

宗教と倫理

別冊 第5号

第6回学術大会公開講演 特集号
2005年度公開講演会

公開講演：2005年10月15日 学術大会 於 同志社大学 寒梅館：ハーディーホール
大澤 真幸 「宗教の普遍——論理と倫理」…………… 3
質疑応答…………… 27

公開講演会：2006年3月4日 公開講演会 於 キャンパスプラザ京都
内田 樹 「時間・記憶・他者」…………… 30
パネルディスカッション…………… 50

宗教倫理学会
2006年（平成18年）12月

Religion and Ethics

Separate Volume 5

Open Lecture at the Sixth Congress & 2005 Public Lecture

*Open Lecture, at the Sixth Congress; at Hardy Hall, Kanbaikan, Doshisha University,
October 15th, 2005*

Universality of Religion – Logics-Ethics

Masachi, OHSAWA, Associate Professor

Kyoto University Graduate School of Human and Environmental Studies 3

2005 Public Lecture; at Campus Plaza Kyoto, March 4th, 2006

Time, Memory and the Other

Tatsuru, UCHIDA, Professor

Kobe College School of Letters (Department of Intercultural Studies) 30

JAPAN ASSOCIATION OF RELIGION AND ETHICS
December, 2006

宗教倫理学会 第6回学術大会

2005年10月15日 於 同志社大学今出川キャンパス：寒梅館（ハーディーホール）

公開講演

宗教の普遍〈論理＝倫理〉

大澤 真幸

（京都大学大学院人間・環境学研究科 助教授）

ちょっと遅れてしまって申し訳ありません。実はひじょうに緊張しております。今、過分なご紹介を頂いたのですが、私は、宗教学そのものを専門にやっている者ではないものですから、宗教のご専門の方にお話して、何かためになることが言えるかどうか、自信がないのです。しかし、旧友の落合先生の依頼もあり、万意を奮ってここでお話をさせて頂こうということでございます。私、個別の宗教について、きっちり研究しているものではありませんので、私の拙い、乏しい知識の中で、「宗教」のエッセンスをどのように考えたらいいだろうか、そこからどういう実践的、倫理的なインプリケーションが引き出せるかということについて私見を述べさせていただこうと思うのです。

まず、お手元に簡単なレジюмеを配りましたが、その線に沿ってお話いたします。まずこういうことから初めてみようと思うのです。

「宗教」を一つの基準にして、近代社会をひじょうにオペレーショナルに定義できるというような気がしています。それは抽象的な言葉でいえば、「世俗化」なのですが、こういうふうを考えればいい——つまり、「あなたは宗教を信じていますか？」とか「あなたの宗教は何ですか？」という質問が成り立つ社会が近代社会だと、私は思うのです。どうしてかと申しますと、近代以前の伝統的社会の中では、宗教は、その共同体を文化的な生活様式そのものと完全に一体化しているのですね。ですから、そこで生きているということが、既に特定の宗教にコミットしているということを意味するわけです。近代になってから、宗教というのは、文化的な生活様式の全体と一体化するのではなくて、その中の一部になった——**one of them** の要素になった——わけです。そうしますと、宗教というのは、あってもなくてもいいような、場合によっては思想とか信条の一種になってくる。あるいは極端なことをいえば、一種の趣味のようなものになって、「教会に通うのが趣味です」のようなことにもなりかねない。そういう意味で、宗教が、生活様式の全体に同一化していた時代から、**one of them** の要素に転換した、これが近代のいわば外面的なメルクマールじゃないかと思うので

す。

こうなると、宗教の格が下がったような気分になりますが、宗教にとっていい面もあります。どういうことかと申しますと、宗教が生活様式のある一要素になりますから、特定の共同体と一体化しなくなる。ですから、たとえば共同体のコンテクストを離れて宗教が普及するということがあります。いろんな社会にイスラーム教徒がいるとか、いろんな社会にキリスト教徒がいるとかが可能になるという面がございます。これはまず私が最初に申し上げたことです。ただ、少しずつ話を変えていきますけれども、このような説明は実はひじょうに表面的な観察であろうということをもまず申し上げたい。どうしてかと言うと、まるで人間が宗教から自由になった、たとえば宗教をとってもいいし、とらなくてもいい、趣味みたいなものですから、やってもやらなくてもいい、というように、宗教とか信仰とかから人間が自由になったというようなお話をしましたけれども、実は、よく考えてみるとこの前提は間違っているのです。つまり、多くの方々がそう考えていただけるかと思うのですが、現代社会で自分には信仰がないとか、無神論であるとか、そういうことを標榜する人はいっぱいいますけれども、そういう人も含めて、人間の生活様式が未だに、基本的には信仰というものの形式を保っていると思うのです。つまり、本当に神がないという世界を生きることは、極めて難しいと思うのです。それはどういうことかと申しますと、これは、私の造語ですが、私は、「アイロニカルな没入」という言葉を使ったことがあります。「アイロニカルな没入」というのは、わかっちゃいるけどやめられないという態度のことを言います——アイロニーを持って距離を置いているが、しかし、よく見れば、それにコミットしていると。

近代における人間の宗教というのは、実は「アイロニカルな没入」の形式をとっている。一番原型ですね。ちょっとわかりにくいかもしれないので、具体例を申しますと、宗教的な現象ですが、たとえば、近代人に「人間は、必ず死ぬと思うか、それとも不死というものをあなたは信じるか」と聞けば、たいていの人は「人間というのは、必ず死ぬものである」と答えるわけです。つまり不死というものを文字通り受け取る人はあまりいない。そういう意味では誰も不死を信じていない、少なくともそういう知識を真に受けていないということもあるわけです。

しかし、よく考えてみると、人間は普段生きているときには、自分が死ぬかもしれないと思いながら生きているわけではないですね。つまり、まるで人間は永遠に生きるかのように生きている。人間が必ず死ぬということは知識として知っているけれども、態度からだけ見ると、まるで人間が死なない、「不死」を信じているかのように振舞う。こういう「死」を意識していることと（実際の）態度との間にずれがある。こういうのを「アイロニカルな没入」というわけです。

どちらがエッセンシャルかと言うと、言っていることよりも、やっていることの方が大事なのですね。ですから、やはりやっていることの水準から見れば、近代社会も広い意味で宗教的な形式、信仰の形式から未だに自由ではない。むしろ近代に至って、

なお宗教、信仰というもののある種の形式的な支配——支配という言い方がよくないかもわかりませんが、悪い意味ではありません——が続いているのではないか。そうすると、結局近代社会も含めて、あらゆる人間社会は、「宗教」をその中核的要素にしていると言っていいと思うのです。

私は、先ほど申しましたように宗教学関係の専門家でもないのですが、幾分か正当性があるとすれば、私の専門は社会学で、社会学の歴史というのを紐解いてみると、重要な社会学者はみんな宗教社会学者なのです。私がそういう社会学者の中の一人というつもりはありませんが、マックス・ウェーバーにしてもデュルケームにしても、重要な社会学者は、皆、宗教現象というものを自分の研究の最も重要な核においている。それはなぜかというと、宗教というのは、社会の研究と結局同じことになるからです。宗教は、人間の社会にたいへん深く根ざした現象であると思うわけです。タルコット・パーソンズは、「宗教が社会現象である以上に、まずは社会が宗教現象である」と主張しているくらいです。

ここまで、宗教という言葉が無定義に使ってきましたが、これをどのように定義するのがいいか。とりあえず暫定的な定義を申し上げておくことにしますと、宗教というのは、この場合は、ある超越的なもの、超越的な他者、あるいは人間の世界の外にいるという意味で、超越的な第三者、そういうものに対する信仰。信仰という言葉をもっと少し定義しますと、超越的な他者が存在しているということを前提にして、我々が行動しているとみなしうるとき、宗教というものがある、とそのように考えてみたいわけです。もちろん、この超越的な他者というのは、どういうことかということ、僕らの世界の中に直接には見えない他者で、直接的な他者とはちょっと違う、神——場合によっては天とか仏とか言われる——そういう超越的な他者。それは、必ず究極的な価値というのを帯びている。それを僕らは「聖なるもの」と呼ぶわけです。雑駁的な定義ですが、とりあえずこういうものを宗教というように呼んでおきましょう。

今日、お話ししたいのはまず、この宗教と社会は等しい現象である、つまり同じ、異なる二側面と申しますか、人間にとって同じ根源的な現象であると考えたいわけですが、それはいったいどうしてなのかということを考えながら、結論を少しずつ導いていきたいと思うわけです。

まずは、このようなことからお話ししようかと思えます。ある程度、sophisticate された宗教というのは、たいてい、聖典という重要なテキストというのを持っていますが、そういうテキストの中には、しばしば、ひじょうに高い確率で、何かエロチックな内容を持ったテキストが含まれていることがある。一番わかりやすい例でいえば、旧約聖書の中にある「雅歌」のようなものです。宗教によっては、そこに書いてある性愛の体験そのものが、宗教の実質をなしているという宗教もあると思うのです。し

かし、そうじゃないところもあります。公式の教義の中では弊害とされてきた、それほど重視していない場合があります。そういう場合でも、今言った「雅歌」のような、比較的エロチックな官能的な内容を持ったテキストがしばしば含まれているわけです。公式の教義の中からですね、性愛的な体験についてはあまり明言がない場合、そういうエロチックなテキストというのは、メタホリカルに解釈されるわけですね。

たとえば、「雅歌」の場合だと、確か口づけの話から始まりますね。これは、いわば、神が人間に律法を授けた行為ということに対する隠喩的な解釈だと思う。しかし、素人なりに思うわけですが、それならなぜわざわざ隠喩的に書くのかということ。なぜストレートには書かずにわざわざエロチックなテキストが入っているのか。

そこで、やはりこのように考えた方が自然じゃないかと思うのです。つまりこのテキストをある程度、文字通りとった方が良いのではないか。ひじょうに多くの、かなり *sophisticate* された宗教の中にも、性愛の問題に触れたようなテキストが入っているとすれば、むしろ宗教経験のかなりベースの部分に、いわば性愛に近い、あるいはそういう問題と関係ある体験というものが、宗教経験の原点のところにあるのではないか、そのように考えてみたいわけです。

先ほど、宗教というのは超越的な他者、超越的な第三者との関係で定義できるということを言いましたが、そういう超越的な他者との体験というものを一番ベーシックな部分にまで遡っていった場合には、今言った僕らが普通の他者との間に持つ、性愛に代表されるような他者との関係や体験というものがあるのではないかというのが、第一の仮説ですね。そういうところからものを考えてみようというわけです。そうすると、このようになります。

超越的な他者というのはもちろん、我々の宇宙、我々の世界から外れた宇宙の外にいる他者です。他方、今、申しましたように、普通の他者との関係というものが、宗教体験のある一番古い層というか、一番ベーシックな層にあると考える、そういう仮説に立ってみると、もともと普通な意味での他者というものの体験がどういうものであったか、つまり我々が普通に他者と出会うということがどういう体験であったかということから考えてみるわけです。

そう考えてみれば、他者との関係の中に、超越的な他者に繋がりうるようなものがある。簡単に言えば、他者というものを本当に原理的に考えていただきたい、原理的に考えた場合、他者って何なんだろうか。

たとえば哲学の中に、他我問題とか他者認識の問題があることからご存知のように、他者というのは、ひじょうに神秘的な現象です。つまり「他者」というのは、「私」と同様に、ある能動性を持っていたり、主体性を持っていたり、意識を持っていたりする、そういうものです。それでは、「私」が意識を持っているということはどういうことか。「私」が意識を持っているということは、「私」に相関する形で、「私」に帰属する形で、宇宙を持っているということ、「私」なりの世界、「私」の宇宙が開けているということの意味するわけです。「他者」がいるということも、同じように固

有の宇宙を持っているということの意味するわけです。そのように考えてみると、「他者」は「私」の宇宙の内部の要素にはなり得ないという論理的な結論が出てくるわけです。

だから、他我認識とか他者認識の問題が出てくるわけです。なぜかといえば、もしも、「他者」が、「私」の中の宇宙の要素にすぎないならば、「他者」が「私」の宇宙の一つの要素に過ぎないわけですが、実は「他者」にも、「私」と同じような、「私」と同じ権利で、一つの固有の宇宙が所属しているとすれば、「他者」は「私」の宇宙の中に、所属していないはず。ということは、「私」からは届かない、「私」の宇宙の中に、いない要素が「他者」です。「他者」というのは「私」の宇宙から届かない。そういう意味では、既に「私」から無限に隔てられているわけです。ご存知のように、こういうことをすごく重視して哲学を作っているのは、宗教的な哲学者エマニュエル・レヴィナスです。

そこで、「私」と「他者」とが出会い、関係するということはどういうことなのかということを考えてみたいわけです。これについてこれから説明するのは、私の独特の用語なんですけど、レジュメに言葉だけ入れておきました、こういう用語を使いながら説明しています。

私は、人間の心の作用——現象学の用語を使って「志向作用」を使う場合が多いですが——を考えたり、見たり、知覚したり、感じたりという、この作用は、二つのアスペクトを持っているというように考えるわけです。

一つのアスペクト、これは当たり前のことですが、それを「求心化作用」と呼んでいます。求心化の作用というのはどういうことかということ、私が宇宙を体験するときに、私はその宇宙の体験の原点になるわけですね。私を原点にして宇宙が開けている。パスペクティブというのが一番典型的ですね。宇宙は私の身体を一つの中心においているように見える。そういうのを「求心化作用」と呼ぶわけです。

ここまでは別に言葉を与えただけで、いろんな現象学者も同じようなことを言っています。その後が、私のオリジナルなのですが、同時に私はこのように思っています。

「求心化作用」との関係で「遠心化作用」という逆の言葉を使うことにしていますが、「求心化作用」は、私の身体を中心に宇宙が開けている、あるいは現象が開けているということを用いるわけです。それに対して、「遠心化作用」とは、こういうことです。私の身体ではない場所、別の場所に、固有の宇宙の原点が見出されてしまう現象を「遠心化作用」という。わかりやすい例を申しますと、これはあまりにもプリミティブで、なんとなく反論があると思いますが、一番わかりやすい例で説明いたします。

たとえば、触覚なんですね。触れるという経験。何かに触れるということは、実は、私が触れられるということでもあります。「触れる」と言えば、私の方に主体性があるので「求心化」になる。しかし、「触れる」ということはすなわち「触れられる」ということでもある。「触れられる」というときには、あちら側に経験の中心がある

わけです。これを「遠心化作用」とよぶわけです。

人間のこの作用には二つのアスペクトがある。皆さん、これでもうお気づきだと思いますが、我々が「他者」を発見するというのは、実はこの「遠心化作用」あるいは「求心化作用」とセットになっている「遠心化作用」のおかげなのだというように説明しているわけです。

このように、触覚の例で説明しましたが、実は、今の作用が一番顕著に現れるのは、触覚というより、むしろ愛撫ですね。他者の体に触れ、触れられるという、この「愛撫」のことも現象学者たちの中でひじょうに一生懸命書いているのが、先ほどもちょっと名前を出しました、エマニュエル・レヴィナスという人ですね。この「愛撫」というのは、レヴィナスの言葉なのですが、愛と触診——医者がやる触診ですね——触診と愛撫の違いという議論があります。「触診」は、相手を対象化してしまうわけです。「愛撫」をする時には、相手をもう一つの能動的な身体として、感じるわけです。つまり「遠心化」があるわけです。それが愛撫であると考えられる。こういって、先ほど言った性愛の体験の問題に少し近づいているのが、皆さん、お分かりいただけるとと思いますね。

こういう体験から宗教的な体験へとどのように論理が展開していくのかと申しますと、これは丁寧に説明していると、時間がかかってしまうので、基本的な、うんと大きな筋だけ申します。まず、一つの議論の大前提として、我々の心の作用には、「求心化作用」と「遠心化作用」の二側面があると考えます。そこからどういうことになるかということ、「私」が「私」を体験しているとき、「私」が宇宙を体験しているときに、必ずそれに「他者」の体験が伴っているということです。「求心化」しているときと「遠心化」しているとき、必ず、「私」と「他者」というものが同時的に立ち現れていると考えるわけです。「私」と「他者」が同時的に立ち現れることで、「私」と「他者」は、自他融合というか、一つの連なりとして体験される。これを、メルロ＝ポンティの言葉を改造して、私は「間身体的連鎖」と呼んでいます。つまり「私たち」という体験が出てくるわけです。ここまで来れば、「超越的他者」への体験ということはいあと一歩ということになります。

つまり、やがて「私」と「他者」との連なりというものが、固有のリアリティを持ち始める。つまり、「私」とも、「他者」とも独立の、固有のリアリティを帯び始める。それを、私は、テクニカルタームでは「第三者の審級」という言葉で呼んでいますが、今日の文脈で言えば、これこそ「神」との、一番プリミティブなものだということに考えているわけです。

そうしますと、人間が、愛撫の経験に代表されるような「求心化」、「遠心化」する身体の体験が「間身体的連鎖」というものを媒介にして、やがて「超越的他者」についての感覚へと転化する。そのように考えてみると、宗教の、宗教的なものの原点に、先ほど言った性愛的なコミュニケーションとか、性愛的な他者の体験というものがあつたということがだんだんわかってくるわけです。

あるいは、今言ったことを別の角度で説明したいと思います。これから説明するのは社会システム論のニコラス・ルーマンという人が書いている説明を、私なりに敷衍したものなのですが、このように説明してもいいです。

人間の行為とかコミュニケーションというのは、必ず「意味」に関わっていくわけですね。つまり何かを **identify** しながらも「意味」に関わっていきます。「意味」というものは、必ず対象を区別する作用、あるいは対象を選別するという作用を持っている。だから「意味」は、区別ですから、あるものを取るということは別のものはありえないということですから、必ず「偶有性」を伴うんです。その「偶有性」が伴うということは、他でありえたということですから、ある意味では **identity** が決定できないわけです。「意味」は必ず、あるコンテキストの中で生じます。このコンテキスト自身も「意味」として **identify** されていくわけです。しかし、意味というのは「偶有性」がありますから、究極的にはどこか不確定性を残すわけです。そしてより上位のコンテキストにだんだん遡って「意味」を確定しようとしていくっていう状況を考えてほしいのです。

一番上位まで遡ったらどうなるか、宇宙のものが最大のコンテキストになります。しかし、それだってやはり偶有的なコンテキストに過ぎないわけです。そうすると、私は、これとの関係で言えば、宗教というのは、「宇宙」の偶有性を、かいならずといますか、そういう効果があるというふうに考えています。どういうことかという、我々は、この「宇宙」がなぜこうであるかということに疑問がある。こうでなくてもいいじゃないかという感覚が必ず残るわけです。

しかし、たとえばです。この「宇宙」は、神がこのように望んだから、このように造ったからだ、そのように考える。つまり、「宇宙」の持っている偶有性を、神の選択の偶有性と解釈しなおすわけです。そうすると、あるマジックがかかって、神にとっては、「宇宙」は偶有的かもしれないけれども、人間にとっては、そうあるのかわからないのか、必然性として感じられてくるわけです。

だから偶有性を神の選択の偶有性へと転換することで、人間にとって必然性として立ち合わせる。それが宗教というもの、一つのファンクショナルな定義ですね。社会システム論、機能主義的な定義かもしれませぬ。

そのとき、宇宙を選択する神、「超人的な第三者」というものが究極的な価値を帯びているように見えてくる。それが「聖なるもの」ということになるわけです。

ここまでの議論を整理いたしますと、結局、宗教の源泉というのは二つある。しかも二つは深く相関しているということになります。一つは、先ほど申しました「求心化作用」、「遠心化作用」を媒介にした、あるいは性愛の体験にも喩えられるような、「他者へのコミットメント」というか、関係、関わりの体験が、ある形で昇華されたときに宗教的なものになる。

もう一つは、我々が「宇宙」を、こうある他ないものとして信頼するといいますか、「宇宙」に対する僕らの盲目的な信頼の体験との関係で、「宗教」もあると。そこに出てくるのが「聖」なる価値ということになるのです。

もう一回申しますと、結局、宗教についての体験の原点は、我々が「他者」を体験するということ、自分とは異なる言わば「魂」ですね。ヴィトゲンシュタインの言葉を使えば、「魂に対する態度」という、魂そのものを体験するという感覚が宗教の原点であろうかと思うわけです。そうすると、一番自然な、プリミティブな宗教のタイプというのは、「宇宙」のあらゆるところに「魂」を発見していく、それに何か現世的なものを超えたものを若干垣間見る、そういう体験でしょうね。そうすると、これがいわゆる自然主義論とか、多神教みたいなものとして、とりあえずは位置づけることができるのではないかと思うわけです。

今日はですね、こういう感じで論理を展開しながら、宗教の分類をしておきたいと思えます。これももちろん、厳密なものではありません、一つの暫定的な図式としてお考えいただきたいと思えます。

そこで、どうなるかと言うと、このようなタイプの宗教であれば、「超越的な他者」というのは宇宙の内部のあらゆる具体物、あらゆるもののなかに宿っている。アニミズム的な世界ということになるわけですね。

しかし、考えてみると、これはある意味で、もともとの「他者」を体験するというもともとの衝撃、宗教というものを動機付けた、あるいはドライブになったもともとの体験。もともとの体験というのを、実は、今言ったアニミズム的というか、そういう世界観の、ある意味でもともとの衝撃をちょっと裏切るようなものがあります。

なぜかと言うと、もともと、自分の体験している宇宙に所属していない、その宇宙の外があるということを僕らが一瞬垣間見る。それが「他者」についての体験だったと。

ところが、宇宙の中にあるもろもろの事物にすべて「他者」が宿るということになってしまうと、逆に、「他者」が自分の宇宙の中に回収できない外への通路だったという、驚きみたいなものがどこか、飼いならされてしまうようなところがある。そうすると、「他者」についての体験をもっと純粋に、維持する、キープする、そういう宗教の様相のあり方もありうるんじゃないかとなります。

そのとき出てくるのがどういうことかと言うと、宇宙の中のもろもろの事物はまだ「神」ではない。その宇宙に対して完全に外在する、そういう特権的な唯一者が「神」であると、そういう感覚へと転換するのではないかと思うのです。これは言ってみれば一神教ですね。典型的な例で言えば、ユダヤ教やイスラーム教の例があらうかと思うのです。

つまり、先ほどのプリミティブなレベルでは、あらゆる世界の事物に「神」を見る。今度は逆です。どんな対象の中にも具体的な経験的な対象であれば、それは「神」で

はないのです。「神」はこのようなものではなくなってくる。だから言ってみれば、ひじょうに抽象的なものになっていく。この「神」が抽象化するということは、同時に神が普遍的なものになっていく。つまり人間の任意の共同性を包摂できるような「普遍的な神」になる。つまり、土俗的なネイティブな神ではなくて、もっと普遍的な神になっていくということ。ちょうど関連していますね。

神を抽象的な、宇宙に外在する要素と考えることによって、具体的な人々の事物や人間とのコミュニケーションから独立した要素だと。そのことで、神の普遍化ということが起きるわけです。たとえば、こういうことを考えたらどうでしょうか。

ユダヤ教を考えたときに、ユダヤ教というのはある意味で、ユダヤ人と結びついていますが、ユダヤ人というのはひじょうに特殊な——ユダヤ人という特殊なカテゴリーだと思うのです、つまり、ユダヤ人というのは、確かにそれだけとると、one of them の民族のように聞こえますが、考えてみると、周囲の様々な民族から己を区別するためにできたカテゴリーだと思うのです。つまり、ユダヤ人というのは、通常ネイティブな民族であることを否定する民族、民族の否定を本質とするような——民族であると、そのように思うわけです。

実際、たとえば、僕はこう思うのです。ユダヤ教の律法には、いろんな規定が入っています。なぜこういう規定がはいっているかと、煩雑な感じがするわけですがけれども、これはある意味で、恣意的な変わった律法が入ってくる、それはなぜかと言うと、ある意味で、ユダヤ人が周囲にある自然宗教的な宗教、あるいはそういうものを奉じる共同体から己を区別するために作って遵守しているのが律法ではないかと思うのです。

ですから、普通は、法とか規範というのは、一つの共同体を定義するためにあるわけですが、ユダヤ教の律法は、ある意味で、己を他の共同体から区別するためにある。結果的には、一つの共同体を作ることになるわけですがけれども、しかし、その中に共同体の否定という契機を含んだ共同体。そういう側面を持っていると思います。そして、それがもっと *sophisticate* されれば、イスラーム教のような、もうちょっと明確に、普遍宗教としての体裁をとっている宗教が出てくることになりますね。

こういう段階の神様は、我々の宇宙の中に、立ち現れなということが、一つの「神」の重要な特性になるわけです。つまり「神」を僕らが思い描いたり、表象したりすることが不可能になる、ここで極めて有名な偶像崇拝の禁止ということが決定的な意味になってくるわけです。

それから、これは、キリスト教の神学の言葉ですが、偶像崇拝の禁止の中に含まれているものを、もうちょっとロジカルに言えば、否定神学ということになるんじゃないかと思います。つまり神を我々の通常の何かのように、積極的に *identify* することはできない。だから神は、否定を通じてしか規定できない。それをもうちょっと大衆的に表現すれば偶像崇拝の禁止になるし、なんとなく学問的に言えば、否定神学ということになると思います。

こういう形で宗教の二番目の類型が出てくるわけですが、その次の話しに繋げるために、いくつか申し上げておきたいことがあります。

今言った二つ目の類型の一番典型的なものは、ユダヤ教ですが、ユダヤ教というのは、考えてみると、これは素人の感覚ですけれども、様々な **ambivalent** な要素が入っているような気がするんです。これはいいとか悪いとかいう意味じゃなくて、そういうことを感じることもあるわけです。どういうことかと言うと、私は、この部分は好きで、何度か論文で引用したことがあります。顔の問題、神様の顔ですね。そういう問題についてこの旧約聖書というテキストは、どっちつかずの態度をとっていると思うのです。

基本的には、神の顔は見ることはできません。神の顔を見るのは、死ぬわけです。神というものがこの世に直接、現存するものではないということの顕著な説明の仕方だと思うのです。ところが「創世記」の中には、神の顔の話が出てくる。一番はっきりしている箇所は、これもひじょうに有名な箇所ですが、ヤコブについてのあるエピソードです。細かいことは皆さんご存知なので省略しますが、ヤコブが、カナに戻ってくる時に、ヤコブは謎の人物と出会う、その人物が要は「神様」なわけです。後でわかるわけですけれども、その謎の人物と格闘する。相撲をとったりレスリングをしたりするみたいなそんな感じだと思います。そして、彼は、そのとき自分は、神の顔を見たのに死ななかつたと思うわけです。つまり、ここで神の顔を直接見るという体験が、特色な意味をもって立ち現れてくるのです。ご存知のようにヤコブという人物は、イスラエルにとってはひじょうに重要な人物で、イスラエル十二部族の共通の始祖として、ヤコブがあるわけですから、ユダヤ教の **identity** に深く結びついた神話上の人物だと思いますけれども、その人物が通常の「神」の体験に反するかのよう、神を見るという体験をしている。神の顔を見ると。

顔というのは、実は、先ほど申し上げた、「求心化」と「遠心化」の問題と、ひじょうに深く結びついているのです。つまり、顔とは何か。顔の定義とは何か。それはこういうことだと思います。——顔というのは、自分がそれを見る、それを見たときに、それもまた私を見ているという直感が伴っていれば、それが顔だと思うのです。見ている。見られている対象が今度は私を見返している。これこそが、先ほど申し上げた「求心化」と「遠心化」の典型的な例なのです。私が見ていると言えば「求心化」、私の方に原点があるいい方になる。それに対して、それが私を見ているということになると、あちらの方に中心がある。これが「遠心化」ということです。ここに先ほど申し上げた「求心化」と「遠心化」の作用の問題が、ひじょうにクリアに表れるんですね。

この顔についての体験に関して、不思議な二重線を持っているということ、ここでちょっとご説明しておきたいと思います。それから、それとも深く関係あるのです

が、「偶像崇拜の禁止」も、言うまでもなくひじょうに重要だと申しあげましたが、これもちよっと考えてみると、**ambivalent** だと思うのです。

どういうことかというと、「偶像崇拜の禁止」は、「神」を、具体的な被造物との関係で、あるいはそれとの類比で、とらえてはいけないということ。「神」とは、絶対的な超越者ですから、被造物と **analogical** にとらえたり、被造物と同一視したりするのは、まちがっていると、そういうことになる。だから、ギリシャの神々のように、普通の人間みたいな神様は、いけないということになるわけですね。

しかし、よく考えてみると、そのことに関しても、旧約聖書では、**ambivalent** じゃないかと思うのですね。たとえば、いきなりそういうことが書いてある。つまり、「創世記」の冒頭に、神が自分の似姿として人間を創ったと書いてある。つまり、神は人間に似ているんです。だからこれはどうなんでしょう、先ほどの関係でいきますと、ちよっとおかしいですね？

他の宗教、たとえば一番わかりやすいヒンズー教ですと、ヒンズー教の神様は、しばしば異形というか、ひじょうに人間離れした格好をしています。つまりそれは、神が人間を超越しているということを示すために、すごく人間離れした——手がたくさんあったり、目がたくさんあったり——、そういう怪物のような格好をさせるわけです。

それに比べたら人間の似姿であるところの神様というのは、どうでしょうか。あまり人間離れしていないといいましょうか？要するに、人間みたいな神様ということになります。そうすると、このユダヤ教の中に、やっぱり **ambivalent** というか、一見 **antinomy** と言いたくなるような、二重性があることが分かります。一方では「偶像崇拜」を厳しく廃して、人間、被造物との類比でとらえることを禁止しておきながら、他方で、「神」が「人間」のようだというのを暗に示しているわけです。

なぜこの話を持ち出したかと言うと、この後でキリスト教の話をしようと思っているのです。つまり、「神」が「人間」になるというのがキリスト教の特徴ですね。つまりユダヤ教の段階で、そういう萌芽が——人間のような神という芽が——あるわけです。そういうことを考えると、旧約聖書にかかっているようなことを、これはいろんな人が言いますが、キリスト教の前触れと考えることができるわけです。

たとえば、旧約聖書のヨブ。「ヨブの受難」は、ある意味で、キリストの受難の前触れというように考えることもできなくはない。まあ、ヨブは人間ですから、そういうことを簡単に言うてはいけないのかもしれないが。

いずれにしても、次に、キリスト教の話をしておきたいわけです。キリスト教はユダヤ、イスラームと一緒に考えてもいいわけですが、しかし、逆にキリスト教というのは、ある特徴的な要素が入ってくるわけです。それがキリストというものです。キリストは、まず、人間なんですね。十字架の上で死んでしまうわけですが…。もちろん神でもあるわけですね。

普通に考えると——これは皆さんの方が僕なんかよりはるかに詳しいと思います——が——、神であり、人間である、これは、どういうようにしたらいいのかと。一見すると、偶像崇拜もいいところだということになる。現に、ある種の宗教的な立場からみれば、キリストというのは、それ自体、キリストが預言者であるなら考えませんけれども、神様ということになりますと、偶像崇拜だと、そういうそしりを免れないということもあるわけです。

そうすると、ある観点から見ると、キリスト教というのが、ユダヤ教よりも、もっと宗教のベーシックな部分にあった自然宗教的な部分を一部ユダヤ教の中に取り入れたみたいに見えなくもないですね、具体的な事物の中に「神」を見てしまうわけですから。しかし、やっぱりそういう位置づけでは、ちょっと違うのだと思うのですね。つまりキリスト教とは、厳密な一神教と自然宗教のブレンドとして解釈するのが、やはり、**sociological** にもちょっとまずいんじゃないかと。

それは、こういうことから考えてみるんです。なぜ、この宗教は、「神」が「人間」として現れて、そして殺されてしまうのか、特殊なエピソードを確認しているわけです。どうしてそういうことになるのだろうかということですね。この理由は、僕は、二つの解釈が可能だと思っています。宗教者として解釈するというよりは、むしろ少し冷めた目を見た場合、二つの解釈が可能ではないかと思っています。

第一の解釈。キリストの迫害のエピソードというのを、ユダヤ教とかイスラーム教っていうものを産んだドライブというか、そういうものの延長上で考えてみる、つまりユダヤ教を生み出した論理というものをさらに強める。そういうことによって、キリストの殺害のエピソードを解釈することもできると思うのです。これはどういうことかと申しますと、先ほど申しましたように、「神」がこの宇宙から超越する。結果的に「神」はひじょうに抽象的なものになる。これがユダヤ教の特徴だとすると、このキリスト殺害のエピソードも、神の徹底した抽象化に対する寓話的な表現であると考えるわけですね。

ヘーゲルが、歴史的スタンスの中でこういう例を出しています。これはキリストではない、カエサル・シーザーの話です。ローマ帝国になる直前に、シーザーが暗殺される有名な出来事です。それを、ヘーゲルはこのように言うわけです。「シーザー」は固有名詞なのだけれども、後に皇帝を意味する一般的な名詞に転換しますね。つまり、「シーザー」が個として死ぬことによって、普遍概念としての皇帝として生まれ変わるわけです。ちょっとこれと類似的に、「キリスト」が死ぬことによって、普遍化する。そういう解釈も一つありうるのではないかと思うわけです。そうすることによってユダヤ教の段階では、普遍宗教として、やや **ambivalent** という部分があったけれども、キリスト教は、より普遍宗教としての体裁を確実にする。そういうワンステップがあるのではないかと。教会という、論理的には、人類共同体に対する理念が出てくるんですね。こういう解釈であれば、しかし、先ほど言ったユダヤ教の直接の延長上ですから、キリスト教は、別カテゴリーとして、類型化する必要がないのです。

けれど、実はこういう解釈だけでは、説明できない部分もあるのではないかと思っていますところですよ。

どういうことかと言うと、考えてみると、この「キリストの死」は、ひじょうに惨めな死ですね。つまり「神」が持っている、超越性とか崇高性とか、そういうものを思わせるような死ではなくて、惨めな死に方をするわけです。一介の犯罪者と共に、殺されてしまうわけです。しかもキリストを裏切っているのは——こういう言い方がいいかどうかわかりませんが——、キリストを裏切るのはユダということですが、考えてみると、キリストはユダに裏切られたくらいではたいしたことない。キリスト自身「神」ではあるけれども、キリストは「神」に裏切られているところがあると思うんですよ。どういうふうに解釈するか難しいところですよけれども、有名なシーンで、キリストが十字架にかけられる、その最後に、「神」に呼びかけるわけです。「神」が自分であるならどうかとも思いますが、「父」というように呼びかける。「あなたはなぜ私を見捨てるのか」と呼びかけるわけですね。そして、結局、見捨てられる。言ってみれば、「神」にも裏切られている。しかも、考えようによっては、神様はキリストを助けられなかったということです。だから「神」はある意味で無能だということになってしまうのではないか。「神」は自分を救えなかったということになるわけですよけれども。

そうすると、先ほどの解釈——第一の解釈——というのは、つまり、ユダヤ教の直接の延長上で解釈するとき、「神の超越性」をより純化させるものとしてのキリスト教というイメージを僕は出しましたけれども、よく見ると、逆の側面があるんですね。むしろ「神」の持っているネガティブな側面といいますか、もしかして神が無能なんじゃないかという、ちょっと冒瀆的な言い方かもしれないけれども、そういうことをあからさまに見てしまうような、そういう逆の展開という部分もある。これはどう解釈すればいいのかということがすごく重要なことですよけれども、いずれにしても、ユダヤ教には明らかになかった側面もあるので、キリスト教は、もう一つ別の要素として位置づけておきたいと思うのです。

そうすると、ちょっとね。今の二番目の部分、神が言わば惨めな人間として死んでいく。自分を救うこともできず裏切られるように死んでいく。この現象がいったいどういう論理で出来ているのか。このことを、宗教に内在するのではなく、少し醒めた眼で見てみるのです。

もう一度、偶像崇拜の禁止の問題に立ち返ってみます。一神教というものが出てきたときの本来の衝動というものに立ち返ってみると、さっき言ったように、偶像崇拜の禁止、あるいは否定神学でもいいです。否定神学の方が論理的でわかりやすいかもしれない。否定神学にしても偶像崇拜の禁止にしても、僕らが、神を何者かとして知覚したり、*identify* したりすることを禁止しているわけです。

しかし、よく考えてみると、こうなりませんか。——否定神学というのは、神は何者でもない、いろいろな否定によって神を定義しているわけですが、しかし、同時に、

否定的には定義できる、否定的に熟語をつけることができるような何者かとして、まるで神が、否定的に定義できる **positive** な何かとして、あるいは否定的に定義できる実体、否定的に定義できる何か物として、結局はある具体物のように、想定されてしまう。つまり、否定神学にしても、偶像崇拜の禁止にしても、否定して、否定されることによって、否定的なものとして、**positive** にもう一度転換して、**positive** な何かとして神が定義される、そういう構造になっています。そうすると、もともとは「偶像崇拜の禁止」というのは、神が何者かとして **positive** に定義されることを禁止するためにやっているけれど、それを徹底させると逆に否定的にということが、それ自体もう一回 **positive** なものに転換するという、そういう逆転が起きてしまっているということをおぼろげに気がついてほしいのです。この世界のものじゃないものと定義することで、「神」というのが、**positive** に実体的に存在する対象のように見えてしまう、そういう印象を言っているわけです。

今申しあげたことを念頭におきながら、もう一度、もともとの宗教経験の原点に立ち返って、考えて見ましょう。私は、その「超越的な他者」に、私の言葉で言えば、「第三者の審級」、そういうものについての体験の一番の原点には、普通の「他者」を見る体験があると言いました。その「他者」についての体験に、「神」の体験の種というか、そういう種子というのが既にあるんですね。

普通の「他者」についての体験をちょっと考えてみましょう。その「他者」についての体験が、なぜそれほど、人間にとって意味があり、衝撃的なのか、それは先ほど申しましたように、「他者」は、ある意味で、確かにいるんだけど、しかし、私の宇宙の中に取り込めない。私の宇宙の中の内部の要素ではない。私の宇宙の中ではいかようにも定義できない、それが「他者」というものなのだとおぼろげに申しました。そうすると、もし、こういう「他者」の体験が、神についての体験の一番の原点にあるのだとすれば、先ほど言った否定神学的方法によるにせよ、あるいは「偶像崇拜の禁止」を媒介にするにせよ、いわばあなたに何か **positive** に存在する対象として、その「他者」を思い描くというのは、すでに原初にあった「他者」についての我々の体験の最初に衝撃や驚きを裏切ることになるのではないかと思うんですね。そうすると、もともとの「他者」についての体験、つまり「他者」とはこの宇宙の中で、いかようにしても、あるいはその **positive** なものとしては、現れえないのだという、そのように定義して、もう一回宗教というものを考えてみるわけです。

そうすると、まず、先に結論を申せば、こういうことだと思うのです。私がキリストという現象、あるいはキリストが死んでしまうという現象は、言わば、今言った宗教の原点にあった体験を宗教の中にもう一度純粹にある程度取り込もうとしたときに、生じる現象ではないかというのが、私の解釈なのです。

我々は「他者」について明らかに体験をしている。こうやって僕も今皆さんに話しかけている。皆さんも向こう側にいることをまざまざと感じて緊張しています。だか

ら、「他者」についての体験をしているが、しかし同時に、どうしても、「他者」に、「他者」の心の内に、「他者」の魂に、私は入り込むことはできない。それが「他者」というものですね。明らかにあるけれども、結局、そこに私は到達できない。つまり「他者」についての体験は、そういう **negative** な形でしか、出てこない。つまり、私が到達できない、私の能力の限界というか、僕の力のなさを通じて、「他者」というのは発見される、そういう構造になっていると思うのです。

すなわち、「他者」は、僕が、どうしても積極的に **identify** できない、積極的なものとしては決して存在しないという否定性。そういう否定性としてしか[「他者」というものは決定できない。この「他者体験」を純粹に宗教の中に取り入れて純化させたときにどういうことになるか、それを、ぼくはキリストという現象だというように一応解釈しておきたいと思います。つまりキリストは、消えてしまう。死んでしまうわけです。あまりいい言い方かどうかはわかりませんが、「他者」は、決して **positive** な要素ではありえない。とすれば、「他者」というのは、言ってみれば、無というものをそのまま具体化したものといいますか、無そのものの具現であるとしか言いようがないのです。無そのものの具現である以上、キリストは、言わば、その無へ帰る。そういう形で死んでいく。そういう構造になっているのではないかと思うのです。

このキリスト教の決定的な特徴は、やっぱり神様が死んでしまうということじゃないかと思います。「人間が死んで神様になる」は、比較的普通にあることだと思いますが、神が出てきて死んでしまうというのは、これは、衝撃的じゃないかなと思います。それが、「他者体験」の原点と言ったところから説明できるんだと。

さらに、神と人間が出てくれば当然、もう一つの「聖霊」というのがありますから、聖霊ということについても、ちょっとだけ説明しておきたいと思います。釈迦に説法というか勝手な解釈かも知れませんが、このように思うのです。——「聖霊」というのは要するに、超越的な神と人間的な内在性、神と人間との両極の融合、そういうものを示す象徴、しるしだと思うのですが、こも、文字通りとると、疑問に思うわけです。つまり、「聖霊」によって、神が人間と交流するのならば、なぜキリストが必要なのだろうと思うのです。つまり、神と聖霊だけでいいじゃないかと。なぜキリストが出てきて、キリストが死ななきゃいけないのか、と思うのです。

これについての僕の結論はこうです。——「神」と「聖霊」と「人」、人間、キリストというのは、やはり厳密に一体なんですね。どういうことかと言うと、つまりキリストがいなければ、「聖霊」は、ある意味で機能しない。どういうことかと言うと、むしろ絶対的に超越している「神」がいる。それに対して、完全に内在的な「人間」がいる。その二つが交流するというのは、ある意味で、おかしい話で、そのためには媒介的にキリストが出てくるんですが、媒介者が出てくるだけでは足りない。媒介者がいるということはまだ隔てられているという証拠ですから。もっと重要なのが、そ

の媒介であるところの、つまり「神」そのもの、それが死んでしまうということ。神様そのものが死んでしまうとしたら、それはどういうことになるか、つまり、「神」と「人間」が交流しているつもりでいたが、かなたにある「神」は無である。とすれば、神と人間との交流は、結局、人間そのものの交流に転換するわけです。それが、「聖霊」ということだと、私は思うのです。だから「聖霊」が、キリスト者の普遍的な共同性の礎になっていくと考えられると思うのです。

だから、言い換えると、キリスト教というのは、「宗教」の関心を人間にかきたてるところの「他者」についての体験を、もう一度純化して抽出したときに、現れる宗教のタイプではないかと、一応、考えておきたいわけです。

いろんな話をしてきましたが、ここまでのところで、抽象的なまとめをしておきたいと思います。これは落合先生に招かれたということがあるので、先生を念頭において、「集合論的類比」とレジюмеに書いた話をしておきたいのです。

まず、落合仁司先生は、宗教の福音的な論理を、集合論を元にしながらか記述するエキサイティングな本を出版されていますが、私も、このやり方をちょっと違う方法で真似てみようと思います。

「宗教」を集合論との類比で考えるということは、「宗教」の本来的なものにひじょうに合っていると、まず申し上げておきます。つまり、この **religion** という言葉の元々の **etymological** なルーツ。これはいろいろな説があると思いますが、バンベニストの言う説によれば、いろいろ細かいことはありますが、結論から言えば、**religion** というのは集める、再び集めるというところに原意がある。そうすると、「集合」で宗教を考えるのは、ひじょうに自然な発想だと思うのです。

結論的なことを言うと、落合先生の場合は、無限集合というのは、神と同じものなんだという結論になる。これは、だいたいいいと、私も思います。落合先生は、これを使ってギリシャ正教について考えることをベースにされていますが、今日は、ちょっと違う方法で考えます。つまり我々の興味を中心は、人間と神の関係です。人間と神の関係というものを集合論によって表現したらどうだろうかということを考えてみたいと思います。

それは、集合論にアナロジーをとるならば、人間と神の関係というのは有限集合と無限集合の関係、有限なるものと無限なるものとの関係ですね。無限集合そのものの性質を見るのでなくて、有限と無限はどういうふうにつながっていくのかということを考えていくわけです。

皆さん、ご存知のように、最も基本的な無限——最も小さな無限と申しましょうか——は、自然数ですね、1、2、3、4、…と数えるときに使う数字です。自然数の集合は、無限集合ですがけれども、無限集合の中でも一番小さな集合です。この自然数の集合は、有限集合から作ることができます。それは、カントールという集合論の創始者が、順序数というロジックで説明しています。どういうことかと言うと、まずは無だ

けを前提にします。無というのは集合論的には、空集合、空集合をとりあえず0に対応させるわけです。それから次に、レジュメに書きましたように、まず0を空集合とする、1を次に空集合の集合と定義する。2というのを0と1の集合。3は、0と1と2の集合。つまり、常に一ランク上がる毎に、前に作った要素を全部、自分の要素として含む。そういう集合で、一ランクずつ上がっていく、こういうのを順序数というわけです。作り方は簡単です。周りにできたものを全部要素に含んでおけば、どんどんどんどん大きくなっていくわけです。そうやってだんだん規模を大きくする。これだと、皆さん、容易に想像ができるように、この作業は一生かかっても終わらないけれども、論理的には、自然数の集合というのは容易に導かれるというのは、皆さん、おわかりになると思います。こういう形で、順序数をどんどんどんどんランクを上げていくということは、より包括的で広い集合になってくるということです。だから、宗教との関係で言えば、より普遍的な含みのある宗教に変わっていくプロセスみたいなイメージで考えていけばいいと思います。こうやって無限の段階まで到達することができるわけです。

ただ、私が今日お話ししたいことのポイントは、ここではない。この先なんです。つまり自然数で終わってしまえば、話は簡単ですが、実はその先があるということが重要です。つまり自然数よりも大きな無限というのが必ずあるわけです、実は。これは後でちょっと説明しますけれども、これは考えてみれば、皆さんすぐに想像できますね。たとえば実数は自然数よりも大きな無限集合になるわけです。しかし、どんなに、今言った順序数についての手続きを重ねていっても、絶対に実数には到達できない。つまりその有限集合から自然数までは到達できます。しかし、簡単にそれ以上の無限集合には、到達できないわけです。

一般には、こういう集合論には、こういう定義があります。「べき集合」というのですが、つまり部分集合の集合。ある集合をとってきて、その集合の部分集合を全部集める。それを要素とした集合を作るのです。これを「べき集合」といいます。

部分集合の集合というのは、必ず元集合よりも大きくなるという定義があります。これは有限集合の場合もそうですし、無限集合の場合もそうです。そうすると自然数の部分集合の集合というのを作れば、これは必ず自然数の集合よりも大きくなる。実は、これが実数の集合と同じ大きさになることも容易に証明できるのです。

このように、無限集合がさらに向こう側に行く。これを宗教の関係、体験との関係で考えてみたいのです。

ここで、私が少し考えたいのは、証明のテクニックなんです。つまり、どういうテクニックかということ、今、申し上げた自然数の集合よりも、大きな無限があるのだということを証明する手続きがあります。これを、集合論創始者のカントールが編み出した、俗に「カントールの対角線論法」と言われている論法があります。

これは、実に含みの多い議論になっているので、これを少し紹介しながら、ここか

ら **implication** をとりたいと思います。これはこういう論理です。今、実数の集合と自然数の集合がある。証明したい目標は、実数の集合の方が大きいということを証明したい。でもストレートに証明できないですね。そこでいわゆる帰謬法、あえて間違った仮定を設定して矛盾を導き出すという方法を使います。

つまり、自然数の集合と、実数の集合は同じ大きさであると、まず仮定してみる。ここから、矛盾を導き出す。どういうふうにするか、というと、実数全部を扱うのは面倒なので、0 から 1 までの中に含まれている実数で十分です。0 から 1 までの実数全体は、0 から 1 までの方が小さい感じするかもしれませんが、そんなことなく、0 から 1 までの実数の集合と、実数全体の集合は、実は同じ大きさなんです。そういう細かいことはちょっと省略しますが、とにかく、まず、0 から 1 までの実数というのを全部とってくと仮定するわけです。それと自然数の集合の大きさを比べてみるわけです。まず、両者が同じ大きさであると仮定してみます。同じ大きさであるということは、どういうことを意味するかと言いますと、要素を 1 個ずつ取り出したときに——運動会の玉入れみたいなものです——1 対 1 で、対応させることができることになります。レジメ (次ページの表を参照) に、左の 1、2、3、4……と書いてあって、それぞれの右の行に小数が書いてありますね。0.156877……というのは 0 から 1 までの実数です。どういう順番かわかりませんが、適当に実数の集合を全部並べたと仮定するわけです。そして、それがたまたま自然数と全部対応がつけられたと考えてみる。これで完全に対応がつけられれば、自然数の集合と実数の集合は、同じ大きさということになります。逆にこの対応表の中に入っていない実数、0 から 1 までの実数を 1 つでも発見できれば、実数の集合の方が大きいということが証明されるわけです。そこで、簡単に、この対応表の中に入っていない 0 から 1 までの間の実数——小数ですね——を作ることができるのです。

〈自然数を超える無限集合の存在を証明する。対角線論法〉

1	0. 1 5 6 8 7 7 ……
2	0. 2 0 4 3 9 1 ……
3	0. 4 2 9 7 0 1 ……
4	0. 0 0 3 8 5 1 ……
……	……

→ 対角線要素は否定 0.2109……はこの系列のどこにも入らない。

ちょっとわかりにくいかもしれませんが、たとえば一番目の行だったら、一番左側の数字 1 です。0. の隣の数字が 1、二番目の行だと 0、三番目の行だったら 9、四番目の行であれば 8 をとってくる。つまり 1 番目だったら小数第一位、2 番目だと小数第二位、3 番目は小数第三位、……こういうのを全部とってきます。これを対角線要素というわけです。この対角線要素を全部持ってきた上で、全部の対角線要素に 1 を足していきます。たとえば、一番上の行は小数第一位が 1 なので、それを 2 に変える。

二番目は0なので、それを1に変える。三番目は9なので $+1=10$ となるので0にしておきます。四番目は8なので、9とする。こうやって対角線要素を全部一つ一つ変えていきます。そして、それを小数にしてみる—— $0.2109\cdots$ 。これは、すぐお分かりでしょう、絶対この一覧表の中には入っていない小数になります。その理屈は、たとえば $0.2\cdots$ で始まっている以上は、一行目の実数と対応させようとしても、一桁目が違いますね。二番目だと、小数第二位が違ってくる。後は省略しますが、このように実数（小数）を作っていくと、必ず、異なる小数が出てくるのです。

カントールは、これを証明したときに、自分でびっくり仰天したわけです。自然数よりも大きい無限がある。彼は「私は見た。しかし信じられない」と言ったと言われるわけです。僕らは後から聞いているから簡単に信じてしまうのですが、大発見で、発見した本人も信じられないと思ったわけです。

これにどういう宗教的な意味があるかを、後で説明いたします。その前に、一つだけ言っておきたいことがあります。これで自然数よりも大きい「無限」があることが発見されたということは、同じ「無限」でもランキングがあるということです。大きい無限と小さい無限。有限の数だったら簡単に大きさが比べられる——3と8と比べたら8の方が大きいとかすぐ分かる——のです。先ほどの順序数で言えば、後の行に作られる順序数ほど大きいわけです。ところが、「無限」が一枚岩だと思ったらそんなことはない。「無限」の中にも大きい「無限」と小さい「無限」があるということが発見されたわけです。では、たとえば、自然数の無限と実数の無限で、実数の無限の方が大きいことは確かとして、どのくらい大きいのが疑問になります。どのくらい大きいのかというと、ちょっとわかりにくいかもしれませんが、こういうことです。無限が何種類もあるとして、実数の無限と自然数の無限の中間に、自然数よりは大きいけれども実数よりは小さいという中間的な無限があるのだろうかという問題です。カントールは「おそらくないだろう」と考えたわけです。つまり自然数よりも一ランク大きい無限が実数の集合であると考えた。これを「連続体仮説」と彼は呼んで、何とか証明しようとしたのですが、結局は証明できなかったのです。つまり、実数の集合というのは、自然数の集合のかなたにある。しかし、かなたであるけれども、どれくらいかなたかはわからない。自然数の集合の中に回収できないことは分かっているけれども、どのへんにあるかどうしても定義できない、そういう集合があることを意味しているわけです。

さて、この集合の話は、今のはただの数学の話ですが、どのように解釈すればいいか。こういうふうを考えてみたいです。——我々は自分で、いろんなものを体験し、意味づけたりしているわけです。一つの宇宙を体験しているわけですね。宇宙というものには、いろんな現象が満ち溢れている。僕らはその様々な現象や事態に、名前を与えたりして意味づけをしている。そしてそれぞれに言わば **identity** を与えているわけですね。つまり僕らは宇宙の中のそれぞれの要素にいろんな意味づけを与えている。

そうするとその中にあるいろんな現象に常に一つの同一性というか **identity** というか、意味が付与されていくわけですね。そういうものを列挙する。これは椅子である。これは、何々である。今これは講演会である。そのように意味づけしていく。それらを全部列挙していく。たとえば、そのような意味づけの列挙を考えてみてほしい。こういう一つの同一性として定義できるものを無際限に並べていく。列挙していくとどうなのか。それはさながら、僕らが自然数を並べるようなものじゃないかと思えます。つまり、ゼッケンをつけていくわけです。これ0番、1番、2番、3番、4番、いろんなものに意味を与えていく。その意味を無際限に許してやる。一番厳しくやっても、一番頑張っても自然数のところで止まりですね。一番頑張っても意味をつけられる、自然数と対応づけられる。実際には有限ですけれども、頑張っても、頑張ってもというか、仮に無限に生きる人を考えても、自然数のところで止まりになるのです。ところが、先ほど言った対角線論法が何を意味しているかということ、こういうことを意味していると思うのです。僕らが意味づけをしている、それに **identity**、意味を付与していく。それを無際限に繰り返していけば、自然数になると。ところが対角線論法では、自然数の集合までやったとしても、そこから漏れ出すものがあることになる。しかも、対角線論法というのは、このように一旦、自然数に対応させてから、足をすくうように、自然数の中に、自然数と対応づけられないものを呼び出してくる。一旦自然数に対応させてから、それをうまく利用して自然数の対応に入らない集合をとってくるわけです。同じように、僕らがいろんな現象などに、意味づけをしていく。さながら、僕らがものを数えるのと同じように。これです、あれです、それですと、数えていく。ところが、いかにその意味づけをやっても、その系列の外に漏れ出すものが、しかもその系列そのものの中からいわば滲み出すかのように出てきてしまう。つまり自然数に対応させつけられるような意味づけのシステムの外に漏れ出すものが、その意味づけのシステムそのものの中で出てくる。そういうことになるわけです。

これを、私は「他者」についての体験と **analogy** で考えてみたいのです。つまり、先ほどから何度も申しましたように、我々は「他者」を感じる、「他者」を体験することはどういうことか。「他者」とは自分の宇宙の中に納まりがつかないものなのです。どのように意味づけても、その意味づけの中に回収できない、それが「他者」なのです。つまり我々の宇宙から漏れ出す、その外に飛び出してしまふ、そういうことによってしか「他者」は体験できない。それを数学的に表現すれば、この対角線論法なのです。自然数の集合の外に漏れ出してしまふのが、この「他者体験」というものについての集合論的な **analogy** ではないかと、思うわけです。しかも、先ほど、わざわざ少し詳細に、「連続体仮説は証明できない」という話を申しました、そのことも宗教的な意味があると思うのです。つまり、自然数の集合の外に漏れ出す要素というのはある、けれども、それは積極的に何であるということとは言えない。その連続体仮説が証明できないということなのです。自然数の集合の外にある、それが何であるか、どういう順番で、どんな場所にあるかということ **positive** に言えない。単に自然数

の集合の中に、回収できないという消極的な言い方でしか言えない。

先ほど、私はキリスト教の話をしたときに、こう言いました。——否定神学や偶像崇拝の禁止をさらに徹底させて、かなたに何かを **positive** に設定すること自体を拒否すれば、神であり人間であるキリストが死んでいくというエピソードを導入した宗教になるんじゃないかと。つまりこういう感じです。——端的に言えば、連続体仮説があたかも証明されたかのように考えれば、通常の一神教になる。かなたに神様を **positive** に設定できる。それに対して、その **positive** な設定自体を拒否すれば、つまり連続体仮説が証明できないという状況に則したような宗教経験を描きだせば、キリスト教のような形式になる、そういう構造になっていくわけです。

もう時間がないので、次の「第四の類型」という話をスキップして、最後の「倫理的含意」だけをお話して結論にしたいと思います。——飛ばした部分は次に、典型的には、たとえば仏教のようなものを考えればいいわけです、人間が、神、神的なもの、超越的なものになっていくというそういう宗教があります。そういう宗教を今の話との関係で位置づけてみようというのですが、それは時間がないので省きます。——いずれにしても省いた部分も含めて、4つのタイプを選び出したということになります。**primitive** な宗教と、それからセム系一神教のような宗教と、キリスト教と、それから「第四の類型」です。この四類型は単に分離しているのではなくて、一応論理的な筋道の中で抽出してきたものですから、その中で、全体の要の石にあるのは言ってみればキリスト教なんですね。ですから、このキリスト教に則して、倫理的な **implication** を引き出しておこうと思うのです。

ただし、キリスト教に則してお話しますが、私自身の知識がそれしかないということも若干あります。今言ったように、キリスト教が特にいい宗教だからそれを言いたいわけではないのです。そういうことではなくて、宗教というものの持っている一般的な **potential** を一つの宗教でうまく代表させようとしたら、キリスト教が今言った分類表の中では都合がいいので、キリスト教を取り出しているわけであって、キリスト教が特に素晴らしいので、それを使ってみましょうということではございません。

それから、これからお話することは、こういう問題とも絡んでいます。——現代的な課題との関係で言えば、僕らの社会が今抱えている大きな問題は、というと、我々が何か普遍的な法とか、普遍的な正義というものを素朴に信じていることができなくなっている。つまり啓蒙の時代が登場して以来、人間というものに定位した普遍的な法や正義というものが可能ではないかという希望を抱いてやってきた。しかし、今、こういう時代になってくると、それ自身が西洋中心主義であったりして、普遍的な法とか、正義というものに対して、著しく信頼を失いかけている。だから戦争するしかないということになるわけです。普遍的な正義があれば、それによる説得と言論活動があるけれども、そうでなければ、気が合わないやつはやつつけるしかないってこともありうるわけですね。だから、そういう普遍的な法とか正義というものとの関係で、そう

いうものに対する希望を失ったときに、なお倫理というのはどういう可能性があるのかということを考える、そういう問題と関係付けて話したいと思うのです。このように申しあげれば、キリスト教のお話をするのが、かなり都合がいいということは皆さんお分かりだと思います。つまり、キリストは法を完成させるために、ということは法を終わらせるために、やってきているわけですから。

宗教というのは、しばしばいろんな形で「神」と「人間」を対比させるわけですが、「神」は「人間」に対するいろんな意味での何かを与えてくれる、人間に対する贈与者だと思えるのです。世界を作ってくれたり、その他いろんなものを贈与してくれたり、している。そうするとどうなるかということ、神から人間は、与えられていますから、逆にいうと人間は神に与えられたものとして、神に負債を負うことになるわけです。神に対する恩を感じるわけです。こういう神の人間に対する贈与の中で究極の例が、またしてもキリストだと思えるのです。つまり、神は世界をくれたんじゃないで、神自身を人間に与えたわけですね。これ以上の贈与はないです。これは一般には、「神はそのひとり子を人間にたまわったほどにこの世を愛してくださった」というように言うわけです。「この御子によってわれわれは救われる」というわけですが、これこそもちろんキリスト教の信仰の中核中の中核の部分なんですけど、この部分をどういうふうに理解すれば一番生産的なものだろうかと考えてみたいのです。

私など、専門じゃないので、どういう神学的な議論が綿密になされているかということをよく知らないのですけれども、今の部分に対する一番素朴な、普通の解釈というのはこんな感じではないかと思えます。つまり、人間には罪がある。原罪がある。その罪によって人間は神に対して負目というか負の贈与、神に対する負債があるわけです。神は、言ってみればそれに対する返済を、もっと普通の言葉を使えば天罰のようなものを要求しているわけです。キリストの方は人類の代表として自らを犠牲にして、自らを神へと贈与する。これによって人間の罪は贖われる、つまり罪に対する返済が終わるわけです。けれども、よく考えてみると、キリスト自身が神、あるいは神の子ですから、どういう感じになりますかね。つまり、神が自分の子を使って、人間のために返済してくれたことになります。これは、僕ら、返済が終わって解放されるかということ、逆じゃないかと思えます。これ以上の借りはないですね。これによって人間は神への忠誠心に永遠に縛られるということになるわけですが。

これで話は完結するのかもしれないのですが、僕はこのように解釈すると、大きく躓くんですね、自分の中では。これはキリストが律法を完成させ、終わらせるためにやってきたという解釈とどういうつながりになっているのだろうか、これによって人間は律法の足かせから解放されているのだろうか、僕は、そんなことはないような気がしてしょうがないんです。なぜかということ、これはこういう感覚から来るんですね。神に贈与される。それによって負債がある。贈与と負債の関係、贈与と反対贈与の関係、つまりうんと primitive な言葉を使えば、その状態に戻せば、「互酬性」です

ね。互酬性から来る均衡。互酬性から来る均衡は、fair という感覚のベースにあることは確かですね。それが僕らの fairness という感覚のベースにあることは確かです。しかし、考えてみれば、律法というものの原点がそれじゃないかと思うのです。つまり、「互酬性」、fair というものの原点を見るというのは律法主義そのものじゃないかと思うのです。そうすると、キリストのやったこと自身がこの「互酬」に準拠したやり方になっているとすれば、決して律法から人間を解放することにならない、そういうような気がしてならないのです。だから、もっと別の解釈がないとおかしい。しかし、今のような解釈は、聖書に則して見ればどうか、どういう議論があるか、厳密にはわかりませんが、素人が知っているような部分だけから見ても、今のような解釈は結構普通に通用してしまう気がしますね。つまりそのキリストの行いを我々が贖いというふうに呼びます。つまり、「互酬」に対する、「互酬」から来る論理そのものですね。だからキリストのやっていることも「互酬性」のロジックに乗っているような気がします。律法原理の原点に立ち戻っただけで、決して律法を乗り越えたことにはならない、そんな気がするのです。

もうちょっと考えてみたい。キリストのやっていることは、一方では確かに言った普通の贖いというか、普通の「互酬性」の論理に則ったようにも見えるが、他方では、キリストはこういう論理から逸脱している部分があるのです。これはよく知られている部分から見てもそうです。たとえば、一番良く知られている言葉「もし誰かがあなたの右の頬を打つならば左の頬をも差し向けよ」ですね。これはあまりにも有名で、キリスト教のことなど何も知らなくても知っているような言葉ですけれども、しかし、これは、明白に「互酬性」の論理ですね。「目には目を、歯には歯を」の「応酬」の論理とは明らかに違う感覚を前提にしている。キリストの論理の中に、それは何なのかということをもうちょっと論理的に取り出してみたい。いったいどういう筋を使って「互酬性」の原理が乗り越えられていくのか。そこでこんなふうに考えてみるのです。

普通、キリストの死は贖いだと言われる。それじゃあ贖われているわけだから、受け手がいるはずですね、誰に対して贖っているのかになるわけです。これもまた、何も知らない人に説明するのであれば、こういう説明が一番わかりやすい。つまり、神様の他に悪魔のようなものを想定するわけです。人間は罪を犯すことによって、悪魔の囚われの身の中にいる。神様は人の子を使って贖うというのは、言ってみれば人質である我々をそこから解放してくれた。そういうふうな説明をすればひじょうに分かりやすいですが、こういう説明は明らかにおかしいと思うのですね。これは皆さん、すぐにお分かりになると思います。これでは、全然、一神教じゃない。神と悪魔の二神論になってしまうわけですから、明らかにおかしい。では、贖いは誰に対してなされているのか、これはもう神そのものに対してなされていると考えるしかないわけですね。しかし、よく考えてみれば、キリスト自身も神ではなかったからということに

なるわけですね。そこで、我々は罪を犯しているということになっている。だれに対して？—もちろん神に対して罪を犯している。つまり我々は神をある意味で裏切っているわけですね。その罪を贖ってくれるのは、キリスト、つまり神自身であるということになる。とすると、これはどうなるかということ、罪を贖うのは、罪を犯したものではなくて、罪を犯された当人自身だということになる。私はここにこそ、「互酬性」の持っている普通の *fairness* の原理を超えたものがある。そういうものを乗り越える鍵があると思うのです。

どういうことかと言うと、普通の「互酬性」の論理は、「自己」と「他者」がいる、その二つは分離している。分離しているものの間のバランスということを考えるわけです。それが、贈与とお返しとか、幸福と罪とか、報復と罰とか、そういう言葉で説明されてくる。しかし、キリストの場合は、そうっていないわけです。分離しているこちらに「自己」があって、あちらに「他者」がいるという関係の中で贖いがなされているのではなくて、神自身の、つまり自己の内的な関係の中に互酬の論理が圧縮されてしまっていくわけですね。そうすると、普通、「互酬」の論理はよく言うように連鎖してしまっていく。たとえば、復讐が復讐を呼ぶというように、連鎖してしまおう。しかし、これは、今言った、自己準拠の贈与を考えることによってそれ以上行き場がない、言わば停止状態になるわけですね。このことの論理的な帰結として、キリストの死ということがある。つまり自分自身を自己犠牲にすることです。自己を消失させるということが、自分に対する贈与であると。そういう構造ですね。これをキリスト教は、律法を愛に置き換えるというように言っているわけです。どうして、これが律法を愛に置き換えたことになるのか、つまり、先ほど言ったように、普通の贈与であれば、たとえば愛情を示すつもりであっても、相手を縛る、相手を束縛する。ある種の公正性の感覚が背後にあるから、必ずしも悪いことではないのですが、しかし、相手を縛るわけです。それに対して、自己準拠する贈与は、もはや縛りようがないんです。なぜかということ、「自己」と「他者」は分離していないわけですから。そして、決して人に負債感を感じさせない、決して束縛しない贈与というのが、愛の原理そのものではないかというように思うのです。

私は、キリスト教の論理の一つの中心に、こういう問題があると思う——僕ら日本人がよく使う言葉として「ただほど高いものはない」という言葉があります。つまり「無償の贈与」というのは、実は無償のようであり、一番人間を束縛する可能性がある。神が人間に、キリストの犠牲というのは、場合によっては「無償の贈与」に転化する可能性もあるわけですが、神が神自身を裏切るという構造によって、その「無償の贈与」が、あるいはただの「贈与」が人間を束縛する、まだ束縛している限りは律法の原理の中にある。それを乗り越えようという *potential* がキリスト教の論理の中にある。今のは宗教上の問題ですけれども、僕らは、ここからさらに実際の行動上の、あるいは政治上の *implication* というのを具体的に引き出してみることができないではないかと。これは当面の課題ではないので申し上げますが、今までなされて

いる法や正義の感覚の一番ベースになる「互酬の論理」をさらに乗り越える、もう一つの倫理的な行為への可能性を含んだ呼びかけになっているのではないか、そのように思うということ、最後に申し上げて終わりにしようと思います。

澤井（司会）：

大澤先生、とても興味深い話をどうもありがとうございました。フッサール以後、現象学では、自己と他者の関わりをいかに考えるのかが重要なテーマの一つになってきました。現代の宗教学や宗教倫理学でも、たとえば、今年度の宗教倫理学会における共通の研究テーマである「変化する世界における宗教——相克と調和」ということを考える上でも、「他者」をどのように考えるのかというのは重要なキー概念です。そうした点について、大澤先生には造詣の深い社会学、現象学、あるいはカントールの集合論などを引用しながら、たいへん興味深い講演を頂戴いたしました。

時間があまりありませんが、せっかくの機会でございますので、一つ、二つ、ご質問をお受けしたいと思います。どなたか手を挙げていただきまして、所属とお名前とおっしゃっていただきましたらありがたいと思います。会場のマイクが参りますので、そのマイクを使用して、どうかよろしくお願いします。

新井：相愛大学の新井と申します。よろしく申し上げます。ひじょうに複雑で深いご講演だったので、全部理解したとも思えないのですが、極めて基本的な質問をさせていただきます。

先生の講演の題は、「宗教の普遍」ということですが、特にキリスト教を中心的な例としてお話をされたと思います。しかし私のようなキリスト教徒でないものにとっては、キリスト教というのは、イエスという個人の死を中心に神学を発達させた宗教だと思ふのです。私たちには、そういう意味では極めて特殊な宗教であって、それを普遍と呼ぶのはどうかな、と思ふのです。たとえば、仏教の場合、釈迦牟尼は、仏ですけれども普通の人として生まれて修行の後に仏になりました。その釈迦牟尼は別に殺されたわけでもないし、最後、自然の死によって無限の仏の世界に戻っていったわけです。そして仏教では、無限——先生は、否定神学ということをおっしゃいましたが——、仏教では、空とか無とか言いますように、全てを否定していきますが、それは同時に全てを肯定していくことであります。その全ての肯定と全ての否定とが矛盾しないというところがあります。

それから、もう一つ、申し上げたいのは、先生の取り上げられたキリスト教の神学は、ニケーア宗教会議で正当と認められた三位一体説に沿って語っておられると思いますが、聞くところによると、キリストはただの人間であると、そして預言者であると、そういう説もあったと聞いています。その立場に立つと、先生のおっしゃった説は全く崩れてしまうと思うんですが、どうでしょうか？

大澤：ごもっともな質問だと思います。完璧な答えは難しいですが、一つは僕が今日申しあげたのは、レジュメでは「第四の類型」と書いた部分を全く省いてしまったので、そこをお話すれば若干そちらの方面にも話が広がっていくという感じの説明ができたと思います。おっしゃることはよく分かります。つまり、考えようによっては、キリスト教は普遍どころか、これほど不公平な宗教はないと思うのです。キリストというのが 2000 年くらい前に出てきて、歩き回ったと言ったら、キリストに会えた人が若干いるわけですね。それで、後の人類はだれも会えていない。これほど、不公平な論理というのはないですよ。それと、普遍とは何かということですけども。

まず主旨を申しますと、うまく伝えにくいのですけれども、最後の方でちょっと申しましたように、僕は、特にキリスト教を応援したい気持ちがあるわけではなくて、宗教の中にあるいろんな原理を一番集約させるときに一番分かりやすいということですね。ただ、その上でちょっと申し上げると、極めて偶然的な要素と普遍的な要素との関係を見るかということですね。うまく説明しにくいのですが、より偶然的な要素を排除して、抽象的で普遍的なものに向かっていけば、より普遍的な論理や正義が得られるんじゃないかというのが我々の今までの感覚だったと思うのです。

ところが、そういう方法で普遍性に到達するのに、我々の社会は失敗したんじゃないかと僕は思っているのです。そのときに、どうしても消えない決定的な偶然性——僕は、偶然性という言葉より「偶有性」という言葉を好みますけれども、英語で言えば、contingency です——というものを今までは普遍性にとっての邪魔者だと考えられていた、その「偶有性」をむしろ邪魔物とは考えずにそこに準拠した新しい倫理や論理がありうるんじゃないかということがあるんですね。そのことを考えるための議論としては、これまたキリスト教は便利なのです。これほど偶然に作用された宗教はないものですから。そういう気持ちです。これだけでは満足はしてくださらないと思いますが、とりあえずそういうことを申し上げておきたいのです。

それから、もう一つ、宗教会議との関係ですね。先ほど言ったように、三位一体説というのはいろいろあるわけですね。一番典型的なのは今おっしゃった信条——「ウシアにおいて同一であって、ヒポスタシスにおいて異なる」という言い方ですけども——、もちろん異端があるんです。キリストを預言者という。キリストの方に人間性しか見ないで神を一元化するというか、そういう説はもちろんありますね。これは僕なんかよりも他にご専門の方がいっぱいおられると思いますが、たとえば、単性説というのはそういうことですね。これはやっぱりキリスト教としてはさうとう異端だと思います。キリストを人間にまで特化してしまうと。やっぱりキリスト教の場合は、何とかキリストは完全な人であり、神であるというのを何とかキープしようというのが中心だと思います。それでも、言い方にいろいろありまして、それがいろんな差を生んでしまう。いろんな会議が開かれて、いろんな何とか信条というのがいっぱい出来てくるのは、そのせいですね。確かにおっしゃるとおり、キリストは実は人間なん

だ、逆にキリストは実は神なんだ、神性の方、人間性の方、どっちかを強調する説は必ずあるんです、けれども、どっちかに強調してしまえば、この宗教の面白みがほとんど消えると僕は思っています。主流としても両方とるのがやはり圧倒的な正統派だと思います、その件に関して申しますと。

澤井（司会）：ありがとうございました。ほかにご質問はございませんか。ご質問がないようですので、大澤先生のご講演を終了させていただきます。

大澤先生、本日はお忙しい中、示唆に富むご講演を誠にありがとうございました。

公開講演会：

2006年3月4日（土） 於 キャンパスプラザ京都

時間・記憶・他者

内田 樹

（神戸女学院大学文学部総合文化学科 教授）

こんにちは。ただいまご紹介に与りました内田でございます。

このタイトルですが、「時間・記憶・他者」というタイトルの入った、このポスターを、「できました」と送っていただいて、たいへん驚きました。実は私、勘違いして、「センチネル 境界の守護者」というタイトルを勝手に自分でつけて、自分のダイアリーにはそう書いてあったのです。たぶん初めにタイトルの問い合わせをいただいたとき、その場でふっと思いついたものを口走り、その後、やや時間が経ってから、自分のダイアリーに思い出しながらメモしたものですから、その間にタイトルが変わってしまったのでしょうか。ですから、そのとき私がいったい何をしゃべろうと思ってこのタイトルをお送りしたのか、思い出すのにしばらく時間がかかってしまいました。

その後に、抄録を送りましたら、それがポスターにそのまま載ってしまいました。こんな風に書いてあります。

時間は孤立した単独の主体の業績ではない。それは主体と他者との関係そのものである（『時間と他者』）。これはエマニュエル・レヴィナスの言葉です。何のことだかぜんぜんわかりません。私も 30 年ほど前にこのフレーズを読んだときは、意味が全くわかりませんでした。わからなかった理由の一つは、「主体と他者との関係」というのを空間的に表象していたからであり、もう一つは「主体」が「私」で、「他者」が「あなた」だと解釈していたからです。「私」と「あなた」が理解も共感も絶した対面状況にあるなら、そこに空間的な隔絶はあっても時間は生成しません。では、どうやったら時間は成り立つのでしょうか。

自分がメールを頂いたそのときに考えていたことをそのまま書き連ねた文がそのままポスターに掲載されてしまいました。ポスターを見てから、なるほどこのときはそういうことを考えていたんだということを思い出しました。これは、間違いなくこの3年間か4年間ひとときも私の念頭を去らない主題であります。「主体」というのは何なのか、「他者」というのは何なのか、「時間」というのは何なのかという、たいへん根源的な問いです。ふだん私たちは主体とか時間とかは一義的に定義可能な術語として使っていますが、どうもこういう当たり前に使っている言葉そのものを根本的

に洗いなおしていかないと先に進めないのではないかと、そういう感じがずっとしてありました。

先ほどご紹介いただきましたとおり、私はエマニュエル・レヴィナスに関する本を二冊書いております。一つは『レヴィナスと愛の現象学』、もう一つは『他者と死者—ラカンによるレヴィナス』です。そして今、3冊目を書きかけておりますが、それが「時間論」です。レヴィナスの時間論を書き出してからもう3年くらいになります。なかなか遅々として進みません。そういうものを書いているせいで、行住坐臥、何を見ても、どんな出来事に出会っても、どんな本を読んでも、ついついそのテーマにからめて考えてしまいます。今日は、本格的に「時間論」を語るというのではなくて、私の中に常に伏流している、そういう哲学的な主題に絡めて、最近、私のはっと胸を衝かれたことをいくつかご紹介して、それがどのように時間論と結びつくのかについて、一緒に考えて——むしろ答えがないような、どうにもとりつく島がないようなエピソードをいくつか連ねるだけになるかと思いますが——、それぞれについては皆さんお一人おひとりがご自身で考えていただきたい。私と一緒に考えていただきたい。そういう風に考えております。

実は、今日、ここ京都に来る前に、朝起きて一仕事をいたしました。『読売新聞』に「エピス」という映画専門のコラムがあり、そこに月1回、映画評を書いておまして、今回は、「ブロークバック・マウンテン」という映画の試写を見たので、それについて、今朝1時間ほどかけてさらさらと映画評を書きました。たいへんにおもしろい映画でして、ストーリーについてはもうご存知の方もいらっしゃるかもしれませんが、1963年のアメリカのワイオミングで、若い二人のカウボーイが出会い、その二人が恋に落ちる。20年間カウボーイ同士が同性の恋人がいることを隠して、それぞれに家庭を持って生きていく……というお話なんです。すごくおもしろかったんです。アメリカ人がこういう形で抉るような自己分析を始めたっていうことは、ずいぶん画期的だなと思いました。

ご存知のとおり、映画の舞台になったワイオミングとかテキサスとかいうところは、アメリカのアパラチア山脈とロッキー山脈の間にある広大な大平原の一部です。ここは、いわば、アメリカにおける「ロストワールド」ですね。私たちが知っているアメリカというのは、実際には東海岸と西河岸だけです。ニューヨーク、ワシントンと、ロサンゼルス、サンフランシスコだけ。東と西の海岸部からはたしかに世界に向けて情報が発信されてくるけれども、この真ん中の大平原地帯からは、世界に対しては、ほとんど何の情報も発信されていません。そういうところなんです。牧畜と穀物の栽培と石油と軍事産業の拠点で、同時に「バイブル・ベルト」と呼ばれるアメリカの宗教的な、いわゆる福音主義の根づいた地域であり、共和党の支持基盤でもあります。世界の超覇権国家であるアメリカの実質的な意思決定を担っているのはこの大平原エリ

アであり、アメリカの政治や経済を実質的に支配しているのはここに住む「大平原児たち」なのですけれど、彼らのメンタリティについては、私たち日本人はほとんど何も知らない。現に、そのエリアから超覇権国家の意思が下されているにもかかわらず、その意思決定のプロセスがどういうものか、どういうイデオロギーや感受性や美意識がアメリカの意思決定にかかわっているのか、それが私たちアメリカの外部にいる人間にはほとんど知られていない。

でも、このエリアが好んで選択する「説話形式」があります。これについては私たちもかなりよく知っています。大平原において特権的に選択されている説話形式とは「西部劇」です。これはこのエリアを舞台として、ここの住人たちが主人公である物語であり、そこに私たちはアメリカ人が久しく固執している説話原型を見ることができます。

いささか映画史的な知識を動員しなければならないのですが、ハリウッドという映画製作システムができたのは1910年代のことです。それまで映画は東海岸で作られていました。西部劇映画も、実はニューヨークとかニュージャージーとかで映画は撮られていました。ハリウッドに映画製作の中心地が移ったのは、1910年代以降なんです。それがどういう時代かと言いますと、フロンティアが消滅した時代なんです。19世紀末にフロンティアラインが太平洋岸まで達して、フロンティアが消滅します。1910年というのはほぼ西部開拓が終わってしまった時代ですね。西部開拓が終わって何が起きたかという、大量のカウボーイが失業することになった。失業したカウボーイは何をしたかという、ハリウッド映画のエキストラになったのです。

それまでの西部劇というのは、東海岸で、ブロードウェイの役者が演じていたんですね。彼らはもちろん馬にも乗れないし、銃も撃ったことがない。「ブロンコ・ビリー」というサイレント時代の西部劇の大ヒットシリーズがありましたけれども、演じていたのはブロードウェイのボードビルアンでした。そこには現実の西部の生活の匂いは全く入ってなかったんですね。ところがフロンティアの消滅以来、西部劇のエキストラに初めて、ほんとうに馬に乗り、ほんとうに銃を撃つ人たちが大量に登場してきた。そして、トム・ミックスのような、実際に保安官であったり、カウボーイであったりした人たちが西部劇のスターになる。それによってアメリカ映画は一大変化を遂げるわけです。一つは、そういう形でひじょうに荒々しいリアリズムが入ってきたこと。実際に映画の中では疾走する馬から落ちたり、谷底に飛び込んだり、巧みに銃を操ったり、ひじょうにリアルな映像が獲得されて一気に「西部劇」がジャンルとして確立する。

西部というエリアで、ごく近い過去に起きた出来事の実験者たちが集まって、ある種の物語を選んだときに、当然のことながら抑圧が起こります。西部劇のテーマというのは一貫して変わらない。それは「男たちの失われた黄金の日々」に対する哀惜と回想ですね。これを情緒的なベースにして、その上にさまざまな映画が綴られてゆく。かつてそこには黄金時代があったが、それはもう失われてしまった、かつて男が輝き、

女たちも美しかったが、そんな時代が終わってしまった。そういう失われた時代に対する哀惜ですね、それが西部劇の情緒を構築して、それを私たちがまたずっと愛してきたわけです。

この物語を構築するときに二つのものが抑圧されます。一つは、実際には、カウボーイというのは人種障壁が一番低かった職業ですから、カウボーイの中には黒人もインディアンも中国人も日本人もざわざわいたわけです。しかしハリウッド映画は彼らをすべて排除した。これが第一の抑圧です。西部劇映画に黒人のカウボーイが出てくるのは 1990 年代に入ってからです。これは「ポリティカリーにコレクトな映画」を作るためにむりやり挿入したのではなく、80 年経って、やっと現実の西部の風景が再現されたのです。それだけ強い抑圧が働いていた。

もう一つの禁忌、それが『ブロックバック・マウンテン』のテーマですが、同性愛ですね。現に、男ばかりで長時間にわたって行動して、お互いに支え合って生きていくわけですから、そこに愛が発生しないはずがない。このカウボーイ同士の同性愛というテーマは、西部劇が作られてからみごとに 100 年間、完全に抑圧されたテーマでした。その抑圧されていたテーマが今回映画化されたわけです。カウボーイ映画、西部劇映画が始まって 100 年目にして、アメリカ人、アメリカ映画が、アメリカ的な抑圧の構造について、一步踏み込んでメスを入れたという点で、私は、これはエポックメイキングな映画だなと思いました。ただ、監督は、アン・リーという台湾出身の監督で、アメリカ人自身による自己剔抉でなかったことがやや悔やまれますけれども。

その映画を見ているうちに、いろいろなことが分かりました。分かったというか、とっかかりが見えてきた。例えば『西部開拓史』という映画が 60 年代にありました。この中で、主人公の一人、デビー・レイノルズが、「カリフォルニアに行けば、女一人に男 40 人よ」と言って、友達の子に語らって「だから西部に行きましょう」と誘う場面があります。男はよりどりみどりだというようなことを言うシーンがあります。40 対 1 はいささかオーバーとしても、実際に開拓時代のフロンティアにおける男女の性別人口比率は、きわめていびつなものであったことは事実です。圧倒的に女性が少なかったんです。その中で、レディファーストという女性を尊重する文化が一方で生まれます。それは女性がひじょうに貴重な「財」であったということですね。一種の財物として女性が物象化された。男たちが自分の社会的能力の高さの記号としてもなんとか女性を獲得しようとする。そういう競争の一つの目標として女性を位置づけるという習慣もそのときに生まれます。

一番大きな問題は、この時期に男女の不均衡な比率によって、ほとんどの男性は生涯に一度も配偶者を得ることなく、つまり自分の子どもを作ることなしに死んでいったということです。おそらく西部開拓時代に、アメリカの建国の礎石を築きながら、荒野にのたれ死んでしまって自分の DNA を残せなかった男は、何万人、何十万人にもものぼったことでしょう。こういう男たちのある種の怨念がアメリカの大平原にはおそらく濃密に立ちこめている。この人たちの霊をどうやって鎮めるのか。一種の鎮魂

あるいは呪鎮の儀礼として西部劇はあるのではないかと。私はそう考えているのです。あの西部開拓期の黄金時代を生きられたことはすばらしい経験であった、あの時代に女のいない男だけの荒野を生きただけは人間としてすばらしい経験だった、と。家族もなく、子どもも残せなかったけれど、そんなことカウボーイであったことの栄光に比べればどうでもいいことじゃないかと。こういう呪鎮の物語を執拗に語り続けてゆくというところに、ウェスタンの人類学的意義があったんだろうと私は考えておりました。

ところが『ブロークバック・マウンテン』はそのさらに先に踏み込んでしまいました。この映画では実際に男同士の間で愛情が芽生えています。でも、そこには強い抑圧が働いているから、彼らは、自分たちはホモセクシュアルではないとあくまで言い募る。惹かれ合ってはいるけれども、そういうんじゃないんだと、自分で自分の欲望を否定する。でも会いたいから会いに行き、やっぱり男同士で抱き合ってしまう。それが20年間繰り返される。ある意味出口のない映画なのです。でも、この映画の主人公は、最後には自分自身の中にある欲望と規範の葛藤そのものを引き受けることを自分のアイデンティティにする。葛藤を生き抜くことそのものを自分の宿命として引き受ける。そのような決断を凡庸で無学な二人のカウボーイを主人公にして、その葛藤を生かしたという点でこの映画はよくできているなあと思いました。深みがありますよね。

『ブロークバック・マウンテン』を観終わってから、今度は『冬のソナタ』を観ました。なぜかと言いますと、長い話なんですけれども、2週間ほど前、ゼミの卒業旅行で韓国に行きました。初めての2泊3日の韓国旅行です。そこで、ずっとなんとも言えないあのもっちりした鼻濁音の韓国語を朝晩聞いているうちに、ペ・ヨンジュンの声が聞きたくなったんですね。

ペ・ヨンジュンっていうのはほんとうにいい声をしている、素晴らしい声の人なんです。実際、いい役者というのは皆声がいいんです。クラーク・ゲブルしかり、ハリソン・フォードしかり、モーガン・フリーマンしかりです。近年では、ペ・ヨンジュンが抜群にいい声ですね。響く深い声をしておりますね。ときどき、発作的に声が聞きたくなる俳優の一人です。で、また観てしまった。これで4回目なんです。「冬のソナタ」を。僕はミーハーですし、映画評論家という肩書きもありますので、あのドラマがテレビに出たときに、すぐに観て一言評論しようと思って、近くのTSUTAYAに行ったのですが、ないんですね、全部借りられていて。しばらくして行ってもまたないと。いつも1巻目がないんです。2巻から観てもしようがないですから、最初から観ようと思って、1巻目がTSUTAYAに戻る日を心待ちにして日々を過ごしていたんですが、1年待っても戻ってこない。しかたなくて、それでは違うのを借りようと思って、同じペ・ヨンジュンとチェ・ジウの『初恋』を借りたんです。ところが、これすごいんですよ、全66話あるんです。一話70分ですから、77時間。『冬

ソナ』でブレイクする前、ペ・ヨンジュンが大学に入るために芸能界を一時引退するより前のものです。それを77時間観た。観たら、その続きが観たくてしょうがない。『初恋』は、ペ・ヨンジュンとチェ・ジウはちょっといい感じになるところで終わるんです。だから続きが観たくてしかたがない。ペ・ヨンジュンとチェ・ジウはこれからどうなるんだろう、と。しょうがなくて大学のAVライブラリーに『冬ソナ』のDVDが入荷したという情報をゲットしまして、とりあえずライブラリーに行って、職員の方に「ちょっと貸して」というと、持ち出し禁止なんですけれども、教員特権で、全7巻のうちの1巻目を借りて、翌日2から7まで借りて持ち帰り一気に観てしまいました。観てすぐにAmazonにメールを打って、全巻自分で買って、結局、今4回目見えています。昨日は19話を観てきたところです。

2年間で4回観ているんですが、毎回、同じところで泣くんですね。もう涙が止まらなくなってくる。おかしいな——ぼくも今年56になるんです、底意地の悪い初老の男のわけで、ロマンチックラブで涙するというような、へたれた人間じゃないんですよ——、ということは、これはどう考えてみても、ロマンチックラブで泣いているのではない。もっと絶対根源的な、人類学的な、あるいは宗教的な理由があって泣いているはずであると自己分析したわけです。

そこで、「明日は、そういえば宗教倫理学会だったな……。あ、〈時間・記憶・他者〉って、この話のことじゃないか！」と思い至った訳ですよ。観てない方にはほんとうに申し訳ないのですが、あのテレビシリーズのドラマの主題というのは、実は「時間と記憶」だったんですね。

特に「記憶」。主人公たちはたいへんよく泣きます。日本の最近のドラマ、映画は、男性主人公がぼろぼろ泣くっていうシーンはほとんどないですよ。ときどき、女の人が泣くのはあっても、男はまず泣きません。怒りのあまりくやし涙を流すとか、痛くて泣くとか、そういうのはあるかもしれませんが、人間関係の中で、見つめあいながら涙があふれ出るというようなシーンは、日本の映画やTVドラマではもう観ることがないので、これはいったいどういうことか、人間関係の構築の仕方が違うんだろうかとちょっと反省してみたのです。

たぶん涙ってというのは、自分の中に二つの規範が同時に存在するときに、その二つの規範のどちらも選べないとき、にも関わらず、二つの規範の間に引き裂かれている自分を肯定するときに出てくるものじゃないかと思うのです。「あなたが好き」と叫んでも何の問題もないというときに人間は泣きません。あなたが好きだ、しかしこの愛情には禁忌があって、愛を自制しなくてはならないというとき。愛と禁忌という二つの強い力が自分の中で働いていて、いずれの規範を取るか葛藤するのだけれど、どうしても優先順位がつけられない。そういう場合、つまり自分の中に存在する二つの相反する規範のどちらに対しても、優先順位はつけられないという、そういう乖離というか、分裂をまっすぐに引き受けて、それに苦しんでいる自分を肯定するいうときに、人間というのは涙を流すのではないかと。そう思ったのです。

次に、また違うテレビドラマ『タイガー&ドラゴン』というドラマを思い出して——これは観た人はここにはあまりいないかもしれないのですが——、1年くらい前にやっていたテレビドラマです。宮藤官九郎という売れっ子脚本家が書いたドラマで、観たときにびっくりしたんです。きわめて現代の今日的なドラマでして、なんと登場人物が全部、解離性人格障害なんです。

主人公が長瀬智也で、この人はヤクザなんです。落語家の不良債務者であるところの西田敏行のところにお金を取り立てにいく。そしてものはずみで落語家に弟子入りしてしまう。この落語家はヤクザの彼にとっては、たちの悪い債務者ですが、弟子にとっては尊敬すべき師匠です。このヤクザと落語家の弟子という二つの立ち位置を統合する人格がこの長瀬君には形成できない。だからヤクザと弟子という二つの人格を使い分けなくてはならなくなる。瞬間的に切り替える。その二つの人格の間には葛藤がないんです。一方の西田敏行の落語家の中にも複雑なファクターがある。金にだらしない側面もあり、芸術家として卓越した資質ももっている。こっちとそっちを統合できないのは彼も同じですが、長瀬くんは仕方なくそれを切り分けて関わることになる。ですから、ヤクザになって「金返せ！」と怒鳴りつけ、相手を蹴飛ばした次の瞬間「師匠」と言っただけで殊勝な顔をしてお世話をする、という奇妙な分裂行動を繰り返すことになります。

他にも、このテレビドラマに出てくる登場人物というのは皆解離性の障害を病んでいる。岡田准一君は天才落語家と売れないデザイナーという二面性を同時に持っている。伊東美咲が演じる女の子も、相手の男が替わる度にキャラクターが変わっていく女性として描かれている。この女性がきわめて魅力的なキャラクターとして描かれているというところに現代日本の病態があると、私は見ました。つまり、複雑な人格を統合できないので、すべて解離的に処理するんです。そのつどシンプルで首尾一貫した人格がその場にふさわしい自分のキャラクターとして提出される。でも、その人格には汎用性がない。別の場面になると、別の人格が登場して処理するしかない。その二人格はどうしても統合されない。だから、一昔前の診断基準からいったら、彼らはみな立派な統合失調症です。『タイガー&ドラゴン』を今から30年くらい前のアメリカの精神科医に見せたら、たぶんこの登場人物は全員精神病院に入院措置が必要であるという診断が下ると思います。つまり、今の日本の若い人たちの相当部分は20年、30年前の診断基準では全員病院に行かないといけないような人格状態になっているということです。

例えば、「逆切れ」という現象がありますね。待ち合わせの時間に来なかったことをくどくど説教しているうちに、はじめは殊勝に相手の言い分を聞いて謝っていた人が突然、「いい加減にしろよ！」と言って一気に逆襲に出る。そういうことをふだんから見なれているわけですが、これってやっぱりまずいんじゃないかという気がするんです。

この間、三ノ宮の南京町で、一人でごはん食べていたら、「合い席、よろしいですか？」と言って、ぼくの前に若いカップルが来ました。丸テーブルの向こう側に二人が座って、ごはんを注文して食べ始めたんですけど、この二人がずうっとお互いに罵り合っているんですね。「バッキヤヤロー」とか。ラーメンを食べている女の子の頭を男の方がぼかんと叩いたりして。それを見ていると、どうもこれは愛情表現のつもりらしい。これだけ失礼なことができる、これだけ相手に不愉快な思いにさせても我慢してくれているのが愛だとお互いに思っているらしい。でも、見ていると「続かないよ。君たち」って、言いたくなる。こんなストレスに長く耐えられるほど人間は強くないですから。

解離性の人格障害が生じることの原因にあるのは、自分の主体性とかアイデンティティとかをクリアで透明で純粋なものだと思っていることにあるんじゃないかと思います。自分の中心に、自我の起源として、透明な何かが存在するという信憑があるんじゃないか、と。

『冬ソナ』の場合、「私は、ほんとうは誰なのか」という質問を発する度に関係が破綻するんです。「私の起源は何か？」とか、「私の父親は誰であるか？」とか、そういう自らの単一の起源、単一の本質を特定しようとする度に愛が破綻する。そして、「そんなことどうだっていいじゃないか」となった瞬間に関係が修復する。その繰り返しなんです。自分が誰であるか、あるいは社会における自分の立ち位置というのを確定した、静止した位置に決定しようとする度に関係が壊れていく。今のこの自分とあ那时的の自分は、ちょっと微妙に違うけれども、これもあれも含めてまあ自分です、と。自分自身の多様性を許容し、緩やかに包み込むような統合的な人格が立ち上がると人間関係が立ち直る。純粋であろうとすると、自分自身の欲望に忠実であろうとする度に愛にひびが入ってゆく。ですから、観ていて、ほんとうにこれは教わるころの多いドラマだなあと思いました。たぶんこのへんに僕は感動しているのでしょう。「私は、ほんとうは誰か？」というのはいけな問いなのではないかと思ったわけです。

「自分探しの旅」という不思議な言葉を言い出したのは、ご存じないかもしれませんが、中教審の答申なんです。この「自分探し」イデオロギーが日本社会にどれほどの害毒を流したか、ちょっと計量できないくらいだと思うんです。この責任を誰が取るんだ、とちょっと怒りがこみ上げてきます。

「自分探しの旅」とは、要するに、単一のピュアな自分の本性というのがどこかにあるという信憑を前提にしています。「ほんとうの自分」というものが長く苦しい旅の結果確定できるという物語はきわめて毒性の強いものなんです。誰だって「これこそがほんとうの私だ」なんていうものに、ちょっと留学したり、ちょっと旅をしたりしたくらいで出会えるはずがない。でも、「ほんとうの私」に出会えたことにしないと、あれこれの人間関係をキャンセルして、すべてをリセットしてきた甲斐がない。だから、「ほんとうの自分」というフィクションをむりやり設定するんだけど、そ

んなふうにしてこしらえあげた人格には汎用性がないから、人間関係が変わり、場面が切り替わる度に違う、そのつど違う「ほんとうの自分」が出てくることになる。それが解離性人格障害を引き起こしている。

でも、ほんとうに大事なものは、一つ一つの局面において、相手が変わる度に、自分が言っていること、やっていること、思っていること、感じていることが変わるのなんて当たり前で、そういうものを統合しようとしたら、統合的な人格というのは、なんともぼんやりしたあいまいなものにならざるを得ないということなんです。あらゆる場面での自分を統合できる人格というのは、どう考えても「ほんとうの自分」というような言葉が意味するような一義的でクリアカットなものじゃない。複数の人格がぐちゃぐちゃダメになった星雲状態のようなものはずでしょう。それでいいと思うんです。星雲にとりあえず固有名をつけておけばいいんだから。銀河系宇宙と、別の宇宙は識別できるんだから、それでいいじゃないですか。統合的な人格というのは、「人格」という言葉が含意するような輪郭のくっきりした、記述可能なものではなくて、ある種の運動体であり、もっと言えば「変化の仕方」のような次数の高いものはずなんです。

あっちこっちで言われるんです、「内田さん、言うことが違う。向こうとこっちで違うじゃないか」と。でも、誰からも「内田さんは解離している」とは言われない。だって、どこに行っても同じように態度が悪いから。どこに行ってもそこでさしあたり期待されているのと違うことをするからですね。いつでも期待を裏切るという仕方、一つ次数の上ではいつでも律儀なほどに期待に応えている。私の場合はあらゆる場面でとにかく「態度の悪い人間」というかたちで緩やかに人格が統合されているので「人格の破綻」をきたすことがないんです。他人にストレスは与えるけれど、自分自身にはストレスを抱え込まない。「内田はいつでも他者のストレスサーである」という仕方アイデンティティが確保されているから、他人を不愉快にさせることができれば、とりあえず私の場合は「ほんとうの私」なんです。もちろん、私だって人に親切にしたり、気づかいをしたりすることはあるんですよ。でも、そういう場合も、そういう「善行」を積むことによって他の人から「内田さんて、いい人だなあ」と評価されると、それを伝え聞いて激怒する人がいるわけですよ。「内田が『いい人』だと！ふざけるな」って。そうやって他人に善行をしても、ちゃんと別のところで他人を怒らせているから、人格特性の帳尻はきちり合ってるんです。

『ダイハード』という映画がありましたね。ブルース・ウィリス演じるジョン・マクレーン刑事が人質をとって高層ビルに立てこもったテロリストたちと単身戦うというアクション映画なんですけれど、その中でテロリストの人質になったマクレーン夫人がテロリストたちの激昂ぶりを見て、「ジョンはまだ生きているわ」と推察する場面があるんです。「あれほど人を怒らせる人間で、ジョン以外にはいないから。」と。私はこれを見たときにはたと膝を打ちましたね。人格特性というのはどういう思想を持っているとか、どういう趣味であるかとかいうことじゃなくて、要するにまわりの

人に「余人を以ては代え難いところの印象」を残すということなんじゃないかな、と。

一年半くらい前にブログの日記に、「歯槽膿漏になって、歯茎から血が出る。困った」と書いたことがありました。すると、ある歯医者さんからメールが来て、「歯周病は口腔中の細菌によってできるものだから、口の中の細菌を殺菌してしまうと、一生なりません。素晴らしい画期的な治療法が発見されましたから、是非来てください」と言ってこられたんです。「へえ」と思いました。口の中の細菌を全部殺すんだそうで、それで治ることになったらいいけども、どうも信じられない。それで「何か条件が？」と伺ったら、「他人が使ったコップとかお箸は使ったらいけません。キスしてはいけません。同一の治療を受けた人以外とは一生キスしてはいけません。」と言うのですよ。もちろん、キスしてもいいけれども、口腔中の滅菌をしていない女性とキスしたら細菌が戻ってきて、全ての治療が無に帰しますからダメですよ」と言うんです。ちょっと待ってくださいよ、何を考えているんだ？この人は、と思いました。それで、かかりつけの歯医者さん、名医なんですけれど、「こんな治療法があるって知っておられましたか？」と聞いたら、先生も、「ええ！？」とびっくりして、「考えたことがなかったなあ」と。「それは確かに可能性としてはありうるけれども、生物としてそれは無理じゃないの？」と言われました。だって、口の中にいっぱい菌がいるというのは、何百万年も前から、それこそ人類が誕生したときからずっと続いている事態なわけですね。人間の表皮にはそれこそ何兆という個数の生物が不着している。口腔や胃や腸は全部ある意味では皮膚ですから、外界に直で接している。そこで異物と共生しているのは当たり前のことですよ。それを全部殺しちゃえばすっきりするというのは生物としての定義に違背するんじゃないですか。口の中に、細菌がいっぱいいますし、胃は塩酸を出しています、腸の中にはピロリ菌がいたりサナダムシがいたり、全体として一種の、生物学的共生体であるわけでしょう。いろいろなものが住んでいる。よくあるじゃないですか。子どもの頃見た図鑑に。ワニが寝ていると、ワニの歯を鳥がつついて、ワニが虫歯にならないように、ワニの口の奥にある肉を取っています。その間、ワニは口を開けたまま、ぼおっと待っている。アリとアリマキとか……。そういう異種共生が生物の本来のあり方じゃないかと思うんです。ウィルスや、病原菌とか、塩酸とかを含めてこの私の生物的な存在が維持されているわけですから、口腔中の細菌だけを自分の中にある「他者」としてこれを排除する発想は、根本的なところで人間観が誤っているのではないかという気がしたのです。

それだったら、私っていうのは何なのか？口腔中の雑菌も私の一部であるとしたら、どこからどこまでが私なわけでしょう？

病気の場合、患部があって、この患部がよくないというときに、患部をえぐり取ってしまえばよくなる。えぐり取ったり、切り離したりして別の臓器を持ってくるとか、別の手足をそこに縫い付ければ性能があがるという、いわば、自動車を修理するような発想で、自分の身体に関して、パーツが痛んだら新品のパーツと交換するという発

想をする人がいますけれど、この発想をどこまでも延長していくと、最終的には、自分の中心は何だということになるんでしょう。養老孟司先生が言われたことですが、小指が切れた、落っこちてしまった後も私は私である。ふつうの人は小指が落ちても、私は私だと思っている。では、首が落ちたら？どこから自分なんでしょう。こういうことは確定的に決められないと思うのです。もともと曖昧なものなんだから、曖昧なままでいいと思います。いろんなものは、アモルファスに、カオティックにぐちゃぐちゃと共生していて、たまたま一つのまとまりになっている。それが自分じゃないかと思うのです。

これについては、1930年代に実験した人がいた、重窒素を使って、人間の体に取り込んだ蛋白質がどれくらいの速さで体外に出るかということ調べた。そしたら、だいたい3日で出るそうです。ふつうまず身体があって、そこに栄養素が入ってきて、その栄養をエネルギーに変化させて生きている、と。つまり自分の体がエンジンで、栄養物はガソリンみたいなものだ、と。でもほんとうは全く違うんですね。人間の体というのは内燃機関の比喻で言えば、ガソリンが入ってきて、そのガソリンが臓器を作り、今まで臓器を作っていた蛋白質が体外に排出される、そういうシステムなんです。ガソリンを入れる度に、入れたガソリンが車体を構築して走る、そういう自動車が生物だということですね。これは、福岡伸一さんの『もう牛を食べても安心か』という本に書いてありました。ほんとに、そうだなあと思ったわけです。こういう基本的な、生物学的な事実の上に、どうして人間観というものが構築されないのだろうと思います。人間の体は一種の流れである。福岡さんは「よどみ」と言っていますけれど、人間の体は、ある時間の中に一時的に生成している、一種の「よどみ」、一つのパターンに過ぎない。そのように考えるべきだと福岡さんは書かれていました。それに私はひじょうに共感しました。

それがダイレクトに主体の定義にかかわってくるんですけど、もしかしたら、主体という概念についての定義が根本的に間違っているんじゃないか、主体というのは「よどみ」のようなものと考えた方がいいか、と。主体があってそれが能動的に何かするというのではなくて、何かをした後に何かをしたものとして、事後的に主体というものがあってもそこにあつたかのように、あるいは、決断とか意志とか欲望とかいうものがあってもそこにあつたかのように事後的に観念せられるという形で主体の概念は立ち上がってくるのではないかと。

ジャック・ラカンの言葉に「過去は前未来形で回想される」というのがあります。人間は前未来形で過去を回想する。私がどんな人間であるのかを友達とか恋人とかに対して語ることがありますね。自分の過去の思い出とか。でも、そういうときに過去の思い出については、必ず改変が加えられる。編集をするわけです。自分の過去には無数の出来事がある。その中からいくつかの断片を選んで、物語を作る。必ずしも全てが嘘ではない、真実も含まれています。あるいは全部が真実かも知れない。でも、自分でそれをエディットして、一つのお話に仕立てていることに変わりはない。それ

を通じて、「私はこういう人間である」ということを相手に伝えようとする。それは、語り終えたときに、自分が聴き手にどのような人間として思われたいかによって決まる。聴き手にどのようなリアクションを期待するかによって、選択するエピソードが変わり、話す順序が変わり、トーンが変わる。たとえば、自分が愛情深い人間だと思われたい場合は、自分の中にある愛情深い性格を示すエピソードを探してきてそれを伝える。自分はクールで冷酷な人間だと思われたいなら、そういうエピソードを探してきて連ねることだってできる。計算高い人間であると思われたければ、そういうエピソードを探せばいくらでもみつかるし、卑劣な人間であると思わせたければ、いくらでもある。要するに、そのときに思い出した過去、私の記憶はその後に聴き手とどのような関係を構築しようかという欲望によって決定されているわけです。つまり、過去のことを回想しつつ物語っているわけですが、その回想の内容は、この物語を語り終えて、句点が打たれたときに、聴き手と語り手の間にどのような関係を構築するかという未来の目標に向けて選択的に回想されている。記憶というのは、すでに厳然として、改訂不能のかたちで存在する過去を想起するのではなく、記憶を語り終えた未来の時点において、どのような人間関係を聴き手との間に構築しようとするかによって選択的に構築されているわけです。未来が不定形であるのとほとんど同じくらいに過去もまた可塑的なものであるわけです。

ちょうどビーズ球を並べて、いくつか針を通して、首輪を作るように、そうやって、そこで回想された断片はまちががなく私の過去の様々な出来事ではあるのですが、選択された基準は未来にどのような関係を構築するかという、未来志向な文脈の中で過去は瞬間ごとに構築されていくのです。当たり前なことなんですけれども、さまざまな局面で、それぞれ違うタイプの人間と、そのつど最適な人間関係を構築していくことができるためには、今のビーズ球の例でもわかりますけれども、大小さまざまで、色も材質も形も違うビーズ球をたくさん持っている必要がある。ストックがたっぷりある人は、聴き手のお好み次第でいかような首輪でも作ることができる。ただピュアな人は、「ほんとうの自分」に固執して、「自分らしく」生きることこだわってきた人は、自分の中を見ても、金太郎飴のように、すべて同じ色、同じかたち、同じ材質のビーズ球が、パチンコ玉のようにだらっと並んでいるだけです。無数の異物と共生できるカオティックな人と、ピュアでイノセントな「ほんとうの自分」主義者では、未来に向けて創造することのできる過去の多様性において天地の差がある。

もし主体性というものを「生存戦略上最も有利な最適な人格特性」というふうに生物の原義に立ち戻って定義し直してみると、主体を構築するために使える素材は、多様で混質的であればあるほど戦略的にはすぐれているということになりますね。だったら、どんな状況でも生き延びることができて、どんな相手とも友好的な関係を取り結ぶことができるようにすることを配慮するなら、「いかに自分らしくあるか」ではなくて、いかに自分の中に異質な要素をランダムに貯め込んでゆくか」を優先させるべきでしょう。それがどう考えても生存戦略上は有利です。私はこういう人間ですと

決めて、自分の基準にあったような行動だけをし、自分の基準にかなうものだけを取り込んでいくなら、何十年生きていても、そこにあるのは均質的な単体でしかない。エスティックにはそういうのがいいと思う人がいるかも知れないけれど、どう見てもこれは生きていく上できわめて不利な選択です。

生きてゆく上での課題は、どのようにして、自分の中に多様なものを取り込んでいくのか、ということでしょう。いろんな欲望や衝動がぼこぼこぼこことわき出てくる。それをできるだけこまめに拾っておく。そうか自分にはこんな欲望があるのか、おもしろいなあというように。ある考想が浮かんだら、なるほど自分にはこういうことを考え出すリソースがあるんだと、感心してみせる。なんでもかんでも全部取っておいて、合切袋に放り込んでおいて、使えるときがあったら使おう、と。

これはレヴィ＝ストロースが「ブリコラージュ」という言葉で言おうとしたことです。「ブリコラージュ」というのは、要するに「ありもので間に合わせる」ということです。『野生の思考』の冒頭のところに、そのブリコラージュの定義が出てきます。野生の人々は、そこに木が一本あったらとりあえず袋に放り込んでおく。何に使えるのかわからなくても、とりあえずは確保しておく。そのうちボートに乗るとき櫂になったり、背中を搔くときの孫の手に使えたり、地面を掘るときショベルに使えたり、人を殴るときに武器になったり、何かに使えるかもしれない。何かあってはじめてその用途がわかる。だから、あらかじめ用途を特定しないで、とりあえず、自分の合切袋入れに入れておいて担いで歩く、と。何かあったときになって「ああ、これにはこんな使い道があったのか」と気がつく。そのブリコラージュの人のキーワードというのが、*Ça pourrait toujours servir* (こんなものでも何かの役に立つかも知れない) というのです。これでも何かに使えるかもしれない。自分の手の触れるすべてのもの、自分が出会うすべてのものに対してブリコラージュの人は問いかける。「君は何に使えるんだろう？」よくわからないときはとりあえず袋に入れて持ち歩く。これがブリコラージュの作法です。

これはまことに正しいなあとはつくづく思うんです。人間には限られたリソースしか与えられない。限られた時間に、限られた場所で出会うものしか私たちにはないんです。だからどんなものに対しても、それまでの基準で有用無用を決めつけずに、「いずれ何かに使えるかもしれない」という留保をつけて取り置きしておく。この態度はたいせつだと思っただけです。

つい先日、高橋源一郎さんと話していたら、高橋さんが、「詩人はね」ということを言い出したんです。「詩人というのは寿司屋みたいなもんだ。内田さん」「何で？」「詩人は、築地の魚市場から毎日、魚を取り込んでいる。それをね、とにかくさばくんだ。今日は魚の質が悪いとか言って、こんなの使えないなんてこと言ったら、詩人はできない。その場にある素材、目の前にある素材を全て使ってね、一応、口では、ひどい素材だなと言うけれども、手が動いてしまう。手はどんどん魚をおろしていく。これが詩人だ」と。「でも、批評家は違う。批評家というのは、寿司屋に入ってね、

こんなネタが食えるかという。それが批評家だ」と。

これはけっこう感動しました。「詩人というのは、目の前にある素材は全部使うんだよ。頭ではこんな材料じゃ作れないと思っても、いつのまにか手が動いてしまうんだ」という言葉を聴いて、高橋さんはレヴィ＝ストロースと同じことを言ってるなと思いました。やっぱり現場で仕事している人は言うことが同じだな、と。どんなものでも無駄になるものはない。どんな経験でも無駄になるものはない。自分のうちにあるどのような、あるいは口腔中にある黴菌であれ、腹腔中のサナダムシにしても、邪魔になるものはない。全てのものは何かに使えるかもしれない。だってサナダムシ・ダイエットだってあるわけですから。世界のトップモデルもサナダムシ飲んでダイエットをすとか。インドに行く人は、行く前にサナダムシを飲み込んで行くらしいですよ。サナダムシというのは自分の宿主が活着していることが大前提ですから。入ってくる黴菌をどんどんどんどん殺していくんだそうです。インドから帰ってきたら薬を飲んでサナダムシを出す。そういう文化人類学者のお話も聞きました。こういうのを共生と言っていいかどうか、ちょっと功利的にサナダムシを利用してですね、それではサナダムシの人権はどうなるんだという気がします。

単体じゃなくて、自分の中に複素的な要素があるという自覚は生きていく上では非常に重要だし、生存戦略上有利なことではないかと私は思っているわけです。だけど、今、日本の社会が推し進めているのはそれとはまったく逆の方向ですね。できるだけ自分自身の欲望を単純化しなさい、と。できるだけ自分の人格をシンプルでクリアカットなものにしなさい、と。これは「早く死ね」と言っているのとほとんど同じじゃないかと私は思うんです。

精神科医の春日武彦先生から聞いたことですが、統合失調症の患者さんたちには共通点が三つあるようです。

こだわり、プライド、被害妄想。これが精神を深く病む人たち全員に共通する条件なんだそうです。特に、「こだわり」とか「プライド」というのは、プラスのものだと思われていますけれど、これは精神病の病症なんです。現に、若者たちが読むようなメディアでは、「こだわりを持っている」というのがたいへん良いことのように書かれています。「オレはこれだけは譲れないよ」とか粹がるのがいい格好のように書かれていますけれど、これ病気ですよ。

「こだわる」というのは、自分はこの素材しか許容しないというのは、どこに行っても、金さえ出せば、何でも買えるという前提でものを考えている人間の言いぐさですよ。欲しいものは、欲しい時に、店に行ってしかるべきお金出せば買えると思っている人間の発想です。「こだわる」というのはブリコラージュの「何かに使えるかもしれないから、とりあえずとっておこう」という発想の逆ですね。でも、現場でいきなり、「さあ、やれ」というときに、「ちょっと待ってください、今から買ってきます」というわけにはいかない。現場で「はい、ここで勝負」というときには、自分の持っている袋から出すしかない。こだわってなんかいられない。何でもかんでも自分

の目の前にあって、自分のかばんに放り込める物は全部放り込んでおくというブリコラージュはとりあえずなんとか使い回しが効きそうなものを袋の中から取り出せるけれど、「こだわり」の人の袋の中にはテイストが合って、「オレ的に許せるもの」しか入ってないから、使いようがない。

「こだわられる」というのは、言い換えれば、私たちの世界が安全で豊かだということなんです。安楽な世界に住んでいて、いつでも欲しいものが手に入るという前提だからこそ、「こだわって」もいられる。ジャングルや砂漠や無人島に放り出されたら、誰だってこだわってなんかいられない、こんな形の枝じゃないと嫌だ、オレの美意識に合わないなんて言っていられないですから。ありあわせのもの、手持ちの材料でとにかくしのがなくちゃいけない。「こだわる」人というのはすでに自分の生きられる範囲をきわめて狭く限定している人間なんです。その狭さが病気を引き起こしていることに本人は気づいていない。

「プライド」もそうです。プライドは対人関係で、自己評価と外部評価が違うときに発現するものです。外部評価が自己評価より引くいと怒り出すのがプライドの高い人間です。「君、失敬な。なんでもっと俺に敬意を払わないんだ」というのがプライドの高い人間の常套句です。でも、「他人から敬意を払われない」というのがその人の社会的位置だったら、抗議したってどうにもならない。外部評価を自己評価に合わせようと思ったら、外部評価を何とかして底上げするしかない。「不当な評価だ」と怒っても始まらない。侮られたのなら、自分はこの場においては侮られるような人間なんだという事実を受け容れるしかない。その上で、どうやってその外部評価をじりじりと上げてゆくか、その具体的な道筋を考えればいい。自己評価と外部評価の間にずれがあるのは人間誰でも当たり前なんです。世の中に外部評価の方が自己評価よりも高い人間なんていやしません。自己評価の方が高いからこそ人間は向上心も持つし、努力もする。だから、「プライド」は全員が持っている。その中にあったなお「プライドが高い」というのは要するに自己評価が異常に高いということであって、ものの価値を評価する「ものさし」それ自体が実用に供することができないほどに狂っているということです。

「被害妄想」もそうですね。自分が幸福になれない、自分自身の目標が達成できないのは、誰かが邪魔をしているからだ、と。そういう他責的な構造でしか物を考えられない人がいます。たくさんいます。でも、これは精神病ですよ。自分が幸福になれなかったり、自己実現がうまくゆかない理由の半分は不運であって、半分は自分の努力不足か無能のせいです。他人の妨害で不幸になるなんてことは、ほとんどありません。

でも、現代のメディアは若者たちに対して、「こだわりを持って、プライドを持って、自分の不幸を他人のせいにしろ」と言い続けている。行政はもちろんそうだし、ほとんどの社会学者もそういうふうにありますね。「誇りを持って」とか、ね。「何でも食べて、どこでも寝れて、誰とでも仲良くできるのがいいよね」というようなことをア

ナウンスする人はあまりいないですね。「正しく生きろ」と言う人ばかりで、「そんなに正しくなくてもいいじゃないか」と言う人はほとんどいません。

つい先日もデンマークの新聞が、預言者マホメッドの戯画を掲載したということで、ヨーロッパ中がえらい騒ぎになりました。一方には預言者を侮辱するのは許さないという宗教的原理主義がある。それに対して、「言論の自由を守れ」という市民主義的な原理主義がある。二つの原理主義がガチンコでぶつかっている。これを見て「原理主義はいけない」というと、これもまたうっかりすると「反原理主義」的原理主義になってしまうわけですね。だから、ほんとうに原理主義的な発想から逃れようと思ったら、「まあ、原理主義というのも、悪くはないんだけど、まあねえ、ほどほどがいいね」というようなぬらぬらしたところで受けるしかない。こういうタイプの語法でしか原理主義の毒を退けることができない。「原理主義はダメだ」というとそれが原理主義になっちゃう。

たしかに言論の自由は大切だけれど、他人がたいせつにしているものを踏みにじるというのは、常識的に考えてちょっとあれじゃないですか・・・というようなかたちの言葉遣いをきちんと残しておかないとまずいと思うんです。「常識的に考えて」というのは、すごく重要な言い方だと思うんです。だって、「常識的」には一般的な根拠がないから。「あなたが言っている『常識』って、どういうことなんだ。何を根拠にそれが『常識』だとあなたは言えるんだ」という反問に「常識家」は答えることができないから。この「論拠を問われると答えることができない」という「弱さ」を構造的に組み込んでいるところが常識の「強さ」じゃないかと私は思っているんです。常識に依拠している限り、絶対に原理主義にはなれないから。「革命的常識」とか「詩的常識」とか「常識の法悦」とか、そういうものはありえない。ですから、「常識の名において他人を断罪する」ということは起こり得ない。だって、「そんなの非常識」だから。

ここに来る途中読んでいたんですけれど、ジュリアン・ジェインズの『神々の沈黙』という本があります。ジェインズは **Bicameral mind**、「二分心」ということを言っている人なんです。人間の頭は左脳と右脳それぞれに言語活動を担当する部位がある。でも、左脳の言語活動と右脳の言語活動には微妙な「ずれ」があって、左右で違うことを考えている。右利きの方は、左目で直感的にもものを見て、右目の方はそれを分析しているそうです。実験例がいろいろ出てくるんですが。ああ、なるほどと思うことが多かったです。実際、直感というのは当たるんですよ。例えば、第一印象。人間の第一印象というのはよく当たる。ぱっと見て「嫌なやつだな」と思う。でも、その後会ってよくよく話してみたらいい人だと思った。でも、それからさらに何年か経てみたら、「やっぱり嫌なやつだった」というのはよくある話です。第一印象というのは必ず当たる。なぜなら、第一印象を司っているのは言語脳じゃないから。そういう数量的な分析可能な情報じゃなくて、いきなり人間の本質を覗き込もうとする、そういう脳の働きがある。人間が分析するというとき、一方向からだけものを見ているの

では分析はできませんから、二つの視点から同時に対象を見ているはずですよ。多少なりとも分析的な思考というのは同一の対象について「ずれ」のある複数の情報が提供されないとたちゆかない。だから、自分の中に複数の価値観、複数の視点を持っているというのは知性を分析的に用いる上では絶対に必要なことなんですよ。

レヴィナスの他者論というのがあります。いろんな方がレヴィナスの他者論を論じているが、正直言って、「他者」という概念をちゃんと理解している方はあまりいるようには思われな。失礼ですけど。というのは、「他者」って、結局「自分」のことですから。それをどうもレヴィナスを論じる皆さんはわかっておられない。自分の中にいるのです、「わけのわからないもの」がごちゃごちゃと。自分の中に「わけのわからないもの」が共生していて、とりあえずそれらを統合している人格がないとまずいので、テンポラリーな統合人格がある。でも、たまたま緩やかに統合されているだけであって、自分を構成する要素の中には名づけることも、位置づけることも、概念化することもできないものがごちゃごちゃと蠢いている。まあ、そういうのもありかな、と。そのあたりのことはうるさいこと言わないで許容して、ぼちぼち行きましようよ、と。そういうふうに見える人だけが、自分の前に「わけのわからないもの」が来ても平気なわけです。「わけのわからないもの」に対する耐性があるから。

私はいわゆる「多文化共生主義者」みたいな方たちというのは全然信用できないんですけど、それは彼らが自分たちと意見の違う人に対してすぐ怒るからなんです。私が「そうはいうけど、多文化共生って、結構たいへんなんじゃないの」というようなことをうっかり言うと、激怒する。「お前のようなエゴセントリックな人間は<他者>というのがぜんぜんわかってない。お前は黙れ」と叱られる。でもね、こちらはほとんど同じ言語をしゃべっていて、だいたいあちらが言っている内容の90%は理解できているのに、それでも先方は私を許容してくれない。それでどうやって異文化と共生できるんだろうと不安になるわけです。日本人同士での共生さえままならない人間が、どうやって外国人と共生できるんだろう、と。私は自分自身の中に「わけのわからないもの」がごちゃごちゃあって、それを何とかやりくりしつつ、やっとの思いで人格的統合を果たしている。それでも「内田は言っていることに首尾一貫性がない」とか「昨日と今日ではいうことが違うじゃないか」と厳しいご批判を受けることがままあるわけですけど、そういう自分の中に昨日と今日と違うところがあってもぜんぜんオッケーです、というような人じゃないと、自分と価値観が違ったり、美意識が違ったり、生活習慣が違ったり、そういう人に対する耐性が育たないんじゃないかと思うんです。「他者」の定義が君と僕は違うから、そんな人間は思想的に許容できないというようなことを言うてしまう多文化共生論者には、他者との共生はたぶん無理じゃないかと思うんです。もちろん、倫理的な責務の感覚から、他者がもたらす不快に耐えるということとはできるかも知れませんが、「他者がいても、平気」というふうにはたぶんなれないでしょう。

「自分の理解も共感も絶した他者が眼前に存在する。それに私はどう倫理的に応接

すべきか？」というふうの問題を立てている限り、他者なんか受け止められないです。私の感受性の回路をオフにしたり、感覚を麻痺させないと他者に耐えられないというような人は、無理をしないほうが良いと私は思うんです。「他者なんか、いても平気」という状態にある人じゃないと、他者との共生は不可能でしょう。もし努力の余地があるとすれば、いかにして倫理的に高いピュアな「主体」として自己を構築するかじゃなくて、いかに自分自身をランダムイズできるか、どれだけ「でたらめな人間」になれるか、自分の中で共生している無数の外部的要素、それこそ歯周病菌とかサナダムシとかを含めて、そういうものとの共生を常態として受け容れることのできる人間にどうやったらなれるか。そういうふうの問題は立てられるんじゃないかと私は思います。

自分というのをそんなにかっちりとしたシステムとして考えずに、ある種の「よどみ」のようなもの、運動の「パターン」のようなものとして考える。いろいろなものを溜め込んでいて、それをときどき袋から取り出しては、「これでもいつかは何か役に立つのかなあ？」とぼんやり眺めているような人間であれば、どんな機会にどんな人間に出会っても、とりあえずは人間同士ですから、自分の中にそれと何か触れ合うような要素を発見することができるんじゃないですか。こういう好みが一緒らしいとか、こういう音が好きらしいとか、こういう姿勢が楽しいとか。そういうところをとっかかりにしてコミュニケーションが起動する。そういうものじゃないかと思うんです。

他者に対しての倫理的な応答義務というようなことをがりがりとして哲学的に考究してゆくと、結果的にどんどん間口が狭くなって、非寛容な人間になってしまうんじゃないでしょうか。なにによりまず自分に対して非寛容になってしまうから。理解も共感も絶した他者をなお受け容れることのできるような倫理的に卓越した主体、自己審問の苦役を進んで引き受けることのできるような主体へと自己解体的に自己超克をするのだ……というような努力にはやっぱりどこか致命的な無理があると思うんです。それだと、いずれ自分の中にある邪悪な要素を全部排除して、ほとんど宗教的な透明性にまで主体を高めなければならないということになる。でも、そんなことできるはずがない。自分の中にある「異物」に対する非寛容を通じて、自分の外にある「異物」に対する開放性を構築するというのは、どう考えても無理筋でしょう。

他人に優しくありたいと思う人間は、まず自分に対して優しくならなければいけない。他者に対して寛容であろうと望む人間は、まず自分に対して寛容でなければならない。私はそう思っています。ただし、ここでいう「自分」というのは少し定義がふつうの「自分」とは違っていています。それは自分の中にある「わけのわからないもの」をすべて含んでいますから。それは口腔中の雑菌も腸内のバクテリアも共生を形成しているすべての要素をまるごと包み込んでの「自分」です。

問題は「私」という主語をどれほど透明で純粋なものに磨き挙げてゆくかではなく、「私」の中にどれだけ多様な異物を取り込んでゆけるか、「私」という共生態に参

加している他者をどれだけたくさんシステムのフルメンバーとして認知できるか生かしていくか。そこにあるのではないかと思います。「私の中の他者」にはバクテリアやサナダムシや欲動だけでなく、老いや病や臓器の不調や死も含まれている。そういうものを全部取り込んだ、清濁併せ呑む、緩やかな統合態としての「私」をどう構築するか、それが倫理的主体を構築するということではないでしょうか。

そういう緩やかな統合的人格であれば、目の前にいる理解も共感も絶した他者に耐えることができる。あるいは理解とは言わないまでも、自分が自分の中にある異物的なものを何とか緩やかに統合したように、目の前にいる他者と私とをともに含めて統合しうるような前代未聞の次元を想像しうる。そういうことではないかと思います。

ピュアに単一で首尾一貫した「私」であろうと望む人間は、「主体」よりも「他者」よりも一段上に、一つ高い次元に、主体と他者をともに含む共生態がありうるということをおそらくは想像できないでしょう。そういう人は結局他者とは出会えないし、共生することもできないだろうというのが私の考えです。

最初の論題に戻りますけれども、ここで時間が出てきます。さきほど記憶は前未来形で語られるということを示しましたが、記憶こそが私たちの場合、自分自身のアイデンティティを基礎づけるいちばん根本の心的過程なわけです。けれども、記憶というのは時間的現象です。記憶というのは、他者と関係を取り結ぼうとするときに、未来に投企するようにして構築される。時間とは「あるもの」ではなく、「作っていくもの」なのです。だから、主体が均質的でピュアな存在である限り、時間は生成しない。当然ですね。昨日眠る前の自分と、今朝起きた自分とでは、細胞のかなりの部分が入れ替わり、健康状態応も変わり、感情も思想内容さえもかなり変化している。にもかかわらず、私たちは昨日寝る前の私と今朝起きた自分とが「同一人物である」ということについての確信が揺るがない。そういうしかたで自己同一性というのは構築されている。自己同一性というのは「同一のものは同一である」というトートロジーではなく、「同一でないものは同一である」という「命がけの跳躍」の成果としてはじめて獲得されるものです。

「同一のものは同一である」ということは無時間的に、つまり二次元的に、図像的に表象できます。同じ大きさの形の図形を二つ並べて、「この二つは同じものだ」ということが一望俯瞰できるのが同一性ということですから。でも、「同一でないものは同一である」ということを言うためには、時間という要素を導入しなければならない。同一のものがその同一性を保ちながら形状や性質を変化させてゆくプロセスを「始めから終わりまでずっと見ている」という行為があつてはじめて「同一でないものは同一である」という命題が成り立つ。アニメーションと同じです。あるかたちが崩れて別のかたちになるプロセスを「始めから終わりまでずっと見ている」から、最初のかたちとは似ても似つかない別のかたちのものを同定できる。

人間のアイデンティティについてもまったく同じことが起きていると私は思います。私たちの自己同一性を基礎づけているのは記憶ですが、それは自分で作った「自

分についての物語」です。そして、「自分についての物語は」それを語り終えたときに聴き手と語り手の間にどのような関係を打ち立てるかという未来を志向して物語られている。過去についての回想は未来に向けて前倒しでなされている。記憶は過去と未来の両方にまたがるかなりの広さの時間的な幅が確保されない限り成り立たないのです。無時間的な記憶、一望俯瞰される「自分についての物語」というのはありえない。無時間的な音楽というのがありえないのと同じです。音楽が成立するのは、「もう聞こえない音」がまだ聞こえ、「まだ聞こえない音」がもう先取りされているからこそ、リズムとか旋律とか主題の反復とか変奏ということが感知されるのであって、無時間的に一瞬の音を聴かされてもそこにはどのような音楽も生成しない。音楽はそこにあるのではなく、聴き手が自在に時間の中を往還しつつ構築しているのです。主体という概念もそれと同じく、自由に過去と未来を往還しつつ、おのれについての物語を紡ぎ上げてゆきつつおのれを基礎づけるという生成のダイナミズムそのものなわけです。主体は時間の中でしか基礎づけることができない。

でも、現在のレヴィナスの他者論や有責性についての議論では、ほとんどの論者が主体と他者を空間的な表象を使って語ろうとしている。私が「ここ」にいて、他者が「あちら」にいて、間に「隔絶」がある。これをどう架橋するか、という図像的なしきたりで問題が立てられている。しかし、空間的な表象を使って他者を表象することができるでしょうか？

できるはずがない。「主体」と「他者」を同時に見ている第三者を措定しない限り、「主体」と「他者」を隔てる「悪説」というような空間的概念は成り立たないからです。でも、「主体」と「他者」をともに無時間的に共約している「第三者」を想定するということは他者の定義に悖る。だって、レヴィナス的な他者というのは「主体」といかなる境界線も共有しない、いかなる度量衡も共有しないものなんですから。いかなる境界線も度量衡も共有しないものとなお関係を結ぶことができるとしたら、それは時間の中でしかない。今現在、自分の周りにはいる他者というのは、絶対的他者ではない。そもそも他者としては前景化してこないし、主題化されることもない。他者というのは事後的な現象なんです。他者は「今、ここ」とは違うところで「存在するとは別の仕方」で生成する。

レヴィナスは、「他者に対するアレルギー」という言い方をしました。「アレルギー」という比喻を反転するならば、「他者に対する耐性」ということが言えるんじゃないかと思います。あるいは「他者に対する許容」といいますか。「他者なんか、いても平気」っていうことだと思っんです。「平気だよ」ということが私はほんとうに大切だと思っんです。「どうでもいいよ、別に」という態度が。

どうでもいいんです、ほんとうに。例えば、私は3月4日のこの時間にここに来て、みなさんの前であれこれとしゃべっていますが、今日ここに来て、こういう話をするのはそういう宿命に導かれて来ているんだろうと思っっているんです。だから、私の話を聴いて、みなさんが怒り出して、「ふざけるな」と物を投げられても、それはそれ

が私の宿命なんだろうと、そう思うだけなんです。みんなが拍手したら、それはそれでOKで。みんなが喜ばば正しい場所で、みんなが怒り出したら、間違ったところに来たというのではなく。その場合は、みなさんを怒らせるようなことを今日ここで話すことこそが私に与えられた社会的な使命であろうと思うわけです。だから、どうなってもう全くOKなんですよ。いつでもそのときの状況を許容していくという。そういう、「鷹揚な」というよりは「だらしのない態度」を取り続けることが主体と他者の問題を考えるときにはいちばん大切なんじゃないかと思うんです。

なんだかとりとめのない話になりましたけれど、とりあえず「時間と記憶と他者」については言及できたようですので、このへんで話を終わらせて頂きます。

棚次（司会者）：内田先生、どうもありがとうございます。「時間・記憶・他者」というテーマで、いろんなことに触れてお話をいただきました。お話は、自ずと一つのところに収斂したように思います。「自分の中の他者」という問題を、最後に触れられましたが、そういう方向に収斂していくものと思います。

【パネルディスカッション】

棚次（司会者）：それでは、続いてパネルディスカッションに移りたいと思います。内田先生のお話を受けて、お二人の先生からご質問を頂きたいと思います。京都外国語大学のアンナ・ルッジェリ先生と、龍谷大学の高田信良先生。アンナ・ルッジェリ先生はイタリア人ですが、日本語が堪能でございます。高田先生は正真正銘の日本人です。では、お二人の先生から一問か、二問くらい、感想を交えつつ、質問をしていただき、それに内田先生にお答えいただきたいと思います。では、最初にアンナ・ルッジェリ先生、お願いします。

アンナ・ルッジェリ：アンナ・ルッジェリと申します。よろしくお願ひいたします。今、一時間、内田先生のお話を聞かせていただいて、ほんとうに興味深い話をありがとうございました。これから「時間・記憶・他者」ということに関して、私自身の考えを少し申し上げて、それから質問させていただきたいと思います。

まずは、考え方の方向が変わってきますけれども、「他者」とか「自分の存在」とか考える前に、目の前にあるものについても考えてしまう。目の前にあるものとは、最近感じていることですが、この世界は「嘘の世界」としか思えないということです。

「嘘の世界」というと、相手、目の前にいる人——「他者」と言ってもいいと思います——が、何を考えているかわからない。何を言われているか、それを聞いても、それがほんとうのことなのか、そういう現実ほんとうですか？ということ。実は私、この20年間、ずっと空手をやってきて、最近、京都府警の空手部で、刑事や警

官たちと稽古しています。彼らから、最近社会に起こっていることをよく聞きす。その中で、例えば、オレオレ事件——誰がやっているのか——、捕まっている人は、ほとんどが大学生です。それから、詐欺事件も山ほどありますが、一つだけ取り上げると、ある女性が男性を好きになって結婚するからといって家を買って、結婚する前に妊娠して、結婚式挙げる、ところが男は、式の途中でいなくなる。そういった詐欺事件。どうして、その人が捕まえられないかと言うと、この女性自身が、「彼はまちがっていない、彼は嘘を言っていない」と警察に言うので捕まえられないという。こういった話がたくさんありますが、そんな中で、「事実とは何だろう？」と考えてしまう、「相手が言ったことは嘘か？ほんとうか？……」と。たしかに、その女性の言ったことは事実と思うが、だけど、真実ではない。それから、私自身は、9年前に禅宗を勉強するために日本に来ました。ですから、私には、禅的な考え方がかなり入っていると思います。まず、「他者」とか、相手がほんとうのことを言っているかどうかという問題に関しては、他者を知るかどうかという以前に、まず、自分を知っているか？という質問をしなくてはならない。自分を知っているといってもなかなか答えられない。

先生、おっしゃった、「自分の中に何でもかんでも全部取っておいて、一切合切袋に放り込んでおいて、使えるときがあつたら使おう」と。禅的に考えれば、唯一の現実というのは、「今ここに」自分が生きているということです。この「今」と「ここ」は禅では「即今」といいます。自分の体がここにある、それは唯一の現実かもしれない。こういうところから考えると、自分で存在しながら、ほんとうのところにおいて様々に体験することは禅宗の修行の本来の目的ですね。何をしても私はこの現在に生きている。そして、時間のことを考えると、結局、今ある現在しかないということになります。過去と未来は、結局作られたものにすぎないたとえば、「昨日食べたスパゲティを出せ」と言われても、出せないですね。禅宗の場合は——私の勝手な考えになってしまっているところもあるのですが——、結局、この瞬間、今の唯一の時間、この現在にいる自分を見るのが禅宗の修行です。これは「見性」であり、「自己の自覚」ともいい、ほかにもいろんな呼び方があります。実際は、ただこの現在を見ることなのですが、皆がこれ嫌がるのです。なぜかという、今生きていることを見るのは、不安の源ですね。自分で生きていることの中で、自分が死んでいくということが含まれている。自分の「生」の中に「死」がある——坐禅のとき、あるいは修行のときに、たぶんこの点が一番不安なところですね。現在の中に、「生きる」という事実がありながら、同時に「死んでいく」ということもあります。それは私たちが「自分を見る」ときに最も感ずるところであり、最も嫌がる場所です。話を戻しますが、まず、他者をきる以前に、「自分を知る」ことが大切になり不可欠の条件であると思います。ただ今の人達に「自分を知るべし」と言っても、どうしたらよいか、分からない。禅の場合は、例えば、この「死」を考え続けることがひとつの方法です。私が研究している白隠禅師は、死について、「今、生きている間に死になさい」——自殺という意味ではないですが——と、いって、「死」を自覚するという意味で、イコール

「生きていること」を自覚する、とっています。「師白隠曰く、若い衆や、死ぬがいやなら、今死にやれ。ひとたび死ねば、もう死なぬぞや、と。」まあ、自分に戻るということは、この現在に戻るということになりますね。昔、高校生とき、有名な映画「Back to the future」がありました、ほんとうに必要なものは、「Back to the present」というタイトルの映画だと思います。

話が長くなりましたので、まとめたいと思います。先生に質問させていただきます。まず、存在者より「存在」を考える必要があると思います。存在しかない。言い過ぎるかもしれませんが、ただ存在者があるだけで、それだけで存在そのものを自覚できるということはないと思います。もうすこし説明がいたると思いますが、だいぶ長くなったので遠慮させていただきます。しかし、存在を考えると、自分と他者との相互関係を考えなければなりません。仏教的にいえば、「縁起」や「因縁」です。また、相互関係を表すのは、「因陀羅網」など、多くの説明があります。そしてそれに関連してくるのは、「愛」と「自由」。これも説明が必要ですが、ただ「愛」という言葉を使うときには、もっと深く考える必要がある、学問的に分析すべきだと思うのです……。

棚次（司会者）：司会として、どういう質問をなさったか、分かりかねたのですが、相手を知るよりも「自分を知る」ことが大事だと最初におっしゃいました、それから、「時間」——「現在を知る」ということが重要だとおっしゃった、二つおっしゃったと思うのですが……

ルッジェリ：質問は、結局、「自分を知る」ということについてです。「自分の中にある部分の中に入っていて、そういう部分はずっと使える。必要なときに使える。捨てるものではない」と、先生がおっしゃったのですが、「自分の中にあるもの」をどうやって使えるか？ これは倫理に繋がっている点ですが、「自分の中にあるもの」をどういう風に使うのでしょうか。そのままつかうのですか。「自分の中にあるもの」は、愛と自由という視点から使わなければ、つまり「愛」と「自由」によって転換させなければ、結局、使えるには価値があるものにならないと思います。そして、それを「他者を知る」には、どのように使うのか、という質問です。

棚次（司会者）：自分の中に、一緒に多様な「他者」が詰まっているんだといわれた、そういう話との繋がり、いろいろな「他者」が自分の中にあって、その「他者」をいかにして使うかという問題ですか。

ルッジェリ：そういうことではないのですが、どういうふうに「自分の中にある部分」をこの現実の世界に出すのか、という質問です。

棚次（司会）：それでは、とりあえずその一つの質問だけを出させていただくという

ことにしたいと思います。最初に、質問だけしていただきます。それでは、高田先生より、ご感想を交えながら、質問を一つだけお願いいたします。

高田：内田先生、とても興味深いお話、ありがとうございました。内田先生のお話に何かコメント、質問をするという役割を与えられたので、先生の『レヴィナスと愛の現象学』『いきなりはじめる浄土真宗』『はじめばかりの浄土真宗』など、内田先生のものをいくつか読ませてもらいました。レヴィナスの発想、考えに傾倒し、それを基にして、いろんな事柄について語っておられるということで、今日、お話をお聞きし、確かにその通りで、おっしゃられることについては、納得をして聞かせていただきました。

先生のお話に対して質問をするというのは難しいですが、質問の主旨は、先生が積極的に語られるある事柄についてではなくて、その裏側といいますか、先生が積極的に何かを語られる際に、克服するというか否定することを通して、ある事柄を積極的に語ろうとされています。そこで手がかりにはなっていますが、否定・克服されるような事柄というものを積極的に考えようとする立場があるかと思います。そういうことについて、どのように考えればいいのでしょうか？——そういう主旨です。

レヴィナスの立っているところは、ユダヤ教的な世界といいますか、ヘブライ的な神との関係の中で生きている。あまり、図式化は良くないのですが、キリスト教という宗教の発想は、ユダヤ教的な神、あるいは「他者」への関係のなかでの媒介されるというところで、具体的積極的に何かが統合される・解決される、いわゆる救いが成就するというものです。そのようなキリスト教的な背景を受ける人達の発想と、ユダヤ教的な背景に立つレヴィナスの発想とは、どのようにかみあうのでしょうか。

私がお尋ねしたいのは、仏教的な発想の問題との関連からです。今日のお話の中で、「時間」「主体性」というものを考えるときに、いわゆる事後的に観念されるところに主体性というものがある、つまり、前未来形でその過去が語られる、それが記憶というものである。そして、それが主体というものである。そして、「他者」というのは、実は自身の中に発見し出会うような見知らぬもの、まだ理解できないもの、そういうものである。そして、現実的、経験的に、目の前に出会う「他者」との関係をどのように考えていくのか、そういうお話だったと思います。先生がお話しされるころの、事後的に観念されるところで、前未来形で過去が、記憶が語られる、このような事柄は、仏教の文脈に即して見れば、「無明」ということです。前未来形で語られる過去・記憶という事柄は、仏教の文脈に即して見れば「無明」とか「迷い」という否定的な評価でもって見られるものです。たしかに、そういうところに、自分が、人間が存在するということが、先生はそのようなものが主体であるといわれます。仏教では、は無明・迷いが超えられる、あるいは、(それ自身が)転換するということで、悟りとか解脱ということが説かれます。そこでは、主体ではなく「無我」という概念が出てきます。この事後的に観念されるところに主体というものがあると言われるそ

ういうものがなくなる境地というものを仏教はむしろ積極的に説きます。

そうすると、先生の今日おっしゃられるような時間・記憶・他者ということが積極的に論じられる事柄と違う可能性が、釈迦牟尼という人の悟り、メッセージの中にはあるのではないかと思います。ユダヤ教の背景を受けたレヴィナスの思想にひじょうに共鳴されるという、そしてそれを積極的に用いて語られるということで、もし、キリスト教的なある種の「統合」——先生のおっしゃられるような意味の統合とはちょっと違いますが——、この時間・記憶・他者が、転換するような、そういう「統合」の可能性、それから仏教的な時間・記憶・他者というこのようなものがむしろ、ある意味で消えるといいますか、「涅槃寂靜」というのは、そういう一種の「迷い」とか「無明」が消えた状態、ろうそくの灯が消えた状態という境地です。事後的に観念されるところに主体がある、こういう主体が消えた状態、消えた境地というものが、求められ語られています。こういう宗教に触発される形で、内田先生のような思想を語っていただける方が、まだあまりおられないかと思います。他者論や有責性のことで、空間的な表象でもって語る人は多いけれども、実はそうではないのではとおっしゃられるのですが、事後的に観念されるこの表現・記憶というものがむしろ消えるところに、統合失調症ということではない、病的なあり方ということでもない、ある種透明な人間の自己理解の可能性、そういうものがどのように考えられるのでしょうか、というのが私の質問です。

棚次（司会）：ありがとうございました。これは、公開講演会でありまして、学術大会の質疑応答のような、ひじょうに難しい質問が出ました。これはもちろん内田先生にお答えいただくのですが、皆さん、お一人おひとりに、ほんとうは投げかけて考えていただきたい問題でありますね。レヴィナスの思想は、内田先生のお話ですと、向こうの、ユダヤ教徒の普通のおじちゃんおばちゃんが読んでいるオーソドックスな思想を含んでいるということでございますが、ちょっとお答えするのが内田先生にも難しいでしょうが、よろしくお願いします。

内田：二つ質問がありましたということで、後の方からお答えします。

レヴィナスのユダヤ教はもちろん正統教義を踏まえたものですが、かなり複雑なロジックで組み立てられています。レヴィナスのユダヤ教の特殊性はそれがホロコースト以後のユダヤ教だということです。600万ユダヤ人のジェノサイド経験のあと、世界中のほとんどのユダヤ人が、「神がほんとうにいるのか」という虚無感にとらわれ、現にヨーロッパでも戦後世代のユダヤたちの間では棄教者が続々と出てくる。無神論者になるものもいるし、シニカルな権力主義者になるものもいる。そのような趨勢に対抗して、レヴィナスは「神は人間の苦境に関与しない」「神は義人の受苦を救わない」という現実から出発して護教論を展開することになります。

レヴィナスがユダヤ人たちに向かって突きつけたのは「あなたがたの信仰は神が介

入して、悪人が罰され、善人が顕彰されなかったということを理由に棄てることができるほどに幼児的なものなのか？」という問いでした。そのようなシンプルな勸善懲悪の執行者としてあなたがたは神を思い描いていたのか。そのような単純な存在をあなたがたは天の上に置いて、それをあがめていたのか。善行をなせば神が救済し、悪事を働けば神が罰するのであれば、人間にはいったいなすべきどんな仕事が残されていることになるのか。

この時期にレヴィナスの書きたいちばん感動的な言葉の一つは次のようなものです。

「神は人間たちの罪のすべてをその身に担うようなことはしません。人間が人間に対して犯した罪は、その罪によって苦しむ人間以外によって赦されてはならないからです。神にはそれができません。道徳的な神の栄光、成熟した人間の栄光のために、神は無力なのです。」

これは『困難な自由』の中の一節ですが、レヴィナスは人間の尊厳、人間の人間性は、この世界に人間的な価値を天上的な介入なしに構築しうることにある、と説いています。神にもし神にふさわしい威徳があるとすれば、それは神の支援なしにこの世界に正義を構築できるような可能性を持った存在を創造したことにある。

レヴィナスはユダヤ人たちにこう問いかけます。この地上で、いかなる天上的な介入もなしに、神の支援も、天使的な援助も、何もなされないという条件で状態で、なおかつ神を讃えることができるか。それでもなお信仰を保つことができるか、と。もし、そのような状況でなお信仰を保つことのできる人間がいたとしたら、まさにそれこそが私たちが神の造り出した奇跡的な存在者であることの証拠である、と。

これがレヴィナスの護教論の構造です。「自分自身の髪の毛をつかんで、空中に引きあげる」という比喩が使われますが、それと同じことで、もし実際に神様が天上にいて、人間を引き上げていると信じるのなら、それは信仰のかたちとしては非常に幼稚なものでしかない。真の信仰を持つ人間は、たとえ神の支援がなくても、空中にのぼってゆかなくてはならない。人間はおのれの人間性をおのれで基礎づけなければならない。人間の住む世界に正義をもたらしたすのは人間でなければならない。神といえども人間が人間に対して犯した不義を取り消すことは許されない。それは人間の仕事である。それがレヴィナスの理路です。私はこのレヴィナスの信仰のあり方に深く衝き動かされました。

ご質問の中にもありましたが、「事後的に構築される主体性」というのは、ちょっと言葉が足りなかったかもしれません。当然のことながら、状況が変わり、相手が変わる度に、構築される主体性というのは一時的なものです。ですから、主体性はとりあえず、一時的な足がかりにすぎないということです。自分の髪の毛をつかんで空中に引き上げるときの足がかりにすぎない。もちろん、そのような足がかりは実体的に存在しませんし、存在すべきでもありません。でも、それがないと空中には上れない。忍者が水上歩行をするときに、右の足を出して、それが水に沈む前に左の足を出して

……というジョークがありますけれど、それと同じです。主体性というのは「水に沈む前の右の足」のようなもので、それがなければ次の一步は踏み出せないけれど、その足がかりは実体的に存在しない。主体性というのは仮説なんです。足を先に進めるための仮説であって、一步進んだら、その時点で消失する。

武道の場合ですと、「有我一念、無我一念、無我無念」という段階をたどって、「自我を消す」という訓練をします。最初は主体があり、対象がある。その対象に主体が意識を集中させる。その段階ではまだ主体はある。でも、意識が対象に吸い込まれるほどに集中すると、いつのまにか主体も消えてしまう。さらに進むと意識の対象も消え去る。よほど修業を積んだ人でないと、いきなり無我無念の境位には達することができませんから、私たち凡人は段階的に無我の境位をめざしてゆく。そのためには、自我とか主体性とか、あるいは他者とか対象とか、そういう媒介概念が必要になる。媒介概念がないと先に進めないからです。でも、それらの媒介概念はそれを否定するために要請されているわけです。ハイデッガーやラカンのように、それらの概念はつねに抹消記号付きで提示される。ラカンは「抹消記号をつけられた大文字の主体 (S barré)」という用語を用いますけれど、「主体」という概念を否定するためには「主体」という語をまず示して、そこに×をつける。あるいは「括弧に入れる」。フッサールの現象学もそうですね。「括弧に入れる」というのは現象学の基礎的な手続きです。括弧に入れることによって、その概念の内容は保持されながらも、その概念の素朴な存在信憑は懷疑されている。「かっこに入れる」というのは、その記号の一義的語義を示しつつ、「この不適切な記号以外に私たちには使える記号がない」ということも示しています。あるいは、こうも言い換えられます。記号は「何か」の代理表象である。代理表象であるということは、当然ながら、それ自体ではないということです。しかし、記号が代理表象にすぎないという当の事実が、記号によって代理表象される以外にこの世界に足場をもたないものが存在することをあきらかにします。「代理人」が「本人」ではないという事実ゆえに、私たちは「本人」がどこかここではないところに存在するという確信を抱くのと同じことです。

ある概念の提示とその否定はそのようにして同時に行われなければならない。そうしないと、その先に進めない。どうせ×をつけるなら、そんな概念使わなければいいじゃないかというわけにはゆかないんです。レヴィナスは「前言撤回」と言いますが、右手で出したものをすぐ左手で壊していく。それはデリダの場合もよく似ていますけれど、それはフッサール、ハイデッガー以後の思想家たちに課せられた一種の文型上の規範みたいなものです。すべての基幹的な概念は抹消記号付きでしか提示できない。「主体」であれ、「他者」であれ、「神」であれ、「愛」であれ、「意志」であれ、「欲望」であれ、そういった概念はすべて括弧をつけて、あるいは抹消記号をつけてしか提出できない。抹消記号付きの語以外に使える道具がない。そのへんの苦衷をわかっていたいだきたいと思います。

次に、アンナさんのご質問ですが、アフォーダンスという概念があります。私た

ちは主体的に行動しているわけではなく、むしろ外界が私たちにある種の行動を取るように仕向けているという考え方です。ジェームス・ギブソンという人が提唱した概念ですけれど、水平な平面があると私たちはその上をつい歩いてしまう。腰の位置に水平面があるとつい坐ってしまう。前方に壁があるとつい停止したくなる（あるいは衝突したくなる）。歩行している水平面に裂け目があるとつい落下してしまう。そういうふうに、外界の提供する運動についての条件がまずあって、そういう外部条件と無関係に「歩きたい」とか「坐りたい」とかいう運動についての意志があるわけではありません。外部環境によって主体の行動や判断、あるいは感情や思考なりが「アフォード」されている。これがアフォードダンスという考え方ですけれど、武道をやっていると、この感覚は実によくわかるのです。武道における立会いでは、相手の攻撃に対して反応していたのでは間に合わない。こう攻撃されたらこうかわそうとか、こう反撃しようとか、その先を取ってやろうとか考えていると、結局すべての動きが相手よりも構造的に遅れてしまう。では、相手の動きとは無関係に自分の方からフライング気味に動けばいいかという、そういうことではありません。うかつな予測をして、あらぬ彼方を攻撃しても仕方がない。「先を取る」というのはそういうことではない。相手が打ち込んできたときに、それを待つのではなく、それに先んじるのではなく、最適な空間的位置、最適な時点で相手と測ったように「出会う」のでなければならぬ。未来のある時点で空間の一点において宿命的な仕方で出会わなければならない。相手に遅れず、相手に先んじないで動く。それは床の上を歩くときの歩行者と床の関係、あるいは椅子に座るときの座る人と椅子の関係と同じようなものでしょう。「さあ、坐るぞ」と決断して、椅子の「出方」を予測しながら、その機先を制して坐るといようなことではない。椅子が動くんじゃないかと疑って、椅子が固定されていることを確認してから坐るといようなことを私たちはしません。すっと座る。すっと座る、すっと歩く。慣れた椅子なら、椅子の方から私の身体に身を寄せてくるような感覚さえする。座る前にすでに私の身体は重心が移動し、体軸がたわみ、手を伸ばし……すでに椅子がそこにあることを勘定に入れて身体操作を行っている。

武道では「敵を作るな」と言います。敵というのは「他者」あるいは「対象」です。敵があるということは、こちらに「守るべき私」がいて、私と敵の間に対立関係ができるということです。そうすると、敵の動作の全てが、私自身の行動の自由を制限することになる。可動域が制限されて、運動の自由は損なわれる。敵がいるという事実は、つねに私の運動能力を標準以下に下げることしかない。敵がいるせいで心身のパフォーマンスが上がるということは絶対にありません。それを下げないためにいくら頑張っても下がるものは下がる。「無心になれ」と自分に言い聞かせても、「無心になるぞ」と力むこと自体すでにしなくてもいいよけいな仕事をさせられているということです。敵—主体という二元論スキームで考えている限り、決してそこからは出られない。

ではどうやって敵—主体スキームを解消するか。私の武道的な用語では「複素的主

体性」という言い方をするんですが、敵と味方を対立的にとらえず、二つのものが出会ったなら、その出会いの場に二つのもの複合された複素的構築物ができたと考える。人間の場合なら、二人が接した瞬間に、頭が二つ、体幹が二つ、手が4本、足が4本というキマイラ的なものができたと考える。キマイラ的な生物ですから、単体で動くよりも複雑な動きをする。それは当然です。でも、どれほど複雑な動きであれ、複素的構造体にはそれなりの構造法則があり、運動法則がある。だから、このキマイラ的構造体をどうやって操作するか、それを考えるわけです。ただし、そのときにキマイラ的構造体を操作しているのは、「主体」としての私であってはならない。巨大なメカニズムの操縦席に入り込んで、「私」が操作しているという比喻で考えてはならない。それだとどう考えても、動きは緩慢になるし、ぎくしゃくするに決まっていますから。そうではなくて、その巨大メカニズム自体が自分の意志をもって、自分の手足を動かすように動いているときの、そのときのメカニズムそのものの運動の「主体」に化身してしまう。私と敵をともに含む複素的構造体の「主体」の座に憑依してしまう。そう考えればよいかと思えます。

これは私の身体じゃないし、「私」と言っているのもさっきまでの私とは別人なんですけれど、そうすると、ちゃんとこのキマイラ的身体が動かせる。不思議なものでね。ちょうど私たちが、歩くときに、自分の手足に向かって「右足出して、はい次に左足出して」と命令しなくてもちゃんと歩けるように。胴体が2つで、頭が2個で、足が4本、手が4本の怪物でも、そういう怪物の「私」になりおおせれば、自分の体として動かすことができる。それを動かしているのは、もうもともとの「私」ではない。「私」でもないし「彼」でもない。私と彼が会って、そこに構築されたある種の共生態の主体がそれを操作している。その共生態にはある種のバーチャルなオペレーターがいて、そのオペレーターに私がシンクロしているだけなんです。

楽器の比喻を使うと分かりやすいかも知れません。例えば、ヴァイオリンを弾く。ヴァイオリンを弾くとき、よく考えると、奏者は非常に不自由な身体操作を強いられている。両手がふさがっているし、あごと肩の間に木の箱を挟んで固定しなければならない。奏者の可動域は強く制限されているし、行動の自由なんかほとんどない。ですから、もしヴァイオリンを敵であると考えたと、ヴァイオリンのせいで奏者は自由を損なわれ、心身のパフォーマンスを低下させられているということになる。奏者が主体としての自由を回復しようと思ったら、ヴァイオリンから離れて、それをどこかに投げ捨てるしかない。しかし、この楽器を弓で弾くと、私が単体でいる限り絶対にできないこと、ヴァイオリン単体がそこに転がっているだけでも絶対にできないことができる。音楽が生成する。

車の運転もそうです。もし、人間の四肢の自由ということを最優先して考えたら、車に乗って、ドライバーズシートに座って、シートベルトをして、ハンドルを持っているというのは、すでに大きく行動を制限されています。視界は塞がれているし、手足もろくに動かさない。これを「車に縛られている」と考えるなら、自由を確保する

ためには自動車から飛び降りるしかない。しかし、ごく限られた可動域であれ、微妙に手足を操作すると、車は私が単体である限り決して達成できないような高速度の運動体として私を自由に空間移動させてくれる。

「敵を作らない」というのはそのことだと思います。武道的な立会いにおいて、相手を敵であると考えない。敵をどう倒すか、自分の身をどう守るかとは考えない。相手は楽器であり、自動車であると考え。自分に触れようとしている相手を、空気とか風とか水とか、机とか椅子とかと同じく、自分の次の行動をアフォードするきっかけだと考える。そのようにして提示された外的条件を受け入れて、その出会いの場における最適なふるまい方は何かということを考える。

私は武道の稽古を始めたのとレヴィナス研究を始めたのがほとんど同時なんです。朝の9時から夜の6時までレヴィナスを読んで、6時になったら、道場へ行って合気道の稽古をしていた。そういう生活が大学院時代と助手時代、十五年ほど続きました。そうすると、周りの人が言うわけです、「内田君、どっちかにしたまえよ。勉強するんだったら、寝食を惜しんでやれよ。武道をやるんだったら、もっと本気でやれよ」と。中途半端はよくないよ、と。でも、私としてはどちらもやめられないんです。「そんなに君は健康が大事なのか？」と大学の先生に言われたこともありますけれど、こっちは「健康」のためにやってるわけじゃない。武道とレヴィナス哲学、この二つが同じことを目指しているように思える。確信はあるんだけど、言葉では説明できない。仕方がないから、ぶつぶつ文句を言われながら、それは無視して両方ともこりこりとやる。そして、30年やって、ようやくうっすらと分かってきた。この二つは「他者」と「主体」という概念の根本的な改鑄を要請しているのだ、ということが。主体とか敵とか他者というものを概念的に、あるいは空間的に実体的にとらえてはいけないと合気道の多田宏先生もエマニュエル・レヴィナス先生もどちらも教えていたんです。

だから、この哲学は汎用性が高い。レヴィナスの哲学書は意外なことに「町のふつうのおじさんお婆さん」がけっこう読んでいます。ハイデッガーやヘーゲルを「町のふつうのおじさんお婆さん」が読んでいるということは想像しにくいですが、レヴィナスの場合、私のところにいろいろお訊ねに来る方はほんとうにそれまで哲学書なんて読んだことがない人が多い。でも、レヴィナスは彼らにも「来た」。どうして、何が「来た」のかは、ご本人も言えないんですが、それはたぶんレヴィナスが具体的な現実について書いているからだと思うんです。具体的であって、現実の生活に近ければ近いほど、哲学の用語も構造も複雑になってくる。世間の人には勘違いして「哲学は複雑で、現実が単純だ」と思っているようですが、実際には現実が哲学的語彙に回収するには複雑すぎるんです。だから、哲学は抽象的になる。抽象的になれば単純になる。でも、現実近づけば近づくほど、哲学は複雑になる。現実私たちがふだんそれを生きているものを哲学的に語ろうとするととんでもない仕事になる。「愛」であれ「欲望」であれ、そういうものに駆り立てられて現に私たちは生きてい

るわけですが、そのリアルな「愛」や「欲望」についてもし過不足なく記述しようとしたら、哲学書を何百冊書いても間に合わない。

レヴィナスが、「エロス」とか「顔」とか、あるいは「女性」とか「住みか」とか、「他者」とか「彼」とか言う言葉を使うとき、そういう術語は哲学的には定義のしようがない。わけのわからないことを言わずに術語を一義的に定義しろという無茶なことを言う人がたまにいるんですが、こんな概念を一義的に定義なんてできるわけがない。というか、一義的に定義できないというところがこれらの概念が生成的である理由なのです。

一義的に定義できないからこそ、ふつうの「おじさん、おばさん」でも、ある言葉なりフレーズなりが「ヒット」して、心が動かされるということが起きる。レヴィナスの言葉のうちに、自分自身が今抱え込んでいる問題を解明する手がかりがあるということが直感される。そういう人たちがたくさんいる。ここには、人間の生き方の根本に関わる教えがある、と。仏教の方たちが読むと、レヴィナスは仏教と同じことを言っているとおっしゃるし、キリスト教の方が読むと、やっぱり同じことを言われます。禅であっても、武道であっても、どんなことをやっている方であっても、ある水準まで行かれた方の言うことは、それほど変わらないのです。

棚次（司会）：どうもありがとうございます。謎が解けましたですね。レヴィナスの「他者」論と、合気道の経験がどのようにして、なぜこのように同時進行しているのか、その理由が私はよくわかりました。

残された時間がほぼ 15 分くらいですが、皆様からご質問を一つ二つお受けしたいと思いますが、いかがでしょうか？

質問者：先生のお話の最後の方でおっしゃっていたことで、時間と空間を対比させて、時間というのは単一の自己では流れないとおっしゃっていたと思うのですが、この話についてももう少しお話を伺えたらと思います。

内田：この間、養老孟司先生と対談をしました。そのときにユダヤ人のことがずいぶん話題になりました。ユダヤ教って何なんだろうって話を延々としていたんです。そのときに出た話ですけど、大きく分けると、哲学には、視覚系と聴覚運動系と、二つどうもジャンルがあるらしい。視覚系は、無時間モデルで、空間表象でとらえる。それに対して、聴覚運動系は、音楽のような、時間の流れでとらえる。視覚は無時間モデルですから、一瞬のうちに一望俯瞰できる。聴覚運動系は脳の内部で働いている部分が違うんです。耳で聴くというのは時間的な経験ですね。言語は時間の中でしか意味を持たない。

話しているとき、話している当人は自分が何を話しているのか、実はよくわかって

いない。あらかじめ話す内容を決めて、台詞を読み上げているわけじゃない。何を言うのか決めていないんですけれど、口が勝手に動く。それを追いかけていくと、自分が何を言いたいのか、だんだんわかってくる。自分で自分の声を聞くという経験なわけです。だから、当然そこにはつねに「ずれ」が生じます。「しゃべっている自分」がいて、それを「聴いている自分」がいる。たしかにしゃべっているときに、次に語るべきセンテンスは二つ三つまで先までは何となく見えている。そこまでしゃべる。その先は見えないけど、そこまで行ったら、次の二つ三つのセンテンスが見えてくる。そういう風に前のめりに、倒れ込むような感じで今もしゃべっているわけです。このときに自己同一性というのはどうなっているのか。あらかじめ確固たる自己同一性があって、それが言語的に展開しているわけじゃない。なにしろ、一分後に自分が何をしゃべっているのかさえ予測がつかないんですから。自分がこれから何をしゃべるのか分からない。しかし、一つセンテンスを語り終えるたびに「ああ、なるほど、私はそれが言いたかったのか」ということがわかる。「ああ、いかにも私が言いそうなことだな」と納得される。そうやって自分自身が、自分が口にした言葉によって遂行的に構成されてゆく。「語る機械」というものをイメージしてもらえるとよいと思うのですが、この「語る機械」からは言葉がどんどん出力されてゆくだけでなく、その出力された言葉がすべて「語る機械」に回収されて、それが「語る機械」そのものの部品を構成し、その機能をバージョン・アップしてゆく。「ガソリンでできた内燃機関」というものがあるとすれば、それに似ている。

対話的な状況でコミュニケーションを行うとき、単一の「語り手」や「聴き手」は原理的に維持することが不可能です。一言発するたびに、一言聴くたびに、人間は変化してしまうから。自分が絶えず変化していると、一瞬前の自分が、既に自分ではなくて、次の自分がどんな自分なのか、分からない。この可動性というか、未知性というか、そういうものが自分の内側にあって、それがコミュニケーションを前に進めている。

「トラウマ」という概念がそうですね。自分の中心にはトラウマがある。トラウマっていうのは「虚の中心」ですね。それを言語化することができない。言葉はその巨大な穴の周囲をぐるぐる回ることしかできない。でも、トラウマがないと言葉が続かない。言葉を生成しているのは、非知（non-savoir）です。自分が何を言いたいかわからない。自分が何を言いたいかわからないから、仕方なく、自分が何を言いたいのかを知るために語る。

こういう現象は視覚的なかたちでは表象できない。あなたが今しゃべっていることをパワーポイントでプレゼンしてくださいと言われても、これはできない。してもいいけど、例えば「主体」が「敵」と癒合して、キマイラの複素的構造体を作るところなんかは、CGや動画を使わないとできない。でも、動画というのはすでに時間を要素として組み込んでいます。時間抜き動画というのはありませんからね。だから、時間を図像的に表象することはやっぱりできないんです。時間は時間として経験する

ことしかできない。

空間表象は、何度も言いますけれど、無時間モデルなんです。私がしゃべったことは時間的な表象形式の中でしか経験できない。こういう質疑応答でも、問いと答えが一對一的に対応するように私は回答することができない。即答できるなら苦労はないわけで、即答できずに、こうやってぐるぐるぐるぐる何だかわからないようなことを回っている。同じところをぐるぐるぐるぐる回るっていると時間が経過して、私がその問いをきっかけに何を考え始めたのかが、私にも、問いを発した人にも、しだいに明らかになってゆく。そういうふうな話し方そのものがご質問に対する遂行的な回答になっていると思います。

質問者：先生が、いつも、重要なことを語るときには、物語を一つ形作らなくてはいけないとおっしゃっているのは、そういう無時間モデルでないと語りえないものなんでしょうか？

内田：そうだと思います。物語を語るときの大事な条件というのは、物語を語り始めるときには、物語の結末が分かっていないということです。だから、言葉が導くとおりにしゃべるしかない。物語には分岐点があります。でも、分岐点の先がどうなるかはそこからは見えない。でも、この分岐点でどちらの道を行こうかなということは、言葉が自分で選んでくれる。言葉の続き具合のよい方を選んで、そちらに歩いてゆく。言葉の力ってそういうことだと思うのです。言葉が思考をひっぱってくれる。思考が言語を統御するんじゃない。言葉がひっぱってゆく。思想とか理論なんていうのは全部「あとづけ」です。歩いて行ったあとに振り返ってみると、あたかも仮説があり、理論があり、その理論を論証するためにこの道を進んできたように見える。ほんとにそう見えるんです。でも、実際には仮説があったわけでもないし、証明すべき結論があったわけでもない。歩いているうちに足跡が仮説のようなかたちになり、証明のようなかたちになり、結論めいたものにたどりつく。

これはソクラテスが『メノン』で言っている「問題のパラドクス」です。

問題というのは、あらかじめ解き方がわかっていたら、問題としては意識されない。しかし、逆に、解き方がまったくわからない場合も問題としては意識されない。問題として意識化するものは、解き方がなんとなくわかっているけれど、まだわからない問題のことなんです。この「まだ」というところが重要なわけで、解き方は解いているうちにだんだんわかってくるんです。「解き始め」の手がかりは見えているけれど、「解き終わり」にどこにたどりつくかは見えていない。そういうものだけが問題として前景化する。この行程を導くのは、ある言明と次の言明の「続き具合」が良いか悪いか、それだけなんです。

モーツァルトの楽譜はまったく書き直しが無いそうですね。それは全ての曲が一瞬のうちにモーツァルトの頭の中に存在し、それを彼はただ記譜するだけだったという

ことです。頭の中に例えば 30 分のシンフォニーの総譜がすでに存在する。でも、それを実際の楽譜に書き写すには、それなりの時間がかかるわけですね。そのモーツァルトに対して、「ちょっと待ってください、途中はいいですから、最後の楽章の最後の音符だけ聴かせて下さい」と言っても、たぶんモーツァルトは「それは無理だ」と答えたと思うんです。「全部書き終わらないと最後の音は分からないんだ」と。たしかにモーツァルトの頭の中で総譜は完成している。でも、それは空間的に表象されているわけじゃない。順番に書いていかないと次の音は出てこない。

文字が書いてある紙をくしゃくしゃとまるめて手に持っていた場合、「私はここに書かれているものを全て把握している」と言うことは可能です。「じゃあ、その紙の最後の行にはなんて書いてありますか？」と訊かれると、私は「ちょっと待って」と答える、紙を払げないと読めないから。紙を払げる時間はどうしたって必要です。最後の言葉がわかっている、それは時間をかけて行程を順番にたどってゆかないとたどりつけない。理解というのはそういうふうに本質的に時間的な現象なんです。

何でも同じことなんです。人間の中には、一瞬のうちに最後まで見通せて、「すべてわかった」という直観と、直観が示した目的地へ一步一步たどる歷程が必ず二重化している。

音楽というのは純粹に時間的な現象です。もう存在しない過去の音と、まだ存在していない未来の音を同時に聴いていないと、楽音は成り立たない。一瞬前の音が消えて、一瞬後の音が予期できないような人間にとって音楽は存在しない。メロディが聴こえ、リズムが感じられるというのは、実は過ぎ去った時間はそこに残っていて、まだ来ていない時間がすでにそこに先取りされているということです。そういう自在に行き来する時間の流れの中でしか、音楽は聴こえない。人間の思考もそれと全く同じ構造です。語られた言葉がまだ聞こえていて、まだ語っていない言葉がもう聞こえているという、揺れ動くような動的な時間の流れの中でしか思考は成立しない。もうわかっているのだけれど、まだわかっていない。行くべき目的地に向かって歩んでいるのだけれど、どこに向かっているのかを言うことができない。人間はそういう宙づりの状態に生きているのだと思います。

質問者：ありがとうございました。

棚次（司会）：もうほとんど時間がありませんが、せつかくの機会ですので、最後に一問だけ、ありますでしょうか？

質問者：先生は春日先生との対談の本で、人間の善性は、時間との関数で決められるとおっしゃっていたと記憶しているんですけども、本の中には、根拠があるんですけどもとありましたが、改めてそれを語っていただきたいなと思うのですが。

内田：いやあ、全然覚えてないなあ。でも、僕がいかにも言いそうな感じのことですね。どういう文脈で出てきたのかな。

善性というのは徳目としてリストアップできるものじゃない。嘘をつかないとか、早起きするとか、親の言うことをきくとか、そういう形での行動規範のリストみたいな感じのものだと思っている人がいると思いますけれど、善性とはそういうものではない。「構築されていくもの」でしょうか。フランス語で言ったら、*se faire* という、代名動詞で書かれるような。善性には主体がない。ただ生成された善だけがあって、誰が作ったものでもない、そういう形で時間の流れの中で自生していくもの。僕はそういうふうに考えています。

レヴィナスは「善とは超越である」ということを言っています。わかりにくい言い方ですけど、「善とは超越である」というのは善というのは時間的に生成するものということだと思います。現に生きている状況というのは、全員一人ひとり違う。今ここに100人いるとして、100人全員にとっての善は存在しないし、存在すべきでもないでしょう。この100人にとってそれぞれに善というのは、一人ひとり違うかたちで出現してくるわ。その人しか実現できないような、誰によっても代替しえないような形のユニークな善が構築されてゆく。それはその人自身が自分の主体性を更新し、書き換えていくという、その行程の中で生成していく、そういうことを言いたかったのかなと思います。抽象的で、おまけにご質問の答えになってないかも知れませんが。

棚次（司会）：どうもありがとうございました。謎が解けましたですね。やはり内田先生の場合は、合気道のご体験が、根本的なベースになっている。それがうまくレヴィナスの「他者」論と、オーバーラップしていくんだなと、私は先生のお話を伺いながら、つくづくと感じました。まあ、達人というのはそういうものだと思いますね。

内田：誤解されるといけませんのでお断りしておきますけれど、私はアマチュアの武道家でございます、理屈っぽいだけで、腕はからきしなんです。

棚次（司会）：いえいえ、合気道の達人でいらっしゃるしまして、お話もそれとどこか繋がってまして、何をしゃべろうと思ってしゃべってないんですね。ですから、ご自分の中にいろんな「他者」がいて、相手と出会った瞬間に取り出して、対応してくださる、臨機応変なお話だったと思っております。ちょうど予定の時間になりました。本日は、内田 樹先生からひじょうに貴重なお話を伺うことができました、まことにありがとうございました。そして、二人のパネリストの先生方、アンナ・ルッジェリ先生、高田信良先生にもお話を伺うことができました。ありがとうございました。

内田先生、ほんとうにありがとうございました。

宗教と倫理 別冊 第5号

2006年12月30日 発行 会員頒布

編集・発行 宗教倫理学会

代 表 徳 永 道 雄

発 行 所 600-8268

京都市下京区七条大宮東入大工町

龍谷大学文学部哲学科

高田信良研究室

「宗教倫理学会」事務局

<http://www.jare.jp/>