

ヒューモア
としての
唯物論

柄谷行人

柄谷行人

ヒューモア
としての
唯物論

筑摩書房

ヒューモアとしての唯物論

一九九三年 八月二五日 初版第一刷発行
一九九三年 九月二〇日 初版第二刷発行

著 者 柄谷行人

発行者 森本政彦

発行所 株式会社筑摩書房

東京都台東区蔵前二・六・四

郵便番号 一一一・九一

振替東京六・四一二三

印 刷 明和印刷

製 本 鈴木製本所

© Kojin Karatani 1993

ISBN 4-480-84227-6 C0010

ご注文・お問い合わせ、及び乱丁・落丁本の交換は左記宛へ。
〒三三一 大宮市櫛引町二・六〇四 筑摩書房サービスセンター
電話 〇四八・六五一・〇〇五三

ヒューモアとしての唯物論
目次

I

個体の地位

交通空間についてのノート

一つの精神、二つの十九世紀

エクリチュールとナシヨナリズム

非デカルト的コギト

フリーコーと日本

II

ヒューモアとしての唯物論

ライブニッツ症候群——吉本隆明と西田幾多郎

4

22

36

53

77

99

118

127

中野重治と転向

163

III

伊藤仁斎論

202

テキストとしての聖書

248

柳田國男論

258

『意味の変容』論

281

日本植民地主義の起源

293

あとがき

297

初出一覧

ヒューモアとしての唯物論

装幀 菊地信義

個体の地位

1

主体の概念を問題視する人々はしばしばデカルトを攻撃する。私はそのようなデカルトの読解に疑問を持っているが、それは一つには、デカルト自身がその『方法叙説』において、彼に批判的な人々が彼に対して提出するのと同じ疑問をすでに提出しているからである。たとえば、クロード・レヴィ・ストロースはデカルトを批判して、こう言っている。ジャン・ジャック・ルソーは「私とは何か?」という疑問を発し、そして「私は他者である」という結論にいたった、それに対してデカルトは、自己という概念を自明の前提としている、と。しかし、そのように言うとき、レヴィ・ストロースは、彼が攻撃しなかったデカルト主義者、とくにサルトルと、デカルトとを戦略的に同一化しすぎている。

『方法叙説』において、デカルトは数多くの異なるシステムがあることを学び、彼自身の思考と彼自身の自己の存在について疑問を抱くようになったと、書いている。そこでは、彼はまるで人類学

者のように語っており、いわゆる未開社会の人々が彼ら固有の論理を有しているとさえ言っている。とすれば、デカルトのコギトは、ジェームズ・クリフォードの言葉を借りれば、もともと人類学的コギトなのである。そして、レヴィ・ストロースは、彼自身の文化の外部にとどまるかぎりにおいて（最近私はこのことに疑問を持つようになったが）もう一つのコギトである、ということになる。さらに、数学的仮説を経験的データよりも重要視し、ロマン主義的な想像的な同一化を拒否するという点において、レヴィ・ストロースの方法論は、ルソーのものよりデカルトのものに近い。

デカルトが「精神」の「明晰・判明」に訴えたのは、ガリレオ・コペルニクス以来の科学、すなわち、まず仮説を立てそれに応じた実験を考案するという方法を基礎づけるためである。のちに、カントが、「対象」は人間の感性の形式や悟性のカテゴリーによって構成されると言ったのもその意味である。つまり、経験的データは真理を保証しないのであって、逆に、仮説が経験的データを呼び集めるのである。デカルトはわれわれの思考が言語と文法と習慣によって決定され支配されていることを強調している。今日的な言葉で言えば、彼はわれわれがあるシステム、パラダイム、あるいはエピステーメに属していることを認識していたということである。この自覚、このコギトは心理学的自己ではない。そうではなくて、それは自己がいかにシステム、あるいは構造に支配されているかという疑いとしてあるような超越論的自己である。

デカルトは身体を機械とみなしたが、精神（思考主体）も、慣習システムによって支配されている意味では「機械」だといってもよい。デカルトの精神と身体の二元論をレヴィ・ストロースは批判する。しかし、彼がいわゆる未開社会に坎して証明しようとしたのは、それが完璧なサイバネ

ティックな「機械」だということなのである。われわれが「精神的」と呼んでいるものは、機械にすぎない。「無意識は言語のように構造化されている」というラカンの言葉が正しければ、「無意識」も機械である。そして、デカルトを批判する支配的言説さえ、今日では「先例と慣習」にもとづく制度（機械）であると言わなければならない。

デカルトはさまざまなシステムの向こうに普遍が存在するか否かという問題に直面していた。それは、今日においても、相対論者と普遍論者の対立として変奏されて存続している。そして、その中間に、普遍性を対話的過程によって確保することができると信じている人々がいる。彼らは、デカルトが対話を斥けて、自己の明証性にのみ立脚すると批判する。しかし、デカルトは、他者の合意が真理を保証することはないという意味で他者を斥けたけれども、まさにその懷疑そのものにおいて、他のシステムあるいは他者に直面していたのである。対話的過程なるものは、たとえば、西洋世界という均質なシステムを前提し、それを他のシステムに強要するものである。デカルトは、そうしたシステム自体の普遍性を疑ったのであり、その疑いにこそ他者、ルールを共有せず、また自己の中に内面化できないような他者が存するのである。実際、彼はコギトの明証性で終ったのではなく、そこから導き出されるものの普遍性を保証するものとして、神の存在を証明することを必要としたのである。もちろん、彼の証明は循環論にしかない。しかし、それは、次のように解釈できるはずである。つまり、彼に疑いを生じさせる何かがあるかぎり、普遍が存在しなければならぬ。この「何か」が還元不能な「差異」なのである。したがって、神が彼に疑いを生じさせるのは、この差異自体、あるいは他者の他者性であると言わなければならない。

コギトとは、こうした差異と他者性の意識である。それが意識であるかぎりにおいて、心理的自己でありつづけるし、あるいはそれと混同されつづけるであらう。しかし、それは、心理的自己ではないが、またカント的意味での「超越論的自我」でもない。カントが考えている「主観」は、一般的な主観、あるいは人類総体の知のようなものである。実際には、仮説は個人によって立てられる。そして、仮説は、経験、あるいはそれまでの「先例や慣習」とは別のものである以上、いわば、孤立した「精神」の中から来るといってはかたはな。デカルトが「コギト・エルゴ・スム」と呼んだものは、それまでの「先例と慣習」に反して仮説を立てる者が必ず立たざるをえない「場所」を意味すると言ってよい。そして、そのポジションは、積極的 (positive) に指定 (posit) することができる。それはシステムの間にあるもので、位置を定めることができるのである。

コギトとは外部的事実である。重要なのは、このようなコギトが、一般的なやり方では指定されえず、単独的なやり方で「生き」られねばならないということである。カント的主観はいかなる時代のいかなる人間にも共通で空虚な形式であるが、デカルトの懐疑は単独的で歴史的である。ポール・ヴァレリーはかつて、コギトとはデカルトの名前であると言ったことがある。この言葉は、私の固有名にかんする議論において重要な意味をもつだろう。デカルト自身、その懐疑の単独性に気づいていた。いいかえれば、それはきわめて私的で、万人に妥当しないということである。だが、こうしたレベルでの主体の問題は、もはや認識論的な構えのなかでは問うことができない。

デカルト以前の哲学において、實在論者は、実体は一般的な概念として在り、特殊性はそれの偶然的なあらわれにすぎないと考える。たとえば、一匹の犬は、「犬」という概念の偶然的なあらわれである。それに対して、唯名論者は個物のみが実体として在り、一般性はそこから見いだされる概念にすぎないと考える。すなわち、「犬」なる概念は、多くの犬から経験的に抽象されたものである、と。それらに対して、ライブニッツは、個体（モノイド）のみが実体であり、しかも、そうした個体（主語）に概念（述語）が含まれていると考えた。たとえば、シーザーという個体には「ルビコン川を渡る」という述語がふくまれている、と。ヘーゲルのいう「精神」もそうしたモノイドであり、歴史的に自己を実現していくモノイドなのである。彼は、その点で、よく言われるような全体主義者や有機体論者ではない。基本的に、個体性と一般性の関係についての議論は、以上の三通りに尽きている。

しかし、デカルトはこうした思考に対して、まったく別の角度を提起していたといわねばならない。なぜなら、デカルトのコギトは、まったく私的であって一般的な「私」には妥当しないからであり、にもかかわらず、それは「普遍性」を要求しているからである。デカルトにおいて、単独性と普遍性のつながりは、「証明」というかたちをとっているが、それは実は「飛躍」である。おそらく、この「飛躍」を鮮明にしたのは、ヘーゲルを批判したキルケゴールであろう。

ここで、議論を明確にするために、私は特殊性と単独性の概念の違い、あるいは一般性と普遍性

の概念の違いをはっきりさせておきたいと思う。すなわち、特殊性—一般性という対と、それらとは異質な、単独性—普遍性という対である。たとえば、ジル・ドゥルーズは、キルケゴールの「反復」について、こう言っている。《反復は、単独的なものの普遍性であり、特殊なもの的一般性と対立する》（『差異と反復』）。つまり、キルケゴールのいう「反復」は、自然法則のような反復ではなく、その意味では決して反復されないような単独性の反復である。

このことを理解するためには、数学でいう特異 (singular) 点を例にとってもよい。ライプニッツのモナドロジーは、彼が考えた微分学と密接につながっているのみならず、微分学を根拠づけるものであった。そこでは、いかなる点 (モナド) にも、全体 (一般) が表出されており、それぞれのモナドは「互いに窓をもたない」にもかかわらず、同一の世界を表出しているがゆえにつながっている。しかし、数学において特異点とは、まさに微分不可能な点のことである。いいかえれば、単独性 (≡ 特異性) は、特殊性—一般性の軸とは異なる軸を提示するのである。

ヘーゲルの後で、その特殊性—一般性という回路を批判しようとした者が、単独性の概念を持ち込んだのは、その意味で当然である。キルケゴールは、単独性と普遍性の媒介・架橋しえない懸隔、命がけの飛躍 (質的弁証法) を論じたことはいうまでもない。他方、マックス・シュティルナーも「唯一者」を主張し、依然としてヘーゲルの思考の中にあり、個人が類的存在であると考えたフォイエールバッハを批判した。シュティルナーにとって、「精神」(Geist)、あるいは「類的本質」などというものは幽霊にすぎない。しかし、重要なのは、彼らの提示した「単独性」の概念が、もともとデカルト的コギトの単独性とながっていることである。その意味で、デカルトを実存主義の先

駆者と読むことは可能であり、またそう読まれてきた。

しかし、私の考えでは、こうした単独性の問題を実存主義の系統のなかにも見いだすことは、不毛であるのみならず、誤解をもたらす。私はヘーゲルのもう一人の批判者、すなわち、カール・マルクスの『資本論』における単独性の問題を考えてみたい。ルイ・アルチュセールは、マルクスがフォイエルバッハ批判を始めたときに、ある「認識論的切斷」をなしたのだと言っている。しかし、この唐突な「切斷」には、「唯一者」の自由連合としての社会主義を唱えたシュティルナーのフォイエルバッハ批判が事実として先行している。たとえば、マルクスとエンゲルスは、『ドイツ・イデオロギー』においてシュティルナーを「聖マックス」と呼んで揶揄しているが、その前に書かれた彼らの書簡には、シュティルナーの影響が明瞭に読み取れるのである。つまり、マルクスの「転回」には、ヘーゲルのたんなる「唯物論的転倒」ではなく、個体―類あるいは特殊性―一般性の回路を「切斷」するような、単独性―普遍性という回路が出現するのである。

マルクスはそのフォイエルバッハ批判において「社会的」あるいは「社会性」という語をキイ・ワードとして使い始めた。しかし、マルクスの文脈において、「社会的」とは常に「共同体的」に對立するものとしてある。「社会性」という言葉で、マルクスは異なるシステムあるいは共同体に属する諸個人が、交換という行為によって意識せずに互いに結びつけられているような存在様式を指し示している。

マルクスは、交易は共同体の境界において、すなわち、異なるシステム間の境界において始まると言っている（『資本論』）。このことは、剰余価値、したがってまた資本の起源でもある。剰余価値

は「不等価交換」によって生じるのではない。そもそも異なるシステム間の交換には、いかなる一般的基準も共通のルールもありえない。そうしたルールは、現に交換がなされたという事実性のあとに、事後的に見いだされるものでしかない。アダム・スミスやデイヴィッド・リカードのような古典派の経済学者は、あらゆる商品（個体）に共通の人間の労働（類）が含まれていると仮定しているのだが、それはたんに交換行為の結果にすぎない。

マルクスによれば、商品は売られなければ（交換されなければ）、いかなる交換価値も、さらに使用価値も持ちえない、たんに廃棄されるだけである。そして、彼は、この商品から貨幣への飛躍を「商品の命がけの飛躍（salto mortale）」と呼んでいる。彼が商品あるいはそれを生産する労働の「社会性」を語るとき、この命がけの飛躍とその飛躍にともなう不可避的な盲目性について言及しているのである。

したがって、人間がその労働生産物を相互に価値として関係させるのは、これらの事物が、彼らにとって同種的な人間的労働の、単に物的な外被であると考えられるからではない。逆である。彼らは、その各種の生産物を、相互に交換において価値として等置することによって、その違った労働を、相互に人間労働として等置するのである。彼らはそれを意識していないが、そう行うのだ。

（『資本論』）

古典派経済学者にとっては、一つ一つの商品はすべて使用価値と交換価値を持っている。が、そ