

現代フランス哲学における感情と共同性の問題

松 島 哲 久

一 問題の所在

倫理的論争において「感情と共同性」ということでまず想起されるのはコミュニタリアニズムである。すなわち、感情の親近性において成立する共同体への個人の帰属性ということをもどのように考えるかであろう。その共同体において支配的な価値観に、それが個人のアイデンティティの成立の根拠となっているとして優位性を与えるのかどうかである。もし本当に、諸個人のアイデンティティの確立が、たとえばアラステア・マックインタアの言うように、「家族、近隣、都市、部族などの共同体の一員であること」によってなされるのであって、そのような共同体において共有された共通善への理解なしには自我

は確立されないとすれば、そのような自我は確かに、何らかの自己が帰属する共同体のうちに「状況づけられた自我」であり、「負荷を負った (encumbered) 自我」である。そのような自我の自由はそういう意味では有限な自由であって、ローカルな共同体にその限界を有していると言いうことができるかもしれない。しかし、そのような意味で他者との相互的関係性のもとにある自我概念が、共同体によって構成的に成立するという考え方に立つとするならば、その共同体は少なくとも歴史的・伝統的・協働的に形成されてきた共同体ということになる。そうであるとするならば、その歴史を作り出す個人の自由の存立はどのように考えられているのか、ということが問われなければならない。自由の伝統を作り出してきた創発的諸個人のその創発性はどこから来たのかということも共同体的に説明されうる

のかどうかと言えば、それには疑問が残る。そこが今回、「感情性と共同体」ということで問われなければならない点ではなからうか。共同体の自己創造性の可能性の根拠をどこに見出すかということである。

次に問題になるのが、諸個人を相互に繋いでいると考えられている共同体の感情的絆に関してである。個人は共同体にその感情性において、すなわちその個人がその内面から取り込まれるという形で従属すると考えたとすれば、個人の自由と固有性はどこにあるのかということである。リベラリズムの倫理の側からすれば、そのような感情性において自他が融合的に共同体に組み込まれることは断固として拒否されるであろう。情熱的に共同体と一体になろうということのうちには、共同体が諸個人を自己のうちへと帰属させようとして強制的権力を行使するにあたって、その絆としての感情性を利用し、その結果、諸個人の自由を沈黙させてしまう恐れがあるからである。したがって、共同体ということとを語るとすれば、この諸個人をその感情性において自らの全体性へと組み込むその論理を乗り越えるものとして定義されなければならない。

では、共同体論的考え方をリベラリズムの方へと接近させて、多様な自由な諸個人がその相互的コミュニケーション行為において共同性を自由な立場から共創構築すると考えたとすればどうであろうか。しかし、それがひとつの共同体として構築されるとした場合、その共同体をひとつのものとしてまとめ上げる

統合的でないイデオロギー、あるいは共有される物語が前提とされないで済むであろうか。もしそのようなことが暗黙のうちに前提とされているとすれば、その場合、個人の全体への従属ということは避けえないかもしれないし、諸個人の多様性・特異性は保障されないかもしれない。また、価値観を共有しない他の共同体への帰属者との関係性の倫理は、あるひとつの共同体を構成するコミュニケーション行為の理論からだけでは積極的には出てこない。かえってそこからは、相互の親密な共同体を相互関係的に構成するというその親密性において、その構成メンバーがその共同体へと閉じてしまうという、共同体の閉鎖性の論理が前面にでてきてしまう恐れがある。これにどう応えたらよいかということもまた問われなければならないであろう。

したがって、現代において、感情性と共同体ということを経験的課題とするのであれば、このような共同体の閉鎖性と全体化の論理を超える可能性へと向けてそのことを考えていく必要があると思う。このような問題意識から今回取り上げて論じたと思うているのは、まず根源的受動性としての自己―触発を通して感情性と生と共同性をひとつに繋ぐ論理を提示している、ミシェル・アンリの共同体論である。次に、このアンリの共同体についての考えを、バタイユの共同体論を引き継ぐ形で展開しているジャン・リュック・ナンシーおよびモーリス・ブランショの共同体論とつき合わせて、個人をひとつの共同体へと従

属させない共同体の可能性を展望し、最後にそのような共同体の倫理の妥当性を、エマニュエル・レヴィナスの他者の面前の倫理と対照させて今回の課題に応えたいと思う。

二 M・アングリの受肉の存在論

まず、最初に取り上げるのは「受肉」⁽³⁾で、アングリ晩年の書である。この書で主題的に語られる生は大文字の〈生〉(Vie)⁽⁴⁾、すなわち、絶対的〈生〉であり、有限な生ではない。もろもろの超越論的自己の間の関係が可能なのは、そのような自己同士の間の直接的关系によるのではなくて、超越論的自己がそれぞれ、このような絶対的生との関係を取り結んでいるということを前提としている。アングリはその関係を「宗教的絆」と呼ぶ。このように、共同体を生を絶対性と関連させて〈宗教的〉共同体として捉える視点は、とりわけバタイユの共同体論との関連で重要となるが、ここでは、共同体が生を絶対性において捉えられ、その生が自己、すなわち超越論的自己との関係において成立しているということを確認しておく、この水準においてアングリの共同体についての議論を探ってみよう。

アングリの共同体の議論で主要な点は次の点にあるように思う。「どのような共同体においてであれ共通して在るのは(ce qui est en commun)〈生〉なのだから、そのときその共同体が呈示しているのは、確かに、生きた超越論的〈自己〉⁽⁵⁾という意味で、

生きた者たちからなる共同体であるというもうひとつ別の特徴である。ただしそれは、まさに生においてのみこのような自己が可能であり、また逆に、生の方も、そのような自己、本源的な〈自己〉なしには可能ではないというかぎりにおいてなのである」⁽⁶⁾。しかも、アングリにおいては、このようにして生が根源的自己性において捉えられるとき、生きた者たちの共同体は不可視の共同体として示され、この不可視の共同体の実在性が開くものこそが、共同体の間として問われなければならない。

ここでアングリの生命論に関わるものとして、生の自己―触発における受動性、受苦(souffrance)⁽⁷⁾、情感性(affectivité)ということに触れておかなければならない。この受動性をアングリは大文字の〈生〉と関連づけて、人間の生をそのような大文字の〈生〉に対する根源的受動性であると考ええる。この受動性は単なる情感性を超えているという意味で、それを超越論的〈情感性〉として大文字において捉えて、それが感性を内在的に根拠づけるのであって、したがって感性とは徹底して異質であるとされる。「誰であれ生きている者が自己自身を体験するのは、絶対的〈生〉の〈元―受情性(Archi-passibilité)〉において、絶対的〈生〉の〈元―肉(Archi-Chair)〉の〈元―ハトス(Archi-Patos)〉においてのみであるというかぎりにおいて、生きている者はひとつの肉を有している、より正確には、肉なのである」⁽⁸⁾。ここではArchi-⁽⁹⁾ということを(そのキリスト教的超越性の意味は問わないで)根源的、絶対的という意味に限定し

ておいて、共同体の問題が生、受情性、パトスの共同体として、肉の問題として問われてくるという点だけをpushしておきたい。

「受肉」より一〇年前の著作「実質的現象学⁷⁾」で、アンリは「共—パトス (Pathos-avec)」という点から共同体の本質を捉えようとしていて、共同体における生のパトス、共—パトスの問題を共同体と感情性⁸⁾の問題として現象学的地平において展開している。アンリは、そこで、フッサールの「第五デカルト的省察」を批判して次のように言う、「フッサールのこのようなすさまじく武装したまなざしから免れるもの、それこそが相互パトス的な生の具体的実態⁸⁾なのである」。この生の具体的実態についてアンリは次のように説明している、「われわれの生が他の人と共にある生、共にあるパトス、あらゆる形式のもとにある共—感 (sympathie) であるかぎりにおいて」その生の具体的様態として挙げられるものは、「一種の応答へと向かったり、あるいは向かわなかつたりする欲望、こうした欲望を前にした情動、現前の、あるいは不在の感情 (sentiment)」、孤独、愛、憎、ルサンチマン、倦怠、許し、高揚、悲しみ、喜び、驚嘆⁹⁾である。これらは志向的まなざしによっては捉えられないものとして、生の絶対的主観性であり、生の自己性そのものである。「共同体をその固有性において、生のなかで思索し続けなければならない。生の内にこそ生きている者たちは存在しており、そうであるのは生の自己性によるのであり、すなわち生の自己—触発によるのである」¹⁰⁾。

このようにアンリにおいては、共同体はあくまでも生の固有性において捉えられるかぎりにおいて、共—パトスとしての共同の感情性を示している。アンリによれば、共同体の根底に生の自己—触発が存していて、それが「情感性、自己に対する根源的な受動性におけるアフエクト¹¹⁾」として示される。このアフエクトのもとにあらゆる他者経験がなされるのであって、そのような「他の人への接近を根拠づける」ものとしてアンリは「超越論的情感性の内に、したがって生それ自身の内¹²⁾に存する贈与」ということを言うのである。しかし、アンリにおける生の根源的受動性は、「生の原初的受苦¹³⁾」として捉えられるのであって、この受苦としての生の重圧、自己自身の重圧から逃れようとして生ずる生の運動を、欲望と区別して、欲動 (G-zug) であるとアンリは述べている。そのような意味で、アンリによれば、「あらゆる共同体は本質上情感的であり、同時に欲動的なのである」¹⁴⁾、¹⁵⁾。

三 ブランショ・J・L・ナンシーの共同体論

われわれはここでアンリの生の存在論を離れ、共同体について、しかも個人をその全体性へと統合してしまふような共同体の概念を打ち破る哲学的考察を主題的に展開している二つの著作を中心として、共同体についての議論を推し進めたい。その著作とはブランショの「明かしえぬ共同体」¹⁶⁾とナンシーの「無

為の共同体⁽¹⁷⁾である。両著作ともバタイユの共同体論を引き継ぐものであり、とりわけ、ナチスおよびスターリン体制下でのバタイユの思考は貴重である。ここでバタイユが一九三六年に創設し、一九三九年に解消された「アセファル」共同体の意味から議論を始めたい。

1 明かしえぬ共同体・バタイユの共同体のブランシヨによる継承

アセファルについてはブランシヨが「明かしえぬ共同体」で言及し論じていることであるが、これは非常に奇妙な秘密結社のな集まりであつて、一種の宗教共同体がバタイユによって目指されていた。アセファルとは「頭部を切断された」という意味であるが、問題はこの「頭部の剝奪」ということで何が意味されているかということである。結論的に言えば、「頭領、合理的理性、計算、節度、権力」などのような、「頭部の優位性」ということで連想されるものの「排除」にとどまらず、「断固とした至高の行為として理解されるような排除そのもの⁽¹⁸⁾」もまた意味されていたのである。そこで死と供儀と無限の自己放棄とが共同体を特徴付ける。これをブランシヨは、「明かしえぬ共同体」「共同体を求めない人たちの共同体」「共有することもある私共有することもできない共同の体験」というように逆説的に表現する。その意味するところは、バタイユにとつてその共同体は「不在を共有する共同体」であり、いつでも「共同体の不在」に転化しうるものであつたということである。したがつて

このような共同体の理解は、合一、融合の共同体ではない。また他者に承認を求めるヘーゲルの意味での共同体でもなくて、逆に、他者によって否認される、異議申し立てを受けるところに成立する共同体である。バタイユにとつて共同体は、したがつて、「分離の絶対性」を示している。また、バタイユでは共同体において死と供儀と自己贈与と放棄とが一体となつて捉えられて⁽²⁰⁾いる。それは、供儀を前面に押し出すことによつてアセファル共同体が死の現前する共同体であることを明確にしているのである。しかし、その死とは「他者の死」であり、これが「親密さの空間」を開くとされる⁽²¹⁾。この共同体を開示するものこそ、死にゆく者の間近に現前し続け、その他者の死を「自らに関わりのある唯一の死でもあるかのように」自らのものとして引き受けることであり、この行為こそ「私を自己の外へと投げ出す」行為なのである。このように共同体は「人間の不死性を保証する」ものでも、「死を超えた上位の生の絆を諸主体間に織り上げる」ものでもない。そうではなくて、死に行く者が孤独に死にゆくのではないこと、私とその「死に行く者の隣人」であること、このことがバタイユにあつて共同体を基礎づけるものなのであり、なぜ共同体が求められずして求められたのかを説明する⁽²⁵⁾。ここに見出される思想は、他者の死は私の死の自己理解から了解されるものではないこと、そうではなくて、他者の死を自らの死として引き受けるそのことから私の死が了解されるということである。そういう意味で、バタイユの「死

の共同体」によって理解されるのは、「他者の他性」ということであり、他者から私へという自己と他者との非対称性である。私と他者とは互いに特異な者 (le singulier : 単独者) として関係するのである。この他者の死における私と他者との関係性については、ナンシーが「共に—あること」の「分有」として詳しく展開する。ここでナンシーの共同体論へと移ることにする。

2 ナンシーの共同体論：複数であって単独で在ること

(l'être singulier pluriel)

ナンシーが「無為の共同体」において展開しているのは、communio (合一) ではない communication としての communionauté (共同体) であり、そのキーワードは分有 (partage : 分割—共有) である。なぜ合一ではないかと言うと、内在ではなく超越、自己の外、そして他者の他性をこそ共同体ということで意味しようとするからである。ナンシーはこのような共同体の真の意味が与えられるのは、「共同体の意味が我有化 (appropriation) されることが終わることによって」であると言う。すなわち、それはわれわれが普通「共同体」ということで意味しようとしていること——愛、家族、国家、合一、人民——をやめることである。これはブランショの否定的共同体の考えと繋がっている。二人は共にバタイユの共同体論をそのような方向で引き継いでいるのである。

ここで少し詳しくナンシーの共同体についての議論を追って

みたい。彼の特有の考えを構成しているのは、次のような存在理解である。すなわち、「在る (être)」とは共に—在ること (être-avec : 共—存在 : Mit-sein) だということである。⁽²⁶⁾これはハイデガーに近い考え方であるが、ナンシーによれば、共に—在ることのこの根源性をハイデガーは理解していなくて、現存在理解に続く二次的なものと考えていたとされる。また、それ故にこそ、この共に—在ることの理解は、同じくハイデガーのそれを批判するアンリの理解と通底する。すなわち、「共に (avec)」は「在ること」の後に追加されるようなものではないのである。ここからナンシーの「複数であって単独で在ること」という在ることの根源的な共同性の在り方が示されてくる。すなわち、「単独者」の「複数で在ること (l'être pluriel)」が共に—在ることなのである。この「在ることの本質」としての共—本質 (co-essence) のその本質であることの「共に」を複数の単独者がそれぞれ分かち持つ、「分有する」のである。これは「共—自己性 (co-identité)」⁽²⁷⁾とも言い換えられてもいる。しかしこの分有の分かち有することとは、何か同じ実体的内容を分有するということではない。「共に」ということがその本質的在り方であって、そのことが分有として示されるのである。この共に—在ることが分有として露呈されるということから、「われわれ」としての「共同—して—在ること (être-en-commun)」の複数性が示され、そこから共同体の分有としての単独者の有限性が問われてくる。しかし、共に—在ることの分有

が、同時に共に―在る他者としての分離として捉えられるところから、融合の共同体ではなく分離の共同体の可能性が問われるのである。このように、絶対的内在性、コミュニケーション（合一）としての共同体を「脱構築」することがナンシーの共同体論の目標なのである。「共同体から〈失われる〉もの——コミュニケーションの内在性と親密性——が失われるというのは、そのような〈失われるということ〉が〈共同体〉そのものを構成しているという意味においてのみである」、⁽²⁸⁾「内在性、コミュニケーションの融合ということに含まれている論理こそ、死に自らを服させる共同体の自殺の論理に他ならない」。

以上のように、共同体を、ブランショと同じく、否定的に捉えて、コミュニケーション（合一）のような人間一人ひとりを内より融合的に結合する働きを共同体形成の論理として認めないとすれば、いったい共同体はどのように成立するのかということが問われるであろう。ナンシーは次のように言う。「このようなコミュニケーションの代わりにコミュニケーションがあるのだ。……有限性が出現し、自らを現し（se presenter）、自らを露呈し、かくして実存するのはコミュニケーションとしてなのである。……有限性は共―出現する（com-paraitre）。⁽³⁰⁾この共―出現ということナンシーは、「一緒に」、「複数で」、「共同―して―在ることの内」、⁽³¹⁾「共同―して―在ることそれ自身として」自らを現すこととして言い換えて説明している。そしてコミュニケーションは「有限性のこのような分有と共―出現とから成り

立っている」のである。⁽³²⁾しかしこれは同時に「脱白」、「尋問」とも言い換えられる。ナンシーによれば、「共同―して―在ることが共同の存在ではない」からである。そしてコミュニケーションは諸主体間をつなぐ「絆」でもない。共―出現の次元はそれよりも根源的であって、「共―出現は間（entre）それ自体の現れから成っている」。⁽³³⁾かくしてナンシーにおいて共同体とは、「個人化ではなくて、共―出現する有限性であるような離脱（detachment）、区別の呈示」として示される。

そして最終的にナンシーは共同体を次のように捉えている。「共同体は活動（œuvre…作品）の領域には属することができない」。⁽³⁵⁾「それは産出されることもなく、有限性の体験として体験される」。つまりは、「共同体はブランショが無為と名付けたものの内に必然的に生起する（avoir lieu…場を有する）」というように言われるのである。この無為の共同体こそ、⁽³⁶⁾「アセファル」⁽³⁶⁾「聖なるもの（sacré）」と名付けたものであって、「アセファル」共同体として追い求められたものなのである。

四 面前の共同体は可能か… レヴィナスの倫理学から見て

これまでさまざまに新たな共同体論を探る形でアンリ、ブランショ、ナンシーの共同体論を考察してきたが、これらをレヴィナスの他者論と関連付けることを通して、共同体についての

議論を倫理の問題として問うことにしたい。まず、他者が他者として私に面前するには、他者を私へと同一化する自己合一的・融合的な共同体の論理を決定的に超えなければならぬということがある。レヴィナスの他者論はそのことを最もよく示している。しかしまた同時に、レヴィナスにあっては、そのような共同体論を超えた他者への応答性としての責任の倫理学が示されてもいる。このレヴィナスの倫理学が、感情の共同性という今回のシンポジウムの問題構制においてどのように関連付けられるかを聞きたいと思う。この問題は、ナンシーが言うように、「われわれ」の共同性、「共に—在ること」、「一緒に—いること (être-ensemble)」、「共同して—在ること」すなわち「存在の分有」から出発する存在論がどのように他者の他性と切り結びうるのかという問いと関わる。私と他者たちが共同性の関係性においてあるとすることができるのは、たしかに私と他者たちが共にあるということにおいてであろう。しかし問題は、その他者が大文字の他者の他性ではないところに、レヴィナスとの決定的な違いがある。レヴィナスは共同体性をどのような意味においても認めないのかどうか、小文字の他者はレヴィナスにあって二次的なかどうかである。

レヴィナスにおいても、共同体は諸個体が帰属する「共通の一つの概念」、全体性としては捉えられていない。「共同体は単なる複数の私の寄せ集めではない」。(「他者 (Autre)」は、官能のうちでは、私であると同時に、私から分離されている。感

じることのこのような共同体のただ中での「他者」の分離が官能の感度をなすのである」。(38)レヴィナスにおいては「他者」は「同 (Même)」という全体性に還元されない。そしていわゆる共同体は全体性の共同体であり、「同」の共同体である。「国家という共同体においては、匿名の権力のもとにあって、「私」は全体性から蒙る専制的圧政の内に再び戦争を見出す」。(39)

ところで、レヴィナスにおいて倫理とは他者の顔 (visage) との面前 (face-à-face) の倫理である。「他なるもの (Autrui)」は無限に超越的であり無限に異邦的なままである。

「他なるもの」はその顔において顕現し、その顔は私に訴えかけてはいるが、しかしその「他なるもの」の顔は私に訴えかた通でありうる世界とは絶縁している」。(40)このようにレヴィナスの他者は徹底して超越している。しかし、その無限の他者も顔を通して私へと関係する。この私が関係して—在るということそのことは、共に—在ることとして論じえないであろうか。

「顔が言述 (discours) によって私との関係を維持するとしても、そのことによって顔が「同」のうちに入れられてしまうことはない。顔は関係のなかにあって絶対的でありつつづけるのである」。(41)この言述、語ることによる関係性の維持ということが

ここで言われているが、だからこそ、この関係性は概念としての「同」に還元されないことが強調される。すなわち他者はその顔を通して他なるもの他性を示し続ける。したがって共に—在ることが他者の他性を示すようなあり方として問うことは

できるのではなからうか。すなわち、関係性の問題である。

レヴィナスはこのような私と分離的である他者との関係について次のように言っている。「この他者⁽¹³⁾と私とを分離する無限の次元を開くもの、それが他者の顔である」。「超越は殺人という暴力に対する顔の道徳的抵抗において積極的に顯示される。

〈他者〉の力は道徳的なものである。……この全体性の外を開くのが顔の超越である⁽¹³⁾。レヴィナスにあってはあくまで超越としての他者が私に関わるということであり、〈同〉に還元されないこの関係性が倫理を可能にするものである。それは私と他の人々との共同的―在り方が全体性に閉じていないこと、その外部を開くということ⁽¹⁴⁾を倫理として示しているのではなからうか。

五 ま と め

はじめに言及したように、現代の倫理的論争点としてまず問われるのは、リベラリズムに対するコミュニタリアニズム（共同体主義）の立場が擁護されるのかどうかである。たとえばパイオニックスの理論構制においても自律性の原則に基づく個人の自己決定権が主張される。これを倫理的に問い詰めていけば、個人主義的リベラリズムの立場に根拠を置くということにならう。そのリベラリズムの立場が、「他者に危害を及ぼさない限りにおいて」諸個人の自由の行使を「善し」とする立

場の表明であるとするならば、その自由意志による決定は、その行為が何を意味しているのかについて無知なままの決定ではないかというのが、たとえばリクールの解釈学である。これはチャールズ・テイラーなど多くのコミュニタリアンたちの議論と重なるものがある。すなわち決断する自我そのものが解釈学的に捉えられるべきものと考えられるのである。その場合、決定主体としての自我は「アトム化された自我」ではなくて、「状況づけられた自我」、「負荷を負った自我」であり、その自由は有限な自由であるということになる。自由意志が無限ではないということ、マルセル、メルロー・ポンティの身体哲学において示されてきたところである。心身の合一の立場である。

しかし、そこから相互主観性の哲学は相互身体性の哲学として展開されても、共同体の議論に行き着くには困難が伴っていた。まずそれはハイデガーとの対峙を要求するものであったことである。レヴィナスは直接そのことを意識していた。ナンシーもまたそうであったが、一般的に、これまで検討してきたように、共同体の論理はナチズムとスターリン主義の全体主義を想起させてきた。個の共同体的全体への狂熱的一体化が、民族の名であれ、神の名であれ、永遠の生、あるいは不死性を求めて試みられたことへの反省がなされなければならなかったのである。そのような融合的共同体とは縁を切る形で共同体の議論が展開される地平を押し開くものであったという意味で、一九八〇年代に提出されたブランショ、ナンシーの共同体への

問いは画期的なものであったと考えられる。したがって、その後、アンリによるパトスを共にする生Ⅱ共同体の呈示も、このような地平で捉えられるべきものである。

最後にレヴィナスに言及したのは、共同体と倫理との関連性を問いたがためであった。共同体の論理だけでは、それが共一パトスの共同体であれ、分有の共同体、否定的共同体であれ、倫理の問題は出てこないのではないかと考えた。存在の彼方へというレヴィナスの思考は、在ることの共同体を超えて問われる。つまり、他者、超越、外部は、私にとってそうであると同時に、他者たちとの関係性において考えられる共同体にとってもそうであるということである。共同体のその有限性が意識されるということが倫理の意識を生み出すのではないか。それを別の言い方で言えば、他者からの無限の要求に応えるというレヴィナスの責任の倫理となるのではないか、ということである。感情性と共同体ということに関しては、アンリによって生の共同体として示されたが、それを倫理的に問い返すときにレヴィナスの他者論を必要とするというのが今回の発表の論旨である。

注

(1) 『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、一九九三年、二七〇頁。

(2) 『自由主義と正義の限界』菊地理夫訳、三嶺書房、一九九二年、三二九頁。

(3) Michel Henry, *Incarnation*, Seuil 2000. 『受肉』中敬夫訳、法政大学出版局、二〇〇七年（以後同書の引用頁数は原文・邦訳の順）。

(4) *Ibid.*, 348-349, 447.

(5) ここで、この生の絶対性、根源性の議論の展開において必要な大文字と小文字の区別からは離れて論を進めたい。この区別は、当然、共同体の宗教性を超越との関連で展開しなければならぬときには、避けては通れない区別である。ここでは、〈生〉の〈自己〉への根源的到來としての〈言(Dire)〉の受肉の問題、すなわちイエス論あるいはキリスト論の問題であるが、それと〈自己〉の根源性における〈生〉とを結び付けて共同体の宗教性の問題に入らなければならない。すなわち〈言〉において共に在る者とは何かということ、その共に在ることとしての共同体とはキリストの四肢なのかというキリスト教的信仰の問題が入ってくる。しかし、ここではアンリの次に引用する言い方で生の問題はとどめておきたい。

(6) *Ibid.*, 177, 224-225.

(7) M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990. 『物質的現象学』中敬夫・野村直正・吉永和加訳、法政大学出版局、二〇〇〇年（引用頁数は原文・邦訳の順）。

(8) *Ibid.*, 141, 174.

(9) *Ibid.*, 140, 173.

(10) *Ibid.*, 176, 223.

(11) *Ibid.*, 177, 225.

- (12) *Ibid.*, 155; 194.
- (13) *Ibid.*, 174; 220.
- (14) *Ibid.*, 175; 221.
- (15) ここが基底 (Fond) との関係で、共同体のメンバーがそれぞれのように、「世界の内において関係することに先立って、他の人と生において関係するの (*ibid.*, 178; 226) 」ということに言及すれば、アンリによれば「生きる者が他の人を体験するのは、「その人が体験する基底においてであって、他の人自身においてではない (*ibid.*, 178; 225) 」と言われる。「この体験とは、他の人が自身のうちに基底をもつことであり、それは私 (moi) が自己自身のうちに基底をもつと同じである」。このように「*同ジメ* (le Meme) 」のうちに私も他の人も共に深く沈められているのである。共同体は情感的な地下層であり、各自はそこで同じ水を飲むが、その水はその人自身にはかならない。(*ibid.*, 178; 226) 」かくしてアンリは、「受苦するすへてのものと共に受苦することができ」共ハ・トスの共同体を構想するのである。
- (16) Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, 1983. 「明かしえぬ共同体」西谷修訳、筑摩学芸文庫、一九九七年(以下C)と略記。引用頁数は原文：邦訳の順)。
- (17) Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Christian Bourgois, 1986, 1990 (2ed.), 1999 (3ed.). 「無為の共同体」西谷修・安原伸一朗訳、以文社、二〇〇一年(引用頁数は原文：邦訳の順)。
- (18) C1, 31; 39.
- (19) *Ibid.*, 12-13; 14.
- (20) *Ibid.*, 16; 19.
- (21) *Ibid.*, 28; 35.
- (22) *Ibid.*, 30; 38.
- (23) *Ibid.*, 33; 42.
- (24) *Ibid.*, 21; 25.
- (25) *Ibid.*, 22; 27.
- (26) J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996. 「複数にして単数の存在」加藤恵介訳、松頼社、二〇〇五年(引用頁数は邦訳)。
- (27) *Ibid.*, 100.
- (28) CD, 35; 23.
- (29) *Ibid.*, 36; 24.
- (30) *Ibid.*, 72; 52.
- (31) *Ibid.*
- (32) *Ibid.*
- (33) *Ibid.*, 74; 54.
- (34) *Ibid.*, 75; 54.
- (35) *Ibid.*, 78; 57.
- (36) *Ibid.*, 79; 58.
- (37) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, 1961, Kluwer. 「全性」と無限」合田正人訳、国文社、一九八九年(引用頁数は原文：翻訳順、他に熊野純彦訳、岩波文庫がある)。
- (38) *Ibid.*, 243; 410.
- (39) *Ibid.*, 17; 53.

- (40) *Ibid.*, 168; 293.
- (41) *Ibid.*, 169; 295.
- (42) *Ibid.*, 200; 344.
- (43) *Ibid.*, 201; 345.
- (44) エリック・レヴィナス「存在の彼方へ」(E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974, Kluwer. 「存在の彼方へ」合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年) (引用頁数は原文・翻訳順) に要点だけ触れておきたい。それはレヴィナスが他者と言う代わりに隣人 (le prochain) として語っているところである。「隣人は現れることのないその排他的特異性によって私と関わる (*ibid.*, 109; 208)」。他者はこの隣人の近さにおいて、しかし特異性において私と関わる。これは面前の関係である。この面前の近さが失われて、面前でない関係性へと移行することは、レヴィナスにおいては同への吸収であり、全体性としての共同体の囚われになることである。すなわち、「顔としての他なるものの近さを欠くとき、すべてが存在に吸収される (*ibid.*, 229; 406)」のである。しかしレヴィナスにおいて正義が語られる第三者の介入という問題、第三者―隣人―私のトリアーデは、面前の関係を越えつつ、いまひとつ新たな問いを投げかけている。「第三者は隣人とは他なるものである。しかし第三者はいま一人の他なる隣人へ他なるものへの隣人でもある……他なるものは第三者との関係のなかにあるが、私はこの第三者に全面的に責任を負うことはできない。たとえ私のみが私の隣人に対して責任を負っているとしてもである (*ibid.*, 200; 357)」。これについて

は、これまで検討してきた共同体論と併せて、新たな公共性の問題と絡んで、面前の関係性を越えた関係性が問われなければならぬのではなからうか。

(まっしあきひさ・大阪薬科大学)