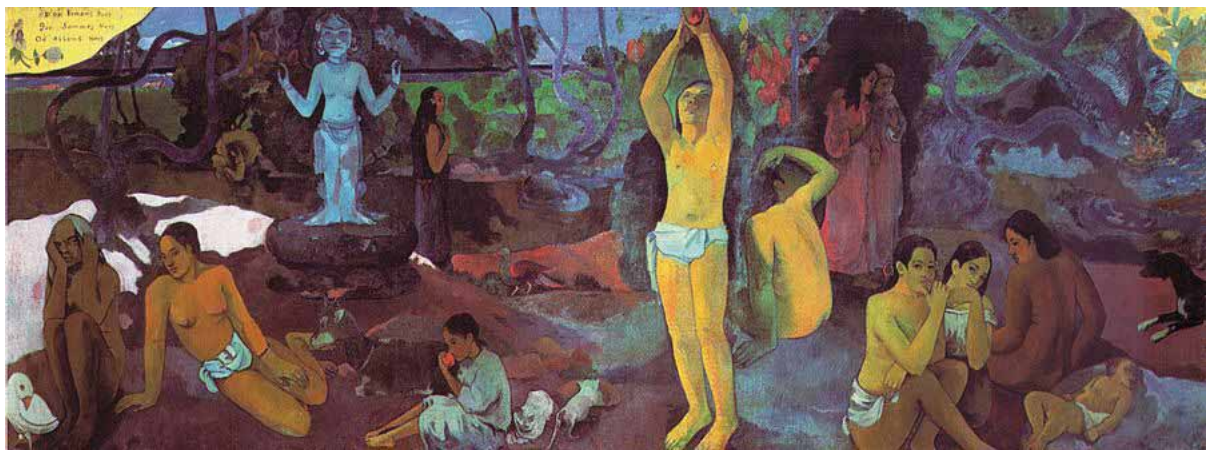


宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2005 vol.2

京都大学文学研究科宗教学専修編

第2号 (2005年) 目次

< 第19回国際宗教学宗教史会議世界大会 (IAHR Tokyo 2005) 企画報告集 >

| | |
|--|------------------|
| 西谷啓治の空の思想の展開 | |
| 「根源的構想力」に至る西谷の思惟の展開 —— ニヒリズムと「空」をめぐる | …………… 細谷 昌志 (3) |
| 「空と即」における西谷の空の思想 —— 空のイマージュ化と有の透明化をめぐる | …………… 長谷 正當 (7) |
| 「空と即」における構想力論の背景 | …………… 小野 真 (11) |
| レスポンス : 西谷の根源的構想力論の現代的意義 | …………… 氣多 雅子 (16) |

| | |
|---------------------------------------|------------------|
| 科学技術時代における哲学と宗教 —— H.ヨナス『責任原理』の再検討 —— | |
| 加害者意識としての責任概念 —— H.ヨナス『責任原理』における倫理と宗教 | …………… 鶴 真一 (21) |
| ニヒリズム・生命原理・責任原理 | …………… 竹内 綱史 (27) |
| 科学技術時代に、「自然」はいかに宗教哲学の問題になるか | …………… 秋富 克哉 (34) |
| 知としての恐れ of 感情 | …………… 杉岡 正敏 (39) |
| 責任原理と「アウシュヴィッツ以降の神」 | …………… 杉村 靖彦 (45) |

京都学派の神秘主義研究の意義はどこにあるのか —— 西谷啓治の神秘主義理解を中心に

…………… 後藤 正英 (50)

Jamesian View of Religion in Empiricism

…………… TSUTSUI Fumio (59)

根源知への志向としての神秘主義 —— エックハルトの知性論を通して ——

…………… 加藤 希理子 (65)

赦し、ほとんど狂気のように —— デリダの宗教哲学への一寄与

…………… 川口 茂雄 (73)

西谷啓治の空の思想の展開

以下の論考は、2005 年 3 月に東京で開催された第 19 回国際宗教学宗教史会議世界大会におけるパネル発表の原稿に若干手を加えたものである。このパネルは、西谷啓治の思想に関心をもつ者たちが集まり、共同研究を行った成果である。発表には、ここに原稿を寄せた四名の他に、共に西谷思想に関心をもつロバート・F・ローズ博士が司会として参加した。

西谷啓治は西田幾多郎、田辺元に続く京都学派の哲学者として海外でも注目を集めつつあるが、西谷の思索の展開において、その中核をなすのは「空」という言葉である。西谷はこの言葉を「仏教から藉りて」きながら、伝統的な概念規定の枠から外して、かなり自由に用いている。そして、この語を核として紡ぎ上げられた思索が明確に形を表したのが、中期の『宗教とは何か』における「空の立場」である。西谷の「空」は西田幾多郎の「絶対無」の思想を受け継ぐものであるが、ヨーロッパのニヒリズムの「虚無」と対決するなかで導出されてきたことにおいて、「絶対無」とは違う独自の思想となっている。その「虚無」との対決はヨーロッパの科学・哲学・宗教のすべての伝統を受け取り直すことを要求し、その受け取り直しは絶えず反復されて西谷の思索の歩みを促し続けた。その思索の歩みは、最晩年の論文「空と即」において「情意のうちの空」という思想に結実している。この「情意のうちの空」とは何であるか、空の思想はどのような展開を示してそこに至ったか、そして、西谷の空の思想はどのような現代的意義をもっているか、それらを考察するのがここでの研究の趣旨である。

パネル企画代表者 氣多雅子

「根源的構想力」に至る西谷の思惟の展開 —— ニヒリズムと「空」をめぐる

細谷 昌志

西谷啓治はニヒリズムの克服を目指して、大乘仏教の伝統に根ざした「空」の立場に立ったが、最晩年の論文「空と即」(1982年)はその思索の一つの到達点を示している。そこでの論点は、「有の透明化」と「空のイメージ化」の問題であるが、それらは端的に「情意のうちの空」の事柄として実存的に捉えられ、最終的に「根源的構想力」の問題に連なることとなる。すなわち華嚴教学でいわれる「事々無礙法界」から発動される根源的構想力によって、「情意の世界における空」に「映され(移され)」て、「もの」自体の相が現れ、その現れ(仮)そのものが「空のイメージ化」であり「有の透明化」でもあるとされる。しかしながら当該論文(「空と即」)においては、ニヒリズムの克服として「空のイメージ化(空の自己化)」に力点が置かれ、「有の透明化(自己の空化)」はそれとしては主題とされていない。「すべては image ばかり」(13-152)と言われる、その image の成り出ている場における両者の動的・転換的な連関を明らかにするためには、「空」の立場の成立に不可欠な前提たるニヒリズムと「空」の関係をまずは考察する必要がある。

西谷は1949年に『ニヒリズム』を上梓したが、ニヒリズムと「空」の関係が主題的に考察されているのは『宗教とは何か』(1961年)である。とりわけ最後の「空と時」と「空と歴史」の二章は西谷の問題意識が那邊にあるかを示していて興味深い。通説(たとえばトインビー説)とは異なり、西谷はニヒリズムの克服として成立する「空」の立場にこそ「歴史性ということが徹底して成り立ち得る」(10-238)という。それというのも、ニヒリズムは近代ヨーロッパの「歴史そのものの底から歴史的な出来事」(10-232)としてニーチェの自覚に上って来た「歴史概念」だからである。西谷が「ニヒリズムの克服」という場合のニヒリズムとは、虚無的な主観的気分とか、あるいは意味や価値の喪失に伴うペシミズムやデカダンスの類ではなく、ニーチェのいう「創造的ニヒリズム」のことをさす。西谷の努力はいかにニーチェを越えるかに向けられたのである。ニーチェの「力への意志」も一つの意志の立場である限り超えられなければならない。確かにニーチェによって、神中心的なキリスト教も、人間中心的な近代の世俗主義(科学やヒューマニズム)もそっくり含めた「歴史全体に対する根源的な問いと、人間存在の形而上学的な本質の問題とが一つの焦点に合し、一つの問い」(8-14)と化した。ニーチェはなお意志の立場に立っており自己中心的なデモニッシュな意志から解放されていない、と西谷はいう。それに対して「空」の立場はあらゆる種類の自己中心性の根底に横たわる「意志」というものを絶対的に否定する。西谷はニーチェに残る形而上学的・歴史哲学的概念としてのニヒリズムを徹底的に実存化(脱自化)することによって、ニヒリズムの真の克服を可能にし「空」の立場を開いたのである。西谷の省察は一切の形而上学的思惟を一掃し「身心脱落」の実存の極北に立って、その実存的根拠(空の場)を徹底的に時間のうちに定位しようとしたものである。『宗教とは何か』で西谷が力説してやまない「虚無の立場から空の立場への転換」、「空が自己であるという絶対的此岸的な空の立場へ転ずること」(10-170)は、存在論的ではなく時間論の位相に移して解釈されるとき優れて実存的にリアライズ(現成即会得)されよう。

このことは、「創造的ニヒリズムと有限性との根源的な統一としての世界への超越という立場」(8-184)という『ニヒリズム』での西谷の総括的結論のうちにもすでに窺える。西谷のいう「創造的ニヒリズムと有限性との根源的統一」は「現存在が、自らの根底に無化しつつある無を開示すること、つまり自己が自己の有限性になり切るということ」(8-171)という有限性の自覚を通してのみ可能となるが、このこと自体、現存在そのものが本質的に時間的存在であり、自己が「時」のうちに「ある」こと、時間的な生を離れてどこか別にあるのではないということを端的に示している。また「世界への超越という立場」といわれる世界は彼岸ではなくどこまでも此岸、通常此岸と考えられているよりも一層此方に開かれる「絶対的此岸」と言われる場を意味する。それは現存在の直下の「現」の開けであり、「今ここに」という一回性と唯一性のみが支配する処、その都度「時」のうちに現起する処である。「生も死もそれぞれの時の自相である。生も死もそれぞれの瞬間に於いて全く「時」のうちに成立する。むしろ徹頭徹尾本質的に時間的である。併し同時にそのまま瞬間瞬間に脱体的である」(10-84)。

まず西谷に即して虚無の諸相を整理しておきたい。虚無は①形而上的な世界への不信・懐疑、②根底なきこと(Grundlosigkeit)、③無意味さ・徒労、④時の無常性、⑤散乱・解体・カオス等を意味するが、さらに加えて(④や⑤と矛盾の関係にあるが)「絶対的な自己—内—閉鎖性、深淵的な孤独性」(10-273)が虚無的であるといわれる。(このことは、虚無と一つに成立する「自己中心性」の問題として仏教の「業」の問題と深く関わってくる重要な論点である。)以上の虚無の諸相は虚無そのものに内在する否定性という性質に由来する事柄であるが、そこには同時に肯定的意味も含まれる。すなわち①の「形而上的な世界への不信・懐疑」は彼岸(背後世界)に真理性を求めるといふニヒリスティックな立場を遮断し、絶対的な此岸への転換をうながす端緒ともなるし、②の「根底なきこと」は支え・拠り所の喪失を意味する一方で、「如何なる体系的完結にも属さない虚空の如き開け」(10-240)、「無底的な自由」を可能にもする。④の「無常性」は或る特定の限定に滞るという意味での「常」の否定であるから、絶えざる新しさや創造の地平を可能にするものでもある。「あらゆるものの無化としての「無」も「時」も、空飛ぶ鳥の一時も滞らぬ如き自由な軽さ、重荷を知らぬ軽さを意味する。或いは、鳥がその飛ぶ道の跡を残さぬ如く、既往のあり方によって制約されず、自らの過去によって縛られないという無障礙を意味する」(10-243)。また⑥の自執的な「自己—内—閉鎖性」そのものは④の無常性や⑤の散乱や解体と矛盾の関係にある。虚無の概念はそもそも二義的であり、自己矛盾的である。

さて時間について深く省察したのはアウグスティヌスであるが、周知のように、時間は「今ある」ものとしての現在という時を根基にして、「もはや無い」ものとして過去と、「まだ無い」ものとして未来とが成立してくるが、その現在という時は「もはや無い」と「まだ無い」という二つの虚無に挟まれて刹那に生じ刹那に滅する。アウグスティヌスの問いは、アルキメデスの点をなす現在という「時」そのもの、その「今ある」ということがどうして成立するかというものであった。

西谷は「時」におけるわれわれの「有」の本質構造を、「ある」—「なす」—「なる」の動的連関で捉え、「なす」が「時」のうちに新しく「ある」を成り立たしめる。換言すれば「時」において存在が保たれるのは、不断に何かを「なす」という形においてのみだ、と解している。そこには、無限衝動に駆られて絶えず何かを為さざるをえない、不断に「なす」ことを余儀なくされているという意味において、西谷は「時」における「有」の本質構造のうちに仏教的な「業」の考えを読み取り、執着と支配という「意志」的な形相をとって現成して来る自己中心性(セルフ・センタードネス)という現代社会の問題状況の元凶をそこに重ね合わせる。(その時、歴史は業と宿業の場の相を呈すること

となる。)

要するに西谷は「時」のうちでの有の根源を、一般に考えられるような「自己同一」にではなく「自己中心性」に見、虚無と一つになった自己中心性を「業」とみなす。「自己自身の「もと」をもとめながら、然も限りなく「時」のうちを流転すること、それが我々の業の、つまり「時」における我々の有、我々の生の、真相である」(10-272)。ここには「業」というものの虚無的な自己矛盾性がよく表されている。

古来、業は輪廻とともに語られてきた。輪廻の思想がわれわれに教えていることは、他ならぬこの私という存在には、「何時も、因縁によって相依り相俟って結びついた全体的連関が現れているといえる」(10-265)ということである。「我々の「ある」が、絶え間なき「なす」において、絶え間なき「なる」(生成転化)として成り立つ時、その「なす」は何かを為すこととしてしか成立しない。そして何かを為すとは、かの世界連関なしには成立しない」(10-264)。「虚無」はここに至って、そのような限りない世界連関をなす「時」のうちで、果てしなく流転する「業」として現成してくるわけである。しかも「なす」というその行為は、カントの根源悪と観知的行の教説が示すように、時間のうちにありつつしかも時間を破って、つまり経験のただなかにあつて経験に制約されながらしかもあらゆる経験に先立って、現在の直下で敢行される、という経験的・観知的な二重構造をなしている。時のうちにありつつ常に時の始めにあるといってもよい。「父母から生まれた生でありつつ然も「父母未生以前」である」(10-218)。虚無が二義的であったように、時もまた二義的である。

「虚無」がこのように時と歴史の根底から自覚にのぼってくる限り、今や「虚無の立場から」一歩進んで「業の立場から空の立場への転換」と具体化される。西谷はその転換を「生死の苦界から涅槃への超越」ではなく、「生死即涅槃」の「即」に見出している。そしてこの「即」の当体のリアリゼーション(現成即会得)を根本とする徹底した実存の立場にたった。「生死即涅槃という場における生死の有限性が、真に真なる有限性である。そこでは涅槃は生死への否定即肯定として、生死をして真に生死たらしめるものとなる。涅槃は生死そのもの如実性となり、そのリアリティとなり、その無底性となる。…そこでは、底なきものとして現成してくるその時その時が、或は生死のうちにおける現存在のその時その時の生が、「すなわち」佛の生命としてリアライズ(現成即会得)される。そのような実存において我々は時の一つ一つの瞬間において底なく時のうちにあり、果てしない過去と果てしない未来とを無底的に包括しつつ、その時その時に「時」を時熟せしめるのである。かの身心脱落、脱落身心といわれたものも、このような実存を意味するといえるであろう」(10-203)。

西谷宗教哲学の眼目は、「生死即涅槃の「即」に表示されるリアリティ、かかるリアリティのリアリゼーション(現成即会得)」(10-200)を「こころえる」ことにある。この「こころえ」は西谷にとって「哲学以前」の事柄でありかつ「哲学以後」の事柄として、ただ実存的に自覚する以外に道はない。こうした思惟の実存性が西谷の思想の独自性をなすとともに、また西谷の思想に対するの理解を一般に困難にしている原因ともいえる。次の引用は後期シェリングを思わすような、「実存」というものに対する西谷の端的な考えを示す箇所である。「大なる死から大なる生への転回が起る。我々はそれについて何故と問うことは出来ない。それには考え得らるべき理由はありません、またあり得べき根拠は考えられない。というのは、その転換は、総じて理由というものが考えられ得るような、或は根拠というものがあり得るような、そういう種類の事柄の成り立つ次元よりも一層根源的なところでの出来事だからである。もしそこに理由を求めらば古来の宗教のように神とか佛とかの側にしかそれを求めることは出来ない。例えば摂理とか愛とか本願とかとしてである。併しその神或は佛の側での理由は、人間が何故に問い求める

ような意味での理由ではない。…畢竟、ただそうだという以外にはない。"Was"の入り得ぬところはただ"Dass"のみである。或は、実存とはそういうものという以外にはない」(10-254)。

「轉換」の質的飛躍そのものは人間の理解を超えたものであろう。しかし轉換の場は「時」のうちにある。その限りかの轉換はすぐれて実存の事柄たりうるし、実存以外にかの轉換を証しうるものはない。そしてまた、時のうちでの実存のそのつどそのつどの脱自的・超越的轉換なしには、絶対的な此岸としての空の立場は成立しない。なぜなら「我々は本質的に自執的」であり「自らの絶対的此岸である空の立場を自ら閉じている」(10-117)からである。それゆえ西谷のいう空の立場は観想や傍観(Zuschauen)を斥け、ひたすら実存をわれわれに要求する。「空」は、空を空なる「もの」として表象するという立場をも空じたところとして、初めて空なのである。そのことは、空が単に有のそとに、有とは別なるものとして立てられるのではなく、むしろ有と一つに、有と自己同一をなすものとして、自覚されるという意味である。有即無とか、色即是空とかいわれるとき、先ず一方に有なるもの、他方に無なるものを考えて、それを結びつけたということではない。有即無ということは、むしろ「即」に立って、「即」から有をも有として、無をも無として見るということである」(10-109)。この「即に立って」とは底なき実存の深みにおいてということである。「情意のうちの空」が「構想力の深い機動性の場」になると言われるのも、それゆえである。空の場は「有るもののリアリティが同時に「仮」の性格を帯びてくるところ、「もの」が如実のままに仮現であり、「もの」自体として現象であるというような、そういう有り方の成り立つところ」(10-165)である。根源的構想力はこのような「空」の場において発動される。

(引用の巻数とページ数は『西谷啓治著作集』(創文社)による。)

「空と即」における西谷の空の思想 —— 空のイメージ化と有の透明化をめぐる

長谷 正當

空をめぐる西谷の思想は、中期と後期とでは異なった局面を示している。その違いを考察することで、西谷の空の思想の展開を見ることにしたい。

西谷の中期の思想は『宗教とは何か』によって代表される。空の思想はそこではニヒリズムとの関わりから追究された。しかし、後期において、空は「情意」との関わりにおいて捉えられ、「構想力」の問題が考察の中心になる。西谷の最後の論文「空と即」においてそれが示されている。空の思想のこの異なる位相は何を意味するのかを考察するに先立って、ここでは「情意における空」とはいったいどのようなことを先ず見ておきたい。

中期から後期へ至る、西谷の空の思想の転換は、比喩的には次のように言うことができる。空は、中期において、いわば人間の世界を超えた超絶的天空に捉えられた。しかし、後期において、空はいわば天空から人間の世界に下降してきて、「情意の世界」に映(移る)ってくる。この変化においてどのようなことが考えられているのであろうか。

中期において、空が超絶的天空ともいうべきところに捉えられたのは、空がニヒリズムの克服という観点から追究されたからである。ニヒリズムとは宗教以前ではなく、宗教以後に、これまでの一切の宗教の立場を否定するものとして歴史に登場してきたものである。ニヒリズムの虚無は、西谷によれば、二乗化された虚無である。それは、これまでの歴史において人間が直面した虚無を克服しようとして生み出された諸々の思想的営為(その最高の表現が宗教である)を無効にするものとして、宗教のただ中に、宗教と同じ高さをもって生じてきた虚無である。それは、新たな耐性をもって出現してきたヴィールスのごときのものであって、それを治療する宗教はもはやない。それは、人間に内在的な要求に基礎を置く一切の宗教を跳ね返すような絶対否定性を秘めていて、外から手出しすることができない閉鎖性をもった虚無である。

そのようなニヒリズムを克服する可能性をもった唯一のものとして西谷が空の思想に着目するのは、空の思想がニヒリズムをさらに徹底し、人間に内在的なものをすべて打ち破る絶対否定性をその根幹に有するものだからである。人間が手足をつける処、枕する処なき場に立つという徹底した非情性、無私性を、如来の境涯として示すところに空の立場がある。それは、業や輪廻において究極の表現をもつような絶対的閉鎖性を打ち破るものとして仏教において登場してきた。そのような空の絶対否定性だけがニヒリズムの否定性、閉鎖性を内から破ることができる。こうして、空は、ニヒリズムを内から破る思想としての力を仏教の伝統から得てきているのである。そこで、ニヒリズムが人間の世界を象徴する雲海を突き破って聳える山脈に賛えられるならば、空はさらにその上方に広がる天空、無限の開けとして捉えられる。それは行人の絶えた荒野、飛ぶ鳥無き極北の地であり、およそ人間の情意は取り付く州をもたない。しかし、そのような非情で無私な世界が却ってさばさばした自由で解放された世界を示している。そのような空を自己の心の底にもつことによって、人はニヒリズムの閉鎖性を破ってその外に出たところに立つ。ニヒリズムの否定性を「百尺竿頭なお一歩」を超え出た空の絶対否定性によって、ニヒリズムはいわば出し抜かれ、空無化される。ニヒリズムの虚無の閉鎖性ないし閉合性は、空によっていわば内から透過されるのである。「ニヒリズムを通してのニヒリズムの克服」と西谷が言うのはこのような意味である。

しかし、後期になると、先に述べたように、空は超絶的天空から人間の世界に降りてくる。空は人間の情意の世界に移り、情意における空として捉えられるようになる。空がそのように人間の情意に映るとき、それは情意にある彩りを与え、情意は空の香りを帯びるものとなる。空はそこでは人間が呼吸しうるものとなるのである。このように空が人間の情意に世界におりてきて、そこに映り、自己化されるものとなることを西谷は「空のイメージ化」と名づけている。

西谷の後期の空の思想の中心の主題となるのは、この「空のイメージ化」である。では、「空のイメージ化」とはどのようなことか。それをまず見ておきたい。

空の概念は大乗仏教の中心を占めるものであるが、それは仏教の教義において精緻に理論化され概念化されるに先立って、文字通り目に見える虚空であった、と西谷は述べている。つまり、我々が眼で見る「虚空(そら)」は、実は空の「イメージ」だと西谷は言うのである。われわれは永遠や無限を直接に見ることができない。しかし、虚空において、われわれは実は、永遠や無限を見ているのである。厳密に言えば、虚空はわれわれに見えるものではないが、それは人間の視界に現れているので、虚空は永遠や無限の可視的現象だと西谷は言う。重要なことは、この永遠や無限と虚空との関係はアナロジーや比喩よりもっと直接的な関係、つまり「イメージ化」だということである。空は永遠ないし無限のイメージなのである。この「空のイメージ化」という概念は人間にとって非常に大きな広がりをもっている。仏教の「悉有仏性」やキリスト教の「神の子」といった概念によって示されているのは、根本的に言って空のイメージ化である。人はそこで、見えるものにおいて見えない超越に触れているのである。したがって、人は、イメージにおいて、パラドックスや不条理を即として生きているとすることができる。

しかし、空は虚空となって我々の頭上に開かれているだけではなく、さらにわれわれの住む世界にも降りてきて、辺りの雰囲気映っている。われわれが周囲の景観や諸事物のうちに感じる静謐な雰囲気、自由で平安は気分、透明で静かな喜びといった情意のうちに空が映って、それに薫りを与えている。ニヒリズムとの関わりにおいて、手足をつける処なく、枕すべき処のなかった空は、情意に映ることによって、我々の生きている処、呼吸しうる処、住みうる処となる。そのような「情意における空」が、根源的な意味での「信」といわれる世界の実質なのである。

「空のイメージ化」において重要なのは、それを説明するために用いられている比喩である。その比喩は「空のイメージ化」を補完するものとして、西谷が提示しているもう一つの重要な概念である、「有の透明化」をも説明するものなので、その比喩を取り上げておきたい。それは一枚の板で仕切られたA室とB室との関係によって示される。A室に面したB室の壁は、B室の限界としてA室を示しているが、A室としてではなく、B室の一部としてA室を示している。このようにAが異なったもののうちに形を変えて自らを映して(移して)いることを西谷は「Aのイメージ化」と呼ぶのである。この比喩によって、人間と超越者、あるいは人間と人間との関係が捉えられている。より一般的には、それぞれ独立し、相互に不可通約的なもの間に見られる関係がそれによって説明されている。つまり、世界のうちで局所的に「ところ」を占めているあらゆる事物相互の間に見られる関係をそれは示しているのである。

世界におけるあらゆる事物はその各個性、各自性によって他に不可通約的な場所を占め、閉合性をもったものとしてあり、その意味ですべてのものは互いに断絶していて「不相互」と言える。しかし、そのように自己閉合的な各個性をもち不相互であるもの間に成立する関係が、この比喩によって示しているのである。相互に断絶し不相互なものが、不相互なままで相互的になる関係がそこで示されている。西谷は不相互なもの間に成立する相互的關係を「有の透明化」と呼んでいる。それは壁を破るのではなく、壁を介したまま、壁が透明になることによ

て成立する関係である。この「有の透明化」が、西谷の後期のイマージュ論の中心をなすものである。したがって、それによって西谷がそのような事態を示そうとしているのかが正しく捉えなければならない。

「空のイマージュ化」と「有の透明化」ということを、西谷は相反する方向をもちながら、相互に補完しあうものとして捉えているが、「有の透明化」ということで西谷が示そうとしている事柄は必ずしもはっきりしているわけではない。しかし、端的に言って、それによって「ものに即した知」というものが示されている。「ものに即した知」とは、事実や実在を、その真実において有りのままに知ることであり、西田幾多郎が「直接経験」や「純粹経験」ということで捉えようとした事柄をさすと考えてよいと思う。それは、事実を外からではなく、内から知ることである。痛みなら、痛いと感じることがそれを内から知ることである。そ鋸とが、痛みが透明化されること、つまり「有の透明化」である。このように事実、ないし世界を内から知るということは、ものに即し、世界と一つのところで世界を開き明るみにもたらし、自覚の世界を開くことである。では、このように事物を内から知ることを可能にするものは何か。西谷はやや唐突だが、それはイマージュだと言う。では、それは一体どのようなことなのか。

イマージュの根本的な働きを知るためには、まず、最も原初的な知である「感覚」に遡って見なければならない。感覚の特色は、例えば冷暖自知と言われるように、冷・暖という直接的な経験、純粹な経験に、これは「冷たい」とか「暖かい」という「知」が具っているところにある。感覚において「もの」は、ものに即して端的に知られている。言い換えるならば、感覚においては、ものを「見る」働きと、ものが「見えている」こととが一つに成立している。私がリンゴを見るところで、リンゴが見え、鐘を音を聴くところで、鐘の音が聞こえ、また、私が海を見るときに、海の光景が眼前に聞かれてくる。ここで注目すべきことは、ものが「見えている」ということは、その都度その都度の一回きりの感覚に、それと同時に、ものを内から照らすような「固有な知」が具うことで初めて可能になるということである。その知は、その都度その都度の感覚ではなく、感覚を超えたものである。しかし、それはものを離れた知性や概念ではなく、ものに結びつき、ものに具わった知である。その意味でそれは「理外の理」ともいべきものである。そのような、ものと一体になった知を西谷は「イマージュ」として捉えるのである。事物にはそのようなイマージュがいわば種子ないし萌芽の形で含まれている。感覚を通して、事物の内からイマージュがイマージュとして目覚め展開してくることで、ものがいわば内から知られ明るみにもたらされてくる。そのことはまた、ものが見えているところでは、「人間に具わる全能力が一つになって」その感覚する働きに現れているということでもある。

このことを西谷はより詳しく次のように説明している。われわれが「蟬の声が聞こえるというとき、音声を与えられるところに蟬のimageも共に与えられている」(127)。したがって、我々は蟬の「声」において、実は蟬の「イマージュ」を聞いているのである。蟬のイマージュは蟬の声ではない。イマージュは、声を聴くという特殊感覚のなかにあって、感覚の特殊性を超えた「無限定な普遍性」を有している。それは感覚のうちに働いている一種の「覚知」ないし「理」である。そのような事物と不可分な理、「理外の理」としてのイマージュが、感覚を通してイマージュとして展開してくるにより、事物は内から明るみにもたらされる。「有の透明化」の最も原初的な形が感覚において見られるのである。

しかし、有の透明化は感覚の次元にとどまらない。それには、感覚から、釈尊の正覚に至る、人間のあらゆる知の段階が含まれる。釈尊の正覚はその最も透徹した現れであり、その現れは空として自覚されたが、感覚に見られる「知」ないし「明るさ」は、いわばその「原初的な覚」ともいべきものである。しかしそのようなものとして、それは人間のあらゆる知ないし自覚の根基をなしているものである。

われわれの自覚とは、世界において場所を占めている自己の有の底から(根源的には、五感の源としての身体の底から)イマージュがイマージュとして展開してきて、自己の有がその底から透明になることである。それは構想

力が構想力として発動してくることである。宗数的自覚とはそのような有の底からの根源的構想力の発動によって、有が透明化されることである。それは最も高いものであっても、ものの中から開かれてきた知であることにおいて、感覚と根本において共通しているのである。

こうして西谷は、事実のうちから事実を知ることを可能にするものとして、イマージュは「事物への通路」だとする。次のように言う。「(与へられたままの事実)外からの光をすべて受け付けない。外からの光は、感性の光でも知性の光でも、それらの外側に触れて反射するだけである。事実はいわゆる[頑固な事実]である。すべての事実は、事実として現成する時、つまり、それが[与へられる]原本のところでは、さういふ頑固な事実として与へられるのである。従って、それへの通路としてはそれをそれ自身の内から体験するといふほかない」(140)。そして、事実の原本へ帰って、それをうちから体験するということは、「有のうちに潜む内景が展開されること」(141)だとして、次のように述べる。「そこには根本的転位がある。…それは事実そのものからその image への移り行きである。むしろ、[事実]のうちでそれと一体になってゐる image が image 自身として固有な姿を現して来ることである。また、五感のそれぞれのうちで共通感覚としてそれと一体になってゐる力が imagination(構想力)として現はれてくることである」(141)。

さきに、空はニヒリズムの自己閉鎖性を内から破り、それを透明化するものとして捉えられた。ニヒリズムの自己閉鎖性に照応するものは、ここでは「頑固な事実」として捉えられている。そして、自己閉鎖性を破る力は、ここでは位相を変え、イマージュにおいて捉えられている。イマージュは事実を内から透明化し、事実を事実としてあらわしだすものである。空はイマージュ化することで、「頑固な事実」の閉合性を内から破るものとなるのである。後期の思想において、ニヒリズムはそのような頑固な事実のうちの一つとして取り込まれているといえる。こうして西谷は、「ノエシス--ノエセオース」としての西欧の哲学的知を一步超え出るような知、芸術や宗教に見られるような「もの」と一つの知の有り様ないし固有性を示そうとするのである。西谷が「哲学以前」や「哲学以後」、「無知の知」や「愛知」、「事事無碍法界」などとして示そうとするのは、そのような「もの」と一つの知の固有性であり、それが「情意における空」において、「有の透明化」として追及されるのである。そこでは、ニヒリズムを超えるという問題は、より広い視野に移され、ノエシス・ノエセオースを超えるという問題となるのである。

注目すべきことは、西谷はこのイマージュ論によって西田哲学の基本的な立場を、自らの立場から捉え直しているということである。西田が「直接経験」や「純粹経験」、また「場所」の考えによって目指したのは、事実を有りのままに捉えることであつた。しかし、事実を有りのままに知るとは如何なることか。西田はそれを「主客未分」として説明しているが、西谷はそのような説明では、西田がその根本直観において掴んだ事柄をまだ十分に展開して示していないと考えた。西田の根本直観を、イマージュ論によって補完し、事実を内から知るといふ「有の透明化」によって初めて十全なものになると、西谷は考えたのである。それゆえ、西谷のイマージュ論は、そこにおいて一切を映し出すものとされた西田の場所論に直結している。場所論において西田が追求したのは「知るもの」であり、それがものを内から照らすものとして「もの」と一つの知であつたことに思い致すべきである。晩年の西谷のイマージュをめぐる思索を突き動かしているのは、そのような西田の問題を自己の立場から捉え直すことである。

しかし、西谷のイマージュと構想力をめぐる思索は、晩年の「空と即」において突然降って湧いたものではない。それは、実は、西谷の若い時期からその思索の中心を占めていたものであり、『アリストテレス論考』においてその輪郭を示したのち、ニヒリズムの問題が西谷の関心の中心を占めるとともに、地下に潜行していたものである。それが「空と即」においてイマージュ論となって出現するに至つたのであるが、その経緯や理由に関しては次に発表される筈である。

「空と即」における構想力論の背景

小野 真

1. 「空と即」における構想力論

一連の発表で示されたように「空と即」期の西谷の思索においては、image の問題が、極めて重要な役割を果たしており、しかもそれが「共通感覚」ないし「構想力(imagination)」に基礎付けられて語られる点に大きな特徴がある。ところが、この「共通感覚」ないし「構想力」概念の導入が同時に、論攷「空と即」の評価を難しいものになっている。西谷中期の名著「宗教とは何か」では、まだ構想力はさほど重視されていない。むしろ、そこでは構想力は、悟性や理性の立場と同列のものであり、畢竟は空ぜられねばならないものと考えられている(cf. 10-167)。それゆえ、「空と即」で唐突に構想力や image の問題が、重要な役割をもって西谷宗教哲学の中心に躍り出た感を呈している。しかも、西谷はこの論文でこれらの概念とアリストテレスとの関連を示唆しているが、関連自体についての詳細な説明は省いている。そこで、「空と即」における構想力論はどのような背景を持っており、どのような射程をもっているのかということを探ることが必要である。

さらに、「空と即」期の思想では、共通感覚論が「空」といった概念とともに仏教的地平に取り込まれて論じられている。この共通感覚論がアリストテレスと深い関連を持っているとしても、アリストテレスの神観念「不動の動者」と仏教的思惟とは基盤を異にする。どのようにしてアリストテレスの共通感覚論ないし構想力論を仏教的思惟と融合することが可能なのだろうか。この問題についても西谷は説明を加えていない。本発表において、これらの問題を解明しつつ、「空と即」期の西谷の構想力論の背景を探索してみたい。

2. 西谷の構想力論の源泉—『アリストテレス論攷』

すでに、ふれられたように、論文「空と即」における西谷の image 論は「共通感覚」そして「imagination(構想力)」といった概念と結びついている。西谷は人間の諸感覚間における「補完的統合の根基」として「共通感覚」(sensus communis)の機能を挙げ、次のようにいう。「感覚というものの本来の自然な本性からいえば、共通感覚とは、感覚が特殊な限定を受ける以前の(a priori な)非限定性である。それはそういうものとして、諸感覚のそれぞれに内在するところの本性的な、感覚する「力」(ピュシス)ないしはそれぞれの感覚における「能作因」に外ならぬ。同時に他方、その同じ共通感覚は、視覚・聴覚等々の特殊性を離れて、普遍性としてのそれ自身に固有な、本有的機能をも保有している。その機能は、image(形象・心象)といわれるものの生産であり、その面から見れば共通感覚は imagination(構想力)と呼ばれるものなのである」(13-154)。

image を生産する能力が imagination(構想力)であるとして、ここで言われている「共通感覚」と「構想力」とは

まったく同じものではない。「空と即」の別の箇所、共通感覚を「受動的」である感覚というものの力(受動する能力)のうちに、それと一体的に、含まれている如き心象形成の力(13-128)とし、構想力を、共通感覚に根ざしながらも感覚そのものから比較的自由に構想する「能力」そのものの独自の活動」として区別する。

しかし、「空と即」では、「共通感覚」と「構想力」についてのこれ以上のたちいった説明はなされていない。もっとも、同時期の大谷大学講義で示唆されているように(cf.25-418)、こういった共通感覚論の枠組みは、アリストテレスが『デ・アニマ』において提示した「コイナー・アイステーシス」に依拠していると思われる。実際、西谷は若き日の著書『アリストテレス論攷』(1948年)(以下『論攷』と略称)においてアリストテレスの共通感覚論ないし構想力論の綿密な研究をしており、さしあたりわれわれはこの西谷の若き日のアリストテレス研究に、「空と即」における構想力論の背景を掘り出す可能性を求めることができる。この点について少し立ち入ってみておこう。

西谷は、『論攷』において『デ・アニマ』第三巻のいわゆる共通感覚についての記述に言及し、「共通感覚」を「異なった類の感覚を識別し得る所の、従って感覚の全野に於て統一者の位置に立つ所の、一つの能力」(5-57)であり、「根源的感能」ないしは「多様に分枝する感能の根源」と規定する。共通感覚は西谷によれば、「常に特殊感覚を通して或はそれと一つにのみ働く」が「特殊感能のいずれでもない。寧ろ其等すべてを其等の根源に於て統一するものである。即ち、特殊感能を夫々の根源に於て見たものは、同時にそれ自身としては、すべて特殊感能の「根源」(アルケー)である」(5-59,60)。

こうした共通感覚の発想は、感覚的所与の多様を総合統一する統覚能力を感覚自身の領域の外にのみ求めることに満足しないで、感性そのもののうちにその力をみようとするものである。もちろん、アリストテレスは、感性と悟性ないし理性の本質的区別を無視したわけではない。「ただ、彼は感性と悟性との関係のうちに、分離や非連続と同時に生命的連続をも認めんと欲した」(5-80)のである。では、感性と悟性の媒介者としての共通感覚と構想力はどのような関係にあるのだろうか。

構想(ファンタシア)と共通感覚の関係について西谷は明瞭に次のような解釈を示している。「感覚印象を内実とする運動が感官を根柢まで動かし、現勢的感覚の終わった後もそこに残る時、構想像が生ずる」。構想とは「特殊感能の根源としての共通感覚が触発されることに外ならない。即ち、一つの特殊感覚に於ける感官運動が、共通感覚までも触発し、そしてその触発に於て生じた質的変化の運動即ちその感能のパスが、初めの感覚の終止した後まで残る時、それが構想像である。故に「構想像とは共通感覚のパスであり」(De mem.1, 450a10)構想とはかかる構想像又は表象の生産である」(5-86)。

したがって、構想力は「受動する限りの共通感能である」(5-88:「する」を強調。つまり共通感覚の能動的な側面に着目)。つまり、感官が根柢まで動かされ、共通感覚が触発されることで、感覚も構想も生起するが、後者は「現勢的感覚から生起した運動であり乍ら然もその感覚の止んだ後に残留するものであり、したがって感覚との間に時間的経過を含む」(5-87)。それゆえ、構想は「対象からの間接性の故に、対象の強制から自由となり、遊離し、場合によっては創造的ともなり得る」(5-89)。そして「この間接性或は遊離性の故に、構想は、感覚が恒に真であるのに対して、誤れるものであり得る」(5-89)。

こういった、共通感覚と構想力を含む、魂の構造の分析は、「空と即」においても大枠において保持されていると考えてよいのではないだろうか。例えば、上で述べられたアリストテレス解釈における共通感覚と構想の関係はそのまま「空と即」における両者の関係に移行することができる。「受動する限りの共通感能である」(5-88)と述

べられているように、感官が根柢まで揺り動かされ、共通感覚が触発され、受動的に構想が共通感覚によって生み出されるが、この共通感覚が感覚を受け取りつつも構想を生み出す側面、能動的側面を独立的に捉えたのが構想力である。この点、先に見た「空と即」における共通感覚と構想力の関係と並行的に考えることができる。また「空と即」では、構想力は、「視覚・聴覚等々の特殊性を離れて、普遍性としてのそれ自身に固有な、本有的機能」(13-154)とも規定されており、構想は「対象からの間接性の故に、対象の強制から自由となり、遊離し、場合によっては創造的ともなり得る」(5-89)という『論攷』の記述に呼応している。

このように、「空と即」における image 論の根柢には、西谷の若き日のアリストテレス解釈があるわけだが、アリストテレス解釈が「空と即」における「空」といったような仏教的思惟といかにして適合しうるのか、ということは依然として不明確である。『論攷』における西谷のアリストテレス論はいかなる手続きを経て、西谷固有の仏教的思惟への適合が可能になったのか、またその手続きを経ることによってアリストテレスのアニマ解釈をも包括する地平が開かれているのか、こういった問題群を検討することが「空と即」の思想の価値をはかるうえで必要となってくる。

3. 西谷における「根源的構想力」とは—「ノエシス・ノエセオース」の超克

『論攷』において、西谷は、能動理性の解釈を基盤にしつつ、アリストテレス哲学の根本特徴を「ノエシス・ノエセオース」と総括している。周知のとおり、アリストテレスの『形而上学』(第十二巻第七章)は、哲学の究極的な目的は「神の観照」にあると説く。西谷の解釈によれば、こうした神の観照について、「受動的である理性が感性や構想に背向し能動理性へ対向して、その現勢と一つの現勢になり、その現勢に於て自己自身を観るものとなる時、そこに理性に含まれる「神的なもの」の現われがあると考えることが出来る」(5-178)。神的な理性の永遠なる現勢とは、思惟される対象としての神を思惟することによって、人間の理性が永遠なる能動理性と一如となることであり、「いわば神が神自らを観る時の働きを以て神を観るともいうべき働きであり、それが *noesis noeseos* (思惟の思惟)ということ」(5-197)である。「思惟の思惟」に於いて、*nous* の働き(エネルゲイア)は神のエネルゲイアと一つのエネルゲイアとなる。こうした神の純粹観照へと迫ることは、生が生自身のうちに価値を持つことであり、最もよく生きることである。こうして、アリストテレス哲学の根本特徴として、西谷は「思惟の思惟(ノエシス・ノエセオース)」を挙げ、「思惟の思惟」こそが哲学の本領であり目的地点であり、また人間の受動理性以下の魂の構造は、構想の生成も含めて能動理性と一如となり現勢化されることによって、よりよいものへと向上する、とする(5-174 参照)。

さて、この「思惟の思惟」について、すでに『論攷』の中で西谷は、ヘーゲルが『エンチクロペディー』の末尾に『形而上学』第十二巻第七章における「思惟の思惟」に言及している個所を引用していることを挙げ、「ヘーゲルの立場そのものがアリストテレスの思想を(勿論そのままではないが)、最も深く捉えていると思う」(5-191)とのべている。「思惟の思惟」がアリストテレスとヘーゲルを貫く西洋哲学の枠組みである、という理解は、「空と即」と同時期に書かれた「般若と理性」(1979年)においても次のように保持せられている。「ヘーゲルの『諸学全体のエンチクロペディー』の中では、宗教を通して宗教からも抜け出た哲学そのものの立場、つまり絶対知としての哲学の立

場が、アリストテレスの『メタフィジカ』で言われている *noesis noeseos*（つまり直観知による、直観知への直観知）という立場として挙げられている（13-71）。そして、まさにこの論文でヘーゲルの「思惟の思惟」の立場を仏教的立場から包括する試みがなされている。その過程を以下においておいてみたい。

『エンチクロペディ』「絶対精神」の章におけるヘーゲル哲学の導線についての西谷の解釈は、「絶対的精神の分野は全てが絶対という性格をもった有と知との一体性に成り立っている」（13-80）、というものである。それゆえ、「絶対知の究極の立場は、絶対的に知ることを知ることである」（13-81）。西谷の解釈によれば、そこには、「知するという働きのみがあり、知はその知る働きを知る働きである」。そして「これは古代のアリストテレスの哲学に於て、またその後の新プラトニズムのプロティノスに於てノエシス・ノエセオース (*Noesis Noeseos*) と呼ばれた立場である」（13-81）とされる。こうして、アリストテレスのノエシス・ノエセオースは、その根本性格を維持しつつ、ヘーゲルにおいて絶対精神のコンセプトの形姿をまといつつ、西洋哲学が持つ根本的枠組みとして西谷の思索の射程に現れる。そして西谷は、ヘーゲルの哲学的思惟に現れたノエシス・ノエセオースに次のような批判を加える。

「ノエシス・ノエセオース」の立場は、確かに、人間的な哲学的思惟が持つ *Zuschauen*（傍観する・ありのままに見る）の立場を、自己否定的に脱却している。ヘーゲルによれば、そもそも人間的哲学知は、知そのものの持つ「絶対否定性」ないし「自由」の発現として、知られるものに呑みこまれない自由、絶対知に基礎付けられつつも「絶対知からの自由」を保つ。この緊張感が絶対知の学としての知の歩みを促すのである。そして、その絶対否定性は、体系の最終段階で、*Zuschauen* の立場そのものをも否定して、絶対者の思惟そのものと一体となる。その意味で絶対否定性は貫徹され、整合性を持っている。しかしながら、その最終的段階が、「思惟の思惟」である点に「知という性格からの絶対的な脱却」がまだなされていない。知の持つ絶対否定性がさらに貫徹されるならば、知は「何か或るものからの自由という意味を脱して端的な自由、いわば「自在」としての自由にならねばならない」（13-84）。したがって「知」でありつづけることは「知というものの本質への徹底においてまだ残されたところがある」（13-84）ことになる。その立場は、絶対者の本質が「知」であるという潜在的な前提にとらわれており、ヘーゲルの思惟の出発点が絶対的なものにおかれながら、そもそも「有」と規定されているところにこの難点が現れていることを西谷は再三指摘している（13-84）。

では、ノエシス・ノエセオースはいかに乗り越えていかれるのか。まず、知の立場を徹底していき、さらに「無知の知」ともいうべき端的な絶対肯定に進む途がある。ただ、西谷は、そもそも与えられた事実を「知」ないし「学」として深めていく出発点に疑問を投げかけ、与えられた事実をその事実として直接に知するという方向、すなわち、直接知を離れて論理的な知解へ進むかわりに、その直接知そのものをそのまま深めていくという方向（cf. 13-85）を、ひとつの真理の立場として考えようとする。それは、宗教や哲学のそもそもの「初め」とその根源が何処に見出さるべきかという問題であり、その「初め」は、「あらゆる知、或は思惟、或は論理等というものの以前でもありと同時に、また知や思惟そのものの初めであるというものでなければならぬ」（13-92）。いいかえれば「いわば、知、思惟、論理の世界に対して入出自在なる立場、またその立場そのものの現われとしての力とも言うべきものということになる。あらゆる知や思惟や論理を否定する力であり、同時にそれを肯定する力でもあり、いわば不知の力であると同時に知の力でもありうるもの」（13-92）である。

この力を、西谷は「絶対否定性」そのものとしてとらえる。絶対否定性は、否定されるべきものを何もたないと

いう意味において、否定することそのものにおいてそれ自身の絶対肯定の力そのものとなる(vgl.13-93)。「その力の場が、絶対否定がそのまま絶対肯定であると言われた「即」の処である。もし絶対無即絶対有と言うその即の処を「空」と呼べば、その空の場は同時に知の場である。知というものが常に否定性を、また否定の自由という意味を含むのは、それが空である処からである。それと同時にその空の処は、あらゆる有が有たらしめられ、有として現成する処であり、あらゆるものの「有る」の場であると共に、それが有るものとして知られる場でもある」(13-93)。

出発点に有を措定するノエシス・ノエセオースの知の立場もそもそもこの絶対否定性としての「空」の処で成立しており、しかも「空」の処へと帰りゆく可能性を持っている。ここで、西谷の最晩年の「空」の立場は、ヘーゲルを介して、アリストテレスのノエシス・ノエセオースを克服し、それを包括しうることになる。「空」としての絶対否定性が「あらゆる知や思惟や論理を否定する力であり、同時にそれを肯定しうる力」であるかぎり、魂の一連の機能である感覚知覚から構想力、理性の働きすべての過程が、空によって貫かれているということであり、すでに感覚知覚の営みにおいて絶対否定性が働いているということになる。

ノエシス・ノエセオースという立場が、知の基盤である感覚性から離れて、いわば感覚に基づく知に後背し、能動理性に対向することをめざすのに対して、西谷は、直接知の経験を感覚性の根源へと向けて深めていこうとする。もし「空」が絶対否定性であるならば、それは、さしあたって、もっとも原初的なロゴスの型、共通感覚による image によって捉えられているレベルにも作用している。ノエシス・ノエセオースの立場は、この絶対否定性を持つ、「知」として展開していく可能性を強調し、貫徹していく。しかし、絶対否定性の持つ「自在」の観点からみれば、この image のレベルから脱却し「知」へ向かうことは、自らの本性が「知」であるという暗黙の前提を持っていることになる。「知」へ向かうこと自体には、元来なんらの必然的な根拠はないのである。むしろ、西谷は、この原初的な経験のレベルにすでに作用している絶対否定性の動向へと身を委ねつつ、「事」そのものへ迫ろうとする。

では、image のレベルに顕現している絶対否定性の動向へと身を委ねるということはどういうことであろうか。それは、image により成立する回互的世界、image 連関の世界そのものが、絶対的矛盾を抱えているということ、すなわち絶対的一と絶対的多という絶対的に矛盾する両極の上に成り立っているということ、image 連関における回互的世界自身も絶対的に執着されうるものではない、という理事無礙法界自身が含み持つ絶対否定的契機の自己告白を聴き取り、自覚するということではないであろうか。まさにそこは「理事無礙法界の脱自的な自覚の場」(13-145)である。事々無礙法界といわれるその境位をいったんかいくぐった後に、敢えてその境位が表現される場合、image は一切の秩序に驥足されない、沈黙的な、しかも荒唐無稽な image の羅列でもありうる。また、他方でそれが自己表現的に自在に image の連なりを形成し、詩句に展開することもありうるであろう。そこには理由を問うことはできないし、「意味」もない。「空」が映し(移し)出されてくる「根源的な構想力の発動」とは、そのような自然で自在なものではないであろうか。その限りで、「空と即」における西谷は、確かにアリストテレスの共通感覚論に依拠しそれを手がかりとして論じつつも、それを包括しうる絶対否定性に基づく「空」の立場に基づく西谷固有の仏教的構想力論の可能性を呈示しているといってもよいであろう。

* 西谷の著作の引用は『西谷啓治著作集』(創文社)から(巻数 - ページ数)で示した。ただし、適宜現代かなづかいに直して表記している。

三人の発表は、西谷の空の思想が最終的に「根源的構想力」の問題に収斂してゆくという見解において一致しており、根源的構想力をめぐって三者の論が展開されていると言ってよい。

細谷氏は、西谷の空の思想の特質は何であるかという核心を端的に掴み出された。長谷先生は、中期から後期への空の思想の変化が何に基づくものであるかを鮮やかに論じられた。小野氏は、仏教的構想力論がどうして可能になったかを、西谷の思索の道程の中で明晰に取り出された。三者の要点を衝いた発表によって、根源的構想力に収斂していく空の思想の展開のプロセスが明らかにされ、「情意のうちの空」とはどういうものかということとはかなりの程度、浮き彫りにされたと言ってよい。ただ、西谷のこの思想が現代の我々の思索にとってどのような意義をもつか、ということはまだほとんど論じられていないように思われる。そのためレスポンスの範囲を少し踏み越えるかもしれないが、その点を補足することを念頭において、三つの発表をめぐって問題提起をしてみたい。

まず第一に、中期と後期との空の思想の違いをどう評価するか、ということに関してである。長谷先生は、はっきりと「空の思想の転換」を見て取り、そこに「ニヒリズム」から「構想力」へという思索の主題の交替を認めている。つまり、ニヒリズムという問題と、構想力の問題とは別のものだという判断である。だが、この点については基底的な連続性を認める見方も可能であるように思われる。というのは、長谷先生は「空のイメージ化」と「有の透明化」によって西谷が示そうとしたのは「ものに即した知」であると言われたが、『宗教とは何か』[全集 10 巻 147 頁]で空の立場をめぐって主題的に論じられているのは「有るがままの〈もの〉自体」への躍入だからである。「もの」自体は我々がその自体に躍入することによってしか開示され得ないのであり、細谷氏が明らかにされた実存的自覚はこの躍入のあり方である。そして、そういう仕方でもの自体の内に入る（それは我々自身に空の場が開かれるということである）ことによる知を「無知の知」として捉えていると解される。そして、もの自体の内に入るといことはものを内から知ることであり、そこには明らかに、「事実の内から事実を知る」という長谷先生が取り出されたイメージ化の知の特徴と共通するものが含まれている。『宗教とは何か』の中には、自他関係についても、他者と真に出会い得るは自己の内からであるという考え方がある。

ニヒリズムの克服は、このような「無知の知」としての自覚に立つことによって可能となるというのが、西谷の中期の空の思想である。「ものと一つの知」「無知の知」に関して中期と後期とでは表現に少し違いがあると言っても、その思索が何処を目指しているかということについては、中期と後期とでは根本的に変わりはないように思われる。「構想力」の問題についても、小野氏の発表で示されたように、アリストテレス研究に意を注いだ初期の頃から西谷の関心事の中にはっきりと場所をもっていたと言ってよい。

ただし、この問題は、ニヒリズムという主題を西谷の思想全体のなかでどれだけの重さをもつと考えるかという解釈の問題になるかと思われる。後期の論述では、確かに「ニヒリズム」は主題的に語られることはないからである。そこに決定的な違いを見るならば、思索の主題の交代を認めることも十分成り立つように思われる。

明らかに後期になって初めて出てきたと言えるのは、「情意のうちの空」「空のイメージ化」「根源的構想力」という一連の概念であろう。三人の発表は、いずれも「根源的構想力」を西谷の空の思索の到達点、終極と見なし、それを実存的境位の深まりの事柄に納め込む方向性をもっているように見える。

細谷氏は、中期の空の立場を「即のリアリティのリアリゼーション」を「こころえる」こととして理解するのと同様に、「情意のうちの空」を「底なき実存の深み」におけることとして理解している。細谷氏は「情意のうちの空」を主題として論じているわけではないので、細谷氏から我々に示唆された問題となるであろうが、「思惟の実存性」を西谷の空思想の独自性であるとする捉え方は、「根源的構想力」についてもそのまま当て嵌まるのか、それとも「根源的構想力」において何らかの変容を認め得るのか、一つの論点となるように思われる。これは西谷における「実存的」という語の意味をどう捉えるかという問題でもある。

また、長谷先生が、「空のイメージ化」によって西谷が明らかにしようとしたのは「ものと一つの知」であると解することも、「情意のうちの空」を、空の立場のいっそうの深まりとして理解するという性格をもっているように思われる。その深まりは宗教的境位の深まりであり、それは事柄としてそのまま、悟りの智慧を求めた伝統的な仏教思想の枠の中におさまるものとなると思われる。

それから別の意味での仏教思想との関係の問題になるが、小野氏は、後期西谷の「根源的構想力」を「仏教的構想力論」という仕方で捉えている。この捉え方はいっそう明確に西谷の思索を仏教的枠組みの中に位置づけることになるように思われる。「根源的構想力」を「仏教的構想力」と呼ぶことが適切であるかどうか、また『論攷』のアリストテレス論はある手続きを経ることによって「西谷固有の仏教的思惟への適合」がなされたとする表現が果たして適切であるかどうか、一筋縄ではいかない問題であり、さまざまな角度から検討が必要であろう。

なぜならそれは、禅者の問答や仏教の用語を多用する西谷の思索の質をどう捉えるかという、西谷解釈の根本に関わる問題となるからである。私見によれば、西谷は徹底して事柄そのものを思惟した。その事柄そのものとは、「宗教についても哲学についてもそもそも何処から問い始めるべきか」というその「初め」、「それら自身一つの問いであり問い求めである宗教や哲学のそもそもの「初め」」[13巻92頁]である。この「初め」は、「哲学的思惟の始発点でもあり、且つまた哲学以前でもあるといふやうな意味での初め」である。この「初め」が、あらゆる知の以前であると同時に知そのものの初めとして「無知の知」と言われる処であり、絶対否定がそのまま絶対肯定であると言われる「即」の処であり、そしてこれが「空」の場である。

西谷の思索は中期も後期も一貫してこの「初め」に向けられている。西谷の思索の特質は、この徹底して始源を求める思索であるということにある。この始源的思索が、西谷をアリストテレス哲学やヘーゲル哲学へと向かわせるのであり、仏典や禅の典籍へと向かわせるのである。その意味では、アリストテレス哲学も禅の言葉も西谷の思索において同じ土俵にある。思索の視点がゆるぎなく一点に向かっているから、西谷はどのようなテキストも自由に扱うことができる。西谷にとってこの始源を求める思索を仏教の枠に納めることは本意ではないと思われる。

西谷は、自らの思惟が他の人々から「仏教的思惟」と呼ばれることに対して、多かれ少なかれそこに含まれる誤解を意識せざるを得なかったと同時に、西谷にとって「仏教」はそのような誤解をものともせず、それ自体哲学である可能性をもつものであったように思われる。なお、西谷自身はこの思索を本来の意味での「哲学」と考えていたと思われるが、現代の哲学の状況からみて、私はこれを、哲学の「初め」であると共に宗教の「初め」へ向か

う思惟であるということから「宗教哲学」と呼ぶのがふさわしいと考える。そして、西谷の思惟が内包していた仏教と哲学との関係は、現代において可能な宗教哲学の一つの形を示しているのではなかろうか。

徹底的に始源へ溯行する思索は西田と西谷に共通する特質であり、西谷はこの思索の仕方を西田から受け継いだと言うことができる。しかし、西谷にこの始源の思索へと向かわせた動機がニヒリズムであったことが、この思索に歴史的な性格を附与した。近代に始まった「宗教哲学」は本質的に歴史的な思惟であり、その意味で、西谷哲学はその根幹において「宗教哲学」であると私は理解している。この歴史性が、細谷氏が指摘するような際立った実存的性格と結びついている。したがって、西谷の思索の実存的性格は、仏教の己事究明の実存性とは違い、もうひとつ現実の歴史的世界と深く絡み合ったものである。そして、この思惟の性格は、西田の思索がそのような歴史性を負わない「哲学」であるのと対比される。ただし、この歴史性は、始源へと溯行する思索そのものを歴史的場に投げ返すところまでこの思索を導くはずであるが、西谷哲学はそのような展開をとらなかった。西谷の思索はこの歴史性を背負っていたが、その思索において開かれた空の立場はこの歴史性を撥無するような始源性をもつものであったからである。

しかし「情意のうちの空」という思想には、ニヒリズムという課題を背負った思索にしか開けない事柄が含まれているように思われる。これは私の仮説であるが、ニヒリズムの問題は「情意のうちの空」という思想において、中期における「克服」という関わり方とは別の位相において現れている。そしてそれは、西谷においてもニヒリズムの問題は「克服」ということによつてけりをつけることができなかつたことを示しているのではないか。

だからこそ、後期の西谷のなかで“Dass”の覚知ということからさらに一歩進んだ思索の企投が動き出しているのではないか。「情意のうちの空」は宗教的境位の深まりという枠をはみ出て新たに思想的な開鑿をしてゆく概念であるが、その開鑿が形而上学的な思惟とならず、西田のような論理的な思惟にもならなかつたのは、ニヒリズムに応答する思想であったからであるように思われる。

「情意のうちの空」の新たな思想的開鑿とはどのようなものかを考えるとき、この観念が内包している方向転換とも言うべきものが重要な意味をもってくる。即ち、「空のイメージ化」は、始源への溯行が翻って「始源から」という方向に転換するということを含んでいる。そして、その翻りが、「根源的構想力」という人間の作用力の掘り起こしという形で論じられることに意味があるように思われる。西谷は「始源」から説明の原理や実践の原理を取り出してくるのではない。「根源的構想力」は、徹底的な矛盾をはらんだ事象をも見ることのできる視座となる可能性をもっている。

事象領域としても、イメージの問題は、宗教や芸術の領域だけでなく、技術や科学、さらには政治や経済の領域にも関係する。「空と即」では詩歌を材料として空が情意的な空に映って(移って)いるという話から説き起こされるので、「空のイメージ化」はもっぱら宗教と芸術の領域の事柄として理解されやすい。しかし、共通感覚の根源性から考えられている構想力の根源性は、また、イメージの問題が人間のあり方に関して広く深い根をもっていることを指し示しており、「空のイメージ化」もその根の上に成立するのである。その広さと深さを歴史的現出として最もよく示すのは、神話的構想力の働きであろう。そして、情意の世界に映る(移る)永遠無限性はイメージ化の豊かさの極致であろうが、構想力という概念のもとに見えてくるのはそのような豊かさだけでなく、国家や国際関係の体制や想念という仕方で「想像や空想まで含めた構想力の発動が〈魔〉の姿をとって働いている」[13 巻 159 頁]有り様でもあるということを見逃してはならない。小野氏が引用したように、「(対象からの)間接性或は遊

離性の故に、構想は、感覚が恒に真であるのに対して、誤れるものであり得る」[5 巻 89 頁]と西谷が述べている事柄は重要である。「空」が映る(移る)イメージ化という発想は三木清の構想力にはないものであり、それは構想力論に決定的な違いをもたらすはずであるが、それにも拘らず、西谷の構想力概念が蔵するものは、三木の構想力論が追究しようとした方向とまったく無縁とは言えないように思われる。

先に始源への溯行の翻りと言ったものは、このような視界の転回とでも言うべきものであり、仏教で言われる往相から還相への転回とは質を異にしている。もっとも事々無礙法界ということには、いわば始源への溯行そのものを放棄させるものがあるが、ここでの転回を引き起こすのははっきりとした思想的努力である。しかし、根源的構想力という着想は萌芽的なものに止まっており、西谷はそれを展開する実質的な議論をしてはいない。そもそもこの着想がこれ以上展開することのできるものであるかどうかも定かではない。だが、快晴の日に風雪を詠う泰龍禪師の偈と、現代社会のイデオロギーの幻想とを、ある程度共に論ずることのできる視座が出されたことは、宗教哲学にとってきわめて重要である。そして、それが実存的境位としてではなく、ひとつの思想として提示されたことによって、我々はそれを受け継ぐことができるのである。

科学技術時代における哲学と宗教 —— H.ヨナス『責任原理』の再検討 ——

以下に掲載する五編の論考は、2005 年 3 月に東京で開催された国際宗教学宗教学史会議第 19 回世界大会におけるシンポジウム「科学技術時代における哲学と宗教——H.ヨナス『責任原理』の再検討——」の発表原稿に若干手を加えたものである。このシンポジウムは、ヨナスの著『責任原理』の二年半にわたる共同研究を基礎にして実現した。当日は、この共同研究のメンバーとして活動を共にしてきた松丸壽雄、神尾和寿両氏にコメントーターとして加わっていただき、貴重な論評を賜ることができた。

この共同研究を通してわれわれが追究してきたのは、ヨナスの著作の文献的な解釈にとどまる事柄ではなく、ヨナスの原理的考察が直面せざるをえなかった困難へと自ら身を寄せ、そこから現代において「宗教哲学」の名に値する思索を進めていくための示唆を引き出すということである。それぞれの論考は、ヨナスの思索の特定の側面に的を絞りつつも、時には論者自身の問題関心を積極的に投入して、この課題に果敢に挑んでいる。五編を通読すれば、それぞれ独立性の高い論考でありながら、『責任原理』の読書会として始まったこの共同研究の蓄積が行論のそこそこに透かし見られるのではないかと思う。

もちろんこれで満足だというのではない。シンポジウムの際にフロアから出た二つの質問(稲垣久和氏、蔵田伸雄氏)は、いずれもヨナス思想の政治哲学的側面がわれわれの企画から抜け落ちていることを指摘するものであった。この点については自覚していたが、もしかすると、これは単に企画構成上の不備というのではなく、われわれが考える宗教哲学自体のアキレスの腱を示す事柄であるのかもしれない。また、神尾氏のコメントにあった「哲学と宗教の間の溝を耕す」という課題、そして松丸氏が強調された「科学技術文明の極点における〈個〉の行方」という問題は、今回のわれわれの論考では答えきれていないものであるといわざるをえない。いずれにせよ、いまだ道は半ばであり、考察すべきことは山積している。読者の方々にも色々ご教示いただければ幸いである。

IAHR シンポジウム企画の代表者として 杉村靖彦

< 共通凡例 >

- ◇ 『責任原理』のテキストは以下のものを用いた。

Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main 1979. 邦訳:『責任という原理 —— 科学技術文明のための倫理学の試み』、加藤尚武監訳、東信堂、2000 年。

- ◇ 『責任原理』からの引用は、本文中に括弧して略号PVのあとにドイツ語原書のページ数を記し、セミコロン「;」のあとに邦訳のページ数を示す。

例 : (PV36; 22) → 原書 S.36、邦訳 22 頁

1. エコロジーとアニミズム

現代の科学技術の急激な進歩によって、自然環境の破壊をどのように食い止めるかという問題は、現代における極めて重要かつ火急の課題として私たちの目の前に突きつけられている。ハンス・ヨナスもまたその著書『責任原理』において、自然を保護する根拠を探究し、それを責任概念に求めている。本研究における主眼はヨナスの責任概念の分析にあるが、この分析をいっそう分かりやすくするための仮設として、「エコロジーとアニミズム」という図式を提示しておこうと思う。

自然環境を保護するという視点に基づく多岐にわたる一連の取組みを総称して「エコロジー」と言うが、周知の通り、「エコ」はもともとギリシア語で「オイコス」、すなわち「家」のことであり、その意味で、エコロジーは私たちの住む「地球環境」を一つの「家」と見なすことをその出発点としている。自然環境が破壊されるということは私たちの住む「家」の破壊を意味する。言うなれば、住む「家」を放蕩の末に無くすということは、生活を共にしている家族のみならず、子孫からも生活の基盤を奪うことなのである。

このように考えた場合、エコロジーとは自然にそれ固有の価値を見出し、それ自体において保護するという立場ではないことがわかる。というのも、自然を保護しなければならないのは、自然が私たち人間にとって「家」であるからである。「人間の生存」にとって不可欠で有益だからこそ自然を保護しなければならない、というのがエコロジーの発想の根底にはある。自然を保護しようとするエコロジーと自然を破壊するテクノロジーという一見するとまったく相反する二つの立場は、「人間にとって有益である」ことを目的として共有しているがゆえにその「人間中心主義的な発想」を共有しているのである。こうしたいわゆる人間中心主義的な発想の起源は、人間を自然の支配者として位置づけるユダヤ・キリスト教的発想にあるとよく言われているが、もしそうだとすれば、これは素朴な利己主義であると同時に宗教的な裏づけをもったものであるということになる⁽¹⁾。

それに対し、「自然を保護する」という目的においては同じであるが、その出発点となる発想を根本的に異にする立場がある。それが「アニミズム」の立場である。人間と自然とのかかわりにおいて、アニミズムと呼ばれる自然崇拝が古来、世界の多くの地域で重要な機能を果たしてきたという事実がある。周知の通り、アニミズムとは、自然現象や自然物⁽²⁾に対し、何らかの「精神性」を認めるプリミティブな信仰形態であり、自然の一切は「聖なるもの」として尊重される。この場合、「聖なるもの」とは「犯してはならないもの」あるいは「タブー(禁忌)」であり、人間の恣意によってむやみに手を加えてはならないものだということである⁽³⁾。

エコロジーとアニミズムを対比させるこうした図式は、特に目新しいものではない。しかし、私たちがここで確認しておきたいのは、エコロジーとアニミズムは「自然を保護する」という点でよく似ているが、それぞれの根底に

ある発想はまったく異なっており、しかも、その発想は何らかの「宗教性」を基盤としているということである。そこからさらに進んで私たちは次のような問いを発しようと思う。宗教が社会的規範としての倫理を裏づける強力かつ唯一の根拠であった原始共同体と同様に、現代においてもなお依然として倫理には何らかの宗教性が反映されているのではないかと、そして、倫理における宗教性のこうした反映は、合意形成の作業と化した現代倫理学の合理性の影に隠れて見落とされているのではないかと。

2. 恐れにもとづく発見術

ヨナスが『責任原理』で中心課題に据える自然保護にも、二つの立場が共存している。一つは、自然を破壊してはならない(自然が固有の目的をもつことに由来する存在要求を尊重せよ)というものと、もう一つは、「自然を保全する関心を道徳的な関心にしてしまう最後の拠り所は、人間の運命が自然の状態に依存していることにある」(PV. 27;15)と言われるように、「人類の存続」のために、自然を人類の財産として後世に残さなければならないというものである。冒頭で私たちが確認した自然保護の二つの立場に比して言えば、前者がアニミズム的立場で、後者がエコロジー的立場であるということになる。したがって、ヨナスの倫理学を、依然として人間中心主義的なものであると片付けてしまうことはできない。

では、ヨナスの議論に内在するこの二つの相反する立場は、どのように連関しているのであろうか。この二つの立場を繋ぐ論拠としてヨナスが挙げているのは、主に、人間の行為の範囲確定と自然＝本性(Natur)のあり方に関する議論である。まず、人間の行為の範囲確定に関して言えば、これは通常の間人間関係について従来の倫理学でも言われていることであるが、「行為という賭けに際して、関係する他者の利害を丸ごと賭け金としてはならない」(PV. 79;64)、もっと厳密に言えば、そうした選択を正当化するようないかなる論拠も見出すことはできないというものである。次に、自然＝本性のあり方に関して言えば、Natur という言葉の二つの意味合いを勘案してヨナスの議論を捉え直せば、私たちの生存の基盤としての「外的自然」(私たちが素朴にイメージする「自然」)と、生物であるかぎりでは私たち人間が従わざるをえない「内的自然」としての「本性」が区別される。ヨナスが危惧するのは、環境問題に見られるような外的自然への介入だけではなく、最先端の医療技術に見られるような内的自然(人間の本性)への介入である。今となっては、最先端医療が人間の生死といった形而上学的問題に触れるものであることを知らない人はいないだろう。科学技術の進歩は、外的にも内的にも自然＝本性を決定的に変質させてしまう力を持ち、今後の私たちのみならず、後々の世代に対しても、そのように変質させられた基盤で生きることを強いるということを意味するまでになりつつあることが、ヨナスにとっての問題であると同時に「恐れ」なのである。

ヨナスはこの「恐れ」をもって、責任の所在を発見する手法を提唱する。「恐れにもとづく発見術」と呼ばれるこの手法をヨナスが採用するのは、「善悪を識別することは善さを識別するよりも、私たちにとってずっと容易である」(PV. 63;50)からということもあるが、まず何が危機に瀕しているかを知らなければ、私たちが保護しなければならないのが何で、それはなぜなのかさえ分らないからでもある。この手法は、私たちが日々の行動を決定する際に行っているものとして変わりはないが、科学技術の進歩が「短期予測」にもとづくものであるにもかかわらず

ず、「一挙に全体にかかわる」という性格をもつものであり、私たちの日常的な行動と比べてみてもその規模と効力がケタ違いであるがゆえに、その深刻さもいっそう大きいと言わざるをえない。

3. 加害者意識としての責任概念

とはいえ、「責任がある」とはそもそもどういうことなのだろうか。というのも、責任の所在や有無、その重みの捉え方に関しては、個々人によって相当の温度差があるし、「何が悪いのだ」と開き直す相手に対して、私たちはこれといって有効な対策をもたず、ただ閉口するだけということが多くのように思われるからである。責任を動機づけるものは果たして何なのだろうか。

ここで問題になっている自然保護が私たちにとっての「義務」となるのは、ヨナスによれば、自然環境が私たちの行為によって危機に瀕する可能性があるからである。「われわれはこの生物圏全体に及ぶほどの力を持っている」(PV. 27;14)以上、「もはや修辭的にすら語るができない」ほど、「人間の行為によって全体が滅び去ることが現実の可能性となった」(PV. 33;20)という洞察がなければ、自然保護が私たちの義務であるという考えは生じようがないだろう。しかも、それが私たちの義務であると理解するということは、私たちがその義務を果たす「責任」を持っているということの意味する。

ヨナスも区別しているように、一般的に、責任概念には二つのものがある。「すでに行われた行為に対する事後的な決算」(損害賠償と処罰) (PV. 173;164)としての責任と、「将来なされるべき行為の決定に関する責任」(PV. 174;164)である。

責任の二つの類型

- ① 事後的なもの:「すでに行われた行為に対する事後的な決算」(損害賠償と処罰)
- ② 事前的なもの:「将来なされるべき行為の決定に関する責任」

言うまでもなく、未来倫理学の第一原理となるのは後者の責任概念である。とはいえ、それは単にヨナスの倫理学が未来を主眼に置いているからというだけではなく、そもそも責任概念の本質をなす重要な要素である。何をすれば責任を問われるような事態に陥るかということはすでに知られているがゆえに、そのような行為を回避することができるし、責任の取り方に関してもすでに一定の手続きが定められているのが普通である。通常私たちはこうした知見をもとに、いかに行為すべきかをその都度判断している。しかし、それがすべてだというわけではない。ヨナスが問題とするのも、科学技術によって浮き彫りになる、パターン化されていない責任の出来である。ヨナスの危惧はとりわけ、自然や人類の未来に対して科学技術の力が具体的に害をもたらし確認にではなく、「遠く隔たったものに関する長期予知はすべて不確実であるという認識」(PV. 76;61)に発するものである⁽⁴⁾。

ヨナスの責任概念でもう一つ注目すべき点は、責任にとって「恐れ」の感情⁽⁵⁾が本質的な要素であるということであると同時に、その恐れが「被害への恐れ」ではなく「加害への恐れ」であるということである。ヨナスの責任概念の土台となっている「恐れ」の感情が、みずからの存在に対する配慮にもとづいた恐れではないとするなら、ヨ

ナスのこうした責任概念は「加害者意識」であると言い換えることができる⁽⁶⁾。責任が問われるのは加害者に対してであって、私たち自身が加害者であるという意識をもたなければ、責任を果たすどころか、そもそも責任を感じようがないだろう。

しかし、ヨナスが指摘しているように、従来の倫理学の基盤の一つである「相互性」は、みずからを「加害者」としてではなく「被害者」と見なすところから出発する。こうした考え方に従えば、「加害」が、「被害」に対する決算として「正当なもの」と認められることもある。加害が弁済可能であるとすれば、責任感情もいずれは解消するものということになる。相互性にもとづいて加害と責任を考える場合、原状をゼロに設定した上で、加害はマイナス（損失）を引き起こすような行為のことで、責任はそのマイナスをゼロに戻すものだと言える。したがって、「被害者」を出発点に置く立場からは、責任概念は原理的に出てこないものであるし、真剣に考えられることもないものだということができる。

また、この加害が深刻であるのは、原状回復のための土台そのものが失われてしまう可能性すらあるという時間的な不可逆性が伴っているからである。ちょうど殺人がそうであるように、死んだ者を蘇らせることはできない。これは科学技術時代における自然破壊の深刻さについても同様である。ヨナスの言う新たな倫理学が「未来」の倫理学であるのは、言うまでもなく、「未来に対する責任」の倫理学であるからであるということを考えれば、そこで問題となっているのは、現在の行為が未来の状況そのものを取り返しにつかないかたちで決定的に変質させてしまうことに対する責任にほかならない。その意味でも、「相互性」には「同時性」という時間的性格があることがわかる。事実、寸分の狂いもなく厳密に同時であることはなくても、損害を後から賠償することができるということは、時間のズレを事後的に回収するということであり、取り返しにつかないという状況は存在しないことになる。「責任は、物ごとを永遠の相のもとに見るのではなく、時間の相のもとに見なければならぬ」（PV. 242:230）のは、責任概念には本質的に、「相互性」ではなく「一方向性」が、「同時性」ではなく「通時性」が含まれているからなのである。

以上の議論から、ヨナスの責任概念には四つの特徴が含まれていることが指摘できる。

責任概念に含まれる四つの特徴

- ① 力の不均衡 : 私が行為対象の存否を左右するほどの強大な力を有している
- ② 予見不可能性: みずからの行為の帰結がどのようなものであるかを確認しえない
- ③ 一方向性 : 当事者どうしが相互関係を持ちえないということ
- ④ 通時性 : 原状回復のための土台そのものが失われてしまう危険性がある

4. 恐れと畏敬の倫理学

さて、責任概念の内実が明らかにされたところで、私たちが冒頭で提起した問いに関連して、「責任を動機づけるものは何か」ということについて考えてみようと思う。ヨナスによれば、責任感情が生じるには「恐れ」の感情が必要不可欠である⁽⁷⁾。すでに確認したように、この「恐れ」は、みずからの存在が危機に瀕するかもしれないと

いうことに発する恐れではなく、みずからの行為が存在するものを傷つけてしまうかもしれないということに発する恐れである。アニミズムでもそうであったように、傷つけてしまうことへの「恐れ」は、傷つきやすいものへの「畏敬」を呼び起こす、あるいは、「畏敬」があるからこそ「恐れ」が生じるとも言えるのであり、「恐れ」と「畏敬」は表と裏の関係にあると考えることができる。私たちがここで「畏敬」について触れたのは、ヨナスがみずからの提唱する倫理学を「畏敬の倫理学」(PV. 8;iv)であると述べていることを念頭に置いてのことである⁽⁸⁾。

従来、畏敬の対象となってきたのは、宗教的な「聖なるもの」であった。事実、ヨナスも新たな倫理学の構築に際して、極めて当然のことではあるが、この「聖なるもの」に依拠することを避けてきた。社会規範の根拠を宗教的信仰が担ってきたという事実を決して無視するものではないが、宗教的信仰がなければ社会規範が共有できないという議論が不毛なものであることは言うまでもない⁽⁹⁾。したがって、新たな倫理学の構築は、「聖なるもの」という範疇を復権することなしに可能だろうか」(PV. 57;41)ということがヨナスにとっても重大な問題であったし、だからこそ、宗教的信仰や聖なるものに依拠することを避けているのである。

しかし、こうした態度決定とは裏腹に、ヨナスは「聖なるものへの畏敬」について語る⁽¹⁰⁾。ヨナスが『責任原理』において「宗教」という言葉で想定しているのは、ユダヤ教やキリスト教といった実定宗教に限られているが、ヨナスが言うように、個別の宗教に固有の「ものの見方」を介さずとも、恐れと畏敬の感情を抱きうるのであるとすれば、それはアニミズム的な「宗教性」の現れであると考えることができる。従来、宗教と倫理の関係を問う際の問題設定は、倫理が何らかの宗教的信念を基盤としているという点に焦点を当てていた。しかし、責任概念は「聖なるもの」を傷つけることへの恐れであると考えれば⁽¹¹⁾、従来の問題設定で話題となってきたのとは違った、宗教と倫理の新たな関係を見出すことができる。取り返しのつかないかたちで何かを傷つける加害者としてみずからを正当化しようのないかなる権利を見いださうのかを考えた場合、私たちが忘れて久しい「畏敬の念」は、責任という概念を通じて現代に蘇ることができるのではないだろうか。

注

(1)とはいえ、ここで言う「支配」には「破壊」も含まれるのであろうか。「支配せよ」という命令が「破壊・殲滅せよ」という命令を必ずしも意味しないのであれば、聖書を論拠に自然破壊を正当化すること自体、人間側の曲解であるということになるが、こうした曲解が時に人間の恣意性を正当化する根拠ともなっている。

(2)アニミズムの崇拜対象である自然物には、山や川、海、湖沼といった生態系、石や岩といった無機物、それ自体有機物である動物や草木といったものが含まれる。ただし、ヨナスの場合、倫理的配慮の対象となるのはもっぱら有機体に限られる。

(3)エコロジーとアニミズムという図式は、次のように示すことができる。

| |
|------------------------------|
| エコロジー：利己的＝目的外在的「～のために」(手段) |
| アニミズム：利他的＝目的内在的「それ自体として」(目的) |

当然、アニミズム的立場でも、戒めを破れば不幸がふりかかることになるという論法を使う限りでは、損得勘定によってみずからの行動を規制するという機能を果たすこともあるが、その場合は、畏敬の念よりも恐れが感情が勝っているというこ

とになろう。

- (4)「他者の存在を思いやり、義務となった配慮で、その存在の傷つく脅威が迫ると『心配』になるような配慮、それが責任である。しかし恐れは、すでに潜在的には、次のような飾り気のない問いの中に含まれている。どんな能動的な責任も、その問いと同時に始まるのを、人はイメージすることができる。すなわち、『私がその世話をしないと、彼の身に何が起きるだろうか』という問いである。その答えが曖昧であればあるほど、責任はそれだけいっそう鮮明に描かれる。」(PV. 391;386)
- (5)確実に予知可能なものに対して恐れを抱くことはない以上、恐れとは本来「知」の事柄ではなく、「感情」の事柄であると言えよう。
- (6)従来の宗教的な表現で言えば、加害者意識は「罪の意識」に相当すると考えることもできよう。
- (7)「恐れは、責任のために本質的に必要である。われわれがそのように考える恐れとは、行為を禁止する恐れでなく、行為するよう勧める恐れである。その恐れは、責任の対象についての恐れである。」(PV. 391;386)
- (8)カントが言うような「法則に対する畏敬」の意味ではないことは言うまでもない。
- (9)「信仰は注文に応じて調達できる代物ではない。信仰の必要性をどんなに強く論証して見せても、現に存在していない信仰やすでに信用を失ってしまった信仰に訴えることはできない。」(PV. 94;80)
- (10)「畏敬は、われわれに『聖なるもの』、すなわち『どんな事情でも傷つけてはならないもの』を開示する(聖なるものは、実定的な宗教がなくても目に見えることがある)。こうして、未来のために現在を汚したり、現在を犠牲に未来を買おうとしたりしないよう、われわれを守ってくれるのは畏敬だけだろう。」(PV. 393;388)
- (11)それがなぜ恐れとなるのかは、単純に、人間がその傷を癒す術を知らないからである。

1. はじめに

H・ヨナスの『責任原理 *Das Prinzip Verantwortung*』(1979年)は、「環境倫理学」の古典として広く知られているが、その内容が正当に評価されているとは言い難い。それは主に二方面から批判(あるいは無視)されている。一方で、いわゆるディープ・エコロジーの側から「人間中心主義」と疑われ、他方、「環境倫理学」の側からはその中心をなす存在論的議論が「不要」なものに見なされているのである。

けれども、そうした批判は『責任原理』に先立つヨナスの哲学的名著『生命原理 *Das Prinzip Leben*』(1966年)¹を顧慮すれば、必ずしも当たっていないことが分かる。同書でヨナスは自然の中における人間の位置を再考し単純な人間中心主義を排しており、また、従来の倫理学が拠って立つ存在論そのものを問い直しているのである。とはいえ、『生命原理』と『責任原理』のつながりは明確ではないし、私見では、より大きな問題を抱え込んでいる。しかし、その問題というのは、現代という時代における宗教哲学的思索が直面せざるを得ない課題を指し示しているのである。本発表では、ヨナスの二つの主著の関係を探ることで、その課題を浮き上がらせてみたい。

2. ニヒリズムから生命原理へ

(1) 人間の居場所を求めて

グノーシス研究から出発したヨナスは、当時勃興した実存主義²とグノーシス運動との間にある類似性に気づいた。それは「ニヒリズム」である。実存主義とグノーシスの根にあるのは人間と世界(自然)との乖離である³。単一の全体をなす存在者の共同体から疎外された人間。こうした人間(精神)と世界(物質)の二元論がニヒリズム的状况の形而上学的背景である。

『生命原理』所収の「グノーシス・実存主義・ニヒリズム」と題された論文(1952年)でヨナスは次のように言う。自然科学の勝利は自然からあらゆる目的を奪い去った。あらゆる目的は人間の意志が創り出すものであり、意味や価値といったものは人間が無目的な自然に「付与」するものでしかない。諸価値に存在論的な支えはないのである、と(PL350)。

人間と世界との乖離という類似した状況ではあるが、グノーシス的人間には、敵意ある自然の中に投げ込まれていただけ、まだその異邦性には親密さが残っていた。しかし現代人は無関心な自然の中に投げ込まれている。

自然は人間に敵意も好意も示さず、全く無関心なのだ。ここにこそ真の深淵がある、とヨナスは言う(PL371)。

けれども、意識を持ち、気遣いをし、感情を持つ人間存在もまた、その自然の産物なのではないだろうか。全く無目的な自然から、目的を有する存在者が生まれてきたというのだろうか。「この逆説は、無関心な自然という概念全体を、自然科学のこの抽象を、問いに付すのではないか？」(PL372)、とヨナスは問う。「自然概念から擬人論があまりに徹底的に追放されてしまったために、人間すらもはや擬人論的に把握することが許されない」(ibid.)という不可思議な事態が出来ている。しかしながら科学的自然概念に回収された人間は、もはや「人間」ではないだろう。人間が自然の産物であることはもはや疑い得ないのに、自然科学的な自然概念のなかに人間の居場所が存在しないのだ。ここには明らかに自然概念の首尾一貫性を疑わせるものがあるのではなからうか。こうしてヨナスは次のような結論に至る。

「人間に第三の道——すなわち二元論的疎遠化を回避しつつも人間の人間性を十分維持できるだけの二元論的洞察が保証されるような道——が開かれているのかどうか。——それを見つけ出すことが、哲学の課題(Sache)なのである」(ibid.)。

(2) 有機体と自由

こうしてヨナスは「生命原理」による存在論の構築に取りかかる。その目論見は、「有機的なものはその最も低次の形成物にあってすら精神的なものをあらかじめ形成しており、精神はその最高の到達範囲においてすら有機的なものの一部に留まる」(PL15)というテーゼに集約されている。鍵となるのが自由の概念である。

ヨナスは自由を精神特有のものであるとは見なさない。最も低次の段階における生物にすら自由があると言う。生物(有機体)は物質代謝(Stoffwechsel)によって、単なる物質(無機物)とはまったく違う同一性を有している。それは形(Form)の同一性である。有機体を構成する物質は一時も同一ではないが、そうした物質の交替を通じて、有機体は同一である。物質からの独立が、自由の第一歩を印づける。「物質代謝はそれ自体、自由の第一の形式なのだ」(PL17)。有機体は、最も低次の段階であろうと、自由なのである。

ヨナスによれば、こうした原初的な自由が、有機体が植物・動物を経て人間へと進化して行くにつれて次第に高度なものとなった。人間において自由は頂点に達する。けれども、その人間にあっても、そもそもの最初から自由が付随していた苦悩がつきまとっている。すなわち、存在と非存在、自己と世界、形と物質、自由と必然という極性(Polarität)を根本性格とした、課題としての現存在(Dasein als Anliegen)という事態である。有機体は世界の「内」に存在するのみならず、世界に依存しつつ世界から身を離すという緊張のなかで存在している。すなわち、人間も含めた有機体にとって、存在することは常に存在を闘い取ることなのである。

こうして、ヨナスは精神を世界の中に位置づけ直した。つまりニヒリズム克服のための存在論的基盤が獲得された。実存主義やグノーシスが世界からの疎遠化と見なしていたものは、こうした有機体＝精神の一つの帰結と見ることもできる⁴。けれどもそれらは自らの出自を見誤り、疎遠状態を基礎においてしまっていたのである。

そしてヨナスは『生命原理』の最後に、こう書き記している。

「倫理学の基礎としての存在論は、哲学の根源的立脚点である。両者の分断——それは「客観的」領域と「主観的」領域との分断である——は、近代の運命である」(PL402)。

つまり存在論と倫理学が分離してしまっていることこそ、ニヒリズムの現われなのだ、ということである。かくしてヨナスは、十数年後に『責任原理』を上梓することになる。

3. 環境問題と責任原理

(1)『責任原理』の二つの課題

しかしながら、『生命原理』から『責任原理』への道は直線ではない。その間には「環境問題」がある。忘れられがちであるが、『生命原理』の諸論文が書かれた当時(1950-65年)は、環境問題は「問題」として存在してはいなかったのである⁵。『生命原理』の目的はあくまでニヒリズムの克服である。一方、『責任原理』には——まさしくそれでしかないと一般的に思われているが——環境問題への応答という側面が大きい⁶。これが『責任原理』という書物を難解にしている大きな要因の一つである。つまり、同書は二つの課題に答えようとしているのだ。一つは『生命原理』以来のヨナスの関心事であるニヒリズムという問題、もう一つはその間に表面化してきた環境問題である。

環境問題をニヒリズムの帰結として見ることに對しては慎重であるべきである。もちろん、ニヒリズム的状况(すなわち人間と世界との乖離および人間の世界支配への意志)がなければ環境問題は起きなかったかもしれない。しかし、環境問題が起きなかったとしても、すでにニーチェが一世紀近く前に看破していたように、ニヒリズムは到来していたのである。環境問題に「便乗」する形で「自然へ帰れ」という叫び声を挙げる近代科学技術批判が勢力を増しているが、環境問題の解決には科学技術が必要不可欠であって、その放棄などということは全くのロマン主義的幻想に過ぎない。ヨナスはそのことをよくわきまえていたのである⁷。

むしろ『責任原理』が語っているのは、人間が地球の歴史の主人公になったということである。より正確には、主人公兼シナリオライターなのだ。地球の未来は、人類の手中にある。パスモアが指摘するように⁸、こうした事態は歴史上類例がない。「歴史」を語る者は常に、人知を超えた力——神であれ運命であれ下部構造であれ——を目にしていた。それゆえ「運命愛」や「則天去私」が人間の最高の境地であった。しかし、環境問題が示しているのは、人間の力が歴史を大きく左右する、ということである。ヨナスの言葉で言えば、「人間の行為の本質が変わった」(PV13; 5)のである。したがって、「時の流れに身をまかせ」るのは、場合によっては、最悪のふるまいなのだ。

(2)新しい命法

そこで人類の責任が問われることになる。どんなに高貴な動機があろうとも、結果を顧慮しない行為は、法的に有罪であるのみならず、道徳的にも非難されるべきである⁹。『責任原理』でヨナスが試みているのは、こうした新しい倫理の基礎づけである。

従来の倫理では、「善く意志され、熟慮され、うまく実行された行動によって引き起こされた、意図されざる後々の結果に対しては、誰も責任があるとは見なされなかった」(PV25; 13)。カントの有名な定義によれば、「この世の内のどこであろうと、そればかりか、そもそもこの世の外であろうと、無制限に善いと見なし得るものは、ただ善意以外には何も無い」¹⁰のであった。それに対し、ヨナスによれば、新しい「命法(Imperativ)」は次のように告げる。

「汝の行為の諸結果が、地(球)上で真の人間の生が永續することと折り合うように、行為せよ(Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden)」(PV36; 22)。

はっきりと明言されているように、ここでは問題は徹頭徹尾「地上」のものである。つまりカントのような「この世の外でも」といった想定、言わば垂直方向への突破は断念されている。そしてあくまで行為の「結果」が焦点なのだ。カントであれば、それは仮言命法に他ならず、他律であろう。つまり「理性的存在者」としての人間の尊厳を証し立ててはいないのだ。となると、ここでヨナスが言っている「真の人間の生」とは、いったい何の謂いであろうか。——この新しい命法に従うならば、個人的な「救い」を優先するのは、道徳的に悪である。あらゆるものから「手を離す」こと——放下(Gelassenheit)——は、最悪の結果を招くかもしれず、道徳的に非難されるべきである。すなわち、従来、人間の最高の境地——宗教的境地——とされてきたもの、少なくともその一部は、もはや成り立たないのである。こうしてわれわれは、『責任原理』のもう一つの課題、ニヒリズムという問題に再度直面する。それは「責任原理」の基礎づけと関わっている。

4. 責任原理の基礎づけとその問題点

(1)生命原理と責任原理

責任原理の基礎づけは、科学技術という大いなる力を手に入れ歴史の主人公となった人間——「鎖を解かれたプロメテウス」(PV7; iii)——を、より大きな歴史(自然史)のなかに位置づけることから着手される。『生命原理』の成果が、ここで呼び出されることになるのだ。

『責任原理』のなかで、ヨナスは繰り返し「人類の存続」こそが人間の第一の使命であると言っているが、それに対し安易に「人間中心主義」という非難を向けるのは正当ではない。というのも、ヨナスによれば、人類が存続すべきなのは、人類が(有機体の)進化の先端だからなのである¹¹。つまり、「客観的」に人類が最も価値を有しているからなのだ、と。その価値序列を決めているのは人間ではないのだ。そもそも『生命原理』が乗り越えようとしていたものこそ、そうした人間中心主義、すなわち一切の価値は人間の意志にしか基礎を持たない、という考え方であった。人間の意志が設定する目的に相関的な価値——人間中心主義的価値序列——ではなく、それ自体そのものとしての内在的価値¹²、ヨナスの言葉では「善(das Gute)」を、人類が最も多く有しているからこそ、「人類の存続」とヨナスは言うのである。誤解を恐れずに言えば、それは「進化の継続」と言い換えられるものである。

さらに、環境問題によって人類が直面しているのは自らの存在と非存在との選択であった。それは有機体がそもその初めから有していた存在性格の延長線上にある、とヨナスは見ている。言うまでもなく、有機体は常に非存在(つまり死)に脅かされながら、存在を選んできた。それゆえ、人類もまた存在を選ぶべきなのである。そして個々の人間もまた、その「べし」に従わなければならないのだ。

(2) 残された問題と課題

以上のような責任原理の基礎づけには、いくつかの難点が潜んでいるのは明らかである。ここでは以下の二点を指摘しておこう。

i) 全体と個

「自然主義的誤謬」と一般に言われる過ちをヨナスが犯しているのではないか、という異議は、ヨナスが繰り返し言及しているように、当てはまらない。『生命原理』以来の新しい存在論の構築という企ては、『『であるSein』から『べしSollen』は導き出せない』という公理が暗黙の内に前提にしている存在論の破壊にこそ向けられているのであって、そうした批判はまるでの外れなものなのである。『生命原理』が示したのは、有機体(さらには自然における存在者一般¹³)の存在(Sein)には、当為(Sollen)が含まれている、ということであった。有機体には、次の瞬間も生き続けるために常に現在行うべきことが存在しているのだ。

しかしこの論証は単に個々の有機体が自分自身を維持することについてのみ当てはまるに過ぎない。それゆえヨナスは個体としての有機体が有している属性を、自然全体へと拡張する。有機体が存在すること、目的志向的存在者がそもそも存在すること自体を、そうした存在者が存在しなかった場合よりもより「価値」がある、と言うのだ。それこそが客観的価値、すなわち善なのだ、と。そのため、個々の人間もまた、人類の存続に義務を負う、ということになる。目的を持つ存在者こそが自然全体の目的である、という議論は反論不可能であるが¹⁴、それを基礎づけるためには、『責任原理』ではヨナスは表立ってそうしていないとはいえ、神学的領域へと歩を進めるしかないように思われる。そこでは個人主義的な倫理はもはや効力を失わざるを得ないだろう。しかし個々人の生の価値は、はたしてそれで救われるのだろうか。それとも、個々人が自分自身の生の価値——人類の生の価値ではなく——を問うこと、それこそがまさしくニヒリズムだということなのだろうか。

ii) 偶然性と責任

さらに、人類の存続に対して私個人が義務を負うということを承認したとしてもなお、ヨナスの「新しい命法」に従うことは、結局はまた違う意味でニヒリズムなのではないかという疑いは残る。もっとも、「新しい命法」は、前提とする存在論が自己と世界との断絶を回避しているのであるから、ヨナスの意味での「ニヒリズム」には陥っていないと言えるだろう。しかし、その命法に従う生に、われわれは意味を見出せるだろうか。もちろん、ヨナスは「結果良ければ全てよし」などといったことを勧めているのではないにせよ、予見不可能な——とりわけ科学技術という巨大な力にあっては特にそうだが——行為の結果に左右されること、それはほとんど偶然に身を任せることになりはしないだろうか。そしてそのような偶然に対して、責任を問うことはそもそもできるのだろうか。逆に、もしヨナスが言っているのが、責任をとることのできる行為のみをせよ——有名な「恐れによる発見術」はこのことを指しているように思われる——、ということならば、われわれは何もできなくなりはしないだろうか。しかし、何もできないこともまた一つの行為であり、それこそまさしく「無責任」であろう。となると、われわれはいったい何を為すべきだということになるだろうか。

凡例

◇ 著作略号は以下の通り。(『責任原理』については共通凡例参照)

PL: Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main/Leipzig 1994.

PHL: Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois 2001.

◇ なお、引用の際には原著にある強調は省略し、引用文中の強調は全て引用者によるものである。

注

- 1 同書は“*The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*”という題でアメリカで出版された(New York 1966)。ドイツ語版は“*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*”と題され 1973 年に出ている(Göttingen 1973)。“*Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*”と改題されたのはヨナスの死後のことである(Frankfurt am Main/Leipzig 1994)。本稿では主にこのドイツ語の新版を用い、題名も「生命原理」で統一した。英語版とは収録論文からしてかなり大きな差異があるため適宜英語版も参照したが、その際用いたのは Lawrence Vogel による序文が付された新版(Illinois 2001)である。
- 2 ここでヨナスの言う「実存主義」とは、具体的にはハイデガーの『存在と時間』(1927 年)を指す。『存在と時間』をそのように位置づけることにはもちろん問題があるが、ここでは問わない。
- 3 「われわれの論考で重要な点は、自然像における変化——つまり人間の宇宙的周囲世界像(Bild der kosmischen Umwelt)における変化——が、現代の実存主義とそのニヒリズム的な側面を生み出した状況の根底にあるということだ。しかし実際にそうであるとしても、そして実存主義の本質が一種の二元論であり、同族である宇宙という観念の喪失を伴った人間と世界との疎遠化——要するに人間学的非宇宙主義(ein anthropologischer Akosmismus)——であるとしても、そうした条件を作り出し得るのが近代自然科学だけであるとは必ずしも限らない。[...]西洋の歴史において、近代の科学思想に似たいかなるものとも関係なくかの条件が現実となり、激烈な大変動として体験された瞬間が一度、そして私の知るかぎりただ一度だけある。それこそがグノーシス運動である」(PL351f.)。

- 4 Vgl. Vittorio Hösle, „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“, in: Dietrich Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1994, S.105–125, bes. S.110.
- 5 環境問題の先駆的著作であるR・カーソン『沈黙の春』の出版は1962年、世界的ベストセラーとなって環境問題を「問題」として世に知らしめた著作であるローマクラブ報告『成長の限界』は1972年の出版である。それ以外にも、一般に科学技術文明の軋みと呼ばれるものが目立ち始めるのは60年代以降である。例えば、キューバ危機(1962年)、ベトナム戦争(1965–73年)、アポロ11号月面着陸(1969年)、オイルショック(1973年)など。つまり、『生命原理』と『責任原理』の間には世界的転換期が挟まっているのである。Vogel はいみじくも、『生命原理』はアレントの『人間の条件』(1958年)、ガダマーの『真理と方法』(1960年)、レヴィナスの『全体性と無限』(1961年)などと共に読まれるべきであると言っているが(PhL, xi)、『責任原理』をそれらの著作と並べるのはいささか場違いな感があるのは誰もが認めるところであろう。
- 6 ウォーリンはそう見ていない。『責任原理』は『生命原理』と同じくニヒリズム克服の書でしかないと思なしている。「驚くべきことには、彼は環境破壊の規模や深刻さにかんするしかるべき科学的な議論を全く考慮に入れていないのである。[...]彼の指導教官であるハイデガーと同様に[...]、現代のテクノロジーとその影響力についてのヨナスの議論は、あるア・プリオリな基礎にもとづいて進行する。地球の荒廃は、いわばテクノロジーという概念そのものに本来ふくまれているのである」(Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton University Press 2001, pp.123–124(村岡晋一／小須田健／平田裕之訳、新書館、2004年、200頁)。こうした見方は明らかに一面的ではあるが、『生命原理』との議論のつながりを考える際の一つの可能的な方向性を示してはいる。
- 7 しかし一方で、環境問題への科学技術的対応は、ニヒリズムの深化でしかないのではないか——これは『責任原理』という著作に困難を呼びこむ問いであるが、それについては後に触れる。
- 8 John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. London 1974(間瀬啓允訳、岩波書店、1979年)。
- 9 ここで私はM・ヴェーバーの「責任倫理」と「心情倫理」の区別を念頭においている。ヨナスはある箇所ですヴェーバーのこの区別に言及しているが(PV398; 232)、そこでのヨナスの議論(価値論)とは文脈が違うとして退けている。けれども同じ箇所ですヨナスが評価している「価値自由」および「世界の脱魔術化」についてのヴェーバーのテーゼも含めた上で(ヨナスはこれらのテーゼと上記の区別との間に関連を認めていないが)比較検討するならば、ここでは紙幅の関係上詳論できないが、その区別とヨナスの責任原理とはそれほど遠いものではないと思われる。
- 10 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akad.-Ausg. Bd.4, Berlin 1903, S.393.
- 11 進化論への全面的依拠が果たして正当かどうかは一つの問題だが、ここでは扱わない。
- 12 「内在的価値」については、谷本光男「環境倫理学と内在的価値」、同『環境倫理のラディカリズム』(世界思想社、2003年)所収、172–202頁、参照。
- 13 この拡張には困難があるとも考えられる。『責任原理』では一種の背理法的な手続きで論証されているが(PV130–136; 116–122)、ヨナス自身、別のところではこの拡張に対し慎重な姿勢をみせている。「ホワイトヘッドは自著『過程と実在』において《アクチュアル・エンティティ》をすでに素粒子に仮定している。今日存在する内面性を生物以前の最も単純なもの、つまり質料一般にまで拡張させてそれと同一視することは私から見ると大胆すぎるし、われわれの経験的データによって確かめられることもない。有機体の強度の合成によってはじめて主観性の痕跡が現れたり予見されるのである」(ハンス・ヨナス「精神・自然・創造——宇宙論上の事実とそこから推測できる宇宙の開闢」、ハンス＝ペーター・デュール／ヴァルター・Ch・ツィンマリ編『精神と自然——自然科学的認識と哲学的世界経験の間の対話』(尾形敬次訳、木鐸社、1993年)所収、78頁(引用に際しては一部訳を改めた))。
- 14 Vgl. Hösle, aa.O., S.120f.

科学技術時代に、「自然」はいかに宗教哲学の問題になるか

秋富 克哉

既に確認されたように、『責任原理』の議論の出発点にあるのは、人類に幸福をもたらすと信じられていた科学技術の未曾有の進歩が却ってとてつもない脅威をもたらし、その結果人類は求められるべき倫理的規範の未開の地に踏み込もうとしているという現状把握である。その背景には、科学技術による自然の征服が人間自身の自然本性にまで及び、「自然の傷つきやすさ」を露呈させるに至った、という洞察が存している。

本書におけるヨナスの議論が、そこから新たに求められるべき倫理的原理として「責任」を取り出し、この新たな原理の根拠づけに向かうことは、前二人によって説明された。以下の報告では、「科学技術」と「自然」の関わりという、言わば本書の出発点に踏みとどまる形で問題を受け止めたい。言い換えれば、科学技術によって規定された現代世界において、いかに「自然」が問題として取り上げられるかということである。

『責任原理』において、「自然」の語は多義的に用いられている。それはとりもなおさず、現代科学技術との関係を通して問題化して現われる自然の多面性を示しているであろう。ただ、そのような多面性の中で、全体を通じて大きく2つの側面を取り出すことができるように思われる。すなわち、上記の「傷つきやすい自然」と、「目的を内在させた自然」とである。『責任原理』におけるヨナスの自然理解を探るとき、この2つの問題化がそれぞれどのような事態であり、さらにその両者の関係がどのように統一的に受け止められるかが、検討されなければならないように思われる。

以下では、この事態を考察するため、まず、「自然の傷つきやすさ」ということが含む問題性を整理し、同時に、そのような事態を産み出した科学技術についての理解を確認する。特に、そこから生じたとされる「倫理的な真空状態」としてのニヒリズムについても考察するが、その背景には、近代以降の自然科学が自然から価値や目的を剥奪したという事態が存している。このような自然科学的な自然観に対してヨナスの提示するのが、目的内在的な自然観である。ただし、本書における「自然」もしくは「自然本性」の問題をいっそう複雑にしているのが、人間存在の位置づけであろう。言うまでもなく人間は、それ自体が一つの自然でありながら、自然を踏み越える。そしてその踏み越えを可能にする科学や技術の知そのものがまた人間の自然本性に他ならない。しかも、科学技術を行使して自然に向かう「ホモ・ファベル」としての人間は、今やそれ自体が科学技術の対象になっている。科学技術時代における自然の問題を受け止めるとき、一般的に対立図式において見られる「自然と技術」に対して、両者にまたがる媒介項として「ホモ・ファベル」としての人間存在を考察することは、単にヨナスの議論に止まらず、広く宗教哲学的な問題領域を探っていくためにも有意義であるように思われる。自然と技術の関係を踏まえたうえで、最後に、その方向性について言及することにした。

1. 自然の傷つきやすさ

さて、第1章の冒頭にソフォクレスの『アンティゴネー』から引かれてくる印象的な合唱歌は、古代における自然と技術の関係を歌い上げたものである。ソフォクレスによれば、種々の技術的な知によって自然界に介入していく人間は、「あまたの驚くべきもののなかでも驚くべきもの」である。しかし、古代にあつては、人間の技術的力は自然に比して遥かに小さく、その技術的行為が倫理性を問われることはなかった。それに対し、現代の科学技術の累積的な力は、人間の行為の本質を変え、歴史的に全く新たな事態を産み出すことになった。しかし、このような構図の内に、自然と人間の力関係の逆転だけを認め、要するに、かつて人間の技術的な力を遥かに凌駕していた自然が、科学技術の強大な力を獲得した人間に対して保護を求める弱者に成り下がったというようにのみ見るなら、それはあまりに単純化された受け止めと言わなければならないだろう。むしろ、自然が傷つきやすさを示してきたということに、自然そのものの本質の現われを見なければならないと思われる。それは、現象としてはきわめて新しい事態であるが、科学技術による介入を通して初めて可能となった、自然の現われに他ならない。技術と自然の関係を、傷つける人間と傷つけられる外的環境としての自然というように二分して、自然を対象的に眺める立場は、対象を没価値的に眺める自然科学的な見方の延長に位置するものであろう。このような見方は、自然に対するものとして一面的なものではない。というのも、このように傷つけられるものとして現われる自然は、先にも指摘したように、人間の外部ではなく、何よりも当の人間自身において最も端的に現われているものだからである。従って、自然が人間によって保護されるべきものとして現われるということは、科学技術によって引き起こされた自然の表面的な変化というに止まらず、むしろ科学技術時代における自然と人間との新しい関係として、われわれの受け止めるべき課題でなければならない。

人間が科学技術の力の増大によって、自然に対する優勢な位置を獲得したとき、あるいは獲得したと見なされたとき、人間自身の傷つきやすさは却って覆い隠された。むしろ、テクネーとしての技術の営みは、自然なままの傷つきやすさを乗り越えようとするところに発生したはずである。ヨナスもテクネーが「人間という種に属する無限の前進衝動」(PV31;18)であることを語っている。しかし、人間の自然の傷つきやすさも、覆い隠されたままでは終らなかった。要するに、自然界にあつて身体的自然の傷つきやすさを克服するのが技術なら、そのことによって久しく覆い隠された人間の傷つきやすさを顕にしたのも、巨大な力となって現われた「科学技術」であった。「生命の延長」「行動制御」「遺伝子操作」などのもとにヨナスが提示するのは、科学技術的コントロールの対象となることによって、傷つきやすさを顕にした人間の身体的自然に他ならない。

そこには、「生む・生まれる」としての本性をいっそう顕にした「自然」がある。“nature”とは、もともと「(それ自身によって)生み出されたもの」の意味であり、そこには「生む」と「生まれる」の関係が含まれている。人間を取り囲む環境としての客観的な自然ではなく、「生む・生まれる」という個体発生を通して通時的に保持される種としての人間の自然が、科学技術によって新たな問題化のもとに取り出された自然である。ヨナスが「責任」原理の考察に際して世代間倫理の原理的モデルとするのは「親子関係」であるが、生命現象としての親子関係の基盤にあるのは、言うまでもなく生殖活動である。

このように見るなら、本書が人間の外部の自然の将来をも視野に入れながら、それを人間の将来という主題に取り込もうとするとき、そこには、きわめて単純な図式化になるが、「生む・生まれる」としての自然の中に位置づ

けられる人間が「作る・作られる」という別の本性を現わし出すこと、しかも人間においては両側面がともに自然本性として取り出されなければならないということ、しかも今やその両者が過去にない仕方でも接触し、倫理的な課題を産み出しているということが十分に踏まえられなければならないことがわかるであろう。

2. 「倫理的な真空状態」としての「ニヒリズム」

既に見たように、人間は科学技術という力を獲得した。近代以降の自然科学となったホモ・サピエンスの知は、ホモ・ファベルの技術的力と結びついた。ただし、本書におけるヨナスの基本理解は、ホモ・サピエンスに対するホモ・ファベルの優位とも言うべき事態である。しかし、その結果、今や人間は、自らの力を規範によって規制しなければならない事態へ追い込まれてしまっている。ヨナスによれば、自然科学という現代の知の運動は、規範の成立する地盤、あるいは規範の理念を押し流してしまった。そこにヨナスは、ニヒリズムを見て取ろうとする。

「この知によって初めて、自然は価値の観点で「中立化された」。それに続いて、人間もまた中立化された。こうしてわれわれはむき出しのニヒリズムの中で震えることになる。ニヒリズムでは、最大の力が最大の空虚さと組み合わせられ、最大の能力が、この能力が何のためのものかについての最大の無知と組み合わせられている。われわれが今日所有し、引き続き獲得し行使し続けるように強いられている極度の力を手なづけられるような倫理を、科学の啓蒙によって徹底的に破壊された聖という範疇を再建せずに手に入れることができるかどうか、それが問題である」(PV57:40,41)。

自然から内在的な価値や目的を排除することによって成り立つ科学的世界観が、技術と結びついてテクノロジーの力となり、現代のニヒリズムを、つまり倫理的な価値の真空状態を作り上げているという理解は、今日となつては決して目新しいものではない。ニヒリズムの問題は、『責任原理』では必ずしも主題的に扱われているわけではなく、用語としてもわずかに登場するだけであるが、「倫理的な真空状態」という仕方でも語られる「ニヒリズム」は、本書全体を貫く通底音に他ならない。

この真空状態に対して新たな価値の設定や基礎付けが求められるとともに、価値そのものの本質を問う試みも緊急の課題となる。問題は、価値や目的の問題、より正確には、価値というものの存在の問題であるが、ヨナスにおいては、この価値や目的の問題が「自然」との特異な結びつきのもとに見られることになる。そのことを次に確認しておきたい。

3. 自然の目的内在性

ヨナスが提示するのは、価値や目的を剥奪された自然そのものに、新たな価値や目的を外から付け加えるのではなく、自然そのものを目的内在的なものとして受け止める理解である。自然そのものが目的をもつ存在であるとする存在論(形而上学)は、本書全体を貫いているが、おそらくアリストテレス的な目的論的自然観を想起させるその議論は、反時代的なものとして最も多くの批判を惹起するものであろう。

ヨナスによれば、「存在、あるいは自然はひとつ」(PV136;122)であり、意識の認められない自然の中をも「目的因果性」は貫いている。ヨナスは、「われわれは 究極的には倫理のために 目的一般の存在論的な位置を、主観の突端において顕になるものから、存在の拡がりの内に隠されたものへと拡張したい」(PV138;124)と語る。

ヨナスの議論は、自然の教説のために目的概念を求めるのではなく、目的論のために自然概念に関心を向けるというものである。ヨナスは、われわれが自己識別の可能になった生命の末裔であることから、生命ということを知り、自然にはもともと目的が内在していると語る。「生命を発生させることによって、自然は少なくとも一つの一定の目的を告知している」(PV142,143;129)。そして「自然は、目的を宿しているがゆえに、価値を宿している」(PV149;135)。

このような自然理解は、最初にも記したように、「傷つきやすい自然」とともに本書の自然理解を特徴づけるものである。たしかに、価値や目的を含まない自然という見方に対し、ヨナスの理解が、旧態的な匂いを残すとは言え、自然の見方の可能性の一つであることは認められるであろう。しかし、今日の科学技術を動かしている現実の自然理解に対してそれがどこまで説得的でありうるかとなると、懐疑的にならざるを得ない。そのかぎり、ヨナスが依って立つ自然観そのものに与して現代技術との関わりを問うていくことは、直ちに有効ではないように思われる。

むしろここでは、科学技術的な力を備えた人間が自然に関わる行き方として、本書でヨナスが自然と技術の両者にまたがる人間の自然本性に対して提示した態度そのもののなかに、ヨナスとは別の可能性がないかどうか、そこに宗教哲学的な問題との接点が見出せないかどうか、を探っていくことにしたい。

4. ホモ・ファベルとしての人間の可能性

本書においてヨナスは、ホモ・サピエンスの科学的知がホモ・ファベルの技術的力に取り込まれたところに、現代のホモ・ファベルとしての人間像を見出している。倫理的な真空状態を生み出したのも、この意味でのホモ・ファベルであった。しかし、ホモ・サピエンスを取り込んだ科学技術時代のホモ・ファベルは、果たしてヨナスの語るような方向に行くことしか可能ではないのだろうか。

最初に言ったことを繰り返すなら、今や人間の身体的自然は、「生む・生まれる」という最も基本的なところに立ち返って顕になった。そしてそのような身体的自然を含めて、自然は「傷つきやすさ」とともに顕になった。それが科学技術の不可逆的な進歩のなかで引き起こされた現実であるかぎり、われわれはそこから出発するしかない。与えられた環境のなかで身体的に生きるという、この大前提そのものが、人間の自然本性としての「作ること」であるだろう。ホモ・ファベルとしての人間存在は、そこでこそ掴まれなければならない。それは、言い換えれば、生み出されつつ自らを生むものである全体としての自然の中で、作られつつ作るものとしての人間という理解である。

ところで、古来このような自然理解、人間理解を最もはっきりと示してきたものこそが、宗教的世界観であったはずである。例えば、神を絶対的な「創造者」とするユダヤ・キリスト教的な伝統において、「作る・作られる」の関係は、神と世界(自然)、神と人間の関係を端的に表すものとして位置づけられる。他の被造物に対する人間の支

配権が神に授けられたものであることを『創世記』の記述に求め、そこに技術的支配の根拠を見出そうとする理解は広く見出されるようであるが、その理解の正否はともかく、その場合も前提になっているのは、作られたものとしての人間である。作るという能動性には、作られるという徹底的な受動性が結びついている。

たとえ教義的な違いはあっても、自然のなかでの人間の不安定で脆弱な位置づけに最大の眼差しを向けてきたのが宗教であろう。だとすれば、自らが発展させてきた科学技術の力が身体をも含めた自然全体の傷つきやすさに直面させることを余儀なくした今日、われわれは、過去にない仕方で、自らの存在を通して自然本性の傷つきやすさへのセンスを呼び覚まされているのではないか。そのような今こそ、ヨナスがニヒリズムへの言及の際に述べた、「聖という範疇の再建(Wiederherstellung)」ということ課題として受け止め、ヨナス自身が取ることのなかったこの道に向かって、「聖という範疇」について考察すること、そしてそれを「再建」ということに含まれる「制作(Herstellung)」との連関で、「作ること」の本性を問い直しつつ考察すること、そこに、今日の宗教哲学的な課題の端緒を探っていきたいと考えている。

緒言

ヨナスが「責任原理」において展開する倫理学は、その副題「科学技術文明のための倫理学の試み」が示すように、科学技術がもたらした状況、すなわち人類の存続を危くする状況に面しての、科学技術への批判を経た新たな倫理学である。

彼は科学技術についての批判を、倫理学の次元から行う。しかし、科学技術を倫理の次元で批判にかけることは越権行為ではないのだろうか。いかにしてこのような次元のまたぎ越しに妥当性を認めることが可能なのか、という疑問は当然起こってくるに違いない。科学技術にとっては、与り知らない他人からの批判であるかもしれない。ヨナスの批判が有効な批判であるためには、科学技術の次元をどのようにして倫理学の次元に汲み上げることが可能なのか、その点についての検討が必要である。

本発表では、この点を検討するにあたって、まずヨナスの倫理学について簡単に触れる。ヨナスの倫理学は、科学技術を批判しつつも、それを逆説的な契機として、そして特に一種の人間性として、引き受けて成り立つ。この点に着目し、技術を人間性として理解する議論として、補完的に三木清の技術論を瞥見する。そして三木の理解を通して、ヨナスの倫理学に科学技術を汲み上げる可能性が残されていることを指摘する。

またこの考察にあたり、ヨナスが「恐れ」の感情に独特な働きを見出していることが重要になる。ヨナスの倫理学において科学技術がどのように位置づけられるのか、と考えることは、この「恐れ」の感情をどのように理解するのか、ということと密接に関わるのである。

1. ヨナス倫理学における根本的義務の遂行

科学技術に対するヨナスの糾弾は、科学技術が、「自らの知や能力への絶大な自負」に基づき、ユートピア論という未来展望の「絶対的な不確かさ」の賭け代として、「現在しているものの相対的な確かさ」をつぎ込む点に向けられる(PV81-82;67-68)。彼はこの点を際立たせるために、ありとあらゆる空想の動員を許可する。それによってユートピア論が具える、ありとあらゆる安易さが告発される。このような告発の方法を彼は「恐れによる発見術 Die Heuristik der Furcht」と呼ぶ。この告発においてユートピア論の安易さが暴かれると共に、人間が自らの非存在を選ぶという可能性が明らかになってくる。

だが「恐れ」が向かうものは、単にこの可能性ではない。科学技術が行う不当な「賭け」が、未来への展望の「絶対的な不確かさ」を省みずに行われる点に、ヨナスは「軽薄さ Leichtsinn」を指摘する。また自らの倫理学においては「通常は随伴的な断り書きである慎重さ Behutsamkeit が、道徳的行為の核心となる」(PV82;68)とも述べる。

すなわち科学技術が自らの夢想到伴う危険性を忘却している、という点に彼の批判の矛先は向かうのであり、「恐れ」もまた人間がこの選択に立たされていることをたやすく忘却する、という危うさに向かっているのである。したがって、科学技術に対するヨナスの告発は、科学技術を利用する人間全般に及ぶ告発である。

かくしてヨナスの告発は、自らの非存在を選ぶことができる、という選択状況に人間を立たせる。だが存在か、非存在か、という選択状況そのものは、その選択状況自体を否定しない。もし非存在を選択すれば、それはこの選択自体の否定でもある。したがって存在が選り取られることになる。ヨナスはここに、隠然とはあるが、存在がおのずからその実現を願ってやまないものであり、「存在すべし」という当為を伴うことを読み取る(PV99-100:85-86)。

このようにヨナスは、人間を、その非存在に面する状況に立たせた上で、「無ではなく存在を選ぶ義務」を根本的な義務として認める。ヨナスにとって、人間の存在は安易に前提できる事柄ではなく、この義務遂行において確かめられるべき事柄なのである。したがって、この義務は単に現在の世代によって果たされればよい義務ではなく、次の世代にも伝えられなければならないという要求を含む。次の世代、そしてそのまた次の世代についてもまた、それ自体が容易ではない非存在への直面を通して、また存在へと反転する営為を遂行する限りで人間は存続する。それゆえ、この根本的な義務は次の世代の義務遂行を要請しながら、現在の世代において遂行される。この義務を次の世代にも背負わせよ、という要求が取り出され、根本的な義務は拡張される。未来の世代に「この義務を自ら引き受ける能力」が備わるように気づかいつつ、遂行される根本的な義務は、「人間よ、あれ、という命法 *der Imperativ, daß eine Menschheit sei*」¹ によって定式的に捉え直される(PV84-91:69-77)。

「責任原理」の責任には、このような義務遂行の限りでの人間存在、という理解が含まれている。定言命法にまで高められた義務の遂行を通して、形而上学的な次元に関係づけられて、はじめて可能になっている人間存在のあり方を、ヨナスは「人間の理念」として扱う。ユートピア論の安易さは斥けられ、決して直接的に保証を与えることはできないものの、非存在から存在へと反転していく義務の遂行においてヨナスは人間存在の永続可能性を捉えているのである。

2. 三木清による科学技術への理解

ヨナスは科学技術を厳しく糾弾する一方で、単に糾弾するだけではない。科学技術が媒介となって人間が自らの非存在に直面するのであり、「真の人間像を確認するために、人間像が脅かされることが必要である」(PV63:49)と述べる。その点で科学技術は、人間が自らの存在へ向かうための逆説的な契機でもある。また彼は科学技術に確信犯的な悪意を指摘するというよりは、むしろ忘却という一種の人間性の現れとして捉えていた。このような彼の理解は、科学技術を人間理解の次元で論ずる準備があることを示唆している。しかし科学技術内部の事情として、どのように人間性に根ざし、あるいはそのあり方を忘れていいのか、その点については彼が明確な見通しを与えてくれるとは言えない。この点を補完するために、本発表では、三木清の技術論を参照する。(とはいえ、紙幅の上からも、かなり暴力的に切り縮めることになる点を断っておく。)

さて三木によれば、科学技術は自然を加工可能な環境として捉えるが、そもそも環境が環境として捉えられる

こと自体に、野生動物とは異なる人間の固有性が現れている。自然と一体化している本能的な生物にとって、主体と環境という対立はそもそもあり得ない。だが人間の場合はその対立に身をおき、知性によって適応していくと三木は考える。

この知性による適応とは、以下のようなことである。すなわち、三木によれば「人間は自己自身をも客観化乃至環境化し得るものとして主体である」²。自身のあり方を客観化し、「内的環境」としてこれに適応することを通して新たに自己自身に形を与えていく。彼が「主観というのは単に主観的なものではなく、主観的なものであると共に客観的なものであるところから、そこに技術が存在する」³と述べるように、諸々の認知された事実を環境として、これに適応し、新たな認識、あるいは思考習慣、思考の道具、を形成する内的な過程を通過して技術は成立する。「技術は元来このように新しい環境に対する新しい複合的行動様式の発明による適応なのである」⁴。このように内的環境へ適応していく様態が、技術や発明という行為の核心に捉えられている。そして、この様態も三木にとっては、思考習慣や思考の道具の成立する、「観念技術」という、一つの技術の次元である。

この際に重要であるのは以下の点である。この主体が固有に相関しているのは、単に主観的なものではなく、「イデー」的なものと三木は言う⁵。すなわち作ることを通して、初めて現れてくる形がある。発明とは技術がそのようなものを捉え出していくことである。技術、および発明は、環境や自然のあり方にイデー的な次元を見出し、それを取り出すことで、環境や自然の事物の因果的なあり方に新たな様相を加える行為である。その一方で、主体は絶えざる内的環境への適応をしいられている。技術、発明とは主体が絶えず内的環境に適応してゆき、言い換えれば、その行為のうちで主体が産出されていくような自己理解でもあろう。

三木が捉える知性の働きは、技術、発明の持つ、このような二重の様相に対応する。彼は「本能による適応が直接的であるのに反して、知性による適応は媒介的である」⁶と述べ、また知性において人間は「自らの主人となる」と述べる。技術、発明という行為の中で、知性においてイデー的なものに参与する主体とは、自己理解を、自己産出的に進めていく限りで、主体性として存立していることを明らかにしている主体である。すなわち主体はこの内的な行為に定位し、またこの行為のうちで自身の根源性との相関に置かれ、いわばこの行為の外部には存立基盤を持たないのである。

このような考えが単に筆者の読み込みではないということは、以下の三木の言説から理解していくことができる。三木は「発明に対して我々が持つ根本的な感情は『出来た』ということであろう。この『出来た』ということ、従って成功Erfolgが技術にとって決定的である」⁷と述べるとともに、また「人間の行為に超越的なところがなければ技術もあり得ない。技術は元来そこからでてくるものとして、その目的というものも単に主観的でなく、超越的なもの、イデー的なものである」⁸、さらに「我々の行為はすべて歴史的世界における出来事の意味をもっている。言い換えると、それは我々の為すところのものであると同時に我々にとって成るところのものである。そうであるとすれば、我々の行為にはつねに自己を超えた意味があり、[中略]技術的な形は主観的なものと客観的なものとの総合として作られてくる」⁹と述べている。

三木が技術において見ている主観的なものと客観的なものとの総合は、カントの「反省的判断力 die reflektierende Urteilskraft」に遡ることは三木自身の言説からも確かであろう¹⁰。反省的判断力に関しては、カントが述べているように「自由概念は、その諸法則によって課せられた目的を感性界において実現するように定められている。したがって自然はまた、その形式の合法則性が、自由の法則に従って、自然の内では実現されるべき目

的の可能性と、少なくとも一致するように考えられえるのでなければならない。それゆえ、自然の根底の超感性的なもの、自由概念が実践的に含んでいるものの統一の根拠が必然的になければならない¹¹ということが要請されている。自然科学が発展可能であり、単なる経験的法則の寄せ集めではなく、体系的なものでなければならないとすれば、特殊だけが与えられている状況でカテゴリー的な普遍を見出していく、ということが可能でなければならない。それは翻って、自然、あるいは経験界において、自由が実現されるという可能性を考えることである。三木は、この自由が、技術、発明においては、自然への理解の中に実現されている、と捉えているのであろう。

その際、三木は自然の根底の超感性的なもの、と自由概念に含まれているもの、の総合という要請から一歩踏み込んでいように思える。すなわち、一種の自然理解としての発明において、三木は、ある何ものかが立ち現れた、という出来事を感情的に引き受ける主体を捉えている。自然の理解においては、主体は、内的な環境への適応をそのつど叶えなければならない。単に理論的な要請というよりはむしろ、主体の存続という根本的な自由を実現する差し迫った必要性が、自然の理解への動機として与えられている、と彼は考えているのである。彼が「成功」という様相に強調点を置いて、発明という事柄を捉えることも、こうした内面的な必要性から理解することができる。

知性においてイデー的なものに関連づけられながら捉えなおされるとき、技術はもはや単なる手段ではない。彼が「工作的人間と理性的人間とは元来一つのものである」¹²とも述べるように、理性的な主体はすでに技術的なものであり、また技術的な制作が主体にとっては自己目的的に行われている、という点を彼は指摘する¹³。

技術や発明において環境が現れるとき、環境もまた自己目的的なものとして捉えられる。分かりやすい例としては、三木が社会技術と呼ぶ次元での、制度や法律の体系への理解であろう。制度や法律は、確かに人間の理解においてではあるが、それ自身の理念的な内容を実現していこうとする自己目的性において捉えることができる¹⁴。三木にとっては科学技術も特別ではない。科学技術は確かに自然科学的な知識を応用し、自然科学が主張しているような客観性に与っている。だが自然法則もまた一種の制度としてこそ、我々の共有財産になると考えることができるのであり、その自然法則を社会の中で有用化する科学技術はさらに、社会技術の中に置かれ、この制度化という側面に強く関与していると考えられる¹⁵。

科学技術は、たとえそれが自己目的的に発展していくように見えても、技術の内面的次元、すなわち人間の自己理解から切り離されてはあり得ない。三木が技術論を著した狙いの一つは、この点を科学技術自身が忘却しているという指摘にある。三木は「近代技術の特徴は、人間の手から離れて自働的なものであることと共に、多くの迂回の過程を含んでいることであり、[中略]そこから技術が単に手段と考えられ易く、また逆にその手段が自己目的と考えられやすいという傾向も存在するのである」¹⁶と述べる。この言説にも現れているように、彼は自己探求的な側面を度外視して技術を理解する風潮を危惧するのである。

3. 自然本性へのアプローチとしてのヨナスの倫理学

さて我々はヨナスへと戻ろう。三木と対照させることによって、次のような点の重要性が浮かび上がってくるのではなからうか。すなわちヨナスが人間の「自然本性 Natur, Menschennatur」と呼ぶものと責任原理などの諸観

念の関わりである。自然本性は、科学技術が傷つけたもの、として言及されているが、恐れ、感情、根本的義務や責任原理を持ち出すあたりの議論では、それほど強く関連づけがなされているとは言えない。また「生成の流れの中にある不気味なもの ein Ungeheures」(PV74:60)と呼ばれるように、自然本性自体はかなり謎めいたXとして捉えられている。

だが、自然本性の傷つきが人間存在の存続不可能の危機と結びつき、科学技術がもたらす傷つけに最大限の注意を払うことと人間の存続が結びつけられている以上、「人間の理念」および「責任原理」をめぐるヨナスの思索は、まさにこの自然本性への相関性を確かめ、つまみ上げていく作業にほかならない¹⁷。個々の人間と自然本性との相関性は、その「責任原理」および「人間の理念」が見出されること、すなわち絶えざる根本的義務の遂行の限りで見出される人間存在の存続可能性に写し取られている。

とはいえ「責任原理」にせよ、「人間の理念」にせよ、ヨナスが述べているように、もっぱら人間でありつづけるための必須の条件として提示されたにすぎない。その点で、理念を立てることによって人間の自然本性にたどり着いたという主張を意味するものでないのは明らかであろう。また根本的義務が原理や理念の相関者として昇華され、形而上学化されたとはいえ、義務が理念に結びつけられ、理念が義務の絶えざる遂行を要求するとき、この理念は絶えず見失われ得るものであることも露わになってしまっている。

ヨナスのいう「恐れにもとづく発見術」では、非存在に面する恐れとともに、存在でありつづけようとする動向が見て取られていた。自然本性への関与は「人間の理念」を立てるに至るヨナスの思索の尖端においてだけでなく、むしろそれに先立って、「恐れ」の感情の中で与えられているとは言えないだろうか。自然本性への方向づけは「恐れ」の感情とともに与えられ、あるいは、明らかになってきているということとはできないだろうか。勿論、そのような方向づけも、自然本性も、それ自身としては現れているとは言うのではない。ただこのような方向づけとの葛藤がなければ、安易なユートピア的梦想に浸る心に不安や恐怖の翳がさすということを、そもそも期待できないだろう。

前節で述べたように、本論では、技術、発明、ひいては自然への理解において、内的な環境、いわば自己への絶えざる適応が一つの動機として働くことを三木が捉えている、とした。三木の考え方を参考にするならば、ヨナスのいう根本的義務の遂行には、人間の自然本性という一つの計り知れないものに絶えず適応していこうとする内面的な技術としての側面を認めることはできるのではなかろうか。ヨナスは、科学技術のユートピア論が人間存在を脅かしかねないものであると糾弾したが、それは科学技術の排除ということまでは意味しない。むしろ彼の倫理学において、科学技術には逆説的ながらも一つの役割が与えられ、またそれ以上に、自然本性へ向かうことを思い出す機縁としても位置づけられている。このように考えていくとき、ヨナスの倫理学が科学技術を取り上げることは、異なる次元の議論を不当に扱うことではない。むしろヨナスの倫理学が、科学技術を基礎づける議論として、それと対話する可能性も現れているのではないだろうか。

だがヨナス自身はこのような対話を果たして必要とするだろうか。すでにみたように、ヨナスは科学技術のユートピア論を一つの契機として引き受けているとはいえ、もっぱら人間像への脅かし、としての役割を望んでいるのではなかろうか。しかし現代の世代と未来の世代は、単に責任原理の伝授だけで結びついているわけではない。責任原理を伝授する裏面で、科学技術もまた、現代の世代と未来の世代の結びつきを媒介する。もしヨナスの倫理学の立場が、全く聞く耳を持たない頑迷さを科学技術に望み、対話を放棄するならば、結局のところ、ヨナスの

立場でどれだけ警鐘を鳴らしても、科学技術はヨナスの予想通りに破壊を進めるかもしれない¹⁸。

結語

本発表ではヨナスの倫理学における人間の存在を、常なる根本的な義務、あるいは責任の遂行の限りで存続するものとして捉えた。そしてまた科学技術がもたらす非存在への直面という事態を、どのようにして倫理学の次元に汲み上げることができるのか、ということ、三木清の技術論を引き合いに出しつつ検討した。

本発表はもっぱら義務遂行の限りで存続する存在を、人間の存在として見てきたが、三木の視点から捉えられた自然の自己目的性は、人間の固有の存在様態から引き出されたものだ、ということは不可能ではない。それに対してヨナスのいう自然の自己目的性とは、ヨナスによれば「主観的ではない、すなわち心的ではない目的」(PV139;125)なのである。その懸隔には彼の宗教観など、ヨナスの思想のさらなる深淵が横たわっているに違いないであろう。

-
- 1 ここに挙げた箇所以外にも、ヨナスはこの定言命法を取り扱っている。たとえば PV36;22
 - 2 三木清『三木清全集』第七巻 岩波書店 一九六六年 二〇九頁 (ただし、引用する際に、仮名遣いは現代的な仮名遣いに、漢字は旧字体から新字体に改めたことを断っておく)
 - 3 同頁
 - 4 同書 二〇一頁
 - 5 同書 二二一頁
 - 6 同書 二〇二頁
 - 7 同書 二〇六頁
 - 8 同書 二二一頁
 - 9 同書 二三七頁
 - 10 たとえば 同書 二三五頁
 - 11 Immanuel Kant “Kritik der Urteilskraft” (Hamburg, Felix Meiner, 2001) BXIX–BXX
 - 12 同書 二〇四頁
 - 13 同書 二二〇–二二三頁
 - 14 同書 二六一–二六三頁 以下参照
 - 15 同書 二一八頁 および 二八〇,二八一頁参照
 - 16 同書 二八一頁
 - 17 秋富氏の発表において扱われていたように、ヨナスが科学技術について論ずるとき、「作る,作られる」ものとしての人間への理解がある。その人間の姿は、「生む,生れる」ものとしての人間の自然本性的なあり方に遡る。この点から課が得ても、彼が科学技術に向ける批判、そして「恐れ」のうちに、人間の自然本性への参照が働いていると考えることは無理なことではない。この側面を読み込んで「恐れ」を位置づけたとしても、彼の議論を外れることにはならないであろう。
 - 18 シュピーゲル誌との対談において、ヨナスは「人間は先を見通す存在です。[中略]人間は、まさに自分が破壊しようとしているものの価値を感じなければならず、またそうすることができるのです」と述べているが、自発的な覚醒を待つだけで果たして充分なのだろうか。 SPIEGEL-Gespräch mit dem Technik-Philosophen Hans Jonas über den Umgang der Menschheit mit der Natur, “Dem bösen Ende näher”. DER SPIEGEL Nr.20/46. Jahrgang (市野川容孝訳「悪しき終末に向かって」:『みすず』第三七七号 一九九二年 八月号 所収 三九頁)

1. 責任原理、あるいは現代における思索の困難

以上の四人の発表を通して、ヨナスが責任原理の名の下で繰り広げる思索がどれほど困難な闘いを強いられているかが、さまざまな角度から浮き彫りにされた。どのような観点から見ても、(1)ヨナスが直面している問題自体が、科学技術文明がこれほどまでに進展した現代において初めて問題となりえた事柄であること、(2)責任原理なるものが、この新たな脅威に対する恐れという生々しい感情から出発して、古来哲学的思索が蓄積してきた富へとあらためて問い尋ねることによって引き出されてきたものであること、(3)問いの新しさと答えの古さとのこの懸隔が、ヨナスの原理的思索にのしかかる困難となっていること、そういった点が共通に指摘できると思われる。

おそらくこうした問題は、新たな様式の思索を選びとれば解決できるようなものではあるまい。原理から考え直して新たな倫理を立てようとする姿勢そのものが、もっと言えば、哲学的に考えるということ自体が、科学技術文明が浸透した現在においてはどうしても時代遅れになっているのではないか。ヨナスが直面した困難は、そのような問いを突きつけてくるものであると私は考える。

2. 宗教による基礎づけの不可能性

さて、ヨナスの思索の独創性は、思索そのものを襲うこのような困難に対抗するべく、科学技術文明の体制下でわれわれが日々感じさせられる恐れに立ち戻り、それを羅針盤として思索を紡ぎ上げていこうという企てにある。この恐れに感情は、科学技術によって増幅されたわれわれの力が自然本性に取り返しのつかない傷を負わせかねないものであるという自覚と共に、責任の感情へと深化される。そうして、そのような責任を感じるのは人間のみであるという理由から、「人類存続」が新しい倫理の第一の命法として認定されるのである。

ここで重要なのは、この責任の感情は、あくまで人間が手に入れた力の強大さと自然本性の脆さとの不均衡から生じるのであって、何らかの超越的存在に基礎づけられたものではないということである。「われわれが今日所有し、引き続き獲得し行使し続けるように強いられている極度の力を手なづけられるような倫理を、科学の啓蒙によって徹底的に破壊された聖という範疇を再建せずに手に入れることができるかどうか、それが問題である」(PV57:41)。『責任原理』ではこのように明言されている。要するに、科学技術文明が突きつけてくる問いはもはや宗教の名において応答できるものではないということが、ヨナスの思索の基本的前提なのである。だとすれば、宗教はこの現代の危急の問いに関わる手立てを一切奪われていることになるのであろうか。

3. ヨナス哲学の宗教的背景：自家製のミュートス？

しかし、『責任原理』を離れてヨナスの思想展開の全体を見れば、この著作で披露された形而上学の「仮説的背景」という曖昧な位置づけの下で、独特の宗教思想ないしは神概念がかなり早い時期からもちだされているのが目を引く。これについて、ヨナスはあくまで自らの個人的信仰に関わる話であることを強調し、哲学的ロゴスとは一線を画するべきミュートス(いわば自分の信仰上の必要に応じて作られた自家製のミュートス)であることを強く訴える。実際、この側面からヨナスの哲学に光を当てようとする試みはいくつか存在するが、ヨナス自身はそのような解釈には強い抵抗を示しているのである。しかし、それならば、そもそもなぜヨナスはこのような奇妙な形で宗教と関わり続け、神を語り続けねばならなかったのであろうか。本当にそれは、彼の哲学とは無関係な、「個人的」事情でしかないのであろうか。以下、このミュートスが初めて提示された論考「不死性と現代の気分」(1961)と、その語り直しというべき講演「アウシュヴィッツ以降の神概念」と参照しながら、その点について立ち入った考察を試みたい。

4. 「むき出しのニヒリズム」への辛い誠実

『責任原理』では、科学技術によって過剰な力をもたされてしまったわれわれの有りようが、「むき出しのニヒリズム」と形容されている。「いまやわれわれは、むき出しのニヒリズムの中で震えている。そこでは最大の力が最大の空虚と組をなし、最大の権能がそれが何のためのものかという点についての最小の知と組をなしている」¹。もはや、空虚と不可知を免れないこの力とは別のところに全知全能なる超越的存在を立てることはできない。だからこそ、ここでヨナスは宗教をもちださずに思索することを自らに課するのである。神を語るヨナスのミュートスもまた、これとまったく同じ現状認識から出発している。すなわち、「前にも後ろにも何も無いという二重の無の間に独り置かれていること」²が「現代の気分」であり、この気分への「辛い誠実」を守ることが、この場合にも必須の条件とされるのである。

アウシュヴィッツという固有名がもち出され、「ユダヤの声」に対する応答としてミュートスが語り直される場合にも、基本的に事情は同じである。「アウシュヴィッツの狂乱が続いた全ての年月にわたって神は沈黙した」³とヨナスが言うとき、この言明は、単にユダヤの神が被らざるをえなかった特異な運命としてではなく、「むき出しのニヒリズム」の極限的具体化として解されるべきであろう。この事実直面して、伝統的な神概念の軸となる「全能なる神」への信仰は崩壊せざるをえない。ユダヤ民族を自らの民として選び「強き手」を差しのべる全能の神が、神に背いたことによってではなく、何の理由もなく人間性を剥奪されていく犠牲者を前にして沈黙を決めこんでいたということは考えられないからである。アウシュヴィッツという出来事をもたらした力は一切の意味づけを拒むものであって、この力を自らに含むような全能性が神に帰されるということはいかなるわけでもありえないのである。このように言えば、ヨブの伝統をもち出して、不可解な沈黙の背後に人知を超えた神の強大な力を想定することも可能ではない

か、という反論があるかもしれない。だが、ヨナスはこの道をきっぱりと拒絶する。そう考える場合、神の全能性と引き換えにその善性を犠牲にせざるをえないからである⁴。したがって、ここでもまた、むき出しのニヒリズムへの辛い誠実から、「神なし」の徹底的な受容から始めなければならない。

5. 有限な人間の行為に伴う永遠性の感情

しかし、ヨナスによれば、このような境位に置かれたわれわれが、それでもなお生きて行為していることによって経験される一種の永遠性の感情がある。すなわち、「自らの全存在を巻きこむ決断の瞬間には、われわれはあたかも永遠の眼差しの下で行為しているように感じる」⁵と云うのである。いかなる永遠性をも前提できない状況において感じられるこの永遠性の感情は、奇妙な転倒をはらんでいる。ここでは、「永遠性に関するわれわれのイメージを決するのはわれわれの現在の行為であって、われわれは、今ここでこのイメージに対して為す事柄を通して、たえず増し加わる存在の全てを記録する諸イメージの霊的な総体に対して責任を負う」⁶ことになるのである。つまり、今われわれがなす行為は、それ自体「二重の無」の間に挟まれたものでありながらも、科学技術の体制下で予見不可能なまでに増幅された力の起点となることによって、永遠に消去不可能な痕跡を残すのである。「現代の気分」に捉えられた生のただ中に永遠性の感情を見分けるこの洞察が、『責任原理』の論述を理解する上で決定的な意味をもつことは疑いあるまい。そもそもなぜわれわれは、科学技術という肥大した力を持ってしまったことを「恐ろしい」と感じるのか。なぜこの恐れは、その力によって傷つけられうるものに対する「責任」の感情へと深化されるのか。こういったことは、今述べた意味での永遠性の感情を考慮に入れることによって初めて理解できるのである。

6. なぜ人類は存続しなければならないのか

だが、『責任原理』の論述は、責任の感情の所在を指摘することで終わるのではない。そこからさらに、存在全体への責任を自覚しうる存在である人類を存続させねばならないという義務が、新たな倫理の第一命法として引き出されてくるのである。しかし、ヨナスの主張によると、そもそも人間がそのような責任を自覚しうるのは、自己自身を含めた全存在者に関して、存在ではなく非存在を選ぶ能力をもつからである。自分が「責任を果たさないこともできる自由」を所持していることを知っているからこそ、人間は自らが手に入れてしまった巨大な力を恐ろしいと感じるのである(PV382;375-376)。だとすれば、一体なぜ人類は存続しなければならないのであろうか。存在が毀損されることを防ぐためには、むしろ人類が居なくなった方が話は早いのではないか。『責任原理』という著作は、生の存在論による形而上学的基礎づけへの多大な努力にもかかわらず、この一見単純な疑念を晴らすことができていないと思われる。

このことは、今引き合いに出した永遠性の感情の有りようからも確かめられるであろう。というのも、現在の私の行為が永遠に消去不可能な痕跡を残すということは、責任を果たす行為にも果たさない行為にも妥当する事柄

であって、むしろ責任を果たさない行為の方が、その痕跡の消去不可能性において際立つようにさえ見えるからである。刻々と増し加わる諸々の行為とその際限なき帰結が刻みつけられるだけの無限大の白紙でしかないような永遠性に、一体どんな意味があるというのであろうか。

7. アウシュヴィッツ以降の神

私の解釈では、ヨナスのミュートスは、まさしくこのような次元の問いに対応するものである。このミュートス＝神話が語る神の有りようを一言でまとめるならば、「世界の創造と引きかえに自己自身の存在を放棄した神」ということになる。「世界がそれ自身として存在するために、神は自らの神性を脱ぎ捨てて、自己自身の存在を放棄したのである。それは、予見不可能な時間的経験——そこでは収穫が得られるかどうかは運次第である——という重荷を背負った時間のオデュッセイアから、神が再び自己の存在を受けとるためであった。このように、予断を許さない生成を在らしめるために神が自らの十全性を放棄するという場合、唯一予知できるのは、宇宙の存在が自己自身によって様々な可能性を供するようになるということだけである。世界のために自らを消し去ることによって、神はそうした可能性に自己の大義を委ねたのである」⁷。

この世界においては、一切が「予見不可能な時間的経験」となるのであって、この世界がどうなるかはそこで活動する者たちに全面的に委ねられている。このことをもっとも先鋭的に表現するのが、責任の感情に逆らって非存在を選ぶこともできる人間の自由であると言えよう。だが、このような事態を引き起こしたのは、他ならぬ神自身の意志であり、「宇宙の存在が自己自身によって様々な可能性を供するようになる」ことを善しとする神の決断であった。こうして、逆説的なことに、世界が「神なし」の無に委ねられ、究極的にはむき出しのニヒリズムに曝されるということ自体が、「神の世界内存在」を意味することになるのである。

ヨナスによれば、このように語られた神のみが「アウシュヴィッツ以降の神」となりうる。それは、「歴史の主」として力を振るう神ではなく「苦を被る神(ein leidender Gott)」⁸であり、時間の流れに自らを委ねる「生成する神(ein werdender Gott)」⁹である。だがこの神は、世界の諸可能性の展開とその全てを担う人間の自由の行方とに沈黙のままで寄り添い続ける。それは、キリスト教的な慈愛に基づくことではなく、世界と人間をそのようにあらしめることを神は「善し」とするからである。論文「不死性と現代の気分」は、次のような驚くべき見解によって締めくくられている。「不安を含んだ労苦がもたらす収穫は全て、明るいものであれ暗いものであれ、時間的に生きられた永遠という超越的な宝を増し加える。[...]欲求と恐れ、快と苦痛、勝利と不安、愛と残酷とが先鋭化すればするほど、まさしくその先端で神性は何かを得る。[...]被造物たちの苦しみさえもが調和の十全性を深めるものとなる。こうして、善悪という側から見た場合、神は進化の大いなるゲームにおいて負けることはありえないのである」¹⁰。

8. ヨナスのミュートスの曖昧さと現代における「宗教哲学」の窮境

このように見てくると、まさしくこのミュートスに、ヨナスの思想全体が突き当たらざるをえなかった困難の全て

が集約されていることが分かる。以上の解釈が正しければ、「人類を存続させるべし」というヨナスの倫理の第一命法は、この倫理をあくまで世界内在的に基礎づけようとするヨナスの意図にもかかわらず、このミュートスによって初めて正当化されると言わねばならない。しかし、もしこの特異な神のヴィジョンが、倫理の哲学的基礎づけをさらに基礎づけるものとして呼び出されるのだとすれば、世界と人間に全てを委ねるといふこの神の決断自体に反することになってしまう。だからこそ、ヨナスはこれをミュートスとして語り、哲学的ロゴスから区別しようとするのであろう。

けれども、それで問題が解決するとは思えない。そもそも、このようなミュートスを語らざるをえないということ自体が、ヨナスの哲学的企てを危ういものとするであろう。加えて、このミュートスは、ユダヤの伝統的・公式的な神観からは大きく逸れるものではあっても、ヨナスの全く個人的な神話というわけでもない。ヨナス自身、それが一六世紀のカバリストであるイサク＝ルリアの言う「神の収縮(ツィムツム)」の徹底化であることを公言しているのである¹¹。とすれば、結局のところ、ヨナスの責任原理は「ユダヤの声」が届くところでのみ妥当性を持つということにならないであろうか。その意味で、このミュートスを個人的な信仰の事柄と位置づけて済ませようとするヨナスの姿勢は、やはり欺瞞的であると思われる。しかし、ならばどのように位置づければよいのか。

科学技術が人間にもたらした予見不可能な力に浸透された現在の世界は、それを思索しうるといふ可能性自体に疑問符を付すほどの根底的な問いを突きつけてくる。この問いに回答しようとする時、問いの底知れぬ深さに拮抗しうるものとして、宗教という形で積み上げられてきた伝統に目を向けないわけにはいかない。しかし、宗教もまた同じ問いに刺し抜かれている以上、宗教を自明の前提として思索することはもはや許されない。この窮境において、われわれはどのように問い求めればよいのか。現代における「宗教哲学」の課題は、まさしくこの点にあると思われる。ヨナスの苦闘は、その不徹底も含めて、この問題を考える上で、この上なく貴重なテストケースとなるであろう。

注

1 Ibid.

2 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », in *Harvard Theological Review*, No.69, 1962, p.6

3 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Taschenbuch, 1987, p.41.

4 Ibid., p.38 und 48.

5 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », op.cit.,p.7

6 Ibid.

7 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », op.cit.,p.14.

8 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, op.cit.,p.25.

9 Ibid.,p.27.

10 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », op.cit.,p.15-16.

11 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, op.cit.,p.46.

京都学派の神秘主義研究の意義はどこにあるのか —— 西谷啓治の神秘主義理解を中心に

後藤 正英

本稿は2005年3月の第19回国際宗教学宗教学史会議世界大会(東京)での発表原稿に若干の加筆修正を加えたものである。パネルの共同主催者である吉田喜久子氏、松田美佳氏、加藤希理子氏には、原稿を作成する上で貴重なご助言を戴いた。記して感謝申し上げる。

問題設定

すでにハイジック氏の指摘にもあるように、京都学派の哲学の特徴の一つには、東西の神秘主義の伝統に対して共感的な態度を示し、神秘主義の伝統において問題になってきた事柄を、積極的に自らの哲学のうちへと吸収してきたことがある¹。この場合に重要なのは、京都学派の哲学者たちは、哲学の秘教化を意図したのではなく、近代の西洋哲学が抱えている困難をより深い場所から捉え直すためにこそ、神秘主義の伝統に注目したという点である。

京都学派の哲学者たちが、神秘主義への共感を示し仏教的伝統を背景にしていることは、決して彼らの思想の特殊性や偏向性を示すものではない²。その意味でも、本論では、京都学派の神秘主義に対する共感的態度は、宗教・哲学をとりまく全世界的な思想潮流の中で理解しなければならないことを、いくつかの側面から指摘したい。京都学派の神秘主義理解を特殊なものに留めてしまうのではなく、より広い連関の中で考察していくためには、いま一度世界的なコンテキストの中に置き直す作業が必要なのではないだろうか。また、このような作業をすることで、20世紀においてなぜ神秘主義が世界的に共有された問題関心の対象とならざるを得なかったのかという問いにもおのずと答えが与えられることになるだろう。

ここでは、京都学派の哲学における神秘主義理解を西谷啓治によって代表する。もちろん、京都学派の神秘主義理解を取り上げる場合、まっさきに念頭に浮かぶのは上田閑照氏の仕事である。上田は、宗教学的な関心を前面に出しながら、神秘主義の問題をエックハルトと禅との積極的なかわりの中で解明した。しかし、言うまでもなく、上田の神秘主義理解の源泉は西谷啓治のうちにある。西谷は、狭義の宗教学的関心のみにとどまらず、大乘仏教と西洋精神史全般にわたる広い問題関心に基づいて、神秘主義が問題とならねばならない根拠を明らかにした。

近代の合理主義が退潮するに従って、19世紀に入ると次第に様々な側面から神秘主義に注目が集まるよう

になった。西谷の神秘主義理解もそのような世界的な思想潮流の中で形成されたものである。もちろん、西谷は、自身の仕事世界的なコンテキストの中にあることに関して十分に自覚的であったが、しかし自覚できなかった側面も存在する。

私は、西谷の神秘主義理解の意義を世界的な思想潮流の中で捉え直す場合には、次の三点を指摘することができるのではないかと考える。第一には、哲学史の視点からの神秘主義理解である。つまり、近代精神(狭義には近世ドイツ哲学)の母胎としての神秘主義という理解であり、これは新カント学派の哲学史理解のうちにその淵源をもっている。第二には、19世紀になって成立した宗教学の視点からの神秘主義理解である。つまり、あらゆる宗教の中に神秘主義的体験の普遍性を指摘する議論である。これは、オットーの議論をその典型とする。

以上の二つの点は、西谷が先行世代から受け継いだ問題関心であったといえるが、これらはすでに西谷自身が十分に自覚していた点である。しかし、もうひとつ重要な第三の点がある。それはニヒリズムと神秘主義という問題である。すなわち、世界の中に神的な意味を見出せなくなったニヒリズム(虚無)の時代においてこそ神秘主義という宗教理解がリアリティをもつ、という見解である。私は、これは、西谷(1900-1990)のみならず、ショーレム(1897-1982)やヨナス(1903-1993)のような同世代のユダヤ系の思想家たちの神秘主義理解にも共有されていた問題関心であると考え。彼らは、それぞれの仕方で、反宗教や無宗教の時代状況の中で宗教の新しい地平を展望しようとしたのであり、それが彼らの関心を神秘主義へと向けさせ、自らの宗教的伝統を再発見させることになった。もちろん西谷自身はこのような関心がユダヤ系の思想家たちにも同時代的に共有されていることを指摘することはできなかったわけだが、この点は今までほとんど指摘されてこなかっただけに重要な点であると考え。

1 哲学史の視点から

神秘主義の問題を哲学史の視点から捉えた場合、西谷の積極的主張の一つは、ドイツ観念論の重要な背景として神秘主義の伝統があったことを指摘した点にある。これは当時の新カント学派の哲学史観の成果を受け継いだ上での主張であり、その意味では、近世ドイツ哲学の成立の背景に神秘主義の存在を指摘する解釈は、西谷だけに見られるものではない。京都学派に含まれる人々の範囲を拡大して考えるならば、いくつかの著作の中に、西谷と比較対照することができる研究を見出すことができる。ここでは、西谷に先立つ時代の研究の代表例として、西谷の指導教授の一人であった朝永三十郎(1871-1951)³『近世に於ける「我」の自覚史(新理想主義とその背景)』(1916)に注目したい。朝永において神秘主義の潮流が取り上げられるのは、特にカントとの繋がりである。

朝永によると、15-16世紀における「我」の覚醒は突如として起ったものではない。それは、ヨーロッパ文化の中に胚胎された様々な種子の発展の結果として起ったのであり、その濫觴の源は、12-13世紀にまで遡ることができる。朝永が中世の神秘主義の潮流を取り上げるのは、「我」が教会の教権制との対立の中で自覚化されてきた側面を指摘するためである。神秘主義には種々の形態があるが、形式主義、客観主義、主理主義(主知主義)に反対して、個人の内的体験を重視する点においては一致している。宗教の真髄は、教理や信条よりも、個人の

内的体験にある。朝永が特に注目するのはエックハルトの神秘主義であり、エックハルトと近世哲学との連関については次のように述べられる。「エックハルトの神秘説は宗教意識の内化と自律とを高調し、神的状態よりして感覚的および超自然的要素を淘汰して、之を理性化し自然化した点に於いて明らかに近世的傾向、殊に独逸の「理性」の哲学を予示している」(T 10)。

朝永は、エックハルトの他には新教成立後の神秘主義者の代表者としてベーメを取り上げている。朝永によると、ベーメの神秘説が学問的に洗練されたなら、哲学上重要な結果に到達することになる。ベーメに代表される新教内部の神秘説に共通な特徴は、宗教的信仰の内化と自律であるが、そこには二つの重要な契機が含まれている。第一には、「真理の淵源は『我』のうちにある」(T 15)ということであり、第二には「……真理の淵源たる『我』は個人のうちに働いてはいるが同時に超個人的であるということ」(ibid.)である。個人の奥底には「普遍的な、我々が希求し渴仰すべき最高権威と最高価値とを有するものがあって、それが真理の淵源なのである」(ibid.)。朝永は、特にこの第二の契機に関して、近世哲学との連関性を指摘する。「カントおよびカント以後の独逸最盛期の哲学(我々は之を「理性の哲学」と総称し得る)は皆此の観念を核心とし、基礎として成り立って居る。最盛期以後の観念論的、理想主義的の哲学も亦多数は、此の観念を核心とし、基礎として成り立って居る」(ibid.)。

しかし、朝永によると、上述の契機によって構成されている真理は、新教内部の多くの神秘主義者においては学問的に洗練された形で顕在化することができず、ベーメの晦渋で比喩的な描写のうちに僅かに現れるしかなかった。神秘主義の中に潜在的に含まれていた真理が明らかとなるためには、「(ベーメ)と等しく北独逸に生れ、新教の新客観主義、新形式主義、即ち反神秘主義に反抗して起った虔信主義(ピエティズム)の雰囲気中に人と為ったカントを待たねばならなかった。窮理弁証を退けた神秘説が、精練された窮理弁証と密接に結び付いて、初めて近世最盛期の哲学思想発展の源頭となることを得たのである」(T 16)。

この著作の副題に「新理想主義とその背景」とあることから推測されるように、朝永は、近世的な自己(我)が成立してくる際にドイツ神秘主義が重要な役割を果たしたという指摘を、新カント学派(特に西南ドイツ学派)の哲学史理解から引き継いでいる。西谷も、朝永と同じくナトルプやヴィンデルバントらの影響を受けながらも、朝永とは違った方面へと思索を展開する。両者の一番の大きな違いは、西洋の近代精神への批判的視点の有無という点にある。

朝永が神秘主義に注目するのは、理性の哲学として結晶した近代精神を生み出した母胎という観点からである。しかし、西谷は、そのような近代精神の行き詰まりをも見据えた上で、そこからの活路を開くための立場を中世のドイツ神秘主義の中に見出そうとする。西谷は「独逸神秘主義」(1940)や「独逸神秘主義と独逸哲学」(1943)においては、近代精神の行き詰まりをニヒリズムという言葉によって表現してはいないが、事態としてはすでに同じ問題が考えられている。この点について、西谷は「独逸神秘主義と独逸哲学」において次のような主張を展開する。

中世は世界と自己を絶対的に否定するという宗教的精神において行き詰まったが、かわって現れた近世の精神も人間の自己肯定と世界肯定の道を進んで再び行き詰まりに陥った。西谷によると、西洋精神は、このような仕方でも陥った困難から脱出する道をいまだ見出してはいない。この場合、「人間性と世界との単に直接的な肯定ではなくて、その絶対否定を通しての肯定の立場」(NW7 256)がいかんして成立するのかということが問題となる。中世においては上述の困難は信仰と理性の相克という形で現れていたが、西谷は、エックハルトの神秘主義が

「自己否定の徹底と自己肯定の徹底という二つの矛盾した要求を剩さずに満たす如き立場」(NW7 228)をその当時すでに開いていた点に注目する⁴。ここに西谷がエックハルトの神秘主義に注目する最大の理由が存在する。しかしこの立場は「それ以後再び見失われ、現在に至るまで再現を見ず、その再獲得と充分の展開とはなお課題のままで残されている。近時に於けるエックハルト復興の気運も、そのことの自覚の萌しに他ならぬ」(ibid.)と西谷はまとめている。

西谷は、エックハルトの中に近代の自律的理性と中世の信仰の双方を問い直すことができる立場を見出した。その際に西谷は、エックハルトの神秘主義がアウグスティヌスの主意主義ではなくてトマスの主知主義の土壌から生まれてきた点に注目している。つまり、信と知や宗教と哲学の関係を根本から見直す場合には、信仰の立場から理性を排撃したルターよりも、理性の立場を徹底化することで自然的理性を否定的に克服し神と魂の根底へと透入する方向性を見出したエックハルトの方に、現代的な意義が存在すると考えているのである。

西谷は、ドイツ神秘主義において宗教的知性の徹底と自己追求の徹底が共存している点を高く評価したわけだが、そこには独自の哲学史観に基づいて宗教と哲学の関係を問い直そうとする問題意識があった。西谷の哲学史観はヨーロッパに端を発する問題を非—西洋の立場から根源的に問題化しうる射程をつものであったがゆえに、キリスト教の伝統の中で形成されてきた宗教的知性のあり方を批判的に考察する過程で、さらに仏教における覚や智慧の問題と取り組むことになった。

2 宗教学の視点から

神秘主義についての西谷の見解が最初にまとまった形で提示されたのは『神秘思想史』(1932)であるが、西谷において神秘主義そのものをテーマとした仕事は1940年代に集中している。その中でも、『神と絶対無』(1948)でのエックハルト研究がその集大成としての位置を占めている。この時期の論文の中には、特に「独逸神秘主義」や「独逸神秘主義と独逸哲学」のように、戦争中に書かれたこともあって民族精神を強調すぎるものもあり、この点は今日的視点からすれば批判的に考察される必要がある。しかし、これらの著作の中には既に指摘したような神秘主義に対する西谷の基本的立場を確認することができる。

「独逸神秘主義」や「独逸神秘主義と独逸哲学」においてドイツ神秘主義に光があてられる際には民族精神という特殊性の方に重きがおかれていたが、戦後に出版された『神と絶対無』(1948)になると、神秘主義的体験が世界の諸宗教において共有されているという普遍性の観点が強調されてくる。晩年の論文「今日における神秘主義研究の意義」(1982)⁵の中では「神秘主義における普遍性(Allgemeinheit)」として定式化された側面である(NW16 207)。つまり、19世紀後半に成立した「宗教学」の成果として、神秘主義は宗教意識において特殊なものではなくて、世界のあらゆる宗教現象の中に認められることになったのである。

『神と絶対無』において、西谷が自分の企てに対する先駆的な研究として共感をもって名前を引用しているのが、オットーの『東と西の神秘主義 エックハルトとシャンカラ』(1926)である。オットーは、その序文の中で、神秘主義について次の3点を指摘している。

1. 神秘主義においては、気候や地理や民族の差異に影響されず、人間の精神や経験のあり方の驚くべき内

的親近性が現れる。2. 神秘主義はどこでも全く同一の神秘主義であるという主張は間違いであり、神秘主義には表現の多様性がある。3. この多様性は、民族や地理の違いに制約されておらず、「同一の民族園や文化園の内部において相並んで現われたり、それどころか相互に鋭い対立のもとで現れることすらあり得る」(O 2)。

神秘主義の経験における表現の多様性は地域や民族の違いに制約されるものではないという主張は、オットーとエックハルトの間の精神的同時代性という主張へとつながる。この著作でのオットーの強調点は次の点にあったものと思われる。「彼ら(エックハルトとシャンカラ)は、また『同時代者』でもある。なるほどシャンカラが生きて活躍するのは約 800 年頃であり、エックハルトが生きていたのは 1250 年—1327 年である。しかしながら、より深い意味での同時代者とは、実はたまたま同じ時代に世に出た人々ではなく、それぞれの環境世界の並行発展の対応する時点にいる人々なのである」(O 3-4)。

『神と絶対無』での西谷の企図もおおよそこの方向に沿ったものである。西谷は、エックハルトの研究書のタイトルとして、なぜ「絶対無」という仏教の言葉を引用するのか、という点について次のように述べている。「エックハルトを取り扱った本書の題名に、絶対無というような仏教的な言葉をことさら取り入れたのは、彼の基督教的体験そのものが仏教的体験との照応を含むという事情を、併せて示唆するためであった。この事情は私にとっては、かなり重要な事柄である。というのは、現代においては、諸宗派にとってはもちろん、諸宗教にとっても、差別の自覚よりも大同の自覚の方が一層大切であると信ずるからである」(NW7 5)。禅とエックハルトは、その精神において相通ずるところがあるが、両者は世界を異にしているからこそ、その相通ずるところはより深いものとなる。その意味で、宗教に求められているのは未来に向かって一層大なる普遍性の立場を開くことである、と西谷は主張する。

西谷は、宗教学の視点からの神秘主義理解においては、このような普遍性への要求をオットーと共有している。ここで、さらに注目すべきであるのは、同時期に西谷はニヒリズムについての連続講演を『ニヒリズム』(1949)という一冊の書物にまとめていることである。西谷は、ドイツ留学時にハイデッガーのゼミナールで発表した原稿を元にして「ニーチェのツァラトゥストラとマイスター・エックハルト」(1938)の時点で、既にニーチェとエックハルトの間に「人間否定を通しての人間肯定の徹底」という点で根源的に相通ずるものを読み取っていた。ニーチェとエックハルトの関係は、ニヒリズムと神秘主義の関係として把握し直され、主著『宗教とは何か』ではその点についての詳細な考察が展開されることになった。

3 ニヒリズムと神秘主義

私は、世界の中に神的な意味を見出せなくなったニヒリズムの時代においてこそ神秘主義の宗教理解がリアリティをもつという洞察は、西谷のみならず、ショーレムやヨナスといった同世代のユダヤ系の思想家たちによっても共有されていたものであると考える。もちろん、西谷がニヒリズムの問題を考察するときに直接的に意識していたのはニーチェでありハイデッガーであったが、ここには西谷自身が意識することができなかった同時代的な問題関心の広がりが存在する。神秘主義が論じられる背景としてのニヒリズムという問題意識は、西谷の先行世代に属する新カント学派の哲学者たち、朝永、さらにはオットーがもちえなかったものである。もちろん、ショーレ

ム、ヨナス、西谷の間には様々な見解の相違も存在するのだが、にもかかわらず、その問題意識の共通性の方を強調しておくことは決して無意味ではないだろう。

西谷において、神秘主義とニヒリズムの関係が問題となるのは、「ニヒリズムによるニヒリズムの超克」という場面においてであるが、そのときに仏教がもつ位置付けについては次のように語られている。「大乘佛教のうちには、ニヒリズムを超克したニヒリズムすらもが至らんとし未だ至り得ないような立場が含まれているのである。但しその立場も現在では歴史的現実には現れ得ず、過去の伝統のうちに埋もれている。それが取り出され現実化される道は、上に語って来たように、我々のヨーロッパ化がその至りつく所を先取り、ヨーロッパのニヒリズムが我々の痛切な問題となることによってである」(NW8 185)。この点については、後の『宗教とは何か』において本格的な仕方で展開されることになった。

もちろん西谷は、過去の仏教がそのままの形で近代のヨーロッパがもたらした危機を克服できると考えているわけではない。なぜなら、我々のヨーロッパ化の結果として、20世紀中葉に生きる日本人においては仏教や儒教といった伝統の精神的実体は既に失われてしまったからである。にもかかわらずこの精神的空洞を意識することができていない点に西谷は我々の「自乗された危機」の存在を指摘する。我々は伝統へとそのままに回帰するのではない。我々の伝統は、我々の西洋化と、西洋文化そのものの究極の処から再発見されなければならない。つまり、ヨーロッパ文化の危機が問題となるのと同じ次元で、我々の伝統も問題とならねばならないのである。

ヨーロッパのニヒリズムは、精神的空洞という我々自身の虚無を教えると同時に、それを克服するための方向も教える。西谷は、ニーチェがヨーロッパのニヒリズムを生き抜いたことで虚無の中に肯定性を見出した点を評価しており⁶、西谷は、ニーチェの「ニヒリズムによるニヒリズムの超克」の努力と結びつくところで、「東洋文化の伝統、就中、佛教の『空』とか『無』とかの立場が新しく問題となる」(NW8 183)と述べている。

西谷は、主体の底には立脚するものが何もないというニヒリズムの現実を脱自的な自由として受け取り直していく過程で、ニーチェから大乘仏教へと、特に禅仏教へと向かう方向性を示したが、その際にニーチェから禅の間を媒介しているのがエックハルトの神秘主義なのである⁷。『ニヒリズム』では、ニーチェとエックハルトと禅仏教の関係について次のような言い方がなされている。「神なき虚無を破って創造的意志に生きる立場、後にいふように、ディオニュソス的な『新しい神』をもつ『新しい宗教』の立場には、嘗てエックハルトが「神」なき神性の「沙漠」のうちで、「何故」といふ理由なしに生きる、といった立場に通ずるところがある。また柳は緑、花は紅という禅佛教に通ずるところもある」(NW8 75)。

ヨナスとショーレムは、互いに多くの点で相反する意見をもちながらも、ニヒリズムと神秘主義思想の連関に着目する点では合い通じ合うところをもっている。

ヨナスは、1962年に『グノーシスの宗教』の第二版を出版する際に「グノーシス主義、実存主義、ニヒリズム」という章を挿入して、自分のグノーシス研究が現代にもちうる意義について論及している。その中でヨナスは、現代の実存主義哲学と、ギリシャ・ローマ時代のグノーシス主義の哲学が、共に、ニヒリズムという問題状況を共有していることを指摘する。

ニーチェは「神は死んだ」という言葉によってニヒリズム的状况の根底を指摘したが、もしグノーシス派が彼ら自身のニヒリズムの形而上学的基盤を要約したなら、それは「宇宙の神は死んだ」(J 390)というものになったであ

ろうとヨナスは主張する。グノーシスにおいて、世界(宇宙)は人間が神的な意味を見出すことができる場所ではない。世界こそが人間と神を断絶させる場所なのである。ヨナスにとってニヒリズムとはアンチ・コスモスを意味し、神的な意味を失った宇宙に囲まれた人間の絶対的孤独の経験が、グノーシスにおける一種の根本情態性(情状性)となる。

ニヒリズムにおいては、人間と実在の全体が分裂し、人間と自然の関係が疎遠となる。それゆえに、ニヒリズムが生じる背景には必ず自然への蔑視や自然概念の降格が存在する。ヨナスは、ヘレニズム時代の「反人間的な自然」と現代の「人間に無関心な自然」という違いを際立たせながらも、二つの時代が抱える問題の類似性の方を強く主張する。西谷は「今日における神秘主義研究の意義」において、シェリングなどを引き合いに出しつつ、神秘主義では自然と人間を対立的に捉えようとはしない「魂」や「生命」の次元が問題となっていることを強調する(NW16 221-229)。西谷は、神秘主義において、人間中心主義と神中心主義の対立関係を越えたところで、通常自然性や精神性と異なる根源的な生の次元が開示されている点に注目するのである。

ヨナスのグノーシス理解に戻ろう。グノーシスにおいては、世界から神的意味が剥奪されたにもかかわらず一切の超越的救済の希望が断たれたわけではない。超世界的な神は、世界から超越しているからこそ純粋な意味で超越的なのである。しかし、この超越は感性的世界との積極的関係をもたないがゆえに、それは人間にとっては未知なる他者性をおびた神にとどまることになる。もはや神は世界を通して人間に対して規範的な拘束力を発揮することができないのであるから、「このような隠れた神はニヒリズムの神概念」(J 391)であるとヨナスは語る。

ここには、「神秘思想における救済の熱望とニヒリズムの背中合わせの共存」(島蘭進)⁸とも言うべき逆説的事態を指摘することができる。もちろん探求されるべきはこの逆説的事態の内実である。その内実はショーレムを見ることでより明らかになるだろう。

ショーレムが注目するのは、神性が世界の中に直接的な仕方では現れず、ある屈折した仕方ではしか表現されないような次元である。ユダヤ教の歴史においては、数多くの離散や棄教の経験があったが、そのような状況下で、ユダヤ教徒が自らのうちで神を失わないためには、神秘主義的な宗教理解が必要であった。ショーレムがサバタイ主義というニヒリズムの宗教形態に光をあてようとしたのは、このような理由があつてのことである。ショーレムが神秘主義の宗教理解を評価する背景には、合理主義的な宗教理解は、悪や人間の苦境を正面から捉えてこなかったのではないかという批判がある。もちろん、ショーレムは(極端なサバタイ主義の中に現れたような)神秘主義がもつ負の側面を無条件に肯定しているわけではない。宗教が悪の問題にかかわることはリスクを伴うが、そのリスクを宗教の問題から除外することもできない、というのがショーレムの立場なのである。合理主義的な宗教理解はこのリスクを単に回避しただけに過ぎなかったのであり、神秘主義的な宗教理解はそのリスクを負おうとしたのだが、それゆえに時に間違つた道へと迷い込むことになったのである(S 35-37)。

ヨナス、ショーレム、西谷の三者が神秘主義に注目するのは、世界の中に直接的に神的意味を見出すことができなくなったニヒリズムの時代における宗教の在り処という問題関心からである。ヨナスと西谷の間にはハイデッガーという共通項があることも忘れてはならないだろう。

しかしこの場合も看過することができないのは、ヨナスやショーレムにおいては、神秘主義はあくまで一神教的な救済宗教の枠組みの中で論じられている点である。ショーレムがユダヤ神秘主義の研究においてメシアニ

ズムのもつポテンシャルティにこだわった理由もここに由来する(S 350)。ここには西谷との大きな差異が存在する。西谷にとって決定的に重要であったのは、「ニヒリズムの超克」という視点である。もちろん、無の問題自体への取り組みにおいても、西谷とヨナス、ショーレムの間には大きな違いが存在する。本論では彼らの問題意識の共通性の方を強調したが、異なる宗教的伝統や歴史理解をもつがゆえの差異の方へと、改めて目を向けていかねばならないだろう。

凡例

西谷啓治の著作からの引用は創文社の著作集を用い、引用の後に、引用箇所を(引用略号(NW)、巻数、頁数)の順で記載した。その他の著者からの引用略号は以下の通りである。

- T : 朝永三十郎、『近世に於ける「我」の自覚史 新理想主義と其背景』、東京：寶文館、1916年(改定新版1946年)。
- J : Hans Jonas, *Gnosis, Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt am Main und Leibzig : Insel, 2.Aufl. 2000(1958). (ハンス・ヨナス『グノーシスの宗教——異邦の神とキリスト教の端緒』(秋山さとこ・入江良平訳)人文書院、1986年)
- O : Rudolf Otto, *West-östliche Mystik*, C.H.Beck : München, 3. Aufl. überarbeitet v. Gustav Mensching, 1971(1926). (ルドルフ・オットー『西と東の神秘主義 エックハルトとジャンカラ』(華園聰磨・日野紹運・J・ハイジック訳)人文書院、1993年)
- S : Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York : Schocken, 1995(1941). (ゲルシヨム・ショーレム『ユダヤ神秘主義』(山下肇他訳)法制大学出版局、1985年)

注

- 1 J・ハイジック、「日本の哲学の場所」『日本の哲学』3、昭和堂、2002年、12頁。
- 2 京都学派という名称の定義について述べることは大変に難しい問題である。京都学派という名称ゆえに思想内容自体に取組む前から先入観をもたれてしまうことも稀ではない。しかしながら、西田・田辺を中心に展開した諸思想の間に一つの共通性を見出すことができることも確かである。京都学派という名称については、最近の研究では、竹田篤司氏が「西田・田辺の両者を中心に、その学問的・人格的影響を直接的に受けとめた者たちが、(両者の死後をも含め)およそ四分の三世紀の長きにわたり、相互に密接に形成し合った知的ネットワークの総体」という定義を、大橋良介氏が「〈無〉の思想をベースにして哲学の諸分野を形成した、数世代にわたる哲学者グループ」という定義を提出されている。竹田篤司、「下村寅太郎——『精神史』への軌跡」『京都学派の哲学』(藤田正勝 編)昭和堂、2001年、234-235頁。大橋良介、「なぜ、いま『京都学派の思想』なのか」『京都学派の思想 種々の像と思想のポテンシャル』(大橋良介 編)、人文書院、2004年、10頁。大橋氏は、戦後になって京都学派の思想における「宗教哲学の色彩」が著しく濃くなったことを指摘している。本論で論じたのはまさにこの宗教哲学の側面であるが、それのみによって京都学派の思想を代表させることができないことは言うまでもない。
- 3 朝永は西谷の卒論提出時の副査であった。
- 4 初期の論稿「宗教・歴史・文化」(1936)では、真の根源的主体性としての絶対無の立場から信仰と理性の対立を止揚するプランが示されている。
- 5 論文の元となった講演は1974年に行われている。
- 6 西谷はニヒリズムをめぐるニーチェと仏教の関係について次のように述べている。「ニーチェは、彼のいわゆるヨーロッパのニヒリズムを、佛教のヨーロッパ的形態と考へてゐる。彼の佛教観には佛教の精神に對する根本的な誤解が纏つてゐると

しても、彼がニヒリズムと関連して佛教を想起したといふことは、問題自身の正當な方向に沿うたものである」(NW8 5)。

7 上田閑照氏は、エックハルトとニーチェは生の根源性において密接な問題連関をもちながらも、自然が被造物としてではなくそれ自体のリアリティをもった自然として問題となるということはエックハルトの時点には全く存在しなかった事態であることを指摘している。上田閑照、「無底と自然」『シェリング年報'98』第6号、晃洋書房、1998年。

8 島藺進、「グノーシスは神秘思想か」『グノーシス 異端と近代』(大貫隆・島藺進・高橋義人・村上陽一郎 編)、岩波書店、2001年、40頁。

Jamesian View of Religion in Empiricism

TSUTSUI Fumio

筒井 史緒

[Paper presented at 19th World Congress of the International Association for the History of Religions. Tokyo, 28, March, 2005].

An intellect perplexed and baffled, yet a trustful sense of presence
— such is the situation of the man who is sincere with himself and with the facts,
but who remains religious still.
————— William James, *The Varieties of Religious Experience*

INTRODUCTION

The significance of the central role of religion in the philosophy of William James cannot be overemphasized. It is noteworthy that not only a great part of his essays and lectures are devoted to religious problems but almost all his books are closed with a chapter dealing with religion, even when they are not directly concerned with religious matters.¹ His emphasis upon religion in philosophy is expressed best when he says : “[R]eligious experience ... needs ... to be carefully considered and interpreted by every one who aspires to reason out *a more complete philosophy*.” (PU, 769; my emphasis)

Several studies have been made on James’ view of religion in various ways. Among the most popular is one which focuses on his justification of its rationality. Myers carefully and informedly examines James’ way of defending religion². Another example is Suckiel who makes effort to legitimate religion in the present intellectual context using James’ argument³.

This rational/irrational dichotomy, however, is of just secondary importance, especially when one desires to go deep into the heart of Jamesian view. The apparent defensiveness of his argument comes from the two following reasons : First, in James’ day, mistrust of religion was wide spread particularly among intellectuals because of its ‘shameful irrationality’. He spoke *against* them siding with religion, which as a consequence made his discourse appear to be persuading them of its rationality. Second, he was a kind of philosopher with an open mind to talk to others, not a rigid intellectual who just offers his finished theory⁴. In consequence, his manner directly reflects his contemporary opinions, which makes it difficult for us to see the essence of his vision.

My thesis is as follows : What is important is that James insists on *religious experience*. This mirrors his deep

concern about the human condition, in which human beings are forced to live in a natural and empirical world on one hand, and cannot help desiring for a supernatural and transcendent world on the other hand, which some modern French philosophers would call 'incarnation'. I also discuss how this human limitation forces James to introduce pragmatism, showing the real essence of this notorious principle.

CHAPTER 1 DOES 'RELIGIOUS EXPERIENCE' MEAN 'PURE EXPERIENCE'?

In order to clarify the James' empirical view with regard to religion, it will be helpful to distinguish first his two major terms concerning experience : 'pure experience' and 'religious experience'. The description of pure experience as 'undivided state of subject-object' seems so mystic, that quite a few critics carelessly identify it with that of the religious. But is 'pure experience' a satisfactory explanation of religious experience, or at least aimed to clarify it? And if not, what does religious experience mean in James?

The description of these two kinds of experience, with regard to this primal fusion of subject-object, indeed, sounds alike. However, a closer examination will show us that they are completely distinct notions.

Pure experience, on one hand, is introduced as "only one primal stuff in the world" (ERE, 4), or immediate state of experience which could work as anything. It is taken in specific contexts, and then it becomes interpreted as subject, object, thought, consciousness, or whatever. Pure experience, accordingly, means a strategy taken in order to explain human cognition. In this case, thus, the subject-object union is not of a *mystic* kind, but of a *neutral* kind, namely, the original state of human experience in general.

Religious experience, on the other hand, is not such a general experience as everyone could share at any time. This is not to say that it is of an esoteric nature kept to a few limited people, but that it has a specific nature as seen below:

Religion ... shall mean for us the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand *in relation to whatever they may consider the divine*. (VRE, 36; my emphasis)

To sum up, the key difference consists in whether 'the divine' is involved or not. The former metaphysically interprets the origin of our natural and ordinary experience, in which the divine plays no essential role; while the latter refers to a special kind of experience, which necessarily involves the relation to the divine⁵.

Now, to make his view on religious experience a bit clearer, let me consider what is meant by 'the divine' — i.e., the essence of religion. As can be seen in the following quotation, two notable features of religion can be pointed out:

[I use the word religion] in the supernaturalist sense, declaring that so-called order of nature, which constitutes this world's experience, is only one portion of the total universe, and *there stretches beyond this visible world an unseen world of which we now know nothing positive, but in its relation to which the true significance of our present mundane life consists.* (WB, 495; my emphasis)

From this passage, we realize that in James religion has to do with an unseen wider world, which remains hidden but holds real truth. To put it plainly, James considers that religion exists in a *higher, deeper and wider* region of the universe and it stretches *beyond* and is *discontinuous* with the 'natural' experiences which constitute our present mundane life.

But how do we possibly *experience* such region when it *goes beyond and remains discontinuous with this world's experience?* How do we know if it is something *higher?* I will discuss this matter further in the following chapter.

CHAPTER 2 EMPIRICAL RESULTS OF RELIGIOUS EXPERIENCE

Radically empiricist as he is, James examines religious experience by focusing on the results it brings about, what *actually* happens, in which we can discern three chief elements :

1. It entails a form of death, not that of the body, but of a certain mental process such as despair, followed by new range of life.⁶
2. This new life comes in the shape of energy.
3. The energy is of a different nature from that of the natural.

Let me make this clearer. 1. The first element, the deathlike termination leading to new life, means that the death of our own will opens the door to "the universe's deeper reaches", which otherwise remains closed⁷. What happens here is that the moment we give up striving and let go, something higher and wider begins to work for us. (PU, 769)

2. The work is done as a new level of energy given to us. The recipients become full of vitality they never expected to have. They suddenly realize that they have been only a part of something wider, and that as long as they let the wider work, inexhaustible energy is given unlimitedly⁸.

3. This energy is not only unexpected but also of an unusual kind, exceeding the conservation of energy—energy gained not by *taking* but by *giving*. Saints are good examples to illustrate this. They are not selfish, but altruistic : They do not do things for themselves, but for others. What is important here is that not *in spite of* but *because of* this altruism, they gain boundless energy. This miraculous vitalization, furthermore, has one more

significant factor: ethical value. Their passion is directed to doing *good*, which indicates the *goodness* of its origin. It would be reasonable, then, to suppose that the something working within is of a *higher* nature^{9,10}

As we have seen above, there indeed is convincing evidence to show that *we can feel some 'higher, deeper and wider' power despite the discontinuity, as a consequence of 'deathlike termination.'* This, however, raises a crucial question now: *Is what is experienced completely equivalent to what is believed to be Religion?* In other words, *is religious experience enough to make Religion?* In the next section I will discuss this question and its attendant problems.

CHAPTER 3 THE HUMAN LIMITATION AND PRAGMATISM

Unfortunately, the answer to the question I put is “No”. James confesses : “What the more characteristically divine facts are, apart from the actual inflow of energy... I know not.”(VRE, 463) But Religion *requires* more than experience can certify : “God, meaning only what enters into the religious man’s experience of union, falls short of being a [real] hypothesis.... He needs to enter into wider cosmic relations in order to justify the subject’s absolute confidence and peace.”(VRE, 462) Religion needs ‘body’, despite the lack of evidence¹¹. As James remarks, “[Religion] is something more [than personal experience], namely, *a postulator of new facts* as well.”(VRE, 462; my emphasis)

Here we face the human limitation that I mentioned at the beginning. There still remains a considerable gap between tangible facts and concrete proof in favor of the Deity, Heaven, Salvation, or whatever we might regard as components in established religion.

It deserves careful attention that James’ philosophical attitude itself, the Radical Empiricism, brings him into this difficulty. Radically empirical, on one hand, he cannot turn his blind eye to the possible existence of the unseen deeper regions, while on the other hand, his intellectual honesty never allows him to flirt with abstract concepts.

What characterizes James’ vision, however, is not just that he simply *accepts* this difficulty, but he also *confronts* it. This is life ; this is what we have to live. “Other world?” says Emerson, ‘*there is no other world, — than this one*, namely, in which our several biographies are founded.” (SPP, 1038; my emphasis)

Now we can understand why he must appeal to *pragmatism*, quite an earthly method of judging things by the result’s ‘cash–value’, even in such a celestial domain as religion. This earthliness should be interpreted as his almost ruthless intellectual honesty to think in the middle of concrete experiences and the incoherence they entail, and nowhere else.

Added to this, another important feature of pragmatism clarifies Jamesian view more : namely, pragmatism as process of life created by our testing and verifying our own belief, i.e., *acting*. In real life, there always is a gap between what we believe and its proof given to us. We must throw our belief into the gap by acting along it, even in such cases

as religious beliefs to which we can *never* receive the final answer. “For practical life at least,” James says closing *The Varieties*, “the *chance* of salvation is enough. No fact in human nature is more characteristic than is willingness to live on a chance. The existence of the chance makes the *difference* ... between a life of which the keynote is resignation and a life of which the keynote is hope.”(VRE, 469; my emphasis) This is real religious life led in this earthly round, and this is James’ Pragmatism in its literal sense of the word. To live means to create our own life amidst the human limitation, venturing ourselves into the gap on what we earnestly believe. The very belief that our act of believing might actually help God ¹²makes our life religious and worthy to live.¹³

CONCLUSION

It should be no exaggeration now to say that James’ work dealing with religious experience expresses his vision of the universe itself. This vision is itself his philosophy, a striking combination of radical empiricism, pragmatism and strong religious tendency. We find a man’s lifelong struggle for “a more complete philosophy” in his work—a struggle which never ends because the riddle of the whole universe would never fully be solved in this world. In this sense, his vision is far from static : It is, on the contrary, the dynamism itself. Jamesian philosophy is his testing his own belief, namely, his application of pragmatism to his own vision.

In conclusion, I would like to state the following: Jamesian view of religion is neither a simple defense of its rationality as some scholars discuss, nor just a detailed description of its living specimens as is commonly considered. I would say it is a world view, of highly *ethical* nature, which portrays how human beings, living in the lower empirical world on one hand, and in need of the transcendent religious world on the other hand, should *act*. The most noteworthy point in James is that he is always keenly aware of the sheer impossibility of obtaining enough evidence to support our religious belief. He is always aware, thus, of its irrationality, i.e., its being without *ratio* (ground). The heart of Jamesian view of religion in empiricism is, thus, the way he faces this irrationality inherent in human life.

¹ Cf. *Some Problems of Philosophy, Pragmatism, or A Pluralistic Universe, etc.*

² Myers, Gerald E. *William James, His Life and Thought*. New Haven : Yale University Press, 1986.

³ Suckiel, Ellen Kappy. *Heaven’s Champion*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1996.

⁴ Stephen C. Rowe is well aware of this. Rowe, C. Stephen. *The Vision of James*. Rockport : Element Books, Inc., 1996.

⁵ Although I laid emphasis on their difference here, yet of course in wider context in examining Jamesian view, they have some close relation. This relation, however, is too complicated to be discussed in detail in this paper. To put briefly, the term ‘feeling’ will intermediate between them.

⁶ [The religious experience is] ... described as experience of an unexpected life succeeding upon death... The phenomenon is that of new ranges of life succeeding on our most despairing moments. (VRE, 768–769)

⁷ “Sincerely to give up one’s conceit or hope of being good in one’s own right is the only door to the universe’s deeper reaches.” (PU, 769)

⁸ This is why James emphasizes the importance of relaxation. cf. James, “The Gospel of Relaxation,” in *Talks to Teachers and to Students*, 1983.

⁹ As you can see, this inference itself is based on pragmatism, thus leaves room for discussion.

¹⁰ It is important to examine religious experience in precise detail, but as space is limited, I will not take it up more. Further research on energy, subconsciousness, pure experience, would clarify his view more.

¹¹ “[Common man] have been interpolated divine miracles into the field of nature, they have built a heaven out beyond the grave.” (VRE, 463)

¹² “Who knows whether the faithfulness of individuals here below to their own poor over-beliefs may not actually help God in turn to be more effectively faithful to his own greater tasks?” (VRE, 463)

¹³ I discussed the crucial role that belief plays in his philosophy in more detail : Tsutsui Fumio, “Faith and James’ World Vision” in *Studies in The Philosophy of Religion*, ed. by Kyoto Society for The Philosophy of Religion, No.20, 2003.

根源知への志向としての神秘主義 —— エックハルトの知性論を通して

加藤 希理子

本稿は2005年3月の第19回国際宗教学宗教学史会議世界大会(東京)での発表原稿に、若干の加筆修正を加えたものである。

はじめに : 問題の所在

本論は、神秘主義を「知」の側面から考察するというアプローチの方法でもって、「哲学」的なものと「神秘主義」的なものとの関わり、ずれ、交差を見定め、両者のいわば共有因子としての「知」のあり方を素描することを目的とする。ここでは、マイスター・エックハルトの思想を「神秘主義」の一つの範例として採用する。ただしその範例選択そのものの正当化ないし説明の議論は、本論の範囲内では留保せざるをえなかった。

たしかに、一方で、中世哲学研究者の川添信介氏が近著『水とワイン——西欧十三世紀における哲学の諸概念』において綿密に述べているように、「さしあたり十三世紀という時代は二一世紀と大きく異なっているのであるし、西ヨーロッパの宗教的・文化的・社会的状況は日本のそれとは共通点を見出すほうが困難であると見なうであろう¹。それゆえにこそ、西欧神秘主義研究の方法論の問い直し、さらには、従来の諸々の方法論そのものがどのように歴史的に制約されてきたかという問い直し、といった問題設定が立ち上がってくることになるということ

を改めて言う必要は、ないかもしれない。

しかしだからといって、“神秘主義”ないし“神秘経験”といったものが、あるいは、“いかに「よく生きるか」”という問いそのものとしての“哲学”²が、精密ではあるが、単なる文献的調査にすぎない営みに還元されてしまうわけでもないだろう。川添氏が言うように、「そのようにわれわれがそこに生きているのとはきわめて異なった西欧中世の状況のうちで成立した思想的営為を、それでもわれわれの異なった状況のなかにおいて研究することに意味を見出すためには、単純に過去を過去として把握するという歴史的方法では不十分である。哲学史の研究は哲学そのものに関する反省へと接続するのであれば、単なる好事家の仕事になってしまうであろう³。こうしてわれわれ“研究者”は或る種の回避できない循環のうちで往復し続けることを余儀なくされることとなろうが、本論もまた、こうしたもどかしい循環を、十三世紀からは遠く隔たった二一世紀という時代の日本語文化圏において、もう一度取り上げようとする、ささやかな試みである。

さて、「哲学」は、一切の事象をその普遍的根源から認識しようと試みるものである、とすることができる。いわばそれは、自己の根源と知の本質を知ることを目指すわけである。とすると、「神秘主義」が単に思惟と対立する「非合理」的な自己妄想としてのみ解されるならば、両者は対立的に見られることとなろう。しかし、「神秘主義」には、有限な自己の究極的根源を知性によって志向し、「認識」——神秘主義の意味での——を通して「根源」と関

わろうとする側面もある⁴。もしそうであるならば、哲学と神秘主義とは、「知」によって世界の根源と関係しようとする点で共通性を有することとなる。

しかし、両者の根源へと遡源しようとする志向は、時として実定宗教における「神」と衝突し、対立する。実定宗教の側からの両者に対する批判は、単に両者が実定宗教の神と人間の媒介としての意義を危うくすることに依るだけでなく、人間が己の有限な能力によって「神認識」への通路を拓くということ、つまり何らかの(人間的)「神認識」なるものを前提としていること、に向けられているように思われる。

例えば、神秘主義に対して厳しい批判を行ったのは、周知のように、K. バルト、E. ブルンナー等に代表される弁証法神学であったが、その批判の内実は、まさに人間の側から出発して神の認識へと至ろうとし、神を人間の領域へと解消しようとする態度に向けられていたように思われる。それゆえ、当然のことながら、彼らの批判は、一切をその根源において把握し、説明し尽くすことを目指す哲学にも向けられることとなる。神と人間の質的断絶を主張する弁証法的神学によれば、神認識は神のみが為すのであり、神の啓示を通じて、神を「知り得ない」ことによるのみ「知り得る」。K. バルトは、人間は原罪により「神の像」を喪失しているため、自己の能力でもって神を認識することは不可能であるとし、人間が、实在論的及び観念論的思惟から究極的な第三項を引き出すことを否定する。E. ブルンナーは、『神秘主義と言葉』の中で、神秘主義は「その深みにおいて神を見出す」「内在主義」であり、自己義認に過ぎないと批判する。ブルンナーによれば、神認識が可能となる場としての「結合点」は、「神秘主義的説教」や「神と霊と人間精神の連続性」でもない。

しかし、神秘主義と哲学は、あくまで自らの意志の及ぶ領野と連続する仕方において究極的な何者かを見出すことを自負するにとどまるのだろうか。そうした側面のみを際立たせるとき、両者の有する自己否定的な契機が見落とされているように思われる。

本論の意図するところは、マイスター・エックハルトの知性(intellectus)論を通して、「神秘主義」的なものが、「知」の営みとしての「哲学的」なものとの交差し得る地点を探求することであり、その際、特に、両者において、既知の現実から導出をするという仕方で「根源」へと遡源することが可能とされるか否か、が問題となる。言い換えれば、人間存在と「根源」との連続性と非連続性という二側面が、いかに絡み合うのかが考察の焦点となろう。

しかし、考察に先立って問われるべき根本的な問題が残っている。そもそもエックハルトは「神秘主義者」(der Mystiker)であるのかという問題である。この問いに対する解答は、「神秘主義」(die Mystik)の定義によるとはいえ、一義的な解答を出そうとすること自体が非生産的であることはいうまでもない。したがって、本論において論じられる「神秘主義」は、一側面に留まる。今回、本論で扱うピックとして選択されたのは、具体的現象としての神秘主義ではなく、現象として生ずる“以前”の普遍的な根源へと参与する「思弁的神秘主義」、「抽象的神秘主義」である⁵。言い換えれば、多様性が生ずる以前の一性へ知によって還帰するものである。そしてそれはエックハルトの“Mystik”の場合に妥当するのではないかと筆者は考える⁶。

1. 神秘主義と哲学 —— 根源的一性への志向 ——

エックハルトは、人間に真理を「認識」する可能性を認め、『ヨハネ福音書註解』の中で、次のように述べてい

る。

「この言葉とそれに続く他の言葉の解釈にあたって、著者の意図は、著者の全ての著作と同様に、聖なるキリスト教信仰と両聖書が主張している事柄を哲学者の自然的理性(ratio)に従って解釈することである。なぜならば、神の不可視な事柄は、この世界の被造物において、造られた諸々のものによって知解されるものとして見られているからである」⁷。

エックハルトは、トマス・アクィナスの如く、哲学を補助的に用いず、すなわち恩寵と自然、超自然的真理と自然的真理を段階的に捉えるのではなく、哲学に、一切に通底する根源的な真理の洞察を認める。エックハルトは、自然の内に神の臨在を見るわけだが⁸、「神の不可視な事柄」、「神的なものには、可感的なものの下に隠されていることが属する」⁹と述べるように、それは自然の内に隠されているのであって、決して自然即神として連続的に考えられているわけではないだろう。むしろエックハルトにおいては、神の真理と自然の真理が根源的次元において同一であると捉えられているように思われる。それは根源においては一切が子なる言葉、「理念」、「真」或いは「真理」として神と同一の様態で在ることに拠る。エックハルトは、「初めに言葉があった」の「初め」を「根源」と同一視し、「根源」を「理念」として捉える。彼によれば、生み出されるものは、生み出すものの内においては、「理念」として存在し、その「理念」に従って生み出されるとし、諸事物の原因であるとする¹⁰。そして、彼は、そうした理念と言葉を同定したうえで、「言葉」は、神の全本性を受け取るという仕方でも同等であり¹¹、「子ないし言葉は、父ないし根源であるところのものそのものである」¹²として、子としての言葉が、父なる根源と一であるとする。このような神も被造物も含めた一切の根源的同一性は、エックハルト思惟の中核を成す一性に導かれている。さらに、彼は、子に「真」ないし「真理」を帰属させる¹³。したがって、隠された真理を一なる根源において捉え、解明することが哲学に課せられた使命となる。

「真」は、神と人間が同一の次元、即ち根源に立つことによって成立する。なぜなら、エックハルトは「似たものは似たものを認識する」と述べる様に、認識は、認識する者と認識される者の同一性或いは類同性に基づいて成立するからである¹⁴。エックハルトは、彼が属していたドミニコ会の先人、トマス・アクィナスに倣って、「真」を、「事物と知性の一致」であるとする¹⁵。認識は、認識対象の本質たる形象の把握によって生ずるが、言葉、命題、即ち認識内容がものと一致した時、その認識は真であり、一致しない時、偽ということになる。換言すれば、ものが存在すれば、認識は真であり、存在しなければ偽である¹⁶。ものが存在することが認識の真理性を証するのである。しかるに、神は自己のみを認識するのであり、認識を生じせしむる形象は子、すなわち神自身である¹⁷。「真」は、「認識するものと認識されるものの子」であり、「真」を介して神は自己認識を為す。神の知性認識において、知性と認識対象は一致しており¹⁸、つまり神が認識するものは常に存在するのであり、それを確証するのが「真」としての子である。したがって、我々の魂の内に形象としての子が形成されることによるのみ、神に関する認識は成立するとされる¹⁹。我々は魂の内に子が形成され、神の自己認識へと参与することにより、我々の認識が真理であるという根源的な肯定が為されるのである²⁰。エックハルトにおいては、「真」としての子を結合点とし、神と人間の間隔が超克され、両者が一致することにより、連続性が認められる。「真」とは、我々の認識の真理性を証する認識の根拠であり、根源の認識によって我々は一切を認識するに至る。同時に、「全ての生じたものは、それ(言葉)によって存在する」と言われるように、根源は、諸事物の原因であり、我々が存在を受け取る存在の

根拠である。哲学においては、存在者全体がその根拠から問われてきたが、エックハルトにおける「根源」(principium)は、存在の根拠であると同時に、認識の根拠でもあるとされる²¹。すなわち一切を存在せしむる根拠であると同時に、一切を包括的に認識せしむる根拠、知の本質であるといえよう。エックハルトが哲学とみなしている志向は、一なる普遍的根源への還帰であり、そしてその普遍的根源は、「自然的理性」に対して開かれていたといえる。まさに「知」によって、根源的一性へと還帰することとなる。

以上述べたことから、エックハルトにおいては、認識を通じた根源との一性によって、究極的な根源との一致という神秘主義的側面が哲学的な側面と密接に結合するといえよう。しかし、一致という側面だけ抽出した限りでは、人間の側から根源が連続的に把握され、両者の連続性があらかじめ措定されているという印象を与えかねない²²。「不可視な事柄」は、我々の認識を超出しているからこそ不可視性を有するのではないだろうか。すなわち根源、真理は、我々の認識に対して「隠されている」。だとすれば、我々の認識を超出したものを第三項として我々の視野に取り込むことによって、「不可視な事柄」を可視的なものへと格下げし、自らと根源の間の非連続性、断絶を解消することとなりはしないだろうか。エックハルトは、福音書の「顕わにならないいかなるものも隠されてはいない」という言葉を引用し、根源が隠されているものであると同時に、隠されていないものとしている²³。それでは、理性に対して開かれつつ、隠されているとはいかなる事態であろうか。言い換えれば、いかなる仕方でも「自然的理性」に対して根源の認識が認められているのだろうか。

2. 知性認識

まずエックハルトが人間知性による認識、真偽の判断についてどの様に把握しているのかを考察したい。トマス・アクィナスにおいては、判断は形象(species)及び存在(esse)の把握である。知性が事物から抽象した形象に、「事実性」或いは「真理性」としての存在を付与し、その事物を魂の内に存在せしむることが判断である。そして、判断が妥当性、真理性を有するのは、人間が認識の起源とするのが、本質によって限定されているとはいえ、神の存在の分有的存在であることに拠る²⁴。しかし、エックハルトは、トマスと異なり、こうした人間知性による存在把握を認めていないと筆者は考える。彼は「全ての人間は虚偽である」とし、人間知性による判断の妥当性を否定する。そして、それは、対象である「もの」によるのではなく、「自分自身から捏造する」、「自分のものによる」或いは「自分自身のものから受け取る」認識であるからであるという²⁵。こうした事態は、ドイツ語説教において、「像を介した認識」²⁶として超克されるべきものと捉えられている。エックハルトは、人間知性が、自己の内では形象を把握することによって、認識対象それ自体の本質を把握することはないとし、かえってそこに言わば我性の働きを見ているように思われる²⁷。

そこで、エックハルトは、真理の認識の準備として、知性の転換、言い換えれば主体の転換を要請する。彼は、「人間は神から受け取らなければ、いかなる真なるものも語ることはなく」、そうした人はもはや単なる人間ではなく、「神々である」とまで述べ²⁸、「全ての真なるものは、誰に語られようと、聖霊に依っている」、「真理の霊があなた達に全ての真理を教える」²⁹と、神からの働きかけによって、真が我々に伝達されることを強調する。そして、神からの働きかけの備えとなるのは、謙遜、すなわち神に自己を従属させることである。エックハルトは、神が人

間の方へ来るためには、謙遜が必要であるとし、更には、謙遜と知性が何ものとも共通しないということ結びつける。神に従い、神へと向かおうとする者は、一切を放棄せねばならないのであり、知性は何ものでもあってはならず、対象像からも自由でなければならぬとされる。神と関わるには、受け取るという受動に徹することが求められ、受動的な能力のみが神を受容する³⁰。謙遜とは、あらゆる能動性を放棄し、受動に徹することであるといえよう。

何故、受動性が要求されるのか。着目すべきは、エックハルトが、「全ての者は、本性的に知恵と認識を熱望している」と述べたうえで、それを遮るものとして、「認識されるものの至高性、隠蔽性或いは困難さ」、「知性の無力さ」、「知の獲得の為に前提されるものの多数性」といった事柄を挙げていることである³¹。先に考察したことをこれを総合すると、彼は、我々が根源に関する何らかの前理解を措定することが、根源の至高性ゆえに不可能であると考えていると推測できる。「不可視な事柄」、「隠蔽性」は、我々人間に認識不可能であるということによって至高性を有する。根源とは、我々の「自分のものによる」認識が及ばない、超越の次元であり、我々と根源の間には、断絶が存在する。したがって、我々がそれを実体化するならば、それは我々と根源の間の結合点ではなく、むしろ我々と超越の繋がりを妨げることとなろう。なぜならば、我々の認識を超出したものを結合点として措定すれば、我々によって造り出され、前提されたものとしてそれは超越から切り離されてしまうからである。我々が、「捏造する」ならば、我々はかえって根源から離れるのである。

謙遜は、知の自己否定であると同時に自己存在の否定である。すなわちそれは、人間知性の無力さ、無知の自覚であると共に、人間の知性が拠り所とする我性の放棄、我性として定立された自己に基づく生の放棄という被造的な存在様態の否定である。我々は我性に根ざした知性による形象の把握を停止し、一切の前理解を突破しなければならない。そして、我性が除去されたところに、神が働きかけ、我々の魂の内に「真」、「神の子」が伝達され、神と我々の魂は認識において一となる。エックハルトにおいては、学的な営みである哲学が、謙遜という修徳的要素と結合することで、実践的な様相を呈し、救済に関与することとなる。知性による根源の認識は、通常の推論によるものではなく、謙遜という知性と主体の転換を経て拓かれるのであり、その意味で、知性は根源と非連続性を経て連続性へと入っていくのだといえる。神、至高なるものは、「それ自体としては、認識されえないもの、隠れたもの、隠されたもの」であり、「本性において至高なるもの自体と異なり、疎遠な全ての者にとっては隠されている」³²。「自分のものによる」認識が排され、さらにそうした認識を成立せしむる根拠——エックハルトにおいては、それは我性である——が問い直される。換言すれば、我々が自明とみなす一切の先入見がその根拠から問い直される。そして、人間が従前の根拠を喪失し、認識が停止したところで本来的な根拠としての「隠された」「根源」が魂の内に顕現するのである。根源に関して言えば、それが我々にとって不可視的であるとき、我々にとって可視的となるのだと考えられる。それゆえ、エックハルトによれば、我々が真理を探究すると同時に真理が自らを顕現する³³。根源は、我々が前提するもの、我々が造りだした観念ではなく、我々に対して自らを顕現するものである。真理は、我々が真理を真理として把握することと関係なく実在するにもかかわらず、神の自己認識へ参入するという仕方ですうした真理と関係することによって、神は我々と、そして世界と関わる。なぜなら、神は言葉としての子において、したがって子として再生した魂を通して世界を創造するからである³⁴。根源は世界に通底する普遍的な事実であるだけでなく、我々個々の主体性と関わってくるのである。

こうしたエックハルトが「哲学」と定義した志向の本質を成す、自己が依拠するものと根源の間の断絶の自覚、

自らの能力でもって両者の間に共通項を措定することが出来ないという自覚を、神秘主義と哲学に根源的に共通するものとみなすことは不可能ではないだろう。神秘主義は、究極的根底との一致を強調する一方、根底と我々との距離、自己の有限性とそうした自己に基づいた自らの認識の空虚性を自覚する。そして、哲学においても、知性は、単に全てを解明し尽くそうとするだけでない。知性による自らの根源の問い直しは、哲学が有しうる契機ではなかろうか。知性は、自己を反省しつつ、普遍的な根源の認識を志向する只中で、自己の有限性を認識し、新たに自己を問い直すこともあろう。そうであるならば、神秘主義と哲学は、知性認識の質の転換が起こるところで交差し得ることとなる。そこでは、知性が自らの能力で、既知のものから導出するという仕方で、根源を自らの内に取り込もうとするのではなく、知性が受動に徹した時、かえって根源が顕わになり、根源へと帰一する。知性は、自己の反省を通して、自己を透徹させつつ、もはや意志することなく、根源へと向かっていくのである。

もちろん神秘主義と哲学における知の問い直しが常に、完全に質を同じくするとはいえないだろう。哲学における知の問い直し、知の転換は、必ずしも主体の転換を伴うとは限らない。知性の転換と主体の転換が非分離であるところでのみ、知性は、根源といわば「非連続の連続」の関係に入り、そこにおいて神秘主義と哲学が一致するのではないだろうか。

結論

以上、エックハルトにおける知性論の考察を通して、「神秘主義」的な営みと「哲学」的な営みとが、究極的根源との関わりにおいて、知性の様態が問い直されるところで交差する可能性を示唆してきた。それは、可視的な世界の側から導出することが不可能であるという断絶の自覚において両者の共通の地点を見出しうるものであり、知性が「認識し得ない」という有限性を見出すことによって、普遍への道が開かれうるという可能性である。

両者は、人間と根源の間に存する断絶を認識する限り、根源において一致する、言い換えれば、両者は知の自己否定——知が知であるために不可欠なものとしての——においてのみ一致し得るのではないだろうか。無論、エックハルトという哲学と宗教が不即不離であった中世の思想家の内に見出される可能性をそのまま現代に当てはめることは不可能であろう。冒頭にも述べたが、現代においては、哲学の在り方も宗教の在り方も、更には、要求される「知」の在り方そのものも、彼が生きた時代とは大きく異なっている。近代以降、そもそも人間の認識を超出した根源を求めると自体が無意味であるとして、形而上学の排斥が遂行されてきた。だが、本論で考察したような徹底した知の問い直しを通じた、知の自己否定的契機を経た根源への志向は、決して無意味ではないと私は考える。なぜならば、それは、もはや人間による自己の根拠付けではなく、そうした営みに対する不信に基づいた、人間によって定立された根拠の無効化であるが、しかし、そこにおいてこそ我々は普遍性を獲得しうるのではないかと考えられるからである。自己否定的契機を欠いた知性は、自らの真理の絶対性を主張することに終始し、狂信や独善的な異なる立場を排除することへとつながり、普遍性を持ち得ないであろう。知の自己否定的契機こそが、何らかの普遍的な地平を志向する神秘主義と哲学が必然的に共通に把持する契機であるとはいえないだろうか。

凡例

エックハルトのテキストは以下のものを用いた。

Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.

著作の略称は以下の通りである。

In Ioh. *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*
Pr. *Predigten*

注

- 1 川添信介『水とワイン——西欧十三世紀における哲学の諸概念』、京都大学学術出版会、2005年、12頁。
- 2 参照：前掲書、5-6頁：「哲学(philosophia)という営みそのものが、〈哲学とはいったいどのような営みなのか〉という反省を本質的契機として含むものであるとすれば、…自他が持っていると思なしている「知」のあり方を批判的に吟味することがソクラテスにとつての φιλοσοφία の核心にあつたとすれば、哲学の自己規定という課題は、それこそ哲学だけが問題にしうることとして哲学的課題であつたといえよう。一三世紀のスコラ学もこの一般的な意味での哲学的課題を引き受け、それに対する一定の立場を提示していることは間違いないのである」。
- 3 前掲書、12-13頁。
- 4 A. シュヴァイツァーは、『使徒パウロの神秘主義』において、神秘主義を原初的神秘主義と思惟神秘主義に区分した上で、後者を、思惟の働きをもって、普遍的な究極の本質に関わるものとしている。A. Schweitzer, *Gesammelt Werke* 4, S. 26. またティリッヒは、「神秘主義の二形態が常に区別されねばならない。即ち一つは、具体的神秘主義、愛の神秘主義、救済神への参与であり、もう一つは、抽象的神秘主義、つまり人間が全ての有限なものを越えて、全ての存在者の究極の根底へと入っていく神秘主義である」と述べる。Tillich, P., *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens* Teil I, S. 188.
- 5 神秘主義の普遍的側面と歴史的現象としての側面の関係を問う必要性はあるが、本論では扱わない。
- 6 J. コッパヤーやK. アルベルトは、エックハルトを神秘主義者と捉えたうえで、それぞれエックハルトの神秘主義に、思弁的神秘主義(spekulative Mystik)或いは哲学的神秘主義(philosophische Mystik)という名称を付している。Kopper, J., 'Der Analysis der Sohnesgeburt bei Meister Eckhart', in: *Kant-Studien* 57 (1966) S. 100-112. Albert, K., 'Meister Eckhart und die deutschen Philosophie', in: *Die Realität des Inneren*, Amsterdam, 2001.
- 7 In Ioh. n. 2~3.
フラッシュは、この記述に、エックハルトが、神学と哲学を、哲学の側から結合させようとしたという意図を見出し、彼を神秘主義者とみなすことに批判的である。
K. Flasch, *Teufelssaat oder Philosophie der Gottessohnschaft—Meister Eckharts Selbstverteidigung vor der Inquisition*, in: *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1987
それに対してコッパヤーは、『ヨハネ福音書』の第1章第1節を巡るエックハルトの解釈を思弁的神秘主義と捉え、その内に信仰の知と自然的推論の統合を見出している。
ところで、理性と知性の関係は極めて重要な問題であるが、エックハルトは、両者を明確に区別してはいない様に思われる。なぜなら、彼は「ただ理性的なもの、ないし知性的なものだけが、理念を捉え、知るのである」と述べるように、両者を同列に考えているからである(In Ioh. n. 31)。
- 8 In Ioh. n. 509.
- 9 *Ibid.* n. 745.
- 10 *Ibid.* n. 29.
- 11 *Ibid.* n. 5.
- 12 *Ibid.* n. 6.
- 13 *Ibid.* n. 513.
- 14 *Ibid.* n. 26.
- 15 *Ibid.* n. 562.

-
- 16 *Ibid.* n. 480.
- 17 *Ibid.* n. 505.
- 18 *Ibid.* n. 34.
- 19 *Ibid.* n. 121, 486.
- 20 このことは、とりわけドイツ語著作・説教において鮮明になっている様に思われる。「あなたはあなたの〈あなたであること〉から完全に離れ、神の〈神であること〉へと流れ込み、あなたの〈あなた〉と神の〈神〉が完全に一つの〈私〉となるようにしなければならぬ。そうすれば、あなたは、神の生成しない〈存在〉と名付け得ない〈無〉を神と共に永遠に認識することとなる」(*Pr.* 83)。
- 21 *Ibid.* n. 439, 574「存在することと認識することの根源は同一である」、「存在の根源と認識の根源は同一である」。ヴァルトシュッツによれば、古来、存在者の全体は、その根拠において把握されているが、エックハルトは、そうした根拠をドイツ語著作では「根底」(*grunt*)や「原根底」(*ursprung/ursprinc*)、ラテン語著作では「根源」(*principium*)と呼んでいる。Waldschutz, E., *Denken und Erfahren des Grundes : zur philosophischen Deutung Meister Eckharts*, Wien, 1989, S. 56.
- リーゼンフーバーは、古代以来の存在者をめぐる問いから近世における思惟の根拠への問いへの変貌、転回をもたらす前提が、13世紀後半の思想—無論ドイツ神秘主義の思想も重要な位置を占めているが—の知性の本質へ問いの内に既に窺えるとしている。K. リーゼンフーバー『中世哲学の源流』、創文社、1995、622頁。
- 22 一致という側面のみを抽出した限りでは、神秘主義は「神へと梯子をかけようとする」という弁証法神学の批判が適合する様に思われる。
- 23 *In Ioh.* n. 572.
- 24 トマス・アクィナス「真理の概念」、『アナログアと神』(花井一典訳)、哲学書房、1989年。
- 25 *In Ioh.* n. 480-483
- 26 *Pr.* 72. ほかに、以下のように述べている箇所もある。
- 「我々の師たちは、外的な事物について何かを認識しようと思う者の内には、何かが、少なくともある印象が入り込むに違いないと言っている。私がある事物、例えば一つの石の像を得ようと思うならば、私は最も粗雑なものを私の内に引き入れることになる。つまり私はそれを石から外へと切り離して抽象することとなる」(*Pr.* 71)。
- 27 宮本久雄氏は、可知的形象がトマスにおいては、事物の似像としての権利を主張するのに対し、エックハルトにおいては、認識を妨げるものと理解されているとの見解を示している。「エックハルトのドイツ語説教の意義」、『中世における知と超越』、創文社、1992年。
- 28 *In Ioh.* n. 481 「人間は神から受け取らなければ、いかなる真なるものも語ることはなく、それ故彼はもはや単なる人間ではなく、彼やそれに類似する人には『詩篇』における他の箇所にある次の言葉が適合する。『私は言った、あなた達は神々であると』」。
- 29 *Ibid.* n. 481, 661.
- 30 *Ibid.* n. 107, 241, 247, 318, 395.
- 31 *Ibid.* n. 300.
- 32 *In Ioh.* n. 195.
- 33 *Ibid.* n. 451.
- 34 *Pr.* 1.

赦し、ほとんど狂気のように —— デリダの宗教哲学への一寄与

川口 茂雄

Nach einem beendigten Kriege, beim Friedensschlusse, möchte es wohl für ein Volk nicht unschicklich sein, daß nach dem Dankfeste ein Bußtag ausgeschrieben würde ...

—— Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*

[...] à quelle condition une responsabilité est-elle possible? [...] si la seule inspection de ce concept exige l'événement chrétien (péché, don d'amour infini lié à l'expérience de la mort), et lui seul, est-ce que cela ne signifie pas que seul le christianisme a rendu possible l'accès à une authentique responsabilité dans l'histoire, *comme histoire* et comme histoire de *l'Europe?* ...

—— Jacques Derrida, *Donner la mort*

“ And sometimes I dream of discovering the edge of the World. Finding that there *is* an end. My mountain gentian always knew. But it has cost me so much.

“America *was* the edge of the World. A message for Europe, continent-sized, inescapable. Europe had found the site for its Kingdom of Death, that special Death the West had invented. Savages had their waste regions, Kalaharis, lakes so misty they could not see the other side. But Europe had gone deeper ——into obsession, addiction, away from all the savage innocences. America was a gift from the invisible powers, a way of returning. But Europe refused it. It wasn't Europe's Original Sin——the latest name for that is Modern Analysis——but it happens that Subsequent Sin is harder to atone for.”

—— Thomas Pynchon, *Gravity's Rainbow*

以下の論稿は2004年9月19日に京都大学文学研究科21世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」内の研究班「新たな対話的探究の論理の構築」第13回研究会において発表された原稿に若干の修正加筆を施したものであり、研究会での発表としての文脈と性格を保持している。

※本文中、(数字)は、Jacques Derrida, *Foi et Savoir, suivi de Le siècle et le pardon*, Paris, Seuil, 2000. のページ数を指す。

はじめに

今回取り扱うのは、デリダの『世紀と赦し[世俗と赦し] *Le siècle et le pardon*』(初出 1999 年)というインタビュー形式の小論(ただし九割がデリダの文章)である。この著作は、分量的に大きいものでもなかったが、現代世界のアクチュアルな懸案事に対する考え抜かれた示唆と議論の引き締まった密度からか、ここ数年のデリダの仕事の中でも一際広く話題を呼んだ。重要な反応としては、翌年にリクールが記憶と歴史の問題に正面から取り組んだ大著『記憶、歴史、忘却 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*』(2000) のなかでこの『*Le siècle et le pardon*』を取り上げたことが挙げられる。無論、反応は狭義のフランス哲学の世界に留まるものでもなかった。また当 COE プログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」内の研究班「多元的世界における寛容性の研究」の第9回研究会(2004年6月26日)においても、阿部利洋氏による発表「移行期社会と宗教の変容——南アフリカにおける和解の模索」が、『*Le siècle et le pardon*』に言及している。

加えて、別の角度からは、例えば社会学者の大澤真幸氏が著書『文明の内なる衝突 テロ後の世界を考える』(NHK出版、2002年)の結論部において『*Le siècle et le pardon*』から引用をしているということからも気づかれるように、当の『*Le siècle et le pardon*』自体はその題名が示すとおり二十世紀の終わり 1999 年にけにされたものであるが、しかし「赦し *pardon*」という語をめぐるこのテキストは、2001 年の〈9.11〉という出来事をきっかけとして、一層注目されるようになった、ということも指摘される¹。そうした文脈をも後景において視野に入れつつ、以下本論では、デリダの議論がどのような示唆を“二十一世紀”の世界に対して与えるのか幾つかの点において検討してみる。なかでも「mondialatinisation」という語彙／事柄と「赦し」なるものとの関わりを問いた다는点を議論の主軸に据えて、考察をすることとしたい。

ところで、以下本論で見ていくことになる「赦し」という語彙ないし概念をめぐるつつ分節化されてくるデリダ的“歴史認識”は、すでによく知られているところの、近年しばしば“デリダの倫理的転回”と呼ばれてきた動きの一表出であり、それに尽きるということになるであろうか。あるいは、それは“フランス”が自らの過去の夥しい負債へと反省を強いられていったという、この冷戦以後時代の一般的な身振りの思想的表出であり、またそうであるに尽きるのだろうか。——おそらく、当面の文脈において、必ずしもそのように事柄を予め限定する必要はないと私には思われる。その具体的な内実は、以下の本論の取組みで段階を踏んで明らかにしてゆこう。ただ補足的に指摘しておくべきなのは、ヨーロッパ文化・文明の歴史、危機、その行き先に関するところのデリダの哲学的哲学史的思索は、1962 年の最初の公刊著作『幾何学の起源』序説において、すなわち「ヨーロッパ的理性」の「歴史」と「責任」そして「危機」をめぐる後期フッサールの仕事についての批判的読解の試みを通じて、既に口火を切られていた、という点であるかもしれない²。

ハイデガー存在史という重要かつ問題的なひとつの“ヨーロッパ観”を真正面から批判し、しかし或る意味では最も積極的にそれを継承する思想傾向のひとつでもあるデリダの哲学的試みは、よく知られているように、様々な次元での「西洋中心主義」の重さと逃れ難さをわきまえるものでもあった。そうした意味において“ヨーロッパの

歴史”とその運命は、デリダの多種多彩な——時に過剰に饒舌な——テキスト群の各々において何らかの形で見出される、ひとつの要素的モチーフであると言っても言い過ぎではない。筆者は、いわゆるデリディアンではない。つまり、彼の信奉者でもなければ彼の膨大な著作群に仔細に通じているわけでもないのだが、例えばこのデリダの“歴史観”にも、思想的に高く評価されるべき点が存していると認めるのに、やぶさかでない。事実、レヴィナス的言説における或る意味で極めて狭く限定されていた「他者」概念を徹底的に批判解体することによって、ヨーロッパ的文化および宗教的伝統“の外部へ”の眼差しとしての“他”というカテゴリーを鍛え上げたのがデリダであったということも念頭に置かれるべきである。同様に、西洋近代の一大帰結としてのグローバリゼーションという巨大な動きと、それに伴う諸規範・諸宗教・諸文化相互間およびそれら各々の内部における葛藤分裂の表明化という事態が、八〇年代以来のデリダ哲学の“法哲学的”問題系への傾斜³における主要動機の一つとなっていることもまた明白である。

とりわけ“アブラハムの諸一神教”(ユダヤ教、諸キリスト教、諸イスラム教)の「伝統」と「記憶」が孕む課題と限界そして逆説を稀に見る力強さで論じた『死を与える *Donner la mort*』(1992)以来一層の注目を集めるようになった、デリダ思想のこうしたひとつの深まりを、デリダの宗教哲学あるいはデリダの宗教哲学と呼ぶことも可能であろう。毀誉褒貶、賛否両論の渦であったデリダ哲学の先鋭的な営みへの評価は、少なくともここ十年來の仕事に関しては、理由はともかく、概ね幅広く肯定的に表れているように見える。だが、その深まりがめぐっている場所、諸々の困難な事柄との格闘を続けている当の現場そのものを、より踏み込んだ仕方で輪郭づけ把握するということがなされねばならない。そうでなくとも、「赦し」という語彙にしても、哲学の思惟がそれを担おうとすることの重さないしは軽々しい危うさが直ちに予感されずにはいないのであるから。

1 「赦し」の問題性と《mondialatinisation》

—— 「刑法」「宗教的伝統」「外交イデオロム」との重なりと差異

デリダはここ数年来「赦し」(pardon)という語を、彼が教授を務める EHESS(社会科学高等研究院)でのセミナーの表題のうちに掲げてきた。しかしこのことは、なぜ「赦し」が問題なのか、なぜいま問題なのか、といったことはもはや自明であるということの意味はしない。だから、デリダの文章のうちに“どのようにして赦すか／赦されるか”などといった“ノウハウ”の話題を期待していた人は、直ちに落胆させられることになる。問いの場所はそのようなところにはないからである。

Michel Wieviorka [聞き手] : あなたのセミナーは赦しの問いに関わっている。どこまでひとは赦すことができるのだろうか？ そして赦しは集合的でありうるのだろうか、言い換えれば、政治的そして歴史的でありうるのだろうか？

Jacques Derrida : 原理的には、赦しには限界がなく、尺度 (*mesure*) がなく、軽減もなく、《どこまで？》というものが無い。もちろん、この語のなんらかの《固有の》意味についてひとが合意をしているとしてのこと

なのだが。さて、ひとは何を《赦し》と呼ぶのか？ 何が《赦し》を呼び求めるのか？ 誰が呼び求めるのか、誰が赦しに訴えるのか？ 赦しの尺度を測る (*mesurer*) ということは、これらの問いの射程を見定める (*prendre la mesure*) ことと同じ位、困難である。いくつかの理由によってそうのだが、私はそれらを取り急ぎ位置づけしてみたい。(103)

デリダはまず、「赦し」という語彙／事柄が「尺度[節度、範囲、措置]」(*mesure*) という観念と結びつきにくいような何ものかであるということの示唆から始める。そして赦しの尺度を見出すことの困難を、さしあたり三点に分節して位置づけることを試みる。第一の点は赦しと刑法との関連、第二の点は赦しと宗教的伝統との関連、そして最も重要な第三の点は赦しと「mondialisation」との関連を、それぞれ分節するだろう。

1. 第一に、赦しというこの観念を再活性化させかつ転移させるとりわけそうした政治的諸論議において、世界中で、ひとが曖昧さを維持させているからである。ひとはしばしば、ときには計算された仕方で、赦しを隣接的な諸主題と混同する：陳謝、遺憾、恩赦⁴、時効等々。これらは多くの意義を含んでおり、そのうちの幾らかは法に、刑法に属する意義をもっているわけだが、しかし赦しは原理的には刑法に対して異質的で還元不可能であるにとどまらなければならない。(103-104)

第一点。赦しは刑法の次元でのトピックではない。それは「遺憾」あるいは「恩赦」と混同されるものではない⁵。とはいえ、実際の「政治的諸論議」においては、むしろ赦しは「隣接的な諸主題と混同され」続けている。その現実には通例行われているであろうことを敢えて「混同」であると言い放つ点において⁶、デリダが赦しという語彙に関して採る立場が、その語彙／事柄をどこに位置づけようとしているかが、まずひとつ否定的に画定される。

2. 赦しの概念がいかに謎めいたものにとどまるとしても、實際上、ひとがそれに当てはめようと試みる場面、形象、言語活動は、或るひとつの宗教的伝統(アブラハムの伝統と言っておこう、それにはユダヤ教、諸キリスト教そして諸イスラム教が取り集められるから)に属している。この伝統——複雑で分化した、葛藤的でさえある——は、何らかの或る赦しの劇場が作動させあるいは白日にあらわすところのものを通して、特異的であると同時に、かつ普遍化の途上にある。(104)

デリダは、赦しというどこまでも「謎めいた」ものでしかない「概念」に対して、ひとがそれに当てはめ適用しようと試みる「場面、形象、言語活動」が明白に「或るひとつの宗教的伝統に属している」という事態を、対置する——これが第二の分節化である。この対置、謎めいた捉え難いものと、特定の明白なものとの対置だけですでに、赦しの「劇場」⁷の上演内容がいかに混濁した複層的なものであるかが理解される。謎めいた「尺度なき」概念が劇場的表象において現実化されるかのようなとき、ひとつの「特異的な」宗教的伝統が重ね合わせの仕方ですべて「再上演される」。だとすると、尺度の「なさ」ということ自体、実はひとつの「特異的な」立場——緊張と葛藤を内に含みつつもさしあたり「アブラハムの」という形容詞で取り集められる伝統——を“代表する”ものとなるのかもしれない。「特異的であると同時に、かつ普遍化の途上にある」という論理的に矛盾した性格が、もっと言えば一種の破

綻が、赦しという概念には刻印されている。

3. それゆえ——そしてこれは赦し(と偽証)についての私のセミナーの導きの糸の一つである——、赦しの次元そのものが、この mondialisation の過程において消え去りつつあり、そしてその次元と共にあらゆる尺度も、あらゆる概念的限界も消え去りつつある。先の戦争以来、地政学的場面において増幅してきた、そしてここ近年一層加速されてきた仕方での、あらゆる改悛の、告白の、赦しのあるいは陳謝の諸場面において、ひとはただ諸個人がそうするを見るのみならず、まさに、全体としての諸共同体が、諸職業団体、聖職位階の諸代表者、諸君主そして諸国家元首が、《赦し》を請うのを見ているのである。(104)

第三の分節化は先の二つの点よりも幾らか複雑で、段階を要する。まず確認されることは、「《赦し》を請う」という事態は、「mondialisation」の過程において、様々な個人においてのみならず、まさにまた国家あるいはその代表者において、その性質においても規模としても様々である種々の共同体あるいは団体によってそしてそれらの代表者の名の下において、つまりは多種多様な単位間の関わりにおいて、様々な諸次元に跨って見出されるようになっている、ということである。一方で、「赦し」の上演の拡大と「mondialisation」とは不可分である。しかし他方、例えば“mondialisation によって本物の赦しが広まり、普及した”などということなのではないのである。ではここで本当に進行しているのは何なのか。

そうした者達が赦しを請うのはあるアブラハムの言語活動^{ランゲイジ}においてであり、それは(例を挙げるなら、JaponのあるいはCoréeの場合においては)彼らの社会の支配的な宗教のそれではなく、むしろすでに法律の、政治の、経済のあるいは外交の普遍的イディオムと化した言語活動においてである: それはこの国際化の動因であると同時に症状である。(104)

赦しを請うという事態の加速度的な増殖・展開・氾濫は、世界中で「アブラハムの言語活動」において上演されている。ただしそれは、「すでに法律の、政治の、経済のあるいは外交の普遍的イディオムと化した」ものである。普遍的イディオム、ないし——メディア形式。このことは例えばもちろん、ヨーロッパからは程遠い、イスラム圏でもキリスト教圏でもない「JaponのあるいはCoréeの場合」⁸でも、等しくそうなのだ。ところで、先にデリダが第一点目の分節において、赦しが刑法とは異質的で、刑法には還元不可能であるということを強調していたことをわれわれは見た。通常の刑法がそこで役目を果たしていないとするなら、では、その代わりに、国際化の「動因」であると同時に「症状」である「普遍的イディオム」のこうした普及のダイナミクスが、その運動の参照軸としているものは、一体何か。第三の分節化がねらう点はそれである。

ひとがここにひとつの巨大な進歩、ひとつの歴史的変容を見るにしても、あるいは、まだその限界のはっきりしない、脆い諸基礎しかもたないひとつの概念を見るにしても(両方を同時にすることもできる——私はそうするほうに傾いているが)、ひとが決して否定できないのが、次の事実である:《人類人道》に対する犯罪 crime contre l'humanité という概念が、赦しのあらゆる地政学の地平に存しているということ。この概

念こそが、そうした地政学にその言説を与え、その合法化[輸出転化](légitimation)を与えるのである。南アフリカの「真実和解委員会」という示唆的な例を採り上げてみよう。この例はいくつかの類似例の存在にもかかわらず唯一的(unique)にとどまるものである。[...]ところが、この「委員会」に究極的な正当性を、その公然の合法性を与えたもの、それは、国連という代表における国際社会がアパルトヘイトを《人類に対する犯罪》として定義したこと、なのである。(106)

「あらゆる赦しの地政学」は、《人類[人道、人間性]に対する犯罪》という「概念」⁹を地平としている。例えばアパルトヘイトにしても、それが「国際社会」によって《人類に対する犯罪》であるとして認定されて¹⁰初めて、国際的な赦しの地政学の内に取り込まれたわけなのである。諸々の《赦しを請う》身振りは全て、《人類に対する犯罪》という「概念」を“尺度”としている。こうして第三の分節化作業は、《人類に対する犯罪》の観念をあぶり出すに至る。

しかし、ところでデリダは、「真実和解委員会」の例を挙げ、ある“和解”の出来事が唯一的であることと、《人類に対する犯罪》という「概念」の一般性との間のずれをただちに暗示していなかったか。このずれを、これまでの三つの分節化を包括的にふまえつつ、次のように定式化することで、デリダは赦しの問題性をめぐる一つの包括的なパースペクティブを提出する。

[...]もし、私が思うように、人類に対する犯罪という概念がこうした自己告発の、悔恨の、この請われる赦しの告発箇条であるならば； また他方で、もし人間的なものの聖性のみが、最終的には、この概念を正当化するというのであるならば(この論理においては、人間の人間性に対する犯罪そして人間の諸権利に対する犯罪以上に悪いものは何もない)； そしてもしこの聖性とその意味を見出すのが聖典の諸宗教のアブラハムの記憶のうちにおいてであり、かつ《隣人》もしくは《同類》についてのユダヤ的解釈、しかしとりわけキリスト教的解釈のうちにおいてであるならば； もし、それゆえ、人類に対する犯罪が、生きもののうちで最も聖なるものに対する犯罪であり、したがってすでに人間の内なる神性に対する犯罪、人間-となった-神のあるいは神-によって-神-となった-人間の内なる神性に対する犯罪であるならば(人間の死と神の死とは、ここでは同一の犯罪を暴露するのであろう)、それならば、赦しの《mondialisation》は、進行中の告白のひとつの巨大な場面に似てくることになるだろう、それゆえ、ひとつの潜在的にキリスト教的な痙攣-回心-告白(convulsion-conversion-confession)に似てくることになるだろう、つまりひとつの、もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程に(un processus de christianisation qui n'a plus besoin de l'Église chrétienne)。(106-107)

リクールが『記憶、歴史、忘却』のなかで引用することになるのはこの箇所である¹¹。《人類に対する犯罪》を告発するという身振り、国家元首らが告白をし赦しを請うということ、そのつどの形態においてアド-ホックでありながら同時に或る種の普遍性を要請し参照するという身振り、《humanité》の称揚(=ヒューマニズム)、赦しの《mondialisation》、おそらくそれらは全て、「もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程」を表現し、上演している。というのも、そうした「赦しを請う」身振り等の全ては、人間についての、《隣人》《同類》についての、人間の内なる神性についてのキリスト教的解釈を、どういう仕方にせよ、つまりキリスト教教会なしにせよ、反復

するものにほかならないからである。先に第二の点において、“赦し”が特定の伝統、「アブラハムの宗教」に由来するということが分節されていた。そして、三つの分節化が合わせて明確にしたのは、赦しのmondialisationは、伝統の拡大展開、膨張、普及、浸透であると同時に希薄化、空洞化、形式化、曖昧化でもある、というこの重層的現実にはほかならない。

[...]問いただされなければならないのは、ひとが mondialisation と呼ぶもの、そして、私が他のところであだ名を付けて *mondialatinisation* と呼ぶことを提案したものである——そう呼ぶのは、今日あらゆる法律の、政治の、そしていわゆる《宗教的なものの回帰》の解釈さえも重層決定している、ローマ・キリスト教の効果を考慮に入れるためである。いかなる自称脱魔術化も、いかなる世俗化も、それを遮ることは出来ない、まさにその反対なのである。(108)

それゆえ、法的-政治的イデオロムと化したアブラハムの-ローマ・キリスト教的言語表現^{ランカゴジユ}を動因とし症状とする「もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程」は、デリダの語鑄造によれば「*mondialatinisation*」、グローバル・ラテン化として進行している当のものである。言語活動と宗教的伝統に着目する限りにおいて、デリダの眼には、いわゆる“グローバル化”と呼ばれるものの本質は、もはやキリスト教教会を必要としないキリスト教化の過程としての「*mondialatinisation*」であるにほかならない。この「*mondialatinisation*」の動きこそが、希薄な、希薄化する、どこかずれた、しかしそうであるがゆえに堅牢な、他のものを暗に陽に圧倒し凌駕する、この遮られ難い動きこそが「問いただされなければならない」。

「*mondialatinisation*」は、それがはたして「脱魔術化」「世俗化」の類いであるのか、それとも「宗教的なものの回帰」であるのか、見分けが付かない。しかしこれは何か人々の認識の不足というようなことなのではない。事態の特性そのものが、少なくとも従来既存の“尺度”や観点でもってでは見分けること、区別することのできない何ものかなのである。「*mondialatinisation*」はそれ自体、デリダの語鑄造のぎこちなさがそのまま示している通り、混合的で、正体の定かでない、しかし確かに実在している不気味な運動にほかならない。

2 ジャンケレヴィチ＝アーレント的な赦しの概念化と《赦されえぬもの》

《*mondialatinisation*》という事態と《人類に対する犯罪》という概念とを浮き立たせたデリダは、次に、今度はジャンケレヴィチの著作『時効となりえぬもの *L'imprescriptible*』における「赦し」をめぐる議論を参照する。先の分節作業とは平面を変えて、他の論者との突合せへと場を転じるということである。

まさしく《時効となりえぬもの》と題されたひとつのポレミカルなテキストのなかで、ジャンケレヴィチはこう宣言する。人類(*humanité*)に対する諸犯罪、人間の人間性(*humanité*)に対する諸犯罪については、赦すことなど問題になりえない。《敵達》(政治的、宗教的、イデオロギー的な)に対してではなく、まさに人間を

人間にする当のものに対する——換言すれば赦す力そのものに対する犯罪については、赦すことなど問題になりえない、と。[...]もちろん“ショーア”が問題であったから、ジャンケレヴィチはとりわけもう一つの論拠を強調した、彼の眼にはそれは決定的なものだったのである：犯罪者達が赦しを請うていなかった場合には、赦すことはなおさら問題にならない。彼らは自らの過誤を承認しておらずそしていかなる改悛も表明していない。これが、少なくとも、おそらくいささか性急に、ジャンケレヴィチが主張したことである。(109-110)

デリダが取り出したジャンケレヴィチの論点は主に二点である。①第一に、人類に対する犯罪は「赦す力そのものに対する犯罪」であり、それゆえ赦されえない。②第二に、赦しを請わない犯罪者を赦すということは、ありえない。赦しを請うという事態が先になければならない。これらを確認した上でデリダは、まず特に第二の点に関して「いささか性急」という診断を与える。それはなぜか。

ところで私は、この交換の条件付きの論理(logique conditionnelle)に対して異議を申し立てたく思う。この広く流布している前提に対して、すなわち、ひとが赦しを検討することが出来るのは、過誤の意識と、罪人が変容して悪の再来を回避するためにあらゆることをなすという少なくとも暗黙の誓いとをともに証し立てる改悛の場面の過程で、赦しが請われる、という条件においてのみである、という前提に対しての異議である。そこにあるのは、エコノミックな商取引＝示談(transaction économique)であり、それはわれわれが言うところのアブラハムの伝統を確証するものであると同時に反対するものでもある。(110)

デリダは、読者を戸惑わせるかもしれないほどに毅然とした調子で、ジャンケレヴィチが主張した“赦しを請わない者は赦されえない”という“前提”のうち、エコノミックな交換性の原理、条件下の取引という性格を看破する。「[...]表明的に赦しを請う罪人[...]そしてその者は、それゆえ、もはや徹頭徹尾罪人であるのではなく、むしろすでに別の者(un autre)、罪人よりもよりましたもの(meilleur)である。この尺度において、そしてこの条件において、ひとが赦すのは、もはやそのものとしての罪人ではない」(110)。デリダの眼には、ジャンケレヴィチの「赦しを請う者のみが赦されうる」という論理、言い換えれば表明的に“赦し”を請う者はその点においてすでにおのれの罪過からわずかにせよ一歩脱け出しているのだという論理は、しかし非常に突き詰めて言えば、ある意味でエコノミックな論理、条件付きの論理なのであり、そうであるがゆえに、現実にはそうした論理でもってしては「そのものとしての罪人」に直面对峙するという事態は取り逃がされていってしまう、と考えられるのである。この箇所の議論には、のちにリクールもまた問題意識の共有——解答の共有ではなくとも——を表明するだろう。「私はここで[...]デリダの議論に合流する。罪人をその行為から切り離すこと、換言すれば、その者の行為を弾劾しつつなおその罪人を赦すということ、それは、行為をかつてなした者とは別のひとつの主体を赦すということであろう。議論は深刻で、回答は困難だ」(『記憶、歴史、忘却』)¹²。

以上の考察を受けデリダは、ジャンケレヴィチのそれとは別の赦しの概念化を、提出する。

[...]論理と常識とが、この場合には、次の逆説と一致することになる：この事実から——私にはそう思わ

れる——始めなければならないのである、すなわち、赦されえぬものがある(il y a de l'impardonnable)、ということから。そのみが、真に赦されるべきものではないのだろうか？ 赦しを呼び求める(*appelle*)唯一のものなのでは？ もしひとが、赦されうるように見えるもののみを、教会が《小罪(*péché véniel*)》と呼ぶもののみを赦す用意があるのだとするならば、それならば、赦しの観念そのものが消え去ってしまうであろう。(108)

「赦されえぬものがある」ということ、“小罪-告白-償い-赦し”というようなエコノミーには到底取り込みえぬものがあるということ、まずそこから始めなければならないのである。すなわち、

もし赦されるべき何ものかがあるのだとすれば、それは宗教的言語活動においてひとが死に値する罪(*le péché mortel*)、最悪の罪、赦されえぬ犯罪あるいは過失と呼ぶところのものであろう。赦しはただ赦されえぬものを赦す(*le pardon pardonne seulement l'impardonnable*)。ひとが赦すことができるのは、あるいは赦さなければならないということは、赦しというものが——かりにあるとして——あるのは、ただ、赦されえぬものがあるところでのみのことである。こう言ってもよい、赦しは不可能なものそのものとして自らを告げざるをえないのである。それは不可能なものをなすということでは可能でありえない。(108)

赦しはただ赦されえぬものを赦す。こうしてデリダは、彼自身の考える赦し概念を——全く自己破綻的な命題として——定式化したことによって、ジャンケレヴィチによる赦しの概念化における二重の不適切を指摘したことになる。「ジャンケレヴィチに対する私の賛嘆的共感にもかかわらず、また私はこの正義の怒りを惹き起こしたものをよく分かっているけれども、私は彼についていくことができない」(111)。第一に、ジャンケレヴィチは赦しを「赦しを請う」という条件とのエコノミー的相関において把握していたが、しかしそのようにしては、結局「赦されえぬものがある」という基礎的な、あるいは根元的な事態を、そのものとしては捉え損なうことにしかならない。第二に、赦す力そのものに対する犯罪は決して赦されえないというジャンケレヴィチの強い主張は、確かに或る面で正当ではあるのだが、しかしながら「赦されうるように見えるもの」のみが赦しの関わる当のものであるとするならば、ジャンケレヴィチが言うのとは反対の意味で、そもそも赦しということを問題にする必要がないことになる。つまり、赦されえぬものは赦されない。それだけのことである。——そうではなく、デリダが(彼特有の仕方)主張するところによるならば、まさに赦されえぬもの、言い知れぬもの、「死に値する罪、最悪の罪、赦されえぬ犯罪あるいは過失」のあるところにおいてのみ、はじめて赦しというものが、しかもただ「不可能なもの」として、問題となることがありうるというのである。

《死の収容所で赦しは死んだ》、とジャンケレヴィチは言う。確かに。もし赦しが不可能に見える場合からのみ、それが可能となるのではないとしたらばである。赦しの歴史は、その反対に、赦されえぬものと共に始まるであろう。(113)

こうしてデリダは、ジャンケレヴィチのそれとは異なる状況把握——この相異は無論哲学的把握の相異である

のだが、ただし同時に当人達の意志的統御の及びえない歴史的状況・政治的文脈の相異でもあるということは、銘じておかれる必要がある¹³——を提示する。すなわち、デリダが立っている場所、それは、赦されえぬものと共に始まったひとつの歴史である。そして、もし赦しの歴史と呼べるようなものがあるとすれば、それはこの赦されえぬものの歴史以外にはないのではないかとデリダは述べているのである。

さて、以上の諸論議を要約する形で、デリダは、ジャンケレヴィチおよび『人間の条件』でのアーレントが提出していたような赦し概念の性質について、二点に纏めて指摘する。

というのも、ジャンケレヴィチは(例えば『人間の条件』のアーレントのように)次の二つのことを既定のこととみなしているように思われるのである。

1. 赦しはある人間的な可能性(*possibilité humaine*)にとどまらなければならない——私はこの二つの語を強調し、とりわけ、全てを決定しているこの人間学的特徴を強調する(というのもつねに結局のところ問題なのは、赦しがひとつの可能性であるのかどうか、さらにいえばひとつの能力であるのかどうか、それゆえひとつの主権的な《私はなしうる》、ひとつの人間的能力=権力であるのかどうか、なのであるから)。

2. この人間的可能性は罰する(*punir*)可能性の相関者である——もちろん復讐のではない、それは別のものであり、赦しとはもっと異質なものである——つまり、法に則って罰することの。アーレントは言う、《罰は赦しと共通のものとして、介入なしには無際限に継続しうる何ものかに終結を与えようとする、という契機を保持している。それゆえきわめて意義深いことは、次のことが人間的諸事象(私はここを強調する)の領域の構造要素だということである、すなわち、人間達は罰することができないものを赦すことはできないということ、そして赦されえないものとして現れるものは罰することができない、ということである》¹⁴
(112)

第一に、アーレント=ジャンケレヴィチ的な赦しの概念化は、デリダの眼には、赦しを「人間的な可能性」のうちに押し込めてしまう、もっと言えば矮小化してしまうものに映る。第二に、対応する罰¹⁵が明確に存在するようなものとしてのそうした赦し——日本語ではむしろ“許し”とでも表記するほうがよいだろうか——は、結局、人間が何かあるいは誰かを“赦す”という身振りを、人間の能力=可能性=権力(*pouvoir*)を、人間の「私は…できる」を、過大評価しているのにほかならない。アーレントの「無際限に継続しうる何ものかに終結を与えようとする」という言い回しも、よくよく考えるならば、それ自体がどこかエコノミックであることを免れない。また同時に、そうした概念化は、この世に撃ち込まれた諸々の「赦されえぬもの」の途方もなさや、あるいは、「赦されえぬもの」が存在するということの救われ難さを、過小評価している。それならば赦しは、誰か人間(達)がその能力において、主権においてなすことであり、またできることであることになろう。そうした傾きに対し、デリダは論理的-哲学的な違和感を表明する。

付記すると、この前後の箇所ではデリダが“ヨーロッパの白人中心主義”をも暗に喚起しようとしていることは、見識ある読者にとってはほぼ見誤りようのないものである。1999年のデリダによるアーレント及びジャンケレヴィチに対する批判を二十世紀の社会-政治的-歴史的な文脈という所から捉え直してみた場合には、抽象的な次元での哲学的議論といえども、いわば時代的制約として、当時のアーレントやジャンケレヴィチの議論は“ヨーロッパの

白人”——この語彙の指示する外延そのものをめぐる諸問題については今は立ち入らない¹⁶——内での赦す／赦さないという視野に終始し完結していた節があるということもまた、今日においては指摘されざるをえない。それゆえ、赦しおよび赦されえぬもの等々をめぐってなされる話題は全て“ヨーロッパの白人”同士の物質的-精神的エコノミーにおいて理解可能なもの、意味付与可能なもの、意味のあるものの範囲内であったことになろう。まさしく「…伝統の共通のあるいは支配的な公理は結局、そして私の眼にはまさに最も問題的事実であるのだが、それは、赦しは意味を持たなければならないということである」(111)。

だが他方、再度縷説するまでもなく、デリダが赦されえぬものという話題を説き起こした場所は、「mondialisation」そして「mondialatinisation」にほかならなかった¹⁷。「赦されえぬものとともに始まったひとつの歴史」という場においては、(アーレントが『人間の条件』第三三節で語った限りでの)“赦し”に対立するところの暴力とは、狭義の「赦されえぬもの」だけなのではもはやなくなっている。ある意味で“赦し”そのものでさえが、“赦し”という語彙を語ることの暴力、意味を付与する能力=主権を自認することの暴力、そうしたものとして露呈しかねなくなってしまっている。別様に言おう。ジャンケレヴィチ的問題化(の時時点)においては、赦されえぬものとしての“シヨアー”が耐え難い衝撃であったのは、ヨーロッパ自身がヨーロッパにとって赦されえぬものとなったことの衝撃(でしかなかった)ということとなろう。しかし、むしろいまやこう言わなければならないのではないか、つまり、ヨーロッパにとってのみならず、まさしく或る意味で「ヨーロッパの／という歴史」(『死を与える』)そのものがこの世界において、この世界にとって、誰にとっても“赦されえぬ”ものとして暴露されたことこそが、蒙られ受け止められるべき衝撃であったのではないのか、と。デリダの議論を核心部で動機づけているのは、この“歴史観”である。

結論的に、アーレントとジャンケレヴィチへの参照と批判を通してのデリダの議論の焦点は、こう言い換えることが出来る。つまりそれは、赦しと呼ばれうる出来事の不可能性と、赦しなるものの無条件性そして意味付与不可能性、理解不可能性である、と。「私が遺産のただなかに存するこの矛盾を、無条件的で非-エコノミックなひとつの赦しへの参照(référence)を維持する必然性を、そして交換や、贖いあるいは和解の地平さえ超えた彼方(au-delà)への参照を強調するのは、倫理的あるいはスピリチュエルな純粹主義の名のもとにはではない。もし私が、《私は君を次の条件で赦そう、赦しを請いながら、君が変わってそしてもはや同じではないという条件で》と言うとき、私は赦しということをしているのだろうか？」(113)。交換や和解の地平さえ超えた赦しとは、赦されえぬ過誤を、罪人である限りの罪人そのものを、改悛の表明もなしに、悪そのものを消去することもできずに、その赦され難さのままにおいて、赦すのでなければならないのではないか。ただし、こうした主張がなされるのは決して「倫理的あるいはスピリチュエルな純粹主義の名の下にはではない」。特定の唯一的・統一的な倫理観の下で、その当の倫理を徹底しようとする純粹主義の透明性、自己-透明性でもって、赦されえぬものという意味づけを拒む昏がり、少しでも触れられるということはない。ヘーゲル的に言えば、犯罪は、単に法に照らしてネガティブと判断される否定判断的なものではなくて、まさしく法そのものの否定としての無限判断的存在である¹⁸。

議論のこの段階で、「誇張的」(hyperbolique)「狂気の」(fou)といった(『第一省察』由来の)語彙が伴われて登場することは、事柄からして驚くべきことではない。赦しは——そのようなものがあると仮に想定してよければのことだが——、おそらくは赦されえぬものの到来の悪しき出来事と同じ程に、いやあるいはなおそれ以上に、狂った、不条理な、狂気の沙汰としてのみ現出するのであろうか。

赦しが存在するためには、反対に、そのものとしての過誤と罪人とが赦されなければならないのではないのだろうか、両者が共に、悪と同様に不可逆に¹⁹、悪そのものとしてとどまるところで、そしてなお反復されるであろうものとして、赦されざる仕方、変容もなく、改善もなく、改悛も約束もなく、赦されなければならないのではないだろうか？ ひとはいかに主張しなければならないのではないだろうか、その名に値する赦しというのは、そういうものがいつかあるとすれば、赦されぬものを赦さなければならない、しかも無条件に、と？ そしてこの無条件性もまた、その反対物つまり改悛という条件と同じく、《われわれの》遺産に書き込まれているのではないか？ かりにこのラディカルな純粋性が過剰に、誇張的に、狂気に見えるかもしれないとしても？ (114)

ここで一旦論に区切りを付けるにあたって、ひとつの点を明確にしておこう。すなわち、「赦し」に関するデリダのアーレント批判は、アーレントの政治哲学やアイヒマン裁判をめぐる彼女の洞察の総体に無効を言い渡すようなものでは必ずしもない。アーレントは裁判、そして裁判が徹頭徹尾公共的に、それゆえ正気で行われなければならないということを問題をなしており、他方デリダは、裁きや刑罰が問題であるのではない、あるいはそうしたものが無意味もしくは不可能とならざるをえない次元のことを問題にしている、ということである²⁰。(また、もちろん、『全体主義の起源』(1951)のなかで既にアーレントが「無権利者」(the rightless)に面しての「人権」概念の無効性という論点に着手し始めていたということも指摘しないわけにはいかない。)

しかしやはりデリダは、アーレントが赦しと罰とを近接的に捉える身振りについて、厳しい批判を傾ける。正気の裁判のための尺度、基準を設定することそのものに *mondialatinisation* という暗黙の動性が暴力としてすら機能してしまうという問題性において、もはやアーレントの議論は、それが限定的に正気の裁きの条件をめぐるものであるとしても、再検討される余地があると言わねばならない。かつ同時に《赦し》の狂気が書き込まれているのもまたこの *mondialatinisation* という「《われわれの》遺産」のうちにてであるがゆえに、事柄は再考を要求する。

3 第三者の介入、言語の到来

以上でわれわれはデリダの“赦し論”のエッセンスとなる部分を見た。が、先ほど触れられた「意味」および理解不可能性の問題について、もう少し、考察を進める余地もある。いま一度、「真実和解委員会」の例に立ち戻ろう。ここでデリダが喚起するのは、「翻訳」という問題系である。

ところで、デズモンド・ツツは「真実和解委員会」の議長に指名されたとき、《政治的》(ここにある巨大な問題に触れることを私は断念する、それはこの委員会の複雑な構造と、他の司法的諸審級や進行すべき刑法的訴訟手続きとこの委員会との関係を分析することを断念するのと同様である) 動機による諸犯罪のみを専ら扱うべき機構の言語活動をキリスト教化(christianisé)したのだった。善意と同じだけの混同をもって

——と私には思われるのだが——英国国教会大主教のツツは、改悛と赦しという語彙を導入したのである。そのことで彼は、他の幾つかの事と共に、黒人共同体の非-キリスト教徒の部分から非難を呼ぶことになった。(116-117)

このツツ大司教と言語活動のキリスト教化の例は、“和解”の活動自体をどの(誰の)言語によって遂行進展すべきかという選択の時点で既に夥しい困難が立ち上がるということの典型的な範例を与えている。無論そこで生じた問題は、「委員会」への参加や出頭の拒否が相次いだという、周知の事実に結果から分析されるべき事象とも言える。しかし、デリダは、もう少し別の角度から考えようとする。

翻訳ということのはらむ恐るべき諸々の賭け金は言うまでもない。私はいまはそれらを喚起することしか出来ないが。そうした賭け金は、言語活動に訴えることそのものと同じく、あなたの問いの第二の点に関連してくる。つまり、赦しの場面は個人的な一対一の対面であるのか、それとも赦しの場面は何か制度的な媒介に訴えるのか？ という点である(そして言語活動そのものが、言語が、ここでは最初の媒介的制度なのである)。(117)

ここでデリダは二つのことを一挙に言っている。一つは、赦しが対面であるのか、それとも媒介的第三者に訴えるものであるのかという問い。もう一つ共に指摘されているのは、翻訳ということが赦しということとどういう関連を保持しているのかという点である。

まず、第一の点について確認するならば、「原理的には、またもやアブラハムの伝統の血脈をたどるならば、赦しは二つの単独性を突き合せなければならない：罪人(南アフリカでひとが《perpetrator》と呼ぶもの)と、犠牲者とを。ある第三者が介入するや否や、ひととは恩赦、和解、補償等々について語ることはまだできるが、しかし明らかに純粋な赦しについて語ることはもうできないのである、厳密な意味では」(117)。ごく一般的に考えるならば、媒介者なき突き合せ、あるいはより広く言って、何らかの媒介なき関係性というものは、ほとんど思考不可能、実現不可能であろう。その意味で、あらゆる関係はもともと不純である。しかし、事が“赦し”ということになると、不可能であるにせよ、極端な純粋さというものを想定しなければならないという、いわば厳密かつ不条理な要求が生じるのである。というも第三者の介入というものは、結局ある共約可能な尺度の到来による、交換の原理の再来を不可避に伴うものだからである。その意味では、南アフリカにこうした「真実和解委員会」という「媒介的制度」が存在すること自体、微妙で「非常に曖昧」である。「[...]ツツの言説は、《赦し》の非-刑法的で非-賠償的(彼はそれを《修復的》と言った)な論理と、恩赦の司法的な論理との間で、揺れ動いている」(117)。

ところでデリダは先の箇所で、「言語活動そのものが、言語が、ここでは最初の媒介的制度なのである」と付言していた。つまり、言語活動は、その存在そのものにおいて、すでに媒介的、第三者的なのである。このことは、認識論的にも存在論的にも還元不可能である。言語の到来は、それ自体、すでに何事かである。しかし、「[...]第一、言語活動がそれであるところの普遍化する審級に訴えることなしに赦しは顕われうるだろうか。双方の側において、共有された言語活動なしに、赦しの場面なるものがありうるだろうか？」(122)。だからこそ、赦しの場は、第三者の必要性和第三者の不可能性との二極の間で引き裂かれたまま、見失われた場となっているのである。

ここに、先の第二の点、つまり赦しと翻訳との逆説的な関連がひとつの問題として現われてくる。

さて、デリダは、一つの出来事を参照する。

例えば、ツツは、ある日一人の黒人の女性が委員会の前で証言するためにやって来た時のことを物語っている。彼女の夫は警官達の拷問によって謀殺された。彼女は彼女の言語で語った。それは委員会で承認された11の公用語のひとつである。ツツはそれを解釈し、そしてだいたい次のように、彼のキリスト教的(英語-英国国教会的)イディオムによって翻訳した:《委員会や、政府といったものが、赦すということではできない。私だけが、場合によっては、そうすることができるだろう。And I am not ready to forgive. そして私には赦す-あるいは赦すための準備がない》。聴き取る=理解するのが極めて難しい言葉だ。(117-118)

もちろん、ツツは犠牲者の女性の意志と感情を尊重せんがためにこのいたたまれぬ場において彼女の言葉を「翻訳」したのであって、それは善意からのものであり、またこう言って良ければ、状況に照らして適切な「技術」によるものであったはずである。そして彼女の言葉は英語として音素化され、発声され、聴かれた。しかしその解釈され英語-英国国教会的言語に翻訳された言表、「And I am not ready to forgive」、そこにデリダは、赦しの拒否という事柄ということだけではなく、さらにそれが翻訳の拒否、英語-英国国教会的言語へと「動員」されることの忌避と重層決定されているということを見て取る。

だから、翻訳の拒否というだけではない。彼女の発言は、その証言の場そのもののある種の無効性を言うものでもあった。「この犠牲者である女性は、犠牲者²¹の妻は、間違いなく次のことを喚起しようとしていたのである、すなわち、国家あるいは何らかの公的制度機関という匿名の集団は赦すということをなしえない、ということ。そのようなものはそうする権利も権力も持たない。そしてそんなことはどっちみち何の意味もない。国家の代表者(représentant)は判断する=判決を下す(juger)ことができる、しかし赦しは判断=判決(jugement)などとはまったく何の関係もない。公共的空間あるいは政治的空間とも。かりに赦しが《正しい》ものだとしても、赦しの正しさは、司法的正義、法律といったものとは何の関係もない正義の正しさであろう」(118)。委員会という匿名の第三者的存在においては、赦しとか赦すとか赦されるというようなことは、そして赦されえぬ何ものかは、現われえないのである。それは「代表者」や「主権」がその名において「判断する=判決を下す」べき対象とは本来、なりえない。だから、赦しの場合は、もしそのようなものがあるとしたら、判断できないもの、翻訳不可能なもの、交換対象にならない残余といったものの場であることになろう。

ただし、ここで不可能な赦しの不可能性と、他人の行為の予測不可能性(imprévisibilité)とを同次元に見てしまつては、デリダが言うところの理解不可能性あるいは狂気という契機を根本的に見誤ることになってしまう。理解不可能性と予測不可能性とは次元が異なる。不可能な赦しということは、他者が赦すか赦さないかということの裁量権を操ることができまた操っている、ということを行っているのでは全然ない。赦されえぬものの到来にあって、犠牲者として、「赦す」ということがどういうことなのか思考することも、把握することも、想像することもできないということである。

ところで、こうしたことは何も、例えばアフリカの諸語と英語という別の言語間の翻訳が問題である場合に限り

そうだというようなことであるわけがない。翻訳の拒否が問題を露わにするきっかけになる場合もあれば、全く逆に、スローガ的に言葉を掲げることで、エコミックな“和解”や取引が暗黙にあるいは表明的に進行進展するということもある。

そうした裏取引が、確かに、名誉あるものに見えることがある。例えば《国民的[国家的]和解》(réconciliation nationale)の名の下に。この表現は、ド・ゴール、ポンピドゥーそしてミッテランが揃って、ドイツ占領期あるいはアルジェリア戦争時における、過去の諸負債および諸犯罪を消し去る責任を取らなければならないと思った時にそれに訴えたものである。フランスでは、政治的最高責任者は、一様に同一の言語表現を採ってきた：大赦による和解を行わなくてはならない、そしてそうすることで国民的統一を再構築しなければならない。これは、第二次大戦以来のフランスの全ての国家元首及び首相の修辞法のライトモチーフである、例外なく。[...]私はある晩、ある資料映像のなかで、カヴァイエ氏がこう言うのを聴いた、記憶で引用すれば、当時国会議員であった彼は1951年の大赦法に賛成投票した、なぜなら、彼は言った、《忘れることを学ぶ》(savoir oublier) 必要があったからだ。その当時、とカヴァイエは重々しく強調したのだった、共産主義の危険が最も緊急のものと感じられていたからこそ、なおさらそうする必要があったのだった。数年前には対独協力者で、あまりに厳格な法やあまりに少ししか忘却をしない粛清によっては政治的な場から排除されてしまうはずの、そういう全ての反共産主義者達を、国民的共同体のうちに復帰させる必要があったわけである。(114-115)

つねに同一の配慮がある：国民をその諸々の分裂をくぐって生き残らせるように、諸々の外傷的記憶が喪の作業に場を譲るように、そして国民国家に麻痺が蔓延しないように。しかし、ひとがそれを正当化できそうな場合においても、社会的そして政治的な健康のこうした《エコロジックな命法は、《赦し》とは全く何の関係もないのである、ひとはこの語を実に軽く口にするのだけれども。(116)

“フランス”が現代の歴史において負った様々の傷、負債、「赦されえぬもの」について今詳しく立ち入る必要はない。重要な点は、例えば“共産主義の危険が外から迫ってきたから、内では積極的に忘却して、積極的に赦して、統一を再構築しよう”といった種の言説が、「国民的和解」「国民的統一」といった自明で分かりやすい言語表現の下に、それを動因とし症状とし、名誉ある“赦し”の範例的な言説として通ってしまうということ、このことが、赦されえぬものを赦す赦しというものを少なくとも構想しようとする動性をかえって一層見えにくくするということである。

そうした分かりやすさ、流通可能性は、容易に広汎に共有されるような言語活動によっては語られえぬ残余、救われ難い悪というものの場所に滞留することなく、その場凌ぎにどんどん横滑りをしてゆく本性のものである。そうした類いの分かりやすさによってはいかなる正義も、いかなる救済ももたらされることはありえないだろう。こうした分析を経るならば、デリダがハイデガーの衣鉢を継ぐ形でつねに晦渋を辞さない言語表現、造語そして語解体に、哲学の(不可能な)可能性のみならず、倫理と正義の(不可能な)可能性さえも見出すようになってきたということには、深く受け止められうるものがあると私には思われる²²。無論、依然として、それを道徳的アナキズムと批判することも、あるいは秘教めいた権威主義として批判することも、可能であり続ける。そうした批判にどこまで持ち堪えられるかという点に不可能な赦しの言説の意義なき意義は懸かっているであろう。

簡潔に纏めよう。純粋な狂った赦しは、もしあるとすれば、交換原理によって「統一性」の回復を志向するがためのものではないはずなのである。

4 同一性とは別様に、「主権」とは別様に

しかし、こうした赦しと統一性の回復といった事柄をめぐって、インタヴューアである EHESS 社会学教授 M. Wieviorka は、ジャック・デリダに対して次のような辛辣な質問を投げかける。

M.W. 最も怖ろしい状況下では、アフリカや、コンゴにおいて、まさに問題は、近隣の残虐行為ではないだろうか？ その場合犯罪は互いに知り合いである人々の間で仕込まれているのだ。赦しというのは、不可能さを含んではいないだろうか。犯罪の後で、先行する状況とは別のものでありながら、同時に、先行する状況の理解のうちにあるという？ (123)

Wieviorkaによるこの幾らか敢えて批判的な要素を含めたと思われる問いは、通例社会-政治の場面において前提とされているもの、“和解”や“赦し”が絶望的に見えるような事態の状況前提とみなされているものを明確化しようとするものだと言える。すなわち、おそらくこの前提によれば、例えば現実の残虐行為等によって先行する状況の回復が不可能であるような場合——コンゴ²³におけるような——には、赦しは不可能であり、たぶん断念されなければならないのである。(こうした言述に、1994年のルワンダにおけるジェノサイド、そしてそれを黙認したとしてフランス軍・政府とカトリック教会が国際社会からの弾劾を受けた事実等が『*Le siècle et le pardon*』の全論述を暗く通底していることが見て取られる。)

だが、そうした通例の前提は、「純粋な赦し」という発想からするならば、なるほど、醜悪で嘔吐を催させる現実に即してはいるが、いささかの誤解を含む。デリダは、通念からのこうした問いの投げかけに対して、あくまで、いやまさにそういう状態においてこそ、不可能な赦しについて語ることを断念すべきではないのではないか、とひるがえって問いかける。

J.D. あなたが《先行する状況》と呼んだものにおいては、実際、あらゆる種類の近さがあつたはずだろう。言語活動、近所付き合い、親密さ、家族そのもの、等々の。しかし、悪が生じるには、《根元悪》²⁴、そしておそらくはもっと悪いことに、赦されえない悪が、つまり赦しの問いを生じせしめる唯一のものが、生じるには、この親密さの最も親密なところにおいて、絶対的な憎しみが平和を遮るべく到来するのであらざるをえない。この破壊的敵意は、レヴィナスが他人の《顔》と呼んだもの、他なる同類、最も近い隣人を狙うよりほかないのである、例えばボスニア人とセルビア人との間で、同じ地域の内部で、同じ家の内部で、時には同じ家族の内部で。赦しはそれなら深淵を埋めるべきだろうか？ 赦しは和解のプロセスにおいて傷を縫合すべきなのだろうか？ [...]当然、誰も敢えて和解の命法に反対したりはしない。諸々の犯罪や分裂には終止符が

打たれるほうが良い。しかしもう一度言うならば、やはり私は赦しとこの和解のプロセス、健康のあるいは《正常性》のこの再構築とを、それらが大赦や《喪の作業》等々を通していかに必要でいかに望ましいものに見えたとしても、区別すべきだと信じる。(123-124)

決して断たれえないはずのものが断たれてしまったからこそ、「赦されえないもの」が、「悪」が生じる。論理的に言って——人間の最も弱いところに撃ち込まないような悪は、悪ではないであろう。しかし赦しは、そうした断たれてしまったものを元に戻すような力を持ってはいない。だが、ある意味では、だからこそ、赦しは、断たれてしまったものをそのままに赦すという、文字通り想像することもできない不可能な可能性のしるしで“ある”ことができるのだとも言える。

赦しは、正常な(normal)ものでも、規範的な(normatif)ものでも、正常化する(normalisant)ものでもないし、そうであってはならない。赦しは例外的で法外なものにとどまらなければならない、不可能なものの試練に耐えつつ。あたかも赦しが歴史的・時間性の通常の流れを遮るのであるかのように。(108)

通常でないもの、法外なもの。正常と“純粹”とは、別の事なのである。

デリダがインタビューを締めくくりに喚起するのは、赦しと、これまでの議論の中で何度か言及された、主権ということとの関わりである。政治的-歴史的場面における“赦し”は、つねに何らかの主権の(再-)肯定によってなされてきたものであったのだが。かつてフーコーが試みた主権と近代的主体性とをめぐる系譜学をもおそらくは視野に収めつつ、デリダは赦しと主権という問題を最後に主題化することになる。

第三者として赦しの場面に介入し、再び主体(第一のものとしての)の位置へと上昇するに至る主権。そしてそのとき、赦しの狂気は正常で理解可能なエコノミーへと回収されていくことだろう。赦しのための余白は消え去るだろう。それが現実である。赦しのようなものが、無-条件的なものが現実へと到来するには、それが陳腐で旧態依然な現実の条件的なものども内へと混同され利用されるということは避けられない。避けられるべきでもない。しかしそのことがどうしても純粹な赦しというものを曖昧な両義的なものにしてしまう。例えば、《人類に対する犯罪》を暗黙裡に遂行する一つの「主権」があり、しかしそれを弾劾するのもまたもう一つの「主権」であるというとき、そのような事態は“諸主権の抗争”以外の形のものにはならず、そうした所においては例えば《humanité》というようなものは抗争のために流通するひとつの貨幣以上でも以下でもないことになる。そのような時、赦しは、jus in bello や正戦論の相関者あるいは事後的正当化の道具に成り下がることだろう。そして或る意味で“有効に”機能するであろう。

最も突き詰めた意味においては、ある例外的な第三者の到来こそが赦しの出来事であるはずであろう。現実には、対面的直接的二者関係などない。そもそもの始めから“不純な”三項関係があるのみである。——しかし、そこに“純粹な二者関係”なのではなくて、まさに言わば純粹な第三者なるものが縫れ傷ついた関係のうちに“混入”してくる(あるいは、実は既に密かに混入している)という希望が、存するのかもしれない。

しかしそうした不可能な到来の出来事は、つねにすでに、法定的実定的な第三者、政治的な第三者、あるいは、主体にして主権である(ことを自負する)ものの能力、権限、判断における「私は赦す」(je pardonne)へと転移して

しまうのである。「《私は君を赦す》をときに耐え難くあるいはおぞましいものに、さらに言えば猥褻にしまうものとは、まさに主権の肯定(affirmation de souveraineté)である。その肯定はしばしば上から下へと自らを差し向け、自らの固有の自由を確証し、あるいは赦す能力=権力を我が物とするのである、たとえそれが犠牲者である限りにおいてであっても、あるいは犠牲者の名の下にであったとしても」(132)。赦しが、主体であり主権である者——ほとんどの場合は具体的な政治的・代表的である、しかし、たとえそれが犠牲者である者と同一である場合においても、あるいは犠牲者の名の下にそうする者ですらも——の「私はなしうる」による《私は君を赦す》の肯定、宣言となる時、それは赦しではないだろう、たとえなお赦しという語彙によって指し示されるとしても。赦されえぬものの赦され難さは、主権が保持する「私はなしうる」の支配下に手なずけられることになる。主権にとって赦されえぬものは理解可能なものとなり、《私は君を赦す》という声は、主権にとって、自らによって発せられ、かつ、自らに対して聴こえ、現前するものとなる。

ここでひとが初期デリダが取り組んでいた根本モチーフであった「音声中心主義」(logocentrisme)批判に思い至ったとしても不思議ではない。「自分が語るのを自分で聴く」(s'entendre-parler)ことを自負する主権に対しては、決して例外的な第三者が到来することはないだろう。だからこそ音声中心主義は「自文化中心主義」そのものであると若きデリダは喝破したのであり²⁵、それゆえ、今の文脈に戻して言えば、「mondialatinisation」はそのものとして不可能な赦しの不可能な原理とはなりえないのである。赦しは、あるとすれば、まだ誰も聴いたことのない言葉とともに起こるのである。「他性が、非-同定化(non-identification)が、無理解さえが、還元不可能であるにとどまらなければならない。赦しはそれゆえ狂っている。赦しは深く沈み行かねばならない、ただし明晰に、理解不可能なものの夜へと」(123)。

無論、ここには歴大な困難が存しているということを認めざるをえない。例えばかつてカントは、『永遠平和のために』(1795年)のなかで、「終結した戦争の後で、平和条約の締結に際して、感謝祭に続いて懺悔の日(Bußtag)が定められたとしても、それは一国民(ein Volk)にとってふさわしくないことではない。天に対して国家の名の下に(im Namen des Staats)大いなる罪過の赦し(Gnade)を請うために。その罪過を人類(menschliche Geschlecht)はいまだなお責めとして負っているのであるが」²⁶と、彼らしい高邁なトーンで述べていたが、しかしいまや問題は、この「懺悔の日」をなすところの主体、なすところの権能が誰であり何に存するのかということにどうしてもなってくる。「一国民」「国家」それとも「人類」? ——しかし、もしわれわれがこのようにしてカント政治哲学の論旨を想起すならば、それとの対比において、デリダが赦しと主権とを分離する必要があるという論点に執拗に注意を喚起し続けた当の理由も、相応の程度に理解されてくる。

主権的法規の下での合法性=嫡出性(légitimité)ではなく、非-主権=非-嫡出児性としての、不可能な夾雑物としての“純粋な”赦し。おそらくそこには、もしあるとすれば赦しのようなことが起こるのは、ひょっとすると「赦し」という語彙すら放棄される時であるのかもしれない、ということが含まれている。何を指示しているのか理解できない狂った言語。それは、なにか迷惑なもの、であるのか。あるいは、誰も気付かない、およそ気にも留められないようなものか。こうしたデリダによる「理解不可能な赦し」の思考のうちに、また先の極めて印象的な「あたかも赦しが歴史的・時間性の通常の流れを遮るのであるかのよう」²⁷という言葉のうちに、ベンヤミンのモチーフの反響を見ることは不当ではないだろう。しかしながら、瓦礫の山、くずの切れ端を“救済”し有意義化しようとするベンヤミンの或る種の“メシアニズム”は、やはりデリダの立場からすれば、どこか主権的=音声中心主義的(=男性

中心主義的に過ぎるものである。むしろ、瓦礫やくずは、あるいは、「ごみ」(litter)としての「文字」(lettre)は、何の役にも立たない、何の目的にも供さないというまさにそのことにおいて、かえって物自体としての尊厳を持つという、換言すれば「物」(Ding)としての「尊厳」(dignité)²⁷を持つという、そうしたラカン的な発想との近さのほうが、「不可能な赦し」と「主権」をめぐる場においては見て取られるように思われる。

デリダは、赦しと主権とを分離しようとする任務が必然的に立ち向かわなければならない最も困難な任務を分節化して、その語りを締めくくる。それは、デリダが最初から強調してきた赦しの無条件性、非エコノミー性を、主権なるものから分離するということである。

私が夢見ているもの、私がおその名に値する赦しの《純粹さ》として考えようと試みているもの、それは、権力＝能力なき(sans pouvoir)ひとつの赦しということになるだろう：無条件的だが主権なき(inconditionnel mais sans souveraineté)赦し。最も困難な課題、必然的であると同時に不可能な課題、それは、したがって、無条件性と主権とを分離することである。そんな日が来るだろうか？ きょうあすのことではない、よく言われるように。しかし、この現前不可能な(imprésentable)課題にとつての仮定が、思惟にとつてのひとつの夢想とはいへ、自らを告げているのだから、この狂気はひよっとしたらそれほど狂ってはいないのかもしれない... (133)

* * * *

以上でデリダのテキストそのものに関する議論は一旦終え、以下では残された問題点を手短かに指摘する。ところで、デリダのいう無条件性と主権の分離ということは、あるとすれば、一体どういう事態なのだろうか²⁸。その言わば第三の道はどこに探り当てられうるものなのか。例えばそれはカント実践哲学及び法哲学における無条件性と「立法行為」(Gesetzgebung)との深く密接な関連という構造に対して、どのような解体再構築を迫るものなのだろうか。こうした点は、国際法や国際刑事裁判所²⁹にデリダが注ぐ希望が小さからぬものであるという文脈的な見地からも、一層の展開が必要であろう。

もう一つ、重要な困難を喚起しておかざるをえない。果たして mondialisation は純粹な赦しの障害であり阻害者であるのか。それとも、無条件的に到来する赦しの似姿であり促進者であるのか。——それはひとつの二律背反であろう。このことは、「赦し」という或る意味で余りにパウロ的な語彙の、アブラハムの言語活動の存在の還元不可能性が、回避できない言わばひとつの謎として残存していることをやはり示すものでもある。もし、赦しとは赦しという語彙の放棄でさえなければならぬとするならば、赦しの時とは蔵されていた伝統の記憶が決定的に「想起」される時であるのか、それとも決定的に「忘却」され消滅する時であるのか、これもやはりいずれともつかない。

そして、「赦されえぬものと共に始まった一つの歴史」が、「もはやキリスト教教会を必要としない」歴史が、おそらくは少なくとも赦しの不在という意味で〈神の死以降の歴史〉であることをも自らの内に孕んでいるのだとするならば、やはりそこにもまた拭い去りがたい二律背反が見出されざるをえないことになる。もしかして〈神の死〉は、条件無き赦しの世界的拡大のための最後の条件であったのだろうか。それとも〈神の死〉という事態が、

人間達をして無条件的な赦しへと危うい歩みを進めることの勇気を奪い去らしてしまっているのだろうか。《人類に対する犯罪》という観念は、この二律背反の纏れた具象である。

トニ・モリスン『ベラヴド *Beloved*』(1987)の二つのエピグラフが、デリダの論稿を手にして私の脳裏をよぎった。異様な献辞としての「Sixty millions / and more」³⁰、次のページに書き記された「I will call them my people, / which were not my people; / and her beloved, / which was not beloved. (ROMANS 9:25)」。この二つの書き記された文言の間に横たわる深淵は、ヨーロッパとキリスト教の歴史の背負う重さと複雑さの深淵であろう³¹。デリダやハイデガーのいう〈ヨーロッパの歴史〉、〈ヨーロッパという歴史〉なるものにおいて、たとえばこのエピグラフに続くエクリチュールは、醜さ、危うい美しさと無情な出来事に彩られた記憶と忘却と虚構の語りは、何を印しづけることになるのか、という屈折を孕んだ問いが頭をもたげる。そしてこの、希薄に、何気なく、しかしまごうかたない仕方で「キリスト教教会をもはや必要としないキリスト教化」が進展してきた日本列島という場所から、そこになんを見ることができるのか。こうしながら、私もまた、不可避にmondialatinisationとは別様なものの記憶をいよいよ失いつつあるのではないか。しかし、逆説的にも、もし忘却することがすべて悪でしかないのならば、死すべき人間達にとってこの世は余りに救いのないものになってしまいはしないだろうか。だがいまはひとまずデリダの「それほど狂ってはいないかもしれない」狂気の夢想のかたわらに一旦論を閉じるべきである。

¹ 当然、むしろまさに〈9.11〉という出来事によって、デリダのような(あるいは、ハーバーマスのような)冷戦終結以前のな思想形態がまったく無効を宣告された、と考える向きもある。本発表ではこうした方向性に関しては触れることができない。

² Cf. Husserl, *L'origine de la géométrie*. Introduction et traduction par Jacques Derrida, Paris, PUF, 1962.

³ 参照：中山竜一「20世紀法理論のパラダイム転換」、所収『現代法学の思想と方法』(岩波講座『現代の法』15)、1997年。p.93-101。また、高橋哲哉『デリダ』、「現代思想の冒険者たち」第28巻、講談社、1998年。p.184-188：「批判法学(critical legal studies)のなかでデリダの影響が強まるのは、とくに八〇年代半ばからである。[...]八〇年代も終わりにかかるころから、批判法学のなかから批判法学自身の人種イデオロギー批判の不十分さを指摘しつつ、批判的人種理論(critical race theory)を名乗るグループが台頭する。はじめは「黒人」つまりアフリカ系アメリカ人の法学者中心だったこの流れは、アジア系アメリカ人など他の人種的マイノリティをも巻きこみながら、アメリカ社会の人種・民族的多様性を根本的に認知し、人種・民族の本質主義の徹底批判に進もうとする。この潮流に属する一人キンバール・クレンショーによれば、人種主義イデオロギーはデリダの言う「現前の形而上学」を確立するために、白人／黒人の対立を極とした人種間の階層秩序的対立をたえず再生産しつづける。[...]『法の力』の講演がこうした状況を背景に、法学者や政治学者を聴き手として行われたことに注意しよう」

⁴ 「amnistie」や「grâce」に対応する訳語の選択は法体系毎の対応の問題なので必ずしも一義的でない。例えば日本の現行刑事法内では「恩赦」が形式的な上位概念で、それのもとに大赦・特赦・減刑...といった実質的な下位区分が存在することになる。参照：恩赦法(施行昭和二二・五・三)「第一条【恩赦の種類】大赦、特赦、減刑、刑の執行の免除及び復権については、この法律の定めるところによる。」

⁵ 刑法上の恩赦等と「赦し」とを区別するときに、刑法によって定義可能な“犯罪”と、刑法による定義を乗り越えるもしくは乗り越えることを意図において欲するものとしての“テロリズム”との区別ということがデリダの思考の射程に入っていることは暗黙に見て取られる。しかし“テロリズム”ということと民族紛争、侵略行為、新国家創設、あるいは革命権の行使といった法的・物理的に暴力的な事象との連絡を考慮しなければならない場合においては、“刑法によっては定義されえないもの”という概念化・次元把握は、決定的なものであると同時に極めて危ういものとなることを免れない。デリダの言説はそうした危うさを意識したものであろう。

⁶ デリダは恩赦と“赦し”とを隔てることによってひとつの固有の次元を見出そうとしているわけなのだが、無論それは、そもそも恩赦というものの自体が極めて曖昧な身分のものであるということを踏まえての方針設定であろう。法学者アントワヌ・ガラボンが、リクールが序文を寄せている著書 *Le Gardien des promesses. Justice et démocratie*, Éditions Odile Jacob, 1996. (邦訳題 : 『司法が活躍する民主主義 —— 司法介入の急増とフランス国家のゆくえ』、河合幹雄訳、勁草書房、2002年)の中で述べているように、「まさに公共的拘束こそが、法的規則と道徳的規則とを区別する。法治国家においては、誰も《国家の恩赦》を権利要求することはできない」(p. 258)というのが建前であるのでなければならない。しかし恩赦は存在し、しばしば実行される。その意味で恩赦ということ自体が既に法的なものの限界線に位置しているものの一つであることは疑いが無い。ちなみにカントは、『人倫の形而上学 法論』のなかで、「犯罪者に対する恩赦*ius aggratiandi*は、罰の緩和であるか全面的免除であるかどちらかであるが、それは実に主権者の全ての権利のなかで最もあやふやなものであり、主権の高き光輝を証しするが、かつそうすることによってやはり甚だしい程度の不正義をなすことになる」と記述している(アカデミー版 337 ページ)。恩赦が許容されざるをえない状況の一例としてカントが挙げているのは、死刑に値する共犯者の数が余りに多く、「とりわけ処刑の光景によって人民の感情が摩滅しないように」という判断において流刑等が選択される、というものである。

⁷ 「劇場」についてのデリダの捉え方としては、例えば、*De la grammatologie*, p. 428-441 を参照。そこではルソーの『演劇について——ダランベールへの手紙』における有名な「劇場」「役者」「仮面」および大都会パリへの批判が、『社会契約論』での直接民主制論および「代表」(*représentant*)の問題等と重ね合わされていた。

⁸ この「JaponのあるいはCoréeの場合」についてのデリダの言及は、察するに1995年8月の村山首相談話、すなわち大戦時の日本軍による侵略行為・残虐行為に関するお詫び発言のことを指す。「お詫び」という語彙は、フランス(語)では「*remords*」と翻訳された。ところで、村山首相談話の中には事実として「赦し」という語彙は登場しない。デリダの勘違いとして片付けるべきだろうか？ とはいえ、それが九十年代という時代の全世界における一連の動きに沿ったものであるということは確かであるし、また、例えばフランスという場所から見て(デリダのような第一級の知識人から見て)、Japonの首相の身振りを“*demander «pardon»*”の身振りとみなして解釈し翻訳することが少なくとも可能であるように思われるということ、そのこと自体が、いまデリダが考察している事柄だということになるのだろう。

⁹ 刑法学者Mireille Delmas-Martyは、1948年12月に国連総会において採択された「世界人権宣言」の表現を受けつつ、「人種」あるいは「生物学的人間」という概念と「*humanité*」とを区別することについて論じているのだが、そのことが結局「聖性」や「冒瀆」といった語彙へと流れ着き、「蒙昧主義」との非難を回避することが困難になってくる、との事情を分析している。cf. Mireille Delmas-Marty, “L’interdit et le respect: comment définir le crime contre l’humanité?” in: *Le crime contre l’humanité*, Erès, 1996.

¹⁰ 1965年12月21日国連総会採択の「あらゆる形態の人種差別撤廃に関する国際条約」、1973年11月30日採択の「アパルトヘイト犯罪の抑圧及び処罰に関する国際条約」、1977年12月1日採択の「スポーツにおけるアパルトヘイトに反対する国際宣言」等。

¹¹ Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 606.

¹² Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 638.

¹³ ジャンケレヴィチにとっては、ひたすらに犠牲者という側、立場、場所から、そしてそこからのみ語るということは、“生残り”としての自分の肩に重く課せられた絶対的に回避不可能な義務そのものであっただろう。しかし——時代は、変わった。アルジェリア戦争、ヴェトナム戦争があり、ソ連の崩壊があった。1995年、大統領ジャック・シラクは第二次大戦中のフランス警察によるユダヤ人狩り事件をついに初めて「フランス国家が犯した誤り」として認めた。またとりわけ、デリダも無論言及している“パポン裁判”以降、「強制収容所に関して無罪であるようなフランス人が一人でもあるだろうか」と自問する傾向のほうがむしろフランスの公共圏における標準的な思考傾向であると言って良い——自嘲的に「ヴィシー・シンドローム」とも呼ばれる傾向である。それゆえ、デリダがジャンケレヴィチへの本格的な批判を開始する直前に上述のシラクの発言を喚起する(112)のは、偶然ではない。そして、さらに加えて、ナチズム下のユダヤ人虐殺という出来事に関しては神経質に反応しながら現在のアフリカでの諸事態等は無視し続けるヨーロッパ旧宗主国のいわば傲慢への反省を、デリダは示唆している。

¹⁴ デリダはフランス語で引用している。cf. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958. p. 241.

¹⁵ ただし定言命法と同害報復原則に(見せしめあるいは懲らしめのための刑罰は、罰せられる人格を“手段”として扱うものになるから)徹頭徹尾基づくカント法哲学における罰の概念は、アーレントが『人間の条件』で赦しとの関連で提出したそれとは、必ずしも重ならない。

¹⁶ 無論“白人”という観念と“ユダヤ人”という観念との関係、“ユダヤ人”と“黒人”との連帯・対立のその都度の“政治的”文脈—

—例えば 60 年代の公民権運動の経緯(およびアーレントのそれへの態度)、また、90 年のネルソン・マンデラによる PLO 支持発言——等についてもここはそれを論じるための場所ではない。

¹⁷ 『ブシケー *Psyché*』(Editions Galilée, 1987) のなかにデリダは「アパルトヘイト」に関する論考を二つ収めているが、そこでも核心は“ヨーロッパ”の歴史とその帰結、mondialisation をめぐるものであった。ひとが南アフリカに注視せざるをえないのは、そこが「世界歴史の凝縮」であるからである。「ひとが諸々の受苦を、屈辱を、拷問をそして死を忘却しかねないようなときには、世界のこの地域を、ひとつの巨大な^{アップロー}画として、ひとつの地政学的計算機の映写幕として注視することを試みたくなるかもしれない。自らの mondialisation という謎のプロセス——自らの逆説的な消滅としての——において、ヨーロッパはこの地域に投影 = 投企しているように思われる、一項一項、その内なる戦争の射影を、その諸々の利益と喪失の収支決算を、国益と多国籍利益との《ダブル・バインド》の論理を。弁証法的なそれらの概算 = 遺産評価(évaluation)は、一時的な均衡の暫定的鬱滞にすぎず、そしてアパルトヘイトが、今日、その値 = 報い(prix)を告げている」(p. 361)。

¹⁸ ハイデガー及びデリダによる諸々のヘーゲル批判にもかかわらず、そうした批判の原動力のうちの重要な一つですらあったかもしれないヘーゲルの「無限判断」——無論その由来はカントにある——についての詳述は稿を改めるべきことである。また、ヘーゲル自身は「無限判断」を法律の内に(デリダがここでするように“法外なもの”としてではなく)位置づけることもしていたという点に関連して、ここでは取り扱えない様々な問題もまた生じてくる。刑法および刑法史の次元に限定してのヘーゲルの「犯罪」理解の位置づけとそれの持つ困難および諸帰結に関しては、参照：高山佳奈子『故意と違法性の意識』、有斐閣、1999 年。「[十九世紀半ばの]ヘーゲル主義、ないしそれを引き継いだ保守派の刑法理論によれば、まず、刑罰法規があるから犯罪が存在するのではなく、犯罪があるから刑罰法規が存在する。犯罪の実現^{シルエット}に向けられた意思はそれ自体として刑罰法規に直接に矛盾するものであって、故意は違法性の意識を要件としない。国家の法規の妥当は個人の意思にかかわらない以上、「法の不知」は考慮されない、とされた。国家法秩序を重視するこの立場は判例の採用するところでもあった」(p.16、強調引用者)。

¹⁹ アーレントが『人間の条件』のなかで赦しと「不可逆性」とを密接に概念化していたことが、念頭にあるのかもしれない。

²⁰ アントワヌ・ガラポンはジェノサイドと司法に関して、元実務者の法学者として具体的かつ冷静に次のように指摘する。

「想い起こされるのは、エルサレムでのアイヒマン裁判の際にニューヨークの新聞にハンナ・アーレントが記事を書いた論争点である。…[G. ショーレムに対して]アーレントはこう反論した、『われわれはその場に居合わせかつ当事者であったのでなければ、判断 = 判決は下せないという論証は、誰をも説得すると思われる。しかし、もしそれが真実であったならば、誰も司法官にも歴史家にもなれない』、と。

しかし、人類に対する犯罪は、被害者も加害者の数という問題も惹き起こす。一民族全体やその構成員の何千もを、集団的犯罪として裁くことが可能なのか？ ナチズムの崩壊の後、どうするべきだったというのか。それに関して何人かを裁くことに甘んじるべきだったのか、それとも、死の機械にどういう仕方程度にせよ関わった者全てを裁くべきだったのか？ しかしそれは何人なのか？ 同一の問いが、アルゼンチンやチリにおいて、いずれの事例においても、かなりの殺人者であったところの独裁政治が瓦解した後¹に立てられたし、より一般的には、かつての共産主義諸国全てにおいて問われることになった。或る場合には国民の一部分をそっくり牢獄に入れることになるリスクを、或る場合には一握りの軍人達に全ての諸機関の犯罪を背負わせるリスクを冒しているのではないか？ そして和解は？ そして赦し(pardon)は？

数百万人もの死者を出したカンボジアのジェノサイドにどう裁判がなされるのか？ 1つの犯罪を裁くことは、——いや、10件の、15件のであっても——1000の犯罪を裁くよりは容易だ。司法は小物の雑魚どもを怖れさせることしかできず、大物達は歴史の裁きという、人間による裁きよりも一層苦痛の少ない裁きに委ねてしまうのか？ 人類に対する犯罪の被告のほうが、通常の犯罪者よりも正義の手を逃れる機会が多いということは少しも逆説的ではないことになろう。問題は極めてアクチュアルなものである。今日ルワンダでは 30,000 人以上の者がジェノサイドの容疑で勾留されており、その内の或る者達は 10 件以上の虐殺行為に関して起訴されている、そして彼らを裁くべき司法官はほんの一握りしかいないのである。司法 = 正義は極めて高費用の(onéreuse)のものである。それは或る貧しい国々にとっては、彼らにとってはとても支払うことのできないひとつの贅沢品として映るのである。まともな裁判には、極めて質の高い人材(判事、弁護士、専門家等)が必要であり、そして時間と、金と、エネルギーの大量消費が必要である。[...]集団的犯罪の規模は、司法 = 正義に対してまさしく経費の = エコミックな問題を突きつける」(A. Garapon, *Le gardien des promesses*, op. cit., p.159-160.)

²¹ 赦しの不可能性は犠牲者がしばしば死者であり、それゆえ赦しを請われたり証言をしたりすることが不可能であるということ

に帰着するのではないか、と考えられるかもしれない。そうした発想は間違っていないが、しかしそこから“赦し”についての議論を立ち上げる、ということは、必ずしも適切ではないように思われる。デリダはこの繊細な問題を鋭く意識しており、犠牲者性と死者性との性急な混同を留保している。「犠牲者達はつねに不在である、或る仕方である。その本質からして消滅してしまっている」のであるから、犠牲者達は決して彼彼女ら自身絶対的に現前することはない、赦しが請われる瞬間において、犯罪の瞬間における彼彼女らとがそれであったものと同一的なものとしては。そして彼彼女らは時として身体において不在であり、さらには、しばしば死んでしまっているのである」(118-119)。——また、デリダはこの「犠牲者である女性、犠牲者の妻」に関して、ジェンダーの観点からの分析の不可欠性を指摘している。これは再度場を改めて主題化するべき事柄である。

²² そうした点を踏まえた限りにおいて、「脱構築」(デリダにおける、あるいはその追随者達におけるそれ)が“反権威”という“分かりやすく”かつ“受入れやすい”身振りのもとでの一種の迎合的方向性を孕んでしまっていたという批判もまた、有効な仕方ではなされる。例えばスローターダイクの論を参照。cf. Sloterdijk, *Die Verachtung der Massen. Versuch über die Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*, Suhrkamp, 2000, p. 80.

²³ 旧ユーゴにとどまることを決意した人々に襲いかかる「《忘却のテロル》と《想起のテロル》」、及び、コンゴという困難と“ヨーロッパ”なるものとの緊張関係については、参照：國重裕「ユーゴスラヴィアと西欧のバルカン表象——ユーゴスラヴィア内戦を通して見えてくるもの——」、所収『二十世紀研究』第3号、2002。そこではハーバーマスの論「野蠻と人道——法と道徳に隣接した戦争」にみられる西欧中心的バイアスが批判的に論究されている。また別の切り口から、同じ一連の出来事に関して国際法学という見地からの事態分析は、参照：王志安「国家形成と国際法の機能」、所収『国際法外交雑誌』第102巻、2003。「そもそも、国連憲章2条4項の武力行使の禁止原則は、非国家主体とくに破綻国家における民族や部族には必ずしも機能しない。実際、コンゴ紛争においてコンゴ解放軍の軍事行動の抑制が国際社会の干渉行動の妥当性にかかわる大きな問題となった」(p. 394.)

²⁴ 語のカントの『宗教論』における意味ではここでは使っていないようである。

²⁵ Cf. Derrida, *De la grammatologie*, p. 11.

²⁶ Kant, *Zum ewigen Frieden*, hrsg. v. H. F. Klemme, Felix Meiner (Philosophische Bibliothek Band 443), 1992, S. 68. [Akademie-Ausgabe S. 357]

²⁷ Lacan, “Lituraterre” (1971), in: *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 11-20.; *L'éthique de la psychanalyse. Le séminaire livre VII*, Paris, Seuil, 1986, p.133.

²⁸ かりに政治に限定した言い方をすれば、「主権か、国家の消滅か、という単純な二者択一から抜け出る」(E. バリバル)ということになろう。cf. Et. Balibar, “Prolégomène à la souveraineté : la frontière, l'Etat, le peuple”, in: *Les Temps Modernes*, n. 610, sep.-oct., 2000. また、参照：松葉祥一「戦争と民主主義——ナンシーとバリバルの主権論——」、所収：関西倫理学会編『倫理学研究』第32号、2002.

²⁹ 参照：藤田久一「国際刑事裁判所構想の展開——ICC規定の位置づけ」、所収：『国際法外交雑誌』第98巻、1999年。

³⁰ 奴隷船の“積荷”となってアフリカから運ばれてくる中間航路で命を落とした人々の推測される数。cf. Walter Clemons, “The Ghosts of “Sixty Million and More””, *Newsweek*, 28 September 1987, reprinted in: B. H. Solomon(ed.), *Critical Essays on Toni Morrison's Beloved*, G.K.Hall, 1998, p.46.

³¹ こうしたヨーロッパ-キリスト教的記憶の記号であるエピグラフをアフリカ系アメリカ人作家が自らの作品に付すということには、歴史と言わばひとつの伝統が存在しており、モリスンのそれもまた重層的で複雑な含意を保持していることが見て取られる。この論点に関する研究としては、参照：巽孝之『ニュー・アメリカニズム 米文学思想史の物語学』、青土社、1995年。「ちょうどこの時期[1831~1861]にアメリカ黒人の間で行われていたのは、まさしく白人的なキリスト教を黒人的な視点で本質的に読み替える作業であり、それはとりわけ白人的な「エレミヤの嘆き」のレトリックを内部解体してそれを「出エジプト記」的言説を強調したアメリカ黒人独自の選民思想へと造り替えるというプロセスを踏んだ」(p. 241)

—— 第2号執筆者紹介 ——

- | | |
|--------|--------------|
| 細谷 昌志 | 大阪外国語大学教授 |
| 長谷 正當 | 大谷大学教授 |
| 小野 真 | 大阪外国語大学非常勤講師 |
| 氣多 雅子 | 京都大学大学院教授 |
| | |
| 鶴 真一 | 大阪教育大学非常勤講師 |
| 竹内 綱史 | 龍谷大学非常勤講師 |
| 秋富 克哉 | 京都工芸繊維大学助教授 |
| 杉岡 正敏 | 京都大学研修員 |
| 杉村 靖彦 | 京都大学大学院助教授 |
| | |
| 後藤 正英 | 日本学術振興会特別研究員 |
| 筒井 史緒 | 関西外国語大学非常勤講師 |
| 加藤 希理子 | 京都大学大学院博士課程 |
| | |
| 川口 茂雄 | 京都大学大学院博士課程 |

(掲載順)

*** 編集後記 ***

「宗教学研究室紀要」第2号を発刊する運びとなりました。本年度は、3月に東京において開催された国際宗教学宗教史会議世界大会 (IAHR) に多くの研究室関係者が参加、発表したこともあり、本号に掲載された論文のほとんどが、その際の発表原稿に基づいております。

ご寄稿いただきました執筆者の皆様にはこの場をお借りして深く感謝の意を表したいと思います。(加藤希理子記)

Contents 2005 (Vol. 2)

< Reports of the organized Panel and Symposium in *IAHR Tokyo 2005* >

| | |
|---|--------------------|
| The Development of Keiji Nishitani's Philosophy of Emptiness | |
| On "Fundamental Imagination" | HOSOYA Masashi (3) |
| On Turning Emptiness into an Image | HASE Shoto (7) |
| Background to the Imagination in "Emptiness and Soku" | ONO Makoto (11) |
| Response : The Contemporary Significance of Nishitani's Fundamental Imagination | |
| | KETA Masako (16) |

| | | |
|--|-------------------------|----------------------|
| Philosophy and Religion in the Age of Science and Technology | | |
| — Reconsidering H. Jonas' <i>The Imperative of Responsibility</i> — | | |
| A Concept of Responsibility as a Consciousness of Being an Assailant : | | |
| Ethics and Religion in H. Jonas' <i>The Imperative of Responsibility</i> | | |
| | TSURU Shin'ichi (21) | |
| Nihilism, Life and Responsibility | TAKEUCHI Tsunafumi (27) | |
| How does "nature" matter to philosophy of religion | | |
| in the age of science and technology? | | AKITOMI Katsuya (34) |
| The feeling of fear as an intellect | SUGIOKA Masatoshi (39) | |
| The Imperative of Responsibility and God after Auschwitz | SUGIMURA Yasuhiko (45) | |

The Study of Mysticism : What Does it Mean for the Kyoto School?

GOTO Masahide (50)

Jamesian View of Religion in Empiricism

TSUTSUI Fumio (59)

Mysticism as Directed toward Original Knowledge :

The Case of Eckhart's Theory of the Intellect

KATOH Kiriko (65)

Forgiving, almost insane — a contribution to religious philosophy of Derrida

.....

KAWAGUCHI Shigeo (73)

ISSN 1880-1900