

サルトルの曖昧な他者

——西田幾多郎との比較——

伊藤 正 博

はじめに

サルトルと伝統的な禅仏教とのあいだにはかなり大きな距離があるように思われます。そこで両者の間にサルトルの前半生と重なる時期を生きたひとりの哲学者、西田幾多郎を置き、彼の思想のうちに見出される禅のある側面との比較を通して、サルトルの実存主義を新たな照明のもとに浮かび上がらせることを試みようと思います。西田は、近代西欧哲学から借りた概念的な道具を用いて禅の思想に接近する新たな道を切り開きました。わけても彼は、仏教ないし道教のテキストに見られる東洋の伝統的な無の観念をみずからの哲学の中心的概念として練り上げました。ですから『存在と無』⁽¹⁾の哲学者としてのサルトルを西田との比較において考察するならば、このコロック⁽²⁾の趣旨にかなった問題提起をなすことができるのではないかと思います。

しかし最初に、極東の思想に関する類型化された思い込みに陥ることを避けるために、いくつかの予備的な注意しておく必要があるように思われます。禅はしばしば伝統的な日本の精神を象徴的に代表するものとみなされています。けれどもそのような表象は、日本におけるナショナリズムの形成期に、それを支えるためのものとして作り出されたものです。そして西田はそのような神話的表象の製作に責任を負う者の一人です。わたしはみなさんに、日本を代表するエンブレムとして禅を提示したくありません。それは凡庸な類型的表象を再生産することになるだけでなく、そのような表象を政治的に利用したがつている人々を利することにもなります。

1 西田とその時代

そこで、まず西田の思想を彼の生きた時代の文脈の中に位置づけておきましょう。彼は1870年に生まれました。それは日本の新しい統治体制が成立してから三年後のことです。この時期、日本ではあらゆる領域で急速な近代化が推し進められていました。「近代的自我の確立」という標語が、この時代に生きた人々の合言葉のように流通しました。哲学の領域——この領域自体が西洋から新たに持ち込まれたものですが——では、西洋哲学の基礎概念に対応する新たな語を作り、それらを日本語のうちに統合するという試みがなされました。それは単に日本語の語彙を豊かにするという意味をもつだけの試みではありません。それは哲学の研究者たちにとって、みずからの思考の道具としての日本語という言語それ自体を改造することであり、とりわけ日本語の中に近代的な主体＝主語を打ち立てるという企てでした。

しかしながらこの近代化の運動は日本の文化の内部からの要請によって生じたものではなく、西洋の圧迫によって生じたものでした。日本の新しい政体は西洋の政治体制を表面的に模倣することによって作り上げられたものです。日本を独立国家として存続させるためには、他の国民国家に対して自国民を代表する一つの国民国家という体裁を整えて、諸国民国家の列に並べさせることが必要でした。個人的な主体の水準にあっても事情は同様でした。すなわち、問題は対外的な形式を整えることであり、そしてその形式は外部から強いられたものでした。

西田は、このような仕方での近代的な主体の形成を

みずからの課題とする世代に属していました。わたしたちは彼の書き方のうちにその影響を認めることができます。なるほど彼のどの哲学的な著作にも、たとえ明確にそれと説明されていなくとも、禅への参照が認められます。しかしその形式面から見れば、彼の禅への接近の仕方は、エドワード・サイードの言うオリエンタリズムの観点からのものです。すなわち、みずからを語る言葉をもたない東洋の文化を西洋の言葉によって説明する、といった東洋研究者の姿勢と相同的な仕方、西田は西洋近代哲学の用語によって自らの禅体験を説明しているのです。

では、禅への参照は西田の哲学にとってどのような意味を持つのでしょうか。禅は、西洋哲学の諸カテゴリーによっては言い表すことのできない残余として彼自身の内に見出されたある次元を補填するものとして、西田の思想的営為を支えていたのではないかとわたしは思います。そのような表現不可能な次元は、形式的な実体しかもたない近代的な主体の形成にもなって不可避的に出現します。

この点をもう少しはっきりさせるために、アナロジーを用いて説明しましょう。みなさんが、ご自分の身体にぴったり合うセーターを編もうとしたとお考えください。そしてそれが出来上がったときに、みなさんはそのセーターに穴があいていることに気がつきます。放っておけばそこから糸がほどけ、どんどん穴は大きくなり、セーターそれ自身の存在をおびやかすこととなります。けれどもその穴に当て布をすれば、安心してセーターを着ることができます。禅は、このセーターの穴をふさぐ当て布のような役割を西田の哲学的なテキストのうちで演じています。いいかえれば、西田は彼自身の表現不可能な次元に禅をあてがうことによって、近代哲学の言語によって編み上げられた世界を安定させているのです。禅は、日常生活の中でなじまれている実体主義から修行者を解放するために、言語表現や二値論理の限界を明るみに出してみせるという方法を用います。ですから禅は、そのような当て布と

して用いるののうってつけの素材です。

しかし、言語化不可能な次元は、なにも近代西洋哲学の言語との出会いを通してのみ見出されるものではありません。人は誰でも、幼児期に言語の世界に参入したときに、この言語化できない次元を経験しています。また人は日常的な言語使用に際しても、語り尽くせない何かが残るという経験をしています。つまり、人は誰でも、語るたびに、その言語化できない次元を生きているとってよいでしょう。それは、どのような言語であろうと、人が言語と関わるときに見られる普遍的な現象です。だからこそ中国で生まれた禅が言語の違いを越えて日本に伝わり、日本で受け入れられることも可能だったのです。

このことは、西洋の哲学的言語の世界に参入するという西田の経験の内には、幼児期に日本語との関わりにおいて彼が経験したことの反復として捉えることのできる側面が含まれていたということを意味しています。およそ経験というものは、二度目の経験をとおしてはじめてひとつの経験としての明確な輪郭を与えられます。西田の場合、二度目の経験によって与えられる事後的な規定性の余韻は、彼の特徴的な問題設定のうちに見出されます。そこには、近代西欧文化と極東ないし日本の伝統的な文化との歴史的な出会いに関する文化論的な問題設定が、言語と人間との関係一般に関わる普遍的で抽象的な問題設定に、分かちがたく絡みついています。サルトルとの比較において取り上げるのは、主として後者の抽象的な問題設定のほうですが、それに先立って、西田にとって不幸な結果をもたらした前者の文化論的な側面に触れておく必要があります。西田はそこで、彼自身の表現不可能な次元を、極東の精神ないし日本のナショナリズムと同化させてしまいます。以下に説明しましょう。

西田は彼の禅体験を説明するために、純粹経験、行為的直観、絶対無の場所、絶対矛盾的自己同一などの西洋哲学に由来する用語を用います。彼の禅への理論的アプローチは、その形式的な側面から見れば、基本

的に近代的・西洋的な言語からのものです。けれどもその一方で、西田における禅は近代的・西洋的な言語的表現の限界を超えた領域を覆うものとして見出されるものです。そのため、西田による禅の体験の説明は、それらの用語が含意するもとの概念を自己矛盾へと導くこと、たとえば主体・客体、理性・感性、同一性・差異などの近代哲学の基本的な二項対立を袋小路に追い込むことを通して、禅の体験を浮き彫りにするという仕方によっています。つまり、西田が彼の禅の体験を説明するとき、彼は同時に、禅の体験に照らし合わせることによって、ジャック・デリダが行なった西洋形而上学の脱構築と共通する作業を行っているのです。

しかし西田はデリダと異なり、東洋・西洋という大雑把な対立構図のうちにみずからの哲学を位置づけました。西田は、哲学の基礎概念を脱構築するという仕方では禅体験を説明することによって、哲学的思惟の出発点を真に根源的な場所、すなわち、そこにおいて東洋の思想と西洋の思想とが互いに向かって開かれることができる根源的な場所へと引き戻すことができると考えました。デリダの場合、彼の初期の仕事である現象学との論争的な対話を動機づけていたものの一つは、フランスないし近代西欧の文化がみずからの普遍性を標榜する一方で彼のような存在に知らんぷりをするこゝへの違和感だったと考えられます。けれどもデリダはそのような違和感を、彼みずからの根拠として近代西欧に対置されるような何か、たとえばマグレブとかユダイズムなどへと帰着させるようなことは決してしませんでした。そのような根拠への「回帰」は、一度も存在しなかった「失われた過去」を作り出すという、近代に対するロマン主義的な反動でしかありません。デリダはこのことをよく知っていました。しかし西田は、デリダが用心深く避けた自民族中心主義という落とし穴にはまりました。彼はそのような考えがどれほど危険なものであるか気づきませんでした。その結果、西田は、オリエンタリストの観点から出発し、そのよ

うな観点の脱構築を通して、結局、自民族中心主義に辿り着くという、陳腐な、そしてあまりにも素朴な弁証法的過程を辿ることになったのです。

では、以上のような西田の思想の歴史的な位置づけを前置きとして、西田とサルトルとの比較を以下に試みましょう。

2 西田における「純粹経験」

まず、西田が『善の研究』^③で提示した「純粹経験」の概念に目を向けましょう。一般に現象学は知覚を経験の根源の様態とみなします。現象学は、対象の直接的現前を、一切の他の経験がそこから基礎付けられる基準として位置づけます。これに対して西田は、主体とその対象との分離に先立って生み出される「純粹経験」を一切の意識的経験の出発点をなす直接的かつ根源的な経験とみなします。西田の立場から見ると、知覚は、原初的な体験のうちに主客の分化が生じるところに成立するものであり、経験の二次的な相とみなされます。

このように言うと、それはウィリアム・ジェイムスやエルンスト・マッハあるいはアンリ・ベルクソンなどの考えとどのように異なるのかと思われるかもしれませんが、たしかに西田が「純粹経験」の概念を練り上げたのは、これらの現象学以前に出現した哲学者たちとの内的な対話を通してのことでした。ですから、現象学の考え方からすれば、一見すると西田の主張は古い認識論的議論への逆戻りに見えるかもしれません。しかし西田のいう「純粹経験」は、現象学以前の知覚理論と決定的に異なっています。西田にあっては、「純粹経験」は知覚経験からの遡行的反省によって見出されるものではありません。それはいかなる推論的思考の産物でもなく、はじめから、彼自身によって生きられた直接的体験として存在しています。西田が求めたのは、そのような基礎的な体験それ自体ではなく、それを適切な仕方規定することのできる哲学的な用語で

した。みずからの直接的体験に準拠するという点では、西田の方法的姿勢はむしろ現象学に近いのです。現象学と西田の方法との違いは、西田の「純粹経験」が現象学的な純粹記述という接近方法を許さないという事情から生じてきます。以下に説明しましょう。

西田のいう「純粹経験」、すなわち主客未分化の直接的体験は、禅の実践をとおして得られる経験です。座禅をはじめとする禅の修行は、その狙いの一つとして、修行者が言語活動の拘束を脱してこの経験領域のなかに入ることができるようにするという含んでいきます。修行者は、そうした経験領域と言語的分節化に支えられた日常的な経験の領域とを往復することによって、世界も自己もいかなる実体によっても支えられていないという仏教の基本的認識を、単に一つの理論として受け入れるだけではなく、直接的・具体的な体験として習得することができます。

それゆえ西田の「純粹経験」は、反復的に検証可能な経験であり、また、原理上誰にでも普遍的に開かれた経験であるという点では、現象学がモデルとして準拠する知覚経験と変わりません。しかし知覚経験とは異なって、「純粹経験」は「いま、ここ」における事実として記述することができません。なるほど禅は、初心者をこの第一次的な経験に導くためのさまざまな教育的言語表現を持っていますが、それらはその経験の記述的説明ではなく、言語的思考を袋小路に追い込むための言語実践です。「純粹経験」についての理論的・言語的な反省は、外部から、あとから、そこに接近することしかできません。このような経験を基礎に据えることから、西田の方法上の困難が生じてきます。

この難関を乗り越えるために西田がとった方法のひとつが、さきほど指摘したような、説明の言葉それ自体を挫折へと導くことを通して「黙せる経験」を浮き彫りにするという方法です。西田が無についての理論を展開したのは、そのような説明の言語の脱構築から出発してのことです。以下にその道筋をざっと見渡しましょう。

3 西田における「絶対無」

西田によれば、日常的な意識経験を、その言語的分節化を保存したまま「純粹経験」に近い経験へと変換することが可能であるといわれます。そのような変換は、個別的な主体としての座を放棄するという代価を払って日常的意識についての包括的な直観を獲得するという仕方とされます。このような仕方では実現される意識の状態を西田は「自覚」⁽⁴⁾と呼びますが、それは禅における「悟り」に対応するものです。「自覚」の観点から見れば、現象学的純粹記述において削除されている契機を容易に見出すことができます。経験に接近する方法としての純粹記述は、「記述する」という契機を反省の領野の外部にとどめることによって、はじめて可能になります。この契機をも記述の内に繰り返し入れようとすると、「わたしは・・・と記述する、と記述する、と記述する（以下同様）」という無限遡行に陥ります。「自覚」にあつては、この無限遡行が直観的に把握され、ひとつの経験に統合されています。

西田は「自覚」がもつそのような特徴を「見る者なくして見ること」などの簡潔な表現によって言い表すとともに、それをさまざまな仕方と厳密な哲学的理論のうちに位置づける努力をしています。その一環として、「絶対無」という理念を彼は導入しました⁽⁵⁾。ここでは「無」という概念は「含む」という作用を含意しています。それは、サルトルが対自 (le pour soi) による即自 (l'en soi) の無化作用 (néantisation) と呼ぶところのものと重なり合います。サルトルにあつても無化作用は、意識野の内に対象として含む、あるいは理解するという意味で含む (comprendre) といった空間的なイメージと結びつけられています。そのような作用は、西田の立場からみると絶対無に相当します。

絶対無は、一切の志向的關係をみずからの視野のもとにおさめ、かつ、それみずからは決してノエマにならないノエシスであるといわれます。ここでの西田の考えは、数学の集合論における超限数の考え方によく

似ています。すなわちこの場合には、みずからを要素として含まない集合たちから成るひとつの集合であるような無限集合によって規定される基数がそれに相当します。さらに西田は、「含むもの」と「含まれるもの」という空間的な関係のイメージを媒介として、ノエシスとノエマとの関係を判断における述語と主語との関係に融合させます。すなわち彼は、ノエシスがノエマをその視野のうちに含むということと、述語が主語を包摂するということとを一つに結びつけて、それ自身はけっして主語にならない述語という論理的性格を絶対無に付与します。

このような西田の理論にあっては、主語＝主体として立てられるものは、同時にまた絶対無という根源的な作用の客体＝対象でもあるということになります。いわば、主体はつねに超越者のまなざしのもとに置かれているのです。しかしサルトルが『存在と無』の中で描く対自を石化する他者のまなざしとは異なり、西田にあっては、主体を対象化するこの超越者のまなざしは慈愛に満ちています。主体はまるごと、この超越者のうちに、その自己限定の調和的な一契機として包み込まれています。

4 サルトルにおける「ねばねばしたもの」

いまや、わたしたちは西田とサルトルとのひとつの接点に辿りつきました。ここでサルトルのほうに目を向けかえ、『存在と無』におけるいくつかの議論を、上に見た西田の考え方と向かい合わせてみることにしましょう。サルトルはこの著作のいくつかの箇所、西田が主客の分化に先立つものとして論じる経験に近い経験を取り上げています。そのひとつが、「ねばねばしたもの (le visqueux)」の経験です。ねばつき (viscosité) という語のもとにサルトルが言おうとしているのは、単なる物理的な質ではなく、ひとつの実存のカテゴリーとして受け取られるべきものです。すなわちそれは、即自が対自による私物化 (appropriation) の企てのうち

に現れるときの様相のひとつであり、対自と即自との関係が逆転して即自のほうが対自を飲み込んでしまうという可能性を示しています。

ねばねばしたものの経験についてのサルトルの議論に立ち入る前に、ひとまず通常の知覚経験との関係のうちにそれを位置づけて明確化しましょう。そのために、メルロ＝ポンティが『知覚の現象学』⁽⁶⁾で提起した身体図式 (schéma corporel) の概念を借用します。身体図式とは、知覚対象を目指す主体として働く「わたしの身体」がとる態勢です。それは、「わたしの身体」の分節化された諸構成契機の布置を示す一種の配置図であるとともに、また、知覚世界のうちに前後、上下、左右といった前－客観的な空間的秩序を打ち立てる座標系として機能するものでもあります。身体図式概念を適用することによって、知覚作用の内にその非独立的な一契機として隠されている同一化のはたらきを浮かび上がらせることができます。以下にひとつの例を挙げましょう。

いま、わたしが一脚の椅子を見るとします。対象＝椅子はわたしの視野のうちに、すなわちわたしの身体図式によって立てられた前－客観的な空間的秩序のうちに、現れてきます。しかし続いて、別の前－客観的な空間的秩序にわたしは出会います。それは、知覚対象である椅子を原点として立てられた、椅子にとっての前後左右等の区別です。それらの区別は、わたしの身体の態勢に関わりなく、それから独立した規定性を持っています。このことは椅子が椅子自身の身体図式を持っているということを意味しています。しかしながらそのような身体図式を知覚対象に帰属させているのは、やはりこのわたし自身です。そのことは、たとえば対象のもつ上下の規定を逆転させてみるといった想像変容を通して確認することができます。そのように見方を変化させるならば、対象はもはや椅子としてではなく、頭に四つの突起をもつ新たな対象として現れてきます。

この例によって、知覚が二つの手続きを含むことが

確認できると思います。一つは同一化の手続きであり、これによってわたしは知覚対象に身体図式を帰属させます。もう一つは、身体図式を私自身に取り戻して、固有の意味での知覚を成就する手続きです。

ところで、この知覚作用に内属する同一化の契機を解放して、それだけで一つの独立した経験として出現させたならば、どうなるでしょうか。わたしの身体図式は彼方に、すなわち対象のもとにとどまり、こちら側には何も残りません。サルトルが対自を無として規定し、「対自とはそこに即自が浮かび上がる空虚にほかならない」⁷⁾と言うとき、じつは彼は、知覚作用に内属する同一化の契機について述べているのです。『存在と無』のなかには、対自に関する二種類の記述が混在しています。すなわち、対自がみずからを無化し、即自へと同一化する作用についての記述と、対自が即自を無化し、超越する作用についての記述とがそれです。いうまでもなく後者は成就された知覚作用についての記述に対応するものです。

以上のような整理を踏まえて「ねばねばしたもの」の経験の検討に向かいましょう。「ねばねばしたもの」の経験は、上に見た対自の即自への同一化と、対自による即自の超越との中間に位置づけられます。そこでは、対自は同一化による即自への囚われから抜け出そうと努力しています。わたしがそこから身を引き離して言語的分節化によって支えられた知覚世界に戻ることが困難ならしめるような対象の異常な接近を、サルトルはねばつきという不快な性質によって表現しています。しかしそれだけではありません。「ねばねばしたもの」が不快感を与えるのは、それがわたし自身との出会いでもあるからです。ねばねばしたもの、それは「根拠づけられるべき可能的なわたし自身」⁸⁾であるとサルトルは言います。それは、一方でそれに対する違和感を覚えさせるとともに、他方でそれがわたし自身であることを直感させもするから、不快なのです。サルトルはそれを対自の事実性であるかぎりでの「わたしの身体」として描き出しています。

「意識はひとつの身体を「もつこと」をやめない。・・・わたしがどんなに身をふりほどこうとしてもどこまでもわたしに付きまとい離れない、ひとつのあじきない味わい、わたしの味であるこの味わいを、わたしの対自によってたえず捉えること、それこそは、わたしが別のところで「吐き気」という名のもとに記述したところのものである。」⁹⁾

「吐き気」の経験と「ねばねばしたもの」の経験は、同じ状況を指し示しています。『嘔吐』¹⁰⁾で描かれたマロニエの根のエピソード、すなわち、突然、事物がその名前から解放され、実存がヴェールを剥がされ、裸の塊が現出するという出来事は、対自が知覚の水準から同一化の水準に落ち込むありさまを描いたものです。「ねばねばしたもの」の経験は、同一化の水準に落ち込んだ対自がふたたび知覚の水準に這い上がろうとするときに生じます。いずれの場合も、不快なものとして出会われるのは、偶然的・事実的な存在としてのわたしの身体的存在です。

わたしの身体的存在は、一見したところ見慣れないものとして現れ、不意にじつはそれがわたし自身であることを知らせることによって、わたしを戦慄させ、そこから飛びのかせます。対自とは、一方から見れば自己の可能性へ向かって自己を投企することですが、それを他方からみれば、おぞましい自己からの絶えざる逃走でもあります。しかし対自は逃走しつつも、結局はそれが「自己がそれであるべきところ」だということに気づいています。なぜなら「ねばねばしたもの」は対自の投企の相関者であり、対自の要求に対する応答だからです。サルトルの文章を引きましょう。

「ねばねばしたものが世界についてわたしに教えてくれるもの、すなわちわたしを吸い込む吸盤というその性格は、すでに一つの具体的な問いかけに対する一つの応答である。ねばねばしたものは、自分の存在の仕方をもって、自分の全素材をもって答える。しかも、

ねばねばしたものが与える答えは、問いに対して完全に適合していると同時に、不透明であり、解読不能である。」⁽¹¹⁾

ここには他者 (autrui) に類似したなにものかが顔をのぞかせています。けれどもそれは、『存在と無』の「対他存在」の章で論じられている他者、たとえば「わたしを見る他者」とは違います。他者のまなざしがわたしを捉えにくるのは、わたし自身の世界の外部からです。けれども「ねばねばしたもの」の応答は、わたしがそれを否定しにかかるかぎりにおいて、その否定にあらがう力として、すなわち即自に固有な超越性への頑固な執着として、世界の内部からあらわれる「否」という応答です。ここにあいまいな他者として姿をいまみせるものは、じつは対自としてのわたし自身に内在する他者性 (altérité) にほかなりません。「ねばねばしたもの」の捉えがたさ、その不定形性は、つねに自己自身から逃げ去る対自自身の他者性を映し出すものです。対自がおのれの存在可能へと超出するそのつど、それは粘る糸をのばしてつきまといまいます。だから対自は、けっして明確に他者としての姿を現してこない何者かに強迫的につきまとわれ、これを「根拠づける」ための無際限な努力を強いられることになります。

5 サルトルの曖昧な他者

以上のように『存在と無』の中にも「ねばねばしたもの」についての考察といったかたちで主客の分離に先立つ経験についての考察が見られます。そしてサルトルもまた、その経験のうち一種の他者性がちらりと顔をのぞかせることを指摘しています。サルトルが西田にもっとも近づいていると思われるのは、この、主客未分化の経験をとおして、みずからの根底に他者性を見出すというところ です。

しかし、両者はここでわずかに交差するにすぎません。西田はこの根源的な自己性でもある他者性の淵源

に、主客の相関をそれみずからの自己限定として派生させる根源的な一般者を認めます。これに対してサルトルは、そのような形而上学的な方向に考察を進めることを拒み、あくまで個別性としての対自の観点にとどまろうとします。彼は、全体性や自己原因といった理念が対自の投企を動機づけていることは認めますが、それらは対自にその方向性を与える統制的理念にとどまると言います。そして彼は、現象学的存在論のなすべきことは、それらの理念の実現を目指す対自の「不漸の挫折」を見つめることであると言います。

このような形而上学に対する禁欲の利点はどこにあるのでしょうか。現象学的存在論はその代償として何を得ているのでしょうか。わたしはそれを、他者の概念が調和的全体性という理念のうちに回収されることを防止することを通して、他者のもつ異質性への尊敬を保つことだと思えます。西田のような仕方では自己を無化する方向に進めば、他者もまた無化されてしまいます。どれほど自他の非対称性、交換不可能性を強調しようとも、西田における他者は、「地獄、それは他人である」⁽¹²⁾というほどの他者性を持っていません。西田にあっては、他者として現れてくるのは、絶対者か、あるいは絶対者に媒介された隣人かですが、それらは結局のところ「ほんとうのわたし自身」あるいは「もう一人のわたし自身」と言い換えられるものでありません。おそらくこのことは西田の思想がファシズムへの抵抗力を持ち得なかった理由でもあります。サルトルは『存在と無』のなかで、そのような調和的に閉じた共同性を幻想的な理念でしかないものとみなし、これを退けています。

では、「ねばねばしたもの」のうちに見出される他者性は、どのような種類の他者性なのでしょう。この点を明らかにするために、ふたたびメルロ＝ポンティの身体図式概念を借用しましょう。身体図式はア・プリオリにわたしに属するものではありません。それは獲得されたものです。わたしは幼児期から徐々に、さまざまな身体図式を受け取り、それらの使用に少し

ずつなじんできました。そうであるとすれば、現在、わたし自身の所有に帰するものとして、そのつどの知覚経験においてわたしが対象に貸し与えてもいる身体図式は、元来は対象の側に属していたものだということになります。すなわち、たいていの場合は母親がそれであるような、わたしにとっての根源的な対象＝他者が、わたしに最初の身体図式を与えたのです。そしてそのことは、最初に単純な事物知覚があって、そこに何かが付加することによって他者知覚が成立してくるのではなく、逆に、根源的な対象＝他者への同一化から何か差引かれたところに一切の他の知覚経験が繰り広げられるのだということを指し示しています。つまり、根源的な対象＝他者から最初に与えられた身体図式のあり方が、その後のわたしの一切の知覚経験を根本的に規定しているのです。メルロ＝ポンティはこのような知覚の系譜学を『知覚の現象学』のなかでそれとなくほのめかしています。なるほどそれはフッサールの現象学の準則から逸脱する推論ですが、しかしそれは実り多き逸脱だったと言えるのではないでしょうか。

さて、このようにメルロ＝ポンティの身体図式をその源泉へと辿って行くと、根源的な対象＝他者としての母親に出会います。サルトルもまた「ねばねばしたもの」の経験の記述の中で、それを「女性的な復讐」と形容したり、穴としての女性器と比較したりして、それが母親的なもののうちに根ざすことを示唆しています⁽¹³⁾。しかしメルロ＝ポンティとは異なり、サルトルの身体性の概念はそこに収斂しません。それは拡大され、「状況」と融合されて「世界」へと広がられます。このことによって対自は、根源的な母親の位置に現れてくる無数の多様な潜在的な他者たちをその身体性のうちに抱え込み、彼らとの関わりのなかに巻き込まれることとなります。そうした潜在的な他者たちとは、対自の世界の歴史的過去に属する一切の他者たちであり、そこには資本主義や植民地支配による搾取を通して文字通り彼の「肉」となった他者たちが含まれてい

ます。対自が意識としてみずからを基礎づけるためには、みずからの身体性として内包 (comprendre) しているそれらの他者たちを、語の知的な意味において comprendre (理解) しなければなりません。

サルトルは、その第二次世界大戦後の活動のなかで、こうした潜在的な他者たちの概念を発展させました。彼は、「ねばねばしたもの」の底に垣間見えるこれらの潜在的な他者たちに「人間の全体性」という理念の光を投げかけました。彼が『実存主義とは何か』⁽¹⁴⁾で提出した「実存は本質に先立つ」、「人間は自由の刑に処せられている」といったテーゼは、単に人間の個人的なあり方について言われたものではありません。それはむしろ、それまでの人間についての思い込みを訂正させるような未知の他者たちへと対自が開かれているということを言い表しています。サルトルは、そのような未知の他者たちを具体的な他者として、すなわち「わたしを見る他者」として顕在化させることを、みずからの理論的であると同時に実践的な課題として受け止めました。たとえば『弁証法的理性批判』⁽¹⁵⁾におけるルカーチの物象化論を引き継ぐ議論や、植民地問題への積極的関与などに、この問題への彼の取り組みの一端を見て取ることができるでしょう。

6 まとめにかえて

最後に、この論点との関連で『野生の思考』⁽¹⁶⁾におけるレヴィ＝ストロースのサルトル批判に少しだけ触れたいと思います。ここでちょっとした単純化を行って、上に見たサルトルの拡大された身体図式を、レヴィ＝ストロースの「トーテム操作媒体」すなわち彼が『野生の思考』の中で個 (身体) と種 (人間社会および自然界) とを媒介する図式として示したものの近代西歐的なヴァージョンだと考えてみましょう。そうすれば、レヴィ＝ストロースの言わんとするところがはっきりします。この人類学者にとっては人間性の理念は複数の民族学的モデルの比較と変換を通して探究される

べきものです。彼が指摘しているのは、サルトルはただ一つのモデルを参照するだけで人間の全体性を論じるという誤りをおかしているということです。レヴィ＝ストロースはサルトルの近代西欧中心主義を批判するために「知的カニバリズム」という言葉を使っていますが、わたしたちが上に見たように、それはある意味できわめて正確な表現です。

しかし、未開人と近代人との間には通約可能な人間の概念はないとサルトルが言うとき、あるいは人間の全体性という理念を彼が持ち出すとき、彼が意図しているのは、むしろ近代的な人間概念の欺瞞性を告発することです。近代的人間性の理念が非西欧世界に対する暴力に基礎づけられたものでしかないこと、したがって被植民者には適用されないことを、フランツ・ファノンとともにサルトルは指摘しています⁽¹⁷⁾。サルトルがことさらに人間の概念を問題にするのは、伝統的な文化が破壊されたためにその外部にはじき出された人々のことを念頭に置いてのことです。サルトルは、彼らの置かれた状況こそが同時代の人間にとって最も普遍的な状況であるように人間概念を立て直す必要があるという認識に基づいて発言しているのです。

この観点はレヴィ＝ストロースにはありません。人類学者にとって、一つの文化に内属する個体でないような人間は主題とはなりません。これに対して、対自とはそれ自身のうちに他者性を含み、状況への不調和を生きるものだと考えるサルトルにあっては、みずからのものではない外的世界によって根拠にされ、その世界の中に飲み込まれ、すでに半ば消化されてしまったという状況にあって、みずからの存在可能を見出そうと苦闘している人間は、現代世界における対自の基本的モデルとも言うべき存在です。このようなサルトルの観点からみれば、西田の思想がたどった軌跡も、同時代に生きる対自の挫折に終わった投企の一例として位置づけられるでしょう。わたしはここにサルトルの実存主義のもっとも興味深い可能性を見出します。現代世界が旧来の仕方での文化的帰属性を決定する

ことができないような人々を生み出し続けるかぎり、その重要性は失われまいでしょう。

(本稿は、2004年3月27日にソルボンヌ・リシュリュエール講堂で行われたコロック「サルトルと禅」における発表原稿を翻訳し、若干の加筆と修正とをほどこしたものです。この発表をする機縁のひとつとなった2001年度の海外研修の機会を与えてくださった塚本学院および「塚本英世記念国際交流計画」事業に携わる皆様にあらためてお礼を申し上げます。なお、原文が発表論集《Sartre et le Zen》(2005, Editions M-Editer) に収録されていることをおことわりしておきます。)

註

- (1) Sartre (J.-P.), *L'être et le néant*, 1943, Gallimard.
- (2) Colloque à la Sorbonne 《Sartre et le Zen》, 27 et 28 Mars 2004, organisé par le Centre de Recherches en Arts Visuels (Paris I), dirigé par Michel Sicard et Lionel Guilan.
- (3) 西田幾多郎『善の研究』1911, 『西田幾多郎全集 第1巻』1947岩波書店 所収。
- (4) 西田幾多郎『自覚に於ける直観と反省』1917, 『西田幾多郎全集 第2巻』1950岩波書店 所収。
- (5) 西田幾多郎『働くものから見るものへ』1927, 『西田幾多郎全集 第4巻』1949岩波書店 所収。
- (6) Merleau-Ponty (M.), *Phénoménologie de la perception*, 1945, Gallimard.
- (7) Sartre, op.cit., p.225. 邦訳『存在と無(下)』1999, 人文書院, 427頁。
- (8) Sartre, op.cit., p.697. 邦訳 1103頁。
- (9) Sartre, op.cit., p.404. 邦訳 669頁。
- (10) Sartre, *La nausée*, 1938, Gallimard.
- (11) Sartre, *L'être et le néant*, pp.652-653. 邦訳1104頁。
- (12) Sartre, *Huis clos*, 1945, Gallimard.
- (13) Sartre, *L'être et le néant*, p.701, pp.704-706. 邦訳1109頁, 1113-1116頁。
- (14) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1946, Nagel.
- (15) Sartre, *Critique de la raison dialectique I*, 1960, Gallimard.
- (16) Sartre, *Situations V*, 1965, Gallimard.
- (17) Lévi-Strauss (C.), *La pensée sauvage*, 1962, Plon.