

京都学派と存在-愛-論

近年、フランス系のユダヤ・キリスト教宗教哲学において、「愛」を根本概念として取り上げる議論が目立つようになった。しかも、その愛はどこか不均衡で、誇張的で、不可能ともいえる相貌を帯びたものである。そして重要なのは、こうした愛論には、ある一つの哲学的視角が共有されていることである。それは、「存在」の問いを「愛」から再考しようとする視角である。もちろん、愛と存在の内的関係という発想は、キリスト教の神論を振り返れば、とりたてて奇異なものではない。だが、現代の愛論において問われている存在とは、当の私たち自身の存在なのである。私たちが今ここにこうしていることの内奥に愛の働きが含まれているのではないか。そうした問いが、現代の愛論に共通する根本的なモチーフとなっているのである。こうしたモチーフを共有する立場を、ここでは「存在-愛-論」と呼ぶことにしよう。

だが、この存在-愛-論の展開は、何も西欧にとどまるものではない。京都学派の思想に目を向けると、現代の先駆をなし、それらに比肩しうる思想が展開されていた。本研究ではそのうち田辺と波多野を取り上げ、現代フランスで精力的に愛を論じているマリオンと比較し、各々において、愛と存在の関係がどのような構造を取ると考えられているのかを概略的ながら指摘していきたい。そして、三者の共通点を明らかにしながら、京都学派の宗教哲学を存在-愛-論という視点から照射する可能性を明らかにしたい¹。

田辺の存在-愛-論

戦後の田辺は、自らの懺悔の概念をキリスト教における悔改と同一視し、キリスト教が説く悔改は種的連帯責任への懺悔だと考えた（ただし、最晩年はキリスト教よりも、仏教的思索へと傾斜していくことになるのだが）。そうした思索の途上で、彼は愛を無として、また無を愛として理解し、直接的な仕方で、神の愛を無として人間の存在へと刻み込み、人間が他者へ向かう理路を展開している。以下では、彼の『キリスト教の辯証』（1948年）に対象を限定し、その理路を辿りなおしてみよう²。

田辺は人間のあり方を、実存の地平において捉えようとする。そこでいう実存とは、未来の自己のあり方を自由に決断すると同時に、その自らが過去に罪過を犯したという有限性を抱えている二律背反の状態に現在に置かれたあり方である。そして、その二律背反は辯証法的・積分的に深まり、現在が未来へ動的に動きながら無限に反復創造されていくため、実存とは「無を媒介として根源的絶対無に超越する自己否定的存在」であるとされる³。自由と有限性、未来と過去の二律背反が否定しあう現在に置かれた動的な存在者として自己を把握する点に、田辺の出発点がある。

しかし、有限性の自覚による自己否定は、自己が自己の手によって即自的になすことではない。「自らに對立する他者との交互関係を予想し、相互の伝達協力を通じて社会的連帯において始めて、自己の超越的根源を對自的に自覚することができるのである」⁴。田辺は、このように絶対無の媒介的否定構造が、自己否定を通じて社会的連帯にまで帰着することを「無即愛」と呼ぶ。だが、神もまた、人間同様に対自的辯

証法に貫かれている。田辺は、キリスト教における神を、ケノーシスによって空化されて地上に降り立ち、有限者を媒介として引き上げ、有限者に自らの完全性をまねばせるという意味で、「自己否定媒介態としての愛」と定義する⁵。

こうして、神にせよ人間にせよ、愛の自己犠牲によって他者を媒介し、他者を高め、他者を完成させることになる。その結果、自己は他者に捕縛されたままになるのではなく、逆に自己否定は「却ってその媒介において自ら自己否定をなすにより肯定に転ぜられる」⁶。このように、愛が徹底して自己を無にし、自らを他者へと媒介として提供する行為であることを、田辺は「愛即無」と呼んだ。そして、この愛即無は、他者が自己を媒介し、自己が他者を媒介するという交互的な構造を示すことになる。

そして、人間が他者に否定されることと、神が自己を否定することは、田辺においては「愛の三一性」という構造によって結びつく。「我々相対的有限者の自覚は、かかる[神の]絶対の愛における自己否定的空化に媒介せられ、自己有限相対の自覚は即ち、絶対の自己啓示として、絶対の自覚に転ぜられる。……絶対無は単に無たるに止まらずして、無即愛となり、それにより人間は懺悔謙虚において自己放棄から自己快復に転ぜられる復活の証を、感謝において受け取ると同時に、自らそれに対する報恩のために、他の人間に対する隣人愛に還相することによって、神の愛に参加しその媒介となり、もって神に対する愛を実現する往相を完遂するのである」⁷。神の愛、神への愛、隣人愛という三一構造。田辺は、これが神の国の原理であり、イエスの福音が説くものだと言った。

このように田辺においては、「人間の存在が常に対立契機を媒介として成立する自己矛盾的存在」として捉えられ、無=愛によって媒介される構造が主張された。そして、それが愛の三一性を通して他者との共同の基盤となるという存在-愛論が展開されたのだ。

波多野の存在-愛論

田辺においては自己の二律背反的構造に起因する辯証法によって存在-愛論が直接的かつ動的に立ち現われてきたのに対し、波多野の晩年においては、私たちの存在のうちに「無からの創造」という起源が挿入されることで、独自の存在-愛論が展開された。従来、時間論や宗教哲学原論として読まれることの多かった彼の『宗教哲学』(1935年)と『時と永遠』(1942年)を、そうした存在論と愛論(ならびに他者論)として読み直すことで、波多野独自の存在-愛論を取り出してみたい⁸。

波多野は主体のうちに、主体の生を蝕む悲劇性を見る。主体は、飽くなき自己実現、自己拡大を求める。ゆえに、他者との関係はその障害であり、ひいては存在の喪失である。だが他方で主体は、それに抵抗を与え緊張を促しつつその自己主張を誘発する他者がいてはじめてその実在性が維持される⁹。主体にとって、他者が障害であると同時に必要不可欠であるというアポリア。波多野はこのアポリアの解決を宗教に求め、そこで体験される他者経験にこそ突破口があると考えた。

波多野は、他者の他者性が成立するためには、他者の実在性の前提に立つことを要求する。彼は、アガペーを「他者を原理とし出発点とする生の共同」と定義し¹⁰、そちらを愛の第一のものを見なす。つまり、愛における主体の根本的な傾向性を、自己実現ではなく「他者実現」に置き、それによって他者問題の解決を図ったのである。波多野は、主体が愛の他者実現のうちで存在し、また実在的他者の他者性を体験する保証となるのは、宗教における「絶対的な他者性」の体験だと考える。それとの共同を通して、愛は愛として成立する。ここで波多野は、絶対的他者との共同が可能になるためには、「人間的主体が全く無に帰せねばならぬ」と言う¹¹。ただし、主体が自らの自己実現を目指して無へ邁進するのではなく、神の側が主体に働きかける力である。

しかし、主体が無に帰するだけならば、他者との共同に立つ主体は、どこにいるのであろうか。ここで挿入されるのが、「無からの創造」論である¹²。この創造は、無に帰した人間を無の底から救いあげ、主体としてあらしめる。無に帰した人間をあらしめる創造の働きによってあらしめられるそれが、彼の考える自己の存在様態なのである。しかも、この創造は一回的なものではなく、連続的創造だとされ、自己の存在のうちで無化と創造とが永遠反復されていくのである。こうして構成される主体は、無と化した自己を絶対的他人の力に委ね、他者より、また他者において存在しているという点で、彼の愛の定義「他者において、他者よりして、他者の力によって生きる」を満たしているのである¹³。

こうして自己の存在は、神の愛を証し示す「象徴」となる¹⁴。私があることそれ自体が、自己における絶対他者の愛の働きを指し示す象徴と化し、それを実在的他人に向けて指し示すのである。この愛の共同

無からの創造によって神に愛され、また愛されることによって神を愛し、実在的他人に神の愛を示しあい、互いが互いから、互いにおいて、互いによって、無からあらしめられる共同態。こうした「ある／あらしめられる = 愛する／愛される」の一致を謳いあげるのが、波多野の存在-愛-論なのである。

マリオンの存在-愛-論

田辺が辯証法によって、波多野が創造論によって、人間存在の内に愛を刻み込んだとするならば、現代フランスのマリオンは自己構成論の基底を掘り下げていくことでその試みをおこなったと評することができる。ここでは彼の前期の思索に属する『存在なき神』（1982年）、『愛へのプロレゴメナ』（1986年）、『還元と贈与』（1989年）を手がかりとして、彼の企てを素描していこう¹⁵。

マリオンの存在-愛-論は、人間の存在様態そのものの再考から始まる。彼は、ハイデッガーによる人間の規定、即ち存在一般に関わる現存在としての人間という規定に目を向け、そこに愛論の成立可能性を探ろうとする。その手がかりとなるのは、ハイデッガーが展開した退屈論である。私たちが退屈を感じるとき、私たちは何かに退屈すると同時に、何かに退屈している自己自身に退屈する。その結果、「人は自己に退屈し、従って、あらゆる存在者そのものが宙吊りにされる」ことになる¹⁶。つまり退屈は、自己を含め、あらゆる存在者をその全体において区別をなくしてしまう。ハイデッガー自身は、こうした退屈は過渡的段階であると考え、退屈によって存在者全体が宙吊りにされたことから、自己は存在者の不在に不安がり、不安は無を顕わにし、最終的にはその無の中で存在が開示されると論じたのだ¹⁷。

だが、マリオンはハイデッガーの退屈論は、必ずしもそのような結論を導くものではないと言う。何故なら、ハイデッガーの論述を辿る限り、「無から存在への移行は、存在そのものに属するのであって、決して無にも存在者にも属さない。存在に呼びかけることができるのは存在しかいない」からである¹⁸。しかし、存在だけが存在に呼びかけることができるというのであれば、深い退屈の中にある自己には、存在の呼び声は届かず、存在の呼び求めに対して人間は無関心になることになる。そして、全てに退屈する人間にとって、コヘルトの言葉の如く、世界の全ては空しく感じられるようになる¹⁹。

とはいえ、存在論的無関心のうちにまどろむ人間は、実際に実在するのをやめてしまっているわけではない。何故なら、依然としてdaを所有しているからである。存在の呼び声が届けば、この人間はそこで「存在に関わるdasein」へと昇格できよう。だが、マリオンは、自己に届くのは、存在の呼び声だけである必然性はなく、むしろ、存在の呼び声が聞き取られるのに先立ち、全く他なる呼び声が退屈の自己に届けられる可能性を認めるべきだと指摘する²⁰。何故なら、世界の一切が空しくなるということは、いわば一切からの離脱、退去であるが、自己は「そこ」性を放棄することはできない以上、世界から離脱することはできない。それゆえ、一切が空しくなるためには、世界とは別の極、世界の外部からの眺めを予感する、

つまり、「見られているものとして世界を見る」必要があるからである²¹。そして、この別の極からの眼差しこそが、退屈の自己に届く他なる呼び声なのである。

そこでマリオンは、自己と呼ばれているものを、主格としてのjeと対格としてのmoiのという文法的格を用いて書き分ける。そして、存在にすら先立つ根源的な呼び声が自己に聞き届けられる瞬間、経験的jeや超越論的jeではなく、呼び求められているmoiだけが獲得されると言う²²。つまり、そこに現出するのは「自己構成するje」ではなく、呼びかけによって「構成されるmoi」なのである。こうした呼び声の到来は、一切の自己構成に先立つ以上、「不意打ちによって私を呼び出す呼び求めの、絶対的に他なる先行的な事実性」である²³。人間はそこという場を占めるその瞬間、自己ならざるもの、つまり他なるものとの受動的関係に置かれており、それが主格としてのjeの基底となっているのである。

では、その外部からの眼差しは、人間を含め、世界をどう見るのか。その眼差しも世界に退屈しているのだろうか。マリオンは、創世記の「世界の美しさを喜ぶ神」という記述に着想を得て、外部からの眼差しそのものは、世界に退屈しているとは限らず、むしろ世界を喜び、愛しているのではないかと言う²⁴。そして、世界とは別の極からの眺めが、内実規定を欠く場合、自己は世界に退屈したままであり、全ては空しいが、その眼差しに「世界を愛する眼差し」という内実規定が与えられるならば、対格的自己は存在論的無関心を保持したまま「愛される自己」として構成され、世界の全てが喜ばしく感じられると言うのである。ハイデッガーは退屈を無を経た存在の開示への過渡期として提示したが、マリオンは退屈を存在論的無関心を経た愛の開示への過渡期として提示するのである。そして、存在論的無関心を保ったまま、「愛される自己」として構成されるとき、現存在としての自己の各自性は放棄されるが、他者側の各自性、固有性は放棄されない²⁵。まさにマリオンは、この関係に、愛の対象たる他者そのものとの関係が成立する可能性を見るのである。

このように、前期のマリオンが主張しているのは、自己が成立する根底に他なるものとの受動的関わりが第一の事実として肯定されること、そして、その関係が愛として形容される可能性が開けていることだとまとめられる。

まとめ

以上、田辺、波多野、マリオンにおいて、どのような存在-愛-論がそれぞれ展開されてきたかを確認してきた。彼らの共通点は一体、どこにあるのだろうか。

第一に、三者がいずれも愛の成立契機として「自己の否定」を挙げている点である。無論、聖書のアガペーの最高モデルが神のケノシスであることを考えるまでもなく、愛における否定の契機の強調は彼ら三人に限定されるものではない。

第二に、彼らがいずれも神の愛を模範として愛を考えつつ、神だけではなく、自己の存在のあり方にまで徹底する否定を考えている点が挙げられる。しかも、それは自己による自己の否定ではなく、自己が他者により否定させられるという受動的かつ使役的な自己否定である。

第三に、自己が自己を構成するイニシアティブを反転させ、他が自己を構成する「関係的構成」に着目した点が挙げられる。そして、自己が他によって否定を通じて关系的に構成されることを愛と規定しているのである。

無論、存在と愛との内的関係について、絶対無を愛と同一視する田辺、無から人間を存在させる働きを愛と見なす波多野、存在も無も宙吊りすることで愛を論じるマリオン、そこに根本的差異があることは言うまでもない。また、個々の論点においては多々問題視されるべき点も多い。だが、他者と自己を最初か

ら同一の基盤で思惟したり、他者を不可知の彼方へ追いやったり、他者への関心を端から持たないといった関係の中で他者が経験される現代において、それにもかかわらず、私たちが生を営んでいるという時点で、潜在的にはわずかなりとも他者より生きる主体であるという逆説。その日常的な逆理を考える上で、存在-愛-論という視点は一つの手がかりを提示してくれると期待できよう。同時に、その視点は、京都学派の思想を、現代フランスの宗教哲学という他者と対話させ、それを媒介として世界的地平へと載せることができる糸口となるのではないだろうか。

¹ 本稿は日本宗教学会第65回学術大会自由テーマパネル「他性と媒介 京都学派とフランス哲学での学会発表にもとづくものであるが、その発表後、同内容をより拡充させた論文を以下にて発表した。佐藤啓介、「愛ゆえに、我在り 田辺、波多野、マリオンと存在-愛-論」『ディアロゴス 手探りの中の対話』（片柳榮一 編）、晃洋書房、2007。そのため、本稿は上記論文と内容的に大きく重複するものとなっているが、学会におけるパネルの全体性の報告という意味合いを考慮し、学会発表時の内容をそのまま掲載することにした。

² 『田辺元全集』第十巻、筑摩書房、1963収録。

³ *ibid.*, pp. 22-23.

⁴ *ibid.*, p. 23.

⁵ *ibid.*, p. 52.

⁶ *ibid.*, p. 240.

⁷ *ibid.*, p. 53.

⁸ いずれも、『波多野精一全集』第四巻、岩波書店、1969に収録。また、波多野の存在-愛-論については、その研究史の状況も含め、以下の論文にて詳しく論じた。佐藤啓介、「波多野精一の存在-愛-論 無からの創造論に注目して」『日本の神学』第46号、日本基督教学会、2007。

⁹ 『時と永遠』, pp. 291-292.

¹⁰ *ibid.*, p. 426.

¹¹ *ibid.*, p. 433.

¹² 『宗教哲学』, p. 242ff. 『時と永遠』, p. 435ff.

¹³ 『宗教哲学』, p. 216.

¹⁴ 『宗教哲学』, p. 242-249. 『時と永遠』, pp. 445-451.

¹⁵ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF «Quadrige», 1982/ 2002². *Prolégomènes à la charité*, La Différance, 1986.

Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, 1989. なお、以下の邦訳も参考にした。『還元と贈与』（芦田宏直ほか訳）、行路社、1994。ただし、原則として本稿の和訳は筆者によるものである。

¹⁶ *Réduction et donation*, p. 260.

¹⁷ *ibid.*, p. 269.

¹⁸ *ibid.*, p. 278.

¹⁹ *Dieu sans l'être*, p. 172.

²⁰ *Réduction et donation*, p. 294.

²¹ *Dieu sans l'être*, p. 184.

²² *Réduction et donation*, p. 298.

²³ *ibid.*, p. 301.

²⁴ *Dieu sans l'être*, pp. 187-188.

²⁵ *Prolégomènes à la charité*, p. 117.