

共生学の思想史のためのノート

山口 信夫

1. 「共生」ということば

近年、「共生」ということばが非常に多用されている。紀伊国屋のネット検索で661点、国立国会図書館では880点、岡山大学図書館でも169点の図書がこのことばに関わっている。一方、フランス国立図書館では、convivialitéに関するものは、10点（ドイツ語、イタリア語をふくめて）にすぎない。一方、symbioseに関しては、27点存在するが、その多くは生態学、衛生学に関わるものである。なぜ、日本で「共生」ということばが多く使われるのだろうか。

共生という概念は、生物学に由来する「共棲」 symbiosis と「会食」を意味する conviviality をその起源にもつとされる。辞書に登録されたこの語句を調べると興味深い事実が浮かび上がる。まずフランス語の場合、動詞 CONVIER（誰かを食事に招く）をはじめ、CONVIÉ、CONVIVE（招待客）、CONVIVIALE（祝宴や食事に関する）、CONVIVIALITÉ（集会や宴会の好み）、CONVIVIAT（招待客がその会食にいなければならない時間、ブリア・サヴァランの用語）6語が収録されている。¹ 興味深いのは、CONVIVIALITÉのブリア・サヴァランの定義である。「おいしいものを食べること gourmandise は、社交上の主要な絆の一つである。これを通して、次第に集会、宴会の好み convivialité が広がり、この好みにより毎日、さまざまな身分のものが一つにまとまり、彼らを唯一の全体に溶け合わせ、会話を弾ませ、とげとげしい慣習に由来する不平等さを和らげている。」（ブリア・サヴァラン『味覚の生理学』1825）会食が人間の身分の差を取り払い、一時的であれ、ある融合の一体感を生み出すことを指摘している。さらに現代的用法として、イヴァン・イリッチの概念が紹介される。「新語：自立的で創造的な関係の全体であり、これは一方では人間同士の間存し、他方では人間とその環境との間に存する。」²（生産性の反意語）

ただ、1985年にマジオリ・ロベールが著した著書『コンヴィヴィアンスについて』³にある CONVIVIANCE はいまだ収録されていない。著者はこの Convivance を Vivre-avec（共生）の意で用いる。イリッチとロベールあたりから共生学に関する用法がフランスでも確立するようである。

¹ *Trésor. Langue de la française*, C. N.R.S., 1978. Emille Littré; *Dictionnaire de la langue française*.

² ILLICH (Ivan); *La convivialité*, Ed. Du Seul, 1973.

³ Maggiori, Robert; *De la Convivance*, Fayard, 1985.

イタリア語の用法は驚きに値する。『チンガレッリ伊語辞典』の収録された語彙は、13語に及ぶ。⁴

CONVITARE (会食をする)、CONVITATO (食事に招かれた者)、CONVITO (食事、宴会)、CONVITTO (寄宿制度)、CONVITTORE (寄宿生)、CONVIVA (食事に招かれた者)、CONVIVARE (CONVIVIARE) (宴会を開く)、CONVIENTE (同じ屋根の下にすむ者)、CONVIVIENZA (共同生活)、CONVIVERE (共に暮らす)、CONVIVIALE (食事に関する)、CONVIVIALITA (他者と食事の喜びを分かち合うこと)、CONVIVIO (宴会)。語彙が多いだけではない。食事と居住空間をともにし学ぶ寄宿制度とその学生という意味は、フランス語にはない。それだけではなく、非常に重要と思われるのは、「共に暮らす」というイタリア語 *convivere* という語が存在することである。Convivialité が会食を意味するのは、ラテン語の *convivum* (食事、祝宴) に由来するが、ラテン語に *convivere* には「一緒に食事をする」という意味だけでなく、本来の、すなわち *con* (一緒に) + *vivere* (生きる) の、「共に生きる」という意味が存在する。ただし、この語の変化形、*convivor* は、「食事をとる」という意味だけになる。イタリア語は、ラテン語が本来的に持っていた「共に生きる」という語を所有するおそらく唯一の国語であろう。フランス語も確かにラテン語系の言語であるから、*convivre* というフランス語を作ることは可能である。しかしこの可能性は歴史的現実性に至っていない。ドイツ語の *mitleben* も存在しない。このイタリア語の用法の豊かさは偶然とは考えられない。イタリアの食事文化の伝統的な豊かさ、さらに現代におけるスロー・フード運動の発祥の地であることを思えば、想像がつくであろう。中村雄二郎の「臨床の知」の原型の一つとなった「南方の知」の典型は、イタリアに求められる。⁵

ドイツ語の用法は貧しい。KONVIVE、KONVIVIAL、KONVIVIALITÄT、KONVIVIUM が『ドゥーデン大辞典』に収録される⁶ が、1巻本の『ドゥーデン』にはこれらの語彙の一つとして見あたらない。⁷

Symbiosis については、フランス語では SYNBIOSE、SYMBIOTE、SYMBIOTIQUE の3語を収録する。変わったところでは、語彙辞典には収録されていないレヴィ=ブリュルの社会学的概念「共生感」*symbiose* がある。「共生の感情とは、あるグループの成員の間、あるいはある人間集団と動物、または植物の間で実現されるもので、制度や儀式を通じて表現される。」⁸

ドイツ語には、SYMBIONT、SYMBIOSIS、SYMBIOTISCH が存在する。イタリア語にはこれら

⁴ *Lo Zingarelli Vocabolario della lingua italiana di Nicolas Zingarelli, Zanichelli (Milano), 1998.*

⁵ 中村雄二郎『臨床の知とは何か』(岩波新書)、122-125頁。

⁶ *Duden Das grosse Woerterbuch der deutschen Sprach in 8 Baenden.* Dudenverlag (Manheim, Leipzig, Wien, Zülich), 1994.

⁷ *Duden Deutsches Universal Wörterbuch A-Z,* Dudenverlag (Manheim, Leipzig, Wien, Zülich) 1996.

⁸ LALANDE (André); *Vocabulaire technique et critique de la philosophie,* P.U.F., 1902-1923.

の語は収録されていない。

「共に生きる」と「共に食事をする」を同じ平面で用いるイタリア語のうちに、共生学の一つの可能性を求めてもいよいように思われる。「共生・会食」は、家族、友人、地域共同体、異文化、時には交渉相手、敵対関係にある者たちなどの人間集団を解放、弛緩、武装解除、受動的充足への向ける「応接」や「歓待」という概念を示唆する。

では、日本で多用される「共生」をどのように考えるべきであろうか。紀伊国屋のリストによれば、生物学的共生(共棲)に始まり、動物、植物、ペットなどとの人間の関わり、さらに拡大され自然全体との人間の関係、すなわち環境問題が現れる。さらに人間社会に限定され、都市の農村の住空間における「共生」、そこに展開される人間模様にあらゆる側面での「共生」、すなわち人権、ジェンダー、障害者問題、消費者問題、教育、外国人問題などが含まれ、翻ってこれを経済や法律の制度的観点から見た「共生」が浮き上がる。さらに一共同体内部の「共生」から異文化の問題を「共生」は展開する。材料創成に関わる「機能共生」という概念まである。ないのは宇宙人との「共生」か、これもSFの世界でならあり得るだろう。要するに、「共生」はなにもかもを包含する。考えれば、当然である。人の出会うところ、敵対関係でなければ、なんらかの共生が存在する。残るのは、徹底的な独我論だけなのか。これは重要な視点だ。レヴィナスは独我論と対をなす、他者の絶対的超越を軸に「共生」の問題に立ち向かう。

しかし、日本語の「共生」は何ものをも限定しない空しいことばなのだろうか。このことばにはイタリア語やラテン語のように「共に生きる」と「共に食べる」の両義性はない。しかし、イタリア語と同様にきわめてわかりやすい基本語である。そのことが多用された大きな原因であろう。多くの翻訳語のように漢語や仏教用語を介して訳されたのではない易しさがある。これは術語として優れている。しかし問題は内実である。新しい革袋に酒を入れなければならない。バターをほとんど知らなかった時代に、それを「牛酪」と漢語で示しても無駄である。要は使用することである。今日、バターを定義できなくとも、スーパーでマーガリンと間違えることはもはやない。「共生」と共に、「共食」ということばがあれば都合がいい。確かに、古代において「外国使節の飲食を司った者」、原始宗教において「捧げものを一緒に食べる」という用法がある。⁹ また、「共食者(あいたげびと)」とは、客と共に食事をする人のことであるが、もはや使われない。悪いことに「共食い」ということばが存する。このために「共食」ということばは使いにくいであろう。しかし、歓待と食事、そして人の出会いは切り離せない関係である。

2. アジェンダ2000：ヨーロッパ共同体における共生の試み

「共に食べる」が「共に生きる」ことでもあるという人間存在の共同体的様態は「共生」の根

⁹ 『国語大辞典』(小学館)

元的意味に内在するとしても、またその一方で食べることは人間存在に最も基本的生命欲求として、生存への根本的エゴイズムを構成するものである。「飢え」における食べ物の「享受」は、レヴィナスにとって人間の根本的様態と考えられる。「用具は体系を形成すると共に、自らの存在に不安を抱く実存の配慮に繋ぎ留められている。このような用具の総体としての世界は、存在論的に解釈された場合、労働、住むこと、家、家政を証左する。それに加えて、この世界の「糧」が家政の機構の燃料として価値をもつような労働のある特殊な組成をも証左している。ハイデガーが享受という関係を考察していないことは興味深い事態である。用具が使用を、終着点への到達を、つまり充足を完全に覆い隠しているのだ。ハイデガーの言う現存在は飢えをまったく知らない。しかるに、糧を用具として解釈することができるのは、搾取される世界においてのみである。」¹⁰ 共に食するという意味での共生は、宴、饗宴を通して、人々の祝祭を作り上げる契機となるが、一方でレヴィナスが指摘するように生命維持の根元的エゴイズムへの契機を内包し、「飢え」においてそれが発現する。これは「糧」の使用価値における相対立する特性であろう。交換価値の観点からの「糧」は、都市と農村の格差や南北問題などの搾取の世界を表出する。使用価値としての「糧」は、根元的エゴイズムにおいて「飢え」における「享受」となり、理念的共同体において「祝祭」としての共生 *conviviality* となる。この両者の間に、交換価値としての「糧」の問題が歴史的、社会的、経済的、政治的問題をして、解決されるべき課題とされる。今日、この問題はいわゆるグローバリゼーション、あるいはグローバル・スタンダードの名のもとで論じられることが多い。これを経済的世界的一元化を見なすならば、特に「糧」、またそれを通じての「共生」には大きな障壁となるだろう。

「糧」をめぐる価値、制度の多元的、少なくとも非一元的なあり方への試みを通して、この問題の「共生」における重要性を確認しておこう。

「豊かさへの再出発 — EU 21世紀の農村再生」(NHK世界長流2002)は、「糧」の問題を個人の实存的側面と社会的側面のその両面から描くことに成功しているといえる。EUは1960年代から加盟国に共通の農業政策を取っていた。それは国際競争力を強めるために、農作物の価格を維持するというものであった。多く作れば作るほど、補助金が増大するため、生産規模は拡大し、大量生産が計られた。その結果は農薬と化学肥料の使用を促し、環境汚染とBSEにみられるような致命的食糧問題を引き起こした。さらに過剰生産の問題も発生した。1999年3月(ベルリン)、EUは「アジェンダ2000」という共同政策で、農業問題において革命的転換を行った。それは「農業」から「農村の活性化」を政策の中心に移し、「農村の多面的機能」を最重要視するものであった。その内容は、①安全で高品質の「食」の生産、②環境や景観の維持、③人が支え合って暮らしていく地域社会の保持の3点からなるものである。

¹⁰ エマニュエル・レヴィナス、合田正人訳『全体性と無限』(国文社)1989。199ページ。

このドキュメントではいくつかの例を通してこの政策転換を紹介する。まず、ドイツのホーエンローエにおけるハル豚の飼育の復活とその拡大である。ハル豚は病に強く自分の農地で作られた飼料で育てられる。飼育に手間がかかるために、短期間で飼育可能な白豚に取って代われ、7頭にまで減り絶滅寸前であった。しかし20年前から1軒の農家によって始められたハル豚の飼育復活運動は、ドイツ政府の保護のもとで461軒にまで増大した。飼育に時間はかかるが、白豚のように抗生物質を使用する必要がなく、安全性が高い。300頭の白豚を飼育していた農家は、それでも生活ができず、町に出稼ぎにでていた。しかし3割高く売れるハル豚200頭の飼育により生活が可能となった。このドイツでの例は、小規模経営により安全性が高く高品質の食品の生産が可能であることを示している。

第2にフランス南部ガール県での山村の過疎問題が取り上げられる。平野部の少ない山村は経営が困難で、この20年間で農家の数が半分にまで減少した。人が住まなくなったために生活道路が崩壊し、洪水の危険まで生じた。農地の放棄は農村人口の減少だけでなく、住環境の崩壊という問題をも惹起した。フランス政府は農業基本法を改正し、環境の保全と農村の再生のために、「経営に関する国土契約」(CTE)を立案した。環境や国土の保全に貢献する農家に補助金は与え、農家の食料生産以外の価値を積極的に認めていこうとする。これにより山村や小規模農家の保全と環境の維持、改善を推進している。

第3にはイギリスでのBSE問題とその後の農村再生が取り上げられる。イギリス中部のピークディストリクト国立公園内にある約1800の牧場のうち3割近くからBSE感染牛が見つかった。感染牛が見つかった牧場では徹底的な飼料の検討を行い、安全な飼料を使うと共にその使用を半分に抑さえ、牧場内の牧草を併用するようにした。飼料を減らせば牛乳の生産量は減るが、逆に牛への負担が減る。牧場内の雑草も除草剤を用いなくて除去して安全性を高める。この地域では、消費者が生産者を支えようという運動を起こしている。食の安全性だけでなく、安全な食材を作る農家そのものを支持しようとする運動である。イギリスにおいて、BSE問題が農業政策のターニング・ポイントとなり、従来の効率主義を反省し、食の安全性を徹底的に保証しようとした。

第4にオランダのトマト生産における土壌汚染の問題が取り上げられる。国土の狭いオランダでは、巨大なガラス・ハウスできわめて集約的なトマト生産が行われる。ここで水耕栽培による化学肥料と農薬の使用が農地を汚染し、またトマトの質が落ち、売れ行きが落ちた。90年代に環境調査と保全への取り組みが開始された。汚染の拡大を防ぐために、水耕栽培で用いる化学肥料は外部に出ないような閉鎖系のハウスでトマト生産が行われるようになった。また、こうしたハウス栽培ではなく、伝統的農法により時間をかけ、安全で豊かな土を作る試みがなされている。

EUのアジェンダ2000は小規模農業を支え、生産者と消費者を有機的に結びつけ、さらに農業

ではなく、農村を環境保全と経済基盤の場と見なす新しい試みである。農村における「糧」の生産が個人（生産者と消費者）の実存的あり方と共同体の社会性を同時に問いかけている。

3. 「臨床」と「共生」

イリッチの示した「共生」概念は、現実に根を張りながらも、求められるべき理想を示す概念であった。この理念をより現実的視点から捉えようとするものが、「臨床」概念である。この概念の開拓者は、中村雄二郎¹¹と鷺田清一であろう。

中村はその哲学的思索の結論の一つとして、この臨床概念の生成過程と共に、その問題構成を語る。社会科学ばかりか自然科学までもが現代においてとらえ損なっている現実を、どのようにすれば捉えられるかを問う。このとらえ損なっている現実とは、① 生命現象であり、② 関係の相対性である。この現実を把握すべき近代科学の批判的検討によって得られた概念が「臨床」であり、この実践と成果が「臨床の知」である。それ故に、臨床の知は新しい知のあり方を可能とする知の枠組みである。しかし科学に対抗し、これと代置される知の体系ではない。未来に新しい知の創造を促すとともに、むしろ既存の知をその批判的視点から組み替え直すことのできる規範概念であり、過去の知の内容的配置換えともなるものである。

まず批判の対象となる近代科学の特質を、① 普遍性、② 論理性、③ 客観性を3点に整理する。環境問題は近代科学とその技術的發展が真に「現実」をとらえられてこなかったことの負の証明であり、フッサールの「生活世界」の概念もまたガリレイに由来する物理数学的世界観が見失った現実であった。こうした現実把握の可能性は、近代科学の批判的検討により可能となる。科学史の批判的検討は、近代科学革命が誕生の際に切り捨ててきたものの豊かさを教える、十七世紀科学革命により、われわれの知から消え去ったものの再検討を通じて、アリストテレスの自然学、錬金術、占星術などの知の可能性から、「臨床」の発見を促す。また、周縁的と考えられてきた精神医学、文化人類学、比較行動学の学びを通じて、次第に臨床の知の本質が浮かび上がる。それは近代科学の3つの特質のそれぞれに批判的に対応した3つの特質を有する。① 普遍的なものに対するコスモロジー、② 一義性を特質とする論理性に対する多義的シンボルが息づくシンボリズム、③ 個人、主観が問題とならない客観性に対して、主観と客観が一つの場を形成するパフォーマンス。

中村のこの結論は、一日で成ったものではないし、臨床の知の命名も様々に名を変えた末のことである。結論に至るまでに、「演劇の知」あるいは「パトスの知」、さらには「南方の知」と変貌した。これらのそれぞれに、臨床の知の本質が分有されている。「演劇の知」には、大脳の理

¹¹ 中村雄二郎『臨床の知とは何か』（岩波新書）。鷺田清一『「聴く」ことの力——臨床哲学試論』（TBS プルタニカ）1999。

性に対する身体の運動性と音楽性さらには無意識なものまでもが発見された。「パトスの知」では、近代理性の能動性、攻撃性が批判され、パトスのうちにある<受苦>を通じての学びこそが全人間的学び・経験であることを、ヒポクラテスから学び直す。「南型の知」では、経済的指標では示せない人の豊かさの可能性を摘出した。これらの特徴を有する概念として「臨床」が成立することになる。

さらに、この臨床の知を、「臨床」が本来存在した場所、すなわち医療の歴史的場において検討する。医学の理想としての<癒しのテクネーへの愛>をヒポクラテスのうちに確認するとともに、一方で彼に対抗する科学的医学の芽生えをギリシャ以来の医学史のうちに見だし、医学における全人的知としてのヒポクラテス的原型と医療の近代科学的分析知への歴史的移行にジレンマを追う。こうした問題の現代的課題として「脳死と臓器移植」、「説明と同意」が具体的に展開する。

中村の検討した「臨床」あるいは「臨床の知」とは何であったか。まずは近代科学批判の枠組みを提示する批判的概念として「臨床」概念である。さらにその特質に求められるものは、過去の歴史によって排除、否定された分野における知見の再検討であり、現行においては周縁的に見られる学問からの援助である。最後に、「臨床」概念の起源にあった医療の問題への再・検討を促すものであった。例えば、「全科医」、優れた意味での「一般医」の視点から全医学の知の再検討、再分配が提案される。

「臨床の知」の理念においては、近代科学が見失った身体的実践、受動的（受苦的）感受性、研究単位におけるブリコラージュ的知の確立などが提案されている。中村は医療において、こうした視点からの知の再配分、再統合を呼びかけるが、制度的観点からこのような改革がどのようになされ得るかの提案がない。イリッチは医療の問題はある閾値を超えたと批判する。すなわち科学的、制度的「進歩」が果たす積極的働きよりは消極的、否定的働きが勝ってしまったという指摘である。イリッチはポスト産業社会的世界の創造には、次の3つの障害があるとする。① 産業社会にのみ奉仕する法の墮落、② 知識と能力の神秘化、③ 言語の退化（「はたらく」、「まなぶ」とは言わず、「仕事を持つ」、「教育を受ける」と言った表現への退化。これは言語使用における身体性の重要性の指摘であり、中村の主張と重なる）

イリッチが制度的観点を強く打ち出すならば、中村は近代科学批判を基盤に知の実践のあり方、それも制度よりはいっそう個人的、主体的なところに場を求めたといえる。しかし中村の臨床の知は、イリッチが主張した「共生的道具」convivial toolの可能性を開くものである。破壊的（産業的）道具に対し、共生的道具は個人の自由と自律の道具であり、人が望むときに、使いたいだけ、選んだ目的のために用いることができものである。道具が人間の代わりにはたらくのではなく、人間のはたらきを助けるものでなければならない。こうした道具の創造と使用は、制度的な問題であると共に、主体的実践の問題でもある。あるいは新たに作られなければならないもので

あるよりは、道具のプリコラージュ（日曜大工）的使用のように、再び見いだされなければならないものである。また奪われたパロールを奪取する必要があるように（セルトー）、失われた道具を奪取することかもしれない。

鷺田は『「聴く」ことの手——臨床哲学試論』において、「聴く」を主題として臨床概念の創発に努める。中村は臨床の知を近代科学と対置し、その特質を捜しながら臨床的態度の定義を行った。これに対して鷺田は概念の定義は最後にくるべきもので、「経験がわたしを定義する」¹²との森有正のことばに従い、臨床哲学を哲学臨床の経験に従わせる。このことばの通り、本書は「聴く」の現象学的、哲学臨床学的試みであり、優れた方法論であるばかりか、哲学する者の場を規定する存在論的問題を提起する。著者は臨床哲学を「試み」としての哲学とその地平であると規定し、第1に「だれの前で、という問題」で主客を超えるような場の検討の必要を説き、それを視覚における「眼のかちあい」、「声のとどき」といった具体的例に挙げ、「なにに向かうということ」のうちに出会いの場の形成があるとする。第2に、「遭うということ」が「沈黙とことば」、「間」、「アイデンティティ」における自己と他者の相完性（相関性ではない）の問題を通して「聴き」取られていく。第3に、ひとを「迎え入れるということ」がことばにおいても情報の伝達のごときものではなく、互いの声を響かせながら身体的空間の共有によって達せられることを示す。また自己の根源的なく近さ」という自我概念に、他から呼び出され、それに応答するわたしという概念を対峙させ、主客の分離以前の出会いの空間に耳を当てる。さらに歓待を意味するホスピタリティにおける主客の転倒などを議論しながら「傷つきやすさ」の概念を予想する。

以上のような聴き取りのプロセスを著者自身次のようにまとめる。「＜臨床＞という概念をめぐって、まず、ひとが特定のだれかとして他のだれかに遭うという場面というふうなそれを規定したのち、… さらにそれを、ある他者の前に身を置くことによって、そのホスピタブルな関係のなかでじぶん自身もまた変えられるような経験の場面、というふうな規定した。この二つの規定を、これから＜臨床＞のもうひとつのさらに基底的な規定、つまりは＜苦しみの中＞という基底と結びつけて考えていくことにしよう。」¹³ 後半の論は、「苦痛の苦痛」、「＜ふれる＞と＜さわる＞」、「享けるということ」、「ホモ・パティエンス」をめぐる主題に著者の聴診が向けられる。

著者、鷺田は「臨床」の定義をまずはしないというが、メルロー＝ポンティを援用し、その特質を描く。「＜臨床哲学＞は、メルロー＝ポンティのことばを借りていえば、三つの「非一哲学」的ないしは「反一哲学」的な視点に立つ。まず第一に、… ≪臨床哲学≫は論じること、書くこととしての哲学ではなく、＜聴く＞といういとなみとしての哲学を模索する。第二に、≪臨

¹² 鷺田、前掲書、51頁。

¹³ 同書、143頁。

床哲学」はだれかある特定の他者に向かってという単独性ないしは特異性の感覚を重視する。つまり、普遍的な読者に対してではなく、だれかある個別のひとに向かってする哲学。… 第三に、あらかじめ所有された原則の適用ではなく、… むしろそういう一般的原则が一個の事例によって揺さぶられる経験としての哲学の経験をとらえる。… 主張するのではなく「聴く」ということ、普遍化が不可能であるということ、そして最後に「臨床」が「哲学する」者として臨床の場面にのぞむ者の経験の変容を引き起こすひとつの出来事でもあること、その意味で「臨床」が時間のなかにあるということの三重の意味において「臨床哲学」は非哲学的であろうとする。」¹⁴

鷺田と中村の「臨床」概念はどのような関連と違いがあるのか。鷺田は残念ながら中村の「臨床の知」について語っていない。しかし多くの類縁性がある。鷺田の普遍者ではなく個別的なひとに向かう哲学という第二の特質は、中村が近代科学の普遍的特質に對置する個性的コスモス的世界に対応する。第三の経験への訴えは、中村が強調したところである。¹⁵ 鷺田は主題として取り上げる「苦痛の苦痛」と「ホモ・パティエンス」は、中村のパトスの知における受苦性に共通する問題である。「享けるということ」も中村の近代科学の客観主義の批判に無縁ではない。こうした多くの類縁性にも関わらず、鷺田の「聴く」を重視する臨床概念は中村には見られない。この点に鷺田の独自性を認めていいであろう。さらに両者の「臨床」概念には、その探求の仕方に大きな違いがある。中村は「臨床の知」を過去の知見の再統合を促し、未来の新しい知の創造的枠組みを提出することを意図した。そのために、この臨床の知の具体例は医療の問題を除いて示すことはない。一方、鷺田も新しい臨床の知を示そうとはしないが、現実への新しい「ふれあい」に耳を傾ける方法を、その具体的な哲学的臨床を通じてわれわれに提示する。

わたしは鷺田の本書を手にしたとき、「聴く」のうちに、レヴィナス倫理学への理解を予想していた。ところがなかなかレヴィナスは本書に登場しない。もう触れられることはないかと思ったところ、第五章「苦痛の苦痛」でレヴィナスが論じられる。第四章の「迎え入れるということ」でレヴィナスに触れてもよかったのである。否、本書の主旋律「聴く」にレヴィナスの倫理学を重ね合わせてもいいように思う。

レヴィナスによれば、西洋哲学全体は巨大な自我のもとに他者が統括され秩序づけられ支配される「同」の体系と批判され、部分から構成される「全体性」と名付けられる。ここには真の「他性」は存在しない。レヴィナス自身は飢えにおける享受にみられよう自我の絶対性、自我中心主義を承認すると同時に、他者の絶対的超越性をも主張する。他者は自我のもとに包摂され説明されることのない超越である。この理解を超えたものという性格の故に、他者はその尊厳を

¹⁴ 同書、107-108頁。

¹⁵ 中村、前掲書。

保証されることにもなる。ここに、自我による他者の同化的統一はない。この統一、すなわち支配を可能とするものは、レヴィナスによれば視覚と触覚である。「照明された間において、視覚と触覚、表象と労働との絆が依然として本質的なものにとどまっているからだ。視覚は掌握に転じる。ある遠近法と地平を有した視覚が描く隔たりは踏破可能な隔たりである。視覚は手を運動と接触に導き、この運動と接触を確実なものたらしめる。…対象がまとうもろもろの形態は手と手によるもろもろの掌握を呼び求める。結局のところ、対象は手によって了解され、触れられ、掴まれ、持ち運ばれ、他の諸対象に結びつけられ、これらの諸対象との連関において意味を帯びる。」¹⁶ 否定的な類推から、聴覚すなわち「聴く」はこの〈同〉への支配・統括を行わない感性的はたらきと理解できる。しかしながら、レヴィナスはこの「聴く」を『全体性と無限』で積極的に論じることはない。それ故に「聴く」の臨床的性格をレヴィナスに求めるのは我田引水ではあるが、それでもなおこの「聴く」には、レヴィナス的世界の反響が感じられる。同じ触覚ではあるが、〈ふれる〉と〈さわる〉は、むしろ〈聴く〉の領野に近い。レヴィナスの触覚は〈つかむ〉という対象支配的なものである。

これに対して、鷺田は〈ふれる〉と〈さわる〉の章で、幸田文の「台所の音」を素材に「さわる」音について見事な聴き取りを行っている。¹⁷

さらに、この「聴く」の思想史的伝統を追うならば、ベルクソンに戻らなければならない。彼は実在への接近に関して、分析に対し直観的方法的優位を論じ、経験主義と合理主義の対立ではなく、量化的分析的経験主義と真の経験的態度を対立させる。「それ故に、テーヌのようないわゆる〈経験主義〉とドイツの汎神論者のきわめて超越的な思弁とは思ったほどの違いはないのです。方法は両者とも類似しています。その方法とは、翻訳したものの諸要素をまるでそれらがもとのものの部分であるかのように推論することにあります。しかし真の経験主義はもとのものにできるだけ近くに接近しようとし、もとのものの命を深く極めようとし、一種の精神的聴診 *auscultation spirituelle* によってその魂を感じ取ろうとするのです。そしてこの真の経験主義は真の形而上学なのです。」¹⁸ 精神的聴診と鷺田の「聴く」はきわめて類似する。ベルクソンのそれは医学的聴診を精神的領野へと拡大し、鷺田のそれは物理的音響を臨床の場からとらえ直したものである。またベルクソンのこの概念とレヴィナスの無限概念、超越概念は実在との関わりという点で類縁性がある。たしかに、彼ら二人は共にユダヤ人であった。

4. 展望

¹⁶ エマヌエル・レヴィナス、合田正人訳『全体性と無限』（国文社）1989。288頁。

¹⁷ 鷺田、前掲書182-190頁。

¹⁸ Bergson “Introduction à la méaphysique” in: *La pensée et le mouvant*, PUF, 1938 (1993), p.196.

人間存在は個の実存、さらには独我論的エゴイズムの極と共同体における社会的存在という極の両面性をもつ。EUの農村再生の問題は個を共同体の視点から共生の問題へと導くものであった。他方、「臨床」概念は個の実存から共同体の問題へ接近する方法でもあり、その存在様態でもあった。共生に関わるこの二つの問いかけは、現代における倫理学のあり方そのものを問うものでもある。倫理学はそもそも人と人の関係を問いかける学問である。しかし倫理学の発展は、一方で個人の理念的生き方の追求となり、具体的な状況を超えた、あるいはそれとは無縁な抽象的倫理的価値の形成を行ってきた。他方で倫理学は経済学、政治学さらに社会哲学となり、個人を超えた人間関係の問題を取り扱うようになった。個人をその状況との関連で問いたす倫理学の検討は必ずしも十分になされてこなかったといえる。「共生」はこの個人と共同体を共に問題にできる概念となりえるもので、倫理学が本来問いたすべき場を指示している。

2002年に共生の問題を追求してきた二人の哲学者、思想家が亡くなった。11月24日に、正義論を主題に倫理学の復権を計ったジョン・ロールズが、12月2日には共生の理念を反体制的立場から追求したイヴァン・イリッチが逝去した。彼らはその立場、思想傾向に違いを超えて、共生の問題を問い続けた思想家といってよい。ロールズは功利主義の批判的克服を通して社会契約論を再構成し、「公正として正義」の概念を構築した。しかし後期に特に見られる彼の形而上学批判は、彼の倫理学が政治学的性格のものであることを浮き彫りにした。イリッチの体制批判は1970年前後という政治状況を反映した議論でもあった。共生がこのように政治の場から論じられることは極めて正当であるけれども、他方、人間の個の実存からも問題にされてよい。また政治的権力とは異なる場においてこの共生が議論されうることをも見逃してはならない。前者はエマヌエル・レヴィナスの「主観」の倫理的復権という視点であり、後者はミシェル・ド・セルトーの日常性の創発という視点である。ロールズとイリッチの業績を再評価した上で、レヴィナスやセルトーの非全体的、微分的分析を通じて、共生の問題はより広くまた深く捉えることができる。