

＜根源＞としての暴力と贈与

——今村仁司の遺著『社会性の哲学』によせて——

高橋 順 一

1.

今村仁司——敬愛すべき「今村さん」だが、叙述の客観性を保つためあえて敬称は略させていただく——が2007年5月5日に亡くなってから約2ヵ月後に、最後の著作である『社会性の哲学』（岩波書店）が刊行された。あとがき執筆の日付が亡くなる1ヵ月前の3月30日になっていることは、この著作が文字通り今村のいのちの燃え尽きようとする瞬間を刻印したものであることを窺わせ胸つかれる思いがする。

この著作で今村はその思想的生涯の最後の境位を展開している。それはこの著作に先立つ『^{ホモ・コムニカンス}交易する人間』『^{ホモ・ボレミクス}抗争する人間』（ともに講談社選書メチエ）においてすでに提起されていた、社会の根源・始原としての「暴力」と「贈与」という二つの契機をめぐる問題境位である。今村の著作を時系列的に追ってきた読者ならば、この問題境位が80年代における『暴力のオントロジー』（勁草書房）や『排除の構造』（青土社）などの、いわゆる「第三項排除」論を主題とする著作群、あるいは『労働のオントロジー』（勁草書房）や『現代思想の基礎理論』（講談社学術文庫 初版は『社会科学批評』というタイトルで国文社から刊行）に収録されている「非対象化労働論」などの労働論をめぐる著作群、さらにはマルセル・モース、レヴィ＝ストロース、ピエール・クラストル、モーリス・ゴドリエらの著作との関わりや国立民族学博物館の共同プロジェクトへの参加などを通じて生み出された人類学的思考を主題とする著作群（田辺繁治編『人類学的認識の冒険』同文館や『タイで考えたこと』青土社など）などを通して展開された今村の「社会哲学」的な問いの再審としての意味を持つことに気づくであろう。今村はその思想的生涯の最後にあたって、あらためて思想家としての今村の根源的な課題であった「社会哲学」の問題境位に立ち帰り、もう一度徹底的にその問い直しを行おうとしたのだった。おそらくもし今村にいましばらくの寿命が許されていたとするならその問い直しは、例えば「歓待」や「応答可能性」といった概念を軸に展開された晩年のジャック・デリダの思想的境位などとも深く共鳴・交響しあうような独創的な「贈与経済論」ないしは「贈与の哲学」の体系へと結実したであろう。そしてそれは市場＝交換社会としての近代社会の後にやってくる世界ヴィジョンにとってもっとも原理的な理念上の指針となっていたであろう。それが途上に終わったことはかえすがえすも残念だが、この『社会性の哲学』

<根源>としての暴力と贈与

によってその輪郭は十分に読み取ることが出来る。その意味では今村がこの著作をもってその思想的生涯を終えたことはまことに見事な大団円というべきであろう。

2.

今村の社会哲学的思考は、社会の存立を無条件な前提、対象とみなすことへの疑いから出発する。言い換えれば、社会が記述されるべきある種の実体として自明化されることを拒否するところから今村の社会哲学的思考は始まっている。「なぜ社会は存在するのか」「いかにして社会は生成するのか」という、それ自体としては実証的に記述することの不可能な問いの境位が、つねに今村の社会哲学的思考を底流する根本的なモチーフとなっていた。すでに言及したようにこの問いの境位は80年代において、「第三項排除」論を軸とする社会形成の隠された起源としての暴力という視点を通してすでに提起されていた。そしてその視点は近代的労働観の内在的な脱構築を目指す労働論の視点、とりわけ対象化=実体化された——マルクスのいえば「物象化された」ということになる——相において現象する労働形態の深奥にひそむ物神性のメカニズムを批判的に剔選し、対象化=実体化のプロセスによって隠蔽された起源としての労働——それは正確には「労働」と呼ばれるべきものではない——の非対象的な契機を復元させようとする視点ともつながっていた。この時点における今村の問題意識を支えていたのは、一見静止的に対象化=実体化されているように見える社会現象の下層には、その表層次元の静止作用によって見えなくされてしまっている流動的・力動的な葛藤や闘争の契機が隠されているという認識だった。この認識は、おそらくアレクサンドル・コジェーヴによって再解釈されたヘーゲル『精神現象学』の、とくに「自己意識」章における「主と僕の弁証法」（承認をもとめて生死をかけた闘争）の問題——コジェーヴはそれを起点に、『精神現象学』全体を一貫して労働と闘争の論理を通して解説しようとした（コジェーヴ『ヘーゲル哲学読解入門』参照）——に、あるいはマルクス『資本論』第一巻「商品」のなかの「価値形態論」の論理の問題（いわゆる「幽霊のような対象性」としての価値形態とその顛倒プロセスとしての貨幣形成の問題）に起源を持っていたと考えられる（『暴力のオントロジー』第三章および第四章参照）。このことは同時に対象化=実体化された社会像の核をなす顛倒的な物神性の自明化と凝固のメカニズムとしての貨幣生成システムを「エコノミー」（交換／貨幣／資本）の枠組みへと拡張し社会総体の決定審級としてきた近代社会の時代性・歴史性に対する問い直しにもつながってゆく。言い換えれば、近代社会の時代性・歴史性の下位層において隠蔽され続けてきたアルカイックな——ただしそれはディアクロニックな意味に解されてはならない——契機、すなわち社会の非対象的かつ根源的な生成の力動的な契機を問い直すという課題につながってゆくのである。

繰り返しになるが、今村の社会哲学的思考の模索は、すでに80年代の諸著作においてそう

した社会の始原・生成への問いとしての性格を明確にしていた。ただし微妙な言い方になるが、その時点では社会そのものが問い直しの対象になること、あるいはそうした問いの次元が成立することは今村においていまだ問われることなく自明視されていたように思われる。それはマルクスの「人間の本质は社会的諸関係の総和である」(「フォイエルバハ・テーゼ」)という認識の水位が自明視されることに他ならなかった。人間が「社会的」存在であることそのものの自明視である。それは同時に、今村の認識と言説が、そのうちにいくら伝統的な「社会科学」のパラダイムに対する激しくラディカルな批判を含んでいようと形式的にはやはり社会科学の認識＝言説産出システムとの紐帯を失っていなかったことを意味している。ただしこのことに今村自身はすでに早い時期から気づいており、それに対してある種の苛立ちを感じていたことも事実である。これは直接今村に聞いた話にもとづくが、今村は83年のマルクス死後百年を記念して編まれた『思想』のマルクス特集号に寄せた論考「非対象化労働論」——恐ろしく難解な論文だった——について後にその内容について否定的な判断を抱くようになっていた。あれは失敗だったというような口ぶりだったと思う。今思えばこの論文は、基本的にマルクスの『資本論』「商品」章における価値形態論の方法を踏まえながら、近代的労働の性格を内側から脱構築し作り変えようとする野心的な試みだったが、言説の水位においては伝統的なマルクス主義的理論言語とそのパラダイム、つまり社会科学的言説の枠組みから完全に自由にはなっていなかったように思う。おそらくは今村の問題意識としては「労働の消滅」という境位にまで至りつくことが想定されているにもかかわらず、言説のレベルにおいては労働の存在を社会的に自明化するパラダイムから抜け切れていないというところに今村の不満があったのではないかと思う。

今村の社会哲学のモチーフがすでに80年代の諸著作においてははっきりと掴みとられていたとするならば、その後の今村の課題は、そのモチーフを展開するのに相応しい真に脱社会科学的な認識パラダイムと言説のあり様を確立することだった。そのための模索の過程のなかで、今村の思考と文体は少なくとも表面的に見ればより晦渋な思弁性を深めていったように思う。とくにそのことは今村が、テオドーア・W・アドルノの『啓蒙の弁証法』(マクス・ホルクハイマーとの共著)における「主体性の根源史」の問題や『否定弁証法』における「非同一的なものをめぐる思考」——「非概念的なものを概念的に思考すること」といってもよい——の問題、あるいはヴァルター・ベンヤミンの『ドイツ哀悼劇の根源』における根源と断片＝廃墟としての個々の現象のあいだのアレゴリカルな関係をめぐる歴史哲学的考察や、遺稿『歴史の概念について』における、過去から現在へと続く歴史へと「イマノトキ」——この言葉は、今村がベンヤミンの『歴史の概念について』のなかの用語である「Jetztzeit」に充てた訳語である(今村『ベンヤミン「歴史哲学テーゼ」精読』岩波書店参照)——が介入することによる非連続性の瞬間の炸裂とそれを通じた過去の救済というヴィジョンの問題へと次第に傾斜を深めていったことに現れているように思う。このアドルノとベン

<根源>としての暴力と贈与

ヤミンへの傾斜の深まりはおそらくデリダのベンヤミンへの傾斜——とくにベンヤミンの『暴力批判論』に触発されて『法の力』を著し、その後「正義」問題をてこに正義と暴力と死（死者の存在）が形づくる「法-外なもの」の領域を問おうとしたこと——と深く対応している。すなわち今村もデリダもベンヤミンを介して、歴史の表層の下方へと埋もれてしまって見えなくなってしまった、あるいは聴こえなくなってしまったアルカイックな根源の領域とそれが発する「声」に迫ろうとしたのである。

こうした過程を通じて今村は社会哲学的思考のもっとも基底的な層位へと接近していった。それは、暴力と贈与の契機が分ちがたくからみあいながら対象化=実体化された社会的実定性を不断に揺さぶり続ける一種の^{ペルペテューレ・モビーレ}永久運動のごとき層位に他ならなかった。社会のもっとも核心的な「内部」にありながら同時に社会が産み出す実定性のもっとも根源的な「外部=他者」としての意味を持つこの暴力と贈与の契機のからみあいの領域・層位を露わにさせることこそが今村の社会哲学の根本課題となっていたのである。そのことをはっきりと私たちに伝えているのが『交易する人間』『抗争する人間』から『社会性の哲学』へと至る晩年の著作群に他ならない。

3.

人間存在はある「過剰なもの」、あるいはその「過剰なもの」に起因する根本的な不均衡性を宿命的にはらんでいる。そしてこの「過剰なもの」とそれがもたらす不均衡性は、人間存在の根源的な層位に深い亀裂をもたらす。この亀裂はいわば人間存在に穿たれた裂け目といってよい。「過剰なもの」から絶えず備給される「なにものか」、さしあたりは「それes」としか呼びえないものが人間存在の根源的な層位に裂け目を穿つのである。

この亀裂・裂け目は別な言い方をすれば、人間存在の不連続性の証しといってもよい。もっとも動物的な意味での生命体でもある人間存在は本来その生命体としての準位においてはいかなる亀裂も裂け目も含んでいないはずである。それは、もっとも極大なレベルでいえば、本来人間存在もまた生命体である限りにおいては宇宙総体の歴史、あるいはそのもとにおける生命誕生以来の歴史における生命現象の絶えることのない連続性の一齣に過ぎないということであり、もっとも極小なレベルでいえば生命体としての人間存在を形づくる細胞やその構成体が細菌やバクテリアから動植物にいたる全生命循環の連続性のうちにあるということである。だが人間存在は何らかの要因によってこの生命体としての連続性から逸脱してしまった。この逸脱が人間存在に対して過剰性を付与した。そのもっともありうべき外在的要因として考えられるのは、人間存在が本来成熟に要する年限よりはるか以前に母体から誕生してしまうため他の種に比べて畸形的ともいえる「ネオテニー（幼形成熟）」としての性格を帯びるに至ったことであろう。母体内での十分な成熟を経ずに未熟な幼生として、言い

換えれば生命体として一人立ち出来ない一種の畸形としてこの世界に放り出されてしまうという宿命を負わされた人間存在は、成熟の自然過程を経ることによって可能となるはずの生命の自然なリズムを持つことが出来ないという、生命体としては致命的ともいえる存在条件をあらかじめ負わされているのである。これは、人間存在の根源に生命体としての観点からは畸形性としか呼び様のないような不均衡性がインプットされていることを意味する。かつて丸山圭三郎は、デズモンド・モリスを援用しながらこのことを人間存在における言語使用能力の形成に結び付け、言語使用能力を有するに至った人間存在を「ホモ・デメンス（狂ったサル）」と定義づけた（丸山『生命と過剰』河出書房新社参照）が、丸山の認識の根底をなしていたのはまさしく人間存在のネオテニーに由来する畸形性に他ならなかった。

とはいえ問題はそうした外在的な要因の詮索ではない。重要なのは、人間存在のそうした畸形性をもたらすある「過剰なもの」の所在であり、より正確にいえばその「過剰なもの」の所在の結果生じる人間存在の、自然な生命のリズムから切断された畸形的・脱生命的な存立条件に他ならない。それは、生命のリズムという自然過程と人間存在の存立過程のあいだに空隙を生み出し、その空隙のうちから「過剰なもの」があふれ出るのである。いうまでもなくそれが現在のところ人間存在にのみ認められている意識の生成の条件となり、さらには言語の使用の条件ともなっていく。そしてそうした意識の生成や言語の使用の条件が、複数人間存在間の交通関係、つまり社会的なもの起源にもつながっていくことはあらためて言うまでもないだろう。ところでそうした意識の生成から交通＝社会的なもの起源へと至る過程においてより根源的な問題として浮上してくるのは、生命の連続性の只中に穿たれる不連続性の結果生じる人間存在の「内部」と「外部」の分裂という事態である。それは人間存在にとっての「他者」問題の根源的な契機であり、さらにはプラトン以来のヨーロッパ哲学の歴史にとっての根本問題といってよい個別と普遍、内在と超越、現象と本質の分裂というこの世界の基本与件の契機でもある。ただし誤解がないように言っておきたいが、人間存在が宿命的に負う亀裂、裂け目、言い換えればその根源的な不連続性の契機が問題とされる次元は、哲学や科学の言説が自明なものとして前提にしている世界、あるいはそこから導出される社会や歴史の実定的な存立をいまだそのうちに要素としては含んでいない。それは世界や社会・歴史の存立以前の、決して哲学的・科学的な言説によっては対象化＝実体化されえない次元、いわばそうした実定性の底を打ち破ることによって初めて浮上してくる次元なのである。この実定性が無底化される次元において露わになる人間存在の根源的な不連続性、不均衡性に促されて発動される、人間存在をして人間存在たらしめる決して対象化されえない存立機制を明らかにすることこそが、「なぜ社会は存在するのか」「いかにして社会は生成するのか」という問いにとってのもっとも根本的な出発点となる。今村の『社会性の哲学』が80年代の今村の社会哲学的な諸著作の主題や内容をさらに深化しえたとするならば、それは、今村がこの著作においてまさに問いをその次元まで推し進めたがゆえであるということ

<根源>としての暴力と贈与

が出来よう。そしてその次元を今村は暴力と贈与の契機を通して解明しようとするのである。

4.

「過剰なもの」はそれ自体として極めて危険なものである。なぜなら「過剰なもの」はそれがそのまま放置されるとき、「過剰なもの」にさらされている存在の定常性・均衡性を脅かし、ついにはその存在そのものの破壊へと至りつくからである。これが不連続性の帰結に他ならない。社会性の次元を繰り返していえば、人間存在はこの危険な過剰性を解消し存在の定常性・均衡性を回復させるための様々な手段を生み出してきた。それらは共通して供儀や犠牲・いけにえの儀礼と呼ばれるものであった。どのような社会も多かれ少なかれこの供儀や犠牲・いけにえの儀礼をその存立条件の根幹に関わる形で保持している。そしてこの供儀や犠牲・いけにえの儀礼の基本的なファクターをなしているのが贈与と死の暴力なのである。神に捧げられる供物にせよいけにえにせよ、それらは対価を求めない贈与であり、同時に儀礼空間という日常の定常的な秩序を引き裂き、そこに不連続性をもたらす瞬間の顕現において、また犠牲・いけにえを殺戮する行為において暴力としての性格を帯びる。ではこの犠牲という形に凝縮する贈与と暴力の契機の持つ意味、その機制を、先に言及した社会性の生成以前のより根源的な人間存在の次元・層位に遡って解明しようとするときどういったことが見えてくるのか。それに対する答えを模索しようとしているのが『社会性の哲学』の第一部第一篇「存在の贈与論的構造」である。以下その内容を追っていってみよう。

まず「はじめに」のところで今村は「社会性とは、さしあたり友好と闘争のあらゆる関係づけの集合である」と言った上で、それは「客観的観察の立場からいえる」（『社会性の哲学』5頁。以下本書からの引用は頁数のみを記す）ことに過ぎないと記す。ここで今村がいう「客観的観察の立場」が、社会をすでに実定的なものとして対象化＝実体化している立場、より正確にいえばそうした対象化＝実体化の操作を通じて社会を記述可能なものとして自明化している立場を意味することはいうまでもない。今村はそれに対して次のようにいう。「当事者の個人の立場に立っていえば、個人とは社会性を拒否し、外部に対して閉じた宇宙を作り上げていると感じている」（同）。ここで今村は、個人としての人間存在の持つ「存在感情」（8頁）がいわば社会性の成立以前の段階に属しているという認識を示している。個人としての人間存在の立場に立つ限り、私たちは安易に社会性を前提化・自明化してはならないのだ。この認識は一見するとマルクスの「人間の本質は社会的諸関係の総和である」という視点と矛盾するように見える。しかしマルクスもまた『資本論』における物神性論から窺えるように、じつは社会性を安易に自明視することを強く戒めた思想家だった。その上でマルクスは自然史過程として人間存在の存立過程を考察することを方法的に決断したのである。決して社会性の下層に非対象的に社会性への単純な還元を拒む層位が存在することを否定したわけ

ではない。

さてではこの社会性以前の個人の次元において贈与と暴力の契機はどのように問われ、かつ、それがどのような形で社会性の形成へと結びついてゆくのだろうか。「人間には飛び越し不可能な深淵があることを、人間に内在する原理的な交通不可能性とよぶことにしよう。原理的に、すなわち「生得的に」あるいは本性的に、個人間の交通（関係）が不可能であるなら、社会なるもの、および社会から派生するあらゆる現象はありえない。にもかかわらず、経験が教えるように、社会は事実に存在しているし、家族と市民社会を統制する国家なるものも事実に存在している。社会や国家は、どのようにして原理的不可能性を乗り越えたのか。あるいは何が原理的不可能性を飛び越すことを許したのか。これこそが社会哲学の本来の課題である」（6～7頁）。

この問いに対し今村は贈与と暴力の契機をはらんだ犠牲の論理とメカニズムを社会性の平面・次元の形成の原動力であるという答えを示す。「交通の原理的不可能性は、複数の「人間」が社会以前の「群れ」をなして生きている状態のなかで、突如として特定の個人または少数者を排除し犠牲にすると、乗り越えられる。社会的交通の原理的不可能性という深淵は、犠牲形成をもって跳び越すことができるようになる。犠牲とは、抑圧や差別に関わるすべての現象を包括する行為であり、それは究極的に殺害に至る。この意味での犠牲を作ることが社会なるものを成立させるのである。要するに、犠牲制作が社会性を可能にするのである」（7頁）。

犠牲の論理はすでに言及したように「過剰なもの」の解消の論理である。だがそこには「過剰なもの」を解消しようとして新たに「過剰なもの」の契機を呼び込んでしまうという逆説が含まれる。それは、「過剰なもの」の暴力性・危険性を解消しようとしてあらためて異質な暴力性を生み出してしまうという逆説に他ならない。犠牲の論理が社会性の平面を形成する論理でありうるのは、犠牲の論理のうちにそうした逆説が含まれるからである。言い換えれば、犠牲の論理とは人間存在の根源に横たわる「過剰なもの」の暴力性を社会性の平明で動き出す暴力性へと転轍させるメカニズムに他ならない。つまり犠牲の論理は暴力の反復と累乗の論理でもあるのだ。その中核をなしているのが、一者ないしは少数者をいけにえとする「全員一致の暴力」（ルネ・ジラル）としての犠牲制作の暴力の行使なのである。あるいはここで犠牲の論理のうちに自己保存と自己破壊の循環を見通そうとした『啓蒙の弁証法』の「オデュセウス論」におけるアドルノの考察を思い起こしてみてもよいかもしれない。

だが依然として問いはそこでは終わらない。「しかしなぜ人間は犠牲をつくることなしに社会または共同体をつくることができないのだろうか」（同）という問いがさらに生じるからである。今村はこの問いを究明するために、自ら「長い迂回路」と呼ぶ、「この原初的事実〔犠牲や排除の具体的事実〕の人間学的由来」（8頁）を明らかにするための考察へと進んでゆく。ここにおいて本書は、80年代の諸著作の次元を踏み越える未踏の領域へと踏み入るのである。

5.

今村がまず問おうとするのは、人間存在の原初的な「存在感情」(同)である。それは次のように捉えられる。「身体を媒介にした人と環境との関係は、なによりもまず「感じる」(感情)によって結ばれる。人のこの世への出現ないし到来は「生誕」とよばれるが、この到来としての生誕は「環境世界へ投げ入れられている」ともいえる。しかしこの投げ入れは、投入するものが存在しないところの投げ入れである」(同)。

この今村の言葉はただちにハイデガーの「被投性 Geworfenheit」の概念を想起させるであろう。『存在と時間』の第29節でハイデガーは、現存在がこの世界にうちにあることの根本的な気分としての「情態性 Befindlichkeit」が「現存在をその被投性において開示する」(“Sein und Zeit” M. Niemeyer. Tübingen. 1977. S. 136)と言っている。そして同時に「情態性は、世界、共存在、実存が等しく世界内存在であるがゆえに、それらの等根源的な開示の実存論的な根本様式」(ders.)であるともいっている。「環境世界へ投げ入れられている」ことを基本とする今村の「存在感情」概念はこのハイデガーの「情態性」概念にかなり近いものといえてよいだろう。したがって世界に投げ入れられているという「被投性」の契機がそこにおいて浮上してくることはある意味で必然的といえてよいかもしれない。だがハイデガーの情態性および被投性の論理と今村の「存在感情」における「投げ入れ」の論理のあいだには、微細だが決定的な違いがあるように思われる。たしかにハイデガーが情態性をこうした「投げ入れ」における対象化以前の段階における存在開示の基本的あり方として捉えていたのと、今村が「投げ入れ」によって生じる「存在感情」を対象化以前の最も原初的な人間存在の基本的与件と見なしているのはよく似ている。ところが今村においては、社会生成の最終局面において現れる正義や倫理さえもがこの対象化しえない存在感情の絶対的根源性に由来すると考えられているのに対し、ハイデガーでは情態性において「世界、共存在、実存」が「等根源的」に「開示」されるといわれているのである。この等根源性によってハイデガーの論理は世界がそこに「ある」という事態、より正確に言えば世界が、自己と他者を含む共存在をすでに肯定し自明化する形で自らのうちに含みこみつつ「ある」という事態を現存在のあり方の前提としていることが明らかになる。このことは角度を変えていえば、ハイデガーがヨーロッパの哲学的言説の自明性を本質的には疑っていないことを意味する。それに対して今村の存在感情概念はそうした前提をいっさい含んでいない。いまだ世界は生成せず、個人としての人間存在にいかなる前提的な条件も与えられてはいないのだ。

ここでやや唐突かもしれないが若き俊秀西山雄二が最近刊行したモーリス・ブランショについての論考の一節を引用しておこう。「ハイデガーは「現存在」を規定するための統一的存在構成を<世界-内-存在 [In- der- Welt-Sein]>と呼ぶが、この場合、「世界」は「現存

在」が自己了解するための地平をなす。「現存在」の存在了解には「世界との親しみ〔Weltvertrautheit〕」が含まれているのだ。ところが、ブランショはハイデガーのいう〈世界-内-存在〉の地平が消滅する地点に目を向け、この世界の〈外〉への彷徨を語る。死にゆくなかでもはやく私〉と自称することのできない「ひと」が登場し、生の余白と死への接近からなる余分な時間のなかに放逐される。死ぬという出来事においては、〈私〉はこの経験の主体として振舞うことはできず、非人称的な存在として、とどまるべき確固たる足場もないまま、この出来事に曝されるしかない」（西山『異議申し立てとしての文学』 御茶の水書房 22頁）。

ここで西山が死の問題を手がかりに指摘しているハイデガーとブランショの思想的境位の違いには、ハイデガーと今村の隔たりを解釈する上でもたいへん重要な示唆が含まれている。それは、西山が、ブランショにおける「死」が「非人称的な存在」として、「この世界の〈外〉」へと、言い換えれば〈私〉の了解構造の枠外へと逸脱するものであると指摘している点である。逆に言えば、ハイデガーにおいては「世界」が、そしてそこにおいて分節される人称性の構造がすでに既知なものとして地平化されているのである。この点でハイデガーはすでに言及したようにヨーロッパの哲学的言説の枠組みからついに逃れえていないのである。翻っていえば、ハイデガーが問いを停止したその先、つまりいっさいの自明的な了解構造が解体し、存在の非人称性が露呈する根源的な外部性へと問いを進めたえことにおいて、ブランショはハイデガーと決定的に訣れるのである。そして今村が社会性を無底化する個としての人間存在の存在感情の次元を問おうとするとき、ブランショが問おうとしたのと本質的に同質な、いっさいの世界性をエポケーするまさに過剰性——根源的な他者＝外部性——と呼ばれるべき存在論的層位が浮かび上がってくるのである。そしてブランショにおいて「非人称性」として現れるこの過剰性のあり様を表現しているのが、「投入するものが存在しないところの投げ入れ」という今村の言葉に他ならない。投げ入れる主体＝主格が存在しない以上そこに現出しているのは、いかなる超越（論）的な能動-受動構造も構成されえない、あえていえば純粹な受動性の、つまり「純粹贈与」の境位なのである。もう一点付け加えておけば、この純粹受動性＝純粹贈与の境位は、社会性の平面を無底化することによって初めて浮かび上がる「根源」としての境位を意味するとはいえ、それは決して発生論の意味での起源＝根源ではない。社会性の平面上で生じている諸現象をいくら腑分けしたとしてもこの「根源」は見えてはこない。それは事後的に「痕跡」（デリダ）としてしか、あるいはすでに事が終わってしまった後の「廃墟」（ベンヤミン）を通してしか認識しえないものである。それは、この「根源」が何らかのポジティブな実体ではなく、むしろ存在の平面に穿たれた凹面としての、すなわち亀裂・裂け目としての否定的なもの、いっさいの名づけを拒む「何か＝それ」でしかありえないものでもあることを指し示している。今村はそのことを次のように指摘している。「根源分割としての人間存在は、原因でありながら、あたかも結果である

<根源>としての暴力と贈与

かのように見える。根源分割は世界とその事物の成立根拠でありながら、「知る」（認識する）の側からみえれば、結果としてのみ知られる。事柄の順序からいえば、転倒しているのだが、人間的思考はそのようにしか考えることができない」（21頁）。この事後性の認識がヨーロッパ哲学の認識と言説の枠組みを脱構築する決定的な出発点となる。

6.

こうした純粹贈与にもとづく存在感情が社会的なものの形成に向けて一歩動き出す境位を、今村は二つの契機を通して解明しようとする。一つは「自己贈与」の契機であり、もう一つは「負い目」の契機である。

その両者に関係について今村は次のように言っている。「原初の場面では、社会関係はまだ問題にならない。人は自己の存在を贈与または所与として感情的に「理解」している。与える働きを具現するもの（神であれ人であれ）はない。人はひたすら自己の存在を「与えられたもの」として感じ取るだけである。（……）これが原初的に存在するときの最初の側面であった。しかるに、人は存在を与えられたもの、すなわち贈与を受けたものとして感じる時、不在的で不可視の「与える働き」に対して負い目の感じをもつ。存在を「与えられて－ある」と感じたときに、またそのときにのみ、「与える働き」は、あたえられたものの「意識」ないし「体験」のなかで、負い目を引き起こす。存在感情をもつ生命体だけが、負い目をもつことができる。（……）これが第二の側面である。第三に、負い目感情は必ず負い目を解消するように人を動かす。負い目感情はどうでもいいことではない。負い目は不完全性のしるしであり、マイナスの記号をつけられる。もし生存することを自己保存とよぶなら、自己保存は負い目という欠如を埋め続けなくてはならない。生きることは負い目を不断に返すことに等しい。（……）ともかく負い目感情によって、原初の存在場面において人は何かに向かって負い目を返す義務を感じ、またその義務感によって自己を贈与する。贈与の働きは個人の内部で同種の贈与行為を反復させるが、自己贈与もまた「与える働き」の個人における反復である」（47～8頁）。

ここに本書のもっとも核心的なモチーフが込められている。与える主体なき純粹贈与の境位は、人間存在のうちにその贈与を対抗的に反復しようとする動きを喚起する。この瞬間、純粹贈与のうちにいまだ痕跡として保存されていた生命体としての自足的なリズム＝循環が完全に終焉する。そしてそれを失った代償に人間存在は「自己贈与」の契機を獲得するのである。だが同時にそれは「負い目」というかたちで自己の「不完全性」、すなわち不均衡な過剰性、逸脱を自覚する瞬間でもある。それは、別なところで今村がいつている言葉を借りれば、人間存在が「自己の「ある」が「根源分割」であること」（18頁）を自覚する瞬間でもある。この「負い目」という過剰性がもたらす「根源分割」において、人間存在は純粹贈与

の境位を脱して、いわば純粹贈与に対する対抗贈与としての、より正確に言えば対抗的なかたちでの贈与行為の反復としての「自己贈与」を発動するのである。そしてこの「自己贈与」は究極的には自己の身体や生命を投げ出し与える行為へと行き着くという意味で、犠牲の論理へと接合されてゆく。それは別な角度からいえば、「負い目」にもとづく「自己贈与」の発動の過程のなかに、自己の生命を何らかの理由・目的で破壊するという死の暴力の契機が隠されていることを意味する。

「負い目」とは人間存在のただ中に現れた一種の空隙である。あるいはそうした空隙をもたらす根源分割線、^{すれ}ずれといってもよい。この空隙からあふれ出る過剰なものが、負い目－自己贈与－犠牲の論理を通してもっとも原初的な意味での社会的なものの平面形成へと向かうのである。そしてこの負い目－自己贈与－犠牲の論理は暴力と贈与の契機を一つに結び合わせながら社会性の平面の下層において不断に蠢動し続ける。それはいわば社会形成のアルカイックな根源、力動性に他ならない。今村が本書で明らかにしようとしているのは、まさにそうした社会形成のアルカイックな層位であった。そしてそれは、つねに事後的にしか、言い換えれば「不在的現前・現前的不在」という形でしか捉ええないものであるがゆえに、客観的記述の準位を超え出る「社会哲学」的認識と言説が必要とされるのである。

『社会性の哲学』のほんの始めの部分についての読解の試みでもってはや紙数が尽きてしまったが、この地点こそ歴史／経済／法へと向かう今村の考察の原理的な出発点であると私は確信する。本書が示唆する今村の包括的な「贈与の哲学」体系の構想についての考察はあらためて他日を期したい。