

意識ある蛋白質の砕けるとき

—宮沢賢治、存在の連鎖、自死と意思について

貞 廣 真 紀

1 その死は誰のものなのか？

—「わたし」と「わたしたち」の狭間で

映画『グスコブドリの伝記』(二〇一二)の評判はすこぶる悪い。批判の多くは映画の最終部、ブドリの火山への投身という「自己犠牲」にまつわるもの——つまり、「この話は崇高な自己犠牲の精神がテーマであるはずなのに、この映画では、ブドリがなぜ死んだのかよくわからない」——である。たしかに、ますむらひろしデザインの猫のイラストの効果もあって、ほぼ無表情で口数の少ない猫型ブドリからその内面を読み取ることが難しい。そもそも、ブドリは葛藤しない。自らの行いが正しいかどうかを幾度となく反省し、過ちを告白しながら社会の期待を内面化していくのが近代主体であるとすれば、ブドリは対

極的な存在と言えるだろう。その意味で、ブドリに内面などというものはないのだと言ってみてもあながち間違いではないかもしれない。そのようなブドリを前に、「社会に対する個」という近代主体を前提した上で作品に向かい合う観客は、感情移入先をなくして疎外感を味わうことになる。そして、皆と自分の欲望の間で引きさかれ、葛藤しながらなお投身を決断するという、ハリウッド映画にお馴染みの、さらに言えば、救世主を彷彿とさせる主人公を見られないことに苛立つのである。「自己犠牲のテーマをなせもつと強調しないのか」、「観客がラストシーンで涙するようになぜ撮れなかったのか」と、星一つ評価のレビューは映画に対する憤懣を隠さない。不満にはそれなりの理由があるのだ。

しかし、原作の童話に目を向けてみると、先駆形「グスコ

ブドリの伝記」から「グスコープドリの伝記」に至る改稿過程は、観客の期待とはむしろ逆の過程をたどる。端的に言えば、賢治は改稿を通じてブドリを英雄として描くことを止めたのだ。「グスコンプドリ」においては、ブドリの決意を聞いた所長は涙ぐみ、かつてブドリをあざ笑い痛めつけた百姓たちはその投身を知って自分たちの行為を反省し、火山の爆發後には「みんなはブドリのために喪章をつけた旗を軒ごとに立て」るのだが（8巻51）、こうした記述は最終形ではことごとく削除されることになる。この点について、栗原敦は「作者はブドリを共同体の英雄として扱うことに異議を呈しているといってもいいでしょう。あるいは、奉仕や犠牲が見返りによって価値付けられること、その連鎖を断つこと、そのときはじめて見えてくるもつと大切な透き通ったものへの期待が意図されていたのではないでしょうか」と解説している（12）。たしかにブドリは、見返りや承認のためなどではなく、その言葉の根源的な意味において、共同体的な人間として描かれていると言っているだろう。「ちやうど、このお話のはじまりのやうになる筈の、たくさんのブドリのお父さんやお母さんは、たくさんのブドリやネリといつしよに、その冬を暖かいたべものと、明るい薪で楽しく暮らすことができたのでした」というところで物語は幕を閉じるのだが（8巻27）、「たくさんのブドリやネリ」という表現が示唆するように、ブドリにとつての「わたし」とは「わたしたち」共同体であり、「わたしたち」共同体もまたブドリの一部なのだ。

そして、非人称化された「わたしたち」の生命の集合であるような複合的な生を生きるブドリは、「個人（これ以上は分割できない存在）」というよりもむしろ、「たくさんのブドリ」にその存在を引き継がれる、いわば「通個人」的な存在ということになるのだろう。秦野一宏は、「その冬」の後に幸福が続くかどうかは「たくさんのブドリたち」にかかっているが、賢治は新しいたくさんのブドリたちが出現することを期待していたに違いない、と結論している。たとえ、「次から次へと人がブドリのとに続いてゆくその幻想的なイメージ」がいささか「美しすぎる」ように見えるとしても（28）。

「たくさんのブドリ」からなる複合的な生のイメージが「美しすぎる」ように思えるのは、私たちが私有財産制に基づく個人の概念にとらわれすぎているからかもしれない。しかし、みんなのために生き、みんなのために死ぬこと、誰かに命をつなぐための生命としてのみ存在するということ、そのような「わたし」のあり方は、時に、近代的個人というものに慣れ親しんだ私たちを不安にさせる。というのは、後に述べるように、個から共同性を志向するとき、私たちはむしろ死を個の臨界点と考えるからだ。私たちはともに生きることでは死を共有することはできない。それならば、死という断絶においてこそ、誰と代えられることもない、この「わたし」の能動性と「わたくし性」のようなものを証立てることが可能になっていいのではないか。映画『グスコープドリ』が提起するのは、まさに近

代主体の消滅をめぐるアポリア——その死はみんなのものなのか、それとも自分のものなのか——であるように思える。本論はまず、映画『グスコープドリ』における自己犠牲をふりかえり、宮沢賢治作品における非人称的、集合的生への抵抗について考えることから始めたい。杉井ギザプロの映画版は、原作との相違にも関わらず、通常考えられているよりもはるかに批判的なかたちで賢治の自己犠牲を解釈し、そこに内在する分裂を可視化している。本論は、その後、映画が浮き彫りにする分裂、すなわち自己犠牲という出来事に結晶される「わたし」と「わたしたち」の分裂の根源を「青森挽歌」に、妹とし子の死に見ていく。おそらく彼女の死を經由して初めて、賢治の自己犠牲がしばしば見せる「わたくし性」に対する祈りのような感情を十分に理解することができるように思えるからだ。

2 自己犠牲から自死へ

— 映画『グスコープドリ』の伝説』のスキヤンダル

映画『グスコープドリ』の伝説』の場合、原作と同様、通常の犠牲行為に見られる価値の互酬は巧妙に避けられている。ここではブドリの投身そのものが描かれず、飛行機から火山の爆発を見て、黙祷を捧げるのはクーボー大博士だけであり、そもそもそこに「自己犠牲」の行為があったのかどうかさえ知る人はいない。「虔十公園林」の場合とは異なり、ブドリの名は後世に

語り継がれることはなく、従って賞賛という返礼はおろか、村人に負目を残すこともない。その死はブドリという個人に帰属することなく、非人称的で抽象的な「みんな」の共有財となる。ネリとブドリを連れ去った男が徹底してブドリを「男の子」と呼び、固有名で呼ばないことは極めて示唆的と言えるだろう。そして、ここまでが本論の冒頭で指摘したことである。

「たぐさんのブドリやネリ」のための匿名の生命、あるいは生命の匿名性はブドリ個人の英雄視を許さず、それだけで観客に異物感を残すのに十分である。しかし、これで終わりではない。映画『グスコープドリ』の伝説』がスキヤンダラスなのは、この「みんな」の共有財としての「ブドリ」の死が、集合的生命に還元されるべきであるにもかかわらず、それでもなお、奇妙に私的な死を描いていることだ。通常犠牲は奉納者の私的欲望が断念されるかたちで遂行されなければならない。もし犠牲が自分の私的欲望に基づいた行為であれば、「好きでやるならご勝手に」という反応が返ってくる」ことになり、道徳的評価には値しない(60)。田村均はこれを「マザー・テレサのパラドックス」と呼んでいる。けれども、映画版ブドリの行為には、どうもこの「放棄」が欠けている印象を拭えないのだ。彼の火山への投身は、何かを放棄しているところか、むしろ死んでしまいたいという欲望の成就そのものに見える。どうということ

原作でブドリの決意の直前に言及されているのは「ブドリの

おとうさんたち」の埋葬と鎮魂であり、過去の飢饉の記憶であり、そして、同じような飢饉と死が繰り返されることに對する不安である。だから、ブドリの決断の前にはこう書かれている。「このままで過ぎるなら、森にも野原にも、ちょうどあの年のブドリの家族のようになる人がたくさんできるのです。ブドリはまるで物も食べずに幾晩も幾晩も考えました」(8巻269)。他方、映画では、ブドリの決意はネリを連れ去った男との関連において語られる。ブドリは、しばしばネリを連れ去った男を追いかけるようにして魑魅魍魎の住まう異界に足を踏み入れ、次第に火山へと導かれる。噴火を人為的に誘発することを決めた夜も例外ではない。ブドリが「ぼくは今までたくさんの人に生かされてきた。その命をたくさんの人のために役立てられるなら、ぼくはどうなってもかまわない、何でもする」と宣言したその直後、例の人さらいが突如ブドリの前に現れて、こう言う。「男の子、私はお前に呼ばれてきたんだ」と。そして、まるで暗記したセリフを読むかのように、あるいは自分自身を説得するかのよう、「ぼくが行きたいのはどうしてもカルポナードを噴火させなければならぬからだ」、「ぼくはどうあってもカルポナードを噴火させなければならぬんだ、そのためなら、この体なんか大循環の塵になっても平気だ」と繰り返すブドリを男はさらっていくのである(杉井「1…34…20—1…36…36」)。「私はお前に呼ばれてきた」という人さらいの台詞は、ブドリの火山への投身がおよそ「たくさんの人のため」とは無

緑の私的な欲望から生じたことを示している。

ブドリが意識することもなく求めていたのが漠然とした死の世界というよりは、ネリと共にいる世界であるということとは忘れるべきではない。原作においてブドリは、農民たちに殴られて気絶して運ばれた病院でネリと再会し、彼女が幸せに暮らしていることを知る。だから、ネリの存在がブドリの火山への投身と結びつけられることはない。しかし、映画では、ネリの死が物語中直接的に描かれたり、ブドリの意識に上ったりすることはないにも関わらず、ネリと死、ネリととし子の死は幾重にも結び合わされている。たとえば、映画の冒頭、家族が食事をするシーンでブドリが森で見た白い鳥について話しはじめるところがある。父親がそれに対し、「とんびの染屋がなまけて羽根を染めそこねたんだ。きつとフクロウが怒ってるぞ」と言うとき、ネリがすかさず「ネリ、白いほうがいい」と返す、たわいもないシーンだ(杉井「11…04—11…28」)。とんびの染屋については一九二三年頃執筆したとされる童話「林の底」に描かれている。鳥たちはもともと皆白く無個性な外見をしており、それが原因でいろいろな間違いが生じる。このままでは鳥の文明が止まってしまうという不安が広がっていたところ、とんびの染屋が鳥達を染めて個性を与えていくのだが、鶯と白鳥を染める前に気絶してしまったため、この二匹の鳥は白いままなのだというお話である。このように、映画中はネリはことさらに白い鳥と結びつけられるわけだが、ここで、詩「白い鳥」にお

えてくるアポリア、それは、「わたし」と「わたしたち」の間の、個と種の間の、あるいは、社会的言語的なビオスと非人称的な単なる生命としてのゾーエーという二つの生命の形式をめぐるものであると言えるかもしれない。本論がこれから論じたいと思っているのは、まさにこのアポリアについてである。賢治の作品には、個人を何かもつと大きな生命の連鎖の中に位置付けたいという強い欲望が見られる。それは地質学や進化論など、人間を相対化し解体する科学に対する強い関心に反映されることもあるし、過剰なまでに直接的な、他者との電波系コミュニケーションの形をとることもある⁵。しかしその一方で、逆説的なことだが、個別の命の個別性に対する執着もまた生まれずにはいないのだ。そして、おそらく、賢治にとって自己犠牲が重要な主題となりえたのは、それが「わたしたち」の網目の中に穿たれた一つの穴のような、個別的で、徹底的なまでに私秘的な(だからこそブドリの欲望は観客にさえ開示されない)個としての人間の臨界点であるからに他ならない⁶。

賢治の自己犠牲は従来より多くの研究者によって論じられており、その起源を釈迦の本生譚、すなわち、「捨身」の概念と結びつけられることが前提されているが、本論では、自己犠牲の死を「自死」として捉え直してみたい。たとえば、自死についてアントナン・アルトーはこう書いている。「私が命を絶つとすれば、それは自分を破壊するためではなく、自分を再構成するためである。自殺とは私にとって、力づくで自分を取り戻

し、自らの存在に容赦なく闖入して、神のあてにならない前進を追い越すための一つの手段であろう⁷。「わたしたち」の中に回収された自分の存在を、自ら選び取った死を通じて取り戻すこと、それは、ミシェル・フーコーが生権力の臨界点としての死、プライヴァシーの極点として自死を位置付けることも響き合う。

今や生に対して、その展開のすべての局面に対して、権力はその掌握を確立する。死は権力の限界であり、権力の手には捉えられぬ時点である。死は人間存在の最も秘密な点、最も「私的な」点である。自殺が——かつては罪であった、——というのも、地上世界の君主であれ彼岸の君主であれ、君主だけが行使する権利のあった死にたいする権利を、まさに彼から不当に奪う一つのやり方であったからだが——十九世紀に、社会学的分析の場に入った最初の行動の一つであったというのは驚くには当たらない。それは、生に対して行使される権力の境界にあって、その間隙にあって、死ぬことに対する個人的で私的な権利を出現させたのだ。

(175—176)

フーコーは日本に言及しているわけではないのだが、日本においても、二十世紀初頭、死と存在の「わたくし性」が結びつけられるようになっていたことは興味深い。それ以前は、病や精

神疾患が自殺の主たる原因とされてきたが、それに代わって、厭世自殺というものが急速に統計上に上るようになるのがこの時期なのだ（貞包36）。そこでは自殺は、精神錯乱、病苦、困苦といった避けがたい外的原因ではなく、個人の内在的動機すなわち自由意志によって行われる（それゆえ、避けることが可能な）死とされる。個人的で私的な権利の行使として死を構成できるという、このような考えが広まりつつあったまさにその時期に、賢治が奇妙にも意志が強調される自己犠牲を描き続けたことは果たして偶然なのだろうか。人の生が無形容な生命のレベルに還元されるとき、そうした全体的な生命との交感を自ら望んだにも関わらず、それでもなお、「わたくし性」を持つ個人としての生の可能性を、賢治もまた自死に見たのではないだろうか。

しかし、自死についてさらに考えるその前に、まずはとし子の死について考えることで、賢治がどれほどまでに生命の連鎖と個別の生の間で引き裂かれていたかを確認することができるかもしれない。なぜなら、それを経験することができない以上、「わたし」の死は「誰かの死」以外ではありえず、それゆえに「誰かの死」を経験することは、自ずから「わたし」の死の経験に重ね合わされるだろうかからだ。

3 妹の死——人間の解体と永遠の生命

「青森挽歌」はとし子の死を描いている——そのような形容は一面において正しいのだが、同時に、複数の意味で誤っている。「青森挽歌」においては、とし子は人間であることをやめて「意識ある蛋白質」となり、死は生命の連鎖の一部となり、他者の死の経験は詩人の死の経験となるからだ。「青森挽歌」はこうしたいくつもの生成変化、中沢新一の言葉を使えば「反転」に支えられている。では、この詩を支えている賢治の人間観、生命感とはどのようなものだったのだろうか。

ドイツの進化論者エルンスト・ヘッケルの影響を外して考えることはできないだろう。その名前はいささか唐突に、二重括弧によつて妹の臨終の場の回想に挟まれる。「《ヘッケル博士！／わたくしがそのありがたい証明の／任にあたつてもよろしい／ございます》」（一巻180）。ヘッケルの「ありがたい」理論とはどのようなものなのか。日本ではヘッケルの翻訳『生命の不思議』（一九〇四）が刊行され、賢治もそれを読んでいるのだが、その生態学の最大の特徴は、地球の全生命が原子という「単一の経済単位」で構成されているという理解にある。一八六六年のヘッケルの言葉を引けば、

地球上の私たちの知っている自然物、生物であれ無生物であれ、いっさいのものは、すべての構成物質のもつ本質的

な基本特性、原子が集まって構成されている点、および形態や機能が抗生物質の直接間接的な作用から生じたという点で一致しているのである。両者に存在する機能や機能上の相違点は、単に構成原素の異なった化学結合の様式によってもたらされる物質的な相違が、直接に必然的にもたらした結果にすぎない。「生命」の名でまとめあげられ、有機体の固有の形態によってもたらされる固有の運動現象は、特別な（内部や外部にあるとされる）力（生命力）の現れではなくて、単にタンパク質や他の複雑な炭素化合物の直接間接的な作用の結果であるにすぎないのである。（佐藤197に引用）

彼の全体論は、人間中心的世界観から脱却し、無生物も含めたすべての地球生命体を議論の出発点に置くという意味で、今日「デীবエロゾー」と呼ばれる生命観に近い（ガリー119—120）。生物、無生物が同じ自然法則に従い、同一方向に進化するという一元論の立場に立てば、人間と動物であれ、有機物と無機物であれ、その境界は容易に飛び越えることが可能となるだろう。人間の始まりも終わりも、鉱物（すなわち、地球）の生命時間の一点でしかなく、その中で、人間はいかなる特権的な意味も持ちえない。地球の時間単位で現象を見るという鉱物学に親しみ、ライブニッツのモナド論にも通じていた賢治にとって、ヘッケルの生物発生法則や唯物論的進化論は、人間

を原子のレベルにまで分解し、より大きな生命体の中に位置付けるといふ点で、魅力的な理論であったのに違いない。

実際、「青森挽歌」で生じるのは、生と死の境界の攪乱であり、人間というカテゴリーの液状化と言っている。「こんなやみよののはらのなかをゆくときは／客車の窓はみんな水族館の窓になる」——そのように詩が始められた時、液状化し解体されるのは、窓のあちら側だけだったはずなのだが、車窓から見える暗闇が水に、そして寒天凝膠に変化していくとき、世界の内側と外側は反転し、車室もまた「いっぱい液体」に満たされ、「真鍮の眠そうな脂肪酸にみち」、電燈は「いよいよつめたく液化され」（1巻176）。まるで、死において微分され、細かな粒子のあつまりとなって大気にとけこむ液体となるのはと子どもだけではなく、それを思う賢治自身でもあるかのように。

分子への解体、液状化に対する希求を、賢治自身の病、結核を抱えた身体意識に求めることはそれほど外的ではないように思う。「疾中」詩篇の最後に置かれた、いわば信仰告白のような（一九二九年二月）では、身体が個体としてのまとまりを解体され、原子となり、身体と外界との境界を融解させながら、最終的に「法」として意識される様子が描かれる。

われとは畢竟法則の外の何でもない

からだは骨や血や肉や

それらは結局さまざまの分子で

幾十種かの原子の結合

原子は結局真空の一体

外界もまたしかり

われがわが身と外界とをしかく感じ

これらの物質諸種に働く

その法則をわれと云ふ

われ死して真空に帰するや

ふた、びわれと感ずるや

ともにそこにあるは一の法則のみ(2巻543—544)

ヘッケルの分子論は、今ここにある苦しむ身体、すなわち存在の局所性から主体を自由にする。そこでは、個人とか個別性とか、主体の「わたくし性」というようなものは全て剥ぎ取られ、ただ「真空」だけが残るのだ。むしろ、その「真空」とは、法華經の文脈においては単なる空つぽの状態ではない。「真空妙有」という言葉が示すように、それは現実を生成させしめる潜在的なエネルギーのようなものである(宮澤71)¹⁰。

しかし、液化化する世界にたゆむたい、「ありたがい証明」の任に就いてもよいと高らかに宣言したのにも関わらず、すぐさまその声は「仮睡硅酸の雲のなかから／凍らすやうなあんな卑怯な叫び声」と呼ばれることになる(1巻180)。賢治が《内》の台詞を否定的に捉えていることが明かされるのだ。この点についてはすでに多くの議論があるが¹¹、ここで彼が「卑怯」

だと呼ぶのは、ヘッケルの一元論そのものというよりむしろ、「ありたい証明の任に就いてもよい」と宣言した自分自身なのではないだろうか。そのような任につけるはずもないのに、そう嘘ぶいた自分を、彼は「卑怯」と呼んでいるのではないか。

彼がそのような任にはつけない理由、それはおそらく、世界が分子となり、流動化し、生と死の境界さえもが曖昧になるその世界は、有機無機のあらゆるものが繋がっているという接続の感覚を与えてくれるという意味でも、「わたし」の存在の局所性を克服させてくれるという意味でも、賢治が求めて止まらなかったものであるにも関わらず、そこには同時に、何か戦慄すべきものがあるからだ。それは、何がなんであるか、誰がだれであるかわからない非人称的な生命として死者を受け入れることを意味する。かつて宗左近や小野隆祥は賢治の鉱物学への興味を取り上げ、賢治の中にある、非人称的な生命に対する強い憧れとそれに対する恐れを指摘したが¹²、ここでも賢治は、とし子が「どこへ行くともわからないその方向を／どの種類の世界へはいるともれないそのみち」を進んで行くことに対する不安を隠せない(1巻177)。次の行はより明確に、一元的生命観に対する困惑を示している。

それともおれたちの声を聴かないのち

暗紅色の深くもわるいがらん洞と

意識ある蛋白質の砕けるときにあげる声

亜硫酸や笑気のにほひ

これらをそこに見るならば

あいつはその中に真つ青になつて立ち

立っているともよるめいているともわからず

頬に手をあててゆめそのもののように立ち（1巻184）

これはおそらく地獄のイメージなのだが、ヘッケルのモデルによれば、「意識ある蛋白質」の崩壊は単なる死体の解体の過程にすぎない。無機物から生物へと連続的に進化を上って行く際、間をつなぐのが結晶、原形質体であり、生命はいわばある時に海の中で結晶化して生じたものとしてイメージされる（佐藤196—198）。だから、死の瞬間、人間の身体（つまりタンパク質の結晶）は字義通り「砕け」、脱組織化されることになるのだ。それは、人間にとつて疎遠で異質な生命体や物質にその存在を解放し接続していく生成変化であり、それを永遠の生と呼ぶこともできよう。しかし、「あいつ」はなぜその中に真つ青になつて立っているのか。もはや立っているのかもよるめいているのかもわからない。「ゆめそのもののように」解体されながら、「あいつ」はなぜその中で真つ青になつて立っているのか。その「意識ある蛋白質」の叫びを、かつて愛した、かけがえのない誰かの叫びとして聞き遂げることは可能なのか。

「なぜ通信が許されないのか」「許されてゐる」と賢治は書くけれども（1巻182）、賢治が受け取る通信はどうもチャネル

が狂つていて混線が生じているようだ。ここまで論じてきたヘッケルの信奉者としての自分の声とそれを「卑怯」と呼ぶ声、「ギルちゃん」が「ナーガラ」に絞め殺されたことをよく理解できないままに語る子供たちの声、とし子の臨終のシーンを残酷なまでに冷ややかに観察する声と、何種類もの相争う声が何重にも寄り合わされるようにして挽歌は進み、そして最後に、大乘仏教を説く声が続く。法華経思想はヘッケルの科学思想と対立的であるようでいて、生命の連鎖を描いているという意味では共通している。声は言う。「みんなむかしからのきやうだいな」のだから／けつしてひとりをつてはいけない」と（1巻187）。宮澤哲夫は、この詩が「挽歌」と名付けられたことを重視しているためだろう、いくつもの自我に分裂していたさまざまな「わたくし」が、最終部に至つて一人の「わたくし」に「収斂し結晶した気配がここに窺われる」と指摘する（208）。つまり、大乘仏教の自覚から「作者は最後には自信をもって」「わたくしはけつしてさうしませんでした」と言い切る、と言うのだ。たしかに、「青森挽歌」を挽歌として理解する限り、詩の冒頭から見られる声の分裂や荒々しい言葉遣い、繰り返しや問答といった、このジャンルに特有の語り手の混乱は最終的には収束していくべきなのだろう。しかし、この詩は本当に挽歌になりえているのだろうか。

「ああ、わたくしはけつしてさうしませんでした」（1巻187）という強い否定は、単なる否定文としては少しばかり強すぎる

のではないか。「けっして」と言い切る強さは、あたかも「さう
しませんでした」という自らの言葉を否定するかのようではな
いか。さらに続く最終行は、ここで否定されているのは実は否
定そのものであるという印象を強めるばかりだ。

あいつがなくなつてからあとのよるひる

わたくしはただの一どたりと

あいつだけがいいとこに行けばいいと

さういのりはしなかつたとおもいます。(1巻188)

ほとんど誰かに(あるいは自らに)言い訳するかのように、「た
だの一どたりと」という強い副詞を用いて、賢治は祈りの可能
性を全否定する。けれども、彼が否定すればするほどに、その
否定という形式の中で、かつてそこに祈りがあったことを読者
は感じとるだろう。あるいは、賢治自身もまた、自身の行う否
定に限界を感じていたのかもしれない。最後の行が「しなかつ
た」ではなく「しなかつたとおもひます」という留保で締めく
くられていることは忘れるべきではない。それは、大乘仏教思
想ともヘッケルの生命の連鎖思想にも真つ向から逆らう、「個」
としての「ひとり」の死者に対する「わたくし」の祈りを証立て
るだろう。「しなかつたとおもいます」という否定ゆえに立ち
上がる祈りの可能性——「したかもしれない、けれども、(しな
かつたとおもいます)」——その可能性ゆえに、大乘仏教を信じ

つつ分裂する「わたくし」の言葉ゆえに、この詩は単なる信仰
告白に括り切れない一つの詩になる。

通常であれば挽歌が担うべき喪の作業はここでは成し遂げ
られていない¹³。その意味で、「青森挽歌」は挽歌でありながら、
死者をあちら側に送り届けるための挽歌であることを拒む「反
挽歌」とでもいべき詩だ。人間を解体してリゾーム的に連結
していくヘッケルのな生命一元論を肯定しながら、それでも
なおそれに戦慄し、大乘仏教的「みんなの幸せ」を願いながら、
それでもなお分割不可能な「個人」としての「あいつ」だけのた
めに祈る。語り手の身体を貫く声の混線は、最終的に法華経の
「わたくし」の声に回収されたように見えながら、実のところ
「わたくし」の内部の、わたくしという言葉と意思の間の分裂となり、
アイロニーのまま放置されて解決されることがない。「青森挽
歌」は、永続する生命体と個体としての死ぬべき一つの生命の
間の、人間と非人間の間の、科学に対する信と不信の間の、い
く通りもの境界線に身をさらし、引き裂かれ、解体されるとし
子と同様にそれを歌う賢治自らが半は解体されながら、それ
でもなお生き延びようとする賢治のための詩であった。

統一された詩であることがほとんど奇跡のように思われるよ
うな挽歌群の後、とし子はもうあまり賢治の詩に登場しない。
宗左近は、とし子という「個人」への思いを書いた「変態」とし
ての作品をやりくりする代わりに、賢治は童話という「とし子
と共に語った、あるいは少なくとも共に生きた世界」を書いた

のではないかと論じている(63)。それが「鎮魂」であり、とし子に別の身体を与えることだ、と。しかし、童話がとし子と「共に」語ったものであるかぎり、それが「みんな」のための非人称的宗教説話となることはないだろう。「青森挽歌」に見られる人間の解体にまつわる葛藤——つまり、存在の連鎖に対する過剰なまでの欲望と、その抵抗としての連鎖の切断——は、童話世界の内側に入り込み、自己犠牲のモチーフに結晶化されていったのではないだろうか¹⁴。

4 「わたくし性」への祈り

— 交換不可能な個性性への意志としての自死

『宮沢賢治の彼方へ』で天沢退二郎は、賢治の作品における自己犠牲の主題は「ほんとうはもつと他の、別のかたちをとるべきものが、なんらかの原因から深くゆがんだまま現実との断面に接して癒着したものである」と指摘したが(76)、その自己犠牲の扱いの特殊さは、たとえば、彼が大正八年(一九一九年)にポナペ島に赴任していた成瀬金太郎と、盛岡高等農林学校を退学になって故郷に帰っていた保坂嘉内に送った「手紙二」、いわゆる「竜のはなし」との比較から一層明瞭になる。それは、強い毒性を持つためにあらゆる生き物を殺していた竜が改心する物語である。竜は眠っている間に猟師に皮を剥がれ、その後、赤裸になった身体は虫に食われてしまうのだが、死んだ竜は天

上でお釈迦様になるのだ。そもそもこの物語は『大智度論』から引用された釈迦前世譚(「ジャータカ」)であり(鈴木86)、この物語に同封されていた書簡も非常に法華経色が強い。賢治は成瀬を通じてポナペ島に、保坂を通じて山梨の農村に法華経の教えを普及し、「ほんとうの世界」をつくることを願っていたのではないかと近藤健史は指摘している(14—17)。興味深いことに、この仏教説話に見られるような、この世の生命とあの世の生命を単純に交換しようとするという宗教的犠牲は、賢治の童話にはほとんど見られない。鈴木健司の言葉を借りれば、賢治のキャラクターは「釈迦になりそこねた者達」ばかりなのだ(87)。

「なめとこ山の熊」は、熊による自己犠牲と、それに応えるようにしてなされる小十郎の自己犠牲という二つの犠牲が描かれているという点で、ほかの作品にもまして賢治の自己犠牲の性質を浮き彫りにする。つまり、「青森挽歌」におけるとし子の死と同様、解体され非人称化される生命と、そのように生きることへの抵抗を示すのだ。『賢治を探せ』の中で千葉一幹は、この作品に張り巡らされた市場経済に注意を促し、他者を使用価値へと転ずることに対する抵抗が書き込まれていると指摘する。そもそも、熊を狙っている小十郎は、熊の命そのものを欲しているわけではない。彼は買い叩かれながらも、荒物屋に肝や毛皮を売ることによって米や味噌を買い、それによって生計をたてているのであり、その意味で「クマの死は、貨幣という

媒介物を経ることなしには、その意味の可能性を開くことさえできない」(千葉12)。その後展開される熊と小十郎の死は、この「商品世界からの撤退宣言」であり、物々交換への転回であると千葉は論じる。いわく、「小十郎に差し出された熊の体は、見返りを求めない、というよりもそれを求めようもないが、無償のものであり、その無償性ゆえに聖性を帯びるのだ、と(131)。千葉の議論にかなりの部分同意しつつ、何か加えることがあるとすれば、それは、熊の自死と小十郎の死は、死の交換という点からすれば対称的に見えるのにも関わらず、実際のところ、極めて非対称的な構造を持っているということだ。熊の死が自死であったのに対し、小十郎の死は偶然引き起こされた事故にすぎない。この二つの死を一足飛びに等価と見なしてよいのだろうか。そのような読みは、贈与として与えられた死を再び交換の中にとりこむことになるのではないか。結論から言えば、二つの死は非常に似てくるのだが、しかし、なぜ、どのようにしてこれらの非対称的な死が似てくるのか、その過程にこそ、人と動物の非人称的な生命に対する抵抗としての自死というものが浮上するように思えるのだ。

話を少し戻そう。分子論や進化論においてそうだったように、経済もまた人間主体を非人称的な存在にする。小十郎にとって熊は毛皮と肝であり、それさえ提供してくれるのであれば、今ここにいる「この熊」でなく他の熊であっても一向に構わない。その意味で、小十郎と熊との関係は経済の中の網目の一部を構

成しているのにすぎない。その中で生きるということは、その存在が非人称的な生命としてカウントされるということだ。ところが、熊が持ち込んだ小十郎との約束(「もう二年ばかり待って呉れ、おれも死ぬのはもうかまはないやうなもんだけれど多少し残した仕事もあるした。二年だけ待ってくれ。」[7巻66])は、小十郎を「この熊」との関係という個別の関係の中に引き込んでいく。したがって、熊と小十郎の間で果たされた約束は、経済循環の一部としてではなく、わたしとあなたという顔の見える個人としての関係が全うされたことを示すだろう。肝と毛皮を人に提供する死ぬべき存在として生命の輪の中に捕らえられた、不特定の熊にすぎなかった一匹の熊は、商品としての価値ではなく、それ自体として、「あのこの前の熊」という特異な存在として死ぬのだ。小十郎が「どきん」としたのは、それまで熊を肝や毛皮に解体していた猟師としての彼が知ることのなかった、熊の「この熊性」とでもいうべきもののためだったのではないだろうか。熊は「毛皮も胃袋もやってしまいうから」と宣言して死んでいるが、小十郎がその死骸をどのように扱ったかについて物語が沈黙していることは示唆的である。おそらく熊の毛皮と肝は小十郎の生活の糧となったのだろう。しかし、「小十郎はそのようにして命をつないだのでした」と加えることもできたのにもかかわらず、物語は熊の死をそのように扱わない。熊の死は、もはや、何か別のものための手段ではなく、そのものとして、熊にとつてのある種の自己確立

として描かれるのである。繰り返そう。殺されていればそれはただの、なんの固有性も持たない経済的(同時に生命の)連鎖の一部としての熊だった。しかし、その同じ熊は、自らの意思で選んだ自死という行為を通じて、「この」特定の熊として小十郎との約束を果たし、経済関係の軛から解放される。だから、小十郎が祈りを捧げるのはその死の無償性に対してだけでは無い、個体としての生命の臨界点に対して、それはなされるのである。

もし意志に基づく熊の死が、熊の命の固有性を証立てるとすれば、小十郎の死とは一体何だったのだろうか。先に述べたように、千葉は小十郎の死を熊の死と対称的なものにとらえているが、もし二つの死が物物交換的な意味での等価交換ならば、小十郎は熊に対する返礼として、自殺しなければならなかったのではないだろうか。ところが、実際には、小十郎の死は極めて偶発的にもたらされる。

ぴしゃといふやうに鉄砲の音が小十郎に聞こえた。ところが熊は少しも倒れないで嵐のやうに黒くゆらいでやって来たやうだった。犬がその足もとに噛み付いた。と思ふと、小十郎はがんと頭が鳴ってまはりがいちめんまっ青になった。それから遠くで斯う云ふことばを聞いた。「お、小十郎おまへを殺すつもりはなかった。」(7巻69)

小十郎の死は小十郎のみならず熊の意志とも結びついていないという意味で極めてアンチクライマックス的である。ここで明らかになるのは、死という出来事の偶然性のみならず、小十郎という存在の非固有性でもあるだろう。小十郎を殺した熊にとって、死ぬのは小十郎でなくてもよかつたという意味で、小十郎の死にいかなる深い意味も見出すことはできない。偶然的で非固有的な小十郎の死、それは彼がそれまでに殺してきた熊の死と同じなのだ。

むろん、小十郎はそれまでも、その言葉を理解できると思えるほどに熊に近い存在ではあつた。しかし、彼は自らの死の現場において初めて、熊と人の命が等しく「軽い」ことを理解したのではないだろうか。小十郎の最後の台詞が「熊ども、ゆるせよ」であつたことは、何よりも、この意味において——人と動物の生命の軽やかな共振として——理解されなければならぬだろう。けれども、自らの命が偶然的で非固有的であることを経験しながらも、小十郎のつぶやきは、その死の意味を自らの手に奪還する行為にもなっている。というのは、熊に対する詫びは、その死を、あたかも獵師の自己犠牲であるかのように見せるからだ。自分は熊に殺されたのではない、この死は偶然ではない、自分はその命を彼らのために捧げたのだ、という小十郎による物語の書き換えである。偶然性を必然性に書き換えること、その死に個別性と意味を与えること、自死のみならず偶然的な死でさえも、その所有に取り戻すこと。その可能性

のために、小十郎はその死に際して「何か笑つてゐる」ように見えなければならなかつたのだ（7巻69）。その死が偶然の出来事ではなく、彼にとって「自死」と同値の、彼の意志に基づく死であるために。

偶然生じた熊による小十郎の殺害、その死は一見したところ熊の死とはまったく非対称的なのだが、小十郎の意志によつて、自己犠牲としての熊の自死に似通つてくる。そのことは物語最終部の祈りのシーンによつても補強される。

その栗の木と白い雪の峯々にかまれた山の上の平に黒い大きなものがたくさん環になつて集まつて各々黒い影を置き回々教徒の祈るときのやうにじつと雪にひれふしたま、いつまでもいつまでも動かかなかつた。そしてその雪と月のあかりで見るといちばん高いところに小十郎の死骸が半分座つたやうになつて置かれてゐた。（7巻69）

熊たちの祈るような姿勢は、それによつて祈られる小十郎を聖なる存在へと祭り上げるように見えるかもしれない。しかし、矢野智司が指摘するように、ここで熊たちが「黒い大きなもの」「黒い影」と呼ばれ、その異様さがこの供儀＝贈与の場面に對する「人間による悲劇的な意味づけ」を拒んでいることは忘れるべきではない（186）。熊たちは「回教徒が祈るときのよう」に「ひれ伏しているのだが、彼らはむしろ回教徒ではなく、単

に餌食を求めて小十郎の死骸の周りに単に集まつているだけかもしれない。また、熊たちを「回教徒」ではなく「回教徒」としたことは、賢治にとつてその祈りが、そしてその祈りの対象が、何か異質なものの、彼自身の理解の外部にあるものであることを示してもいるだろう。ちようど「青森挽歌」がそうであつたやうに、「なめとこ山の熊」もまた宗教説話に回収されることのない過剰さを持つているのだ。そして、やはり「青森挽歌」においてそうであつたやうに、ここでも「祈り」であることと「祈りではない」ことの罅が描かれる。死の個別性と一般性の間に、意志と偶然の間に、信と不信の間に、仮象とその視差の間に、二つの自己犠牲はかけられているのだ。しかし、そのように見えるだけでもいけないことを理解しながら、それでもなお、熊たちが祈るやうに私たちの前に現れる時、半分座つたやうに置かれた小十郎もまた、祈る人として私たちの前に現れるだろう。祭られ拜まれる人ではなく彼自ら祈る人として。そして、それは、みんなの幸いを願ひながらなお、誰とも交換できない「このわたしの存在」「わたくし性」を祈る人の姿であるやうに思えるのだ。

終わりに

松岡幹夫は『宮沢賢治と法華経』の中でこんなことを書いている。「種々の宮沢賢治論を読むと、賢治の一生は他者に尽く

し抜いたイメージで彩られている。(中略)しかし、私は逆に、賢治ほど自分のことばかり気にして生きた人も珍しいと思っている(二〇)。たしかに、個人としての自己を解体し、他者に対して自らを開き、他者の痛みやその声を自らの身体に招き入れてしまおうという意味で多孔的でありながら、同じ問題にこだわりの続け、頑なに自己の境界を守ろうとする、宮沢賢治はそのような作家だったのではないだろうか。おそらく、二つは別々のことではないのだ。そして、拡散し、拡張し、自己の消滅によって全体に連なりたいという欲望と、それでもなお「個」としての「わたし」であり続けたいという二つの欲望が重なる場所、つながりと離れの闊のような場所、生命の切断面であり接合面こそ、賢治がこだわりつづけた自己犠牲であったと、今はそのように結論しておきたい。

参考文献

- 天沢退二郎『宮沢賢治の彼方へ 新增補改訂版』、思潮社、一九八九年。
 大塚常樹『宮沢賢治心象の宇宙論』、朝文社、一九九三年。
 小野隆祥『宮沢賢治の心理学研究』、『啄木と賢治』、第十号、みちのく芸術社、一九七七年、四一八二頁。
 栗原敦『ブドリが果たしたこと——当たり前の民の一人として』、『オペラシアター こんにやく座公演グスコブドリの伝記』、

オペラ小屋、一〇—一二頁。

- 近藤健史『宮沢賢治の南洋諸島ボナベ島への手紙——成瀬金太郎に送った「竜のはなし」』、『賢治学 第三輯』、岩手大学宮沢賢治センター編、東海大学出版部、二〇一六年、二一—一九頁。
 酒井潔『宮沢賢治のモナドロジー』、『比較思想研究』、第二一号、大正大学、一九九四年、四七—五八頁。
 貞包英之『自殺を意志する——二十世紀初頭における厭世自殺』、『自殺の歴史社会学——「意志」のゆくえ』、貞包英之、元森絵里子、野上元著、青弓社、二〇一六年。

- 佐藤恵子『ヘッケルと進化の夢——元論、エコロジー、系統樹』、工作舎、二〇一五年。
 杉井ギザブロー監督・脚本『グスコブドリの伝記』、DVD、手塚プロダクション、二〇一三年。

- 鈴木健司『宮沢賢治という現象・読みと受容への試論』、蒼丘書林、二〇〇二年。
 宗左近『宮沢賢治の謎』、新潮選書、一九九五年。

- 田村均『自己犠牲の倫理学的分析』、『名古屋大学文学部研究論集』、第四三号、一九九七年、三七—六四頁。
 千葉一幹『賢治を探せ』、講談社、二〇〇三年。

- 『宮沢賢治——すべてのさいはひをかけてねがふ』、ミネルヴァ書房、二〇一四年。
 信時哲郎『宮沢賢治の手ざわり』、『神戸山手女子短期大学環境文化研究所紀要』、第二号、一九九八年、一五—二五頁。

- 秦野一宏『宮沢賢治における自己犠牲の問題——グスコブドリの伝記』をめぐって、『海保大研究報告』、第五七卷第二号、二〇一三年、一—三〇頁。
 松岡幹夫『宮沢賢治と法華経——日蓮と親鸞の狭間で』、昌平齋

出版会、二〇一五年。

見田宗介『宮沢賢治——存在の祭りの中へ』、岩波現代文庫、二〇〇一年。

宮沢賢治『宮沢賢治全集』、ちくま文庫、一九八五—一九五年。

宮澤哲夫『宮沢賢治——童話と〈挽歌〉〈疾中〉詩群への旅』、蒼丘書林、二〇一六年。

矢野智司『贈与と交換の教育——漱石、賢治と純粹贈与のレッスン』、東京大学出版会、二〇〇八年。

山根知子『宮沢賢治 妹トシの拓いた道——「銀河鉄道の夜」へむかって』、朝文社、二〇〇三年。

竜佳花『宮沢賢治をもとめて——青森挽歌』論』、洋々社、一九八五年。

アントナン・アルトー「自殺について」宇野邦一訳、『ユリイカ』、青土社、一九九六年二月号、七八—八〇頁。

ガストン・バシユラル『火の精神分析 改訳版』前田耕作訳、せりか書房、一九九九年。

グレゴリー・ガリー『宮沢賢治とティープエコロジー——見えないもののリアリズム』佐復秀樹訳、平凡社、二〇一四年。

スーザン・ソントク『隠喩としての病』富山太佳夫訳、みすず書房、一九八二年。

ミシェル・フーコー『知への意志』渡辺守章訳、新潮社、一九八六年、一七五—一七六頁。

註

1 賢治の自己犠牲を自己滅却の欲望の成就とする研究はすでにある。例えば、千葉一幹、『宮沢賢治』を参照のこと。先行研究と本論の違いを明確にしておけば、本論は、賢治が「みんな」と「わたし」の二項対立のうちの一方をとったという見方をしていくわけではない。そうではなく、「みんな」から「わたし」を切り出す契機であり「みんな」と「わたし」の関として自己犠牲があったのではないか、というのが要点である。注6を参照のこと。

2 このことは賢治の作品一般に当てはまるわけではない。実際、賢治は、「疾中」詩群の（「その恐ろしい黒雲が」）の中で、「黒雲」に対して「切なく熱くひとりもだえ」る。ここでは、恐ろしい黒雲への思いが性愛のように描かれているが、この「黒雲」は、現世の父母弟、「あらゆる恩顧や好意」と対置されるような、「死」そのものの魅惑と考えてよいだろう（2巻527）。ここでは自然と人間の境界はあいまいになり、自然との連続性のうちにエロティシズムが生じる。

3 この物語においても、鳥という集合的で非固有的な類と、色によって弁別される種の個別性が問題になっているところは非常に興味深い。

4 「小岩井農場」で賢治は、「至上福祉」にいたろうとする「宗教情操」についてこう書いている。「そのねがひから砕けまたは疲れ／じぶんとそれからたつたもひとつのたましひと／完全として永久にどこまでもいつしよに行かうとする／この変態を恋愛といふ／そしてどこまでもその方向では／決して求め得られないその恋愛の本質的な部分を／むりにもごまかし求め得ようとする／この傾向を性慾といふ」（1巻100）。

5 人間としての統一性がほとんど解体しかねないほど、他者の

の声や視線をその意識内に呼び込んでしまう、賢治はそのような氣質を持っていたようだ。詩においてそれは特に顕著である。死者と通信する「青森挽歌」、降霊を試みる「宗谷挽歌」、人間崩壊のレベルにまで迫ってくる幻想(幻想が向ふからせまつてくるときは／もうにんげんのこわれるときだ)、「小岩井農場」といったような例は少なくない。もちろん、それは一種の統合失調でもあったのだろうが、大正時代に流入していた科学との関連が興味深い。大正時代は近代科学が排除してきた神秘を肯定的に受け入れる傾向が生まれた時代であり、「新しき科学」としての心靈主義も一種のブームとなっていた。妹トシもメーテルリンクに傾倒し、潜在意識同士の思想の転移やテレパシーに言及のある『死後は如何』を読んでいたことに加え、賢治自身もウイリアム・ジェームズに関心を寄せていた(山根¹⁴³)。

6 個に対する近代人的な執着と全体性に対する宗教的ビジョンは対立的に見えるかもしれないが、自己犠牲性について考える際、そのような対立的図式を思い描くのは必ずしも正しくない。というのは、最初に触れたように、猫型ブドリは昔話の登場人物のように、集団的なアイデンティティ、すなわち、「わたしたち」としての「わたし」しかもたない、そのような人物だったからだ。彼は最初から、集団に対峙しうる近代的自我を持つような個人ではない。彼が欲望を持つ一人の近代主体として映画に現れるのは、集合的な生命の臨界点——すなわち死——においてのみであり、彼の主体性は死を軸に事後的に構成されるように思われる。

7 「自殺について」宇野邦一訳、「ユリイカ」一九九六年十二

月号、青土社、七八—八〇。

8 賢治のライブニッツ受容については、たとえば、酒井潔「宮沢賢治のモナドロジー」がある。

9 スーザン・ソントグによれば、結核とは肉体が「粘液と化し、痰となり、ついには血となる」、いわば「液状化」の病であった(13)。また、結核においては、身体内部のみならず、その生活様式も流動的になることが指摘されている。というのは、結核療養所への隔離治療が確立される以前の時代には、身体を乾燥させるための養生旅行が推奨されていたこともあり、患者の生活形態は「流動的に」なり、看者はいわば「放浪者」的な存在となっていたのだ。

10 さらに、宮澤哲夫は「メモ」の中の「分子—原子—電子—真空—異次元」という覚書を取り上げ、賢治にとって「真空」概念は、科学的思考から宗教的世界にいたる転換点となっていると指摘している(302—303)。

11 ヘッケルと賢治については、小野隆祥の論考をはじめ、多くの議論があるが、賢治がヘッケルに対して親和的立場をとるのか、批判的立場をとるのかについては意見がわかれる。たとえば、小野が仏教的輪廻思想が西洋の靈魂死滅説と必ずしも対立するものではないと指摘して両者の親和性を主張する一方、ヘッケルと賢治の靈魂観は一致しないと指摘する論に大塚常樹、龍佳花のものがある。秋枝美保は、この宣言とすぐさまなされる否定的なコメントは「賢治の葛藤と意識の交代劇を示している」と述べ、折衷的な立場をとる。大塚興味深かったのは鈴木健司の議論である。鈴木は、ヘッケルが「人格神」や精神物質二元論を否定し、一九二〇年代にすでに普及していたエネルギー論、ライブニッツの「モナド」概念や「一

元論的「仏教を受け入れながら、その自然哲学を編み出したことを指摘し、両者の靈魂観は矛盾しないと論じている。最終的に鈴木はヘッケル博士の声を《蛇》ないし《魔》の声と呼ぶのだが、その声が魅惑的でありつつなお否定されなければならぬのは、ここで使命とされた証明が「とし子の天界往生」の証明であったからであり、「倫理の高みにおける法華經的实践」を目指す賢治にとって、安易な証明は拒否されなければならなかったと結論している(10)。

12 小野隆祥は「宮沢賢治の心理学研究」において、賢治の中生代白亜紀についての態度を以下のようにまとめているが、分子にまで生物を解体するヘッケルの自然哲学に対する賢治の態度も、これに似たところがあるように思う。「賢治の白亜紀に寄せる想いは、単に地質学的関心とか人類先史への関心にとどまるのではなかった。それは個体賢治の過去および未来の問題として感じられていた。宗左近が指摘した「一種、非人称的な生き物になることへのおそれと願いが同時にある」(『国文学』五〇年四月号、宗左近・天沢退二郎対談)と見るべきである。賢治の白亜系頁岩に対する異常な関心は、輪廻天性(畜生道へ落ちること)の恐怖と切り離すことができないと思う(15)。

13 だからこそ、続けて「宗谷挽歌」「オホーツク挽歌」「鈴谷平原」「噴火湾(ノクターン)」といった作品が立て続けに書かれなければならなかったのだろう。

14 「青森挽歌」の翌日書かれた「宗谷挽歌」において、賢治はふたたび同じ迷いを口にするのだが、ここでも自己犠牲は「みんなのため」なのか「自分のため」なのか判別し難い。「われわれが信じわれわれの行こうとするみちが／もしまちがひで

あったなら／究竟の幸福にいたらないなら／いままっすぐにやって来て／私にそれを知らせて呉れ。／みんなのほんたうの幸福を求めてなら、／私たちはこのままこのまっくらな海に封ぜられても悔いてはいけない」(1巻272-273)。

15 賢治の登場人物は死際に笑っていることが少なくない。その微笑は、「土神と狐」の狐であれ「よだかの星」のよだかであれ、その死が自らの意思に沿うものであったという印象を読者に与える。矢野智司はデリダを引きながら、贈与を意思することとは、それを物語化してしまうがゆえに、言語化不可能な「出来事としての純粹贈与」を不可能にするという大変重要な指摘をしている(190)。しかし、賢治が死者の微笑を描くことで提示するのが、純粹贈与の可能性の可能性でもあるということ、すなわち、常に不可能と可能の関であることは強調してしすぎることはない。