

前期西谷啓治における悪の問題——「生」の受け取り直しをめぐって

中川 竣貴

The Problem of Evil in Early Nishitani Keiji : On the Re-appropriation of “Life”

NAKAGAWA Shunki

This paper discusses the problem of evil in Nishitani's early philosophy from the perspective of the re-appropriation of “Life”. The problem that Nishitani pursued over many years is investigated particularly through the concept of self-love construed as attachment to the self. In early Nishitani, the problem of evil was not merely treated as one theme among others, but as a fundamental challenge that drives his philosophical inquiry. The standpoint of “originary subjectivity (根源的主体性)” which early Nishitani presents is also essentially linked to this problem. The positioning of the problem reflects Nishitani's concern with grasping “Life” anew from its very ground. The standpoint of “originary subjectivity” is situated as a break with the bondage of the “ego” and the appropriation of “Life” itself. Yet, examining his interpretation of radical evil (das radikale Böse) reveals that “Life” itself is not only the ground of human life but also the ground of evil. In other words, the standpoint contains two seemingly contradictory aspects: the appropriation and the negation of “Life” itself. This paper attempts to clarify how these two aspects are argued in Nishitani's thinking. After examining the grounds on which Nishitani evaluates the overcoming of self-love (self-attachment / egoism) from the ethical standpoint and the standpoint of religious faith as insufficient, this paper presents the characteristics of “originary subjectivity”, and then considers the significance of “originary subjectivity” for the problem of evil.

はじめに

西谷啓治（1900-1990 年）が哲学的探究の出発点として最初に手がけたのは悪の問題だった。その思索は早くも学生時代のレポートのうちに見ることができ¹、1952 年刊行の『新倫理講座 第三卷』（創文社）に収録された「悪の問題」論文にも続いている。長年にわたって取り組まれたこの問題は、とりわけ「自愛」、自己執着という観点から追究されている。自愛を中心とする悪の問題は、必ずしもそれが主題ではないテキスト上でも頻繁に言及され、繰り返し語り直されている。このことから窺えるように、少なくとも前期西谷において、悪は数あるテーマのうちのひとつという扱いには収まらず、その思索を突き動かす根本課題であった。

西谷の提示する「根源的主体性」という前期の哲学的立場も、この問題と本質的に結びついている。こうした悪の問題の特権的な位置づけには、「生」を根本から捉え直すという西谷の問題意識が反映されている。ふつう、それぞれの個人的生は「自己の生」として、「自己」と意識されるものとひとつに考えられる。だが、生を「自己」の思惑通りに、望み通りに扱うことはできないという身近な事実が示唆するように、「自己の生」は「自己の」生であると同時に、「自己」のうちに収まりえない活動を含んでいる。西谷にとって、「自己」という枠組みから生を捉える限り、その活動は縮減されたかたちでしか理解されず、むしろ「自己」の囚われから脱する生こそが根源的である。それゆえ西谷の悪の思想は、「自己」という「殻」への執着、あるいはこの執着の痕跡に対する徹底的な否定を求めることになる。この問題意識が顕著に現れている一節を「宗教哲学——序論」（1941 年、以下「序論」）から引用しておこう。

生そのものが本来「自己」を脱したものであるから、その根源的な獲得は「自己」そのものの脱落によってのみ起り得る。「自己」の殻をつけた人間的な生の絶対否定を通じて神的な生命を獲得することによってのみ起り得る。それが生の獲得である故に、獲得は新生であり、自己の底を脱した主体性の根源、或は根源的な主体性の現れである。[6/27]²

きわめて宗教性を帯びた表現を含むこの箇所では、「生そのもの」の「根源的な獲得」という出来事が根源的主体性の現れとして位置づけられている。「自己」という枠組みから脱して、本来そこに収まりえない「生」それ自体を受け取り直すこと、それが西谷の悪の思想を導く根本動機と言えるだろう。「根源的主体性」という立場は、こうした問題に対する西谷なりの応答として考えることができる。

「根源的主体性」が生の根源という問題領域で打ち立てられていることは、西谷哲学の根本的な態度が表明される『根源的主体性の哲学』（1940 年）の緒言における次の有名な一節にも示されている。「われ在り」ということの究極の根底は底なきものである。

吾々の生の根源には脚を著けるべき何ものも無いという所がある、寧ろ立脚すべき何ものも無い所に立脚する故に生も生なのである、そしてそういう脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現れて来る」[1/3]。ただし、ここで「生の根源には脚を著けるべき何ものも無い」と明言される点は注意されてよい。このテーゼに従えば、根源的主体性はいかなる超越的な生にも「脚を著ける」ことは許されない。だとすれば、先の「序論」の引用箇所を獲得すると言われた「生そのもの」とは、自己の生が単にその「殻」を抜け出して「立脚」できるようなものではないはずである。

実際、西谷の根元悪をめぐる議論を見ていくと、「生そのもの」には別の側面が伴うことがわかる。議論を先取りして言えば、西谷はカントの「根元悪（das radikale Böse）」への批判を通して自らの根元悪理解を提示するが、そこで「生そのもの」は根元悪と表裏するかたちで位置づけられる。つまり生の根源としての「生そのもの」が、同時に自愛の普遍的根拠でもあるという両義性が問題になる。だとすれば、悪の問題を乗り越える仕方導き出される根源的主体性には、「生そのもの」を単に肯定するのではなく、何らかの仕方で否定する含意がなければならないだろう。すなわち、根源的主体性において、「生そのもの」の「獲得」と同時に「否定」が要求されるのである³。

本稿は、一見矛盾しているこの2つの契機を、西谷がいかなる事態として引き受けているかを明らかにしようとするものである。第一章では、自愛がいかなる意味で悪の問題として探究されるのかを確認しつつ、根源的主体性のうちに「生そのもの」の「獲得」と「否定」という2つの文脈が含まれることを、「序論」およびそれと同時期の「宗教・歴史・文化」の議論から示す⁴。第二章は、自愛の問題に対する応答という観点で3つの立場を検討する。まず、倫理的な自愛否定および宗教的信仰における自愛否定を確認しつつ、西谷がそれらを不徹底の試みとして位置づけていくさまを示す。それらの立場が不十分とされる根拠を見定めることで「根源的主体性」の特質を浮かび上がらせ、一見矛盾する2つの文脈がどのように連関するのかを示す。これらの作業を通じて、自愛という悪の問題に対して根源的主体性がもちうる意義を考察する。

1. 自愛の問題構造と自愛の根

1-1. 人間本性に根差した自己繫縛

まず本節では、「序論」の中で展開される悪論から、自愛の問題構造とその特質を見ていくことにしよう。西谷が自らの思索遍歴を振り返る「私の哲学的発足点」において、「自己のうちに内省的に見られる悪としてよりも、むしろ人間性そのものに見られる悪」[20/194]に取り組んだと回顧されるように、自愛としての悪は、人間本性に根差した問題と

して位置づけられている。そもそも自愛すなわち自己愛は、文字どおりに受けとれば自己自身を愛することを意味するが、これは時として他の何よりも自己自身の利益を優先させ、他者や社会に不利益をもたらすことを省みない自己中心的な態度を引き起こすこともある。こうした性質ゆえに、自愛は特に倫理的な文脈において、人間本性に関わる利己主義 (egoism) というかたちで問題にされてきた⁵。西谷もまた、こうした利己主義をめぐる問題連関が示すように、自愛が「人間の自然的本性に於ける根元的傾向」という側面をもつことを認めている (cf. [6/76])。

しかし、西谷は自愛を単なる自然的傾向と見なして済ますわけではない。自然的な衝動や欲望に引きずられて自愛に陥るというだけでなく、人間存在全体を貫く自愛を問題にしようとする。この点で注目したいのは、西谷が自愛を分析するとき、自己意識から説き起こしていく点である。その分析によれば、自己意識は自愛の成立条件のひとつであり、これらは本質的に結びついている。では、いかなる意味でそう言えるのか。自らを「自己」として認識するとき、自己は対象的に把握されるという意味で表象的に定立され、「意識する自己」と「意識される自己」という区別が自己の内に生じる。通常「自己」、「自我」と呼ばれているのは、この両面を含んだ意識的な「自己」にほかならない。他方で同時に、このような自己認識において、「自己」はあらゆる他のものから区別されるものとして定立される。「自己」はいわば「一つの実体的な客体」[6/75]として定立されると同時に、他の客体から区別される意識的な主体として現れると言えるだろう。このように見るならば、「自己」とは、それ自身の内における区別と外における区別とが同時に生起するところに成立している。

逆に言えば、こうした「自己」の認識がなければ自他の区別は意識されえず、ひいては自己自身または他者の利害を考えることもできない。その意味では、少なくとも西谷が問題にする自愛は、自らを表象的に定立する自己意識の成立をひとつの条件とし、「自己」という存在認識にもとづいて発生する。このような前提に注目してみれば、自愛が二重の自己認識を含意することがわかる。すなわち、意識的な存在として把握された「自己」を、さらに愛すべき対象として「再把握」[6/76]するという二重の自己認識を含んでいるのである。

重要なのは、「自己」を二重に把握して執着することが、「自己」への囚われとして捉え返される点である。生は「自己」自身を掴んで離さまいとすることによって、かえって「自己」というあり方に縛られてしまう。西谷はこの自己繫縛を、「他物」を介して引き起こされる局面として論じている。

他物をわがものにするという仕方で他物のうちに自らを見出すこと、それがかの自己把握である。その時自我は所有のうちに自己の有 (存在性) を見る。〔……〕自己を中心として所有の範囲を拡大してゆくところに、彼の有があり、具体的な自己把握がある。即ち彼の「自己」がある。[6/76-77]

ここで「他物」とは、「自己」の外に見られるあらゆるものを指し、財物や名声、人間などを含む最も広い意味で用いられている。再把握した「自己」を保持するために、他物を「自己」から把握して「わがもの」とし、「自己」の存在性の根拠として取り込んでいく。西谷はこの点に「自己」という認識の具体的な実現を見て取る⁶。

このような自己把握を通じて、「自己」はますます自らを強く意識することになり、「自己」の存在性を拡大し続けることになる。「他物を追って自らの外へ出てゆくにつれて、次第に自らの内へ閉じてゆき、自らに縛られ、自らの内から脱出することは出来なくなる」[6/77]。この繫縛は、生が自らを「自己」として認識することと同時的なものだから、単なる自然発生ではなく、あくまでみずから縛られていくという側面をもっている。「自己」への執着は、みずから「自己」に閉じて、縛られていくという自己繫縛を引き起こすのである。

こうして西谷において、自愛は自己意識を含む人間存在全体を貫く問題として位置づけられ、「他物」を介した自己繫縛の問題として特徴づけられる。だとすれば、いかに自愛的自己を否定したとしても、それが「自己」というあり方に囚われている限り、何らかのかたちで自愛の問題は取り残されることになるだろう。だからこそ西谷の問いただしは、自愛的自己だけでなく、「自己」というあり方そのものにも向けられる。自らを「自己」という意識的な存在と自明視すること自体を問い直すのである⁷。次章で詳しく述べるように、実際西谷は自愛的自己を否定した後にも残る自愛の痕跡を「自愛の影」と呼び、自愛を否定する立場に潜んでいるこの影、すなわち別の形態として潜在する自愛を掘り起こしていく。この徹底的な掘り起こしの果てに見据えられるのが、「生そのもの」の獲得という事態にほかならない。

1-2. 「生そのもの」と根元悪——カント批判を踏まえて

「生そのもの」は、「自己」という自己意識的なあり方を脱した根源に位置づけられた。だとすれば、「生そのもの」自体は自己意識の「以前」を指している。意識や自己意識が「明るみ」や「開放性」を意味するならば、「自意識の以前」は「自然」や「暗さ」、「閉合性」という性質を示す。実際、西谷は「生そのもの」を本能などと共通する「暗き閉合性」として特徴づけている[6/86-87]。

とはいえ、「生そのもの」と単なる本能が同一視されるわけではない。ここで重要なのは、「生そのもの」が自意識の「以前」であると同時に、「根源」、すなわち「自己」を成り立たせる「形成因」[6/90]として捉えられる点である。たしかに意識に先立つという意味では、本能にも「暗さ」や「自然」を認めうるが、通常それは意識の立場を形成する要因と見なされるわけではない。要するに、「生そのもの」は、「自己」というあり方を形成する主体的な活動を含むにもかかわらず、それ自身は暗い閉合性と考えられるのであ

る。この意味での「生そのもの」を、西谷は「主体的な以前」あるいは「主体的なプリウス」[6/88]とも言い表している。

自愛という悪の問題の観点から注目したいのは、「生そのもの」の暗い閉合性が、根元悪ないし「自愛の根」と結びつけられることである。次に述べるように、西谷はカントの『たんなる理性の限界内の宗教』（以下『宗教論』）における「根元悪」および「叡知的な行（intelligible Tat）」の批判を通じて、根元悪のうちに主体的な性格と同時に運命的な性格が含まれると主張する。そして、この後者の側面を「生そのもの」に接続することで、自愛の克服が「生そのもの」の否定を含意することが示される。

西谷は一方において、カントの根元悪を肯定的に評する。周知のように、『宗教論』のカントは、自愛の動機に道德法則の動機を従属させるという、動機の道德的秩序の転倒に悪の根拠を求め、こうした転倒を引き起こす人間の根元的な「性向（Hang）」を指摘した⁸。悪は運命論的に継承されるのではなく、人間の時間軸を超えた「叡知的な」次元における「行」の結果であると考えすることで、アダムの罪が全人類に継承された、という悪の起源についての伝統的なキリスト教的見解は退けられる。西谷は、悪への傾向に人間自身の行と責任を認めたという点で、カントの根元悪思想の積極的な意義を認めている。単に人間本性に悪への傾向を観察するのではなく、根元悪をあくまで人間が自ら引き寄せたものと考えることによって、「主体性を含まぬ運命主義」[6/89]に陥ることを免れたからである。

しかし同時に、西谷は根元悪のうちに上記とは違うかたちの運命的性格、一種の主体的な「自然主義的な性格」[6/89]を見出そうとする⁹。西谷のこの解釈方針の背景には、カントの根元悪理解は「自己」に囚われたままではないか、という批判意識がある。たしかにカントの根元悪論はその主体的側面を明らかにしたが、それによって根元悪における普遍的意義も一緒に欠けてしまったのではないか。「叡知的な行」は、「自己」の個人的な行を「「叡知的」な根柢にまで延長させた結果」だと西谷はいう[6/89-90]。つまり、あくまで自らの行によって悪を呼び寄せたという考えは、「自己」の立場から根元悪を捉えた結果であり、「自己」に囚われた立場による見解でしかない。それに対して西谷は、ある意味で悪は「負わされている」と考えることで、根元悪における「自他に通ずる普遍」性を見出す。

それ〔＝自愛〕は彼の存在性そのものの本質を意味すると同時に彼の行でもある。即ち彼がこの世界のうちにあるという存在と共に負わされている運命であると同時に、彼の責任である。負わされたものであると共に負うものである。逆にいえば、各人自身に属するもの或は寧ろ各自の「自身」である〔……〕と同時に、自他に通ずる普遍的な生そのものの底が現れたものである。[6/95]

自愛は、人間が自らの「行」によって引き寄せただけでなく、人間として存在する限り「負わされている運命」という側面を含んでいる。自他に通ずる「生そのもの」に根差している限り、それはもはや「自己」存在だけでなく、「人間一般の罪性を表現する普遍性」[6/91]、人間の存在全体を表現する悪の問題として問われるのである。

根源的主体性が「生そのもの」の獲得だけでなく否定を含意するという両義性は、以上の根元悪理解から明らかだろう。すなわち、一方でそれは自己の生の根源であり、それを「獲得」することが自愛を乗り越えるひとつの局面をなす。だが他方で、その同じ「生そのもの」は自愛の普遍性として位置づけられる。その限り「生そのもの」を単にそのまま肯定することは悪の肯定になりかねない。したがって自愛否定の文脈において、「生そのもの」の「獲得」は、同時にその「否定」を伴わざるをえない。

本章では、自愛の問題構造とその性質を確認しながら、西谷において自愛がいかなる意味で悪の問題として問われているかを見てきた。以下では、まず倫理的な自愛否定および宗教的信仰における自愛否定を確認し、西谷がこれらを不十分な試みとして位置づける根拠を見定める。これによって「根源的主体性」という西谷の哲学的立場の特質を浮かび上がらせたうえで、「生そのもの」をめぐる 2 つの文脈がどのように連関するのかを見ていく。

2. 自愛の問題に対する 3 つの立場——自愛の影という問題系

これまで見てきた自愛の捉え方は、倫理的立場や宗教的信仰の立場に対する西谷の評価と連動するものである。西谷によれば、これらの立場は何らかの意味で自愛から抜け出す試みを含意する。その点でそれぞれの自愛否定に積極的な意義を認めるにもかかわらず、西谷は両立場にまだ自愛の問題が残されているという。このような判定の根拠を見ていくと、前章で示した自愛の問題が形を変えてそれぞれの立場に潜んでいることがわかる。この作業によって浮かび上がってくるのは、自愛的自己を否定したあとにも残りうる自愛の痕跡、「自愛の影」と呼ばれる問題系である。

そこで本章では、倫理的立場、信仰の立場、根源的主体性における自愛との関わり方について、「序論」における「認識の態度」、「信仰の態度」、「体験の態度」という 3 つの態度、および「宗教・歴史・文化」における「人間自主性の立場」、「信仰の立場」、「根源的主体性」という 3 つの立場設定を手がかりにして見ていきたい。両論文の立場設定は相関的に考えることができ¹⁰、それぞれ大まかに特徴づけるならば、(1) 人間的主体性に立脚する理性的立場、(2) 超越者としての神の信仰に立脚するキリスト教的信仰の立場、そして(3) 脱自を徹底した無我の立場と整理することができる。以下では、(1) と(2) の立場に自愛の影が潜みうるという主張の根拠を確認し、(3) の立場に属する根源的主体性がこの問題に対して有する意義を考えたい。

2-1. 倫理的な自愛の否定

倫理的な観点による自愛の否定から確認しよう。それにあたって、まずこの自愛否定を実質的に担う「人間的主体性」について触れておく。西谷のいう人間的な主体性とはかなり基礎的な意味で用いられている。すでに述べたように、人間は自己意識において自らを意識的な「自己」として認識するが、この自己認識は別の見方をすれば、人間の主体性の現れを示している。というのも、「自己」という主体として現れた人間が客体と関わり合うという振る舞いは、人間が他の何によってでもなく自らで存在しようとする主体性に由来するからである。こうした規定は、次節で述べるような創造主としての神に背く「墮罪」というキリスト教的文脈との対比を意識したものである。「人間の主体性は、彼が神の如くに最初の主体となろうとするということなしには成り立ち得ない。即ち彼が一切のものに「主」となろうとすることを含有する」[6/12]。

西谷の見るところ、倫理的な自愛否定は、人間がこうした主体性を自覚していく延長線上で、自己の内に現れる「普遍的なるもの」と結びつく地点で成し遂げられる。「この普遍的なるものは、古代に於てのように各人の共通的な志向対象としての「善」と考えられようと或は近世に於てのように道徳的「法則」として考えられようと、兎に角常に私の自己中心性を否定する公のものであり、この公の立場が本来的に自己の立場であり、また实际的に自己の立場であるべきものとして自覚される」[6/79]。ここで「公の立場」と呼ばれる立場が「法的自己」、「人格的自己」と言い換えられることから窺えるように、このような普遍性との関わりを歴史的に決定づけた思想として西谷が念頭に置いているのは、カントの道徳論である。

実際、自己の内に普遍性を見出し、これを本来の自己の立場と見なす態度は、カントが道徳論の中で提示した「物件 (Sache)」／「人格 (Person)」の区別にも対応する。カントは理性的存在者としての人間を、手段として相対的価値をもつにすぎない「物件」と区別し、同時に「目的自体 (Zweck an sich selbst)」として絶対的価値をもつ「人格」として捉えた¹¹。これは西谷の論述から言えば、「一切の所有から〔……〕自らの有を峻別」し、その有を「他の一切を超越した価値と尊厳をもつものとしての「自己」」[6/78]と見なすことである。そこでは各人が単なる個人としてのみならず普遍的意義をもつ存在と考えられ、もはや他物のうちに「自己」の存在性を見出すという自愛の構造は成り立たない。

ところが本章冒頭でも述べたように、西谷はこの立場がいまだ自愛に囚われていると指摘する。「人格的自己といわれる如きもののうちにも、自愛の影が潜んでいる」[6/75]。この「自愛の影」という痕跡は単に消極的に考えられるだけでなく、むしろ高次化して深刻さを増した自愛を意味している。実際「宗教・歴史・文化」では、自己の理性的な法則による自愛の否定は「最高の自執」[1/73]だと言われる。自愛的自己を否定する立場のうちに、高次化された自愛が潜むという逆説的な事態が生じるのである。以下では、この立場に潜む自愛を二段階で示す。

これまでの議論からすぐに指摘しうるのは、法的自己がいまだ「自己」に縛られているという点である。「意識する自己」と「意識される自己」という区別は、ここでは自らの内に開かれた「法」に則ろうとする「個別者としての自己」と、「法」そのものと合致する「普遍的自己」として現れる[6/82]。もちろん後者は理性的に認識された一種の実在である限り、単に表象的に意識された自己と同じではない。だが、この自己の「内側」にこうした区別が維持される限り、普遍的なるものに達しようとする「自らのうちに閉じるといふ閉合性を残す」[6/83]というわけである。

その一方で、法的自己は単に「自己」に縛られているだけではない。自己繫縛に陥っているだけならば、「最高の自執」とは言えないだろう。これが高次化された自愛だと考えられるのは、自愛的自己を否定する立場自身が自愛に陥るからである。自愛に対する否定的態度を本質とするこの立場の「外側」では、自愛的自己との対立がつねに生じている。この対立の中で「法」に依拠することによって、法に従う自らの正当性を主張することはできる。だが、これは同時に「法」への「依存」[6/83]だと西谷は言う。自愛を否定する反面、かえって「法」に従う自己自身に執着するという事態が発生するからである。

したがって、人間的主体性に立脚した倫理的な自愛否定は、自己繫縛から抜け出せていないだけでなく、自愛的自己とは違う形態の自愛に陥っていることを意味するのである。「宗教・歴史・文化」では、この自愛否定は「自己による自己の裁断」[1/60]と言い表される。とりわけ近代において確立された自立的な道徳的理性による自愛否定は、自己の権能によって自己を裁断することにほかならない。そしてこの自己による自己否定そのものが自愛と考えられるのだから、自愛を否定する自愛という意味において、これは「最高の自執」、「最高の罪悪である高ぶり」[1/72]と言えるだろう。後の「悪の問題」論文では、この意味での自愛は「高次の我執」として「法執」とも言われる[6/234]。いずれにせよ、法的自己に潜んでいると言われた「自愛の影」とは、高次の自愛に陥り、生が「自己」に閉じて縛られ続けていることを指し示すのである。

2-2. 信仰の立場における自愛の否定

倫理的な自愛否定が人間的主体性における「人間の自覚」[6/15]という意義を取り上げ、そこに開かれる普遍性に立脚して自愛を否定する一方、信仰の立場は人間的主体性を「神からの背反」[6/15]という側面から捉えることで、別の仕方で自愛を否定する。信仰では、服従すべき神に先んじて主体であらうとし、しかも自らを「知る」主体になることは、神に背くこと、人間の罪として捉えられる。人間的主体性の成立は、信仰の文脈からすると、彼岸との通路を遮断すること、「神に背いて自己の内に向くこと」[6/12]にほかならない。

したがって、信仰においては「自己」そのものが自愛否定の対象となる。しかも自己の権能による自己否定ではなく、「一つの全き自己として神の前に立ち、神に眼を向け」

[6/97]、「自己の全体を貫く罪性」[6/96]を自覚するという仕方、「自己」そのものを否定する。神に背反する罪性が人間に本質的であるならば、神と人間とのあいだには絶対的な距離あるいは「異質的な非連続」[6/4]が考えられる。決して消えることのないこの断絶は、それを超えることのできない人間の無力さ、神に本質的に背反する人間のあり方を表す一方で、「自己」そのものの否定を可能にするのである。

しかしながら、この立場にも自愛の影が潜んでいると西谷は言う。なるほど、信仰の立場は「自己」存在全体を貫く罪性を自覚することで、倫理的立場が陥る自愛から抜け出しているかもしれない。だが、信仰における神との関係を、再び自愛の問題として問い返すこともできる。というのも、超越者としての神を対象的に志向するという関係は、神と対峙する「自己」の立場への執着をほのめかすからである。「自己」の外に定立された「絶対に他なるもの」に依拠する限り、神と関係をもつ「自己」の立場に閉じることになるのではないか。すなわち、自己の救済を「私有とする立場、神から与えられた所有に自らの有を見る「自己」、有としての自己、貪る自愛の自己、の最後の影」[6/99]を残すことになるだろう。

実際、西谷は信仰における「法執」も指摘する。特にこの場合の「法執」は、信仰の立場と普遍的理性との関係を見た場合に際立つものである。普遍的理性は人間的主体性を基礎としていたが、この主体性そのものを否定する信仰にとって、究極的にはこの理性の行使も神からの背反を意味することになる。だが、これまで見てきた通り、人間的主体性の成立は罪性の自覚であると同時に「人間の自覚」という側面をもつ。後者を省みずに前者を押し出すことはこの二側面を対立させる。言い換えると、信仰の立場は普遍的理性に対して自らを保持しなければならず、その反面、「自らに執し、自らのうちに閉じ籠り、〔……〕自執（或は寧ろ法執）を含んで来る」[1/76]。したがってこの立場も「高次の我執」としての「法執」に陥っているという。

2-3. 根源的主体性——「生そのもの」の獲得と否定

これまでの西谷の議論に従えば、「自己」の外に定立された絶対に他なるものと関係する限り、それと対峙する「自己」の影は残り続けてしまう。その一方で、神との距離を無くそうとすれば、「自己」と絶対に他なるものとの関係そのものが見失われてしまうとも考えられる。この関係がなければ、「自己」存在全体の否定という意義は失われ、再び自愛に陥ることになりかねない。「序論」では、絶対に他なるものとの関係を何らかの仕方維持しながら、しかも「自己」否定を徹底する立場として「体験の態度」が提示されている。「体験が体験であるのは、寧ろそれが「自己」を破るような仕方であるからである」[6/24]と言うように、西谷は「体験」を脱自的な作用として特徴づけている¹²。「自己」や神を対象的に定立するのではなく、むしろその対象的志向を解消する脱自体験の果てに、西谷は「生そのもの」の獲得という事態を見出す。

他方、西谷の根元悪論では、「生そのもの」は根元悪と表裏し、しかも「自己」存在のみならず、人間存在全体における悪の普遍的根拠と考えられた。だとすれば、体験の態度に属する根源的主体性が単に「生そのもの」に落ち着くことはありえないだろう。それでは、西谷において「生そのもの」の獲得と否定はどのように引き受けられるのか。

まず留意しておくべきは、西谷が「生」を観念的に扱うのではなく、あくまでも「生きている自己」[6/32-33]に即して語ろうとすることである。「自己」があってそれが生きるのではなくして、生きることのうちに「自己」という観念すらも成り立つ。然もまた生命という客観的なものがあるのではない。生きるところは常に現在であり、この現在の現在自身への屈折として「自己」も成り立つ[6/26]。ここで西谷は、「自己」という立場から「生」を見るのではなく、むしろ逆に、「生きている」という現在の事実から「自己」の生成を捉えようとしている。「自己」への繫縛から脱却しようとする西谷の試みも、「生」におけるこの動態の含意を重視する文脈に照らし合わせて考えることができる。つまり、西谷において「生」という語が、現に「生きている」という運動から切り離せないように、「生そのものの根源的な獲得」という出来事も、「生」におけるある種の運動を自覚的に「獲得」することだと言えるだろう。このことを踏まえたうえで、以下では「生そのもの」の「獲得」と「否定」という矛盾した事態を3つの観点から考察する。

第一に、脱自体験を通して獲得される「生そのもの」とは、単に「自己」の外に措定されるものではない。「生そのもの」は現に自己が生きているという事実と不可分である。ここで思い起こしたいのは、西谷の根元悪論の文脈では、「生そのもの」が「自己」の「以前」とであると同時に、「自己」を成り立たせる「根源」として位置づけられた点である。信仰の神は対象的に志向されるものと考えられたが、「主体的な以前」としての「生そのもの」は意識によって照らし出されることのない「暗さ」であった。だとすれば、対象的に捉えようとする限り、「生そのもの」は取り逃されてしまうだろう¹³。実際、西谷は次のように述べている。

自己の生は自己の以前又は以後ともいふべき餘分を含んでいる。自己はかかる生の現れである。然もあくまで自己は自己の生の現れである。誰の生でもない生はなく、生は私の生であるか彼の生であるかであり、私の「自己」はかかる私の生の現れである。然も私の生である限り、それは私の「自己」を離れない。私が生きているというのはその意味である。[6/33]

ここでは、「自己」という意識的なあり方が、その以前と以後に「餘分」を含んだ「生そのもの」から捉え返されている。「餘分」を含んだ生は、「自己」にとって「絶対に他なるもの」として現れるが、とはいえ「自己」と別に存在する客体としてではない。そうでなければ、信仰における神と同じ関係構造となり、再び「法執」に陥ることになるだろう。したがって、「生そのもの」の「獲得」とは、神的な超越的生との自己同一化ではな

く、自己自身を成り立たせている根底から自己の生を受け取り直すことを指している。この受け取り直しが、自己の「根源的な主体的自覚」と呼ばれた事態にほかならない。

第二に、この受け取り直しは「死」という契機を含んでいる。このことは、西谷が「生の徹底」を生否定の徹底と考えていることから明らかなである。「生は生の否定の徹底を通して徹底される」[6/28]。つまり、生を徹底的に受け取り直すならば、それは生自身を否定することにほかならない。この奇妙なテーゼは、本稿で辿り直してきた各立場を表していると言えるだろう。たとえば、倫理的な自愛の否定は、自己中心的な生を否定する生を表している。また、自己否定するこの倫理的生も「自己」に囚われているのだから、宗教的立場はその存在全体に罪性を自覚するという仕方では「自己」そのものを否定する。そして宗教における脱自体験の究極において、「自己」という「殻」を脱した「生そのもの」に行き着く。だが他方で、「生そのもの」は自愛の根源でもあるがゆえに、「生そのもの」も否定されなければならない。こうした一連の生否定は、西谷の図式を用いていえば、「生の全き自己否定、自己否定の生すらの否定、生そのものの否定」[6/26]を遂行する「生の徹底」として集約される。ところで、西谷において「生」は動的に捉えられるのだから、「生の徹底」における否定作用は、「生きている」という運動の只中で遂行されるはずだろう。すなわち、「生の徹底」においてはこの重層的な生の否定運動を引き受けざるをえず、その引き受けが「生そのもの」の獲得と言われる事態の内実をなす。したがって、根源的主体性における「生そのもの」の「獲得」は、「生そのもの」自身の「否定」を含んだ「生の徹底」運動として遂行されるのである。

このような否定運動に注目するならば、「生そのもの」の獲得という言い回しが与える印象とは異なり、根源的主体性には「死」という構造契機が差し込まれていることがわかる。「生そのもの」の獲得の水面下で、重層的な生の否定運動が「生そのもの」の否定、すなわち「自己の底に露われた死」[6/26]として引き受けられるとき、それはもはや単なる生に対する死ではない。あらゆる位相における生がつねに否定に晒され、死の上でなお死が繰り返されるその「絶対否定」の境位には、生の否定運動がその重層性のままで一挙に畳み込まれている¹⁴。しかしそれがあくまで「生の徹底」として現れる限り、そのような「永遠の死」[6/26]は、いわば生きていることの裏に張り付いた死とも言えるだろう。「死はそれに面する限り死であるが、死に脚をつけ得れば、死の面はそのまま生である」[6/27]。したがって、根源的主体性における生は、「生の否定の徹底」という運動における重層的な否定性、すなわち繰り返される「死」を自らの根底に引き受けるという仕方では、「永遠の死」と表裏する「生」にほかならない。

そして、この意味での「生」がある種の自然性として特徴づけられることが第三の論点になる。「宗教・歴史・文化」では、根源的主体性における生に「根源的自然性」という性質が与えられる。これによって明らかになるのは、自愛という観点から否定されるあらゆる位相における生のあり方が、「生そのもの」の獲得という転換点において肯定的に受け取り直されることである。もちろん、根源的主体性が死という契機を自覚的に含む限

り、この自然性は通常自然性、理性や精神性とは「全く異質的」[1/87]と言わざるをえない。その意味では、根源的自然性にはある種の特権的な位置づけが与えられると言えるだろう。しかしながら、この異質さは単にそれらが相容れないという排他的な関係を指すのではない。この関係を排他的に見る限り、自愛という観点から否定される諸々の生のあり方は、根源的主体性に至るまでの否定的契機でしかないということになる。しかし西谷の記述によれば、この自然性は、通常自然性や理性における閉鎖性を突き破るように通底しながら、しかも従来とは別の仕方ですれらを肯定する。「否定即肯定、肯定即否定」[1/87]という定式に込められたこの特異な作用は、たとえば次のような一節に凝縮されている。

例えば感覚や欲望の如きものも、あくまで感覚であり欲望であり乍ら、然も古き自己から脱体した新しい自己の感覚であり欲望である。飢え来れば喫飯し、渴し来れば喫茶する、ということが宗教的意義をもち得るのは、そこに絶対的否定と絶対的肯定との現成があるからである。このような無記の日常性は、一見〔……〕絶対的愛という如きものと無関係のように思われるが、それが宗教的意義をもつ時実は同一の根から出ているのでなければならぬ。いずれも無我の根源的主体性の自然法爾なる現前なのである。[1/87]

この引用箇所では、倫理的立場や宗教的信仰の立場だけでなく、衝動や欲望などの自然性もまた、根源的自然性から捉え返されることによって肯定的に受け取り直されることが示されている。とはいえ、この肯定性はつねに自愛に対する「絶対否定」を伴う。上記の引用箇所の直前で、西谷はユダヤ-キリスト教的な神を念頭に置きつつ、善い者にも悪しき者にも等しく雨という恵みを与える善悪無記なる「絶対的愛」という側面と、あくまで自愛的なあり方に対する神的な掟ないし「神の怒」という側面は、「絶対否定」において「一つ」だと述べている[1/86]。根源的自然性というモチーフは、極度に切り詰められたこの宗教的な重ね合わせが日常的な営みにも通底することを告げている。通常自然性、または単に自然性の否定であるような「不自然」性から区別するために、西谷は根源的自然性を「「非」化された自然性」[1/88]とも呼ぶ。「生そのもの」の獲得という局面で受け取り直されるあらゆる位相における生が、否定運動の畳み込まれた「絶対否定」とあくまで「一つ」に成り立つことを、「「非」化」という術語によって示しているのである。

このような極限的な両面を重ね合わす「非」化という作用の具体相を、西谷はある種の「行」に託している。「一切を「非」化することによって一切に主体的に相即するのは、諸々の階梯を貫く純一なる行の立場である。神的人格性の「非」化、理性の「非」化、自然性の「非」化は、生の根源と尖端とを主体的に一枚にした行の現成である」[1/89]。「純一なる行」は、一方においては「飢え来れば喫飯し、渴し来れば喫茶する」という日常行為、人間の文化的な「自己形成」、あるいは生物的な「視覚作用」などを一例とする、そ

それぞれの位相における様々な行為のひとつとして現れ、他方においてそれらすべてを「非」化という仕方で一貫する。いわば「無限に複雑多様な現れ」と「全き単純性」[1/90]との両極、換言すれば、無限な現れの内の「一つの単純なる行為」[1/96]とあらゆる位相を貫く「純一性」との両極を切り結ぶ「動即静なる純一の行」[1/56]¹⁵だと言う。自愛の問題という点で重要なのは、ひとつひとつの——動作と静止のいずれをも含んだ意味での——行為が、その単純なる行為のまま、しかもその根源においては「非」化の作用を通して「生の否定の徹底」につねに開かれている点である。以上のような見地からみれば、自己が「生きている」ということ、あるいは自己のひとつひとつの行為は、単なる「自己の」それと見なすことはできない。すなわち、「非」化を通じて重層的な生否定に晒されながら、同時に生のあらゆる位相を貫く「純一性」、それらすべての側面が凝縮されたものとして「生きている自己」を受け取り直すこと。そのような事態を「生そのものの根源的な獲得」に見て取ることができるだろう。

結びにかえて

本稿は、前期西谷の悪の思想を「自愛」の問題として、とりわけ「生」の観点から読解した。単なる自愛的自己だけでなく、人間的主体性に立脚した倫理的な自愛否定、および宗教的信仰による自愛否定にさえ残ってしまう「自愛の影」を執拗と思われるほどに徹底して掘り起こしていく西谷の探究は、「自愛の根」、つまり根元悪と表裏する「生そのもの」の否定にまで及ぶ。しかし、むしろそれが「生そのもの」、「自己」に縛られていた諸々の位相における生のあり方を肯定的に受け取り直すことになる。そこから本稿が導き出したのは、「立場なき立場」と表現することさえためられるような、決して固定的に落ち着くことの許されない生の動態である。西谷が「脱底の自覚」に見据えていた「生そのものの根源的な獲得」において、自己は確定的な生を得るのではなく、むしろ生を否定する生の運動を引き受けざるをえないのである¹⁶。

本稿は悪の問題の文脈から、「自己」という生の意識的なあり方から脱却するという方向を軸に論を進めた。それゆえ、根源的自然性から肯定的に受け取り直されるとはいえ、「自己」というあり方はほとんど消極的にしか扱えていない。本稿で詳しく取り上げることとはできなかったが、「悪の問題」論文では、「自己」というあり方は根元悪の構想作用から詳しく語り直されることになる。表面的に見れば、このことは一層「自己」が単に非実在的なものと見なされているようにも見える。しかし本稿が確認したように、根源的主体性において「自己」は単に無化されるのではなく、その根源から受け取り直される。その限り、受け取り直された「自己」というあり方の積極性は改めて問い直さなければならないだろう。この点が西谷にとっても重要だったことは、初期の「悪の問題に就いて」（1928年）の中で西谷が「考えると共に感じ・欲し・夢見る」生きた自我に目を向け、ヘーゲル哲学では「生きた個人の立場が充分にその所を見出し得ない」[2/27]と批判すること

からも明らかである。その文脈で西谷が「情意」[2/26]に触れていることは、後期思想との連関を考えるうえでも興味深い。ニヒリズムの思索を経て、晩年の「空と即」（1982 年）で「情意における空」が主題化されることは、この課題と深く結びついているようにも思われる。以上のような問題の広がりをつまみつつ、上記の論点を今後の課題としたい。

注

本研究は、JST 次世代研究者挑戦的研究プログラム JPMJSP2110 の支援を受けたものである。

¹ 『哲学研究』（京都哲学会、1928 年）に載せられた「悪の問題に就いて」は、このレポートがもとになっている。

² 西谷啓治の著作からの引用はすべて『西谷啓治著作集』（創文社、1986-1995 年）から行い、[巻数/頁数]のかたちで表記した。引用文中の旧漢字と旧仮名遣いは基本的には現代表記に改めた。引用文中の〔〕は筆者が補足するときに用い、筆者による強調は丸傍点で表記した。

³ こうした一見矛盾する 2 つの契機は、いわゆる「絶対無の立場」という名称にも暗に含まれている。だが、「絶対無」という術語に託されている事柄と、そこに成り立つ「立場」ないし「生」の関係はそれほど自明ではない。本稿はいわばその両者の関係を、「生そのもの」の獲得と否定という観点から考察するものである。

⁴ 西谷の「ニヒリズム」や「空」の思想を取り上げた研究に比べて、悪の問題を主題とする研究はそれほど多くない。数少ない先行研究の中では、西谷の悪論が比較的まとまったかたちで展開される「悪の問題」論文を扱うことが多い（たとえば氣多雅子「日本近・現代における悪の理解——西谷啓治を中心として——」『倫理学年報』第 56 集、2007 年、pp. 269-279。長岡徹郎「西谷啓治における悪の問題の深化について」『宗教学研究室紀要』第 12 号、2015 年、pp. 80-97）。だが「悪の問題」論文では西谷的立場（「絶対無の立場」）についての記述が終盤で簡易的に述べられるに止まる。「生」をめぐる議論に注目する本稿にとっては、悪の問題と西谷の哲学的立場との連関が重要であり、この点では「序論」と「宗教・歴史・文化」における自愛、悪の議論が手がかりになる。悪の問題と西谷的立場との連関に注目するならば、「宗教的実存の弁証法」（1935 年）および「宗教・歴史・文化」にもとづいて、西谷におけるカント（根本悪）受容の意義を検討しながら「根源的主体性」に迫ろうとする板橋勇仁「理性の〈限界そのもの〉における宗教——

西谷啓治のカント受容とその意義——」（『日本カント研究』第12号、2011年、pp. 7-24）の議論が構図的には本稿の試みに近い。なお、「宗教・歴史・文化」は前半の一部のみ1937年刊行の『哲學研究』（京都哲學會）に掲載されたが、『根源的主体性の哲学』（弘文堂、1940年）に収録されたものにはそれ以降の大部分が加筆され、その末尾に「昭和十一年十一月稿」と記されている。

⁵ たとえば、「自己保存」を人間の主要な目的あるいは「自然権」として論じたトマス・ホッブズの言説は、17世紀後半から18世紀にかけて、利己心（selfishness）ないし自愛（self-love）をめぐる多くのモラリスト達の議論を巻き起こした。彼らのあいだで利己心に対する評価の程度は様々であっても、ほとんどの場合において、人間に利己的な性質があるという見方は共有された。柘植尚則「近代イギリス道徳哲学における利己心の問題」『エティカ』第8号、2015年、pp. 1-44。柘植尚則『近代イギリス倫理思想史』ナカニシヤ出版、2020年。浜田義文『カント倫理学の成立——イギリス道徳哲学及びブルソー思想との関係』勁草書房、1981年参照。なお、西谷において「利己主義」と「自愛」は同義的に扱われている。

⁶ このように考えると、さまざまな思想が各々立脚しようとする「立場」というものも、単に「自己」から把握されるならば「他物」に含まれることになるだろう。つまりここでは、後に述べるような倫理的立場と宗教的立場も、「自己」に囚われ続ける限り「自己」の「所有」として受け取られうることが示唆されている。

⁷ しかし、だからといって自己意識が直ちに自愛と考えられるわけではない。自らを実体的な存在として認識して自他を区別するというのは人間的生にとって必然であり、自己意識の成立を避けて人間の生を営むことはできない。「自己」の成立が自然本性に従って生じるのであれば、そこには善悪という道徳的価値は発生しないと考えることもできる。その意味では、「自己」も善悪に無記と言えるだろう。実際「悪の問題」論文では、自己意識において定立された「自己」ないし「自我」について、「道徳的に無記なるものであり、善でも悪でもない。「自我」は人間一般に共通な、衝動や欲望は動物一般に共通な、自然的本性に属している」[6/241]と述べる。

⁸ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft*, in : *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. VI, Berlin : Georg Reimer, 1907, S. 32. 北岡武司訳『カント全集』第10巻、岩波書店、2000年、p. 43。北岡訳で「性癖」と訳されている「Hang」は本稿では「性向」と訳した。

⁹ 悪の根源のうちに自然性を見て取るアプローチは、たとえばシェリングの『人間的自由の本質』にも共通する。周知のとおり、シェリングは自然哲学の成果を取り込みながら、自然と精神を切り離すカントに対し、両者の関係を連続的に捉えて悪の原因を説明する。

そこでは自然は力動的で主体的なものとされる（後藤正英「カントとシェリング——『自由論』における悪の原因と探求について——」『シェリング年報』第8巻、2000年、pp. 88-97参照）。西谷がカントの根元悪批判を通して主体的な「自然主義」的な性格を強調するのも、おそらくカントからシェリングに展開されるこの思想史的背景を踏まえてのことだろう。

¹⁰ ただし両論文の問題設定や論述の視点が異なることは述べておきたい。それぞれの論文の議論については長岡徹郎「西谷啓治の宗教哲学における「体験の立場」の意義と位置づけについて」『宗教学研究室紀要』第10号、2013年、pp. 107-126、森哲郎「西谷啓治における〈宗教と現代世界〉」『京都産業大学世界問題研究紀要』15巻、1997年、pp. 1-62に詳しい。

¹¹ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. IV, Berlin: Georg Reimer, 1903, S. 428. 平田俊博訳『人倫の形而上学の基礎づけ』『カント全集』第7巻、岩波書店、2000年、p. 64。

¹² 西谷は「序論」において、神との合一をメルクマールとするパウロの神秘主義思想や中世ドイツ神秘主義を、脱自体験を徹底していく道程として位置づけ、神秘主義思想のうちにも脱自の段階を認めている。

¹³ 「生そのもの」がそのような性質である限り、根源的主体性の現れとしての局面を「生そのもの」を中心に描き出すという本稿の作業自体、極めて慎重に取り扱うべきものだろう。しかし、こうした「生そのもの」が自己の生の根源だからといって、両者を単に連続的に考えることはできない点は注意されてよい。自己存在全体——ひいては「生そのもの」——が自愛の圏域として考えられる限り、そのような自己の生を否定する担い手は、「絶対に他なるもの」を含意していなければならない。そうでなければ、「自己による自己の裁断」という「高次の我執」に陥ることになるだろう。それゆえ本稿では、「生そのもの」と自己の生とのあいだの断絶、西谷の言葉でいえば「異質的な非連続」を強調するため、「生そのもの」を主題化しながら根源的主体性を読解した。

¹⁴ 「根源的主体性」という立場の特質をさまざまな観点から描き出している「宗教・歴史・文化」の終盤では、文脈は異なるものの、西谷がここで論じようとする「死」の具体的な諸相が、京都学派特有の術語や弁証法的な枠組みを用いて次のように述べられている。「絶対否定の此の側面が、一切への直截なる否定性を、即ち相対的な絶対否定を、反面に含むことを忘れてはならない。それは絶対的否定即肯定として一切を内面から貫いて一切を止揚的に肯定し、いわば「非」化された一切と一体になり、また絶対的肯定即否定として一切を内外からでなしに包み、更にまた直截なる絶対否定として自らを一切の外に一切と対立せしめるものでなければならぬ。真の絶対否定はこの三つの相の間を自在に

転々し得るものであるべきである。即ち絶対的と相対的との動的なる統一が、真に絶対的な絶対性である」[1/88-89]。この引用箇所は、「永遠の死」とも呼ばれた「絶対否定」の「絶対性」を、あらゆる生のあり方を否定するような「一切への直截なる否定性」と、それらを内面的に貫いて止揚し、包み込んでいく肯定性との「動的なる統一」として語っている。なお、「「非」化」という術語については後述する。

¹⁵ 本節では根源的主体性の生を動的に捉えてきたにもかかわらず、そのひとつの特質が「動即静」と特徴づけられることは矛盾に見えるかもしれない。しかし、「動」との相即的な言い方が示唆するように、ここでの「静」は決してある地点への滞留を指してはいないだろう。引用したこの語の直後において、「手の一振り」が「空間中に配列する無数の点」の通過と同時に「全く単純なる一つの action」としても意識されると述べ、それぞれが「宗教的生命の歴史的なる全展開」と「神的なる手の一振り」[1/56]に対応させられることを踏まえると、ここで「静」と言われているのは、さしあたり、その反面に無限なる動態を伴う一体性という意味で理解できるだろう。

¹⁶ 「非」化の運動を根本とするこの生のあり方は、西谷自身の思索の場として自覚的に引き受けられていくように思われる。実際、『宗教とは何か』（1961 年）の緒言で、西谷は自身の思索する場を「宗教と反宗教乃至は非宗教との両方に跨がった、不確定に動く折衝地帯」[10/4]だと表明する。たとえば上田閑照は、西谷の取り組んだ「ニヒリズムの問題」が、思索による自覚化を伴った「生そのものの事柄」であることに注意を向け、ニヒリズムの超克が「完成した状態」を意味するのではなく、「繰り返し「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」という運動であり、その運動としての生」、「虚無／虚空の転運動である生」を意味すると述べている（上田閑照「西谷啓治——宗教と非宗教の間」上田閑照編『宗教と非宗教の間』岩波書店、1996 年、pp. 289-290）。なお、「非」化を根本とする運動が西谷の思索する場そのものへと結実し、「西谷宗教哲学」に通底するという見方は、とりわけ杉村靖彦「ポスト西谷的宗教哲学へ——西谷宗教哲学の受け取り直しのために」（『文明と哲学：日独文化研究所年報』第 15 号、2023 年、pp. 111-127）の次の箇所から示唆を受けたものである。「そこでの西谷宗教哲学の「立場」は、一気に要約すれば、虚無と空を表裏一体として自覚させる「非」の転換運動に貫かれた宗教＝哲学の統一体へと落着することになる。非宗教に貫かれた宗教的行でありかつ、非哲学に貫かれた哲学的思索であるようなこの「非」の転換動態のみが担保する統一性」（pp. 112-113）。ここではさらに後年の西谷がその統一性を「禅の行」に託していることに注意が向けられる。