

interview

翻訳・戦争・人類学

西谷修 NISHITANI Osamu

聞き手:小野正嗣, 福嶋亮大

教師としての西谷修

福嶋 今日では西谷修さんからお話を伺えることになり、とてもうれしく思います。西谷さんは1980年代以降、バタイユ、レヴィナス、ブランショ、ジャン＝リュック・ナンシー等から、近年ではジャン＝ピエール・デュピュイやピエール・ルジャンドルに到るまで、フランスの特異な思想家たちを精力的に日本に翻訳・紹介されてきた。と同時に思想家としても、戦争論、クレオール論、さらに近年ではアメリカ論まで、実に幅広いテーマを論じてこられたわけです。今日はこれらの多面的な仕事的一端をお伺いできればと思います。ところで、小野さんは実は西谷先生の教え子だそうですが……。

小野 そうです。西谷先生のすごいところは他所の大学の学生を育てていることですよ。

西谷 実は小野さんが学生の時にフランス語を教えていたんですね。東大の駒場では若い研究者が語学の非常勤をやるんですが、私のフランス語はほとんど独習だから、基礎から教わったことがない。そこで1年生は教えられないから2年生なら、というので週に2コマぐらい教えていた。それが小野さんたちのクラスでした。

その時、中級のフランス語を教えるのに一番いいと思ったのが、アランの新聞コラムでした。アランはノルマンディーの地方紙に長い間定期的にコラムを書いていて、それが本になっていました。シモーヌ・ヴェイユの先生で、哲学的素養をベースにしてアクチュアルな出来事についても言う人でした。そのエッセイは見開き2ページほどでちょうど手頃な長さ、それにテキストの密度は高いので、見つくろって面白そうなところを教材に使っていた。これは学生のためというより教師にとって都合がよかったんですね。その頃はま

だ若かったから、フランス語の解説だけでは飽きてしまうので、授業の半分ぐらい語学的な読解をやったあとで、あとは例えば、戦争中の犠牲の話とか、死の話とか、テーマに合わせてわたしなりの解説をする。要するに、学生に考えてもらうということですね。

それで、授業のはじめに「今日は誰が担当する?」と聞くと、早くすませて単位を取っておきたいという連中はすぐにやってアリバイをつくるんだけど、学期の途中からだんだん手が上がらなくなる。すると、フランス語を読むのは下手なのに毎回「はいっ」と手を挙げるのがある。またおまえかって思うんだけど、熱心だから仕方なく当てるんですね。それが小野さんで、確か2年生だったよね。

小野 僕らは1990年入学なので、91年ですね。先生が40歳くらいで、ちょうど『不死のワンダーランド』（1990、青土社）が出たばかりの頃だと思います。

西谷 そうですね。

小野 僕が研究することになった、フランスのカリブ海にある海外県の文学、いわゆる「クレオール文学」を知ったのも、すべて西谷先生のおかげです。僕が大学院生の頃に、西谷先生がちょうど、『クレオールとは何か』（パトリック・シャモワゾー & ラファエル・コンフィアン、1995、平凡社）を翻訳されて、僕が大分の田舎の出身だという話をしたら、「こういうのを読むといいだろう」と言って、クレオール文学について教えてくれたんです。それで、シャモワゾーを取り寄せて読んだんですよ。

「ばあばあ・さる・じいじい」と「エトワール広場」

西谷 ついでに言うと、小野さんは駒場の大学院で石田英敬さんのところでフーコー研究をやったんだよね。私はフーコーと小野さんはミスマッチじゃないかと心配して、懇意にしていた石田さんに「小野はどうだ?」と聞くと、彼は口が悪い人だから(笑)、「箸にも棒にもかからん」なんてひどいことを言うんです。それでもなんとかフーコーについて修士論文を仕上げたところにも持ってきたんだけど、その時に「ついでに、こんなものも書きました」と言って見せたのが「ばあばあ・さる・じいじい」(『水死人の帰還』[2005、文

藝春秋]に収録)という短篇なんですね。

小野 僕は最初の作品はほとんど誰にも見せていなかったんですが、そういえば、先生にはお渡ししました。

西谷 その修論の方は一応論文の体裁にはなっていて、これなら審査は通るだろうというものなんだけれど、もう一つの「ばあばあ・さる・じいじい」は本当にぶっ飛んでいて、「これはなんだ!」と唸ったんです(笑)。

2014年にノーベル文学賞を受賞したパトリック・モディアノというフランスの作家がいます。彼は本当はノーベル賞をもらうような作家ではないと思うんだけど、私はフランスに行った頃から、最初の4、5冊ずっと読んでいました。モディアノの1作目はハチャメチャであり評価もされなかったんだけど、2作目で落ちついてきて、確か3作目でゴンクール賞をもらって、4作目はフランス文学大賞をもらいました。その後は自動的に書けるようになってしまって興味を失いましたが、最初のハチャメチャな小説がすごくおもしろかった。

モディアノの父親というのは占領下のパリを生き抜いたユダヤ人で、戦後はいられなくなってフランス社会から姿を消してしまったようです。ユダヤ人はナチスの犠牲者、というのが当たり前の戦後フランスで、胡乱な不在の父親をもった多感なモディアノは、複雑な心境を抱えた少年だったんでしょう、めちゃくちゃ頭がこんがらがっているんです。その小説は*La Place de l'Étoile*という何の変哲もないつまらないタイトルです。要するにパリの凱旋門広場のことなんだけど、「エトワール」というのは星で、その広場から街路が放射状に出ている、中でも一番大きな通りが有名なシャンゼリゼですね。

けれどもこのタイトルには裏がある。田舎から花のパリに出てきた占領軍のドイツ兵がシャンゼリゼを歩いていて、行きずりの男に声をかけた。「エトワール広場はどこですか?」。そうしたら男は、目深にかぶった帽子を上げもせず、黙って自分の左胸を指さした。これは実はユダヤのジョークなんです。占領下で胸に黄色いダビデの星のマークをつけることを義務付けられていたユダヤ人の、自虐とも抵抗ともみえるしぐさがこのジョークの肝ですが、その「エトワール広場」が作品のタイトルになっているわけです。

それはもうハチャメチャな小説で、最後に主人公は捕まって、猿

ぐつわをされたまま船に乗せられて地中海を渡って連れて行かれたのがある尋問室。でも厳しい尋問をするのはゲシュタポではなく、イスラエルの官憲で、「おまえのトランクにはカフカの本が入っていた。ユダヤの青年はもうこんなしみったれたものを読む必要はない。今や我々にはナチスも羨む軍隊があり秘密警察もある。恐れる必要はないのだ。おまえのような腐れユダヤ人は、キブツに送って根性を叩き直してやる」。そう言われて強引に連行されて行く時パッと目覚めて、それが夢だったとわかる。なんと自分はフロイト先生のわきで長椅子に身を横たえていた、つまり精神分析を受けていた。そんなハチャメチャな小説なんだけど、たぶんこれを書いて何かを吐き出さなかったらモディアノは物語を語るができなかった。そういう意味で傑作小説なんです。

福嶋 それは面白いですね。西谷さんは、狂気をはらんだハチャメチャな存在に対する関心が一貫しておりかと思うのですが。

西谷 いや、私はまともですよ（笑）。小野さんが最近書く小説はまったくハチャメチャではないけれど、「ばあばあ・さる・じいじい」は本当にぶっ飛んでいた。だから、これはもう書くしかないんじゃないかと思ったんです。

でも、私も古いので、その後でチラッと行ったのは、学者は禪を締めて勝負する、作家は禪を外して勝負する。締めたり外したりチラチラやるんじゃないよ、ということなんだけど、この人はチラチラやるんですね。学者も作家も両方やっているわけでしょう。

福嶋 でも、小野さんのような存在はとても貴重だと思うんです。今はすっぱんぼんの作家と禪をはいた学者に両極化しているわけですから。

西谷 私の感覚からすると、「ばあばあ・さる・じいじい」は、禪なんて生まれてから見たこともない、という書き方なんです。それを修論と一緒に持ってきて、「なんじゃ、これは！」という感じでしたね。

福嶋 小野さんも西谷さんならわかってもらえると思って、持っていったわけですよ。

小野 同じクラスだった嘉戸一将さんともよくそういう話をするのですが、僕らの本当に大きな幸運はやはり西谷先生に会えたことです。大学に入って間もない二十歳ぐらいの時のこういう出会いは

すごく重要だと思うんです。僕らは、この西谷修という他所の大学からフランス語を教えに来られていた先生に、とにかく強烈に惹きつけられたんです。それでぜひ個人的に話を聞いてみたいと思ったんですけど、先生はお忙しそうだし、先生の書いた本は読んでいかないけないと思って『不死のワンダーランド』を読んで、最初はまったく理解ができなかったんですけど、そこで初めてバタイユやブランシヨ、レヴィナスを知ったわけです。

西谷 小野さんたちよりも少し下の世代、佐々木中さんや西山達也さんの頃は、学生発議でゼミを立てると単位になる自主ゼミというのがあったね。そこでも最初はブランシヨやレヴィナスを題材にしていたのですが、私も少し飽きてきていて、ちょうどルジャンドルをやり出していたので、もうこれしかやりたくない、そんな訳のわからないものでもよければやろう、ということで番外ゼミを続けた。これは駒場の自主ゼミが2年で終わってから明治学院で続けて、いま早稲田の橋本一径さんや、佐々木中さん、森元庸介さんなんかを中心メンバーだったね。クレオール文学の中村隆之さんもいた。そういえば、駒場で教えていたのが文I・II（法・経）のクラスだったので文学系の人は少なかったのかな。

90年代の「戦争論」と9.11後の「テロとの戦争」

小野 少し話を戻すと、当時、駒場ではまず語学の授業を担当してもらってから講義をしてもらう、みたいな感じだったんですか。

西谷 そうですね。私の場合はフランス語を2年教えた後、明治学院でサバティカルがもらえることになったのでそれで辞めるつもりだったんですけど、その頃、駒場では小林康夫さんたちが中心になってカリキュラム改革をしていた時期で、休み中に小林さんから、「現代思想」という講義科目をつくるから「戦争論」のようなものをやらないかと言われたんです。『戦争論』を単行本にした頃でした。好きなことをやっていいというから、バリから戻ってきてその後6年間、戦争論や世界史論といった講義をやったんです。

小野 ちょうど僕が大学院生の時で、大教室が一杯になって入りきれなくなっているのを見にいったのは覚えています。それをもと

に『夜の鼓動にふれる——戦争論講義』（1995，東京大学出版会）が出たんですね。

福嶋 当時はちょうど加藤典洋さんの『敗戦後論』（1995，講談社）も出た時期で，死者の追悼の問題や，戦後日本をどう総括するかといった問題が浮上していた時代ですよ。そういうものとある程度思想的にリンクするような形で『夜の鼓動にふれる』が出た。この本は2015年に改めてちくま学芸文庫から再刊されましたが，今また戦争の問題がメディアをにぎわすようになっています。西谷さんは一貫して戦争について考えてこられた立場から，20年前の議論と今日の議論とはどういう違いがあると考えますか。

西谷 『戦争論』（1992，岩波書店）を書いた時は，冷戦が終わり，湾岸戦争があって，という時期で，『夜の鼓動にふれる』は，これで戦争は腐乱死体になる——つまり国家間戦争という枠組みは解体されて，とんでもないことになるということで終わっています。そして2000年代に入って，「テロとの戦争」という新しいレジームが始まった。それが大きな変化です。

我々の頭の中にある「戦争」という概念は，常に近代の国家間戦争です。だから，その概念の歴史性をいったん取っ払って戦争を考えるというのが，『戦争論』や『夜の鼓動にふれる』の姿勢でした。いわゆる戦争がテーマになる本では，戦争というのはいつも前提として語られます。けれども，戦争について考える時も他の何かについて考える時も，人間の思考というのは，まず概念化があるわけですが，その概念はある歴史的な社会状況の中でつくられる。そしてその概念が流通するようになると，それがあたかも昔からあり，かつ普遍的な概念であるかのように通用して，誰もがそれに乗っかって話をする。

けれども，哲学的思考というのはまずそこのところ，つまり概念形成を問わなければいけない。戦争なら戦争というのが，今のように一般的に受け入れられているような形で把握されたのはいつとか，それはどう機能してきたかといったことを検討した上で，概念を相対化しておいて，起こっていること論じるわけです。そうでないと，既成概念に振り回されて，起きている出来事を取り逃がしてしまうことになる。

だいたい，日本語の「戦争」という用語自体が明治の初めにでき

たもので、それ以前の日本では、集団間の武力抗争は全く違う形で表現されていて（イкса、役、乱、等）それにはそれぞれ意味と使い方があった。けれども近代の戦争という概念がつくられると、逆にさかのぼって「弥生時代にも戦争が」とか言ってしまう。けれども、記述としてはそれは倒錯しているわけですね。

福嶋 近代以前の日本は朝鮮を侵略したりもしたけれども、基本的に内戦しかやってないというところがあるわけでしょう。

西谷 そうですね。ただその「内戦」という概念も、17世紀以降にヨーロッパで国家間秩序というものができて、戦争が国家間の対外抗争になり、そこから照らし返した時に内戦とか内乱とか言われるようになる。内戦とはそのようにして語られる概念なわけです。

戦争という言葉に戻ると、日本がヨーロッパ的な国家間関係（ウェストファリア体制というものですが）に入ることになった時に、武力を動員して戦うということが公式には国家間に限定されるようになり、ヨーロッパの“war”に対応して「戦争」という概念が必要になった。それは当然ながら中央集権国家の形成と結びついていて国家統合を必要とするから、ナショナリズムとも結びつく、といった脈絡がある。それはいわゆる近代の現象ですが、その近代の枠組みを解いていったら、これはどういうことなのかというのを考えて、そこから近代以前の同様の事象も近代以後の戦争も考えるということになるわけです。

そういう観点からすると「テロとの戦争」というのは文字どおり画期的で、これはもはや国家間戦争ではない。では何かというと、当然ながらいわゆるグローバル化と結びついて、その時に浮かび上がる敵対関係は国境を越えるだけでなく、国内にも及ぶわけです。要するに、国境という枠が武力抗争にとって意味を持たなくなるけれども、軍事力を発動するのは常に国家である、という矛盾状況が生まれる。その時、戦争の敵対関係はもはや対等ではなく、一方では国家のあらゆる軍事力の発動が合法化され、それが正義になる。もう一方はというと、国家の法の外に置かれていて、何があっても全部無法だということになる。そんな敵はもう問答無用で殲滅するしかないということですね。問うべきことは、そこでいったい何が起こっているかということなんです。

現実の戦争と絶対的戦争

福嶋 17世紀のウェストファリア条約が国家間戦争のモデルを確立したわけですが、しかし第二次大戦を契機にして、西谷さんの言葉で言えば「世界化」が起こってくるわけですね。それによって、地球全体が一つの平面に覆われていくということになる。それがウェストファリア体制を崩した最大の要因とお考えですか。それともやはり近年のテロとの戦いがそれを加速したというべきなのでしょうか。

西谷 世界戦争によって国家間秩序というのは一度破綻するんだけど、その後、冷戦で凍結状態になる。それは本当に「冷戦」です。つまり、熱核戦争で溶解の危機に瀕した国家間抗争が凍結されてきた。けれども、それを解凍したらどうなるのか。エドガー・アラン・ポーの「ヴァルドマル氏の場合」という短編があります。死ぬ間際に催眠術をかけてもらって死を押しとどめるのだけど、6カ月も経つと「苦しい、もう死なせてくれ、催眠術を解いてくれ」と言う。そこで術師が催眠術を解くと、ヴァルドマルの遺体は一拳に崩れて形がなくなってしまうという話です。

福嶋 それは面白いですね。

西谷 「テロとの戦争」というのは、古典的な国家間戦争がそんなふうにも腐乱死体になってしまったものを、ドーピングで蘇らせたようなものだと言っていいでしょう。ニューヨークの9.11で、アメリカが建国以来初めて爆撃されてパニックに陥って、とにかくやられたから何倍返しもする、相手に形がなくてもいい、犠牲を出した被害者にはあらゆる権利があるという論理で、アフガニスタンでもイラクでも、一方的に戦争を仕掛けられる体制に持っていった。そんなことはどの国もできなかった。それが正義にされてしまった。それほどあの9.11というのが決定的だったんですね。

近代の戦争には、クラウゼヴィッツの「絶対的戦争」という観念があります。これは何かというと、戦争をやるぞ、やるぞと言って、お互い牽制し合う。そして実際に戦争になるとしても、戦争というのは「別の手段をもってする政治の延長」で、武力を行使する外交の非常手段ということですよ。それがクラウゼヴィッツの戦争論の枠

組みであり、古典的な戦争です。そこでは戦争も一つの手段だから、ある政治的な獲得目標があって、それを達成できるか、失敗するかというのが国家間戦争であって、最終的には政治に収まる。それが「現実の戦争」なんだけれど、クラウゼヴィッツはその他に、戦争の内在的な傾向というのを見ていた。

それは、武力や破壊の競り上げが暴走するということです。相手が100人殺したら、こちらは150人殺す。すると、向こうは200人殺す。そんな具合に暴力的破壊を競り上げて、それは政治目標獲得の手段だから、現実的には「こちらで手を打っておこう」とか「これ以上やっても見込みがない」ということで戦争は終わる。

けれども、その競り上げの昂進が政治的な配慮を吹き飛ばしてしまう可能性はある。すると破壊の暴力は盲目的に極限化する。つまり現実的な配慮を超えて、相互の破壊そのものが目的化してしまうのですね。これを純粋戦争とか絶対的戦争というわけです。剥き出しの戦争ということですね。クラウゼヴィッツの考えでは、それは理念としては考えられるけれども、現実の戦争はそうではないということでした。

ところが「世界戦争」で核兵器が登場する。それは、四の五の言わずすべてを殲滅してしまう兵器です。ということは、そこで絶対的戦争が現実化してしまったということです。核兵器は戦場で使う武器ではなく、そこに兵員や物資を送る生活空間全体を一気に無化する絶対的兵器です。そこにはもはや政治はなく、相手の殲滅しかない。交渉相手そのものを消滅させる。戦争はそういう段階に入りました。その戦争を、それでも何とか抑止できるというのが、抑止力の理論ということになる。

福嶋 MAD (Mutual Assured Destruction=相互確証破壊) ですね。核兵器を突きつけ合いながら、お互いに理性があるということを前提にして、ぎりぎりのところで破局を避けるという戦略。

合理性を支えるコナトス

西谷 そうです。まさにお互いの理性が現実の戦争の最後の頼みになる。けれども、そのたがが外れた。どういうことか。理性とは

何なのか。これは合理的＝リーズナブルであるということで、それを理性が担うわけですね。スピノザが言ったことですが、「自由な人間は死について考えることが最も少ない」と。考えないわけではなく、考えることが最も少ない。そしてその自由な人間というのは、理性にのみ基づいて行動する人間である、と。

では、理性とは何かというと、これは人間——もちろん複数です——が生きている領域で意味をもつ思考の力です。なぜ死について考えることが少ないかといえば、死後のことを考えても意味がないから。例えば、個人でもそうですが、人類全体で考えてみた時に、人類の滅亡後のことを考えるとして、それに何の意味があるのか。もちろん人類誕生以前については考える。なぜなら、それは由来だから。けれども、人類滅亡以降のことを考えても全く意味がない。それは究極の不条理なわけです。

だから、理性は死後のことを思い煩わない。理性に適っている、合理的であるということは、人間が生存しているということを前提にしています。人間が生存していることを前提にした圏内で、人間の生きているという空間を前提にしないとものは考えられない。だから、人間がものを考えるとか、何かを認識するというのは、実は生存の世界というのが大きな枠になっています。では、その生存の世界の根本原理は何かという時に、スピノザは古い言葉を使って「コナトゥス」と言ったわけです。

在るものは在り続ける、生きているものは生き続ける、この傾向のことをスピノザはコナトゥスと言いました。このコナトゥスは「存在への固執」とか「自己保存の傾向」と言われますが、生物学的なことを前提にしているわけではなくて、まさに「在るものは在る」という存在の論理の根幹なんです。これはパルメニデスですね。在るものがないとは言えないから在る。プラトンだと『ソピステス』で議論していますが、在るものは在ると言わないと言説自体が成り立たないし、事実として、「在るものは在る」なんです。「在るものがない」というのは、比喩的か、現実にそぐわないフィクションとしてしか言えない。あるいは単なる誤謬です。それは個人についても、人類全体が滅亡する時も同じですが、人が死ぬ時に、「私はいま死ぬ」とは言えても、「怖い、でも、私はいま死ぬんだ……ウーッ死ぬぞ、死ぬ～、……はあッ、死んだ」とは絶対言えないわけですね。

そう言ったところから小説が始まるとは言えるかもしれないけど、そうになったらフィクションです。言語的にいえば、「私」という一人称は「死ぬ」という動詞の完了形の主語になることはできない。それと同じで、「在るものは在る」と言わざるを得ない。

その拘束を内在的にみると、それは拘束ではなく、在るものは在り続けるし、生きているものは生き続けようとする。そこにスピノザはコナトゥスをみた。近代の合理性の境界を支えているのはまさにそれなんです。そのかぎりでは理性は有効である。理性とはそういうものです。だから、自由な人間は、つまり理性的に思考する人間は死について考えることが最も少ない。

福嶋 それは極めて反ハイデガー的な物言いでもありますよね。

西谷 それ自体はね、ヘーゲルが一度、死を直視しようとしたけれど、すぐに蓋をした。そしてハイデガーがこれに挑戦したんですよ。このことはかつて「不死の時代」(ジャン＝リュック・ナンシー『侵入者——いま〈生命〉はどこに?』2000, 以文社所収)という論文で整理したことがあります。

福嶋 今おっしゃっていたのは、死は人間にとって外在的であり、思考できないというお話ですよ。ハイデガーの場合は、むしろ死を自覚し、それによって本来的な存在に立ち返れという議論になりますよね。

西谷 でも死に向き合うだけで、それを究極の可能性として留保しようとした。それに対して、レヴィナスが死は不可能だと反論した。そして外部化したのですね。ただしその外部は、主体を溶解して呑み込む。

福嶋 確かに。

西谷 一つ面白い話があります。「あの世とこの世は地続きだ」と言ったのは丹波哲郎ですね。彼は並ではなくて、すごいものを背負っているんですよ。平安時代に日本の朝廷で、それまで入っていた漢方の知識をまとめて『医心方』という本が編まれます。この『医心方』は朝廷秘蔵だったんだけど、それを江戸末期までずっと守り続けてきたのが丹波家なんです。幕末の頃に抗争があって、半井家というのがそれをがめちゃって丹波は外されるんだけど、それが丹波哲郎の家系なんです。だから、彼が「あの世とこの世は地続きだ」と言うと、そこに東洋医学3000年の歴史が蘇ってくる気配

がある。東洋医学というのは中国における人間についての考え方で、それが蘇ってくる。ついそれを思い出してしまいますね（笑）。

コナトゥスに話を戻すと、西洋的な合理性というのは、人が生きている限りで意味がある。だからMADであれ何であれ抑止力が成り立つ。こっちはこれだけ核を持っているから、おまえも手をだすなと言って、お互い先制攻撃ができないという状態になる。おまえ死にたくないよね、おれも死にたくない、命あつての物種じゃないか、と。ところが、「死んでも構わない」と思う連中が出てくると、つまり、コナトゥスを持たない相手が現れると、この脅しは通用しません。命が最終兵器ということですが、相手から見れば「死の爆弾」です。そんなものが登場して、理性ゲームの底が割れて、だからアメリカのあの安定世界——といってもわずか1世紀だけ——が崩れてしまった。

福嶋 神風特攻隊みたいなものですね。

西谷 そうですね。あれは日本以外のところでは「カミカゼ」と言います。日本軍が「特攻」をやった時に、米軍がすごいパニックに陥ったというのも同じでしょう。あいつらにはコナトゥスがない、と。けれども、身体に爆弾を巻いて突っ込むのは狂気なのか。確かに。やる方からすれば、もうそれしかないという戦法で、ある意味では合理的なんだけど、存在に固執するという理性の足元を踏み抜いちゃっているんですね。

福嶋 実際、アメリカはパニックになったように見えますね。例えば、オサマ・ビン・ラディンだってあくまで「容疑者」ですから、本来は裁判にかけて裁かないといけないのに、テロリストなんだから国家ぐるみで暗殺してしまえということになる。これは言ってみれば、アメリカの側も法的な理念を遮断してしまって、理性のパニックに駆られながら、むき出しの生存闘争に乗り出していつているということだと思うんです。

プロティノスからバタイユへ

福嶋 少し話を展開すると、西谷さんの面白いところは、世界戦争以降の半世紀以上の大きな流れの中から、20世紀の思想を再考さ

れているところにあると思います。その場合、やはり西谷さんにとって非常に特権的な対象だったのはバタイユではないでしょうか。

レヴィナスもそうですが、バタイユもある意味で極めて強力な否定性の思想を帯びた人だと思います。彼には「使いみちのない否定性」という言葉もありますし、さらにこれは東浩紀さんの見立てですが、20世紀後半のフランス思想に「否定神学」が刻印されていたことも確かだと思います。ただ、昨今の状況を見ると、そういう強烈な否定性の思想がどうもあまりメジャーではなくなっているという印象も受けるんです。

その場合、20世紀の思想を支えていたと思われる否定性の思想というのは、21世紀のこの現状においてどのように展開していくとお考えでしょうか。あるいは、もう少し具体的に言えば、バタイユ的な思想というのは21世紀においてどのように継承していくことができるのでしょうか。

西谷 「否定性の思想」なんて昔からずっとありましたが、一度だってメジャーだったことはないわけで、それを排除したいと思う人たちが、妙な被害意識から「敵視」するだけじゃないでしょうか。ひょっとすると「否定性」ということで想定しているものが少し違うかもしれません。私にとって否定性というのは、在るものは在る、存在するものは存在する、というこの命題の裏として避けがたく貼りついているということですが。

福嶋 私の印象ですと、西谷さんの思想の出発点には、やはり収容所体験という問題があると思うんです。あらゆる法や制度といったものを吹き飛ばしてしまうような経験、つまりハイデガー的なノスタルジックな存在論なんかは吹き飛ばしてしまって、一切の人称性を剥ぎ取られた、いわば裸形の「ある」が出現してしまう経験。それが20世紀の根本体験であって、それをひとまず否定性として念頭に置いていたのですが。

西谷 それ自体が否定性なのではなくて、それを否定的にしか語れないというのは言語的思考の宿命ではないでしょうか。それに、私は収容所なんか体験していない。

福嶋 もちろんそうです。

西谷 だからその体験をベースにはできない。せいぜい自分のごく私的な「裸形の体験」、例えば意識喪失の体験に重ねて考えるしか

ないですね。そこから主観というものを相対化したうえで、この世界をどう捉え、どう考え表現するかということです。その時に、レヴィナスがハイデガーの「存在（ザイン）」を受けて「ある（イリア）」としてテーマ化したものを、あるいはバタイユが「恍惚」をアルファかつオメガとして知の全体系と格闘したことをどう受けとめるかということなんです。その際、一番啓発的だったというか、哲学的思考の宿痾みたいなものを気づかせてくれたのは、実はずっと古いプロティノスのような著作です。

福嶋 流出論ですか。

西谷 流出論そのものというより、知のあり方を語ったところで。プロティノスの『エネアデス』の6番目だけに「悪とは何か…」という章があって、そこにおそらく誰よりも明確に言語的思考の問題が書いてある。存在するものは存在する。そして存在するものにとっては、存在すること自体が善であり価値なんです。これはトートロジーにも近い、いわゆる「自同律の不快」がブンブンという命題ですが、これを認めないと言語的思考は始まらない。そして逆に、存在しないこと、消えてしまうことが悪とされる。価値というのはそこに発するわけです。これはバタイユも繰り返しています。

生きることは善である、とレヴィナスも『実存から実存者へ』の幾つ目かの版の序文冒頭にあらためて記していますが、プラトン以来哲学は、より善く生きること、その方向を究めることをめざしてきた、と。悪をめざしてさえ、それが目的なら善の追及である、と。

プロティノスは、知性は光に向かうことで善に近づく。そしてそれは光の経験である、と考えた。けれども、それが対象的な知である限りは、まだ十分、光のうちに入っていない。まだ十分、善になりきっていない。その光にみずから溶けてしまう、これが絶対的善の経験である、と。けれども、そこにはもうどんな足場もない。だから、それはエクスタシーなんです、プロティノスはそれを「非知」という。

けれどもまた、もう一つ違う「非知」がある。それは肉体の泥沼だという。どういうことかという、知性は身体を捉えることができる、けれども身体というのは、プロティノスにとってというより哲学にとっては、アリストテレス的に言うところと形相なんです。

福嶋 質料ではないんですね。

西谷 そう、身体という言葉で捉えられる限りは形相なんです。しかし、その形相をまったく失ってしまう体験がある。それは知性がまったく光から遠ざかって、肉体の泥沼に沈むと、そこには闇の混濁しかない。それは、一切の意識を失う状態で、そのことに何の価値もないから、救いもなくものすごく苦しい苦痛の体験です。それは「非存在」で、絶対的な悪の体験だとプロティノスは言っている。

しかし、だとすると「非存在」であるその悪は「ある意味で存在する」と言わざるを得ない。つまり、ほかの言葉で言うと、光の経験も現実である——その現実というのはたぶん、ラカンのle Réel（現実界）のようなものだと言っていいでしょう——けれども、夜の体験もまた現実である。ただし、その現実は、どんな意味でも形相化できない。あらゆる形相の外部にある。だから、語れない。そういう境位を近代以降の哲学の言葉で言うとなると「非実体的現実」ということになりますね。このことについては昔書いたことがあります（「輝く闇、バタイユ・ヘーゲル・プロティノス」、『離脱と移動』、1997、セリカ書房所収）、その時「非実体的現実」という言葉を使いました。

福嶋 カントの「物自体」のようなものと考えていいでしょうか。

西谷 そういうことになりますね。

バタイユはヘーゲル以後の時代にこのことを復活させたのだと思います。だから「バタイユは2000年来の思想家だ」とか書きもしたんですが、西洋的思考の中で、プラトンからプロティノスにつながって、そこからずっとうねる波動のようなものがあって、ヘーゲルの「絶対知」を結節点にして、そこから先に、近代的思考をその「非実体的現実」に開こうとしたのがバタイユだと思っています。ラカンはそのバタイユに触発されたと言われていますね。

言語的に見てもそうですが、要するに、形相というのは全く自己同一的なものです。というのも、形相が意味しているのは形相自身だからです。けれども、質料という概念自体は形相なんだけれど、この質料という概念が指し示そうとするものは形相ではなく質料なんです。だからこの概念は、自分が指しているものと自分自身が異質なんです。そのことを論理に組み込まないと、実は自足した枠の中で、形相という地平でしかものを考えていないということになる。それをバタイユは観念論として批判したのです。

バタイユの言葉で言えばヘテロロジー（異-論）。「存在は在る」、**A**

は非Aではない]、「Aかつ非Aであることはない」という論理によって成り立つ思考だけでは、全現実に対応できないという考え方ですね。だから回収されない「非知」に踏み出す。バタイユのいちばん大事なところはそこだと思う。

唯物論とイスラム国

福嶋 それは形相の光から逸れるような唯物論的思考につながると思うんです。つまり「低次唯物論」ですね。そこから強引に現代的な問題に差し戻すと、最近フランスや日本の若い世代からは「思弁的唯物論」というかたちで、新しい唯物論を再構築していこうという動きがあります。それはバタイユの「低次唯物論」からは、どのように見られるでしょうか。

西谷 関心の根っこは通じているでしょう。でもバタイユの唯物論は、構築するものではなくて、モノのように作用する言説をぶつけるでしょう。とくに『ドキュマン』の頃は、それを考えると、思弁的唯物論はバタイユ言うところの観念的唯物論の別バージョンに過ぎなくなってしまうと思う。「思弁的」というのはいいですけどね。

福嶋 バタイユの中に包摂されるような理論であるということですか。

西谷 うーむ、バタイユは哲学的に納得できるような理論化を排除していると思います。そうすることで、言説にとり込めない「外部」を留保しているんですね。あるいは言説を外部に開いている。要するに、物質というものを概念化しようとする思考に抗したのがバタイユでしょう。

福嶋 あらゆる概念から逃れ去ってしまうような、ある種の汚物のような「もの」の世界ということですね。

西谷 そう、「もの」って思考の汚物なんですよ。これは少し面倒な議論をしなければならないことですが、乱暴に言ってしまうと、思弁的唯物論がやろうとしていることはわかるような気がします。でもその「新しさ」というのは、哲学の意匠にはやりすたりがあつて、構造主義とかポスト構造主義とか、そのまたポストとかいう図

式を立てた時にそのなかで意味があるものであって、つまりは「業界」で意味があるだけであって、哲学業界外ではどうでもいいことだと思う。現在のコンテキストで哲学の根本課題には触れているとは思いますが、焼き直しでしょう。精神分析の登場以降、あるいはラカン以降、底の抜けてしまった「実在」ないしは「物質性」との関係性を概念的思考はどう付けるのか、その課題をAI・人工知能の時代にどう適合させるか、というような関心でしょうか。世界の物質的というより技術的状况が変わってはいるけれど、プラトン以来これまで周期的に帰ってきた問題の現代版ですよ。バタイユは近代的思考が所与だった状況でそれと格闘して、哲学的思考の非完結を身をもって示したのだと思います。

福嶋 もう一点、これもかなり無理やり現代に引きつけますと、バタイユはアセファルという秘儀的な結社をつくりますよね。アンドレ・マッソンが描いたような無頭の怪物、それがアセファルのイメージですが、あえてその現代バージョンを考えてみるとイスラム国が近いんじゃないかという気もするんです。ある種の秘儀的な集団でもあるし、メディアを通じて斬首の映像などを流すわけですが、あれもスペクタクル化された供犠（サクリファイス）と言えないこともない。もともとバタイユはカトリックに非常に近かったわけですが、21世紀の世界では彼の思想はむしろイスラムと関係する気がします。そんなことはありませんか。

西谷 それはどうかな。やはりカトリックはイスラムを理解するのは難しいんじゃないですか(笑)。フーコーもそこは間違えたでしょう。それと、イスラム国とアセファルを一緒にしては、バタイユがかわいそうだと思う。

福嶋 そうですか。

西谷 だって、イスラム国がやっていることは、完全にアメリカの狂気の鏡ですから。一方は剥き出しの力の論理で自己正当化し、あらゆる現代的破壊力を動員する力の行使に対して、それをやられる方には、そもそもカラシニコフとロケット砲、それに誰が送ったのかトヨタのランドクルーザーくらいしかないわけです。アメリカは、空爆を始めて3ヶ月で少なくとも6,000人の戦闘員を殺害したなんて公式発表するでしょう。その6,000人というのは一体一体数えられたわけではなく、爆撃して10人が吹っ飛んでもバケツ一杯の

肉片が残るかどうかわからない。高度にIT化された兵器で、生きた人間がバラバラにされる。それが文明を名乗る。それに対して、彼らは一切反撃ができない。そうしたものがごく不均衡な抑圧状態で、敵の関係者を1人か2人捕まえたら、1人殺したのが100倍ぐらいの効果をもつようにしないと収まらない。だからインターネットを使って誇示する。あれは完璧に超国家アメリカのチョー技術的暴力の裏返しですよ。イスラムともサクリファイスとも何の関係もないと言いたいですね。

福嶋 ただ、バタイユはわりと腰が軽いというか、例えば、中国で処刑されている青年の画像なんかを見て、それにすごく震撼させられたりするところもあるわけでしょう。もちろんカトリック文化圏の人なのですが、同時に、異文化で起こっているある種の残酷な行為に対する感度も発達していた人ではないかと思うのです。そのあたりはどうでしょうか。

西谷 中国のあの刑罰——あれは中国で昔からある凌遲刑というやつですね——の写真については、バタイユは自分が完全におかしい時に精神科医に見せられたわけです。それに感応するという状況に彼自身が落ち込んでいた。けれども、その感応は別の時ならどうか。広島で一発の原爆で一瞬で10万人が死に、それから生き延びた人たち——生き延びたのは死ぬまで苦しむためですが——の悲惨なルポルターージュ（ジョン・ハーシー『ヒロシマ』）を読んで感応し、「ヒロシマの悲劇」に関する長大な論文を書く。それがバタイユです。レヴィナスの「ある」を長々と論じたのはその論文ですね。これは世界の知識人の中でも珍しい。

それから、異文化ということで伝記的に言えば、西洋世界からの脱出願望があったみたいだから、若い頃にチベット語を学んだりしていますね。

福嶋 中国語も学んでいましたよね。

西谷 続かなかったでしょう。最初の奥さんはルーマニア人で、ある種の東方嗜好みたいなものもある。でも実際は中国までは行けなくて、結局レオ・シェストフに出合ったりしてロシアどまりということになる。それでも、先ほど話題になった神風特攻隊のような、「コナトゥスがないということもあり得る」ということへの理解はあると思います。「死んで生きる」の神秘家たちの衣鉢を継ぐ、と言

っていますから。アメリカのように「コナトウスがない！」と言ってパニックになるようなことはない。けれども、またそれが「不可能」だとも言っている。イスラム国の場合とはだいぶ違うと思います。

『アメリカ——異形の制度空間』をめぐって

福嶋 西谷さんの一番最近の仕事はアメリカ論（『アメリカ——異形の制度空間』2016、講談社）ですが、これは西谷さんの思想の新境地だと思いました。大きく言うと、アメリカというのは自由という制度を創設していくようなプログラムが根っこにあるという話ですね。それが過剰に拡大した結果として、今の世界はよくない方向に導かれている。

しかし、この本の中でも少し引用されていたと思いますけれども、例えばハンナ・アレントは、自由の創設というアメリカ革命のプロジェクトを肯定的に評価しているところがあったと思うんです。フランス革命は「解放」のプロジェクトになっていくんだけど、アメリカ革命のほうは制度的に「自由」を設計していくところがあって、むしろそこにこそ評価すべき革命があるというわけですね（『革命について』1995、ちくま学芸文庫）。西谷さんはこのアレント的な図式をさらにひっくり返して、むしろその自由の創設という仕組みそのものの問題点を突いていらっしゃると思うんですが、そういう理解で正しいでしょうか。

西谷 確かに、そう受けとめてもらえるなら、基本的にはそれでいいと思いますが、実際の動機はもう少し別のところにあるんです。ひとことで言えば、経済の専制と新自由主義に対する制度的観点からの根本批判ですね。

私は9.11の時にこれはまずいと思って、大袈裟に言えば世界中で誰もあの事態に対応できていないので、「テロとの戦争」がとんでもないということをいろいろと書きました。1年後にはそれを『「テロとの戦争」とは何か——9.11以後の世界』（2002、以文社）という本にまとめたんだけど、ほとんど読まれなかった。いや、多くの人が読んで反応してくれたけれど、少なくとも一般的には広がらなかった。ひどいのは、たんに反米じゃないかという反応ですね。最初に『世

界』に書いた「これは戦争ではない！」(『世界』岩波書店, 2001年11月号所収)は「テロとの戦争」の問題点を, その時点ではっきり書いたつもりでした。その後も9.11から2年ぐらい, テロとの戦争という枠組みがいかにおかしいかということをお機会があるごとに論じてきたんだけど, なかなか浸透しない。どうしてかと考えた時, このグローバル化とテロとの戦争という事態に至ったことの根底に, やはり近代以降の世界の「経済化」——経済が規範的原理になっていくということ——を問題にしないと駄目だと思ったんです。その端緒は『「テロとの戦争」とは何か』の改訂版(『テロ』との戦争——9.11以後の世界』2006, 以文社)の冒頭に図を入れて展開しましたが, 国家間関係がグローバル秩序になった時, その全体が世界の経済システムを管理するためのものになっていて, 今の世界の基本的な決定要因が経済の局面に移っているということをきちんと示さないといけない。そう思って, しばらく「経済」なるものについて考えていたんです。何やるにしても遅いんだけど, それを1冊にまとめることはなかなかできなくて, それでも一応, フランスから人を招いたりシンポジウムを開いたりして, それを整理してまとめた文章を加える形で, 出しておだけ出したというのが『“経済”を審問する』(2011, セリカ書房)という本です。

福嶋 確かに「経済の思想化」は未開拓の分野だと思います。

西谷 アメリカが代表する世界秩序とは何なのかということをおもう一度, 戦争という枠とは違うところから考えてみたいと思った。9.11の後, 宇野邦一さん, 鶴飼哲さんと3人で『アメリカ・宗教・戦争』(2003, セリカ書房)という鼎談の本を出したのですが, そのあたりから考えてきたこともあります。また, 『世界史の臨界』(2000, 岩波書店)の展開という意味もあります。鶴飼さんからは『世界史の臨界』ではカトリックのことは扱っているが, プロテスタントが考慮されていない」ということを指摘されていて, それは確かにそうおので, アメリカについてプロテスタント以後のキリスト教世界という観点から考えてみようということもありました。それと, 西洋史における宗教・政治・経済の分節ということですね。そういうのがいろいろ練り上がってきて, リーマン・ショックの後で『世界』からの依頼もあって, そこで4回連載したんです。その連載が『アメリカ——異形の制度空間』のもとになっています。

近代の「経済」という観念と「自由」という観念の結びつきが、一番規範的な形で現実化していくのがアメリカです。アメリカとは何なのかを考えてみると、今では世界で一番知られている「アメリカ」という固有名詞も、実は500年前にまったくいい加減な偶然でついた名前です。その名前が西洋世界で徐々に実体化していきますが、それが国家になったのはわずか250年前。そしてその国は、100年経ったら世界の一等国になり、さらに半世紀のうちに世界最大の国家になった。世界史の全体から見れば、急速に起きた現象だけど、それが全世界を引っ張っている。先物買いの人たちは、もう没落を語っていますが、これって何なのか、考える必要があるでしょう。

だから、一体どういうことなのかを書こうと思ったんです。その際、軸になるのが、まず西洋近代の一番の価値のように持ち出され、今も世界の主導的イデオロギーになっている「自由」、アメリカが体现するとみなされた「自由」とは何なのか、どのようにして設定されたのかということです。こんなのは昔からあったわけではなく、設定されたわけです。では、どのように設定され、どのように機能してきて、こういう国家をつくったのか。アメリカの独立宣言というのはまさにアダム・スミスの『国富論』が出版されたのと同じ1776年なんだけど、「自由」というのが近代以降の「経済」という観念にとって何なのか、そしてそれがどう組み合わされて社会を組織し、それが結局のところどのように世界をリードするモデルとなって現実の世界を巻き込んでここまで来たかをたどってみようと思いました。だから、アレントの革命観というものも、じつは西洋的すぎてあまり感心しないんです。

ジャン＝リュック・ナンシーの共同体論

福嶋 大変面白いお話で、ありがとうございます。私がこの本を読んで連想したのは、ちょっと突飛かもしれませんが、戸坂潤の『日本イデオロギー論』なんです。戸坂は経済的自由主義を批判し、その経済的自由主義に哲学において対応するのが西田幾多郎だとし、西田も批判する。1930年代の自由主義に対する戸坂的な批判が、西谷さんの本でまた新しいやり方で反復されていると思ったんです。

ただ問題なのは、戦前の日本哲学の自由主義批判というのは、田邊元を典型として、大東亜共栄圏やファシズムのような論理とも実は親近性があったことです。アメリカの自由主義を批判するという西谷さんのプログラムはよくわかるんですが、自由主義に替わるものについてはどのようにお考えですか。それが例えば、ファシズムと接近してしまうという危険性はありませんか。

西谷 例えば、バタイユなんかもそんなふうにして批判されてきましたね。けれども、恐らくあの時代のヨーロッパで、キリスト教社会が崩壊し、近代合理主義と近代経済が大展開する中で、彼自身のある種の幻想みたいなものもあって、アセファル共同体のようなものをやったりするわけです。けれども、それは全体主義志向とは対極にあると思う。

私なんかも時々、ネットで「バカ左翼」とか言われる一方で、本当の左翼の人たちの間では、「ちょっとうさんくさくて、右翼っぽいじゃないか」とか言われたりもする。けれども、赤軍派とか極左で何年も刑務所に入っていたようなおじさんたちとは、革命をめぐる議論になったりするけど、わりあい受けは悪くない。いろいろな見られ方はあるだろうというのは自分でも感じます。

福嶋 なるほど。言うまでもなく、私は西谷さんがファシストや単純な左翼だとは思いません。ただ、自由主義批判が陥りがちな罠というのは常にあると思うんです。

西谷 それはそうですね。そこは私は、ジャン＝リュック・ナンシーに多くを学んだと思っています。バタイユの共同体への傾きの問題をどのように解いていけばいいかというのは、これだ、という形でナンシーが示してくれた。

これまでも何度も書いたり話したりしてきたことですが、ハイデガーの大きな意義は、近代哲学に初めて共同体論をもちこんだ、あるいは存在に関して「共存在」を置いたことだと思います。しかし、『不死のワンダーランド』にはっきり書いたことですが、ハイデガーはその共存在の思想を歴史的形成物としての民族共同体に無媒介に帰着させてしまった。これがauthenticな、真正の共同性なんだ、本来的共存在なんだ、と。けれども、それはまさに歴史的形成物としてハイデガーに染みついていた当時のイデオロギーですね。

ナンシーは、そうではなくて、むしろ想定されるあらゆる共同性

が立ち上がってくる以前に、あるいは個に不満を感じる人間が欠如を埋めるために構想する共同体の手前に、人間が個として立ち上がる場面がほかならぬ、“être -avec”だ、“being-with”だ、ということを書き出した。それが私のベースになっています。

“being-with”ということが、個の形成や、共同体の生成というものの下にある。そのことはまさに実体化できないから、それをベースにしてもものは語れないんだけど、人間が「共」であることの根拠がそこにあるということになると、共同性の考え方はガラッと変わってきます。戦後ずっと共同性を語ることはほとんどタブーでしたが、それがナンシー以後、語れるようになった。そして人間が言語を使う以上共同的存在だということも、言語共同体という実体に回収するのではなく、個が成立するというその場に定位できるようになった。

だからその後を、例えばジョルジョ・アガンベンなどが引き継いで別の展開をし、イタリアではロベルト・エスポジトとかいろいろの人が補強したりしているわけです。そういう共同体論、あるいは共存論があると、原理的に今までの共同体論の考え方が解体されてしまうから、そこからはファシズムのような思考は出てこない。

共同性を否定するために個を強調するのと同じで、自由も孤立した個を前提に語るとおかしくなる。共同性を認めることは自由の否定にはつながりません。

存在論的な技術論への留保

福嶋 ナンシーは営み＝作品としての共同体というのを批判したわけですが、それがファシズムの論理をも解体するわけですね。ただ、ナンシーに対してしばしば向けられる批判は、ある種の神学的傾きがあるのではないかということです。つまり、彼のバルタージュ（分有）の思想にしても、例えばキリストの身体＝パンをみんなで分け合うというミサのイメージが密輸入されているのではないかと。そうすると、確かにファシズム的ではないかもしれないけれども、結局、カトリック的な神学がかなり入った共同体論ではないかという批判は常にあると思うんです。それについてはどうお考えになり

ますか。

西谷 分有の考えは存在の有限性を含むものであっても、必ずしもカトリックに回収されるものではないと思います。そのことはナンシーといろいろと議論したことがあって、「キリスト教との決着はやはりやらないといけないんじゃないか」と言ったこともあります。ナンシーもそれは意識していると言っていました。それに関しては*Déconstruction du Christianisme* (2005, 2010, Paris: Galilée=2009, 大西雅一郎訳『脱閉域——キリスト教の脱構築 1』, 2014, 大西雅一郎訳『アドラシオン——キリスト教の脱構築 2』現代企画室) という本を出していて、それが彼なりの答えだと思います。だからそれはもちろん意識しているけれども、それよりももう一歩進んで私がナンシーに対して留保があるのは、むしろ形而上学の伝統なんです。

キリスト教の粹組みというのは、ヨーロッパの人なら当然ながらあるんだろうけれど、私たちはキリスト教のネイティブではないから、「ああ、これはキリスト教的だな」というふうにして少しは解いていくことができると思います。それに対して、やはりものを考えるという時に、哲学的思考に多くを学んでいるわけだし、バタイユにしてもその上で書いている。だからこっちにも関わってくるわけですが、その時にやはり形而上学の伝統、存在論の伝統というのが気になるんです。

例えば、ナンシーとは東日本大震災の後にもやりとりをして、東洋大のシンポジウムでフランスとビデオ中継で話をしたりしたんだけど、その時も少し留保を出したんです。というのは、技術論になってくると、ナンシーが言うことは、結局、ハイデガーの技術論、あるいはフランスだとベルナル・スティグレルがいますが、ハイデガーを受けて技術の展開を存在の展開の中に組み込んでいくわけです。

福嶋 ハイデガーの技術論であれば近代の「ゲシュテル」に対する批判になるわけですね。

西谷 そうですね、技術というのは人間のあり方そのものの中に組み込まれていて、存在の展開というのはそれを貫いているということになると、その「不気味さ」(ウンハイムリッヒ)は指摘できるし、その成行きもかなり批判的に記述できるわけです。けれども、それは結局、技術込みの存在論の展開の中にとどまってしまうしかない。

ハイデガーは、最終的には「神のようなものが」とつぶやくけれど、そのすべてを存在の自己展開なるものに預けていかざるを得ない。

ナンシーは計量的理性の働きであらゆるものが「一般的等価性」に還元され、その支配が進むということは指摘するけれども、結局はそれを存在の展開として受け入れて、それに付き従って思考するというふうになっていく。これはハイデガーが更新したというけれども、やはり形而上学の伝統だと思うんです。だとすると、実践的に意味のある批判ができなくなってしまう。

私としてはそこには留保があるんです。西洋の自己展開が終末論的になってしまったとすると、まさに今の段階で、このまま存在の展開に身を委ねて、結局、終末論に身を流されるということでもいいのか。もちろん社会主義は人為の介入によって失敗した、けれども、西洋的文明の破綻がここまで危機状況になっている時に（走り続けている地面がもうない）、それに対して何も介入できない、あるいは制動を効かせられないというのであれば（「制動」というのは画家の宇佐美圭司さんの言葉です）、私なんかは人間をやっているでも無駄だと思ってしまうんです。けれども、哲学は、形而上学の伝統は、そうは考えないでしょう——「思弁的唯物論」とか言って時間稼ぎをしようとはするけれど、現在がまさにそういう人類史的な時期だとすると、技術に関しても存在論の枠内にとどまっていたのでは、思考する意味がないのではないかと思うんです。まさに存在論的な考え方が今まで世界を引っ張ってきたのだから。

でも、ナンシーに文句は言えません。なぜかといえば、現代の西洋的な知と社会状況の地平の中で、彼は死にそうになって、自分の選択ではない形で心臓移植をして、そこから先を生きているわけですから。テクノロジーの最先端を身内に受け容れることによって、彼の生存の現在がある。そうすると、技術が存在を変えるということを受け入れる形でしか彼の思考はあり得ない。そのことは全く否定しないし、彼はそれをきわめて自覚的に思考し続けてきました。けれども、わたしはまだそれをやっていない側にいると思うわけです。そうすると、テクノロジーに対する考え方というのはまた変わってくる。

福嶋 哲学にとって、テクノロジーというのは躓きの石ではないでしょうか。昔マックス・シェーラーの本を読んでいたら、エジソ

ンみたいな技術者は「発明」はできたかもしれないけれども、しょせん「ホモ・フアーベル」なのでサルと同類だみたいなことを書いていて驚きましたが(笑)、技術をかなり見下すタイプの思想も西洋哲学の中には伝統的にあったように思うんです。ただ、20世紀以降の思想は、そういう形でテクノロジーを処理してはとても成り立たないですね。それでハイデガーだと、自然を収奪するゲシュテールへの批判をやるということになる。

西谷 ハイデガーは、それを強烈的な批判として出したはずなんだけれど、その批判を根拠づけることができなくて、「危機の中にこそ救いはある」といったお題目を唱えることしかできなかった。

福嶋 あるいは詩的言語に立ち返るということですね。

西谷 それが形而上学の限界だと思う。

福嶋 そうすると西谷さんとしては、技術と存在論が結託してしまおうという状況に対して、また別のタイプの哲学があり得るというお考えですか。

西谷 あるいは、狭い哲学に見切りをつけているんです。特に形而上学の伝統に見切りをつけていて、だからルジャンドルをやっているということになります。それでまたナンシーが怒るんですけどね(笑)。

ルジャンドルのドグマ人類学

福嶋 このままルジャンドルの話に入らせてください。

西谷 昔、バタイユとレヴィナスを並べて論じた時に驚かれたんですよね。なんでそんなものを一緒にできるんだと。けれども、今では誰もが当然のように結びつけて考えるでしょう。

福嶋 あれは西谷さんが先駆けですよ。

西谷 それと同じで、私がルジャンドルをやっているという、フランス人でも「バタイユやっていて、なんでルジャンドルなの?」と言われます。

福嶋 確かに不思議ですね。

西谷 エクスタシーの作家と一見牢固たる法制史家と。でも、ルジャンドルは法学者の間では「あれはみんなベルトの下の話だ」と

陰口を言われて鼻つまみ者だったようです。つまり精神分析をもち込むから。まあ、それは冗談としても、これは先ほどプロティノスで話したことと同じようなことなんです。近代の西洋では、もちろん法哲学というのがありますが、哲学は法学者をほとんど排除してきた。法学は実用的な学問であって、哲学とは基本的に関わりが無いとされてきた。けれどもルジャンドルは、人間の社会形成における法の役割みたいなことを考えた。なぜかという、彼は精神分析を受けて、精神分析はまさに法の問題を扱っているということに気づいたわけです。いいかえれば主体の形成の問題を。結局、意識というのは、言語を軸にして展開されるでしょう。けれども合理的な言説が展開されると必ずそこから排除されるものが生じる。つまり、無意識というのは無意識が在るという話ではなく、意識ではないという話なんです。だから、言説が成立すると、必ずそれは言説ではない部分を排除しながら生み出される。そこに法が働いているというのが、ルジャンドルの発想の根底にはあります。

それは、形相と質料についても同様です。形相と質料を同じ概念として、形相はこうだ、質料はこうだと考えて思弁を組み立てるのではなく、質料というのは概念ではないから形相と並べて語ったらずまずいんだ、と。形相は安定しているけれど、質料という形相は、自分が抱えている異物によって踊っているんだということを組み込まないとまともな思考にならない。このことと構造的には似ています。だから、私にとってルジャンドルの発想はバタイユ的なものとながってくる。

福嶋 一般的にヨーロッパの「精神」と言うと、ギリシャ的なもの・キリスト教的なもの・ローマ的なものの三位一体でつくられているといったことは、ヴァレリーなんかも言っていますね。日本の知識人はキリスト教的なものやギリシャ的なものには関心を寄せますが、ローマ的なもの、つまり法に関わることは手薄だった気がします。ルジャンドルの導入はそういう意味でインパクトがあると思ったのですが。

西谷 まあ、それもありますね。でも、法そのものはローマの伝統ですが、その法を受けとめるのはギリシャの精神なんです。

福嶋 なるほど。ルジャンドル自身はローマ法の研究者ですよ。

西谷 そうです。ローマ法の研究者なんだけれど、それを受けと

めるのはギリシャの悲劇の感覚なんです。ルジャンドルはありていにいたいへんとうつきにくいんですが、たぶん一番わかりにくいのは悲劇のことだと思います。言説が展開されると、言説は必ず分断し、何かを締め出す。それが人間に悲劇や苦悩をもたらすというのが、ドグマ人類学の基本的モチーフと言ってもいい。

そして、これも“being-with”, “être -avec”ということと関係してきますが、人間というのは——社会という概念も定義し直す必要があります——必ず社会的なんです。なぜかという、人間は生まれてきたら言葉を覚えますが、これはただただ他者たちから与えられる、あるいは刻まれるわけです。まわりで喋られている言葉に頭が組織されて、やっと自分で喋れるようになる。それが個の主体の形成です。一人一人は個として形成される。誰もがそれぞれの場でそうして言葉を身につけて、それで初めて「僕」と言えた時に、「君も参加者だね」と受け入れられるネットワークの中にいる。そういうふうには一人ひとは完全に造形されていくでしょう。そして、人は必ず個であって、同時に一人一人は必ず社会化して形成される、つまりその時に社会も同時にあるわけです。

たぶん、哲学はこのプロセスを一切無視してきた。繁殖と主体と社会の同時形成ということです。だから、サンギュラリティとか単独性とか言っても、全く具体性がない。サンギュラリティというのはこうしてアトランダムに多数性として生まれる。そこを取り上げるのはドグマ人類学だけです。

それと同時に、人間は根本的に“being-with”なんだということです。必ず個別化されて、一人一人絶対的に違うけれども、社会化されている。そのことをこれほどよく示してくれる場面というのはないと思う。

例えば、「イヌ」と呼ばれている動物を見て、日本人だったら「イヌ」だと言わないといけなんでしょう。「ンガ」なんて言っても誰にも通じない。コミュニケーションの中に入れない。「あれはどうして『イヌ』なの?」と言ったって、「何を言ってるんだ、イヌだからイヌなんだよ」と言われる。「ンガ」とか勝手に言っても通じない。そして誰が決めたかもわからない。仕方がないから「イヌ」と呼ぶ。そう言わないとコミュニケーションに入れない。これは完全な拘束だけれども、これを受け入れて初めて、言論の自由や表現の自由が

成立する。だから、あらゆる自由の根本には、そういう原初の規範性の導入というのがある。その規範性のことをドグマ的というわけです。

福嶋 精神分析で言う「象徴界への参入」と関わることですね。

西谷 そうです。けれども、「象徴界への参入」のように機能化して言うと、それが実はこういうことなんだというのが見落とされがちです。ルジャンドルはそこにこだわっていて、そこから出発しているんです。いろいろな意識の段階で、あるいは社会性の段階で、例えば、イエスは神から生まれ、神が独り子として地上に遣わせて、全人類の罪を負って磔になって死に、その後復活した——これを三位一体の教義というわけですが、この教義が「ドグマ」ですね。

ドグマというのは、あらゆる証明を排除し、必要とせず、真理として通用するもののことです。あるいは、そこを出発点として様々な真理が証明的に設定される、そのベースのことをドグマというわけです。だから、例えば今の三位一体の教義を受け入れないとクリスチャンではないということになる。神学者はいろいろなことを言うけれど、それでも三位一体の教義を前提にして、そこから人間や世界を解釈する。そういうものがキリスト教ではドグマと言われてきた。この用語は近代では共産主義でも使われてきて、教条主義とか言われて、たいへん評判の悪い言葉になっていますが、言語の成立や、言語による人間化といったことは、ドグマ性ということを考えないと説明できない。

日本語でなぜ「イヌ」を「イヌ」と言うかを解明することが問題なのではなく、とにかくそういうふうに言うことを受け入れることでしか、人間の言語表現というのは可能にならない。その仕組みがいろいろなところに機能していて、それが人間の社会をつくっている。

福嶋 そうすると、やはり家族の問題が出てきますね。

西谷 それが逆転します。親がどれぐらい子に負っているかということ。最初の贈与ですね。ルジャンドルの本で最初に日本語に訳した *Le Crime du Caporal Lortie. Traité sur le Père* (1994, Paris: Fayard=1998, 『ロルティ伍長の犯罪——〈父〉を論じる』人文書院)の要点というのは、親がどれぐらい子に負っているかということなんです。父親というのは実は、子にすごく負っている。子によって父という場を占める。それが担いきれないための狂気というのがロルティのケースです。

福嶋 それは大事だと思うんです。つまり「象徴界への参入」というモデルだと、子どもを親の側へ引き寄せていくということになってしまうので、今おっしゃった子どもからの贈与というベクトルが消えてしまいますよね。でも、子どもがいないと親にはなれない。

フマニタスとアントロポス

福嶋 西谷さんはよく「フマニタスとアントロポスの区別」ということをおっしゃっていますが、これはドグマ人類学から来た発想なのでしょうか。

西谷 それは実は逆で、というか相互的で、*De la Société comme Texte. Linéaments d'une Anthropologie Dogmatique*（[テキストとしての社会——ドグマ人類学要諦]2001, Paris: Fayard）という本の冒頭でルジャンドルが、「日本から来た西谷が言い当てている」と言って、私の言ったフマニタスとアントロポスの区別を引用しています。

福嶋 おお！ その場合、フマニタスというのは、西洋的なドグマの中でつくられてきた人間像ということですか。

西谷 そうです。それはドグマ的に機能していて、ヨーロッパ人はそのことに何の疑問も抱かない。だから、「ああ、アントロポスがいるね」というふうに、観察の対象をアントロポスにする。そして、自分はそれとは違うステータスに身を置いていることに気が付かない。人類学者がそのことに気づいて自己批判のようなことを言い始めましたが、それに呼応する形で、ルジャンドルは、ヨーロッパ文化、ヨーロッパ的意識そのものをアンソロポロジーの対象にするとやっているわけです。ただ、彼自身はヨーロッパのギリシャ・キリスト教文化にどっぷり浸かって育ってきた人間で、自分にできることは限られているから、世界化した西洋の相対化は他所の人間がやれというわけです。そこで私は「よし、オーケー」と言ってやっているということです。

福嶋 アントロポスとしての人間のほうが先立っていて、その中の特殊バージョンとしてフマニタスが存在しているというイメージでしょうか。

西谷 結局はそういうことですが、二つ並べてもしようがないん

ですね。問題はその関係性です。フマニタスという概念や意識がいつどういうものとしてできて、それがアントロポスという観念をどのように生み出したのか、そういう関係があるにもかかわらず、それが枠組みとして独り歩きしているということが問題なんです。フマニタスというのはルネサンスの頃にできて、それが人文学として広まって、西洋的な知の形成のベースになった。フマニタスとは世界を対象として知り、知識を普遍的なものとして作り出す主体としての人間です。そのフマニタスが外部に発見した人間がアントロポスとして観察や操作の対象になる。これはヨーロッパ内部でも外部でも同じで、カントもアンソロポロジーを書いているし、ヘーゲルもアンソロポロジーをやっていますが、それは形質人類学なんです。このあたりのことは橋本一径さんがやっていますね。犯罪者の人相学のようなアンソロポロジーがあって、それが外へ出ていくと、動物相や植物相のように、アントロポスの相として観察の対象になる。それが西洋近代の知の形成のされ方です。だから、フマニタスというのは主体としての人間、アントロポスはその対象としての規定なんです。アントロポスはフマニタスの言語を使い、その知に同化するとフマニタスとして受け容れられます。だからわれわれは西洋語を学ぶわけですね。そうしないと普遍的知として認められない。それ以外はフォークロア扱いです。

福嶋 なるほど。

西谷 今、『テキストとしての社会』というその本を訳し始めているんだけど、冒頭で自分が引用されてるものなんて恥ずかしくて訳せるかと思って今までやっていなかった。けれども、やはりこれを訳さないとドグマ人類学は始まらないと思ってやっています。

福嶋 最近、フランスの思想家としてはエマニュエル・トッドが日本でも流行しています。彼の家族人類学は人間を一度アントロポスに還元した上で、どういう家族形態がつけられているかを相対主義的に見ていく仕事だと思うんですが、あれは西谷さんの問題意識とは交差しないでしょうか。

西谷 時間の幅を大きくとり、いろいろな観念的な拘束や束縛、思い込みを取っ払って、人口動態的に世界を見るというのは、それ自体は興味深いと思います。けれども、そこから何かご託宣をたれるようなことはやめたほうがいいと思いますね。

福嶋 予言者然としていますからね。

西谷 あれをアンソロポロジーと言いたくないと思うのは、人間集団をザルの中のモルモットのように扱って、それぞれが必ず意識を持って生きているということがまったく捨象されているからです。もちろん家族を形成することは意識と関係がありますが、基本的には繁殖がベースでしょう。その繁殖に無媒介に文化的要素を重ねて見ていくわけでしょう。

福嶋 トッドは確かに、意識を超えたシステムとして家族を見ているわけですね。

西谷 そんなふうにして集団をある種生態学的に観察することの一定の有効性というのは認めますけどね。

アントロポスからフマニタスへの働きかけ

福嶋 先ほどおっしゃった「主体としての人間」なのですが、これはマックス・ヴェーバー的な主体、つまり自己反省し自己管理しながら勤勉に労働する主体として捉えていいのか、それとも違うタイプのものでしょうか。

西谷 いや、もう少しヘーゲルの、関係的に捉えてください。

福嶋 あるいはフーコーで言えば、経験的＝超越論的二重体としての「人間」というモデルがありましたね。これと近いでしょうか。

西谷 そっちのほうが近い。要するに、世界を対象化することによって自己同定し、自分がこの場で知と行動の為し手として振舞う。それが主体としての人間ということだと思います。フーコーはそのことを言っていると思いますが、それを主体の位置から言えば、ヘーゲルの基本的な弁証法の構造になりますね。ヘーゲルは思考をはっきり「自覚」というふうに、つまり自己参照の成就と言っていますから。

福嶋 フーコーが『言葉と物』のエピローグで、砂浜に書いた字のように「人間」は滅びていくだろうという話をしていたと思いますが、それは西谷さんの図式で言えば、フマニタスもやがて砂浜に書いた字のように消えていくということなのか、それとも、また別のやり方で再起動していくという可能性はあるのか。そのあたりは

どうでしょうか。

西谷 人間中心主義というのは機能しなくなる。それはそうだとしても、われわれが人間であることをやめられるか？ そこが問題ですね。哲学はそれを受け容れるかもしれない。しかしそうすると善の探究ではなくなる。私としてはむしろ哲学に年季が来ている、もう自分が切り開いてきた認識の地平を見失ってしまっていると言ったらいでしょうか。でも、それは最近のことで、どこでどう見失ってしまったのか、いつから足場が消えてしまったのか、それは確かめる必要がある。

福嶋 西谷さんとしては、フマニタスという人間像が世界に害悪をもたらしているとお考えでしょうか。

西谷 それは世界のエボリューションの一過程なんだと思います。西洋の近代に生まれたフマニタス・モデルは普遍化しようとしたけれども、それには障害があった。それに無自覚なままフマニタスを押し通そうとすると全世界が破綻する。そしてポスト・ヒューマンとか言われる奈落到り込んでゆくことになる。ポスト・ヒューマンというのはフマニタスの夢なんです。だから、フマニタスがアントロポスとして扱ってきたものとの関係を再調整していかないといけない。

福嶋 フマニタスとアントロポスの再調整こそが重要であるということですね。

西谷 相互関係の中でそうになっていくしかない。異物との関係をどうするか、ということですね。なっていかなかったら破滅するでしょう。

福嶋 例えば、大学の人文学から送り出している人間は、理念的にはフマニタスということになると思うんですけども、そういうことではないでしょうか。

西谷 でも、フマニタスには成りきれない。亜種ですね。しかし、そこに可能性がある。例えば、今度、上田信さんが提案してくれて、立教の人文カフェというイベントで、人文学について話すのですが、それはフマニタスなんですね。全世界はこれまで、基本的にフマニタス化を要請されてきたわけです。それは受け入れていい。けれども、そのフマニタスがいま足場を失っているとしたら、その足場を支えるのは、フマニタスが自己に還元しようとして同化しき

れなかったアントロポスの部分なんですよ。だからわれわれは亜種でいい。その亜種がフマニタスを矯正すればいい。今、全世界の編成の流れはフマニタスの全体主義になっていますが、アントロポスとして扱われてきた我々としては、その異物性を持ち込んでいって、フマニタスのあり方を変えてゆく。

福嶋 ただ、引っかかるのは、例えばアメリカはビン・ラディンのような奴は暗殺してしまえとあって、かなり乱暴なことをやるわけです。その場合のアメリカ人というのはとても理想的なフマニタスと思えない。だとすると、そうしたアメリカ人も多少は文明化してもらわないと困る気もするのですが。

西谷 いや、アメリカというのは根を切って純粋化したフマニタスなんです。生成過程を全部切り捨てて、それで成り立っていると思っているから、倒錯している。だから「異形の制度空間」ということです。

フマニタス自体は変化していった当然のものでしょう。フマニタスが歴史的にすべてネガティブかというのと、そうではありません。例えばクレオールがそうだけれど、我々は過去を全部清算するわけにはいかないんです。クレオールというのが自己肯定できるようになるためには、あるいは自己肯定せざるを得なくなるためには、西洋世界による圧倒的な植民地支配というのがあったけれども、それをないことにはできない。その否定の暴力の不慮の副産物として——意図的な産物は植民地産業です——自分たちが生れたわけですから、どうやってそれを引き受けて、その上に自分たちの自立性を確立していくかというのが、クレオールの問題だったでしょう。

福嶋 確かに。

西谷 ルジャンドルが引用した私の論文のタイトルは「西洋の人間の二つの概念」（2004, "Deux Notions Occidentales de l'Homme: Anthropos et Humanitas", Alain Supiot eds., *Tisser le Lien Social*, Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme. [=2006, "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Being'", Naoki Sakai & Jon Solomon eds., *Traces 4: Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong: Hong Kong University Press. 初出は2001, 「ヨーロッパ的〈人間〉と〈人類〉」榊山紘一編『20世紀の定義4——越境と難民の世紀』岩波書店]）というものですが、フマニタスとアントロポスというのは両方ともあくまで西洋的概念で

あって、我々はそんなふうに自己規定したことはなく、向こうから来たわけです。クレオールと同じように、西洋によってアントロポスとして扱われてきた人たちは、その関係を自分たちがフマニタスと思っている人たちに自覚させてゆく。自覚というのは、気がつかなかったことに気がついて自分が変わることですから、変えていく。そうすると、西洋的なこの区別の自覚というのは、相互の関係を変えていくはずですが、どれほどかかるかわからない。その間にもポスト・ヒューマン化は驀進していますから、とても間に合わないかもしれない……。

福嶋 フマニタスのクレオール化も考えられる……。

西谷 とも言えますが、グリッサンがグローバル化に対してクレオール化を掲げました。それは関係性の視点ということですね。フマニタスも一地域のある時代にある関係性のなかから形成されてきた。その関係性のあり方をクレオール化といったわけです。ただ、そのことに我々も客観的には関与できない。自分たちがどういう位置に、立場にいるかということからしか見ていけないから。自分たちと、それに「対して」という形で存在しているものと、その両方の上に立って見るというより、やはり働きかけと相互作用しかないと思います。

福嶋 クレオールに引き寄せて考えてみると、例えばエメ・セゼールはフランスで勉強し、ヨーロッパ文学を引き受けて、故郷に帰った時にはその経験が『帰郷ノート』のような作品として結実していくわけですね。ああいう雑種的なあり方は、その「相互作用」の一つのモデルになり得るでしょうか。

西谷 彼も歴史的モデルで、そうでしかありえなかった世代というのがあるわけです。それを経てグリッサンやその後の人たちが出てくる。だから、エメ・セゼールがモデルになるのでもなければ、否定されるのでもなく、彼らの経験の上にしか道は開けなかったということでしょう。

カズオ・イシグロと医療思想史

小野 先ほど、存在論的なものに基づく制御的な技術論の限界に

ついでにお話をされていましたが、西谷先生は、医療の問題についてもお仕事をされていて、その観点からも今年(2017年)のノーベル文学賞を受賞したカズオ・イシグロの作品についても言及されていますよね(「思い出」をもつことの無惨『理性の探究』2009, 岩波書店)。西洋の思想、西洋の形而上学が提示してきたような技術論とは違う技術論を考えていらっしゃると思うのですが、それを今後どういう形で展開されていくのでしょうか。

西谷 何年か前から、人間と技術ということをもとめたいとは思っていて、なかなか進まないのですが、それは今、とても重要なテーマだと思っています。現実の方がドンドン勝手に進んで、もう間に合わないかもしれないけど。

クローン人間を題材にしたカズオ・イシグロの『わたしを離さないで』が素晴らしいのは、技術やヒューマニティ社会の産物の世界を、それ自体ヒューマン世界のうちにあるかのようにシームレスかつ分離して描き出しているからです。あれを読んだ多くの人たちは、「クローンというのは自分たちと全く同じなんだということがわかった、云々」ということを言いますが、その受けとめの素朴さみたいなものを、逆にすごく肯定したいですね。クローンは、技術がつくり出すもので、ある意味ではモノとしてつくり出される。けれどもそのことが意識形成のうちに規範化されている。だからモノとして生み出されたものも、私たち人間として生まれてきたものも、生きるという経験の地平では同じなんだ、ということを描ききった。そこから浮かび上がるのは、あらゆる人間は死ぬ、クローンだって死ぬ、生きているって、見えない終りを結界として生きるということだと。それが人間の基本条件になっているわけです。そうすると、これは科学に対する考え方も変えさせます。科学は有限性を考慮できないんじゃないか、と。要するに、人間をつくれるのか、つくっていいのかとか、そういう問題も実はそこに含まれている。

だから、イシグロの作品を「結界の小説」と呼ぶんですよ。結界、つまり見えない限界。けれど、限界はある。だから、あるところまで進み出て、ウワーッとなって進めない、もうそこは超えられない限界なんです。でも、それが人為的な拘束だとは思えない。あのクローンはみんなそうでしょう。そして、何回かミッションを果たして消えていくという、そのことを書ききっている。

小野 最後に見えるのは灰色の風景ですからね。

西谷 人間も同じです。いつか死ぬ。死というのは必ずあるけれど、来るまでわからないから、人は無限定の中を進んでゆく。だから、自由だと思ふし、無思慮な技術人間は不死を目指す、あるいは結界を遠ざけようとする。けれども、生き物であるかぎりそれはできない。結界は結界としてあるわけです。

小野 あの小説はそのことを書いているわけですね。

西谷 そうです。『日の名残り』も、違う位相で全く同じことを書いている。執事って、自発的隷従の快樂ですね。矩を越えないことの完璧さを求める、そういう意志を作品化した。だから、カズオ・イシグロというのは「結界」の作家だと思う。

医療思想史を表立ってやるようになったのは、東京外国語大学にいた時に、たまたま東京医科歯科大学や東工大、一橋大と組んで大学院コースをつくることになった時に、医療思想史だったらやりますよ、と言って引き受けたのが始まりなんです。先ほどのコナトゥスの実践版なんですが、やはり人間の思考というのは、人間が生きていることが前提の世界でしか意味がないんですね。そこで問題になるのが、医療とは何かということです。

医療というのは3000年以上前からあって、バビロニアの「ハンムラビ法典」にも、「下手な手術をして患者を傷つけたらいくらの罰金」といった項目もあるそうです。日本語の「医師」という言葉も、周の時代の決まり事——まさにドグマ的なもの——を記した『周礼』という竹簡文書がありますが、その中に官職として「医師」というのがあるんです。つまり、医師というのは、そんな古い時代にも必要な官職だった。人間の集団が生きていくのに必要だからですね。

中国の場合は面白くて、起源についてはいろいろ説があるけど、司馬遷をはじめとして、起源を書き起こす時、最初の世襲王朝の夏の前に、神話的な「皇」とか「帝」とかが出てきます。夏王朝を設定するのは禹うとって、灌漑・治水をした人だけれど、その前に代表的な伏羲ふつきというのがある。その伏羲は女媧にょかというのといつもペアです。絵で見ると、伏羲と女媧は男と女で、人頭蛇身、その体がお互い絡まっている。その伏羲と女媧が、いろいろなものをばらまいて人間をつくる。だから、太初なんですけど、伏羲は天地の法則

を明かして、八卦をもたらした。その次に神農というのがいて、これは頭に牛のような角が少し生えていて、草の衣をまとって、胴体が半分透明で、あらゆる草木を食べて、1日70回下痢するという。つまり、農耕を教え、何が食べられるか食べられないか、何が薬草になるかを身をもって教えたということです。中国最初の薬書はその神農が書いたとされ、『神農本草経』^{ほんぞうけい}として伝わっています。その次に黄帝が現れる。「ユンケル黄帝液」の黄帝です。この帝は『黄帝内経』^{たいけい}という本を残していて、それは中国最古の医書として伝わっている。

そうしてみると、中国では権威・権力の起源は養い癒す力を基にしていることになる。神話的起源と言われる三皇五帝の三皇というのはそういう人(?)たちです。生きている人間を生かして、癒やして、というのが、統治の力を持つ。もっとも、殷の時代には平気で人身御供なんてやりますけれどね。

ギリシャのヒポクラテスもよく似ていて、その教えで一番大事なものは、冥界の主ハーデースの手に渡ったものに手を出してはいけないということです。人には生きる力があって、生きる力がある者は、医者助けられる。しかし、それが消えた時には手を出してはいけない。医者は何やるかという、生きる者の養生をやる。

ヒポクラテスは近代医学の祖だ、といった言われ方をしますが、実はそうではない。アスクレピオスという医の神の24代の頭領だと自分で言っていて、アスクレピオス神殿というところで医療をやっていた、神殿医だったようです。だから、全然合理的でも近代的でもない。病者を経験的に観察記述して、癲癇が脳の病気だといったことはきちんと見極めていたけれども。

医療というのは、言ってみれば身体として生きる人間の生の養生だということです。そういう観点から「医」についての考え方の歴史というのを考えてきました。

先ほどドグマ人類学をめぐって、生まれてきた赤ん坊が人間化していく話をしましたが、そのプロセスはやはり生きて形成されていくプロセスなわけです。ところが、こういうところは哲学が扱ってこなかった。つまり、哲学は、日本語で言うと偶然にも2つの「せい」ですが——生きるということと、セックスつまり生殖・繁殖ということを排除してきたんですね。近代になって初めて生の哲学的な

んかが出てきたけれど、形而上学の伝統の上でやっている限りどうしてもズレていって、新しい観念論やら唯物論のような話になってしまう。だから、そうならない形で、人間の再生産とか継承といったことを考えていくというのも、アントロポス化した哲学の課題だと思っています。フマニタス系の哲学だとそれを本能とか生物学の問題にしてしまう。そこで、「君たちだっておちんちんあるじゃん」みたいなことを大っぴらに言うために、すごく嫌われたのがバタイユじゃないですか。バタイユは哲学的思考に性を持ち込むために『エロティシズム』を書いたわけです。

ところが、バタイユがその後社会的にどんなふうにも継承されているかということ、性産業でしょう。ある学会でバタイユのシンポジウムがあった時、小説の研究をしている人が、「実際にバタイユで一番読まれているのは小説なんですよね」と言うから、私は「それは当たり前でしょう」と言ったんです。今の産業セクターの中で、軍需産業、製薬業に次いで、最も売り上げが高いのがポルノ産業なんですから、いちばん消費されるのはそれです。だから、バタイユのことを知らなくたって、古典的なポルノ小説だと言えばみんな読む。それは単に当たりのことです。目玉を抉り出すとか、妄想的な性遊戯をやるとかいったことは、今では性産業のほうに完全に回収されてしまっているわけです。

けれども、なぜバタイユがそんなことをやらざるを得なかったか、やってしまったか、ということの根本は、我々が引き継いでいると思います。だから、今でも私は、誰が何と言おうと、バタイユから多くを受け取ったバタイユの徒だと思っているんです。

福嶋 今日当初の予想を遥かに超えて、実に多面的かつ刺激的なお話を伺うことができました。西谷さんの思想の広大さとともに、思想そのものがいかに豊穡なものかということも、改めて確認できたように思います。本当にありがとうございました。

(2017年11月17日 立教大学西谷修研究室にて収録)