

Title	<翻訳>「生の技法」とはどのような技法か?
Author(s)	入谷, 秀一
Citation	メタフシカ. 2010, 41, p. 63-80
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/9289">https://doi.org/10.18910/9289</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

《翻訳》

「生の技法」とはどのような技法か？

エバーハルト・オルトラント / 入谷秀一訳

わたしのテーマは生の技法（Lebenskunst）で、英語では the art of life<sup>1</sup>、あるいは the art of living<sup>2</sup>、ラテン語では ars vitae<sup>3</sup>もしくは ars vivendi<sup>4</sup>で、ギリシア語ではやや曖昧に téchnē peri tòn bion<sup>5</sup>となります。この生の技法という表現がどのように適切な日本語に翻訳できるか、わたしは知りません。わたしは日本の友人たちにも、通常これがどのように日本語に訳されるか、この概念が最もよく訳されるとすればどんな具合かをたずねましたが、彼らも知りませんでした。ですからわたしは、この概念は日本の現代哲学において、これまで重要な役割を果たしてこなかった、という点からはじめたいと思います。しかしながら、わたしが推測するに、ヨーロッパで古来より「生の技法」という概念で語られてきた事柄に類したものは、日本で発展してきた生活の営みの様々な形式と無縁のものでは全くありません<sup>6</sup>。そしてわたしが思いますに、この日本固有の生の形態の諸形式との対決、そしてこの形式に付随する諸反省、つまり人間的生の条件、生活の営みの可能性の条件、生と技法との関係、そして生にとっての技法の重要性などをめぐる諸反省との対決は、こんにち「生の技法」ということで意味しうる事柄についてのわれわれの理解をより発展させ、深めることに寄与するでしょう。

わたしは全体として探索的に組み立てた講演を、(1)まず「生の技法」という概念の日本語へ

<sup>1</sup> 例えば以下を参照。John Kekes, *The Art of Life*, Ithaca 2002; Zygmunt Bauman, *The Art of Life*, London 2008.

<sup>2</sup> 例えば以下を参照。William Hart, *The Art of Living. Vipassana Meditation as Taught by S. N. Goenka*, Igatpuri, Maharashtra, India <sup>11</sup>2004; Alexander Nehamas, *The Art of Living. Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley 2000.

<sup>3</sup> 例えば以下を参照。Cicero, *Tusculanae disputationes* II. 12.

<sup>4</sup> 例えば以下を参照。Cicero, *De finibus bonorum et malorum* I. 13, 42.

<sup>5</sup> 例えば以下を参照。Plutarch, *Quaestiones convivales* 613 b 5; Epiktet, *Diatriben* I. 15, 2. これについては他に以下を参照。John Sellars, „Téchnē peri tòn bion. Zur stoischen Konzeption von Kunst und Leben“, in: W. Kersting / C. Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/M. 2007, 91-117.

<sup>6</sup> この場合、日本の思想と中国のそれとの関連も常に注意すべきである。フランスの哲学者であるフランソワ・ジュリアンは特に養生（yáng sheng: 生を養う）という道教の教説を分析し、なかでも生の技法にとって重要なコンセプトである學生（xué sheng: 生を学ぶ）に注意をうながしている（以下を参照。François Jullien, *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*, Paris 2005, 14 f; bei Zhuangzi, Kap. 19: 達生, § 5）。

の翻訳の可能性を測深するという試みからはじめますが、それをわたしは、辞書に見いだしたいくつかの該当案を出発点として行います。(2)そののちわたしは短く、「生の技法」に関する現代ドイツ哲学のアクチュアルな議論の前提となっている若干の事柄に進んでゆきたいと思います。(3)論考の中心部でわたしは、生の技法の必要性の人間学的な基礎づけを提案しますが、これは人間的自由の根本規定に由来するものです。(4)そしてまたわたしが解明しようと試みるのは、人間の生がどの程度もろもろの技法に依拠せざるをえないのか、ということです。特に生の技法とはどのような技法でありうるかということが、わたしに興味ある問いなのです。この議論の中でしばしばあまりに自明視されてきた、熟達した名人芸やロマン主義的天才といった理想は、ミスリーディングなものだと思います。ですからわたしはそれよりむしろ、「あらゆる人間にとっての生の技法」を問うことへと、注意を向けたいと思います。(5)最後にわたしは、生の技法がどのような技法であるかを理解するのに、おそらく上述の理想などよりふさわしい他の技法概念の究明を行うことで、この講演を締めくくるつもりです。日本でヨーロッパとは違う特殊な仕方形成されてきた技法概念をめぐる議論が、わたしにとって前途有望な手がかりとして現れるのは、まさにここにおいてなのです。

## 1

独和辞典は「Lebenskunst」の翻訳として、さしあたり「処生術」を提案しています<sup>7</sup>。この表現の意味を、それを構成する漢字を出発点としてわたしなりに再構成するなら、こういうイメージになります。最初の漢字「処」は「処する」という動詞、つまり「ふるまう」、「態度をとる」、「行動する」、また他の意味では（だれかを）「断罪する」、あるいはまた「罰する」、という具合に用いられます。古い表記法「處」ではもっとはっきりわかることですが、それは「場所」（「ところ」、〔住处などの〕「か」）という意味で理解されねばなりません。つまり「ショ」というのは、世話や管理がだれかに委ねられているものが見いだされる場所なのです。

次の「生」という字は日本語ではかなり広範に用いられています。それは基本的、「生物学的」な意味での「生」を意味します。「生まれる」、「生む」、「生やす」、「生える」、あるいはまた「生ず（成長する）」、「生きる（生き生きしている）」、がそうです。「生」という漢字はあらゆる居酒屋の壁に読みとれます、つまり樽から出されたばかりの「生」ビールを宣伝する場合。存在という意味での生一般は、通例、やや冗言法的（pleonastisch）に響く表現ですが、「生命」と表示されます。冗言法的というのは、この構成の二番目の漢字である命は、可死性、不可避の運命（命）というパースペクティブのもとで生あるものの存在を同様に表現しているからです。特に人間の生は「人生」といわれます。全体としての個々の人間の生、その誕生から死までは、この同じ漢字を用いれば「一生」ともなります。生ある限り各人につきものの生命力（もっと醒めた仕方表現すれば生の活力、バイタリティー、生の息ぶき）は「生氣」といいます。人が生きる限り、

<sup>7</sup> Romaji-Dokuwa-Jiten. *Deutsch-Japanisches Wörterbuch in Zeichen und Umschreibung*, im Verein mit zahlreichen Mitarbeitern hrsg. v. P. Eusebius Breitung O.F.M., 2. verbesserte und wesentlich vermehrte Auflage 1947, Repr. Tokyo 1990, 620. 他に以下も参照。Sanseidos *Concise Japanisch-Deutsches Wörterbuch*, Tokyo 1966, 1152.

彼は自らの生を導かねばならず、その生を永らえ、生計を立てねばなりません、つまり「生活する」というわけです。

日本語の「生」という漢字使用において分節化される生のコンセプトの概念フィールドでひとまず方向づけを行いながら確認したのは、われわれが「処生」という生のコンセプトの特殊な意味を、同様に問題となるであろう他の生のコンセプトとの関係において問うことができるようになる前提だけではありません。われわれはすでにまた、生の多様なアスペクトの最初の先行理解にも達しています。これらはもしかしたら、「生の技法」の枠組みにおいて技法にふさわしく含まれる自己鍛錬の形式の対象になるかもしれません。

「処生術」という翻訳案で三番目にくる漢字である「術」が意味しているのは、「Kunst (芸術・技法)」です。独立した単語としての「術」は、ギリシア語の *téchne* やラテン語の *ars* (アルス) に近い。それは特に、特定の目的を達成するための効果的な使用法を掌握しているという観点から「熟練していること」を意味しており、それは驚くべき熟練の場合、魔術と境を接しているように見えるほどです。術という字は特に今日「芸術」という組成表現の形で広まっていますが、この表現は例の集合単数表記でいう「Kunst」を表す翻訳概念として19世紀の後半に導入されたものです。そしてそれは——忘れてなりません——ヨーロッパでも、比較的最近現れたものなのです。ようやく18世紀から「Kunst (芸術)」はそういうものとしてヨーロッパ言語において使用されはじめましたが、それより前は人は多くの異なった個別的技法 (*artes* [ars の複数形]、一芸) について語りはしても、すべての技法、あるいは少なくとも特定のグループの技法を一つの統一的な概念のもとで「(いわゆる) 芸術」として包括するような概念を作る、といったことはほとんど思いも及ばなかったでしょう。この統一的な概念は、該当するもろもろの技法間の相違を、ということは本来的には、これらをそれぞれ特殊な *artes* に成しているものを捨象することによって成立します<sup>8</sup>。日本語の「芸術」は冗言法的に響きますが、それは組み合わせさせたこの芸と術という二つの漢字がすでに、そのつど独自に「Kunst」を意味しているからです。しかし芸術概念のフィールドはなんといっても——日本語でも、他のヨーロッパの言語でも——複雑なので、多義性は避けられませんし、微妙な差異化が要求されてきます。以下でわたしはこの点を詳細にみていきましょう。とはいえ、さしあたりわたしは、テーマ的に最も興味をひく「処生術」の概念に該当する最初の翻訳表現の解釈を締めくくり、辞書に提案されているさらにくつかの他の候補について話したいと思います。

この最初の表記法において——第二の表記法はすぐに提示しますが——処生術の特徴となっているのは、わたしの理解が正しければ、技術、力能、技法の熟練というものに依拠せざるをえない、という意味での生の技法です。これらは生の間いとも関連しますが、それというのも、ひとは生きている限り、各人それぞれに特殊な要求を求めてくるに違いない生活関心事といったもの

<sup>8</sup> 近代のヨーロッパの芸術概念の概念史については、以下の古典的な論考を参照。Paul Oskar Kristeller, „The Modern System of the Arts. A Study in the History of Aesthetics“, in: *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951), 496-527; u. 13 (1952), 17-46. しばしば「一元的」に理解されているヨーロッパの近代の芸術概念を問題化する新たな試みとしては、以下を参照。Noël Carroll, *Art in Three Dimensions*, Oxford 2010.

の管理と世話の問題を克服しなければならず、そしてその克服に必要なになってくるのが、固有の仕方て技法に熟練していることだからです。ネルソンの「漢英辞典」は処生術を「成功の秘訣<sup>9</sup>」と訳しています。もちろん、それがどのようなノウハウを意味しており、どのように習得されるのかということは、興味あるところです。けれどもそこに向かうまえに他の翻訳可能性について、従ってまたおそらく「生の技法」ということで意味されている事柄の他の了解可能性について見てゆかねばなりません。

というのは、「シヨセイジュツ」は日本語では二つの表記法があるからです。つまり処生術と処世術です<sup>10</sup>。再び漢字から、そしてまた辞書にある語の使用法の注釈から出発すると、わたしは後者の表記法に「世界」、特に社会的世界のもろもろの要求へと方向づけられたアスペクトを強く感じるのです。

ここで用いられている「世」という漢字は周知のように「世界」からきています。それは世の中、全体としての宇宙、とりわけまた社会という公共の世界を表すのに用いられる言葉です。処世術はですから、最もふさわしい仕方としては、「世界-内-存在することの技法」という具合に翻訳できるかもしれません。「世界-内-存在」とは——わたしの見識が正しければ——日本の芸術史家であり文化哲学者であった岡倉覚三〔岡倉天心〕がその『茶の本』で百年も前に世界で最初に英語で用いた語の独訳ですが、その書では「世界にあることのアート (an art of being in the world)」<sup>11</sup>となっています。岡倉がこの定式を見いだしたとき出発点となった概念が実際に「処世術」であったか、あるいはもしかすると他の日本語表現だったのではないかということは、わたしは確信をもって述べることはできません。岡倉が『茶の本』の英語出版の底本とした日本語草稿をわたしは知りません。桶谷秀昭による日英対訳版はいずれにせよ「世界にあることのアート」を、まさにこの「生の技法」の概念である「処世術」という語を用いて、日本語に翻訳し直しています<sup>12</sup>。

「世」という世界概念は根源的には、空間性の次元よりも時間性のそれに関係しています。なかでもそれは「世代」を意味し、ある時代で指導的な人々を表示するのに使われます。ですから、処世をこの意味でとらえ直すために（岡倉が）「世界にあること」という表現を打ち出したのであれば、それは非常に啓発的なことです。ただ、ドイツの哲学者マルティン・ハイデガーがその哲学的名著『存在と時間』（1927）において「世界-内-存在 (In-der-Welt-Sein)」という概念を出発点として人間的現存在の存在論的体制の分析を展開するまえに、この同じ「世界にあること」をまえて岡倉に見いだしていたのか——このあたりについては確かではありません<sup>13</sup>。

現代の日本語では「処世」は生活の営み、とりわけ時代〔時間〕のもろもろの力と折りあいながら日々の要求と調子を合わせることと関係しています。ネルソンの「漢英辞典」は「処世」に該当

<sup>9</sup> *Japanese-English Character Dictionary*, by A.D. Nelson, 2<sup>nd</sup> rev. ed., Tokyo 1974, 281.

<sup>10</sup> 以下においても同様である。 *Dokuwa-Daijiten*, Tokyo 1985, 1338.

<sup>11</sup> 以下を参照。Okakura Kakuzo, *The Book of Tea* (1906). これは現在、以下の日英対訳版がある。岡倉天心 Okakura Tenshin, 茶の本 *The Book of Tea*, Tokyo 1994, 190.

<sup>12</sup> 同上, 42.

<sup>13</sup> 以下を参照。Tomonobu Imamichi, „Le texte comme distance de la Divinité“, *Archivio di Filosofia* LX (1992), 211-222, hier: 212 f, FN 1.

するものとして「生活の運営、うまくいくこと」を挙げています。しかしここでは「処世術」という表記は見られません。ネルソンは前に述べたように、「成功の秘訣」という意味の「処生術」を示しているだけです。まさにこの *secret of success* という翻訳をキム・アールシュトレームの和英電子辞書が「処世術」に該当するものとして表示していますが（この辞書では「処生術」は表示されません）、ここでは「世俗的な知恵、すなわち *secret of success in life*」<sup>14</sup> となっています。ヴォルフガング・ハダミツキーの日独の漢字事典では *Lebenskunst* の概念であるシヨセイジュツをただ「処世術」という書き方としてのみ載せており<sup>15</sup>、現在の「和独辞典」でも似たようなものです<sup>16</sup>。

わたしは「シヨセイ」がその二通りの表記において同じ語として理解されるのか、あるいは異なった表記が微妙な概念上の差異を示唆しているのか、わかりません。今日の日本語では処世術という表記が古い処生術に取って代わっているように思います。いずれにせよ「生」という漢字をともなった表記は現在の辞書ではもはやほとんど見いだせず、他方で「世」の方は古い辞書ではまず見つけることはできません。

「和独辞典」に従えば、「生の技法」という概念はまた、世間での生活における具体的な状況のほうに強く引きもどすような、状況語的な意味としてもとらえられます。つまり「世に処する術」であり、世の中で調子を合わせる仕方、ということになります。漢字は処世術という名詞構成と同じですね。こうしたとらえ方は名詞構成よりもいっそう強く、「世界にあることの技法」という意味での理解を示唆するように見えます。

「和独辞典」にさらにまだ掲載されている他の翻訳可能性である「遊泳術」は、生にとって全く異なるモデルを引き合いにだします。すなわち「遊泳」という概念で、遊びを表す「遊」、泳ぐことである「泳」からなっています。この遊戯として自由に泳ぐという翻訳語は、器用に人生で調子を合わせるための一定の能力を指示するものとして比喩的に理解されます。従ってこの解釈では生の技法は、常に上方で泳ぎ、表面で戯れ、下に沈まないための技法、ということになるでしょう。実によい意味ですね。とはいえ、われわれが生の技法ということでは理解したいと考えていることの意味が、それだけで汲み尽くせるものかどうかは、もちろん議論の余地があります。

四番目の翻訳可能性は再度、当該の「生」の概念としての「処世」に帰着しますが、その場合三番目の漢字には技概念ではなく「法」、「生の法」としての「処世法」が用いられます。ということはこの解釈では生の技法ないし知恵というのは、生の法規を知り、それに従って生きるということに存立するわけです。ネルソンは「シヨセイハウ」という表現も知っており、これを「シヨセイジュツ」の類義語として、ただし再度基本的な生概念に帰着するような表記で「処生法」と理解し、「成功の秘訣」と英訳しています。

わたしのこの論考の日本語翻訳者は、*Lebenskunst* に「生の技法」を当てており、その意味で翻訳者も「法」という漢字で当該の事柄をあつかっているようです。この「生の技法」という語の使われ方は、辞書には載っていません。わたしが聞いた限り<sup>17</sup>、この日本語は幾分気取った、

<sup>14</sup> <http://jisho.org/words?jap=shoseijutsu&eng=&dict=edict> (2010年9月23日現在)。

<sup>15</sup> <http://lingweb.eva.mpg.de/kanji/index.html> (2010年9月23日現在)。

<sup>16</sup> <http://www.wadoku.de/wadoku/search/Lebenskunst> (2010年9月23日現在)。

<sup>17</sup> 藤野寛、小田部胤久・麻利子、松友知香子氏の貴重な指摘に感謝する。



文学的な用法と感じられるようです。ただ慣用的でなかったにせよ、だからといって生の技法という表現には問題ありだ、ということには全くなりません。差し当たり重要なのは、ただ、他の可能的表現が喚起するものとは異なるどのような特殊な意味がこの表現にあるか、ということです。技法とは技術のことです。とはいえ、絵画の「技法」という場合の技法にも、また美術の工芸（craft）にも用いられます。漢字の「技」は、それ自体が何よりすでに技術を意味しています。であれば、当該の技術理解において「法」という語が付け加わることによっていかなる意味変更が表明されるのでしょうか。何がそこには、技術や技法の分野で誘発される事柄を掌握するに必要な能力の規範性、規則性といったものが言語化されているように思えます。生の技法とは従って、次のような「生の技術」を意味するのかもしれませんが。つまりこの技術もしくは熟練は、人が教え、学ぶことができるような何かとして把握されるもので、しかもそれは、人が何かを正しくまた間違っとなしうる、もしくは、その正誤に関わらず人が何かを成してしまっているような局面と結びついているものだ、と。

これでわれわれは、「生の技法」という概念に導入されてきた多面的な翻訳の一覧をそろえたこととなります。そのさいすでに、この概念についての様々な先行的な理解内容が表立ってきましたが、これらをわたしは——通常理解されている概念間の差異と比べて、おそらく、発見的な目的のためはかなり誇張されていますが——次のように互いに際立たせておきたいと思います。

- (1) 自分固有の生にとって重要な関心事をうまく管理し、世話するための（格別の）知見という意味における生の技法。処生術。
- (2) 根本的には上と同じ、あるいは非常に似ているが、一人称単数のパースペクティブでみられる自分固有の生の中心点からは離れて、社会的な環境世界ないし共同世界に方向づけられている点に力点が置かれ、「世界にあるという技法」とされるもの。やはりそれは、われわれの生が世界において避けようもなく直面し、それにたいし適切ないし不適切な仕方、つまり、成功に終わるか不成功に終わるいずれかの仕方で行動する対象である関心事を成功裏に管理し、世話するための知見としての技法である。つまり処世術、世に処する術。
- (3) 「上方で泳ぐ」という具合に、生を戯れとして軽快に受けとり、「美しい人生」を築くための特殊な能力の育成でもありうるような、遊泳術という意味での生の技法。
- (4) 客観的で不可避なものとして成立している生の法——処世法——のようなものがあるところから出発する、生の技法ないし知恵という意味での了解。この法を人は知ることができ、また知らねばならないので、生の技法を知る上での決定的なことは、ひとつにはこの法に関する知にかかっており、他方ではこの法を自らのふるまいに関しても一貫して遵守する、という実践にかかっている。
- (5) 芸術上の名人芸よりも手仕事の能力のような事例をむしろ志向する「生の技術」。つまり生の技法。

われわれは何よりこうした言語使用から出発せねばなりません、しかし同時に意識しておかねばならないのは、ドイツ語において「Lebenskunst」ということで議論されることのさらなる翻訳可能性がひょっとすると出てくるかもしれないということであり、しかもそれは「Leben」

という概念に関しても、また、もしかしたら論究の視界に入ってくるかもしれない様々な「Kunst」概念に関しても言えることです。こうした翻訳可能性については最終的には、哲学的専門性を有した日本語の話し手がその言語感覚や概念理解に従って決定できることですが、ここで問題となっていたのは概念の分節化ということでした。

さて、次にわたしは、今日の中心的課題ということで、長らく実践哲学においては本格的テーマとされてこなかった「生の技法」が西洋諸語の実践哲学において特に最近活発に議論されるようになったとすれば、それは正確に何を意味するのか、そのことについて発言を試みることにしましょう。

## 2

生の技法の哲学は、実践哲学の一ジャンルであり他に還元不可能なテーマ領域を指す名前として、20世紀後半のヨーロッパ哲学の議論の圏域で広く浸透してきましたが<sup>18</sup>、そのさいしばしば画期的な思考の刺激とみなされたのは、晩年のフーコーの「生存の美学」<sup>19</sup>にまつわる仕事です<sup>20</sup>。そのときしばしば——特にフーコー自身によって——指摘されたのは、よき生について問うことは決して新しい試みではない、ということでした。この問いは、自己自身について配慮するという哲学的志向が、キリスト教ならびにイスラム教の救済を約束する強烈な信仰にたいして部分的に色あせて見えようになる前、そしてヨーロッパ近代においてデカルト主義的な確信要求あるいはカント的な普遍化可能性要求の圧力のもと、哲学的に意味深い議論がなされる対象のスペクトルから除外されるようになる前は<sup>21</sup>、ソクラテスならびにエピクロス以来のギリシア・ローマ哲学の伝統の主流においてまさに哲学の中心的なテーマ、問題として長く通用してきまし

<sup>18</sup> 特に以下を参照。Hannes Böhringer, *Kunst und Lebenskunst*, Bern 1987; Hans Krämer, „Plädoyer für eine Philosophie der Lebenskunst“, in: *Information Philosophie* 16, 1988, Heft 3, 5-17; Erich Fromm, *Wege zur Befreiung. Über die Kunst des Lebens*, Zürich 1990; Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. 1998; Gerd B. Achenbach, *Lebenskönnerschaft*, Freiburg i. Br. 2001; Annemarie Pieper, *Glücksache. Die Kunst, gut zu leben*, Hamburg 2003; Joep Dohmen (Hg.), *Over levenskunst. De grote filosofen over het goede leven*, Amsterdam 2002; ders., *Tegen de onverschilligheid. Pleidooi voor een moderne levenskunst*, Amsterdam 2007; Ramiro A. Calle, *El Arte de Vivir*, Madrid 2003; Ekkehard Martens, *Lebenskunst*, Hannover 2004. 10年前の論争の立脚点についての展望を示してくれるのは、以下のもの。Volker Caysa, „Aktuelle deutschsprachige Konzeptionen einer Philosophie der Lebenskunst“, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie*, (2000/2), 161-173. さらなる展開については、他に以下を参照。Ferdinand Fellmann, *Philosophie der Lebenskunst. Zur Einführung*, Hamburg 2009.

<sup>19</sup> 特に以下を参照。Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit* 2, Frankfurt/M. 1986; ders., *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, Frankfurt/M. 1986; ders., *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung 1981/82*, Frankfurt/M. 2004; ders., *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*, ausgew. v. M. Saar, Frankfurt/M. 2007. 他には E. Erdmann / R. Forst / A. Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1990; A. Honneth / M. Saar (Hg.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/M. 2003.

<sup>20</sup> 特に以下を参照。Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/M. 1991; A. Nehamas, *The Art of Living* [注2参照]; Harald Lemke, „Die schwierige Lebenskunst. Foucault, Schiller und Marcuse über den ästhetischen Begriff der Freiheit“, in: ders., *Michel Foucault. In Konstellationen*, Maastricht 1995, 118-151; Edward F. McGushin, *Foucault's Askesis: An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, Ill., 2007; Hans-Martin SchönherrMann, *Der Übermensch als Lebenskünstlerin. Nietzsche, Foucault und die Ethik*, Berlin 2009.

<sup>21</sup> 以下を参照。Hans Krämer, *Integrative Ethik*, Frankfurt/M. 1992, bes. 9 u. 98 f.



た<sup>22</sup>。従って、新たな発明というよりも「生の技法のルネッサンス [再生]」<sup>23</sup>と言うほうが適切かもしれません。

とはいえ、まさに生の技法の再生について語ることが何を意味しうるのか、意味すべきなのかは、問題含みで議論の余地のあるものです。古代の生の技法において長らく保持されてきた教説がいつのまにか忘却へと陥り、いまや哲学史家の発掘のおかげで再び発見され、面倒なく再び自分たちのものにできるだろう、といった単純なものではないのです。近代における生への問いや経験に比較して古代の生の技法の教説が受け入れられなくなったのには、根拠がありました<sup>24</sup>。ストア的な禁欲の知恵は今日なお、助言を求める人たちにとってアクチュアルなものですが、彼らはエピクテトス<sup>25</sup>よりも D・カーネギー<sup>26</sup>に知恵を求める、といった具合です。古代の生の技法の教説が人々に幸福への道を示したり、あるいは少なくとも人生に耐えてゆく道を示すことを約束できた世界は、もはやわれわれの世界ではありません——その世界像や自然とのかわりにおいて、また宗教的ないし形而上学的な根本前提、社会化の構造や個人化の形式<sup>27</sup>、さらに意のままになる技術の多様性や(それと関連した)平均的な寿命予測においてすら<sup>28</sup>、そうなのです。

今日われわれが改めて生の技法と自己鍛錬の問いに関心をよせる根拠があるとすれば、それは多くの点で古代の場合とは違う布置を示す問題状況から生じています。このアクチュアルな状況に属しているのは、近代の生の多様に変化した条件や誘因——われわれに歴史上例のない規模で各人固有の決断を要求し、人生行路の方向づけの必要を生産しているのはこれです——とならんで<sup>29</sup>、特に近代の道徳哲学の義務論的ないし功利主義的な標準となっているコンセプトが抱える還元主義との対決です<sup>30</sup>。道徳にたいする生の技法の関わりは現代の実践哲学、少なくともドイ

<sup>22</sup> 特に以下を参照。Pierre Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, Berlin 1991; Ursula Wolf, *Die Frage nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek 1996; Malte Hossenfelder (Hg.), *Antike Glückslehren. Kynismus, Kyrenaismus, Stoa, Epikureismus und Skepsis*, Stuttgart 1996; Christoph Horn, *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München 1998; Theo Kobusch, „Apologie der Lebensform“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 34.1 (2009), 99-115.

<sup>23</sup> 以下を参照。Schmid, *Auf der Suche* [注 20 参照], 19 ff. 他には以下を参照。Felix Heidenreich, „Glück, Lebenskunst und Klugheit. Zur Wiederentdeckung einer Kernkompetenz der Philosophie“, in: *Philosophische Rundschau* 54:4 (2007), 308-330.

<sup>24</sup> 以下を参照。Christoph Horn, „Objektivität, Rationalität, Immunität, Teleologie: Wie plausibel ist die antike Konzeption einer Lebenskunst?“, in: Kersting / Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst* [注 5 参照], 118-148.

<sup>25</sup> 以下を参照。Epiktet, *Encheiridion. Handbüchlein der Moral*, Stuttgart 1992.

<sup>26</sup> 例えば以下を参照。Dale Carnegie, *How to Stop Worrying and Start Living* (1948), rev. ed., New York 1984.

<sup>27</sup> 以下を参照。Niklas Luhmann, „Individuum, Individualität, Individualisierung“, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1993, 149-258; Käte Meyer-Drawe, „Individuum“, in: Dietrich Brenner, Jürgen Oelkers (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, Weinheim 2004, 455-481.

<sup>28</sup> 以下を参照。Ingo Broer, „Bevölkerungszahlen und Lebenserwartung in der Antike“, in: Horst Pöttker, Thomas Meyer (Hg.), *Kritische Empirie. Lebenschancen in den Sozialwissenschaften*. FS f. Rainer Geißler, Wiesbaden 2004, 331-348; Winfried Schmitz, *Haus und Familie im antiken Griechenland*, München 2007; bes. 3-8.

<sup>29</sup> 以下を参照。Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt/M. 1993.

<sup>30</sup> 以下を参照。W. Kersting, Vorwort, in: ders. u. C. Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst* [注 5 参照], 7 f. 道徳哲学の問題含みの絶対化にたいする批判については、他には、ウイリアムズの影響のある次の文献を参照。Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge, MA, 1985.

ツ語圏の議論の中でさかんに討議されているテーマです<sup>31</sup>。生の技法の問いを道德のそれと全く独立に、「善悪の彼岸」で理解することは可能でしょうか。そもそもそんな必要があるのでしょうか。いくつかの提案はそういった方向を示していますが、そのさい東アジアの思想的インパクトが部分的に引き合いに出されます<sup>32</sup>。他には「生の技法と道德との間には両立性がないわけでは決してないが、内的な緊張関係は全くない」とか、むしろ「広範ではあるが、不完全な一致」<sup>33</sup>があるとする声があります。後者がいうには「道德的によき生」というのは、必要条件ではあるが、決して「よき生全体にとって十分な条件ではない」のです。道德的な要請や規範——その主体および宛先人として、われわれは自分自身を理解しなければならないのですが——の正しい理解にまつわる論争にたいし、きっぱりとした決断を下さねばならないにせよ（原理原則的に不可能だとは言わないまでも、それを早晚期待するのは無理な話なのですが）、生き方についての決定的な問いは、それに影響されることのないままでしょう。生き方についての問いとは、それを追求することが事情によっては魅力的に見えてくるであろう目的をみずから定め、選択することに関わるものだからです。

### 3

ヨーロッパにおいて生の技法の問いにたいして新たにわきおこった興味の出発点となっている洞察は、単純でもあり、根本的でもあります。それは、人間的生とはおのずと進行してゆくものではないし、おのずと理解されるものでもない。そうではなくそのつど克服され成しとげられ、そのことによってわれわれ全て——各人——に、常にながしかを要求してくるものだ、という洞察です<sup>34</sup>。生の技法に関する議論は、ひとつの人間学的な洞察からはじまります。すなわち、人間は単純に自然本性上あるところのものとして存在するのではない。むしろ様々な観点から文化を、しかも最広義における「Kunst」を必要とするというのが人間本性なのだ、と<sup>35</sup>。この人間学的な洞察は否定的な仕方で、人間本性というものには調整や補償や補完を要するような<sup>36</sup>、そうした欠損や欠陥箇所があるのだ<sup>37</sup>、という具合に定式化することができます。しかしそれは肯定的にも記述することができ、人間の自由について語ることもできます。そしてこの自由はまさに、われわれが多様な観点において固定されず、われわれに可能な事柄の枠組みにおいて、自分が何者でありたいのか、また自分自身をどうしたのかを、みずから決定することができ、しかし

<sup>31</sup> 以下を参照。Caroline Sommerfeld-Lethen (Hg.), *Lebenskunst und Moral. Gegensätze und konvergierende Ziele*, Berlin 2004.

<sup>32</sup> 例えば以下を参照。Günter Wohlfart, *Die Kunst des Lebens und andere Künste: Skurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral*, Berlin 2005.

<sup>33</sup> Otfried Höffe, *Lebenskunst und Moral, oder macht Tugend glücklich?*, München 2007, 342.

<sup>34</sup> 以下を参照。Rainer Marten, *Lebenskunst*, München 1993; Antonio G. Balistreri, *Prendersi cura di se stessi. Filosofia come terapeutica della condizione umana*, Milano 2006.

<sup>35</sup> 以下を参照。Helmuth Plessner, „Die Frage nach der *Conditio humana*“ [1961], in: ders., *Conditio humana* (Gesammelte Schriften, hg. v. G. Dux, O. Marquard u. E. Ströker Bd.VIII), Frankfurt/M. 1980, 136-217, bes. 192.

<sup>36</sup> 以下を参照。Odo Marquard, Art. „Kompensation“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. J. Ritter, Bd. 4, Basel / Stuttgart 1976, Sp.912-918; ders., *Philosophie des Stattendessen*, Stuttgart 2000.

<sup>37</sup> 以下を参照。Arnold Gehlen, *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940], Frankfurt/M. 1962, 33 f.

まさにそれゆえにみずから決定しなければならない、ということに基づいているのです。

人間的自由は無論、単純にただ人間学的事実だというわけでは決してなく、常に文化的に媒介されたものです。異なった社会、時代において、人がそのつど自由だと理解していることは——たとえば人間的生の普遍的な根本条件として確信されている自由として、また、人々が要求するものの、偶然の歴史的な事情、例えば専制君主的な体制などによって十分に実現されていないと考えられる、そうした自由として——多様に理解されています<sup>38</sup>。ヘーゲルは——類型学的に誇張して——「オリентではただ唯一のもの（専制君主）だけが自由であり、ギリシアでは若干名がそうであり、ゲルマン的生活においては法が適用され、全てのものが自由であり、つまり人が人として自由なのだ<sup>39</sup>と述べたとき、この人間的自由の文化的媒介を念頭においていたのです。地中海圏の古代文化においては全員ではなく、若干名が自由でしたが、それは自由の概念が自由人と奴隷との区別に結びついていたからです。アリストテレスにとって、すべての人間が一樣に自由でありうる、またそうでなければならない、ということは全くイメージできないことでした。彼のいう自由の概念に本質的に帰属しているのは、人は自分の生活の再生産の面倒という必要から開放されたときにのみ自由を享受できる、ということです<sup>40</sup>。しかしこれは、そのつど他の者が自由ではなく——自分たち自身の生活の再生産に加えて——自由な支配者の生活の面倒も引き受ける、という条件のもとでのみ可能となります。

20世紀の実存哲学者、特にマルティン・ハイデガー<sup>41</sup>とジャン＝ポール・サルトルはそれにたいし、人間的自由という事実をより根本的なものとして設定しました。二人にはそれは、第一に不自由なものと区別された自由人という社会的地位ではなく——そしてまたヘーゲルが主張していたような「ゲルマン人」の特殊な生活形式でもなく——、人間的現存在の構成そのものであり、この構成が自由をわれわれにとって不可避のものとしているのです。「人は自由であるように呪われている。それは、人は自分自身を創造したわけではないが、ひとたび世界に放り出されれば、彼がすることすべてに責任が生じてくる、という理由で自由だからである。」<sup>42</sup>

自分の行い全てにたいし各人が無条件の責任を負うという考えを制限なく支持することがどれほど困難であるにせよ、人間的生を根本的に際立たせているのは、われわれが多様な仕方で独自の決断を下す限りにおいて、生の遂行プロセスが自由によって規定されている、ということです。決定とはこの場合、自分の可能性から何をつかみ取り、それによって他の何を除外するかということ、例えば何を食べ、何を食べないか、そもそも食べることを欲するのか、それとも死ぬまで空腹でいるのを優先するのか、可能なら誰と生活を一番分かち合いたいのか、他の人とどう関わりあってゆくか、他人の何を受け入れ、何を受け入れないか、などに関係しています。われわれ

<sup>38</sup> 以下を参照。Isaiah Berlin, „Two Concepts of Liberty“ (1958), in: ders., *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969; Amartya Sen, „Human Rights and Asian Values“, in: *The New Republic*, July 14, 1997.

<sup>39</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: ders., *Werke*, Red. E. Moldenhauer / K. M. Michel, Bd. 18, Frankfurt/M. 1970, 122. 他に以下を参照。ders., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: ders., *Werke*, Bd. 12, Frankfurt/M. 1970, 31.

<sup>40</sup> 以下を参照。Aristoteles, *Politica* I, 1254 a 21 ff; 1255 b 30 ff.

<sup>41</sup> 以下を参照。Günter Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt/M. 1988.

<sup>42</sup> Sartre, „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ (1945), in: ders., *dass.*, Reinbek 2000, 155.

は生きるなかで是非かの決断ができ、また繰り返し決断しなければならない多様な選択肢に直面する際、そのうちどれをつかみとり、どれを打ち消すべきか、という問いの前にいろいろな形で立たされるのです。われわれは価値づけをしながら立場をとらないわけにはいきません。われわれは状況を仕分けしますが、その状況というのは、われわれが自分を実際に見いだす状況であり、たとえばはやそこになくとも思い出す状況であり、とりわけ、いまだ見いだせない、いやおそらく決して見いだせないかもしれないが、そこに自分がいればおそらくどのような思いがするかが想像可能だと思ふような状況です。そしてこれらをわれわれは、善悪の評価基準によって、もしくははたいいの場合比較を行って、自分たちにとってより良いかより悪いか、より望ましいかそうでないか、あるいはより嫌悪すべきかそうでないか、そのいずれと思われるかを評価基準にして、仕分けするのです。そのようにわれわれは状況や出来事、機会だけでなく、仲間や事物、シンボル、情報にも態度をとります——そして、特定の職業、学科、人生のパートナー、家族にたいする是非の決定といった複雑に絡み合った生の諸可能性にも。同様にわれわれは自分自身の固有の現実的ないし潜在的な心身の状態、感情のうごめき、成長可能性、希望、不安にも同じような態度で臨むのですが、これらをそれぞれ個々にとらえるだけではなく、少なくとも折に触れて、そのつど当該の機会に思い浮かべられる自分の人生の全体という遠大なパースペクティブに基づいてとらえもします。

われわれが達成し、可能なかぎり踏みとどまろうとしたり、あるいは逆に回避しようとする状況や状態、関係、発展にたいして、そしてまたわれわれが参与したり逆に参与しないプロジェクトにたいして、価値づけつつ立場をとることを通じて、われわれは同時に常にわれわれ自身についても決断を下します。つまり、自己自身がどう規定されるのかを決定することによって、われわれは、自分が何者でありたいのか、どう生きたいのか、自分自身をどうしたいのかを規定する、というわけです<sup>43</sup>。

われわれは確かに自分自身が何であり、どうありたいのかを純粹に自分自身で規定するといった意味で「絶対的に」自由だ、というわけではありません。そうした考えはよくよく観察すると実に無意味だ、ということがわかります。つまり、いかなる瞬間においても完全に何ものにも縛られることなく自分を規定できる、という絶対的自由の前提のもとでは、自分を何らかの仕方では何かへ規定するとは何を意味するのか、という考えは全く意味を持たなくなります。そのようなコンセプトでもって表象された自由の可能性については、もはや問うことができないのです。というのは、自分自身で選び出したわけでもなければ——そもそもわれわれが生まれてくることを望んだかという問いをはじめとして——、自分の力では変えようもない所与にたいして常にいたるところで態度をとらねばならない、ということが人生につきものなのは、明らかだからです。にもかかわらずわれわれは自分の力の及ぶ範囲で自由であり、一定の生の可能性にたいし是非の決定ができ、従って自分自身についても規定することができます。力が具体的にどの程度及ぶのかということは、しばしば、われわれがそれを吟味することではじめて経験します。この程度だ

<sup>43</sup> 以下を参照。Martin Seel, „Sich bestimmen lassen. Ein revidierter Begriff von Selbstbestimmung“, in: ders., *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 279-298.

ろう、とさしあたり考える以上に力の射程が広いことも、よくあります。

ここは人間の自由の条件やその様々な現実化形式についてさらなる反省を展開する場所ではありませんから<sup>44</sup>、われわれのテーマに関していえば、以下のことについて同意できた、ということとひとまず満足しておきましょう。つまりそれは、もっぱらその人固有の生のみにむけられた狭い個人的視点からみても（自律性）、他人と分かち合うことのできる自己規定の共同の形式というより広い視点からみても、各人が少なくともいま述べた意味において自由であり、自分自身について多様な観点から規定でき、あるいは規定しなければならないということが、各人にとってどれほど根本的なこととして想定されるべきであるか、ということです。

われわれが出発点としなければならないのは、人間の生は簡単におのずと作られるものではなく、何らかの仕方ですらで常に導かれてゆくものだ、という洞察です。そのさい不可避免的に大きな役目をはたすのは、自己規定のある種の本質的な瞬間です。われわれは何をなそうとなすまいと、どのようにふるまおうとも、避けようもなく何かを行います、それはそのつど結果をともしません。そしてその結果はわれわれの自己規定、ならびにそれにひきつづいて、もしくは全く新たなものとしてわれわれに開示されてくる可能性に関係してきます。かくのごとくわれわれは、自分たちの態度、好み、反感を通じて常に、自分自身が何者であり、生きる過程でもしかして自分はどうなりうるのかということ、少なくともさらに一歩規定するわけ、それとともに自身の生にたいする責任が、さらには、われわれが接触する他者の要求や感受性とわれわれ自身の生との間に生ずる干渉にたいする責任が生じてきます。サルトルが人間は「自由へと呪われている」と書いたときに言いたかったのはこれだ、とわたしは考えます。自分の人生を導き、自己規定するという要求を取り下げるときですら、人間はまさにそのことを通じて、広範にわたり他者によって規定される生を導いてゆくという自己規定を行うことになるでしょう——そうすると彼は場合によっては自問するにちがいません、それがよい選択だったのか、と。

#### 4

生の技法を問うという議論が出発点としなくてはならないのは、人間の生はそのつどすでに「それ自体」であるところのものに満足できず、多くの観点から諸々の技法や技術に依存している、ということです。自己確立や自己完成の試みという仕方に基づいて、自分をどうしていくのかという自己規定がそのつどわれわれにとって不可避となるのはそのためです<sup>45</sup>。こうした人間学的事実から出発するなら、われわれはある動向を避けるか、少なくともそれをコントロールするよう試みることができるようになります。その動向とは、生の技法をめぐる議論において一方ではまことしやかに思えるものの、他方においては極めて問題含みのものです。つまりそれは、自分の生を導く上で、技法に充ちた、あるいは少なくとも技法にかなった導き方をするか、それが無理なら技法なしで済ます、という二者択一の考えです。これはある意味、技法概念を通じて示唆

<sup>44</sup> 以下を参照。Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001, bes. 382-430.

<sup>45</sup> 「人間工学」の広範な分野については、以下を参照。Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt/M. 2009.



されます。技法（ars）ということ通常われわれが理解しているのは、一定程度使いこなせるか全くそうでないもので、技法を使いこなすその程度がそのつど、何が可能かを決定する帰結をもたらします。わたしが一度もバイオリンを習ったことがなかったら、簡単にことは運びませんし、自分が気に入った楽譜を演奏することは少しもできません。ところで、沢山の文献の中で「生の技法」について述べられている考えの多く、そしてわたしが日本語の辞典のなかで「Lebenskunst」を表す翻訳として見いだした諸概念も、つぎのようなことをあまりに自明な出発点としてみているように思えます。それは生の「技法」が本当に話題になるとすれば、並外れた名人芸が、人生を導くうえでどうやら関わりのある特定の熟練となってあらわれる場合だけだ、という考えです。たいていの人が生において使いこなせない何か、つまり「成功の秘訣」を該当者が使いこなせているという印象がもたれるとき、その者について、彼は「処世術」を自分の意のままにしている、といわれるわけです。

技能の超人的な理想や驚嘆すべき並はずれた名人芸にこのように焦点を合わせる——上述したように、これはわれわれの技法概念を通じて示唆され、それどころか、ほとんど避けられないもののように映るのですが——のとは逆に、わたしは以下においてなにより、「あらゆる人びとにとっての生の技法」への問いに注目したいと思います。この場合わたしの根本となる考えは非常に単純です。今わたしは生き、できるかぎりよく生を導くよう試みなければならぬので、それがわたしに求めてくるであろう諸々の要求から、わたしは距離をとることができません。単純にそのままにしておく、といった自由はないのです。バイオリンからひょっとしてひどく不快な音色を引き出し、やる気が失せてしまう場合なら、わたしはそのまま演奏をやめにすることができますが、人生ではそうは行かないのです。人生に失望し、人生と別れるというところまで自分をもってゆこうとする場合でも、わたしはまさにそのことによって非常に際立った仕方人生を手中に収め、一定の形態を付与するということと避けることはできませんし、そのさい再び問われないわけにはいきません、わたしはそれを望みうるのか、と。

従って、わたしが何を行い、何を行わないままにするにせよ、自分自身をどうするにせよ、たとえ部分的であってもわたしの作品としてわたし自身に帰することができる何か、あるいはそうしなければならぬ何か、そして他人もまたわたしのものだともみなすような何かがわたしの生から生じてくる、ということは不可避のことです。それは全然注目すべきものでも、美しい作品でもなく、ささやかな素人細工、粗悪品にすぎないかもしれませぬ。けれどもまぎれもなく、多かれ少なかれ計画的にわたしにふさわしい仕方設定された、わたし自身の仕事の結果なのです。わたしが並外れた成功という高い要求をかけたとしても、いずれにせよいくばくかの技法、力能、そしてまた即興が、手工芸が、ひょっとしたらやつつけ仕事を行う卓越した技法までもが必要となるでしょう——日々の人生を掌握し、何かしらわたしが、可能的な事柄の範囲において、自分自身の生と折り合いをつけるために。

何が成功した人生、あるいは挫折した人生としてみなされるかを確定する客観的な指標を提起することがどれほど難しいにせよ、わたしは、人生を全体としてまた取り戻し不可能なくらい挫折したものとしてあきらめない限り、自分が行い、開始するすべてについて、成功の要素と挫折



の要素を区別することは自分の生にとって意味があるのだ、という事実を無視するわけにはいきません。わたしは挫折にたいして恐怖しないわけにはいかず、成功に憧れないわけにはいかない。無論わたしは、人生における個々の行為や、一定で個別の аспек트가成功といえるか、挫折であるか——わたしがタンゴの踊り手として通用するかどうかは、いまのところ確実だなどとは言えません——ということと、そもそも人生においてわたしが挫折した、あるいは地歩を固めたといった場合に何を指標とするかという問い、これらの間を区別する必要があります。

わたしにとっては、少しばかりうまくやったようだとか、非常に困難を伴いながら取り組まねばならなかったという多くの技法もあれば、全く試もしなかった技法もあります。しかし、あれこれの技法を用いた試みの成功や挫折が、人生の総体においてわたしが望む成功や恐れる挫折への問いにたいしどのような関係があるかということについては、確かなことはほとんど何も言えないのです。こうした諸関係を評価するための能力はしかしながら、おそらく生の技法の重要な部分でしょう。というのは、個人の人生全体において、成功したり挫折したりする場合に特別何が問題になるかということを知るならば、それはわたしたちの力の及ぶ範囲における成功への展望の、よりよき助けになるかもしれないからです。

## 5

自己形成と生活の営みへの問いを理解するにあたって技法のアナロジーがどれほど実り多きものか、あるいはどれほど問題があるかということは、とりわけ、どのような技法概念に基づいて考え方を定めているかによります。少なくとも現在の生の技法のコンセプトにおける「技法」概念の権利と射程をめぐるドイツ語圏での議論のなかでは、もろもろの技法（より一般的には、熟練や専門能力など）の多様性——古い生の技法の教説が引き合いにだすのはこれですが——がしばしば、問題のある仕方で技巧的なコンセプトという観点、ないしは「美しい」技法の概念という観点へとせばめられています。この概念は特に、とりわけ造形芸術を模範とした作品創造的で製作的-生産的な技法として理解されています。

フーコーは1983年に、のちに何度も引用されることになるドレイフュスとラビノーとのインタビューで、「われわれの社会では技法が単に客体とのみ関係し、個人や生と関係していません、そして技法が何か特別な分野になってもいます…。個人それぞれの生はひとつの芸術作品ではないのでしょうか？なぜ絵画や家が芸術の客体であって、われわれの生がそうではないのでしょうか？」<sup>46</sup>と驚きを表明しています。

事実、確固たる規則を通じてその姿が予想できるものを超えて何か先例なき模範のようなものを作り出すことを目指す現代の美的-製作的な技法概念の地平のもとで、自律した自己責任において代替不可能な個人の生を営むことについての新たな理解が、また生の技法の古い概念についての新たな理解が開かれつつあります。

にもかかわらず、まさにこうした着眼点をフーコーは強く批判せざるをえません。ひとは自分

<sup>46</sup> M. Foucault, „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit“, in: ders., *Ästhetik der Existenz* [注 19 参照], 201. (翻訳に若干の変更を加えた :E.O.)

の生を「芸術作品の材料」とみなすわけにはいかない。というのはここで問題になっているのは、何かわれわれが外から近づくようなもの、その外部で働く形成力を支えとして、われわれが特定の形態化を企てることができるなにかではない。特にそう言えるのは、形態化のプロセスの結果や流れから距離をとって達成されたものに判断を下すことは、われわれにはできないことだからだ、というわけです。「芸術的な対象の形態化のイメージを生きられた生にあてはめるとして、それに不可欠の芸術家と材料との差異というものは存在しない。」<sup>47</sup> 自身の生を何かをなす材料と見る者は、われわれがどの程度まで自分を自分の作品と見なすことができず、そしてどの程度まで自分のことを今も昔も変わらず意のままにできない自然や環境のファクターと多様な影響——われわれを育んだ他者や歴史的事情、文化的伝統、それに前もって与えられた生の形式が常にすでにわれわれに及ぼしてきた影響——とが作用しあった結果として感受しなければならないのか、というその程度を忘れているのです<sup>48</sup>。

特に問題含みに思われるのは、自身の生を芸術作品となそうとする企図が、そもそもどの程度まで望ましいものなのか、ということです。ファビアン・ホイベルがフォーコーの影響を感じさせながら主張するように、自分自身をオリジナルな作品ととらえる観点から自分に関わる者が持つ「生産的禁欲」といったものが、自己統御のあらゆるモデルのうちで最も専制的なものであることは、あまりにも明らかです<sup>49</sup>。

何が本来「技法」であり、またありうるかということを考えるさいに、作品創造的な技法へのこだわりから身を離し、パフォーマンスな技法の即興的モデルへと方向を定めるのであれば、創造性という装置や作品創造的な芸術的生産のパラダイムから帰結してくる問題系を場合によってはどの程度まで避けられるのか、ということが議論されねばなりません。

けれども同時にわたしには、芸術と生との境界を止揚したいという願望にたいして、疑念が提起されてくるようにも思えます。最初に一見したところでは「形のない」という印象をあたえかねない即興が注目——われわれがいつでもその即興に向けることができる注目——を集めるのも、本質的には、その独特のセレモニーの固有の意味にたいする興味によってというよりは、ほかの決まりごとによってわれわれを牽引している生の遂行とこの即興との差異によるのです。芸術の戯れが生にとって意義深いのは、それが生のうちで、戯れ自身とは一致しない何かに関連づけられる場合にのみ、でしょう。

ここでわたしは、日本語が所持している様々な技法概念の豊かで興味深い多様性に今一度取り組むことが、有益であるように思います。差し当たりそれは (1) 力能、いわゆるノウハウの諸相を際立たせる一連の概念で、たいていは漢字の「術」、「芸」そして根源的には「能」、そして「技」とも組み合わせられます。根本的な異同は常に出来ばえが「見事か」「見事でないか」という点にあり、さらに言うなら、それぞれの領域で予想を上回るような卓越したパフォーマンスをなした

<sup>47</sup> W. Kersting, „Einleitung. Die Gegenwart der Lebenskunst“, in: ders. / Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst* [注5参照], 31. 他に同著の次の箇所も参照, 55 f.u. 77.

<sup>48</sup> 以下を参照。Dieter Thomä, „Lebenskunst zwischen Könnerschaft und Ästhetik. Kritische Anmerkungen“, in: Kersting / Langbehn (Hg.), *Kritik der Lebenskunst* [注5参照], 248-252.

<sup>49</sup> 以下を参照。Fabian Heubel, *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt 2002, bes. 31 ff.

ものを称えるために様々な等級を設けることが重要になります。こうした表現に立ち戻りながら、19世紀やとりわけ20世紀には、(2) 近代の美的な装置という意味での「芸術」の自律的な制度に関係する諸対象や方法の特徴づけるための諸概念が形作られることになりました（それは18、19世紀に特にヨーロッパにおける芸術論争で確立されていったものでもあります<sup>50</sup>）。ここでとりわけ重要になるのは漢字で言う「芸術」や「美術」の概念です。

それと並んで、(3) 生の技法のもしかしたらより適切な他の理解との関連で特にわたしの関心を引く意味表現 (Semantik) があります。というのはわたしは、ヨーロッパの議論でこれと比較できるものを知らないからですが、つまりそれは技法の道、ないし道の技法などの「道」です<sup>51</sup>。だから「芸道」という概念は特に、何かを叙述したりパフォーマンスな特性を持った技法やその熟達の特筆すべき度合いを示すのに用いられます。ただその場合注意すべきは、「技法」の道としての稽古の道程という表徴によって、それに該当する実践において本質的に重要なこと、すなわち「技巧 (Kunst)」的であること以上に大切な、事物 (自然) の歩み——つまり「自然本性 (Natur)」——に従うという姿勢が次第に歪曲される危険が出てくる、ということです。一定の稽古の実践の枠組みにおいて顧慮される客観的な所与である自然の経験、実践が要求してくるものの経験、そして特に稽古に励む者に固有である行為能力の心身関係の経験は、稽古の時間を重ねることで行為者の人格の発展に影響を及ぼします<sup>52</sup>。さらに広く見ると、一部は昔から行われている稽古の道として例えば「花道」、生きている花のアレンジメントの技法である「生け花」、書を書く技法の道である「書道」<sup>53</sup>、「茶道」つまり茶の道<sup>54</sup>、あるいは「武士道」<sup>55</sup>、すなわち武士の道（「剣道」<sup>56</sup>や徒手空拳の闘いの技法である「空手道」<sup>57</sup>などの伝統的な東アジアの戦闘の技法をマスターすることは、この武士道に帰属しています）、あるいはまた、医者の治療の技法で

<sup>50</sup> 以下を参照。Kristeller [注8参照]; Wladislaw Tatarkiewicz, *History of Six Ideas. An Essay in Aesthetics*, Den Haag/Boston London 1980 (bes. ch. 1: „Art“); 他には Wolfgang Ullrich, *Was war Kunst? Biographien eines Begriffs*, Frankfurt/M. 2005.

<sup>51</sup> 日本における作品の芸術と道の技法との関連について他に以下を参照。Günter Seubold, „Inhalt und Umfang des japanischen Kunstbegriffs“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993), 380-398; さらに深い理解としては、ders., *Schein des Nichts. Begriff und Geist japanischer Kunst*, Bonn 2003.

<sup>52</sup> 上野修教授 (大阪大学) はこれに関連した著作として、世阿弥以降の能楽における稽古哲学について述べた西平正の『世阿弥の稽古哲学』(東京大学出版会、2009年)を紹介してくれた。わたしがこの論考を発表した講演会(2010年10月1日、大阪大学)での質疑応答のさいに上野氏が強調したのは、訓練道というのは「自然性」という理念に方向づけられており、従って「技法」の道という言い方には問題がある、ということだった。とりわけ氏が示唆したのは、当該の「道」という意味表現において重要なのは、しばしば主張されるような古来の東アジア的な伝統遺産では全くなく、19世紀後半の明治時代という変革状況においてはじめて導入されることになった実践に関する近代的な再解釈であり、それは東アジアの伝統といったコンセプトには包摂できない。そしてこの実践や伝承は本質的には、公のコミュニケーションの対象には決してなることなく、師弟関係という多かれ少なかれ排他的な人間的接触において遂行されるものであった、ということである。

<sup>53</sup> 以下を参照。Yujiro Nakata, *The Art of Japanese Calligraphy*. New York / Tokyo 1973.

<sup>54</sup> 以下を参照。Okakura, *The Book of Tea* [注11参照]; Franziska Ehmcke, *Der japanische Tee-Weg. Bewußtseinscultung und Gesamtkunstwerk*, Köln 1991; Morgan Pitelka (Hg.), *Japanese Tea Culture: Art, History, and Practice*, London 2003.

<sup>55</sup> 以下を参照。Inazo Nitobe, *Bushido: Die Seele Japans* (zuerst engl. 1900; dt. Übers. 1903), Magdeburg 2<sup>1937</sup>.

<sup>56</sup> 以下を参照。Jinichi Tokeshi, *Kendo: elements, rules, and philosophy*, Honolulu 2003. また以下の古典も参照。Miyamoto Musashi 宮本武蔵, *Gorin no sho* 五輪書 (1643), dt. Übers. v. Siegfried Schaarschmidt, *Fünf Ringe*, München 1994, und Yamamoto Tsunetomo 山本常朝, *Hagakure* 葉隠 (ca. 1715), dt. Übers. v. Max Seinsch, Stuttgart 2009.

<sup>57</sup> 以下を参照。Gichin Funakoshi, *Karate-do. Die Kunst, ohne Waffen zu siegen*, München 2007.

ある「医道」などが、稽古からのみ生い立ってくるような専門能力という意味で、この技法の道に該当します。

もちろんわたしは、この技法の道、稽古道に基づき獲得された経験がどれほど興味深いとしても、そしてそれが生の技法を理解する上でどれほど重要だとしても、それらを単純に、われわれが「生の技法」というタイトルのもと究明しようとしている事柄を模範的に現実化したもの、先取りしたものとみなすことができる、と考えるつもりはありません。これについての論述は幾分短くしましょう。たしかに、技法の道の継続的な稽古を一つ二つ続けている者の生は、稽古をしない人間とは違ったものとなるでしょう。その限りにおいてこの稽古は、生を導く技法の一部として理解されるかもしれません。だが同時に、これらの道の一つとして総体としての生の技法と同一視することはほとんど不可能なのです。というのは、単純に非常に多様な道があり、そこでは人はほんの少しだけ進んだり、目的を追求したり、また目的もなくついでいきながらさまようこともできるからです。自身を書の道、茶の道、花の道、「柔の道」（柔道）あるいは剣の道に捧げることがどれほど当人にとって重要であっても——稽古を積む当事者としてその道を選び取った者について、それは彼の人生そのものであった、と言われるであろう場合ですら——、人生で重要な位置を占める稽古道とは別の技芸を彼らは、間違いなくその生において、また生のために導入したことでしょう。それは彼らの生において何かしらのものであり、おそらく重要なものですが、多くある重要事項の一つにすぎません。そのような道に踏み入る時、そうするのが自分にとってどうしてよいことなのか、通例その理由をわれわれは述べることができます。そうするとこの理由は、鍛錬において考慮すべき実践それ自身とは別のものを指し示すわけです。

格闘の「柔の道」である柔道は、人生において直面する他人の挑発によって当人が突き倒されないよう、彼の身体を鍛え上げます。柔道はまた、心身が最も良い体制に達するにはどうしたらよいか、場合によっては他人に譲歩することでよい結果をもたらすにはどうしたらよいか、あるいは、よい結果をもたらす例として、二人の人間が対峙するような状況が相互扶助と理解を通して当人たちの進歩や息災をうながすことに役立つ場合が少なからずある、といったことを学ぶことで、人格的な発展にも寄与するはず<sup>58</sup>。けれども、よきものとして提示されるこの目的——柔道の稽古がない場合よりあったほうがよりよく達成できるような目的——においても、重要なのは目的であり、それはそもそも生において望ましいものとして提示されるものの、柔道特有の実践という観点に限定されるものではない。柔道家でもなく、そうなろうと望まない人たちも、他の方途で、これやそれに似た目的のために尽力することがありえるでしょう。

\*\*\*

以上を総括し、確認しましょう。技法概念がわれわれに示唆し、ヨーロッパ語圏における「生の技法」の議論が依拠してきた考え、すなわち熟練した名人芸やロマン主義的天才といった理想

---

<sup>58</sup> 以下を参照。Jigoro Kano, *Kodokan Judo*, Bonn, 2007.

「生の技法」とはどのような技法か？

に焦点を合わせることは、わたしには非常に問題含みに思えます。こうした技法概念に対応するものとして日本語にわたしが見たのは、特に「芸術」や「美術」といった「術」、「芸」あるいは「技」などの概念です。ここから出発してしまうと、偉大な芸術家でもなく、またそうありたいとも思っていない人々が生を営む上で、差し当たりたいてい、いかなる即興的かつ不完全ですらある技法の形式に依拠しているか、ということの理解を得ることはほとんど不可能です。わたしにはむしろ、東アジアで発達した技法の道、あるいは稽古の道という概念と実践が、求められているに違いない生の技法という場合の技法の類を理解する上で、着手点を提供してくれるように思います<sup>59</sup>。

(にゆうやしゅういち 大阪大学大学院文学研究科・助教)

Title: Was für eine Kunst ist die „Lebenskunst“?  
Author: Eberhard Ortland (Universität Hildesheim)

---

<sup>59</sup> 以上の論考は2010年10月1日に「第12回 handai metaphysica 特別講演会」にて発表された原稿にオルトラント氏が加筆・修正を加えたものである。また翻訳者の補足部分は〔 〕で表示した(入谷)。