

## 否定神学化する哲学

— J・L・マリオンの宗教哲学 —

関根小織

## 序

本稿は、二十世紀末のフランス哲学に見られる否定神学性を、J・L・マリオンの宗教哲学をひとつの例として検討し、それによって、なぜこうした現代哲学の否定神学化が起こったのか、の原因を説明することが目的である。

「神は死んだ」とニーチェが述べたのは十九世紀末<sup>(1)</sup>、それからすでに百二十年が経っている。しかし、哲学において神という観念は、現在も廃棄されてはいないように思われる。いやむしろ、神観念はある種の仕方ですます顕著な役割を現代の哲学者たちの中で占めるようになっていいる。とりわけ、二十世紀末のフランスの哲学者たち、ジャン・リュック・マリオン、E・レヴィナス、J・デリダ、といった、いわゆる現れないものの現象学<sup>(2)</sup>という系譜に連なる哲学者たちにとっては、それが顕著である。ただ、彼らは神を語る時に、あくまで否定的な仕方でするといふ特徴をもつ。マリオンの「存在なき神 Dieu sans être」<sup>(3)</sup>、レヴィナスの「存在に感染せざる神 Dieu non contaminé par être」<sup>(4)</sup>がその典型である。

神は人間の理性や論理では捉えられない絶対超越したものであり、神についてはいかなる述語も肯定的に付加できずただ否定・消極的にのみ語られる、ということが否定神学の本質とすると、神についての彼らの言説はその意味でま

さに否定神学的である。

もちろん、こうした現代哲学の否定神学化はフランスに限ったことではなく、とりわけハイデガーの果たした役割を見過ごすことは出来ない。現代フランス哲学における否定神学化に、フランスでのハイデガー哲学の受容が果たした役割も重要な検討課題となるであろう。<sup>(5)</sup>しかしまずここではフランス哲学に限定し、とりわけ、マリオン、レヴィナス、デリダという三者を、なかでもこうした「神の死」への考察に最も直截に取り組んでいる哲学者としてジャン・リュック・マリオンの哲学を検討の対象としたい。

## 一 「神の死」から「存在なき神」へ

J・L・マリオン（一九四一）は、デカルトおよび現象学の研究者として知られ、現在フランスで活躍中の哲学者である。直接のデカルト研究および現象学研究から離れて「神の死」をめぐる省察を行なったマリオン独自の思想は、彼の二つの著作『偶像と距離』（一九七七）『存在なき神』（一九八二）に詳しい。そこでのマリオンの思索は徹底して「神の死」をめぐるてなされる。

著作『偶像と距離』は、五つの研究に分かれ、そのうち三つがニーチェ、ヘルダーリン、ディオニシオス・アレオパギタ、の研究にあてられている。これら三者はみな「神の死」に直面した思想家であるという点で、マリオンにとってこれらの各研究は意義を持っていると考えられている。ここでの「神の死」についての考察が深められてマリオン独自の思想体系ともいえるべきものが形成されたのが著作『存在なき神』である。ここでマリオンは、前著から萌芽していた偶像とイコンの対置論を精錬化し、哲学が概念を偶像化してきたという哲学の概念偶像化の批判を行なう。それによってニーチェの「神の死」をむしろ神を神たらしめる神の不在、思考に対する絶対的超越者（神）の絶対的異他性・超出性として解釈し、「存在なき神」という自説の構想へと向かう。

一 神の死

マリオンの考えでは、まず、「神の死」とは神の廃棄ではなく、神の力説、神への忠実さに対してとられた「現代的相貌」を意味している (ID9)。現代において言われる「神の死」は、実はむしろ「神」の死というよりも「偶像」の黄昏である。そもそもニーチェで「神の死」を告知する人間（『悦ばしき知識』一二五番）は、昼日中にランプを手にして「私は神を探している」と叫びつつ神を見ることを求めている人間として描かれている。マリオンは、神の可視性が期待されているという点でこの「神の死」の神は、神というより偶像であると考える。「私は神を探している！ 私は神を探している！」と彼はわめく（……）。彼は何を望んでいるのか、神を見るのでないとしたら (ID47)。「神の死」がその威力を保つのは（……）、神でないものの虚しき偶像に基づいてでしかない。黄昏が取り返しがつかぬほど及ぶのは偶像にだけである (ID51)。

では偶像とは何か。偶像とは、人間の期待の鏡・反映としての神的なものである。期待との合致がある限り、そこにはなじみ易さによる聖性の消失と距離のなさがある。「神的なものを我有すべき獲物とみなしている偶像 *idole* というものは、神的なものをそのようなものとして——我々に属さずだが我々に起こるものとして——同定し認証する距離 *distance* というものを欠いている。偶像の対極に「*イコノ* *icone* がある」 (ID22)。

一 二 偶像とイコノ

マリオンは偶像とイコノの対置論とでもいうべきものを『存在なき神』で詳細に展開している。マリオンの考えでは、偶像とイコノは対立にあるものであるが、この両者は物（存在者）によって分類されるのではない。一つのものがある時には偶像に、ある時にはイコノになりうる。偶像とイコノは視線の在り方が生み出す物（存在者）の存在仕方である。

つまりそれは物（存在者）ではなく物（存在者）の存在仕方を示す区別である。偶像とイコンはそれゆえ異教芸術とキリスト教芸術という美術上の区別に対応する指標にとどまらず、不可視なものの可視性を目指す二つの仕方である。「イコンと偶像は、諸々の存在者の二分類ではなく、諸々の存在者の二つの存在様式を規定する」（DSE16）。偶像とイコンは「神的なものの了解の様式の多様さ」（DSE17）「可視性における神的なものの了解の二様式」（DSE18）に関わるものである。マリオンは「偶像とイコンの比較現象学を描くことによって」（DSE17）「この二様式を明確化しようとする」。

まず偶像の出来過程であるが、偶像は、視線 regard が神的なものを見えるものの領域に探し求め、その探し求めの視線が停止する時に偶像は出来する。視線はもはや彼方へ行かずそこに安らい定着して留まり自己充足してしまふ。「視線はもはや物を見透さず、貫かず、物を透明さにおいて見ない」（DSE20）。この視線停止は、もうそれ以上に見抜けないということになり、そこに偶像化が生ずる。偶像化とは、その意味において視線の「疲労」（DSE22）によって起こる。「偶像——あるいは視線の落点〔落ち着き先〕 point de chute」（DSE20）。偶像は視線の停止点となるものであり、それは第一印象・見た目で目くらましをし、見る人が期待・目標としていたイメージを提供するがそれ自体は不可視な鏡・反映と化す。「偶像はその最初の可視的なものを視線に与えるので、偶像それ自体は不可視な鏡にとどまる」（DSE21）。見る者は偶像の中に自らの期待の反映を映し見る。「偶像はこうして、肖像としてではなく鏡として働く。鏡は視線にそのイメージを、より正確にはその目標のイメージを送り返す」（DSE21）。

偶像は第一印象・外見といった可視的なもの visible を視線に与えることで、それ自体は不可視で目指せないもの invisible としての障壁を鏡のように作り出して見ることを停止させてしまうのに対し、イコンは無限に見ることの喚起を促すもの、視線の停止を許さないものである。つまり偶像は不可視なものを可視的なものと目指せないものへと二極分解することにその本質があるのに対し、イコンは純粹に「見られる se voir」ではなく「のように見える paraître」

という仕方では視線に現れることで不可視なものとして可視化する。アイコンは、自らが示そうとするものとの類似性によってそこに見えているもの以上のものを告知する。アイコンは、つねにそれ自身とは別のものに送付する。「アイコンは見られる *se voir* のではなく、現れる *apparaitre* のであり、より原始的には、のうに見える *paraitre*」<sup>(5)</sup> のようなのである *avoir l'air de……*」(DSE28)。「不可視のものが不可視にとどまること、あるいは不可視のものが可視的になること、このことは同じことに帰着する、つまり偶像に帰着する。偶像の機能は、不可視のものを、可視的なものに還元される部分と目指せないものとして妨害される部分とに分割することにまさに本質がある。これとは逆に、アイコンは、不可視な物をそのようなものとして可視的にしようとする、したがって可視的なものが絶えずそれ自身とは別のものへと送付する *renvoyer à un autre que lui-même* ということを可能にする」(DSE29)。

アイコンというものがとりわけその特色を示しているのが、顔である。「アイコンは顔に通じている」(DSE31)。顔とは言っても、仮面や微笑といった一見して見えるものにあえて凝固した閉性にある顔がアイコンなのではない。顔は、見えているもの以上のものへと導き、見えているものをつねに超えるべき似像として提供するという点でアイコンの送付性・閉性の最たるものである。こうしたアイコンの例について、マリオンは九〇年代の諸著作で具体例を豊富に挙げて考察を試みている。例えば、『見えるものの十字架架け』(一九九一)では現代抽象芸術をもとに詳述している。また、アイコンを、マリオンは『贈与された存在者』(一九九七)『追加について』(二〇〇一)では、飽満的現象 *phénomène saturé*——概念に対する直観の超過・飽満が生ずる特異な現象という意味であり、それはデカルトの無限の観念、カントの崇高にも比せられるもの——とも呼ぶようになる。<sup>(6)</sup> いずれにしろ、そもそもマリオンがアイコンに重要性を置いた根拠は、アイコンがそれ自身とは別のものへと送付することによって、認識者の自己充足を禁止するという点にある。「この送付 *renvoi* の論理のみが、アイコンを聖性に委ねる」(CV135)。

### 一三 概念偶像化批判

さて、「神の死」の問題をめぐるマリオンの考察に戻ると、偶像とイコンは、ともかくも美術上の区別にとどまるものでは全然ない。美術上の偶像、木や石で制作された彫像のみが偶像なのではない。もちろんある実在の生身の人間が偶像視されると言う時にのみ偶像が問題になるのではない。マリオンは、もし美的偶像がなかったならば、別のものが偶像として働いているということがある、と主張する。木や石で出来た物質的なものではなく、概念さえもが偶像として働くということがある、というのである。そして「神の死」は、概念が偶像として働くときに可能になると主張する。「ある哲学思想が《神》と呼ぶものについて一つのことを述べる時、この概念はまさに偶像として働く」(DSE26)。偶像とイコンの対置論によって、マリオンは哲学が概念偶像化を行ってきたとの批判へと至る。

マリオンによる哲学における概念偶像化の批判は、次のような問いに発して以下のように展開していく。そもそもニーチェの言う「神の死」は、いかなる神、の死であったのか。それはキリスト教道徳の諸価値の支えであった道徳神、の死であった。「神の死」という主張は、神を道徳神という概念と同一視するときに成立する。ニーチェの主張の可能性の条件は、それゆえ神と概念（ここでは道徳）との等価を認めることである (DSE417)。神がある概念によって規定するこうした態度は、哲学では、神を自己原因や第一動者として規定した古代哲学、最高存在者とした中世のトマス主義、道徳的存在者としたカントやニーチェに至るまで広く見られる (DSE50)。哲学における神は、つねに神をある一つの概念で規定し、その概念と神を同一視してはばからない。こうした神を神ならざるものから規定し、その規定されたものと同一視して顧みない態度は偶像崇拜と何ら変わることがない。マリオンは、こうした哲学における神のある概念との同一視を、概念の偶像化として告発する。哲学における神についての言説作業は、それゆえ概念的偶像の崇拜であったというのである。マリオンの主著での大きな部分は、この哲学の概念偶像化の批判に割かれており、これはそもそもニーチェの「神の死」の言説の可能性の条件（どのような態度において「神の死」というものが可能になるか）の探

求から始まったと言えるのである。

「神の死」が可能になる条件は、概念と神そのものとの同一視、人間の側からの神の規定ということにある、という限りで、神を人間の尺度で測るということが問題となる。神をある概念と規定したうえで、の称揚も褒貶も、神をある概念と同一視してはばからない点では変わらない。ニーチェの「神の死」の主張の可能性の条件が神と概念（道德神、という概念）との等価であるとすると、実はカントもこの点では共通前提を有している。カントの神も、神そのものの本性からでなく、人間存在がそれを経験する一面からの有限な定義として神を道德的存在者とする。それは神自体が何であるかを知るより我々にとって神が何であるかを知る方が大事だということに拠っている。こうした神の道德的存在者との同一視は、近代においては黄昏れる偶像だとの指摘がニーチェの「神の死」の意味であるが、マリオンにとっては神と道德的存在者という概念との等価の是認という点でニーチェとカントは同じ基盤の上での対立に過ぎない。「カントとニーチェはひとしく神と「道德神」との等価を認めており、したがって同じ偶像崇拜が「神の死」の思想家と同様に範疇的命令の思想家に及んでいる」（DSE50）。「神の」立証が偶像崇拜を肯定的に用いるのに対し概念的無神論は否定的に用いる。二つの場合において、ある概念との等価が神を《神》に変形する（……）。二つの場合において、人間の言説が神について決定する。立証的な一方と批判的な他方という諸決定の対立は、前提された共通物が両者を結び付けるほど両者を区別しない。（……）偶像は、立証に対しても否認に対しても、普遍的に働いている」（DSE51）。

マリオンのこうした批判の矛先は、ニーチェ、カントから転じてさらにハイデガーにも向けられる。いわゆるハイデガーの転回以前では、存在の問題は現存在の存在了解から解明されることが目指されていた。存在者に対する存在の先行性は、存在了解を行なっている現存在（人間）がモデルとなって可能になるものであり、そこにはあくまで方法論的なものとはいえある種の人間の先行性・ヒューマニズムが残っていた。存在の問題の解明のためにはあたかも現存在が第一のものとしてそこから思考を開始する姿勢が必要であり、そこには方法論上の無神論とでもいべきものがあつた。

「現存在の現象学的特権性は極度に個人主義的で根本的な無神論の外観を呈している。(……) 無神論はここでは否定というよりも保留を意味している。が、こうした保留——現象学的には不可避な——は、——神学的には——「神」に對する先行審級を、したがって偶像崇拜がそこから現れうるようなものを、含意している」(DSE67)。

これに對し、たしかに転回以後のハイデガーは存在を現存在から探求するヒューマニズムを放棄し、存在の意味を存在そのものからとらえようとしたといわれる。しかし後期のハイデガーに對してもマリオンの批判はとどまるところを知らない。ハイデガーは形而上学の歴史ではつねに神を存在者として捉えてきたことを指摘し問題視するところまでは、マリオンも形而上学に固有な神の偶像化という点で同意する。しかしマリオンは、ハイデガーが神を存在者とする偶像化のみの指摘に終始し、神を存在から定義すること自体を問題としなかったと批判を徹底化する。マリオンは、神を存在との関係から規定することそのものも神を神ならざるものから規定し思考内に収めようとする点で、偶像崇拜を免れないとする。「我々はそれゆえ、ここでさらに再度、形而上学に固有な偶像崇拜の彼方で、存在としての存在の思考に固有なもうひとつの偶像崇拜が働いていると仮定する。この主張は、いかに粗雑に見えようと、しかしながら、「神」の存在オンゼイン的問題に對する存在論オントロジック的問題の避けられず本質的な先行性から直接的に由来する。この先行性は偶像崇拜を確立するのに十分である」(DSE65)。「端的に言って、「神」が最初に存在者として見えるものになるのは、神が、存在にまずもって確かに関わる指向で埋まり、少なくともある意味で指向そのものに指向を反射(不可視な鏡)的に送り返すからでしかない。言い換えると、「神はあるひとつの存在者である」という命題それ自体、偶像として現れる。なぜならこの命題は、いかなる可能な——現存するあるいは不在の——「神」は、いずれにしろ存在しなければならぬということとをあらかじめ決定する指向を向けかえることをなすだけである。(……)だが、神が存在しなければならぬということとque Dieu ait a être' 従って神がおのれを与えるために(最高の、複数の、あるいはお望みのような)存在者として存在しなければならぬということは自明であるのか」(DSE69)。



一四 存在なき神

こうしてマリオンは、存在の問いとは別のところで神を考えることを主張するに至る。彼は、聖書の神の名「私はある。私はあるというものである」(出エジプト記、三・一四)という存在の名をも拒否する。「存在は、神がすぐ拒否しえないなら、神について何も語っていない。とりわけ、存在は、出エジプト記、三・一四でさえ、神について何も語っていない。あるいは神について規定するものは何も語っていない。それゆえ存在論的差異の外で思考することの不可能性もしくは少なくとも極度の困難さが、ある意味で、神を神として思考することの不可能性——不可避で決定的な不可能性——に適合しうるのだと認めなければならない」(DSE71)。存在の外で神を考えることは困難であるにもかかわらず、存在さえも神を考える時の準拠にできないというこの批判、神を神として考えることのこの潔癖なまでの徹底さの追求は、神は人間の思考を絶対的に超出しているため神を神として思考することは不可能であり、それゆえ神は思考不可能なものとしてしか思考できない、という逆説的結論に達する。「神については、我々はそれを思考不可能なものという形のもとしてしか思考できないということを明白に認めよう」(DSE72)。

思考に対する神の絶対的超出性を強調することで、マリオンは「神の死」をも、むしろ人間には測り知れない神、存在に關してさえ超越している自由な神と、読み替える。「存在なき神」という彼の構想は、こうした思考に対する神の絶対的超出性の強調に由来する。「存在なき神、*Dieu sans être* という表題で、我々は神が存在しないとか、神が真に神ではないとか示唆してゐるのではない。我々はF・W・シェリングが「神の己れの現実存在に關する自由」と呼んでいたものを考察することを試みる」(DSE10)。存在の名でさえ神を測るにはふさわしくないのであり、死した神、亡き神ということによって神の無効を導出することも出来ない。むしろそれは神を神たらしめてゐる神の思考に対する絶対的超出、思考に対する絶対的異他性を証すものとされるからである。「神が我々に確固たるものとなるためには、まず

もって我々が神の根本的異他性 *la radicale étrangeté* を抱かなければならない。どんな神の概念も我々には考えられないように思われる。なぜなら偶像のみが概念に一致するからである」(DSE95)。こうして神は、思考にとって不可知なもの、絶対的に超出したものの、過剰なもの、となる。

マリオンはこの神の絶対的超出、我々の思考に対する距離、の強調による「存在論的差異の外で、存在の問いの外で(……)神を考えること」(DSE73)の主張は、いくつかの問題を導出する。大きく分けてそれは二つある。ひとつは語りえないものを語るといふアポリアの問題、もうひとつは「存在なき」神の、神の不在性ということに関わる実践的問題である。第一の問題は否定的言説への依拠による哲学の否定神学化へ、第二の問題はニヒリズムとその克服へと発展する。

## 二 アポリアの問題——語りえないものをいかに語るか

マリオンは、存在の問いとは別のところで根本的異他性を追求するという点で、自分の思想とレヴィナスやデリダの思想とのあいだにある種の親和性を認めている。そして実際、語りえないものを語るといふアポリアは、存在の問いの外での根本的異他性を主張する思想家たち——マリオン、レヴィナス、デリダ——にとって共通の問題である。マリオンは留保つきでレヴィナスやデリダとの親近性を確認する。「もし距離が存在の問いとは徹底的に他なるもの(まだ考えられていない他性の問い)にとどまると把握するならば、距離は、しばらくの間、E・レヴィナスが(他人の名において)、J・デリダが(差延によって)、存在論的差異につなげるよく似た二つの批判的審級と同盟状態にある。もともと、しばらくの間だけである、というのも距離は存在論的差異の逆転や平庸化以上のものを要求するからである」(DIO-11)。マリオンの考えでは、レヴィナスは存在論的差異の乗り越えを言いつつ、単に存在者に対する存在の優先を逆転させて存在に対する存在者(他者という存在者)を優先させているだけであって、存在論的差異の枠内で思考し

ているだけではないかという疑念を免れない (DD268)<sup>(10)</sup>。しかもレヴィナスでは他者という存在者がなおも偶像化の対象として働く余地を残している (DD281)。これに対しデリダの差延は、いかなる偶像化もなすことなく存在論的差異をも乗り越えようとするが、根本的異他性たる絶対的超越者(神)を単なる可能性の次元へと押し留めてしまう点で、マリオンはこれを「否定的偶像化 *idolâtrie négative*」(DD282)として批判する。マリオンはこのようにレヴィナスやデリダの言説を参考にし、存在の外や存在論的差異を無効化すると主張する思想は困難であることを直視する。神を偶像化することなく存在の外で思考することは困難であり、存在の外なるものは本来は語りえない筈であることになる。

マリオン自身においても、存在から神を分離することによって、神は語りえない筈のものになった。語りえない筈のものを語るということは、自己矛盾的でありアポリアを引き起こす。本来は、ヴィトゲンシュタインのごとく、語りえないものを前にしては沈黙しなければならぬことになるだろう (DSE82)。しかるにこうした沈黙さえも神を存在の問いという枠内から捉える態度に留まっているとマリオンは見る (DSE154)。それゆえ語りえなさを保持しつつも語ることがなされなければならない。我々の思考に対する神の絶対的超出——マリオンの用語での「距離 *la distance*」——をいかにして語るべきか、それが問題となる。「いかなる言語が距離を語るのにふさわしくありうるか」(DD178)。「語りえないもの *l'indicible* は二重に語られなければならない。至高非存在者 *un non-étant suprême* として、誇張の隔たり *un écart hyperbolique* として。この二つの要請にはどんな言説様式 *mode du discours* が適切なのか」(DD176)。

これに対するマリオンの暫定的答えは、否定神学的な言説様式がそれであるというものであるが、遂行的最終的答えは、修辭的な否定的諸形式の活用である。たとえば、彼が実行する修辭的な否定的諸形式は、抹消線(いわば修辭的訂正)、十字記号ないし十字架(抹消されたものとして己れを顯示するという逆説的表現)、さらに逆説そのもの、などであ

る。マリオンでは否定的言説様式は述定命題での否定形の活用ということに尽きないが、もっとも彼自身はそのことに  
さして自覚的ではない。これに対し否定神学的な言説様式は直接主題とされて言及されている。

否定神学は、語りえないものを語るために独特な言説様式（直に語りえないものの称賛としての言説様式）であり、  
決して否定的・消極的なだけのものではない、とマリオンはいう。このマリオンの見方は、初期キリスト教神秘主義神  
学者で否定神学の思想家、偽ディオニシオス文書の著者ディオニシオス・アレオバギタの研究から来ている。「人がや  
や軽率に「否定神学」と名づけているものは、全然否定的なものではなく、そうではなくそれは称賛という様式にもと  
づく言説を保証している」（DI176）。

これには否定神学での「否定」がどのようなことを示しているのかが問題となるだろう。神を語るさいに、肯定的に  
「神は……である」と肯定的な述語で表現する場合、その「……」に入る概念が神の命名として、神そのものと同一視  
され凝固するときにそれは神の偶像化になる。これに対し、神を「あれではない、これでもない」という風に否定的述  
語でしか語らない場合は、神の語りえなさ、命名不可能性を保ちつつ語ることが可能である。けれどもこの場合の否定  
的言説形式が単に、語りえないものの語りえなさを語る側すなわち人間の思考の原理的な力不足を嘆く不可知論を意味  
するときには、否定は消極的で破壊的な否定性であり、否定という概念が再び偶像の位置を占めるようになる。それ  
に対し、否定が語りえないものの語りえなさを語られる側の超過飽満性として称賛する場合は、否定はつねに肯定性と協  
働するものとしてある。否定的言説が単に否定的（消極的）ではなく称賛の様式にもとづく言説であるというの  
いうことである。マリオンは偽ディオニシオス文書を引きつつこう言う。「たしかに否定 *negation* は神と我々の言語の  
間に関係を保持する（……）。この意味で（ディオニシオスの言うように）《否定は肯定が歪曲であるのに対して、神的  
諸物に関して正しい》。だがこの意味を正確に理解する必要がある。とりわけこれは否定が神についての言説の最終  
的な言葉となるということは意味しない。なぜなら、反転した肯定としてのみとらえられると、否定はそのカテゴリー

的主張に固執することになるであろう。(……) 否定は、もしそれがカテゴリー的にとどまるなら、偶像化的なままである。(……) 否定は与えられた対象についての否定を反転させるだけだと思ひ込む。この場合、対象は少しずつ空虚になる」(DI85-6)。「否定の地位と射程をもつと正確に考察する必要がある。否定はあらゆる諸属性を次々と引き剥がすことで問題となるものを否認する *denier* のではなく、いくつもの命名がより本質的にそれにふさわしく見えるほどいっそうそれを際立たせる *désager*。否定は地ならしをし一つの輪郭を強調するのであり、空無に通じるのではない」(DI86)。「それゆえ否定が肯定と共に働くとき、否定の優秀性は、否定が肯定を破壊する *détruire* ことから来るのではなく、ある意味で肯定を復興する *restaurer* ことから来る」(DI87)。

マリオンの言う否定は、空無に通じる破壊的否定ではなく、肯定性への移行と一体化化したいわば彫刻的否定である。否定的否定を重ねていくことで、語られるものは瘦せ細っていくのではなく、語られるものの汲み尽くせない満ち溢れ・飽満性が明らかに、称賛される、ということである。この点で、否定神学は神の超絶性を称える神秘主義思想へと至りやすいと一般に言われるが、これはマリオンの思想の推移のなかにも明らかである。マリオンの九〇年代以降における、「飽満的現象 *phenomène saturé*」という名称での、概念を溢れ越えた直観過剰な諸現象についての言説の活発化は、こうした推移として解されるだろう。またこの否定がそれ自体で逆説的に肯定性を有することを証しする、という方式は、マリオンの自身の言説のなかで用いられる修辭的な否定的諸形式たとえば抹消線の利用のさいにも明らかである。神が有限な思考にとって思考不可能なものとしてしか入り込めない限り、神について語る時には、神は抹消線(取り消し)とともにしか表現されない。しかしこれは、むしろ神の超絶性が飽満性・満ち溢れとしてあるということを示しているのである。「神について語るには、十字で、神を抹消しよう *raisons Dieu* (……)。十字は、神が概念として消失しなければならないとか、有効性に関して仮説としてしか働かないとかいうことを示しているのではない。そうではなく、思考不可能なものが我々の領野に入るのは自らを超過によって思考不可能なものにすることによっての

みであり、すなわち我々の思考を批判することによってのみであることを示している。神を抹消することは、実のところ、神が我々の思考を抹消するということを示し思い起こさせる、というのも神は我々の思考を満ち溢れている *saturer* からである」(DSE72)。

### 三 実践的問題——神の存在なき *sans l'être* の二相：〈空虚〉と〈慈愛〉

否定が破壊的で空虚へと通じるものとして作用するか、逆説的に肯定性へと高められるものとして作用するかの区別は、「存在なき神 *Dieu sans l'être*」という彼の神構想の「存在なき *sans l'être*」の二様の解釈態度に対応する。神の「存在なき」という、存在に対する否定性は、それが神の消失・死ということに通じるとき、破壊的否定性の「空虚 *vanité*」として解される。逆に、存在に対する否定性は、それが神の存在に関する自由・存在に関する無関心ということに通じるとき、彫刻的否定性の「慈愛 *charité*」として解される。「存在そのものが偶像として働くので、存在から解放されること——存在を保留することが考えられるようになる。そこで、存在なしの、神への接近が至る二つの立場が出て来る。すなわち空虚と慈愛である」(DSE11)。

#### 三—一 空 虚

存在の保留、抹消がその破壊的否定性として働く場合、神の「存在なき」は空虚をもたらす。この態度はもはや神を存在するものとの同一視によって素朴に偶像化することからは逃れてはいるが、あらゆる偶像を破壊し尽くした後の素漠とした空虚の中へと落ち込む。そこにはもはや特別視されるようなものは何もない。すべては大差のないもの、同じようなもの、どうでもよい、無差異なものとなる。こうした空虚のなかにいる態度は主体に倦怠やメラノコリーをもたらす。偶像化もしないが欲望もしない空虚のなかにいるこうした態度——ある種のニヒリズム——を、マリオンは極め

て現代的なものとして捉え、その典型例にP・ヴァレリーのテスト氏と、聖書のコヘレトを挙げている。

テスト氏は、ヴァレリーの造形した近代的人物像で、何ものもはや偶像化はしないが、すべてを偶然性の相のもと、可能性の相のもとで見ることと世界を空虚なものとする人物である。テスト氏はその視線であらゆるものを検証にかける、テストする。彼は純粹な観察者、傍観者、証人 *temoin* である。彼は極度の明晰さ、すべてを見透す視線をもつ。これゆえ、鉄槌を持って哲学する思想家を自認したニーチェのように、彼は古い偶像の破壊者である。「テストは純然たる視線でどんな可視物も破壊する」(DSEI62)。「テストは純然たる視線で彼が視線を注ぐものを試す *éprouver*。——人が敵を破壊するために地面に押さえつける *écraser* ように彼はそれを定める *mesurer*。〔彼の〕視線は諸対象に打撃を与える、ただしそれは適正な形を彫り出す彫刻家のようにではなく、彫像を崇拜しなければならなくなることを恐れて彫像を損壊する憤怒者のようである。——あるいはまさに、より古い諸偶像を破壊するために「鉄槌の一撃でもって」哲学する思想家のようである」(DSEI62)。

テスト氏は徹底して見る人、視照の人であり、その視線によってあらゆるものをテストする。諸物を見る人、視線の保持者の相関物になり、ちょうどニーチェの遠近法主義のように、その視線のもとでかくかくしかじかのものとして現れる。「偶像破壊的な視線の光で、世界はこの視線そのものと区別をつかない曇った影となる」(DSEI63)。テスト氏のような偶像破壊的視線の明晰さにおいては、特権視される至高なものもはや何もなく、すべてが無差異なものとして現れる。その結果生じるのは倦怠 *ennui* という感情である。

倦怠は、マリオンの考えでは、無化 *l'aneantissement* やニヒリズムや不安と似ているが、ただし次の点で混同されえない。倦怠は、無化のように破壊という否定的関心さえなく、ニヒリズムのように至高価値引き下げにまつわる悲壮感もなく、不安のように無の喚起による存在論的差異もない (DSEI66-171)。倦怠は徹底した無差異・無関心 *indifférence* のもとにいる。逆に言えば、倦怠は否定的関心もない無化、悲壮感なきニヒリズム、存在論的差異さえもない不安、

だともいえる。テスト氏のような状況での倦怠は、見る、ことによってあらゆるものを無差異のものにしてしまう点で、いわば静観的ニヒリズムと言ってよいだろう。

そしてこうしたテスト氏の状況は単に文学的な空想上の状況というわけではなく、まさに現代的な我々の状況であり、自分自身が直面している状況であるとマリオンは言う。「テストは日常的で实际的にありうるひとつの状況を想像的に表している。つまりそれは我々の状況である。(……)この著書の始まり以来、私はテストの立場にいる。そして私の読者たちもまたそうである」(DSE165)。

こうした状況はきわめて現代的なものではあるが、しかし現代という時代的なものであるだけではない。ある種の態度としてそれはいつの時代でも可能なものである。それはある意味で昔からありえたものである。というのも、マリオンは、テスト氏に良く似た状況を呈している他の例として、旧約聖書のコヘレトの言葉に注目するからである。「コヘレトは言う。なんとという空しさ、何という空しさ、すべては空しい。Vanité des vanités, dit le Cohelet. Vanité des vanités, et tout [est] vanité! 太陽の下、人は労苦するが、すべての労苦も何にならう」(DSE172) (コヘレトの言葉<sup>(12)</sup> 一・二—三)。「太陽の下、新しいものは何ひとつない」(DSE172) (コヘレトの言葉、一・九)。コヘレトは、地上のあらゆる事柄の空しさ、空虚を謳う。知恵の深まりによる洞察によって、コヘレトは繁栄も快樂も永続せずつかのまのものであること、偶然的なものであることを見通す。コヘレトはヨブと同様に、存在しなかった者、生まれなかった者の方がいっそ良かったという厭世的感情を吐露する(ヨブ記、三・一一—二六)(コヘレトの言葉、二・七、四・二—三)。が、ヨブが地上の事柄の価値そのものを疑っておらずただそれらが不当に奪われたこと、所有していた財の喪失を嘆くのに対し、コヘレトはまさに失ったものでなく所有しているものをさえその空しさを謳う(DSE177)。コヘレトは物事があたたかも存在しないかのように眺める人、その偶然性を直視する人であり、超然と世界を保留のもとにおいてしまう。コヘレトは知恵の深まりゆえに地上の価値に規定された諸物を偶像化することもなく偶像化の幻影から逃れたのであるが、



その結果するところは空しさ(空虚 *vanité*)を誣い、物憂さに浸されるということであった。「何もかも、物憂い。(……) かつてあったことはこれからもあり、かつて起こったことは、これからも起こる。太陽の下、新しいものは何ひとつない」(コヘレトの言葉、一・九)。「知恵が深まれば悩みも深まり 知識が増せば痛みも増す」(コヘレトの言葉、一・一八)。

まるで中期ニーチェのように、テスト氏もコヘレトも何ものも偶像化しない醒めた批判精神を担った視線で認識の自由を遂行する。実際、ニーチェは「神の死」によって認識の自由が開けること、古き神が死に認識の冒険に曙光が広がることを述べていた(『悦ばしき知識』三四三)<sup>(13)</sup>。だがそれでは、何が、この認識の自由としての偶像破壊する視線を保証しているのか。実はそれは何もない。何ものも偶像化することなくその幻影性・虚妄性を見透す偶像破壊的な認識の自由な視線は、その徹底性においてそれ自体の底無しの自由に、無根拠に突き当たる。まず最初のうちには、偶像破壊的視線は、テスト氏がそうしたように「自己自身の精神を偶像化する」(DSEI63)<sup>(14)</sup>ということ、自己自身を根拠とする自己偶像化 *l'auto-idolatrie* によってこの無根拠の露呈を回避する。しかしやがて偶像破壊者の偶像破壊的視線はその不徹底に気づき、反転して己れ自身をも偶像化できないとして破壊へ向かうことになる。だから「自己偶像化は偶像化を成し遂げるが、それはその論理的帰結として自己軽蔑による自殺という危険にさらされながらである」(DSEI63)。かくして「神の死」、神の「存在なき *sans l'être*」ということが、破壊的否定性によって「空虚 *vanité*」として解釈される態度では、自己偶像化かその破綻たる自己偶像破壊(自己破壊的営為としての自己嫌悪・自殺)という両極か、さもなければその一步手前の(倦怠や物憂さを伴う)静観的態度への終始か、になる。ここから逃れる術は、マリオンの考えでは、「存在なき」を別の積極的意味——「慈愛 *charité*」——として捉えることによってしか可能でない。「空虚は存在/存在者を越えてまだ慈愛に近づくことなき視線から生じる」(DSEI88)。空虚は、存在の彼方だが慈愛の手前であり、「慈愛の裏面」(DSEI88)なのだと言われる。これに対し慈愛あるいは愛 *amour* は「存在なき」の別様な解釈と

してある。「愛のみが存在する必要がない。そして神は存在なしに愛する」(DSF195)。つまり存在なき神の「存在なさ」とは、おのれの存在に固執することのなき慈愛と解される必要があるということである。

### 三二 慈愛

慈愛についてより詳細な考察がなされたのは、次著『慈愛についての序説』(一九八六)であるが、空虚へのマリオンの関心の高さという傾向は引き継がれている。実際、そこで生彩を放っているのは、悪や危機といった問題の考察である。

さて、神の絶対的超出を強調することによる神の「存在なさ」、神の退去が、悪という問題に結び付けて論じられているのが、『慈愛についての序説』所収の論文「人格化した悪」(一九七九)である。ここでマリオンは、「悪の論理 logique du mal」というものを明るみに出すことで「神の死」を別の視点から考察する。ここでは、「神の死」という考え方そのものが一種の弁神論——この世における悪の実在と神の義とがどう両立しうるのか、悪の実在にもかかわらず神の義の擁護を図る弁論——であることが示されている。<sup>(15)</sup>

マリオンの考えでは、悪は観念的な善／悪の区分としてのもの以前に、何よりも触発的なものとして現れる。何よりもまず、悪とは苦痛を与えるものであり、苦しませるものである。苦しみ、とりわけ身体的苦痛においては、悪を単に観念的な価値として規定することは出来ない。マリオンの考察は被る悪における苦痛性ということから始められる。

「何よりもまず悪とは le mal、苦しませる(＝痛い) faire mal、苦しみ souffrance が私を身体的あるいは道德的に触発するということが苦痛 douleur と共に、苦痛として、課せられる。悪は、忌避できずあらゆる幻影の手前の、証拠や議論を免れた、唯一の事実として絶対的に感じられる」(PC13)。

こうした被る悪の只中におかれた人間は、なぜこうしたいわれない(と当人には思われる)苦痛が課されなければな

らないのか、悪を被らなければならないのか、と悪の原因を問う。そしてこの原因追究は、苦痛が激しく緊急の場合には、悪の原因を冷静に発見する認識的営為である以前に、悪の原因とみなされるものを除去・排除する実効的行為である。自分を苦しめる原因となる人や集団への復讐は、ある意味でこうした悪の原因除去の実力行使である。復讐は悪に對抗する悪、「対抗悪 le contre-mal」(PC17)を生み出し、「ここに被る悪は為す悪へと変貌する。こうした復讐という発想を支える論理・理屈」「復讐の論理 logique du la vengeance」(PC20)こそが、悪を永続化・増大化する「悪の論理」(PC19)であるとマリオンは見る。「悪はその論理を復讐の論理として繰り広げる」(PC33)。

悪の論理は、やられたことをやりかえすという仕返し・応報・均衡化原理としての復讐の論理に根ざすものであるが、その根底にあつてこの論理を作動させる出発点は自己の潔白の弁明ということである。それは、自分が被っている悪の原因をどこかに求めるが、自己の潔白を確保するために悪を非自己化し、他の者へ悪の原因を帰責する。そして他の者を悪の原因として告発・非難し、復讐する。自分の正しさを希求する態度が、はからずもこうした自己弁護による他者帰責として、復讐の論理を作動させる。「悪の原因を取り除くことはまず、悪に対して私の原因を弁護することに帰する。あらゆる悪には、少なくとも、復讐の欲望が応じる」(PC14)。「悪の頂点は、苦しみを取り除くつもりで悪を永続化すること、自分自身の潔白無罪 innocence を保証するために他の者たちを有罪にすることにその本質がある」(PC20)。

自己の潔白・正しさの弁護によって、他の者へ悪の原因を求めるこの悪の論理の例に、マリオンは聖書からアダムとイヴの原罪での神との応答場面、カインのアベル殺害、を挙げる。善悪の知識の実を食べたことを知った神がアダムに問い質すと、己れの潔白無罪を保持しようとアダムはイヴに、イヴは蛇に、原因遡行を、責任転嫁をはかる。この点で「悪が世界に入るの悪の論理そのものとともにだけである。つまりそれは自己自身を悪から解き放つために、そして自己の潔白無罪を主張するために悪を他者に移すことである」(PC22)。また、カインが弟アベルを殺したのは、自

分が神に愛でられないという不幸の原因を弟の存在に帰してこの原因の除去をはかった一種の復讐とみなせる。そこにはどちらかが幸福ならその者はもう一方の者の不幸の原因となり責任がある、という苦を被る者の自己潔白の言い立てによる他への悪の原因追究がある。「絶対的に己れの潔白無罪を主張する者、それゆえ悪をすぐ移すことなしに耐えることを拒否する者は、他の者たちを非難することによってしか己れを罪悪感から解放しえない」(PC21)。

復讐の論理としての悪の論理は、悪の原因を他の者に求め非難する。これゆえこの論理に従えば、神が世界を創造したとするならこの世界における悪は、その原因も究極的には神に帰せられることになる。この場合まず、ライブニッツの弁神論のように悪を何らかの形で善に益するものとして合理化して神の善性と矛盾しないことを擁護し、悪の悪としてのリアリティを無視する方法がある。だがもしそうでなく悪の悪としてのリアリティ、悪の善への還元不可能性を直視するなら、グノーシス主義のようにこの悪の實在する世界を造った者を善き神の下位に置かれる悪しき造物主として善き神から切り離すか、もし神があくまで唯一の善き神だとするならばそれはもう死んでしまったとすることつまり「神の死」が帰結する。「神の死」は、悪の實在に對する原因を神に求めその責任を問うときの責任免除——神がすでに死んでしまっているならもはや責任を問えない——の方策であり、これは悪の實在を許した神への死刑と死者に對する免責であるということになる。ある意味でこうした神への死刑宣告も、神の免責を求める現代的な手の込んだ弁神論である(マリオン自身は弁神論という語は用いないが)ともいえるだろう。ただ、こうした発想はそもそも、悪の原因追究と悪の原因に応報の処遇を求める復讐の論理に根ざしている。「神は悪の原因なのだからと神を非難することを主張すること——一見して強力なのと同じくらい凡庸な議論——に關しては、おそらく問題となるのは復讐の論理の最高段階だけである。つまり普遍的悪の甘受者が非難しうる究極有責者、それは神であると」(PC22)。「かくして「神の死」は復讐の論理から一直線に下りてくる。世界にとって唯一の善き神、それは死んだ神である」(PC23)。

「神の死」の根底にひそむこうした復讐の論理の人格化したもの、人格化した悪 *le mal en personne* として、マリ

オンはサタンを挙げる。サタンはまず何よりも他を告発する者、非難する者である。「サタンはヘブライ語で「告発非難する者 *accusateur*」を示す」(PC35)。そしてサタンとは、マリオンの考えでは、神の戯画・模倣者である。というのは、神もサタンもその「退去 *retrait*」「自身を隠す *se dissimuler*」(PC36) という点では似ているが、神ではこうした不在性は愛ゆえの距離を成立させるものであるのに対し、サタンではこうした不在性は無責任による「回避(言い逃れ) *derobade*」(PC36)、「逃げ *fuite*」(PC36)、「裏切り *trahison*」(PC33) としてあるからである。「サタンの不在性は策略というよりその唯一の行動様式を成す。そこにおいて彼は神をも模倣する(……)。模倣者——猿真似のサタン——は戯画カリカチュアに変質する。というのもその距離は神の瞬時的愛の様式を成し、そうして神は人間と共に生きるのに対し、サタンの回避 *derobade* は名状しがたい憎悪によって魂を抹殺するよう唆すからである」(PC36)。神もサタンも、彼らが働くときには己れを退去しいわば身を引くという仕方、前著『存在なき神』でのマリオンの言い方なら「存在なき」という仕方をとるが、前著での「存在なき」の空虚／慈愛という二相がここではサタンと神として、その至上形態を見出されることになる。どちらも身を引くその不在を保つのであるが、サタンは「愛する意志の無能」(PC41) ゆえにいわば回避として、逃げ、意志の消極性としてそうするのに対し、神は愛する意志としてなす。ちょうど我々が同じ静観的態度をもって他者を見殺しにすることも、見守ることもありうるように。その両者の差は紙一重である。しかしながらその分岐点は意志の問題にある。

実際、「存在なき」を空虚として体现する人格モデルとしてマリオンが挙げたテスト氏、コヘルト、サタン、はみな意志の無力を示している。こうした意志の無力は不決断という状況をもたらすため、自由の危機、ひいては道德の危機が呈されるとマリオンは捉える。『慈愛についての序説』の論文「決定的危機」(一九八三)で、マリオンはこの「危機」という概念の意味することを意志の問題に絡めて論じている。

現代において危機は、文化的・経済的・政治的などの諸分野で様々な現象に対して語られている。例えば西洋文明の

危機、金融危機、民主主義の危機、さらにはエネルギー危機、家族の危機、諸価値の危機、など枚挙に暇がない。こうした危機という概念の多用・拡散はこの概念の本質を見えにくくするが、そもそも危機とは何を示しているのか、とマリオンは問う。語源的なアプローチに頼ることを避けるならば、危機とは、ある物事の中に「対立 antagonisme」(PCI24)「葛藤 conflit」「矛盾 contradiction」(PCI25)が存することを示す概念である。対立、葛藤、矛盾をはらんだものは両極の間で引き裂かれ解体の危険にさらされる。この事態に対し何らかの決断や処置決定が求められることになる。それゆえ「危機」とは決断 decision や判断 (＝審判) judgement を意味しているように思われる」(PCI24)。

危機という概念が用いられるのはたいてい対立・葛藤・矛盾が分析によって知的に理解される終局であることが多い。知的分析のみならず、こうした対立・葛藤・矛盾を明らかにするものに悲劇がある (PCI25)。悲劇は、主人公たちがとらわれている危機のなかに含まれる葛藤や矛盾の知的理解を観客にもたらず。とはいえ危機という概念が示しているのは、分析や洞察による対立・葛藤・矛盾の知的理解だけではなく、それらを前にした決断の可能性である。決断をなすことができるということ、決定する自由意志を有しているということが危機という概念には暗に含まれている。こうした自由の及ばないものは対立や矛盾をはらんでいようと単なる破局、運命、災害といったものであって危機とは呼べないからである (PCI26)。つまり危機とは、対立・葛藤・矛盾に対して決断によって解決する可能性があるということを示す概念であり、危機は自由意志の積極的な遂行を喚起するという肯定的側面を有していることにマリオンは注意を促す。「端的に言うと、我々は危機を、少なくとも自由な決断がそれを解決することが可能であるような、分析された葛藤状態の意味で用いる」(PCI26)。

様々な危機のなかでの究極の危機というものとして、マリオンは死という危機を候補に挙げる。死においては実際、多くの対立・葛藤・逆説が見られる。例えば「生きる意欲と消える意欲」(PCI34)との対立、「自己保存のエゴイズムと自己保持なき贈与」(PCI34)との葛藤、さらにハイデガーが指摘したような死が現存在の最も固な不可能性の可

能性であるといった逆説などである。けれども死は、「自分の死」は実は自分にとっては必ずしも完全な危機としては経験されない。なぜなら自分の死は自分にとっては完成形として確認されない。ひとは自分の死亡時刻は知りえない。自殺する者でさえ厳密には自分の死の証人にはなりえない限りこの点は変わらない。「私が死ぬ瞬間、私の死が、その決定される瞬間に、私はその証人でも作者でもない」(PC135)。自分の死においては、死がはらむ対立や矛盾を前にしての決断という自由意志の働く余地はない。死はそれゆえ究極の危機を生じさせるものではなく、つねに「未完成の危機」(PC137)にとどまる。逆に言えば、最も完成された形での危機は、「自由な危機」「私の自由になつた危機」(PC137) でなければならぬ。

では究極の危機、完成形の危機は、死によってさえも生じさせることができないとしたら、何によって生じるのか。それは慈愛によって、である。完成形の危機は、それに直面する人に決断の自由を喚起する。つまりそれは判断・裁断を直面する人に委ねる。だからこそ完成形の危機は、他者を決断・裁くことをせずに他者が自由へと直面することを望む慈愛によって成立する。慈愛とは「自由な死」(PC137) であり、それは周りを裁くことなく自らは十字架にかかったキリストに体现されているとマリオンは見る。「キリストは裁かない。彼は父が彼に託した言葉によって完成され、のりこえられない危機を生じさせる」(PC140)。「慈愛は、公に現れることだけで、躰き(＝醜聞) *scandale* を課し、危機を引き起こさないではいられない」(PC144)。慈愛が危機を引き起こすのは、そこに決定や判断の自由と、自由ゆへの準拠欠落、頼るべき基準不在、不安定、流動性、不確実さ、を招き入れるからである。危機は、強制的権威や規範への従順さという意志の麻痺をもたらすものでもなく、テスト氏やコヘレトやサタンのような空虚な自由による意志の無力をもたらすものでもなく、決定や決断へと促す慈愛の自由による意志の積極性をもたらすものである、というのがマリオンの考えである。慈愛は他者に究極の危機を、究極の自由を引き起こすものであり、慈愛それ自体もまた自由な死として、自由から由来するものとされるのである。

## 結 論

以上のようなマリオンの思想の分析から、なぜ現代哲学が否定神学化するのか、について以下のような考察を示すことができる。

マリオンは、偶像とイコンの対置論と哲学の概念偶像化への批判によって、神という絶対的超越者の我々の思考に対する絶対的超出の主張・強調をする。この絶対的超出の強調により神は思考の外なるものとなり、いかなる概念によっても語りえないものとなる。このとき二つの問題が浮上した。第一には、絶対的超出の強調のあまり超越的なもの（神）が語りえないものになったとき、もし沈黙しないならば、語りえないものをいかにして語るのかという言説表現可能性に関わるアポリアの問題であった。第二は、絶対的超出の強調による超越的なもの（神）の不在化から生じうるニヒリズムをいかに克服するかという実践の問題であった。マリオンでは、第一の問題は否定神学的言説様式——述定的否定表現に限らず抹消や訂正などの修辭的否定表現なども含む——への依拠によって、第二の問題は不在性を空虚から慈愛へと二様の解釈によって意味の転換を図ることによって、解決がなされた。

そして実際こうした経過はマリオンのみならず、否定神学化する哲学者たちとして挙げたレヴィナス、デリダなどに共通して見られるものである。つまり現代哲学が否定神学化する場合は、次のような各段階を踏みつつ展開していくと考えられる。

まず（1）思考に対する超越者（他者、神）の絶対的異他性、絶対的超出の強調がなされる。しかしこの絶対的超出の強調によって、

一方で（2a）したがって本来それは思考不可能で語りえない筈のものである、ということになるが、しかるに語りえない筈のものをなぜかこの絶対的異他性を主張する哲学者は語っている、というアポリアに陥落する。そこで（3



a) 語りえない筈のものの語りえなさを保持しつつ語る試みへと向かい、このとき否定的言説、誇張法、修辭的訂正としての抹消線などの活用といった修辭化が起こる。こうして哲学の否定神学化はこの哲学の修辭化と軌を一にする。

他方で(2b) 絶対的超出の強調の余り超越的なものの不在化がおこりニヒリズムの危険が生ずる。そこで(3b) この不在化を積極的な意味へともたらず倫理への指向が起こる。こうして哲学の否定神学化はこの哲学の倫理化と軌を一にする。

現代哲学が否定神学化する諸要因と経過は、それゆえ次のように図式化することができる。

(1) 絶対的超出の強調

(2) 思考の外なるもの(2a) (思考不可能というアポリア) → (3a) その表現としての修辭的技法の活用【哲学の修辭化】

(2b) (不在化) → ニヒリズム → (3b) その克服をめざす倫理への指向【哲学の倫理化】

この(3a) 修辭化と(3b) 倫理化が否定神学化する現代哲学の二大傾向であるが、ちなみに(3a)と(3b)のバランスは各哲学者によって異なる。

レヴィナスは言わずと知れたように、(3b) 【倫理】の比重が高い。とりわけ語りえないものをいかに語るかという点から存在と言語の問題に取り組んだ『存在するとは別様に、または存在の彼方』以前には、(3a) 【修辭】には無自覚な面が多かった。ただし、無自覚なままにこうした修辭化が実践されているという形をとっていた。例えば『全体性と無限』では、隠喩をはじめ、前言撤回、言い直し、など語りのレトリカルな諸技法が活用されていた。『存在するとは別様に、または存在の彼方』でも、彼自身が指摘している誇張法、のほか、類語累積、換言、などの修辭技法が用いられている。ちなみにこうしたレヴィナスの言説の異常で型破りな特徴には、デリダやリクールを始め、日本の多くの研究者からも指摘がある。<sup>(16)</sup>

デリダの場合はその思想的経歴からすると、(3a) 【修辭】の重要性が先行している。ただし時系的に見れば、八〇

年代までは(3a)の比重が高かったが、九〇年代に入ってから『法の力』(一九九四)などでの法や正義の問題への傾倒に見られるように(3b)【倫理】が顕在化している。<sup>(17)</sup>

マリオンに関しては、この(3a)【修辞】と(3b)【倫理】のバランスがよい。絶対的異他性とその絶対的超出を強調する思想の行方ではこうした修辞化と倫理化という両面があること、そしてその両面が無関係なものではなく同じことから由来したものであることを見易くしているという点で、マリオンの思想は、興味深いものであるといえよう。

著作略記号 Jean-Luc Marion,

- ID : L'idole et la distance, Grasset, 1977, Livre de poche, 1991  
DSE : Dieu sans l'être, Fayard, 1982, PUF-Quadrige, 1991  
PC : Prologomène à la charité, La Différence, 1986  
RD : Réduction et donation. Recherche sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF-Épiméthée, 1989  
CV : La croisée du visible, La Différence, 1991, PUF, 1996  
ED : Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, PUF-Épiméthée, 1997  
DS : De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, PUF, 2001  
(この研究は、文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。)

注

- (一) Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, 1980, KSA3, p. 480-482, Die fröhliche Wissenschaft. 『悦びと知識』一二五番、一八八二。  
(二) フランスマニエラ『現象学の現れないもの』の現象学への転回と神観念の昇上という点の結びつきについて、D・シャニコフは、『現象学』(1997)「現象学の『神学的転回』と神学」を著している。Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*,

- L'Éclat, 1990. 彼はまた、フランス現象学のさらにその後の展開についても、現れないものの現象学が現象学を無定義概念にしてふべしとを危惧して批判的に分析している。Dominique Janicaud, *La Phénoménologie éclatée*, Editions de l'Éclat, 1998.
- (30) J.-L. Marion, *Dieu sans l'ère*, Paris Fayard 1982, 2e éd PUF, 1991.
- (4) E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, 1974, p. IX.
- (5) この点に関しては、次の先行研究が参考の資料となる。Dominique Janicaud, *Heidegger en France I. Récit, II. Entrétiens*, Albin Michel, 2001.
- (6) 飽満の現象については、現象学との関連からのマリオンの詳細な叙述は以下のもの。Étant donné, *Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF-Épiméthée, 1997 p. 265-325. ここではマリオンは、直観と概念の相応の程度で、それぞれ現象性の三形態を区分しており、カントの理性理念のように概念に直観が不足する場合を「直観欠乏的現象 phénomènes pauvres en intuition」(ED310)や工業製品のように概念(コンセプト)に合わせて作成されるものを「共同適正現象 phénomènes de droit commun」(ED311)やカントの美学的理念のように概念が提示する以上に直観が与える直観過剰の現象を「直観飽満的現象 phénomène saturé d'intuition」(ED276)と区別する。これは De surcroît, PUF, 2001 で明らかに論じられている。「増加が、——概念への直観の超過、飽満的現象と法外なその贈与——が重要である」(DS, Avertissement V)。
- (7) ただしこうした概念に、概念を超えたもの・超カテゴリーとされる「存在」を含められるかの問題点については、マリオンのハイデガー批判の妥当性・有効性に関わるものと考えられる。
- (8) この「l'êtreの「(e)」」を定冠詞ではなく代名詞としてとれば、神でない神 (Dieu sans être Dieu) とも読みうる。
- (9) 実際、デリダの論文「暴力と形而上学」での批判の中心は、このアポリアにレヴィナスが直面していないという点にあった。デリダはそれを「言語の問題」(ED161) (レヴィナスの言語観とレヴィナス自身の言述形式を可能にする条件に関する超越論的問題)として指摘し、レヴィナスのこのアポリアに対する無自覚さ・素朴さを「経験主義」として難じた。J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, 1967, p. 161, p. 224.
- (10) このマリオンの批判(一九七七)に対してはレヴィナスからの再反論が、『実存から実存者へ』での第二版序文(一九七七)でなされている。「実存者」のうちに、人間の存在者のうちに、「ハイデガーが「存在者の存在者性」と呼ぶであろうようなものの中に、存在の隠蔽と「隠れ」ではなく善や神への一段階を垣間見ること、諸存在者間の関係のうちに「終焉しつつある形而上学」

とは別のものを垣間見ること、は存在を犠牲にして存在者を特権化することによって有名なハイデガーの差異の諸項を単に逆転することを意味するのではない。(ここにレヴィナスは注として「ジャン・リュック・マリオン」のその注目すべき著作『偶像と距離』において想定するように」という文を記している)。この逆転化は、存在論より古い倫理へと開くことで存在論的差異の彼方の意味作用を意味させるようにする運動の最初の一步でしかなかっただろう。E. Levinas, *De l'existence à l'existant*, J. Vrin, 1990, p. 12.

(11) 不安と倦怠の類似と相違については、「ハイデガーの一九二九年講演「形而上学とは何か」へのマリオンの分析のなかでも考察されている。Reduction et donation Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, p. 252-264. 不安も倦怠も、個々の存在者ではなく「存在者その全体性におよぶ」*l'étant dans sa totalité* (RD257)「つまり「全体性としての存在者 *l'étant en sa totalité*」(RD259)「存在者全体 *la totalité de l'étant*」(RD258)」に接近するときに生ずる気分である。「倦怠は、存在者その全体 *dans son ensemble* において接近させる」というのは倦怠は全ての存在者を純然たる無差異化された不変性に還元するからである」(ED262)。「倦怠と同様に不安は、個々の存在者に固定されない」(RD262)。ただし倦怠では倦怠している本人自身は、無差別化される個々の存在者のうちで唯一無傷に残されて特権的位置を持つものである点で、自己自身にもこの無差別化が及ぶ不安の徹底さとは相違があるとされる。「倦怠において私が存在者難破の無傷な観客のままであったのは違って、不安での私は存在者の無規定そのものの只中にいる」(ED263)。

(12) 日本語訳は『聖書』新共同訳、日本聖書協会、一九九一。

(13) Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Walter de Gruyter, 1980, KSA3, pp. 573-574.

(14) P・ヴァレリー『テスト氏』栗津則雄訳、福武文庫、八一頁。

(15) マリオンのこの悪についての論文(一九七九)は、その三年後のレヴィナスの悪についての論文「無用な苦しみ」(一九八二)と、現代における悪の合理化不可能と神の不在という通底する問題意識に根を結ぶ点で示唆的である。E. Levinas, "La souffrance inutile", in *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, pp. 107-119.

(16) J. Derrida, "Violence et métaphysique: essai sur la philosophie d'Emmanuel Levinas", in *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 117-228, cf. p. 124 「『全体性と無限』では、驚嘆すべきほど、隠微の利用が、つねにではなく、非常に頻繁に、修辭的濫用の彼方で、言説のきわめて重要な諸々の動きを、ハッスのうちに収めてくる。」Paul Ricoeur, *Autrement. Lecture*

d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas, PUF, 1997. cf. pp. 20-26. 日本の文献では、合田正人「レヴィナスにおける言語陰謀」1・2、解説として所収の訳書『存在するとは別の仕方であるいは存在の彼方へ』朝日出版社、一九九〇、解説頁三六七―四七八頁。久米博「隠喩論 思索と試作のあいだ」思潮社、一九九二、八九―一〇五頁（第六章 存在の彼方―レヴィナスの隠喩論）。斎藤慶典「責任と正義 あるいは「語りえぬもの」をめぐるって」所収『思想』一九九七・四、エマニエル・レヴィナス、岩波書店、二二二―一四〇頁。

(17) J. Derrida, Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité», Galilée, 1994. 脱構築は正義に直接にはないが「斜めかゝる de façon oblique」取り組み、不可能な理念である「正義の欲望に夢中 Folle de ce désir de justice」なものととの主張がされつつある。p. 26, p. 55.

（筆者 せきね・さおり 龍谷大学非常勤講師／宗教学）

La philosophie contemporaine  
et la théologie négative  
la philosophie religieuse de J-L. Marion

by

Saori SEKINE

Part-time lecturer  
Ryukoku University

Malgré la «mort de Dieu» de Nietzsche, l'idée de Dieu occupe une place importante dans la philosophie contemporaine. On peut remarquer cette tendance à la fin de XXème siècle en France ; notamment les phénoménologues qu'on appelle «phénoménologie de l'inapparent»: E.Levinas, J.Derrida et J-L.Marion. Mais quand ils parlent de Dieu, toujours leurs discours se servent de la forme négative, comme «Dieu sans l'être» (Marion), «Dieu non contaminé par l'être» (Levinas). Il faut bien se rendre compte que ce style de discours est proche de la théologie négative. Cet article a pour but de mettre en lumière la cause et les effets de cette proximité en prenant pour exemple la philosophie religieuse de J-L.Marion comme un exemple.

Le propre de sa pensée repose sur l'opposition entre l'idole et l'icône. Selon ses œuvres *L'idole et la distance* (1977) et *Dieu sans l'être* (1982), l'idole tient à identifier le divin avec le visible, alors que l'icône tente de rendre visible l'invisible comme tel en renvoyant à un autre que lui-même. Or, le concept même peut fonctionner comme l'idole. Marion nomme cette attitude l'idolâtrie conceptuelle qu'on trouve souvent dans l'histoire de la philosophie : Selon lui, beaucoup de philosophes déterminèrent Dieu par des concepts : *Causa sui* et le moteur immobile dans la philosophie ancienne, l'étant suprême dans le Thomisme au moyen âge et l'étant moral chez Kant et Nietzsche.

En critiquant cette idolâtrie conceptuelle dans la philosophie, Marion souligne la transcendance absolue de Dieu par rapport à notre pensée, et il tente de réinterpréter la «mort de Dieu» comme Dieu immensurable. C'est l'être que Dieu transcende, c'est-à-dire, «Dieu sans l'être». Son discours s'approche donc de la théologie négative.

Il me semble, en conséquence, qu'apparaissent deux problèmes : Le premier est l'aporie de parler de Dieu qui doit être l'ineffable et le deuxième est le risque du nihilisme, c'est-à-dire l'absence de Dieu à cause de la fidélité à la transcendance absolue de Dieu. Pour affronter le premier problème, les philosophes comme

Marion, Levinas et Derrida ont recours à la rhétorique et pour affronter le deuxième, ils se dirigent vers la réflexion éthique. La rhétorique et l'éthique sont des caractéristiques des philosophies qui se rapprochent de la théologie négative.

---

## On The Semantic Truth and Its Pathology

*by*

Akiko KANEDA

Graduate Student of Philosophy and History of Science  
Graduate School of Letters  
Kyoto University

It is known that the concept of truth behaves pathologically. The simple example is the liar sentence, "This sentence is false," which says reflectively it is false and its vicious circle. It is pointed out that the circularity of truth causes pathological behavior and that there are intuitively paradoxical sentences when the combination of the naive concept of truth and a circular expression such as the liar sentence is present in a language. However, since we indeed use circular expressions in everyday languages, the concept of truth used in our daily communication must behave pathologically.

The theory of truth in analytical philosophy is formally founded by Alfred Tarski's semantic theory of truth and formal semantics. Tarski reveals the logical property of truth through the analytical of pathological behavior of truth in order to define an inconsistent truth predicate for scientific investigations. The defect of his theory is that we have to abandon many normative roles of truth in compensation for the inconsistency of truth. Then, every semantic theory of truth following his theory should address the two incompatible questions: how do we define the ordinary concept of truth and how do we define the nonpathological truth? In this point, Tarski's formal device to outlaw the circular expression of truth leads us to classify the sentence into two classes, the nonpathological sentence and the pathological sentence. The question will arise from the philosophical points of view what principle we need to classify the sentence. If we can understand the principle, we will give the better account for the pathology of truth and it might help us to understand the concept of truth itself.

With reference to these introductory remarks, the first aim of this paper is to