

# 循環とその外部

後 藤 嘉 也

## 一 現前の構図と循環

何ものかをありのままに見ることがそれを知ることだとすれば、知るとは、知る主体・主観が知られる客体・客観を眼前に置くこと、現前・現在させることだと言えよう。これをかりに主体・客体の現前の構図と名づけることができる。そこでは、客体は主体の介入によって傷つけられたりゆがめられたりせず、それ自身のままに保たれなければならない。知られるものの自存性やさらには主体の存在が疑われる場合でも、この構図は現出それ自体にのみ忠実であれという掟に変奏されている。客体がイデアや神、法則といった超感性的なものである場合も同様である。主体がいれば明鏡ないし無のごとくになって客体そのものが直接的に現前してくることを目指すこうした知は、客体的知と名づけられる。客体的性が真理である。主客は非対称的であり客体が主体に対して優位に立つ。この真理を他者に伝える場合にも同じく、伝える者も伝えられる者も、自ら（の先入見）——主体性ないし内面性——を介在させて知らないしその客体を損ってはならない。それゆえキルケゴールは、客体的知のこの伝達様式を直接的伝達と呼んだ。

しかし、主体に対する客体の現前とは主体が客体を現前させることである。客体が自己自身を与える自己所与性とは、客体そのものが主体に対して与えられることであり、主体なしには成立しえない。主体をいわば無にすることも主体の働きである。一切を疑うデカルトの懷疑は明晰判明知の規則を前提しており、つまりは最初から理性を手放していなかった。客体性は主体性にとつてのみ存立し、主体性は客体性の根拠である。そうだとすれば客体性の本質は主体性であり、現前の根拠である主体性こそが真理である。客体は主体に対してのみ生き生きと現前する。フイヒテによれば、自我における受動性がなければ非我の実在性・能動性は存在しないのだから、物自体でさえ、自我のなかに受動性の可能性が定立されるかぎりでのみ存在する (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), *Meiner*, 1997, S. 78)。物自体は自我へ作用するかぎりでのみ物自体なのである。そもそも主体が物自体を物自体と名づけるだけで、あるいは物自体について何かを思考するだけで、物自体は主体にとつての客体になるというよりもよいだろう。そうした何ものかに対して物自体という呼称を与えることが適切であるか否かはさておき、こうした議論は主体・客体の現前の構図に忠実であるかぎり当然の帰結である。世界に関する経験の可能性の条件ないし世界そのものの根拠ともいふべきこの主体性は超越論的主観性と呼ばれる。いまや主体・客体の現前の構図において、主体と客体の非対称性は逆転する。さらに知はこの場合にも、客体が主体に生き生きと現前するかぎりで明証的な真の知なのだから、原理的にいえば直接的に伝達されるし、そうされなければならない。知を受け取る側の「主体性」によって間接化された知はもはや死んだ知にすぎないからである。

とはいえ直接的な伝達は容易なことではないかもしれない。現前という比類ない体験は（かりにそれが言語を媒介にしない純粹な体験だとしても）まず主体によって言語という手垢にまみれた一般的記号に置き換えられざるをえず、くわえて他者に伝達されるときには根源的体験からさらに隔たったものに変えられないわけにはいかないか

らである。体験は二重に間接化され、現前は非現前へと転落する。第七書簡(341c-342a)などのプラトンによれば、知られるべき真に存在するものについては、語ることも書くことも厳密には許されない。これは、言語による伝達、とりわけ書物による伝達は本質的に直接的現前を間接化するという洞察に基づく。プラトンにとって知は、それを伝える者と伝えられる者がたえず密接に接触し、互いに語りあう場合にのみ、ごく例外的に直接的に飛び火するところがありうるにすぎない。こうして、言語による伝達それ自体が間接化だという反省が生まれ、伝達は知に死をもたらす原罪であることが宣告される。

このように伝達は本質的に間接的であるが、しかしそれ以前に、客体を無傷なままに主体に現前させるという企ては、そもそも失敗する宿命にあるのではなからうか。客体の現前とはつまるところ主体が客体を理解することであり、そして主体による客体の理解とは主体の視点から客体を捉えることである。客体は何らかのゆがみを受けずには主体に立ち現れることができない。それゆえ客体のある側面は現前するが別の側面は現前しない。もちろんある種の主体主義は、現前しない客体は客体ではなく、それどころか存在しないと主張するだろう。そうした主体主義にとっては、存在するということは現前することなのである。しかしそれは、パースペクティヴに拘束された人間が遍在する神の位置にのぼろうとする倨傲であり、非現前を伴わない現前などというものは、客体を伴わない主体と同じくありえない。主体の最も広い意味におけるパースペクティヴ・視点をハイデガーは先行理解と呼びガダマーは先入見・先行判断と呼んだが、客体の理解は先行理解ないし先入見なしには生じえない。主体の視角がこのようにつねに限定されている以上、客体はあらわとなりつつ隠れている。客体は主体によって規定された仕方でのみ現前する。

これは客体にとって必ずしも非運であるばかりではない。客体が別の主体の、ときには主体自身の所産である場

合には、つまりテキストのような客体化された精神である場合には、客体自身にも現前していない側面が主体に現前することもあるからである。各種の批評やカウンセリングが成立したり、ミネルヴァの梟が黄昏に飛ぶのも、そのためである。それどころか、精神と対立する自然でさえ、あるいは自然こそ、それが自然自身には現前していないのだから、主体にとっての一つのテキスト、客体的精神と化すことをとおしてはじめて現前するといつてよい。客体は主体の限定を受けることによって隠れつつもあらわになっている。

一方、主体もまた客体によって規定される。主体の先入見ないし先行理解は、客体の現出によって訂正を余儀なくされる。あるテキストが含む概念についての先行理解は、主体がそのテキストを読み進むうちに吟味され変更される。したがって、客体の主体に対する現前は、主体と客体の相互規定のなかで成立する。主体の側から言い換えれば、主体は先入見をもって客体へと赴き、ついで客体によって自らの先入見を改めながら自己に立ち戻るといふ運動を行う。もちろん、この往復が一度で終着点に達し、客体が主体に対して十全に現前するにいたる、ということとはありえない。往復ははてしなく繰り返される。主体的精神が客体的精神と自己とのあいだを往復するこの運動は解釈学的循環と呼ばれる。主体は他なるものによってつねに問い質され、他なるものも主体によってつねに問い質される。フィヒテ知識学をまねて自我と非我との交代限定 (*Wechselbestimmung*) ということもでき、ヤスパースに従って自他の交わり (コミュニケーション・交通) ともいえるこの循環においては、主体と客体は互いに他を傷つけあう。主体と客体はその意味で対称的である。他なるものによって傷つけられることをおそれない主体性、他なるものとのあいだを往復しつづけるかぎりでの主体性が真理である。

解釈学的循環においては直接的現前という理想は放棄される。日が暮れかかるときにようやく飛び立つミネルヴァの梟よりもはるかに遅れて現れることさえ不幸ではない。むしろガダマーによれば、客体とのアクチュアルな

結びつきが消滅してはじめて客体の輪郭は明瞭になるのであり、したがって「時間・時代の隔たりを理解にとつての積極的生産的可能性として認識することが肝要である」(*Wahrheit und Methode*, 4. Aufl., S. 281)。いわゆるバブルのただなかで躍っているときには、私たちは自分が浮かれていることにも浮かれさせているものが泡沫であることにも気づかない。時間の疎隔をゼロに近づけようという願望はあまりに素朴にすぎよう。他なるものは直接的に現前しないがゆえにこそ現前する。

それゆえ、ここでは直接的伝達は原理的に不可能である。知そのものが主体の関与をまっけて生成している以上、伝達の相手に直接的に受け取ることを要求するのは自己矛盾である。主体と客体との関係が主体自身によつて媒介されているように、主体と伝達相手との関係にも相手自身の主体性が介入しないわけにはいかないし、主体はそれを相手にもとめるのでなければならぬ。間接的伝達は相手に自由を与える伝達である。主客の対称的な構図と相似的に、メッセージの送り手と受け手とのあいだ、教師と弟子とのあいだにも相互規定的な循環の關係が成り立っている。両者はどちらも他方に対する隔たりのうちで交わり、メッセージがそのあいだを吟味を受けながら往復し循環する。両者は相手が自分に傷を負わせるようおのが身を差し出す。

## 二 循環とエコノミー

循環の構図は、知るものと知られるもの、情報の発信者と受信者のあいだに成り立っているだけではない。それは、自己と他なるものとの關係そのものの図柄でもある。伝達は人間がときおり存在する偶有的な対他(者)關係なのではない。人間の基礎的存在構造をなす対他(者)性の、そのまた根本的なあり方なのである。(付け加えれば、いま「対他(者)」という耳障りな表現をとつたのは、この小論で念頭に置かれている他なるものは主として人間で

ある他者ではあるが、しかし必ずしもそれに限定されないからである。」

もしも、倫理なるものが可能であり、しかもそれがたんに個別的、偶然的であるにとどまらず、普遍的であるべきだとすれば——カントが仮言命令と定言命令を峻別したのはそのためでもある——、その普遍的倫理ないし人倫の根底にはこうした循環が存しなければならぬ。自立し自律しているもの同士の相互规定的關係が倫理の根本である。目には目をもって歯には歯をもって報いるという法であれ、目的の王国という理想であれ、また富の分配の公平化という理念であれ、法のもとでの平等という憲法の条文であれ、どれも循環の構図をそれぞれの仕方ではずっていると考えることができよう。自他の対称性・平等な交流が民主主義社会の基本理念である。

さて、解釈学的循環を特徴づける、他なるものの中に自己を喪失してはふたたび自らのうちに帰還して自己を回復するという行路は、自己の自己への現前から非現前へ、非現前から現前へとという歩みとして捉えることもできる。もちろんそこでは自己現前や自己所与性という理想自体が放棄されているはずではあるが、自己疎外の克服という動機が何らかのかたちで伏在しているかぎり、自己現前の理念が生きつづけていることを否定しきすることはできない。自己の自己への現前という理想が保持されているのは、魂がそれ自身に到達して精神となるヘーゲルの精神現象学や、理性の自己実現としてのフッサール現象学のような主体主義哲学においてだけではない。これと訣別しようとするハイデガーの基礎的存在論においても、それが本来的 *existentiell* (自己的) 自己を非本来的自己への類落から取り戻そうとするかぎり同様である。ガダマーのように、私たちと伝承されたテキストとのあいだの循環を、著者の意図のコピーないし再現化を目指すものとしてではなく、テキストがそれについて思考している事象そのものに関するテキストとの相互理解を第一義とするものとして考える場合でも、「文献というかたちで伝承されたものは……対話の生き生きとした現在のうちに取り戻される」(*ibid.*, S.350)のだとすれば、生ける現前という理念は

結局のところ放棄されていない。対話のなかでテキストは現前し私は真の自己を回復するという構図が透けて見えてくる。とはいえ、私にはそれを非難するつもりはない。理解における循環という人間の基礎的存在構造には現前の理念がなおつきまといっていることを指摘したいだけである。

解釈学的循環にすら、現前性への誘惑、つまり自己に固有なものに再帰しようとする欲求が含まれるのだとすれば、循環一般がそもそもエコノミーであることが明らかになる。経済は交換によって成り立つ。私は家具店で労働することによって私の時間をその家具店のために捧げるが、これに対して会社は私に給与を返す。私は机を客に売り、客は私に代金を支払う。その原則は等価交換であり、私は与えた分だけ他なるものから取り戻す。この前提に立つがゆえに、ときに私は搾取されていることに怒りを覚えるし、また極端に値切る客には家具を売らない。経済は対称的な循環によって特徴づけられる。家政 *oikonomia* もまた家計の収支の均しさを氣遣う。自分の家から外に出て働いては収入を家にもちかえり、その収入は家族のために消費される。それと同様に、解釈学的循環も他なるもののうちに喪失した分だけ自己を回復し、傷ついた分だけ傷つけずにはおかない（現前の構図において主客が循環するのは言うまでもない）。社会において贈与と反対給付との量的な均衡が保たれていることが正義である。たとえそのバランスが多少ともそこなわれることはあっても、質的構造的な非対称に転化し、流れが一方的的になってはならない。非対称は是正されるべき不正である。自己に固有なものは自らを疎外し、一度死ぬことによって、のちに回収され、復活する。家から出て家に戻る往還は理解とエコノミーに共通の構図である。目的の王国でさえ、最終的にはこうしたエコノミーを想定し期待している。

しかし、自他のこの相互的關係によって他なるものそのものは捉えられるだろうか。相互性とは他(者)の他(者)性を自己のパスpekティブのなかに吸収することではないだろうか。

### 三 循環とその外部

私に理解できるのは私の視角と相關するかぎりでの他なるものでしかない。そうだとすれば、私自身のうちへの帰還によっても、他なるものはまるごと私のなかに回収されはせず、それ自身のうちにとどまる。解釈学の有限性の自覚からすれば、私がまなざす他者はまったくの他者ではないことは明らかである。前期ハイデガーは、「客観は主観から独立しているのだから、客観の存在は「近代の主客図式の意味での」主観的存在のうちには存しえず、正しく理解された主観性「現存在」においてのみ説明されうる」(Gesamtausg. Bd. 20, S. 300)と述べて、二つの主観を区別している。だが、循環のなかで客体の在りようを説明しつくせると信じる現存在は、他なるものがまさしく他なるものであるということを忘れている。主体 *subiectum* (臣下) にとつて他なるものとは無限なものである。しかも無限なものとは有限なものとの主従関係は、本領安堵などの御恩といざ鎌倉というときの奉公とが双方向的に交通するようなたぐいの円環を描くことではない。後者は、いわば主人と奴隸の弁証法的関係であつて、他者を見つめることが他者によつて見つめられることへと転倒されると同じく逆転可能であり、見かけとは異なつて交わりの対称性の圏域のうちにある。

他なるものは相互交流の外部にある。他なるものは、「それは彼方にある」と断言することすらそれを人間の存在理解つまり現前に還元することになるのではないかという疑念のゆえに、「ある」という語に十字を付して抹消したくなるほど、彼方に「ある」。他なるものは私にある仕方で見前しはするが、現前のこの仕方は他なるもの自身からは隔てられている。私の視線と他者との視線とは交差するが、他者そのものはこの交差の外部から私を見つめ、私はこの他者を見つめることができない。私が見つめおさせることの不可能な他者のこのまなざしこそ、視線の交錯



の根底をなす。循環の外部が循環の根底である。なぜなら、他者の無限のまなざしがあつてはじめて、私は限られた視角から他者を見つめ返すことができるからである。循環のなかに巻き込まれた他者はもはや他者ではない。それゆえ私は、私の目に映った他者の姿を他者ならざるものとしてたえず否認しなければならない。

いく人かを引き合いに出してこれを具体的に考えてみよう。たとえば、ハイデガーは当初、解釈学的循環のなかに身を投じて現存在が理解するかぎりでの存在そのものを、すなわち存在の意味を明らかにしようとしたが、のちにこの方途を断念せざるをえなかった。というのも、彼の思索が「経験し試みたことはつねにただ、「存在の真理という」ま<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>た<sup>・</sup>く<sup>・</sup>他<sup>・</sup>な<sup>・</sup>る<sup>・</sup>も<sup>・</sup>の<sup>・</sup>に<sup>・</sup>仕<sup>・</sup>え<sup>・</sup>る<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>と<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>り<sup>・</sup>つ<sup>・</sup>づ<sup>・</sup>け<sup>・</sup>る」(Bd. 66, S. 411 強調は後藤)からである。存在することは、将来においてはともかく過去と現代の人間にはけつして現前せず循環の外部にとどまる。それゆえ、存在することと人間の思索とは非対称的な関係にある。この関係は、まず存在が無言のうちに人間に呼びかけ、つぎに人間の思考がこの呼びかけに応じることによって生じる。

またレヴィナスによれば、自我は、客体を表象ないし(再)現前化 *représentation* (それ自身において現前している客体を、自我が自らに対してありのままに再び現前させること) するが、しかし私は、そうした表象する自我である以前に、無限に他なるものである神によってすでに責任を問われ弾劾されている。神は貧しく悲惨な隣人の顔として現れる。他者の顔は無限なものの痕跡である。隣人ないし他者に対する責任は、極限的には身代わりとなるという仕方では他者のまなざしに答えること、他者に従属することであつて、私の自由に由来するものではない。他者の命令は私がそれに従おうとするときにもけつして現在とならずに表象不可能な過去に逃れ去つていく。「ホロコースト」[燔祭の丸焼き] (*De Dieu qui vient à l'idée*, 2. éd., p. 119) 生け贄の山羊となることを私に要求する他者と私のあいだには、対称性も循環も成立しえない。レヴィナスは自他のあいだの対面ないしコミュニケーション

ン・交わりを論じるが、このコミュニケーションは自由に意見を表明しあう対話などではない。それは、絶対的に外部的存在である他者 *Autrui* (神) が現前することなく私を強迫し、私がこれに答えて自らを犠牲にするという仕方である (近き者) に接近することのうちでのみ生じる。私は無限なる神と直接的に——顔と顔を突きあわせて、互いに現前しあいながら——対話することはできない。無限なものは「間接的に「人間である他者の」顔そのものから命令を与え、顔において私に命じる」(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 4, p. 16)。しかも、神と同じくその痕跡である顔もまた、生き生きと現前することなく間接的にのみ現れる。顔はそれ自身の痕跡でもある (*ibid.*, p. 119)。それに答えることは自らを丸焼きにすることであって、あとから自己に対価が支払われる——等価交換としての自己犠牲となる——ことはありえないのだから、この命令は極限的な間接的伝達である。したがって、自己と他なるものとの交わりは私と君の親密な対話ではなく、無限に他なるものは「彼(性)」という男性(!)の三人称で呼ばれる。

キルケゴールについても同様である。神の前に立つ単独者という誰もが知る実存規定は、神と人間との直接的対話を意味するものではない。神は忍びの姿 *Inkognito* (識別されないさま) で現れた。イエス・キリストは神でありしかも人間である。光輪のないただの卑しい男(王者然とした偉丈夫だとしても結局は同じだが)が神を自称し、彼の同時代人がそれを直接耳にしたとしても、ひとびとは彼の言葉を信じるはずがない。男がひとびとの眼前で奇蹟を引き起こしたとしても、それをストレートに神の証だと信じるのは、原始日本人が二十二世紀から来たロボット・ドラえもんを神としてあがめるのと同じく、内面性の欠けた態度である。物理的にはほとんど直接的に受け取りうるその視像や音声は、信仰を介して間接的に見られかつ聞かれるときにはじめて神の姿、神の声となる。神が人となり人が神であるというのは矛盾、逆説でありつつける。「神か人かの」識別不可能性は、現れ方と本質的なあり

方とが違ふということである」(*Einübung im Christentum*, übersetzt v. E. Hirsch, Gütersloher, S. 135)。私たち二千年後の人間にも神としての神が直接的に現前するはずがない。三三が九という教師の言葉を小学生が鵜呑みにしてオウム返しにするようなわけにはいかず、信仰はけっして直接的なものではない。

キルケゴールは、神人という謎を、「見る者がどう判断するかによって、見る者のなかに宿っているものがあらわになる」(*ibid.*, S. 129) ような鏡にたとえている。このメタファーを単純かつ直接的に受け取るなら、この謎解きは循環のうちにとどまっていることになる。しかし、先入見をもってこの言葉をいささか強引に解釈するとすれば、私たちにとつての映像は循環のなかに取り込まれるが、それはあくまで一つの現れであり、神そのものはけっして鏡には映らず他なるものでありつづけるはずである。キルケゴールにとつて神は人間からまったく隔絶しており「知られざるもの」にとどまるが、このことは神によって引き起こされたのではなく人間自身のせいであるかぎり「罪」と呼ばれる。逆説的な神は二重に逆説的にも、罪という絶対的な差異を明るみに出すと同時にこの差異を止揚しようとするが、しかし人間はこれに答えることができず非真理のうちにある (*Philosophische Brocken*, übersetzt v. E. Hirsch, S. 44)。キリストの同時代人であれそれ以後の人間であれ、神の前に立つことは信仰を介するという間接的な仕方でのみ可能である。同時代人が信仰という点で優位に立つわけではないのはそのためである。レヴィナスと少し違つてキルケゴールは人間と神との関係を私とあなたの対話として捉えるが、しかしそれは、その私がキリストの直弟子であろうとなかろうと目と目を交わす対話ではなく、むしろレヴィナス的な対面である。「私には……目には見えない聴き手すなわち天の神がいる。もちろん私は神を見ることができない。だが神は私をたしかに見ることができ」(*Einübung*, S. 234)。

以上のように、知られざる他なるものは人間との循環の外部にある。主体性は循環においては真理であるが、そ

の外部との関係では非真理である。私たちは他なるものを見ることがなく、他なるものはそういう私たちを見ている。主体性は絶対的に他なるものによってつねに不十分さを宣告され、責任に応えていないという弾劾を受ける。それゆえ、私たちは循環し相互交通する対他関係にとどまってはならず、その彼方の現前しないで現前する他なるものに身を開かなければならない。

#### 四 循環とその外部との往還

こうして私たちは、他なるものの見られざるまなざし、無言の声に応じようとする。この関係は、二つの項が強弱の差はありながらも互いに他に対して生き生きと現前する対話的対称的關係ではない。そもそも関係とは互いの結びつきを意味するとすれば、この関係をレヴィナスにならって「関係なき関係」(*Totalité et infini*, p. 72)と呼ぶことができる。だが、直接的関係からこのように脱出しようとする場合においてさえ、他なるものを現前させこれと相互規定的な関係に入ろうとする誘惑は私たちを捉えてはなさない。エコノミーの原理は強力である。関係なき関係をとするとただの関係に立ち戻らせる傾向は、次に見るような二重の仕方では私たちのうちにひそむ。この傾向は第一に、他なるものに対する自らの関係をポジティブなものとして定立するというかたちをとる。主体は、他なるものへと向かう自己を肯定することによって、暗黙のうちに他なるもの（とかかわる自己）を自らのうちに回収するのである。

歴史的キリスト教は神人の矛盾を自明な常識に変えた。三かける三が普遍妥当的に九であるように、イエスという人間が神だということも直接的に伝達しうる客体的理性的知となった。この世においてキリスト教が制度化されてすでに久しい。これが勝利の教会、凱旋している教会である。幼児をはじめ誰もが内面性の媒介なしにそこに組

み込まれる。しかしキルケゴールによれば、この世においては勝利の教会なるものは幻想である。信仰は単独者がそのつど獲得すべきものであるから、単独者はつねに戦いのうちにあり、この世では戦闘の教会のみが存在しうる。凱旋している教会が神と人間との直接的関係を疑わないのに対して、戦いつつある教会はこの関係を切り離して関係なき関係たらしめるといつてよい。キルケゴールは、生ける現前の幻想から遠く離れたところで無限なものに直面するがゆえに、有的なものを肯定するあり方については徹底的に否定的でありつづけようとする。自分が知者だと信じて疑わない人々にむかつてソクラテスがアイロニーの矢を射掛けつづけたように、キルケゴールは有限性を忘れてこの世（の神）と自分を肯定すること——これは否定に裏打ちされたニーチェ的な世界肯定とは似て非なるものだ——に對してノーと言いつづけた。そしてこのアイロニーは彼自身にも向けられている。それはソクラテスが自らを知者だと錯覚したことが一度もなかったのと同じである。

思索の転換後のハイデガーにおいて、存在するものを現前する対象 *Gegenstand*（主観に向かつて立っているもの）として、存在することを対象性として思考する働きは、表象作用 *Vorstellen*（主観の前に立てること）と呼ばれる。もつと遅い時期には、現代の技術は存在するものを用象 *Beiland*（役立つものとして立っているもの）としてあらわにするといわれる。自然は原材料供給源や観光資源に、人間は人材になる。原子力技術は自然界のウランやプルトニウムを核分裂させてコストの比較的小さい（？）エネルギーを引き出す。医療技術は脳死者から臓器を取り出しそれを生ける病者に環流させる。こうした循環ないしエコノミーによって、存在することそのことの真理は忘却され隠されるが、この存在忘却はたんに人間の怠慢や無能さに由来するのではない。むしろ存在の真理そのものの動向に基づく。存在することが自ら、対象や用象という存在するものとしては現前しながら、存在の真理としては現前しないのである。存在することそのことが自ら退去しているというハイデガーの考え方に同意するかど

うかはともあれ、科学と技術の世界に生きる私たちには、存在するものを対象ないし用象たらしめる動向を自分たちの意志によつてはばむことはたしかに不可能である。それゆえ私たちは存在するものとの循環のなかに入らざるをえず、それどころか自分たち自身たんなる人材として経済機構のなかに組み込まれざるをえない。ハイデガーが「技術的世界に対して同時にイエスかつノーと言う態度」(Gelassenheit, S. 23)をとろうとするのはそのためである。技術の対象を利用せざるをえない以上単純に否定はできないが、かといってそれをそのまま絶対的なものとして肯定することもできない。

また、技術的世界に対する私たちのありさまのみならず、存在そのものの思索それ自身が循環の關係に巻き込まれている。これはなにもハイデガー自身も現代の經濟社会に生きている以上、知的労働者の一人として大学で働き原稿を書いては給与や印税を反対給付として手に入れたというだけの話ではない。存在の呼びかけにこだまする思索の営みは、科学や技術の営みがそうであるのと同じく他なるものを自らに引きつけることではないということである。解釈学的循環の彼方に向かう思索も、何らかの解釈学的先行構造を基礎としておこなわれる。思索は、それがオウム返しに言うことではない以上、思索される事象とのあいだに一種の弁証法的關係を結ぶ。私にとつて存在することは他なるものとどまるという自覚が稀薄になれば、思索は循環の内部に自らを封じ込めかねないのである。ハイデガーはそれを十分に承知していた。

エコノミーの再帰というメカニズムに対してこの二人よりもおそらくいっそう注意深かつたのはレヴィナスであつた。<sup>(1)</sup>無限なものが残す痕跡に従つて、主体は他者につくしその身代わりとなる責任を果たそうとつとめるが、無限なものを主題化し現前化する危険がそこにたえずつきまとう。無限な他者につくすことには、たとえ感謝の念や負い目というかたちにせよ代償を得ようとする可能性がひそんでいる。そのとき自己と他なるものの差異は結局解

消され、他なるものは自己のなかに取り戻される。それを知るがゆえにレヴィナスは「懷疑論の周期的なよみがえり」(Autrement, p. 218)について語っている。主体は、自分が他なるものを自己の前に現前させる独断論に陥っていないかどうか、繰り返し自問する必要がある。もちろん懷疑論とは、他なるものがいかなる仕方でも現前しないと断言することではない。断言は懷疑論の定義に反する。懷疑は何かポジティブなものを疑うこととしてのみ、つまり知られないはずのものを循環のなかに定立することのエポケーとしてのみ存在しうる。懷疑は、彼方が「存在」すること、現前せずに現前することを前提しているのである。

これまで見てきたように、他なるもの——存在することであれ、神であれ、他人であれ——に関するどのような肯定も、それを自らの視角のなかに取り込むことに帰着する。そうだとすれば、私たちは積極的に語ることをとごとく放棄し、現前化の誘惑からできるかぎり身を引いているべきなのだろうか。だがヴェールにさえぎられながら他なるものの前に立ち、その無言の声に耳を傾けて、アブラハムのように「私はここに(います)」とこれに応じようとするかぎり、私は手をこまねいていることはできず、何らかの決定を下さざるをえない。その決定は本質的に私の解釈学的先入見に基づき、それゆえ自己肯定に傾斜せざるをえないにもかかわらず。他なるものは極度に遠ざかる一方で、極度の近みに現前して命じているのだから、自己は、決定すべきではないにもかかわらず、決定しうるのでなければならぬ。他なるものに責任を負うことは、その他なるものを循環の内部に取り込む可能性から目をそらさないこともある。

循環に逆戻りする傾向は第二に、この決定すべからざる決定においては、特定の他なるものにのみ応じ、それ以外の他なるものには応じられないというところにあらわれる。かりに他なるものを人間に限定してみよう(これは、人間以外のものを排除してエコノミーのなかに引き入れること、しかし人間である私にとって根本的にはさけがた

いことである)。複数の他者がおりどのひとも無限なものであるのに、私はだれかれなく他なるものとして間接的に出会うことはできない。たとえ一人の他者には無限なるものとして接するとしても、それ以外のすべてとは表象ないし循環の關係に入らざるをえない。ハイデガーは、現存在は自らのあれこれの存在可能性のうちからただ一つの可能性を選択するだけで、他のすべての可能性を選択することができないがゆえに、投企に本質的に浸透している「なさ」ないし「責め」(Bd. 2, S. 387)という構造を明らかにしていた。この構造は、他のものの他性に忠実であるうとするときこそ、前面に現れる。

たとえば、隣人と私のほかに第三者が現れるとたん、私は二人の近きひとを比較し主題化しないではいられない。二人がともに私に助けをもとめていれば、私は二人を比較考量した上でどちらかを取りどちらかを捨てなければならぬ。二人が相争っているなら、あたかも神のごとく二人を裁き、どちらが正しくどちらが不正かを決定することになる。それゆえレヴィナスによれば、「正義は表象・再現前化することを強く要求する。こうして隣人は目に見えるものとなり、顔をまじまじと見つめられ、現前させられる」(Autrement, p. 202)。他者の顔を無遠慮に凝視し交互性のなかに引きずり込むというこのことは、他なる顔の命令に従おうとするために生じる不可避の事態である。またキルケゴールにとって、倫理の普遍性の水準にとどまることは許されない。それは、知られざるものである神がアブラハムにイサクのホロコーストを要求した点に示されている。倫理的に見ればひとは互いに愛しあうべきであって、これは普遍的義務である。父は子を愛すべきであり、子供の命を奪うのは殺人である。しかし、どの他なるものの要求にも等しく全面的に応えることはできない。神に対する絶対的義務という究極目的に単独者、個別者として忠実であることは、「倫理的なものの目的論的停止」(Furcht, S. 57)を要請する。最優先すべき他なるものとの關係によって、隣人との關係は相対的なものに引き下げられる。循環の外部の他なるものを目指せばこそ、そ



れ以外のものは最愛の息子をはじめことごとく循環の内部に連れ戻されざるをえない。あるいは、無限に他なるものを「それぞれのもの、たとえばそれぞれの男や女」と解するデリダにおいては、イサクのホロコーストは、アラハムとは違って何の罪の意識もなく「何億という子供が飢餓や病気で死ぬのを放置して」いる先進諸国民の所作と対比される。私たちはこの放置を中止することはできないが、しかし愛すべき者を死なせているという事実をアラハムのように自覚すべきである。私たちは愛することを命じる隣人である彼（女）らの視線を忘却し、しかもこのように忘却していること、忘却せざるをえないことを忘却している。それゆえこの忘却の忘却をエポケーしながら、特定の他なるものと関係なき関係に入るほかはない。

こうして、循環を望むことなく贈与する関係としての関係なき関係、交換の関係から切り離されているがゆえに絶対的である義務は、自らに固有なものへの二重の回帰をさけてはならない。循環のうちに再帰するというかたちでしか、絶対的義務は果たせないからである。循環とその彼岸を隔てる境界をこえて二度と此岸に立ち戻らないことは不可能である。「不可能なものとしてのみ……可能なもの」(J. Derrida, *Apories*, p. 137) が循環の彼方である。それゆえ懷疑論は繰り返しよみがえり、勝利の教会は不可能な可能性でありつづける。ハイデガーによれば、ニヒリズムの領域からその彼方へと一線を越えることはできず、この線について思索できるだけである (Bd. 9, S. 385f.)。この境界線について思索するということは、私たちにとっては循環とその彼方とを往還することを意味する。

## 終わりに

循環の外部はそのつどすでに循環のなかにまきこまれる。他なるものはこの循環に安住するのをゆるさず、私たちはふたたび循環の外部へと差し向けられる。私たちは循環とその彼方とのあいだで往復運動を繰り返さざるをえない。これもまた、たんなる循環ではないか、固有なものへと回収されるエコノミーではないか、という疑いが生じるであろう。たしかにそれは至当である。だがそうであればこそ運動はふたたびこの循環の外部へと追いやられる。

それにしても、現前せずして現前する他なるもの（こと）とは何なのか。主体によって見られることなく主体を見るのは何か。存在することか。ヤハウェの神ないしその痕跡としての他者の顔か。イエス・キリストとなつた神か。レヴィナスのキルケゴールやことにハイデガーへの厳しい批判に見られるように、三者の考えは相容れるものではない。存在論的差異を無効にしたハイデガーはハイデガーではなく、倫理的存在と宗教的存在を区別しないキルケゴールはキルケゴールではない。

この問題を詳しく論じる用意は私には欠けている。いまは次の点だけを述べておきたい。いずれにせよ他なるものはまさしく他なるものである。他なるものという名を与えるほかにすべはないほど、それどころかこの名の贈与それ自体が他なるものを自己との循環のなかに引き込むことであるほど、それは他なるものである。このように他なるものは他なるものであるとすれば、それをどう名づけるかは二義的な事柄である。キルケゴールやニーチェによれば、イエスにおいて大切なのは教義ではなく生き方であつた。それと同じように、他なるものにおいて重要なのはその名称ではなく、その立ち現れが要求する責任に答えることである。存在することは存在するものとして、無

限なるヤハウエは他者の顔として、現前せずに現前する。神人はキルケゴールに、キリスト教を忘却した市民を間接的伝達によって覚醒させるよう命ずる。他なるものはそれとしては現前せず、最も近いものとして、リゾート開発によって伐り倒される木々として、親を失った少年として、いまそこに現前し存在しているのである。あるいはむしろこれらの存在するものこそ、現前しつつ現前しない他なるものそのものである。この他なるものの呼びかけに応じるといふ責務、不可能な存在可能性こそが重要である。

## 註

(1) 循環の回帰に対して二人の警戒心が必ずしも強固ではないかもしれないと私が考える理由は次のとおりである。ハイデガーには端的な現前への願望が根強い（これはけだし、いやしくも思索しようとするすべてのひと——たとえ懷疑主義者であろうと脱構築主義者であろうと——に共通することではあるが）。存在の真理がエアアイグニス（固有なものが得られ生起すること）と名づけられていることから分かるように、彼の思索のきわめて重要な動機は自己自身になるというところにある。存在による棄却にたえながら存在の近みという家郷 *heim* への帰還を目指すその思索は、エコノミーによって規定される側面をもつ。彼はいつもしれぬ神々の到来・現前を準備しようとしたのである。

またキルケゴールは、凱旋する教会という観念を徹底的に捨ててはいなかった。「永遠の世において凱旋している教会というものは正しく、キリストが高きところにあげられたことになつてゐる」(*Einbung*, S. 208)。神と人間との断絶はこの世においてではないにせよいつか解消されるのである。そこには一種のエコノミーないし循環が隠れてはいないだろうか。それは、この世で便宜供与を期待して贈与をおこなつたり、齒には齒をもつて罰したりするのと、あるいは現世の功德を来世の果報に結びつけるのと、構造の上でどこが違うだろうか。永遠においてであれ端的に現前して報いる神は、もはやまったく他なるものではないのではあるまいか。キルケゴールにおいても神が取り引き相手になつてゐるかどうかというこの疑問に対して、私は確答をもちあわせていない。決定できないまま次の点にふれておきたい。一子イサクを燔祭として献げるよう命じ

た神の言葉にしたがつて、アブラハムはモリアの山でイサクを薪の上に載せ彼に向かつて刃を振り下ろそうとした。その瞬間、神の使いがアブラハムを制止し雄羊を代わりに用意した。創世記のこの記事を、キルケゴールは一切を断念したあとで一切をふたたび手にするという逆説として解釈している。「イサクをアブラハムに返し与えるという逆説」(Furcht und Zittern, Dialect v. E. Hirsch, S. 56) これが信仰である。しかし、もしも永遠と時間の区別を無視してよいとすれば、この逆説は異質なもののあいだの調停・綜合であり、循環であり、エコノミーでしかないように思われる。もしもそうだとすれば、関係なき関係はあまりに人間的な直接的関係に逆戻りするであろう。むしろ、かりに他なるものが恩恵を与えるとしても、それはあくまで間接的なものでなければならぬ。それは受け取る者の内面性において生じるものであり、他なるものは他なるままにとどまるはずである。逆説とはけだし、非同時的な他なるものが自ら同時的になつて生き生きと現前することではない。遠いものが遠いままに近くにある、現前しないものが現前するということである。そのうえ自己はこの逆説にやはり遠さと近さの逆説をもつてかわらなければならない。それとも、こうした理解は、愛ゆえに人間のもとに下つて同等のものとなる救い主という觀念をないがしろにするか、せいぜいあまりに強引に解釈学的循環のなかに導き入れるにすぎないであろうか。

なお、自他の循環ないし二世界論の彼方に位置する他なるものの別の例として、「臨在しつつも無として仮面(ペルソナ)の背後に隠れて、声なき声で語る神」を挙げることができる。これについては、「われわれが実存することによつて答責の愉楽を味わうことのできるのも、この神のユーモアゆえのことである」と言われる(柏原啓一「現代とニヒリズム」『新・岩波講座哲学十三』一九八六年所収、六四頁)。この小論はそもそも、間接的伝達の教師であるこの著者への応答として書かれている。それが贈与に対する返礼——互酬性の循環——にとどまっていらないことを願うものである。

(Donner la mort), in *L'éthique du don*, pp. 80-82. 強調はデリタによる。それぞれのものと訳した chaque un という語は各人という狭い意味では読まずに、人間や神以外のものをも含む存在する一切の個別的なものを指す広い意味で解したい。

(二) ことう よしや・北海道教育大学助教授)