

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

——現代フランス哲学と京都学派の哲学から——

杉村靖彦

〈論文要旨〉 二〇世紀以降の現代において、従来の意味での哲学の存立可能性自体を根底から問い質しつつ自己解体的に展開していく哲学、その意味で〈ポスト哲学的〉と呼べるような哲学が台頭してきた。なかでもハイデガーの批判的継承を通してそうした種類の思索を先鋭化してきたのが、レヴィナスやデリダ、アンリといった現代フランスの哲学者たちであるが、彼らはそうした企てのために、各々独自の仕方でも〈宗教的〉な着想や術語を大胆に換骨奪胎して再活用している。〈ポスト哲学的〉思索は〈宗教的なもの〉といかなる関係に立ちうるのか。そこからいかなる思索が立ち上がってくるのか。この問題を考えるために、彼らの思索と西田、田辺、西谷らの京都学派の宗教哲学との突き合わせを試みたい。京都学派の宗教哲学もまた、〈宗教的なもの〉の換骨奪胎と再活用による〈ポスト哲学的思索〉と見なしうるからである。「証言」（現代フランス哲学）と「自覚」（京都学派の哲学）という二つの概念が、この作業のための導きの糸となるであろう。

〈キーワード〉 ポスト哲学的思索、現代フランス哲学、京都学派の宗教哲学、証言、自覚

一 思想（思索）についての宗教

本論考では、本シンポジウムの共通テーマを意図的に少しずらして、〈思想（思索）〉にとって宗教とは何であるのかという問いを立ててみることにしたい。私は一応〈宗教哲学〉を標榜しつつ研究を進めてきた者であるが、宗教哲学というのが、単に宗教についての数あるアプローチの内の一つとしての哲学的考察によるアプローチを意

味するだけであるとすれば、他の仕方でも宗教を研究している人たちにとって、それが文字通り「思想としての宗教」だけに偏った一面的なやり方しか見えないのは無理からぬことであろう。

だが、私の理解では、宗教哲学というのは、少なくともその基本的な構えにおいては、単に宗教研究の一方法にとどまるものではない。それはまずもって「哲学」そのものの根幹にかかわる営みである。歴史的に見て、西洋的な意味での哲学が磨き上げてきた「始原（原理）」に関する思索は、宗教と根本的問いを共有しつつ、宗教に養われると同時に宗教との厳しい緊張関係の中で練成されてきた。たしかに近世以降、哲学は宗教との密接な連関において獲得してきた思索を内面化していき、その自立性を確たるものにしてきたわけで、啓蒙の世紀の産物としての狭義の宗教哲学 (Religionsphilosophie) は、そうした条件の下で成り立ちえたのだと言える。⁽¹⁾ しかし、たとえばカントやヘーゲルの宗教哲学が彼らの哲学自体において占める位置を考えてみれば分かるように、そこでもなお、宗教は哲学的考察が赴くべき個別主題の一つにとどまらず、哲学の成立を左右する原理的思索において対峙すべき事柄として受け止められてきたと思われる。その意味で、「思想（思索）」にとって宗教とは何であるのか」という問いは、宗教哲学という形で哲学がその根底に抱えてきた問いであると言ってよいであろう。

二 「ポスト哲学的」思索と「宗教的なもの」——現代フランス哲学——

だが、二〇世紀以降の現代において、哲学という営みは根本的な変動にさらされてきた。宗教哲学と言う前に、そもそも哲学自体の輪郭が大きく揺れ動いてきたのである。そうした流動化は多様な姿を取って現れているが、なかでも極限的な事象は、従来哲学という名で行われてきた思索の存立可能性を根底から問い質しつつ自己解体的に

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

展開していく哲学、その限りにおいて〈ポスト哲学的〉と呼べるような哲学が台頭してきたことであろう。その代表的な例としては、ハイデガーを挙げることができる。とくに後期のハイデガーは、西洋哲学の元初から現代に至るまでの諸々のエポックを自らの内に畳み込んだ「存在歴史的思索 (Seinsgeschichtliches Denken)」を展開しながらも、当の自分自身の思索はもはや「哲学」ではないと言う⁽²⁾。こうした思索が生まれてきた事情をやや外側から探るならば、大航海時代以来の西洋世界の膨張が、科学技術文明の加速度的発展を伴って当の西洋世界にも制御できない形で進展し、現今のグローバル化世界に至ったという歴史的経緯に指を屈することができよう。そうした中で、逆説的にも西洋世界に根差した哲学自体の歴史的偶然性、限定性、暴力性等々が浮かび上がり、当の哲学自身において不可避の問いとなってきた、という事情であろうかと思われる。

さて、ハイデガー的モチーフを深く受け入れつつ、徹底的な批判を通して継承していくことによって、こうした〈ポスト哲学的〉思索をさらに先鋭化していったのが、レヴィナスやデリダ、アンリらを始めとする現代フランスの哲学者たちにほかならない。彼らは哲学の解体的批判をハイデガー以上に徹底化・具体化しつつ、なお哲学の原理的思索の何事かを引き継いでいこうとするのであるが、そこには、ハイデガーでははつきりと現れなかった特異な旋回が見てとられるように思われる。つまり、哲学自体の解体と表裏をなして進められるかのような彼らの思索は、各々独自の仕方、〈宗教的〉な含意をもつ着想や術語を破天荒と言えるほど大胆に再活用しながら進められていくのである。問題となるのが〈ポスト哲学的〉思索である以上、これはもはや宗教の本質や意味を哲学的に追究していくという意味での宗教哲学ではありえない。とはいえ、単に方向を逆転させて、再び哲学を宗教に基づきようとしているのではない。彼らの企ての核心にあるのは、少なくともその意図においては、哲学自体の存立が問

われるような状況から思索の可能性を立ち上げようとする営みなのであって、従来の形での宗教なるものを前提することも許されないその立ち上げの現場において、〈宗教的なもの〉が特異な形で姿を現すのである。そこでは、哲学も宗教も輪郭のはっきりとしないものとなっている。だが、そのような局面でこそ、〈思索にとって宗教とは何であるのか〉という問いが剥ぎ出しの姿で現れてくるかもしれない。一体これはどのような思索なのであるか。そこで何が試みられているのであろうか。これまで私は、現代フランス哲学の専門研究を介して、宗教哲学なるものを〈現代〉が突きつける思想課題として描き直そうとする試みを続けてきたのであるが、その中でこうした問いが徐々にはっきりとした像を結んできたのである。⁽³⁾

三 京都学派の（宗教）哲学との並行性

さて、このような問題を考えてきた過程で、もう一つ、私の中で次第に明確化してきた着想がある。それは、京都大学の宗教哲学研究にとってつねに見えない養分となってきた西田・田辺・西谷らのいわゆる京都学派の哲学について、今述べたような状況をめぐって現代フランス哲学との間にある種の並行性を認めうるのではないか、そのような角度から京都学派の哲学を読み直すことができるのではないか、という着想である。

京都学派の哲学を、単に既存の日本的ないしは東洋的な伝統を時代に合わせて西洋の言葉で表現し直したものとみなすのが、ごく皮相な理解でしかないことは言うまでもあるまい。西田の画期的な点は、西洋哲学の古今の成果を貪欲に吸収したというレベルの話にとどまらず、その思考態度自体を自らの内に取り込んで思索せねばならないことを深く理解し、いわゆる〈第一哲学〉のレベルで新たな思索を自ら実践してみせたところにある。それによつ

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

て、J・ハイジックの言い方を借りれば、非西洋圏から「世界哲学のフォーラム」への最初の道が開けることになった。⁽⁴⁾とはいえそれは、単に西洋哲学に吸収されたということではない。西田哲学の非西洋的由来は、西洋哲学全体を根底から問い直し、従来の第一哲学の枠内では想像することもできなかった思索を提示することを通して初めて証示されるのである。そのように考えれば、京都学派の哲学の「世界哲学のフォーラム」への進出には、現代フランス哲学の場合とは異なる歴史的・文化的・地政学的状況を背景にしていることはあるが、⁽⁵⁾最初からある種の「ポスト哲学的」なねじれが内には込まれていたと見ることでできよう。そして、このねじれに相即するような仕方方で動員されたのが、「絶対無」を核として大胆に再活用された〈宗教的（主として仏教的）〉な着想や術語であった。そういった点において、上記の現代フランス哲学者たちとの興味深い並行性を見出すことができるのである。

もちろん、絶対無としての〈絶対者〉の哲学をうち立てようという建築的な意志が西田や田辺の思索を動かしていることは確かであって、それを無視して、現代フランス哲学が面する哲学の自己解体的状況へとただちに同化させることはできまい。だが、「全てを説明する」真の哲学を求めて「坑夫」のようにひたすら掘り進めていった西田に比べて、すでに田辺の場合は、西田に劣らぬ体系的精神に貫かれつつも、その思索にはある異なった調子が響いている。実際、晩年の田辺は、ハイデガーに拮抗するような形で「死の時代」という世界史的認識に立脚するようになった。⁽⁶⁾さらに西谷になると、われわれが身を置く歴史的現在を根底から規定するものとして「ニヒリズム」が前面に出され、「ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克」が思索の中心課題となる。⁽⁷⁾こうした流れを踏まえるならば、〈ポスト哲学的思索〉として現代フランス哲学と京都学派の哲学を並行的に読み解いていくというのは、十分見込みのある試みだと言えるのではなからうか。たしかにこのような試みは、京都学派の哲学に対してあえて

外からの読み込みを敢行することで成立するものであり、その点である種の強引さを感じさせるかもしれない。だが、そのような道を通ってこそ、京都学派の哲学を単に歴史的遺産として遇するのではなく、それを使って何ができるかを踏み込んで考えるための切り口が開かれうるであろう。

四 証言と自覚——思索を立ち上げる「仕方」として——

しかし、このようにして「ポスト哲学的思索と宗教的なもの」という問題設定を引き出すことができるとしても、一体それをどのように取り扱えばよいのであろうか。実際、こうした問題設定が引き起こしうる危険は、さまざまな観点から指摘できるように思われる。哲学の自立性そのものを問いに付すような原理的批判のためという名目であれ、そこで宗教由来の発想をあれこれ活用するというやり方は、結局はある種の mystification に行き着くだけなのではないか。あるいは、そこで引き合いに出される宗教的なものは、やはり恣意的な変形を免れないのではないか。さらに言えば、「第一哲学」のレベルで哲学自体の根底からの更新を企てるような思索に宗教のお墨つきが加わることによって、例えば「絶対他者」（現代フランス哲学）や「絶対無」（京都学派）という術語が、異様なドグマティズムへの通路になってしまいうるのではないか。要するに、哲学と宗教との中途半端で有害な混ぜ合わせにしかないのではないか、という懸念が付きまとうのである。⁽⁸⁾

こうした危険はそれなりの根拠をもつものであつて、簡単に片づけてしまえるものではあるまい。しかし、大体において、それは問題となつてゐる思索の到達点だけに目を向けて、それをテーゼ化して扱うことによつて生じる危険であるように思われる。この思索がもはや哲学なるものに安んじて依拠することの許されない「ポスト哲学

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

的∨状況に立つものだとした場合、まず最初に問わねばならないのは、思索の可能性自体を封じ込めてしまうかのようなこの状況から、一体いかにして思索が立ち上がりうるのか、ということであろう。つまり、ヘポスト哲学的思索と宗教的なもの∨という問題設定の命運を見定めるためには、まずはそのような思索が生じてくる〈仕方〉にまで立ち戻って考察すべきだと思われるのである。

さて、この意味でのヘポスト哲学的思索を立ち上げる仕方∨を言い当てるものとしてここで注意を向けてみたいのが、現代フランス哲学の側では「証言 (témoignage)」、京都学派の哲学の側では「自覚」という術語である。この二つは、単にそれぞれの側で用いられる重要概念の一つであるだけではない。私の見るところでは、それらはまさに、哲学そのものの根底的な問い直しから思索が立ち上げられる仕方を当の思索が言い表したものである。そうした自己言及的で行為遂行的 (performative) なあり方のゆえに、これらの術語は、目下の文脈において決定的な意味をもちうるのである。考察をこのような場面から始めることによって初めて、ヘポスト哲学的思索と宗教的なもの∨という問題設定において最初に問うべきことが見えてくるであろう。実際、証言と自覚というのが、何らかの宗教的立場を前提するような形でもち出されるのではないとしても、歴史的に見て宗教的含意を背負った術語であることは明らかである。哲学そのものの根底的な問い直しと共に自らを立ち上げる思索の〈あり方〉が、そうした類の術語によつて表現せざるをえないものになるということは、はたして何を意味するのであるか。なぜ証言であり、自覚であるのか。証言とは、自覚とは一体何をするものであるのか。こうした問いかけを通してのみ、ヘポスト哲学的思索と宗教的なもの∨という問題系は、哲学と宗教の中途半端な混ぜ合わせではないかという疑惑に抗して、少なくともその問題としての切実さにおいて受け止められるであろう。もちろん、ここで念頭に置いている

現代フランス、京都学派の哲学者たちが、証言や自覚という営みを全く一様な仕方で行っていると言うつもりはない。とくに現代フランス哲学における証言概念については、その奥行きにまで立ち入るならば、思想家によって相当大きな方向性の違いがあることが分かる。だが、ここでは紙幅の関係上、そうした種類の考察を個々の哲学者に即して詳しく展開する余裕はない。事柄の核心を一举に浮かび上がらせるために、あえて非常に大づかみな叙述を試みることにしたい。

五 ハイデガーの「証し」概念から現代フランス哲学の「証言」論へ

現代フランス哲学においてさまざまな文脈からもち出されてくる証言論を右のような見地から一まとめに捉えようとする場合、何よりも有効な手立てとなるのが、ハイデガーが『存在と時間』で提示した「証し (Bezeugung)」⁽⁹⁾ 概念との対比である。本稿で念頭に置いているフランスの哲学者たちは、ハイデガーの批判的継承を通して自らの道を切り開いてきたという点で共通していると先に述べたが、まさしく「証し」と「証言」の対比を通して、この批判的継承のあり方が鋭く浮かび上がるのである。

ハイデガーについてはさまざまな評価がありうるであろうが、とりわけ『存在と時間』で組織的に表現された前期ハイデガーの思索が、哲学の原理的問いの刷新という点で、それまでに類例のないラディカルな道を切り開いたことは疑いあるまい。哲学の根本問題である「存在の問い」自体がある種の構造的な忘却と歪曲の中に巻き込まれているのであって、従来の哲学の構築物を「解体」しつつ、存在の問いをあらためて仕上げていくところから始め直さねばならない。そのためには、自らが存在しているということがそのつど関心事になるという意味で「現存

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

在」と呼ばれるべきわれわれの存在の理解から事を始めねばならない。そのように考えたハイデガーは、現存在の在り方に内属する存在理解を導きとしていわゆる「実存論的分析」を遂行し、現存在を「世界内存在」として分節化しつつ精緻に記述していく。だが、この多面的な記述を現存在の「存在意味」の究明へと集約させるためには、現存在にその「全体」を根源的に理解させるような契機を見出さねばならない。そうした契機を、ハイデガーは世界内存在がその根本体制において「死への存在 (Sein zum Tode)」であるという点に見てとる。逆説的にも、自らを構成する全ての可能性が潰える「不可能性の可能性」としての自己の死こそが、その取り換えのきかなさと追いつきえなさによって、現存在のあらゆる可能性にその自己性を刻みつける究極の存在可能性なのであって、それを自らに「引き受ける」ことによって、現存在はその根源的有限性において丸ごと「自らを証する (sich bezeugen)」のである。こうしてハイデガーは、自己の死というぎりぎりの所で存在の問いとしての哲学の根底的捉え直しを挙行するのであるが、このいわば実存論的ヘメメント・モリ¹⁰は、古来哲学が宗教と共有してきた「死の問い」そのものの刷新でもあると言えよう。また、死への「覚悟性」としてのこの証しが、実存論的に捉え直された「良心 (Gewissen)」とも重ね合わされており、そこから善悪の問題の土台からの再規定が図られていることも重要である。死の問いと同じく「悪の問い」もまた、古来哲学と宗教がその出立点において遭遇し、それによって問い質されるという仕方で両者が共有してきた問いだと思われるからである。

さて、現代フランスの哲学者たちのハイデガー批判は、その証し概念の中核をなす自己の死の「引き受け」、ないしは先駆的覚悟性という存在可能性それ自体へと照準を定める。この批判は、身体、他者、時間等さまざまな問題に絡めてなされるのであるが、その根本の狙いは、「死への存在」という現存在のあり方の内に、「不可能性の可

能性」というぎりぎりの可能性すらも保持しえず、〈不-可能〉へと反転させずにはいないという趨勢を際立たせることにある。もちろんこれは、自己の死など所詮語りえないことだ、というようなありきたりの見解ではない。むしろ、「死への存在」の「へ」自体が、いかにしても自らの可能性となしえないもののとの関わりという意味で、当の現存在の〈不-可能〉なる在り方そのものであり、そこでは〈自己の死〉と言われる場合の〈自己〉そのものが滑り去っていくのだと考えられているのである。⁽¹¹⁾このようにまとめてしまえば、ごく抽象的な洞察にしか聞こえないかもしれない。だが、その背後には、アウシュヴィッツの極限状況から不可視の生権力的支配に浸透されていく日常世界に至るまで、われわれから「死を能くする (sterben können)」可能性が徹底的に奪われていくにつれて、かえって死へといっそう無防備かつ暴力的に曝されていくかのような現代の状況が反響している。死の問いと悪の問いという角度から見れば、それは、現代における悪の経験が、もはやハイデガーのように死への存在としての現存在の自証へと帰趨させるという仕方ですら位置づけを与えられないほどに、輪郭を失いかつ底深いものと化していることの表れだとも言える。ハイデガーのかつての弟子であるアーレントが「悪の凡庸さ (banality of evil)」として述べたように、⁽¹²⁾悪はもはやいかなる意味でも「根元悪 (radical evil)」ではありえないのであって、死すべき自己へと下ろした最後の根すらも奪われて、「菌類のように地表に広がり」、⁽¹³⁾知らぬ間に「全世界を押し流してしま⁽¹⁴⁾う」こともありうるのである。いずれにしても、こうして現存在の存在意味の中核に自己であることの〈不-可能性〉が見てとられた以上、ハイデガーの敢行した存在の問いの立ち上げ直しに追随することはできない。そこでは、死の問いや悪の問いにまつわる不可能性と思索そのものの不可能性が連動する地点に立たされるのである。⁽¹⁵⁾しかし、これは端的なる袋小路ではなからうか。こうした方向へと進むフランスの哲学者たちの思索は、いかにして

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

なお〈思索〉でありうるであろうか。

ここで注目すべきは、彼らが死への存在としての自己の証しというハイデガーの発想を単に捨てるのではなく、そのような証しの不可能性に刺し抜かれつつ、その〈不可能〉な自己を我知らず伝えていく営みであるような「証言」へとそれを読み換えていこうとすることである。そこでは、けっして〈自証〉されえないこの〈不可能〉な自己の非完結性が、そのまま他者たちへの「呼びかけ (appel)」とみなされることになる。デリダやリクールが強調するように、客観的に確定できる「証拠 (preuve)」に依拠することができず「証人の自己指示 (auto-designation)」のみを実質とするからこそ、証言は本質的に performative であらざるをえないのであり、この performance が実存論的な確実性をも担保できない〈不可能〉なものであるがゆえに、そこで問題となる証しは、「証人の証人」への呼びかけという形をとらざるをえないのである。⁽¹⁶⁾このように、誰が何を誰に呼びかけているかについての知すらも解体され流動化せざるをえないような局面に身を置きつつ、そこに端的な行き止まりを見るのではなく、自己を曝し出してけっして同定できない何かを我知らず後へと残す〈不可能〉な伝達を見るということ、まさにこの点に彼らが「証言」と呼ぶ事象の核心がある。そして、私の考えでは、これを証言と呼んだということは、単に特定の主題についての考察ではなく、彼らの破格な思索の立ち上げ自体を可能にした原本的な態度決定とみなすべきものだと思われる。まさにそれによって、レヴィナスの「倫理」やデリダの「脱構築」が極限的な形で示したように、他なるもの、異なるもの、跡形もなく過ぎ去るもの、脆くはかないもの、ひたすら受身的なもの、人間以下のもの、死せるもの、幽霊的なもの等が、従来の知の枠組を破って思索の中心へと入り込んできたのである。⁽¹⁷⁾

だが、そもそも彼らはなぜそのような態度決定をなしたのであろうか。なぜそこに「証言」を認めることができたのであろうか。この点を問うならば、それが証言なる術語が歴史的に背負ってきた宗教的含意の再活用依存していることを指摘しないわけにはいかない。その点については、ギリシャ・ラテン語での用法にまで遡ってこの術語の重層的な含意を浮き彫りにするバンヴェニストやアガンベンの考察が参考になる。⁽¹⁸⁾その精緻な分析をあえて単純化して参照すれば、証人とは二者間の係争における「第三者」という司法的な存在 (testis = tertius) であるのみならず、ある重大な出来事を超えてその後になお存続する「生き残り (superstes)」であり、また自己の存在自体を擲つことが信仰の証しとなる「殉教者 (martyr)」をも意味してきたのである。そうであるなら、右の意味での「不可能」な自己の非完結性を「証言」と呼び、自己を解体しつつ知に回収しえない何かを後に遺贈する「不可能」な伝達をそこに見ることは、たとえ特定の宗教、特定の神を前提としていなくとも、証言という営みが背負う宗教的伝統からの大胆な借り入れがあつて初めて成り立つ立場だと言ふべきであろう。ただし、この借り入れは宗教的伝統自体をも大きく揺さぶり、換骨奪胎とも歪曲ともつかないような様相を呈することになる。実際、レヴィナスやデリダの証言概念は、「存在に汚されない神」(レヴィナス)や「(私自身も含めて)誰も何も理解しない私の宗教」(デリダ)といった異様な神概念、宗教概念を呼び寄せるのである。

六 「自覚」とは何をすることか——京都学派の哲学——

では、現代フランス哲学を通して以上のように描かれたヘーゲル哲学的思索と宗教的なものとの関係から見返した場合、京都学派の哲学はどのような姿で現れてくるのであろうか。すでに述べたように、証言との対比において

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

ここで着目したいのが「自覚」という営みである。「実在は現実そのままでなければならぬ」(『善の研究』「再版の序」というのが、西田の思索をその始めから動かしていたモチーフであった。⁽¹⁹⁾その限りでは、ベルクソンの「直接所与」、フッサールの「事象そのものへ」など、同時代の西洋哲学者たちと方向性を同じくしていたと言える。実際西田は、よく知られているように、ジェイムズから取り入れた「純粹経験」の概念に独自の内容を盛り込むことによって自らの思索の第一歩を踏み出したのであった。しかし、哲学である限りは、いかにして実在が現実そのままに知られうるか、その「仕方」を明らかにしなければならない。『善の研究』ではこの点が十分に考察されていなかった。そのことに気づいた西田は、西洋哲学の全体を驚くべき集中力で咀嚼しつつ悪戦苦闘を繰り広げた結果、従来の西洋哲学にはそのための十分な用意がないことを悟り、なすべきことを自前の言葉で表現するに至った。それが「自覚」という術語にほかならない。『自覚に於ける直観と反省』で術語として登場して以来、自覚は一貫して西田の思索の根本的な方法態度であると同時に、この思索が掴み出した事象がそれとして知られる「仕方」であり続けた。そして、後続する京都学派の哲学者たちにおいても、西田哲学との関わりは多種多様であったが、このような水準で受け止められた自覚という営み自体は、彼らの思索の仕方そのものを規定する決定的な意味をもったのである。

だが、そもそも西田にとって、なぜ自己意識でも自己認識でも自己直観でも十分ではなく、「自覚」でなければならないのであろうか。自己意識等と自覚との違いは、端的に言えば、前者が単に「自己が自己を見る」ことであるのに対して、後者は「無にして自己を見る」ことだということである。前者では不十分だという判断には、哲学における知の根拠づけの仕方自体へのラディカルな批判が畳み込まれている。つまり、知る者としての自己に

ついでに確たる知によって知そのものを根拠づけようとする態度では、そうして「知られた自己」が遮蔽幕となつて、「事実そのままに知る」というあり方にはけつして達しえないというわけである。「事実そのままに知る」ためには、知る自己が自己を全く無化してその意味では「無知」となりつつも、単なる知の放棄ではなく、むしろ自らを全てがそのままに映される無なる場と化するような「見ること」そのものにならねばならない。そのような態度を表わすためにもつともふさわしいものとして、自覚という語が術語化されたのである。そのように考えれば、これは、「ポスト哲学的思索」としての西田哲学の思索の「仕方」自体を担う術語だと言えるであろう。

もちろん、自覚が直ちに「無」と結びつけられたわけではない。「自己が自己を見る」を「自己が自己において自己を見る」と捉え直した点に自覚概念がもたらした最初の転回があつたのであり、この「おいてある場所」をプラトンやアリストテレスの大胆な解釈を通して「絶対無の場所」とみなすことによって、「西田哲学」が成立したのであつた。⁽²⁰⁾しかし、西田の思索がこのような展開を果たしたのは、知る者の自己無化と一つであるような知としての自覚を根本態度として採用したからであり、自覚というありきたりの用語にそのような意味を充填しえたのは、やはりその底に仏教的な含意に通じる「覚」を見ていたからであろう。⁽²¹⁾実際、場所概念の確立直後の『一般者の自覚的体系』では、「自覚的体系」としての西田哲学の全体像が提示されつつも、「絶対無の自覚」は究極において「もはや論議の立場ではない」⁽²²⁾「色即是空空即是色の宗教的体験」⁽²³⁾だと明言されているのである。

西田自身は、「ポスト哲学的」と言えるような彼の哲学と「宗教的なもの」とのこうした連関について、基本的には思い悩むことはなかった。そのような態勢の下で、仏教を前提とした思想を形成するのではなく、あくまで西洋由来の意味での「哲学」の西洋において達成されたことのなかったあるべき姿を追い続けたのである。しかし、

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

そこにはやはり、従来の意味での哲学にも宗教にも回収できない過剰で不定形な思索が蠢いているように思われる。この過剰で不定形な側面は、田辺や西谷においてはある仕方意識化され、それぞれの思索が位置する歴史的境位との連関で鋭く捉え直されていったのだと言えよう。田辺は西田の『一般者の自覚的体系』の叙述を受けていち早く「哲学の宗教化」だと批判し⁽²⁴⁾、絶対無を「行為的絶対転換」、自覚をその「行証」として規定し直すことで、行為者たるわれわれの有限性、罪悪性、歴史的偶然性にどこまでも密着した絶対無の哲学を追求していった。しかし、とくに「懺悔道の哲学」以降、自らの思索を「哲学ならざる哲学」として受け取り直したのに伴って、田辺もまた「宗教的なもの」との関わりを鮮明にしていた。浄土教、キリスト教、禅仏教の間を目まぐるしく動きつつそこから自らの絶対無の行為弁証法のコルネを語り直すことで、田辺の思索はさらなる力動と新たな展開を得ることになったのである。西谷の場合は、田辺とは対照的に、西田の絶対無の自覚の最根底に見られた「もはや論議の立場ではない」次元を積極的に引き継ぎ、仏教的色合いを鮮明にして「空の立場」を打ち出すという方向に進んでいった。⁽²⁵⁾しかしそれは、哲学を捨てて仏教に戻るといような単純な話ではない。自覚の事柄としての空は、知者としての自己の根底に自覚される全き虚無と不可分なのであって、この虚無を通して、西谷が西洋世界の終着点に見た「ニヒリズム」という歴史的境位に直結しているのである。

以上のように見るならば、西田、田辺、西谷の思索を、〈ポスト哲学的思索と宗教的なもの〉という問題設定から見直して、相互に連関づけつつその流れを追うことは十分可能であると思われる。たとえば西谷の次のような言明からそのことを窺い知ることができよう。「ニヒリズムという問題には、宗教だけからも哲学だけからも——少なくとも従来、宗教を哲学から区別する、宗教の本質的な立場と見なされているところだけからも、哲学を宗教と

区別する、哲学の本質的な立場とされているところだけからも——解決され難いものが含まれているのである」⁽²⁶⁾。彼らの思索は、単に西洋のキャッチアップを目指す遅れてきた形而上学的思弁でもなければ、単に仏教思想・東洋思想の近現代ヴァージョンなのでもない。そこには、現代フランス哲学に見られたように、へポスト哲学的思索と宗教的なものへのへとが体現する特異な緊張と動揺を見分けることができるのである。

七 終わりに——へあいだの動的図式の構想へ——

以上、証言と自覚という双方の思索の立ち上げ方に絞って並行的に論じることによって、へ思想（思索）にとつての宗教への考察という文脈で、現代フランス哲学と京都学派の哲学を対応づけて活用するための構図を描いてみた。紙幅の関係もあり、かなり切り詰めて形式化した論述となったが、そのようなスタイルをとったことで、少なくとも問題としたい事柄をはつきりと浮かび上がらせることだけにはできたと思う。だが、もはや単なる新たな哲学でも別種の宗教思想でもないこうした思索は、具体的にいかなる方向へと展開しうるものなのか。また、現代フランス哲学と京都学派の哲学をこのように重ね合わせることで、とくに見えてくる事柄はあるのか。最後にそういった点について、若干の展望を述べておきたい。

現代フランス哲学の証言論がハイデガーの批判的継承という性格を濃厚に帯びていることは先に述べた通りであるが、京都学派の哲学でもハイデガーがとくに重要な参照軸になっていることはよく知られている。すでに西田は、ハイデガー的現存在の存在理解を「不十分な自覚」と評していた⁽²⁷⁾。自らの切り開いた「自覚」という方法態度と重なる方向をハイデガーに見てとりつつも、それをなお「不十分」だと断じていたのである。田辺と西谷は、ハ

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

イデガーの思索へと後期の展開までも視野に入れつつさらに踏み込んでいき、その深部において対峙するのであるが、ハイデガーへのこうした評価は基本的にそのまま受け継いでいる。そして、三人がどのように考えた理由を探るならば、やはりそれが〈死の問い〉および〈悪の問い〉との関連で照らし出されるべきものであることが分かる。つまり、自己の死に臨んで自らのもつとも固有の存在可能性を証するというのではなお不徹底であって、「死即生」、「絶対否定即絶対肯定」にまで至らなければ「事実そのまま」の境位に触れたことにはならないのであり、そしてこのような境位に触れてこそ、現存在の有限性の問題に帰することのできない悪の問いの姿を受けとめ、それを超える方向を指し示すことができるのである。一見これは、フランス哲学の証言論が際立たせた自己の死の〈不可能〉とは逆の方向であるように見える。しかし、死即生の〈即〉に託された〈事実性〉は、単に可能性との対比における現実性ではない。これは、ハイデガーの思索も含めて従来の哲学的思索に対してどこまでも自己化〈不可能〉なものとして突きつけられる事柄であって、だからこそ「自覚」への態度変更が求められるのである。

このような視点をとるならば、単にハイデガーの「存在の問い」に「絶対無」や「絶対他者」を対置している限りは思いもつかないような形で、現代フランス哲学と京都学派の哲学を交差させていく可能性が開けてくるのではなからうか。「証言」という営みを通して思索が不可能性きわの際から立ち上げられるその〈仕方〉に即して見た場合、現代フランスの〈ポスト哲学的思索〉は、もはや哲学によっても宗教によっても直接支えられず、〈不可能〉な伝達をつないでいくことでのみ存続するきわめて心許ない営みとして映るであろう。だが、そうして開かれていく不確かな回路にあえて身を投じることによって、この思索は、それなしにはけっして考えられなかったような言説を

紡ぎ始める。レヴィナスの「顔」、デリダの「差延 (différance)」、アンの「肉」等々、個々の事例に立ち入ることとはできないが、そうして切り開かれたものを一気に表現すれば、証言のあるかなきか定かならぬへ呼びかけに即して、人と人、人と世界のへあいだの有りようを全く新たに描き直す動的図式のようなものだと言えよう。そこでは、とりわけ身体性、社会性、歴史性を語り出す仕方において、根本的な転換が生じてくる。へ生きられた身体とさえ言えない受動的な曝し出しから身体性が、あらゆる自他関係から組織的に排除されるような他性から社会性が、記憶や記録から脱落する死者たちから歴史性が語り直されるのである。へポスト哲学的思索と宗教的なものという問題設定の下で見直すことによって、京都学派の哲学からもこれに対応する局面を引き出すことができるのではなからうか。実際、西田へのラディカルな批判をばねにして、田辺は行為的自覚を「社会存在論」や「世界図式」へとつなげる道を探り、個と類のへあいだに「種の論理」を張り渡そうと苦闘した。また、おそらくこの動きに触発されて、西田も「私と汝」や「歴史的世界」といった問題へと深く切り込んでいった。超歴史的に見えない西谷の空の立場も、「回互的相入」というモチーフを通して社会性や歴史性の問題と一体になっている。さらに、こうした自覚の社会的・歴史的次元への展開には、「歴史的身体」(西田)、「身体の原始的弁証法」(田辺)、「現身的フアンタジー」(西谷)等、つねにユニークな身体理解が関与していることも見逃すことはできない。こうした点を彼らの思索の二次的側面とみなすのではなく、むしろそこにこそ自覚というポスト哲学的思索の営みによって切り開かれるへあいだの動的図式を見、新種の絶対者の哲学にも現代版の仏教思想にも収まらない過剰で不定形なものの潜勢力をそこから開発すること。それが、本論考のようなアプローチによって求められる京都学派の哲学の受け取り直し方だということになるであろう。

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

最後に強調しておきたいのは、証言や自覚という仕方で立ち上げられるこうした思索は、道なき所に道を開く大胆さによって際立ちつつも、もはや哲学からも宗教からも従来の仕方では根拠づけられない所で発せられる言説である以上、ある種のためらいを免除されることはないだろう、ということである。われわれの共同性や歴史性の見方を一新するような図式の産出が重要だとすればなおさら、そうしたヴィジョンが哲学と宗教によって二重に競り上げられる時に起こりうる倒錯には警戒してかからねばなるまい。本論考が証言と自覚という営みに注目し、〈宗教的なもの〉を携えて思索が立ち上がってくる現場にまで戻ることを求めたことも、そのことと関係している。思索がためらいがちに立ち上がる場面へと、何度でも立ち戻らねばならない。このような立ち戻りを組み込んだ思索だけが、われわれの手探りで道行を照らす明かりとなりうるであろう。

注

- (1) このような狭義の「宗教哲学」の成立事情については、グレーシユの次の論考がたいへん行き届いている。Jean Greisch, *Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, tome 1, Paris, Cerf, 2002, Introduction.
- (2) Martin Heidegger, « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens » (1964), in *Gesamtausgabe Bd. 14: Zur Sache des Denkens*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2007.
- (3) この点について現時点でなしている総括を行った論考として、以下の拙論を参照されたい。杉村靖彦「宗教哲学へ——「証言」という問題系から(1)」(『哲学研究』五八五号、京都哲学会、二〇〇八年四月、六一—八五頁)、「宗教哲学へ——「証言」という問題系から(2)」(同五八六号、二〇〇八年一〇月、一一—二三頁)。
- (4) James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness. An Essay on the Kyoto School*, University of Hawai'i Press, 2001.
- (5) この点に関する筆者の見解は、以下の拙論で若干述べておいた。Yasuhiko Sugimura, « Témoin agissant du néant absolu.

La signification de Tanabe dans le contexte de la philosophie du témoignage », in Jacynthe Tremblay (ed.), *Enjeux de la philosophie japonaise du XXe siècle*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, à paraître.

- (6) 田辺元「生の存在学か死の弁証法か」「メモント・モリ」(『田辺元全集第一三巻』筑摩書房、一九六四年)。
- (7) 西谷啓治「私の哲学的発足点」(『西谷啓治著作集第二十巻』創文社、一九九〇年)、一九二頁。
- (8) こうした角度からの批判の可能性については、現代フランス哲学の側では、Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Eclat, 1991 (北村晋他訳『現代フランス現象学、その神学的転回』文化書房博文社、一九九四年)、京都学派の哲学の側では、ジョン・D・マラルド「欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる諸問題」(藤田正勝編『京都学派の哲学』昭和堂、二〇〇一年)を参照のこと。
- (9) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 15aufl., 1927-1984, § 54-60.
- (10) 杉村靖彦「宗教哲学へ——「証言」という問題系から(1)」前出。
- (11) このような洞察を起点にしてそれぞれ独自の道を切り開いていった最初の例としては、ハタイユ、ブランショ、レヴィナスらの名を挙げることができるが、彼らから大きな影響を受けつつ、この洞察自体を理論的により突き詰めた形で考究したのは、デリダを始めとするその次の世代の哲学者たちであろう。CF. Jacques Derrida, *Apories. Mourir—s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Gallée, 1996. (港道隆訳『アポリア』人文書院、二〇〇〇年)
- (12) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1965. (大久保和郎訳『イエールサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』みすず書房、一九六九年)
- (13) Hannah Arendt, *The Jew as Pariah*, edited by Ron H. Feldmann, New York, The Grove Press, 1978, pp. 250-251.
- (14) Hannah Arendt, "Some Questions of Moral Philosophy," in *Responsibility and Judgement*, edited by Jerome Kohn, New York, Schocken Books, 2003, p. 95.
- (15) この点において、アーレントが「悪の凡庸さ」を「思考欠如 (thoughtlessness)」と同一視したことはきわめて示唆的である。Hannah Arendt, *The Life of Mind*, vol. 1: *Thinking*, Harcourt Brace & Company, 1978, p. 4.
- (16) デリダとリクールの証言論の対比については、次の拙論を参照されたい。杉村靖彦「証言から歴史へ——対話の臨界に立つて」(『人文知の新たな総合に向けて』二一世紀COEプログラム「グローバル化時代の多元的人文学の拠点形成」第二回報告書Ⅲ (哲学篇2)、二〇〇四年)、一八一—二〇二頁。また、両者の立場の違いを悪の問いとの関連で浮かび上がらせつつ、二人の最晩年における「赦し」をめぐる論争について考察したものととして、次の拙論がある。Yasuhiko Sugimura, « Du mal au par-

〈ポスト哲学的〉思索と〈宗教的なもの〉

- don. Derniers débats entre Ricoeur et Derrida », Rue Descartes. Hors série: L'homme capable. Autour de Paul Ricoeur, Collège International de Philosophie, 2006, p. 131-139.
- (17) ここで念頭に置いている現代フランスの哲学者たちの著作で、証言の問題がまとまった形で扱われているものを列挙しておく。Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974 (合田正人訳『存在の彼方へ』講談社学術文庫、一九九九年)；Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983 (陸井四郎他訳『文の抗争』法政大学出版局、一九八九年)；Jacques Derrida, *Demeure. Maurice Blanchot*, Paris, Galilée, 1998 (湯浅博雄他訳『滞留』未來社、二〇〇〇年)；Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000 (久米博訳『記憶・歴史・忘却(上)(下)』新曜社、二〇〇四年)；二〇〇五年)；Michel Henry, *Paroles du Christ*, Paris, Seuil, 2002.
- (18) Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Paris, Minuit, 1969; Giorgio Agamben, *Que reste-t-il de Auschwitz. L'archivio et il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri, 1998. (上村忠男他訳『アウシュヴィッツの残りのもの——アルシヴと証人』月曜社、二〇〇一年)
- (19) 西田幾多郎『善の研究』(『西田幾多郎全集第一巻』岩波書店、二〇〇二年)。
- (20) 西田幾多郎『場所』(『働くものから見るものへ』(『西田幾多郎全集第三巻』岩波書店、二〇〇二年)。
- (21) この点に関する透徹した考察として、上田閑照『経験と自覚』(『上田閑照集第二巻』岩波書店、二〇〇二年)を参照のこと。
- (22) 西田幾多郎『一般者の自覚的体系』(『西田幾多郎全集第四巻』岩波書店、二〇〇三年)、三五二頁。
- (23) 同右、三五七頁。
- (24) 田辺元『西田先生の教を仰ぐ』(『田辺元全集第四巻』筑摩書房、一九六三年)。
- (25) 西谷啓治『宗教とは何か』(『西谷啓治著作集第十巻』創文社、一九八七年)。
- (26) 西谷啓治『私の哲学的発足点』、前出、一八九頁。
- (27) 西田幾多郎『無の自覚的限定』(『西田幾多郎全集第五巻』岩波書店、二〇〇二年)、一三二頁。この点に注目して西田とハイデガーを突き合わせて考察したものとして、大橋良介『西田とハイデガー』(『西田哲学の世界 あるいは哲学の転回』筑摩書房、一九九五年)が非常に参考になる。