

## 波打ち際のラクー＝ラバルト——トラウマと存在 - 類型論

白江幸司

本稿で提起したいのは、前世紀後半から現在に至るトラウマをめぐる言説の総体とフィリップ・ラクー＝ラバルトの著作の総体を並置させ、それぞれに対して別の光で照らすことだ。ハイデガーやヘルダーリン、フロイト、ニーチェ、ルソー、デイドロといった独仏の思想家を論じるラクー＝ラバルトは、一見して20世紀欧州の民族的・地域的なローカリティに留まりそうに思われる。だがその仕事は、同時代の直接には無関係なトラウマや戦争、暴力をめぐる言説群と対比させるときに、新たな姿が浮かび上がる。

トラウマをめぐる言説は英語圏を中心としてグローバルに広がり、日本もその一部となって広く、無数に存在している。そのため、乱暴ながらもあえていくつかに大別する。

一つ目には、暴力行為や性加害、災害、地震、戦争によってトラウマが生じる系統だ。これは DSM-III (1980) で PTSD の項目が生まれたことや、フロイトの誘惑理論の放棄を撤回させ、家庭内性加害の問題を明るみに出すジュディス・ハーマン『心的外傷と回復』の出現に代表される。この潮流には傷を抱えたベトナム帰還兵たちの運動や、レイプや DV などの性暴力を問題視するフェミニズム運動が背景をなしていることも示唆的であり(ハーマンもまたラディカルフェミニストだった)、今となっては英語圏の覇権とも結びついていることを考えさせられる。広く見るならば、精神医学や治療の立場から社会に存在する犠牲者や傷を捉える視座があるとも言えるだろう。この言説群の総称がケア論になることもありうるだろうし、ディシプリンによって中心として見出されるカテゴリは異なることだろう。この特徴は、他の系統でも共通する。

日本においてはオウム真理教事件と阪神淡路大震災の95年、ハーマンの著作の翻訳やアラン・ヤング『PTSDの医療人類学』邦訳をはじめとする中井久夫の積極的な紹介活動や著作、性犯罪とトラウマの間に注力する田中聖子といった媒介的言説群が見出される。

二つ目には、「歴史とトラウマ」とでもまとめられる系統がある。第二次世界大戦を経験した世代の記憶が薄れつつある時期にあり、欧州や東アジアでは歴史修正主義の潮流が出現した。ドイツでは86年に歴史家論争が噴出し、日韓では90年ごろから従軍慰安婦問題が表面化していく。歴史修正主義やホロコースト否定論に対する抵抗としてトラウマやサバイバーと歴史や語り、共同体についての問いも高まっていた。ホロコーストを扱ったドキュメンタリー映画『ショアー』(フランスでは85年公開/日本では97年公開)、ホロコーストと表象不可能性、証言の論点などもこの系統には絡まっていた。デリダの『シボレー』『滞留』、ショシャナ・フェルマンの『声の回帰』がこういった論脈に該当し、難民の生や離散状態を生きる人々へのポストコロニアルスタディーズもしばしば隣接する。日本語著作では高橋哲哉『記憶のエチカ』『証言のポリティクス』、鶴飼哲『抵抗への招待』、鶴飼・高橋共編『『ショアー』の衝撃』、下河辺美知子『歴史とトラウマ』、岡真理『記憶/物語』などがあった<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> デリダのもとで学んだ高橋、フェルマンのもとで学んだ下河辺、ポール・ド・マンのもとで学んだキャシー・

この系統には87年のヴィクトル・ファリアスの著作に端を発する「ハイデガーとナチズム」、ド・マン初期のテキスト発掘に端を発する「ド・マンと反ユダヤ主義」といった争点を含むスキャンダル騒動も絡まっており、応答する著作群の系譜がある。翌88年にリオタール『ハイデガーと「ユダヤ人」』、デリダであれば同年の『精神について』『メモワール』が刊行され、ラクー＝ラバルトの『政治という虚構』も同じ88年の刊行であり、02年の『ハイデガー 詩の政治』がその続編に相当する。

第一の系統と第二の系統は、ともに実際にトラウマとなる原因の事件を背景としているが、その出来事とその後の生の在り方や症状をめぐる因果性において、フロイトや精神分析をどの程度重視する度合いによって立場が分岐していく。たとえばキャシー・カルース『トラウマ・歴史・物語』は、フロイトのトラウマの出来事では現在からの影響を免れないためにむしろ反フロイト的な立場を選び、トラウマ的出来事が理解不可能で表象不可能なままに、しかし実際にあったという議論を組み立てる。これは、一つ目の系統であるトラウマ理解がフロイトや精神分析に依拠しているわけではないがゆえの広がりや社会運動な広がりを獲得したと表裏一体であり、フロイトを前提にすることと歴史的対象としての出来事を論じることのミスマッチが生まれやすいことを意味している。こうした諸言説を整理する直野章子はドミニク・ラカプラを参照し、「歴史的トラウマ論」と「構造的トラウマ論」を区別している。歴史的トラウマ論とは、災害や戦争、暴力行為やホロコーストなどを歴史研究の立場からとらえる以上、それはあくまでも実際にあった出来事であると扱って記述するものであり、構造的トラウマ論とはジジエクを筆頭とする実際にトラウマ的出来事が存在したのかどうかを重視しない立場を指す<sup>2</sup>。

こうした立場の違いから、トラウマをめぐる言説は、精神医学や犯罪心理学やケアの議論まで含むものから、歴史研究に根ざすもの、思想的・文学的なテキスト読解に集中するものというふうにはばらばらに成立し、何か基礎づける理論があるというわけではない。歴史学者がジジエクの立場を自らのものとして受け入れることは考え難く、ラカプラはその一例である。また、ホロコーストが歴史家の権能への限界を記すというリオタールの指摘をカルロ・ギンズブルクは退けている<sup>3</sup>。このように別々のディシプリンごとに基盤を持って、しかし一定の集合体を作り上げているのだ。

70年代から90年代にまたがってポストコロニアル研究やディアスポラ研究、移民研究などが蓄積され、ナショナルヒストリーの枠組みへの批判的取り組みがこの時期の歴史研究ではおこなわれていた。二つの系統には直接関係しないものの、ベネディクト・アンダーソンやガヤトリ・C・スピヴァクの著作はそうした近接性で読まれていた。酒井直樹、テッサ・モリス＝スズキ、キャロル・グラック、成田龍一といった国民国家論の脈絡も挙げるができるだろう。記憶と想起をめぐる歴史学といった方面にもつながっ

---

カルースが一堂に会する座談会「歴史とトラウマ」は彼らがこの問いに出会う過程を振り返るものだった。高橋哲哉、下河辺美知子、キャシー・カルース「討議 歴史とトラウマ」、『現代思想』2000年8月号、40-55頁。

<sup>2</sup> 直野章子「第3章 出来事とトラウマの在り処」、田中雅一・松嶋健 編『トラウマを生きる——トラウマ研究1』京都大学出版会、2018、87-118頁。

<sup>3</sup> カルロ・ギンズブルク「ジャスト・ワン・ウィットネス」上村忠男訳、ソール・フリードランダー編『アウシュヴィッツと表象の限界』上村忠男・小沢弘明・岩崎稔訳、未來社、1994年、118頁。

ていると考えられる。こうして見ていくと、ファシズムとハイデガーの関係を掘り下げる議論や、ラクー＝ラバルトが「国民社会主義の精神とその運命」(『ハイデガー——詩の政治』所収)で論じたドイツのナショナリティの問いとは、ドイツのナショナルヒストリー言説の検討に併走する仕事だというふうに位置付けることも可能だろう。

松本卓也は90年代半ばにおいて、人文知が語る「心理」の主流が分裂病から解離へと移行したことを指摘している。悲劇的で垂直的な真理を担保する分裂病から、超越なき水平的な諸平面の複数性としての解離へと注目が変化したのだという<sup>4</sup>。その議論を踏まえて語るならば、水平的で親密的な他者や共同存在の場所から垂直的なものとして災害や戦争、暴力、国家が見出されていく過程が、トラウマ論の言説群にあるとみなすことも可能だろう。

他にも付け加えるべく集合がある。

三つ目の系統は崇高論だ。リオタールは84年の『文の抗争』でホロコーストが記述や理解がきわめて困難なものを含んでおり、そこでは「知的な規則のもとでは現前しようのないもの」に耳を傾けるべき必要があると論じたが<sup>5</sup>、リオタールは『非人間的なもの』に収められた同じく80年代の美学的諸論考で表象不可能性と崇高を結びつけていた。こうした言説により、表象不可能性と崇高論、そしてその極点のような範例としてのホロコーストやサバイバーという構図が現れ、文化と芸術の問い一般においても90年代には顕著なものとなっていた。リオタールは美術批評家でもあったため、形象と表象不可能性の問いは抽象表現主義からミニマリズムにいたるアートシーンと随伴していた。この射程は文学的にはベケットで一つの頂点を見る文学史理解にも重なっている。90年代まではパウル・ツェラン、ベケット、『ショーア』、ゲルハルト・リヒター、ゴダール『映画史』が暗に陽にこの問いと関連付けられていた。90年代のポピュラーカルチャーにおける諸動向——シリアルキラー映画やホラー映画、バフチンに由来するグロテスク身体美学など——は事実上並行していたと考えられる。「歴史とトラウマ」系統の文化的対応物と言っても良いだろう。

崇高論と隣接言説は00年代以降に様変わりをする。というのは、背景としていた作品群やシーンの変容に応じて崇高が見出される対象も移動していったからだ。崇高＝表象不可能性＝ホロコーストといったリオタールの図式の把握とそこからの距離化・更新に星野太の仕事があるが<sup>6</sup>、その議論がハイデガー語彙圏から距離を置き、ロンギヌスの修辞学から再開する点でも示唆的だ。その軌跡は別の著作で「超越的というより水平的な、空間的というより時間的な、感性的というより修辞的なものうちに見出される[……]詩的に屹立するのではない、散文的な崇高」というふうに新たな呼び名が与えられている<sup>7</sup>。

<sup>4</sup> 松本卓也「『ゼロ年代』の序章としての九〇年代の「心理」、大澤聡編『1990年代論』河出書房新社、2017年、112-120頁。

<sup>5</sup> ジャン＝フランソワ・リオタール『文の抗争』陸井四郎・外山和子・小野康男・森田亜紀訳、法政大学出版局、1989年、122頁。邦訳では「認識の規則のなかでは呈示不可能なもの」。

<sup>6</sup> 星野太『崇高の修辞学』月曜社、2017年。

<sup>7</sup> 星野太『崇高のリミナリティ』フィルムアート社、2023年、46-47頁。垂直性の特権化としてハイデガーを捉え、垂直から水平への移行を考える点で星野の足取りは松本と共通している。松本の水平方向の問いは、「水平方向の精神病理学に向けて」(『at プラス』30号、2016年)が示唆的。

加えるならば、女性的崇高<sup>8</sup>、ゴシック的崇高<sup>9</sup>といった論脈は現在も続いており、トラウマ、崇高、ゴシック、セクシュアリティといった主題群は、一つ目の系統であるトラウマ的暴力性を取り込んだ現代フィクションにおいて互いに連結するにいたっている。これらの諸要素を束ねるタイトルに「ゴシック」が使われることも多く、ゴシックは 21 世紀初頭における崇高とトラウマ、セクシュアリティが集中するトポスと言っていいだろう。現在ではアメリカではアフリカ系黒人のゴシック論<sup>10</sup>、東アジアの歴史的トラウマをホラージャンル様式としてとらえるアジア的ゴシック論<sup>11</sup>などがある。英語圏を中心に再編された言説空間が文化をめぐって主導的なものとなっていると言えよう<sup>12</sup>。

四つ目の系統は、いわば「新自由主義と社会の変容、剥き出しの生」とでも名指すことができる言説群だ。この系統は、冷戦崩壊により現代グローバル資本制の隙間がますます見えづらくなり、また余地が失われる過程で伸長していった。2001 年の 911 と対テロ戦争、日本では東日本大震災とその後の状況、2010 年代の世界各国での右翼政治の台頭、といった社会情勢の変化に伴って、新自由主義のもとでの生と権力を語る言説が参照されていった。アガンベンの「剥き出しの生」、フーコーの生権力・生政治論、ドゥルーズのコントロール権力論などがピックアップされていった。乱暴な話を続けるならば、ジグムント・バウマンのリキッドモダニティ、ウルリヒ・ベックのリスク社会論などもその中に入れることができるだろう。アガンベンは法的保護を失った例外状況の生を『ホモ・サケル』において「剥き出しの生」として論じたが、『アウシュヴィッツの残りのもの』がユダヤ人絶滅収容所における剥き出しの生とその証言不可能性における発話や証言を論じるものであったように、ここでもホロコーストは、現代の生の範例となっている。二つ目の「歴史とトラウマ」を社会分析と関係づけて広げたバージョンだとも言える。この広範さゆえに、00 年代以降の政治的言説で浸透していた。

通常、直接的に関係付けられることは少ないが、この種の議論は 80-90 年代における社会の「ポストモダニティ」をめぐる言説の後継でもあった。冷戦崩壊以後の政治状況を踏まえて入れ替わるように現れた面がある。日本ではこの後で締めくくるようにマーク・フィッシャーの「資本主義リアリズム」が登場するが、フィッシャー自身がジェイムソンのポストモダニティ論を議論の下敷きにしていたことを明らかにしている<sup>13</sup>。

また、「新自由主義と社会の変容、剥き出しの生」系統の言説が、共同体や社会の可塑性、過剰流動性、それによる主体の不安、疲れ、ストレスといった面をフォローしている点が注目される。この経路から描かれる議論では、トラウマは消耗や疲労の延長線上に見出されるものであり、現代のわれわれの生に例外

---

<sup>8</sup> Barbara Claire Freeman, *The Feminine Sublime: Gender and Excess in Women's Fiction*, University of California Press, 1995.

<sup>9</sup> Vijay Mishra, *The Gothic Sublime*, SUNY Press, 1994.

<sup>10</sup> Maisha L. Wester, *African American Gothic: Screams from Shadowed Places*, Palgrave Macmillan, 2012.

<sup>11</sup> Choi Jong-chul, « Park Chan-kyong's Asian Gothic as 'The Most Sublime Hysteria' in Its Return », *Third Text*, 30:5-6, 2017.

<sup>12</sup> ポストモダン以後の文化状況と英語圏ゴシックカルチャーがどのように混ざっているかを一望するには、ロジャー・ラッカーハースト『ゴシック全書』巽孝之監訳、原書房、2022 年やキャサリン・スプーナー『コンテンツポラリー・ゴシック』風間賢二訳、水声社、2018 年が有益だが、トラウマとアメリカゴシック小説の関係については、武田悠一「なぜゴシックか?」、武田悠一編『ゴシックの享楽』彩流社、2021 年、19-44 頁。

<sup>13</sup> マーク・フィッシャー『資本主義リアリズム』セバスチャン・ブロイ／河南瑠莉訳、堀之内出版、2018 年、22 頁。

なく襲いかかる可能性をもつ。「剥き出しの生」は、ここでもはや新自由主義の時代の生のアレゴリーとなっている。誰が加害者であるといった争点はしばしば希薄になるが、非人称化されたストレス／トラウマの体制への議論が進む。

新自由主義経済と対テロ戦争のあとで、2020年代初頭には新型コロナウイルスはさらに社会に新たな生活様式を要求した。このように絶え間なく要求される自己習慣の更新とそのショックによって、人は脆弱性や宙吊り状態に置かれるのだが、こうしたショックとその自己管理を上尾真道は「弱毒化されたトラウマの恒常的摂取」と呼んでいる。「今日のトラウマとは、まさしく止むことのない適応の求めのなかで引き受けられるべきストレス」となっているのだ<sup>14</sup>。別の言い方を借りるなら、それは「「日常」の意地のバーンアウトとでもいうべき、よく見なければそれとして気づかれることすらない日々の消耗」なのだから<sup>15</sup>。日常とトラウマがかつてなく接近しうるとき、ストレス・疲労・トラウマの表象はきわめて広範なものとなり、上述のゴシック的枠組にとどまらず、コミュニケーションや水平的な行為にもまたがって分散的に見出されるものになるだろう。

\*\*\*\*\*

長い回り道を経てラクー＝ラバルトに再び戻ってきた。ラクー＝ラバルトの仕事は、一つ目の系統の暴力や戦争といったトラウマの根拠たる出来事とは直接接点をもたないし、四つ目の系統の剥き出しの生の論調とも接点はない。ラクー＝ラバルトには崇高論があるため三つ目の系統には関わらないのだが、00年代以降の文化・芸術の情勢と接点を見出すことは難しい。特に近いのは二つ目の「歴史とトラウマ」の系統であり、この議論の中で崇高論も時折顔を出す、といった側面がある。

だがラクー＝ラバルトの議論にトラウマという言葉が見当たるわけではない。どういうことか。ラクー＝ラバルトが継続的におこなった探求は、神話の創出や「偉大な芸術」の創設を夢見るドイツ的プログラムの読解、「民族の歴史的な現存在の根源をなし、民族はそこから〈歴史〉のうちにおける自らの存在様態の刻印、打刻、類型を受け取る」伝説ないし神話という論理の読解だった。これは「存在 - 類型論」の名で総称されている<sup>16</sup>。

この議論は『政治という虚構』ではこう補足されている。「この神話の存在 - 類型論的解釈、ある種のレイシズムと一致する。(…)しかし、レイシズムは存在 - 類型論の帰結であって、その逆ではない」<sup>17</sup>。そのレイシズムというのは反ユダヤ主義、つまりドイツ人の存在様態と対極にあるものとしてユダヤ人を対立させ貶めるものだ。

ドイツ的存在様態を生成する論理についてラクー＝ラバルトはもろもろの論考のなかで触れているが、たとえば「歴史とミメシス」ではこう論じられる。ニーチェ『反時代的考察』第2部は、ドイツは実在

---

<sup>14</sup> 上尾真道「新型コロナ禍とトラウマについての時評——感染的 - 隣人的な倫理にむけて」、『現代思想』2021年2月号、119-130頁。

<sup>15</sup> 松本卓也「コロナ禍の精神科外来と「日常」」、『現代思想』2021年2月号、30-35頁。

<sup>16</sup> ラクー＝ラバルト「ハイデガーの存在-神話論」、『ハイデガー 詩の政治』西山達也訳、藤原書店、2003年、36-37頁。

<sup>17</sup> ラクー＝ラバルト「神話」、『政治という虚構』浅利誠・大谷尚文訳、藤原書店、1992年、172-173頁。

しない、ドイツには固有な存在を欠いているという二つの命題からなりなっている。ニーチェによると、ドイツ的精神とドイツの生の統一は欠如しており、ドイツ人はかつて一度も一つの民族をなしたことがない、絶対的な非民族だというのだ。その窮境を解決するために民族の生のすべての表現における美学的様式の統一、生ける統一としての民族を実現しなくてはならない、という議論に発展する。その生ける統一の芸術実践のモデルとなるのは彫刻なのだが、それは芸術の最高の顕現を、形象、ゲシュタルトの創設にかかわるからだ。

こうして、造形・形成・形態化といった語彙群が民族や文化の本質的なものとして登場する。ドイツ人の現状は帝政ローマと似たようなものであり、すべてが役柄であり、真の内的原理を欠いているために虚しい模倣のうちにあるとみなす。ここから、ニーチェはドイツの非実在性を受動的ミメシスであることが問題であるとみなし、ラディカルな展開を図ることを考える。芸術はそれ自体模倣であり、ミメシスであり、脱固有化なのだが、芸術のうちには作動しているものは能動的ミメシスであり、ミメシスの方向転換によって変容が可能である、と議論を進める。ラクー＝ラバルトはここでおのれのデイドロ論を参照しつつ、「模倣的論理はつねに逆説的であり、(...) 私が模倣すればするほど、私は自分自身を、自らすすんで構築するのだ。[...] 真正なるミメシスが同一化の一手段であること、すなわち、固有の存在をもたない者にとって、あるモデルの自己固有化であることが説明される。もっとも極端な脱固有化こそが真正な自己固有化の唯一のチャンスなのである」と論じる<sup>18</sup>。

このようにドイツ人の窮境そのものであった脱固有性は、もっとも真正なる存在様態へと自己固有化するチャンスへときれいに反転する。そのミメシスは「ギリシア人を反復することにあるのではなく、ギリシア人の可能性をなしたもの——精神的傾向、力、潜勢力——の類比物を再発見することにある」<sup>19</sup>。これはもはや創造的ミメシスであり、美ではなく崇高の次元においてギリシア人と関係付けられるということなのだという。

固有性なきドイツ人の窮境が内的原理なき模倣をこえてギリシアを模倣し、真の民族の生を創設しようというこのプログラムは、『虚構の音楽』ではこう語られる。「ロマン主義を起点としたドイツのある種の伝統 [...] の決定的な特徴は、国家共同体を組織するためには形象が必要だと信じる点である。[...] このような呪縛がもっと遠くに、とりわけ [シェリングの言う] 「新しい神話」というロマン主義の要請に遡ること [...] 世紀の全体が『ツァラトゥストラ』のニーチェを含めて、この呪縛によって貫かれていること [...]」<sup>20</sup>

かくして民族の窮境を克服するためには、真に固有なものとなるための芸術と神話と国家共同体の組織が要請される。ここで神話と形象＝像の拒否を体現するものとして敵視されるのがユダヤ人なのだ、とラクー＝ラバルトは論じる。ブランショの「問われる知識人」を引きながら、「ユダヤ人を [...] ゲルマン人と矛盾するもの——類型の不在そのもの——にするのは、ユダヤ人の定めえない（恐るべき）非固有性である。ここから彼らはいかなる文化、いかなる国家にでも入り込むという特有の能力 [模倣能力] を引き出す」のだと<sup>21</sup>。果てしないミメシス、不安定化そのものであり、いかなる芸術も産出しない、固有な存

<sup>18</sup> ラクー＝ラバルト「歴史とミメシス」、『近代人の模倣』大西雅一郎訳、みすず書房、2003年、147-148頁。

<sup>19</sup> 同書、157頁。

<sup>20</sup> ラクー＝ラバルト『虚構の音楽』谷口博史訳、未来社、1996年、18頁。

<sup>21</sup> ラクー＝ラバルト「神話」、『政治という虚構』、176頁。

在となることなく、かぎりなく模倣的な存在としてのユダヤ人が描出されるにいたる。

ラクー＝ラバルトが語る存在 - 類型論とは、このようにドイツ民族が固有な存在となるために、受動的ミメーシスを能動的ミメーシスへと反転させ、さらには創造的な水準に引き上げることでギリシア人の可能性に接近するといったプログラムのことであり、その副産物として真逆の存在の配役を押し付けられるユダヤ人に対し、神話を拒否し受動的ミメーシスの生を生きる姿を見る。このようにドイツ - ギリシア - ユダヤの三項を配置、操作するものなのだ。それに対し、ラクー＝ラバルトは存在 - 類型論に対抗し、脱形象の問いを考えていくことになるだろう。

ラクー＝ラバルトはこのように模倣を経た民族的 - 国家的な主体化とでも呼びうるものを論じた。そこには語彙としては目立つことはないにせよ、集合的なものや共同性の問いがある。前段のトラウマの諸言説を踏まえるなら、ラクー＝ラバルトがドイツ哲学に見出す存在 - 類型論は「構造的トラウマ」と重なって見える。それは、ジジェクが語るような現実界的なものとしてのトラウマ——つまり、象徴化に抵抗したり、反復や置換を生産し、実際のトラウマの出来事があったかどうかはともあれ、事後的に構築され象徴界構造の歪みを説明できるような現実界としてのトラウマ<sup>22</sup>——ではないにせよ、ドイツ哲学に潜む「トラウマティズム（トラウマの表象）」を執拗に追い、その軌跡を探っているのではないか。

2010年代には欧米やアジアを問わず、右翼勢力の台頭は珍しいものではなくなった。ホロコースト、植民地主義ジェノサイド、広島はいまでは集合的記憶やナショナリズムの形成の問いの対象となっているし、東アジアにおけるトランスナショナルな検討も生まれている（林志弦『犠牲者意識ナショナリズム』）。歴史研究としてナチズムを論じるわけではないラクー＝ラバルトにとって、テキストのなかにトラウマの表象を見出し、その秩序を辿ることが、戦後に生きるフランス人としてドイツと対峙することだったのだろう。それはいわば独仏のコンフリクトを最大限に掘り尽くそうとする試みであり、と同時に欧州のローカリティを強く帯びている。フランスとドイツのあいだで幾度も領有権が入れ替わり、二国間にあってまるで波打ち際めいた境界地帯であるストラスブールはラクー＝ラバルトはそのように問いを築き上げていった。その相貌は、中国と米国への緊張感をもった沖縄知識人のそれと重なって見える。

---

<sup>22</sup> スラヴォイ・ジジェク『イデオロギーの崇高な対象』鈴木晶訳、河出書房新社、2000年、247頁。