

存在の歴史学のためのプロレゴメナ

田中 希生

1 旅するデカルト、あるいは女護の島

「およそあるものはすべて、どこか一定の場所に、一定の空間を占めてあるのでなければならない」^{★1}。カントのデカルト批判以来、近代哲学は、《存在》を《場》をともなうものとして語ってきた。こ

こでの場とは、ニュートンのいう重力が展開される「時空間」である。重力は諸存在間の距離によって規定される。したがって諸存在間の距離を確定する、時空間上の位置関係が決定的な重要性を帯びる。そのためこの議論は、潜在的にも顕在的にも、存在の定住性を前提する。また必然的に、存在よりも諸存在間の距離が規定可能であること、すなわち関係Ⅱ場が優越する。いいかえれば、この存在論は、その延長上に、関係主義的な社会学を必然的なものとして要請していたのである。

しかし、歴史には、位置決定を禁じられた者たちが数多く存在している。彼らは近代の学問が浴びせる光が宿命的につくりあげた影を住処とし、それどころか蠢き、ときに光と影の境界を攪乱しながら、不在と存在の間を生きている。ひとこと言えば、彼らは、旅をするのである。

「これぞ二度都へ帰るべくもしがたし。いざ途首の酒よ」と申せば、六人の者おどろき、「ここへもどらぬとは何国へ御供申し上ぐる事ぞ」といふ。「されば、浮世の遊君・白拍子・戯女見のこせし事もなし。我をはじめてこの男ども、ここに懸る山もなければ、これより女護の嶋にわたりて、抓みどりの女を見せん」といへば、いづれも飲び、「譬へば賢虚してそこの土となるべき事、たまたま一代男に生れての、それこそ願ひの道なれ」と、恋風にまかせ、伊豆の国より日和見す

[Article]
Kio Tanaka
Prolegomena for History of Existence
(Received 31 March 2022)

A Noon of Liberal Arts, No. 11, 2022

まし、天和二年神無月の末に行方しれずなりにけり。^{★3}

井原西鶴の傑作『好色一代男』の主人公世之介は、六人の好色仲間とともに強壯剤を大量に積んだ船に乗り、女だけが住まう「女嶋」を屈指して海に消える。子をなさず、一代で消えることを強いられた彼らは、「家」中心主義の封建社会の日本に、その居場所をもつことができなかつたのである（世之介の消えた海は、場所なき者たちのさまよう《場所》である）。

カントによる時空間の規定を確認しておこう。「空間という純粋直観は、感官や感覚などの対象が実際に存在していなくても、我々の意識における単なる感性的形式として、ア・プリオリに成立する」。^{★4}「時間表象がア・プリオリに根底に存しないならば、同時的存在もまた継起的存在も、知覚されることすら不可能であろう」。^{★5}存在に場が先立つ。こうしたア・プリオリな時空間規定なしに存在を語るデカルトに対しては、こういつている。「この『デカルトの』観念論のたくらみが当然以上に観念論自身に報復される」と。^{★6}つまりデカルトの存在論は不在論に等しいといいたいのである。

カントの批判は、デカルトの存在論を無効化する致命的な批判にみえる。だが、にもかかわらず、デカルトの存在論は近代をつうじてきわめて広範な影響力をわれわれにおよぼしてきた。その点を考慮するなら、カントの批判にもかかわらず、またその批判を最大限尊重したうえで、それに対して、われわれはむしろつぎのよういうだろう——デカルトは旅をしているのだ、と。カント＝ニュート

ンの時空はその内部にいる存在者の位置決定をきわめて強く要求している。だが、位置決定から解放された、距離を測定するための他者をそばにもたない、孤独に旅する者が不在とはかぎらない。それどころか、時空をまたいで移動する存在者なしに、歴史が可能になったことがかつてあつただろうか。共同体の重力を離れて旅する者が不在とはけつしていえない。カント的存在論にとつて絶対的な他者である、海に消えた世之介は、しかしその底抜けに明るい死出の旅によつて、時空を——時代を、またぐのである。

世之介に敬意を表して、もうすこし厳密に考えてみようか。たしかにカントは、場を存在のアプリオリとして、固定的なもの（絶対的なもの）^{★8}として措定した。だが、人間に寄生する寄生虫のような存在者にとつて、場としての人間もまた存在であり、いいかえれば、場は移動できるのである。ならばこの移動する場を可能にしていく場の場は？ と、問うことができそうである。つまり場＝存在者のシリーズは、場が一方的に存在者に先行するとはいえない、際限のないものだ（太陽の重力場に住まう地球に住まう人間に住まう寄生虫に住まうまた別の寄生虫……。あるいは、海に浮かぶラッコたちを考へることもできる。ラッコは、就寝時、大洋の真つ中に流されるのを防ぐために、ふたつの方法をとる。ひとつは、海藻を身体に巻き付けて寝ること。もうひとつは、別のラッコと手を繋いで寝ることである。一方は海藻が海底に張らせた根と海の深さ、そして海藻自身の延長の範囲に、ゆるやかに位置決定を依存する。もう一方は、別のラッコが、自身の存在論の場をなすのである——

つまり、就寝前に決定していた位置を喪失して沖に流されても、隣に友人——別の存在者がいれば、それでかまわないわけだ。

存在者が同時に場であることが可能なのだから、存在者のアプリーオリテイとして、存在者とは別に場——絶対時空を持ち出す必要はなかった。また、存在に場が先立つといういいかたは、すくなくとも正確とはいえない。むしろ、原子（人間あるいは海藻）をとりまく電子雲（寄生虫あるいはラッコの群れ）のように、存在者の周囲にはかならず場がともなう、というべきではないだろうか。ゾウリムシの繊毛、魚の鱗、鳥の翼、獣や人間の手足。これらは体幹の周囲の場で振動しているが、この振動は同時に彼らを旅させずにはおかない（樹木や家が、枝葉や屋根の振動にもかかわらず旅をしないのは、根や柱という別の手段でより重い地表にはりついているからにすぎない）。場があるから旅ができるのではなく、旅人の存在が場を効果として作り出すのである。時空が破れるのではない。破れることが時空なのである。

＊

ロニ・ホーンはいう。

水は神秘的なものと物質的なものの謎めいた結合だ。想像して。あらゆるものと接触するあらゆるものの影響を受けながら、少量を手にとってみれば、今日に至るまでほとんどは

透明のまま。それどころか水晶のように澄みきっている。^{★9}

水の中にあなた自身を見るとき、あなたの中に水を感じる？^{★10}

存在者は相対的に硬い、芯とでもいってよけ層と、その周囲に相対的に柔らかく、流動的な、こういつてよければ液状の層をもち、水が周囲の地形によりそって形をかえるように、われわれの精神や肉体は周囲の他者によりそって形をかえる（硬い芯のことを、われわれはしばしば「主体」といいかえている）。存在者にとつて、他者はおのれの臨界を意味し、ときに相互に浸透し合い、それどころか相互に形を変えさえる。

存在の主題において、アトム状の個人と個人とを結ぶ架空の線、すなわち「関係」が設けられることはない。ましてや「関係」が個人に先立つこともない。存在以外の別なにかを考慮せねばならない時点で、どうしても存在の主題から離れてしまうからだ。「関係」なるものを中心にこの世界を考えることの難点は、一方が他方を破壊、ないし飲み込むような状況を説明するのが非常に困難になることである。そこでは、そうした力を「暴力」として、自己同一的な二項および両者の「関係」を維持する環境の外に、ひとこといえば「反一法の世界に放逐するしかなくなってしまう。だが、それは人間本来の歴史から遠ざかることでもある。恋愛や戦争がそうであるように、双方を身体のみならず精神においても——したがって相対

的に硬い芯の部分をも——変形させない交流などありえないし、大水が周囲の地形を飲み込んでしまうことが、本来の水にとつて反法的なはたらきであるのでもない。水が大水と非難されるのは、以前と同じ環境・同じ関係を維持したい司法Ⅱ堤防的人間の都合にすぎないし、政治と戦争のいづれを手段／目的の側に置くにせよ、両者の境界を判別するのは、ほんとうは、ひとが思っているよりもずっと困難なのである。

したがって、われわれの存在論はふたつのものに反対する。すなわち、存在に先立つものとしての「場」と、存在に優越するものとしての「関係」とである。存在が「場」や「関係」をともなうことは、どうやら簡単に否定できることではない。そうしていつのまにか存在にそれらが優越し、ひとは国家のために、あるいは主君のために、意に沿わない死を選ぶことになる。だから、悲観的にいえば、それを避けるためにおそらく可能なのは、こうした「場」や「関係」による人間存在の拘束を、せいぜい緩めることだけである。

存在者をもつと純粹な存在として肯定すること、ただそれだけで、文字通り冒険なのだ——未踏の大地を目指す。存在に優越するかにみえる場や関係にかえて、われわれは存在と《余白》とを考える。存在者はおのれを取り巻くこの余白において、別の存在者——他者と接触し、それどころか浸透し合い、ときには飲み込まれたり飲み込んだりしながら、この世界に存在している。というよりも、そうして存在することが、世界をなす。海が陸地を飲み込んでいるのか、それとも陸地が海水を飲み干そうとしているのか。波の下に島が沈

むこともあれば、波を突き破つて島があらわれることもあるように、存在者はつねに有と無とのあいだにいる。この有無のはざまをたゆたうドラマこそが、世界の歴史なのである。世界史が有だけで構成されているなどと軽々に考えてはならない。無を過度に恐れる必要はないのだ。

＊

三木清の『歴史哲学』（一九三二年）について、ひとことしておこう。哲学といつても、政治意識の強かつた三木のそれは、師の西田幾多郎のそれとは趣が異なる。西田が理論的な深み——ある種アカデミックな——を求め、存在者の発散を恐れず「無の場所」を可能なかぎり拡張しつづけていたのに対して、三木はあくまで、大学の外／時代のなか——ある種ジャーナリスティックな——で、時代の影響を考慮しながら展開される。今日からみれば時代に即応するといつても翻弄されるといってもいい彼の哲学をひとくちに語るのは——難解さよりも変化によって——困難だが、すくなくとも一九三〇年代の政治的雰囲気の多分に刻印された『歴史哲学』の語る歴史についてはつぎのようにいえる。

彼は、歴史を「ロゴスとしての歴史」、「存在としての歴史」、そして「事実としての歴史」に区分する。これらを別の言葉でいいなおそう。「ロゴスとしての歴史」とは文献学のあつかうそれである。「存在としての歴史」とは、場（有の場所）を与えられたロゴスと

して、科学あるいは実証史学のそれである（「ロゴスとしての歴史」の前提^{アンタリクシ}でもある）。そして師に借りた「無の場所」に立つとされる「事実としての歴史」とは、形を変えていく——その意味で形而上学的な——現実に展開される事実そのものとしてのそれである。

三つ目のそれが、満州事変のさなか、二度目の世界大戦にむかう時代の流れを受けての歴史哲学であることは容易にみとれる。当時の「事実」は、現代の事実のようなメディアがつくる雑然とした諸事実とはまるで異なる。一にして多、生まれ生まれた「事実」はどこどころに死に死んで「歴史」となる。「歴史」は今、現に、動き、流れ、そしてつくられている。ひとは「歴史」に、否応なしに参加させられる。問題は、そうした時代精神をおのれの生み出したものとして自覚する「主体性」である。彼の三段論法がもつヘーゲル主義的かつ全体主義的傾向はあきらかである。だが、その理由でただちに否定はされえない。むしろ敗北を運命づけられた時代精神との格闘を認められるだけである。

同じ意味で、われわれは時代との格闘を強いられている。言語論的転回はおろか実証主義まで文献学に埋没していく傾向がつくる螺旋が意味しているのは、三木の言葉を借りれば、歴史の、「ロゴスとしての歴史」への致命的な後退である。刻一刻、「存在」が言語のなかに——たとえば文献に、法に、情報に、マニュアルに、その他もろもろのドキュメントに——閉じ込められている現代にあつて、「存在としての歴史」はますます稀少なものとなつている。しかしだからこそ、そこに可能性もある——実証主義が文献の外を恐

れてそこに閉じこもるなら。ロゴスにも、時代精神にも回収されることなき「存在」に許されたかすかな振動。そこにわたしたは、未来にむかうかほそくもひとすじの流れをみている。

2 存在の数学的基礎としての「もの」

「懐疑」とはなにか。^{★ii} 自分のみつめている女性が、知っているあの女性ではないかもしれぬと考える。表象と概念の分離といつても、対象と認識の分離といつても同じことだが、とにかく一対であるべき両者が分離するということ、それが、「懐疑」の始まりである。

たとえば「魔女裁判」は、この分離なしにはありえない。彼女が人間の表象をもつにもかかわらず、魔女だとしたら？ それは神がつくり保証する概念と表象の絶対的な一致に、あつてはならない破れが発生していることを意味する。もちろん懐疑は、最初に女性に向かう。この女性が魔女かどうかは、じつは問題ではない。むしろ、その疑いを招いていることが、魔性である。この疑い自体が、神の保証する一致に対する反逆だからだ。疑わしいという、ただそのことが、罪なのだ。だからこそ、彼女は暴力的な裁判に、しかもはじめから断罪されることが定められた裁判にかけられねばならない。だが、懐疑は女性に向けられるにとどまらない。

トマス・アクイナスに従うかぎり（またあえてカントの用語を使つていえば）、神は悟性的な存在である。感性（感官）によつてもものを感覚する人間とは根本的に異なり、神は悟性によつて、感覚する。

人間がある表象にまちがった概念を与えてしまうのは、人間が感覚に頼っているからだ。だが神はちがう。神は感性をもたない。したがって、神において、概念それ自体が存在である。神は「神」であるがゆえに全能の存在なのであって、全能だから神なのではない。完全に演繹的な存在者である。だとしたら、なにゆえ神は魔女などを生み出したのだろうか。そんなことをするなんて、あなたは、いわれているほどに神なのか？

彼女が魔女ではないと証明することは、原理的に不可能である。この懐疑は一度はじまってしまったら、概念と表象の絶対的一致という論理的基盤を保持するかぎり、二度と取り除くことができない。なぜなら、証明という行為それ自体が概念と表象の不一致を前提しているからである。結局、女はすべて怪しい。しかし、この猜疑は神にも向かう。この不可解な女を作ったのは神だからだ。もしかしたら、この「神」は、神ではないかもしれぬ。「神」が全能ではない、ただそれだけで、「神」は疑うに足る。「神」が神でないなら、いたいひとはなにを信じたらよいのだろうか？

＊

「もの」がある」とはどういうことか。なぜひとは、具体的であっても雑多な表象を超えて、抽象的な「もの」を思考することができなのか。この概念は、概念と表象の差異、つまり先述の「懐疑」なしにはありえないようにみえる。概念はいつも表象を尽くさないし、

表象はいつも対象を尽くさない。カントは、この尽きることない差異こそが「もの」の源泉であると考えた。この差異、この残余、これが「もの」である。これらが一致しているかぎり、「もの」は生じない。

カントにしたがうなら、もの自体を生み出すのは、むしろ表象に概念を与える悟性の側である。そのことを彼は、アプリオリに「もの」がある、といういいかたをする。逆説的ないいかたで、「もの自体は、ただ悟性によつて考えることだけができる」という。だが、実際には、不完全な悟性、不完全な概念こそが、対象を「もの」に変えるのだ。感覚（だけ）がまちがうといういいかたはできない。まちがうのはどちらかといえば悟性である。というのも、感覚は悟性に従うからだ（認識は対象に先立つ）。感覚が悟性に従う、とはどういうことか。それは、感覚の正否を悟性があらかじめ定められた基準に―すでに悟性に依拠している。そのため、悟性が理解しうるものが感覚とされ、悟性が理解できないものは超感覚的な「もの」と判断される、ということになるしかない。

したがって、カントにおいて、「もの」がある、すなわち存在は、感性的な（感官の対象となる）実在とは区別される。実在が肉の側に割り振られているとすれば（一般にはこちらを「もの」と呼んでいるが）、「もの」あるいは存在は、実在を超えたもの、すなわち超感性的なものであり、ネガティブな仕方ではしか現われない。

この点、悟性は懐疑しない。悟性は疑うことなく表象を認識の裁

断にかける。たんにカテゴリーに従って感覚的なものと超感覚的なものを区別していくだけである。懐疑は概念と表象の差異が生み出す帰結だが、この差異、すなわち超感覚的なものがなんらかのイメージ——表象（厳密には、感覚可能な表象と区別して仮象と呼ばれる）と結びつくとき、それは理性と呼ばれる。たとえば神は超感覚的なものだが、これを髭の生えた巨人に代表表象させる……のは理性がおこなうことである。あるいは、悟性におけるカテゴリーの節ぶちが残余として生み出す超感覚的なものが懐疑によって取り出されるとして、それは全体として理性のはたらきであり、短縮されて理性と呼ばれる。したがって、懐疑をおこなうのは理性ということになるが、やはり、現実には悟性が理性に先立っている。悟性に蓄積された記憶イメージにもとづいて、神を表象するからであるし、あるいはそもそも超感覚的なものは、（感性と一体のものとしての）悟性が取り逃がす残余だからである。だから、〴〵ものは悟性の生み出す残余だが、その残余自体は理性においてイメージされる。

こういう考え方は、たしかに「魔女裁判」を無用のものにする。表象と概念の差異が発生するのは、むしろ自分の貧弱な、もともと貧弱な、そしてついに貧弱な悟性（あるいは認識）のせいだからだ。この女が魔女であるか否か、それは理性の課題ではありえない。むしろ、科学、とりわけ自然科学上の認識論的な課題なのだ。カントは、かくして、審判としての学問という考え方を提起した。カント以来、学問は一種の裁判の形式をとるようになった。またその一方で、というよりはこちらのほうがカントにとつてははるかに主要な

テーマだが、概念と表象の差異こそが、むしろ神の源泉となるだろう。概念と表象の差異のおかげで、ひとは神の存在を疑うに至ったのだが、懐疑が可能である、とはどういうことなのか。それがまちがった表象を与えるものだとしても、すくなくとも感覚できる、ということである。受肉を必要とする、その点でもより超感覚的な神を思考できるとすれば、その思考は感覚を通過しない。したがってもちろん、悟性はつねに「すでに」、それを取り逃す。つまり神は、懐疑を超えた、感覚できないものに与えられたイメージである。こうした感性・悟性の残余、学問が作り上げた知的文脈を超えてある他者、思考するといつても想像するといつても大差ないこの他者、これが神である。神とは、懐疑を超えた懐疑の別の名なのであり、またそうであるがゆえにこそ、神は存在するのである（だから存在は実在と区別されねばならない）。カントにかぶれたひとはいうだろう。彼女が疑わしいといつても、だからといって魔女であるとも、魔女でないともいえない、その答えを知っているのは神だけであり、どうしてわれわれにそれが判断できようか……。

＊

注目すべきは、デカルトの存在論における三つのエレメントである。ひとつはコギト。もうひとつは神の証明。そしてもうひとつは解析幾何学である。この三つの要素はすべて同じものの異なる表現であり、これらは切り離して考えることができない。

彼は「もの」を「延長」と呼ぶ。それは彼が証明したと信じた三つの存在のうちのひとつであり、「われ」^{コギト}、「神」と並び立つ。つまり、彼はカントのように実在と存在とを区別する質的・有機的差異を考慮していない。感性的要素（延長）と理性的要素（われ、あるいは神）は同じ平面上に展開されている。したがって、「在る」は、この同じ平面上に展開されることそれ自体を指すのであり、「われ在り」が可能なら、自動的に神や延長の「在り」も可能になる。カントのいえるは感覚的に存在する延長と、超感覚的に存在するはずの神とのあいだに、存在論上のちがいはない。

表象と概念の差異に対するカントの解決方法とのちがいを強調していえば、こうなる。デカルトは、表象＝概念の二重構造そのものを破棄した。延長（つまり表象）と「われ」や「神」（つまり概念）は、存在という観点からいへばいずれも同じである。だから表象と概念を区別する必要はない。それこそが、「コギト」、すなわち、「われ思ふ、ゆえにわれあり」である。「われ思ふ」ということと「われあり」とのあいだには、じつは深い差はないのだ。しかし、神もまた延長やわれと同じく表象なら、神はいかなる表象をもつのか？

デカルトがやり残していた問いを継承したのはスピノザである。彼が「われ思ふゆえにわれあり」を「われは思惟しつつ在る」に翻訳したとき（彼はコギト、エルゴ、スムの三語のうち、エルゴ、すなわち「ゆえに」を問題にしたのだが、この因果律については次章で述べよう）、彼は、概念が思惟されるということ、ものが在るということが、デカルトにおいて同一平面上でおこなわれていること

を正しく理解していた。したがって、神も表象をもつ。神の表象とは、この世界そのものことだ（汎神論）。神はもの \parallel 延長と同様に存在する。彼らはいうだろう。彼女は、魔女ではない、みるがいい、彼女は美しい女ではないか、一体どこに魔女がいるのか……。

*

一般に、数学は「もの」と「もの」との「関係」をあつかうものとされている。たとえば柄谷行人はこういつている。

数学を量的なものに見なす考えを捨てないといけない。数学は本来的に「関係」を扱う学問です。量はその一つにすぎない。

……特に数学的思考というべきものはない。「関係」を考慮することなら、すべて数学的である。言語体系も政治的組織も精神病理も、それが関係の形態であるかぎり、数学的に扱えます。

……プラトンは、「関係」は、感覚的なものと区別されるアイデアとして、アイデア界に在ると考えたわけです。今そんなふうに考える人はいないけれども、この区別そのものは残ります。「関係」は、物があるというのと違つたふうに、存在する。あるいは、それは無であるともいえます。なぜなら、それは

どこにも存在しないからです。^{★12}

たしかにプラトンは数学や幾何学を自身のイデア論にとって不可欠のものと強調していた。だが、イデアの世界と現実の世界について、前者は後者より美しく、後者はその模倣であるためにいくらか美しさを欠くとはいつているが、それが感覚的なものと区別されるとは全然いつていない。その差はあくまで強度的なもので、質的なものではない。いずれも感覚的に美しいものだ。柄谷は数学が「関係」をあつかうという自説を補強するためにデカルトも引き合いに出しているが、「われ」「もの（延長）」「神」を同じ「在り」のなかに展開するデカルトが、数学をそれらの「在り」とは区別しているとしたら、一体彼は、いかにして幾何学上の点を数に置き換えることができたのだろうか。数は、柄谷がいうように、「われ」とも「神」とも「延長」ともちがう、特別な存在の仕方をしていると、デカルトは考えていたのだろうか。

さらにいえば、デカルトは、磁力や重力のように、離れているもの同士のあいだに働く遠隔力という考えかたを怪しげなものとして拒絶したひとである（したがってニュートンの万有引力の法則は、当時絶大な影響力を誇ったデカルト主義に対する最初の有効な批判のひとつだった）。つまり、「もの」と「もの」のあいだの「関係」という思考はデカルトには見当たらず、「もの」と「もの」のあいだの作用はすべて「衝突 Impact」によって説明される（さきにわたしが他者を「関係」ではなく接触によって説明したように）。

こうした要素を突きつめて考えてみよう。私見によれば、むしろ、デカルトの発見はつぎの点にある。すなわち、数は、そもそも「もの」をあつかう。というより、数は、対象を「もの」化する。それゆえ、幾何学上の点（すなわち延長）を数に置き換えても、まったく問題が発生しない。幾何学は、古代エジプトやギリシアにおいて測量術から発展しているように、もともと現実をあつかう、実用的な学問である。それに対して数学はとくにピタゴラスと結びつき、音楽に結びつけられるかぎりでは現実的なものだったが、そうでない場合はより神秘的な（カルト的な）学問だった。この両者の区別は、あきらかに表象の有無に依存している。すなわち、前者は物質的・実在的だが、後者は精神的・存在的とみなされている。デカルトが解析幾何学で乗り越えたのは、この境界である。つまり、より現実的な点や線（＝「延長」）は、より非現実的とみなされる数と変わらないのであつて、それは、延長とわれや神とが並列されるように、同じ平面上に展開されているのである。コギトなしには、解析幾何学は可能にならないのだ。

★

ハイデガーが指摘するように、「道具」は、ひとが石を矢じりとして使うときにはじめて具体的な道具となる、というようにして、一挙に現われる。そうでなければいつまでもただただの石であり、さらにいえば、人間が使用しないかぎり、「石」でさえない。プラ

トン風に翻訳するならば、ある石を矢じりとして用いることが可能であるならば、その石は矢じりのアイデアを持つている、ということである。また、これらの矢じりを「もの」である、と考えたとすれば、それは、この矢じりを数えるときである。矢じりを三つと数えるとき、そこにはすでに抽象的な思考がはたらいている。矢じりのアイデアにもつづいて、それらをひとつふたつと数えるとき、それらを抽象的な「もの」としてあつかっているのである。このように、アイデアには運動的なものと数学的なものとの二種類があるのであって、かならずしも後者とだけ結びついているのではないし、関係ならばすべて数学的、ということにもならない。道具的な関係（連関）というものもある。農夫が鋤で土地を耕すとき、彼はまちがいなく鋤および土地と連関しているが、それが数学的な関係にあるなどということはとうてい不可能である。むしろ、固く乾いた土を掘り起こすために、汗をながして金属片のついた木の棒を振り上げるといふ、そのことが、彼と鋤と土とを道具的な連関として取り結ぶのである。いずれにしても、数学がおこなうのは、対象を「もの」化することとである。三つの矢じりという思考法は、具体的な矢じりを「もの」に抽象化する。逆に、道具的な思考法は、抽象化されたこの三つの矢じりに、再び具体性を与えるだろう。つまり、道具的な思考法が存在の織りなす出来事にかかわるとすれば、数学は存在における「もの」にかかわる（といっても、数が序数であるかぎり、出来事の一変種であるが）。「もの」は、カントのように表象と概念のずれが生み出すのではなく、具体的な対象、たとえば矢じりを数えるときに

発生する。数学は、ひとに対象を「もの」として把握することを教えるのだ。だから、デカルトにしたがうかぎり、表象（ここでは幾何学）と概念（ここでは数学）のとりもつ「関係」の向こう側に、わざわざ「もの自体」を設定する必然性はない。むしろ、ある表象が数としてあつかわれるとき、そこに、「もの」はある。数学と幾何学とを結びつける解析幾何学とは、「もの」の発生過程の特異な表現、というかスタイルであり、なおかつプラトンのアイデア論の正しい拡張である。

この意味では、「関係」という観念、表象を欠いたこのカント的・ヘーゲルの観念は、数学とは別のものである。構造主義の難点も、数学の使用法にある。数学的に取り出された構造を具体的な「もの」と遊離した「関係」とみなすことが、この学問に閉塞をもたらす。むしろ、そうした構造は、ユニークな序数として現実に存在していると考えたほうがよい。たとえば生まれたばかりの赤ん坊が、トポロジックに母親を二つの穴（目）のある形として捉えたからといって、母親が存在していないということができないのと同じことである。ひとつ、ふたつ……。赤ん坊も数えているのだ。現実には、赤ん坊にとつて、母親は二つの穴のある形として存在するし、彼が（無意識にとはいえ）表象と概念を認識論的に区別している、などと考える必然性はどこにもない。それは母なのである。

*

幾何学上の点を数に置き換えることが可能であるということ、この不思議な事態はなにを意味しているのだろうか。この奇妙な思考の跡をたどっていくと、スピノザにたどりつくことはすでに述べた。さらにこの先をたどると、ハイデガーを批判的に継承したフーコーに突き当たる。というのも、フーコーは、テキスト上のいくつかの点を、実際上の出来事に置き換え可能なものと考えていたことが明白だからである。彼は、この奇妙な点を「言表」と呼び、これをひが思いもよらぬ突飛な出来事と結びつける斜線をいたるところに引いて回っていた。われわれには、フーコーは、この点では彼が批判したデカルトによく似ているように思われるのだ。おそらく、出来事の学はこの方向にしかないし、われわれはそれを、たぶん《文学》と知っているのだろうか……。

3 因果／先後関係

われわれは因果について、これを無限に遡ることが可能であることを、実感としてよく知っている（無限後退ないし無限遡行という）。こうした遡行の際限のなさに不都合を感じて、プラトンは「第一原因」なるもの——すなわちイデアであり、デミウルゴス神である——を設定する。ここでプラトンが言いたいのは、どこまで遡るかについては、われわれに任ざれているということ、つまり任意だ、ということである（テイマイオスの主張の真の要点は、生成の視座を解放することにあつて、第一原因そのものではない）^{★14}。だから『異邦人』の主

人公ムルソーが、自身の犯した殺人の原因を太陽の眩しさに置くことができたのは、なんら驚くにあたらない。問題は、それが時代の常識に訴えかける説得性、あるいは社会を維持しうる経済性をもつかどうか、という点にかかっている。

さて、しばらく因果性にこだわってみよう。かつてハイデガーは、因果性 *Kausalität* は道具的なものが支配する場所で生じるといついた^{★15}。人間の目は、文字通り手前にあつて、手を見つめている。おのれの意志は目的が手に伝わり、それは手のそばで——文字通り手段として、目的にしたがったなんらかの結果をもたらす。因果性は、こうした目と手のおりなす身体構造と不可分ではいられない。ここでは、先後関係と因果関係とが、不可分のものとして、混同される。目的が設定されるより先に手段がある、などとはとうてい考えられないからだ。

ハイデガーを参照しておこう。彼は、原因の伝統的な四区分について語っている。ひとつ、カウザルマテリアリス《質料因》は皿の製作に用いられる銀のような材料である。ひとつ、カウザルフォルマリス《形相因》は材料が収まっていく皿という形態である。ひとつ、カウザルインテンス《目的因》は儀式で供えものをするための皿である。ひとつ、カウザルエフィキエンス《動力因》は皿を作る銀細工士の手である。つまり、因果律自体が、技術の領域と重なり合っているのだが、じつは、この因果性について、つぎのような解釈を拒絶することができない。すなわち、銀ははまだ存在しない未来の皿のポテンシャルであり、そもそも銀を質料に変えるのは、未来の皿である、と。ここでは、銀から皿へ、という時間的な先後関係にもかかわら

ず、因果は逆に未来からやってくるのである。

こうした逆因果の可能性を黙殺し、先後関係を因果関係と同一視してしまうのは、目と手のおりなす目的・手段の先入観に依存してのことにすぎない。実際、古生物学における恐竜の復元に典型的にあらわれているように、かつてはより古い両生類の延長上で——つまり爬虫類に似せて——想像力豊かに復元された恐竜は、いまや恐竜以後に登場する鳥類から回帰的に、やはり想像力豊かに復元されるようになった。すなわち、今日では、未来の鳥のほうが、過去の恐竜の姿の原因になっているわけである。恐竜の姿について、それ以前の両生類から決定することも、それ以後の鳥類から決定することも自由である。それどころか、生物の進化の系統樹それ自体が、未来に生じうる形質遺伝に依存して決定されているのであり、未来が時間を遡って過去を規定するからといって、そのことがただちに非科学性を意味しているのではまったくない。

その点、歴史学は、残念ながら、先後関係と因果関係の混同が強固に残存しつづけている、きわめて保守的・退嬰的な分野である。そこには、古代・中世・近代という先後関係が学者の専門を分かつ小区分になっていて、相互の横断がきわめて起こりにくいという外的事情がある。さらにいえば——こちらのほうが重大なのだが——、過去が現在に作用する、という常識的な先後関係の転倒は、たとえ科学がそれを許しているとしても、歴史学という学問の都合から、あつてはならないことなのである。なぜなら、その転倒は、現在の学者の判断が過去の事件に作用する、という可能性を含んでし

まうからである。自然科学と異なり、歴史学は、それを実践する学者をも学の内部に飲み込む人文科学的要素を遠ざけることが容易ではない。それはべつの意味で歴史に学者的主観の侵入を許すことにみえ——忌むべき言語論的転回——、だから先後関係と因果関係を混同し、因果を過去から現在に向かうベクトルに固定する操作をおこなっている現状のほうが、客観性の観点からしてもまだ、というわけである。

しかし、学者のこうした頑なな態度は、因果性についてのラディカルな反省に対する保守性、あるいは怠惰と臆病でしかない。プラトンとハイデガーが教えてくれているように、因果性の観念をたんに放棄せよというのではなく、これを保持しながら、なお相対的に自由に、べつのいいかたをすればはるか遠くまで思考することは可能なのだ。われわれは、だから因果性をめぐるふたつの哲学を受け入れることにしよう。ひとつ、結果に対して原因となる要素の起点をどこに置くかは任意であること。ひとつ、未来から過去への作用はありうる、ということである。

こうした観点から、あらためて、わたしの『存在の歴史学』であつたつた応仁の乱を解説することができる。わたしは同書において、内藤湖南の示唆をヒントに、応仁の乱を起点に日本の近代史をひもといた。内藤の示唆はつぎのようなものである。

……大体今日の日本を知る為に日本の歴史を研究するには、古代の歴史を研究する必要は殆どありませぬ、応仁の乱以後

の歴史を知つて居つたらそれで沢山です。それ以前の事は外国の歴史と同じ位にしか感ぜられませぬが、応仁の乱以後は我々の眞の身体骨肉に直接触れた歴史であつて、これを本当に知つて居れば、それで日本歴史は十分だと言つていゝのであります、……★¹⁶

一四六七年の京都に置かれたひとつの起点。これは、ここを起点にすることでみえてくるものがある、という予感に促されて置かれた任意の点にすぎない。読者にはこの任意性を批判する権利がある。だが、応仁の乱と明治維新とのあいだには四百年もの歲月がある、という先後関係と相互の時間的距離に依存した批判は非生産的である。むしろ批判されるべきは、相互浸透を見渡せなくしている時代区分に依拠した学問の都合のほうであり、さらにいえば、応仁の乱が明治維新に影響した、と考えているのではない。わたしは、逆に、明治維新のほうが、応仁の乱に影響している——鳥が恐竜の姿を決定するように——と考えているのである。別言すれば、近代のひとびとは、応仁の乱から特定の、潜勢的な遺伝形質を選び取っている。たとえば、以下のよう。

下剋上……此語、でもくらしいトモ解スベシ 下トシテ、上
ニ剋ツコト。臣トシテ、君ヲ凌グコト。★¹⁷

未来のひとつが、過去からどのような遺伝形質を無意識に選ぶ

取るかで、過去の動向にも変化があらわれる。もともと、出来事は、そのはじまりや終わりを定めがたい、高揚したなにかである。乱の余波が、明治維新にいたる四〇〇年あとまでつづいたとしても、人間の長い歴史を考えれば、それほどおかしなことではない。だから、たとえば豊臣秀吉が、天下統一の総仕上げとして、天皇を支える関白として東山大仏を建立しようとしたことも、応仁の乱の意味^{II}出来事性を明らかにする重要な要素になると考えることは、もつとおかしなことではない。すなわち、戦国の世をもたらした応仁の乱の意義は、天皇を中心とする国家祭祀の失効にある、と。

たしかに、近世武家社会の到来が応仁の乱の意義なのであれば、それは平安末よりはじまる武家社会内部の権力闘争の一コマに転落する（その視座はかならずしも否定されないが、それにしたところ、近世社会という未来が応仁の乱の意義を決定している）。だが、近代天皇制社会の到来が応仁の乱の意義なのであれば、乱は日本史を近代にむけて再起動させる重要な起点となる（もちろんこの視座も否定されないはずだし、徳川政権は、より大地に近いところで沸騰する天皇的なものを抑圧しきることができなかった）。いいかえれば、われわれ歴史家は、豊臣氏と徳川家とが大坂夏の陣ののち、四〇〇年にわたつて潜在的に繰り広げてきた抗争の代理戦争をすることができるとは、わけても、歴史が過去からしか影響を受けない、という觀念は、まちがっていると考へなければならぬ。未来が過去に影響することもあるのだ——「言語論的転回」風の浅い歴史理解を超え

て。

4 秘密の存在／存在の秘密

秘密 secret とはなにか。

秘密が、特定の諸主体のあいだにとどまりつづけるだけで、そのほかには誰にも知られることのないもの、という定義を仮にもつとしよう。それで秘密は、この世界に在る、といえるのだろうか。なのと同じだろうか。孤独の問題群にかかわるものとして、秘密の主題は、おそらくきわめて存在論的なものである。

秘密について、ジャック・デリダはこういつている。それは芸術における秘技ではないし、啓示によって伝授される奥義や宗教的な神秘にも属さない。公的なものから保護／排除される「私的な内面性」のようなプライベートなものでも、軍事機密や国家機密、製造上の秘密、医者や弁護士の上の秘密等々のようにパブリックに許されたものでもない。自己の告白や第三者の暴露によってさらされる可能性をもつ、特定のひとびとのあいだで意識的に隠されたものでもない。秘密、「それは自らを隠蔽しない」。「秘密は異質的なのである」。なぜなら、覆いを剥がすことによってあらわれるタイプの秘密は、その瞬間、すでに秘密であることをやめてしまうからだ。それらはむしろ、適合Ⅱ一致の真理や、記憶としての真理に属すもので、現象学や、もつと一般化すれば科学Ⅱ学問に、あるいは代理表象の問題群に属したものでしかない。だから秘密は、覆う

ことや覆いを剥がすこととは関係しない。秘密は「名」とも関係しない。なぜなら「名」に還元された時点で、やはりそれは秘密であることをやめてしまうからだ。ひとは秘密なるものについていくらでも語ることができる。だが、「どこまでも「異邦的なまま」である。「どんな histoire にも……Geschichte もしくは res gestae の意味においても、あるいはまた《知》と《歴史的な語り》の意味においても……異邦的なまま」である。「秘密は言葉に異邦的であるのと同じように、言葉のうちにあるものでもない。秘密は言葉に応えない」。つまり秘密は言葉でさええない。秘密とは、「絶対的な非応答」である。「そこにはもう時間はなく、場所もない」。

デリダの語る絶対的な秘密の主題は、ついで「文学」に移行する。彼によれば、「文学とは、近代になって創出されたものであり、さまざまな慣習的約束事や制度のうちに登録されている」もの¹⁸にすぎない。だが、著者の意図からは完全に引き剥がされてしまった、つまり著者が隠しておいたどんな意味とも無関係に撒き散らされたテクスト（＝痕跡）があるなら、そこになんの秘密もないとしても、秘密の文学であるはずだろう。なぜなら、それは、永久に、覆いとも、覆いを剥がすことと関係できないからである。秘密、それは、「ひとりの孤絶した主体の孤独 solitude d'un sujet isolé」とさえないわれえないような（つまりどんな「共通の尺度」もありえないような）「殉教なきパッションという絶対的孤独」である。「孤独、それは秘密の別の名である。……そういう孤独は意識の孤独ではなく、主体の孤独でも現存在の孤独でもない」²⁰。

*

「絶対的孤独」、それは在る、といわねばならない。「絶対」——それはどんな社会状況にも影響されない、ということである。デリダのいう絶対的な秘密を、われわれは、存在論として、最大限尊重しなければならぬ。存在とは、孤独によって形づくられるなにもかであり、それは同時に、秘密をも意味できるのである。

また、秘密は「異邦的」である、という点にも同意しよう。すなわち共同体成員に通用する母語で書かれる法の埒外にある。デリダにおいて、それは、歴史が救い損ねたもの、応答＝責任 response なきものへの絶対的な敬意 respect である。仮面のむこうにはなにもない。仮面はなにも隠していない。歴史のそこかしこに穿たれた穴、場所なき空虚である。それは絶対的なアクセス不可能性であり、したがって、本質的に、ほとんど不在論にまで高められるほどに、秘密は稀少なものである。

しかし、彼のいう秘密への最大限の尊重にもかかわらず、われわれには、こうもいえる権利があるのであるだろうか。たしかに、彼のいうような、私を覆う公のごとき諸々の覆い、諸々の「表象」とは関係しない秘密があるとしても、それは一方で、もつとありふれたものだ。彼が存在を歴史はおろか言語の彼方にまで——非文学的文学という語まで用いて——「秘密」という言葉それ自身からさえ遠ざけているそのときに、われわれは、もつぱら、それは、た

んに文学的なものとして、ありふれたものだというだろう。思うに、歴史はむしろ、文字どおりその宝庫である。

北村透谷はいう。

恋愛は人世の秘鑰なり、恋愛ありて後人世あり、恋愛を抽き去りたらむには人生何の色味かあらむ。^{★21}

透谷において、恋愛は、人世／人生において秘められたものであり、しかも鍵なのだ。しばらく彼の理屈を追いかけてみよう。

想世界と実世界との争戦より想世界の敗将をして立籠らしむる牙城となるは、即ち恋愛なり。

此恋愛あればこそ、理性ある人間は悉く悩死せざるなれ、此恋愛あればこそ、実世界に乗入る欲望を惹起するなれ。^{★22}

戊辰戦争、西南戦争、自由民権運動、その他諸々のテロリズム……。敗北をくりかえし、実世界にも歴史にもその居場所を失い、ヘーゲルの承認欲求は永遠に満たされぬと諦めた、想世界に閉じこもつたかみえる孤独な元武士たちを、にわかに、鬱没として立ち上らせる他者への欲望、すなわち、恋愛（恋愛は承認欲求とはまったく異なる欲望である——承認を求めるときぎりにおいて保存されねばならない弁証法的対象をむしろ喰らい、一体化することだから）。ともあれ、透谷の言葉を信じるなら、恋愛は、実世界への扉をこじ

あける鍵であるだけではない。秘密とかかわっている。

心に宮あり、宮の奥に他の秘宮あり、その第一の宮には人の来り観る事を許せども、その秘宮には各人々に鑰して容易に人を近かしめず、その第一の宮に於て人は其処世の道を講じ、其希望、其生命の表白をなせど、第二の秘宮は常に沈冥にして無言、蓋世の大詩人をも之に突入するを得せしめず。^{★23}

大詩人にさえ突入を許さない「秘宮」には、なにかがあるのか。「人には各自に何事かの秘密あるものなり」と透谷はいう。だがそれはいわゆる難しいものではない。「日常思惟するところのもの極めて高潔なる事あり、極めて卑下なる事あり」。精神は時に応じて多様だが、なかには語るべきでないこともある。高潔と卑下と、このふたつの思考が、精神をふたつの宮に分ち、後者を秘宮にする。つまり「秘宮」にあるのは、「卑下なる事」にすぎない。秘宮にあるのは、高潔とはほど遠い、ある特定の他者を肉として貪らんとする愛欲である。ここで《秘密》は、デリダのいうような「パッサン＝受苦」、すなわち受動的なものではない。もっぱら能動的なものとして、欲望にかかわる。というよりも、秘密とは、インテンショナルな欲望そのものであり、おのれを内から外にむけて、文字どおり突き動かす強度をもった衝動なのだ。いいかえれば、秘密は、なんらかの形で内から外へ晒されることよって、はじめて秘密なのである。

……俗人は之を蓋はんとし、至人は之を開表して恥づるところを知らず、俗人は心の第一宮に於て之を蓋はん事を計策す、故に巧を弄して自ら隱匿するところあるなり、然れども至人は之を第二の心宮に暴露して人の縦に見るに任す、……^{★24}

これが本来の秘密のありかたである。秘密は、誰にも知られていないことではなかった。未知か既知か、公開か非公開か、という二元論的問題群には属さず、もっぱら暴露すること、晒すこと、覆いを剥がすこと、告白すること、ほめかすこと、あるいはこつそりと打ち明けること、そして黙秘すること、といったさまざまな言表行為によつてのみ、現象する。つまりなんらかの微をかならずもつのだ。論理的にも実態的にも、秘密を誰かに晒さない者——厳密にいえば、晒そうとしない者——は、ひとりもない。誰にも打ち明けられること——ほめかすことさえ——なかった秘密は、いまだかつて、一度も存在したためしがない（ないのとおなじではなく、たんにない）のだ。

この私的な秘密を、法的なものがあつかうのは、とりわけ他者による「暴露」——他者に対する「黙秘」の作法においてである。なぜなら法は公共的なものだからである。したがってここでの秘密は、なんらかの公共道徳を基準に、それより劣る禁止、保護された破廉の言説であり、スキャンダル・ブライヴァシーの二者択一に閉ざされたネガティブな言説しか意味できない。その点、デリダのいう言

語の彼方に——暴露―黙秘の二極の外に——くりひろげられる絶對的な非応答や、否定形によつて語られるなにかにしても、けつきよくは秘密をネガティブなものとしてあつかうことにかわりはない。この秘密は、たとえ批判―脱構築のためとはいえ、暴露―黙秘の法的な二極を前提しているからである(秘密―存在は公的なもの、もつといえれば関係のネガでしかない……)。

だが、透谷においてはそうではない。透谷が問題にしているのは、暴露から黙秘にいたる二極のあいだにある、晒すこと、告白すること、ほのめかすこと、こつそり打ち明けること、といったさまざまなニュアンス、あるいは強度である(暴露は強度ゼロの秘密であり、黙秘は最高の強度をもつた秘密である。だから、公共的なものがスキャンダルとしてあつかう「暴露」と文学的な「暴露」とは区別しなければならぬ)。こうした秘密は、本質的にエロティックなものとして、世界の外にはなく、世界のなかに在る。つまりポジティブな有に属し、それどころか無と有をつなぐ欲望の描く斜線である。なぜなら、それは《出来事としての秘密》だからである。

透谷によれば、この破廉恥な至人による「秘宮」の「暴露」にいたつて、世界は変質するという。

……其天真の爛熳たるや、何人をも何者をも敵とせず味方とせず、わが秘密をも秘密とする念はあらざるなり、然り、斯かる至人の域に進みて後始めて、その秘密も秘密の質を變じ、その悪業も悪業の質を失ひ、懺悔も懺悔の時を過ぎ、憂

苦も憂苦の境を転じ、殺人強盜の大罪も其業を絶ちて、一面の白屋、只だ自然の美あるのみ、真あるのみ。

この美こそ、真こそ、以て未来の生命を形くるものなるべし。^{★25}

法的なものは、人間の活動を万人の目に晒されるべき公的なものと、秘められた私的なものに分割する。法は一見、後者を認めて保護さえしているようにみえる。だが、それは、前者の公的なものにくらべて、政治に参与することを許されぬという意味で私的なものでしかない。つまり法的なものは、私的なものが政治を左右するのを、排除さるべきスキャンダルとして以外に認めていないのだ——かつて王政ローマ最後の王タルクィニウス・スペルブスが犯したルクレティアへの横恋慕、そのあまりに私的な行為がローマに共和政治をもたらしたように。それは、私的なものという区画された諸格子の内部でのみ許される閉ざされた自由、いわば公共空間における沈黙／非応答と同じものでしかない。要するに、公的な関係の網にからなければ、政治的にも歴史的にも、ないのとおなじなのである(デリダはそれに対して、ほんとうはある、といっている)。しかし、そんなことが可能なのだろうか——私的なものを保護すると称してこれを公共空間から完全に閉め出すことが。

それに反して、透谷のいう《秘密》とは、私的なものの公的な世界への横溢、公私の区分の廃棄、私的なものを扉の内／外に閉ざす公共空間をまるごと秘密の空間に——あるいは「一面の白屋」に——

塗り替える敗者の戦いそれ自体である。それこそ《純文学》の機能する、徹頭徹尾、私的であると同時に政治的な空間なのだ。だから文学は「制度」だ、と切り切るのは、しばらく思いとどまろう。秘密は、巷のそこかしこを占拠する恋人たちの囁きのために、ほとんど街中に鳴り響いていると聞いていいほどだ。それは公的なものと無関係とはいえないどころか、公的なものがこしらえる友／敵の區別そのものと戦い、これを廃棄しさえするのである。

秘密＝卑下なるものを抱える孤独な存在者は、かならず溢れる。卑下なること、そして溢れることによってこそ秘密であり、同時に、秘密を抱く者は、かならず存在者の資格をもつ。存在者は本質的に秘密をもつのだ。

われわれは、だからたんに、秘密を肯定する。ポジティブな秘密の存在を肯定する。一面の白屋において。

5 自由主義／旅

柄谷行人は柳田国男論のなかで、日本社会が父系制でも母系制でもなく双系制であることを指摘しつつ、「『場』としての家」という節をつくってつぎのようにいつている。

単系制では、父系であろうと母系であろうと、先祖は一つである。それを目印にして、集団が組織される。しかるに、双系制では、出自が何であれ、今人が帰属する場が大事である。

「家」がそのような場である。

……父母をオヤと呼ぶのは、家を労働組織と見なすことである。ゆえに、家は血縁的であるよりも、労働組織である。

祖霊についても同様のことがいえる。祖霊はオヤであり子孫はコであるが、両者に必ずしも血のつながりは必要ではない。

日本で養子制が一般に認められているのはそのためである。

……この養子制は、日本社会の階層的モビリティを可能にした。徳川時代のように厳重な身分制があつても、それを養子縁組によって超えるのは容易であつた。

……血統よりも「家」を重視する考え方は、ある意味で、人々を血の束縛、身分階層の拘束から自由にする。しかし、他方で、それは人々をオヤに従属させる。つまり、生みの親よりも、「親分」のほうが大事なのだ。^{★26}

こうした前近代（近世）社会の理解には、幾重もの誤解があるが、もつともはなはだしいのは、養子制度を「身分階層の拘束から自由にする」ものとみなす点である。柄谷はこれを「血統より『家』を重視する考え方」の「ポジティブな面」だといっている（「ネガティブな面」は「人々をオヤに従属させる」ことである）。こうした誤解は柄谷にかぎらず、たとえば与那覇潤が、封建的家族制度に懊悩する志賀直哉について、近世における養子制度の存在を忘れた自縄自縛の「マッチポンプ」とみなしている点でも、近年、急速に広まりつつある見解になつている。^{★27}

だが、養子が身分制からの開放であるという、こうした見解は、近世身分制社会が、直接的に、人間個人を拘束している、という觀念から生じている誤解にすぎない。むしろ身分制は「家」に直結し、「家」を拘束している。そして個人はその「家」に従属するのである。どういうことか。

「家」は、柳田国男が指摘しているとおり血縁組織というより労働組織だが、重要なことは、社会の分業体制を維持するための労働組織である、という点である。だから同じ家職の重複は、特別に認められないかぎり省かれていて、したがって競争は生じにくく、また厳格に定められた家格の軽重はあれ、絶家はできるかぎり回避される。それは武士も農民もかわりない。なぜなら、「家」が家職／家業に応じた子の職業訓練の場である以上、「家」の喪失は同時に社会の分業体制に穴が開くことを意味するからである。いいかえれば、「家」は、原則として途絶えることが許されないのである。だからこそ家系の「断絶」が重い罪になるのだし、また「家」の維持が不可能なほどの困窮があれば、封建的秩序を壊すというよりむしろ維持すべく——いわゆる「百姓成立」を盾に——一揆を起こすことが可能なのである。養子制ももちろん同じ問題群に属す。

たとえば、一八世紀前半の南部藩では、家臣の四割以上が直接継承が不可能となり、女子ないし養子が継承することになっている。また幕末維新期の多摩地方では、戸主の二割が養子入りである。^{★28}このように、近代にくらべれば子の生存率のはるかに低い近世社会において、養子入りは身分を問わず頻発するが、そのことは「自由

を意味できるだろうか。——もちろんできない。それは養子になる個人の意志とはまったく無関係であり、またいくら個人の身分間移動が生じたとしても、むしろそのことによる直接的な効果は身分制の維持・強化である。

もともと、徳川家や松平家をみるまでもなく、上の階層ほど、子の出生率も生存率も高く、養子の供給源になっていて、下層では絶家が生じやすくなっている。だから、養子があるといつても、下から上への身分移動は相対的に稀少であり、血の支配は下層にむけて徐々に浸透していく傾向をもつ。しかし、そのことが封建社会の不自由を表現しているのではない。むしろ、子供のうちから（実子であれ養子であれ）、家職に応じた職業訓練しか受けられないということが、その不自由を表現し、これを維持する重要なエレメントなのである。つまり、養子により、階層の移動が生じたとしても、継承した「家」の家職にふたたび囚われるだけの話であって、そのことは社会の真の流動性を表現できない。そもそも、ひとの生き死にかかわる経済を無視して、身分制だけを独立させて流動性を論じても、社会的にはほとんど意味がない。

むしろ、近世社会の真の流動性を表現しているのは、実子としてであれ養子としてであれ、継承する「家」をもたなかった、つまり「場」を追われた次男三男といわれる男子である。封建社会のストックである彼らは、「家」に「場」をもたず社会をさまよひ、諸国の掃き溜めといわれた都市に向かう。為政者のあらかじめ定めた理念的な分業体制が、社会の現実的な需要にたえず対応できるとは考えられ

ないが、逆にいえば、そうして生じる不慮の需要のために、塵あつかいされた彼らにもなんとか生きていく余地が生まれる。といつても、身分制秩序の最底辺をなす商人として、さまなければ身分さえ認められぬ人外の労働者として、である。

こうした労働者は、江戸や大坂の男女比を、二対一という、異様なまでに歪にするほど増大した。柄谷は、封建社会における「家」
 Ⅱ「場の優越」がもたらすネガティブな面として、子の親への従属
 Ⅲ孝について語っている。だが、「家」社会における真の陰画は、「家
 Ⅳ場」の外に放逐された者たちを大量に生み出すことである。近年
 の研究者は彼らをみて「自由」だという。だが、人外あつかいされ、
 欲望を夜の闇にしか捨てられずに致死性の性病を患う淋しき彼らを
 みて、そういうえるだろうか。いつのまにか、近年の研究者は「家」
 の内部しか論じなくなってしまったのである。

＊

近代において、土地を追われた者たちを再捕獲したのは、工場である。労働予備軍たる人口の集積地である都市あるいはその近郊につくられた工場が、新しい経済を誕生させた。いわゆる資本主義^{キャピタリズム}である。工場は、技術革新と賃金労働者のカップリングによって、その場で、「剰余価値」を生み出すことを可能にする。商人につきものの《旅》は必要がなくなったのだ。それに、いつのまにか図と地が転換して——この点が封建社会の通俗的理解におおなる誤解をも

たらしてしまっただが——、近世において勝ち組だった「家」を得た者は「家」に縛られた者にかわり、負け組として「家」を追われた都市労働者のほうが「自由」とされ、よりよい生活を手にできる逆転の可能性が開けた。

この点でも、柄谷は誤りを犯しているといわねばならない。彼はいう。

ドゥルーズ&ガタリは『千のプラトー』（一九八〇年）で、ノマドについて論じ、ライプニッツのモナドロジーをもじつて、それをノマドロジーと呼んだ。彼らは、国家に対して、戦争機械という概念をもってきた。これが、国家の外にいる遊牧民というイメージにもとづくことは明らかである。しかし、このノマドロジーは、定住性やそれに伴う領域性や規範を越えるとしても、国家と資本を越える原理ではない。それどころか、国家や資本を飛躍的に拡張する原理である。たとえば、戦争機械としての遊牧民は、国家を破壊するが、より大きな国家（帝国）を創り出す。資本も同様である。たとえば、金融資本は、脱領域的であり、領域化された国家的経済を破壊^{★29}する。

彼はここで産業資本と金融資本とを区別していない。だが、資本主義は、原則として、剰余価値の真の源泉たる賃金労働者を工場に捕獲しなければならず、したがって金融資本にいたる前に、かな

らず産業資本を通過する（ドゥルーズ&ガタリはこれを「商人資本」と区別して「出自資本」という）。教科書的にいえば、産業の独占化とともに、産業に投資する金融資本（産業資本家間の信用を媒介する、たんなる銀行資本とは区別される、産業資本に転化した銀行資本）の力が増大、銀行と産業の協同による独占資本の形成される段階、いわゆる金融資本主義は、一九世紀に入つて、一八三〇〜一八六〇年代にかけて生まれたものである。^{★30} それに対して、流れるを賃金労働者として工場に縛り付ける産業資本は、遊牧性とは本質的に正反対のものである。この点を看過するからノマドロジと資本主義とをそっくりそのまま混同できるのである。

では、帝国や金融資本とノマドロジとを結びつけることはできるだろうか。——それもできそうもない。むしろ、帝国や金融資本とは、「脱領域」というより、反領域的なものだからである。帝国や金融資本は、土地や不動産なしに、法や公理、さもなければ「情報」を動力に天空に《浮遊》する垂直の運動体であり、這いずりまわるための地べたを必要とする遊牧民とは正反対なのである（フェルナン・ブローデルの言葉を借りれば、資本主義は「高空飛行」^{★31}する）。王が、玉座の周辺に、畿甸や司隸、直隸といった、富の源泉となる土地の直接支配を必要としているのはたしかである。だが原理的には、王は、具体的な土地に根ざして成長を遂げた土地所有者群の、さらにその上に君臨する超越的な者として登場する。つまり王は、複数の異なる共同体を媒介する弁証法的な存在者である。こうした存在者の登場過程は、ドゥルーズ&ガタリによって、共同体ごと

とに通用しているコードに対する超コード化の過程として把握される。共同体間の差異から富を引き出そうとする、その点で差分を必要とする商人資本とは本質的に異なる、非一場所的存在者である。国家はむしろ、さまざまな生産物間の差異を「税」の形で共約可能なものにするのであり、したがって原理的にも実態的にも貨幣の生みの親でもある。だからブローデルはいつたのである、「資本主義は、それが国家と一体化するとき、それが国家であるときのみ、栄える」^{★32}と。

それだから、たとえば近代日本の大陸浪人がそうだったように、遊牧民が、間接的に、国家に対して帝国化可能な土地を紹介・さらには案内することさえあるとしても、原則として、這いずり回るための土地を必要とする遊牧民の論理と、具体的な土地を超越しようとする国家の論理とは、厳密に区別せねばならない。遊牧民が直接的に「より大きな国家（帝国）を創り出す」とはいえないのである。それを可能にしている主体はあくまで国家の論理であつて、天空に浮遊せる帝国においても、遊牧民は依然としてこれを大地に引き摺り下ろす重要な鍵を握っているように思われるし、歴史は、実際に、そのことを示しつづけてきたのではないだろうか。いいかえれば、大東亜共栄圏の理念を生み出した大陸浪人の行動と、それを変質させた国家の論理とを、明確に区別しなければならぬのである。

*

場所から逃げることを推奨するポストモダンズムが、場所なしに浮遊する(新)自由主義と混同される傾向があつたのは事実である。しかし、逃げるためにも、場所が必要だ。なぜ鳥には足があるのかと問うてみてもいいだろう。人間は、重力をもともしない鳥ではないが、その鳥でさえ、飛び立ち舞い降りるための足と重力とを必要としている。蟹のように地の底に縛られた存在者である人間に、旅するための大地がなければ、どうして逃げることができるだろうか。「大地こそ、およそこの宇宙の内部に生じた限りのすべての神々の中でも、最初のものであり、最年長者であつたのです」^{★33}……。

結論

一八世紀の終わり、大革命によって一度は解放された人間存在は、カントによって、位置決定Ⅱ定住性を前提する絶対時空に捕らえられた。存在に先行するアプリアリな時空、それこそ、われわれの認識を規定している《社会》である。ひとが主従の「関係」に命をさざげた時代から、国家という「場所」のため、そこに住まう成員がみな死ぬ可能性を受けられる時代へ。新しい思想は、そうした《社会》なるものに反発すべく、あらわれては消えていく。

たとえば勇敢なハイデガー。彼は、人間存在をそうした位置決定の牢獄から解放しようとして、近代の恐るべきテクノロジーマもたらず道具連関の指し示す天上の道徳に、かえって接近しすぎてしまったのだが、その勇気を心から讃えたい。われわれも危険を犯そ

う。ソクラテスにならつていえば、この危険は美しい。だからそれを試す価値がある。厳格な位置決定の重力から逃れ、あるいは道具連関のなか存在を場に回収させることもなく、さりとして場を失つて天上の道徳に身を滅ぼすこともない。

常世。アトランティス。ティル・ナ・ノーグ。ユートピア。アルビオン。エレフオン。オルビス・テルティウス。ヨクナパトーフア。女護の島。無の場所。満州あるいは大東亜共栄圏。さもなければ、海……。われわれは——われわれの想像力は——、国民国家などにはまったくどままる気配をみせない。われわれはけつきよく、いつまでたつても新しい居場所フロンティヤを求めて旅をしつづけるし、旅のための、すなわちおのれの足でもつて踏み締める大地テラを必要としている。孤独な存在者たちの流れ着く常若の国、新しい、秘密の大地を！

★1 プラトン(種山恭子訳)『ティマイオス』『プラトン全集』第二二巻、

岩波書店、一九七五年、八四頁。こうした主張は、プラトンによれば「寝とぼけて主張させる、まさに当のもの」である。

★2 クァンタン・メイヤスはこれを「相関主義 correlationism」と名づけている(千葉雅也・大橋完太郎・星野太訳『有限性の後』人文書院、二〇一六年)。

★3 井原西鶴(松田修校注)『好色一代男』新潮日本古典集成、

一九八二年、二六二～二六三頁。

- ★4 イマニユエル・カント(篠田英雄訳)『純粹理性批判』上巻、岩波文庫、一九六一年、八七頁。「空間は人間の外的な経験から引きだされる経験的な概念ではない……」(七九頁)とも。

★5 同前、九七頁。

★6 同前、三〇三頁。

- ★7 アインシュタインはニュートンの絶対空間について次のように論じている。「事物と無関係に存在するなにかとしての空間という概念は、科学以前の思考に属する……ニュートンは体系の加速度や回転を少なくとも形式的に実在と見なすために、観測しうる物体とともになお一つの知覚しえない物——絶対空間——を実在物と見なした。ニュートンは空間を客観化objektivenした」(アルバート・アインシュタイン(内山龍雄訳)『エーテルと相対性理論』『アインシュタイン選集』第二巻、共立出版、一九七〇年)。

- ★8 「絶対的 absolutum」という言葉は「物理学的に実在する」ということを意味するだけでなく、「その物理的性質において独立しており、物理的な効果はもちうるが、それ自身は物理的諸条件によつて影響されない」ことを意味している」。Albert Einstein, *The Meaning of Relativity*, Princeton University Press, 1923, p. 59.

★9 ロニー・ホーン(ポーラ美術館編)『水の中にあなたを見るとき』、あなたの中に水を感じる?』平凡社、一〇八頁。

★10 同前、一〇九頁。

- ★11 本章は二〇一〇年五月一日に筆者がウェブ上で発表した論考(「懐疑と数学、存在についての私論」)にもとづく。
<https://www.fragment-group.com/kiotanka/懐疑と数学、存在について>

いての私論 /

- ★12 二〇一〇年一月三日にNAM (New Associationist Movement) のウェブサイトに掲載されたこの論考は、現在は参照できない。なお、こうした数学と関係論に真つ向から反対しているのが、メイヤスーやグレラム・ハーマンの思弁的実在論だろう。

★13 むろん、デカルトとフーコーの差異には注意しておかねばならない。デカルトはコギトから解析幾何学へと至るプロセスのなかで、あらゆる事象を数学的に(「客観的に」)把握する「普遍数学」を試みたことがよく知られている。この点に注目するならば、彼の議論には、プラトンに存在している運動のアイデアを欠いていることになるし、それをハイデガーとフーコーとの差異として強調することが出来る。それは、比喩的にいえば基数と序数の差異を強調することである。だが、古典主義時代に注目するフーコーは、「普遍数学」の可能性を知っていたからこそ、その難点を的確に指摘できたと考えなければならない。柄谷のように、「関係」を離れて「もの」があるかのようなカント的な議論とデカルトの数学を混同するくらいなら、フーコーとの共通点を主張したほうがデカルトあるいは数学の理解として精確であると思われる。

★14 「宇宙は、生成の出发点というものがまったくなくて、常にあったものなのか、それとも、ある出发点から始まって、生成したものののかということ。〔しかしそれは〕生成したのです。前掲プラトンの『ティマイオス』二八頁。

★15 マルティン・ハイデガー(関口浩訳)『技術への問い』平凡社、二〇〇九年、八〇～一一頁。

★16 内藤湖南「応仁の乱に就て」(一九二二年八月、史学地理学同友会講演)『日本文化研究』『内藤湖南全集』第九巻、筑摩書房、

- 一九六九年、一三二頁。
- ★17 大槻文彦『大言海』全、富山房、一九五六年（原著一九三二年）、六〇七頁。
- ★18 ジャック・デリダ（湯浅博雄訳）『パッション』未来社、二〇〇一年、六一頁。
- ★19 同前、六四頁。
- ★20 同前、六九〜七〇頁。
- ★21 北村透谷『厭世詩家と女性』『透谷全集』第一卷、岩波書店、一九五〇年、二五四頁。
- ★22 同前、二五六頁。
- ★23 透谷『各人心宮内の秘宮』『全集』第二卷、九頁。
- ★24 同前、一三頁。
- ★25 同前。
- ★26 柄谷行人『遊動論——柳田国男と山人』文藝春秋、二〇一四年、一五一〜一五六頁。
- ★27 大塚英志・與那覇潤「中国化する日本／近代化できない日本」『a t プラス』一―号、二〇一二年、五五頁。志賀直哉は奥羽列藩同盟に属した譜代相馬藩家老の祖父からつづく直系の嫡男であり、与那覇氏の「マッチポンプ」発言はさすがに無理がある。
- ★28 坪内玲子「『家』継承と周辺成員のかかわり——一七世紀および一八世紀における南部藩家臣の場合」、岡田あおい「近世農民家族における家督の継承とその戦略——陸奥国安積郡下守屋村人別改帳を中心として」、黒須里美・落合恵美子「人口学的制約と養子——幕末維新时期多摩農村における継承戦略」、以上、速水融編『近世移行期の家族と歴史』ミネルヴァ書房、二〇一二年。
- ★29 前掲柄谷『遊動論』一九一頁。
- ★30 フェルナン・ブローデル（金塚貞文訳）『歴史入門』中公文庫、八二頁。
- ★31 同前、一四〇頁。
- ★32 同前、八六頁。
- ★33 前掲プラトン『テイマイオス』五四頁。

たなか・きお（日本近現代史・思想史）

