



Title	聴くことの力：〈試み〉としての哲学
Author(s)	鷲田，清一
Citation	臨床哲学ニューズレター．1997，1，p. 5-28
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/81708
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

聴くことの方 ————— 〈試み〉としての哲学

鷲田清一

1 聴くという行為

わたしの知りあいの、そのまた知りあいに、神戸・淡路大震災のあと、近くの小学校の体育館へかなり長く焚き出しに通っていたひとりの女性がいる。彼女は、焚き出しのあいだに、避難所に疎開しているある女性としばしば語らうようになった。その相手の女性というのは、受験生の息子をもっていたひとで、その子をじぶんが殺してしまったと、じぶんに咎めの火箸を突きつけていた。深夜の受験勉強に疲れ、居間の炬燵で居眠りをしていると、いつもは「風邪をひくから」と二階の子どもの部屋に無理やり連れて上がるのを、よりによってその夜は、あまりに深く眠っているで起こすのがかわいそうになり、そのまま炬燵で寝させていた。そして早朝、五時五十分のあの激震。二階は崩れ落ち、その子は階下で押しつぶされた。彼女はその後、じぶんの不注意で息子が死んだという事実はどうしても耐えきれなくて、じぶんを責め苛みつづけた。爛れたところの皮膚を、である。そして、ある日たまたま出会ったこのヴォランティアの女性に、じぶんの「とりかえしのつかない過失」について、くりかえし語りつづけたのだった。このヴォランティアの婦人がいうには、そのとき彼女にできたことは、ただこのひとの話を聴くことだけだった。が、この聴くことだけが、爛れたこのひとの皮膚を、破れ目はいっぱいあっても、あるいはつきはぎだらけであっても、かろうじて一枚つづりになった薄膜で被うことができた……。

さて、この話を聞いたときに、とっさにおもいだしたことがある。中川米造氏が『医療のクリニック』（新曜社）のなかで引いているターミナル・ケアをめぐるアンケートのことだ。この調査の対象集団は、医学生、看護学生、内科医、外科医、ガン医、精神科医、それに看護婦である。このアンケートは末期医療の研究者二人によって作られたものなので、専門家のあいだではよく知ら

れたものなのだそうです、そのなかにこんな設問があった。「わたしはもうだめなのではないでしょうか？」という患者のことばに対して、あなたならどう答えますか、という問いである。これに対してつぎのような五つの選択肢が立てられている。

- ①「そんなこと言わないで、もっと頑張りなさいよ」と励ます。
- ②「そんなこと心配しないでいいですよ」と答える。
- ③「どうしてそんな気持ちになるの」と聞き返す。
- ④「これだけ痛みがあると、そんな気にもなるね」と同情を示す。
- ⑤「もうだめなんだ……とそんな気がするんですね」と返す。

結果は、精神科医を除く医師と医学生のがほとんどが①を、看護婦と看護学生のが多くが③を選んだようだ。その解釈はさておいて、精神科医の多くが選んだのは⑤である。一見、なんの答えにもなっていないようにみえるが、じつはこれは解答ではなく、「患者の言葉を確かに受けとめましたという応答」なのだと、中川氏はいう。〈聴く〉というのは、なにもしないで耳を傾けるという単純に受動的な行為なのではない。それは語る側からすれば、受けとめられたという、たしかな出来事である。こうして「患者は、口を開きはじめる。得体の知れない不安の実体は何なのか、聞き手の胸を借りながら捜し求める。はっきりと表に出すことができれば、それで不安は解消できることが多いし、もしそれができないとしても解決の手掛かりは、はっきりつかめるものである」。

聴くことが、ことばを受けとめることが、他者の自己理解の場を劈（ひら）くということであろう。じっと聴くこと、そのことの力を感じる。かつて古代ギリシャの哲学者が《産婆術》とよんだような力を、あるいは別の人物なら《介添え》とでもよぶであろう力を、である。

わたしがここで考えてみたいこと、それがこの〈聴く〉という行為であり、そしてその力である。語る、諭すという、他者にはたらきかける行為ではなく、論じる、主張するという、他者を前にしての自己表出の行為でもなく、〈聴く〉という、他者のことばを受けとる行為、受けとめる行為のもつ意味である。そしてここからが微妙なのだが、〈聴く〉という、いわば受け身のいとなみ、そ

れについていろいろ思いをめぐらすことをとおして、〈聴く〉ことの哲学ではなく、〈聴く〉こととしての哲学の可能性について、しばらく考えつづけたいとおもうのだ。

2 哲学のモノローグ

〈聴く〉ということ、そのことをわざわざ「哲学」といういとなみにむすびつけることになにがしかの抵抗を感じるむきがあることは、もちろん予想される。ここで問題なのは、〈聴く〉というしかたでの他者への具体的なかわりであり、つまりはひととしての生き方なのであって、それは研究や分析といった個室の作業のなかではかえって見えにくくなるのではないかという疑念である。

が、「哲学」ということで、ことさらに西洋の哲学史、あるいは現在の大学でおこなわれている哲学の講義やゼミナールのことを思い浮かべなくてもよい。あるいは、書齋で頭をかかえこみ、もだえつつことばを紡ぎだす哲学者の像を思い描かなくてもよい。じぶんの存在とその意識について、あるいは世界の存在と構造について考えるということ、そしてそのことの可能性とさらにその権利根拠とをみずからに問いただしつつ、自己と世界について考えるということ、そうした思考のいとなみをかりに西洋人にならって「哲学」と名づけるならば、それはアカデミズムの内部の作業にはとても押し込めることのできないようなひろがりをもつことはあきらかだ。

わたしたちは、最終的な解答があるのかないか不明なまま、しかもやはり問いつづける。ただ生きるだけでなく、考えながらしか生きられないものであるかぎり、わたしたちは「哲学」に潜在的にはかかわっている。「哲学」はその意味で、わたしたちが世界と自己について思考する、その回路ないしは媒体としての《概念》を創造しつづけるいとなみであると、とりあえずは言うことができるだろう。

そういう「哲学」にとって、では、聴くことを問題にするというのはどういうことなのか。《聴くことの力》へと問いを向けるにさきだって、いわば「序」の意味でその間の事情をしばらくみておきたい。

哲学はこれまでしゃべりすぎてきた……

味もそっけもない言いかたが許されるとしたら、これがわたしがこれまでのアカデミックな哲学というものに漠然と感じてきたひっかかりである。

いきなりこのように書くと、哲学こそがまことのことば、つまりはロゴスを探究するいとなみなのであり、そういう哲学のことばが欠けているのであって、世間にはむしろいつわりのことばが氾濫しているのだと、あるいは訝しくおもわれるかもしれない。そして、ヨハネ福音書の冒頭のことば、「初めにロゴス〔ことば〕ありき。ロゴスは神とともにあり、ロゴスは神なりき」をおもいだされるかもしれない。しかし、語ることがまことのことばを封じ込める、ということがないだろうか。まことのことばを知るためにこそ、わたしたちは語ること以上に、聴くことをまなばねばならないということはないだろうか。くりかえして言えば、わたしがここで考えてみたいとおもうのは、この〈聴く〉ということの意味と力についてなのである。

〈話す〉ことの哲学についていえば、言語にかんする哲学的分析はとりわけこの世紀の後半に分析哲学者たちによって、たとえば言語行為論や言語ゲーム論のかたちでくわしく論じられてきた。あるいは、構造言語学者たちによってパロールの問題として、これまた精緻に論じられてきた。〈聴く〉ことの哲学的分析ももちろん、一部の哲学者たちのあいだで散発的に試みられなかったわけではないが、それでもほとんど存在しないにひとしい。ましてや聴くことの哲学的実践などというものは、哲学じたいが論じ、書くいとなみであるかぎり、自己矛盾以外のなにものでもなく、そういう可能性に思いをはせずことすらなかったと言ってよい。

しかし話すためにはまず聴かれなければならない。話しはつねにだれかに向けてなされるものだからである。講演や講義などという形式は別として、ふつう一方が三十分、一時間と話しまくるような話のありかたは、話しがひとひととのあいだで生まれるものであるかぎり異様である。たとえば二人のあいだでの会話、ダイアローグは、その名の意味するように、ことばを交わすこと、ロゴスを分かちもつことである。話すだけの話しなどというものは本来ありえないはずだ。ということは、哲学的に話すこともまたモノローグではありえず、（潜在的には）哲学的に聴かれるという契機を内包しているはずだということ

になる。

3 哲学のスタイル

ことばが矢のように飛んでくるとか、ことばが胸に突き刺さる、ことばがぐちゃぐちゃ当たる、ことばに棘がある、ことばがもつれる、ことばが荒れている、そしてことばが冷たい、堅い、重い……。これらの表現は、まずは、比喩としてというより文字どおりに受けとられるべきであろう。ことばの中身もちろん重要であるが、ことばのきめもまた強くはたらくものである。あるいは、語られた内容ではなく、むしろ語りかたに魅せられるということもある。哲学はこの点、ロゴスを重視するあまり、そうしたことばのきめに無神経でありすぎてきたということはないだろうか。哲学の内容ではなく、哲学を語るそのことばの肌ざわりが、ひとを支え、またひとを傷つけることがあることに、無自覚でありすぎたということはないだろうか。翻訳の哲学書の文体を見ていると、ふとそうおもわずにはいられないことがある。いや、字面だけでそう感じてしまうことさえある。

哲学者はしばしば、入るか入らないかあらかじめ意志を確認したうえで手荷物のチェックをする門番のような顔つきをする。ここで、鞆をのぞいて有無がチェックされる手荷物とは、「哲學的」な態度や方法のことである。方法論へのこのオブセッションなまでの固執については、それに「非方法という方法」を対置したアドルノの〈エッセイ〉という概念を参照するかたちで、のちにふれることになるだろう。ともあれ、「良きまなざしと悪きまなざし、正しい話と誤った話——倫理と論理とは法則表ではじまるのではなく、すでに日常のさまざまな迷誤と巻きぞえとによってはじまっている」という、現代ドイツの現象学者、ベルンハルト・ヴァルデンフェルスのことばを、議論に先だって、いちど噛みしめておきたい。そのうえで、哲学のことばのきめについて、さらには聴くこととしての哲学の力について、考えてみたいとおもうのだ。

いうまでもないが、話すためには、聴かれるだけでなく、みずからも相手の語りに耳を傾けることが必要である。ところでこの〈聴く〉という行為が、哲学のいとなみとしてなされるためには、ひとひとが話すそのおなじ場所に哲学

が場所をもちうるのでなければならない。そしてこれまたいうまでもなく、ひとびとは哲学の言語を話すとはかぎらない。というか、哲学について語るのは日常の世界ではむしろ例外的であろう。では、哲学者にひとびとの前でいったいなにができるのか。とりわけ、「哲学」という言葉がせいぜい百年ちょっとの歴史しかもたず、したがって「哲学」がイメージとしては流通していても、ほとんどのひとがその実際にふれたわけでもなく、そして哲学研究者と称するひとたちのあいだでも、小さな渦のような内輪の論争こそあれ、その定義や方法にかんして意見の一致があるとはいいいがたいこの地で、哲学をひとびとのあいだにもちだすことじたいが、なにか意味のあることなのだろうかという疑問が生まれることも、十分に予想がつくことである。

他方でしかし、《知識》（グノーシス、knowledge）ではなく《智慧》（ソフィア、wisdom）の粹とされる哲学的な知こそ、経験をくりかえし折り重ねるところではじめて、織り目のように浮かび上がってくるものであって、そういう時間の澱をたっぷり含み込んだ哲学のことばは、それを哲学研究者がもっとも正しく語るのかといえ、そうではあるまい。哲学研究者は古来の哲学に学ぶのであって、その哲学のことばはかならずしも哲学研究者が発したものとばかりではない。そういうことばを紡ぎだすひと、あるいは、じぶんとそれを取りまく世界を理解するための《概念》を創造するひとをこそ、ひとはかれの職業がなんであれ、哲学者と呼んできた、あるいはかれには哲学があると称してきたのである。その意味では「哲学」はこの地でそう呼ばれてこなかったにしても、やはりひとびとのあいだにあったはずなのである。

ちなみに、ソフィア（sophia）には acquaintance with a thing と英語で表現されることもあるらしいが、これはかつて小林秀雄が「かんがふ」ということばにことよせて述べたこととも呼応する。未完に終わったものの、長大なベルクソン論を雑誌に書きつづった小林秀雄は、本居宣長にふれた小さな文章のなかで、「考える」といういとなみについて、つぎのように書いていた。

彼の説によれば、「かんがふ」は、「かむかふ」の音便で、もともと、むかえるという言葉なのである。「かれとこれとを、比較へて思ひめぐらす意」と解する。それなら、私が物を考える基本的な形では、「私」と「

物」とが「あひむかふ」という意になろう。「むかふ」の「む」は身であり、「かふ」は交うであると解していいなら、考えるとは、物に対する単に知的な働きではなく、物と親身に交わる事だ。物を外から知るのではなく、物を身に感じて生きる、そういう経験をいう。実際、宣長は、そういう意味合いで、一と筋に考えた。彼が所謂「世の物しり」をしきりに嫌いだと言っているのも、彼の学問の建前からすると、物しりは、まるで考えるという事をしていないという事になるからだろう。

（「考えるという事」）

物と親身に交わること、物を外から知るのではなく身に感じて生きること——これはもう、ここで小林が論じようとしているベルクソン哲学における「哲学的直観」の定義とほとんど重なる。あるいは、ベルクソンのように考えて、哲学することそのことである。「直観」を、ベルクソンは、「対象の内部に入り込み、対象のもつユニークなもの、したがって表現しえないものと合一するところの共感（シンパシー）」と定義している。「直観」はものそのものにじかに触れること、つまりものの内側からそれを知ることである。これに対立するのは、実在を記号に翻訳する操作として「分析」である。「分析」は、ものの影についての知、ものとの関係をめぐる知、つまりは外からの認識にすぎない。おなじように、対象への知の二様のかかわりかたを対比した同時代の人物に、ラディカル・エンピリズム（根源的経験論）の哲学者、ウィリアム・ジェイムズがいる。かれは、身で覚えていることとしての knowledge by acquaintance〔熟知〕を、なにものかについての概念的な知識である knowledge-about〔～にかんする知識〕に鋭く対立させたのであった。

そういう「かむかふ」は、物の経験においてではなく、語らいというかたちで他者の面前に立つときには、下りることのできない張りつめた場にじぶんを置くことを意味する。なぜなら他者へとは語りかけることだけでなく、他者からことばを差し向けられたときのそのことばの受けとりかたもまたまぎれもない他者への語りかけの一つとして、意味をもつからである。他人と会話をしているときのまなざしの震えやためらい、あるいはことばの選択や微調整のためにつかうエネルギーを思いだせばよい。場のあらゆる契機を勘定に入れ、相手

の表情のかすかな変化も見のがさない、そういう張りつめた空気のなかで、たがいが深く相手のうちに入り込むといった経験もちろんあるだろう。が、身を、そしてことばを交わすより以上に、交わすことの限界に突き当たることのほうが多い。凍結したことばを凍結したまま受けとる、それ以外になしようのない語らいである。相手がまるで石のように感じられる瞬間である。このとき語るなかで語ることの不可能なものに「哲学」もまたふれる。語りえないものを言語で表現するという、まるで詩人のような仕事に「哲学」がかぎりなく近接するのだ。

ここでふと思いだすのが、詩人の佐々木幹郎氏がかつてわたしに語ってくれたことばだ。東京駅近くの古いホテルのバーで会ったとき、たまたま「棄てられる」経験の話になった。ひとりの女性をめぐる三角関係のなかで、ついに女に選ばれなかった男の経験のことである。このときこの詩人は、「噛みきれない論理」ということばを口にした。ひととひとのあいだのことで、噛みきれない論理をじぶんは信用しない、「棄てる」側ではなく「棄てられる」側の、噛んでも噛んでも噛みきれない論理しか信用しないというのである。噛みきること、それは「割る」といいかえてもいいだろう。理（ことわり＝言割り）、それも精密に精密に分析すること——ちなみに、science ということばは seco つまり分けるというラテン語の動詞からきている、つまりそれは何よりも分析をこととするのである——、それがその限界にぶち当たったその場所ではじめて、ほんとうの意味で「かんだふ」ことがはじまると、わたしはこの詩人のことばを受けとめた。このことから、考えの内容でなく「かんだふ」ことばそのものの、雑巾を握るようにして絞りだされたそのことばが、ある種の手ざわり、ある種の重量をもつことが見てとれるようにおもう。

4 哲学のクライシス

もうひとりの詩人、いまは亡き谷川雁は、かつて詩の〈現在〉について、つぎのように書いていた。

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いう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なくなっているのである。

（谷川雁「暖色の悲劇」）

似ている。あまりに似ている。ここに書かれている一言一句が、である。哲学の現在に、である。

哲学の失力に、あるいは（かつてハイデガーが口にした）「哲学の終わり」に思いをはせるとき、これが「おどろき」であるとともにひそやかな「安心」でもあり、あるいはまた酷い「失望」で憔悴させるとともに「居直り」をも誘いだすというのは、現在という時点での哲学研究者の自尊心と不安とを映しだしてあまりあるようにおもえる。が、それにしても、「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」がきれいさっぱり途絶えているというのは、そうと断言するには抵抗がまだ残っていると未練がましい思いがついてないにしても、それでもやはり一度はとことん突きつめなければならぬ（問題）としてあること、このことはたぶんだれも否定できないだろう。

「ぼくが真実を口にすると ほとんど全世界を凍らせるだらうといふ妄想によってぼくは廃人であるさうだ」（吉本隆明『転位のための十篇』より）。哲学はいまや、谷川のいう「一つの態度」どころか、かつて谷川とともに同じ時代を駆け抜けた詩人、吉本隆明のいう「廃人」であろうとする意志すら棄てようとしているのだろうか。それとも、西欧という「日暮れの国」（アーベントラント）の「没落」について語ったシュペングラーや、『危機』（クリーゼ）という略名で知られる書物をその晩年に著わして西欧的知性の衰弱を憂いたフッサール、歴史における危機の回帰を哲学の主題として論じたオルテガ・イ・ガセー、メディア時代の先ぶれのなかにウルトラベシスティックに文明の危機的徴候を見たピカート、それに『すばらしい新世界』のハックスリや、『一九八四年』と『動物農場』のオーウェルといった「危機」の批評家たちをもふ

くめて、危機意識をつよく喚起することでその批判力をかろうじて持続させるというアクロバティックなぎりぎりの思考ですらヒロイックに映ってしまうような時代に、わたしたちはもう入りこんでいると考えたほうがいいのか。

《世界の危機》が《哲学の危機》と一体のものとして現出していると意識できたのは、あるい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、ひょっとしてまだまだ幸福な時代だったのかもしれない。

そういえば、「クリティカル」ということばは、危機（クライシス）の形容詞であるとともに批判（クリティシズム）のそれでもある。古代ギリシャ語のクリネインが「分ける」を意味したところから、critical age といえば身体に大きな変調がおとずれる更年期をさし、critical illness といえば生死をさまよう重病を、critical moment といえば天下分け目の重大な局面をさす。そういう意味では、哲学が、その可能性そのものに嫌疑をかけたり——真なるものの規準（criterion）を提示するという伝統的課題そのものへの懐疑だ——、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っ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を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わってゆくというのは、ほかならぬ哲学の危機の徴候でもあるということだ。胃の存在、あるいはことばの存在は、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。

5 哲学のオブセッション

「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」、それはまだ哲学に残されているのか。あるいはそれは、哲学が払拭しなければならない最後の固定観念なのだろうか。この問題こそ、いま哲学がぎりぎりのところ

で問われていることがらなのだとおもう。《反哲学》であれ《ディコンストラクションの哲学》であれ、現在の哲学的思考のいくつかが、まるで言語遊戯とも見えかねないアクロバティックな表現に拘泥せざるをえなかったのも、それだけこの問いとはげしく交差したからであろう。

哲学が長らくかかずらわってきた課題、それはふつう《基礎学》(Grundwissenschaft)ということばで表現される。それはあらゆる学問にその確実性の基礎をあたえる「万学の女王」としての自己規定である。その基礎をあたえる作業を、哲学者たちは「基礎づけ」とよんできた。あらゆる知は最終的に、いかなる疑いもはさみえない絶対確実な命題へと遡及しうるものでなくてはならない。それさえ見いだせれば地球だって棒一本で動かせるような「アルキメデスの支点」(デカルト)を発見せねばならない。あらゆる判断がそこにみずからの妥当性の根拠をもちうるような源泉に行きつくこと、それが哲学の課題だというのである。

このとき以来、二つの固定観念が哲学のいとなみにとり憑くことになった。一つは、体系性と《深さ》へのオブセッションである。礎石が地中深く埋め込まれ、基礎工事がきちんとできていて、その上に「根拠に基づく認識」が論理のすきまなく体系的に構築されるという、そういう諸学の模範となるような「深遠な」学問のイメージである。それとともに、根拠や根柢、地盤や基盤、基礎や基底、さらには根源や始元といったメタファーが、哲学の言説のなかに深く入り込んできた。哲学の翻訳文体が重厚な印象をあたえるのも、ひとつにはこういう事情があるからである。

もう一つの固定観念、それは哲学の思考は《反省》という方法をとるという考えである。《反省》とは、意識が翻って自己じしんへと関係するという関係のことだ。だから反射とおなじリフレクションということばで表現されてきた。沈黙思考などということばもあるように、哲学的思考とはなによりも、そのまなざしを自己の内部へと向けて、自己のうちに沈潜することである。それは、哲学の主体がみずからのうちに真理の根拠を、あるいは真理が生成する普遍的な場所を見いだしたからである。いいかえると、相互批判というかたち以外では、少なくとも思考のうちに他者との影響関係を認めなくなった。しかし、自己自身へのかかわりとしての《反省》は、ほんとうになんの媒介もなし

に可能なかどうか、それは思考の不可能な願望ではないのかどうか。こうした問いをわたしたちは突きつけられているとおもう。

二十世紀の哲学はまさにこの二つの固定観念に、大きな疑問符を突きつけてきた。この間の事情についてここでくわしくふれることはしない。《反省》による《基礎づけ》が最終的に不可能になるような地点への問いを哲学がみずから差し向けざるをえなくなるというところに「哲学の危機」が発生したことを、ここでは確認するだけにとどめておく（この点については、わたしは「方法の臨界」ならびに「分散する理性——究極的な基礎づけという理念の破綻」という二つの論文で論じている）。しかしこうした「危機」へとみずからを追いつめてゆく作業こそ、じつは哲学の本領なのだとおもう。「危機の時代」に夢を煽る、もっともらしい解釈を煽るのではなくて、たとえ時代の「毒」となっても、あるいは「病」とよばれても、論理的に突きつめようというその意志によって。哲学は、安易な解決、いつもの解決に慎重すぎるくらいに目を光らせてきたのであって、だからこそ、ときには過剰なまでに体系的な整合性を求めたのだし、逆に、ときにはアフォリズムという断片形式でしか世界について語りだそうとはしなかったのであろう。

ここで、哲学が「対話」とともににはじまったという事実をふりかえっておくことは、おそらくむだではないだろう。ソクラテス、この古代ギリシャの哲学者は街頭に出て対話をくりかえした。じぶんが語りだすというより、他人の言葉（ロゴス）を導き、真の知識（エピステーメー）にいたりつくその手助けをする——「産婆術」といわれる——、そういう媒介者にじぶんをなぞらえた。みずからは一冊の書き物も残すことはなく、プラトンがそれを「対話篇」として再構成した。だからといって、エクリチュールとしての対話法がめずらしいといたいのではない。哲学が論文や演説からはじまるのではなく、だれかの前で、だれかとの語らいとしてはじまったということ、そのことが重いのだ。だれかの前で……。つまり、それははじめから他者の前での行為として起こったということだ。

ここでわたしたちが考えてみなければならないのは、しばしば指摘されるような哲学の失力は、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、じぶんに向かって立てなくなったことに起因するのではないか

ということだ。哲学を、《反省》という他者が不在な場所ではなく、他者との関係という場に置きなおしてみることだ。哲学者は、哲学の外部、哲学の他者をこそもっと意識する必要があるといってもいい。もっともこの《外部》は、大学の外部、哲学研究者集団の外部という即物的な意味ではない。哲学はどこまでも《メタ》という次元を含む。なにものかへの問いは、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。批判はいつも自己批判を内包していなければならないのである。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、言語分析である。その《メタ》というのがどういう場所なのか、それへの問いが哲学の中樞神経なのだ。その問題を問わないで、いきなり街に出るのはグロテスクだ。たとえば八〇年代ドイツの「哲学的実践」の運動のように。ちなみに philosophische Praxis というこのことば、ドイツ語では「哲学医院」とも読める。

ここで《外部》とは反省という自己との閉じた関係の外部、つまりは他者と交差する場面にほかならない。ところで、《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。

通常の間人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間人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〕通常の間悟性は、哲学者と全く同様に正しい理解に到達できるという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、道徳の個々の問題については、通常の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徳の体系をいっそう完備したわかりやすい形で、かつ道徳の規則を実用のために便利な形で、示すためだけに限り、実践的見地で通常の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。

（『道徳形而上学原論』野田又夫訳）

なに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
この考えはまた別のかたち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かんする概念」のことである——と「学校概念の哲学」
との区別に注意を促している箇所である。ここでカントは、「哲学は（〔哲学
にかんする〕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
であって、理性にかんしていえば、せいぜい哲学する（philosophieren）こと
を学ぶことができるにすぎない」と書いている。この philosophieren にかん
していえば、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、いいかえると哲学がだれに対して語りか
けられ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
れねばならないようにおもわれる。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）とよんだ——になってしまえば、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ってしまわ
ざるをえないのではないだろうか。なんとも窮屈なことである。

6 哲学のテクスチュア

さて、大学の哲学研究者は、「哲学の寮監」に、あるいは哲学の官僚か技術
管理者になってしまったということはないかという、さきほどの問題ともどろ
う。そ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、哲学における方法への過度
の要求だ。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いえば、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)でなければならないということをふくむということである。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、思考の監視であった。

こうした方法主義批判をもっと単純なことばでいいかえると、なにかを「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、というやりかた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いわば強いてくるものだ。あるいは、対象との接触のなかではじめてみ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、じぶん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、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、しかしその晩年にひとりの弟子にこう漏らしたという。じぶんは幼少のころ、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、じぶんでそれを何度も何度も研いだ。が、研ぐことに夢中になっているうちに、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。

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かたを指示してくるその声を聴くべきなのだ。そのために、ときにはわざとすべりのわるいことばがもとめられることもありうる。ごつごつしたことば、ひっかきのあることば、ざらついたことばが。哲学的思考は、個別的な対象や出来事

のその個別のかたちにとこまでもこだわりつつけるものだ。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ない。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ない。哲学がつねに、厳密な体系的思考をめざすと同時に、ときに断片的なことばによってしか描きだしえないのも、あるいは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の形式（スタイル）、エクリチュールの肌理（テクスチュア）にもっと神経をつかうべきなのではないのか。哲学の文体はなぜ「固く」なってしまったのか。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ったのか。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っ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、シュヴェーグラー、ツェラーらを取りあげ、かれらの哲学史研究の方法が、純粋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——あいだに問題史の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ってゆく過程がつまびらかに論じられているが、が、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」をもっ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。

7 エッセイという理念

哲学におけるこのような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。かれは、「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、4・5で述べた哲学の《外部》とのかかわりをめぐって、ここでもう一つ引いておきたい文献がある。ずばり「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人びとを「学識のあるひと」と「話し好きのひと」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っているところに「現代の大きな欠陥」があり、これが知識の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離し、哲学者でさえ隠遁者か世捨て人のようになっているという。この分離は解消されねばならない。そこでじぶんが、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ってでよう、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。ここでエッセイといわれているものはおそらく今日でいう随筆に比較的近いものであらうと思われるが、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*、さらにはライプニッツの *Nouveaux essais sur l'entendement humain* やヒュームじしんの *Philosophical Essays concerning Human Understanding*（これはのちに *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っていたと思われる。

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なんであったか

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いわれる英文学者、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・ベランジェの『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四〇〇年を一年過ぎて、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。ベランジェは、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」を意味していた *exagium* という語が起源になっていて、その意味では *essais* は、*exercitaiton*〔実験〕や *experience*〔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、試練であって、毒味も小手調べも「エッセー」なのだという。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*)、「対談録」(*entretiens*)、「雑録」(*variete*)・「雑纂」(*melanges*)・「雑編」(*diversite*)、「金言」(*mots d'ores*)などの語がしばしば用いられたというが、ベランジェはH・フリートリッヒのことは引いて、この「エッセー」〔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っておいた」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てられるような意味について、わたしはこれからポジティブに拾い上げていきたいとおもう。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〉をほんとうに失ってしまうとおもうのだ。

エッセイという形式、い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こくたまにし

か充たさなかったこと」という風評からそのエッセイ論を書き起こしたのであった。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って、既成のそれを守ることが第一義的にめざされたのではない。その意味でやはり、著者によって《試み》と名づけられたのであった——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って、モンテーニュやパスカルからレオパルディやエマソンをへて、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、その皺や肌理を微細な感触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、啜う。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（ファセッテ）を、ひとつひとつ言葉で刻んでゆく」（『ベンヤミン・コレクション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を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ない視線であり、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。

8 非方法の方法

アドルノのエッセイ論は、その核心にはっ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懐疑は、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、非同一性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』三光長治ほか訳より）

ここにアドルノの反方法主義こそ、かれ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。単一の中心、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、切っ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」をかきつけるのだ。くりかえせば、別のなにかをだしにしたエッセイの思考はつねに断片的であり、行き当たりばっ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つ、全体が自家菜園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ブリスをこそ撃つ。

「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こすのだが、「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で切り上げる」といった冷静なしなやかさをもっており、始源からじぶんを組み立てたり、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い上がりに敏感なのだ。そしてそれゆれに、官僚のようにじぶんの用いる概念の定義にばかり拘泥している論証主義的な思考や、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な概念を駆使するやりかたは、異国にあっていやでもその国のことばをしゃべらざるを得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。かれは辞書を引かずに、四苦八苦しながら、もがきながらものを読む。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ぺんも見かけるなら、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」という。エッセイは「足場を組んで建築にかかるような行き方はしない」というわけだ。

アドルノは、こんな皮肉たっ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読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ない、と、指でおどしながら思想の誓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ことばは、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、アドルノはいう。とすれば、ことばの肌理、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つましきこそ、エッセイストの叙述に特徴的だというルカーチも、「エッセイの本質と形式について——レオ・ポッパーへの手紙」（一九一〇年）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、つぎのような濃やか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」というのである。

永遠な場所においてではなく、まさに「時間の核」（Zeitkern）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）な思考はしかし、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見わるそれである。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じ出したものは、刺戟的とか直感的とかいったいい褒詞をおっ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ざっている領域と、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に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って、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」ということばをここでふと思いたすが、そのパスカルのことばも、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。いまわたしたちが、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。いいかえると、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、事象の驍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。もうそういう見方しかできなくなるということである。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してはいけないうと、つよくおもう。

そしてもう一つが、語る以上に、聴くことに神経を注ぐ必要があるということ。わたしたちは、哲学を〈臨床〉という社会のベッドサイドに置いてみて、そのことで哲学の、この時代、この社会における〈試み〉としての可能性をさぐってみたいとおもうのだが、そのときに、哲学がこれまで必死になって試みてきたような「語る」——世界のことわりを探る＝言を分ける、分析する——ではなく、むしろ「聴く」ことをこととするような哲学のありかたというものが、ほのかに見えてくるのではないかとおもっている。そういう場でこそ、わたしたちが冒頭でふれたあの、「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」についても、あらためて考える道筋が見えてくるのではないだろうか。

★この文章は、『季刊アステイオン』一九九七年冬号〔TBSブリタニカ〕に掲載された拙稿「聴くことの力●臨床哲学試論①——〈試み〉としての哲学」を、一部書き換えのうえ、転載させていただいたものである。