

「自己への嘘」としての祈り

—カントにおける「信」と「反省的判断力」⁽¹⁾

根 無 一 行

——経験の岸边を離れると、われわれは、寄る辺なき大洋へと漕ぎ出る暴挙をなす。この大洋は、つねに欺く展望のもとに、結局は、すべての難儀で長期にわたる努力を希望なきものとして放棄することをわれわれに強いる。⁽²⁾
(A396/96)

——可能的経験の限界を超えて試みられた認識、それにもかかわらず人類の最高の関心に属する認識は、それが思弁的哲学に帰せられるべきかぎりでは、欺瞞的期待となつて消滅する。「…」この「来世についての単に思弁的な」証明はいわば一本の毛髪の先端に立てられているので、学派ですらも、この証明を一つの独楽のように自らの周りに絶えず回転させている間だけ、証明を毛髪の先端上に維持できずにすぎない。(B424/118-119)

問いの所在

アウグステイヌスの『告白』の言葉を用いながら書かれた自伝的著作『割礼告白』（一九九一年）の中でデリダは、「私の人生は祈りの歴史〔物語〕でしかなかった」（C40）と「告白」している。もちろんデリダは何らかの実定宗教にコミットしているわけではなく、「自分はまったく正しくも無神論者で通ってきた」（C146）と言っている。しかし、「無神論者で通ってきた」という言い回しは、デリダが「誰も理解しない自分の宗教」（C146）を持つことを退けない。ここに注目したカプートに、「あなたは誰に祈っているのですか。あなたの祈りにはどのような答えが与えられるのでしょうか。あなたは誰がこれらの祈りに答えてくれることを期待しているのですか」（EF29）と問われたデリダは、『割礼告白』では自分は自分の名においては告白していない旨をまず確認する。そして、その問いかけに直接的には答えないと前置きした上で、もし自分が祈るなら、祈りはたとえシナゴークにおいてなされるとしても「沈黙した私的なもの」であると述べつつ、他方で祈りには何らか儀礼的身体的な側面があり、そこには「非常に子どもじみた」地層があつて、髭をたくわえた厳格な父親であると同時に自分を赦そうとしてくれている母親のイメージがあると言う（EF30）。祈りについてのこのような語りは、「無宗教」を自認する私たちの多くにとつて親しみのあるごく平凡なものだと思われる。

とはいえ、デリダはすぐに自分の「宗教批判」的地層に言及し、哲学者としての語りを始める。祈るデリダの中では「非常に子どもじみた地層」と以下のその「宗教批判的地層」の区別はおそらく決定不可能だろう。

私が祈る時、「…」私は自分の信 (belief) によつて全面的に騙されている (deceived) かもしれない可能性について考えています。まさに懐疑的祈りです。「…」この「懐疑主義」は祈りの一部分です。「懐疑主義」の代

わりに「エポケー」について語ってもよいでしょう。それが意味するのは確実性(certainty)を——信を、ではなく——宙吊りにすることです。確実性のこの宙吊りが祈りの一部分なのです。確実性のこの宙吊り、知(knowledge)のこの宙吊りが「あなたは誰がこれらの祈りに答えてくれることを期待しているのですか」という問いに対する答えの一部分です。こうした宙吊りは、祈りが本来的なものであるために生起していなければなりません。私が何らかの答えを知っていたり、それを単純に期待しているのなら、それは祈りの終焉でしょう。それは注文というものでしょう——あたかもピザを注文しているかのようです(笑)！〔…〕私は見えない誰かに自分が祈っているかどうかを語ることはできません。(EF30-31)

誰に祈っているのかについての「知」の「確実性」がもしあるなら、それは「祈り」ではなくピザ屋にピザを注文することと何ら変わらないとデリダは言う。ただし、デリダの言葉を読み間違えないようにしよう。デリダは、誰に祈っているかは知らないが、それがかなうことは期待できる、と言っているのではない。誰に祈っているのかを知らないその「知らなさ」は、いかなる期待もありえないという意味を含んだ「知らなさ」である。

いかなる期待、いかなるエコノミー、いかなる計算も宙吊りになります。私は期待していません。私は希望していません。私の祈りは希望のないもの(hopeless)です、まったく、まったくって希望のないものです。(EF31)

デリダによれば、祈りには、そもそも、希望はない。「私は自分の信によって全面的に騙されているかもしれない」という言葉はこの意味で理解されねばならない。「騙されている可能性」がないなら、つまり、そこに希望がある

なら、それは祈りの名に値せず、「計算」ではない。「知」の宙吊りとはこのことを指している。

ここで極めて重要だと思われるのは、このような「騙されること」とは、おそらく、自分がしていることに気づいていないという「自己欺瞞 (mauvaise foi)⁽³⁾」ではないという点である。希望がないということ自分を、自分が知っている、のでなければ、それは「祈り」にはならないからである。それゆえ、この「騙し」の構造を、「自己欺瞞」と区別して「自己への嘘 (mensonge à soi)」と名づけることができる。⁽⁴⁾ もつとも、自己欺瞞でない仕方で自分自身に嘘をつくことは、嘘をつかれる自分が当然その嘘を知っている以上、不可能である。したがって、「祈り」、そして「信」は、「自己への嘘」というアポリア的経験の構造を有していることになる。⁽⁵⁾

祈りのこの構造を明らかにしていくことが本稿の目的である。問いは非常に大きく、当然本稿の考察は不十分なものととどまらざるをえない。しかし、これまで正確に主題化されてこなかった部分に少なくとも光をうまくあてることができるとすれば、宗教哲学という営みに何らかの寄与することになると期待したい。

今言及した「自己への嘘」という概念はデリダの『嘘の歴史——序説』(一九九七年)を参照したもののだが、残念ながらデリダ自身が「自己への嘘」という事柄それ自体を主題にして分析を深めていくことはなく、「祈り」の有する「自己への嘘」という構造についても、今見てきた以上の考察は見出せない。したがって、本稿の議論の順序は以下になる。まず『嘘の歴史』でのデリダの議論を簡単に確認し、「自己への嘘」固有の論点を浮かび上がらせる(第一章)。その上で本稿が注目するのは、「嘘をつく」ということについて哲学史上おそらく最もよく言及されるものの一つであるカント「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」(一七九七年、以下「嘘論文」と略記)である。「嘘論文」を取り上げるのは、嘘が断固拒絶される「嘘論文」の中で、「窮余の嘘」というものが例外として語られているように読めるからである。そのような「窮余の嘘」の持つポテンシャルを、「自己への嘘」という角度から見直すことで浮かび上がらせることができるのではないか。それが本稿の全体を貫く見通

しである。この点を論じていくために、『純粹理性批判』（第二版一七八一年、第二版一七八七年）「規準論」で検討される「信」概念を『実践理性批判』（一七八八年）の「要請」概念へと接続させた上で（第二章）、「信」要請」概念に『判断力批判』（一七九〇年）で提示される「反省的判断力」の作用を見て取りたい。この作業を通して、「祈り」信」が持つ「窮余の嘘」自己への嘘」という構造が次第に明らかになっていくだろう（第三章）。カントが「偽善者」のものだと断じた祈り一般を（第四章）、当のカントの読み直しを通して我々平凡な者たちの手に取り戻すこと、これが本稿の最終的な目的になる。

一 自己への嘘

今見たように、本稿はデリダの議論に完全に乗るわけではない。本章では『嘘の歴史』での嘘についてのデリダの議論を、本稿の問いに関わる部分にしぼって見ていきながら、ジャン＝ルイ・クレチアンの祈り論を参照することで、「自己への嘘」という事柄をそれとして捉えていくためのポイントを把握したい。

一 嘘における行為遂行性と知

『嘘の歴史』の中でデリダは哲学史を辿りながら、「嘘」とは「事実や状態ではなく、意図的な行為であり、嘘をつくこと」(HM22/19)だ、という理解を取り出す。「嘘」の対義語は「偽」ではなく「誠実」だという見方は、「嘘をつく」ということを行為遂行性の地平に位置づける。しかしまた、嘘をつく行為が意図的なものだということは、自分自身の意図を知っているということである。それゆえ嘘は知の地平にも位置している。行為遂行性の地平と知の地平とが交差する地点に位置する「嘘」というこのような伝統的概念を、デリダは「嘘の率直な概念」と呼ぶ(HM25/23)。その上でデリダは、この伝統的な率直な嘘概念に対して、「現代的な嘘」という概念を展開

していく。デリダの議論を本稿なりにまとめ直すならば、おおよそ以下になると思われる。

いわばすべてがシミュラクルになる現代においては「真実」がありえない以上、「嘘」という言葉と概念は限界に出会う」(HM91/84)。そういう状況では構造的にもはや「真偽」が不明であるから、そこで出会われる「嘘」とはいわば〈意図的な自己欺瞞〉という形になる。とはいえ、冒頭で触れたように、自己欺瞞においては「自分は自分の意図に気づいていない」以上、この〈意図的な自己欺瞞〉という嘘はむしろ「自己への嘘」と呼ばれるべきものである。しかしながら、この概念もまたそれとしては維持できない。なぜなら、「自己への嘘」という概念は、これも冒頭で触れたように、嘘をつかれる自分がその嘘を知っているという矛盾した事態であるからである。では、そのような「自己への嘘」の経験はどのように理解されるべきなのか。現代的な嘘はもはや嘘とは呼べないのか。デリダによれば、「まったく別の経験が別の名前を呼び求め、まったく別の経験がおそらく別の領域ないし別の構造から出てくる」(HM96/88)。デリダは、その「別の領域」を「他者への、自己の内の他者への関係、〔…〕他なる自己自身、敵としての自己自身によって分割され分裂した自己性」(HM96/88) だとすること、²⁷「自己への嘘」を「意識や意図〔志向〕的認識の彼方」(HM97/89) において理解していかうとする。

以上のようなデリダの議論は、「自己への嘘」という不可能な概念を、「来るべき (à venir) 問題系の場所」(HM97/89) だとされる「知の彼方」(HM104/94) へと位置づけ直すものだとと言える。デリダによれば、このような「知の彼方」とは、時間が経てば現在になるような予期可能な「将来 (future)」とはなく、予期不可能な「来たるべき未来」(FL60/71) との関係としての、「信」の地平のことである。デリダはこの「信」を、人間の「経験の一般的構造」(FS31/44) を可能にするものだと考える。というのも、予期可能な将来との関係において生起するものは、何らかすでに知られてしまっている以上、「経験」の名に値しないからであり、「信」こそが、私たちの「経験」を「経験」の名に値するあらゆることに開かれたものとして可能にすると考えられるからである。そ

れゆえ、デリダが考えようとしているのは、「絶対知＝真理」によって「率直な嘘」が不可能にされてしまうような全体主義的事態を回避させる「抵抗への権利としての秘密への権利」(HM87/81)を、「現代的な嘘」と呼ばれるものの中に頼りないながら——というのも、「現代的な嘘」が歴史的に存在することを「知」によって「証明」することはできないから——見出していく可能性である。

我々に「嘘の歴史」の可能性を残し続け、「来るべき未来」を開き続けておくことという以上のようなデリダの考え方それ自体に異論はない。本稿が問題にしたいのは、「自己への嘘」という概念に埋蔵された宗教哲学的可能性を、デリダの議論が取りこぼしているように思われる点である。行為遂行性を強調するデリダは知の中に絶えず差異を穿つので、「自己への嘘」という概念が固有のものとして維持されえないからである。上述のように、「自己への嘘」それ自体についてのデリダの議論はこれ以上展開されず、「自己への嘘」は「嘘ないし自己への嘘でもない非＝真理の場」(HM97/89)から検討されねばならないとして、「無意識」(HM73/66)や「イデオロギー」(HM97/89)という概念が示唆されるだけにとどまる。もう少しデリダの議論を見ておこう。

確かに、デリダの提示している「信」とは、言語行為論が事実確認と区別した意味での行為遂行的なものではなく、そうした区別を決定不可能にさせる「倒錯遂行的(performatif)」(CP148/200)な行為遂行性である。⁽⁶⁾それは「真理を作る(faire la vérité)」ということを意味する以上、そこには必然的に「暴力」が含ま込まれており、たとえばそれが歴史修正主義を可能にしさえする危険性があることを、デリダは当然承知している(HM58-59/53-54)。だから、デリダは「知」への志向を決して捨て去ってはいない。それどころか、行為遂行性が「もつとも悪しきもの」(FL61/72)と化してしまわないように、「計算不可能な」地平に位置する行為遂行的な「信」それ自体が「計算するように命令する」(FL61/73)とさえデリダは言う。歴史修正主義に抵抗するためには「アーカイヴ」という疑いえない証拠を示すことを「……際限なく開始し直す」(HM61/56)ことが必要だからである。倒錯(行

為) 遂行性は「知」に対立するわけではないのである。この点からすると、「知」を前提とする「意図的に嘘をつく」という概念は、「いかに困難であるにせよ」(HM25/22)、「経験の場である決定不可能性に抗って、むしろ必要でさえある。」⁽⁷⁾「それなしにはいかなる倫理、いかなる権利、いかなる政治も生き残らないだろう」(HM24/22)。

もちろん、行為遂行性がポジティブなチャンスをもたらすだけでなく脅威をももたらすものでないならば、そもそも倫理も権利も政治もありえない。「我々はプログラムされた機械の責任なき展開しかもはや相手にしないだろう」(HM81/75)。であるならば、現代的な嘘を「あらゆる倒錯に道を譲ることなしに」(HM78/72) 考えていかねばならないというデリダの自覚を最大限に引き継ぎつつ、デリダのしている「知の彼方」といういわばコインの裏側へと回り込む必要があるのではないか。すなわち、歩みを半歩後退させて、「自己への嘘」という概念にあえて立ち止まり、その中に、行為遂行性と知の地平とが交差している事態を読み取っていく作業が必要なのではないか。本稿が主題にする「祈り」はこのような射程を持つている。⁽⁸⁾

一―二 祈りにおける行為遂行性と知

冒頭で確認したように、「祈り」の有する「自己への嘘」という構造は、「希望がないことを知っている」という「知」の現前性を必要としている。とはいえ、「祈りの言葉は言表であるが、真でも偽でもない」⁽⁹⁾というアリストテレスのよく知られた言葉に見られるように、伝統的に「祈り」は「知」とは別の地平に位置づけられてきたことも確かである。たとえばマーティン・ジェイは『嘘の歴史』でのデリダによるアーレント読解が問題含みだとして、それを批判的に解釈し直していくのだが、ジェイが強調するのは、デリダが嘘をつくことにおける行為遂行性に知の地平を交差させて捉えている点である。しかし、そういうジェイのような者も、「祈り」に関してはアリストテレスを踏襲し、例外的にもつばら行為遂行性だけが関係していると見ている。⁽¹⁰⁾「祈り」を「自己への

嘘」というある種の「知」の角度から論じることには無理があるのだろうか。

ここで取り上げたいのが、現代フランス現象学の神学的転回の担い手の一人とされるクレチアンである。クレチアンは「祈り」を主題にした論考で、「祈り」を「知」の地平から切り離すことはできないと論じているからである。

もちろん、要求、懇願、不平といったものは述定的命題 (proposition predicative) のような真理ではありえない。しかし、祈りには常に自分の正しさ (rectitude) の基準があつて、その基準がまた真理——命題的な言表 (logos apophantikos) の真理を含む——を巻き込んでいる。祈りは、一つの神学——自覚的なものであれそうでないものであれ——を含まないわけにはいかない。神学は真か偽でありえる。(PB50-51)

ここでクレチアンが指摘しているのは、祈りにおいては、要求や懇願などの行為遂行性と「正しさ」という知の地平が交差しているということである。クレチアンは、たとえばカトリックのミサにおける、会衆が「主の祈り (patet nostre)」を祈る前に朗唱される「私たちはあえて申し上げます (audemus dicere)」という司祭の先導の言葉を挙げている (PB52, n. 1)。つまり、その朗唱には、「もちろん知ってはいるのですが、あえて言います、…」という形で「知」「確信」の領域が含まれており、それが行為遂行性の領域と交差しているというわけである。本稿にとってクレチアンのこうした指摘は重要である。二つの領域の交差という事態は、「自己への嘘」という概念によつて「祈り」を捉えることができるというその可能性を浮かび上がらせるだろう。

これに続くクレチアンの議論が本稿の手引きとなる。この「正しさ」という概念を「真理」という意味で用いたクレチアンは「祈りの正しさ」とは何かと問い進め、「祈りの正しさ」を「真つ直ぐさ」との関連で考えようとすることからである。

この発話行為は自分自身については確信を持ってはいないが、自分が実際に (en vérité) 真理のために戦って真つ直ぐに (droit) なることができる、そういう唯一の場所にいるということについては確信を持っている。(PB55)

ここでクレチアンは、「自分は祈るに値しない者である」という、自覚が生起するその様を、〈自分は「真理」を持たないが、そう意識できるのはそこに「誠実さ」があるからだ〉という仕方、つまり知の地平と行為遂行性の地平の交わる地点で、描き出そうとしている。「祈るに値しないと承知で祈る」というこの自覚は「自己への嘘」でありえるはずである。クレチアンの洞察は、「自己への嘘としての祈り」をそれとして捉えていくためのこの重要な観点を我々に与えてくれる。

しかしながら、手引きとなるのはここまでである。クレチアンはこの自覚から、「神こそが我々の内で祈っている」(PB63) という方向へと進んでいくからである。つまり、祈るに値しない「私」において祈るのは実は「私」ではなく「私の内の神」だという仕方、クレチアンもまた「知の彼方」に呼び出される「他」へと「自己への嘘」の場所を位置づけてしまうように思われるのである。この論点には最後にもう一度戻ることになるだろう。⁽¹¹⁾

二 カントにおける「信」の問題

前章での考察によって、「自己への嘘としての祈り」をそれとして理解するためには、行為遂行性と知の地平とが交差する地点に定位する必要があることがわかった。こうして浮かび上がった「自己への嘘」という事柄の可能性をさらに分析していきたい。「嘘」という問題を考察するために手がかりになりそうなものとして哲学史上で思い浮かぶものの一つは、カントの「嘘論文」だろう。本稿も「嘘論文」を参照したいが、そこから十分な洞察を引

き出すために、本章では少し遠回りして、「信」をめぐるカントの思索について、『純粹理性批判』第二部第二章「純粹理性の規準」第三節「臆見と知と信について」を中心にして、検討していきたい。⁽¹²⁾

二―一 カント『純粹理性批判』「規準論」における「信」

「規準論」で、カントは何かを「真と見なすこと (Fürwahrhalten)」について、客観的に十分なものであれば、自分にとっては「確信 (Überzeugung)」(B850/103)（すべての人にとっては「確実性 (Gewißheit)」(B850/103)）、単に個人的な妥当性しかない場合は「思い込み (Überredung)」(B848/101) という区別を設ける。さらに、「確信」と主観的な妥当性の関係が三つに区別される。すなわち、主観的にも客観的にも十分な「知 (Wissen)」、主観的には十分だが客観的には不十分だと見なす「信 (Glauben)」、主観的にも客観的にも不十分だということ意識を伴った「臆見 (Meinen)」という区別である (B850/103)。

さて、道徳法則の聴取は「知」だとされるが (B851/103-104) のちの言い方では、それはそこに「理性の事実」という「必当的に確実な (apodiktisch gewiß) 事実」があるからである (V47/190)。そして、「知」として受け取られたこの道徳法則は神の命令として受け取り直される (B847/100)。のちに明示されるが、これは逆に言う、道徳性に反するならばそれは神の声ではありえないということ、その例として「諸学部の争い」(二七九八年) のカントが挙げるのがアブラハムによるイサク奉獻の物語である (VI63/88-89)。

「規準論」の区分では、「知」は「確信」であるのに対して、「信」と「臆見」は客観的には不十分なので「確信」ではないが、かといって両者とも客観的に不十分であることが意識されているから「思い込み」でもない。この区分に基づけば、カントにとってアブラハムは「確実ではないもの」に対して「知」という「確信」を有していることになるので、これは「錯覚」して「仮象」を立てているということであり、「確信」しているアブラハムの「真

と見なすこと」は、実のところ「思い込み」だったということになる。

しかし本当にそうなのだろうか。ここで問題にしたいのは、カントの「信」概念である。「信」の内に「客観的に不十分である」という意識が抱え込まれているなら、その「不十分さ」に「信」の「主観的な十分さ」も巻き込まれてしまわざるをえないように思われるからである。もしそうなら、「信」は「主観的にも不十分」なものとなつて、「臆見」と区別できないことになる。¹³『純粹理性批判』の「規準論」の議論の続きを辿つていこう。カントは「信」を、「行為」という角度から検討し直していくからである (B851/104)。

二二 「要請」と「信」

カントは、「そもそも単に実践的關係においてのみ、理論的に不十分な〈真と見なすこと〉は信と呼ばれうる」(B851/104、傍線引用者) というように書いている。これはどうということなのだろうか。

カントは行為を「実用的」と「実践的」とに区別する。カントによれば、理論理性が「抜け目なき (Klugheit) の教え」(B828/85) のもとで自己の幸福を目指す偶然的行為は「実用的」な行為であり、他方、実践理性の必然的な道徳的行為は「実践的」な行為である。行為において「知」の身分を有しうるのは「実践」であつて「実用」ではない。そうカントは考えるわけである。

それに対応して、行為における「信」も「実用的信」と「実践的信」とに区別される。「実用的信」(B852/105) について、カントはこのような例を持ち出す。

医者は危機に瀕している病人に何かをなさねばならないが、その病気を知らない。医者は諸徴候に着目し、それ以上に適切なことを知らないので、それは肺病である、と診断する。彼の信は彼自身の判断においてさえ単

に偶然的であるにすぎず、他の医者ならばたぶんもっと適切な診断を下すかもしれない。(B852/104-105、傍線引用者)

他方で、この「実用的信」から区別された「実践的信」こそが、「主観的には十分だが客観的には不十分」だとされた「信」である。そして、その「実践的信」とは、道徳法則の聴取によつて最高善の実現を促された主体が、その実践的な「知」を起点にして「神の存在」と「魂の不死」を「要請」(B662/317)することである(vgl. B856ff/107ff)。もし「神の存在」「魂の不死」を「真と見なすこと」が「信」ではなく「臆見」であるなら、「神の存在」「魂の不死」の「要請」を起動させているはずの実践的「知」には「主観的十分さ」がなかったことになるからである(B856/108)。

ここでカントは、「信」の対象でしかありえないはずの「神の存在」「魂の不死」それ自身が「私には道徳的に確実(gewiß)」(B857/108、傍線引用者)だと言う。カントのこの言明がどういう理路を辿っているのかを、順を追って見ていこう。

カントによれば、理性とは条件的なものから無条件的なものへと推論していく能力であり、そういう理性が神の存在や魂の不死といった「理念」を論理的に「想定」することには必然性がある。ただし、それは「虚焦点(focus imaginarius)」(B672/327)として「思考」において必然的だというだけの単なる「仮説」(V126/305)であり、神や不死の実在性に関して我々はまったく認識しえない。それゆえ、「理念」は理論的には必然的なものだが、「最も理性的な臆見」(V142/328)であり、その内容(神の存在・魂の不死)は空虚だから、あくまで「かのように(alis ob)」としか言えない。「理念」の「統制的原理」とされるものである。

これに対して、実践理性による「要請」においては、確かに理論的見地では概念の内容は空虚なままだが、しか

し実在することは確實だ、とされる (VII/136)。「私には道徳的に確實」とは、このことである。ここで注目したのは、「要請」は「仮説」ではないので「かのよう」に、という契機を持たないという点である (vgl. VI35/319)。そして、この「要請」が「信(理性信仰)」と呼ばれる (VI26/305)。それゆえ、「理論的には空虚だが実践的には実在的」という、「真とみなすこと」が「信」だということになる。「規準論」の「信」に関して前節で立てた「客観的不十分さに主観的十分さが巻き込まれているのではないか」という問いに対しては、「信とは実践的信であって理論的には空虚だが、実践的には実在的である」という回答が用意されることで、ひとまず「規準論」の内部で、「信」が「主観的には十分だが客観的には不十分」なものとして整合的に位置づけられたことになる、と言えるだろう。

二一三 「信」と「自己への嘘」

しかしそうすると、今度は「理論的には空虚だが実践的には実在的」だということの論理それ自体が問題を抱え込むことになるのではないだろうか。というのは、「理論的に空虚」であるのなら、その「理論的空虚」さに「実践的実在性」が巻き込まれてしまつて、そこに再び「臆見」が忍び込んでくるように思われるからである。問題はほとんど解決されないままだったことになる。¹⁴とはいえ、先の地点から少し進んではいる。「実践的信」が本来の「信」なのだとしたら、それでもなお「信」という名を与えられている「実用的信」とはいかなる「信」なのか、という問いが浮上するからである。

確かに、あの医者による肺病だという診断には必然性はない。しかし、その「実用的信」には、「他者を助けるべし」というような命法が必然的な道徳法則として響いていた痕跡があるはずである。そうでなければ、「実用的信」としてわざわざ「信」と呼ぶ必要はなく、単に「臆見」と見なせば事足りるだろうからである。¹⁵だから、「実

用的信」が「信」である限りでは、そこにはある種の「主観的な十分さ」がなければならぬはずである。より正確には、そこにあるはずなのは、「客観的な十分さに巻き込まれた主観的な十分さ」である。このことは、彼が治療に踏み出したのは、彼において、「一刻も早く患者を助けるために肺病だと診断せよ」という命法が、一息に生起して、いたからだと、ということの意味しているのではないか。つまり、「実用」と「実践」とが区別されないまま、彼は行為に踏み出していたのではないか。⁽¹⁶⁾

もしそうなら、この医者においては、偶然的なものが偶然的だと意識されながらも必然的だと受け取られたということがある。それは、偶然的なものが必然的なものとして受け取られたという「思い込み」にすぎないように見えるが、しかしこの医者判断には「偶然的だ」という自覚がある以上、「思い込み」ではない。つまり、このような判断行為とは、正確に言って、偶然的だと知った上で自分に嘘をついてそれを必然的だと見なすアポリア的「自己への嘘」なのではないだろうか。そしてこれこそが、「主観的には十分だが客観的には不十分」ないし「理論的には空虚だが実践的には実在的」だという「信」概念が事柄として本来意味しているものではないか。アラハムのイサク奉獻の例を再検討することで、この解釈をさらに推し進めたい。

二―四 アブラハムの「信」

「規準論」の枠内ではアブラハムは「思い込み」をしているだけになるので、アブラハムには「信」の場所が残されていなかった。しかし、実はカント哲学の内部には、アブラハムがああ命令を道徳法則として聴取した可能性がわずかながら残されている。『たんなる理性の限界内の宗教』（第一版一七九三年、第二版一七九四年、以下『宗教論』と略記）のある記述には、「諸学部の争い」にはなかった興味深い「例外」が見出せるからである。

宗教信仰のゆえにひとりの人間の命を奪うのが不正であることは、確実である (Gewiss)。少なくとも「極端な場合を認めて」異常な仕方では知られた神の意志が別の指示を与えたといったことでもなければ、それは確実なのである。しかしかつて神がこのような恐ろしい意志を表したということは、歴史の記録を拠り所としており、決して必然的に確実なのではない。(VI186-187/251、傍線引用者)

傍線部に注目してほしい。確かに一瞬だけではないが、しかしカント哲学の内部に、このような「極端な例外の可能性」が語られているのである。この可能性を最大化してみればどうなるだろうか。手がかりになるのは、キエルケゴールがイサク奉獻を論じた『おそれとおののき』を読解するデリダである。デリダは、普遍的で必然的な道徳法則としての義務を遵守することが神に従うことなのだとすると、そこで想定されているのは、自分に聞かえてきた声はつきりと神の声として現前しているような神人同形的な神だ、と批判する (DM91/132)。この考え方に依拠するならば、「アブラハムの聴取したものが神の声でないことは、「確実」だ」とカントが強調すればするほど、逆に、「アブラハムが聴取した声が神の声であることが確実である可能性」をカント自身が強調することになるだろう。

カント哲学の内部におけるアブラハムのこのような表象のされ方が示しているのは、「確信／思い込み」や「知／信／臆見」というあの境界線の無効化ではないだろうか。カントにとってアブラハムは「思い込み」をしているにすぎないだろうが、その限りで、逆説的にアブラハムには「確信」が与えられることになるからである。このようなアブラハムの表象は、「思い込み」と「確信」とが同時に生起していることを示している。そしてそれは、「思い込み」の中へと「確信」の持つ「知」が越境している部分があるということの意味する。具体的にはそのことは、自分は間違っているかもしれないという意識として現れているだろう。ここには「臆見」の自覚がある。アブ

ラハムの二日間の沈黙は「臆見」ゆえの逡巡を雄弁に物語っている。しかしそうでありながら、その「臆見」の自覚は「確信」に運ばれて、「知」として現れてもいる。だから、アブラハムがあの声を道徳法則として聴取していた可能性はどこまでも残る。「確信」が「思い込み」にほとんど浸食される場合も当然あるだろうが、最後の最後で「確信」に翻る構造があるので、カントが断じたようには「思い込み」に飲み込まれてしまうことはない。ここには、臆見だと自覚しつつ、自分に嘘をついてそれを「知」と見なすという、「自己への嘘」という構造があるわけである。かくして、アブラハムの行為が「信」という姿でカント哲学内に浮かび上がったことになる。

三 窮余の嘘と反省的判断力

前章では、主に『純粹理性批判』のカントを参照することで、「自己への嘘」が「信」の姿で現れる様子を見てきた。それでは、カント「嘘論文」を見ていこう。ただし、ここでもまた本章が注目するのは、カントが一瞬だけ漏らす「例外」である。それは「窮余の嘘」である。「窮余の嘘」において何がどのように起こっているのかを考察することで、この「自己への嘘」＝「信」のいわば可能性の条件をカント哲学によって明らかにすることが、本章の目的である。

三―一 アーレントと嘘

少し迂回するが、デリダ同様、嘘をつく行為というものに積極的な意味を見出すアーレントの考え方を見ることがから始めたい。まずは、最も重要な論稿、「真理と政治」（一九六七年）の中の印象深い文章である。

嘘つきが行動 (action) の人であるのに対して、真理の語り手は、彼の語るのが理性の真理であれ事実の真理

であれ、断じて行動の人ではない（『…』）。彼（嘘つき）は常に、いわばすでに政治の舞台の真ん中にいるという大きな利点を持つ。彼は本性上行為者（俳優（actor））である。彼が現実と食い違うことを言うのは、物事が現実とそうであるのとは別様になるのを欲するからである。彼は世界を変えようとしている。彼は、我々の行動の能力つまり現実を変える能力と、土砂降りの時でも「太陽が照っている」と我々が言うのを可能にする我々自身の神秘的な力との間の打ち消しがたい親和性を利用しているのである。（PP250/340-341）

嘘をつくという行為に、アーレントが極めて積極的な意味を持たせていることがよくわかる。積極的なものとしての嘘をつく行為を特徴づけているのは、未来へとその行為が開かれているという点であって、歴史修正主義が見ているような過去や過去の結果としての現在ではないという点には注意せねばならないが（PP258/352）、ともかく、この「政治」という舞台における「嘘」を論じるアーレントの念頭にあるのが、カントなのである。

しかし、と思われるかもしれない。カントは「嘘」を断固認めない立場を取ったのではないか、と。すぐ後で見えるが、「嘘論文」のカントは、よく知られているように、友人の命を守るために殺人者に対して嘘をつくことでさえも不正だとする。したがって、「嘘」を断じて許容しようとしないうカントの考え方は、「嘘」に積極的な意味を見出していく方向性とは逆を向いている。実際、デリダも指摘しているように、「嘘論文」へのアーレントの言及は「真理と政治」にはない（HMA9/38）。それどころか、私の知る限り、「嘘論文」への言及は、カントの政治哲学に関する講義（一九七〇年）やカントについての集中的な読みの見られる『思索日記』のようなノート類にも見出されないのみならず、ベトナム戦争に関連するアメリカ政府の嘘を批判的に論じた「政治における嘘」（一九七一年）のような論稿にも見られない。このような言及の不在が物語っているのは、「政治」における「嘘」を論じるには『実践理性批判』などの道徳哲学のカントは使えない、というアーレントの洞察であると思われる。⁽¹⁷⁾

アーレントの念頭にあるのは、『実践理性批判』ではなく、「美」に普遍性を認める「反省的判断力」という、『判断力批判』の中で論じられる概念である（ex. TP241F/327以下）。この概念を、カントが「他のあらゆる人の立場に自分を置き換える」（V294/181）能力として「共通感覚」（V293/180）とも呼んでいることに注目したアーレントは、そこに、「事柄を自ら自身の視点からだけでなく、そこに居合わせるあらゆる人のパースペクティブで見る能力」（CC221/299）としての、「世界と環境を変えること」（TP251/342）を指揮する「政治的判断」の力を見て取る。「嘘つき」に「行動の人」という積極的身分が与えられたのには、このような理路があつたわけである。

三―二 カントと窮余の嘘

では次に、アーレントが等閑視した「嘘論文」を確認しよう。よく読むと、実は微妙な書き方になっていることがわかる。

なるほど私は、私を不当に言表へと強要する者に対しては、たとえ虚偽の言表を行つても、不正をすることに
はならないけれども、とはいえしかし、私は（法律家の意味においてもではないにしても）嘘と呼ばれうるその
ような虚偽の言表によつて、本質的な点で義務一般に対して不正を行うことになる。（VIII/426/254-255、傍線
引用者）

確かに、カントの強調点が、「嘘をつくこと」はいかなるものであつても「人間性一般に対する不正」（VIII/426/255）であり、「真实性の義務は〔…〕どんな状況においても妥当する無条件的な義務」（VII/429/258）だ、というところにあるのは間違いない。しかし、この引用の前半の、「私を不当に言表へと強要する者に対しては、た

とえ虚偽の言表を行つても、不正をすることにはならないけれども」の部分だけを見れば、直後の「とはいえしかし (so doch)」という表現をどう取るかで、「窮余の嘘 (Notige)」であれば「不正」ではない」という「例外」もまた語られているように読める。実際、カントは「嘘論文」以前の講義ではこうも話していたようである。

たとえば、私が金銭を所持していることをその時点で分かっている誰かある人が、「いつたい君には金の持ち合わせがあるかい」と私に尋ねる。——私が黙っているなら、そこから他人は私が金を持っていると推し量る。私が「ああ」と言うなら、その他人は私から金を取り上げる。私が「いいや」と言うなら、私は嘘をつくことになる。この場合、私はどうすべきだろうか。私が自白するように私に向けて行使された暴力によって強制されていて、しかも私の発言が不正に使用され、そして私が沈黙によって自分を救うことが不可能である限り、嘘はひとつの抵抗である。強要された言明が悪用されるなら、それは自衛を私に許容する。なぜなら、他人が巧みに私から私の自白を手に入れようと私の金銭を手に入れようと同じことだからである。そういうわけで、窮余の嘘が成立すべき状況は、言明が強要されて、私の方ではその他人がそれを不正に使用するつもりだと確信してもいる場合を除いては存在しない。 (XXVII/448/254、傍線引用者)

この引用でも、カントは（例外を除いて窮余の嘘は許されない）と強調しているが、「嘘論文」と違って、ここではまさに「例外」をカントは明確に認めていることがわかる。この講義は一七七〇年代のものと推定される「コリンズ道徳哲学」だが、これと同じ内容は批判期のもの¹⁹と推定される講義にも見出せる。

では、カント哲学内でこの「窮余の嘘」が可能になる場合、その行為は一体何に支えられていることになるのだろうか。²⁰

三―三 アーレントの嘘論の問題点

ここで注目したいのは、アーレントが、未来を変えるための行動を指揮すると捉えた「反省的判断力」である。とはいえ、アーレントの議論に全面的に依拠することはできない。なぜなら、先に引いたアーレントの嘘に関する文章は、本稿にとつては大きな問題を抱えているように思われるからである。アーレントは「嘘つき」と「真理の語り手」とを峻別し、「真偽」ではなくもっぱら行為遂行性という角度——アーレント自身はそういう問題の立て方をしてはいないが——から嘘を論じていた。アーレントにおいては政治的領域という行為遂行的領域は自律したものと「知」の領域とは区別されるのみで（TP263-264/360）、この二つの領域の交差が考えられているわけではないのである。

確かに、アーレントは「政治の領域は人間が意のままに変えることのできない事柄（＝真理）」によって制限されている」（TP263-264/360）と言う。しかしそのことと、「政治と真理が交差している」ということは、別の事柄である。シミュラクルが世界を覆い尽くした時、アーレントのような考え方は「政治」の「外部＝真理」への通路を確保できず、すべて自己欺瞞的だという「以前の時代には知られていなかった、完璧で取り返しのでなくなる可能性」（TP255/347）の到来を防ぐことができないのではないだろうか。

かといつて、「政治」の「内部」に「真理」を位置づけることもまた、全体主義を呼び込むことになるだろう。⁽²¹⁾ 本稿第一章で触れたように、「真理」は危険なものとして現れてしまう可能性をデリダは危惧していた。したがって、全体主義を呼び込まないような「真理」のひとつの光を、「政治」の「内部」にどうやって見出せるかが問題になる。どこかに批評性がなければならぬ。

三―四 「自己自律」

「反省的判断力」にはアーレントが引き出し切れていないポテンシャルがあると思われる。

カントによれば、「判断力」とは「特殊なものを普遍的なもののもとに含まれているものとして考える能力」(V179/26)である。このような能力としての「判断力」と「規定的判断力」と「反省的判断力」の二つがある。そしてカントは、「反省的判断力」を「自己自律 (Heautonomie)」(V185/35) という奇妙な概念で規定する。

この概念によってカントが強調するのは、偶然的なものを必然的だと、「確信」(V238/103)する作用である。つまり、「確信」という「知」の地平に属す判断がここにはある。

カントは「自己自律」のこの作用のことを、「固有の立法を[...]含まない」(V177/23)とつつ、しかし「超越論的原理(『合目的性』)を自分自身だけにみずから法則として与えることができる」(V180/27)という錯綜した仕方で表現している。錯綜するのは以下の事情があるからである。

まず、「規定的判断力」とは、「普遍的なものが与えられているとすれば、特殊なものを普遍的なもののもとに包摂する判断力」(V179/26)である。これは、たとえば道徳法則に従って自分の行為が道徳的であるかどうかを判断するような場合である。この場合、確かにその道徳法則は「自己立法」であるから、行為者には「自律」的契機があるが、「規定的判断力」自体が立法するのではないので、「規定的判断力は自律ではない」(V385/45)とされる。この意味では、この行為者にとって道徳法則は他律的にいわば聳え立っているのであり、この場面では道徳法則と自己愛の法則の間の闘争 (z. B. V35/172) は原理的にありえない。「わが上なる星しげき空とわが内なる道徳法則」(V161/354)とこうあの言ひ返しはこのことをよく物語っている。

そのような「闘争」が繰り広げられるのは、「特殊なものだけが与えられており、[...]その特殊なもののために普遍的なものを見出すべきである」場合の、「反省的判断力」(V179/26)においてである。自己立法という仕

方で合目的性を自らに与える「反省的判断力」が手にしているのは、「特殊的」な現象だけであり、それを主観的にのみ「必然的」だと判断せねばならないからである。したがって、「自己自律」という言葉が表現するのは、いわば暗闇の中完全に手探りの状態で自己立法せねばならないという事態である。⁽²²⁾ ドウルーズは、(腸チフスについての医学的知識を有しているが、いまだその事例を診たことがない医者)の例を挙げて、その医者が下す腸チフスという診断に「反省的判断力の一例」を見て取る。⁽²³⁾ カントのあの医者が下した肺病だという診断に「信」を支えていたのは、まさにこの反省的判断力の「自己自律」だったわけである。⁽²⁴⁾

もはや明らかだと思われるが、「自己自律」においては知の地平は行為遂行性の地平と交差するのである。ここには「臆見」であるという自覚がある以上、「政治」という行為遂行の内部にあって、全体主義を呼び込まないような一片の批評性を「自己自律」は持ちうるだろう。「反省的判断力」においては知と行為遂行性の地平が交差しているにもかかわらず、アーレントはそこに行為遂行的な契機だけを見て取っていたということになる。⁽²⁵⁾

いまや、「窮余の嘘」をカント哲学において可能にさせるもの、それを特定することができる。「窮余の嘘」が示しているのは、「例外」のありえない道徳法則に「例外」を葛藤しつつ認めても、それでもなお法則の「普遍性」自体は一切揺らぐことなくいつまでも尊え立ち続けているという矛盾した事態である。このようなことを可能にさせるのは、偶然を必然だと判断する手続きを司る「自己自律」以外にありえない。カント哲学における「窮余の嘘」は相手を騙すだけでなく、自分自身に対しても嘘をついてその嘘をつく行為に道徳的必然性を認める、という「自己への嘘」なのである。したがって、あの医者「信」の行為も、アブラハムの「信」の行為も、知と行為遂行性の地平とが交差する地点で、「反省的判断力」の「自己自律」という作用によってなされた「窮余の嘘」だというように整理できるだろう。⁽²⁶⁾

四 「自己への嘘」としての祈り

前章では、「窮余の嘘」が「自己への嘘」という「信」として捉え直された。本稿第二章と第三章での考察によつて、「自己への嘘」という概念についてはひとまず十分な理解が得られたと思う。そこで最後に、「祈り」という行為に視点を戻したい。今度もやはりカントが手がかりになる。「自己への嘘としての祈り」についてカント哲学はどういう知見を与えてくれるだろうか。

四― 一 不信仰な私の信仰による祈りと偽善者

一章で見たように、「祈り」の行為遂行性に「知」（ないし「確信」）の領域が交差していることを見て取るクレチアンは、〈自分は「真理」を持たないが、そう意識できるのはそこに「率直さ」があるからだ〉という点を捉えて、「自分は祈るに値しない者であるという自覚」を「祈りの本質」として取り出していた。この祈りの範例としてクレチアンが挙げるのが、「マルコによる福音書」の中の、「私は信じます。私の不信仰を助けてください（πιστεύω, βοηθεῖ μου τῆ ἀνομιᾷ）」（九章二四節）という言葉である（PB42）。

この祈りの表現には様々な解釈の余地があるだろう。クレチアンは、先述のように、神が私の内ですでに祈っている、というような事態をここに読み取っている（PB63）。この捉え方が、「わが内に生きるキリスト」（「ガラテヤの信徒への手紙」二章二〇節）という形象でキリスト教の伝統の最深部を貫いていることは間違いない。いま注目したいのは、こうした「論理」が、「不信仰な私が信じる」という事柄の矛盾を解消させているのではないかという点である。つまり、「信仰」の主体が「私」ではなく「私の内で祈る神」として捉えられるならば、「不信仰」と「信仰」とが、「私」において論理的に整合性を持つ仕方両立できることになる。それは逆に言うなら、「わが

内に生きるキリスト」を導入しないと、「不信仰」と「信仰」とは「私」において矛盾したままだということである。「不信仰な私の信仰」による、「助けてください」というこの「祈り」の言葉は、それ自体ではパラドキシカルな事態を示しているはずである。

実に興味深いことに、『宗教論』のカントは、「私は信じます。私の不信仰を助けてください (Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben)」というマルコ福音書のこの同じ言葉に注目し、この言葉を「善意志」と見なす(VII.90/255)。周知のように、「善意志」とは、『人倫の形而上学の基礎づけ』(一七八五年)第一章冒頭で、「世界中のどこであろうと、それどころか世界の外でさえも、無制限に善いと見なされるものがあるとするなら、それは善意志だけであり、それ以外には考えられない」(IV.393/13)という非常に印象的な仕方で見された、カント倫理学の端緒に位置する重要概念である。そのような「善意志」という概念への言及は『宗教論』ではこの箇所だけ、しかも本編最後の第四編の付録(一般的注解)に入る直前の本論末尾での引用であるから、カントがマルコ福音書のこの言葉をいかに重視しているかがわかる。

制限を許容せぬこのような信仰宣言(※引用者註…たとえば制度的教会における信仰箇条)に固執し、僭越にもそう誓言することが義務であり礼拝でさえあると言い張り、しかしそれによって人間の自由を、道徳的であるもの一切に(宗教を受け入れることにも)あくまで必要とされる自由を、全面的に打倒してしまい、「主よ、私は信じます、私の不信仰を助けてください」という善意志にまったく場所を容認しないことは、良心的であることと、どう辻褃があうのか。(VII.90/255)

カントにとっては道徳法則の聴取は「理性の事実」であって、「一つの実践的認識が存在しており、これはひと

えに理性に基づいていて、歴史の教えを必要とほしないのに、誰にでも、このうえなく愚直な人にも、まるで人間の心情に文字で銘記されているかのように明々白々なのである」(VII181/244) から、カントの論理構成においては、自己に呼びかける道徳法則について「思い込み」をすることはありえない。つまり、そこには「知」が何らかあるはずだから、「自己欺瞞」は原理上ありえない。それゆえ、上で引いたカントの問いかけに対して想定されるカントの回答は、〈辻褃はあわない。もし自由を全面的に打倒するなら善意志はない。しかしながら、「悪意志」というものは原理的にありえない (VI35/47)。それゆえ、彼は道徳的でありえ続ける〉というものだろう。だから、引用内で言われていた「固執」「言い張り」というような「真とみなすこと」は、カント哲学上では「思い込み」ではなく「臆見」になるはずである。

カントがここに見ているのは「自己欺瞞」ではなく「偽善者 (Heuchler)」の態度である。⁽²⁷⁾ この言葉に付けられた註では、マルコ福音書のこの言葉は「率直さ (Aufrichtigkeit)」に結びつけられているが、それと対比されるのが、まさに「偽善者」という概念なのである (VII90/256)。つまり、カントによれば、「何かが無制約的に信賴して誓言できる性質のものではないことを自分では意識しているのに、神の前でさえそれが确实 (gewiß)」だと言いつ張る」(VII88-189/253、傍線引用者) という態度が、「偽善者」(VII89/253) の態度である。

カントは、そういう偽善的態度に由来する「宗教」は「魔術 (Zaubern)」「呪物崇拜 (Fetischmachen)」(VII177/238) という「祭祀」であって、それらは「悪人でもなしうる」(VII15-116/154) と見なす。他方、「真の啓蒙」においてそれらと区別された道徳法則の遵守 (＝率直さ) がこそ「真の宗教」(VII04/138) だとされる。

四―二 偽善としての祈り

では、「祈り」は「真の宗教」に位置するのだろうか。驚くべきことに、そうではない。カントにおいては、行

為としての祈りは「呪物崇拜」、そして「偽善」という規定を受ける。

祈ること (Beten) は内的で儀式的な礼拝として、それゆえ恩寵の手段として考えられると、迷信的妄想(呪物崇拜)であつて、そもそもそれはある存在者への言明された祈願であるが、その存在者の方では、祈願者の内的心術の言明など必要としておらず、したがつてこれによつては何もなされず、神の命令として私たちに課せられている義務はひとつも実行されているわけではなく、それゆえ実際には神への勤めはなされていないのである。〔…〕行為があたかも神への勤めとしてなされるかのように、それをなすという心術こそが祈りの霊であり、これは「絶えず」私たちのうちに生じうるし、生じるべきでもある (VII94-195/262)

確かに、カントにとつてマルコ福音書のあの言葉は善意志と等置であるから、カントにおいても、実践的「知」を起点にした「信」としての「祈り」の本質が、クレチアンと同じ「不信仰による信仰」に見て取られている。と考えることは可能なはずである。しかしながら、カント自身は、本質上善意志であるという点を極度に強調することとで、祈りを実践的知へと回収し、祈りの「文字」は「ついにはなくなつてしまつてもよいほど」(VII97/263)だとする。それにもかかわらず実際に祈る行為がなされるのであれば、それは「呪物崇拜」に他ならない、そうカントは断じているわけである。

乞う者が信仰を持っているなら、「祈りが」聞き届けられるのを乞うには及ばないし〔※引用者註…〕祈りの文字は不要」ということ、信仰を持っていないなら、聞き届けられるのを乞うことはありえない。(VIII0/16)

「信仰があれば祈りはいらぬ」というこのカントの言葉から逆に浮かび上がってくるのは、「信仰なしに祈る」という事態である。この「信仰なしに祈る」ということが、「嘘だと承知で確実だと言ひ張る」という「偽善」の領域を開く。かくして、カントにとつて、「祈りには偽善がある」ということになる。⁽²⁹⁾

四―三 偽善者の祈り

そのカントを手掛かりにして本稿が捉え直そうとしているのは、まさにそういう「偽善者の祈り」である。どうして「偽善者の祈り」なのか。それは、そもそも「祈り」とは、「自己への嘘」であるからである。そのような見方を我々に示してみせたデリダは、しかし少なくとも『嘘の歴史』においては、「自己への嘘」それ自体のアポリアの場所を「知の彼方」に位置づけ直して、むしろ論理的な整合性を取る方向性へと向かったように思われる。この方向性は、「わが内に生きるキリスト」という観点から「自己への嘘」の祈りを捉えるクレチアンにおいても、共有されていた。

確かに、「自己への嘘」は、「真理」の現前性を批判するデリダの言うように、「知の彼方」というある種の「非知」に関わっているだろう。「臆見」だと自覚しつつ、自分に嘘をついてそれを「知」と見なす、そういう「自己への嘘」という「信⇨要請」概念には、カントの用語で言えば、「仮象」を「知」の対象だと「錯覚」する構造がそのまま組み込まれている。たとえば、「実践理性の優位」⁽³⁰⁾について論じる中で、「錯覚する」理性はあたかも理性を失うかのようなのである」と記すレヴィナスは、さらにそこに「要請」としての「信」の中で実践理性が理論理性に突きつけた「ある否定」を見て取っている。⁽³¹⁾「信⇨要請」は「非知」の領域を自らのうちに抱え込んでいるのである。

それゆえ、デリダがしたようにこの領域を「自己の内なる他者との関係」として捉えることもできるだろうし、⁽³²⁾

この領域を「わが内に生きるキリスト」に信仰の最深部を見る伝統へと合流させていくクレチアンの方向性を取ることもできるだろう。⁽³³⁾この線上の一つには、カントのように宗教を「道徳の補助的機関」として捉えるのではなく、「自己の心霊上の事実として宗教的意識」それ自体を捉えねばならないと書いた西田幾多郎や、⁽³⁴⁾その影響のもと、「真に宗教の問題を体験的に自覚するという立場」に立たないカントが提示する、「要請」概念を起点にした思索は「矛盾あるいは破綻」していると批判した武藤一雄⁽³⁵⁾らの思索が続いているだろう。そして、「真に宗教の問題を体験的に自覚」できない、「我々凡庸で平俗な人間達」⁽³⁶⁾の「祈り」が、このような思索の道筋から置き去りにされて、「偽」なるものとされ続けることになるだろう。⁽³⁷⁾

それだけではない。「知の彼方」へと向かうデリダは、「私は自分が考えていることについて、すべての真実を語るわけではない。私の証言は欠落しているだろう。私は咎められるだろうか。私はあなたがたに嘘をつくことになるのだろうか」(HM31/27-28)と述べる。確かに、「嘘の歴史」が存在することを「証明」するようなことがあれば、それはその当の「嘘の歴史」を知へと回収してしまい、その瞬間に「嘘の歴史」は端的に不可能なものになる。この意味で、『嘘の歴史』は、その副題が示す通り「序説」にとどまり続けねばならない。しかし、デリダは事実として、「知の巨人」である。⁽³⁸⁾そうである以上、「知の巨人」デリダが、いくら自分の「語り」は「騙り」だと主張して知を宙づりにしておこうとしても、むしろ逆にそうすればするほど、デリダのような知を持たない多くの者たちにとって、その「騙り」はもはや批判し知的吟味を受けつけられないわ象牙の塔として実体化されてしまわないだろうか。「知の彼方」を語(騙)ろうとするデリダは、多くの読者にとつては、行為遂行的に自らの「知」を語っていることになってしまわないだろうか。⁽³⁹⁾

そこで、本稿が注目したのがむしろ西田や武藤に批判されたカントである。カントの「信」概念と「反省的判断力」という考え方には、行為遂行性と知の地平が交差する局面で「自己への嘘」のアポリアをそのまま捉えさせる

ポテンシャルがあつたことは、それなりに示せたと思う。ただし、カント自身はそのポテンシャルに関して沈黙していた。カントはあくまで道徳的実践を語つたのであり、祈り一般は非啓蒙的な行為だと見なされることになつた。

人間は、一切が己にかかつているかのように、ふるまわなくてはならないのであつて、またこの制約下のみ、いつそう高次の知恵（「神」）も人間の善意の努力に完成を授けてくれようと、希望してもよいのである。

(VI 101/133)

もし事情がこのようだとすると、道徳的実践を行うことのできない者たちには、このような希望はもはや残されて、いないことになるだろう。⁽⁴⁰⁾たとえば余命三ヶ月の人に「長生きしてや」と言うことは、このカント的観点では「偽善者の祈り」ではない。

だから、「偽善者の祈り」を取り返さなければならないのである。この奪還の理論的可能性を支えるのはカント哲学自身である。カントによると、祈りとは、前々節で引用した言葉を使えば、要するに、「何かが無制約的に信頼して誓言できる性質のものではないことを自分では意識しているのに、神の前でさえそれが確実、と、言い張る」行為である。「嘘だと承知で確実だと言ひ張る」というこの偽善的行為は、本稿が捉え直してきたカント哲学自身においてこそ、「自己への嘘」として現れえたのである。⁽⁴¹⁾

結びにかえて

本稿の議論はすぐ前で辿つてきたので、ここでは無駄な繰り返しは避けたい。本稿を閉じるにあたって、カント

哲学自身によって本稿が捉え直した「偽善者の祈り」＝「自己への嘘としての祈り」を思考するにふさわしい場所を、カントとともに確認したい。

「反省的判断力」が「要請＝信」だということは、「窮余の嘘」をつくこと——我々の日常に溢れるささいな嘘は、念入りに準備された嘘であるよりも、程度の差はあれ「窮余の嘘」である方がむしろ圧倒的に多いだろう——が、アブラハムを突き動かした原理と同じ原理に依拠したものだということである。したがって、アブラハムのとつた行為の原理は、何ら特権的なものではなく、実のところ、よくある経験を可能にさせるものとして我々にも共有されていると言ってよいはずである。重要なのは、「信」のその共有のされ方をどう考えるかである。行為遂行性と知の地平とが交差する場所がいわば〈普通の経験〉の場所であるならば、それはどういう場所だと考えたらよいのだろうか。「批判」だけでは狭すぎるのである。手引きになるのは、『判断力批判』「第一序論」の註での以下の言葉である。

実際人間は、自分がなにかあるものをなしとげることができないとか、それはまったく不可能であろうと確信しながら (überzeugt)、しかもそれを大いに生き生きと、また絶え間なく欲求すること (begehren) がありうる。〔…〕道徳にとつて重要な項目は、しばしば小説によつて、ときには超人間的な完全性や狂信的な幸福という、小説に類似した神秘的表象によつて育まれたこうした空虚で空想的な欲求を厳しく戒めるということである。〔…〕人間学にとつても次の課題は、重要ではないとは言えない研究課題である。すなわち、いったいなぜ自然はわれわれのうちに空虚な願望と憧憬という（これらは、たしかに人間生活のうちで大きな役割を果たしている）、こうした不毛な力の消費に対する素質を植えつけておいたのか。(XX230-231/234 傍線引用者)

三点着目したい。まず、〈不可能だと確信しながらそれを欲求すること〉とここで言われているものの具体例として、この「第一序論」に対応する『判断力批判』序論では「見通しうる限り避けることのできない禍患 (Übel) を避けようと願う祈り」(V178/25) が挙げられている点。第二に、ここでカントが「批判」だけではなく「人間学」をも持ち出している点。この「人間学」とは「実用的、見地における人間学 (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)」のことである。⁽⁴³⁾したがって、カントの念頭には「実行的行為」の原理である「抜け目なさ」があるはずである。⁽⁴⁴⁾第三は、その「人間学」をも念頭に入れたカントが問題にしようとしているのが、「臆見」(あるいは、厳密な規定ではないが、おそらくカントは「仮象」一般を念頭に置いているのだろう) だという点である。⁽⁴⁵⁾

以上の三点が重要なのは、カントにおいて「欲求能力 (Begehrungsvermögen)」は、「上級能力」としては理性を意味しうるのだから、〈不可能だと確信しながらそれを欲求すること〓「祈り」〉を、本稿が描き出そうとしてきた「自己への嘘」として受け取り直すことができるように思われるからである。そうであるなら、「人間学」という広大な地平にこの「自己への嘘」を位置づけ直すことも十分ありえるはずである。そうすると、アブラハムの「信」は「思い込み〓盲信」からは「実用的」意味で、程遠く、アブラハムが実は抜け目なく計算していた、可能性さえ見えてくる。デリダはこう言う。

アブラハムにとって息子の命が自分の命よりも貴重だったことは、かなりの根拠をもって言えると思うが、結局この息子の命を断念することによって、まさにアブラハムは勝利する。彼は勝利するという危険を冒す。より正確に言えば、勝利することを断念し、応答や報奨、彼に返されるはずのもの、彼に戻ってくるようなものを何も期待しないことによって「…」、この絶対的な断念の瞬間、その同じ瞬間に、犠牲にしようとする決心していたものそれ自体をアブラハムは神から返してもらう。返してもらえたのは、アブラハムが計算しな

かったからである。「うまくやったな」、至高のこの上位の計算を脱神話化する者なら、そう言うだろう。この計算とはもはや計算しないことだからである。(DM132-133/197 傍線引用者)

アブラハムでさえもこのような「計算」のエコノミーから逃れてはいない。⁽⁴⁶⁾むしろそれは当然と言えば当然である。なぜなら、「信」においては、道徳法則だけでなく、それと区別できない仕方、「実用的」な「抜け目なさ(自己愛)」もまた行為を駆り立てているからである。本論では論じることができなかったが、「理性の事実」として道徳法則を聴取しているにもかかわらず、自己愛からどうしても別の格率を採用してしまうという「根元悪」概念(VI32/43)をカントが導入するのは、この局面だと言ってよい。我々は「悪への本性的性向」(VI32/43)を持つ以上、我々の行為はすべて「実用的行為」という性質を帯びざるをえないわけである。⁽⁴⁷⁾あの医者もまた、確かに「助けるべし」というような命法を道徳法則として聴取したはずだが、単に道徳法則の聴取ということだけなら、それは「知」であって診断に迷うこととは水準が違うので、そもそも祈る必要は出てこない。もちろん、「計算」(「実用」)だけならそれは「臆見」の域を出ないのであつて祈りにはならない。「端的に希望なし」で終わってしまわず、かといって抜け目ない計算で済ますこともできずに、「希望なしに祈る」⁽⁴⁸⁾＝「臆見だと承知で知として確信する」ことへと向かいうるのは、道徳法則の聴取と計算が同時に生起しているからである。この意味では、「希望なき祈り」はこのエコノミーの回路に絡み取られることでしかありえない、とも言える。「定言命法」に「残忍」の臭いを嗅ぎつけたニーチェが、カントのことを「偽善者(ペテン師) (Tartüffler)」⁽⁴⁹⁾だと強烈に批判したことはよく知られているが、このように見えてくると、カント本人はそんなことは百も承知で、「偽善者」として、振る舞っていたようにも思える。⁽⁵⁰⁾

ゾシマ長老のように「肝心なのはおのれに嘘をつかぬことです」と言い切れる境地に立てない我々をカントが偽

善者だと批判すればするほど、我々からは神への「希望」は奪い取られるだろう。そして、偽善者カントはそうすること、我々偽善者にも「希望なき祈り」をそつと残したのである。⁽⁵²⁾

註

(1) 本稿は、日本宗教学会第八一回学術大会（愛知学院大学（オンライン）二〇二二年九月一日）パネル「虚実性の宗教哲学——宗教概念の死後の生」（代表者：根無一行）での発表「カント『純粹理性批判』における〈Glauben〉と〈pragmatisch〉」を大幅に加筆修正したものである。なお本稿は、龍谷大学国際社会文化研究所の助成（共同研究「宗教概念批判以降の宗教研究に基づく人間性の探究」（研究代表者：古荘匡義）を受けており、また、日本宗教学研究諸学会連合研究奨励賞の共同研究（研究代表者：下田和宣）「宗教概念批判を経由した宗教哲学の可能性についての総合的研究」の成果の一部である。

(2) カント (Immanuel Kant) のテキストの引用・参照はアカデミー版カント全集を用い、その巻数をローマ数字（ただし慣例にならうって『純粹理性批判』の第一版は「A」、第二版は「B」）によつて、また頁数をアラビア数字によつて本文中に記す。訳は岩波全集版を使用させていただいた。変更した部分もあるが、精密な訳業に記して感謝したい。〔 〕の後は邦訳の頁数である。また他の引用・参照に関しても邦訳のあるものができるだけ参照させていただき、対応する頁数を同様に併記したが、訳し直したところもある。デリダ (Jacques Derrida) のテキストに関しては以下の略号を用いた。C: « Circonfession », in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida* ; CP: *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà* ; DM: *Donner la mort* ; EF: John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, "Époque and Faith: An Interview with Jacques Derrida", in Sherwood and Hart (ed.), *Derrida and Religion: Other Testaments* ; FL: *Force de loi* ; FS: *Foi et savoir: Les deux sources de la « religions » aux limites de la simple raison* ; G: *De la grammaologie ; HM: Histoire du mensonge: Prolegomènes* ; P: *Passions* ; SP: « Le siècle et le pardon », in Jean-Louis Chrétien) のテキストに關しては以下の略号を用いた。PB: « La parole blessée: Phénoménologie de la prière », in Hannah Arendt) のテキストに關しては以下の略号を用いた。CC: « The Crisis in Culture: Its social and its political significance », in *Between past and future: Eight exercises in political thought* ; DI: *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann (Hrsg.), Bd. 2 ; TP: "Truth and Politics", in *Between past and future*. 以上の文献の書誌情報の詳細は註の末尾に挙げてある。

- (3) Ex. Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 95. 邦訳『存在と無』(上) 松波信三郎訳、一九九九年、一三二頁。
- (4) 確かに、「自己欺瞞」もまた自分の意図を「まったく知らない」わけではない。テーマを「自己欺瞞」として掲げる『存在と無』第一部第二章で、サルトルは「気づいていない」という事態を「通じていない (ne pas au fait de)」(ibid., p. 94. 邦訳一三〇頁)とも表現しており、注意して読むと、サルトルは自己欺瞞において自分が嘘をついていることを「意識している」とさえ言っていることがわかる (ibid., p. 107. 邦訳一四九頁)。欺こうとする自分の意図を自分がまったく知らないような希望であれば、それは「自己欺瞞」とは言えないからである (ibid., p. 90. 邦訳一二四頁)。たとえばデイヴィドソンは、それを自己欺瞞と区別して「希望的観測〔願望的思考〕 (wishful thinking)」と呼びこる (Donald Davidson, "Deception and Division", in *Problems of Rationality*, Oxford University Press, 2004, p. 207)。サルトルは「自己欺瞞を『自分の意図に気づいていない (意図をまったく知らないわけではない)』という認識の態度として巧みに捉えているわけである。サルトルにおいて、「説得的でない明証」(Sartre, *L'être et le néant*, op. cit., p. 109. 邦訳一五二頁)とも言われる自己欺瞞のそのような認識のあり方を可能にするのは、「反省されないままにあった意識状態」である「非措定的 (non-thétique)」な自己意識 (ibid., pp. 19-20. 邦訳二六頁)である。だから、このような自己意識に基づいた自己欺瞞には「眠りに落ちるように陥る」(ibid., p. 109. 邦訳一五二頁)と言われる。ここで注意すべきは、このように描かれる自己欺瞞は「知」の水準に位置する「自己への嘘」とは区別されねばならないという点である。「自己への嘘」は自分がしていることをはつきりと知つて、いるからである。ここが「自己欺瞞」と「自己への嘘」の分水嶺になる。しかしながら、サルトル自身にはこの区別は見られない。サルトルとしては、自己が自己を欺くという自己欺瞞のパラドキシカルな構造を説明する作業を通して、人間の意識の構造を、「その最も直接的な存在において、すなわち反省以前のノギトの内部構造においてそのあらぬところのものであり、そのあらぬところのものであらぬ」(ibid., p. 108. 邦訳一五〇頁)ものとして取り出せたらそれでよいからである。
- (5) 本稿は、「赦し」とは「赦しえないもの」に対してしかありえないアポリアだ、とするデリダの洞察 (SPI08/92) に対する一つの応答という性格を有している。
- (6) 「倒錯遂行性」に関しては、宮崎裕助『ジャック・デリダ——死後の生を与える』岩波書店、二〇二〇年、第二章参照。
- (7) 鵜飼哲は、脱構築によってもたらされうる危険な政治的可能性に対して批判的観点を取り続けることができるように、デリダ自身が「意図的な嘘」という考え方の必要性に対して「おそらくつかつてないレヴェルの注意深さを示している」(『ジャッキー・デリダの墓』みすず書房、二〇一四年、一一七頁)と指摘している。

- (8) たとえばイデオロギー論として「自己への嘘」という概念を展開させていくような試みが、本稿が次に取り組むべき課題である。
- (9) アリストテレス『命題論』早瀬篤訳『アリストテレス全集』第一巻、岩波書店、二〇一三年、一一九頁。
- (10) Martin Jay, “Pseudology: Derrida on Arendt and Lyng in Politics”, in Pheng Cheah and Suzanne Guerlac (ed.), *Derrida and the time of the political*, Duke University Press, 2009, p. 237. 本稿はデリダのアーレント読解について扱うことはしない。アーレントの嘘論に關しては本稿第三章参照。なお、デリダもアリストテレスのその言葉を引いているが、固有の言語の形として祈りがあるという考え方は退けている (HM28/25)。おそらくデリダは、むしろあらゆる言語が何らか祈りだと考えるので、「祈り」はデリダ的「信」と同義になるだろう。本稿の主題は、その地点から半歩だけ手前に戻って祈りの固有性を考えることである。
- (11) 伝統的に、神の「恩寵」が語られるのもこの局面である。たとえばアンセルムスは「恩寵によるのでないなら、正しき＝真つ直へゆ (rectitudo) を持つことはできぬ」と言っている。Anselmus, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio*, in S. Anselmi cantuariensis archiepiscopi opera omnia, Tom. I, Franciscus Salesius Schmitt (ed.), Friesrich Frommann Verlag, 1984, S. 267.
- (12) 本章の内容は、根無一行「希望なき祈りとカントの「信」——『純粹理性批判』「規準論」から『龍谷大学社会学部紀要』第六二号、二〇二二年を下敷きにしたものであり、ここでは細かい論証は省かざるをえなかつた。先行研究等含め、詳細はそちらを参照してほしい。
- (13) 「規準論」での区分と正確に一对一で対応しているわけではないが、『たんなる理性の限界内の宗教』(第一版一七九三年、第二版一七九四年、以下『宗教論』と略記)での以下のような議論は、「信」概念について本稿が問うている部分に光を当ててくれるように思われる。
- 啓示を聖なる歴史が物語つてくれるとおりに信じること (glauben) として啓示を (内面的にせよ外面的にせよ) 告白すること、これがそれ自体で神に嘉されるようにしてもらえらるための何かであるといった臆見 (Meinung) である。そもそもこのような信 (Glauben) は堅く真と見なししていること (festen Fürwahrhaltens) を内面的に告白することだから、間違はなくひとつの行いであり、それも恐怖に強いられたい行いであるので、正直な人であれば、このような条件に応じるくらいなら、他のどんな条件にでも応じたいと思うほどなのである。なぜなら、これ以外にどんな苦役奉仕をしても、せいぜい余計なことをするだけであろうが、しかし内面的に告白する場合だと、自分でもその真理性を確信していない (nicht überzeugt) 宣言をして、良心に背く

行いをなそうからである。したがって告白は（申し出を受けた善を受け入れることだから）それだけで神に喜ばれるようにはもらえらる、その人が思い込んでいる（sich überredet）なら、それはこの世界において実行されるべき道徳法則を遵守したよき生き方を超えて、さらにまさしく奉仕をもって神に依り頼めばないうと、その人が思い違いをしている（vermeint）ような何かなのである。（VII70-171/229-230、傍線引用者）

『純粹理性批判』のカントの論理構成で（臆見としての、信）というものを考えるならば、それは「確信していない」はずのものを真だと見なす「思い込み（Überredung）」であることになる（ここで語られている。本稿はここに別の可能性を探ろうとしている。また、『宗教論』はこの態度を「自己欺瞞（Selbsttäuschungen）」（VII73/232）だと断じるが、それに対して本稿は別様に考えられている。本稿第四章と註27参照。

(14) 「要請||信」の対象を「理論的には空虚だが実践的には実在的」だとする説明は、「理論」と「実践」という二つの世界を並行させているだけであるように思われる。カント哲学の形成史的にはこの問題は『判断力批判』（一七九〇年）に持ち越されたということになるだろう。本稿の文脈では、『判断力批判』第二部で主題となる「目的論的判断力」が、あたりに想起されるが、とりわけ最後の第九〇節と第九一節では『純粹理性批判』「規準論」第三節での「真と見なすこと」についての議論が、異同はあるものの再登場し、「信」を「要請」として捉えていく仕方もこれまでと同様である。それゆえ、結局のところ「要請」概念の不明瞭さはそのまま残されていることになるだろう。

(15) 実際、「実用的信」が自らの原理とする「幸福」に関して、『実践理性批判』では、「幸福に関する各人の判断ははなはだしく各人各様の臆見（Meynung）に左右され、加えてその臆見そのものも時に応じてさまざまに移り変わる」（V37/174）とされており、カントのこの言葉は「実用的信」が実は「臆見」ではない可能性を端的に示している。

(16) もちろん、「実践||定言命法||道徳性」と「実用||仮言命法||自己愛」の間の（形式）面での厳密な区別がカント倫理学の生命線であるが（V36/174）、いわば（質量）面としての「動機」に関しては、カントは二つの区別は決定不可能だと判断していると思われる（z. B. VI50-151/283; VI49/292; IV407/33; IV419/51）。「実践」と「実用」の区別の決定不可能性に関しては、「いかなる実践もその原理に純粹に忠実であることは決してない」（G59/83）と語っていたデリタの、たとえば『パッション』での議論を参照（P87-89/91-93）。「人倫の形而上学の基礎づけ」のカントは、こうした区別の決定不可能性を「敵を愛しなさい」というイエスの言葉（「マタイによる福音書」五章四三―四八節）に見て取っているように思われる。

義務そのものに基づく善行は、たとえ善行へと駆り立てる傾向性がまったくなくとも、それどころか自然に沸き上がる抑えがたい嫌悪感に逆らうのだとしても、実践的な愛であり、感受的でない愛なのである。(IV399/22)

「心をとろけさせる同情」(IV399/22) によってなされる愛は命じられることができない。傾向性に基づく愛の場合、命じられたからといって愛せるものではないからである。だから、「敵を愛せよ」という実践的愛は「感受的」愛とは無関係の領域でなされるものであるが、現実には「嫌悪感に逆ら」いながらなされる場合もあるとカントは考えているわけである。この事態は、「実践」と「実用」の区別が決定不可能になった行為を特徴的に示しているだろう。カントがここで実質的に見ていたのは、「自己への嘘」として可能になっている「嫌悪しつつそれに逆らって愛す」というアポリア的事態なのではないか。

(17) たとえば、アーレントはノートにこう書きつけている。「『実践理性批判』第一節。存在しているのは自己または理性的存在一般だけである。——人間は存在していない。」(DII819/471頁)。

(18) 「政治的判断」という語は出てこないが、Ronald Beiner (ed.), *Lectures on Kant's political philosophy*, University of Chicago Press, 1982, 邦訳『完訳カント政治哲学講義録』(ロベルト・ネイナー編) 仲正昌樹訳、明月堂書店、二〇〇九年も参照。

(19) *Eine Vorlesung Kants über Ethik: in Aufgabe der Kantgesellschaft*, Paul Menzer (Hrsg.), Pan Verlag, Rolf Heise, 1924, S. 289, 邦訳『カントの倫理学講義』(パウル・メンツァー編) 小西國夫・永野ミツ子訳、三修社、一九六九年、二九二―二九三頁。

(20) ここはもう少し丁寧な議論が必要だろう。本稿は、「嘘論文」の中に「窮余の嘘」に対するカントの例外的承認を見て取りうる可能性を裏付けるものとして、これらの講義を参照しているわけだが、たとえば「嘘論文」の訳者谷田信一は、「嘘論文」とこれらの講義における「窮余の嘘」に対するカントの扱いの違いを発展的に考察し、「嘘論文」は「窮余の嘘」を全く認めていないと読んでいる(「カントの実質的義務論の枠組みと「嘘」の問題」カント研究会編『批判的形而上学とは何か』(現代カント研究Ⅱ)理想社、一九九〇年)。そもそも「嘘論文」自体がカントの倫理学体系と整合性が取れていないというペイトンのような見方もある(Herbert J. Paton, "An alleged right to lie: A problem in Kantian ethics", in *Kant-Studien*, vol. 45, 1954, なおカント倫理学における「嘘論文」の位置づけ関する様々な視点については、堤林剣「パンジャマン・コンスタンの一貫性とアンビヴァレンス——コンスタン・カント虚言論争を手掛かりとして」『法學研究』第七五巻八号、二〇〇二年、三―四頁がクリアにまとめてくれおり、参考になった)。以上のような論点を勘案するならば、精緻な論証は今後の課題とする他ないが、本稿は、谷田と同様に「嘘論文」には「窮余の嘘」が存在しうる余地がないことを原理上では認めた上で、それにもかかわらず「窮余の嘘」をそこに読み込む、という手続きをしてい

ると整理できるだろう。

(21) ジェイは、「我々はシミュラクルの中で生きている」という一般的なテーゼ自体が「政治」的領域に位置づけられる以上、シミュラクルによって支配されてしまうことはありえないとしているが (Jay: "Pseudology", *op. cit.*, p. 251) 、そういう考えそれ自体がシミュラクルの中に回収されてしまう可能性がどこまでも残るだろう。

(22) このような「判断力」に関して、『実用的見地における人間学』(一七九八年、以下『人間学』と略記) のカントはこう書いている。「判断力は教え込むことができず、ただ訓練することができるだけである。[...] というのは、教え込むことは規則の伝達によって成立するからである。つまりもし判断力のための教則があるというのであれば、何かが規則の事例であるかどうかを判別することができるための普遍的な規則が存在しなければならぬことになるが、これでは無限に問いを繰り返すことになるからである」(VII199/129)。

(23) Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés*, P.U.F., 1987 (6^e éd.), pp. 85-86. 邦訳『カントと批判哲学』國分功一郎訳、筑摩書房、二〇〇八年、一二〇—一二一頁。

(24) この診断は、「腸チフス」という概念を持つ医者が、個別の一症例をその概念のもとに包摂する「規定的判断」のように見えるかもしれないが、むしろ「規定的判断力」自体が「反省的判断力」に基づいている、というのがドウルーズの見方である。多くの論者が指摘しているように (例えば、円谷裕二『経験と存在——カントの超越論的哲学の帰趨』東京大学出版会、二〇〇二年、二三一頁)、「規定的判断力」それ自体の使用はあくまで抽象的なものであって、所与の「普遍」が「特殊」を包摂するその具体的な仕方それ自体は「反省的判断力」を実は前提にしている。そうでなければ、そもそも「判断」の名に値しないからである。

ただし、小野原雅夫は、「道徳的目的」という普遍的なものが与えられている場合に、それを実現する手段としての具体的行為をどのように見出していったらいいのか (「規定的判断力の自由——定言命法の下で仮言命法を案出する技術的判断力——」カント研究会『判断力の問題圏』(現代カント研究二) 晃洋書房、二〇〇九年、六頁) という問題意識のもとで、あくまで「普遍」は所与であるとして「規定的判断力」の方を重視する。本稿ではカント解釈としてはこれ以上立ち入ることはできない。

(25) このような観点からすると、アーレントが「嘘論文」にポジティブな可能性を見出すことができなかつたのは、アーレントが「反省的判断力」から知の地平を捨象し、そこに行為遂行的な部分だけしか見て取らなかつたという事情が関係していたということになる。他方で、アーレントが描いたのと同様に、カントをもつぱら「神聖な命令への無条件的なたんなる従属」(HM34/49) の語

り手として描くデリダが、アールントと違つてこの「嘘論文」に言及しているという事実は、デリダが「反省的判断力」に知の地平が交差していることをも見て取つてゐることを示唆してゐるだろう。後論参照。

(26) カント自身は「信」と「自己自律」とを関連させて論じてはいないが、事柄として見た場合、両者の繋がりは明らかであるし、カント自身の記述にもそれを読み取ることが出来る。繰り返しになる部分もあるが、それを確認しておこう。

「特殊」や「偶然」の自覚から出発して肺病だと診断したあの医者その判断は、「思い込み」ではなく「臆見」である。しかし同時に、この判断はそれでも必然的な立法として「知」だとされる以上、理性の「かのように」という判断ではない。触れたように、「かのように」は「最も理性的な臆見」である。確かにカントは反省的判断力がもたらす「知」を「かのように」と表現してゐる (z. B. V218/76) が、それは理性の統制的原理とは別のものである点に注意せねばならない。この「かのように」は、あくまで理性とは別の能力である反省的判断力におけるものだからである (この論点に関しては、中本幹生「理性理念の統制的使用から反省的判断力の原理へ——『判断力批判』における体系的課題の成立』『哲学』第六九号、二〇一八年参照)。それゆえ、「反省的判断力」の「自己自律」が可能にするのは、「理念」としての「かのように」ではなく「要請＝信」である。

実際、カントは反省的判断力に関して、「対象を美しいと呼ぶならば、普遍的賛成をそれだけで持つてゐると信じて (glaubt)、あらゆる人の賛成を要求している」(V216/73、傍線引用者)と言つており、反省的判断を「信」という仕方での「真と見なす」ことだとしている。さらに、ここで目を引くのは、「要請」ではなく「要求 (Anspruch)」という言葉が用いられており、その直後に「要請する (postuliert)」のではなく「あえて要求する (ansinnt)」という語がゲシュペルトで記されている点である。カントがここで「要請」という語の使用を躊躇うのは、「論理的に普遍的な判断だけ」が「要請」しうるものだからである (V216/73)。今問題にしているのが「実践」と「実用」の区別が決定不可能な局面である以上、そして、カントの用法における「要請」に抱え込まれた「信」の客観的な不十分さ、という契機を最大化しようとしているという点を考慮する場合、「要請」という語ではなく、むしろ「あえて要求する (ansinnen)」という語の方が事柄に即した表現であるだろう。「要望」と訳す論者もいる。千葉建「趣味判断の範例的必然性をめぐつて——カント趣味論の側面」『倫理学』一八号、二〇〇七年、六七頁、七四頁。

なお、やや蛇足になるが、サルトルの「信」についての考え方も見ておこう。サルトルによれば、信じるものが存在するには信じることが非措定的に意識されてゐる必要がある。だから、サルトルは、「信じるとは、自分が信じてゐることを知ることであり、自分が信じてゐることを知るとは、もはや信じていないことである」(Sartre, *L'être et le néant, op. cit.*, p. 110、邦訳一五三

頁)と言う。「信じていること」について意識できるということは、信じるという行為遂行から何らか身を退けているということであり、それはただちに信の内に「疑念」のようなものを忍び込ませていることを意味するからである。「自分はそれを信じているだけだと知っている」と言えるということは、その対象に対する「疑念」を表明してしまっているだろう。自己矛盾を抱え込んだこのような「信」は、しかしながら、本稿が検討している「自己への嘘」とは異なる。「自己への嘘」は「知」の水準に位置しているのに対し、「非措定的な意識は知ではない」(ibid., p. 110. 邦訳一五三頁)からである。信についてのサルトルの、「あたかも確信しているかのように振る舞う」(ibid., p. 109. 邦訳一五三頁)という表現が物語るように、本稿の枠組みでは、サルトルにおける「信」の哲学的身分は「信」でも「知」でもなく、あくまで「臆見」である。サルトルの「自己欺瞞 (mauvaise foi)」概念はこのような「信仰 (foi)」理解を踏まえていたわけである。

(27) 確かに、カントは格率の転倒を「自己欺瞞」として論じているが (VI188/50)、最終的には、パウロの「善を行う者はいない。／ただの一人もいない」(ローマの信徒への手紙 三章一二節)という言葉——この言葉は、己の悪に対する痛切な自覚であろう——を、「自己欺瞞」についての「経験による裏づけ」(VI139/51)を有する有罪判決だと捉えるので、やはり「思い込み」ではなく「臆見」に囚われた「偽善者」が問題になっていると言えるだろう。

(28) 『人間学』でもこう言われる。「偽善者 (Heichler)」という言葉は (本来は溜息をつく人 (Häucher) と書かれたはず) 権威の高なお坊さんが説教しているさなかに深い溜息を漏らして、自分が敬虔な神の僕であることを巧みに演じてみせる欺瞞者 (vorspiegelnden Betrüger) を意味したはずだ」(VII1272/237)。

なお、カントは別の個所では、「呪物崇拜」を「偽善者」の態度ではなく「思い込み (Überredung)」だとしている (VI193/260)。それは、「自然法則によっても道德的な理性法則によっても何ものをも生じさせえないものが、すでにそれだけで願い事かなえるであろう、それも願い事かなうであろうとかたく信じさせずれば、またこの信仰にさらに特定の儀式を結びつけるならば、そうなるであろう」(VII193/260)と「思い込む」ような「真と見なすこと」だからである。こういう「思い込み」は、理念としての「恩寵」を手段として考えてしまう場合には「祈ること (Beten)」だとされるが (VII194/262)、すべあとの註では、そうした「祈り」が「臆見 (Meinung)」とどう語っても表現される (VII195/264) ので、「規準論」でのように「思ひ込み」と「臆見」は概念的には区別されていないが、むしろ、こうした記述のユレは本稿が問うているものに光をあててくれる。

(29) Otto Wilmann, *Geschichte des Idealismus*, Bd. 3, F. Vieweg, 1897, S. 507. この言葉はかつての教え子に宛てた手紙の中に見られる

もので、カントの偽らざる意見だろう。これについてはフリードリヒ・ハイラーが『祈り』の中で「哲学的な祈り」として批判的に言及している (Friedrich Heiler *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, Ernst Reinhardt Verlag, 5. Aufl., 1969, S. 210. 邦訳『祈り』深澤英隆監修、丸山空大・宮嶋俊一訳、国書刊行会、二〇一八年、一六七頁)。

(30) Emmanuel Levinas, « Le primat de la raison pure pratique », in *Philosophie*, N° 142, Éditions de Minuit, 2019, p. 7.

(31) *Ibid.*, p. 9.

(32) たとえば長坂真澄は、レヴィナスが指摘しているこのある種の「自己否定」に、脱領域化された「メシア的主体」を見て取っていく (レヴィナスにおける主体の脱領域化——カントを背景に) 『宗教哲学研究』第二十九号、二〇二二年)。

(33) 意外かもしれないが、タルムードイストであるレヴィナスには、「祈り」における「神との合一」的な事態を積極的に論じたものがある (Levinas, *À l'heure des nations*, Minuit, 1988, pp. 149-150. 邦訳『諸国民の時に』合田正人訳、法政大学出版社、一九九三年、二二四頁)。この記述に関しては、根無一行「レヴィナス的ケノーシスにおける苦しみの祈りの問題」『フランス哲学・思想研究』第一六号、二〇一一年参照。

(34) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」『西田幾多郎全集』第二巻、岩波書店、一九七九年、三七三頁。

(35) 武藤一雄『神学と宗教哲学との間』創文社、一九六一年、五二頁、二九頁。

(36) 氣多雅子『ニヒリズムの思索』創文社、一九九九年、五〇頁。

(37) 西田や武藤らの系譜上で「祈り」を主題的に論じた棚次正和は、「祈り」が「場合によっては個人的な願望や念力の類と同一視されるような致命的な誤解をこうむっている」として、「苦しい時の神頼み」といったような祈願や請願」というような「常識的な理解にへばりついた固定観念を一枚一枚剥ぎ落していくことが、祈りの研究を始めるに際して不可欠な作業となる」とする (『宗教の根源——祈りの人間論序説』世界思想社、一九九八年、六頁、三三三頁。本稿がやっているのは、そのように剥ぎ落されてしまった祈りの一つ一つを、いわば裏返して拾い上げるための作業である)。

(38) たとえば講談社選書メチエから出ているデリダの入門書は『知の教科書 デリダ』というタイトルである (林好雄・廣瀬浩司『知の教科書 デリダ』講談社、二〇〇三年)。あるいは、「知の巨人は死をどう見つめていたか」という副題を持つ仲正昌樹『思想の死相』(双風舎、二〇〇七年) はデリダに一章を設けている。思想系の入門的著作においてさえこういう提示のされ方をしているのだから、「知の巨人デリダ」というイメージはおそらく一般的に流通しているだろう。

(39) 「否定神学への抵抗」という視点でデリダを読み解いていく東浩紀も、当のデリダの言説（特に九〇年代以降のもの）に、「決定不可能なもの」を「神学化」「神秘化」してしまいかねない可能性を見て取っている（『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』新潮社、一九九八年、第二章参照。ただし、デリダの否定神学に対する立ち位置に関する東の捉え方は一面的だと思われる。この点の理解に関しては、佐藤啓介「あらゆる否定文はすでに神に取り憑かれている——デリダ・マリオンの否定神学論争とその現代宗哲学的意義」『日本の神学』第五四号、二〇一五年参照。

(40) 少し注意が必要なのだが、カントは、道徳的に生きないと幸福になれないと言っているのではない。カント哲学では「傾向性を満足させること」が幸福であるから（B834/90）、「実用的」という概念が示していたように、道徳法則によらなくても幸福になれる。また、「道徳的であれば、幸福を求めてよい」ということでもまったくくない点にも注意せねばならない。それは幸福を目的に設定することであり、そうしたたんに道徳性が消えることになるからである。以下の『実践理性批判』の文章にも注意が必要である。

道徳は本来、我々がいかかにして我々を幸福にするかということの教えではなくて、我々がいかかにして幸福にふさわしくなるべきかということの教えである。そして宗教がこれに加わる時、その時にのみ、我々が幸福にふさわしくなくはないように配慮した程度に应じて、いつの日か幸福に与るという希望もまた生ずるのである」（V130/310-311）。

こうしたカントの文章は、「最高善」という文脈でのものであり、道徳法則が最優先される以上、個人の幸福は考慮に入れないという話が大前提にある。その上で、それでもなお幸福がありえると希望できるのは、神の意志への一致を目指すことによつて「最高善」へと到達できると考えられる場合のみだ、ということが言われているのである。そこから翻つて、「道徳」だけを見た場合、「幸福にふさわしくなる」という表現が出てくるわけである。

(41) 「呪術的だと批判されるが、これほどどの宗教にも見られる「普遍性」のある宗教現象も珍しい」と小田淑子が表現する「現世利益」（『《宗教への視座》序論』『岩波講座 宗教』第二巻、岩波書店、二〇〇四年、一九頁）も、この観点から理解されるべきだということになるだろう。

(42) 応用倫理学の立場から嘘を論じたシセラ・ボクの、「嘘は説明を要するが、真実は通常その必要がない」（*Sissela Bok, Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Pantheon Books, 1978, p. 30. 邦訳『嘘の人間学』古田暁訳、TBSブリタニカ、一九八二年、五四頁）という言葉は、嘘をつく行為は現実的にはいつも具体的な状況で生じることを思い起こさせてくれる。理由があるからこそ嘘をつくわけだから、嘘をつく行為は、程度の差はあれ、すべて「窮余の嘘」だと言えるのではないだろうか。

(43) カントには、「実用的見地における人間学」とは別に「道徳的人間学」への言及がある (VI217/30)。前者を「記述的人間学」、後者を「規範的人間学」とした上で、「規範的人間学の定位する問題領域は、つねに義務遂行の困難と義務違反とに満ちていて、そこに生きる人間は、「これでいいのか」、「これではいけないのではないか」という問いの噴出の最中にいることになる」とする御子柴善之(『実践哲学の第三層——カントの「規範的人間学」構想——』『哲学論集』二〇一一年、三四頁)に従えば、引用した「第一序論」のカントの念頭にある「人間学」は、「実用的見地における人間学」の方であることがはっきりする。とはいえ、本稿が注目してきたように、「実用」と「実践」の区別が現実的には決定不可能であるならば、「道徳的人間学」と「実用的見地における人間学」の境界線もそれとして維持できないのではないだろうか。実際、カント自身は「道徳的人間学」規範的人間学」についてほとんど語らなかつたという事実は、この区別の決定不可能性を物語っているように思われる。

(44) 『人間学』が対象とする領域に関して、たとえばフーコーはこう言っている。「実用的な自由においては、要求と狡知が、怪しげな意図と人目を欺く隠蔽が、主導権を握ろうとするひそかな企みが、そして忍耐と忍耐の間で成立する妥協が問題となる」(Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique, précédée de Michel Foucault, Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Vrin, 2008, p. 27. 邦訳『カントの人間学』王寺賢太訳、新潮社、二〇一〇年、四六頁)。『純粹理性批判』「規準論」の手前には、このような「不純き、虚飾、偽善 (Heuchel)」についての人間学的な視点が見られる (B775-776/42-43)。

(45) 『人間学』における「仮象」の位置づけに関しても、フーコーの以下の言葉がわかりやすい。「『人間学』における」感性についての研究が、批判に見られた「仮象」と「現象」の大きな対立を再び取り上げていとはいえ、それが探索するのは現象のなかで根拠づけられているのは何でありえるかではなくて、仮象のきらめきのなかで魅惑的だがはかないものとは何か、仮象はいかにしてきらめかせることによって覆い隠すのか、またいかなる場合に自分が隠すものを伝達できるのか、といったことである」(ibid., p. 43. 邦訳八三頁)。

(46) 「希望なき祈り」における「計算」のエコノミーについても、デリダは同様の指摘をしている (ER31)。

(47) 『宗教論』の観点からすると、「窮余の嘘」においては格率の転倒が行われているということになる。格率の転倒一般に関して、そいではいふ言われている。

いくら道徳法則への崇敬を表明しても、法則がそれだけで十分な動機であること、自らの格率において他のいかなる選択意志の規定根拠にもまさること、これを容認しないなら、それは偽善であり (geheuchelt) 、「このような偽善への性向は、内的な

不信、すなわち道徳法則の解釈に際して、法則が不利になるようにして自分を欺こうとする性向なのである。(VI2/57 傍線引用者)

(48) Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), *Nietzsche Werke: kritische Gesamtausgabe*, Abt. 6, Bd. 2, Walter de Gruyter & Co., 1968, S. 316. 邦訳『道徳の系譜』信太正三訳(『ニーチェ全集』第一巻)筑摩書房、一九九五年、四三五頁。

(49) Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a. a. O., S. 13. 邦訳『善悪の彼岸』前掲書、一三頁。

(50) たとえば、カント哲学全体を視野に入れて、「実用的人間学」という見地から批判哲学や当の人間学自体を捉え直そうとする。勝西良典の非常に広い射程を持った議論(「人間的生の一回性——超越論哲学と実用的見地のカント的交差——」『哲学論集』第四〇号、二〇一一年)は、「要請」概念の検討という本稿の文脈に置かれるならば、本稿のテーマと重なり合う部分が大きいに思われる。勝西は、「主体の(格率の)法則化は、(…)欺瞞としての普遍的法則の確信的密輸入という意味づけをあたえられることになるだろう。こうして、このような主体的法則を世界に浸透させる主体の実践は、理性を「騙る」似非理性的存在者の Spiel として定式化されることになろう」と述べて、その身振りを「命懸けの嘘」だとする(同論文、八二頁)。この身振りはカント自身のものでありうるはずである。実際、フーコーは「実践理性が定言命法の中でアプリオリなものとして保証していたこの関係(「なしうること」と「なさねばならぬこと」との関係)は、人間学的考察においては、日常的な営みの具体的な運動のなかで、すなわち「Spielen」の中で保証される」と述べている (Foucault, *op. cit.*, pp. 32-33. 邦訳五八頁)。

「窮余の嘘」という概念に戻ると、先述のように、理由があるからこそ嘘をつく以上、嘘をつく行為は程度の差はあれすべて「窮余の嘘」だと見なせると思われるが、「嘘をつくために嘘をつく」という行為も、たとえばジャン・ジュネが「裏切りの愉悅を経験したことのない者には愉悅の何たるかはいささかも知られない」(Jean Genet, *Un capitif amoureux*, Gallimard, 1986, p. 85. 邦訳『恋する虜』鶴飼哲・海老坂武訳、人文書院、一九九四年、九三頁)と書いているように、愉悅を得ることがその理由だと考えられるので、いずれにせよあらゆる嘘は「窮余の嘘」だと言えるだろう。

なお、「祈り」という文脈において「愉悅 (extase)」という語は、たとえば「やむにやまれぬ仕方では生まれる祈りという行為そのものももたらす喜びというものがある」というような考え方(鈴木泉「祈りについて」『ひととおもい』創刊号、東信堂、二〇一九年、二一八頁)を喚起させる。このような思考の系譜として、ミンコフスキーのように、祈りに「生の躍動 (élan vital)」を見て取

るものがあるが (Eugène Minkowski, *Le temps vécu: études phénoménologiques et psychopathologiques*, Delachaux et Niestlé, 1968, p. 101. 邦訳『生きられる時間』一、中江育生・清水誠訳、みすず書房、一九七二年、一四二頁)‘そうすると、本稿の論点からはヘルクソンが提示した「仮構機能 (fonction fabulatrice)」(Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, P.U.F., 2005 [1932])を検討する必要があるだろう。実際、本文で引用した「いったいなせ自然はわれわれのうちに空虚な願望と憧憬という(これらは、たしかに人間生活のうちで大きな役割を果たしている)、こうした不毛な力の消費に対する素質を植えつけておいたのか」というカントの問いに対するカント自身の回答は、「生の促進のため」である (vgl. XX231/235)。⁵⁰ この観点は『判断力批判』では「夢」に関して提示され (V380/38)、『人間学』では「夢」(VIII69-171/189-190/115-117)のみならずたとえは「酔っ払うこと」(VIII69-171/86-88)に関して提示されるが、このような観点に関しては、カントの自然理解や目的論を検討することが求められるだろう。それと関連しているが、本稿ではまったく触れることができなかった、「構想力／想像力」という極めて射程の広い問題系を視野に入れた考察が必要になるだろう。これらの作業は今後の課題としたい。

(51) ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』(上) 原卓也訳、新潮社、二〇〇四年、一〇二頁。

(52) 平凡な者の「希望なき祈り」がポストコロナル的な射程を有していることについては、根無一行「ポストコロナルの神義論——希望なき抗議」『龍谷大学社会学部紀要』第五九号、二〇二二年、八一頁参照。

【カントの文献】

- ・ *Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1900ff.
- ・ 『純粹理性批判』(中)(下) 有福孝岳訳 (『カント全集』第五卷・第六卷) 岩波書店、二〇〇六年。
- ・ 『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳 (『カント全集』第七卷) 岩波書店、二〇〇〇年。
- ・ 『実践理性批判』坂部恵・伊古田理訳 (『カント全集』第七卷) 岩波書店、二〇〇〇年。
- ・ 『判断力批判』(上)(下) 牧野英二訳 (『カント全集』第八卷・第九卷) 岩波書店、一九九九年・二〇〇〇年。
- ・ 『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳 (『カント全集』第一〇卷) 岩波書店、二〇〇〇年。
- ・ 『人倫の形而上学』樽井正義・池尾恭一訳 (『カント全集』第一卷) 岩波書店、二〇〇二年。
- ・ 『哲学における最近の高慢な口調』福谷茂訳 (『カント全集』第一三卷) 岩波書店、二〇〇二年。

- ・「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」谷田信一訳、『カント全集』第一四巻、岩波書店、二〇〇二年。
- ・『実用的見地における人間学』渋谷治美訳、『カント全集』第一五巻、岩波書店、二〇〇三年。
- ・「諸学部の争い」角忍・竹山重光訳、『カント全集』第一八巻、岩波書店、二〇〇二年。
- ・「コリンズ道徳哲学」御子柴善之訳、『カント全集』第二〇巻、岩波書店、二〇〇二年。

【デリダの文献】

- ・ *De la grammatologie*. Les éditions de minuit, 1967. 『根源の彼方に——グラマトロジーについて』(上) 足立和浩訳、現代思潮社、一九七二年。
- ・ *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, 1980. 『絵葉書——ソクラテスからフロイトへ、そしてその彼方』若森栄樹・大西雅一郎訳、水声社、二〇〇七年。
- ・ « Circonfession », in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Seuil, 1991.
- ・ *Passions*, Galilée, 1993. 『パッション』湯浅博雄訳、未來社、二〇〇一年。
- ・ *Force de loi*, Galilée, 1994. 『法の力』堅田研一訳、法政大学出版局、二〇〇三年。
- ・ *Foi et savoir: Les deux sources de la « religions » aux limites de la simple raison*, Seuil, 1996. 『信と知——たんなる理性の限界における「宗教」の二源泉』湯浅博雄・大西雅一郎訳、未來社、二〇一六年。
- ・ *Donner la mort*, Galilée, 1999. 『死を与える』廣瀬浩司・林好雄訳、筑摩書房、二〇〇四年。
- ・ « Le siècle et le pardon », Seuil, 2000. 『世紀と赦し』鶴飼哲訳『現代思想』二〇〇〇年一月号、青土社。
- ・ John D. Caputo, Kevin Hart, and Yvonne Sherwood, “Époque and Faith: An Interview with Jacques Derrida”, in Sherwood and Hart (ed.), *Derrida and Religion: Other Testaments*, Routledge, 2005.
- ・ *Histoire du mensonge: Protégomènes*, Galilée, 2012. 『嘘の歴史——プロレグメナ』西山雄二訳、未來社、二〇一七年。

【クレチアンの文献】

- ・ « La parole blessée : phénoménologie de la prière », in *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, 1992.

「自己への嘘」としての祈り

【アレントの文献】

- ・“Truth and Politics”, in *Between past and future: eight exercises in political thought*, Penguin Books, 1977. 「真理と政治」『過去と未来の間——政治思想への8試論』引田隆也・齋藤純一訳、みすず書房、一九九四年。
 - ・“The Crisis in Culture: its social and its political significance”, in *Between past and future*. 「文化の危機——その社会的・政治的意義」『過去と未来の間』。
 - ・ *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann (Hrsg.), Bd. 2, Piper, 2002. 『思索日記Ⅱ 1953-1973』(ウルズラ・ルツツ／インゲボルク・ノルトマン編、青木隆嘉訳、法政大学出版社、二〇〇六年。
- (筆者 ねむ・かずゆき 京都大学非常勤講師／宗教哲学)

La prière comme « mensonge à soi » : la « foi » et le « jugement réfléchissant » chez Kant

par

Kazuyuki NEMU

Chargé de cours de l'Université de Kyoto

Selon Jacques Derrida, il n'y a pas d'espoir dans la prière ou la foi. S'il y a de l'espoir dans la prière, ce n'est qu'un « calcul » et donc la prière ne mérite pas le nom de prière. Cependant, la prière ne se fait pas sur le mode de la « mauvaise foi », où l'on ne sait pas ce que l'on fait. La prière est une prière parce que l'on sait soi-même qu'il n'y a pas d'espoir. La prière n'a donc pas une structure de mauvaise foi, mais de « mensonge à soi ». Toutefois, il est impossible de se mentir à soi-même d'une manière qui ne soit pas une mauvaise foi, car la personne à qui l'on ment connaît naturellement le mensonge. Se mentir à soi-même est une expérience d'aporie.

Nous nous tournons ici vers Kant, qui a sévèrement condamné le mensonge et la prière. En effet, nous pensons que le système philosophique de Kant, qui a rendu possible cette condamnation radicale, est également une ressource philosophique positive pour le mensonge et la prière. Le but de cet article est, à travers Kant lui-même, de reprendre la prière entre nos mains en élucidant sa structure.

La réflexion de Jean-Louis Chrétien dans « La parole blessée : Phénoménologie de la prière » (1992), selon laquelle la « prière » se situe à l'intersection des horizons du « vrai et du faux » et de la « performativité », constitue notre point de départ (Chapitre 1).

Dans « Le canon de la raison pure », au sein de la *Critique de la raison pure*, Kant considère la « croyance » comme « le fait de tenir quelque chose pour vrai subjectivement suffisant mais objectivement insuffisant » et la comprend comme une « croyance pratique » nécessaire (le « postulat » dans les termes de la *Critique de la raison pratique*), à la différence d'une « croyance pragmatique » accidentelle. Cependant, la distinction entre ces deux « croyances » est indécidable dans la réalité. Il est donc possible d'interpréter la « croyance » comme un

« mensonge à soi », qui sait que quelque chose est accidentel, mais qui se ment à soi-même et le considère comme nécessaire (Chapitre 2).

Or, Kant, dans « Sur un prétendu droit de mentir par humanité », a catégoriquement rejeté le mensonge. Cependant, il est possible d'y lire la possibilité que Kant accepte exceptionnellement le « mensonge d'urgence ». Si tel est le cas, alors dans la philosophie de Kant, le « mensonge d'urgence » peut apparaître comme un « mensonge à soi = croyance ». La condition de possibilité de ce « mensonge à soi = croyance » est le « jugement réfléchissant » présenté dans la *Critique du jugement*. En effet, la fonction d'« héautonomie » du jugement réfléchissant croise l'horizon du « vrai et du faux » et celui de la « performativité ». Ainsi, la structure du « mensonge à soi » que possèdent la prière et la croyance est clarifiée (Chapitre 3).

Dans *La religion dans les limites de la simple raison*, Kant condamne la prière comme l'acte d'un « hypocrite » qui « affirme même devant Dieu que quelque chose est certain, alors qu'il est conscient lui-même que cela n'est pas du caractère tel qu'on peut l'affirmer avec une confiance illimitée ». Cependant, cette même philosophie kantienne nous fait comprendre que cet acte est celui d'un « mensonge à soi » (Chapitre 4).

Dans la philosophie kantienne, qui considère que seuls ceux qui ont une pratique morale peuvent avoir de l'espoir, il n'y a plus d'espoir pour les hypocrites qui prient. C'est précisément pour cette raison que Kant nous laisse, nous les médiocres, « la prière comme mensonge à soi » (En guise de conclusion).