

宗教哲学へ

——「証言」という問題系から——(一)

杉村靖彦

一 「宗教哲学」の現在

現代において、「宗教哲学」と呼びうる思索が存立しうるとすれば、それはどのようなものであろうか。本稿の考察を動かすもつとも包括的な問いをあえて言葉にするならば、そのように定式化することができよう。この問いの究明のために踏み出すべき最初の一步を確定すること、それが本稿において遂行されるべき課題である。

このように言うとき、一見、宗教哲学の基礎をあらためて点検するといった類の考察が目指されているように見えるかもしれない。だが、われわれが問題にしようとしている事柄は、それとは微妙だが本質的な点で異なっている。なるほど、あるディシプリンの基礎を点検し直すことが必要とされるのは、たいていの場合、当のディシプリンの安定性が危機に瀕しているという意識においてであろう。だがそこでは、ディシプリンが現に存立し、その名の下で思考が実践されていること自体は、なお自明視されているように思われる。だからこそ、基礎づけによってディシプリンの土台を堅固にしようという努力がなされるのであるし、またかりにそれが叶わなかったとしても、そもそもそのディシプリンが本性的に基礎づけを拒むようなあり方をしているのだと考え、それが実際に存立していることには疑いをさしはさまない、ということもありうるのである。

しかし、上の問いは、そもそも「宗教哲学」というディシプリン自体がその自明性を失わざるをえないような地点から発せられている。そしてそれは、単に問う者の個人的な判断に基づいてではなく、哲学と宗教の双方がそこに置かれている現在（現代）を如実に反映しつつ立ち上がってくるものである。そこでは何が起こっており、いかなる思索が問題になっているのであろうか。まずはそのことが問題にならざるをえない。

この点について最小限必要な見通しを得ておくために、二つの文章を引用することから論を始めることにしたい。一つは西谷啓治の知的自伝とも言うべきエッセイ「私の哲学的発足点」から、もう一つは晩年のジャック・デリダの異様な宗教論「信と知—理性の限界上での『宗教』の二源泉—」からである。

私は自分の問題が宗教の次元でのみ解決を得られるはずだと承知しながら、しかも哲学へ迂回せざるを得なかった。ニヒリズムという問題がそれを要求したことは、前に述べた通りである。後に段々とはっきりしたことだが、ニヒリズムという問題には、宗教だけではなく哲学だけでも——少なくとも従来、宗教を哲学から区別する、宗教の本質的な立場と見なされているところだけでも、哲学を宗教と区別する、哲学の本質的な立場とされているところ——だけからも——解決されたいものが含まれているのである。⁽¹⁾

今や宗教の名において語り、「宗教を」反映するような仕方、宗教的な仕方では宗教を反省することに甘んじていては、宗教を語ったことにはならないであろう。もつとも、「……」一瞬の間宗教的な帰属を宙吊りにするためであれ、宗教と関係を絶つことは、昔からずっと、まさしくもつとも本来的な信仰、ないしはもつとも根源的な聖性をもつ資力だったのではなからうか。いずれにせよ、現在宗教でありうるもの、まさにこの瞬間に宗教の名において語られ、なされ、この世界と歴史の内へ到来するものを、できるならば非宗教的 (areligious)、さらには反宗教

的 (irreligious) な仕方では説明しなければならぬまい。宗教が自らの名を反省に反映 (reflexion) することができず、時にはその名を受け入れ担うこともできないようなところで、そうしなければならぬまい。⁽²⁾

一読すれば明らかのように、この二つの文章は、スタイルもその狙いもたがいに大きく異なっている。だが、従来「宗教哲学」の名の下で思い浮かべられてきた営為に対する根源的な異議申し立てを提示しつつも、単に「宗教を考える」ことを放棄するのではなく、宗教と哲学の双方に深く関わるまったく新たな思索へと歩を進めようとするという姿勢において、この二人の書き手には共通するところがあると思われる。

哲学研究の場における「宗教哲学」の一般的な定義を大雑把にまとめるならば、「実定宗教が提供するさまざまな宗教的事象を理性的な手続きによって考察し直し、その意味や本質を捉え出す哲学的営み」、ということになるであろう。明らかにこれは、西洋近代の産物、より正確に言えば、カントやシュライアーマッハーらを祖として一八世紀から一九世紀の変わり目に出現した思考形態である。ただし、実情に照らしてみれば、この定義にはいささか狭すぎる場所がある。実際、ある宗教的立場にコミットした思想家が哲学的な道具立てを用いて自らの思索を展開する「宗教的哲学」(パスカルやキェルケゴールがその代表例である)もまた、たいていの場合宗教哲学に数え入れられてきた。そもそも、哲学と宗教の緊密な連関というのは、近代になって初めて生じたことではない。それは、あえて単純化して言えば、ヘレニズムとヘブライズムとの歴史の出会いという、西洋の精神的伝統にとつての基底的な出来事に淵源するものである。それゆえ、啓示された神への信仰との複雑な絡み合いにおいて展開されてきた「哲学者の神」論、およびそれを核とする形而上学的思索もまた、これまで宗教哲学と不可分のものであり続けてきたのである。⁽³⁾

上で挙げた二つの引用もまた、こうした宗教哲学の問題圏全体をはっきりと踏まえた上で語り出されている。宗教の次元でのみ解決されるはずの問題を「哲学へ迂回」して問うという西谷の構え、そして哲学者として「宗教を語る

(parler la religion)」というデリダの立場設定は、従来の意味での宗教哲学なしにはありえなかったものである。しかし、彼らが語る言葉の一つ一つには、そうした宗教哲学において前提されている問題の立て方自体を根底から問い直さねばならないという自覚が絡みついている。その限りにおいて、彼らの企てが切り開こうとする方向性は、従来の宗教哲学のそれとはずいぶん異なった様相を呈してくることになる。

たとえば西谷の場合、哲学への迂回は、思索に確固たる拠点を与えるどころか、「宗教だけからも哲学だけからも解決されたいもの」に直面させるための経路となっている。デリダにおいても、「信と知」論文の副題で、カントの『単なる理性の限界内における宗教』が「単なる理性の限界上での宗教 (La religion aux limites de la simple raison)」と書き換えられていることが示唆しているように、「宗教を語る」といっても、出来上がったデリダ哲学を宗教という特殊な主題に応用しようというのではない。むしろ、いわゆる「宗教的」な語彙と問題系を媒体とすることによって、哲学を内から解体する哲学というデリダ思想の核心部がより先鋭的に語り直されようとしている。そこから、「宗教の名において」生起する事柄を「非宗教的」、さらには反宗教的」な仕方の説明する一方で、宗教と名乗ることすらない事柄を宗教との連関で問い出すという逆説的な姿勢が生じてくるのである。

以上のように見るならば、二つの引用文を通して、哲学と宗教の双方に関わる思索が現代においてどのような地点にまで追い詰められているかが透かし見られてくるであろう。ここでは、従来の意味での「宗教哲学」は二重の意味で問い質されることになる。

一方で、現代の哲学にとって、近代の宗教哲学のように、諸々の宗教的事象を吟味検討し、その意味や本質を「あるべき宗教」として再構成できるような強さを自らに認めることは、ほとんど不可能であると言ってよい。西谷が「リズムという問題」と言い、デリダが「理性の限界上」と言うときに示唆しているのは、単に哲学が外的な脅威にさらされているという意味での「哲学の危機」ではない。それらの表現は、回収不可能な否定性を自らの内に認めざるをえ

なくなつた思索自身の方に關わるものでもある。そうして浮かび上がるのは、それ自身の根底的な問い直しをその本質的な構成要素とするに至つた「弱い」哲学の姿なのである。

他方で、宗教的事象を吟味検討すると言っても、現代において、そもそもある事象が「宗教的」であることを自明の前提とすることはもはやほとんど不可能である。何をもって「宗教的」と言うのか、その基準そのものが揺らいでいる。それは、宗教を語る言説に対する構築主義的な批判によって露わにされるような、認識論的な揺らぎにとどまるものではない。ここでデリダが口にし、西谷も別の所で用いている「非宗教」や「反宗教」という表現は、それ以上のことを言おうとしている。それらは、単に宗教に敵対的な態度を意味するのではなく、事実としての宗教自体がますます尋常ならざる振幅をはらみ、そもそもそれが宗教かどうか自体を問わせるような不確定性がますます増幅しつつある状況を言い当てようとするものなのである。

こうして二人は、哲学自体の根底的問い直しと宗教自体の根底的問い直しとが交差する地点を自らの思索の居場所とすることになる。⁽⁴⁾ここで注目しなければならないのは、そこで問題になつてゐるのが、思索者自身の位置する「現在（現代）」を全面的に受け止めつつ遂行されるような思索だということである。それは、彼らの思索が現代という特定の時代に拘束された相対主義であることを意味するのではない。周知のように、ニーチェの哲学の歴史の意味をきわめて重く受け止めた西谷にとっては、「ニヒリズムを通してのニヒリズムの克服」が根本の課題となつた。また、「信と知」論文を始めとする晩年のデリダの諸論考は、ハイデガーのいう「存在史(Seinsgeschichte)」をアクチュアルな諸問題と結びつけて破天荒に語り直した「グローバルラテン化(moniatlatinisation)」という概念を前面に押し出している。こうした二人の姿勢に見られるのは、原理的思索のレベルで西洋哲学の全体に對峙しつつ、それをさらに根底から規定している根源的な歴史性⁽⁵⁾にまで思索を届かせようという企てである。彼らにおいては、そのような企てが初めて可能となりかつ急務となつたエポックとして、自らがそこに立つ「現在（現代）」が捉えられているのである。

しかし、彼らの立ち位置をこのように描き出すならば、次のような疑問が出てこざるをえないであろう。すなわち、哲学と宗教の双方が根底から問い質されるような地点に自らが立たされていると考え、しかもそれを、西洋から発して世界大の展開を決定的にした歴史的趨勢の到達点としての「現在（現代）」と見なすような立場は、いかなる思索をも不可能にする袋小路でしかありえないのではないか、という疑問である。これに対して、西谷やデリダの成し遂げた事自体がこうした疑念への生きた反論となつているのだ、と答えることも可能であろう。だが、必ずしも彼らの思想の全てを受入れているわけではない者としては、そのような仕方での疑問をやり過すことはできない。ただ、それでも、彼らが全くの袋小路に見える地点から何かを始めようとしているということだけは確かである。思索のこのような開始（あるいは再開）は、一体いかにして生起しうるものであろうか。

その鍵を探るためには、哲学と宗教が根底から問い質されていると言う場合の「問い」の経験そのものに立ち戻ることが不可欠であると思われる。根底から問い質されているということが、その渦中にある者にそれとして経験されるということ、そうしてその問いが形を得て、問い尋ねる営みへと足掛りを提供するということ、もしそうしたことが起こりうるならば、それが思索の可能性の最小限の担保となりうるのではなからうか。もちろん、それによって、現代においてもなお「宗教哲学」なる営みが成立することの保証が得られるというわけではない。しかし、宗教と哲学の双方に本質的に関わる思索の可能性を今日において追究しようとするのであれば、ラディカルな撤退の果てにそのような地点を見出すところから始めることが不可避であると思われる。本論考が「宗教哲学へ」と題されるのは、そのような意味においてのことである。

ただし、誤解を避けるために付言するならば、これは単に、従来の意味での宗教哲学の否定を意味するのではない。目指されているのは、むしろハイデガー的な意味での「解体（Destruktion）」に近い営みである。デリダも先の引用で、そもそも宗教と関係を絶つこと自体が、もっとも本来的な信仰が含みもつ資力だったかもしれないではないか、と問い

かけていた。その点において、「宗教哲学へ」の思索の可能性を問うこの企てもまた、おそらくもつとも広い意味での宗教哲学の遺産と無縁であることはできないであろう。とはいえ、単純に伝統の継承といった形でそれに関わることができないのは言うまでもない。徹底的な断絶をはさんで、この遺産を換骨奪胎し、「リサイクル」するといったねじれた関わり方にならざるをえないであろう。⁽⁵⁾

いずれにせよ、次のような問いかけから始めなければならない。哲学と宗教が根底から問い質されていると言う場合の「問い」そのものは、どこでどのようにして自らの所在を告げるのであろうか。

二 死の問いの現在、悪の問いの現在

さて、まずは考察の出発点となるべき問いを上のように定式化してみたが、この問いかけがなお茫漠たるものであり、このままでは取り付く島もないものであることは否定しようがない。問題となる状況をさしあたり「問い」として性格づけたのであるが、一口に問いといってもさまざまな種類と次元の問いがありうるわけで、それを度外視して問い一般を分析しても仕方があるまい。また、「根底から問い質されている」といっても、そもそも哲学と宗教はつねに根底的な問いに関わってきたとも言えるわけで、ここで言う「根底からの問い質し」と従来の「根底的な問い」との区別と連関が問題になるはずである。こういった点について、どのように考えていけばよいのであろうか。

ここで、問題となる状況がわれわれにリアルに触れてくるその接触面を浮かび上がらせるために、補助線を引いてみることにしたい。それは、「死の問い」と「悪の問い」という補助線である。死の問いは「生死」、悪の問いは「善悪」というより広大な問題系の内に位置づけられるであろうが、生死と善悪というのは、古来哲学と宗教の接点となってきた事柄にはかならない。それは、学として組織されていく哲学と学の外に軸足を置く宗教とが、もつとも具体的かつ根本的な仕方で接し合う場面でありつづけてきた。ここで重要なのは、一口に生死や善悪と言っても、生と死、善と悪を

単に並列的に扱ったり、生に対して死、善に対して悪を単に否定的・欠如的に位置づけたりするだけでは済まされてこなかったということである。少なくとも、それらをめぐるとも良質の思索は、端的に言えば、「死を想う」ことが生の意味（単なる生命に限らず「永遠の生」と呼ばれる次元も含めて）を問い求めるための決定的な通路となり、悪の深みを直視することが善の希求を純粹なものとする不可欠の条件になる、という形で展開されてきたと言えよう。

そうであるならば、哲学と宗教を襲う件の「根底的な問い質し」の様相を浮かび上がらせようとするとき、「死」と「悪」が現代においていかなる姿をとるかということが決定的な手掛かりとなりうるのではなからうか。すなわち、この問い質しがどれほど根底的なものであるかは、「死の問い」と「悪の問い」の現在の姿のうちに自ずと映し込まれているのではなからうか。ただし、この二つの問いがたがいに無関係に展開されているわけではないことを強調しておく必要がある。根底的な問い質しがどのようにして自らを告げているかを探り出すためには、死の問いと悪の問いとが絡み合い、接し合う様子を立体的に浮かび上がらせることが不可欠であろう。そうした点に留意しつつ、以下、論者自身がこれまで親しんできた二〇世紀以降の仏独哲学を主たる材料としながら考察を遂行していきたい。

1 死の問いと二〇世紀の哲学…一人称の死、二人称の死

思想史においては、現代とそれ以前とを分かť深い切れ目を歴史の内に刻み込んだ出来事として、しばしば第一次世界大戦に特別な地位が与えられている。この観点からすれば、「現代」の始まりは、世紀の変わり目からやらずれて、一九二〇年代に設定されるべきだということになる。実際、初めて「世界大戦」と呼ばれたこの歴史的世界の大規模な地殻変動を受けて、一九二〇年代には、哲学のみならず、文学や芸術、あるいは政治・社会運動などあらゆる領域で、近代主義への深い懐疑と新たな方向への胎動がマグマのように噴出してきた。哲学においても、いわゆる現代哲学の出立点となる大きな変動がこの時期に同時多発的に見られるのは周知の通りであるが、そうした変動を顕在化させる重要

なトボスの一つとなったのが、ほかならぬ死の問いであったと言えよう。

ただし、これは単に死がテーマとして前面に出てきたというだけの話ではない。むしろ、哲学がまさしく死という事象に躓き、自らのあり方の全面的な転換を迫られたのだと言うべきである。そこでまず浮上してくるのは、ジャンケルヴィッチが大著『死』で用いた有名な区分を便宜上参照すれば、「一人称の死」にほかならない。⁽⁶⁾この文脈でもっとも画期的かつ徹底的な考察を展開したものとしては、やはりハイデガーの『存在と時間』(一九二七)⁽⁷⁾を挙げるべきであろう。

『存在と時間』は、周知の通り、西洋哲学の全体を視野に入れつつ「存在の問い」をその大本から問い直そうとする壮大な企ての書であるが、この企ての着手点となるのが、われわれがそのつど現にそれであるところの「現存在(Dasein)」にほかならない。現存在の存在の意味を問うことを抜きにして存在の問いが問われることはありえないということ、これは、ハイデガーがその思索の転変を超えて一貫して保持している根本洞察であると言える。現存在が「現存在(Dasein)」と表記されることが多くなり、存在忘却が存在歴史的な運命として語られるようになった後期においても、その点には変わりがない。

それゆえ、『存在と時間』の実存論的分析においては、存在の問いそのものの練り上げを旨指しつつ現存在の存在の意味を究明することが中心的な課題となる。ただし、この究明作業によって、存在忘却と縁を切ることが可能になるわけではない。むしろ、実存論的分析の進展とともに、現存在の存在がいつもすでに「飛び越されて」しまっているということが、何らかの偶然や怠慢によるのではなく、現存在の存在体制に由来する事柄として描き出されてくるのである。しかし、そうであるならば、一体いかにして現存在の存在自体の意味を捉え出すことができるのであろうか。その点が最大の難問となるであろう。

ハイデガーが死という主題をもちだしてくるのは、まさにこの難所においてである。そこで浮き彫りにされるのは、

現存在が根本的には「死への存在 (Sein-zum-Tode)」であるというのである。『存在と時間』の後半部 (第一部第二篇) を規定するこの洞察が意味するのは、端的に言えば、われわれがそのつど「現に」在ることは、直ちに「死へと」死に臨んで」在ること、死がたえず自らに切迫しているような仕方であることだということである。これが単に死をめぐる実存的反省ではなく、現存在の存在体制に関わる実存論的分析の極点で得られた洞察であることを踏まえるならば、ここで決定的なことが告げられているのが分かる。『存在と時間』の前半部 (第一部第一篇) では、現存在の存在体制が「世界内存在」として描き出され、その様態がさまざまな観点から分析された。ここでは、現存在が「現に在る」ということが、つねに「存在可能 (Seinkönnen)」の相の下で捉えられることになった。しかし、現存在が根本的に「死への存在」であるとすれば、それを構成する存在可能性のいずれにも、それらを「終わり」に直接させる端的な不可能性が貼りついていると言わねばならない。この「終わり」をさらに根拠づけ、意味づけるものは何もない。こうして、死への存在の概念とともに、ハイデガーはきわめてラディカルな「有限性の哲学」の立場に立つのである。

これだけであれば、死への存在という概念は、現存在の存在自体の意味を問うという企てを頓挫させるものにしかなるまい。しかし、ここでハイデガーは決定的な旋回を遂げる。その鍵となるのは、この死が他の誰によってもけつして代行されえない「自己の死」だという単純な事実である。死が自己の死であるというこの一点において、死が突きつける端的な不可能性は、「不可能性の可能性」という逆説的な姿をとることになる。つまり、死への存在という体制には、死という不可能性を自己固有の可能性として「引き受ける」ことへの呼びかけが刻み込まれているのである。ハイデガーは次のように述べている。

死は、そのつど現存在自身が引き受けなければならぬ一つの存在可能性である。死とともに、現存在自身は、自らのもつとも固有な存在可能性において自らに切迫している。この可能性にあつては、現存在には端的に自らの世

界内存在が問題となる。現存在の死とは、もはや現存在しえないという可能性である。現存在が自己自身のそのような可能性としてそれ自身に対して切迫するとき、その現存在は、自らのもつとも固有な存在可能へと全面的に指示されているのである⁽⁸⁾。

要するに、同時期の講義に見出される印象的な言い回しを引けば、現存在の *sum* とは、とりもなおさず *sum mori-bundus* なのである。⁽⁹⁾ 現存在を構成する他の全ての可能性が死の切迫において問いに曝されるとしても、自己の死という「不可能性の可能性」に特有の確実性 (*GewiBheit*) —— 全ての可能性が問いに曝されていること自体の確実性 —— だけは揺らぐことがない。まさしくここに、ハイデガーは、現存在の存在がその「全体性 (*Ganzheit*)」「根源性 (*Ursprünglichkeit*)」「本来性 (*Eigentlichkeit*)」において捉えられる特権的な契機を見てとる。真の意味で現存在「自身」の存在可能（「自己存在可能 (*Selbstseinkönnen*)」）は、「死への先駆的覚悟性」と呼ばれるこの逆説的な可能性においてのみ、現存在自身にとって全面的に「透見しうる (*durchsichtig*)」ものとなるのである。

こうして、全てを「死への存在」という原場面へと引き戻し、それをあらゆる関係の根本制約とするような「根源的有限性」の思索が形成されることになった。当然、徹底性と一面性を合わせもつこのような思索に対しては、当初からさまざまな種類と様態の反論が寄せられてきたのであるが、とりわけ死の問いの扱い方に関係する批判は、その多くが有限性の厳しい徹底への実存的レベルでの反動にとどまっていたと思われる。とはいえ、数々のハイデガー批判の中でも、とくに死の問いと哲学の根底的問いとの連関という観点から見て、けっして見過ごすことのできない一連の考察がある。それは、ハイデガー哲学における身体性や相互人格性、あるいは社会性の軽視を問い質しつつ、「二人称 (汝) の死」の固有の意義へと注意を促すという方向性である。ハイデガー批判からそのような方向へと思索を展開させた哲学者は幾人もいるが、ここでは、その原点に位置する人物でありながら、近年ではほとんど忘れ去られてしまったハイ

デガールの同時代人に、少しばかり光を当ててみることにしたい。その人物とはガブリエル・マルセルである。

「我在り」の意味を「死への存在」に求めたハイデガーに対して、『存在と時間』と同年に刊行された『形而上学日記』において、マルセルはそれを「私とは私の身体である」という定式で捉えようとした。⁽¹⁰⁾ すなわち、「私の身体である」という存在様式は、思考の対象となる諸々の「所与 (donnes)」と同列に位置づけられるものではなく、むしろそれらを現出させる「絶対媒介」であって、それこそが「私がそうであるところのもの (ce que je suis)」(「私がもっているもの (ce que j'ai)」ではなく) だというのである。こうして、ハイデガーのいう現存在の存在意味、その「我在り」は、*sum moribundus* という角度からではなく、身体的存在としての私が自らの任意に左右できない「根源的贈与 (don originaire)」の「座 (site)」となるという事態として位置づけられることになる。自己の身体的存在を軸として生起する思索のこのような転換を、マルセルは「第一の反省」(対象化し分析する思索) から「第二の反省」(再建し回復する思索) への転回として性格づけている。

とはいえ、こうして敢行される転換によって、死の問いがマルセルの思索圏から排除されてしまうわけではない。むしろそこから、ハイデガーでは考えられなかったような仕方方で、死の問いへの通路が切り開かれていく。すなわち、まさしくこの文脈で、私が「汝」と呼びかけうる者の死、「二人称の死」が、独自の哲学的意義を帯びて浮上してきているのである。それはなぜであろうか。

そこで前提となるのは、私が「身体である」ことにおいて生起するのと同質の思索転換が、二人称的關係における他者との「出会い」の核心をなしているという洞察である。出会った他者をよりよく知ろうとして、「名前は何?」「年齢は?」「趣味は何?」と質問するとき、私は他者を自らの意のままにできる情報として扱い、三人称の「それ」の地位に追いやっていく。だが、出会いにおける他者は、私が「汝」と呼びかけうる相手であり、かつ私に「汝」と呼びかけうる主体である限りにおいて、つねに「所与」から「能与 (le dominant)」へと反転する可能性を秘めている。その意味

で、他者との出会いもまた、私の存在を存在の根源的贈与の「座」へと転じさせる特権的な契機となりうるのである。

しかし、このように哲学的思索の命運が出会いに託される場合、他者が死にうるものであるということが恐るべき問題にならざるをえない。どれほど親密に交わり、「汝」と呼び慣わした相手であれ、死がその者を私から永遠に奪い去ってしまうということは動かしがたい事実であるように思われる。その場合、「汝」は死によって結局「それ」へと帰することにあり、マルセルの哲学の賭け金となる件の転換は、そこで挫折に追い込まれてしまうのではなからうか。もはやこれは、自己の「死への先駆」をもち出すことによって克服できるような問題ではない。かといって、彼なりの仕方「現象学」を標榜していたマルセルにとって、死という事象そのものの外から、魂の不滅性に関する思弁や教義をもち込むというのは許されないことである。ここにマルセルの思索にとっての最大の難所があると言えよう。

まさにこの局面でマルセルが頼みの綱としてもち出してくるのが、対象ないし事物の不滅性とは次元を異にする「絆の不滅性 (l'immortalité du lien)」という着想である。もちろん、不滅性が語られるからといって、「他者の死」という事象が否認されるわけではない。ここで問題となるのは、あくまで「死者」となった汝と後に残った私との絆のあり方である。この絆を確保させる唯一の媒体として、マルセルは「記憶の忠実性 (fidélité)」に活路を見出そうとする。

「我ーそれ」関係を「我ー汝」関係へと引き戻す出会いの転換力を、マルセルはつねに、対象知の厳密性とは区別される「忠実性」という存在状態に結びつけるのであるが、この忠実性は、汝の死の後には「死者の記憶」という形で引き継がれていくのである。もちろんそれは、対象知の流儀で事実認定されることをどこまでも拒むものである。しかし、そうであるがゆえにかえって、記憶と化した出会いは、我と汝の絆を「それ」の次元による汚染から浄化された形で留め置くことができるのではないか。他者の死をめぐるマルセルの思索は、最終的にはそのような希望へと自らを委ねるのである。「誰かを愛するとは、『汝よ、お前は死なないだろう』と言うことだ」。マルセル哲学の核心を表現するものとして有名なこの台詞は、⁽¹⁾そのような希望の表明として理解されるべきものであろう。

以上のような思索の進め方は、マルセルの根本関心である「存在論的神秘」という観点からすればそれなりの一貫性をもったものであるが、他者の死についての考察としてはなお詰め甘いものであることは事実であろう。とくに問題であるのは、愛する死者の記憶の忠実性について、それを吟味することを可能にする批判的契機が組織的に欠落していることである。かつて一世を風靡したマルセルの哲学は、彼の死後急速に忘れ去られていったが、そのことは、このような批判的契機の欠如と無関係ではあるまい。とはいえ、他者の死という問題を哲学の中へと呼び込み、死者の記憶という問題系を切り開いたバイオニアとしての彼の功績は大きなものである。「追悼」や「喪」にまつわる言説が氾濫する昨今の状況を見ても、マルセルの哲学には、まだまだ活用していくべき多くの富が埋もれていると言えよう。

2 不可能な死?…死の人格性の決定的曖昧化

以上、現代哲学の出発点において、哲学自体の全面的な再規定の企てと連動しつつ死の問いがとった姿を、「一人称の死」と「二人称の死」という二つの角度から照らし出してみた。だが、現在われわれが置かれている状況を踏まえてあらためて考えてみた場合、はたして今紹介した考察は十分に納得のいくものだとと言えるであろうか。

なるほどそこには、剥ぎ出しになった死の問いへと正面からぶつかり、その問いの衝撃をまともに受けとめつつ自らの営みを根底から規定し直そうとする哲学の姿を見ることができるとは、現在のわれわれにとって、はたして死の問いはなおそれほど確固たる輪郭をもち続けているであろうか。上の議論では、「私の死」や「汝の死」といったことが自明の事柄として語り出されている。だが、われわれを取り巻く世界は、死のそのような「一人称性」≡「人格性 (personalité)」自体の曖昧化が決定的な仕方で行進していることを告げているように思われる。少なくとも、世界規模で進展する歴史的プロセスの尖端に位置する高度資本主義社会では、死という事象そのものがわれわれの生活・社会空間からますます遠ざけられ、病院に押し込められて医療的操作の対象となってきた。葬送儀礼にも顔の見えない

消費経済の論理が浸透し、戦争においてすら、誰かが誰かを殺すという対決の場面は明確な像を結びにくくなっている⁽¹²⁾。こうしたごく表面的な描写を寄せ集めただけでも、死を自己のもっとも「固有」の可能性として、あるいは他者への「忠実」が問われる試金石として受けとめるような立場がそのまま維持されえないような状況が、われわれの歴史の現在を構成していることは感知できるであろう。しかし、言うまでもなく、死そのものを厄介払いすることなど不可能である。死の問いがその輪郭を失い、その問い自体が脱落していくかに見えるわれわれの状況は、いかに逆説的に聞こえようと、死の脅威がかつてない仕方では遍在化・深刻化しつつあるがゆえにますます不可視になりつつあるという事態の裏面として受け止められるべきではなからうか。

実際、二〇世紀後半の現代哲学では、こうした状況と深いところで連動するかのように、死の問い（とその脱落）をさらに徹底して考えることによって、かえって死の人称性と固有性の本質的な曖昧さを暴露するような思索が出てきている。その中から、上で紹介した考察との関連でとくに重要な意味をもつ二つの例に着目しつつ、「死の問いの現在」にもう一步切り込んでみることにしたい。その二つとは、一つは晩年のデリダが『アポリア』⁽¹³⁾（一九九六）等で展開する「存在と時間」の批判的読解、もう一つは後期レヴィナスにおける「他者の死」をめぐる考察である。

デリダのハイデガー批判は、現存在のもっとも固有な可能性としての「自己の死」、およびこの可能性の護り手としての「先駆的覚悟性」といったハイデガーの議論の核心部にまっすぐ切り込んでくるものである。そこにハイデガーが認めた「確実性」が、単に死を主題とした考察の一テーゼではなく、ハイデガーの根源的有限性の哲学の死命を決する拠点となるものであることをデリダは知り尽くしており、かつそのことの意味を高く見積もっている。しかし、その上でデリダは、「不可能性の可能性」というハイデガーの定式化が、「自己の死」という事象そのものを最後のところ取り逃がしていることを露わにしようとする。このデリダの洞察を集約する一節を引用してみよう。ここでは、「可能性としての死への存在のもっとも近い近き (die nächste Nähe des Seins zum Tode als Möglichkeit)」というハイデガー

の言い回しに註釈するような形で、次のように述べられている。

へとして、〔可能性としての死への存在〕の「として」が意味するのは、可能性が不可能性として暴露されると同時に、そこへの突入がなされるといふことである。それは、単に不可能性の可能性という逆説的な可能性であるだけでなく、不可能性としての可能性である。「……」現存在自身の死とは、現存在にも、とも固有な可能性であるが、それは同時に不可能性である限りにおいての（もっとも固有な）可能性である（それゆえも、とも固有でない可能性である、と私ならば言うが、ハイデガーはけっしてそうは言わないであろう）。へとして、へは最高度に思考不可能なものを蔵しているが、それはなおへそのものとして（*essence*）ではない。なぜなら、われわれは次のように問わねばならないだろうからだ。不可能性である限りにおいての（もっとも固有な）可能性は、へそのものとして、現れたとしたらすぐさま姿を消してしまふしかないものではないか、へそのものとして、へはあらかじめ闇に沈んでしまい、その本質的な消失によって、現存在を他から区別する全てのものが当の現存在から失われてしまふのではないか（……）⁽¹⁵⁾と。

ここでポイントとなるのは、「不可能性の可能性」は「不可能性として、可能性（*possiblite comme impossiblite*）」でなければならぬ、という洞察である。なぜそのように言わねばならないのか。それは、自己の死が、現存在の〈現〉を構成する一切の関わり（*zu...*）を潰えさせる「不可能性」の事柄として位置づけられるのであれば、この不可能性は、もっとも固有な自己存在可能（*Selbstsein können*）として現存在自身に引き受けられるとされる「死への存在」の「へ」(S)をも刺し抜くことになるはずだからである。不可能性と可能性が「として」で結ばれるという事態は、端的な意味で「アポリア」である。そしてこのアポリアは、自らの死を自らの死「として」引き受けるといふ現存

在の當為に反響せざるをえない。その場合、ハイデガーが現存在の固有性（Eigenlichkeit）を決するものとみなしたこの當為は、もっとも固有なものか、もっとも固有でないものかが本質的に「決定し決断不可能（indecidable）」な局面を体现するものとなるであろう。⁽¹⁶⁾

こうして、*sum moribundus* 「として」確保されるはずの現存在の自己性は、この「として」がけっして「そのものとして（als solche）」現出しないものであるがゆえに、現存在を他から区別するための拠点ではありえなくなる。デリダのこのような洞察は、ハイデガーの哲学の要の部分揺り動かさずにはいない。実際彼は、ここから出発して、実存論的分析論を規定する諸々の「境界画定（Abgrenzung）」（存在論的／存在的、実存論的分析論／他の諸学問、現存在／動物、等々）が攪乱されるさまを執拗に描き出していくのである。⁽¹⁷⁾

今問題にしている「死の問いの現在」との関係で言えば、以上の考察は、もっぱら死の問いが問いとして消失していきさまを浮き彫りにするものであるように見えるかもしれない。しかし、この考察が、同時に「死への存在」という考えの徹底化の帰結でもあることをけっして見逃してはならない。「死への」の「へ」に刻み込まれた不可能性にどこまでも寄り添おうとするこの徹底化は、まさしく「不可能な死」の問い」という形で死の問いをその極点まで追究していかうとする企てでもある。より正確には、デリダも言及している、*Planchon* にならって、「必然的な不可能な死（mort impossible nécessaire）」の問いと表現すべきであろう。⁽¹⁸⁾ すなわち、死にまつわる端的な不可能性のゆえに、自己の死をそれ「として」引き受けることができないというのが「本来的な現存在」の真相だとすれば、それは、現存在がいつもすでに「不可能な死」によって条件づけられているというのと同じことになるのである。晩年のデリダが「亡霊（fantôme, revenant）」という異様な語彙をもち出してくる理由は、この文脈から理解されるべきであろう。というのも、一般に亡霊とは、すでに死んでいながら（あるいはそうであるがゆえに）、けっして自らの死を自己の「可能性」とすることができない存在者を指すからである。デリダのハイデガー読解は、現存在の自己性が「ある根源的な喪

(un deuil originare) を起点として構成されている⁽¹⁹⁾ことを露わにする。この構造的な幽霊性 (spectralité) によって、そもそも一種の「死後生 (sur-vivance)」を生きているがゆえに、現存在は自らの死へと先駆することすらできないのである。⁽²⁰⁾

さて、以上デリダに即して見てきた「必然的な不可能な死」という発想は、レヴィナスの思索においても、つねに表に出てくる主題というわけではないものの、いわば見えざる軸として作動しているように思われる。彼は早い時期から、「不可能性の可能性」というハイデガーの定式を「可能性の不可能性」へと反転させることを提唱していた。⁽²¹⁾これはハイデガーに対する単なるアンチテーゼではない。むしろそれは、レヴィナスの哲学が、「死への存在」であることへの目覚めに「存在の意味」への特権的な通路を見出そうとしたハイデガーの企てさえもが維持できなくなる(非場所から出立するものであること)の表れとみなされるべきである。その(非)場所とは、無名で非人称の「ある (il y a)」として形容される局面にはかならない。そこでは、「存在者なき存在」が、もはや存在の意味を問うことすらも許容しない端的な「無意味」ないしは「悪」として経験されると言われる。さまざまな問題をはらむこの主張自体についてはさらに詳しい考察が必要なところであるが、今はその余裕はない。目下の論述との関連で重要なのは、この〈ある〉への参与が、まさに「死の不可能性」として描き出されていることである。

〈ある〉がそつと触れること、それが恐怖である。(……) 恐怖においては、主体はまさしくその主体性を、個人として実存する能力を奪い取られてしまう。主体は人格を奪われるのである。(……) 恐怖とは〈ある〉への参与である。あらゆる否定のただ中で(その否定から)反転する〈ある〉への、「出口なき」〈ある〉への参与である。⁽²²⁾それはいわば死の不可能性であって、死の無化作用においてさえも実存が遍く充満しているということである。

ここで言われる死の不可能性が、単に死が問題になりえないという消極的な事態を指すものではないことは明らかである。むしろそれは、死がそれを可能性として引き受ける必要がないほどに肉迫しており、それに対して全くの無防備であらざるをえないというのがわれわれの存在に刻み込まれたあり方であることを示している。存在者と区別される存在自体を問うだけではなく、さらに存在自体を赤裸な「ある (ἔστιν)」にまで引き戻すレヴィナスの異様な思索は、われわれの可能性として自己化されえない以上主題化することさえできないはずのこの「必然的な不可能な死」を、一瞬垣間見させるのである。

しかし、後期にあらためて死の問いを考察の主題としてもち出し出てくるとき、レヴィナスは、「自己の死」のアポリアを突き詰めていくデリダとは違った道をとる。すなわち、あくまで「他者の死」が第一に問われるべきであることを強調するのである。その限りにおいては、レヴィナスはマルセルの切り開いた道を引き継いでいると言える。だが、マルセルの考察の中心点²³が、かけがえのない存在である「汝」は死者となってもなお私の内で「生きて」いるのだという洞察にあるのに対して、レヴィナスはあくまで他者の「死」を第一の問題とする。とくに『存在の彼方』(一九七四)以降は、彼の哲学の根本モチーフである他者との「対面」自体が、当の他者の死をいつもすでに内に刻み込んだ事実として提示されてくる。そうして、「他者への無限責任」を告げる彼の語り口はその誇張法的性格を増し、あたかも他者はすべからず潜在的な「死者」であり、他者に面する私は不当な「生き残り (survivant)」であるかのように語られるようになるのである²³。

レヴィナス哲学のこのような展開は、その根底に「〈不可能な死〉の問い」を透かし見ることによって初めて理解可能になると思われる。周知の通り、主著『全体性と無限』(一九六一)以来、レヴィナスは「全体性の暴力」を西洋哲学の根底に、ひいては存在が存在することの根底に見てとっている。しかし、そこで問題になる暴力とは、戦争や殺人といった事柄がもち出されることによる印象とは裏腹に、必ずしも逆らう者をむりやり抹殺するような直截な力のみ

に限局されるものではない。全体性の全体化作用は、全ての存在者をその自己同一性自体から引き抜き「動員 (mobiliser)」するところに存しており、この動員は、そのことが当の存在者によって自覚されえないほどに徹底したものとみなされている。全体性の「項」と化した存在者は、たえず死の脅威にさらされながら、「自らの死を死ぬ」という可能性自体を奪い取られているがゆえに、そのことを引き受けることすらできない。こうして全体性は、「不可能な死」を分泌しつつも、何事もなかったかのように「理性の行使そのもの」として肅々と作動するのである。⁽²⁴⁾

だが、こういった経緯の全てを暴露し告知する契機——その意味で全体性の「裂け目 (rupture)」ともいうべき契機——が一つだけある。レヴィナスの言う「顔 (visage)」とは、そのような文脈で理解されるべきものだと思う。顔とは私の側からの一切の意味付与に先立って他者が私に面してくる「仕方」であり、「汝殺すなかれ」という訴え (appel) そのものだというレヴィナスの特異な主張はよく知られているが、これは単に他者の人格のかけがえのなさを言おうとするものではない。私へとさらされた顔は、むしろ他者が人格以下の「裸性 (nudité)」であることを告げている。そうしてこの顔は、私がい知らず存在論的暴力の結節点になっていることを知らしめ、私にその責めを負わせるのである。ここにレヴィナスの倫理の出発点があると言えよう。

そうであるならば、他者の顔とは、結局のところ、件の「不可能な死」の現象——より詳しくいえば、「誰も自らの死を死ねない」この世界が同時に「不可能な死」に遍く浸透された場所であることが証示される「仕方」——だとしても間違いはあるまい。他者を死者と同一視していくかのような後年のレヴィナスの展開は、そもそもここに由来しているのである。その意味で、他者の死 (あるいは可死性) をめぐるレヴィナスの考察の眼目を、ハイデガールの自己の死の固有性に代えて他者の死の固有性に優位を認める点に見るような解釈は、皮相なものだと言わざるをえない。レヴィナスにおいては、そもそも他者との倫理的関係自体が、けっして固有化できない死の不可能性が告げ知らされる仕方なのであって、他者の顔の唯一無二性とは、この仕方がそのつどの対面においてユニークなものであるということ

しかない。「存在の彼方」で次のように描き直された「顔」のありようは、こうした考察の一つの到達点として受けとめるべきものであろう。

顔とはまさしく現象性が離脱（解体）することである。あまりに暴虐すぎて現出できないのではなく、ある意味では余りに弱いものであるがゆえに、現象「以下」であるがゆえに非—現象であるもの。顔の暴露とは裸性——形（相）をまとわぬもの——、自己放棄、老いること、死ぬことである。裸性よりもさらに裸。貧しさ、皺が刻まれた皮膚。皺くちやの皮膚、自己自身の痕跡⁽²⁵⁾。

以上、デリダとレヴィナスの考察を引き合いに出すことによって、「死の問いの現在」がわれわれをある種の限界状況へと連れ行くさまを覗き見ることができた。デリダは「死への存在」としての現存在を亡霊化し、レヴィナスは他者から二人称的親しさを奪い去って、その顔を「死せる時間（temps mort）」⁽²⁶⁾の通過の痕跡としての皺にまで切り縮めてしまう。亡霊と皺、この二つの（非）現象は、人称性と非人称性のあわいにあって、死の問いが極大化し不可視化することによってその問いが問いとして消え去ってしまいかねないぎりぎりの局面を指示するものだと言えよう。こうした奇矯な術語を核にして編み上げられる言説が、哲学として破格のものにならざるをえないのは明らかである。その大仰でレトリカルな物言いが、地道に一つずつ考察を積み上げていく思索の歩みを台無しにし、哲学を空洞化しかねないものとしてしばしば猜疑の眼差しで見られるのは、ある意味で無理からぬことであろう。しかし、このようなリスクをはらんだ哲学の変形が、単に恣意的で独断的な言語遊戯として企てられたものでないことは強調しておかねばならない。そこに見られるのは、哲学を根底から問い質す問い自体がその輪郭を不確かにしつつますます深くはなれていく中で、逃れ行く問いの尻尾を捕まえようとする身をよじるような企てなのである。

とはいえ、亡霊や皺といった術語をただ台言葉のように連関づけるだけでは、デリダやレヴィナスが作り上げた奇妙な言説空間に閉じ込めることにしかならない恐れがある。問いとしての自らの輪郭を不確かにしつづけますますます深くなっていく問い、自分で自分を消去していくかのようなこの問いは、はたしてなお問いとして維持されうるものであろうか。本論文の第一の課題は、あくまでこの点の究明に存していたはずである。この究明作業のためには、ここまで辿ってきた死の問いという補助線と照合させつつ、もう一本の補助線を辿っていくことが有益であると思われる。すなわち、悪の問いという補助線である。(続)

注

- (1) 西谷啓治「私の哲学的発足点」、『宗教と非宗教の間』、岩波同時代ライブラリー、一九九六年、二四九頁。
- (2) Jacques Derrida, «Foi et Savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison», in *Foi et Savoir. Sûreté de Le siècle et le pardon*, Paris, Seuil, coll. Points, 2003, p. 38-39.
- (3) このように、狭義の「宗教哲学」と「宗教的哲学」および「哲学的神学」との重なりとズレを検討することを通して、宗教哲学と呼びならわされる思索の意味の広がりや浮かび上がらせるという論法は、ジャン・グレイシユの次の著作に示唆を受けたものである。Jean Greisch, *Le buisson ardent et les humières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, tome I, Paris, Cerf, 2002.
- (4) 宗教と哲学の双方に関わる根底的問い直しとの連関で「現代の宗教哲学」を考えると、このアプローチについては、以下の拙論をも参照されたい。杉村靖彦「哲学者の神」、岩波講座宗教四『根源へ 思索の冒険』、一三三—一六〇頁；Yasukiko SUGIMURA, «Dieu ambigu: vers une «philosophie de la religion» aujourd'hui», *Humaniora Kōtenshū. On the Centenary of Kyoto Humanities*, Graduate School of Letters of Kyoto University, 2006, p. 79-100.
- (5) 実際『岩波講座宗教』シリーズの全一〇巻を対象にした書評論文で、論者の長谷千代子は、注(4)に記した拙論「哲学者の神」に言及した際に、「近代的「我」および「神」というリソースの解体と再利用の試み」という表現で拙論の趣旨を要約して

いる。次の論文を参照のこと。長谷千代子「『宗教』と『宗教的』なものをめぐって」『宗教研究』三四八、日本宗教学会、二〇〇六年六月、一一〇頁。

- (6) Vladimir Jankélévitch, *La mort*, Paris, Flammarion, 1966. (仲澤紀雄訳『死』、みすず書房)
- (7) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 15aufl. 1927-1984. 同様の意義を認める仕事として、たゞはローゼンツヴァイクの『贖いの星』が挙げられる(Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, 4aufl., Frankfurt, Suhrkamp, 1921-1993.)。「新しい思考」を標榜するこのユニークな宗教哲学の書は、そもそも著者が第一次大戦中に前線から母のもとに少し書き送った原稿から成ったものであるが、その論述は、「私の死」を起点としてヘーゲルの体系的全体性に破産宣告をするところから始まっているのである。ローゼンツヴァイクとハイデガーが共有する時代状況、および両者の思想的親縁性については、ユートンの次の著作が委曲を戻して論じている。Peter Eli Gordon, *Rosenzweig and Heidegger. Between Judaism and German Philosophy*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 2003.
- (8) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 250.
- (9) Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA20, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1979, p. 437. (常俊宗三郎他訳『時間概念の歴史への序説』、創文社)
- (10) Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, p. 323. (三嶋唯義訳『形而上学日記』、マルセル著作集一、春秋社)
- (11) Gabriel Marcel, *Homo viator*, Paris, réédité par l'Association Présence de Gabriel Marcel, 1998, p. 194. (山崎庸一郎他訳『旅する人間』、マルセル著作集四、春秋社)。ちなみに、これはもともと彼の劇の登場人物に語らせた台詞である。
- (12) この点について先鋭的な考察を展開したものととして、西谷修の諸著作を参照することができる。西谷修『戦争論』(講談社学術文庫、一九九八年)、『不死のワンダーランド』(増補版、青土社、二〇〇二年)。
- (13) Jacques Derrida, *Apories. Mourir-s'attendre aux émines de la vérité*, Paris, Galilée, 1996. (港道隆訳『アポリア 死する「真理の諸限界」を(づ)相待(期)する』、人文書院、二〇〇〇年)
- (14) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 262.
- (15) *Ibid.*, p. 125-126.

(16) ちなみに、「決定不可能性 (Indecidabilité)」という術語は、デリダ思想の全展開においてキーワードとして用いられているものである。ここで紹介したデリダの考察は、この術語に託された発想をハイデガー哲学との関係という角度から照らし出してくれるものだと言えよう。

(17) とくに現存在と動物との境界線の曖昧化へと導くデリダの議論については、以下の拙論を参照のこと。杉村靖彦「人間の「手前」へー特異性の問いの行方」、『アルケー』一五号、関西哲学会、一五―二九頁。

(18) 「死ぬというのは、君はすでに死んでいる、記憶の彼方の過去において、君のものではない死を死んでいる」ということだ。〔……〕この不確かな死、つねに先行し、現在なき過去を証しする死は、けっして個に属するものではない。〔……〕必然的な不可能な死〔……〕。(Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 108.)

(19) Jacques Derrida, *Apories*, op. cit., p. 111.

(20) ここからデリダは、死への先駆を起点にハイデガーが展開する根源的時間性についても、「蝶番の外れた (out of joint) 時間」すなわち「錯時 (anachronie)」ないしは「不時 (contretemps)」の相の下に根本的に読み替えようとする。〔……〕生はつねにあまりにも短いので、そこで〔生と死は〕一方が他方を待っている。というのも、両方が一緒にそこへと、その待ち合わせへと到着することはけっしてないからである。結局のところ、死とは不可能なる同時性の名、われわれが同時に知ることができないのに、われわれがともにそれを(そこで)待っている(待ち合わせている)ような不可能性の名である。〔……〕つまり、同じ時において、同時に、われわれはこの錯時を(において)この不時を(において)待っている(待ち合わせている)のである」(Ibid., p. 118)。ちなみに、この引用文でキーワードになっている s'attendre à... という表現は、「現存在自身はそのものとも固有の存在可能において死に切迫している」という『存在と時間』の二節 (p. 250) の「……に切迫している (mit... sich stehen)」の仏訳語 (Emmanuel Martinéau の「非公式版」による) である。デリダはこの仏訳語が再帰動詞形をとっていることを利用して、そこに生と死が「待ち合う」という含意を読み込むことによって、死のたえざる切迫というもともとの文脈を大きく逸脱する考察を意図的に展開しているのである。

(21) Emmanuel Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1947-1983, p. 55-58, p. 92. (原田佳彦訳「時間と他者」、法政大学出版局)

(22) Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1947-1978, p. 100. (西谷修訳「実存から実存者へ」、講談社学

術文庫」。ここでは「ある」への参与が「恐怖」として語られているが、これは言うまでもなく、世界内存在そのものを露わにする根本気分を不安と名づけ、もっぱら世界内部的な存在者に関わる恐怖から区別しようとするハイデガーの分析を踏まえた上でのことである。

(23) 「自己自身の痕跡としての顔は、私の責任へと命じられるが、過つ者としての私はそれを捉え損ねてしまう。あたかも、顔が死すべきものであることが私の責任であり、私は生き残るといふ罪を犯しているかのようだ。」(Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974, p. 115. [合田正人訳『存在の彼方』講談社学術文庫])

(24) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. iv-v. [熊野純彦訳『全体性と無限』岩波文庫]。レヴィナスの「全体性」概念のこのような解釈については、次の拙論を参照されたい。杉村靖彦「無力における責任：「人権」の手前へ」『哲学』第五六号、日本哲学会、二〇〇五年、八二―九七頁。

(25) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 112.

(26) Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, op. cit., p. 29; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 138. この文脈で、レヴィナスは「錯時 (anachronie)」を「不-時 (contre-temps)」とした術語を時間の根底的な様態を表すものとしてもち出している。注(20)で紹介したチリダの『アポリア』での論述は、これを踏まえたものであると思われる。

(筆者 すきざら・やすひこ 京都大学大学院文学研究科准教授／宗教哲学)

Dialetheic Monism
Restructuring Later Nishitani (Part 1)

by

Yasuo DEGUCHI

Associate Professor of Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

This paper aims to interpret Keiji Nishitani's philosophy expressed in his "Emptiness and That-Is-Ness" (1982) as *dialetheic monism*, as I call it, and to modify it by incorporating a version of *paraconsistent logic* in an attempt to solve the problems that he left unanswered. In the first part of this paper, it is argued that Nishitani's position is a sort of neutral monism, but that he had yet to provide a definition of neutrality that was capable of distinguishing his position from mentalism and the double aspect theory, and to give reasons why the neutral monistic worldview was more fundamental than the dualistic one. I then try to give natural formulations of the logical structures that Nishitani ascribed to each of two stages of his neutral world, i.e., the artistic and religious stages, as I call them. I do this using the notation of first order logic and set theory. I will make explicit the contradiction in the artistic stage that, I claim, he admitted implicitly.

Vers une « philosophie de la religion » d'aujourd'hui
A partir de la problématique du témoignage (1^{ère} partie)

par

Yasuhiko SUGIMURA

Professeur associé de philosophie de la religion
Institut des lettres
Université de Kyoto

La philosophie de la religion, comprise au sens étroit de ce terme, s'est établit vers la fin de l'époque des Lumières, au tournant du 18^e au 19^e siècle. Cela désigne

en général ce genre de réflexion qui consiste à aborder par la démarche rationnelle la signification ou valeur des phénomènes relevant des religions positives. Il nous semble pourtant que la possibilité même de cette discipline est profondément mise en branle à notre époque. D'une part, pour l'acte de philosopher, il devient de plus en plus inévitable de contenir en lui-même une certaine autocritique radicalisée, comme indiquent en particulier des représentants de la philosophie française contemporaine. Aussi s'agit-il d'une philosophie trop « faible » pour pouvoir reconstituer ce que devrait être la religion en son essence. D'autre part, les critères mêmes selon lesquels quelque chose est dit « religieux » tendent à être de plus en plus incertains. Ce n'est pas seulement la question de la critique constructiviste qui se développe au niveau épistémologique autour de la définition de la religion. Il s'agit plutôt d'une incertitude essentielle dans laquelle le religieux et l'a-religieux ou l'ir-religieux sont intricablement liés (Derrida).

L'objectif général de cette série de recherches, dont le présent article est la première partie, est de discerner précisément dans cette double mise en question ce qui amorce une forme inédite de la pensée qu'on pourrait appeler « philosophie de la religion d'aujourd'hui ». En se placant dans ce questionnement abyssal qui affecte tant la philosophie que la religion, notre réflexion doit commencer par se demander où et comment ce questionnement même s'éprouve comme tel. Afin d'entamer cette tâche de manière concrète, nous choisissons comme ses fils conducteurs les deux problématiques qui constituent depuis longtemps sources intarissables d'interrogation pour la philosophie et la religion : la mort et le mal. Quel est donc la situation spécifiquement contemporaine qui détermine notre rapport à ces deux négativités fondamentales ? Dans cette première partie, nous traitons de la question de la mort en se référant à certains penseurs contemporains, tels que Heidegger, Marcel, Lévinas, et Derrida. D'abord, en examinant l'idée heideggerienne de *Sein zum Tode* et les méditations sur la mort d'autrui développées par Marcel, nous nous proposons de dégager deux manières cruciales dont l'interrogation philosophie s'est reformulée fondamentalement, au commencement de la philosophie contemporaine, en relation avec la problématique de la mort. La situation socio-historique où nous sommes actuellement semble toutefois nous obliger de nous méfier de la personnalité même de la mort, soit à la première personne (*sum moribundus* chez Heidegger), soit à la deuxième personne (le mort aimé chez Marcel). Nous devons donc nous attaquer ensuite à cette transformation de la question de la mort, qui risque de rendre ambigu la figure même de la question, sous le signe de ce que Blanchot appelle « la mort nécessaire impossible », et en référence à Lévinas et Derrida qui développent cette idée chacun à sa façon.

(À suivre)