

「憐れみと連帯」のための哲学

－詩集『漠魂』を読む(2)－

西 原 明 史

Philosophy for "Compassion and Solidarity":
Decoding the Poetry Anthology *Mohun* (2)

Akifumi NISHIHARA

国際観光ビジネス学科, 現代ビジネス学部,
安田女子大学

要 旨

本研究は、中国のウイグル族詩人ディルムラットの詩集『漠魂』を解題する試みの続編である。彼の詩には「一貫した強い内面」の否定を主題にしたものが多い。そういう内面の一つである民族意識からの解放を目的にするからだ。本稿で取り上げた2編も「感情の動揺」を表現したり「身体性」を強調したりして、上記の主題を継続させていた。特に「身体性」を読者に実感させるための隠喩がディルムラットの詩には頻出しており、その意図を同じ「身体性」を基軸とする岡潔や東浩紀の哲学的論考に依拠して解釈した。その結果、具体的で個別的な「生身の身体」による「偶然の出会い」が「同情や共感」を生起させ、それによって民族という枠を越えた共生を新疆で実現できるとするディルムラットの思想と展望を発見できた。ディルムラットは創作を通して思索する哲学者でもあったのである。

キーワード：強い現実、身体性、岡潔、東浩紀、ネットワーク理論

はじめに～研究の意義～

私が中国少数民族の一つウイグル族と付き合いしてきた期間は長い。今年（2020年）でもう30年になる。彼らが住む新疆ウイグル自治区東部の哈密地区には15年近くも通った。その間に私が蓄積した資料は相当な分量となっている。体験したこと、観察したもの、聞き取った声、それらは私の取材ノートや記録メディアに大量に保存されている。現地で入手した書類や文献も多い。しかし山積みの資料を前に私の心は晴れなかった。

というのも、それらは全て過去のウイグル族についてのものだったからだ¹。歴史研究ならい

¹ 諸般の事情が重なり、2013年8月以来現地を訪れることができていない。そのため私の手元の資料は最新の新疆事情を映すものではない。

ぞ知らず、彼らの現在の姿を知り、その課題を考察していくために私の資料が役立つのかと言われればやはり心許ない。加えて気になったのが、ここ数年の間に彼らが置かれた状況の変化だ。2009年に自治区首都で発生したウイグル族による大規模暴動やその後頻発した「テロ事件」などへの対策なのだろうが、大掛かりな形で政府による彼らの「再教育」が行われているらしい²。この政策は、私がこれまで体感し、それをもとに定式化してきた新疆の社会情勢から大きく逸脱している。結果、収集した資料はもちろん、それらを基にした私のこれまでの研究成果もすっかりかすんで見えてしまったのである。

とはいえ私はこうして本稿を書き始めている。それは次のように考えることで上記の懸念を解消することができたからだ。思想家の内田樹によると「現実」には「強いもの」と「弱いもの」があるという。「どんなに歴史的な条件が変わっても、かわらずここにあるはず」のものが前者、「たまたまものはずみで現実化してしまった」出来事が後者である（内田、2014：34～35）。新疆の現実がこの数年で大きく変化したとすれば、それは「弱い現実」と呼べる。そして、「この数年で変わった」ということは、見方を変えればそれまでずっと変わらずにいたものがあるわけで、それが「強い現実」である。つまり「テロ」や「再教育」といった近年の「弱い現実」によって覆い隠されてしまったとはいえ、そういうものが起こらない「強い現実」は確かに存在した。喫緊の課題は目の前の「弱い現実」の中にあるのかもしれないが、解決のためのヒントはその課題の噴出が抑えられていた「強い現実」の方に求められるのではないだろうか³。それを発見することが目的であれば、私がこれまで収集してきた「過去の」資料は十分に有用だ。それらを基に組み立ててきたウイグル族のエトス⁴にまつわる様々な私の仮説も今後の研究に生かすことができるだろう。

以上のように頭を整理することで、私はウイグル族研究を継続させるためのモチベーションを維持することができた。そして私が構想しているのがウイグル文学を資料とする研究である。小説、散文、詩、多くの作品が私の手元にある。表現の自由が保障されていない中国で出版されたものにウイグル族の本音など出てこないのでは、という心配は無用だ。言いたいこと、伝えたいことは何も言葉に直接載せる必要はない。隠喩で語ることは可能だし、文章の内容ではなくその構成にメッセージを託すこともできる⁵。また当たり前のことだが文学は政治的・社会的なものだけではない。生活を彩り、豊かさや深みを与えてくれる自然や文化を題材に、世界や人間をの

² 新疆各地に「再教育施設」が設けられ、多くのウイグル族がそこで「職業訓練」などの研修を受けているようだ（朝日新聞2019年5月19日掲載記事）。その目的や実態には不明な点も多いが、「深刻な人権侵害」があるとも言われている（前掲記事）。なお、国連の人種差別撤廃委員会からの勧告や国際人権団体の報告など国際世論による批判の高まりを受けて「施設での教育は修了した」という声明が自治区の高官より出されている（朝日新聞2019年12月10日掲載記事）。

³ 現に、私が繰り返し訪れてきた新疆東部哈密地区では、暴動やテロなどの事件を耳にすることはほぼなかった。10年以上調査を続けてきたがずっとそうである。もしウイグル族の「民族性」のようなものがあるとすれば、この「変わらない現実」を作り出すために払われ続けている努力の中身であろうし、それを析出して定式化することが新疆の民族問題を落ち着かせるための方策の提案につながると私は考えている。

⁴ マックス・ウェーバーが宗教を定義する際に用いた概念で、「人間の行動を意識的及び無意識的に突き動かしているもの」である（小室、2000）。私は新疆でのフィールドワークを通して、ウイグル族一人一人の発言や行動の事例を収集し、それらから個人を超えた民族的な意識や無意識すなわちウェーバーの言うエトスを析出しようと試みてきた。

⁵ 例えば特定の品詞を多用することで、ある種の感覚を読者にもたらそうとするような技法がこれにあたる。本稿ではそうした構成方法を取った作品を紹介している。

びのびと描く作品もある。

そうした世界観や人生観こそがウイグル族の「強い現実」であろう。それを「新疆文学」を通して探求していくことが私の今の主要な研究テーマであり、本研究はそのための「序説」の一部と言ってよい。今回も、私の友人であるウイグル族詩人ディルムラット・タラットの詩集『漠魂』を題材に、ウイグル族の思想を探っていききたい。すでに着手しているこの試みをさらに進めていくことが本稿の目的である⁶。

1. 詩集『漠魂』⁷を読む

(1) ここまでの読み

ディルムラット・タラット⁸は珍しいことにウイグル語ではなく漢語で詩を書く⁹。そこには難解な漢語が並び、奇抜な比喩が頻出する。論理性に欠ける展開も多く、解釈は容易ではない。しかし思想家柄谷行人の論考に出会い、それを参照することで彼の詩の解説を大いに進めることができた。柄谷は日本の近代文学の起源を次のように論じる¹⁰。明治期に「近代的自我」の観念が欧米から輸入され、内面重視の価値観が普及した。そんな「優れた内面」を余すところなく伝達できるよう「言文一致体」が発明され、さらにその「内面」で創造された世界観を自由に展開する「物語」が誕生した。それが日本の「近代文学」である。作家はこの「物語世界」を生み出すわけだからまさに「神」と言っていいたい。

ところが、そんな近代日本文学の「創世記」に主役を務めた漱石や子規はその立場を拒んだ。漱石は人間関係という「外面」に翻弄される人物を作品の中で造形したし、子規は感性や直感といった内面ではなく、「外部」に流通する知識を使って培った「知性」を使って創作しようとした。だからだろう、学ぶことで修得できる漢字・漢語の使用に二人ともこだわっている。この点が漢語で詩作するディルムラットを想起させたため、私は彼の作品を漱石や子規に見られる「内面の否定」という観点から解説することを試みたのである¹¹。

例えば上述したように彼の詩は論理性を欠くことがあるが、それは「一貫した物語世界を創造できるほど私は強く優れた存在ではない」という「弱さ」を暗示するためであった¹²。また奇抜な比喩については、それがいつも詩の最後に置かれ冒頭には平凡な喩えが来るという構成になっていることから、彼は詩の構成を通して自らの「内面の成長」を伝えようとしたと解釈できる¹³。

⁶ この作業はすでに始まっている。西原（2017、2020）がそれで、本稿はその続編である。

⁷ 2002年中国海南省の南方出版社から刊行されたディルムラットの詩集である。また、出版前から漢族ウイグル族を問わず多くの知り合いに私家版が配布されていた。

⁸ 私は哈密での滞在中に彼と出会い、交流が続いた。当時は漢族中心の小学校で教師をしながら創作活動を行っていた。彼の詳しい経歴については既に何度か紹介しているので（西原、2017、2020）、ここでは繰り返さない。

⁹ その意図を本人に直接尋ねると、「漢語が不得意というウイグル族への偏見を払拭したかった」とか「同じ漢語を使うことによって漢族の中にウイグル族への仲間意識を醸成したかった」などと答えてくれた記憶がある。

¹⁰ 柄谷の近代文学論については西原（2020）の第1章で詳細にまとめている。

¹¹ ウイグル族にとって最も平易な言語であるウイグル語の使用をディルムラットが避けたのも、「言文一致体」を拒否するためだったのだろう。そのあたりの詳細もすでに論じている（西原、2020：81）。

¹² 詩集『漠魂』中の作品「大漠」（大砂漠）をこのように解釈した（西原、2017）。

¹³ 同じく「塔克拉玛干」（タクラマカン砂漠）の読解でこのような解釈を行った（西原、2020）。

未熟だからこそ成長の余地があるわけで、要するに彼の詩はいつも「私は弱者である」というメッセージを発信していたのである。ではなぜ彼は「強く一貫した内面」を否定しようとしたのだろうか。そういう内面の一つに「民族意識」というものがあるが、ディルムラットはそれに縛られない柔軟な生き方を志向していたからだとは私は結論付けた¹⁴。

以上の仮説が彼の他の詩にも当てはまるのかどうか、それを検証していくことから本稿の考察を初めていきたい。今回も『漠魂』から二編の詩を取り上げ解説していく。

(2) 「坎儿井」(カレーズ)¹⁵

沉沉地	深々と
垂在天山的胸前	天山の胸元にかかる
好比那	それはまるで
颗颗明珠	真珠の首飾り
用生命的甘露作丝线	命の甘露で絹糸を作り
串起	数珠のように
缀美了	美しく繋ぎ合わせる
生命垂危的戈壁家园	命が危険にさらされるゴビの庭
甜甜的	甘やかな
抿笑在美貌中的酒涡	微笑みが美貌のえくぼに宿る
好想轻吻	キスしてみたいくなる
微微泛红了脸的	かすかに赤みが指した顔の
羞涩的楼兰美女	恥ずかしがりの楼蘭の美女
展着秀发, 翩翩起舞	美しい髪を揺らし、鳥のように舞う
千秋飘香	かぐわしい香りはいつまでも消えない
激昂了	感情が沸き立つ
寂静无语的大漠部落	静寂の中、声もない砂漠の村
宾客云集	賓客が大勢集まってきた
兴奋着千万只金杯银盅	興奮しながら数限りない金銀の杯に
斟满了	注がれるのは
陈年的天山玉液	長年寝かせておいた天山の玉液
话在酒中	酒とともに話はずむ
遥望主人	遥かに望む主人
颈带花环的博格达	首に花輪をかけたボゴダ峰
白发苍苍	白髪混じりの頭

¹⁴ 西原 (2020) で論考の結論としてこのように述べている。

¹⁵ カレーズは中央アジアの伝統的な水利施設で、砂漠に井戸を無数に掘り、それらを地下でつないでオアシスまで通す。降水量が極端に少なく乾燥したこの地域では、地下水や雪解け水をこのカレーズによって引き、水を確保していた。

日落归西	日は落ちて西に帰る
风起云涌	風が立ち、雲が沸き立つ
激流中飞旋起无数旋涡	激流の中、無数の渦が逆巻き
挤破了	押し破る
脆弱而拥挤的视线	弱々しく、絡み合った視線を
年轻的心	若々しい心が
激荡着古老的情怀	古臭い心情を激しく揺さぶる
迟钝的心	愚鈍な心も
变得敏感活泼	繊細になり躍動する
坎儿井星光般闪入天边	カレーズは星のように閃きながら天空へ上る
悄悄地对我说	こっそりと私に告げる
远方就是我相思的故土	遥か彼方こそ私が思いを寄せてきた故郷だと
别忘了我……	私のことを忘れないで……

この詩もまた難解である。カレーズを詠っているのになぜか「楼蘭の美女」¹⁶が登場する。脈絡もなく村の宴会シーンが続き、そして感情を交えて砂漠の風景を描写した後は、再び唐突にカレーズが星になったり擬人化されたりして登場する。彼の作品特有のこうした支離滅裂さには先述したような理由があった。「内面の否定」を暗示するためである。だから「内面」が感じ取ったものを「ありのままに」言葉化するのではなく、「外部」から取り入れられる「知性」を一杯働かせて一つ一つの言葉を厳密に吟味し、その並べ方にも工夫を凝らした。自分の感性に自信がないからこそ知的な努力を重ね、さらにその過程を詩の中に匂わせることで自分の「弱さ」を示そうとしたのである¹⁷。

従って、彼の詩のわかりにくさはこの知的苦闘の結果であり、それはまた詩の隅々までが計算づくであるということも意味する。それを踏まえてこの詩を読み直せば、不可解な点にもちゃんと説明がつけられる。例えばこの詩は冒頭でカレーズが「真珠の首飾り」に喩えられ、最後に「星」になるという構成だ。井戸が連なるカレーズは鳥瞰すれば確かに数珠のようにも見える。そう考えれば前者は割と平凡な比喩だ。続いて「楼蘭美女」が妄想風に描かれ、村の宴会や砂漠の風景を経て、最後に「星」となったカレーズが描かれる。これは意表を突かれた。しかもその直前に「古臭い心情」や「愚鈍な心」が「揺さぶられ」「繊細になり躍動する」と言い切っている。つまりこの詩は、その構成を通して彼の感性や洞察力つまり「知性」が成長する過程を語っていると読み取れるのである¹⁸。

¹⁶ 楼蘭はタクラマカン砂漠にかつて存在した古代オアシス都市である。その遺跡から発見された女性のミイラがこの名で知られている。『漠魂』には「楼蘭の美女」という詩も収録されており、すでに読解を試みている（西原、2017）

¹⁷ 「大したことの無い内面」という自覚があるため、描こうとしている題材の本質を掴んだという自信が持てない。それでも何とかして本質に迫ろうと目の前の情景にふさわしい言葉を探す。自分の感性の鈍さを嘆き、言葉の選択に苦勞する。ディルムラットの詩には、そんな彼の戸惑い、ためらい、迷い、苦しみ全てが反映されているように思われる。そんな創作過程を経ているであろう彼の詩文が、何のつまりきもなくすらすらと頭に入ってくるはずがないとも言える。

するとカレーズに楼蘭美女が登場する理由も納得できる。詩は感性に基づいて書かれると思えば、確かにこの結び付けには違和感がある。しかし「知性」を駆使して書かれているのであれば歴史にまつわる挿話に話が飛んでも不思議はない。カレーズもまた中央アジアの伝統文化として歴史の中に位置づけられているのだから。

そしてこの詩でもう一つ注目すべき点は、詩作の途中で彼が経験した「知的苦闘」が感情の揺れ動きで表現されていることだろう。まず二、三段目に「感情が沸き立つ」「興奮しながら」といった言い回しが現れ、次の四段目で「風が立ち、雲が沸き立つ」「激流の中、無数の渦が逆巻く」「激しく揺さぶる」「躍動する」という具合に、感情の高ぶりを示す言葉が畳みかけるように並ぶ。内面が成長する過程で、ディルムラットの感情が一時も落ち着いていないことが読み取れる。これは少し不可解だ。「知性」をみがき活用するだけならもっと冷静に言葉を紡いでいけるだろう。そもそも描写の対象はカレーズつまり井戸である。そこまで感情の起伏が求められる題材とは到底思えない。

にもかかわらずこうした表現を採った理由は、結論から言うとやはり「内面の否定」のためだろう。私たちは全く預かり知らない場所で起こる動きに知らないうちに巻き込まれていく。家庭でも学校でも職場でも、とにかく日常のあらゆる局面でそれは毎日のように実感できる。少数民族ウイグル族の一員としてディルムラットもそのことを痛感しているはずだ。この詩における彼の感情の変転は、そうした見知らぬ「外部」への「巻き込まれ」を描こうとした結果ではなかったのか。

現にこの詩には四段目に「激流の中に逆巻く無数の渦」という言葉が登場する。「巻き込まれ」というものへのディルムラットの深い関心が垣間見える。そのすぐ後に来る「絡み合った視線」という言葉もまた「外部」を意識したものであろう。この詩は、こうした揺れ動く感情を強調することで私たちを縛る「外部」の存在を顕在化させ、「内面」だけで生きることなどできない人間の根本的な「弱さ」を可視化しようとしたのだと私は結論付けたい。別稿で既に指摘した仮説がこの作品からも確かに読み取れたのである。

(3) 「駝」(ラクダ)

细听着咆嘯的狂風
用低沉的鈴聲安葬死亡的灵魂
远望粗糙模糊的前景
将高贵的头坚毅地昂起
顶着世纪风沙的沉重
没有温和和懦弱
用粗犷的信念和真诚
踏出纵深古今的丝路
用细腻的绒毛
梳理沧桑的记忆
用深沉的呼唤
疏远驿站的温暖

どこからか聞こえてくる遠吠えのような狂風
低く小さな鈴の音で死んだ魂を葬る
はるか彼方には粗末でぼんやりとした風景
毅然として大きな頭をもたげている
幾世紀にわたる風砂の重みに耐えている
温和ではなく懦弱でもない
粗野な信念と忠誠で
古今果てなき絹の道へと踏み出す
肌理の細かい綿毛で
無常な記憶を梳く
深甚たる呼びかけで
宿駅の温かさを遠ざける

¹⁸ 西原(2020)で詳細に分析した「塔克拉玛干」(タクラマカン砂漠)も全く同じ構造を持っていた。

跡在前辈们柔软期望的遗嘱上	先達がやんわり希望した遺言を踏みしめ
兴奋却理智地高昂着你的豪迈	激しくも理智的にあなたの勇壯を誇っている
用你伟岸的英姿和强悍	あなたの偉丈夫な英姿と強靱さで
将慰祭和希望坚实地踏入足下的未来	足下の未来に着実に進むことを祈り願う

前赴后继	列をなして果敢に進む
把冰冷的身影	冷え切った影を
留给闪过身边的	傍らをさっと通り過ぎた者へ残し
目送者的泪眼双双	見送る人の両眼にあふれる涙
风沙依旧	風砂は続き
岁月结霜	年月は霜に変わる

ディルムラットは手を変え品を変え、「内面の否定」「人間の弱さ」を訴えていた。とすればこの詩もまた同じ趣旨であることは容易に想像できる。同時にそれを違った方法で提示するのではないかということも。何か他の詩と異なる技法がないのかと思いつつこの詩を鑑賞してみて、まず目を奪われたのが修飾語の多さであった。知性を用い、計算し尽くして作品を仕上げるディルムラットのことだから、もちろんそこには意図があるはずだ。

そもそも形容詞や副詞などの「修飾語」はどのようにして生み出されるのか。「それは内面の働きだ」という答えがすぐに帰って来そうだが、そうではないことは本稿のここまでの論旨に照らせば明らかであろう。「内面」にそこまでの力はない。直観や洞察では不十分なので子規は「知性」で補おうとしたというのが柄谷の近代文学の起源をめぐる解釈だったし、私はそれと同じ認識をディルムラットの詩から見出してきた。従って「修飾」とは恐らく「知性」の産物なのだ。とすれば修飾語の多用は知性の重視、言い換えれば内面の否定を意味する。この詩もテーマはやはり同じだったのである。ではなぜそれを伝えるための方法として修飾語を選んだのだろうか。その理由を考えることが本節の目的である。

そのために援用するのが数学者岡潔の認識論である。彼は物事や事態への修飾（つまりそれらの認識）がどのように生まれるのかについて、哲学的な探求を行っている。その成果の一端を踏まえてこの詩を解説していきたい。キーワードは岡が日本人の感性を考えるエッセーで使った「情緒」という言葉である。「すみれの花はいいなあと見る」（岡、2015：14）ことや、「庭には桔梗や撫子が咲いている。夕日があたって、花は残りの日影を惜しんでいる」（岡、前掲書：22）と感ずることが「情緒」であると彼は定義している。とはいえこの「情緒」を感性つまり内面に属するものと早合点してはいけない。

彼はこういう例を挙げている。「水を飲めばどれくらいの暖かさであるか、味であるか自然にわかる。それと同じようにわかる。人の話を聞いているうちに、しらずしらず人の心と同じような心になる、やがてはっと我に返って、あの人の悲しみはこういう悲しみだとわかる。秋の日射しもそうです。しばらく我を忘れて見入っているが、はっと気づいたときにその情趣がわかるわけです」（岡、前掲書：39）。飲んで初めて水の温度がわかる。話をして初めてその人に共感できる。しかもそのとき「我を忘れて見入っている」のだという。

この「我」は「意識」のことだろう。つまり「内面」である。それを「しばらく忘れ」、その直後に「情趣がわかる」というのだから、彼にとっても「情緒」は「内面」とは無関係のよう

だ¹⁹。それはあくまで「聞いているうち」に、あるいは「見入っている」とやがて「わかる」。つまり「現実の体験」を通して得られるものなのである。それを岡は「体取する」と名付ける(岡、前掲書：39)。この「体取」の産物こそ「情緒」なのである。

私たちは自分の生身の「身体」で「世界」と関わり、「情緒」を得る。ただしそれはまだ「いいなあ」とか「惜しんでいる」とか、「暖かさ」や「味」といった漠然とした感慨のようなものにすぎない。目に留まり、どこか惹きつけられる。感慨が起こる。しかしそのわけはまだわからない。つまり「体取」はあくまできっかけ、初期情報であり、それが記憶に残る「経験」になるためには「修飾」という営みが必要である。そのために使われる材料は言葉しかない。つまり「知性」だ。それが発動して、初めて「体取」した「情緒」が一つの経験に昇華していく。これこそが岡が突き詰めた認識論である。

これで、「内面の否定」という主題を遂行するためにディルムラットがなぜ修飾語の多用という方法を採用したのか、という問いに答えるための準備が整った。修飾語が多いということは、この詩の創作中、ディルムラットには「体取」する機会が多かったということだ。それは、彼が詩作にあたって「内面」よりも「身体」感覚を活用していたことを意味する。そのことを連想させる修飾語の多用は、実は「身体性」を印象づけるための仕掛けだったのではないだろうか。

ではこうして「身体性」をクローズアップした理由は、ということになるがそれも岡が教えてくれる。彼が「体取」の例として挙げたのは「いいなあ」という素朴な実感であった。加えてこうも言う。「人の情緒は固有のメロディーで、その中に流れと彩りと輝きがある。そのメロディーがいきいきしていると、生命の緑の芽も青々としている。そんな人には、何を見ても深い彩りや輝きの中に見えるだろう」(岡、前掲書：28)。彼は「外部」と「身体」が関わることで「彩りや輝き」という「情緒」を「体取」できる可能性が生まれると言っているわけだ。つまり「身体」は気分よく日常を送るために欠かせない。ディルムラットが修飾語の多用で訴えたのは「身体性の再評価」でもあったのである。

2. 「身体性」の哲学

(1) 擬人法の意味

この「身体性」という言葉の発見が『漠魂』の解釈をより一層深めてくれるように思われる。というのも彼の詩には身体性を感じさせる表現が少なからず見つけ出せるからだ。1章で紹介した「カレーズ」を見てみよう。1段目で彼はカレーズを「真珠の首飾り」に喩えており、結果それが「胸元にかかる」と詠われた天山山脈が擬人化される。3段目には「首に花輪をかけたボゴダ峰」が「白髪混じりの頭」²⁰で登場する。実は他の詩にも同様な隠喩が用いられている。別稿

¹⁹ 実際、岡は「情緒」と心を分けて考えている。彼は心には「墨絵のような感じ」を持ち、一方情緒には「彩りや輝きや動き」が感じられると述べている(岡、2015：30)。「墨絵」とは言い得て妙であろう。それはモノトーンであることに加え、空白部分も多い。それだけでは何も示しておらず、鑑賞者があれこれと想像して初めて意味を帯び始める絵だ。深化や進化の余地を持つものの、それだけではまだ何物でもないという意味で、「心」は私が本稿で強調してきた「内面」のありようと似ている。岡が心を墨絵に例えたのは、彼もまた「内面」自体が認識を生み出すとは考えていなかったからではないだろうか。

²⁰ ボゴダ峰は新疆の首都ウルムチからもはっきりと目にできる天山山脈を構成する山の一つ。頂に残る万年雪が白髪に喩えられている。

で解説した「タクラマカン」という詩では広大な砂漠そのものが生々しい遺体に重ねられていたし²¹、「楼蘭の美女」と題された詩においては、主役の楼蘭美女が上述のボゴダ峰に「遺言を刻む」という句があった。すさまじい巨大化だ²²。

これらの表現に対して私はその意図をこれまで推し量りかねてきた。しかし「身体性」というキーワードを得た今、一つの仮説を立てることができる。これらの件からもしかしたら読者は圧倒的な身体性を感じるようになるのではないだろうか。その存在感ゆえに、擬人化された天山山脈や楼蘭美女の表情や心情までつい想像してしまうかもしれない。実際私がそうだった。まさにこういうシチュエーションこそディルムラットが企図したことではなかったか。

「内面」に引きこもらず「外」を見ると、目の前に「生身の身体」を持つ「他者」がいた。表情やたたずまいから互いの置かれた状況がわかる。もしかしたらそこに共感なり同情なりが交わされるかもしれない。すると期せずして両者の間に支援や協力が始まる。こんな「憐れみと連帯」を新疆の片隅に生み出したいという希望が『漠魂』という作品に託されていた、という解釈はさすがに穿ちすぎだろうか。しかし、この仮説にはしっかりとした根拠がある。哲学者東浩紀の論考がそれだ。

東はある哲学的論考においてネットワーク理論を借用し、社会の成り立ちを説明しようとする²³。社会という複雑な実体も人と人のネットワークに還元すれば、数学的なモデルで表せるからだ。結論を先取りすると、彼はこの考察において最終的に数学の範疇を越え、上記の「身体性」や「憐れみと連帯」を基軸に据えることになる。まさにこの点でディルムラットの創作活動と交差するのである。そのため私は、哲学探究に裏打ちされた東の展望をそのままディルムラットの希望として上述のように提示したというわけだ。ともかくまずは東の哲学的考察を以下に解説しよう。

(2) ネットワーク理論を越えて

東の紹介するネットワーク理論では家族や親族のような小集団を「クラスター」と呼び、メンバー間のつながり具合がクラスター係数という数学的指標²⁴で示される（東、2017：163～164）。家族のようにメンバー全員が互いに密接な関係にあれば、この集団は係数1となる。これが最大

²¹ 西原（2020：84～86）で行った考察を参照のこと。

²² 西原（2017：42）を参照。

²³ 東はこの著作でネットワーク理論上存在し得る様々な社会モデルを比較し、特定の商品や権威にネット空間であれ現実世界であれアクセスが集中し、結果として富や権力が偏在することになる現代のグローバル社会に対抗するための方策を提言している。それは、利益のためでもなく、権威に従うわけでもない、たまたま個人的に持つ興味や関心を満たすだけのために移動するという「観光の原理」を社会に導入することであった。そして世界にランダムなネットワークを混じらせ、「一極集中」を打破しようとする。彼はこれを「観光客の哲学」と名付けた（東、2017）。

²⁴ 「あるネットワークの中で理論的に成立可能なクラスターのうち、実際にどれほどのクラスターが成立しているかを表す指標」である（東、2017：164）。
数学的に言えば、集団内のすべての人を頂点で表し、その任意の頂点について、それとつながった2つの頂点同士も接続している確率の平均値のことである。例えば頂点A, B, C, D, E, F…のうちAがB, Cとつながり、さらにB, Cどうしもつながっているとすると、そしてAはB, Dとつながり、Dどうしもつながっている。さらにAはC, Eとつながり、E間もつながっている。もう一つAはD, Fともつながっていると、D, Fどうしはつながっていない。ではこのときAについての上記の確率は…という検討を集団内全ての頂点について行って算出した確率の平均値がクラスター係数になるという（東、前掲書：164）。

値で、例えば学校や職場さらには都市や国家のように集団のサイズが大きくなれば係数は0に近づいていく。

内部にクラスターが多数存在する社会ではこの係数が大きくなり、閉鎖的で排他性が強いという特徴を持つことになる。逆に係数が小さい社会は多くの人が広く弱くつながっており開放的ではあるが、家族や地域など身近な生活環境がないがしろにされていると言える。従って理想は多くの人が親密なクラスター内に居場所を持ちつつ、時に誰かが外部とつながるケースがある社会だろう。これは東のネットワーク理論では「スモールワールド」と呼ばれ（東、前掲書：168～169）、考えるまでもなく社会の実相を正確に表現したモデルと言える。

しかしこのモデルは実はウイグル族には当てはまらない。外部である他民族とのつながりに著しく欠けているからだ²⁵。ではどうすれば外部にリンクを張ることができるのか。つまり、民族という名で閉じられ、クラスター性の強い集団をどうすればスモールワールドに移行させられるのか。これは極めて困難な課題であるが、ネットワーク理論を使えば次のように解法の糸口を得ることが可能になる。

社会の形を大きく変えるといっても所属メンバーは同じで、一人当たりの交流人数も物理的に限度がある。つまり集団内のメンバーを結ぶネットワークの本数は変えようがない。そんな条件の下でスモールワールドに移行しようとすればこう操作するしかない。接続先の「つなぎかえ」である（東、前掲書：168）。クラスター内のネットワークの一部を元の接続先から外し、クラスターの外部とつなげる。こうすることで、閉鎖的で排他的な集団に開放性をもたらすことができるのである。

ただしこれはあくまでもモデル上の操作だ。そこではつなぎかえられるのは誰でもいいし、つなぎかえられる人数も決まっていない。従って全てのメンバーに、外部つまり見知らぬ他者とつなぎられてしまう確率がある。抽象的なモデルならそれでいいのだが、この操作を新疆の現実社会に応用しようとするならまだ考察すべき点が残っている。何の心の準備もないまま偶然に「異民族」に出会わされた人が、その人とネットワークを築きスモールワールドの実現に貢献できるだろうか。

数学では答えられないこの問いに対し、哲学者の東が出した答えが、前節の最後に触れたあの「憐れみを持つこと」であった。いわゆる「温かい血の通った生身の人間」なら誰でもそれを持ち合わせている、と言っても大きな間違いではない。この感覚を起動できれば「偶然の出会い」は確かに新たな接続の障害にはならなくなるのである。ではこの「憐れみ」を誰もがいつでも起動できるためには何が必要なのだろう、と東は熟考し続けた。

そして彼はアメリカのプラグマティストであるリチャード・ローティに出会い、その思想を基に、「憐れみ」を「あくまでも個人単位での、きわめて具体的な、そして偶然的な『細部』への感情移入」と定義するのである（東、2016：197）。信仰や信念など普遍的で観念的なものに依拠せず、目の前に存在する個別的具体な事象だけを見て、自らの感覚や思考のみでその事象の

²⁵ 政治的な多数派である漢民族とはもちろん、同じムスリムであるカザフ族や回族とも日常的な接点はほぼなかったように思う。遊牧民で山中に住むカザフ族の衛生意識を揶揄するような言葉を私はよく聞かされたし、回族に対してその信仰心の薄さをからかうような発言も珍しくない。都市部だと通うモスクも回族とウイグル族では違う。

さらに付け加えると、歴史的にオアシス都市単位での地域アイデンティティが強いウイグル族の間には、他の都市出身者と通婚することを敬遠する傾向がいまだにある。

意味を解釈しようとするプラグマティズム哲学に忠実な定義と言えよう。東のこの定義やその元ネタから、「憐れみ」とは「身体性」によって支えられるものだと彼が考えていることがわかる。生身の身体どうしが出会いさえすればそこに「感情移入」が生まれ、「つなぎかえ」が進む。そして親密さと開放性を兼ね備えた居心地のいいスモールワールドを形成できる。これが社会の成り立ちに関する東浩紀の哲学的探求の結論である。

以上の思索を文学的営みによって先取りしていたのがディルムラットであった。彼もまた新疆を詠う数々の詩において「身体性」を強調していたのだから。先述したように、読者はそこからつい表情や心情を想像してしまう。「つなぎかえ」の現場で生起するであろう「感情移入」、つまり「憐れみ」の「予習」を意図していたとすら思える。それはまさに東の提言の実践であるとも言えよう。私はこうした両者の類似に気づいたからこそ、「憐れみと連帯」を新疆に生み出すという企図が彼の作品にあるのでは、と推察したのである。

おわりに

「強く一貫した内面」を否定することで民族意識への過度なこだわりを拒み、「他民族」ともつながったスモールワールドを築く。『漠魂』にはディルムラットのそんな意志と夢が埋め込まれているのでは、というのが本稿の結論である。これがウイグル族の「強い現実」なのかどうか、今後さらに多くの「新疆文学」に触れながら検証していくつもりである。

ところで、この「強い現実」という言葉を教えてくれた内田樹をはじめ、柄谷行人、岡潔、そして東浩紀という4人の哲学者・思想家の所説を引用しながら、私は『漠魂』を解説してきた。それはつまりディルムラットが彼らと並走していたことを意味している。彼もまた「人間の生き方」や「世界の成り立ち」といった哲学的探求に没頭していたのである。それを指摘できたことが、彼の詩をめぐる一連の考察で成し遂げられた成果だと思っている。とはいえ40編に及ぶ詩の「哲学的」解題はまだ緒に就いたばかりだ。私の手持ちの知識や哲学を越える思索に出会えることを期待しつつ、ひとまず本稿を閉じたい。

引用文献

1. 東浩紀、2017、『ゲンロン0 観光客の哲学』、ゲンロン。
2. 内田樹、2015、「反知性主義者たちの肖像」、内田樹編『日本の反知性主義』、19-61、晶文社。
3. 岡潔、2016、『情緒と日本人』、PHP文庫。
4. 小室直樹、2000、『日本人のための宗教原論』、徳間書店。
5. 柄谷行人、2008、『定本 日本近代文学の起源』、岩波書店。
6. ディルムラット・タラット（地力木拉提・泰来提）、2002、『大漠魂』、南方出版社。
7. 西原明史、2017、「視点としての新疆文学 - ウイグル族の民族的自己成型理解のために -」、『安田女子大学紀要』第45号、33-43。
8. 西原明史、2020、「『新疆文学』研究初探 - 詩集『漠魂』の読解を通して -」、『安田女子大学紀要』第48号、77-88。

[2020. 9. 17 受理]

コントリビューター：戸田 常一 教授（国際観光ビジネス学科）

