

5 思想としての20世紀

——一九九〇年代を迎えて、私たちは二〇世紀の世紀末をまさに経験しようとしているのですが、国外でのソ連・東欧をはじめとする現存社会主義の解体という現実をはじめとして、内外の状況はまさしく二〇世紀の世紀末にふさわしい状況を迎えているのではないのでしょうか。この世紀末という現実をふまえながら、「思想としての二〇世紀」の意味を考えてみたいということでのシンポジウムを企画いたしました。

このシンポジウムの進め方ですが、まずお三方にそれぞれ二〇分程度お話しただいて、そのあとフリー・ディスカッションをするということにしたいと思います。

丸山先生は皆さんもご存知のようにソシエールの研究ではたいへん知られている方ですが、そればかりではなくて、「身分け」「言分け」あるいは「欲動」ということで、人間存在論

というか、人間学の新しい地平を開こうとされておられる。最近では、「第二の世紀末」ということをおっしゃっておられますので、そのへんのことをまずお話しただく。

ついで橋爪先生ですが、構造主義の影響を強く受けて、言語の立場から社会学論の構築をされておられる社会学者で、最近では、「性・言語・権力」という新しい記号空間論をお考えになっておられます。今日は、とくに二〇世紀後半の思想として非常に大きいインパクトをもった構造主義とそれ以降の社会学論に及ぼした影響、そのあたりをお話しただく。

三島先生は、ドイツ近現代思想にたいへん通暁しておられますし、また、ニーチェ、ハイデガー、ハーバマスのあたりをご専門にされておられますので、とくに最近話題になっていきますモダンとポストモダンの相克という問題にドイツ思想

シンポジウム

思想としての20世紀

丸山圭三郎
三島憲一
橋爪大三郎

思想

1990 5

思想の言葉……………山之内 靖 (1)
(シンポジウム)
 思想としての20世紀
 ……………丸山圭三郎/三島憲一/橋爪大三郎 (5)

朝鮮停戦と米韓関係……………中 達 啓 示 (42)
 — 冷戦に隠れた別なる闘争 —

真宗門徒宗教社会史序説……………有 元 正 雄 (72)

極東諸民族大会と中国(下)……………川 端 正 久 (106)

世紀末・バルト海・白い船……………平 野 嘉 彦 (135)
 — リルケの小品「声」を読む —

女性文化とフランス古典文学
 ……………フィリップ・セリエ (151)

【書評】
 近代文化への黙示録 ……………佐々木 力 (127)
 — ホルクハイマー/アドルノ『啓蒙の弁証法—哲学的断章』 —

宮下志朗『本の都市リヨン』……………二 宮 素 子 (168)

No. 791

岩波書店

の立場からふれていただいて、そのあとディスカッションに入りたいと思います。

「第二の世紀末」における文化

丸山 まず、いまご紹介のありました『欲動』という本の「はしがき」に書いたことをざっとレジュメいたしますと、今世紀、ほんとうにあと一〇年となりました現在、知の地殻変動、いま東欧やロシア、ソビエト連邦でおきている政治の変動も知られていますが、知そのものの変動がおきている。

この「第二の世紀末」と私がよんでいます精神風土は、いまままでよくいわれているように、西欧の形而上学的な二元論思考とか、科学技術偏重のパラダイム、こういうものに対する批判、疑問がおきている。しかし、かつていわれたような「等身大の科学」とか「生ける自然の回復」といったような発想ではすまないだろうという考え方に立っています。

一見、混沌としているこの変動の底で、私が考えていたのは、それまで通約不可能と思われていた東西、東洋と西洋の思想がある意味では融合し、相対化しているのではないのか。共通のベクトルを描きはじめているのではないかという見方も可能かと思えます。たとえば、華厳哲学のような考え方やニュー・サイエンスの考え方、D・ボームのような考え方、あるいはフーゼイ理論、そしてスパコンというような第五世代コンピュータの先端と東洋の思想というものが、ある意味では近づいているのではないか。

西欧の——西欧米まで入れてもよろしいのですが——いわ

ているレッテルのような表層のことばとともに、「文化」という記号、つまりクロソウスキー的な意味でのシミュラクルという意味での流動的なことばに目を向けていくべきではないかと思えます。

この「文化」という記号がどういう意味をもつかは、もしあとで時間があれば、ウンベルト・エーコの『薔薇の名前』などを例に話すと非常にわかりやすいのですが、問題提起ですから、最初の柱として、いちおう「第二の世紀末」の思想の変動の下にある東西思想の相対化といえますか、そして関係論的な視座と、それから深層意識への錘鉛、こういうことを『欲動』の枕として書いたとだけ申し上げておきましょう。これから先は書いたことではありませんが、二つ目の柱に入ります。今の「意識」とか「無意識」ということばを簡単に使うようですが、西欧の歴史において意識以前、あるいは下意識といってもよいし無意識といってもよいのかもしれないませんが、これが学問から締め出された歴史が続いていたことにご存知のとおりです。

その理由の一つは、私たちの意識を逃れるそういうモヤモヤしたものを対象化、ものを見るときの対象とするというあの「対象」ですが、対象化できるのだろうか。そもそも「対象化」という術語ですが、もともとは特定の木とか紙とか、こういう素材にある形を与えて、それを存在せしめる意識の活動、こういうことも遠いことではないと思えます。

つまりアリストテレスの真理の観想、テオリアであった

ゆる世紀末、一九世紀末から現在にいたる思想の変遷は、たしかに複雑多様であります。きょうお話のもとになると思いますが、表層的にはマルクス主義、実存主義、構造主義、ポスト構造主義、あるいは近代主義からポストモダン、ポストモダンどころかネオモダンというぐあいに広がってきているような動きがありますが、私はこの底に二つの流れを見ているということを書きました。

その第一は、マッハやソシュールに代表される関係論的な視座とでもいましょうか、もう一つはフロイト、ユング、ラカン、クリステヴァというところで受け継がれている無意識の問題です。

しかし、この二つの視座がどうも東洋においてはかなり古くからいわれてきたこととかかわりあっているのではないかと。具体的には大乘仏教の二大系統である中観派、ナーガールジュナの空観、あと唯識派のヴァスバンドゥたちのいう深層意識といえますか、井筒俊彦先生のお言葉を拝借すれば言語アーヤラヤ識、ああいうような考え方と、いまのヨーロッパの底に流れている二つの流れがかかわっているように思われます。そしてそのいずれもが存在喚起力とでもいいますか、存在を生み出すことばと深く結びついているというわけで、二〇世紀の思想はほんとうに複雑ですが、スローガン風といえば「原子の時代」、「コンピュータの時代」、「脳の世紀」といわれますが、それとともに、あるいはそれ以上に、やはりことばというもののへの問いかけが基本にあるような気がします。もちろん、ことばといっても、文化のなかですでに使われ

のでして、これは、たとえば、精神次元というならば、それこそモヤモヤした雲のようなものを明晰な意識で表象する。そしてそこで生まれてくるものが観念とよばれる形のある存在。物質面では人間を規定するホモ・ファベル、ものをつくる「工人」という人間性をもあらわしています。つまり材料にはたらきかけて、それをものにつくり上げる生産活動、あるいは製作活動にあたるのがこの対象化とよばれる思考形式です。

この対象化理論によっているかぎり、とても無意識などというもの、あるいはテールとかイスという形をもたない素材などというものは存在するとはいえない、こういう考え方がギリシアの昔からありましたから、当然ギリシア古典期からヘーゲルにいたる西欧形而上学の思考形式からは、無意識というようなものは排除されたことが納得できます。

フロイトはそれに抵抗しました。そしてフロイトは、簡単にいうと、こういうふうな考え方をしているはずですが。つまり無意識そのものはたしかに対象化不可能、しかし、その形物の対象化は可能ではないだろうか。これこそが精神分析的アプローチによる広義の解釈学というかたちで神話研究にしても、ポエチックという詩学にしても、美学にしても、個別芸術論はもちろんのこと、従来、表層意識の経験科学と考えられていた社会学、政治学すらも、ある無意識活動の形成物として意識にのぼった対象化可能なものである、と言ってアカデミズムに抵抗をしました。

ただ、私にとって非常に興味がありますのは、このフロイト

トをたいへんに嫌っていたサルトル、明晰な意識の学である現象学的実存主義とでもいいましょうか、サルトルもまたフロイトもじつは同じ対象化思考形式という土俵のなかで、意識が無意識かという争いをしていたように思えてならないのです。

つまり、ハイデガーという思想家もいつていますが、これは西欧のすべての哲学の根拠になっていた形而上学的な思考とでもいいましょうか、現にここに形をもつて存在しているものを、存在しているものとして問うのですが、存在者を存在者として表象するだけで、存在そのものは問われてきいていなかったのではないか。つまりそれをあらしめるもの、あるいはやってくるものが忘却されていたのではないか、そういうことが形而上学批判のところを出されてきています。

したがって、サルトルはさかんにフロイトを叩きましたが、フロイトもサルトルもじつは同じ土俵にいた。とくに、サルトルの場合はプラトンのカテゴリーから出発して行われるプラトン主義の反対、つまりアンチ、反プラトン主義というものの陥りやすい罠にひっかかっているのではないか。すなわちプラトンの諸範疇から発して行われる反プラトン主義は、じつは非プラトン主義ではなくて、逆転プラトン主義にすぎないのではないか、そういうふうなこれもハイデガーが『ヒューマニズムについて』の書簡のなかで批判しているのは、私にはたいへん説得的であるような気がします。

つまり意識が無意識かという二者択一を私たちは迫られていないのです。たしかに意識というものは無意識というもの

があるとした場合、その顕在化でしょう。しかし、無意識は意識の産物でもあること、自我はエスが物象化したものといくわれますが、エスも自我がなければ生まれません。したがって、私たちはその相関的、あるいは共起的審級のいずれかに立つのではなくて、二つのベクトルをもっている正反対のしかし、同一の円環運動というものをとらえることを試みないかぎり、形而上学の陥穽からのがれられないのではないか、このように考えています。

そうすると、二つ目に述べたのは、対象化論理という形而上学の罠にわれわれはかかっているということですが。私たちは不都合なことに当然反対したくなりません。そういう考え方はおかしいのだ、相対主義はいけない、絶対主義はいけないというかたちでやっている。しかしじつは相対主義か絶対主義かという二項対立の罠のなかで東と西を行ったり来たりしているだけで、われわれが疑うべきは土俵そのもの、それをわれわれがどう乗り越えられるかということが問題として提起されます。

そうすると、当然ここで運動としての「複数の文化」というものが考えられなくてははいけないように思います。幸い、現在では、「第二の世紀末」を迎えて二〇世紀の思想を総括し、二一世紀への展望を開こうとする試みがなされていて、たとえば、岩波書店の新しい企画「セレクトション21」もそうだろうと思いますが、このうちの一冊にたいへん興味のあるものがありますのでご紹介します。

イエズス会士で、ラカンのフロイト学派、宗教史家という

ある意味では異端の歴史家のミシェル・ド・セルトーという人が現代の文化を徹底的に診断し直して、可能かどうかは別として、処方を探っている『複数の文化(La Culture au pluriel)』という本があります。この日本語の訳は『文化の政治学』だろうと思いますが、日本語の題の『文化の政治学』というのは、この本の第三部の訳なのです。日本語に訳されるときに題が変わって羊頭狗肉になったり、狗頭羊肉になったり、それはよくあることですが、この場合、私が『文化の政治学』というかたちにしたのに賛成しているのは、一般に皆さんはいかがでしょうか、「文化」ということばを聞くと、政治、経済、法律とはちがった腹の足しにならない、虚学の対象のように思われがちですね。しかし、私はあちこちで書いていますように、アウシュヴィッツもアバルトヘイトも、また日欧・日米の経済摩擦もすべて文化の営みととらえています。

人々の振る舞い、制度、イデオロギー、神話、そういうものの準拠になる、こういう文化というものは、数学的な統計とか都市工学的な計算をのがれるものです。経済発展のテクノクラシー化と私たち日常の生きた生活とのあいだにくり広げられる絶えざる闘争の場が文化の動きです。信じうるもの、こういうものがなくなってしまう、この喪失、そして権威というものがなくなった権力、こういうものへの異議申立てが、ご存知のフランスの五月事件の発端だったのです。

この本は、あの五月事件から二〇年以上たったいまの世界の、仮にベレストロイカということばでよくくるならば——も

ちろんパナマもあれば中国もありますし、なにもソ連のベレストロイカを使うことはありませんが——政治変動を予見しているように思われます。

そこで、「複数の文化」とはいったい何なのだろうか。いまの『複数の文化』という本の原題ですが、これはけっして各国、各時代の個別文化のことではないのです。そうではなくて、複数の文化とは、一つには、画一的な中央集権制が圧殺するローカルな周縁文化であるとはいえるでしょうが、同時に、それは硬直した単一の表層文化の底にある複数のダイナミックな深層文化のことです。この本の本論ではいささかローカルな周縁文化に力点が置かれていて、いまでは色褪せた中心と周縁とか、「ケ(葵)」と「ハレ(晴)」という図式によっているところのあるのが私はちょっと気に入ませんが、結論の部分でつぎの作品につなぐところで非常にいいことをいっています。つまり深層の文化というのは夢とか非日常的な神秘体験のことではないのです、「いま、ここ」の日常における創発性の源になる力である、と。

そう考えると、権威と権力が分離したシステムを平気で生きてきた私たち日本人、この歴史をとらえかえすのにも非常に役に立つと思います。文明国としての日本の国家成立を振り返ってみると、あの大宝律令以来、日本というのは権威と権力を分けたままですごしてきています。天皇制の問題をお考えください。

最後に、私たち日本人、特に知識人が好む「ナントカの終焉」というものに対して反対したいと思います。西欧あるい

は欧米の思想家の口真似でしかない、歴史の終焉(ヘーゲル)、人間の終焉(フーコー)、自然の終焉(ビル・マッキベン)、そしていま何がいわれているかというところ、東欧情勢の激動以来は、猫も杓子も社会主義の終焉とかマルクス主義の終焉といっています、もっとひどいものになるとモダニズムの終焉、ポストモダンの終焉、ほんとうに「終焉」ということばが好きなのです。「ポストモダンからネオモダン」と呼び変えたところで、せいぜいわが国の七〇年代の半ばから八〇年代の後半にいたる表層的なカルチャーの解説でしかないのではないか。

つまり私が申しあげたいのは、のちに広がりますが、共時的、通時的な文化と同時に汎時的な視点、つまり特定共時文化とその歴史を横断的に重層的なテキストとして読むことを通して、汎時的な人間文化に迫っていく必要があるのではないかと思っています。

汎時的文化というのははけっして、個体が深層において支配されている原型とか欲望の同一ルールではない。むしろその反対で、人間の質的差異と無根拠性というものが見えてくるのです。だからこそ、フーコーが試みたような知と権力への深層のアプローチが必要ではないか。

このように考えて、はじめて古代ユダヤ教、形而上学、キリスト教、自然科学、マルクス主義に通底するある特徴、一神的なメシア思想であれ、そういうものが見えてくる。つまり歴史にも人間にも終焉がない。あるものは絶えざる差異化としての生の円環運動でして、これがもし停止した場合何が

う押さえますしょう。

第二点は、そこには言語という問題が欠けていたのではないか。その欠けていたところにうまく喰いつくようにして構造主義が登場してきたのではないか。

第三点として、その構造主義は、しかし、二〇世紀の主流思想と収まりが非常に悪かった。そこでいろいろな軋轢がおこって、現代思想のさまざまなテーマやシーンがつながって出てきた。こういうふうには理解できないか。

こんなようなお話になるかと思えます。もちろん、ごく大ざっぱな話ですので、細かいことを言えば、それはちがうところがあるかきつと、細かいことと思えますが、そこはご勘弁いただるか、あるいはあとできびしく指摘していただければと思います。

では、最初のところですが、二〇世紀、それもとくに前半の思想状況、いろいろな人がいろいろなことを言っていることを整理してみると、①マルクス主義というのがあり、それから②システム論というの、近代主義といいますが、いわゆるいちばんスタンダードな近代のとらえ方もまた有力であり、さらに③現象学というものも有力であったと思えます。このそれぞれがみんな、自分なりのテーマをかかえて、二〇世紀とか近代というものを考えようとしていたと思うのです。

たとえば、マルクス主義のテーマをひとくちでいうと、こんなふうには言えるのではないのでしょうか。それは、まず全体を扱うのです。「矛盾を孕みながら、必然的なプロセスをたどって動いていく全体」というのがあるのだと考えます。そ

待っているかというところ、生の昂揚とはちがう動物的な死か狂気であろう、こんなふうには考えています。いちおう問題提起として考えている三つの柱をお話ししました。

構造主義から見た現代思想

——「第二の世紀末」の精神風土からはじまって、対象化論理への危惧、そして運動としての複数の文化ということ、非常に大きい問題提起をしていただきました。

これについてのそれぞれのパネリストの方のコメントはのちにいただくことにして、では、つぎに橋爪先生から、主に構造主義の立場から見た二〇世紀思想の問題についてお話しさせていただきます。

橋爪 「思想としての二〇世紀」というたいへん大きな題ですが、私のように社会学という持ち場で仕事をしている者からすると、思想などというものは、まして二〇世紀思想全体について議論するということは、ちょっとむずかしすぎる題なのですが、できるだけやってみたいと思います。

今日は、「構造主義から見た現代思想」と題しまして、たまたま私が少ししかじった構造主義をひとつの足掛かりにして、そこからだと現代思想はこういうふうに見えるのではないかと、ということをお話ししたいと思います。

最初に、要点をぐくかいつまんで申しあげますと、三点あります。

第一に、二〇世紀の主流思想は三つあるのではないか。それはマルクス主義、システム論、現象学というふうにはい

れを追いかけるといふ大きなテーマをもっていった。私はこれを整理します。

それと別に、また、システム論ないし近代主義があります。これはどういうテーマをもっていったかといえますと、数学でいう変数ですが、たくさんの変数、多変数の均衡した秩序がある、これを解明したい、と考えます。しかもその秩序はダイナミック、動的にどんどん動いていくから、刻々追っかけて行かなければならないのですが、そういうことをテーマにしていたのではないか。経済学、たとえば、ケインズなどもそうですし、いろいろなものがそうです。物理学もそうです。現象学は、これとまた微妙な位置にあります。それはひとくちで言うと、身体と世界が同じかたちをしている、という主張。数学で「相同」ということばがありますが、身体と世界は相同(アイソモロフィック)である。こういうふうなことを一所懸命言おうとしていたのではないかと思えます。もちろんそこでいう「身体」というのは、現象学がいう「現象」、ものが見えるとか痛いとか、そういう感覚からはじまっているいろいろな複雑なものまでありますが、そういう現象全部を束ねたものでして、それを「身体」と呼んでいたような気がするのです。つまり、身体Ⅱ現象。

私がいろいろ読みかじったこととていうと、こんなようなテーマをそれぞれバラバラにもった発想があつて、それが絡みあいながら二〇世紀の思想は動いてきたように思えます。それには立ち入りませんが、言語が欠けていたという話を急いでつけ加えますと、まずマルクス主義には言語論があまりう

まく入っていなかった。それはなぜかという点、マルクス主義では下部構造がある。つまり、全体に必然を与えるためのリアルで物質的な層がある、と考えるでしょう。それはまず①自然的なものであって、②物質的なものである、③人間の恣意にかかわらない。こういうふうな前提が立ちます。言語はそういう要件を満たすだろうか。満たさないです。ゆえにそれは下部構造ではない。

ではそれは、上部構造かという点、上部構造でもじつはなかったりして、非常に位置づけにくい。ですが、その辺の話はマルクス主義ではマイナーな問題として、あまり議論されなかったと言っているかと思えます。

では、システム論や現象学のほうはどうだったでしょうか。システム論のほうでも言語ということ、あまりテーマにならなかった。それはなぜかという点、言語というものには意味が付きまっています。そして意味というのは、どうしても主観的なものなのです。ところがシステム論は、うまく組み立てようと思えば、われわれが知りたいことはこういうふうな、客観的にこういう変数が全部組み合わさってできているんですよ、と言わないとだめでしょう。ところが、意味とか言語はそういう客観的な変数の組として描ききることがとてもむずかしい。ゆえにこれはあまり勉強しない、こういうふうになっていたので。言語を客観的な変数の束として扱うことができない、むずかしい、ということがあったのではないかと思えます。

いっぽう現象学は、そういうふうな客観主義ではなくて、

システム論などとあんまりちがわない、あるいは現象学とそんなにちがわないように見えます。事実、それと非常に連続している考え方だと思います。

ただ、ヴァイトゲンシュタインにはもう一つの視点があった。それは何かというと、②そこでは、言語がその本質である。そういうもう一つの直観があったのです。これはほかの人とちがうところであった。

だから彼の前期の哲学は、世界というものがあって、それからそれと独立に同じぐらい本質的な言語というものがあって、どちらも要素的なものから全体的なものに組み上がっていく。世界と言語とはそうやって対応している、そのことを一所懸命に主張したと私は思います。

ところが、いくつかの本質的な事情によって彼の前期のプランはうまく行かなくなってしまうのです。彼は自分の立場を変更せざるをえなかった。どう変更したかという点、第一の、①要素的なものから全体ができ上がっている、という仮説を捨ててしまったのです。そこで②の、言語がすべての本質的な位置にある、このアイデアだけが残りますが、それをもっと展開していったのです。そこで後期の「言語ゲーム」の思想が出てくると思うのですが、これは五〇年代にかけてのことです。こういうふうな動きもありました。

こういう動きは、とくにイギリスの哲学、わが国でもあまり力を持っていないのかもしれませんが、イギリスの哲学に大きな影響を与えて、いわゆる日常言語学派とか、そういう流れになったかと思えます。

主観的な体験とか現象とかいうものに足場をおいて、それを立脚点とするという方法でした。では、現象学なら言語の問題をうまく扱えるだろうかという点、こんどは逆に、言語というのはルールである、形式である、個人個人の恣意に服さない、十分意識もできないということがあります。現象として、あまり適切に記述できない問題なのです。それよりも感覚と件とか、哲学で伝統的に扱ってきた問題から積み上げていったほうがうまくいく。だから言語は途中で入れようという作戦でして、現象学ではいざ根本の位置にはないのです。このように言語の位置づけは近代の主流思想では位置づけなかった、と私は整理します。これで1のテーマは終わります。

では、どういうふうにして言語が二〇世紀の哲学のなかで論じられてきたのかと言うと、メジャーな人ではなくてややマイナーか、ちょっとだけメジャーかなという人たちがわりあい言語の問題にこだわったと思います。

大勢の人がいますが、一人、ヴァイトゲンシュタインというウィーンで生まれてイギリスで活躍した哲学者の例をあげます。ヴァイトゲンシュタインは二〇世紀前半から半ばにかけて活躍しましたが、前期と後期があって、ごく簡単に整理すると、前期は彼は二つのことを言いたかったと思います。

まず、ヴァイトゲンシュタインは哲学の問題を考えると、①要素的なものから全体とか世界ができ上がっていく、だからそれを構成できる。こういう確信をもって、その線で仕事をします。要素的なものから全体を構成するという点だけだと、日常言語学派のテーマは、一つは、哲学の任務は言語を分析することだと思いついて、言語を素材にそれをきびきびしく分析していく。そういう熱情にもとづく、分析哲学があります。もう一つは、言語にとどまらないで、その言語が使われる日常生活に注目していく、そういう視点もあります。そういう哲学の学派もあります。

ヴァイトゲンシュタインのほかにもうひとり例をあげると、チョムスキーという人がいました。チョムスキーは二〇世紀の半ばごろから活躍した人ですが、彼は生成文法というアイデアを出して、一つの言語分析のモデルを与えた。彼がやっていることはどんなことかという点、集合論を使って、人間が言語を使うということを説明する理論をつくりだしました。ですから、彼はシステム論の線に乗っているかと思えます。

彼がやっていたことは、言語からいちおう意味(主観的な要素)をはずしてしまつて、機械的に処理できるメカニズムと考え、そのメカニズムの客観的なモデルをこしらえるという点です。そうすれば、システム論の内部で言語が処理できます。

では、言語の意味はどこへ行ってしまったのか。処理したあとで、意味をもう一回持ち込みます。そのメカニカルな理論を、意味論で解釈するのです。意味解釈をもう一回やればいい、こういうふうな処理をしました。つまり問題を非常に限定したのです。こういうふうに限定すると、言語というものはいちおう扱える。いちおう扱えるが、じつは非常に境界のある扱い方ではないのだという点、チョムスキーはわ

かっていたかどうか知りませんが、ちょっと読めばわかりません。

そこで、では、もっと正面から言語を扱う方法はないのかということですが、じつはそういうことをやっていた人がいた。これは丸山先生のご専門の、ソシュールという人です。彼は早くも二〇世紀の初めに、一切の条件をつけないで、言語の本質を考えられるところまで十分深く掘り下げていった。そういう貢献をした人です。

じつは、ソシュールの仕事は主流の思想のなかでは長らく忘れられ、無視されていたものです。今世紀の半ばにもう一回掘り起こされたのでした。それをしたのは構造主義者たちです。構造主義者たちは、無視されていた言語こそが重要だと思つて、それでソシュールの思想を再発見したのでした。

では、構造主義はどういうふうなアイデアによつていたのか、というのがつぎのテーマですが、ソシュールにひきつけて構造主義のモチーフをまとめてみると、こんなふうになるかなと思つています。

とりあえず、言語を対象にするとして、言語の秩序をどこまでも追い求めていくのです。これが構造主義のやつていることです。では、どの範囲で追い求めていくかということ、現象学なら、自分の身体とか自分が感じられることとか、明らかにそこまでするか追跡しないよ、という境界を設けています。構造主義はそれにこだわらない。どんどんどんどん自分の身体の外側までも追いかけて行くのです。そんなことができるかと思つてしょうが、そこは、いろいろなおもしろい事例を

使うとできないことはない。たとえば神話とか、言語を扱うわけですから分類体系とかがあるので、それから言語に限らなければ、親族でいえばインセスト・タブーの問題とかがあるのですが、そういういわゆる境界事例みたいなことに注目していくと、うまくそれを乗り越えることができる。構造主義はそういうふうなことを主張します。

そこで、構造主義は実際に、こういう仕事をしました。まず、第一に構造主義は、現象学などちがってコミュニケーションというものに注目する。コミュニケーションとは言うまでもなく、二人以上の人間がいるときに起きますから、身体と身体の間で起こることです。これは現象があくまで身体の内側で起こることであることとちょうど裏腹の関係にあります。

そのうえで、身体と身体の間で、間身体的におこる現象、たとえば言語、あるいは言語以外の社会形式でも構わないうのですが、そういうものの背後に隠れて、伏在している目に見えない構造を発見していく。これが二番目の仕事です。そういうことをしたのでした。

だから言語やなにかには、たしかに目に見える部分もあるが、目に見えない秩序もある。その秩序は、身体と身体の間にある。だからある意味でいえば、社会のなかにある。そういうことを言いはじめたのです。

目に見えないと言つと、なにか無意識などをつい考えたりしますが、私の理解によると、構造主義の言っている「構造」と、いわゆる「無意識」とは直接関係がありません。無

意識という実体を考えていこうという、精神分析みたいなものと構造主義は、ちょっと、いやかなり違うのではないかなと思つています。

この「構造」というものの特徴をもう一回申しあげてみると、いま述べたように二つあって、一つは伏在していて、目に見えない。特定のバースペクティブ、たとえば私がそれを見出すとかはできないのだ、ということなんです。もう一つは、身体の外側にあるらしい、そういうことです。

そんなことを主張するのは、二〇世紀の主流の思想から言えば、かなり目茶苦茶なことでありませぬ。ゆえに当然反発がおこつて、これは人間の個々人を大切にしない反個人主義、反個体主義であるとか、そもそも人間ということをあまり信用していない反人間主義であるとか、そういうふうなことをさんざん言われました。これはおそらくちょっとした誤解ではないかと思つて、そういうふうにいちおう整理しておきましょう。

構造主義がこういうふうなものだとします。そうすると、ほかの思想とたいへんちがったスタンスを持つていることにお気づきだと思つています。そこでいろいろな問題がおこりました。それぞれ主流派が、構造主義に対してどういうふうな反撃をしたかというあたりで申しあげたいと思つています。

マルクス主義はこう言いました。構造主義なるものは、まづ歴史に歯が立たない。社会的な現実にも無関心である。さらにマルクス主義以外に敷衍していくと、公正とか正義とかいう問題とか、階級、人間の対立という問題とか、あるいは

物質とか経済の問題、そういうふうなことはおそらく構造主義の枠のなかでは解決のつかない問題です。だからそれはどうしてくれるんだというふうに、非常に攻撃された。これがありました。

システム論はどう言ったでしょう。システム論はこんなふうになりました。構造主義というのは非常にきれいな構造を取り出すようにできているが、ほんとうにそうかな。

システム論の一番目のポイントはこういうことだと思つています。つまり構造というのはあるかもしれない。あるかもしれないが、それは静的に、スタティックに完結しているものではない。むしろ時間のなかで動いていくものだ。構造や秩序は完結しないのだ、というようなことを言っています。

その表現は、たとえば、ゲーデルの不完全性定理の問題とか、自己組織性の問題とか、オートポイエーシス(自己生成)の問題とか、いろいろなあたりで出てきますが、要するにシステムは完結しないということを、手を変え品を変えて主張するというのが流れになっていくと思つています。

そしてこの傾向が、ニーチェから非常に深い影響を受けていることはご存知のとおりで、それはなぜかというところ、ニーチェがキリスト教の神学に非常に反対した。神学は、秩序は完結していると主張しますが、それに彼は反旗を翻したからです。

同じことで、構造主義が、構造や秩序は非常にきれいに結晶しているというふうに言つたとすると、「あっ、そんなことはない、そんなことはない」と言う人が大勢出てくるので、

彼らが自己組織性とかオートポイエシスというふうなことを言うのは当然のことだと思えます。

第三に、では、現象学のほうはどう言っているか。形式とか構造とかいうのはあるかもしれないが、そのもうひとつ下に身体がダイナミックに記号を生み出す力、そういうレベルがあるのじゃありませんか、みたいなことを言っていると思います。この流れにはクリステヴァとか、あるいは、ちょっと斜めに読めばベイトソンとか、いろいろな人がいるような気がします。そのへんは、私はじつはあまり得意でないのこの位におきます。

こういう構造主義への異議申し立てですが、それはたしかに構造主義を乗り越える批判であるというふうにも理解できるから、ポストモダンかもしれない。しかし、逆にみますと私の整理によると、二〇世紀の主流思想が、新しく出てきた構造主義にたんに伝統的な発想から文句をつけただけ、というふうにも見えますので、モダンがえり、とも見ることができて、じつはよくわからない。どっちが進んでいてどっちが遅れているのかというと、たいへん複雑になってしまったというのが、現代思想の実情ではないかと思えます。

この動きは日本でも非常に詳しく紹介されていますので、ちょっとだけフォローすることにしますと、日本でも最近、思想界はすっかりポストモダンになってしまっていて、構造主義はどちらかというところと旗色が悪いのですが、私はそれにあまりホイホイと与したくありません。

それはどうしてかというところ、日本では思想の状況というか

前提が、本場であるヨーロッパやアメリカなどとちょっと違うのではないかと思うからでして、その違いは三つの点にまとめられると思えます。

まず、第一に、構造主義というのはヨーロッパの主流思想に対するアンチテーゼとして出てきた。だけど、日本ではその主流思想が、はたして主流にふさわしい場所に位置づいていたのだろうか。そんなに大きな存在だったのだろうか。日本でもダニズムは、決して主流ではありませんでした。たしかに岩波書店の出版物などをみますと、モダン主義のものばかりです。でも、それはどうしてかというところ、岩波書店に集まるような知識人は、社会から疎外されていてマイノリティーであるから、そこで一見主流に見えるということにすぎないわけですね。サラリーマンとして企業を日々支えている人たちは、モダン主義というよりは、そんな枠をはみ出しているいろいろな社会秩序、技術を何でも使ってやっているのです。

第二に、では、構造主義はどうだったかということ、これはなにかもあまりよくわからないまま、「イワシの頭も信心」ということまで入ってきたのでして、理解も受容もどうも十分でなかった。

そうすると、構造主義に対するアンチテーゼと言ってもどれほど意味があることなのだろうか、二重、三重に疑問になってくる。構造主義に対する反発や批判もじつは内在的なものではなくて、それすらもやっぱり「イワシの頭」でよそから入ってきたような気もするのです。そうすると、ポスト構造主義をどういうふうにかえたらいいのか、ほんとうによ

くわからなくなってしまっていて、みんな困っている。

こういうときにはどうしたらいいかというところ、私の提案は、もう一度仕切り直しをするしかない。いままでのことはちょっと忘れて、二〇世紀の最初のところぐらいからやり直しましょう。こういうふうなことを、特に言いたいわけでもありませんが、感想として申しあげておきます。

モダンイズムと批判概念

——二〇世紀思想を特徴づける第一のものはおそらく言語の問題であると思えます。欧米では linguistic turn といっています。この「言語論的転回」が現代の思想を大きく決定づけている。そのへんを構造主義とのからみで、いかにも橋爪さんらしく非常に明晰にお話しいただきました。

では、ついで三島先生から、いま橋爪さんはニーチェの問題などを少し出されましたが、モダンとポストモダンの葛藤についてお話しいただきます。

三島 私のいただいた宿題はモダンとポストモダンというテーマですが、それは最後にちょっとお話しすることにして、広く一八世紀以降の近代というものを、批判という枠組みと、現実をきびしい、観念だけでそんな簡単に変えられるものではないという意味でのさめた現実認識という枠組みの絡み合いです、その二つの陣営の相剋でとらえてみたいと思えます。

日本ですと、たとえば、安保闘争の後、それから二〇年前の全共闘、学生紛争の後、それぞれちがったかたちですが、「政府自民党は……」とかそういう大きな批判の言語がなん

となく照れ臭くなってきて、いまや「人類の平和」とか「人類の解放」とかいうのは赤面せずには語れない雰囲気になっています。そういうことをしゃべりますと、「おじさん、まだやってんの、古いわね」ということになる時代になってきました。これはさめた現実認識にもとづいているわけで、そういう大きな批判では世の中は動かないという痛切な認識があります。

ところが、モダン、近代というのはまず第一に、基本的には批判の時代です。

すぐ思い浮かぶのはカントの三批判書です。なによりも『純粋理性批判』です。つまり非常に複雑な仕組みを使って、超越論的な反省を通じて、真にわれわれの能力で認識できるものとできないものとを区別しました。それはそのまま当時の社会や時代や権力の構造に対するきびしい批判にもなっていました。フランス革命前夜の思想でした。

少し飛びますが、同じように、マルクスは、ヘーゲルの法哲学に、あれはたんなる現状肯定にすぎないと、きびしい批判をしました。

一九世紀の後半になると、ニーチェはこんどは既成のいっさいの価値を批判しました。カントは王権とそして教会の支配を批判することもあって彼の三批判書を書き、マルクスは新しいブルジョワ階級の国家を批判しました。ニーチェはこんどは、そうしたカントやマルクスの批判を支えている自由とか平等とか解放とかそういういっさいの価値を批判しました。それまでの批判が依拠していた価値そのものまでを批

判した。ということとは、すでに批判概念に若干の翳りが見えてきているということです。

他方で、モダンに生きている人間は、ふつうの常識人、われわれ日本の中産階級でもそうですが、基本的にはさめた現実感覚で生きています。カントはこれももっています。カントにはセックスの哲学が、あまり知られていませんが、あります。もちろんタイトルはそういうタイトルではありませんで道徳哲学ですが、婚姻というのはお互いの生殖器の使用の自由であるという言い方をしています。法律では所有権と使用权はちがうようですが、非常にさめた目で、現実夫婦生活はお互いの生殖器の自由な使用の権利であるということです。たしかにそうかもしれません。

ヘーゲルはこうした現実認識の側に立って、彼の法哲学のなかで国家の哲学を展開しています。近代社会は基本的には国家がなければだめであるといえます。個人がウソをつくとかつかないとかいうのはたんなる趣味、もしくは道徳の領域である。そのうえに、日本の例で考えてみれば、年功序列であるとか、冠婚葬祭であるとか、さまざまな風俗習慣があります。これもある程度は機能するが、市民社会では基本的にこわれている。われわれは欲求のなかに暮らしている。自身の欲求を満足させるそのシステムのなかで暮らしている。しかし、これではお互いの民法上の権利を闘わせるだけであって社会組織をもたない。国家というものが必要である。この国家はまさに理性的なものである、これを勝手に批判したり、頭のなかで覆そうと思ったり、爆弾を投げたりするのはナンセンスきわまりないというわけですが。実際そうでは

はナンセンスきわまりないというわけですが。実際そうでは

マルクスは、このヘーゲルの法哲学を現実認識である以上に、現実肯定であるとして批判しましたが、一方できわめて現実認識に富んでいる人であって、彼は空想社会主義を批判しました。ユートピア的な社会主義をいってもこれはナンセンスである、というのです。そして先ほどの橋爪さんのお話にもありましたが、歴史は矛盾を孕みながら全体として弁証法的に発展していく、階級の解放は必然であるという、これはほんとうはマルクスよりもマルクスをエビゴーン化した第二インター、第三インターのテーゼですが、そういうかたちで思想が展開されます。

階級の解放が必然であれば何もしなくてもいいわけで、労働運動がなんで警察の逮捕を恐れて運動する必要があるのかいっさいする必要はありません、いざれ解放されるのですから。そんなら議会に入って少しでも社会福祉をとろうじゃないかというのがドイツの社会民主主義の運動のはじまりだと、あえてアイロニカルにいえばそうなります。批判が現実主義にいかにか転換しやすいか分かります。ところが、さらに逆説的なことに実際に社会民主主義はそれで大きな功績も立て、大きな批判の力となりました。この現実主義的批判は一九五〇年代後半のゴードスベルク綱領からブランド政権へと引き継がれていきます。

しかし、いざれにしてもカントもヘーゲルもマルクスも、彼らの批判の一方では非常な現実主義をもっていました。

ここまでは「批判」ということばは、いざれにしても、さめた現実認識に対してそれを倒すためのことばで、青春と批判というものが結びついていた時代であって、父親がつくっている社会、権威に対して大きな反抗をする時代の文飾です。基本的には日本でも二〇年ぐらい前までは続いていたかと思えます。

しかし、二〇世紀に入るところから、こうした批判と現実認識、さめた目、常識の世界と、そして社会運動とが相互に対立し合っているだけではどうもすまないという感覚が出てきます。ドイツ思想でいうと、そこに三つの大きな流れの名前が出てきます。それは、マックス・ウェーバーとゲオルグ・ルカーチ、そしてフランクフルト学派の発端であるホルクハイマー/アドルノです。

ウェーバーは近代のプロテスタンティズムの研究をしましたが、プロテスタンティズムの最初にあった、ほんとうに神の命ずる自分の職業に忠誠に尽くすアメリカ・ニューイングランドの資本主義——イギリスのピューリタン、クロムウェルの世界でもいいです——、それは解体してしまっているというのがあるの本のほんとうは重要なテーゼなのです。

受験勉強の解説書を見ると、プロテスタンティズムから資本主義が出てきたと書いてあります。それもまちがいないのですが、基本的にはそういう古いプロテスタンティズムは空洞化して、現在ではそうした職業意識はいっさい持たなくなつても資本主義は機能する、そしてこの経済社会というのは「鋼鉄の檻」であって、何らかのかたちでマーケットにかかわ

ているもの、そのマーケットの規則に従わないものは滅びていくしかない。この「鋼鉄の檻」を抜けることはだれもできない。むしろそうした「鋼鉄の檻」のなかで理性がどうなっていくか、それに男らしく耐えるのが学問である、といって死んでしまったのですが、これはどこかで袋小路に陥る思想でしょう。自由主義的批判の香りはありますが、資本主義的現実へのきわめてさめた、ニヒリスティックなまでに冷たい視線があります。

ルカーチの場合は逆であって、この「鋼鉄の檻」というのは内在的な危機を孕んでいる、しかし、ブルジョワ階級にはそれはわからない。真に社会が危機に瀕するとき、つまりバニク、経済的な恐慌が訪れたときに、社会全体の矛盾をみずからの肉体において経験せざるをえない労働者、その労働者が危機の瞬間に社会の全体を見通すことができ、それによって革命が生ずるのである。つまり危機と革命と、そして実践が三位一体として結びつく思想を展開して、第二インター、第三インターの現実認識、つまり革命は必然である、何もしなくてもいいのだという発想に対して闘おうとしたのであります。

少し遅れまして、ホルクハイマー/アドルノは、第二次世界大戦の非常に暗い雰囲気なかで、啓蒙的理性、つまり批判という概念を使って世界を変えていこうという時代は、もしかしたらその基本前提がまちがっていたのではないかという考え方をはじめました。

その意味では、先ほど出てきたハイデガーなども若干近

いのですが、そもそもヨーロッパにおける理性の誕生そのものの、これが抑圧を宿していたのである。啓蒙というのとはたしかに神話からの解放でもあるし、人間が何千年も何万年も自然のなかで大きな不安と恐怖をもって暮らしていた時代から見れば、さまざまな知識が発達すれば少しは長生きもできるようなるし、不安からの解放でもあるし、ウェーバーのこゝとばをつかえば「脱魔術化」でもあった。

それはたしかに輝かしい理性の勝利でもあったが、この理性の勝利、その理性のつくった建物は、じつはガラス張りの透明な美しい建物ではなく、「鈍い鋼鉄の檻の光」を漂わせていただけである。行く先はアウシュヴィッツであるという。つまり最初に人間が弓矢を使って動物を退治したときから、ナチスのアウシュヴィッツの虐殺まではひとつの連続的な理性の自己破壊の物語であるという議論をしました。出口はありません。

唯一彼らが求めた出口は、こうした理性の抑圧していたもの、つまりエロス、あるいは近代社会のなかで独特のかたちで展開を遂げた芸術となります。芸術とエロスはどこかで結びついていますから、そうしたエロスや芸術のなかに経験されてきているもの、それをいかなる社会運動ともつながりを失った知識人が、あるいはインテリが、あるいは読者がさまざまなかたちで困いこみ、その死につつあるエロスに思いを馳せる以外にないのだという、エロスや芸術への追悼の文章が『啓蒙の弁証法』の基本的なテーゼかもしれません。

こんど岩波書店から翻訳が出ましたが、実際にこれは複雑

な本で、ていねいに読むとまったくいろいろなことがあり、古典的な批判の側面も無視できないのですが、いま大きな流れでまとめるとこういうことになります。

このウェーバー、ルカーチ、あるいはホルクハイマー／アドルノ、それ以外の文化圏の思想を加えてもいいですが、この二〇世紀の一〇—三〇年代ぐらいまでの思想のもうひとつ大きな特徴は異種混淆の思想であるといえると思います。つまり一種の混血です。

それまでの政治の枠組み、右とか左とか、あるいは講壇アカデミズムとか、野党の芸術家の世界であるとか、そういうふうな枠を越えて、どこかで国境を自由に横断しながら、実際の国境も横断していますが、知の国境を横断しながらでき上ってきたのが彼らの思想だということもいとおうふまえておきたいと思います。

そうすると、一方に批判、つまり、われわれも世界あるいは社会を批判しますが、他方では、非常にさめた現実認識ももっている。逆に、きわめてきびしい現実認識のなかにありながら、他方にはカント、マルクス、ニーチェという批判の伝統をも受け継いでいます。しかし、そうしたさめた現実感覚、生きていくためには仕方がない現実感覚と、それから批判の二つの対立項目をどこかで超えるウェーバー、ルカーチ、ホルクハイマーの試みがあったのではないかと思います。

そして戦争が終わり、日本では安保闘争があり、西側世界ではフランスの五月革命に象徴される新しい生活の感覚が——マクロの経済構造や権力構造にはさして重大な変化のな

いままに——六〇年代後半以降出てきました。

そのあたりからモダンの終焉などということが少しずついわれてきました。建築におけるポストモダンももっと早いのですが、しかし、大きく見れば、だいたいそのころから言われだしたような議論かと思えます。

モダンの終焉というときに、よく持ち出されるのが、たとえば、ハイデガーの議論です。あるいは最近のフランスのポスト構造主義などもそうかもしれません。

つまりヨーロッパの思想は「現前」の思想であって、あるいは事柄を対象化して概念によって自分自身の頭のなかに取り込んで支配する思想である。そうした対象化の網の目から逃れていくものに対するセンシビリティのなかった思想である。その究極が近代思想である、というわけです。もちろんフランス革命からカンボジアまでのさまざまな暴力の経験を経たうえでそういう議論が出されます。

私はこの議論は非常に単純な議論だと思っていて、われわれはその意味ではウェーバーやホルクハイマーやアドルノ——ルカーチはちょっと省かざるをえませんが——、彼らの近代論をもう一度精密にとらえ直して、近代というのを分節化してみても、新しい批判の概念を構築する必要があると思えます。

かつての批判は——カントの批判がいちばんはっきりしています——倒すための批判であって、ハイネがいつていますように、ロベスピエールは王様の首をチョン斬ったけれども、カントは神様の首をチョン斬った。たしかにチョン斬る

必要が当時はあったのですが、そのような倒すための批判には当然、近代の主観性の哲学——形而上学とは申しませんが——が影のごとく寄り添っていたことはまちがいありません。しかし、これはあくまで近代思想の主流のテクストを見た場合のことであって、実際に発生している近代社会は、じつはこれは橋爪さんのほうがご専門でしょうが、非常に複雑な多面性をもっていると思います。

非常にわかりやすいと、近代は「殺す近代」と「生かす近代」の両方あるのだと私には思えます。あるいは「社会的近代」と「文化的近代」といってもいいでしょう。ないしは「目的合理的な近代」と、「いまだ名前をもたない合理性が少しずつ実現しつつある近代」というふうにもいいかと思えます。

非常に簡単にいえば、われわれの日本の社会を見ても、まだ前近代的な遺制が非常に残っていた時代では、当然、結婚の自由、職業の自由な選択、発言の自由など、基本的な人権に属するさまざまなものですが、それらが、実現すべき合理性生かす近代として、目標となります。しかし、そういう生活を実践するためには、どうしても東京に象徴されるようなあの種の経済合理性にもとづく、そして国家の巨大な権力装置に保障された合理性にもとづく生活をせざるをえなかったわけです。

日本だけではなくて、どの近代でもそうですが、経済の豊かさが払っている巨大な殺人ゲームがもちろん背後にあります。巨大な抑圧と搾取があるのですが、そのうえにもとづい

て、ある種の合理的な生活がわれわれに可能になっていきます。つまり、社会的近代と文化的近代の相互矛盾、あるいはシステム合理性と生活世界の合理化の格闘、葛藤というふうにとらえることもできるかと思えます。

もちろん近代の希望はそうした生活世界の合理化にありますし、文化的近代のなかにありますが、現実には、いまの東ヨーロッパを見てもそうですが、たえず文化的近代化の希望がシステム合理化の暴力によって抑圧されている時代であるにはちがいません。

そういう事態を批判するためには、たしかにカントあるいはマルクスの使った批判の概念ではおそろくすまないだろうと思います。そこで、どういう批判の概念を構築したらいいかというのは、私はもちろん答えはありませんが、いまの大きな知的課題だろうと思っています。また、さめた現実認識についても、そのこと自身がきわめて難しくなっているのではないのでしょうか。

そうすると、とりあえずできることは、先ほどのウェーバーに戻ることでしょう。ウェーバーは学問によって、自分自身が彼の社会学に身を捧げることができると、つまり真の職業、現代では真に職業として身を捧げることができるとはこの学問だけである、「最高の普遍的価値」という言い方を彼はしています。が、そう思ったのです。それによって男らしく耐えていますというのです。何のことはない、自分自身の無意味な生活を合理化しているだけのことです。

むしろ、現在において問題なのは、ウェーバーが提出した

問題、それをウェーバーとはちがったスタイルで追究していくことではないかと思えます。彼は現代社会において意味は喪失している、また現代の経済社会において自由は喪失している、意味と自由は喪失している、といえます。しかし、そういう意味と自由を喪失する社会にいたったひとつの原因は、われわれが「知性の犠牲」を払うことを避けたからです。

知性の犠牲とはどういうことかというところ、たとえば、伝統的な生活形式に従うことです。天皇の前でお辞儀するとか、あるいはお正月に初詣に行くとか、主任教授の前ではペコペコするとか、いかなる合理的な理由もないのに自分自身の自己保存のために知性を犠牲にすることをわれわれは絶えずせざるをえないのです。親戚の法事とか、ナンセンスきわまりない知性の犠牲を行わなければならない。

啓蒙以来の宗教批判は、そういう知性の犠牲を払わないように、つまり知性が犠牲を払わないでも連帯の可能な共同生活を求め、知性にとづく批判によって社会ができるようにしてきたけれども、実際にでき上がった社会は資本主義社会であって、意味も自由も喪失してしまっただけです。

現在、世界にはさまざまな生活形式があります。丸山さんのことばを使えば「文化」といってもいいですが、あえて現象学、社会学以来のことばを使って生活形式といってみます。ドイツ語でいうとレーベンスフォルムになります。ライフスタイルといってもいいです。これは周辺文化だけではなく、この東京のなかにもさまざまな生活の形式がありますし、男性文化、女性文化、これも歴史的にでき上がったものかもしれないで

れませんが、さまざまなかちがあります。

あるいは東欧を見れば、東欧では最近、民族意識が覚醒してきたといいながら、逆に、ポーランド一国のなかにもさまざまな少数民族がある。そうしたそれぞれの生活形式が守られている文化の習慣は、たいていは知性の犠牲を払わなければならないものではないかと思えます。

しかし、一方で、そうした文化は非常に多様性をもっている。現在の大きな問題は各地域、各民族、あるいは各社会的グループ、そういったところに混在している実際には知性の犠牲を払わなければならない文化の多様性を生かしながら、しかし、知性の犠牲にも陥らない合理的な生活の形式がいったいどこにあるのかというのが、もし批判というものが可能だしたら、その批判が依拠するひとつの基準ではないかと思えます。

しかし「批判」ということば、政府自民党に対する批判からはじまって、このことばが、ヨーロッパの言語であれ日本語でもいいですが、クリティック、あるいは批判、それがもってきた知識人の醜悪な生活形式と結びついたカスがまだまだたくさん付きまわっていますので、他方で、ポストモダンという陣営が、どうしてもそういう批判の時代そのものを終わったかのような、つまり批判の時代と形而上学の時代が結びついてきたかのような錯覚を振りまいてその理由も、ある種の知識人嫌悪として私はよくわかります。でも、実際にはモダンが終わっていないのであって、われわれはモダンの新しい、いま申しあげたように多様性を知性の犠牲を払わ

ないで可能にする文化というものはいったいどこにあるのかを追求しているのだと思えます。

その点では、丸山さんがいわれた無意識の問題、エロスの問題、あるいは理性と非理性の循環の問題、そういってところに、私は人間学ではなくて、歴史のほうから収斂していくのではないかと思えます。

対象化と解体

——現実感覚と批判の問題ということで、カント、ヘーゲル、マルクスの問いを検証しながら、モダニズムのプログラムの構図とその限界、そして新しい批判概念の構築を目指したいへん刺激的なお話をいただきました。

これでまず三人の先生方にそれぞれ問題提起をしていただくことが終わったのですが、舞台が大きくなってきまして、これをこのあとどういふふう議論していくかというのがたいへんむずかしい。

ただ、お三方のお話をお聞きになっておわかりのように、ベクトルがだいたい一致しているので、この三人の先生方間の差異性を際立たせるために、まず、発言順でそれぞれほかのお二人の方へのコメントをいただきまして、そのうえでさらに展開していきたい。それでは、丸山先生からコメントをお願いします。

丸山 橋爪さん、三島さんのお二方のお話には非常にピンピンと響きあうものを感じながらうかがったのですが、橋爪さんの問題にされた言語ということ、もちろんほかのこ

とすべて問題になさりながら言語ということをおっしゃって
いたときに、フツと思いました。私たちはどうしても西欧直
輸入型の思想が明治以降強くて、だからこそ、鹿鳴館のこ
ろは西欧に尻ッポを振っている、現在はもうフランスに行こう
とドイツへ行こうと、おれたちが教えるのだとそういう傲慢
な考え方になっているのは、じつは同じ原理だからなのです。
ああいう近代主義的なものがないのだと思うからこそ、鹿鳴
館のころはなにか非常に絶望し、現在はそれを越したような
感じがする。

ロゴス中心主義云々もそうなのです。このところやたらに
ロゴス中心主義は悪者みたいにされ、デカルトはいまにも絞
殺してしまいたいようなことをいっています。プラトンも悪
者になっていますが、だいたい、日本に、私たちのマンタリ
テにロゴス中心主義なんてありましたかね、デリダがそうい
ったからその口真似をしているのが多いのではないか。

その意味で言語というものも、日本においては、先ほどお
話しになった言語観ではないものがたくさんあります。つま
りチョムスキー的な言語観も、一八九四年以前のソシュール
の構造主義的な言語観も、全部言語ということばになります
が、私がそういう構造主義的な言語観に対して非常に疑問を
持った理由は、私の血のなかにあるものかもしれないけれど、
もっと直接的には井筒俊彦先生のなさっているような東洋哲
学におけることばの問題というものが、そういう問題を忘れて
いてはいけないのではないか。たとえば、簡単な話ですが、
「あなたの話は論理的じゃないじゃない」とか、「科学的じゃ

ない」というとみんなひるんでしまうのですが、ほんとうに
どうしてひるむのでしょうか。

といって、こんどは逆に、先ほど私は対象化理論のみにこ
だわるのは危険だと言いましたが、対象化理論だけが悪いと
いうのも同じ土俵なのです。

三島さんも、最後にいつていただいたように、じつは、対
象化しつつ、それをこわし、また対象化していかなければな
らないのであって、じつはロゴスとパトスなんて分けられ
るものではなくて、ロゴスというか、論理的なものほどエロチ
ックなものはないことをお考えいただきたいのです。

たとえば、シュールレアリスムというフランス現代文学の
一派の特徴の一つである自動記述法、無意識を鳴物入りで宣
伝した人びとがいますが、あんな自動記述的なもので出てく
る無意識なんて私はあまり買いません。書くという行為は、
意識的に夢を見ることなのです。つまりぼんやりした夢を記
述するのではなしに、私たちが本を書くにせよ、武満さんが
作曲するにせよ、三善さんが譜を書くにしても、あくまでも
意識的なロゴスの力なんだと思います。しかし、その切り口
のなかからいまいった無意識的なものが——私は「無意識」
ということばは嫌いですが——表層意識でないものがある
ん私たちを書かせるということはあると思います。

その意味で第一点は、橋爪さんのおっしゃったとおり、仕
切り直しをしなければいけないということは非常によくわか
ります。この二〇世紀の思想を総括すると、何かたしかに自
分たちのしっくりこないものが、だれかがいったからという

かたちで目まぐるしく動きましたが、どうもしっくりこない。
というのは、何も民族主義ではなしに、東洋主義とか神秘主
義とか、あるいは神秘体験でコーヒー茶碗がグニャグニャに
なるまでいかなければだめというのではないのです。さっき
いいましたように神秘主義とか神秘体験ではなしに、毎日の
いまここので、こうやって話していること自身のなかにロゴ
ス的なエロティシズム、エロティックなロゴスというものが
ある、これは前から思っていたことで、橋爪さんのおっしゃ
りたいことと非常にバイブレーションした点です。

二つ目に、三島さんにも非常に重要なお話をしていただけ
でした。批判ということです。非常にたいへんな問題だと思
います。これは私が手短かに最初に申しあげたことですが、い
ったい反対することは何だろうか。おかしなことはたくさん
あります。毎日の日常でたまらないことがいくつもあつた。
しかし、反対することが相手の立場にとりこまれちゃうなんて
ことを言い出すと、こんどはケセラセラの相対主義になりか
ねない。誤解されています、本を書いてもすぐ買っていた
だけないし、買って読んでくださいませんで、丸山はど
うも実体論を叩いて、関係論に立っているようだとか、もっ
とひどいになりますと、相対主義者だなんていつている人
がいるのですが、とんでもないです。相対主義も絶対主義も
止まっています。対話がなくなりません。絶対主義は対話
しませんよね、だって、自分の価値は絶対なんだから最後は
相手の抹殺です。相対主義はなにもしません、きみがいうの
もそうだろう、彼がいうのもそうだろう、中曾根もよければ

レーニンもいい、そういう感じで何もできなくなっていま
います。価値の絶対がないのでは何も言えないじゃないじゃ
ないか。

よくお考えいただきたいのですが、ちょうどロゴスとパト
ス、文化と自然、相対と絶対、関係と実体と分けて、*Platon*
*non-A*のどっちかの二者択一をさせようとすると、これ
はやっぱ止まっています。

つまり私が対象化しつつ解体、また解体しつつ対象化とい
ったことをやわらかくいいますと、動いている資本主義のほ
うが硬直した社会主義よりはましですし、またその反対もい
えます。動きつつある社会主義のほうが硬直している資本主
義よりもましなので、もっとはっきりいいますと、資本主義
から社会主義に移ろうと、社会主義がまた退化しようとして
は主義、ノモスはノモスなのです。

しかし、ぼくたちはノモスのなかに生きていくということ
が大切です。見えもしないコスモスの深部だとかカオスだと
かいつているのではないのです。われわれがノモスの重要性
つまり抑圧というものを非常に大きな運動のきっかけにな
るといふことをずっと私は言い続けてきたつもりなのです。

ニーチェの『ツァラトゥストラ』のあの人間の精神の三つ
の変身を思い出していただきたいのです。ラクダではだめで
す。ライオンはどうでしょうか、ライオンだって結局はアン
チのみになっています。つまりそのままでは運動が止ま
ってしまう。
したがって、先ほどの近代をもういっぺん見直すというこ

とは大賛成であり、また新しい批判概念をというのも私は賛成ですが、同時に、近代ヨーロッパ、そしてヨーロッパ化された圏域だけではなく、アジア・アフリカというところの歴史は、いったいどうなっていたのだろうか、そういう歴史を見ながら、先ほどいったパンクロニクなものも同時に見えないかと、ラクダではなくともライオンでしかなくならないか、そんなことを感じたので、お二方から多くの示唆を受けたことを申しあげます。

文化の差異性と批判

——このあとさらにお二人からそれぞれコメントをいただくかと思いましたが、いま丸山先生のほうからたいへん大事な問題が二つ出てきました。

とくに前者の言語の問題にかかわることですが、井筒俊彦先生の名前をひかれながら、東洋思想的なアブローチの仕方、それは最初、龍樹(ナーガルジュナ)、あるいは世親(ヴァスバンドゥー)をひかれて話されたこととながりますが、じつは橋爪先生には『仏教の言説戦略』というたいへんおもしろい本がありまして、問題意識が丸山先生と橋爪先生はかなり近いところにあると思います。

とりあえず、橋爪先生からコメントをいただく前に、いまの丸山先生からの言語にかかわる問題について、お考えをお聞かせいただければと思います。

橋爪 ちょうどコメントというかたちで言おうと思っていたことと、いま誘い水をかけていただいたことが似ています。ヨーロッパに関して生半可である、ということなのだと思えます。

そこで、私が思いますのに、どんどん輸入するだけという段階を脱しようと思っただらどうしたらいいかというところ、日本における言語の制度的な発展や蓄積の仕方を一度ずっとさかのぼっていく。それで、パンクロニクというふうにおっしゃいましたかね、つまり時と場所を問わず、どんな人間にも一様に妥当するような原理というレベルがおそらくあるはずなんです。そこでは日本人であろうとヨーロッパ人であろうと共通している、としますね。そこからあとが分かれてくるのですね。その分かれてくるところまでぐっとさかのぼっていく。たとえば、聖徳太子がインチキナことをしていい加減な制度をはじめてしまったから、彼が悪いのだったら、そのところを突きとめる。あるいは江戸の幕藩体制だか、どこだったかもしれない。あるいは江戸の幕藩体制だか、どこだかわからない。そういうことに対して、日本人なら日本人が十分な掘り下げをして、なるほど、ここで私たちはヨーロッパとちがう選択をしたんだと気づけば、その枝わかれをもとに修復する可能性とか、別な可能性も見えてくる。そういう作業をはじめて、日本の思想圏や文化圏とヨーロッパの関係をつけることができるのではないかと。そういうことをしようというのが、私のひとつの提案なのです。

そういう意味でいいますと、ヨーロッパ、西欧世界がアジアに目を向けているということに、ある意味で賛成なのですが、そこでちょっとだけ疑問といえますか、コメントをさせ

ので、それを兼ねて、申しあげたいと思います。いま思いついたことで整理がついていませんが——。

たしかに言語には、ヨーロッパ人がとりあげてきたような見方のほかに、いろいろな側面があって、じつはまだよくわかっていないのだと思います。

私の整理によると、どの民族でも持っているような、ふつうの言語の使い方、しゃべり方がまずあります。ただ、それは文化ごとに多少の差異がありますし、また文化によってそれを制度化していく仕方がちがう。たとえば、ある社会ではそれを法律としてきちんとしたかたちでつくりあげますし、また、そういう段階に進まない、そういう選択をしないという社会もあります。宗教とか一神教とか、そういうものも、言語の使い方やどういふふうな制度化していったかという違いとして考えていくと、わかりやすいのではないかと想像しているのです。

思想や哲学も、そういう言語の使い方ひとつのスタイルであって、ヨーロッパで特に発達した技術である。それを日本に持ってきた。よく脈絡がわからないのに持ってきてしまっただけ、見よう見まねでなんとかやっていると時期からそんなに出ていないと思うのですが、そこで考えてみると、日本語なり日本文化にはそれなりに言語を使うという制度的な蓄積がありまして、それなりの歴史の厚みもある。そういう堆積があったのですね。

それはたしかにヨーロッパとちがう何かだったのですが、われわれはそういうのをえてして忘れがちであって、またヨ

ていただきますと、アジアというのは実はたいへん多様である。日本、韓国、中国、インド、東南アジア、全部非常にちがいます。それはヨーロッパのように統合した枠組みを、ゴシャゴシャしているうちにつくり出した世界と明らかにちがって、もうちょっとナイヴな文化です。だから西洋に対する東洋とは簡単にいけなくて、日本は日本としてある程度掘り下げる、インドはインドである程度掘り下げる、というやり方をするしかないと思います。

仏教についても、たしかにアジア的と言えるのかもしれませんが、私のやったことは、そういうアジア固有の思想運動、たとえば、仏教というものが、ヨーロッパ的な枠組み、たとえばヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」というもので、どこまで記述できるのか、けっこう記述できるじゃないか、ということなのです。それをやってみただけで、どこかでは、いま丸山先生が示唆されたプランにつながるかもしれない。仏教はほんの入り口のへんしかやっていませんで、密教、浄土教とか日本の仏教とかだんだんやって行きたいと思うのですが、それは私の宿題であります。

もうひとつ、三島先生との関係で言いますと、批判の効力が失われて新しい批判を持ち出さなければならぬということとで、ご趣旨は理解したように思うのですが、私の理解というか、整理によると、そのところはあまり単純に行かないようになっていく気がします。

一九世紀的なモダニズムが生まれた時期を考えると、蒸気機関とかそういう時期ですから、片方で市民というのが

ひとりて暮らして、彼はしっかりした自我をもって、個人である、彼はいろいろな産物をつくりだす。機関車をつくりだしたり、国家をつくりだしたり、いろいろな人工物をつくりだす。個人と彼が作り出したものとのあいだの分離はいちおう可能です。書斎でポツンとしていればいかにもカント的な個人みたいに思えてくる。

ところが、一九世紀から二〇世紀になって、特に消費社会段階などになってくると、こういういわゆる大状況というか、産業社会のシステムと、われわれの経験する日常とはもっと相互に浸透してきている。私はワープロなどを使っているので日々実感するのですが、産業社会の文明とか通信手段とかいうものと、自分の精神世界とは、とくにメディアなどを通じて密接不可分になっていて、どっちがどっちだかよくわからない。

これを批判理論の枠組みから言えば、「生活世界の植民地化」である。社会的近代と文化的近代というのがある、片方が悪くて片方がよくて、一方的に浸蝕されているというふうに整理できるのかもわからないのですが、ぼくの感じだともうなんか違って、両者は分かちがたくなくなって、片方を殺すともう片方も死んでしまったりする。もうちょっと別な線引きが必要なのかなというふうにも思わないでもない。

そこは私も回答がないのですが、その状況を切りわけられるに、批判という原理をどこまで保っていけるのか。私は知識がないのでよくわからないので、もう少し教えていただければと思った次第です。

思想の輸入と批判

——思いがけず、話がうまくまわりはじめました。丸山先生のコメントの第二点、批判の問題を橋爪先生はうけて、三島先生のほうへのコメントにつないでいただいたような感じがいたします。

それでは、三島先生お願いします。

三島 どこからはじめたらいいかちょっとよくわかりませんが、批判の問題に入る前に、いまのお二方のお話でちょっと気になる点があります。それは、西欧から輸入してきた思想がコンテクストを理解しないで輸入したまがいのものだという点です。それはたしかにそうなのですが、日本のわれわれのなかに、なんらかの本来のものがあって、輸入としての思想が負の価値をもっているということなのですが、果たしてそうでしょうか。私は思想でほんとうに筋が通ってわれわれが裨益するものであるならば、輸入だろうが向こうだろうが、かまわないと思うのです。

もちろん実際には、生活形式や文化や芸術いろいろなものと結びついてきますので、思想だけとして取り出せませんから、そこは非常にやっかいです。その結びついてきたものがうまく入らないで、誤解されようが何だろうが、それは受容というものがもっている当然の運命であって、西欧だけではない特別なもの、自分たちのもののほうがわかるんだというような前提があるかのように聞こえたのです。誤解かもしれませんが、あえて挑発的に申します。

と同時に、これは必ずしも誤解でないと思いますが、西欧が見失ったもの、あるいはかつてソクラテス以前のギリシアにおそらくあったかもしれないもの、あるいは西欧が抑圧してたたきつぶしたものの、第三世界がそうですが、そういう他者の他者性への目に対するセンチビリティというものも、幸か不幸か、抑圧的な近代の結果として出てきたものなので、むしろそういうセンチビリティのなかにある種の批判の可能性がひそんでいるのだらうと思います。西欧の理性を主観性とか形而上学とか現前の思想とか、表象による支配とかいうキャッチフレーズに単純化するのはどうでしょうか。もっとディスクルジーフかつコミュニケーションカーティーフな側面の潜在力を見ることはできないでしょうか。我々の日々の生活を考えてみてはどうでしょうか。

その意味で批判の問題に戻りますが、生活世界とシステムのうちいいほうだけとろうというような術はもちろん不可能です。私は思想が歴史をつくってきたとは思っていません。ヨーロッパ近代社会はヨーロッパの哲学者がつくったのではなくて、その思想は基本的にはヨーロッパ近代社会の浮遊物にすぎないと思っ、けっこうおもしろい浮遊物ですから研究していますが、近代化は哲学者がいなくてもおこったと思います。ただし、哲学者の言説にわりあい乗りやすというような近代化だったことはたしかですが。

そのことはおいておきまして、実際の巨大な産業社会のシステムというものと、無傷の生活世界というものがあって、それが浸食されているのだというふうに単純に考えるつもり

はないので、両方ともいっしょにおきているところが、われわれに解けない方程式が提示されているところですよ。

ですから、批判というときもけっかつかつての批判ではなくて、むしろずれであったり、あるいはヘーゲルのことばをつかえば限定否定ということばでもいいかもしれない。あるいは物質性というほうからいってもいいですし、たとえば、社会的正義をめぐる議論でもいいです。それでもけっかつかつて、あるいは芸術や、あるいは恋愛の経験のなかでもいいですし、日常生活のなかのスポンタニティ、そういうなかに、批判ということばはあるいは避けたほうがいいかもしれない。批判が、いまだ名づけがたい合理性の種は必ず宿っている。そしてそれは現実の歴史のなかで必ずつぶされていくものであるというベシミズムですが、しかし、そのベシミズムのなかでも、そちらへの目を向けていくことが必要だろうと思えます。

まさにヨーロッパがつぶした、たとえば、オリエントの文化、それをもう一度オリエントのサイドから見直そう、実際にやった人はたしかにヨーロッパ近代の直接の息子ではない人ですが、そういうディスクールというのにはやはり近代ヨーロッパから出てきたものであるというところは重要なことだろうと私は思っています。そちらにヨーロッパ近代のふつうに批判される近代ではない可能性というものが、あるいはわれわれに呈示する課題、挑発というものがあるのではないか、そ

パンクロニック

丸山 いまの三島さんのおっしゃったこと、途中で「誤解、誤解」なんて口をはさんだ理由は、こういうことなのです。輸入された思想がだめで、本来的な自分たちのもっている土着のものがいいというのは危険だという気持は同じですが、なぜあんなことをいいましたかという、自戒の念をこめているのです。つまり西欧の研究にたずさわっているアカデミシャンという学者たちの硬直度が自分のなかにもあってはならないと思いつつ硬直してしまう。

つまりこんなことをお話しすればいいでしょうか。ぼくがある考え方を述べると、相手はまったく説得されない。ちょっとからかって「じつはこれはマルクスがいったんだ」「ああ、そんならいいんだ」という。向こうの人の名前を出すに参ってしまう。それ式のことがよくあるでしょう。

なるほど学者というのはいろいろなことを知っています。多読、博識、博覧強記、しかし、何一つとして自分の考えではない。そういうことに対する自戒の念があるもので、少しおかしなことをいったかもしれないが、本来的なもの、バナキユラーこそ、といった気持はないのです。

先ほどいいことをおっしゃっていた。ヨーロッパといたって、じつは統一的なものになったのはほんのつい最近の話で、ソクラテス以前ということばもありましたが、もっともっとネアンデルタール人時代がどうだったか、われわれはそう知っているわけはありません。それから東洋だって

もちろんそうですよ。

つまり私の申しあげたいことは、愛国心か自民族中心主義かとか、郷土愛か地域エゴかとか、家族愛か家族エゴかという発想をしてしまう私たちのその二つの別のベクトルが同じ運動のなかにあるということなのです。

したがって、これは橋爪さんのコメントとも関係してきますが、たぶん汎時的、パンクロニックという意味は私が説明不足なのです。たしかに時代も地域も超えたものはパンクロニックなのですが、私はこれが単一の普遍的な人間性であって、個別文化、共時、通時的な文化が複数なのではないと最初に申しあげたつもりです。

具体的な例を挙げましょうか。私たち人間の社会で死への恐怖、あるいは性的羞恥心、あるいは裸体、排泄へのタブー、こういったものは不思議なことにたしかに共通しています。しかし、それが時代と社会によってまるでちがう。

いつも申しあげる話ですが、アマゾンの全裸族の女性は、もちろん全裸族ですから何もはきませんが、細い腰紐をはめています。これが象徴しています。このシンボル機能ということばを私はことばから考えていくわけで、チョムスキーのような深層、表層ではないのです。チョムスキーの場合には表層を横に動いているだけです。つまり観念が下のほうにあって、上のほうにオート(音)があり、意味が下から物質へと表面化するといいますが、じつは横の問題なので、観念的なものほど表層的なものがありません。

ただ、それなら深層に帰るか、とか、自然に帰るかではな

いのです。深層に戻りつづもう一度、必ず対象化していかなくちゃいけない。つまり汎時的なものというのはある意味では作業仮説用語かもしれませんが、単一不変なものではなくて、まことに多様な複数性をもったものが私のよぶパンクロニックなものであって、通時的・共時的な表層個別文化というのとは、一見多様でまるでちがうようですが、画一化されたあるパターンのなかにおかれている。しかし、私たちはそこに産み落とされる。先ほどからくり返し申しますように、エスも無意識などもすべて自我と意識が生み出しているという逆の方向を見ないと、フロイトみたいに無意識を実体化したりするワナに陥ることになるのではないか。そんなことをお二人の話から感じました。

——いまの汎時的、パンクロニックということですが、これはソシニールを念頭におかれて……

丸山 ええ、ソシニールは言語学はパンクロニックではないといっています。まさにそのとおりなので、言語というものはパンクロニックに扱えない。ことばは別かもしれませんが。

——文化の実践という場合に、つまり対象化していることを意識していれば、それは汎時的、パンクロニックな行為というふうにいえますか。

丸山 そう簡単にはいええないだろうと思いますが、ホンネを先にいってしまえば、人間で動物はだめなのかもしれないね。ただ、これをいってしまおうと、何のためにきょうシンボをやったかということになりますので、何とか可能な動き

を見出したいのです。

じつを申しますと、どんなに制度が変わろうと、私たちのなかにル・ポリチックがあるのです。ラ・ポリチックという政治学です。しかし、私たちのなか、身体、意識、だれの、どの時代の人にもル・ポリチック、政治的なものがあります。権力志向があります。これを否定したら人間否定になります。しかし人間はだめかもしれないといいたのは、一度絶望する必要があるのではないか。簡単な乗り超えの図式を示してこうなるかもしれないなどといわれても、もうだまされないぞというところがホンネなのです。しかし、さあ、それではみんなでスタジオで死のうなんていうのではないのです。むしろぼくは絶望しきってから非常に生きる喜びがわいているのですけれどもね。

政治的なるもの

——なかなかむずかしいことになりましたが、幸い、最後に政治的なものというか、フリーコーなどが提起していた言説の編制、身体の編制と権力とのかかわりというところ、にひきとって橋爪先生からお話しただけなのではないかという気がします。「性・権力・言語」という記号空間を構想されているというところで性の問題もありますし、また、その問題は三島先生から出てきましたエロティシズムの問題ともつながっていくであろうというふうな想像されます。そういうかたちで橋爪先生からご発言いただきだと思います。

橋爪 ちょっと何か言わなければならぬのですが、権力

についてはまだ考え中ですので、なかなかうまく言えないかと思えます。権力というのは、言語と同じように十分考えられてこなかった非常に大きなもうひとつのテーマなのです。というか、言語については、哲学者なりあるいはソシユールなり、いろいろな人たちが傍流といえども、いくつかのアイデアを出して現代思想に大きな影響を与えているのだけれども、権力のほうにはそれに匹敵する人もじつはあまりいないような気がするのです。強いて言うると、フリーコーのような人が権力に注目した仕事があります、そのへんまでなのです。いま政治ということが出てきましたので、政治にからめて、権力に関してちょっとだけアプローチしてみたいと思います。マルクス主義以来、権力というものは悪いものである。あるいは、政治というものも悪いものである。そういうものは最終的に、人間の社会から消えてなくなればいいんだ。そういう発想がいろいろ言われてきましたし、そういうふうに見える人びとが多かった時期もあったように思うのですが、ほんとうにそうだろうかと私はしばらく前から考えはじめまして、あまりそうでもないということに、だんだん気がついてきたのです。

そこで概念を整理したいのですが、政治というものは、こう考えたらいいと思えます。政治とは、みんなが拘束されてしまうようなことを、だれかが決めなければならぬときには必ず起こることである、と。自分を拘束することを自分が決めるということは、誰もが日常やっていることで、これは簡単です。みんながそうやって生きていければ、政治はなくて

いい。しかし、誰かと誰かが会うとか、いっしょに食事をするとときに何時にしようかとか、あるいはきょうのシンポジウムの発言順は、なんていうふうか、ある秩序を大勢の人にもたらそうと思うと、みんなを拘束するような何かを決めなければならぬ。しかも、それは事前に決まっていけない。自然法則とはちがうのです。そうすると、それを決める手続きが必要になる。これは非常に広い意味での政治ではないかと思えます。こういう政治への要求というのは、社会があるかぎりある。だから政治は、永遠になくならないだろう。

そこで、いちばん大きなパワーを持つというか、政治の手段になるのは、言葉でして、ものごとを決めるためにいろいろな人が発言をしたり意見がくい違った場合に、どっちが正しいかということを手相に納得させたりするのにいろいろなものを持ち出してくる、そういうふうなものとして言葉があると思えます。その例として、法律について話してもいいのですが、それはちょっと置いておきましょう。

権力というものを、このように政治のほうから見ていくならば、そのときどきに大勢の人を納得させてしまうに足るだけの、共通の根拠みたいなものであろう、と言えます。

たとえば、それはあるかたちでは暴力かもしれない。みんなを納得させるときに、「じつはこの部屋の外側にはピストルを持った連中が大勢並んでいるから、おれのいうことを聞かないとだめなんだぞ」みたいなことが言えれば、そこで政治は実現する。そのときに、みんなが信じてしまった前提というのが、一種の権力だと思えます。みんなが何かの前提

を信じるということが、権力ではないのか。

フリーコーはだいたいこういうふうなことを一所懸命、一所懸命言おうとしました。ある時代に人びとが、自分では十分理性的に振る舞っているつもりでも、じつは選択できないで信じてしまったものがある、そういうものを、みんな権力と呼ぼう。そうすると、歴史というのはよくわかる、みたいな話だったと思うのです。

これは非常にいい権力論だと思うのですが、まだ、事柄の半面なのです。なぜそういうふう信じたかということが解けていないのです。権力をめぐるこの方程式は非常に複雑でして、いま考え中なのですが、こういう問題があるということとをちょっとご報告するという、そこまでにさせていただきます。

権力

——フリーコーとハーバマスのあいだには、本格的な議論がお互い二人のあいだになされたということはありませんが、それぞれフリーコーはハーバマス批判をし、ハーバマスはフリーコー批判をしていて、それはこの権力の分析をめぐる場面であったと思います。三島先生からフリーコーとハーバマスを話題にしたが、橋爪先生のほうから提起された権力の問題、これは三島先生のご発言に秩序のなかでの知性の犠牲という御指摘がありました、そのあたりともからんでくる問題だと思えますので、ご発言をお願いします。

三島 これは非常にむずかしい。おそらくフリーコーにおけるディスクールのフォルマシオンのテーマだと思おうのですが、

どういうふうにしてあのディスクールのフォルマシオンができて、しかも、そのなかではみんなが正しいと思いがら抑圧、他者への排除という意味での抑圧になり、またそれが変わっていく、その変わるメカニズムについて結局のところフリーコーは記述を放棄した。非常に卑近な例でいいますと、たとえばフェミニズムです。古くはウーマンリブといわれていたものが台頭したころは、リベラルな人たちでも、「まあ、そうはいったって、女は家庭にいて子どもを産め」とか、あるいは、女性も男性と同じ時間だけ働けとか、兵役にも行けとか、警察官もやれとか、機動隊もやれとかいうふうなことをいってたりしていたのです。実生活をみても、皆さんは、今日のような場では理解したセリフを言っています、うちへ帰ったらやはり自分では料理をつくらないというのが現実だったと思うのです。

これはいまでもかなりの現実ですが、やはり見えないところで少しずつ実際が変わっています。それは自分の彼女や奥さんと論争して、「おまえのいうとおりだから、たしかにそれは悪かった、おれも料理をつくる」というふうにする議論もあります。実際、たとえば、北欧型の男女同権はかなりそうです。夜を徹して議論して、結局、別れて、また三年ぐらいしたら「やっぱりおまえのいうとおりだった」といって近づいたり、そういう和解をしたりもしていて、いろいろな和解の形式があると思えます。すべて議論するのは私はどうかと思えます。実際に、少しずつ変わってきています。

この変わってきているのも、たんに憲法上の平等以上の実

際の平等を実現する、つまり相互の差異、他者性は他者性として認知しながら、その意味では他者を他者として、ドイツ語のことばを使いますが、ゲルテン、つまり妥当させながら、しかし、憲法的ないわゆる基本的人権の形式平等はちゃんと守るというふうに変わっています。

それはそれで時代の動きですが、これもさめたかたちでいえば、そんなことはあたりまえであって、いまの強大な資本主義社会が女性も男性と同等の労力を払い、同等の知的能力を提供することによって社会はさらにもっとよく回転するということを求めている、その相関物であるということとはもちろんいえると思います。しかし、これはあくまでも外から見た目であって、いわれている当事者から見たら、女性にそんなことをいったら、女性はみんな柳眉を逆立てます。フェミニズムに納得した男性も怒ると思います。

つまり筋の通った議論は、あえて暴力はなくても通るんだ、つまり暴力をもっているほうが暴力をもたない人たちの議論にこのところある程度従ってきています。従い方はいろいろありますが、言い負かしたり、あるいは怒らせると、あとでうるさいからやむをえずわかったフリをしている人だっているでしょう。にもかかわらず、やっぱり変わってきています。そうすると、全部ディスカールのフォーメーションのなかだけで動いているというふうにはいえないのではないかと私は思っています。フリーコーはそれに対しても非常にベシミスティックです。

というのは、フリーコーが問題にしたような日常の権力とは

課題として見ているある種のスポンタニティーとか多様性とかいったものたんなる理論上の復権ではない、そういうものの実践につながりうる微かな遠いトンネルの出口が見えるのではないかと思えます。ただ、トンネルの出口は見えても、たいてい消えてきたのが歴史ですから、少なくともディスカールのなかでは見えないかという微かな感じを持っています。それからフェミニズムについて誤解のないように言っておきますが、女性が女性であるがゆえに、平和とか感性、やさしさなどに独自の力を持っているなどという議論は、社会的な乗り越える可能性を持っているなどという議論は、トンネルの出口とはなんの関係もありません。時には身の毛もよだつほど水準の低い議論が横行していますので。そうした議論にエモーションナルに傾斜しがちな人が多いのではないのでしょうか。

パンクロニクスの顕在化と抑圧

丸山 いま変わるということをばくは非常に深く受けとめたつもりです。

先ほど少し絶望的なことをいってしまいましたが、なぜそんなことをいったかというのは、ベルリンの壁が壊されたこと、けっこうだと思えますし、グラスノスチもベレストロイカもけっこうなのですが、そしてなにか資本主義が勝ったような気になっている人もいますし、そうでない人ももちろん社会主義が終焉していないという人もいますが、あのレーニン像を倒している写真をごらんになりましたか、あれを見てい

別に、基本的に人類の発生とともにあった政治的な権力、神官による支配から王権による支配へとか、いろいろな支配のパターンがありました。実現の度合いはともかくとして、近代国家において実現している合法的な支配というもの、その合法的支配の最終的根拠の正当性は非常に重要な問題で、これはちょっと厄介なのですが、しかし、合法的な支配のなかで、権力を持つものが相互に原理的には交代しうる、そういう状況にいま、少なくとも憲法の理想ではなっています。実際には経済による支配、利害による支配がありますから、ほとんど交代が不可能になってきていますが、そうした大きな政治権力の問題と、日常の見えない権力の網の目、それがどうからんでいるのかということがはっきり見えてこない問題の所在が把握されないわけですね。それで皆苦労しているのですが、いずれにせよそこが見えてこない、そうした網の目のなかでも、少なくとも当事者にとってはこれが正当だと思ふことによって少しずつ生活形式が、ライフスタイルが変わってきている、あるいは少なくとも変わりうる、子どもに対する考え方もつとつとも、あるいは正常異常のカテゴリーについても、その変わりうるという反省の根拠、そしてその実践がなくなってしまうのではないかと思うのです。

フリーコーもその根拠づけと実践を実際にはある程度したのだらうと思います。彼の理論とは別に。そこに批判という古い近代哲学の用語が、つまり相互に批判的なものの考え方のいうものとフリーコー的な記述とが連結し合う可能性があるのではないかと。そしてそれが先ほど、おそろくこの三人が同じますと、フランス革命のとき、パリのノートルダム王の像が全部壊されたのです。王といっても政治的な王ではなく、あれは明らかに宗教的な旧約の王なのですが、「王」という名前だけで壊していった、私はなんか同じような気もするのです。でも、だからだめなんだじゃないのです。ニーチェの専門家の前でたびたびニーチェを出しますが、ニーチェの有名な『遺稿』の断章に、「真理とはある種の生物、生きものがそれなしには生きていけないかもしれない誤謬のことだ」というのがあります。これはいろいろな読みがあると思いますが、「真理なんて誤謬だよ」といっているだけじゃないのです。あるいは真理なんてないよではなくて、「それなしには生きていけない」という部分にぼくは注目したいのです。あらゆる真理は誤謬。たしかに解釈の解釈しかないともいってしまから、当然そんな唯一絶対の真理なんかありませんが、私たちはそれなしには生きていけないのです。神が必要なので。神といってもキリスト教の神であることもなければ、イスラムの神であることもないのですが、何らかの神がなくなっちゃいけない人間とはいいたい何だろうか。

これは政治、経済的にももちろん考えていけることだと思えますが、先ほどなぜ私が絶望しきったときに生きる喜びが出てくるという矛盾めいたことを申しましたかというのと、やはり無根拠性を知ったうえで神を求める。非常におかしな言い方ですが、色即是空空即是色が同時におきるみたいなものかもしれない。これは別に東洋思想だけではなくて、ことばの恣意的必然、あるいは価値の相対的絶対というソシュール

ルの考えに、私がまた解釈を加えた考え方ですが、これを知ったときに、はじめてアンチや批判も提起できるし、そして自分も変わらうし、そしていまの三島さんのことばの動きというものがおきるのです。

もっと具体的な例を最後に出しますと、イカ天とペレストロイカなのです。皆さんの中にはイカ天というのはイカの天麩羅だと思わない人もいれば、そんなことはない、「たま」は大好きだという人もいます。イカ天、ドラクエ、AI(人工知能)、全部特殊・時代的現象、前の二つは日本のAIはもちろん世界的現象ですが、ではありながら、その根底に、たとえば、ユニセックス的な事象無礙といってもいい汎時的文化がある。境界がないといっても、アマチュアとプロの境界がなくなったなんて単純なことではないのです。そして「たま」の曲には、谷内六郎的な童話の、大島渚さんじゃないけれども、恐ろしさも感じられる。ドラクエはすぐおわかりになるでしょう。欲望が他者の欲望の模倣であるというこれもまた汎時的人間像。あんな簡単な例はありません。AIは先ほどのフuzzy理論と結びつけてきます。

こういうごく個別的な特殊現象と思われるなかに、汎時性の顕在化と、その動きの抑圧の交替というものを見ていくべきなのです。ただ机の前でパンクロニックとはなんぞやとやってたって、あるいは、ことばとは何ぞやとやってもぜんぜん意味ないのです。実際やれることは共時的な活動実践しかないと思います。通時的な実践だって不可能ですから。その意味でわかりやすくいいいますと、ある音楽家が、「音楽

に古い新しいはないのだ、いい音楽と悪い音楽があるだけだ」といったのに私は反対なのです。そんなことはないだろう、古い新しいもない、いい悪いもない、好き嫌いがあるだけなのです。おそらく私と同じぐらいのお年の方がもしいらっしやったらハードロックは雑音にすぎないでしょう。しかし、音楽は好き嫌いなのです。「好き嫌い」が、「いい悪い」でないのは、食わず嫌いというのがあるからです。食べてごらんない、それこそ体が揺れます。で、それでも嫌いなら嫌いではないですか、人間に欲望を捨てるとか自我を捨てるといふような東洋の宗教にはよくはついていけない。よくはもと凡庸でありますから、欲望のかたまりです、それこそエロスのかたまり、エロスといってももちろんいろいろな意味がありますから、ただM被告のようなことを考えているわけでもないですが、M被告の例がいちばんいいですね。Mが現実と虚構を混同したなんていうような評論家がいっぱいいるので困っているのです。現実と思っている私たちの日常生活もフィクションなのです。すばらしいフィクションです、自然科学がフィクションであるのと同じように。

ほら、こうするとペンが落ちますね。ところが、ある人々は万有引力があるから落ちると思っただけで、あるいは、そうではなく物が落ちるから万有引力というすばらしいフィクションが生まれてくるという発想です。これがいまのことばの研究から出てくるわけで、私が言語学が大嫌いなのはそれなのです。言語学だけをやっていては見えてこないのです。人間不

在になりはしないか。三島さんの「変る」動きという話と先ほどのパンクロニックともつなげて私の意見を述べさせていただきます。

『薔薇の名前』

——そのお話のついでに、冒頭予告された準拠枠としての文化、あるいは記号としての文化を『薔薇の名前』を使っておもしろくできるということをおっしゃっていましたが、せっかくなので、いまたいへん話がくだけながらもなかなかおもしろいところへいってまいりますので、ご紹介ください。

丸山 哲学をやっていますと、ザイン、ゾルレンだと思われて本を読んでいただけなのですが、私はいま申しましたように、イカ天とペレストロイカを考えている人間ですから、日常現実が一番の関心事です。ご存知の方も多いと思います。ウンベルト・エーコという記号学者として知られているボローニア大学の教授が処女作として『薔薇の名前』という

小説を書いて、日本ではつい一カ月ぐらい前に翻訳されました。そのあとで『フーコーの振り子』というのを、もちろんミッシェル・フーコーじゃないのですが、『フーコーの振り子』というのを書いて、これもベストセラーになったのだそうです。簡単にいまのことに結びつけますと、ウンベルト・エーコという人は記号論者として知られているのはあとのほうでして、中世の神学、トマス・アクイナス、その閉じられた神学観から開かれたジョイスの文学を研究した人でありまして、それから記号論なんかも書いています。

この小説はいく通りの読みもできるのですが、じつは、『群像』に書いてしまったので読んだ方がいらしたら二回目になるので、非常にかいつまんで申しますと、一つは、そういうアカデミックな中世史学的な研究として読むことができると思います。

もう一つはコナン・ドイル風のミステリーとして読むことが可能です。わざとそうなっています。ウィリアムにも二つ

女神たちのインド

立川武蔵著

インドやネパールの寺院や街角の片隅に祀られ、人々に崇拜されているヒンドウの女神。本書は水牛の魔神を殺す女神ドゥルガー、犠牲の血を要求する女神カーリーなどを典型とするヒンドウ教のパンテオンを彩る数多くの女神たちに焦点をあわせ、豊富な写真・図版(330枚)を用いてその全貌を余す所なく解明5月発売 予価¥3605(税込)

ヒンドウの神々

立川/石黒/菱田/島著

ヴィシュヌ、シヴァなどに代表されるヒンドウの神々の歴史、その性格を神話をもとに数多くの写真を用いて体系的に述べた絶好のインド入門好評発売中 ¥3605(税込)

ミハイール・バフチーンの世界

M.ホルクイスト
/K.クラーク著

川端香男里/鈴木晶訳

卓抜したラブレ論とドストエフスキ論によって全世界に衝撃を与えたバフチーンの世界の全貌に光をあてるとともに謎に包まれたその生涯を克明に描きだした話題の書。好評発売中 ¥5150(税込)

せりか書房

〒101
東京都千代田区猿樂町2-2-5
☎03(291)4676 興新ビル
振替東京5-143601

意味があります。バスカビルでしょう、あれシャーロック・ホームズのバスカビルの犬、われわれの時代は「妖犬」と訳されたと思いますが、あのバスカビルのウィリアムと、もう一つはもちろんオッカムです。普遍論争のあのオッカムのカミソリのウィリアムをかけています。それからアドソだってもちろんワトソン、アドソンですから、そういうふうには読むこともできません。しかし、そういう記号論的な読み方がパース的な記号論だということなのです。

というのは、必ず、それこそ演繹でも帰納でもない、アバゴーゲー、アブダクションによれば発見できる。しかし、ソシュール、ラカン、クリステヴァ的な意味の記号論はそういう発見モデルじゃないということを示しあげたかったのです。したがって、先ほどご質問があったようにことばというものが存在喚起力だといったときに、『薔薇の名前』を使うとわかりやすいといったのは、これが映画になったことをご記憶でしょう、日本にもきました。ション・コネリーが主演したのですが、あのアンノー監督の解釈があまりにも浅薄ではくはあきれ返っています。いちばん大事な「すぎし日のバラはそのむなしき名前だけが私たちの手に残る」というあの最後のことは、じつは中世ではよく使われた（薔薇の名前）、つまり、ことばの限らない存在喚起力をさしているのです。じつは実際のバラがなくても、なのです。バラがいままで存在しなくても、これから先存在しなくても、バラということによってカテゴリー化がおけるといふ当時の唯名論者の考え方。これがソシュールに近い考え方であって、別に私が

「テレビ」といったら、そこにテレビが出てくるとか、そんな魔術の話ではないのです。

ただ肩こりなども、日本語に「肩こり」ということばがあります。それを知らない外国人は肩こりがなかったが、日本語を知ってから肩がこりはじめたというジョークじみたウソのような話がありますが、よくわかります。

私たちはカテゴリー化して認識しなにかぎり存在していません。しかし、存在してないということとは言語的に存在してないだけなのでありまして、それ以前のもっと恐ろしい「モノ」、ドロドロしたモノはどうなんだ、こういうことがいま私が欲動というかたちでつかまえているところに結びつくのですが、ぜひあの『薔薇の名前』、おすすすめします。映画であんな解釈されたのではたまりません。どういう字幕でしたかね、「バラは神様のつけた名前、われわれのバラは名もなきバラ」とか何とか、ラテン語の訳なんです。変な日本語のスーパーです。つまりあの農民の娘をバラと思ってしまうのです。名もなきバラ、アドソに肉の欲びを与えた名もなき少女のことだ、そういうことに関して『バラのコピー』という本が出たでしょう、マッキアヴェッリの。日本語訳のタイトルは『バラの名前後日譚』でしたね、ション・コネリーが映画の撮影終了後に真犯人を探しはじめるのですが、しかし、日本のおもしろい現象として、まず、映画が、そのつぎにコピーが、そして最後に本物と思われるものが登場したでしょう。

私は「ベール」ということばを使うのですが、「ベール」の下に何があるかということ、皆さんもご存知のとおり素顔じゃないのです。ベールの下にはベールしかないのです。つまりベールは何を隠しているかという、素顔がないことを隠しているのだ。このことを知ったうえで、先ほども申しましたように、ぼくは批判にもふみ切れるし、そして自分も変わりうる、そんなことを考えて、また少しおしゃべりがすぎました。

おわりに

——時間もすぎましたので、三島先生、橋爪先生、これだけとはということがありましたら。

橋爪 ちょうどだけ補足させていただきますと、いま丸山さんのほうからカテゴリー化して認識しなにかぎり、肩こりといえども存在しないというお話がありました。権力というものに関して、重力とはまたちがった意味で、同じこと

が言える。だから権力に関して名前を与え、その存在を示し、それをだれとだれが分かち合うかということの話はじめることが、権力の出発点になるかもしれないのです。それ以前には権力はないかもわからないという、非常にむずかしい問題があります。

そして三島さんはミクロな権力とマクロな権力がどうつながっているかということが、じつはポイントなのだということをおっしゃいましたが、それをつなげるものとして、言葉権力に名前をつけるという言葉の用法があると思うのです。名前をつけることは非常にむずかしいこととして、わが国の場合どうもそのへん徹底していません。思うのですが、たいていの社会では、権力のはたらく場所にまず法律という枠を与え、先ほど政治ということを申しましたが、だれが何を決めるかという政治の営みを個人の恣意にまかせないで、なるべくメカニカルなプロセスにしてしまおうのです。機械的な手続にしてしまおう。そうすると、政治の問題はかなり解決

エイズとその隠喩

ソクタグ 現代の最大の脅威たる「エイズ」の諸相を分析しつつ、その恐るべき隠喩群のヴェールを剥ぐ。現代社会の病理学、診断の書である。富山太佳夫訳 ¥1442

冗談

クンデラ 自由や社会主義、民族とは何だろう。主人公の冗談「トロツキー万歳」の一語が生んだ波紋を鮮やかに描ききったチェコ文学の傑作。関根・中村訳 ¥2060

ロシア共産主義

ラッセル ロシアは我々の側に来るのか。革命のロシアを訪れ、レーニン、トロツキーと会見し、実際と理論を分析・批判した哲学者の子見の書。河合秀和訳 ¥1545

ドイツ社会主義

ラッセル 社会主義とは何であったのか。世紀末のドイツ社会民主党員との交流、「資本論」の解説から、その運命を透察し、可能性の条件を探る。河合秀和訳 ¥1854

バルザック論

クルティウス ダンテ以来、人間の脳髄に生じた最大の幻想=人間喜劇を精細に探査し、巨大な幻視家バルザックの文学宇宙を思想史に位置づける。小竹澄栄訳 ¥4944

月刊 みすず 4月号

私の西洋美術巡礼Ⅰ・徐京植/人間の主体性の危機・ハヴェル/女のすばらしいところ・ヌーレーリ/30年後のメルロ=ポンティⅠ・鷺田清一/映像時評/ほか ¥300

東京文京本郷 3丁目17-15 みすず書房

するのです。これは伝統社会だったら、儀式であるかもしれないし、近代なら法律になるかも知れない。

ところが、それだとマクロな権力はうまく運営できるので、ひとつ問題として、そのルールにどうしてみんなが納得して従っているのかという正当性の問題が残ります。これを追っかけていくと不思議なことに、どこにも行き着かないでグルッと回ってしまうという、循環しか発見できないのです。ちょっと考えてみればすぐわかります。

つまりそこで出てくるのは自己準拠とか、自己準拠システムとかいう例の、ポストモダンでたいへん問題になっているあのテーゼが出てくるのでして、そのへんがひとつ解くべきイシューとしてずっと気になっています。

では、どうすればいいのかということなのですが、古典的には権力を消すための方法が二つあります。一つは、ルールがちがちな民主主義によって権力に名前を与え、それがだれのものであるかをはっきりさせて、それ以外の権力をなるべくミニマムにしていくという、いわゆる民主主義です。民主化です。

それに対してマルクス主義というのがある、権力というのはぜんぜんゼロであるのがいちばんいい。権力をなくすために、では、暫定的にメタ権力(権力をゼロにするための権力)をつくらう。こういう発想でして、発想はいいのですが、実際としてはどうなったかということはお存知のとおりです。それで二つの権力観、どちらも権力を消そうという発想だったので、暫定的には民主主義のほうがいいというふう

にいまは大きく動いていると思います。

私はそれでいいと思うのですが、民主主義のもとの決定といえども、万全の正当性をもってしているわけではないという点が重要で、つねに決定は暫定的なのです。そのことをよく踏まえることが必要だろう。決定はしなければいけないから、だれかが権力を持たなければいけない。それに対して人びとは承認を与えなければいけないのですが、それはあくまでも暫定的なのです。つぎの瞬間にはくつがえるかもしれない。

それは権力の例で申しましたが、思想についてもおそらくそうだろう。ある時代の問題を完璧に認識しつくすという立場は、おそらく存在しないだろう。いつでも思想は暫定的だと思えます。暫定的であっても、少なくとも相対主義を半歩乗り越えるかたちで「これでいいのだ」というふうにする必要がある。だけど、つぎの瞬間にはおそらくその思想も倒れていくだろう。それも自分で知っている必要がある、そういう非常に微妙なバランスが、現代思想には必要なのではないかな、ということを感じました。

三島 いまのご意見はまったく賛成です。ただ、こちら側の構えの点ですが、どんなことでもまちがいがあるという人に対しての生き方のオープンな態度というだけにしたのではその辺のお説教と同じになってしまいます。橋爪さんももちろんそういう意味ではないと思いますが、いわゆる可謬主義といわれているもの、ファリビリズムのことだと思おうのですが、それをある種の認識論の枠組みに乗っけていくというのが哲学のなかで非常に重要なことだと思えます。

それから権力の現在のもうひとつ大きな問題は、フリーコー的なものもいろいろありますが、実際に先進国において権力が発動するのは、国家権力の場合もありますが、日常生活において経済的利害にもとづく支配です。現実にはきびしいですから、部長に頭にくいても、やっぱりあした会社に行かなければいけないわけです。この権力の構造、これは東欧の問題ともからみあいますが、やがて西側資本が東欧を席巻するときに、かつて軍国主義で席巻したことに對しては非常にセンシビリティが発達していて、「悪かった、すみません」といっているのですが、経済による席巻に對しては、相手も豊かになるわけですから別にセンシビリティがはたらかない。ところが、経済的に下の側の人から見たときに、それがどれだけの支配機能、権力機能をもつか、あるいはまさに心性の損壊にいたるかということへのセンシビリティは、先ほどの近代は自分が失ったものへのセンシビリティを作り出すのと同じに、そして今回は失ってからはなく、これから出てこないといけないと思います。ただ個人的にはベシミスティックで、このセンシビリティは個人の心情に伴うだけで、社会化されることはないだろうと思います。

きょうはまだ掘り下げていないテーマで、しかし、何度も出てきたことばに「エロス」というのがありますが、「エロス」ということばは、どうしてもふつう象徴的な意味として、ことばとしてしか現在使えないだろうと思います。われわれの時代は、これは私は現実主義に立ちますから「エロス」というのは非常に私人化、プライベート化しているので、ドア

を閉めてカギをかけるところから「エロス」がはじまります。つまりセクシュアリティ化しているのですが、「エロス」という名前がわれわれが呼んでいるものは、逆に日常生活のなかでいろいろなかたちで浸透していく可能性があるし、またかなりしているだろうと思います。ジャズやロックを考えるだけではなくて、われわれの対話のなかにも浸透してきているので、その「エロス」と呼んでいるものが浸透してきているそのありかたを、「エロス」とか、そういうどこかで文化主義的な、あるいは文学的な言語ではないかたちでほぐしてみようというところに、おそらく日常言語学派であれ、スピッチ・アクトであれ、あるいはさまざまな言語哲学が目指しているものが、そしておそらくまだ実現できていないものがあるのではないかと、そんなふうにも二〇世紀の最後の二〇年のエロス問題を見たいと思います。

——二〇世紀思想の展開、あるいは近代以降の思想的展開をふまえながら、それぞれの考え方を述べていただきまし。共通する問題意識がありながら、それぞれ違った思想のかたちをもっておられることがはっきりしたようです。たいへん有益な御議論をありがとうございました。

(後記) 本稿は、三月一七日に開催された「リプロ・フォーラム——思想としての20世紀」(主催・ブックセンターリプロ池袋店/協賛・岩波書店/会場・西武池袋店スタジオリプロ)の記録である。会場では聴衆からの質問もあったが、記録からは割愛した。なお、シンポジウムの司会は「思想」編集部がおこなった。

