

ハキム・ベイ著

『目的なき放浪 荘子のカオス言語学』翻訳と注釈

小田 昇平

ここに訳出したテキストは、アメリカの詩人、アナキズム思想家であるハキム・ベイ (Hakim Bey)¹ によるパンフレット、『目的なき放浪 荘子のカオス言語学 *Aimless Wandering: Chuang Tzu's Chaos Linguistics*』(1993) である。

現代アートの世界において、参加型アートやソーシャリー・エンゲイジド・アートと呼ばれる、社会や共同体との積極的な関与をめざす藝術実践がなされて久しい。フランスのキュレーター、ニコラ・ブリオー (Nicolas Bourriaud, 1965-) が提唱する「関係性の美学」² がその源泉のひとつであり、ブリオーの議論を批判的に継承するイギリスの美術史学者、クレア・ビショップ (Claire Bishop, 1971-) によれば、ハキム・ベイは参加型アートの理論的支柱のひとりである³。ハキム・ベイの主たる思想は、ギー・ドゥボール (Guy Debord, 1931-94) 率いるシチュアシオニスト・インターナショナルやアナキズムからの影響と、とりわけイスラームの神秘主義とから構成され、「一時的自律ゾーン Temporary Autonomous Zone」の提唱でその名を馳せているが、本邦においてその思想は未だよく知られていない。本稿は、現代アートの理論的支柱のひとつであるハキム・ベイの思想の一部を展開するもので、現代アート研究や思想研究の一助となるだろう。

アンチコピーライトにて公開されているこのテキストは、『T.A.Z. 一時的自律ゾーン、存在論的アナークシー、詩的テロリズム 第2版 T. A. Z. *The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism Second Edition with New Preface*』(1985, 1991, 2003. 以降『TAZ』と記す)、「一時的自律ゾーン」の補遺 A として第2版において差し替えて掲載されている。本稿における底本として、パンフレット版を用いた。したがって異同を示す際、底本をパンフレット版、『TAZ』第2版に所収されたものを『TAZ』版と記す。本文中、下線を付して(『TAZ』版ではイタリック体で)強調されている箇所は訳文に傍点を付して示した。“ ” による強調は「 」を使って示した。大文字による強調は〈 〉によって示した。パンフレット版には*****による区切りがあり、その箇所を示すため改行をともなして示した。

本テキストを読むにあたっての文献としては、ハキム・ベイが依拠する『荘子』英訳、主として A. C. Graham による *Chuang-Tzŭ: The Inner Chapters*, Translated by A. C. Graham, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2001 (Originally Published : London / Boston, Allen & Unwin, 1981) と、『荘子』の原文として『莊子集釋』全四冊、郭慶藩撰、王孝魚点校、中華書局、新編諸子集成、1961年の1985年版と、日本語訳としては主として新釈漢文大系の7巻と8巻、それぞれ阿部吉雄・山本敏夫・市川安司・遠藤哲夫『新釈漢文大系第7巻 老子・荘子(上)』、明治書院、1966年と、市川安司・遠藤哲夫『新釈漢文大系第8巻 荘子(下)』、明治書院、

1967 年とを用い⁴、ちくま学芸文庫の『老子』と『莊子』、それぞれ福永光司訳『老子』、ちくま学芸文庫、2013 年、福永光司・興膳宏訳『莊子 内篇』、ちくま学芸文庫、2013 年、福永光司・興膳宏訳『莊子 外篇』、ちくま学芸文庫、2013 年、福永光司・興膳宏訳『莊子 雜篇』、ちくま学芸文庫、2013 年などを参照した。ハキム・ベイによる原文に登場する『莊子』テキストの引用については、本稿ではハキム・ベイが引用する英訳に対応する原文から、英訳と日本語訳とを参照し訳者が翻訳した。

『TAZ』版とパンフレット版とのもっとも大きな差異として、パンフレット版には図と引用文、ハキム・ベイ自身による注が加えられている。先述のとおりこのテキストはアンチコピーライトであるが、図に添えられた文章や加えられた訳文についての著作権は定かでないため、本文と注とを訳出するにとどめた。パンフレット版において加えられた注は原注として、その段落の最後に訳出した。パンフレット版には、本文に入る前に以下の注がある。

注 本テキストを読むにあたっての読み方提案：莊子からのさらなる引用文（A. C. Graham の翻訳と、Burton Watson による翻訳とからの引用）を補遺として本文のあとに記載した。本文を読む前に読んで良いし、それからテキスト中言及されたとき、本文を読んでいる最中に戻っても良い。脚注は補遺のあとにある。

以上訳出したパンフレット版にて言及される補遺には、A から F までがある。先述のとおり著作権が明確でないため、該当箇所を示す。

補遺 A 郭象：A Source Book in Chinese Philosophy, Translated and Compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1963, pp. 328-329 の、10. 11. 12. 14.

補遺 B：内篇・斉物論第 2、Graham 版 pp. 52-53、Burton Watson, *Chuang Tzu: Basic Writings*, New York, Columbia University Press, 1964, pp. 34-35、『莊子集釋』63-69 頁。

補遺 C：雜篇・則陽第 25、Graham 版 p. 151、『莊子集釋』909-913 頁。

補遺 D：雜篇・寓言第 27、Graham 版 pp. 106-107、『莊子集釋』947-952 頁に加え雜篇・則陽第 25、Graham 版 p. 153、『莊子集釋』916-919 頁。

補遺 E：雜篇・庚桑楚第 23、Graham 版 p. 106、『莊子集釋』813-814 頁。

補遺 F（Watson 版 p. 95）：内篇・應帝王第 7、Graham 版 p. 98、『莊子集釋』309-310 頁。

翻訳

目的なき放浪 莊子のカオス言語学

エサは望むところで魚を手に入れる方法であり、魚を捕まえたらエサのことは忘れてしまう。ワナは望むところでウサギを手に入れる方法であり、ウサギを捕まえたらワナのことは忘れてしまう。ことばは望むところで観念を手に入れる方法であり、その観念の意味を悟ったらことばについては忘れてしまう。ことばについて忘れてしまったひと、どこでそのようなひとをみつけることができようか。どこでそのようなひととことばをかわすことができようか。⁵

タオイズムに「形而上学」はあるのだろうか。

たしかに、仏教や宗明理学に影響を受けた後期のタオイズムは、宇宙論、存在論、神論、目

的論、終末論を入念に練り上げた。しかしながら、このような「中世の堆積層」を古典的テキストすなわち『老子道德經』、『莊子』、あるいは『列子』において読み返すことはできるのだろうか。

こたえは、イエスでありノーだ。宗教的なタオイズムはたしかに、このような読み返しをうちたてた。しかし、ジョゼフ・ニーダムが指摘したように（原注1）、20世紀の毛沢東主義者はタオイズムの、あるいは少なくとも『老子道德經』のマルクス主義的読解の展開を可能とした。疑うべくもなく、「精神的な」テキストのどんな読解も、幾分かの妥当性があるといえよう（精神はその定義により定義できないのだから）。なかでも『老子道德經』は、とりわけ融通が効くことを示している（原注2）⁶。しかし莊子とはいえば、ぼくにはそうみえるのだけれど⁷、形而上学をもっていないばかりか、実際に形而上学を非難し、嘲笑する。超自然主義と唯物論とはともに、莊子にとってはひとしくおかしなものとみえる。莊子唯一の宇宙論原理は、「渾沌＝カオス Chaos」⁸である。じつに奇妙なことに、莊子が用いる唯一の哲学的道具は論理である。もっともその論理とは、夢の論理なのだが。莊子は、神聖な原理について、存在の目的について、あるいは個人の不死について、なんら言及しない。莊子は善悪を超越しており、倫理を鼻であしらい、ヨーガをバカにしさえする。

原注1 またしてもいつの間にやらぼくの書齋がない Dreamtime Village にいたものだから、書誌情報については頼りない記憶からほんのわずかな手がかりしか供給できない。ジョゼフ・ニーダム（Joseph Needham, 1900-1995）は『中国の科学と文明 Science and Civilization in China』（1954）の著者、ここで参照したのはたしか、第5巻だった。

原注2 それだから、西洋における「道教學院」の認可を得た『老子道德經』の延々と続く退屈な「新しい」翻訳が、後期の E. Schaffer が嘆くとおりの、膨大かつ実質的に未着手な道教の『道蔵』に関する本物の研究に取ってかわっている。

『莊子』はまさしく、その特筆すべき〈反〉形而上学のために、あらゆる宗教的書物のなかでも唯一のものにちがいない（原注3）。『莊子』は「啓示」としての性質をもっている。その所以は『莊子』が、他の書物がそれをなすと主張するのと同様に、さもなくば意識には到達できない（自我の「外部」から）⁹ 隠された知識を明らかにするからではなく、『莊子』が、人生、身体、日常生活における、「精神的自覚」、〈自己〉実現への確かな道へと導くからだ。（西洋の用語では、このような救済を与える本は、正確にも「天使」、個々の読者に伝達し、教え、イニシエーションを施しすらする生ける靈魂のイレモノ、と呼びうるかもしれない。）¹⁰ この道ないしはこの方法が一言に要約されるならば、自然 spontaneity と呼ぶことができるかもしれない。この自然という用語が（すでに疑わしい過程だが）¹¹ 「定義される」とするならば、為無為、「行為／非行為」に言及することができるかもしれない。

原注3 莊子本人によって書かれたと想定される『莊子 内篇』は、多くの学派の中でもとりわけ、茅山上清派において正典とされた。

宇宙は自然の状態へときたる。郭象が指摘するように（原注4）、この創造における「君主」（あるいは行為主体）を探すことは、無へと向かう無限後退の実施である。タオは、キリスト教の翻訳者がなおも信じているような「神」ではない。タオはただ、生じるのだ。人間の規模においては、悲惨はただ、このタオとの調和から道を踏みはずす、自然でなくなるという、ただ人間にのみ備わった能力から生じるものだ。

原注4 補遺Aを参照。

莊子は、人間があまりにまぬけである（「罪」の概念をもたない）その理由について、関心

をもたない。莊子のたったひとつの関心は、過程を逆転し、流れへと「戻る」ことにあるからだ。「戻る」ことは行為であり、流れそれ自体は、行為ではなく状態である。つまり、「行為／非行為」のパラドクス。無為の概念はこのようにタオイズムにおいて中心的な役割を演ずる。この「無為」の概念は、あらゆる形而上学や儀式の〈背後に〉ある真実として、現代の宗教的タオイズムにおいてもなお、生き残っている。今日でも台湾やホノルルにて実践されているような、カルト的タオイズムの偉大な罪滅ぼしそして共通の儀式においては、少なくともひとり、神官は、タオとの一致を達成せねばならないし、神官は、あらゆる「神性」についての、すべての形而上学的原理についての自身の意識を無効にする過程によって、タオとの一致を達成すべきである（原注5）。いわゆる古代の「哲学的」タオイズムについていえば、「哲学的」タオイズムは形而上学のかわりに無為をもっている、ということが出来るかもしれない。

原注5 現代の儀式的なタオイズムについては、マイケル・サソー（Michael R. Saso, 1930-）による素晴らしい著作、とりわけ *The Taoist Teachings of Master Chuang* (1978) と *Cosmic Rite*¹² とを参照。

老子の目標は皇帝のタオイズムへの転向であったようだ。この想定は、もし支配者が何もしない（無為）ならば、その帝国はそれ自体で自然に回るだろう、というものだ。しかしながら莊子は、（放っておいてくれ、をのぞき）支配者にたいして助言することにはまったくといっていいほど関心をしめさなかった。莊子による「真人」の例は、ほとんどいつだって労働者（肉屋、靴屋、料理人）、ドロップアウトした世捨て人、あるいは無法者だ。莊子が社会計画をとるようになるにいわれたなら、ぼくには莊子がそんなことをするかどうかはわからないけれど、なんらの帝國的／官僚的／儒教的価値や構造とはなにひとつ関係をもたないだろうことは確かだ。莊子の「計画」は、〈目的なき放浪〉というフレーズに要約することができるだろう。

莊子は老子よりもアナーキーである。しかし、莊子は「アナーキスト」なのだろうか。ぼくは「アナーキスト」だと思う。莊子が政府をひっくり返そうと思っているからではなくて、莊子が政府は不可能だと信じているからだ。莊子が「イズム」を採用するにはあまりに意気消沈していたからではなくて、莊子があらゆる生成の本質として、カオスをみていたからだ。

* * * * *

このカオス存在論を描きだすため、莊子による言語の取り組みについて探究するのも悪くない。

しかしまず、いくつかの用語を定義させてほしい。ぼくがヘルメタ言語学 *hermetalinguistics*¹³ と呼ぶのは、神が言語を顛にし、言語を通した本質の運搬としてのモノゴトのようなものが存在する、という考え方である。この運搬は直接のもの（ヘブライ語とアラビア語とは、神によって「口にされた」言語である）でも、あるいは新プラトン主義の言語学のように流出によるものでもありうるだろう。「ヘルメス的なもの」（あるいは、カバラにおけるように隠されたもの）でも、あるいはさらに（宗教的な異言、「舌のカリスマ」におけるように）「メタ」言語学的なもの¹⁴でもありうるだろう。しかしどの場合においても、この運搬は徹底的な相対性とあいまいさから言語を救う。

この言語の伝統的理論に反して、ぼくたち現代人は、ことばは本質的なものを伝達しない、実情としてことばは、言語それ自体をのぞくなにひとつ実際には伝えないという、ニヒル言語学 *nihilistic linguistics* を発展させてきた。ぼくはニーチェから¹⁵、ソシュールと彼がラテン詩におけるアナグラムで行ってきた悪夢のような実験へと（原注6）、そして本質的にはダダへと、この潮流をたどる。

原注6 ジャン・スタロバンスキー（Jean Starobinski, 1920-2019）の『ソシュールのアナグラム 語の下

に潜む語 *Les Mots sous les mots : les anagrammes de Ferdinand de Saussure*』(1971)を参照。くわしくはこの続きで。

今日のヘルメタ言語学の指導的解釈者は(十分に奇妙なことながら)、ノーム・チョムスキーである。(そのアナーキズムにもかかわらず)チョムスキーは、プラトンの原型のかわりにDNAを置いてはいるものの、どうしたものか言語は原型と結びついている、と信じている。ニヒル言語学の指導的解釈者として、誰を選出することができるだろうか。ウィリアム・パロウズはどうだろう。(パロウズに敬意を表してニヒル言語学を「ヘヴィメタ言語学 *heavymetalinguistics*」と呼ぶこともできるだろう。)どちらの学派の美学に対してもぼくは同様のあこがれを抱いているが、どちらにも「同意する」ことはできない。ぼくは自分自身が(「精神的アナーキスト」として)、単なる表象主義や疎外の嫌疑から言語を「救う」かもしれない、何らかの言語理論を望んでいることに気がついた。しかしながら、ぼくは目的論的無用の長物のない理論、言語の「君主」、カテゴリー的命令法、決定主義、「外部」とか「上」とかからの啓示、ゲノムコード、絶対本質などがない理論がほしい。そんな理論をふたつの場所でみつけた。ひとつは「古代」に、すてきに均衡が取れたもうひとつは、「現代」に。つまり、荘子とカオス理論と、である。

言語にまつわる困難は部分的には、あらゆる西洋のヘルメタ言語学の伝統において、ことばにわりあてられた絶対的な性質から生じるものである。西洋の神秘主義者たちにはすでに人間のことばにたいして不信感を表明しているものがあるけれど、西洋の神秘主義者たちは、異端のかどをちらつかされ、神のことばの全体性とか合目的性とかをけして問えない。あらゆる西洋の宗教思想は、「異説」が神のことばの全体性とか合目的性とかをある刹那に討議に持ち込むまで問われることのない、ある種の神聖な唯名論に基づいている。「正統」はその等級において、ことばにたいする反逆をおしつづす。その一方でことばにたいする戦争は、当初は文学の内部において、批評において、そして言語学において実施された、「宗教」に対抗するアンダーグラウンドなゲリラキャンペーンとなる。

ことばへの不信によってはじまり、今もなお魔法のように言語を運用しようとつとめている精神的伝統をみつめることで、ぼくたちの探究に有用な何かを学べるかもしれない(補遺Eを参照)。タオイズムはぼくたちに、正確にこのような急進的伝統を供給する。「話すことのできるタオはタオではない」と老子ははじめる¹⁶。それならばなぜ老子は本を書いたのだろうか。なぜ老子は最初から、ついには言語が消え去ってしまう地点、沈黙に固執しなかったのか。このような計画は、タオイズムがもっとも軽蔑する、流れとともに進むことへのある種の拒絶を正確に説明する、とこたえることもあろう。ひとは話す、だからタオイストも話す。この答えで十分かもしれない。しかし、もっともっと興味深い応答が荘子によってなされる。

「ことばは音ではない。ことばには意味がある」¹⁷、荘子は断言する。しかし「その内容は永遠に固定されない。とすると、そこには果たしてことばはあるのだろうか。それともことばはないのだろうか」(補遺Bを参照)¹⁸。

最終的にはこの問いは答ええないままに留めておかねばならない。荘子の妥協なき遠近法主義および言語学的相対主義は、「是 It」と「彼 Other」とを区別するどんなカテゴリー的試みも無益な行為とするからだ。翻訳者(A. C. グレアム)が指摘する通り、荘子にとっては「あらゆる論争は命名という恣意的な行為からはじまる」¹⁹。それにもかかわらず、何もないのではなくむしろ、「ことばには意味がある」。言語は直ちに、完全に「恣意的」とであるとともに、なおも意味する能力をもっている。さもなくば、タオイストは実際、沈黙に陥ることになるだろう。

荘子の学派に属するある著者が、言語のもつ検索機能と階層づけ機能とを意味する、荘子が

「丘里の言」²⁰と呼ぶものについて議論している（原注 7）。（この隠喩は中国の街における格子状に配された村落について言及している。エリコやチャタル・ヒュクのような最初期の街が厳格な格子状の線上に配置されていることは、記しておく価値がある。）言語のこの側面は、「道」ではない。いくら悪くとも「道と名づけたモノゴトによって論を展開すること」²¹にはなり得るが。しかし、このことはまた、道ではないというのでもない。言うことと言わないこととのあいだの逆説的な立場が求められる。「道を体得したひとは名が消失するところを辿ったりしないし、名が生じる源泉も探らない」、それというのも、「それが議論の限界」²²なのだから。「名称〈がある〉」、しかし同時に、「名称〈などない〉」²³。

発話でも沈黙でもないところに
議論はその究極を見出すだろう。²⁴

原注 7 補遺 C を参照。

莊子は発話を三種類に分類する。『莊子』の原編集者のひとり（A. C. グレアムは原編集者たちを「雑家」と呼ぶ）²⁵による補足の注釈は、三種類の発話はみな、莊子自身によって用いられている、と主張する。

まず、寓言がある（補遺 D を参照）²⁶。言語が恣意的なものであるかぎり、「道」を解説するためにひとは、いずれかの立場を占めたり、いずれかの定義を用いたりするだろう。往年の編集者がいうに、莊子はこの種の視野を広げた、あるいは「広まった」²⁷この種のことばによる状況主義を考えた。すなわち、通常を精神を通常ならざる精神、そしてメタ言語的タオへと開くために使えるかもしれないと考えていたという。じっさい、「九割は」これだと莊子という。「重言は、全体の七割を占める」²⁸。すなわち、これはアフォリズムであり、権威に基づいてなされた宣言であり、「人生の先達」の位置から語られる。そして「人生の先達たりえない人物は、人たる道をわきまえていないことになる。人たる道をわきまえていない老人は、「陳人」という」²⁹。寓言と重言とはいずれも、丘里の言のカテゴリに属しているようにみえるだろう。莊子による第三のカテゴリは、明らかに莊子自身が最も関心を寄せているものである。それというのも莊子はこの第三のカテゴリについて、もっとも長く描写しているからだ。莊子はこの第三のカテゴリを「臆言」と呼び、臆言「は日々口から出てくる。臆言を天倪に調和させ、極みない変化に身を任せる」³⁰と注釈している。

言語は恣意的なものであり、賢者はこのことを知っているから、彼（ないしは彼女、というのも多くのタオイストは女性である。タオイストの女性には、老子の伝説上の師匠も含まれている）は「言うことにおいて、彼は何もいわない」³¹ことを知っている。とはいえ逆説的に、このことを知ることによって、そしてじっさいに「言うことを拒絶すること」によって、賢者は「一言もいわなくても、一切をいう」し、「言い漏らすことなどなくいうことを拒絶する」³²。どうしてこんなことが可能となるのだろうか。

莊子が「万物（すなわちシニフィエ）はみな、そこからそれが成長していく種子だ」³³というとき、「それ」が指すのはことば、記号であることと、そのようなつながりなどみいだせないという莊子による（逆説的な）反主張にもかかわらず、莊子が寓言と重言と、臆言とのふたつのカテゴリのあいだに何らかのリンクを主張していることとは、ぼくには当然のことだと思う。（ことばで表現された）このつながりをみいだすことはできない。というのも

かたちとはちがってそれは、環におけるように終わってははじまる、
次々に王位を退くものだから³⁴

すなわち、「モノゴト」それ自体は、存在論的に流動的で変幻自在な、固定されていないものである。車輪にしるしをつけてそれを回したとすれば、

分別できないものなのである、³⁵

そしてすべてがぼんやりとしてしまう。この記号とシニフィエとの流れの状態に関してそれを、賢者が彼の発話を「調和させる」とかみがくようにと助言する、

天均と呼ぼう、³⁶

あるいは「天倪」と呼ぼう。この理解なくして、「久しく不変に事を論ずることはできない」³⁷。きちんとしたタオイストは、はるかに意味をなさない何かについて、多少なりとも話すことがあるのだろうか。しかしこの理解において言語は、「日々口から出てくる」(原注8)ようになったのだから、賢者は最終的には、言語の恣意性や相対性によって、その失敗によって、啞然とさせられないし台無しにされることもない。しかしその自由によって、回復され再び活気づけられる。

原注8 エズラ・パウンド(Ezra Weston Loomis Pound, 1885-1972)は「新しくせよ」を儒教のスローガンだと信じていたが、その情緒は骨の髄までタオイストである。

この言語についての教えを理解するためのもっとも重要な手がかりは、「卮」イメージのうちにある。グレアムがいうには、このイメージは、へりまで満たされるとひっくりかえり、それからそれ自体でまっすぐに立つ酒器、足のない、底に重しをすえられた東洋の小さな人形(起き上がり小法師)のようなうつわのことを指す。それゆえそのうつわは、それを倒そうとしてもいつだって飛び起きてくる。ついであるがこのような人形はひょうたんのようなかたちをしている。おそらく元々はひょうたんで作られていたのだろう。ひょうたんは、著名な『莊子内篇』の最後において描写されるカオス、「渾沌氏 Hun-T'un」(原注9)のシンボルである。元々の「卮」もまたひょうたんであったのかもしれない、そのために莊子の精神のうちに、「卮」はカオスと結びついていたのだろうか。中国の神話において(原注10)、カオスは(ほとんどの西洋の神話学におけるような)悪の形象ではない。そうではなくて、ひょうたんのなかにある種のように、あるいはワンタン(hun-t'un)のなかにある細かく切り刻まれたうまいもののように³⁸、あるいは卮から溢れだす水のように、それぞれの流れが自分自身の通路を見つけることを可能とし、地球に栄養を与え、すべてを生成へともたらす、幾分か不気味ではあるが可能性と慈悲とに満ちた、あらゆる創造の、「万物」の、究極的な力とその源である³⁹。

原注9 補遺Fを参照。

原注10 N. J. Girardot の *Myth and Meaning in Early Daoism: The Theme of Chaos (Hundun)* を参照⁴⁰。

このうつわは、ことばが、明るく照らされたことばが自然に「溢れ出す」、賢者を指しうる⁴¹。このことばは、きくもの、よむものの言語状態に応じて、自身の意味(通路)を自然にみいだす。それから自然と、賢者はまっすぐにたち、ふたたび満たされ、そして日々溢れ出つづけるのだ。カオスのプロセス、しかしここから意味は存在となる。(さらには、この魔法で呼び出す行為とか、磨くとか、「調和させる」とかにおいて実践されうるようになる。)⁴²

このうつわは、賢者をさししめすのみならず、それどころかことばそれ自体をもさししめす。ことば、それ自体においては恣意的で無意味なもの、それは自然に意味によって満たされ、溢れ出す。意味は固定されていないけれど、ことばはたんなる「風の音」でもなければ、ただの

意味論的なうなり声にすぎないわけでもない、めえー blillattt。このうつわは満たされたり空になったりを何度も何度も繰り返す。おなじうつわだが、潜在的には日々あたらしい意味となる。だからことばは、そのことばが指し示したり名付けたりするようにみえるよりも、もつと意味をもっている。ことばのうちにはよりおおくの何か、過剰な何かがある。自然に流れ出し、与えられた状況において自身の通路、自身の表現、自身の使用法をみいだす、ことばの下(ないしは上)にあることばがある。「タオイストの詩学」。

それゆえ、まったくの言語学的相対主義からはじめて、莊子はある種のメタ言語学に到達する。卮言は丘里の言ではない、卮言は〈遊ぶ〉。卮言はそれが持っている以上のものをもってゐる。それゆえ有名な包丁のように、タオイストの肉屋はあらゆる腱と関節とのあいだを通すことができるから、研ぐ必要がまったくないという、あの有名な包丁⁴³のように、卮言は「束縛のない境地に遊ぶ」⁴⁴。賢者は意味論にとらえられることはないし、領域の地図を取り違えることもない。そうではなくてむしろ、語と流れ出し、語とともに遊ぶことで、「之を天に照らす」⁴⁵。ひとたびこの流れに調和したならば、賢者は「光をあてる」特別の努力を必要としない。それというのも言語がそれ自体、自然に〈これを行う〉からである。言語は溢れ出る。

ソシュールがラテン詩のアナグラムについて研究していたとき、詩のキーワードが他のことばに溢れ出ていると気づいたことを思い返そう。たとえば登場人物の名前のシラブルが、こうした登場人物を描写することばのうちに反響するということだ。現代言語学の創始者はまず、こうしたアナグラムを意識的な文学装置として考えた。しかしながら徐々に、こうした「読み」は支持できないかもしれないことが明らかになっていった。ソシュールは、〈あらゆる〉ラテン詩のみならず、散文に置いてすら、彼がみるあらゆるところにアナグラムの溢出をみいだすようになった。ソシュールがたどり着いた境地は、自身が言語学的幻覚とか聖なる啓示を経験したのか伝えられない、そんな地点であった。いたるところにアナグラム。言語はそれ自体、あらゆる宝石が他の宝石すべてを反映する、そんな宝飾品のネットである。ソシュールは尊敬をあつめるラテン学者、ラテン頌歌を書いたことがあって、ソシュールがその詩にアナグラムを発見した、そのラテン学者へと手紙を書いた。ソシュールは懇願する。あなたは古典の昔から受け継がれた秘密の伝統の後継者なのですか。それともあなたは無意識にそれをやってのけたのでしょうか。どうか教えてください。言うまでもなく、ソシュールが返事を受け取ることはなかった。純粹なニヒリズム、純粹な魔術の深淵において震えながら、言語を超えた言語の暗示、記号／内容、ラング／パロールを超えた言語の暗示に脅かされ、目眩の感覚とともにソシュールは、あつけなくその研究を中止した。ようするにソシュールは研究を中止したのだが、その地点はまさしく、莊子がはじめる地点であった。

* * * * *

ことばは風や波のようなもの。

莊子⁴⁶

(Burton Watson 版、p. 57)

溢出する言語を活性化させ循環させる、みえない／概念的なひょうたんはまた、現代のカオス理論におけるストレンジアトラクタ⁴⁷と比較することができる。このストレンジアトラクタは現実の、しかし非物質的なパターンであり、そのパターンが知らせる行為においてのみ存在する。たとえば大気中の煙のうずまきを考えよう。なぜ煙は、数学的な気体のように、単純に均等に分散しないのだろうか。なぜそこにパターンがあるのだろうか。ストレンジアトラクタは、惑星がその軌道にひきつけられるように、あるいは切り離れたしっぽを再建するため細胞がト

カゲのおしりにひきつけられるように、煙の分子を植物のような波動のうちに「ひきつける」。ストレンジアトラクタは、「order out of chaos」⁴⁸（イリヤ・プリゴジンのフレーズ）を活性化する。アトラクタは「ランダム」な物質を整合的なかたちへと活気づける。しかし現実には、アトラクタは物質的過程それ自体〈において〉のみ「存在する」。アトラクタは、形態生成のためのモデルのみならず、進化それ自体にとってのモデルすら担いうる。プリゴジンの「創造的進化」は、新ダーウィン主義者の目の眩んだ「ランダムな突然変異」にも、創造論者のエンテレケイアや生氣論にも依存しない。カオス理論によって、「第三の精神」が方程式に導入された。ミシェル・セールの「パラサイト」だ。ストレンジアトラクタ、「カタストロフ・マシン」と異様な類似を示す、この第三のもの *tertium quid* の行為を描写するために、「タオイストの弁証法」なる用語をつくりだすものもいるかもしれない。太極図では、陰のひし形部分は陽の種子を含み、逆もまた然り、陽のひし形部分も陰の種子を含む。さらにいうなら、ふたつの領域は、二元論の直線によって分かれたれているのではなく、むしろ二項運動のヘビのように曲がりくねった曖昧な線によって分かれたれている。西洋の弁証法は総合するために分析する。そのいっぽうでタオイストの弁証法は分析するために総合からはじめる。

ことばが物質と比較しうるならば（なぜ与えられた同様に疑わしい存在論的狀態と比較しないのだろう）、そして「文法」がストレンジアトラクタと比較しうるならば（ことばの現前において「存在する」にすぎない「現実」、ことばの〈なかに〉においてのみ「現実」であるパターン）、そのときぼくたちはまた、莊子の溢出言語学と、プリゴジンやラルフ・エイブラハムのような魔法使いのごとき学者たちのカオス理論とを比較することができるかもしれないし、カオス言語学の科学（ないしは偽科学）を打ちたてることができるかもしれない。この有用なフィクションは、ファイアアーベントが「アナキスト・エピステモロジー（あるいはダダ・エピステモロジー）」とよぶもの、すでに莊子が夢見たある種の反方法のしるしの下に生まれることとなるだろう。これはぼくたちの計画の中心となるだろう⁴⁹。

* * * * *

宗教的タオイズムにおいて、自動筆記ないしは扶箕（「靈魂的」筆記）の神、紫姑神 Tzu-Ku-Shen は、トイレの女神でもある（原注 11）。それゆえに、どうかしてうまく幾分かの意味を伝達しようとする便通の音とか排便のカオスとかのような、魔術的言語のイメージを呼び出すことになる（「ノイズ」がある種の秩序づけられたコードよりも、「情報」において「より豊か」でありうる、という情報理論において知られているパラドックスを想起させる）。やがて紫姑は、人間の媒介を通じて魔法の筆ないしは「飛翔する不死鳥」を掌握する不死の者たちの装い揃いを主宰することになった。西洋のスピリチュアリズムにおけるように、通常女性であるこうした媒介は、幽霊の書記としてふるまい、ゴミから正典となる書物に至るまで、あらゆるモノゴトを伝達してきた。（大麻香の影響下、亡くなった女性賢者へと通路をつないだふたりの媒介によって、茅山上清派はこのように設立された。）沈括（Shen Ku, 1031-95）という 11 世紀の著者は、喚起的な題名である『夢溪筆談 *Dream Torrent Essays*』において、ヒプナゴジアの波にもまれて日中の意識を追いやってしまう、その過程を記述している。

原注 11 *The Flying Phoenix* という中国の扶箕についての本による情報だが、残念ながら著者を思い出せない⁵⁰。

正典にしる異端にしる、タオイストの著作の多くは、このようにうみだされてきた。こうした著作のいくつかは、タントラに関するチベットの「宝」テキスト（テルマ *terma*、埋蔵経）と同様に、強固な岩、生きた森、水の底、あるいはその他の不可能な場所のうちに収められて

いたものが「発見された」ものである。チベットの宝物探索者への指令全体は、そのようなテキストの知恵と発見とに自身を捧げることだ。タオイストのテキストには、人間の言語や書き物としてではなく、精神の「おたま」で書かれたものとか「雲」で書かれたものとして構成されている。言語の膨大な説明が、不死の者たちの住う仙境／丹洞（原語は Cinnabar Grottos、日本語へと直訳すると辰砂の洞窟）からぼくたちの世界へと溢れ出ている。粗悪な唯物論者が、こうした書物の巨大な消化しづらい蓄積の起源をあざわらって満足していそうなそのいっぽうで、ぼくたちはただ、現実それ自体の純然たる圧倒的な充実、過剰、寛大さと、つまりもっとも狂った冗談のうちにぼくたちと共謀するように思える充実、過剰、寛大さに驚嘆するほうを好む⁵¹。ニーチェとバタイユとが提案したように、欠乏の神話はたんに悲惨に苦しむことを通した支配の手段である。ところが世界の実際の本性は、ひとつの完璧な充足であり、実際には超過した充足、恒常的な（超過）としての溢出である。言語においては、この意味の超過供給が、人間の意識が手懐けるにはあまりにも大きすぎることを証明する。それゆえに靈魂、「ムーサの女神たち」、そしてその他の超意識の源泉が介入する。タオイストの著作は、「存在の寛大さ」あるいはコルヌコピア的タオのますます満ちあふれる溢出のモニュメントとしての役割を担う。その表現のもっともカオス的かつ曖昧な頂点において、なんらかの「主君」による専制政治、そして孤独の深淵の両者から、タオイストの著作は言語それ自体を「救い出す」。

【注】

- 1 ハキム・ベイ (Hakim Bey) は、海賊や神秘主義などに詳しいアメリカのアナキズム思想家、ピーター・ランボーン・ウィルソン (Peter Lamborn Wilson, 1945-2022) のペンネームである。本稿執筆時、氏の訃報に接した。ご冥福をお祈りいたします。
- 2 ブリオーによる同名の書籍、『関係性の美学 *Esthétique relationnelle*』に詳しい。Nicolas Bourriaud, *Esthétique relationnelle*, Dijon, Les presses du réel, 1998 を参照。英訳は、Nicolas Bourriaud, *Relational Aesthetics*, Translated by Simon Pleasance & Fronza Woods with the participation of Mathieu Copeland, Dijon, Les presses du réel, 2002 がある。
- 3 Claire Bishop, *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*, London / New York, Verso, 2012, p. 11、クレア・ビショップ『人工地獄 現代アートと観客の政治学』大森俊克訳、フィルムアート社、2016 年、28 頁。
- 4 訳者に対してテキストの選定、翻訳の指針を授けてくださったのは沼津工業高等専門学校教養科 平田陽一郎教授である。温かい助言とご教示、そして変わらぬ友情に、記して御礼を申し上げたい。くわえて本稿執筆中に出版された中島隆博『莊子の哲学』、講談社学術文庫、2022 年（原本は、『『莊子』鶏となって時を告げよ』、岩波書店、2009 年）からは、莊子研究に関して多くの見通しを教えていただいた。記して御礼を申し上げたい。
- 5 『TAZ』版では、この引用文の最後に、「莊子」と記してある。莊子 雑篇・外物第 26。Graham 版 p. 190、『莊子集釋』944 頁。原文は以下の通り。以下、『莊子』テキストについては、○篇・タイトル第 xx。Graham 版 p. xxx、『莊子集釋』xxx 頁と表記、原文を記載する。『老子道徳經』については、タイトル第 xx。『新釈漢文大系 7』xxx 頁。原文を記載する。なお、以降『新釈漢文大系』に言及するときは、『大系 7』『大系 8』と表記する。
荃者所以在魚、得魚而忘荃。蹄者所以在兔、得兔而忘蹄。言者所以在意、得意而忘言。吾安得忘言之人而與之言哉。
- 6 『TAZ』版はここで改行している。
- 7 『TAZ』版には、「ぼくにはそうみえるのだけど、」がない。
- 8 ハキム・ベイは、『莊子』に登場する「渾沌」と、西洋の伝統そして物理学等の科学へとつらなる「カ

- オス」とに、ともに英語訳である *Chaos* をあてて同一視して論を進めている。
- 9 『TAZ』版には、「さもなくば意識には到達できない」と、「(自我の「外部」から)」の()がない。
- 10 『TAZ』版にはこの括弧でくくられた文がない。
- 11 『TAZ』版には、「(すでに疑わしい過程だが)」がない。
- 12 ここでハキム・ベイが示している、マイケル・サソーによるテキスト *Cosmic Rite* の正確なタイトルは、*Taoism and the Rite of Cosmic Renewal* (1972) である。
- 13 箕輪裕による日本語訳『TAZ』では、「錬金術的メタ言語学」(ハキム・ベイ『T. A. Z. 一時的自律ゾーン、存在論的アナキー、詩的テロリズム [第2版]』箕輪裕訳、インパクト出版会、2019年、261頁)。本稿に先立つ当該翻訳からは、多くを教えていただいた。記して御礼を申し上げたい。本論では後述の「ヘヴィメタ言語学」との対をなすため、ヘルメス+メタとして「ヘルメタ」と訳出した。
- 14 『TAZ』版では、「メタ」言語学的なものの「」がない。
- 15 パンフレット版は「ニーチェから from Nietzsche」であるが、『TAZ』版では「ニーチェへ to Nietzsche」となっている。
- 16 老子道経 体道第1。『大系7』11-13頁。
道可道、非常道。
- 17 莊子 内篇・斉物論第2。Graham 版 p. 52、『莊子集釋』63頁。
夫言非吹也、言者有言、其所言者特未定也。果有言邪。其未嘗有言邪。
- 18 『TAZ』版はこの改行がない。
- 19 Graham 版 p. 53 に記載の注からの引用。
- 20 莊子 雑篇・則陽第25。Graham 版 pp. 151-153、『莊子集釋』909頁。
「丘里之言」については、「丘里」は村里。いわゆる公論・輿論をいう(『大系8』679頁)。「丘」「里」は、土地の区画の単位。合わせて村落の意(福永光司・興膳宏訳『莊子 雑篇』188頁)とある。
- 21 莊子 雑篇・則陽第25。Graham 版 p. 151、『莊子集釋』913頁。
(道者為之公。因其大而號以讀之、則可也。已有之矣、乃將得比哉。)則若以斯辯(、譬猶狗馬、其不及遠矣)。
- 22 莊子 雑篇・則陽第25。Graham 版 p. 152、『莊子集釋』914頁。
觀道之人、不隨其所廢、不原其所起、此議之所止。
- 23 莊子 雑篇・則陽第25。Graham 版 p. 152、『莊子集釋』916-917頁。
有名有實(、是物之居。)無名無實(、在物之虛)。
- 24 『TAZ』版にはこの二行の文言が含まれていない。莊子 雑篇・則陽第25。Graham 版 p. 153、『莊子集釋』917頁。
非言非默、議其有極。
- 25 『TAZ』版にはこの括弧でくくられた文がない。
- 26 莊子 雑篇・寓言第27。Graham 版 pp. 106-107、『莊子集釋』947頁。
寓言十九、重言十七、卮言日出(、和以天倪)。
- 27 莊子 雑篇・天下第33。Graham 版 p. 283、『莊子集釋』1098頁。
(以天下為沈濁、不可與莊語、以卮言為曼衍、以重言為真、)以寓言為廣。
- 28 注26を参照。
- 29 『TAZ』版にはこの引用がない。莊子 雑篇・寓言第27。Graham 版 pp. 106-107、『莊子集釋』949頁。
人而無以先人、無人道也、人而無人道、是之謂陳人。
「陳人」は、古いだけの人間をさす(福永光司・興膳宏訳『莊子 雑篇』、187頁)。
- 30 莊子 雑篇・寓言第27。Graham 版 pp. 106-107、『莊子集釋』949頁。
卮言日出、和以天倪、因以曼衍(、所以窮年。)
「卮言」はつじつまの合わないことば(『大系8』、705頁)のことであり、「卮」は、酒器の一種。円

- い形をしていて、酒がいっぱいになると傾き、からになると上を向く。状況に応じて自在に適応することを喩える」（福永光司・興膳宏訳『莊子 雑篇』、238 頁）。
- 31 莊子 雑篇・寓言第 27。Graham 版 p. 107、『莊子集釋』949 頁。
（不言則齊、）齊與言不齊、言與齊不齊也、故曰無言。
- 32 莊子 雑篇・寓言第 27。Graham 版 p. 107、『莊子集釋』949 頁。
言無言、終身言、未嘗不言。終身不言、未嘗不言。
- 33 莊子 雑篇・寓言第 27。Graham 版 p. 107、『莊子集釋』950 頁。
萬物皆種也（、以不同形相禪、始卒若環、莫得其倫、是謂天均）。
なお「種」とは、種の「機」（はたらき）の意であろう（福永光司・興膳宏訳『莊子 雑篇』240 頁）とある。
- 34 『TAZ』版はこの箇所の引用文を地の文として表記しており、ここで改行している。
- 35 『TAZ』版はこの箇所の引用文を地の文として表記している。
- 36 ハキム・ベイは記載していないが、注 34、注 35、注 36 は『莊子』の引用である。莊子 雑篇・寓言第 27。Graham 版 p. 107、『莊子集釋』950 頁。
（萬物皆種也、）以不同形相禪。始卒若環、莫得其倫、是謂天均。
- 37 莊子 雑篇・寓言第 27。Graham 版 p. 107、『莊子集釋』950 頁。
（非卮言日出、和以天倪、）孰得其久。
- 38 こうした hun-t'un にまつわる事項は、グレアムが指摘している。Graham 版 pp. 98-99 に記載の注を参照。
- 39 『TAZ』版とは少々文章が異なる。『TAZ』版の訳は以下の通りとなる。「中国の神話において、カオスは（ほとんどの西洋の神話学におけるような）悪の形象ではない。そうではなくて、幾分か不気味ではあるが可能性と慈悲とに満ちた、あらゆる創造の究極的な力とその源である。カオスから、ひょうたんのなかにある種のように、あるいはワンタン（hun-t'un）のなかにある細かく切り刻まれたうまいもののよう、あるいは卮から溢れだす水のよう、それぞれの流れが自分自身の通路を見つけることを可能とし、地球に栄養を与え、すべてを生成へともたらす、「万物」がやってくる。」
- 40 Graham 版の翻訳は Wade-Giles にてなされており、ハキム・ベイは Graham 版に準拠して語の統一を行っている。Girardot の著作名は、その初版の表記に従った。
- 41 『TAZ』版とは少々文章が異なる。『TAZ』版の訳は以下の通りとなる。「このうつわは、明るく照らされたことばが自然に「溢れ出す」、賢者を指しうる。」
- 42 『TAZ』版にはこの括弧でくくられた文がない。
- 43 莊子 内篇・養生主第 3。Graham 版 pp. 63-64、『莊子集釋』117-124 頁。
- 44 注 30 を参照。Graham 版は find its own channels であるが、ハキム・ベイによる引用は find its proper channel となっている。
- 45 莊子 内篇・齊物論第 2。Graham 版 p. 52、『莊子集釋』66 頁。
（是以聖人不由、）而照之於天（、亦因是也）。
なお「天」は、自然、すなわち万物があるがままに存在する状態を意味する」（福永光司・興膳宏訳『莊子 内篇』61 頁）とある。
- 46 莊子 内篇・人間世第 4。Graham 版 p. 71、『莊子集釋』160 頁。
（夫）言者、風波也。
- 47 ストレンジアトラクタについて、訳者は山口昌哉『カオスとフラクタル』より知識を得た（山口昌哉『カオスとフラクタル』、ちくま学芸文庫、2010 年。もとはブルーバックスより 1986 年）。拙い訳者の理解に背中を押してくれたのは、沼津工業高等専門学校教養科 設楽恭平准教授である。温かい助言とご教示、そして変わらぬ友情に、記して御礼を申し上げたい。
- 48 後ろの括弧内にプリゴジンのフレーズとあるが、正確にはプリゴジンによる共著のタイトル。日本語訳は『混沌からの秩序』となるが、本論に沿って訳出するなら「カオスからの秩序 / 命令」となるだ

ろう。

- 49 『TAZ』版には、最後の and central to our project がない。これを踏まえた『TAZ』版の訳文は以下の通り。
「この有用なフィクションは、ファイアアーベントが「アナーキスト・エピステモロジー（あるいは
ダダ・エピステモロジー）」とよぶもの、すでに荘子が夢見たある種の反方法のしるしの下に生まれ
ることとなるだろう。」
- 50 正確には、*The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan* (1986)、著者は David K. Jordan
と Daniel L. Overmyer である。
- 51 『TAZ』版とは少々文章が異なる。『TAZ』版の訳は以下の通りとなる。「粗悪な唯物論者が、こうし
た書物の巨大な消化しづらい蓄積の起源をあざわらって満足していそうなそのいっぽうで、ぼくたち
はただ、現実それ自体の圧倒的な過剰と寛大さと、もっとも狂った冗談のうちにぼくたちと共謀する
ように思える充実とに驚嘆するほうを好む。」