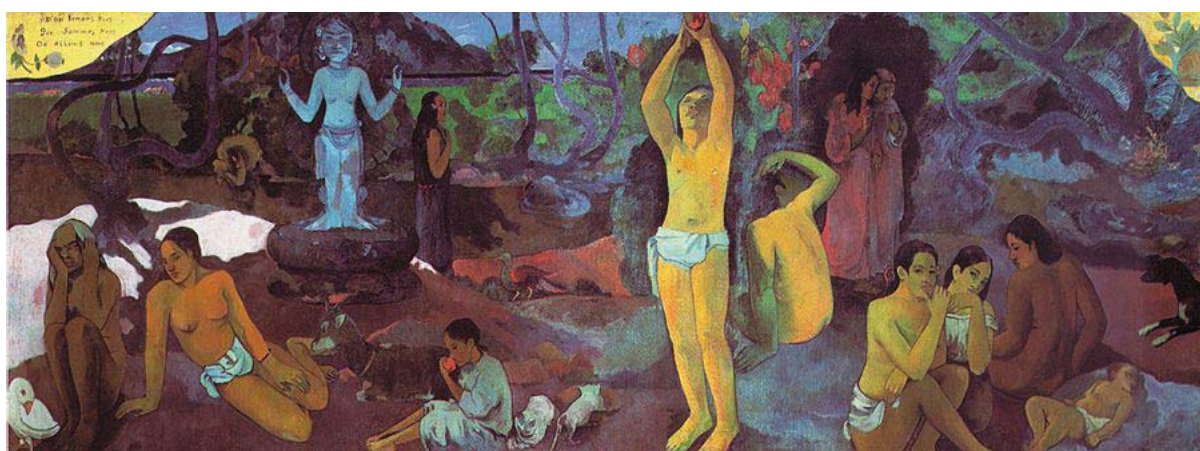


宗教学研究室紀要

THE ANNUAL REPORT ON PHILOSOPHY OF RELIGION



2010 vol.7

京都大学 文学研究科 宗教学専修 編

オンライン刊行物 <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/religion/>

特集：ハンス・ヨナスと生命倫理の行方

(ウィリアム・ラフルーア教授追悼)

まえがき

杉村靖彦 (3)

Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist

William R. LaFleur (6)

ハンス・ヨナスと日本生命倫理をめぐって

—W. ラフルーア氏京大講演へのコメントを中心に—

安藤泰至 (28)

William R. LaFleur 教授の” Peripheralized in America:

Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist” にたいする質問

品川哲彦 (43)

ヨナスは、なぜ、いかにして日本に「積極的に受容」されたか

——ラフルーアの見解と日本からの応答——

品川哲彦 (49)

公募論文

ナベールにおける「自己を問うこととしての自己を理解すること」

山内誠 (65)

レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就？

根無一行 (78)

編集後記

(115)

特集：ハンス・ヨナスと生命倫理の行方 (ウィリアム・ラフルーア教授追悼)

まえがき

杉村靖彦

ペンシルヴェニア大学の教授であったウィリアム・ラフルーア氏は、2010年2月26日、突然の心臓発作により、73年の生涯を閉じた。そのほぼ1年前、2009年2月21日に、京大宗教学研究室では、来日中であったラフルーア教授を迎えて講演会を開催した。「アメリカでの周縁的地位—哲学者・生命倫理学者としてのハンス・ヨナス (Peripherized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist)」と題されたこの講演は、教授が晩年に情熱を注いだヨナス研究のエッセンスを平明な表現で生き生きと描くものであった。当日は、鳥取大学の安藤泰至氏と関西大学の品川哲彦氏にコメンテーターをお願いし、安藤氏にはおもに生命倫理の側から、品川氏にはヨナス研究の側から、示唆的なコメントと鋭利な質問を頂くことができた。両氏との質疑応答でも、その後のフロアとのやりとりや懇親会で続けられた議論の際にも、人格の底からの善良さを感じさせる温かな笑顔で、しかし進むような情熱をもってご自身の考えを語るラフルーア氏の姿は、同席した者たちに忘れ難い印象を残した。

ラフルーア氏のお仕事の中心は、日本の中世から近代にかけての宗教思想・倫理思想である。西行に関する研究 (*Mirror of the Moon* (1978), *Awesome Nightfall* (2003))、日本仏教に関する研究 (*Dogen Studies* (1985), *Buddhism in Cultural Perspective* (1988)) は、日米双方で高い評価を受けている。京大宗教学との関係では、阿部正雄の英語論文の編者としての仕事 (*Zen and Western Thought. Essays by Masao Abe* (1985)) も重要である。また、『戦後日本の精神史』(岩波書店)に収められた論考「廢墟に立つ理性—戦後合理性論争における和辻哲郎の位相」によって、氏は1989年に第一回和辻哲郎文化賞を授与された。その後、氏は水子供養を手がかりにして日本における中絶の位置づけを文化史的に究明する力作 *Liquid Life* (1992)を公表した。この著作は2006年に邦訳され、『水子—“中絶”をめぐる日本文化の底流 (青木書店)』、わが国でも多くの読者を得た。これと並行して、氏は日本の生命倫理学の動向に強い関心を寄せ、そこでの議論を丹念にサーベイしてその独自性を際立たせると同時に、そこから得た洞察を武器にアメリカの生命倫理学の偏向を批判するという仕事を

進めてきた。そうした研究の延長線上にあるのが、東大宗教学の島藺進氏らとの国際的な共同研究の成果である編著『悪夢の医療史—人体実験・軍事技術・先端生命科学—』（勁草書房）である。2008年に出たこの編著が、ラフルーア氏の最後のまとまった仕事となった。

このように日本でもその名がよく知られ、また多くの日本人研究者と密接に交流しながら研究を進めてきたラフルーア氏であるが、その中で氏のハンス・ヨナスに関する仕事がどのような意義と必然性をもつものであったかは、まだ十分に理解されていないように思われる。しかし、つねにいくつもの主題と分野にまたがって研究を進めてきたこの驚くべき知的体力の持ち主にとって、ヨナスへの関心は周縁的なエピソードでしかなかったわけではない。それどころか、日米の生命倫理学への氏の独自の関わり方は、ヨナス哲学に対する氏の関係を抜きにしては理解できないものであると思われる。

そもそも、ラフルーア氏がヨナスの思想を知るようになったのは、日本の生命倫理学を経由してのことであった。1999年に一年間日本で教えた際、氏は日本の生命倫理学の歴史を辿り直すなかで、この分野の泰斗である加藤尚武氏の著作『バイオエシックスとは何か』（未来社、1986年）を手にとった。そこで初めて、氏は『グノーシスの宗教』の著者ハンス・ヨナスが、その後半生において、独自の生命哲学と未来世代への責任を核とする倫理学を構築しつつ、ごく早い時期から臓器移植や脳死の問題に関して原理的な批判を繰り返していたことを知った。その後、氏は日本でのヨナス受容についての組織的な研究を進めるとともに、ヨナスの哲学それ自体への関心を深めていったが、その際にもつねに氏の念頭にあったのは、なぜ、日本では生命倫理学の草創期からヨナスが盛んにとり上げられてきたのに対して、アメリカの生命倫理学ではヨナスの存在が周縁化され、忘れ去られたも同然になってしまったのか、という問いであった。

おそらく、臓器移植や脳死の問題に関する日本での批判的言説の独自性とヨナス受容の活発さとをかなりダイレクトに結びつけるラフルーア氏の見解に対しては、さまざまなレベルで異論が生じうるであろう。だが、日米の生命倫理学とヨナス思想の三者をたがいに連関づけて論じ、それぞれの極において十分に自覚されていなかった問題を掘り起こしていくという作業は、氏を措いては他の誰もなしえなかった仕事であり、開拓されるべき多くの可能性を秘めたものであることは疑いあるまい。このような仕事は、生死をめぐる原理的な問いから遠ざかっていく一方である生命倫理学に対しても、あるいは、生命倫理的な具体的問題へのヨナスの関わりを度外視してその哲学的思弁とユダヤ的背景へと関心を向ける傾向が強くなってきたヨナス研究に対しても、貴重な示唆と反省の材料を与えてくれるはずである。実際、講演会の際の安藤氏と品川氏によるコメントと質疑応答での発言は、ラフルーア氏への批判や異論をさまざまな形で織り込みつつも、氏の問題提起に触発されて思索をさらに遠くまで展開しようとする、クリエイティブな応答というべきものであった。

以上のように考えて、本号では、ラフルーア氏への追悼の意味を込めた小特集を企画し、

2009年の講演会での原稿を掲載することにした。同時に、安藤氏と品川氏にも、当日のコメントをもとにした原稿を寄せて下さるようお願いした。これに対して、安藤氏は講演会の際のコメントに本格的な加筆修正を施すという形で、また品川氏の方は、当日のコメントを文章化した原稿に加えて、ラフルーア氏が別のところで発表したヨナスに関する論文を批判的に考察した論考を用意するという形で、それぞれ見事に応えて下さった(なお、品川氏の二種類のテキストは、相互の独立性を考慮して別々に掲載してある)。大変お忙しい中、今回の特集の趣旨に賛同し、多大なご協力をいただいた両氏に、この場を借りて心からお礼申し上げたい。

なお、ラフルーア氏の原稿は、原文をそのまま掲載することにした。この原稿と内容的に重複するものはすでに別の場所で発表されているが、この版自体は公刊されないままで終わる可能性もあることを考え、記録を残すという意味でこのような措置をとった次第である。翻訳も用意できれば良かったのであるが、時間の関係でそこまで手が回らなかった。ご寛恕いただければ幸いである。ただ、非常に平明な英語で書かれているので、翻訳ではなく原文で読んでいただいた方がかえって話が伝わりやすいだろうという思いもあった。この原稿の掲載に関しては、奥様のラフルーア真理子氏にご許可をお願いし、ご快諾いただいた。ここであらためて感謝申し上げたい。

Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist

**William R. LaFleur
University of Pennsylvania**

**For Presentation at the Department of Philosophy,
University of Kyoto February 21, 2009**

I very deeply appreciate this opportunity to discuss the announced topic with you here at the University of Kyoto today. While in Tokyo in March 2005 to attend the XIX World Congress of the International Association for the History of Religions I realized that on that occasion there was an entire panel devoted to Japanese research on the work of Hans Jonas. And because my own interest in Jonas had grown, I contacted Professor Sugimura and he very kindly provided me with the papers presented and then later a list of the extensive recent publications on Jonas in Japanese. I was impressed with the amount and depth of research on Jonas here in Japan. Therefore, I am especially grateful for this opportunity to raise a few questions with you about current views of Jonas, especially in America. And, of course, I will be very grateful for your responses to and criticisms of what I have to say. I am also very grateful to have comments today from Professors Tetsuhiko Shinagawa and Yasunori Ando.

I wish to focus a bit on what could be called Jonas-Reception in North America and, since I am convinced that the importance of what Jonas wrote about matters of bioethics is largely still unrecognized in the United States although that is the country where he lived from 1955 until his death in 1993—that is, for a large portion of his life. My views on this topic have to some extent been reinforced by a long conversation I had on January 13 of this year with Lone Jonas, the philosopher’s widow and someone keenly interested in how the world views the work of her late husband.

I ask your indulgence for the fact that I feel the best way for me to approach this topic is by giving you a short account of my own acquaintance with the work of Hans Jonas. Until a decade ago it was almost non-existent. Long ago as a graduate student at the University of Chicago I had read Jonas’s *The Gnostic Religion*. But, not being involved in the direct study of the Hellenistic era or the history of Christianity, I went no further in my studies of Jonas.

This changed in 1999 while I was teaching for a year in Japan and also reading in Japanese sources on bioethical questions. I read *Baioeshikkusu to wa nanika* by Professor Hisatake Katô and for the first time realized through that book that Jonas had spent much of his later academic life working on the philosophy of biology and on matters central to bioethics. And he had even written an early critique of the notion of brain death as adequate for doing organ transplants from persons declared to be brain dead.

I read this at a time when these were matters of extensive public discussion in Japan. The opposition here in Japan to the notion of brain

death was, I knew, either ignored in North America or, when known, easily dismissed as an irrational holdover from the past, supposedly based on fear and religious superstition, and an anomaly in a society otherwise known for its embrace of technology. On this issue Japan was portrayed as simply out of step with nations that are modern in their acceptance and use of new medical technologies. It is true, as pointed out by Professor Susumu Shimazono (Shimazono, 2001, 110ff) that there had been an unnecessary amount of nationalist rhetoric in some of the early arguments given for Japan to resist the West in this area.

What surprised me, therefore, in 1999 was my discovery in reading the book by Professor Katô that Hans Jonas had very early articulated reason-based arguments against accepting brain death as death. It is there that I first read portions of Jonas's essay titled "Against the Stream" [*nagare ni kôshite*] (Katô, 1986, 61ff). Reading this released me from accepting the common American viewpoint that the problem of brain death was local to Japan. During that same year I tried to read as widely as possible in Japanese debates about this issue. And I saw many other references to Jonas and an extensive discussion of his importance for bioethics in a book by the late Seishi Ishii, a graduate of this university (Ishii, 1995)

I knew that Jonas had been a student of Heidegger but as a Jew he knew it would become impossible for him to continue to remain alive in a Germany rapidly becoming the Third Reich, especially after his own teacher became associated with that regime. His mother, he learned after the end of that war, had been murdered at Auschwitz. Jonas broke with Heidegger, joined the Jewish brigade of the British army, fought against

Germany, taught for a while in Palestine, and eventually went to Canada and from there to New York, where he was a professor of Philosophy until his retirement. Since you know the biographical details well I will not go into more detail.

Since in 1999 I had discovered that Jonas had important things to say about bioethics, I was eager to check on this with my colleagues at home. But in returning to Philadelphia and the University of Pennsylvania I realized that, with few exceptions, when I mentioned the name of Jonas it was not recognized. Even among scholars in Jewish studies, except for one very senior person, the name of Jonas was unknown. In 2001 I was invited to give a public lecture at my university and, although I was aware that it might not attract many to attend it, I decided that it's topic would be "Bioethics in Japan: Appreciation There of the Jewish Perspective of Hans Jonas." My expectation proved right; very few people came to the lecture on this topic on April 10, 2001.

But for me it had a most welcome and happy outcome. At the end of the lecture an older woman greeted me and said: "I am Lone Jonas, the widow of Hans Jonas. I came from New York to hear your lecture and wish to thank you for your attention to my late husband." Subsequently Mrs. Jonas moved from New York to a location not far from my own home and I have had the privilege of meeting and talking with her a number of times since then.

I think it was at approximately same time I met and began to have active professional conversations with Professor Renee Fox, the eminent sociologist whose collaborative studies of American organ transplantation practices constitute groundbreaking work and have provided some

disturbing accounts of this practice. Her work, including “Spare Parts”—translated by Naoki Morishita and others under the title “Zôki kôkan shakai” (Fox and Swazey, 1999) is well known in Japan. I was very pleased to realize that Professor Fox knew and has a deep respect for Hans Jonas as one of the most important, even if today largely neglected, figures in the field of medical ethics.

This had not always been the case. While a Professor of Philosophy at the New School in New York Jonas became a fellow at the Hastings Center, founded in 1969 as one of the world’s first institutions for the study of bioethics. During the 1970s, a time when he was writing extensively on the philosophy of biology and bioethical questions, he was active there and recognized for his significant role. And later, after his death in 1993, *The Hastings Center Report* in 1995 had a special issue on “The Legacy of Hans Jonas.” Importantly related to my topic here I can report that during a recent conversation with Mrs. Jonas, she stated that, to her knowledge, this 1995 issue of the *Hasting Center Report* is the only monograph in English on her husband focusing on him as a philosopher of biology and bioethicist (Interview with Lone Jonas, 13 January 2009). To my knowledge this is correct.

Jonas, I suggest, began not only to be neglected but also peripheralized in America during the 1990s and early 2000s. The reasons for this are multiple and one of them is that American bioethics, which provided a new field of research (and university positions) for the large number of philosophers trained in the analytic tradition, had little use for the kinds of questions deliberated to the depth they were explored by so

obviously a “continental” philosopher as Jonas. He himself was aware of this difference in the questions asked and the methods employed.

In addition, beginning with the 1995 *Hastings Center* publication and then even through much of the early years of the current decade the principal champion of Jonas in America was Leon Kass, the University of Chicago physician/ethicist who, appointed by former President George W. Bush, between 2002 and 2005 headed the President’s Council on Bioethics. Kass, deeply objectionable to American liberal and progressive bioethicists, even though himself also a Jew, appointed to that council many persons thought to be far too conservative—mostly opposed to stem-cell research and some even to legal abortion. Jonas himself, as told to me by his wife, was no opponent of legalized abortion and he in fact publicly criticized the Vatican for its stand against contraception. Yet it was the fact that it was Kass who was praising Jonas as the greatest philosophical influence on himself that apparently served as another reason for many bioethicists in America to simply ignore Jonas rather than try to differentiate his views from those expressed on the Council on Bioethics during the Bush Administration. It will be interesting to see if a re-constituted Council during the Obama administration will tilt entirely in the opposite direction or, unlike the one during the Bush years, include both what are called progressive and conservative viewpoints. If there is some balance, wider and more accurate attention to Jonas might return somehow.

■ Harvard’s Red Herring

One possible stumbling-block to that, however, would be Jonas's strong objection to accepting brain death as death. And this is because the supposed accuracy of this notion has long served as a *sine qua non* for cadaveric organ transplantation. Although he did not explicitly say so, I believe it was Jonas's perception of how during the Third Reich some medical experiments on living subjects were rationalized that prompted his suspicion that taking the organs from persons likely to be still in some sense alive was morally objectionable.

Thus, during the 1970s, precisely when organ transplants were being endorsed by American religious communities—both Christian and Jewish—and this new practice was gaining some, even if not total, public acceptance, his own views were, as he himself clearly realized, “against the stream.” The very title of his essay on brain death shows his awareness of being true to his own ethical sense even if the society would reject what he would say. This fits, I suggest, with something mentioned to me by Mrs. Jonas. In answer a question I was raising both because of my own interest and because Professor Sugiyama suggested it, she said that what was most “Jewish” in her husband was his deep admiration for the ethical stances of the ancient Jewish prophets (13 Jan, 2009). This may be why, even at the cost of peripheralization, he dared state that brain death does not equal death. In 1967 and 1968 Jonas began to construct his arguments against the use of human subjects in medical experiments, a topic that naturally developed into his concern for what he saw as unethical in organ transplants based on the flimsy basis of brain death. This was precisely a time when, because the so-called “miracle of Cape

Town” took place on 3 December 1967, this topic was much in the public domain. There was talk of a regularized “harvesting” of organs.

During the following summer on August 5 of 1968 the so-called “Beecher Report” (Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death) defining death was made public in the *Journal of the American Medical Association* and many in America’s community of physicians were prepared to accept it. Jonas’s objections were known and discussed by some; they were published in *Daedalus* in the spring of the following year. He had praise for Dr. Beecher’s personal integrity but found something ominously suspicious in the report’s claim that it had somehow suddenly become necessary to provide a “new definition of death.” As the first part of this pressing need, the Report had claimed that “improvements in resuscitative and supportive measures” produce an individual “whose heart continues to beat but whose brain is irreversibly damaged.” This, it was claimed, puts an unnecessary burden on families and on needed hospital beds.

Jonas saw right through this. No new *definition* was, in fact, needed to stop futile treatment in such cases. Jonas noted that even the Catholic Church, which he cited as “for once eminently reasonable”, recognized that extraordinary means to maintain life in such cases are not obligatory. This Harvard rationale was no more than a “red herring” put in place to divert attention from the fact that the true aim of the Report lay in its second part—namely, to define brain death as death so as to circumvent controversy in *obtaining organs* for transplantation. Jonas did not mince words. The new definition was designed to allow a transplantation physician...

to *advance* the moment of declaring [a patient] dead: Permission not to turn off the respirator, but, on the contrary, to keep it on and thereby maintain the body in a state of what would have been ‘life’ by the older definition (but is only a ‘simulacrum’ of life by the new)—so as to get his organs and tissues under the ideal conditions of what would previously have been ‘vivisection’ (Jonas, 1969 [*Daedalus*], 243-4).

Jonas had publicly exposed precisely the problem that had been noticed earlier--and privately!--by a Harvard dean when vetting a prior draft of Beecher’s report. Beecher had been warned: “[This] suggests that you wish to redefine death in order to make viable organs more readily available to persons requiring transplants” (Rothman, 1991, 163).

In the *Memoirs* that he wrote late in life Jonas reports on the strong resistance to his resistance. What is striking is that the “response” to Jonas’s critique has been *no substantive response at all*. That is, the way that America’s medical establishment and the majority of bioethicists—both progressive and conservative—have until now responded to the points he was made has been by ignoring them.

■ Reception in Germany

Attention to Jonas in Germany, of course, has been much more extensive and continuous. His *Das Prinzip der Verantwortung*, published there in 1979 was an outstanding success, said to have sold 200,000 copies. And, as is known, in Germany Jonas became a philosophical hero of the

Green Party as well as for the wider movement for ecological concerns. And my impression is in today's Germany, in contrast with the United States, having an interest in conservation of the natural resources of our planet can more easily be intellectually allied with a prudentialist bioethics, one that sees importance in being relatively conservative vis-à-vis the adoption of what might be radical changes to the human body via biotechnology. In America one finds many progressive bioethicists who wish to "conserve the earth" but are sanguine, even optimistic, about what might be accomplished through genetics.

The relation between Jürgen Habermas and Jonas may be instructive. In his *Erinnerungen*, published in 2003 Jonas himself tells us that the members of the Frankfurt school regarded him as too conservative and that he was told by Habermas himself that he had blocked Jonas from receiving the Adorno Prize. But during a dinner at Habermas's house he told Jonas that he liked the notion that the latter might receive the Geschwister-Scholl-Preis and said: "Ja, das passt. Mit dem konservativen Geist, den Sie vertreten." (Jonas, 2003, 326).

Vittorio Hösle remarks that he was invariably puzzling "to those readers who always ask whether an author is a rightist or a leftist, which in Jonas's case, they were unable to discern" (Hösle, 2001, p. 32). Perhaps this was also what made things difficult for the Frankfurt school people. But it is worth noting that in the works of Habermas appearing since the early 21st century his concern for biotechnology shows a far more cautious and prudentialist viewpoint than American "progressive" bioethicists had expected from him. And his citations of Jonas as showing

the way in this domain have been becoming increasingly frequent (Habermas, 2002, 84 ff).

In returning to what I call the peripheralization of Jonas within contemporary American bioethics, I want to call attention to something that may tell us a great deal. As noted, my interest in Jonas developed in large part after seeing him cited in Japanese publications and, once I recognized Jonas's actual role in the early days of America's bioethical discussions, I was astonished to see how little attention was being given him in American now.

My curiosity about this deepened. It happens that I sometimes engage in symposia and conversations with persons among the large number of Jewish-american bioethicists who are explicitly interested in articulating a specifically Jewish perspective in this field. In such contexts I have sometimes brought up the name of Jonas and queried why even among Jewish bioethicists so little attention is given in America to this person who as a Jew fought for Jews against the Nazis. And on one such occasion I was told that the answer is simple: Jonas, who had studied with Heidegger, continued in his later writings to be a closet Heideggerean even though Heidegger himself had embraced the agenda of the Third Reich.

My hunch is that this impression was left in the minds of many by a 2001 publication, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Wolin, 2001) by Richard Wolin. This widely read book deals with the most illustrious among the Jewish students of Heidegger, persons who in varied ways reacted personally and philosophically to their famous teacher's time embracing the Nazi

agenda...and the horrible impact of that agenda on Europe's Jews. Wolin's chapter on Jonas begins by mentioning the 1964 public lecture by Jonas in America when he addressed American theologians quite receptive to Heideggerean existentialism. To their shock Jonas exposed his former teacher's public praise of Hitler and won the audience over with what he presented.

Both neither that book nor in a more recent essay (Wolin, 2008) does Wolin go very far in letting his readers know the depth and extent of Jonas's criticisms of Heidegger. This omission allows Wolin to present Jonas's philosophy as one still largely like that of his teacher. Wolin contrasts Jonas unfavorably to Marcuse. And his charge is that Jonas ultimately did not go far enough in seeing that the cultivation of truly autonomous individuals would be the only way to prevent society from falling into dictatorship—precisely the crucial flaw in Heidegger. Wolin's book includes a number of scattered charges against Jonas, including Hobbesean views of society, Germanic Vitalism, the absence of empirical data to back up his message about ecological preservation, disrespect for the is/ought distinction, etc. But the fundamental charge is that Jonas remained enchanted with authoritarian politics and to that degree was in his political philosophy still a child of his Doktor-Vater. Wolin's book makes no mention of Jonas's critique of easily rationalized research on human subjects and how *that*, in fact, may have been a direct response to the Nazi horror.

It should not be difficult to see how the implication that Jonas remained a "closeted" Heideggerean might have been enough, at least in

the eyes of some, to keep Jonas somewhere off on the farthest edge of thinkers worthy of serious attention by bioethicists in America.

■ *Sein/Sollen* and “Progressive” Biotech

I, however, wish to push this a bit further by picking up on Wolin’s criticism of Jonas for going against “another time-honored precept of Western ethical thought: the opposition between ‘facts’ and ‘values’” (Wolin, 2008, 11). It is *not* true that “is” and “ought” are now widely regarded as never permitted to touch one another; recently Solomon could cite many social scientists showing that in bioethics these two need to be connected (Solomon, 2005). Philosophers too keep the debate on this question open. But Wolin takes the is/ought (*Sein/Sollen*) distinction as patently non-controversial. And on this point too he casts Jonas as someone “following the later Heidegger, recast[ing] ethics in ontological terms” (2007, 11).

I have elsewhere (LaFleur, 2008, 461-480) analyzed Wolin on this point and defended Jonas’s attempt to show that what ought to be may not be simplistically divorced from what is. I do not wish to restate that argument here. But here I suggest that assuming a simple disjunction between *Sein* and *Sollen* makes it easier for “progressive” bioethicists to cast the present state of our human bodies as unacceptable and, by contrast, portray positively what we may achieve through biotechnology in getting for ourselves or our progeny the kind of bodies that really *ought* to be brought into being. In their scenarios the distinction between what “is” and

what “ought” to be is projected onto an implicit time-line, one in which the former takes shape as the past and the still-less-than desirable present whereas what ought-to-be is located in a projected future, one to which our biotech research will take us.

When such a progress-driven scenario takes on religio-mythic form it becomes the Jewish bio-theology of Laurie Zoloth, one in which the meaning of Jahweh’s decision in *Genesis* to “rest” tells us of God’s intention that, since what He had created was still less than perfect, His mandate to humans is to bring the human body to perfection. Even today’s enhancement technologies are, then, adumbrated in God’s mandate for circumcision because, unless that part of the male body is surgically “improved,” the human penis will be less than perfect, less than it “ought” to be. See Zoloth, 2008 and my critique (LaFleur, 2008). Although not carried to this extreme, some American Protestant bioethicists embrace the notion of humans as “co-creators” with God and, therefore, ethically obligated to improve the existing human body through technology.

Although I have enjoyed lively interchanges with Professor Zoloth on various occasions, I believe such a view deserves both close scrutiny and rejection. (The argument about circumcision, for instance, has a repulsive result if applied to females.) Even though aiming to locate its sources within the Jewish tradition, Zoloth’s theology of divinely mandated perfectionism divides things very sharply into a very unsatisfactory world we currently have (*Sein*) from a world wherein we will be perfected and, thus, a world we ought (*Sollen*) to bring into existence.

Is there a whiff of Gnosticism in this? I suspect that Jonas might have detected an element of it here. About something else, however, I think we can be even more certain. It is that Jonas would have strongly warned against being captivated by such a vision of bio-perfection. One corollary of wanting to keep what-ought-to-be in touch with what-is comes out in Jonas's warning that contemporary societies not be lured into ethically compromised behavior by what he called "the bait of utopia." In his view the two social forms that for a while comprised such utopian bait during the 20th century had been those of the fascism and Marxist-leninism.

But what about the 21st century?

Of course, Jonas, who died in 1993, did not live to see it. But his concerns about where technology might go in our century were deep. And from what he wrote we can also see that he worried about what might be called the bait of bio-utopianism, one most likely to thrive within a laissez-faire capitalism pursued in the American mode. And, given free rein by progressive theologies and philosophies, it might be dangling before us the newest bait of utopia—at least for persons most able to afford it. And it would be the bio and pharmaceutical industries that would most profit within an intellectual ethos celebrating the autonomy of choice and unconcerned about harm *to society* because of belief (never anything more solid than a belief!) in the workings of the "invisible hand" imagined by the theories of Adam Smith.

■ The Missing Item

Within the past 5 years even within America Jonas has been getting attention—but far more for how what he derived or did not derive from his Judaism than for the relevance of his views for bioethics. In a recent conversation about this Mrs. Jonas expressed her concern, because her husband’s views should have wide relevance, that he not be captured within the domain of Jewish studies. She has a decided preference for the description of her husband recently provided by Nirenberg 2008. “Wolin,” she said, “makes Hans out to be a Heideggerian and, although I am very grateful to Wiese, he makes my husband out to be more of a ‘Jewish thinker’ than he really was. Nirenberg gets it right.” (Conversation with L. Jonas, 13 January 2009).

On this point I want to return to where I began—namely first becoming aware through writings in Japanese that Jonas and Japan’s critics of the notion of brain death are in great agreement. But, although today the scientific challenges to the concept of brain death are more substantive than ever before, a continuous refusal to notice this, precisely because defining brain death as real death had such a large role in modern progressive bioethics, is in play. In the West but especially in America Japan’s extensive discussions of this matter have to-date been largely dismissed as idiosyncratic, due to cultural peculiarities and leftover pre-modern religious viewpoints still functioning within this otherwise technologically advanced society. This has been one way in which the American medical establishment and most American bioethicists have insulated themselves against the real issues raised within the Japanese discussions.

And there must be a similar insulation then against the points raised by Jonas about brain death. I suspect that this is the reason why, even today when Jonas as a Jewish thinker is gaining some recognition in the United States, within the more than 500 pages of the 2008 volume on Jonas recently published in English, there is only one mention of him as having given attention to the notion of brain death (Wiese, 2008, 437) and no mention at all of the fact that this was a notion, crucially important in the early development of bioethics, that he, in fact, found to be flawed and unable to support the new technology, cadaveric organ transfer, based on it.

Did Jonas, perhaps, change his mind and later in life abandon his view that the notion of brain death is wrong-headed? When I recently asked Mrs. Jonas about that she replied that he definitely did not. And she then retrieved from her own library a 1994 book in German titled *Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntotkriterium*. The opening sentence of this book of essays refers to what in 1970 Jonas had written on this subject, the essay titled “Gegen den Strom” when published in German in 1985. And this book’s first item is a letter which Jonas less than three months before his death in 1993 wrote to the two editors of the new book in support of their project of keeping the public aware that this issue had never been satisfactorily solved. In December of 1993 Jonas provided them with a copy of a letter he had written a month earlier in German to an old friend, Hans-Bernard Würmeling, a physician who had been part of the committee in the city of Erlangen at the time when the decision at a hospital there had been in favor of continuing “life support” to a pregnant woman who had, due to a tragic accident, been declared

brain dead. The committee's hope was that through this technology the woman, though technically dead, could be assisted to deliver a live child many months later. This was the famous or infamous "Erlangen Fall," something widely discussed and debated in the German public media at the time. Jonas, as could be expected, deemed that decision to be in error and wrote out his opposition in detail (Hoff and In der Schmitten, 1994). From this it is clear that Jonas not only did not alter his position but also continued to think of the issue as one of ongoing ethical importance, one that should not be put on the intellectual and social "back shelf" and forgotten.

In my view many in contemporary society, perhaps especially in North American, are interested in regarding this as solved long ago and no longer a problem. Therefore, although there may be attention now to Jonas and a focused presentation of him as a Jewish "thinker," it is regrettable that something so important to him as what ought to be of concern in our biotechnology and what he had to say about this are things that remain in the shadows.

There are hints of a change in process. The degree to which Habermas is citing Jonas may eventually even have an impact in America. A questioning of the scientific reliability of the brain death notion—by Shewmon, Truog, and others—may be seen as corroborating the points made nearly forty years ago by Jonas. A 1997 book by McKenny brings forward the importance of Jonas anew and a recent book by Lizza, a philosopher, shows the validity of his core arguments about brain death (Lizza, 2006).

In my own view, because it was a way in which he expressed his deep connection to the ethical concerns in the prophetic tradition of ancient Judaism, Jonas's close and critical attention to questions of biotechnology in our era were not ancillary but central to what being a contemporary Jew meant to him. In a more narrow and particularized sense he may not have been what some would recognize as a Jewish "thinker." But—and here I think what is told us by Mrs. Jonas is very important—as a Jew who translates the ethical concern of the ancient prophets into some of the most important moral questions of our own time, he has universal, not particular, significance. And as I see it, this is what is shown by the attention to him given in Japan.

The future of this particular bit of biotechnology—transplants based on a notion of brain death—is unknown. Its strongest proponents in Japan, the problematic figure of Dr. Jurô Wada for instance, insist that only by accepting this notion and implementing it readily for society, will Japan be a truly "advanced" society. I recognize the power of such rhetoric but I do not think we can view what is "advanced" and what is "behind" in such a simplistic fashion. Perhaps at times the important criterion will be in locating what is *morally* advanced. And in this I find special relevance in something written by Seishi Ishii, a philosophically trained bioethicist who had studied Jonas closely. And, thanking you for your attention to the above, I wish to close with a quotation from Professor Ishii. He wrote:

Is the transplantation of organs from corpses morally right or morally wrong? In American and Europe the extraction of organs from the brain-dead was something that people started to do already quite a long time ago and many persons have been given a new

lease on life through it. Therefore, since Japan is usually positioned with America and the European countries as an “advanced” nation—both in terms of international perceptions and social consciousness—it is downright strange that transplants are not done here. But there is another way of looking at this whole matter of being “advanced.” That is, in terms of tackling the matter of how to exercise prudence in these things Japan can be viewed as having been out ahead of the others. A hundred years from now what will people be saying about transplants being done today? Is it not possible that they may come to regard it as a long rejected practice and a rather barbarous one at that? Maybe they will come to regard it as a kind of barbarian practice of the past (Ishii, 1995, 128).

Thank you.

■ Bibliography

Fox, Renée C. and Judith P. Swazey. 1999. Trans. by Naoki Morishita et. al., *Zōki kōkan shakai: Amerika no genjitus, Nihon no kinmirai* (Tokyo: Aoki shoten).

Habermas, Jürgen. 2002. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. [Habermas, 2003. *The Future of Human Nature* Cambridge: Polity Press]

Hoff, Johannes and Jürgen in der Schmitt, eds. 1994. *Wann is der Mensch tot? Organverpflanzung und Hirntotkriterium* (Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag)

Hösle, Vittorio. 2001. “Ontology and Ethics in Hans Jonas,” *Graduate Faculty Philosophy Journal* 23:1, 31-50.

Ishii, Seishi. 1995. *Iyashi no genri: Homo Kurânsu no tetsugaku* (Kyoto: Jinbun shôin).

Jonas, Hans. 2003. *Erinnerungen*. Frankfurt am Main: Insel Verlag. [Hans Jonas, *Memoirs*, ed. by Christian Wiese and trans. by Krishna Winston, Waltham MA: Brandeis University Press, 2008]

Kass, Leon. 1995. "Appreciating *The Phenomenon of Life*," *Hastings Center Report* 25:7 Special Issue 1995, 3-12.

Katô, Hisatake. 1986. *Baioeshikkusu to wa nanika* (Tokyo: Miraisha).

LaFleur, William R. 2008 B. "Infants, Paternalism, and Bioethics: Japan's Grasp of Jonas's Insistence on Intergenerational Responsibility," in Hava Tirosh-Samuelson and Christian Wiese, eds., *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life* (Leiden: Brill), 461-480.

LaFleur, William R. 2008 A. "Enhancement and Desire: Japanese Qualms about Where Biotechnology is Taking Us," *The Journal of Law, Medicine, and Ethics*, 36:1 (Spring 2008), 65-72.

Lizza, John P. 2006. *Persons, Humanity, and the Definition of Death*. Baltimore: Johns Hopkins University Press

McKenny, Gerald P. 1997. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body* Albany NY: State University of New York Press.

Nirenberg, David. 2008. "Choosing Life." *The New Republic* November 5, 2009, 39-43.

Rothman, David J. 1991. *Strangers at the Bedside: A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making* Boston: Basic Books.

Solomon, Mildred Z. 2005. "Realizing Bioethics' Goals in Practice: Ten Ways 'Is' Can Help 'Ought.'" *Hastings Center Report* July-August, 2005. 40-47.

Wiese, Christian. 2008. "'God's Adventure with the World' and 'Sanctity of Life': Theological Speculations and Ethical Reflections in Jonas's Philosophy After

Auschwitz,” in Hava Tirosh-Samuelson and Christian Wiese, eds., *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life* (Leiden: Brill), 419-460.

Wolin, Richard. 2001. *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse* (Princeton: Princeton University Press).

Wolin, Richard. 2008. “Ethics after Auschwitz: Hans Jonas’s Notion of Responsibility in a Technological Age,” in Hava Tirosh-Samuelson and Christian Wiese, eds., *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life* (Leiden: Brill), 1-15.

Zoloth, Laurie. 2008. “Go and Tend the Earth: A Jewish View on an Enhanced World” *The Journal of Law, Medicine, and Ethics*, 36:1 (Spring 2008), 10-25.

ハンス・ヨナスと日本生命倫理をめぐる —W. ラフルーア氏京大講演へのコメントを中心に—

安藤泰至

本稿は、ウィリアム・R. ラフルーア氏が2009年2月21日に京都大学で行った講演、‘Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist’「アメリカにおける周縁的地位—哲学者および生命倫理学者としてのハンス・ヨナス—」（以下「講演」と略記）において、コメンテータの一人を務めた筆者のコメントを中心に文章化したものである。本号にはラフルーア氏の講演原稿全文が掲載されているので、コメントの対象となった氏の講演内容についての記述、要約は必要最小限にとどめ、筆者が講演当日に用意したメモに基づいて、コメント内容を文章化した。したがって、本稿は当日のコメントそのものの再現ではないが、筆者の提示している論点は基本的に当日のそれと同じである。ただし、バイオエシックス（生命倫理学）の歴史やこの分野でのヨナスの論考に不慣れな読者のために、若干の補足説明を加えた。また、提示した論点の相互関係についての記述には、当日のコメントでは触れなかったが、後になって筆者が気づいた点がいくらか含まれていること、コメントの最後でラフルーア氏に問いかけた問い（現代の生命倫理の議論においてヨナスのような声がどのように生かされうるか）についての筆者自身の考えを、本稿の末尾で述べさせていただいたことをお断りしておく。

1、ヨナスの脳死反対論と日本の脳死論議

ラフルーア氏は講演において、ヨナスが1955年から亡くなる1993年までの人生の後半をずっとアメリカ合衆国で過ごしたにもかかわらず、ごく最近に至るまで、哲学者としても生命倫理学者としても、合衆国ではほとんど無視され、周縁に追いやられていたことを指摘している。講演では日本やドイツの状況と比較しつつこのことが論じられているが、ラフルーア氏がバイオエシックス（生命倫理学）の領域におけるヨナスの寄与、とりわけヨナスが脳死を死とすることに反対していたことをはじめて知ったのは、1999

年に氏が加藤尚武の『バイオエシックスとは何か』¹を読んだときであり、それがきっかけで、現在の合衆国における生命倫理の議論においてはほとんど引用されることのないヨナスが、生命倫理をめぐる日本の議論においては頻繁に引用、言及されていることを知ったとのことである。これまで、合衆国では、脳死（を死と見なしてよいかどうか）についての議論は日本にローカルなものであり、日本の宗教文化的な伝統に基づいたものであるとの見方が強かったが、ヨナスの脳死反対論はそうした見方が誤りであることを教えてくれるとともに、ヨナスの脳死反対論と日本のそれとの間の呼応は、そこに宗教文化的な伝統の違いを超えて、普遍的なものがあることを示しているのではないかと、ラフルーア氏は述べた。

そこで、筆者のコメントの第一の焦点は、脳死反対論を含めたヨナスの生命倫理をめぐる考えと、日本における生命倫理の議論との関係に向けられた。まず、アメリカ合衆国に比べて、日本の生命倫理の議論のなかでヨナスへの言及が多いという事実は、たぶんに歴史的な偶然やアイロニーによるところが大きいのではないかと、ということである。日本の生命倫理（学）は、1980年代後半に、欧米のバイオエシックスの紹介、翻訳、輸入として本格的にはじまった。そのなかで、日本生命倫理学会が発足したのと同じ1988年に出版された加藤尚武・飯田亘之（編）『バイオエシックスの基礎—欧米の「生命倫理」論—』²という翻訳書はその後も多くの人に読まれ（現在でも増刷が重ねられ）、日本における生命倫理の議論に大きな影響を与え続けている。この翻訳書にはいわゆる「原書」は存在しない。この本は、バイオエシックスの日本への紹介者としても大きな働きをした二人の編者（加藤と飯田）によって、アメリカ合衆国を中心とする英語圏のバイオエシックスの重要論文を集めたアンソロジーであり、オリジナル論文の出版年としては約15年間（もっとも古いものは1969年、もっとも新しいものは1983年）にわたる、計23本の論文が収録されているが、このなかでヨナスの論文が二つも入っているのである（ヨナス以外に、この本に二つの論文が入っている著者は一人もいない）。

一つはラフルーア氏に取り上げた“Against the Stream”（「流れに抗して」）と題された脳死反対論（初出は1974年³だが、書かれたのはそのかなり前）であり、もう一つは「人体実験についての哲学的考察」（初出は1969年⁴）という論文である。先に触れたようにこの翻訳書が出版された1988年は、日本生命倫理学会が発足するという、いわば日本の生命倫理学の公式的な旗揚げの年であった。そこで、最初の大きな議論のトピックになったのが脳死臓器移植問題である。

アメリカ合衆国では、1981年に大統領委員会による報告書⁵のなかで「死の判定に関する統一法案」が提案されており、それ以降（一部の州を除いて）脳死を一律に死であるとする法律をもとに、脳死臓器移植が推進されてきた⁶。日本で脳死は人の死であるか否かをめぐる生命倫理の議論が本格的にはじまった1988年、合衆国においては「脳死」はとくに「解決済み」の問題だったのである。ヨナスの脳死反対論が実際に書かれたと

思われる1970年代初頭は、南アフリカのクリスチャン・バーナードによる世界初の心臓移植（1967年）を受けて、ハーヴァード大学の委員会がはじめて脳死の判定基準を提示し（1968年）、カンザス州ではじめて脳死を死とする法律が制定される（1971年）など、脳死を人の死とする流れがほとんど決定的なものになった時代であった。そうした流れに文字通り「抗して」書かれたヨナスの論文の原主題（「流れに抗して」）が、1988年にそれが収録された日本の訳書においては完全に省かれ、元の論文の副題であった「死の定義と再定義」という副題が主題に替えられているのは、たいへん興味深い。ラフルーア氏は、ヨナスの脳死反対論がその後の合衆国の生命倫理学でまったく無視されたと述べているが、このことは、合衆国の生命倫理学者が中心になって編纂されている『生命倫理百科事典（Encyclopedia of Bioethics）』の第2版（1995年⁷）および第3版（2003年⁸）における、「脳死」や「死の定義」といった項目のなかでヨナスのこの論文への言及がまったくないことから推測できる。本稿の第3節でも触れることになるが、加藤と飯田が編纂した先のアンソロジーに翻訳、収録された論文のオリジナルな出版年代からもわかるように、1980年代後半、日本の生命倫理（学）の黎明期において輸入、翻訳された英語圏のバイオエシックスの文献は、欧米のバイオエシックスにおけるそれまでの歴史のなかの異なった段階のものが同時に含まれていた。少なくとも合衆国においては、すでに「時代遅れ」とされ、忘れられかけていた生命倫理をめぐるヨナスの業績が、この時期、日本に「新しい欧米の議論」として紹介されたのである。

また、ヨナスの脳死反対論と、日本における脳死反対論の間には、それほど密接な関係があるとは思えない。ヨナスの論文「流れに抗して」における主張を切り詰めて要約すれば、以下のようなになるだろう。脳死（状態）の患者の治療を停止するだけならば死の基準の変更などはまったく必要ない。したがって、脳死は死だという人々は、脳死者からの臓器移植を可能にするために死の基準を変更したいのだが、それはまったく本末転倒だという議論である。脳死を死とする死の再定義の動機が、こうした当の患者とは無関係な利益への関心にあるということのなかに、ヨナスは、人間の生や身体の道具化・手段化の危険性を見てとったのである。しかし、1980年代後半以降、日本における脳死反対論の主流をなしたのは、そうしたテクノロジーによる人間の生や身体の道具化・手段化への批判というよりは、人間の死における関係性を重視したような立場（森岡正博の言う「脳死への関係性志向アプローチ」⁹）や、梅原猛に代表されるような、日本の宗教文化的伝統を持ち出した（いろいろな面でかなり間違いの多い）文化ナショナリズム的な言説であったように思われる¹⁰。

さらに、日本の文化的伝統を持ち出して脳死を死とすることに反対した人々の多くが、脳死は「医学的には」死である（ないしは、死であるかもしれない）ことを認めた上で、脳死は「文化的・社会的には」死とは言えない、という論法を用いた点にも注意すべきである。現在でもそうであるが、脳死臓器移植推進派の人々は、脳死は人の死であるという

ことは「医学的」「科学的」な事実であるということを強調し、日本で脳死を死とすることへの抵抗が強いことの原因を、日本人の宗教文化的伝統に基づく「感情」に帰すことが多い。「死」をどのような次元でとらえるかという違いはあれ、日本の脳死臓器移植に対する反対論者と推進論者の双方に、「医学的な事実」と「(宗教) 文化的・社会的な現実」は別のものであるという二分法がかなり共有されていたということは言えるだろう。

上記の点に関しても、日本の議論とアメリカ合衆国における議論とは、時期的な差を含めて、奇妙なアイロニーの様相を呈している。ラフルーア氏も指摘したように、近年になって、合衆国においても、脳死を死とする全脳死説を批判する研究者がいくらか現れている。しかしながら、そこからは、すでに合衆国で「通常医療」となっている脳死臓器移植を疑問視する声はほとんどあがってこない。むしろ、脳死が「医学的」「科学的」に死とは認められないからといって、脳死者からの臓器移植にはなんら問題がないという意見が大多数である。実際、元ジャパントイムズ記者の会田薫子が合衆国の研究者たちに直接インタビューした報告を2003年に『生命倫理』に発表しているが¹¹、たとえばジェイムズ・バーナットのように、タテマエとしては「全脳死＝医学的な死」をとる研究者ですら、インタビューの中では（ホンネでは）脳死が「社会的な概念」であることを認めている。また、「脳死」概念の論理的な一貫性のなさを指摘しているロバート・トゥルーグやスチュアート・ヤングナーも脳死者をドナーとする移植には何の問題もないとしており（長期脳死の存在を世に知らしめたことで有名なアラン・シューモンだけが例外）、アーサー・カプランをはじめとする生命倫理学者も「脳死」概念はフィクションだが、有用なフィクションだとか「脳死が死であるかどうかについての再論は専門家たちの「知的な体操」であって、一般の人たちには何の関係もない」などと語っている人が多い。

このことからすると、ヨナスの脳死反対論、すなわち脳死を新しい死の基準にしようとする人々は臓器移植という社会的な要請のために「脳死」を死としたいのだという批判は、あまりにも臓器移植推進論者の本音を突いていたために、完全に黙殺されたのだろう。脳死臓器移植が完全に定着したアメリカ合衆国においては、もはやその本音を隠さず、脳死は「医学的な概念」ではなく「社会的に構成された概念」であると居直る人々もいる。シューモンによる全脳死説の批判に対して、あくまで「脳死＝死」を固持しようとする人々は、有機的統合性の喪失を死と見なす従来の全脳死説の論理に代えて、「ドライブ＝生きようとする力」の喪失を死と見なし、ドライブの表出とされる呼吸と意識の消失によって「脳死＝死」を根拠づけようとする新しい（間に合わせの）論理を打ち出してきている¹²。また、臓器不足の解消に向けてさらにドナーを増やすために、脳死を死とせず、より多くの患者をドナーにする方策すら、あからさまに検討されている。まさにそれと時期を同じくして、日本では、脳死が死であることを前提とした改正臓器移植法が成立、施行されたのは、皮肉というほかない。

以上のことから、ヨナスが日本の生命倫理の議論において多く引用されたのは、かな

り歴史的な偶然によるところが多いように思われる。

2、生命倫理問題へのヨナスの発言—素人・傍観者としてのスタンス

日本の生命倫理の議論においてヨナスへの言及が多いもう一つの要因として、伝統的なヨーロッパの大陸的哲学者としてのヨナスのスタイルが、生命倫理（学）という新しい領域に切り込んでいこうとした日本の哲学・倫理学の研究者にとって、非常になじみ深いものであった、ということが挙げられるかもしれない。日本において学問分野としての生命倫理学がある程度確立された現在では、はじめから生命倫理（学）を学び、生命倫理に関する論文から自らの学問的キャリアを開始する研究者も少なくないが、1980年代後半、日本における生命倫理学の黎明期には、このようなことはあり得なかった。学際的な新しい分野としての生命倫理（学）は、哲学・倫理学・宗教学・法学・社会学・心理学・科学史・医学・看護学といった関連諸分野の研究者の「寄り合い所帯」のようなものであり、そこに参入してきた研究者たちは、すでにそれぞれの学問領域においてある程度のキャリアを積んだ者が大半であった。それまでの日本における哲学・倫理学の研究といえば、なんといってもヨーロッパの古典的哲学者のテキスト研究が主流であり、それに慣れ親しんだ哲学・倫理学出身の生命倫理研究者が、先に挙げた加藤と飯田による欧米のバイオエシックス論文のアンソロジーのなかで、ヨナスの論文にもっとも惹かれたであろうことは容易に想像できる（ラフルーア氏が指摘された通り、合衆国における哲学・倫理学出身のバイオエシシストには、分析哲学やプラグマティズムの訓練を受けた研究者が多く、このアンソロジーに収められた論文の他の著者たちにもその傾向が強い）。

しかし、日本における生命倫理（学）の黎明期において哲学・倫理学出身の研究者たちにヨナスのスタイルが歓迎されたことは、単に日本に固有な歴史的偶然とは言えぬ面がある。実は、アメリカ合衆国においても、ヨナスが生命倫理の論客として歓迎され、大きな役割を果たしたのは、学問としてのバイオエシックス（生命倫理学）の黎明期であり、ラフルーア氏が指摘されたような生命倫理の議論におけるヨナスの忘却、周縁化は、その後のバイオエシックスの発展による「制度化」と同時に進行していったのではないかとと思われるからである。

アメリカ合衆国におけるバイオエシックスの歴史についての大著『生命倫理学の誕生』（1998年）のなかで、アルバート・ジョンセンはヨナスを「医療倫理の舞台に登場した最初の著名な哲学者」と呼んでいる。生命倫理問題へのヨナスの発言は、人体実験をめぐる哲学的考察によって始まった。ヨナスは1967年、合衆国芸術科学アカデミーが主

催した実験倫理研究会の第一回会合に招かれ、「被験者を用いる実験の哲学的考察」と題した発表を行った（二年後の1969年に、先に触れた論文「人体実験についての哲学的考察」として公刊されたものの草稿である）。ジョンセンによれば、この研究会に出席し、ヨナスの発表を聴いたハーヴァード大学公衆衛生学校の教授、ウィリアム・カランは後に、「私たちはみな、何かしら本当に今までとは違う、本当に意義のあることが話されている、と確信していました」と回想している。ジョンセンも、「ハンス・ヨナスの哲学体系はおそらく、合衆国の典型的な倫理学者にはあまりにも存在論的で保守的でありすぎたであろうが、生まれたばかりのバイオエシキスト（生命倫理学者）すべてに、真剣で学問的で深い哲学的な考察の例を提供した」と述べている¹³。

このように、人体実験をめぐるヨナスの哲学的考察は、誕生しつつあった合衆国におけるバイオエシックスのサークルから歓迎され、ヨナスは、その後バイオエシックスのメッカとなったヘイスティングス・センターのメンバーとして、生命倫理をめぐる発言を続けていくことになる。ちなみに、先に挙げたヨナスの脳死反対論がほとんど無視され、黙殺されたことに比べれば、彼の人体実験論は、少なくとも生命倫理学の歴史における記念碑的論文としては、現在でもしばしば引用、言及されている（先に挙げた『生命倫理百科事典（Encyclopedia of Bioethics）』の第二版、第三版でも、ヨナスへの言及でもっとも多いのは、人体実験の被験者の条件に関するものである）。

さて、ここで問題になっているヨナスの人体実験論は、人体実験の直接的な利益が被験者には期待できない「非治療的人体実験」において、被験者の条件とはいかなるものかについて考察したものである。ヨナスによれば、こうした人体実験は犠牲であり、人格の不可侵性を侵すこうした実験は、個人の権利に優先する社会の権利という枠組みでは正当化され得ない。こうした人体実験が要求する犠牲の正当性は自己犠牲の純粋性に求める他なく、ゆえに単なる被験者の同意では不十分であるということから、ヨナスはこうした実験の被験者としての許容可能性についての「下降的序列の原則」という基準を提示した。その序列によれば、もっとも上位に位置する（被験者としてもっとも許容可能な）のは、その人体実験の目的と同一化し、それに自発的に参加することが可能な人々、すなわち、実験の内容がよく理解でき、強い動機をもち、もっとも「虜囚的（captive）」ではない医学研究者自身であり、そのもっとも下位に位置する（被験者としてふさわしくない）のは知識、動機、決定の自由のいずれの面においても、もっともそれからかけ離れている病人である、とされる。

香川知晶は、バイオエシックスの成立史をめぐる優れた著作『生命倫理の成立』¹⁴において、ヨナスがこの論文を大きな「ためらい」の感情から語り始めていることに注意を促している¹⁵（以下、香川の要約をほとんどそのまま引用する）。その「ためらい」は、「非常に有能な専門家たち」が発言を行ってきているこうした（人体実験の）問題に対して、「素人が向かい合ったときには当然生じるもの」であり、「大きな卑下の気持ち」を生じさ

せる。そのため「傍観者である私（ヨナス）が闘技場での闘いに対して何か彼らが自分では考えなかったようなことを言えると思うのは、馬鹿げたことであるような気がするほど」だとヨナスは言う。しかし、人体実験という問題の性質、すなわち「その本性からして不明瞭なものであり、非常に根本的で単なる技術を超えた論点を含んでいる」ことが、ヨナスにあえて、専門家を越えた「傍観者の立場から」、問題の明瞭化を試みさせた。香川によれば、「ヨナスは、ある意味で、「傍観者」の立場に徹しようとした」。闘技場の闘いに直接参与するのではなく、傍らに立つ者としてヨナスがなそうとしたのは、「原則の声」を医学の場に響かせようとする試みであり、「処方箋を明示するというよりはものの見方を提示し、結論というよりは前提を示す」ことである（実際、病人を被験者とする人体実験に関して、ヨナスは後に、個々の具体的場面に即した決疑論（casuistry）的な議論を用意しようとしていたようだが、結局は草稿を放棄したらしい）。

こうしたことからすると、ヨナスは二十年以上にもわたって生命倫理をめぐる問題にさまざまな発言をしたものの、それはバイオエシスト（生命倫理の専門家）としてというよりは、「素人」「傍観者」として、そういうスタンスを意識してなされていたと言えるのではないだろうか。もちろん、ヨナスが人体実験をめぐる上記のような発言をしたのは、「バイオエシックスの黎明期」と今日ではとらえられているものの、「バイオエシックス」という語すらなかった時代であり（「バイオエシックス」という語の初出は1970年とされている）、そんなことは当たり前だと言われるかもしれない。しかし、ヨナスが生命倫理問題に発言し、その後、バイオエシストとして活躍することになる人たちのなかで、医師出身の研究者などとは明らかに違ったスタンスをとっていたことはたしかであり、その「素人」「傍観者」としてのスタンスは、バイオエシックス（生命倫理学）がはっきりと新しい学問領域として、成立し、自ら「バイオエシスト（生命倫理学者）」と名乗るような研究者が現れはじめて以降も、変わらなかったように思われる。

こうしたヨナスのスタンスこそ、彼の議論が後に「時代遅れ」のものとして忘却される根本的な素地だったのではないだろうか。1970年代を通じてバイオエシックス（生命倫理学）が徐々に制度化され、議論が精緻化するとともに細分化され、喫緊の実践的な問題に対する具体的な指針を提示することがバイオエシスト（生命倫理学者）に求められるようになっていったときに、ヨナスが響かせたような「原則の声」、すなわち「人間とは何か」「生とは何か、死とは何か」といった「大ぶりの問い」に基づいて問題の前提となるものを示すこと、あるいは文明史や科学技術史の観点をふまえた現代の科学技術そのもののアセスメントといったことは脇におかれ、発展する医療技術のもとで生じる具体的な個々の問題にどのように対応し、指針を与えていくかという「小ぶりの問い」だけが問われるようになっていった。結果として、バイオエシックスは、新しい医療技術そのものを批判したり、拒絶したりするよりは、その技術が普及する上での問題を検討することで、それにお墨付きを与え、社会に軟着陸させるような方向に働いてきたとも言えるだろう。

ヨナスが合衆国の生命倫理において忘却されていったのは、こうしたバイオエシックスの「制度化」「専門化」のプロセスにおける必然であったように思われる。

話を戻すと、こうしたヨナスの「素人」「傍観者」としてのスタンスもまた、日本における生命倫理（学）の黎明期、欧米の「バイオエシックス」の輸入期において、医療の現場や具体的な生命倫理問題に直接関わる制度的な基盤をまったく欠いたまま、生命倫理をめぐる研究に乗り出した日本の哲学・倫理学出身の研究者たちにとって受け容れやすい、ある意味で「安心できる」スタンスだったのではないだろうか。しかしながら、アメリカ合衆国におけるバイオエシックスの歴史とは平行的ではないものの、日本においても、生命倫理（学）の「制度化」は確実に進行しており、ほぼ30年遅れて合衆国の後追いをしようとしている人々も少なくはない。そうしたなかで、1970年代に合衆国をはじめとする英語圏のバイオエシックスに起こったこと、先の言葉でいえば、「人間とは何か」「生とは何か、死とは何か」といった「大ぶりの問い」の忘却と、喫緊の問題への具体的な対応、指針を引き出す「小ぶりの問い」への専心は、非常に広く見られるようになってきている。そのような日本の状況において、生命倫理をめぐるヨナスのスタンスやその思想は、どのような意義を持ちうるのだろうか。

3、預言者の声

ラフルーア氏は講演において、ヨナスの脳死反対論や人体実験論に見られる人間の生や身体の道具化・手段化をめぐる強い懸念のなかに、ユダヤ人としてのヨナスのナチス体験（ヨナスの母はアウシュビッツで殺されている）が大きく影を落としていること、ヨナスはユダヤ教に依拠して語ることはなかったものの、古代ユダヤの預言者たちへの深い畏敬の念をもち、自らの倫理的な関心と預言者たちのそれとの間にある深い関係を意識していたことについて、ヨナス夫人の証言などをもとに指摘した。

このことは、以下の二つの点で大変興味深い。一つは、ヨナスの脳死反対論と人体実験論の一体性についてである。第1節において触れたように、1980年代後半、日本に欧米のバイオエシックス（生命倫理学）が紹介、輸入されたとき、紹介され翻訳されたバイオエシックスの文献のなかには、バイオエシックスの歴史における異なった段階のものが同時に含まれていた。医療社会学者レナー・フォックスによる合衆国のバイオエシックスの歴史的発展についての三段階説¹⁶を当てはめるならば、その第一期と第二期に属する文献が両方含まれていたのである¹⁷。フォックスのいう「第一期」とは、1960年代後半から1970年代半ばにかけてであり、この時期にもっとも関心を寄せられたのは、人体

実験の問題であった。それに対して「第二期」とは、1970年代の半ばから1980年代の半ばにかけてであり、この時期には生（誕生）と死におけるいわゆる「線引き」の問題や、人間を一個の人格（パーソン）として見なすことができるのはどこからどこまでか、といった議論がバイオエシックスの中心になった。加藤と飯田が編集したアンソロジーに収められているヨナスの人体実験論と脳死反対論は、時期的にはたしかに両方とも第一期のものに属する。しかしながら、脳死が人の死かどうか、という問題は、基本的には人の死をめぐる線引きという第二の時期の問題と重なるものである。先に述べたように、合衆国ではヨナスの脳死反対論が出た1974年にはもはや脳死を死と見なそうという趨勢がかなり強く（それゆえヨナスは「流れに抗して」と書いた）、1981年の大統領委員会報告書は、その流れのなかで合意が形成されたとして、それを確認し、お墨付きを与えただけだということも言えるが、十分な議論が尽くされぬまま（ヨナスの議論などは無視され）、脳死は死であるということが社会的に確立したのは、やはりフォックスのいう第二期と言えるだろう。

筆者はバイオエシックス（生命倫理学）における「自己決定（権）」という概念の意味合いが、この第一期と第二期では微妙に変質していると考えている¹⁸。すなわち、人体実験が主たる関心になっていた時期、患者や被験者の自己決定（権）は基本的には防衛的な性格のもの、すなわち、医療や医学によって害を与えられる危険性から、自分たちの生活や人生を守るといった性格を強くもっていた（このことは、市民運動としてのバイオエシックスが合衆国における社会的弱者の権利運動としての「公民権運動」の流れのなかにあることとも一体である）。それに対し、生や死の線引きにおいて自己決定（権）が主張されるときには、「自己決定」という語がそうした防衛的な意味を越えて、自分たちの人生は自分たちのものだ、自分たちがコントロールすべきものだ、といったより強い意味で用いられるようになったということである。筆者は、拙論『『先端医療』をめぐる議論のあり方』¹⁹において、1980年前後に、生と死の医療化、医療における生命操作という観点から医療にある変質が起こっていることを指摘し、その時期の「先端医療」としての臓器移植と生殖技術の比較を試みたことがある。むしろ、バイオエシックス（生命倫理学）はこうした先端医療に対して、そうした技術の恩恵を受ける人たちの生の可能性の拡大という側面を非常に重くみることによって、「十分な情報提示と患者の同意」という条件のもとで、こうした技術の発展を推進するような役割を担ってきたのである。そこには、医学や医療が私たちの生活や人生をおびやかしたり、私たちが自らの人生のなかで問うべき問いを歪めた形で肩代わりしてしまったりすることに対する怖れという意識はむしろ稀薄であった。

こうした観点からみると、ヨナスが人体実験の問題（バイオエシックスの第一期のもの）と脳死の問題（第二期のもの）について、人間の生や身体の道具化・手段化という同じ側面からとらえていたこと、そこに彼自身のユダヤ人としてのナチス体験とも一体になった強い「怖れ」の感情をいだいていたことはたいへん重要である。先の香川の引用にも

あったように、大きな「ためらい」を感じつつ、あえて「素人」「傍観者」としてこの問題に発言しなければならないとヨナスを促したのは、こうした「怖れ」以外の何ものでもない。こうしたヨナスの態度は、新しい医療技術の倫理的な問題点を列挙し、それをチェックシートによって一つずつ確認していくことによって、倫理問題を検討したというお墨付きを与えていくような、職業的「バイオエシスト（生命倫理学者）」のそれとは根本的に違ったものなのではないだろうか。このことはラフルーア氏の先の指摘における第二の重要な点につながる。

すなわち、あえて、「素人」のスタンスを維持し続けることによって、「怖れ」という自らの心底からの訴えに呼応した「原則の声」を響かせ続けるという、こうしたヨナスの姿勢は、ヨナスが古代ユダヤ教の「預言者」たちに自らをなぞらえていたということとまさに一体のことなのではないだろうか。よく、「祭司」を中心とした宗教のあり方と「預言者」によって提示されるような宗教のあり方が対比されて論じられることがある²⁰。「祭司」は共同体の宗教的権威者であり、個人や共同体に起こった出来事をその伝統的な宗教体系のなかで正しく意味づけ、宗教儀礼を通してその宗教的共同体を維持する役割を果たす。それに対して、「預言者」は、そうした共同体の儀礼や慣習を超えたところにある絶対者の声を直接伝え、ある種の妥協的な産物としての宗教儀礼やそれに固執する共同体の欺瞞を暴いていく。こうした対比を援用するならば、先に述べたような生命倫理の「小ぶりの問題」に指針や答えを与える権威として語るバイオエシスト（生命倫理学者）たちは、まさに現代社会におけるあるタイプの「祭司」に他ならないのに対し、そこに「原則の声」を響かせ、常に問題の前提である「大ぶりの問い」を提示し続けるヨナスは、まさに「預言者」としての役割を果たしていたと言えるのではないだろうか。

最後に、ますます進む医療技術と生命科学研究によって、喫緊の「小ぶりの」生命倫理問題への対応や具体的な指針ばかりが拙速に求められることがますます増えている現代の状況のなかで、ヨナスのような「原則の声」「大ぶりの問い」がどのようなかたちで生かされうるのか、についての筆者の私見を述べておきたい。とめどなく進む生命操作の流れに対して、ヨナスが重視した「怖れ」の感情や、それとどこかで地続きであると思われる一般の人々の「どこか気持ち悪い」という感覚は、それ自体では、そうした新しい生命操作技術、医療技術が研究されたり、生きている人間に対して使用されたりすることに対する反対の根拠にはなりにくい。実際、こうした生命操作技術（現時点ではまだ現実化していない遺伝子操作をはじめとするエンハンスメント技術を含む）に対しては、生命倫理のなかでもあからさまな礼賛論が多くあり、そのなかにはラフルーア氏が指摘されたように、「人間は神のようになるべきだ」「神に近づくべきだ」といった宗教的、神学的な立場からの礼賛論も含まれている（ユダヤ教神学のローリー・ゾロス、キリスト教神学のテッド・ピーターズなど）。こうしたあからさまな礼賛論に対しては、たしかに「怖れ」に基づく保守的な慎重論はある程度対抗軸にはなるだろう。しかし、現代の趨勢を見ていると、たと

えばエンハンスメント(人間の能力増強)につながるような技術の研究や人間への応用は、必ずしもこうしたあからさまな生命操作礼賛論によって進められているわけではなく、まずは比較的倫理的に問題が少ないような例(たとえば、その技術を用いる以外には治療法がまったくないような患者への「治療」としての適用)から慎重にそうした技術が試され、「Aの事例が倫理的に許されるならば、それとほとんど変わらないBの事例にそれを適用しても倫理的には許容できる」「Bが許容されるのならCも・・・」といった形で、その適用範囲が広がられていき、知らず知らずのうちにそうした技術が普及していくという、文字通り坂道をころがり落ちていくような形で推進されていっている。こうした流れに対して、ヨナスのような「怖れ」に基づく原則論はいかなる働きをなしうるのだろうか。

筆者は、一つの象徴的な例を挙げることで、この問いへの応答としたい。数年前、はじめてクローン技術を用いて作成された猫のことがTVのニュースで報じられた。このとき、この猫の作成を科学者に依頼した老婦人がこの猫を嬉しそうに抱いて、スタジオに登場した。彼女がクローン猫の作成を依頼したのは、彼女が飼っていた猫が亡くなり、その悲嘆に耐えられなくなって、どうしても「同じ猫」がほしいと思ったから、ということであった。「もう、仕草までそっくりよ」と目を細めて猫をなでている画面の老婦人を見て、筆者は吐き気がした。「あなたには猫を飼う資格などない」と言ってやりたかった。なぜなら、この一見なごやかで愛らしい風景の裏にどんな風景が隠されているかが、たちどころにわかったからである。体細胞クローン動物を作るには、大量の卵子が必要である。おそらく、何百匹もの雌猫が、無理矢理連れてこられ、痛い注射(排卵誘発剤)をされ、卵巣をパンパンに膨らませられた後で全身麻酔をかけられ、卵子を取り出されて、ヘロヘロになってしまったことであろう(それを繰り返された猫にはいろいろな副作用も出たであろう)。

同じくらいの雌猫が無理矢理妊娠させられ、何度も流産させられたことであろう(命を失った猫もずいぶんいたであろう)。この一匹のクローン猫が生まれるまでに、こうした光景が何度繰り返されたことであろうか。

少なくとも、上に筆者が書いたような光景は、現在「不妊治療」として推進されている体外受精についてのごく基本的な知識と、体細胞クローン動物がどのようにして作られるかについての初歩的な知識があれば、だれにでも「見えた」はずのものである。にもかかわらず、そうした知識をもっている人のなかでそれが「見えた」人は、いったいどれぐらいいるのだろうか。

ヨナスが的確にも、怖れに基づく「発見術」という言葉を用いたように、先に述べたような「怖れ」の感情や、「どこか気持ち悪い」という感覚²¹は、こうした生命操作技術の裏に隠されているおぞましい風景や、そこにおける「声をあげられぬ弱者」の存在²²に気づくためのアンテナにはなり得る。生命倫理学者たちの大半が、そうした私たちの生の「実感」のようなものを根拠のないものとして切り捨て、当面の具体的な指針作りに直結する「小ぶりの問題」を外側から検討しただけで倫理的な問題をクリアしたとして、次々と目

新しい問題の議論へと進んでいく傾向が強くなってきている現代においても、いやそうだった現代であるからこそ、「怖れよ」というヨナスの声はずっと響き続けるに違いない²³。

最後に、ラフルーア氏をめぐる筆者の個人的な回想を記すことをお許しいただきたい。

筆者の学問および人生におけるラフルーア氏の存在の重さからは自分自身意外な気がするが、(電子メールでのやりとりを別にして)筆者が氏と実際にお会いし、言葉を交わしたのはわずか三回しかない。一回目は、2005年に静岡で国際シンポジウム「いのちとケア—生命倫理の比較文化」が行われ、そのシンポジストの一人としてラフルーア氏が講演されたときである。このときは、初対面であったにもかかわらず、筆者が計画していた合衆国での在外研究における行き先について、懇切丁寧なアドバイスをいただいた。二回目は、筆者のヴァージニア大学における在外研究期間中に、ワシントンDCで行われたアメリカ宗教学会(AAR: American Academy of Religion)の大会(2006年)においてであった。このときは、筆者が執筆予定であった『『病い』の知』をめぐる英語論文の構想についてお話しし、いくつかの貴重なコメントをいただいた(この論文は結局、完成せぬままになってしまい、ラフルーア氏にお読みいただくことができなかったのは残念である)。そして三回目が、京都大学で行われた当の講演会のときであった。

ラフルーア氏とお会いしたときにいつも話題に出たことが二つある。一つは氏の奥様と筆者の愚妻の名前が同じ(真理子)だということ、もう一つは、京都大学における筆者の恩師、上田閑照先生についてである。ラフルーア氏は、UCLAにおられた際に、日本の哲学についての上田先生のセミナーを聴き、感動したとのことで、上田先生を深く尊敬しているとおっしゃっていた。筆者が在外研究時に、ポートランドで行われた宗教の科学的研究学会(SSSR: Society of Scientific Study of Religion)において、日本における「スピリチュアリティ」という語の使われ方をめぐる研究発表をしたことを告げると、「あなたは上田先生の弟子だから哲学者でしょう。どうしてそんなところで発表したのですか」と意外な顔をされたことを覚えている(SSSRは宗教社会学や宗教人類学、宗教心理学を中心とした宗教の実証研究に携わる研究者たちの学会で、日本でいうと「宗教と社会」学会に近い。日本では日本宗教学会と「宗教と社会」の間には連携関係もあり、「宗教と社会」学会にも筆者のような哲学思想系の研究者もいるが、合衆国においては、AARとSSSRの間にはほとんど交流がなく、SSSRには哲学思想系の研究者はまづいない、ということの後合衆国の研究者たちから聞いた)。

そして、筆者がコメンテータを務めさせていただいた京都大学での講演の後、ラフルーア氏にかけていただいた言葉は、「やはりあなたは生命倫理学者ではなくて哲学者だね。いわ

ゆる『純粋哲学者』ではないけれど、やはりとても深い哲学者だ」というものであった（大の日本通の氏は「純哲」という語を知っておられたのかもしれない）。筆者はとっさに、「ええ、私は『不純哲学者』なのです」と応えたが、この「不純哲学者」という称号は自分自身大変気に入ってしまい、その後あちこちで使わせていただいている。

ラフルーア氏はいろいろな意味で「架け橋」としての役割を果たされた研究者であった。アメリカ合衆国と日本との架け橋、生命倫理研究と宗教研究との架け橋、宗教哲学や宗教思想研究と実証的宗教研究との架け橋。そのすべてにおいて、これからさまざまなご教示を得られるだろうと当てにしていた矢先のご急逝は、かえすがえすも残念である。

拙稿を閉じるにあたり、これまでの学恩に深く感謝するとともに、ラフルーア氏のご冥福を謹んでお祈り申し上げます。

¹ 加藤尚武『バイオエシックスとは何か』未来社、1986年

² H. T. エンゲルハート、H. ヨナスほか（著）加藤尚武・飯田亘之（編）『バイオエシックスの基礎—欧米の「生命倫理」論—』東海大学出版会、1988年

³ ヨナスのこの論文は、書かれてしばらく未刊のままであったようだが、初出は以下の哲学論集のなかにおいてである。Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Prentice-Hall, 1974) なお、加藤・飯田（編）前掲書では、この論文の原典として、1980年に University of Chicago Press から出版された同哲学論集の再版本が挙げられている。

⁴ Hans Jonas, *Philosophical Reflection on Experimenting with Human Subjects*, *Daedalus* 98(2), pp.219-247 ただし、加藤・飯田（編）前掲書では、編者が断っているように（同書193頁）、著者ヨナスの許可を得て、このかなり長い論文の一部が削除されている。

⁵ 『アメリカ大統領委員会 生命倫理総括レポート』篠原出版、1984年

⁶ 1960年代後半に起こった第一次臓器移植ブームがすぐにすたれた後、1980年代に第二次臓器移植ブームが起こり、臓器移植が「通常医療化」していくきっかけとなったのは、免疫抑制剤シクロスポリンの登場（1978年）である。

⁷ Wallen T. Reich(ed.), *Encyclopedia of Bioethics* (5 vols.). Revised Edition, Macmillan, 1995

⁸ Stephen G. Post(ed.), *Encyclopedia of Bioethics* (5 vols.). 3rd. Edition, Macmillan, 2003
日本語訳『生命倫理百科事典（全5巻）』（丸善、2007年）はこの第3版の翻訳である。

⁹ 森岡正博『生命学に何ができるか—脳死・フェミニズム・優生思想—』勁草書房、2001年

¹⁰ ラフルーア氏はヨナスをめぐる別の論考のなかで、ヨナスが日本で広く受け容れられ

たのは、ヨナスの世代間倫理という考え方と日本の関係主義的な倫理（学）の間に親和性があったことに一因があるという主張を、和辻哲郎などを引きながら行っている。生命倫理の問題群のなかでは、遺伝子操作など後の世代にも影響が及ぶ「人間の改変、改造」技術に対する態度としては、上記のようにヨナスと日本の生命倫理（学）の間にある種の親和性があると言えるように思うが、脳死問題については、このことは直接には当てはまらないだろう。

William R. LaFluer, *Infants, Paternalism, and Bioethics: Japan's Grasp of Jonas's Insistence on Intergenerational Responsibility*, in Hava Tirosh-Samuelson & Christian Wiese(eds.), *The Legacy of Hans Jonas; Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill. pp.461-480

¹¹ 会田薫子「社会的構成概念としての脳死—合理的な脳死移植大国アメリカにおける脳死の今日的な理解」、『生命倫理』通巻14号、2003年、122—129頁

¹² Controversies in the Determination of Death: A White Paper by President's Council on Bioethics は、ジョージタウン大学のバイオエシックスのウェブサイトでその全文が読める。
(<http://bioethics.georgetown.edu/>)

¹³ Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 1998（細見博志訳『生命倫理学の誕生』勁草書房、2009年）

¹⁴ 香川知晶『生命倫理の成立—人体実験・臓器移植・治療停止』勁草書房、2000年

¹⁵ 香川が指摘しているヨナスの文章は、注4で述べた加藤・飯田（編）前掲書で削除された部分にある。

¹⁶ Renee C. Fox, *The Evolution of American Bioethics, A Sociological Perspective*. in George Weitz(ed.), *Social Science Perspectives on Medical Ethics*, University of Pennsylvania Press, 1990. pp.201-227

¹⁷ 第一期の文献と第二期の文献が同時に入ってきたことは、日本のその後の生命倫理の議論をかなり左右したと思われる。第二次大戦中の731部隊の医学犯罪についての総括が行われず、強制加入の医師専門職団体が存在しない日本においては、第一期の問題がきちんとふまえられないまま、第二期の生命倫理問題の議論に突入した感が強い。この意味でも、第一期の問題と第二期の問題に対して、共通の観点から発言しているヨナスの諸論文の意義は、現在においてこそ大きいと言わねばならない。

¹⁸ この変質については、拙論「死生学と生命倫理—『よい死』をめぐる言説を中心に」（島藺進・竹内整一（編）『死生学〔1〕死生学とは何か』（東京大学出版会、2008年）所収）のなかで指摘した。

¹⁹ 拙論「『先端医療』をめぐる議論のあり方—選択と選別のロジックを中心に—」、佐藤光（編）『生命の産業—バイオテクノロジーの経済倫理学—』（ナカニシヤ出版、2007年）所収

²⁰ 講演当日、筆者はフランスの神秘思想研究家、ミシェル・ド・セルトーがユダヤ教の伝統をめぐって、そこに含まれる「祭司的ディスクール」と「預言者的ディスクール」という対比を行っていると言ったが、後になってこれが筆者の誤解であると判明したので、ここに訂正しておく。ド・セルトーは、フロイトの『モーセと一神教』をめぐる論文のなかで、「祭司的ディスクール」という語を使っているが、「預言者的ディスクール」という

語はそこにはない。この誤解は、筆者自身が拙論「精神分析と宗教のあいだ」（長谷正當・細谷昌志（編）『宗教の根源性と現代 第三巻』（晃洋書房、2003年）所収）においてフロイトの『モーセと一神教』を論じるなかで、ド・セルトーの「祭司的ディスクール」という概念をとりあげながら、それとの対比で、フロイトがモーセと自らを重ね合わせて取り出そうとした「預言者的な」あり方を論じたことから生じたように思われる。またパウロ・ティリッヒによる「祭司的宗教」と「預言者的宗教」の対比のことが記憶にあり、それと混同したのかもしれない。不明を恥じるとともに、ここにお詫び申し上げる。

²¹ ラフルーア氏は、エンハンスメントをめぐる論文のなかで、「自然な／不自然な」という私たちの判断のなかには、単に人間が手を加えているか否かという判断だけではなく、倫理的な判断が含まれていることを指摘している。「なにか気持ち悪い」という感覚のなかにも、そうした判断がより無意識的、直観的な形で含まれている可能性がある。

William R. LaFluer, Enhancement and Desire: Japanese Qualms about Where Biotechnology is Taking Us, *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 36(1) pp.65-72

²² すでに人間に「治療」として適用されて久しい医療技術（とりわけ生殖技術と臓器移植）をめぐるこうした「隠された風景」や「見えにくい弱者」については、前掲の拙論（『生命の産業』所収）および、以下の拙論を参照のこと。

「臓器移植医療における「弱者」とは誰か？—法改正をめぐる議論に欠けていたもの」、渡邊直樹（編）『宗教と現代がわかる本2010』（平凡社、2010年）所収

²³ 本稿はもとより論文というような体のものではなく、ヨナスとも、あるいはラフルーア氏とも共通する「生命倫理学者ではない素人として」の立場から生命倫理の議論に関わってきた筆者が、ラフルーア氏に触発されて考えをめぐらした事柄を整理して綴ったものにすぎない。本稿で提示した論点をより詳細に展開するためには、ラフルーア氏も挙げたジェラルド・マッキニーの著作をはじめとする合衆国の生命倫理におけるヨナス再評価の動きや、日本の生命倫理学者たちによるこれまでのヨナスへの言及を概観することがぜひとも必要であるが、そうした作業にはかなりの時間を要するため、いずれ稿を改めて論じたい。さらに、日本の生命倫理がヨナスの生命—倫理思想から何を受け継ぐことができるのかについての全体的展望については、筆者自身の今後の課題である。

William R. LaFleur 教授の”Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist”にたいする質問

2009年2月21日 於 京都大学

品川哲彦（関西大学 t990019@kansai-u.ac.jp）

ラフルーア先生、啓発的なご講演をありがとうございました。アメリカにおけるヨナスの受容、理解のされ方がよくわかりました。私は、カスがヘイスティングス・センター・レポートの特別号「ヨナスの遺産」に載せた文章¹とカスの著書『治療を超えて』²をあわせ読んで、カスがヨナスを称賛していることにはかえってヨナスの正当な評価を妨げるおそれがあると感じていました。というのも、彼の論旨は理論的基礎づけというより宗教的かつ政治的にみえるからです。したがって、ラフルーア先生のご指摘に私の懸念が裏付けられたのを喜んでおります。また、先生は、ヨナスがハイデガーの弟子であるというウォーリンのヨナス解釈の一面性を批判し、この印象のためにユダヤの生命倫理学者たちもヨナスの研究に立ち入らないと指摘されました。これらの説明は、なぜ、アメリカではヨナスに正当な名誉が与えられないのかを読み解く鍵として貴重です。私には、ヨナスが1964年にアメリカで行った講演「ハイデガーと神学」³はもっと読まれるべきだと思われま。とくに80年代以降、ハイデガーのナチスへの協力に関する研究が進んだ今、あらためて読みなおされるべきでしょう。

さて、しかしまた、先生の指摘されたヨナスの周位的位置づけにはヨナス自身にもその一因があるように思います。ヨナスを批判するためではなく、彼の倫理学と哲学についてのよりいっそう統合的な解釈を得るために、私は三つほど問題を提起したいと思います。第一は、きょう、先生はヨナスの生命倫理学への寄与、とりわけ彼の脳死論の背景に「古代ユダヤの預言者にたいする賛嘆」を指摘されました。これにたいして私は、ヨナスの生命倫理学における主張の根拠を何に求めるべきか、彼の著作の統合的な解釈とどのように関係させるべきかと問いたく思います。第二は、私は戦後における彼の生命哲学が師ハイデガーからの離反に裏づけられていると考える者ですが、しかしまた、彼の依然として続く存在論への関与をどう考えるべきかという問題です。第三は、きょう、先生も言及されましたハーバマスの著作に関連して、ヨナスとハーバマスとのあいだにある相違と（ありうべき）つながりについてです。

第一点。ラフルーア先生は、ヨナスはユダヤの預言者の役割を賛嘆していたと指摘され

ました。私も同感です。『責任という原理』⁴における地球規模での生態系危機への警告、あるいはまた、対ナチス・ドイツ戦争への参戦を呼びかけるために彼が1939年に記したパンフレット「われわれとこの戦争との関わり。ユダヤ人男性への一言」⁵のなかに、彼の預言者的役割をみることができるようになります。実際、彼自身が自伝のなかで母の友人が「[ナチスの脅威に早く気づいた]あなたの息子さんは本当の預言者だ」といったと引いています⁶。しかし、彼の脳死論がユダヤ的伝統と関わりがあるとすれば、預言者への称賛ということは別として、ユダヤ的伝統のどのような規範がその実質的な根拠として引けるでしょうか。イスラエルは脳死を認めるのに遅かった国です。当然、ユダヤ教の影響でしょうが、はたしてヨナスは哲学者としてユダヤ教に依拠できたでしょうか（「哲学者でユダヤ人であることの緊張」⁷を抱えた哲学者として）。

生命倫理学に関するヨナスの主張の根拠を何に見出すのか。彼の生命倫理学の論稿の多くは『技術、医療、倫理』に収められています。その副題は「責任原理の実践」です⁸。しかし、彼の主張と責任原理との論理的つながりは明快ではありません。ですから、イタリアの法哲学者パオロ・ベッキのように、ヨナスの存在論ではなく、人格の尊重を論拠としたカント的な基礎づけで充分と解釈する論者もいます⁹。私にはそれで充分とは思えません¹⁰。しかし、生命に合目的性を見出す彼の生命哲学¹¹と、未来世代と生態系の行く末を左右する力をもつゆえに現在世代の責任を訴える責任原理とのあいだで展開されたヨナスの生命倫理学への寄与は、生命哲学と責任原理のどれとどのように関わるのか、それとも、彼はアドホックな根拠で主張を展開したのかは依然として問題です。

第二点。ヨナスの知的人生を私は次のように解釈しています¹²。まず、彼はグノーシス思想と近代の実存思想のあいだに共通点を見出しました。それは（パスカルの宇宙における人間の孤独、ハイデガーの被投性が示しているような）宇宙ないし自然からの人間の乖離です。しかし、ナチスに寄与したハイデガーから離反した彼は、ハイデガーとグノーシス思想と逆の思想を確立しようとします。自然のなかに規範を見出す生命哲学がそれです。責任原理は、自然に内属している目的を尊重するという生命哲学の思想と、唯一、責任をとりうる存在者である人間の特異性とを支えにしています。そして晩年の神学的思索のなかでは、宇宙ないし自然を創造したが、その独立性のためにその後の進展には介入しない全能ならざる神と、自然を改変する力をもった人間の責任が語られます。

ラフルーア先生がウォーリンのヨナス解釈の一面性を指摘されたことはまことに的確です。しかし一方、ヨナスは「地上の最後のひとりが守るべき」¹³倫理を追求し、したがって、彼の倫理を人間同士の合意にではなく、存在論に基礎づけてもいます。ヨナス解釈についてそこから引き出される大きな難点は、アウシュヴィッツと環境危機とが同一の存在論ないし神学的議論のなかで論じられかねないという点です。この恐れは、ヨナスの論文「アウシュヴィッツ以後の神概念」と「物質、精神、創造」の構造上および内容上の共通点からも裏付けられます¹⁴。ヴィーゼもまた、そうまとめた箇所があります¹⁵。私はヨ

ナスの伝記筆者としてのヴィーゼを信頼しておりますが、この点では賛成できません。それでは、ヨナスは、全体主義も科学技術も「組み立て」や「歴運」という観念から説明したハイデガーと同じ失敗に陥ります。他方、ヨナスをハイデガーとはっきりと区別すべき点も彼のテキストのなかに見出せます。「ハイデガーと神学」のなかの「人間がその兄弟を守る者であることがみじめにもできなかつたときに、人間が存在の牧人として聖なる者とされるのは聞き入れがたい」¹⁶という一節がそれです。この方向を堅持するには、アウシュヴィッツと環境危機のそれぞれについて、誰がどのような、どれほどの責任を負っているのかの追求が必要でしょう¹⁷。しかし、それはヨナスの議論全体を存在論的というよりもむしろ（人間同士の間で成り立つ）責任原理によって解釈することにほかなりません。むしろ、存在論も責任原理もヨナスのなかにすでにあります。けれども、このような解釈の正当性はヨナスの両義的なテキストからは決定できません。つまり、ヨナスのなかに、受け継ぐべき点と批判すべき点とを分ける解釈になります。とはいえ、ヨナスをハイデガーの弟子とだけ位置づける解釈を避けるためには、こうした解釈が必要だと思いますが、ラフルーア先生はどのようにお考えでしょうか。

第三点。ハーバマスが『人間の将来とバイオエシックス』のなかでヨナスを援用したことが、アメリカにおいても、ヨナスに関心が向くきっかけとなったというご指摘には勇気づけられました。しかしまた、ハーバマスのあの著作には、ハーバマス自身の変容も窺われます。「人間の尊厳」だけではなく、「人間の生命の尊厳」という観念に訴えたがそれです。討議倫理学、そしてまた討議倫理学の祖のひとつであるカント（というのも、コミュニケーション共同体は哲学の言語論的転回のあとの「目的の王国」だからです）は前者を支持します。しかし、討議倫理学やカントが後者を擁護できるかどうかはわかりません。ハーバマスがそこまで進んだのは、私見では、「人格の尊厳を守るためには、人格が成り立つ自然的基礎（身体）を守ることが不可欠である」という認識があるように思います¹⁸。それゆえ、ハーバマスは彼の著書のなかでヨナスや、さらには（カトリックを背景にした）ロベルト・シュペーマンに言及しています。これは、ハーバマスおよび討議倫理学が、特定の形而上学ないし存在論を前提とする議論は価値多元社会では道德の基礎づけとして役に立たないと考えるところからすると、意外な話です。実際、ヨナスが存在論に依拠している点は、討議倫理学者から繰り返し批判されてきました¹⁹。

さて、それでは、ハーバマスはヨナスから何を摂取したのでしょうか。彼の本のなかでのヨナスからの引用はヨナスのクローニング論文にかぎられています。ハーバマスは、出生以前の遺伝子への介入は介入された人間が自分の人生を自分で作り上げるのに干渉することだから許されないと主張しています²⁰。これはヨナスがひとりひとりの生を「新たなもの」と叙述しているのと対応します²¹。けれども、ハーバマスは、コミュニケーション共同体のメンバーの発言の自己誠実性を確保するためにそう主張します。他方、ヨナスがそう主張するのは、彼が生き物の個体それぞれに形相を認めているからかもしれません。

あるいは、ヨナスもまたハーバマスも引用しているアーレントの出生性と同じく、誕生する子どもの新しさを重視しているという点を強調したほうがいいかもしれません。だとすれば、(ハーバマスは引用していませんが)レヴィナスの来たるべき第三者としての子どもも含めて、そうした発想とユダヤの伝統との関係は研究すべきテーマとなるでしょう。

しかし、依然として、ハーバマスとヨナスの間には隔たりがあります。私は以前、ヨナスの受容のタイプを四つに分類したことがあります²²。第一は、彼の存在論を含めて積極的に評価する論者。シュペーマンやレーヴ、ヘスレがここに属します²³。第二は、彼の存在論を省いてしまい、別の基礎づけ(たとえばカント)で代用し、彼の生命倫理学や環境倫理学に関する提言を継承する論者。ベッキやレンクがここに属します²⁴。第三は、彼の責任原理には関心を寄せつつ、存在論による基礎づけを攻撃する論者²⁵。討議倫理学者がそれです。最後に、私自身のスタンスを申せば、対等な関係に立脚する規範、たとえば正義や権利に立脚する近代の正統的な倫理的理論と不均衡な力関係が産み出す責任という規範に立脚するヨナスとを対比する立場です。ただし、この分類のもとでは、ヨナスの責任原理や生命哲学ないし存在論には焦点があてられますが、彼のグノーシス解釈や神学的思索、とくにユダヤの伝統とのかかわりは前面から退いてしまいますが。

ラフルーア先生、きょうのご講演では、ユダヤの伝統とヨナスの関わりに繰り返し言及されました。ヨナスのもっている多彩な側面のなかで、ラフルーア先生は、とくにヨナスのどの面を積極的に評価しようとしているのでしょうか。最後にここをお聞かせください。

¹ Leon R. Kass, "Appreciating Phenomenon of Life", in *the Legacy of Hans Jonas, Hastings Center Report*, vol.25, n.7, 1995, pp.3-12

² Leon R. Kass, *Beyond Therapy: Biotechnology and the Pursuit of Happiness, A Report of the President's Council on Bioethics*, Dana Press, 2003

³ Hans Jonas, "Heidegger and Theology", in *the Review of Metaphysics*, vol. XVIII, no.2, 1964.

⁴ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp, 1979 (『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)

⁵ Hans Jonas, *Erinnerungen*, Insel Verlag, 2003, S.186-S.199

⁶ *ibid.* S.73

⁷ Herlinde Koelbl (ed.), *Jüdische Portraits: Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl*, S. Fisher, 1989, S.123. ヨナスはこのインタビューのなかでこういつている。「哲学者でありユ

ダヤ人であることには、一種の緊張があります」[Jonas said in this interview, „Dass man zusammen Philosoph und Jude ist – darin liegt eine gewisse Spannung.“ (That man at once philosopher and Jewish – there is a certain tension in it.”

⁸ Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Suhrkamp, 1987

⁹ Paolo Becchi, “Theorie und Praxis des Prinzips Verantwortung bei Hans Jonas“, the manuscript for the lecture at Shibaura Kougyou Daigaku in Tokyo on October 31 2004

¹⁰ 品川哲彦、『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007年、121-127頁。

¹¹ Hans Jonas, *The Phenomen of Life. Toward a philosophical Biology*, Northwestern University Press, 2001 (ドイツ語版の邦訳として、『生命の哲学 有機体と自由』、細見和之・吉本陵訳、法政大学出版局、2008年)

¹² 品川哲彦、「ヨナスの〈アウシュヴィッツ以後の神〉概念(一) ユダヤ人で哲学者であること」、『文学論集』58巻2号、関西大学文学会、2008年、1-23頁。

¹³ Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp, 1997, S.403

¹⁴ Hans Jonas, “Der Gottesbegriff nach Auschwitz” und “Materie, Geist, und Schöpfung”, in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, 1992 (『アウシュヴィッツ以後の神』、品川哲彦訳、法政大学出版局、2009年刊行予定)

¹⁵ Christian Wiese, “Nachwort”, in Hans Jonas, *Erinnerungen*, Insel Verlag, 2003, S.422

¹⁶ Hans Jonas, “Heidegger and Theology”, p.229

¹⁷ 品川哲彦、「ヨナスの〈アウシュヴィッツ以後の神〉概念(二) 全能ならざる神と人間の責任」、『文学論集』58巻4号、関西大学文学会、2009年近刊、1-23頁。

¹⁸ 品川哲彦、『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』、90,107-108頁。

¹⁹ 同上、第2、5、6章。

²⁰ Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, 2002, S.103

²¹ Hans Jonas, “Lasst uns einen Menschen klonieren“, in *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen* S.188

²² 品川哲彦、『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』、第6章

²³ Robert Spaemann und Reinhold Löw, *Natürliche Ziele. Geschichte und Widerentdeckung des teleologischen Denkens*, Klett-Cotta, 2005: Vittorio Hösle, „Ontologie und Ethik“, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*, Dietrich Böhler (hrsg.), Verlag C.H. Beck, 1994, derselben, „Zum Verhältnis von Metaphysik des Lebendigen und allgemeine Metaphysik. Betrachtungen in kritischen Anschluss an Schopenhauer“, in *Herausforderungen und Möglichkeiten*, Hösle (hrsg.) Frommann-Holzboog Verlag, 2002

²⁴ Hans Lenk, „Macht und Verantwortung“, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*

²⁵ Karl-Otto Apel, „Die ökologische Krisis als Herausforderung für Diskursethik“, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*: Holger Burckhart, „Überwindung der metaphysisch-heuristischen Grundlegung der Verantwortungsethik bei Hans Jonas“, in *Gendai no seimeikan to sizenkan ni taisuru tetugakuteki rinrigakuteki saikentou (A Philosophical and ethical rethinking of the concepts of life and nature in the present)*, Akihiro Sakai (ed.), Hokkaidou University, 2002; Wolfgang Kuhlmann, „Prinzip Verantwortung versus Diskursethik“, in *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*: Micha H. Werner, „Dimension der Verantwortung; Ein Werkstattbericht zur Zukunftsethik von Hans Jonas“, in demselben.

ヨナスは、なぜ、いかにして日本に「積極的に受容」されたか ——ラフルーアの見解と日本からの応答——

品川哲彦

1. ラフルーアの仮説——ヨナスの世代間倫理と日本の伝統的倫理の「親和性」

ウィリアム・R・ラフルーア教授は、日本の中世の思想、水子供養をはじめとする現代日本の宗教現象、さらにまた生命倫理学の研究で知られている。その生命倫理学研究の一端には、ハンス・ヨナス研究が含まれている¹。ヨナスは、アメリカにおける生命倫理学の研究の最初の一拠点となったヘイスティングス・センターに設立当初からフェローとして参加した、ドイツ生まれのユダヤ人哲学者である。私は、近年、ヨナスを主要テーマのひとつにしてきたため、京都大学で2009年2月21日に行われたラフルーアの講演に特定質問をする機会を恵まれた²。教授の早すぎる死を追悼する意をこめて、ここに彼のヨナス研究に関する論文を寄稿する。

とりあげるのは、「子ども、パターナリズム、生命倫理学——ヨナスの主張する世代間責任の日本での受容」³である。このなかには、日米間でのヨナス受容の大きな違いが指摘されている。アメリカでは、ヨナスはウォーリンによってハイデガーの弟子とレッテルづけられ、また、そのユダヤ的伝統や神学的思索への関連のために正当に評価されない傾向にあるのに比して、日本では、世代間倫理の主唱者として適切に理解されている。ここにラフルーアは、ヨナスの世代間倫理と日本の倫理的思考の伝統との「驚くべき親和性」⁴があると主張し、和辻の『倫理学』とヨナスを対比してこの仮説の証明を提示した。ヨナスの伝統的背景を共有していない日本で「世代間責任についてのヨナスの見方が目を見張るほどやすやすと受容されている」⁵のは、ラフルーアによれば、ヨナスの洞察の普遍性の証である。したがって、アメリカではヨナスの洞察をもっと適正に評価すべきだという提言で、この論文は結ばれている。

さて、日本で倫理学を、しかもヨナスを研究している者にとって興味をひくのは、何よりも、ラフルーアの見解が日本におけるヨナス受容にどれほど合っているのか、また、彼が見出したと主張する「親和性」がヨナス解釈としてどれほど適切かという点である。以下、本稿は次のように分節化される。まず、ラフルーア論文の論理を再構成する(2)。ついで、ヨナス解釈という観点から、彼の見解にたいして批判的な検討を行う(3)。そ

の結果、ラフルーアのいう「親和性」とは逆に、ヨナスのなかに日本では、いまだ受容されていない面、あるいは今後も受容されにくい面があるように私には思われる。ヨナス理解という観点からすれば、それはむしろ日本における今後のヨナス受容にとって重要な論点であろう。それについて指摘する（４）。とはいえ、ラフルーアの見解にたいして批判を加えたとしても、ラフルーアの批判するアメリカにおけるヨナス理解の側に与するわけではない。その点についての説明を補足し（５）、最後に本稿の要点をまとめることとする（６）。

ラフルーア教授は異文化の理解に専心してこられた。本稿は彼の日本にたいする見解によって触発され、日本人研究者が自国の伝統を反省し、ついで、日本にとっての異文化に属すヨナスのいっそう適切な理解を進めようと試みるものである。その意味で、この論文はラフルーアへのオマージュである。

2. ラフルーアの論証の再構成

ラフルーアによれば、ヨナスはアメリカでは彼が値するほどの評価を得ていない。正当な評価を妨げている要因は、論文全体からまとめれば、三つあげられている。第一は、ウォーリンがその著『ハイデガーの子どもたち』のなかで描いたパターンリズム的で反民主主義的な、ハイデガーの弟子というヨナス像の影響である⁶。第二には、ヨナスはユダヤの伝統を出自とし、その著作のなかには神学的思索も見出されるので、彼の洞察はそのような伝統や神学を共有している者にとってのみ説得力をもっているという推測である。第三には、保守的な論客レオン・カス⁷が生命倫理学におけるヨナスの寄与を高く評価しているゆえに、ヨナスも保守的陣営に属すとみなすひとがいることである。

これにたいして、ラフルーアによれば、日本でははるかにヨナス受容が進んでいる。「十一年以上、日本の生命倫理学を読んできて、私は何度もヨナスが引用されているのを見て驚いている。（中略）日本でヨナス思想のなかでもっとも重要な原理として要約されているのは世代間倫理である」⁸。なぜ、ヨナスは日本でそのように受容されてきたのか。ラフルーアはその理由として、世代間倫理という「ヨナスの主題は、世代間の結びつきや責務をしばしば制度的に担ってきた東アジアの伝統的な倫理体系が、とりわけ日本の儒教や仏教が強調してきたことと親和性をもっていた」⁹という仮説を立てる。この仮説の証明をつうじて、彼はアメリカにおける上記の三つの性格づけが不適切であることを示し、ヨナスの正当な評価がアメリカでも広まることを促そうとする。したがって、議論の骨格をとりだせば、次のようになる。

前提 1 (事実の認識 1) ヨナスはアメリカで適切なしかたで受容されていない。

推論 1 (前提 1 の理由) それはヨナス理解が偏向しているからである。

前提 2 (事実の認識 2) 日本ではヨナスは適切なしかたで受容されている。

推論 2 (前提 2 の理由) それはヨナスの世代間倫理と日本、さらには東アジアの伝統的な倫理のあいだに親和性があるからである。

結論 1 (前提 2 と推論 2 から) ヨナスは広く受容される重要性を帯びている。

結論 2 (前提 1 と推論 2 と結論 1 から) アメリカでのヨナス理解は偏向しており、ヨナスはアメリカでももっと適切なしかたで受容されるべきである。

さて、細部をみてみよう。推論 1 のなかで最も大きくとりあげられているのは、ウォーリンにたいする批判である。批判は二つのやり方でなされる。ひとつはヨナス解釈上の批判である。もうひとつはウォーリンのヨナス批判の立脚地、つまり欧米に支配的な倫理理論、とりわけ生命倫理学の理論における自律尊重の姿勢にたいする批判である。ラフルーアのウォーリン批判の基調には、ウォーリンがヨナスを彼の「ハイデガーの弟子」という概念に合わせて仕立て上げるために独断的な解釈をする傾向にあるという指摘があるが、今はまず、ウォーリンのヨナス像の二つの特徴に焦点をあてよう。

ウォーリンがヨナスをパターンリスティックだと評した根拠は、ヨナスが責任の原型として挙げている乳飲み子にたいする責任、ひいては親子関係に適用されるべき責任を人間関係一般に適用しているとウォーリンが解釈したことにある。同様に、ヨナスが反民主主義だというその批判の論拠は、ヨナスは政治家が国民にたいして親の役割を果たすべきだと主張しているとウォーリンが解釈したことにある。なるほど、ヨナスは政治家を親になぞらえており、ラフルーアはその点で誤解を招くことを認める。しかし、ヨナスが親の子にたいする責任を人間関係一般に拡大していると推論できるテキスト上の根拠はない。むしろ、子どもという存在に「ヨナスは明らかに、自律規則の普遍化可能性にたいするひとつの例外を見出したかった」¹⁰にすぎない。

パターンリスティックだという批判がヨナスの否定につながるのは、欧米の倫理理論では、「通常、自律原理が他の原理に打ち勝つ切り札とされてきた」¹¹からである。ラフルーアの批判はここにむかう。子どもは自律的な存在でないゆえに、「正しく理解され、行われる一種の条件づきパターンリズムが必要」である¹²。子どもは無視するにはあまりに大きな存在である。したがって、「ヨナスは子どもという『問題』に注意することが、現代西洋の支配的倫理の大きな空白を明るみに出すのみならず、世代間倫理という彼の構築した倫理の基礎をなすと理解していた」¹³。こうして、ヨナスは、普遍的と称される自律原理が普遍的でないことを明らかにし、われわれは乳飲み子をみれば自分の責任を直観すると指摘することで、存在と当為とを峻別する現代の支配的な見解に異議を申し立て、現在世代の活動が地球環境におよぼす影響を介して、現在世代は未来世代にたいして親の地位にあることを明言したわけである。

前提2と推論2に進もう。日本では、ヨナスが進んで受容されてきたが、それは散発的な引用の繰り返しではない。ラフルーアのみるところ、「日本の倫理学の議論のなかには、日本でまだヨナスが知られる以前にすら、ヨナスのなかでたがいに結びついている関心事の構造と不思議なほどきっちりと並行するものを見出すことができる」¹⁴。その関心事とは、(1)自律原理にとっての難題としての子どもの存在への注視、(2)存在と当為の結びつき、(3)世代間責任の構成要素である。上記の並行の証として、彼は和辻をとりあげる。

和辻は、義務を個人の意識の事実によって根拠づけるカントを批判したあとに、こう記している。「しかし実践的行為的連関は個人の義務意識というごときものよりもさらに根源的に主体間の相互了解を含んでいる。義務意識の生ずるのはかかる主体的連関においてである。しかもそれは一定の間柄すなわち人間関係が形成せられていることに基づきこの間柄における行為の仕方の自覚として生じて来るのである」¹⁵。ラフルーアはこの引用のまえに、こうまとめている。「仏教と儒教のうちにある見解と軌を一にして、和辻は、ばらばらの独立した個的人格の存在を要請し、ついでこの人格があとから関係を形成する——あたかも、そうした関係は二次的で自発的に構築されるものであって、生まれつきの人間存在に内在的ではないかのように——とするのは誤りとみなした」¹⁶。間柄のこの先行性は、ラフルーアによれば、存在と当為の結びつきを意味している。「関係はそこにあるがゆえに、たとえ絶対的な主張ではないにしても、関係はあるべきことの一部であると主張する」¹⁷。

さらに、ラフルーアは和辻のなかにも、ヨナスの関心事の最初に挙げられた子どもへの注目を見出す。ラフルーアは該当箇所を挙げてはいるだけだが、和辻の文章を引用すれば、「我々は幼児の行為などを認めはしない。それは幼児の動作がまだ意識的・意志的・知能的とは言い難いからである。(中略)彼の内に認められるのは個人たるべき可能性であって、個人としての現実性ではない。だから幼児にかかわる母親や守り人の動作態度はすべて行為としての意義を帯びるにかかわらず、それに対応する幼児の動作はまだ行為ではないのである。それがまたちょうど幼児との間柄の特殊性を形成する」¹⁸。

しかも、ヨナスの世代間責任がもっている未来への志向は和辻にも読みとれるとラフルーアは主張する。彼が着目するのは、家の祖先の霊を祀る行為である。和辻は「家においては成員は生けるものだけに限らない。古い風習によれば家には祖先を祀る仏壇があり、親の命日には一家が『精進』しなくてはならなかった。一家の内に生ける親も、死せる親の前には子としてふるまわなくてはならない。この見地においては一家の主人は絶対的に主人なのではない。主人は己の恣意によって一家の運命を決することができない。彼は祖先の支配の下に立ち、祖先伝来の『家』を今守っているに過ぎない。彼はそれを傷つけることなく子孫に伝えねばならない」¹⁹と述べている。ラフルーアはこう解釈する。「和辻の主張は(中略)すべての世代の子どもや若者が、先祖を祀る儀式に参加することで過去

と現在、未来を結びつけることの重要性を教えられるというところにある。その儀式そのもののなかに、時間の次元にそった責任を意味する世代間倫理が具現されている」²⁰。

以上からラフルーアは、彼がヨナスのたがいに連関しあっている関心事として挙げた上述の三点を和辻のなかに確認したと主張するわけである。

さて、ヨナスの世代間倫理が日本において的確に理解されたということは、それが特定の神学的背景に依拠していない証である。ラフルーアはヴォーゲルの「ヨナスはニヒリズムを克服するために神学を必要と考えなかった。(中略)信仰に訴えることなしに、合理的形而上学が責任原理を根拠づけることができなくてはならない」²¹の言を援用する。しかしながら、のちに再論するように、彼はそれにただちに続けてこう主張する。「私の主張は、日本の倫理学者と生命倫理学者はこのことを確証しているということである。すなわち、彼らは、世代にまたがる責任の倫理学は何よりも経験的に知られうる共通の真理に基づいていると想定している——つまり、今日の人間は自分たちより前に生きていた祖先がかつてどんなであったかによっておおよそ形作られており、他方、われわれの未来の子孫がそのありようとなるのは、今のわれわれがどんなであり、誰であるかを受け継ぐがゆえであると想定している」²²。世代間倫理にたいする正当な評価はだれにも開かれており、ヨナスはアメリカにおいても再評価されるべきである。これがラフルーアの結論である。

3. 「親和性」の検討

日本ではヨナスが積極的に受容されてきたというラフルーアの事実認識は間違っていない。ヨナスの著作のなかで最初に邦訳されたのは『グノーシスの宗教』で1986年に発刊された²³。まずグノーシス研究者としてのヨナスが伝えられた。だがすぐに、世代間倫理の唱道者としてのヨナスの紹介も加藤尚武の著作をつうじて始まった²⁴。とくに加藤が『環境倫理学のすすめ』のなかで、環境倫理学の基本的主張を地球の有限性、世代間倫理、生物種の生存権にまとめ、世代間倫理に関連してヨナスを挙げたことで、日本の読者にはヨナスの名が環境倫理学と世代間倫理にしっかりと結びついた。ついで、1988年には生命倫理学の二論文が邦訳された²⁵。1996年には『哲学・世紀末における回顧と展望』²⁶が邦訳され、ヨナスの人生に日本の読者も近づけるようになった。ついに2000年に『責任という原理』²⁷が、加藤による梗概「『責任という原理』の読み方」を付して刊行された。同年には、『主観性の復権』²⁸が出ている。さらに、『生命の哲学』²⁹が2008年に、続いて『アウシュヴィッツ以後の神』³⁰が2009年に邦訳された。このほか論文や

インタビューの翻訳もある³¹。ヨナスの主著の多くが日本語で読めるようになっている。

だが、ヨナスの全体像が日本に浸透しているとはいえない。加藤が「『責任という原理』の思想から、従来の倫理学の延長線としての世代間倫理の部分を受け容れ、ヨナスの独自の存在論は切り捨てる形で、私は『環境倫理学のすすめ』を構成した」³²と記しているように、世代間倫理はまずは彼の生命の哲学や神学的思索とは独立に紹介された。ウォーリンの『ハイデガーの子どもたち』も2004年に邦訳されたが、その解説のなかで、日本の代表的な現象学者のひとりである木田元は「ハンス・ヨナスについては、不敏にして私はこの本を読むまでほとんど知らなかった」³³と記している。木田の記憶にあるヨナスは、1925年にハイデガーにアーレントの住所を探すように依頼された学生、つまりはこのふたりの往復書簡のなかの一登場人物にすぎなかった。ヨナス自身の回顧の翻訳を除けば、グノーシス研究から晩年の神学的思索までのヨナスの知的経歴を再構成する日本での試みは、『アウシュヴィッツ以後の神』に付した私の試論が初めてだったと思われる。もちろん、事情は彼の人生と研究の統合性の見極めがたさに起因している。しかし、ヨナスが受容されがたい理由としてラフルーアが挙げたハイデガーとの関係やユダヤ的背景は、日本ではアメリカほど知られてこなかったという点は留意すべきだろう。

さて、そのうえで問おう。はたして、ラフルーアのいうとおりのしかたでヨナスの世代間倫理と日本の伝統的倫理学との「親和性」はあるのだろうか。

たしかに、和辻は関係、間柄を倫理の基礎においている。だが、ヨナスの世代間責任の基礎はそれと並行をなしているだろうか。ここで、ラフルーアによる引用のなかにもあるように、和辻のいう関係は「一定の間柄すなわち人倫関係」³⁴であることに注視すべきである。和辻はこうした間柄、人倫関係の例として古代中国にいう父子、君臣、夫婦、長幼、朋友などを挙げている。では、xとyとは父子であるのに、yとzは朋友であるという区別はどこから生じるのか。和辻によれば、それはそれぞれの間柄に固有の「一定の連関の仕方」「一定の行為的連関の仕方」³⁵からである。一定だからこそ、それは具体的な行為を指示する。つまり倫理規範となる。和辻のいう間柄が特定の役割、その役割に応じたふるまいを伴っていることは明らかである。これにたいして、ヨナスのいう責任は、力の不均衡に基礎をもつ。「責任のむけられる先は、私の外にあるが、私の力の及ぶ範囲にあり、私の力に依存しているか、あるいは、私の力によって脅かされている。そのものは、私の力にたいして、そのものがあるゆえに、ないしは、ありうるゆえにその存在する権利を対置し、[責任感情を触発された私の]道徳的意志をつうじて、私の力に[その存在を守る]義務を負わせる。その力は私の力であって、[そのものの存続する]原因として関係しているのだから、これは私の問題である」³⁶。責任のむかう先が存在する権利をもつのは、それが存続を脅かされている存在者であり（というのも、私の助けなしに永久に存続するものには、私はこの意味での責任をもたないから）、いいかえれば死にうる存在者、それゆえ

生きている存在者、生き続けようという目的を帯びている存在者だからである。したがって、ヨナスの責任概念は、目的をもつ存在者がその目的を達成することが善であり³⁷、目的は生き物の個体のみならずその体の一部にも存在し、さらには物質的自然のなかにも生き物を生み出すことへの「あこがれ」³⁸として潜在的に存在しているという彼の存在論に裏打ちされている。だからこそ、ヨナスは同じひとつの責任の観念から、人類の存続への責任のみならず生態系に配慮する責任をも導出することができたわけである。だとすれば、ヨナスと和辻では、子どもの存在への注視は共有していても、その根底はかなり違っているといわざるをえない。なるほど、両者は自律原理を切り札とみる倫理理論に異議を申し立てるだろう。だが、対等で相互的な関係に立つ倫理理論と対置するのは、責任原理のみならず、ケアの倫理も徳の倫理もそうである³⁹。和辻との並行はヨナスよりも、ケアの倫理や徳の倫理のなかにいっそうよく見出されるかもしれないのである。

存在と当為の関係について、ヨナスと和辻のあいだに「親和性」はあるだろうか。たしかに、両者は、われわれは幼い子どもをみるときに、子どもにたいしてすべき特定のふるまいをせよと命じる規範を同時にみたとと説いている。その規範をみないことは、ヨナスによれば子どもでなくて「物理化学的に交互作用をしている分子の集合体である細胞の集合体」⁴⁰をみるに等しい。規範は、子どもであるというその事実をそれとして構成する要素なのである。しかし、もともと存在と当為の峻別は、価値や目的は世界のなかに内在せず、もっぱら主観の設定するものであるという近代の自然観に由来している。ヨナスの存在論は、当然、これと対置する。ヨナス自身は明確にそれを表現している。存在から当為は引き出せないというドグマは、「けっしてまともには吟味されてこなかったし、ここにいう存在はすでに価値からの自由なものとしてそれに対応する中立化によって考えられているのだから、そうした存在の概念から当為が引き出されないというのは同語反復による帰結にすぎない。——しかし、それを進めていくと、それ以外の存在の概念はないとか、そうして（究極的には自然科学によって獲得され）根拠づけられた存在概念が存在の真の概念であり、存在概念はそれしかないという主張の普遍的公理となる。それゆえ、存在と当為を分けるのは、そのような存在概念を前提としているから、すでに特定の形而上学を反映している」⁴¹。それはまさに形而上学であるから、経験に先立って成立している思考の枠組みであって、もはや経験によっては証明することも反証することもできない。だが、反面、ヨナスの論敵はヨナスの立場も別の形而上学として批判するだろう。これにたいして、和辻では、当為は一定の行為的連関の仕方に基礎づけられている。その行為のやり方はすでに社会的な慣習として確立している。だが、それは、たとえば、西洋ではスープを飲むときに音をたてないが、日本ではそばを食べるときに音をたててもよいといった規則とどこが違うのだろうか。この規則は規範である。しかし、ハーバマスの概念でいえば、社会的な妥当性をもつにすぎない。道徳的な妥当性をもつとはいえない。したがって、ヨナスを批判しようとするれば形而上学が問題であり、和辻を批判しようとするれば社会的妥当

と道徳的妥当の違いが問題となる。存在と当為の関係についても、ヨナスと和辻では、その内実は大きく違うのは明らかだろう。

この違いを看過しているために、ラフルーアはヴォーゲルの引用の直後に彼自身の主張——世代間のつながりについての「経験的に知られうる共通の真理」⁴²としてヨナスの見解は広く受容されうるという主張を結びつけたのだと思われる。ヴォーゲルが言及しているのはヨナスの合理的形而上学であって、それが形而上学であるかぎり、経験的な知識を根拠に支持されるわけではない。たとえ、どの世代も前の世代に規定されているということが、ヨナスを含めてすべてのひとが認める経験的に知られる真理だとしても、そうした経験的な知識はヨナスがその形而上学によって示そうとしたものではないのである。

最後に、ヨナスの世代間倫理の未来志向が和辻の倫理学のなかにもみられるという点はどうか。たしかに、ラフルーアの指摘するとおり、日本の先祖崇拜は子孫の存続と繁栄への祈りという意味をもっている。ただし、それはその特定の家系の未来にかぎられている。これにたいして、ヨナスは人類の存続、責任をとりうる存在者という人間の理念の存続を訴えている。この点でも、両者のあいだに内実の違いがみられる。

以上からすると、ヨナスの世代間倫理と日本の伝統的倫理とのあいだには、個々の主張の類似性は見出されうるにしても、ラフルーアが発見したと主張するような構造上の親和性はないと結論せざるをえない。とはいえ、日本には特定の関係に基づく配慮や世代の連鎖についての強い意識があるから、ヨナスが日本でアメリカほどに抵抗なく受容されえたと想定できるだろう。後者については、欧米の研究者には新鮮に思われるらしく、シュレーダー＝フレチットもローズを援用して未来世代の権利を説く彼女の議論のなかで、先行世代から受ける「恩」を次世代への配慮に替える日本の発想を引用していた⁴³。人びとが同時的にも通時的にも結びついているという意識は、おそらく日本の社会をアメリカにおけるほどに個人主義的にするのを防いできたのであり、したがって、日本では欧米ほどにパターナリズムへの反発が強くない。おそらく、シュレーダー＝フレチットが「恩」を援用したところで、世代間倫理を主張するには、日本では、ローズふうな社会契約に訴えるよりは責任の観念に訴えるほうが説得力をもつ。ラフルーアが正しくみているように、関係は契約によって成立するまえにすでに先行していると捉えるからだ。だが、その倫理的姿勢は、ヨナスとの近さではなくて、むしろ、ケアの倫理との近さということによっても説明されうるかもしれない。実際、心理学の調査は日本の青年にケア志向が顕著なことを示している⁴⁴。

4 ヨナスのなかにある日本の伝統的倫理にとって非「親和的」かもしれない要素

さて、もし、「親和性」がいえないとすれば、逆に、ヨナスのなかの日本にとって「親和的」ではない要素を指摘できよう。それはヨナスが日本でいっそう的確に受容されるためには、留意しておくべき点である。私は自然にたいする態度をそれに挙げておきたい。

和辻は『風土』のなかで、日本がそこに位置しているモンスーン地帯の湿潤な気候について二つの特徴を挙げている。一方では、それは自然の恵みをもたらす。「かくして人間の世界は、植物的動物的なる生の充満し横溢せる場所となる。[砂漠と対照的に]自然は死ではなくして生である」⁴⁵。他方で、それは自然の暴威を意味する。湿潤は大雨、暴風、洪水などとなって人間を襲い、「それは人間をして対抗を断念させるほどに巨大な力であり、従って人間をただ忍従的たらしめる」⁴⁶。ここから、自然は人間が規整しようとしても支配できるものではなく、たとえ人間が自然のなかに混乱をもたらしたとしても、自然はそれ自身の生きる力でその秩序を回復するという期待が生じる。しかし、科学技術という巨大な力を手にした人間の行為は、この期待の範囲内に収まるものではなくなった。実際、日本は発展した工業国になったとともに、多くの公害を含んだ深刻な環境破壊をひきおこしてきた。人間の力が恵みを与える自然を掘り崩してしまった。だとすれば、責任は力の関数であるというヨナスの考えは、とりわけ日本において自然にたいする態度を改善するのに役立つはずである。

自然全体と人間との関係について、ヨナスはその神学的思索のなかでは、「人間の次元で進められる遂行の機会と危険とに、神の仕事[創造された自然]がゆだねられた」⁴⁷と描いている。全能ではない神というヨナスの神概念がいかにもユダヤ教の伝統から遠く離れたものだとしても、ヨナスの考える神による世界の創造がユダヤ教の伝統に由来することは否定できない。それでは、このことは日本でヨナスを受容するのを妨げる要素となるだろうか。否。ラフルーアが正しく指摘しているように、責任原理は神学的な前提を必要としない。ヨナス自身がそれを言明している。「世界があるべきかという問いは、神的な創造主にとっても、世界のあるべきことが善の概念からして創造の根拠であるという仮定、すなわち、神が世界があるべきだとみなしたから神は世界を意志したという仮定を含んだ世界の創造についてのあらゆるテーゼからも分けられる」⁴⁸。責任は力の関数であるという観念は神学とは独立である。それゆえ、地球規模での生態系破壊を助長しない人類の責任は、ヨナスの属する宗教的伝統とは異質な日本でも、受容できないわけではない。そして、この責任を果たすことが、未来世代の人類の存続を妨げないという第一の責任の遂行を可能にするのである。

ここであらためて責任の構造を考えてみよう。私の過ちのために誰かが傷ついたなら、法廷ならば、私は形式上は裁判官のまえで、理念的には私も国民のひとりとして守るべき法のまえで責任が問われ、私はそのひとのために償わなくてはならない。ヨナスが責任の範型とする乳飲み子の例では、乳飲み子のための配慮が要求されていることは明らかだが、誰のまえで責任が問われるかが明確ではない。だが、神学的思索では、彼は「神がこの世界を生成させたのを悔いなくてはならないようなことが起こらぬように、せめてもそう頻繁には起こらぬようにと、人間がその生の途上において、しかも人間自身のためにではなしに、気をつける」⁴⁹ように促している。この文脈では、責任が問われるのは神のまえだと考えてよい。しかし、この神は無力な神だから裁く神ではない。だとすれば、責任を問う役目は人間にゆだねられていることにならざるをえない。とはいえ、ヨナスは「人間自身のためにではなしに」と断っている。だから、それはたんに社会的に形成されてきた人間同士の間柄に規定された行動規範に従うことで成し遂げられるものではあるまい。それぞれの人間が神を思いやる、つまり内に超越を孕んだ人間であることによってはじめてこのことは可能になるだろう。さて、この人間像は、たしかに、「神の像」に由来するものであり、ユダヤーキリスト教を地盤として明確化されてきた。しかし、それは、宗教に依拠しないしかたで語られる近代の人間の尊厳の概念のなかに引き継がれている⁵⁰。だとすれば、基本的人権を認める近代化した社会のひとつとして、日本にこの考えが受容されないとはいえない。

以上、ヨナスの思想のなかにある日本の伝統的倫理とは非「親和的」な要素に注意してきた。そうしたのはヨナスの受容を阻むためではない。日本に伝統的倫理にしたがって彼の思想を変容してしまうことなく、いっそう的確に理解するために必要なことなのである。

5 ウォーリンとカスへの批判

3では、ラフルーア論文の前提2と推論2に批判を加えたが、4からも明らかなように、私はラフルーア同様に、ヨナスが彼の属している伝統以外の読者にも的確に受容されうると考えている。だから、ラフルーア論文の結論1には賛成する。それでは、残る前提1、推論1についてはどうか。私はラフルーアのウォーリンとカスへの批判をほぼ支持する。

ラフルーアによれば、「ウォーリンのヨナス論文は、たぶん『ハイデガーの子どもたち』という本の主題に規定されたあまり、ウォーリンがヨナスの思想のなかに知られていないがなお残っているハイデガーの悪しき傾向とみなすものを強調している」⁵¹。ウォーリン

の読みは恣意的なところが多い。ラフルーアが指摘していない箇所をひとつ傍証として挙げるなら、ウォーリンは、ヨナスが地球環境の危機を回避するための禁欲主義を普及させるには大衆欺瞞（プラトンのいう高貴な嘘）の利用が唯一の道だろうと述べている箇所⁵²を援用して、ヨナスを全体主義の擁護者として描き出そうとしている。この像は明らかにハイデガーのナチス協力を連想させる。しかし、ヨナスはその直後の段落で、「人類の問題が、広くいきわたった[大衆欺瞞ではない]『ほんとうの意識』にゆだねられるとすれば、そのほうが当然よいだろうし、道徳的にも実践的にもいっそう望ましいだろう。その意識は、これから先の何世代にもわたる子孫のためにも、かつまた同時に、他国の苦しんでいる同時代人のためにも、[自分たちの]恵まれた状況はまだまだそれを指図していないのに、みずから進んであえて断念するという公共の理想主義をとまなうだろう。『人間』という不可解なものの測りがたさからすると、こうしたことがないとはいえない」⁵³と記している。したがって、ウォーリンの描き方とは逆に、ヨナスは進んで全体主義を採るわけではない。とはいえ、人間が自発的に欲望を断念することを合理的に期待することはできない。だから、ヨナスはその希望を「信じる」⁵⁴にとどめる。欲望にかられる人間が公共の理想主義に転じるわずかな可能性が人間のなかにあると信じられるのは、いいかえれば、それほどまでに人間の存在が「不可解」であるというのは、私見によれば、前述したように、人間が神を思いやる、超越を孕んだものであるからにほかならない。

ヨナスとハイデガーの関係については、なお解明されるべき争点だが、私はおよそ次のような見取り図を描いている。ヨナスの初期のグノーシス研究はハイデガーの実存哲学を鍵にして進められた。彼はそれによって、両者が「人間と人間が宿っているもの——世界——とのあいだの絶対の裂け目の感情」⁵⁵を共有していることを発見する。しかし、ヨナスはその後、師から離反せざるをえなかった。彼には、哲学がナチスへの協力を阻めなかったことが信じられなかった。あげくにヨナスはこう結論する。ハイデガーの思想には、決断を裁可する規範がなかったのだ、と。「自然本性をもたないものは規範をもたない。創造の秩序であれ、英知界の形相の秩序であれ、自然の秩序に属すものだけが自然本性をもちうる」⁵⁶のだから、いかなる規範も世界ないし自然のなかに位置をもたないグノーシス的な実存を拘束しない。だからこそ、ヨナスは戦後に生物の哲学において、人間を自然のなかに位置づけ、そこから規範を取り出そうとしたのだった。それは形而上学への回帰であり、ニーチェやハイデガーの形而上学の否定からすれば退却とみなされるかもしれない。だが、そうだとすると、ここにヨナスのハイデガーとの断絶をみないといけない。ちなみに、ウォーリンは、ヨナスが生き物のなかに自由を認めた点について、人間的善を眨めるものと難じた⁵⁷。だが、人間と他の動物の違いを説くヨナスの諸論文⁵⁸に明らかのように、ヨナスは人間の自由を生き物のそれよりも発展した次元で描いているのであって、ウォーリンが考えているような還元主義者ではない。

カスについては、ラフルーアがヴォーゲルを引用して記すように、生命倫理学の問題にユダヤの伝統的規範をもちこむ点で、ヨナスとは一線を引かなくてはならない。ヨナスは、彼自身が晩年のインタビューで答えているように、「ユダヤ人であることと哲学者であることとのあいだの緊張」⁵⁹を終生意識しつづけた、つまり、哲学者であるには、自分の生まれた伝統も括弧に入れなくてはならないという姿勢を終生保っていた哲学者だからである。

6 まとめ

日本ではアメリカにおけるよりもヨナスが積極的に受容されてきたことは間違いではあるまい。そこに、ヨナスが日本では受容されやすい要因を探そうとしたのは、ラフルーアが彼自身も自負するように創見である⁶⁰。一定の人間関係とそれに支えられた規範を重視する日本の伝統的倫理が、アメリカにおけるほどにヨナスをパターンリスティックだと斥けなかったひとつの要因であることは、おそらく事実だろう。しかし、ラフルーアの主張するように、子どもの存在への注目、存在と当為の結びつき、世代間倫理における未来志向の内実というヨナスのなかでたがいに関連しあっている関心事と並行するもの、ないしは、構造的な親和性が日本の伝統的倫理のなかに見出されるとまでいうことはできないと思われる。両者のあいだにあるとされる「親和性」を強調すると、力の不均衡によって一般化されるヨナスの責任概念、彼の形而上学、彼の人間の理念を看過したり変容させたりしてしまう恐れがある。むしろ、日本でヨナスをいっそう正確に受容するには、ヨナスのなかの日本の伝統的倫理とは必ずしも「親和的」ならざる要素——ここでは、自然にたいする態度、神学的思索、超越を内に孕んだ人間という観念にふれた——を理解することが必要である。もし、本稿の考察がヨナスについてのいっそう適正な理解になにがしか寄与することができるとするならば、それはしかし結果として、ラフルーアの究極の主張——ヨナスの洞察は世界中で広く理解されうるという主張を裏書きすることになるはずである。

¹ ラフルーアはローレ・ヨナス夫人とも親交があり、夫人からヨナスについてのコメントを引き出してもいた。ヨナスの『アウシュヴィッツ以後の神』の翻訳にたいする礼として夫人が私にくださった手紙（2009年12月31日付）のなかにも、「ウィリアム・ラフルーア教授は、フィラデルフィアにあるペンシルヴァニア大学の教授で、半年は東京で、半年はフィラデルフィアで教えておられますが、私の夫の著作をたいへん支持してくださっています」と記されている。

² 当日の質問は本号に掲載している。品川哲彦「William R. LaFleur 教授の”Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist”にたいする質問」

³ William R. LaFleur, “Infants, Paternalism, and Bioethics: Japan’s Grasp of Jonas’s Insistence on Intergenerational Responsibility”, in *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, edited by Hava Tirosh-Samuels and Christian Wiese, Brill: Leiden, Boston, 2008, pp.461-480.

⁴ Ibid., p.461.

⁵ Ibid., p.475.

⁶ ラフルーアが実際に体験したことだが、ユダヤ教の伝統に根ざした生命倫理学を構想しているなかにも、ヨナスが「ハイデガーの弟子」であるというので拒否するひとがいたそうである (Ibid., p.461)。ちなみに、私自身も、旧東ドイツで成人し、今は環境行政に従事しているひとに、ハイデガーの弟子であるゆえにヨナスを認めないといわれたことがある。

⁷ Leon Kass。2001年にジョージ・W・ブッシュ大統領から大統領生命倫理委員会の委員長に任命され、2005年まで勤めた。その著書『生命操作は人を幸福にするか』(堤理華訳、日本教文社、2005年)などで、科学技術の進歩に強い懸念を表明している。

⁸ LaFleur, op. cit., p.462 ラフルーアが例として言及しているのは、加藤尚武『バイオエシックスとは何か』未来社、1986年 (Ibid., p.462, p.469, p.478)、同『脳死、クローン、遺伝子治療』PHP、1999年 (Ibid., p.464)、金森修「ヨナス——『世代間の倫理』と責任」毎日新聞、2001年11月19日 (Ibid., p.462) である。

⁹ Ibid., pp.462-3.

¹⁰ Ibid., p.468. 傍点は原著のイタリックに対応する。

¹¹ Ibid., p.463.

¹² Ibid., p.464.

¹³ Ibid., p.465.

¹⁴ Ibid., p.469.

¹⁵ Ibid., p.470-1. ラフルーアの和辻からの引用は、*Watsuji Tetsuro’s Rinrigaku: Ethics in Japan*, translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, State University of New York Press: Albany, 1996, p.33 によるが、ここでは、和辻哲郎『倫理学』、全集第10巻、岩波書店、1962年、35-6頁の原文を引く。

¹⁶ LaFleur, op. cit., p.470.

¹⁷ Ibid., p.471. 強調はラフルーアによる。

¹⁸ 和辻、前掲、251頁。

¹⁹ 同上、93頁。LaFleur, op. cit., p.472. 原著での引用はラフルーア自身の英訳により、傍

点は彼の強調に対応する。

²⁰ LaFleur, op. cit., p.473.

²¹ Lawrence Vogel, “Hans Jonas’s Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology”, in *Hans Jonas, Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, edited Lawrence Vogel, Evanston: Northwestern University Press, 1996, p.40.

²² LaFleur, op. cit., p.475.

²³ 『グノーシスの宗教 異邦の神とキリスト教の端緒』秋山さと子・入江良平訳、人文書院、1986年。

²⁴ 加藤尚武『バイオエシックスとは何か』未来社、1986年、同『環境倫理学のすすめ』丸善、1991年。

²⁵ 「死の定義と再定義」「人体実験についての哲学的考察」、加藤尚武・飯田亘之編訳『バイオエシックスの基礎』東海大学出版会、1988年。

²⁶ 『哲学・世紀末における回顧と展望』尾形敬次訳、東信堂、1996年。

²⁷ 『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。

²⁸ 『主観性の復権 心身問題から『責任という原理』へ』宇佐美公生・滝口清栄訳、東信堂、2000年。

²⁹ 『生命の哲学 有機体と自由』細見和之・吉本陵訳、法政大学出版局、2008年。

³⁰ 『アウシュヴィッツ以後の神』品川哲彦訳、法政大学出版局、2009年。

³¹ 「進化と自由」、P.コスロフスキ、Ph.クロイツァー、R.レーヴ編『進化と自由』山脇直司・朝広謙二郎訳、産業図書、1991年。「悪しき終末に向かって」市野川容孝訳、『みすず』377号 (*Spiegel*, N.20/1992 収録のインタビュー)、1992年。「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」、W.Ch.ツィンマリ、H.P.デュール編『精神と自然』、尾形敬次訳、木鐸社、1993年。「精神と自然」、U.ベーム編『ドイツからの提言』長倉誠一・多田茂訳、未知谷、1999年（テレビ番組「今日の哲学」、対談相手はC.H.フォン・ヴァイツゼッカー、司会 W.Ch.ツィンマリ）。

³² 加藤尚武「訳者あとがき」、前掲『責任という原理』、419頁。

³³ 木田元「解説」、R・ウォーリン『ハイデガーの子どもたち アーレント／レーヴィット／ヨナス／マルクーゼ』村岡晋一ほか訳、新書館、2004年、382頁。

³⁴ 和辻、前掲、35頁。傍点は品川による。

³⁵ 和辻、同上、13頁。傍点は和辻による。

³⁶ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*,

Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984, S.175. 翻訳は品川による。以下同様。(加藤尚武監訳の邦訳『責任という原理』では、165 頁にあたる)。

³⁷ 「一般に目的をもつ能力のうちに、われわれは善それ自体をみることができる」(Ibid., p.154. 邦訳では 143 頁)。

³⁸ 前掲『アウシュヴィッツ以後の神』、85 頁(Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel: Frankfurt am Main, 1992, S.220)

³⁹ 品川哲彦『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007。

⁴⁰ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a. a. O. S.236. (邦訳では 223 頁)。

⁴¹ *Das Prinzip Verantwortung*, S. 92. 邦訳は 72 頁。強調はヨナスによる。

⁴² LaFleur, op. cit., p.475.

⁴³ K. S. Shrader-Frechette, “Technology, the Environment, and Intergenerational Equity”, in *Environmental Ethics*, edited by K. S. Shrader-Frechette, the Boxwood Press: Pacific Grove, 1991, p.71.(K. S. シュレーダー＝フレchette「テクノロジー・環境・世代間の公平」、シュレーダー＝フレchette編『環境の倫理』上、京都生命倫理研究会訳、晃洋書房、1993 年、126 頁)。

⁴⁴ 山岸明子『道徳性の発達に関する実証的・理論的研究』、風間書房、1995 年、89 頁以下。

⁴⁵ 和辻哲郎『風土』、全集第 8 巻、岩波書店、1962 年、25 頁。

⁴⁶ 同上、傍点は和辻。

⁴⁷ ハンス・ヨナス『アウシュヴィッツ以後の神』品川哲彦訳、法政大学出版局、2009 年、14 頁。(*Philosophische Untersuchung und metaphysische Vermutungen*, S.196-S.197).

⁴⁸ Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 98-S.99. 邦訳では 84 頁。

⁴⁹ 『アウシュヴィッツ以後の神』前掲、28 頁。(*Philosophische Untersuchung und metaphysische Vermutungen*, S.207).

⁵⁰ むろん、どのように継承されているかということそれ自体が問題なのではあるが。ハーバマスは、宗教に依拠しない側からみれば、かつての宗教の権威が「飼いなされた」のだが、宗教の側からすれば、宗教の教えが「不法に横領された」のだという世俗化の両義性を指摘している。Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001, S.12-S.13.

⁵¹ LaFleur, op. cit., pp.478-9.

⁵² Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S.267(邦訳では 261 頁): Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University

Press, 2001, p.126, (邦訳 205 頁)

⁵³ *Das Prinzip Verantwortung*, S.267. (邦訳では 261 頁)。「人類」は Menschheit で、邦訳では「人間性」となっているが、ここは人類の存続を論じているのでこう訳した。ただし、人類の存続には環境破壊を助長しないように欲望を断念することを必要とすると主張する箇所だから、「人間性」というニュアンスも含まれている。

⁵⁴ ebenda

⁵⁵ Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press: Boston, 3rd. 2001, p.327 訳文は品川による。邦訳では 435 頁にあたる。

⁵⁶ Ibid., p.334.邦訳では 443 頁にあたる。

⁵⁷ Wolin, op. cit., p.121.(邦訳 197 頁)

⁵⁸ Jonas, „Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne“, „Homo pictor: Von der Freiheit des Bildens“ in *Das Prinzip Leben* (『生命の哲学』、前掲、第八章、第九章)

⁵⁹ Herlinde Koelbl (hrsg.), *Jüdische Portraits: Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl*, S. Fisher: Frankfurt am Main, 1989, S.123.

⁶⁰ LaFleur, op. cit., p.462.

ナベールにおける「自己を問うこととしての自己を理解すること」

山内誠

Le se comprendre comme le se questionner chez Jean Nabert

Makoto YAMAUCHI

Jean Nabert est un philosophe qui s'est concentré sur le problème du “se comprendre” par une conscience. Cet article a pour but de décrire une caractéristique remarquable de sa pensée à l'égard de ce problème. Pour cela, d'abord je lis son inédit: *La conscience peut-elle se comprendre ?*. Il y questionne fondamentalement du “se comprendre” et décrit son essence comme “se questionner”. D'après lui, le se comprendre n'est rien autre que l'acte d'un se questionnant qui est au-delà de toute réponse. Ensuite, je considère comment ce concept anime la réflexion concrète dans *Element pour une éthique* qu'est écriture centrale et la plus régulière par Nabert. Dans ce livre, la tâche de la conscience cherchant à se comprendre est poursuivie à travers réflexion sur les expériences négatives à savoir la faute, l'échec, solitude. On y voit le se comprendre comme le se questionner paraît pour un examen moral sans fin conduisant vers le noir de ne pas comprendre. De là commence une régénération de soi qu'est un hommage pour se comprendre, mais son processus n'est pas encore séparé du se questionner toujours.

はじめに

「汝自身を知れ」が、哲学の最初のモットーであるとするなら、「自己を理解すること se comprendre」は、最も古い哲学的課題のひとつであるといえる。ジャン・ナベール¹は、この「自己を理解する」ことを自らの哲学の根本にすえた思想家のひとりである。ナベールにとって、哲学的意識の目覚めとは、自己を理解する意識の目覚めのことであり、哲学の

到来は、自己理解的意識の到来に等しい。倫理も宗教も、その根源は自己を理解する意識のうちであり、そこからして初めて、それらの本来の意義も理解することができる。

では、意識は何によって自己を理解するのか。それは、反省によって以外にはありえない。ナベールの思想は独創的なものだが、それは、いわゆる「反省哲学」という伝統的背景を持っている。ナベールが、辞典の項目のために書いた論文の言葉を借りれば、反省哲学とは、「メヌ・ド・ビラン以来の、フランス思想の代表的な流れ」²であり、それに属する思想家としてビラン、ラシュリエ、ラニョー、ブランシュヴィックらの名が、またその淵源たる思想家として、デカルトの名と、ビランと並んで反省哲学に重要な思想家として、カントの名が挙げられている。

ただし、ナベールによれば、反省哲学の伝統は必ずしも反省的分析の可能性を十分に汲みつくしてきたとはいえない。それが、もっぱら知的経験と知性のはたらきに反省の目を向けてきたのに対して、ナベールは、道徳的経験や宗教的経験のような、「自我の命運が結びついた、より具体的な経験」³へと反省が向けられなければならないと考える。この経験は、知的経験とは根本的に異なる領域に属している経験であり、したがって、それに向けられる反省も、知的経験に対するものとは異なるものでなければならない。そこで、ナベールは、反省について、その「自己を理解する」という根本の意義から改めて問い直すとするのである。

本論は、ナベールがどのように意識の自己理解について問い直し、自らの哲学のうちに取り入れたのか記述することを目的とする。そのために、まずはナベールの遺稿である、草稿「意識は自己を理解することができるか」⁴を読解する(一)。この草稿はナベールの遺稿集である『神の欲望』に収められている1934年に書かれたとされるテキストである。遺稿であり、草稿であるこのテキストには記述において不十分な点、不明瞭な点も少なからずあるが、ナベール哲学の理解のために、それを補ってあまりある意義を持つテキストであるといえる。そこではタイトルの通り、意識は自己を理解することができるのか、できるとすれば、それはどのようにしてかが論じられており、それはナベールの哲学そのものの可能性が論じられているに等しい。実際、この草稿のうちには、後のナベールの著作で詳しく展開されることになる、ナベール哲学の本質的要素がちりばめられている⁵。本論が強調したいのは、ナベールが「自己を理解する」ことを「自己を問うse questionner」こととして理解しているという点である。

それから、ナベールの主著である『倫理学要綱』によりながら、自己理解と自己を問うこととの関係が、具体的経験へ向けられた反省において、どのように働いているのを確認したい(二)。そして最後に、その関係がその後のナベール哲学においてどのように継続していくのかについて補足する(おわりに)。

一、「意識は自己を理解することができるか」

「意識は自己を理解することができるか」。この問いに答えるため、ナベールは「意識が自己を理解する」とは厳密にはどのような事象であるのか、改めて問い直そうとする。

まず草稿の冒頭で、ナベールは実在を理解しようとする思考が、唯一実在的なものである個別的なものへと向かうときに会う困惑について語っている。それはすなわち、「個別的なものは、それ自身とは別のものによって、個別的なもののうちに具体化される法則によってか、…それよりも大きな他の個別的なものによってのみ理解されうる」(DD406)という事態に関する困惑である。そのように理解されることによって、当の個別的なもの個別性は、前者によっては知的観点から無視しうるものとして、後者によってはより大きな別の実在の単なる構成要素として、取り逃がされてしまうことになる。そして、自己を理解しようとする意識も、時間空間的に限定された個別的意識としてのみ実在する限りは、この「個別的なものを統合しようとする形式の専制」(ibid.)に面している。

ナベールにとって、意識の個別性は決して絶対的なものではない。むしろ、その個別性の絶対性を切り崩すところにナベールの反省の課題はあるといってもよい。しかしながら、同時に、個別的な意識としてのみ意識は実在するというのも、ナベールの強固な主張である。それゆえ、反省とは、現に自己を理解しようと努力している個別的意識の反省としてしかありえないのであり、この反省する意識の個別性をスポイルする「形而上学の根源的な悪徳」(ibid.)を、ナベールはまず何よりも先に退けられねばならないと見なすのである。

もし、意識の個別性をスポイルしてもかまわないという形而上学的立場に立つならば、自己理解とは「意識がなした発見に先立って存在する秩序のうちに自らの立場を固定し、それによって自らに満足を与える操作」(ibid.)として規定されるだろう。しかし、真の反省、真の自己理解とは、「満足」によってではなく、「不満足」によって特徴付けられるというのがナベールの考えである。そこに、「自己認識 *se connaître*」とは区別される自己理解の固有性がある。

認識とは、与えられた対象に向かうものである。それが不完全にしか与えられていない場合、認識はそれを完全なものにし、満足しようとする志向を持っている。その場合、狙われている対象は、その全様が明らかにはなっていないにしても、少なくとも与えられていることは確かなのだから、知識を蓄積することによって対象が把握される可能性、「満足への志向の満足の可能性」(ibid.)は決して手放されることはない。

それに対して、自己理解においては、与えられた対象というものは存在しない。なぜなら、意識が理解しようとしているのは、その自己自身であって、それは理解しようとする

行為に先立って予め与えられたものではないからである。したがって、「意識は、対象への志向の可能な一致の観念によっては自己を理解することはできない」(DD406)のであり、自己理解への志向を満たすことのできないという本質的な「不満足」と、その不可能性を証する「不安inquiétude」⁶を絶えず携えることになるのである。

そういうわけで、「自己を理解するse comprendre」という形式に含まれる「自己se」とは、理解されるべきものの本性や存在を意味しているのではない。自己理解の「自己」とは、ただ「主体も対象もないひとつの行為であって、その自己は、それ自身への密接性を印しているのと同時に、行為がそれによって自らを生み出したイニシアチブを強調しているに過ぎない」(DD410)。すなわち、それは意識が自己を理解しようとするときに生まれるところの、自己理解のはたらきが自己自身へ向かうことによって生じる意識の二重化を意味しているに過ぎない。それは意識に与えられる対象でもなければ、対象がそれと与えられる主体を意味しているわけでもなく、主体も対象もない単なる自己理解のはたらきを意味しているのである。こうして、自己理解の自己を一種の「形而上学的中立性」⁷のうち置くことによって、ナベールは自己理解をあらゆる前提から自由になった、「根源的探求」(DD411)へともたらそうとするのである。

主体の前提すら排除することによって、ナベールは自己理解を、不可避に思われる二つの選択から救いだす。それは、第一には「自己を自己自身とは異なるものによって理解するのか、自己自身によって理解するのか」(DD410)という選択であり、第二には「道徳的、宗教的な内在性に注目する自我の自己理解」(ibid.)か、「知的操作に注目する主体の自己理解」(ibid.)かという選択である。前者の選択は、それがすでに自己と他者という区別を前提としている点で問題である。ナベールは、そのような前提を「精神の複数性の実在論」(DD417)であるとして退ける。根源的な自己理解は、現実の意識の複数性をも問いに付すのである。また、後者の選択に関しては、道徳的宗教的な内在性だけに注目することは、単なる内省主義に陥る危険があり、知的操作だけに注目することは、知的領域には還元できない自己のより広く重大な部分を見落とす危険がある。それらのどちらをとっても、自己理解の一側面が遂行されるに過ぎないのである。

では、自己理解のはたらきとは、実際にはどういうはたらきなのか。ナベールによれば、それは「われわれにとって、すでに一つのはたらきである問い」(DD407)である。意識にとっての自己が、対象としては間接的にも直接的にも与えられない以上、自己理解はその始めから探求的であらざるを得ない。つまり、自己理解のはたらきとは、常に自己を問うはたらきとして発動している。そして、その自己とは自己理解のはたらき以外の何ものでもないのだから、自己を問うことによって初めて、自己は自己として意識されることになるのだといえよう。

ところで、この探求的態度と無前提の要求は、自己理解を「懐疑」の行為と等しくするように見えるかもしれないが、ナベールによれば実際にはそうではない。懐疑は、「真理

の不安と相関的」(DD412)であり、真理の回復へと方向付けられている。したがって、懐疑とは、ひとつの方法に過ぎない。それに対して、自己理解の問いはむしろ、「われわれ自身と、世界との馴染み深さのただなかに生じる驚異」(ibid.)であり、われわれの実存がそこに安住する馴染み深さを覆すものとして生じるのである。したがって、自己理解の問いは、真理の不安と相関的であるわけでも、真理の回復へと方向付けられているわけでもない。それは、自己理解の不安においてあり、自己理解のはたらき以外の何ものにも基づいているわけではない。

自己理解の問いが覆そうとする「馴染み深さ」とは、例えば文化や言語の習慣的な先入見による馴染み深さにとどまらない。その基底にある実存の「絶対的な馴染み深さ」

(DD413)にまで、自己理解の問いの手は伸びる。それは、われわれが、内容はどうあれ、現にそのように存在しているという事実、その「根元的事実性 *facticité radicale*」において、自らの実存を平穏と許容の感情において受け入れることを可能にする、個別的な意識の一般的な性格である。そのような、実存にとっての根本的な馴染み深さを覆すことで、自己理解の問いは、「意識の根本的な規定性において、意識がこの実存である限り、それ以外のなにものでもない実存そのもの」(DD413)をも問いに付すのである。つまり、現実には覆すことができないはずの、意識が「このものであること」そのものが、問いに付されるのである。

自己理解の問いは、方法的な懐疑ではない。方法が、与えられた目的へ至るための手段とするなら、自己理解の問いは、そうした目的を与えられてはいないからである。そのようなものとして、この問いは、すべてを問いに付す、すなわちその妥当性を否定することができる。それゆえ、問うことによって得られる答え、すなわち自己自身についてのどんな表象、観念も、それが新たに否定され、問いに付されるまでの一時的なものにとどまることになる。どんな答えも自己理解の問いを用済みにはできず、「どの時点においても、答えと問いの絆を絶つことは禁じられる」(DD407)。

さて、以上のことから、ナベールにおいて、自己理解とはその始まりにおいて探求的であるばかりでなく、徹頭徹尾、問いであり続けるということがいえる。そのような自己理解について、ナベールは次のように規定する。

「自己を理解することは、われわれにとって、すでに一つの働きである問いである。この問いによって、わたしがそれである存在は、問いと一つになり、問いそのものによって形成されることとなる」(DD407)

そして、この自己理解の過程において、意識は、「あらゆる答えを越える問うことのはたらきとして自己を発見するように至る」(DD423)。したがって、自己理解とは、意識が主体としてであれ、自我としてであれ、あるいは被造物としてであれ、ともかくすべて

の自己に関する形式や概念を拒絶することによって、逆に、この拒絶のはたらきとして自己を理解するときのみ可能となるのである。そして「意識は自己を理解することができるか」という問いに対しては、自己理解が、そのような問いのはたらきとして自己を理解するという条件のもとで、ウィと答えることができる。

ナベールは、そのように理解された自己理解の遂行を、「排去exhaustionの作業」(DD422)、あるいは「脱去dépouillementのはたらき」⁸(DD423)と呼ぶ。自己理解の進行は、この排出の作業の深まりと相関的である。これは、一見逆説的な状況を生む。なぜなら、自己理解が進めば進むほど、自己についての確信は脱去によって失われていくからである。しかし、ナベールによれば、「無-知として自らを知り、この無-知を自らの本質の契機とする」(DD435)ものこそが哲学的意識と呼ばれうるのであり、哲学的意識の目覚めは脱去の作業が向かう頂点において達せられるのである。意識は、自己についてよりよく知っていることによって哲学的になるのではなく、自己をよりよく問うことによって哲学的になるのである。

ところで、あらゆる答えを乗り越えて自己を徹底して問うことが、自己理解の道であり、哲学的意識への道だとするならば、われわれは哲学的意識となった見返りに何を求めるのだろうか。ナベールは、自己理解の道を、徹底した自己への問いにおける自己否定の道として規定するが、その哲学全体が、ただ否定することに終始するわけではない。一種の哲学的禁欲によって自己否定をやり遂げた意識には、ある「オマージュ」が与えられる。すなわち、「見返りに、意識は哲学的意識となったオマージュとして、その真実の証言として、あらゆる人間の所産と制度を受け取る」(DD422)のである。自己を問うこととしての反省が、ナベールの哲学の根本をなしているとするならば、この「あらゆる人間の所産と制度」の受け取りのうちには、ナベールの哲学の最も豊かな部分が現れているということができよう。

自己を際限なく問うことによって、意識のすべてが否定されてしまうわけでない。なぜなら、この問いは、それ自身の、何ものにも制約されない自由を証ししていてもいるからである。自己理解の問いにおいて、意識は「あらゆる探求を開始させた問いのエネルギーと自由」(DD423)によって自己を理解するのである。もちろん、それは自己を否定だけの消極的な自由でしかない。しかし、その根底に「根元的肯定affirmation radicale」(DD423)のはたらきが見分けられるとき、それは「人間の所産と制度」の世界で創造的に行為する積極的自由へと転換されうるのである。すなわち、ひたすら意識に対して求心的であった反省は、その根源にある肯定のはたらきに触れることによって、今度は外の世界に向けた遠心的な運動へと転換するのである。そこで問われることになるのは、世界においていかに行動すべきかという、実践領域の問題、倫理の問題である。

しかし、この問題に関しては、草稿で語られていることは少ない。というのもそれは、実際の具体的経験に基づく具体的反省の仕事になるからである。したがって、この問題については具体的反省の書である『倫理学要綱』において初めて明らかとなる。

二、過ちの感情と自己を問うこと

さて、草稿の言葉を借りれば、「われわれ自身と、世界との馴染み深さのただなかに生じる驚異」によって自己理解としての問いは開始される。『倫理学要綱』における反省も、今度は具体経験としての驚異によって開始される。ナベールは、この経験を道徳的生における経験に、しかも「過ち *faute*」、「挫折 *échec*」、「孤独 *solitude*」という否定的経験に求め、それらを反省を開始させる「反省の所与」と見なす。『倫理学要綱』は、ほとんど前置きなしに、これらの経験についての反省によって開始される。

ところで、この反省の所与の存在は、草稿で主張されていた自己理解の無前提性の要求と矛盾するようだが、そうではない。なぜなら、それらは、われわれの自己と世界との、馴染み深い関係に対して根本的な「否」を突きつける否定的経験であり、それによってそれ自体がすでに自己理解への運動を含む、反省的经验であるからである。つまり、反省の所与とは、反省的意識に対して外から与えられる対象なのではなく、むしろ意識がそのうちに入り込むことによって反省的な意識となる、そのような経験なのである。その意味で、反省の所与は、単なる反省の材料なのではなく、反省がそこで生まれそこで育つ、文字通り反省の母胎なのだといえる。

では、なぜ反省の所与が道徳的经验でなければならないのか。ナベールの言葉を借りれば、それは「道徳的生の固有性が、他の形式の活動とは反対に、われわれの行為の各々の、意識に対する反響を無限化することにある」（EE22）からだといえるだろう。自己自身に突きつけられる「否」、あるいは「問い」が深まれば深まるほど、意識は自己理解へと近づくとナベールの考えを、われわれはすでに草稿で確認しておいた。上記のような道徳的生の特徴は、そのような問いを無限化するといえるのだから、それは根源的な自己理解にとってうってつけの経験だといえるのである。ここでは、特に過ちの経験を取り上げていきたい。

さて、そもそも過ちの経験とはどのような経験か。それは伝統的には、自然的悪との区別において、道徳的悪と呼ばれてきた経験である。自然的悪が、われわれに被られるものであるのに対し、過ちはわれわれが能動的な行為によって犯すところのものであり、それが過ちとして判断されるのは、道徳規範を侵犯し、義務に背くものとして告発されること

によってである。つまり、過ちの経験とはさしあたって、規範を侵犯する行為に始まる経験であるといえる⁹。

道徳性が、行為と規範との一致を要求するのだとすれば、それにそむく規範の侵犯は、自己自身を問題化せざるを得ないであろう。過ちの告発とは、ある行為とその行為の主体に「否」を突きつけることである。しかし、過ちが行為と規範との関係に限定されるならば、この自己否定、あるいは自己を問うことは、一時的なものに収まるはずである。なぜなら、規範の侵犯をふり返ることはすぐさまその背後にある、そうではない仕方で行ってきたはずの主体の自由を浮かび上がらせるからである。自分がかつて過ちを犯したが、別様に行うこともできたはずなのだから、これからそのように、つまり規範の要求に一致するよう行為すればよい、そのように考えることができる。その意味で、単なる規範の侵犯である限りの過ちの経験は、意識を道徳的主体として振舞うことを許す馴染みのある世界に置いたままにし、それに問いをさしはさむようなことはしない。逆に言えば、それ以上のものが、過ちの経験に見出されない限り、それは根源的な反省の所与となりえない。

しかし、過ちの経験には、それ以上のものが含まれている。それが見出されるのは、過ちの感情のうちである。実際に自らの過ちを悪いと思い、それを振り返る意識は、つまり道徳的な意味で反省する意識は、上のような割り切った態度をとることはできないはずである。それは、犯した過ちをふり返るとき、われわれは、感情的な負い目を感じ、それによって過去の過ちを行為の後まで引き摺ることになるからである。このような感情が、際限なくかきたてられるとき、最初は確かに過ちの行為に対して向けられたはずの告発が、「われわれの存在の全面的な有罪宣告」(EE22)にまで拡大することになる。そして、「われわれの行為が、どんなに挿話的なものだとしても、…その行為はそれが引き起こす受苦を通じて、われわれの価値全体を問いに付すように導く」(ibid.)のである。

以上のような、自己自身のあり方を問いに付す道徳的な自己審問によって、自己理解への道は開かれるのである。われわれはすでに、自己理解の問いが、知的な関心に限定された問いではないということを草稿で確認していたが、そのような問いが具体的にはどのような問いの形をとるのか、ここで確認することができる。

さて、なぜ過ちの感情において、道徳的な問いは行為の枠をはみ出して、その存在全体にまで広がるということがありうるのか。それはナベールの分析によれば、過ちの行為とそれを審問する意識との間に、常に同時性が再創造されるからである。つまり、われわれは過ちを、たとえそれが行為においては過去のものであったとして、常に現在の自分の過ちとして受け止めるようになっている。過去に犯した過ちによって責めを負うのは、過去の自分ではなく、今の自分である。それによって、意識は過去の過ちから逃れることができなくなり、この過去の過ちへの囚われの中で、道徳的な審問が行為を超えて止め処もなく広がるのである。

この自己をまるごと問う道徳的審問において、問いは求心的に深められていく。すなわち、行為への問いから、意志への問い、動機への問い。こうして、遡行的に問うことの中で、意識は「自分自身の過去だけでなく、その背後にある、自らの記憶やすべての経験的歴史の枠を超える過去」(EE28)を発見するに至る。すなわち、過ちがどれほど自発的に犯されたのであっても、この自発性の手前に存在している密かな「同意」(EE26)、あるいは「過去の共謀」(EE28)がない限り、そのような過ちは犯されなかったということが発見されるのである。この密かな同意、あるいは共謀は、「意識の原因性causalité」による。例えば、誰かに嘘をついたのは、金銭を得るためであり、金銭を得るのは利己的な欲求によるものであり、といった具合に、われわれは、行為の理由をどこまでも遡って問うことができる。しかし、その理由の連鎖はどこかで止まなければならないはずである。つまり、それ以上遡ることのできない第一の自由のはたらきがなければならない。しかし、それは反省的に見通すことのできる理由の連鎖の第一の根拠として、それ自身はあくまで見通し得ないものにとどまる。カント的な図式に当てはめれば、現象的な行いに対して、叡知的な次元に属している自由が過ちの原因なのである¹⁰。

この原因性が問いに付されることによって、自己理解の問いは、その深さにおいてひとつの限界に達することになる。というのも、それはあらゆる行為の第一の原因として、反省的意識による自己理解のはたらきの背後に存在するからである。意識の原因性が問いに付され、否が突きつけられるということは、われわれの実存のあり方そのものが問いに付され、否が突きつけられるということと等しい。なぜなら、それはわれわれに対して透明で意のままにできる自由ではなく、その手前にあって、ある通りに受け取られる他ない、そのような自己のあり方を意味しているからである。したがって、原因性が問われることによって、意識はその実存そのものも含んだ全体が、問われることになるのである。

ところで、意識の原因性が反省の限界にあるというなら、それによって自己に対する問いもまた限界に達し、運動を終わらせるのだろうか。そうではない。われわれは確かに、その背後を見通すことはできないが、少なくともそれが問われるべきもので、否定されるべきものだけということだけは知っている。原因性の自覚によって、われわれはなお自己理解の不安のうちに留め置かれるのであって、それを終わらせる答えが与えられるわけではないのである。

実践的な観点からすると、以上のことは、過ちの後で新たに行うことの不可能性、すなわち道徳的な無能力さの自覚を生むことになる。なぜなら、意識の原因性がかつて犯された過ちと同質のものとされることによって、すべての行為は、たとえそれが道徳規範に適った行為であっても、その背後に過ちの行為と同質の根拠を隠していることが明らかとなるからである。まさしく、「孤立した行為が、自我の原因性全体を傷つけ、自らの完全性を再び見出すことの可能性をそれから奪う」(EE20) こととなるのである。

以上のように、過ちの感情における反省は、行為への非難から、そこに意欲の根元的な倒錯が見て取られる原因性の質を問うに至る。そして、その前であらゆる反省は立ち止まり、「自らの無力の告白」(EE26)をしなければならない。しかし、この告白と引き換えに、意識は反省からひとつの「オマージュ」を引き出すことができる。

もし意識の存在が、不純な原因性以上の何ものでもないとすれば、意識はそのはたらきにおいて自己を完全に理解し、そうして自己理解の問いに対する最終的な答えを得ることができるはずである。しかし、実際には、問いはなおいき続けており、問いと答えの絆は切れていない。それはすなわち、自己を問う意識のはたらきと、意識の原因性との間に差異が生まれていることを意味している。つまり、意識が自らの実存の全体を問いに付すということは、意識はこの実存と完全に一致するのではないことを、自らの道徳的な無力さと共に告白することでもあるのである。そこから、意識は自己を問うはたらきそのもののうちに、この問いのはたらきの「始原 *principe*」、つまりは自己理解のはたらきの始原に気づくこととなる。ナベールはそれを「根源的肯定 *affirmation originaire*」と名づける。それは、否定的なものに対して否を突きつけるので、否定の否定としての「肯定」のはたらきであり、また、意識の根元的な原因性よりもなお内的であるので「根源的」だといえるのである。

根源的肯定の自覚によって、意識はある確信を得る。それは、過去への囚われから解放され、新たに行為を開始することができるという、再生の能力が自己には備わっているという確信である。根源的肯定は、現実の自己をその根底から問いに付しながら、その自己とは異なるものとしての、あるべき自己のあり方を写真のネガのように指し示す。意識は、そこに自己の再生の希望を見出すのである。しかしながら、ナベールが「自我に宿る神」(EE27)とさえ呼ぶこの肯定が、自己を問うはたらきのうちに見出されることによって、意識が自らの否定性からまるごと解放されるわけではない。なぜなら、それは自己理解のはたらきの最も内的な始原として、反省の手に届かないところではたらいっているからである。ナベールは逆説的な言葉で、「私がこの肯定を完全に所有するときとは、むしろそれが私の意識を完全に所有するときである」(EE68)という。つまり、意識はそれを自己の現実的な内容として取り込むことはできないのであり、逆に意識自身が、世界における現実的な行為によって、この「非現実的 *irréel*」な肯定の内容とならなければならないのである。

したがって、根源的肯定の自覚によって、自己理解の問い、その不安が解消されるわけではない。しかし、その自覚に至った意識はその問いのうちに、自己に対する否の言葉以外のものを聴き取ることができる。それは、意識に対して投げかけられる、「世界と持続のうちに、義務によって、もし必要ならば犠牲によって、私が存在するということを検証し、それを現実のものにせよ」(EE70)という「呼びかけ *appel*」である。根源的肯定は、あるべき自己のあり方を指し示すが、それを行為によって世界のうちに実現することを、

つまりあるべき自己を現実のものとするように意識に呼びかけるのである。そして、この根源的肯定からの呼びかけに答えること、それはこの呼びかけが含まれている、自己に対する問いに答えることでもある。

こうして、『倫理学要綱』における反省は、根源的肯定の発見によって大きな転換を迎える。すなわち、自己への問いをひたすら深めてゆくという一種の精神的苦行の記述から、この根源的肯定の呼びかけに現実の行為によって答える意識の歴史を記述するという「倫理 éthique」の記述へと、その発見を境に『倫理学要綱』記述は変化するのである。しかし、ここで再び強調しておかなければならないのは、倫理の領域へと舞台が変わっても、問いと答えの絆が断たれることはないということである。なぜなら、根源的肯定の呼びかけは、あくまでもあるべき自己と現実の自己の間にある差異を主張する自己への問いのうちに聴き取られなければならないからである。この差異は、意識が行為によって呼びかけに答える最中であっても絶えず蘇ってくる差異であり、それによって行為による応答が根源的肯定からの呼びかけに十分答えていないということの自覚が、意識には常に伴われることになる。自らの不十分さの自覚、あるべき自己と決して一致してはいないということを知っているという、この一種の「無知の知」による謙虚さを、哲学的意識は倫理の場面においても携えていなければならないのである。

おわりに

以上で、われわれは、ナベールにおける自己理解あるいは反省の持つ特徴を、それが「問い」と持つ関係において浮かび上がらせた。ナベールにとって、自己理解とは徹頭徹尾、自己を問うことによって貫かれていなければならない、この問いの道、あるいは否定の道が自己理解そのものを構成しているといえる。その道中で出会われる答えは、さらに新たな問いによって否定され、この問いと答えの絆は決して切れることがない。

この問いが、自己に対する道徳的審問として具現化するとき、問いのうちに根源的肯定の呼びかけを聴き取る反省的意識は、それに現実の行為によって答えようとする。そこで反省は倫理へと転換するが、そこでもなお、問いと答えの絆は継続しており、自己への問いは止むことがない。ナベールにおいて、自己を理解すること、すなわち自己を問うことは、哲学的意識にとって最も重要な要件であり、そのことは反省について語られる場合でも、あるいは倫理について語られる場合でも変わらないのである。

ところで、ここで改めてナベールの草稿「意識は自己を理解することができるか」を見直すと、この論考ではまったく放置していた問題が、非常に強い関心を持って扱われてい

ることに気づかれる。それは、宗教の問題である。ナベールは、完成された著作においては、宗教についてほとんど語らないまま物故した。しかし、それは彼にとって宗教の問題が周縁的なものであったことを意味せず、むしろ十分な準備を必要とする最終的な問題であったからに他ならない。実際、ナベールは草稿において、次のように語っているのである。

「最終的に私の目的は、意識は自己を理解することができるかと問うことで、意識に批判的に適用されたある種の否定神学の方法を通して、宗教的行為を構成している根本的肯定を確証することにある」(DD,424)。

幸いにも、われわれはこの草稿が共に収められている遺稿集『神の欲望』を通して、ナベールの宗教思想がどのようなものであったのかを知ることができる。ここでそれについて論じる余裕はないが、ひとつだけ確信を持っていえるのは、「哲学的意識と宗教的意識の一致を証明する必要がある」(DD,426)と述べるナベールの宗教思想においても、やはり自己への問いの持つ重要性は変わらぬであろうということである。宗教について哲学的に論じるには、必ず意識の持つ「神の欲望」から出発しなければならないとする『神の欲望』の冒頭で、ナベールは次のようにいっている。「神の欲望と自己理解の欲望はひとつである」(DD21)と。欲望は、対象の不在を前提し、そこから問いが生じてくる。自己が問われるように、神もまた問われるのである。

¹ ナベールは、近年その再評価が急速に進められている思想家のひとりである。日本では、特に最近、越門勝彦氏によるナベール研究の書が出版された。これは本邦初のナベールについてのモノグラフィーとして、日本でのナベール研究史上、画期的なものといえよう。越門勝彦『省みることの哲学—ジャン・ナベール研究—』、東信堂、2007年

² Jean Nabert, "La philosophie réflexive" in *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, PUF, 1994, p.397

³ *ibid.*, p.404

⁴ Jean Nabert, "La conscience peut-elle se comprendre ?" in *Le desir de Dieu*, Cerf, 1966

⁵ この点に関しては、『神の欲望』にともに収録されているドゥーシーの草稿についての解説が参考となる。Emmanuel Doucy, "Présentation du manuscrit de 1934: 《La conscience peut-elle se comprendre》" in *Le desir de Dieu*, Cerf, 1966

⁶ ジャン・グレーシュは、この草稿を「自己を理解することの不安」という観点から読み解いている。グレーシュの読解の特徴は、ナベールの自己理解の理論を、ハイデガーの了

解の理論と比較している点である。それは、ナベール哲学を、解釈学的哲学として解釈する可能性を示唆する。Jean Greisch, "L'inquiétude du «se comprendre» et le désir de Dieu" in *Jean Nabert et la question du divin*, ed. by Philippe Capelle, cerf, 2003

⁷ *ibid.*, p.50

⁸ ここで「脱去」と訳した「dépoillement」は、ナベールの著作に何度も現れるが、リクールは、ナベールの証言論について論じた論文の中で、その使い方がパウロのそれを思わせることを指摘している。「あなたがたはキリストにおいて、手によらない割礼、つまり肉の体を脱ぎ捨てるキリストの割礼を受け」（コロサイ書 2-11）。

⁹ このような過ちの理解に関して、前提されているのは、明らかにカント的な道德論である。ナベールは、道德の理解、あるいは過ちの理解に関して、カントの道德論をいわばたたき台にしているといえるが、それはこの道德論が脆弱であるからではなく、むしろ十分に根拠付けられたものだとナベールが評価していることによる。それは、ナベールが、規範を与えるというカント的な理性のはたらきを、規範を超える自由のはたらきと同じく、精神にとって重要なものだと見なしていたからである。Cf. Jaques Baufay, *La philosophie religieuse de Jean Nabert*, Universitaires de Namur, 1974, ch. II

¹⁰ あるいは、カントとの関係でいえば、これを『単なる理性の限界内における宗教』で言及された「叡智的行い」と結びつけることもできるだろう。カントは、選択意志の最上の格率のうちに根元的な悪の根を見るが、それは一切の経験に先立つ、現象としては現れない叡智的な行いである。Cf. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Philosophische Bibliothek*, Band 45, 9. Auflage. 1990, S.41

レヴィナスの「顔の彼方」——無限責任の成就？

根無一行

L'«au-delà du visage» chez Lévinas : l'achèvement de la responsabilité infinie?

Kazuyuki NEMU

Dans la quatrième partie de *Totalité et infini*, «au-delà du visage», Lévinas ne résout pas le problème de l'achèvement de la responsabilité infinie. S'il écrit que ce «problème déborde le cadre de ce livre», il n'y touchera cependant plus jamais. Cet article a pour but de débrouiller ce problème, de réfléchir en quoi consisterait l'achèvement de la responsabilité infinie, et d'ainsi éclairer qu'en fait la responsabilité infinie peut s'achever dans l'«au-delà du visage» lui-même.

Le regard tourné sur le problème de l'achèvement de la responsabilité infinie et afin de suivre en ordonnant l'exposé de Lévinas, nous commencerons par nous référer aux idées de Michel Henry sur le phénomène et la phénoménalité et d'ainsi vérifier qu'il existe un autre phénomène que la représentation et une autre phénoménalité que la conscience. Ensuite, en examinant les arguments sur la jouissance, le visage et la responsabilité qui sont présentés dans *Totalité et infini*, nous constaterons que la subjectivité du sujet nécessite la responsabilité pour autrui. L'«au-delà du visage» recherche dans l'éros et la fécondité l'infinitisation du sujet exigée par la nécessité que la responsabilité soit infinie, et définit la subjectivité comme la paternité («je suis autrui dans le fils»). Pour débrouiller les descriptions mystérieuses comme l'«achèvement de la responsabilité infinie» ou la «nouvelle structure du temps» ou la «vigilance extrême de la conscience messianique» abandonnées à la fin de l'«au-delà du visage», nous tenterons de saisir ce que est selon *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, la subjectivité de la responsabilité que Lévinas établit sur la base d'une «proximité». De cette manière, il sera possible de penser que cette subjectivité de *Autrement qu'être* comme vulnérabilité ou maternité («je suis autrui dans le fils») peut être nommée la conscience messianique, mais que cette subjectivité se forme comme subjectivité pour la raison que

l'achèvement de la responsabilité infinie ne se phénoménalise jamais en tant que tel malgré que celle-ci s'achève transcendentale dans cette subjectivité. Ainsi il apparaîtra que *Autrement qu'être* et l'»au-delà du visage« développent la même thèse sur la subjectivité, mais que les structures de celle-ci y diffèrent totalement.

Enfin, en nous demandant si ce n'est pas parce que la conscience messianique exerçait une vigilance extrême que la responsabilité s'est phénoménalisée, nous ferons remarquer que la possibilité que les deux structures se rencontrent, c'est-à-dire la possibilité de l'achèvement de la responsabilité infinie, se situe là où »je suis autrui dans le fils« se phénoménalise comme paternité dans l'»au-delà du visage«.

目次

はじめに

1 章 情感性

i 節 M・アンリの生の現象学について

ii 節 享受

2 章 「顔の彼方」

i 節 『全体性と無限』

a. 「顔」

b. 無限責任と「顔の彼方」

ii 節 エロス論の変遷

a. 『全体性と無限』以前

b. 『全体性と無限』

c. 無限責任の成就？

3 章 『別の仕方』

i 節 「近さ」と「可傷性」

a. 原印象の問題

b. 隔時性と無関心ではいられないこと

c. 可傷性

d. 母性・身代わり・メシア性

e. 主体の無限化と「顔の彼方」の問題について

補足 エロス

ii 節 神の過越し

a. 証言における神の過越し

- b. 神の過越しの解釈の可能性
- c. 可傷性における神の過越し
- d. 可傷性における神の過越しの現象としての証言

終章 可傷性の現象へ

i 節 無限責任の消失とは別の仕方での無限責任の成就について

ii 節 結論——「顔の彼方」における無限責任の成就の可能性

凡例

註

はじめに

エマニュエル・レヴィナスの他者の思想の中心にあるのは、極度に弱い者という仕方がかかわってくる他者に対して私は無限の責任を有するという考えである。よく引き合いに出されるたとえば、道端で倒れている人を見て、実際に近寄り介抱するかはともかく、少なくとも「あつ」と感じるができるということ、それが人間の最も本質的なところだとレヴィナスは考えている。さらにレヴィナスは、私は既に他者に対して責任を負ってしまっているにもかかわらず傷ついたその他者にいつも間に合わないと言い、他者に対する責任は私の苦しみに場所を持つと考え、「我々の各々は全ての人の中で全ての人に対して罪を負っているが、他の誰よりも私が罪深い」という『カラマーゾフの兄弟』の中の言葉を好む。このような思想には何か強く訴えかけてくるものがある。

しかし、極限までおしすすめられた他者とのそのような非対称性のただ中で、つまり、赤貧の弱者と苦しみながら責任を課される者の間には、たとえ一瞬であれ柔和で優しい時間が流れているのではないか。「叫びを聞き取ってくれた」という光景が現れることがあるのではないか。そうであるなら、たとえその瞬間は苦しみが消えているように見えても、それは無限責任が消失したことを意味するのではなく、全く別の意味がそこに生起していると考えすることはできないか。以上のような問いをレヴィナスに投げかけてみたい。

初期においてはエロスとか子を生むことといった事柄を自らの主張の手がかりとしていたレヴィナスは、「責任」を語り始めてからも、そして、ほとんど表には出てこなくなるにせよ最後まで、そうしたものを完全に手離すことはなかった。最も興味深いと思われるのは、他者に対する責任を強烈に打ち出した『全体性と無限』（1961年）に紛れ込んだエロス論の終わり方で、レヴィナスが「無限責任の成就」ということを全く唐突に言い残して

いることである。本稿の目的はその「無限責任の成就」の問題を解きほぐし、一つの解釈を提示することである。

1章 情感性

i 節 アンリの生の現象学について

本稿の関心はレヴィナスにあるが、まずミシェル・アンリの生の現象学における現象と現象性についての理解を簡単に見ておきたい。よく知られているようにレヴィナスとアンリには自他ともに認めるように親近性があるのだが、レヴィナスの論述は、現象と現象性についてはアンリほど図式的ではなく、さらに思索の歩みに伴って全体的に見るならば錯綜した印象を与える。そのようなレヴィナスの論述を整理しながら追うのにアンリの図式は有益であるように思われるからである。そして、そのようにすることで「無限責任の成就」の問題に十分な光をあてることができると思われるからである。

アンリが『顕現の本質』（1963年）以来一貫して主張してきたのは「内在／超越」という二元論である。「超越」も「内在」も現象の現象性を示す語である。現象とは現れるもの（ce qui apparaît）であり、現象性とはその現象がそれとして現象するのを担う、現象の本質であるが、アンリは、伝統的西洋思想は現象性を「見ること」のモデルでのみ考えてきたために生や自己性が十分に捉えられなかった、と考える。「見ること」は「見る者」と「見られるもの」との間に距離を必要としている。何らかの現象が我々に現れるのは地平（世界）としての「現象学的隔たり」¹を前提としている。地平は、自己を自己の外に投げ出す「超越」作用によって開設され受け取られ、現される。このような「超越」は地平に現れる対象を自己の外で捉えるため、その対象は事物であれ観念的なものであれ、自己とは異なるもの・非実在的なものとして現象する。アンリによれば、「存在」、「意識」、「超越論的構想力」、「志向性」、「時間」等、現象性についてのこれらの概念の本質は「超越」である。

問題はこの「超越」自身の現象性である。「超越」の本質は地平の開設と受容であるが、これは、地平は開設されるだけでなく受け取られ維持されて初めてそれとして現象するということである。そこで今度は「超越」のこの受容作用がそれとして作用するにはその受容作用それ自身が受け取られることが条件となってくる。しかし、もしこの受け取りを「超越」の受容性に求めるならば、再びそれを受け取る必要が出てくるのに加えて、受け

取られた受容性は非実在的なものとなり、超越はそれとして成立することができない。ここで必要なのは「超越」とは全く別の現象性である。

「超越」が自分自身を現象させることができなかつたのは、「超越」の受容性が自己の外に自己を投げ出してしまふからであつた。「超越」をそれとして現象させる最後の「受容性」とは、「地平」を受け取るのではなく、「現象学的隔たり」なしに直接「受容性」自身を受け取つて「超越」をそれとして成立させるような「受容性」、「超越」のそれとは存在論的に異なつた「根源的受容性 (réceptivité originaire)」²でなければならない。直接自分自身を受け取るこの受容作用が、アンリによれば、「自己-触発 (auto-affection)」³である。「超越」は自己-触発によって自分自身に現象する。アンリは、「超越」とは全く別のこの現象性を「内在」と呼ぶ⁴。

重要なのは、「内在」やその構造を規定する自己-触発は単に論理的に要請されただけのものではないという点である。アンリによれば、自己-触発が為される場所は情感性 (affectivité) である。例えば「苦しみ」の経験において、「苦しみ」を我々に現象させるのは何か他のものではなくまさに「苦しみ」自身であろう。苦しみに限らず、不安・倦怠・恐れ・喜び等、感情は全て自らを自分自身によって現象させる。つまり、情感性が情感性自身を現象させる。情感性において自己-触発がなされているのである。また、苦しみの自己-触発において、苦しむ者は苦しみの経験として自分自身をこうむり、そのようなものとして自分自身を享受し、自分自身を感じている⁵。自分が自分を感じることに、これがアンリによる生の規定であるが、この生の規定には必然的に自己性が含まれていることが重要である。私の苦しみを感じるのは他の誰でもなく私であり、私の生を生きるのは他の誰でもなく私である。

生は「超越」にとっては見えないものであるゆえに、「超越」という現象性しか知らない西洋思想においては「超越」自身の現象性、生は取り逃がされる、とアンリは診断する。生や自己性は「超越」とは別の「内在」という仕方では現象している。このアンリの見方が本稿にとって重要なのは、表象とは別の現象があり、意識とは別の固有の現象性があるという視点を与えてくれるからである。この視点によってレヴィナスの論述を追っていきたい。

ii 節 享受

アンリと同様にレヴィナスも、伝統的西洋思想は「見ること」のモデルでしか現象性を考えることができなかつたと考えている (TH161-167)。

レヴィナスによれば、目は直接何かを見るのではなく目が光の中で何かを見るという理解を前提とした伝統的な「見ることモデル」の現象性においては、無ではないがその何かでもないという空虚、すなわち「～がある (il y a)」、「～が存在する (être)」が何かを現象するために必要とされてきた。ところが、その「ある・存在」自体が主語のない非人称的なものである限り、逆説的だが、「ある・存在」ではその何かの人称性・個別性を確保することが原理的にできない。

ではいかにして確保できるのか。レヴィナスは、「見ることモデル」においては、我々の感覚的・感性的な経験がすべて知覚に還元されてしまい、感覚的・感性的生が享受 (jouissance) として生きられている次元が取り逃がされているとする。たとえば「熱い」という現象がいわばなまの次元・情感的な次元ではなく、「湯が熱い」という知覚レベルでの現象として理解されてしまう、というのである。この情感的な次元をレヴィナスは「～で生きる (vivre de ...)」、「享受」と表し (TI82)、生とは情感性であり感情であるとする (TI87)。我々は何かに認識レベルに関わる以前に、それを情感的な仕方では享受している。それゆえ、「～で生きる」という仕方での享受にとって重要なのは、享受されるものが何であるかではなく、享受することそれ自体である。だから、たとえ飢えが満たされなくとも、その満たされないということ自体が享受されるのであって、この意味で享受とは享受を享受することである。言い換えれば、生は生を生きるなのであって、ここには生の幸福な自存性・直接性が示されていると言える。そして、レヴィナスはここに自己性を認める。

重要なのは感性 (sensibilité) であって、感性とは享受の仕方なのである。[...]。感性 [...] は思惟の次元ではなく、感情の次元、すなわち、情感性の次元に属しているものであって、その次元で私 (moi) のエゴイズムが震えているのである。(TI108)

西洋思想が取り逃がす感情の現象性は、それゆえ、「享受の志向性」(TI100)⁶ともいべきものが担うことになるのであって、アンリで言えば「内在」が正確にこれに対応しているだろう⁷。

ところで、情感性のレベルでのこの自己が享受の過程自体ではいくら自存しているものだとはいえ、「～で生きる」という仕方では「～」(「要素的なもの (élément)」) に依存していることもまた事実である。つまり、享受はそもそも不安定なものである。それゆえ、野晒しにされている享受の自己は「家」に住むことによって自存を確かなものとする必要がある。一度家に住まい自分の身を確保するならば、労働し所有することで不安定な要素的なものを対象化し安定へともたらし、享受を引き延ばすことができるようになる。これは、このように労働によって享受を引き延ばそうとするところから「時間」、「意識」などアンリの「超越」という現象性が出てくることを示している (TI140)。アンリが「超越」

を「内在」に基礎づけたように、レヴィナスにおいても意識や時間は情感性に基礎づけられていると言えよう。

2章 「顔の彼方」

i 節 『全体性と無限』

アンリは「超越」に、そこで現象するものに対する「恐るべき中立性」を認め、そうした「超越」をレヴィナスのように「ある (ilya)」と規定しているのだが⁸、アンリの狙いが簡単に言うなら「内在」によって生と自己性を「超越」から奪回することにあるなら、レヴィナスの場合も享受によって生と自己性を「ある・存在」から確保するという点で、二人は軌を一にしている。

しかしながら、それだけがレヴィナスの狙いではない。レヴィナス哲学の出発点に位置づけうる「逃走について」(1935年)から『全体性と無限』(1961年)へと至る中で明瞭になったレヴィナスの狙いは、簡単に言うと、エゴイズムに陥らない仕方で非人称化から脱出した主体を立ち上げることであり、それは他者関係の記述を媒介としてなされる。享受・情感性の記述はそのための前段階として配置されている。少し詳しく『全体性と無限』での記述を、先述の享受の議論に引き続いて追っていくことにする。

a. 「顔」

享受する自己とは「自我・エゴ」である。なぜなら、享受は自存・自足し、自分のためだけに存在しているからである。「享受することの充足は〈エゴ〉のエゴイズムないし自己性を刻印している」(TI91)。さらに、この自我の享受の繰り延べによって自我は意識を有すものとなり、表象化の担い手として労働し産物を生み出し経済へ参与し取引することによって自存が保証され、自己性の非人称化からの脱出が完成するかに見える。しかしその時、自我による他なるものの回収という仕方で、非人称化する全体性が動き出し始めることになる。他方、経済において自我は労働の商品として客観的に見なされることになり、

自我のない商品において歴史が進行することになる（TI202-203）が、そのような客観的な歴史には自我という見えないものは視野に入らないため、自我は歴史という全体性によって非人称化されてしまう。

享受を起点にした自我の運動は、全体性の担い手となると同時に全体性によって非人称化されてしまう。享受の自我がエゴイズムでしかない限りでこうした二重の全体性に絡み取られてしまうのである。だから、全体性から逃れる主体を立ち上げるには享受だけでは不十分である。ではいかにしてそのような主体が成立するのか。それをレヴィナスは、自我への道徳的審問という形を取った他者関係に求める。

自我は表象化によって他者を含む全てを自らのうちに回収する全体性の担い手である。しかし、レヴィナスによれば、実は他者だけはその回収に入っていない。他者だけは私の絶対的外部にいるからである。ではなぜそのように私はわかるのか。事物なら自我は表象によって回収・支配・我有化できるが、そもそも他者は絶対的外部にいるのだからその支配には入らない。にもかかわらず、自我が他者を支配し回収しようとする限り、他者を支配・回収するにはもはや他者を殺してしまうしかない。「〈他者〉は私が殺そうと欲する唯一の存在である」（TI173）。それゆえに、絶対的に外部にいる他者が私に関わってくる時には、必ず「あなたは殺してはならない」（TI173）という道徳的審問の形を取る。エゴイズムに対するこの審問を受けて、私は他者の外部性を理解するのである。

これは他者の現象の特殊なケースではなく、他者である限りでの他者の現象様態である。他者は必ず「異邦人、寡婦、孤児」（TI49）といった弱者の姿で現象する。この現象様態が「顔（visage）」である（TI21）。重要なのは、この「顔」によって自我が問いただされるとしても主体が逆に他者へと取り込まれてしまうことにはならない、という点である。この時、新たな主体の自己性が「顔」による他者の外部性に対応する仕方で成立するからである。それは、弱者としての他者に対して課される私の責任の回避不可能性・代替不可能性としての自己性である。

誰もこの私の責任の代わりにすることができず、誰もこの責任から私を解放してはくれない。逃れることができないということ——それこそ私（moi）なのである（TI223）

「顔」の問いただしを受けて、私は享受のエゴイズム・他の回収に自分の中心を置くのをやめ、同時に、他者に対する責任を持つ者としての主体性が成立する。ここで、エゴイズムに中心を置かない仕方で二重の全体性から脱出した主体の立ち上げがひとまず完成すると言えよう。

b. 無限責任と「顔の彼方」

「顔」の問いただしによって私が理解するのは他者の絶対的外部性である。自我の回収から逃れるには他者は、ある程度、というのではなく、絶対的に、つまり無限に私の外部になければならない。ということは、上述の「責任」は一度パンを与えれば果たし終えるような責任ではなく、「無限責任」でなければならない(TI222)。ただし、この無限責任とは、例えば世界中の飢えた人にパンを与えに行くというような、果たせないほど広大なものに対する責任ではない。その場合可能性としては果たし終えることができる。そうではなく、この責任は、パンを与えて他者への責任を果たしたと思った時にまだ足りなかったとわかり、さらにパンを与えるが・・・というような、果たせば果たすほど無限に増大していくような責任である。

ところが、私は有限で死すべき者であるので、この無限責任を担っていくことはできない。なぜなら、一度きりの責任なら担えても、無限に続く限り、私の死とともにこの責任は放棄されてしまうことになるからである。ということは、そもそも「無限責任の主体」という身分そのものが成立しないことになり、エゴイズムに陥らない仕方で全体性から脱出する主体の立ち上げは実のところ不十分でしかないことになる。他者の絶対的外部性は無限責任という事柄のいわば半面であって、ここで必要なのは主体が無限化される可能性を探ることである。「顔」と「責任」が主題的に論じられるのは『全体性と無限』第三部であるが、その末尾で実際以下のように言われる。

それゆえ、真理[「顔」の問いただしと無限責任]は、善性と顔の超越の条件となる無限の時間を、究極の条件として要請する。(TI225)

この主体・時間の無限化の可能性の探求が『全体性と無限』第四部「顔の彼方」でなされており、ここでは主体の無限化という視点から「顔の彼方」の概略を示しておく。

「顔の彼方」でまず描かれるのは、私と女性的なものとしての他者とのエロスの関係である。この分析が奇妙なのは、他者の享受、超越の享受、という問題構成を取っている点である。「顔」の問いただしを受けるのは何よりも自我の享受であり、他者は享受による回収には入ってこない、とされていたにもかかわらず、エロス論においては享受という情感性レベルで、自我に回収されない他者との関係が問題になっているのである。

形の定まらない非-私[女性的存在]が私を絶対的未来にもたらし、私はそこへ逃亡し、そこで私は主体という自分の地位を失う。私の「志向」はもはや光や意

味されるものには向かわない。私の志向は、全き受動として、[自分は身を退けるという女性的な] 優しさ [柔らかさ] (tendre) の有する受動性、苦しみ、消失と共に苦しむ。私の志向はこの死で死に、この苦しみに苦しむ。[私の方も] 優しくなること [柔らかくなること] (attendrissement)、苦しみのない苦しみとして、私の志向は自らの苦しみの内に満足して既に慰められている。優しくなること [柔らかくなること] とは自己満足する憐れみ (pitié) であり、喜びであり、幸福へと転じた苦しみである——官能 (volupté) である。(TI237、強調引用者)

エロスの関係においては、愛す者は「主体という自分の地位を失う」ゆえに自己満足しながらも他者を回収しない関係が可能なのだが、しかし享受である限り他者は「要素的なもの」として自我に回収される危険が伴う。それでもエロスの関係が重要なのは、それを介して、私は「子を生むこと (fécondité)」 (TI244) になるからである。レヴィナスによれば、私はその子において自分自身でありながら他者でもあるのであって、このあり方が「父性 (paternité)」 (TI244) と呼ばれる。この「父性」が重要である。「私の未来」という点で、もし私の生んだ子が私でないということなら「未来」は言えても「私の」は言えないし、もしその子が私であるということなら、既にその子は現在化されてしまい、「私の」は言えても「未来」は言えないからである。だから、子でありつつ子でないという父性が、私の無限化を切り開く端緒となる。ただし、子を生むことが一代だけで途絶えるなら、私の未来は無限とはならないのであって、私の子もまた子を生むゆえに、私は無限化される。

「子を生むこと」を生み出す「子を生むこと」が善性を達成する。[...] 善性とは、贈与の力の贈与、子を身ごもること (conception) である。ここで、[...] 欲求 (besoin) [=享受] に対置された〈欲望〉 [=「顔」の問いだしを受けること]、欠如ではない〈欲望〉、分離された存在の自存性であり、その超越である〈欲望〉、それが達成される。満たされることによってではなく [...], 自らを超越することによって、〈欲望〉を生み出すことによって、である。(TI247)

もし子の契機がないなら他者に対する無限責任はいわば「有限責任」になってしまうのだが、「顔の彼方」で見て取られた主体の無限化の可能性によって無限責任がそれとして成立し、『全体性と無限』の目的が達成されることになると言えるだろう。

ii 節 エロス論の変遷

ここで、本章 i 節で見てきた 1961 年の『全体性と無限』の議論を、1935 年の「逃走について」から『全体性と無限』へのレヴィナスの歩みの中にエロス論を軸にして位置づけることで、レヴィナスのエロス論の問題点を浮き上がらせておきたい。

a. 『全体性と無限』以前

「逃走について」においては「私」の存在からの逃走が論じられるのだが、この逃走は、『実存から実存者へ』（1947 年）『時間と他なるもの』（1948 年）で明確になるように、「ある」という非人称性からの逃走としての実詞化（*hypostase*）[自我の成立]によって逆説的に孤独に押し込められた自我からの逃走という、二重の逃走の形を取る。

『実存から実存者へ』と『時間と他なるもの』において、この逃走が可能となるのは、つまり、非人称性へ回収されない仕方自我の孤独が破られ、充足してしまっていた現在という時間が流れ出すのは、主体性を保持したままで絶対的な外部性と関係を取り結ぶことによってである。レヴィナスはこの関係を、女性的存在とのエロスの関係としての他者関係に求める。エロスの関係においては、私は「愛撫」によって他者への接近を企てるが、そこでは私から絶対的に逃れゆくという仕方他者は私に現れ、同時に私は主体性を消失することがない。なぜなら、エロスの関係における私の自己性は、「子を生むこと」において「父性」として成立しているのであって、父としての私は子において私でありつつ、子は私を絶対的に越え出ているゆえに、主体性を保持したままで絶対的な外部性と関係を保つことができるからである。ここでのポイントは、一、他性が女性性に求められていること、二、その他者との関係における自己性がエロスの関係における「父性」に求められていること、である。

ところが、『実存から実存者へ』や『時間と他なるもの』でも示唆はあったのだが（ex.EE162-163,TA67）、「存在論は根源的か」（1951 年）あたりからはっきりと、他者の他性は女性的存在ではなく「顔」が引き受けることになる。おそらく、「顔の彼方」で記されているように、エロスの関係は、「顔」として現象する他者そのものではなく他者の官能の官能という形を取った非人格的なレベルでの関係でもあるゆえに（cf.TI243）、エロスにおいてエゴイスティックに自己満足する可能性（cf.TI249）、換言すれば、エロスの関係において愛撫によって私に現れる他者は逃れ行く他者でもあるのだから、私によって享

受され回収される要素的なものと変貌する可能性、つまり、エロスの関係の他者は私の絶対的外部にいるとは限らない（そのことは、「無責任な」（TI241）女性的存在との関係からは主体の倫理性は発生してこないということである）という点、さらにまた、二人だけの親密な社会でもあるという点（TI242）、これらのことによって他性が「顔」に求められることになったのではないかと思われる。ともかく、「顔」の登場に伴って主体の非人称化の問題だけでなく他者の非人称化の問題が浮上してくることで、非人称化の問題が「全体性」の問題として捉え直され、「逃走について」以来の「ある・存在」からの逃走が、「全体性」からの脱出という形を取ることになる。主体の実詞化が全体性へと回収される道であると同時に、全体性の担い手として他者を回収する道でもあるゆえに、そのような二重の全体性からの脱出という仕方では新たに主体を立て直さねばならなくなったのである。

b. 『全体性と無限』

この立て直しが行われたのが本章 i 節で見たように『全体性と無限』であり、そこでは、一、他性は「女性的存在」ではなく「顔」として、二、自己性は「エロスの関係における父性」ではなく「責任」として、取り出される。

問題を複雑にしているのは、『全体性と無限』でもレヴィナスがエロス論と「子を生むこと・父性」論を保持し続けていることにある。実詞化の過程である「家に住むこと」の中で女性的存在が語られる上に⁹、他性を引き受けた「顔」のさらに「彼方」でエロス論と「子を生むこと・父性」論が語られているのである。確かに、先述したように、「子を生むこと・父性」論は他者に対する無限責任がそれとして成立するために要請されるものであるから、『全体性と無限』でも必要な契機であろう。しかし、他性は「顔」が引き受けたのだから、他性を女性性として捉えるエロス論は不必要だったはずである。なぜエロス論を保持したのか、それはおそらく、「子を生むこと・父性」の前段階としてエロスの関係が必要だったからである。実際、『実存から実存者』や『時間と他なるもの』での「子を生むこと・父性」論も前段階としてそれといわば相即する仕方ではエロスの関係が論じられている。

この「前段階として」という曖昧な契機に注目したい。なぜなら、『全体性と無限』においても、エロスの関係の「あとに」子を生むという可能性も、エロスの関係の「ただ中で」子を生むという可能性も、両方記されているように思われるからである。たとえば、「あとに」の可能性として、

子を生むことは老いを生じさせることなしに歴史を引き継ぐ。無限の時間は老いてゆく主体に永遠の生をもたらすのではない。無限の時間は諸世代の非連続性を介してより良いものとなる。(TI246、強調引用者)

次に、「ただ中で」の可能性として、

瞬間のこの再開、死すべき存在、老いゆく存在の生成変化に対する子を生むことの時間の勝利 [...]。(TI259、強調引用者)

レヴィナスには積極的に国家を論じた論考が実際少なくないことから見て取れるが、レヴィナス自身としては、「生めよ増えよ」(創 9:1)¹⁰というユダヤ的宗教性を背景として、西洋の歴史から排除されてきた者たちの歴史を無限責任を担う者たちの歴史として切り開き、倫理的な歴史的民族・国家・政治を構想することが一つの狙いでもあったと言える¹¹。ただし、「父性」が自己性を担うのであるから、「あとに」と考える場合は、エロスの関係のただ中では自己性は確保できないことになる。前節で触れたように、エロスの関係においては「主体という自分の地位を失う」のである。レヴィナスはこうも言っている。

実際、まさに、私の自己性そのもの、主体の主観性そのものの特徴として、エロスの関係を分析すべきである。子を生むことは存在論的カテゴリーとして立てられるべきである。父性としての状況においては、自同的主体という一元論的概念を明瞭なものにする自己回帰は全面的に変容されている。(TI254、強調引用者)

この文章では、エロスの関係のただ中での「子を生むこと・父性」による、エロスの関係における自己性の成立が述べられているように思われる。だが、繰り返すようにレヴィナスの記述は曖昧である。

生物学的な子を生むことは父性の一つの形でしかないが、時間の本源的な実効化である限りで、人々においては生物学的生命を抛り所にできる。しかし、父性は生物学的生命を越えて生きられうる。(TI225)

ここでは、確かに強調点は「生物学的生命を越えて」というところにあるが、「生物学的生命を抛り所にでき」もする。ともかく、レヴィナス自身がどのように考えていたにせよ、エロス論と「子を生むこと・父性」論の繋がりは両義的だという点に注意しておきたい。

c. 無限責任の成就？

エロス論と「子を生むこと・父性」論の繋がり両義性に加えて、事情はさらに複雑になる。それは、レヴィナスが「顔の彼方」の末尾で以下のように書き残してもいるからである。

真理 [「顔」の問いただしと無限責任] は、無限の時間を要求すると同時に [...] 成就された時間をも要求する。時間の成就とは死ではなく、永続的なものが永遠なものへと転じるメシア的時間のことである。[...] この永遠性は時間の新たな構造なのか、それとも、メシア的意識の極度の覚醒なのか。——問題は本書の範囲を越えている。(TI261)

ここまでなら、「顔」の問いただしによって課せられる責任が無限責任であるために要請されるのは主体の無限化（「無限の時間」）であり、そのためにエロス論・「子を生むこと・父性」論が導入されたのであった。しかしここでは、その無限責任によって求められているのは、単に主体が無限化すること（「永続的なもの」）だけでなく、その無限な時間が成就されること、つまり無限責任が成就されること（「永遠なもの」）でもあるとレヴィナスは言っている。ここで一つだけレヴィナスに問いかけておきたい。無限責任の成就是無限責任の消失を意味しないのか。

ともかく、その永遠性＝無限責任の成就是、「時間の新たな構造」なのか、それとも「メシア的意識の極度の覚醒」なのか、とレヴィナスは自問している。「時間の新たな構造」が何を示しているのか明瞭ではないが、ここで重要なのは、無限責任の成就が「メシア的意識の極度の覚醒」である可能性が語られている点である。もちろんこれも明瞭ではないが、少なくとも言えることは、この「意識」は、ここまで「あとに」という場合で考えてきた世代から世代への直線的な時間イメージではなく、「ただ中で」という場合で考えてきたいわば垂直的なイメージのものであること、そして、永遠性の現在化という仕方での垂直的な無限化が成就されるということ、である。

レヴィナスが「無限責任の成就」を著書の中でははっきりと述べたのはあとにも先にもおそらく『全体性と無限』のこの箇所だけだと思われる。ただし、レヴィナスの思索は『全体性と無限』のあと新たな展開を見せ、第二の主著と見なされる『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』（1974年、以下『別の仕方』）に結実することになるため、

「本書の範囲を越えている」とされた謎めいた記述を解きほぐす手掛かりを『別の仕方』で探ることができるのではないかという見通しのもと、次章で『別の仕方』を見ていきたい。

3章 『別の仕方』

i 節 「近さ (proximité)」と「可傷性 (vulnérabilité)」

『全体性と無限』の「顔」に戻りたい。私が問いただされ、他者に対する責任が課せられることになるのは、他者の「顔」が私に現象するからであった。しかしながら、たとえ「顔」の現象が非表象的であることを示すために「表現 (expression)」や「公現 (épiphanie)」という独特の術語を用いるにせよ (cf. TI21-22)、他者が現前しその他者との関わりが充足するなら時間は過ぎ去らないのであるから、私は自分の外部には何もない孤独な現在の内にいることになる。これはレヴィナスの意図に反して他者を回収するという事態である。それゆえ、責任をそれとして私に現象させるには、現象しない「顔」が必要であると考えられる。以上のような反省に『別の仕方』は立脚していると思われる。

ところで、『実存から実存者へ』『時間と他なるもの』や「顔の彼方」のエロス論が「愛撫」によって描いていたのは、まさにこの現象しない他者（女性的存在）との関係であり、それゆえに私に絶対的未来が開かれると考えられた。ただし、女性的存在との関係において切り開かれる時間はそれ自体としては責任の時間というよりもエロスの時間であり、前章 ii 節で見たように、そこには単なる享受によって無責任になる可能性があるため、『別の仕方』以降むしろ逆に、そのような状況に陥った主体に対して「エロスの」と形容されるようになる (ex. AE224, DVII12)。また、たとえ「顔の彼方」が無限責任のために必要だとしても、「顔」が現象してしまう限りで逆説的にも私には無限責任は現象しないことになるという反省のあとでは、エロスの時間を責任のための時間として用いることはそもそも不可能であろう。それゆえ、『全体性と無限』が抱え込んだこの問題にこたえるために必要なのは、他者が女性化することなしに不在となることである。

a. 原印象の問題

ここで、『別の仕方』でレヴィナスが扱う「原印象」の問題について見ておきたい。既に享受を説明した際に述べたことだが、アンリと同様にレヴィナスも、伝統的西洋思想は「見ること」のモデルでしか現象性を考えることができなかつたとしていた。『全体性と無限』は「見ること」とは別の現象性として享受という情感性を取り出した。『別の仕方』が取り出さねばならないのは「顔」の現象性であり、そのためにレヴィナスは、フッサールの『内的時間意識の現象学』で扱われる原印象の問題に注目する¹²。

フッサールは、原印象は一方で過去把持によってしか現象しないが、他方で過去把持や未来予持に先立っているとしながらも、結局過去把持によってしか現象の実在性を保証する原印象の直接性を捉ええず、それゆえ原印象は意識によって回収（共時化）されてしまうと、レヴィナスは見る（AE40-43）。ただし、レヴィナスによって原印象に求められる直接性は1章で見た享受の直接性だけでは不十分であり、レヴィナスによれば、原印象とは可能的なものに先立ち、「可能的なものに不意に到来し驚かす」（AE42）ものである。驚かすためには原印象は決して現在化されてはならない。もし現在化されるならば既にして原印象は知られていたことになり、それでは驚かすことはできない。言い換えれば、原印象の直接性は、逆説的だが、「思い出すことのできるあらゆる過去よりも、現在へと転じうるあらゆる過去よりも、さらに過去」（AE133）という「隔時性（diachronie）」にある。レヴィナスは次のように言っている。

〔他者との〕近さ——「～についての意識」が含む距離の削除——は、共通の現在のない隔時性の距離を開く。この隔時性の距離においては、差異は取り戻しえない過去、想像だにできない未来であり、私は隣人に遅れてしまうゆえに隣人は表象されえない [...]。しかしまた、この隔時性の距離においては、この差異は〈他者〉に対して私は無関心-ではいられない（non-indifference）ということでもある（AE113）

まず、「意識が含む距離の削除」に原印象の直接性が認められている。意識に共時化されない仕方では他者が現象するとしたらここである。しかし、「近さ」としてのこの直接性には意識の距離とは別の距離、決して現在化されない隔時的な距離が含まれている¹³。だから、「近さ」において「顔」が私に現象するまさにその時、原理的に他者は私から遠ざかってしまっている。「他者へと接近する時、私はいつも『待ち合わせ』に遅刻してしまう」（AE192）。「近さ」という特異な直接性が原印象の在り処であり、そこでは他者は現象していない。それにもかかわらず、あるいはむしろ、それゆえにこそ、他者に対する

責任が私に現象しうる。「近さ」とはこのような事態を指している。しかしながら、なぜ「近さ」においては、他者が現象しないと同時に責任が現象するのか。

b. 隔時性と無関心ではいられないこと

「近さ」において私がわかるのは、私は他者に対して責任を負っていること、それと、その当の他者が私から逃れ去っていること、この二つである。他者が不在であるのにその他者に対して責任を負うということ、このことによって私がわかるのは、私はそもそもその他者に対して責任を負っていた、ということである（cf.AE115）。もしそもそもその他者に対して責任を負っていなかったのならば、その他者の不在によって私に引き起こされるのは、『実存から実存者へ』、『時間と他なるもの』や「顔の彼方」が語るように、責任ではなくエロスである。もちろん、他者が現象するなら私はその他者を自分の内へと回収しているのだから、責任は現象しえない。他者の不在と責任の現象の同時性という「近さ」によって、私は「そもそも他者に対して責任がある」ということがわかる。この、「そもそも他者に対して責任がある」という事態が、先の引用で言われている「無関心ではいられない」という事態である。

ところで、この不在は隔時性によって担われているので、この「そもそも」が「隔時性」と同じレベルの過去性を有している必要がある。もし隔時的過去の手前でこの「そもそも」の責任性に辿りついてしまうなら、それによって不在の中で責任が現象することがありえたとしても、その責任は自分で作り出した恣意的なレベルのものではなく、「既に責任を負っていた」という実感は伴わないはずである。ただし、隔時性と「無関心ではいられないこと」が実体として別々のものであるわけではない。もしそうなら「近さ」において、他者の不在においては責任が現象しない可能性が残る。だが「近さ」においては他者の不在と責任の現象は同時である。だから、隔時性が「無関心ではいられないこと」として機能していると考えられるべきであろう。あるいは厳密に言って、隔時性の隔時化それ自体と相即する仕方で「無関心ではいられないこと」が引き起こされている、と考えなければならぬのではないだろうか。この意味はあとで述べる。レヴィナスがこのような書き方をしているわけではないが、レヴィナスの記述を徹底させるならば、このように理解すべきだと思われる。ともかく、こうしてレヴィナスは「顔」の現象性を「隔時性」に由来する「無関心ではいられないこと」として取り出すことで、責任を現象させるのである。

レヴィナス自身は、「顔」は現象しないと言うだけでなく、「顔とは現象性の欠損そのものである」と言う（AE112）。この表現に端的に示されているように、レヴィナスは現象

性という語を可傷性に対して用いることは決してない。だが、1章でアンリから得られた見方によれば、そのような現象性はアンリの「超越」の意味でのものであって、「無関心ではいられないこと」はそれとは全く異なる現象性だと言えるだろう。

c. 可傷性

『全体性と無限』は先述の問題と結びついたもう一つの大きな問題を残している。それは、一体「顔」は私のどこに現象するのか、「無関心ではいられないこと」は主観性のどこに位置づけられるのか、という問題である。

『全体性と無限』においては、感性・情感性はすべて享受の次元で考えられていた。そして、「顔」の問いだしを受けて享受の主体は自らのエゴイズムを脱中心化することになった。しかし、一体、主体はこの問いだしをどこで受け取ったのだろうか。自我の基盤である享受が問いだしされる以上、問いだしは、意識や表象レベルではなく、感性・情感性において生じたはずである。さもなくば、「顔」は享受に語りかけることはできない。しかし、享受は全てをエゴイスティックに享受するものであるから享受においては「顔」の問いだしは受け取られない。だから「顔」の問いだしを受け取る場所が感性・情感性の内に享受とは別になければならないと言えるのだが、『全体性と無限』では感性・情感性は全て享受の次元に位置づけられている。この問題は、『別の仕方』においてははっきりと答えられた。問いだしを受け取る感性・情感性が享受と区別された「可傷性」として提出されるのである。そして、その可傷性こそ「顔」の現象性としての「無関心ではいられないこと」である。

ここで可傷性の規定を明らかにしておきたい。可傷性とは、「顔」に問いだされて私が責任を課せられるという現象ではなく———ということは、私が「顔」の問いだしを受けようが受けまいが———、そもそも私は私の外部にいる他者に対して責任を負っているという、私の情感性のことである。『全体性と無限』での「責任」の文脈との相違に注意すべきである。『全体性と無限』では、主体はまずは「享受」であり、「顔」の問いだしを受けてはじめて「責任」の主体となるのであった。しかし『別の仕方』の「責任」とは主観性の構造を超越論的位相のもとで情感性として示すものなのである¹⁴。「顔」の問いだしを受け取ることができるのは、そもそも他者に対する責任を課せられている可傷性という情感性の地盤があるからである。もし、そもそも責任を負っている可傷性が情感性の内にならば、いくら私の享受を「顔」が問いだしても、その問いだしが何を言っているのかわからないはずである。

ところで、可傷性は、「意に反して (malgré soi) 」 (AE65) 苦しむという情感性でなければならない。苦しみが苦しみであるのは、享受のエゴイズム・自己満足が前提にあるから、より正確に言えば、情感性の内に可傷性と同時に享受があるからである。さもなくば、何であれ苦しみとしては現象せず、たとえ苦しみであれ享受されてしまうことになる。既に見たように、『全体性と無限』の享受においては飢えという苦しみさえも享受されるのである。しかし、『別の仕方』ではそうはならない。例えば疲労や老いや忍耐という現象が示しているのは、過ぎ去り決して戻ってこない時間 (AE67)、「意に反して」過ぎ去る時間である。この時間ゆえに享受する主体は「意に反して」老いてゆく、すなわち苦しむのである。これは享受ではない。このことはまた、主体が自分の意のままにならない仕方ですべて絶対的な受動性に縛りつけられていることをも示している。

主体の主観性、それは可傷性であり、触発に曝されていること、感性、あらゆる受動性より受動的な受動性、回収できない時間、忍耐という取り集めることのできない隔時性、である。(AE64)

ここで「隔時性」という語が示しているように、そもそも私に時間が流れるのは、私によって回収されない時間が私に開かれるという仕方ですべて私の孤独に充足した停止せる現在が流れ出しているからであり、それが可能なのは、そもそも私が他者に対して責任を負っているという仕方ですべて私は自分に回収できない他者と関係を取り結んでいるからである。さもなくば、私は決して老いゆくことがなかつたろう。それゆえ、私の老いや忍耐という苦しみの情感性は、そもそも他者の場所、すなわち可傷性なのである。

老衰の忍耐において、近さという避けえないものが、他なる人間に対する責任という避けえないものが、明瞭になる [連結される] (s'articule)。(AE69)

私が老いゆくのは隔時性・可傷性ゆえにであるから、私の老いの現象は「待ち合わせに遅れる」現象として可傷性が現象した姿だとも言えるだろう。もし『全体性と無限』でのような仕方ですべて「顔」が現象してしまうならば、「待ち合わせに遅れる」という姿で隔時性が現象することはありえない。それゆえに、『全体性と無限』は可傷性を取り逃がしたと考えることもできるかもしれない。

d. 母性・身代わり・メシア性

可傷性という語は、実は「顔の彼方」で女性的存在を特徴づけるのに用いられている (TI233)。そのことから伺えるかもしれないが、『別の仕方』においては、可傷性として提起される主観性が「顔の彼方」を想起させる言葉で記述されているように思われる。

可傷性の究極的意味は、全面的な「他者のために／代わりに (pour l'autre)」における母性 (maternité) である。(AE137)

ここでは可傷性の究極的意味が「母性」だとされている。2章で確認したように、「顔の彼方」での自己性は子を生むこと・父性、すなわち、「私は子において私であると同時に他者である」と規定されているのだが、さらに、子の父への依存、すなわち、父は子である、「私は子において他者である」、という事態そのものを強調して示す時に父性と区別して「母性」が用いられている (TI255)。さらに、既に引用したように「顔の彼方」では「子を生むこと」は「子を身ごもること (conception)」 (TI247) とも言い換えられるが、『別の仕方』では「母性」は「同の内への他の懐胎 (gestation)」 (AE95,134)、あるいは端的に「同の内への他」 (AE141) とも言われる。これらは「子を身ごもること」と同じ術語だと言えるだろう。

〈同〉の内の〈他〉とは、取替えのきかない者として私を任命する責任によって、私が他者の身代わりとなること (substitution) である。(AE146)

この「身代わり」は単に誰かの代わりをするという意味ではなく、「私は他者である」 (AE151) という意味を有している。なぜなら、「身代わり」とは「存在が自分を断ち切り、自分の存在から自分を空にする」(AE149) ことにおける他者との関わりであるゆえに、「空」になった自分の場所に他者が入ってくるからである。このあり方こそが主観性なのであるから、『別の仕方』第4章「身代わり」のエピグラフとしてレヴィナスが挙げた「私が私である時、私はきみである」というパウル・ツェランの言葉 (AE125) が主観性のこの構造をうまく示していると言えるだろう。

ということは、「母性」とは「他者を身ごもること」であり、かつ「私は他者だ」ということである。これをまとめると、「私は身ごもったその子において他者だ」となるだろう。すなわち「母性」とは「私は子において他者であること」と定式化してよいだろう。これは、見たように、まさに「顔の彼方」での自己性の規定である。『別の仕方』が可

傷性に対して用いる術語は「顔の彼方」を単に想起させるだけでなく、まさに可傷性自体が「顔の彼方」の自己性と同じ規定を有していると考えることができる。

それだけではなく、この自己性はメシア的でさえある。可傷性が主観性の構造である以上、可傷性は全ての他者を射程に含んでいることになるが、ということは、他者が私を侮辱する者であっても私はその他者の身代わりとなっているということもまた含意されている。いわば他者の過ち・迫害に対してすら私はそもそも責任がある。だから、「[迫害されているにもかかわらず、]私は他者たちを赦すことができる」(AE164,note20)。このような主観性のあり方は「贖い (expiation)」と言えよう。

〈私〉とは他者たちのために贖うことの「できる」存在者なのではない。〈私〉とはそもそもこの贖いなのである。(AE151)

実際レヴィナスが、「〈メシア〉、それは〈私〉である。〈私〉であること、それは〈メシア〉であることである」(DL120)や「〈私〉は、あらゆる決断に先立って、〈世界〉の全ての責任を担うために選ばれた者である。メシアニズム、それは〈存在〉におけるこの絶頂である」(EN76)などと言っていることから、こうした主観性を「超越論的メシア性」¹⁵と呼ぶこともできるだろうが、これは明らかに、「顔の彼方」の末尾で言われた「メシア的意識」を想起させるものであろう(ただし、主観性をメシア的として規定するには、主観性は何らかの神的契機を持たねばならないはずである。なぜなら、さもなくば単なる「偽メシア」でしかないだろうからである。次節で見ていきたい)。

以上の考察は、『別の仕方』と「顔の彼方」を接近させるものである。しかし、二つは全く構造的に異なってもいる。それを次に検討していきたい。

e. 主体の無限化と「顔の彼方」の問題について

『別の仕方』における他者への接近様態は、「愛撫」である。既に見たように、この概念は『実存から実存者へ』、『時間と他なるもの』、「顔の彼方」でのエロス論で用いられたものである。エロスの関係における女性的存在への接近は、不在の他者を目指すという愛撫によるものとなる(cf.TI235)。『別の仕方』は他者を女性化することなしに不在にさせたのだが、女性的存在であれ「顔」であれ、不在の他者への接近である以上、それは愛撫という形を取るしかない。だからレヴィナスは「愛撫において、近さは近さとして意味する」(AE101)と言う。

「近さ」においては他者の非現象と責任の現象が同時に主体に生じた。この事態は、他者へと接近する時に、他者との待ち合わせに原理的に遅れしまうこととして現象した。

『全体性と無限』では他者との待ち合わせに遅れることはない。だから、私に課せられる責任がたとえ「無限責任」という仕方で無限化されていようとも、一つ一つその責任を果たし終えることが現象として可能である。「果たされるに応じて広がる」(TI222)という言い方が『全体性と無限』の無限責任のこの特徴をよく物語っている。ある責任が課せられそれを果たすという現象がいわば時間的に無限に続くということ、これが、他者の無限の外部性の「現象」である。この現象に『全体性と無限』の無限責任は根拠を持っている。他方、『別の仕方で』では、「近さ」において私に課せられる責任は、「原理的に他者との待ち合わせに遅れる」のだから、現象として一つとして果たすことができない。「私は隣人に対する責任を課せられているのだが、その隣人に接近すればするほど、私は彼から遠ざかっていく」(AE119)。『別の仕方で』の「無限責任」はここに根拠を持っている。例えば「後悔」(AE160)、「疚しさ」(DVI265)という現象がここから生じる¹⁶。「近さ」において、責任を既に担っていたと私はわかる一方で、現象としては責任を果たすことが原理的に不可能だからである。

[他者への] 接近のこの行程は [...] 接近すればするほど踏み越えることのできない隔たりとして無限に——生ける無限として——増大する。それは、与えることがその行程においては物惜しみとして、暴露が留保として、聖潔 (sainteté) が有罪として現出するほどにまで、である。(AE181)¹⁷

この見方からすれば、「無限責任の成就」など最もあってはならないことになるだろう。先の「メシア性」という可傷性の規定によって「顔の彼方」の末尾の記述に接近したように思われたが、ここで「成就」については接近の可能性が閉ざされてしまうことになる。

ともかく、『全体性と無限』でのように問えば、『別の仕方で』でのような「無限責任」は有限な主体においてどのようにしてそれとして成立するのだろうか。「ある責任を果たすこと」が現象しない以上、ここで要求されているのは、『全体性と無限』でのような主体の時間的な無限化ではない。にもかかわらず、「待ち合わせに遅れる」現象をどこかで主体の無限化が支えている必要があるのである。その場所は、可傷性・母性である。可傷性とはそもそも責任を担っているという主観性の超越論的構造なのであるから、この責任が無限責任であるならば、可傷性や母性・身代わりといった主観性そのものの内にこの主体の無限化が書き込まれていると言えるのではないだろうか。さもなくば、無限責任が現象すること、「待ち合わせに遅れる」ことは現象しないはずである（だが、いかにして無限化されるのかを積極的に規定せねばならないだろう。これについては次節で見る）。

ここで明らかになったと思われるが、2章 ii 節で取り上げた、「顔の彼方」での主体の無限化の両義性の問題はひとまず解決する。『全体性と無限』では「顔」の現象において責任を一つ果たしまた一つ果たし、という仕方で、無限責任は直線的に無限化される主体によって担われていくことになる。だから、「顔の彼方」でレヴィナスはエロスの「あとに」子を生むという仕方で主体の直線的無限化を考えていたと解釈する方が適切であろう。そしてまた、『別の仕方で』はその考えを退けたということになるだろう。「顔」が現象して責任が一つとして果たせてしまっはならないからである。しかしながら、「顔の彼方」の主観性の規定（「私は子において他者であること」）自体は主体の無限化の要請にこたえるものであるため、『別の仕方で』はその規定を保持する。決定的な差異は、「顔の彼方」の直線的な構造を『別の仕方で』は垂直化させたという点にあると考えてよいだろう。

ただし、この解釈が妥当だとしても、「顔の彼方で」ではしかしまた同時に主体の現在の無限化も語られていたことをどのように理解すべきなのだろうか。これについて、「顔の彼方」が抱え込んでいる困難を少なくとも二点指摘することができると思われる。第一に、既に触れたが、『全体性と無限』の無限責任は主体の直線的無限化を要請する一方で、エロスの関係においては主体の地位は消失するのであるからエロスの関係それ自体においては自己性は確保できないという点。第二に、直線的無限化は倫理的國家の具体化の展望とうまく一致している一方で、実際に子を生めない人は無限責任（を担う倫理的國家）から排除されてしまうという点¹⁸。「顔の彼方」は理論上の問題だけでなく実際上の極めてデリケートな問題も孕んでいるという複雑な事情が、レヴィナスの記述を両義的に（意図的であるにせよないにせよ）したのではないだろうか。

補足 エロス

『別の仕方で』が「顔の彼方」の構造を垂直化させたという見方を補強するために、『別の仕方で』の可傷性のレベルにも実はエロスが混在している点を指摘しておきたい。他者に対する責任を引き出すために『別の仕方で』はエロスにむしろ否定的意味を与えたにもかかわらず（本章 i 節冒頭参照）、当の他者への接近様態が「愛撫」であることが（本節 e 参照）エロスの混在を物語っている。実際、『別の仕方で』での「愛撫」は他者に対する責任への通路でもあるが、「他者を享受」してしまうものでもある。しかし、その享受は実詞化の享受とは異なっている。

愛撫においては、そこにあるものは、あたかもそこになく、あたかも皮膚がそれ自身の撤退の痕跡であるかのように、探される。愛撫とは、このうえなくそこにあるものをやはり不在のものとして探求する煩いである。愛撫は接触が一致しないということ、決して十分に裸にならない裸出である。隣人は接近を埋めることはしない。皮膚の柔らかさ、それは、接近と接近される者との間のずれそのものであり、不調和性、非-志向性、非目的性である。そこから愛撫の無秩序、隔時性、現在なき快樂、憐れみ、苦痛が出てくるのである。近さ、直接性、それは、他者によって享受し苦しむことである。しかし、私が他者によって享受し苦しむことができるのは、〈私は-他者-のために-存在している〉(je-suis-pour-l'autre)からである。(AE114、強調引用者)

単なる要素的なものの享受であるなら自己は自己充足的に「現在の快樂」を享受するのに対して、ここでの享受は「現在なき快樂 [=主体なき官能]」、「憐れみ」とされている。それはまさに、2章 i 節で引用したように、「顔の彼方」のエロスの関係で描かれる「他者の享受」の特徴である。しかも、「現在なき快樂」、「憐れみ」が責任を引き起こす「隔時性」と並列されている。ここですぐ続けて言われる「他者の享受」には、その可能性の条件として可傷性（〈私は-他者-のために-存在している〉）が置かれているのだから、『別の仕方』の可傷性はエロスと責任を両方とも含みこんでいると言える。あるいは、可傷性に基ついた他者への接近様態が「愛撫」である以上、そこではエロスと責任が隣り合っていると言えるのかもしれない。以上のことから、『別の仕方』の主観性の構造にもエロスの契機があることは少なくとも明らかであろう¹⁹。

ii 節 神の過越し (se passer)

前節で触れたように、可傷性は「待ち合わせに遅れること」として現象する。ということとは、可傷性はそれ自身としては現象しないということである。もし現象するなら、私は既に身代わりとなり、待ち合わせに遅れることがない。それは、能動を作動させ、他者を現象させて他者の他性を奪うことである。この時、可傷性はもはや可傷性として成立していない。ところが、本稿の解釈では、レヴィナスの議論の中には可傷性を現象させてしまう契機がある。それは「証言」の問題である。その問題をここで解決しておきたい。

a. 証言における神の過越し

『全体性と無限』に戻って確認しておきたいが、「顔」の問いただしによって私がかかるのは、他者が私を無限に越え出ているということである。この時、私はこの「無限に」と関係を取り結んでいると言える。レヴィナスはこの「無限に」を無限者・神と見なしていると言えるのだが、それゆえ、レヴィナスにおいては、このような無限者は実体的に立てられるのではなく、道徳的審問があってはじめて見て取られるべきものである。

〈他者〉の顔、[...] すなわち、神がそこにおいて自らを啓示するところの高さの顕現。(TI51)

『全体性と無限』においては、無限責任の主体は「顔」によって始まるのだから、全体性からの脱出のために必要なのは無限者であり、『全体性と無限』というタイトルもこの事情を映し出している。しかし、『全体性と無限』では「顔」は現象するのであるから無限者も現象していることになる。「あなたは殺してはならない」に他者と無限者が同時に現前している。『別の仕方では』の見方では、この現前によって無限者は主体へと回収され、無限者性を失うことになるだろう。ただし、他者との関係の中でのみ無限者との関係がありうるという点は『全体性と無限』でも有効であろう。『別の仕方では』の「近さ」においては「顔」の非現象と共に待ち合わせに遅れるという現象があった。だから無限者は既に不在である。しかし、他者へのこの遅れは絶対的に、無限に、である。不在ゆえに無限者は無限者性をまとう。

近さが近づけば近づくほど広がる距離——それが無限者の栄光である。(AE184)

ここで語られているのは、可傷性（ないし隔時性）が「他者への遅れ」＝「無限責任が課せられること」＝「無限者の栄光」として現象した姿である。だから、「[無限者の] 栄光とは、主体の受動性の別の側面でしかない」(AE184)とも言える。ともかく、「近さ」においては、既に他者への無限責任を担っていたことがわかる仕方で、私は無限者の栄光を証言してしまっている。この時、私は無限者と関係を取り結んでいるが、しかし、無限者は既にそこにはいない。

〈無限者〉は、〈無限者〉を証しする者に現れない。逆に、まさに、証言こそが〈無限者〉の栄光に属しているのである。証言の声によって、〈無限者〉の栄光は

自らを栄光化する（栄光化される（se glorifie））のである。（AE186）

レヴィナスは証言における神とのこの関わりを、無限者の「生起＝過越し（se passer）」と呼んでいる。「証言によって〈無限者〉が生起し・過越ししている」（cf.AE188）のであり、レヴィナスはここにメシア的主観性の神的契機を見て取っている。

b. 神の過越しの解釈の可能性

ところで、可傷性の現象した姿あるいは隔時性の隔時化の現象した姿としての待ち合わせに遅れることが無限者の栄光の現象であるということ、これは、隔時性の隔時化とは無限者の無限者化だということである。隔時性の隔時化と無限者の無限者化は同じ事態である。言い換えれば、無限者の無限者性は無限者が隔時的に過ぎ去っているという点にある。しかし、ここでさらに言って、前節で踏み込んで考察したように、隔時性と可傷性は実体的に別々のものではなく相即しているという仕方で、隔時性の隔時化が可傷性を引き起こすのであった。だから、隔時性が隔時化することは可傷性に隔時性が生起すると同時に逃れ去っていくことを意味していると言えるだろう。ということは、無限者が過越し＝生起することで可傷性が成立したということになるだろう。証言が無限者の栄光の証言であるということから、以上のように考えることができると思われる。

ただし、可傷性の成立に関してレヴィナスが「神の過越し」という概念を用いているかどうかには解釈が必要だと思われる。「神の過越し」という概念は可傷性レベルではなく、見たように「証言」という現象レベルの事柄として用いられ、可傷性の成立については「隔時的過去」や「無始源的」といった表現で記述されているようにも思われるからである。例えば、少し長いが、

自己自身は自らを作りえない。自己は絶対的受動性で既に作られてしまっており、この意味で自己は〔能動的な〕あらゆる引き受けを麻痺させる迫害の犠牲者である。[...] 自己は、あらゆる記憶と想起のこちら側で、取り返しのつかない過去として既に結ばれてしまったつながり（attachement）の受動性で、既に作られてしまっている。このつながりは、想起において表象される現在と等しいものとはならないような回収不可能な時間において、記憶へと転じることのありえない誕生ないし創造の時間——この時間の痕跡は、自然ないし被造物によって保持されているのだが——において、結ばれている。[...] 被造物はおそらく自分の〈創造

主)を知らない生まれながらの孤児ないし無神論者である。というのも、もし、被造物が〈創造主〉を知っているのならば、被造物はやはり自分の始まりを〔能動的に〕引き受けることになるだろうからである。(AE133)

この文章には可傷性の成立が描かれている。しかしそれだけでなく、可傷性の成立において神は過ぎ去っているがしかし神と結ばれているという「神の過越し=生起」をここに読み取ることもできるのではないだろうか。可傷性レベルに「神の過越し」を導入することは、踏み込んだ解釈にならざるをえないが、レヴィナスに即しても可能なはずである。実際、次に引用していくレヴィナスの文章はそのように読むことができると思われる。

c. 可傷性における神の過越し

可傷性とは他者に無関心ではいられず、既に他者を自分の内に懐胎していることである。この超越論的事態は、私にとっては、決して能動へと反転することのない絶対的に受動的な仕方で、既に懐胎させられているという事態である。私は他者の懐胎を命令され、その命令に服従しているのである。では、この命令は誰によって発せられているのだろうか。その命令者によって「既に他者を自分の内に懐胎している」ことになるのだから、ここで可傷性そのものの成立が問題になっている。レヴィナスはこう言う。

〈無限者〉は、私に身を明らかにすることなしに、顔としての「隣人」に従うように私に命令する。(AE191、強調引用者)

既に見たように、隔時性の隔時化が可傷性を引き起こすのであり、隔時性の隔時化とは無限者の無限化ないし無限者の隔時化であった。それゆえ、無限者が、隔時化することで、命令したということになる。私はそもそも神に命令されてしまっているのである。あるいは正確に言うならば、可傷性が私の本質であるから、私とは神に命令されていることであると言えよう。

神から逃れることの不可能性が [...], 私の根底に自己として、絶対的受動性として横たわっている。(AE165)

注意しておきたいが、可傷性レベルでのこの命令は同時にそれへの服従も意味している。可傷性とは既にして他者を懐胎してしまっていることだからである。無限者が過ぎ去り可傷性が成立した時点で私は私として成立するのだから、「従え」という命令を聴取する以前に既に命令に従っている。もし命令に従う前に命令を聴取しているのなら、聴取する能動的主観性が予め必要であろう。

創造において、存在へと呼び求められた者は、その呼びかけが彼に届く前にその呼びかけに応じている。というのも、彼は無から出てきたので、彼は命令を聴取する前にその命令に従ったということだからである。(AE145)

命令の聴取の前に命令に服従し、可傷性が成立する。同じことだが、神が過ぎ去ってしまうこと（無限者が隔時化すること）で可傷性が成立する。

他者へと接近する時、私はいつも「待ち合わせ」に遅刻してしまう。しかし、自分を引き渡せ〔従え〕(se rendre) という命令を聴取することなしに奇妙にもその命令に従っているということ、表象以前にこの命令に従っていること、あらゆる誓いに先立ったこの忠誠、自ら為す契約(engagement)に先行するこの責任、それこそまさに同-の内の-他[...]、無限者が過越すこと(se passer)である。(AE192、強調印象者)

〈無限者〉は[...]無始源的に〈私〉を触発する。この触発が引き起こす〈他者に対する責任〉として示される絶対的受動性——あらゆる自由に先立った——の内に、〈無限者〉が痕跡として刻まれている。(DL379)

最後に重要な点をいくつか指摘しておきたい。前節の言い方では、隔時性の隔時化が「無関心ではいられないこと」を引き起こすということ、あるいは、ここでの言い方では、無限者の過越し、換言すれば無限者が無限に隔時化することが可傷性を成立させているということ、もしこの理解が一定の妥当性を有しているならば、このことは、可傷性自体が、無限者の隔時化のいわば真後ろにつき従う仕方、あるいは、無限者と触れ合っているながらも無限者に絶対的に先立たれてしまっているという仕方、無限化されているということも示していることになるだろう。別の言い方をすれば、実際レヴィナスが「世界を支えること(supporter)〔贖い=可傷性〕——それは重くのしかかる重荷であるが、神的な居心地の悪さでもある」(AE157)と言っているように、その「触れ合っている」地点では可傷性は何らか「神的」でもあるはずであろう。ここで、前節の最後に触れた主体の無限化が積極的に規定されることになる。『全体性と無限』の直線的無限化と異なった、主観性そ

のものの中での垂直的無限化を、このように基礎づけることができるのではないだろうか。

ところで、先にレヴィナスが見て取った証言における主観性の神的契機と、今本稿が見て取った可傷性の神的契機とはどのような関係にあるのだろうか。そのような問題が出てくるのは、まずは証言という現象レベルの事柄であった神の過越しが、本稿によって可傷性レベルにも見て取られることになったからである。だから、二つのレベルの神の過越しの関係が問題となっている。次にそれを考察したい。

d. 可傷性における神の過越しの現象としての証言

レヴィナスは証言における神の過越し・生起を語る際に、命令の聴取に先立つ服従も語っている。

証言——すなわち、命令が従う者の自身の口の中で響く仕方 [...]。無限者が生起する [過越す] (se passer) 仕方。(AE187)

時間の流れをあべこべにしたような仕方でも (anachroniquement) 服従そのものの内に命令を見出す可能性、自己自身から命令を受け取る可能性——他律から自律へのこの反転、それが〈無限者〉の生起する [過越す] 仕方である。(AE189)

待ち合わせに遅れる時に私が気づくのは、自分に無限責任が現象していることであり、かつ、そもそも既に自分は無限責任を課せられていた＝神に命令されていた（可傷性が無限責任として現象している）ということである。だから、無限責任が現象した時にはじめて私に神の命令がわかると言える。だからまた、証言によって神が生起し・過越すということも言える。これは先に見た。

しかしながら、この言い方は曖昧であるように思われる。「証言によって神が生起し・過越す」と言う場合、神の生起・過越し自体が現象しているのかしていないのかがはっきりしないからである²⁰。レヴィナスによれば、証言という現象は「『私はここにいます』ただそれだけ」(AE190)なのだから、神の生起・過越し自体はそれ自身としては現象していないのではないだろうか。本稿の理解では、神の生起・過越しは可傷性の成立と相即していた。だから、もし神の生起・過越しがそれ自身として現象しているのなら、それとの相即によって引き起こされる可傷性もまたそれ自身として共に現象していることになるだろ

う。それは他者の身代わりや懐胎が現象していることである。その時には待ち合わせに遅れることもないし、その場合能動的主体の作動によって他者の他性を奪い、無限者の無限者性を奪う事態に陥り、可傷性が消失するだろう。あるいは、現象として客観的に私はもはや私ではなく他者になってしまっていることでもあろう。だから、証言によって神の生起・過越しそのものが現象すると考えるべきではなく、神の生起・過越しが現象した姿として証言という現象を考えるべきではないだろうか。

本稿の解釈は以下の通りである。「近さ」において、可傷性は無限責任として現象する。この時、神に命令されていたことがわかる。これは証言の現象である。ところで、本節 c で見たように、可傷性においてそもそも神は生起し・過越ししている。だから、証言の現象として、可傷性における神の生起・過越しが現象していると言えるのではないだろうか。また、証言という現象に見て取られた主観性の神的契機は、可傷性レベルの神的契機が現象したものだと理解すべきであろう。ここから「証言によって神が生起し・過越し」、「証言とは神の生起・過越しの仕方」ということを考えるならば、もし証言がないのであれば可傷性における神の生起・過越しは私にとっては無きに等しいのであって、証言があつてはじめて神の生起・過越しが無限責任として私に現象する、ということだと言えるだろう。

終章 可傷性の現象へ

i 節 無限責任の消失とは別の仕方での無限責任の成就について

『別の仕方では』は「近さ」に定位し、「顔」の問いただしの聴取の現場を現象させないことによって無限責任を現象させる。言い換えれば、前章 i 節で簡単に触れたように、「顔」の現象性である可傷性はそれ自身としてではなく「待ち合わせに遅れること」として現象している。前章 ii 節で何度か触れたように、その直前の聴取の瞬間がもし現象するならばその時は「待ち合わせに間に合うこと」になるが、それは現象として他者の身代わりになることができたということ、つまり、可傷性がそれ自身として現象するということである。そして、前章 ii 節は、可傷性はそれ自身としては現象しないということを論証しようというものであった。以上のことは『別の仕方では』以降のレヴィナスにおいてどこまでも保持されるべき考えであることをまず確認しておきたい。

ところで、このことは、可傷性の成立に我々は立ち会えない、ということも意味している。レヴィナスの言い方を借りれば、確かに、無からの創造において存在させられようと

している被造物がまず創造主の命令を聴取してその後存在し出すというのは矛盾である。もし聴取できたのなら、その被造物はそもそも存在していたのであり、「あれ」という命令に実効性は全くない。レヴィナスはここから、この命令が実効的であるには、被造物にとっては気づけば存在していたのでなければならない、という論理へ一挙に移る。

ここで、次のような問いを立てたい。すなわち、神のその命令を聴取する瞬間あるいは存在し出す瞬間が、可傷性が成立する瞬間が何らかの仕方で現象したはずではないのか。その瞬間に可傷性はそのものとして現象したのではないのか。「顔」の問いただしを聴取する瞬間があり、そこで可傷性がそのものとして何らかの仕方で現象したはずではないのか。

前章 ii 節で考察したように、可傷性が無限者と触れ合っているながらも無限者に絶対的に先立たれてしまっているという仕方で成立するのなら、その「触れ合っている」接点において神の命令を聴取しているということも示されているはずである。「近さ」において他者へと既に一步踏み出している (cf. AE106) ためには踏み出す瞬間があったはずであり、踏み出す瞬間がないということは、神の命令はいつまでたっても私に届いていないということも意味してしまうのではないだろうか。もちろん、可傷性が直線的な時間の流れの上で常に現象せねばならないと言っているわけではない。レヴィナスが避けたいのはまさにこのことである。本稿がここで問うているのは、直線的な時間の流れの上でとは別の仕方で現象していなければならないのではないのか、である。

ところで、先述したように、『別の仕方で』において可傷性は超越論的位相のもとで提示されていた。これを「無限責任」の観点から見た場合、超越論的には無限責任は成就されていることが示されてはいないだろうか。注目すべきは、「身代わり」の「私は他者だ」という構造である。他者に対する責任を担うことは他者への接近を意味するが、とするなら無限責任とは他者に無限に近づくことであり、その成就とは他者になることであろう。まさに「身代わり」という主観性の本源的なあり方は「私は他者だ」というあり方である。それゆえに、超越論的には「私は子において他者である」という事態に無限責任の成就を見て取ることができるのではないだろうか。ただし、『別の仕方で』と異なりこの主観性そのものがそのまま現象しない限り、無限責任の成就是現象しないと言えるだろう。レヴィナスの言い方を借りれば、「無限責任の成就」は、「メシア的意識」にではなく「メシア的意識の極度の覚醒」に見て取られねばならないだろう²¹。

先の可傷性の現象の問題に戻ればどうなるだろうか。もし聴取の瞬間に立ち会うことができるなら可傷性それ自身が現象するのであるから、その瞬間においては無限責任が成就されていることになるだろう。つまり、可傷性の現象の問題と無限責任の成就の問題は同じ問題だと言えるだろう。それゆえ、先の問いは次のように言い換えることができる。すなわち、無限責任の成就が現象したからこそ、我々は他者へと一步踏み出してしまうのではないのか。

あくまでたとえば、生み落とされた瞬間に、生まれてきたというただその尊い事実（現象）だけによって、その赤子はそうとは知らずに既に親孝行を果たし終えており（つまり、親にとっては親孝行などこの瞬間は問題にはならない）、親孝行がそれとして現象してくるのはその後のことなのではないだろうか。もしこのような場合があるなら、生み落とされた瞬間に親孝行の成就が現象していると言えるのではないだろうか。これと同様に、「無限責任」かどうかなどが問題になる以前に、主体の側から言えば「聴取した」（先のたとえで言えば、「生まれた」という事実（現象）があり、「顔」の側から言えばいわば「聴取してくれた」（先のたとえで言えば、「生まれてくれた」（出産における母親は絶対的な弱者、すなわち「顔」だとも言えるだろう）という形で、聴取の場面では主体にとっても「顔」にとっても「無限責任」のことなど問題ではない瞬間があり、その後になって無限責任がそれとして現象してくるのではないだろうか。だからその瞬間においては無限責任の成就が現象していると言えるのではないだろうか。

母親（「顔」）の立場から「生まれてくれた」（「聴取してくれた」）などという上のたとえは、他者との非対称性（cf.TI24）を徹底させていくレヴィナスからすれば容認できないだろうが、事柄として見た場合、レヴィナス自身にこのように問いかけることはゆるされるだろう。

とはいえ、可傷性を現象させる道のりは困難である。可傷性そのものが現象することは待ち合わせに間に合うことである以上、能動性が作動し出す可能性があるからである。能動性の介入しているそのような成就なら、既に現象している無限責任を実際に果たし終わったのもうその責任からは解放されていますと主張することに等しいだろう。無限責任の成就是責任の消失を意味することになるだろう。無限責任の成就など最もあってはならないというのはこの意味である。しかし、今問題にしている無限責任の成就とはそのような成就とは別の仕方での、無限責任かどうかなど念頭にないレベルで発生する成就である。だから「無限責任の成就」という言い方自体がそもそも相応しくないのかもしれない。

ともかく、成就であるからには待ち合わせに間に合っていることも事実である。だから、能動性なしに待ち合わせに間に合うこと、より正確に言えば、主体が不在のまま待ち合わせに間に合うこと、私は私ではなく他者だという現象が必要だと考えることができる。しかし、単に私が他者であるだけなら、現象として私は消失しているはずであるから、単に「他者だ」としか、あるいは単に「私だ」としか言えないだろう。その場合、私が他者の身代わりになっているとは言えないだろう。だから、私の自己性がなおも確保される仕方では私は他者だという現象が必要だと考えねばならないだろう。他者との関係が充足することなしにその他者との「待ち合わせに間に合う」というこの特異な時間性、無限責任の成就において流れる時間性、それが「メシア的時間」であり、この時間性を可能にする上述の構造を、レヴィナスの言い方を借りて、「時間の新たな構造」と言うこともできるだろう。

ii 節 結論——「顔の彼方」における無限責任の成就の可能性

本稿は可傷性が「顔の彼方」で実は現象していたのではないかという見通しを持っている。というのも、実は、レヴィナスにおいて情感性の中でそれ自身として現象している部分があるからである。それは享受の情感性である。レヴィナスの享受の分析が明らかにしたのは、飢えにおいて飢えが飢え自身を享受することであった。それは飢えにおいて享受が享受として現象していることを示している。そして享受においては自己性がエゴとして現象していることも示されている。ということは、他者の他者性を奪わない仕方で他者を享受するという点、つまり、エゴが作動することなしに他者を享受すること、換言すれば、享受であるという点で自己性が確保されつつもエゴの非作動という意味で私が不在となっているので他者を享受する時、自己性を失わない仕方で私の内に他者が入ってくる、つまり私は他者だという、このような享受することが可能ならば、この享受の現象は可傷性の現象でもあるのではないだろうか。

まさにこのような「〈他者〉の享受」(TI233)という問題構成を取って「顔の彼方」はエロスの現象を描いており(2章 i 節参照)、「子を生むこと・父性」論の中でエロスの関係における自己性として「私は子において他者である」が取り出される。そしてこの「私は子において他者である」は可傷性の規定なのであるから、「顔の彼方」で可傷性そのものが現象している可能性、ということは、無限責任の成就が現象している可能性、メシア的時間が流れている可能性——すなわち、時間の新たな構造においてメシア的意識が極度に覚醒している可能性——、それを見て取ることは不可能ではないと思われる。

本稿の結論は次のとおりである。「本書の範囲を越えている」のは無限責任の成就／時間の新たな構造／メシア的意識の極度の覚醒を主体の現在的無限化の観点から分節化することであって、この成就・構造・覚醒自体は分節化されないままに「顔の彼方」に渦巻いている可能性をレヴィナスが感じ取ったからこそ、「顔の彼方」の末尾にそうした成就・構造・覚醒について書き残したのではないだろうか。

本稿は、「顔の彼方」そのものでの無限責任の成就の可能性をいわば形式的に引き出してきたにすぎない。「顔の彼方」における「子を生むこと・父性」としての主体が可傷性(現在的に無限化された主観性)の現象であるならば、「顔の彼方」においてエロスの関係の「あとに」子を生み父となるのではなく、「ただ中」で子を生み父となり、しかも「ただ中」でそれが幾世代にも継続されていく必要がある。さらに、「顔の彼方」での「他者の享受」というエロスの現象が可傷性(無限責任の主観性)の現象でもあるのなら、「顔

の彼方」のエロスの関係の中に責任の契機が含まれている必要がある。また、「顔の彼方」での自己性がメシア的意識であるなら、「顔の彼方」で何らかの仕方で「神的」な契機が獲得されているはずであるし、神的なメシア的意識が現象するのなら、それと相即している神も何らかの仕方で現象するはずである²²。そして、エロスにおける子を生むこと・父性・可傷性として現象する自己性の可能性の条件が十分に明らかにされる必要がある。次にすべきは、これらをレヴィナス自身の記述をもとに、無限責任の成就の内実として積極的な仕方で提示していくことである。別の機会に論じたい。

凡例

1. レヴィナスの著作からの引用は、該当箇所以下の略記号（著作名）と数字（ページ）を（ ）で括って付記する。
2. 〈 〉は原文中で大文字で始まる用語である。
3. [] は引用者による補足である。
4. 「 」は原文中の《 》に対応している他、訳文の文意を理解しやすくするためにも用いた。
5. 重要な用語については（ ）内に原語を示す。

略記号

Emmanuel Lévinas

EE : *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1986(1947).

TA : *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 1979(1948).

TI : *Totalité et Infini*, Nijhoff, 1961.

DL : *Difficile liberté*, Albin Michel, 1976(1963).

AE : *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974.

DVI : *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.

EN : *Entre nous*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991.

註

¹ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, 2 vol., P.U.F., 1963, p.75.

² *Ibid.*, p.281.

³ *Ibid.*, p.288.

⁴ *Ibid.*, p.279.

⁵ *Ibid.*, pp.595-596.

⁶ 『存在するとは別の仕方で、あるいは存在の彼方へ』（1974年）では、やはり「見ること

モデル」である「志向性」という語はこうした別の現象性に対しては全く使用されなくなる。3章 i 節参照。

⁷ 本稿では主題的に扱うことができないが、アンリにおいてもレヴィナスにおいてもこの感性の内には身体性が刻み込まれている。この身体性とは、アンリの言葉で言えば、外的身体・物体 (corps) ではなく、「情感的質」としての「肉 (chair)」(cf. M. Henry, *Incarnation*, Seuil, 2000, p.90) である。つまり、我々の痛みや喜びの感情は思考のレベルのものではなく身体的な事柄であって、むしろ「身体」を常に外的な物体と見なすことをアンリは批判する。レヴィナスの場合も、「美味しいスープで生きている」(TI82) といった表現が端的に示しているように、思考レベルの外的なものではない情感的な身体性が享受のレベルに刻み込まれていると言えよう。

⁸ M. Henry, *op. cit.*, p.60.

⁹ 1章 ii 節で少し触れた「家に住むこと」が可能となるのは、実は、現前しない他者（女性的存在）に迎え入れられることによってである (TI131)。前節で確認したところでは、女性的存在とのエロスの関係においては愛す者は「主体という自分の地位を失う」のであった。それに対して、「家」における女性的存在はむしろ「自我」の成立の過程に与している。しかもこの二つの女性的存在は全く別の文脈で記述されるので、統一的に理解するには解釈が必要である。本節で確認したようにエロスには自我として享受する可能性が伴っており、その可能性を積極的に取り出すならば「家に住むこと」になるのではないかというのが本稿の解釈である。

¹⁰ 聖書は『聖書 新共同訳』（日本聖書協会、1998年）を用いた。略語もそれに従った。

¹¹ ただし、ここでレヴィナスは実際のイスラエルという国家だけを念頭においているわけではない。というのも、こうした仕方で「生み増える」のはユダヤ民族だけではないだろうからである。レヴィナスはイスラエルを「道徳的カテゴリー」(DL39) だと言っている。とはいえ、たとえ「道徳的カテゴリー」であるにせよそれが「イスラエル」であることは確かである。

¹² Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana, Bd. X, Martius Nijhoff, 1966. ちなみにアンリもフッサールのこの原印象の議論に注目している (ex.. M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, P.U.F., 1990, chap.1)。註 13 参照。

¹³ このような直接性の理解は先述したアンリの「自己-触発」の理論とは相容れないように思われる。しかし、アンリが晩年のキリスト教の哲学によって「自己-触発」の内に裂け目を入れることで、レヴィナスの直接性を読み込むことも可能になると思われる。これについては別の機会に論じたい。

¹⁴ レヴィナス自身は『別の仕方で』において、主観性の絶対的受動性に権能・能動を引き込むのを防ぐべく「超越論的」という語をはっきりと拒絶している (ex.AE179) のだが、レヴィナスの「可傷性」がそうした超越論的主観性の可能性の条件でもある限りで、「原・超越論的」という術語がふさわしいかもしれない。「原・超越論的」とい術語については、永井晋、「自己産出する生」、『現象学の転回』、知泉書館、2007年、参照。

¹⁵ Cf. Bernard Forthomme et Jad Hatem, *Affectivité et alterité selon Lévinas et Henry*, Cariscript, 1996, p.43. また、註 14 参照。

¹⁶ 註 21 参照。

¹⁷ 責任の無限化に見て取られる「生ける無限」については次節参照。また、与えること・暴露・聖潔とは可傷性の言い換えである。

¹⁸ これに関して、高橋哲哉はレヴィナスの主体の直線的無限化を強烈に批判している（『記憶のエチカ』、岩波書店、1995年、参照）。『別の仕方』の主体の現在の無限化以降もレヴィナスは国家を論じ続けているが、その場合の国家論は『別の仕方』第5章での「正義」の議論の延長上にあるのではないかと今のところ考えている。というのも、本稿で扱うことはできないが、レヴィナス自身としては、「正義」の問題は意識や認識のレベルのことだとして可傷性といったんは切り離していると思われるため、主体の現在の無限化の場所それ自体に国家の場所を置いていないように思われるからである。ただし、『別の仕方』以降の国家論についても、「子を生むこと」の直線的な無限化が陰にレヴィナスを牽引しているという考察もある（杉村靖彦、京都大学文学研究科宗教学特殊講義、2009年における考察を参考にした）。こうした問題を解きほぐすには、アンリとレヴィナスの身体論の比較検討が重要になるだろう。アンリは身体性そのものには一切の外部を認めないが（註7参照）、レヴィナスの身体には物的な契機が存しているように思われるからである。これについては別の機会に論じたい。

¹⁹ ここでは一つ一つ取り上げて確認していくことはできないが、実際、『別の仕方』以降においてレヴィナスはエロスに否定的意味しか与えていないのではない。Cf. *Le temps et l'autre*, Fata Morgana, 2^e éd. 1979, pp.14-15 ; *Du sacré au saint*, Les éditions de Minuit, 1977, p.143 ; *Entre nous*, Éditions Grasset et Fasquelle, 1991, p.258. これらの記述は可傷性におけるエロスの契機の混在を示していると思われる。また、この点に関する詳細な検討を含んだものとして、港道隆、「顔の彼方？（上）（下）」、『思想』861号、864号所収、岩波書店、1996年、がある。氏の研究は主に『全体性と無限』と『別の仕方』の間の異動に光をあててレヴィナスのエロス論について考察したものであり、本稿も氏の研究を多く参照した。

²⁰ もちろんレヴィナスは「神の生起・過越しの現象」という表現を用いることはないし、表現として見た場合でも奇妙なものであろう。これについては註22参照。

²¹ 「覚醒 (vigilance)」や「目覚め (réveil)」といった語でレヴィナスが一般的に語るのは「享受や意識の主体から責任の主体へ」という流れである。この流れは『全体性と無限』の場合は「他者に対する責任の主体になる」ということになるから、責任の主観性はそれ自身として現象していると言える。指摘したように『全体性と無限』ではそもそも「責任の固有の主観性 (情感性・現象性)」であるために、責任の主体は「意識」という語で記述されることになる (ex.TI215)。それに伴って、「覚醒した現前」(TI274) という表現が責任の主体に対して用いられてもいる。それゆえ、「メシア的意識」は、『全体性と無限』の場合はそれ自身としての現象であり、「極度の覚醒」は現象の程度の問題ということになるが、本稿の見方では、これは程度の問題ではなく現象性の問題である。ともかく、「極度の覚醒」であるならば「メシア的意識」のはっきりとした現象が示されていると考えてよいだろう。他方、『別の仕方』の場合、「近さにおいて私はそもそも他者に対する責任を負っていたと気づく」ということであるから、「覚醒」とは可傷性それ自体の現象ではなく「待ち合わせに遅れること」という現象である。主体の現象学的身分としては積極的に「意識」である（ただし、単に〈他〉を回収する〈同〉ではなく、「責任」に気づいた「疚しさ」＝「疚しい意識 (mauvaise conscience)」である）。『別の仕方』でレヴィナスが「極度に覚醒する」

という言い方をすることがないのは、その場合可傷性自体の現象を指示してしまうことにもなりうるという事情もひょっとしたらあるのかもしれない。

²² この点が明らかになることで、前章 ii 節で本稿が用いている「神の生起・過越しの現象」という奇妙な表現の意味が十分に理解できるものとなると思われる。註 20 参照。

——宗教学研究室紀要編集委員——

氣多雅子	京都大学大学院文学研究科	教授
杉村靖彦	京都大学大学院文学研究科	准教授
細谷昌志	大阪大学	名誉教授
伊原木大祐	北九州市立大学	准教授

——第7号執筆者紹介——

杉村靖彦	京都大学大学院文学研究科	准教授
ウィリアム・ラフルーア	ペンシルヴェニア大学	教授（2010年2月逝去）
安藤泰至	鳥取大学医学部	准教授
品川哲彦	関西大学文学部	教授
山内誠	若狭医療福祉専門学校	非常勤講師
根無一行	京都大学大学院文学研究科	博士課程

**** 編集後記 ****

ラフルーア先生特集では安藤泰至先生、品川哲彦先生に、公募論文の査読審査では細谷昌志先生、伊原木大祐先生にご協力いただきました。諸先生方にはこの場を借りて改めてお礼申し上げます。編集作業の中でまず思い起こされたのは、先の講演会でのラフルーア先生のご様子でした。とりわけ会の後、先生が京都で学ばれていた頃のこと、以前の百万遍付近の様子などを楽しみに、気さくに語って下さったことが印象的でした。

（下田和宣記）

Articles

HANS JONAS AND QUESTIONS ABOUT BIOETHICS

In memoriam of William R. LaFleur

Foreword

Yasuhiko SUGIMURA 3

Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist

William R. LAFLEUR 6

The thought of Hans Jonas and Japanese bioethics:

Based on my comments on the lecture of W.LaFleur at Kyoto University

Yasunori ANDOU 28

Questions to Professor William R. LaFleur's

"Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist"

Tetsuhiko SHINAGAWA 43

Why and How has Hans Jonas been "Welcomed" in Japan? :

LaFleur's Interpretation and a Reply from Japan

Tetsuhiko SHINAGAWA 49

Le se comprendre comme le se questionner chez Jean Nabert

Makoto YAMAUCHI 65

L'»au-delà du visage« chez Lévinas: l'achèvement de la responsabilité infinie?

Kazuyuki NEMU 78