

哲学研究

第五百八十六号

宗教哲学へ

——「証言」という問題系から——(二)

杉村靖彦

前号に掲載された本稿前半部では、まず最初に、「宗教哲学」なる思索が置かれている「現在」について西谷啓治やデリダの言葉を手掛かりに考察し、哲学と宗教が根底から問い質されているというその「問い」の経験そのものなまでに撤退した上で、そこから思索を再起動する手立てを探らねばならないという見解を示した。そして、この問いの姿をリアルに浮かび上がらせるための補助線となりうるものが「死の問い」と「悪の問い」であるとして、「死の問いの現在」をめぐる考察から着手した。その際、現代哲学の出立点において、死の問いをその剥ぎ出しの姿で受け止めそこから哲学自体の根底的な再規定を企てた思索として、ハイデガーとマルセルを取り上げた。だが、われわれが生きる現在においては、彼らの思索が自明視している「私の死」や「汝の死」の人格性自体の曖昧化が決定的な仕方で行進し、死の脅威がかつてないほどに遍在化する中で、死の問いはその輪郭を失ってきているように思われる。そうした状況と連動する思索として、「不可能な死」を執拗に問うデリダとレヴィナスの考察を検討した。

今回の論考では、前稿の末尾で予告したように、死の問いの現在に関するこのような考察と交差させる形で、「悪の問いの現在」について論じるつもりであった。これは、本論文の元となった二〇〇七年一月の京都哲学会の公開講演

では触れなかった事柄である。しかし、そのための準備をする中で、この話題を組み入れると、論文の後半部を大幅に書き足さざるをえなくなり、分量が膨らみすぎてしまうことが分かってきた。それで、悪の問いについての論及は断念し、公開講演会で提示したとおりの筋道で論を進めることにした次第である。この度組み入れることができなかった考察については、独立した論考としてまとめて、また別の機会に発表することにした。

三 証言という問題系から

1 「証し」から「証言」へ

前節では、ハイデガーを皮切りにレヴィナスやデリダに至るまで、「死の問いの現在」を浮き彫りにするための手助けとなるような諸考察を辿ってみた。それを通して見えてきたのは、問いとしての輪郭を不確かにしつつますます深くなっていくかのようなこの問いの有りさまであった。その様子を、レヴィナスは「皺」でしかない顔というイメージで、デリダは「亡霊」という形象に託して表現しようとしていた。だが、そうした表現に留まり、それらをただ振り回すだけではどうにもならない。そうした表現を通してかろうじて捉えられようとしている問いの把握形態を浮かび上げさせるためには、いったいどのようにすればよいのであろうか。

ここで今一度、前章の議論全体の起点となったハイデガーの『存在と時間』へと立ち戻らなければならない。なぜなら、まさしくその実存論的分析論の要となるところに、今の問いかけと連関づけることでその画期的な意義が露わになる一つの概念が潜んでいるからである。それは、おもに五四節から六二節で登場する「証し (Bezeugung)」という概念にはかならない。『存在と時間』の読解において、この概念自体が注目を浴びることはそれほど多くない⁽¹⁾。しかし、先に紹介した「死への存在」「不可能性の可能性」「先駆的覚悟性」などをめぐる考察が、証しと呼ばれる事態から切り離しては宙に浮いてしまうものであることは明らかだと思われる。この考察の狙いは、単に死についての見解を提示す

ることではなく、現存在の存在「全体」が当の現存在自身に対して露わになるさまを解明することであった。その決定的な契機とされたのが、現存在が自らの死を「自らのもつとも固有な可能性」として、先駆的覚悟性において引き受けるという営みであったわけだが、まさにその営みが遂行され告知される仕方を、ハイデガーは現存在が「自らを証しする (sich bezeugen)」こととして描き出したのである。要するに、現存在そのものを構成する根底的問いともいべき sein moribundus という有りようは、認識でも直観でも経験でもなく、もっぱら「証し」という仕方で告示されるのである。この点について、たとえば次のように言われている。

今や次のことが示された。すなわち、「死への」先駆というのは、けっしてでっち上げられて現存在に押しつけられた可能性ではなく、現存在の内証されたある実存的な存在可能の様式だということである。これは、現存在が自己自身を覚悟したものととして本来的に理解するならば、自らに対して要求する存在可能である。先駆とは、宙に浮いた振る舞いで「ある」のではなく、実存的に証しされた覚悟性の内に覆蔵された可能性、それゆえこれと共に証しされた覚悟性の本来性の可能性として概念把握すべきものである。

ここから、ハイデガーにとって、証しという術語が、まさしく死の問いが問いとして保持されつつ自らを告げる仕方を言い当てるものとなっていることが見てとられるであろう。もちろん、このように言えば、次のような反問があるにちがいない。前稿で「死の問いの現在」を論じつつ述べたように、死をめぐるハイデガーのラディカルな思索自体がさらに根底から問い直されるべきものだとなれば、死の問いの告知様態としてぎりぎりのところでもち出されてきた証しの概念もまた、有効性を失うはずではなからうか。そもそもハイデガー自身、『存在と時間』以降はこの術語をほとんど用いなくなってしまうのである。

しかし、ハイデガーの証し概念には、彼自身が十分に統御できなかった種々のポテンシャルティが潜んでいるように思われる。そして、それを掘り起こすことを通して、すでに名前を挙げたレヴィナスやデリダをはじめとして、ハイデガーの批判的受け取り直しを通して自らの思索を展開してきた現代フランスの哲学者たちがそれぞれの仕方でも辿り着いた一つの問題系に、新たな光を投じることが可能になるだろうと考えられる。それは、「証言 (témoignage, Zeugnis)」という問題系にはかならない。もちろん、証言という主題がもち出され展開される仕方とその思想的背景は、各人において異なっている。だが、それでも、ハイデガーの証し概念への批判的関わりを参照軸として彼らの言説をたがいに重ね合わせてみれば、共通の構図が浮かび上がってくるように思われる。そして、この共通の構図は、現代において「宗教哲学へ」と向かう思索の最初の一步を確定しようとする本論文の狙いにとって、きわめて有望な指針になりうるものであると思われる。以下の論述では、この点について、紙幅の関係上一つ一つの論点に詳細に立ち入ることはできないが、その分可能なかぎり包括的な説明を試みていきたい。

2 証し概念のポテンシャルティとその宗教的含意

ハイデガーの証し概念について、問いただされるべき事柄をもう一度確認しておこう。『存在と時間』において、哲学自体の「解体」と軌を一にして進む「存在の仕上げ」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」であった。その場合、現存在を現存在「として」丸ごと透見させる契機である「証し」は、まさしく存在の問いを問いとして仕上げていく究明作業を足元で照らす光源のようなものであると言える。だがそれだけに、現存在が「死への存在」としてそのように証しされること自体に疑いが差し挟まれるやいなや、問いが問いとして照らし出される仕方を「証し」として捉える道は塞がれてしまうのではないか。この点が問題であった。

たしかに、『存在と時間』の論述を見ると、自己の証しという発想自体が現存在自身の死の確実性によって支えられ

ていることは明らかである。実際、証しという営みは、自己の死への先駆的覚悟性 (Entschlossenheit) としての「決断 (Entscheidung)」によって完遂されるのである。しかし、ここであらためて問わねばならない。そのようにして存在が自らを死への存在として「証し」するというのは、そもそもどのような出来事なのであるか。いったい証しとは何をする事なのであろうか。この点に関して、デリダが『アポリア』の中で行っている以下の指摘がきわめて啓発的である。

この存在可能性〔死〕は、単に確言したり記述したりすべき性格のものではない。それは、その本質的な不断の切迫において引き受けられるべきものであって、証し (証言) することができ、また証ししなければならぬものである。そして、ここでいう証し (証言) とは単なる確認ではない。つまり、実存論的分析論の諸言表は、根源的には指令的で規範的なものである。より正確に言えば、それらの言表が分析——現象学的な証しという様式においてはあるが——するのは、ある還元不可能な指令性であって、可能存在としての存在にはまさしくそのような性格が密着しているのである。⁽³⁾

「自己の証し」が事実確認的 (constative) な認定ではけっしてなく、現存在の自己自身に対する行為遂行的 (performative) な指令とも言うべきものであること、このことはいくら強調してもしすぎではない。⁽⁴⁾ なぜならこのことは、そうして「証し」された事柄を軸に存在の問いそのものに着手しようとするハイデガーの思索が、不変の獲得物を手にしているかのようにみなされてはならないことを教えているからである。実存論的分析論が究極的には証しの performance のみによって支えられるものであるならば、ハイデガーの成果をさらにラディカルに問い直すために、この performance を別の仕方でもやり直すという可能性がつけねに開かれているはずであろう。それゆえ、自己の死の確実性

に関するハイデガーの見解を根底的に批判しつつ、証しという問題系を引き継ぐということもありうることになる。たしかにデリダが示したように、「現存在自身にもっとも固有の死」が「不可能な死」によって置き換えられるとすれば、ハイデガー哲学を画定する諸々の基礎的な境界線は不可避的に攪乱されてしまうであろう。だが、そのこと自体は、そこで問題となる不可能性が自らを告げる仕方に即して、なお「証し」されねばならない事柄なのである。私の考えでは、ハイデガー哲学との対決を通して自らの思索を紡いできた現代フランスの哲学者たちによるさまざまな証言論は、ハイデガーの証し論に対してそのような関係に立つものである。その意味で、それらは彼の証し概念がもともっていたポテンシャルティの上に成り立っているとも言えるのである。

さて、自己の証しという発想が、ハイデガーの実存論的分析論を規定する境界画定が攪乱されてもなお有効でありうるかとすれば、この概念について、とくに本論文の問題設定との連関で注目すべき別のポテンシャルティにも論及しないわけにはいかない。それは、端的に言えば、証しという語彙の「宗教的」含意に関わる事柄である。この術語が、ユダヤ・キリスト教的含意を背負ったものであることは疑うべくもない。ハイデガーもそのことに無自覚ではなかったと思われる。たとえば、『存在と時間』のとある注で、**実存論的概念としての「責め (Schuld)」とキリスト教の罪概念に含まれる責めとの区別が問題になる文脈において、彼は次のように述べている。**

現存在の存在体制に根源的に属している〈責めある存在〉⁵⁾「責めある存在」は、神学的に理解された〈墮落ノ状態〉とは十分に区別されねばならない。神学は、実存論的に規定された〈責めある存在〉の内に、この〈墮落ノ状態〉の事実的な可能性の存在論的条件を見出すかもしれない。この状態の理念に含まれている責めは、全く独自の様式をもった事実的な罪過なのである。それは固有の証しをもつが、その証しは、あらゆる哲学的経験にとつて原則的に閉ざされたままであり続ける。

この注は、本文の論述を踏まえて、「責め」からその神学的連関を漂白して実存論的概念へと練成すべき必然性を強調しようとしたものである。だが、引用文を読むと、この狙いをはみ出る事柄が述べられているのが見てとれる。すなわち、神学的な意味での責めが「固有の証し」をもつものであり、それゆえに「あらゆる哲学的経験にとって原則的に閉ざされたままであり続ける」ことが付言されているのである。こうした物言いが偶発的なものでないことは、同時期の講演「現象学と神学」を読めば分かる。ここでは、今問題になったような神学的固有性が、もっと明確に、神学独自の実証性（実定性）を呈示するという文脈で論究されている。その中で、この実証性（実定性）の核心に「十字架にかけられた神」という出来事が置かれた上で、「この出来事がその特有の歴史性において証しされるのはただ聖書の信仰にとつてのみである」ことが強調されるのである。⁽⁶⁾

しかし、そうであるならば、次のことが問題にならざるをえない。信仰の証しの固有性をこれほど強調し、神学的言説と実存論的分析論との境界画定においてきわめて細心であったにもかかわらず、なぜハイデガーは、ユダヤ・キリスト教的含意の明白なこの証しという術語を、もっとも重要な実存論的概念の一つとして採用しなければならなかったのであろうか。もちろんこれは、ハイデガーという哲学者の個人史におけるキリスト教信仰との複雑な関係の表れとして扱える問題でもある。だが、上で述べた証し概念の第一のポテンシャルティと連関づけて考えるならば、事柄が違った相の下で浮かび上がってくるように思われる。すなわち、実存論的分析論の境界画定の成否を決する事態そのもの——キリスト教信仰に対してはあくまで「先キリスト教的 (vorchristlich)」といわれる実存論的次元の核心——が証しというキリスト教的表現によって性格づけられていることは、必ずしもハイデガーの混乱に由来するのではなく、むしろ、ハイデガー哲学が形成する境界画定のただ中で、すでにそれを内から侵食する問いが作動していることの証左なのではないか、ということである。そのように見れば、ここにハイデガーの証し概念のもう一つのポテンシャルティを認める

ことができよう。そしてそれは、本論文でその追究の端緒を開こうとしている「宗教哲学へ」の行程にとつて、きわめて示唆的な事態となりうるであろう。つまり、このことは、われわれが現代において哲学と宗教を刺し抜く根底的な問いに立ち返り、それを表現にもたらそうとする時、すでに「宗教的含意」を背後にもつ言葉の活力を動員せざるをえなくなってしまうという事情を告げているように思われるのである。

このような見方に立つならば、ハイデガーの証し論に対する現代フランスの哲学者たちの証言論の関係を、より立ち入った仕方でも照らし出すことが可能になってくる。というのも、総じて彼らは、証しや証言といった術語の宗教的・神学的背景についてきわめて自覚的でありつつも、神や信仰といった事柄をより大胆に——もちろん極度にねじれた形ではあるが——自らの思索に取り込んでいるからである。そこに危険がないわけではない。しかし、そこには「フランス現象学の神学的転回」⁽⁷⁾などと揶揄して済ませられない思索の本質的な努力が作動しているのを見てとるべきである。⁽⁸⁾ いったい彼らは何をしようとしているのであろうか。そのような問いを携えて、現代フランス哲学の特異な証言論の中に分け入っていくことにしたい。

3 現代フランス哲学の証言論——諸考察の布置

ハイデガー哲学と真摯に対峙しつつ自らの思索を紡ぎ上げてきた現代フランスの哲学者たちの中で、証言という概念に重要な地位を与えるに至った例を数え上げるならば、レヴィナス、ナベール、リクール、アンリ、デリダ、リオタール等、ただちに幾人も名前が挙がってくる。上で断っておいたように、ここでは、それぞれユニークな相貌をもつ彼らの哲学に踏み込んで、その中で証言概念が果たす役割を確認していくといった作業を遂行するだけの余裕はない。⁽⁹⁾ また、証言という問題系は、ハイデガーの証し概念の批判的捉え直しという哲学的議論において問われるだけのものではなく、「アウシュヴィッツの証人」をひとつの範型とするような現代の歴史的状況への切実な関わりから出てきたもの

であり、それゆえ哲学のみならず文学、歴史学、精神分析思想などでも新たな問いの源となっているのであるが、そういった問題の広がりについても論及することはできない。本論文では、上に挙げた哲学者たちの考察を論者の責任においてたがいに結びつけて、証言という問題自体の布置を浮かび上がらせるといふ作業に専心することにした。それによって、ハイデガーの証し概念のポテンシャルティを開発するような形で、われわれの現在における「宗教哲学へ」の思索の起動点となりうる問いのあり方が透かし見られるであらう。

ただ、その場合でも、証言という術語が西洋語として含みうる意味の広がりについて、あらかじめ何らかの見通しをつけておくことは無駄ではあるまい。この術語は無色透明な哲学用語ではなく、さまざまな意味合いを重層的に背負ったものだからである。最小限の手掛かりとして、バンヴェニストやアガンベン、ギンズブルクらにならって、*testis*、*superstes*、*martyr* という、「証人」を意味する三つのラテン語を参照することにした⁽¹⁰⁾。

バンヴェニストの『インド・ヨーロッパ諸制度語彙集』によれば、*testis* とは *tertius* (第三者) に由来し、二者間の係争において第三者の立場に立つ者を意味する。これは、ギンズブルクが強調するように、一人だけの証人は法廷では証人として認められないという古来の法的伝統を反映している。いずれにせよ、そこで問題になるのは、司法的な文脈での証言に連なる用法であると言える。それに対して、*superstes* は、ある重大な出来事の「後に／超えて (*super*)」 「存続する (*stare*)」ということであり、それゆえ「生き残り」という歴史的・倫理的な意味をはらんでくる。アガンベンが、「アウシュヴィッツの証人」といわれる場合の「証人」の有りようをこの語に結びつけて説明しているのはそのためである。ちなみにバンヴェニストは、この「生き残り」という意味が「自分が立ち会ったことのない過去の真実を見分ける特別な視力」という意味に拡張されて、*superstitio* (迷信) に転じる以前の積極的な意味における) という語をもたらしたとする。そこまで視野に入れれば、この語のうちに一種の宗教的な意味を見とることもできよう。だが、何よりも宗教的な含意が際立ってくるのが、*martyr* の場合である。この語はギリシャ語の *μάρτυρ* に遡るが、そ

の動詞形の *maprove* は文字通り「証しする」ということであり、信仰の証し、神への証し、神による証しといったさまざまな仕方でも繰り返して新約聖書に登場している。⁽¹¹⁾その後この語は、迫害されたキリスト教徒の死を表すという方向へと特化されていき、死によって自らの信仰を証しするという意味合いを強くもつようになっていく。

以上、三つのラテン語を手掛かりにして、証言という術語が背負う複数の意味系列を駆け足で辿ってみた。このような意味の錯綜が背後にあることを踏まえながら、ハイデガーの証し概念のポテンシャルティを活用した批判的受け取り直しとして現代フランス哲学の諸々の証言論をまとめ上げるならば、証言という事象はどのような像を結ぶことなるであろうか。論点を明確にするためには、あえて大胆な整理を施さざるをえない。以下、三つの軸に沿って説明していくことにしよう。

(a) 証人であること——不-可能な問い

『記憶・歴史・忘却』(二二〇〇)の「証言の本質的分析」と題された箇所⁽¹²⁾で、リクールは証言に独特の事実性に関する印象的なテーゼから自らの考察を始めている。それは、「証人とは自分を証人と呼ぶ者である」というテーゼである。証言とは、単に「これこれのことがあった」という事実認定にとどまる営みではない。その意味で、デリダのように「証言とは証拠(*preuve*)ではない」と言うことさえ可能である。リクールは、「証言に固有の性格は、それが実際にあったことだという主張を証言主体の自己指示から切り離せない点にある」と説明する。⁽¹³⁾つまり、証言においては、「これこれのことがあった」という事実認定の裏側に「私はそこにいた」(*étais là*)という「自己指示(*auto-designation*)」が貼り付いているのであって、この自己指示が証言の事実性の究極的な拠り所となる。そしてそれは、「自らを証人と呼ぶ」という営みにしか支えをもたないものである。

この意味で、ここで言われる証人とは、通常まず最初に思い浮かべられるような *testis* としての証人を大きく越える

ものであると言わねばならない。証言の営みは、二者間の係争に際して判断のための証拠資料を提供するだけのものではない。証拠を提供する者の存在の唯一性と全体性が丸ごと託される営みであってこそ、真の意味で証言と呼ぶことができるのである。この点からすると、証言の営みは、誰しもが確認できる証拠を挙げて事実を認定することができないような場面でこそ、切実な意味をもってくると言わねばなるまい。そして、そのように考えるならば、たしかにハイデガーが証しという語をもちだす「死への存在」としての自己の引き受けという局面は、このように描き出された証言概念にもっともふさわしいものであることが分かる。実際、リクールの言う証人の自己指示は、ハイデガーの証しの行為遂行的性格に関する先の言明と大きく重なり合うのである。

しかし、前稿でレヴィナスとデリダに即して論及したように、リクールを始めとしてここで参照する現代フランスの哲学者たちの証言論は、理由はそれぞれ異なるが、自己の死の引き受けというハイデガーの証し論の中心契機に鋭い批判の目を向けるという点では共通している。それゆえ、証人の自己指示といっても、ハイデガーが現存在の本来的自己に認めたような「透見性」をそこに期するわけにはいかない。そこで問題になる自己指示とは、むしろ証人の存在が丸ごとそこに巻き込まれているがゆえに、「我知らず」生起してしまうような事態だと言うべきである。それは、「私は証人だ」と声に出して名乗る振舞いに限られないのもちろんのこと、証人であろうという意図や決断すらも前提としない。リクールの師であるナベールの言葉を借りれば、「人間は証言しようと思志することなく証言できる存在である」ということを含んだ証言概念が探求されねばならないのである。¹⁴このような局面を言い表すために、デリダは証人自身にとってさえ構造的に「秘密」であるような証言という極端な言い方に訴え、¹⁵またレヴィナスとアンリは immemorial (太古の／記憶以前の) という形容詞をもち出している。¹⁶いずれにせよ、そこで狙いを定められているのは、ハイデガーが自己の死という「不可能性の可能性」として確保しようとしたぎりぎりの可能性すら維持されえなくなり、「不可能な」問いが突きつけられてくるという事態である。「死の問いの現在」に関する前節の考察が行き着いたのは、そ

のようにして自分で自分を消し去っていくかのような問いの姿であった。この問いがなお自らを告げ知らせてくることがあるとすれば、たしかにそれは、このように「我知らず」なされる証言という逆説的な様態をとらざるをえないであろう。

だが、その場合、次のようなきわめて素朴な疑問が頭に浮かんでくる。こうした不可能性、秘密、*immemorial*は、なぜ単純に「証言の可能性」と等置されないのでしょうか。そうではなく、「証言可能性の証言」⁽¹⁷⁾ともいうべきねじれた事態が語り出されるとすれば、それは一体どのようなようにしてであろうか。そのような局面において、いかなる意味で「証言」という言い方がなされるのであろうか。

(b) 証人から「証人の証人」へ——信の呼びかけ

今提起した問いに関して、上で名を挙げた現代フランスの哲学者たちの考察には、きわめて興味深い符合が見てとられる。彼らの符合点をごく単純化して表現するとすれば、「我知らず」なされる証人の自己指示はもっぱら「証人の証人」との関係においてのみ生起する、というように要約できる。ナベールが「証言とは（働きから働きへ）*traverse* *accès*である」と言い、リクールが「証言が完全に証言としての資格を得るのは、証言を受け取り受け入れる者が返す応答によってのみである」と言う時、彼らはまさにそのような事態を表現しようとしているのである。ただし、この種の言い回しが担うものを正確に捉えるためには、注意深く繊細な理解が必要である。これを関係主義的な人格概念の一変種として捉えても、あるいは、証言または証人の唯一無二性を前提とした上で、そこから他の者へと「記憶の義務」が負わされるといふ事態とみなしても、肝心な点が取り逃がされてしまう。肝に銘じておかねばならないのは、(a)で強調されたように、そもそも第一の証人は、彼がその証人となる「不可能性の問い」によって、自らの固有性、独自性、唯一無二性に決定的な裂け目を入れられていること、それゆえ証人としての「自己指示」自体が本質的に非完結的

なものだということである。このことは、「証人の証人」という問題とどのように関係するのであろうか。

さて、まさしくこの段階で、リクールとデリダがそれぞれの流儀で揃ってもち出してくる論点がある。それは、証人の自己指示のそのような非完結性を、我知らず自己自身を他者へと差し向ける「呼びかけ (appel)」として読み替えるという論点である。リクールによる証言の本質的分析は、「私はそこにいた」という第一の定式が「私を信じてください」という第二の定式を必然的に呼び起こすものであることを際立たせる。

証人は信じられることを求める。証人は「私はそこにいた」と言うだけではなく、それに加えて「私を信じてください」と言うのである。その場合、証言が完全に確証されるのは、もっぱら証言を受け取り受け入れられる者の応答によってのみだということになる。したがって、証言とは確証される (certifier) だけでなく、信認される (accréditer) ものである。⁽²⁰⁾

いうまでもなく、この「私を信じてください」という呼びかけが意味するのは、呼びかける主体の側の「意味作用 II 言おうとする意志 (vouloir-dire)」によって統御された伝達作業のようなものではない。問題となるのは、あくまで「我知らず」自らが他者へと差し出されるという事態である。

この点を、誇張的ともいうべき異常な考察によって浮かび上がらせてくれるのが、デリダが『滞留』などで展開する証言論である。先述のように、デリダによれば、証言とは究極的には当人が自らの秘密として受け止めることすらできないほどに秘された秘密に関わるものであり、それゆえ「証言は虚構、偽りの宣誓、嘘と決定不可能な形で結びつき、証言であることを止めない限りはけっして証拠になれず、またなつてはならない」とさえ言われる。そして、デリダがここでブランシエの『死の停止／宣告 (L'Arrêt de mort)』の精緻な解釈を通して示しているように、このことがもつ

とも切迫した問題になるのは自らの死への関わりにおいてである。ハイデガーの証し概念をアポリア化しようとするデリダの執拗な批判的読解は、まさにこの地点から発しているのである。しかし、真実か偽りかが当の証人にも決定不能であるような証言が、いかにしてなお「証言」でありうるのであろうか。この局面において、デリダもまた、「他者の信への呼びかけ (appel à la foi de l'autre)」をもち出してくるのである。デリダ流の「私を信じてください」は、次のような一見乱暴な表現で語り出される。

私を信じなければならぬから私を信じなければならない。それが信と証拠の相違であり、この相違は証言にとつて本質的なものである。²²⁾

真実か偽りかの決定不可能性が証言の基本構造とみなされている以上、この信への呼びかけを証言の盲目的な受け入れの勧めと解することはもちろんできない。しかし、呼びかけられる側の恣意的な理解に全てが委ねられていると考えることもできない。ここで告げられているのが、証人は彼を証人として受けとめる「証人の証人」によってのみ証人となるということであるとすれば、この遅延の構造は、定義上「証人の証人」自身にも、すなわち彼を証人と化する自己指示それ自体にも適用されるはずだからである。重要なのは、たえざる遅延によって証人と証人の証人とに開かれる「問」をどう捉えるかということであろう。語られたメッセージの次元から見れば否定的にしか捉えられないこの遅延の間隙を「呼びかけ」と捉えることによって、リクールとデリダは、まさしくそこに「証言」なるものの核心を見てとるのである。

なるほど、このように描かれる呼びかけは、きわめて頼りなく、心許ないものである。そこでは「何」を呼びかけているかだけでなく、「誰」が「誰」に呼びかけているかということについての知さえもが解体され、流動化せざるをえ

ない。しかし、上で見たように、証言という語がもともと *superstes* や *martyr* という含意を抱えたものであるならば、証人が滅し証言の内容に関する知が消去されたとしてもなお何かが「後に残る」というこの構造こそが、実は証言と呼ばれるのにもっともふさわしいものだとは言えないであろうか。知の伝達システムを基準にして見れば、この証言の回路は、あるかなきか定かではないものとしか映らないにちがいない。しかし、われわれの歴史的現在を刺し抜くものとして本論文で追究してきた問い、問いとしての輪郭が見えなくなるほどに深くなっていく問いが、かろうじて保持されていくとすれば、それは、知の伝達システムから脱落しつつ作動することのおぼろげな回路を経由することによってのみではなからうか。

この点において、リクールとデリダの双方ともが、この呼びかけの回路を「信 (Foi, croyance)」として特徴づけているのは非常に興味深いことである。証人の自己指示の破れを証人の証人への差し向けと転ずる回路が作動するのは、あらためてリクールの定式をもち出せば、「私を信じて下さい (croyez-moi)」という呼びかけの相の下でのことなのである。彼らの証言論の正否はまさにこの「信」に掛かっていると見えよう。ただしそれは、従来の思索においてしばしば信が単純に知に対立させられるのと同様の仕方、哲学の外から哲学のロゴスへと対立するものではない。たしかに、レヴィナスやアンリの場合も含めて、ここで引き合いに出している現代のフランス哲学者たちの思索には、哲学そのものの「不可能性」ないしは「アポリア性」を見届けるといふ方向性が織り込まれている。しかしそれと同時に、彼らにおいては、このような営み自体が、ロゴスの条件を遡及的に問う一種の超越論的問いかけによって担われている。不可能性やアポリア性が暴露されるまさにその地点で、なおそこから何事かを語ることを可能にするような言葉、いわばロゴスの手前でいつもすでに作動している「原・言語の道筋」とも呼ぶべきものを浮かび上がらせられるかどうか、彼らは自らの思索の命運を託しているのである。デリダの「原・エクリチュール」、リクールの「物語」、レヴィナスの「顔が語る」言葉、アンリの「生の言葉」等々は、残念ながらここで詳らかにする余裕はないが、それぞれの仕方ではな

のような狙いを共有していると思われる。まさにそうした文脈で、今述べたような独特の「呼びかけ」としての証言概念がもち出されているのである。

(c) 「神の死」以降の神」の証言

以上の整理によって、「証言不可能性の証言」とも言うべきねじれた様相を呈する現代フランス哲学の証言論について、それがポストハイデガーの問題状況において、哲学そのものを根底から問い質すような問いが告知される場となると同時に、そこから思索を新たに立ち上げていくための起点となるべきものであることを、ごく大づかみにではあるが示しえたと思う。しかし、そのような新たな起点が、証言というような「宗教的」含意を背負った術語でもってはいじめ名指されえたということは、いったい何を意味するのであろうか。この問題を無視して済ませることはできない。なぜなら、先に告げておいたように、上に挙げた哲学者たち自身、この宗教的含意を十分に自覚し、いわばそれとの間合いを測るようにつつ自らの証言論を練り上げていくからである。ただしそれは、必ずしも彼らがそれを十分に統御できているということではない。むしろ彼らは、そうした含意をもつ証言なる語を用いることで、自らの思索が自己統御を失いかねない本質的なリスクをはらんだ領域に歩を進めていることをわきまえている。その上で、あえてこの術語を用いているのである。

こうした彼らの態度をもっとも印象的に映し出す事柄を一つ挙げよう。それは、彼らの思索が、多くの場合その証言論との密接な連関のもとで、「神」の問いを自らの内と呼び込まざるをえなくなっているということである。もちろん、ここまで見てきたような状況からして、最高完全存在者としての形而上学の神を呼び戻すわけにも、啓示の神を前提にして語るわけにもいかないのは明らかである。にもかかわらず、この状況が「証言」の名のもとで追究されはじめるやいなや、きわめて屈折した奇妙な形で、神についての言説が繰り出されてくるのである。

たとえば後期のレヴィナスは、ハイデガーの存在―神論批判を全面的に受け入れて最高存在者としての神概念を厳しく退けながらも、ハイデガーがもち出してくる（とレヴィナスが考える）「動詞」としての存在に服するのでもないような「存在に汚されない神 (Dieu non contaminé par l'être)」を語るようになる。⁽²³⁾それは、「存在とは他の仕方で」といわれる時の「他の仕方で (autrement)」という副詞が表現するように、単なる様態と化した神であって、けっして現前することなく、一切の主題化の手前で「無一始原IIアーナーキー (an-archie)」的にただ「通過する (se) passer)」ものとして描かれている。そのような地位にまで神を撤退させることによって、『全体性と無限』以来レヴィナスの哲学が切り開いてきた他者から自己への「倫理の筋 (intrigue)」は、「神の痕跡」、あるいは痕跡としての神と重ね合わされることになる。証言という語が登場するのは、まさにそのような場面においてである。そこでは、他者に全面的に曝し出されて無限の責めを負わされる「われここに (Me voici)」としての倫理的主体性は、「我神を信ず」などと口にするまでもなく、そのまま「神の証人」とみなされるのである。⁽²⁴⁾

またナベールは、「正当化不可能な悪に対する責任という問題を自己意識の発生場面にまで遡って問い詰めていくことを通して特異な形の「反省哲学」を展開した思想家であり、それゆえ「超越」を語ることに対して徹頭徹尾きわめて禁欲的であったが、にもかかわらず、最晩年には神の問いを集中的に考察するようになる。死の前の数年を費やしたその苦闘の跡は、膨大な遺稿として残され、『神の欲望』と題されてリクールらの手によって出版された。そこでナベールは、彼の反省哲学の原則に従って、悪の問いの反省的深化の外に神を立てるような神概念を徹底して批判しつつも、この批判の源となる「自己自身を問いと化す意識」を「神の欲望 (desir de Dieu)」として捉えようとする。そして、この欲望の向かう先を、反省的意識の外に絶対的な存在を立てることなく考察しようと紆余曲折を重ねたあげく、「神的 (divin)」という形容詞でしかない神という奇妙な着想へと辿り着くのである。この「神的でしかない神 (Dieu qui n'est autre que divin)」は、全知、全能、必然的存在といった伝統的に神に認められる属性をことごとく拒絶するもので

あって、それがリアルになりうる場面があるとすれば、悪の意識の無限の深まりを前提とした他者との独特の「邂逅 (rencontre)」においてのみである、とナベールは言う。まさに、レヴィナスにおける「対面」にも似たこの邂逅の有りようを考察しようとする中で、ナベールは「証言の形而上学」の構想へと進んでいくのである。⁽²⁵⁾

以上、レヴィナスとナベールの場合を挙げたが、自らの哲学的言説と宗教的言説の区分をより厳格に守りながら思索を進めるリクルールからも、既成の宗教的伝統との関係がさらに不鮮明なデリダからさえも、彼らの証言論との連関で模索される独特の神論を取り出すことは可能である。ここでは紙幅の関係上、そうした考察に立ち入ることはできないが、いづれにせよ、根本的な問題となるのは、神という語をもち出し、その内実を大きく変容させつつ展開されるこうした奇妙な言説をどのように受け止めればよいか、ということであろう。哲学と宗教を根底から刺し抜く問い、しかもより深刻化し拡散していくがゆえにますます輪郭を不分明にしていく問い、そのような問いがなお問いとしてつなぎとめられる地点を求めて、われわれは証言という概念に辿り着いた。だが、もしこの概念が不可避的に「神」への言及を要求するものであるとすれば、やはりそこには矛盾が生じてくるのではなからうか。『信と知』におけるデリダの次の指摘は、そのように展開していく証言論が抱え込まざるをえない問題を直裁に言い当てていると言えよう。

神なしには絶対的な証人はいない。証言において呼び出される絶対的な証人はいない。だが、神とともに、現前する神、絶対的な第三者 (terstus, testis) とともに、あらゆる証しは皮相的、無意味、副次的なものになってしまう。⁽²⁶⁾

神を副詞や形容詞へと転形させて「存在するのは他の仕方です」語ったとしても、この宿命を完全に逃れることができるとは思えない。証言という仕方では告知される問いを超越的に基礎づけるためではなく、むしろ誰の手にもつなぎ止めておけない問いを問いとして開いておくために、このように異様な転形を遂げた神が呼び出されるのだとしても、い

ったん神という語が発せられたら、やはり問いは問いかではなく、神から規定されることになるのではないか、と考
えられるからである。しかし、同時にこれは、そうした神論を哲学的にいかかわしい言説として切り捨てれば済むよう
な話ではない。そもそもそのようなぎりぎりの問いが問われる場面で証しないしは証言という術語をもち出さざるをえ
なかつたことは、その時点で神という語がもち込まれていなかつたとしても、究極的には、従来この語に託されてきた
次元を呼び出さずには済まない事柄が問題になっていることを示しているのではなからうか。実際、今しがた引用した
箇所直後で、デリダは次のように述べているのである。

抑えきれない呼び出しによって、神は証人と呼ばれ、証人と名づけられることになるであらう。ときには、神とい
う名で名づけられたものが、名を発することも規定することもできず、つまりはその名自体において名づけえない
ものであり続けるとしても、不在であり続け、現に存在しなままいなければならぬとしても、あらゆる意味
でへ生起²⁷産出しえない(improductive)ものであり続けねばならないとしても、そのことに変わりはない。

この「抑えきれない呼び出し」を抑えきれないものとする「欲望(desire)」——これもまた上に挙げた哲学者たちが
共通して用いている術語である——こそが肝心であり、われわれが注視し続けねばならないものである。それに何とか
通路を与えようとする異様な神論は、逆に通路を塞いでしまうかもしれないという恒常的なリスクも含めて、そのため
の不可欠な媒体となるであらう。はたしてそれは、従来「哲学者の神」ないしは「啓示の神」の残滓にすぎないのか、
それとも決定的な換骨奪胎の端緒なのであらうか。おそらくこのような問いかけ自体が、すでにして現代における「宗
教哲学へ」の思索の始まりであり、さらには宗教哲学の実践そのものでさえあるのかもしれない。

(完)

注

- (1) そもそも論者が「証し」の概念に注目するようになったのは、リクールの影響による。リクールは、彼の解釈学的哲学の総括の書である『他者としての自己自身』(一九九〇)以来、ハイデガーのこの概念を換骨奪胎して自らの思索の中軸に据えるようになった。これによって初めて、リクールの哲学の独自性のありかがはっきりと見通せるようになったと思われる。証しの概念をめぐるリクールとハイデガーの関係については、以下の拙論を参照された。Yasuhiko Sugimura, «Pour une philosophie du témoignage. Ricoeur et Heidegger autour de l'idée de l'attestation», in *Études Religieuses et Théologiques*, No.4: Hommage à Paul Ricoeur, 2005. 杉村晴彦「「……キリストを続けること」——リクールの『記憶・歴史・忘却』における「ハイデガー」との論争」、『秋富克哉・関口浩・的場哲朗共編『ハイデッカー「存在と時間」の現在』、南窓社、二〇〇七年、二〇九—二二七頁。
- (2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 15aufl., 1927-1984, p. 309.
- (3) Jacques Derrida, *Apories. Mouri - s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, 1986, p. 115. [港道隆訳『アポリー』、人文書院]
- (4) ここで事実確認的／行為遂行的という言語行為論に由来する対概念を引き合いだ出したが、デリダ自身がそれを下敷きにしてハイデガーの証し論を叙述してゆくことは明らかである。Cf. Jacques Derrida, *Apories*, op. cit., p. 99-100.
- (5) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 306, note 1.
- (6) Martin Heidegger, «Phänomenologie und Theologie», in *Wegmarken*, GA9, Frankfurt, V. Klostermann, 1976, p. 52. [村公一訳『道標』、創文社]
- (7) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combat, Ed. de l'Éclat, 1991.
- (8) 論者とは立場が異なるが、ユマヤとインスラムの神秘主義を手引にした独自の「イマシナルの現象学」に立脚してこの点を深く考察した貴重な仕事として、次の論考がきわめて示唆的である。永井晋『現象学の転回——顕現しないもの』に「向けて」、『知泉書館』二〇〇七年。
- (9) 個々の哲学者の思索との関連はこの問題を論じた研究としては、リクールについては注(1)で挙げた拙論を、その他の哲学者については以下のものを参照された。Yasuhiko SUGIMURA, «Le témoignage comme passage originnaire chez Jean Nabert», in Philippe Capelle (éd.), *Le souci du passage*, Paris, Cerf, 2004. 杉村晴彦「中世の証し——モナシアン・トナー」

片柳榮一編『キリスト教と現代における対話的探究の諸可能性』、晃洋書房、二〇〇七年、一三五―一五五頁。

(10) Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2: *puvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969; Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio et il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998. [「土佐由未他記『トナントマン』の残りの『トナントマン』証人』、月曜社；Carlo Ginzburg, «Just one witness», in *Probing the Limits of Representation. Nazism and the «Final Solution»*, Edited by Saul Friedlander, Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1992, p. 82-96

(11) Cf. art. «*καταργεῖν*», in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herg. von Horst Balz und Gerhard Schneider, Stuttgart/Köln/Berlin, Kohlhammer, 1992. 新約聖書における証言概念の内実を、本論文で扱っているような問題も視野に入れて幅広く考察した『トナントマン現象学の神学的転回』の立役者の一人とも目されるカレンティヤンの次の論考がたぶん参考となる。Jean-Louis Chrétien, «Neuf propositions sur le concept chrétien de témoignage», in *Philosophie*, n. 88: *Le témoignage. Perspectives analytiques, bibliques et ontologiques*, Paris, Les éditions de Minuit, 2005, p. 75-94.

(12) Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 201-208. (久米博訳『記憶・歴史・忘却(上)』、新曜社)。「この箇所どころづつより詳細な解説とトナントマンは、以下の拙論を参照された。杉村靖彦「証言から歴史へ―対話の臨界に立って―」「人文知の新たな総合に向けて」(二一世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成)」第二回報告書III〔哲学篇〕』、一八一―二〇二頁。

(13) Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, op. cit., p. 204.

(14) Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, Paris, Aubier, 1966 (réédité par les éditions du Cerf en 1996), p. 273. ナベールが遺稿「神の欲望」を模索した「証言の形而上学」なところを「証言の解釈学」として、次の拙論を参照された。Yasuhiko Sugimura, «Le témoignage comme “passage originnaire” chez Jean Nabert», op. cit.; 杉村靖彦「ナベールの自我はどうか証しされるか―証言の解釈学をめぐって―」、『宗教学研究室紀要』第四号、京都大学文学研究科宗教学専修編、二〇〇六年、二一―七頁。

(15) Cf. Jacques Derrida, *Passions*, Paris, Galilée, 1993. [湯浅博雄他訳「パッション」、未来社；] *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998. [湯浅博雄他訳「静謐」、未来社]

(16) Cf. Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit.; Michel Henry, *C'est moi la vérité. Pour une*

Philosophie du christianisme, Paris, Seuil, 1996.

(17) この表現は「シヨシャーナ・フェルマンがランヌマンの映画『シヨナー』を論じた文章で、そこで登場する「証人」たちの有様を言う表すために用いたものではない。Shoshana Felman, « The return of the voice: Claude Lanzmann's Shoah », in Shoshana Felman and Dori Laub, M. D., *Testimony: Crises of witnessing in Literature, Psychoanalysis and History*, New York / London, Routledge, 1992, p. 204-283.

(18) Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, op. cit., p. 274.

(19) Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 205.

(20) Ibid.

(21) Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, op. cit., p. 28.

(22) Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, op. cit., p. 29.

(23) Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.

(24) 「われごと」に「無限なるもの」の証言として、だが、自らが証言するものを主題化しない証言「表象の真理」明証性の真理ではないような真理が問われるような証言として。証言——唯一無二の構造、表象には還元できない存在の規則の例外——が存在するのは、ただ無限なるものについてのみである。無限なるものがそれを証言する者へと現れることはない。反対に、証言の方が無限なるものの栄光に属している。まさに証人の声を通して「無限なるもの」の栄光は栄光と化するのである」(Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, op. cit., p. 186.) この点については、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—一六六頁、とくに三「〈誰〉の問」と「神の死以降の神」を参照。

(25) ナヘールの構想する証言の形而上学が、「神的なもの」に賭け金を置きつつも、反省哲学的な極度の細心さを捨てることなく、宗教的語彙を用いて原理的次元の考察を刷新しようとする哲学の根底的な不安定性を凝視し続けていることは、『神の欲望』の至るところから読みとることができる。そうした考察の例を挙げておこう。「一切の曖昧さを排して探究したいのは、宗教的な立場と呼べば裏切りになってしまうような一つの立場の正当化である。宗教的と呼べば裏切りになるといふのは、実際のこの立場は、宗教として布告され、民衆向けの教えとして伝えられ、特定の宗教の真理として哲学的でない形をとることを認めるものではないからである。[……]ここで提示され、擁護されるのは、自らに完全に充足し、あくまで自らの持ち場、自らのレベルにとどまる哲

学である。この哲学は宗教が応答する全ての必要や要求に答えるものではないことを自ら認めており、その意味では宗教よりも満足度の低いものだが、少なくとも、例えば悪の問いに対して虚偽の答えを与えないという点では優れている。悪の問題は、一切の楽観主義的世界解釈に抵抗するのである。結局のところ、宗教の可能な基礎、可能な正当化であるように哲学には大いなる傲慢がある。「……」神を絶対者とするのでもなければ人間の変容にとどまるのでもない哲学によって、神的なものか人間的なものかという二者択一を告発するということは、同時に証言の哲学を可能にするということである。だがそれによって、絶望が排除されるわけではない。この観点から人間を考え、人間の社会を考える時には、つねに絶望ということがありうるのである」(Jean Nabert, *Le désir de Dieu*, op. cit., p. 299-300)。

(26) Jacques Derrida, *Foi et savoir*, op. cit., p. 45.

(27) Ibid.

(筆者 すぎむら・やすひこ 京都大学大学院文学研究科准教授／宗教哲学)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Vers une « philosophie de la religion » d'aujourd'hui
A partir de la problématique du témoignage (2^e partie)

par

Yasuhiko SUGIMURA

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

Dans la partie précédente de notre étude, nous nous sommes concentrés sur des approches essentielles de la question de la mort depuis celle de Heidegger dans *Sein und Zeit*, en espérant toucher par ce biais la mise en question radicale qui affecte la philosophie et la religion à notre époque. Au bout de cette démarche, nous sommes parvenus, avec Lévinas et Derrida, à la problématique insolite de « la mort nécessaire impossible ». Cette im-possibilité se trouvait tellement paradoxale que nous sommes exposés à la situation abyssale où tout l'acte de penser devrait en être profondément ébranlé, sans même que l'on puisse la déterminer comme une question. En partant de cette situation, comment faire redémarrer la pensée en quête d'une « philosophie de la religion » d'aujourd'hui ? C'est de ce sujet que nous traitons dans cette deuxième et dernière partie.

L'idée heideggérienne d'« attestation (*Bezeugung*) » constitue le point de départ privilégié de cette réflexion. Car elle témoigne précisément de la modalité sous laquelle l'acceptation par le *Dasein* de tout son être-pour-la-mort s'effectue en s'annoyant elle-même. Certes, on pourrait se demander si la critique profonde adressée à l'idée de pouvoir-mourir devrait rendre impossible l'auto-attestation du *Dasein* comme *sum moribundus*. Mais, compte tenu de son caractère « performatif » dans le sillage de la lecture derridienne de *Sein und Zeit*, l'acte de s'attester pourrait s'étendre à notre rapport à la mort im-possible, qui est donc hors de toute sorte d'appropriation.

C'est dans ce contexte que la problématique du « témoignage (*Zeugnis*) »,

développé par des philosophes français post-heideggériens importants, tels que Nabert, Lévinas, Ricoeur, Henry, Derrida, etc., mérite d'être remarquée et examinée attentivement. A la fin de la présente étude, nous nous proposons de dégager de ces méditations respectivement originales les dénominateurs communs du « témoignage de l'impossibilité de témoigner ». Le rapport qu'on peut discerner chez ces penseurs entre cette philosophie insolite du témoignage et les idées étranges de Dieu nous suggère probablement la voie possible menant à une nouvelle figure de la philosophie de la religion.

Dialetheic Monism Restructuring Later Nishitani (Part 2)

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 *paraconsistent logic* in an attempt to solve the problems that he left unanswered. In this second and last part of the paper, the following observations and claims are made.

Nishitani acknowledged that there should be a logic which was to hold at one of the two stages of his monistic world, i.e., the artistic stage. He then suggested that it might be something like 'la logique des sentiments' of Theodore Ribot, a French psychologist. But it seems me that Ribot's logic is too psychologistic to be appropriate as a logic for the monistic world. So, in the place of it, I propose as a more promising candidate for the logic, a paraconsistent logic: neo-Nishitanian Logic or NNL, which prevents explosion to triviality from occurring. Only with the help of NNL, one can address the unanswered problems, I claim.

But this modified version of Nishitani's position or neo-Nishitanian philosophy, as I call it, differs from its original in some important aspects. For Nishitani, scientific facts can be described only within the framework of classical logic, according to which no true contradiction is possible. But a neo-Nishitanian claims that they can also be formulated in terms of NNL, which allows as logically possible such true