

科学技術時代における哲学と宗教 —— H.ヨナス『責任原理』の再検討 ——

以下に掲載する五編の論考は、2005 年 3 月に東京で開催された国際宗教学宗教史会議第 19 回世界大会におけるシンポジウム「科学技術時代における哲学と宗教——H.ヨナス『責任原理』の再検討——」の発表原稿に若干手を加えたものである。このシンポジウムは、ヨナスの著『責任原理』の二年半にわたる共同研究を基礎にして実現した。当日は、この共同研究のメンバーとして活動を共にしてきた松丸壽雄、神尾和寿両氏にコメントーターとして加わっていただき、貴重な論評を賜うことができた。

この共同研究を通してわれわれが追究してきたのは、ヨナスの著作の文献的な解釈にとどまる事柄ではなく、ヨナスの原理的考察が直面せざるをえなかった困難へと自ら身を寄せ、そこから現代において「宗教哲学」の名に値する思索を進めていくための示唆を引き出すということである。それぞれの論考は、ヨナスの思索の特定の側面に的を絞りつつも、時には論者自身の問題関心を積極的に投入して、この課題に果敢に挑んでいる。五編を通読すれば、それぞれ独立性の高い論考でありながら、『責任原理』の読書会として始まったこの共同研究の蓄積が行論のそこそこに透かし見られるのではないかと思う。

もちろんこれで満足だというのではない。シンポジウムの際にフロアから出た二つの質問(稲垣久和氏、蔵田伸雄氏)は、いずれもヨナス思想の政治哲学的側面がわれわれの企画から抜け落ちていることを指摘するものであった。この点については自覚していたが、もしかすると、これは単に企画構成上の不備というのではなく、われわれが考える宗教哲学自体のアキレスの腱を示す事柄であるのかもしれない。また、神尾氏のコメントにあった「哲学と宗教の間の溝を耕す」という課題、そして松丸氏が強調された「科学技術文明の極点における〈個〉の行方」という問題は、今回のわれわれの論考では答えきれていないものであるといわざるをえない。いずれにせよ、いまだ道は半ばであり、考察すべきことは山積している。読者の方々にも色々ご教示いただければ幸いである。

IAHR シンポジウム企画の代表者として 杉村靖彦

< 共通凡例 >

- ◇ 『責任原理』のテキストは以下のものを用いた。

Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main 1979. 邦訳:『責任という原理 —— 科学技術文明のための倫理学の試み』、加藤尚武監訳、東信堂、2000 年。

- ◇ 『責任原理』からの引用は、本文中に括弧して略号PVのあとにドイツ語原書のページ数を記し、セミコロン「;」のあとに邦訳のページ数を示す。

例 : (PV36; 22) → 原書 S.36、邦訳 22 頁

1. エコロジーとアニミズム

現代の科学技術の急激な進歩によって、自然環境の破壊をどのように食い止めるかという問題は、現代における極めて重要かつ火急の課題として私たちの目の前に突きつけられている。ハンス・ヨナスもまたその著書『責任原理』において、自然を保護する根拠を探究し、それを責任概念に求めている。本研究における主眼はヨナスの責任概念の分析にあるが、この分析をいっそう分りやすくするための仮設として、「エコロジーとアニミズム」という図式を提示しておこうと思う。

自然環境を保護するという視点に基づく多岐にわたる一連の取組みを総称して「エコロジー」と言うが、周知の通り、「エコ」はもとギリシア語で「オイコス」、すなわち「家」のことであり、その意味で、エコロジーは私たちの住む「地球環境」を一つの「家」と見なすことをその出発点としている。自然環境が破壊されるということは私たちの住む「家」の破壊を意味する。言うなれば、住む「家」を放蕩の末に無くすということは、生活を共にしている家族のみならず、子孫からも生活の基盤を奪うことなのである。

このように考えた場合、エコロジーとは自然にそれ固有の価値を見出し、それ自体において保護するという立場ではないことがわかる。というのも、自然を保護しなければならないのは、自然が私たち人間にとって「家」であるからである。「人間の生存」にとって不可欠で有益だからこそ自然を保護しなければならない、というのがエコロジーの発想の根底にはある。自然を保護しようとするエコロジーと自然を破壊するテクノロジーという一見するとまったく相反する二つの立場は、「人間にとって有益である」ことを目的として共有しているがゆえにその「人間中心主義的な発想」を共有しているのである。こうしたいわゆる人間中心主義的な発想の起源は、人間を自然の支配者として位置づけるユダヤ・キリスト教的発想にあるとよく言われているが、もしそうだとすれば、これは素朴な利己主義であると同時に宗教的な裏づけをもったものであるということになる⁽¹⁾。

それに対し、「自然を保護する」という目的においては同じであるが、その出発点となる発想を根本的に異にする立場がある。それが「アニミズム」の立場である。人間と自然とのかかわりにおいて、アニミズムと呼ばれる自然崇拝が古来、世界の多くの地域で重要な機能を果たしてきたという事実がある。周知の通り、アニミズムとは、自然現象や自然物⁽²⁾に対し、何らかの「精神性」を認めるプリミティブな信仰形態であり、自然の一切は「聖なるもの」として尊重される。この場合、「聖なるもの」とは「犯してはならないもの」あるいは「タブー（禁忌）」であり、人間の恣意によってむやみに手を加えてはならないものだということである⁽³⁾。

エコロジーとアニミズムを対比させるこうした図式は、特に目新しいものではない。しかし、私たちがここで確認しておきたいのは、エコロジーとアニミズムは「自然を保護する」という点でよく似ているが、それぞれの根底に

ある発想はまったく異なっており、しかも、その発想は何らかの「宗教性」を基盤としているということである。そこからさらに進んで私たちは次のような問いを発しようと思う。宗教が社会的規範としての倫理を裏づける強力かつ唯一の根拠であった原始共同体と同様に、現代においてもなお依然として倫理には何らかの宗教性が反映されているのではないか、そして、倫理における宗教性のこうした反映は、合意形成の作業と化した現代倫理学の合理性の影に隠れて見落とされているのではないかと。

2. 恐れにもとづく発見術

ヨナスが『責任原理』で中心課題に据える自然保護にも、二つの立場が共存している。一つは、自然を破壊してはならない(自然が固有の目的をもつことに由来する存在要求を尊重せよ)というものと、もう一つは、「自然を保全する関心を道徳的な関心にしてしまう最後の拠り所は、人間の運命が自然の状態に依存していることにある」(PV. 27;15)と言われるように、「人類の存続」のために、自然を人類の財産として後世に残さなければならないというものである。冒頭で私たちが確認した自然保護の二つの立場に比して言えば、前者がアニミズム的立場で、後者がエコロジー的立場であるということになろう。したがって、ヨナスの倫理学を、依然として人間中心主義的なものであると片付けてしまうことはできない。

では、ヨナスの議論に内在するこの二つの相反する立場は、どのように連関しているのであろうか。この二つの立場を繋ぐ論拠としてヨナスが挙げているのは、主に、人間の行為の範囲確定と自然＝本性(Natur)のあり方に関する議論である。まず、人間の行為の範囲確定に関して言えば、これは通常の人間関係について従来の倫理学でも言われていることであるが、「行為という賭けに際して、関係する他者の利害を丸ごと賭け金としてはならない」(PV. 79;64)、もっと厳密に言えば、そうした選択を正当化するようないかなる論拠も見出すことはできないというものである。次に、自然＝本性のあり方に関して言えば、Natur という言葉の二つの意味合いを勘案してヨナスの議論を捉え直せば、私たちの生存の基盤としての「外的自然」(私たちが素朴にイメージする「自然」と、生物であるかぎりでは私たち人間が従わざるをえない「内的自然」としての「本性」が区別される。ヨナスが危惧するのは、環境問題に見られるような外的自然への介入だけではなく、最先端の医療技術に見られるような内的自然(人間の本性)への介入である。今となつては、最先端医療が人間の生死といった形而上学的問題に触れるものであることを知らない人はいないだろう。科学技術の進歩は、外的にも内的にも自然＝本性を決定的に変質させてしまう力を持ち、今後の私たちのみならず、後々の世代に対しても、そのように変質させられた基盤で生きることを強いるということを意味するまでになりつつあることが、ヨナスにとっての問題であると同時に「恐れ」なのである。

ヨナスはこの「恐れ」をもって、責任の所在を発見する手法を提唱する。「恐れにもとづく発見術」と呼ばれるこの手法をヨナスが採用するのは、「害悪を識別することは善さを識別するよりも、私たちににとってずっと容易である」(PV. 63;50)からということもあるが、まず何が危機に瀕しているかを知らなければ、私たちが保護しなければならないのが何で、それはなぜなのかさえ分らないからでもある。この手法は、私たちが日々の行動を決定する際に行っているものとして変わりはないが、科学技術の進歩が「短期予測」にもとづくものであるにもかかわら

ず、「一挙に全体にかかわる」という性格をもつものであり、私たちの日常的な行動と比べてみてもその規模と効力がケタ違いであるがゆえに、その深刻さもいっそう大きいと言わざるをえない。

3. 加害者意識としての責任概念

とはいえ、「責任がある」とはそもそもどういうことなのだろうか。というのも、責任の所在や有無、その重みの捉え方に関しては、個々人によって相当の温度差があるし、「何が悪いのだ」と開き直す相手に対して、私たちはこれといって有効な対策をもたず、ただ閉口するだけということが多くのように思われるからである。責任を動機づけるものは果たして何なのだろうか。

ここで問題になっている自然保護が私たちにとっての「義務」となるのは、ヨナスによれば、自然環境が私たちの行為によって危機に瀕する可能性があるからである。「われわれはこの生物圏全体に及ぶほどの力を持っている」(PV. 27;14)以上、「もはや修辭的にすら語ることができない」ほど、「人間の行為によって全体が減び去ることが現実の可能性となった」(PV. 33;20)という洞察がなければ、自然保護が私たちの義務であるという考えは生じようがないだろう。しかも、それが私たちの義務であると理解するということは、私たちがその義務を果たす「責任」を持っているということを意味する。

ヨナスも区別しているように、一般的に、責任概念には二つのものがある。「すでに行われた行為に対する事後的な決算」(損害賠償と処罰) (PV. 173;164)としての責任と、「将来なされるべき行為の決定に関する責任」(PV. 174;164)である。

責任の二つの類型

- ① 事後的なもの:「すでに行われた行為に対する事後的な決算」(損害賠償と処罰)
- ② 事前的なもの:「将来なされるべき行為の決定に関する責任」

言うまでもなく、未来倫理学の第一原理となるのは後者の責任概念である。とはいえ、それは単にヨナスの倫理学が未来を主眼に置いているからというだけではなく、そもそも責任概念の本質をなす重要な要素である。何をすれば責任を問われるような事態に陥るかということはすでに知られているがゆえに、そのような行為を回避することができるし、責任の取り方に関してもすでに一定の手続きが定められているのが普通である。通常私たちはこうした知見をもとに、いかに行為すべきかをその都度判断している。しかし、それがすべてだというわけではない。ヨナスが問題とするのも、科学技術によって浮き彫りになる、パターン化されていない責任の出来である。ヨナスの危惧はとりわけ、自然や人類の未来に対して科学技術の力が具体的に害をもたらし確証にではなく、「遠く隔たったものに関する長期予知はすべて不確実であるという認識」(PV. 76;61)に発するものである⁽⁴⁾。

ヨナスの責任概念でもう一つ注目すべき点は、責任にとって「恐れ」の感情⁽⁵⁾が本質的な要素であるということであると同時に、その恐れが「被害への恐れ」ではなく「加害への恐れ」であるということである。ヨナスの責任概念の土台となっている「恐れ」の感情が、みずからの存在に対する配慮にもとづいた恐れではないとするなら、ヨ

ナスのこうした責任概念は「加害者意識」であると言い換えることができる⁽⁶⁾。責任が問われるのは加害者に対してであって、私たち自身が加害者であるという意識をもたなければ、責任を果たすどころか、そもそも責任を感じようがないだろう。

しかし、ヨナスが指摘しているように、従来の倫理学の基盤の一つである「相互性」は、みずからを「加害者」としてではなく「被害者」と見なすところから出発する。こうした考え方に従えば、「加害」が、「被害」に対する決算として「正当なもの」と認められることもある。加害が弁済可能であるとすれば、責任感情もいずれは解消するものということになる。相互性にもとづいて加害と責任を考える場合、原状をゼロに設定した上で、加害はマイナス（損失）を引き起こすような行為のことで、責任はそのマイナスをゼロに戻すものだと言える。したがって、「被害者」を出発点に置く立場からは、責任概念は原理的に出てこないものであるし、真剣に考えられることもないものだと言うことができる。

また、この加害が深刻であるのは、原状回復のための土台そのものが失われてしまう可能性すらあるという時間的な不可逆性が伴っているからである。ちょうど殺人がそうであるように、死んだ者を蘇らせることはできない。これは科学技術時代における自然破壊の深刻さについても同様である。ヨナスの言う新たな倫理学が「未来」の倫理学であるのは、言うまでもなく、「未来に対する責任」の倫理学であるからであるということを考えれば、そこで問題となっているのは、現在の行為が未来の状況そのものを取り返しにつかないかたちで決定的に変質させてしまうことに対する責任にほかならない。その意味でも、「相互性」には「同時性」という時間的性格があることがわかる。事実、寸分の狂いもなく厳密に同時であることはなくても、損害を後から賠償することができるということは、時間のズレを事後的に回収するということであり、取り返しにつかないという状況は存在しないことになる。「責任は、物ごとを永遠の相のもとに見るのではなく、時間の相のもとに見なければならない」（PV. 242:230）のは、責任概念には本質的に、「相互性」ではなく「一方向性」が、「同時性」ではなく「通時性」が含まれているからなのである。

以上の議論から、ヨナスの責任概念には四つの特徴が含まれていることが指摘できる。

責任概念に含まれる四つの特徴

- ① 力の不均衡 : 私が行為対象の存否を左右するほどの強大な力を有している
- ② 予見不可能性: みずからの行為の帰結がどのようなものであるかを確証しえない
- ③ 一方向性 : 当事者どうしが相互関係を持ちえないということ
- ④ 通時性 : 原状回復のための土台そのものが失われてしまう危険性がある

4. 恐れ of 感情と畏敬の倫理学

さて、責任概念の内実が明らかにされたところで、私たちが冒頭で提起した問いに関連して、「責任を動機づけるものは何か」ということについて考えてみようと思う。ヨナスによれば、責任感情が生じるには「恐れ」の感情が必要不可欠である⁽⁷⁾。すでに確認したように、この「恐れ」は、みずからの存在が危機に瀕するかもしれないと

いうことに発する恐れではなく、みずからの行為が存在するものを傷つけてしまうかもしれないということに発する恐れである。アニミズムでもそうであったように、傷つけてしまうことへの「恐れ」は、傷つきやすいものへの「畏敬」を呼び起こす、あるいは、「畏敬」があるからこそ「恐れ」が生じるとも言えるのであり、「恐れ」と「畏敬」は表と裏の関係にあると考えることができる。私たちがここで「畏敬」について触れたのは、ヨナスがみずからの提唱する倫理学を「畏敬の倫理学」(PV. 8;iv)であると述べていることを念頭に置いてのことである⁽⁸⁾。

従来、畏敬の対象となってきたのは、宗教的な「聖なるもの」であった。事実、ヨナスも新たな倫理学の構築に際して、極めて当然のことではあるが、この「聖なるもの」に依拠することを避けてきた。社会規範の根拠を宗教的信仰が担ってきたという事実を決して無視するものではないが、宗教的信仰がなければ社会規範が共有できないという議論が不毛なものであることは言うまでもない⁽⁹⁾。したがって、新たな倫理学の構築は、「聖なるもの」という範疇を復権することなしに可能だろうか」(PV. 57;41)ということがヨナスにとっても重大な問題であったし、だからこそ、宗教的信仰や聖なるものに依拠することを避けているのである。

しかし、こうした態度決定とは裏腹に、ヨナスは「聖なるものへの畏敬」について語る⁽¹⁰⁾。ヨナスが『責任原理』において「宗教」という言葉で想定しているのは、ユダヤ教やキリスト教といった実定宗教に限られているが、ヨナスが言うように、個別の宗教に固有の「ものの見方」を介さずとも、恐れと畏敬の感情を抱きうるのであるとすれば、それはアニミズム的な「宗教性」の現れであると考えることができる。従来、宗教と倫理の関係を問う際の問題設定は、倫理が何らかの宗教的信念を基盤としているという点に焦点を当てていた。しかし、責任概念は「聖なるもの」を傷つけることへの恐れであると考えれば⁽¹¹⁾、従来の問題設定で話題となってきたのとは違った、宗教と倫理の新たな関係を見出すことができる。取り返しのつかないかたちで何かを傷つける加害者としてみずからを正当化しようのないかなる権利を見いださうのかを考えた場合、私たちが忘れて久しい「畏敬の念」は、責任という概念を通じて現代に蘇ることができるのではないだろうか。

注

(1)とはいえ、ここで言う「支配」には「破壊」も含まれるのであろうか。「支配せよ」という命令が「破壊・殲滅せよ」という命令を必ずしも意味しないのであれば、聖書を論拠に自然破壊を正当化すること自体、人間側の曲解であるということになるが、こうした曲解が時に人間の恣意性を正当化する根拠ともなっている。

(2)アニミズムの崇拝対象である自然物には、山や川、海、湖沼といった生態系、石や岩といった無機物、それ自体有機物である動物や草木といったものが含まれる。ただし、ヨナスの場合、倫理的配慮の対象となるのはもっぱら有機体に限られる。

(3)エコロジーとアニミズムという図式は、次のように示すことができる。

エコロジー：利己的＝目的外在的「～のために」(手段)
アニミズム：利他的＝目的内在的「それ自体として」(目的)

当然、アニミズム的立場でも、戒めを破れば不幸がふりかかることになるという論法を使う限りでは、損得勘定によってみずからの行動を規制するという機能を果たすこともあるが、その場合は、畏敬の念よりも恐れが感情が勝っているというこ

とになろう。

- (4)「他者の存在を思いやり、義務となった配慮で、その存在の傷つく脅威が迫ると『心配』になるような配慮、それが責任である。しかし恐れは、すでに潜在的には、次のような飾り気のない問いの中に含まれている。どんな能動的な責任も、その問いと同時に始まるのを、人はイメージすることができる。すなわち、『私がその世話をしないと、彼の身に何が起きるだろうか』という問いである。その答えが曖昧であればあるほど、責任はそれだけいっそう鮮明に描かれる。」(PV. 391;386)
- (5)確実に予知可能なものに対して恐れを抱くことはない以上、恐れとは本来「知」の事柄ではなく、「感情」の事柄であると言える。
- (6)従来の宗教的な表現で言えば、加害者意識は「罪の意識」に相当すると考えることもできよう。
- (7)「恐れは、責任のために本質的に必要である。われわれがそのように考える恐れとは、行為を禁止する恐れでなく、行為するよう勧める恐れである。その恐れは、責任の対象についての恐れである。」(PV. 391;386)
- (8)カントが言うような「法則に対する畏敬」の意味ではないことは言うまでもない。
- (9)「信仰は注文に応じて調達できる代物ではない。信仰の必要性をどんなに強く論証して見せても、現に存在していない信仰やすでに信用を失ってしまった信仰に訴えることはできない。」(PV. 94;80)
- (10)「畏敬は、われわれに『聖なるもの』、すなわち『どんな事情でも傷つけてはならないもの』を開示する(聖なるものは、実定的な宗教がなくても目に見えることがある)。こうして、未来のために現在を汚したり、現在を犠牲に未来を買おうとしたりしないよう、われわれを守ってくれるのは畏敬だけだろう。」(PV. 393;388)
- (11)それがなぜ恐れとなるのかは、単純に、人間がその傷を癒す術を知らないからである。

1. はじめに

H・ヨナスの『責任原理 *Das Prinzip Verantwortung*』(1979 年)は、「環境倫理学」の古典として広く知られているが、その内容が正当に評価されているとは言い難い。それは主に二方面から批判(あるいは無視)されている。一方で、いわゆるディープ・エコロジーの側から「人間中心主義」と疑われ、他方、「環境倫理学」の側からはその中心をなす存在論的議論が「不要」なものとなされているのである。

けれども、そうした批判は『責任原理』に先立つヨナスの哲学的主著『生命原理 *Das Prinzip Leben*』(1966 年)¹を顧慮すれば、必ずしも当たっていないことが分かる。同書でヨナスは自然の中における人間の位置を再考し単純な人間中心主義を排しており、また、従来の倫理学が拠って立つ存在論そのものを問い直しているのである。とはいえ、『生命原理』と『責任原理』のつながりは明確ではないし、私見では、より大きな問題を抱え込んでいる。しかし、その問題というのは、現代という時代における宗教哲学的思索が直面せざるを得ない課題を指し示しているのである。本発表では、ヨナスの二つの主著の関係を探ること、その課題を浮き上がらせてみたい。

2. ニヒリズムから生命原理へ

(1) 人間の居場所を求めて

グノーシス研究から出発したヨナスは、当時勃興した実存主義²とグノーシス運動との間にある類似性に気づいた。それは「ニヒリズム」である。実存主義とグノーシスの根にあるのは人間と世界(自然)との乖離である³。単一の全体をなす存在者の共同体から疎外された人間。こうした人間(精神)と世界(物質)の二元論がニヒリズム的状况の形而上学的背景である。

『生命原理』所収の「グノーシス・実存主義・ニヒリズム」と題された論文(1952 年)でヨナスは次のように言う。自然科学の勝利は自然からあらゆる目的を奪い去った。あらゆる目的は人間の意志が創り出すものであり、意味や価値といったものは人間が無目的な自然に「付与」するものでしかない。諸価値に存在論的な支えはないのである、と(PL350)。

人間と世界との乖離という類似した状況ではあるが、グノーシス的人間には、敵意ある自然の中に投げ込まれていただけ、まだその異邦性には親密さが残っていた。しかし現代人は無関心な自然の中に投げ込まれている。

自然は人間に敵意も好意も示さず、全く無関心なのだ。ここにこそ真の深淵がある、とヨナスは言う(PL371)。

けれども、意識を持ち、気遣いをし、感情を持つ人間存在もまた、その自然の産物なのではないだろうか。全く無目的な自然から、目的を有する存在者が生まれてきたというのだろうか。「この逆説は、無関心な自然という概念全体を、自然科学のこの抽象を、問いに付すのではないか？」(PL372)、とヨナスは問う。「自然概念から擬人論があまりに徹底的に追放されてしまったために、人間すらもはや擬人論的に把握することが許されない」(ibid.)という不可思議な事態が出来ている。しかしながら科学的自然概念に回収された人間は、もはや「人間」ではないだろう。人間が自然の産物であることはもはや疑い得ないのに、自然科学的な自然概念のなかに人間の居場所が存在しないのだ。ここには明らかに自然概念の首尾一貫性を疑わせるものがあるのではなかろうか。こうしてヨナスは次のような結論に至る。

「人間に第三の道——すなわち二元論的疎遠化を回避しつつも人間の人間性を十分維持できるだけ二元論的洞察が保証されるような道——が開かれているのかどうか。——それを見つけ出すことが、哲学の課題(Sache)なのである」(ibid.)。

(2) 有機体と自由

こうしてヨナスは「生命原理」による存在論の構築に取りかかる。その目論見は、「有機的なものはその最も低次の形成物にあってすら精神的なものをあらかじめ形成しており、精神はその最高の到達範囲においてすら有機的なものの一部に留まる」(PL15)というテーゼに集約されている。鍵となるのが自由の概念である。

ヨナスは自由を精神特有のものであるとは見なさない。最も低次の段階における生物にすら自由があると言う。生物(有機体)は物質代謝(Stoffwechsel)によって、単なる物質(無機物)とはまったく違う同一性を有している。それは形(Form)の同一性である。有機体を構成する物質は一時も同一ではないが、そうした物質の交替を通じて、有機体は同一である。物質からの独立が、自由の第一歩を印づける。「物質代謝はそれ自体、自由の第一の形式なのだ」(PL17)。有機体は、最も低次の段階であろうと、自由なのである。

ヨナスによれば、こうした原初的な自由が、有機体が植物・動物を経て人間へと進化して行くにつれて次第に高度なものとなった。人間において自由は頂点に達する。けれども、その人間にあっても、そもそもの最初から自由に付随していた苦悩がつきまとっている。すなわち、存在と非存在、自己と世界、形と物質、自由と必然という極性(Polarität)を根本性格とした、課題としての現存在(Dasein als Anliegen)という事態である。有機体は世界の「内」に存在するのみならず、世界に依存しつつ世界から身を離すという緊張のなかで存在している。すなわち、人間も含めた有機体にとって、存在することは常に存在を闘い取ることなのである。

こうして、ヨナスは精神を世界の中に位置づけ直した。つまりニヒリズム克服のための存在論的基盤が獲得された。実存主義やグノーシスが世界からの疎遠化と見なしていたものは、こうした有機体＝精神の一つの帰結と見ることもできる⁴。けれどもそれらは自らの出自を見誤り、疎遠状態を基礎においてしまっていたのである。

そしてヨナスは『生命原理』の最後に、こう書き記している。

「倫理学の基礎としての存在論は、哲学の根源的立脚点である。両者の分断——それは「客観的」領域と「主観的」領域との分断である——は、近代の運命である」(PL402)。

つまり存在論と倫理学が分離してしまっていることこそ、ニヒリズムの現われなのだ、ということである。かくしてヨナスは、十数年後に『責任原理』を上梓することになる。

3. 環境問題と責任原理

(1)『責任原理』の二つの課題

しかしながら、『生命原理』から『責任原理』への道は直線ではない。その間には「環境問題」がある。忘れられがちであるが、『生命原理』の諸論文が書かれた当時(1950-65 年)は、環境問題は「問題」として存在してはいなかったのである⁵。『生命原理』の目的はあくまでニヒリズムの克服である。一方、『責任原理』には——まさしくそれでしかないと一般的に思われているが——環境問題への応答という側面が大きい⁶。これが『責任原理』という書物を難解にしている大きな要因の一つである。つまり、同書は二つの課題に答えようとしているのだ。一つは『生命原理』以来のヨナスの関心事であるニヒリズムという問題、もう一つはその間に表面化してきた環境問題である。

環境問題をニヒリズムの帰結として見ることに對しては慎重であるべきである。もちろん、ニヒリズム的状况(すなわち人間と世界との乖離および人間の世界支配への意志)がなければ環境問題は起きなかったかもしれない。しかし、環境問題が起きなかったとしても、すでにニーチェが一世紀近く前に看破していたように、ニヒリズムは到来していたのである。環境問題に「便乗」する形で「自然へ帰れ」という叫び声を挙げる近代科学技術批判が勢力を増しているが、環境問題の解決には科学技術が必要不可欠であって、その放棄などということは全くのロマン主義的幻想に過ぎない。ヨナスはそのことをよくわきまえていたのである⁷。

むしろ『責任原理』が語っているのは、人間が地球の歴史の主人公になったということである。より正確には、主人公兼シナリオライターなのだ。地球の未来は、人類の手中にある。パスモアが指摘するように⁸、こうした事態は歴史上類例がない。「歴史」を語る者は常に、人知を超えた力——神であれ運命であれ下部構造であれ——を目にしていた。それゆえ「運命愛」や「則天去私」が人間の最高の境地であった。しかし、環境問題が示しているのは、人間の力が歴史を大きく左右する、ということである。ヨナスの言葉で言えば、「人間の行為の本質が変わった」(PV13; 5)のである。したがって、「時の流れに身をまかせ」るのは、場合によっては、最悪のふるまいなのだ。

(2)新しい命法

そこで人類の責任が問われることになる。どんなに高貴な動機があろうとも、結果を顧慮しない行為は、法的に有罪であるのみならず、道徳的にも非難されるべきである⁹。『責任原理』でヨナスが試みているのは、こうした新しい倫理の基礎づけである。

従来の倫理では、「善く意志され、熟慮され、うまく実行された行動によって引き起こされた、意図されざる後々の結果に対しては、誰も責任があるとは見なされなかった」(PV25; 13)。カントの有名な定義によれば、「この世の内のどこであろうと、そればかりか、そもそもこの世の外であろうと、無制限に善いと思えし得るものは、ただ善意以外には何も無い」¹⁰のであった。それに対し、ヨナスによれば、新しい「命法(Imperativ)」は次のように告げる。

「汝の行為の諸結果が、地(球)上で真の人間の生が永続することと折り合うように、行為せよ(Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden)」(PV36; 22)。

はっきりと明言されているように、ここでは問題は徹頭徹尾「地上」のものである。つまりカントのような「この世の外でも」といった想定、言わば垂直方向への突破は断念されている。そしてあくまで行為の「結果」が焦点なのだ。カントであれば、それは仮言命法に他ならず、他律であろう。つまり「理性的存在者」としての人間の尊厳を証し立ててはいないのだ。となると、ここでヨナスが言っている「真の人間の生」とは、いったい何の謂いであろうか。——この新しい命法に従うならば、個人的な「救い」を優先するのは、道徳的に悪である。あらゆるものから「手を離す」こと——放下(Gelassenheit)——は、最悪の結果を招くかもしれず、道徳的に非難されるべきである。すなわち、従来、人間の最高の境地——宗教的境地——とされてきたもの、少なくともその一部は、もはや成り立たないのである。こうしてわれわれは、『責任原理』のもう一つの課題、ニヒリズムという問題に再度直面する。それは「責任原理」の基礎づけと関わっている。

4. 責任原理の基礎づけとその問題点

(1)生命原理と責任原理

責任原理の基礎づけは、科学技術という大いなる力を手に入れ歴史の主人公となった人間——「鎖を解かれたプロメテウス」(PV7; iii)——を、より大きな歴史(自然史)のなかに位置づけることから着手される。『生命原理』の成果が、ここで呼び出されることになるのだ。

『責任原理』のなかで、ヨナスは繰り返し「人類の存続」こそが人間の第一の使命であると言っているが、それに対し安易に「人間中心主義」という非難を向けるのは正当ではない。というのも、ヨナスによれば、人類が存続すべきなのは、人類が(有機体の)進化の先端だからなのである¹¹。つまり、「客観的」に人類が最も価値を有しているからなのだ、と。その価値序列を決めているのは人間ではないのだ。そもそも『生命原理』が乗り越えようとしていたものこそ、そうした人間中心主義、すなわち一切の価値は人間の意志にしか基礎を持たない、という考え方であった。人間の意志が設定する目的に相関的な価値——人間中心主義的価値序列——ではなく、それ自体そのものとしての内在的価値¹²、ヨナスの言葉では「善(das Gute)」を、人類が最も多く有しているからこそ、「人類の存続」とヨナスは言うのである。誤解を恐れずに言えば、それは「進化の継続」と言い換えられるものである。

さらに、環境問題によって人類が直面しているのは自らの存在と非存在との選択であった。それは有機体がそもその初めから有していた存在性格の延長線上にある、とヨナスは見ている。言うまでもなく、有機体は常に非存在(つまり死)に脅かされながら、存在を選んできた。それゆえ、人類もまた存在を選ぶべきなのである。そして個々の人間もまた、その「べし」に従わなければならないのだ。

(2) 残された問題と課題

以上のような責任原理の基礎づけには、いくつかの難点が潜んでいるのは明らかである。ここでは以下の二点を指摘しておこう。

i) 全体と個

「自然主義的誤謬」と一般に言われる過ちをヨナスが犯しているのではないか、という異議は、ヨナスが繰り返し言及しているように、当てはまらない。『生命原理』以来の新しい存在論の構築という企ては、『『であるSein』から『べしSollen』は導き出せない』という公理が暗黙の内に前提にしている存在論の破壊にこそ向けられているのであって、そうした批判はまるで的外れなものなのである。『生命原理』が示したのは、有機体(さらには自然における存在者一般¹³)の存在(Sein)には、当為(Sollen)が含まれている、ということであった。有機体には、次の瞬間も生き続けるために常に現在行うべきことが存在しているのだ。

しかしこの論証は単に個々の有機体が自分自身を維持することについてのみ当てはまるに過ぎない。それゆえヨナスは個体としての有機体が有している属性を、自然全体へと拡張する。有機体が存在するということ、目的志向的存在者がそもそも存在すること自体を、そうした存在者が存在しなかった場合よりもより「価値」がある、と言うのだ。それこそが客観的価値、すなわち善なのだ、と。そのため、個々の人間もまた、人類の存続に義務を負う、ということになる。目的を持つ存在者こそが自然全体の目的である、という議論は反論不可能であるが¹⁴、それを基礎づけるためには、『責任原理』ではヨナスは表立ってそうしていないとはいえ、神学的領域へと歩を進めるしかないように思われる。そこでは個人主義的な倫理はもはや効力を失わざるを得ないだろう。しかし個々人の生の価値は、はたしてそれで救われるのだろうか。それとも、個々人が自分自身の生の価値——人類の生の価値ではなく——を問うこと、それこそがまさしくニヒリズムだということなのだろうか。

ii)偶然性と責任

さらに、人類の存続に対して私個人が義務を負うということを承認したとしてもなお、ヨナスの「新しい命法」に従うことは、結局はまた違う意味でニヒリズムなのではないかという疑いは残る。もっとも、「新しい命法」は、前提とする存在論が自己と世界との断絶を回避しているのであるから、ヨナスの意味での「ニヒリズム」には陥っていないと言えるだろう。しかし、その命法に従う生に、われわれは意味を見出せるだろうか。もちろん、ヨナスは「結果良ければ全て良し」などといったことを勧めているのではないにせよ、予見不可能な——とりわけ科学技術という巨大な力にあっては特にそうだが——行為の結果に左右されること、それはほとんど偶然に身を任せることになりはしないだろうか。そしてそのような偶然に対して、責任を問うことはそもそもできるのだろうか。逆に、もしヨナスが言っているのが、責任をとることのできる行為のみをせよ——有名な「恐れによる発見術」はこのことを指しているように思われる——、ということならば、われわれは何もできなくなりはしないだろうか。しかし、何も無いこともまた一つの行為であり、それこそまさしく「無責任」であろう。となると、われわれはいったい何を為すべきだということになるだろうか。

凡例

◇ 著作略号は以下の通り。(『責任原理』については共通凡例参照)

PL: Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Frankfurt am Main/Leipzig 1994.

PHL: Hans Jonas, *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois 2001.

◇ なお、引用の際には原著にある強調は省略し、引用文中の強調は全て引用者によるものである。

注

- 1 同書は“*The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*”という題でアメリカで出版された(New York 1966)。ドイツ語版は“*Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*”と題され 1973 年に出ている(Göttingen 1973)。“*Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*”と改題されたのはヨナスの死後のことである(Frankfurt am Main/Leipzig 1994)。本稿では主にこのドイツ語の新版を用い、題名も「生命原理」で統一した。英語版とは収録論文からしてかなり大きな差異があるため適宜英語版も参照したが、その際用いたのは Lawrence Vogel による序文が付された新版(Illinois 2001)である。
- 2 ここでヨナスの言う「実存主義」とは、具体的にはハイデガーの『存在と時間』(1927 年)を指す。『存在と時間』をそのように位置づけることにはもちろん問題があるが、ここでは問わない。
- 3 「われわれの論考で重要な点は、自然像における変化——つまり人間の宇宙的周囲世界像(Bild der kosmischen Umwelt)における変化——が、現代の実存主義とそのニヒリズム的な側面を生み出した状況の根底にあるということだ。しかし実際にそうであるとしても、そして実存主義の本質が一種の二元論であり、同族である宇宙という観念の喪失を伴った人間と世界との疎遠化——要するに人間学的非宇宙主義(ein anthropologischer Akosmismus)——であるとしても、そうした条件を作り出し得るのが近代自然科学だけであるとは必ずしも限らない。[...]西洋の歴史において、近代の科学思想に似たいかなるものとも関係なくかの条件が現実となり、激烈な大変動として体験された瞬間が一度、そして私の知るかぎりただ一度だけある。それこそがグノーシス運動である」(PL351f.)。

- 4 Vgl. Vittorio Hösle, „Ontologie und Ethik bei Hans Jonas“, in: Dietrich Böhler (Hrsg.), *Ethik für die Zukunft: Im Diskurs mit Hans Jonas*. München 1994, S.105–125, bes. S.110.
- 5 環境問題の先駆的著作であるR・カーソン『沈黙の春』の出版は1962年、世界的ベストセラーとなって環境問題を「問題」として世に知らしめた著作であるローマクラブ報告『成長の限界』は1972年の出版である。それ以外にも、一般に科学技術文明の軋みと呼ばれるものが目立ち始めるのは60年代以降である。例えば、キューバ危機(1962年)、ヴェトナム戦争(1965–73年)、アポロ11号月面着陸(1969年)、オイルショック(1973年)など。つまり、『生命原理』と『責任原理』との間には世界史的転換期が挟まっているのである。Vogel はいみじくも、『生命原理』はアレントの『人間の条件』(1958年)、ガダマーの『真理と方法』(1960年)、レヴィナスの『全体性と無限』(1961年)などと共に読まれるべきであると言っているが(PHL, xi)、『責任原理』をそれらの著作と並べるのはいささか場違いな感があるのは誰もが認めるところであろう。
- 6 ウォーリンはそう見ていない。『責任原理』は『生命原理』と同じくニヒリズム克服の書でしかないと思なしている。「驚くべきことには、彼は環境破壊の規模や深刻さにかんするしかるべき科学的な議論を全く考慮に入れていないのである。[...]彼の指導教官であるハイデガーと同様に[...]、現代のテクノロジーとその影響力についてのヨナスの議論は、あるア・プリオリな基礎にもとづいて進行する。地球の荒廃は、いわばテクノロジーという概念そのものに本来ふくまれているのである」(Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton University Press 2001, pp.123–124(村岡晋一／小須田健／平田裕之訳、新書館、2004年、200頁))。こうした見方は明らかに一面的ではあるが、『生命原理』との議論のつながりを考える際の一つの可能的な方向性を示している。
- 7 しかし一方で、環境問題への科学技術的対応は、ニヒリズムの深化でしかないのではないか——これは『責任原理』という著作に困難を呼びこむ問いであるが、それについては後に触れる。
- 8 John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*. London 1974(間瀬啓允訳、岩波書店、1979年)。
- 9 ここで私はM・ヴェーバーの「責任倫理」と「心情倫理」の区別を念頭においている。ヨナスはある箇所(『ヴェーバーのこの区別に言及しているが(PV398; 232)、そこでのヨナスの議論(価値論)とは文脈が違うとして退けている。けれども同じ箇所(『ヨナスが評価している「価値自由」および「世界の脱魔術化」についてのヴェーバーのテーゼも含めた上で(ヨナスはこれらのテーゼと上記の区別との間に関連を認めていないが)比較検討するならば、ここでは紙幅の関係上詳論できないが、その区別とヨナスの責任原理とはそれほど遠いものではないと思われる。
- 10 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akad.-Ausg. Bd.4, Berlin 1903, S.393.
- 11 進化論への全面的依拠が果たして正当かどうかは一つの問題だが、ここでは扱わない。
- 12 「内在的価値」については、谷本光男「環境倫理学と内在的価値」、同『環境倫理のラディカリズム』(世界思想社、2003年)所収、172–202頁、参照。
- 13 この拡張には困難があるとも考えられる。『責任原理』では一種の背理法的な手続きで論証されているが(PV130–136; 116–122)、ヨナス自身、別のところではこの拡張に対し慎重な姿勢をみせている。「ホワイトヘッドは自著『過程と實在』において《アクチュアル・エンティティ》をすでに素粒子に仮定している。今日存在する内面性を生物以前の最も単純なもの、つまり質料一般にまで拡張させてそれと同一視することは私から見ると大胆すぎるし、われわれの経験的データによって確かめられることもない。有機体の強度の合成によってはじめて主観性の痕跡が現れたり予見されるのである」(ハンス・ヨナス「精神・自然・創造 —— 宇宙論上の事実とそこから推測できる宇宙の開闢」、ハンス＝ペーター・デュル／ヴァルター・Ch・ツィンマリ編『精神と自然 —— 自然科学的認識と哲学的世界経験の間の対話』(尾形敬次訳、木鐸社、1993年)所収、78頁(引用に際しては一部訳を改めた))。
- 14 Vgl. Hösle, aa.O., S.120f.

科学技術時代に、「自然」はいかに宗教哲学の問題になるか

秋富 克哉

既に確認されたように、『責任原理』の議論の出発点にあるのは、人類に幸福をもたらすと信じられていた科学技術の未曾有の進歩が却ってとてつもない脅威をもたらし、その結果人類は求められるべき倫理的規範の未開の地に踏み込もうとしているという現状把握である。その背景には、科学技術による自然の征服が人間自身の自然本性にまで及び、「自然の傷つきやすさ」を露呈させるに至った、という洞察が存している。

本書におけるヨナスの議論が、そこから新たに求められるべき倫理的原理として「責任」を取り出し、この新たな原理の根拠づけに向かうことは、前二人によって説明された。以下の報告では、「科学技術」と「自然」の関わりという、言わば本書の出発点に踏みとどまる形で問題を受け止めたい。言い換えれば、科学技術によって規定された現代世界において、いかに「自然」が問題として取り上げられるかということである。

『責任原理』において、「自然」の語は多義的に用いられている。それはとりもなおさず、現代科学技術との関係を通して問題化して現われる自然の多面性を示しているであろう。ただ、そのような多面性の中で、全体を通じて大きく2つの側面を取り出すことができるように思われる。すなわち、上記の「傷つきやすい自然」と、「目的を内在させた自然」とである。『責任原理』におけるヨナスの自然理解を探るとき、この2つの問題化がそれぞれどのような事態であり、さらにその両者の関係がどのように統一的に受け止められるかが、検討されなければならないように思われる。

以下では、この事態を考察するため、まず、「自然の傷つきやすさ」ということが含む問題性を整理し、同時に、そのような事態を産み出した科学技術についての理解を確認する。特に、そこから生じたとされる「倫理的な真空状態」としてのニヒリズムについても考察するが、その背景には、近代以降の自然科学が自然から価値や目的を剥奪したという事態が存している。このような自然科学的な自然観に対してヨナスの提示するのが、目的内在的な自然観である。ただし、本書における「自然」もしくは「自然本性」の問題をいっそう複雑にしているのが、人間存在の位置づけであろう。言うまでもなく人間は、それ自体が一つの自然でありながら、自然を踏み越える。そしてその踏み越えを可能にする科学や技術の知そのものがまた人間の自然本性に他ならない。しかも、科学技術を行使して自然に向かう「ホモ・ファベル」としての人間は、今やそれ自体が科学技術の対象になっている。科学技術時代における自然の問題を受け止めるとき、一般的に対立図式において見られる「自然と技術」に対して、両者にまたがる媒介項として「ホモ・ファベル」としての人間存在を考察することは、単にヨナスの議論に止まらず、広く宗教哲学的な問題領域を探っていくためにも有意義であるように思われる。自然と技術の関係を踏まえうえて、最後に、その方向性について言及することにしたい。

1. 自然の傷つきやすさ

さて、第1章の冒頭にソフォクレスの『アンティゴネー』から引かれてくる印象的な合唱歌は、古代における自然と技術の関係を歌い上げたものである。ソフォクレスによれば、種々の技術的な知によって自然界に介入していく人間は、「あまたの驚くべきもののなかでも驚くべきもの」である。しかし、古代にあっては、人間の技術的力は自然に比して遥かに小さく、その技術的行為が倫理性を問われることはなかった。それに対し、現代の科学技術の累積的な力は、人間の行為の本質を変え、歴史的に全く新たな事態を産み出すことになった。しかし、このような構図の内に、自然と人間の力関係の逆転だけを認め、要するに、かつて人間の技術的な力を遥かに凌駕していた自然が、科学技術の強大な力を獲得した人間に対して保護を求める弱者に成り下がったというようにのみ見るなら、それはあまりに単純化された受け止めと言わなければならないだろう。むしろ、自然が傷つきやすさを示してきたということに、自然そのものの本質の現われを見なければならないと思われる。それは、現象としてはきわめて新しい事態であるが、科学技術による介入を通して初めて可能となった、自然の現われに他ならない。技術と自然の関係を、傷つける人間と傷つけられる外的環境としての自然というように二分して、自然を対象的に眺める立場は、対象を没価値的に眺める自然科学的な見方の延長に位置するものであろう。このような見方は、自然に対するものとして一面的なものではない。というのも、このように傷つけられるものとして現われる自然は、先にも指摘したように、人間の外部ではなく、何よりも当の人間自身において最も端的に現われているものだからである。従って、自然が人間によって保護されるべきものとして現われるということは、科学技術によって引き起こされた自然の表面的な変化というに止まらず、むしろ科学技術時代における自然と人間との新しい関係として、われわれの受け止めるべき課題でなければならない。

人間が科学技術の力の増大によって、自然に対する優勢な位置を獲得したとき、あるいは獲得したと見なされたとき、人間自身の傷つきやすさは却って覆い隠された。むしろ、テクネーとしての技術の営みは、自然なままの傷つきやすさを乗り越えようとするところに発生したはずである。ヨナスもテクネーが「人間という種に属する無限の前進衝動」(PV31;18)であることを語っている。しかし、人間の自然の傷つきやすさも、覆い隠されたままでは終らなかった。要するに、自然界にあって身体的自然の傷つきやすさを克服するのが技術なら、そのことによって久しく覆い隠された人間の傷つきやすさを顕にしたのも、巨大な力となって現われた「科学技術」であった。「生命の延長」「行動制御」「遺伝子操作」などのもとにヨナスが提示するのは、科学技術的コントロールの対象となることによって、傷つきやすさを顕にした人間の身体的自然に他ならない。

そこには、「生む・生まれる」としての本性をいっそう顕にした「自然」がある。“nature” とは、もともと「(それ自身によって)生み出されたもの」の意味であり、そこには「生む」と「生まれる」の関係が含まれている。人間を取り囲む環境としての客観的な自然ではなく、「生む・生まれる」という個体発生を通して通時的に保持される種としての人間の自然が、科学技術によって新たな問題化のもとに取り出された自然である。ヨナスが「責任」原理の考察に際して世代間倫理の原理的モデルとするのは「親子関係」であるが、生命現象としての親子関係の基盤にあるのは、言うまでもなく生殖活動である。

このように見るなら、本書が人間の外部の自然の将来をも視野に入れながら、それを人間の将来という主題に取り込もうとするとき、そこには、きわめて単純な図式化になるが、「生む・生まれる」としての自然の中に位置づ

けられる人間が「作る・作られる」という別の本性を現わし出すこと、しかも人間においては両側面がともに自然本性として取り出されなければならないということ、しかも今やその両者が過去にない仕方では接触し、倫理的な課題を産み出しているということが十分に踏まえられなければならないことがわかるであろう。

2. 「倫理的な真空状態」としての「ニヒリズム」

既に見たように、人間は科学技術という力を獲得した。近代以降の自然科学となったホモ・サピエンスの知は、ホモ・ファベルの技術的力と結びついた。ただし、本書におけるヨナスの基本理解は、ホモ・サピエンスに対するホモ・ファベルの優位とも言うべき事態である。しかし、その結果、今や人間は、自らの力を規範によって規制しなければならない事態へ追い込まれてしまっている。ヨナスによれば、自然科学という現代の知の運動は、規範の成立する地盤、あるいは規範の理念を押し流してしまった。そこにヨナスは、ニヒリズムを見て取ろうとする。

「この知によって初めて、自然は価値の観点で『中立化された』。それに続いて、人間もまた中立化された。こうしてわれわれはむき出しのニヒリズムの中で震えることになる。ニヒリズムでは、最大の力が最大の空虚さと組み合わせられ、最大の能力が、この能力が何のためのものかについての最大の無知と組み合わせられている。われわれが今日所有し、引き続き獲得し行使し続けるように強いられている極度の力を手なづけられるような倫理を、科学の啓蒙によって徹底的に破壊された聖という範疇を再建せずに手に入れることができるかどうか、それが問題である」(PV57:40,41)。

自然から内在的な価値や目的を排除することによって成り立つ科学的世界観が、技術と結びついてテクノロジーの力となり、現代のニヒリズムを、つまり倫理的な価値の真空状態を作り上げているという理解は、今日となつては決して目新しいものではない。ニヒリズムの問題は、『責任原理』では必ずしも主題的に扱われているわけではなく、用語としてもわずかに登場するだけであるが、「倫理的な真空状態」という仕方では語られる「ニヒリズム」は、本書全体を貫く通底音に他ならない。

この真空状態に対して新たな価値の設定や基礎付けが求められるとともに、価値そのものの本質を問う試みも緊急の課題となる。問題は、価値や目的の問題、より正確には、価値というものの存在の問題であるが、ヨナスにおいては、この価値や目的の問題が「自然」との特異な結びつきのもとに見られることになる。そのことを次に確認しておきたい。

3. 自然の目的内在性

ヨナスが提示するのは、価値や目的を剥奪された自然そのものに、新たな価値や目的を外から付け加えるのではなく、自然そのものを目的内在的なものとして受け止める理解である。自然そのものが目的をもつ存在であるとする存在論(形而上学)は、本書全体を貫いているが、おそらくアリストテレス的な目的論的自然観を想起させるその議論は、反時代的なものとして最も多くの批判を惹起するものであろう。

ヨナスによれば、「存在、あるいは自然はひとつ」(PV136;122)であり、意識の認められない自然の中をも「目的因果性」は貫いている。ヨナスは、「われわれは — 究極的には倫理のために — 目的一般の存在論的な位置を、主観の突端において顕になるものから、存在の拡がりの内に隠されたものへと拡張したい」(PV138;124)と語る。

ヨナスの議論は、自然の教説のために目的概念を求めるのではなく、目的論のために自然概念に関心を向けるといえる。ヨナスは、われわれが自己識別の可能になった生命の末裔であることから、生命ということを経験として、自然にはもともと目的が内在していると語る。「生命を発生させることによって、自然は少なくとも一つの一定の目的を告知している」(PV142,143;129)。そして「自然は、目的を宿しているがゆえに、価値を宿している」(PV149;135)。

このような自然理解は、最初にも記したように、「傷つきやすい自然」とともに本書の自然理解を特徴づけるものである。たしかに、価値や目的を含まない自然という見方に対し、ヨナスの理解が、旧態的な匂いを残すとは言え、自然の見方の可能性の一つであることは認められるであろう。しかし、今日の科学技術を動かしている現実の自然理解に対してそれがどこまで説得的でありうるかとなると、懐疑的にならざるを得ない。そのかぎり、ヨナスが依って立つ自然観そのものに与して現代技術との関わりを問うていくことは、直ちに有効ではないように思われる。

むしろここでは、科学技術的な力を備えた人間が自然に関わる行き方として、本書でヨナスが自然と技術の両者にまたがる人間の自然本性に対して提示した態度そのもののなかに、ヨナスとは別の可能性がないかどうか、そこに宗教哲学的な問題との接点が見出せないかどうか、を探っていくことにしたい。

4. ホモ・ファベルとしての人間の可能性

本書においてヨナスは、ホモ・サピエンスの科学的知がホモ・ファベルの技術的力に取り込まれたところに、現代のホモ・ファベルとしての人間像を見出している。倫理的な真空状態を生み出したのも、この意味でのホモ・ファベルであった。しかし、ホモ・サピエンスを取り込んだ科学技術時代のホモ・ファベルは、果たしてヨナスの語るような方向に行くことしか可能ではないのだろうか。

最初に言ったことを繰り返すなら、今や人間の身体的自然は、「生む・生まれる」という最も基本的なところに立ち返って顕になった。そしてそのような身体的自然を含めて、自然は「傷つきやすさ」とともに顕になった。それが科学技術の不可逆的な進歩のなかで引き起こされた現実であるかぎり、われわれはそこから出発するしかない。与えられた環境のなかで身体的に生きるという、この大前提そのものが、人間の自然本性としての「作ること」であるだろう。ホモ・ファベルとしての人間存在は、そこでこそ握られなければならない。それは、言い換えれば、生み出されつつ自らを生むものである全体としての自然の中で、作られつつ作るものとしての人間という理解である。

ところで、古来このような自然理解、人間理解を最もはっきりと示してきたものこそが、宗教的世界観であったはずである。例えば、神を絶対的な「創造者」とするユダヤ・キリスト教的な伝統において、「作る・作られる」の関係は、神と世界(自然)、神と人間の間を端的に表すものとして位置づけられる。他の被造物に対する人間の支

配権が神に授けられたものであることを『創世記』の記述に求め、そこに技術的支配の根拠を見出そうとする理解は広く見出されるようであるが、その理解の正否はともかく、その場合も前提になっているのは、作られたものとしての人間である。作るという能動性には、作られるという徹底的な受動性が結びついている。

たとえ教義的な違いはあっても、自然のなかでの人間の不安定で脆弱な位置づけに最大の眼差しを向けてきたのが宗教であろう。だとすれば、自らが発展させてきた科学技術の力が身体をも含めた自然全体の傷つきやすさに直面させることを余儀なくした今日、われわれは、過去にない仕方で、自らの存在を通して自然本性の傷つきやすさへのセンスを呼び覚まされているのではないか。そのような今こそ、ヨナスがニヒリズムへの言及の際に述べた、「聖という範疇の再建(Wiederherstellung)」ということを経験として受け止め、ヨナス自身が取ることのなかったこの道に向かって、「聖という範疇」について考察すること、そしてそれを「再建」ということに含まれる「制作(Herstellung)」との連関で、「作ること」の本性を問い直しつつ考察すること、そこに、今日の宗教哲学的な課題の端緒を探っていきたいと考えている。

緒言

ヨナスが「責任原理」において展開する倫理学は、その副題「科学技術文明のための倫理学の試み」が示すように、科学技術がもたらした状況、すなわち人類の存続を危うくする状況に面しての、科学技術への批判を経た新たな倫理学である。

彼は科学技術についての批判を、倫理学の次元から行う。しかし、科学技術を倫理の次元で批判にかけるとは越権行為ではないのだろうか。いかにしてこのような次元のまたぎ越しに妥当性を認めることが可能なのか、という疑問は当然起こってくるに違いない。科学技術にとっては、与り知らない他人からの批判であるかもしれない。ヨナスの批判が有効な批判であるためには、科学技術の次元をどのようにして倫理学の次元に汲み上げることが可能なのか、その点についての検討が必要である。

本発表では、この点を検討するにあたって、まずヨナスの倫理学について簡単に触れる。ヨナスの倫理学は、科学技術を批判しつつも、それを逆説的な契機として、そして特に一種の人間性として、引き受けて成り立つ。この点に着目し、技術を人間性として理解する議論として、補完的に三木清の技術論を瞥見する。そして三木の理解を通して、ヨナスの倫理学に科学技術を汲み上げる可能性が残されていることを指摘する。

またこの考察にあたり、ヨナスが「恐れ」の感情に独特な働きを見出していることが重要になる。ヨナスの倫理学において科学技術がどのように位置づけられるのか、と考えることは、この「恐れ」の感情をどのように理解するのか、ということと密接に関わるのである。

1. ヨナス倫理学における根本的義務の遂行

科学技術に対するヨナスの糾弾は、科学技術が、「自らの知や能力への絶大な自負」に基づき、ユートピア論という未来展望の「絶対的な不確実さ」の賭け代として、「現在しているものの相対的な確実さ」をつぎ込む点に向けられる(PV81-82;67-68)。彼はこの点を際立たせるために、ありとあらゆる空想の動員を許可する。それによってユートピア論が具える、ありとあらゆる安易さが告発される。このような告発の方法を彼は「恐れによる発見術 Die Heuristik der Furcht」と呼ぶ。この告発においてユートピア論の安易さが暴かれると共に、人間が自らの非存在を選ぶという可能性が明らかになってくる。

だが「恐れ」が向かうものは、単にこの可能性ではない。科学技術が行う不当な「賭け」が、未来への展望の「絶対的な不確実さ」を省みずに行われる点に、ヨナスは「軽薄さ Leichtsinn」を指摘する。また自らの倫理学においては「通常は随伴的な断り書きである慎重さ Behutsamkeit が、道徳的行為の核心となる」(PV82;68)とも述べる。

すなわち科学技術が自らの夢に伴う危険性を忘却している、という点に彼の批判の矛先は向かうのであり、「恐れ」もまた人間がこの選択に立たされていることをたやすく忘却する、という危うさに向かっているのである。したがって、科学技術に対するヨナスの告発は、科学技術を利用する人間全般に及ぶ告発である。

かくしてヨナスの告発は、自らの非存在を選ぶことができる、という選択状況に人間を立たせる。だが存在か、非存在か、という選択状況そのものは、その選択状況自体を否定しない。もし非存在を選択すれば、それはこの選択自体の否定でもある。したがって存在が選り取られることになる。ヨナスはここに、隠然とではあるが、存在がおのずからその実現を願ってやまないものであり、「存在すべし」という当為を伴うことを読み取る(PV99-100;85-86)。

このようにヨナスは、人間を、その非存在に面する状況に立たせた上で、「無ではなく存在を選ぶ義務」を根本的な義務として認める。ヨナスにとって、人間の存在は安易に前提できる事柄ではなく、この義務遂行において確かめられるべき事柄なのである。したがって、この義務は単に現在の世代によって果たされればよい義務ではなく、次の世代にも伝えられなければならないという要求を含む。次の世代、そしてそのまた次の世代についてもまた、それ自体が容易ではない非存在への直面を通して、また存在へと反転する営為を遂行する限りで人間は存続する。それゆえ、この根本的な義務は次の世代の義務遂行を要請しながら、現在の世代において遂行される。この義務を次の世代にも背負わせよ、という要求が取り出され、根本的な義務は拡張される。未来の世代に「この義務を自ら引き受ける能力」が備わるように気づかいつつ、遂行される根本的な義務は、「人間よ、あれ、という命法 *der Imperativ, daß eine Menschheit sei*」¹ によって定式的に捉え直される(PV84-91;69-77)。

「責任原理」の責任には、このような義務遂行の限りでの人間存在、という理解が含まれている。定言命法にまで高められた義務の遂行を通して、形而上学的な次元に関係づけられて、はじめて可能になっている人間存在のあり方を、ヨナスは「人間の理念」として扱う。ユートピア論の安易さは斥けられ、決して直接的に保証を与えることはできないものの、非存在から存在へと反転していく義務の遂行においてヨナスは人間存在の永続可能性を捉えているのである。

2. 三木清による科学技術への理解

ヨナスは科学技術を厳しく糾弾する一方で、単に糾弾するだけではない。科学技術が媒介となって人間が自らの非存在に直面するのであり、「真の人間像を確認するために、人間像が脅かされることが必要である」(PV63;49)と述べる。その点で科学技術は、人間が自らの存在へ向かうための逆説的な契機でもある。また彼は科学技術に確信犯的な悪意を指摘するというよりは、むしろ忘却という一種の人間性の現れとして捉えていた。このような彼の理解は、科学技術を人間理解の次元で論ずる準備があることを示唆している。しかし科学技術内部の事情として、どのように人間性に根ざし、あるいはそのあり方を忘れているのか、その点については彼が明確な見通しを与えてくれるとは言えない。この点を補完するために、本発表では、三木清の技術論を参照する。(とはいえ、紙幅の上からも、かなり暴力的に切り縮めることになる点を断っておく。)

さて三木によれば、科学技術は自然を加工可能な環境として捉えるが、そもそも環境が環境として捉えられる

こと自体に、野生動物とは異なる人間の固有性が現れている。自然と一体化している本能的な生物にとって、主体と環境という対立はそもそもあり得ない。だが人間の場合はその対立に身をおき、知性によって適応していくと三木は考える。

この知性による適応とは、以下のようなことである。すなわち、三木によれば「人間は自己自身をも客観化 乃至環境化し得るものとして主体である」²。自身のあり方を客観化し、「内的環境」としてこれに適応することを通して新たに自己自身に形を与えていく。彼が「主観というのは単に主観的なものではなく、主観的なものであると共に客観的なものであるところから、そこに技術が存在する」³と述べるように、諸々の認知された事実を環境として、これに適応し、新たな認識、あるいは思考習慣、思考の道具、を形成する内的な過程を通して技術は成立する。「技術は元来このように新しい環境に対する新しい複合的行動様式の発明による適応なのである」⁴。このように内的環境へ適応していく様態が、技術や発明という行為の核心に捉えられている。そして、この様態も三木にとっては、思考習慣や思考の道具の成立する、「観念技術」という、一つの技術の次元である。

この際に重要であるのは以下の点である。この主体が固有に相関しているのは、単に主観的なものではなく、「イデー」的なものと三木は言う⁵。すなわち作ることを通して、初めて現れてくる形がある。発明とは技術がそのようなものを捉え出していくことである。技術、および発明は、環境や自然のあり方にイデー的な次元を見出し、それを取り出すことで、環境や自然の事物の因果的なあり方に新たな様相を加える行為である。その一方で、主体は絶えざる内的環境への適応をしいられている。技術、発明とは主体が絶えず内的環境に適応してゆき、言い換えれば、その行為のうちで主体が産出されていくような自己理解でもあろう。

三木が捉える知性の働きは、技術、発明の持つ、このような二重の様相に対応する。彼は「本能による適応が直接的であるのに反して、知性による適応は媒介的である」⁶と述べ、また知性において人間は「自らの主人となる」と述べる。技術、発明という行為の中で、知性においてイデー的なものに参与する主体とは、自己理解を、自己産出的に進めていく限りで、主体性として存立していることを明らかにしている主体である。すなわち主体はこの内的な行為に定位し、またこの行為のうちで自身の根源性との相関に置かれ、いわばこの行為の外部には存立基盤を持たないのである。

このような考えが単に筆者の読み込みではないということは、以下の三木の言説から理解していくことができる。三木は「発明に対して我々が持つ根本的な感情は『出来た』ということであろう。この『出来た』ということ、従って成功Erfolgが技術にとって決定的である」⁷と述べるとともに、また「人間の行為に超越的なところがなければ技術もあり得ない。技術は元来そこからでてくるものとして、その目的というものも単に主観的でなく、超越的なもの、イデー的なものである」⁸、さらに「我々の行為はすべて歴史的世界における出来事の意味をもっている。言い換えると、それは我々の為すところのものであると同時に我々にとって成るところのものである。そうであるとすれば、我々の行為にはつねに自己を超えた意味があり、[中略]技術的な形は主観的なものと客観的なものの総合として作られてくる」⁹と述べている。

三木が技術において見ている主観的なものと客観的なものの総合は、カントの「反省的判断力 die reflektierende Urteilskraft」に遡ることは三木自身の言説からも確かであろう¹⁰。反省的判断力に関しては、カントが述べているように「自由概念は、その諸法則によって課せられた目的を感性界において実現するように定められている。したがって自然はまた、その形式の合法則性が、自由の法則に従って、自然の内で実現されるべき目

的の可能性と、少なくとも一致するように考えられえらるべきでなければならない。それゆえ、自然の根底の超感性的なものと、自由概念が実践的に含んでいるものの統一の根拠が必然的になければならない」¹¹ということが要請されている。自然科学が発展可能であり、単なる経験的法則の寄せ集めではなく、体系的なものでなければならないとすれば、特殊だけが与えられている状況でカテゴリー的な普遍を見出していく、ということが可能でなければならない。それは翻って、自然、あるいは経験界において、自由が実現されるという可能性を考えることである。三木は、この自由が、技術、発明においては、自然への理解の中に実現されている、と捉えているのであろう。

その際、三木は自然の根底の超感性的なもの、と自由概念に含まれているもの、の総合という要請から一歩踏み込んでいように思える。すなわち、一種の自然理解としての発明において、三木は、ある何ものかが立ち現れた、という出来事を感情的に引き受ける主体を捉えている。自然の理解においては、主体は、内的な環境への適応をそのつど叶えなければならない。単に理論的な要請というよりはむしろ、主体の存続という根本的な自由を実現する差し迫った必要性が、自然の理解への動機として与えられている、と彼は考えているのである。彼が「成功」という様相に強調点を置いて、発明という事柄を捉えることも、こうした内面的な必要性から理解することができる。

知性においてイデー的なものに関連づけられながら捉えなおされるとき、技術はもはや単なる手段ではない。彼が「工作的人間と理性的人間とは元来一つのものである」¹²とも述べるように、理性的な主体はすでに技術的なものであり、また技術的な制作が主体にとっては自己目的的に行われている、という点を彼は指摘する¹³。

技術や発明において環境が現れるとき、環境もまた自己目的的なものとして捉えられる。分かりやすい例としては、三木が社会技術と呼ぶ次元での、制度や法律の体系への理解であろう。制度や法律は、確かに人間の理解においてではあるが、それ自身の理念的な内容を実現していこうとする自己目的性において捉えることができる¹⁴。三木にとっては科学技術も特別ではない。科学技術は確かに自然科学的な知識を応用し、自然科学が主張しているような客観性に与っている。だが自然法則もまた一種の制度としてこそ、我々の共有財産になると考えることができるのであり、その自然法則を社会の中で有用化する科学技術はさらに、社会技術の中に置かれ、この制度化という側面に強く関与していると考えることができる¹⁵。

科学技術は、たとえそれが自己目的的に発展していくように見えても、技術の内面的次元、すなわち人間の自己理解から切り離されてはあり得ない。三木が技術論を著した狙いの一つは、この点を科学技術自身が忘却しているという指摘にある。三木は「近代技術の特徴は、人間の手から離れて自働的なものであることと共に、多くの迂回の過程を含んでいることであり、[中略]そこから技術が単に手段と考えられ易く、また逆にその手段が自己目的と考えられやすいという傾向も存在するのである」¹⁶と述べる。この言説にも現れているように、彼は自己探求的な側面を度外視して技術を理解する風潮を危惧するのである。

3. 自然本性へのアプローチとしてのヨナスの倫理学

さて我々はヨナスへと戻ろう。三木と対照させることによって、次のような点の重要性が浮かび上がってくるのではなかろうか。すなわちヨナスが人間の「自然本性 Natur, Menschennatur」と呼ぶものと責任原理などの諸観

念の関わりである。自然本性は、科学技術が傷つけたもの、として言及されているが、恐れ、感情、根本的義務や責任原理を持ち出すあたりの議論では、それほど強く関連づけがなされているとは言えない。また「生成の流れの中にある不気味なもの ein Ungeheures」(PV74:60)と呼ばれるように、自然本性自体はかなり謎めいたXとして捉えられている。

だが、自然本性の傷つきが人間存在の存続不可能の危機と結びつき、科学技術がもたらす傷つけに最大限の注意を払うことと人間の存続が結びつけられている以上、「人間の理念」および「責任原理」をめぐるヨナスの思索は、まさにこの自然本性への相関性を確かめ、つまみ上げていく作業にほかならない¹⁷。個々の人間と自然本性との相関性は、その「責任原理」および「人間の理念」が見出されること、すなわち絶えざる根本的義務の遂行の限りで見出される人間存在の存続可能性に写し取られている。

とはいえ「責任原理」にせよ、「人間の理念」にせよ、ヨナスが述べているように、もっぱら人間でありつづけるための必須の条件として提示されたにすぎない。その点で、理念を立てることによって人間の自然本性にたどり着いたという主張を意味するものでないのは明らかであろう。また根本的義務が原理や理念の相関者として昇華され、形而上学化されたとはいえ、義務が理念に結びつけられ、理念が義務の絶えざる遂行を要求するとき、この理念は絶えず見失われ得るものであることも露わになってしまっている。

ヨナスのいう「恐れにもとづく発見術」では、非存在に面する恐れとともに、存在でありつづけようとする動向が見て取られていた。自然本性への関与は「人間の理念」を立てるに至るヨナスの思索の尖端においてだけではなく、むしろそれに先立って、「恐れ」の感情の中で与えられているとは言えないだろうか。自然本性への方向づけは「恐れ」の感情とともに与えられ、あるいは、明らかになってきているということとはできないだろうか。勿論、そのような方向づけも、自然本性も、それ自身としては現れているとは言うのではない。ただこのような方向づけとの葛藤がなければ、安易なユートピア的夢想に浸る心に不安や恐怖の翳がさすということを、そもそも期待できないだろう。

前節で述べたように、本論では、技術、発明、ひいては自然への理解において、内的な環境、いわば自己への絶えざる適応が一つの動機として働くことを三木が捉えている、とした。三木の考え方を参考にするならば、ヨナスのいう根本的義務の遂行には、人間の自然本性という一つの計り知れないものに絶えず適応していこうとする内面的な技術としての側面を認めることはできるのではなかろうか。ヨナスは、科学技術のユートピア論が人間存在を脅かしかねないものであると糾弾したが、それは科学技術の排除ということまでは意味しない。むしろ彼の倫理学において、科学技術には逆説的ながらも一つの役割が与えられ、またそれ以上に、自然本性へ向かうことを思い出す機縁としても位置づけられている。このように考えていくとき、ヨナスの倫理学が科学技術を取り上げることは、異なる次元の議論を不当に扱うことではない。むしろヨナスの倫理学が、科学技術を基礎づける議論として、それと対話する可能性も現れているのではないだろうか。

だがヨナス自身はこのような対話を果たして必要とするだろうか。すでにみたように、ヨナスは科学技術のユートピア論を一つの契機として引き受けているとはいえ、もっぱら人間像への脅かし、としての役割を望んでいるのではなかろうか。しかし現代の世代と未来の世代は、単に責任原理の伝授だけで結びついているわけではない。責任原理を伝授する裏面で、科学技術もまた、現代の世代と未来の世代の結びつきを媒介する。もしヨナスの倫理学の立場が、全く聞く耳を持たない頑迷さを科学技術に望み、対話を放棄するならば、結局のところ、ヨナスの

立場でどれだけ警鐘を鳴らしても、科学技術はヨナスの予想通りに破壊を進めるかもしれない¹⁸。

結語

本発表ではヨナスの倫理学における人間の存在を、常なる根本的な義務、あるいは責任の遂行の限りで存続するものとして捉えた。そしてまた科学技術がもたらす非存在への直面という事態を、どのようにして倫理学の次元に汲み上げることができるのか、ということ、三木清の技術論を引き合いに出しつつ検討した。

本発表はもっぱら義務遂行の限りで存続する存在を、人間の存在として見てきたが、三木の視点から捉えられた自然の自己目的性は、人間の固有の存在様態から引き出されたものだ、ということとは不可能ではない。それに対してヨナスのいう自然の自己目的性とは、ヨナスによれば「主観的ではない、すなわち心的ではない目的」(PV139;125)なのである。その懸隔には彼の宗教観など、ヨナスの思想のさらなる深淵が横たわっているに違いないだろう。

1 ここに挙げた箇所の他にも、ヨナスはこの定言命法を取り扱っている。たとえば PV36;22

2 三木清『三木清全集』第七巻 岩波書店 一九六六年 二〇九頁 (ただし、引用する際に、仮名遣いは現代的な仮名遣いに、漢字は旧字体から新字体に改めたことを断っておく)

3 同頁

4 同書 二〇一頁

5 同書 二二一頁

6 同書 二〇二頁

7 同書 二〇六頁

8 同書 二二一頁

9 同書 二二七頁

10 たとえば 同書 二三五頁

11 Immanuel Kant “Kritik der Urteilskraft” (Hamburg, Felix Meiner, 2001) BXIX–BXX

12 同書 二〇四頁

13 同書 二二〇–二二三頁

14 同書 二六–二六三頁 以下参照

15 同書 二一八頁 および 二八〇,二八一頁参照

16 同書 二八一頁

17 秋富氏の発表において扱われていたように、ヨナスが科学技術について論ずるとき、「作る,作られる」ものとしての人間への理解がある。その人間の姿は、「生む,生れる」ものとしての人間の自然本性的なあり方に遡る。この点から課が得ても、彼が科学技術に向ける批判、そして「恐れ」のうちに、人間の自然本性への参照が働いていると考えることは無理なことではない。この側面を読み込んで「恐れ」を位置づけたとしても、彼の議論を外れることにはならないであろう。

18 シュピーゲル誌との対談において、ヨナスは「人間は先を見通す存在です。[中略]人間は、まさに自分が破壊しようとしているものの価値を感じなければならず、またそうすることができるのです」と述べているが、自発的な覚醒を待つだけで果たして充分なのだろうか。 SPIEGEL-Gespräch mit dem Technik-Philosophen Hans Jonas über den Umgang der Menschheit mit der Natur, “Dem bösen Ende näher”. DER SPIEGEL Nr.20/46. Jahrgang (市野川容孝訳「悪しき終末に向かって」:『みずす』第三七七号 一九九二年 八月号 所収 三九頁)

責任原理と「アウシュヴィッツ以降の神」

杉村 靖彦

1. 責任原理、あるいは現代における思索の困難

以上の四人の発表を通して、ヨナスが責任原理の名の下で繰り広げる思索がどれほど困難な闘いを強いられているかが、さまざまな角度から浮き彫りにされた。どのような観点から見ても、(1)ヨナスが直面している問題自体が、科学技術文明がこれほどまでに進展した現代において初めて問題となりえた事柄であること、(2)責任原理なるものが、この新たな脅威に対する恐れという生々しい感情から出発して、古来哲学的思索が蓄積してきた富へとあらためて問い尋ねることによって引き出されてきたものであること、(3)問いの新しさと答えの古さとのこの懸隔が、ヨナスの原理的思索にのしかかる困難となっていること、そういった点が共通に指摘できると思われる。

おそらくこうした問題は、新たな様式の思索を選びとれば解決できるようなものではあるまい。原理から考え直して新たな倫理を立てようとする姿勢そのものが、もっと言えば、哲学的に考えるということ自体が、科学技術文明が浸透した現在においてはどうしても時代遅れになっているのではないか。ヨナスが直面した困難は、そのような問いを突きつけてくるものであると私は考える。

2. 宗教による基礎づけの不可能性

さて、ヨナスの思索の独創性は、思索そのものを襲うこのような困難に対抗するべく、科学技術文明の体制下でわれわれが日々感じさせられる恐れに立ち戻り、それを羅針盤として思索を紡ぎ上げていこうという企てにある。この恐れに感情は、科学技術によって増幅されたわれわれの力が自然本性に取り返しのできない傷を負わせかねないものであるという自覚と共に、責任の感情へと深化される。そうして、そのような責任を感じるのには人間のみであるという理由から、「人類存続」が新しい倫理の第一の命法として認定されるのである。

ここで重要なのは、この責任の感情は、あくまで人間が手に入れた力の強大さと自然本性の脆さとの不均衡から生じるのであって、何らかの超越的存在に基礎づけられたものではないということである。「われわれが今日所有し、引き続き獲得し行使し続けるように強いられている極度の力を手なづけられるような倫理を、科学の啓蒙によって徹底的に破壊された聖という範疇を再建せずに手に入れることができるかどうか、それが問題である」(PV57:41)。『責任原理』ではこのように明言されている。要するに、科学技術文明が突きつけてくる問いはもはや宗教の名において応答できるものではないということが、ヨナスの思索の基本的前提なのである。だとすれば、宗教はこの現代の危急の問いに関わる手立てを一切奪われていることになるのであろうか。

3. ヨナス哲学の宗教的背景：自家製のミュートス？

しかし、『責任原理』を離れてヨナスの思想展開の全体を見れば、この著作で披露された形而上学の「仮説的背景」という曖昧な位置づけの下で、独特の宗教思想ないしは神概念がかなり早い時期からもちだされているのが目を引く。これについて、ヨナスはあくまで自らの個人的信仰に関わる話であることを強調し、哲学的ロゴスとは一線を画するべきミュートス（いわば自分の信仰上の必要に応じて作られた自家製のミュートス）であることを強く訴える。実際、この側面からヨナスの哲学に光を当てようとする試みはいくつか存在するが、ヨナス自身はそのような解釈には強い抵抗を示しているのである。しかし、それならば、そもそもなぜヨナスはこのような奇妙な形で宗教と関わり続け、神を語り続けねばならなかったのであろうか。本当にそれは、彼の哲学とは無関係な、「個人的」事情でしかないのであろうか。以下、このミュートスが初めて提示された論考「不死性と現代の気分」(1961)と、その語り直しというべき講演「アウシュヴィッツ以降の神概念」と参照しながら、その点について立ち入った考察を試みたい。

4. 「むき出しのニヒリズム」への辛い誠実

『責任原理』では、科学技術によって過剰な力をもたされてしまったわれわれの有りようが、「むき出しのニヒリズム」と形容されている。「いまやわれわれは、むき出しのニヒリズムの中で震えている。そこでは最大の力が最大の空虚と組をなし、最大の権能がそれが何のためのものかという点についての最小の知と組をなしている」¹。もはや、空虚と不可知を免れないこの力とは別のところに全知全能なる超越的存在を立てることはできない。だからこそ、ここでヨナスは宗教をもちださずに思索することを自らに課するのである。神を語るヨナスのミュートスもまた、これとまったく同じ現状認識から出発している。すなわち、「前にも後ろにも何も無いという二重の無の間に独り置かれていること」²が「現代の気分」であり、この気分への「辛い誠実」を守ることが、この場合にも必須の条件とされるのである。

アウシュヴィッツという固有名がもち出され、「ユダヤの声」に対する応答としてミュートスが語り直される場合にも、基本的に事情は同じである。「アウシュヴィッツの狂乱が続いた全ての年月にわたって神は沈黙した」³とヨナスが言うとき、この言明は、単にユダヤの神が被らざるをえなかった特異な運命としてではなく、「むき出しのニヒリズム」の極限的具体化として解されるべきであろう。この事実直面して、伝統的な神概念の軸となる「全能なる神」への信仰は崩壊せざるをえない。ユダヤ民族を自らの民として選び「強き手」を差しのべる全能の神が、神に背いたことによってではなく、何の理由もなく人間性を剥奪されていく犠牲者を前にして沈黙を決めこんでいたということは考えられないからである。アウシュヴィッツという出来事をもたらした力は一切の意味づけを拒むものであって、この力を自らに含むような全能性が神に帰されるということとはありえないのである。このように言えば、ヨブの伝統をもち出して、不可解な沈黙の背後に人知を超えた神の強大な力を想定することも可能ではない

か、という反論があるかもしれない。だが、ヨナスはこの道をきっぱりと拒絶する。そう考える場合、神の全能性と引き換えにその善性を犠牲にせざるをえないからである⁴。したがって、ここでもまた、むき出しのニヒリズムへの辛い誠実から、「神なし」の徹底的な受容から始めなければならない。

5. 有限な人間の行為に伴う永遠性の感情

しかし、ヨナスによれば、このような境位に置かれたわれわれが、それでもなお生きて行為していることによって経験される一種の永遠性の感情がある。すなわち、「自らの全存在を巻きこむ決断の瞬間には、われわれはあたかも永遠の眼差しの下で行為しているように感じる」⁵と言うのである。いかなる永遠性をも前提できない状況において感じられるこの永遠性の感情は、奇妙な転倒をはらんでいる。ここでは、「永遠性に関するわれわれのイメージを決するのはわれわれの現在の行為であって、われわれは、今ここでこのイメージに対して為す事柄を通して、たえず増し加わる存在の全てを記録する諸イメージの霊的な総体に対して責任を負う」⁶ことになるのである。つまり、今われわれがなす行為は、それ自体「二重の無」の間に挟まれたものでありながらも、科学技術の体制下で予見不可能なまでに増幅された力の起点となることによって、永遠に消去不可能な痕跡を残すのである。「現代の気分」に捉えられた生のただ中に永遠性の感情を見分けるこの洞察が、『責任原理』の論述を理解する上で決定的な意味をもつことは疑いあるまい。そもそもなぜわれわれは、科学技術という肥大した力を持ってしまったことを「恐ろしい」と感じるのか。なぜこの恐れは、その力によって傷つけられうるものに対する「責任」の感情へと深化されるのか。こういったことは、今述べた意味での永遠性の感情を考慮に入れることによって初めて理解できるのである。

6. なぜ人類は存続しなければならないのか

だが、『責任原理』の論述は、責任の感情の所在を指摘することで終わるのではない。そこからさらに、存在全体への責任を自覚しうる存在である人類を存続させねばならないという義務が、新たな倫理の第一命法として引き出されてくるのである。しかし、ヨナスの主張によると、そもそも人間がそのような責任を自覚しうるのは、自己自身を含めた全存在者に関して、存在ではなく非存在を選ぶ能力をもつからである。自分が「責任を果たさないこともできる自由」を所持していることを知っているからこそ、人間は自らが手に入れた巨大な力を恐ろしいと感じるのである(PV382;375-376)。だとすれば、一体なぜ人類は存続しなければならないのであろうか。存在が毀損されることを防ぐためには、むしろ人類が居なくなった方が話は早いのではないか。『責任原理』という著作は、生の存在論による形而上学的基礎づけへの多大な努力にもかかわらず、この一見単純な疑問を晴らすことができていないと思われる。

このことは、今引き合いに出した永遠性の感情の有りようからも確かめられるであろう。というのも、現在の私の行為が永遠に消去不可能な痕跡を残すということは、責任を果たす行為にも果たさない行為にも妥当する事柄

であって、むしろ責任を果たさない行為の方が、その痕跡の消去不可能性において際立つようにさえ見えるからである。刻々と増し加わる諸々の行為とその際限なき帰結が刻みつけられるだけの無限大の白紙でしかないような永遠性に、一体どんな意味があるというのであろうか。

7. アウシュヴィッツ以降の神

私の解釈では、ヨナスのミュートスは、まさしくこのような次元の問いに対応するものである。このミュートス＝神話が語る神の有りようを一言でまとめるならば、「世界の創造と引きかえに自己自身の存在を放棄した神」ということになる。「世界がそれ自身として存在するために、神は自らの神性を脱ぎ捨てて、自己自身の存在を放棄したのである。それは、予見不可能な時間的経験——そこでは収穫が得られるかどうかは運次第である——という重荷を背負った時間のオデュッセイアから、神が再び自己の存在を受けとるためであった。このように、予断を許さない生成を在らしめるために神が自らの十全性を放棄するという場合、唯一予知できるのは、宇宙の存在が自己自身によって様々な可能性を供するようになるということだけである。世界のために自らを消し去ることによって、神はそうした可能性に自己の大義を委ねたのである」⁷。

この世界においては、一切が「予見不可能な時間的経験」となるのであって、この世界がどうなるかはそこで活動する者たちに全面的に委ねられている。このことをもっとも先鋭的に表現するのが、責任の感情に逆らって非存在を選ぶこともできる人間の自由であると言えよう。だが、このような事態を引き起こしたのは、他ならぬ神自身の意志であり、「宇宙の存在が自己自身によって様々な可能性を供するようになる」ことを善しとする神の決断であった。こうして、逆説的なことに、世界が「神なし」の無に委ねられ、究極的にはむき出しのニヒリズムに曝されるということ自体が、「神の世界内存在」を意味することになるのである。

ヨナスによれば、このように語られた神のみが「アウシュヴィッツ以降の神」となりうる。それは、「歴史の主」として力を振るう神ではなく「苦を被る神(ein leidender Gott)」⁸であり、時間の流れに自らを委ねる「生成する神(ein werdender Gott)」⁹である。だがこの神は、世界の諸可能性の展開とその全てを担う人間の自由の行方とに沈黙のままで寄り添い続ける。それは、キリスト教的な慈愛に基づくことではなく、世界と人間をそのようにあらしめることを神は「善し」とするからである。論文「不死性と現代の気分」は、次のような驚くべき見解によって締めくくられている。「不安を含んだ労苦がもたらす収穫は全て、明るいものであれ暗いものであれ、時間的に生きられた永遠という超越的な宝を増し加える。[...]欲求と恐れ、快と苦痛、勝利と不安、愛と残酷とが先鋭化すればするほど、まさしくその先端で神性は何かを得る。[...]被造物たちの苦しみさえもが調和の十全性を深めるものとなる。こうして、善悪という側から見た場合、神は進化の大いなるゲームにおいて負けることはありえないのである」¹⁰。

8. ヨナスのミュートスの曖昧さと現代における「宗教哲学」の窮境

このように見てくると、まさしくこのミュートスに、ヨナスの思想全体が突き当たらざるをえなかった困難の全て

が集約されていることが分かる。以上の解釈が正しければ、「人類を存続させるべし」というヨナスの倫理の第一命法は、この倫理をあくまで世界内在的に基礎づけようとするヨナスの意図にもかかわらず、このミュートスによって初めて正当化されると言わねばならない。しかし、もしこの特異な神のヴィジョンが、倫理の哲学的基礎づけをさらに基礎づけるものとして呼び出されるのだとすれば、世界と人間に全てを委ねるというこの神の決断自体に反することになってしまう。だからこそ、ヨナスはこれをミュートスとして語り、哲学的ロゴスから区別しようとするのであろう。

けれども、それで問題が解決するとは思えない。そもそも、このようなミュートスを語らざるをえないということ自体が、ヨナスの哲学的企てを危ういものとするであろう。加えて、このミュートスは、ユダヤの伝統的・公式的な神観からは大きく逸れるものではあっても、ヨナスの全く個人的な神話というわけでもない。ヨナス自身、それが一六世紀のカバリストであるイサク＝ルリアの言う「神の収縮(ツィムツム)」の徹底化であることを公言しているのである¹¹。とすれば、結局のところ、ヨナスの責任原理は「ユダヤの声」が届くところでのみ妥当性を持つということにならないであろうか。その意味で、このミュートスを個人的な信仰の事柄と位置づけて済ませようとするヨナスの姿勢は、やはり欺瞞的であると思われる。しかし、ならばどのように位置づければよいのか。

科学技術が人間にもたらした予見不可能な力に浸透された現在の世界は、それを思索するという可能性自体に疑問符を付すほどの根底的な問いを突きつけてくる。この問いに応答しようとする時、問いの底知れぬ深さに拮抗するものとして、宗教という形で積み上げられてきた伝統に目を向けないわけにはいかない。しかし、宗教もまた同じ問いに刺し抜かれている以上、宗教を自明の前提として思索することはもはや許されない。この窮境において、われわれはどのように問い求めればよいのか。現代における「宗教哲学」の課題は、まさしくこの点にあると思われる。ヨナスの苦闘は、その不徹底も含めて、この問題を考える上で、この上なく貴重なテストケースとなるであろう。

注

1 Ibid.

2 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », in *Harvard Theological Review*, No.69, 1962, p.6

3 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme*, Suhrkamp Taschenbuch, 1987, p.41.

4 Ibid., p.38 und 48.

5 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », op.cit.,p.7

6 Ibid.

7 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », op.cit.,p.14.

8 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, op.cit.,p.25.

9 Ibid.,p.27.

10 Hans Jonas, « Immortality and the Modern Temper », op.cit.,p.15-16.

11 Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, op.cit.,p.46.