



Title	思考のエシックス : 反・方法主義論
Author(s)	鷺田, 清一
Citation	
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/20791
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

思考のエシックス

反・方法主義論

鷺田清一

ナカニシヤ出版

思考のエシックス

反・方法主義論

鷺田清一

ナカニシヤ出版

見ている、聞こえている、触れている、感じている、思っている、考えている、迷っている、願っている、苦しんでいる、鬱んでいる……。現象学はそうした「事態」をふり返ることから出発する。わたしは見る、わたしは聴く、わたしは考える、わたしは傷つく……。と言うときの、その主語、つまり「だれが」ということさえ括弧に入れて、問いの対象とする。他人の顔を見る、他人の話を聴く、ふとふれた旋律に陶酔する、民主主義について議論する、過去の傷に苛まれる……。と言うときの、その意識の対象をもいったん括弧つきのそれへと還元して、見ることに、聴くことに、陶酔することに、議論すること、苛まれることとの関係のなかで考える。

現象学は、その意味で〈関係主義〉といわれる立場に立つ。キェルケゴールの言葉をまねて、(意識という)関係がその関係それじたいに関係することとして、現象学のいとなみを理解してもよい。そのような場所に立つと、なにかを分析するときも、分析するというかたちでのそれとのかかわり方がすでに問題とならざるをえない。どういう場所から見なのか、どのような語り口をとるのか。難儀なのは、そしてスリリングなのは、そのような見ること、語ることじたいがすでに、先行するなん

らかの事態に「媒介された」といふこととして、みずからを問いただしは始めるからだ。現象学に現象学的にかかわってゆくと、最初に立ったじぶんの足場がやがて突き崩されてゆくことにもなる。メルロ・ポンティが「哲学とは、不断におのれの出発点を更新してゆく経験だ」と言ったことの意味もそこにある。

なにかを見ながら、語りながら、そのときみずからがとっている見方、語り口じたいを問いたです。スタイルが、見ることを規定する。現象学的な思考には、その意味で、スタイルの自己意識といった面がつよくある。ただ、そのスタイルはみずからが向きあう「事象」そのもののほうが強いてくる、だからその声を仔細に聴かねばならない。向きあう側がおのれの要請にしたがって「事象」になにかを強いてはならないのである。知識を精密に積み上げるために、哲学は他の学問にましてもこの「方法」をきびしく査問してきた。現象学もまた過敏なほど「方法」にこだわる。「厳密な学としての哲学」という著作をはさんで、『論理学研究』から三巻からなる「イデー」まで、あるいは他の無数の草稿まで、現象学を創始したフッサールの書き物は、事象の分析以上に分析の方法そのものの検討に割かれている。

けれども、と立ち止まっておもう。思考の緻密さは思考の器官がみずから磨くナイフとしての「方法」によって極められるものなのか、と。ナイフではなくて絨毯のような、目のつまった濃やかなまなざしというものがあるのではないか。事象をときに覆い隠してしまう「方法」の緻密さではなく、事象に肉薄する別の緻密さの尺度というものが、思考にはあるのではないか。こよなく正確に語るた

めに、ときに文法をきしませずらもする詩のように。

本書では、まずⅠ部で、事象の前でいつも脱ぐ用意をしておくべき「方法」がひとつの「原則」へと硬直してしまう姿を、批判的に描きだしている。思考の自由、それを擁護する途を模索している。

Ⅱ部とⅢ部では、およそ百年前に現象学が発点にとり、それを出发点とすることへのきびしい自己批判をくり返してきた「われおもう」(cogito)から、ある意味でもっとも隔たった主題を論じている。国家と無意識である。「(われ)おもう」の視圏の外にあるこの別のリアルに現象学的にふれる、その回路を探っている。

Ⅳ部では、わたしたちの思考が社会の問題発生の現場にふれるときに、《方法主義》の傍らから執拗にバイアスをかけてくる専門主義、倫理主義、そして「常識」から身をかかわすための、ささやかな思考の試みを載せている。

思考のエシックス

——反・方法主義論——

*
目次

I 〈方法〉というオブセッション

第1章 方法のエチカ 4

1 〈自律〉という理念 4

2 〈主観性〉という根拠／場所、
あるいは〈構成〉というプロブレマティク 8

3 〈方法主義的制覇〉に抗して 15

4 内在主義としての方法主義 20

第2章 方法の臨界 28

——〈純粹〉というトポスの不可能性と

ハイブリッドな思考の可能性——

1	《純粹》へのバトス	31
2	《純粹》というトポス ——《純粹意識》への還元——	34
3	《純粹》というトポス 2 ——《純粹法学》という理念——	44
4	「純粹な領域」のほころび	50
5	ハイブリッドな思考とは？	58
第3章 思考の《場所》への問い		
——方法主義批判——		
1	哲学の「存在理由」？	68
2	哲学の《外部》	71

3	方法への懐疑	75
4	エッセイという理念	79
5	非方法の方法	83
第4章 思考の調性について		
	——九鬼周造の「哲学的図案」——	89
1	「哲学的図案」	89
2	二元の邂逅	93
	——思考の第一の軌道——	
3	論理の臨界	99
	——思考の第二の軌道——	
4	思考の調性について	107

Ⅱ 全体という擬制

——〈国家〉の存在をめぐって——

1	国境	118
2	中間	119
3	登録	124
4	自由	128
5	必要	131
6	掟	136
7	触れ	138
8	分身	142

9 同化……………145

10 不等……………152

11 分離……………157

12 尊嚴……………160

13 過程……………165

〔補遺〕「人間の尊嚴」という概念をめぐって……………169

Ⅲ 意識のブラックホール

——フロイトを読む——

1 無意識の発見……………176

2 昏いもの……………180

——〈不気味なもの〉をめぐって——

3	傷ついたコギト —— 精神分析と〈主観性〉の解体 ——	189
4	精神分析のレトリック —— 〈無意識〉の概念をめぐって ——	198
5	失われた直接性 —— 〈スムの解釈学〉から〈主体の系譜学〉へ ——	209
6	非人称の思考 —— コギトの外部 ——	216
7	コギトの不安	222
IV 哲学・科学・ケア		
第1章	専門性という倒錯	228

1	科学研究者・技術者と市民のあいだの ディスコミュニケーション	228
2	二つの専門家主義批判	231
3	ケアの専門家?	237
4	ホスピタリティという概念をめぐる	245
5	「専門」と「非専門」をつなぐ知へ向けて	251
第2章	《生命倫理》は倫理的か?	254
第3章	〈老い〉はまだ空白のままである	262
第4章	働くことの意味?	272

初出一覧

あとがき

290

*

思考のエシックス

—反・方法主義論—

I
〈方法〉というオブセッション

第1章 方法のエチカ

1 《自律》という理念

《方法》とは、一定の道筋にしたがって (methodology)、何ものかを何ものかに向かい導く仕方のことである。

さしあたってこのように言うことができるにしても、では、いったい何に向かって導くのか。「導く」とは、どのように捉え、理解したらいいのか分からない未知のものに対して、道をつけるということであろう。《方法》意識、ないしは方法的意識が急速に浮上してきた西欧の十七世紀を例にとれば、その未知の世界というのは、それまで知覚の対象となりえなかったがためにその存在を知られ

なかつた世界であつて、それは、たとえば地上の他者である「新世界」であり、また顕微鏡や望遠鏡といった観察機器の発明によつて開かれた微小の世界であり、無限遠の世界であつた。つまり、《方法》はまずは「発見の方法」として意識されたのであつた。

何を導くのかという、もう一つの側面についてはどうだろうか。《方法》においては、いったいだれがだれを導くのか、あるいは何が何を導くのか。『方法序説』（一六三七年）の著者は、「自分が自分を導く」のだ、と言う。では、その「自分」とはだれか、あるいは何か。デカルトは同じ書物のなかではつきりと、「自分の理性を導く」ことが問題なのだと言っている。そして、「自分自身の理性をよく導くためにひとが従わねばならないもの」、それが《方法》だといふのである（ちなみにこの書物には、「理性をよく導き、もろもろの学問において真理を求めるための方法についての序説」という副題が添えられている。「わたしがとつた道」、それは、「みずからの全生涯をみずからの理性の開発〔陶冶〕に用い、みずから課した方法によつて、真理の認識においてできるかぎり前進する」ということなのであつた。

同じようにカントも、一七八四年に「ベルリン月報」に寄稿した論文「啓蒙とは何か」の冒頭で次のように述べている。——「啓蒙とは、人間が自分の未成年状態から抜けでることである。未成年とは、他人の指導がなければ、自分自身の悟性を使用し得ない状態である」と（啓蒙とは何か—藤田英雄訳）。ここで、他人の指導を必要としないというのは、言うまでもなく、自分で自分を導くということであらう。

導く《自己》、導かれるものとしての自己（理性）、そしてその指導の《方法》、これら三つはそもそもどのような配置関係にあるのか。「自分が自分を導く」とはいったいどういう営みであるのか。

ところで、《方法》という理念は、しばしば航海術や建築術のメタファーで語られてきた。そして、航海においては海図、建築においては設計図といったぐあいに、そこではなんらかの見通し、ないしは構想といったものを欠くことはできない。実験医学の方法論の古典としてよく知られている『実験医学序説』のなかでクロード・ベルナールは、観察と実験という、「科学」のもっとも基幹的な方法を定義するにあたって、ツイーママンの『実験医学綱要』から次のような文章を引いている。――

「実験と観察の異なる点は、後者が我々に与える知識は、そのまま自然に現われているのに反し、前者によつて得られる知識は、一つの物があるかないかを知ろうとする計画のもとにおいて試みて得た努力の結果である」（三浦岱栄訳）。このような意味での「計画」性――それをここではむしろ《構想》とか《デザイン》と呼んでみたいのだが――は、われわれの当面の問題である個人的、あるいは社会的な諸実践に関連させて言えば、要するに「生活設計」、つまり、どのような自分になるか、どういふ社会を形成するかといった構想をかならずそこに含み込んでいなければならないということである。あるいはさらに一歩踏み込んで、みずからの存在をみずからが決定するということが一つの権利として自覚され、また義務として意識されているような、そういう精神の構えが《方法》という理念を要請してきた、と言つてもよい。

さて、自分（たち）の存在を自分（たち）で決定する、あるいは作り上げるといふこと、そのよう

な自己への閉じた関係性について、〈近代性〉という問題との連関でひとかならぬ関心を示したのが、かのミシェル・フーコーであり、彼はそうした「自己への働きかけ」の近代的形態として、ボードレーが唱導した「みずからの存在を一つの芸術作品へと作り上げるダンディの禁欲主義」を挙げ、次のように述べたのであった。

ボードレーにとって近代人とは、自分自身を、すなわち自分の秘密と自分の隠された真理を発見しようと取り組むひとではなく、自分自身を創りだそうとするひとのことである。こうした近代性は、〈ひとをその存在の内部で解放する〉ものではなく、自分自身を産みだすという課題に正面から取り組むよう強制するものである。

(M.Foucault, 'What Is Enlightenment?', in P.Rabinow (ed.),

The Foucault Reader, Pantheon, N.Y., 1984)

自分(たち)を自分(たち)で作り上げるといふ、そうした(個人的あるいは社会的な)自己イメージの投企とその実現は、当然のことながら、個人あるいは社会に帰属させられる一種の自己決定権といったものを前提にしているはずである。言いかえれば、そういう自己イメージの投企は、私人ないは公民としての市民的個人の「自己意識」(Selbstbewusstsein)の成立、あるいはそういう個人の「自律」(Autonomie)の達成を、その可能性の条件としているといふことである。自己が振り返

つて自己自身に再帰的に関係するある閉じた回路、それが設置され、確保されてはじめて、自分を自分で作り上げるといふプロジェクトも可能になるわけである。この回路は、個人の内部に設定された〈反省〉という回路であろうし、また社会が内蔵する自己チェックの制度的な装置でもある。そしてこうした回路が成立する場面を、近代人は〈主観性〉(ないしは〈主体性〉)と規定してきたのである。

2 《主観性》という根拠／場所、

あるいは《構成》というプロブレマティック

西欧の「ラチオ」は、ルネッサンス以降今日まで、観念の面でも主題系の面でも、断絶のない連続的な発展を印してきたかのように見えるが、ほんとうはそのなかで二度、「物とそれらを類別して知にさしだす秩序との存在様態が根本的に変質した」。このように指摘したのは、「言葉と物」(一九六六年)のなかのフーコーであるが、彼によれば、その大いなる断絶はいわゆる古典主義時代の端緒(十七世紀中葉)と十九世紀の初頭に発生した。そして、前者、われわれが「方法の世紀」とでも名づけてみたいこの世紀に西欧のエピステーメーが経験した出来事について、おおよそ次のように解釈している。それまでの世界では、見えるものと、読まれ、語られることから、つまりは物と言葉とが、「相似」という関係のなかで相互に結びつき、交錯し、いわば地続きとなつて一つの円環を形成していたのだが、やがて言語はそうした実在的形象としての存在の場から退いて、それに固有の自律的な

〔存在〕を手に入れることになる。純粹で透明な「表象空間」の成立である。そして、それとともに物と言葉の関係が、物とそれを表象（＝代理）するものという記号的な関係へと転位してゆくのである。

こうしたなかで、われわれは世界を一つの客体としてあらためて所有しなおす、あるいは認知と所有の対象としてゆく。世界をそのように対象化する意識の発生のなかで、かつて「相似」という関係のなかで熟知されていたはずの世界がこんどは「対一象」(Gegenstand)として、認識するわれわれの向こう側に立つてくる。世界の問題はこうして世界認識の問題に移行し、そういう世界をどのように認識するか（つまり、それにどのよう道をつけてゆくか）という問題が、方法的に意識されるようになる。近代的な認識論の登場である。しかし、言うまでもないが、世界の問題がこのように認識へと方法的な方向に転回してくるためには（フーコーの言い方では、「記号と物とのあいだの」この口をひろげた隔たりのうちにみずからの空間を見いだす新たな知が生れる）ためには、世界と観念との関係をめぐるある視座の変位が準備されていなければならなかった。

さて、《方法》を「反省的認識、あるいは観念の観念」(cognitio reflexiva aut idea ideae)と定義したのはスピノザである。彼は、「観念の秩序と結合は、物の秩序と結合と同一である (ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum)」〔エチカ〕第二部定理七」という観点から、「精神は、自らの力をよく理解すればするだけ益々容易に自分自身を導くこと、並びに自らのために諸規則を立てることが出来るし、また自然の秩序をよく理解すればするだけ益々容易に自らをもるも

ろの無益なものから遠ざけることが出来る。「そして」これらの点に、全方法が存するのである」と述べたのであった（『知性改善論』島中高志訳）。ここでは「観念の途」、つまり、観念の起源への問いであり、したがって人間の認識能力への問いであるものが、事物の存在構造への問いに対応するという構造、つまりは方法の論理と対象の論理との構造的対応という事態が念頭に置かれている。あるいは、デカルトの『方法叙説』や『精神指導の規則』以後、ロック、バークリ、スピノザ、ライブニッツ、ヒューム、カントらの世界分析が、『人間知性論』、『人知原理論』、『知性改善論』、『新人間知性論』、『人間本性論』、『純粹理性批判』というふうには、すべて対世界関係の媒体である人間の認識装置（あるいは能力）への問いとして展開されたことを、ここで想起しておいてもよい。つまりここでは、世界の構造への問いが、『主観性』という場面における構造形成の問いへと、その水準を交換させられているのである。この間の事情については、ハンス・ブルーメンベルクが、西欧思想の展開に決定的な意味をもっていた「光」のメタファーと関連させつつ、次のように総括していた。

人間は、自分に対して拘束的なものとしてあらわれてそこにはめこまれねばならないような客観的に確固とした世界構造を眼前に見出すのではなく、自分自身が原理——自分から光り出る構造形成の原理——となるのである。そして人間はみずから知恵あるものとして現実化されることにより、世界を支配する光の放射力を獲得する。つまり、自己実現が世界実現の条件となるのである。「知恵あるもの」が「すべてをその目的に向かって導く」ことによって世界を「現実化」

する。世界の認識および世界の事物の「正しい使用」は受けとるといふ関係ではなく、与えるといふ関係なのである。

〔光の形而上学〕生松敬三・熊田陽一郎訳

これは要するに、近代的な思考の地平では世界が〈主観性〉へと集極させられるということ、言いかえると、「存在する」ということが「対象としてある」ということに還元されるという一種の「形而上学」を意味している。「存在する」ということが、「構成されてある」あるいは「表象されてある」という事態へと転位させられるわけである。ここでは、「意味するもの」の系としての表象空間の自律性が前提されている。方法と方法を通じて接近されるものとの関係が、表ツレセンテーシヨ象という関係として、言いかえると、世界を表象するもの（意味するもの）と世界（意味されるもの）との関係として、主題化されているわけである。

こうした〈構成〉というプロブレマティックが成立するのは、主体的な契機と对象的・客体的な契機とのあいだに一種の「距離」と両者の構造的な相関性が見いだされるとき、あるいは設置されるべきである。スピノザが観念と物とのあいだに仮設した秩序の構造的同一性は、カントでは、人間にとつての外部と内部、つまり自然法則と道徳法則という、ラチオの二重構造として設定されている。そしてここでいう外部と内部をともに「みずからのうちに」包括しうる場が、いわゆる〈超越論的主観性〉なのであって、人間はこうした〈主観性〉としてはじめて、自己をつねに自己同一的なものとして形成し、保存してゆく主体たりうるのである。言いかえると、「市民的個人」として自己形成され

るべき主体は、「その自己実現が世界実現の条件となる」ような自己立法的主体としてみずからを組織してはじめて普遍的なものたりうるわけである。だから、ここで「世界の」〈構成〉(constitution)および〈表象〉(representation)という概念が、(のちにも見るように)それぞれ社会的なレヴェルで同時に「憲法／政体」ならびに「代表制」を意味しているのも、けっして偶然ではないのである。

〈構成〉というプロブレマティックから帰結するのは、「超越論的内面主義」とでも規定できるような思考の様式である。「自分で自分を導く」啓蒙的な理性は、みずからのうちで十分によく基礎づけられた概念連関として自己を形成しなければならぬがゆえに、本質的に合理的な体系性を志向すると言ふことができる。言いかえると、そこにおいて理性は、みずからの根拠(諸々のラチオ(関係)を支えるラチオとしての「根拠」)をもみずからのうちに取り込み、自律的で自己完結的な主体となつて、ということはつまり、自己原因(Causa sui)の位置に立つことによつて、一種の閉鎖系を構築しようとするのである。この点をとらえてハイデガーは、ニーチェ講義のなかで次のように言い切つたのであつた。つまり、「事物と存在者全体についての一切の意識は、すべての確実性の揺らぐことなき根拠たる人間的主体の自意識へと還元される。現実的なものの現実性は、それ以後客体性として規定される……。それは、表象する主体による、かつ主体のための被表象性である。存在するあるがままのものといつさいを(人間の所有物、生産物)とするニーチェの教説もまた、いつさいの真理を人間的主体の自己確実性に還元するあのデカルトの説を極限にまで展開せしめたにすぎない」(「ニーチェ」(蘭田宗人訳)、というのである。ハイデガーによれば、存在者とは何かという、形而上学本来の

主導的な問いは、近代において「方法への問いに転化される」。言いかえるとそれは、「真理の絶対的な揺るぎない基礎」(fundamentum inconcussum veritatis)への問いへと変位する。「知」がこのように自分自身のうちで十分によく根拠づけられた建築学的ともいふべき体系構造を形成しなければならぬという問いは、要するにそれが自己完結的な閉鎖系を形成しなければならぬということである。B・ヴァルデンフェルスはこうした「知」の閉鎖系の理念を、存在を自己(「主観性」)の内部に還元する「超越論的内面性」(外部/内部の区別すらそのうちで可能になるような「外部を持たない」内部)の構築、という思考の系譜として特徴づけている。フーコーが先に純粋な表象空間の出現として描きだしたのも、「記号の外部には意味はなく、記号に先だつて意味はない」そういう意味生成の閉鎖的な空間——「対象化」と「根拠づけ」の空間——なのであった。

近代に固有の方法論的意識がつねにそこへと収斂してくるこの「知」の基礎づけという理念は、それがもつとも徹底したかたちで出現してくる場合には、次の三つの契機によつて構成されていると考へてよい。それは第一に、あらゆる認識が最終的に前提しているものへと遡つて問わねばならぬという意味での「根源性」(Radikalität)であり、第二に、命題の妥当性の権利根拠はけつして経験的なものには負つてはならぬという意味での「超越論性」(Transzendentalität)であり、第三に、あらゆる命題はそれが真であるためにはつねに「体系的な基礎づけ連関の統一」のうちにもたらされねばならないという、いわゆる「究極的な基礎づけ」の理念である。これら三つの契機がもつとも典型的なかたちで見られるのはフッサールの現象学の構想においてであるが、それらは、超越論哲学としての

哲学の理念を最初に定立したカントにおいても同じように見いだされるのであって、あえてここで指摘しておくすれば、基礎学としての哲学の〈根源性〉については、「ドイツでは徹底性の精神 (der Geist der Gründlichkeit) は死滅していない」(「純粹理性批判」BXL)と書いているし、〈超越論性〉については、つねに経験的なものを含まないアприオリな認識の可能性を根拠づけようとしたのだし、さらにその体系性について言えば、「純粹理性の建築術」というかたちで次のような知の体系の構築を志向していたのであった。すなわち、「体系は、それぞれの理念にしたがって有機的に構成されているだけでなく、さらにまたどの体系もやはり全体の部分を構成するものとして、人間の全認識を統合する一個の総括的体系のうちに合目的に合一され、こうして人間のいっさいの知識を建築術的に組織することができるのである」(B863)と。

こうした〈閉鎖系〉の理念は、もちろん、すぐれて constitution が問題となるあらゆる局面で、同じように追求されるはずのものである。その局面というのは、対象としての世界の〈構成〉という局面であり、市民的個人としての自己の道徳的・内面的〈素質〉の自覚とその陶冶という局面であり、そして最後に共同社会の〈憲法〉を原理とする〈政体〉としての構築という局面である。そしてこれら三つの局面で、一定の方法的規範にしたがって探求されるねばならないのが、世界／自己／社会という、これら三重の秩序が内蔵している(はずの?) 普遍的法則なのである。

3 《方法主義的制覇》に抗して

ここで、「近代」という西歐的な理念を特徴づけているこうした方法主義的な意識に対してこれまで試みられた二つの批判様式を思いだすことができる。

一九六〇年、この年は政治的にだけでなく、「方法」概念にとつても忘れることのできない年であつて、「方法」という言葉を表題に掲げた二冊の本が出版されている。一つはジャン・ポール・サルトルが『弁証法的理性批判』の序論として出版した『方法の問題』であり、いま一つは解釈学的哲学の古典とも言われるハンス・ゲオルク・ガーターマーの『真理と方法』である。《方法》という理念を再検討するにあつてとくに無視できないのは、反方法主義を前面に押しだした後者の仕事である。いま、西歐の近代的な知のあり方を根本的に規定していた動向を、ヴァレリーの「方法的制覇」という有名なエッセイになぞらえて「方法主義的制覇」と呼ぶとすると、ガーターマーを突き動かしたのは、近代の知の地平において次第に失われていったフマニスムス（人文主義）の伝統を復権することで、真理をその方法主義的制覇から救済しようというモチーフであると言つてよい。事実、彼の関心は、自然科学に特有の方法理念を精神科学の領域に適用することによつて発生してきたさまざまな危機的な問題に集中している。

近代科学の方法主義のなかで見失われてしまったフマニスムスの伝統を、ガーターマーは四つの契機

に分けて考察していた。〈教養〉と〈共通感覚〉と〈判断力〉と〈趣味〉とである。これらは、根拠とその証明にもとづく認識としての方法的な知に対抗するかたちで提示されている人間の能力であるが、これらについての歴史的な考察をとおして彼が救済しようとしたのは、「共通性を作り上げる感性」であり、言葉のより豊かな意味での「真理の経験」である。

たとえば〈教養〉(Bildung) という概念に含み込まれた「普遍的感觉」という能力にしても、あるいは道徳性を培う社会的な感覚としての〈共通感覚〉(センス・コムニス)——人間に共通な一般的能力としてではなく、あくまで判断と心性の共通性を形成する人間の社会的な能力としての道徳的感觉(「常識」ないしは「良識」)——にしても、ここでは人倫を形成する社会的・倫理的な直観的判断力としてのプロネーシスの、見失われた意義が積極的に評価されている。また、〈判断力〉や〈趣味〉についての考察では、ローマで育まれ、英国のハチスンやヒュームの道徳感覚論に継承されたセンス・コムニス(が、ドイツ啓蒙主義に受け継がれる過程でその社会的・道徳的な意義を外されたように、判断力が啓蒙された理性の前段階としてのたんなる「健全な悟性」へと切り下げられたこと、ならびに趣味のなかに含まれた法的・道徳的な領域における美的判断力の働きも解除され、美的なものについてのあくまで主観的な判断へと切り詰められたことなどの歴史的な意味が論じられている。言うまでもなくこうした議論の背景にあるのは、「真理」が、概念による、あるいは根拠にもとづく一種的方法的な認識のレヴェル(つまりは、近代の自然科学的な認識の場面)に限定されしまったことで、人間精神のそれ以外の能力が真理との関わりを認められなくなり、「真理の経験」とい

うものがきわめて貧しいもの、きわめて無力なものへと縮められてしまった、という批判的な意識である。

しかし、ここで同時に興味深いのは、こうした方法主義批判において、方法に対抗するかたちで提示されるのが「教養」における「自己形成」(Sich-bilden, Selbstbildung) という概念契機だということである。ゲーダーマーも言っているように、「教養」(Bildung) とは「能力や才能のたんなる練磨(Ausbildung)」ではなく、「人間がそれに似せて作られた神の姿 (Bild) を自己の魂のうちに宿しており、それを自己において育てる義務を負う」(「真理と方法」三島憲一ほか訳参照) とされてきたものである。ところが、このゼルプスト・ビルドダウンク「自己形成」という理念こそ、われわれが冒頭で確認したように、モダーンな社会を支える〈自律〉という理念の基礎にある、近代的人間に固有の自己イメージなのであった。

方法主義批判そのものが方法主義と同一の前提に立っているということ、このことは一見とてもアイロニカルな現象に見える。しかし、ここでどうしても想起しておく必要があるのは、「ゼルプスト」というときのその〈自己〉という、古代に起源をもつ概念が、近代という時代に、どのような実質的な意味の変位を経験したかということである。言いかえると、〈自律〉(autonomy) という思想を支えていた「自己」(ego) が、一方で内面的人格としての〈わたし〉へと、他方では人格性をもたない自動装置(オートマツト、オートメーション)へと二極的に分解してゆく、そういう近代性の機制のことである。そこで、〈自律〉という概念を含む「自己の主人になる」という意味契機、すなわ

ち自己制御ないしは自己支配の可能性という論点にこだわりつつ、次に〈自己〉概念のそうした密かな転位についてフランクフルト学派が指摘しているところに少し耳を傾けておこう。

方法主義批判の第二の論点は、アドルノとホルクハイマーが「啓蒙の弁証法」のなかで指摘したものであつて、思考の道具化という、いささかアイロニカルな事態、言いかえると、思考そのものが最終的に、そこから自己を引き剥がした〈自然〉に反転してしまわざるをえないという事態である。方法主義が要請していた〈構成〉というプロブレマティックは、そのつどわれわれに与えられる特殊なものをも、「一般的なもの」の事例として「一定の概念装置によつて規定されたもの」としてとらえる。言いかえると、そこではすべてのものが「加工と管理という相の下で」眺められる。諸対象の特異的な同一性をあらかじめ纂奪してしまうこうした思考の構図、諸対象をもつばら世界を構成するための素材とみなすこうした思考の様式を、アドルノとホルクハイマーはかつて次のような皮肉な言葉で描写した。「カントはハリウッドがはじめて意識的に実現したものを直観的に先取りしていた。つまりさまざまの映像は、すでにそれ自身が製作されるに當つて、悟性の基準に照らして事前の検閲を蒙つており、さまざまの映像は、後からその指示通りに見物されるという手筈になる」〔啓蒙の弁証法〕徳永尙訳」というのである。そして彼らがその先に見たものは、そうした対象の「支配」が翻つて主体自身を纂奪してくる次のような事態であつた。

自然に対する迷信的な恐怖から逃れるために、理性は、さまざまの客観的な作用統一や形態を、

あます所なくカオス的な素材の蔽いとして暴き出し、人間の審級がそういう素材に影響されることを奴隸状態として呪詛する。そしてついには主体は、理念上唯一の無制約的で空虚な権威になり切ってしまった。

〔啓蒙の弁証法〕

いや、ただたんに「空虚な権威」にとどまるだけならまだよい。そうではなくて、理性は、「内容的な諸目的を、精神に加えられる自然の力ないし理性の自己立法に対する侵害としてあばくが故に、そういう形式性を持つものだけに、かえって個々の自然的関心の意のままになってしまふ」。こうして理性的なものが自然的なもの（＝非理性的なもの）に反転し、さらに翻って世界を構成する主体自身の世界構成の「素材」になってしまふのである。ここで理性は、内容をもたない、あるいは内容に關して中立な、非人称的な「処理方式」になり下がる。言いかえると、ここで主体の「アウトス」は、非人称的な自己性へと譲り渡されてしまふのだ。ここでは、ラチオは「能率」としてしか問われない。先にわれわれが *constitution* のかたちをとった三つの普遍的法則として析出したものも、現実の歴史のなかではこれまで、たとえば道德のレヴェルでは「道德法則」として形式的に純化され、社会性のレヴェルでは「任意の」交換可能な構成員からなる関係のシステムとして構造化されてきたことを、忘れるわけにはいかないのだ。

〔近代市民社会では〕あらゆる自然的な痕跡を、神話的なものとして方法的に消し去ってしまった

た後、もはや身体でも血でも心でも、いやほとんど自然的な我れでさえなくなってしまうた自己は、超越論的、論理的な主観へと昇華され、行為に対する立法の法廷たる理性の基準点になる。……〔しかし〕自己保存の過程が、市民的分業によって導かれる度合いが強まるにつれて、技術的機構に合わせて心身の形成を図らなければならぬ諸個人の自己疎外もまた、それによってますます否応なしに強化されていく。そして……ついには認識の超越論的主観すら、主観性そのものへの最後の記憶として、外見上廃止されるまでになり、自動的な秩序のメカニズムの、それだけスムーズに運ぶ作業によって、とって代わられるようになる。主観性は、いわゆる任意のゲームの規則に関する論理学へと揮発していき、いつそう意のままに処理されるようになった。

〔啓蒙の弁証法〕

4 内在主義としての方法主義

表象空間の自律性、あるいは、超越論的主観性の自己充足的・自己完結的な領野、そして道徳と政治と経済の領域における自己決定権の行使という意味での自律。このような〈自律〉という啓蒙主義的な理念は、それが提示する道徳的・法的な規範を根拠づけるにあたって「普遍性」を要求する。つまり、内容的な契機による規定を拒絶するかぎり、それはみずからの形式的で普遍的な妥当性を証

示することによって自己を正当化するしかないからである。そしてその根拠を「自己」のうちに求める。それが〈自律〉という理念が最終的に要請している反省的な自己根拠づけ (Selbstbegründung) の試みなのであった。しかし、ここで求められている普遍性は普遍的であろうとして逆に自己を閉じる。普遍性の〈閉じた全体性〉への転換、そうした事態はそもそもなぜ発生するのだろうか。あるいは、こんなふうに関うこともできる。言うまでもなく「自律」(autonomy) は「他律」(heteronomy) の対立概念なのであるが、ここでヘテロはどういうものとして想定されているのか。そして翻ってさらに、ヘテロの概念をそのように規定している「自己」の概念、「理性」の概念とはそもそもどのようなものだったのか、と。このような問題を解き明かすために、ここでもう一度〈方法〉をめぐる最初の問題、つまり「自分で自分を導く」ということの可能性について考えておく必要があるとおもわれる。

自分のあり方を自分で決定する、この〈自律〉という理念を、〈内在主義〉(Immanentismus) と呼ばれる一種の全体主義的思考法に関連づけて理解したのは、「無為の共同体」のジャン・リュック・ナンシーである。彼が西欧の「共同体」という理念のなかに見いだしたのは、テクスト理論になぞらえて一種の作品モデルとも呼ぶことのできる思考様式であった。つまり、共同体とはつねに人間たちの共同体(「われわれ」)のことであって、人間はそういう共同体として自分たちの本質を産出してゆくものだという考え方、言いかえると、人間の存在はつねに人間の営みのうちに内在しているという、人間の人間に対する絶対的な内在の思想——人間主義——である。ここではまず、みずからの本

質をたえず作品として対象化し、生産してゆく存在者として定義されような、人間についての生産主義的な理解が前提されている。このように規定された人間とその共同体との関係は、ナンシーによれば次のようなものである。すなわち、「共同体はただたんに義務と富との公正な配分によって構成されているのでもなければ、諸々の力と権威との幸福な均衡によって構成されているのでもなく、なによりまず、ある同一性が複数性のうちに分有され伝播され、浸潤されることによって作られるのである。その複数性を形成する各成員はまさにそれゆえに、共同体の生きた身体との同一化という附加的な媒介によつてはじめて自己同一化を遂げることになる」〔無為の共同体〕西谷修訳〕というのである。つまり、「共同体」というのは、人びとがそれぞれ他者のうちに自己を再認する、つまり各人がたがいに合わせ鏡のように映しあう関係にある、一種の鏡仕掛けの装置として機能してきたのであつて、それぞれの唯一的な（わたし）というものも、たがいにこうした鏡像的な同一性を媒介としてはじめて統合的に完成させられるというわけだ。

ついでに言えば、鏡像的な同一性を主体の構成に関係づける、そういう思考法との関連で、われわれはここでふたたびハイデガーの言葉を引いて、近代人の自己意識が振り返つて自己自身をも「像」として対象化的にしか理解できなくなる、そのアイロニカルな構造に思いを馳せるべきなのかもしれない。彼はニーチェ講義のなかでこう語つてもいた。——「ワレハ思ウモノデアル（*sum res cogitans*）」という命題は、（私は思惟という性質を具えたひとつの事物である）を意味するのではなく、（私は、その存在する仕方が表象作用において成り立つところの存在者であり、しかもこの表

象作用は、表一象者自身をも被表一象性のなかに立てる、と述べているのである。「(ニーチュエ)、と。共同体を構成する単位としての(わたし)たちは、ともに自己同一的で自己完結的な「一」として、その(わたし)たちの「幻想的な共同性」としての共同体といわば対になって存立しているということである。(わたし)たちのあいだ、そして(わたし)と共同体とのあいだで、鏡像関係はいわば二重化されている。したがってそこには、「理解」の絶対的な外部にあるという意味での「他者」が存在する余地はない。こうしてわれわれは、分割不可能な個的主体としての近代的な人間の自己了解が、自己同一的に存在しつづける(超共同体)という理念を要請せざるをえない論理的機制になっているという事実突き当たることになる。ここでいう(超共同体)とは、啓蒙主義や民主主義、そしてその理論的な理想型としての共產主義が提示してきたゲマインシャフトを超越する普遍的なウルトラ共同体(あるいは、ユートピア共同体)であつても、逆にローカルなゲンメインシャフトを極大に拡張したスーパー共同体(たとえば、ナチズム的国家のような部族主義的共同体)であつても、構造的には同じである。それらは閉じた「一」へと収斂することではじめて可能になる共同性であるからである。こうして内在主義としての人間主義は、皮肉にも全体主義へと反転する。すでに述べたように、「普遍性」が「閉じた全体性」へと移行してしまうのだ。われわれがこれまで(自律)のメルクマーとして指摘してきた概念契機、たとえば体系性と統一性、自己決定性と自己完結性、これらは自給自足の(ということ)は他一性を *s'approprier* する(「横領する、つまり自己固有のものに変える」)閉鎖系を形成しようとするのだが、このように内へ向かつてみずからを閉じる諸々の概念契機が「普遍

性」というもう一つの理念と連繋ないしは結託するところに、「近代的」な知の一種の詐術がしのび込んでいたわけである。あるいは、こんなふうに言うこともできるだろう。一定の命題が根拠づけ可能である (begündbar) ということと、普遍化可能である (universalisierbar) ということと、合理的である (rational) ということと、これら三つの概念契機の三位一体的な構造こそが、ここで近代的な〈理性〉の理念を支える基礎構造として批判的に摘出されねばならない、と。

方法主義が前提している近代の〈理性〉概念は、閉じた「自己」の概念——あるいは無限に自己を拡張してゆく「自己」の概念と言っても同じことだが——、すなわち、〈わたし〉および〈共同体〉の理念と共軌的な関係にある。したがって方法主義への批判は、このようにたえず自己を閉じようとする自己完結的な〈理性〉概念に対する批判でもなければならぬ。

それは、あらゆる知識や法や道徳の妥当性に関して、最終的にはみずからのうちでそれに根拠を与えようとする「究極的な基礎づけ」という学問理念への批判でもあるし、閉鎖系としての〈理性〉の理念に対してそれが原理的に閉じえないものである (あるいは、現に凝びていること) を証示する試みでもありうるし、さらには、(根拠づけられてあること、普遍化可能であること、そして合理的であることという、先に指摘した理性性の三つの契機に関連づけて言う) 世界構成における偶然的なもの、歴史的なもの、事実的なものの働きを、われわれ自身の歴史的経験のうちから掘り起こしてゆく試みでもありうる。そしてそのために、閉じた「自己」という概念と連繋している近代的な〈理性〉の理念と、それと連動している諸々の概念の歴史的で全体的な布置そのものが構造的に析出され

ねばならない。求められているのは、理性の対極としての非理性の側から理性を撃つといった批判の形態ではないのだ。このように規定される〈理性〉の概念に対して、われわれは次に、この〈理性〉概念そのものの「歴史」(Geschichte der Vernunft)を、あるいは(ニーチェの言い回しを借りて)「合理性の系譜学」(Genealogie der Rationalität)を、探究しなければならないだろう。

しかし、あらゆる事象は、あるいは、それについて語るあらゆる命題は、最終的にその真偽を唯一の規準によって測られねばならず、さらにその規準は唯一の根拠にもとづいた権利をみずから証示しなければならぬという、垂直方向の基礎づけの論理、そして歴史はよりよい状態へと一義的に発展してゆくはずだという、歴史の時間軸の外側にあるある幻想的で特権的な地点から語りだされる歴史のメタ物語(「進歩」の思想)という、水平方向の基礎づけの論理、そうした二重の基礎づけの論理を、最終的に失効させる論理とはいったいどのようなものであるのか。少なくともそのいくつかの可能性を理念的な地図として描きだすとすれば、おそらく次のようになるだろう。

まずは、一元化された絶対的な理性(「大文字の理性」と呼ばれることがある)に対して、コミュニケーションに機能する相互主観的な理性を育成しようというのがまさに近代的な理性の立場であったとして、この「未完のプロジェクト」(H・ハーバース)をさらに推進することで、最終的に近代的な理性を救済しようという立場である。しかしそうした近代性の理念は、超歴史的な意味による内容の規定を導入すればそれ自身が一個の「大文字の理性」に転化する以上、その普遍的な妥当性を相互主観的に正当化されるべき形式的な手続きとしてみずから精緻化してゆくしかない。しかしそれ

は、「自律」が非人称的な処理方式としてのメカニカルな「自動性」への変転してゆく、あの「啓蒙の弁証法」の軌道をふたたびたどる可能性をきっぱり否定できる論理をもちあわせてはいない。

そうすると、内在化 \parallel 全体化した《理性》の立場に対して、いったいどういう批判的な立場が可能であろうか。たとえば、「道具化」して、たんなる自然的な事実と化した《理性》に対し、別の《理性》を対置すべきだとする立場。それは、たとえばフランクフルト学派によって、道具的理性に対して批判的理性を対置するというかたちで現われた。理性の影、あるいは理性の裏面に着目しながらも、どこまでも理性の立場から「大文字の理性」を撃つ立場である。

あるいは、《理性》的なものを全体化せずに、むしろ歴史的・文化的に多型的なものとして《理性》を複数化し (rationalities)、それらを一義的に統合することなく、《ポリロゴス》として分散させておくべきなのか。これは、歴史的なものの地平に根を下ろし、事実のなかで生成する生活世界的な合理性を救済する道であると言ってもよい。そこでは、妥当するものの相対化というよりも、むしろ妥当条件そのものの相対化が問題となる。「大文字の理性」を支えてきたのとは異なつた、普遍性の「別の」概念が問題となる (たとえばメルロ・ポンティの「側面的普遍」?)。しかし、それが多神教としての相対主義へ、あるいはアナキーの容認へとなだれ込むのを防ぐ論理はほんとうにありうるのか。

あるいは、最後に、そもそも《理性》という強迫観念をこそ廃棄し、解消すべきだという考え方もある。肉体こそ「大いなる理性」であるとしたニーチェの思想がそうである。

これらの問いは、究極的には、「二」へと収斂しない秩序は存在しうるか、非同一的で非閉鎖的な秩序というものはたして可能であるか、という問いにつながってゆく。そしてこの問いが、反・方法主義的な思考の歩みが避けては通れぬ一つの関門となる。

第2章 方法の臨界

——〈純粹〉というトポスの不可能性とハイブリッドな思考の可能性——

デカルトの「精神指導の規則」と「方法叙説」以来、あるいはベーコンの「ノヴム・オルガヌム」にまで遡ってもよいが、西欧の近代科学はつねに〈方法〉という観念によってみずからを牽引してきた。デカルトの「方法叙説」にみられるこの方法意識はその後、人間の認識能力への問いが事物の存在構造への問いに対応するという事態、つまりは方法の論理と対象の論理との構造的対応という事態を想定しながら、世界の諸事象の科学的分析と並行して、人間の認識装置（あるいは能力）への問いを精密に展開してきた。ロックの「人間知性論」からバークリの「人知原理論」、スピノザの「知性改善論」、ライブニッツの「新人間知性論」、ヒュームの「人間本性論」、カントの「純粹理性批判」というふうにある。「方法」がスピノザによって定義されたように「反省的認識、あるいは観念の観念」(cognitio reflexiva aut idea ideae) であるとすれば、こうした認識論の展開は方法論の深化の

過程でもあったわけである。

しかし方法論の隆盛は、同時に、方法への不安でもありうる。実際、方法（あるいは〈方法主義〉）の破綻ということが、科学という営みの間隙でわずかにもせよ意識されることがなければ、わざわざ方法の自己検証に取りかかることもなかっただろう。今日、哲学の領域で他者性の問題や相対主義の問題がかまびすしく取り沙汰されるのも、他者の他者としてあるかぎりでの「自己」という觀念の圧力低下をじつは密かに告知しているのかもしれないし、またわれわれが異文化を前にして一貫して相対主義的でありつづけることの困難を裏書きしているのかもしれない。いやそもそも、〈近代〉という地平が「黄昏」というかけりとともに、あるいは「近代以後」を視野に入れながら、意識されだした二十世紀という時代の自己批評が、シュベングラの『西洋の没落』からフッサールの『ヨーロッパ諸学問の危機と超越論的現象学』、オルテガ・イ・ガセットの『危機の本質』、ヴァレリーの『精神の危機』と「知性の危機」、さらにはトインビーの『試練に立つ文明』まで、つねにくりかえし、いま何が終焉しつつあるという意識を喚起するという仕方では危機意識を更新してきたこと、そのことの意味も、そのような危機を前方に設定することなしには存続しえないのが〈近代〉の構造的特質であった、というところにあるのかもしれないのである。

話を〈方法〉に戻すと、「私たちの十九世紀を特徴づけるのは、科学の勝利ではなく、科学に対する科学的方法の勝利である」という、ニーチェがコントの実証主義にことよせて述べたアイロニカルな言葉をへて、十九世紀末から「方法」という言葉が、あるいは純然たる方法論が、ふたたび浮上し

てくる。ヴィンデルバントからリッケルト、ヴェーバー、ディルタイ、カッシーラーへと引き継がれてゆく「文化科学の論理」をめぐる論争がそうである。このように自然科学に対して文化科学（あるいは精神科学）独自の方法論と対象領域とを確定しようとした二元的な科学論に対しては、科学における方法の一元化をめざした（カルナップをはじめとする）論理実証主義の（統一科学）の運動がその対極で起こる。戦後になると、フランスではサルトルの「方法の問題」が、ドイツではガーターマーの『真理と方法』が同じ一九六〇年に刊行され、それにファイヤーアーベントの「方法の強迫に抗して」が続く。マルクス主義と解釈学と反科学哲学の地平で、方法が、ときにポジティヴに、ときにネガティヴに論じられたのである。さらに言語哲学や構造主義、科学史研究におけるパラダイム論なども、言語、記号、概念図式、パラダイムなど、ひとびとの世界認識を媒介しているメデイウムないしは装置の研究と考えれば、方法への自己意識はこの世紀にふたたび学問の地平を蔽いはじめたと言っていだろうか。そしてもう一度時代をいくばくか遡って、〈純粹主義〉。二十世紀の最初の四半世紀に出現したこの「純粹主義」(purism) と総称される学問や芸術運動の一つの大きな波は、のちに見るように、そういう方法意識のもっとも先鋭的な形態であったと考えられる。これは、ヴァレリーの「方法的制覇」という言葉をもじって「方法主義的制覇」とも呼べそうな、大がかりな（知）の渦動であった。

さて、二十世紀の思想史についてはさまざまの潮流のさまざまな波形をこと細かに描きだす必要があるだろうが、ここで試みたいのは二十世紀の思想の流れ（ほんとうはこの「流れ」という比喩に込

められた思考スタイルが、思想史研究というものを覆せこけさせてしまふのだが」のごくラフな作図である。それは、《純粹》を志向する学問や思想の先鋭的な運動に、西欧近代の学問の方法的理念の究極のかたちを見るときにも、その挫折、つまりそこでむしろ《純粹》の可能性こそがあらわになつたという事実のうちに、二十世紀の思想史のもつとも重要なシンクエンスの一つ、すなわち、方法がもはや方法でありえなくなるぎりぎりの臨界——「コギト」という閉域の不可能性、あるいはハイブリッド〔雜種〕的思考の不可避性？——へと収斂するであろう一群の問題系の出現を見るときのものである。

1 《純粹》へのパトス

《純粹》への志向、それは、二十世紀の最初の四半世紀に出現した、《純粹主義》（ジュネーリズム）と総称される学問や芸術運動の一つの大きな波をさしている。学問でいえば、一九〇〇年におけるフッサールの「純粹論理学」の理念の提示にはじまり——これと相前後してベルクソンの「純粹持続」という考え方やウィリアム・ジェイムズの「純粹經驗」という術語も登場したのだが、西田幾多郎はこの三人の「純粹」の哲学者にもっとも大きな受けたと述懐している——、ケルゼンの「純粹法学」、ワルラスやシュムペーターの「純粹経済学」へと連なる「純粹な」学問の理念（「純粹理論」の理念）の系譜が一方にあり、ジイドの「純粹小説」やヴァレリーの「純粹詩」、モンドリアンの「純粹造形」、デュラッ

クの「純粹映画」、アルトの「純粹演劇」、チボーデの「純粹批評」、それに純粹音楽や純粹彫刻、わが国でいう「純文学」をも付け加えることもできるだろうが、そうした一連の（純粹芸術）の理念が他方にある。これらはとくにまとまった一つの運動体として生成したわけではないが、問題のトポスを、あるいは同一の根からくる危機意識を（それぞれがたがいの呼応を意識していたかは別として）共有していたようにおもわれる。

危機意識とは、論理や法、経済法則や芸術そのもののそれぞれに固有の領域が、それにとって偶然のたつ非本質的な契機の混入によって解体しつつあるという意識である。それはたとえば、論理学的場合は心理学の自然的・因果的な連関による説明であろうし、法の場合は、政治的な力関係やイデオロギーの不透明な力であろうし、さらに絵画や音楽の場合は物語的な意味による困いであつたらうし、もし建築にも純粹性が問題となるとしたら、社会的・地域的条件とか経済とか技法といった制約であつたらう。そのような、それぞれの価値にとって外的なモメントによる制約を、あたかもそれ自身の内限界であるかのように錯視させる、まさにその機軸の解除が問題とされたのであつた。それは、イデオロギー的な偽装や歪曲を廃して（事象そのもの）——フッサールが *Sache selbst* と呼び、ヴァレリーが *choses mêmes* と書き記したもの——に肉薄するためには、なによりもそれぞれに固有の純粹な領域が構築されねばならないという、ひじょうにアクロバティックでかつ批判的な意思の表明であつた。そして純粹な領域とは、論理学における命題の結合形式であり、法学における法体系の基礎づけ関係であり、詩における音の連結形式であり、絵画における形態と色彩であり、要するに純

粹に形式的なものの領域であった。

たとえば、最後に挙げた絵画を例にとつてみる。絵画表現が純粹であるためには、それが表現として自律していることがまず要求されよう。そこではタブローそれ自体が、少なくとも現実世界に拮抗しうるような独立の世界として制作されねばならない。言いかえると、「純粹絵画」は、具体的な現実を再現したり、指示したりするのではなく、それ自体が一つの現実を構成するような芸術でなければならぬ。たとえば純粹な感覚の絶対性を主張して、画面からあらゆる主題を、つまりは表象的な意味関係を排除しようとしたマレピッチや、主観的な感覚の浮上をことごとく抑止し、知的な分析によつて画面上に自立的な世界を構成・定着しようとしたモンドリアンらの発想は、そういう表現の自律性をめざしたのであった。このような傾向は、すでに印象派が絵画から〈主題〉を排除しはじめた時点ですでに発生していたと見ることができ、また再現性よりも造型性（「純粹な線」、「純粹な色彩」）に比重を置くような表現思想として、「セザンヌの〈形態の純粹性〉の追求が、キュビズムを通してやがてモンドリアンの抽象絵画に行き着くように、ゴッホやゴーギャンによる〈色彩の純粹性〉の追求は、フォーヴィスムを通して、やがてカンディンスキーの抽象絵画にまで行き着く」というふう^②に総括することもできるだろう。この絵画の純粹化と並行して、同じ造型芸術ながら、視覚的なイメージの喚起力からかぎりなく遠ざかつて、その表現を純粹に触覚的な効果だけに限定する「純粹彫刻」という試みもあつた。同時代ではブランクーシの彫刻がそうであり、のちになって、視覚を完全に遮断して、幕越しに触れる「見えない彫刻」というイヴ・クラインのアイデアも現われた。そ

れどころか、意味を放逐する純粹音声詩の実験や、意味を消去するためには意味不明な外国語による詩のほうがまだしもいいという倒錯的な理念すらもが登場した。

しかし、それにしても「事象そのものへ」というザッハリツヒな探究、あるいは芸術の自律性の探求は、なぜ純粹な領域を要請するのか。なぜ、領域の固有性、あるいはその形式性、透明性を要請したのか。諸学問、諸芸術のそれぞれが自己に固有の領域へと閉じこもること、そのことがさまざまの知的・美的領域で並行現象として発生したこと、そういうことを可能にするトポスとは何であったのか。そういうトポスへの問いは、当然のこととして、そのトポスが閉じた系、閉じた回路として成立していることを前提とするが、ほんとうにそういう閉じた関係の世界というものは可能なのだろうか。

2 《純粹》というトポス 1

——《純粹意識》への還元——

ピューリタン（清教徒）から「純粹理性批判」まで、「ピュア」という觀念はくりかえし一つの運動、一つの理念の名に冠せられてきたが、ここでいう二十世紀初頭の「ピュア」は、広い意味での《還元》の思想をベースとしている。ここで広い意味でのというのは、還元が世界を世界内部の一契機、あるいは一存在次元に還元するということのみならず、世界の現実的な存在をそれとは別の次元別の領域に還元して考察する（基礎づける）という方途をも含めているからである。

まず、フッサールの現象学において、〈純粹〉ということとは二つの局面で問題となる。第一は「純粹論理学」ならびに「純粹現象学」という哲学の理念をめぐるものであり、第二は現象学的還元によつて残余として析出される「純粹意識」という概念をめぐるものである。

フッサールによれば、学問的認識は一般に「根拠に基づく認識」(Erkenntnis aus dem Grunde)でなければならぬ。そして「根拠に基づく認識」は、その諸命題が、偶然的なもの、自然的・歴史的に事実的なものをいっさい混入させることなく、そのなかでみずから根拠づけることができるような、自己完結的な基礎づけの体系連関を形成しているのでなければならぬとされる。いま少しくわしく見ておくと、一九〇〇年に提示された「純粹論理学」の理念にしたがえば、学問的認識は一般に、「根拠に基づく認識」でなければならぬ。「根拠に基づく認識」とは、「しかしかの事態であることの必然性を洞察すること」、つまり「事態の法則的妥当性」の洞察にほかならない。そしてそのような学問的思考一般の法則論的学問である論理学は、命題の純粹に形式的な関係を取り扱うものとして、そうした関係を偶然的なもの——「自然的あるいは歴史的に」事実的なもの——に関係づけることを禁じるとともに、それらの関係の洞察を「体系的な基礎」(根拠)づけ連関の統一——のなかにもたらしうるものでなければならぬとされる。要するに、学問が純粹であるとは、学問がそのなかで自己自身をも根拠づけることができるような体系、つまりは〈自己完結的な閉鎖系〉を形成しているということなのである。

さて、近代的な方法論的意識がつねに収斂してくるこうした〈知〉の基礎づけという理念、そして

それを支える（純粹性）の理念には、次の三つの概念契機が含まれているようにおもわれる。それは、(1)命題の妥当性の権利根拠はけつして経験的なものに負つてはならないという意味での（超越論性）(Transzendentalität)、(2)あらゆる認識が最終的に前提しているもの（究極の基礎）へとたえず遡源してゆかねばならないという意味での（徹底性）(Radikalität)、(3)あらゆる命題はそれが真であるためにはつねに「体系的な基礎づけ連関の統一」にもたらされねばならないという（体系性）の理念である。これらをまとめてフッサールは、「絶対的に基礎づけられた学問、かんたんにいえば純粹な学問であることを欲し、学問以外の何ものでもあらうとしないこと、ここにまさに哲学の本質がある」と言う。ちなみにこの三つの契機は、カントが「純粹理性批判」において言及した三つの契機、すなわち(1)「経験あるいは感覚をまじえない認識」という「純粹な認識」の規定、(2)「徹底性(Gründlichkeit)の精神」の称揚、(3)「体系の技術」としての「純粹理性の建築術」という学の理念のうちに、その対応物を見いだすことができる。

ところで、事実的なものの混入を排しているという意味とともに、フッサールの（純粹性）概念にはもう一つ別のの意味が含まれている。それは一九一〇年の「イデー」とともに顕在化してくる視点であつて、現象学的還元によつて経験を超越するものすべての妥当性を停止したあとに残存する「純粹意識」の、その超越論的に純化されたあり方のことである。

現象学においては、世界とそこに含まれたあらゆる存在者の存在意味への問いは、それらがそのような存在妥当性をもつてわれわれに「対象として」現出している、そういう事態の解明として遂行さ

れる。そして意識とその対象との全体連関は、いわゆる現象学的還元、すなわち自然的な視座から超越論的な視座への「態度変換」の操作によって可能となる。「その究極にいたるまで必然的に基礎づけられた」哲学体系の確率をめざすフッサールにとって、現象学的還元は、現象学の作業場としての絶対的明証性の領域を画定するための操作なのである。この操作によって、日常的な意識のなかで恒常的に働きだしている存在定立の作用が「遮断」(Ausschaltung)される。それによって対象的存在者はたんなる「妥当現象」ないしは意味形象に還元されるわけである。注意しなければならぬのは、この操作によって世界が遮断されるのではないということである。そうではなくて、世界への素朴な「一般定立」的態度がともに働きだすのが遮断されねばならないということである。つまり「世界は排除によって主題群として消滅してしまうのではなく、はじめて本来的にそのものとして問題となるのである」⁴。

還元された世界は、もはや実在的な世界、実在的な自然の「一構成要素」としての世界ではない。ところがフッサールは、この還元を説く「イデー」では、エポケーが「世界の無化(Vernichtung)」であるとか、そのエポケーによって開示される超越論的主観性の領野(「純粹意識の領域」)が、排去ないしは遮断という操作の「残余」であるかのような規定の仕方をする。これは一見すると、世界の内部の一部分領域に還元する操作のように見えるが、ほんとうはこれは「伝統的にもともと領域的に思念されていた区別を志向的区別に転換すること」を呈示しているだけなのである。それは超越的なものを排除し、分析対象を心的内在に限定することではけっしてないのである。こういう誤解を遠ざ

けるべく、フイックはフッサールも校閲した一九三〇年代の論文のなかで、次のように書いた。すなわち、「意識の領域の優位性と〔世界からの〕分離可能性についての『イデー』において行なわれた分析を、還元の世界内部的開始から、仕上げられた明晰な超越論的問題提起への移行の運動に視点を合わせて見るときにのみ、ひとは、フッサールが非領域的な (aregional) な超越論的主観性を〈領域〉や〈残余〉と言いついて表している事情を理解することができるのである」⁽⁵⁾と。「還元」(Reduktion) はフッサールの場合、「排去」(あるいは「縮減」「削減」「切り詰め」)の方法ではなく、「逆源」(Zurückleitung)の方法なのである。

ところで、(のちのケルゼンの純粹法学の理念との関連で)ここで「領域」という概念について一言しておけば、現象学は(心理学のように)「意識」という仕方で存在する存在者を対象として所有するわけではなく、そのかぎりでその対象は「領域的」でない。もう一度フイックを引くと、彼は同じ論文で、その点に関して次のように言っている。「現象学はけっして領域的学問ではない。それは(考察されない存在者を遠ざけておくという方法によって領域的に限界づけられる)世界領域にかかわるのではなく、哲学として世界全体を対象とする。それも自然的に一定位された一切の哲学には未知であるような仕方だ、すなわち還元の世界超越によって世界を超えて問い、明確に絶対者の普遍的統一のなかに身を置くことによって、対象とするのである。現象学的エポケーは、心理学的(エポケー)とは反対に、世界の内部に制限を設定する(Einschränkung)という方法論ではなく、世界を超え出て制限を脱する(Entschränkung)という方法論なのである」⁽⁶⁾と。

さて、このようにして獲得された「純粋意識の領域」が世界内部の部分的領域でなくて、およそ外部というものをもちない普遍的な領域であるのは、「意識にとって存在するすべてのものは意識自身のなかで構成される」からだとしううえで、その「意識」の自己完結した領域について、フッサールは次のように述べている。

意識は……それだけで完結した存在連関、つまり何もその内に侵入したりそこから脱出した
りすることのできない絶対的な存在連関とみなされねばならない。……人間および人間の自我を
みずからの下に属する個別的實在として含んでいる空間・時間的な世界の全体は、その意味のう
えからたんなる志向的存在であり、したがってそのような存在は、経験可能な諸々の現出をお
して意識主観の内部にあるもので、ある意識に対する存在というたんなる二次的で相対的な意味
をもつにすぎないものなのである。⁷⁾

このような意味での「純粋」は、フッサールでは、事実的なものの排去という意味での「形相的な
純粋性」ではなく、むしろ「所与を超え出るようなすべての超越的解釈が遠ざけられている」とい
う意味で「現象学的純粋性」と言われるのであって、その意味で「超越論的に純化された意識」とか
「絶対的な固有存在における純粋意識」というふう⁸⁾に規定される——メルロ・ポンティはそれを思考の
思考自身への「純粋な現出」(le pur apparaître)の場として規定していた——。ついでに言えば、以

上で見たような事実的なものの排去（本質への還元）と超越的なものの排去（超越論的な領域への還元）という、〈純粹性〉の二重の意味は、現象学的還元が形相的還元と超越論的還元の二契機によって構成されているという事実に対応している。

言うまでもないが、フッサールの現象学的還元を一種の還元主義（reductionism）と見るのは短絡的である。すでに見たように、その還元は「何も失うことのない」視点の変換を、つまり世界の構成的根源——「あらゆる世界的超越物をみずからのうちに内蔵し、それをみずからのうちで「構成する」絶対的存在の全体」——への「溯源」を意味したのであって、それは世界を「削減」してその世界内部の一部分領域に還元してしまうことではなかったからである。にもかかわらず、これは世界の存在次元を別の次元へと決定的に転位するという意味ではやはり「還元」の一形態であったのである。つまりそれは〈存在〉の〈意味〉への転位なのであった。

この還元操作、そしてその背後にある必当然的（apodiktisch）な学問としてのあの〈純粹主義〉の理念を、フッサールは最後まで手放しはしなかったのだが、しかし、実際の分析の進行は逆に、意識機能の隠された条件として身体性や言語記号、他者との交通関係（問主観性）、意味と明証性の基盤としての生活世界といった、コギト（あるいは主体の自己反省の場面）にとつて外在的な諸契機の地平構成的な機能を、意識にとつてもはや還元不可能な基層として露呈したのであった。言いかえると、現象学還元の「残余」として析出された純粹意識が「それだけで独立し完結した存在連関」とはみなしえないことを明らかにしていったのであった。要するに、意識の志向的分析は、顕在的な意識作用

(作用志向性)に先だつてその根底ですでに潜在的に匿名のままはたきだしている構成機能(作動しつつある志向性)の分析として、コギトという閉鎖領域をその外部に向けて開いてゆくことになつたのであつて、コギトとしての志向的な意識は、コギト的な主体自身が構成的に産出したのではなく、したがつてみずから制御もできない、そういう匿名的な超越論的出来事に浸透され、そこに根を張っているものとしてとらえ返されることになるわけである。

そういう超越論的出来事として析出されてくるのが、意識として純化される以前の身体的な志向性である身体性であり、自己と他者の人称的な分離に先行するいわば無名の共同的な志向性である間主観性や、現前不可能なもの他者性であり、さらには受容性、受動性、生活世界といった契機であつた。それはまたメルロ・ポンティによつて、遠くはマルブランシュに、近くはマルセルにならない、「受肉」(incarnation)と呼ばれた事態でもある。あるいはまた、デリダが「絶対的内面性」の不可能性として取りだし、ヴァルテンフェルスが超越論的主観性の自給自足の領域が成立しえないという意味で「超越論的内面性」の理念の破産として規定した事態である。

超越論的領域のほころび、ないしは開口。それは(還元以後の)超越論的態度と(還元以前の)自然的態度との厳密な区分けの不可能性を意味している。それはもう一度、根拠の次元での問題と表層レヴェルの問題をシャッフルしなおすことを求めている。現象学という超越論的ものの領域は、自然的なもの(事實的なもの、経験的のもの)を対象化的に意識にもたらすことで、その密やかな混入を斥けようとするのだが、この自然的なものは偶然的なものであるがゆえにどこまでも完全には汲み

尽くしえないものであり、そのかぎりにおいて超越論的なものの領域は自然的なものによって制約されつづけるからである。

そういう事態の意味するところをもっとも雄弁に総括しているのが、フッサール自身が表明していた、超越論的なものが根源的に間主観性であることの意味にことよせて述べたメルロ・ポンティの次の文章である。彼は言う、「もしも超越論的なものが間主観性であるとするならば、超越論的なものと経験的なものとの境界がはやけてくることを、どうして避けることができるだろうか。なぜなら、他者とともに在ることによって、他者が私について見ていることの一切、私の事実性の一切が主観性に再統合されることとなり、あるいは少なくとも、主観性の定義の不可欠の要素として措置されてあることとなるからである。かくして、超越論的なものが歴史のなかに降り下ってくる……」^⑩と。

デリダもまた同じように、コギトの究極的な存在様態としての「生き生きした現在」におけるコギトの自己自身への現前そのものがはじめから亀裂や隙間を内蔵しているという事態にことよせて、そうした亀裂や隙間は「そこから排除しようと考えられていたいっさいの不純性 (impureté) を、根源的にふたたびそこへ導入する」と言う。コギトという超越論的主観性の領野からその分析を始めた現象学は、その分析の進行とともに、コギト (超越論的自我的意識作用) の内部から外部へ、あるいは、純粹な意識からそれを媒介している不透明な地平へと分析の軸を転回させてゆくことになったのである。じつに、「自己に還る」とは「自己から出る」ことでもあったのである。超越論的でありか

つ経験的でもあるという二重性は、〈直接性〉と〈内在性〉とを不可能にするのである。¹²

このようにして現象学とは、純粹であろうとしますます純粹さを支える基盤としてのもろもろの地平の隠れた「不純」なはたらきを露呈してゆく、自己解体的、あるいは自己更新的なプロセスなのであった。これはまぎれもなく、反省において自己が自己自身へ「純粹」に現前してくることの不可性を意味する。自己への現前は、すでに（身体性、他者、言語といった）「不純な」契機との関係を条件としているのであって、その意味では、純粹な（現象学的）自己反省としての「現象学的」超越論的還元」は完遂不可能なものだということになる。コミュニケーションというかたちでの複数の主観性の前コギト的な交通関係、身体あるいは感覚というかたちでの主観性と自然との根源的な相互浸透的關係、そして反省過程そのものの、言語という共同的媒体による媒介……。これらの超越論的に無名な出来事は、現象学的「反省」という仕方で自己の内部へ還ることで〈意味の零〉へと遡源してゆくことの不可性をあらわにしたと言える。そして、そのことの意味を問いなおしながら、それぞれの視角から〈現象学〉をその臨界点にまで導いていったのが、メルロ・ポンティの「野生の存在論」であり、ガーダマーの「伝統の解釈学」であり、デリダの「脱構築の哲学」であった。

3 《純粹》というトポス 2

——《純粹法学》という理念——

さて、フッサールの現象学的還元が〈意味への還元〉（より厳密には世界を意味において構成する超越論的主観性への還元）という操作だとすれば、次に挙げるケルゼンは意味内容の保持すらせず、むしろ〈意味の消去〉という操作をおこなう、還元主義のさらに徹底した形態である。

ケルゼンの《純粹法学》というプロジェクトにおいても同様に、法学は、法の本質とその妥当根拠をあくまでその自律性において問題とする「規範科学」として「純化」されねばならないと主張される。ある法規範の妥当根拠はつねにより上位の法規範から与えられるとするケルゼンの法理論においては、あらゆる法命題はその妥当性の厳密な論理的 \parallel 体系的基礎づけの連関のなかに配置されねばならず、したがって、一方で法の妥当根拠をめぐる因果的 \parallel 経験的な説明（社会学的・心理学的説明）は厳しく排除されるとともに、他方で倫理的あるいは政治的な価値判断から独立であることが要請される。ケルゼンの『純粹法学』（Reine Rechtslehre）は、まさにその第一節が「純粹性」という表題をもつが、そのなかで、「純粹法学が法の純粹な学と名づけられるとすれば、それは純粹法学がもつばら法に向けられた認識を保証しようとするからであり、正確に法として規定された対象に属しない一切のものを右の認識から排除しようとするからである」と述べている¹³。そして、伝統的な法律

学が心理学や生物学、倫理学や神学と混合してきた歴史過程を嘆きつつ、法学は現在「その自立性をおびやかされている」と言う。

ケルゼンによれば、純粹法学は法を正当なものとして是認したり、不当なものとして否認したりすることを目的とするものではない。それは、「たんに前から行われてきた実証的法認識の方法の先驗論理的 (transzendental-logisch) 制約を實際の手續の分析によつて摘出する」だけである。その意味では、反イデオロギー的認識としての法の科学である純粹法学は、「極端に実証主義的な法律理論」なのである。

ケルゼンが法学に求めているのは、フッサールの論理学におけるのと同様の、さまざまのレヴェルの法命題の妥当根拠の「体系的な基礎づけ連関」である。そして諸命題の究極の妥当根拠として、ケルゼンは「根本規範」(Grundnorm) という考え方を提示する。法は最終的にみずからのうちで根拠づけられているのでなければならぬから、言いかえると法は法それ自身によつて根拠づけられねばならない以上、その基礎づけの法、いわば《法の法》とでもいふべきものをみずから構築しうるのでなければならぬ。その間の事情について、ケルゼンは「純粹法学」のなかで、次のように述べている。少し長くなるが引用してみる。

ある規範が法規範として妥当するのは、つねに、ひとり、それが特に一定した方法で成立し、特に一定した規則にしたがつて設定され、特殊の方法にしたがつて定立されたことに基づく。か

ように必ず定立されたこと (Gesetz-*Sein*)、まさにそのことのうちに存するところの、法の妥当性が道徳やこれに類似した規範体系から独立していること、そこに実に法の実定性 (Positivität) がある。そこに、実定法といわゆる自然法の本質的な差異がある。……実定的法律秩序の根本規範は法律秩序の規範がそれにしたがって設定される根本規則にほかならない。すなわち、法設定の根本的構成要件の指定にほかならない。それは手続の出発点であり、まったく形式的・動的性格を有する。この根本規範から、法律体系の個々の規範が論理的に演繹されるのではなく、特別の定立行為によって設定されねばならぬ。この定立行為は思考行為ではなくて、意思行為である。法規範の定立は種々の形体で行われる。一般的規範に関するかぎりでは、慣習の方法又は立法の手続においてであり、個別的規範にあつては、裁判行為と法律行為によつてである。慣習的法定に対して、他の一切の様式は法制定 (Rechts-Satzung) とされる。かくて、法制定は法定立 (Rechts-Setzung) の特殊な場合に当たる。

ある法律体系の種々の規範を根本規範に還元 (zurückführen) するとすれば、それは各規範が根本規範に適合して設定されたことを示すことによつてなされる。かりに一定の強制行為——たとえば、ある人が他の人を刑務所に閉じこめることによつて、その自由を剥奪するということ事実——が何故に法行為であり、したがつて、一定の法律秩序に属するかと問うならば、その答としては、一定の個別的規範によつて、すなわち、判決によつて、右の行為が定められているからということになる。それでは、何故にこの個別的規範が妥当するか、それも特定の法律秩序の成分

として妥当するのかと問うならば、その答としては、それが刑法典に適合して定立されたからということになる。さらに、刑法典の妥当根拠を問うならば、憲法に到達する。憲法の規定にしたがつて、権限のある基幹により、憲法に定められた手続において、刑法典が成立させられたから、妥当性を有することになるのである。

しかし、さらに進んで、一切の法律と法律に基づいてなされた法行為の基づくところの憲法の妥当根拠を問うならば、おそらく、まだそれより前の憲法に到達するであろう。かようにして、最後には、一人の篡奪者または任意に形成された団体によって発布された歴史的に最初の憲法に到達するであろう。歴史的に最初の憲法制定の機関がその意思として表示したものが規範として妥当すべきであるということ、それこそ、この憲法に基づく法律秩序の一切の認識の出発点となつた根本前提である。かくて、最初の憲法定立者なり、かれによって委任された機関なりの規定する要件と方法において強制が科せられるべきこと、それが実に法律秩序の根本規範を公式的に表現したものである。⁽⁴⁾

問題は—に、ここで最終的に提示されている根本規範の妥当性そのものが何に根拠を置いているかということにかかっている。ここでいう根本規範、つまり憲法の制定者がだれであれ、憲法を制定する者の命令に国民は従わなければならないという規範は、ケルゼンによれば「仮設的基礎」(eine hypothetische Grundlage)として用いられる。この意味での根本規範は、「法手続において設定され

れるのでないから、実定的の法規範として妥当するのではない。それは定立されているのではなくて、前提されている。すなわち、一切の法定立の要件として、一切の実定的法手続の要件として、前提されている」というわけである。

これを、フッサールの場合の〈意味の零度〉への遡行と対比的に規定すれば、〈法規範の零度〉への遡行ということになるだろう。それは、法規範の妥当性の最終根拠へ向けて純粹に形式的に遡行することを求める。〈法規範の零度〉への遡行は、先ほど述べたように〈意味の消去〉でもある。「法の規範はその内容に基づいて妥当するのではない。いかなる任意の内容でも法であり得る」と、ケルゼン自身も別の箇所述べている。

〈法規範の零度〉としてのこの純粹に形式的な規範については、土屋恵一郎が「法のパラドックス」という論文のなかで、¹⁵⁾「ただ妥当根拠となるだけで、その内容は根拠づけられている側が与える」として、カードゲームのオールマイティにたとえている。そして、法の妥当性の最終的な根拠がこのような「空白のトポス」となっていることにふれて、次のように述べる。「ケルゼンの純粹法学が示したのは、法が法自身を生みだし、それ自体で秩序を構築することであった。そこにおいて、法は統一的な体系となつて、法現象のうちにコスモスを構築する。だがこの「自己言及的」な法のシステムは、最終的には、パラドックスにおちいつて決定不可能な状況に入りこむ。この決定不可能性をこえるためには、法が『法の非在』のうちに根拠を求めるといふ、もう一つのパラドックスを重ねなければならぬ。空白のトポスをとおして秩序は未完結なままの宙ぶりの構造化を遂行することに

なる」。法の自己言及的な体系が最終的にその「空白のトポス」において「法の非在」のうちに根拠を求めるといふのは、そのトポスが要するに「この法形式によってささえられた法秩序を受容するか否かのレトリックの戦場」だということである。つまりそれは、法がみずからのうちにもはや現実批判の根拠をもちえないということにはかならない。法がみずからに固有の領域なるものを設定し、それを体系的建築として閉じることで、逆に、外部に対しまったく免疫を失うというアイロニーであり、自己完結性ないしは自律性とみえたものが、じつは内的な論理によってではなく、その見えない「外部」によってレトリカルに囲われていたというアイロニーである。こうしてその固有な領域の囲い込みとしてみずからを閉鎖したはずの法体系、つまりはトートロジカルな閉回路が、そっくりそのまま、「外部」との関係で一個のイデオロギーとして機能してしまひもするのである。

《純粹主義》はこうした「空白のトポス」を最終的な根拠として試みられるウルトラ合理主義的な建築術として解釈することが可能であるが、しかしそれは、「純粹性」の名の下に歴史的特殊性を徹底的に排除し、また「形式性」の名の下に具体的な意味を次々と廃棄してゆくことによって、皮肉にも、現実を批判的に対象化するというその批判のポテンシャルを喪失してしまう。すべての実質的なものを、合形式的でありさえすれば、内容を問わず認容せざるをえない（あとはレトリカルな抗争があるのみだ）、そういう機制となるほかないからである。このようにして、プリミティブな「神話作用」がそこに無反省的に侵入し、理性主義そのものが非理性へと反転する可能性も発生する。無根拠な「物語」を削除ないしは廃棄し、イデオロギー的な意味「体系」のまとわりつくような拘束力の圏

外へとわれわれを連れ出してくれるはずのあの《純粹主義》が、ふたたびレトリカルな「神話」の構築へと赴いてしまふのである。

実際、事実的なものの混入を一貫して回避することによって、歴史的現実を批判的に對象化し、それに対峙しようとした《純粹主義》的な学問のパトスは、ほぼ同時期、冒頭に掲げたようなさまざまな《純粹主義》的な芸術運動のパトスと、まるで双生児のように反響しあっていたが、他方ではしかし、《純血主義》という名の社会的な他者排除の現象とも、《ピュア》という觀念を分有していたという歴史的事実を見逃すわけにはいかない。「純粹」への志向は、前者においては「超越論的な純化」として知的構築性に基づくラディカルな現実批判へと先鋭化したのが、後者においては「浄化」として社会の解毒（クリーニング＝肅清）へと屈折した。これらの純粹志向は、その固有性の構築過程で、じつは内部の雜種性を消し去り、「純粹性」を仮構しようとしたのである。学問の理念においてか歴史的な現実においてかを問わず、これが《純粹主義》のポリティックスなのであった。

4 「純粹な領域」のほころび

《純粹主義》は、哲学においても法学においても、固有の閉じた領域を要請していた。それらは、論理と法以外の自然的な妥当根拠の潛入をなによりも排除しようというものであった。そのために、フッサールやケルゼンの《純粹主義》は、体系的に基礎づけられた命題の連関、つまりおのれのうち

で十分に基礎づけられた合理的（「理性的」）な体系の構築を志向したのであった。言いかえると、そこにおいて理性は、みずからの根拠（もろもろのラチオ〔関係〕を支えるラチオとしての「根拠」）をもみずからのうちに取りこみ、自律的で自己完結的な主体となつて、ということとはつまり「自己原因」の位置に立つことによつて、一種の閉鎖系を構築しようとしたわけである。しかしそのような自己根拠づけの理念は破綻せざるをえなかつた。それは、みずからの存在を反省的に回収することの不可能性、フッサールの場合には「超越論的主観性の領野」を、ケルゼンの場合には「法の体系」を、自己完結的なものとして閉じることの不可能性である。前者は底が空いている（abgründig）という意味での根拠の不在であり、後者は空白のトポスを蝶番とする循環という意味での根拠の不在であった。

実際、領域として自己を閉じることの不可能性ということから、一方で、ジャンルの非完結性（ジャンル横断的な思考や表現の必然性）ということが帰結し、他方で、理論とその外部との差異の不成立ということが帰結する。後者に関して言えば、科学理論を観察命題ないしはプロトコル命題へと還元してゆく論理実証主義的な還元主義に対しては、そもそも物の経験や観察にはつねにすでに理論や世界観の枠組みが挿入されており、理論にまったく汚染されていない「純粹な観察」への還元などというものは不可能であるという「事実の理論負荷性」の考え方が、ハンソンらの科学哲学の立場から対置されたし、また近代科学は方法を事象と取り違えているという、フッサールの生活世界論にもとづいた科学批判や、さらにそのフッサールの企てを「純粹理論の復興」の試みにほかならないとする

ハーバーマスの批判や、イデオロギー現象の根源性を解釈的に反省しながら、「非イデオロギー的な場」としての科学のナイーヴな自己理解を批判したりクルルのレトリック論が現われたのであった。ところで、自己固有なものの領域を閉鎖することができないということは、それが拒みようもない仕方で「不純さ」（≡雑種性）に侵蝕されているということである。ということは、複雑なものより単純なものに還元したり、表層的なものをよりベーシックなものに還元したりする、そういう根拠なるものへの遡及や、それにもとづく知の体系構築を、方法としては禁じつつ、複雑なもの、雑多なもの、表層的なものをそのようなものとしてそのままにとらえる思考へと移行しなければならぬということである。純粹なもの不在、あるいは虚構性というところから、つまりは雑多なものただなかからはじまり、その意味で絶対的な着手点をもたないが、しかしおそらくは絶対的な着地点もないような、そういう思考の可能性へと、である。

しかしそもそも、何ものかの純粹な領域は、その何ものかの自己同一性ということがあつてはじめて画定しうるものである。しかし自己との同一性、あるいは自己として同一であることの確認は、すでに自己との隔たり≡差異というものを前提としているはずである。同一であるものについては同一性への問いすら発生しない。しかしここで、差異において同一であるというときに、もしそれを文字どおりにとれば、つねに自己からずれること、はみでること (deborder) においてしか同一的な自己の自己性はいえなないということになる。クラウス・ヘルトが時間と他性との関係について考察した論文のなかで、「生き生きした現在」の自己複数化が自己反復であると同時に自ら差異化の過程（あ

るいは自己所有権の剥奪の過程)でもあるというかたちで明らかにしたように、あるいはデリダが「生き生きした現在(の自己)はつねにすでに一つの痕跡である」と書いたように、自己とのずれ(不一致)というのは、自己との同一性に先行される不一致なのではないのであって、自己が自己でなくなるといふ、自己からのたえざる「滑り落ち」(＝自己の疎隔化)のなかではじめて、「自己との差異における(自己への関係)としての同じもの、すなわち非同一的なものとしての同じもの」が可能となるはずである。自己同一性は非同源性(＝差異)においてのみ同一的であるといふこの論理は、自己の同一性を、同一的なものの自己反復ないしは自己変様として、いわば「単一系譜学」的に起源としての自己に遡行する思考法を撥ねつけるはずである。

それにしてもしかし、いったい何が問題なのであろうか。意味や規範の生成プロセスとしての文化の「起源」、その生成の〈零度〉ないしは〈零度〉の行為に遡行しようというのが、《純粹主義》のそもそもの企図であった。が、そのとき、〈零度〉の次元は、根拠となるべき最下層の次元ではなく、むしろエアポケットのように空虚な陥没地帯のことであった。そしてそういう根拠の不在の隠蔽のために、《純粹主義》は、みずからの「不純さ」(＝雜種性)を消し去って「純粹さ」を仮構する、そういうポリティックスを——ポリティックスとして意識することなく——行使するのであった。みずからの雜種性のこの隠蔽は、裏返せば偽の自己閉鎖ということであり、といふことはつまり他性の縮減ということである。それは、外部を仮構することによって内部を「閉じた」ものとして構築する思考であり、空間を領属化するために、その空間を、均質化という仕方で整序し、純化＝肅清する

(*reinigen*) する思考なのであって、そこで〈零度〉という純粹性の根柢を仮構するその言説のレトリカルな構造が次に問題となるはずである。

しかし、それに対してハイブリッド(雑種・異種交配)の思考というものを〈純粹主義〉に対置することで、問題は解消できるのだろうか。雑種・混合というからには、混合させられるものの多様性ひいては複数性が前提とされる。しかしその複数性が、たとえばフッサールがそう考えたように、自己に固有なものを擬似的に二重化することで他者の存在を構成するという、「対化」(*Parung*)とか「越境」(*Überschreitung*)とか「自己移入」(*Einführung*)の作用に負うものであるとすれば、そういう思考はふたたび純粹を志向していると言うべきである。そういう作用のなかで構成される複数性は、自己に固有なものの内部での複数性の構成にすぎないからである。

他者を他者として経験するその経験の解明として位置づけることのできるフッサールの他者構成の理論において、他なるものへの志向性、つまりフッサールが「越境」と呼ぶものは、どこまでも「同化」の拡張にはかならず、そこでは他なるものはつねに自己と同型的なものとして回収される。そのことは、他者の存在が自己自身に固有なものの存在の想像的変容として構成されることのうちには明確にうかがえる。問題はしかし、「わたしがなす」他者の経験 (*Erfahrung des Fremden*) であると同時に、「他者を経験することではじめの自分の経験が自分自身にとってよそよそしいものに変容するという意味で」わたしの経験の異他化 (*Fremdwerden der Erfahrung*) でもあるということ、そういう一種の他者による侵蝕、あるいは他者との交叉でもあるということである。たんなる踏み越えとい

う意味での *Überschreitung* ではなく、むしろ（フランスの現象学者がこの語をそう翻訳したように）*transgression* 「侵犯」が問題なのである。

フッサールの現象学的還元もガーターマーの解釈学的な還元も、一般に、排除（*exclusion*）のかたちをとった包含（*inclusion*）として規定できる。つまり存在の定立を停止しながら、まさにそれを括弧に入れるという仕方である（つまり意味へと還元することで）みずからのうちに（つまり意味として）保存する。それが他者という問題に適用されたとき、他者の同化が帰結したのであった。だから、もしここで「ハイブリッド」ということをことさらに言うとするれば、それは、意味を「内から」「自身に即して」了解するという「超越論的内面性」という幻想——その限界を超えるために導入された「循環」（*ガーターマー*）や「可逆性」（*メルロ＝ポンティ*）という概念にもおそらくは忍び込んでくる内部的・円環的な思考——を「侵犯」する行為を含んでいなければならないだろう。言うまでもなくそれは、先にふれた「経験の異他化」ということでもある。

われわれははじめからハイブリッドなのだ、ということとはたやすい。しかしそれは「われわれは」と言うことで、すでに自己同一的なものの存在を密輸入している。ハイブリッドという思考は、「異種」の存在を、さらに遡って「複数」の存在を前提としている。その存在をただちに構成の対象であると考え、その構成は（すでに見たように）自己同一的なものの反復Ⅱ拡張になってしまうのだが、その場合にすら、その思考は、「包含」すべきものとしての非同一的なものの存在を、ひそかに前提しているはずである。前提されているはずのものが、同一性による自己複数的構成の挫折を通

じて析出されるというパラドクス、つまり出発点をとりあえずの目標点(終点)として設定せざるをえないということ——このパラドクスを問いつめると、結局(他なるものとの)接触の不可能性をおして、かろうじて斜交いに、複数性に接触するという事態を想定せざるをえないことになる。そしてそのとき自己の内的な固有性というものがほころびだす。それが、他なるものの経験がそのまま経験の異他化に反転するということなのである。

このように、自己とは雑多のなかの一つとして他との相互侵蝕のなかでイメージとして構築されるものだとすると、言いかえると、自己を他の群から隔離することは「後からの」構築にほかならないとすると、思考が方法的に純粋化しようとするのは、つまり思考が自己を閉じようとするのは、基点(同じ一つの場所の不動性)を求めながら、でしかない。逆に、そういう思考に対抗的な思考が「漂流」とか「浮遊」について語るのも、同一的なものの否定という仕方では斜交いに、でしかない。ちなみにこの問題は、ここでは詳しく検討できないが、芸術におけるジャンルの純化と解体という問題とも関連している。ジャンル (genre) —— 学術用語としては論理学上の「類」、分類学上の「属」に相当する——という語は、種族や出生・血統・系譜・起源などを意味するラテン語の *genus* に由来するが、二十世紀芸術におけるジャンルの解体という現象それ自体がジャンルの構築・純化の歴史的廻行——ジャンルの系譜学 (genealogie) ——のなかで相対化されねばならないということである。¹⁹⁾

くりかえすと、われわれははじめからハイブリッドなのだ、と言うことはたやすい。われわれははじめから他なるものに汚染されている、だからはじめから不純なのだ、と言うのもたやすい。だから

そのハイブリッドとしての自己の存在を純化しようという試みは自己の脚色にはかならない、と言うことも。しかしそもそもそういうふう^①に他者に侵蝕されているということをそれとして意識することがどういうことなのかと考えはじめると、ことはわかにかみいつてくる。他を他として経験するというのは、他を他でないもの（ \parallel 自）から区別するということであり、したがって自の経験であるという面をもつからである。

たとえばメルロ・ポンティは、身体のハイブリッド性を十分によく視野に入れたひとであるが、彼もまた同じように、この語り方の問題に直面している。彼は、「わたしの身体」は「一つの自己」であるが、それは「何であれその対象を同化し、構成し、思考〔内容〕に変えてしまうことによつてしかものを考えようとしな^②い（思考〔作用〕）のよう^③に透明さによつて一つの自己となるのではなく、混在（confusion）やナルシシズムによつて、つまり見るもの^④の見られるものへの、触れるもの^⑤の触れられるものへの、感じるもの^⑥の感じられるものへの内属によつて一つなのであり、それゆえ、物のあいだに取り込まれ、表と裏、過去と未来……とをもつ一つの自己なのである」とすると同時に、さらに複数の身体^⑦の相互錯綜体としてこの身体を見ており（「間身体性」の考え方）、この「混在」や相互錯綜の出来事としての存在の生成が、裂開、分裂、相互包摂、重なりあい、蚕食、侵蝕、侵犯、交叉、可逆性、巻きつきなどといった、まさにハイブリッド的な用語で語りだされるのであるが、その語りは「斜交い」（oblique）あるいは「側面的」（lateral）なものでしかありえないとも言っている。

5 ハイブリッドな思考とは？

超越論的なものの領域を閉鎖することは不可能である。これは、超越論的なものと自然的なもの（経験的なもの、事実的なもの）との境界、あるいはその対立のトポス自体が、いま問題化しているということである。しかしそれをさらに、そういうトポスの「外部」との関係における一つのレトリカルな効果として説明すること——この効果はもはや「超越論的な根拠」からはロジカルに説明できない偶然的なものであるから、レトリカルではない——、つまり超越論的／経験的という対立項が共属している地平を隠れて構築しているレトリックを焙り出すという批判的方法もありうるが、これも容易ではない。というのも、そのように考えることそのことが、超越論的なものと自然的なものとの対立させる思考の場と、思考不可能なものとしてのその「外部」との対立というトポスに、乗っかっているからである。つまりそれは、同じ構図の反復であるどころか、その絶対的な外部という、思考や解釈の切り込めない純粹領域を逆に設定してしまうという、逆転した純粹性の思考になっている。それはあいもかわらず、分割と包含の、同化＝自己固有化 (*Aneignung, appropriation*) の思考なのである。「解釈の葛藤」だとか「異文化理解の可能性」などの問題設定は、いつもこの問題を内在させているのであり、したがってそれを顕在化すべきであって、問題設定がこの問題を回避するためのアリバイになってはならないのである。

ハイブリッドとは、したがって、閉じることの不可能性を突きつける棘のようなものとして、斜交いに、あるいは間接的にのみ指し示しうるものである。それを直接に立てれば、右で述べた《純粹》のトポスの包含 (inclusion) ないしは comprendre (理解) = 回帰 (retour) の運動のなかに再記入されてしまう。「二者、他者、分割、等々は、もはや距離や差異を含まない内在性 (それは不当にも口ゴス中心主義的な意味で自己同一的なものと解釈されているのだが) において経験されるのではなく、それに衝突し越境しようとする思考の試みがそもそも不可能であるような《限界》(Genzen) として、その在処と本質を再獲得することになる。すべてのこうした体験内容は、その内在性を棄てて、《限界画定》一効果として、半ば内在的半ば超越論的な仕方では理解されることになる」²¹⁾。ガードマーとデリダの論争にことよせて述べたラリュエルの言葉であるが、閉じることの不可能性を突きつける棘のようなものと先ほど書いたのも、まさにこういう限界を指している。とすれば、ハイブリッドな思考は、純粹に自己完結的な領域として自己を閉じようとする思考のその輪郭、その限界を画定 (délimiter) しながら、その限界がレトリカルな仮構にすぎないこと、それとしてはすでに破綻していることをあばきだすことで、限界を解体 (délimiter) するような思考としてあると言えるだろう。それは何よりも、ふたたびみずからを中心化すること、みずからを他から閉ざしてしまふことへの警告である。

あるいは、ハイブリッド的思考がことさらに要請されることには、さらにもう少し別の事情もある。それは「(文化) そのものが、明確な領域と境界をそなえ、自律的で内的な一貫性を持った主体的ユ

ニットであるという考え方が、もはや破産しかけてい²³⁾る」という現状認識にかかわっている。ここでも、起源や原型への還元の可能性の認識を通じて、われわれはもつとハイブリッドにならなければならぬという当為が呈示されているのだが（われわれははじめからハイブリッドなのだという認識がその前提にある）、そしてそのハイブリッドという現象のハイブリッド性はこれまでつねにイデオロギー的に隠蔽されてきた歴史があり、それへの告発としてさらなるハイブリッド化が説かれているわけだが、しかし他方で実際にハイブリッドという現象のハイブリッド性そのものが、総体として度を薄めつつあるという認識である。それは言いかえると、現代における他²⁴⁾〔者〕²⁵⁾性の衰弱ということでもある。理念的なレヴェルでは、純粹への志向のなかで、他性がつねに隠蔽ないしは消去されたその反動として、他性そのものが衰弱してきたと考えられようが、同時に事実レヴェルで、メディアの飛躍的拡張や人口移動の激化によって、ハイブリッド的交差における他性そのものが衰弱してきているということがある。他性の衰弱によって、差異それ自体が衰弱しつつあるというわけである。

差異の衰弱、つまり何か²⁶⁾が何かとしてわれわれに現出してくるその条件となっているものの衰弱、ハイブリッドの問題がここまでできたときに、結局、ハイブリッドの問題は差異を差異として可能にしているものの経験へと遡らざるをえなくなる。純粹なものとして仮構された領域を画定しつつ解体する (delimiting) 思考は、²⁷⁾「²⁸⁾」で、それ自身の可能性の制約となつているものにふれるからである。

それは、ハイデガー、メルロ＝ポンティ、ガウダマーといった、それぞれがそれぞれの流儀で「現

象学の徹底化」をおこなったひとたちが等しく「斜交い」に見た境位、つまり、みずからは撤退することによって現出を可能にするもの、したがってそれ自体としては現出しえないものの存在という問題である。

たとえばメルロ・ポンティがこういう存在として考えていたのは、たとえばクレーの絵画においては、最初に偶然に画布の上に置かれた色斑が、以後それとの関係で他の色斑が置かれてゆくようなそういう「次元」として働くことになるように、まったく偶然に、無動機に出現しながら、以後われわれの経験の水準や地平として、あるいは等価体系の軸としてはたらくそういう Gestaltung (ゲシュタルトの出現) の出来事である。そういう Gestaltung の出来事のなかでもろもろの事象が生成するのであるが、それを可能にしている「次元」そのものは現出しない。現前を可能にすることでおのれを隠すそういうものの現前を、メルロ・ポンティは晩年に「現前不可能なもの根源的現前」(présentation originaire de l'imprésentable) と呼んでいた。そしてこの現象しえないもの(レヴィナス的な言い方をすると「現象の非現象性」)それ自身が現象的にみずからを示すようにするのが現象学であると、メルロ・ポンティは考えた。またデリダは、「根源」は「非-根源 (une non-originale)」、つまり「痕跡」によつてはじめて構成されるのだという視点に立って、次のように書いた。「フッサールがはつきりと記述しているように、非-現前化 (non-présentation) あるいは脱-現前化 (dé-présentation) は、現前化と同じように(根源的)である。まさにそのゆえに、痕跡についての思惟は、超越論的現象学に還元されることもできないし、またそれと手を切ることもできないのだ」と。

ガーダマーにおいても、存在のエレメントとでもいうべき「言語—内—存在」は、それ自身が現出させる意味の背後へとつねに退くのであるが、ラリュエルのことばを借りると、「ガーダマーの場合、存在の諸内容の措定性——それは存在によって顕在化され、しかも存在のほうは、そのなかに身を隠すという仕方のみずからを示すのだ——が特権化され、諸内容と存在それ自身の関係の中での存在の退引 (Entzug, retrait) という契機は省みられない」。他方、ハイデガーは、逆にその存在の退引を一面的に特権化していると、ラリュエルは見る。そして理念化の効果としての自己同一性においても、何かを分かちもつこと（＝意味においても一つであること）によってでもなく、〈解釈しえないもの〉 (das Nicht-Interpreetierbare) であることにおいて真理であるような真理があるのだと言う。この〈解釈しえないもの〉のその「非」(Nicht)を「絶対的な措定性において思惟すること」は禁じられていたのであって、それは意味としては思惟されえない、解釈の限界点——もはや地平的にすらも現前しえないものだという方法の臨界——であり、ラリュエルはそれを「超越論的な偶然性」と呼び、経験的なものの偶然性を、偶然性の経験というその起源から切り離さねばならないとしている。

この〈解釈しえないもの〉との見えない関係そのものは、さらにふたたび純粹な「外部」として(カントの「物自体」のようなものとして) 囲い込まれてはならない。それはどう考えても、純粹な〈閉域〉ではありえないし、それとの関係は「循環」や「可逆性」として関係の円環のなかに収容されるべきものではないし、さらにより上位の同一性を立てることでは相対化できるものでもない。「自分自身の文化のうちに取り込まれていないために、それによってかえって他の文化とも通じあえるよ

うな、みずからの野生の領域²⁷」について、かつてメルロ・ポンティが語ったことがあるが、自己の文化、他の文化という囲いをいつもすでにくぐり抜けているこの「野生の領域」こそ、ハイブリッド的思考の名にふさわしいものであろう。それは、メルロ・ポンティがくりかえし織物 (texture) の比喩で語ったように、表面を褶曲させ、内と外を交叉させることで、自他の仮構された境界そのものをたえずぐらせかせ、蚕食し、変容させてしまう、そういう動性をおそらくは指している。これは、差異がほんやりしていること (le jeu de la différence) が言語の重要な価値であるような共同体を夢見た、もうひとりのテクスチュアの思想家の感受性にも通じるものである。このテクスチュアの思想家は『彼自身によるロラン・バルト』のなかで、固有名をいっさい使用しない集団を想定しながら、次のように書いていた。

次のような自由、あえて言えば愛の流動性とでも呼べそうなものをそなえた社会集団を想像してみてもどんなものか。すなわち、その集団の人々は、姓抜きの個人名やシフターだけを使って話をし、誰もがみな、〈私〉、〈明日〉、〈あそこ〉などとしか言わず、法律的なものはいっさいへの言及をしない、という集団だ。また、そこでは〈差異の輪郭がほやけていること〉(差異のもつ微妙さやその無限の反響を尊重する唯一のやりかた)こそ言語のもつとも貴重な価値であるということになるような集団である²⁸。

(1) 八〇年代日本にみられたいわゆる清潔シンドロームの現象や環境汚染への危機意識のうちに含まれた〈清浄〉への志向を、わたしはかつて、芸術や学問における〈純粹主義〉の問題と関連づけて論じたことがある(「純粹」というレトリック」、拙著「時代のきしみ——わたし」と国家のあいだに」所収)。そこでは、一八九〇年代ドイツの「ワンダーフォーゲル」という名の青年運動にみられた〈純粹〉へのパトスが、二十世紀に入り、学問と芸術におけるいわゆる純粹主義とナチズムの純血主義へと分岐していく歴史のプロセスを合わせ鏡としつつ、現代における〈清浄〉への志向のもつ意味を考察したのだが、その過程で出会った純粹主義の問題を、より大きな思想的コンテクストのなかで、つまり西欧近代思想を特徴づける方法主義の展開という枠組みのなかで論じなすことを試みたのが、本章である。

(2) 高階秀爾「20世紀芸術」(一九九三年、筑摩書房)一四一頁。

(3) *Husserliana*, VII, S.190.

(4) Eigen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Martinus Nijhoff 1966, S.123. [新田義弘・小池稔 訳「フッサールの現象学」(以文社)五四頁]。

(5) *ibid.*, S.129. [邦訳「六〇頁」]。

(6) *ibid.*, S.126. [邦訳「五七頁」]。

(7) *Husserliana*, III, S.117.

(8) *ibid.*, S.60, 185.

(9) *Husserliana*, I, S.94.

(10) Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard 1960, pp.134. [竹内芳郎監訳「シーニュ・I」(みすず書房)]

一七一頁以下)。

- (11) Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, P.U.F. 1967, p.95 (高橋昭訳「声と現象」(理想社) 一五九頁)。
- (12) デリダはみずからの「グラマトロジーについて」にふれて、「近接性、直接性、現前(近いもの、固有なもの、現前の〈前〉)などの名のもとに人々が理解していると信じているものを謎的なものにする」と、これがわれわれのこの試論の究極の意図である」と言っている。cf. J. Derrida, *De la grammatologie*, Minuit 1967, p.103. [足立和浩訳「根源の彼方へ(上)」(現代思潮社) 一四三頁]。
- (13) Hans Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke 1934, S.1. [横田喜三郎訳「純粹法学」, 岩波書店, 一頁。引用するにあたって、表記は現代かなづかいに改めている。]
- (14) *ibid.*, S.64-65. [邦訳, 一〇四頁以下]。
- (15) 土屋恵一郎「社会のレトリック」(新曜社, 一九八五年) 四八頁以下参照。同書所収の「二〇世紀「純粹」願望の時代」は、ケルゼンとヴァレリーを中心に二十世紀初頭のヨーロッパを「純粹主義の時代」として描きだしており、本稿を執筆する上でそこから多くの示唆を受けた。
- (16) 同書, 五〇頁以下。
- (17) cf. "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Nijhoff 1972.
- (18) cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, p.95. [邦訳, 一五九頁]。
- (19) 谷川渥は、ハンス・ゼーデルマイアのいう「純粹性への努力」を、「芸術のジャンルが、すべての〈他律〉の要素を自己の外に排除して完全に自律的にならうとする傾向のことであるが、絵画に即してい

えば、そこから彫塑的なものと構造的なものが追放されているという事態を指している」と指摘したうえで、「ところが、皮肉なことに、あらゆる領域で（純粹性）がオブセッションナルに追求されたこの時代に、少なくともほかならぬ造形芸術の領域では、それに反する事態がかえって着々と進行していたとも見られる」と言っている。コラージュ、コンパイン・ペインティング、アッサンプラージュ、ジャンク・アートという方法、「オブジェ」という発想、モビールやキネティック・アートなどの、ジャンルを解体する「不純な」芸術の系列をたどりながら、「そもそもモダニズムはその当初よりジャンルの自律性と純粹性に相反する要因を内在させていたのではなかったか」と問いかけている。この見解は、純粹現象学の理念とその破綻について見てきたわれわれの問題意識とはほぼ一致している。谷川渥「ジャンルの解体——モダニズムの逆説」【表象の迷宮】ありな書房、一九九二年所収）を参照されたい。

(20) M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard 1964, pp.19 sq. (滝浦静雄・木田元訳「眼と精神」(みすず書房)二五八頁以下)。

(21) Francois Laruelle, "Anti-Hermes", in: Ph. Forget (Hrsg), *Text und Interpretation*, UTB 1984, S.101. [森本浩一訳「アンチ・ヘルメス」(Ph・フォルジェ編「テクストと解釈」(産業図書)一七六頁)。

(22) 高橋哲哉「逆光のロゴス」(未來社、一九九二年)二七二頁以下参照。

(23) 今福龍太「クレオール主義」(青土社、一九九一年)九四頁以下参照。

(24) cf. Gianni Vattimo, "Hermeneutics and Anthropology", in: *The End of Modernity, Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Polity Press 1988.

(25) J. Derrida, *De la grammatologie*, p.91. [邦訳「二二三頁以下」。

(26) F. Laruelle, *op.cit.*, S.94. [邦訳「一六七頁」。

- (27) M. Merleau-Ponty, *Signes*, p.151. [邦訳 一九四頁]。
(28) Roland Barthes par Roland Barthes, Seuil 1975, p.169. [佐藤信夫訳「彼自身によるロラン・バルト」
(みすず書房) 二二二頁]。

第3章 思考の〈場所〉への問い

——方法主義批判——

1 哲学の「存在理由」?

哲学の「存在理由」がしばしば問題とされる。それも哲学の研究者によって。哲学の〈外部〉にとっては、哲学の「存在理由」は問題にならない。ひとびとの経験の奥深くにすでにしかとあるとも言えるし、デイシプリンとしての哲学が存在しなくても生きてゆくうえでなんの不自由もないとも言える。哲学の「存在理由」はつねに「学」としての哲学の可能性を考える哲学研究者が問題としてきたことである。

さて、「哲学的に思考する」ことにとって、〈場所〉というものはどういう意味をもっているのだら

うか。「学」としての哲学は現在は大学という機関のなかに囲われている。とすると、哲学の「存在理由」が問われるというのは、その大学のなかで哲学が場所を失ったということか。あるいは、哲学はそもそも大学のなかの一ディシプリンとなることで、みずからの場所を棄てたということなのか。言いかえると、大学という場所にあることは、そもそも哲学にとつて幸福なことだったのだろうか。

哲学の〈場所〉、つまり、ひとはどこで思考するのかという、思考の〈場所〉への問いが、おそらくはじめに立てられねばならないとおもわれる。

哲学の〈場所〉への問い。それは、(ここでは)大学という〈知〉の制度のなかで哲学が占める位置への問いであると同時に、〈知〉のトポスのなかで哲学といういとなみが占める位置への問いでもある。そのような問いは、したがって、大学という制度の歴史への問いと、〈知〉(哲学と他の諸学問)の理念をめぐる歴史的反省とに、関係づけられねばならないであろう。たとえば、デカルトでももちいられていた「知恵の木」(とくのその根)や「アルキメデスの点」というメタファー、知識の「建築術的統一」というカントの体系の理念、さらにはそれらと連動してきた《基礎づけ》とか《絶対的な知識》とか《普遍的な妥当性》という哲学の原理的な概念群が、哲学の〈場所〉への問いのなかでさしあたつて問題とされるべきなのであろう。哲学は、知の空間のどこかにみずから位置づけようとはしないで、むしろもろもろの知がそのなかに配置されている空間(の存在)そのものを問題とするとされてきたからである。

あるいは、かつて《基礎学》としての輝かしき可能性へとみずからを包みこみ、現在その不可能性

という問題に直面している哲学はいま、かつて谷川雁が詩の終焉について語った言葉を借りれば、次のような状況に置かれているとも言えるかもしれない。

詩がほろんだことを知らぬ人が多い。いま書かれている作品のすべては、詩がほろんだことのおどろきと安心、詩がうまれないことへの失望と居直りを、詩のかたちで表現したものと、袋のなかに入れてしまうことができる。もちろん、そのなかにはある快感をさそうものがないではない。しかし、それはついに詩ではない。詩それ自身ではない。そこには一つの態度の放棄がある。つまり、この世界と数行のことばとが天秤にかけられてゆらゆらする可能性を前提するわけにはいかななくなっているのである。

哲学の「危機」をこのようにみずからの可能性の根源に立ち返って考える必要はたしかにあらう。その「危機」の意味が、学問論的にさらに問いつめられねばならないのであらう。

しかし翻って考えてみるに、《哲学の危機》がまるで《世界の危機》と一体のものであるかのように意識できたのは、哲学者の最後の幸福な錯誤だったのかもしれない。「一、いかなる点で哲学は現在その最終段階にさしかかっているか？ 二、哲学の終わりにあたって、いかなる使命が思惟のためになお保存されて残っているか？」（ハイデガー）、このような問いがユネスコ会議への報告書（「哲学の終わりと思惟の使命」）のなかに記載され、それが哲学の国際シンポジウムのなかで代読されるよう

な時代は、ひよつとしてまだまだ幸福な時代だったのかもしれない。哲学が、その可能性そのものに嫌疑をかけたなり——真なるものの基準を提示するという伝統的な課題そのものへの懐疑である——、言語や身体、伝統、生活世界といった、かつて哲学的反省にとつて不純な契機として排除されてきた思考外の諸事象をこんどはみずから可能にしている媒体として改めて吟味しはじめたりしながら自己の存在に批判的にかかわってゆくことこそ、哲学の危機の徴候であるとも言えまいか。胃の存在、あるいは言葉の存在は、それがうまく機能しなくなったときにはじめて意識されるからである。

しかしさらに重要なのは、哲学が〈反省〉という形式をもつ「わたしの思考」(cogito)の仕事とみなされることによつて、それがだれの前で、だれに対してなされるものかという問いを、じぶんに対して立てなくなつたのではないか、という哲学者の自問であろう。哲学の「存在理由」を問うにあつては、まずそのことから考えはじめる必要があるようにおもわれる。

2 哲学の〈外部〉

これはしかし、まだ「学問のなかの学問」としての哲学の話である。が、これに対してもう一つ、別の考え方もありうる。それは、哲学というものは、最終的に、たんなるアカデミックに確実な知であることではなく、「よき生」というものへのきわめてブラクティッシュな問いへと収斂するものだといふ考え方である。ここでは「哲学」は一つの生き方をこそ意味する。哲学とは「哲学的な生」

のことにほかならないというこの考え方をきつぱり否定するひとたちも、哲学研究者たちのあいだには少なからずいるということを知りつつ、やはりそれを哲学の最終到達点と考えているひともいることは確認しておこう。そしてそのようなひとたちには、哲学が、ほかならぬ理論のなかの理論、もつとも「純粋な理論」のモデルになっていることそのことが、すでに哲学にとって由々しきことなのである。というのも、理論（基礎研究）は実践ないしは応用の対項としてあり、近代科学が実践的なこととがら、ないしは価値的なことがらに、つまりはイデオロギーや価値観に関与しないことこそが、理論を純粋にするのだと考えるかぎり、哲学が実践的であることはありえないからである。テオリア（観想）こそが行ないのなかの行ないであるとする、その意味と正反対の意味が近代における理論概念にはつきまともってきた。そういう純粋≡非実践的な理論の典型として哲学が考えられてきたのである。

哲学が「純粋な理論」となることにともなう、実践的問題へのそうした閉鎖は、部分的にはすでに述べたことだが、「価値中立性」だとか「没価値性」を標榜する客観主義的な学問理解、ならびに《基礎学》としての哲学の自己理解と切り離しては考えられないであろう。近代的な学問理念を長らく梓どってきたもろもろの概念の二項対立的な構造、とりわけ理論／実践、事実／価値、存在／当為、記述性／規範性、合理性／情緒性、公共性／私秘性といった対立の前項を重ねあわせるところに、近代の、とりわけ実証主義的な学問理念が浮かび上がってくる。すると、それに対応して実践的なことからはいきおい、これらの概念対立の後項をつなぎあわせたところになりたつことになる。「普遍的

な妥当性」が「客観性」に肩代わりされることによって、実践的に普遍的なことがらはその固有の場所を奪われ、主観的・相対的なことがらへと転落させられる。存在は道德外的 (amoral) な事実としてその価値的性格を剥がれ、知者はかならずしも賢者でなくなったのである。

そのうえで、われわれはもう一度問う必要がある。そういう哲学の失力は、哲学的思考が、だれの前で、だれに対してなされるものかという問いを、じぶんに対して立てなくなったから生じたのではないか、と。哲学者は、哲学の外部をこそもつと意識する必要がある。哲学の「存在理由」を問うのなら、それはまっさきに哲学の外部のひとによって問われるべきである。言うまでもなく、この〈外部〉は大学の外部、哲学研究者集団の外部という意味ではない。哲学はどこまでも「メタ」という次元を含む。何かへの問いは、その問いそのものへの問いを自己言及的に含んでいなければならないという意味である。批判は自己批判を内包していなければならない。その自己吟味が、哲学においては論理学であり、認識論であり、言語分析であった。そしてその「メタ」というのはどういう場所か、それが問題なのである。その問題を問わないで、いきなり街に出る——たとえば八〇年代ドイツの「哲学的実践」の運動のように——のはグロテスクである。

〈外部〉といえば、カントに哲学研究者ならだれもが知っている有名な文章がある。

通常の人間理性は羅針盤を手にとって、それが現実に出会うすべての場合に、何が義務にかなない何が義務に反するかを、区別するすべをまことによく心得ており、その際こちらから通常の人間

理性に何か新たなことを少しも教える必要はなく、ソクラテスが昔したように、理性をして理性自身の原理に注意させるだけでよいということ。したがってまた人は正直で善良であるために、それどころか賢明で有徳であるために、何をなすべきかを知るのに、学問も哲学もまったく必要とせぬということ。「中略」通常の悟性は、哲学者と全く同様に正しい理解に到達できるといふ抱負をもつことができるのであり、それどころか、この点では哲学者自身よりも確かだとさえいいうるほどなのである。「中略」それゆえ、道德の個々の問題については、通常の人間悟性だけで十分だと考え、哲学をもち出すのはたかだか道德の体系をいっそう完備したわかりやすい形で、かつ道德の規則を実用のために便利な形で、示すただけに限り、実践的見地で通常の人間悟性をその幸福な素朴さから離れさせ哲学により探究と知識獲得との新たな道に向かわせようなどとすることはやめたほうがよいのではないかと思われる。

〔道德形而上学原論〕野田又夫訳

何をなすべきかを知るのに、学問も哲学も必要ないということ、カントのこうした考えはまた別のカタチでも表明されている。たとえば、『純粹理性批判』で「世界概念の哲学」——「世界概念」とは「だれもが関心をもたずにはいられないようなことがらに関する概念」のことである——と「学校概念の哲学」との区別に注意をうながしている箇所である。ここでカントは、「哲学は（哲学に關する）歴史的な知識でないかぎり）けっして学びうるものではないのであつて、理性に關して言へば、せいぜい哲学する（philosophieren）ことを学ぶことができないにすぎない」と書いている。この

philosophieren に関して言えば、まさにこの philosophieren が「大学」や「学会」という研究機関のなかに制度化されることによって、それじたいとしては非研究者にたいして閉ざされてしまったのではないか、言いかえると哲学がだれに対して語りかけようとしているのかをみずから問わなくなったのではないか、そのことがここで問われねばならないのである。哲学が思考のテクノロジーや哲学についての歴史的・文献学的な知識——ハイデガーはこれを「哲学—学」(Philosophie-Wissenschaft)と呼んだ——になつてしまえば、以後、哲学研究者はアドルノのいう「哲学の寮監」に、あるいは哲学の官僚か技術管理者になつてしまわざるをえないのではないだろうか。

3 方法への懐疑

ここで問題にされているのは、〈基礎学〉としての哲学、つまりあらゆる知を基礎づけるところの最終的な知はつねに同時に自己自身をも基礎づけているのでなければならぬという前提から出てくるようにおもわれるが、それは哲学における「方法」への過度の要求ではないかということだ。哲学はあらゆる知を「絶対的な始元から究極的に基礎づける」はずのものであり、したがって、フッサールの口吻をまねて言えば、究極の基礎 (radix) に立脚するということは当然、その手続きにおいても根元的 (radikal) でなければならぬということを含むことである。そしてアドルノがきびしく批判したのは、そういう一種の極端な方法主義にもとづく、思考の監視であつた。

こうした方法主義批判をもっと単純な表現で言いかえると、何かを「哲学的」に考えようとするとき、まず方法をきちんと決めてから、というやり方に制限をくわえねばならないということである。方法は、ある意味では対象のほうが強いてくるものだ。あるいは、対象との接触のなかではじめて見えてくるものである。対象にかかわるまえに方法があるわけではない。多くの哲学は、まず方法論をきちんと構築しておかないと分析をはじめてはならないという規則を、自己に対して過剰に厳格に強いてきたようにおもわれる。ニーチェは「十九世紀の科学の隆盛は、科学の勝利というより方法の勝利だった」と書いている。学会ではしばしば、主観／客観の二分法だとか、客観主義だとかが近代哲学の枷であったかのように語られるが、方法主義こそ近代の理性がはまりこんでいた強固なオブセッションではなかったかとおもうのである。もちろん方法にはあらかじめ探究の範囲を限定する閉じた方法と、分析の地平を新たに切り開いてゆく発見的な方法とがありうるだろう。が、発見的な方法それじたいは、探究のなかで発見されるものによって教えられる。

現象学を創始したフッサールは、ある意味でアカデミズムの哲学、論理学や認識論など諸学問の基礎を論じるいわゆる基礎学のもっとも典型的な哲学者だったが、その晩年にひとりの弟子にこう漏らしたという。自分は幼少のころ、小刀をもらったことがあるが、その刃先があまり鋭くないので、切れ味がよくなるよう、自分でそれを何度も何度も研いだ。が、研ぐことに夢中になつていううちに、気がつけば刃はなにも切れないほどすり減ってしまっていた、と。そうして悲しげな表情をしたという。

現象学は分析哲学とともに、言語にもっとも繊細な神経と論理的精緻さを注ぎ込んだ流派である。後者は科学言語の論理性とともに日常言語の語用論的分析をおこなったし、現象学は哲学的思考における〈記述〉ということの意義を突きつめて考えた。それらは思考の媒体に濃やかか神経を配ったがゆえに、世界への濃やかな視線を手に入れるはずであった。が、しかしその多くがまた、テクスト解釈の精緻さをきびしく要求するあまり、別の韜晦とうかいに入り込んで、もう自分のナイフでは世界を切れなくなってしまうということではなかったか。

たぶん、対象にナイフの切れ味を押しつけるのではなく、対象がナイフの研ぎ方を指示してくるその声を聴くべきなのだ。そのために、ときにはわざと滑りのわるい言葉がもとめられることもありうる。ごつごつした言葉、ひっかかりのある言葉、ざらついた言葉が。哲学的思考は、個別的な対象や出来事その個別のかたちにとこまでもこだわりつづけるものだ。そこでは、個別的な問題が一事例としてではなしに、個別的なままにかたちをあたえられるのでなければならぬ。個別的な対象や出来事その小面で点滅する〈問い〉を濃やかに描きだすのでなければならぬ。哲学がつねに、厳密な体系的思考をめざすと同時に、ときに断片的な言葉によってしか描きだしえないのも、あるいはまた問う者の息づかいや、問うその手法や、問われているその対象の肌ざわりにまで心をくばってきたのも、おそらくはそういう理由による。

哲学はそのエクリチュールエクシールの様式スタイル、エクリチュールの肌テクスチャー理にもっと神経をつかうべきなのではないのか。

たとえば文体の問題。ある文体を思考の神経とすることではじめて見えてくる世界があるのではないか。世界にはほとんど職人芸とでもいふべきある表現のスタイルによってのみ近づけるような位相があるのではないか。そういうスタイルの意識が失われると、言葉はゆるむ。

あるいは、新造語の問題。日本の哲学的表現にはたしかに無用ともおもえるような新造語が一時期氾濫した。正確に言葉を翻訳する、思想を翻案するという精神が、日本の伝統的思考に染まっていないう新語をもとめたのだろう。がしかし、それによつて哲学的思考はK・レーヴィットが言うような「二階」のものとなつた。もともと新造語というのは、哲学や詩が、通常の文法や話法に無理強いしても、あるいはそれをねじ曲げても表現しなければならぬものにふれたときに、編みだすものである。その意味では、そういう晦渋な表現のなかに思考の極限の緊張があらわれることがしばしばある。が、そういう緊張のないところで「正確」という規範を護符としてなされる逐語訳は、かえつて思考を無用に晦渋にするだけだろう。

哲学の文体はなぜ「固く」なつてしまつたのか。なぜ重箱の底をつつくような文献学的な文体でしか書けなくなつたのか。これはじつはなにも日本人哲学者だけの問題ではなく、西欧の哲学史そのものがそのような事情をもつていたと指摘するのは、加来彰俊の「十九世紀の哲学史家」（田中美知太郎編〈講座・哲学大系〉第二巻「哲学の歴史」所収）だ。加来は、ヘーゲル以後のドイツ語圏の哲学史家たち、エルトマン、フィッシャー、シユヴェーグラ、ツェラーらを取りあげ、彼らの哲学史研究の方法が、純粹な歴史学科としての文献学的方法と哲学の歴史そのものの哲学的解釈とのあいだで揺れつ

づけたあとに——あいだに問題史的アプローチという折衷的な方法も提唱された——、やがて文献学的方法が哲学史研究の主流となつてゆく過程をつぶさに論じているが、しかしこれが哲学の分業化や専門化をもたらし、さらに哲学史の叙述が「学説が時代順や国籍別に陳列されただけの「画廊」になる傾向」をもつてしまったことを苦々しく回顧しながら、「哲学史が正しく〈哲学のオルガノン〉となり、〈哲学の不可欠な成分〉となるべきなら、哲学史研究はたんなる純歴史的研究にとどまることはできないだろう」と結んでいる。問いはまだ開かれたままなのである。

4 エッセイという理念

右にのべたような哲学における方法主義的発想への批判的な意識、それを「方法的に非方法的である」というかたちで〈エッセイ〉というエクリチュールの形式のなかに認めたのが、さきにもふれたアドルノである。彼は、「エッセイは、自身が用いる概念に定義を下したりはしない」と述べ、散文による批評的断片という形式のなかに反方法主義、反体系のエッセンスを読み込んだのであった。その検討にたずさわる前に、2で問題にした哲学の〈外部〉とのかかわりをめぐつて、ここでもう一つ引いておきたい文献がある。「エッセイを書くということ」と題したデヴィッド・ヒュームのエッセイ (“Of Essay Writing”, in: *The Essays Moral, Political and Literary of David Hume*, 1741-42) である。

ヒュームはこのなかで、まず精神の仕事にたずさわるひとびとを「学識のあるひと」と「話し好き

のひと、とに分け、前者に必要なのは「余暇と孤独」ならびに「長期間にわたる準備と厳しい労苦」であり、後者に必要なのは「快への趣味と知性の品のいい使用」ならびに「同胞との社交と会話」であるとしている。そしてこの二つが分離してしまつているところに「現代の大きな欠陥」があり、これが知的な世界にも社交の世界にも悪い影響をあたえてきたにちがいないとしている。つまり社交界の会話は、歴史や政治や詩や哲学をめぐる話題ではなく、ゴシップや根も葉もない話に終始し、他方、学問は学校や研究室に閉じこもり世間から隔絶し、哲学者でさえ隠遁者か世捨て人のようになっていくという。この分離は解消されねばならない。そこで自分が、学問の領国から会話の領国へと遣わされた公使の役を買つてみよう、そしてこの二つの領国のあいだによき交通関係が生まれるよう努めようというのである。

文人と世人のあいだの橋渡しをしようというヒュームがそこで最善の方法として採用するのは、「エッセイを書く」ということである。ここでエッセイと言われているものはおそらく、今日という随筆に比較的近いものであらうとおもわれるが、同時代のロックの著作 *Essay concerning Human Understanding* やバークリの著作 *Essay towards a New Theory of Vision*、さらにはライブニッツの *Nouveaux essais sur l'entendement humain* やヒューム自身の *Philosophical Essays concerning Human Understanding* (これがのちに *An Enquiry concerning Human Understanding* と改題される) などにもみられるように、「エッセイ」は随筆ではなく、むしろ本格的な試論というほどの意味ももつていたと考えられる。

そもそも西欧のエクリチュールの歴史においてエッセイとは何であったかという問題が、まずある。これについてわが国ではじめて本格的に論じたのは、大正の末年あたりに稿を起こしたとされる英文学者、竹友藻風の「エッセイとエッセイスト」〔竹友藻風選集〕第二巻所収〕である。ここでは、英文学史という文脈のなかでだが、偶感から随想、随筆、小品から批評や試論まで広い意味をもつ「エッセイ」というジャンルのアイデンティティをどのように確定するべきかが、多くの実例や研究文献を引きながら詳細に論じられている。

他方、近年の研究としては、一九八七年に刊行されたイヴォンヌ・ペランジェの『モンテーニュ精神のための祝祭』（高田勇による邦訳は、モンテーニュの没後四百年を一年過ぎて、一九九三年に刊行された）が、「エッセイ」という語の意味をその語源にさかのぼって検証している。ペランジェは、モンテーニュの著作の表題「エッセー」(Essais)は、卑俗ラテン語で「計量」を意味している *exagium* という語が起源になっていて、その意味では *essais* は、*exercitation*〔実験〕や *expérience*〔経験〕とほぼ同義であるとしている。「エッセー」、それは試みであり、試練であつて、毒味も小手調べも「エッセー」なのだと言う。モンテーニュの同時代には「エッセー」に類似した書名として、「論争」(*disputations*)、*「格言」*(*sentences*)、*「金言」*(*mots d'ores*)、*「対談録」*(*entretiens*)、*「雑纂」*(*mélanges*)、*「雑録」*(*variété*)、*「雑編」*(*diversité*) などの語がしばしば用いられたというが、ペランジェはH・フリードリヒの言葉を引いて、この *essais*〔試み〕という語をモンテーニュは「彼の知的方法、彼の生活の様式、彼の自己実験を示すために好んでとつておいた」と書いている。

《試み》としてのエッセイという、このようなエクリチュールの形式が思考の一つのかたちとしてかつて有した意味、そしていまこそその再生がもとめられるような意味について、わたしはポジティブに拾い上げておきたいとおもう。というよりも、そういう《試み》としてのエッセイを内蔵しないなら、哲学はその《力》をほんとうに失つてしまふとおもうのだ。

エッセイという形式、言うまでもなくこれは、方法意識が希薄な書きものとして、しばしば文学史において見下げられてきたエクリチュールのジャンルである。それゆえにアドルノもまた、エッセイが「雑種の所産として不評であること、納得するに足る形式の伝統を欠き、形式のきびしい要請をごくたまにしか充たさなかつたこと」という風評からそのエッセイ論を書き起こしたのであつた。が、エッセイにはこれとは別に、未知の思考の地平を伐り開く《試み》という意味がある。その意味での《試み》は、一つには右にあげたような哲学の論考——これらはかならずしも反方法主義的な論考ではないが、ただそこでは探究の規則を作ることが重要な意味をもっていたのであつて、既成のそれを守る第一義的にめざされたのではない。その意味でやはり、著者によつて《試み》と名づけられたのであつた——とともに、もう一つ別の系譜がある。散文による批評的断片という意味でのエッセイであつて、モンテーニュやバスキアルからレオバルディやエマーソンをへて、ニーチェやジンメル、ベンヤミンへと連なる線であり、ときにあえて断片的な思考形式にこだわる批判的思考の運動である。この最後の試みは、反体系的・反方法主義的な非方法の方法として、ものごとの細部に、その髪や肌理を微細な感觸のままにとりだそうとしてきた。あるいは浅井健二郎によれば、この試みは、

「学問（科学）の（普遍的体系）志向の硬直を、その誘惑からたえず身を躲しつつ、嘯う。そして、対象の本質の発見を促す細部、また、そこに孕まれているより深い問題連関の発見を促す細部に感応しては対象世界の相貌を、その小面を、ひとつひとつ言葉で刻んでゆく」（ベンヤミン・コレクシオン 2 / エッセイの思想「解説」）。随筆や試論からこうした批評的断片までも含むエッセイの思想こそ、いま哲学がとり戻さなければならぬ視線であり、息づかいなのではないだろうか。そのことをつぎに、アドルノの哲学的エッセイ「形式としてのエッセイ」（一九五八年）のなかにさぐっておきたい。

5 非方法の方法

アドルノのエッセイ論は、その核心にはつきりと方法主義批判を据えている。

学問の手続き、ならびにそれを哲学的に基礎づけた方法との関係において、理念としてのエッセイは体系にたいする批判から徹底的な結論を引き出してくる。概念による強固な秩序より、締めくくったり先取りすることのできない経験の方を重く見る経験主義の理論でさえ、多少とも一定していると考えられた認識の条件を検討し、あたうかぎり切れ目のない関連のなかで認識を展開するものであるかぎり、体系的であることに変わりはない。経験論も、合理主義に劣らず、ベーコン以来——彼自身エッセイストであったが——「方法」であった。方法の無条件の正しさに

たいする懷疑は、思考そのものの運びにおいてはほとんどエッセイによってのみ実地に移されたのであった。エッセイは、暗黙のうちに、非同一般の意識を斟酌している。それはラジカリズムを標榜しないことにおいてラジカルであり、原理への還元を極力慎しみ、全体にたいして部分を強調する点において、断片的なものにおいて、ラジカルである。(『文学ノート』三光長治ほか訳)

ここに、アドルノの反方法主義こそ彼をエッセイの復権へとかりたてた動機であることが、じつによく見てとれる。単一を中心、普遍的な原理への還元というという学問理念を疑い、方法的な整合性や体系的な構築性に対して断片的な思考の力が対置される。アドルノの反方法主義的思考は、「永遠の価値を専門にしている真正な哲学、切つても突いてもびくともしないように隙間なく組織化された学問、没概念で直観的な芸術」などに共通してみられる「排他的な純血種を目指す傾向」のうちに、「抑圧的秩序の痕跡」をかぎつけるのだ。くりかえせば、別の何かをだしたエッセイの思考はつねに断片的であり、行き当たりばつたりの思いつきでしかないという「見下し」が、エッセイにはつきまとう。この非難は、「全体性なるものが与えられていること、ひいては主観と客観の一致ということを自明の理として仮定しつづ、全体が自家薬籠中のものであるかのごとく振る舞っている」。が、エッセイはあらゆる意味、あらゆる価値の法廷をみずからのうちに打ち樹てようとする人間のヒューリスをこそ撃つ。

「エッセイの行き方は方法的に非方法的である」——これがその宣言である。エッセイはある話題

からさりげなく説き起すのだが、「一切を語り終えてからではなく、ここが潮だと感じたところから切り上げる」といった冷静なしなやかさをもっており、始源から自分を組み立てたり、終極にむかって環を閉じようともしない。一つの理念ですべてを囲い尽くそうとすることの、あるいはすべてを見透かそうとすることの思ひ上がりに敏感なのだ。そしてそれゆえに、官僚のように自分の用いる概念の定義にばかり拘泥している論証主義的思考や、その「すべてを網羅することにあくせくしているみみっちい方法」よりも、はるかに緊張感のある足どりで、前進というよりぐるぐる回りをする。「エッセイは定義にこだわるやり方以上に、精神的経験の過程における概念相互の交互作用を促進する。——思索も一意邁進するのではなく、諸要素は絨鍛状に交織される。この交織の密度に、思考の稔りの豊かさはかかっている」というわけだ。

アドルノはここで、エッセイがさまざまの概念を駆使するやり方は、異国にあつていやでもその国の言葉をしゃべらざるをえない破目になったひとの態度にいちばん近いかもしれないとつけくわえる。彼は辞書を引かずに、四苦八苦しなから、もがきながらもを読む。そうして「その度ごとにちがった関連のなかで同じ単語を三十べんも見かけるなら、羅列されたいろんな意味を辞書で引く場合より、いっそう確実にその語の意味を会得することになる」と言う。エッセイは「足場を組んで建築にかかるといふような行き方はしない」というわけだ。

アドルノは、こんな皮肉たつぷりのたとえ話もしている。

難解なもの、手に負えぬものこそお誂え向きだと思っている学生の無邪気さの方が、それだけが思想を唆るものであるのに、複雑なものに手を出す前に単純なことを弁えていなければならぬ、指でおどしながら思想を警める世の大人たちの狭い見よりも賢明なのである。そうやって認識を後日に日延べするやり方は、認識を妨げるだけである。平易さという約束や真理を作用連関として見る見方に従わないエッセイは、第一歩から事柄をそのあるがままの多層性において考えざるを得ないように仕向け、それによって通常の理性につきものの度しがたい幼稚さを矯正する。

(前掲書)

これをはじめとして、つぎつぎに撃ちだされる言葉は、どれもこれも方法主義や体系志向の精神を逆撫するようなものばかりである。

ここでとりわけ強調されているのは、対象や出来事とのちぐはぐで、破れ目だらけの接触である。「破片において考えるのは現実そのものが破れているからであり、破れ目を取り繕うことによってではなく、それを突き抜けることによって自らの統一を見出す」からだ、アドルノは言う。とすれば、言葉の肌理きま、文体や語りのスタイルの問題は、もはや二次的なものではありえない。「対象化された内容の叙述について無関心な、方法と事柄を分離する行き方よりも、叙述を重視する」のが、エッセイというものである。

ここでは、「叙述と事柄が必ずしも一致しないという意識が、叙述を極度に張りつめたものにせず

にはおかない」。ユーモアとアイロニカルなつましきこそ、エッセイストの叙述に特徴的なものだと
言うルカーチも、「エッセイの本質と形式について」のなかで、この叙述と叙述されることがらと
のちぐはぐで緊張のある接触ぐあいについて、次のような感想をもらしている。「すべてのエッセイ
は、能うかぎり生から遠ざかっているように見え、この隔離は、両者の真の本質の事実上の近さが、
ひりひりと痛いばかりに感じられれば感じられるほど、いよいよはなはだしくなる」と。

永遠な場所においてではなく、まさに「時間の核」(Zeikern)において思考の触手をのばしてゆ
くエッセイは、それに固有な文体のなかにある出来事を紡ぎだす諸要素を収斂させる。そしてそのと
きにふと浮かび上がる風情や表情を見逃さない。そういう相貌論的 (physiognomical) ともいえる思
考はしかし、くりかえしのべてきたように、いまの言説空間のなかではとても貧しい場所しかあたえ
られない。

エッセイの今日的意義は時代おくれのものに具わるそれである。時はかつてなかったほどエッセ
イにとって分が悪い。一般的な合意の枠をはみ出したものは、刺戟的とか直感的とかいったとい
のいい褒詞をおつつけて締め出してしまうのが組織化された学問というものであるが、この猫も
杓子も森羅万象を意のままに制御する気でのさばっている領域と、まだ学問という名の企業体に
占領されていない、しかしまさにそのことよって第二種の営業種目と化している分野での空疎
で抽象的な残り物に甘んじている哲学と、この両者に挟み撃ちされて存在を失いかけているのが

エッセイなのである。ところでいま述べたような学問や哲学とちがつて、エッセイは対象の盲点と係わり合いをもつ。概念を用いながら、ふつうの概念では捉えられぬものを切り開いたり、概念の巻き込まれている矛盾によって、網の目のように張りめぐらされたその客観性なるものが、その実主観の仕業でしかないことを暴露したりするわけだ。

(前掲書)

エッセイはこのような貧しい位置に立つがゆえにその独自の批判力をもつというのだ。「哲学を馬鹿にすることこそ真に哲学することである」という言葉をここでふと思いたすが、そのパスカルの言葉も、右にのべられているようなエッセイストの心意気にあふれている。いまわれわれが、ここで悪役の一方に仕立て上げられている哲学にこそもとめたいのも、そういうしなやかな批判力、濃やかな批判力なのだ。言いかえると、絶対的な知識や普遍的な妥当性が可能かどうかとか、「体系的な基礎づけ連関の統一」が可能か不可能かどうかといった二者択一ではなく、その中間領域で、世界を構成するさまざまな象面のそのテクスチュアに濃やかに感応しながら、事象の襲のなかに深く分け入って思考する、そのような哲学の手法なのである。

スタイルはすでに思想である。ある思想を学ぶ(まねぶ)というのは、まずはある思想が世界を見る、世界に触れるそのスタイルに感応するということである。もうそういうアクセスの仕方しかできなくなるといふことである。その意味で、哲学はその語り口、その文体をないがしろにはいけな

いと、つよくおもう。

第4章 思考の調性について

——九鬼周造の「哲学的図案」——

1 「哲学的図案」

ときに文法を外しても、ときに統辞法をきしませても、そうしなければ表現できないことがある、そしてそれを表現すべく身もだえている……。そうしたことが、すべての書き手とは言わないにしても、少なくともある種の詩人や哲学者については言えるのではないだろうか。

もつともそれに似つかわしくないものでそれを分析する、そのような手法というものが九鬼周造の思考にはある。

たとえば「いき」の分析。その著『「いき」の構造』の最初の記述のところで、「いき」という語の

翻訳可能性を問題にした九鬼周造は、その「いき」を分析するにあたって、外延／内包、自然／芸術といった典型的な外来の概念を駆使した議論をくりひろげる。あるいは、はじめに「薔薇の匂」という一定不変のもの、万人に共通な類概念的のものが現実として存するのではない。内容を異にした個々の匂があるのである」と断言しながら、あるいは、終わりに「個人の特殊の体験と同様に民族の特殊の体験は、たとえ一定の意味として成立している場合にも、概念的分析によっては残余なきまで敢然に言表されるものではない。具体性に富んだ意味は厳密には悟得の形で味会されるのである」と結びながら、しかしその本文で一貫して試みられているのは、立体図形をも用いた幾何学的ともいえる概念分析である。

あるいは「偶然性」の分析。偶然性、それは論理を超えるものである。二つもしくは複数の出来事のあいだになにか同一的なものの連続や変容とか因果的な連関が見いだしがたく、したがって、それについて論じることじたいが同一律や因果律といった論理を超えざるをえないところがある。そういうものとしての偶然を、九鬼周造は徹底して論理的に追いつめる。つまり、同一性の不成立、それを問いつめるのは典型的な同一律の論理、必然的な思考連関への推理なのである。九鬼周造の書き物をその推理のかたちから見れば、そう言える。さらに、九鬼周造の生涯にわたる書き物を見渡せば、散文から韻文まで、言いかえると、論文というかたちの「論理」的思考から、随想や詩や短歌にいたる「歌」まで、そのスタイルも他の哲学者には見られぬ豊饒さがある。

ところで、哲学の思考にも、あるいはエクリチュールにも、〈調性〉というものがあると言うのは、

杉本秀太郎である。杉本は、九鬼周造全集（岩波書店）の月報のなかにこう書きつけた——

哲学者として語っている九鬼周造の背後に見え隠れするもうひとりの九鬼周造がいなかったら、哲学者がこれほど人を誘惑することはないだろう。「偶然性の問題」と並んで「巴里心景」中の詩と短歌があることをいうのではなく、「時間論」のかたわらに「文学の形而上学」が、「西洋近世哲学史講義」のかたわらに「日本詩の押韻」があることをいうのでもない。哲学用の語彙を駆使し、形式的には、あるいは内容的には、哲学に背馳することは少しもせずにながら、九鬼周造は哲学によつて描写とすることをこころみ、そうすることでまさに哲学を試しにかけたのだと私には思える、そのことがいいたいのだ。

「描写」というのはどういうことをいうのか、その問題はいまはさておくとして、九鬼の書き物を杉本は、「日本の哲学にとつての未聞の新しい調性」と名づけたのであった。

「いき」の構造」には、世上一般の道德の助けになるような言辭は全く含まれていない。抽象の戯れはもともと無償のものだから。だが、無償であること、価値体系にかかわるならば体系全体を覆すしかないような形で無償であること、これこそ音楽の特彩だったのを想起するならば、九鬼周造の哲学は、それが明晰に解決を予見しつつ予見に身ぶるいしているとき、模型として音

楽を包摂していたと考えて、おそらくまちがってはいないだろう。

一種の遠近法を用いると、『いき』の構造』は哲学用語によって言語の場そのものを描出するところ目として目に映じる。言語がまず音としてあらわれ、音の反響を生み、語を、観念を目ざまさせる、そういう言語の磁場を描き出すのに、九鬼周造は「いき」という一語を例証として「いき」の反響を計測し、「いき」のヴァリアントのすべてを「活き」の良い状態で生捕りにすることをたくらみ、この目的で言葉のあみの目を緻密にするのに、心得切った哲学用語を活用した。これはほとんど詩人の流儀をまねることである。これは、脚韻のおかげで見つかった言葉にわれとみずから一驚を喫し、韻語によって考えることをする詩人を範と仰ぎつつ、詩人に追隨することである。「いき」に該当する意識現象が西洋にはないということをあばき出し、「いき」の構造が「わが民族存在の自己開示」であることを証明するのに、九鬼周造はかつてわが国の哲学者のだけひとりとして、こうまで重きを置かなかつた程度に詩人を尊重した（歌人、俳人、無名の端唄作者を含めて、これを詩人といっておく）。（中略）

けれども、書かれ、印刷された文字はいまも消えずに残っていて、アール・ヌーヴォーと平行関係にあるようなひとつの哲学的図案が、つまりは哲学用語という装飾をそのまま本質に同化した哲学が、ここにかび出てわれわれを魅惑する。

引用が長過ぎるのを承知で引いたのだが、みごとに文章である。九鬼周造の哲学の「調性」あるい

は「哲学的図案」とここで名ざされているもの、そのようなものを九鬼はなぜ喚びもとめようとしたのだろう。なぜそのような思考のスタイルというものを手繰りよせる必要があったのか。

2 二元の邂逅

——思考の第一の軌道——

九鬼周造が東京帝国大学大学院を退学後、七年にまたがるヨーロッパ滞在のあと帰国してすぐに発表した論文「いき」の構造（同じ年に岩波書店から『いきの構造』として刊行された）と、勤務先の京都帝国大学に学位論文として提出した「偶然性」（大きく改訂して四年後やはり岩波書店から『偶然性の問題』として刊行された）、九鬼周造が生前に書き下ろすというかたちでものしたこの二つの書物は、江戸における色里の文化と哲学における偶然性の概念という、二つのまったく異質な、あまりにも異質な主題をとりあげているとはいえず、問題の立て方、もしくは分析にあたっての概念的な道具立てには、きわめて近いもの、同質的なものが見いだされる。

一つは「独立なる二元の邂逅」といわれる問題の立て方であり、もう一つは、これは九鬼自身の語り口ではないが、語りうるものと語りえないものとの稜線に位置するという、彼の思考の場所のことである。そしてこの二つが底でつながっている。一つの限界がもう一つの限界に接するというかたちで。

「独立なる二元の邂逅」——この問題設定は、「いき」という感受性を規定するときにも、偶然性を概念的に突きつめるときにも、その核心の部分で呈示されるものである。

「いき」の構造」で、「いき」は「垢抜けして（諦、張のある（意気地）、色っぽさ（媚態）」と定義される。ここで「いき」の徴表として三つの契機がしめされる。その第一は「媚態」である。「媚態」は、「二元的の自己が自己に対して異性を措定し、自己と異性との間に可能的関係を構成する二元的態度」として規定されている。「媚態」とは異性を誘うときに身体的な存在として異性の前に現われるときの妖しい姿であるが、その要めは、なまめかしさ、艶っぽさ、色気というかたちで二者の距離を無限に接近させながらそれをけつしてゼロという「合一」へとは帰着させぬという、その緊張のなかにある。第二の徴表は「意気地」である。これは媚態をとりながらもなお相手に対し「一種の反抗を示す強み」——いまの語感ではむしろ「強がり」と言いたいところだ——のことであり、つまり「媚態の二元的可能性に一層の緊張と持久力とを呈供し、可能性を可能性として終始せしめようとする」ものであるとされる。第三の徴表は「諦め」である。「諦め」とはもちろん「執着を離脱した無関心」、言いかえるなら、未練がましくない「あつさり、すつきり、瀟洒たる心持ち」のことなのだが、これもまた、「媚態」のように「合一」という目的をあえて拒み、可能性を可能性のままできりぎり維持するというよりは、その可能性を必然として受容し、おのずからつい回帰してくる愛おしさの情をあえて遠ざけるかぎり、で、「媚態」における「非合一」という契機を純化して実現していると見ることができる。

このような三重の意味での「独立なる二元の邂逅」は、その自然的・芸術的な表現の分析のなかでは、たとえば、姿体の一元的な平衡を破ることで他者を引き寄せながら、しかしその平衡の崩しに抑制と節度を加えることで、二元性の放縦なたわむれを防止するという緊張を維持するかたちで現われ、その例として、姿勢のくずしや抜き衣紋、うすものの纏いに薄化粧、流し目におくれ髪が、あるいはまた、どこまでも平行であって、旭日のように放射状に一点に収斂しない縞柄——きものの縦縞や障子——や、「色っぽい肯定のうちに黒ずんだ否定を匿している」くすんだ色調——色に染みつつ色に泥まないのが「いき」である——などが挙げられている。

一方、「偶然性の問題」でも、偶然性の概念規定がきわまるところで、「独立の二元の邂逅」というモチーフが彼の偶然性論の長い道筋を回顧するかたちで確認される。

「偶然性の問題」の記述は三章立てになっていて、第一章は「定言的偶然」、第二章は「仮説的偶然」、第三章は「離接的偶然」と題されている。このトリロロギーは言うまでもなくカントが「純粹理性批判」の超越論的弁証論のなかで理性の三つの推理形式として提示したもの（定言的推理・仮説的推理・離接的推理）を踏まえているのだが、そこで定言的偶然の核心的意味は「個物および個々の事象」に、仮説的偶然の核心的意味は「一の系列と他の系列との邂逅」に、離接的偶然の核心的意味は「無いことの可能」に見いだされている。そのうえで三者のかかりについて、次のように述べられる。「個物および個々の事象」の核心的意味は「一の系列と他の系列との邂逅」ということに存し、邂逅の核心的意味は邂逅しないことも可能であること、すなわち「無いことの可能」ということに存

している。そうしてこれらすべてを原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の指定ということである。必然性とは同一性すなわち一者の様相にほかならない。偶然性は一者と他者の二元性のあるところに初めて存するのである」と。同様の規定はすぐ後にもういちど反復される。——「個物の起源は一者に対する他者の二元的指定に遡る。邂逅は独立なる二元の邂逅にほかならない。無いことの可能は一または他の選択に基づくものとして二元を予想している」。

そして、「いき」の概念の分析にあつては、ついに必然性によつて規定された「可能性の指定」という、「いき」の第三の契機「諦め」——「つれない浮き世の洗練を経てすつきりと垢抜した心」、つまり「運命に対する諦め」と「諦めに基づく恬淡」——において、あの二元の緊張が一つのアクメーにふれたように、言いかえると、「婀娜っぽい、かららかな微笑の裏に、真摯な熱い涙のほのかな痕跡を見詰めたときに、はじめて「いき」の真相を把握し得たのである」と書きとめられたように、「偶然性の問題」にあつては、最終的に、偶然と必然とがふれあうそのさなかあくまで事実の偶然性に立脚した「偶然の内面化」が課題として提示される。言いかえると、「偶然性とは存在にあつて非存在との不離の内的関係が目撃されているときに成立するものである。有と無との接触面に介在する極限的存在である。有が無に根ざしている状態、無が有を侵している形象である」と「序説」で述べられ開始された偶然性の分析が、ふたたび「尖端の危うきに立って辺際なき無に臨むもの」として、有と無のたわむれという境地へと収斂してくる。そしてそれまでの長い長い形式論理学的な概念分析

を経て、最後に急転直下（というより、離接的偶然についての叙述の帰着するところを一気に膨らませるかたちで）、「実践」へと降り立ち、唐突とでもいえる物言いで偶然性の概念を基盤とした「根源的社会性」の理論の構築を掲げ——この〈邂逅〉の偶然性を核とする社会存在論はあきらかに、九鬼からすれば必然の論理としての和辻哲郎の〈間柄〉の倫理学に對置されたものといえよう——、そして「理論の間隙」に「遇うて空しく過ぐる勿れ」の一文を泌み入らせて、全体の論述を閉じる。

九鬼周造の二つの主著の骨格をなしていたこの「独立なる二元の邂逅」というモチーフは、宥和も綜合も訪れることなくどこまでも隔てられた独立の二元が描きだす稜線上に爪先立つなかで、この場所、この瞬間に「尖端的な虚弱な存在を繋ぐのみ」と形容されたものである。しかしながいに隔てられ引き裂かれたこの「独立なる二元」は、たがいに惹かれること、執着することがあるがゆえにづねに遇うことへと向かい、しかも遇えばまたただちに踵を翻すものである。そういう緊張のなかにあるかぎりで、ほんとうは自足した二元なのではないと言えるだろう。事実、「偶然性の問題」において、「一者としての必然性に対する他者の措定」として偶然性をとらえるときにも、その「一者」はあくまで「個物」としてとらえられていた。「体系に対する孤立的事実」としてそれは「概念の同一性の圏外に置かれる」もので、そこにすでに偶然性が深く浸透しているのであった。先に引いた「結論」部の文章でも、個物の起源は二元の邂逅に遡り、この二元はさらに「無いことの可能」を予想するものであった。「ある」とも「ない」とも言えるそういう有と無のはざま、そういう脆さ、危うさのなかに、「二者」の存在はある。「一者」ははじめから壊れている。

そういう壊れた「一者」は、もちろん個々の物や事象でもあれば、九鬼周造そのひとでもある。その出自の事情から、「父」と「母」が同じとき同じ場所にいるという光景に、生まれてこの方おそれくは一度もまみえることがなかったであろう九鬼周造、彼にとつて「独立なる二元」はつねに反転とどうかたちで現われてくるものであつて、けして共在するものではなかっただろう。「二元の邂逅」とはこのように日なたではなく蠟燭がともるような幽い場での反転であり、そういう脆さ、危うさを内に抱え込んだ緊張が、「いき」の構造」という書物を浸していた。この点をめぐつては、坂部恵の次のようなそそる指摘もある。坂部は言う、「『いき』の構造」は、異郷にあつて故郷を想い、パリの地にあつて江戸を想い、あるいは、異郷にあつて母を想い、異郷にあつて二人の「父」を想う、(そして、もちろん、異郷にあつて異郷の女を想い、異郷にあつて故郷の女を想う)、周造の内面には「生まれた幾重にも重層的な二元の緊張に支えられて、はじめて魅力あふれる作品たりえている」(「不在の歌」と。さらには、他の書き物で論じられた分身、双子、変身、輪廻、エクスタシス、両性具有という妖しい二元性の問題も、九鬼の「みずからの同一性の根底を揺るがす深い不安」から滲みでてきたものにちがいない、と。

ちなみに、思考の調性というわれわれの問題に引きつけて考えれば、この最後の両性具有について坂部が語るところはきわめて興味深い。「いき」の構造」のなかで九鬼周造は「意気地」に関連して武士道にみられる理想主義についてもふれているが、坂部はその武士道についての記述が「諦め」の受動性に深く浸された、たをやめぶりの「自律的遊戯」にまで靈化され大きく転調された形で「な

されており、それは「ますらをぶり」とは対極にあるもの、反一武士道的なものだとして、次のように述べている。「ここでは、周造がほとんど母に成り代わって、いわば女声に近い声で語っている……。 (これほどまでに明確に女声を語りの人称とする「たをやめぶり」(お望みならば「両性具有」と言いかえてもよい)の哲学者ないし哲学は、一貫して「ますらをぶり」が主流を占めた時代思潮の影響下にある明治以降の日本の哲学界においては、例外中の例外である)」（前掲書、と。

このように「独立の二元の邂逅」とはきわめて危ういものである。そしてその危うさはそのまま、「いき」の構造」においても「偶然性の問題」においても、われわれが九鬼周造の思考の第二の軌道と呼ぶものにつながっている。

3 論理の臨界

——思考の第二の軌道——

文化存在の理解の要諦は、事実としての具体性を害なうことなくありのままの生ける形態において把握することである。ベルクソンは、薔薇の匂を嗅いで過去を回想する場合に、薔薇の匂が与えられてそれによって過去のことと連想されるのではない、過去の回想を薔薇の匂のうちに嗅ぐのであるといっている。薔薇の匂という一定不変のもの、万人に共通な類概念的のものが現実と

して存在するのではない。内容を異にした個々の句があるのみである。

「いき」の構造に収められたこの文章は、「美しい花がある。「花」の美しさというようなものはない」という、小林秀雄の「無常という事」のなかのフレーズをふと思ひ起こさせる（ちなみにこのフレーズが出てくる「当麻」という文章は『文学界』昭和十七年四月号に掲載されている。論文「いき」の構造が「思想」に掲載された十二年後である）。ここで対置されているのは、個物としてのものの存在とその概念的な一般規定である。VerstehenとBegriffenというかたちで哲学において区別されてきた対象との関係が、九鬼において「会得」（悟得）と「理解」「概念的認識」、つまりものの体験とその知的・論理的な再把握というかたちであらためて導入されている。「生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ。……現実を有りの儘に把握することが、また、味得さるべき体験を論理的に言表することが、この書の追う課題である」というふうに。あるいは、意味体験としての「いき」とその概念的分析とのあいだには埋めがたい「乖離的關係」があるというふうに。

この主張は、概念の外部、もしくは語りうるものの彼方というものを、体験として、あまりにも素朴に語る言葉だと言えないこともない。たしかに、これまでつとに指摘されてきたように、「いき」の構造の元となつたいわゆるパリ草稿「いき」の本質、「思想」論文「いき」の構造、そして単行本として刊行されたいわゆる決定稿「いき」の構造という三つの原稿のあいだで、表現の改訂が方法論的にはかなり重要な箇所で見いだされる。たとえば「本質」という言葉が決定稿では消え

去る。「いき」を種概念としてとらえ、それを包括する抽象的普遍をもとめて（フッサールのように）「本質直観」や「イデアチオン」を遂行するのではなく、意味体験としての「いき」の理解は、具體的な、事実的な、特殊な「存在会得」でなくてはならないとされる。「いき」の *essentia* を問う前に、われわれはまず「いき」の *existentia* を問うべきであるとして、「本質」の語でもって語りだされた箇所が次々と「存在」「存在性」「原本的存在規定」というふう言い換えられてゆく。ほとんど強迫的なばかりに、「いき」の「本質」とその「直観」という語法が斥けられ、抹消されてゆく。そして、「いき」の研究は「形相的」であつてはならず「解釈的」であるべきであると断言される。

しかし、同時代の「解釈的」哲学によく通じていた九鬼が、「解釈」に先立つ外部というものを素朴に設定していたとおもわれぬ。実際、「個人の特殊の体験と同様に民族の特殊の体験は、たとえ一定の意味として成立している場合にも、概念的 analysis によつては残余なきまで完全に言表されるものではない」という文章にもあるように、概念の外部の「理解」はむしろ不可能な「課題」として理念的に設定されていたと見るべきで、だからこそ「意味体験を概念的自覚に導くところに知的存在者の全意義が懸つている」にしても、「意味体験と概念的認識とのあいだに不可通約的な不尽性の存することを明らかに意識しつつ、しかもなお論理的言表の現勢化を「課題」として「無窮」に追跡するところに、まさに学の意義は存する」とされたのであつた。

【思想】論文が発表される直前に開始された偶然性の考察は、しかし、語りえないものについていかに語るかという解釈学の問題を大きく逸脱し、それをはるかに凌ぐ次元で、別の意味で語りを超え

たものを問題にしてゆく。それは、真理の論理性という限界を超えるものにふれるということである。これを言いかえれば、「いき」の構造」で「学の意義」とされたものが、「学的認識に対する限界」としてあらためて問題となるということである。

「偶然は無概念的である。無関聯的である。無法則、無秩序、無頓着、無関心である。偶然には目的が無い。意図が無い。ゆかりが無い。偶然は当てになら無い。盲目で眼が無い。偶然はシェークスピアのいうが如く「底が無い」。ヘーゲルのいうが如く「理由を有た無い」。偶然においては無が深く有を侵している」。『偶然性の問題』の本文の末尾で九鬼周造はこのように記し、そしてそれに、先にも見たように、「その限り偶然は脆き存在である。偶然は単に「この場所」にまた「この瞬間」に尖端的な虚弱な存在を繋ぐのみである」と続け、そして「結論」部で急転直下、偶然性の「内面化」を言い、「遇う」という、あるいは（間主體的な）「根源的社会性」という、実践の地平に降り立つ。そこにおいて「不可能に近い極微の可能性が偶然性に於て現実となり、偶然性として堅く掴まれる」と。

『偶然性の問題』で九鬼周造が開口一番述べているように、偶然性とは必然性の否定である。ところで、必然性とは、「必ず然か有る」こと、つまりその反対が不可能なこと、つまりは存在が自己のうちになしかな根拠をもっているということである。必然性が、「自己のうちに存在の理由を有し、与えられた自己が与えられたままの自己を保持すること」であるならば、必然性は、自己保存または自己同一のかたちをとる。そのかぎり「必然性の概念は同一性を予想している」。そうすると、偶

然は逆に、「存在が自己のうちに十分の根拠を有っていないこと」と規定できる。偶然においては、そもそも自己同一ということが成り立たない。そのかぎりで否定を内に含んだ存在であり、つまりは「無いことのできる存在」である。このことが「偶然性の問題」では、定言的偶然・仮説的偶然・離接的偶然という三つの契機に即して論じられた。偶然的なもの、概念的同一性の外にあり、因果性の外にあり、存在の外にあるものとして示されるのである。そのような三重の意味で、偶然性は同一性の圏外にある。

こうした偶然性の思考は、いくつかの意味で、言ってみれば西洋の形而上学の歴史の脇腹にドスを突きつけるような問題性を孕んでいる。それは、いわゆる〈真理の論理学〉、つまり真理を必然性という相で視る伝統的な思考をその核心とすべきところで震撼させるものだからである。

それはまず、存在の無根拠性ないしは無底性 (Abgründigkeit) という視点から、「いかなるものも根拠なしにあるのではない」(Nihil est sine ratione) としう、西洋的知の基盤にある根拠律を揺さぶる。いかなる出来事にも、いかなる事象にも、それがそうである理由があるというヨーロッパの伝統的な思考は、古代以来、認識(もしくは推理)や存在における「根拠」や「理由」について執拗な分析を加えてきたが、何ものも理由なしには生じない、どのような存在にも出来事にもそれが生じる必然的な理由があるといういわゆる充足理由律は、およそ科学というものがその作業信念の基礎としてきたもので、その意味で偶然性の問題は科学の根拠そのものを衝く。「偶然性は学的認識に対して限界を形成している」とは、九鬼自身の言葉である。

その結果として、偶然性の思考は、物の、あるいはひとの、同一性を根底から揺さぶる。根拠の思考、あるいは必然性の概念は、そうでしかありえないという同一性の成立を前提とするからである。AはAであるという同一律の形式がもつとも厳密な必然性をあらわす。あるものがそれであつて同時にそれではないという事態はそこにはありえないのである。こういう同一性の思考に対して、偶然性の思考は非同源性の側に、変成の側に立つ思考である。

偶然性の思考はさらに、「自由」の根拠にも抵触する。伝統的な「自由」の概念は、恣意や外的強制を排する。自由とはみずからの意志によつて何かを選びとることであつて、それが恣意ではなくていかなる内的な普遍的原則に因つていかを考察するところに「自由」への問いがある。そういう意味で西洋的な「自由」の概念は、九鬼も指摘したように、目的な必然と結合して——「みづから」と表されるような「自由」は「必然の形における自由」である——、日本語で「おのづから」と表されるような非決定的な自発性、つまり「偶然にまかせて自在に生きることがかえつて大きな視野からみれば必然になつた生き方になるという考え」（田中久文「九鬼周造——偶然と自然」）はそこにはない。言いかえると、偶然性というものを十分に孕んだ倫理学の可能性というものがそこにはない。その意味で、「自由」概念を骨格とする西洋の伝統的な倫理学を根底から揺さぶる。「みづから」と「おのづから」、「自由」と「自然」との関係についての考察は、第二章一二でなされている。）

こうして、言語以前の意味というものがはたしてありうるのかという解釈学の問題から発して、九鬼周造はついに論理の限界にふれた。それが一方で〈歌〉の問題につながつてゆき（これについて

は次節で述べる)、他方で〈存在の非真理〉の問題につながってゆく。

九鬼周造がヨーロッパ滞在時代になじんだ現象学と解釈学もまた、語りを可能にする語りえないものの、現前を媒介しながらそれじたいとしては現前しないものの探究を、その後さまざまなかたちでくりひろげていった。フッサールの「超越論的原事理性」、ハイデガーの「アレーティア」、メルロポフンティの「根源的に現前しないものの現前」、ガーターの「存在の退引」などの概念をとおしてである。〈存在の真理〉がそういう媒介へのまなざしのなかで問われたのである。これとは逆に、九鬼の思考はむしろ〈存在の非真理〉のほうに接近してゆく。それは、九鬼が偶然性の分析をつうじて、語りえないもの、つまり語ることの外部だけでなく、論理的に収容できないもの、つまりは論理の外部にふれようとしたからである。論理を逸脱するものについて論理的に突きつめるといふ作業は、その位置を確定するための論理的な規準を「必然の論理」として斥けるがゆえに、真理の外へと出なければならぬ。レヴィナスが四十年後に書きつけた言葉に寄り添って言えば、「書くことは存在の真理へと至りつかない。こう言つてよければ、書くことは、存在の誤謬 (erreur) へ——彷徨 (errance) の場としての存在へ、棲むことのできぬところへ、至りつくのである」(E・レヴィナス「モーリス・ブランショ」内田樹訳)。誤謬はラテン語の *errare*、つまりうろつく、道に迷う、放浪するという動詞からきている。みずから語る語りえないものは、「把握しうるいかなる手がかりもないような絶対的に外在的な暗がり」であり、それは「砂漠のただなかであつて、滞留地を見いだすことができないのに似ている」とレヴィナスはそこで言っていた。「場所なき滞留」(un séjour sans

lieu)、「根づくこと」(enracinement)の不可能とは、つねに二元に引き裂かれ、安住すべき場所をもたなかった九鬼にいかにもふさわしい表現ではないか。九鬼は可能が必然へと結晶するよりもはるか昔、「私が生まれたよりもっと遠いところ、そこではまだ可能が可能のままであったところ」(「音と匂」)を見ていた。

余談になるが、偶然性の唯物論(materialisme aléatoire)を説くL・アルチュセールも、「哲学について」(今村仁司訳)のなかで、「偶然の偏向こそが世界の起源になる」というエピクロスの思想に拠りつつ、「偶然性を必然性の様態とか例外とかと考えるのではなくて、むしろ必然性とは、複数の偶然的なものの出会いが必然になることだ」と語っていた。そして、ヴィトゲンシュタインの「論理哲学論考」の冒頭の、Die Welt ist alles was das Fall ist を引き、文字どおりに訳すと「世界は上からわれわれに落ちてくるすべてのものである」となるこの文のB・ラッセルによる翻訳、「世界はケースであるところのすべてのものである」(The world is what the case is)を掲げ、「このすばらしい文章はすべてを言い尽くしています。なぜなら、世界には、予告なしに上からわれわれに降ってくる事例(ケース)、状況、物しか実在しないからです。事例(ケース)、すなわち互いにまったく異なる特異な個物しか実在しないというこのテーゼは、唯名論の根本テーゼです」と言っている。Caseはラテン語のcadere(落ちる)からきているからである。これは、九鬼が「偶然性の問題」の第二章で、「二元の接触」としてのincidentの語源としてラテン語の動詞in-cadereを引いているところ、さらに第三章で、偶然性の時間性格との関連で、Zufall(偶然)が「現前」のVerfall(頹落)もくはAbfall

(墜落)であると述べているところと、ほとんど重なる。

4 思考の調性について

〈存在の非真理〉にふれるということは、ロゴスの外に出るということである。これはふたたび、ロゴス(言葉)でもってロゴス(論理)の外に出るというアポリアを孕む。

「ロゴスがメロス(歌)として目覚めたときに、初めて「言霊のさきはふ國」ということが、世界にむかって聊かの欺瞞なく云われ得るのである」と、九鬼周造は「偶然性の問題」とほぼ時を同じうして開始された押韻についての書き物のなかで言う。昭和六年に岩波講座「日本文学」に発表された論文「日本詩の押韻」とその最終決定稿ともいべき論考「日本詩の押韻」(没後刊行された「文藝論」に収められているもの)のなかである。

では、メロスとは何か。九鬼周造は「偶然性の問題」でも「日本詩の押韻」でも、P・ヴァレリーの「曙」という詩のなかに出てくる「双子の微笑」(sourires jumeaux)という言葉をとても気に入っている。これは「日本詩の押韻」では本文中のみならずエピグラフにも引かれている。九鬼は、語と語とのあいだの脚韻や頭韻の一致を、ヴァレリーにならって、「親密な相似形」をなす双子のあいだの偶然的類似になぞらえた。「偶然ほど尖端的で果無い壊れ易いものはない」としたうえで、詩における押韻についてこう述べていた。「偶然性を音と音との目くばせ、言葉と言葉との行きずりとして

詩の形式の中に入入れることは、生の鼓動を詩に象徴化することを意味している。さうして「言霊」の信仰の中に潜在している偶然性の意義を果無い壊れ易い芸術形式として現勢化することは詩の力のゆたかさを語つていなければならない」（日本詩の押韻）、と。

押韻は、音の類似によつて構成された言葉の遊戯である。こうした遊戯は、頭韻、脚韻にかぎらず、掛詞、枕詞、折句、廻文などにも見られる。九鬼周造は、この「音と音との目くばせ、言葉と言葉との行きずり」としての詩の形式——「音色と音色との間に響く木魂の問答」——を、彼が「偶然性の問題」のなかで「根源的社会性」と呼んだ生命の共鳴に重ねあわせて、理解しようとしていた。自他のあいだに、異なる文化伝統のあいだに、ふと現われる「双子の微笑」と重ねあわせてである。

たがいに分身 (double) となり裏地 (doubleline) となりあうようなりヴァーシブルな関係は、ひとひと、伝統と伝統のあいだにのみ生起するものではない。そうした呼応 (コレスポンド) は、感覚の位相を異にする場面に、経験の異なる平面にも生まれる。音と音のあいだの「双子の微笑」が、われわれの経験をぶれさせる。偶然の音のめぐりあわせのなかで、経験がずらされ、ぐらりと揺れる。同一性というものを、音の偶然の共鳴が破裂させてしまう……。ここで九鬼の同一性への不安は、一つの愉悦へと裏返っている。思い出そう、「私は少年の時に夏の朝、鎌倉八幡宮の庭野は蓮の花の開く音をきいたことがあった」という文で始まる「音と句」という短い随想のなかで、最後に次のようにしていることを。「今日ではすべてが過去に沈んでしまった。そして私は秋になってしめやかな日に庭の木犀の句を書斎の窓で嗅ぐのを好むようになった。私はただひとりでしみじみと嗅ぐ。そ

うすると私は遠い遠いところへ運ばれてしまう。私が生まれたよりもっと遠いところへ。そこではまだ可能が可能のままであつたところへ」。(心理学というシネステジア、つまり共感覚の事例となりそのような「しみじみ」とした想いは、じつは、それとは不釣り合いな、偶然性の誕生する音についての駄洒落のような言葉の戯れのとに漏らされているものであつて、その意味するところについては後にふれる。)

時間の存在論的ともいえる重層がここに書きとめられている。時間の重層という問題は、(わたしはこの問題にこれまでふれてこなかったのだが)じつは九鬼の偶然性論の裏張りとなる議論の一つなのである。「偶然性の問題」において偶然性の時間性格について論じたところでは、「可能性の未来、必然性の過去に對置するかたちで偶然性の現在が強調され、この場所における「行きずり」やこの瞬間における「目くばせ」、つまりは邂逅という側面にスポットが当てられたのだが、九鬼は同時にフランス滞在時代の論考から「人間と実存」におさめられた「時間の観念と東洋における時間の反復」や「形而上学的時間」という論文にいたるまで、可測的時間や体験時間とは別の時間について語りつけていた。たとえば「形而上学的時間」のなかでは、過去の今から現在の今、そして未来の今への時間の連続的で不可逆的な(脱自)の構造を「水平のエクスタシス」と名づけ、彼のいう「無限に深い厚みをもった現在」の「垂直のエクスタシス」をそれに対置していた。現在の今、過去の今、未来の今が不連続なままで、まるで「一種の遠隔作用の如きものによつてのみ連結されて」いて、それぞれが絶対的な同質性をたもちながら「過去にあつたものは未来にあり得、未来の属するものは過去に属し得る」というかたちで可逆的であるというようなエクスタシスのあり方である。これを時間の神

秘説的脱自と呼んで、時間の水平的な現象学的脱自に対置したのだった。

回帰的ともいわれるこのような時間概念は、輪廻という考えと結びつけられている。輪廻においては世界は同一性を断つことなく回帰してくるからである。九鬼は書く、「輪廻は一般に因果律に支配されており、原因と結果とは連鎖をなしている。人間は一つの存在から他の存在へと移るが、後者は前者によつて決定されている。或る死者は善業によつて男に生まれ、他の死者は悪業によつて女に生まれ変る。虫に生まれ、バッタに生まれ、蚊に生まれる死者もある。一見そこには変化があるが、その実、何等の変化もない」と。輪廻説はこのように「AはAである」という同一律を含んでいる。この永遠に同一的なものの時間が、現在という瞬間に垂直に幾重にも折り畳まれている。だからこそ「無限の深みをもつた現在」とも「底なき今」とも言われたのであって、その「底の無さ」（無底）とはいうまでもなく偶然性における根柢のなさのことである。ここに現われているのは、根源的に異質的な複数のももの共在というかたちで必然と偶然のたわむれを解釈しなおすものであり——「もののはずみ」でたまたま起こった二元の遭遇、この偶然の遭遇が「今」のこの存在論的ともいえる垂直の律動のなかに織りあわされるなかで、「わたし」が生まれ、他者が生成する——、さらにその、必然性 \parallel 同一性の否定としての偶然を、最後にほかならぬその偶然性の否定としての必然性のなかにもういちど織り込む思考法である。

九鬼が偶然性論とそれに呼応する押韻論で展開しようとした議論はしかし、はたして輪廻にみられるような意味の重畳や、随想「音と匂」にみられたような（共感覚的ともいえる）感覚の折り重なり

として例示されうるものであったのだろうか。それを超えるような問題を九鬼はそこで眼にしていたのではなかったのか。それは意味の臨界という問題である。

まず、輪廻の説を引き合いに出した場面で展開された思考は、(右に見たように)必然と偶然のたわむれを根源的に異質的な複数のものの(同じ今における)共在というかたちで解釈しなおすものであり、必然性 \parallel 同一性の否定としての偶然をその偶然の否定としての必然性のなかに再回収するものであった。時間を超えて「回帰」してくるさまざまなものを重ねというかたちで。これは「偶然性の問題」の結論部における「偶然性の内面化」という議論の着地のさせ方と共振している。いわく、「理論的体系の根源的意味は他者の偶然性を把えてその具体性において一者の同一性へ同化し内面化することに存している」、あるいは「同一律による内面化は事実として邂逅する汝の偶然性に制約された具体的内面化でなくてはならない」。ここでは、「偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の指定ということである。必然性とは同一性すなわち一者の様相にほかならない。偶然性は一者と他者の二元性のあるところに初めて存する」という、ぎりぎりの緊迫のなかで語られていたことが、最終的にはいまいちど同一性のなかに回収されてしまう。

こういう帰趨は、言語芸術を取り扱う議論でも見られる。ここでもまた言語芸術に特有の構造が時間の垂直的な重層性に結びつけられているが、「音楽が音の知覚そのものとして時間的には単層性を示すに反して、文学は言語によって観念的時間を産むことに於て時間の重層性を構成するのである。重層的時間を持つことが言語芸術としての文学を音響芸術としての音楽から区別する点である」(「文

学の形而上学」というふうに言われる。木犀の花の匂いを嗅いで「私が生まれたよりもっと遠いところ」が浮かび上がってくるというのは、右の引用文でいわれた「観念的時間」の重層である。しかし、押韻とは九鬼において、「言語の音響上の偶然的關係に基づく遊戯」、つまり、もはや意味に拘泥しないような言葉のあくまで形式的な遊戯であったはずである。それは詩の形式からくる重層性にはかならなかつたはずである。実際、「日本語の押韻」の最終稿では、「詩にあつては、言葉と言葉との交わす「双生児」も、音色と音色との間に響く木魂の問答も、それ自身において自己の存在を主張する意味自体である」と書かれたのであつた。ここで「意味自体」をわれわれのいう「意味」にとる必要はない。独自の存在を認められるべきもの、というほどの意味であらう。「律と韻とは詩の音楽の様相であり、押韻の美を味わうには「音に対する切なる憧憬」が、また「天体の運行に宇宙の音楽を聴いた靈敏な心耳と、衣ずれの微韻にも人知れず陶酔を投げる尖鋭な感覚」が必須だとしていたことからも、それは言える。いま一度言うとして、九鬼の音韻論には、意味の臨界、論理の臨界というべきものが賭けられていたのであつて、だからこそ九鬼は、「ロゴスがメロスとして目覚めたときに、初めて「言靈のさきはふ國」ということが、世界にむかつて聊かの欺瞞なく云われ得るのである」と言ひ切つたのであつた。

こういう「偶然と自由の境地」は、偶然性論においても時間論においても文学論においても、最後は、必然と偶然のたわむれを超えて必然性に重心を置いた大団円と閉じられるという帰趨になつてゐる。あの「独立なる二元の邂逅」という緊張は、散開せずにある憂愁のなかにいのちの灯を消すかの

ように収束する。思い出そう。「音と匂」というあの短すぎる随想の前半部にあつた饒舌で無意味な駄洒落の遊戯は、後半に入つてあの閑かで美しい「しみじみ」とした回想のうちに吸い込まれていったことを。

帰国後の九鬼周造にあつては、すべてははじめから済んでいたと言ふべきなのだろうか。帰国直前に素描され、帰国後すぐに発表された、彼にとつての最初のまとまつた日本語論文ともいふべき『いき』の構造』は、けして饒舌ではなく言葉が惜しいほど切り詰められているとともに、その精神になにかぎりぎりのものがあつた。その語り口を「きまじめさ」へのパロディ的距離として浮き立たせた論文がある。高田珠樹の『『いき』の構造』の『ヨーロッパ』(大阪外國語大學學報)65文化篇、一九八四年)である。

高田は、『いき』の構造』において主題とされている廓の美意識と、その分析に用いられる西洋の論理学もしくは哲学史の方法との奇妙な取り合わせという、たぶんだれもが最初に感じてしまう戸惑いから出発する。西洋哲学史において死や絶望、永遠や理想といった「深刻」な主題をめぐつて模索されてきた論理を、媚態という「軽々しい」現象の構造分析に適用するという九鬼の手口はあまりに「不謹慎でひとを食つたものではなからうか」と言ふのである。そしてこつこつ「深刻」な問いの欠如、それこそむしろ九鬼自身の望むところではなかつたらうか」と。九鬼は「西洋哲学の『深刻』な問いかけをあざ笑うかのように、さまざまな知のからくりや仕掛けをたわむれにあやつる」。中世の普遍論争やゼノンの逆説、質料因と形相因、フッサールの中和性変様や括弧入れ、ベルクソンの弛

緩と緊張、プラトンの想起説、さらには父子と聖霊の三位一体や異端審問……。そして主題と（過剰な）方法とのこの奇妙なアンバランスのなかに九鬼の文章の不思議な魅力を見てとる。この方法上の「真剣さ」はじつは九鬼の演技であり演出だったのだと、高田は言う。「哲学史の重く深刻な問い、それをただ重く深刻に受けとめおごそかに論じ続けることへの違和感、そのおごそかさをさらに増幅することによって、逆に、その滑稽さを暴」こうとしたのだというのだ。

「九鬼がもし「異端者」であったとするなら、それはむしろ、あまりに真剣な哲学の同僚たちを彼が茶化すところにおいてである。「深刻な問い」の重みにあえぎ、ただその深刻さだけを虚しく反復するなら、それは一個の不毛で空疎なドグマになりえても、具体的なものとの関わりを失い、思考がそこから新たな次元にとびたつことはないのだ。……生きられるべき生を、九鬼の言う「味得さるべき体験」を、論理や概念で把握する試みとは、あくまで「野暮」な行為であり、「いき」の構造」においてしばしば展開される通人のしゃれた語りは、この「野暮」な精神にそぐわない」。九鬼のいう「味得さるべき体験を論理的に言表すること」を課題とするなら、沈黙——語りえないもの——のうちに止まってははいられない。が、論理化の道をただただ突き進むことは愚直にすぎない。そこで九鬼周造が選んだ第三の方法は、「概念をパロディー化するという諧謔の精神に支えられた第三の方法」である。「概念でもって体験に迫るにも、それらの概念をただ「かりそめ」にのみ用いることができなくてはいらない」。真剣すぎる概念的分析ではなく、むしろ「笑って投げ出せる分析にこそ真実味が潜んでいる」というのだ。「パロディー」となった概念は、それぞれひとつの比喩以上のものではない。

「本来」の意味からずらされてしまった概念、いつでも放り出せる概念を用いてすすめられる作業。哲学の本道を捨て横道に逸れる者だけが歩み続ける論理的現勢化の無窮の行程」……そういう逆説がここにはある。「こう考えるなら」と、高田は最後に結論づける。「勇壮な騎士のマスクの背後にひとりのパロディストがいるだけではない。このパロディストのマスクの背後には、やはりまたひとりの悲愴な騎士が潜んでいるのである」と。

このみごとな解釈に付言するようなかたちで、われわれもまたそろそろ結論にたどりつかねばならない。九鬼の二つの主著の、幾何学のないしは建築学的ともいえる論述、そのあまりに精密で端正な概念の格子柄のような叙述と、そのあいだにはめ込まれたおおよそ論文に似つかわしくない過去の巷の粹な文句や唄との綴れ織り、それじたいが九鬼の意匠であり、彼の編みだした「哲学的図案」であったと、いまやわれわれは言い切っていないのではないか。後年の九鬼は、大学での哲学史の祖述のなかに身を封じ込めていったのだが、それも彼のいのちにとってはひとつの「図案」にすぎぬものだったのかもしれない。「たまきはるいのちのはずみ灰色の言葉に盛りて書は成りにけり」とみずから詠んだように。こうして、「いき」の構造」にあり、「偶然性の問題」にもいまだ残響していたあのロゴスとメロスの綴れ織りは、緊張をほどかれて、折にふれてもとめられるものに身を預けるというかたちで、ばらけていった。その灰色でない「図案」の一つ、歌うということもやがて消えていった。すべてははじめからもう済んでいたのかもしれない。その意味で、「この瞬間」の「いのちのはずみ」——ふとしたもののはずみであると同時に、ぴよんぴよんドクドクといったいのちの弾みでもある

——は、「可能がまだ可能のままであつたところ」への存在論的回想というかたちで、過去という時間性格における必然性の領国へと寄り添つていった。そのエクリチュールは、存在論的回想のかたわらで、もはや自己の生の底なしの底ではなく——かりそめの形としての人生の回想ほど九鬼に似つかわしくないものはない——、他人の生を描くというかたちで生き延びることもあるいは可能であつたかもしれない。が、寂しさと諦めは、九鬼において、深まるごとに言葉としては拭われていった。鮮烈な「哲学的図案」は、言葉を切り採むというかたちでも、言葉に遊ばせるといふかたちでも、二度と書かれることはなかつた。

II 全体という擬制

——へ国家への存在をめぐって——

1 国 境

現在、地上は〈国家〉によって領有されつくしている。南極大陸を例外として、他の地上はほぼ全面が境界線によって区画されている。地球は隙間のない「国土」のモザイクとしてある。

「国土」にはひとびとが住む。ひとはいずれかの国家に「国民」として登録される。ひとはいずれか特定の国家という統治機構とそれが画する領土に所属しているのであって、その〈外〉に立つことは基本的に認められていない。そして、国境を跨いで移動するときには、特定国民としての証明書（パスポート）の提示を求められる。

国家への個人の〈登録〉。氏名の、性別の、住所の、生年月日の、そして所得、家族・係累等々のつまりは（外国人登録をも含めて）そこに在住する個人の所在の登録ということが、すべての個人の生存と安全の条件としてあるのが、〈国家〉によって区画されたわれわれの社会生活の基本である。現在の人類は、基本的には、一定の領土をもつ主権的な「国民国家」という体制の下で、「国民」としてその社会生活をいとなんでいるのである。

言うまでもなく、いずれの時代も独立の政体が、ここである国民国家の形態をとったわけではない。たとえば近代の国民国家が誕生する直前、十六世紀から十八世紀にかけてヨーロッパには独立政体が優に三百はあったと言われるが、それらは「王朝的要素、封建的要素、都市国家的要素、多言語と多

民族の共存といった多種多様な契機を内包した「複合国家」(千葉真「デモクラシー」)であった。言いかえると、単一の国民国家ではいまだなかつた。

「単一の」というのは、そこに住まうひとびとがあまねく同一の、国家という統治機構に帰属するということである。つまり、国家が一つの「全体」として現出するということである。そして「全体」が意味するところは、そこにおいて「外部」ということが基本的に認められないということである。「国民」として以外——あるいは、「外国人」、つまり別の国家に所属する者として当該国家によってその滞在を許可されないかぎり——、ひとびとはそこに逗留することができないということである。

2 中 間

さて、この単一の国家、全体としての国家に、ひとびとは「国民」として(登録)されている。われわれがいまそのうちに住まうところの国家、つまり国民国家(nation state)とよばれるところのものは、代議制と立憲制とを基本としている。言いかえると、われわれが住まう社会は、ひとびとの共同生活の決定とその(掟)が、市民の投票による代表の選出(議会主義)と領土内における法の支配というかたちをとっている社会である。そこにおいては、ひとびとは、(すくなくとも理念としては)たとえ所属階級が異なっても、さらに言語や宗教、民族的出自や生活習慣の相違があつ

でも、「国民」としては等価な存在とみなされる。ベンサムという「一であつて、それ以上でもそれ以下でもない」、言つてみれば擬制的な存在がその構成員とされるがゆえに、それは「国民国家」とよばれるのである。そのまっただきかたちにおいては、普通選挙が前提とされ、ときに抵抗権や革命権が一定条件の下で承認されるのも、同じ理由による。

このように、一方で、住民にさまざまな社会的権利をあたえ、安全を保障するかわりに、他方で、それが定める法の下に服属することを要求する、そして違反すれば処罰する、そういう制約を課せられるのが、「国民」である。「ひととしての権利」をもつた一つの生存として承認されること、つまり市民権をもつということが、われわれの社会では国家への帰属（＝国家に籍を置く）を前提としているわけである。国民国家においては、市民は「国民」としてのかぎりで市民権を享受できるということから、「国民」と「外国人」は権利と義務のうえで明確に区別されることにもなる。

しかし、国民国家において市民権が国家への帰属を必要不可欠な条件としてなりたつということは、市民が「国民」という概念に包摂されるということではない。言うまでもなく、地上に一つの自然として国境線が存在するのではない。それは観念として引かれている。そのかぎりで、「国土」は観念的なものである。別の言葉でいえば、〈国家〉とは擬制的なものなのであり、特定の集団をその下に統合する一つの象徴的な秩序である。近代の国民国家の樹立にあたっては、そういう象徴的な秩序のなかに住民は「国民」として糾合されたのである。しかし、くりかえすが、住民が（公民という意味での）市民としてさまざまな社会的な権利と義務を有しているという事態と、国家という擬制の共同

体に帰属しているという事態とは同じではない。じっさい、市民権と国籍（＝国家への登録）とのあいだの隙間は、現在ではいよいよ大きく口を開けつつある。

市民権は、すでに述べたように「ひととしての権利」という観念に基づく要求である。ここでいう「ひと」がどういう存在であるかについてはのちに検討するとして、こういう「ひと」としての権利要求はしばしば国家システムというものの不安定要因となる。千葉真はいう。「デモクラシーは、貧窮者や失業者、民族的少数者などを政治の前面に押しだす機能を果す。それゆえにデモクラシーは、政治経済体制の運用にあたって不安定要因をもたらしてしまう。したがって支配システムは、失業対策やインフレ抑制策などを通じて、みずからの権力を増強させ、それと同時に貧窮者や労働者の『脱政治化』をはかる」（前掲書）。脱政治化は、たとえばリアルという感覚の収縮として現象する。私的なものの領域（たとえば至近距離の「親密な」コミュニケーション）に社会的な関心やリアリティの感覚が収斂するという現象である。そのようななかで、政治はイメージとして消費されるものになる。かつては「無関心層」や「ミーイズム」と言われ、最近では「政治のワイドショー化」と言われたりするが、国際紛争も国会での応酬も、自分の生活と地続きのものとしてというよりは、イメージ的思考のスペクタクルとして、あるいは噂話の一つとして消費される。ひとびとの日常意識には、国家は行政機構による市民生活の管理として現われ、合議と代議をとおして市民がみずから積み上げてゆく社会の決定というふうには感じられなくなる。社会的なものが「官」と私的なものに両極分解して、本来政治というものと深くかかわっているはずの、地域生活や企業体をめぐる「公共の事柄」が、

行政管理の場もしくは私利利害の衝突の場としてしか意識されなくなる。そして、政治は公論の場というよりも、好悪の対象となる。

一方に、政治好きの政治談義。そこでは、特殊利害を背負ったゲームや駆け引きとしての戦略的な行動への裏話的な関心が沸き立つ。他方に、政治嫌いの政治アレルギー。そこでひとは、国家をめぐる言説に拒否反応をしめす。

こうしたアレルギーのなかでは、国家は警戒すべきものとして感受される。藤野寛は、国家という存在に対するひとびとのそのような警戒心を分析して、それがまずは「排外性」への反撥からくるという（「国家アレルギー緩和の一つの試み」、「一九九九年日本倫理学会大会報告集」）。国家が国境線によって画定され、その内側に属するひとたちと外側に締め出されるひとたちの区別を生みだす排除の装置（特殊利害を代表する装置）であるという反撥である。（ジョン・レノンが「所有のない世界」とともに「国境のない世界」を想像してみようと歌ったあの「イマジジン」が、九月十一日の同時多発テロ事件のあとひとびとの口を伝って流れ出たが、皮肉にも国境は「新しい戦争」というかたちでむしろ顕在化した）。次に藤野が挙げるのは、「包摂性」への反撥である。国家が「公共の利益」を代表するようなかたちで、個人の自己決定よりも優先されて、個人の存在が国家のなかに埋没させられたり、蹂躪されたりしてしまうことへの警戒である。

藤野はいう、「興味深いことに、この二つのアレルギーは、実は、反対の方向性をもつものなのではないのか。「個人—国家—人類」の三項関係——それには「個別—特殊—普遍」あるいは「個—種

「類」が対応する、と言えるだろうか——において、前者の反発は、普遍の側からの特殊に対する反発であるのに対して、後者の反発は、個別の側からする特殊への（さらには普遍への）反発なのではないか。前者では、普遍主義者が国家を普遍性の度合いが十分でない、と叱りつけているのに対して、後者では、国家は、個人の立場に対する感受性を欠く点を、個人主義者によつてたしなめられていることになる。これは不思議なことだ。私の国家アレルギーの中には、国家が十分に普遍的でないことへの反発と、国家が十分に個別性を尊重しないことへの反発という、いふなれば反対方向の反発が共存している。そのこと以上に不思議なことには、私はこの反対物の共存にほとんど気づかず、従つて、その矛盾に引き裂かれ苦しんでもこなかった。どうして、こういうことが可能になるのだろうか」と、藤野はここから、「特殊をその特殊性において過不足なく評価する方途」を探ることで、まずは「国家に対する条件反射的な貶めや恐れ of 気持ちを緩和」しようとして試みてゆくのだが、藤野がそのばあいに着目するのは、国家と個人を媒介するものの存在である。「管理社会にあつては、媒介の審級、例えば家族は空洞化し、市場から自由競争は姿を消し、文化は文化産業の一手に牛耳られて大衆操作の道具と化す」という、アドルノのいささか切迫的な状況判断を脇目に見ながら、（特殊を介さず）「国家と個人と個人と個別の関係で国家をめぐる議論を処理する傾向に抗つて、むしろそのあいだに「特殊性」という中身をぎつしり詰め込む」ことで、一方でここでいう「個人」を（まるでいっさいの負荷を解除されたかのような）その抽象な規定から奪回し、他方で「国家を他の共同性と並べる」ような感受性を押しだそうとする。これはあえて位置づけければ、共同体主義の立場からの国家論の試みと言

える。

だが、わたしがここで付け加えておきたいのは、国家という普遍と市民という個別の対比、そして前者による後者の包摂したいが、いまきわめて流動化してきているということである。囲いのはっきりしない市民共同体のさまざまな形態が、国家の枠を越えるようなしかたで活動をはじめて、たしかに国家は中間的存在な存在である。「人類」に対しては特殊利害を代表し、「市民的個人」に対しては（徴税、安全、防衛、外交といった曲面で）一般性を代表するという中間的な存在である。そしてその中間的な位置じたいが、現在、その相対的に明確であつた輪郭を不明にしはじめている。市民権と国籍とのずれというわれわれの視点も、そういう事態に設定しておく必要がある。

3 登 録

さて、つとに指摘されてきたところではあるが、国民国家の存在理由は、その内外の双方から大きく揺さぶりをかけられていると言つてよい。言いかえると、国家を溶解させようという動きと国家を強化しようという動き、そういうかたちでの国家への背反する要請である。

たとえば山崎正和は、事態をこう描写する。「国家はいま内外から力を削がれている。外からは国連や国際通貨基金（IMF）のような国際機関、欧州連合（EU）のような地域連合が主権を制限し始めている。内からは企業や自治体や非営利組織（NPO）が声を上げ、分権、民間化の形で中央の

統制を弱めている。だがその反面、国内の福祉への要求、国際的な経済格差補正の必要は、国家への期待を従来以上に大きくしていると見ることもできる（「世紀を読む」）。外からの揺さぶりには、国際金融市場や多国籍企業に見られる、国家の枠を越えた資本と労働力の急速な流動化——「人びとの生活を直撃する決定が最近では、民主的規制がまだ届く国家単位ではなく、グローバル・エリートたちによって世界貿易機関（WTO）や国際通貨基金（IMF）のような国際機関を通して非公開のままなされる傾向がある」とは、酒井隆史の指摘である（「朝日新聞」二〇〇一年一〇月一九日夕刊）——や、電子情報による国境の無化、さらにはいわゆる人権外交の展開といった要因が背景にある。内からの揺さぶりにおいては、エスニシティ、宗教、言語などにおける多様性と差異の承認や、マイノリティの擁護、ボランテニアをはじめとする市民グループの国際的な提携といった動因も強くはたらいている。そしてそれらが、多文化主義や「アイデンティティの政治」といった取り組みを現在の国家に課している。もちろんその背反する方向からの揺さぶり、とりわけ国家の溶解にたいしては、それへの反動もまた勢いづくわけで、排外主義的なナショナリズムが跋扈したり、周辺事態法、入管法改定、組織的犯罪対策法、個人情報保護法、さらには国旗・国歌法の導入といった軍事・治安・文化のレベルでの法的管理が強化されたり、「文明の衝突」という言説がまことしやかに流通したり、アイデンティティのヒステリー化、アイデンティティの痙攣現象とよばれるものが沸騰したり……といった現象も、眼につくところである。

国家はこのように内外の両極から力を削がれつつある。そして市民としての個人は、国家の枠を外

れて、より大きな「世界市民」という枠組みのなかで行動しはじめている。そのようななかで市民権と国籍とのあいだの亀裂が口を空けたのである。一方に市場のグローバル化という動因、他方に「人権」という考え方の国家を越えた決定力というのがあるにしても、しかし、ここでいきなり、超国家的あるいは国家横断的市民権、つまりは国家を超える、あるいは国家をはみ出す新しい「市民共同体」を作ることがさしあたって問題なのではない。それは市民にとつての国家の意味を甘く見積もるいささか性急な議論であり、また概念として見てもそういう超国家的な共同体じたいが国家的市民権の概念の変様にすぎないとも、あるいは人権概念の基礎にある「人類」の概念じたいが「国家的共同体」の最上級でしかないとも考える余地があるからである。問題は、市民権と国家への登録とのあいだの齟齬の意味をじっくり見定め、国家的市民権の拡張ではないような市民権を構想するところにあると言えらるだろう。

市民権が国家という枠を外れるものであることにたいして、とてもユニークな視点を導入した作家に安部公房がいる。講演録音「小説を生む発想」のなかで、安倍は、覗き穴をつけたダンボール箱をかぶって生活するひとりの男に出会った体験から、自分がどのようなようにして「箱男」という小説を構想しはじめたかを語っている。

彼がその浮浪者に見たのは、「社会に登録されない」ということの意味である。箱をかぶり、だれでもなくなることによつて、ひとは逆に、だれにでもなりうるという物騒な自由を獲得する。匿名の存在、つまり身元や所在のはっきりしない存在。ひとがそういうゼロの状態に移行してしまうのは、

頸筋に刃を突きつけるような禍々しきとして他のひとびとに迫る。みずから進んで社会への登録から外れるということは、市民あるいは家族の一員としてのあらゆる義務からの離脱を意味するが、同時にそれはあらゆる権利の喪失でもある。そういうリスクと、ときに妖しい憧れをとともなうのが、社会への登録から外れるという行為である。安部はそこから意表を突くような議論を展開する。匿名という、ふつうネガティブに捉えられる事態は、むしろデモクラシーの前提になっているのである。デモクラシーはあらゆるひとが平等に同じ権利をもつという社会の構成原理を意味するが、ひとはそこで画一化されながら、同時に、だれにでもなりうるというかたちで主体性を取り戻す。デモクラシーの原理は突きつめれば、社会の全構成員が「箱男」になるということであり、あらゆる帰属（登録）を、そして本物が偽物かというスタンプを押し「国家」という装置を最終的に拒否する、そういう社会原理だといふのである。

問題はそうすると、人間が現実にくらうという事態にどこまで耐えられるかということになる。安部自身の実現で言いかえると、「充足した独房」か「欠乏した自由」かの選択である。「充足した独房」においては、あらゆる未来は予測可能な状態に置かれる。しかし人間は、次の瞬間に起こることが先に見えたら生に耐えることはできないと、安部は言う。逆に「欠乏した自由」においては、次の瞬間が予測できない。それは恐ろしく不穏なことであるが、しかしすくなくとも冀詰まりの閉塞状態からは解き放たれる。そして、この「箱男」の存在は、予測可能なものの地盤を抉ることによって、予測不可能なものへひとびとを誘い込む侵犯の力をもっていると言ふ。

デモクラシーの形象としてのこの「箱男」は、おもえば、近代的な世界認識（科学とテクノロジ）と市民社会の諸制度とが前提としてきた「理性的な主体」——それは近代的な「国家共同体」の契約主体として想定されてきたものでもある——の「外部」もしくは深層として二十世紀の思想が折りだした（非理性性）という契機、たとえば（無意識）や（構造）の存在、（非同人性）や（他性）という概念、あるいは（群衆）という形象とも深く交差するイメージなのであろう。

ここで、国家への登録（充足した独房）から外れたときに浮かび上がった市民的自由の極限の私たち（欠乏した自由）、そういう市民的（自由）の概念を突き詰めておかなければ、藤野が指摘していたような「排外性」と「包摂性」への警戒心は、「小市民」の被害者意識、つまりは「充足した独房」における自由にすぎないことになってしまう。問題は、国家への登録による保護を外れることで担保される（自由）がどういふものかということだ。

4 自由

〈自由〉は、その概念を長きにわたって彫琢してきた西欧的な思考の文脈では、多くのばあい、外的なもの強制を受けることなく、みずからの思うところにしたがつてなし、あることとして理解されている。自由とはなによりも意志の自由、行為の自由のことである。〈自由〉はもう一方で、恣意を排するものでもある。つまり、さまざま可能性に無原則に任せるのは自由ではない。自由とは、

主体がみずからの「内的本質」にしたがつて何ごとかをなす自由である。そのかぎりで、偶然に身をまかせて生きることが恣意に翻弄されるということであつて、それが結果としてより大なる必然に適うという（自在）なる考え方はそこにはない。自由はそこではたしかに必然（そうしかありえないこと）の対項として想定されるのであるが、しかし必然のもう一つの対項である偶然（それ以外でもありうる）とは別のものである。つまりそれは、ランダムということではなく、言つてみればおのれの本来の内的法則に、つまりは内的な必然性にしたがつていふことである。カントが自然の因果性にたいして自由の因果性というものを対置し、そこから人間に本来そなわつていふ「超越論的な自由」といふものを根拠づけようと試みたのも、そのようなモティーフからであつた。あるいは、ヘーゲルが法の存在を、ひいては国家の存在を「自由の現実性」であるとしたのも、そういう文脈にある。さかのほつて、J・J・ルソーが人民主権といふものを考え、そこから人民の共同の意志によつてその権利が委託し譲渡されるというかたちで国家がなりたつと考へたのも、やはりそういう文脈においてである。自由はひとの根源的な「権利」として意識されており、ある普遍的な法則にしたがつていふということが、それが「権利」であることの根拠となる。

しかしここにはいくつかの検討を要する問題が潜んでいる。このような自由論においては、まず自由の問題はもつぱら自由意志の問題として展開されている。自由を自由意志の問題に還元するのは、外部からの拘束なしに自由な意志にもとづいて自己規定することとして自由をとらえるということだ。しかし、「自由は、あらゆる障壁から離れて完全な独立のうちで發展する自己自身と自己の決断の主

人である主体性の自律として提示されはしない。それは、主体性の存在論の規定に従属した視点でしかない。そう指摘するのは『自由の経験』のJ・L・ナンシーである。自由はここでは、自己の自己自身にたいする自由な関係のことなのだ。わたしなりに言いかえると、近代の「個人の自由」という考え方はデイスポニビリテ（自由処分権、つまりなにかを意のままにしうる権能）としての人格の自己所有の概念をその基礎に置いておいてきたのだが、自由をその自己所有という觀念から切り離す必要があるということである。ナンシーはそこで、自由を、自由意志ではなくそれよりも根源的な自由、彼のいうところの鷹揚さ、気前のよさの自由（リバティではなくリベラリティ）として規定しようおそうとするのだが、これは自由の問題をわれわれの共同的な関係、自他の関係のなかで規定しようとするものである。ナンシーはまた自由が決定論と非決定論の対立という相のもとで論じられることに、つよく異議を申し立てる。これは、自由を権利の問題としてではなく事実の問題（存在の問題）としてとらえなおそうとするものである。自由が必然性の対項として規定されるとき、自由は外的強制のないこととして規定されざるをえない。しかしそれは、ナンシーの第一の論点ともかかわるのであるが、自由の概念を主体の自己自身との関係のなかに囲い込んでしまう。そのことで自由の概念は純粹なものになるが、また、そのことで自由の概念はまたきわめて限定された領域に狭められてしまうのである。

無限の自由というものはありえない。制限なき自由というのは、国家への「登録」を外れたところですか、原理的にありえない。しかし、自由というものがひとのひととしての生存のなかで問題とな

るかぎり、われわれは自由をどこまでも生における必要（＝必然）との齟齬や軋轢のなかでしか考えようがない。そして生における必要、つまり生きるための必要事は、言うまでもなく「共同の事柄」なのである。ひとのどんな単純な生活といえども、きわめて複雑な社会連関のうちに組織されているからである。一升の米、一片の肉、一個の碗、一枚の布、一瓶の酒を手に入れるためにも、夜露をしのごためにも、われわれは他者たちとの複雑な関係のうちでそれをおこなうしかないからである。国家と自由という問題は、そういう地平で問題となる。

5 必 要

アリストテレスは『形而上学』第五卷のなかで、必要や必然を意味するギリシャ語の「アナンケー」には、たがいに重なりあいなながらも微妙に異なる三つの意味があるという。第一は、それがなくては生きてゆくことができないもの、言いかえれば、それがなくては所期の結果は期待できないが、しかしそれがあるからといってかならずしもその結果が必然的に出てくるとはかぎらないという意味での原因（*conditio sine qua non*、つまり補助原因と言いならわされてきたもの）という意味での必要である。ここで必要は生の条件（自然の必然性）のことである。第二は、強制するものとしての必要である。「せざるをえない」「そうしかしようがない」というふうにわれわれが表現するものだ。第三は、それよりほかにありえないもの、つまり、この前提にたいしては帰結はこれよりほかにありえ

ないという必然性のことである。

これら三つの意味は相互に論理的に重合するものであるが（アリストテレスではこの後、それを確認する議論が続く）、ここで問題になるのは、われわれの言葉でいう「必要」と「必然」の二義性である。つまり、何かが必要ならばならないという必要性と、何かであるということの必然性、「なくてはならぬ」ということのうちには、「なしには、ない」と「なければ、ならない」の二義性が認められるのである。田中美知太郎は、この前者の意味での「必要」の吟味から、プラトンに倣って「最も必要なもののだけ国家」とは何かと問う。

必要やむをえないものという意味での「なくてはならぬもの」とは、生きるために必要なものである。何かがなくてはならぬものであるのは、それらをなくてはならぬものにして他の目的による。なくてはならぬものは、いずれをとつても、目的にたいする手段として、つまり何か「のために」のみ、なくてはならぬものである。たんなる生存のためになくなくてはならぬものも、生存ということをよいものと考えているからこそ、なくてはならぬものになる。ところで、すでに見たように、もつとも単純な生活といえども、それに必要なものを手に入れるために、気の遠くなるような複雑な社会関係というものを前提しなければならぬのが、われわれの共同生活（シユノイキアー、相互に扶助しあう「一緒の生活」）である。そのなくてはならない物を作りだすひと、そのための一定の社会関係、それになるらかの仕方では応ずることができ、これらのひとびとからたとえば食物を分けてもらうことのできるような共同生活の最低位のかたち、これが「最も必要なものだけの国家」ということで田中が言い当

てようとしてゐるものである。あらゆる文化生活、ときにあらゆる奢侈贅沢のために、「なくて、ならぬ」基礎として。ここで言われているのは、国は滅びても、社会は存続するというばあいの社会もしくはコミュニティにあたるものである。「よい生活」というものが生存ということ以上の、ときいたんなる「生存」にとつては無駄とも言えるものを多く含み、またときに生存をすら否定するばあいもあるさまざまな目的を含んでいるかぎりで、ここで「国」と言われているのは「奢侈国家」であり、それがわれわれがこれまで念頭に置いてきた国家である。田中がここで「最も必要なものだけの国家」という概念をもちだすのは、言うまでもなく、この「奢侈国家」が「よりよい生活」のためのものともなれば、口腹を満たすだけの「豚の国家」ともなりうるからである。

いやそれだけではない。田中は言う、「私たちは如何なる理想を実現するにも、まづ『なくて、ならぬ』必要の手段を、冷静に打算することを忘れてはならない。しかし最も必要なものへの関心が、私たちを卑近な目的のみに注目させ、そのための近視眼が、ついには目的を忘れて、手段のみに拘泥する結果を生むとしたら、私たちは必然に不幸とならねばならぬ。……ある限られたものだけを特別に必要とする、狭小な目的意識のみが、他の多くのものを無用化する。……国防のような低位の目的のために、国家存在のより高い目的が見失われて、政治はほとんど無に等しいまでに貧しくなり、あたら有為の人々が数多く無駄にされてしまう。単に国家の存在を守ることが、国家の最高目的であるなどというのは、何でもよいから生き残るのが、人生最高の目的であるというようなものである。このような錯倒は……必要なものへの執着が、単に手段的な、低位の目的を絶対化する時、必然に生じ

来るものなのである」(「善と必然との間に」)。

田中がここで言おうとしているのは、国家はそれじたいが目的なのではなく(それは国家のもつともあつてはならないかたちである)、「よい生活」のためにこそあるということである。政治とは、この、ひととしての「よい生活」を考量するところにおいてなりたつと云うのである。そしてこの「最も必要なものだけの国家」こそ、共同生活の崩壊への「最後の抵抗線」とでも言うべきものとなる、と。だいいじなことは、そのために「なくて、ならぬ」と考えられるものその「そのために」という、最低位の目的が何であるかを突きとめるということである。それは人間という存在を存在たらしめる「存在の理由」を問うことにほかならないであろう。そういう思考にとつてのいわば最終の参照軸として「最も必要なものだけの国家」が理念として設定されるのである。だからこそ、「最も必要なものだけの国家」は、もはや絶対の一点に固定せる存在としてではなく、むしろ相関的な概念として理解されなければならない」と言われるのである。

ここからわれわれはいろいろなことを考えさせられる。まず、「何のためにも必要のない、必要なもの」とは無意味であるから、「なくて、ならぬ」の必要性は「条件的」なものでしかない。つまり、必要というのはその意味で絶対的でなく条件的なものだということである。とすれば、その対項として設定された、外的強制からの〈自由〉ということについても同じことが言えることになる。もし絶対的必然性が、他のものを必然にしてもそれじたいは他によつて必然とされることのない必然性だとすると、絶対的自由とはこうした必然性から解放たれていること、「一切を自己の本質から、自己

の本質に従つて帰結させ、他の何ものによつても、自己の本質に反して、何かを余儀なくされることはない」ことだということになる。しかし、不足のない生、必要のない生が存在しないかぎり、絶対的自由というものはありえない。言いかえると、自由を非決定性として、つまりは他の何にも規定されないことというふうにとらえると、自由はつねに（実現不可能な）理念もしくは（根拠づけられるべき）権利問題になつてしまふということである。それにもかかわらず、われわれの生活において、じつさい、絶対的な必然性の切迫が、そしてその対項としての絶対的自由への希求が、たえず否定不能なりアルとしてくりかえし回帰してくるのはどうしてだろうか。こうして第二の論点にわれわれは移りゆく。

「よい生活」は、言葉どおり、善と生との二元によつて構成される。生における必要と、それが「そのために」必要となる何ものか、その間隙で〈自由〉がわれわれにとつて問題となる。自由とは、われわれが何をもつて自分たちの生にとつて最小限必要なものであると考えるかということとじつは切り離すことのできないものである。ということとは、自由とは、生の条件というよりも生の具体的なかたちというべきものであり、何を生にとつて価値あるものとみなすかという社会的な選択のあり方のことだということである。が、この選択のなかに、じつはとても選択などとは言えないような必然が浸透している、あるいは浸透していると感受されるのが、われわれの共同生活である。そしてここに、〈国家〉のもう一面、つまり「なくて、ならぬ」ものに処する共同生活の一つかたちとしての国家ではなく、まさに「なくて、ならぬ」ものとしての国家の存在、ひとの生死を決する〈掟〉の存在

が浮かび上がってくる。

6 掟

〈掟〉——。国家とはある意味で〈掟〉の存在そのものである。〈法〉の存在そのものである、と言つてもいいのだが、このばあいの法は明文化された法律としてあるだけでなく、習俗として、あるいは「こころの則」としても、ひとがめつたなことではそこから外れることを思うだにしないものとして——それを破ることが許されないものとして——、ひとの生と死に深くかわる法、そういう掟としての〈法〉である。

〈掟〉の強迫。それを国家という制度的な政体における法の強制力に集約することはできない。掟の掟としての強迫は、個々の生存をめぐる——言いかえると、生のかたちのみならず、生死をも決する——法以前の、約束以前の、共同体の〈掟〉に根をもつからこそ、「畏るべきもの」である。共同生活においては個々の生存は他の生存に深くかわるから——ひとの生存はひとりでは背負いきれないもの、つねに他者への負債を抱え込むものだから、裏切れば、徒で返せば、「ばちがあたる」——、共通の宿命（アナンケー）のうちに織り込まれた者として「運命共同体」をなすものであるから、〈掟〉とはつねに共同的なものである。〈国家〉という存在は、その核心において、この、成員の生死を握る「かしこきもの」（可畏きもの）とそれに「まつろう」（服う）者たちの関係を必然的に含んで

いる。この関係の構造が、ひとが生きるために「なくて、ならぬ」ものの強迫を含むからこそ、〈国家〉も「なくて、ならぬ」強迫的な存在となってきたのだとおもわれる。

「なくて、ならぬ」ものはしかし、生存のそれを基底としながらも、時代によって、地域によって、複数のかたちへと組織されてきた。だから当然、国家も複数のかたちをとってきた。が、その「なくて、ならぬ」ものに処するときのその約束は、ひとりでも約束を守らないひとがいればなりたないものである。約束する者は実行の義務を負い、約束された者は約束の相手に実行を要求する権利をもつというのが、「正義」が普遍的なものとして妥当するための条件なのであり、例外を認めればそれは掟としての意義を失ってしまう（これはカントがなぜ「嘘をついてはいけない」のかの説明のなかで明らかにしたことである）。掟は例外を許さない。したがって掟というのは、つねに全構成員を拘束するということ、その意味で普遍的であることを要求する。漏れないこと、つまりは〈全体性〉を志向する。「国民国家」において、ひとは「かならず」どこかの国家に帰属しなければならないというのも、そういう掟の普遍性からくるものである。国家のもとにはそれをはみ出すような民衆の活動があった。抜け道があり、隙間があった。民衆の生活の全面を覆うような国家というものは、じつはどこにもなかったと言つてよい。統治の一国モデルとしての「国民国家」は、そこに住まうひとびとを例外なしに「国民」として帰属させる装置として登場したのである。

〈国家〉にとつてのこの全体性ということの意味、ひいてはひとびとの「一」への糾合ということの意味こそ、われわれが本章で問おうとしていることであるが、そのためにはいますこしこの〈掟〉

の強迫的なあり方（アリストテレスが問題にしたアナンケーの第二の意味）にこだわっておく必要がある。

7 触れ

「まつろう」（服う、順う）という言葉がある。「神々の反照」という論考のなかで、坂部恵はそれを、「元来、世俗的な力関係における「社会契約」といったことにとどまらず、外的にも内的にもある特定の「聖なるもの」の「まつり」にあげて帰順すること、集団的にも個人的にも、そこを原点としてみずからの宇宙を体制化すること」を意味するとしている。そして「秩序のあらためての「聖別」としての「まつり」に参与せぬもの」、それが「まつろわぬもの」である。この秩序を脅かすもの、つまり主体の存立そのものを侵すものは、「はげしい憎悪と「死」の強迫をもってむくいられる」。だから、「異端」が、いわば「正統」の宇宙には生まれかくされた「真実」を、はからずも白日のもとにさらせばさらすほど、そこにかもされる憎悪と迫害の意欲とは、当然、それだけますますますますささいなものになるだろう」と、坂部は言う。すこし長くなるが、いますこし坂部の行文を引いておこう。

たとえば「法にふれる」というような表現を考えてみよう。法にふれるということはあきらかに一つの越境、いわば法を越えたもの、法を越えた領域と相わたる一種の相互嵌入を意味すること

ばにほかならない。ころみに、法にふれるという表現を、法をおかすという表現と比べてみよう。法をおかすという場合は多くの場合、それと知つてする行為を指すだろうが、法にふれるという場合には、しばしばそれは自分では必ずしもそうと知らずに法にふれるというような、意思の有無、犯意の有無にかかわらぬ経験をひろく意味しうるもののように思われる。さらにいえば、法にふれるという表現は、単に法をおかすというのとはちがって、いわばそのことに対する反作用としての報いとか、たたりとかいったことを、すでに暗に含意している。つまり、法にふれるということは、法にふれることによつて権力、ときに神等々の法の根柢となるものにふれ、そしてそのことの報い、たたりを思い知らされることを含意していると考えられる。ふれることは、ここでも多次元にわたる垂直の深さを含む一つの全体的な、力動的な場とのふれ合いにほかならないのである。

(「ふれる」ことについてのノート)

「ふれる」というのはこの意味で、一方に所与として前提とされた「ふれられるもの」(法)に違反するといふ以上に、自／他、内／外、受動／能動といった個体の生の秩序をかたちづくるもつとも基本的な差異をも含めて、差異と弁別の体系として一種「構造安定的な布置」を根底から揺さぶるような危険をとまなう。そういう意味で、「ふれる」ということを坂部は「カタストロフィックな経験」なのだと言う。われわれが「気がふれる」という表現で言いなわらしてきたのも、そのような「カタストロフィックな経験」のことなのだ、と。「気がふれる」という経験においては、二乗の構造安定的

な布置としての自我の同一性が根底から脅かされ、揺り動かされる。われわれは、そこでは、もはや我、汝、人などの人称性を超えまたそれら人称性の生成の原点ともなる場所との出会いという一種形而上学的な経験に立ち合うことになる」、と。統治する者によって立て掛けられた「触書」や「お触れ」のその「ふれ」の背後には、そういうカラストロフィーへの傾動に対抗して生起する禁止の暴力的な声が潜んでいるのだろう。これにふればどうなるか分かっていないはずはない、という声が。先にわれわれは普遍と特殊という国家の二重の存在を指摘したが、こうして国家にはもう一つの二重性が存在することが見えてくる。それは先の水平的ともいえる二重性にたいして垂直的ともいえる二重性である。

プラトンⅡ田中美知太郎の言葉でいえば「最も必要なものだけの国家」と「奢侈国家」、現代しばしば用いられる言い方では、文化的な「共同体」としての国家と、制度的な「公共同体」（政体）としての国家という二重性である。

文化的な「共同体」としての国家というのは、言語や生活習慣、あるいは宗教的な信念や世界観を共有してきた自然発生的とも言える社会共同体である。政治制度としての国家は、公共的な妥当性を認められた法と制度によって統合された社会組織であり、それじたいは擬制的なものである。しかし、文化的な「共同体」なるものも、交通と伝達の規模が飛躍的に増大した現代においては、地理的にあるいは精神的にそれを「一つ」に括る、あるいは囲い込むのは、じっさい不可能に近い。いや、制度的公共同体としての国家のみならず、村落共同体の延長として想定されるもの（故郷という意味での

「くに」をとらえるときにも、すでにある観念的表象を媒介として存立するしかない。いや、そもそも純然たる文化共同体など、じつは存在したためしはないと言ったほうが正確だろう。政治的な「公共同体」としての国家も、裾野はすかすかの状態、破れ目がいたるところにあるような状態で、そこを通じて外部、つまり別の「公共同体」のすきまだらけの裾野とさまざまな交通がなりたっていたはずで、国家がある閉じた「公共同体」となるのは、国境というものが条約というかたちで設定されたとき、「郷土」が「領土」（国土）になるとき、つまりは「国民国家」の成立を待つものである。

だからこそ「国民国家」というものは、内部に閉じたシステムとして、その構成員にあまねく、つまり例外を許さないかたちで諸個人を統治するために、「純粋性」と「全体性」とをみずからの構造に賦与することに努めてきた。輪郭のあいまいなさまざまな文化共同体を「国民国家」というシステムへと糾合するという課題がそこに生まれたのである。国民国家は、諸文化共同体をある統合された均質な「全体」として構築するために、個々の文化共同体の同一性をかたちづくる「物語」、あるいはその共有された体験の記憶、というものに情緒的に接続されうるような「物語」を編みだす必要に迫られたのである。国家の起源、文化の同一性をめぐるさまざまな物語（建国物語、歴史物語）を、である。郷土愛はこうした物語による「伝統の発明」のなかで、愛国心へと編みなおされていった。「人々が国家単位で愛郷心を燃やし、共通の歴史物語を求めたのは十八世紀以後であり、愛国心は皮肉にも公共同体としての国家成立の副産物だった」とは、山崎正和の指摘するところである。

が、しかし、さまざまな文化的同一性の国家への再統合というのは、言うまでもなく「国民」と

いう、より強力な同一性への諸個人の帰属を要求するものである。そして、同一性への糾合とは、言うまでもなく非同一的なものの排除として現象する。

8 分 身

国家という存在が欲望するもの、それは「一」である。国民国家は、その同一化の欲望、あるいは普遍化の統合力において、それまでに類を見ないものであった。

さて、共同体というものは「幻想の力」(J・クリステヴァ)によってなりたつ。そこでは、この幻想を育む同一性の物語を媒介とし、いわばそれをなぞりつつ、それぞれの個は自己同一化をとげる。諸個人の生活共同体は、同時に、共通の物語(世界解釈をめぐる差異と弁別の体系)によって編みあげられたこの解釈共同体としてあるのであって、この解釈共同体こそ、ほかならぬ個の存在の媒体であり、エレメント(境域)となつてゐる。

だとすると、共同体というのは、厳密に言えば、たがいに異他的であるような他者たちの共同体というよりも、むしろたがいがたがいの複製であるような(分身)たちの共同体のことである。このような共同体が擬制的な存在でしかないのは、このような共同体のなかでは個の同一性の構成が、ある共通の幻想を媒介として、つねに他者性の消去ないしは廃棄という仕方でも機能してしまうからである。つねに同一であること、秩序の成立のこの最低条件を確保するために、それは、つねに変化している

こと（同一的でないこと）、何にでもなりうることを厳しく禁じるのだ。こうした（分身）たちの共同体においては、個人は他者のうちで自己を再認する。言いかえると、ここで諸個人は、他でもありうるという可能性を排除するというかたちではじめて自己を再認することができる。その意味で、まず、鏡像的同一性を主体に関係づける思考法は本質的に自己閉鎖的であり、そしてその結果として、主体は自己の同一性を確認すればするだけ、分身たちのなかに自己を疎外することになる。他者との関係はそこではおのれの分身との関係に還元されており、自己を自己として規定する（他者）としての他者を見失っているからである。ここではいったん排除された（他者）は、（分身）へと変身させられたうえで共同体の内部にあらためて輸入させられている。国民国家であれば、国籍取得というかたちで。

共同体としての「一」のなかでは、個々の構成分子としての「一」たちがたがいを映しあう鏡の関係のなかに置かれている。また、全体としての「一」とユニットとしての「一」という、二つの「一」も、鏡のように相互補完的に映しあう関係にある。さらにまた、この共同体の「一」をユニットとみなせば、こんどはそれらを統合する「国際連合」や「世界政府」といった超国家共同体の理念がより大なる「一」となる。

このように「一」が重層化するなかで、われわれが知っている近代国家は、市民としての「個」というユニットとして成立している。そして、この自己同一的な「アトム」として規定可能な「個」の存在は、パラドクシカルにも、「個」がその否定態である共同的なものに自己を委託することによつ

ではじめて可能となつてゐる。これを「主權」という概念のほうから言えば、ここで主權は、いわば閉じた双方向の「約束」でなりたつ。つまり、国家が市民に行使する主權（國民としての所在の登録と國民としての義務の履行）と、いわゆる人民主權（人民のなかから選出された代表への權限の委任）という、内に閉じた双方向性である。カントによれば、これにもとづいて、市民が國家に帰属するかぎりでの「市民法」(Jus civitatis)と、さらにそれを含み込む國家のあいだでの「國際法」(Jus gentium)がなりたち、さらに市民が國家を介しないで直接に超國家共同体に帰属する「世界法」(Jus cosmopolitanum)がなりたつ。近代國家ははじめから、こうした「一」の重合を内包するかたちで構想されたのである。

内部を「一」へと統合するために、國家はさまざまな戰略を編みだす。成員の標準化というのが、その第一の戰略である。標準的の同型的な個人の形成、それをめざして動員されるさまざまな方式として、たとえば、〈わたし〉を内側から構成するレトリック——自己を語りつつ生産するような「自伝的人間」とその秘せられた内面の形成——、あるいはそれを外側から囲い込む「規律の訓練的」な手法——言語の標準化（國語の形成）から身體の使用法、時間の管理法、通貨の決定、度量衡の制定、国歌・國旗の策定、民族差を知覚する様式（觀相術や骨相學といった通俗科學）——、そして「主觀性」という近代哲學のプロブレマティクスや「責任主体」という法學的理念……といったものが動員された。これらが一定のレトリカルな水準において発動され、編制された。これがいわゆる正常性＝規格性（ノーマリテイ）の形成であり、そういうノーマリテイをつうじてわれわれは特定の均質

的な社会体としての国家に帰属し、おのれの個別化を遂行するのである。フーコーの言葉を借りてつけ加えておけば、「規格化をおこなう権力は等質性を強制するが、他面それは逸脱を測定したり水準を規定したり特性を定めたり、差異を相互に調整しつつ有益にしたりを可能にすることで、個別化をおこなう」（「監視と処罰——監獄の誕生」）のである。ここにわれわれは、単独のもの、特異なもの、みな同じ型をしているという逆説に出会う。〈わたし〉の自己はつねに他の〈わたし〉と同型的なのであって、分身の形成という、類型的なもの、没個性的なものへの特異的なもののこの反転こそ、近代の〈個人〉を基本的に特徴づけるものにほかならないのである。

9 同 化

さて、こうした重合する「一」のなかで、国家を超える「一」が国家の決定力を一部凌ぐような局面というのがめだつてきているのが、二十世紀の暮方という時期であった。その「一」、つまりわれわれにとつてのいまのところ最大の「一」、それをわれわれは「人類」もしくは「人間性」という「一」、そしてそのような概念にもとづく「人権」に見いだしている。その最大の「一」が国家という「一」の意思決定をも国家間（インターナショナル）というかたちで左右するようになっていたのが、二十世紀末の世界なのであった。

さて、あらためて考えてみれば、〈人権宣言〉に見られるように、「人間の尊厳」は、人間が人間に

向かつて言うものである。ある人間が他の人間と比べて不当な扱いを受けているときに、同じ「人間」としての同等の扱いを受ける資格と権利があると要求することのその正当さを根拠づけるものとして掲げられたのである。だから、「人間の尊厳」という言葉は、だれがだれに差し向ける言葉かをつねに確認しつつ発せられねばならない。それを問うその言葉がだれのことばとして発せられているのかを、あらかじめみずからに、あるいはその言葉の宛て先であるような他者に対して、見誤ることなく明示されるのでなければならぬ（補遺「人間の尊厳」という概念をめぐって」参照）。言いかえると、この問いはいつも二重にならねばないのである。わたしは「人間」なのか、「人間」とひとびとが言うものの一特殊例なのか。わたしはどのような資格で「人間」と名のることが許されているのか。また、そのことをだれが認めるのか。「人間」の尊厳を言うことは、「われわれ」の尊厳を言うこととはたして同じだろうか。そのときわたしは「われわれ」と同じ存在であるのだろうか。とどのつまり、「われわれ」とはだれか。また、だれでないのか。

ここで「われわれ」とは、つねに〈同化〉(assimilation, appropriation)という操作のイフェクトであることを忘れてはならない。そして「人間」という観念もまた、他の集団と遇うなかで「われわれ」を外側へと拡張してゆくその過程で発見されたものなのである。自分たちを識別する部族名ほかに、とくに「人間」にあたるような語をもたない文化は少なくない。その点で、「人間の単一性」という概念は、人間には似てはいても人間以下であるような化け物がまだ住んでいるかもしれないような未発見の、地図にない地域がもはや存在しないと、一応考えられるようになってはじめて、意味の

ある観念となりえた」(「社会人類学案内」長島信弘訳)とは、社会人類学者E・リーチの指摘である。「雪男」がおそらく最後の秘境に住む「化け物」だったのであろう。いまでも人間もどきの「化け物」がいるとしたら、それは地球の外でしかないであろう。それほどまでに「人間」は拡張された。

逆の言い方をすると、「われわれ」でないもの、つまり異人もしくは余所者^{エトランジュ}は「化け物」なのであった。西洋世界が南アフリカや新大陸の異人にはじめて遇ったとき、犬の頭に人間の胴体、尻尾の生えた人間といった「怪物」のイメージがさまざまに描かれ、伝えられたこと、あるいは逆に、異人もまた装束こそ異なれ、顔は西洋人のそれとしてしか描けなかつたこと、異人との遭遇において、その異人が怪物(「われわれ」)にとつての異種)であるか「われわれ」であるかというカテゴリカルな識別図式のなかで表象されたことは、われわれの理解が同化可能か同化不能かというふうにしてその触手をのびはじめるということを示している。「人間」とは「自分たちのようなひとびと」、つまりその本質において自分たちと同一のものを共有している存在のことにほかならなかつたのである。ただし、異人を同化するということが、他の人種と同じ「人間」の亜種として認めるということは、異人との出会いのなかで「われわれ」の自己イメージを更新するということでもある。「人間」はだから発明されたのである。

それにしても「人間」はなぜ「発明」されねばならないのか。E・リーチも言うように、自分たちの存在を何かとして特定するためには、ひとは自分たちが他と異なっていることを確認する必要がある。他の動物とは違い、敵とは違い、まったくの余所者とはさらにずっと違っている、というふう

である。そして、リーチの言うように、「われわれは、食物や性や殺人や衣服や所帯の（適切な）秩序づけの仕方についての道徳的判断を、そのような区別をするための手段として用いている」。じつさい、道徳（エートス）の相対性という問題に正面から向きあうことがこの「人間の発明」をうながしたと、歴史的にはとりあえず言えそうである。十六世紀の後半に、西洋世界のひとびとは自分たちの文化が一つの特権である可能性があること、つまり文化の相対的な関係という事実に向きあいだした。（同化）（＝横領・併合）のまなざしが発動しはじめると同時に、他の文化を表象するときのそのイメージやレトリックの政治性への自己批判も、同じようにこのとき始まった。食人の習慣（カニバリズム）の解釈は、その争点の象徴的な事例であった。

〈同化〉の論理は、種としての「人間」の単一性と文化の多様性という思想のかたちで、異人との接触という事態に対処した。人類 (human kind, humanité, Menschheit) が、西洋の *anthropos* や *homo* の概念の適用領域を拡大してゆくプロセスの結果として人類（＝地球人）という普遍的な意味をもちえたことは、新大陸「発見」、植民政策、帝国主義的覇権、世界戦争、人類学と民族学の誕生、西洋のエスノセントリズム批判……といった歴史過程を見れば容易にわかる。

「人間」あるいは「人類」という観念は、このばあい、〈同化〉のプロセスと同じ論理によって構成されるものである。同郷人、同国人、同じ言語を話す人、同じ宗派の人……といった〈同〉が地球市民にまで拡張されるわけである。敵／味方はゲームの規則を共有している。しかし異人との関係は、そういう規則の不在を意味する。したがって彼（ら）が受け入れ可能な新しい規則のなかへと異人を

引き込むことができることが、つまり何かを共有しうるということが、「人間」についての新しい概念を可能にする。その意味で「人間」は〈同化〉の延長線上にある。ある共通の出自を、共通の理念を所有することで可能になるこの共同体は、その〈同化〉の極点に「人類」をもつ。そして、ある共通のものに帰属するかぎりにおいて「兄弟」として認められ、「兄弟」として遇される。「人間の尊厳」を掲げる思想は、しばしばヒューマニズム（人間主義）とかフィランソロピー（人類愛）の名とともに語りだされるが、フランスの人權宣言に謳われた「自由・平等・博愛」の博愛が *fraternité* と表記された事実が意味するところは小さくはない。

「〈人類愛〉は逆説を含んでいる。というのは、人間一般を、人間であるというだけの理由から愛するのは〈矛盾を含んでいる〉からだ」。そのように語ったのは、V・ジャンケレヴィッチである。「道徳の矛盾は、普遍的人間性という合理的観点の中に潜勢態で含まれている。人權および人間の義務の道徳上の主体である人間、この人間はあまうとみなされる人間、あれそれの人間、要するに〈として〉(quatenus) の人間ではなくて、端的純粹に人間、他の明細も特記もない人間、〈として〉なしの人間だ」(「道徳の逆説」、仲沢紀雄訳)。ここでジャンケレヴィッチが言っているのは、われわれが「人權」や「人類愛」と言うときのその人間は、〈として〉の彼方にある人間だということだ。ユダヤ人だから、フランス人だから、中国人だからというのではなく、家族だから、同じ会社の従業員だから、同郷人だからというのではなく、さらには、自分によさしいから、他人に思いやりがあるからというのですらなく、人間であるからという以外のかなる理由もなしに人間を愛するというこ

と、これはパラドックスではないだろうか、と。なんらの（として）という限定もなしにひとを愛するということ、人間をただ人間として愛するということは、はたして可能なのであろうか。パスカル流の言い方をすれば、そのようなことはできないし、また正しくもないのではなからうか。そこでジャンケレヴィッチは言う。「人間が人間であるという事実を愛する愛、だれかを愛するように人類を愛し、人一般をわけも分らずに愛し、人に化身した人類、人類の次元まで拡張された人を愛するこの愛はあきらかに逆説をはらんでいる。……共同体はいずれも、みずからに閉じこもり、他の氏族の中の一族、他の部族の中の一部族となりうる。だが、人間（共同体）は、その定義そのものから一つの最上級だ。この共同体は考えうる限りもつとも広範にわたるもので、これは愛に、普遍性という最大の開口を提供する。というのは、この共同体はあらゆる側面に広がり、人類と外延を等しくしているからだ」（前掲書）、と。

しかし、「人間」という「最上級」の共同体が、もし、同化を拡大していった極点に想定されるもの、〈同化〉の最大の結晶なのではなくて、〈同化〉を超えた普遍性をもしもちうるとしたら、それはいかなる例外も、たった一つの例外も許さないものでなければならぬ、そうした条件がつく。そこでジャンケレヴィッチは続ける。「道徳普遍主義は、あらゆる差別を排斥し、あらゆる区別の芽ばえ、差別しようとする思惑にすべて、事前に否と言う」と。絶対的な「愛」は、普遍的な「人権」は、条件つきのものであつてはならない。性とか職業、民族とか年齢の区別への「根源的な無関心」のなかにある。ジャンケレヴィッチがここで例としてあげるのは、溺れかけている人間を救助する行為で

ある。溺れかけている人間を救おうと水中に飛び込むものは、水泳指導員、救助隊といった社会的範疇の一員として飛び込むのではない。至上の義務とはまさにそのようなものだ、と言うのである。

無償の愛をそのように語りだすことは、とくに例外的なことではない。しかしこれが「人間」による「人間」への愛として提示されるときには、「人間」が普遍を僭称することによって、「人間」とか「人類」といったどこにもいない抽象的な存在が共通の「属」として擬似普遍化されている。まさに「同化」の最上級がここには出現していて、それに対してわれわれが「人間」として反照的に規定される場所の他者の存在が、無いものにされている。なぜ「同化」を生命一般へと拡張しないのかという問いが封じ込まれている。いや、生命一般へと拡張されたところで、こんどはなぜ存在者一般へと拡張されないのかという、同じ種類の問いが発生する。「人間」から生命一般へと拡張しないとすれば、およそ存在するもののあいだに価値序列を設定しなければならなくなる。そうするとふたたび、そういう価値序列を設定するコンテクストとなっている特定文化のモラルやエートスの、あるいは世界解釈や価値観の相対性という問題に舞い戻ることになって、「人間」という概念が内容のうえできわめて空疎なものとなる。

ジャンケレヴィッチの議論は、他者の選別・併合の論理としての「同化」の論理のイフェクトではないような「人間」の概念を確定することにある。「人権」の概念、「人間の基本的権利」の概念がなりたつのも、おそらくこのような「人間」の概念にもとづいてであるはずである。しかし、「あらゆる差別を排斥し、あらゆる区別の芽ばえ、差別しようとする思惑にすべて、事前に否と言う」、その

ような超絶的ともいえる視点は、他者はただ他であるというそれだけの理由で愛されるべきだという無償の「愛」としてしか可能ではないということになるのだろうか。わたしと同じようでありながらわたしではないがゆえに愛する……。ジャンケレヴィッチにおいては、それは「わたしはあなたの義務の監視者ではなく、あなたの権利の擁護者だ」という格率となる。しかし他性はそれだけで「絶對的に愛すること」の根拠となりうるのだろうか。

10 不 等

最上級の共同体である「人類」は、分身たちの共同体なのであった。国家という「一」を越え、しかも分身たちの共同体として閉鎖されたのではないような共同体とは、それにしてもいったい、どのようなものしてありうるのか。

国家は、国民国家というその近代的な形態においては、個人の集合体として想定されている。そのばあいの個人は、おのれの内面へと閉じた私人であるとともに、国家を形成する主権をもった市民でもある。しかし、社会のユニットとしてのこうした個人の規定そのものが、じつは国家の「一」と相互共軌的な関係にあることを、われわれはすでに見た。そして、（これもすでに見たように）こうした閉じたアトムとしての諸個人の関係が「分身たちの共同体」として、言ってみれば鏡仕掛けの装置として編まれているところから、それへの批判的な意識がしばしば、失われた親密な共同体への郷

愁のかたちで蠢きだすのは、われわれにとつても見なれた光景である。ところがこの「共同体の喪失」こそ、じつは西欧のもつとも深い幻想であり、また「最古の神話」だと指摘するのは、先にもすこし引いたJ・L・ナンシーである。ナンシーは、別の著書〔無為の共同体〕西谷修訳のなかで、アテネの都市国家、共和制ローマ、初期キリスト教共同体、同業組合、市民団からルソーの社会契約論まで、西欧は共同性への欲望に突き動かされてきたと言う。「西欧はいつも古い消滅した共同体への郷愁に浸っており、家族の親密さや同胞愛、和やかな饗応が失われたことを嘆いてきたのではなかっただろうか」と。ナンシーがここでいう共同体とは、同一のものを分有するというかたちでなりたつ集団（コミュニティオン）のことである。そういう幻想の「合一」の喪失のなかに共同体がつねに回帰的に生成してくるのであってみれば、共同体に関して失われたものとは、その喪失が共同体をなりたさせているという意味においてのみ失われたのであって、それはじつは何の喪失でもなかったことになる。ナンシーは言う、「社会は共同体の廢墟の上に作られたのではない。それは私たちが「社会」と呼ぶものとも、「共同体」と呼ぶものともおそらく關係をもつていなかった何ものか——部族あるいは帝国——の消滅のうちに形成されたのである」と。

くりかえすが、それは喪失とは言えない。なぜならそうした合一（コミュニティオン）の幻想は、もしそれが成立すれば、コミュニティオンとしての共同体そのものを逆に抹消してしまうことになるからだ。同一性への糾合、つまり〈同化〉がめざすのは、すでに見たように、異他的なものの存在、つまりは〈他性〉の消去である。同一のものに与るといふかたちで形成される共同体においては、その

共同性の絆そのものが〈他性〉の抹消として現象するしかないのである。そこでは、「コミュニケーションとその条件をなす他性は、客体つまり他性を欠いた外部性の、否定的なしかし鏡像的な同一性を主体に関係づける思考の中では、原理的に道具としての役割しかもちえず、存在論的な位階をもつことはできない」。その意味で、「主体は自己の外に立つことはできない」のであって、したがって共同体はつねに「内在的」である。言いかえれば、そこでは他者はつねに「われわれ」の内部へと位相変換されたかぎりでの他者でしかありえないのである。〈自由〉が西欧では、伝統的に、自由意志という主体の主体自身との自己内関係において問題とされ、リベラリティ（鷹揚さ、気前のよさ）という性格をもちえなかつたというナンシーの自由論を、ここでもういちど思い出しておきたい。

そのようなナンシーの議論からすれば、二十世紀に現われたファシズムこそ「合一の強迫観念のグロテスクでおぞましい激発」にほかならない。それは、「合一の郷愁というモチーフと、融合としてのそのイメージを結晶させた」。言ってみれば、ファシズムは「キリスト教の激しい痙攣」であり、そのゆえに「近代のキリスト教世界全体を魅了した」とまで、ナンシーは言い切る。そして、だからファシズムをヒューマニズムの観点——人間主義という名の、最上級の共同体としての「人類」に内在する立場——から批判するのは無効である、と。なぜなら、「この人間主義こそ、〈欠如としての共同体〉のファンタスムを生み出した〈近代〉そのものにはかならない」（西谷修）からである。ここでわれわれは、つねに同一的なものからずれてゆくものとしての出入り自由な共同体、「一」として閉じることを禁止するような共同体、そう、たとえばP・クラストルが「国家に抗する社会」と呼んだ

ような共同体をいつきに想起すべきなのだろうか。

共同体はたしかにひとびとの共存の様態である。そう考えたときに、その共存の形式が〈同化〉の論理によつて「最上級」にまで拡張されたのが「人類」であつた。ところが、こうした〈共存〉という位相に他者との関係の原形式、社会的な存在の原形式を見ることにそもそも同意しない議論がある。E・レヴィナスのそれである。「交換可能な人間、相互的な関係が人類を形づくる。人間を交換すること、それは根源的な不敬 (irrespect) であり、この交換によつて搾取も可能になる」、とレヴィナスは言う〔全体性と無限〕合田正人訳。他者との関係は、置き換え (substitution) の関係でも融合 (fusion) の関係でもないと言ふのである。そのような関係は、何かある共通のものに与かることによつて可能になる共同性、「媒介者の役割をはたす第三項の周囲に必然的に生じる集団性」、つまりは「横並びの集団性」であるが、レヴィナスによれば、他者との関係はむしろ媒介となる共通のものが存在しないような位相で出現するものである。何かを共有することとなりたつ結びつきは、だれかのだれかの関係、任意のある主体と別の主体との関係ではあつても、他者との関係ではない。そこでは、他者との関係が、複数の主体の可換的な関係へとずらされている。

他者との関係はしかし可換的で対称的な関係なのではない。その点について、レヴィナスはつぎのように断言する。「自我と他人との不等性はわれわれを数として数える第三者に対しては現われることのない不等性である。この不等性は、自我と他人を包摂しうる第三者の不在にほかならないからだ。……この根源的多様性は多様な個別性に対して生起するのであつて、多様な存在の外からその数を数

えるような「個の存在に対して生起するのではない」。言いかえると、不等性は「外的視点の不可能性」のうちにあるのであって、自他の関係を同じ一つの始源からとらえることを可能にするような特権的平面は存在しない。自他の関係を俯瞰し、それを相互的なものとしてとりあつかうような第三者の視点——レヴィナスはこれを「全体性」の視点とするのだが——によって展望される関係は、けっして他者との関係ではないのであって、他者はいかなるかたちであれ、「ある共通の実存にわたしとともに関与するもうひとりわたしのわたし自身」なのではない。このようにいわば中立化された他者の他性は、〈同化〉の操作のなかで措定されたものとして、「自己同一性の裏返し」以上のものではありえないというわけである。

ここでは、〈同化〉とともに、包摂や総合の操作が援ねつけられている。言いかえると、〈同〉のうちで複数の主体を折り合わせることの不可能性、つまりは存在どうしの根本的異質性に定位した思考がもとめられる。「分離という絶対的位相差」に定位した思考が、である。多様性を〈同〉のうちに包含し、そこへと回収するのではなく、他者の他性に身をさらすこと。〈われわれ〉の外部として、つまり同一的なものとして対象的に現出することはないが、にもかかわらずある「切迫」のなかでそれを突きつけてくる他者に、いわば呼びだされること。レヴィナスが、人間を置き換え可能なものとするという「中立的な」視点を、「根源的不敬」として執拗に斥けるのは、他者のそういう置き換え不可能な存在こそが、「多様なものを全体化する論理学に対して社会的多様性が示す抵抗」として救済されるべきだと考えるからである。「存在が俯瞰可能（パノラミック）な仕方で実存するのは

全体性においてである」。そういう全体性と絶縁することをレヴィナスはもとめるのである。8でふれた、「として」という限定のない人間、だれでもない「人間」もまた、そのかぎりでは、無人称の「中立的な」存在として、このようなパノラミックな思考の圏内にある。

11 分 離

非人称的中立性との優位、非人称的正義、全体論的思考……、つまり多様性を〈同〉によって包圍する占有の思考への抵抗は、全体性の「外部」からくるとレヴィナスは考えている。が、これは困難な思考である。というのも、「外部」が不可能なのが全体性であるから。分離した存在のたがいに〈同化〉不可能な多様性は、ではいかにして保持されうるのか。それぞれに単独的で特異なものの多様性はなにゆえに尊ばれるべきなのか、その根拠をわれわれはたして明示できるのか。この問題は、先に保留した、「他性」はそれだけで尊重されるということとありうるかという問題にそのままつながる。

多様性じたいが、複数主体の多様性として多様なるものの外部からとらえられるのだとしたら、それはもう拡張された〈同化〉操作のイフェクトということになるのであるから、ここで多様性は何かとしてまとめえない多様性だということになる。別のさらに一般的な何かのなかで総合することも、ともに別の何かへと還元することもできない、そういう根源的に複数的なものの存在、それを保持す

ることが多様性の経験であるとするならば、逆説的にもその経験は他者との共同の経験のなかにはない。すでにくりかえし見てきたように、共同の経験は通約可能なものを分有する経験だからである。逆にここで保持されるべきは、根源的に特異なもの (singulier = 単数のもの) の同時的な存在の経験である。特異なものの特異なものとの、通約されることなき多様性の存在である。

ここで、他者の還元不可能な存在ということでもとめられているのは、〈理解〉という *comprendre* (＝包含) の操作、〈同化〉という *approprié, assimiler* (＝併合) の操作への抵抗である。その意味での、他者の他性、〈われわれ〉の外部、の救済である。多様性は、まさにこの「分離という絶対的位相差」を第一義的に含むものでなければならぬ。それは存在の多様性としてあるのであって、(種としての人間の単一性に対置されるべき) いわゆる文化共同体の多様性ではない。文化共同体も「一」と数えられるかぎり、いわば上級の共同体である。普遍的なものそのものが、この〈われわれ〉の内部には包含不可能な(分離)を前提としてはじめて可能なのである。

ところで、自由な個人ということであらう。「自律」とは、オートノミーの字義どおり、他者から決定しうる「自律」的な主体というものであろう。「自律」とは、オートノミーの字義どおり、他者からの強制にも、内部の感情や衝動にも囚われることなく、自由に自己を決定できるという意味である。そしてその前提となるのが、自己の存在は自分の意のままにできる (*disponible*) という思想、自己の存在は自己に帰属する (*propre*) という思想なのである。ひとつとはこうして、「所有」のまなざしを自己の存在に向ける(ちなみに、西欧の言語で、所有〔権〕と(かけがえのない各人の)固有性

とが、*propriété, property* というふうに、同じ語で表現されるのは偶然ではない)。そのことで自己の「固有」なあり方を確認しようというわけだ。しかしこれを言いかえれば、ひとはその存在を他者に負うという考えが入る余地がなくなつたということでもある。川本隆史は「所有」(*own*)と「債務を負う・恩恵を被る」(*owe*)、〈当為〉(*ought*)との間のあつた語源的つながり」を参照しながら、「身体・能力の所有 (*own*) が社会への責務関係 (*owe*) から切断されたところで、近代に特異な〈自己所有権〉の主張がかるうじて成り立っている」と指摘しているが「自己所有権とエンタイトルメント」【法哲学年報 1991】所収)、そのような視点からするならば、個の特異性が *propriété* (固有性) として理解されることで、特異性から他者への負債 (責務) という契機が欠落したのだということになる。

他者への負債ということを道德の根源的契機と見る考え方は、しばしば道德や正義の起源を商業や算術の論理に見いだす議論として、歴史の長いものである。近いところでは、責務や咎や負い目を意味する *Schuld* が負債や借金という商業的な意味に由来することを指摘し、そこに損害と苦痛との等価という思想 (債務とその決済、損害とその補償) を見てとつたニーチェの道德論、価値の平衡 (平等・比例・代償) についての算術的・幾何学な観念との関連のなかに正義の概念的歴史の起源を見てとつたベルクソンの議論も、そういう系譜のなかにある。また、社会人類学者の E・リーチは、「誰が誰に何をかりているかについてのきちんとした勘定はしないが、長い期間の間には、均衡がとられるべきだ」という道德的義務のあることが、当事者たちによって、無言のうちに「了解されている」こと

が、社会のなかである個人が他の個人に対してもつ権利と義務の根源にあるとして、借りがあるというこの感情こそが、たえず再確認されねばならない社会の絆としてあると言う（『社会人類学案内』長島信弘訳）。「人と人、人と神との関係が、少なくともメタファーとしての意味では、経済的な負債関係と等しいものであるということが理解して初めて、経済関係が親族関係という媒介を通してイデオロギーに変換されるということが実際にいかにして起こるかを真に了解できるようになる」と。

われわれがはじめのほうで掲げたあの（自由）の問題、リパティではなくてリベラリティとしての自由の問題も、こうした地点にまで立ち返って考える必要があるだろう。そして、特異的な単数の存在がけっして孤立的なものではなくて、特異であるためにこそそれは他者との関係に何かを負うという事実を、そこにおいてたがいにたがいをそれぞれの特異性へと送り届けることになるような共同体のあり方——ここでふたたびナンシーを引けば、「共同体が意味しているのは、他のひとりの特異な存在者なくして特異な存在者はいえぬ、ということである」——に関係づけて問うということであろう。

12 尊 厳

負債の感覚というのは、一方で「無償」ということを否定する計量的な思考であるとともに、他方では自己の存在を他者に負うという受動性の感覚でもある。言いかえると、他者によってその存在を

贈与されているという意味では、disponibileを制限する感覚、つまりは自分は自分の意のままにならないという不随意性の感覚でもある。済まない、有り難い、かたじけない、恩に着るといった「借りがある」という感情、あるいは、しのびない、いとoshii、哀れむといった、他者の悲痛や苦惱に傷つかないでいられないという逆方向の思い……。この、他者の悲痛にふれること、他者の苦しみに苦しまないでいられないこと、無関心でいられないこと (non-indifference) という視点から「人間的なものの倫理」という展望を開こうとするのは、先にも参照したレヴィナスである。他者の苦痛に対する苦痛、他者の悲惨とその切迫を感じないでいることができないということ、これがレヴィナスのいう〈傷つきやすさ〉の意味である。なるほどわたしは後になって他者のこの傷から眼を背けること、見て見ぬふりをすることもあるかもしれないが、そういう選択以前に、わたしはその傷にふれ、その傷に感応している。そういう選択以前の応答 (reponse)、そういう他者の苦しみに苦しむわたしの〈傷つきやすさ〉のなかに、〈責任〉 (responsabilité) というものの根があると言うのである。

港道隆はこの〈傷つきやすさ〉の概念に、つぎのような注釈をつける。「他者へと防備なしに晒されていること、すなわち、他者の暴力によって傷つくばかりでなく、とりわけ他者が被った傷によって、他者の苦痛によって、他者の死によって傷つくことである。〈私〉は他者の悲惨に傷つきやすいのだ。可傷性は確かに、可能性である。だが能力ではない。他者の苦痛へのこの感受性は、〈自我〉の自由のイニシアティブに依存しないからだ。さもなくば〈私〉は、他者の悲惨を前にして、極限においては、苦しむことも苦しめないこともできることになるだろう」。傷ついた〈顔〉にふれるとき、

わたしはすでに他者の呼びかけに晒された、あるいはそれを迎え入れたわけであって、まさにそのような他者の苦しみの受信者として自己を認めるかどうかという反省は、言いかえると手をさしのべるかどうか、ともに苦しむのかどうかという選択は、この接触にとつて事後的なものでしかない。わたしはすでにもう切迫に應えているのであり、それに相対するような距離は、接触が断たれたあとに生まれるのだ。他者のこのような切迫にふれつつそれを忘れること、判断を停止することは、それだけでもう他者への暴力となりうるというわけだ。わたしがそれを捕らえる前にこのわたしを捕らえ、わたしに應えることを迫ってくる、そういう他者との non-indifference の関係こそが、レヴィナスがそれへの「不敬」を告発した人間の「根源的な多様性」を支えるものであろう。

問題はそうした non-indifference が、皮肉にも「われわれ」への関心としてみずからを閉じようとするものである。すでに見たように、固有性が〈同化〉の操作のなかから取りだされるところでは、この non-indifference は「われわれ」であるかぎりでの他者への non-indifference へと収束させられ、限定されてしまう。しかし「傷つきやすさ」が感応しているのは、「われわれ」という共同体の成員としての「だれか」ではなく、「だれ」という名をもつ他者、別の「だれ」かによって呼びかけられた他者である。後者は既知のひとか未知のひとかにかかわりない。わたしがそれを他者として捕らえるより先に、わたしにそれに應えるべく迫ってくる他者である。

だとすると——いまいちど問う——、他のだれかに遇うという、この偶然の関係のなかに出現してくる特異性は、なぜ尊重されねばならないのか。

われわれは他者に遇う。他者との遭遇はあらかじめ予測や選択ができないものであるかぎり、偶然のものである。自分が他者を選ぶのではなく、他者と遇うのだということ、このような偶然性のかでわれわれの社会性は生成する。そしてこの偶然性、この予見不可能性が、そこで遇われる者の「尊厳」を形成する、そのように考えることもできよう。偶然に遇う他者の経験がわたし（たち）が知っているのとは別の可能性に開かれてあるということ、そこでは可能はまだ可能のままでありうるということ、そのような可能性をあらかじめ包囲し、限定し、抹消する「権利」はだれにもない。そういう意味で、特異性の尊重は消極的に根拠づけられるかもしれない。

しかし特異性が尊重されねばならない最終的な根拠を、われわれはおそらく挙げることはできないだろう。それは、別の二つの問いをあらかじめ停止することを含んでいるからである。第一に、「人間の尊厳」ということで人間は、生きとし生けるものが（偶然に生まれたものであるかぎりにおいて）少なくとも無価値ではないということ認めながら、なおかつ「われわれ」は、生命をもったさまざまな存在者のなかでおのれの特権視することを選びとってきたからである。同じようにまた、個々の特殊な部族や民族の特権視を強く制限するような思想（ヒューマニズムと人権の思想）を選びとってきたからである。第二に、その偶然的存在はなぜ抹消されてはならないのか。何かが存在することの価値が認められるのだとしたら、何かが消滅することの価値も、少なくとも同程度に認められてよいのではないのか。この問いにわれわれは答えることができないまま、生命あるものはないよりあるほうがよい、そう決めたのである。ここで問いは廃棄され、それ以上遡りえないものとなる。そ

れが前提となつてはじめてさまざまの社会的な価値の保持が正当化される。5で確認したのも、どんな「必要」もそのうえで「必要」としてなりたつかぎりで、条件的であるということであつた。が、このように条件づけているものも、最終的には根拠づけられない。人間だけが尊厳を認められる根拠はないし、また存在の善性もおそらく最終的には根拠づけることのできないものである。

「問題は単なる動物学的分類の一つではなく、倫理の問題であり、ゴリラのココがキリスト教徒になれるという議論をする用意があなたにあるのかわからないかであり、倫理とは人間には適用されるが、人間以外の動物には適用されない規則にかかわっている。(中略)人間であるということを主張すること、われわれは道徳的選択をおこなう能力があると主張しているのである」。じつさい、リーチのこの言葉を異民族や異人種の存在にも向け、そして「同じ道徳的選択をおこなう能力がある」と認めるところで、「われわれ」がそれであるところの「人間」は生まれたのである。

いずれにせよ、他者を迎へ入れること(ホスピタリティ)の基礎にあるあの「傷つきやすさ」を、あの non-indifference を「人間の尊厳」として表明することじたいが、同時に一つの不遜であることは否定できない。「人間の尊厳」は、他者の存在の代替不可能性(かけがえのなさ)の相互承認によつて「発明」された。「人間」という最上級の共同体における他者はしかし、何度も言うように、「われわれ」のひとりとしての他者である。そのかぎり、人間の尊厳」ということでひとはたがい「同じ道徳的選択」なるものを保持する意志を表明しているわけである。この「たがい」からは他の生命体は、「同じ道徳的選択」にコミットするものとしては排除されている。事後的に、そして第二

次的にそれへと拡張されるかもしれないが、それは人間の恣意的な理屈である。

「人間の尊厳」が意味をもつとしたら、それは「人間」一般の本質的価値の保護としてではなく、その基礎にある個人の存在のまさにこの特異性（根源的な単数性）の承認をまず意味する。そういう意味で、個の存在のかけがえのなさの相互承認がひとびとのあいだで無条件に要請されてきたわけであるし、またすでに受け入れられてきたものではあるが、それは「われわれ」のかけがえなさへと閉じる可能性をつねに内蔵しているいるかぎりで、無条件に肯定されてはならない。ナンシーは、〈自由〉とは権利ではなく、われわれのなす「肯定の賭金」であると云ったが、その肯定はつねに停止される用意があるものでなくてはならないのである。言うまでもなく、自由を否定するというのはなく、自由がだれの自由であり、だれの自由の不承認のうえに立っているかをつねにみずから問うという意味で。

13 過 程

国家の「一」の糾合力は限定されなければならない。すではじめのほうで確認したように、そういう状況がたしかにある。そしてそこでは国家的市民権のたんなる拡張ではないような市民権のあり方を構想することが、われわれの課題としてあった。「国家的市民権のたんなる拡張ではないような」というのは、そこでいう市民権が、「人権」概念の基礎にある「人類」という最上級の共同体の想定

に依拠するものであれば、もう一つ別の、より大なる「二」、閉じた「一」への包摂が反復されるだけだからである。言いかえれば、「国民」の延長であるような「人類」がここで問題なのではないということだ。さらに言いかえれば、合一の幻想、同一的なものの分有にもとづくのではないような市民権のあり方というものが、ここで問われているということだ。これはしかし、ただちに国家の消滅がいずれ不可避免的にやってくる、国家横断的もしくはポスト国家的な市民共同体の可能性へといつきに移行するということではない。というのも、最初のほうで確認したように、国家はいま、溶解させられるべくあると同時に、強化されるべくあるとも言えるからである。

個人のアイデンティティにはさまざまな文脈がある。社会性のさまざまな位相、文化のさまざまな位相、それらへのさまざまな帰属によつて、個人のアイデンティティは編まれている。いやそれだけでなく、アイデンティティをほどこく、「一」への欲望をほどこくということも。そういうさまざまな文脈を国家の「一」へと収束させようとしてきたのが、国民国家である。いまもとめられているのは、そういう社会性の、そして文化のさまざまな位相のそれぞれにおいて、それぞれのデモクラシーを探求することであろう。一枚岩の国家的デモクラシーではなく、国家の枠にとられないようなかたちでのデモクラシーの多重化がもとめられているのだらう。しかしながら、これらの法的もしくは制度的な基盤はまだまだきわめて脆弱なものであり、そのかぎりで国家というものの存在が過程としてのかぎりて要請される。まず何よりも、そうしたデモクラシーを支えてゆくさまざまな開かれた集団や社会組織が十全にはたらきうるような「公正な」制度を案出するための公共的な社会組織の一つとし

て。巨大化する帝國主義國家の「一」と内向的な民族主義の「一」という、二つの「一」の圏域にひとびとを閉鎖してしまふような力への防壁として。そして、いわゆる南北問題が現存するなかで、福祉と安全の方策があるていど國境の存在を前提として構想されねば、凄まじい規模での人口移動が発生し、それぞれの社會が壊滅的な狀況を迎えるという危険があるあいだは。

これに加えて、「國民」という感情はしばしば、文化共同体としての國家の、「一」とはなりえぬ「一」を擬装しつつ、その外部に向けておぞましき残虐として現象する狂信的なナシヨナリズムの温床とされてきたものであるが、公共体としてのそれを一種の「精神衛生の仕掛け」という側面からみる興味深い議論もある。引用してみると、「近代國家の一つの重要な功績は、それが社會統治の実力的な機能を一元化したことであつた。防衛と治安の機構、要するに軍隊と警察を國家が独占したことであつた。これによつて税収の一元化も可能になり、國民の側からいえば誰に服従すればよいかかわかりやすくなつた。また武力紛争にさいしては、誰が誰にたいして闘えばよいかもわかりやすくなつた。思想や宗教や血縁や、個別の利害を個人が一回ごとに判断して、誰と闘うか、どの権力に服従するかを決定する面倒がなくなつた。この変化にはもちろん功罪両面があつて、日常の治安はよくなくなり紛争の頻度が減つた反面、権力が巨大化して一回の戦争の規模は大きくなつた。國民國家は人間に國籍という基礎的な分類を与え、帰属感を統一することによつて、個人の多様な対立、反感、憎悪を管理し、同時に和解や寛容をも制度的に枠づけたといえる。國民の側からいえば、多少の疑問があつても戦争になれば國家の敵を憎み、講和が成り立てば個人的には憎い敵をも許すことが制度化された。

国家とは一面で人間の感情管理の制度であり、混沌たる無形態の感情を整理するという意味で、一種の精神衛生の仕掛けでもあったと見ることができる」（山崎正和「テロリズムは犯罪でしかない」『中央公論』二〇〇一年十一月号）。

市民権が国家への登録を前提とするような社会のあり方は、たしかに一つの歴史的特種ではある。E・バリバールも指摘するように、国民国家が、階級間の不平等を是正し、社会保証制度を整備し、さまざまの基本的な社会権を設定してきたのは、「市民権概念を国籍概念の下位に置き、みずからの諸制度をめぐって国民的合意をでっち上げることによって」であったにしても——選挙民の意志、世論、「声なき声」、「国民的感情」などなど——、そしてそうした国家の合法性が、定期的と言っているほどに戦争や植民地解放や国内の民族的対立によって激しく揺さぶられてきたにしても、しかしそれがあつた種の普遍的な公共性を保持していなければ国家はこれほど長くは存続できなかったであろう。「広義の普遍主義（個人間の均一性を追求する普遍主義）」ではなくて「強意の普遍主義（個人間の差別撤廃を要求する普遍主義）」の要素がなければ、幾多の市民戦争や階級闘争の試練をくぐりぬけて、市民権Ⅱ国籍という等式は維持されなかったであろう。「国内の民主主義という強力な要素がなければ、また共同体としての「人民Ⅱ民族」観念（ein Volk）と、平等原理や社会正義としての「人民Ⅱ民衆」観念のあいだの生産的な緊張関係がなければ、この等式「市民権Ⅱ国籍」が課せられることはなかつただろうし、定期的に再構築されることもなかつたであろう」というふうには、バリバールは、そういうさまざまの「一」の重畳する抗争のなかで国民国家がとつた強力な「一」としての過程的な

存在を認めたいうえで、「問題のすべては、政治のなかで、この普遍主義の力学が、現在どのように働いているかを知ることである」と言う（『市民権の哲学』松葉祥一訳）。

が、しかし、この「強意の普遍主義」へのまなざしは、対極で、単位としての「一」ですらない、端的な単数性としての特異なものの存在へともつねに向けられているのでなければならぬ。「人間」という最上級の共同体へと糾合されてゆく「われわれ」が、その（同化）の拡張のなかで、個人をその特異性へと送り届けるのではなく、均一性へと閉じ込めるような「広義の普遍主義」に転回するということもありうることだからである。われわれの「われわれ」は、つねにくりかえし、複数の特異な声たちのそのつど一度かぎりにおける「われわれ」へと送り返されねばならぬのである。

〔補遺〕

「人間の尊厳」という概念をめぐって

「人間の尊厳」という観念が人口に膾炙しているのかどうか、わたしは知らない。「人間の尊厳」を人間が口にすること、このことにわたしは強い抵抗をおぼえる。生命についてもしばしば「尊厳」が語られる。生命が尊いものであり、その存在を肯ずべきものであるというのは、その理由はさておいて、分からぬことではない。ただこのばあいも、他の生命のいたずらな殺生を禁じる警句としてなら

ば、という但し書きつきである。それがしかし、もし人間としての自分の生命のこととなるとやはり、「人間の尊厳」と同じく、「生命の尊厳」を口にするのははばかられる。

その根拠がおそらくは提示できないままに、あるいは提示する用意がないままに、それが口にされているというのが、理由の一つである。しかし、「人間の尊厳」、「生命の尊厳」という、だれも正面切つて反対できないことを主張することで、根拠への問いをあらかじめ免除したまま、みずからの存在を「存在するに値する存在」として肯定してしまふ、そういう精神のなにか自堕落な傾きをそこに感じてしまふということのほうが、理由としては大きい。自分が尊ばれるべき存在であるということ、ほかならぬこの自分が他者に向かって——このばあいなら、言葉をもたぬ、人間以外の存在に向かって、もしくは言葉をもつ同胞に向かって——言うということのグロテスクさである。ともかく、わたしは、自身の存在が尊ばれるべきものであることを人間みずからが問うことそのことになにか底知れぬ不遜を感じてしまふ。少なくともこの抵抗感のほうが、わたしにとっては「人間の尊厳」という観念よりもはるかにリアルである。

ところで、「尊厳」が sanctity という語であらわされるものか dignity という語であらわされるものかは知らない。こゝで sanctity とは holiness, Heiligkeit と同義の言葉が念頭におかれているとすれば、「聖なる」神話との関係でのみそれは意味をもつことにならう。また dignity という worthiness, Würde という同義の言葉が念頭におかれているのだとすれば、その存在が何かに値すると言うときのその「何」についての一定の思想が前提となるはずであらう。そしてその「何」が何で

あるかは自明ではない。というよりそれが何かを探究するためにこそ思想の歴史はあつたと言うべきである。ある哲学研究者の言葉を借りれば、「人間の個人個人の生命が、またそれらの生命の全体が、何ゆえに価値あるものであり、人格性なるものが何ゆえに至上に尊い (würdig) ものとされるのかに、認められうる仕方で答えることができないでいる間は、われわれが、それらに否定的に働くもの一般を、頭ごなしに悪しきものと決めつけることは少なくとも理性的でない」(森口美都男「知ることと認めること」)。

文章を引いたついでに、少し注釈をつけておけば、ここで挙示することを要求されているのは、「ペスト菌(という生命)」を全滅する手段が善きものとされながら、人間を全滅する手段(核兵器)が悪しきものである理由」である。人間と他の生命体との差異はどこにあるのか。われわれはおそらくまだ最終的な答えを見いだしていない。が、これを問うこと以上に問われるべきは、なぜことさらに人間と他の生命体の差異を問題にするかということであろう。「われわれ」と「われわれではないもの」の差異と言つてもよい。この問いは、なぜ他の生き物を食べてよいのに——もつともこれにもさまざまナプーはある——、人間だけは食べてはいけないのかという問いにもつながる。他の人間を食べてはならないとされながら、しかし戦争で殺すことは認められる。このとき、ある限定された条件のもとでは他の人間を殺してよいという規則を底に置くのか、それとも、他の人間はいかなるばあいにも殺傷してはいけないという規則を基礎に据えながら、それでもなお人間は他の人間を殺してしまうものだという認識をこの規則と同じ程度に重く見るのかでは、思考の形式はまったく異なる。

これは要するに、人間の自己理解の問題なのである。

人間（の存在）にはたしかに守られるべき意義や価値はあるのであろう。人間はそう希望してきた。そのことを当てにしてきた。しかし、その意義や価値は守られるべきものであるとされてきたのと同じだけ、蹂躪されてもきた。これもほとんど疑いえない事実である。蹂躪されることがしばしばあるがゆえに守るべきものとされたと言つてもよい。しかしこれは、裏返せば、蹂躪されることがあるがはるかそれ以上の頻度をもつて守られてきたということでもある。殺人という行為がそういう蹂躪の一つである。

この点からすると、「人間の尊厳」という観念が一つの価値として定立されるに先だって、多くの宗教において贖いや償いや、弔いや鎮めが儀礼化されてきた事実を目を向けるべきかもしれない。贖いや償いはおそらく、清算がまだきちんとついていないという感情の残響であるとおもわれる。まだ清算が「済んでいない」「すまない」という感情に浸透しているこの済む／済まないという貸借の關係が含蓄する道徳的な意味については本文で論じているので、ここでは守られるべき「尊厳」という価値が、じつはある貸し借りの問題を根源に含んでいることを指摘するだけにとどめておこう。

さて、「人間の尊厳」という言葉はそもそもがだれに向けて提示される観念なのだろう。人間以外の生き物に対してなら、この観念はみずからを一方的に特権化する人間の傲慢さの表明以外のなにもでもない。自分は尊ばれるべき存在だというのは、自分は偉いのだと臆面もなく主張することとなんのかわりもない。いや、そもそも言葉をもたぬ者に「人間の尊厳」を表明することには意味がない。

「人間」の他者が「神」であれば、自身の尊厳を口にするのは罪業である。度しがたい傲慢 (hybris) である。とすれば、この観念は他の人間に向けられているはずである。人間が他の人間に向かつて「人間の尊厳」を言うとしたら、それはどういう意味をもつか。そのことがおそらくは「人間の尊厳」ということで問題なのだろう。

たとえば「人間性の尊厳」なら、「人格の尊厳」と同じような意味に解することでその有意味性を認めてもよいとおもう。それは「われわれ」人間の存在そのものではなく、その存在の価値を問題とする観念であろうから、他の人間に同意を、賛同を求める言明たりうる。「生命の尊厳」もまた、生きていくという様態の価値を主張する言葉であるかぎり、そう言明することの意味を理解することができる。ただしそのばあいも、われわれ人間が人間であることではじめて尊ばれるべき存在となるその理由が、「われわれ」人間にそう問う資格があるかという問いとともに、問いただされるという条件つきではある。

Ⅲ 意識のブラックホール

——フロイトを読む——

1 無意識の発見

わたしはだれであるか？

〔無意識〕という問題は、人間は自分をいつたどこまで知りうるかという、ある意味では人間の歴史と同じくらい古い問題に、一つの衝撃的な視角を与えたということは、おそらくだれも認めざるをえないであろう。

人間は最終的に自分を知りえないし、また制御もしえない存在だという考えは、人間が理性的な存在であることによって他の生き物から区別されるという考えと同じくらいに古い。哲学思想の歴史というのは、人間は何をどこまで知りうるのか、人間は自分をどこまで制御しうるのか、その条件と限界とを問いつづけてきたと言ってもいいくらいである。その意味で、*Que sais-je?*〔わたしは何を知っているか〕というあのモンテーニュの問いも、*Que suis-je?*〔わたしはだれであるか〕という問いにそのままつうじていた。ちなみに、一九九五年にわが国でも読書界の話題をさらったあの哲学ファンタジー『ソフィーの世界』（ヨースタイン・ゴルデル）も、「あなたはだれ？」とだけ書かれた差出人不明の手紙から話をはじめまる。

人間がそういう問いを、たとえば神といった外部の超越的な存在ではなく、ほかならぬ自分自身に向けたとき、そしてそこにある種の根拠を見いだしたとき、そこに近代社会の骨格をなすような理

念が成立することになる。個人が理性的で自律的な主体であるということ、それが世界認識（近代的な科学とテクノロジ）の基礎であったし、近代的な市民社会の構成の前提事項なのであった。近代的認識論や学問論も、道徳論・法論や政治論も、その前提の上に立つものであった。

フロイトの（無意識）は、こういう意味での理性の、あるいは主体としての人間の自律性に対して、その基盤を根本から揺るがしかねない「発見」であった。理性への信頼の揺らぎ、そして人間のなかにあつて人間自身が意識的に制御できないような非合理的な生命の力（非理性）の確認。そこにあるのは、人間の存在は人間が意識している自分をもはみである、いや意識された自分というものはむしろある表層的なもの、ある操作や歪曲の効果であるという視角である。一八八七年に執筆したとされる「道徳の系譜」のなかで、ニーチェは、「各人にとっては自己自身もつとも遠い者である」という古い格言を引きながら、「われわれはいつまでもわれわれ自身にとって必然に赤の他人なのだ。われわれはわれわれ自身を理解しない。われわれはわれわれを取り違えざるをえない」と書いた。（無意識）の問題はその意味で、人間の自己認識の可能性をその限界のほうから鋭く照らしだしたと、とりあえず言うことができそうである。（無意識）の問題は、無意識の問題であるかぎりにおいて、意識の問題と表裏一体をなしているのである。

さて、現代の哲学における解釈学的視点の不可避性を訴えつづけてきたフランスの哲学者 P・リクールは、われわれもまたしばしば引くことになるその長大なフロイト論「解釈について——フロイト試論」（邦訳「フロイトを読む——解釈学試論」久米博訳）のなかで、マルクスとフロイトとニーチェを

「三人の懐疑の巨匠たち」と名づけ、この三人の仕事の意味についてつぎのような総括をしている。

われわれはまだ、三人の相違のほうに注意が向きがちであり、彼ら自身よりもエビゴーンンに対する時代の偏見がおしつける限界のほうに敏感になりすぎている。そのため、マルクスは経済主義や、意識反映説というばかげた理論に追いやられてしまい、ニーチェは生物学主義や、自己矛盾なしには自己表現できない遠近法主義のほうにひき寄せられてしまい、フロイトは精神医学にとじこめられ、単純素朴な汎性主義をまとわされているのである。

この三人に共通な意図に遡ってみるなら、そこに見いだされるのは、まず意識を全体として、〈虚偽〉意識とみなそうとする決意である。そこにおいて、かれらは三人三様の仕方、デカルト的懐疑の問題を再びとりあげ、その問題をデカルト主義の本拠にまでもちこんでくる。デカルト学派によって哲学的形成を受けた哲学者は、事物は疑わしく、それは見えるがままではないことを知っている。だがかれは、意識は意識自体が現われるままである、ということ疑ってみない。つまり意識において、意味と、意識の意味とは一致するのである。マルクス、ニーチェ、フロイト以後、われわれはそのことを疑うようになった。事物について懐疑を抱いた後に、われわれの意識について疑いを抱きはじめてたのである。

(第一篇第二章)

意識は歪曲したり変形したりすることなしに自己に関係しえないというこの指摘は、意識と存在の

あいだに楔を打ち込む。言いかえると、意識の直接的な自己関係というものを否定する。すべての存在は疑いうるものであるが、疑っている（わたし）の存在そのものは疑いえないという、そういう近代哲学の根底にあった（コギト）（わたしが意識しているという事態）の直証性への信頼が揺らいでしまうのである。意識の虚偽性の指摘は、意識は意識しえないものをみずからのうちに孕みつつ存在しているという、あるいは、われわれは自分でないもの、自分の知らないものに動かされているという、意識による意識の自己回収の不可能性を指し示している。

それにしても、〈無意識〉とはいったいどのような形象なのだろうか。さしあたって、〈無意識〉とは「意識の手を根本的に逃れている」ことであると言つてさしつかえないであろうが、そうだとしても、それは世界のなかに隠されてあるということなのか、それとも世界のなかに位置をもたない（世界の〈外部〉にある）ということなのだろうか。忘却されているものとしての無意識……。それはしかし、いずれ思い起こされるものだ。その意味では、〈無意識〉ということでは、いずれ意識のうちへと回収されるといふ意味での忘却ではなく、けつして意識のうちへともたらされることのない絶対的な忘却が問題なのだと言ふべきであろう。つまり、意識や知の限界として〈無意識〉はある、と。

だがしかし、〈無意識〉は何に対して限界として与えられるのか。主体によつて限界として意識されるものは、それが限界として意識されているかぎりで限界の彼方の意識を含んでおり、そしてそのかぎりでは限界ではない。限界は、おそらく、それとして知られることがないからこそ限界であるからだ。どこまでも、みずからは意識しえないもの、知りえないもの、そして統御しえないもの、

そういうものとしての〈無意識〉は、おそらくは、意識の対象をなすこの「世界」の内部には位置しえないものであり、むしろ「世界の外部」ないしは「非世界」としてあるものであろう。「わたしの意識」という意味でのコギト (cogito) の絶対的な外部にあるもの、そういう意識の昏くらがり——いや、意識を歪ませ、情動をかきまわす「力」をもつという意味では、意識のブラックホールと言ったほうがいいだろう——に、そういう得体の知れないものに、二十世紀の思想は、いつせいに眼を向けはじめた。〈不気味なもの〉、〈よそよそしいもの〉、〈おぞましいもの〉、〈語りえないもの〉……。絶対的な他性、外部性、非理性、あるいは根源的な匿名性、そして自明性の消失……。

以下では、フロイトによる〈無意識〉の発見がもたらした二十世紀の思想へのさまざまな知的衝撃とその意味とを探ってみよう。

2 昏くらいもの

——〈不気味なもの〉をめぐる——

抑圧の刻印

第一次世界大戦が終わったその翌年、六十三歳の年に、フロイトは「不気味なもの」と題する論文を書いている。フロイトはそこで、不気味なもの、気味の悪いもの、おぞましいものの経験を、「砂男」をはじめとするホフマンの幻想小説や自分自身の体験のなかからいくつか具体的に取り上げて分

析している。

分離・切断された身体部分（たとえば切り離された手足、斬られた頸、腕から離れた手、踊る足）、精巧な人形（蠟人形、自動人形）、痲癩の発作、カタレプシー（強梗症）、仮死のまま埋葬されること、そして死者の生き返り、二重人格、そっくりな二人の人物、ある場所から離れようとして歩き回ってまたもとの場所に帰ってくるという体験……と、フロイトが挙げている例はさまざまである。別の言葉で整理すれば、死をおもわせる自動的・機械的な運動、身体の硬直、生死や自他の区別のあいまいさ、そして反復される強迫。

それらを分析するにあたって、さしあたって手引きになるのは、*unheimlich* が *heimlich* の否定形であるという、その意味形式である。*unheimlich* は、*heimlich*（内密の、なじみのある、親しみのある）と *heimisch*（土着の、故郷の、気がおけない）——フロイトはさらにもう一語 *vertraut*（親密な、熟知の）をつけ加えている——の反対語であり、つまりは「なじまれていない」「親しまれていない」ということなのである。ところが、*heimlich* の語意を、その用例や類語、反対語、それに語源や方言なども参照しながらさらに詳細に分析してゆくと、奇妙な事実に行き当たると。つまり、「*heimlich* という語が、その意味の幾様ものニュアンスのうち、その反対語 *unheimlich* と一致する一つのニュアンスをも示しているということである。すなわち親しいもの、気持のいいもの *das Heimliche* が、気味悪いもの、秘密のもの *das Unheimliche* となる」ことがそれである」(「不気味なもの」高橋義孝訳)。

フロイトはこうして、*unheimlich* が *heimlich* の一種であるという視点を手に入れ、それにもとづ

いてもろもろの事例を分析するなかで、「不気味なものとは、一度抑圧を経て、ふたたび戻ってきた（なれ親しんだもの）である」という定義にたどりつく。

抑圧という視点がここでは効いている。unheimlichの前綴り目には「抑圧の刻印」であるというのが、フロイトの考えである。「抑圧の仮定の本質は、欲動を代表する表象を棄てさったり、絶滅したりする点にあるのではなく、そういう表象を意識しないでおく点にある」（「無意識について」井村恒郎訳）。つまり抑圧とは、ある心的内容が意識のなかに現われることを拒絶して、それを無意識のなかに隔離しておく、それしたいが無意識の操作を意味している。

だから《不気味なもの》についての右の規定は、フロイトによってつぎのように言い換えられもする。つまり、《不気味なもの》とは「実際にはなんら新しいものでもなく、また、見も知らぬものでもなく、心的生活にとって昔から親しい何ものかであって、ただ抑圧の過程によって疎遠にされたもの」だということである。抑圧されたものが抑圧されたものとは意識されなままにくりかえし現われてくる、その過程が「不気味」として感受されるというわけである。とすれば、そこでは未知のものではなく、逆に失なわれた既知のものが問題になっている。そこでは、消失したものととの不可能な関係が問題なのである。

精神分析学の誕生

これは、「わたしは考える、ゆえにわたしはある」としたデカルト、あるいは「わたしは考える」

はわたしのあらゆる表象にとまなうことができるのでなければならぬ」としたカントとともに築き上げられた《反省》の体系としての哲学（すなわち《主観性》の哲学）とは、まったく別の事態に照準を合わせている思考である。というのも、《主観性》の哲学は、自己との一致ということとその思考の根拠にしているからである。これに対して精神分析的思考は、そういう根拠の不在に眼を据える。「わたしはわたしが存在しないところで考える、ゆえにわたしは、わたしが考えていないところに存在する」（J・ラカン）という、《わたし》における意識と存在との根源的な不一致、あるいは裂け目に定位する。言いかえると、《わたし》の根拠をではなしに、《わたし》の無底（底がないこと）を問題にする。

「精神分析は、何か根源的に消え去ってしまったものを、その探究の基盤に置いている」という誘惑的な文章とともににはじまる論考「精神分析の内景」のなかで、新宮一成は、「私がそれによつてさしあたって毎日を生きている基本認識である（私は在る）は、無意識においては（私はかつて生きていた）として書かれている。無意識からの話は、まるで死者からの言つてのように響くことになる」と書いている。

「まるで死者からの言つてのように」という認識は、おそらく、《わたし》という主体のなかにタナトス〔死の本能〕が見いだされるということよりも、むしろ主体の存在それじたいがみずからの死を内蔵してはじめて可能になっているということ、そしてそのことがまさに無意識としてあるということと言おうとしている。（あらかじめ失われたもの）との関係、そこに「不気味なもの」の経験があ

る。それは、ほつれも裂け目もない（わたし）という存在の充溢の不可能性をこそ証しする経験であり、その意味で、（わたし）の存在イコール意識というあの（コギト）の思想の限界を突きつけるものである。

もちろん、ある日突然フロイトという人物の頭のなかで、（無意識）が発見され、精神分析学が誕生したわけではない。いやむしろ、西欧中世からの集合的なパトスの一つが、さまざまな脈絡を経由して十九世紀末に精神分析として結実したと見ることもできる。精神分析学は、フロイトがヒステリー研究の過程で、一八八五年にパリのサルペトリエール病院を訪れ、シャルコーのもとで催眠法と出会って、そこに中世の悪魔祓いや悪魔学から魔女裁判、メスメル動物磁気術、興行催眠術や催眠療法へとつながる精神の系譜を感じとり、それから「宗教的、オカルト的要素を払拭して、自然科学の世界での〈自由連想〉へと蘇生させた」ところに誕生したというのである（上山安敏「フロイトとユング」Ⅱ参照）。

あるいはまた、（無意識）についても、パリのイデオログ（観念学派）たちによる自動症（オートマチズム）の研究や、メスメルら磁気術師による夢遊状態の観察からナンシー学派による催眠現象の研究などの先行的研究のなかで、すでに現象としては析出されていた。また（無意識）の概念については、J・F・ヘルバートやE・ヘーリングがすでにフロイトより先に使用しているし、P・ジャネもフロイトと優先権を争ったのだった。

世紀末ウィーンとユダヤ神秘主義

精神分析学の誕生には、ウィーン世紀末の文化的背景も重要なファクターとしてある。たとえばフロイトの患者は圧倒的に富裕な上流階層が多く、そこからフロイトのいわゆる神経症の性的病因説をめぐって、世紀末ウィーンの性生活の一部の臨床的所見を普遍化しているとの異論が出されました。あるいは、「逆説的だが、世紀末ウィーンという、文明による性の抑圧が行なわれ、性の神経症化が進んだところで初めて、〈子供の幼児化〉がフロイトの精神分析の発想の発酵源となった」という指摘もある。

その指摘をおこなった上山安敏は、「フロイトとユング」のなかでさらに、ケルゼンにおける「国家なき国家学」、精神分析の「精神なき心理学」、それに物理学における「力なき物理学」を認識論的に媒介しようとしていたのがE・マッハの感覺要素論であるとし、これにアヴェナリウスやカッシーラー、フッサールらの哲学的思考をも含めて、一八八〇年代から一九二〇年代にかけての実体論から関係論への知の地平の大きな転位運動のなかに精神分析を位置づける必要を訴えている（もつともフロイト自身はマッハと同じ大学に所属しながらほとんど交流せず、マッハ主義に傾くこともなかった）。また、「現代の群集心理は古代人の群衆への退行の現象だ」とするル・ボンらの群集心理学の発想とフロイトの退行概念の並行性や、獲得形質の遺伝をめぐるラマルク主義との、さらには同時代の流行現象であった心靈研究やオカルティズムへのアンビヴァレントな関係にも、こまかく注目している。さらにもう一点、無視しえないのが、フロイトとユダヤ神秘主義との関係だ。フロイトは当時オ

イストリア領だったチェコスロヴァキアのフライベルクに生まれ、ライプツィヒ経由で、四歳のときにウィーンに移住しており、その意味でフロイトにおける東方ユダヤ人の宗教観が深い影を落としていることは否定できない。東方ユダヤ人が十九世紀にウィーンにもたらしたユダヤ神秘主義の影響の如何についてもいろいろと論争がある。

そして最後に、フロイトの精神分析学とベルクソンの哲学のあいだの問題の驚くべき並行性。たがいに学説的にはなんの影響関係も見いだされないが（「ベルクソンの第二の著作「物質と記憶」が、二年後にフロイトの『夢の解釈』でより組織的に展開される記憶の不朽・不滅性について同じようなことをなにか言っているにしても、それはほとんどドラマティックな一致というより以上のものではなかった）、彼らを取り組んだ問題を見るかぎり、フロイトは「ベルクソンがたんに覗きみたにすぎない知識の領域を開いた」と言えるのであって、その点についてS・ヒューズはつぎのように指摘する。「両者とも、その無意識的記憶の理論に到達したのは、失語症 aphasia ないしは言語障碍の科学的研究を通じてであった。両者とも、生理学を通じて、人間の意識に関する本質的に非物質的な概念に到達した」（『意識と社会』生松敬三・荒川幾男訳）。

ついでに言えば、アメリカの哲学者であり心理学者でもあるウィリアム・ジェイムズも「心理学の将来はあなたの仕事に属している」とフロイトの面前で語ったと言われており、よく指摘される哲学の同時代的トリアーデ、フッサールとベルクソンとジェイムズ（時間流／純粹持続／意識の流れ、意識の志向性／意識に直接与えられたもの／純粹経験という主導概念の並行性）と並べて、フロイトと

ベルクソンとジェイムズという思想史のトリアーデ（精神の科学、宗教経験の理論などをめぐって）を想定することも不可能ではない。

自己認識の不可能性

以上が、人間という存在の影の部分、つまり理性という光からは隠れる部分への感受性や解釈との歴史的関連だとしたら、フロイトには他面でもう一つ、徹底した合理主義者としての顔もある。フロイトは、精神のさまざまなトラブルを、（無意識）という非理性の隠れた作用によってひとが内から誘導され、翻弄されるのだというふうに理解し、そこからの脱却をこそ企図していたのであって、しかもそれをみずから意識へともたらずことによつて無意識であることを解除することで乗り越えようとしたという意味で、自身はまぎれもなく合理主義者としてふるまつたと言えるからである。

あるいは、理性の限界への意識、ないしは理性が自己を騙るところ、理性がみずからの限界を露呈するところ——それを自覚することで乗り越えるという、そういう理性への信頼を揺るがしたことはなかつた。無知の知が知の根柢になるといふ、ソクラテス以来指摘されてきた人間知性のパラドクスを重視する精神が、パスカル、そしてカントをへて、フロイトにまで連綿と脈打っているのを、ここに見ることもできるのである。

おそらくはこの点をとらえて、P・リクールは、われわれが冒頭のところで引いた文章に、つまりマルクス、ニーチェ、フロイトは意識を虚偽意識とみなそうとしたという指摘に、つぎのような文章

を続けたものとおもわれる。

三者とも、まず意識の幻想について疑惑を抱くことからはじめ、暗号解読の策略を働かせ続け、いずれも〈意識〉の中傷者となるどころか、逆に意識を拡大することをめざすのである。……〔そして〕フロイトが意図するのは、被分析者が自分にとって無縁であった意味を自分のものとすることによって、かれ自身の意識野を拡大し、よりよく生き、そしてついには、もう少し自由になり、できるなら、もう少し幸福になることである。精神分析に捧げられた初期のほめことばの一つは、〈意識を通しての治療〉ということである。……自我を、エス、超自我、現実または必然性という三人の主人に仕える〈哀れな男〉として描きだす懐疑家は同時に、非論理王国の論理性を再発見する解釈者である。

(前掲書、第一篇第二章)

このように、フロイトの精神分析には、西欧の、ウィーンの、あるいは東方ユダヤのさまざまな思潮やさまざまなパトスが、伝統的にも同時代的にも、深く複雑に流れ込んでいる。と同時に、フロイトの精神分析という視点は、フロイト以後の知的傾向にもきわめて大きな影響を与えている。そのすべてを通覧することは不可能であるが、そこには、われわれは自分の知らないものによって突き動かされているという不安、自己認識の不可能性という時代精神の不安であり、また、ときに文化こそ倒錯であるとしか言えないような、みずからの野性を抑圧してきた文化の総体への深い疑念が、深く貫

通しているようにおもわれる。〈無意識〉の発見と精神分析の誕生に深く浸透している不安、それによつて開かれた〈知〉の未知の次元がどのようなものであったか、それがつぎの問題となる。

3 傷ついたコギト

——精神分析と〈主観性〉の解体——

無意識の認識

われわれの意識生活においては、ある感情に自分がなぜ陥っているのか、どうしてそういうことを思いついたのか、その動機がはつきりとしなないことがよく発生する。フロイトが注目したのは、ふとした言い間違いや度忘れ、さまざまのしくじり行為やチツク、奇妙な夢、強迫観念、神経症的な発言といった日常の現象である。これらの現象は、それらを動機づけている中心がどうも意識のなかにはない。言ってみれば、動機づけの糸を意識のレベルでは連続的にたどることができないわけで、したがって、意識されてはいないが意識を歪ませる力をもつた場のようなものを、意識とは別に想定しないと理解できない現象である。〈無意識〉というものが想定される理由はここにある。つまり、われわれにとつて自然な世界、自明的なものに被われた世界のなかに空いた穴、あるいは隙間、それがその整合的な理解をもとめて〈無意識〉の存在を要請するのだ。

そこで、フロイトはこう問いかける。「無意識を認識するには、どうしたらよいのであろうか。も

ちろんわれわれは、無意識を意識されたものとしてしか認識できないのであって、そのまゝに、無意識を意識におきかえ、いわば翻訳しているのである」〔無意識について〕。無意識を認識しようにも、それを対象として意識したときにはもうそれは別のもの、別の様態に変換されているから、無意識そのもののオリジナルなすがたを認識するのはもともと不可能なことだというのだ。ここには、観念や命題の真理を物そのものとの一致にもとめる哲学の真理論（いわゆる一致説）がはらむ困難と同じ困難が発生している。だから無意識は、意識に現われている何かがある別のものの徴候としてとらえ、そこに隠されたある（意識とは別の）思考過程を解釈する作業のなかでしかふれられない現象だと言える。

ここにすでに、精神分析が、検証（verification）の可能性を素朴に前提にするような観察科学ではありえないことがうかがえる。精神分析は、その創始者が一種の精密科学たらんとしてそこに力学的思考や因果論的思考を導入しようとしたにもかかわらず、文化や心的事象がつねに自己完結的なものではなくて、ある集合的な見えない変換操作のイフェクト〔効果＝結果〕としてあると考えることによつて、文化あるいは心的事象についての実証科学の可能性をはじめから斥けるものであった。

二十世紀の思考はやがて、文化に内蔵されたこの目に見えない変換操作を、解釈学や構造主義の視点から精緻に分析することになるであろうし、それどころか「科学的真理」それじたいがある特定の思考の《パラダイム》のなかでしか可能とならないという意味で歴史的に相対的なものであることを暴露してゆくことになるであろうが、精神分析は人間の心的事象においてはその変換操作が本質的に

歪曲や隠蔽や偽装として機能していることを明るみに出すことによって、そうした変換操作のもつとも昏い次元にまでメスを差し入れることになった。精神分析はその意味で、のちに、近代科学における《啓蒙》の神話、《進歩》の神話を根底から揺さぶる二十世紀の知的傾向のもつとも先鋭的な部分となつてゆく。

意識の歪曲、記憶の隠蔽

意識がすでに気づかれなしかたで翻訳や変換の過程を媒介させているということは、意識がすでにある種の《痕跡》として、それも部分的に圧縮されたり隠蔽されたりしてかならずしも連続してないつぎはぎの断片群、あるいは一貫してあるバイヤスをかけられたり転嫁させられたりしている屈折面としてあることを意味する。ということとは、われわれの意識のみならず、われわれが《無意識》として取りだすものも、つねに歪曲され屈折させられてわれわれの意識に投影されたものだということになる。これはいわば、われわれがつねに完了形でしか自己に接触できないということでもある。

フロイトはこの歪曲あるいは屈折の過程を、《抑圧》と《検閲》という概念をもちいて説明しようとする。分析の糸口は夢や神経症にもとめられた。「フロイトは夢を、その研究の第一の対象としただけでなく、人間の欲望の擬装され、置換され、虚構化されたあらゆる表現のモデルであるとするこ

とによつて、夢そのもののなかに、欲望と言語の連結を探究するようにわれわれを促す」(リクール「フロイトを読む」第一篇第一章)。

それを最初にシステマティックに試みたのが一九〇〇年の「夢の解釈」であった。そこでは、夢がその顕在的な内容である「夢の内容」と潜在的な内容である「夢の思考」とに分けられ、後者が前者へと変形されるその過程——夢はある無意識的な過程の代理形成であり、無意識的な願望の充足だとされる——が分析されたのである。伏せ字や言い落とし、言い換えや暗示、表現の緩和や短縮・移動など、まさに検閲の名にふさわしい変形操作は、フロイトによって置換 (Verschiebung) と圧縮 (Verdichtung) としてとりまとめられるが、こういう技巧が凝らされた「夢の作業」(Traumarbeit) を逆にたどり解読するのが、精神分析の作業なのであった。

こういう作業はたとえば記憶のうちにもすでに記されているのであって、そういう作業の一つがいわゆる「隠蔽記憶」である。われわれにおいては記憶もまた歪曲されている。思い出のなかにある幼児期の情景一つとっても、それは場所を移しかえたり、人物を置き換えたり、別々の体験を混ぜたりというふうに、さまざまに捏造されているものだ。「贗造された記憶こそ、われわれが知ることのできる最初の記憶である。それを作り上げた記憶痕跡の素材が、もともとどんな形をしていたかは、結局われわれには分からずじまいなのである」とは、フロイト自身の言葉である(「隠蔽記憶について」小此木啓吾記)。

しかしながら、そういう記憶を内に孕みつつ、あるいはそういう記憶の上に立って、いまの自分というものが現にかたちづくられているのだとしたら、いまそれと意識されている自分の存在そのものがまるで贗金のようなものだということになる。というのも、そこには、それと交換されるべき本物

の自己、自己のありのままのすがたなどというものはおよそありえないからである。記憶のなかにある過去の自己を、現在の自己はみずからの過去としてすらも回収できないというわけだ。

おそらくこれは由々しき事態である。西欧の近代的思考は、人格の自己同一性の根拠を、時間のかで同じ自己を「もちつづける」(Preserve)意識の働き、つまりは記憶というかたちで自己を「もつ」という、意識の自己所有ないしは自己保存の働きのなかに見いだしてきた。へわたし」という同一の連続的な存在を、現在の意識が過ぎ去った過去の自分を時間のなかで「擱んでいる」という事態のうちに根拠づけようという考え方は、ロックからフッサールまで、西欧の近代哲学のなかで連続と受け継がれてきた考え方であって、ここでは自己同一的な存在が自己による自己の所有という事態へと還元されている。そういう思考がここで瓦解しようとしているのである。デカルトは人間は「自然の主人にして所有者」であるとしたが、精神分析は人間が自己の主人、自己の所有者ですらありえないことを明るみに出してしまうのだ。

傷つけられた「根拠」

ここで問題化しているのは、これまでデカルト主義と呼ばれてきたような思考法である。〈コギト〉の思想とも言われるこのデカルト主義を特徴づけているのは、意識と存在との一致ということである。つまり、意識しているかぎりでそのように意識している自分は存在する、この確実性が主体の存在を根拠づけているという考えである。それは主体の存在をその意識へと還元する。翻って自分自

身に意識を向けるという意味での反省行為のなかでこそ（わたし）は確証されるというわけである。それに対して、すでに1でみたように、（わたし）の存在はそれについての意識の存在と同一であるということの否定が、精神分析の経験であった。フロイト主義は、近代的自我という主体がすでに自分以外のものによって媒介されているということ、あるいはある隠された過程のイフェクト、それも歪み変換されたイフェクトだと主張する。

《コギト》の哲学は、わたしの意識（*cogito*）、あるいはそういう意識たちの共同的な活動、つまりは《主観性》というものを哲学の作業場として伐り開いた。《主観性》は、意味と真理が生成する根源的な場所として開かれたのである。が、精神分析によって意識と存在とのあいだに楔が打ち込まれ、意識の場所が存在が定位される場所ではないとなると、《主観性》はもはや、意味と真理の場所でも起源でも基盤でも媒体でもないことになる。こうして、近代哲学がその確実性の根拠としてきたものが「傷つけ」られる。「コギトは自己を措定はするが、自己を所有はしない。それは、現実の不十全性、錯覚、虚偽を自認することにおいてしか、その本源的な真理を理解しない」（リクール『フロイトを読む』第三篇第二章）ということになる。

《主観性》とよばれてきた世界生成の場のほつれがあらわになるのだ。そういう《主観性》という場——フロイトが「夢解釈」のなかで「夢の作業」（*Traumarbeit*）について語ったのに対して、同じ一九〇〇年に『論理学研究』で現象学への第一歩をしるしたフッサールは、のちにこの（超越論的）主観性という場をこそ哲学の「作業場」（*Arbeitsfeld*）と呼んだのであった——の破綻は、当然のこ

とながら、主体の自律（オートノミー）をも危うくする。

イスラム圏の精神医学者、フエティ・ベンスラマはこの点にふれて、精神分析のなかなか興味深い総括をおこなっている。精神分析は西欧の発明したもののなかでも西欧的精神そのものにもっとも根本的に背馳するものの一つだといふのである。西欧はほぼ二世紀にわたって、あるタイプの人間＝主体の概念をつくり上げてきた。それはつまり、人間の存在は意識とその本質である理性へと還元しようとすする「極度に思ひ上がった」自己像であり、精神分析はまさにこうした思ひ上がりを治療するために登場した「自己批判の大運動」だといふのである。精神分析は、「（わたし）」というものを人間的個体のもっとも重要で中心的な審級としている「^{モイック}自我的な人間像に根源的な修正を要求する」というように、ベンスラマは非西欧圏からヨーロッパにやってきた人間として、精神分析の意義をつぎのように総括している。

そのときわたしは思いました。ここ「精神分析のうち」に、二十世紀のまったただなかで、ヨーロッパが体験した、ヨーロッパばかりでなくそのとばつちりで世界中が体験したとてつもない狂気のさなかにあつて、何かわれわれの人間のあり方を語るものがある、おそらく人間性を再興させる何かがある、と。わたしの言う人間性とは、地上にこれ以上のものはないといった思ひ上がりではなく、むしろ人間をその適正な尺度に立ち戻らせるようなものことです。そして精神分析は人間がいつも自分のコントロールの及ばない力によって動かされており、文明とはその背後

の広大な地層のような前史時代にいつも支配されている、といったことを示すわけです。この教えはみごとに教えであつて、ヨーロッパの人間を脱神話化するのですが、それは同時に、理性の名のもとに理性の道を通つてなされたのです。ただし理性とはいつても、それは西欧が発明した科学の合理性や実証性よりはるかに大きな理性です。

〔精神分析、この反西欧的なもの〕、鶴飼哲・西谷修氏によるインタビュー〕

あらかじめ失われた「主体」

理性の越権を、「わたし」の僭越を、制限し滅殺すること、これはしかしほかならぬフロイトの自己了解のなかにあつたことであつた。すでにふれたとおり、フロイトは「意識」の中傷者になるどころか、逆に意識を拡大することをめざす」のであつた。フロイト自身の無意識は別のベクトルをさしめしめていたにしても。だから、「自我」の検閲を解除し、「理性」を侵犯し、「意味」の外部へと出てゆこうとする、アンドレ・ブルトンをはじめとするシュルレアリストたちの強いラヴコールにも、一瞥だにくれようとはしなかつた。

こうして主体はみずからの由来への、きわめて意識的な問いにさし向けられる。もし「わたし」がわたしの意識へと還元できず、わたしが制御しうるものでないとすれば、「わたし」とはいつただれか、「わたし」はどこからきたのか、と。

そこでたとえばリクールは、「主体の考古学」という「反省の冒険」として精神分析を回収しようとする。が、これもし、精神分析を「疎外された主体」を取り戻す試み、自我と主体の一致の回復として解釈しようとするものであれば、われわれは、みずからから疎隔された主体 (sujet aliéné) を本来の主体 (sujet propre) へと帰還させることが精神分析において問題なのではないと言わざるを得ない。疎外されていない、本来の自己というものがはじめにあるのではない。主体が失われたのではなく、主体はあらかじめ失われたものとしてしか可能ではないのである。フロイトがモデルとして分析した「夢の作業」が明らかにしているのは、夢の表象が、あるすでに消え去ったものの代理であり、こういう消去のうえに「わたし」という主体の自己表象もまた成り立つことである。哲学はもはや「内部への反省」といういとなみとしてみずからを定義するわけにはゆかなくなったのである。意味と真理の源泉をみずからの意識の内部にもとめることができなくなったのである。

では、何が「わたし」のなかで「わたし」を語りだすのか。いや、純粹な「内部」という表象そのものが不可能になった以上、ここでは「わたし」のなかで」という表現すらもふさわしくない。無意識において語りだされる欲動の言語は、「外部」の言語、のちの議論を先に組み入れて言えば、エスの言語だからである。フロイトの言葉を借りれば、フロイトの発見はコペルニクスやダーウインのそれと同じで、まさに「人類のナルシズムを傷つけるもの」として受けとめられたのであった。人類の道徳性を損なうもの、危うくするものとして、フロイトの精神分析がその創成期に受けたさまざまな非難は、想像に難くない。

4 精神分析のレトリック

——〈無意識〉の概念をめぐる——

メタファー的思考

それにしても、〈無意識〉があるとはよくよくどういう意味なのだろう。ないから無意識なのではないのか。〈無意識〉は、はたして「意識がある」というのと同じ意味で存在するのだろうか。あるいは、〈無意識〉とはどのような形象なのか、そう問いなおしてもよい。そしてこうした問いのなかに、フロイトの精神分析におけるもつとも基礎的な方法論的問題が浮きでてくる。

前節で見たように、〈無意識〉というものはまず是一個の説明仮説として要請されたのだった。よりくわしく言うと、われわれの日常の意識生活のなかには、どう考えてもそれらを動機づけているものが意識のなかにはないような現象があり、それらは、意識されてはいないが意識を歪ませる力をもった場のようなものを想定しないと説明できないところから、〈無意識〉の存在が要請されたのであった。その意味でフロイトは「無意識の仮定」という言い方をする。ところが他方でフロイトは、仮説ではなく実在としてこれを語ることもある。「無意識の発見」と言われるときがそうであるが、いずれの言い方をするにしても、右に述べたような現象が、ある実在する〈無意識〉の、歪曲され転移され変形された現出だという理解は共通している。人間のなかには本人には意識されないある

力動的な過程が潜んでいて、それが意識よりもっと深い場所から意識に力を及ぼしているのだという、そういう（無意識）のイメージである。

フロイトにはたとえばこういう記述がある。

衝動の代表が抑圧により意識の影響をまぬがれると、それはもっと自由に、豊かに發展する。それはいわば暗闇の中にはびこり、極端な表現形式を見つけ、もしそれが神経症者の心の中に植えつけられて育つと、患者にとつて異物とみられざるをえないばかりか、異常で危険な衝動の強さという幻像によつて患者をおびやかすのである。

〔抑圧〕井村恒郎訳

「暗闇の中にはびこる」——ここでは、暗闇のなかで増殖するある隠された力、ある隠された過程が、まるで意識の向こう側でいきいきと展開されているかのような記述がなされている。まるで、意識の被いを剥がせばその過程が見えてくるような語り方だ。意識には覆い隠されているが、意識の及ばないところではたらきだしている無意識のある実在的な過程があるという考えである。それは、言いかえれば、人間の心的装置を多層的に分岐したものとしてみとらえる局所論的な視点である。

フロイト自身も「心的局在性を解剖学的に規定するという試みは最新の注意をもつて避けていきたい」と語っていた。そしてこの階層構造がまず、無意識／前意識／意識のかたちで語られ、後年にはエス／自我／超自我という三つの「審級」のかたちで再定義されたのであるが、ここにはある意識

された心的現象が、「表面には出ないであるある別のものの代理」として、つまりは「仮面を被ったもの」として、語りだされている。それがメタファーとして語りだされているのか、それとも観察と解釈による記述であるのかが、ここでは問題なのである。

この点に関連して、「フロイトのメタファー」の著者、ドナルド・P・スペンスはつぎのように述べている。「表層が層をなして蓄積しているものとして心を考える見解は、フロイトが用いた有名な考古学のメタファー、つまり深層（深さの）心理学のモデルに、そして記憶と葛藤の貯蔵庫として心を表現する一連の隠喩に直接結びついている。それは神経症的な障害を心のどこかに位置すると見なすモデルへとつながっている」（フロイトのメタファー）妙木浩之訳。つまり、フロイトの術語は、文字どおり「局所論的」にもちいられているというのである。

フロイトの混合話法

フロイトにとって、〈無意識〉とははたして解釈や記述の次元に属する事象なのか、それとも説明や治療の次元に属する事象なのか——こういう二義性、こういう論述の揺れは、フロイトの精神分析の方法論にも反映している。解釈学的な見地とエネルギー論的な見地の混合という問題である。

フロイトは心的装置の機制を説明するときに機械論的な比喻や術語をしばしばもちいる。たとえば「備給」、「貯蔵」、「放出」、「抑止」、「圧縮」とか「エネルギー量」といった一般力学的な用語とか、「流出」とか「堰」といった水力学的な用語や、「充電」、「放電」、「カセクシス」といった電磁学的な

用語である。ここには、心的機制に一対一対応の因果関係を想定し、それをさらに機械論的に、決定論的に説明する発想がある。

ところがもう一方で、フロイトには、われわれの心的機制が複数の水準で諸理由が錯綜するかたちで規定されているという「重層的決定」(Überdeterminierung, surdetermination)の考え方があり、「検閲」とか「意味の歪曲」などが問題とされるときがそうだ。ここには、心の出来事その理由を解説するという解釈学的・記号論的な発想が見いだされる。こういう方法論的な揺れを、十九世紀的知識人、フロイトの歴史的限界だとするのはスチュアート・ヒューズである。

「逆説的なことではあるが、フロイトはその臨床的データに関して、単一的な決定因よりもむしろ過度の決定の要素を強調しておりながら、それらのデータの単一的源泉を探し求めていた」(E. Punpan-Minding)。われわれはさきに、かれがエディプス・コンプレクスと原初の罪という言葉で網羅した暗喩にどれほど有頂天となっていたかを見た。同様に、心の働きについても、かれは自分の発見を少数の大胆な修辭に包摂させようと努力した。かれのいわゆる「メタ心理学」においては、かれは経済学、局所解剖学、動力学からの暗喩によって心の説明をしている。しかし、この最後の動力学によってのみ、彼はしろうともも説得力のある理論の輪郭を描き出すことに成功した。この物理学からの暗喩による心の描出は、フロイトにおける残滓的実証主義の最後の、もつとも意味深い局面の問題である。

このことをすこし言葉を変えて言ってみよう。フロイトの精神分析が一種の「混合話法」で書かれているというのは、よく指摘されるところである。すでに例をいくつか挙げたように、「備給」とか「堰」、「放電」、「抑圧」などと言われるときの〈力〉をめぐる準物理学的言語と、「検閲」とか「解釈」、「歪曲」などと言われるときの〈意味〉をめぐる意味論的な言語とである。それらの「混合話法」として、フロイトの言語は成立しているというのである。たとえば「意味を歪める力の効果」などといったフレーズが属しているのは、この〈力〉と〈意味〉の混合話法である。つまり、意味の歪曲や検閲という解釈学的な概念と、原因／結果という因果論的概念やリビドーという機械論的概念とが、ここで交差させられているのであって、P・リクールはそれを、精神分析が「力の葛藤による心的現象の説明として、したがってエネルギー論として現われるかと思うと、次には、潜在的な意味による表面的な意味の釈義として、したがって解釈学として現われる」というふうに解釈している。

同じように、精神分析を〈深層解釈学〉の一つとみなすユルゲン・ハーバーマスは、「フロイトは事実上は新しい人間科学を創設しながら、それをつねに自然科学と考えていた……。フロイトは、心理学が自然科学であることを一度も疑わなかった」と述べている（『認識と関心』奥山次良・八木橋頁・渡辺祐邦訳、第三章第十一節）。

〈表象的意識〉と〈無意識〉

意識のおよばないもの、意識の彼方にあるものという意味で〈無意識〉が語られるとは言いうるにしても、その場合に意識がどのようなものとして規定されているかによつて、〈無意識〉の内容もおそらく異なるはずだ。意識されるものも、〈像〉や〈表象〉のように、対象として意識に現われているものであるならば、ある意識の対象とともに現われているもの（現象学が「地平」とよんだもの）とか、いまは意識のなかになければ、記憶のなかにはのかに存在するようなものなども、〈無意識〉に数えられることになる。が、いずれ意識のなかに取り戻しうるようなものは、フロイトによつて〈前意識〉として〈無意識〉とは区別されている。フロイトが見ていたように、直接に意識されているものそのものがじつはしばしば虚偽的なものだとすれば、やはりそうした意識には隠されたある過程が存在すると言わなければならないだろう。しかしそれを、われわれはどのようにして知るのか。

〈無意識〉はそもそも「形象」(Gebilde) や「対象」(Gegenstand, objet) として、あるいは「像」(Bild, image) や「表象」(Vorstellung, representation) として、われわれの眼前に見いだされうるものなのかどうか。フロイト以後の哲学は、そういう表象的な意識ではないような意識のあり方に関心を向けていった。フッサールの現象学は、意識の主題となる対象とともに現われ、そういう対象の現出そのものを可能にしている非主題的な意識、すなわち「地平意識」というものを問題にした。サルトルは、われわれが何かある対象を意識しているときのその「定立的意識」につねにとまなう、意識

していることそのことの意識としての「非定立的意識」を問題にした。レヴィナスは、他者とか死とか未来といった、本来対象としては現前しえないものの意識について、あるいは意識したとたんに隠れてしまうようなものの現われを問題にした。彼ら現象学者たちは、意識は対象化的にはたらくものだという考えこそ抽象的だとして、そういう意識の神話を壊していったのである。そうだとすると、表象的意識（意識に対して何かがその対象として現われていること）か（無意識）かという二者択一そのものが、単純には成り立たないことになる。

フロイト自身が「抑圧の本質は意識からの拒絶と隔離においてのみ成り立つ」（「抑圧」と言っていることを思い出そう。あるいは、「欲動は意識の対象とはなりえない。ただ欲動をあらわしているところの表象だけが、意識の対象となりうるのである」（「無意識について」と言っていたことも。意識から隠されているものはしかし、いかにして意識の彼方にあるものとして、つまりは（無意識）として意識されるのか。問題ははじめからそうしたパラドクスを内包している。そこで方法的な問題が生じてくるのである。意識不可能なものはおそらく、その痕跡を媒介にして間接的にさぐりあてられるしかない。現在の遺跡から歴史に記述されていない（先史）を再構成する考古学者のように、である。しかし（無意識）は、失われた過去の遺物と同じ意味で不在なのではない。それはたとえば「徴候」や「症状」のかたちで、いまの意識にある効果をおよぼしている。それは、そういう「徴候」や「症状」を解釈する作業のなかで、いわば斜交いにふれるしかないものだ。意識の虚偽の被いを剥がせば、意識を動かしている真の過程が見えてくるという、単純な問題ではないのである。

「精神分析」の無意識

直接に観察できないものの存在を語ることに、その作業がさまざまなメタファーを喚び込む。そして記述上の彩あざとして喚び込まれたはずのメタファーが、やがて記述された事実へと変形してしまう。それは、ドナルド・P・スペンスによれば、メタファーが現象のある契機を強調することによって他の選択肢を抑止する効果をもつからであり、そういう仕方ではメタファーには、分析の視線を規定し、思考の枠組みを創造する機能があるからである。メタファーを否定することが求められているのではない、とスペンスは言う。むしろ、メタファーは、それがどういふ思考モデルと連動しているのかを意識しつつもちいらねばならないというのである。

たとえばわれわれが問題としたようなエネルギー論的なメタファーは、心の力学モデル、ないしは「モデュール・モデル」と連動している。したがって解釈学的な記述のなかに混入されると、解釈学的な見地から浮かび上がってくるはずのものをあらかじめ歪曲してしまう。スペンスのつぎのような精神分析批判もそこから出てくる。「精神分析の文献は考古学的メタファーを指示するように見える臨床的な話であふれかえっているが、それらは少なくとも二つの理由から真とは言えない。まずわずかな例外を除いて——その例外もたいていはひじょうに些細な観察なのだが——いわゆるデータはきわめて不完全である。それは記録文書というよりも逸話である。推論として完全だとしても、それは理論負荷的か、文脈負荷的なのである」(「フロイトのメタファー」第四章)。

スペインの言葉をくりかえすと、メタファーを否定することが問題なのではない。(無意識)は、主体による自己探究(「反省」)の過程ではじめて、いわば一つの効果として間接的に意識されるものである。ちょうど歴史を研究する者は、彼自身がある歴史過程のなかにいる以上、歴史に対してすでに歴史的に限定されたある視点をとるしかないのと同じで、(無意識)を探究する者もまた、探究という意識過程そのものがある無意識的な過程によって規定されつつそうしていることを意識していなければ、(無意識)に呑み込まれてしまう。だから、意識の被いを剥がし、(無意識)過程を白日のもとにさらす「精神分析医」などというものを想像してはいけないのであって、精神分析そのものをも規定している(無意識)、精神分析そのものに内蔵された(無意識)といったものを考える必要すらあるのである。「精神分析医」は、けっして、埋もれた金印を暴く考古学者、解答を求めるパズル解答者、事件の真相を解明する探偵のような、洞察する「第三者」ではありえないのである。

世界の外部から世界の構造に巻き込まれずに世界について考察しようという考え方は、そういう不可能な考え方を、フロイトの同時代人、E・フッサールは客観主義的思考とよび、その精神を引くフランスの現象学者、メルロ・ポンティは上空飛翔的思考とよんで批判した。さらに、「地平」という概念を現象学と共有する解釈学的な哲学は、歴史の研究者も科学のある一定の歴史的な地平のなかで過去の事象との対話のなかに入り込むと考え、たとえば目的論的な歴史の説明に見られるような歴史についての超歴史的な視点を根本から批判した。

解釈学的反省

このような「解釈学的な反省」は精神分析の思考と構造的に重なるところがあるので、いますこしくわしくその思考について述べておくと、一九六〇年代に登場した哲学的解釈学は、さかのぼっては古典文献学・聖書釈義学や人文主義の伝統に根ざし、また直接にはデイルタイの歴史の理性批判やフッサールの地平論・生活世界論、さらにはハイデガーの現存在分析の成果を受け継ぎながら、H・G・ガーターによって学として定式化された。ガーターは、われわれと世界とのもつとも基礎的な関係を〈理解〉としてとらえる。〈理解〉は、存在しているものを何か「として」理解するという意味でつねになんらかの解釈過程を含んでいるのであるが、この解釈過程はまずは歴史的な意味の地平（＝伝統）によってあらかじめ枠どられつつはたらかさず。つまり、理解は特定の言語共同体がたちづくる歴史的な意味のネットワークに帰属し、それに媒介されつつ起こるのであって、その意味で言語こそ理解の普遍的な媒体であるということになる。そして、この〈理解〉という出来事のみならず、理解するものが属する歴史的な地平と理解される対象が引きずっている歴史的な地平とがともに可動的になって、たがいに浸透しつつみずからを容れさせ、自己理解の新しいありかたを手に入れる（＝「地平融合」）。〈理解〉はこうして、主体の自己反省のうちへと回収も還元もできない未完結の開かれた運動としてとらえられることになる。

解釈学的反省は、人間の経験の歴史的な有限性の分析をとおして、主観性の形而上学、つまり歴史の内部に歴史に汚染されないアプリアリオリな構造があるとされるデカルト的な主体や、歴史と真理とを

絶対的に媒介するヘーゲル的な全包括的主体を想定する近代哲学の地平を乗り越え、ロゴスそのものがそれぞれの歴史社会が内蔵する言語や意味の構造によって歴史的に媒介されつつ生成する、まさにそのような事態を見えようという試みなのであった。要するにそれは、解釈のなかではじめて歴史が現われてくるとともに、その解釈自体が歴史に限定されているという循環性をもつ。

あらゆる科学のいとなみもまた、その探究の過程で自分の立っている地平が逆照射され、変容させられるということが、出来事として起こるのであって、こうして、科学にはつねにそれが自己理解でもあるということがともなう。科学そのものの歴史的な性格、とりわけ〈パラダイム〉や〈科学革命〉や科学者共同体の規範などについての、一九六〇年代以降のTh・クーンらによる科学史研究の議論もまた、知のそうした解釈学的な循環性をしめすものであるし、〈説明〉か〈理解〉かという、十九世紀末にJ・G・ドロイゼンやW・ディルタイらによって提起され、M・ヴェーバーの〈理解社会学〉やC・G・ヘンペルの〈科学的説明〉の理論などによって継承され、さらに一九六〇年代に科学論の隆盛とともにふたたび活性化してくる人文科学の方法論をめぐる論争もまた、こうした問題の延長線上にあると言える。

これに分析哲学や言語学、記号学などによる言語研究などもふくめて、二十世紀という時代は〈知〉の歴史的な条件や媒体への問いをますます深めていったのだが、ほかならぬ精神分析についても十九世紀に出現したその知の歴史的な条件への問いがしだいに深められてゆき、その結果として精神分析の理念そのものが、フロイト以後、ユング派の分析心理学・元型心理学やアンナ・フロイトの自

我心理学、W・ライヒ、H・マルクーゼらフロイト左派、M・ボスらの現存在分析など、いくつかの流派への分岐していったのだった。

5 失われた直接性

——〈スムの解釈学〉から〈主体の系譜学〉へ——

「精神分析」の精神分析

このように見てくると、解釈学においても精神分析学においても、まずは意識の直接性、意識の不可疑性、つまりは「〈われ思う〉（コギト）がわたしのあらゆる表象にともなうるのでなければならぬ」という、カントが定式化したような意識のあり方が、宙づりにされるということがわかる。ということとはしかし、〈欲動〉という無意識的な過程の自存性もまた宙づりにされるといふことである。すでに引用したようなラカンの言葉をもじって言えば、わたしはわたしが意識していないところに存在するが、だからといって意識していないものが存在するとは言えないということになる。言いかえると、〈無意識〉というものは、不動の、あるいは最終の参照軸としてあるものではないということになる。哲学的解釈学者としてのP・リクールが、「主体の考古学」を「スム〈われ在り〉の解釈学」とよびかえたのも同じ理由による。

デカルトの言葉をもちいて言うならば、精神分析は、〈コギト〉〈われ思う〉のかわりに〈無意識〉

や（エス）や（リビドー）を、それを基点として宇宙のすべてが説明されるような「アルキメデスの点」として据えようというのではない。われわれの反省的思考にはそういう普遍的な準拠点は見いだされえないことをこそ、精神分析は明示したのであって、精神分析は、いやそれにかぎらず現代の哲学的思考は、その対象があらかじめ失われているという、喪失の事実から出発するしかないのである。意識、あるいはその直接的ないしは明証的な事実とか、超越論的主観性、あるいはその反省という場といった、近代哲学の作業場であり、近代哲学が世界の生成の火床としたものは、ある媒介された事実へと相対化されてしまうのである。

逆の言い方をすれば、精神分析において診断と治療の対象とされる主体（*subject*）は「患者」の意味でもある）は、まさに〈主体〉としてレトリカルに構成されたものであり、そのレトリカルな構成過程の歴史的な分析にこそ結びつけられねばならないということである。〈主体〉の「知られない」深層としての〈無意識〉という概念じたいがそうである。それは、夢や神経症、あるいはさまざまの強迫観念や反復強迫、失錯行為など、心にかかったさまざまなバイアス、さまざまな断絶や歪み（「徴候」や「症状」）、そしてさまざまな「抵抗」などを解釈する作業のなかで、いわばはすかいにふれるしかないものなのであって、くりかえし強調しておけば、意識の虚偽の被いを剥がせば、意識を動かしている真の過程が露出するという、単純な問題ではないのである。

要するに、それら「徴候」や「症状」が相補的に指示しているある「同一的なもの」として、〈無意識〉は措定されたのであって、したがってそれを構成する言説のさまざまなレトリカルな装備がそ

こに導入されていることはあきらかであろう。だからこそれわれれには、フーコーのいうところの「主体の系譜学」が要請されるのである。そしてそれは同時に、フロイトの精神分析の理念それじたいのうちではたらきだしていた歴史的〈無意識〉の分析であり、つまりは精神分析学そのものの精神分析の作業でもあるだろう。

〈主体〉概念の両義性

この精神分析の精神分析は、〈主体の系譜学〉を形成してきた概念的なプロセスと制度的なプロセスの歴史的な分析に結びつけられねばならない。ここでいう〈主体〉とは、自己同一的な主体としての、自己決定の主体としての、あるいは私秘的な内面を備えた人物としての、市民的個人のアイデンティティのことであり、プロプリエテ（自己に固有のもの）、インディヴィデュアリテイ（個であるということ）、プライヴァシー（私秘的なもの）といった特質をそなえた、近代市民社会のユニットとしての個人のアイデンティティのことである。興味深いのは、そういう近代市民社会のユニットとしての「個人」を特徴づけてきたもろの基礎的な概念がごとごとく両義的なものであり、たがいに矛盾しあうような意味の二重性を含んでいるということである。そのような〈主体〉という強迫観念とそれがなくずし的に瓦解していくシーンに、精神分析の出現がどのようにかわっていたのか、それがあきらかにされねばならないであろう。

そこでつぎに、〈主体〉概念の諸契機が内蔵する二重性を列挙してみよう。

(1) *unity* という概念。これは、主体のさまざまな経験を単一的で独自の (*unique*) な「わたし」のそれとして統合 (*unite*) してゆくプロセスを意味しているのだが、しかし「わたし」の存在のこの独自のな統一 (*unity*) は同時に、社会を構成している等質的で交換可能な単位 (*unit*) でもある。人格の取り替え不可能な「統一」がそういう取り替えのきく「単位」に反転してゆくような大衆社会化状況や管理社会のあり方への批判的論究や、いわゆる人間疎外論は、(次節で述べる) 群衆という無名の者たちからなる社会への危機感として、二十世紀の社会研究において何度も反復されることになる。

すでに指摘したように、個人が理性的で自律的な主体であるということ、それは近代的な世界認識(科学とテクノロジー)ならびに近代的な市民社会の前提事項としてあったのであって、その意味では、フロイトの精神分析による「無意識」の発見は、人間のなかにあつて人間自身が意識的に制御できないような非理性的な生命の力動を認めるものとして、そのような人間主体の内的な「統一」を根本から揺るがすものであつたと言える。

(2) *subject* という概念。これは「主体」を意味すると同時に、「従属している」というまさに非主体的な状態をも意味する。周知のように、フーコーは「監視と処罰」のなかで、この二義性を「主体化」=「隷属化」(*assujettissement*) という概念によつて際立たせ、近代市民社会においてはひとが自立した自由な主体となつてゆくプロセスが、そのまま社会の見えない権力構造により深く拘束されてゆくシーン(いわゆる正常化=規格化過程 *normalisation* である)を、ドラマティックに描きだしたの

であった。この点でフロイトの独自性が強調されねばならないのは、われわれにおいては意識が同時に虚偽意識であることを示したのみならず、社会規範が内面化される際にそれらが「内的抵抗」のたちで無意識化される過程にメスを入れたことにある。

(3) *property/propriété* と「所有」概念。所有される財 (*propriété*) には交換も譲渡も可能なわけであるから、この、譲渡できない (*inalienable*) 自己の固有性——わたしにだけ固有なもの (*propriété*) ——という概念は、はじめから「所有権」(*propriété*) という概念に含まれた非固有性 (譲渡可能性) という意味契機に没蝕されており、あらかじめ失効を宣告されているにひとしい。ちなみにドイツ語では、*eigen* と「語」の多義性は、*Eigenheit* (固有性)、*Eigenschaft* (特性)、*Eigentlichkeit* (本性)、*Eigentümlichkeit* (独自性)、*Eigentum* (財産・所有権) と「語」ふうに分節されている。

この「固有性」の概念は、たとえば〈わたし〉という存在の単独性や唯一性、あるいは主体の内面的な自己関係性といった契機を強調する〈実存〉の概念のかたちをとり、二十世紀においていわゆる実存主義の名のもとに展開されてきた。だれかがいま、ここに現実中存在するという、そういうかけがえのない主体としての人間のあり方に定位するこの思考——その源泉は、直接には十九世紀デンマークの思想家キェルケゴールに、さらにはドイツ観念論のシェリングにまで遡る——は、事物や生物について、その存在を一般的な本質に即してとらえようという概念的・合理的思考や、その現象を客観的に検証可能なレベルで分析しようという実証主義的な科学に強く対置されるもので、それはヤスパースでは実存解明として、ハイデガーでは基礎的存在論として展開され、サルトルではアンガージ

ユマン（社会参加）と強く結びつけられて主張された。が、この固有性（プロプリエテ）がわれわれの社会ではつねに所有（物）（プロプリエテ）という事態へと転位してしまふことを見ぬいたのは、ガブリエル・マルセルである。固有性を所有のかたちで確認しようという人間に根深い性向については、フロイトにおいてもまた、肛門愛、去勢恐怖、エディプス・コンプレックス、強迫神経症、憑依現象、フェティシズムなどの分析の場面で重要な問題となる。

(4) *private* という概念。近代的な「個人」は、市民としての公共的な特性とともに「秘せられた内面的な人格」としての特性をもつ。フライヴァシーという用語法にも見られるようなこの「私秘的な充実」という意味の裏にはしかし、「欠如」(*privative*) という相反する意味が貼りついている。「私的」なものが、公的な領域に属するもの（他人によつて承認され保証されるリアリテイ）を「欠いた」(*deprived*) 個人のあり方であり、まさに「大衆社会では、孤独はもつとも極端でもつとも反人間的な形式をとっている」という言葉で現代社会批判をしたのは、「人間の条件」（一九五八年）のハンナ・アーレントであった。また近年、社会史の研究者たちを中心に、十八世紀から二十世紀にかけての西欧における「私的なもの」の成立過程が社会史的・文化史的に研究されてきた。匂いへの感受性や、衛生観念、服飾の文法、入浴の習慣、性関係、〈家庭〉幻想などを対象としながら、「私的なもの」の制度化過程が克明に分析されるのである。フロイトの性欲論と世紀末ウィーンの神経症的生活やヴィクトリア期の性道德との関連は、こうした文脈でも読み解く必要があるだろう。

(5) *individual* という概念。「個人」は、それ以外の何ものにも還元も細分化もできない、不可分の

同・的な存在においてある。「分割—不可能」なこの〈個〉はしかし、孤立した単独の存在として他の〈個〉から分離された存在でもあり、諸個人はそういう分離—分割された存在——これがとりもなおさず私秘的な〈わたし〉である——としても自己を了解している。この概念の問題性は(1)ならびに(2)のそれと深くつながっている。さらにそれとの連関ですこしつけ加えておけば、〈自己〉(autos)という古代ギリシャの概念は、近代になって、〈理性〉(ratio)という、世界の存在根拠(—自己原因 causa sui)へとその地位を高め、その ratio が現代、人間の行為の〈自動化〉(automatism)と〈合理化〉(rationalisation)の過程へとこんどは平板化されてきている。そしてフロイトの精神分析は、心のこの〈自動化〉と〈合理化〉という、非自律的な過程に、独自の視角からメスを入れたものだけと言える。

市民的個人を構成するレトリック

以上の概念群は、それ自身のうちに、対立・矛盾する意味の諸契機を内蔵している。そして皮肉にも逆にその両義的な構造が、意味構成のレトリカルな水準で巧妙に活用されてきたのである。それについてはいま逐一指摘する余裕はないが、ここで一つだけ言及しておけば、市民的個人を特徴づけるこれらの概念群が、かつてフーコーが「個人化」(individualisation)の方式と呼んだ近代社会のさまざまなテクノロジーとレトリックとに連結されている点を挙げるができるだろう。

たとえば〈わたし〉を内側から構成するレトリック(自己を語りつつ生産するような「自伝的人

間」とその秘せられた内面の形成、あるいは *Bildungsroman*〔教養小説〕の理念)、個人の特性を外側から記述・記録するためのコード群、あるいは個人の身体的な存在を制度的に囲い込む「規律訓練的」な手法、他者をまなざすときの「観相術」的な知覚の規則、そして「主観性」という近代哲学のプロブレマティックや「責任主体」という法学的理念……。これらの言説装置が、西欧の近代史のなかで一定のレトリカルな水準において発動され、編制されてきた。そしてそれがいわゆる正常性Ⅱ規格性(ノルマリテ)の形成であり、そういうノルマリテをつうじてわれわれは、ある均質的な社会体に帰属しつつ、「市民的個人」としておのれを個別化してきたわけである。そして右に見たように、フロイトの精神分析もまた、その理念のレヴェルでもその制度化のレヴェルでも、この「個人化」のあらゆる過程に深く関与するものであった。

6 非人称の思考

——コギトの外部——

固有性の喪失

思想史のなかの精神分析の位置を、4では、個の〈存在〉を個の〈意識〉へと還元することの不可可能性、ならびに個的主体としての〈わたし〉を構成するレトリック群という視点から見た。失われた直接性、不在の始源としての〈無意識〉という考え方は、コギト的な意識主体としての〈わたし〉を、

レトリカルに構成された一個のイフェクトとして宙づりにするものであった。こうして、〈わたし〉の外部（現象学者メルロ・ポンティなら「わたしよりもっと古いわたし」と言うところだろうか）、つまりはわれわれにおける非人称の動性が問題として浮上してくる。

それはフロイトにおいては〈エス〉(das Es)の問題態として提示することができる。フロイトの心的構造論は、意識／前意識／無意識の三区分からなるいわゆる第一次局所論から自我／超自我／エスの三区分からなる第二次局所論へと移行したことはすでに述べた。その過程で、われわれの心的装置が「自我の防衛機制」という視点から主題されるようになったわけだが、防衛されるべき自我（わたし）そのものが一つの想像的なイフェクトとしてあるということになれば、その防衛機制は〈わたし〉の防衛機制であるというよりも、逆にその防衛機制こそが〈わたし〉の存在を構成すると言わなければならない。そしてそういう、それじたいにおいて無意識的な過程が〈わたし〉の存在を可能にしているとすれば、精神分析は〈わたし〉の深層 (Tiefe) や基底 (Grund) の解釈であるというよりはむしろ、〈わたし〉の底のない深淵 (Abgrund ≡ 無底) の解釈であると言わなければならないだろう。

この非人称的な動性としての〈エス〉は、二十世紀の思想史においては〈無名性〉(anonymity, Anonymität ≡ 匿名性) という概念によって登録されているものである。無名性という概念は、西欧の思想史の文脈では、ひとが自分に固有の名を失っていること、言いかえると、自己の固有性あるいは独自性を喪失しているような事態（疎外態、頽落態）として、ネガティブに規定されるのがつねであ

つた。その例として挙げられるのは、たとえば大衆や群衆といった人間の存在様式であり、類型化やアパシー（無関心・無感動）やクリーシエ（紋切り型の表現）といった社会意識の諸形態であり、さらにはファシズム的な狂気やカーニヴァル的な祝祭の情景である。ここでは無名性が、社会という、いわばその水平次元で問題とされている。

〈無名性〉の反転

これに対して、二十世紀の思想史は、無名性をいわばその垂直次元でポジティヴに掘り起こすような視角を伐り開いてきたと言えることができる。ここで垂直的な次元というのは、名をもった存在としての〈わたし〉をいわば下方から支える基盤としてはたらく場面という意味である。われわれがいま問題にしている〈エス〉という、意識の深層でいつもすではたらくだしている非人称の動性がまずそうだし——フロイトの「自我とエス」は、フロイトと〈エス〉概念のプライオリティをめぐる争うことになるゲオルク・グロテックの「エスの本」、ならびに、発想はまるで異なるが IchEs を Ich-Du とともに「人間の語りうる根元語」として規定したマルティン・ブーバーの「我と汝」と奇しくも同じ年、一九二三年に刊行されている——、ジェイムズの心理学はコギト（〈わたし〉の意識）の地底に、それを包み込んでいりより広大な非人称の思考の流れ（"the thinks"）を見いだしたし、現象学は、知覚などの場面で意識の能動性に先だつていけば自動的にうごめきだす前人称的な生のはたらしの諸層（フッサールはこれを「深さの次元」と呼んだ）を詳しく分析していたし、さらについて

言えば、垂直的方向で「深さ」として表象されているのではないが、ハイデガーにおいても、ドイツ語の非人称用法である *Es gibt*（「ーがある」）の *Es* が主題化され、「世界がある」から「存在はある」という言い方すらなされた。総じてこれらは、〈わたし〉を意識という生の一つの表層的な効果として宙吊りにしたのであった。

このように、ひとびとのあいだにあって、単独の「自己」というものに中心化されていないような匿名の存在様式への水平方向の問いと、「自己」のうちにあってもはや「自己」のものではないような非人称の存在次元への垂直方向の問い、これらの無名性の膨大な問題群がわれわれの前にある。そこにわれわれは、無名であることを単純にネガティブに、つまりひとが自己を喪失している状態として理解することの不十分さを、はつきりと見てとる。

言いかえると、ひとが自己を喪失していない状態、あるいは自己のもとにあるような状態はふつう、他者に譲渡されえない自己固有性 (*proprie inalienable*) におけるあり方として、無名性と対立させてポジティブに了解されてきたのだが、この自己固有性こそじつはなんらかの否定や喪失を代償として成立するレトリカルな存在形式ではないか、と考えることができるということだ。そうすると当然、無名性を、固有性の喪失としてではなく、否定の否定、喪失の喪失として反転させ、それについてポジティブに語れるような地平が開けてくることにもなる。

自己消失の恐怖と自己無化の誘惑

もつと現象的な場面に眼を移してみると、エドガー・アラン・ポーやボードレールをはじめとして、作家たちがいちはやく関心を寄せた「群衆」という現象、まさに無名のものたちの密集する都市の風景がある。「群衆」(multitude)とは、個の solitude に対して、群れとしてのひとの存在様態を意味する言葉であるが、そこには、あらゆるものが、その固有性、あるいは秘められた内面などいうものをすっかり漂白させられて、その乾いた表面をしらじらと曝しているような風景が、まさに名前をもたぬ者たちの群衆態として現出している。

群衆の恐怖というのは、ひとが他者との差異を喪失することによって自己に固有な存在が消失してしまうことへの激しい感情的反応であるが、それにひととはしばしば深く魅惑される(このような正負の反転現象については、たとえばエリアス・カネッティもまたその著「群衆と権力」の冒頭で、接触恐怖と群衆のなかでのその解消という出来事を例に挙げて言及していた)。自己消失への恐怖が自己の無化へのあやしい誘惑へと反転するわけだ。ここに仄かに浮かび上がってくるのは、松浦寿輝が鋭く指摘しているような、「主体の署名が刻印された内なる暗闇が蒸発し、どこもかしこも光り輝く表面からのみ成り立っている非人称的な〈外〉だけが屹立している場所」である(松浦寿輝「〈無人〉と〈蝟集〉と」参照)。こうした場所、こうした危うい存在感覚が、市民的個人の自己意識にいつも影のように貼りついているのではないか、ということなのである。

ついでに言えば、仮面のようなのつべらぼうの均質的な顔をした人間たちを描いたアンソールの群

衆像と、デ・キリコが形而上学的ともいえるタッチで描きだす無人風景は、こうした非人称の（外）を圖像化したものであると言える。両者は、蝟集と不在という、一見正反対の構図を提示しているように見えながら、ともにコギトという人称的な生が消失した風景を描きだす点で、たがいに反転しあう相補的なイメージを表出しているわけである。

ここでは無名性は二重である。一方には無人の「零」がある。「零」は、他者との差異の喪失という意味での無名性への埋没である。他方には群衆の「多」がある。「多」は、差異の外部に出るという意味でのいわばディオニソス的な無限の人称変化を意味する。無名・没名と多名、覆面と仮面、そしてその象徴としての無人の風景と群衆の風景。あるいは、人格の無化へのネクロフィリックな欲望（フロイトはやがて「生の衝動」とならべて「死の衝動」について語りだすであろう）と、別の人格への無限変換へのネオフィリックな欲望（二十世紀における「新しさ」という強迫観念とその現象態としてのモードという「エフェメラ〔かひろう）の帝国」）。

市民的個人としての同一性を獲得しようとする自己固有化（appropriation）〔自己に固有な属性の収集〕の運動と並行して、ここでは、〈わたし〉などという再帰的な定点をもたずに、あるいは匿名の共同性という故郷に帰還しようともせず、「だれか」としてのその市民的同一性を、たえず消去するなり無限増殖させるなりして解除しようする非固有化（depropriation）という対極の運動が発生している。この後者の運動は、性別や人種、社会的な地位や個人としての性格など、「出生にかかわる自然の共同性」から切れた場所へとみずからをデラシネ化（根無し草化）する感受性や、ひとびと

が身分や名前を隠して「無縁」の者としてたとえば連歌会に参加するような無縁化の欲望にもつうじ
るものである（土屋忠一郎「正義論／自由論」参照）。

言いかえると、「だれか」になるという、共同体内部での「自己」形成（sich-bilden）は、このよ
うにその背面にいつも群れのなかで無人になろうという反対動向を貼りつかせているのである。ひと
は明確な（わたし）の存在とその輪郭を探し求めながら、他方でその存在の溶解への恐れに魅惑に引
きずりこまれるというかたちで、たえず虚しく揺れ動いているのである。これはある意味で、二十世
紀の普遍的な光景である。

7 コギトの不安

欲望と自我

フロイトの晩年の文化理論のなかに、これと同じ二重性が色濃く反映している。フロイトによる
「文化」の規定は、一見明快すぎるほどに明快である。フロイトによれば、「文化」とは「自然の支
配」のことである。

文化とは、一面においては、人類が、自然のもろもろの力を支配し、自分の必要をみたすよう自
然からさまざまな物資を奪いとるために獲得した知識と能力の一切を包含するとともに、他面に

おいては、人間相互の關係、その中でもとくに、入手可能な物資の分配を円滑にするための全社
会制度を含んでいる。
〔ある幻想の未来〕 浜川祥枝訳

凡庸すぎるくらい単純明快な定義である。あるいは、人間主体を「自然の主人にして所有者」としてとらえたデカルトの対自然感覚が、遠くここまで反響していることと見ることができようか。ともあれこうした定義の核心にあるのは、「あらゆる文化は強制と欲動断念とを基礎とせざるをえない」という考えである。文化はつねに、われわれの内なる自然である欲動の支配（すなわち「欲動断念」）として機能し、欲動充足としての幸福とはつねに衝突せざるをえないということである。欲動に対して「検閲」や「抑圧」という否定的なかたちでかわるわれわれの心的装置（自我）は、まさに文化の装置として人間の自然過程にいわば敵対的に処するものとして規定されている。ちなみに、マックス・ホルクハイマーが戦前のフランクフルト社会研究所で取り組んだのも、抑圧装置として機能する権威主義的な家族像と家族關係についての研究であった。このような文化理解に対しては、欲動そのものうちに理性的なもの、文化的なものを見てとって、そこから強制と抑圧のない文化の可能性を構想するマルクーゼの「エロスと文明」における樂觀的な考えかたのちに對置されもした。が、しかし、ことはそれほど単純ではない。

フロイトの前提、つまり欲動が自然的であるというのは、はたしてほんとうか。そういう問いがここでいまでも立ってこざるをえない。幼児における多型倒錯、母子間の双数的關係の解消と父・母・

子のトリアーデの設定、去勢不安、エディプス・コンプレックスの発生、諸欲動の性器への収斂……といった人間の生長期における欲動の制度化過程を見るならば、欲動とはむしろ規範化された制度とよぶべきであつて、欲動がわれわれの内なる自然であるとはとても言いがたいことはあきらかである。欲動のこうした構造については、ルネ・ジラルルのそれをはじめとする六〇年代以降の文化理論が、欲求 (besoin) と区別される欲望 (desir) の事柄として、問題提起するであらう。

ところで、フロイトが「われわれの存在の核」と呼んだ〈無意識〉の欲動について、とくにそれが「ある」ことの意味について、新宮一成はつぎのような興味深い指摘をしている。

周知のように精神分析は「欲動」(Trieb, pulsion, drive)を語る。しかし精神分析でいう欲動は、生命活動のことではない。無定形で、原初的で、創発的な生命の流れとしての欲動に、言語が網の目をかぶせるのではない。欲動もまた、消去の効果のひとつである。

欲動が活動する領域は、確かにある種の身体性と結びついている。すなわち精神分析において性愛域と呼ばれる部分である。しかしながら、そのことは欲動が生命的であることを意味しない。むしろ逆に、それは欲動の受難を決定づけている。欲動が対象としているのは、栄養のない糞便でありもはや授乳しない乳房である。それは生命を生み出すことに向けられていない。それゆえフロイトは、欲動の動き、すなわち幼児性欲を、はじめから「倒錯的」であると考えたのである。この働きはすぐれて孤在的で、生命からはずれたものである。それゆえ欲動は全体へと統合され

ることがなく常に部分欲動なのであり、また、その上に生命が自らを確認するところの、死の欲動として現れるのである。

欲動は、生命の消去の最初の、そして永続的な効果なのであり、精神分析は、欲動に奉仕するために考え出された実践なのである。
(精神分析の内景)

われわれが4で「失われた直接性」とよんだのも、おそらくはこのことと別ではない。自然な欲動、原型としての欲動などというものはどこにもない。(エス)は自然ではなく、むしろつねに逸脱なのであり、直接性の消失なのである。その意味では文化が欲動を構造化しているわけで、したがって文化を単純に自然の支配として規定するのは、議論として不十分である。

現代思想の通奏低音として

文化科学の方法論をめぐる論争がしだいにエスカレートしていった二十世紀の最初の三分の一の時代に、フロイトは本人がそれとして意識していたか否かは別として、文化概念の内蔵するアポリアに深く考えおよんでいたと言える。「フロイトは……欲動断念を、現実に反する抑圧として否定すべきか、文化を促進する昇華として称揚すべきかで揺れ動いている。この矛盾のうちには、文化そのもののはらむヤーン的な性格のいくぶんかが客観的に生きていたのであって、この矛盾をならすことは、健全なる感性をいかに称賛しようともできることではない」(「ミニマ・モラリア」三光長治訳)と、

アドルノが書いているのも、この点にふれてのことであろう。「抑圧」であれ「昇華」であれ、ともかくにもフロイトが文化を《否定性》という次元でとらえていたことはまちがいないだろう。

フロイトの叙述においては、この《否定性》がまるで通奏低音のように響いている。去勢不安やエディプス・コンプレックス、反復強迫の叙述がそうであり、現前と不在、出現と消滅のシミュレーション遊戯としての「ないーあった」遊びや「不気味なもの」の分析がそうであり、さらには、自己充足をめざす欲動が自己破壊へと反転する光景、つまりは後期の仕事のなかでくりかえし描きだされた死の衝動としての《タナトス》の概念がそうである。《否定性》とはつまり、直接性の喪失ということであり、その喪失の傷が、そこに口を開けているのである。

《無意識》という、フロイトによって発見された意識のブラックホールをはじめとして、二十世紀の思想は、コギトの外部にいつせいに眼を向けはじめた。《不気味なもの》、《よそよそしいもの》、《おぞましいもの》、《語りえないもの》……。そして、絶対的な他性、外部性、非理性、あるいは根源的な無名性。それとともにまた、二十世紀の思想は、世界について、あるいは世界内の諸対象について直接語るのをやめ、それらの形象を可能にし、それらをわれわれへと媒介している、言語とか身体とか記号といった媒体のほうへより強く関心を向けていった。フロイトとともに一気に露出したコギトの不安は、やがて、二十世紀の思想のあらゆる場面に浸潤していき、その通奏低音となったのである。

IV
哲学・科学・ケア

第1章 専門性という倒錯

1 科学研究者・技術者と市民のあいだのディスコミュニケーション

今日、加速度的に進展してきた科学技術のもつ社会的な影響力が破格的に大きくなっていることはあらためて言うまでもない。環境汚染や資源の枯渇といったマクロな問題から遺伝子治療や再生医療といったミクロな生命技術の問題まで、科学技術の先端的な問題はことごとくわれわれの生命と安全に深くかかわる。が、それらはその理解に高度な専門的知識を要するものであるから、市民はみずからの生命と安全に深くかかわる問題でありながらもそれらの問題が発生する仕組みや解決の方法を自分たちの知識をもってしては的確に理解したり、構想したりすることができない。

そこで、たとえば医療現場では、医師と患者のあいだでのインフォームド・コンセントが義務づけられるようになってはいる。ところが、患者は医師の専門的な言葉が理解できないでつい医師に判断をまかせてしまおうし、医師のほうは専門の研究に没頭してきて対話の訓練を十分に受けていないので、たとえば不安がる患者にどのように接していいか分からず、うまくコミュニケーションをとれないで落ち込んだり、不用意な言葉で患者を傷つけてしまったりする。つまり、医師と患者にはそれぞれの文化というものがあって、その二つの文化のあいだで十分なコミュニケーションがきちんと成り立っていないという状況がある。

コミュニケーション・ギャップもしくはディスコミュニケーションともいうべき同じような状況は、発電所やゴミ処理場の設置の問題をめぐっても行政関係者と住民のあいだに、あるいは食品の安全管理や遺伝子作物の安全性の問題にしても企業関係者もしくは専門科学者と消費者とのあいだに、あきらかに生じている。そのほかにも、障害者と健常者、生徒と教師、さらには「かわいいお年寄り」であることを期待される高齢者とその家族のあいだなどにも、異なる文化、異なるコミュニケーションのあいだの齟齬や軋轢といったものがめだつ。要するに、科学技術政策というマクロな意思決定の場面から、医療・福祉・教育など個々の臨床的な現場での意思決定の場面まで、利害や立場の異なる当事者のあいだ、とりわけ異なる専門家のあいだ、専門家と非専門家のあいだに、双方が十分に理解しあえるための適切なインターフェイスのしくみが欠落しているという状況が、現在の日本社会には深刻なかたちで存在する。

このような、問題ごとの適切なインターフェイスのしくみの欠落、つまりはコミュニケーション・ギャップをなんとか埋めようと、たとえば生命技術をめぐって専門科学者と市民のパネルがじっくり議論し、市民がそのなかである意思決定にいたる会議（コンセンサス会議）が科学哲学者をつなぎ役として開かれるようになり、ヨーロッパの一部では一国の政策決定に大きな影響力をもつようになりつつある。また、訓練された模擬患者を立てて医師の面接の練習やチェックをするNPOの活動もある。患者のQOL（生命・生活の質）をめぐる病院内の議論に同席する倫理学者の活動も見られる。さらには、追いつめられた患者たちの訴えを聴くカウンセラーや「いのちの電話」などの努力もある。異なるコミュニケーション文化のあいだをつなぐそのような仕事は、現在、さまざまなかたちで模索されている。

そして今後さらに、市民の生命の安全、そして生活の安寧に深くかかわる問題をめぐって、産学官の専門家と一般市民とが、インタラクティブに話し合い、また議論するコミュニケーションのしくみが構想されねばならない。市民生活のサポートをおこなうという意図のもとに専門家と一般市民をつなぐこうしたコミュニケーションの方式は、たとえば、一般国民が科学技術に関連した政策決定や政策立案過程に参加しうる参加型の公共的な討議空間の形成（一般国民参加型テクノロジー・アクセスメント）から、医療紛争、廃棄物処理問題、食品の安全性、家庭・学校・地域のさまざまなトラブルなどをめぐる調停・和解（裁判外紛争処理）の技法開発、都市環境をめぐる住民の合意形成のプロセス、さらにはホスピスや介護、看護やカウンセリングにおけるケアとしてのコミュニケーションまで、い

まこの社会に求められている双方向的なコミュニケーションの広い領域を包括するはずのものである。

2 二つの専門家主義批判

ところで、科学の専門研究者たちがその論文や啓蒙活動などのなかで市民一般をも含めて「われわれは……」と語る時、それを支えているのは、科学の普遍妥当性と、それを支える専門性の意識であると言えよう。が、そのような「われわれ」が語りだされる場所とは、実態としていったいどういうものなのか。

専門性の意識というものが深く抱え込む錯誤について、きわめて厳しい批判的な指摘が、二度、二十世紀の前半と後半になされた。一つは、オルテガ・イ・ガセット『大衆の反逆』（神吉敬三訳）第一部の11「慢心しきったお坊ちゃんの時代」と12「専門主義」の野蠻性」における議論である。

オルテガは言う。「今日のもつとも「教養」ある人びとが、信じられないほどの歴史的無知に陥っている」。……でいう「教養」のある人びと」というのは、技師や医師、政治家、教師のことであり、そしてなによりも科学者という種族である。オルテガは、その「教養」と言われる二十世紀の科学者たちこそ、時代の「貴族」であるところか、反対に「大衆人の典型」だと言う。「今日、かつてないほど多くの「学者」がいるにもかかわらず、たとえば一七五〇年ごろよりもはるかに「教養人」が少ない」と。

オルテガは、「科学——文明の根源——そのものが、科学者を自動的に大衆人に変えてしまふ」、「近代の野蛮人にしてしまふ」と言う。そうした事態の根にあるのは、専門家主義という問題である。科学が専門化せざるをえないということ、そこに事態の原因があるというのである。

scientia、つまり科学という語が scio（知っている）という語から来ているとして、それが scindo（切り裂く、分かれる）とどういう語源的関連があるのか、浅学なわたしの知るところではないが、scio に discern（見分ける、識別する）の意味もあるところから、科学がまさに「科」学、分離された学を意味するというのは、おそらくこじつけではないだろう。そうした諸学の分離過程のなかで何が起ったのか。「歴史的記述がわれわれに教えてくれる重要なことは、科学者が、一世代ごとに自分の活動範囲を縮小してゆかなければならなかったために、徐々に科学の他の分野との接触を失ってゆき、宇宙の総体的説明から遠ざかっていた過程である」と、オルテガは言う。そして一八九〇年に、「歴史上前代未聞の科学者のタイプが現われた。それは、分別ある人間になるために知っておかなければならないすべてのことのうち、一つの特定科学だけしか知らず、しかもその科学のうちでも、自分が積極的に研究しているごく小さな部分しか知らないという人間である。そして、彼は自分が専門に研究している狭い領域に属さないいっさいのことを知らないことを美徳と公言し、総合的知識に対する興味をディレッタントイズムと呼ぶまでになったのである」、と。言いかえると、「科学を小さな断片に分割し、その一片の中に閉じこもって他をいっさいかえりみないというやり方」が蔓延していったのだ、と。

「文明世界のまっただ中に突如現われた原始人、自然人」、それが今日の科学者たちなのだ、オルテガは言う。その理由は、研究という仕事の「機械化」にある。「実験科学の発展は、その大部分が驚くほど凡庸な人間、さらには凡庸以下の人間の働きによるものであった」。言いかえると、「新しい科学とその新しい科学が指導し代表している全文明の最大の利点でもあり同時に最大の危険でもあるもの、つまり、機械化」、それが「知的に優れていない人間をも歓迎し、彼が立派に働くことを可能にした」。

そうした研究者の「生理」について、オルテガはつぎのような辛辣な記述をおこなっている。

専門家は自分がたずさわっている宇宙の微々たる部分に関しては非常によく「識っている」が、それ以外の部分に関しては完全に無知なのである。……彼は、自分の専門領域に属さないことはいっさいまったく知らないのだから、知者であるとはいえない。しかし、かといって無知者でもない。というのは、彼は「科学の人」であり、彼の領域である宇宙の大部分はよく知っているからである。……彼は、自分が知らないあらゆる問題において無知者としてふるまうのではなく、そうした問題に関しても専門分野において知者である人がもっているあの傲慢さを発揮するであろう。……彼は、政治、芸術、社会慣習あるいは自分の専門以外の学問に関して、未開人の態度、完全に無知なる者の態度をとるだろうが、そうした態度を強くしかも完璧に貫くために——ここが矛盾したところだが——他のそれぞれの分野の専門家を受け容れようとはしない。文明が彼を

専門家に仕上げた時、彼を自己の限界内に閉じこもりそこで慢心する人間にしてしまったのである。

この「慢心」する人間が「大衆人」である。科学者という名のこの「大衆人」は、「自分の思想の限られたレパートリーの中に決定的にすみついてしまう」。その「自己の閉塞のメカニズム」、それが「科学の内的生理」である。ちなみにここでオルテガによる「大衆」の定義を復習しておく、「大衆」とは「平均人」のことであり、つまり「自己のうちに一つの普遍的な類型を繰り返すというかぎりにおいて人間」であるもののことをいう。これに対して、オルテガのいう貴族＝選ばれた少数者とは、「他の人々以上に自分自身に対して、多くしかも高度な要求を課す人」のことである。「選ばれた人間、つまり優れた人間は、自分を超え、自分に優った一つの規範に注目し、自らすすんでそれに奉仕するというやむにやまれぬ必然性を内にもっている」ひと。これを別の言葉で言いかえると、凡俗なひととは、「自ら自己の生の主であるという気持ちになつてゐる」ひと、「自らに何も求めず、自分の現在に満足し、自分に何の不満ももっていない」ひとのことであり、選ばれたるひととは、「自らに多くを求める」ひとである。そして現代、その「選ばれたる人」の消失が「大衆の反逆」という事態を招いていると言つのである。「もやは主役はいない。いるのは合唱隊（コーロ）のみである」、というわけだ。

オルテガの「大衆の反逆」からおよそ半世紀後に登場したイバン・イリイチらによる書物「専門家

時代の幻想」(尾崎浩訳、原題“Disabling Professions”)のさらに突っ込んだ診断は、つぎのように言う。二十世紀の中葉、それは「人びとの能力を奪う専門家の時代」(the age of disabling professions)、言いかえると、「専門家こそ全知全能だという幻想を社会がうけいれた」時代である、と。

イリイチは、専門家の蔓延を「大衆の反逆」としてではなく、技術官僚(テクノクラート)によるテクノファシズムとしてとらえる。そこで支配しているのは、テクノクラートの「処方を書く特権」である。専門家は、「あなたが何を必要としているかを断定し、処方を書く力を自分たちはもっているのだ」と主張する。専門家は、「良いものを推薦するばかりでなく、実際に何が正しいことかを決めてしまう。専門家を特徴づけるものは、収入でもなければ、長期の訓練、デリケートな任務、あるいは社会的格式といったものでもない。むしろ、人を顧客と定義し、その人の必要を決定し、その人に処方申し渡せる権威こそ、専門家の特徴なのである」。ここでは、「人びとが「問題」をもち、エキスパートたちが「解答」をだし、科学者たちは「もろもろの能力」とか「もろもろの必要」とか本来測定しえないものを数量化しよう」とする。ここに君臨するのは、「助言し、教授し、指導する知的権威」であり、「矯正を命ずる公的権力」であると言うのである。イリイチは彼一流のレトリックをきかせた文体で、つぎのように言う。

専門家は、現在認められている銘柄の科学的正統を教えるという点では、まるで神学者のように行動する。また道徳的企業家、ないし自分のサービスへの必要を作り出すものという点では、僧

侶の役割を演ずる。十字軍的な救援者^{ヘルプ}という点では、伝道師の役をこなし、恵まれない人たちを狩り立てる。そして審問官としては、非正統的なものを断罪する。本人自身が問題のある存在であることを認めないしぶといやからにたいしては、断固自分の解決策を押しつける。

ここでポイントとなるのは、「顧客」を「不能」にするという専門家主義の秘密である。たとえば「医療の場合、ますます多くの『加減の悪さ(三)』が、医師によって処置すべき『病(illness)』となり、人びとは気分の悪さばかりか、不快感についても、まず自分で何とかやってみようという意志も能力も失った」。あるいは、買い物一つとっても同じことが言える。「ますます必要は、^{ニクス}広告スローガンによって作りだされ、買い物はまえもって決められた処方に従って行なわれることになる。……人びとが、何を必要としているかまで教えられることに慣れ切ってしまうにつれ、望んでいるものを経験からみわけ術は、ごく珍しい能力ということになってしまう」。

こうして、「必要がますます小さな、相互に関連のない成分に細分化された結果、顧客は自分の必要とするものを意味ある全体像にまとめあげるためにも、専門家の判断に依存するはかなくなった」。これはオルテガのいう研究者の慢心した自己閉塞の対象側で起こることである。ひとびとの「共同生活の核となる共有地^{コモンズ}は根絶やしにされ、かわって専門家のサービスを配給する漏斗群から成る新しい母体が生まれた。生活は、こうした恒常的、集中的ケア(世話)の体制の中でマヒ状態に陥っている」と、告発するのである。

オルテガは、科学の専門性への批判を、「無知」という自己閉塞への慢心というかたちで取り上げた。イリイチらは、「市民をエキスパートによつて救済されるべき顧客に転化している」と言つて専門家主義を批判する。この専門家主義への批判を、より具体的な場所で展開するために、わたしはつぎに、ケアにおける専門性の問題を取り上げたい。というのは、ケアにおいてこそ（教育とならんで）、〈職業に徹することによって不可能になる職業〉というパラドックス、言いかえると、専門家というあり方にとどまっていたらその専門性がなりたないというパラドックスが正面に立つてくるからである。科学研究者・技術者がどのようなかたちで市民生活をサポートできるのかを考えるためには、迂路のように見えるかもしれないが、まずはこうした専門性がぎりぎりのところで問われるような場面によくよく眼をこらしておく必要がある。

3 ケアの専門家？

看護師や介護士、臨床心理士、カウンセラー、ケア・マネージャーといったケアの専門スタッフのみならず、教師や僧侶もふくめ、個人としてのひとを相手に広い意味でのケアといういとなみにかかわっているひとびとは、みずからの仕事の専門性ということに、しばしば疑いやためらいを感じる。同じ「ひと相手」であっても、サービス業の場合には専門的なテクニクとか、コツや「手」といったものはある。が、これがケアという仕事と異なるのは、サービス業では「顧客」とか「消費者」を相

手にするのであって名前をもったひとりの「個」を相手にするのではないからである。相手にまるで家族か友人みたいにな、私的な好意をもっているかのような顔をして、つまりはそういう親密な感情を演じつつサービス業務をしなければならぬという意味では、広い意味で「感情労働」として一括りにはできようが。

それにしても、ケアといういとなみにおける専門性とはいったいどういうものなのだろうか。看護師や介護士、カウンセラーから教師や僧侶まで、ケアといういとなみには「資格」がつきものなのだが、ケアの「プロ」としての「資格」は何に拠っているのだろうか。

じっさい、子育てにしても、教育にしても、介護や介助にしても、「資格」をもったひと、専門的な知識や技法をそなえたひとがかならず子育て、教育、介護・介助において秀でていっているというわけではない。正確というわけでもない。新米の教師や僧侶や看護師よりも年輩の男女のほうが、はるかに行きとどいた教育や深い語りかけや厚い看護ができるというのは、見なれた光景である。かならずしも専門的ではなくむしろ人生の経験をたくさん積むということが、ケアの実際においては「資格」以上にはたらくというのとは、どういうわけなのか。

ケアにおける専門性ということを考えるときに、どうしても思い出してしまう二つの光景がある。

一つは、つい先頃までわたしの教室にいたなじみの看護師の話である。彼がはじめて精神病棟勤務についた日、患者さんたちの病室にある混乱が起こり、先輩の看護師から「おい、薬に行つてこい！」と命じられた。「薬に行つてこい」というのは、病室のまん中で寝てこい、という意味だった。

混乱のなかでひとりぼつんと大の字になって寝る。何もしない。ところがしばらくすると周りの喧噪をよそに、ほんとうに眠り込んでしまった。ふと気配を感じて目を開けると、「こいつどうしたんだろう……」といった面もちで彼の顔をのぞき込むいくつかの顔があった。これが薬なのだ、その先輩は言いたかったのである。その薬とは、何もせずに患者の傍らにいつづけるといふことだった。生きる動機を内に感じあぐねている患者のなかに、他者への関心が生まれるようにする薬であった。

もう一つの事例、これは、わたし自身が経験したものである。かれこれ十数年前、腹部の手術のために入院した。術後数日間は自分の身体のことと精一杯だったが、麻酔が切れたあとの痛みもほちほち取れてきて、やっとまわりを見る余裕もできた頃、ふとあるひとりのナースの見習いとおぼしき女性の不審な行動に気づいた。だれもが眠気に襲われる昼食後のひととき、白衣のその女性は、決まってわたしの前の、意識も半分途切れがちの高齢の男性のベッドにやってきて、付き添い用の椅子に腰かけ、カーテンをわずかに引き、眠りこけているそのおじいさんの蒲団に覆いかぶさって、ぐたぐたとお昼寝をするのだった。

はじめはなんて横着なナース、なんてふてぶてしいナースだと、内心イライラするものがあつた。ところがどうも様子がおかしい。ナースはぐっすり眠っているのだが、おじいさんがいつもと違う。おじいさんは相当な高齢者で、食事のときも半分眠っているような覚束ないひとだったのだが、その子が眠りはじめると逆に眼を見開いて廊下のほうをじっと見やるようになった。要するに見張り。この若いナースが眠っているのを見咎められないか、しっかりと廊下を監視するようになったのである。

そして上司のナースが通りかかると、その子の背中をたよりなげな指先でとんとつついて起こす。おじいさんの面持ちは、ちょっとこつちが照れるくらいに深刺としてきた。

そのおじいさんは、病室ではそれまで、何から何までナースに「してもらおう」生活だった。他人のために何かをするという生活からは、たぶんほど遠い生活だった。それがだれかのために自分にできることを、その覚束ない意識のなかでそれでも見つけた。これは大きなことである。自分の存在というものが他人のなかで何のポジティブな意味ももっていないということ、思い知らされるのは、何歳になっても辛いことである。自分がいてもいなくてもどつちでもいい存在だということ、思い知らされるのは。家庭でも、学校でも、職場でも。このおじいさんは、この子は自分がいないとだめになると、臆げな意識のなかで感じたにちがいない。そのことがこのひとの顔をいきいきとさせた。

生きる力というものは、自分の存在が他人のなかで意味があると感じるところから生まれる。この若いナースにはそういう想いはなかっただろうが、それでも彼女がそこにいるというただそのことが、意にはなくともおじいさんに力を与えた。たとえ怠慢以外のなものでもないにしても、彼女がただそこにいるということ、逆に、おじいさんはそこに自分がいることの意味を見いだした……。そんなふうにわたしは考えた。

傍らにいるという、ただそれだけのことで起こってしまう出来事があるということである。沈黙が饒舌よりはるかにものを言うことがあるように、何もしないことが猥暴的な行為よりも多くをなしとげるといふことがある。何もしないというより、してはいけないことが、結果としてはよりよいこと

をなしとげるといふこともある。そしてこれが、ケアという現場の一筋縄ではいかなないところなのだろう。

わたしはこの患者さんにいったい何ができたろうか……と、自分を振り返ることはもちろん大事ではある。しかしケアをすぐに何かを「してあげる」と考えることには、ちよつとした落とし穴がある。そのことで患者は反対に、いつも何かを「してもらおう」として自分を意識せざるをえなくなるからだ。そのことで患者の生きようという力を削いでしまう面が、ケアするひとのそういう意識のなかにはあるのである。その意味で、患者に心配をかけることが結果としてケアになるということとは往々にしてある。

われわれの社会は、ひとがその生涯において何をなしとげたかによってその価値が決まるとする社会である。自分が選んだのではない出自によってひととしてのその後には差がつくのではなく、どんな出自のひとつも同じスタートラインに立って、その後どういふ人生を自分で送ることになったか、そこからひとの「存在」を評価する社会である。現実はかならずしもそうはなっていない部分がいまもあるが、しかしそうした理念に立ってわれわれは「近代市民社会」というものをひとりひとりが担うようになったのである。

だから、この社会では「あなたは何かができますか？」とつねに問われる。「自分にしかできないことって何だろう？」と自分につねに問いかけないではいられない社会なのである。自分で自分の存在に責任をもたねばならない社会。しかしそこで「自分にしかできないこと」をきちんと見いだせるひ

とは少ない。自分のやっていることは別のどれかでもできるという想いで、多くのひとは生きている。だから自分の存在意味への問いが高じれば、その問いはたいいていの場合、「わたし、ここにいてもいいの？」という、存在の資格への問いにすべり落ちていってしまう。「自分探し」をしよう、「自己実現」をめざそうと心に決めるが、自分のうちに何か特異なものを探しだそうとしてもそんなものはめったになく、最後は鬱ぎしか残らないのである。

わたしが右で長々と二つの事例を引いたのは、このそれぞれの「わたし」の特異性は、その内部に能力が素質や個性としてあるのではなく、他人との関係のなかでそのつど証されるしかないものだということを確認したからである。

点滴や検温の技術があるだけでは看護師の「資格」があるとは言えない。正確な知識の教授ができてというだけでは教育者の「資格」があるとは言えない。そうした「プロ」の技術を全うすることにかまけているのは、逆にケアの「資格なし」である。専門的な技能のあるなし以上に、患者でも生徒でもなく、患者でもあり生徒でもあるそのひと自身の心身のありようそのものにかかわってゆくのであれば、ケアとは言えない。

ではなぜ、ケアにエクスパートが要するのか。ケアが「身内」や「近所のひと」といった共同的な関係のなかにあるひとが担いきれない状況が生まれてきたからである。たとえば高齢者介護をとりあげるなら、「養老院」とか「老人ホーム」とよばれた当初は、家族介護の補完をするものとしてそれらの施設はあった。家族ができないことを、というわけである。いまでは介護は家族が負担するのが当

然という考え方は少しずつ萎んでいって、一人のひとが別のひとの生活をそっくり見るようには人間はできていない、という理念に立ってケアを公共的に担う考え方に移行しつつある。

こうした仕事としてケアが位置づけられるようになったことが、専門性が問われる前提としてある。ケアといういとなみが家族の外に出され、一つの職業になったのである。が、ケアの専門性は専門性としては特殊である。なぜなら、それは職業を超える職業であらざるをえないからである。ここで「聖職」と言いたいのではない。そうではなくて、専門家という方にとどまっていたら、その専門性がなりたたないのである。言いかえると、ケアにおいては、相手にとってほんとうに良いほうへそのひとの状況を変えてゆくということが、つまりそのひと自身の問題、その特異性の前で、状況に応じてみずからの専門的知識や技能を棚上げにすることができるといことが、その専門性として要求されるのである。そのとき、ケアする者自身が別のもうひとりの特異な存在として現われてしまわざるをえないのである。看護師でもあり僧侶でもあり教師でもある「そのひと」自身が。そしてそのなかで、しばしば言われるように、ケアを必要としているひとに、ほかならぬケアする側がケアされるということも、しばしば起こる。「弱い」ひとの前で、ケアする者がこれまでそれを抑え、あるいは隠すというかたちで必死にがんばってきたそのみずからの「弱さ」に、これまでとはちがって素直に向きあえるようになるということが。

北海道・浦河に「べてるの家」という、精神障害体験者のグループホーム・共同作業所がある。この作業所は「安心してサボれる会社」をモットーとしている。つまり、気が滅入って働きたくなかつ

たら、勝手に休んでもいい、そういう安心のある会社をめざしている。ふつうの会社なら、数人かかる仕事を一人でできるようにするのが「効率化」だが、べてるの家では、一人でできる仕事を二人、三人でできるようにするのが「効率化」とされる。つまり、たがいにそれぞれの心身の調子をおもんぱかり、それぞれに特異な者を特異なままに認め、時に応じて代わりになるというかたちで助けあえること、そういう場としてべてるの家はある。(「特異性」と「代替可能性」が矛盾としてではなく共存している場所として。精神科医の中井久夫はその著「看護のための精神医学」のなかで書いている。「成熟とは、「自分がおおぜいのなかの一人(ワン・オブ・ゼム)であり、同時にかけがえのない唯一の自己(ユニーク・アイ)である」という矛盾の上に安心して乗っかっておれることである」と。

代わりになるということ。それは、べてるの家のひとがそれぞれみずからの特異性を棚上げにして一つの役柄を演じることができるということだ。ケアのエクスパートの場合も、ベクトルは逆だが、つまり専門性を演じることが棚上げにしてケアの相手の前で名前をもったひとりのひとになれるというのだが、おのれに特異な存在を状況に応じて棚上げにするという、同じことをしている。ふだんはケアされる側にいるべてるの家のひとと、ふだんはケアの専門家であるひととが、同じことをしている。

こうして、右で述べた、ケアという関係におけるケアする者とケアされる者の反転という事実をも含めて、ケアの専門性と非専門性の境というものが揺らいでくる。そのうえで、である。ケアという

名のひととひととの関係のなかで起こっている出来事にはどういう意味があるかを問いただすのは。そのとき、「ケアのエキスパート」たちは「どうしたらケアラーとしての専門性を向上できるのか」といった硬直した問いから放たれているであろう。

4 ホスピタリティという概念をめぐる

ホスピタリティとは、他者を温かく迎える心のことである。だから「歓待」や「迎接」と訳されてきた。が、これはふだん使わない言葉でのむずかしい翻訳である。この言葉をもっと近くに引き寄せするために、さしあたってその語源から考えはじめることにしよう。

ホスピタリティの語源になっているのは、*hospes* というラテン語である。これは不思議な言葉で、もともと「客人」を意味しながら、同時に「主人」をも意味する。この意味の反転についてはすぐあとに考えることにして、この *hospes* から派生してきた近代語にたとえばこんな語群がある。*hospital, hospice, hotel, host/hostess*、そして *hospitality* である。ところが最後のこの *hospitality* のいわば反対語、「敵意」を意味する *hostility* もじつはこの *hospes* からきている。「歓待」と「敵意」この対立する語彙が *hospes* という同一の語に由来するのは、「客」とは異邦から訪れる見知らぬ者だからである。それはたしかに未知の国から貴重な情報を届けてくれる者であるが、同時に、ひよっとすれば自分たちに危害を加えようとやってきた異邦人であるかもしれない。その両義性が

hospitality と hostility という対立する派生語を生み出したのである。

では、「客人」を意味するこの hospes が「主人」をも同時に意味するのはどうしてか。主人は客人の他者である。客人を歓待するというのは、その客人をふだん自分がいる主人の座につかせるということである。主人が、その客人をまるで自分の主人であるかのように手厚くもてなすということである。そこでは客人こそが主人として遇されるのである。もとの主人は、客の客、つまりは客人という他者の他者となる。そういえば、この国でも、訪れた客を座敷に通すと、主はふだん自分が座っている最上の席、つまり床の間の前を客に譲り、自分はその向かい、つまりはふだんは家族の座る席に座る。客人と主人の位置関係のこうした反転が、hospes という語に右のような両義性を導き入れるのである。

ホスピタリティの語源である hospes がこうした意味の反転を含んでいるということ、このことを念頭に置いてホスピタリティを考えると、ホスピタリティにおいてもまたある関係の反転が起こるということが、おそらく大きな意味をもつことになるだろう。

さて、ケアについて、とくにそのホスピタリティについて考えるとき、「歓待」すべきひとを「客」としてもてなすことは、ほんとうに薦められることなのだろうか。施設を訪れたひとを温かく迎えるというのは、もちろんなにより大切なことである。施設を訪れるひとは、不安でいっぱい。これからどうなるか見通しがつかない、ますます苦しくなるかもしれない、なれない場所にこれから家族と離れて暮らさなければならぬ、居心地がいいかどうか分からない、ひよっとして二度と家に帰れな

いかかもしれない……。こういう不安にきちんと対応するために、ホテルの従業員のように、あるいはホスト/ホステスのように、相手を「お客様」として遇し、その「お客様」にただただ快適に過ごしてもらえよう努める接客業者のふるまいに学ぶという態度は、相手を「世話」し「保護」すべき弱い存在と考えてまるで管理者のようにふるまうケア従事者の態度に比べれば、たしかに大いに意味のあることではあろう。

だが、とわたしはおもう。ケアといういとなみの相手を「お客様」として遇する態度もまた、管理としてのケアとまさに同じ陥穽にはまっっているのではないかと。

ケアという言葉は、「だれよりも彼女のことを心配（ケア・フォア）しているとか、「父母の面倒をみている（テイク・ケア）」という使われ方をする（ジョン・マクナイト「専門化されたサービスと人を不能化する援助」参照）。ここで重要なのは、他者としてのだれかへの関心である。そして、結論を先取りして言えば、この他者への（ひととしての）関心が、相手の側に逆方向の「他者への関心」を呼び起こすということ、こういう反転がケアの核心にはあって、ケアといういとなみの相手を「お客様」として遇することは、管理としてのケアと同じく、この反転の可能性をこそあらかじめ殺いでしまうということである。

われわれはいま「サービス・エコノミー」という名のサービス社会のなかで生活している。このなかで食事の準備（食材の購入、調理）、子どもの教育、自己教育、病んでいる家族の看護、お年寄りの介護、冠婚葬祭、家の修繕……といった、ほんらい家族のメンバー相互のケアというかたちで維持

されるべき生活プロセスのその大半を、外のサービス業者に委託するようになっていく。たとえばエデュケア（教育上のケア）、ジュディケア（司法上のケア）、メディケア（医療上のケア）、ソーシャルケア（社会的なケア）、サイコケア（心理療法的ケア）。ケア・サービスというのも、言うまでもなくその一つである。

ケアのプロとして、ケアを必要としているひとを「お客様」として遇するというのは、ケアするひととケアを必要としているひととを、サービスの生産者とサービスの消費者、つまりは専門家と顧客たちの関係のなかに置くことである。このことが、ケアというかたちでのひととひととの関係——「だれ」と「だれ」かとの関係という、それぞれに固有の名前をもった関係、ここにケアという関係の特質とそれに特有の困難とがある——を損なってしまうということ、この可能性を十分に意識しておかないと、ケアはとても危ない関係になってしまう。

なぜか。ケアを必要としているひとに対してなにかのお世話をするという「ケア」という行為がなりたつためには、当の人物がみずから生きる意欲をもつことが肝心だ。生きる意欲をもちうるためには、自分の未来に、自分と他のひととの関係に、さらには自分とかわっているひとたちに、なにがしかの関心をもつということがなければならない。だが、ケアを必要とするひとたちは、往々にして、その関心を無くしつつある。自分の未来への希望を失い、他のひとに世話してもらえばかりの自分の存在になにかポジティブな意味があるのかという不安に苛まれている。その意味で他者への関心を見失い、意識が内へ内へと塞いでゆく。

ケアを必要としているひとに対して必要なのは、こうした鬱ぎからそのひとをもういちど開くということだ。この開きをふたたび塞ぐというのが、ケアにおけるケアする側のプロ意識にあるのではないか。

ケア・サービスをクライアント（顧客）のニーズに的確に応える業務とする考え方には、クライアントのニーズについての三重の偏った解釈が、前提として含まれていると言うのは、先ほども名前をあげたジョン・マクナイト（イリイチ他「専門家時代の幻想」〔尾崎浩訳〕所収）である。

第一に、ニードとはすなわち欠陥だという解釈である。ケアを必要としているひとにはなにか足りないところ、「遺憾な欠落」があるという思い込みのことである。第二に、ここからその欠陥が、個人の内部に想定される。からだの、こころの、「遺憾な欠落」として。ここでは個人が抱え込んでいる困難が、社会的な脈絡から外されて、「個人化」される。第三に、その個人のニードが、さらに専門家の視点によって、あるいは専門分化したケア・システムによって、「小間切れに細分化」して解釈される。そしてその背後から聞こえてくるのは、つぎのような声だ。

「あなたが問題である以上、専門化されたサービス担当者である私が解答者なのである。あなたには解答者にはならない。あなたの仲間たちも解答者ではない。専門家である私こそ解答者なのだ。……専門家の私は生産する。顧客のあなたは消費する」。

こういうかたちで、クライアントの存在はますます受動化される。サービス消費者として。生きるということとはほんらい、食事であれ入浴であれ社会活動であれ趣味であれ、そこにおいてセルフ・ケ

アできるということであり、他者によるケアとはほんらい、そういうセルフ・ケアが独力でできなくなったときに他人がそのセルフ・ケアをケアするというかたちで起こるものであるはずなのに、ということはケアとは最終的にセルフ・ケアの回復、つまりは他者によるケアの不要ということを（完全にはないにせよ）めがけるものであるはずなのに、そのセルフ・ケアの芽を摘んでしまいがちなのが、プロ化したケア・サービスなのである。

「われわれが解答者です」というプロ意識の延長線上に、「問題点や解決策を、市民には理解できない言語に移しかえ、暗号化してしまう」という慣行が生みだされる。そしてそこでは、すべてのクライアントが一樣に「お客様」になってしまい、そうした「お客様」のケアのマニユアルが浸透してゆき、「だれ」という個別の他者への関心が遠のいてゆくということも起こってくる。

マクナイトはこう警告する。「専門家サービスは人を無能力化する援助にもなりうる」、つまり「人を助けるよりもそこなうもの」になりうる、と。ひとをこのように受動的な存在にすることは、そのひとの（社会的な）存在意味を殺いでゆき、ますます生きがたくする。そういう危うさが、ホスピタリティⅡ「お客様」へのもてなし、という観念の落とし穴としてある。

ケアという関係は、身体をつうじたコミュニケーションの一つであるからこそ、ケアされるひとのみならず、ケアするひとをも、ある感情的な関係へと巻き込んでしまう。匿名のプロであると同時にひとりの「だれ」としてある、そういう距離のとり方のむずかしさは、ケアといういとなみに固有のものである。だから、たとえば患者さんが亡くなられたとき、あるいは患者さんが去られたとき、ケ

アする側にも大きな空白が生まれる。あのときもつとこうすべきだった、という悔恨や自分への責めも生まれる。いやいやケアのさなかでも、自分の至らなさ、あるいはたとえ患者の家族関係のどうしようもなさにやりきれなくなることもある。患者さんの「だれ」に関心をもてばもつほど、「燃え尽きる」ということも起こる。

ケアという関係にはそもそもこういうむずかしさがあるからこそ、ひとは専門性という「確かな」距離にもたれかかろうとしもするのだろう。「わたし」にできることの限定をもとめもするのだろう。「お客様」として接すれば、その危うく不安定な関係それじたいから、身をはがすことができる。そう、楽になれる。それはよく分かる。が、そのことで、ケアというむずかしい関係から下りかけていることもたしかである。ケアにかぎらず、教育においても、政治においても、相手を受動的な存在にすることが、相手を弱くする。子どもの成熟を、市民の成熟を遅らせる。もちろん、ひとはだれしも弱くて、いつそのこと身をぜんぶ他者に委ねきりたいとおもいもする。接客業はその気持ちに応える。が、ひとを「いい気分」にさせるだけでなく、ときにすけすけきついことを言うのも、カウンセラー越しの接客のプロの技であることを忘れてはならない。

5 「専門」と「非専門」をつなぐ知へ向けて

ケアにおける専門性は、そのもつともコアの部分で、われわれがこれまで考えてきた専門主義的

な視点、ないしは「サービス・エコノミー」の視点を撥ねつけるところがある。言いかえると、専門性という概念にとつては逆説的ともいえる事態がそこには内蔵されている。そのポイントを以下に要約しておく。

第一に、ケアにおける専門性はその主体に、いわば「白衣」のこちら側に透明でいるのではなく、ケアを受ける者のいる状況にみずからインヴォルヴしてゆくことを求めるといふことである。

そのことと関連して、第二にそれは、臨床において、事態の推移のなかでいつでも自己の「専門性」をいったん棚上げにできるということを要求する。「他者本位」としばしば言われるのも、このことをさす。つまり、他者のことを他者のほうから見るといふこと、そしてそのためにはみずからの専門的知識や技能をさえ手放す用意があるといふことである。

さらにそのことと関連して、第三に、ケアには、他者を「知る」（＝理解する）ことが他者を「領する」（＝支配する）ことへと反転するという落とし穴があるといふことである。ケアの専門性には、ケアといういとなみの対象をとことん尊重するようにみえて、じつは逆に、その相手から権利を剥奪してしまうという陥穽が、つねに孕まれているといふことである。

第四に、ケアを時間過程のなかで見ると、言いかえると、ある場面の中だけで見ないといふことである。あのとときの失敗が後で生きた……、あのとときは自分がやっていることの意味が分からなかったが、いまだつたら分かる……といふことが、ケアのなかではしばしば起こる。それは、教育や夫婦関係でも同じことである。とはいえ、このことは、先のインヴォルヴメントが場面場面でなされることを排

除しない。

第五に、ケアを脈絡の違う小さな断片が織り合わさったものと見るべきだということである。一人のひとが別の一人のひとをそっくり引き受けるといふよりも、ケアを取り巻く多くの、偶発性をも取り込んだ協同のなかでケアが結果としてなされていたということも、往々にして起こるということである。これを言いかえると、「人間は一人のひとが別のひとの生活をそっくり看るようにはできていない」ということである。ときに専門職を離れて一人の〈特異〉な存在になることを求められるケアにおいては、逆に、ときにみずからを〈代替可能〉な存在とすることもまた求められるのである。

そして最後に（第三の論点とのからみで）とくに銘記しておきたいのは、ケアの対象としてとらえられたひとたちの存在が、そのことによって「保護・世話されるひと」という受動性のなかに約められる危険があるだけでなく、それにくわえて、「ケア」という言葉の使用が、サービス担当者の政治的にもしくは経済的な利害関係を隠してしまふもすむということである。「非政治的な善」を代表するビジネス」としてのケアにおいては、そのサービスの政治的・経済的問題点が「愛という仮面のかげに隠されてしまふ」（マクナイト）。臨床的な科学においては、その臨床性ということが、「専門性」と「現場性」という観念によって語られることが多いが、この「現場性」ということも、したがってそれを専門家たちの「現場」としてある背後の政治的・経済的戦略にまで眼を届けなければ、それについての言説はただの「愛という仮面」として、隠蔽的にしか機能しないことは言うまでもない。

第2章 《生命倫理》は倫理的か？

「生命倫理」について現在なされている議論はほんとうに「倫理」の問題をめぐるものなのか。ヒト受精卵の取り扱いをめぐる現時点の議論のなかで、いちどこのことをきちんと検証しておく必要があるようにおもふ。

クローン技術をはじめ、遺伝子の構成を操作することで難病を克服しようという遺伝子治療や、ヒトの受精卵を用いて皮膚や臓器を造る再生医療などにみられるような、ヒトの発生過程に踏み込む研究や医療の是非をめぐる、「生命倫理」という視点から論議されるとき、その専門家（？）たちは、「人としての生命はいつ始まるか」をまず問題とし、そのうえで「いつまでなら、そしてどのような条件を満たしていれば、その生命過程に操作的に介入することが許されるか」を問う。そのとき「生命倫理委員会」の場では、たとえばES細胞を「樹立」し「配付」するために「廃棄予定」の「余剰

胚」を「使用」という表現が用いられる。が、わたしに言わせれば、「樹立」「廃棄予定」「余剰胚」「使用」といった、すでに法律や指針において用いられてきた術語への、言いようのないわだかまりや抵抗の感情のなかにこそ「倫理」の問題は潜んでいる。

いまわれわれは、急速に進化しつつある生命技術の行く末に、漠然とした恐れや不安を抱いている。そして、生命過程への操作的な介入についてその是非を判断するときに参照すべきたしかな「倫理」をもちえていないと感じている。これまで倫理の問題とならなかつたような生命の状態が、先端的な医療技術によって人為的に産みだされつつあるからである。この間隙を埋めることができなければ、生命操作技術の拡大に歯止めはかけられない。いまの生命倫理のむずかしさは、生命科学と技術の予想を超える展開にわれわれの「倫理」が後追いしかできていないというところにまずはある。

それゆえに、「生命倫理」をめぐる議論も、じつのところひどく混乱している。太平洋戦争の死者よりも多くの胎児が墮ろされてきたこの国で、すでに「人」である赤子の墮胎が倫理的問題として一部でしか浮上せず、他方、「人」であるか否かが議論される受精胚への操作についてはこれほどまでに厳密な倫理的な論議がなされている。受精胚の研究利用の是非が厳密に検討される一方で、胎児の遺体の研究利用はほとんど野放しになっている。さらに、胚以前の生殖細胞（精子や卵子）、生殖腺組織（精巣や卵巣）の位置づけや操作限界についてもいまのところ法的な規定はない。

もちろん、かつては脳死問題、いまはヒト胚の取り扱いをめぐる問題をめぐって、なぜこのような慎重な論議が必要かということには、別の理由がある。生命科学・技術の現在は、生死という、人が

人として負わされた生命のもっとも基礎的な条件や、「人である」ことの意味、個人のアイデンティティの根拠、さらには社会秩序の根幹にかかわるものであるからである。これまでの医療技術もまた人の生命過程に操作的に介入してきた。開腹手術のために麻酔技術が開発されたときも、ひとびとは人の意識を停止させるおぞましいものとしてそれを受け取った。しかしそれがやがて治療法として受容されていったのは、それが個体としての人の存在を、その生命の根源において変更するものではなかったからである。ヒト胚への操作的介入は、やがて人になりゆくヒトの「だれ」を変更する可能性がある。ここにわれわれの得も言われぬ恐れや不安の根がある。

ひとがここに恐れや不安を抱くのは、人のいのちが「授かる」ものから「作る」もの、操作可能なものへと変わるということを予感しているからであろう。人間にはどうしようもない存在の条件というものが、意のままになるものへと変換される、そういう、いよいよバンドラの筐を開けるかのごとき問題が、眼の前に姿を現わしているからであろう。あるいは、ヒトはいつから「人」になるか「決める」べく人間自身が論議しているという構図それじたいにどこか抵抗をおぼえるからであろう。

人間の存在は、それがいかなるものであれ、何かある目的のための手段とされてはならないというのが、おそらくわれわれがもちうる最高の倫理規範（人間の尊厳）である。他方で、われわれはだれしも、幸福を追求する権利を有する。自身のみならず他人の幸福を守る義務を有する。その権利と義務が、先の最高の倫理規範と背馳しないときは問題はない。ところが、現代の生命操作技術、より具体的にはヒト胚研究とその技術的応用をめぐることは、その二つの考えが背馳するような状況が出現す

る。再生医療への取り組みは、ヒト胚の研究、つまりはヒト胚への操作的介入を前提とするからである。再生医療は難病克服をはじめとさまざまな医療上の可能性を開く。これによって多くのひとびとに多大な恩恵がもたらされると、「夢」のように語られる。しかしそれは、ヒト胚の破損や実験目的でのその作成を前提とする。つまり、人間、あるいは人間になる可能性のあるもの手段化ないしは資源化を前提とする。ここでは、「人間の尊厳」という倫理的要請と、「人間の幸福」への希求とが、二者択一という対立関係に入るのである。

「ヒト胚の取り扱い」をめぐる議論のなかでは、「恩恵」や「有用性」といった言葉がしばしば飛び交う。難病治療や再生医療への寄与、不妊治療における当事者（産みたい人と産ませたい医師）に与ってのベネフィットとかたかちである。しかし、多大なベネフィットやユーティリティがあるからといって、それは「倫理」を凌ぐということにはならない。両者は別次元の問題なのである。ここでつけ加えておくと、「有用性」の概念は、それだけでは自立しえない概念である。有用なものは何かある目的にとって有用なのであって、そこには目的概念が入ってこなければならぬ。医療も目的であろうし、研究も目的たりうる。その目的の高低の考量が、「倫理」のむずかしい問題なのである。あらゆる自覚的行為は目的をもってなされる。ということは、あらゆる行為は別の上位の目的のため手段となりうるということである。そして何もの手段ともなりえない目的そのものであるものとして、「人間」の存在がある。それが「人間の尊厳」という考え方である。

だからこそ、難病治療などの「恩恵」のために「人の生命の萌芽」を研究利用するという方向に動

くためには、そういう例外を認めざるをえないということの相当に厳格な理由が要る。そのために、ヒト胚の取り扱いについてきちんとした包括的な議論をしようと、総合科学技術会議に生命倫理専門調査会が設置されたはずであった。出生前診断や着床前診断の是非、あるいは中絶胎児や人体一般の器官や細胞の研究利用のための条件をも含めて、人の生命の研究利用がどのようになされるべきか、またそのチェックの法的整備をどのようにおこなうべきかの検討をおこなうはずであった。ところが、実際の議論はしだいに、(再生医療研究の進展の前提となる)ヒトクローン胚の作成を容認するかどうかという論点に絞られてゆき、ヒト胚の取扱いについての包括的な議論はなおざりにされる結果になった。そしてその絞られた争点のなかでも、さまざまな問題が浮上してきた。

ヒトクローン胚から得られるES細胞がほんとうに再生医療に利用しうるのか、その希望的観測が「夢」のように語られるわりには、その科学的根拠はいまだ十分に明らかにされていないというのが、第一点である。じっさい、近年の動物実験ではクローン(核移植)によって核移植ES細胞から正常な細胞の生成が可能かどうか疑われる結果が出ているし、核移植胚から発生・分化する細胞が自己と同一の遺伝子発現ではない可能性すら指摘されている。科学者のあいだでも未決の問題なのである。第二に、現在までの生殖補助医療研究において受精卵の作成・利用が現にどのようにおこなわれてきたか、未受精卵の入手がどのようになされているか、きちんとした実態があきらかにされていない。第三に、未受精卵の提供を受けるにあたって、提供する女性の心身にかかる大きな負担やリスクへの顧慮が足りない。第四に、それは、難病治療という当初の目的を超えて、能力増強といった増進的介

入に踏み込み、人体をその技術開発やビジネスの資源とする危険、つまりは人体や生命の資源化にさしたる抵抗もなくスライドしてゆく可能性がある。最後に、これら四点を十分に視野に入れて、ヒト胚の研究利用について厳格な法的チェックをおこなう制度の具体的な設計が、いまだなされていない。

ところで、生命技術による「恩恵」は、将来「人」になる可能性をもつたものを、すでに「人」であるものの救済に役立てるということを含んでいる。ヒト受精卵を「人の生命の萌芽」として規定するのは、潜在的にそうであるものと現にそうであるものとのあいだでいわば〈存在の値踏み〉をするということである。言いかえると、人が別の人の存在価値を決定することを認めるということである（人類が別種の生命の存在価値を決定することについてはすでに人類はそれを認めている）。二つの生命のどちらかをやむえず二者択一しなければならぬ状況で、未だ「人の生命」でないものでなく現に「人の生命」であるものを選ぶということはある。が、現に「人の生命」である側の「恩恵」が、やがて「人の生命」となりうる者の生命を奪ってまで実現されてよいかどうかは、「倫理」の問題である。ここで「倫理」ということで絶対的な原則を言っているのではない。やむをえずどちらかの生命を選ばなければならぬ状況で、それぞれの重さをどう判断するかというその「落としどころ」の決め方を言っているのである。

森岡正博がつとに指摘してきたことではあるが、「人の生命の萌芽」という表現には、たしかに、やがて人になる可能性をもつたものを壊すという責めの意識と、それによって他の生命が恩恵にあずかるという、二重の思いが込められている。「人の生命の萌芽」という特別な存在を破壊することに

対して、ある種の咎の念、罪責感は禁じえないが、そのことによつて得られるより大きな恩恵のために眼をつむるといふ事情である。が、これが一つの指針もしくは法律として定着すると、先端医療の技術者の内面で「このことで、失われゆく一つの命が救われるのだからやむをえず」といふ苦渋はしだいに薄まり、「指針に謳われているのだから問題はない」といふふうになり、その行為から「責めを負う」といふ意識が免除され、倫理について無感覚になつてしまいかねない。そしてそれは技術開発やビジネスの問題にさしたる抵抗もなくスライドしてゆく……。そういうかたちで、倫理が科学技術からますます遅れることになるというのが、いまの「生命倫理」のいちばんの問題であるのではないか。「倫理」の「法的手続き」化によつて、もやもやした倫理的な責めの意識がすつきり免除されることのほうを、わたしは怖れる。要するに、「生命倫理」といふ言葉とは裏腹に、「生命倫理」と言えは言うほど倫理から遠ざかるという逆説がここにはある。生命技術の進化を前にして「倫理」がはたらかないのも、生命「倫理」といつてもじつさいには「法」的な手続き論の次元で対応するしかないという状況が。

「生命倫理」をめぐる法律や指針のなかで用いられる術語への得も言われぬ抵抗感について、はじめに書いた。倫理というものは、人類が痛い経験をくりかえし、ぎりぎりのところでやむをえず落としどころを見いだすというかたちで、時間をかけて形成され、変容してきた。そしてその「やむをえず」の埋め合わせとして、供養や贖いといった習俗も生みだしてきた。そういう歴史をきちんと振り返りながら、生命技術の現在への漠然とした抵抗感、それが何であるかをじっくり探ることから、生

命「倫理」は開始されるべきだとおもう。そういう視点からすれば、「余剰胚」という名も問題であるが、そもそも「ヒト受精卵の取り扱い」を云々する前提であるその「余剰胚」が存在するという事実そのものに問題はないのか。人工授精の成功率を上げるために多めに作るといふ論理が「倫理」抜きで発効してよいのか。これらのことも「ヒト受精卵の取り扱い」に先だって論じられるべきことだとおもう。

第3章 〈老い〉はまだ空白のままである

1

家族のなかに「介護」という現実が浮上してくると、たいていその家族のあいだに嵐が吹き荒れる。「嵐が吹き荒れる」と言ったが、強風に煽られるということだけで、風に煽られることじたいが悪いと言っているわけではない。

「嵐」にはもちろんそれぞれの家庭に特異なところがあるが、その吹き荒れ方にはかなり定型的なところがある。だれが「介護」の中心に立つかで一もめし、その「介護」をどのように支えるかという、家族の行動のあらたな配置（家計の再配分もふくむ）でもう一もめし、その配置への移行の過

程で、これまでの家族関係のうちでかろうじて抑え込まれていたさまざまな軋轢や不満がそれを機に噴き上がり、思いもよらないところで関係がぎりぎり音を立ててきしみだす。それはいずれ別の安定へと落ち着くこともあれば、当事者が心身ともにパンクしてやがて関係の破綻へとなだれ込むこともあるが、いずれにせよその過程でさまざまな確執とそれによる神経の疲弊は避けがたい……。

じつさい、都会の高校で教師が生徒に「祖父母」のイメージを問うたら、「おじいちゃん・おばあちゃんが来てから、家のなかがおかしくなった」という答えがいちばん多かったという、なんともさみしい話を現場の先生から聞いたこともある。

こうした過程がたいいていの家族においてみられるのは考えてみれば当然のことであって、老人の「介護」はこれまで、まずは家族が責任をもつとされ、その家族とはまずは同居している（もしくは、引き取るようになった）夫婦であり、もしそれに兄弟姉妹があれば協力を求めて、それから施設に相談をもちかける、という構図になってきたからである。

2

老いはいま、なによりも「問題」として語りだされる。「少子高齢化問題」とか「介護問題」（介護疲れ、介護保険制度）などとして。

わざわざ言うこともないはずだが、〈老い〉とは、ひとにとって一つの自然的な過程である。夭逝

するひとをのぞいて、だれもがいつかは〈老い〉を迎える。〈死〉の前に、である。そして〈死〉もまた、ひとの自然的な過程である。〈死〉はだれにもいつか訪れる。が、そのいつかはだれにも分らない。〈老い〉は、その意味で、できないことが一つひとつ増えてくる時期であるとともに、みずからの〈死〉への待機の時期でもある。自分が待機中であることが、じわりじわり意識されるようになるのが、〈老い〉というものである。なのに、〈老い〉を一人ひとりかどのようを迎えるかが問われるよりも先に、〈老い〉が匿名のまま、まずは「問題」としてしか話題にならないのは、いったいどういうわけか。

答えはとてもはつきりしていて、〈老い〉がそれを自分のこととして迎える側からではなく、老いゆくひとを「世話」する側からばかり語りだされているからである。「世話」をする側からしても、しかし、〈老い〉の介護はほんらい「問題」なのではない。日々の生活のなかで、まわりのひとが、なんらかのかたちで引き受けていかなければならない、ただそれだけのことである。介護というあらたな義務が突然発生するわけではないし、子どもとのつきあいの難儀さ、楽しさと異なるところもない。ときに悲惨としかいえないような追いつめられた状況も、老幼おなじように見舞う。〈老い〉の世話は特別な「問題」などではなく、普通のひとに普通に訪れることである。

言いかえると、〈老い〉は取り組むべき「課題」ではあっても、解決すべき「問題」ではない。「問題」は、起こらなければそれにこしたことはない厄介なもので、解決策をどうにかして見いださねばならない。が、「課題」はそれと取り組むことそれじたいに意味の大半がある。解決とか正解とかが

あるのではなく、それとどう向きあうか、それをどう引き受けるかというそのかたちが、「問題」のばあいの「解決」にあたる、「課題」への「取り組み」そのものなのである。

3

「介護」という、ほんらいならあたりまえの「課題」を前にして家族が激しく動揺するのは、これまでの家族生活と社会生活とが、〈老い〉の問題に蓋をするようなかたちで組み立てられてきたからである。〈老い〉がまるで「問題」のようにしか語られないのは、社会の仕組みがいまだどこか「生産主義」と「成長神話」のなかでかたちづくられたままになっているからであり、「生産」と「成長」にいちばんなじみにくいのが〈老い〉というものだからである。じつさい、かつての社会では〈老い〉の世話は最初から人生設計のなかに織り込まれており、〈老い〉が現在のように疲弊や衰弱、下降や退行、萎縮や弛緩といった否定的なイメージ、「下り坂」というイメージで覆い尽くされるというようなことはなかった。介護が「問題」となる、つまりは高齢者が（子どもとともに）養われるべき受動的な存在とみなされることになったのも、同じそうした視線のなかである。これを裏返して言えば、長らく「生産主義」と「成長神話」との深い共犯関係のなかでわれわれの社会を駆動してきたのが、〈豊かさ〉と〈新しさ〉の強迫観念であり、つまりは「若さ」の形而上学（W・ベンヤミン）なのである。

他方、われわれの戦後社会は、西欧社会のおよそ五倍のスピードで平均寿命を伸ばすことになった。そのなかで、〈古い〉を高齢者自身が、あるいはそのひとを取り巻く家族がきちんと受けとめる余裕もないままに、超高齢化現象は加速されてきた。〈古い〉の時期、それがとてつもなく長くなったのだ。

仕事ができなくなると死期は近いと昔のひとは感じたが、いまは現役を退いてからの時間がともかく長い。二十年、三十年と続く。たとえば漁師なら、海の上の生活ができなくなると陸おかに上がって魚の仕分けをする、網の繕いをする、家に入って孫の面倒をみるというように、死の間際まで働きつづける。人生の最後の最後まで「居場所」というのがはつきり見えるかたちであった。が、いまはほとんどのひとが勤務というかたちで就労しているので、定年になると仕事から離れる。そして長い年金生活に入る。人類史を見ても、こんな人生の段階というのはこれまでなかった。この長い期間をどのように過ごすのか、そのモデルが「古いの文化」として定着することがないままに、「介護」の現実だけはいよいよ厳しくなっている。

そして、である。そのようななかで「介護」の現実を引き入れられると、われわれはこんな問題すら乗り越えていかなかったのかと愕然とすることが多い。いや、こんな問題すら乗り越えていかなかったというよりも、むしろこんな能力すら失ってしまっていたのかと愕然とする、と言ったほうがいいかもしれない。

たとえば、仕事（現在ではほとんどが勤務労働のかたちをとっている）と家事や地域活動との無関係といえるまでの切断。高齢者の暮らしの場と成年層の暮らしの場と子どもの暮らしの場との分離。勤務の場における「やりたいこと」と「やるべきこと」と「やらねばならないこと」と「やらされること」との不協和……。

そのようななかで、家族のうちに急に難題が持ち上がったとしても、「いまは仕事がある」「いまは手が離せない」とあたりまえのように言ってしまう。介護を負わされたほうは「どうして自分が全部しよい込まなければならぬのか」「一時でもいいから自分の時間がもちたい」と控えめにでも言わずにいられない……。これが、介護をきっかけとした争いのはじまりの定型だとしたら、それはおかしいのではないか。介護というあたりまえのことが、日々の暮らしに無理がかかるといふ仕方では発生しないということじたいが、そもそも異様なのではないか。あたりまえのことがあたりまえに起こったときに家族のなかに激震が走ることをじたいが。

だれもひとりでは生きられない。食材一つ、寝床一つ、手に入れることもはなはだしく困難だ。つまり、生きるということはたがいに支えあいながら生きるといふことであるのに、その支えが少し過重になっただけで激震が走るということが、生活のかたちじたいに無理がかかっていることを証して

いる。こうした支えあいのかたちがサーヴィス業務として社会的にシステム化されてきたことと引き換えに、ひとびとは支えあいの力を失ってきたとも言える。

認知症や老人性の精神障害などをまのあたりにすると、長くいつしよに暮らしてきた家族のだれもがたじろぐが、「人格」というものをそれらを許容できないくらいに貧しいイメージでしかとらえられないようになっていくことじたいが、そもそも異様だとは言えないか。

この異様さは、まさに施設におけるケア・サーヴィスのなかでさらにグロテスクなかたちをとる。どこでも言うつもりはないが、見知らぬひととの同室、パジャマ姿の日常、入院生活のような装備（テレビと当座の持ち物だけという、ダンボール・ハウスと比べてもはるかに寂しい空間）、一斉のおむつ交換、元の食材が分からないくらいに細かく切られた惣菜、円になっての幼児のような遊び、可愛いおじいちゃん・素直なおばあちゃんにならないと大事にしてもらえないのではないかと不安……。これを異様と思わないほうが異様だとは言えないか。

〈老い〉の介護という問題の発生とともに、生きることもっとも基本的な課題にきちんと向きあうことを避けてきたわれわれの「協同」生活の貧困がくつきり浮かび上がってくる。「穴の開いたバケツで水を汲む」と形容されるような介護の苛酷さは、じつは〈老い〉の問題ではないのである。

介護の困難、介護保険制度の問題点は論じられても、〈古い〉そのものはまだつまびらかに論じられていない。生け花が、花の盛りは表しても、花の衰えを表現として突きつめていないように。しかも、介護への問いはほとんどのばあい介護する側から立てられる。介護という概念が、ケアする・ケアされる、扶養する・扶養されるといった一方通行の関係を基本形としているからだ。だから介護は「負担」の分配の問題として提起され、そこに「ねぎらう」「教わる」「力をもらう」といった、高齢者との接触のなかで起こる別の側面はむしろかき消されてしまう。高齢者がケアの対象として固定的にとらえられてしまい、そのことで高齢者が受け身の存在にされてしまうからだ。ケアの対象が、ケアを必要としているひとのそのセルフ・ケアであることを忘れてはならない。

賃金労働が仕事の平均的なかたちになったという事情と、戸籍上の家族ごとに「所帯主」を設定するという法と税の制度から、所帯主以外の家族メンバー（老人、主婦、児童）は「扶養家族」として一括りにされる。まるで「扶養者」にもたれかかることでしか存在しえないかのように。これもまた異様な光景である。

が、ひとはほんとうに「所帯主」にぶら下がっているのか。「所帯主」は、自己決定と自己責任が可能な「強い」主体という概念を骨格とした現在の法と社会制度とに対応している。「二十四時間要介護」といえば高齢者のことがつい思い浮かぶが、赤ん坊も同じように「二十四時間要介護」である。いや、大人だつてほんとうは家族のなかで、あるいは勤務先で、他人と支えあつて生きているのであつて、「自立」という言葉はあるごく限られた文脈で用いるべきであり、個人の存在全体を表わす言葉としては不適切である。

この背景には、それぞれ自分がだれか、自分が何を望んでいるのかさえ不明であるということがあつて、そういう自分について不明な者どうしが絡みあい、支えあつて生きているのが、われわれの協同生活である。「自己決定」をするにはわれわれには見えないものが多すぎるのであり、自分についてさえ「責任」をとりきれないのがわれわれなのである。老いや幼さだけが、自分で担いきれないものなのではない。

自分のことが担いきれない、そういう不完全な存在という意味では、だれもが傷や病や障害を普通のこととして抱え込んでいる。そういう視点から法や社会制度のあり方を見なおす必要があるようにおもふ。

そのかぎりでは、勤労者や専業主婦のケアも、老人介護や障害者介助や育児も、基本的には同じ視点に立つべきだとおもう。そのときはじめて、「高齢者」ではなく、「古い」のなかの息づく特異な声の一つひとつ耳に届くことになる。そしてそれはそのまま、自分のなかの「弱い」声を聞き漏らさないことでもある。

ケアとは、こんなものが食べたいとか、こんなものを見たい、聴きたいといった個々人それぞれのセルフ・ケアのケアであることを忘れないこと。そのようなセルフ・ケアとしての生活を「近代化」してゆく過程で、ひとびとが「家」とか「近所づきあい」を遠ざけてきたのは、そこにつきまとうし、がらみを不自由や抑圧と感じてきたからである。しがらみのない「ホーム」、そして「地域」を待望したからである。このようなわがままの確保と、一人ひとりの生活に安らぎをもたらさうような社会の構築とを矛盾なく満たすこと、これがほんとうの成熟社会だとおもう。

中井久夫は書いていた。——「成熟とは、〈自分がおおぜいのなかの一人（ワン・オブ・ゼム）〉であり、同時にかけがえのない唯一の自己（ユニーク・アイ）である」という矛盾の上に安心して乗っかっておられることである」（『看護のための精神医学』、と）。

第4章 働くことの意味？

1

仕事にひととは意味をもとめる。それをするに意味を見いだせない仕事は苦痛以外のなにものもないことは、かつてスターリンの時代に、バケツの水を別のバケツに移し、そのあとまた元のバケツに戻すという行為が拷問として課されたことでもわかる。ところがその仕事の意味は仕事のなかですぐに見えるかというと、現代のように仕事の意味が、あるいは仕事をしているひとの顔が、あるいは仕事の結果がもつ意味が、とても見えにくいのが、現代社会のような高度にシステム化した社会の特質である。

仕事が労苦であり、遊びは安楽だという、定型のイメージをそのまま信じるひとはいない。厳しい訓練は仕事だけでなくスポーツや楽器演奏にもつきものだし、真剣にやらぬゲームなど気の抜けたビールのようなものである。おのれを賭けるからこそ遊びはおもしろい。人類学者のギアツはそれを、遊びの「深さ」と呼んだ。じじつ、遊興で身を滅ぼすこともあるし、ゲートボールをめぐって殺人事件を起こす高齢者もいる。ところが、ギアツのいう「深さ」をいまの労働シーンに見いだすのはなかなかむずかしい。現に、厚生労働省の調査によると、高卒者の離職率は卒業後三年ではほぼ五〇パーセント、大卒者でも三〇パーセントを超えているという。

若年層の少なからぬ部分はいまなぜかたんに転職したり、非定職者であることを選ぶのか。企業のリストラによる雇用調整が、見えないところで若年層の労働意欲をひどく殺んでいるのが、その理由の一端であると言うのは、玄田有史の論文「何が若者を転職に追いやるか」(『中央公論』一九九九年一〇月号)である。リストラといっても人員整理は容易ではなく、まず新規採用を抑制せざるをえない。後輩社員が入社してこない、若い社員にとって義務の末端としての仕事がどんどん増える。企業内教育訓練の機会も減る。専門の訓練が十分に得られず、結果として仕事に誇りや責任を感じにくくなる。労働組合にそういう不満を十分に吸い上げる力はもはやない……といったいかんともしたがた流れが職場にはあると言う。

西洋の精神史のなかで、仕事の意味は、たとえば、「使命」としての職業 (Beruf) というかたちで、あるいは、「勤勉」(industry) というエートスの具現として、富の源泉として、自己の本質の対象化

ないしは客観化として、「疎外された労働」からの脱却と蘇生の手がかりとして、生産主義の別名である「仕事中毒」(workaholic) などとして、問われ、論じられてきた。そしてわれわれの社会では、それはしばしば「生きがい」の内実として問題にされる。仕事の「やりがい」こそが、「生きがい」という、人生の最良のモデルであるかのように、人生の意味が〈労働〉をモデルとして語りだされてきた。

現代という時代に目を移したとき、「職場」というかたちで社会によって設定されている場所、それが、仕事の意味をいちばん見いだしにくい場所であるというのが、現代社会のアイロニーであるようにおもわれる。言いかえると、少なからぬひとが仕事の原型というものを、「職場」ではなく、むしろオフの、ボランティアという非報酬の肉体労働のなかに見いだそうとしている。ここでは3Kもいとわない。そういう仕事のあり方が、現代の、「勤務」というかたちでの仕事が置かれた倒錯した状況を映しだしているようにおもわれる。

ひとが仕事をとおしておのれの存在の社会性を見いだすことがむずかしいというのも、同じように現代の労働状況のアイロニーである。のちに見るように、「専業主婦」はみずからの社会的存在を、日々の仕事のなかでではなく、サークル活動のような非労働のなかでしか確認しにくい。しかも、虚偽性とまでは言わないにしてもその空しさをこころの隅で重々意識しながら、である。このこと、つまり「家事」という再生産労働がいわゆる unpaid labor として意識されていることは、いわゆる第三次産業を中心とする社会、つまり「勧誘」や「セールス」といった歪なかたちのコミュニケーション

が paid labor ないしは雇用労働の典型とされるような事態の裏面をなしている。

2

さて、仕事の有意味性を、「ある目的のために」(in order to)と「それじたい意味のある理由のために」(for the sake of)とどうふうふうに二つに区別したのは、「人間の条件」のハンナ・アーレントである。この区別は、有用性 (utility) と有意味性 (meaningfulness) との区別と言い換えられる。

この有用性におけるテレオロジーが、われわれの労働社会の中枢神経をなしてきた。ここでは、未
来のなにかある目的のほうから現在の労働の意味が規定される。たとえば、事業 (プロジェクト) を
起案し、利益 (プロフィット) の見込み (プロスペクト) が立てば具体的なプログラムを作って生産
体制 (プロデュース) に入り、販売後約束手形 (プロミッソリー・ノート) で支払いを受ける、これ
が会社の事業全体の大きな前進 (プログレス) につながったのであれば、担当者には昇進 (プロモ
ーション) が待っている……というふうには、企業活動は、プロという接頭辞に示される一連の活動か
らなっている。これらの特徴づけるのは、prospective な (前のめりの) 心的態勢である。これは仕
事のみならず生活一般にも浸透しているもので、「豊かな老後」のためにいまを犠牲にするとか、人
生を一本のメタファーでとらえる、新奇なものばかりに眼を向ける (ネオマニー) といった傾向のな
かに現われている。「生産性」や「達成度」という視点から人生の意義や個人の能力を測るわれわれ

の社会におけるひとびとの心的態勢もまた、この傾向のなかに入るとおもわれる。

そうした心的態勢についての口吻は、「近代ヨーロッパ」には枚挙のいとまがない。

たとえば、マックス・ヴェーバー。かれは、「貨幣は繁殖し子を産むものだということ忘れてはいけない。貨幣は貨幣を生むことができ、またその生まれた貨幣は一層多くの貨幣を生むことができる」というベンジャミン・フランクリンの行文のなかに、「自分の資本を増加させることを自己目的と考えるのが各人の義務だという思想」を読みとった。たんに価値を生み出すだけでなく、より生産的な未来に備えるという、目的性のある生産をこそ、ひととはめざすべきであるという考えである。それが、プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神とが結合したところになりたつたと考えた。

さかのぼって、『市民政府論』のジョン・ロック。彼によれば、ひとは「神によつて与えられたこの身体の作業をつうじて新しい価値と富とを創造すべく命じられている」。つまり、怠惰で無分別(lazy and inconsiderate)であるのではなく、合理的で勤勉(rational and industrious)ところから、価値と富が産みだされる。この合理性と勤勉というエートスは、やがて能率性と累進性という観念を形成することになる。この勤労度における差(deferent degrees of industry)によつて各人の財のあいだの不釣り合いも生じてくるのであるから、結果として所有量の不平等も是認されることになる。そして、そういう個人的所有を維持・保存するのではなく、むしろみずから無制限に増大させる権利を獲得し、たがいに保全しあうためにこそ、社会は存在すべきであると、ロックは考えたのであった。「より多く」、「より前へ」。価値と意義の増進をたえず追い求めるというこうしたエートスの延長線

上に、たとえばたえず仕事をしていなければ不安になるといった「仕事中毒」という名の労働フェティシズム——意味のある活動で時間を埋めなければならないという、この現代の「真空恐怖」は、ビジネス (business = busy-ness) という、スマートな語感ではあるがあまりにも露悪な言葉で表現されてきた——が、あるいは労働の価値をその「生産性」や「達成度」で計る業績主義がある。ここには、ジャン・ボードリヤールが《生産の鏡》と呼んだ「多元決定」が起動している。

経済システムは、売買される労働力としての個人を生産するだけではなく、労働力を基本的な人間の可能性としてみなす考え方そのものを生産する。経済システムは、市場で自分の労働力を自由に交換する個人というフィクションのなかに入りこんでいるばかりか、それ以上に深く、個人をその労働力と同一視したり、《人間の目的にあわせて自然を変形する》行為と同一視したりするなどの、ものの考え方のなかに根をおろしているのである。要するに、資本主義的な経済の体系による、生産力としての人間の量的な搾取があるだけではなく、経済による、生産者としての人間の形而上学的な多元決定もある。

〔生産の鏡〕宇波彰・今村仁司訳

ここで指摘されているように、「生産の鏡」はわれわれの自己理解の構造のなかに多重的に組み込まれている。おそらくはそこに、われわれのインダストリアスな心性の根深さ、執拗さの理由がある。あらゆる行為が、人間を労働力として規定するこうした生産性 (productivity) の論理によって規定

されるといふのは、財としての対象世界のみならず、そういう価値を算出する主体そのものもまた自己をたえず価値として産出してゆくものとみなされるといふことである。主体もまた財として自覚される以上、そういう規定のなかには主体もまた消費の対象となりうるということが密かに宣言されてもいる。それは、世界のみならず人間自身が一つの消費財になりうるということである。つまり、生産性の論理は消費、さらには快楽の領域にまで浸透してゆく。それは、個々の生産主体の身体すらも、開発されるべき資材として、さらには消費のもつとも美しい対象としてとらえ、ひとびとに快楽の開発を迫る。

ここから欲望の生産こそが社会の経済的な機動力となつてゆく。欲望されている物の産出ではなく、欲望そのものの産出、それがつねに無制限にかきたてられねばならなくなる。物財が豊かになり一定の飽和状態になれば、資本の増殖運動は別の稀少性を創出してゆかなければならない。その前提となるのが、新しい欲望それじたいの出現（＝開発）である。そうした社会的は欲望が、まるで対象そのものへの欲望であるかのように擬装されて発現してくるのでなければならぬ。こうしてひとびとは日々、「自律した欲望」という幻想に、つまりは「欲望への欲望」に渴くことになった。

3

テレオロジカルな視点からする〈目的―手段の連鎖〉としての労働過程。しかし、こうした「有用

性」の連関として労働過程をとらえるかぎり、「手段と目的の、つまり有用性そのもののカテゴリ」を正当化しうるある原理にけっして到達しない」と、先の著作でアーレントは言う。「手段と目的のカテゴリの内部では……あれこれのものが〈目的自体〉であると宣言する以外、手段と目的の連鎖に終止符を打ち、すべての目的が結局はふたたび手段として利用されるのを防ぐ方法はない」（志水速雄訳）、と。

「ある目的のために」というテレオロジカルな思考においては、ひとの活動はすべて目的—手段の連鎖のなかに閉じこめられる。そしてこの思考は、労働のオフ、つまりは余暇にまで貫徹されてゆく。趣味やスポーツが明日の労働のための休息というより、むしろ準備運動になる。だからまわりから「ほどほどに」と言われる。

二十世紀後半の余暇の思想は、なんであれ行動のディシプリ的な性格を軽視し、そのことよって皮肉にも、かえって目的至上の思想を助けているといえそうです。スポーツも芸術も、本来はしばしば労働以上に厳格な規律を持ち、ときには命も奪う苛酷さを備えた営みであって、まさにそれゆえにこそ労働と拮抗できる行動だったのです。余暇のアマチュアリズムはその危険を除き、習練の苦痛をも緩和し、すべてをほどほどに楽しませようと言う思想ですが、考えれば「ほどほど」とはより高次の目的に適合し、それを妨げないことにほかなりません。体を壊さない程度にスポーツを楽しむ、神経を傷めない程度にほどほどに芸術を嗜むのはなんのためか。それは

たぶん明日の労働という目的のためであり、曖昧きわまるあの人生全体の目的のためなのでしようが、つねにそれを顧慮するのが目的至上主義の変形にすぎないことは、いうまでもないでしよう。

(山崎正和『近代の擁護』)

働くことと遊ぶこととを分断する思考、それが労働 (Labor = 労苦) と余暇という二者択一を設定するだけでなく、遊びをも生産性と効率性の論理で包囲してゆく。が、手応えとか真剣さとかは、仕事にだけでなく、遊びにも同じように要求されるものだ。それを欠いた遊びは退屈である。だから、仕事と遊びは、内容的に区別されるものではなく、時間的にたがいに分離されるべきものでもない。同じことをしていても、労働にもなれば愉しみにもなる。遊びはかならずしも快樂主義的であるわけではないし、スポーツや勝負事のように、あるいは研究やゲーム制作のように、集中した作業と愉しみとがほとんど区別のつかない仕事も数多くある。仕事か遊びか、労働か余暇かといった二者択一が問題なのではなく、同じ行為がどういうきっかけで愉しみになり、どういうきっかけで労苦になるのか、その展開軸を見さだめることが必要である。遊びは労働力回復のための手段ではないし、労働の空白でもない。

しかし、ひるがえって、山崎の行文にアイロニカルに示されていたようなテレオロジカルな思考の外に出て、アーレントのいう、「それじたい意味のある理由のために」働くと言うとき、その「意味」はといった「目的」以外のどのようなものでありうるのか。働くということの外にはなく働くこと

そのことの中に仕事の意味があるとほんとうに言えるのか。つまるところ、生産性の論理（効率や利潤率）の論理に代わって、〈意味への病〉とでも言うべきものが、「自己実現」とか「達成感」といった別のかたちでそこに再浮上するだけではないのか。とすれば、仕事は、そうした有意味／無意味の彼方で、「意味」を超えて、問われるべきことがらだということにはならないか。

そこでつぎに、労働／余暇という枠組みとともに、公的／私的、精神的／身体的、日常的／非日常的といった枠組みによつて、二項対立のかたどられてきた「仕事」と「遊び」という活動の諸契機が、それによつてもっともぎくしゃくと入り組んでくる場面、だがそれにもかかわらず仕事／遊びという問題設定からややもすれば漏れ落ちてしまいやすい、「家事」という場面をとりあげること、仕事におけるこの〈意味の病〉という問題に別の角度から光をあててみたい。

「自己実現」とか「達成感」に乏しいまま、果てしなくくりかえされる日々の営みとして、たとえば家事という仕事がある。したいからするのではなく、したかろうがしたくなかろうが、とにかく果てしなくくりかえすことを余儀なくされるいとなみである。料理は「ふつう、ひとびとが考えているよりも、ずっと、空恐ろしい重さをもつものだ」と、かつて吉本隆明は語った。じっさい、風呂場でからだを抱かれ、顎の下、脇の下、足の指のあいだまで、丹念に洗われた経験に似て、ごはんを作っ

てもらい、食べさせてもらうというのは、大げさではなく、〈存在の世話〉をしてもらうというところがある。他人に何かをしてもらうという、経験のコアとでもいうべきものが。ここでしているようなわれわれの思考がそれに拮抗できるだけの重量をもちえないとき、それは文字どおり「遊び」ではない。誕生の、生活の、病気の、死の世話といった生命のもつとも基礎的な過程、もしくは生命の再生産に深くかかわる行為、それらに少なくとも拮抗しうるような現実性の係数を、思考が内蔵するのでないならば。

柏木博に「家事の政治学」と題された著作がある。「ハウスキーピングのポリティクス」という副題にあるように、近代家政学がこの二世紀のあいだにたどった歴史からわれわれがどんな可能性を引きだすことができるかを、ストレートに問うた著作である。十九世紀に登場した近代家政学のころざしがどのようなものであったか、それがどのようにに国家や商品経済のシステムによって囲い込まれ空洞化させられていったか、逆にそれはまたどういうかたちで私的なものの抵抗の拠点となりえたか、それらを問題にしている。

舞台は米国。「エスニシティの差異、貧富の差異を超えて平均的アメリカ人の生活をデザインしようとした」米国の平等政策は、「生活の標準化」というかたちでの国家的プロパガンダに結びつきやすい危険を秘めている。それに対抗するかたちで、初期家政学は、配給制度の象徴されるような生活物資の中央管理でもなければ、ファスト・フードに象徴されるような規格化された商品化の方向、つまり市場の原理によってもなく、家事の合理化・共同化を、協同家事や家事空間の共有という仕方

で追求しようとしていた。コーポレーションとかアソシエーションという「協同」の考え方によってである。が、初期家政学のこの試みは挫折する。ある時期からそれは、たんなる家事設備の電化、家事労働の産業化など、家事の軽減というかたちでの問題解決へとずれ込んでいったからである。そして現代、一方で主婦たちの仕事がいまなお孤立し無給であるのに対して、他方には、膨大な有給のサービス専門業がある。これは、「十九世紀当初の家政学が家事労働の解放を、たとえば、男女の分業化を家庭内でおこなわない、あるいは家庭外の人々との「協同」、「共同」というかたちで家事労働の解放を実現しようとしたのに対し、結局、その後の家政学が市場経済のシステムを促進させることによって家事労働を解放させようとしたことの結果である」と言うのである。

要するに、家事労働を非協同的に解決しようとしたがために、家事労働と社会とが分離し、専業主婦たちは非労働、たとえば趣味を通じた交際のなかでしか、社会性に関与できなくなった。そして、専業主婦たちはやがて、消費の大きな担い手として市場に再登場することになる。

この議論とならんで、もう一つ興味深いのは、家事の商品化・外部化とともに、「生きて生活している環境がいささかも自らの存在の根拠とはならないという、漠然とした存在論的な不安」が生まれしてきたという指摘である。「若い主婦は地縁の制度や大家族のしがらみから解放されはしたが、そこに住まなければならぬ根拠も何もなかった」。量産化された郊外住宅、そしてそこでの生活モデルをテレビの人気ホームドラマがイメージとして提示するという、一九五〇年代米国の大きなトレンドの裏では、そういう不安が増幅しだしていたというのである。これは現在という文脈にあてはめても

きわめて有効な指摘である。

ある場所に住まなければならぬ根拠の消失という、柏木が指摘しているような「不安」は、現在では家族という場所から都市という場所へと拡散している。緊密に編まれた見えない巨大システム、そのなかでわれわれは自分の狂おしい欲望さえあらかじめ整流させられているようなもどかしさに包まれている。たとえば、レジから中央の情報センターに購買情報が送られるコンビニ、それは地域を擬装しながら、その場から「浮いている」。その神経が至るところに張りめぐらされ、地域にへばりつくように見えながら、その実、地域から浮遊し、いたるところに同じ風景を出現させ、どんな遠くに行っても出発点と同じ光景に出会う。その意味で、コンビニは地域を擬装しながら実際には逆に、地域からその場所性 (locality) を消去する。いろんなものを自分で選んでいるような気だけで、じつは選ばされているにすぎないのだ、と。そう、日々「泳がされている」という感じである。どこに行っても同じというこの空間感覚は、われわれ自身にも浸透している。「ここ」のリアルな消失である。そうした浮遊感とは自分にとってなによりも近い環境であるはずの身体をも深く侵蝕しつつあり、だからもつと重しをかけないと身体が存在が、ひいては「わたし」の存在そのものが干上がってしまうので、だからときに自傷までしてバランスをとらないともたないと、ほんやり感じている。現代アートのなかに「苦痛」が挿入された作品が増えているのも、このことと無関係ではなからう。

先ほど《存在の世話》と名づけたような仕事を「仕事」として位置づけうるために、われわれは《生産の鏡》から離れなければならぬ。そのことはたしかである。が、それはただちに、たとえば意味の外部でただただからだを動かす悦びであるとか、何もしないでただ横にいるだけの仕事とかといったような、《意味の彼方》へおもむくことを意味するわけではない。そこにもなんらかの意味を見いだそうとするほど、われわれの《意味への病》は根深い。つまり、《生産の鏡》に代わる別の鏡をおそらくは求めるのだ。アーレントの言葉にあったような「それじたい意味のある理由」を。

ドイツ語で「職業」のことを Beruf という。Fufan (呼ぶ) に由来する言葉で、「召喚」や「使命」といった意味もある。英語でも、「職業」のことを calling (天職、使命) と呼ぶ。「使命」や「布教」「伝導」を意味する mission という言葉を用いることもある。他者から呼びかけられていること、求められていること、そこに仕事の意味を見いだす考え方である。これを言いかえれば、これは「すべにあたいすること」か、これを「わたし」がすることにほんとうに意味があるのかといった、「自己実現」や「達成感」を問わずにいられない心情の、いわば対極にある考え方である。

ここにも意味への憑かれが見てとれる。「他者による召還」という意味づけ、つまりは、わたしのすることが他人の存在にとって意味があるという了解の仕方である。自己のいとなみの固有性を、自

己了解という、自己による意味づけのうちに探るのではなく、他者による、それこそ固有名での呼びかけに呼応するところに探る考え方である。そしてじつさい、たがいにそれぞれの心身の調子をおもんばかり、それぞれに特異な者を特異なままに認め、時に応じて代わりになるというかたちで助け合えること、そういうケアや支援のボランティアに自分の活動の意味を探りあてようとしているひとびとは多い。

なぜこのような動きが生まれてきているのか。「資格社会」の進行ということがその理由の一つと考えられる。緊密に、そして大規模にシステム化された社会というのは、「資格」が問われる社会である。ひとびとの生活の細部まで支えているシステムを維持するために――食べるという、生きるうえででもっとも基礎的でないとなみですら、飼育・栽培、製造・調理、流通・販売の複雑なシステムにそっくり組み込まれてしか成り立たなくなっているのが、現代の生活だ――、それにふさわしい行動の能力が求められる。システムが複雑化するというのは、そういう行動能力の育成に複雑なプロセスが必要になるということである。

そのなかで「資格」というものが生まれてくる。「資格」とは、「もしAができれば、次にBができる」という階段のようなもので、Aの条件を満たしていなければBに進めないどころか、その場で「不要」の烙印を押される。あなたの存在は必要ない、と。だから自分の子どもが将来こういう惨めなことにならないよう、親たちは子どもにごく幼いころから教育を受けさせる。「これをちゃんとやったらこんどの日曜日に遊園地に連れていってあげるからね」から「こんな点数をとるのはおれの子

じゃない」まで、さまざまな強迫の言葉を向けながら、である。このようにして、「もし……できれば」という条件の下で、自分の存在が認められたり認められなかったりするという経験を、子どもはくりかえしてゆく。自分の存在はひとに認められるか認められないかで、あつたりなかつたりする、そういうもののなのだ、という感情をつのらせてゆく。

これを言いかえれば、自分というものに「なる」途上にいる子どもたちにとって、自分が「いる」に値するものであるかどうかを、ほとんどポジティブな答えがないままに、恒常的に自分に向けてようになるということである。自分というものの「死」に、それとははつきり意識しないまま触れつづけるということである。

このような塞いだ気分のおかげで、子どもたちは何もできなくても自分の存在をそれとして受け容れてくれるような、そういう愛情にひどく渴くことになるであろう。つまり、なんの条件もつけないで「このままの」自分を認めてくれる他者の存在に渴くということである。「できない」子どもだけでは、ない。「できる」子どもも、あるいは「できる」子どものほうが、上手に「条件」を充たすさなかに、もしこれを充たせなかつたら……という不安を感じ、かつそれを（かろうじて？）上手に克服している自分を「偽の」自分として否定する、そういう感情を内に深く抱え込むようになる。だから、子どもたちや十代のひとたちは、自分を自分として「このままで」肯定してくれる友だちや恋人を、これまでのどの時代よりも強く求めているようになって……。自分の存在を肯定できるかどうか、そのことじたいに大きな不安を感じざるをえないのが、「資格社会」の魂の光景のようにおもえてなら

ない。

おそらく働くことの意味は、そういう地平で見えたり見えなくなったりするものなのだろう。ときに意味の彼方へとその悦びが突き抜けてしまうことがあるにしても、働くことに意味を求めるといふ心性は止むことがないだろう。が、その意味づけが、「目的」から（「資格」とは別のかたちの）「肯定」へと、あるいは自己の将来像から他者たちとの関係のあり方へと、大きくスライドしつつあるのが、現代の仕事の光景ではないかとおもう。

あとがき

本書は、「分散する理性——現象学の視線」(勁草書房、のちに「現象学の視線」と改題し講談社学術文庫の一冊として再刊)、「人称と行為」(昭和堂、現在は絶版)、「時代のきしみ——へわたし」と国家のあいだ」(TBSブリタニカ、現在は阪急コミュニケーションズ)につづく、わたしにとって四冊目の哲学論文集である。

おもえば、いまから三十五年前、二十二歳で「他者」と「間主観性」の問題にふれて以降、まずは、それらが現象学のたんなる一主題であるにとどまらず、現象学、ひいては哲学一般の台座に深く食い込んだ問題系であることを突きとめるべく、身体や生活世界の問題や学問論の地平へと、「他者」と「間主観性」の問題系を組み入れていったのだった。その間、いろいろな方向から現象学にかかわってきた同時代の研究者たちとのあいだで侃々諤々の議論をしたが、途中から、「志向性」という現象学の基本的な視座にうまくおさまらないような事象のほうにもつばら眼が行くようになった。(顔)の経験や〈所有〉の欲望への注目というのがそうだったし、「着る」や「聴く」や「待つ」といっただれもがあたりまえのように毎日くり返しているいとなみへの注目がそうだった。現象学を研究する

のではなく、現象学をやりたいなくなつたのである。本書は、そうした仕事の副産物というべきもので、方法的な議論を中心とした論集となつている。

この本を上梓するにあたっては、いまから二十年近く前になるだろうか、昭和堂編集部におられ、いっしょに《エチカ》をめぐる叢書を構想し、そして（ナカニシヤ出版に移られたあとも）近づいたり離れたりしながら《エチカ》への想いはずっと共有してきた津久井輝夫のお力に頼むところが多い。『思考のエシックス』というタイトルには、この二十年間の「同志」への思いをひそかに込めていたのだと、タイトルを決めたあとにはたと気づいた。わたしの拙い書き物を、津久井さんのナカニシヤ出版でのお仕事のひとつにしていたことに、なんとも言えぬ「縁」を感じ、白髪と禿げの組み合わせにいささかしんみりしている出版直前の日々である。

二〇〇七年春 桜の散りぎわに

鷺田清一

【初出一覧】

I 方法というオブセッション

1 「自律の空間」(今村仁司責任編集「トランスモダンの作法」、リプロボート、一九九二年六月)を大幅に書き換えた。

2 「方法の臨界——(純粹)——というトポスの不可能性とハイブリッドな思考の可能性」(岩波講座《現代思想》2・三〇世紀知識社会の構図)、岩波書店、一九九四年八月)を再録した。

3 「哲学とその(外部)——哲学の文体をめぐって」(叢書《転換期のフィロソフィー》第1巻「哲学的知の新たな展開」、ミネルヴァ書房、一九九九年七月)を改題した。内容は一部、拙著「聴く」ことの力」(阪急コミュニケーションズ)第1章と重なっている。

4 「思考の調性について——九鬼周造の「哲学的図案」」(坂部恵・藤田正勝・鷲田清一編「九鬼周造の世界」、ミネルヴァ書房、二〇〇二年十月)を再録した。

II 全体という擬制——国家をめぐって

拙著「時代のきしみ」(阪急コミュニケーションズ)に収録された「全体という擬制——(国家)の存在をめぐって」(「アステイオン」第56号、TBSブリタニカ、二〇〇一年十一月)と「肯定の停止——(人間)という最上級の共同体をめぐって」(日本哲学会編「哲学」第49号、

法政大学出版局、一九九八年四月)の二論文を改稿のうえ、一つに再構成した。

Ⅲ 意識のブラックホール——フロイトを読む

「フロイト——意識のブラックホール」(『現代思想の冒険者たち』第00巻『現代思想の源流』、講談社、一九九六年五月)を改題した。

Ⅳ 哲学・科学・ケア

1 「科学の専門性と現場性」(大阪大学21世紀COEプログラム「インタビューフェイスの人文学」報告書01、二〇〇三年十二月)と「ケアは「接客」か?」(『精神科看護』vol.30, No.11、日本精神科看護技術協会、二〇〇三年十月)の二論文を改稿のうえ、一つに再構成した。

2 「法律や指針をつくって事足りれりとしたとき「生命倫理」は無力となる」(『日本の論点2003』、文藝春秋、二〇〇二年十一月)と「ヒト胚利用の恩恵が、いかに多大でも、「倫理」をしのぐことにはならない」(文藝春秋編『日本の論点2005』、文藝春秋、二〇〇四年十一月)の二論文を改稿のうえ、一つに再構成した。

3 「(「古い」はまだ空白のままである」(『中央公論』二〇〇六年一月号、中央公論新社)を再録した。

4 「働くことの意味?」(『倫理学研究』第34号、関西倫理学会、二〇〇四年四月)を再録した。

■著者略歴

鷺田清一(わしだ・きよかず)

1949年京都市生まれ。京都大学大学院文学研究科博士課程単位取得退学。哲学・倫理学専攻。大阪大学教授。『メルロ＝ポンティ』(講談社)、『現象学の視線』『顔の現象学』(講談社学術文庫)、『人称と行為』(昭和堂)、『「聴く」ことの手―臨床哲学試論』(阪急コミュニケーションズ)、『モードの迷宮』(ちくま学芸文庫)、『「待つ」ということ』(角川学芸出版)、『感覚の幽い風景』(紀伊國屋書店)、『〈想像〉のレッスン』(NTT出版)、『老いの空白』(弘文堂)、『死なないでいる理由』(小学館)、『弱さの力』(講談社)、『だれのための仕事』(岩波書店)など、多数。

思考のエッセクス

—反・方法主義論—

2007年6月25日 初版第1刷発行
2007年7月2日 初版第2刷発行

著者 鷺田清一

発行者 中西健夫

発行所 株式会社 ナカニシヤ出版
〒606-8161 京都市左京区一乗寺木ノ本町15
TEL (075) 723-0111
FAX (075) 723-0095
<http://www.nakanishiya.co.jp/>

© Kiyokazu WASHIDA 2007

印刷・製本/(株)シナノ

*落丁本・乱丁本はお取り替え致します。

ISBN978-4-7795-0090-9 Printed in Japan

戦後思想の一断面

— 哲学者廣松渉の軌跡 —

熊野純彦

廣松哲学は戦後という時代の中でどのような軌跡を描いたのか。彼の孤独な苦闘を青年期から追い、廣松哲学とは、そして哲学者廣松渉とは何であったかを鮮やかに綴った最良の道案内。

二五二〇円

ポストモダンの思想的根拠

— 9・11と管理社会 —

岡本裕一朗

われわれが「自由」を追い求めていった先は皮肉にも安全や保障のための「管理」の要請である。このような近代の逆説はなぜ生じたのか。複雑な時代を説き解く明快な現代思想入門。

二五二〇円

見えてきた近未来／哲学

— 私の最終講義 —

加藤尚武

ヘーゲル研究から出発し、あらゆる領域の学問を統合する「環境学」を提唱するまでの道のりと、これからの哲学のあり方を語りおろした、京都大学での最終講義。ほか哲学エッセイ。

一八九〇円

所有のエチカ

— 叢書「倫理学のフロンティアⅢ」 —

大庭健・鷺田清一編

所有とは何か。所有の概念が孕む問題を、家族、会社、生命、身体、権利など現代社会の様々な局面でエチカの問題として検討し、政治学的・思想的・概念分析的に論じた注目の書。

二二二〇円

表示は二〇〇七年七月現在の税込価格です。