

第一部門 〈哲学・思想に関する論文〉 奨励賞論文

グローバル化を巡って

―井筒俊彦とエマニュエル・レヴィナス―

田
中
雄
祐

た なか ゆう すけ
田 中 雄 祐 さん

[略 歴]

年 齢 30歳

住 所 岡山県総社市

略 歴 岡山県総社市出身

慶應義塾大学文学部卒業後、岡山大学大学院・社会文化科学研究科博士前期課程を修了。現在、同博士後期課程に在籍しつつ、津山工業高等専門学校非常勤講師を務める。

著 書 「レヴィナスの正義論」(『政治哲学』20号2016年3月発行)

[応募動機及びコメント]

近年の国際情勢を鑑みると以前にも増してグローバル化が深刻な問題となっているように思われます。本論文では、グローバル化の問題をエマニュエル・レヴィナスと井筒俊彦という2人の哲学者の視点から考察しました。それは互いに文化的な背景が全く異なる哲学者による、上記の問題を解決するためのアプローチを比較・検討することで両者の相違点を浮かび上がらせるとともに、グローバル化した世界の中で思索することの意義を見出すことができるのではないかと考えたからです。

今回はこのような評価をして頂き大変光栄に思っています。今後はこれを励みにしてさらに研究に励んでいく所存です。

本論文は井筒俊彦とエマニュエル・レヴィナスの哲学を比較しながら、両者の哲学が現在の「グローバル化」の問題に対してどのような答えを提示することができるのかを探索することを目的としている。両者に共通しているのは、「グローバル化」によって様々な問題が生じてしまう要因が「文化的枠組み」の「不可共約性」にあると考える点である。世界には異なる言語、歴史、宗教、生活習慣、社会制度などを持つ様々な共同体が存在し、各共同体の成員は異なる共同体ごとに異なる「文化的枠組み」を共有している。この「文化的枠組み」には「不可共約性」という性質があるため「グローバル化」によって異文化の接触が増加すると衝突が発生してしまう可能性が高まるのである。井筒もレヴィナスも異文化間の差異を消失させることなく、かかる問題を乗り越える術を探って行くのだが、両者が到達する結論には違いがある。

レヴィナスは「文化的枠組み」の「不可共約性」の問題を「正義」が不可避免的に孕む問題として定式化している。もし共同体ごとに「正義」が異なっている場合には、「不可共約性」があることから相互に排他的でしかあり得ない。異文化間の「正義」に対立が生じたとしても、一方の「正義」の方が正しいという根拠もないし、他方が間違っている根拠もないのである。そこで、レヴィナスとしては、「無限の責任」を根拠に、「正義は常により良い正義を望む正義である」として解決を図るということになる。一方、井筒はあくまでも「不可共約性」は相互に排他的で乗り越えられなとするレヴィナスとは対照的に、異文化の相違を維持しつつ「不可共約性」を乗り越えようとする方法を東洋哲学の中に探る。最終的に井筒が見出すのは「理事無礙」であり「事事無礙」である世界であり、相互に不可共約的で、排他的である異文化が、一方が他方を同化することなしに融合する可能性を示すのである。

「グローバル化」が進展したことによって、人、カネ、モノが従来の国民国家の枠組みを越えて移動するようになり、経済、文化、政治などの各分野で世界中の人々が相互に影響を与えるようになった。この「グローバル化」には、経済、科学技術、文化を発展させたという肯定的な側面がある一方で、様々な問題が国境を越えて人々に襲い掛かるようになっていく。世界規模で貧富の差が拡大していき、移民の流入は自国民の雇用環境を悪化させる。人が国境を越えて行き来することでテロリズムは世界中に脅威を与え、エボラ出血熱や新型インフルエンザなどの感染症があつという間に広まっていく。外国の文化の流入は、自国の伝統的な文化や価値観を崩壊させる。このような「グローバル化」に対する不満が噴出したのが EU（欧州連合）からの離脱を問うイギリスの国民投票だったのであり、従来の国民国家の枠組みを越えて、人、カネ、モノが自由に行き来する経済圏を創出するという EU の理念を投票結果は否定するものであった。現在ではこのような「反グローバル化」の流れ、つまり「グローバル化」に反して従来の国民国家の枠組みを維持し、自国のことを最優先にする動きはアメリカ、フランス、オーストリア、オランダなど世界中の国々に広まっており、「移民排斥」や「米国第一主義」を唱えるドナルド・トランプ共和党大統領候補の躍進はその典型だろう。

『コーラン』の翻訳者として知られる東洋哲学者の井筒俊彦は比較的古い時期からこのような「グローバル化」がもたらす問題について深刻に考えていた人物だった。彼はイランから帰国して間もない一九七九年一二月に慶應義塾大学で開かれた「地球社会への展望」という国際シンポジウムにおいて発表された「人間存在の現代的状況と東洋哲学」という論文において、「グローバル化」がはらむ問題について指摘している。「一様化」と「多様化」と二つの異なったベクトルへと進む「グローバ

ル化」は、単純に人類を「地球市民」にはしない。逆に、狭くなった空間の中に「多数の国家、多数の民族が、それぞれまったく異なる文化的伝統、世界観、生活感情、感受性、をもったまま、一緒にたになげこまれている」(井筒 2014: 471)のだから、これまで遠く離れていて接触することのなかった異文化間の接触が生じることになる。そして、異文化間の接触は深刻な対立や衝突を引き起こす原因にもなっていく。それこそ、まさにサミュエル・ハンチントンが『文明の衝突』の中で語っていることである。一見すると「グローバル化」によって西洋文明が普遍的なものとなり、諸文明・文化間の差異や障壁が消失していくように思われるが、事態は逆の方向へと進み多極的で多文化的世界が出現するのだ。

では、なぜ異文化間の接触が対立や衝突につながってしまうのだろうか。井筒はその原因が「文化的枠組み」の「不可共約性」にあると考えている。まず、「文化的枠組み」とは、特定の文化集団の成員たちが共有している自身の思考・感情・行動の基本的な様式を決定する「規則」のようなものである。彼らが共に暮らす共同体は暗黙のうちにその「枠組み」あるいは「規則」によって統制されている。例えば、その共同体の成員であれば、与えられた特定の刺激を「赤」ではなく「青」として、「木」ではなく「花」として認識でき、「ハンマー」を「食べ物を食べるための道具」ではなく、「釘を打ちつけるための道具」として認識できる。「犬」という語を聞けば、「四本足でワンと吠える動物」だと分かるし、共通の言語によって互いにコミュニケーションをとることができる。あるいは、彼らは「盗みをしてはいけない」、「朝起きたら『おはよう』と挨拶をする」、「約束は守るべきだ」というような倫理的価値観を持っている。それは、共同体の成員の間でその認識や行動の様式を規定する「文化的枠組み」あるいは「規則」が共有されているからに他ならない。井筒はこのような「文化的枠組み」は各文化集団あるいは各共同体において当然のことながら異なっており、それらの間には「不可共約性」があ

ると言う。そして、その「不可共約性」ために異文化が接触するときには、しばしば「カルチャーショック」や「文化摩擦」が起こり、最悪の場合には異なった文化集団間の衝突・闘争に至ってしまうのである。実際に、これが冷戦の終結以降に起こった民族紛争やテロ事件、さらに現在において進行している「移民排斥」などの問題の要因の一つになっているのではないだろうか。

ユダヤ人哲学者エマニュエル・レヴィナスもまた、井筒と同様に「文化的枠組み」の「不可共約性」の問題に取り組んでいる。もともと、レヴィナスにとっては、それは「正義」が不可避免的に孕む問題として定式化されている。井筒が言う「グローバル化」に「多様化」と「一様化」の二つの契機が含まれているように、「正義」には「普遍性」と「個別性」の二つの契機が含まれている。「正義」が実現されるためには、共同体の内部において特定の法律や慣習が存在し、そのような「規則」に従うことが「正しい(正義に適合している)」ことであり、違反することは「悪い」ことであるという倫理的価値観が共同体の成員の間で共有されていないならばならない。また、共同体の成員全員が同一の権利と義務を有する存在として扱われ、全員が法律や慣習のような「規則」に従うように強制され、違反すれば誰もが制裁を受けることになる。つまり、同じ共同体の成員であれば同じ「規則」に従わなければならないのであり、安易に例外を許せば秩序は崩壊してしまうため「規則」は普遍的な性質を持っていなければならない。ところが、この「正義」は普遍的な性質な「規則」に従属させることで、個々の人間の個別性を抹消してしまうのである。それゆえに、「正義」には普遍性の名のもとに個別性を抹消していく暴力性が伴っており、レヴィナスが「全体化」と呼ぶ問題が必然的に含まれているのだ。

かかる「全体化」が問題になるのは、特定の共同体の成員間だけではなく、異なった共同体の間においても同じである。例えば、ある国では

女性の権利が著しく制限されていたり、アパルトヘイトのような人種差別政策が行われていたとしよう。おそらくこれらの国はそのような政策・制度が自国の伝統・文化に適しており、正当なもの（正義に適ったもの）であると主張するだろう。もちろん、このような相対主義を安易に許してしまえば、「人権」という人類の普遍的な価値を毀損し、国際秩序の崩壊につながるため、国際社会は国際人権法に従うように圧力をかけなければならないだろう。しかしながら、このようにして進められる「全体化」が普遍的に「正しい」根拠はないのではないだろうか。それを遵守することが普遍的な「正義」だと考えられる「人権」でさえも、ある意味では西洋的価値観を反映したものであり、イスラム国家において女性の人権が抑圧されていたとしても、イスラム的価値観に基づけばそれは「正義」に適っていると言えるのではないだろうか。あるいは公衆の場における非宗教性 *laïcité* を理念として掲げるフランスでは、二〇〇四年に公立学校において宗教的標章の着用を禁止する法律が公布されたが、これによって公立学校に通うムスリムの女子生徒がスカーフ（ヒジャブ）を着用して登校することができなくなった。もちろん、この法律はすべてのフランス国民に適用するものであり、ムスリムだけを対象にするものではないが、それは特定の文化集団に属している者に対しては極めて暴力的に作用している。

このように語り方は違うにせよ、井筒とレヴィナスは共に「文化的枠組み」の「不可共約性」を問題視していることが分かる。そこで、以下では井筒とレヴィナスがかかる「不可共約性」の問題に対して、どのような解決法を導き出しているのか探求していきたい。

二．方法

既に述べたように、異なった共同体にはそれぞれの「文化的枠組み」

があり、その「枠組み」には「不可共約性」という性質がある。ただし、この「不可共約性」の問題を考えるためには、以下の二つの事実を前提として認めなければならないだろう。

① 異なった「文化的枠組み」を持つ多様な共同体が存在していること。

② 「文化的枠組み」を引き受けることが各共同体の成員の実存を条件づけていること。

世界には異なる言語、歴史、宗教、生活習慣、社会制度などを持つ様々な共同体が存在している。そして、共同体主義者が主張するように、それらは共同体の成員のアイデンティティそのものを構成しているため、単なる偶然事として無視することはできない。それゆえに、どんなに「グローバル化」が進展し、世界が「一様化」の方向へ進んでいくとしても、簡単には全人類が「地球市民」として均質化されたりはしないのである。

井筒もレヴィナスも、このことを前提としながら議論を進めている。つまり、二人とも「不可共約性」の問題の解決法が単純に「文化的枠組み」を取り除くことではありえないと考えているのだ。では、井筒とレヴィナスはどのようにしてこの問題に取り組んでいるのだろうか。当然のことながら、両者の語っている内容は異なっているが、探求を進める上で次のような基本的な方針は共通していると考えられる。特定の共同体に生きている人々には、「文化的枠組み」という「規則」のようなものが共有されており、この「規則」を共有する人々の間には共通の安定した「世界」が出現している。ところが、共同体の成員たちは成長の過程においていつの間にかそれを身につけてしまっているため、この「世界」がどのように構成されたのか全く気づいていない。そこで、井筒とレヴィナスはこの「世界」を一旦解体することで、どのようにその「世界」が

構成されるのかを見ようとするのである。

(一) レヴィナスの方法

各共同体においてはそれぞれの法律や慣習が存在し、共同体の成員間ではそれらを守ることが「正しい」という価値観が共有されている。レヴィナスは、どのようにしてかかる「正義」が構成されているのかを問うのであるが、ユダヤ人であったレヴィナスの思想は二度の世界大戦と「ホロコースト」の体験に大きな影響を受けている。恐ろしい殺戮から逃れた生存者として、なぜ近代民主主義国家によって恐るべき圧政と暴力が繰り返されたのかという問いが常にレヴィナスの背後にあるのである。そのことを念頭に置いた上で、「正義」の問いを考える必要があるのだ。まず、その問いに対する典型的な回答は、プラトンの『国家』やホッブズの社会契約説に見られる。簡単に言ってしまうえば、そのような「規則」に従うことが「正しい」とされるのは、結果として従ったほうが私たちの利益になるからである。例えば、ホッブズによれば、それは次のように説明される。人間は自己の利益を求めて行動し、自己を維持するように努める存在である。ところが、このような「自己の存在に固執する存在」は国家や社会がまだ成立していない自然状態においては「万人の万人に対する闘争」(戦争状態)に陥ってしまう。それゆえに、このような最悪の状態に陥ることを回避するために、人間たちは「理性」を働かせる。お互いの利益のために自ら「アレルギー症のエゴイズム」を放棄することで、社会契約を結び国家を創設するのだ。かくして、法や社会制度が整備され、人間たちは共通のルールに従いながら平和的に共存していくことができるようになる。

ところが、レヴィナスは「政治のうえに道徳を基礎づける」(Levinas 1961/2005: 7/16) ことになってしまおうと批判的である。すなわち、この

ようにしてもたらされる「理性的平和」や「共存」はあくまで契約という政治的譲歩の結果でしかないのであり、「存在することへの固執、内存在性の我執がこの譲歩によって抹消される」(Levinas 1974/199: 5/24) ということは決してない。だからこそ、政治秩序が一度崩壊し、戦争状態に陥ってしまったら、自己保存のためにたちまち「道徳は宙ぶりにされてしまう」(Levinas 1961/2005: 5/13) のである。レヴィナスの盟友であるジャック・デリダによれば、ホッブズの社会契約だけではなく、国家間の「永遠平和」を提唱するカントの理論も同様の構造を持っているとされる。カントもまた自然状態とは戦争状態であり、この状況から脱するために「平和」が制度化されなければならないと主張している(一)。だが、デリダは次のような疑問を投げかける。

しかし、平和が政治的な熟慮と司法的な構築によって制度化されたものである以上、平和がそれと手を切り、それを中断し、禁止し、鎮圧したとみなされる暴力的な自然の痕跡は、平和のうちに際限なく不可避に保持されているのではないだろうか？ (Derrida 1997/2004: 158/135-136)

「平和」においても「自然な暴力の痕跡」あるいは「アレルギー症のエゴイズム」は残り続けており、その脅威の痕跡は「制度化された平和」の内部に巢食っている。実際に国際連盟が創設され、不戦条約が結ばれることで政治的なレベルにおいて「理性的平和」が実現されたとしても、一度破局的な状況になると、たちまち「恋と戦争は手段を選ばず All is fair in love and war」の状態に陥ってしまう。それゆえに、レヴィナスは「政治のうえに道徳を基礎づける」ことを断固として支持できないのである。

では、社会契約の立場を取らないレヴィナスは、どのように考えるのだろうか。結論から言うと、レヴィナスはいかなる契約にも先立って「自

己(私)は「他者に対する責任」を負ってしまっており^(二)、その「責任」を果たすことで「正義」を実現してしまうとする。

驚くべきことに「自己(私)」は何の契約もしていないのに「他者」に対して負債を負っていると言うのである。もっとも、レヴィナスがこのような奇妙な主張をするのには、それなりの根拠がある。社会契約説では利己的で自由な主体が予め想定されている。つまり、それは個人として独立しており、自己意識を持ち、自由意志によって選択を行うことができるような主体である。そして、そのような主体が契約を結ぶことで「正義」が作り出されると考えるのだ^(三)。だが、レヴィナスはかかる主体概念が当然のこととして前提とされていることに異を唱える。

自己自身は自己を形成しえない。自己自身は絶対的受動性によってすでに形成されたものであり、この意味において自己自身は、どんな能動的引き受けをも麻痺させる迫害の犠牲者なのだが、もしこの能動的引き受けが自己自身のうちで覚醒するとするなら、自己自身は対自として措定されることになる。 (Levinas 1974/1999: 132-133/244)

社会契約説のように、「私(自己)」がはじめから個人として独立し、自己意識を持って存在しているということを前提とすべきではない。むしろ、「私(自己)」はいつの間にか「私(自己)」になってしまっていると述べる方が正確である。「私」は気づいたときには特定の共同体の成員になっただけであり、その共同体において通用している「規則」を引き受けてしまっている。ところが、「私」はそのような「規則」に同意したわけでもなければ、進んで引き受けたわけでもない。共同体の成員として「私(自己)」は「私(自己)」ではないもの^(四)。「他者」を既に抱え込んでしまっている。レヴィナスが考える主体とはまさにそのような主体

であり、その主体を「(同)のなかの(他)」と呼んでいる。まるで「迫害の犠牲者」のように「私(自己)」は「他者」によって「私(自己)」にならされてしまっているのであり、共同体で共有される「規則」を引き受けることで「正義」を実現してしまっているのである。

もっとも、レヴィナスの理論の特徴は、この自他の関係をあくまで倫理的なものとして捉える点にある。「私」が「私」となって共同体で共有される「規則」を引き受けることで「正義」を実現すること。それこそが、「他者に対する責任」を果たすことだとレヴィナスは言うのである^(四)。もちろん、いつの間にか「規則」を引き受けてしまっているのは、実は暗黙の同意があったのだとも考えることができる。だが、それによって実現される「正義」や「平和」にはやはり「アレルギー症のエゴイズム」が残存し続けている。それゆえに、「正義」は契約や同意ではなく倫理に基づいていなければならないのだ。しかも、「他者に対する責任」が契約によって生じたのではないということは重大な意義を持っている。通常の契約においては、契約を結ぶことによって何らかの「責任」が生じる。そして、契約の当事者はきちんと「責任」を果たすことで、例えば借金を返済することで責任を果たすことができる。ところが、レヴィナスの言う「責任」は契約によって生じたものではないため、「責任」を果たすことによって契約を終わらせることはできない。どんなに「私」が「責任」を果たしたと思っても、「他者」は「責任」を果たせと迫ってくる。

レヴィナスが主体を一方で「主人 hôte」 (Levinas 1961/2006: 334/256) として定義しながら、他方で「人質 otage」 (Levinas 1974/1999: 142/260) として捉えていることに注目するデリダは次のように言う。

その場合、主体は一切の招待以前に選ばれ、他者の家でのことく、我が家に招待されると同時に訪問される誰かとなり、他者の家の内

なる我が家に存在する誰かとなる。すなわち、与えられた「所与の」我が家——というより、むしろ、一切の契約以前に貸し出され、割り当てられ、前貸しされた我が家——のなかに、「借用に先立つ負債の時間錯誤〔anachronisme〕」のなかに、存在する誰かとなるのだ。

(Derrida 1997/2004: 173/149-150)

共同体の成員にとって、自らの共同体において生活することは我が家の中にいるように心地よい。しかしながら、忘れてはならないのは、その家は「他者」を迎え入れるために契約に先立って貸し出されているに過ぎないということである。つまり、レヴィナスの言う「主体」は、「主人」でありながらも、「人質」として「他者」に仕える「責任」を負っているのだ。しかも、この「責任」は契約によって生じたものではない。契約によって生じたものであれば、何らかの責任を果たすことによって契約を終わらせることができるが、この「他者に対する責任」はそうではない。この「主体」は決して完全には果たし得ない「責任」、すなわち「無限の責任」を負っているのである。

(二) 井筒の方法

「文化的枠組み」の「不可共約性」の問題に対する井筒の答えを探るためには、まず彼が用いるのは「分節理論」というものを理解する必要がある。次のような記述を見てもらいたい。

「分節」(articulation)とは、文字通り、例えば竹の節が一本の竹を幾つもの部分に分けていく、区分けしていくということ。もともと素朴実在異論的性格をもつ常識的な考え方によると、先ずものがある、様々な事物事象が始めから区分けされて実在している、それを

コトバが後から追いかけていく、ということになるのだが、分節理論はそれとは逆に、始めには何の区分けもない、ただあるのは渾沌としてどこにも本当の境界のない原体験のカオスだけ、と考える。

のつぺりと、どこにも節目のないその感覚の原初的素材を、コトバの意味の網目構造によって深く染み分けられた人間の意識が、ごく自然に区切り、節をつけていく。そして、それらの区切りの一つ一つが、「名」によって固定され、存在の有意味的凝結点となり、あたかも始めから自立自存していたものであるかのごとく、人間意識の向こう側に客観性を帯びて現象する。たんにものばかりではなく、いろいろなもの複雑な多層的相互連関の仕方まで、すべてその背後にひそむ意味と意味連関構造によって根本的に規定される。それがすなわち存在の地平を決定するものであり、存在そのものである。と、大体、このように考えるのである。(井筒 2014a: 395-396)

「分節理論」では、意識から独立した存在者があらかじめ存在しており、それが意識へと現れているといった立場をとることなしに、主客の対立さえも全く存在していない「無」あるいは「絶対無分節者」から考察を開始する。つまり、次のような認識モデルを一旦停止することが「分節理論」の出発点となる。

- ① 一方には「私」が存在し、他方には様々な「事物」が存在している。
- ② それらの「事物」は「本質」や「意味」を備えており、「本質(意味)」は相互に排他的である。
- ③ 「本質」によってきちんと境界線が引かれている「事物」を「私」が認識する。

「私」は「私」とは別に存在している「対象」を認識するのだが、認識対象となる「事物」の間には「事物」相互間を分別する存在論的境界線が明確に引かれている。例えば、「花」には「花」という「本質(意味)」があり、「石」には「石」「本質(意味)」があり、それらの「本質」は相互に排他的であるため、明確に区別されている。だからこそ、「花」が「石」になったりはしないのであり、「私」は「花」を「花」として容易に認識できているのだ。「分節理論」では、「私」と「事物」の区別も、「事物」相互間の区別も全くない状態、すなわち「絶対無分節者」からスタートする。

そして、「分節理論」では、この「絶対無分節者」が自己分節することによって、主客が成立し、対象が意識へと現れるということが可能にしていく道筋を辿って行く。要するに、「分節理論」は「絶対無分節者」からスタートして上記のような「私」が自分とは別に存在する「事物」を認識するという状態がどのように成立したのかを記述するものなのである。ここで注目すべきなのは、井筒が「存在」と「コトバ」を同一視しており、「分節」を「コトバ」の働きとして捉えているということである。通常は「コトバ」とは独立して「事物」がまず存在し、それに「名」がつけられると考えるが、実際には、「コトバ」の「意味分節」を通して、まだ「何の区分けもない渾沌とした原体験のカオス」に分割線が引かれ、区分けされた「有意味的存在単位」に「言語的符丁(≡名前)」が付けられることであたかも自立自存していたものであるかのように現出しているのである。

この考え方は、井筒が「不可共約性」を問題にする根拠になっていると思われる。異なる共同体に属する人々は、使用する言語が異なっており、同じ言語を使用しているように見えてもやはり微妙な差異が存在している場合が多い。例えば、日本語の話者は、ある事物を「花」として認識しており、その事物を「花」という言葉で呼んでいるが、米語の話

者はその事物を「flower」として認識しており、「flower」という言葉で呼んでいる。井筒によれば、その違いは単なる言語上の表面的な相違ではなく、世界の「分節」の仕方そのものの相違だということである。つまり、「花」を「flower」に翻訳することはできても、「分節」の仕方そのものが違うことからその翻訳は完全なものになり得ないのであり、そこには「不可共約性」があるということである。

このように言語の働きに注目するのは現代の言語哲学においては珍しいことではないが、井筒は東洋哲学においては古来より伝統的に「コトバ」の働きを重視する傾向があったと考えている。ただし、ここで井筒が注目する「コトバ」は、「人間の社会生活的レベルで約定化した記号組織としての言語」(井筒 2014a: 397)あるいは「人間相互間のコミュニケーションの手段としてのコトバ」ではない。むしろ、それは、人間の通常の「コトバ」の彼方の「異次元のコトバ」あるいは「絶対的根源語」であり、それはまさに、真言密教の「真言≡まことのコトバ」である。要するに、後者の「コトバ」には「意味生成機能」という「根源的な機能」(井筒 2014b: 435)があり、それが「分節」を生み出すことによつて存在者を現出させている一方で、私たちが日常的に用いてコミュニケーションを行う記号体系としての「コトバ」は、その「コトバ」に対しては二次的なものに過ぎないということだ。

ところで、「分節理論」が「コトバ」にかかる創造的な働き認めるのは、「絶対無分節者」を次のようなものとして捉えているからである。

この絶対的無分節者は無ではあっても、静的な無ではない。それは本然の内的傾向性に従って不断に自己分節していく力動的、創造的な「無」である。……絶対無分節は自己分節するからこそ絶対無分節なのである。分節に向かってダイナミックに動いていかない無分節はただの無であり、一つの死物にすぎない。禅の考えている「無」

は宇宙に漲る生命の原点であり、世界現出の太源である。(井筒 1991:159)

いかなる区別も消滅してしまった「絶対無分節者」は「無」や「空」であり、「意識と存在のゼロ・ポイント」なのだが、それは単純に「何も無い」ということではない。むしろ、「絶対無分節者」は「真空妙有」、すなわち「無」の側面と「有」の側面を併せ持っている。要するに、「分節理論」では、「絶対無分節者」は何らかの実体を伴ったものではなく、「宇宙に遍満し、全宇宙を貫流して脈動する永遠の創造エネルギー」(井筒 2014a: 405)として捉えられているのである。「コトバ」の「意味生成機能」とはこの「創造エネルギー」の働きに他ならない。

加えて、もう一つ気をつけておかなければならないのは、「絶対無分節者」の「分節」は「本性的に双面構造」(井筒 2001: 56) すなわち「同時に存在分節でもあり意識分節でもある」(井筒 2001: 56)ということである。言い換えれば、「分節」が生じるためには「意識」が必要なのであり、だからこそ、井筒は「もともと絶対無分節者の自己分節とはいっても、その現成する場所は、具体的には、人間の意識である」(井筒 1991:164)と述べているのだ。もともと、「私」はいつの間にか「花」を「花」として、「石」を「石」として認識するようになっており、それらがどのようにして「分節」されるようになったかを意識していない。ということとは、この場合、「意識」とは言っても、「私」が意識することができる「意識」の表層部分ではなく、通常は気づかれることのない「意識」の深層部分だと考えられる。そして、その深層部分を井筒は、唯識派の言葉を借りて「(言語) アラヤ識」と呼ぶ。この「アラヤ識」こそが「コトバ」の「意味生成機能」が働く場所なのである。

かかる「アラヤ識」には二つの機能があるとされる。一つは、これまで述べたように「意味生成の場」としての機能である。「意識」の表層部

分では事物は「意味(本質)」によって相互に明確に区別されている。例えば、「山」という言葉について考えてみると、シニフィアン、すなわち「山」という文字や「や・ま」という音とシニフィエ、すなわち「山」という意味(本質)はしっかりと結びついており、「山」という意味は「概念的輪郭線のなかに固定されていて、なかなか動こうとはしない」(井筒 2014a: 402)。それゆえに、日本語の話者ならば誰でも「山」という言葉を読んだり聞いたりすると、「山」という「事物」を容易に思い浮かべることができる。ところが、「山」として結晶する以前の深層領域においては、上記のような固定化が取り去られてしまっており、「そこには、遊動的で、不断に姿を変えてやまぬダイナミックな意味エネルギーの流れが、なんとなく山という意味::に向かつて焦点を決めようとしている、とでもいうような意味生成の過程の状態がみられるだけ」(井筒 2014a: 402)なのである。つまり、この「エネルギー」が「意味(本質)」へと結晶することで「山」という既成の「意味(本質)」が作られていると考えられる。

二つ目の機能は、「意味の貯蔵庫」としての機能である。「アラヤ識」は生成された「意味(本質)」を貯えておく場所でもあるのだ。「私」が容易に「花」を「花」として、「石」を「石」として認識できるのは、「いろいろんな『本質』が始めから文化的に措定され与えられている」(井筒 1991: 129) からである。「私」は特定の共同体に生まれ、成長の過程で共有された「本質」を身につけて行く。「アラヤ識」は既成の「意味(本質)」の貯蔵庫であり、その働きによって私たちの経験の成立を背後から支えてくれているのである。

三. 結果

井筒もレヴィナスも共同体の成員たちに共有された「世界」を一旦解

体し、それがどのように構成されたのかを探求していた。では、果たしてそこから井筒とレヴィナスは「不可共約性」の問題に対してどのような答えを導き出したのだろうか。

(一) レヴィナスの答え

レヴィナスは「正義」を実現することが「他者に対する責任」を果たすことだと考えることによって、「政治のうえに道徳を基礎づける」ということを回避しようとしていた。確かに、この方法によってこの問題には対処することができないのかもしれないが、本論文の主題である「全体化」の問題に対しては無力なのではないだろうか。というのも、レヴィナスは「私(自己)」は「他者に対する責任」を果たすことで「正義」を実現してしまっていると考えている。そうだとすると、共同体の間で「正義」が異なっていると、そのどちらが「正しい」のか判定する基準はないのだし、アパルトヘイトのような政策を行って特定の成員を抑圧している共同体の「正義」を批判する根拠もなくなってしまおうだろう。もちろん、レヴィナスはこのような問題点を考慮に入れており、それゆえに次のように述べている。

正義は常により善い正義を望む正義です。まさにこのような仕方によって、私は自由な国家を定義しています。すなわち、自由な国家 (l'état libéral) とは、正義が絶対的に望ましい目標であり、その点において完全であるような国家なのです。具体的に言うと、自由な国家は常に書かれた法に加えて、人間の権利を平行な制度として認めていました。自由な国家は、その正義に固有の仕方、常に人間の権利に傾けられるべき改善が存在すると認め続けています。その結果として、私の眼には、自由な国家がファシストの国家よりも倫

理的であり、ファシストの国家よりも常に倫理的に理想的な国家に近づいているということは明らかなのです。(Levinas 2012: 20)

ここでのポイントは、レヴィナスが「正義」を契約や同意ではなく「究極的には、他者に対する倫理的な責任に基礎づけられている」(Levinas 1986: 29) として「いる」ことにある。「他者に対する責任」を果たすためには、「私(自己)」は「正義」を実現しなければならぬのであり、このとき、「正義」は共同体の中で具体的な法律や社会制度として現実化される。しかしながら、この「責任」は無限なのであり、一度実行すればそれで終わりだということではない。だからこそ、「正義」は「より善い正義を望む正義」なのであり、「他者」に対する「無限の責任」に答え続け、現実化された「正義」を絶えず改善して行かなければならないのである。レヴィナスが「ファシストの国家」よりも「自由な国家」こそが「正義」に適っていると主張できるのは、その国家が「無限の責任」を果たそうとする国家だからなのである。

ここでレヴィナスが導き出しているのは非常に単純なことだが、アパルトヘイトや移民排斥などを唱える共同体の「正義」に対して「不正」だと告発する理由を与えてくれる。現実化された「正義」が完全な「正義」ではあり得ないのは、どんな共同体においても実現される「正義」は一定の文化的・歴史的な制約を課せられているからである。たとえばアパルトヘイトや移民排斥がその共同体の伝統・文化に適っていたとしても、それを変革する必要がないと主張する根拠にはならないのだ。もっとも、自らの共同体という住み心地のよい我が家に暮らしていると、このような単純なことを私たちはしばしば忘れてしまう。自分たちの間で当然のこととして共有されている「正義」を盲信し、どんな契約にも先立つ「無限の責任」を放棄してしまう。だが、苦痛にゆがむ「顔」や悲痛な「呻き声」において「他者」は私たちに「責任を果たせ」と呼びか

け続けている。避けることができない「全体化」の問題を解決する糸口があるとするればこしかなない。私たちはこの「他者」の呼びかけに答え続けて行かなければならないのだ。

(二) 井筒の答え

井筒は「文化的枠組み」には「不可共約性」があると主張しているのだが、それは共同体ごとに「世界」を分節する仕方に違いがあるからである。例えば、日本語と米語の違いは、あらかじめ同じ「世界」が存在しており、それを表現する仕方に違いがあるということではなく、まさに生きている「世界」そのものの違いなのである。

かかる「世界」が成立した後では、「事物」は相互に境界線が引かれており、「本質(意味)」によって明確に「分節」されていた。これを井筒は、分節(Ⅰ)あるいは有「本質」的分節と呼んでいる。「分節理論」では、このような「事物」相互間の区別が全くない状態、すなわち「絶対無分節者」からスタートする。上記ではこの「絶対無分節者」からスタートして、どのようにして共同体ごとに「分節」の仕方が異なる「世界」が生み出されるのかを探索してきた。ところが、井筒は東洋哲学においてはかかる「分節」とは根本的に性質の異なる「分節」の仕方が示されていることを見出している。井筒は、その「分節」を分節(Ⅱ)あるいは無「本質」的分節と言う。このとき、分節(Ⅰ)の状態の世界と分節(Ⅱ)の状態の世界がどのように違うのか、井筒は「理事無礙」と「事無礙」という華嚴哲学の概念を用いて説明しているので、まずは「理事無礙」から見て行こう。「理」とは「有」的な側面としての「絶対無分節者」のことであり、「事」とは「分節」された個々の事物のことである。

「理事無礙」が意味しているのは、無「本質」的分節では、「理」||「絶対無分節者」と「事」||個々の事物の間には障礙がないということ、す

なわち「あらゆる分節の一つ一つが、そのどれを取って見ても、必ずそれぞれに無分節者の全体顕現なのであって、部分的、局所的顕現ではない」(井筒 1991: 172)ということだ。

分節(Ⅱ)の境地に至っている人物のことを、イスラム神秘主義では「複眼の士」と言うが、彼は「事」を見ていながら、それを透き通して、そのまま「理」を見ている」(井筒 2015a: 41)。花や鳥のような個々の「事物」を見ていながらも、その中に「絶対的無分節者」、言い換えれば他の一切の「分節」を含んでいるということを取取できるのである。そして、個々の「事物」が、そのまま「絶対的無分節者」の全体顕現であり、他のすべてのものを包含しているとすれば、個々の「事物」の間の区別は曖昧に映るようになる。「複眼の士」は、あくまでそこに差異を見て取るのではあるが、その差異は「本質」によって区画された差異とは明確に異なっているものであり、いわば「透き通しの差異」(井筒 2015c: 58)なのである。「理事無礙」とはかかる状態であり、「『花』は『花』でありながら『鳥』に融入し、『鳥』は『鳥』でありながら『花』に融入する」(井筒 1991: 119)という差異がありつつも透明な世界がそこには広がっているのだ。

とはいえ、これはなかなか想像が追いつかない境地である。そこで、「理事無礙・理理無礙——存在解体のあと」という論文で井筒が用いている記号を使った説明で考えてみよう。

「鳥」: A = (a, b, c, d, e, …….)
「花」: B = (a, b, c, d, e, …….)
「石」: C = (a, b, c, d, e, …….)

ここでは、分節(Ⅱ)における「鳥」、「花」、「石」が記号を使ってそれぞれ A = (a, b, c, d, e, …….)、B = (a, b, c, d, e, …….)、C = (a, b, c, d, e, …….)

と表記されている。このとき、A、B、Cという個々の「事物」には、無限数の存在論的構成要素 (a, b, c, d, e, …) が含まれている。つまり、個々の「事物」が「絶対的無分節者」の全体的顕現であるということを表しているのである。ところが、A、B、Cの構成要素はすべて同じにもかかわらず、「鳥」、「花」、「石」という差異が生み出されている。それは、それぞれの構成要素の中に、「有力」な要素と「無力」な要素が存在しており、Aにおいては、aが「有力」な要素となっており、b以下のものを「無力」化している。それゆえに、「有力」な要素しか目に映らない普通の人間には、AはAにしか見えないし、BはBにしか見えない。だが、「複眼の士」であれば「有力」な要素だけではなく、「無力」な要素をも見通すことができるため、「理事無礙」であり「事事無礙」である世界、無「本質」的分節の世界が目の前に開けているのである。

「世界」の「分節」の仕方そのものの違いが「不可共約性」の原因となっていた。このとき、同化政策のようにある共同体における「分節」の仕方を「正しい」ものだととして、他の共同体に強制すれば文化の融合は実現するが、それは一方による他方の同化でしかあり得ない。ところが、無「本質」的分節の世界では「事物」の間に区別はあるが、相互に透明で融入しており、排他的な関係にはない。つまり、「花」が「鳥」でもあり、他のすべてのものでもある限りなく流動的なこの世界には、決まりきった「分節」の仕方はない。「分節」を消滅させることなく同一の「世界」を認識できる「複眼の士」であれば、「不可共約性」を乗り越える可能性がある。もっとも、各人が「アラヤ識」という「意識」の深層部分の働きによっていつの間にか生じてしまっている有「本質」的分節を遮断し、無「本質」的分節へと進むためには、途方もなく困難な自己変革が必要とされる。それゆえに、人類全員が「複眼の士」になるということは考えにくい。それでも私たちは異文化の「対話」の先にある「地平融合」(井筒 2014c: 478) へ向けて進んで行くことはできるのだ。

四 結論

これまで「文化的枠組み」の「不可共約性」の問題を巡って井筒俊彦とエマニエル・レヴィナスの哲学を検討してきた。両者に共通しているのは、「グローバル化」に関して文化的な差異を単純に消滅させてしまう危険性を十分に認識しているという点である。現在の「反グローバル化」の流れには確かに問題があるが、それに対して安易に人類を「地球市民」として同質に扱ってしまうことには「全体化」の危険が潜んでいる。それゆえに、異文化間の差異を消失させることなく、「不可共約性」の問題を解決する方法を探っているのである。しかしながら、両者が導き出す答えには相違がある。レヴィナスは「不可共約性」が絶対に乗り越えられないものであるという前提に立つ。その上で、「無限の責任」を根拠に、「正義は常により良い正義を望む正義である」として解決を図るということになる。一方、井筒は「不可共約性」を乗り越えることができる可能性を提示する。「複眼の士」が認識する無「本質」的分節の世界では、「事物」の間に区別はあるが、相互に透明で融入しており、排他的な関係ではない。ここにこそ、相互に不可共約的で、排他的である異文化が、一方が他方を同化することなしに融合する可能性が示されているのである。

注

(一) 『永遠平和のために』第二章。

(二) 「他者に対する責任、それは『人間の記憶にある限り』一度も契約されたことのない責任であり、私には制御不能な他なる人間の自由と運命の意のままになる責任である。他者に対する責任、それは、他者との関係のうちに、純然たる語ることそのもののうちに、極度の受動性を、能動的引き受けなき受動性をかいま見るといふ逆説である。」

(Levinas 1974/1999: 60-61/123).

(三) 「したがって正義とは、有効な契約を守ることにある。そして契約の有効性は、人々にそれを守らせるに十分な社会的権力を創設することによつてはじまる。」(Hobbes 1651/1971: 131/173)。つまり、契約が成立する以前には「正義」は存在しないのである。

(四) 「身代わりとは再帰である。とはいえそれを、『自己において』以外のものとして、存在の裏面以外のものとして、存在するとは別の仕方であり、他のものとして語ることはできない。存在するとは別の仕方であり、自己であること、内存在性の我執を超越すること、それは他人の悲惨および破産を担うこと、他人が私に対して担いうる責任をも担うことである。」(Levinas 1974/1999: 149-150/272)。

参考文献

●邦語文献

安藤礼二、若松英輔(編)。(2014)、『井筒俊彦——言語の根源と哲学の発生』

河出書房新社【KAWADE 道の手帖】。

井筒俊彦、(1980)、『イスラーム哲学の現像』、岩波書店【岩波新書】。

———、(1991a)、『意識と本質』、岩波書店【岩波文庫】。

———、(1991b)、『イスラーム文化——その根底にあるもの』、岩波書店【岩波文庫】。

———、(2001)、『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』、中央公論社【中公文庫】。

———、(2014a)、『意味分節理論と空海——真言密教の言語哲学的可能性を探る』、木下雄介(解題・索引)『意味の深みへ——一九八三年——一九八五年』【井筒俊彦全集第八卷】、pp. 384-421、慶應大学出版会。

———、(2014b)、『言語哲学としての真言』、木下雄介(解題・索引)『意味の深みへ——一九八三年——一九八五年』【井筒俊彦全集第八卷】、pp. 422-457、慶應大学出版会。

———、(2014c)、『人間存在の現代的状況と東洋哲学』、木下雄介(解題・索引)『意味の深みへ——一九八三年——一九八五年』【井筒俊彦全集第八卷】、pp. 458-496、慶應大学出版会。

———、(2015a)、『事事無礙・理理無礙——存在解体のあと』、木下雄介(解題・索引)『コスモスとアンチコスモス——一九八五年——一九八九年』【井筒俊彦全集第九卷】、pp. 3-96、慶應大学出版会。

———、(2015b)、『コスモスとアンチコスモス——東洋哲学の立場から』、木下雄介(解題・索引)『コスモスとアンチコスモス——一九八五年——一九八九年』【井筒俊彦全集第九卷】、pp. 293-344、慶應大学出版会。

———、(2015c)、『禅的意識のフィールド構造』、木下雄介(解題・索引)『コスモスとアンチコスモス——一九八五年——一九八九年』【井筒俊彦全集第九卷】、pp. 354-411、慶應大学出版会。

———、(2015d)、『TAT TVAM ASI (汝はそれなり——バーヤジード・バスターミーにおけるヘルソナ転換の思想)』、木下雄介(解題・索引)『意識の形而上学——一九八七年——一九九三年』【井筒俊彦全集第十卷】、pp. 304-368、慶應大学出版会。

熊野純彦、(1999)、『レヴィナス入門』、ちくま新書。

田中雄祐、(2016)、『レヴィナスの正義論』、『政治哲学』二十号、pp. 56-76。

永井均、(2011)、『倫理とはなにか』、ちくま学芸文庫。

Alford, C. F. (2007). Levinas and the limits of political theory. In: M. Diamantides

(Ed.), *Levinas, Law, Politics*. Abingdon: Routledge-Cavendish.

Derrida, J. (1997/2004). *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée. (『ハイトー』

藤本一勇訳、岩波書店、2004年)

Hughes, C. L. (1999). The primacy of ethics: Hobbes and Levinas. *Continental*

Philosophy Review 31, pp. 79-94.

Hobbes, T. (1651/1971). *The English Works of Thomas Hobbes, vol. 3 : Leviathan*.

London: Bohn, 1839. (『世界の名著 (23) ホッブズ』永井道雄編、中

央公論社、1971年)

Levinas, E. (1961/2005). *Totalité et infini*. Paris: Livre de poche, 1990. (『全体性』

無限 (上)』熊野純彦訳、岩波文庫、2005年)

———. (1961/2006). *Totalité et infini*. Paris: Livre de poche, 1990. (『全体性』無

限 (下)』熊野純彦訳、岩波文庫、2006年)

———. (1974/1999). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.

Phaenomenologica 54. The Hague and Boston: Martinus Nijhoff. (『存在

の彼方へ』合田正人訳、講談社学術文庫、1999年)

———. (1983 /1999). *Le temps et l'autre*. Paris: PUF. (『レヴィナス・コロン

ション』合田正人編訳、筑摩書房、1999年)

———. (1986). Dialogue with Emmanuel Levinas. In: R.A. Cohen (Ed.), *Face to*

Face with Levinas (pp. 13-33). New York: State University of New York

Press.

———. (1999). Peace and Proximity. In: *Altery and Transcendence* (pp.

131-144). Trans. M. B. Smith, London: Athlone.

———. (2012). Le paradoxe de la moralité: Un entretien avec Emmanuel Levinas.

Trans. A. Benjamin and T. Right.. *Philosophie*, no. 112, 2012, pp. 12-22.

Simons, W. P. (1999). The Third: Levinas' theoretical move from an-archival ethics

to the realm of justice and politics. *Philosophy and Social Criticism*, vol. 25, no. 6, 1999, pp. 83-104.

