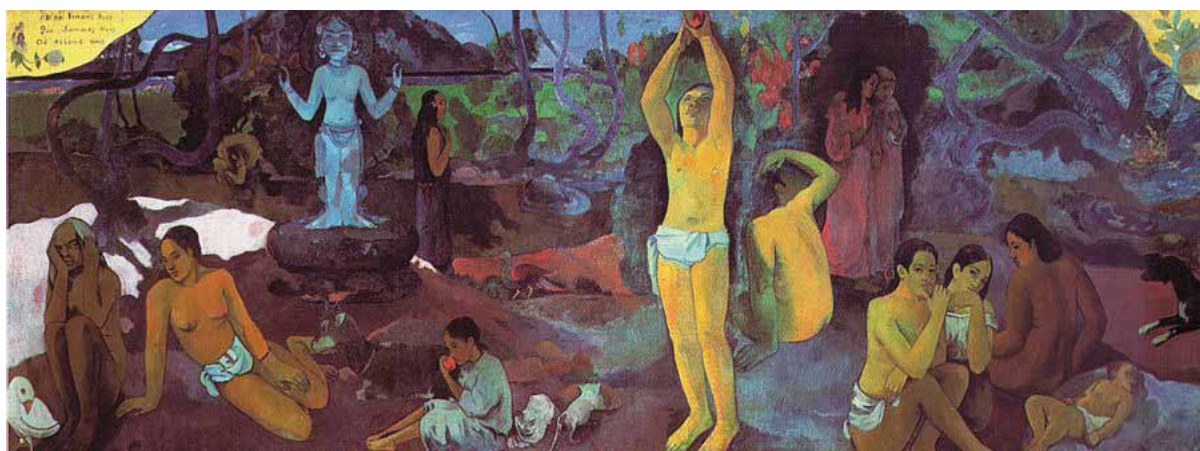


宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2006 vol.3

京都大学文学研究科宗教学専修編

第3号 (2006年) 目次

ナベールの自我はいかに証しされるか 証言の解釈学に向かって	……………	杉村 靖彦 (2)
エックハルトにおける愛の概念について アリストテレスの友愛論を手がかりに	……………	加藤 希理子 (18)
宗教間対話とポストリベラル神学を巡って	……………	長谷川 琢哉 (28)
<書評> 佐藤卓巳著『八月十五日の神話 終戦記念日のメディア学』 ラジオと、(参加)の記憶	……………	川口 茂雄 (42)

ナベールの自我はいかに証しされるか 証言の解釈学に向かって¹

杉村 靖彦

SUGIMURA Yasuhiko

* 本稿は、2005年9月23日から25日にかけてパリカトリック大学哲学部で開催された国際コロキウム「ジャン・ナベールとともに倫理を考える」で筆者が行ったフランス語の講演を、加筆修正を行いつつ日本語訳したものである。文章表現の面では、フランス語原文に引きずられて生硬にならないように気をつけたつもりであるが、それでも、きわめて晦渋なナベールの哲学を遺稿までも視野に入れて専門的に扱った論文であり、研究室紀要に載せるものとしては読者を限定しすぎる内容であるかもしれない。しかし、パリのFonds Jean Nabertの運営に携わり、これまでほとんど無視されてきたこの哲学者の再評価を強く願う者の一人として、このような論考でも、独特のスタイルを持つ彼の思索の魅力と意義を伝える一助になればと思い、掲載をお願いした次第である。その成否については、読者諸賢のご意見、ご批判をまつしかない。

1. 問題の所在

ジャン・ナベールの思想は、「フランス反省哲学」というほとんど知られていない思索のスタイルを引きつぎ、それをどこまでも深化させようとするものである。その点において、この思想は、極度に難解であると同時に、決然として「反時代的」なあり方を取っている。だが、彼の屈折を極めた行論を読み解き、その根幹部に達するやいなや、彼の思索が独特な形の現代性をもっていることに気づかざるをえない。その現代性は、何よりもまず、われわれの時代において哲学が背負わされる極度の困窮に対する鋭敏な感覚に存している。今日の哲学は、もはや究極的基礎を支えにした体系的構築物であることを標榜することはできない。それどころか、哲学そのものの可能性さえも消し去りかねないような状況にさらされている。そのような中で、今日の哲学には、自らを脅かすそのような危機を自己自身に内属する条件として引き受けつつ、この危機を「生き延びる」すべを編み出すことが求められているのである²。

たしかに、ナベールが依拠する「反省的分析」には、疑いもなく近代哲学的な特質が刻み込まれている。カントとメーヌ＝ド＝ピランの双方からその最良の部分を引き継ごうとするこの手法は、ベルクソン哲学やフッサール現象学と比較しても、すでに古風な印象を与えるものである。だが、ナベールは、自らの携わる反省の方法が「反転された」(renversée)のものであり、その意味で「方法の反転」と言うべきものでさえある

ことを強調する。遺稿集『神の欲望』から印象的な一節を引いてみよう。

方法の反転。私はまず秩序の原理がどのようなものであるかを問い、その後無秩序を説明しようとするのではない。逆に、私はまず最初に正当化できないものと悪についての判断を下し、そうした判断および私の反応の根にあるものを見出すために、何がこの判断を権威づけているのかを問うのである。(DD,70)

反省的方法のこのような反転は、それ自体、もはや方法的なものではありえない。そのような反転を強いられ、それを遂行しているということにおいて、ナベールの反省哲学は、われわれの時代の哲学全体に影を投げかけている困窮を体現しているように思われる。実際、『悪についての試論』(1955)で示されているように、ナベールの哲学は、「正当化できないもの(l'injustifiable)の感情」に動かされるところから出発することを余儀なくされる。この感情自体が、あらゆる説明の試みに抗う「絶対的な所与」とみなされるのである。とはいえ、そこから世界は不条理であるという理論が引き出されるのではない。ナベールにとって、「そんなことはおかしい(正当化できない、認められない)」(C'est injustifiable)という判断は、何らかの規則や規範が侵されたことを認定した上で下されるものではなく、むしろそうした認定の手前であって、規則や規範によって与えられる尺度では測ることのできないものである。その限りにおいて、これはそもそも客観的に確認することのできない判断である。そのように「度外れ」であるがゆえに、ナベールの言う「正当化できないもの」には、「感情」を通してしか接近できないのである。

このような感情は、伝統的な哲学概念を支持する者の眼には曖昧で不確実なものと映るに違いない。だが、ナベールの「反転された」反省にとっては、まさしくそれが導きの糸となる。そこから出発して、ナベールは、「意識」の哲学——反省哲学者ナベールにとっては、依然として意識の哲学のみが唯一可能な哲学のあり方である——を展開しようとする。そのためには、そもそも意識なるものを「悪に対する反応の質によって」(EE,156)構成されるものとして捉え直す必要がある。こうして、ナベールの哲学に独特の反省の道が切り開かれる。すなわち、この反省は、悪の経験を徹底的に深化させて、その深化のただ中にそれを内から照らし出す「始原(原理)」(principe)を識別するという経路をとるのである。

だが、ここで一つの問いが生じてこざるをえない。それは、「意識はいかにしてそれ自身を理解するか」³という問い、もっと正確に言えば、意識はどのようにして、「正当化できないもの」についての最初の経験をけっして離れることなく、「根源的肯定」(affirmation originaire)として特徴づけられる自らの「始原」へと目覚めることができるのか、という問いである。根源的肯定は「確実」である、とナベールは言い続けている。この確実性は、正当化できないものの確実性と不可分でありつつも、それとはどこかで区別できるのでなければならない。いったいそれは、どのようなあり方をした確実性なのであるか。本論考は、この問いに答えうような仕方でナベール哲学の根幹部の解釈を展開しようとする試みである。

さて、この考察を遂行するにあたって、われわれは一つの見通しをもっている。それは、ナベールのいう意味での意識がそれ自身を理解する仕方は、「証し」(attestation)という言葉で言い表しうるものではないか、というものである。言うまでもなく、この術語は、ハイデガーが『存在と時間』⁴で持ち出すBezeugungという語のフランス語訳である。この概念は、『存在と時間』の実存論的分析論において枢軸となるものである。すなわち、実存論的に分析された「本来的な自己存在可能(Selbstseinkönnen)」へと現存在が実存的

に目覚める仕方が、まさしくこの術語によって表現されるのである。

したがって、われわれがナベールの自我について「証し」という語を用いるのは、ナベールにおける根源的肯定への目覚めが、多くの点で、死への先駆的覚悟性において自らの根源性に達するハイデガールの現存在の本来的な自己性と比較できるものだと考えるからである。しかし、それにもかかわらず、ナベールの思索を牽引する悪の経験の反省的深化は、現存在による自己の死の可能性の引き受けという事態には還元できないと思われる。ハイデガーとのこのような微妙な関係は、ナベール自身がはっきりと自覚しているところである。そのことを確認するためには、一九四五年に彼が高等師範学校で行った講義の記録に見られる次のような発言を引用すれば十分であろう。

意識の道程は、主観性と現（現存在の現）との関係のみを軸として形成されるものであろうか。それとも、第二の関係、すなわち現と根元的に対立するものに対する主観性の関係によって形成されるのであろうか。それゆえ関係は二重のものとなるが、両者はたがいに排除しあうものではない⁵。

だとすれば、ナベールとハイデガーを突き合わせた上で、両者の思索が分岐する地点を識別することによって、ナベールの自我に固有の証しへと、すなわち、根源的肯定が自らを証する独特の仕方へと接近することができるのではなからうか。この証しは、ハイデガーにおいて現存在の本来的な自己性を特徴づける「全体性」(Ganzheit)を欠くことになるであろう。とはいえ、それはナベール哲学の挫折を意味するのではない。むしろそれは、ナベールの自我の証しが、他者から来る諸々の証言へと独自の形で開かれていることを示しているのではなからうか。以下の論述を通して、そのことを明らかにしていきたい。

2. ハイデガーの証し概念から見たナベールの意識

ナベール哲学が初めてその独自の姿を顕わにした1934年の草稿「意識はそれ自身を理解できるか」の中で、ナベールは畳み掛けるような調子で次のように問いかけている。「ライブニッツのモナドはそれ自身を理解するか、カント的なモナドはそれ自身を理解するか、ベルクソンの意識はそれ自身を理解するか」⁶。このテキストを注釈して、ジャン・グレーシュは、この草稿が書かれてから半世紀以上を経た今では、さらに新たな問いを加えてもいいのではないかと提案している。そして、その候補の一つとして、次の問いを書き加えるのである。「ハイデガー的現存在はそれ自身を理解できるであろうか」⁷。

ハイデガーの実存論的分析論の枠内でこの問いに答えようとするならば、証しという概念を引き合いに出すことが不可欠であろう。もちろん、ハイデガー的現存在は、いつもすでに何らかの仕方ですら自身を理解している。実際、存在の意味への問いを仕上げるにあたって、現存在が存在的存在論的な優位性をもつのは、まさしくそれが「自らの存在において、その存在が肝心な問題になる」(SZ,12)ような存在者だからであった。しかし、平均的日常性のレベルでは、現存在は、なお全体的かつ根源的な仕方ですら自身を理解するには至らない。自らが「死への存在」であることが「証し」されて初めて、現存在はそれ自身

に対して全面的に「透見的」(durchsichtig)になるのである。そこで問題になるのは、現存在のもっとも固有な存在可能性を、あらゆる可能性が不可能になる終極的な可能性として実存論的に分析することだけではない。同時に、そのような可能性について、現存在自身によってもたらされる実存的な証言(Zeugnis)を見出さねばならないのである。このような意味での証しは、いったいいかなる仕方になされるのであろうか。その様態を、三つのキーワードによって簡単にまとめておこう。すなわち、良心(Gewissen)、責め(Schuld)、先駆的覚悟性(Vorläufige Entschlossenheit)の三つである。

1 / 第一の契機は、通常の意味での良心を実存論的に捉え直すことによって引き出される。ハイデガー的な意味での「良心の呼び声」(Gewissensruf)とは、善悪については何も語らず、頹落した現存在をまさにその存在の根底へと、この呼び声自身の出所でもあるような根底へと呼び戻すものである。その意味で、「呼び声は私から、しかも私を超えて来る」(SZ,275)と言うべきである。この無言の呼び声は、ただ不安においてのみ響き渡る。まさしく不安という根本感情において、現存在の 現、すなわち 世界の内にあることが、その剥き出しの事実性において露わにされるのである。

2 / この呼び声が告げているのは、現存在の存在は徹頭徹尾「無性」(Nichtigkeit)によって刺し抜かれているという事実である。こうして、現存在が「現にあるということ」の究極的な意味が、「或る無性の根底であること」(Grundsein einer Nichtigkeit)として明らかにされる。ハイデガーにとって、これは「責めあること」(Schuldigsein)と同義である。ここから、現存在の 現 そのものを露わにする呼び声がなぜ「良心」と呼ばれるのかが理解できる。それは、この呼び声が現存在に聞きとらせるものが、「根源的な責め」とでも言うべきもの、つまり現存在の可死性と一体となった責めだからである。通常理解では、責め(罪責)とは規範を侵したり、他人を害したことによって発生するものであるが、ハイデガーの考えでは、そのような責めも、現存在自身であるようなこの根源的な責めによってのみ理解可能になるのである。

3 / 証しを完成させる最後の契機となるのは、良心の呼び声を「理解しつつ聞くこと」である。それは、現存在が真の意味で「自己自身を選択する」ということ、さらに正確に言えば、「もっとも本来的な 責めあること へと自らを企投すること」(SZ,297)を意味する。まさしくこの先駆的覚悟性(Entschlossenheit)において、優れた意味での開示性(Erschlossenheit)が現実化する。実存的な確証を得たこの開示性において初めて、現存在の本来的な 自己で有り得ること(自己存在可能)が、当の現存在自身に対して全面的に透見可能になるのである。

さて、以上のようなハイデガーの証し論の見地からナベールの意味での意識について検討するならば、ナベールの意識の自己理解は、「意識はそれ自身を証する」と表現できるだけの徹底性をもちあわせてはいない、と判定せざるをえないであろう。ナベールにとって、意識とは「悪に対する反応の質」にほかならないのであって、「正当化できないものの感情」を起点とする悪の経験からけっして切り離せないものであった。だが、ハイデガーから見れば、悪という観念にこだわること自体が、なお「目前的なものの存在論」(Ontologie des Vorhandenen)にとらわれていることの証拠である。悪やその責めを負う「やましい」意識が問題になるのは、依然として欠如的なもの、「目前にないもの」(das Nichtvorhandene, SZ,286)のレベルにとどまっているからである。この意味での欠如 = Nicht は、上で見た存在論的な無性=Nichtigkeit の派生態にすぎない。それゆえ、悪の経験における「責め」というのは、立て直すべき善を目前的な仕方で行前提した上で語られる欠如的な現象でしかないことになる。そこで問題になるのは、ただあれこれの責めの重大さを見定め、それを償うためにすべきことを見出すということ、要するに「計算する」ことだけである。

すなわち、そこでは「あたかも現存在は一つの『家計』のようなものであって、この家計の負債 (Verschuldungen) をきちんと精算しさえすれば、自己は無関係な傍観者としてこれらの体験経過の『傍らに』立つことができるかのように。」(SZ,293)考えられているのである。

現存在が自らの自己性を本来的な仕方で証しするためには、このような「善ノ欠如(*privatio boni*)としての悪」を、現存在の根拠となるような積極的な現象としての「無性」へと還元しなければならない。良心の呼び声は、「起こった行為を通り越して、あらゆる負債よりも『以前』にある被投的な 責めあることの中へと呼び返すのである」(SZ,291)。このような「形式化」を経て、ハイデガーにおいては、悪の問いは死の問いへと、より厳密に言えば、死への存在として露わにされる現存在の「事実性」の問いへと送り返されることになる。

はたして、倫理的な要素を全て無力化するかに見えるこの強力な中性化に対して、ナベールの哲学はどのように反応するのであろうか。『存在と時間』の良心論に対しては、良心という現象を存在論化することによって、善悪を識別するという、この現象が本来持っているはずの批判的機能を不当に低く見積もってしまっているという非難がしばしばなされている。だが、道徳対存在論という安易な図式に寄りかかってしまうと、ナベールの思索が持つ特異性を見失ってしまいかねない。というのも、「正当化できないもの」というナベールの発想そのものが、もはや通常の尺度による善悪の識別を当てにできないような地点で生じてきたものだからである。このことは、とりわけ『悪についての試論』の最初の部分において、きわめて印象的な仕方で語られている。

ある種の行為、社会構造、実存の側面を正当化できないものだと考えるために、われわれが支えとするものは何であろうか。傷つけられた感性の反応がどれほどはっきりとしたものであっても、われわれの拒絶や抗議の中に理由が見分けられないならば、そしてわれわれの判断に権威を与える規範を参照できないならば、われわれはこの反応に信用を置くことをためらうかもしれない。〔……〕とはいえ、正当化できないという感情が特別に強く、いかなる緩和策をも拒絶するような事例がある。そのような場合でも、われわれは自分の判断の規範が何であるかを簡単に告げることができるであろうか。この上なく冷静な思考による予見によっても、この上なくシニカルな政治的計算によっても、また過去の歴史をあれこれ持ち出してきても、戦争の勃発がわれわれの内に呼び覚ます感情を抑えることはできない。それは、またしても人類の運命が意志の保護下から逃れてしまったという感情である。ある種の残虐行為、ある人々が被る屈従と生存条件の極端な不平等を前にしてわれわれが抗議の声を上げる場合、その理由は、こうした事実が道徳的な規則に一致していないということに尽きるのであろうか。死がある人間の命運をあまりに早く断ち切ったとき、われわれは驚愕するものである。また、死が精神の志の高い代償のように見えることもある。われわれが死という出来事をそのように評価するのは、不正の観念を介してのことであろうか。以上のことからすると、ある種のケースでは、正当化できないという感情を通して、規範が描き出す対立からは独立した形で、人間的経験の所与と正当化(義認)(*justification*)の要求との間のさらに根源的な矛盾がわれわれに暴露されてくるように思われる。ここでは、規範の侵犯だけでは挫くことができず、また規範を遵守するだけでは満たすことができないような要求が問題になるのである。(EE,21-22)

要するに、ナベールもまた欠如としての悪という観念を斥けるのであるが、まさしくそれは、そのような悪の観念が、彼の哲学の起点となるような悪の経験に対して忠実ではないからなのである。正当化できないという感情は、悪の問いが、そもそもその本性からして、家計の負債を気づかう場合のような「計算的な配慮」(verrechnendes Besorgen)に収まらないものであることを示唆している。ナベールの考えでは、悪の経験の独自性は、特定の悪しき行為から帰結する罪責が、「目的的に」把握できるあれこれの規範の侵犯というだけでは済まされずに、われわれの存在そのものを構成する「さらに根源的な矛盾」を反省的に暴露しうるものであるという点に存している。悪の経験の反省的深化がそのようなものであるとすれば、この経験は、ハイデガーの言う「責めあること」に匹敵する徹底性をもちつつもそれとは根本的に区別されるような「根源的な責め」を指示していると言えないであろうか。そして、ナベールの反省哲学においては、このような反省的深化こそが、この上なく深い「正当化(義認)の要求」の源泉であるような「根源的肯定」へと意識を目覚めさせる特権的な通路となっている。だとすれば、この「目覚め」の様態を、ハイデガー的な証しとその根源性において拮抗しつつ、それとは根本的に性質を異にするような「証し」としてとらえることはできないであろうか。以下、そのような方向へと考察を進めてみたい。

3. ナベールの意識はいかにしてそれ自身を証しするか: 引き裂かれた証し

(a) 悪の経験の反省的深化

今や、ナベールの意識が悪の経験においてどのように深化していくのかを明らかにしなければならない。だが、考察に取りかかるにあたって、最初に『倫理のための要綱』(1943)と『悪についての試論』との間でかなり重要な変化が見られることを指摘しておく必要がある。どちらの著作でも、もっぱら否定的な経験を糧として生起した反省が、そうした経験の可能性の条件としての「始原」へと内的に遡行していく過程を辿っていくという道筋においてはまったく変わりはない。だが、そのようにして見出される始原の「確実性」(certitude)については、二つの著作の間にある種のコントラストが見られる。すなわち、『倫理のための要綱』では、始原の確実性がわれわれの実存を「再生」(régénération)する力とみなされていたのに対して、『悪についての試論』では、この確実性の「無力性」(impuissance)がはっきりと際立たせられるのである。実際、後者においては、意識を構成するのはどこまでも「絶対的」な矛盾であって、根源的肯定の確実性はその裏面において触れられるものでしかない。そして、まさしくこのような変化とともに、「正当化できないもの」という術語がナベールの哲学の中に登場してくるのである。

このような強調点の移動をどのように解釈すればよいかについては、ナベールの研究者たちの間でもさまざまな見解がある。だが、われわれとしては、これをナベール哲学の独自性を明確化する変化として評価したいと思う。というのも、正当化できないものの感情を起点として反省概念を再構成することによって、ナベールは「罪の感情」にまで言及することになるからである。もちろんこれは、いかなる宗教的教義にも依拠せず、もっぱら反省哲学的思索の極点において見出されたものである。この罪の感情は、ナベールの哲学において、不安の感情がハイデガーの実存論的分析論においてもつものと同様の根本的な意味

をもつものであると思われる。

以上のことをあらかじめ述べた上で、『悪についての試論』の論述に赴くことにしよう。はたして、「正当化できない」という感情は、どのような反省的深化の果てに「罪」の感情として捉え返されるのであろうか。そして、結局のところ、罪の感情それ自体はどのように特徴づけられるのであるのか。

罪の感情をめぐるナベールの考察は、二つの局面に分けることができる。

第一の局面においては、「後悔」(remords)の経験が導きの糸となる。後悔というのは、ナベールの反省にとって特別な意味を持つ経験である。というのも、この経験は、過ちを犯すということが単なる規範の侵犯(すなわち「善ノ欠如」)に尽きるものではないことをはっきりと示しているからである。ナベールは次のように述べている。

後悔というのは、より根源的な罪責があるという感情を根底とするのでなければ、ある義務に背いたという事実だけからは生じないものではなかろうか。〔……〕もし、自分の力を統御しておけるように後悔を押さえつけなくてもよいとするならば、われわれは後悔の奥底に次のような事実を見出すことになるであろう。それは、われわれが一度ある時に自らの義務に違反せざるをえなかった場合、われわれはかならず同時に、自分がつねにいかなる状況でも義務に違反してしまっていることを理解するということである。外的な行動においてではなくとも、少なくとも行動を引き起こした動機において義務に違反していたのである。〔……〕 つねにいかなる状況でも ということ、これがわれわれにとって、細分化できるそのつどの責任を超えてつねに働く原因性を表現できる唯一の仕方である。(EM,69)

このように、後悔は、特定の規範の侵犯として認定される行為と、「より根源的な罪責があるという感情」との不均衡によって動かされる。その点において、後悔とは本質的に「過剰な」経験である。その過剰さによって、後悔する者は、計算によって「自分の力を統御しておく」ことのできるような領域を超えて、「自分がしなかったことに対しても支払わねばならないような負債(責め)」(EM,76)と化すような誇張的な責任へと向かわされる。全ての後悔がそこまで行き着くわけではないとしても、少なくとも、後悔という営みにはこのような境位にまで至りうるような趨勢が秘められている。ナベールの反省哲学は、この趨勢を最大限に真剣に受けとめ、それを哲学的に捉え直してその極点にまで導いていく。そのようにして見出されるのが、罪の感情にほかならない。

では、罪とは何であるのか。ナベールによれば、それは「私が私である」という「根源的事実」そのものである。極度に先鋭化された悪の経験は、われわれの行為やその動機はもちろん、カントが「自由の主観的根拠」と呼ぶわれわれの心術(Gesinnung)よりもさらに手前に遡って、私が私自身であるという取消不可能な事実に対して有罪を宣告する。これは、もはや私が意識的に受け入れることさえもできない事実である。なぜなら、そこで問題になっているのは、まさに「あらゆる可能な意識の根であるがゆえに反省的意識の把握を逃れる」(EM,95)ような事実だからである。それゆえ、罪の感情は、われわれの内からわれわれをどこまでもはみ出す「過剰」でありつづける。だからこそ、「意識は自らを有罪とし、そして驚く」(EM,97)のである。罪そのものであるような自己に対しては、もはや意識が覚悟をして受け入れるということさえありえない。「私はこのような者であったのか」と、ただひたすら「驚愕する」(stupéfiée)しかないのである。

だが、以上の考察は、まだナベールが罪と呼ぶ事態の半面にすぎない。彼は、「単独の自我を構成する精神的な断絶」(EM,96)に特化したこの考察がなお抽象的なものであり、さらに「意識間の分離」という観点から捉え直さねばならないことを強調している。『悪についての試論』の第四章以降、ナベールの考察はこのような方向へと踏み込んでいくのである。しかし、単独の自我から意識どうしの関係へとこのように視点を移すことは、反省哲学の原理に対する裏切りにはならないのであろうか。すなわち、その場合には、反省作用の外部にあらかじめ他の諸意識の存在を前提せざるをえなくなるのではないのか。

ここで注目しなければならないのは、ある一つの過ちから始まった反省の営みは、「われわれ自身の行為ないしは過ちの帰結として他の諸存在が経験する悪」(EM,146)を無視できないはずだということである。このことは、突き詰めて言えば、悪しき自我がいかにかつ全面的かつ真正な仕方です「再生」したとしても、それだけではこの自我を「正当化(義認)」(justification)するには十分ではないことを意味する。なぜなら、「われわれの行為が他の諸意識の生成へともたらした諸々の帰結」(EM147-148)は、われわれの手を決定的に逃れてしまっており、そもそも撤回して元通りにすることができないものだからである。ここにおいて、「自由による意志の弱体化における悪」(EM,146)と「それを被った者の目から見て正当化不可能であるような悪」(*ibid*)という悪の両面が交わることになる。

(.....)われわれ自身の行為と過ちの結果として他者たちが被るこの悪は、どのようなものであろうか。苦しみ、死、修復不可能な損害、友の裏切りによって傷つき引き裂かれた魂、自己を開花させ仕事を成し遂げる可能性の喪失、(.....)これらの不正と情念は、それを被る意識にとってはまさに正当化できないものの化身である。そして、実際この地点において、自由による意志の弱体化に定位した悪の研究と、それを被る者の側から正当化できないとみなされる悪の研究とが交差するのである。意志による行為の還元不可能な偶然性に、その偶然性の影響を被る者に対する反対方向の偶然性が対応する。というも、傷ついた者が自分の被った悪を理解するために参照できるような存在理由、存在の階梯、合目的性、制限性といったものはけっして存在しないからである。(EM,146)

このような事態をも視野に収めることができるほどに反省が深化するやいなや、先に罪の感情と呼ばれたものも二重の相貌を呈してくる。すなわち、「私が私である」という根源的事実にまで反省的に深化された後悔においては、私は自分が為した悪行のみならず、他の諸意識が諸々の苦にさらされているという事実に対しても責めを負わされることになる。なぜなら、このようなコンテキストに置き直すならば、私が私であるという事実は、私を他者たちから切り離すことによって他者たちを排除するという営みでもあることが顕わになるからである。ナベールの解された「意識」に定位して考えるならば、他の諸意識が反省に先立って存在するのではなく、自我を自我と化すのと同じ働きが他の諸意識を「他なるもの」と化すのである。したがって、「意識の内密性において罪であるものは、意識相互の関係における分離と同一のものである」(EM,118)と言わねばならない。

このようにして、ナベールの意味での反省を通して、われわれは悪の経験の最極端の形態へと導かれることになる。もはやハイデガーが批判した「欠如的」な悪の観念が問題なのではないことは明らかである。しかし、だからといって、悪の経験を形式化し中立化しなければならないわけではない。悪の経験には、誇張的ともいえるべき深化を遂げる可能性が秘められており、その果てにおいては、「私は他者が他者

であることについて責めを負っている」と告白せざるをえなくなるのである。このような反省の道程は、ハイデガーの言う「無性」に匹敵しうるような深淵にわれわれを触れさせるものであると言えよう。だが、それは自己の死の覚悟によっても引き受けることのできないような深淵である。一体、全くの袋小路に導くように見えるこのような反省において、ナベールの意識はどのようにして「根源的肯定」へと目覚めるのだろうか。

この問いに答えるためには、根源的肯定を悪の経験およびその反省的深化全体の「可能性の条件」として規定するだけではなお不十分である。なぜなら、ここで問題になるのは、単に理論的なアプリアリを規定することではなく、「悪の反省的経験を可能にする^{スピリチュエル}精神的な作用」が意識によっていかに覚知されるかを究明することだからである。まさにこの地点において、ナベールの自我の「証し」ということが正面から問われねばならない。

(b) 根源的肯定の証し

以上辿ってきたような悪の経験の反省的深化において、意識はどのような仕方ですら始原となる根源的肯定に触れるのであろうか。この点に関するスタンダードな説明をナベールのテキストの中に求めるならば、たとえば次のようなものがそれに当たるであろう。

自らが何であるかを見出すことを断念する自我は、この断念そのものに含まれる絶対的な働きを自己の根底において捉え直すことによって、その働きを通して、その働きとして存在し、それを支えとして現に実存するようになるのである。(EM,57)

ここで注目すべきであるのは、「断念」(renoncement)という言葉である。自己自身を断念することによって、意識は自己審問から自己の証しへと、すなわち、自己の罪責性の発見からその発見を可能にする絶対的な働きの捉え直しへと移行することができるのである。絶対的な自己肯定は絶対的な自己脱去と軌を一にする。すなわち、自己の全面的な有罪宣告の極点において初めて、自己そのものを断念するという道が開けるのであり、それと引き換えにして、絶対的な働きの確実性が全く透明な姿で感得されるのである。根源的肯定の「証し」は、おおむねこのようなものとして描かれていると言えよう。

このような記述には、神秘主義における「否定の道」とのある種の類比が認められる。実際、『倫理のための要綱』では、根源的肯定を表現するために、一度だけはあるが「自我に住まう神」(EE,27)という言い方が用いられていた。この「内ナル神」(Deus interior)によって、「われわれの過去がどうであっても、さまざまな過ちを犯したとしても、われわれから改新の力が奪われることはありえないという確信」(EE,73)がもたらされる、とされるのである。

しかし、このように表現された確実性は、『悪についての試論』以降のナベールにとっては、その哲学の始原とするには強すぎるものであると思われる。実際、「正当化できないもの」という概念は、われわれの内なる「神的」な肯定の「力」によってわれわれの存在の「改新」が保証されているという考えとは相容れないであろう。というのも、根源的肯定がこのように解されるとすれば、悪の反省を通してわれわれ自身の根底に見出されるに至った「克服不可能な矛盾」は、この肯定に触れることによって取り除かれてしまうは

ずだからである。罪の感情における意識の自己審問が本当に全面的なものであるならば、ナベールの肯定的意味は、あくまで「この矛盾を告発する」(EM,51)働きの絶対性に存するのでなければなるまい。それゆえ、根源的肯定が、われわれを告発することによってわれわれに自己自身の断念を要求するものであって、この要求がわれわれのもっとも深い存在可能性を照らし出すものであることは確かであるとしても、そのような断念は、どこまでもわれわれ自身の行為によっては実現不可能なものであり続けるのである。この点について、ナベールは次のような仕方の説明している。

精神的な法則であり、根源的な始原としての一性であるもの(……)へと接近するために、私は断絶や墮落の跡を消さなくてもよい。そうした始原は、私から発するものではないが私の内にあるのであって、注意を取り戻しさえすれば、それを全き姿で現存させることができる。とはいえ、私はどのような行為についても、この始原を絶対的に証言するものであると主張しようとはしないであろう。それに対して、この始原に絶対的に反対する証言ならば、他に無数にあることを私はよく知っているのである。(EM,175)

したがって、根源的肯定がわれわれの力では実現不可能なものであるというのは、単にけっして到達できない理念のようなものだけということではない。それはあくまで「私の内」で働いており、注意を新たにすればすぐに触れられるものである。だが、私自身よりもさらに内なる内面性を透見させるこの働きの透明性には、それを自ら「証言」することができないという私の無力性がつねに張り付いている。その意味では、根源的肯定の証しは、同時にそのような証しの不可能性の証しであると言わねばならない。この不可思議な二重性における証しは、一体どのように理解されるべきものであろうか。

この問いに関する最後の手がかりは、ナベールの死後出版された遺稿集『神の欲望』の中に見出される。たしかに、生前に刊行された著作に比べると、そこでの論述はくり返しも多く散漫な状態にとどまっている。出版に関して極度に慎重で、可能な限り論述を凝縮し、本質的な事柄のみに切り詰めた上でしか著作を発表することのなかったナベールであるから、彼が生きていれば、おそらくこの遺稿集に収められたテキストの大半は削除されたことであろう。それを考えると、遺稿の一言半句に過度に寄りかかった解釈は慎まねばなるまい。だが、この遺稿集は、最晩年のナベールが新たな著作の準備として明確な構想の下で行った仕事の記録であり、そこでは『悪についての試論』ではなお十分に捉えきれなかったさまざまな事柄が、新たな光の下で浮き彫りにされているのを確認することができる。その中でも、本論考のコンテキストにおいてとくに重要になってくるのが、「散逸した絶対」(l'absolu dispersé)と「現実超出的なものの経験」(l'expérience du transréel)⁸という二つの概念である。

第一の概念は、根源的肯定の絶対性を「神」と明確に区別しようという企てを通して打ち出されてくる。もちろん、根源的肯定そのものの絶対性に関しては、ナベールの見解にはいささかの揺らぎもない。だが、悪についての反省を極点まで推し進めるならば、この絶対性を「現動的な絶対者」(Absolu actuel, DD, 154)であり、純粹現勢態(Acte pur)であるような「内ナル神」と同一視できないものであることは明白である。こうして、根源的肯定は「自我に住まう神」であってはならず、むしろ「非現動的(non actuel)な絶対者」(ibid.)、すなわち「取り返しのつかない仕方」で分断され、どこまでも砕かれていながらも、個々の意識の内に思い出として、また欲望として現存しているような絶対的なもの」(DD, 148)とみなされねばならなくなるのである。

これは、絶対的なものはいつもすでに喪失されており、意識は「この喪失の証人」(DD,153)以外の何ものでもない、ということである。「取り返しのつかない仕方では分断されている」というのは、われわれには絶対者の喪失を告げるこの内的証言のさらに手前に遡行することはもはやできないことを意味している。しかし、それならば、一体いかにして、なお根源的肯定に究極的な確実性を認めつづけることができるのだろうか。この「非現動的」な絶対については、むしろいかなる確実性も証しされえないと言うべきではなかろうか。

このような問いかけに対しては、少なくとも「われわれのあらゆる無力を起点として、思考によって絶対なるものの観念を構築することはできる」(DD,153)、と答えることができる。絶対者の喪失の証人であることは、それ自体が「絶対なるものを思考する」という独特の経験なのである。だが、この経験の有りようはどのようなものであろうか。

ここにおいて、「現実超出的なものの経験」という概念が持つ重要な意義が強調されるべきである。この術語は、遺稿の中で初めて登場したものである。なるほど、すでに『倫理のための要綱』において、根源的肯定がある意味で「非現実的」(irréel)なものであることが認められていた。だが、それが単なる不在ではなく、現に「自我から発することなく自我の内」で作動しているものであると言うのであれば、その「現実的な非現実性」とでもいふべきあり方を理解にもたすことが、根源的肯定が証しされる仕方を捉える上で不可欠になってくる。まさしくそのような役割を果たしうる術語が、この「現実超出的」という形容詞にほかならない。その意味で、この術語は、自我の全面的な審問にまで深化されうる悪の反省的経験の可能性の条件となる「反省的な働き」が現に「経験」される仕方を表していると言える。ナベールは次のように述べている。

この反省的な働きは、すでにある意味では現実超出的なものの経験である。というのも、この働きは、一切の規定と一切の意識内容を離れて自らを定立するからである。(DD,195)

もちろん、意識を形成する規定や内容を全て抹消できるというわけではない。根源的肯定が意識に突きつけてくる「断念」の要求は、どこまでも不可能な要求にとどまるものである。しかし、そのような要求を突きつけられるとき、意識は少なくとも「そうした全ての規定の偶然性」(DD,196)を感得させられる。それは、「たえずわれわれの注意を求め悪の現存を一瞬無視することができるという可能性」(DD,198)が経験されるということにほかならない。まさにそのようにして、根源的肯定に固有の確実性が「証し」されるのである。これは、絶対的なものの「微分的」経験とでも呼ぶべき事態であって、ハイデガーにおける現存在の「全体性」の証しとは、微妙ではあるが本質的な仕方異なるものである。

ナベールの自我が証しされる仕方のこのような特質を言い表すためには、リクールの表現を借りて、「引き裂かれた証し」(attestation brisée)と名づけるのがもっとも適切であろう⁹。たしかにナベールの言う根源的肯定は、根本的な意味で「本来的」と呼びうる存在可能性、すなわち、われわれに自らの全ての可能性を放棄するように迫る要求を通してのみ「証し」されるような存在可能性であって、この点においてハイデガーの考察と深く通じ合うところがある。しかし、くり返しになるが、これはわれわれが自らに「引き受ける」ことのできない存在可能性である。それゆえに、ナベールの自我は根本的に「引き裂かれた」形で自らを証しすることを余儀なくされる。すなわち、根源的肯定とは、もはやわれわれの存在可能の「不可能性

の可能性」でさえありえず、まさしく「不可能な」可能性、より厳密に言えば、単なる思考においてそれへと注意を向けること以外は不可能な可能性なのである。「あらゆる次元の悪」への注意と一体であり、全くの無力にまで切り縮められたこの注意のみが、ナベールの言う「現実超出的なもの」の確実性 反駁不可能だが限りなく脆弱な確実性 の守り手となる。ナベールの「反転された」反省の終極において生起する始原への目覚めは、まさにこのようなあり方をとるのである。

4. 証人を待つこと：開けとしての裂け目

しかし、最後に問わねばならないことが残っている。ナベールの反省哲学において、その始原となる絶対的なもの証しが「引き裂かれた」ものでしかありえないということは、結局のところ、この哲学が悪の問いによって挫折させられたということではなからうか。もちろん、「引き裂かれた証し」とは存在の不条理性の確認ではない。そこで問題になっているのは、意識が自らの引き裂かれた有りようをそれとして認知させるような働きを反省的に識別するということである。しかし、この認知は袋小路でしかなく見える。ハイデガー的な証しの場合ならば、現存在が覚悟して自らの根源的な有限性を引き受けることによって、日常的な現存在の準備的分析で得られた諸成果をより深い次元で「反復」することが可能になる。その意味で、証しは現存在分析の全体を巡回させる枢軸のような地位を占めている。これと比べると、ナベールの引き裂かれた証しは、いかなる「反復」もありえない単なる行き止まりでしかなく見える。この証しがわれわれの内に暴き立てる「根本的な有限性」は、まさしくそれが「正当化できないもの」の根底であるがゆえに、われわれにとってはけって自己化できないものでありつづけるのである¹⁰。だとすれば、ここで証しされるのは「哲学の不可能性」以外の何ものでもありえないのではなからうか。

しかし、それにもかかわらず、ナベールは根源的肯定を「無限」なものとして特徴づけることを止めない。当然ながら、これはわれわれの罪の感情を外から相対化して鎮めるような無限ではなく、悪を悪として認知する営みの内側でのみ作動する「内包的無限」(l'infini intensif)¹¹を意味している。自己が自己であることの罪責性という根本的な有限性の経験の内ではひたすら集約され強度を増していく(s'intensifie)無限のこうした有りようを言い表すために、ナベールは、『倫理のための要綱』以来一貫して同一の術語に訴えている。それは「欲望」(désir)という術語である。われわれの内に「けって鎮まることのない欲望」を引き起こすことによって、ナベールの反省が哲学の原理的な働きのただ中に導き入れた裂開は、そのままこの原理的な働きの証しとなるのである。だが、一体それは何を求める欲望なのであろうか。それが単に「本来的自己」を目指すものではありえないことは明白である。なぜなら、すでに見たように、罪の感情がわれわれに負わせる責めは、われわれがわれわれであるという事実にとどまらず、他者がわれわれから切り離されて他者であるという事実まで及ぶからである。まさしくそれゆえに、『悪についての試論』以来、ナベール哲学における欲望は「一者の欲望」(désir de l'Un)という姿をとるのである。

ここで重要であるのは、この欲望を、自己と他者の区別に先立つ一性への還帰を目指すものとみなしてはならないということである。そのような一性があるとすれば、ナベールの意味での反省以前、すなわち悪が問われる以前に位置づけられるはずであり、ゆえにそれを目標として設定すること自体が、ナベール

の反省哲学に対する決定的な裏切りになるであろう。このことを理解するためには、そのような意味での一性が回復されることによって、他の諸意識が被った害悪が償われうるものかどうかを問うてみればよい。この点については、P・ルヴェールが編纂した『未公刊遺稿集』に収められた次の一節がきわめて啓発的である。

プロティノスの一者、神秘主義者たちの一者、ラニョーや合理主義者たちの一者は、つねに自我の脱自己化、他者の絶対性の否定を意味している。この見地では、愛はどうなるのであろうか。[...]理性的なもの、普遍的なものの代表者を愛するということになってしまうのであろうか。(IN,142)

もちろん、ナベールの一者も自我の脱自己化を強く求めるのであるが、同時にそれが、いかなる形の他者否定にもあくまで抵抗するものであることを忘れてはならない。なぜなら、意識間の関係において生じた断絶が修復されることを望みうる場所があるとすれば、それは当の関係自体においてでしかありえないからである。それゆえ、ナベールの考える一者の欲望とは、自他の分離「以前」の一性へと復帰を目指すものではありえない。むしろこの欲望は、「絶対的な出会い」の待望、未だ到来しないものの到来への待望という姿をとらねばならない。それは、「還帰となることのない前進」(Cf.IN,176)でしかありえないのである¹²。

神の欲望は他者の欲望に根づいているのではなからうか。それはこのように絶対にまで高められた他者の欲望なのではなからうか。(IN,142)

こうして、「他者の欲望」と一つの事柄となった「一者の欲望」という様態の下で、ナベールの自我の証しが被る「引き裂き」は、「自らの存在がもつ諸可能性を汲み尽せず助けを待っているという感情」(DD,257)を得て、そのまま一つの「開け」と化す。自己の全面的な無力と結びついたこの開け、「聞かれることを待っている祈り」と言い表されるこの事態こそが、ナベールの証しの最後の契機となりうるものではなからうか。まさしくこの地点において、悪の全次元に向けられた「注意」(attention)は、同時に他者の証言を「待つこと」(attente)を意味し始める。なぜなら、「自分自身がそうならねばならないが現にそうではないところのものを、われわれは他の存在に関しては肯定する」(DD,289)からである。ここにおいて、証言の解釈学、より正確に言えば、「絶対的なものの絶対的な証言」の解釈学が開始するのである。はたしてこれは、なお哲学に属する営みなのであろうか。われわれは「然り」と答えたいと思う。たしかに、ここで問われてくるような「証言」ないしは「証人」は、もはや哲学の思い通りになる事象ではない。だが、そのような証言を「待つこと」自体は、あくまで哲学的反省を通して見出された欲望　たとえそれが「無力な憧憬」でしかなくとも　から発する営みなのである。哲学の始原である「絶対」は取り返しのつかない仕方で散逸されてしまっているということ、それがナベールの反省が辿り着いた洞察であった。だが、この「取り返しのつかない」喪失の後にも、なお「待つ」という営みが生き残り、「証言の解釈学」が始動する。そこで目指されるのは、失われた絶対へと還帰しそれを取り戻すということではない。そうではなく、この世界のただ中に「絶対なるものの生きた、効力のある、リアルな痕跡」(DD,154)を識別することができるかどうか問題となるのである。

5. 終わりに

「証言の解釈学」の入口に達したところで、本稿の考察はひとまず区切りとしなければならない。その先には、「神的〔という形容詞〕でしかないような神」(Dieu qui n'est rien que divin)をめぐる類例のない独自の思索空間が広がっているのであるが、それについての論述は別の機会に譲りたい。だが、少なくともはっきりしているのは、ナベールが生涯の最後に切り開いたこの思索が、「存在 神 論」の解体の後になお可能であるような「宗教哲学」の姿を考える上で、本質的な意義をもつものとなるだろうということである。実際、そこにおいては、最高存在者としての神、全知全能で必然的な神は、意識を構成する「欲望」を満たしえないどころかそれを隠蔽するものとして徹底的に批判され、いかなる主語的存在をも想定することのない「表現」そのもの、「媒介」そのものとしての証言の方へと探究が向けられるのである。その探究の向かう先を示唆するものとして、ここでは次の一節のみを引いておくことにしよう。

絶対なるものの場合と同じく、神にも存在という観念はふさわしくない。〔……〕表現の背後に自らが何であるかを告げることに部分的にでも成功した力能があると想定するのは無益なことである。〔……〕われわれは媒介者(仲介者)を通してのみ神を知るのだと言うことによって、神と媒介者が分離されるのではない。むしろ、両者をこの上なく密接で内密な仕方によって結びつけ、『神とはその媒介者である、神とはその表現である』と言わなければならなくさせるのである。ただし、これはである という動詞が永続する主体を自らに割り当てないということがありえたとしての話であるが。(DD,376)

とはいえ、ここで問題になる証言ないしは証人 要するに、ナベールの意味での「神」 が、あらかじめ「宗教」として規定できる事柄(教義、制度、宗教経験等々)に支えを求めることのできないものであることは、どれほど強調してもしすぎではあるまい¹³。かりにナベールの意識が待ちのぞむものが、すでに確定された宗教的なものによってもたらされるものだとなれば、「正当化できないもの」といっても、そのような宗教的な枠組の中では最初から正当化されていたのだということになってしまうであろう。証人を待つというのは、哲学にとっても宗教にとってもまったく予見不可能な「思いもよらないもの」(l'inattendu)を待つことである。「証言を証言として認めさせうる最良の指標は、まさしくその新しさ、その予見不可能性である」(DD,286)とナベールは明言している。この観点から見返してみるならば、ナベールの哲学には、その歩みの全体において、「偶然性」(contingence)という性格が想像以上に深く刻み込まれていることが分かるであろう。実際、ナベールは次のようにさえ言っているのである。

ある意味で、神的なものの出現の内には根元的な偶然性が存しているが、この偶然性は、それが出現したことを知ることができる意識の現存に裏打ちされている。だが、そのような意識が現存することもまた、偶然なのである。(DD,321)

このように偶然性が二重化し、神的なものをそれとして認めうる根源的肯定までも染め上げるとすれば、根源的肯定を自覚させる意識の反省的深化、さらにはこの反省を起動させる正当化できないものの感情すらも、同様に偶然性を免れえないことになるであろう。だからこそ、ナベールの反省哲学は、「反省そのものの拒絶」の可能性を「絶対的な悪」(DD,55)としてつねに視野に入れることを余儀なくされるのである。このように根元的な偶然性にさらされている哲学などというものは、あまりにも脆弱な思索であるように思われることであろう。たしかにその通りである。だが、現在われわれが置かれているような状況においては、このようにどこまでも弱さを内に抱えこんでいくということが、かえって思索がリアルであるための不可欠な要件になるのではなからうか。そのような意味で、ナベールの思索は、その問題関心とスタイルの特異性にもかかわらず、われわれに対して多大な示唆を与えてくれるのである。

注

¹ ナベールの著作からの引用箇所は、以下の略号に頁数を添えて本文中に記しておく。

EE : *Éléments pour une éthique*, Paris, Aubier, 1943.

EM : *Essai sur le mal*, Paris, PUF, 1955.

DD : *Le Désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966 ; rééd : *Le Désir de Dieu. Suivi de « la conscience peut-elle se comprendre ? »*, Paris, Cerf, 1996.

IN : « Inédits », in Paule Levert, *Jean Nabert ou l'exigence absolue*, Paris, Seghers, 1971.

² このような面から見れば、ナベールの哲学を「ポストモダン」と形容される諸々の思想と引き比べて論じることさえ可能であるかもしれない。そのような試みを含むものとして、以下の拙論を参照されたい。

Yasuhiko SUGIMURA « Le témoignage comme passage originaire chez Jean Nabert », in Philippe Capelle(ed.), *Le souci du passage. Mélanges offertes à Jean Greisch*, Paris, Cerf, 2004.

³ これは、1934年の草稿に付けられた題名である。ナベール哲学の発展史においてきわめて重要な意味を持つこの草稿は、遺稿集『神の欲望』が出版元を変えて再刊された際に、エマニュエル・ドゥーシーの解説を付して公刊された。Jean Nabert, « La conscience peut-elle se comprendre ? », in *Le Désir de Dieu. Suivi d'un inédit : La conscience peut-elle se comprendre ?*, *op.cit.*, 1996.

⁴ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984. (以下、『存在と時間』からの引用は、頁数とともにSZの略号で示す)。

⁵ ナベールの忠実な弟子の一人であるポール・ノーランの筆記録に基づく。この箇所はドゥーシーの次の論文で引用されている。Emmanuel Doucy « Expérience du mal et désir de Dieu », in Philippe Capelle (éd.), *Jean Nabert et la question du divin*, Paris, Cerf, 2003, p.127.

⁶ Jean Nabert, « La conscience peut-elle se comprendre ? », *op.cit.*, p.425.

⁷ Jean Greisch, « L'inquiétude du « se comprendre » et le désir de Dieu », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 2000, No.3, p.476.

⁸ 「現実超出的なもの」という概念の重要性については、ジャック・ボーフェイの次の著作(とくに第一〇章)を参照のこと。Jacques Baufay, *La philosophie religieuse de Jean Nabert*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1974.

⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p.368. なお『他者としての自己自身』以降のリクールにおける「証し」概念の重要性については、以下の拙論を参照されたい。Yasuhiko SUGIMURA,

« Pour une philosophie du témoignage : Ricoeur et Heidegger autour de l'idée d'« attestation (Bezeugung) », *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 80 : Hommage à Paul Ricoeur, 2005, p.483-498.

¹⁰ 実際、ナベールは次のように述べている。「その一時的な性格の中でつねに脅かされながらも、意識の自己に対する関係の集約強化へと向かうこの注意は、その絶対的な指向において、根本的な不満足へと運命づけられており、意識の起源へと貫入して自己自身の生成と完全に一体化することはできないものであることが暴露されるのである」(DD,112)。

¹¹ この問題の重要性は、すでに 1924 年に刊行されたナベールの博士論文『自由の内的経験』においてはっきりと示されている。Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Paris, PUF, 1994, p.121-187.

¹² ナベールにおける「一者」の概念がこのように理解すべきものであるとすれば、ラズロ・テンゲリがレヴィナスに近い立場から行ったナベールの倫理への透徹した批判に対して、反論を試みることができるかもしれない。テンゲリの考えでは、ナベールの倫理は、反省哲学を彼の考える「基礎倫理学」(Fundamentalethik)の方向へと徹底化するものであって、多くの点でレヴィナスと比較可能であるが、にもかかわらず、最終的には失われた一性への郷愁を免れえないものである。その点において、悪は依然として ナベールがつねづね主張するのは反対に 善の欠如として位置づけられている、とされる。「結局、ナベールにおいては、自我の他者にたいする事実的な関係は、妥当原理としての『一者』を基準にして測られる。それゆえ、悪を善の欠如として見るイメージを、この〔自他〕関係において現れる転倒から遠ざけておけるかどうかは疑わしいことである。」(Laszlo Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998, p.310)

¹³ この意味で、ナベールの解釈学がわれわれにそれを「待つこと」を学ばせる証言とは、栄光に満ちた証言ではなく、むしろリクールが「目立たぬ者たちの証言」(le témoignage des humbles)と名づけるもの、すなわち、ひたすら「自己を低めること」(abaissement, humilité)に徹するがゆえに、その「自己を低めること」自体を顕彰することさえも禁じるような証言であると言える。この点については、Paul Ricoeur, « L'arbre de la philosophie réflexive », préface à Jean Nabert, *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, op.cit., p.XXVIII.、および Rolf Kühn, « Reflexionsphilosophie als Religionsphilosophie bei Jean Nabert », in *Kantstudien*, No.89, 1988, p.78-79.を参照のこと。

エックハルトにおける愛の概念について アリストテレスの友愛論を手がかりに

加藤 希理子
KATO Kiriko

序

キリスト教神学において、神愛は、古来より至高の位置を占めるものである。エックハルトもまた例外ではなく、彼の思想において、神愛(caritas, amor, dilectio)¹は中核を占めており、その著書のさまざまな箇所でも頻りに論じられている。神愛は、父なる神と子なる神の関係、さらには人間同士の隣人愛と関わり、そして、そうした神愛を特徴づけるのが友愛である。エックハルトにおいて、神愛の構成契機としての友愛は、必ずしも重点的に論じられてはいないし、明確に概念規定がなされているわけでもない。しかし、彼の、その著書の随所で、「神の友」について言及している。その根拠となるのは、「私はもはやあなたがたを奴隷とは呼ばない。奴隷は主人が何をしているかを知らないからである。私はあなたがたを私の友人と呼ぶ。」(『ヨハネ福音書』15の15)というキリストの言葉であるが、エックハルトの友愛論は、その哲学的根拠をアリストテレスにおける友愛論の内に有していると考えられる。エックハルトは、トマスを通じてアリストテレスを学んでいる。彼は、純粋なアリストテレス主義者とは決して言えないが、友愛論に関しては、アリストテレスとの親近性が見出せると筆者は考えている。とりわけ両者は、「利他的」な友愛と自己愛が共に成り立つ地点を探求し、さらに、愛を知性との関連において考察する点において共通している。本論では、まずアリストテレスの友愛論を確認した後、エックハルトがどのようにそれを継承し、自らの神愛論として展開しているかを考察する。

1. アリストテレスにおける友愛

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』第8・9巻において、友愛論を展開している²。彼によれば、友愛の対象となるのは、善きもの、快いもの、有用なものの三種類であり、「どれか一つによって、互いに対して好意を抱き、かつ、互いの善を願い、しかもそうしたことが互いに気付かれている」ことが友愛の条件である。このうち、快いもの、有用なものを対象とする友愛は、付随的に友愛であるにすぎない。というのは、そのような友愛は、相手がその人自身であるという点においてではなく、「自分にとって

快いもの」、「自分にとって有用なもの」をもたらしてくれるという点において愛される関係だからである。「自分にとって快いもの」、「自分にとって有用なもの」とは、相手に付随する属性であって、相手はその属性が失うならば、愛することをやめてしまうし、その愛は、同じ属性を有する任意の相手をもってして代替可能である。彼らが愛するのは、相手その人自身ではなく、「自分にとって快いもの」「自分にとって有用なもの」であり、このような友愛は、真の友愛とはいえず、利己的な自己愛であるといえる。

これに対して、善、すなわち人柄の善さ、徳を動機とする友愛は、相手に付随するものではなく、相手はその人自身であることに基づくものであり、「完全な」友愛と呼ばれる。こうした完全な友愛は、善き人同士においてのみ成立する。この友愛は、「お互いよくしてやることに熱心である」点で、利他的である。

さて、アリストテレスは、他者への友愛は自己への愛から派生するとする。この考え方に対しては、それが利己愛ではないかという批判が根強く存在する。すなわちアリストテレスの友愛論は、結局のところ友愛を利己愛へと還元するものではないかという批判である。友愛は、自己に対する態度の形態と関わっている。然るに自己にも二通りあり、それに対応して自己愛も二通りある。一方は、金銭や名誉、身体的快楽といった外的善を「より多く」「自分のものにしようとする」、「低劣な」「非難されてしかるべき」自己愛、いわば利己的な自己愛である。多くの人は、外的善を追求するゆえに、諸々の外的善は、争いの的になる。他方、「正しいことや節制あること、あるいはその他、徳に基づくことなら何であれ、そうしたことを誰にもままして自らが行うことに熱心であり、また一般に、美しいものをつねに自分自身のために確保しようとするのであれば、誰もその人のことを『自己愛者』とは言わないし、非難することもないだろう」。しかし、こうした人こそが真の意味での自己愛者なのである。なぜならば、こうした人は、「自分自身のために最も美しく、最も善きものを手に入れ、自己の最も重要な部分を満足させ、何ごとにつけてその部分にしたがう」からである。この「最も重要な部分」とは、知性(nous)である。知性は、「まさにこの部分こそ、それぞれの人自身であると考えられるところのもの」であり、真の自己に対する愛とは、知性に対する愛である。したがって、真の意味での自己愛者は、「何よりも知性に愛着を寄せる」のである。このような人々は、外的善を投げ出し、他人のために多くをなし、時には、「他人のために死んでいく」ことさえある。彼らは、「偉大で美しいことを、自分のために選ぶ」ゆえに、そうした行為を為し、より大きな善を自己自身に確保するのである。そこでは、他人にとって善きことと自己にとって善きことが共存しているといえよう。

ここに真の自己愛と善き人の友愛の関係が浮彫りになるだろう。善き人の友愛は、人柄の善さ、徳を対象とするゆえに、利己的な愛とは両立することはない。真の自己愛は、善き人の友愛を成立せしむる根拠となる。それでは、いかにして真の自己愛から友愛が派生するのだろうか。換言すれば、なぜ真に自己を愛する者が、真に完全な仕方では他者を愛する者となるのか。それを説明するには、「もう一人の自己」に関する論を考察することが必要である。というのは、「真の自己愛」から「善き人の友愛」の派生は、友人が「もう一人の自己」であるという形相的同一性ないし本性的一致に基づいているからである。こうした同一性ないし一致を、「能動知性」の普遍性に基づくものと解釈する見解が存在する³。以下、そうした解釈を要約しつつ、アリストテレスにおける真の自己愛と知性の関係を確認することとしよう。

先に述べたように、「真の自己」とは知性である。アリストテレスにおいて、知性は、「すべてのものになるということのゆえに、質料に相当する」「可能知性」と「すべてのものに作用し生み出すがゆえに、原因に相当する」「能動知性」とに区分される⁴。後者は、靈魂から分離・独立的であり、さらには「不死であり永遠である」とされている。こうした解釈においては、この能動知性が、『ニコマコス倫理学』における神的な観

想的知性と同一視される。

能動知性は、個別性を超えた普遍性を有し個別化に先立ち、その内では、自己と他者の区別がない。この能動知性の普遍性が利他性の根拠となる。能動知性は、それ自体としては、分離・独立的であり、神的で観想的であるが、認識活動においては、個々の魂に内在する。このような魂の内では活動する限りの能動知性、すなわち個別化された知性が、真の自己である。自分の真の自己と他者の真の自己の間には、個別化に先立つ同一性が見出される。こうした個別化は、兄弟愛と類比することによって明らかになるとされる。親を同じくする兄弟同士が、親に対する同一性によって、互いを同じものと認め合うように、普遍的な知性が個別化した自己同士、つまり善き人同士は、互いを同じものとして認め合う、というのである。「もう一つの自己」という表現が意味するところは、いわば「質料的差異性に先立つ形相的同一性の相互承認」であるといえる。

以上述べたように、友愛における形相的一致は、知性的本性の普遍性に基いている。真の自己愛の対象であり、完全な友愛の根拠である「真の自己」とは、自他に共通する能動知性が、われわれの魂の内では活動することによって内在した「普遍的自己」なのである。

2. エックハルトにおける神愛

(1) 友愛としての神愛

それでは、エックハルトは、神愛をいかなる性格の愛として規定しているのだろうか。彼によれば、愛 (amor, dilectio) は愛されるものへの運動であり、愛されるものと結合されること、あるいは一となることを欲する⁵。そして愛されるものは愛することによってのみ所有される⁶。愛の対象は、それと一となることを欲し、それと一となるという仕方では獲得されうるのである。神愛の対象は何であろうか。言うまでもなく、それは神である。エックハルトは必ずしも常に神愛の概念に caritas という用語を用いていない⁷。amor, dilectio が用いられている。caritas はつねに神愛概念に用いられるが、amor, dilectio という語が必ずしも神愛を意味するわけではない。それは、人間の愛はつねに神へと向けられるわけではないということと関連するだろう。彼は、皮肉を込めて、「『心を尽くして愛する』すべてのものは、あなたの神であり、あなたはそのものを神とみなし、神として崇め、そのものに仕える」⁸と述べ、聖書における「彼らの神は腹である」という言葉でもって表現されるように、神とは、各々の人間がいわば究極的な関心を抱くところのものであり、したがって、「多くの神々」がありうるのだとしている。それゆえに、たとえば、金銭、名誉、食物等もある人間にとっては神となりうるといえよう。愛は自己の欲望に仕えるという倒錯した様態を曝すことがあるといえよう。それでは、何が愛一般と神愛を区別するのであろうか。

愛は意志の内在于、意志は善を対象とする。エックハルトは善を、アリストテレスに倣って、「善なるものと呼ばれるのは到達せんとするものである」と定義している。それは、善が単に主観的なものであるというのではない。善は欲求されるものとして、意志との関係において在り、自己の利益との関係において恣意的に志向されるものでは決してないということである。

エックハルトによれば、神以外のものを志向する者は、神以外のものを神とみなすのであり、そうした者は、「徳や善行や善のためではなく、自己自身の利益のために行為するのである。それゆえに、(そうした者には)、それが善であるゆえにではなく、有用であるゆえに、目的なのである」⁹。

エックハルトは、罪への傾向性としての「自己への愛」ないし「私的な善への愛」について次のように述べている。

「悪魔は虚偽であり、彼の父、すなわち虚偽を為す悪魔の父は、人がそれによって罪を犯すところの、自分固有の意志であり、自己への愛であり、私的善への愛である。これがすべての悪の根源である。「悪い樹は悪い実を結ぶ」(マタイ7の17)。これがルシフェルを悪魔にしたのであり、悪魔の父であり、それは次の言葉に従っている。「すべての罪の始まりは傲慢である」(ベン・シラ)。それゆえ、真理の父が存在できるように、悪魔の父は傲慢、悪意である」¹⁰。

エックハルトは、個別的な善の内に罪への傾向性を見る。然るに神愛は個別的なものには属さず、共通的、普遍的なものである。「すべての悪の根源は自己への愛であるが、すべての善の根源は神への愛である」¹¹と、自己を超えた、自己を在らしめている神と一となることを欲することが、すべての善がそれに基づく善の根源であり、すべての者にとっての善である。しかし、「被造物は、まさにその存在が神に依存しているがゆえに、自己自身よりも、より多く神を愛するのだとすれば、被造物はすでに神を自己自身ゆえに愛しているのであり、神を神自身のゆえに愛しているのではない」¹²と言われるように、自己にとって善きこと、すなわち「私的善」との関連において神を愛するならば、たとえ自己自身より多く神を愛しているとしても、結局のところ自己へと関心が向けられており、自分にとって善きことを愛しているにすぎない。神を愛することに伴う「自己にとって善きこと」を享受することを欲することは、「欲望の愛」である¹³。それゆえ、「自己のものを求めず」、「自己自身を拒否する」自己超越的な愛が求められることとなる。自己にとっての利益を度外視し、神を神自身ゆえに愛することが、善を善ゆえに愛することであり、そのように愛される善は、特定の何かにとっての善ではなく、すべてのものにとっての善であり、普遍性を有する。それゆえ、神愛は「絶対的な意味での善への愛」、すなわち共通的、普遍的な善への愛であるとされる。したがって、人間の愛が神愛な様相を呈するのは、個別的、利己的な愛、「私的な善への愛」から脱し、共通的、普遍的な善へと向かうときである。神への欲求は、決して上昇を欲求することではなく、むしろそうした欲求を停止し、さらには欲求の主体を否定することによって為されるのである。

さて、神愛は、人間の神への愛であると同時に、神の人間に対する愛でもある。むしろ「人間の神への愛」としての神愛は、神から恩寵として人間に注がれる。神からわれわれに注がれたまさにその愛によって、われわれは神を愛するのである。

「神は愛することによって、われわれをして愛せしむる。神はわれわれの内に愛を生じせしめ、われわれがそれによって愛する愛を与える」¹⁴。

神愛を初めとする「対神徳」は、人間の努力による「獲得的徳」と異なり、神から無償で人間の内に注賦される。神の愛は、「自分の利益のためではなく、われわれの益のためにわれわれを愛する」という言葉でもって表現されるように、自己脱自的なものである。「『神がまず我々を愛された』(ヨハネの手紙)。『神が愛された』、『我々がまだ敵であったときに』(ロマ5)」と、われわれが神に対していかなる態度を取るかにかかわらず、われわれに先んじて、われわれを愛することが強調される。容易に推測できるであろうが、こうした神愛の契機は、「神が人となった」イエス・キリストの受肉である。したがって、神に対する人

間の愛は、神から人間への下降によって成立するといえる。

そして、エックハルトにおいては、神からの愛の注賦は、父なる神がわれわれの内働き、われわれの内に神の子が誕生することと相応すると考えられる。換言すれば、イエス・キリストに限定されることなく、われわれすべてのうちに、神の子が生まれるという仕方、神と人間は結合される。エックハルトは、神の子となった魂を、「私はもはやあなたがたを奴隷とは呼ばない。奴隷は主人が何をしているかを知らないからである。私はあなたがたを私の友人と呼ぶ」という福音書の言葉に基づき、「神の友」であるとみなすのである。

「すべての神の友、神を愛するすべての者は、神の子である。それゆえに、神は、子が聴き、父が語るところのすべてのことを、ここで言われているように、神の友に知らせた。そして、おそらくこれがここで『私はあなたがたを友と言った』と言われていることの意味である。なぜなら、言うことは、神的なものにおいては、生むことであり、それは、詩篇の次のような言葉にしたがっている。『私は言った。あなたがたは神々であり、至高なるものの子である』」¹⁵。

エックハルトは、友愛を第一義的にはこうした神と魂の関係に適用しているように思われる。父なる神と子なる神は、互いにとって友であり、両者の間に成立する友愛については次のように述べている。

「愛は父の子に対する愛であり、子の父に対する愛である。愛はたしかに両者の結合であり、両者によって呼吸される霊であり、二つのものが一つのものであるかぎり、二つのものに由来するのである。さらにこの愛は、...これらのものが本性と実体において一なるものであるかぎりこれらのものから発出する」¹⁶。

愛の原因は、本性(natura)における同一性、一致であり、魂が子なる神として神と本性において一であるかぎり、両者の間に聖霊としての愛が生ずるのである。

さらにエックハルトは、子の有する愛について次のように述べている。

「善への愛によってのみ、それが善である限りにおいて、個々の事柄を為すのであれば、われわれは神の子である」¹⁷。

また、子は、「何かあるものを、それがそれであるところのものにしたがって、愛するのに対して、「奴隷」は、愛されるものの本質を成すものではなく、愛されるものに「属するもの、その上に付加されるもの」を愛するとも言われる¹⁸。

友愛は、相手にとって付随的なものではなく、「それがそれであるところのもの」、すなわち本質的なものに基づく。子の父に対する友愛は、神の善性ゆえに神へと向かう愛である。こうしたエックハルトの見解には、アリストテレスの友愛論からの影響が明確に見出されよう。

そして、まさに上に引用した「奴隷」の神への不完全な愛こそが、自己自身、私的な善を志向する人間の愛といえる。神と被造物としての人間の関係は、主人と奴隷の関係と規定される。エックハルトは、「主人と奴隷の間には友愛はない」というアリストテレスの見解を引きつつ、主人と奴隷の関係を神と被造物の関係に置き換え、両者の間の友愛の欠如の根拠を、被造物側の認識の欠如の内に見ている。すなわち奴隷は「彼の主人が何をしているかを知らない」ゆえに、両者の間には友愛は存在しないのである。アリストテレスにおいて、友愛の成立条件は、「互いに対して好意を抱き、かつ、互いの善を願い、しかもそうしたことが互いに気付かれている」という「相互性」であった。エックハルトにおいても、やはり「相互性」が、友愛の条件となっている。神からの愛のみが存在するところでは、友愛は成立しない。神と魂の間で一なる愛が共有され、相互に愛し返しが為されるという相互性によって、初めて神愛は友愛の様相を帯びる。

魂が神の子となり、両者が本性において一であるかぎりにおいて、両者から一なる愛が生じ、神の愛と神への愛は同一となる。それゆえ、「二である二」ではなく、「一である二」が、「愛を生む」とされるのである。相互の愛し返しである友愛としての神愛は、人間が神から与えられた神愛に対して応答することによる、神愛の完成であり、神と人間の究極的な関係であるといえる。

こうした神愛は、知性認識と密接に絡んでいる。先に、(被造物としての)人間の神に対する認識の欠如、無知について述べたが、エックハルトによれば、愛することは、愛されるものを知っていることであり¹⁹、「善き愛と聖なる愛は」知性にしがっている²⁰。善は意志の対象であるが、両者の間には、知性による善の把握が介在しており、この意味で神愛は知性的な愛なのである。このように、エックハルトにおいても、やはり友愛は知性に関わっている。

「愛にはつねに認識が先行する。というのは、誰も知られざるものを愛することはできないからである。」「奴隷」としての人間は、神の本質を「知らない」ゆえに、愛することができないのである。

(2) 隣人愛と自己愛

父なる神と子なる神を結合する聖霊としての神愛は、さらに、人間同士をも結合する。

「神は我々を聖霊であるところの愛によって愛された。それゆえ我々も相互に肉の愛ではなく、霊的な愛によって、地上的な愛ではなく、聖なる愛によって愛し合わねばならない」²¹。

「上で『互いに愛し合いなさい』と言われることから明白に答えられうることは、われわれがそれによって愛する愛は、聖霊それ自体であるから、われわれがそれによって友人のために命を捨てる愛は、われわれがそれによって敵のために命を捨てる愛と別ではないということである」²²。

「霊的な愛」がわれわれの隣人への愛の根拠であり、範型となる。「霊的な愛」とは、上で述べた、神の人間に対する愛(それは、必然的に人間の神に対する愛でもあるが)である「自分の利益のためではなく、われわれの利益のためにわれわれを愛する」という神の自己脱自的な愛である。われわれはそうした神の自己脱自的な愛に倣って、神から賦与された愛をもって、隣人を「自己自身と同等に」愛さねばならないのである。しかし、自己への愛とは何を意味するのだろうか。前節では、エックハルトにおいて、自己への愛が厳しく排斥されると述べた。「自己自身と同様に隣人をも」愛するということが、隣人への愛が、自己に対する愛を基準とするということの意味するならば、その愛は、結局のところ利己愛の残滓をとどめるのであろうか。

エックハルトは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第9巻、第4章における「他人に対する友愛関係は自己自身に対する友愛関係から由来する、ないしは存在する」という言葉を引用しつつ、自己愛が隣人愛の尺度ではないことを強調する。

「第二に注目されるべきは、(主は)『隣人』を第一に呼び、第二に『あなた自身』と呼ばれたが、それは自己と隣人への愛の完全な同等性ないし同等さ、あるいはむしろ同一性に注目するためである。それゆえ、自己への愛は、隣人への愛の尺度ではなく、『心をつくした』神への愛が、あなたと隣人への愛の尺度であり、根拠であり、原因である」²³。

すなわち自己のものないしは自己にとっての善を求めることなく、自己を超越した神を志向し、私に善き

ことをもたらしてくれるゆえにではなく、ただ神が善であるがゆえに愛する。先の言と併せれば、神からの愛と人間の神への愛、つまり「聖霊であるところの愛」こそが、自己愛と隣人愛の根柢なのである。

では、「自己のものを求めない」ないし「自己自身を拒否する」自己超越的な愛と「自己を愛する」ことはいかにして両立可能なのか。そもそもエックハルトは自己というものをどのように捉えているのだろうか。それを検討するためには、「自己自身をただ神ゆえにのみ愛する、ないしは神の内では愛する」ことがいかなる事態を意味するのかという問いから出発しなければならない。というのは、エックハルトにおいては、自己を自己自身ゆえに、あるいは自己自身において愛することと神の内では自己を愛するということが区別されていると考えられるからである。

エックハルトによれば、神愛は「共通的なもの」であり、いかなるものも排除することはない。そして、それは、神愛が「一」および「同等性」に関わるゆえであると考えられる。神は「一」として、すべてを自己の内に有しており、すべてのものの始原である。そして、すべてのものは、始原の内に在るかぎり、始原と同等の様態で在り、本性において一である。神の内では自己を愛することは、始原の内に在るかぎりでの自己を愛することを意味する。そこでは、愛を神へと向けることは、自己へ向けることであり、すべてのものが同一であるゆえに、隣人を愛することとも同一である。ここでの自己は、他のものではない私、特定性を有する私ではなく、むしろそうした通常の意味での自己を超出するゆえに、「脱自的自己」とも形容できよう。これに対して、自己自身ゆえに愛するとは、神よりも、隣人よりも自己に「善きこと」を欲する、欲望の主体としての自己である。他者への愛の尺度となるのは、神と一である自己であって、欲望の主体としての自己、利己的な自己を基準にするのではない。隣人への友愛が、自己からの派生というより、「脱自的自己」への愛が、同時に神と人格的他者を含めた他者性それ自体への愛であると言う方が、事柄が明確になるかもしれない。一性において掴まれる自己とは、すべてのものを備えた自己であり、したがって利己的な自己とは、他のものではないという欠如的自己である。一性からの分離こそが利己的な自己への愛の根源であり、善からの離反であり、罪への傾向性なのである。一性において自己を愛するゆえにこそ、換言すれば、「脱自的自己」への愛ゆえにこそ、自他を同等に愛すること、「敵のために命を捨てることと友のために命を捨てること」を同等の事柄とみなすことさえ可能となる。

自己への愛が神への愛と同一であるとき、「正しく自己を愛している」のであり、そのようなとき、自己は神を、そして自己を愛する同じ仕方で隣人を愛する。このことについて、エックハルトは、以下のようなアウグスティヌスの言葉を引用している。

「精神は神を正しく愛するとき、精神には、その隣人について、彼を自己自身と同様に愛するように命じられる。というのは、精神が神を愛するときには、精神はもはや自己を不正にではなく、正しく愛しているからである」²⁴。

しかし、エックハルトは、精神が神を正しく愛するとき、彼の隣人を自己自身と同様に愛するよう「命じられる」だけに留まらず、「『心を尽くして』神を愛する人は、必然的に、『自己自身と同じく隣人をも』愛する」²⁵とする(傍点筆者)。この言は、上で述べた、神への愛が必然的に自己および隣人への愛であるという私見と一致するであろう。

このような友愛としての神愛は、共同的性格を有しているといえるだろう。神愛は、区別が意味をなさない一性に関わるゆえに、そこにおいては、友人と敵といった区別も意味をなさない。それゆえ、われわれがそれによって友人と敵のために命を捨てる愛は同一であり、「感情や係累や利益を考へることなく」、他

者を手段化することなく、「誰に対しても区別なく」接することが可能なのである。

「聖霊によってわれわれの心の内に」「注がれた」「神愛」は、敵のために命を捨てることと友のために命を捨てることを、同等に、区別せず、一つに持つのである。そしてこれが次のように言われることの意味である。「誰も友のために自分の命を捨てる者ほど大きな愛を持たない」。というのは、すべての友人と敵は、そこでは、一から、一によって、一において、一に向けて、一であるからである²⁶。

以上述べてきたように、隣人への愛は、「私的な善への愛」から派生するのではない。「私」および「私にとって善きこと」という特定のものを愛することがないゆえに、自己と他者を同等に遇する平等性が開かれているのである。それは、この愛が結局のところ利己的な要素を一切排した「自己超越的」ないし「脱自的」な自己への愛であることによる。隣人への友愛は、隣人を利己的自己にとって都合の良い、という意味での「もう一人の自己」とみなすことによるのではなく、自他の区別に先立つ普遍的自己に基づいている。それゆえに、エックハルトは、「被造物は、自己自身を愛することによって、神を愛しており、同時に自己自身を憎んでいる」²⁷と、正しくされた自己への愛を主張し、欲望の主体としての利己的自己を拒絶する。

このような二通りの自己は、人間の自然本性(natura)の二義性との関連において指摘されねばならないだろう²⁸。エックハルトによれば、「人間が自然本性的にそれがそれであるところのもの」が「神の子」、「神の像」、あるいは「主と同じ姿」であり、「人間は、人間としての自己自身よりも高いものに恩寵によってなる」²⁹と、人間が被造的本性を超越し、神的な本性へと参与しうるのでと説く。この自然本性の二義性に対応して、二種類の自己が存在し、さらにそれに応じて二種類の自己愛が生じる。すなわち「神の像」として本性において一致した自己とそこから離反した自己、この二通りの自己から、それぞれ、神、そしてあらゆる隣人と一なるものとなった正しい自己への愛と被造的な利己的自己に対する愛が生じるのである。そして、人間は、後者の愛を、(被造的)自己の努力によってではなく、神からの恩寵によってのみ持つに至る。神はわれわれすべてが神の子となりうることを教えるためにすべての人間に共通する自然本性をとった³⁰。それはまた、人間本性が本来高貴であり、神的本性と一致するものであったことを教えるものである³¹。神の下降的な愛とは、無償の愛であるゆえに、相互性に収まり切らないものでありつつ、しかし、その愛が神的本性と本来一である人間本性へと向けられるとすれば、相互性の性格を有するとも言えるのではないだろうか。

神愛は、いわば自己性と同一性が重なる地点であるといえる。すなわち神愛は、すべての人間の本性、すなわち「自己がそれであるところのもの」が同一である地点であって、人間同士の隣人愛はそうした神愛から派生する。神ゆえに、神の内で自己自身を愛するとは、自他の一性、すなわち非区別性に基づいて、自己を愛するということである。一性、非区別性とは、神と人間の間の非区別性であるとともに、人間同士の非区別性である。そして、人間と神が一であり、すべての人間が一である本性的一致の上に神愛が成立する。神と隣人と自己が本性において一であるところでのみ、神に対する愛と隣人に対する愛と自己に対する愛は同一なのである。

それでは、神愛が基づく本性的一致とは何であり、さらにその一致は何を根拠としているのか。ここで先に述べた、神愛は、知性認識を前提としているということが重要な意味を帯びてくる。父と子の間には、愛に先立って、相互の認識を介した関係が存在しており、認識するものと認識されるものの一一致から愛が生ずる。さらには、人間は、知性を神と共有するゆえに「神の像」であり、知性こそが神的本性と人間の自

然本性が一致する共有因子である。したがって、神の内の自己、すなわち「真の自己」とは、神と共有因子である魂の知的部分であり、それは自他の区別に先立つものと考えられる。そして、まさにそれゆえに、エックハルトは、至福を知性による神的本性の認識の内に見出し、その際に、すなわち知性を通して、われわれの魂は、等しく「神の子」へと再生せしめられるとするのである。

結びに代えて

エックハルトは、アリストテレスの友愛論を、神愛論に導入し、第一義的に父なる神と子なる神の関係に適用し、そこから人間同士の愛が派生すると規定しているという仕方に変容的に継承している。両者は、完全な友愛は、自他の区別に先立つ本性における同一性に基づく相互作用であり、さらに、同一性の根拠は、知性であるとし、自己完成、善を知性的本性の完成に見出している点で共通すると考えられる。したがって、被造物としての人間の神に対する無知は、根源的な一性に対する無知であるといえる。

無論、アリストテレスとエックハルトの間には差異もある。「真の自己」の捉え方である。アリストテレスにおいては、真の自己は、「自分自身のために最も美しく、最も善きものを手に入れ、自己の最も重要な部分を満足させ、何ごとにつけてその部分にしたがう」と自己のために選び、確保するのに対し、エックハルトにおいては、自己が利益、快樂はもちろんのこと、善を享受することすら欲することが許されない。自己に関心が向けられる限り、たとえ神を志向していたとしても、それは、「心を尽くしての」神愛ではなく、利己的な自己愛として排斥される。そのことと関連するかもしれないが、もう一つは、アリストテレスにおける自己完成が自己の能力の成果であるのに対し、エックハルトにおいては、人間は自己の能力によって自己を完成へと導くことができず、自己の完成に神の恩寵が導入されることである。

凡例

エックハルトの引用は、Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart, 1936.による。

なおこれに収載されている著作の略称は以下の通りである。

In Gen. Expositio Libri Genesis

In Ioh. Expositio sancti evangelii secundum Iohannem

In Exod. Expositio libri Exodi

In Sap. Expositio Libri Sapientiae

Serm. Sermones

Pr. Predigten

注

- 1 「エックハルトは必ずしも常に神愛の概念に*caritas*という用語を用いていない」(中山善樹)のであり、*amor*, *dilectio*も神愛概念として用いられている。
- 2 アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都大学学術出版会、2002年
アリストテレスの友愛論に関する論述は、以下の文献に多くを負っている。
C. H. Kahn, *Aristotle and altruism*, *Mind* 90, 1981, p.20ff
土橋茂樹「アリストテレスのフィリア論 自己愛と友愛」日本哲学会編『哲学』40号
桑原直己『トマス・アキナスにおける「愛」と「正義」』知選書館、2005年
- 3 先に提示した文献は、この立場に立脚している。
- 4 アリストテレス『魂について』中畑正志訳、京都大学学術出版局、2001年、第3巻、第5章、154～156頁
- 5 Serm. 389
- 6 In loh. n. 224
- 7 中山善樹『エックハルト ラテン語説教集 研究と翻訳』創文社、1999年、11頁
- 8 Ser. 389
- 9 In loh. n. 311-313
- 10 In loh. n. 484
- 11 In loh. n. 544
- 12 In loh. n. 542
- 13 In Exod. n. 192
- 14 Serm. n. 65
- 15 In loh. n. 642
- 16 In loh. n. 162
- 17 In loh. n. 115
- 18 In loh. n. 460
- 19 In loh. n. 224
- 20 In loh. n. 524
- 21 In loh. n. 629
- 22 In loh. n. 633
- 23 Serm. n. 307
- 24 In loh. n. 723
- 25 Serm. n. 314
- 26 In loh. n. 634
- 27 In loh. n. 543
- 28 自然本性の二義性については、拙論「エックハルトにおける恩寵と自然本性」『宗教哲学研究』第23号、北樹出版58～70頁において中心的に考察した。
- 29 In loh. n. 282
- 30 In loh. n. 288
- 31 Pr. 5

宗教間対話とポストリベラル神学を巡って

長谷川 琢哉

HASEGAWA Takuya

はじめに

現代社会において頻発する戦争や地域紛争などにおいて、宗教がそれぞれの立場を正当化するために用いられているような場面を、私達は頻繁に目にしている。もちろん、そうした諸問題の直接的原因が宗教にあると早急に結論づけることは誤りであろう。むしろほとんどの場合、そこには経済的、政治的、ないし文化的要因が背景にあることは明らかである。しかしながら、実際に特定の政治的立場等を正当化するために宗教が持ち出されているという事実は否定しえないし、またそうであればこそ、私達はあらためて宗教と社会との関わり、ないし諸宗教間相互の関わりについて考えなければならない。そして言うまでもなく、近年「宗教間対話」を巡る議論が活発であるのも、以上のような状況に対して宗教研究者らが真剣に取り組んでいることの現われであろう。

ところで、最近の「宗教間対話」を巡る議論において特徴的であるのは、それがいわゆる「ポストモダンの」思想状況および社会状況を反映し、従来の「近代的」な知的枠組みを批判的に反省しているという点である。「宗教間対話」という表現からして、すでに特定宗教の優越を単純に主張することが制限されているが、そればかりではない。例えば、かつて諸宗教の多様性を認めるために提示されたカール・ラーナーの「無名のキリスト者」の考えや、あるいはそれを批判的に発展させたものとも言えるジョン・ヒックの「宗教多元論」においても、何らかの宗教的実在や宗教的体験などを実体化し、その上で様々な宗教の多元性を認めるという傾向をもつものであった。つまり、実体的な宗教によって多様な宗教現象を基礎づけるという方法がかつては取られていた。しかし、現在ではこうした方法はもはや根本から疑われている。「宗教なるもの」を実体的に想定するという立場は、その背後に「あるべき宗教」についての先入観を潜ませており、それを他宗教へと押し付けるという暴力的行為であるともみなされかねない。ポストモダン社会においては、諸宗教(あるいは諸文化)の差異や多様性を尊重することが、知的な場面においてばかりでなく、政治的・社会的な場面においても至上命題となっている。それゆえ、いまや宗教間対話についての議論を行う場合、諸宗教および諸文化の自律性を確保しつつ、それらがいかにして互いに関わり合うのか、という問いをその前提として受け入れざるをえないであろう。

しかしながら、言うまでもなく、この前提は本質的な逆説を孕んでいる。もし宗教が何らかの仕方ですべて絶対性への主張を含んでいるとすれば、自宗教の絶対性と他宗教のそれを同時に尊重することは本質的に困

難な試みにならざるをえない。そしてこの困難は、「宗教間対話」を巡る議論に対して永遠に付き纏うものである。原理的に何らかの特定宗教の立場からしか行われえない「宗教多元論」の試みが批判されるのも、この逆説を言わば隠蔽する傾向を持っているからである。われわれが上で述べた「ポストモダン社会」とは、要するに、宗教間対話を巡る困難が、これまで以上に意識された社会であると言えよう。さしあたり、こうした逆説ないし困難を受け止め、その上で諸宗教間の対話がいかになされるのか、という課題に正面から取り組むことなしには、現代社会における宗教問題に対する考察は不可能である。

ところで、以上のような前提を受け入れ、改めて「宗教間対話」の可能性を考えようとする場合、イエール大学の神学者たちを中心に展開された「ポストリベラル神学」の動向は注目に値するだろう。何らかの普遍的な宗教的体験等に訴えることで、宗教の多元性を基礎づける(さらにはそこから自宗教の正当性を主張する)ような従来の自由主義神学の試みを退け、20世紀の「言語論的転回」の成果を踏まえつつ宗教を記述するこの試みは、ポストモダン社会における宗教のありかたを際立たせるものでもある。実際、最近では日本でも何人かの研究者が宗教間対話を論じる際に「ポストリベラル神学」の議論、とりわけその中心的な人物であるジョージ・リンドベックの議論を参照しており¹、それに伴いようやく彼の名著『教理の本質²』の翻訳が出版されることとなった。後に詳しく触れるが、リンドベックの宗教に対する「文化 言語的」アプローチは、外的な知的枠組みによって宗教を説明するような従来のアプローチを退けることで諸宗教の自律性を確保し、信仰の独自性を回復しようとするものである。この立場において強調されるのは、諸宗教はそれぞれの文化的、言語的な伝統によって形成され、それぞれの独自性は、それらを越えた普遍的な体験へと還元されえない、ということである。この点に関して言えば、ポストリベラル神学は、諸宗教ないし諸文化の独自性を尊重するというポストモダンの要請と合致したものであると言える。

ただし、こうしたポストリベラル神学のアプローチは、すぐに見て取れるように、諸文化の相対主義へと陥るのではないか、という疑念が常について回るものでもある。このことは、リンドベックが諸宗教を形成する体系が、他の体系へと「翻訳不可能」であるとするような場合、最も際立ったものとなる。つまり、ポストリベラル神学は宗教の自律性を尊重するあまり、他宗教や他の世俗的な文化との交流の可能性を損ない、「セクト主義」や「孤立主義」へと陥るのではないかとしばしば批判されている。また、日本においても、『教理の本質』の翻訳者である星川氏は、リンドベックの立場による宗教間対話が成立する可能性に対して「根本的な疑問³」を提示している。

以上のような疑念に対して、われわれは必ずしも全面的に同調するものではない。確かにポストリベラル神学が提示する宗教観によっては、厳密な意味での「対話 dia-logue」は不可能であるかもしれない。しかしながら、この立場は必ずしも「セクト主義」や「孤立主義」へと至るものではなく、さらに言えば、宗教間対話を巡る逆説を押し進めた上での「対話」(とは言えないかもしれないが)のあり方を示しているように思われる。つまり、われわれが上で述べた「諸宗教および諸文化の自律性を確保しつつ、それらがいかにして互いに関わり合うのか」という問いに対するひとつの、ある意味では極端な立場を提示しているように見える。それを確認した上で、あらためてポストリベラル神学に対する批判を行うことは十分可能であるが、ここではむしろ、彼らの立場が現代の「宗教間対話」の議論に対する大きな問題提起を行っているということをも明らかにしたい。

本論においては、こうした問題を、特にリンドベックの『教理の本質』の読解を通じて明らかにし、さらにポストリベラル神学の帰結を「アドホックな護教論」および「独自の実践」といった観点から補足することで、

宗教間対話を巡る議論へとつなげることを試みたい。

1. ポストリベラル神学の基本的枠組み

そもそも「ポストリベラル神学」とは、20世紀後半から現在に至るまで、特にアメリカの神学界において一定の影響を保つ一群の神学的傾向にあてられた呼称である。そして、この動向を支える多くがイエール大学の神学部と関わりを持つ神学者であるため、時に「新イエール神学(New Yale Theology)」と呼ばれたり、あるいはまた、彼らの積極的な聖書物語の重視によって、「物語神学(narrative theology)」の中心的一派であるとみなされることもある。さしあたり代表的な人物を挙げるとすれば、ハンス・フライ、ジョージ・リンドベック、ポール・ホーマー、ロナルド・ティーマン、デビッド・ケルゼイ、そしてスタンリー・ハワーワスなどである。ただし、必ずしもこうした人物がすべて同一の主張を行うような厳密な意味での「学派」を形成しているわけではない。それぞれの議論を細かく追うならば、もちろんそこには相違点や対立点を見取ることも可能である。しかしそれでもやはり彼らの間には共通の傾向、つまり「家族的類似性」のようなものが存在しており、それを最も完全なかたちで理論的に展開したのが、リンドベックの『教理の本質』であると言える。William C. Placherの的確な表現を借りるならば、リンドベックはこの著作において、「少なくとも「家族的類似性」をわかちもつ一群の神学者達の仕事を、新たな神学的オプションとして焦点化した⁴」のである。それゆえ、まずはポストリベラリズムという「神学的オプション」がいかなる方向へと向かうものであるのかを確認するためにも、リンドベックの『教理の本質』において展開されている議論を確認することにしよう。

1) 「文化 言語的」アプローチ

さて、まずは最低限、この著作の基本的なコンテキストを確認しておかなければならない。というのも、この著作の中心的な課題は、『教理の本質』というタイトルが示している通り、宗教教理の問題を扱うものだからである。実際、キリスト教内部において、カトリックやプロテスタント、東方正教会といった諸教会の間に、多くの教理上の一致と共に、それらを歴史的に分裂させてきた対立点が存在している。こうした教理間の対立を調停するための試みがエキュメニズムの名の下で行われてきたわけだが、リンドベックのこの著作も、基本的はこの問題に対するひとつの解決策を探るためのものである。そして、そのためにリンドベックが提案するのが、教理をひとつの文法のような「規則」として理解するという「規則理論」、およびその前提となる宗教に対する「文化 言語的(cultural-linguistic)」アプローチである。これら一群の作業概念がポストリベラル神学の基本的な立場を規定することとなり、さらにはキリスト教内部のエキュメニカルな目標を超え、ポストモダン社会の宗教についてのひとつの理解をも指し示すことになったのである。

それでは、最初にリンドベックが提示する宗教に対する「文化 言語的」アプローチから確認していこう。このアプローチは、ある意味でポストリベラル神学の宗教に対する最も基本的な態度を示すと共に、それ

が他の神学的立場といかに対照的であるのかを明らかにするものでもある。そうした観点から、リンドベックは従来支配的であった別の二つのタイプのアプローチを要約的に提示している。まず第一のものは「認知的(cognitive)」ないし「命題的(propositional)」モデルと呼ばれるものであり、これは「宗教の認知的側面を強調し、教会の教理が客観的実在について情報を伝達する命題として機能することや、それについての真理主張を行うものとして機能する仕方を強調する⁵」立場のことである。宗教的な教理が客観的実在を指示しているとするこの立場は、基本的に古典的なものであり、とりわけカント以来の啓蒙主義による批判によって現在ではあまり有効性を保持してはいない。次いで、第二のものは「経験 表現主義的(experiential-expressive)」モデルと呼ばれるものである。これは、前述の立場を批判的に乗り越えた近代的な宗教理解の典型であり、歴史的にはシュライエルマハーに遡り、さらにリンドベックがこの著作を書いた頃まで主流であった、自由主義神学の試みをも含むものとして規定されている。リンドベックによればその内実は、「教理を、内的な感情や態度、あるいは実存的方向づけについての非認知的で非論証的な象徴として解釈する⁶」というものである。この立場では、宗教にとって人間の経験が最も基礎的な要素とされ、宗教的な教理や象徴といったものはすべて、そうした経験の二次的な「表現」と理解される。リンドベックにとっての中心的な仮想敵はこの立場であり、実際この著作においてこれに対する批判に多くのページが割かれている。そこでの批判の要点は、この立場が宗教を人間にとっての普遍的な経験へと「還元」してしまい、「諸宗教の個性や特徴」を損なうというところにある。この点に関して言えば、このアプローチは、われわれがすでに述べた「宗教多元論」が孕む困難を抱え込まざるをえないであろう。また、エキュメニズムの観点から見た場合、この立場においては教理上の相違はそれ程問題にならない。というのも、個別的な教理の違いは共通の体験において乗り越えられ、その二次的な表現における差異は些細なものにすぎなくなるからである。この立場を貫くならば、究極的には「仏教徒とキリスト教徒は、表現の上では非常に異なっているとしても、基本的に同一の信仰を持っているという、少なくとも論理的な可能性が存在する⁷」ことになる。これもまた上と同じ理由で、リンドベックによっては受け入れられないものである。

そこで、リンドベックがこの二つの立場に換えて提案するのが「文化 言語的」アプローチである。これは、教理や儀礼といった宗教的なものを、「現実を記述し、信仰を形式化し、内的な態度・感情・情緒の経験を可能にするイディオム」に似たものとして捉えるという立場である。それによって、「宗教は第一に主観性の現れであるよりは、文化や言語のように、むしろ個人の主観性を形成する共同体の現象⁸」とみなされる。つまり、ここでは体験から表現という順序が逆転され、文化的、言語的な資源としての宗教が、人間の体験を可能とする媒介として捉えられているのである。人々は、それぞれの宗教的な枠組みによって世界を解釈し、それによって描かれる現実の中で個人的な体験を形成していく。この観点に立つ場合、宗教とはなによりも、人間の経験を可能にする「包括的な解釈の媒介あるいはカテゴリーの枠組み⁹」として理解されるのである。そして、リンドベックはそのようなものとしての宗教を、さらに言語のあり方と結びつけることによって説明している。例えば、人間は何らかの言語を習得しない限り、思考や行動、感情といった人間に固有の能力を現実化することはできない。それと平行して、宗教的であるためには、特定の宗教の言語や象徴体系を習得しなければならないのである。「宗教的になるということは……実践や訓練によって一組の技術を内面化するということである。ひとは宗教的伝統に従って、感じ、行為し、考える仕方を学ぶのである¹⁰」。要するに、文化 言語的観点から捉えられた宗教とは、個々人の内に内面化された技術や技能のように機能するものであり、その資源は伝統的な共同体を通して受け継がれていく。それゆえ、例えば

キリスト教徒になるということは、「キリスト教の用語で自己や世界を解釈し、経験するのに十分なまでに、イスラエルやイエスの物語を習得することを含む¹¹⁾」と言われることになる¹²⁾。

こうした考え方は、ある意味で「言語論的転回」を経た後の、記号論的文化理論、言語哲学等と近いものであり、実際、リンドベックもこの立場を説明する際に、クリフォード・ギアーツやウイトゲンシュタインの議論を参照している。この点において、文化 言語的アプローチは「宗教なるもの」を一般化するのとは異なり、諸宗教の特殊性を重視するものであることが理解できる。つまり、文化や言語のように伝承されてきた諸宗教のあり方を人間にとっての「共通の体験」等へと還元することなく、それらが共同体や個人の生へと内面化されることで機能するという点を強調するのである。そして、リンドベックはこうした宗教観を採用することにより、まずは異なる教理間の相違を調停するというエキュメニズムの目標に対するひとつの解答を与えることを試みる。それは教理の「規則理論」として提示されるものである。

2) 教理の規則理論

さて、宗教が言語のようなものであるとすれば、当然そこには論理や規則が存在しなければならない。例えば何らかの儀式や儀礼は、ある決められたコードに従ってなされるはずである。また、宗教がそれにコミットする信者に対して、ある一定の世界観を与えるものであり、さらにそれに従って適切に行動するための指針を与えるものであるなら、そこにも規則が必要である。そうでなければ、ある人の行動がその宗教に適ったものであるかどうかを判断する基準が存在しないことになる。そしてその際、文化 言語的モデルを採用するなら、もはやその基準は「客観的実在」や「内的経験」に見出すことはできない。それゆえ、規則は内部に見出されなければならないことになる。

リンドベックは、宗教的教理を、まさしくそのような内的規則として機能するものと規定する。「教会教理の機能とは…象徴的表現や真理要求としてではなく、言説、態度、行動について共同体によって権威づけられた規則としてのその使用にある¹³⁾」。こうした教理に対する理解が、教理の「規則理論(rule theory)」ないし「統制理論(regulative theory)」と呼ばれるものであるが、これについて、まずは「三位一体」や「キリスト論」等の具体的なキリスト教の教理が産み出されるプロセスから確認しておこう。

まず注意しなければならないのは、上の叙述からも窺われるように、リンドベックが言うところの「教理」とは、通常理解されているような整えられた言明を直ちに意味するものではないということである。規則理論における教理とは、むしろ「三位一体」等の具体的な教理を産み出す「規則」それ自体として考えられている。そもそも、「神は三にして一である」といった言明は、ヘレニズムの環境において、キリスト教信仰の核心を定式化するために産み出されたものである。それは聖書の記述についての、ギリシア的概念(「実体」や「位格」といった)による再定式化である。その意味で、たとえば、アタナシウスの「何であれ、父について言えることは子についても言える。ただし子は父ではない。」といった言明も、神やイエス・キリストについての「存在論的な指示対象を伴う第一次水準の命題」ではなく、キリスト教聖書の記述との一貫性を保持する「第二次水準の規則」を表現したものであると考えられる。つまり、個々の教理は多くの場合、キリスト教信仰を形成している「規則」ないし「文法」の、具体的例証、もしくはパラダイムとみなすことができ

る。そうであるならば、具体的に定式化された教理は、必ずしも単に反復されるものではなく、「むしろ新たな定式化を行う際に従うべき」ものとなる。ヘレニズム的環境において採用された「一つの実体と三つの位格」ないし「二つの本性」といった表現は、別の環境においては使用されないかもしれない。しかしながら、「最初のパラダイムの定式化を導いた同一の規則が、新たな定式化の構築に際して機能しているならば、その新しい定式は同一の教理を表現している¹⁴」ということになる。

こうした「規則」としての教理の捉え方は、確かにエキュメニズムの課題に対してひとつの効果を生み出すことになる。まず、この考えによれば、宗教共同体を導く根幹的な規則は同一不変のものであり続ける。リンドベックは、キリスト教の場合、その資源を聖書における物語にみてとるが、個々の具体的な教理はその同一の物語から導き出されなければならない。そして、その物語が同一であるのに対して、個々の教理は変化する環境において、様々な仕方でも定式化されるものである。たとえば、イエス・キリストについて、ある状況においては「メシア」であると言われ、また別の状況では「受肉したロゴス」や「他者のための人間」であると言われる。ある意味では、こうした様々な定式化は教理を「生きた言語」において表現するために不可欠なものであるが、しかし、キリストの受難と復活の物語、およびそれらの物語の使用に関する基本的な規則は変化しないものである。この意味においては、時代や環境に左右される教理の表現としての多様性と、規則としての同一性は両立する。それゆえ、もしも様々な定式化の過程で教理間に矛盾が生じたとしても、少なくとも、それらの教理が異なる存在論的な主張を行う命題であると考えれば、適切なコンテキストを確認していくことによってそれらの間の調整の可能性は広がることになる。リンドベックは考えるのである。

それでは、そうした調整はいかにしてなされるのだろうか。この点に関して、リンドベックが提示する「存在論的」真理と「体系的(intrasystematic)」真理の区別を確認する必要がある。すでに述べたように、具体的に定式化された様々な教理が、それぞれ別々の客観的な実在に対する「存在論的」真理を主張していると考えれば、教理間の矛盾を克服することは困難であろう。しかし、文化・言語的アプローチおよび規則理論に従えば、それぞれの主張は体系内の「一貫性」および「整合性」によって保証されることができると考えることができる。つまり、「ある言説が体系的に真であるのは、それが関連する全体的なコンテキストと一致した場合である」という、「体系的」真理を主張することができるのである¹⁵。そこではまさしく、「共同体によって権威づけられた規則」が正しく遂行されているのかどうか、ということが個々の具体的な教理の真理性にとってのひとつの基準となる¹⁶。これは言語の使用が正しい文法に従ってなされているのかどうか、ということと平行関係にあるだろう。

ところで、とりわけ本論の主題にとっても重要であるが、ここで注目すべきは、ある言説の体系的真理の条件となる「関連する全体的なコンテキスト」とは、「単に他の諸言説ばかりでなく、それに関連する生の諸形式(forms of life)」によって構成されているという点である。次の一節を見てみよう。

キリスト教徒にとって、「神は三にして一である」あるいは「キリストは主である」といった言説は、話すこと、考えること、感じること、行為することなどの全体的なパターンの一部としてのみ真なのである。それゆえ、そうした言説が偽となるのは、ある状況におけるその言説の使用が、神のあり方や意志について肯定する全体としてのパターンと矛盾するときである。例えば、「キリストは主なり(Christus est Dominus)」という十字軍の叫びは、異教徒の虐殺を正当化するために用いられるなら

ば、(たとえそれと同じ言葉が別のコンテキストにおいては真の言説でありうるとしても)間違いである。そのように用いられる場合、その叫びは、例えば受苦する僕であることを含む、主についてのキリスト教の理解と矛盾するのである¹⁷。

つまりリンドベックは、「キリストは主である」といった言説が、それ自体で無条件に真である、つまり体系的な一貫性を保っているとは考えていない。それが真であるためには、その言説が、キリスト教徒の全体的な生を形成している規則に適ったかたちで使用されることが必要条件となる。それゆえ、それらの言説がどこで、どのように使用されるのかということも、全体のコンテキストの一部分に含まれるのである。もし「キリストは主である」という言明が、神や他者への愛という教理と矛盾して使用されるならば、それはキリスト教のアイデンティティそのものと整合性を欠くことになる。逆に言えば、そのような言語使用を行う者は、キリスト教徒であるための規則に従っていないということになる。このように、具体的例証としての教理およびその使用は、共にキリスト教共同体を形作る基本的な規則に従っており、かつ、それらが体系的なコンテキストを全体として形成しているのである。それゆえ、相反する個別的な教理間の矛盾を解決するという神学的な試みは、ひとつひとつの教理を他の教理と関連づけ、それが使用されるコンテキストと合わせて調整していく作業となる。さしあたり規則理論のエキュメニズムに対する貢献は、そのような可能性を提起することで示されている。

さて、以上で宗教に対する文化 言語的アプローチおよび、教理の規則理論についての基本的な確認は済んだことになる。そしてすでにわれわれが示唆したように、基本的にエキュメニズムの課題に答えるために提案された以上の宗教理解は、さらにその枠組みによってより一般的な宗教に関する問題を考える際にも用いることができる。それについてリンドベックは、「ポストリベラル神学へ向けて」と題された『教理の本質』の最終章でその可能性を探っている。以下では、本論考が課題とする「宗教間対話」の問題に関係する部分を中心に確認していきたい。

2. テキスト内在性

これまで確認してきたリンドベックの文化 言語的アプローチおよび教理の規則理論は、はっきりと宗教に対するひとつの態度を示すものでもある。何らかの基礎的経験が概念を産み出すのではなく、言語が経験を可能にすると主張する文化 言語的な宗教理解と、そのように形成される経験が内的規則に従うことを要求する教理の規則理論。これらは、特定宗教に固有の概念枠や世界観をそれ自体で捉え、それによって形成される共同体および個人のアイデンティティを尊重することへと向かう。こうした宗教観をリンドベックはさらに「テキスト内在性(intratextuality)」という概念を用いて説明している。

たとえば「神」という語があるとして。その意味を確定しようと試みる場合、「認知的」および「経験 表現主義的」な神学であれば、その語が「何を指示しているのか」と問うであろう。文化 言語的アプローチはそうではない。それは「ある宗教の内部で、その語がいかに機能し、いかに現実と経験を形づくるのか¹⁸」を問う。つまり、「神」という語が実際に共同体の内部で(規則に従って)使用されることで、それによって人々

がいかなる生を営んでいるのかを吟味するのである。その場合、語の意味は、当然内在的なものとなる。こうした宗教の意味のありかを、リンドベックは「テキスト外在性」と区別し、「テキスト内在性」と呼ぶのである。なお付け加えておかなければ、ここで言われている「テキスト」とは、広義には言語や記号、出来事などの意味を決定する、織り合わされた全体的意味連関、といった幅広い意味で用いられている。しかしそこには、当然のことながら、「聖典」という意味も含まれる。世界の主要な宗教に限って言えば、何らかのかたちで整備された聖典を有しており、その聖典こそが人々の世界観や行動の枠組みを統制する特権的な規範となっているだろう。それゆえ、「テキスト内在性」とは、そうした聖典の内部で宗教的な意味は理解されるべきであるという、ポストリベラル神学の立場を示している。

ところで、「テキスト内在性」という表現によっては、「テキストの外部は存在しない」という、ある種の構造主義の立場が思い出されるかもしれないが、ポストリベラル神学は必ずしもそうした主張を行うわけではない。むしろここでの強調点は、常に変化し続ける外的世界を、聖典が解釈し意味づけるというところにある。聖典とは、「それを通して人間が変化する世界を見て、それに答えていくレンズ」であり、「世界および世界の記述が大きく変化しても、レンズあるいは媒介は同一のままである¹⁹」と言われている。つまり、そのようなレンズから見られた世界こそが、宗教共同体にとっての現実であり、その意味において外的世界とは、テキストが「吸収する²⁰」ものなのである。いわばフランス語や中国語といった特定の言語体系がそれを用いて全てのことを語るのと同じように、それぞれの宗教はその解釈の枠組みによって世界の全てを語るできるのであり、その語り方は、それぞれの聖典およびそこから派生する適切な解釈に従うものなのである。

以上のテキスト内在性の立場は、すぐさまポストリベラル神学の「反基礎づけ主義」という性格を表すことになる。つまり、諸宗教が聖典を通して提示する解釈の枠組みはあくまでも当該宗教にとって固有のものであるから、そこで用いられる語彙や文法は、その外部においては意味をなさない。それゆえ、逆にいえば、テキスト外の何らかの要素から、それらの語彙や文法を説明することは出来ないのである。そのため、「テキスト内在的な神学は、聖書の枠組みの中で現実を記述するのであって、聖書を非聖書のカテゴリーに翻訳するのではない²¹。」と言われる。客観的な実在や一般的経験、さらには普遍的理性等、いかなる聖書外のカテゴリーによっても聖典内部の要素を説明することは不可能となる。テキスト内在性は、あらゆる「基礎づけ主義」や「還元主義」を完全に退けねばならないことになる。また、テキストによって意味づけられた個々の世界が、それぞれに固有な意味世界を形成しているとすれば、互いの世界観の間でも「翻訳」は不可能である。言語とのアナロジーを用いて、リンドベックは次のように言う。「宗教が、言語や文化に似ているのと同程度に、宗教を翻訳によって教えることができないのは、中国語やフランス語を翻訳によって教えることができないのと同じである²²」。確かに、ある言語で言われていることを、ある程度まで外国語によって伝達することはできる。しかし、翻訳によっては中国語を理解したり、話したりすることはできない。教理の規則理論を思い出そう。リンドベックによれば、教理の機能とは、「言説、態度、行動について共同体によって権威づけられた規則としてのその使用にある」と言われていた。ここでもやはり、「宗教の文法は、言語の文法と同様……実践によってのみ説明され、習得されうる²³」と言われる。ある宗教が与える解釈の枠組みによって世界を経験し、そこにおいて適切な行動を行うということは、言語を話すように、その宗教内部の文法に従って考え、行動するということなのである。その意味において、それぞれの宗教に固有の語彙、規則、文法は、そもそも翻訳されうるものではないということになる。

ところで、ことさらに「翻訳不可能性」を主張するこの立場は、信仰の独自性を尊重するには適しているかもしれないが、「宗教間対話」という問題に関しては否定的な観点しか示せないのではないだろうか。もし、信仰を形成する言語が互いに翻訳不可能であるならば、宗教間対話は成立しえないように見える。それどころか、ポストリベラル神学の立場を貫くならば、諸宗教は互いに孤立し、世界との関わりを欠く「フィディズム」や「セクト主義」、「孤立主義」へと追いやられてしまうのではないだろうか。こうした批判は、彼らが、キリスト教の立場を非キリスト教徒にも理解できる言語へと「翻訳」するという従来の「護教論」の試みを批判する限り、避けえないものであろう。しかし、ここで結論を下す前に、今少しポストリベラリズムの議論を追っていくことにしよう。

3. アドホックな護教論

われわれが第一に確認すべきは、テキスト内在性と翻訳不可能性を重視するポストリベラル神学は、他宗教や他の世俗的文化から完全に孤立化し、それらとの交流を断つものであるかどうか、ということとなる。これに関してはすぐに、そうではないと答えることができる。ポストリベラル神学という「神学的オプション」は、むしろ他者への関わり方においてその特徴を見出すことができる。これについて、ここでは、リンドベックが提示する「アドホックな護教論」というアイデアを軸に考えてみたい。

そもそも「護教論(apologetics)」とは、異教徒に対して自宗教の正当性や合理性を主張するための神学的試みである。その場合、自宗教に固有の概念を用いるよりは、むしろ誰にでも理解できるような一般的な概念を用いる方が有利であろう。しかし、ポストリベラル神学は、真っ先にそれを否定することで自らの神学的方法を特徴づけるものであった。彼らは自宗教の正当性や合理性をいかにして他者へと主張するのだろうか。

ポストリベラル神学は基礎づけ主義的な護教論を退けるが、それに特有の護教論の可能性は示唆している。リンドベックは、ルターやアキナスを引き合いにだし、古来より続く「理性と信仰」を巡る議論に触れている。リンドベックの見るところ、理性に対して攻撃を行うルターにせよ、あるいはその対極にあるように見えるアキナスにせよ、共に啓示が神学上のあらゆる側面を支配していると考えているが、哲学的考察および経験にもとづく考察を補助的に行うことを排除してはいないとする。そして同様に、次のように言われる。「ポストリベラルのアプローチも、アドホックな護教論(ad hoc apologetics)を排除する必要はない。ただ、体系的に先行的であるような、デカルト以降の自然神学や後期自由主義の流儀で行われる護教論を排除すればよいのである²⁴」。ここで用いられている「アドホックな(ad hoc)」という形容詞は、周知のように、「特定の」とか「その場に依じた」といったことを意味するラテン語の表現である。リンドベックがこの語に込める意味は、上の引用からもわかるように、理性的考察は信仰に対して体系的に先立たつのではなく、いわばそれぞれの神学的な問題に応じて、その都度適切に行われるべきだ、ということである²⁵。要するにこの護教論は、アンセルムスの「知解を求める信仰」のように、あくまでも信仰の内容をより明確に記述するためのものでなければならず、その逆であってはならないということである。

これにより、まずは学際的なレベルにおける護教論のあり方が示される。こうした制限を加えるならば、

信仰の合理性の探求は、信仰外の理論、たとえば歴史学、人類学、社会学、哲学等の様々な理論を参照することができるし、それは信仰のあり方を照らし出すためにも有用である。このことはリンドベックの宗教理解それ自体の内にも現れている。文化 言語的アプローチという考え方自体が、同時代の言語学や哲学等のアイデアを汲み取って練られたものである。そしてそれを土台にしてキリスト教の特徴を記述するならば、「翻訳」とは違うかたちでキリスト教信仰を非キリスト教徒に伝えることも可能となる。

しかしそれだけではほとんど上の疑問に答えたことにはならないであろう。そのような理論的な交流は記述を行う際に有用であるだけで、特定宗教の内的な合理性をアピールするには十分ではない。ポストリベラル神学にとって、宗教の核心にあるのは、当該宗教のアイデンティティを形成する規則それ自体である。そのような統制的な規則それ自体の正当性や合理性を主張することができなければ、その宗教は、他者にとっては非合理で盲目的信仰となんら変わりはないであろう。しかし、それこそがまさしく困難なのだ。そこには外的な「合理性の基準」を持ち込むことができないからである。この問題は、ポストリベラル神学にとって最も深刻なものであり、また、あらゆる宗教間対話のパラドックスを規定し続けるものでもあることは間違いない。

これに答えるために、リンドベックは「技能としての可知性(intelligibility as skill)」という考えによって、アドホックな護教論のあり方を補足している。それは端的に、「可知性は理論ではなく技能に由来し、信頼性[その宗教が信じるに足りるとのこと]は独立に定式化された規範を固持することではなく、良き遂行に由来する²⁶」と言われるものである。これが意味しているのは、宗教の合理性は一般的な理論的考察によって示されるのではなく、規則の十分な内面化によって獲得される「技能」や、規則を優れた仕方で行う「遂行すること」の内に現れてくるのであり、しかも、それは決して「規範を固持する」という仕方で行われるものではない、ということである。そしてこれに関して、より具体的には次のように言われる。「宗教の合理性は、主にその同化能力、すなわち信者が遭遇する様々な状況や現実をそれ自身の用語で可知的に解釈することを可能ならしめるその能力のはたらきである²⁷」。つまり、特定宗教の合理性とは、「信者が遭遇する様々な状況や現実」に対する、その都度の規則の新たな使用においてのみ示されるのである。それが合理的であるかどうかは、そこで与えられる現実からの「テスト」にいかにか答えることができるかに懸かっている。外部から与えられる「合理性のテスト」に耐えられなければ、共同体のアイデンティティを形成する規則そのものの合理性が根本から疑われ、場合によっては共同体そのものが崩壊することにもなる。

ところで、そのように示される合理性は、まずは内的なものであらざるをえない。つまりそれは共同体が直面する世界の変化に対する、内側からの応答という形によって示される。しかしながら、これは他宗教や他文化にとっても理解可能な帰結をもたらすものでもある。規則理論が明らかにしたように、規則の新たな適用とは、「生の形式」という全般的なコンテキストにおいてなされるものであった。それゆえ、規則の「良き遂行」は現実的な行動を含み、外的な世界に変化を与えるものでなければならない。それは、共同体の最も核心的な規則に従い、外的な世界へと現実的に対処していくことを意味する。確かに、そうした行動を導く規則そのものを表現するためには、固有の語彙や文法を用いる以外に、それを翻訳することは不可能である。しかし、その規則に従った行動が世界に対していかなる変化を与えるのか、ということに関しては、他宗教や他文化に属する人々にも理解可能であり、また評価可能であるだろう。特定の宗教共同体にとっての外的な世界とは、他宗教や他文化に属するすべての人々が分かちもつ共通の世界である。それゆえ、世界から与えられる「合理性のテスト」には、そうした他者による評価が含まれざるをえな

い。単に独自性を追及し、他者との交流を欠く「セクト主義」の態度を貫くならば、特定の共同体は「合理性のテスト」に耐えることができないであろう。

しかしそればかりではない。ここにはより積極的な主張が含まれている。実際、リンドベックは次のように言う。「ある宗教が支配よりも奉仕を強調することを認めれば、リベラルな体験 表現主義と結びついた同化を行う傾向を展開するよりも、それ自身の独自性や統合性を保つ方が、人類の未来に対してより多くの貢献ができるであろう²⁸」。つまりリンドベックは、特定の宗教共同体による独自性の追及が、他宗教との共通性を求めるよりも、むしろ人類全体に対して独自の貢献をなす可能性を示唆するのである。これにより、ポストリベラリズムが、そもそも単に社会から隔離した共同体を打ちたてようとしているのではないことが理解できよう。それは、共同体の独自の実践を通して世界全体へと関わることを目指しているのである。もちろん、この世界との関わりは、価値中立的になされるものでは決してない。それは完全に独自の規則に従ってなされるものであり、その規則は翻訳不可能なものでさえある。しかしながら、規則に従った行動は、単に共同体のアイデンティティを確立するばかりでなく、すべての人々が共有する世界に対しても一定の効果をもたらすものでもある。それは、時には同時代の支配的な価値観を共有したり、あるいは逆に、それに対して強い反対の意を表すこともある。その可能性が否定されているわけではない。ただし、その際に合理性が示されなければならないのだ。「アドホックな護教論」の最終的な意義とは、内的な規則に適った合理性が、他宗教や他文化に属する人々に対しても合理的であることを示すところにある²⁹。それが不可能であるならば、あらゆる「護教論」は不可能なものとなるうし、信仰は非信者にとって完全に非合理で盲目的な信仰に留まることとなるう。

結びに

以上のように、われわれはポストリベラル神学の基本的な考えを確認してきた。それにより、まずはわれわれが冒頭で掲げた問い、すなわち「諸宗教および諸文化の自律性を確保しつつ、それらがいかんにして互いに関わり合うのか」という問いに対するひとつの答えが簡潔にしめされたことになる。ポストリベラル神学による宗教の特殊性を擁護する試みは、諸宗教を構成する独自の語彙や文法をどこまでも尊重し、それを他のカテゴリーへと還元することを厳しく退けるものであった。そして、そうした反基礎づけ主義的な態度は、諸宗教間相互の概念体系の「翻訳不可能性」というテーゼにまで拡大される。しかしながら、あらゆる交流の可能性が絶たれるわけではない。外部の世界からの「合理性のテスト」を引き受けることで、諸宗教は独自の実践を通して世界へと関わり、さらには独自の貢献をなすことができる。あらゆる宗教共同体がそれを取り巻く外的世界から孤立して存在しえない以上、何らかの仕方では自らの合理性を他者へと示さなければならない。ここで提示されているのは、特定の宗教に特権的な「真理」を所有させるのではなく、それぞれの宗教がその独自性を合理的に追及することによって互いに関わるという可能性なのである。そしてこうした一連の可能性を尊重することが、ポストリベラル神学をひとつの「神学的オプション」とするのである。

ここで戦争や環境問題等といった、現代社会における深刻な諸問題について考えてみよう。あらゆる宗

教はこうした人類にとって共通の問題に等しく晒されている。これに対しては、それぞれの宗教が、まずは内側から対応しなければならない。たとえばキリスト教徒であれば、戦争に対しては「隣人愛」に関する教理を検討し、環境問題に対しては「神によって創造された世界」および「それに対する人間の責任」についての教理を検討するだろう。そして、そのようなキリスト教独自の観点に基づいてそれぞれの問題に現実的に対処することになる。しかし当然のことだが、そこでキリスト教徒の行動を導く個々の教理を非キリスト教徒は共有することができない。それはあくまでも、キリスト教共同体のアイデンティティを形成する機能をもつのみであり、翻訳不可能なものである。しかし、そこから導かれる実際の行動がキリスト教徒のみならず人類全体の利益に適うということは十分ありうるし、それを追求することこそがキリスト教のアドホックな合理性を示すことでもあるのだ。そして、外部から与えられるこうした「合理性のテスト」に耐えることができなければ、特定の共同体ばかりでなく、人類全体も危機に陥ることになる。

ただし、それでもひとつの疑問が残るのは否めない。特定の宗教共同体が人類全体に対して行う「独自の貢献」は、他宗教や他の世俗的な文化に属する人々に正当に評価されうるだろうか。それを評価するいわば公的な基準が存在しない限り、たとえ何らかの交流が生じたとしても、他者の評価を受け入れ、それに応答するという「対話(dia-logue)」は可能であろうか。おそらく、ポストリベラル神学の立場を採用する限り、この疑問に対しては否定的に答えざるをえない。「独自の貢献」とは特定の観点からのみ行われるものであり、それ自体を価値中立的に評価することはそもそも不可能である。その限りで、厳密な意味での「宗教間対話」は成立しないと言うべきであろう。しかしながらポストリベラル神学が提示するのは、単に一方的で独断的な特定宗教の世界との関わりではない。それはあくまでも外的世界に取り囲まれた宗教共同体が、外部から与えられる「合理性のテスト」をきっかけとして行う、実践的行動である。そこでは他者に対して全く理解不可能な行動を行うことは合理性に反することとなる。ここに見出すことができるのは「対話」ではないが、完全に閉じた「独話(mono-logue)」でもない。理論的なレベルでの「宗教間対話」が不可能であるとしても、あらゆる「対話」が不可能なわけではないのである。

こうして見てくると、ポストリベラル神学は宗教間対話という問題に対して、ある意味では両義的な立場を取らざるをえないように思われる。しかし、諸宗教が何らかの仕方ですべて絶対性を主張し、それらの中に優劣をつける普遍的な尺度を認めるべきでないとするならば、宗教間対話を理論的に行うことは本質的に困難である。ポストリベラル神学はこうした困難を全面的に受け入れ、その上でひとつの可能な解決を示したものであると考えることができよう。

注

¹星川啓慈「独自のシステムをもつ諸宗教に対話ができるのか 自宗教の深化過程としての宗教間対話」

(『宗教研究』三二九号、二〇〇一年、所収)、西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服 - 宗際倫理的討論のために』、東京、新教出版社、二〇〇四年

² Georg Lindbeck, *The Nature of Doctrin : Religion and Theology in a Postliberal Age*, London, SPCK. 1984. (邦訳: リンドベック『教理の本質』(田丸徳善監修 星川啓慈・山梨有希子訳) 東京、ヨルダン社、二〇〇三年)

³ 星川啓慈、前掲書、

⁴ Wiliam C. Placher “Post-liberalism” in *The Modern Theologians* . David Ford, (ed.), Oxford, Blacksell.1997.

⁵ Lindbeck, *ibid.* p.16.

⁶ Lindbeck, *ibid.* p.17.

⁷ *ibid.*

⁸ Lindbeck, *ibid.* p.33.

⁹ Lindbeck, *ibid.* p.80.

¹⁰ Lindbeck, *ibid.* p.35.

¹¹ Lindbeck, *ibid.* p.34.

¹² リンドベックの聖書物語に対する理解は、ハンス・フライの聖書解釈についての議論に多くを負っている。また、リンドベックが提示する宗教に対する「文化 言語的」アプローチの主要なモデルは、ハンス・フライの神学にあると思われる。Cf. Hans Frei, *The Eclips of biblical narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Biblical Narrative*. New Haven, CT. Yale University Press. 1974.

¹³ Lindbeck, *ibid.* p.18.

¹⁴ Lindbeck, *ibid.* p.95.

¹⁵ Lindbeck, *ibid.* p.64.

¹⁶ とはいえ、リンドベックにおける「真理」の問題については、さらなる考察が必要である。デビッド・ファーガソンは、ブルース・マーシャルの議論を援用しつつ、リンドベックの「体系的」真理が、部分的には「存在論的真理」に支えられているという解釈を示している。この点に関してはDavid Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics*. Cambridge University Press, 1998. (翻訳: D. フェアガソン『共同体のキリスト教的基礎』(関川泰寛訳)、東京、教文館、二〇〇二年)、およびBruce Marshall, “Aquinas as Post-liberal Theologian” in *Thomist*, 53.(1989).を参照せよ。

¹⁷ Lindbeck, *ibid.* p.64.

¹⁸ Lindbeck, *ibid.* p.114.

¹⁹ Lindbeck, *ibid.* p.83.

²⁰ Lindbeck, *ibid.* p.118. なお、「テキストが世界を吸収する」という表現は、ハンス・フライの『物語の侵食』に見られる次の一節を意識しているものである。「あらゆる神学的スペクトラムを越えて、大きな転覆が生じたと言っても決して誇張ではない。解釈は、聖書の物語の中に世界を包括させるというよりは、聖書の物語を別の物語とともに別の世界へと適合させる試みとなった」[強調: 引用者](Hans Frei, *ibid.* p.130.)。

²¹ Lindbeck, *ibid.* p.118.

²² Lindbeck, *ibid.* p.129.

²³ Lindbeck, *ibid.*

²⁴ Lindbeck, *ibid.* p.131.

²⁵ リンドベック以降、「アドホックな護教論」というアイデアは、ポストリベラル神学者達が積極的に展開している。Cf. Hans Frei, *Identity of Jesus Christ*, . William Werpehowski, “Ad hoc apologetics” in *Journal of*

Religion 66(1986). David F.Ford, “The best apologetics is a good systematics” *Anglican Theological Review* 67(1985). Placher, William C. *Unapologetic theology : a Christian voice in a pluralistic conversation*. Westminster, John Knox Press, 1989.

²⁶ Lindbeck, *ibid.* p.131.

²⁷ Lindbeck, *ibid.*

²⁸ Lindbeck, *ibid.* p.128.

²⁹ ここでわれわれが示した「アドホックな護教論」に対する解釈は、基本的にリンドベックのテキストに従っているが、Werpehowskiによる若干の補足を踏まえたものであることを付言しておきたい。彼の基本的な主張は、たとえば次のような一説に表れている。「キリスト教徒の努力とは、自らの合理性を明らかにすることで、彼/彼女のアイデンティティを適切に実現することである。しかし他方で、その努力は、キリスト教信仰の個別的な特徴が、いかにして非信者の個別的なアイデンティティを支え、養うことに貢献するのかを示すことをもって、自らの合理性を証明することを要求するものでもある」。Cf. William Werpehowski, “Ad hoc apologetics” *ibid.* pp.285-6.

< 書評 >

佐藤卓己著『八月十五日的神話 終戦記念日のメディア学』
ラジオと、(参加)の記憶

川口 茂雄

KAWAGUCHI Shigeo

「皆様御起立を願います」

日本放送協会放送員

「Yesterday, December 7, 1941 -- a date which
will live in infamy -- ...」

F. D. Roosevelt

「拝むはずみの お念仏 はっと気づいて

うるたえました せがれゆるせよ 田舎もの」

「九段の母」(石松秋二作詞・能代八郎作曲)

新書の体裁を取っているが、それにまどわされてはいけない。骨太の、大変に密度の濃い書物である。「あとがき」によると、第一章～第三章は、学術誌等での初出稿に加筆変更を施したものである。書き下ろしの序章「メディアが創った「終戦」の記憶」は、本書の核となる重要な論述を含んでおり、またとりわけ著者の力の注ぎようが窺われる部分といえる。評者は、ここ三年ほどの間、「記憶と忘却」をめぐる諸問題についての共同研究に、先輩世代および同世代の哲学・宗教哲学研究者らと共に取り組んできたところであったが¹、示唆を得るところきわめて多く、興味深く本書の論述を読ませて頂いた。

著者佐藤卓己氏は、『現代メディア史』(岩波書店、1998年)、『「キング」の時代』(岩波書店、2002年)等の仕事で高名な、日本を代表するメディア学の第一人者であるが、今回の新著のタイトルは、十九世紀中頃からナチス党の政権獲得までの時期におけるドイツのメディア史・宣伝史を研究した、著者の最初の公刊書『大衆宣伝の神話 マルクスからヒトラーへのメディア史』(弘文堂、1992年)とのアナロジーに縁るようである。むろん、それはかならずしも単なる表題上のアナロジーにとどまるものではあるまい。

さて、アメリカ・イギリス・ドイツ・日本の各メディアの発展を鋭利な切り口から概説した『現代メディア史』のなかで著者はすでに、日本における、戦前と戦後との間でのメディア・社会のあり方の隔絶を自明視する「断絶史観」が、「近代化の連続性」を隠蔽している、と強く指摘していた。

戦後民主主義の水脈を大正デモクラシーに求め、それと昭和軍国主義のコントラストを強調すればするほど、戦前と戦後との溝は深まることになる。だが、こうした叙述から、現在の画一的なメディア体制の問題点を批判的に提示する視座を得ることができるだろうか。

[...]情報宣伝の効率性を追及した戦前の思想戦論と、民主主義を掲げて情報産業の効率性を追求した戦後社会論との差異は見かけほどではない。この事実こそ、終戦を終着点とする、あるいは出発点とする歴史叙述が無視してきたものである。²

大衆の国民化を荷うメディアによって強固に、あまりに強固に支えられ続けてきた「近代化の連続性」。先著『言論統制 情報官・鈴木庫三と教育の国防国家』（中公新書、2004年）でも通奏低音として流れていたこの論点を深化すべく、著者佐藤氏は今回の新論稿において、玉音放送というまさに戦前と戦後の断絶を記す（とみなされてきた）零時点の「神話」に、直截に切り込む事を試みている。

その際の手法に、読者はよく注意する必要があるだろう。扱われている主題自体は、これまでもある程度論じられてきた事柄ばかりともいえる。しかし、本書の観点、切り口を従来の学術的研究にはなかった強靱なものたらしめているのは、メディアの形式とメディアの受け手をめぐっての、徹底した分析である。この分析・方法論への専心が、本書を既存の他の諸研究とは異なるものとしている。なるほど、終戦詔書の作成および玉音放送の録音から放送に至る経緯については、それに直接関わる史料に基づいた実証研究が既に公刊されており、「ほぼ描き尽くされている」。しかしながら、「玉音放送をメディア論として、内容ではなく、その形式と受け手がくわしく論じられたことはあまりない」。それゆえ問題にしなければならないのは、「玉音放送の受け手」である。

「玉音放送の受け手」とはなにであるか、という問いをあらためて焚き付け、それに可能な限りの解答を与えるべく、玉音ラジオの聴覚的（記憶）と、中央・地方の新聞各紙が掲載した「玉音写真」という視覚的（記録）をめぐって、また聴覚的なものと視覚的なものとの交錯、すれ違い、幻覚をめぐって、メディア学の探求的冒険が展開される。

本書の論述は、（新書的な読みやすさも親切に配慮はされているのだけれども、なお）きわめて重層的であり、安易な要約を許さない。このことは、著者が冷静な洞察と分析の手つきの繊細さでもって徐々に明らかにしてゆくところの八月一五日なるものの、実に複雑怪奇な重層性から由来しているといえよう。

「八・一五＝終戦記念日」をめぐるとの問題は、「それを客観的に問う知的風土が戦後日本には長らくなかった」ので自明視されてきたわけだが、実際には、そこで諸々の線が、互いに絡み合い、もつれ合っている。

戦艦ミズーリ号上にての日本降伏の休戦文書調印日すなわちアメリカの対日戦勝記念日「V」デイ、九月二日とのずれ。天皇の「聖断」八月一〇日とのタイム・ラグ。広島市民（著者自身が広島市出身という）や沖縄県民にとって「慰霊の日」が、八月一五日ではありえないこと。確かにこうした諸事実を前にしただけでも³、なぜ八月一五日が終戦記念日となったのか、考え込まれてしまうほどである。

だが、むしろ問題は、ここからである。

そうした史実的な日付の表層的で判明な（記録）は、そもそも、何に基づいているのか。それが由来し基づいている（はずの）、雑音と埃の中に埋もれた、様々な感情の染み込む、漠然とした（記憶）の深層への沈潜を、著者のメディア学は試みるであろう。さて、諸々のずれにもかかわらず、あるいは諸々のずれを許容した上で、「八月一五日」という何ものかが何らかの形で（記憶）されていったことの根拠を、著者は、一五日に玉音放送が、ラジオというメディア形式を通して行われたという一点に集約されると見て取る。

ラジオとは、聴覚のメディア、声のメディアである⁴。声（電波に乗った）は、遠くまで届き、かつ多くの者に同時に聴かれうるという特性を持つ。と同時に、それが空気を振動させたその瞬間を過ぎれば、たちまち消えうせてしまう。それがたしかにかつて発せられた、という証拠は、それを聴いた（はずの）者の記憶にのみ存するということになる。あるいは、報道写真というメディアによって視覚へと転化して記録されることのうちに。書籍メディアとの対比で言うならば、書籍のようにメッセージ内容の受容に相当の知識教養や労力を要するものとは異なり、ラジオの声は人々の心に直接に、親しみやすく「語りかける」。しかしラジオの声は、紙の書籍のように^{ストック}蓄積されることなく、^{フロー}流れ去る。

玉音放送の出来事そのもの、「声」そのものは、過ぎ去ってしまった。だから、その瞬間を記録した写真を、人々の心はひとつの「証拠」として求めた。ところで、放送の「その瞬間」を撮影したとされる、歴史教科書等にも掲載されている数枚の有名な写真がある。だが、それらはいずれも、長い時の経過もあり、撮影対象・撮影者の特定すらほとんど困難であることに著者は思いあたる。さて、北海道新聞社が、ある写真に関して、一九九五年一〇月にひとつの衝撃的なレポートを『北海道新聞』紙上に掲載していた。

詳細はここでは紹介しないが、「泣き崩れる女子挺身隊員」等といった写真が、プロのカメラマンによって時間をかけて丁寧に美しく撮影された、あらかじめ報道掲載用にストック（つまりどのような文章記事が伴うかは撮影時点では定かではないわけで、その意味で最初から事実報道ではなく「虚構」の作品である

戦時中には稀ではなかった）していた「戦意高揚写真」の転用であつたらしいことなどが、地方メディアにも着目しての著者による綿密な調査の過程で、徐々に顕わになってゆく。「私たちは〈百聞は一見にしかず〉といい、〈論より証拠〉として報道写真を重視する。また、記事と写真が同一紙面に並べられたとき、その両者を無条件に関連づけてしまうことも多い」。だが…。その過程の記述は本書の白眉のひとつで、読者をメディア学の作業現場のただ中へ、自ずと誘うだろう。

それでは、しかしながら、この「玉音写真」らを、またそれらをめぐっての集合的記憶の形成というものを、どう考えればよいのだろうか？ まず、写真というメディアの一般的特性は、把握されておかねばならない。

といて、玉音写真がすべてニセモノで、ミズーリ写真がホンモノだというわけではない。降伏文書

調印式そのものが写真を撮るための政治儀式であり、壮大なヤラセのメディア・イベントであるという主張はメディア論として正当である。

また別な角度から見てみよう。写真は個人の記憶のように連続的な経験の流れに組み込まれているわけではない。相互に関連のない瞬間の出来事をランダムに提示するメディアである。そのため、「物語 = 歴史」から切り取られた一場面の写真を理解するために、結局は物語全体の理解が前提となる。[...]

わかりやすい例を挙げよう。アメリカのメディアが「真珠湾攻撃の再来」と報じた「九・一一」の写真があるでしょう。二〇〇一年九月一日午前九時三分(米国東部夏時間)、ユナイテッド航空一七五便がWTC南棟に激突した瞬間の写真である。だが、これを「同時多発テロの写真」と理解するためには、少なくともそれに前後する三つの出来事を知っていることが前提となる。午前八時四六分アメリカン航空一一便の同北棟激突、午前九時三八分アメリカン航空七七便の国防総省ビル激突、午前一〇時ユナイテッド航空九三便のペンシルベニア州での墜落である。

[...]つまり、カメラが切り取った瞬間は、その「読み手」が空間の広がりや時間の長さを読み込む限りで十分な意味を持ち得るのである。

一般に、一枚の写真は、それがもつ時間的空間的連関の広がりを読み手が“読み込む”ことから始めて、理解されるものである。だが、その点で、「玉音写真」はいささか、例外的である。「玉音写真」とされる写真群は、「八月一五日正午」という歴史的時点に確かに或る意味で関係するものの、しかし八月一五日に撮影されたものでは実は明らかでない、念入りに鮮明に美術的に撮影された虚構 = 記録なのである。このような特異な写真は、いかなる時間空間的連関を、いかなる読み筋(= どこから、何のために、何へむけて)を、持ちうるといえるのか。ないし、読み込まれているといえるのか。

この核心的な問題について、著者は、以下のようなひとつの示唆を与える。

高度国防体制から高度経済成長へと進んだ心性とメディアの連続性の上に、この写真は位置づけられるべきではあるまいか。

そうした連続性のゆえに、戦前と戦後を結ぶ要となる玉音放送の確固たる証拠として、その写真は必要とされた。とすれば、ミズーリ号の「降伏」ではなく玉音放送の「終戦」として体験を記憶したかった日本国民にとって、玉音写真は存在しなければ創造する必要のあった証拠写真である。

戦意高揚のためのプロパガンダ用に撮影されたはずの写真は、かならずしも予想されてはいなかった文章記事「敗者」⁵としての を伴われて、戦後の高度経済成長・高度産業化へと国民感情を導き促す里程標として「創造」され、その後解釈を重ねられ、集合的記憶を塗布した塗布されていったのではあるまいか。そしてまた、国民として統合された民衆にとっての放送テレ・コミュニケーション・メディア(のちにその形式はラジオからテレビへと移行した)の有する同時的遠隔効力の微動だにせぬ連続性を、おのずから証しているのではあるまいか。

こうして著者は、玉音放送(の(記憶))に、戦中の国民総動員体制の終結・克服ではなく、むしろ正反対に、まさに近代化の帰趨としての(国民総動員 = 総参加体制)の完成が現れていると喝破する。

玉音の内容については難解な漢文体のため理解が難しかったという回想は間違いではない。しかし、玉音の「四分三七秒」に気を奪われて、それに続く三分五三秒の解説を忘れてはならない。和田^{アナウンサー}放送員による内閣告諭、聖断経緯、交換外交文書の要旨、受諾通告の経過、平和再建の詔書渙発などの朗読はほとんどの国民に「理解」できたはずである。ここに、玉音というメディアの象徴的機能を読み取ることができる。多くの人にとって「内容 = 意味」の理解は二次であり、何よりも共感できる「形式 = 音声」こそが重要であった。

[...]単なる「降伏の告知」ではなく、「儀式への参加」であったことが重要である。[...]玉音放送は国民全体に直接伝えられた。その儀式への全員参加の直接的な感覚こそが忘れられない集合的記憶の核として残ったのである。その感覚を増幅し記憶を強化したのは、新聞であり、雑誌であり、あらゆるメディアがこれに続いた。

かくして、「玉音」はそれ自体が「国民的記憶の象徴」と理解されるようになってゆくだろう。そうした物語 = 歴史が形成をされていったがために、読み上げられた詔書の日付が前日の一四日であるにもかかわらず、また、国際法上の終戦日である降伏文書調印が九月二日であるにもかかわらず、「国民総(動員 = 参加)の終戦は八月一日として受け入れられた。八月一日を終戦記念日とすることに論理的な合理性はないが、それを国民感情が抱きしめる必然性はあったのである」。たとえ、阿久悠などが実際書き記しているように、「昭和二十年八月十五日のことを[...]よく覚えているようで、よくよく考えてみると実に曖昧で不確かで、大抵のことは後からの知識や空想によって埋め合わせたような気がする」ののだとしても。

以後、八月一日の(参加の記憶)は、奇妙にも、保守派の「聖断により国体は護持された」とする「八・一五玉音神話」と、丸山眞男が主張(創造)したところの「八月一日に論理と真理で断絶があった」とする進歩派「八・一五革命」論とが、「九・二降伏記念日の忘却」という陰に隠された共通項の下に、「背中合わせにもたれあふ心地よい戦後史観を生み出すことになるだろう。「丸山眞男が(八月ジャーナリズム)最大のイデオログとして戦後の言論界に君臨できた理由もここにある」、と著者は分析している。見落としてはならないのは、「八・一五革命」論の受容には、「革命 = 断絶」を設定することで、戦前と戦後との連続性を見えなくする効果をもたらしていたのではないかということである。「そのことが、例えば戦時下から戦後にわたるメディアや情報等性の連続性を隠蔽していたように思える。一九四五年八月一日を境に変化したメディアは、新聞、放送、出版など、どの分野にも存在しない」。

玉音放送とラジオという問題には、もうひとつ、重要な論点重なっている。それは「お盆ラジオ」との関

係である。

この論点は、なぜ例えば九月二日降伏文書調印日が終戦日として日本国民に“しっかりこない”ものであり続けているのか、という玉音「以後」に関わるものであり、かつ同時に、“八・一五戦没者慰霊行事”が、実は「玉音放送の終戦経験」よりも古いという、玉音「以前」の古層のうちに深く踏み入る論点でもある。

著者はある箇所、民俗学者宮田登の仕事を援用しつつ、「(国民的記憶の象徴である玉音)との関連で、なぜ私が執拗に終戦の日付にこだわるかを述べておきたい。その理由は、それが天皇制の本質にかかわるためである」、と但し書きしている。

宮田登は『日和見 日本王権論の試み』(1992年)で、天皇を「日和見」する儀礼執行者、すなわち「暦をつくり、時間を管理する存在」として分析している。今日では「日和見」は否定的な意味でしか使われないが、日の吉凶を占い、休み日と遊び日を決定して社会生活を支配する日和見こそ、王権維持の儀礼・祭事を支えてきた権力の本質である。この意味で、時報によって全国の時間を均質化するラジオは、「玉音」の有無にかかわらず、とりわけ天皇制と親和的なメディアであった。

では、玉音放送に「日和見」はあったらどうか。天皇にラジオ放送を進言したのは、情報局総裁・下村宏である。放送の一週間前の八月八日、下村は天皇に単独上奏した。[...]実際に玉音が放送される四日前、一一日の段階でラジオ放送の準備はできていた[...]。もちろん、陸軍のクーデター計画など緊迫した政治状況の中で、十分な余裕はなかったであろうが、放送日の「日和見」がまったく度外視されていたとも考え難い。

八月一日が仮に「日和見」の結果選ばれた日付であったにせよ、そうでないにせよ、ではその日付には、すでにどういう意味が含まれていたのか。

一九二九年八月一四日、夜九時から仙台局の盆踊実況ラジオが全国中継され、一五日には大阪局、一六日には熊本局の盆踊番組が東京、名古屋、仙台、札幌の各局でも放送された。一九三一年には、東京局が(各地の盆をどり)と題する多元中継を行い、東京局主導による全国ネットの国民儀礼としての「八・一五盆踊放送」が確立した。また同時に、「動的」盆踊りとセットで、「静的」行事である盂蘭盆会法要も放送されるようになる。一九三〇年八月一三日夜八時、(うら盆会法要)(浄土宗総本山知恩院)の東京局中継が初めて行われた。大阪局は翌一四日に天台宗総本山比叡山延暦寺、一五日に真言宗豊山派総本山長谷寺と三夜連続で法要を中継したようである。

一九三三年、日本の国際連盟脱退という「非常時」のさなか、国内では、地方のものであった盆踊りを首都にも、と、「東京音頭」が作曲・発売され大ヒットし、日本は盆踊りブームに沸きかえる。むろんこれは100%に自然発生的なものではなく、「内務省、文部省、陸軍省辺り」が、青年層等の「思想善導の格好の手段として音頭を推薦してある」のだった。フォーコー的に言って、全国ネットのラジオ盆踊りは、集団的な身体規律ディシプリンの中央集権的近代化を荷うメディアにほかならない。のちの玉音放送、すなわち「全国聴取者の皆様御起立を願います」に始まるラジオ儀礼の成功は、この遠隔メディア総参加体制化の線上に、その極点にあった。

ただし、一般にフーコー社会学的視点からは(規律 = 抑圧)という構図ばかりが強調されがちだが、それは一面的であるかもしれない。むしろ、合わせてそこには、国民として参加 = 動員させられることへの民衆の自発的共感がたしかにあったということもまた見逃してはならない、とする著者の指摘は、まさにメディア学的切り口の面目躍如たる慧眼のなせる業であり、傾聴に値する。

川村邦光は、こうした盆踊りブームを、「昭和の“ええじゃないか”」と表現しているが、“ええじゃないか”の中に「尊皇攘夷のタテマエ」を超える「御一新への共感」を見るとすれば、盆踊りブームにも「高度国防のタテマエ」を超える「昭和維新への共感」を見ることはできよう。一方で、そうした世論を動員する総力戦体制のシステムは着々と整いつつあった。一九三四年五月には番組編成が全国的に統一された。その結果、盆踊りブームを全国に広めた地方局中継ネットワークが、逆に地方局の独自の番組編成を減少させていったのである。

対外状況の変転、戦死者の増加に伴い、一九三九年には、ラジオ放送のコンテンツでも盂蘭盆会法要と英霊祭祀が強く結びつくようになり、「八・一五英霊祭祀」が完成した。この頃、三九年四月、戦後にも広く歌い継がれた名曲「九段の母」が、テイチクレコードから発売される。

こんな立派な お社に 神とまつられ もったいなさよ 母は泣けます うれしさに
拜むはずみの お念仏 はっと気づいて うるたえました せがれゆるせよ 田舎もの

この歌詞は、英霊が「仏」ではなく「神」であると主張しているわけだが、これについても、著者は、川村邦光の仕事⁶を参照しながら、国家とメディアの総動員 = 総参加のシステムと、それへの庶民(すなわち、「女子供」⁷も含めた)の暗黙の美的感情的同意との共働・共犯関係を看取するのである。

川村邦光はこの歌詞の妙味を、神とホトケの間でゆれる遺族の心情とした上で、次のように指摘する。神として祀られた「もったいなさ」に涙するやいなや、念仏を唱えて、ホトケではなく、あらためて神であることに気づいて狼狽する「田舎者」に対して、国家に眼を向けさせる啓蒙のメッセージ、つまり体制の求める建前が織り込まれている、と。

しかし、(戦没英霊盂蘭盆会法要)中継は、まさしくこの母親の心情、すなわち国民の共感に支えられていた。「神」である英霊を成「仏」させる法要中継の聴取者は、おそらく「九段の母」同様、「はっと気づいて うるたえ」たりはしなかったはずである。「ゆるせよ 田舎もの」という台詞は、自己否定のように読めるが実はそうした心情の肯定を意味していたのである。ここで神のタテマエと仏のホンネは表裏一体となっていたとも言えるだろう。

こうした「タテマエ」と「ホンネ」の交錯、「中央」的なものに対する「地方」的なものの感情的宥和、そして規律・制御と同意・満足とが相乗する線上に、重層決定的に、玉音放送という歴史的「参加型イベント」(の記

憶)が、近代国家・中央集権メディア体制の完成が、「八月十五日」として記されることになったのだと、著者は解する。

以上、実証性と思想性とを豊かに含み持つテキストをごく簡略化し圧縮してしまう粗雑にすぎない仕方で、本書の概略を追ってきたわけなのだが、たしかに、二〇〇一年「九月一日」のアメリカでの出来事を受けての今日、また加えてその四年後、二〇〇五年九月一日の日本における、まさしく「感情的」という形容がふさわしい(国民総参加)イベントの後を受けて今日⁸、著者佐藤氏の「戦中と戦後での、メディアと心性の連続性」という指摘は、きわめて深い、吟味すべき含蓄を持つものであると、改めて思われるものではないだろうか⁹。(無論、インターネット普及後のメディア社会がグローバルな仕方で急速に変貌を遂げている点については、さらに別の論が、要望されるところであろう。)

また近年、ドイツの著名なメディア学者、F・キッターやN・ボルツらが、ハイデガーの「組み立て = 動員 Gestell」論における「技術Technik」のうちに、「テクノロジー・メディアtechnische Medien」という契機を積極的に読み込むことで、現代における人間と世界のあり様を掘り下げて分析解釈することを精力的に試みているが、『八月十五日の神話』は、そうしたドイツ哲学・メディア学の趨勢と軌を一にする部分もまた、持っているように見受けられる。大御所ハーバーマスのいう「市民的公共性」は歴史認識・社会分析として一面的に過ぎ¹⁰、「討議倫理」は人間理解として余りに貧し過ぎる、という不満が彼らにとっての研究上の一つのコンテクストを織り成している。

^{モデルネ}近代の克服を自負したニーチェの(永劫回帰)思想について、ハイデガーは、西洋(近代)が追及する至上命題である現前の形而上学・現前崇拜を超克するどころか、まさにその完成に他ならない、と喝破していたが、評者による類比的叙述を許していただくならば、『八月十五日の神話』は、八・一五をめぐる「断絶史観」神話の自明化を問いに付すことで、戦後、米国の原爆作製に象徴される高度な産業科学技術の後を追いまだ追い越すべく、ワーカホリックと化し高度経済成長へと進んで総参加 = 総動員されていた日本列島人の精神と身体は、玉音の幻聴と視覚的再現前の永劫回帰のうちで実はいまなお生き続けているのだ、と、診断を下していると言うべきであろうか。

今日メディア学を称するアカデミックな文献は日増しにその数量を過剰なまでに増加させる一方であるが、その中ですぐれて良質の、さらに言えば硬質の研究として、『八月十五日の神話』は一つの水準と方向性を提示している。

最後に、蛇足にすぎないが、一言補足をするならば、本書はいわゆる“靖国問題”を主題的に取り扱った書物ではないという点に誤解の余地はないのだが、しかし、とはいえ、この、そもそも何が問題であるのかかならずしも判明ではない問題について、どのようなアプローチを採るにせよ研究的に考察してみようとする人々にとっては、本書が必須文献に挙げられることは、間違いのないであろう。

ヒトラーに熱狂したドイツ国民は戦後、ヒトラー独裁の被害者になりすまし、「敗戦」を「終戦」どころか「解放」にまですり替えたと言えなくもない。仮に、日本国民が九月二日を「軍国主義からの解放

日」として祝ったとしよう。戦争責任という観点からは、普通の国民が軍国主義の犠牲者になりませる、もっとも巧みな方法と言えなくもない。こうした「ドイツ国民 ナチス」モデルを日本に適用する試みも珍しくない。[...]もちろん、「日本の一般国民も軍国主義の犠牲者」という虚構をそれと知った上で敢えて丸呑みするという戦略を構想した日本の政治家もいたはずである。しかし、靖国神社におけるA級戦犯合祀は、この戦略の道を閉ざしてしまった。

確かに「ナチス軍閥」の虚構を受け入れ、A級戦犯と天皇だけに戦争責任を押し付けて、ドイツ流に八月一五日を「解放の日」とでもすれば、話は簡単なのかもしれない。しかし、それは総力戦の正しい記憶ではないし、国民総動員体制の歴史から学ぶべき数多くの教訓に目を閉ざすことにならないだろうか。

ドイツ宣伝・メディア史の研究というバックボーンを持つ著者ならではの広汎な射程からの、透徹した大衆観・メディア観が反映された分析であろう¹¹。論理にこだわりのある、毀誉褒貶激しい高橋哲哉『靖国問題』（ちくま新書、2005年）や、他方それとは対極的な視座からの、庶民の心のありように静謐な筆致で迫った懐の深い研究、池上良正『死者の救済史 供養と憑依の宗教学』（角川選書、2003年）等といった文献と突き合わせつつ、民衆感情とマスメディア体制との関わりという古くて新しい問題群について、読者諸兄が比較考察されることを推薦するものである。

『八月一五日の神話 終戦記念日のメディア学』
筑摩書房（ちくま新書）二〇〇五年七月一〇日刊

注

¹ 参照、日本宗教学会編『宗教研究』、第79巻、第4輯、2006年、95-100頁、自由テーマパネル要旨「記憶／忘却と公共性 内面性と集合心性のあいだで」（パネル構成者：伊原木大祐、後藤正英、稲垣久和、佐藤啓介、氣多雅子、川口茂雄）。

また同様に、以下の研究班ウェブサイトも参照のこと：「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』内研究班〈新たな対話的探求の論理の構築〉」（<http://www.hmn.bun.kyoto-u.ac.jp/dialog/>）。この研究班の活動の中でも、とりわけ第20回研究会（2006年1月28日）における大澤善信氏（関東学院大学教授）の報告「情報・社会・アイデンティティ」によって、〈参加〉と〈アイデンティティ〉という問題系に関しての詳しく掘り下げた議論が提供されていた。

² 佐藤卓己『現代メディア史』、195-6頁。

³ 著者はフランスの（若干込み入った）事例にも触れている。以下に引用しておく。

「冷戦崩壊後、一九九〇年代から活発化した「記憶の戦争」の過程で、外交カードとして新たな展開を見せた例も少なくない。フランスが典型だろう。フランス政府は、二一世紀に入って新たに九月二日の対日

戦勝記念を祝い始めた。

パリ中心部の凱旋門で二日、第二次世界大戦の対日終戦から五十五周年を記念する式典が、フランス国防省の主催として初めて開かれ、退役軍人ら約五百人が参加した。(二〇〇〇年九月三日付『京都新聞』)

確かにミズーリ艦上では、ドイツ降伏後にインドシナ駐留フランス軍最高司令官となったフィリップ・ルクレール自由フランス軍中将が調印している。しかし、多くの日本人にとって、第二次大戦でフランス人と戦ったという記憶はない。そもそも、日米開戦の直接のきっかけともなった一九四一年七月二八日の日本軍の南部仏印(ベトナム)進駐は、フランスの親独ヴィシー政権との防衛協定によって行われていた。その意味で、日本側から見れば仏印共同防衛を結んだヴィシー政権とは同盟関係にあつたはずである。これまで、公式に戦勝祝典が行われてこなかった理由は、フランス共和国史の「恥部」とされてきたヴィシー政権問題が背後にあつたためと考えることもできる。この記念式典が定着するかどうか、興味深い問題である」⁴ 参照、『現代メディア史』、145-6頁。「初期のラジオ放送が集団的に受容されえた状況も、蓄積される書籍より読み捨てられるピラと似ている。テープレコーダーなど再生装置がまだ普及していない1930年代は、ラジオの流動的な特性が突出した時代であった。それは社会システムの編成替えを政治コミュニケーションにおいて促し、伝統的権威や合理性による支配に対してカリスマの突出を生み出した。ラジオと政治の関係が問題となると、ヒトラー、ローズヴェルトというカリスマ的指導者や「玉音」が想起されるゆえんである。というのも、ラジオは発話内容(記号)のみならずそれに付随する個性(印象)を伝達するため、印刷メディアよりも情緒的に機能した。大衆社会では指導者が何を話したかではなく、どう話したかが重要になる。ローズヴェルトのプロパガンダ放送は「炉辺談話」と呼ばれ、ヒトラーの演説放送は「獅子吼」と形容された。ここでは内容の真偽が問題なのではない。だから、「玉音」放送は、たとえ内容が聞き取れなくても、十分にその効果を発揮した。ラジオは事実性より信憑性を伝達するメディアであり、その意味でテレビ時代を準備した。実際、ニュース放送がペースメーカーとなった生活は、1950年代以降はテレビに引き継がれた。マックス・ピカートが『沈黙の世界』(1948年)で批判したように、絶え間ない声と音の伴奏は、人間の孤独感、そして内省の機会を減少させた。だが、今日その批判はテレビについていっそう有効であろう」⁵ 著者は、大島渚『体験的戦後映像論』(1975年)のうちの「敗者は映像を持つことができない」という言葉を引き、この論点について詳しく考察を試みている。

⁶ 川村邦光『民俗空間の近代 若者・戦争・災厄・他界のフォークロア』、情況出版、1996年、130頁。

⁷ 各国における、家庭へのラジオの登場・侵入が、それまで長きにわたって集会(や酒場)というメディアに参加を許された「成人男性」だけのものであった政治を、「女性」や「未成年」にも容易にアクセス可能なものへと変貌させたことは、現代メディア史上の最も大きな構造転換の一つである。参照、佐藤卓己(編)『戦後世論のメディア社会学』、柏書房、2003年、19頁。「NHKラジオの受信契約者は、一九五七年にピークを迎えたのち、マス・メディアの王座をテレビに譲る。一九六〇年代までは、女性を中心に比較を絶した影響を誇ったメディアであった。[...]「場所感覚の喪失」をもたらしたラジオこそ、見ず知らずの国民を「身近な人」にかえる均質空間を生み出した空間バイアスのメディアである」

⁸ 参照、『戦後世論のメディア社会学』、17頁。「大衆の政治的動員 = 参加を目指した限りにおいて、スターリンや毛沢東はいくまでもなく、ルーズベルトもチャーチルも反「市民的」であり、つまりは「ファシスト的」であった。こうした参加民主主義は、メディア民主主義とも呼べるだろう。直接参加を呼びかけてその体験を視聴体験レベルに矮小化する民主主義である。普通の生活者は、自分の利害に直接かわからない公共的問題の討議より、友人家族との団欒や趣味の楽しみを優先する。その上でなお「参加」が国民的義務であるというのであれば、時間を節約する参加方法が考えだされねばならない。[...]総力戦体制に由来する参加民主主義は、活字メディアの輿論にではなく音声メディアの世論に親和的な政治空間を生み出してきた」

⁹ 参照、『現代メディア史』、174頁。「総力戦がそれ以前の戦争と質を異にするのは、本来「動員」と不可分であった「復員」を準備せず、戦争状態の「日常化」において「総動員」を行ったことであろう。この総動員システムこそ「経済参謀本部」主導の高度経済成長を経て今日に至る体制なのである。敗戦によって戦闘員の復員はなされたとしても、総動員された精神の復員はいまだ行われてはいない」

¹⁰ 『大衆宣伝の神話』もまた、ハーバーマスの「市民的公共性」への根本的な批判を、主要論点の一つと

して設定していた。

¹¹ ナチズムとその時代について「悪」「独裁」「誤り」といった程度の理解をもってして例えば＜ハイデガーのナチ加担＞等を「哲学的に」云々出来ると任ずる学術的風潮に関しては、佐藤氏の著作、とりわけ『大衆宣伝の神話』があるいは ^{バルマコン} 薬 となるものであろう。

また、補足的にひとつ問いを投げかけておくと、＜参加＞のうちに生きることの意味と死ぬことの意味を求めずにはいられなかった教養なき大衆そしてまたエリート知識人らに見出される、多層的な宗教的切実さとそこに孕まれる問題の深刻さ、これらへの明晰な感受性も概念把握も欠いたままに、全体性や他者や生殖を恭しく語ろうとするレヴィナス倫理の(そしてそれを礼賛する人々の)或る種の空虚さ(偽善?)にむしろ懸念を覚えるのは、はたして評者だけであろうか。

第3号執筆者紹介

杉村 靖彦 京都大学大学院助教授
加藤 希理子 京都大学大学院博士課程
長谷川 琢哉 京都大学大学院博士課程
川口 茂雄 東京大学特別研究員

(掲載順)

****編集後記****

このたび「宗教学研究室紀要」第三号を発行することとなりました。今号では三篇の研究論文および、一篇の書評を掲載しています。執筆者各位のご関心のもと、さまざまな論考がお寄せ頂けましたことに、この場を借りて感謝の意を表したいと思います。

さて本研究室紀要は、かならずしも従来の研究スタイルにとらわれることなく、宗教哲学のアクチュアルな可能性を自由に探究する場所として設けられたものです。それゆえ内容的にも形式的にも、多様な試みが可能であり、また要求されてもいます。今号に掲載されました杉村助教授のご論文からも窺えますように、現代においては「哲学」にしる「宗教」にしる、それを語るための確固とした場所など存在しそくにありません。そうである限り、宗教哲学に関わる研究者はそれぞれが手探りで考察を行なう以外にないでしょう。次号以降も、多くのご寄稿が頂けますよう切に願う次第です。

(長谷川琢哉記)

宗教学研究室紀要(京都大学文学研究科宗教学専修編)

2006年8月発行

Articles

L'auto-attestation du moi nabertien : vers quel témoignage ?

.....SUGIMURA Yasuhiko (2)

Love in Eckhart – through Aristotle's theory of friendship

.....KATO Kiriko (18)

Interfaith dialogue and Postliberal Theology

.....HASEGAWA Takuya (28)

Book Review : Sato Takumi, *Myth of the 8.15 – A mediological study on “anniversary of the end of the War”*

.....KAWAGUCHI Shigeo (42)