

柄谷行人の他者論—「～である」と「～する」—

馬 頭 忠 治

目次

はじめに

1. 存在と他者論
 - 1-1. 概念としての存在
 - 1-2. 柄谷行人とE・レヴィナスの存在論
2. 現代社会と他者論
 - 2-1. 不確実な世界
 - 2-2. 存在の否定と「～する」実存
 - 2-3. 主客非分離の生成
3. 問題としての西欧近代の自己像
 - 3-1. 他者性の出現
 - 3-2. 普遍的人間像
4. 柄谷行人の他者論—その地平とは—
 - 4-1. 「この私」とは
 - 4-2. 固有性と単独性の探求
 - 4-3. 近代の普遍化を超える「この世界」
 - 4-4. 超越的論自己と他者
 - 4-5. 交換と境界と交通空間
 - 4-6. トランスクリティーク
 - 4-7. 疑問
5. 近代批判としての他者論の行方
 - 5-1. 柄谷行人の探求
 - 5-2. E・レヴィナスの他者論

- 5-3. 二人称的な関係としての「私とあなた」
 - 6. 虚構=共同主観と共同体幻想を超える
 - 7. 人間の自然存在性と根源的なはたらき
 - 7-1. 人間の実存条件
 - 7-2. 根源的なはたらきと労働
 - 7-3. 「～である」から「～する」へ
 - 8. 人間の眼差しとかけがえのなさ
 - 9. 価値から生きているという感覚へ
- おわりに

はじめに

他者の問題が、何故、現代思想として前景化されるのでしょうか。この問題を、柄谷行人の立論（「この私」論や他者論などを中心に）に学びながら掘り下げるのがここでの課題です。とりわけ、柄谷行人の他者論がどのようなロジックで構築されているのかをフォローし、他者を論ずる柄谷の意図とその意味を探り当てていきます。また、このためにも、この検討に先立って、西欧思想にとって他者論が何を意味するのかについて、その凡そのところを掴んでいきます。それは、近代思想の根幹にある個人という普遍的な概念が、他者の介入と承認によって、そのフレームワーク全体が根本的に揺るがされることになるからです。

こうした考察を通じて、個人ないしは「私」を生んだ近代そのものを再審し反省する概念として、他者が想定されるようになったことが明らかとなります。したがって、また、他者への〈強い眼差し〉は、個人と社会という近代のフレームワークを超える、人間の人間らしい関係性と存在様式とは何か、さらには、集団（国家を含む）のレゾンレーテルやその観念（共同主観も含む）とは何かを明らかにすることにつながっていくと考えられます。もちろん、柄谷行人の試みの現代的意味とその方法的態度も見えてきます。

1. 存在と他者論

1-1. 概念としての存在

まず、何故、あらためて他者論が注目されるのか、その背景にある問題について考えていきます。

他者論は、柄谷行人にとっては、生産様式ではなく交換様式、革命ではなくアソシエーション、必然ではなく道徳的可能性（強い眼差しによる）といった主張につらなる、あるいはその根拠となる問題です。それだけに丁寧な考察が求められます。そればかりか、他者論は、そもそも西欧思想とは何かについても、とりわけ、個人と社会という近代のフレームワーク自体も、また個人という概念も、決して普遍的なものではなく、歴史的な背景を持つ特殊性を帯びたものでしかないことを理解可能にする問題となります。

私たちは、こうした他者論の検討によって、他者論の、柄谷行人にとっての意味と欧米思想にとっての意味が必ずしも同じではないことが明らかになるばかりか、柄谷理論の独自性や問題点が浮き彫りになると考えます。とりわけ、柄谷理論が、西欧近代思想をどのように批判し超えようとしたのかが問えます。そして、究極的には、西欧近代思想に束縛されずに、人間の存在そのものを問うことが、どうしたら可能となるかを明らかにできるのではないかと考えます。

では、どのようにして他者（論）に向き合っていけばいいのでしょうか。存在論に関わるだけに大変、難しい問題です。西欧近代思想ばかりか、その日本的なコンテクストも問われます。現代的な他者論の位相については、労働、生産、消費などの基本概念を捉え直してきた、フランスを代表する思想家、ジャン・ボードリヤールに学びます。さらに理論的に他者論にどう向き合うかについては、柄谷行人の「この私」論と他者論に注目し、さらに他者論の代表的哲学者である E・レヴィナスの『われわれのあいだで』や『実存から実存者へ』などを手掛かりにして考察していきます。

ところで、「私」は、それ自体として在るのではありません。他者に知覚されることで、あるいは他者の存在を意識体験することで、はじめて自分の

内にさらには他者の内に在るものとして理解されます。そのように他者との関係において、私は、存在者＝「～である」者として捉えられるのです。さらに、この「～である」＝存在を超えて、私と他者の関係にはたらきかける、「～する」(「～となる」を含む)＝実存として捉えることもできるのです¹。

西欧近代は、何より、人間の存在を概念として捉えます。それは、全能の「神」に代わって、人間は理性によってお互いが理解可能な存在となるとし、またあらゆる関係を普遍性の内に、さらにはそれを人格的に束ねる個人として、人間を本質的に捉えようとするからです。

こうした西欧思想の存在論については、柄谷行人はつぎのようにとっても興味深い論点を提起しております。すなわち、西欧では論理学と存在論とが「文法的な習慣」となっており、「西洋の形而上学を不可避的なものにしてきた」というのです²。

すなわち、こうです。「be 動詞は論理学と存在論を自然かつ自明なものとしている。たとえば、“The dog runs”は“The dog is running”に変形可能であるが、その結果あらゆる出来事や活動に“存在”が介在することなしに、またその“is”は繫辞^{けいじ}として“The dog is an animal”といのと同じ論理的判断になってしまうのである」とします(『可能性』141)。

このように西欧にあっては、論理はロゴス(世界を構成する言葉／論証する言葉)として存在を定義しますし、“～は～である”という主体性を持つことで、その主語が真実して在ることになり、述語を結ぶ働きをします。はじめから人間の「～する」という介在は排除され、全ては神につながっているからこそ、「～である」となるのです。西欧は、こうした繫辞 copula を超える論理＝存在が「文法的な習慣」となっているのです。つまり、be 動詞は、

¹ 「～である」と「～する」については、すでに考察しています。馬頭忠治「批判経営学から協働と連帯のアソシエーション論へ」『龍谷大学経営学論集』第58巻3号、2019年、35、40頁。

² 柄谷行人『マルクスその可能性の中心』講談社学術文庫、1990年、141頁。以下、この著書からの引用は、煩雑さを避けるため、「可能性」と該当頁だけを文中に略記します。

存在がどのような価値があるのかという価値観を表し、普遍化するのです。柄谷が、be 動詞がいろいろと変形可能となることを問題にするのは、このためです。

敷衍して言えば、言葉は、ものそれ自体に対応する普遍的な抽象ではなく、存在価値を反映するロゴスであることが理解されてきます。ちなみに日本語では、「～である」は、オランダ語 (zijn) や英語 (being)、ドイツ語 (Zein) が日本に入ってから言い方で、それまでは「あまり使われていなかった」のです。「に・あり」や「て・あり」から、助動詞の「なり」「たり」がつけられ、…略(引用者)…「書いてある」のような、いわゆる補助動詞として「ある」が使われていました³。最も、違いが分かるのは、生まれる・産まれるのです。日本語ではそもそも孕むという自然で、したがって能動的でも受動的でもない表現となりますが、英語では I was born と受け身形で、この後 by God などが想定され祝福や意味が隠されています。このように西欧の主客は構成的であり存在 = 論理 = 価値なのです。

現代哲学における「他者論」の代表者の一人、E・レヴィナスも「知覚のなかに、ひとつの世界が与えられる」として、音や色や言葉の原義について次のように述べています。すなわち、「音はある対象の立てる物音であり、色は個体の表面に付着しており、言葉は意味を宿し対象に名をつける。そして知覚は、その客観的意味をとおしてまた主観的意味をもつ。つまり外在性は内面性に準拠しているのであって、事物それ自体の外在性ではない⁴」と人間の知覚から、言葉は、音や色と同じく意味づけ名づけるものとしてあることを明らかにします。

この論理と存在についての西欧固有の構造とその超越については、もっと後でも考察しますが、柄谷の先の一節からも、柄谷自身が、西欧流の主客構

³ 柳父 章『翻訳語成立事情』岩波新書、1982年、115頁および118頁。

⁴ Emmanuel, LÉVINAS: *DE L'EXISTANT*, 1984. エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』西谷修訳、ちくま学芸文庫、2005年、114頁。

造では回収できない人間の存在をどう捉えるのかという強い問題意識があることが推察されます。それが、「この私」という問いとなったと思われます。さらに、ここから共同体や制度のなかの私ではない、固有の私をどう掴みうるのかが発問されるのです。それは当然の思索なのですが、柄谷の場合は、この問いはカントの「定言的命令」へとつながっていきます。すなわち、「主観が対象を受動的に受け取るという考えから対象が主観の形式によって能動的に構成される⁵」へと180度転換させます。この意味は決定的です。後述します(本稿4-6。「トランスクリティーク」)。

さらに、ここで取り上げるべき問題は、この西欧の固有な構造が、貨幣などで変形することです。というのも、柄谷が喝破するように、貨幣の介入によって、「存在」は「関係」に変形され、「意味するもの」となり、存在は構造的な変化が生じるからです(『可能性』141~142)。つまり、商品は、「ありもしない“価値”」を出現させて、「主語と述語、意味されるものと意味するものという二分法」(『可能性』143)を成立させるのです。柄谷はこの主客の構成をも問題にするのです。

つまり、存在を捉える場合、西欧固有の論理=存在ばかりか、貨幣や商品が作り出す「価値」や「意味するもの」という「構え」(『可能性』144)を無視しては、存在の本質が捉えられないというのです。貨幣が、ロゴスを価値に転回させ、「意味するもの」を創出することで、人間の存在は貨幣がつくる虚構によって「関係」づけられて、あらたに「主語」と「述語」が擬制されるのです。人と人の関係がモノとモノとの関係に擬制されるとは、こうした主客分離や価値に閉じ込められることを意味するのです。この指摘は、西欧近代批判として、さらには資本主義批判として踏襲すべきです。

このように、近代人は、論理=存在と貨幣による虚構によって二重に「～である」の存在者となり、より共同主観性を高め、共同体幻想に囚われて在るようになったのです。したがって、資本主義は、この二重の存在性によ

⁵ 柄谷行人『トランスクリティークーカントとマルクス』岩波現代文庫、2010年、202頁。

て成立し維持されるといっても決して過言ではないのです。私たちは、資本や労働の関係に言及する前に、こうした西欧固有の存在様式＝「～である」について深く理解していかないと、資本主義をどう受け止め、乗り越えていくのかという問題を人間存在論として提起できないということになります。さらに言えば、これまで資本主義批判にことごとく失敗して資本主義を延命させてしまったのも、さらに、西欧のエスノトリックな植民地主義がなくなるもの、資本や国家の問題以前に、この「～である」から来る共同体幻想をアクチュアルに超えられないことによると考えられるのです。

柄谷は、著書『マルクスその可能性の中心』の「学術文庫版へのあとがき」で、資本主義は、「共同体と共同体との『間』」での、つまり、規則を共有しない他者との交換＝コミュニケーションの困難に根ざす、ある不可避的な『現実性』であって、「幻想の体系」であるとその本質を見抜いています（『可能性』240）。

柄谷が述べるように、「幻想の体系」、それは共同主観であるし共同体幻想ですが、これこそが、資本主義の成立と維持の条件であり、同時に崩壊理由ともなると考えていいのではないのでしょうか。

というのも、言語もそうですが、人間は常に集合的な何かに置き換えられてシステムの中でしか生きられないと錯誤するからです。この類いの問題は、農業革命（約1万年前）の前に認知革命（約7万年前）があったことを発見した歴史学者・哲学者のユヴァル・ノア・ハラリによって、人類史的にも捉えられています。すなわち、「人間が世界を支配しているのは、他のどんな動物よりもうまく協力できるからであり、人間がこれほどうまく協力できるのは、虚構を信じているから⁶」だと、認知革命の意義を捉え、人間の存在の独自性をこの虚構に求めるのです。そうして、人間は、信じるものを仮

⁶ Yuval Noah Harari, *21 LESSONS FOR THE 21ST CENTURY*, 2018. ユヴァル・ノア・ハラリ『21Lessons 21世紀の人類のための21の思考』柴田裕之訳、河出書房新社、2019年、318頁。

象させて、その共同主観によって集団力を手にしてきたのです。

つまりこうです。「農業革命以降、人間社会はしだいに大きく複雑になり、社会秩序を維持している想像上の構造体も精巧になっていった。神話と虚構のおかげで、人々はほとんど誕生の瞬間から、特定の方法で考え、特定の標準に従って行動し、特定のものを望み、特定の規則を守ることを習慣づけられた。こうして彼らは人工的な本能を生み出し、そのおかげで膨大な数の見ず知らずの人どうしが効果的に協力できるようになった。この人工的な本能のネットワークのことを『文化』という⁷」とハラリは、神話と虚構こそが人間の人工的な本能による協力を可能にし、しかも、文化によって人間の思考や行動を決定づけてきたことを明らかにするのです。

だとすると、現代のように、価値や文化が一様ではなく、複雑になり分裂し対立もする事態となれば、一体、協力を可能にするこの「人工的な本能のネットワーク」はどうなるのでしょうか。この分裂と対立が、統一に向かうのか多様性へと向かうのかはにわかには判断できませんが、このまま混乱に陥って終わりが見えなくなる前に、人間存在の原点とは何かを明らかにして、そこから人間存在についての、近代の「共同主観」に代わるものを持つべきではないでしょうか。すなわち、近代批判や新しい社会の探究ではなく、まずもって、人間が、自らが依って立つ人間的な根拠についてよく知り、どのような関係、さらには自由を人間の条件とすべきかについてトランスクリティークすべきではないでしょうか。もちろん、他者論は、この問いに答えるものでもなければなりません。

1-2. 柄谷行人とE・レヴィナスの存在論

柄谷は、後で見るように、「この私」から始め、私と他者の関係論へと進

⁷ Yuval Noah Harari: *SAPIENS: A Brief History of Humankind*, 2011. ユヴァル・ノア・ハラリ【サピエンス全史 上—文明の構造と人類の幸福】柴田裕之訳、河出書房新社、2016年、202頁。

みます。ただし、柄谷は、他者を非対称的な存在として、内面化不可能な絶対性の内に掴まえます。それは一つのリアリティで、ある意味、だれもが実感するところですが、そうした一般的な関係（個人と社会）における私と他者を捉えるだけでは、西欧流の主客構造を超えることはできないと柄谷は考え、それを越えた、私の固有性や唯一性が成立し「この私」が観念できるフリーな領域・時空間における普遍—固有性を別途、想定し、その内に捉えようとしています。

とはいえ、私と他者の非対称的關係と他者の絶対性は変わることなく前提にされますので、結局、私と他者をつなぐのは、私であり、私の変形となります。したがって、「この私」は、あくまで私的なあるいは私性の観念の問題となってしまいます。したがって、「この私」論は、人間の存在をそれ自体として問うことはなく、その構造の歴史特殊性のさらなる考察へと向かないのです。そのため、私と他者の関係の自由や人間の自然存在性が探求されないのです。こうして新しい関係性の創造の回路が、閉ざされます。とりわけ、近代の終焉である、“私たちである私”が私であるしかない存在の不条理や他者の略奪（他者の不在による）といった近代の構造的な問題をどのように超えていくのかが一向に明らかにならないのです。この点については、後で述べます。

確かに、柄谷はカントの「定言的命令」のように主体と客体のコペルニクス的転回に言及しますが、さらに「この私」に対応する「この世界」を対置しますが、それが、西欧近代の「～である」という概念的な人間と社会の理解をどう打ち破れるか、はっきりと掴まれないままに、一気に、生産様式ではなく交換様式を、革命ではなくアソシエーションを、必然ではなく道徳的可能性を現実的に可能にするものを、一般—特殊の外にある普遍性—固有性の内の観念に求めていくのです。

この点、他者論を切り拓いた哲学者レヴィナスは、他者論を私の存在とは何かから論を起し、とても分かりやすい近代批判となっています。

すなわち、著書『われわれのあいだ』において、「存在すること、それは

すでにして存在することへの固執である」とし、この意味で、「私の出発となるのは動詞としての存在である」と西欧近代の個人論を超える論点を明確に示しています⁸。

このレヴィナスの存在論をどう受けとめていけばいいのでしょうか、この「動詞としての存在」こそが、他者論を決定づけ、「～である」=存在から「～する」=実在への存在論の転回を可能としていくものと捉えてよさそうです。しかも、この存在論は、柄谷の「この私」を超える議論、あるいは「この私」を措定する必要がないことを明証するものともなります。そう理解できます。

つまり、こうです。レヴィナスの「動詞としての存在」論は、近代が追及しようとした神に代わる「～である」の存在論を根底から批判し、論理=存在となる西欧固有のロゴスを超越するために、改めて「動詞としての存在」を、したがって「～する」という人間の実在を捉えようとするのです。動詞はロゴスではなく、主客を直接的につなぐ間にあるものとして掴まえようとしません。それだけに、私と他者の間の自由という問題を照らし出し、この間の自由こそがそれぞれの存在を存在たらしめる本質であることが理解されていきます。こうして、柄谷の「この私」論とは決定的に違って議論されることになるのです。普遍性—固有性という時空間を措定する必要はないのです。

さらに、レヴィナスは、この「動詞としての存在」と「存在することの固執」こそが、偶然事の発生とともに人間性を創発させ、またその存在の即自性が<他者のために自己を脱する>という「無償性」ないしは「犠牲」を現実化すると捉えます。それは「他者の存在に責任を負う者として自我を定立する」ことであり、また、この定立こそが「唯一の者」となり「類」を脱することになると理解していくためです⁹。レヴィナスは、西欧近代の個と類を

⁸ Emmanuel Levinas, *Entre nous*, 1991. E・レヴィナス【われわれのあいだで】合田正人・谷口博史訳、法政大学出版部、1993年、2頁。

⁹ 同上、3頁。

再考し、人間の存在を實在論として、したがって「～する」自由を開いていくアクチュアルな人間像を捉えることに成功しているのではないのでしょうか。

そこで、以下、こうしたレヴィナスの存在論を超える實在論を導きの糸として、柄谷行人の「この私」からする他者論、私と他者の非対称的な関係論を批判的に受けとめ、問題の所在をクリアにしていこうと思います。議論をわかりやすくするために、ここで、柄谷の立論に一つの疑問を提示しておきます。つまり、柄谷のように一般（類）—特殊（個）とは区別される普遍性—単独性といった観念が成立する場（フリーで未分化な時空間）を設定することでしか、「この私」を根拠づける唯一性や固有性などを再帰できないのかという疑問です。

本質的な問題は、現代の資本主義の解体と近代の崩壊で、ロゴスが成り立たず、概念的にも観念的にも人間の存在を表現できなくなったことにあります。そのために、私や他者の存在自体が、さらにはその間の自由が問われ、改めて柄谷が問題にする唯一性や単独性、固有性をどう人間が手にするかといった問題が突きつけられるようになったのです。だからこそ、そうした観念を超えて、かけがえのない存在として人間存在の本質が問われ、その実現の条件が存在論の中核に据えられるようになったのです。したがって、概念の崩壊は、新しい観念を呼び起こしますが、それを柄谷のように、一般—特殊を超える、観念として在る普遍性—固有性の問題として、存在一般から切り離す必要も根拠もないのではないかと疑問が持たれます。

もちろん、概念が成り立たなくなったからこそ、存在についての観念がより現実的な問題として提起されるようになったことは否定しようがありません。柄谷の普遍性—固有性としてある観念の模索は、概念が成り立たなくなった現代社会の問題でもあることは間違いないのです。とはいえ、「神」や理性を超える、生の人間存在＝自然存在性を軽視しては、その観念は空疎となります。しかも、抽象的な存在ではなく実在者として、どのような関係や自由を創っていくのがそれぞれに問われることは無視できるものでもあ

りません。

したがって、柄谷行人のように、「この私」から、概念と観念を区別して観念の世界の可能性をはかるのではなく、以下、述べるように、近代を超える主客非分離といった全体としての人間存在や二人称的な関係（私にとってのあなた、あなたにとっての私）から、人間の類的で自然存在性を擱えることの方が、より人間の存在、「～である」を超えたアクチュアルな「～する」実存的な存在とは何かに接近できるのではないのでしょうか。そして、そうすることで、人間のかけがえのなさが現出化する、人間が人間となる人間の条件とは何かを明らかにできるのです。

そのためにも、まずもって、人間は、自然との交流によってより拓かれた自然的な存在となる本源的な可能性とその意味を再審すべきです。こうした人間の自然存在性を存在論の起点にして立論できるかどうか、存在論の成否を決定していくと考えられますし、私と他者の間の自由の今日的意味も見えてきます。

以上、レヴィナスの「動詞としての存在」が教えるように、近代の一般一特殊を実存的に作り直すことで、私は、その自然存在性をより発揮する固有性や唯一性ばかりか、人間がかけがえない存在として立ち現れるのです。そして、“私たちである私”となる人間の存在条件が自由に問えることになるのです。また、西欧の存在と論理の固有性は、柄谷が言うように、貨幣の介在によって、ある関係に変形され、価値が創出され、人びとを虚構=共同体幻想の住人にしていくものであることが、明白になります。その場合でも、何らかの形でネーション（共同性、つながり）が保持されますが、そもそも、生が流動化し予測もつかない不確実なリキッド社会¹⁰である現代社会では、ネーションは、資本と国家による共同主観とは異なるものとして、あるいは

¹⁰ この点については、ジグムント・バウマン『リキッド・モダニティー 液化化する社会―』森田典正訳、大月書店、2001年、同『廃棄された生』中道寿一訳、昭和堂、2007年、同『リキッド・ライフ―現代における生の諸相―』長谷川啓介訳、大月書店、2008年。

逆に共同体幻想を補完するものとして機能するのかなど、一体、どうなるのでしょうか。大変、興味が持たれます。

しかしながら、もはや私は、概念的な存在ではなくなっています。そればかりではありません。国家も資本も、より無責任となり自己責任を押しつけるとか、露骨に本性を剥き出すかといった危機とカオスの世界しかつくれません。そのため、個人像や労働する人間像も危うくなります。そして、だれもが、国家や資本を前提としない、本来の人間の存在や関係とは、その原初の姿は、どのようなものを問うようになるのではないのでしょうか。少なくとも、国家や資本と離れて在ろうとする試みが増えたことは否定できません。

繰り返しますが、私と他者の関係が再審されるのは、近代社会と資本主義社会の枠組みそれ自身が概念として成り立たず、その正統性を失っているからです。したがって他者論のような私と他者の間の自由を改めて照射する議論こそが、資本主義批判とともに近代を超える時空間を照らし出します。しかも、それは、当然のごとく、人間の自然存在性、人間と自然との関係の再審を余儀なくさせます。そして、こうした問題群が西欧近代と資本主義批判の内実となり、改めて自然を構成する一員としての人間の存在とその世界とは何かを人びとは、問い、それを共有するようになるのです。

以上のような考察からは、柄谷の「この私」は、他者を絶対的に分かり合えない存在として、その絶対性に固執する、したがって、私と他者の関係を私の自己組織性論に収斂させるものでしかないのではという疑念が頭を過ります。それは、何より、柄谷の探求が、人間の自然的存在とその世界の考察へとつながらないからです。結果、他者とのコモンの領域や“私たちである私”が生成する関係とはどのようなものが不問にされるのです。確かに、柄谷はカントの「定言的命令」のような主客の構成をコペルニクス的に転回させますが、依然として、西欧近代が捉えそこなった人間の自然存在性を浮き彫りにできません。そのため、「この私」は、カント的な「定言的命令」や「統制的理念」に行き着きますが、近代の根幹でもある主客二分論を温存

させ、「構成的理念」や原因と結果の因果論から完全に脱却できなくなるのではないのでしょうか。そして、最終的には、「この私」にふさわしい「この世界」に行き着くのですが、人間が直面する諸問題をそこに押し込めるだけで新しい存在様式（自然存在性、私と他者の間の自由、二人称的關係、かけがえのなさ、はたらきかけ合う）を明らかににできずに、結局、共同幻想から抜けだせていないのではという疑問が出てきます。以下、こうした疑問を「導きの糸」にしながら述べていきます。

2. 現代社会と他者論

2-1. 不確実な世界

近代西欧思想が捉えた普遍的な存在としての個人は、現代では概念的にも成立困難となっています。しかも都市と農村、正規雇用と非正規雇用、障害の有無、学歴の差などいたるところに分断がつくられ、社会を統合できずに弱体化するばかりです。その結果、秩序ある社会が見通せず、絶えず流動化し、さまざまなことが影響し合い、定常性や安定性が欠如していくことになるのです。そして、真理の探究自体が困難となり、理性が人びとを啓蒙できなくなり、Uncertainty（不確実性）が人びとを捉えるのです。この事態は、Uncertaintyばかりか、Volatility（流動性）、Complexity（複雑性）、Ambiguity（不透明性）が支配し、その終わりを見極めることさえ困難となって、カオスやプレカリテ（不安性）が増すばかりとなり、人びとを不安や混乱に追いやり、寄る辺なき存在にします。

経営学的に言うと、原因と結果が必ずしも一致せず、「だれか」というスーパーヒーロや「何か」という特定のテクノロジーや戦略モデルで問題が解決できない事態となっているのです。したがって、組織も学習するしかなく、またチームを柔軟に編成して、出現する未来を探り当てながら協働していかざるを得なくなっています¹¹。

¹¹ この点については、馬頭忠治「今、起きている変化と未来の出現—組織論からのアプ

ポストモダンが語られるのはこうしたためです。多くの西欧人は、普遍性あるいは均質性や同一性の原理からなる近代は終焉したと予感し、さしあたり多様性や多元性を自らの帰属のメルクマールにするようになっていっています。

かかる現代的なコンテクストを理解するために、ここでは、「西洋形而上学批判」を徹底したジャン・ボードリヤールが描く現代の世界像にまず学んでおくこととします。周知のとおり、ボードリヤールは、モノ＝記号が社会の全現象に拡張される消費社会を浮き彫りにして、それを「自ら以外に神話をもたない社会」の誕生と捉えたのですが¹²、彼は、不確実性について、つぎのように述べています。

私は、何より、ボードリヤールが、「世界が不確実なものとなったのは、世界の等価物はどこにも存在しないからであり、世界は何ものとも交換されないからだ¹³」と明言していることに惹かれます。このボードリヤールのように現代を不確実な世界として見る眼差しは、人間の存在様式を探るうえで大変、参考になります。そこで、しばらく彼の立論を追うことで、私たちは何を議論すべきか、その端緒を掴んでいくことにしましょう。

ボードリヤールはつぎのように述べています。すなわち、「等価物がなければ、分身も表象も鏡」もなくなり、世界は、「定義不能」となり、おのおのが勝手に理解するに依じて「根源的な幻想」となって立ち現れるようになったと現代社会を看取します。

経済も同じです。「経済のメタ経済的な等価性は、どこにも存在しない」から、「根源的な不確実性」へと向かい、「結局、投機衝動を経済の基準や要素の狂った相互作用のうちにひっぱりこむ」ことで「弁済不能な債務か解決

ローチ」『協同の発見』No.277、2015年12月。

¹² これは、J・ボードリヤール『消費社会の神話と構造』（今村 仁・塚原 史訳、紀伊國屋書店、1979年）のJ・P・メイヤーによる「序文」（同、10頁）のものです。

¹³ Jean Baudrillard, *L'Échange impossible*, 1999. ジャン・ボードリヤール『不可能な交換』塚原史訳、2002年、7頁。

不能な問題」に収斂していきます。政治も、です。「普遍的なレベル政治を正当化できるものは存在しない」のです。「等価性があり得ないという状況は、政治のカテゴリーや言説や戦略や目標がますます決定不能に陥ってゆくことで表わされる」ことになるしかなくなります。生命科学においても、「生命とそれが存在することの究極の理由とを同時に思い描くことは不可能」となっています。それは、科学が決定的な不確実性に接近しても、「不確実性こそが科学が超えられない絶対的な地平線である」からです¹⁴。

そして、この結果として、解決不可能な難題が突きつけられることになるのですが、より本質的なことは、他者が「個人の運命に逆襲」するようになることです。ボードリヤールが言うように、「われわれの個人的な生活は自分自身を専有することを精神的な支えとしている。したがって、そこではあらゆるラディカルな他者性は否認されるが、この種の他者性は、多様なタイプの神経症や精神的アンバランスなどのかたちをとって個人的運命に逆襲する¹⁵」のです。

人間は、他者性を否認しては、したがって他者との関わりなしに、自分自身を成り立たせることなどできません。関係や間を生きる精神的な存在なのです。そればかりではありません。類的存在であることも無視できません。内面では、私が私であるために「個人の解放の渴望」を欲し、さらに、“私たちである私”という「種の根源から生じる個と自由の排斥の願望が拮抗しているかもしれない」のです。つまり、近代の「自意識」は、「より多くの自立と自由」を求め、「伝統的社会的順応強制主義コンフォルミズムから、さらには種のアルカイックな束縛から抜け出すと同時に、象徴的な掟と変身の円環をも打ち破った」がゆえに、個と類は「拮抗」して在ったのです。しかしながら、その「解放」は、今や「運命のあらゆる宿命的な次元の喪失」となったというのです。そのため、自我、自己、主体、個人などの出現に敵対する「種の暴

¹⁴ 同上、7～10頁。

¹⁵ 同上、70頁。

力」を惹起しつつ、「自己嫌悪と悔恨というかたちの報いを受ける」ことになっているボードリヤールというのです¹⁶。

さらに、「神とサタン」も問題になります。「神とサタン」は、「われわれの魂のために闘ってくれた」がゆえに、「人間は、ありのままの自分にしかかなれない定め」から解放されたのです。しかしながら、現在、「われわれの生はもはや原罪によってではなく、究極の可能性を失う危険によって特徴づけられている」ようになって、「われわれ自身のみずからをゲームの賭金として、自分自身の生存を賭けなくてはならない」となっていると看破するのです。当然、そこには、「最後の審判もなく、真のゲームの規則もありはしない」となります¹⁷。

ボードリヤールが、「西暦2000年期の終わりに、われわれのあらゆる文化は、科学と歴史から生まれた最終的解決の予測可能性を前にして、過去の痛みをともなう見直しを開始したところだ」と認識し、「〔解放〕の欲動が、もっと鮮烈で、もっとワイドで、もっとプリミティヴな何ものかにぶちあたっているのではないかという問い」に答えなければならないというのは、以上のような本質的な変化によるのです¹⁸。つまり、「現代人は臨界点を越えてしまった。そこからは、人類という種の原初の炎への回帰がはじまるだろう―自己の否認は個の意識の最終段階となる¹⁹」といったように、私たちは、人間の存在そのものを「無理」せずに、問うことが求められていると言うのです。

2-2. 存在の否定と「～する」実存

ところで、私たち日本人には、ボードリヤールのように不確実性の意味や近代社会の限界を問うこと自体がなかなか難しいと思うのですが、どうで

¹⁶ 同上、71頁。

¹⁷ 同上、73～74頁。

¹⁸ 同上、70頁。

¹⁹ 同上、72頁。

しょうか。敗戦を経験し、しかもそれに至る一切の不都合な事実を忘却し、平和憲法を与えられて、ミラクルな高度経済成長の成果だけを存分に享受しようとした日本社会の不誠実さのためか、その破綻を目にしても、「根源的な不確実性」を摘出し、近代社会が抱える終末的な問題を自分事として受けとめることは、現実的にも、思想的にも大変、不得意です。むしろ、避けるようにして曖昧にするばかりだと穿って見ることもできます。

そもそも、日本にあっては、原因と結果を論理(ロゴス)として掴み、自らの存在を概念で根拠づけて、それを真理として受け止める、だからこそ自らの責任が問われるなどといった近代西欧的な思考には、ならないのが普通ではないでしょうか。

それは、日本人が社会を世間と捉えるように(阿部謹也)、西欧的な普遍性の内に捉えることがないことによっても考えられます。また、東洋哲学の「諸法無我」(絶対なものはなく、物事は他の関わりで成り立つ)や「縁起」(明確な理由なく縁でつながっていて起きる)、また「梵我一如」(世界を成り立たせる原理と我のそれが同一である)のように、私は絶対的な存在ではなく、私は世界から離れ、世界を把握し統制することに向かう主体的な存在ではないのです。全体のなかで縁によってつながり分を以って存在し、いかにも体験(修行も含めて)を通じて一体を保って一如の世界に和するのです。私たちは、西欧哲学の主客二元論と異なるところで人間の生を捉えてきたのです。

そのため、私たちは、私を理性的な存在として「～である」とロゴス的に認識することは「舶来」思想だったのです。そうではなく、私たちは、身体が捉える自分を私に同化させて、その自己像を探って、それを真実だとしてきたのです。つまり、本当の私=真理は、知識によっては掴めず、体験的に確かめ悟らないと、本当にわかったとはならないとなるのです²⁰。

²⁰ こうしたことについては、飲茶『史上最強の哲学入門—東洋の哲人たち』(河出文庫、2016年)に多くを学んでいます。

言葉に頼って世界を認識し、ロゴスに生きるのではなく、より生きるための実践的な意味を求めようとするのです。さらに、それは「和魂洋才」「和魂漢才」といったようなすべてを実体に合わせて受け入れ、日本的なコンテクスト（生きるための実践的意味）の内に吸収していく文化的な歴史土壌となったことも否定できません²¹。

こうして、「私」は、自らの認識対象となるのではなく、したがって存在が概念によって掴まえることなく、単に、実際にどうか、みんながどう思っているか、これまでの判断とは、などによって意味を捉えることになるのです。また、こうした同質性が判断基準になるため、西欧的な異なる個人を想定して交流体験することで自分の存在を確認する必要が欠如することになり、結果、他者不在の同質化社会となるのです。だからこそ同質性の上での差異と競争が組織され、「万世一系」の国体を守る臣民とか「会社人間」という特殊なアイデンティティが蔓延るのです。

とはいえ、「色則是空」「空則是色」のように存在するものは、全て流転し、実体のないものであるとする東洋的な存在論は、人間と自然との関係性に根ざすものであり、それだけに主客二分を超える存在を問うものでもあるのです。だとすると、そこにこそ、もっと深めるべきテーマが隠されていると考えられます。この自然との関係性については、最後（8. 人間の眼差しとかけがえのなさ）で検討します。

ともあれ、戦後システムそれ自身が臨界状態となり、それが生み出す問題は無視できないほど深刻です。そのため、西欧的な普遍性と歴史認識を持ち出さずとも、日常の不安や危機感から自らの存在を問わざるを得なくなって

²¹ 人工知能が人間を超えることができるかどうかを西欧哲学と東洋哲学から明らかにしようとする三宅陽一郎は、人工知能にかかわって、西欧の知能論は、主に機能論で何ができるかという知的機能を問題にし、知能の本体については議論することはないし、東洋の知能論は存在論で、知能の実体の構造について迫り、人間の苦悩の原因を知ろうとするのであり、おどろくほど、機能については吟味しようとしないと、その区別を明確にしています。三宅陽一郎『人口知能のための哲学塾—東洋哲学篇』ビー・エヌ・エヌ新社、2018年、119頁。

います。例えば、「付度」といったアイデンティティの範囲でしか自由に物語れず、歴史感覚すら持たなくなつて史実を平然と書き換えられていくなど、このままでは生のリアリティと自らの主導権さえ失つて寄る辺なき存在となるのではないのかといった不安感に私たちは苛まれています。もっと有体には言えば、日々迫れる粗末でおびたしいまでの判断とその手ごたえの乏しさに消耗するだけの生活に押し流されるだけとなったのですが、そのため、だれもは、差異・異質性や多様性では特徴づけられない、人間存在の否定から来る危機感と生きづらさを抱えざるを得ないのです。

また、この生きづらさは、生物的な危機を目覚めさせます。そして、真理の探究や可能態として倫理的な世界像の模索どころか、人間性あるいは人間の自然存在性(環境や健康、さらには日本食といったオーガニックものへの関心、食品ロスなど)への問いを自分事にしていきます。少なくとも「今だけ、金だけ、自分だけ²²⁾」といった日本的な個人主義の成れの果てを清算しなければどうしようもないと、だれもが事の本質に気づくようになっていきます。

このような状況において、刮目すべきは、人びとの関係性、他人に対する向かい合い方が大きく変化していることです。人格的な同一性において、人間の自由と平等を捉え、権利として享受することに腐心するのではなく、目の前の他者を、そのありのままの存在をどう受け入れ、自らの関係をいかに作り直していくのかといった共存・共生を問うようになってきているのです。しかも、この関係性の転回は、「～である」という存在に関わる定義に終わることはなく、実存的行為＝「～する」を前景化します。つまり、当事者として他者と積極的に協働する「私」を生成させます。そして、そのつながりはさまざまな活動を創発し、かかわりを自由に編集することで、そこに新しい生きている意味をアクチュアルに創出することにつながっていきます。

一言でいうと、「～である」の自分探しではなく、「～する」という自分事

²²⁾ 鈴木宣弘「食の戦争—米国の罠に落ちる日本—」文春新書、2013年、7頁。

の活動が前景化するようになってきたと捉えることができます。日本人は、もともと、「～である」を概念的につき詰めるリアリティさに欠けるからこそ、より直接的に、こうした「～する」による共存・共生やその類いの価値の創出が、曖昧さを持ちながらも、共感をもって受けとめられ意味化されるのです。

さらに他者論に引きつけて言えば、この変化は、操作され管理されるといった「させられる」行為と決別することを人びとに決意させます。そして、その行為の外に排除された人を障害者さらには狂人などと烙印を押し、普通ではないとする常識をも否定する新しい眼差しを生んでいきます。さらに、この普通の呪縛からの自由は、自分にとっての他者性を消去し組織を均質な集合にする集団主義からの解放をも人びとに意識させます。

そうになると、普通ではないこと（＝働けないこと、稼げないこと、学校にいけないことなど）を根拠に、そうした人たちを制度的に隔離し、あるいは給付によって家や施設に閉じ込めることを人権や福祉の名で推し進めてきたことが、また、ノーマライゼーションやワークフェア（労働統合）によって、新しい標準をつくろうとすることが、当たり前で、よりましな解決の方法であり政策であるとはならず、むしろ、そうした常識に、深い疑問が投げかけられ、そのオルタナティブが追求されるようになります²³。

²³ そのなか、北海道浦河にある社会福祉法人「べてるの家」が取り組む精神障害者らの「当事者研究」や「非援助」による地域生活づくりに多くの人が注目を寄せています（浦河べてるの家「べてるの家の「非」援助論―そのままがいいと思えるための25章」医学書院、2002年など）。さらには、依存とその依存をケアする、支えあうことを可能とする自由と平等を捉え直していくことに世界的な関心が向けられています（エヴァ・フェダー・キティ『愛の労働あるいは依存とケアの正義論』岡野八代、牟田和恵訳、2010年）。このように、社会の「普通」に隠されてきた人たちの存在をきちんと受けとめるからこそ、西欧的な普遍性や自由や平等を超える新しい関係の社会が構想できるのです。

それは、NPO・NGOや協同組合、ボランティア活動などの取り組みと重なりますし、第三のセクターや第三の道を切り拓き、アソシエショナルな社会を可能にすると理解されます。こうしたことについては、馬頭忠治・藤原隆信編著『NPOと社会的企業

こうして、共存・共生への期待は、だれもが自己決定による選択と多様なつながりを可能にすることであると理解されていき、さらには、より他者が他者として在ることが意識され肯定されることとなります。また、他者の存在は、社会の観念すら変えます。例えば、社会は、個人の集合ではなく、多様性の場であるべきではないのかといった新しい集合像を醸成させます。こうして、自らは今と未来をつくる当事者になって、いろんな他者とつながる自由な存在になろうとする意思が全体として生まれるのです。

さらに、こうした変化があって、近代の自由と平等は、他の人と同じように行動する自由のことであり、そのための平等を意図する理念型であり、虚構でしかない、だれもが気づくようになっていきます。そればかりか、私という存在それ自体が否定されると、近代が求めた「普遍的な実践能力」(ボードリヤール)ではどうしようもなくなります。自ら「～する」という実存的な関係を切り拓くことでしか、私が私であることが可能とならないのです。

こうして現代の存在の否定によって虚構や共同体幻想が綻び、「～である」ことに安住できずに、他者の存在を意識して「～する」という実存を問うしなくなっていると考えてよさそうです。だからこそ、この実存に向けての人びとの活動(言語活動も含めて)が、さまざまな始まりをつくり、それが連鎖して社会が変わっていくと実感するようになっていきます。言葉がロゴスとして価値によって体系化されるのではなく、「～する」に対応した言葉が始まりをつくることになるのです。こうして人はより観念で生きようになるのです。そうして、イデオロギーではなく、それぞれが意味を紡ぎ、私と他者の間の自由を自分のものにしていき、一般—特殊の関係を乗り越えるのです。

の経営学」(ミネルヴァ書房、2009年)を、また障害者雇用や社会的協同組合の取組みなどについては、馬頭忠治「障害者雇用と経営学批判—共生社会へのアプローチ」(重本直利・篠原三郎・中村共一編著「社会共生学研究」晃洋書房、2018年、所収)を参照してください。

この批判的で創出的な営為によって、主体という「神」に代わる近代的な絶対性が消え、主客非分離の、全体としての人間が立ち現れるのです。人は、概念的な「～である」から自由になり、より精神や観念に生き、「～する」アクチュアルな存在となるのです。そして、「～する」の交差と交流によって、普遍的な意味合いを持つ価値の生産ではなく、自らの生を感じ、意味が湧き、生きている実感が持てるような生の次元が切り拓かれるのです。

以上、こうした差し迫る変化に立ち向かうことが、西欧近代の批判と新しい人間の存在様式、それは、もちろん、自立して競争することに隠されていたのですが、その人間の自然存在性としての共存、共生を拓いていきます。しかも、依存する、託すといった生命的なつながりを拡張していくことになります。というのも人間がもともと持っている自然なはたらきやつながりによって、私と他者の間の自由を拡張し、お互いが託しゆだねる行為が「～する」の定番となると考えられるからです。それは、不確実性ととも概念的に自己の存在性を掴めなくなるにしたがい、人間は人間として自然に帰ろうとするからでもあります。さらには、同時に存在を関係にして経済的価値をつくるという成長主義的な虚構と共同体幻想もその説得力を失い始め、対価を求める労働への懐疑が強く意識されるようになるからでもあります²⁴。

2-3. 主客非分離の生成

E・レヴィナスは、ボードリヤールが捉えた現代社会の崩壊とその意味を次のような言説で表現しています。何故、存在論なのかがよく理解できます。

すなわち、「諸々の出来事が合理的な秩序から乖離してしまい、ひとびと

²⁴ 労働をめぐる問題については、David Graeber, *BULLSHIT JOBS*, 2018. デヴィッド・グレーバー「ブルシット・ジョブ—くそどうでもいい仕事の理論—」(酒井隆史、芳賀達彦、森田和樹訳、岩波書店、2020年)、とよだもとゆき「『労働』止揚論—「労働」から「感く」へ」(インプレス R&D、2018年)が興味深くとても参考になります。さらには、労働の廃棄については、馬頭忠治「批判経営学から協働と連帯のアソシエーション論へ」(前掲書)を参照してください。

の精神が物質のように不透明になって互いに浸透し合えなくなる。そして多様化した論理は相互に不条理をきたし、〈わたし〉はもはや〈きみ〉と結びつきえない、その結果、知性がこれまでおのれの本質的機能としてきたはずのものに対応できなくなる…略(引用者)…世界の終末という古くからの強迫観念が蘇ってくる²⁵」と捉えます。

この「合理的な秩序から乖離」して、「世界に対する私たちの関係の不断の作用が途切れる」からこそ、「存在という無名の事実が見出される」のであり、「ひとが存在しているという事実、〈ある〉という事実」=「すでに実存しているという事実」が現出するのです。そして、「実存は世界より先にある」ことになり、「私たちを存在に結びつける第一の関係が立てられる」ことにもなるとレヴィナスは看取するのです²⁶。

だからまた、人は「存在とは何か」という存在をめぐる問いが生まれ、「この問いは、存在を引き受けるひとつの仕方」となるのです²⁷。しかも「それは真理ではなく善である」へといったように、問いは問い以上の「答えることではなく、この問いを克服することを可能にしてくれる²⁸」ものとなります。

というのも、「『ひと[・]は[・]存在[・]する[・]』のではなく、『ひと[・]は[・]み[・]ず[・]か[・]ら[・]を[・]存在[・]す[・]る[・]』」からです。つまり、「〈存在する〉という動詞のうちにその再帰動詞としての性格を露呈される」からです²⁹。言い換えれば、「行為の開始はすでにひとつの帰属であり」、「みずからに帰属しみずからを保持するものとして、それ自体ひとつの実詞となり、ひとつの存在となる³⁰」のです。

このように、存在を引き受けて「みずからを存在」させるといった主客非

²⁵ エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』、前掲書、38頁。

²⁶ 同上、39頁。

²⁷ 同上、41頁。

²⁸ 同上、42頁。

²⁹ 同上、53頁。

³⁰ 同上、50～51頁。

分離の新しい存在が語られるのですが、それは「真理から善へ」だけではなく、当然のごとく「気だるさのなかの実存³¹」となって、「実存そのものから抜け出したい³²」という拒絶を随伴させます。つまり、「何かをしなければならぬ。事を企て、希求しなければならぬ」となるのです。「『しなければならぬ』が、行動し企てる必要性の奥底にある魂のように現前し、その必要性が強調」されるようになるのです³³。

それだけに、また、「私たちは、〈ある〉という非人称的な出来事のなかに、意識の概念ではなく、意識が融則する〈目覚め〉の概念を導入³⁴」されたに等しい存在となります。したがって、人間は、理性によって法則的に“いま、ここにある”を知る客観的な存在ではなく、“いま、ここに”を絶えず繰り返して、いつも〈目醒〉める主客非分離の主体が定位されていくのです。さすがレヴィナスです。西欧思想の混乱とその脱出の模索がよく理解されます。

以上から、近代の「～である」という存在は、現代では、「～する」という実存へ転回していることがよくわかります。この意味において、存在論が、西欧においても、日本においても、私たちがどのような分岐点に立っているかを明証する問題であり、それはまた、他者論によって具体化されていく問題であることがよく理解されてきます。

3. 問題としての西欧近代の自己像

3-1. 他者性の出現

1990年と91年にパリで行われた公開セミナー、マルク・ギヨームとボードリヤールとの対談において、ギヨームは、「他者性というテーマは、今日のヨーロッパにおいてひとつの強迫観念となった」と、とても示唆的な発言を

³¹ 同上、45頁。

³² 同上、45～46頁。

³³ 同上、45頁。

³⁴ 同上、143頁。

しております³⁵。

20世紀の終わりにはフランス思想の主な関心が、この「他者論」におかれるようになったことが、この対談からも伺えます。ところで、西欧思想は20世紀末になって、何故、他者や共存を問うようになったのかに大変、興味が持たれます。そればかりか、その問い自体から近代の西欧思想の自覚的な反省が読み取れますし、何より、貨幣による存在の關係化自体が困難となって、さまざまな他者像を輩出して、その混乱を取捨できないほどにカオスになっていることもよく理解されてきます。

ギヨームは、「それは西欧世界で外国人嫌い(クセノフォビー)の傾向が強まっていることに対応するものだ」と指摘しています。すなわち、近代個人主義が社会の均質化を進行させて他者(*autre*)が見えなくなる一方で、単なる他人(*autrui*)とは全く異なる「ラディカルな他者(*altérité radicale*)」が侵入を開始するようになったと、他者をめぐる事態の変化を捉えます。

すなわち、他者は、これまでと違って、外国人でも移民でもマージナルな社会階層であれ、区別なく、「否認というスタイルをとった一種の喪の作業」の対象にされるというとても危険な状況を想定した概念として受け止められたのです。近代の自由と平等、さらには友愛がフランス革命によって市民のものとなったのですが、その後は、恐怖政治となり、さらには産業革命へ歴史の駒を進め、しかも、その周辺国に全体主義を生んだという西欧人の記憶からすれば、「ラディカルな他者」は「文化がもはやみずからを擁護する手

³⁵ Jean Baudrillard / Marc Guillaume, *FIGURES DE L'ALTÉRITÉ*, 1992 1994. ジャン・ボードリヤール、マルク・ギヨーム『世紀末の他者たち』塚原史、石田和男訳、紀伊國屋書店、1995年、3頁。但し、1～5章は90年と91年の公開セミナーで、終章は93年のパリで開催されたヨーロッパ夏季大学でのボードリヤールの講演記録であり、どちらもデカルト協会が企画、主催したものです。ちなみに、ボードリヤールは、『消費社会の神話と構造』、『生産の鏡』、『象徴交換と死』などの著書でフランスを代表する思想家として知られています。またギヨームはミッテラン政権下で経済政策を立案し、デカルト協会の代表を務めた経験を持ちます。

段をもたなくなつた」、その瞬間に表れてきたエイリアンであり、まったく新しい存在者と見なされるようになったのです³⁶。

この危険性と突然性を踏まえて、ギヨームは、「他者」、「他人」、「ラディカルな他者」を区別しながら、西欧近代の「普遍的人間」について、次のように述べています。長くはなりますが、要約しながら紹介していきます。

すなわち、「あらゆる他者のうちにはまず他人〔autrui〕がいる—それは私ではない存在であり、私とは異質のものだが、私はそれを理解できるし、同化さえできる。だが、そこにはラディカルな他者性も存在していて、私は理解できず、同化できないし、思いつくことさえできない」というのです。すなわち、「西欧的思想は他者〔＝同一でない存在〕を他人〔＝自己以外の人間的存在〕とみなし、他者の概念を他人の概念に還元しつづけている」という同化によって、西欧的な普遍性を作ってきたことを看取するのです³⁷。

すなわち、「西欧社会はむしろ、他者という現実を植民地化や文化による同化によって縮小してきた。その結果、他者のうちに存在する本質的に異質な要素、共通項をもたない要素が縮小された」のです。そして、この植民地的行為こそが、「普遍的人間」をつくり、西欧社会を成り立たせたのであり、そのため、その後も常に他者を他人に還元するはめになったのです³⁸。

ギヨームは、こうして歴史的につくられた「普遍的人間というわれわれの〔西欧的な〕区分されない基準こそが、もろもろの差別をもたらすことになった」と、西欧近代の秘密を暴露します。すなわち、「普遍的人間という発想」そのものが人種差別を出現させることとなったというのです。また、この主張を裏づけるべく「近代以前の文化や人種はたがいに無視しあったり、相手を絶滅したりすることはあったが、普遍的理性を口実にしたことは一度もなかった」というボードリヤールの『象徴交換と死³⁹』の指摘を引用します。

³⁶ 同上、4頁。

³⁷ 同上、4頁。

³⁸ 同上、6頁。

³⁹ Jean Baudrillard, *L'ÉCHNGE SYMBOLIQUE. ET LA MORTE*, 1976. ジャン・ボー

そればかりではありません。普遍的なものという思想は、「正常なもの」と混同されて、その外にある存在を、カテゴリーとして排除し、隔離し、正常化されてしかるべきものにするというのです。それは、M・フーコーが示したように、近代社会が、狂人、子ども、老人、貧者などを「下位の諸人種」とした根拠でもあります。したがって、「この種の社会では、人権の名において自由が獲得されてはいるが、それは他の人びととおなじように、あるいはほとんどおなじように行動するという自由にすぎない」ことでしかないと⁴⁰、近代の自由と平等の歴史性ないしは限界性が明らかにされます。

さらに、倫理さえ、普遍的なものの外にあるものを受け入れることであり、「他者をもてなす」ことを意味し、その内実、共同体の境界を押しつけて、「開かれることを拒否する者にたいして〔みずからを〕開くこと」を、「正当化」するためのものだというのです。あくまでいかなる他者であれ、「あの〔差異を縮小する〕普遍化の操作を受け入れる他者」でしかないのです⁴¹。

こうした普遍的なものへの操作は、管理社会に収斂するばかりか、事態をさらに深刻にしていきます。すなわち、「規律や規格化」ではなく、存在感の喪失＝他者の省略と消失を通じて、産業的に処理される社会の生成となるのです。「見つめあうことなくとなりあい、交流することなく交換しあい、向いあうことなしに出会う」という「相互作用の日常的な管理」となり、したがって、差異も「無意味で、単調で、取るに足らない差異」となっていきます。そのため、対立は「問題」に変質させられ、仲介は「解決」に変質させられ、結果、「出会いと交換」は、「本質的な変化のリスクをとまなわない」ものとなるとギョームは言うのです⁴²。

この差異と変質を、ボードリヤールは、「他者性に事欠くようになったために、運命としての他者性を生きることはできなくなり、差異としての他者

ドリヤール『象徴交換と死』今村仁司・塚原史訳、ちくま文芸文庫、1992年、302頁。

⁴⁰ ジャン・ボードリヤール、マルク・ギョーム、前掲書、6～7頁。

⁴¹ 同上、8頁。

⁴² 同上、8～9頁。

性を生産することがどうしても必要になった」と捉えます⁴³。しかも、この差異は、「同一者」を生産し、差異の微小化、無差別化、クローン化することであり、つねに歪められ、変質して、どうすることもできない「自己投影としての身体をわがものとすることによる自己証明⁴⁴」となるものです。ボードリヤールは、それを「差異の物神崇拜的なシステム⁴⁵」の登場だとし、その本質は「他者を差異においてひたすら構築し、他者をつうじて同一者をたえず拡張」する「偽りの他愛主義のかたちをとった自閉症的文化」となると見抜くのです⁴⁶。あるいは、「わざとらしさ」を均質的につくる「オペレーショナルなものへの過程」だとも表現します⁴⁷。

しかしながら、こうした「他者性の生産」でも、「処理できない残滓」が存在します。ギヨールは、それを「ただそこに存在するだけで、異常な出来事や事故や大災害（カタストロフ）の起源となる。歴史を方向転換させたり、個人や集団の運命を変えたりするのは、これらのカオス的な突出部分である」と言うのです。しかも、この「ラディカルな他者性」は、犯罪や麻薬中毒、移民たちが持ち込む同化不可能な断片、遺伝子操作という「知性」など、純粋な暴力（テロリズム）などを引き起こす「絶対的な他者性」とともにあるとするのです⁴⁸。

いずれにせよ、ギヨームは、「西欧社会にとりつき、緊張観によってこの社会を維持し、歴史のおわりから保護しているのは、これらのさまざまな他者性のかたちである⁴⁹」と喝破します。

以上、長くなりましたが、いかに他者論が、近代社会の何たるかを知る鍵になっているかが理解されてきます。しかも、それは、まずもって西欧近代

⁴³ 同上、207頁。

⁴⁴ 同上、212頁。

⁴⁵ 同上、213頁。

⁴⁶ 同上、214頁

⁴⁷ 同上、154頁

⁴⁸ 同上、9～10頁。

⁴⁹ 同上、10頁。

思想が、西欧的な普遍性からいかに自由になるかを問うからです。普遍性は普通をつくり、それに逸脱する者を他者と見なし、その存在性を徹底的に奪うのです。それは、他者性の消去によって「現実には存在しないモデルの整合性⁵⁰」を作り出し、社会を一面化＝同質化するためです。近代の自由と平等もこの限りのものでしかありません。しかも、これ自身が近代の終焉を形作り、「他者性の生産」による差異や排除といった問題群を生成させるのです。

3-2. 普遍的人間像

西欧近代思想は、「神は死んだ」(ニーチェ)のように、普遍性を神に代わる「私」に求め、その神性、永遠、絶対を理性に還元してきました。そうして、個人を人格化し、普遍性を原理にする秩序と精神を着床させようとしてきたのです。しかし、それは、普通でない人びとを他者(異者)として排除するか隠すことで、やっと普通という虚構が維持されるのです。だから西欧近代思想にとって暴力は宿病なのです。

だからこそ、先述のように、社会そのものが、不確実性、流動性、複雑性、不透明性を帯び、また「等価物」さえ失うにつれ、個とその集合としての社会像が、概念的に成り立たなくなるのですが、それにとどまらず、人間存在に関わる観念も精神も混乱して、人間存在そのものが問い直されるのです。とはいえ、それは決して単純でもなく、どこにでもあって、決着もつかないままに問題が偏在し、曖昧で手ごたえのない日常ともなって、問題の本質が掴みがたくなるのです。つまり、さまざまな社会体験は、明確な意識で構成されることがなく、「私」が「私」に主体性を与えていくことが困難なのです。物事の生成は大方、そうしたものではありませんでしょうか。

だからこそ、人びとは、人間存在の確かさを求めるのです。さらには、そのなかで、その日常の根底にある虚構＝共同主観や共同体幻想を気づくこと

⁵⁰ 同上、155頁。

にもなるのです。そして、私の主体性が、普遍性ではなく他者とのつながりをつくることでより確かにできることを知悉するのです。それは、他者を不在にし、他者を略奪することの反省となります。そうして、私をより私らしくする他者の存在、さらには私と他者の間の自由へとその関心を向けていくことになるのです。

こうした他者の発見以前に、20世紀の西欧思想は、人間をその内側から規定する意識せざる領域を発見し、無意識論として展開しました。無意識は、何らかの形で人間社会の存在基盤を突き動かす潜在的な形式であることを突き詰め、個人の意思や私という観念がいかに不確実なものであるかを明らかにしようとしたのです。フロイトばかりか、ハイデッカーの「情態性」（気分づけられてある）論（『存在と時間』）やフッサールの「先験的自我」論（『デカルトの省察』）がそうです。アドルノ・ホルクハイマーの『啓蒙の弁証法』は、合理性の追求が、理性なき合理化となり、それが無意識を爆発させて狂気をつくるとしました。指摘だけに留めます。

ここで確認すべきは、西欧に固有なロゴス（論理＝存在）という「文法的な習性」（柄谷行人）が成り立たなくなり、「神」的なもの（神性、絶対、永遠）は日常から潰えたことです。すなわち、ロゴスとは異なる自由なり関係性を構築せざるを得なくなったのです。それは、結論的に言えば、私と他者の間の自由をつくり、すべてのものの絶対性を避け、ありうるかもしれない蓋然性や可能性を含んだ経験を拓らく解放系の人間の存在を問うものでした。

資本主義は、絶えず、貨幣がつくる「存在」を関係に変形し、「意味するもの」を産出するのです。それは、熄むことはなく、その形態だけを変えていくだけです。そして、「存在しないモデル」を次から次へやみくもに流転させるだけです。しかも、それは差異性や排除を伴います。これが多様性の真相かも知れませんが、終わりのない混乱をもたらすだけです。

とはいえ、こうした新しいモデルへの次から次への擬制は、何か本物でないことを気づかせます。概念で新しい世界を切り分けようとするから、その概念に縛られ、その抽象性から一向に抜け出せないのですが、その罨から逃

れるために、資本主義の延命のための新しいモデルの追求に動員され、人びとは消耗するだけとなっています。そもそも、差異は、本質的なものではなく、単なる「存在しないモデル」でしかないのですから、そのモデルを構成する概念ばかりかそれが抱える観念も、簡単に根拠を失います。そうして、私は、寄る辺なき存在となるばかりです。そして、世界は、どう立ち現れるのかとか、人間はそれをどう手に入れるかといった最終的な問題にまで、このモデルは拡張されていきます。だから、柄谷行人が永遠平和の世界共和国を論じるのもよく理解できます。

しかしながら、私たちが考慮すべきは、モデルでも世界でもありません。他者との関係なのです。それは何より、ギョームが明らかにしたように、西欧近代は同化による植民地的行為によって「普遍的人間」をつくり、他者を他人に還元して社会を秩序づけてきたからです。この歴史は決して無視できるものではありません。「普遍的人間」像が、「私たちと彼ら」「文明人と野蛮人」という二分法を超えて、人類を統一する西欧近代の方法となったのです。西欧資本主義は、この方法論的態度を発見し身に着けたからこそ、世界を単一の市場にして人類を顧客することが、さらには全人類を臣民にして単一の帝国を築くことが、また全人類を信者にして単一の宗教に帰依させることが、自らの使命とし自覚するようになったのです。そればかりか、全エネルギーを注いで世界の覇者となろうと決意したのです。こうした形で世界を意識する新しい地球共同体幻想を招来させたからこそ、資本主義は最後まで、つまり、共同体幻想が尽きるまで生き残るのです。

したがって「普遍的人間」こそが、世界を認識させたと言っているのですが、この「普遍的人間」は、近代の個の概念的な崩壊とともにいまや成り立たなくなったのです。そればかりか、この概念の崩壊とともに観念も根本から刷新せざるを得なくなっています。では、どのような世界像が立ち現れることになるのでしょうか。否、持つべきなのでしょう。金融帝国でしょうか。世界共和国でしょうか。でも、もうそろそろ、いっさいの共同体幻想から自由になるべきではないでしょうか。他者論は、「普遍的人間像」に代え

て、この新しい自由を呼び起こします。

4. 柄谷行人の他者論―その地平とは―

柄谷行人の他者論は、モノ＝記号による社会の全面化のなかでの私と他者を問題にしたボードリヤールとギョームらのそれと異なりますし、さらには、自らもナチスの捕虜となり収容所に収監され、友人、家族、親族のほとんどを失ったユダヤ人レヴィナスの他者論とも違います。近代の普遍性批判という意味では共通すると言っていいのですが、柄谷は、デカルト、スピノザ、フッサール、ドゥルーズ、ヘーゲル、マルクスら、西欧哲学者のほとんどの言説を批判的に検討しながら、まったく独自に西欧近代の「私」論を突き破ろうとします。ここでは、その独自性を知るために、柄谷行人の『探求Ⅰ』（1992年）と『探求Ⅱ』（1994年）、さらに『トランスクリティーク』（2010年）を検討していきます。

もちろん、柄谷の立論は、処女作『畏怖する人間』（1972年）や『日本近代文学の起源（1988年）』がそうであるように、「日本」という偏狭な境界やホモジニアスな日本というイデオロギーを批判すること、さらには若き柄谷が60年安保闘争挫折直後の「憂鬱な時代」を経験した世代に属したことに起因する生のリアリティの探究があつてことだと考えるべきですが、これとの関連についてはここでの課題ではありません⁵¹。この点を指摘して、さっそく柄谷の「この私」と他者論を見ていくこととします。

4-1. 「この私」とは

柄谷行人の他者論は、「この私」から始まると言ってよいでしょう。それは彼の『探求Ⅱ』で述べられています。さっそく彼の立論をフォローしていきましょう。

⁵¹ こうした柄谷行人の思想的な軌跡については、小林敏明「第一章 違和感に発する文学」『柄谷行人論―（他者）のゆくえ』（筑摩書房、2015年）が丁寧です。

柄谷は「私がある」と「この私がある」との違いを確認して、次のよう述べています。すなわち、前者は「一般的な私のひとつ(特殊)であり、したがって、どの私にも妥当する」私となる。しかし、後者は、「単独性であり、他の私と取り替えできない」私となると、その違いをはっきりとさせようとしています⁵²。

さらに、この「単独性」は「個体の特殊性(個別性)」でもないとしています。「個体」(individual)は、これ以上分割できないということを意味しますが、それはある集合(社会や国家)のメンバーであり、「その成員が一つしかないような集団に帰属する」、そうした個人を表す概念だとその本質を捉えます(『Ⅱ』13)。これに対して「単独性」はこうした「個体」や「個人」ではなく、「固有名」で呼ばれるものだとその違いを明瞭にします(『Ⅱ』14)。さらにはキリスト教において、そうであるように、「この私」は、「単独性」の内に、「一回性」を生き、「同一性や一般性に解消されない」といったことを本質とする存在であるとしています(『Ⅱ』17~18)。

しかも、近代哲学は、「私」という主観、それは「私がある」というだけが抱く「共同主観的」でもあるのですが、そうした主観から出発するのに対して、「この私」は、近代の主観や客観という認識論のタームでは語りえない問題とは何かを浮かび上がらせるものだというのです。それだけに、「この私」は、近代哲学が、それをすっぱりと抜け落とすこととなる問題とその限界を明らかにしていくキータームだと柄谷は言明します。

すなわち、「この私」が浮き彫りにする問題とは、「私と他者の差異(非対称性)」です。「単独性としての『この』は、差異を、いいかえれば、『他ならぬもの』を根本的に前提」としており、「私がある」という同一性からみた差異でないことが強調されます(『Ⅱ』21)。しかも、「この」は「他ならぬものを根本的に前提し他なるものとの関係において見出されるのである」

⁵² 柄谷行人『探求Ⅱ』講談社学術文庫、1994年、11頁。以下、この著書からの引用は、煩雑さを避けるために、『Ⅱ』と該当頁だけを文中に略記します。

(『Ⅱ』22)と定義します。

つまり、柄谷は、「この」が、「一般性ではないが、個物でもない。いいかえれば、『この』は、個性—一般性という円環の外部において、すなわち単独性—普遍性という円環にかかわる」として、まさしく、「この世界であり、この私」の出現こそが、デカルトやスピノザが看取したことでもあったことを強調します。そして、単に、ハイデッカーのように、「世界は主観にもとづく表象」ではないことを哲学的に明らかにしようとします(『Ⅱ』153)。

だからでしょう。差異は、「積極的に語られることはできない」し、単独性は、「孤立した遊離したものでもない」が「言葉で語りえないような深遠なものではない」と捉えられ、「この私」は、結局「固有名」のなかに出現している、そうした私として「この私」が捉えられていきます(『Ⅱ』21～22)。

「この私」とは、「われ思うがゆえにわれ在り」(デカルトのコギト)といった「われ」ではなく、「他ならぬものを根本的に前提し他なるものとの関係において見出される」ところの「固有名」のなかに投影され、それを自覚する新しい存在としての私としてあるということとなります。

とはいえ、差異は、他者によって、「他の誰にも替えられない」ものを照射し、固有名を固有名たらしめるとしても、柄谷にとっては、それが差異であり、代替不可能な固有性・単独性と捉られても、何故か、その人は「かけがえのないもの」としてあるとはならないのです。確かに、この代替不可能性は、概念によってロゴスとしてそれぞれの存在を定義し、純化された機能や役割(代替可能性)からなる現実世界の一般と特殊では決して把握できないものですが、柄谷の場合は、この固有性・単独性は、一般と特殊の「円環の外部」にある「単独性—普遍性」の環の問題あるいは差異の問題だけなのです。

柄谷は、こんな例を引き合いに出します。すなわち、失恋した女(男)に対して、「女(男)は他にいくらでもうるじゃないか」という慰め方は不当

でしかないと言います。「なぜなら、失恋した者はこの女(男)に失恋したのであって、それは代替不可能だから」ですというのがそれです(『Ⅱ』14頁)。

「この私」せよ、「この女(男)」にせよ、固有性・単独性は「交換不可能」だからということにその根拠があるようです。しかし、「この」が問題となる場面は、一般と特殊の「外部」にあるとしても、その外部とは、どんな関係の世界のことでしょうか。少なくとも、〈顔〉のある関係、あるいは〈顔〉が見える関係といった、それぞれが相互に異質な存在であり、かつそれでいて、まとまりのある一般と特殊ではないはずです。したがって概念やロゴスを超えた世界でない限り、この固有性・単独性は顕在化しないのではないのでしょうか。つまり、後述するように、他者が、お互いのはたらきかけが成り立つ、「わたしにとってのあなた」「あなたにとっての私」という二人称的な関係などがまずもって捉えられることがないと、「交換不可能」の本当の意味は十分に把握できないと思われるのです。

また、そもそも、差異性は、ギョールが明らかにしたように、同一性を生産するためのひとつのモデルでしかないのではないのでしょうか。しかも、それぞれがかけがえのない存在であるためには、「単独性—普遍性」という「環」に包摂される何か新しい固定的な同一性は必然ではないはずです。だから、「単独性は働きかけという行為によってはじめて顕在化する」のであり、「柄谷の議論にはこのような『働きかけ』としての行為がかけていよう」という批判がなされるのです⁵³。ここでは、この点だけを指摘し、引き続き柄谷の「この私」を追うことにしましょう。

4-2. 固有性と単独性の探求

もちろん、「他なるものとの関係」に見出される固有性をもつ単独性は、

⁵³ 小田 亮「アクチュアル人類学宣言—対称性の回復のために—」『社会人類学年報』東京都立大学・首都大学東京社会人類学会、Vol.40、2014年、5頁。

「他我」と出会うことになり、「『我』が単独的であることは、『我』の社会性と切り離すことができない」（『Ⅱ』32～33）、そうした共同的な、あるいは社会的な実存的な現存在であり得る（＝「単独性として実存」『Ⅱ』50）として、その社会性が問題にされます。その意味ではとても禁欲的というよりは、「この私」を実存的に現実的に徐々に切り開いていく作業が徹底されます。それは唯物論的でも形而上学的でもありません。

柄谷は、『探求Ⅱ』の「あとがき」で、「本書は、いわば抽象的なレベルから具体的なレベルに向かって構成されている」（『Ⅱ』367）と述べ、それが「具体的な現実の状況をたえず念頭」において、「問いをより基礎的なもの」にしていくという「探求」することであると言います。つまり、この「探求」は、「『間』あるいは『外部』において生きることの条件と根拠」を問うことであり、つまり「超越的であると同時に『超越論的動機』そのものを問うこと」で、「たんに理論の問題ではなく生きることの問題」にする方法でもあるのです（『Ⅱ』368）。だからでしょう、他者論は「この私」の「退屈」させない問題ともなるのです。

柄谷の探求精神を尊重しつつ、さらに彼の叙述をフォローしていきましょう。柄谷は、この社会性は、固有性が「何であるか」ではなく、「それは『誰か』」と問うからだと言うのです（『Ⅱ』49）。つまり、この「誰か」という固有性によってはじめて「実存が固有名を与えられる」こととなると考えるからです。人間の実存は、この「実詞化が、他者によって命名されるということによって可能になる」ことで開けるというのです（『Ⅱ』51）。

さらに、柄谷は、「固有名がすでに可能世界現実性にかかわる」（『Ⅱ』59）のものであると、「この」が指示する世界を拡張していきます。「固有名がたんなる対象指示ではなく、『他なるもの』との関係を組み込んでいる」（『Ⅱ』61）ことを意味する以上、それは「共同的な規範として内面化されないような関係」であり、「外面的であり偶然的である」となります。つまり、「非対称的」であり、『探求Ⅰ』での「教える—習う」（異他性・非対称性）といった関係でもあるというのです（『Ⅱ』62～63）。

こうして、「この」が実在性ばかりか、「売る者と買う物」との関係とは異なる「現実性」をつくることになります。「現実性は、ヘーゲルのいうように、『自己の内で完結した具体的なもの』ではなく、まさに他なるものとの関係の外面性・偶然性を保持しており、けっして自己のうちに内面化しえないものことである」(『Ⅱ』66)というように、「現実性」が捉えられていきます。もちろん、この「偶然性」は、他者との「関係の外面性」にほかならず、「歴史の理念や法則に対する出来事の偶然性(提言的偶然性)」ではなく、「独立した複数の系列の出会い」を意味する「交通」によるものだと理解されます(『Ⅱ』84~85)。

人間の実存の「実詞化」という定義は、レヴィナスのものであります。その意味することは、すでに見たように、「動詞としての存在」と「存在することの固執」が、偶然事の発生とともに人間性を創始させ、またその存在の即自性が「他者のために自己を脱する」という「無償性」ないしは「犠牲」が現実化することによるものでした。それは、また「他者の存在に責任を負う者として自我を定立する」ことであり、この定立こそが「唯一の者」となり「類」を脱することになるのです。それは「世界に対する私たちの関係の不断の作用が途切れる」ことで、「ひとが存在しているという事実、〈ある〉という事実」=「すでに実存しているという事実」が現出したからです。

このレヴィナスの言う「動詞としての存在」自身がもたらす新しい事態は、一般—特殊の崩壊によるものですが、柄谷は、それを、「交通」の問題に読み替えるのです。「この私」の考察は、現実接近することなく続けられません。

柄谷にとって、「この私」が居る「この世界」が、「売る—買う」の関係を超えて「教える—習う」という異他性や非対称性がつくる関係の外面性や偶然性が顕在化する所と捉えられていくのですが、どうもじっくりこないのです。何より、この「教える—習う」がとても俗化されているように思えてしかたないのです。それは、「他者の存在に責任を負う者として自我を定立する」ことはどうして可能となるのか、柄谷の立論からは、やはりよく分か

らないからでもあります。

資本主義では、「売る—買う」は労働力を売買することで可能となり、その労働力は、「教える—習う」という教育によって訓練され規律化されることを不可欠とします。そもそも、「教える—学ぶ」は、私が持っているであろう力に焦点を合わせて、それを本人に見えるようにすることで新しい自分に気づいていくのが基本ではないでしょうか。単に他者と出会い、異化することではないはずです。

すなわち、「知る」ことの再審は、「在ること」の問い直しとなり、学習するものをどう位置づけるかで知へのアプローチも異なってきます。学習者を能動的にし、受動的にもします⁵⁴。どちらにせよ、「教える—学ぶ」が人間的となるのは、その場に生まれてくるものを待って、その人が自分から動き始めるのを支えるといったはたらきかけであると考えられます。このはたらきかけで、はじめて能動的でポジティブな力と支援する関係がその間に生まれると考えられます。柄谷の「教える—学ぶ」には、そうした人間の学びへの眼差しが感じられないのです。何より、生命は学び教えられるなくとも生き延びようとする自然的存在です。だからこそ、まずもって、生命を見つめる眼差しこそが問われるべきなのです。異他性や非対称性以前に問われなければならない問題があるのです。そうした根本的な疑義があります。この問題は、私と他者の関係についての認識に関わりますし、「売る—買う」の関係をどう変えていくのかにも関わってきます。

4-3. 近代の普遍化を超える「この世界」

さらに、話は、概念と観念の区別になります。そして、この区別の考察の後に、世界は、一般論的に「自然の原因なり背後なりを考えることができない」のであり、「この世界の外に考えられるものは、超越的な神であろうと、

⁵⁴ この点については、馬頭忠治「学びのプロセスとしての協働—共同過程論序説—」【鹿児島国際大学 地域総合研究】第42巻第2号、2015年3月。

彼岸であろうと、世界の意味や目的であろうと、表象（創造物）でしかない」のような「この世界」論にいきつきます（『Ⅱ』169）。

「この世界」は、「超越するものがありえないこと、その外部がないことを意味」し、その意味で「無限」としてある（『Ⅱ』169）からこそ、「概念」とは明確に区別され、「観念」の世界となるというのです。「観念」は、一般性（類）と特殊（個）との運動的な結合ではなく、「普遍性と単独性」が「直接的（非媒介的）」に＝「円環的」なものの表象として理解されていきます（『Ⅱ』150～153）。もう少し、説明すると、「この世界に属するすべての個物は他の個物に作用され、その原因と結果の連鎖が無限につづく」のであり、そのため「個物を単位とみなすことができない」となります。また、「偶然とは、原因が複雑であるためにそれを知りえない」という意味で、偶然は存在しないとなります。目的もないし、「活動する理由ないし原因とそれが存在する理由ないし原因とは同一もの」となるというのです（『Ⅱ』170～171）。要するに、無限の世界は、「観念によって表象を批判する」しかなく、一般と特殊でのように「真理によって虚偽を批判する」こととは、まったく異なることとなると言うのです（『Ⅱ』181）。

あくまで「概念」は、「万人に通用する同一性であること」に根拠をもち、「言語の規則体系（共同体）の同一性に拠る」ものなのです（『Ⅱ』148）。つまり、「人間が事物を抽象的に把握することによって形成する」ものであるのです（『Ⅱ』157）。「歴史学において、封建制度や産業資本主義という概念は、西欧史のそれ自体特殊なケースにもとづいて、“普遍化”された概念である」『Ⅱ』165）でしかないのです。こうした西欧近代が“普遍化”を概念化する特殊なものであるとする柄谷の主張は、共有すべき論点です。

しかしながら、柄谷が開こうとしているのは、「私」が一般性（類）と特殊（個）との運動的な結合の主体ですが、これに対して「この私」が創造するのは、「普遍性と単独性」からなる「この世界」です。もちろん、これは「個が先行するのか（アトミズム）、全体が先行するのが（ホーリズム）」という問題ではない。この個と全体論は、「単独性としての個を犠牲にする」とし

批判されます（『Ⅱ』195）。わかりにくいですが、「単独性においてのみ、普遍性がありうる」（『Ⅱ』199）という新しい「普遍性」、これは近代の「普遍化」と区別されるものですが、それこそが、「この私」のたどり着く、その存在としての「この世界」だということです。

先に引用したように、近代の普遍性は、「西欧史のそれ自体特殊なケースにもとづいて、^レ普遍化された概念」でしかなく、それは、神に替えて「私」を据えることに由来する問題であることが析出されます。この柄谷の近代批判は、一貫していますし、最も魅力的な考察になっていると捉えられます。とはいえ、概念的に私が把握されるのは、普遍的な理性によりお互いが理解可能となり、誰しも同一の真理に達する存在であると定義するからです。それは確かに西欧的な神話であります。この普遍化があつて、存在の曖昧性をなくし、関係を関係としてだれもが受け入れて秩序づける観念となつたのではないのでしょうか。だとすると、概念と観念とを区分して「この世界」を照射するものは一体、何でしょうか。「言語の規則体系（共同体）の同一性」を超えた世界の可能性でしょうか。それとも、すぐ後に見る「超越論的な自己」を導き出す根拠として設定されたのでしょうか。ともあれ、一般性—特殊性を普遍性—単独性によって区別して「この世界」を問題にする以前に、もっと、徹底的に人間の存在を照射していくべきではないかという疑問が出てきます。でなければ、「この私」はどこかの時点で空疎になるのではないのでしょうか。

4-4. 超越論的自己と他者

そのためでしょうか。続いて「西欧の主体」、すなわち、「個としての私を、たえず共同体の中に回帰させようとする支配的な言説（文法）に強制されている」ことを疑う主体が、フッサールにちなんで「超越論的な自己」として捕まえられることとなります（『Ⅱ』205）。「世界について普遍的に考えている（と思っている）人々が、共同体（システム）に閉じ込められているという事実」があるのですが、《超越論的》ということは、「共同体を超越して世

界一般について考えることが、まさに共同体の内部に在ること」となり、「たんに自己関係（自己言及）的であるのではなく、共同的なシステムに対して自己関係的であるのでなければならない」となります。（『Ⅱ』210）。

それは、「積極的な立場や場所に立つ」というのではなく、「自己関係的である」という限りで「外部的である」ということを意味します（『Ⅱ』212）。

というのも、世界の普遍性は、「差異」を証すものだからとし、「差異性（単独性）としての私において、はじめて普遍性が存在する」と考えるからです（『Ⅱ』213）。また、「超越論的自己とは、いわば《反復》なのである」とします。それは、「そのものとして在るのではなく、たえず《超越論的》たらしめんとすることにおいてあるだけだ。それは意思である」からです。しかも、「単独性としての主体と、普遍性としての観念は、無媒介的につながっている」ことになり、この「無媒介的」なつながり以上の基礎づけはないため、《反復》されるとなるのです（『Ⅱ』217）。

この超越論的な《反復》は、「自己意識の構造や自我の統一などといった問題に限定しないで、われわれが経験的に自明且つ自然であると思っていることをカッコにいれ、そのような思い込みを可能にしている諸条件を吟味（批判）すること」を意味します。つまり、＜反復＞はカッコをうけとめさせている「『認識論的枠組』そのものを吟味する」ためのものなのです（『Ⅱ』220）。

こうした考察の結果、「超越論的主体は、世界を構成する主体＝主観ではなく、そのような世界の外部に立とうとする実践的な主体性においてしかない」と結論づけられていきます（『Ⅱ』227）。

以上から、差異性（単独性）としての「この私」が、ついに「世界の外部に立とうとする実践的な主体性」を得て、その「普遍性」の内に、諸条件を吟味し批判する存在であることが掴まえていきます。固有名が問題にされる時には、「他のもの」との関係を「外面的で偶然的」に組み込んでいく「この私」が描かれたのですが、差異性（単独性）に至って、個別性—一般性ではなく、単独性—普遍性を構成する「主体性」がやっと問題にされます。

言い換えれば、「他者を主体として構成しえないものとして見出し、逆に主体を他者との非対称的関係のなかで見出した」として、キルケゴール、マルクス、ニーチェに関心が向けられます（『Ⅱ』233～234）。

柄谷は、他者を徹底して『探求Ⅰ』で定義したように、「言語ゲームを共有しない者のこと」だとします。それは、資本主義が、したがって交換やコミュニケーションが、本質的に共同体と共同体との間、共同体の外部に属する問題だからです。あくまで「なんらの規則を共有しない他者との非対称的な関係」が、そうしたものの基本にあるものだからです（『Ⅱ』236）。

この意味での他者との「非対称的関係」があるから、「交換＝コミュニケーションはたえず『命懸けの飛躍』」となり、また、そこでの「交通からなる世界を『社会』」として、新しい普遍性＝「共同体」の世界が捉えられています（『Ⅱ』236）。そればかりではありません。「他者はその単独性においてそれぞれユニークであり、多様である」となり、「その者は何によっても取り替えられない単独性として外在する」こととなるということです（『Ⅱ』238）。

つまり、異者や類（一般性）が「超越性」をつくるのではなく、あくまで「他者の外部性、つまり内面化しえない他者」、その「非対称性」が「超越性」をなし、「相対的な他者との関係の絶対性」を生み、この「他者の他者性」が「けっして内面化しえず消去もしえない」ことを成立させると考えるからです（『Ⅱ』239～240）。

したがって、また、他者は、「外在的（超越的）」であり、「聖なるものでもないし、不気味でもない。だが、親密でもない」。また「単なる他」（唯物論）でも、「絶対無」（西田幾多朗）でも「イエス」でもない。何より「自己同一性から出ることである」（『Ⅱ』253～255）となります。

では、他者は、その「超越性」をどこで開くのでしょうか。それは、「『超越的領域』、いいかえれば社会的な領域」においてのこととなります（『Ⅱ』273）。つまり、「それは、他者、言い換えれば自己あるいは共同体の外部の者との関係にかかわる」ところで、「交換＝コミュニケーションの相手」が

いるところです。もちろん、何度も繰り返されることですが、「共同体と共同体の『間』で、あるいは規則を共有しない者の『間』でいわば『命がけの飛躍』によってなされる交換の過程」における《反復》が取り沙汰されます(『II』276)。しかしながら、柄谷は西欧思想がけっして手放さなかった絶対性を、「相対的な他者との関係の絶対性」として保持します。

だが、もはや、概念が成立しなくなった現代では、存在の否定が問われ、同一性が前提できないのです。つまり、存在の否定を内に含む存在論は、人間の原基ともいうべき自然存在性＝生命的な依存関係を問うことなくしては、十分に語れないのではないのでしょうか。この点が大変、気になります。

4-5. 交換と境界と交通空間

そして、「交換の過程」が、「この私」を「この私」にし、他者が他者となる関係を成り立たせる「社会的過程」(『II』276)として掴まれていきます。だからこそ、近代の「普遍化」ではなく、したがって、一般性(共同主観性)と特殊性(個)の共同体としてではなく、さらに言えば、「互いに人間が依存し助け合う美しいコミュニティを思い浮かべる」(『II』277)とは異なるところの「社会的過程」が探求されるのです。そのようにして、単独性と普遍性が織りなす「社会的過程」である「交換の過程」が、人びとを「超越的」であることを可能にし、「たえず反駁してくる他者を前提」に「科学」する世界(『II』298)を、さらには、「世界や自己に理があるかどうかは、もはや問題」ではなく、「理性的であることは、他者との対話を前提とすること自体なのである」(『II』304)といった転回可能性を実存的に明証します。

もちろん、「言語ゲームは多種多様であり、その『境界』も多種多様である。したがって、ある領域で通じ合っている、別の領域では通じ合わない」と、分裂病者とのように、「どうしても言語ゲームを共有しえない領域とその『境界』がある」と、その「境界」の不可避性を認めていかざるを得ません(『II』315)。

それを混沌や多様性に逃げ込むのではなく、「非理性(狂気)の領域に追

放) (『Ⅱ』324) するのでもないのです。抽象的ですが、「交通(コミュニケーション=交換)」の「線図だけが浮き彫りにされるような空間」での問題となると言います。多様性ではない、「交通路のネットワーク、あるいはそれらの結合の性質と強度だけが問題」とするしかないと言うのです(『Ⅱ』320)。これは「境界」によって他者と出会うこと以上のことができないということでしょうか。つまり、人間中心主義的に「感情移入」して、他者(外部)を持たず、説得のための言葉を必要としないといったように、言語によってそこから遠ざけられることを回避するしかないということになるのでしょうか(『Ⅱ』323)、少しははっきりとしません。

どちらにせよ、境界は、他者の言葉を引受け、お互いに取り引することしかない(『Ⅱ』328)、そうしたものと理解されていきます。どちらにせよ、近代の論理=存在の解体をこのように捉えるのです。それは、最終的には、「この世界は、限りがないけれども、有限なのだ(外部性がない)」からであり、この「無限」が現実的に把握されたということが、「この無限定の外部と限定された内部を分つ『共同体』の空間を否定(ディスコンストラクト)する」ことになって、世界宗教が本当に開示したところの新しい「世界」が立ち現れるというのです(『Ⅱ』330)。つまり、「内部/外部、中心/周縁の分割を無化してしまうような『無限』が「現実的」となる世界です(『Ⅱ』342)。この世界において、分割や区分を廃棄することで、「ひとを『他者』にむきあわせること」(『Ⅱ』343)ができると言うのです。

さらに、この世界像から交通空間が見通され、国家さえ超える「トランスナショナルな運動」が掴まえられて、歴史とは何かが問われていきます。少し長くはなりますが、本質的な問題でもありますので、労をいとわずに引用しておきます。

「われわれは、内部も外部もないような交通空間を想定し、諸共同体はここから自らをおりたたむようにその“内部”を形成したと考える。交通空間は、共同体以前からあったし、現在もある。それは、現在では、貨幣によって媒介され、たえず再組織される世界的な諸関係の綱目である。これは、各

共同体(国家)が区切ることができないトランスナショナルな運動であって、どの共同体もそこから、自立しえないばかりか、むしろこの交通に依存しているのである。にもかかわらず、各共同体は、それから自らを隔離し、“内部”としての同一性を保持しようとする」(『II』346)とします。

この「交通空間」は、社会的(多数体系的)であり、「それだけが《歴史》的である」。始まりも終わりもあるような歴史は、《物語》であって、「共同体の同一性のなかでの仮構でしかない」。また、「共同体の思考に陥ってします」。そればかりか、そうした共同体は、「内と外の境界を保持」し、「社会的な交通から身を閉ざすこと」となるとします。そして、「限定された組織された内部(コスモス)と、無限定で組織されない外部(カオス)」というかたちで、内部と外部が分割されていくなどと捉えるのです(『II』348)。

とはいえ、「どの共同体も“社会的なもの”を排除するが、それなしには存続しえない。それゆえに、“社会的なもの”は、共同体の外部(異界)においてひそかにあらわれる。共同体(文化)を再活性化する力は、たんに無限定な外部(カオス)からではなく、そのように偽装されたところの“社会的なもの”からくるのである」(『II』349)と考えられていきます。

そのために、「共同体においては、どんなに貨幣経済が浸透しても、贈与としての交換関係が残っている」といったような、贈与のような「不等価交換」や互酬性(相互性)の原理はその共同体によって排除されることはないとの認識となっていきます(『II』350~351)。

この意味で、「どんな閉じられた共同体も交通空間の中にある」のであって、それが「『閉じる』ことさえ歴史(出来事)だということを意味する」となるのです。だからこそ、その共同体は構造を持つとなるのです。「歴史性に内属しながら、共同体が自閉的な自律性を保持するために作り出した多様な組織形態の“同一性”(変換群)にほかならない」といった構造を持つことになるということです(『II』355)。だから、「最初に小さな家族があり、それが遠隔的に拡大して部族、共同体、国家、帝国に至ったかのように考え」という「まったく神話的な思考」となって歴史が立ち現れるとするのです

(『Ⅱ』358)。

こうした内と外の関係が、後に「ボロメオの環」(ラカン)として定式化され、資本と国家とネーションの三位一体として資本主義の全体が捉えられていく根拠となります。しかも、「偽装されたところの“社会的なもの”」は、普遍的な概念として、ある意味、無限です。そのため、資本主義が「交通空間」によって再定義され交換様式として再定義されるのですが、『探求』での考察は、ここまです。『探求』では、構造が「どのような意味(機能)をもつかは、各々の共同体の歴史に依存している」(『Ⅱ』355)と指摘して考察を終えます。じつは、この普遍的な概念として存在する共同体と、その神話的な束縛から、人間はどう自由になっていくかについての究明は、『トランスクリティーク』に移されていきます。とりわけ、カントとマルクスを対比することで、柄谷行人らしい主張がなされていきます。

4-6. トランスクリティーク

ここで確認したいことはつぎのようなことです。カントの「自己は仮象であるが、超越論的統覚Xがあるといった」ことに関わる問題です⁵⁵。柄谷はこのXを「経験的実体」ととらえ、「自己とは、たんなる仮象ではなく、超越論的な仮象である」とします。といのも、「超越論的な態度は、『強い眼差』なしには」あり得ず、この「強い眼差」のみが、「現象でない何かがあることを開示する」からであると柄谷は考えるからです⁵⁶。『探求Ⅱ』(1994年)では、単独性—普遍性を構成する「主体性」は、「他者を主体として構成しえないものとして見出し、逆に主体を他者との非対称的關係のなかで」見出すにとどまっていたましたが、6年後に上梓された『トランスクリティーク』(2010年)では、「強い眼差」として再登場します。

それは、「共同主観性や共通感覚において私と同一化できるような相手で

⁵⁵ 柄谷行人『トランスクリティーク』、前掲書、20頁。

⁵⁶ 同上、77頁。

はない」ところの他者は、「超越論的な他者」であり⁵⁷、しかも「ありふれた相対的な他者の他者性⁵⁸」をもつとするからです。そして、こうした他者のみが、「普遍性(社会性)」を可能にするとして、その観念として想起される単独性と普遍性との関係性(直接で無媒介的であること)を具体化します。この関係性は、カントにとっては「たえざる道徳的な決断(反復)」によるものとなりますし⁵⁹、「超越論的態度は根本的に倫理的なのだ⁶⁰」となるのです。

つまり、こうです。すなわち『『自由であれ』という義務は、むしろ他者を自由な存在として扱えという義務にほかならない。カントがいう道徳法則とは、『君の人格ならびにすべての他者の人格における人間性を、けっして手段としてのみ用いるのみならず、つねに同時に目的(=自由な主体)として用いるように行為せよ』(『実践理性批判』)ということである。…略(引用者)…それは他者の人格(主体)が人格としてあらわれるような『義務』によってのみであるということだ。理論的な態度においては、私の人格のみならず他者の人格も存在しない。私の人格と他者の人格(自由)が出現するのは、実践的な態度においてのみである。だから、カントの道徳法則は実践的であれということと同義である⁶¹」となります。

道徳法則は、自由であれと、同時に他者も自由として扱うことにつきます。しかも、「道徳的領域は『自由であれ』という命令(義務)において存する⁶²」のです。

しかも、この命令は、共同体や国家や宗教からは来ない。「外」から、つまり他者(自分と規則を共有しない者)からくるのである。それは、「未来

⁵⁷ 同上、80頁。

⁵⁸ 同上、107頁。

⁵⁹ 同上、150頁。

⁶⁰ 同上、165頁。

⁶¹ 同上、175頁。

⁶² 同上、179頁。

の人間や死者がふくまれる⁶³」というのです。

さらにこの道徳法則は、「汝の人格ならびにすべての他者の人格における人間性を、けっしてたんに手段としてのみ用いることなく、つねに同時に目的として用いるように行為せよ」という「定言的命令」にその根幹があるのですが、このカントの内なる道徳律あるいは「目的の国」を、統制的理念（現実をたえず批判する根拠を与える理想）として見ることは、資本主義批判ともなるというのです。すなわち、「資本制経済は、『他者の人格における人間性を目的として扱う』ということを経済的に不可能にするからである⁶⁴」とします。コミュニズムも同じです。すなわち、「コミュニズムは、他者を手段としつつ、なお且つ同時に他者を目的として扱うような社会でなければならない」という「『資本主義の揚棄』という理念が出てくる」から、それを変えるとなると言うのです⁶⁵。

こうした立論を可能にするのは、カントの世界観のコペルニクス的転回です。すなわち、「世界はわれわれが構成したものではなくて逆にわれわれが世界の中に投げ込まれている」のが本当の姿であって、したがって、「主観が対象を受動的に受け取るという考えから対象が主観の形式によって能動的に構成される」と180度転回したことのヒントを得てのことです⁶⁶。

「定言的命令」とは、能動的に、自らがまずそうすることであって、それは、人がしようとしまいが自分がかくあるべしと思って行為することになります。何らかの状態や原因があつて「主観が対象を受動的に受け取る」のではありません。そうではなくて、まず自分がそうありたいとするような「主観の形式によって能動的に」生きていくことを意味するのです。そして、柄谷は、この能動性こそが、「他者の人格における人間性」を手段として、目的として用いることとなると捉えられえるのです。

⁶³ 同上、184頁。

⁶⁴ 同上、330頁。

⁶⁵ 同上、191頁。

⁶⁶ 同上、202頁。

さらに、このカントの構成的理念（現実がそれに向けて形成されるべきなんらかの理想）と統制的理念（現実をたえず批判する根拠を与える理想）から、資本は「社会的関係」を組織することものとして在ることが把握されていきます。すなわち、「われわれは相互に関係しあっていることを知りえないが、それは同時に、われわれが相互に『無関係』だということをも不可能にする」といった「社会的関係」に置かれているとなります⁶⁷。それは「世界共和国」においてもつらぬかれますが、何より、「トランスクリティカルな対抗運動」が「国家と資本とネーション」のあり方として掴まれていきます。こうした展開は、ここでの課題ではありませんので、指摘するに留めません。

ただ、次のようなことだけは指摘しておきたい。すなわち、柄谷は『トランスクリティーク』において、他者を自由な存在と扱うことで「他者の人格にあらわれる人間性」を手段にも目的にもできる存在とします。それは、先に見たように、「共同主観性や共通感覚において私と同一化できるような相手ではない」ところの他者は、「超越論的な他者」であって、しかも「ありふれた相対的な他者の他者性」をもつとするからです。しかしながら、そのため、近代と資本主義が必然とする他者の否定あるいは他者の不存という問題や、さらには人間の自然存在性が考察されなくなります。こうした問題を脇におく他者論は、人間の根源にある存在の自然性、共にあろうとしてはたらかけるといった本性を見失った議論となり、欲と奪い合いから自由になる、人間が人間であるための人間の条件とはどのようなものであるかが看過されるという難点を抱えるのです⁶⁸。

⁶⁷ 同上、340頁。

⁶⁸ 馬頭忠治「批判経営学から協働と連帯のアソシエーション」（前掲書）では、この点に関わって「全体性（私たち）と個別性（私）をつくる社会的な主体なることで、はじめて、人間は、労働から自由となり、類的な共同存在性を人間の至高性の内に創造できる」としました（42頁）。

4-7. 疑問

柄谷は、これまでに「この私」から議論を起し、単独性におけるユニークさ、さらには誰かという固有名、「他に誰にも替えられない」とか、外面性や偶然性を保持しながら「世界の外部に立とうとする実践的な主体性」として存在することを論じてきました。それは、何より、他者が「同じゲームを共有しない」存在としたからです。そして、私と他者の関係は「非対称的存在」として摺えられることとなります。そのため、共同主観性から自由となった「超越論的な他者」こそが、「他者の人格における人間性」を手段として目的として用いるとします。だが、資本主義では手段としてしかならないと批判するのです。

しかしながら、ボードリヤールなどが捉えてきた他者の否定や他者の不存在、さらには他者の略奪こそが、資本主義の本質であるとする、貨幣や資本が作り出す存在の関係化こそが問われるべきです。すなわち、貨幣や資本が私と他者の関係を閉じ、私と他者の間にある自由を奪うのです。したがって、問うべきは、他者の否定や他者の不存在であって、目的か手段の問題ではないのです。

せつかく、柄谷は、自分がそうありたいとする「定言的命令」によって「他者の他者性」を手段とし目的とする生きた関係をクローズアップしたのですが、それは、単独性—普遍性（社会性）の環においてのことであり、カント的な超越論的な態度と「強い眼差」によって観念的に切り拓かれるものだというのです。そのため、この「強い眼差」とその観念をいくら強調しても、それだけでは、西欧近代の自由と平等を根本的に超越することも、貨幣が存在を関係に変形する資本主義から自由な存在になることが可能となるかどうかははっきりしませんし、むしろ問わない結果となるのです。資本主義批判が、関係の本質的な変革へとつながらず、主体性や能動的な態度の形成に収斂します。端的に言えば、柄谷が存在の否定や略奪を取り戻すあるいは無くしていく、そうした枠組みを私と他者の関係論においてもっているかどうかが大変、気になります。

一般的に言って、近代の普遍性の資本主義的な拡張は、虚構＝共同幻想を生みますが、他方で、孤立を生みます。平等も同一性に矮小化され、孤立をより正当化するものとなります。そうなれば、人間は、近代の自由と平等のなかでは、人間の社会的存在性や自然存在性を体験することもできずに、また、それだけに生への無条件の肯定感を持つ機会も与えられないこととなります。そうすると、普通であることが脅迫され、自らが依って立つべき人間的な精神を自分の外に作れなくなります。そうして、「人格における人間性」が略奪されるのです。また、そのため、人間は精神的に病み、人びとの行動は短絡的で則物的になっていくのです。そして、レヴィナスが言うように他者の存在は、無関心となり恐怖ともなります。その結果、人間は分裂して「私」を概念的にも観念的にもつくれなくなり、「この私」で在ることさえ困難となるのです。

だとすると、柄谷が普遍性—単独性で示そうとする可能性の世界の探求の前に、特殊(個)—一般(類)の関係に起きる人間存在の諸問題として、人間の存在様式を深く受け止めるべきではないでしょうか。

少なくとも、ジャン・ボードリヤールが喝破するように、「われわれの個人的な生活は自分自身を専有することを精神的な支えとしている。したがって、そこではあらゆるラディカルな他者性は否認されるが、この種の他者性は、多様なタイプの神経症や精神的アンバランスなどのかたちをとって個人的運命に逆襲する。意思と自由と責任のもたらすあらゆる結果が、解決不能な難問をつきつけている⁶⁹⁾」という現実を直視すべきです。

言ってみれば、現代は、全てが「自分自身の人生との不可能な交換」となるほどに「私」は成立困難となっているのです。しかし、「私」でいなくてはならない。これが現代の不条理だと言えるのではないのでしょうか。他者の不存在、他者の略奪が「この私」の不条理をもたらすのです。

さらに、ボードリヤールが述べるように、「誰もが、たぶん、自分の意思

⁶⁹⁾ ジャン・ボードリヤール『不可能な交換』前掲書、70頁。

と欲望とともに今を生きている。だが、実は決定と思考はそのひとの外部からひそかにやって来るのだ。そして、そのひとのオリジナリティと運命は、このじつに不思議な干渉作用のうちに存在している―そこから、われわれはたえず逃れようと試みるのである⁷⁰」のです。だとすると、私と他者の間の関係こそが、さらにはその間の自由こそが問われるべきであって、「この私」ではありません。しかも、私は否定され、私であることができないのに私でいなければならないという不条理からの脱出は、他者の絶えざる発見と他者との関係の創造によるしかないのです。柄谷は、「この私」と他者の絶対性にこだわり過ぎて、この私と他者の間の自由を見失って、人間の存在の可能性を閉ざしたのではないかと考えられるのです。

しかも、人間が自由であるのは、私が「～する」という実存においてではないのです。この「～する」は、共通の世界について語り合う積極性を生みますし、人を支え、支え合う関係を可能とします。すなわち、自ら動き始めることで能動的でポジティブな態度が生まれ、そこに支援するとか協働するとか、また依存するとか託すといった関係を他者との間につくることを可能にします。

西欧近代の自由と平等は、貨幣が存在を関係にし、意味や価値を創出する時点ですでに形式化し形骸化しているのですから、問題は、貨幣や資本がつくる虚構＝共同体幻想を打ち破ることになる、そうした「～する」行為が創出できるかどうかになります。しかも、その行為は、カントの定言的命令のように、何らかの原因や法則があつてのことではなく、まず私がそうあろうという形で生きる、あるいはそうありたいといったような自分で生きてみる意思に結びつかないと意味はありません。この意味で、カントの「定言的命令」は、個人が概念的に成立しなくなったがゆえに、意味のあるものに、つまり実存を可能にするものとして既に現前化していると捉えられるのです。

カントは、「自己とは、たんなる仮象ではなく、超越論的な仮象である」

⁷⁰ 同上、123頁。

としました。そして、「構成的理念」と「統制的理念」を区別しました。「構成的理念」は客体が何であるかを語り、やりたいことも現状の延長戦にしかないこととなるのですが、「統制的理念」は、それが何かを問うのではなく、「～する」には「～する」ことが必要となるものを段階的に遡って「主観の形式によって能動的に」構成することになります。言葉を変えて言えば、自由に行使する能力があるかのようにふるまうことが、その自由に行使する力を涵養するという人間の能力性に着目するのです。これこそが、自己を「仮象」から「超越的な仮象」に変えることになるとカントが考えるものです。

「仮象」とは何でしょうか。絵画で言えば、必要なものだけを描いて、描かれていないものもそこに在るかのように実在化させる技法=造形です。この描かれないものは仮象ですが、それなしには絵は成り立ちません。この仮象によってこそ、それを観るものの想像を掻き立てることが可能となり全体が活きるのです。仮象は、そこにいないのにそこにいるといったあるはたらきを人に呼び起こします。こうしたはたらきかけこそが人間の固有の力だとしたら、問題は、常にそれをどう実現できるかです。

仮象においては主体も客体もそれ自身として成立しません。もはや「～である」は成立しないのです。可能性を求めて、はたらきかけられたものを自分なりに「～する」しかないのです。それは人間の自然存在性の発揮としての表現の始まりです。しかも、「～する」は自分を起点にし自分に帰着させるだけだとすぐに行きづまりますが、「永遠平和」のためや他者のためであれば、「～する」は無限です。だから他者の存在は、その人を「超越論的な仮象」へと自らを変えていきながら、他者に近づく共にある存在となるのです。

だとすると、主体と客体が成立しない主客非分離こそが、実在の前提条件となるのではないのでしょうか。それは、柄谷の言う、「他者の他者性」を手段とし目的とする関係を越える問題でもあります。

5. 近代批判としての他者論の行方

5-1. 柄谷行人の探究

柄谷行人は、「この私」から立論し、他者の存在、共同体の歴史、内と外の形成、交通空間としての世界などについて、西欧哲学をクリティークしながら、「探求」していくのですが、それは、当初より西欧哲学に対する本質的な懐疑があったからです。すなわち、「哲学において孤立した個人の内省からはじめること」と「宗教に関して孤立した共同体からはじめること」は、「まちがっている。共同体（閉じられた社会）からはじめるかぎり、結局不毛な結論に終わるほかない」との言説に顕著に表れています（『Ⅱ』273）。

さらに、想定される人間の存在のシーンは実に明快です。すなわち、「共同体と共同体の間で、あるいは規則を共有しない者の『間』で、いわば『命がけの飛躍』によってなされる交換の過程」（『Ⅱ』276）です。この「交換の過程」が共同体を歴史的にその内に引き込ませ、外との関係をつくる新しい普遍性（社会性）として掴まえられるのです。『トランスクリティーク』では、「この『間』は、たんに『差異』としてあり、実体的にあるのではない。それは、けっしてポジティブには語りえず、語られたとたんに見失われる、それ自体超越論的场所である。私は、これを批判的场所（critical space）となづけたい⁷¹」としています。

柄谷のこの近代批判は、他者論というよりは、「この私」による「私」の批判、したがって特殊（個）—一般（類）の批判であることに特徴があります。他者は、あくまで規則や言語ゲームを共有しない者であり、「私と他者」は対称的な関係ではなく、非対称的となります。

確かに、西欧近代は、「神は死んだ」（ニーチェ）として、神に代わって、私を中心において全体を概念化するしかなかったという意味では、「この私」と「私と他者」の非対称性の承認は、「私」批判となり、したがって近代批判となることは間違いありません。さらに柄谷は、「この私」さらには「こ

⁷¹ 柄谷行人「トランスクリティーク」前掲書、199～200頁。

の世界」が「単独性—普遍性という円環」(『Ⅱ』153)の内に在ることを打ち出し、一般(類)—特殊(個)の外に人間の本来の姿を掴まえようとしています。

そもそも、デカルトのコトギ(絶対的な唯一性)の存在が、近代の幕開けとなったことは間違いないのですが、「われ疑う、故にわれあり」という方法的な懐疑が「私が考えつつ在る」ことを明証するとしても、「われ思う故にわれ在り」という「超越論的(主体性)」の命題は、柄谷が言うように「けっして自分のなかに回収できない」もので、したがって、それはデカルトのいう「神」=「他者の他者性が絶対的」であることで成り立ちます。つまり「主観が構成しえないような他者によってこそ可能となる」といった命題が成り立つことが理解されます(『Ⅱ』230~231)。

したがって、他者は、必ず外部から異なる存在があることを示す、そうした無限に問いかけ続けることができる存在であり、「私が考えつつ在る」(『Ⅱ』138)ところの私にする存在だと柄谷は他者を定義します。論理的には確かに成り立ちます。ところでこの他者は何もののでしょうか。柄谷の言う他者は、他者一般に近いもの=人間の存在そのもので、それ以上でも以下でもないのです。

近代思想が探求する真理も同じです。真理は、絶対的な他者と相対するからこそ問われる問題であり、その他者のなかにこそ見出す新しい可能性のこととなります。やはり、絶対的な真理も普遍性もそのものとしてはどこにもないのです。この限りでは、柄谷の立論に反対はありません。

しかしながら、西欧近代の概念はその観念を同時に作り出す以上、「この私」がつくる「この世界」へと観念的に転回することだけでは、つまり、普遍性—単独性を観念することでは、西欧近代の論理=存在と貨幣による存在の関係性は超越できないのではないのでしょうか。というのも、繰り返しますが、超越する力は、私と他者の間にある関係それ自体如何であり、それは人間の自然存在性に根づくものであると考えられるからです。そのため、カントの仮象と「統制的理念」の積極的な意味も限定的であることが理解できなくなっていくと考えられます。

確かに、柄谷は、道徳的な強い眼差しが交換様式やアソシエーションさらには世界共和国へと「この世界」の観念が成立する根拠となると見て、歴史的に辿っていきます。しかしながら、理論的に、私と他者の間にあるものが、また、その自由が、さらには人間の自然存在性が掘り下げられることなくしては、私たちは虚構＝共同体幻想を克服し、さらには、それを資本主義批判に高めていくことなどできないのではないのでしょうか。

そのため、「この私」も他者論も、どこか近代の絶対性から抜けきれず、そのため「この私」は空疎化して、私そのものを掴みそこなっていると思えてしかたありません。

そもそも、私とは、見たり感じたりするのを認識する主体ですが、見たり感じたりするのは身体や脳でしかありません。私は、その感覚の信号や情報をいろいろと分別し、価値づけて自己に同化させて私像を固定するのです。その思考とその言語化が私をつくるのです⁷²。言葉によって私を意識して、その思考を固定化すると言った方が、より正確かも知れません。私自身はこの意味で私として認識できるような存在ではなく、私は他者との関りの体験によってしか理解できないのです。

このように、私は、「～する」という他者との体験から浮かび上がり、思考され記憶されて観念されるもの以外の何物でもないのです。人間は、その記憶を蓄積するハードウェアを持たないのです。そのため、身体や脳からのサインを快・不快、安心・不安、肯定・否定などと分別し、是と非、普通と異常、善と悪、清潔と穢れ、幸と不幸、さらには生と死などと関係性を対比して価値づけるだけとなるのです。それはもともとあるものではありません。自分の都合（価値観）で見出し、喜んだり苦しんだりするのです。さらに、これらを言語化して私を意識するだけのことです。しかも、それを事実

⁷² こうした「私」の理解は、東洋哲学、とりわけ禅の継承者である慧能（えのう）の考えから学んだものです。この点については、飲茶「史上最強の哲学入門 東洋の哲人たち」（前掲書、392頁）を参照。

として記憶するのです。こうして私は、分別と価値づけを言語で同一化して私を完成させるのです。この自作自演的な同一化は、他者から見れば、絶対ではありません。そこに他者の存在意義が見えてきます。

つまり、自分とは異なる存在があってはじめて自分の輪郭が見えるのです。自分もまた、違う誰かの輪郭を知らぬ間に形づくるのです。この自分と他者の間には、あらかじめ引かれた境界のない自由な世界があるからこそ、違うそれぞれが認め合うことになるのです。だから、他者と、この間の自由が、自作自演的な同一化を暴くことになるのです。

以上のことに係わって、次のような問題は特記に値します。すなわち、人間の言語による同一化は、それ以前の言語化される以前とは全く異なります。プリンストン大学の心理学者で意識の誕生を明らかにしようとしたジュリアン・ジェインズは、人類史上最初の『イーリアス』、それは紀元前1230年から紀元前900年ないしは850年（作品が文字で記載された頃）の書籍ですが、そこで描かれた英雄たちから、こうした言語化される以前の人間の精神構造を浮き彫りにしています。

つまり、彼らは「私たちのような主観をもっていなかった。彼らは、自分が世界をどう認識しているかを認識しておらず、内観するような内面の〈心の空間〉を持っていなかった。私たちの主観的で意識ある心に対し、ミケーネ人のこの精神構造は〈二分心〉と呼べる。意思も立案も決定もまったく意識なくまとめられ、それから、使い慣れた言葉で、あるときは親しい友人、権力者、あるいは『神』を著す視覚的オーラとともに、またあるときは声だけで各人に「告げられ」た。各人は、自分では何をすればよいのか『見て取る』ことができないため、こうした幻の声に従った⁷³」と、精神が言語化される以前では、意思という神と、その意思は告げられるものとして、それを

⁷³ Julian Jaynes, *THE ORIGIN OF CONSCIOUSNESS IN THE BREAKDOWN OF BICAMERAL MIND* 1976. ジュリアン・ジェインズ『神々の沈黙—意識の誕生と文明の興亡』柴田裕之訳、紀伊國屋書店、2005年、99～100頁。

受け取る人間という〈二分心〉について述べています。つまり、言葉を持たない人間には自らで意思が形づくることができず、したがって「精神的な事柄を表す言葉が欠落していること、そして、神々が行動を起こさせていること」が直結する精神構造であったというのです⁷⁴。

この〈二分心〉は、「厳格なヒエラルキー制度がある場合に限られる。その制度では、下層の人間は自分より上の権力者の声を幻聴し、その権力者は自分たちを支配する者の声を幻聴するという具合に階層を重ねていき、王侯貴族は神々の声を幻聴する⁷⁵」。のです。その後、人類は、認知革命後（ハラリ）、生活を言語化し、私を誕生させて共同体幻想の物語を紡ぐようになり、〈二分心〉から解放されたのです。だから今度は、厳格なヒエラルキーではなく、私を抽象的につなぐ資本や国家に帰属するようになって、私を私に閉じ込める共同幻想に縛られるようになっていったのです。

しかも、その私は同一性、同質を求められます。「この私」は、他者から見れば、「あの私」でもあるのです。「あの私」は「この私」となるのですから、「この」は「あの」であり、時に「その」ともなります。このように「この」という指示代名詞は、本来、同質でかつ依存して成立するものなのです。したがって、「この私」という絶対性は、この相互依存によって否定されます。また、この相互依存のなかで、「この私」は育ち、「あの私」も育つことが予定されることを踏まえれば、他者の絶対性はそもそも成り立たないことが理解されてきます。

もっと言えば、私は、私に閉じ込められるのですが、あくまで“私たちである私”であることは一向に変わりありません。とはいえ、類的な存在である限り、私たちをどこかに帰属させなくては、それぞれは成り立ちません。それは、私が私の思考の言語化によって作りだした虚構であるからこそ、“私たちである私”を経験し体得したと認知し、そこに何か人間的なもので、

⁷⁴ 同上、103頁。

⁷⁵ 同上、105頁。

かけがえのないものを創出していことなのです。

また、物事そのものは、だれかが起こすのではなく、起こるものとしてあるのが自然です。自力で起こそうとすると解決できない問題が必ず起きます。だが、そのできるといふ思い込みを放棄すると、起こるに任せ、問題を解決すること自体がなくなると考えられます。問題は、分析し解決することのためにあるのではなく、問題から離れて新しい経験をすることで、起こるものに向き合っていくという関わり合いが浮き彫りになってきます。起こるものは起こるに任せ委ねるといった関係性が見えてきます。この起こるに委ねることができないからこそ、ありのままに在ることはできずに、実体としてのモノの世界に埋没することとなるのではないのでしょうか。

ありのままこそが本来の人間の自然の姿と考えられるのですが、現実には、それを許しません。人間が生きる上での不都合が多々あり、それを解決することが先決となるからです。そして、問題解決が生存条件にされ、不都合がそもそも起こりえない、ありのままがあるようにする自然の営みそれ自体をだれもが失念するに至るのです。

以上のことを全体的に捉えれば、自然と、自然としての人間の交流という生命次元での人間存在や私と他者との間の自由とは何かについての解明を欠くと、「この私」は一体、どうなるのでしょうか。私は私に絡めとられて、どんな関係も最終的には共同主観に帰着させられることになるのではないのでしょうか。それは、柄谷行人の『世界共和国へ』や『世界史の構造』において展開される資本=ネーション=国家のシステム論においても、同じことが言えます。つまり克服すべき人間の関係性とは何なのかが曖昧のままに、三位一体が語られることになってしまうのではないのでしょうか。せっかく、資本主義を「幻想の体系」と捉えたにも拘わらず、それを超える、したがって私が私に絡めとられない人間の存在と関係の自由はどうしたら手に入るのかが問われないのです。そのため、「この私」は「この私」とどまっています。

5-2. E・レヴィナスの他者論

柄谷が思考するように、他者への眼差しを常に持ち、つながろうとする生きかけた関係こそが、「この私」をつくることになるのでしょうか、現実はずしもそうではありません。レヴィナスが強調したように、明日、私がいなくなったとしても、世界は、何事もなかったかのように機能するし存在し続けるのです。だから、レヴィナスは、他者の存在が「恐ろしい」ものともなる、そうした他者の世界を問うのです。

レヴィナスは、ナチの捕虜収容所という極限状況での体験があって、人間が「ある」という存在自体が、そのことだけで不安や恐怖をもたらすものであることに気づいたのです。それは、「～である」に匹敵する、実在として捉えられる「存在することの恐怖」です。しかも、この現実の恐怖は、他者（収容所での無名の実存のざわめき）によって掻き立てられる体験によるものでした。この存在の恐怖は、柄谷が言うような「けっして自分のなかに回収できない」問題です。だが、こうした存在の恐怖は、他者が「神」＝「他者の他者性が絶対的」であることで「私が考えつつ在る」ことをもたらす存在ばかりではないことを明証するものでもあります。他者は、それがどんなものであっても、存在それ自体を決して否定できないのです。他者の否定は、「私」さらには「この私」の否定でしかなく、新しい関係性の絶縁となるのです。

レヴィナスは、収容所のなかで、「存在を前提にしての不安—存在の醸す恐怖（おぞましき）—は、死を前にしての不安と同じく根源的なのではないだろうか。存在することの恐怖は、存在にとっての恐怖と同じく根源的なのではないだろうか。いや、それよりもいっそう根源的なのではないだろうか」と存在の恐怖＝存在の不在を実感するのです⁷⁶。

世界は自分の生死に無関心であり、何のために、何の意図をもって、そこにあるのか、まったく理解不能なものとしてあるとレヴィナスは言います。

⁷⁶ エマニュエル・レヴィナス『実存から実存者へ』前掲書、27頁。

つまり、存在する＝そこに在ることが恐怖＝「イリア」となるのです。レヴィナスにとって、他者とは、そうした意味での絶対的な他者なのです。柄谷の言うような「言語ゲームを共有しない者」ではありません。そればかりではありません。他者は、無限に連鎖し、だれかがどんなに言説を述べようが、「他者」は、否定できない事実を突きつける最後の存在者となります。どんな言説もいずれだれかによって必ず否定されるのです⁷⁷。言語がつくる私の虚構は、この他者の存在によって、なす術もないのです。

このように他者は、「イケア」の源泉ですが、同時に、それがどんな存在であろうと、存在自体を否定できない事実上の源となります。このいわば自己完結しないループのような世界こそが、「神」に代わって、人間に無限の可能性を与えますし、そのときどきの他者の存在が唯一性となる私の実存を可能にします。

すなわち、理解不能な言語ゲームに生きる他者は、本来的に無限に連座する存在であり、そうであるがゆえに存在の否定と可能性を問い続ける存在として在るのです。また、絶対な真理、さらには正義や善があったら、そう言えるのは「私」と「他者」の存在においてだけです。コトギのように、疑っている私の存在自体は疑えないのですし、どんな真理でも、正義や善もそれを否定する他者が必ず存在するから、「疑うがゆえに我あり」となるのです。他者は、柄谷が主張するように「単独性として外在する」から、その非対称的な関係において「ユニーク」になるのではないのです。人間は、自己完結しないループとして無限な存在であるからこそ、他者による懷疑や問いかけも消失することなく、この他者こそが、唯一の可能性を繰り返し生成させる存在となるのです。

しかも、そうした実存的な条件の可能性があるからこそ、レヴィナスが喝

⁷⁷ こうしたレヴィナスの他者論については、飲茶『史上最強の哲学入門』河出文庫、2015年、118～127頁。

破するように、だれもが「存在する義務がある⁷⁸」とだれにでも了解されるのです。そして、“できる、できない”や“分かる、分からない”などは、だれもができることができるように、できないことはわかり合って補うのです。依存し託すことができ、差別も排除もない関わりを可能にするのです。そうして、だれもは、さまざまな感情、経験、言葉にならない思いを宿しながらも、他者との自由のなかで自らを表出することになるのです。

近代にあっては、個人が概念によって縛られるからこそ、対立や対抗は、その普遍的な理念による解決が唯一の問題解決となるのです。それは幻想であるばかり、とても危険な思想を生みます。というのも、個人を自己同一性に閉じ込め、他者を不在するからこそ、人びとは同じ価値に向かい、同じ地平に辿り着くことができるという共同主観ないしは共同体幻想に向かいやすくなるからです。また、できないことや分かり合えないことを肯定できないから暴力的に秩序を整えようとし、粛清や全体主義もはびこるのです。

5-3. 二人称的な関係としての「私とあなた」

また、同じくナチのホロコーストを生き抜いた精神科医ヴィクトール・E・フランクルは『夜と霧』で次のように述べています。このフランクルの人間存在に関わる発見は、人類が平和を願うのと同じように、共有すべきものです。まず、何より、「生きることを意味を問うことをやめ、わたしたち自身が問いの前に立っていることを思い知るべきなのだ」と、人間は、人生を問うに先立って、人生から人間は問われているのだと喝破します。この「生きる意味についての問いを百八十度方向転換すること」の発見は、強制収容所の凄惨な生活（世界はもうないと感じさせ、現実をまるごと無価値なものに貶め、生きる屍にする）を生き抜くなかではっきりと掴まれたものであり、ごくわずかの者の生存を可能にした存在論でもあったのです⁷⁹。

⁷⁸ エマニュエル・レヴィナス「実存から実存者へ」前掲書、141頁。

⁷⁹ Viktor E. Frankl, *EIN PSYCHOLOGE ERLEBT DAS KONZENTRATIONSLAGER*,

この فرانクルの人間観と、レヴィナスの「存在する義務がある」とする人間観は、どちらも、「私」という存在から自由になって、人間の自然存在性＝かけがえのなさを問うものです。しかも、フランクルの問いは、「あなたを待っている“誰か”がいて、あなたを待っている“何か”がある。そしてその“何か”や“誰か”のためにあなたができることがある」というストレートな問いかけとなります⁸⁰。

フランクルは、「生きることは彼らからなにかを期待している。生きていれば、未来に彼らを待っているなにかがある」として、どんな生にも生きる意味があり、それは人であり仕事であったりすると言います。人であれ仕事であれ、その人をだれかが待ちわびているのであり、人はその人や仕事にとって余人に代えがたい存在が予定されているのです。だから、人はお互いに「かけがえがない」存在となるのであり、それが「ひとりひとりの人間を特徴づけ、ひとつひとつに存在に意味をあたえる一回性と唯一性」を付与すると言うのです⁸¹。

フランクルは、また次のようにも述べています。それは、人間の存在そのものの核心を捉えるものです。すなわち、「ひとりひとりの人間にそなわっているかけがえのなさは、意識されたとたん、人間が生きているということ、生きつづけることにたいして担っている責任の重さを、そっくりと、まざまざと気づかせる。自分を待っている仕事や愛する人間にたいする責任を自覚した人間は、生きることから降りられない。まさに、自分が『なぜ』存在するかを知っているので、ほとんどあらゆる『どのように』にも耐えられるのだ」とします⁸²。

以上から、人間の存在は、他者（だれか、何か）の存在を内に予定する、

1977. ヴィクトール・E・フランクル『夜と霧 新版』池田香代子訳、みすず書房、2002年、129～130頁。

⁸⁰ 諸富祥彦『NHKブック100分名著 フランクル 夜と霧』、NHK出版、2013年、8頁。

⁸¹ ヴィクトール・E・フランクル、前掲書、134頁。

⁸² 同上、134頁。

はたらきかけ、かけられる関係として在ることがよく理解できます。したがって、近代の「～である」という私の存在とその真理の追究ではなく、また、「この私」の探求でもないのです。人間の存在とは、「あなたにできることがある」あるいは「分かり合えることがある」が根拠となる「～する私」へと大きく転回させることで、その都度、生き続ける意思と義務を生んでいく、そうした存在なのです。

再び、フランクルの言説を引用しておきます。長くはなりますが、労を厭わず紹介しておきます。

すなわち、「生きることは日々、そして時々刻々、問いかけてくる。わたしたちはその問いに答えを迫られている。考えこんだり言辞を弄することによってではなく、ひとえに行動によって、適切な態度によって、正しい答えは出される。生きるとはつまり、生きることの問いに正しく答える義務、生きることが各人に課す課題を果たす義務、時々刻々の要請を充たす義務を引き受けることにほかならない。

この要請と存在することの意味は、人により、また瞬間ごとに変化する。したがって、生きる意味を一般論で語ることはできないし、この意味への問いに一般論で答えることもできない。…略(引用者)…生きることがわたしたちに向けてくる要請も、とことん具体的である。この具体性が、ひとりひとりにたったの一度、他に類を見ないひとそれぞれの運命をもたらすのだ。だれも、そしてどんな運命も比類ない。どんな状況も二度と繰り返されない。そしてそれぞれの状況ごとに、人間は異なる対応を迫れる⁸³」というのです。

だから、人間にとって生きている意味とは、どんな状況であれ、それが生きることだけではなく、苦しむこと死ぬことに対してでも、「ふたつとないあり方で存在している」のであり、「そのたびに問いにたいするたったひとつの、ふたつとない正しい『答え』だけを受け入れる。そしてその答えは、

⁸³ 同上、130頁。

具体的な状況にすでに用意されている」となるのです⁸⁴。もちろん、そうした経験も、さらには「生きることを意味で満たすさまざまな可能性」も、したがって、「存在することの無限の意味」は、この世のどんな力も奪えません⁸⁵。

こうした人間の存在の本姓、意味への具体的な問いこそが人間の自然であり、他者にはたらきかける淵源となるものと理解されてきます。近代は人間をロゴスによって「～である」と概念化し、資本主義は関係によって存在を価値化しただけです。また、そのような概念によって人間の存在を成立察せるからこそ、その対立や対抗を普遍的なもので解決するしかなくなるのです。そうした普遍性ではなく、フランクフルが教示するように、「生きる意味」を求める「ふたつとないあり方」が、したがって、「かけがえのない」存在として生きている意味を求め、他者にはたらきかけるのが、人間の自然存在性ではないでしょうか。

これに対して、柄谷は、「この私」によって、特殊(個)—一般(類)ではなく、一気に、単独性—普遍性(社会性)へと移相させて、人間の存在を観念的に捉えようとします。そのために人間の自然存在性は、探求されることはなくなります。むしろ、自然存在性は、「類」的な存在と混同され、「共同主観」的に捉えられ、ネーションに閉じ込められたのです。少なくとも、フランクフルのように「生きる意味についての問い」をコペルニクス的に転回することはできなかつたのです。カントの「定言的命命」に引きずられて終わっています。

フランクフルが明らかにするように、かけがえのない存在は、したがってその一回性、唯一性、さらに固有性は、生きる意味への問いとその具体的なはたらきかけによって確かなるものです。さらに、この問いかけとはたらきかけは、何より、二人称的關係において、より明証的となります。すなわち、

⁸⁴ 同上、131頁。

⁸⁵ 同上、138頁。

何かのため、だれかのために「あなたができること」という「～する」が、人間をかけがえのない存在にし、その人の唯一性や固有性を創出します。さらに、“私が好きな私を生きる”という究極の単独性が、他者に内包された可能的世界として、したがって人間的な自然として受け止める関係が可能となります。それは、主客非分離の関係において私と他者の関係の自由の問題でもあります。

つまり、ドゥルーズの言う「私にとってのあなた」、「あなたにとっての私⁸⁶」という二人称的な関係がそれを可能にさせます。この関係について、ドゥルーズは、主客の関係を超えて、人間に内包されている可能性を自己の現実として生きる問題と捉えます。

すなわち、「他者は私の知覚野の中に現れる客体ではなく、私を知覚する別の主体でもないのだ。他者とはなによりもまず、それがなければわれわれの知覚野の総体が思うように機能しなくなる様な、知覚野の構造そのものである⁸⁷」と見ます。だからこそ、「他者は、他者が内包しているその可能的世界にすでに一つの現実性を付与しているのである。他者とはそれ自身に内包された可能的世界の実存である。言語とはそれ自身で一つの可能的な現実性そのものである。〈私^{モイ}〉とは〔言語あるいは他者が内包する〕可能的世界を進行させ説明するものであり、それを現実の中に実現していく他者性のプロセスである」と理解するのです⁸⁸。

分かりやすく言えば、「親として子どもを育てるということは、その子に内包されている可能的世界を自己の現実として生きることだ。ともに味わえる世界として展開し、表現していくことだ。こうしてぼくたちは世界でただ一人の自己になっていく。固有性とはそのようにして生まれくるものだろう

⁸⁶ この言葉は、ジル・ドゥルーズのものです。GILLES DELEEUZE, *Michel Tournier et Le Monde sans Autrui*, 1967. ジル・ドゥルーズ『原子と分身ルクレティウス／トゥルニエ』原田佳彦・丹生谷貴志訳、哲学書房、1986年、26頁。

⁸⁷ 同上、26頁。

⁸⁸ 同上、27～28頁。

う」ということです⁸⁹。

であれば、この二人称的な関係こそが、先に見た現代の私の不条理を超える主客非分離の存在様式を可能にしていくものでもあることは、もはや自明となります。さらにレヴィナスが体験した「世界は自分の生死に無関心」となる現実世界を超えていく道筋もはっきりと見えてきます。

こうした二人称的な関係とは何かをより鮮明にするために、認知科学者で、1978年には20歳後半でピューリッツァ賞をとったダグラス・ホフスタッターの『私は不思議な環』を紹介していくこととします。

ホフスタッターは、この著書において「妻のキャロルがあまりに突然に、あっけなく、脳腫瘍でこの世に去った」が、その亡くなる二か月ほど前に撮ったキャロルの写真を見て、ホフスタッターは、二人の関係について改めて気づいたことを次のように述べています。

すなわち、「彼女の顔を穴が開くほど見つめていると、自分が彼女の瞳の向こう側に存在しているという感覚が生まれ、その途端に涙があふれて、『これはわたしだ！これはわたしなんだ！』という言葉が口をついて出た。そして、この単純な言葉によって、かつて考えていた多くのことがよみがえってきた。たとえば、彼女とわたしの魂が融合するとより高次の単一の存在となること、それぞれの魂の中核には子供たちに対するまったく同じ希望や夢があること、その希望は、別々でもばらばらでもなくただ一つのもので、その一つの明確なものによって、わたしたち二人は定義され、結婚して子供ができるまでは漠然としか想像しなかった一つのユニットになったことだ。そのとき、ようやくわたしは、キャロルは亡くなったけれども、彼女の核となる部分は死ぬどころか、わたしの脳の中で確固として生き続けていると明確に理解した⁹⁰」と。

⁸⁹ 片山恭一『世界の中心でAIをさげふ』新潮新書、2019年、196頁。

⁹⁰ Douglas R. Hofstadter. *I AM A STRANGR LOOP*, 2007. ダグラス・ホフスタッター『私は不思議な環』片桐恭弘、寺西のぶ子訳、白揚社、2018年、344～345頁。

二人称的關係においては、自分の生きた記憶と他者のそれは共有されるものとして在るとなります。全てではないですが、その部分はいろんな形で脳内に記憶もされます。だから、わたし自身が、「私」なるものを自分の行動の源泉となることを事実として重ねると、それに応じて他者はとても現実的な存在となり、その人の唯一性が「そこ」にあると確信されてきます。そして、お互いを固有名で呼び合うに値する存在になるのではないのでしょうか。そこでは、お互いに“私が好きな私を生きる”ことになるとも考えられます。

それが可能なのは、何より、私と他者の中間にあるもの全てを自分なりに想像しつくりあげていく自由によってです。つまり、ホフスタッターが描くような二人称的な自由な關係において「私にとってのあなた」「あなたにとっての私」が生成し、お互いに“私が好きな私を生きる”こととなるからです。しかも、この「一つの明確なもの」による「二人の定義」は、死者との關係においてさえ「かけがえのなさ」をもたらします。

というのも、二人の存在が、存在に意味を見出す存在が傍らにいるからこそ、存在することをお互いに実感できるのです。そればかりか、この二人称的な關係のなかに「存在する義務」（フランクフル）が自然に湧きおこり、交換不可能性と唯一性が生み出されるのは無論のこと、それ以上に、無媒介的に「かけがえのなさ」となるのです。

であれば、個人のだれもが持つとされた自然権としての自由や平等ではなく、また理性による人格化でもなく、私と他者の間の自由こそが、人間を「かけがえのない」存在にし、人間の尊厳をつくると断言していいのではないのでしょうか。私と他者の間にあるもの全てを自分なりに創造できる自由が人間的な自由をつくると考えるべきです。もちろん、この自由は、他者に依存しその依存を支え合う自由ともなり、「かけがえのなさ」をだれかれの区別なく無限に増幅させます。

また、ボードリヤールが述べるように、現代では、「自分自身の人生との不可能な交換」となって「私」は成立困難となっているだけに、この二人称的な關係の自由に注目すべきです。そもそも、人間が類的な存在であるから、

他者と交換可能となるのでしようし、この可能性があるから交換不可能な唯一性を偶然ではありますが、人間は手にすることができるのではないのでしょうか。しかも、それを「存在する義務がある」(レヴィナス)と自然感覚から受けとめ、誰かのため何かのために「～する私」となるのです。

そればかりではありません。できないことや分からないことが、そのまま認められ受け入れられ、したがって、そこに「意味するもの」や価値を問うのではなく、出来事のように他者と向き合えることとなります。そのようにして、はじめて「できない」や「分からない」が差別や排除をつくることなくなるのです。

以上から、私と他者の間の自由こそが、人間の自然存在性を意識させ、贈与、無償性などを内に取り込んだ活動を生んでいくものと考えられます。この点に関わって、つぎのようなレヴィナスの言説を紹介しておきます。

「存在者としての自我は、その存在に即してある類に属し、この類のうち閉じ込められており、論理的に同一なるある類の外延に属する他の自我と依然として交換可能である。このような自我の個性そのものを、最初の言語たる命令は触発するのだが、ある類に閉じ込められた自我はこのときすでにして、置換不可能なものとしてのその唯一性に目覚め、論理的には見分けのつかないモナドとしての唯一性を、選ばれた者としての唯一性を、忌避しえない責任をとおして命じられる。…略(引用者)…言い換えるなら『世界で唯一無二の者』とむすびつく」。したがって、「唯一の者から唯一の者は一それが超越である⁹¹」。

6. 虚構＝共同主観と共同体幻想を超える

西欧近代は、普遍性を個に求め、「～である」を哲学してきましたが、人間存在の「かけがえのなさ」を確かにする二人称的な関係を基礎とする「～する私」とそのアクチュアリティをつくることに失敗してきました。しかも

⁹¹ E・レヴィナス『われわれのあいだで』前掲書、315頁。

他者は、存在論的にも認識論的にも、自己に先立って類として存在しますが、そうした全体的な他者をこれまでのところ「神」以外につくれませんでした。「神」が世界や人生に意味を与えたのでした。西欧近代の個人は、その「神」に代わるものとして生みだしたのですが、その神性、絶対性、全体性は到底、身に着けることもできず、その全体性は、人びとを共同体幻想に閉じ込めるしかできなかったのです。そのため、他者を存在論的に消すこととなったのです。すなわち、倫理も価値も私の内にしかないと思い込んだためです。そして、いかなる倫理的な問いかけもなく、また、他者を不在にし、他者を奪って、二人称的な関係から始めることができずに、私と他者の間に生まれるかけがえのなさを手にできなかったのです。

このようにして、人びとは、貨幣や国家が相互に作用し合う虚構（愛国など架空の事物を語り、集合的アイデンティとなる）や社会などという普遍的な共同幻想に生きるしかなかったのです。こうして資本主義が成り立ったのです。だから、資本主義の矛盾や対立が深刻になっても、依然としてこの共同幻想は根深く残り、人びとはそれにすがり続けようとして払拭できなかったのです。さらに、「神」という一神教の存在を前提に、宗教も哲学も真理を求め、そこでは、神は全知全能で、その存在を God と呼び、創造主 (the Creator) であり続け、その亜種だけが多様に作り出され、そうした普遍性や集合性にひれ伏すからこそ、資本主義が延命できたのです。

西欧では、すべてのものが神とつながっているが故に、原因と結果で結びつけられるのであり、Everything happens for a reason (物事が起きるのは神によるので必ずうまくいく) と捉えることになるのです。トマス・アクィナスは『神学大全』で「神は原因をもたない唯一の原因」としたのはこうした理由からです⁹²。

世界のロゴス (本質) は、絶対的存在としての God と人間との関係を論

⁹² 「志熟あらま・まーた」2018/11/25 <https://www.almamaterszk.com/knowledge/017englishallogical>。

理によってつきつめ、そうすることで人間の正しい在り方=真理を知ることができるとしてきたことを、近代思想・哲学は、「神が死んだ」(ニーチェ『ツァラトゥストラはこう言った』)として、神に替わる理性とそれによる真実を究明しようとしてきたのです。

この「絶対存在」を頼りに西欧思想・哲学の宿痾となる普遍性や集合性の根拠をつくったのですが、それだけに、これを完成させることは、同時に、世界を手に入れ、支配することが許されるとなることは想像に難しくありません。西欧近代が、自らが世界の覇権国=帝国となること本質的にめざすのは、ある意味、必然なのです。とはいえ、全知全能の「神」に代わるものを人間がつくりだすことは、不可能です。人間自らが神聖であり絶対的で永続的であることなどありえません。だからこそ、真理よりも力を選ぶのかも知れません。たとえ、「自由・平等・博愛」をロゴスとして導き出しても、それを求めて殺戮し合うのです。後は、博愛だけが残り、ボンランティアや社会貢献だけとなるのです。

この類いの共同体幻想は、閉じた世界を維持しようとしします。そして、利己心と“見えざる手”による経済も成り立たせます。また、「公」と「私」によって社会を編成する政治をも可能としします。それは、言い換えれば、人びとは、共同体幻想=虚構によって、閉じた世界の住人となり、あらゆる秩序に別の可能性があることが隠されるのです。だからこそ、人びとは、「～である」にとどまり、別の可能性を探求する主体として、「～する」自由を生成させる主客非分離な存在になることができなかつたのです。その結果、私性と私性がぶつかる関係に生きるしかなかつたのです。それが近代でした。

では、「この私」という固有性はどこから生まれるのでしょうか。「私にとってのあなた」「あなたにとっての私」という二人称的關係からではないのでしょうか。つまり、「『私よりも私に近いあなた』を私として生きる」ことによつてです。誰もがそう生きているのですが、近代にあつては、それが私という同一性として立ち現れるので、「私よりも私に近いあなた」は見えない

くなるのです。代わりに見えるのは、「自己の外延としての他者でしかない」のです⁹³。とはいえ、そうした同質のものが同時性において出会うからこそ、「その人のなかに内包されている可能的世界を生きてみよう」と決意する⁹⁴ことになるのです。あなたの痛みや悲しみ、辛さ、また喜びも自分事となるのです。

ところで、こうした二人称的な関係は人類史のいつ頃の経験であったのでしょうか。大変、興味がもたれます。多分、人の甲いとともにあった自然な関係であり、ある意味、贈与が当たり前であったころには普通のことであったと考えられますが、いかがでしょうか。

さらに、「～する」によって、私と他者の間を自由に編成することができるようになると関係性は大きく変わります。まず、自由に私と他者の間を編集して、自らの存在をアクチュアルなものにすることができます。自らは主体として手段をもって対象に働きかけるという労働の以前に、人間は自らはたらしかけ、はたらしかけられる存在であることが第一義的となり、それぞれは、あらゆる活動の当事者であり、他者の関係において、主客非分離な全体として身体的に向き合うことになると考えられるのです。

そうならば、おそらく、取引や交換を、共同行為や支え支え合うといった「～する」行為の外に置くことができるのです。それほどに人間のもつはたらしかけは意味をもち、アクチュアルなものとなると想像できるのです。

ともあれ、こうした身体的な「～する」は、自己を内に閉じずに外に投げ出し、同時にその外から自らを引き離すことが自分でできる自由なはたらしきになり、当事者として関係を創出していけるようになるのです。それだけに、当事者は、直接的に他者に対する信頼や尊敬を生んでいくことがより容易になり、またその分、共同幻想から自由になれるのです。柄谷が指摘する「他者の他者性」を手段にし目的にする行為が、共同体幻想と虚構を打ち破り、

⁹³ 片山恭一、前掲書、192～193頁。

⁹⁴ 同上、194頁。

だれもが関係を自由に拓いていくことになるものでないと何の意味もないことは言うまでもありません。

近代批判のためには、柄谷行人のように「この私」を定義し、それが観念できる「単独性—普遍性」の世界を探求するのではなく、一般（類）—特殊（個）という関係が持つ西欧近代の歴史的特殊性を徹底して批判することが決定的なことなのです。でなければ、近代に隠されていた、私と他者の間の自由や、人間の根源的な関係である二人称の関係が浮き彫りにならず、何より、人間の自然存在性を拓くことができないのではないのでしょうか。そのようにしてしか、「～である」ではなく「～する」が自由となる人間の存在と世界を鮮明にできないのです。

また、他者論が、西欧近代そのものの人間的な限界とその問題性を炙り出すことは事実ですし、世界を人間存在から描き切って、それを手放さないためにも、他者論は必要不可欠です。また、他者論は、自らを存在論的に身体になじむように捉えていくことを可能にします。

他者そのものは、分かり合えない絶対的な存在ではないのです。他者は、レヴィナスが明らかにしたように、どのような言説であっても、それを否定する他者の存在は決して否定できないという意味で、またそうした他者は無限に連鎖するという意味で、他者は絶対的なのです。したがって、それは、絶対的な真実も絶対的な正義もないということとなります。

さらに、大切なことは、他者は無限に問いかける存在であって、かつ分かりえないからこそ、他者こそが、私をかけがえのない存在にする唯一の可能性として在ることになります。この可能性は隠されているのですが、それが真理なのです。真理は、生きている意味をめぐる問いかけの内にあり、問いかけられるものとして「～する」可能性としてあるのです。この可能性は、他者に安心して依存することで、より拓かれ、自らを他者に託することを可能にします。その典型が二人称的な関係です。そこでの拒否や否定は、それがどんなに不愉快や傷つくことになっても、希望を成立させ、我ありとなり、「私は私の好きな私」を生きることになります。しかも、「～する」は他者と

の間で、“できる、できない”の組み合わせとなり、自分らしさをつくることとなります。

以上のことを踏まえて言えば、他者は「教え—学ぶ」そうした存在に限られないことは自明です。また、「私」という代名詞の自己言及性に「この」があるのではなく、生きているという感覚が他者の無限の連鎖のなかでの自らのはたらきとなることで「この」は実感できるのではないのでしょうか。何より、他者は、それ自身で絶対的な存在でもありません。他者の存在は否定できず、無限に連鎖するから絶対なのです。この絶対が私に問いかけて、私をかけがえのない存在にします。

しかも、時代は、大きく変わろうとしています。国家は、国民を守れなくなり、保持すらできなくなっています。資本も暮らしや雇用を成り立たすことができなくなっているのです。貨幣も、ビットコインのように国家信用を必要としなくなりつつあります。その中、私たちは、生のリアリティを概念的に構築できずに、ネットワークに求めリアルタイムに生きるしかなくなっています。つまり、共同体幻想から自由になって、より生のリアリティを「～する」というアクチュアリティの内を求めるようになっていくのです。

こうした時代であるからこそ、『サピエンス全史』や『ホモ・デウス』の著者ユヴァル・ノア・ハラリが最近の著書『21Lessons』で述べるように「人間が協力してどれだけ力を発揮できるかは、真実と虚構の間の微妙なバランスにかかっている⁹⁵」ことは、間違いのないところだと確信して生きるのです。また、「人々を団結させる点では、偽りの物語のほうが真実よりも本質的な強みを持っている⁹⁶」のであり、「人間という種は、真実よりも力を好む⁹⁷」ということも理解されて来ます。

「私たちはこの世界を理解しようとするよりも、支配しようとするこ

⁹⁵ ユヴァル・ノア・ハラリ『21Lessons』前掲書、309頁。

⁹⁶ 同上、310頁。

⁹⁷ 同上、313頁。

とに、はるかに多くの時間と努力を投入するし、たとえ世界を理解しようとするときにさえ、たいていは、それによって世界が支配しやすくなることを願ってそうする⁹⁸」のです。

人間は度し難い種であり何とか、その本性を制御しなければなりません。自由と平等を求めて殺戮し、また民主主義のためと言って戦争するのです。真実と虚構が入り混じるからこそ戦争によって解決しようとするのです。この限りで言えば、フランス革命で掲げた自由、平等、友愛は、未だに実現できていない未完のテーマなのです。この事実からこそ、ネーションの本当の姿が何であるかを物語っています。つまり、ネーションは国家と資本に閉じ込められたままなのです。

柄谷行人は、マルクスの『フランスの内乱』の言説を紹介した上で、<人間は解決可能な問題だけを提起する>といった「目的意識性それ自体」こそが、革命を引き起こすことを強調します。すなわち、「革命とは、新しいものを創出することではない。それはすでにおこっている『変化』に追いつくことである。人間は目的的にたちむかうとき、実は『遅れ』を過剰にとりもどそうとしているのである」(『可能性』133)とベルクソンの(過去の記憶を瞬時に想起するように)に強調します。

ちなみに柄谷が引用するマルクスの『フランスの内乱』の言説とは、つぎのようなものです。「労働者階級は、コミュンから奇蹟を期待しはしなかった。彼らは人民の命令によってはじめられるべき、何らでき合いのユートピアをもたなかった。…略(引用者)…彼らは、崩壊しつつある古いブルジョア社会そのものがはらみつつある新社会の諸要素を解放すること以外には、実現すべき何らの理想をもたない」という文章です。

マルクスの言う、この「社会そのものがはらみつつある新社会の諸要素を解放する」とは何を意味するのか、大変、気になります。労働者であれば、「諸労働を人間的労働として相互に等置する」(『資本論』)となると思われま

⁹⁸ 同上、313頁。

すが、柄谷は、この解放自体ではなく、むしろ、自発性や主体性に隠された「受動的なもの」、「遅延化にもとづく受苦性」に焦点を当てるのです。それは、あらゆる構造を「目的論的にのみ」に掴もうとするからです（『可能性』135）。

それは、苦い歴史とそれを帰結させたマルクス主義における権威主義からも導き出されます。すなわち、「スターリズムの暴力性・非人間性は、人間の主体性を否認するところからくるのではなく、逆にそれを絶対化するところからくる」とし、この「絶対化」は、「超越論的な『意識』や『意味』から出発するかぎり、不可避なのである」と喝破するからです。だからこそ、人間の「目的性」や「主体性」それ自体が、その真逆の事態を招来することを、すなわち、「マルクスのテキストは、いつでもスターニズムを必然的に招来する」ことを（『可能性』133）、どう避けるのかを自らのテーマにするのです。これが革命とは何かを再審する背後にある柄谷の問題意識なのです。

柄谷は、後に「この私」から他者の他者性との非対称性、さらにはカント的な超越論的な態度と「強い眼差」によって観念的成立する場を切り拓く議論へと考察を深めますが、その出発点には、こうした問題意識があるのです。このイムズの暴力性・非人間性そのものは、今日でさえ、払拭できていません。マルクスにもマルクス主義にも、全体主義さらには新自由主義にもある問題なのです。もちろん、ソフトではありますが、身近でも日常的に起きています。だとすると、もっと他に根源的な問題があるのではないのでしょうか。

すなわち、人類は、近代においても現代にあっても、共同主観ないしは共同体幻想に閉じ込められています。柄谷が喝破したように、とりわけ貨幣がそうであるのですが、貨幣は、論理学と存在論の一致という西欧固有な捉え方を超えて、「存在」を「関係」に変形し、「価値」をもたせます（『可能性』141）。こうした存在の共同体幻想と共同主観こそが問われるべきではないのでしょうか。「主体性」も「目的性」も、さらには「価値」さえ、この幻想や主観から決して自由になっていないのです。

ハラリが述べるように、この共同幻想を打破するだけの新しい価値を、18世紀のフランス革命のスローガンを除いて、人類は未だに手にしていません。すなわち、「人々が完全に新しい価値を首尾よく思いつくことなどめったにない。それが最後に起こったのは18世紀で、人間至上主義の革命が勃発し、人間の自由、平等、友愛という胸躍る理想が唱えられ始めた。1789年以降、おびただしい数の戦争や革命や大変動があったにもかかわらず、人間は新しい価値を何一つ思いつくことができずにきた。その後の紛争や闘争はすべて、人間至上主義のこの三つの価値を掲げて、あるいは、神への服従や国家への忠誠心といったさらには古い価値を掲げて行われてきた⁹⁹⁾」のは史実

⁹⁹⁾ Yuval Noah Harari, *HOMO DEUS: A Brief History of Tomorrow*, 2015, ユヴァル・ノア・ハラリ【ホモ・デウス テクノロジーとサピエンスの未来 下】柴田裕之訳、河出書房新社、2018年、227頁。フランス革命については、次のことに留意すべきです。まず、アンシャンレジームにおいては、少数の権力者（宗教者、貴族）とは違って、庶民（第三身分）には、国などという観念は成立しようがなく、自分が生まれ育った郷土に愛着があっただけです。ネーションはもともと同郷人の集まりを意味するラテン語のナティオ（Natio）に由来し、文化、慣習、言語、歴史を共有する集合（体）のことで、このネーションは他のネーションと敵対するものとして観念されていたのです。問題は、庶民がフランス革命によって自分たちの権利として自由、平等を実現し、それを守るべき理想の政体を、ネーションを超えた観念によって新たに打ち立てるべしであったのですが、これができなかったことにあります。つまり、ナショナルという観念もなく、都市国家しか経験していないので、革命のコスモポリタンを、祖国を守り祖国を愛するというパトリオティズムでしか捉えられなかったのです。しかしながら、やがて、このパトリオティズムとは異なった、自由と平等を普遍的な政治的価値として高める新しい統合システムを国家として屹立させます。しかも、近隣諸国からの圧力は、対外的に国家として、この自由と平等を内的に防衛することを余儀なくさせました。さらに国語の創設も必要となったことも決定的です。そうして、共和制のためにも、ネーションとは異なる、またパトリオティズムでもない、ナショナルリズムを必要とするようになったのです。とはいえ、このナショナルリズムは、当初、祖国に忠誠心を発現し、自らの命をも惜しまないパトリオティズムに根を持つもので、愛国は、権力とか国とは関係がなく、祖国愛であったのです。だが、自由と平等を普遍的価値とするという観念は、パトリオティズムを離れ、盲目的に国家に愛着を持たせ従属させる権力にふさわしい観念として、ナショナルリズムを立ち上げることとなります（将基面貴巳『愛国の構造』岩波書店、2019年、41～46頁）。これが近代国家の歴史的誕生となり、ネーションは、元の郷土愛に押し込められて、ナショナルリズムが新

です。

万人に自由と平等を権利として付与しなければならないというのは、フランス革命がつくった共同体幻想であって、それは、かつて道徳として身につけていたものを壊し、それに代わる新しい価値を示そうとしたものでしかないのです。というのも、同じ価値観を持った人だけが自由に集まり、平等を手にするという正義では、その自由と平等が本当に自分を自由にするかどうかは不明です。このことが約束されないと正義は一人歩きします。常に解釈され、価値づけられるのです。やはり、そんなに簡単には「神」に代わる新しい価値を着床させることはできないのです。歴史はそれを物語ります。未だに自由と平等のために人を殺すのです。

旧来の、ものとり生活（自給自足）では、どうだったのでしょうか。一考に値します。まず、分配することは自らの範を示す気前よさや気立てのよさという道徳とともにあったと推察されます。「ものとり」生活は、「もののいのち」に向き合う手間隙をかけて体を労する生活です¹⁰⁰。原罪を背負った労苦では決してありません。その生活を根本的に変えたのが商品生産であり、資本主義であったのですから、この「もののいのち」からの疎外をどう超えるかが提案されなければ、「教え一学ぶ」や脱資本主義を描くことなどできないのです。つまり、自然との関係を再考しないとどうしようもないのです。

しい共同主観となったのです。と同時に、パトリオティズムは市民社会として再生していくことになったと考えられるのです。

日本では、近代化が即時的に盲目的な国家への愛着・貢献として上から導入され、同時に産業が移植されたのです。そればかりかネーションは天皇制に収斂され、市民社会として成熟できずに換骨奪胎されたのです。こうして、日本の近代化は、ナショナリズム、ネーション、パトリオティズムの三位一体的な体制を作りあげ、軍国主義的なファシズムへとつき走るようになったのです。

¹⁰⁰ この点は、四万十川に生きた翁（1908年／明治41年生まれ）の語りからよく理解できます。永澤正好『〈田辺竹治翁聞書〉四万十川Ⅱ 川ゆき』法政大学出版局、2006年、8～11頁および18～19頁。

それは、今日の消費生活が証明しています。「ものとり」も「もののいのち」もその痕跡がみごとに消されて「売る一買う」という局面だけが現出化するのが今の生活です。とること、育てること、殺しさばくことなどのいのちの営みに関わる仕事は、消費から隠され産業化されます。そして、食べたいものを食べ、口当たりのよく柔らかい甘いものが安くつくられ提供されて生活するのが普通となっていきます。それが喧伝されてその普通は標準となって文化に仕立てられるのです。その結果、生命のやりとりを完全に無視した「売る一買う」の生活が、私を肥大化させながら、自然界の存在としての人間らしさを失わせ、私なかで内部分裂を引き起こすのです。しかも、食べ物の残渣、廃棄といった食品ロスは大変多い。

こうした生活は、先に指摘した私の不条理と相まって、より深刻になるのです。「今だけ、お金だけ、自分だけ」となる背景が見えてきます。それは何より、自然と人間存在が乖離するからです。自然と人間存在は本来、分かちがたく結び合っているはずです。近代の労働すら、この結びつきを切断して主体と客体の二元論に人間を押し込め、さらに自然を制圧し蕩尽する活動にしたのです。

しかも、現代は、この人間中心主義を情報ネットワークにして、より強固にシステム化するようになっています。ハラリが言うように、情報の価値とアルゴリズムの世界が、人間の存在をどう定義し直していくほどの力をもって人間を飲み込もうとしています。それは、言葉は事物との対応性を失い、言葉は情報の一つとなり、経験を統合する力を失うようになっているからです。そして、人間の生きる意味され問われなくなって、AIによって人間の存在が無機的に統合されていこうとうしているのです。これは、操られているという意識なしに操られる世界の成立という意味で共同体幻想の完成と言えます。

こうした局面にあって、一体、どんな新しいトランスクリティーク論が必要となるのでしょうか。やはり、どんな事態となっても、自然と人間を分離し、自然と人間の意のままにすることなどできるはずがありません。他者を

想定するとしても、生命を生きる同じ存在者として、お互いに依存しあって、だれかに託していくことができるのでなければ、他者の存在意味はないのです。他者論は、そうした人間の新しい生き方を探求していく根拠となるものではないでしょうか。こうした考察なくしては、新しいトランスクリティークは在りえません。

さらに、生と死が、他者の生と死に資するようにつながりに生きるのが、生の意味であり、自然な形であるとする、そこにこそ、人間をかけがえのなさがあると考えなければなりません。それは、二人称的な関係が、その原点となることは疑い得ないからです。この相互のはたらきかけによっていろんな「～する」が始まり、お互いにかけていない存在となるのですし、依存するとか託すといった本体の生き方を覚醒させるのです¹⁰¹。何より、こうした二人称的な生き方こそが、虚構と共同体幻想を成り立たせなくしていく唯一の方法となるのです。

7. 人間の自然存在性と根源的なはたらき

7-1. 人間の实在条件

人間にとって、生きることは生きているという実感を持つことであり、何のため、誰かのためを問われ、問う存在です。つまり、西欧思想のように、神や真理という絶対性を求めて、それを原因と結果として、あるいは法則として捉えられるような論理＝存在（ロゴス）で組み立てられるものではないはずで、人間は絶対的な理由を問われる存在でもなく、また虚構と共同体幻想に閉じられ、それに依拠して生きるのでもないのです。さらに言えば、これまで、共同体のなかで自己を語るとそれは独我論となる、そうした共同体しか人間はつくれなかったのですが、つくれなかったのは、共同体の中に

¹⁰¹ NPO 法人つながる鹿児島県では、身寄りのない人が、身寄りがなくても困らないように、自分が病氣した時や死んだ時のことを想定して、仲間に託することができるようしています。そのために、普段からそれぞれの人生観、死生観、価値観を共有しながら、同時に自らが仲間のサポーターとなれるように自助、共助もすることをめざしています。

個人の自由を押し込まないと生きていけなかったからです。だから、共同体はネーションとして形を変えて存続するのだと考えられます。この点は柄谷行人に大いに学ぶべきところでしょう。

西欧近代は、そうした共同体を解体し個人を登場させたのですが、ロゴスや貨幣によって虚構と共同体幻想に閉じたのです。そのため、生きる意味は、ロゴスに従いつつ、それぞれが思いのままに個人主義的に作り出すものとなるしかないとなったのです。さらに、貨幣が介入すると、柄谷が言うように、「売る一買う」の關係に支配されていきます。したがって、自らが人間であることを問うことは、「教える一学ぶ」などのなかで、自分なりに発問し気づくしかなくなります。さらには、柄谷がたどり着いたように、人間の実在は、カントの「定言的命命」と「統制的理念」の問題ともなるのです。それは、原因と結果、法則ではなく、自らがどうしたいのかが実在として問われるからです。

柄谷行人がカントに学んだことは、近代の概念が成り立たなくなった現代における人間の存在を予見するものでした。つまり、「定言的命命」は、「～である」存在論から「～する」実存への転回の核心となるものと受け取れます。とはいえ、これを成り立たせる人間的根拠はなんでしょうか。柄谷行人は、内面化しえない他者の絶対性を決して手放しません。そのためか、他者の絶対性が他者一般となって、それがどのように変質していくかが問われません。「他者を手段としてのみならず同時に目的として扱う」といったものとして、普遍性一唯一性が成立する世界が描かれるだけとなります。私と他者の間がどうなるのかが問われないのです。

そのために、私と他者の間にある自由を現前化し、二人称的な関係をあらゆる存在の出発点にすることができず、さまざまな人間の実存、生きている実感のある「～する」を可能にする条件が一向に見えなくなるのです。そもそも、他者の絶対性ではなく、間を共に自由にして、分有してそれを保持・拡張しようとするから、そこに多様な関わりを生成させるアソシエーショナルな活動が生まれるのではないのでしょうか。

こうした理由から、柄谷の他者の絶対性論は、「この私」を、容易に自己変形させ、カント的にもなれば通俗的になっていくのではと危惧するばかりです。共同体幻想に拘束されず、また現状に簡単に同期化して経験の意味を掴みそこねないためにも、私の不条理や他者の不在、他者の略奪を必然とする一般（社会）—特殊（個人）の歴史的な構造を徹底して批判的に考察するしかないのではないのでしょうか。そして、人間の自然存在性を浮き彫りにすべきです。

問題は、近代思想が、「神」に由来する論理＝存在という西欧の特殊性（ロゴス）から自由になれないことにあります。そのために、「～である」という存在論に拘束されて、人間が「～する」という実在が問えないのです。そのため、知は、単なる真理となり、知と存在が分離されて、簡単に虚構や共同体幻想に閉じられることになるのです。もっと言えば、自らと自らの前にある間の自由を問う意味と意思が表出されず、言葉による論理（ロゴス）＝存在に拘束されるのです。だからこそ、価値が絶対性（神や理性）によって区別されて、それが言葉で表されるから、その価値を秩序づける主体が主語となって西欧固有の「私」が生成し、同時にそれに呪縛されるのです。

柄谷行人は、「人間は解決可能な問題だけを提起する」（『可能性』135）とマルクスのコンテクストを理解しますが、人間はもっと可能性を秘めた不可思議な存在で、さまざまな体験からさまざまな問題を提起し、これに立ち向かっていく存在ではないのでしょうか。しかも、人間は、自己完結しないループとしてある無限な存在で、ある意味、全体として存在します。人は他者としてそれぞれ非対称的であるのですが、存在永続性として人間が存在すること自体が、他者による懐疑や問いかけを消失させることなく、唯一の可能性を繰り返し生成させるのです。約束として在ると言ってもいいかも知れません。

つまり、他者の永続性は、「神」と虚構、共同体幻想が絶対的ではないことを明証します。そればかりか、私と他者の間にある自由が、それぞれにとって決定的であることを常に人びとに予感させるのです。また、唯一性を

かけがえのない存在に昇華させるのは、存在が偶然性や可能性に満ちた開かれた系であるからです。人間の存在は、フランクルが明らかにしたように、何かが誰かが具体的に生きる意味を問いかける、問いかけられる、そうした間の自由とその開かれた系が人間の自然存在性を育む土台となり、はたらきかけ合うのです。そこにおいて、自然と人間が、人間と人間が、生命のあるものとして向かい合うのです。

こうした存在様式に気づけば、柄谷行人のように、解決可能な問題を限定して、「この私」が「普遍性」をつくる可能性の世界＝「普遍性—唯一性」といった観念の世界（未分化な時空間）を持ち出すことは、必ずしも必要ではないこととなります。また、世界の永遠平和にむけた共和国とはどのような形において可能となるかについても、もっと実在論的な生きる意味において、したがって、生命としての必要において語ることはできるはずで

ここにこそ、柄谷行人の他者論との分岐点があります。これは最後に述べます。もちろん、柄谷行人の「この私」論が提起し明らかにしようとした数々の問題に触発されて、はじめてこの分岐点に気づいたことは間違いなく、したがって、それほどに柄谷行人の立論は一級原論です。

さらに指摘すれば、主客非分離として在ることで、その生きている意味を具体的に「～する」ことで確かめるのが、人間の自然存在性の証となり、アソシエーションな取り組みの源泉となるのではないのでしょうか。そもそも、それぞれの当事者が抱えている問題は、結局、人間だれしものが持っている問題であり、それをつきつめれば、それぞれの固有の形であらわしているに過ぎないのです。したがって、個の問題を深めることと私たちの問題として受け止めることは矛盾しません。よりそれを確かにできるものとして、私が在ると考えるのが自然なのです。また、だからこそ、私と他者の間にある自由が必要となるのです。この間の自由があってこそ、根源的なはたらきがその間に生まれるのです。このはたらきこそが、人を生かすものとしてすべての人に付与されているのです。

7-2. 根源的なはたらきと労働

つまり、だれもが自らを生かす根源的なはたらきがすべての人に付与されているからこそ、したがって、そのはたらきがすべての人に内に在るからこそ、自らが「～する」存在として、生きている意味を探求し、その観念に生きるのです。そして、“私たちである私”という類的な存在を問い体験していくことで私となっていくのです。「教える—学ぶ」からではありません。

私たちは、自らを人間として認識します。一人ひとりに固有の意識があり、その自意識が私たちとは何者かなどと、人間を知ろうとします。何千年にもわたって、人類の起源や他の生命と関係などを探求してきたのです。宗教や哲学が生まれたのも、この探求心からです。この点からしても、近代西欧のロゴスは特殊です。本来、自分がしたいことと義務（他者に対する）とが、欲求と使命とが矛盾することがなく在るのが人間の自然存在性なのです。つまり、初めから人間は主客非分離な存在であり倫理的なのです。一つの全体として在ると言っているかも知れません。

アメリカ資本主義分析の泰斗、ソースタイン・ヴェブレンは、資本主義の深部をすどく剔抉したことはだれもが知るところですが、なかでも、アメリカ資本主義が精神的なある種のアンバランスと混乱を抱え、赤色恐怖症などの一種の病的な社会心理状況から免れ得ないことを鋭くとらえています。「早発性痴呆症」(Dementia Praecox, *The Freeman*, vol.v., June 21, 1922)がその著作です。さらには、『制作本能論¹⁰²』では、人類の文化や制度がいかに発生し、発展、衰退したかという歴史の原動力を追います。つまり、平和な未開文化と略奪的な野蛮文化、製作本能と金銭的見栄などと前資本主義と資本主義を捉えます。それは、人間の生活史が、人間の生得的な性癖もしくは本能が基礎的な原動力となり、それに外部的物質環境の制約が加わって、自己発展的な累積的因果系列を形づくりながら、無限の発展を志向したと、

¹⁰² Thorstein Veblen, *The Instinct of Workmanship and the State of the Industrial Arts*, 1914.

人間の歴史を見るからです。

この人間の本能は、集団本位の内向的な性癖 (group-regarding prudential proclivities) と自己本位の略奪的性癖 (self-regarding predatory proclivities) に二分されるとします。前者には制作本能 (instinct of workmanship)、親性本能 (parental bent)、好奇本能 (instinct of idle curiosity) が、後者には、見栄、支配、武勇、威信、さらには魔術、迷信、タブー、伝統、金銭的見栄、世評という性癖が該当するとします。

これに対して、製作本能とはその種族の生活にとってなにか有用なものを作り出そうとする本能のことであり、親性本能は、その種族の子孫のための配慮の本能であり、好奇本能は、事物をその事實的知識をそれ自身として追及する「無用」な性向であるとするのです。

大切なことは、人類の歴史は、大体において、「製作精神の漸次的な歪曲と汚染の歴史であった」としていることです。ヴェブレンにとって、人類社会の発展は、基本的に、「製作本能と金銭的見栄との対立と交換の過程」であり、平和な原始未開文化から略奪的文化への「発展」であったというのです¹⁰³。

西欧近代では、労働は、原罪としての苦役から神への奉仕 = 天職 calling / Beruf へ転回され、マルクスも、『経済学・哲学草稿』において、人類史を自然のなかでの「受苦的存在」から労働による人間の歴史への転換と見なしました。どちらも、前近代の人間は制限され制約されて未開的で身体的であった捉えます。つまり、人間は自然のなかでこそ人間的であったのではなく、自然の制約や制限を受けた自然の一部としての存在だと理解したのです。したがって、自然は自然自身と関連するだけで、その不断の交流に人間は閉じ込められていたという認識でした。

ヴェブレンの製作本能論は、そうした西欧近代思想をひっくり返すものです。もっと注目されてしかるべきではないでしょうか。それは、自然と人間

¹⁰³ 小原敬二『ヴェブレン』勁草書房、1965年、122～128頁。

との関係をどう歴史的に捉えるかにかかっています。このヴェブレンの所説に学ぶことこそ、必要ではないでしょうか。少し、この点を掘り下げておきます。

あくまで、労働も遊びも、本来、自らを生かす根源的なはたらきの延長にあるものです。手のはたらきとして、脳のはたらきとして、こころのはたらきとしてあるものが、商品（貨幣）世界では、労働として統合され、つまり資本の指揮権によって形づくられて労働となっただけのことです。そもそも人間ははじめから労働によって自然に向かう存在ではないのです。人間は労働するために生まれてくるわけではありません。人として育つのも労働のためではありません。労働は、人間の自由な創造でも自己表出そのものでもないのです。

そもそも、自然との交流は、交換などという狭い行為ではありません。自然（生命）と自然（生命）が交流するのです。人間と自然との交流もこの生命の環状のひとつでしかありません。「猪飢饉」などと称され江戸と田舎の矛盾が露呈するようになった江戸時代を生きた安藤昌益は、その著『自然真営道』で、自然を、「^{ひと}自り^あ然る」、「^す自り^す然る」と解いたのです。それは、自然ははたらいていて生成的であり、存在するものはすべてひとり「はたらく」「^{はたら}感く」と見たからです。このように自然が人間に、人間が自然にはたらきかけるのが交流なのです。安藤昌益は、自然的存在の人間が生存するための諸活動を「直耕」と決めました。そこには主体も客体も生じません。この自然観は、「天と人が同じ一つの直耕をし、一つに和合して、始めもなく終わりもない活真の自行となるのだ」（『自然真営道』）と人間を自然の一構成者でしかないことを喝破したゆえのことです¹⁰⁴。

先に指摘したように、どの生命も他の生命なくしては生きることができません。「もののいのち」に向き合うことが人間の自然なのです。生命と生命がつながって交通する以上、相互に依存的にかかわり、自然に託すのが本質

¹⁰⁴ とよだもとゆき、前掲書、456～461頁。

となります。もちろん、人間もそれを免れ得ません。人間のはたらきかけは、その依存や託すことをより確かにし、「～する」行為へと高めることだけです。したがって、また物質代謝はあくまで生命の代謝的な循環であって、その循環のなかで人間行為は自然となるのです。人間の自然存在性はこれを離れてあるのではないのです。はたらきかけるとは、人間にとって有用なものを、労働によって自然から取り出すことではありません。そもそも、自然は人間の都合などおかまいなしに猛威を振るい冷酷です。人智では太刀打ちできない自然の猛威は圧倒的で、人間は、人間の生命力をもって向き合い続けるしかないのです。自然に与えた負荷は、その負荷を超えるカオスや災害などとなって人間に振るいかかるだけです。

「～する」というのはたらきを労働に一元化すると、物質代謝は、人間を唯一の捕食者にして他の生命を制圧し支配することを正当化します。最悪なことは、その自覚さえ無くし、簡単に人間中心主義に陥ることです。労働による価値と使用価値（他者のための便益性、有益性）の生産は、自然との物質代謝に限定され、さまざまな生命を人間の都合によって一方的に価値づけ、自然を勝手に階層づけるだけです。そのことに鈍感になれば、人間は生命体として他の生命にはたらきかけ、はたらきかけられる存在であることを気づくことなく自然の覇者であることに誇りすら持つことになって、傲慢になってしまいます。やがて、破局の到来を恐れなくなり、流瀆の感覚さえ失うのです。

つまり、はたらきかけるとは、他の存在にはたらきかけ、その滋養となるように、物質代謝を支える生命の循環（かけがえのなさの循環のほか、森の循環、水の循環、大地の循環、大気の循環など）をより整序することであり、それが、人間の仕事となるのです。だから、そうした仕事によって自らののはたらきを「～する」行為に高めることで、人類の強欲を戒め利他を問い直しながら、“私は私の好きな私”として、また、“私たちである私”として、何事にも係われるようになるのです。

以上のことを踏まえて言えば、近代合理性や資本主義に対立するものは、

労働と遊びではなく、この根源的なはたらきです。それは、人間のはたらきが主客非分離の人間の自然存在性を成り立たせ、人間を人間たらしめるからです。この真実を欠いて、労働や遊びが人間の本質だとするのは、人間と自然を見失った認識でしかありません。また、この意味でも、人間の歴史を、ヴェブレンの製作本能と金銭的見栄との対立であり、そうしたすり替えの歴史として把捉することは、正鵠な探求だと言えます。

7-3. 「～である」から「～する」へ

これまで、他者の不在や他者の略奪から私と他者の間の自由という領域を浮き上がらせ、その領域は、二人称的關係、「私にとってのあなた」「あなたにとっての私」からはじまると理解してきました。しかも、この間の自由が、人間にとって必然なのは、この自らを生かす根源的なはたらきこそが人間を人間らしくするからです。また、この力でもってしか、自分と社会は変えられず、したがって資本と国家を統御などできないと考えられます。いかがでしょうか。さらに世界を世界たらしめる根源的な作用もこの人間のはたらきに求めるべきではないでしょうか。

もちろん、私たち人間は、自己に執着し自らで今を過ごすしかありません。過去の記憶も未来への期待も、さらには世界のなかの構図も絶対性があるのではなく、実質に欠く形式としてそこに在るだけです。それだけに逆に人間は、「神」や絶対性としての理性やロゴスに頼ろうとして虚構や共同体幻想を信じることになるのです。そうであるからこそ、個人への執着は、虚構に閉じ込められて、自らの存在が不在となり、存在を略奪され、最後には存在が否定される運命となるのです。人間はそうした脆弱な存在なのです。だからこそ、貨幣は、より簡単に存在を関係に変形して、価値を創出し、国家とともに共同幻想をより強固にできるのです。

とはいえ、資本主義では、労働の価値と欲求の満足度がすべての尺度となる生活が社会から提供され、人びとはそれを強制的にまた自発的に享受することで、あらゆる自制を欠いた享受する存在になるのです。「神」の絶対性

は、真理や合理性にとって替わり、人はそれを内面化しようとし、それを自律していると錯覚して資本主義の虜になるのです。

そればかりか、資本主義は、労働することを普通とし、それ以外の働けない人を社会的に隠すとか排除し、そうした人びとを障害や狂人と呼んできました。そればかりか生きがいを喪失し働く意欲を持てなくなった人をも簡単に外にはじき出します。そうした結果、だれもがありがちなままをありのままにすることが許されずに、迎合、虚栄心、虚勢、不寛容などさまざまな感情や精神を人間に背負わせたのです。そうして、障害者、ついには狂人をつくったのです。

ところが、資本主義は最終的には、労働では社会を全体的に統合できなくなり、その最後の不確実性、不安定性、複雑性、曖昧性でしか秩序づけられなくなって、ようやく、西欧思想は、私は他者の不在、他者の略奪の結果でもあることを自覚するようになったのです。つまり、他者の存在が自己の存在にとって不可欠だと認識するようになるのです。それが他者問題として顕在化するのです。

さらに、レヴィナスが自ら強制収容所で体験したように、存在自体が不安や恐怖をもたらすものであり、はじめから「動詞としての存在」であることは否定しようがありません。だからこそ、私と他者の間の自由こそが人間の存在の人間の条件となることが見透せたのです。また、フランクルも、強制収容所での究極的な生きざまを通して、「～のため」に生きる意味を手にいれようとする存在であることを悟ったのです。

こうして、「神」やロゴス、さらには貨幣によって共同存在にされることで、自らはたらきかける、かけがえのない存在であることを見失ってきたことをより自覚するようになったのです。そして、二人称的な関係によって、はたらきかけの始まりをつくり、人間は主客非存在としてその全体を生きて、「～する」ことでアクチュアルな存在になるのが人間の生の在り方だと気づくようになったのです。さらには、その自由のためには、諸資源へのアクセスフリーという新しい所有が語られていくこととなります。ここでは、

指摘するだけにとどめます。

柄谷行人は、人間存在の形式と実質を「この私」と他者論によって捉えなおし、近代の絶対性から自由になる「普遍性一固有性」を探求したのです。そこに浮かび上がったのは、カントの定言的命令による人間の実在的な在り方でした。それは「この世界」にも貫かれます。

確かに、カントの定言的命令は、存在とは何かを反省させます。柄谷が言うように、自分がこうありたいとする「定言的命令」によって、「他者の他者性」は手段ともなるし目的とすることができます。ですが、二人称的な関係において、より人間の自然存在性に触れ、さらには、柄谷の言う手段性、目的性の関係を超えて、人間をかけがえのない存在にし、しかも、それが人間の自然であるとはどういうことかを理解させます。すなわち、私と他者の間が自由になると、それを区別する必要すらなくなります。境界が消え、主客非分離の一つの人間として共に在ることが自然となり、したがって生きる空間も時間も自由となり、今という永遠を生きることとなるといった人間の素の姿が見えてくるのです。

こうして、個人にまわりつく社会や世界にかかわる共同幻想を払拭して、人間が人間らしくある人間の条件とは何かを率直に問い、かつ共有しながらさまざまな活動がはじまっていくのではないのでしょうか。

神からも理性からもさらには合理性から自由にするのは、私と他者の間の自由なのです。それは、何度も繰り返しますが、原因と結果、法則性の呪縛からも解放させ、必然性を必然でなくす世界を招来します。そして、無償は愛として、贈与は恵みとして、分配は分かち合いとして、支えることは支え合いとなるコモンの領域と相互性を成立させるのです。もちろん、分かち合うこと、支え合うことなどはそんなに簡単にできるものではありません。ましてや、依存し託して生きることは困難ですが、できます。むしろ、何事にも、不安や悲しみ、苦しさが伴い、どう手を差し伸べていいのか分からないのが人間です。それをどう乗り越えられるかが具体的に問われ続けられるのです。

ですから、私たちは、「～する」行為を自らできるものとして少しでも引き受けていくしかありません。そのことで、実質と形式を欠く存在から自らをつくる実存となり、だれもがその変化を受け入れて、今、ここに共に在ることできるのです。また、みんなが変わろうとするから、自分がこうありたいとする「定言的命令」が顕在化して、そのため、対立と矛盾などの絶対的なものを持ち出す必然性もなくなります。すなわち、変わろうとすることが、ありうるかも知れない蓋然性や可能性を孕むものとして立ち現れ、かつ自分事になっていくのです。社会が変わるとはこうしたことではないでしょうか。国家を変えることなく社会を変えることができるのです。

さらに言えば、「～する」とは、自らを世界に投企することでもあるのです。そこにおいて、他者にはたらきかけて、またはたらきかけられて、自らを変えることが始まります。とりわけ、二人称的關係を体験して、世界から自らを切り離す私を誕生させます。この繰り返して変化しつづける行為（～する）の世界を生成させ、そこでこそ自分のなかにある超越的なものに向かい、そのはたらきかけるという自己の感覚や記憶がつくられていくのです。しかも、その感性は、ロゴスや法則に依存しない、もともと人間の自然として備わっているものです。

したがって、近代の論理＝存在＝価値ではなく、存在＝意味となり、自分の言葉の生成となることが、これからの人間を実存させていく原基となっていきます。そうなれば、近代の労働も一つの転倒した虚構でしかなく、労働を人間の生きる意味にすり替える資本主義の毘がはっきりと見えてきます。つまり、労働に合わせて人や役割をつくるのではなく、また労働の成果やその評価に価値を置くことでもなく、さまざまな人のためにいろいろなはたらきが多様につながられて、生きている感覚が持てる生きた関係がどれだけつくられているかが、存在＝意味となるのです。この転換がなければ人間はいつまで経っても労働の僕でしかありません。はたらきは、だれもがもっているものです。あるものを活かして人の必要を満たし、その人の営みを支えることで、依存しあって、託して生きることが人間にとって自然なのです。

そうした人間の本当の共同を形づくっていくものでなければならないはずです。

はたらくことは、そうした共同を引き受けることなのです。そうしてはじめて、人間の根源にあるはたらきが、また、主客非分離である人間存在が、労働と消費を超えて全面化していくのです。だから、不安や不条理もさらには障害さえも、だれかの使命として引き受けられ、いろいろにアソシエートされて意味の多様性を成立させるのです。

障害者の制作をずっと見てきた鹿児島市の知的障害者支援施設しょうぶ学園の施設長福森伸は、利用者の制作とその支援についてつぎのよう述べています。すなわち、「人は必ずと向かうべきところに向かっていく。『何を考えているのか分からない』といった、形にならない行為であっても、本人から自然に生まれたものは、こだわりや衝動的な心理の状況が強く反映し制作されている」。だから、「そのような利用者には、創作物の方向性や方法、構成などについて直接的な助言はしてはならない。素材の提供や創作の環境を、できる限り本人の意図する方向に支援することが大切なことだと思う」とその真髓を語っています¹⁰⁵。

創作は、形として残した結果やその評価ではなく、その見えない仮象を伴うはたらきかけなのです。そして、その行為のエネルギー自体や宿った思い、その時間感覚が、その人にとっての意味なのです。労働が意味を生成させるのではないのです。だからこそ、健常者は、支援によって、労働に何とか結びつけノーマライズしようとするのですが、製作者にとっては、どうでもよいことなのです。それは、労働が、その結果を評価し価値づけることではじめて労働と見なされるからです。労働は、価値をつくれても意味はつくれないと言い換えてもいいでしょう。労働それ自身は、生きている意味を問うものではなく、その存在を本質的に変えていくものでもないのです。

もちろん、知的障害者自身は、意味を生み出そうとしているわけではあり

¹⁰⁵ 福森伸「ありのままがあるところ」晶文社、2019年、54～55頁。

ません。「『やりたいからやる』という、目的を持たず意味のない創作¹⁰⁶」であり、それが利用者のアクチュアルな行為なのです。しかも、そこには「目的もないから失敗もない。挫折もない¹⁰⁷」。外れもしないのです。「何を生み出そうとしているのか、自分自身もわからないまま、内面が浮き出た汚れない美がある¹⁰⁸」だけなのです。この「美」に向けてのはたらきがあって、利用者と支援者が相互に在ることとなり、依存と託すが形となるのです。

8. 人間の眼差しとかけがえのなさ

茶道には、「一座建立」や「和敬静寂」という言葉があります。これらは茶の湯が「そのすべての行動を単純に自然に行う」ことを目的にしたものであることから来る言葉です。それゆえに、「茶はわれわれにあっては飲む形式の理想化より以上のものとなった。今や茶は生の術に関する宗教である。…略(引用者)…すなわち主客協力して、このおりにこの浮世の姿から無上の幸福を作り出す神聖な儀式を行う」ものとなったのです¹⁰⁹。しかも、「茶室においては、自己に関連して心の中に全効果を完成することが客各自に任されている」のです。「完全そのものよりも、完全を求むる手続きに重きを置いた。真の美はただ『不完全』を心の中に完成する人によってのみ見いだされる¹¹⁰」と、その均斉や均等ではない自治的で動的なプロセスを各自に付与するという思考形式を日本人は持とうと努めたのです。

さらに、講や筋いなども、そうした主客一致、つまり主客非分離による自治的な生を貫こうとしてきた日本人の営みでした。そうしなければ生きていけなかったからですが、その結果、共同体に埋没することにもなったのです。

現在、こうした主客非分離を、共同体によってではなく、個人がそれぞれ

¹⁰⁶ 同上、126頁。

¹⁰⁷ 同上、128頁。

¹⁰⁸ 同上、126頁。

¹⁰⁹ 岡倉覚三『茶の本』村岡 博訳、岩波文庫、1961年改訂、39頁。

¹¹⁰ 同上、60頁。

に作っていく、そうしたアソシエーションな時代が拓かれるようになってきたのではないのでしょうか。さらに言えば、社会正義を振りかざすことなく、また分業の経済に巻き込まれることもなく、希望する現実を、連帯し協同することでつくり出すことができるようになってきているといえると考えられるのです。

また、人間が自然存在性を高めるにつれ、人間のありのままを自然として受け入れることがより可能となり、存在するすべてが自らに帰順して、かつ主人をつくらぬ世界が透視できるのです。また、“私は私が好きな私”を生きることと“私たちである私”であることが両立していくとも予感されるのです。

そもそも、人間存在の全体は、未分化というよりはますます不確定となり、その終わりが見えなくなっているのですが、それぞれは、はたらきかけ、関係づけられ、かつ分化し分節化しながら変化します。それは因果論でもロゴスでもなく、中心をもつ抽象的な一般的なモデルに収斂するのでもありません。縁起として在るとしか言いようがありません。というのも、生命体としての人間は、未だ見ぬ他者からののはたらきかけを自己組織化して、「～する」実存として在るからです。そうして自らの内と外を境界づけて、自分と世界を意味づけて生きる存在なのです。

それだけに、人びとが属す世界が永遠平和であるためには、人間は、より身体によって世界に向き合い、問題を身体に掃して、その声を聞く生命体であることが前提となるのではないのでしょうか。

また、私たちは、地球を一つの単位として考えることに慣れていますが、これまでの歴史は、散在してさまざまな文化に分節化したのですから、これからもランダムに螺旋的に豊かに変化することは間違いありません。もちろん、お互いに結びつき影響し合う度合いは高まるとしても、です。永遠平和は、人間の世界を変化させつつ、本質的により安定させることと同義なはずですが。というのも、身体は、常に一定のリズムを打ち、呼吸は安定します。言葉も安定します。だが、コントロールが必要となると、さらには支配しよ

うとなると、私が顕わになり、意思が起こり、言葉がつくられ、呼吸が乱れるのです。言葉や意識に先立って安定が崩され、言葉や意思のつばぜり合いが始まるのです。そして、均衡や統合のためにより普遍性が価値をもってきます。安定させることとは、こうしたことにならないようにするという意味においてです。

この点からしても、西欧近代の普遍性は特殊なものですし、帝国は明らかに権力的で異常です。また、柄谷行人の言う「この私」は、多様な生命系を開くものではありません。本来、私は他者という無限の存在のなかから立ち上がり、その世界（他者）のはたらきによって自らを形成しながらも、世界（他者）の一部としてはたらきかける存在です。世界（他者）から孤立した異なる存在としての私が、世界と対峙するわけではないのです。したがって、「この私」が「この世界」において、他者と世界を自己編集（他者を目的とし手段とする）するのではなく、自らの経験そのもののなかで未だ見ぬ自己と世界を見出し形づくるしかできないのです¹¹¹。「この私」が自己編集し自己完結する私と見なすものであれば、それは人間中心主義から脱却できません。生命あるものとして、未来に責任を負う倫理も、善も生まれません。つながる意味を失い、絶対性をつくって今の記憶を拡張するだけです。

¹¹¹ 人工知能を研究する三宅陽一郎は、「生物は、各瞬間に、自分と同時に世界を作り出します。そこで自分自身と世界の衝突が起こり、苦しみをなります。なぜ苦しいかというと、知覚される自己と同時に生成してしまった言語的自己（仏教でいる虚構的な自己）の間に齟齬が興るからです。自分自身が定義してしまった、推論によって形成してしまった自己、そういったものが世界と衝突することによって苦しみが生まれるからです」と述べています（三宅陽一郎、前掲書、2018年、248頁。柄谷のいう「この私」にはこの「苦しみ」がありません。それは、自己と虚構的な自己が捉えられていないからだと言えます。フランクルも「生命そのものが一つの意味をもっているなら、苦悩もまた一つの意味をもっているに違いない」とします（フランクル『夜と霧』、前掲書、168頁）。やはり、三宅が言うように、生物は、その瞬間瞬間に自分を作り出すのであり、それは自分自身を維持し守るため（ホメオスタシス）であり、同時に世界に向けて自分を投げ出し、世界と一体となり行動しようとする（アポトーシス）と捉えるべきなのです（三宅陽一郎、前掲書、249頁）。

つまり、「～する」という自分軸をもってさまざまに体験することで、自らの実存を時間とともに手に入れるのです。それは、世界（他者）への執着や接合を自分なりに解きながらも、同時により深く世界（人間）に結びついていく自分を発見していくこととなります。これによって自分が私という形を脱ぎ捨てて、世界（他者）と向き合い、さまざまな問題を引き受ける存在として、生きている意味を自分のなかに溶かし込むことができるのです。“私たちである私”を生き、より私らしくなるとはこうしたことなのです。これは、労働によっては決して手に入りません。

どころんでも、人間は、自身が身をもって生命あるものとして生命にながっていくことを自己超越的に身体化する生き物であることは無視できないのです。とはいえ、「大昔の人びとのように、ごく素朴に宇宙というものを、自分の体内に感じ取っていた」、そうした生命記憶を、現代人はすっかり無くし自然から離れ、「自閉症」を罹っています。光の明暗から潮の干満、四季にいたる宇宙のリズムを無視して自分の都合のいい生活空間を勝手に造り上げ、そのため、自然のリズムを深く取り組んだ内臓は、その「生の波動」となる「食と性の宇宙のリズムは、ほとんどなくなりかかっている」のです¹¹²。

もはや、私が「この私」であるためにも、また私が“私たちである私”であるためにも、言語で概念的に分節化する以前の自然世界で、それぞれが私と他者の間の自由の内に生き、それぞれが生きている意味を具体的に問い、問いかけられることで、自らが在るとなるのが、自然です。そうすることで、生命の波動（人間の生命的リズムとその強い眼差しによる）が貫かれてダイナミックでリズムカルな生を呼び戻していけないのではないのでしょうか。そして、人間はそれを自由に表現して、ありのままにあることになるです。

また、一人一人に秘匿されているこの自然の力をより取り戻すことで、人間のはたらきかけはより十全に始動されます。そうして、理性や法則ではな

¹¹² 三木成夫「内臓と心」河出文庫、2013年、65～66および76頁。

く、このはたらきによって人間が生命的存在であり続け、何度でもそれを再構成することが、人間の「～する」という実存のあらゆる正当な源泉になっていくのです。したがって、人間は、他者との間で、繰り返し、自分を形作り、自らのはたらきによってさまざまな行為を生成させる表現者にならない限り、結局は、人間は脆弱な生き物であり続け、世界は複雑で恐怖でもあるため、さまざまな欲求を引き出されて、それに翻弄されて自然から乖離した野蛮を選択するしかなくなります。

以上、自然と人間の関係は、単なる相互の交換＝物質代謝ではないことは明らかです。むしろ、「草木国土悉皆成仏」「山川草木悉皆成仏」が教えるように、ことごとく仏性を持ち、はたらきかける力を宿しているとして向き合うのが自然です¹¹³。人間はそのはたらきを感受して力を引き出すのは、そうした自然の関係においてです。また、こうしたはたらきとして自然を見る眼差しが、人間には備わっているのだとしたら、その行為は、交換ではなく、互いにはたらきかけ、恵みを受け取るやりとり以上のものではないことも自明となります。自然の贈与といってもいいかもしれません。

というのも、この贈与は、give & give & give…と連鎖するものだからです。人が集まるだけでにぎわいができ、何がしかのやり取りが始まります。そのやり取りは、お金で一回事に清算されるのではなく、交換や分配でもありません。お返しが約束されなくても、このやり取りは終わりがないことが予感されて、贈ることが繰り返されるのです。また、こうした託すという形の贈与があるから、〈顔〉の見える関係が終わりのないものと予定されるのです。しかも、自然は開かれています。自然にはたらきかけ自然に帰すことで贈ることを繰り返すことが可能となるのです。また、私のはたらきかけることで、物は物と出会い、私なりの実体のあるモノ（質量、重さ、模様、形のある）となり、作品となるのです。このもとの、それぞれがそれぞれに分

¹¹³ 岡田真美子「東アジア的環境思想としての悉有仏性論」(『木村清孝還暦記念論集 東アジア仏教—その成立と展開』春秋社、2002年、所収)を参照。

かりあって分かち合い、自らのユニークらしさを大事にして工夫した生活を享受できるのです。人間の自然存在性は、マルクスがいう「受苦的存在」なんかではないのです。また、贈与を負い目として、同じものを返礼するかそれを義務とすることもありません。

つまり、贈与によって生活をまるごと体験できてこそ、みんなが元気で自分も元気になる、しかも、親から子へ、子から子へと命をつなぐことができるのです。だから、モノや生産力を介在させて、手段でもって対象に働きかけ、その成果を最大化するような労働で社会を構成することが、人間的な「～する」の原型では決してありません。

そもそも、商品生産は、労働も欲望も交換可能にし、だれかに何かに代替させていきます。しかも、この労働と欲望の代替は、内発的とか自分らしさの追求だと錯覚します。だが、この自分の存在証明、したがってアイデンティティは、人間の唯一性、固有性 (singularity) を帰結させません。むしろ、自分をだれでもいい交換可能で比較区分される人にしていくのです。労働が歯車のようなものになると全く同じです。個性も何かに誰かに代替されるもので、その人のかけがえのなさを喚起するものではありません。そうして、労働と欲望の商品世界では、私は私であろうとして私を喪失させるのです。この不条理こそが、モノ化する商品世界が作り出す最終審なのです。この不条理によって人間は、生きものとして、生きものへの眼差しを失って、「今だけ、金だけ、自分だけ」となるのです。経済的価値と報酬を手に入れることこそが労働の価値となり、人間は労働に敗北するのです。

人間のかけがえのなさは、irreplaceability (取り替えられない、埋め合わせのきかない) から来ることは自明です。「この私」も他者も、本来、irreplaceable な存在です。さらに、この人間が注ぐ人間への眼差しは、自然を単に有用なモノとは見なしません。むしろ、「～する」は、自然への眼差しを具体的に表現しようとする自らのはたらきかけなのです。自然は、何より恵みとしてあり、しかも、その全体は、人びととともにあるものとして人びとに開かれています。だから、自然と向き合うと、何か仏性が宿っている

ような尊いもの、気高いものを感じ、その恵みに感謝するのです¹¹⁴。私は私を宿すように、私は自然を宿し、私を忘れ、存在することのかけがえのなさを実感するのです。

農本主義を現代的に蘇らせようとする、福岡県の糸島市で農業に従事する宇根 豊は、人間と自然について、次のように述べています。その教えは、とても新鮮です。

まず、「自然」は nature の翻訳語だということです。しかも、そもそも日本人は天地と認識し、そこに人間も含まれるものとして認識していました。欧米のように人間と自然を分け、人間が支配するといった自然観は、外からもたらされたことが指摘されます。すなわち、本来、日本では、人間も自然の一員以外の何物でもなく、自然の外に立って、自然を見ることがなかったのですが、nature のような自然と人間を厳然と分け、人間がコントロールするものとしての nature の自然が、明治近代化とともに日本語に追加され定着していったのです。それは明治30年代だと言います¹¹⁵。

そして、これまでは、「天地のめぐみも災いは区別しながらも、ともに引

¹¹⁴ これは宇根 豊さんの次のような言説を踏まえてのことです。「農産物は、百姓が自然から引き出した『めぐみ』で、それは、「自然に働きかけた百姓仕事は自然を豊かにしたお礼として、自然からもたらされた『めぐみ』なのです。だからそれを食べるときに、自然に、そして百姓仕事に思いを馳せるのが、農の伝統として形成されたのです。生きものの命は、まるで自然のめぐみのように私たちに提供されています。生きものたちはまるで私たち人間に命を差し出しているような印象すらあります。せめて生きものたちがどういう自然で生きていたのかを偲ぶことが、感謝の気持ちの中心に据えられるものではないでしょうか」(宇根 豊『農本主義へのいざない』創森社、2014年、42頁)。さらに、「工場は閉じられており、田んぼや畑は開かれています。…略(引用者)…田んぼや生きものや百姓だけでなく、そこにつながる人間も同じ自然の一員だからです」(同上、230～231頁)と述べています。加えて、「人間にとっての『有用性』を認識するのは、外側からの認識です。それに対して「山川草木悉皆成仏」などの伝統的な世界観は、内からのまなざしではないでしょうか」(同上、172頁)と喝破されています。

¹¹⁵ 宇根 豊、同上、46～47頁。宇根のこの発言は、柳父 章『翻訳語成立事情』(岩波新書、1982年)に依拠したものである。また、nature は、キリスト教では創造神が人間をつくり、人間のための自然をつくったとの教えに由来する(宇根 豊、同上、51頁)。

き受けて生きていました。ところが人間にとっての有用なものと役に立たないものとの、平気で腑分けするようになったのは、外からのまなごしのせいです。『害虫』とか『駆除』『防除』などの概念が普及し始めるのは明治時代の後半になってからです¹¹⁶と、自然という言葉でいかに人間の人間らしい眼差しがすっかり骨抜きされたかが理解されてきます。そうして、百姓仕事工場労働のような生産性を求める産業に変質していったのです。商品がもつ使用価値も同じです。それは人間にとっての有用性でしかありませんし、西欧的な nature を色濃く反映するものです。

それにしても、なぜ、人間は自然に引かれ、熱い眼差しをむけるのでしょうか。これは、最も惹かれる問題ですが、この点について、宇根は、端的に自然が人間の本来の場所だからだとします。というのも、自然は、「自分が自然のままに生きられる場所です。そこでは自分を忘れることができます。自然と一体になったときには、自分のために自然があるなどと思うことはないでしょう。忘我、無我の境地こそ、人間の悩みを突き放してくれます」。そのように理解するのが自然です。宇根は、「百姓仕事で田んぼという自然世界の中で、仕事に没入していると、時間も、厚さ寒さも、場所も、自分がここにいることも忘れて、何かに包まれてしまっていることがあります」と自分の経験を述べます¹¹⁷。

また、私が私を宿すとして、つまり自分が私に宿るとして、なぜ、私は、今の自分の自己意識として生まれるのでしょうか。それは、自然から離れて他者と向き合うからです。私は、他者の存在に対して私が注意を払ったことを意識し、それ以外は、無意識の内にせせせと処理するのです。そのとき、自らが時間的な存在として私を記憶し、言葉で意識したものだけを意識して、モノや事にはたらきかけるのです。そうして記憶とともに自己意識ができるのではないのでしょうか。

¹¹⁶ 宇根 豊、同上、49～50頁。

¹¹⁷ 同上、297頁。

とはいえ、大切なことは、この自意識は身体があつてのことだということです。いつも身体が先立ってあり、私も言葉も後からついてくるものでしかないのです。アフォーダンスという考えが教えるように、世界と私は一種のセットとしてあり、そのときそのときに身体が世界に向き合つて、自ずと、思はず身体が処理するのです。扉のノブを回すのも、階段を上るのも、いちいち考え意識してそうするわけではないのです。われ思うに我ありではないのです。

だとすると、人間は身体をもつ自然の存在として、また、そのような者として、他者との間に生きる存在として、自らを整え覚悟して欲望を手なずけるしかありません。他者が、お互いの自然としてある身体的な存在となるときにこそ、私は、私たちとなり、自己意識から解放されます。主客非分離となつて、二人称的な関係を生きることが前景化します。

そうした眼差しをもって、徹底してそれを貫くしかありません。労働や欲望では、その人の *irreplaceability* は生まれず、*singularity* は手に入らないのです。*irreplaceability* は、自らのまなざしが生きるものに強く引かれ、愛情となるからこそ、その固有な存在を唯一性として受け入れるのです。だから名前を呼び、呼び合うのです。そうした眼差しを引き継いで人間はつながり、苦勞を共にできるほどに託せるのです。贈与が、*singularity* による愛情によって *give* の連鎖となり、同時に自然は崩壊を免れ、その豊かさを見せるようになるとしたら、贈与がひらくであろうまだ見ぬ世界こそが他者とともにめざすべきネーションではないでしょうか。人間こそが、そうした世界を引き受け、開くことができるのです。そして、その土地に根を張って生きることが選択できるようになるのです。「～する」はここに収斂するのです。また、これが贈与の意味することであれば、贈与は決して交換様式なんかではありません。この点こそが、柄谷行人との違いとなります。

先に触れたように、日本人は、自然に仏性を感じてきました。これに対して、西洋の近代哲学は、自然を自らが働きかける対象とし、その対象から、真・善・美、さらには有用性といった一般性・普遍性を引き出し、抽象的な

概念によって人間のものにしようとしします。対象から切り離すから、抽象的に把えることが可能となり、ロゴスによって主客分離を成立させることになるのです。逆に、日本では対象と切り離さないことで、情感をもって対象を受け入れ、いとおしくなるのです。そうして万物と我は一如となり、主体を生成させないのです。だから、西欧では、労働も、そうした有用性を引き出すものとして、「神の前でまったく等しい価値」をもつ、天職 *beruf*=*calling* となり使命となるのです¹¹⁸。労働が等価形態を持つというマルクスの理解も、そうした歴史性を帯びた概念的理解だと言ってもいいのではないのでしょうか。少なくとも、日本のように手仕事として自然と向き合う仕事観とは異なります。

それは、何より、自然は開かれているのに、労働は自然を対象化して、人間をモノに閉じ込めるからです。事実、日本人の百姓仕事では、自らを対象から引き離しません。だから、対象は概念的のその一般性をもつ対象ではなく、手をかけて愛着をもって接し、いとおしいとなって、自然とつながるのです。宇根が言うように田んぼの虫たちは害虫で駆除するものにはならないのです。

「～する」が託すような関係を生成させ、人びとをかけがえのない存在にするはたらきかけになるには、モノは自分たちの身近にあって、自分たちで工夫して、生活をまるごと体験でき、さまざまにかつ絶え間なく身体的に出会っていく場なり空間は、どうしたらできるのでしょうか。資本や国家が領域化しシステム化する関係は、あくまで一般―特殊の概念化された一元的な関係の世界です。あらかじめ価値は決まっており、その同一性を前提にします。そうした共同体幻想が、代替可能性をつくってその人の唯一性や固有性を簡単に奪うのですが、自己と他者を切り離すことで自律していると錯覚させます。そして、人間をかけがえのない存在ではなく、「～である」をでき

¹¹⁸ この点については、馬頭忠治「批判経営学から協働と連帯のアソシエーション論へ」、前掲書、32頁。

る・できないによって差別によって人間を固定していきます。

そして、人間は、本来、代替不可能な存在であるにも拘わらず、だれでもいいと代替可能となり「消費」されていくのです。そればかりか、それは、私は私でありながら私であることを否定する不条理な存在にします。さらには、自然を外部にして、自然と一体となってリズムを刻めなくなるどころか、個々バラバラに一般—特殊な関係に依存させ、自然から自らを遠ざけて、無力な存在にしていくのです。そうやって、主客分離の二元的な共同体幻想を再生産されるからこそ、人びとは労働とその対価の賃金に縛られ、その手に入れた貨幣で一回事に清算する商品交換に依存することを否定できなくなるのです。

9. 価値から生きているという感覚へ

ここで、これまでの考察をまとめることにしておきます。柄谷行人やE・レヴィナスなどの言説に囚われずに敷衍して述べますが、それは、以下のようなものとなります。すなわち、脱近代の模索が、資本主義批判に結びつくようであれば、その営為は全く意味がないに等しいのですが、これをクリアするには、貨幣がつくる虚構を含めてあらゆる共同体幻想から人間が自由になれるかどうかが決定的な問題になるのです。しかも、その自由は、それぞれがそれぞれに生きているという感覚をどれだけ取り戻せるのかという人間問題に収斂します。だからこそ、この自由が、神や理性に代わって、他者が、もっとはっきりと言えば、他者の存在と、私と他者の間の自由が、これまでにない人間の精神世界を広げていくと確信されるのです。

また、西欧では個人概念を生み、東洋では主客非分離の存在として人間を捉えるように、何故、人間存在について定見を見ないのでしょうか。この未解決の問題は、脱封建社会の特殊性や近代の問題というよりは、人間の人間らしさの理解が未だに倫理や宗教に閉じ込められていることによるものと考えられるのです。したがって、この問題からの解放と共同体幻想や虚構からの自由は、徹底するのです。

人間は何事も身体を通じて、あるいはその五感によって自らを自覚し、かつ私と他者の間に、さらには自分と自分の世界の間に、境界があること実感するのですが、問題は、人間がその実感なりを受け入れ、認識し知として記録するハードウェアを持っていないために、脳に記憶されることだけであることにあります。その記憶は、その多くが無意識として処理され、アフォーダンス的な行為と結びつくのですが、この記憶の世界では、そもそも私など成立しようもなく、生と死という感覚さえも起こらないことは自明です。ただ、記憶とともに、私と他者（モノも含む）との交感によって、また自分と仮象としての人間世界との間に、ある感覚が生まれ、そこに私にとっての意味を宿そうとするのです。しかしながら、その人間的な反応を受け止め、それを蓄積するハードウェアがないため、その感覚も意味も常にファジーで不安定なものとなるのです。認知しただけの「事実」を事実だと思い込むのです。また、それが人間の不思議と魅力をつくるのです。

そうであるからこそ、人間は、さまざまに解釈し、混乱もするのです。その結果の一つが、先の西欧と東洋との違いとなって、ある意味、文明化されるのです。ただ、大切なことは、交感や間にあるものを自分のものにし、またそのためにこそ、何かに誰かにはたらきかけようとするという人間の能動性は否定しようがないということです。これが人間の本性である以上、このはたらきは失われることなく、いつだって「～する」自分へとつなげて、私を手にいれようとするのです。こうして、自らは固定的ではなく、変わる存在となるのです。

また、変わりうるからこそ、他者と向き合い、より関わろうとするのです。このようにして、それぞれはそれぞれに生きているという感覚を手にするのです。そうであるからこそ、生きているという感覚と、意味を見出すという意識とは限りなく同義となるのです。そのため、そこには抽象的な価値や普遍性など介在しようがないのです。私には、そのようにしか考えられません。

自己に宿す私の生成は、以上のような内的なプロセスとして把握できるのではないのかというのが、ここでの一つの結論です。しかも、このハード

ウェアのないプロセスは、心の動きとなり、二人称的關係において最も充たされることとなります。

ところが、西欧近代は、こうした自己生成や二人称的關係ではなく、人間にとっての真理が主体の内に宿ると考え、そのため、人間の人間に対するはたらきかけは、真理や法則に基づくものとしてロゴスとして捉えるのです。自然も、その主体がはたらきかける対象にすると同時に主体は対象から切り離される存在となるために、閉じようとする抽象的な私となるのです。そうして、主客の構成が二元的に概念化され、簡単に価値や普遍性に引きつけられ同質的で同一的な共同体幻想を私の認識とともに拡張することとなります。

東洋思想は、そうではありません。人間の存在は、それ自身で真理であって、私はそれを悟るだけだと捉えます。それだけに対象と私と切り離さずに、対象を、情感をもって受け入れ、万物は我と一如であると認識します。こうして自然は開かれた場となり、人間をそこに同位させていくことになるのです。主客は非分離となり、法則や結果ではなく、同位や同調に意味をおくようになるのです。それだけに価値判断自体が集団に埋没することにもなりません。

そうした決定的な相違はあるのですが、どちらにせよ、人間は「～する」存在であることは否定しようがありません。生きるにあたっては、誰も「～である」ではなく、「～する」という人間の能動性をいかにアクチュアルに捉えるかが問われるのです。それは、内的プロセスの表現となるのですが、次のように把握できます。

何より、自分が何を望むのかという問いを立て、他者に投げかけることで、私は、私と他者の間に意味が生まれ、そればかりか、その意味を受け取って、その問いを拓く場を持ち、自分で拓くことができるのです。また、そこでのやりとりが響き合い、想像力や理解を深め、解像度を上げることで私たちの言葉を生んでいきます。人間は、その言葉を持つことで、問いは、既存の「～である」を再審し、概念の世界をアクチュアルに崩して、パターン化された

価値や共同幻想を排除していくことができるようになるのです。と同時に、それぞれのフレーミングを切り取ることで緊張感や真剣さが生み、それが他者に伝わり、自分が感じたことが交差させていくのです。そうすることで、正直でいられ、ありのままがいいとなるのです。逆に、ありのままでいられないから、見栄や優越とか、また羞恥、卑屈などの両極端なベクトルに自意識が縛られ、人間のありのままや自然存在性に向かわずに、そうした人間性を忘却することとなるのです。

そして、ありのままでなくなるからこそ、神とか真理とか、何か絶対的で確かなものがあると共同幻想し、それを求めて私を拡張することになります。私を軸にして世界を自己表象し、自身の物語を語るのですが、それは、結局は、さまざまな虚構がつくる欲求や共同体幻想に動員されるところの自己を主人公にするだけのこととなるのです。そうした一人称による眼差しが、他者との隔たりをつくり、他者との交感を閉じるのです。そのために、自分とは何かを理解しようとする果てしない混乱に陥るのです。そして、簡単に貨幣や資本が提供するものに屈服することとなります。こうした個人が労働の世界に入り、さらにその見返りで生活することを普通として受け入れていくのです。これが近代の個人の実像ではないでしょうか。

とりわけ、貨幣がつくる価値によって、人間のはたらきはことごとく労働に一元化され、労働に還元されない人間のはたらきは排除されることは決して無視できるものではありません。こうして価値が一元化されるために、資本主義がどんな非人間的な状態や悲劇を帰結させようが、すぐには資本主義批判とはならないのです。つまり、批判に値する、労働を超える人間のはたらきをアクチュアルに構想し、生きている意味をより確かにできなければ、現状を追認するしか他になく、そのため資本主義は安泰です。

さらには、次のような人類の歴史を考量しなければなりません。すなわち、人間は生きようとする生命体ですが、生命活動としてはたらきを最初に取り出し、意味を与え、形質化したのは、宗教であり労働であったという史実がそれです。つまり、宗教と労働は共にあったのです。はたらきかける対象

がモノであっても神が宿ると認知してきました。また労働が、calling であり Beruf のように、神聖なものであり使命と捉えられても来しました。

こうした長い歴史があって、資本主義にあっては、何の躊躇もなく、労働によって、等しく人間は人間らしくなると信じさせ、人びとに労働する人間になることを決意させてきたのです。だが、その労働はモノに囚われて、自然を人間の都合で作り変えるだけのことでしかできなかったのです。しかも、その自然支配を、価値の創造行為として錯覚させたのです。

こうした価値の一元化と歴史のために、労働以外に自分と社会との接点がなくなり、教育を受けても、また失敗をすとか回り道をして、結局は労働以外の選択はない、そうした制度的な壁が出来上がったのです。このままでは私と他者の間に自由などつくれません。依然として、労働がつくる分業と貨幣の力に囚われてしまい、そのため、人間が連帯して持続的な仕事を、それぞれの地域において自らで作り出すことなどは困難になるばかりです。そればかりか、言語もひとつの社会システムとして受容され、ますます自らの言葉を持って自己表出することもなくなっていきます。

そうである以上、自らのほたらく力を主客二元論に収斂されることのないように、自らの言葉を持ち、自らが irreplaceable な存在であることを不断に問い、それが表現できるようにもならなければならないのです。これがありのままであることの必要条件となるのです。

ありのままでも何事も関わるためにも、制度は、特定の価値に閉じ込められて一つの社会システムになることがないように、常にオープンなものとしてあり続けなければならないし、いつでも変えられるものでなければなりません。そうでなければ、制度を成り立たせている価値や共同幻想から自由になれません。

また、そうした自由を手にするだけでしか、これまで感じられなかった自分を感じ、知らなかった自分を知ることができないのです。また、そうすることで気づきや発見が生まれ、新しいはたらきかけとつながりが生まれるのです。であれば、そうしたありのままにいられる自由なくしては、つながり

や連帯が人間の可能性を拓くことなどできませんし、制度は、いずれ閉じた制度になってしまうことは自明です。逆に、世のリスクを負っても、自由を手にし、どこまでも自分らしくありたいと全身で問い、他者にはたらきかけて共に生きようとするアクチュアルな態度こそが、その人のありのままをつくり、かつ、人を惹きつけ、共同を生むのです。当然、価値という曖昧なものや共同幻想に埋没することもなくなります。

カントの「定言的命令」は、あたかも自由に行使する能力があるかのように振る舞うことが、その人のもつ自由に行使する能力を涵養するとし、概念の世界から自由になる方法を提起しました。カントは、この自由な存在への可能性から、フランス革命を最後まで擁護したのです。しかしながら、自由、平等、友愛を価値として共有するだけでは、何も変えることはできません。ネーションはパトリオティズムとなっても、デモクラシーとはならないのです。

私と他者の間の自由を手に入れ、自分が何を問い、望むのかをアクチュアルな行為にする人間の根源的な自由がなければ、その自由が人間的な意味を生み、その人の想像力や理解力をたくましくすることなどありえません。「定言的命令」は、共同幻想や普遍的な価値から自由になることなくしては、自分らしさを取り戻して、何かに誰かに働きかけることなどできません。むしろ、その呪縛をより積極的に解き放ち、それぞれがそれぞれの生きるという感覚をもって共同体現像や価値体系をアクチュアルに変えることとならないと意味などないのです。

さらに、この自由のためにも、私は、自然を共有する一人としてあり、同時に他者とともに自分を超えた世界に生きる存在であることが求められます。それは、「ものとする」行為のように、自分の身体性を常に自然と一体化させることが、行為と意識をアクチュアルに一致させ、そこにこそ私を超えた生き生きとした世界が現れることから理解できます。まさしく「～する」行為のなかで、自分のはたらきが表れて、宇根 豊が言うように、心と身体をとりまく環境は、自らを乖離するとか対立することはなく、拓かれていくのです。

生まれていない胎児、生まれてすぐの幼児は、自らの「～する」ことはありません。成長して自分らしさを身につけるからこそ、その力は、自らを他者に託すことが自然にできるようになり、また他者の生をなり代わってに経験できるほどに思いやりを持てるようになるのです。そのようにして、私の固有性や唯一性が身につくのです。それと同時に、ある関係を受け入れ、意味を見出し、はたらきかけ、関わっていくことで生きているという感覚を深めるのです。それは存在の曖昧さを無くしていくことを意味します。

そうして私は私を有（も）つようになり、他者を、同じ自己意識としての私を持ち、魂をもつ存在として受け入れ、その記憶を心身に定着させていくことになるのです。そうして、他者を引きつけ関係づけるものが、同一性や同質性ではなくなります。それぞれの「～する」は、できる・できない、なる・なれないなどの組み合わせとなり、また、分からないことは分からないままで、まずは認め合うとなるのです。ぶつかり合いながら、不調和音を奏でながらも、お互いが持っているであろう、まだ見ぬ可能性を探っていくことで、より自分らしさが発揮できていくのです。その結果として、私は他者を受け入れ、他者に受け入れられるあなたは、私のなかに生きていることを事実とするようになるのです。そうして二人称的な関係があちらこちらで生成して、この関係を主題とする、共同幻想とは異なるところの全体としての世界が観念できるようになるのです。

これに比して、「～である」という概念的な世界は、こうした身体と自然を一体化して自らを有（も）つことを奪い、普遍的な価値に閉じ込めます。そして、主体とその主体が対象化する虚構の世界をリアリティとして現出化します。そうなると、身体と心を自由にして、自分をオープンにすることができなくなります。モノの世界や観念に縛られ、生き生きとした世界は立ち現れず、それだけに精神と記憶は深く刻まれずに、人間の身体も心も鍛えることがなくなります。そうして自分を表出することができずに、真偽も問えずに、「～である」と抽象化され同質的な共同幻想に取りつかれるのです。だから、この閉鎖性は外にある倫理や道徳でしか補完できなくなるのです。

その結果、人間の心と精神に、ありうべき状態、ありうべき発達などないはずがないのですが、普通と特殊、正常と異常、健康と障害などがつくられ、人間が分断され、監視され隠されるのであり、またそのための秩序と制度がつくられるのです。そして、普通、標準がつくられ、そこから逸脱すると差別し排除されることになるのです。結局は、多様であることも、ありのままであることも、逸脱することも許されない閉じた世界ができ上り、資本も国家もネーションもこの「～である」の世界の外にでることなく、いろいろな共同体幻想や虚構をつくって存在し続けるのです。

以上のことを踏まえて言えば、生きているという感覚は、私が、知らなかった自分と出会いながら、私を私として有（も）つことであり、他者との無限の連鎖のなかで、共にあるという体験的な存在感覚なのです。そうであるからこそ、身近な人びとの間にしかない関係性を拓き、命や生と死の感情を失うことなく、自分を待ち構えている自分の今を生きることとなるのです。

しかしながら、近代資本主義社会では、私は私を有（も）つことを手放して貨幣や労働がつくる分業の世界に埋没するのです。栽培、飼育、収穫、屠殺、分かち合いなどの生命的な体験にともなう感情を失い、その分、貨幣や労働がつくる共同体幻想に囚われ、また何とでも交換できる貨幣がつくる虚構に生きることになるのです。

私と他者の間の自由の内に生きているという感覚を全体として奪い、私が私を有（も）つことを許さないのが、近代資本主義なのです、だからこそ、そこにまだ見ぬ人間の世界を拓いていかざるを得なくなるのです。そのためにも、いかなるモノと交換できる貨幣ではなく、労働は労働としか、その時間は時間としか交換できない決済システムによってのみ、交換は人間から離れずに、自らのはたらきかける行為となり、生きている実感を増幅するのです。こうした現実根ざす自由への眼差しは、決して柄谷行人の言う「超越論的統覚 X」、さらには「強い眼差」による「超越論的な仮象」の問題から生まれません。もはや、このことは自明です。あくまで、人間は自由でアクチュアルに生きている感覚を体得しようとする命あるものなのです。

したがって、また、この「統覚 X」で交換様式 X の社会を構想することなど空疎です。交換様式 X は、何を問い、何のために、何をどう変えていくのかを問うことができません。人間を人間にする人間の自由を問うことがない以上、むしろ、簡単に共同体幻想に憑りつかれて、虚構に埋没することを繰り返しかねません。「世界共和国」もそうしたものとならないことを祈るだけです。このことが、本稿の結論でもあります。

おわりに

柄谷行人の思想の原点となる『日本近代文学の起源』において、柄谷は、「国文学」が「風景の発見」とともに近代的な個と他者を主題にするようになったことを取り上げています。すなわち、国木田独歩の『忘れえぬ人々』がそうであるように、日本近代文学は、江戸文学の文体と絶縁し、写実主義を超えて「風景としての人間」を描くようになる「一つの価値転倒」を問題にします¹¹⁹。そして、登場する人物は、「どうでもよいような他人に対して『我もなければ他でもない』ような一体性を感じるが、逆にいえば、目の前にいる他者にたいしては冷淡そのものである。いいかえれば、周囲の外的なものに無関心であるような『内的人間』inner man において、はじめて風景がみいだされる。風景は、むしろ『外』をみない人間によってみいだされたのである¹²⁰」と、この「転倒」の背景を鋭く見抜きます。

柄谷は、西欧近代を「風景」として捉え、人間の内と外が分離していく様を捉えたのです。その上で、この西欧的な内と外の区分に回収されない人間の存在を「この私」として想定し、その考察は、カントに辿り着いたのです。すなわち、概念ではなく観念としてある「この私」と他者の関係へと突き進み、『トランスクリティーク』で、「主観が対象を受動的に受け取るという考

¹¹⁹ 柄谷行人『日本近代文学の起源 原本』講談社文芸文庫、2009年、29頁。

¹²⁰ 同上、33頁。

えから対象が主観の形式によって能動的に構成される¹²¹という表現となったのです。これは、カントの「定言的命令」ですが、それは、能動的に、自らがまずそうすることであって、したがって、人がしようとしまいが自分はいかにあるべしと行って行為するという「～である」という存在を超越することでした。すなわち、人間は、何らかの状態や原因があつて「主観が対象を受動的に受け取る」のではない存在であることを柄谷は捉えようとしたのです。つまり、まず自分がそうありたいとするような「主観の形式によって能動的に」生きていくことが可能となる、そうした観念の世界でこそ、「この私」が他者と生きていけることを掴もうとしたのです。さらに、この能動性こそが、「他者の人格における人間性」を手段として、目的として用いる交換様式 X と永遠平和の実現可能性を示唆すると、その展望を根拠づけようとしたのです。

柄谷行人が言うネーションは、もともと人間の生のひとつの実感であり、そのほとんどは共同体幻想やその記憶に由来するもので、しかもどちらかというとい体にも沁み込んだ日常の感触に近いものと判断されます。したがって、概念的ではなく、類似的なものや面影として、さらには記憶の根源となるといった象徴として在るものです。そうであるがゆえに、柄谷は概念と観念を区分する必要があつたのではないかと推測されます。資本も国家もこうした象徴的なものやその思考を基礎にして成り立つものでしかないことは、柄谷が述べる通りです。

しかしながら、観念は、自己に先立って、無意識としてあるものではありません。私は、他者に見られる存在であり、私を私として意識し、意識せざるものは切り捨てて記憶するだけのことです。しかも、他者は、私と違うのですが、同じ同一性を持ち、無人称の絶対的なものでもないのです。つまり、人間は、同じ身体をもつ“私たちである私”であり、自然に共感し共鳴する

¹²¹ 柄谷行人『トランスクリティークーカントとマルクス』岩波現代文庫、2010年、202頁。

一員なのです。これこそが人間の自然存在性の基礎となるのです¹²²。

¹²² こうした私の意識と無意識の構造からすると、柄谷が日本国憲法の第9条には、「日本人が侵略的な戦争に向かったことに対する『無意識の罪悪感』がある」(柄谷行人『憲法の無意識』岩波新書、2016年、73頁)とし、それこそが憲法に「根ざす」とするのですが、この無意識論には驚かされます。つまり、「明治維新以降77年、日本人が目指してきたことの総体に対する悔恨です。それは『徳川の平和』を破って急激にたどった道程への悔恨です。したがって、徳川の『国制』こそ、戦後憲法の先行形態であるといえます」(同上、79頁)と言い放つのです。しかも、それは、カントの「自然の狭知」であるというのです。これは「無意識」論の暴走ではないでしょうか。

確かに、柄谷が言うように、敗戦それ自体が憲法に戦争放棄を掲げる必然性とはならないでしょう。とはいえ、不戦の意思を9条に結実させたのは「徳川の平和」があったからだとも必ずしも言えません。そもそも、「徳川の平和」は、武士社会であり、アジアの儒教的な家父長主義によって日常生活を律するものであったし、それは、明治以降、現代も皮膚感覚としても残滓しています。また、「17世紀徳川治世のきびしい儀式固守主義」(岡倉覚三『茶の本』前掲書、62頁)は決して無視できません。

さらに、戦争放棄は占領軍アメリカの戦略があつてのことです。日本から交戦権を剥奪することが世界の平和＝パックスアメリカーナとなり、その約束を持続するために日米安保条約を締結させたというのが本当のところではないでしょうか。戦後の平和は与えられた限定的なものでしかありません。だから、戦後は、交戦権が認められなかったことで、ことごとく経済成長に人びとを総動員でき、勤労国家へと変質してきたのです。「日本が憲法9条を実行することを国連で宣言するだけで、状況は決定的に変わります」(同上、133頁)と柄谷は、第9条が世界への「贈与」となることを宣言しますが、「9条を実行する」とは、戦後の歴史的なコンテクストが交戦権と経済成長の同時的な実現だったのですから、脱アメリカ帝国主義しかないはずです。何より、戦後の出発にあって、不都合な事実を忘却させ、豊かで平和を偽装してきた日本社会の不誠実さが経済大国をつくったのです。そうして、戦後の国民国家は、ナショナリズム的な均算で一体感のある勤労国家となり、一億総中流をいう共同体幻想を持たれたのです。

また、明治以来の近代化は「脱亜入欧」、「八紘一宇」の国体づくりであつて決して進歩を意味するものでないことは誰もが知るところです。何より、「徳川の平和」は、近代化のなかで農業の再生として継承されず、むしろ、農村共同体を利用するだけ利用して見事につぶしてきたのです。労働も、経済的価値や有用性(使用価値)をひたすら生産して、自らの報酬を得ることが最大の価値であるかのように錯覚させ、自然を徹底的に破壊する共犯者にしてきました。そして、現在、世代間の命の連鎖をどうつなげるかといった問題に直面するに至っています。したがって、戦後日本は、パックスアメリカーナのなかで、経済活動に総動員され、労働によって敗北へと追いやられているとしか言いようがありません。一体、どこに「無意識の痛恨」があるというの

現代、そのさまざまな象徴的な思考も記憶も、さらには共同体幻想も、モノ化されシステム化された現実の前に見る影もありません。AIや仮想空間がリアリティとなるのです。個々人は、それぞれに自分を物語にすることでやっとアイデンティティを確保できているだけです。否、それも困難になって付度しかなくなっているとも考えられます。どちらにせよ、資本も国家もよそよそしいものになって人心から離れるようになっていくのです。

現代社会は、前述のとおり、実存的な確実性が崩壊し、安定や定常がつかれません。成長神話が虚構となり、社会は中心性、求心性を失い明瞭な形ではなく、その現実を複雑性や多様性などと解釈するのがやっとなのです。それは、危険でもあります。すなわち、世界の意味がなくなって、寄る辺なき存在とだれもが感じると同時に、人びとは催眠術をかけられたかのようにたやすく手に入る身近なものに郷愁や安心を感じ、そこに自らの存在の意味

でしょうか。確かに、自己回帰的に文化を背負うことは避けられませんが、この「痛恨」は誰のものか、全く理解できません。

このように、柄谷の「無意識」論は、極めてイデオロギーな作為（カント的な永遠平和のための？）となっているのです。だから、「人間の自然的素質としての「非社会的社交性」が「不可避免的に、敵対・戦争をもたらす。しかし、同時に、それは平和状態をも不可避免的に作り出す」（同上、111頁）と、実に曖昧で、その悲痛な人類の経験から学ぼうとしないのです。この意味では、丸山真男が『日本の思想』で「過去は自覚的に対象化されて現在のなかに「止揚」されないからこそ、それはいわば背後から現在のなかにすべりこむのである。思想が伝統として蓄積されないということと、「伝統」思想のズルズルべったりのむ関連な潜入とは実は同じことの両面にすぎない」（丸山真男『日本の思想』岩波新書、1961年11頁）と、日本の思想の本質をえぐったのですが、これこそが日本人の「無意識」であり、「痛恨」となる問題ではないでしょうか。

とはいえ、日本国憲法の思想的根拠は、無きに等しく、日本的なものを完全に切り捨てて、「公正と真義」といった人類の普遍性に、その根拠を求めるしかできませんでした（この点については、末木分美士『日本の思想をよむ』角川ソフィア文庫、2020年、306頁）。柄谷のように「徳川の平和」へと向かわざるを得ないのはそのためだと考えられます。さらには、「徳川の平和」においても天皇は象徴でした。したがって、「徳川の平和」による新しいナショナリズムは、簡単に象徴天皇制と結びつきます。私たちに問われていることは、揺るぎのない自国の、さらにはアジアの文化を取り戻さない限り、何事も動かないのではないのでしょうか。

を見出そうとするからです。

その行為によって孤独や不安を解消しようとするのですが、その行為は宗教的でもイデオロギー的でもありません。心の拠り所の問題です。しかも、その探求は、自分の思考の結果でもなく、良心の問題でも、さらには責任の選択でもないのです。もちろん、匿名性の問題でもありません。そうしたものを超越した新しい風景のなかに自らを有^もつしかなくなっているのです。だから、中身の無い空虚さをつつまれ、みんなと同じゲームを楽しむかのように一体感を渴望しつつも、自分を知るために他者と出会い、その関係のなかで、今、ここという起点を発見し、かつ自らの言葉で掘り下げるしか抗えないと覚悟するようになっていないのでしょうか。

近代の懐疑は、以上のような気づきとなって世界を覆うのです。「西欧の没落」が深刻となり、理性から出発しロゴスによってお互いが互いに独立した平等で自由な個人の追求は、困難になるばかりです。同質性のもとの万人による万人の闘争は差別と排除となり、博愛も妥協や忖度となって、ますます複雑化し不確実になるだけの終わりの見えない新しいカオスとプレカリオの事態となっています。もはや、人間関係を、社会の制度に固定させ、その役割に固着できなくなっているのです。学校や会社のように制度によって同質性や均質性をつくって、個々人は自分らしくあれといった類いの一様を押しつけるか、それができない人間を徹底に排除するしかできないのです。だから、私は、私でありながら私ではなくなるという不条理に苛まれて、かつ自然から遠ざけられ、ますます人間の自然存在性を自ら否定し壊すこととなるのです。それほどに深刻なのです。そして、そのなかで浮かび上がってくる問題が、人間の心の拠り所であり、人間の自然存在性です。

英語では、I was bornと受け身形で表記されます。日本語では、生まれる・産まれるで、主客非分離で表現されます。とはいえ、能動的ではありません。また、bornの後にbyがあって、GodやNatureといった人間以外を指す言

葉が隠れていると考えられます¹²³。

どちらにせよ、「自然に対する無意識の一体感がある¹²⁴」のであって、「人間には、『私』が成立する前の段階から、すでに自分に人間と感じ、人と同じことをしようとすることが備わっていると考えられるしかないのです¹²⁵」。つまり、人間はおのおのが身体をもち、その身体ゆえに他者と隔たれると同時に、身体そのものにおいて他者と通じ合うという、身体としての共鳴、解釈が、すべての個体に生得的に備わっているのです。つまり、私は、生命体として、“私たちである私”として他者との関係になかで生きいくしかないのです。

アフォーダンス理論が教えるように、関係に先立って登場するのは身体であって、言葉と「私」は、後からつながるようにアフォードするだけのことです。だから関係のなかでどうしていくかが、そのアフォードする質をつくるのです。二人称的な関係において irreplaceability が生まれ、それぞれは singularity を手にすることができるのです。後は、それをいかに拡張するかです。しかも、常に自然から離れずに、いつでもお互いに与え続けることがどれだけできるかが問われるのです。日本語の自然が示すように、外の客観的世界と内なる行為の主体といった主客分離ではなく、主客非分離で自ずとなっていくことで、それぞれはあるがままな姿を顕在化させることができ、人間は、人間自身と singularity を有つことができるのです。

このようにして人間が人間として人間を有つということは、心が心に語る存在になるということです。事実、人間は、危機や苦悩のときほど、心の拠り所を求めます。したがって、共感とは、心が動くことであり、深く引きつけられることなのです。お互いにあるがままでいることが受け止められて、まるで身体が受け入れるように自然世界に溶け込み輝くのです。自らの知も言葉も共に掘り下げられて、胸が高鳴り、自分の腹に落ちるのです。それは、

¹²³ 浜田寿美男『「私」をめぐる冒険—「私」が「私」であることが揺らぐ場所から』洋泉社、2005年、20～21頁。

¹²⁴ 同上、118頁。

¹²⁵ 同上、28頁。

内面的な自己と現実感覚の私が分裂しないと言ってもよいのです。

したがって、精神と肉体の分離は必然ではありません。「わが国では古来から腹に魂と心が宿り、自我の源が腹にあると信じられてきました。生命が宿ることを『孕む』というように、腹の動詞まであります¹²⁶⁾」。英語のようにI was born by Godではないのです。すなわち、「精神と思考は、我々の体壁系筋肉システムに存在したのです。脊椎動物は、身体の動かし方を記憶しやすくできています。特に哺乳動物においてはこれが顕著で、これにより記憶が成立します。無意識で身体を動かせるまでに覚えることを身体が覚えるといい、億に記すつまり記憶といいます」。もっとわかりやすく言うと、「腸の要求に従って、食物と生殖の場をパラニューロンの眼、鼻、耳、触覚を使って探します。これが『感じて動く』はじまりで、感動つまり心のはじまりでもあります。えさを見つけると、距離を目測します。これが『考える』はじまり¹²⁷⁾」となります。

人間が自然存在であることを、近代西欧は、野蛮として、あるいは「受苦」として捉えてきましたが、それでは、人間が人間として人間を有つことが掴めません。さらに、自然が拓くであろう贈与 (give & give & give…) というまだ見ぬ世界を少しでもこじ開けることが、人間の未来を出現させることになることも理解できないままとなります。依然として科学技術や生産力に、さらには貨幣で決済するシステムに依存しつづけようとしします。そして、普遍性や真理によって、論理的にまた倫理的に同調し同質化することを進歩とみなし続けるのです。つまり、私たちは、自然な存在に立ち返り、ヴェブレンが示した平和な原始未開文化から略奪文化への「発展」をストップさせなければならないほど、どうしようもない状況に追い込まれているのです。

問題の根は深いのです。ユヴァル・ノア・ハラリが明らかにしたように、人類は認知革命で、架空の物語を信じて結集することで、種としての脆弱性

¹²⁶⁾ 西原克成『内臓が生みだす心』NHK ブックス、2002年、205頁。

¹²⁷⁾ 同上、201頁。

を克服するようになったのです。それ以降、人間は常に集会的な何かに置きかえられて、その全体の中でしか生きられないと錯誤するようになったのです。資本も国家も、この錯誤なしには、共同体幻想や共同体主観をつくれません。しかしながら、この架空の集合像は、近代の崩壊とともに成立困難となり、この歴史的な行き詰まりを解くものとして、20世紀末に他者論が登場したのです。つまり、他者は、神も理性も超えて、私に迫る存在として今に登場したのです。そして、その存在の深淵さと直接性ゆえに、緩衝するであろう一切の媒介（商品や資本、さらには国家など）を超越して、人間的な条件とは何かを問い質し、同時に人間の「～する」可能性を約束させるのです。

また、他者は人間をありのままにします。あるがままとは、心が心に語ることであり、より身体的な共鳴を可能にするものです。そして、二人称の関係においては、無言なものに耳を傾け、見えないものを凝視しようとし、長く忘れた追憶は新しい意味をもって帰ってくることもあるでしょう。恐怖に抑えられていた希望や、認める勇気のなかった憧れが、はっきりと現れることにもなるのではないのでしょうか。何より、人間への差別に憤り、真摯な抗議をつくっていきます。

この心が心に語る関係をアクチュアルにすためにも、私たちは、ナチスのホロコーストを生き抜いた精神科医、E・フランクルの付与されるものとしての生きる意味や、同じような体験をしたレヴィナスの「存在する義務がある」といったような、西欧のロゴスを他者の発見とともにコペルニクス的に転換した知的な営為に学ばなければならなりません。現代人が背負う人類の悲劇は、不確実性に収斂するものではありません。これまでの歴史が築き上げてきた大きな仕組み、それは「神」やロゴスによって手に入れようとしてきたのですが、それが限界にきているのです。だからこそ、今を生きる人間は、根底的な不安や無力感に苛まれるのです。人類の悲劇も繰り返されるのです。こうした歴史の大きな壁を破り、だれもが生命に宿るものを栄えるものにする試みが他者論ではないのでしょうか。

以上、他者は、私に先立ってあるものであり、人間の自然とその世界を意

味あるものとして映し出す、「神」と権力に代わる身体性をもつ存在者なのです。他者論の意味は、自然秩序に根ざす人間が自らの生にとって本当に必要なものとは何かをアクチュアルに映し、生きている意味を実感させる、共同体幻想や風景に代わる人間世界が描けるかどうかにあります。

論文受理日 2020年10月30日