HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	M.M. バフチンの対話理論における人格とモノの概念 : C.Л. フランクとの比較の観点から
Author(s)	見附, 陽介
Citation	スラヴ研究, 56, 63-89
Issue Date	2009
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/39227
Type	bulletin (article)
File Information	56-003.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

M.M. バフチンの対話理論における人格とモノの概念

── С.Л. フランクとの比較の観点から ──

見　附　陽　介

はじめに

この論文では、M.M. バフチンの対話理論の中心的な構成要素である人格（личность）とモノ（вещь）の概念に着目しながら、バフチンの思想とロシアにおける哲学的伝統との比較を試みる。バフチン研究の最初の十数年においては、もっぱら西欧における哲学的な伝統（たとえばマルクス主義的な哲学、新カント派、現象学、実存哲学、記号論など）との関連からバフチンの議論が考察されることが多かった。これはなにも当時バフチン研究がフランスや英語圏の研究者によって先導されていたからというだけではなく、よく知られているように、そもそもロシアにおけるバフチンの紹介者達自身が当初から積極的に西欧の哲学的伝統、たとえばソシュール由来の記号論の伝統などとの比較を通じてバフチンを評価しようとしていたからでもある。しかし、他方でロシアにおける哲学的な伝統、とりわけいわゆるロシア・ルネサンスと呼ばれる 20 世紀初頭に展開された様々な思想動向の研究が進むにつれ、次第にバフチンの思想をこのようなロシアにおける哲学的伝統の文脈から捉えなおす作業も進んだ。ただし、この作業はいまだ現在進行形のものである。それゆえに例えば、ロシアの哲学的な伝統に対するバフチン思想の位置づけという問題に関して、我々は相反する二つの見解に出会うことがある。

バフチンをロシアにおける哲学的な伝統と比較した研究としては H.K. ボネツカヤの論文が有名である。この論文の中でボネツカヤは「全一（всеединство）」の理念に基礎づけられた哲学的伝統に対して、バフチンの思想がそこに基づくところの「外在性（вненаходимость）」という理念を強調し、「全一」と「外在性」の相違を、そしてロシアにおける宗教哲学とバフチンの思想との相違を主張した [(1)]。しかし他方で、たとえば Н.Д. タマルチェンコなどは逆にロシアにおける宗教哲学の伝統がバフチンに与えたであろう影響を強調している。「その本質からして、我々がいま検討しているこの理念は、なによりもまず宗教的な意識にとって非常に身近なものであり、理解が容易なものである。主人公は、人間が神に関係するように、

1　*Бонецкая Н.К.* М.М. Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. 1993. № 1. С. 83–93. ちなみに別の論文では、ボネツカヤはブーバー、ローゼンツヴァイクおよびエープナーとバフチンとを比較し、前三者をそれぞれユダヤ思想およびキリスト教の思想に基づいた全一の思想として特徴づけ、存在論という観点から、やはりバフチンの外在性の理念をこれに対置している。*Бонецкая Н.* Диалогическая философия. Взгляды М. Бахтина и онтологическое учение о человеке // Немецко-русский филосовский диалог / Под. ред. Е.М. Верещагина, И.Л. Галинской, Р.А. Гальцева. М., 1993.

作者に関係する」[(2)]。タマルチェンコがここで検討している理念とは、バフチンの初期美学において提起された「完結」を与える「外在性」の理念である。バフチンの初期美学においてこの「外在性」という理念が表すところの作者と主人公との関係に、神と人間との関係を見ること、つまりこの二つの関係の間に構成上の類似性を見出すことがタマルチェンコのバフチン理解における基本的な立場であり、この点からソロヴィヨフやブルガーコフ、フロレンスキーなど様々なロシアの宗教哲学的な思想家とバフチンとの比較が展開される。またそれと関連してバフチンの議論と「全一」の思想とのつながりも主張され、バフチンの「ポリフォニー」は「全一」の思想の一つのヴァリアントとみなされることになる。いわば、ボネツカヤが「外在性」という理念に着目してバフチンの思想と 20 世紀初頭に展開されたロシアにおける宗教哲学的伝統との相違を強調したとすれば、他方でタマルチェンコはまさにその「外在性」の理念に、バフチンの思想とロシアにおける宗教哲学的伝統との類似性を見出しているのである。

この二つの相反する見解は、一方が正しく他方が誤っているのだろうか。おそらく、そうではないだろう。明らかなのは、ロシアの哲学的伝統に対するバフチンの対話理論の位置づけはまだ結論が得られておらず、その作業は端緒についたばかりだということである。本論は、そのような現在進行中の作業の一端を担う試みである。筆者は、そのようなバフチンとロシアにおける哲学的伝統との比較は、可能な限り具体的に、個々の哲学者の議論を厳密に検討したうえで、一つ一つ積み上げる形でなされるべきだと考えている。しかしもちろんこの論文において、バフチンとロシアの様々な哲学者すべてとの比較を具体的に個々の議論に即して行うということは不可能である。したがってこの論文では、なかでも С.Л. フランクに的を絞ってバフチンとの比較を試みた。というのも、この論考の主題に示した「人格」と「モノ」という概念に着目するとき、我々はバフチンとフランクの間に相当の類似性、あるいは関心の共有を見ることができ、かつ、同時にそこにはっきりとした相違をも見出すことができるからである。両者の比較を通じてこの類似と相違を具体的に検討することで、ロシアの哲学的伝統に対するバフチンの位置づけという問題に対して一つの見解を提示することがこの論文の目的の一つである。そして、そのような具体的な比較という作業を踏まえることで、上に示した「外在性」に関する二つの相反する見解に対して一つの可能な回答を与えることをも目指す。

この論文では三つの論点から議論を展開したい。第一に、バフチンの対話理論において人格とモノの概念がどのような意味を持つかをまず確認する。その際、この人格とモノの概念的対置の特徴を、А.Ф. ローセフとの比較から明らかにする。第二に、フランクの「我‐汝」の思想に、バフチンの思想と比較し得る点を探る。以上の議論を踏まえて、第三に、バフチンとフランクそれぞれの存在論的な前提を比較することで、バフチンの対話理論とロシアにおける哲学的伝統に基礎づけられたフランクの「我‐汝」論との間に想定し得る相違の一端を明らかにする。

2　*Тамарченко Н.Д.* «Эстетика словесного творчества» Бахтина и русская религиозная философия. М., 2001. С. 34.

1. M.M. バフチンの対話理論における人格とモノの概念

1-1. 対話と物象化

『バフチン著作集』の編者はバフチンの論考「人文科学の哲学的基礎について」に付した注の中で、ごく簡単にだが、バフチンの思想における人格とモノの概念について言及している[(3)]。実際、この論考は人格とモノという概念の対置が端的に現れているバフチンの人文科学の方法論の一部である。しかしこの論文では、この人格とモノという概念が、人文科学の方法論上の問題に関わるものである以前に、バフチンの対話理論全体の構成上の前提に深く関わる基本的な概念である点に着目したい。その際に重要な意味を持ってくるのが「物象化（овеществление）」という概念である。

バフチンの対話理論の全体像はその主著『ドストエフスキーの詩学の諸問題』において示されているが、バフチンはこの著作において目指したところを次のように述べている。

> ここで強調しておくべきだが、形式面においても内容面においても、ドストエフスキーの全創作の主要なパトスは、資本主義という条件下における人間および人間関係、さらにはあらゆる人間的な価値の物象化との戦いである。[…] この用語こそまさに、彼の人間のための闘いの深い意味合いをもっともよく表すものである。ドストエフスキーはその優れた洞察力によって、同時代生活のあらゆる時点で、人々の思考の根底に至るまで、この人間の物象化的価値剥奪の作用が貫いている様を見抜くことができたのである。[…] 繰り返して言うが、ここで我々にとって重要なのは、彼の批判の抽象的・理論的側面でもなければその時評ジャーナリズム的な側面でもなく、人間を解放し脱物象化しようとする彼の芸術形式の意味なのである。
>
> このようなわけで、ドストエフスキーのポリフォニー小説における主人公に対する作者の新しい芸術的立場とは、すなわちひたむきに実践され、とことん推し進められた対話的立場であり、それは主人公の独立性、内的な自由、未完結性と未決定性を承認するのである。作者にとって主人公とは《彼（он）》でも《我（я）》でもなく、価値ある《汝（ты）》つまりもう一人の完全な権利を持つ他者の《我》なのである（《汝あり（ты еси）》）。（強調はバフチン）[(4)]

この記述から、対話理論が考察の対象にしているのは「汝」つまり「他者の我」の問題であ

3 *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. Т. 5. М., 1997. С. 389–390.

4 *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // Собрание сочинений. Т. 6. М., 2002. С. 73–74.　M.M. バフチン（望月哲男、鈴木淳一訳）『ドストエフスキーの詩学』筑摩書房、1995 年、129–130 頁。この「物象化」という言葉は、初版『ドストエフスキーの創作の諸問題』においてはまだ用いられていなかったが、同趣旨の議論がすでに「客体化（объективировать）」「対象化（опредмечивать）」という言葉を用いて展開されていた。また、この引用にみられるような、物象化をもっぱら資本主義下における現象と捉える議論にはルカーチの影響を見る必要があるかと思われる。ルカーチとバフチンの関係については以下を参照のこと。G. Tihanov, *The Master and the Slave: Lukács, Bakhtin, and the Ideas of Their Time* (Oxford: Clarendon Press, 2000).　ただしバフチン自身はこの「物象化」と「資本主義」との関係について具体的に議論を展開することはない。なお、ここに限らず以降の引用についてはすべて、すでに翻訳のあるものについては参照し頁数を示すが、引用文は文脈に応じて適宜変更を加えられている場合がある。

ることが分かる。「物象化」という概念はこのような対話の概念に対置されるものである。この点を同じく『ドストエフスキーの詩学の諸問題』における以下の記述によって確認しておこう。

> しかし他者の意識というものは客体として、モノとして観察し、分析し、定義するわけにはゆかない。可能なのはただそれらと対話的に交流することだけである。他者の意識について考えるとは、すなわちそれらと語り合うことである。さもなければそれらはすぐさまこちらに客体的な側面を向けてよこすだろう。そして沈黙し、自己を閉ざし、完結した客体的な姿に凍りついてしまうだろう。ポリフォニー小説の作者は、極度に張りつめた大いなる対話的能動性を要求される。それが弱まるやいなや、すぐさま主人公たちは凍りつき、物象化され、小説中にモノローグ的に形式化された生の断片が出現することになる。（強調はバフチン）[5]

また、『ドストエフスキーの詩学の諸問題』以外の様々なテクストにもこのような見解のバリエーションを見ることができる。基本的にバフチンは物象化を、「人格としての人間（человек-личность）を貶める」[6] 行為とみなしている。それは、「死せるモノ、物言わぬ素材に対する能動性」、つまり「非‐意味的な論拠によって他者の声を完結させ、物象化し、因果論的に説明し、死滅させ、抑圧する能動性」[7] のもとに遂行される。しかし本来、「人格は客体的認識に服さず（それに抵抗し）、ただ自由に対話的に（《我》にとっての《汝》として）開示される」[8] のである。

以上の点から、バフチンの対話理論の基本的な構図は明らかになっただろう。人格はただ対話という形式を通じてのみ「汝」として示されるものであり、そこにおいてのみその独立性や内的な自由が承認される。そしてそれに対して、人格を、つまり汝をいわば単なる客体として、モノとして扱うような物象化が批判されていることがわかる。バフチンの対話理論の根底にはこのように人格とモノという二つの概念の対置とそこに立脚した対話と物象化という概念の対置が見出されるのである[9]。

以上の議論を踏まえた上で次のような記述を見れば、人文科学に対するバフチンの見解が上に我々が確認したような対話理論の基本的な前提から派生したものであることが分かる。

---

5 *Бахтин.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 80.（邦訳）140 頁。

6 *Бахтин М.М.* 1961 год. Заметки // Собрание сочинений. Т. 5. С. 355.　M.M. バフチン（伊東一郎訳）「ドストエフスキー論の改稿によせて」『ことば　対話　テキスト　ミハイル・バフチン著作集 8』新時代社、1988 年、269 頁。『ドストエフスキーの詩学の諸問題』においても同様の表現が用いられている。T. 6. C. 72.（邦訳）126 頁を参照のこと。

7 *Бахтин.* 1961 год. Заметки. С. 342.（邦訳）「ドストエフスキー論の改稿によせて」247 頁。

8 Там же. С. 357.（邦訳）273 頁。

9 ただしバフチンがこの「人格」と「モノ」という対置を絶対的なものとして見ていたわけではないことは確認しておく必要がある。バフチンは「60 年代から 70 年代初めの作業メモ」のなかで次のように述べている。「忘れてはならないことは、モノおよび人格は境界であって、絶対的な実体ではないということである（強調はバフチン）」（*Бахтин М.М.* Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов // Собрание сочинений. Т. 6. С. 427.　「人文科学方法論ノート」『ことば　対話　テキスト　ミハイル・バフチン著作集 8』333 頁）。

「精密科学というものは知識のモノローグ形態である。知性がモノを観察し、それについて意見を述べる。そこにあるのはただ一人の主体、認識者（観察者）であり、語り手（陳述者）である。それに対置されるのは声なきモノのみである。認識の客体はどのようなものであれ（人間も含めて）、モノとして知覚され認識され得る。だが主体それ自体は、モノとして知覚され研究され得るものではない。なぜなら主体としての主体が、主体でありながら声なきものになることなどできないからである。したがって、それの認識は対話的でしかあり得ない。ディルタイと理解の問題。認識行為の様々な活動性。声なきモノを認識する活動性。他の主体を認識する活動性すなわち認識者の対話的活動性。認識される主体の対話的活動性とその度合い。認識の境界としてのモノと人格（主体）」（強調はバフチン）[10]。ここでは自然科学と人文科学の本質的な違い、とりわけバフチンの対話理論の観点から見たときのその相違が述べられていると理解できる。人文科学とは、いわば人格としての人間（とその所産）に対して人間が構成する学問である。そこにあるのは人格と人格との関係であって、認識主体と声なきモノとの関係ではない。したがって、バフチンにとって、人文科学は人格に対するものとして対話的活動によって構成されるべきものなのである。構造主義（Ю.M. ロートマンに代表される）についてバフチンが、「構造主義にはただ一つの主体、研究者自身の主体しかいない」[11] と言うとき、おそらくバフチンは、人文科学であるはずの構造主義がモノを対象にするかのようなモノローグ的な態度を取っている点を批判していたのだろう。しかし、ここではこの人文科学の方法論の問題をこれ以上検討することはせず、バフチンのドストエフスキー論とそこで展開された対話理論において人格とモノ、対話と物象化が問題にされていたことの確認をもって議論を次の段階に進めたい。

1-2.「物象化」の意味——А.Ф. ローセフとの比較から

これまで見てきた物象化という言葉の意味を明確にするためにここではローセフにおけるこの言葉の使用と比較する。というのも、この論文はバフチンの思想とロシアにおける哲学的伝統との比較を試みるものであるが、その点で上に述べた「物象化」という言葉が、ローセフが述べていた意味とはまったく異なる意味で用いられていることを示しておくことは重要だと思われるからである。バフチンが物象化を問題にするとき、上に見たように人格とモノという概念の対置の中で、本来モノではない人格がモノであるかのように扱われる点を批判の対象としていた。この人格とモノという概念的対置は、すでにカントの中に見出すことができる。よく知られているように、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』のなかで、尊厳をもつ人格（Person）と価格を与えられる、つまり有用な道具として市場において交換価値を与えられる物件（Sache）とを対置し、道徳を前者の人格の尊厳に基礎づけた。定言命法の「目的自体の方式」、つまり「君自身の人格ならびに他の全ての者の人格における人間性を、常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてだけ使用してはならない」[12] という方式はこの文脈において提示されたものである。

10 *Бахтин.* Рабочие записи 60-х – начала 70-х годов. С. 423.（邦訳）「人文科学方法論ノート」327 頁。

11 Там же. С. 434.（邦訳）342 頁。

12 I. Kant, *Schriften von 1783–1788: Immanuel Kants Werke,* Bd. IV, hrsg. von A. Buchenau und E. Cassirer (Hildesheim: Verlag DR. H. A. Gerstenberg, 1973), p. 287.　I. カント（篠田英雄訳）『道徳形而上学原論』岩波文庫、1976 年、103 頁。

さて、しかしローセフが物象化という言葉を用いるときこのような人格とモノの対置を前提しているわけではない。より正確に言うならば、この対置の乗り越えをはかっていると言うべきかも知れない。ローセフは例えば次のように語る。

> まさに人格は常に知性体やシンボルの物的な具現である。人格は事実である。それは歴史の中に存在する。人格は生きて、戦い、生み出され、開化し、そして死ぬ。人格は常にどうあっても生であり、純粋な概念ではない。純粋な概念は具体化され（осуществлено）、物象化され（овеществлено）、物質化され（материализовано）なければならない。それは生きた身体や器官をともなって現れなければならない。人格は常に身体を与えられた知性体であり、身体的に具体化されたシンボルである。（強調はローセフ）[13]

この引用に見られるのと同様にローセフが「物象化」という言葉を用いるとき、多くの場合、「現実化（реализация）」、「顕現した（проявленный）」、「受肉させる（воплощать）」という語と並列して用いられている[14]。ここにはモノ（вещь）に関するローセフのロシア・プラトニズム的な思想が現れていると考えることができるだろう。引用の最後でローセフは人格は身体を与えられた知性体でありシンボルであると述べるが、このシンボルはローセフの思想においては、あるいは少なくとも上で引用した議論の文脈においては特別の意味を持っている。ローセフによれば、このシンボルにおいては「《内的なもの》という事実そのものが《外的なもの》という事実そのものと同一化されており、そこには《理念》と《モノ》の間に単に意味的な同一ばかりでなく、物的な、現実的な同一もある」[15]。シンボルとは理念とモノとの同一であり、「《内的なもの》と《外的なもの》、理念と形象、《理念的なもの》と《現実的なもの》の完全な均衡」[16] がそこに見出される。このような理念（イデア）とモノとの合一を、「受肉」、「具体化」という形でモノ・肉のレベルに見出すことは、19 世紀末から 20 世紀初頭に隆盛したロシア・プラトニズムあるいはそれと関連した宗教哲学に属する様々な哲学者（ソロヴィヨフやイワノフ、フロレンスキーなど）に共通して見られる一つの思想的特徴と言えるだろう[17]。しかし、上に見たように、ローセフにとっては同時に人格もまた

---

13 *Лосев А.Ф.* Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 74.　A.F. ローセフ（大須賀史和訳）『神話学序説：表現・存在・生活をめぐる哲学』成文社、2006 年、104 頁。

14 ただしこれらの使用例とは異なる用い方も見られる。例えば『モノと名』においては次のように用いられている。「それら〔合理主義と実証主義―見附〕は生きた現実からなんらかの一つの層を取り出し、それを自立的な現実として実体化し（субстанциализировать）、物象化している」（*Лосев А.Ф.* Бытие. Имя. Космос. М., 1993, С. 857.）。ここで用いられている「物象化」の意味は、上で引用した用例とは異なり、通常用いられる、とりわけいわゆる西欧マルクス主義の文脈で用いられる「物象化」の意味と近い。

15 *Лосев.* Миф. Число. Сущность. С. 42.（邦訳）59–60 頁。

16 Там же. С. 40.（邦訳）56 頁。

17 こういった思想的特徴は以下の論集において詳細に検討されている。『プラトンとロシア』、『プラトンとロシアⅡ』、『プラトンとロシアⅢ』北海道大学スラブ研究センター、「スラブ・ユーラシア学の構築」研究報告集、№ 12（2006 年）、№ 20（2007 年）、№ 25（2008 年）。『プラトンとロシア』に所収の論文の中で杉浦秀一はロシア・プラトニズムの特色として三点挙げている。一つは、「イデアと現実を融合させようとする傾向」であり、もう一つは、この二つを結ぶものとしての「エ

このような理念とモノの同一としてのシンボルの一つなのである。なぜなら、ローセフによればそこにおいてやはり「内的なもの」（ローセフ言うところの「魂」）が「外的なもの」と合一し、身体を与えられているからである。このように見てくると、さきの引用でローセフが用いた「物象化」の意味も見えてくるだろう。それは決して人格とモノという概念の対置に基づいた意味ではなく、その対立を克服し、両者の合一を目指す意味で用いられているのだ。

このような意味で用いられる「物象化＝モノとして受肉させること」は、明らかにバフチンが言う「人格を貶める」意味での物象化とは異なるものである。仮にローセフの言うロシア・プラトニズム的な「物象化」の概念と、尊厳を持つ人格をモノのように扱うことを批判するカント的な「物象化」の概念という二つのモデルを考えるならば、「物象化」という概念はバフチンにおいては明らかにカント的なモデルに従って理解されている。以上の点から、バフチンの対話理論は、ロシア・プラトニズム的、あるいは神人論にみられるような宗教哲学的な「受肉」の思想の流れではなく、人格とモノという二元論に立つカント的な思想の文脈の中で論じられているとみなすことができるだろう。

さて、我々の目的はバフチンとローセフの比較ではない。ここまでの議論を我々の考察の前提として、次にフランクの思想の検討に移ることにしよう。

2. С.Л. フランクの思想

2-1. フランクにおける「我」と「汝」の思想 (18)

「《我》と《我々》」という論文のなかでフランクは次のように述べている。「我々は我々の外部で《意識》あるいは《魂》と出会う。意識は単に（《私の》意識として）私の存在の内的な基盤であるだけでなく、私に対して外部から客体として与えられてもおり、しかもこの

ロス論」であり、最後の一つは、この二つを媒介する力、媒介者としてのイエスの強調、つまり「プラトンとキリスト教の結合」である。杉浦秀一「ロシア・プラトニズムとウラジーミル・ソロヴィヨフ」『プラトンとロシア』2 頁。

18 バフチンにおける「我」と「汝」の思想を語る場合、ときにブーバーが引き合いに出される。もちろんバフチンがブーバーから直接に影響を受けたかどうかはいまもって明らかではない。しかし、この「我」と「汝」の問題はブーバーの専売特許ではなく、バフチン自身が『ドストエフスキーの創作（詩学）の諸問題』のなかで指摘しているようにイワノフがすでに、ブーバーが『我と汝』を出版する以前、1916 年に、「ドストエフスキーと悲劇小説」（*Иванов Вяч.* Собрание сочинений. IV. Брюссель, 1987.）のなかで「我」と「汝」の問題を扱っていた。さらにはイワノフの論文より二年前にフロレンスキーが『真理の柱と礎』（*Флоренский П.* Собрание сочинений. IV. Paris: YMCA-Press, 1989.）のなかで、愛に関して「我」と「汝」の問題に触れていた。また時期的にはやや下り、バフチンの『ドストエフスキーの創作の諸問題』より後、1936 年に、やはりメイエルもブーバーを知らないまま「我」と「汝」の問題を扱っており（*Мейер А.А.* Ревеляция (Об откровении) // Философские сочинения. Paris: La Presse Libre, 1982.）、バフチン著作集の編者はメイエルの議論こそがもっともバフチンに近いと評価している。しかし一つ言えることは、この「我」と「汝」の思想をロシア哲学の文脈においてもっとも詳細に、そして継続的に論じたのはフランクだということである。それゆえに、人格とモノという概念的対置に基づいたバフチンの「汝」の思想を対比する思想としては、フランクの哲学が最もふさわしいと言えるだろう。

客体は死んだモノでもなく、観念的な表象でもなく、まさに《私の意識》と完全に同類の生きた意識であり続ける」[19]。フランクが「我」と「汝」というテーマのもとで扱うのはこのような互いに決して死んだモノとして現れるのではない「二つの意識の交流」である。フランクはこのような他者の我を二つに分ける。他者の我、私の外部の主体が対象的、客体的に受け取られるならば、それは「《彼（он）》」である。他方、「《汝（ты）》とは他者の意識であるが、それは、私が単に客体的な存在としてそれを知覚するところの意識であるだけでなく、今度は逆に私を知覚するところの他者の意識である。しかも単に私を知覚するだけでなく、まさに彼を知覚するものとして私を知覚し、そのうえ彼を知覚するものとしての私は、彼を、私を知覚するものとして知覚するなど、際限がない」[20]。いわば「二つの鏡」[21]の関係である。この二つの鏡の間の関係は、「一つの生の循環」（強調はフランク）であり、我と汝の出会いは、外的な出会いではなく、「両者の原初的な第一次的な統一としての《我々（мы）》の両者における覚醒」[22]であるとフランクは言う。この「我々」というカテゴリーこそが、他の「我と汝」の思想からフランクの議論を隔てる特徴的な要素である。そしてバフチンの議論との比較という観点からも、まさにこのカテゴリーが重要な意義を持つ。

フランクの言う「我々」については様々な点から内容規定を与えることができるのであるが、ここではバフチンとの比較という我々の関心にしたがって必要最小限の規定だけに議論を止めたい[23]。フランクの言う「我々」は、単なる多数の「我」ではない。「《我々（мы）》とは、一人称の複数、《多数の我》ではなく、一人称と二人称の統一としての、《我》と《汝》（《汝ら（вы）》）の統一としての複数である」（強調はフランク）[24]。しかしここで重要なのは、

19 *Франк С.Л.* «Я» и «Мы» (Социально-философский набросок) // Сборник статей, посвященных Петру Бернгардовичу Струве: ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности. Прага: Пламя, 1925. С. 441.

20 Там же. С. 444.

21 Там же. この喩えは『社会の精神的基礎（Духовные основы общества）』においても『理解し得ないもの（Непостижимое）』においても同様に用いられている。

22 *Франк.* «Я» и «Мы». С. 444.

23 フランクの「我々」については次のような論文もあるので参照されたい。P. Ehlen S.J., “Die WIR-Philosophie Simon L. Franks,” *Philosophisches Jahrbuch* 104. Jahrg. 1997, 2. Halbband, pp. 390–405; *Елен П.* (перевод Н.Н. Трубниковой) Философия “мы” у С.Л. Франка // Вопросы философии. 2000. № 2. С. 57–69.

24 *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Paris: YMCA Press, 1930. С. 91. ここでは「《我》と《我々》」における同趣旨の文章に修正が加えられている。「《我》と《我々》」では次のように書かれていた。「《我々》とは、《多数の我》ではなく、《我と汝（汝ら）》、あるいは《我と彼（彼ら）》である。《我々》とは、《一人称》の複数ではなく、一人称と二人称の、あるいは一人称と三人称の統一としての複数である」（*Франк.* «Я» и «Мы». С. 442.）。つまり「《我》と《我々》」においては「我々」のなかに三人称の「彼（彼ら）」も含まれていたが、上の引用に見たように『社会の精神的基礎』においては、この三人称が除外されて、「我々」とは「我」と「汝（汝ら）」の統一であるとされている。この修正はおそらく、内的統一としての「我々」はやはり交流の中にある「我」と「汝」の間に存在するものであって、交流の外で客体的に捉えられる三人称の「彼」をこの統一の中に含めることはできないという判断からなされたのであろう。1939 年の著作『理解し得ないもの』においては「彼」は次のように規定されている。「《彼》とは《それ（оно）》の領域における《汝》である」（*Франк С.Л.* Непостижимое: онтологическое введение в философию религии. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971. С. 149.）。したがって「彼」は当初の「我々」のカテゴリーから「それ」のカテゴリーに移されたと理解できる。

この統一は我と汝が成立した後につくられる統一ではないということである。「《我々》とは、人格的な、人間的な、それゆえまた社会的な存在のある種の第一次的なカテゴリーである」[25]。次のような記述も見受けられる。「《我》は、《我々》というある種の第一次的な精神的な統一を《我》と《汝》という対立の統一へと分割する差異化の行為によって構成される」[26]。しかしフランクは他方で、「我」がなければ「我々」もまた成立しないという。その意味で「我」と「我々」は等しく一次的なカテゴリーであり、どちらも「我々の存在の第一次的な存在論的な根」[27]であると考えられている（この点については 2-3 で再度検討する）。以上の点から、フランクの議論において「我々」というものが形而上学的な存在論の理念として提示されていることがわかる。ここではひとまず「我々」という概念を、端的に、「多数者の内的な統一、相互接触、あるいは相互融合の第一次的な形態」[28] として理解しておきたい。

2-2. フランクにおける人格とモノの概念

さて、バフチンは人格とモノという概念的対置をその対話理論の基礎に有していた。これと同種の対置は、もちろん別の形でではあるが、フランクの中にも見出される。

フランクはあらゆる社会に備わる二つの側面を強調する。一つは外的な、機械的な層であり、もう一つは内的な、有機的な層である[29]。前者においては多くの「我」が分離した状態にあり、ただ「功利的‐実践的関係」を通じて統一されているだけである。この性格が強く現れるのはやはり資本主義社会である。「現代の社会における売り手と買い手の間の関係あるいは資本家と労働者の間の関係は、通常、冷静な功利的な、純粋に外的な関係のモデルとして取り上げられる。その関係においては、一人の人間が他者にとっては単なる《取引相手》、個人的な利益を引き出す単なる源泉として役立つだけであり、彼にとっては、人が尊敬、愛、連帯の念をそこに結びつけるところの《隣人》、人間的人格として存在することはまったくない」（強調はフランク）[30]。こういった関係は社会的な機械に喩えられる。ただし「社会的《機械》と鋼と鉄から構成される工業機械との違いは、前者においては機械の建設者と技師がまさに生き物でありながら、機械の《材料（материал）》でもあり、すなわち人間であるという点にある」[31]。他方でフランクによれば、このような社会的機械として実現され

25 *Франк.* « Я » и « Мы ». С . 443.

26 Там же. С. 445.

27 *Франк.* Духовные основы общества. С. 93.

28 *Франк.* «Я» и «Мы». С. 441.

29 ただしフランクはこの二つの層を、「ゲゼルシャフト」と「ゲマインシャフト」のような社会の具体的な形態としてではなく、ともに必然的にあらゆる社会に見出される二つの契機として捉えている。

30 *Франк.* Духовные основы общества. С. 106.

31 Там же. С. 103–104. なお、この点については W. シュターン（シュテルン）の『人格とモノ（Person und Sache）』についてのフランクの同名の論文においても次のように述べられている。「機械的な理念が思考の世界から人格主義的な理念を追い出したのと同じように、機械と死んだモノが、生活の実践的な構成において生きた人々の上に君臨する。人格的な存在の物的な存在への服従は、それによって我々の時代の全様相が記しづけられる巨大な印形である」（*Франк С.Л.* Личность и вещь (философское обоснование витализма) // Русская мысль. Книга XI. М., 1908. С. 58.）。この部分に限らず、この論文では後の「我」と「汝」に関するフランクの議論の多くの要素がすでに萌芽的な形で論じられている。

る外的な層は、内的な有機的な層に基づいてはじめて可能になる。「社会的メカニズムにおいて人間は同時に組織される材料でもあり、またその社会的メカニズムを組織する意志でもある。しかし、組織されるもの、組織化の対象がつねに死んだ、個別的に受動的に現存する存在だとしたら、組織するもの、意図的に形成し統合するものであり得るのは、生きた、有機的な存在だけである」（強調はフランク）[32]。つまり、社会的機械はあたかも死んだ材料であるかのような人間から構成されると同時に、その人間はそのような社会を組織する意志でもあり、そしてそのような生きた有機的な存在としての人間は、もう一つの層、つまり内的な有機的な層から生まれるものなのである。その層とはもちろん「我々」のことである。それは「人間存在の根源的な全一（всеединство）」であり、「全人類の生の内的な全一、第一次的なハーモニー、一致」[33] である。

2-3. フランクの「我 - 汝」論における存在論的な構想

以上の考察から、フランクにおいても「人格」と「モノ」という概念的対置および「我 - 汝」という人格的関係が議論されていたこと、そしてその「我 - 汝」関係がそこに基礎づけられるところの「我々」というカテゴリーが形而上学的な存在論の理念として、いわば「全一」として考えられていたことが判明した。最後に「我」、「汝」、「我々」というカテゴリーがフランクの存在論においていかなる位置づけを得ているかを、この第 2 節全体のまとめとして確認しておこう。「我々」という理念の形而上学的性格は、そのイデア性という点からも確認することができる。フランクは例えば次のように語る。「《我々》というこの統一の覚醒によってのみ、二つの存在は互いが互いにとって《我》と《汝》になることができる。《他者の我》の認識、ひいては《他者の我》との生きた出会いは、我々の《我》が、いわば原初から、この出会いを求めているということ、さらには、我々の《我》が、個々の現実の《汝》とのあらゆる出会いに先立って、イデア的に《汝》への関係を有するということ、この《汝》へのイデア的な関係が我々の《我》の存在自体を裏付けるということ、これらのことによってのみ可能である。《我》は、《我々》という構成の内よりほかには存在しないし思考され得ない」（強調はフランク）[34]。ここで述べられているのは、まさに「我々」において「我」と「汝」はイデア的な結びつきを有しており、このイデア的な結びつきが現実の「我」と「汝」の出会いを可能にしているという思想である。しかし、このイデア性という点について言うならば、我々はさらにフランクの神概念にまで踏み込まなければならない。『理解し得ないもの』においてフランクは次のように述べている。「[…]《私の神》あるいは《我と共にある神（Бог-со-мной）》として、神は、《最初の汝（перво-Ты）》であり、あらゆる個別的な《汝》の原初的な第一の型あるいは《イデア》（プラトンの言う意味で）である。つまりそれなしにはどのような具体的な《汝》もあり得ないような原型である」[35]。「神」と「我」および「我々」の関係を考察することで、我々は最終的にフランクの「我 - 汝」論の全体像を知ることができる。イデアという規定こそ与えられてはいないが、しかしすでに論文「《我》と《我々》」

32　*Франк.* Духовные основы общества. С. 104.
33　Там же. С. 99.
34　*Франк.* «Я» и «Мы». С. 444.
35　*Франк.* Непостижимое. С. 248–249.

において「神」と「我」および「我々」との関係が詳しく説明されているので見てみよう。

> 神とは、第三の要素、あるいはより正確に言えば、《我》でもなく、《汝》あるいは《我々》でもなく、しかし単に《我》あるいは《我々》に対して外的に対置されるだけでなく、同時にあらゆる存在の、外から覆い包む統一であり内的に規定する本質であるような絶対的に第一次的な要素である。神とは、単に《我》に対置されるだけでなく、私の《我》の最終的な根でもあり基礎でもあるような《大文字の汝（Ты）》である。そして《神と共にある我（я с Богом）》が《我々》を成すが、しかしそれは私の《我》の内部に横たわるところの《我々》である。そしてまったく同様に、それ自身においてではなく神の内において確立されるあらゆる人間的な《我々》は、単に《我》と《汝》からなる総和あるいは外的全体であるだけでなく、私の《我》を外部から制限するのではなく内部から育むところの真の全一である。真の《我》は、真の《我々》と同様に、ということはつまり両者の真の二者一体（двуединство）は、《我》がそして《我々》が最高次の要素へと、すなわち神へと自己をゆだねるところでのみ実現され得る。[…] そのとき、私は単に《我々》のうちにその一部として自身を見出すだけではなく、《我》と《我々》の基礎に横たわる統一の媒介を通じて、私は自分自身のうちに《我々》を見るのである。そして《我々》は単に《我》の上に君臨するだけではなく、自身の上にそして自身の深淵の内に最高次の、絶対的な《大文字の我（Я）》を認めながら、その《大文字の我》を通じて、《我々》の構成の一部である個々の人格に奉仕し、自己を個々の人格の活動の源そして内的な基礎と自認するのである。[36]

やや錯綜した関係図が描かれているのであるが、重要な点をときほぐしていくために、まずは「神」の位置をみてみよう。「神」の位置は明らかである。それは「我」と「我々」の双方を外部から包み込みかつ内的にその本質を規定するような最高次の要素である。「我」と「我々」はこの「神」を媒介にして、双方が自身のうちに他方を見出すことになる。「我」は「大文字の汝」としての「神」と向き合いかつ「神」の内にある（「神と共にある我」）。そしてその限りで「我」は、「神」に覆い包まれかつ内的に規定されるところの「我々」を構成するものであり得る。もちろんここで言う「我」には同時に他者の「我」（すなわち「汝」）も含意されているはずであり、その他者の「我」ももちろん「神」と共にあるはずである。であるとすれば、まさに「我」と他者の「我」はひとしく「神」と向き合い、「神」のうちにある。「我々」が成立するとしたらまさにそこをおいて他にないだろう。「我」は、そして他者の「我」は、「神」と共にあるかぎりで「我々」を成すものとなり、「神」を媒介として自身のうちに「我々」を見出す。他方で「我々」もまたまさに「神」を、つまり「大文字の我」を媒介にしてはじめて個々の「我」の基礎に横たわり、それらを内的に育むような「全一」であり得る。

以上をまとめると、つまり、「我」が他者の「我」つまり「汝」と出会い、交流することができるのも、まさに「我々」のうちにおいて「汝」との間にイデア的な関係を有しているからであるが、そのような「我々」における「汝」とのイデア的な関係は、「我」がイデアとしての「汝」、つまり「第一の汝」、「大文字の汝」としての「我と共にある神」に向き合うことのうちに見出されるのである。フランクの「我-汝」論においては、「我」も「汝」も、

36 *Франк.* «Я» и «Мы». С. 445.

その出会いと交流を可能にする「全一」としての「我々」も、すべてそれらを外から包み込みかつ内的に規定する最高次の統一としての「神」によって基礎づけられている。我々はこの「神」の理念の内に、フランクの「我‐汝」論における形而上学的な構想、存在論的な理念の最高点を見ることができる。フランクはまさに「神」の内に「我」と「我々」の「存在論的な統一」[37] を見出す。フランクにおいて「我」と「汝」は、そしてその出会いを可能にする「全一」としての「我々」は、このような「神」を頂点とした存在論的な構成のうちに位置づけられているのである。また、その意味で『社会の精神的基礎』においては、フランクは「全一」としての「我々」を「ソボールノスチ（соборность）」とも規定し、そして最終的に「教会（церковь）」というカテゴリーを提出することになる[38]。さらには社会哲学の根本問題、つまり自由と内的な自発性の要素としての経験的な「我」と連帯の要素としての同じく経験的な「我々」の間のアンチノミーの問題もまた、我々がここで確認したような「我」と「我々」の「神」のもとでの統一という宗教哲学的な存在論に基づいて解決を見出されることになる。

しかし、ここではこれ以上神と人間に関するフランクの宗教哲学的な議論を追うことはせず、その「我‐汝」論の全体像とそこにおける存在論的な前提が確認されたことで、バフチンとの比較の観点からフランクの思想を検討するこの第2節の課題は達成されたと考えたい。以上の議論を踏まえて、次節ではバフチンとフランクの比較というこの論文の主題に取り組むことにする。

3. バフチンとフランク

3-1.「対話」と「我々」

前節までの議論によって、バフチンとフランクの類似点が明らかになったかと思われる。バフチンは人格とモノという二つの概念を対置させ、対話的にのみ交流することのできる対象として「汝」というカテゴリーを強調した。この点から見るならば、フランクもやはり、社会の外的な機械的な層においては人間がモノとして、材料として現れる点を指摘し、他方で内的な有機的な層、つまり「我々」において、他者が単に客体、対象としてではなく、同時に人間的人格つまり「汝」として現れる点を強調した。おそらく我々はこういった点に単にバフチンとフランクの間の類似性だけでなく、理論的な関心と現実に対する批判意識の共有を見て取ることさえできるだろう。しかし同時に、以上の議論から我々は相違点をもやはり明らかにすることができる。それはまさに「我」と「汝」の出会いと交流の原理である。フランクは次のように語る。「[…] 二つのあるいは幾つかの意識の、まるで偶然であるかのような外的な出会い、独立した自足的な、自分自身のうちに現存する《我》と、任意の同様に独立した自足的な《他者の我》、つまり《汝》あるいは《彼》との出会い、こういった出

37　Там же. С. 449.

38「我々が上でソボールノスチとして、《我々》という第一次的な統一として考察したものは、今はより十全により深く、教会として我々の前に示される（強調はフランク）」（*Франк.* Духовные основы общества. С. 188.）。

会いのなにか派生的な統一として、二次的な総計として《我々》を描こうとするあらゆる試みは無益である。なぜなら、そのような外的な形では我々は、[…] 決して、本質的に、他者の意識にたどり着くことはできないだろうからである」[39]。このような記述、およびこれまでの引用を踏まえると、フランクはいわば「根源的な」、「内的な全一」としての「我々」というカテゴリーに依拠して「我」と「汝」の関係を考えていると言える。この意味でフランクは、「我 - 汝」論において明らかに宗教哲学的な全一の思想を展開している。

すでに述べたように、ボネツカヤは冒頭に挙げた論文のなかでロシアにおける哲学的伝統とバフチンの思想を比較し、バフチンの「外在性」という理念を根拠に、バフチンを「全一」の思想の系譜から除外した。しかしながら同時に、ボネツカヤはフランクの他者論に萌芽的な形で「対話」の理念が見受けられるとも主張した。この二つの見解には留保が必要である。バフチンの「外在性」の理念について詳しく検討する前に、この点を我々のこれまでの議論に即してここで考察しておこう。

論文「《我》と《我々》」および著作『社会の精神的基礎』においてフランクは「我」と「汝」は「我々」から差異化されて生じると述べていた。それは別の言い方をすれば一次的なカテゴリーとしての「我々」、つまり神のもとにおける統一としての「我々」においては「我」と「汝」が未分化であるという意味にも取れる。しかし『理解し得ないもの』においては「我々」に関する理解が少し違ってきている。この著作においてフランクは「我々」を分離性と相互浸透の統一とみなし、そこにおいては「我」と「汝」の間の分離性は克服されるが、しかし同時に保存されているという（この意味でフランクはヘーゲルの止揚（aufheben）の概念を援用している）。そして「我々」の別名である「諸々の魂の王国」はそのような意味で「相互に結び付けられた多中心的な（полицентрический）システム」（強調はフランク）[40] と規定されている。これは多分にバフチンの「ポリフォニー」を想起させる表現である。このような点を見る限りでは、フランクの思想は「全一」の思想の系譜に属しながら、バフチンに相当接近しているように思えるのである。

しかし、にもかかわらず、表現上の類似よりも、やはりそこに前提されている出会いと交流の原理、我々が第 2 節（とりわけ 2-3）において確認したフランクの哲学における存在論的な前提に着目するとき、ボネツカヤが示した「全一」と「外在性」という区分けはやはり有効であることが分かる。「我」と「汝」の出会いと交流を可能なものとするためにフランクが必要としたものは、まさに「根源的な」、「内的な全一」としての、「第一次的なハーモニー」としての「我々」という形而上学的な存在論の理念であった。対して、バフチンが語るあくまで「外在性」の立場に留まり続ける対話の思想は、やはりこのような理念とは相容れないものであろう。そしてその意味で、仮にフランクがその「我 - 汝」論に基づいて対話の思想を展開していたとしても、それはバフチンが言う意味での対話理論とは大きく性格を異にするものとなったであろうと推測できるのである。しかし、ここで我々は冒頭に示した一つの問題に突き当たる。つまりまさにこの「外在性」という理念が、バフチンの対話理論をロシ

39 *Франк.* «Я» и «Мы». С. 443. なお、これは「《我》と《我々》」からの引用であるのでまだ「我々」のなかに「彼」が含まれている。

40 *Франк.* Непостижимое. С. 156.

アにおける哲学的な伝統から区別する根拠にもなれば、他方でタマルチェンコが示したように、両者の間の類似性を示す根拠にもなり得るという問題である。この問題を解くためにも、そしてバフチンとフランクの相違について最終的な結論を得るためにも、やや複雑な経緯をもつこの「外在性」という理念を次の小節で詳しく考察しなければならない。

3-2. 対話理論の存在論的前提としての「外在性」の理念

バフチンは「外在性（вненаходимость）」という理念を初期から後期にかけて一貫して用いている。しかし、ここで着目したいのは、その意味の変遷である。結論を先に述べれば、バフチンの「外在性」の理念は初期美学と後期の対話理論とではほとんど正反対の意味を与えられているということである[41]。この意味の違いは、最終的にバフチン自身の言葉を用いて「モノローグ的外在性」と「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」として特徴づけることができる。しかしこの「外在性」がもつ二つの意味は、「美的活動における作者と主人公」および「行為の哲学によせて」を含めた初期の思想のうちにすでに胚胎されていたものでもある。したがって、以下ではまずこの二つの初期テクストの議論に沿って「外在性」の理念が有していた意味合いを確認し、その上で、この「外在性」の理念における一方から他方へのアクセントの移動を追うことにしたい。

3-2-1. バフチン初期の思想における二つの「外在性」

「外在性」の意味を知るためには、まず人間に対するバフチンの存在論的な見解を見ておかなければならない。「私もまた、唯一の反復不可能な仕方で存在に関与しているのであり、唯一の存在のうちに、唯一の反復不可能な、代替不可能な、他者には入り込むことのできない位置を占めている。私が現在いるこの唯一の地点には、唯一の存在がもつ唯一の時間と空間の内にある他の何人も存在することはない。そしてこの唯一の地点のまわりには、あらゆる唯一の存在が、唯一の反復不可能な仕方で配置されている。私によって遂行され得るものは、何人によっても決して遂行され得ないものである。この現に在る存在の唯一性は、有無を言わさずに責任を負わされている（обязательный）。行為のまさに具体的で唯一の当為の基礎にある、存在における私のアリバイのなさというこの事実［…］」（傍点による強調はバ

41　バフチンの小説論については、1920 年代前半に書かれたとされる「美的活動における作者と主人公」における初期美学の議論と、1929 年に出版された『ドストエフスキーの創作の諸問題』およびその第二版である 1963 年に出版された『ドストエフスキーの詩学の諸問題』における議論との間に、相違あるいは矛盾のあることが指摘されている。「美的活動における作者と主人公」がまとまった形で初めて出版された際に、すでにその本の編者であるアヴェリンツェフとボチャロフが注釈のなかでそういった相違について指摘していた（*Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 385.）。そこで指摘された相違とは、「美的活動における作者と主人公」における議論とは逆に、『ドストエフスキーの詩学の諸問題』の議論においては、完結する作者に主人公が抵抗し、同時に作者もまた主人公を完結させる「美学的な特権」を放棄しているという相違である。しかし、アヴェリンツェフとボチャロフはそのような初期美学とドストエフスキー論との相違をもたらしたところの、「外在性」という基本理念の意味の変化、あるいは機能の変化に関心を払っていない。

フチン、下線による強調は見附）[42]。ここでは個に定位した視点から存在が描かれていることが分かる。しかも単に存在の個別性ではなく、自身の肉体とともにそこに存在する一個の人間存在の代替不可能性、唯一性が描かれている。とくに「反復不可能」という言葉は時間的・歴史的唯一性を、「代替不可能」という言葉は価値的唯一性を、「他者には入り込むことのできない位置」という言葉は空間的な唯一性を意味している。この唯一性が「外在性」という理念の根拠の一つである。自身の立場には唯一自分だけが存在しており、誰もそこに同時に存在することはないのであるから、他の全ての人間は自身の外に存在していることになる（この点は後で「美的活動における作者と主人公」からの引用によっても確認する）。これが存在論的な文脈におけるバフチンの人間理解の基本的な立場である。このような意味での「外在性」は、引用中に強調した「関与」という概念と深い結びつきから理解されるべきものである。この「関与（причастность）」（あるいは「参与（участность）」）はバフチンの「行為の哲学によせて」における重要な概念であるので、以下にその意味を簡単に確認しておこう。

バフチンは一般に二項対立的な思考法を取ることが多いが、「行為の哲学によせて」においてもやはり、「文化の世界」と「生の世界」という二つの対立項を設定することで、ある種の理論的な客観主義への批判を展開している。前者は、「客観化された領域」[43] であり、「そこにおいて我々の活動・行動が客観化される世界」[44] である。それは「抽象理論の独自の法則を持った世界」[45] であり、「個としての責任をもった能動体としての我々は、そこにはもはや存在しない」[46]。これに対して「生の世界」とは、「我々が創造し、認識し、観察し、生き、そして死んでゆく唯一の世界」[47] であり、「行為がただ一回、現実に生じ遂行される世界」[48] である。「行為の哲学によせて」においてバフチンはこれらの間、つまり「文

---

42 *Бахтин М.М.* К философии поступка // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 38–39. M.M. バフチン（佐々木寛訳）「行為の哲学によせて」『ミハイル・バフチン全著作　第一巻』水声社、1999 年、66 頁。T. B . シッツォヴァはこの引用にも現れている「存在におけるアリバイのなさ」を、実存哲学（とりわけキルケゴール）の言う「現存在（Dasein）」に対応する概念として理解している。*Щитцова Т.В.* К истокам экзистенциальной онтологии: Паскаль, Киркегор, Бахтин. Минск, 1999. С. 23. ただし、他方で、『バフチン著作集　第 1 巻』に所収の「行為の哲学によせて」へのコメントのなかで、ゴゴティシュヴィリはこの「アリバイのなさ」という概念を、ハイデガーが言う意味での「現存在」の概念よりもむしろ、たとえばフォイエルバッハにおける我と汝の思想などと関連づけるべきだと述べている。さらには我と汝の相互的な外在という点で、我々がここで検討するバフチンの「外在性」の理念もまたこのフォイエルバッハの議論に関連づけることができると述べている。*Гоготишвили Л.А.* Преамбула к <К Философии Поступка> // *Бахтин.* Собрание сочинений. Т. 1. С. 395. ただし「現存在」という言葉を単純に、「現にそこに実存する」という程度の意味で理解すれば、それは「我と汝の外在」という理念と矛盾することはないだろう。この点はバフチンの「関与」（あるいは「参与」）の概念に関する以下の考察の中で明らかになる。

43 *Бахтин.* К философии поступка. С. 7.（邦訳）「行為の哲学によせて」20 頁。

44 Там же.

45 Там же. С. 12.（邦訳）26 頁。

46 Там же. С. 11.（邦訳）26 頁。

47 Там же. С. 7.（邦訳）20 頁。

48 Там же.

化の領域という客観的な統一と、体験される生という反復不可能な唯一性」[49] との間が没交渉であることを批判の対象としている。つまりバフチンは客観的な要素が全く無意味だと言っているのではなく、それらが生の世界と交渉をもたずに自己完結し、存在の出来事の内に参与していないことを批判しているのである。それに対して、バフチンは「行為」こそが、存在の出来事、「現実のただ一つの生成」[50] への「関与」あるいは「参与」を可能にし、それ自身としての正当性をもつ抽象的な理論と我々がそこで生きる生の出来事とを媒介し、統一する原理になると考えている。このような「関与」の概念によってはじめて、さきの引用中に見た「存在におけるアリバイ（不在証明）のなさ」という唯一性に基づいた存在論的な概念が現れ、それがバフチンの行為の哲学において重要な位置を占める「責任（応答義務）（ответственность）」の概念と関連づけられることになるのである [51]。存在への関与において、したがって行為において、私はその唯一性に根拠づけられた責任を、つまりそのときその場所でその行為を遂行し得るのは私しかいないという責任を負わされているのである [52]。

このように「行為の哲学によせて」においては、理論的な抽象性からではなく、まさに現存在として存在の出来事に関与する私の唯一性が強調されていた。このような人間の現存在としての唯一性の強調は、「美的活動における作者と主人公」の次のような記述のうちにも見ることができる。「いかなる他人に対してもつねに保たれる、私の視野、知識、所有のこの余剰は、世界における私の位置の唯一性と代替不可能性に起因する。そのとき、その状況の総和においてその位置には、唯一私だけが存在するのだから、他の人々はすべて私の外にいる」（強調はバフチン）[53]。ここでは、このような意味での外在性を便宜上「相互的な外在性」と呼ぶことにしたい。というのも、私が私自身の唯一の立場から存在の出来事に参与しており、それゆえ他の人間はすべて私の外にいるのだとすると、それは同時に他者についても言えるからである。つまり、人間一人ひとりがそれぞれの唯一の立場から存在の出来事に参与しているのだとすると、そのとき、それぞれがみなそれぞれの外部にいる、つまりそれぞれがそれぞれに対して外在しているのである。この点から、上の引用に現れている「余剰（избыток）」という、バフチンの美学において重要な意義を持つもう一つのキーワード

49　Там же.

50　Там же. С. 7.（邦訳）19 頁。

51　この意味でシッツォヴァはバフチンの思想を「関与の存在論」と規定している。*Щитцова.* К истокам экзистенциальной онтологии. С. 18.

52　たとえばバフチンは次のように述べる。「私が存在における私の唯一の位置からたとえば他者を見、知り、その者について考え、その者を忘れないということ、あるいはその者が私にとっても存在しているということ――私だけが、そのとき存在の全体の中でその者のためにこれを為し得る。それは、私の内部における実際的な体験の活動であり、その他者の存在を補完する、絶対的に有益で新たな、私にのみ可能な活動である。唯一の活動のこの生産性こそが、その活動における当為の要因である。当為がはじめて可能であるのは、唯一の人格の存在という事実がその内側において承認されている場合、この事実が責任ある中心になっている場合、私が自身の唯一性に対する、自身の存在に対する責任を引き受ける場合である（強調はバフチン）」（*Бахтин.* К философии поступка. С. 40.（邦訳）68 頁）。

53　*Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2003. С. 104.（邦訳）ミハイル・バフチン（佐々木寛訳）「美的活動における作者と主人公」『バフチン全著作　第一巻』146 頁。

についても検討しておこう。「余剰」という言葉が意味するのは、私は私以外の誰にも立つことのできない唯一の位置から世界に参与しており、それゆえに私はまさに私の唯一の位置から、私以外の誰も見、知ることができないものを見、知っているということである。もちろんこれは他者についても、その固有の余剰を想定できるであろう。したがって、相互的な外在性と呼び得るものの基本的な内容は、私と他者がそれぞれに対して相互に外在しながら、それぞれがそれぞれの余剰をもって存在の出来事に参与しているということである（この点は後で文化論的な側面から対話理論を検討する際にやはり重要な意義を持ってくる）。

以上の議論をまとめると、人間はそれぞれ存在の出来事に関与し、そのうちに自身の唯一の場所を占めており、それゆえにそれぞれがそれぞれに対して外在しており、またそれゆえにそれぞれが他者には決して見ることのできない視野の余剰を有している、ということになる。ここで便宜的に「相互的外在性」と規定したものは、このような「関与」（「参与」）の概念と不可分のものである。

この「行為の哲学によせて」における存在論的な前提は、さきの引用に見たように「美的活動における作者と主人公」においても保持されていた。しかし、この「外在性」（およびそれに伴う「余剰」）という存在論的な概念は、「美的活動における作者と主人公」において美学上の構想へと翻訳される過程で、まったく別のものに書き換えられてしまう。それは次の言葉のなかに見ることができる。「作者とは、主人公の全体や作品の全体、作品の個々の要因に対して外在的な完結された全体を、緊張を持って能動的に統一する者である。[…] 作者の意識とは、意識の意識、つまり主人公の意識とその世界とを包む意識である。主人公に対して原理的に外在的な諸要因によって、主人公の意識を包み、完結させる意識なのである […]。作者は、それぞれの主人公が個別に、また主人公全員が同時に見、知ることのすべてを見、知っているばかりではない。彼ら以上に見、知っているのである。その上、作者は主人公たちには原理的に知り得ない何かを見、知っている。そしてまさに、それぞれの主人公に対する、作者の視野と知識とのこのつねに確固とした一定の余剰のうちに、主人公の全体と彼らが共にする生の出来事の全体、つまり作品の全体を完結させるすべての要因がある」（強調はバフチン）[54]。ここで「外在性」は「完結」という美学上の作業を実現させる条件として規定されている。バフチンは、主人公とその生の出来事に対して外在する位置からそれらを完結させる作者の特性を、「作家の神性」[55] とも呼んでいた。「存在に対して超越的な（надбытийственный）作者の能動性――これが現にある存在に美的な形式を付与するための不可欠の条件である」[56]。しかし、ここに見るような「外在性」の規定には、現存在としての人間のありようから導出されたさきの外在性（相互的な外在性）と決定的に異なる点がある。それは、ここに述べられる外在性と余剰が、まさに相互的なものではないということである。つまり外在し余剰をもつのは作者だけなのである。美学的構想においては、主人公とその生の出来事を完結させるために、作者はそれらに外在し、しかも作者一人だけがいわば超越的に外在し、その一方的な余剰をもって全てを見渡すと理解されているのであ

54 Там же. С. 95.（邦訳）132 頁。
55 Там же. С. 248.（邦訳）348 頁。
56 Там же. С. 203.（邦訳）277 頁。

る。そうであるとすれば、その限りで、我々はこのような非相互的、非対称的な外在性を「モノローグ的外在性」と呼ぶことができるだろう。ここで述べられる美学上の構想としての「外在性」は、「超越的」立場からの「完結（завершение）」という概念と不可分のものである。もちろん小説という芸術作品の創作という観点から見れば、このような非相互性、つまり作者の一方的な外在性はあたりまえのことのように思われるかもしれない。しかし、ドストエフスキー論においてバフチンは、ドストエフスキーが取る新しい作者の立場を、このあたりまえと思われるものを覆すものとして理解しているのである。この点を、「モノローグ的外在性」と「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」に関するバフチンの議論に沿って確認しよう。

3-2-2.「モノローグ的外在性」と「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」

『ドストエフスキーの創作の諸問題』の改訂のためにバフチンが記した草稿のなかに、我々は次のような記述を見ることができる。

> 人間の形象に対する作者の基本的な立場は、外在性の立場である。作品全体の統一も、その芸術的な完結（思想的な完結、および他のあらゆるもの、たとえばテーマ上の解決、プロット上のおよび構成上の完結性、様式上の統一）も、内的および外的な外在性のこの包括的な立場からだけ与えられる。［…］ポリフォニー小説における作者の新しい対話的な立場は、作品の統一、その一体性と完成性――なるほど、それは新しいより複雑な種類ではある――を破壊することはない。というのも、主人公に対する距離と作者の外在性は十全に保たれるからである。しかし、この外在性（そしてまた主人公に対する、作者の視野と知識におけるしかるべき余剰）の内容が、そしてなんといってもその機能が変化する。［…］モノローグ的外在性とポリフォニー的（ディアローグ的）外在性の根本的な違いを、ちょっとした対比的な分析によって説明してみよう。人々が死ぬとき、トルストイの関心を引くのは死それ自体ではない。死が彼の関心を引くのは、生全体の結論として、最終的な特徴づけとしてである。［…］死は危機を解決することはない。死は人生の伝記的な諸々の点（誕生、幼年時代、少年時代、青春、結婚、子供、死）を終わらせるか、あるいは中断する。ドストエフスキーは人生の諸々の伝記的な点をそのように知ることはない。ドストエフスキー自身は自分自身について語った（私が人生を始めているのかあるいは終えているのかを私は知らない）。ドストエフスキー自身に対してこのことが正しいかどうかは伝記作者が判断し得ることであるが、しかし彼の主人公はつねに敷居の上にいるのである。［…］章の最後で、一つの意識の不可能性を。ここから、対話性。（強調はバフチン）[57]

これは草稿における記述なので説明がややわかりにくいが、ここで言われているのは、超越的な外在性の立場から死を含めた人生というものを捉えるか、それともそうではなく、死を知らない生の出来事へと参与するかという違いであると思われる。死に対するトルストイとドストエフスキーの態度の比較による外在性の説明は、『ドストエフスキーの詩学の諸問題』において実際に詳しく行われているので、それを見ればバフチンの意図していることがより明確になるはずである。

57 *Бахтин М.М.* Дополнения и изменения к «Достоевскому» // Собрание сочинений. Т. 6. С. 319–320.

［…］それぞれに閉ざされた世界を持つこの三者〔トルストイ『三つの死』における裕福な地主貴族婦人、御者、樹木の三者――見附〕は、それらを包含する作者の単一の視野と意識の内において統合され、比較対照され、相互に意味づけられている。この作者こそが、彼らについてすべてを知り、三つの生と三つの死のすべてを比較し、対決させ、評価しているのだ。三つの生と死すべてが互いを照らし合うのはただ作者のみのためであり、その作者は、彼らの外に立ち、彼らを最終的に意味づけ、完結するために自らの外在性を利用しているのである。登場人物たちの視野に比べて、作者の包括的な視野は、巨大な原理的な余剰を持っている。［…］

このようにして、個々の登場人物の生と死を完結する全体的な意味は、作者の視野の中においてのみ解明されるのであり、ひとえに登場人物の一人ひとりに対する作者の視野の余剰のおかげで、つまり登場人物自身は見ることも理解することもできないということのおかげでそれは可能なのである。そこにこそ余剰をもつ作者の視野の、完結するモノローグ的な機能が存在する。（傍点による強調はバフチン、下線による強調は見附）[58]

ここではトルストイの立場が、モノローグ的外在性として、つまり外在性を「作者のみのために」「利用する」立場として描かれている。したがって、「トルストイのこの短編は、多次元的であるにもかかわらず、ポリフォニーも対位法（我々が言う意味での）も含んでいない」[59]とバフチンは判断する。ここでは明らかに、初期美学において自身が語っていたところの作者の立場が、モノローグ的なものとして理解されている。

ではこれに対置されるところのドストエフスキーの立場を、バフチンがどのように理解しているかを見てみよう。もしドストエフスキーがこの短編を書いたならばという仮定の上でバフチンは次のように述べる。ドストエフスキーは「作者である彼自身が見て知っている重要な事柄を全部、主人公たちに見せ、認識させたであろう。そして自分のためには（求むべき真実の観点からみて）本質的な作者の余剰をまったく残さなかっただろう。彼は地主貴族夫人の真実と御者の真実とを顔と顔が向き合う形に引き寄せ、両者を対話的に関わらせるだろう。［…］そして自身も両者に対して対等な対話的な立場を取ることであろう。作品は大きな対話として構成され、作者はその対話の組織者かつ参加者として登場し、自分に最後の言葉を留保することはしないであろう」（強調はバフチン）[60]。これが「ドストエフスキーのポリフォニー小説における、主人公に対する作者の新しい立場」[61]である。この点は、次のメモ中の記述を見れば、より判然とするだろう。「他者と融合するのでなく、外在性という自身の立場とその立場に結びついた視野と理解の余剰を保持する。しかし、ドストエフスキーがこの余剰をどのように用いるか、という点に問題がある。物象化と完結のためではない。この余剰のもっとも重要な契機は、愛［…］さらには承認、赦し［…］、結局は、単純に能動的な（模写的でない）理解、聞き取られること。この余剰は決して待ち伏せとして、回り込み背後から襲う可能性として用いられるのではない。この開かれた誠実な余剰、他者に対して対話的に開示される余剰、本人不在の言葉ではなく呼びかけの言葉によって表現さ

58 *Бахтин*. Проблемы поэтики Достоевского. С. 82.（邦訳）143–144 頁。
59 Там же. С. 83.（邦訳）146 頁。
60 Там же. С. 84–85.（邦訳）148 頁。
61 Там же. С. 88.（邦訳）154 頁。

れる余剰。すべて本質的なものは対話において開かれており、顔と顔が向き合うかたちに置かれている」（強調はバフチン）[62]。

以上の議論をここでまとめておこう。「外在性」という理念は、バフチンの初期から後期にかけて一貫して保持されている。その理念は初期の思想においてすでに、「行為の哲学によせて」で展開された存在論的な前提から導出される「相互的な外在性」とでも呼ぶべき意味と、「美的活動における作者と主人公」で美学上の理念として提起された「モノローグ的外在性」とでも呼ぶべき意味との二つの意味合いを有していた。しかし、バフチンは後には、初期美学で述べたような「外在性」をモノローグ的なものとみなし、ドストエフスキーの作者としての立場のなかに新しい「外在性」、つまり「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」を見出した、と言えるだろう。ここに我々はバフチンの小説論におけるモノローグからディアローグへのアクセントの移動をみることができる。この「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」という理念は、「美的活動における作者と主人公」における美学的な理念ではなく、「行為の哲学によせて」における存在論的な理念（上で便宜的に特徴づけたところの「相互的な外在性」）を発展させたものとみてよいであろう。つまり、「超越的」立場からの「完結」ではなく「関与」（「参与」）の理念の方が受け継がれたのである。初期美学において、存在を超越しあたかも神のような位置にいた作者は、ポリフォニー小説においては地上に降り、主人公に対して対話的に応答することで「《大きな対話》」[63] に参与する。作者は確かに小説の創作者である。しかしポリフォニー小説においては同時に「作者もまた対話の参加者にすぎない」[64] のである。

3-2-3. バフチンの対話理論における「外在性」の意義

最後に、「外在性」というこの存在論的な前提が、小説論だけではなく、バフチンの対話理論全体における前提であることを確認しておく。この点は、次の記述を見れば明らかだろう。

> 非常にしぶとく、しかし一面的であって、それゆえ正確ではない考え方がある。つまり、異質な文化のよりよい理解のためには、自己を忘れて、その文化の中へ移住し、その異質な文化の目で世界を見ることが必要だという考え方である。[…] 創造的な理解は、自己を、時間における自己の位置を、自己の文化を放棄することはなく、何ものをも忘れない。理解にとっての大事とは、理解する者の外在性、時間における、空間における、文化における外在性、彼が創造的に理解したいと思うものに対する外在性である。[…]
>
> 文化の領域においては、外在性は最も力強い理解の推進力である。異質な文化は他者の文化からみたときにだけ、より余すところなく、より深く自己を開示するのである […] 他者の、《異質な》意味に出会い、触れ合うことで、一つの意味は自身の深淵を開示するのである。それらの間には、これらの意味、これらの文化の閉鎖性と一面性を乗り越える対話が始まるのである。[…] そのよ

62 *Бахтин.* 1961 год. Заметки. С. 358.（邦訳）「ドストエフスキー論の改稿によせて」274 頁。
63 *Бахтин.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 84.（邦訳）146 頁。
64 *Бахтин.* 1961 год. Заметки. С. 355.（邦訳）「ドストエフスキー論の改稿によせて」270 頁。

うな二つの文化の対話的な出会いのもとでは、それらは一体になることも混じり合うこともなく、どちらも自身の統一と開かれた一体性を保つ。しかし、それらは互いに豊かにされるのである。（強調はバフチン）[65]

バフチンが言うポリフォニーとしての対話とは、このように出会う者たちが相互に、自己の独立性を維持し外在の立場に立ちながら対話的に関係し合うことを言っている。それによって我々は自身が見ることのなかった自身の新しい側面をその関係の中で知り、互いに豊かになるのである[66]。

以上の議論から、我々はバフチンの対話理論の根底にある存在論的な前提を確認することができただろう。そしてそれによって冒頭に述べた「外在性」についての二つの相反する見解に対する回答の準備もできた。上に見てきたように、確かに初期美学において述べられた神であるかのような作者の「モノローグ的な外在性」に着目する限りでは、あるいはそこにある種の宗教意識の現れを読み取り、さらにはそこから神人論や「全一」の思想との類似性を推論することも可能であるかもしれない。初期美学における「外在性」の理念においては、生の出来事は作者の神的な外在性による絶対的な視野のもとでその全体が一つのものへと完結される。そこにおける主人公と作者の関係は、なるほど被造物としての人間と創造者としての神との関係に似ている。先に見たフランクの宗教哲学的な議論における神と人間の関係もまた、比較しようと思えば、我々はこのバフチンの初期美学における作者と主人公の関係と比較し得るだろう。しかし、このような類似はバフチンの初期美学に限ってのみ言えることである。そして「外在性」の理念に着目してバフチンの思想とロシアにおける宗教哲学的な伝統との類似性を主張するタマルチェンコの議論においては、関心の対象はもっぱらこのバフチンの初期美学だけに限られており、ドストエフスキー論以降の「外在性」の意味の変化には関心が払われていない。しかし、対話理論においてこの「外在性」の理念がその意味そして機能を大きく変えたということはバフチン理解にとって重要なことであり、決して無視されてはならないことである。「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」においては、ある一者の超越的な外在ではなく、それぞれが唯一の現存在として存在に関与する自立した者たちの相互的な外在が重視され、その相互的な外在に由来する相互的な余剰が対話に豊かさをもたらすと理解されているのである。対して、逆にボネツカヤはこの機能変化した後の「外在性」の理念をもっぱらの関心の対象としており、その初期美学における意味合いを考慮に入れていないというのも確かである。「外在性」に対する両者の理解はともに整合的であるが、しかし両者が根拠とする「外在性」の理念は実はそれぞれ別の意味を与えられているものであり、それゆえに両者の主張の妥当性の範囲は限られていると判断すべきである。ただし、バフチンの議論において重要なのはやはりその対話理論であり、バフチンが自身の

65 *Бахтин М.М.* Ответ на вопрос редакции «Нового мира» // Собрание сочинений. Т. 6. С. 456–457.

66 文化論としての外在性の問題は、「小説の言葉」および『フランソワ・ラブレーの作品と中世・ルネッサンスの民衆文化』において、多言語の間の「相互照明（взаимоосвещение）」という観点からも展開されている。

初期美学において展開した「外在性」の理念を「モノローグ的」と規定したとすれば、もちろん重視すべきはそれに対置される「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」である。その限りで後者の「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」の性格を考慮して主張されたボネツカヤの議論の方により重要性があると筆者は考える。しかしいずれにせよ、このように「外在性」の理念がもつ複雑な背景を厳密に検討することで、ロシアの哲学的伝統に対するバフチンの位置づけという作業からあるはずのない対立や矛盾を取り除くことが可能になるだろう。

また、以上の議論を踏まえてバフチンとフランクとの比較に話を戻すと、「我々」という理念に基づいて主張されたフランクの「我‐汝」論と、「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」の理念に基づいて「我」と「汝」の対話的関係を考察したバフチンの思想とは、その存在論的な前提において決定的に相違していることが明らかになったかと思われる。次に結論としてこの点を確認することにしたい。

結論

まず、我々は「人格」と「モノ」という問題に関するバフチンとフランクそれぞれの議論を比較し、両者の哲学の間に相当に近いものを見出し得ることを確認した。両者は共に人格と単なるモノとを明確に区別し、人格がモノであるかのように扱われることを批判する意識を共有していると言えるだろう。そしてそのような人格と人格の間の関係を「我」と「汝」の交流として描いている点でも両者は非常に類似している。しかもフランクにおいてそのような交流の基礎をなす「我々」という理念を規定するところの「多中心的システム」という言葉は、容易にバフチンの「ポリフォニー」概念を思い出させるものであった。しかし、ここまで両者の思想が接近しているにも関わらず、我々はそこに一つの決定的な違いを見出すことになった。それは両者が前提とする出会いと交流の原理である。フランクが「我」と「汝」の出会いと交流の原理としたものはまさに「我々」という理念であり、それはそこからの差異化によって「我」と「汝」が生じ、そしてそれゆえに「我」と「汝」の間の交流を可能にするような「根源的な」、「内的な全一」であった。いわばフランクは「我」と「汝」の出会いと交流を、内的統一としての、第一次的なハーモニーとしての「我々」という形而上学的な存在論の理念に依拠させたのであり、フランクにおいては、他者の「汝」としての、あるいは私の「我」としての人格性は「我々」との一体性によって担保されているのである。しかも、加えて言えば、そのような「我」（他者の「我」すなわち「汝」も含めて）と「我々」という理念は、まさにそれらの基礎にある、「絶対的に第一次的な要素」としての「神」のもとではじめて可能となるものであった。

対してバフチンにおいては、上に確認したように、「我」と「汝」の対話が前提とするのは「外在性」（もちろん「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」）であった。しかも、まさにこの「外在性」が保持され、対話の参加者それぞれが固有の視野の余剰をもって相互に外在の立場に止まり続けることが対話的関係に豊穣さをもたらすとされていた。バフチンにおいて、「我」と「汝」の人格としての出会いと交流は、なにか形而上学的な理念によって担保

されているのではなく、おそらくは困難を伴いながら、「極度に張りつめた大いなる対話的能動性」によってようやく実現されるものである。「全一」や「ソボールノスチ」は、すぐれてロシア的な理念であり、フランクは「我‐汝」論を論じながらこういったロシア的理念に依拠することとなったが、それに対してバフチンはそのような道を取らなかったと、以上の点から結論として述べることができる。むしろバフチンは人格と人格の出会いが、最終的に、神あるいはそれに類した絶対的な一者の視野のもとに包摂される構図を、モノローグ的なものとみなしたのである。

しかし、この両者の差異を我々はどのように評価できるだろうか。最後にこの点を考察し、論を終えたい。バフチンは「我」と「汝」の対話を論じるにあたって「外在性」という理念に依拠し、「全一」という存在論的な理念には依拠しなかったのだが、この点をもってバフチンの議論を弱い議論と見る評価がある。たとえば、フランクではないが、しかしフランクと同様に「全一」の理念に基づいて思想を展開した Л.П. カルサーヴィンとバフチンとを比較する Ю.Б. メリフの議論を見てみよう[67]。メリフはカルサーヴィンと比較することによってバフチンの人格概念の不十分な、弱い側面を示すことができると考えている。このような観点から、バフチンの初期思想における感情移入（「責任ある自己放棄」）の問題について次のような議論がなされる。「主体は他者をもう一人の他者の主体として理解する。バフチンにおいては次のような問題が未解決のままである。つまり、この他なる主体がどのようにして、主体にとっての他なる（自身の）主体になるか、いかにして主体の同化（усвоение）が可能であるかという問題である。世界は唯一の共通のものであるという認識をのぞいて、主体の出会いと同化に対する他の教示は存在しない。カルサーヴィンは、より高次の《シンフォニー的》人格という概念を導入することで、この他者の我の同化という図式を深化する。そのような《シンフォニー的》人格の力学は、諸人格の第一次的統一（Первоединство）‐自己分割‐自己再統合の図式によって表現される」[68]。バフチンの「ポリフォニー」概念と比較されることのあるカルサーヴィンの「シンフォニー的人格」の議論においてもやはり「第一次的統一」が現れる。そしてメリフはバフチンにおけるこのような理念の不足をバフチンの「弱さ」とみなしているように思える。したがって、次のような見解が示されることになる。「カルサーヴィンにおいてはまさに《存在論的な、統合された対話》が展開されているのに対し、バフチンにおいては対話の存在論的側面が不十分にしか展開されていない」[69]。バフチンの対話理論における存在論的な前提である「外在性」の問題を無視し（実際メリフはこの理念について一言も触れない）、それによってかえってバフチンの「弱さ」をそこに見出し、対してカルサーヴィンの優位を説くという議論の構成になっている。筆者はこのようなバフ

67 *Мелих Ю.Б.* Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия. М., 2003. Глава 3. §3. また同様に貝澤哉もやはりバフチンとカルサーヴィンの比較可能性を指摘している。貝澤哉「対話化されるイデア：バフチンのドストエフスキイ論とロシア・プラトニズムのコンテクスト」『ユリイカ』39 巻 13 号、2007 年 11 月、174–183 頁。

68 *Мелих.* Персонализм Л.П. Карсавина. С. 181–182.

69 Там же.

チン評価は不当であると考える[70]。このような見解に対して、そもそもバフチンが、フランクの「我々」と同様の性格をもつと思われる「第一次的統一」という理念を対話理論の前提に据えるはずがないという、すでにこの論考において検討してきたものと同趣旨の議論をもう一度ここで繰り返す必要はないだろう。バフチンは対話の存在論的な根拠付けを怠ったのではなく、そのような道を選ばなかったのであり、つまり「全一」の理念に依拠するのではなくあくまで「外在性」（とりわけ「ポリフォニー的（ディアローグ的）外在性」）という理念に依拠し続けたのである。

しかしだからといって逆にバフチンの対話理論に「強さ」を積極的に見出すことができるというわけではない。ここに大きな問題が残されている。ではバフチンにおいて「我」と「汝」の対話はいったい何によって根拠づけられるか、という問題である。この問題は最後に結論部において扱うにしては大きすぎる問題であり、また紙幅の関係から言っても、むしろ一つのテーマとして独立した論文において検討されるべき問題である。しかし、最後に今後の研究の展望を示す意味でいくつかの論点だけは確認しておこう。重要な点は二点あるように思われる。一つは、倫理的原則の問題である。バフチンは相互の外在という点に対話を豊かにするための条件を見ていた。その意味ではバフチンにおいて対話は存在論的には根拠づけられておらず、しかしそうであるがゆえにいっそう強く倫理的に要請されていると見ることができる。重要なのは「責任（応答義務）」という概念である。「責任（応答義務）」という概念は、すでに本文中で述べたとおり、存在における現存在の唯一性、つまりその「アリバイのなさ」に基づく概念であった。ところで、存在における現存在の唯一性とは、同時に相互的な「外在性」をもたらすものでもあった。この意味で、「外在性」という存在論的理念と「責任（応答義務）」という倫理的な理念は、バフチンにおいては密接に関連していると言える。このような点から、我々がここで検討した対話理論における存在論的な前提を踏まえた上で、次に「バフチンの対話理論における倫理学」というテーマが立てられるべきである。もちろんこの論点も、ロシアにおける哲学的な伝統との比較を踏まえることでより意義深いものとなるだろう。またそれは同時に、例えばやはり存在と倫理、実存と責任（応答可能性）について語るレヴィナスの倫理思想のような、今日の倫理学において積極的に議論されているもの

70　バフチンに対するメリフの基本的な姿勢は以下の記述に見られる。「バフチンが、広く普及した《全一》の理念およびロシアの人格主義的伝統におけるその応用を利用したということは、考えられないことではない」（Там же. С. 180.）。テーマとしては十分あり得るものだろう。しかし、その際メリフがバフチンの「外在性」の理念に言及しないのは問題があると筆者は考える。この問題はバフチンの文化論に対するメリフの解釈にも現れている。メリフは、バフチンの文化理解は、文化を全一として理解したカルサーヴィンの文化理解とほとんど同一だと言う。しかし、この見解もまた、本文中に引用したバフチンの文化論、つまり異質な文化の間の対話的関係というその文化論に前提されている「外在性」の理念を無視することによって成り立っていると言えるだろう。はたしてこのような比較研究にどれほどの意義があるだろうか。バフチンとカルサーヴィンの比較に意味がないと言っているのではない。両者の比較は重要な作業であり、場合によってはバフチンとフランクの比較から得られたものとは異なる結論が導き出される可能性も排除できない。しかし、そのような結論は、思想の根幹の部分、その基本的な前提を具体的に比較検討することを通じて得られた結論でなければならない。そのような厳密な検討を踏まえるのでなければ、議論は単なる牽強付会に陥ってしまう危険性があるからである。

との比較可能性（もちろん類似と相違という観点から）をも期待させる。

もう一点は、人格概念の言語論的・コミュニケーション論的な転回の問題である。『フロイト主義』および『マルクス主義と言語哲学』においては、とりわけ「内言」という言葉をキーワードに、言語論的・コミュニケーション論的な観点から人格概念が検討されている[71]。この点についてはこれまでにもЛ.С. ヴィゴツキーの発達心理学との関連などが指摘されてきた。もしこの二つの著作をバフチンの著作とみなすか、あるいは少なくともその議論に相当程度バフチンの考えが反映されているとみなしてよいのであれば、存在論といった問題とはまったく別の観点から、このような人格概念にバフチンが言う対話の一つの成立条件を見ることも可能であるかもしれない。今後のバフチン研究のテーマとして、このような言語論的・コミュニケーション論的な人格概念がこの二著作以外のテキストにおいてバフチンが展開した議論とどこまで一貫性あるいは連続性をもつか、そしてその人格概念が対話を要請する根拠としてどこまで有効であるか、といった問題を検討する必要があるだろう。また人格概念の形成はロシアにおいて一つの重要な哲学的テーマであった。とすれば、このような人格概念の言語論的・コミュニケーション論的な転回がロシアにおける哲学的伝統に対してどのように位置づけられるかという問題は興味深いテーマになるであろう。

このように見てくると、今後のバフチン研究の展開はいまだ様々な課題そして可能性を秘めているように思える。そのような今後の展開可能性と比べると、この論文において明らかにされたことは小さなものでしかないようにも思える。しかし、筆者はこの論文の冒頭で述べたように、小さくとも具体的で厳密な考察こそが生産的な議論を生み出す第一歩になると考えている。バフチンの対話理論がいかなる存在論的な前提の上に立ち、そしてそこからどのような理論的特性が生み出されたかを確認することは必要なことであったはずである。「人格」と「モノ」という概念的対置に即してバフチンとフランクを比較することでそのような作業の一端を担うことがこの論文の目的であったのであり、その目的は果たすことができたと考える。

---

71 例えば『マルクス主義と言語哲学』、それももっともバフチンらしいと思えるその第三部においてこの著作の著者は次のように述べている。「言語的な表明、たとえば内言におけるようなそれなしには、人格は自身に対しても他人に対しても与えられない。[…] 言語が、内的人格とその意識を照らしだし、それらをつくりだし、差異化し、深めるのであって、その逆ではない。[…] 言葉が内的人格の表現であるのではなく、内的人格とは表現され内部に追い込まれた言葉である。言葉とはまさに、生産者たる物質的な諸人格の社会的交流、社会的相互作用の表現である（強調はバフチン）」（*Бахтин М.М.* Марксизм и философия языка // Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. Марксизм и философия языка. Статьи. М., 2000. С. 479–480. M.M. バフチン（桑野隆訳）『マルクス主義と言語哲学（改訳版）』未来社、1989 年、243–244 頁）。

Concepts of "Person" and "Thing" in M. M. Bakhtin's Theory of Dialogue: In Comparison with S. L. Frank's Philosophy

Mitsuke Yousuke

In this paper, I examine the meaning of the concepts of "person" and "thing" in M. M. Bakhtin's theory of dialogue. Through this examination, I aim to clarify the similarities and differences between Bakhtin's and C. L. Frank's philosophy based on an ontological concept unique to traditional Russian philosophy, namely, "pan-unity" (всеединство).

I begin by presenting a conceptual contrast between dialogue and reification, which play an important role in Bakhtin's seminal work ***Problems of Dostoevsky's Poetics.*** I demonstrate that this contrast between dialogue and reification derives from the contrast between person and thing. Dialogue, to Bakhtin, is the relationship between "I" and "Thou." We need to consider the other as "Thou" because he/she is not a thing but a person who has his/her "independence," "inner freedom," and "unfinalizability." Bakhtin says that only through dialogue can we properly deal with such characteristics of the other. If we have contact with the other without a dialogical attitude, he/she is reified as a thing that does not speak. He affirms that the main aim of his work is to elucidate the meaning of the artistic form of Dostoevsky's literary works, namely, "polyphony." According to Bakhtin, polyphony emancipates the person from such reification through a dialogical attitude. In this sense, we can infer that Bakhtin's theory of dialogue is based on the contrast between dialogue and reification, which derives from the fundamental contrast between person and thing.

In addition, by comparing Bakhtin's concept of reification with A. F. Losev's, I demonstrate that Bakhtin utilized the word "reification" not in the manner of Russian Platonism, wherein it was considered as the incarnation of an "idea," but in the manner of Kantian argument, which ethically differentiated person from thing and criticized the idea of treating a person as a means.

Next, I examine S. L. Frank's concepts of person and thing to compare them with Bakhtin's. Frank also developed the idea of "I" and "Thou." Moreover, like Bakhtin, he criticized the idea of treating a person as a thing. In this sense, I think that his philosophy is suitable for a comparison with Bakhtin's theory. However, there is a third category in Frank's argument, which he refers to as "We." This makes his idea of "I" and "Thou" distinct from others' idea. "We" is characterized as a primary state from which "I" and "Thou" are derived through differentiation, namely, as pan-unity. Frank ultimately places these categories in ontological unity under God. I show that in Frank's philosophy, encounter and association with the other as "Thou" is grounded in this ontological concept.

On the basis of these theories, we can point out the similarities between Bakhtin's and Frank's philosophy. Both developed the idea of "I" and "Thou" on the basis of the contrast between person and thing. Moreover, it seems that Frank's definition of "We" as a "polycentric system" is similar to Bakhtin's idea of "polyphony." However, there is a decisive difference between them, namely, the ontological premise of the relationship between "I" and "Thou." As stated above, the relationship between "I" and "Thou" is ensured by the ontological concept of "We" as pan-unity in Frank's philosophy. On the other hand, the

ontological premise of Bakhtin's dialogue is the idea of "outsideness" (вненаходимость). I conclude that this idea is incompatible with the idea of pan-unity.

However, there seems to be a disagreement concerning the interpretation of Bakhtin's idea of outsideness. Some scholars, including me, think that there are some differences between the idea of outsideness and the idea of pan-unity. Therefore, they consider Bakhtin's philosophy to be distinct from traditional Russian philosophy. Others think that there are some similarities or connections between them. Therefore, they consider Bakhtin's philosophy to be influenced by traditional Russian philosophy. By considering the differentiation between "monological outsideness" and "polyphonic (dialogical) outsideness," which was proposed by Bakhtin, I intend to provide a solution for this seeming disagreement.

Finally, on the basis of these arguments, I consider not only how Bakhtin's idea of person and thing can be appreciated in comparison with Frank's idea, but also how the idea of outsideness as the ontological premise of Bakhtin's dialogism can be appreciated in comparison with the ontological idea of pan-unity, unique to Russian philosophy.