



Title	〈ホームレス〉の時代：分断の座標軸
Author(s)	岸本, 聡; KISHIMOTO, Akira
Citation	北海道大学大学院教育学研究科紀要, 81, 195-220
Issue Date	2000-06
DOI	<a href="https://doi.org/10.14943/b.edu.81.195">https://doi.org/10.14943/b.edu.81.195</a>
Doc URL	<a href="https://hdl.handle.net/2115/28809">https://hdl.handle.net/2115/28809</a>
Type	departmental bulletin paper
File Information	81_P195-220.pdf



## 〈ホームレス〉の時代

—— 分断の座標軸 ——

岸 本 聡

### The Age of “Homelessness”

Akira KISHIMOTO

1

〈ホームレス〉であること、その状態に対する私たちの態度というべきものについて、考えてみたい。

かつてチャーリー・チャップリンが産み出し、かつ自ら演じていた、かの人物類型<sup>キャラクター</sup>を思い起こしてほしい。手にはステッキ、山高帽にだぶついたズボンという出で立ちで動き回るそのキャラクターに、声のない画面上かろうじて付されていた称名は、“tramp”（浮浪者、根無し草）というそれであった。しかし、これといった仕事もなく、路上に寝て暮らすその「犬の生活」を今日の私たちが目にするならば、彼を“homeless”（ホームレス）と名づけることに躊躇をおぼえることはあるまい。

「浮浪者」であれ「ホームレス」であれ、このような“名づけ”は、善かれ悪しかれ、眼の前にあるものをどのような面持ちで見ているのかという私たちの“まなざし”の表われである。こうした“名づけとまなざし”の背後には何があるのだろうか。

命名のはたらきの一つは確実に、不安感ないし恐怖心の消去にある。

（市村弘正『「名づけ」の精神史』）

安部公房『箱男』のなかの《たとえばAの場合》という挿話は、私たちがひそめた「不安感ないし恐怖心」を抉り出すものだ。それは、こんな話であった。

ある日、ひとりの「箱男」（頭からダンボール箱をすっぽりとかぶった「路上生活者」）が、「A」の住むアパートの窓の下に住みつく。Aははじめ黙殺を決めこむが、しかし意識せずにはいられず、箱男に対する嫌悪と苛立ちをつのらせてゆく。アパートの管理人や警察に訴えても相手にされず、Aは足を運んだ交番から引き返す帰り、友人から一挺の空気銃を借り受ける。そしていよいよ――

部屋に戻ると、一服して気を静め、いつもなら横目でにらんだだけで済ませていた窓の外を、正視した、と、むろん偶然だろう、箱男の方でも正面の覗き穴を、まっすぐこちらに向けていたのだ。その間わずか三、四メートル。Aの狼狽を見すかしたように、箱が傾き、すると

覗き穴に垂らしてあった半透明のビニール幕が、箱の傾斜に合わせて中心で縦に二つに割れ、その奥で、白っぽく濁った片眼がじっとこちらをうかがっている。逆上した。窓を開けはなつた。空気銃に弾をこめて、ねらいを定めた。

(安部公房『箱男』)

Aは箱男に向かって発砲する。その結果、Aは箱男をその場から追い払うことに成功する。しかしそれから半月後、冷蔵庫の買い替えをきっかけに手に入れたダンボール箱をかぶって、Aは通りにしのび出たきり二度と戻ってくることはなかった。

『箱男』にはまた、次のような警句もあった。

見ることには愛があるが、見られることには憎悪がある。

(同上)

路上にたたずむ箱男のダンボール箱の覗き穴は、すっぽりと箱に覆われた身体を眼と視線にまで極小化している。箱男とは“特化されたまなざし”にほかならないのだ。彼は自身に向けられたまなざしを、その覗き窓から強烈に射返すのである。そこに「見られることの憎悪」をおぼえたAの暗い衝動が、私たちのうちに生じないとは言いきれまい。とはいえ、問われなければならないのは、たんに「見られることの憎悪」一方にのみあるのではない。この社会の「見ること」と「見られること」に象徴される非対称性、そしてそれが生じてくることの根底にある階層性や権力関係こそ、私たちが捉えなおさなければならない切実な課題であるはずだ。

\*

「ホームレス」に向けられたまなざし、それが逆転してこちらに向かってくる時、そのベクトルはいうまでもなく、その対極にある「ホーム」を指している。「ホームレス」について語ろうとするならば、今日の「ホーム」を不問にするのではなく、たとえ迂遠ではあっても、そのありようを見つめることが要請されているのではないか。

「ホーム」はふつう「家庭」という語に訳されるが、それは家族の生きられた時間と空間にほかならない。現代における「ホーム」のひとつの“典型”<sup>ステロタイプ</sup>を、私は、小島信夫の小説『うるわしき日々』をはじめとする、いくつかの作品に求めようと思う。およそステロタイプというものが、どこにでもあるようであり、しかし現実にはけっして存在しないものである以上、ある物語として抽出されたかたちではじめて、私たちは“家庭一般”とその問題を語るができる。ただしここで注意しなければならないのは、小島の描く家族が、比較的余裕のある（ように見える）都市中産階級のそれであることだ。

『うるわしき日々』は、高度成長のさなかに書かれた小島の『抱擁家族』の続篇である。この続篇において、主人公「三輪俊介」は、すでに80歳を越える老作家となった。三輪俊介には、30数年間連れ添った再婚の妻がいる。この老夫婦のもとへ、50歳を過ぎた息子「良一」がコルサコフ氏病患者となって「帰って」くる。息子は自身の家族から見放されたのである。息子が入院先の病院を何度もたらい回しにされる一方、息子の介護にあたっていた妻は疲れ果て、彼女もまた記憶喪失となって倒れてしまう。

三輪俊介のおかれた境遇は何を物語るのだろうか。そこから即座に敷衍されることは、社会の高齢化であり、にもかかわらず不備の埋まらない医療・介護制度であり、さらには主として介護の役割を担うのが妻（女）である、などといった問題群であろう。周知のように、これらはまさに私たちの眼前に突きつけられている問題であり、そしてまたこれら問題の存在は、今日の家族が、いかに脆弱な制度的基盤のうえに立っているかを示している。この問題が発が『うるわしき日々』の主題ではけっしてないけれども、ひとまずは、私たちの頭に浮かぶことがらだ。この点から、いまま少し迂回路を採ってみたい。

高齢化の進展に反する現行の制度的不備に対して、それを現代の「姥捨て」と呼ぶ向きも少なくない。しかしそこでいわれている「姥捨て」は、当然のことながら、かつての、たとえば深沢七郎の「檜山節考」のそれなどとは異なっている<sup>(1)</sup>。

「檜山節考」を読んで私たちが衝撃を感じるのは、主人公の「おりん」婆さんが、「檜山まいり」すなわち「姥捨て」を積極的に受容していることであろう。その際おりん婆さんには、彼女を捨ててくれる息子の「辰平」がいた。『うるわしき日々』の三輪俊介にももちろん息子がいる。しかし彼の息子は、高齢で、かつ病に伏せ、彼を捨ててくれるような状態にはない。三輪俊介は息子を捨てることはおろか、捨てられることさえできない。いうならば彼は、「子捨て」も「姥捨て」もできない（されない）のである。

かつて子捨てや姥捨ては、「山へ入る」という行為に象徴されるように、子どもや老人を〈異界〉や〈他界〉へと連れてゆくことでもあった。〈異界〉とされた未開の深い山々は、いったんそこへ分け入るならば、生きて出てくることを保証されない死の世界であると同時に、それゆえ神々の住む世界であるともされていた。そのような〈異界〉に連れ去られることを、かつて私たちは“神隠し”ともいったのであった。

神隠しについてのひとつの貴重な論考として、民俗学者小松和彦の手によるものを私たちはもっている。小松は各地に伝わる神隠し譚を整理しながら、神隠しを大きく四つに類型化している。しかしそれらは、神隠しに遭ったものがそのまま帰ってこない場合（死または行方不明）と、ふたたび帰ってくる場合（失踪期間が長期か短期）という二つに大別されるであろう。後者の場合、かつての民俗社会に住む人々は、神隠しに遭ったとされる失踪者の帰還に対して、その失踪の理由をあれこれと問い質すことはしなかった。かれらは失踪の真相を、神隠しという共同幻想のなかに包み隠したのである。小松はこうした神隠しの“機能”を、「過去を水に流す方法の一つ」であったと述べ、論考のおわりに、こんな感想をもらしている。

…ふと私は思った。現代こそ実は「神隠し」のような社会装置が必要なのではないかと。家族生活や学校生活（受験生活）、会社勤めなどに疲れ切った私たちに、一時的に社会から隠されることが許される世界が用意されていたらどんなに幸せなことだろう。そこに隠れたとみなされたとき、私たちは“死者”として扱われ、まもなくしてそこから戻ってきたときは、失踪の理由をあれこれ問われることなく再び社会に復帰・再生できるのだから。

（小松和彦『神隠し』、傍点；岸本）

神隠し譚に登場する、天狗、鬼、狐といった「隠し神」たちが、現実に存在したのかどうか。小松はその“正体”を、「口減らし」（農村の困窮）、「人さらい」（中世における誘拐の横行）、そして「移動する芸能者たち」などではなかったかと推論する。とりわけ小松が最後に挙げたそれ

は、私たちに、エクトル・マロの『家なき子』を想起させる。『家なき子』では、貧しい農村に暮らす主人公「レミ」と「母」のもとへ、出稼ぎ先でケガをし職を失った「父」が舞い戻ってきたのをきっかけに、レミが「捨て子」だったことが判明し、彼はふたたび「捨てられ」そうになる。しかしレミは、偶然立ち寄った芸人の老人に「拾われ」、実の家族をさがす旅に出ることになる…。

芸人とともに、遍歴する商人や職人のような非定住の民は、中世では「神人」と呼ばれたという（桜井英治「日本中世の経済思想」）。それは、主に農耕を生業とする定住の民にとって、深い山々を分け出てやって来るかれらが、神の世界であるところの〈異界〉空間を行き来するように映った、ということもあるのではないか。

子捨て・姥捨て同様、神隠しには、たとえば喰いつめた家族や村が「口減らし」をするというように、「捨てる」というニュアンスを強めた残酷な側面がある（「楡山節考」の辰平はそれゆえ悲痛にかられる）。しかし同時にまた、神もしくは「神人」をはじめ、何ものかに「拾われる」ことを期待するという側面もあった<sup>(2)</sup>。いうならば、神隠しとは“神托し”でもあった。

いま私たちの視点を小島信夫『うるわしき日々』に戻しながら、このような観点と併せて、三輪俊介のおかれた境遇を考えてみたい。彼はもはや神隠しを、托することのできる神を期待することはできない。そのことは何を意味するのか。

神隠しとは、社会的・象徴的な“死”でもあった。藤田省三は、かつて子どもたちが慣れ親しんだおとぎ話や隠れん坊という遊びのなかに、社会的な死の経験、すなわち「社会喪失の経験」を読み取っている——「隠れん坊とは、急激な孤独の訪れ・一種の砂漠経験・社会の突然変異と凝縮された急転的時間の衝撃、といった一連の深刻な経験を、はしゃぎ廻っている陽気な活動の底でぼんやりとしかし確実に感じ取るように出来ている遊戯なのである」。藤田によれば、こうした経験は、神話的儀式として行われたかつての“成年式”に通底してゆくものであった。成年式とは、ときに肉体的苦痛をともなう儀イニシエーション式式のなかに、「社会喪失の危機を経過することを通して相互的に回復と再生を獲得するという劇的過程」を含み込めた、「人々の変身であると共に家長の変更でもあり同時に社会全体の更新」なのであった。成年式がもっていたこのような社会的な役割を確認したうえで、“今世紀的現実”に目を凝らすならば——

ここにはもはや、おとぎ話と隠れん坊が「経験の胎盤」を用意し、成年式が祭式的・物語的枠組みの中で経験を「実演」した一続きの成長過程はない。社会全体を蔽った成年式の古典的体系が崩壊した後といえども、或は社会の単位的部分（例えば家）で、或は様々な経験伝達の間（例えば若衆組や講）を通して、なお残存し続けて来た社会的な成人過程もここにはない。二十世紀人にとっては、保育器と小家族の過保護機構とその他一連の「合理化」された生育機関の一方で、「追放」と「彷徨」は始めから与えられていた。保育機構から一歩でも外に姿を露わすなら、そこには社会はなく、成人過程を保証する一切の枠組みがない。「追放されてあること」はかつてのような演劇的経験ではなく、一時的な迷い子の経験でもなく、存在そのものの基礎条件となっている。

（藤田省三「或る喪失の経験」、傍点；岸本）

あらかじめ「追放されてあること」（ハンナ・アレント）、それは私たち同様、三輪俊介の「存在の基礎条件」でもある。

ふたたび彼と「楡山節考」のおりん婆さん、そしてその息子の辰平とを見比べてみよう。おりん婆さんは辰平に、村（共同体）のならわし通り70歳になったら山へおぶって行ってくれと頼む。そうすることによって彼女は、みずから死を選びとっている。辰平もまた、母の頼みにしたがうことによって、息子という自分の立場を象徴的に死に至らしめる。しかしそうした死と同時に、そこには「息子」から新たに「親」となってゆく辰平の“再生”が、さらには家族や共同体の“更新”がともなわれている。そしておりん婆さんも、山、すなわち〈異界〉へ赴くことによって神と融和する。そこにもまた一種の再生を見ることができよう。三輪俊介とおりん婆さん、もしくは辰平との決定的な違いがここにある。三輪俊介と彼の家族には、この“死と再生”の循環のプロセスが奪われているのだ。それゆえ、80歳を超えた父親と50歳を過ぎた息子が、ともに「社会的な成人過程」を経ることなく、“親子”という関係を更新できずに、家族のなかの時間の流れを塞ぎ止めたままにしている。

血縁の親子に生じる情緒的な愛情関係が、ほぼ永続的に信じられるならば、家族はこの止まった時間に甘えることもできよう。だが三輪俊介はこの関係に疑問を抱いている。彼は、自身の家族から見棄てられた息子が、彼のもとへ「帰って」くるのは、自分が息子の父親であるからだろうと思う。しかし――

…彼が考え続けていることは、息子と自分が血族である、ということであった。そのことをこの何年間か考えつづけてきたが、決してよくは分らなかった。

（小島信夫『うるわしき日々』）

私たちにとって、それなしでは生きてゆかれないといったものが、ときに私たちをもっとも苦しめることがある。血縁や愛情といった「親密さ」は、そうしたもののひとつにちがいないのだ。「親密さ」にあるこの二面性は、三輪俊介夫婦を見れば一目瞭然だ。三輪俊介が“親子”や“血族”という関係に悩んで進退窮まっていたとき、彼の妻は反対に、積極的にその関係に身を投じてゆこうとしていた。かれら夫婦はともに再婚であり、息子と妻のあいだに直接の血のつながりはない。にもかかわらず、病んだ息子の世話をするのは主に妻のほうである。いや、「にもかかわらず」というのは正しくない。それは彼女自身の決意であった。妻は夫に向かっていう――

〈たとえあなたが死んでも、私は良一の面倒を見る！〉

それはもっと具体的にはどういうことか。

〈有り金はたいても、家売ってでもそうする。私はスカンピンになったってかまやしない。あなたの息子だもの。あなたの息子さま、良一さまだもの。そうして私は母親だもの〉

（同上）

血縁という、親子の関係をあらかじめ担保するものがないからこそ、すべてを投げ出さなければ、「母親」と「息子」という関係を確たる絆として築くことができない。妻の決意はそんな切実な心情の表われのように思える。しかしそれ以上に、彼女はそうすることによって、夫である三輪俊介との絆をたしかなものにしようとしているのではないだろうか。夫婦という男と女の関係を“宿命”としてつなぎとめておくために、彼女はあえて息子にその身を尽くそうとするのだ。「子はかすがい」という擦り切れた言葉をそこに見てもいい。三輪俊介の妻にとってその“かす

がい”は、彼女みずからに掴み取られている。彼女がそれを捨てることは、すなわち夫を捨てることであり、そして自分を捨てることなのだ。

そんな妻の献身が、彼女の記憶喪失、それも夫や家族とともに過ごした「家」の記憶喪失という皮肉なかたちで報われるのは、ある意味で当然といえば当然なのだろう。(なぜなら、先にもふれたように、家族の時間は止まったままなのだから。)

妻の「家」の記憶が失われたとき、三輪俊介の「追放」と「彷徨」は露わなものとなる。彼ばかりではない。「追放されてある」状態に陥っているのは、妻も息子も同じである。息子は唯一彼に献身的だった義母が倒れることによって。妻は息子の看病に倒れ、夫と共有されていたはずの「家」の記憶を失うことによって…。ここでは家族の時間の停止とともに、家族員どうしが互いのつながりを見失って、「ホーム」が解体の危機に瀕している。この危機を前に、三輪俊介をはじめ、家族は「社会的に死ぬ」こともできず、「過去を水に流して」関係を新たに生きなおすこともできない。このような「二十世紀人」のひとりである三輪俊介に、抱え込まれたものは何か。

家を建てたり庭の手入れをしたりなどもせず、場末のアパートに住み込んで、場合によってはホームレスになって、それで生きていければ生きていく……もともとそういったことでよい、と思うようなところがあった。(中略)

…この老作家だって、妻子のことを思いつつ、漂泊を願うところがないとはいえなかった。(中略)

実際にはそんなこと、できるわけがない。戦後、移住を繰り返して、家を建て山荘を持ち、拡張し続けてきたのも妻子がいての話である。(中略)

そしてまた、明日食うだけのものを持って、この世から逃亡を企てるということができないのは、老いた妻がいるからである。

それだけではない。そもそも病んだ息子がいて、そのことについて相談を繰り返しているのである。

(同上、傍点；岸本)

三輪俊介には、すべてを放り出してしまいたい、と、どこかで願っているところがある。たしかに家族を捨て、「ホームレス」にでもなってしまえば、彼が味わっている目の前の苦しみからは逃れられるだろう。しかし同時に彼は、家族を捨てることはできないという気持ちに引きずられている。彼は「ホーム」に固執してもいる。そこには彼が生きてきた時間と記憶があるからである。「妻子のことを思いつつ、漂泊を願う」彼の、こうしたアンビヴァレントな精神状態は、「ホーム」と「ホームレス」という二様の意識を彷徨することによって生じている。(ここには、「ホーム」か、「ホームレス」かという二分法がある。私たちがこの二分法に陥っていることは、胸に留めておくべきことがらである。)

三輪俊介は、「ホーム」と「ホームレス」のあいだを揺曳しながらも、家族を「抱擁」(所有!)し続けようとする。そのために彼は「家を建て山荘を持ち、拡張し続けてきた」のである。彼は建物という“物”に頼らざるをえない。すなわち物質的な「家」に寄りかからざるをえない。そうすることでしか、彼は家族を「抱擁」できなかったのだ。ここで「家」は、家族を収容する容器としての「ハウス」と化しており、三輪俊介にとってこのような「家」=「ハウス」とは、

「物神（フェティッシュ）」にはほかならないのである（大橋健三郎『抱擁家族』について——<sup>フェアルス</sup>笑劇による悲劇）。

しかし、『抱擁家族』にすでに顕われていたことであるが、三輪俊介の「抱擁」は破綻している。『抱擁家族』における、三輪俊介の死んだ前妻である「三輪時子」がそうであったように、多くの場合、妻（女）たちが、こうした「抱擁」から逃れようとしているからだ。

桐野夏生の小説『柔らかな頬』の主人公「カスミ」も、夫（男）の「抱擁」から逃れ、ひたすら自由に生きようとする女のひとりである。

カスミにとって「家」は、自分を縛るものとしか感じられていない。それは家出同然で「脱出」した北海道の実家も、上京して結婚し夫と築いた家庭も同じである。カスミは自由を求め、「家」の軛から解き放たれようと生きている。とはいえこうした女性像は、三輪時子を含め、これまでに何度も描かれてきたはずであろう。『柔らかな頬』が、そのような情念にあふれた女性像を描いていることは事実だが、今日の「家」が足枷の重さを失っている以上、たんに女の自由を描いただけの物語で終わるはずがない。

『柔らかな頬』は、カスミの家族と、彼女の「不倫」の相手である「石山」の家族とが、石山の別荘に滞在中、カスミの5歳になる娘「有香」が失踪するという事件から始まっている。カスミと石山は、互いの家族旅行と偽って、二人の逢瀬の機会をつくっていたのだった。娘の失踪に、カスミは罪の意識に苛まれる。彼女は別荘での石山とのひそかな情事の間際に、「石山とこのまま生きていけるなら子供を捨ててもいいとまで思った」からである。

『柔らかな頬』は、主人公カスミが、失踪した娘を探し求め、彷徨するという物語となっている。彼女はなぜ娘を探して回るのだろうか。これは意味のない問いかけだろうか。母親が血のつながった娘を探すのは、はたして自明のことなのだろうか。この問いは、『うるわしき日々』における三輪俊介が、いくつになっても父親が息子の面倒を見ることは当然なのかと自問することに重なるはずだ。

カスミは娘の失踪を、ほんの一瞬でも「子捨て」の願望を抱いたこと、さらには、みずからも親を捨てて飛び出てきたことの報いであると感じている。それは「不倫」に対する罪悪感というより、家族や血縁関係を切り捨てたことに対する罪悪感である。だが、彼女の底深い苦しみは、そうした罪悪感にほんとうの根源があるのではない。彼女は娘を探さなければという思いにかられ、じっさい血眼になって探し回る一方、そんな自分自身を憎んでいる。なぜなら、いったんは家族や血縁関係を捨ててまで「自由に」生きてゆこうとした自分が、ふたたびそれに囚われてしまっているからだ。このように関係に拘泥していることが、彼女をもっとも苦しめているといってもいい。それでも彼女が娘を探して回るのはなぜなのか。この問いは、彼女の求めた“自由”の質を問うことにもつながっている。

自由に生きたいというカスミの願望は、石山との「不倫」の関係となって表われている。「不倫」という言葉が、あたかも市民権を得たように日常的に飛び交うようになったのは、それほど昔のことではないだろう。しかしこの言葉の意味するところは、かつての情死や心中のなかにあった“背徳”という性格を極度に薄めている。すなわち今日の「不倫」という語の意味合いは、“immorality”というよりは、むしろ“nonmoral”というほうがふさわしい。このことは、小島信夫のもっとも深い読み手のひとりであった江藤淳が、妻のアメリカ人との情事に右往左往する『抱擁家族』の三輪俊介に対して、「快・不快の感覚的判断以外に頼るべき原則がない」と、するどく指摘したことに通ずるだろう（江藤淳『成熟と喪失』）。男女の「不倫」関係をめぐる私た

ちの善悪の判断も、「自分にとって快か不快か」という程度にとどまる。少なくともこの点を鑑みるかぎり、私たちは絶対的な倫理というものを、いいかえれば“神”のような存在を、もたないのである。このことの裏返しとして、私たちは「自由に」生きているにすぎない。

子どもが突然失踪するという事態は、私たちにふたたび“神隠し”という言葉の思い起こさせる。しかし『柔らかな頬』において、この言葉は、ほんの冒頭に使われているにすぎない。それは私たちがそうであるように、カスミにも、神隠しの共同幻想が失われているからである。したがって、かつては「神隠し」と呼ばれた事態も、今日ではたんに「失踪」といわれるのだ。神がいなければ当然神隠しもありえない、というわけだ。

だがそうした“神の不在”は、“神の不要”を意味するのだろうか。むしろそれは“神の欠如”として意識されてはいないだろうか(あるいは意識下におかれていないだろうか)。そしてこの“欠如”は、私たちの“痛み”だったのではないだろうか。

ふたたび小松和彦の神隠しについての論考によれば、かつての民俗社会において、子どもは、老人や知恵の遅れたものと並んで、神隠しにもっとも遭いやすい存在であった。それはかれらが民俗社会の共同幻想を受け入れやすかったためでもあるが、それだけ、かれらは神に近い存在と見なされていたのであった。とりわけ子どもは、古いことわざで「七歳までは神のうち」といわれたのであった。ここで「七歳」とは数え年であり、満年齢でいえば5歳ぐらいである。『柔らかな頬』で失踪するカスミの娘有香もまた5歳である。この符牒の重なりをどう捉えたらよいか。

『柔らかな頬』においては、「不倫」はカスミをほんとうに自由にはしなかった。むしろその懲罰のように与えられたのが娘の失踪であった。彼女にとっての「不倫」の代償が、今日の「不倫」が示す“神の不在(欠如)”という事態に重なるのであれば、娘を探し回る彼女は、同時に“神”を探し求めているのだと読むことは可能である。

『柔らかな頬』では、結局カスミは最後まで娘を見つけることができない。そのことを“神の不在”と読めるとすれば、それはやはり“痛み”として捉えなければなるまい。なぜなら、私たちが“神”をもっていないということは、広げていえば“文化”をもっていないということであり、それはさらにくだけていえば、私たちが“自前の生き方”をもっていないということの意味するからだ。つまり私たちは、自分の生き方に確信をもてないのである。

神の不在は神の欠如であるからこそ、その欠如は埋められなければならない。それゆえさまざま「神々」が、あるいは神の代用物が求められることになる。『うるわしき日々』の(及び『抱擁家族』の)三輪俊介にとって、「家」が物<sup>フェイシユ</sup>神となるのはそのためである。物質としての「家」、すなわち「ハウス」は、“一般家庭”の最大の消費物であった。ジャン・ボードリヤールがいうように、消費が神話であるならば(ボードリヤール『消費社会の神話と構造』)、「家」もまた神話にほかならない。少なくとも三輪俊介のような階層の家庭は、この「家」神話を信奉してきたのである。しかしそれは絶対のものではない。今日のあらゆる神話がそうであるように、それは相対化可能なかない神話である。

私たちがみずから“神”を選び取ることに宿命性はなく、その選択は恣意性をまぬがれない。したがって、ある神話は、別な神話に取って換わられうる。私たちは、そんな恣意的な“神”に充足しているつもりでも、そこにはいくらかでも「邪宗」の「ついている隙」がある。『柔らかな頬』で、娘の失踪に傷心したカスミはいつとき、聖書を研究するというある宗教集団と、その集団を率いる「緒方先生」なる老人のもとへ通うようになる。この集団と老人は明らかに、「イエスの

方舟」とその代表・千石剛賢をモデルにしている。「イエスの方舟」は、「若い女性の誘拐、神隠し」と騒がれ、マス・メディアのヒステリックな反応とともに、世間から「邪宗」と見なされた教団のひとつであった。しかし芹沢俊介は、「イエスの方舟」の真摯な実践と千石剛賢の聖書理解を評価しながら、この宗教集団をめぐる「事件」の底にあるものを見ていた。

対幻想（家族の現実を支えている観念の枠組）の不可能性の時代のメタファーであるということ、ここに、イエスの方舟が人々の心に神話的物語を強烈に喚起させたことの根源を認めることができる。

（芹沢俊介『「イエスの方舟」論』、括弧内及び傍点；岸本）

「家」神話もまた、「家族の現実を支えている観念の枠組」であった。とはいえこの神話の拘束のもとでも、私たちがいつ何時、「邪宗」に心を奪われ、「家」を捨てて出てゆくかは分からないのである。

社会学者ピーター・バーガーたちは、近代社会における宗教の危機ゆえに、「近代人は深まりゆく『安住の地の喪失』（Homelessness）状態に苦しんでいる」と述べた（バーガー＝バーガー＝ケルナー『故郷喪失者たち』）。私たちがみずからの根をおろす「安住の地」を喪失している。バーガーたちのいう〈ホームレスネス〉こそ、三輪俊介が「抱擁」していたものであり、カスミの求めた自由の背後にあるものなのである。

\*

冒頭でふれた『箱男』の〈たとえばAの場合〉において、箱男の“特化したまなざし”が射抜いたのは、Aのなかにある“箱男性”であった。同様に、私たちの「ホームレス」へのまなざしのベクトルを逆転させれば、そこには私たち自身の〈ホームレスネス〉が映っている。しかしいうまでもなく、このことはそのまま私たちが「ホームレス」であること、あるいはいわゆる「ホームレス」の人たちと同じ地平に立っていること、対等であることを意味しない。階層性による分断の境界線は「ホーム」か「ホームレス」かという二分法のうえにあるのではない、ということなのだ。

階層格差が畢竟「持てる者」と「持たざる者」という関係に微分されるとすれば、この関係を象徴するもののひとつが物神としての「家」、すなわち「ハウス」である。物質的な「家」の豪華さやみすばらしさは、私たちに階層格差というものを見せつけるのだ（そこで感じられている羨望や侮蔑に、「家」の神話性が息づいていることはいうまでもない）。

したがって階層性の分断は、ひとまず、図①のような座標軸上に見ることができる。

縦軸にとった“house”と“houseless”とは、物質的な「家」（それは「持ち家」にかぎられない）の有無、つまり家族を支える空間的な<sup>イシモノ</sup>「容器」の所有・占有の有無である。それに対して、横軸にとった“home”と“homeless”とは、記憶の共有を含めた家族の時間的なつながりの有無を示している。あるいは、“home”を、「家族の現実を支える観念の枠組み」（対幻想）と捉えるならば、“homeless”は、家族をはじめとする「安住の地の喪失」（homelessness）と捉えられるだろう。

図①の4つの象限は、それぞれひとつの傾向性を表わすにすぎない。これら4つの象限のどれ

かを完全に体現している個人など存在しえないだろう。これらを実体化した存在を現実社会に見ようとすれば、私たちは二分法の罠に陥ることになる。このことをふまえたうえで、現在の個人状態を俯瞰すれば、大勢としてはⅠからⅡの方向へ、さらにその惰力によってⅡからⅢの方向へと流動しているはずである（もちろんこの動きは一方向のみ進むわけではなく、揺れ戻しは常に起こっているだろう）。

私たちの「ホームレス」へのまなざしは、このⅡからⅢへの方向と重なっている。そのかぎりでは、「ホームレス」とはむしろ

“houseless”と呼ばれるほうが正確なのだ。この座標の横軸を上下して、“house”と“houseless”という区分、すなわち「持てる者」と「持たざる者」との分断が、如実に、かつ露骨に示されているように思われる。

私たちのまなざしの背後にはやはり、不安感と恐怖心が隠されている。それは転落の不安であり、恐怖である。そしてその転落は、「持てる者」から「持たざる者」への、転落である。この転落をおそれるあまり、私たちが「ハウス」にしがみつくとすれば、さらにそれを支えるために、日々の労働によりいっそう従事しなければならない。

「ハウス」の所有を支える労働、そのことについて、次に考えたい。

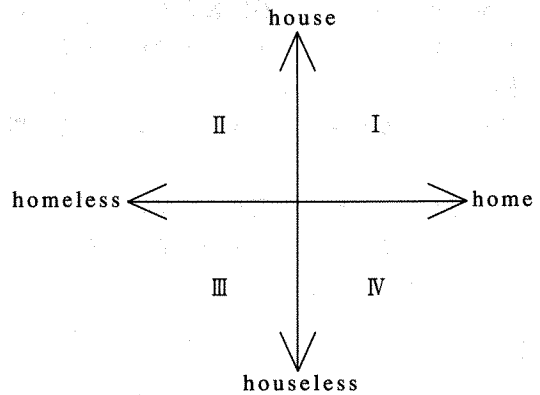
### (補)

“神の不在”について、いま少しふれておきたい。

“神の不在”という事態が、あまねく広がっているとはむろんいい難い。さまざまな神々が、さまざまな人たちに信じられていることは否定できない。ただ少なくとも、『うるわしき日々』の三輪俊介や彼のような階層にとって、“神の不在”という事態は顕著なことは必ずである。とはいえその場合でも、神が霧散するよういつのまにか自然消滅してしまったわけではなかった。どこかで私たちにとって神が失われる契機があった。

映画『もののけ姫』では、“神殺し”がひとつのテーマとなっている。朝廷から勅命を受けた「ジコ坊」が、「たたら部落」を率いる「エボシ御前」に、「もののけ」たちの長である「シシ神」の退治を依頼する。エボシは彼女のヒューマニズムから、万能薬とされるシシ神の首を求めて、みずからジコ坊の誘いに乗り出す…。ここにある、国家権力によって“神殺し”が命じられ、民衆がそれに（屈折したかたちではあれ）したがうという構図は、ごく近い歴史のなかにも見られたことであった。

ヨーロッパにおける近代国民国家が、それまでの教会勢力のキリスト教的秩序を徹底的に「非宗教化」することによってつくられたのは、よく知られているところである。この点でヨーロッパと日本とを比較した場合、桜井哲夫は、日本では檀家制度によって体制と宗教とが切り離され、江戸時代にすでに非宗教化が達成されていたと見ている（桜井哲夫『「近代」の意味』）。とはいえ日本においても、近代国民国家としての出発の時期に、一種の非宗教化として、いわば“神殺



図①

し”が断行されたのであった。

維新後の明治の政府が、新たな体制の秩序として編み出したものは、いうまでもなく、天皇を中心とする国家神道である。安丸良夫によれば、明治政府が神道国教化を進めてゆく過程の背後には、対外関係の緊迫のなかで、キリスト教に対しての誇大妄想的ともいえる不安と恐怖があった。それは人心の一般的な動向についての不安と恐怖であった。新政府の開国和親政策のもとでは、キリスト教の浸透は不可避と危惧され、これに対抗するためには民族的規模で意識統合をはからなければならず、そのためには神道国教主義的な体制が必要だと考えられたのである。神道国教化を中心とした天皇制国家の「良民鍛冶」のために、きびしく否定されかつ抑圧されたものこそ、民俗信仰にほかならなかった。非支配層である人々にとっての秩序と生活態度を再編成・再掌握するうえで、民俗信仰はときの政府によって禁圧されなければならなかったのである（安丸良夫『神々の明治維新』）。

“神仏分離”や“廃仏毀釈”などの諸政策によって、氏神の整備・氏仏の廃毀が行われてゆくさまは、「当時の村人の経験のなかでは、自分たちの存在秩序の基底を破られるような思いのもの」（安丸前掲書）であった。とはいえこうした地ならしのような施策がすぎたあとにも、山の神や稲荷や猿田彦神が完全に抹消されてしまったわけではなかった。明治国家による宗教政策の基調は、民衆の宗教意識を集約させ、それを国家的な神々の祭祀に連結しようとするものであったから、民俗の神仏は、国家が要求する秩序原理へすすんで同調することによってのみ、生き延びることが許されたのだ。だがそのとき、かつての宗教や神仏には、決定的な変質がともなわれていた。それは変質というより、神仏がすでに神仏でなくなっていたというほうが正確かもしれない。このような神仏の変質、もしくは形骸化をもたらしたのもこそ、明治国家における「信教の自由」であった。

維新政府はその宗教政策に関して、キリシタン禁制をそのまま徳川幕府から引き継ごうとしていた。しかし欧米列強は、キリスト教をはじめとする信教の自由の保証を頑強に要求してくる。井上毅を中心にして明治憲法に盛り込まれた「信教の自由」は、列強からのこうした要求を強く意識したものであった。とはいえ安丸によれば、「信教の自由」論は、浄土真宗西本願寺の僧侶・島地黙然からも打ち出されていた。真宗は、その独自性と強靱さによって、廃仏毀釈をはじめとする当時の宗教政策にもっとも激しい葛藤をもたらしていたが、外遊経験をもつ開明的な僧侶であった島地は、真宗こそ、日本の近代化という課題にもっともよく応えうるという確信に立っていた。彼は真宗の僧としての立場で、明治政府とは別な角度からの「信教の自由」を建言したのである。島地はその建言の際、近代国家建設という目的に合わせて宗門を改革し、門徒大衆を教導してゆくという課題意識をおいていた。彼のこうした課題意識が生まれてくる背後には、強いナショナリズムの感情があった。島地ばかりではない。彼をはじめとする当時の開明的な僧侶たちにも同様の感情が抱かれていたのである。島地の主張を端緒として、各宗派もまた国家のイデオロギー的要請に対してみずからの有効性を証明してみせようと躍起になるのは、そのためである。既存の宗教が国家への同調性の有無をめぐる、一種の自由競争を始めたのであった。そこでの「信教の自由」は、国家至上主義、ナショナリズムの内面化を前提としたうえでの「自由」であった。

そもそも明治国家が「信教の自由」を認めようとするとき、井上毅の考えにあったのは、「キリスト教を信者個人が心のなかで信じることは許すが、布教活動などは認めない」というものであった。井上のこの考え方は、「信教の自由」を規定した帝国憲法第28条に反映されている。

そこでは、「日本臣民ハ、安寧秩序ヲ妨ゲズ、及臣民タルノ義務ニ背カザル限ニ於テ、信教ノ自由ヲ有ス」（傍点；岸本）となっている。つまり、天皇制的秩序に反せず、かつ近代国家の要請する納税や兵役の義務や一夫一婦制を公然と乱さないかぎりであれば、どんな宗教を信仰してもかまわない。個々人が心のなかだけでなら、何を信じようと自由であることを保証する。それが明治国家による「信教の自由」の意味するところであった。

加藤典洋が指摘するように、この「信教の自由」の考え方は、「タテマエ」と「ホンネ」という使い分けそのものである。加藤によれば、「タテマエ」と「ホンネ」という考え方は、一般に思われているように日本古来・日本人特有の思考様式ではなく、近代化の過程のなかで生まれてきたものであった。「タテマエ」と「ホンネ」はふつう、ある人の表面上の言動と内面で思われていることの乖離を表わす言葉として使われており、その場合、「タテマエ」が嘘で「ホンネ」は真実だとされている。しかし加藤にしたがえば、じつは「ホンネ」もある意味で嘘なのである。「信教の自由」においては、「タテマエ」として天皇制秩序にしたがいさえすれば、「ホンネ」の部分ではどんな宗教、信仰もわがうちに確保される、ということになる。だがこの論理は、キリシタンに向かって、踏み絵に応じればキリシタンであることを許可すると言ふようなものではないだろうか。それはキリシタンにとってこのうえない自己欺瞞である。そもそもそんな自己欺瞞が許されるのであれば、踏み絵によるキリシタンの摘発など成り立ちえないだろう。加藤がいうように、信仰とはそのようなものではない。内面の発露を見ない信仰など本来ありえないのである（加藤典洋『日本の無思想』）。

「タテマエ」とは別立ての「ホンネ」として、内面にのみとどまる信仰とは、ほんとうの信仰ではない。したがって「ホンネ」とは“信念”ではありえない。かつてのキリシタンの殉教のように、内面の信仰・信念を貫くというあり方は、その信念を外に出し、これを相手（国家）に届けさせ、その痕跡をとどめるといふことなのだ。

「タテマエ」と「ホンネ」という使い分けにみずから乗じてしまえば、私たちからほんとうの信念というものが失われてしまう。そこにこの「タテマエ」と「ホンネ」という考え方の欺瞞性・問題性があるのだと、加藤は批判する。加藤は続けていう。この問題をなおざりにしているかぎり、私たちの社会では思想が力をもたず、いつしか言葉さえ死に至ることになり、そして社会において言葉が死ぬとき、私たちは「腕にもものを言わす」という暴力の世界を生きなければならなくなる、と。

「信教の自由」とは一種の詐術であった。権力が編み出したこの詐術に陥ったとき、私たちは内面に自己欺瞞を抱え、この自己欺瞞ゆえにみずからの信仰や信念を形骸化させてしまったのである。いわばそれは、うちなる“神殺し”であった。

このように、日本の近代民族国家の形成過程において、かつての神々、民俗の神仏は、ふるわれた近代化の大鉦を前に、それに過剰に同調してゆくか、あるいは人々の内面に隠れ込むかのどちらかを迫られた。いずれにしても、このことは私たちに、権力の内面化をもたらしたのである。神々の同調であれ、神々の内面への押し込めであれ、たとえ葛藤を抱えながらもそれに手を貸すとき、私たちは権力との共犯関係に立っていた。この共犯を契機に、私たちは深刻な空洞を抱え込むことになってしまったのではないだろうか。

ところで、神道国教化という明治政府の企図した国家的な意識統合のうえでは、百姓一揆、若者組、ヨバイなど、さまざまな民俗的風習や行事、信仰が禁圧されてゆくのだが、なかでも、もっ

ともきびしい取締りの対象となったもののひとつが“こじき（乞食）”であった。乞食は、怠惰と浪費、不衛生と非生産性を社会的に表現するものとされたのである。乞食という存在のなかに、新時代にふさわしくないそのような愚昧をみて、かれらを生業に就けるか、あるいはかれらを追い払い、一般民衆からかれらを隔離しようとするのが、明治5年ごろの各府県の政策であった（安丸前掲書）。

かつて乞食は、門付けの芸人や、遍路や六十六部のような下級の宗教者に近い性格をもっていた。宗教学者山折哲雄は、『聖書』には、旧約であれ新約であれ、夥しい数の病人が登場するにもかかわらず、「乞食」という名称がほとんど現われないことを指摘している。とはいえ山折によれば、それは『聖書』の世界に乞食が存在しないことを意味しない。たとえば「マタイ福音書」のなかには、イエスとその12人の弟子を宣教の旅に送り出す場面がある。その際イエスは弟子たちに向かって、宣教の旅のために荷物や金銭は一切もって行ってはならぬ、どの町でどの村に行っても、宣教のためにもっともふさわしい人の家に行き、そして平安を祈れば、食物はおのずとえられるであろう、と言うのである。イエスのこの言葉は、弟子たちに「乞食をせよ」というに等しい。山折はこの興味深い示唆に続けていう、イエス自身が乞食のメタファーであり、その体現者だったのではないかと（山折哲雄『乞食の精神誌』）。

イエスに象徴されるように、乞食とは宗教的な行為であり、存在であった。中世の日本においては、托鉢に回る僧やその托鉢の行為じたいをさして“こつじき（乞食）”といったのであった。とはいえ、人々の畏敬の念を集めた乞食の栄光は、中世を境に零落の道をたどり始める。網野善彦は、托鉢の僧を含め巡遊する遍歴の民たちが賤視と侮蔑のまなざしを浴びるようになったのは、南北朝の内乱期以降のことであると述べている（網野善彦『無縁・公界・楽』）。この時期に、定着的農耕民たちによる水田の秩序が確立し、遍歴民たちへの畏怖と羨望の感情が次第に薄れていったのだ。中世から近世にかけて、乞食はその聖性と宗教性を徐々に奪われてゆく。「こつじき」が「こじき」になってゆく過程において、乞食から神が分離し始めたのである。

近代国民国家によって乞食の弾圧が行われたとき、乞食はますますもってその宗教性を剥ぎ取られ、「貧民」と呼ばれるようになる。「乞食」が「貧民」となる過程もまた、「こつじき」から「こじき」への変化同様、それは宗教が生活から分離してゆく過程であった。権力による乞食の禁圧によって、かれらは「貧民」に貶められ、さらに社会の片隅へと追いやられたのである。

とはいえ、乞食の力強い系譜が根絶やしにされることはなかった。横山源之助による明治期の貧民の描写は、その生き活きとした姿を伝える。彼はそのルポルタージュに、貧民に対する親愛の情を込め、かれらについて「人類に近き一種の猿猴地球上に生存す」（横山源之助『日本の下層社会』）と書いている。明治の半ばすぎには「木賃宿」が建てられ、そこは貧民たちの新たな「巢窟」となっていった。幸徳秋水の筆によるルポルタージュ「東京の木賃宿」（中川清編『明治東京下層生活誌』）には、深川の木賃宿において作成された「夫婦喧嘩の統計」という、それじたい興味深い資料が載せられており、それには「生活の困難」「小児の処置」そして「痴情」などといった喧嘩の内訳まで記されている。横山の仕事も含め、こうした統計の存在は、貧民たちが家族をつくって生活していることを物語っていることに留意したい。その家族のさまを、幸徳は「朝に合いては夕に離れ、西東する浮草のそれよりもなお定めなき生活なり」と書き、貧民の「悲惨」を強調するのだが、しかし横山は、幸徳とは異なった貧民の側面を捉えている。「かれらは常に蔭口し喧嘩するにもかかわらず、近隣に死亡ある場合の如き、一日稼業に出でざれば直ちに生活に苦しめる身を以て、なお稼業を休み、葬式の手伝し、同類相愛の情掬すべきものなきにあ

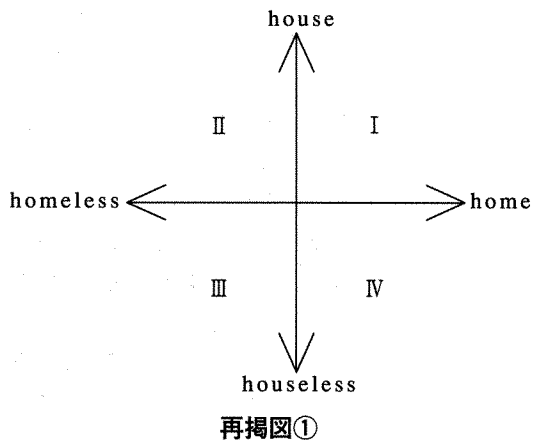
らず。あるいは生活の費用を割き宗教に帰依し、御座に出づるも中にはあり」。横山のこの叙述のなかに、貧民たちの、家族や宗教を中心とした共同性があることを見逃してはならない。

第二次大戦の敗戦と荒廃によって、空襲によって焼けだされた人々、復員者・引揚者、徴用を解除された労働者などが街頭にあふれ出す。無宿生活と飢餓を強いられたこれらの人々は「浮浪者」と呼ばれ、かつての「貧民」の名は廃れてゆくことになる。東京都をはじめ、行政が浮浪者にとった最初の措置は、かれらを労働能力の有無によって分類・選別することであった。行政のかけたふるいに基づいて、労働能力のない老人・母子・病人などは養育院へ、比較的健康なものは、臨時に設けられた国民学校の避難所へと収容される。そこからさらに労働能力のあるものが「就職斡旋」と称して、北海道や九州の炭山などに送り込まれていった(今川勲『現代棄民考』)。ここで注意すべきは、「貧民」から「浮浪者」へと移り変わる過程において、かれらの「単身者」化がすすんでいることである。

上野公園や地下街に野宿していた浮浪者たちは、東京都の「狩り込み」に遭い、トラックに乗せられて上野のテント村へ、さらにそこから山谷のドヤ街へと運び込まれてゆく。そのとき浮浪者たちは、男性に極端に純化されていた。1960年代に暴動が頻発して山谷が社会問題化したとき、「山谷の子どもたちを救う」というスローガンのもとで、母子に優先的に都営住宅を割り当てた東京都の政策は、その単身者化にいつそう拍車をかけるものであった(西澤晃彦『寄せ場のエスノグラフィー』)。こうした傾向は、山谷にかざられたことではあるまい。横浜市民生局職員として寿町の生活相談員をしていた野本三吉は、「寿町のような寄せ場労働者のほとんど全てが、みな『単身者』であることに、あらためて気づかされる。男一人で、ドヤ暮らしなのである」(野本三吉『風の自叙伝』)と述べている<sup>(3)</sup>。

ここでふたたび先の図①を見ていただきたい。「貧民」が“houseless”の範疇に括られるとすれば、「貧民」から「浮浪者」への変化の過程、すなわちかれらの単身者化は、その個人状態が、図①においては象限のⅣからⅢへの流動化として示されるだろう。今川勲は、路上生活者に接するなかで、かれらの口から「早く死にたい」「このまま、いつ死んでもいいよ」といった言葉を何度も耳にするという(今川前掲書)。そうした言葉は、今川がいうように「日常的に家族などの肉親や友人との人間的なふれあいのないまま、現金があれば酒に酔って自堕落な生活を送っても、誰にもとがめられ」ることのないかれらの境遇から発せられている。その自暴自棄的な態度は、“houseless”でありながら“homeless”でもあるような状態、よるべのない根無し草のような状態から、もたらされるといってもいいだろう。

「人類に近き一種の猿猴」といわれた貧民の猥雑ささえ失ったとき、浮浪者は力なく路上に寝転がる。そんな浮浪者に対してふるわれていた暴力が突如顕在化したのであった。おそらくは浮浪者と同じように、どこかで自暴自棄になっていたのかもしれない少年たちによって、数人の浮浪者を死に至らしめた1983年の「横浜浮浪者殺傷事件」は、私たちに慄然とさせるものであった。



少年たちにとって浮浪者とは、その不衛生と怠惰から、「臭い」「汚い」「許せない」存在であった。少年たちは「浮浪者狩り」と称して、寝ている浮浪者に対して石を投げる、踏みつける、蹴る、熱湯をかけるなどの行為を、日常的にくり返していたのである。

少年たちの浮浪者に対する感情は、かつて明治政府が乞食を禁圧したときの理由にほぼ重なるものだ。そして少年たちの感情はまた、市民社会の感情でもあった。犯行は人通りのある場所で、まだ人通りのある時間帯に行われたにもかかわらず、その近くにいた市民はそ知らぬふりをしていたのである。浮浪者に向けられる一人びとりのまなごしのなかに、少年たちと同様の感情がどこかにあるとすれば、それは権力の私たちの内面への均霑を意味するだろう。この事件以降、「浮浪者」という表現は差別的なものとなる（はからずもそう認めることが、市民社会に存在する差別感情の暴露なのである）。以来「浮浪者」は「ホームレス」と呼ばれるようになった（青木秀男編『場所をあける！』）。いずれにしても、そこではかつての乞食の聖性など、一切死に絶えてしまっていることが容易にみとれるはずだ。

駆け足ではあったが、こうして「乞食」から「ホームレス」に至る“名づけ”の変遷をたどってみると、そこでもまた一種の“神殺し”が連続と行われていたことに私たちは気づくのではないだろうか。そのことはいうまでもなく、「ホームレス」をまなごす私たちの“神の不在”と対応しているはずなのである。

## 2

カフカ『変身』は、家族の姿を描いた小説である。貧しくひっそりと暮らしている家族が、一家を支える働き手の変容をきっかけに、右往左往するという物語である。かつて『変身』は、何か異常なことを扱っているように読まれていたきらいがあった。とりわけ日本では、実存主義はなやかしきころ、そうした傾向が強かったはずだ。たしかに、『変身』にはグロテスクなイメージがある。カフカの超現実的ともいえる手法が、読者にこうしたイメージを容易に抱かせ、かつ拭い去り難いものになっているということもあるだろう。そしてまた、原題の“Verwandlung”（変化、変形）にあてられた日本語のタイトルも、おそらくわざわざしているだろう。文字通り主人公の「変身」のほうに、より注意がいくってしまうからだ。

しかし『変身』は、主人公はおろか、家族じたいの“変化”をひとつの主題とした小説である。今日ではそのように捉える読み手がふえてきているし、これまでのこの小論の流れからも、そう読むほうが自然であるように思われる。とはいえ私は、主人公の「〈身〉の変容」（市川浩）という事態に、よりこだわってみたいのである。ここでも私のねらいは、ひとつの典型を抜き出すことであり、その問題を考えることなのだが、そのうえでは、1912年のプラハで書かれた（出版されたのは1915年）この物語の力に、まったく依存することになるだろう。

カフカ『変身』においても、小島信夫『うるわしき日々』と同じように、家族の崩壊の危機が訪れている。『変身』の場合、そのきっかけは、一家の生活をひとりで支える服地のセールスマンである主人公「グレーゴル・ザムザ」の「変身」、すなわち身体の変容であった。『変身』はあまりにも有名な書き出しでその物語が始まる――

ある朝、グレーゴル・ザムザがなにか気がかりな夢から目をさますと、自分が寝床の中で一匹の巨大な虫に変わっているのを発見した。

（カフカ『変身』、高橋義孝訳）

カフカは「巨大な虫」になったグレーゴルの身体を、ことこまかに描写している。「鎧のように堅い背」「アーチのようにふくらんだ褐色の腹」「もぞもぞと動いているたくさんの足」などといった表現は、グレーゴルの身体に異変が生じ、彼の身体がこれまでとは別なものに変わってしまったことを示している。そしてこの変容した身体は、思うようにグレーゴルのいうことをきいてくれない。彼はあおむけになった姿勢からなかなか起き上がることができず、周囲にみずからの異変を伝えようとしても、うまく声を発することさえできない。グレーゴルのこうした身体の変容は、いったいなぜ起こり、何を意味しているのだろうか。

彼が見ていた「気がかりな夢」がどんなものかは分からない。しかし目覚めた彼にとってもっとも気がかりだったのは、みずからの身体の変容よりも、汽車の時間に間に合うように起きて、いつも通り仕事へ出かけられるかどうかであった。「巨大な虫」に変わっていたという事態を目の当たりにしているにもかかわらず、グレーゴルの心は仕事に向かっている。だからといって彼が別段仕事好きというわけではない。むしろグレーゴルはセールスマンという自分の仕事に、堪え難い憂鬱さをおぼえている。「やれやれおれはなんとという辛気くさい商売を選んでしまったんだろう」——しかし彼は寢床を離れ、仕事へ出かけなければならない。

彼は思った、「この、早起きというやつは人間をうすばかにしてしまう。人間はたっぷりと眠らなければいけないのだ。(中略)

このおれだってそんなふうののんびりとやってみたいのは山々なのだ。両親というものがあればこそこうやって我慢もしているんだが、親でもいなくなったら、もうとっくのむかしに辞表を出しているところなんだ。社長の前につかつかと進み、思っているとおりのことをずけずけと言ってやる。(中略) 将来この社長に両親の借金を払いきってしまえるだけの金がまとまったら——まだ五、六年先のことになるだろうが——そうしたらおれは断然やってやるぞ。それがおれの一大転換期になるだろう。」

(同上、傍点；岸本)

グレーゴルは、辞められるものならすぐにでも仕事を辞めたいと思っている。とはいえ彼は、両親の借金を返すまでの少なくとも数年間は働き続けなければならない。そんな葛藤を抱えた日常の、いつもの朝のはずであった。グレーゴルのからだには何か異変が生じて、彼の思うようにならなくなってしまった。そのため彼は、いっこうに部屋から出ることができない。彼の家族も、グレーゴルの様子がおかしいのに気づき、彼の部屋の外でそわそわし始める。父親がドアを拳でノックする、「グレーゴル、どうしたんだ、いったい」。そんななかへしばらくして、グレーゴルが勤めている店の支配人がやって来る。彼は定刻になっても現われない従業員の様子をたしかめに、グレーゴルの家を訪れたのだった。

支配人を前にして、家族はさらにうろたえてしまう。母親は言い訳する、「体のぐあいがあるいのでございますよ、支配人さん、ほんとに。そうでもございませんければ、汽車に乗りおくれるような子じゃございません。なにしろ仕事以外のことはなにも考えないのでございますもの」。支配人はしかし、「われわれ商売人というものは…少々病気ぐらいはたいい商売大事と思って我慢して治してしまうものでもあるんですな」とにべもない。支配人はドア越しに、グレーゴルに向かって叫ぶ。「きみの首も絶対安全というものじゃないぞ」「きみの最近の成績はまことに芳しくなかった」！

グレーゴルは必死にドアに近寄ろうとしながら、考えていた。

いまこれほど自分に会いたがっている連中が自分の変りはてた姿を目のあたりに見たらなんというだろうかと彼はわくわくした。もし彼らがびっくり仰天したら、おれにはもう責任はないから、悠然としていればいいし、彼らが平気の平左だったら、おれもまた興奮するいわれはないわけで、急いで駅へ駆けつけて八時の汽車に間に合うようにすればいいだけの話だ。

(同上、傍点；岸本)

グレーゴルの態度には、自分の身体の異変に対しての開き直りと、周囲へのあてつけのようなところがある。それは支配人に対してばかりではない。家族に対しても同様である。グレーゴルは——おれがこんなになってしまったのは、あんた方のせいでもあるのではないか。それを認めるのなら、「おれにはもう責任はない」。こんなになってしまったおれでもかまわないと無理強いのをするのなら、いつも通りに仕事に行きやろうではないか——とでも言いたげだ。

それにしても、少々会社に着く時間が遅れたというだけで、職制が自宅にまでやって来てしまうとは、いったいどのような職場環境なのだろうか。だがそれは驚くにあたるまい。今日、ある層の人たちにとってこのような職場環境は、すでに日常化しているのだから。

「現代日本のサラリーマンは、その上司から、作業上の指示ばかりではなく、『生活指導』も受けなければならない」——「東芝府中人権裁判」を分析した熊沢誠はこう述べている(熊沢誠『日本的経営の明暗』)。「東芝府中人権裁判」とは、原告の製缶工・上野仁と、被告の製造長(当時)・天野博司とのあいだで争われた、企業の従業員に対する差別的な処遇をめぐる裁判であった。上野と天野とは、会社の部下と上司という関係であり、一例を挙げればそれは、上野が会社を休んでいると、彼の寮へ天野が「生活指導」をしにやって来るなどというものであった。こうした関係は、グレーゴル・ザムザと彼の支配人とのそれによく似ている。この点をとりあえず心に留めて、上野のおかれた境遇を少しばかり眺めてみることにしよう。

高校卒業後すぐに東芝に入社した上野は、製缶工として、入社2年目に技能オリンピック全国第3位入賞という経歴をもっている。とはいえそれは、会社ぐるみの強制的な強化訓練がもたらした結果でもあった。この訓練の指導員が天野だったのである。職場の小親分ふうな天野に、当時から「目を付けられていた」上野は、ひとたびの残業の拒否をきっかけにして、自身の職場での立場を追い込まれてゆく。上司としての「顔をつぶされた」天野は、職場の人間関係から上野を徹底的に孤立させたのである。天野の指示によって、ある時期から同僚たちはいっさい上野に挨拶をしなくなる。それに加えて、上野が作業上のミスをすれば、彼を就業時間中に声高に、長時間にわたって叱りつける。そして反省書や始末書の提出を迫る…。これらのことが執拗にくり返されたあげく、上野はついに心身症に陥るのである(熊沢前掲書)。

今日の言葉でいうなら、上野は“いじめ”に遭っていたということになるだろう。そうなることには上野の性格や気質が、そしてもちろん天野のそれとがまったく無関係ではないかもしれない。上野と天野という、特定の資質をもった個人が不幸にも出会ってしまった結果、裁判沙汰にまでなったのだ、そういわれる余地は必ず残るだろう。とはいえ、かれらの職場環境じたいが、すでにこうした“いじめ”を引き起こす温床と化していたのではないだろうか。そしてこれは多くの職場に、かなり一般的にいえることのように思われる。

すでに多くの職場は、競争的な管理と恒常的な人減らしの圧力を強められている。そこでは働

くものどうしの横のつながりが、かなりの程度断ち切られてしまっている。そんな状況下で、職制の選別と排除にみちた睨みの利かしが、ものを言わないはずがない。特定の人間に向けられたそのまなごしに、職場の集団は容易に同化してしまう。なぜ上野の職場の人間が、こぞって彼を黙殺したりなどするのか。直接のきっかけは天野という職制の権力が働いたことによるだろう。しかし職場の一人びとりが、上野を孤立化させる以前に、すでにそれぞれ孤立した状態におかれ、ほぼみな一様に天野の権威的な目に怯えていたのではないだろうか。

赤坂憲雄は、ある集団のアイデンティティが不安定なとき、その集団ではいじめのような排除現象が生じてくると述べている。いじめられる人間、排除される存在とは、集団の意思を一方向へ向けさせる“<sup>スケープゴート</sup>生贄”にはかならない。そうしたスケープゴートによって、集団はかろうじて集団としてまとまることのできるのだ（赤坂憲雄『排除の現象学』）。職場で“いじめ”が生じてくる背景には、赤坂がいうように、職場という集団のアイデンティティの危機がある。すなわち、職場の構成員各人の孤立化、アトム化がすすみ、職場としての求心力が失われているということがある。そこでは、スケープゴートの選別と排除が、ひとつの秩序となって作用するだろう。

すでに浸透している競争的な秩序にともなうので、この選別と排除は、「能力」の有無をめぐって行われる。上野仁について労働者としての「能力」をみるならば、技能五輸入賞者の彼の「能力」は申し分なかったはずである。しかし会社はそんな彼をあえて「無能力」者にすることもできる。熊沢によれば、「あまり教えもせず不慣れな仕事を与え、その不手際をあげつらう、仲間には彼と一緒に働きたくないと言いつのる、そんな職場の雰囲気形成されていた」（熊沢前掲書）という。つまり、上野に対して、「あいつは仕事のできない奴だ」というレッテル貼りがなされていたのだ。仕事のできない奴——今日の職場において、そのような存在と見なされること——それはそのまま選別と排除の対象に、あるいはスケープゴートとしての“いじめ”の対象にされることを意味するに違いない。

カフカ『変身』に戻ろう。グレーゴル・ザムザを上野仁になぞらえることは、ある程度は可能なように見える。上野と違ってグレーゴルはセールスマンだけれども、彼は自宅を訪れた勤め先の支配人に、家族の前で営業成績の不振をなじられている。そして解雇をほめかされている。おそらく支配人は日頃からグレーゴルに向かって、こうした類いの言葉を浴びせかけていたのだろう。両親の借金と家族の生活を背負っているグレーゴルへの重圧はただでさえ相当なものだ。加えて職場環境に圧迫されているとなれば、上野が陥ったように、グレーゴルが心身症になってもけっして不思議ではない。

グレーゴルに起こったからだの異変、身体の変容は、心身症や他の精神的疾患のメタファーなのだろうか？たしかに、離人症や分裂病の患者にとって、「巨大な虫」になるような体感異常は現実のものに違いない。吉本隆明は、『変身』の文体は分裂病患者の訴えにもっとも近いものであるという。さらに吉本によれば、『変身』には、だれかに「見られている」という被害妄想と、何ものかに「追われている」という追跡妄想とがあるという（吉本隆明「変成論」）。

吉本が指摘する被害妄想や追跡妄想は、グレーゴルが支配人の訪問を受ける場面に象徴されていよう。やって来た支配人の挨拶の声を聞いた瞬間にグレーゴルは思う——「いったいどうしておれだけが、ちょっとさぼったぐらいでたちまちひどい嫌疑をかけられるような商會に勤めるといふ因果なまわりあわせになったのだろう」。しかしこのことはそのまま、グレーゴルの被害妄想を表わしているわけではない。むしろ20世紀初頭に描かれたこの家族に、外の“社会”が入り込んできていることを意味しているように思える。支配人は、グレーゴルの家庭にやすやすとあ

がり込んでくる。家族はそんな支配人に対して低頭し、彼を拒むことさえできない。両親が借金をしているという点を割り引いても、支配人の態度は凶々しすぎるだろう。このことが物語るのは、家族のアジール（避難所）としての性質が失われ、社会からの介入を余儀なくされているということなのだ。

グレーゴルの身体の変容は、精神疾患という“病い”のメタファーと読み取れなくはない。そのような読み方が間違っているというわけではない。だがしかし、『変身』における身体の変容が精神的な病いのメタファーである以上に、精神的な病いに付されたイデオロギーとでもいうべきものが存在する。

現代は病気の心理学的説明をとくに偏愛する。心理学を持ち出しさえすれば、実のところ人間にはまるきりどうにもならないか、それに近い経験や出来事（たとえば重病）まで何とかできるようになると思うらしい。心理学的な理解は病気の「現実性」を骨抜きにしてしまうのだ。しかしその現実性こそ説明されねばならないのである。

（スーザン・ソントグ「隠喩としての病い」、富山太佳夫訳、傍点；岸本）

現代の病いに付されたそのイデオロギーとは、ソントグがいうような、心理学や精神医学を一種万能のものとする考え方である。ソントグによれば、近代以降のこの考え方が、精神の病いの範囲を飛躍的に拡張していったのであった。

今日では、不登校や対人恐怖をはじめとした「社会的ひきこもり」と呼ばれる「精神症状」がふえているといわれる<sup>(4)</sup>。グレーゴル・ザムザをそのような「社会的ひきこもり」状態になぞらえることは、たしかに一定の「現実性」をもつだろう。そしてじっさいに「ひきこもり」状態にあるものや、なんらかの精神疾患に罹っているものが、心理学や精神医学に負うところは、決して少なくないだろう。しかし、拡張された精神の病いの範疇へ、グレーゴル・ザムザを追いやることは、心理学や精神医学の領域に、そうした科学の対象として彼を売り渡すことにつながりはしないか。何よりも、彼の「現実性」について私たちが、みずからの「経験や出来事」に基づいて考えることを、手放すことになりはしないか。ソントグの言葉から、私たちはふたたび、そうやって考えることを取り戻さなければならないのではないか。

少し卑近な「経験」から始めてみよう。私たちはだれしもが、鬱々とした日常のさなかに、あるいは朝の目覚めのときに、グレーゴル・ザムザのような「変身」を思い願ったことはないだろうか。それは「巨大な虫」になってしまいたいというほど、グロテスクで捨て鉢な願望とまではゆかないかもしれない。ただ「仕事に行きたくない」「学校に行きたくない」といった重い気持ちは、強弱の差はあれど、だれしもおぼえがあるに違いない。じっさいその気持ちのまま、「頭が痛い」「お腹が痛い」「からだの調子が悪い」といって、つまり「仮病」を使って会社や学校を休むという場合もあるだろう。一日ぐらいであれば、周囲はそれを許容してくれるかもしれない（グレーゴルや上野仁のように、「病気で休む」と言った途端に職制がたしかめにくる会社は別として）。周囲はたとえ仮病だとうすうす感づいてはいても、そこにはまだ、ある程度の共感があるかもしれない。しかし「ズル休み」が二日、三日と重なってゆくと、そんな共感などいっぺんに消えてなくなる。共感憎悪に変わるだろう。そして烙印が押される——「あいつはだめな奴だ」。そしてこうした「だめな奴」は、遅かれ早かれ“いじめ”と排除の対象にされてしまう…。

「仕事に行きたくない」「学校に行きたくない」という思いが、「仮病」で済んでいるうちはま

だいいのかもしれない。一日、二日のズル休みであったはずなの、そのうちほんとうに行けなくなり、「ひきこもり」となる。そうなれば、「仮病」はもはや「重病」ということになるだろう。この「重病」を前にして、家族は、グレーゴル・ザムザの家族がそうであったように、あるいはそれ以上にうろたえるのではないだろうか。今日ではおそらく、家族は「仮病」や「ズル休み」にさえ、寛容さをほとんどもっていない。むしろ「仕事に行きたくない」「学校に行きたくない」と口にするものに対して、もっとも冷やかできびしくあたるのが、その家族かもしれないのだ。家族が、学校や会社に過剰に同調してしまっている。すなわち“社会化”されてしまっているのである。

『変身』では、グレーゴルは両親に見放され、彼の面倒をみるのはひとり妹のグレーテのみであった。その妹さえ、我慢しきれなくなって感情が爆発してしまう。彼女は両親に向かって泣きわめく――

「このけだもののお兄さんの名なんか口にしたくないの。ですからただこう言うの、あたしたちはこれを振り離す算段をつけなくっちゃだめです」

「これはお父さんとお母さんを殺しちゃうわ、そうですとも。あたしたちみたいに、こんな苦勞をして仕事をして行かなければならないっていうのに、いったいどうして家の中のこんな永久の苦しみに辛抱できて」

(カフカ『変身』)

吉本隆明は、グレーゴルの妹について「病者を管理する者の哀れな愛を演じている」と述べている(吉本前掲書)。吉本にしたがえば、カフカ『変身』は、家族が老人や障害者(あるいは「ひきこもり」)を抱えたときの問題を描いているとも読める。このように『変身』には、どこまでも病いのメタファーがつきまとうけれども、しかし私が注目したいのはここでも病いではなく、「家族の社会化」という事態のほうだ。

粉川哲夫は、『変身』を、家族の変化の物語として読むひとりである。『変身』では、グレーゴルが「巨大な虫」になってしまったことによって、家族の収入源が断たれてしまう。そのあげく、家族全員が共働きの状態になってゆく。父親は銀行の小使の仕事を見つけ、母親は服飾の縫子の内職をし、妹は売り子になって働く。粉川によれば、このような一家共働きの家族は、ドイツにおいても、1920年代によく顕著になってきたのであった。粉川は「こうした家族の変化は、とりも直さず組織や集団の変化ですし、身体関係の変質とも捉えることができます」と示唆している(粉川哲夫『カフカと情報社会』)。

たとえばグレーゴルの父親は、金ボタンのついた制服を着て、勤め始めた途端にしゃきっとしてしまう。そればかりではない――

父親は、なにかかたくなに、家へ帰ってから小使の制服をぬぐことを拒んだ。部屋着は曲もなく衣装鉤にぶらさがっているのに、あいかわずずっと自分の職場にいるかのように、あるいは家にも上役の声を待ちかまえているかのように、きちんと制服を身につけたまま眠りこんでいた。

(同上、傍点；岸本)

私たちは「巨大な虫」になったグレーゴルのほうに目を奪われ、ともすれば彼の家族の側の変貌を見落としがちになる。グレーゴルが異様だというのなら、家に帰ってもずっと制服のままである父親の姿もどこかおかしい。私たちはふつう、仕事を終えて家に帰ってくれば、スーツにネクタイ、といった「仕事着」から、よりラフな格好の「部屋着」に着替えるはずである。そうやって、仕事に向かっていたときの“身構え”を解かなければ、ゆっくりとくつろぐことができないはずである。しかしグレーゴルの父親は、「ずっと自分の職場にいるかのよう」に「家にいても上役の声を待ちかまえている」。

命令を待つ兵隊のような父親のこの身構えは、もちろん戯画化されたものだ。とはいえ父親のこうした身体が、グレーゴルの変容した身体に対比されていることは、決定的に肝要である。ふたつの異なる身体がもたらす軋轢が、『変身』という物語の主旋律であるといってもいい。この軋轢は泣きわめく妹の訴えに示されている——「こんな苦勞をして仕事をして行かなければならないっていうのに」！

父親の身体、そして家族の身体とは、“労働する身体”にほかならない。カフカは別なところでこう書いている。

よろこびとしての労働  
心理学者の手におえぬ

(カフカ「八つ折判ノート」, 吉田仙太郎訳)

「よろこびとしての労働」という一節にユートピアを思い描いてはならない。ここにはカフカの「労働」(及び心理学)に対する皮肉と嫌悪がある。労働保険局の役人であったカフカは、勤務は午前中だけという、相当に条件のよい職場であったにもかかわらず、そこでの労働を堪らない苦痛に感じていたのであった。そして労働に対するカフカのこうした思いは、そのまま『変身』のグレーゴル・ザムザへ引き継がれている。『変身』において、家族の身体に対比されるグレーゴルの身体には、“労働の拒否”が読み取れるはずである。

比較的恵まれた労働に従事しながら、それを嫌がっているカフカに対して、彼に反感をおぼえるものは少なくないであろう。そして、「金輪際仕事に行かない」といった意思表示にも等しいグレーゴルの身体の変容にも、同様の感情を抱くだろう。私たちはそんなカフカやグレーゴルを目の当たりにすれば、彼らに“怠惰”の烙印を押し、「だめな奴」と罵るかもしれない。いみじくもグレーゴルの妹がいうように——「お兄さんの名なんか口にしたくないの」——その存在さえ否定するかもしれない。

しかしながら、現代では当たり前のように思われがちなこの「労働」は、数世紀かかってやっと身体化されたものにすぎないのである。たとえばわが国において、かつて“職人氣質”と呼ばれたものがあつた。気の向いたときには時間を忘れて仕事に励むけれども、気の向かないときには働きに出ないか、出ても途中で帰ってしまう。かつての職人はそんな生活を、むしろ誇りとしていたのである。「宵越しの銭はもたない」というかれらの気質はしかし、就業規則や作業規則をよく守り、堅実な生活を送る「近代的」労働者が大半となるにつれて途絶えてゆく。とはいえそうした近代的な労働者も、今世紀初頭のわが国では、まだごくまれな存在であった。1903年に農商務省の調査報告書として発行された『職工事情』はそのことを伝える。あるアメリカ帰りの技師はこぼしている——「わが国の職工は収入の全部を徒費するをむしろ名誉とし、毫も貯金す

るの念なし。給料受取日の翌日は欠勤して飲食をなすの奨あり」「常用なるときはとかく目を窺みて怠る者多く、これを取り締るには監督を厳にせざるべからず」(犬丸義一校訂『職工事情』)。

近代的な労働者をつくり上げるためには、権力的な強制と反復的な訓練が不可欠であった。カール・マルクスの『資本論』における「血の立法」の記述は、私たちに、権力によるその強制の過酷さを、克明に印象づけるものである。

ヘンリ八世、一五三〇年。(中略) 強健な浮浪人にはむち打ちと拘禁とが与えられる。彼らは荷車のうしろにつながれて、からだから血が出るまでむち打たれ、それから宣誓して、自分の出生地か最近三年間の居住地に帰って「仕事につく」(to put himself to labour) ようにしなければならない。(中略) ヘンリ八世の二七年には前の法規が繰り返されるが、しかし新たな補足によっていっそう厳格にされる。再度浮浪罪で逮捕されればむち打ちが繰り返されて耳を半分切り取られるが、累犯三回目には、その当人は、重罪犯人であり公共の敵であるとして死刑に処されることになる。

(カール・マルクス『資本論』、岡崎次郎訳)

マルクスは「血の立法」の変遷を執拗に追っている。そこに現われる、額や背にS字を焼きつけられた「奴隷」、灼熱の鋸で胸にV印を刻まれた「浮浪人」たちは、みな労役にしたがわかない「怠惰な者たち」であった。かれらを労働にしたがわせるためには、「血の立法」のような外的な強制が必要であった。いわばかれらには、いまだ労働が身体化されていなかったのだ。外的な強制なしに労働を身体化させ、かつ内面化させるには、機械の発明をまたねばならなかった。機械は労働者から職人的な熟練を奪うと同時に、怠惰を不可能にする技術的な基礎となったからである。

このような契機を経て“労働する身体”がつくられてゆくとき、その身体はたんに、じっさいの労働(賃労働)場面においてそれにしたがうというばかりではない。仕事を始めたグレーゴル・ザムザの父親のように、労働を離れた私生活の場面においても、からだは労働向きになっているということなのだ。生活上のあらゆる行為が労働に一元化されてゆく。食事、睡眠、セックス、学業、奢侈な消費など、今日これらは賃労働を補完する“労働”となってしまっている。代価の支払われることのないこの労働を、イヴァン・イリイチは「影の労働」=「シャドウ・ワーク」と呼んだのであった(イヴァン・イリイチ『シャドウ・ワーク』)。

小倉利丸は、賃労働及びシャドウ・ワークも含めて、身体がそれら労働に従事するための「労働する身体」と化していることを、「身体性の搾取」と捉えている。そのうえで小倉が次のように述べていることは示唆的である。

この身体性の搾取という視点に立つと、資本が捉える転倒した身体像が明らかになる。資本にとって、人間とは何よりも「労働する身体」の別名でしかないから、「労働できる身体」が身体の異常/正常の基準をなす。こうした資本の位置からかろうじて問題化可能な身体の毀損とは、例えばいわゆる「労働災害」の範疇に組み入れられた諸徴候であろう。しかし、それでは「労働する(できる)身体」それ自体が体現している強制的で毀損された身体状況は問題視できない。資本にとっては「労働できない身体」こそ毀損された身体なのであり「処置」の対象となる身体なのであるが、われわれからすれば、搾取される身体性こそが“毀損された身体性”なのである。

(小倉利丸『搾取される身体性』)

小倉の視点に立てば、グレーゴル・ザムザの父親や家族のような身体（「巨大な虫」になる前のグレーゴルの身体）こそ、「毀損された身体」ということになる。そして「巨大な虫」に変わったグレーゴルの身体を、もはや病いのメタファーで捉えることはできなくなる。たとえば彼の身体は「異常」なのか「正常」なのか。彼の「労働できない身体」を「異常」とまなざすならば、そのとき私たちはどんな位置に立っているのか。視点の根本的な転換が促されているはずなのだ。

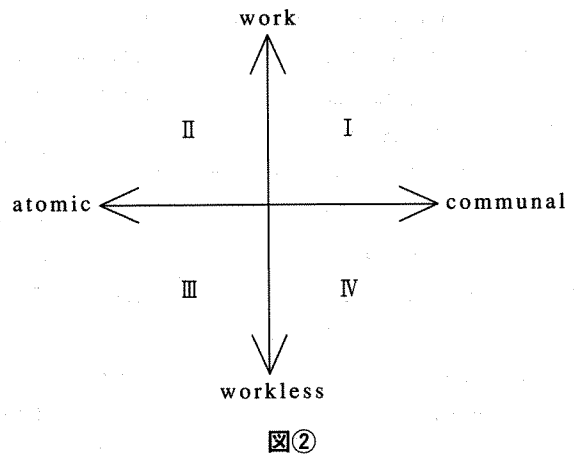
グレーゴル・ザムザの「変身」は、社会化された家族が、あるいは社会それじたいが強いてくるあらゆる労働（シャドウ・ワークも含めて）に対しての“身体のスライキ宣言”である——と捉えることは読みすぎだろうか。ひとまずこのように捉えられるならば、彼の孤独なストは何を要求事項としているのか。ほかならない、それは労働からの解放を、「勤勉」イデオロギーをはじめとする“労働神話”からの解放を目指して、敢行されているのである。

グレーゴル・ザムザは、家族にさえ見棄てられ、最後にはあえなく死んでしまう。それはグレーゴルの、そしてカフカの敗北を表わしているのではない。カフカはグレーゴルの他への安易な調和を許さず、その孤独を徹底的に描き切ることによって、ひとつの人間存在を私たちの前にさし出したのだ——「さあ、あなたなら、グレーゴル・ザムザのような人間と向かい合ったとき、どうしますか？」

そのときの私たちの態度が、カフカに試されていることはいうまでもない。

\*

ここでもまたひとつの座標軸をとってみたい。図②は、社会状態を表わす俯瞰図である。それぞれの象限はひとつの傾向性を表わすものにすぎないこともおことわりしておく。縦軸にとった“work”と“workless”は、皮相的には雇用と失業ということになるが、そればかりではない。“work”には賃労働と同時にシャドウ・ワークも含まれているし、“workless”には“罷業”という意味合いも込められている。横軸にとった“communal”と“atomic”は、“共同性”と“孤立化”という意味で捉えていただきたい。



図②に基づいた社会状態の傾向性は、先の図①における個人状態のそれと、まったく一致した流動を見せることになる。すなわち、大勢は象限のⅠからⅡへ、そしてその惰力によってさらにⅡからⅢへ、といった動向を示すはずである（この動きももちろん不可逆的なものではない）。この流動は、グレーゴル・ザムザが労働を軸として家族（という社会）から孤立し、さらに労働からも疎外されていった（その身体によって拒否した）ことにそのまま重なる。同様に、「東芝府中人権裁判」における上野仁にもあてはまる——彼が職場における“いじめ”によって孤立し、

さらにその“いじめ”によって「仕事のできない奴」と見なされ、職場（労働）から追いやられる方へ向かったように。

象限Ⅳは労働組合によるストライキに端的に表わされるけれども、わが国における争議状況を鑑みれば、ここでの傾向性もⅣからⅡの方向へ、あるいはⅢの方向へすすんでいるといつてよい。

図①同様、図②においても、深い分割線は、“work”と“workless”とを区切っている、横軸をそれとして引かれている。そしてこの分断はそのまま、「持てる者」と「持たざる者」とを隔てる階層格差に対応している。図①と図②は（いくぶんのズレが生じるきらいはあるけれども）重ね合わせて見ることができる。いわゆる「ホームレス」と呼ばれる存在は、重ね合わせたふたつの図において、象限ⅡからⅢへの流動が同時にすすむことによって顕在化する、ということができるはずだ。

### （付）

ところで、図①と図②という、それぞれ個人状態と社会状態とを表わすものが重なり合うとき、そこには「持たざる者」を分断・差別し、「持てる者」を統合するうえで、私たちが収納する大きな箱のような存在が露わになるように思われる。分断・差別の方向が縦軸の下方へ、統合の方向がその上方へ進むとすれば、上方には“workhouse”が現われる。“workhouse”に象徴されるそれこそ、じつは“国家”にはほかならないのではないだろうか。

### （註）

(1) たとえば、ひとりの医師である齋藤磐根は、みずからの老親の介護経験をふまえたうえで、こう述べている。

「問題は、老人だから医療を尽くさなくてよいという考え方である。（中略）

「枯れ木に水をやることはない」と総理大臣候補の大臣が老人問題に触れて言った。しかし老人は枯れ木ではなく生きているのである。生きている人間を死地に追いやる。

これは、まさに姥捨である。昔の姥捨はやむをえず、個人的に捨てたものであろう。しかし現代はそんなに切羽詰まった状況だろうか。しかも、個人レベルでなく、国家レベルで姥捨が行なわれるとしたら、死を強要することになる」（齋藤磐根『姥捨の国』）。

齋藤のいう「国家レベルの姥捨」と、深沢七郎「檜山節考」における「檜山まいり」との違いは、前者が「捨てる」先のない棄老となっていることである。厳密にいえば、前者は「姥捨」とは呼べない。むしろ国家が「姥捨」先となっていないという、制度的な「姥捨」の不備なのである。

(2) 「姥捨」のような行為は、史実としてはなかったというのが民俗学上の定説であるとされている（飯島吉晴『子供の民俗学』）。しかし「子捨て」に関しては、過重な夫役に耐えられなくなった近世の農民を中心に、その風習があったことが認められている。有賀喜左衛門は、そのような「子捨て」が行なわれていたこと背景には、養育能力があつて働き手を必要とする庄屋や名主のような階層の家が「捨て子」を拾い上げること、すなわち「拾い親」への期待があつたことを指摘している（有賀喜左衛門「捨子の話」）。

(3) 神島二郎は、日本の「ドヤ街」が欧米の「スラム」と異なるのは、前者に単身者が圧倒的に多いことであると指摘している（神島二郎『日本人の結婚観』）。

クリストファー・ジェンクスによれば、アメリカにおける「ホームレス」人口のうち、子どものいない単身者は4分の3程度であるとされている。つまり残りの4分の1は、家族世帯なのである（ジェンクス『ホームレス』）。この点はやはり、日本との大きな違いといわなければならない。最近になって、日本でもカップルの「ホームレス」が見られるようになったといわれるが、そのような人たちはまだ圧倒的に少数であろう。

- (4) 斎藤環によれば、「社会的ひきこもり」とは、「Social withdrawal という、本来はさまざまな精神障害にみられる、一つの症状を意味する精神医学の言葉」である。精神科医である斎藤は、「社会的ひきこもり」じたいを即「病的である」とすることには慎重だが、「みずからの臨床体験から、『社会的ひきこもり』が長期化するとともに、多様な病理の温床になりやすいことだけは、断言してよい」と述べている（斎藤環『社会的ひきこもり』）。

(文中敬称略)

(使用・引用文献)

- ・青木秀雄編『場所をあける！— 寄せ場／ホームレスの社会学—』（松籟社，1991年）
- ・赤坂憲雄『排除の現象学』（筑摩書房，1991年，ちくま学芸文庫版，1995年）
- ・安部公房『箱男』（新潮社，1973年，新潮文庫版，1982年）
- ・網野善彦『無縁・公界・楽— 日本中世の自由と平和—』（平凡社，1978年，平凡社ライブラリー版，1996年）
- ・有賀喜左衛門「捨子の話」（『有賀喜左衛門著作集第8巻』1934年，所収）
- ・飯島吉晴『子供の民俗学— 子供はどこから来たのか—』（新曜社，1991年）
- ・市村弘正『「名づけ」の精神史』（市村弘正『増補「名づけ」の精神史』平凡社，1996年，所収）
- ・犬丸義一校訂『職工事情』（岩波書店，1998年）
- ・今川勲『現代棄民考—「山谷」はいかにして形成されたか—』（田畑書店，1987年）
- ・江藤淳『成熟と喪失—“母”の崩壊—』（河出書房新社，1967年，講談社文芸文庫版，1993年）
- ・大橋健三郎『「抱擁家族」について— 笑劇による悲劇—』（小島信夫『抱擁家族』講談社文芸文庫版，解説）
- ・小倉利丸『搾取される身体性— 労働神話からの離脱—』（青弓社，1990年）
- ・加藤典洋『日本の無思想』（平凡社，1999年）
- ・神島二郎『日本人の結婚観』（筑摩書房，1969年）
- ・桐野夏生『柔らかな頬』（講談社，1999年）
- ・熊沢誠『日本の経営の明暗』（筑摩書房，1989年）
- ・粉川哲夫『カフカと情報社会』（未来社，1990年）
- ・小島信夫『抱擁家族』（講談社，1965年，講談社文芸文庫版，1988年）
- ・小島信夫『うるわしき日々』（読売新聞社，1997年）
- ・小松和彦『神隠し— 異界からのいざない—』（弘文堂，1991年）
- ・齋藤馨根『姥捨の国— 病院がなくなる日—』（弘文堂，1993年）
- ・斎藤環『社会的ひきこもり— 終わらない思春期—』（PHP研究所，1998年）
- ・桜井英治『日本中世の経済思想— 非近代社会における商業と流通—』（『思想』1993年12月，所収）
- ・桜井哲夫『「近代」の意味— 制度としての学校・工場—』（日本放送出版協会，1984年）
- ・芹沢俊介『「イエスの方舟」論』（春秋社，1985年，ちくま文庫版，1995年）
- ・中川清編『明治東京下層生活誌』（岩波書店，1994年）
- ・西澤晃彦『寄せ場のエスノグラフィー— 不可視の共同性—』（金子勇・園部雅久編『都市社会学のフロンティア 3 変動・居住・計画』日本評論社，1992年，所収）
- ・野本三吉『風の自叙伝— 横浜・寿町の日雇労働者たち—』（新宿書房，1982年，『野本三吉ノンフィクション選集3 風の自叙伝』新宿書房，1996年）
- ・深沢七郎『橋山節考』（深沢七郎『橋山節考』新潮文庫版，1964年，所収）
- ・藤田省三『或る喪失の経験— 隠れん坊の精神史—』（『藤田省三著作集5 精神史的考察』みすず書房，1997

年、所収)

- 安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈—』(岩波書店, 1979年)
- 山折哲雄『乞食の精神誌』(弘文堂, 1987年)
- 横山源之助『日本の下層社会』(岩波書店, 1949年)
- 吉本隆明「変成論」(吉本隆明『マス・イメージ論』福武書店, 1984年, 福武文庫版, 1988年, 所収)
- イリイチ『シャドウ・ワーカー—生活のあり方を問う—』(玉野井芳郎・栗原彬訳, 岩波書店, 1982年)
- カフカ『変身』(高橋義孝訳, 新潮社, 1952年)
- カフカ「八つ折判ノート」(カフカ『夢・アフォーリズム・詩』吉田仙太郎編訳, 平凡社, 1996年, 所収)
- ジェンクス『ホームレス』(岩田正美訳, 図書出版, 1995年)
- ソンタグ「隠喩としての病い」(ソンタグ『隠喩としての病い・エイズとその隠喩』富山太佳夫訳, みすず書房, 1992年, 所収)
- バーガー=バーガー=ケルナー『故郷喪失者たち—近代化と日常意識—』(高山真知子・馬場伸也・馬場恭子訳, 新曜社, 1977年)
- ボードリヤール『消費社会の神話と構造』(今村仁司・塚原史訳, 紀伊國屋書店, 1979年, 〈普及版〉, 1995年)
- マルクス『資本論』(岡崎次郎訳, 大月書店, 1972年)
- マロ『家なき子』(福永武彦・大久保輝臣訳, 河出書房新社, 1996年)