



Title	<書評>養生、コナトゥス、“salus”：中岡成文著『養生訓問答—ほんとうの「すこやかさ」とは』について
Author(s)	河村，厚
Citation	臨床哲学. 2016, 17, p. 138-153
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/57582
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

養生、コナトゥス、“salus”

——中岡成文著『養生訓問答——ほんとうの「すこやかさ」とは』について¹

河村 厚

「人の身は父母を本とし、天地を初とす。天地父母のめぐみをうけて生まれ、また養生はれたるわが身なれば、わが私の物にあらず。天地のみたまもの〔御賜物〕、父母の残せる身なれば、つつしんでよく養ひて、そこなひやぶらず、天年を長くたもつべし。これ天地父母につかへ奉る孝の本也。身を失ひては、仕ふべきやうなし。わが身の内、少なる皮はだへ、髪^{いんげん}の毛だにも、父母にうけたれば、みだりにそこなひやぶるは不孝なり。況大なる身命を、わが私の物として慎まず、飲食・色慾を恣にし、元気をそこなひ病を求め、生付たる天年を短くして、早く身命を失ふこと、天地父母へ不孝のいたり、愚なる哉。人となりてこの世に生きては、ひとへに父母天地に孝をつくし、人倫の道を行なひ、義理にしたがひて、なるべき程は寿福をうけ、久しく世にながらへて、喜び樂みをなさんこと、誠に人の各願ふ処ならずや。かくの如くならむことをねがはば、先ず右の道をかうが〔考〕へ、養生の術をまなんで、よくわが身をたもつべし。これ人生第一の大事なり。人身は至りて貴とくおもくして、天下四海にもかへがたき物にあらずや。然るにこれを養ふ術をしらず、慾を恣にして、身を亡ぼし命をうしなふこと、愚なる至り也。身命と私慾との輕重をよくおもんばかりて、日々に一日を慎しみ、私慾の危をおそること、深き淵にのぞむが如く、薄き氷をふむが如くならば、命ながくして、ついに殃^{わざわい}なかるべし。豈、樂まざるべけんや。命みじかければ、天下四海の富を得ても益なし。財の山を前につんでも用なし。然れば、道にしたがひ身をたもちて、長命なるほど大なる福なし。故に^{いのちなが}寿きは、『尚書』に、「五福の第一」とす。これ万福の根本なり。」

(貝原益軒『養生訓』巻第一の総論上の冒頭、下線は河村による)

私は、ここに、『養生訓』の全てが凝縮していると考えてしまう。儒教の強い影響、封建主義的イデオロギー。「孝」の基礎としての自己の「養生」。近代的な身体観や意志論に基づく自己決定とは異なる、東洋的な全体論的存在論に基づく身体観や自己保存の倫理(中

岡『養生訓問答』46)。本書『養生訓問答』の登場人物の「マスター」はこう言っている。「人間はたしかに生き死にするのだけれど、じつはその個人が主人公ではなく、生き死にという現象の背後にあって、それを支える自然全体が主人公だ……。これは東洋でいうと、人間は『父母を本とし、天地を初とす』という、『養生訓』の冒頭の言葉とも響き合います」(中岡『養生訓問答』191-192)。しかし、別の登場人物の一人クレシダも言うように、西洋にも、「全体論」や「個人を超える生命力」という考え方は存在する(『養生訓問答』45,192)。本書では出て来ないが、その代表が、「神即自然」の汎神論の立場から、人間も含めた「各々のもの」の「自己保存の努力・傾動」と「salus 救済、幸せ」の関係について考察したスピノザであろう²。

☆「自己保存のコナトゥス」に基づく「エチカ」を説いたスピノザ(1632-1677)と同時代に生きた貝原益軒(1630年-1714)が、スピノザのほぼ二倍も長く「生きている」こと自体は、スピノザのコナトゥス思想の不利にはならないであろう。以下に『エチカ』から引用する(下線は河村による)。引用文中の「各々の物」や「個物」には人間も含まれることに留意されたい。

「最後に私は、一般的には、完全性を、すでに述べたように、実在性のことと解するであろう。言いかえれば、各々の物がある仕方 で存在し作用する限りにおいて、その物の本質の ことと解するであろう。そしてこの際その物の持続ということは考慮に入れない。なぜなら、いかなる個物も、それがより長い時間のあいだ存在に固執したゆえをもってより完全だとは言われえないからである。事物の本質には何ら一定の存在時間が含まれていない以上、事物の持続はその本質からは決定されえないのだから。むしろおのおのの事物は、より多く完全であってもより少なく完全であっても、それが存在し始めたのと同一の力をもって常に存在に固執することができるであろう。したがってこの点においてはすべての物が同等なのである。」

(『エチカ』第四部序文)

★会場は満員だった。いや私がそう思い込んでいただけかもしれない。〈その人〉の演説が時間通りに終わった時に、挙手して私は尋ねていた。「うーん。それは、君にとつての《隣人》を(臨床哲学にとつての)〈他者〉と思えばいいんじゃないの」(1996年秋)。それ

から15年後、私はやっとその真の《隣人》を見い出した。そしてそれは人間ではなかった。

※

『養生訓』にあるのは、「孝行の為の養生＝自己保存」であろう。貝原益軒は「武士社会に生きる者として、いざというときに存分に命をかけるためにこそ、平時において身体をたいせつにするのだと、養生を正当化している」(『養生訓問答』9)。

一方、「安寧 salus」や「安楽」、「心の安定」という言葉が本書では何回か出てくる(『養生訓問答』53,145-201)。しかし、本稿冒頭で掲げた『養生訓』巻第一の総論上の冒頭の言葉(「我が身は」天地のみたまもの〔御賜物〕、父母の残せる身なれば、つつしんでよく養ひて、そこなひやぶらず、天年を長くたもつべし。これ天地父母につかへ奉る孝の本也。身を失ひては、仕ふべきやうなし。わが身の内、少なる皮はだへ、髪は毛だにも、父母にうけたれば、みだりにそこなひやぶるは不孝なり。)からは、多くの罪びとが一現代においてのみならず当時も一生まれ、その罪びとたちの「救済 salus」は用意されていないのではないか³。その意味で『養生訓』は倫理学ではなく単なる「予防」の心得なのではないか？

☆スピノザの『エチカ』の最終到達地点が「自由」であり「救済 salus」であることは広く知られる通りであるが(『エチカ』第5部定理36備考)、この“salus”は、彼の『神学政治論』と『政治論』においても究極目標とされている。そしてスピノザのこれらの主要三著作における“salus”は、常に「安定性」や「均衡」の実現として考えられている。ここで注意しなければならないのが、スピノザが用いる“salus”というラテン語は元々非常に多義的で、「救済」という意味のみならず、「安全」、「保存・生存」、「福祉」等の意味がある⁴ということだ。従って、スピノザが“salus”という言葉を用いている場合には、慎重に前後のコンテクストの中でそれを解釈する必要があるが、人間の精神が完全性そのものを獲得し、外界からの影響に「揺り動かされる」ことない永遠の「安定性」に達することを「救済」とした『エチカ』の「哲学的救済」は、その精神的・身体的な「安定性」の獲得＝「安定的な自己保存の達成」という性質に注目すれば、『神学政治論』の「宗教的救済」や『政治論』の「政治的救済」と根源的に共通していると考えられる。こうして『神学政治論』と『政治論』における「救済」も「安定性」や「均衡」の実現という観点から考察することが可能となる。つまり「心の心の平安 vera animi acquiescentia」としての

「宗教的救済」(『神学政治論』第七章)と、国家の「自己保存のコナトゥス」としての自然権の「安定的」維持こそが、国家の“salus”(安全、安寧)に繋がるという「政治的救済」である(河村『存在・感情・政治』197-198,199,205-206)。

★その日の「特殊講義」は、〈あの人〉がこっそりとメセナ系季刊誌に発表したばかりの「臨床哲学の試み」という論文を下敷きに使っていたのに気づいたのは私だけだったかもしれない。様々な意味で臨床哲学の学問的・組織的地盤を固めようとしていた時期だったのだろう。「結局、臨床哲学とは、苦しんでいる人の傍に居てあげること(co-presence)が根本原理となるのではないか」と〈あの人〉は主張した。思わず私は異を唱えた。「例えば、病に倒れた人がいて、その人を愛する人がいるとします。本当はとても心細く心から傍にいてほしいのに、苦しんでいる、そして苦しみつつ衰えて行く自分を見られたくないから、また相手の人生を自分の苦しみの為に費やしてほしくないから、愛する相手に〈傍〉に居ないと、離れてくれと懇願する。私にはそういう気持ちがよくわかるし、その気持ちを尊重して、遠くに在りて彼女の生きる力になるという、そういう可能性、他者の苦しみに向かい合う可能性もあるのではないか」と。〈あの人〉は応えた。『『大菩薩峠』に、道端で泣きわめいている捨てられた赤ん坊を見て、助けずに通りすぎるというシーンがあるが⁵、それも一つの高度な倫理的判断であるのは確かなことです。』。伝わらないもどかしささえ感じなかった。(1996 年秋の出来事)

※

『養生訓』の持つ「封建主義的イデオロギー」の一つ、「忠孝」について(『養生訓問答』19,21)。戦前のイデオロギー(大正時代の「修身」)に貝原益軒の言葉が利用された事実が指摘される(『養生訓問答』22)。しかし「複眼性」「停滞型の時代に仕方がない保守性」「く仕える」という言葉の本来の豊かさなどでうまく、その「危険性」をカモフラージュしているとも言えないか? 「健康のためと言いながら、実は、当時の封建社会をイデオロギー的に盛りたてようとしている」というクレシダの指摘(『養生訓問答』49)。また「当時の封建社会の不可視化された支配的言説に乗っているだけ」との批判やフェミニズム的観点からの『養生訓』批判もクレシダはしている(『養生訓問答』86,87)が、これに対する(マスターの)応答が、鈴木正三の「職分弘行説」で終わっているのはやはり納得いかない(『養

生訓問答』87)。

☆「なぜ、生まれ、存在しているのか」という問いに、スピノザは「親」というものを用いては答えない。私の存在の原因に「親」を認めるならば、その「親」の親、親の親の親・・・というように無限遡及に陥ってしまう。そうではなく、人間も含めた万物は、「直接無媒介」に神＝自然と繋がっているとスピノザは考える。そしてその神は「能産的自然 natura naturans」であるのだ。我々は、自己のコナトゥスによって「直接に」神＝自然と繋がり、コナトゥスによってその神＝自然のエネルギーを「表現」し「展開」することで、存在し、生きている。スピノザにとっては、そこに、家族や人格神を「媒介」させる⁶のは「想像知 imaginatio」の仕業に過ぎない。

★去って行った人たちの思い出。徹底と交わした議論。彼らの強烈な頑固さと忘れられない笑顔。彼らは私でもあったはずだ。彼らと私の「違い」とは何だったんだろう⁷。それは、「戦略」とも「汚さ」とも言えよう (F・M・Kへ)。

※

本書の「春生の巻」には、「養生の公共性－社会の秩序と個人のコントロール－」という節がある。そこでは、本稿冒頭で引用した『養生訓』の「人の身は父母を本とし、天地を初とす。天地父母のめぐみをうけて生まれ、また養はれたるわが身なれば、わが私の物にあらず。天地のみたまもの〔御賜物〕、父母の残せる身なれば、つつしんでよく養ひて、そこなひやぶらず、天年を長くたもつべし。」に対して、「養生とは、〔親子〕三代の共同事業」であり、親、自身、子供の「三代が力を合わせて初めてやり遂げられる事業なんでしょう」という発展的解釈が施されている (『養生訓問答』51-53)。親から与えられた身体を、自分自身で大切にすると同時に、年老いた際には、子供に面倒を見てもらうという、「世代間倫理」である。

ここには、独身者あるいは子供を作らない人生という観点が欠如していると考えられる。また、＜自分＞を生み育ててくれた親に対する「孝」の義務がそのまま、当然に、＜自分＞に対する子供の「孝」の義務と結びつくというトリックが潜んでいるようだ。現代のあるいはこれからの時代の「公共性」とは、人々の持つ多様性を決して損なわずに、なんとか

共同の利益・福祉を作り上げようとする極めて困難な努力の上にしか成り立たないと評者は考える。この多様性の中にはもちろん様々なライフスタイル、ライフプランも含まれよう。

登場人物のクレシダは、なぜかこのことを看過して、マスターの言う「三代の共同事業」としての養生を、ヨーロッパ中世の三種類の「『安寧』、つまり健康のコンセプト」に引き付けて考えている。それは「個人の安寧」、「公共の安寧」、そして「共通の安寧 *salus communis*」である。クレシダ曰く「私たち一人だけでは健康になれない、社会や他人の協力が必要」⁸(『養生訓問答』53)。

☆スピノザの『政治論』では、「国家の安全・存続」の意味でのみ“*salus*”が用いられているわけではない。例えば、「これらの基礎により、君主にとっては安全 (*secritas*)、民衆にとっては平和が生じ、こうして君主は、最も多く民衆=多数者の救済 (*multitudinis salus*)を計る時に、最も多く自己の権利の下にある」(TP/VI/8)という箇所に見られる「民衆の救済 *multitudinis salus*」(TP/V/7)や、「公共の救済 *communis salus*」(TP/VI/3)、「国民の救済 *populi salus*」(TP/VII/5)等、いわゆる「公共の福祉」という意味にも“*salus*”は用いられている⁹。国家というものはそれがいかなる形態のものであれ、この「民衆・国民の救済 *salus*」に最大限に配慮するような時に、その国家の「安全・保存 *salus*」も最大限に実現されるというように、「国民の救済 *salus*」と国家の「安全・保存 *salus*」との間に「均衡」を実現することこそが『政治論』全体のモチーフであったのである¹⁰(河村『存在・感情・政治』206)。

★小さな合同研究室のような部屋。「臨床哲学の理念」と題した〈あの人〉の発表を聴きに来ていたのは、僅か5、6人であった。発表が終わり、私は二つの疑問をぶつけた。「古代ギリシア以来の『なぜ無ではなく或る物が在るのか』という哲学の根本問題にすら、手がかりもつかめずに研究の途を迷いながら悪戦苦闘している未熟な私(達)が、そういう哲学の基礎を離れて「臨床」に首を突っ込んで、基礎研究が疎かにならないでしょうか?」、「そのように、その場その場の、その人その人の〈苦しみ〉に、〈悩み〉に対処していても—それは大切なことに違いないが—、その人々の〈苦しみ〉が生まれる根本原因としての〈社会〉の問題が隠蔽されないでしょうか?〈社会〉への臨床哲学をしなければならぬではありませんか?」。

〈あの人〉は「それは革命ですね。そういう考え方も分かり

ますよ」というような答えをされた。(1995 年冬の出来事)

※

『養生訓』の封建主義的イデオロギーの女性差別思想に対するクレシダのフェミニスト的な観点からの執拗な批判(『養生訓問答』50,102)。しかし彼女は、他でも重要な役割を見せている。たとえば、『養生訓』をフーコーの「自己への配慮」と近づけて解釈するなら(同書 94-95)、当然フーコーのもう一つの重要な概念「生政治」についても述べないと卑怯だという読者の苛立ちの解消である(同書 88,158,159)。「生政治」的な観点からしたら、この書物は、権力=支配者側の、各人の身体を貫通する統治方法を、社会統制の手段としての「養生」を書いたものとしても読める¹¹。

☆ 「スピノザはその全著作を通じて、絶えず三種類の人物を告発し続けている。悲しみの受動感情に捕らわれた人間〔奴隷〕、この悲しみの受動感情を利用し、それを自己の権力基盤として必要としている人間〔暴君〕、そして最後に、人間の条件や人間のそうした煩悩としての受動感情一般を悲しむ人間〔聖職者〕である。奴隷と暴君と聖職者と・・・まさに三位一体となった〔伝統的〕道徳の精神」

(ドゥルーズ『スピノザ - 実践の哲学』42)。

ドゥルーズは、この「聖職者」に、現代の聖職者とも言うべき「精神分析家」(フロイトやラカンの継承者たち)も含めて考えていよう。精神分析によると、エディプスコンプレックスにおける「去勢不安」を回避する為に、父同一化(父親の「取り込み」)によって自己の内に形成され、教育や社会生活によって強化されるという「超自我」こそが、我々の「社会化」と「道徳」の発生的根拠となる。このような精神分析的「媒介装置」の幻想を破壊することこそが自由と解放なのである(「アンチ・オイディプス」)。

★ 〈その人〉と〈彼〉のその後について話をしたのはそれが最後だったろう。「うーん。それについては、私は知らない方がいいんじゃないかな。」四階の暗い部屋に夕焼けの眩しさがほとんど水平に入ってきた晩秋の出来事(1998 年)

貝原益軒『和俗童子訓』【女子を教ゆる法】の「婦人三従の道」には「婦人には、三従の道あり。凡そ婦人は、柔和にして、人に従ふを道とす。わが心にまかせて行ふべからず。…父の家にありては父に従ひ、夫の家にゆきては夫に従ひ、夫死しては子に従ふを三従といふ。…身を終はるまで、わがままに事を行ふべからず。必ず人に従ひてなすべし。」とある。

また本書が基になったと言われている『女大学』には、女性は家の外で他者の身体に触れると不浄を持ち込むこととなるといった主張もあったと記憶している。これを時代の制約のせいにするのはた易いことであるが(『養生訓問答』86,cf.196「妻を献身的にいたわり長生きさせた話」)……。この『和俗童子訓』における、養生と安楽の為の子供の教育における習慣づけの重要性について触れられた際に(『養生訓問答』147,152)、「習慣づけ」の怖さにも触れて欲しかった¹²(習慣化することで苦を苦と思わない＝楽と思う危険性)。本書では、貝原益軒にとっては、「意志を強くするというより、意志の出番がなくて済むようなリズムを形成することがたいせつなんでしょう。『細く長く』のモラル、あるいは『楽』のリズムでしょうか」(『養生訓問答』61-62)とマスターに語らせているが、ここでの＜リズムの持つ危険性＞にも危惧を感じた。

☆人は、そのうちに習慣やリズムを「自然」なものとして受け止めて、自分の生活や、活動、思考を小刻みにリズムに乗せつつ効率的に処理するようになるだろう。その習慣やリズムを最初に敷いたのが超越的権力が自分自身であるかは問題ではない¹³。我々の力能をこっそりとイデオロギーを通して搾取し盗み取っていく権力者たちにとって、とても都合のよい「状態」であることに変わりない。ならば、リズムを踏み外すこと、数列や統計を裏切ること、定義から逃れることにこそ自由が在るのではないか(ドゥルーズ、フーコー)。

★大学院を出て二年目だったか、生協の暗くて遅い食堂でたまたま〈その人〉と一緒にあった。「今はレヴィナスとスピノザの比較研究をしています。レヴィナスはスピノザのコナトゥスを批判するが、根本的に誤解が在るし、レヴィナスはスピノザの師、ラビのサウル・レヴィ・モルテイラのコナトゥス教説をどう考えるだろうか。」とか「隣人をあたかも自分自身のように愛しなさい」という聖書の言葉に対するレヴィナス独特の解釈について私は説明した。「取り組むべき課題を見つけてよかったね」と、関心を持ってもらえなかつ

た確信よりも、画期的な論文にする自信が上回っていた。(1999 年冬の出来事)

※

本書は、性の問題についても果敢に論じている。「接して泄さず」(『養生訓問答』90-)という貝原益軒の言葉が紹介される。これはエネルギー(氣)の無駄遣い(漏れ)を禁止しているのである。しかし、二つの問題がある。

①マスターが語る「自己保存のコナトゥス」としての「養生」。この場合の「自己」は決して閉じてはいない(レヴィナスの言う「自我の帝国主義」でない)(『養生訓問答』52-53,164-165)。「養生」は、スピノザの汎神論を前提としたコナトゥス論に近いとも言える(『養生訓問答』45,191)。ただしニーチェの『善悪の彼岸』(1886)冒頭のスピノザのコナトゥスに対する批判がここで思い出される。つまりニーチェによると、生命体はそもそも力を「放出する auslassen」(バタイユの「過剰蕩尽」理論)。それを「自己保存」のみに限定する＝方向づけるスピノザには、隠された目的論があるのではないか！

②貝原益軒はエゴイスト？「吝嗇」か？という問題。本書においてマスターは、「元気」とは個人のものではなく、天地万有をめぐる公共の基本財だから、それを使い惜しむ吝嗇は必ずしもエゴイズムではないと答えている(『養生訓問答』35-36)。しかし、『養生訓』の思想は、封建主義的なところも、身体の完全な自己所有を認めないところも、やはり政治学的に言えば「リベラル」とは言えないのではないか¹⁴。

☆ドゥルーズのスピノザ論には、我々自身の力能＝コナトゥスを搾取していく超越的権力のイデオロギー(媒介装置)に騙されないための知恵としての「^{エチカ}倫理」が示されている。まず、スピノザは、伝統的なキリスト教道徳が前提とするような「超越的な善・悪」や「くである」と「べき」の区別を否定する。それは、スピノザの神がユダヤ・キリスト教のような超越神でも、万物の超越的原因でもなく、内在的原因(causa immanens)であるからだ。そしてこの神は自然と等置される。スピノザは、「神即自然 Deus seu Natura」(『エチカ』第四部序論)の汎神論的内在神論の立場をとるのだ。このように、汎神論的内在神論に立つ『エチカ』は、自己あるいは世界の外部に超越的な神やそこに源泉を持つ価値を設定しない。『エチカ』を徹底的に「内在」平面の哲学として解釈するドゥルーズは、『エチカ』には通常の意味での「道徳 morale」は存在しえないと考えている。

スピノザによると、『エチカ』では、(自己保存の)コナトゥスに照らし出されてのみ「倫理」は生じうる。我々が自己の外部にある超越的な道德的基準に照らして自らの生を推し量るのではなく、みずからの現実的本質 (*actualis essentia*) であるコナトゥスを基準にして倫理は存在しているのだから、まさしく「内在」の倫理学がそこにはある。ではこの『エチカ』の「内在」の倫理学をドゥルーズはどのように解釈しているのか。

超越的な善・悪は『エチカ』には存在しないとするドゥルーズだが、『エチカ』における「よい *bon*」と「悪い *mauvais*」の存在は否定しない。我々にとって「よい」と「悪い」はいかにして存在するのか。ドゥルーズによると、「よい出会い *bon rencontre*」とは、我々自身の「喜び」を増大させ(そのことによって活動力能として現れた〈限りにおけるコナトゥス〉を増大させる)出来事であり、「悪い出会い *mauvais rencontre*」とはその逆の出来事である(『スピノザ—実践の哲学』37)。ドゥルーズは、このような「よい出会い」と「悪い出会い」こそが『エチカ』の「内在」の倫理を特徴づけているとしている。「こうしてエチカ (*Ethique*) が道德 (*Morale*) に取って代わる。道德は常に実存を超越的な価値に結びつけるのに対して、エチカとは、つまり、内在的な実存の仕方の類型理解の方法である」(同書38)。

しかし、スピノザによると、人間は、外界の様々な事物や他者との「偶然的な出会い＝遭遇 *fortuitus occursus*」に晒されている(『エチカ』第2部定理29備考)。そして、他者の力(コナトゥス)と対面する時、必ずしも自己の「活動力能(として現れた限りにおけるコナトゥス)」が増大されるとは限らない。例えば、暴君、司祭などの伝統的道德の担い手たちは、我々を悲しみの感情に引き留め、そのことによって我々の活動力能〔コナトゥス〕を搾取して減少させて、弱体化させようと「支配」を揺るがぬものにする。或る意味で世界はこのような「悲しみ」に満ちている。

そして、このような「悲しみ」の感情に纏わる「罨」から抜け出るための戦略が「出会いの組織化」である。まずドゥルーズは、「よい」と「悪い」に二つの意味を認めている。その第一の意味は、先述のように、我々に合うもの(よい出会い)・合わないもの(悪い出会い)という客観的な、しかしあくまで相対的で部分的な意味であり、第二の意味は、当の人間自身の生の二つのタイプを形容する主体的・様態的な意味である。そこで「よい(自由である、思慮分別がある、強さを持つ)と言われるのは、自分のできる限り出会いを組織化し(*organizer les rencontres*)、自らの本性と合うものと結び、自らの構成関係(*rapport*)がそれと結合可能な他の構成関係と組み合わせられるよう努めることによって自己

の力能を増大させようとする人間である。一方「悪い」（隷従している、弱い、分別がない）と言われるのは、ただ行き当たりばったりに「出会い」を生き、その結果を受け止めるばかりで、それが裏目に出たり自身の無力を思い知らされる度に、嘆いたり恨んだりしている人間である（『スピノザ—実践の哲学』37-38）。

つまり、外界の様々な事物や他者との「偶然的な出会い＝遭遇」に単に身を任せるのではなく、自ら「出会い」を組織化する（「よい出会い」を多くし「悪い出会い」を減らす）ことが重要なのである。そのためには、伝統的、超越的道德のからくりを見破ることができるレベルに認識能力が向上していなければならない。それは、『エチカ』の認識論の用語で言えば、想像知（*imaginatio*）から理性知（*ratio*）へと認識能力が向上するということである。ドゥルーズは、このような想像知から理性知への認識論的發展において「喜び」と「共通概念 *notiones communes*」が果たす役割を指摘している。

★〈その人〉と〈M〉君とシンポジウム後の懇親会で居酒屋にいた。東浩紀の『存在論的、郵便的—ジャック・デリダについて』（1998年）の衝撃がまだ大きかった時代。1999年頃から集中的にレヴィナスを読んでいた私は、本格化しつつあったネット時代の到来に、レヴィナスをこそ使えないかと考えていた。私はこう提案した。「そもそも何かの悩みを抱えて臨床哲学の講義や研究会に、阪大に来る人々は、或る一定の敷居を越えることが出来ている人たちではないか。携帯電話というのは、何処にいても、何をしようとも、不意に他者から〈呼びかけられる〉という意味で新しいツールである。携帯電話とは言わないまでもせめてネットで臨床哲学に、誰もが訪ねて来れるようにしたらどうでしょうか。」。〈M〉君は少し理解してくれた。〈その人〉の答えは、「うーん。そうしたら、よくわからない人たちが入ってくるようになるでしょう」。（2000年夏の出来事）

※

『養生訓問答』は、用意周到に書かれた作品だと思う。対話形式の中で、想定される様々な批判を前もって提示していることもその一例だ。例えば、『養生訓』に対する理論的な批判は、主に、留学生として日本の文化や伝統の神髄をまだ知らないクレシダが担わされている。その上で、老獪な知者の立場から、そのような「皮相な」批判を、うまくかわしているようにも見える。著者自身が年齢を重ねる中で、伝統的な文化や知恵の価値や重み、

深みを大切に、そこに安住しているようにも見える。急激な変化や、過激な批判ではなく、心の「安定」にこそが養生の基本であるとでも言っているかのようである。

ただし本書の最後の『冬蔵の巻』の最終節は「静かに、しかし揺るぎやまぬように一心の安定ということ」というタイトルであり、そこでは貝原益軒の「身体の主人である『心』を安静しておきなさい」という主張が紹介されると同時に、宮本武蔵(1584? -1645)の『五輪書』における、「心を静かにゆるがせて、其のゆるぎのせつなも、ゆるぎやまぬやうに、能々吟味すべし」という言葉が紹介されている。そしてこの武蔵の言葉に対して、「武蔵は『いつく』(居着く)こと、同一の状態や価値を固定して、柔軟性を失うことを、嫌っているんだ」と、今郎にコメントさせている(『養生訓問答』201,204)。

☆既に見たように、スピノザにおいて個人の「救済 *salus*」とは、「心の動揺 *animi fluctuatio*」を克服し、「心の安定」を実現するということであった。そしてこの精神状態は、『エチカ』では、“*Acquiescentia in se ipso*”(自己の下に安らうこと＝自己満足)という言葉でも表わされていた。しかし、『エチカ』第5部の最終定理において、直観知から生まれる「神への知的愛」により、至福＝自由＝救済に到達した最高の賢者が「完全性そのもの」を獲得して精神の安定を手に入れた最終到達地点においてさえ「動揺」はかすかに残っているとスピノザは指摘している。

「賢者は、賢者として見られる限り、ほとんど心を動かされることがなく(*sapiens, quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur*)、・・・常に心の真の平安(*vera animi acquiescentia*)を享有している」(『エチカ』第5部定理42備考)

現実には「持続の相の下に」生きている身体的存在でもある有限者は、様々な「偶然の出会い＝遭遇」に伴う、「〈限りににおける〉コナトゥスのアポステリオリな増減」によって常に瞬間ごとに「移行」に晒されることは不可避であり、たとえ直観知にまで到達した賢者が、その「移行」(「心の動揺」)を減少させ縮減させていった先の終局においてさえ、それが極限に凝縮されたかすかな震えとして残るというのだ。賢者であっても「ほとんど心を動かされることがない」(＝少しは動かされる)というこの叙述は、『エチカ』の「賢者」の或る種の「弱さ」と「不安定さ」を示しているのではなかろうか。これを上の宮本武蔵の言葉の解釈ようにポジティブに捉えることは出来ないのではなかろうか。評者の暫

定的解釈はこうである。この最高の賢者の「震え」とは、「悲哀」であり、それがまた同時相即的に「微笑」でもあると。

★〈あの人〉が書いたメセナ系季刊誌でポストモダンについて訳すことになり、何故か〈その人〉に訳を見て頂いた。当時私は心身ともに不安定で、健康や「すこやかさ」とは対極の状態に在り、そこから何とか抜けだそうと、そして思想的にも何かをつかみたくてヨガを始めていた。その事を告げると少し興味をもってくれたようだった。私は、そのバイタリティは賢者独特の意志の強さによる自己管理から来るものだといつも〈その人〉を見る度に思っていた。「何か運動をやっているのですか」と聞くと「水泳を週何回か」と答えられた。私は「やはり」と納得し、何故か〈その人〉のスイミングキャップ姿を生々しく想像した。(1997 年秋の出来事)

注

- 1 本稿は、第37回臨床哲学研究会(2015年7月25日、於 大阪大学)における、中岡成文著『養生訓問答』合評会での発表原稿に加筆訂正を施したものである。
- 2 「救済」の根底的基礎にコナトゥス (conatus) があるという主張については、河村『存在・感情・政治』第一章を参照。
- 3 例えば、リストカットをする者の中には、親による虐待がその原因となっている者が少なからずいるという。その者たちは、親を責めない(で自分を責める＝罰する)という点ではある種の「孝」であるのに、自身を傷つけるという点では「不孝」になるのだろうか？リストカットだけではなく、様々な理由から身を「汚した」、「汚さざるをえなかった」者たちの逃げ場や「救い」が『養生訓』には留意されていないのではないか。
- 4 “salus” というラテン語の代表的な意味は以下のように大きく4つに分類できる。1.soundness, health, 2.welfare, salvation, 3.safety, preservation, 4.greeting(cf. Lewis & Short)。
- 5 最近、或る日本文学研究者に、松尾芭蕉の『野ざらし紀行』の中に「棄児秋風」という異例に長い前書きと後書きのある句があることを教えられた。
『富士川のほとりを行くに、三つばかりなる捨て子の哀れげに泣くあり。この川の早瀬にかけて浮世の波をしのぐに堪えず、露ばかりの命まつ間と捨て置きけん。小萩がもとの秋の風、こよいや散るらん、

あすや萎れんと、袂より食べ物投げて通るに、

猿を聞く人捨て子に秋の風いかに

いかにぞや、汝父に憎まれたるか、母に疎まれたるか。父は汝を憎むにあらじ。母は汝を疎むにあらじ。ただこれ天にして、汝が性の拙さを泣け』

- 6 「スピノザは、近代哲学の明るく輝かしい一面である。かれはブルジョワ的媒介と、その媒介の拡張を組織化するあらゆる論理的・形而上学的・法的虚構を、あざやかに否定した。スピノザが試みたのは、人文主義の革命的企図の継続を規定することである。スピノザとともに、哲学は初めて媒介の学という自らの在り方を否定することになった」(ネグリ『野生のアノマリー』322)。

- 7 河村「顔と距離」(2014)を参照

- 8 『エチカ』第4部付録の以下の箇所にはまさしく「養生の公共性」が述べられている(下線は河村)。

第27項・・・身体すべての部分がその機能を正しく果しうようふうに身体を養い育みうるものが何より有益である。なぜなら、身体が多くの仕方では刺激されうること、また多くの仕方では外部の物体を刺激しうることにより適するのに従って、精神は思惟することにそれだけ適するからである(第4部定理38および39を見よ)。しかしそうした種類のものは自然の中にきわめて僅かしかないように見える。ゆえに身体に必要なだけ養うためには、本性を異にする多様の養分を取らなければならぬ。実際、人間身体は本性を異にするきわめて多くの部分から組織されていて、これらの部分は、全身がその本性上なしうるすべてのことに対して等しく適するためには、したがってまた精神が多くの事柄を把握することに等しく適するためには、たえず種々の養分を必要とするからである。

第28項 しかしこれを調達するには、人間が相互に助け合わない限り、個々人の力だけではほとんど十分でないであろう。

第30項 このように、身体諸部分をその機能の遂行に関して促進するものが善であり、また喜びは人間の精神的および身体的能力が促進され増大されることに存するのだから、このゆえに、全て喜びをもたらすものは善である。

- 9 この「公共の福祉」という意味での“salus”は、『神学政治論』の序文の最後と最終章の最後にそのままの同じフレーズで注意深く二度も出てくる「もし私の言った事柄のどれかが、祖国の法律と矛盾し、あるいは公共の安全・福祉(communis salus)を害すると最高権力が判断した場合は、それは言わなかったと同様にみなして欲しい」(TTP/Prae/12,XX/247)という極めて重要な文言や、『エチカ』の「憎しみや怒りなどからではなく、たんに公共の安全・安寧(salus publica)を愛するために罪人に死刑を宣

告する裁判官は、理性のみによって導かれるものである」(E/IV/63CS)という箇所など、『エチカ』、『神学政治論』、『政治論』に共通して用いられているということにも留意すべきであろう。

- 10 『政治論』が目指した政治的救済とは、「大衆の力能 multitudinis potentia」とそれによって構成される「国家の自然権」との間の相克関係に「均衡」を実現することによって、臣民に「公共の救済 communis salus」をもたらし、国家の安定的な「存続・保存 salus」を達成するということであった(この点は、河村『存在・感情・政治』第11章で更に詳しく論じている)。
- 11 ただし本書のマスターは、現代では、健康や安楽、セルフケアをめぐる本当の対話、コミュニケーションは存在せず、行政や専門家からのトップダウンがあるだけなのに対して、『養生訓』の時代には、幕府が御親切に庶民の健康に気を配ってくれることは、よくも悪しくもなかったわけです。庶民一人ひとりが自分の健康に注意を払って、日々を生き抜くしかなかった……」としたうえで、養生論を「健康を主題とした文化コミュニケーション」であったとしている(『養生訓問答』159-163)。
- 12 ただし本書は、登場人物の今郎に、健康であるため「持続的な習慣を作り上げようとした」貝原益軒に対して、習慣に縛られることを嫌ったニーチェの習慣批判を紹介させている(『養生訓問答』84-85)。
- 13 例えば精神分析では、「肛門愛期」を「社会化」にとって重要な時期と考える。排便に伴う自己の快感に、親の希望する排便の時間と場所を優先させる訓練。一定の場所と時間に「リズムカル」にことをなすことによる最初の「社会化」。
- 14 例えば政治哲学者レオ・シュトラウスは、19世紀の初め以来の継続的変化を被る前の「リベラル liberal」という言葉についてこう述べている。「元々、自由主義者とは、奴隷からは区別されたものとしての自由人(free man)に相応しい仕方では振る舞うような人間であった。古典的な分析によると、寛厚^{リベラルティ}は富の使用と、それゆえ特に与えることに関する徳である。つまり自由主義的な人間は自らの物を正しい状況において喜んで与えるのである。それは、そうすることが高貴だからであり、計算から行われるのではないからである。それゆえ……寛厚^{リベラルティ}は、浪費に対立するというよりはむしろ卑しさ(けちばかりではなく貪欲にも)対立するのである」(『リベラリズム 古代と近代』42-43)。

文献表

貝原益軒,1713(原著),『養生訓』(伊藤友信訳,講談社学術文庫,1982年),講談社。

河村厚,2013,『存在・感情・政治—スピノザへの政治心理学的接近—』,関西大学出版部。

——2014,「顔と距離」所収『唯物論研究』第128号,季報『唯物論研究』刊行会.

シュトラウス・L,1968(原著),『リベラリズム 古代と近代』(石崎嘉彦・飯島昇蔵訳者代表,2006年),ナカニシヤ出版.

スピノザ・B,1675(原著),『エチカ』(畠中尚志訳,岩波文庫,上巻:1991年,下巻:1989年),岩波書店.

ドゥルーズ・G,1981(原著),『スピノザ—実践の哲学』(鈴木雅大訳,1994年),平凡社.

中岡成文,2015,『養生訓問答』,ぶねうま舎.

ネグリ・A,1981(原著)『野生のアノマリ——スピノザにおける力能と権力』(杉村昌昭・信友建志訳,2008年),作品社.