

ヨナスの〈アウシュヴィッツ以後の神〉概念(二)

——全能ならざる神と人間の責任——

品川 哲彦

ハンス・ヨナスはその死の前年に公刊された著作『哲学的研究と形而上学的推測』のなかで神に関する三篇の論文を著わした。同書第三部を構成する「過去と真理——いわゆる神の存在証明への遅ればせの補遺——」「アウシュヴィッツ以後の神概念——ユダヤの声——」「物質、精神、創造——宇宙論的所見と宇宙生成論的推測——」がそれぞれある。¹⁾

本稿では、上記三篇に先立つこと、およそ三〇年前に書かれた、彼の神概念を示している論文と上記三篇とのあいだの連続性と不連続性をおさえ(一)、ついで三篇の論文の内容と論点をとりだし、責任原理との関係を展望する(二)―(四)。そのうえで、現代にこのような形而上学的思索に立ち入ることの意味を考へることとする(五)。

一 「不死性と今日の実存」との連続性と不連続性

ヨナスの最初の著書は「アウグスティヌスとパウロ的な自由の問題」であり、最初の主著は「グノーシスと古代末期の精神」だった。つまり、彼の研究活動は神にまつわる思索から始まっていた。だが、そこで語られたのは彼自身の神概念ではなかった。彼がそれをおそらく初めて示したのは、一九六一年にハーヴァード大学で行なったインガソール講義においてである(Pol: 262)。その内容は論文「不死性と現代の気質」にまとめられ、英語版『生命という現象』

に収められ、ドイツ語版に「不死性と今日の実存」(PL: 373-398)と改題されて加筆修正のうえ収録された。²⁾ まずは、この論文の要点をおさえておこう。

不死性という観念は現代には疎遠なものとなっている。ヨナスがここで現代の哲学として念頭においていたのはハイデガーだった。ハイデガーでは、時間性こそが自己の本質であり、自己の死に直面することが自己の本来的であるための条件である。とすれば、不死性の観念に拠るところはない。だが、ヨナスによれば、時間性が真理のすべてでありえないという感じもまた否めない。それでは現代において、不死性につうじる通路はどこに見出されるだろうか。ヨナスはふたたび実存哲学を援用する。「私たちの存在全体を賭すような決断の瞬間には、私たちはあたかも永遠の眼差しのもとで行為しているかのように感じる」(PL: 382)。ここからヨナスは実存哲学を離れて、永遠のイメージについて語りだす。まず援用されるのは『詩篇』に語られる「生命の書」である。いったん行為がなされるや、その行為はことごとく天上の生命の書に書き込まれていく。私たちひとりひとりの行為が刻み込まれた像が永遠に残るわけである。だから、私たちにはこの像にたいする責任がある。正義の命じるところ、行為は功績によって報われ、はたまた、断罪によって報われる。人格の不死性を実践理性の要請としたカントに言及して、ヨナスはこのことを示唆する。しかしながら、ヨナスによれば、『詩篇』の生命の書には私たちの名前ごとにその行為の評価が書き込まれるのにたいして、ヨナス自身は、書き込まれるのは評価でなく、行為それ自体だという解釈を提示する。生命の書に書き込まれる私たちの行為について関心をもつのは私たちだけではない。すべての行為を記憶する精神もまたそうだ。この精神は永遠に存在するのだから、当然、神を示唆している。だが、この神は裁く神としては描かれない。「いのちの書から彼ら「わが敵。ヤハウエを嘲る者」は拭い去られ、義人たちと共に書かれませぬように」(詩篇: 69: 29)とあるように、『詩篇』の生命の書の叙述(同: 139: 16. 9: 6. 109: 13)では、神に誠実なる者の名のみ

がとどめられるようにみえる。ヨナスでは、すべての人間の行為が評価ぬきに記されるがゆえに、神は裁く神ではなくなるのであろう。この点は本稿四節でふたたびとりあげる。もう一点確認しておこう。人間の行為が書き込まれる像を語るのに、ヨナスはこの論文では「詩篇」というヘブライの伝統にのみ依拠しているわけではない。イラン型のグノーシス思想、具体的には、マンダ教文書とマニ教文書のなかに語られた、現世における私たちの行為を映す天上の存在者も言及されている。

さて、それでは、この神的なるものと世界との関係はどのようにして成立したのだろうか。ヨナスはミュートスという形式で彼の神概念を語りだす。ミュートスとは、プラトンが用いたように、知りうる限界を超えたことについての語りである。ヨナスがミュートスを語るのは、「われわれが陥っている形而上学の大きな休止状態では、形而上学が自分のロゴスをとりもどすまえには、われわれはこのメデア「引用者註。ミュートスをさす」に身をゆだねるほかない」(PL: 394) からだ。ミュートスが架橋する先にあるはずの形而上学のみが、「なぜ、人間がそもそも存在すべきかを教える」(ibid.: 401)。万有のなかに人間をしるべく位置づける形而上学こそが「全体としての自然の側からの客観的な割り当てに基礎づけられた倫理の原理」(ibid.: 403) を提示できるといふのがヨナスの考えだった。ここまでくれば、議論が実存哲学の批判にむかっていることは明らかだ。前稿にみたように、ヨナスは、ハイデガーの「存在と時間」が説く決断がただ死への先駆的可能性によって肯定されており、決断の中身を問う規範がないと批判していた(品川2008: 19)。ミュートスはこの欠如を充たす規範を模索する試みなのである。

ヨナスのミュートスはこうである。この世界を創造した神はそのすべての力を創造のために消尽した。それゆえ、以後の世界の進展に介入することはできず、ただ見守りつづけるほかなかった。世界は創造主から豊饒な質料を与えられたものの、その進展は偶然にまかされた。しかし、ついに世界のできごとの進行を、建設的にはあれ破壊的に

ではあれ、意図的に方向づける能力をもつ存在者が出現した。人間である。こうして神は息をこらして彼の創造した世界の帰趨とその命運を握る人間の所為を気づかうこととなった。したがって、「人間の二つの責任が区別される。一方はこの世界の因果性を尺度とする。(中略)他方は、永遠の領域への侵入を尺度とする」(PL:386)。いいかえれば、時間のなかで報われ償われうるだろう責任と、人間の行為が形成する像すなわち神のもとにある記憶のままで永遠に裁可される責任とがあるということになろう。地球規模での生態系破壊、未来世代の人類の存続を脅かす行為は、これまでの世界の進行を無に帰する行いだから、後者の責任に背いている。しかし現代では、科学技術の強大な力を介して、前者の責任に相当すると思われる行為もまた集合的に行なわれれば後者の責任に相当する行為に転じてしまう。したがって、現代において問われるべき決断は、実存哲学が注視したようなたんに一個人によるものではない、「社会的な行為全体における人間」(PL:397)のそれである。

以上述べてきた「不死性と今日の実存」に語られた神概念と宇宙生成論とは、『哲学的研究と形而上学的推測』の上記三篇の論文のなかにとりいられる。とりわけ神の記憶は「過去と真理」に、力を消尽した神と宇宙生成論は「アウシュヴィッツ以後の神概念」と「物質、創造、精神」にうけつがれている。

けれども、そのあいだにこの主題がたんに連続的に進展していったとみることはできない。「不死性と今日の実存」が書かれたのは、ヨナスが生命哲学を主題としていた時期である。上記三篇とのあいだには、未来世代にたいする現在世代の責任を主題とする『責任という原理』がはさまっている。なるほど、「不死性と今日の実存」の末尾には、今みたように、のちに責任原理へと展開してゆくこととなる責任概念が準備されている。しかし、『責任という原理』では、ヨナスは価値多元主義の現代にあわせて、いかなる神学的な背景にも依拠せず責任原理を基礎づけようとしたのだった(PL:92)。ここに不連続のひとつがある。さらに、「アウシュヴィッツ以後の神概念」では、歴史の支

配者であるユダヤの神がなぜシヨアー³が起こるにまかせたのかという問いが主題となる。この問いは、無辜の人間がなぜ苦しむのかという「ヨブ記」の問題、この世界の悪の存在と善なる創造主とは両立しうるかという弁神論の問題につうじている。ヨナスは前述の神概念をもつてこれに答える。前述の神概念がもつばらユダヤの神に重ねあわされるわけである。ここに不連続の第二点がある。他方、「物質、精神、創造」では、ユダヤの伝統に拠らずに前述の神概念があらためて展開される。そこには「不死性と今日の実存」にはふれられていない、現代の科学との整合性や哲学史への反省も加えられる。すると、つぎのような問いがうかんでくるであろう。「アウシュヴィッツ以後の神概念」と「物質、精神、創造」とのあいだには、いかなる関係があるのだろうか。いいかえれば、ユダヤの神についての思索と哲学者の考える神についての思索とのあいだには、いかなる関係があるのだろうか。さらにまた、いったい、この晩年の神学的思索は責任原理に何をつけくわえているのだろうか。そもそも現代において、このような創造や神に言及する形而上学を語る意味は何だろうか。これらの疑問を念頭において、以下、三篇の論文を読んでいこう。

二 「アウシュヴィッツ以後の神概念——ユダヤの声——」

【責任という原理】に寄せられた高い評価は、とりわけドイツでヨナスの名を一躍高くした。一九八四年、テュービンゲン大学はヨナスにレオポルド・ルーカス博士賞を授与した⁴。博士の夫人はアウシュヴィッツで殺されていた。ヨナス自身の母もまた同様の死を遂げていた。そこに想到するや、彼は記念講演にこの題目を選ばずにはいられなかった。「アウシュヴィッツの霊たちが黙せる神にむかつてあげた長くこだまする叫びにたいしてながしかの答えのようなものを試みる」(PUMV: 190) 責務を「ふるえおののきながら」(ebenda) ひきうけたのである。プロテスタント系の神学部においてユダヤの神について、哲学者が自分の思いめぐらすままに諄々と説きつづけるその光景は、

あるいは異様、少なくとも場違いであつたかもしれない。聴衆のひとり、哲学者ブプナーは「こういう話を私は期待していたのではなかつた」(B: 374)とつぶやいたと伝えられる。

まずはその概要をみてとることにしよう。

この主題をとりあげる責務を闡明したあと、ヨナスは哲学者が思弁神学に携わることについて一言する。その性質上、経験の足場をもてない、神についての推論が迷妄に陥る過程は、カントが『純粹理性批判』の弁証論に縷々説き明かしている。ヨナスもこれを認める。それゆえ彼は、以下の試みは知にあずからないとことわる。いいかえれば、彼の試みは証明ではない。つまり神の実在についての知ではなく、アウシユヴィッツという経験に整合的な神概念の探求なのである。そして、ヨナスはいよいよ本題に入る。ヨブの苦難が究極的には神の栄光のもとに肯定されるように、アウシユヴィッツもまた弁神論によつて説明できるだろうか。アウシユヴィッツの徹底した無意味はけつしてそうした解釈をゆるさない。歴史を支配するはずのユダヤの神はアウシユヴィッツのままで沈黙した。とすれば、その神はいかなる神か。ヨナスは「不死性と今日の実存」のなかで語つたミュートスをここで援用する。

ヨナスによれば、神による世界の創造とは、神がみずからをまると世界にゆだねたということにはほかならない。以後、被造物は神に介入されることなく、その無限に多様な可能性と偶然のもとに自己展開していく。物質(質料)同士の反応による離合集散が長くつづき、そのなかから代謝によつて自己を維持する生命が生まれてくる。「内在のなかからおぼえずと超越がその姿を現わす」(PUMV: 194)。さらには動物が生まれる。神はそれらのなかに自己を経験する。ついに人間が生まれる。しかし、人間は知と自由を兼ね備え、独立の価値基準にのつとつて、自分の意志で被造物を利用しはじめた。それゆえ、人間の出現とともに、神の安寧は破れる。神は自分が創造した世界(と、それ自身も世界の一部である人間)の運命を気づかつて、「息をこらして、あるときは希望し、あるときは懇求し、

あるときは喜び、あるときは悲しみ、あるときは満足し、あるときは失望しながら人間の行為」(ibid.: 197)を見守ることとなる。

以上が「アウシュヴィッツ以後の神概念」の前半の梗概だが、ヨナスの話の運びには性急なところがある。つぎの一節をとりあげてみよう。「無条件の内在のうえに、近代の精神は立脚しております。私たちが世界内存在であることを真摯にうけとめることは、近代の精神の勇氣であるのか、はたまた、絶望であるのか、いずれにしても近代の精神の苦しくも誠実な一面です。そのとき、世界は世界自身にゆだねられたものとしてみえてくるでしょうし、世界の法則はいかなる干渉もゆるさぬものに見えてくるでしょう。私たちの世界にたいする帰属は、世界の外に立つ撰理によってけつして緩和されることがない厳しいものに見えてくるでしょう。まさにそのことが、神の世界内存在という私たちのミュートスを要請します」(ibid.: 194)。この行論にはおそらく大半の聴衆がとまどったろうし、大半の読者がとまどうだろう。ヨナスが彼のミュートスのなかで語ってきた「内在」がどうして近代の精神の立脚地なのか。「世界内存在」は、当然、ハイデガーの用語だが、それがどういふ脈絡でここに出てくるのか。さらには「神の世界内存在」とはいったい何なのか。パラフレーズしてみよう。

内在とは世界への内在を意味する。世界を創造する神の超越と対置される概念である。被造物がみずから作り出した状況、そこに成立した法則は内在である。すると、古典力学が用意し、「近代の精神」を支えつづけた機械論的自然観もまた内在の論理であることになる。なぜなら、それはアリストテレスの目的論的自然観の否定のうえに、したがってその究極の根拠——世界を超越する不動の動者である神の否定のうえに成り立っているからだ。近代の精神の所産、ダーウイニズムもまた内在の論理である。種の発生を神による創造ではなく、突然変異と自然淘汰という世界内部の要因で説明しているからだ。ヨナスのミュートスは神を想定する点で近代の精神とは異なるが、その神は創造

した世界のなりゆきに介入しないので、結果的には、世界は世界に内在する要因だけで進展してゆく。裏返せば、近代の精神とは、ヨナスのミュートスから超越神と目的を捨象した宇宙生成論なのである。

それでは、世界内存在とは何か。ヨナスは近現代の実存思想、ことにハイデガーの「存在と時間」とヘレニズム時代のグノーシス思想とのあいだに類縁性を見出した。「存在と時間」の基本概念である被投性という語は「もともとグノーシス的である」(GR:33)。ヨナスの「世界内存在」の理解の背景にも、グノーシス思想の解釈がある。「魂が世界内存在であることにたいする反応としての恐怖は、グノーシス文献のなかで反復される主題である」(Ibid.:329)。グノーシス思想では、神と世界は対立する。神に由来する靈性フネウキを有する人間が世界の内にあるということは、したがって、敵対する世界のなかに投げ入れられているということにはかならない。とはいえ、グノーシス思想には、神による人間の救済への期待がある。これにたいして、ハイデガーでは神なき実存である。それゆえ、世界内存在という近代の自覚は、勇氣、はたまた絶望にみえてくるわけである。そのとき、近代人はこの世界から自分を救う神の摂理をもたないままに、世界の法則の厳密と苛酷に呻吟せざるをえない。

ヨナスは、そのことが「神の世界内存在」というミュートスを要請するという。世界のなかに神の徴を見出し、この世界が神に嘉みせられていることを洞察するミュートスである。だが、なぜ、それが要請されるといえるのだろうか。この講演内部にかぎれば、ヨナスが「神の概念をたやすく捨て去ろうとはしない者」(PUMV:191)だからというのがひとまずの答えであろう。しかし、かかる主観的理由がなければどうか。超越神なしに人間の状況をひきつけるほうを——ニーチェやハイデガーの歩んだ道を選ぶべきではない理由はあるのか。この問題については、本稿五節にとりあげることとする。

ヨナスはハイデガーの用語、「世界内(存在)」と「内世界的」とを混同していると疑うひともいるかもしれない。

だが、そうではあるまい。その証拠に、神の世界内存在は神の世界への内在、つまり汎神論を意味しない。むしろ、世界内存在である現存在が事物に関心 (Sorge) をもつと同じように、神もまた世界を気づかう (sorgen) のである。超越とは世界に内在していることからの超越である。したがってまず、世界を創造した神は超越である。だが、ミユートのなかでは、生命にもこの語はあてられる。それは内在を支配する原理に抗って生命が代謝によって自己を維持するからである。そういうしかたで生命は内在から超越する。それゆえ、神は生命を介して自己を経験する。

講演の続きをみよう。後半で、ヨナスは彼の神概念をユダヤの伝統とひきあわせる。彼の描いた神は、①苦しむ神、②時間のなかで明らかに成り立っていく生成する神、③世界を気づかう神、そして④全能ではない神だった。①③はユダヤの神、すなわち旧約聖書の神に明らかである。神が世界のなりゆきを気づかい、苦しむ以上、神は世界とともに生成するともいえよう (②)。しかし、④は神学の正統を大きく逸脱する。ヨナスは理由を二つあげる。第一に、力は抵抗なしには成り立たない。第二に、善かつ全能な神がアウシュヴィッツを看過したとすれば、神は理解不可能となるが、ユダヤの神は理解可能な神である。神の理解可能性と善性とを維持するには、神の全能を捨てなくてはならない。こうしてヨナスは、弁神論を斥けることでアウシュヴィッツが仮借なき悪であることを譲らず、そのかわりに、善にして理解可能だが、全能ならざる神の概念に行き着いた。全能ならざる神。ヨナスはユダヤの伝統のなかにその先行例があると付言する。神は世界が生起する場を与えるために自己のなかに収縮 (Tinzum) したと説くユダヤ神秘思想、ルリアのカバラがそれである。しかしまた、ヨナスは彼の神概念がルリア以上に徹底した神の自己放棄、だとも述べている。それでは、神はなぜ世界に介入できなくなるまでに創造のためにその力を蕩尽してしまったのか。それは世界の自立、人間の自立を尊重するためである。この点でヨナスによれば、彼のミユートスもまた神への賞賛にはかならない。他面、この神には救済を訴えることはできない。だから、救済は知と自由をもつ人間の手にゆだね

られている。「今は人間のほうが神に与えなくてはならない」(PUMV: 207)。

以上が「アウシュヴィッツ以後の神概念」の梗概である。

さて、シヨアーをどのようにうけとめるかは、現代のユダヤ神学の大きな課題である。ここでシヨアーにたいするユダヤ神学の反応を瞥見しよう。

カツはシヨアーを伝統的な枠組みのなかで解釈しようとするユダヤ神学の対応を六種類あげている。①イサク献供や②ヨブになぞらえる解釈。③神は世界を救うためにユダヤ人を犠牲に供し、ユダヤ人とともに苦しむ。④神がその顔を一時的に隠した(「ブーバーのいう「神の蝕」)。⑤人間の罪に起因する罰である。⑥人間の自由のためにかかる悪も起こりうる。だが、①②に援用される聖書の物語は幸福な結末になるのにたいして、シヨアーはそうではない。①②③のように、シヨアーを神の意志と説くならば、ヒトラーは神の意志を体現していることになろうが、それは認めがたい。③以下は、シヨアーの悪の大きさにつりあう根拠か、疑われる。⑥にしても、人間をもう少し抑制のきく者に創造することは、全能の神ならできただろう。どの解釈も、善にして全知全能、かつ、ユダヤの民を愛する神という神の属性にながしか抵触する。

それゆえ、シヨアーの衝撃をまともなうけとめた神学者たちは根本的な見直しを図った。すなわち、神は死んだ(ルーベンシュタイン)、あるいは、神とユダヤ人とのあいだの信約は破れた(グリーンバーグ)、あるいは、神の全知全能を否定する(コーヘンらのプロセス神学)といった諸説が登場する(Katz2000: 406-420)。多大な衝撃を与えたルーベンシュタインの「神の死の神学(Death-of-God Theology)」は論点を明確に定式化している。すなわち、ユダヤの伝統で考えられていた神はシヨアーをゆるさない。だが、シヨアーは現実に起きた。ゆえに、ユダヤの伝統で考えられていた神は存在しない(Katz2005: 14)。

ヨナスの援用するルリアのカバラには、ルーベンシュタインも感動した（アームストロング：505）。だが、ヨナスがユダヤ神学のこれらの動きにどれほど交渉があったかはさだかではない。私の知る範囲では、「神の死の神学」を主題とする諸宗派間会議で彼はこういつている。「聞け、イスラエル (Schima)」が唱えられるのを耳にすると、いつも私の背中を冷たいものがかけおりのです」(E: 340)。少なくともヨナス個人の信仰はユダヤの神を離れることはなかった。

神の全能を否定する議論はヨナスのほかにもある。フォーゲルはバーコヴィッツとヨナスの違いを指摘している。バーコヴィッツによれば、神は自由意志によって歴史の流れに介入することをひかえた。だが、だとすれば、シヨアーを防ぐ介入をしなかったことも神の自由であり、したがって、なぜ神がそれを看過したかの理由が問われる。これにたいして、ヨナスの神は創造にすべてを注ぎ込んだために介入できなかつた。(Vogel: 32-33)。そのかぎりでは、ヨナスの神概念のほうが善なる神にいつそう整合的だともいえよう。

しかし、ヨナス自身も認めるように、全能ならざる神がイスラエルの民を救う強い手をもつ神ではないことも明らかである (PUMV: 205)。カッツは、やはり神の全知全能を否定したプロセス神学について、「祈りをささげる神」よりも「理神論者の神」に近いと評している (Katz2000: 415)。この批評はヨナスの神概念にも妥当しよう。実際、ジェイコブスが同様の批判をしている (アームストロング: 506)。これにたいして、フォーゲルはヒレスムの例をもつてこの神が祈りをささげる対象でありうると示唆してヨナスを擁護している (Vogel: 34-35)。ヒレスムはみずから進んで収容所で働き、殺されたユダヤ人女性で、日記に「神が私をこれ以上助けられないなら、私が神を助けなくてはならない」と書き残した。ヨナスもまたこのことばを引用している (PUMV: 248)。とはいえ、これはむしろヒレスムの神が哲学的だともいいうるのではないか。キュンクがいうように、通常、「人間は弱い神への信仰は持

てない」(アームストロング Armstrong) にはあるまいか。はたして、「アウシュヴィッツ以後の神概念」における神は、ユダヤの神というよりもむしろ哲学者の考える神であるのかどうか。だが、その答えを出すまえに、「物質、精神、創造」を参照しておこう。

三 「物質、精神、創造」——宇宙論的所見と宇宙生成論的推測——

「物質、精神、創造」では、ヨナスはユダヤの伝統に(言及する箇所はあるにしても) 依拠していない。世界の生成過程の説明も創造からではなく、ビッグバンから始まる。

ビッグバンでは、まずは物質的な形をもたないエネルギーが爆発し、ついで形をもった陽子が生まれ、さらに水素原子が、その他の元素がというふうにしだいに安定した物質が生まれてくるわけだが、その進行は計画なしの偶然によつて進められてきた。ありあまる物質の多様な相互作用から、しかし、生命、生き物が生まれてくる。生命、生き物は外界から必要な物質をとり入れ、外界に不要な物質を排出して自己を維持する。世界を支配しているエントロピー増大の法則に抵抗している。ヨナスはここに、自己をとりまく環境と対峙する内面、主観性、物質的環境からの超越をみてとる。それでは、どうして、この主観性というまったく異質なものがそれにあずかり知らぬ物質から生じることがありえたのか。哲学史はそれになりたいするいくつかの説明を用意してきた。ひとつは、主観的なものとそうではないもの——この対は、精神と物質、思惟と延長、心と身体等々さまざまにいかえられうる——を峻別する二元論である。しかし、この二元論では説明できない難題がある。生き物の存在である。知覚し、感受し、欲求し、快苦を感じるあらゆる内面的な、つまり心、精神の働きは身体、つまり物質との結びつきなしにはありえないからだ。ヨナスはこうした事実を現象学的所見と呼ぶ。世界のなかに否定しがたくまざまざとみてとられるという意味であらう。

二元論は、デカルトの心身論がそうしたように、あとから機械仕掛けの神のような論証で両者を結びつけざるをえない。これにたいして、スピノザは一元論によつて精神と物質の乖離を一掃した。しかし、スピノザの解決もまた、ヨナスによれば、現象学的所見に反する。汎神論、決定論では、善悪の区別、私たちの行為主体としての自由、時間が説明できないからだ。すると残る説明は、物質はもともと精神を有していなかったが、のちに精神を受け入れるようになったという一元論しかありえない。とはいへ、この思弁はもはや経験によつては裏づけられず、せいぜい現象学的所見に整合的な推測の域を出ない。つまり、この論文の収められた著書の題名「哲學的研究と形而上學的推測」でいへば、哲學的研究ではなく形而上學的推測なのである。理論理性を超えた思索という意味で、推測はミュートストと互換的な概念である。

さて、その推測のなかで、ヨナスは物質のなかから主観性が出現するさまをこう描いている。精神がそこから生まれてきた物質が精神とまったく異質なものだとは想定できない。おそらくは、物質は状況が整えばいつでも物質自身を超越して精神へむかおうとするあこがれをもっているのだ。自分とかけ離れたものにこがれるエロスがあるのだ、と。しかし、子どもがことばを話せるようになるには、子どもに話しかけるすでにことばを知っているおとなが必要なように、潜在的に精神たりうるものが現実には、すでに現実には精神となるには、すでに現実には精神であるものが必要である。したがつてここに、現実態の精神の存在が想定される。けれども、それはスピノザとちがひ、世界のなかには内在しないのだから、世界のなかに精神が誕生する条件であつたとしても、世界を超越してはならない。この推論はヘーゲルにやや似ている。ヘーゲルでは、精神はみずからをいつたんは精神とはまったく異質なものに疎外して、しかし世界の進展のなかで自己をとりもどすからだ。けれども、ヨナスはヘーゲルを支持しない。なぜなら、ヘーゲルの絶対精神の確実な歩みは、近代科学の知りえたこの宇宙の進展の稀有なる偶然性とは相容れず、なによりもこの世界に

起こりえた悪を説明しないからである。ヨナスがそうした悪としてまず思い浮かべるのはアウシュヴィッツにはかない。

哲学史上に現われた形而上学はサクセス・ストーリーであり、存在するものを賛美する。それでは世界の進展の偶然性と悲惨な歴史は説明できない。それゆえ、ヨナスは彼の形而上学的推測の結論にたどりつく。すなわち、世界の生成に先行する精神は世界を創造するが、しかし世界のその後の進展には介入しない。世界が自律するようにするために、世界のなりゆきを世界に委ねたのである。だから、世界はリスクに満ちた歩みをとげなくてはならなかった。そして今、世界の帰趨、少なくともこの地球のなりゆきは、地球規模での生態系破壊をもひきおこしうる力と自由を手に入れた人間の肩にかかっている。かくしてヨナスは論文の末尾をこうしめくくる。私たちの運命とともに、この地上における創造の冒険が私たちの手のなかに落ちている。私たちはそれを世話することも、裏切ることもしるのだ。だからこそ、宇宙には私たちがしかないかのように、私たちは私たちの運命とこの地上における創造のなりゆきを気づかおう、と。すなわち、地球規模での生態系の破壊を食い止めようという、「責任という原理」のメッセージが語られるわけである。

以上の概要から明らかのように、「アウシュヴィッツ以後の神概念」と「物質、精神、創造」とはほぼ同じ構造の議論である。いいかえれば、「ユダヤの声」という副題をもってユダヤの伝統を主題的に論じている前者は、哲学者の考える神を論じた後者と、つまり特定の宗教に依拠しない態度で書かれた後者と重なり合う。するとまた、「物質、精神、創造」のみならず「アウシュヴィッツ以後の神概念」もまた、ヨナスがユダヤの神の善性や神による創造に依拠せずに議論を展開した「責任という原理」と直結することになる。この解釈を支持する傍証を三点あげる。

グノーシス思想では、神が人間に救済の手をさしのべる。ユダヤの伝統では、メシア信仰が存在する。だが、ヨナ

スはこう語る。「私はメシア信仰には与しません。逆に、人間と地上のありようはいつまでも不完全で問題を孕んでいるままだろうと確信しています。善と悪、偉大と卑小、崇高と悲惨とが混交したままでしょう」(Koelbl: 123)。一九世紀の啓蒙的なユダヤ教改革運動もメシア待望論を否定した。だが、引用にみるように、ヨナスは啓蒙の進歩史観、ユートピア思想も否定する。これは「責任という原理」の思想である。

ヨナスはその生命哲学のなかで生命を「必需と一体の自由」(PL: 156)と表現した。生命は代謝による自己保存によって環境からの自由を獲得したが、つねに代謝を続けなくてはならない必要に迫られているという意味である。ところがこの講演では、自由はもっぱら人間にのみいわれている。これもまた、「責任という原理」のなかの、自由な行為者たる人間のみが責任を担いとうという人間像に通じている。

神に選ばれた民ユダヤ人が殲滅のために選ばれたことを、ヨナスは逆説中の逆説と呼んで、アウシュヴィッツのユダヤ的特殊性を喚起した(PUMV: 192)。だが、ヨナス自身が講演のなかで明言しているように、アウシュヴィッツの解放に尽力した義人はユダヤ人にかぎらない(ibid.: 204, 207)。さらにまた、ヨナスは指摘していないが、アウシュヴィッツで殺されたのはユダヤ人にかぎらなかつた。すると論理のおもむくところ、神に選ばれているのはイスラエルの民だけでなく、人間全体がそうだとすることになる。だとすれば、この講演は、縁者をアウシュヴィッツで殺されたユダヤ人、現にシヨアーの対象だったユダヤ人のみならず、人間全員にむけられている。それぞれの意識の鮮烈さにちがいはあれ、各人がこの主題を重くうけとめなくてはなるまい。なぜなら、誰もこの世界でかかる悪の餌食になりかねず、しかもまた悪の側にもまわりかねないからであり、それゆえに、人間の行為が招きうる禍悪を起こらぬようにする責務はどの人間にもあるからである。

したがって、「アウシュヴィッツ以後の神概念」の神は必ずしもユダヤの信仰の神に収斂しない。やはり哲学者の

考える神という色彩が濃い。しかし、だからといって、私は「アウシュヴィッツ以後の神概念」が「物質、精神、創造」に還元されるとは主張しない。もし、そうなら、ユダヤ人という語は人間に、アウシュヴィッツという語はジェノサイド、さらには悪一般に置換されてもよいことになろう。けっしてそうではない。講演冒頭のヨナス自身の母の死への言及。「一般的、他人事」(PUMV: 191) のような語り口に陥ることへの警戒。講演末尾の「つつかえ、つつかえ、口ごもりながら (Gesammel)」(Ibid.: 207) 語ってきたという述懐。その口吻には、この講演がおそらく哲学者ヨナスにとつて以上に、ユダヤ人、ヨナスにとつて、冒険だったことが窺われる。アウシュヴィッツの特殊性を類例のなかの一例とみることはできない。一回限りのできごとの現実性を奪うことはゆるぎされない。とはいえ、特殊の現実について考えるということは、思索そのものもつ本性から、その現実を範例として一般的な広がりへと開かれてゆくことにほかならない。「責任という原理」の乳飲み子の例 (PV: 235) が示すように、ヨナスは範例から普遍を読みとる稀有の眼力の持ち主だった。その意味でこの講演もまた、前稿に論じた「哲学者であり、かつユダヤ人であることの緊張」の果実である。

環境破壊を引き起こしたテクノロジの問題のなかにアウシュヴィッツという事例を埋没させないこと——このことは責任原理の解釈にかかわってくる。

対比するために、ハイデガールの技術論を参照しよう。ハイデガーは近代科学技術の本質を *Gestell* と名指した。*Gestell* とは、「追いたて、駆り立て、微用する強制的なしくみ」(古東: 165) である。古東によれば、この *Gestell*こそがナチズムにも、その他のファシズム、それに対抗する連合軍側の戦時体制、さらには戦後の物質主義的社会的体制、それゆえ企業間の競争、環境破壊にも通底している。しかし、*Gestell* は私たちの時代の構造、私たちがめぐりあわせた歴史の運命(歴史)であり、私たちがそれを意志によって克服することはできない。それゆえ、*Gestell*

に抵抗するとは、Gesellという構造をみぬきつつ、歴史の展開を待つことにほかならない。

Gesellとみぬいた点に、ハイデガーの優れた洞察があることは否定できない。しかし同時に、この議論では、アウシュヴィッツも環境破壊も、すべてがひとしく存在の歴史つまり歴史によって説明されてしまう。これにたいしてヨナスは、ハイデガーでは、歴史つまり時代の構造、存在の呼びかけのどれに耳従うべきかの規範がないと批判したのだ（HT: 221, 品川2008: 19）。そしてヨナスは人間の責任を原理に打ち立てた。

しかしながら、それでは、ヨナスの論理のなかで、アウシュヴィッツにたいする責任と環境危機にたいする責任はどのように区別されるのか。ここに「アウシュヴィッツ以後の神概念」と「物質、創造、精神」とが孕んでいる最も難しい問題に逢着する。「不死性と今日の実存」では、二つの責任が説かれていた。それにしたがえば、環境危機は自然という存在者の存在することを否定するという意味で永遠の領域に進入する。だが、アウシュヴィッツは存在者間の関係であり、とすれば、地上の責任にとどまるのではないだろうか。この問いについて考えるために、「過去と真理」における神の記憶を参照しよう。

四 「過去と真理——いわゆる神の存在証明への遅ればせの補遺——」

「過去と真理」の概要はこうである。知性と事物の合致をもって真理とする合致説にしたがえば、過去についても私たちの知識と照合すべき何かが現前してはならない。だが、過去はすでない。それでは、何が現前しているというのか。過去から現在にいたる一義的な因果系列が存在するなら、無限の知性ならば、現在の所見にもとづき過去にさかのぼって推論することができる。ラプラスはそう考えた。だが、現代科学の知見からすると、必然的な決定論も過去から現在にいたる過程の一義性も否定される。それゆえ、過去があるとすれば、それは実体的にはな

く、志向的に現前していることになる。つまり、思い出としてあるにはかならない。だが、人間の記憶は可謬で、歴史は改竄すらされうる。だとすれば、過去のある事態についての真偽が一義的に決定されうるためには、したがってまた、時間的存在である私たちの過去の行為がその真実にもとづいて評価されうるためには、無謬で遺漏のない永遠の記憶がなくてはならない。その記憶が活きるには、それを思い出す（想起する）主体が必要である。かくして神が要請される。すなわち、過去についての認識を可能にし、かつまた私たちの歴史的な実存を有意味にする超越論的制約としての神である。こうしてヨナスは神の記憶の哲学的な解釈を示したわけである。

ヨナスが再説するように、これは神の存在証明ではない。過ぎ去ったことの真偽への問いが、さらには、過去の行為の評価の問いが有意味になるためには、神の存在が要請される、ということとどまる。平たくいえば、過去を問うことは無意味で、すでに存在しない過去についてはいかようにも改竄でき、妄想してもさしつかえないという可能性が論破されたわけではない。とはいえ、その可能性が過去の真相ならば、私たちは自分の人生すら信じられなくなるだろう。したがって、この要請は、カントの要請がそうであったように、生の意味を賭した要請にはかならない。そしてまた、この議論は、真偽が決定できることがら、換言すれば、「知る」ことのできることがらが成り立つ根拠それ自体は、経験的には知りえないことを示唆している。それゆえ、ヨナスはここに要請された神を（過ぎ去ったことの真偽についての）認識が成り立つ条件、すなわち超越論的制約と呼んだのである。

けれども、過去についての真偽を保証するには、ヨナスの示した選択肢しかないのだろうか。ここで、ヨナスが真理の合致説しか援用していない点に注意してはならない。もしそうではなく、私たちが有する確信相互の整合をもつて真理とみなせばどうなるだろうか。神が要請される必要はなくなる。その場合、過去についての真偽は、虚構についての真偽に近づくだろう。「シャーロック・ホームズはコヴェントガーデンに住んでいた」。「シャーロック・

ホームズはベーカー街に住んでいた」。虚構であるにもかかわらず、私たちは前者を偽、後者を真と判断する。ホームズに関する多くの記述と前者は矛盾し、後者は整合するからである。過去の命題についても、事情は同じではないか。なるほど、新たな化石や遺跡が発見されることはある。だが、それはドイルの未発表原稿が発見されるのと本質的に変わらないのではないか。かりに神を要請したところで、私たちが神の保持する記憶に接近する手立て（適切な史料、年代測定法等々）をもつていない場合、つまるところ、過去についての真理は私たちの整合的な確信にすぎないのではあるまいか。

おそらくはこの方向とヨナスの方向とを分かち究極の岐路は、真偽の審問、したがってまた過去の行為の評価の審問が、人間だけを前にして行なわれるのか、それとも人間を超えたものの前で行なわれるのかという点にある。ヨナスはおそらくは超越を顧みぬ人間は恣意に陥ると考えるのであろう。

アウシュヴィッツと環境破壊の問題にもどらう。本稿一節に示唆したが、ここでも、この神は記憶する神である。神が裁くのではない。だとすれば、告発と裁きは誰が用意するのか。人間を置いてほかにない。地球環境破壊について、アウシュヴィッツについて告発と裁きを行うには、どの人間にどのような責任があるのか、それぞれ別に考えなくてはならない。個々の存在者にたいする責任こそが出発点である。その糾明を経ずして、ヨナスが諸処で宇宙的責任と呼ぶ存在者全体の存在の維持にかかわる責任は問うことができない。したがって、「不死性の今日の実存」に説かれた二つの責任は、両者の区別ではなく、両者の繋がりにこそ力点を置いて読むべきである。私はこれが、グノーシス思想やハイデガーへの批判をとおして、世界のなかに存在している存在者それ自体に内在する善を見出した彼の哲学と整合的な解釈だと考える。

五 形而上学を語る意味

しかし、なぜ、この現代にこうした形而上学を語るのか。最後にその意味を考えよう。

何よりも、形而上学はすでに完膚なきまでに否定されたのではないか。経験的世界を超えた特定の存在者を想定して、形而上学を語るとは、もともと存在していない根拠を捏造して、私たちの存在を正当化するあがきに似たふるまいにすぎないのではないか。これはニーチェやハイデガーがとくに指摘したところである。これにたいして、ヨナスは、形而上学の否定が別の形而上学に通じる (PUMV: 250) という指摘をもつて答えるだろう。なるほど、ニーチェは永遠に変わらずに存在する絶対者を否定したが、彼の永遠回帰は経験の支えをもたずに存在者全体を論じているという意味では形而上学である。ハイデガーは被投性、この世界に投げ込まれてあることをいいながら、いわば、どこから投げ込まれたのかを語らぬかぎり、捏造された形而上学に陥ることはないが、しかし、どこからということが必要ならば、投げ込まれているという表現は実際には成り立たない (GR: 39)。

しかし、形而上学の否定が形而上学に通じるとしても、形而上学を積極的に語ることはやはり「捏造」にすぎないのではないか。この点では、ヨナスがその形而上学の語りを「ミュートス」ないし「推測」と呼んでいることに留意されたい。すなわち、それは哲学者が本来語るべきロゴスではないのである。そのかぎり、ヨナスは哲学的思索にとどまっている (三川2007: 113)。

けれども、だとすれば、なにゆえにミュートスや推測と断つてまでも、それを語らずにはいられないのだろうか。その背景には二種類の要請がある。

第一は、倫理上の要請である。倫理理論を粗く大別すれば、まずは個々人の欲求があり、しかしながいの欲求は両

立するとはかぎらないので、私たちは共存するために倫理を要するという考え方がある。このとき、たがいの欲求(「たし」)を両立させるために当為(「べし」)が要請される。社会契約論の多くや功利主義の多くはこのタイプだといえよう。一方、自己の欲求を超越するような「べし」を人間がみずから見出し、それによって自己を律するという考え方もある。カントの義務倫理学や、カントの目的の王国の概念をコミュニケーション共同体と読み替える討議倫理学はこのタイプだといえよう。しかしまた、人間の欲求や自律ではなく、存在そのものに「べし」を基礎づける考え方がある。形而上学がそれである。ヨナスの議論はここに属す。それゆえ、彼の求める倫理は「死につつある人類の最後のひとりがお守らなくてはならない」(D.L.: 200) 倫理なのである。

第二に、実存的な要請がある。近代の始まりに、パスカルは「誰が私にこの場所とこの時とを割り当てたのだろう」と問うた。これはWhy (なぜ) を問う問いであって、How (いかにして) しか答えぬ近代科学では答えられない。しかし、カントのいうように、人間の理性は自分の答えられぬ問いを問わざるをえないのだとすれば、私たちもどこかで、パスカルが問うたような、人間が存在することの「なぜ」、私が存在することの「なぜ」を問わずにはいられない。ヨナスはこの問いにたいして、世界を創造し、しかし創造の進展には介入しない神をもつて答えた。この回答は私たちの誰もが共有できるものではないかもしれない。だが、私たちが近代以降の実証主義的な科学観やそれに呼応する理性観のうちそれにたいする回答を見出しえぬために、人間が存在することの「なぜ」、私が存在することの「なぜ」という問いそのものを封印するとすれば、それはむしろ、そうした科学観や理性観に打ちひしがれた自己抑圧にすぎないのではあるまいか。そこに、ヨナスの反時代的、思想的、時代的意義があるように思われる。

* 本稿は関西大学在外研究員規程のもとに平成一九年度に行なった在外研究の成果の一部である。また、本研究は

日本學術振興会の科学研究費による助成(平成二〇年度基盤研究(C))「ヨナス哲学の展開と統合——グノーシス、生命、未来世代、神——」、課題番号20520032)を受けている。

註

- (1) この三篇については、「アウシュヴィッツ以後の神」と題して二〇〇九年に法政大学出版局から拙訳が刊行される予定である。
- (2) 「生命という現象」は、まず一九六六年に英語版が出され、そのドイツ語訳は一九七三年に『有機体と自由』と題して出版され、その後「生命という原理」と題された。ここでの引用はドイツ語版による。
- (3) ショアアの意味を問うユダヤ神学は、通常、ホロコースト神学と呼ばれている。だが本稿では、丸焼けの生贄を意味するホロコーストより絶滅を意味するショアアを用いる。
- (4) テレージエンシュタットの収容所で落命したユダヤ神学者でラビのレオポルド・ルーカスを記念して、その息子でテュービンゲン大学の評議員フランツ・D・ルーカスによって一九七二年に創設された賞。プロテスタント神学部から大学の名において、神学、思想史、歴史、哲学の分野で、とくに人間と民族の關係に関連して寛容の思想を広めるのに功のあつたひとを対象にして、毎年、一、二名に贈られる。受賞者の顔ぶれから幾人かの名前と受賞年度をあげておくと、カール・ポパー(一九八一年)、カール・ラーナー(一九八二年)、ダライ・ラマ一四世(一九八八年)、ポール・リクール(一九八九年)、マイケル・ウォルツァー(一九九八年)、リヒャルト・フォン・ウアイツェッカー(二〇〇〇年)、ミヒャエル・トイニッセン(二〇〇一年)、ルネ・ジラール(二〇〇六年)などである。
- (5) ヨナスが母ローザのアウシュヴィッツでの死を確信したのは、戦後、生地メンヒェングラートバッハのユダヤ人の集会所で出会ったユダヤ人女性からの伝聞によつてである。ポーランドのウージのゲットーまでローザと行をともしたというこの女性によれば、ローザはウージからアウシュヴィッツに転送された(頁:22)。ただし、ナチス支配下のユダヤ人犠牲者たちのデータベース (*Gedenkbuch—Opfer der Verfolgung der Juden unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft in Deutschland 1933-1945*) で調べたところ、ローザ・ヨナスは一九四二年五月二〇日にウージで死んだと記載されている。もとより、いずれが真相かは私の調査でできることではない。唯一確実なのは、ヨナスが、母はアウシュヴィッツで殺されたとうけとめ、そのこと

は彼にとつて、生涯、「何かのはずみで鳴咽がほとばしる」(B:39) ほどに、ふさがらない傷口であったということである。
(6) このくだりは「不死性と今日の実存」にも、ほぼ同文でみられる (PL:39)。あまりに似ているゆえに「不死性と今日の実存」のほうがりわかりやすいというわけでもない。

(7) ショーレムによれば、ルリアの神話にはユダヤ人のスベイン追放が反映している。「神の自己自身への撤退が、流謫、つまり自己追放のもっとも深奥の形式」(ショーレム:35) であり、この神話は「ユダヤ民族の経験に深く結びついている」(同:32)。さらにこの思想はユダヤ教グノーシスを淵源とする(同:36)。ただ、ルリアのカバラがグノーシスに由来するにせよ、ヨナスのミニュートスは、世界を気づかう神、世界のなかの善の内在を説く点ではつきりと反グノーシス的である。

引用文献 ヨナスからの引用は「」内の略号を文中のカッコに入れて記し、コロンのあとにページ数を付す。聖書からの引用は巻名をあげ、章、コロン、節の順で示す。その他は著者名とコロンのあとにページ数を付して文中にカッコに入れて記す。同一著者の複数の文献からの引用は著者名のあとの年号によって区別する。

Jonas, Hans, "Heidegger and Theology", *The Review of Metaphysics*, vol. XVIII, no. 2, 1964 [HT]

——, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984 [PV] (加藤尚武監訳『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、二〇〇〇年)

——, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag: Frankfurt am Main, 1992 [PUMV]

——, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1997 [PL] (細兄和之・吉本陵訳『生命の哲学 有機体と自由』、法政大学出版局、二〇〇八年)

——, *The Gnostic Religion*, Beacon Press: Boston, 3rd, 2001 [GR] (秋山やと子・入江良平訳『グノーシスの宗教 異邦の神の福音とキリスト教の端緒』、人文書院、一九八六年)

——, *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology*, Northwestern University Press, 2001, [Pol.]

——, *Erinnerungen*, Insel Verlag: Frankfurt am Main, 2003 [E]

Katz, Steven T., "Judaic Theology and the Holocaust", *The Encyclopedia of Judaism*, vol. 1, Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, and William Scott Green (eds.), Brill: Leiden, 2000, pp.406-420

——, "The Issue of Confirmation and Disconfirmation in Jewish Thought after the Shoah," in *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology*. New York University Press, 2005, pp.13-60

Koelbl, Herlinde (Hrsg.), *Jidische Portraits: Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl*. S. Fischer: Frankfurt am Main, 1989

Vogel, Lawrence, "Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology," in Jonas, Hans, (ed.) Vogel, Lawrence, *Mortality and Morality: a Search for the Good after Auschwitz*. Northwestern University Press, 1996

アームストロング、カレン、「神の歴史」、高尾利教訳、柏書房、一九九五年。

古東哲明、「抵抗哲学、あるいはハイデガーの弁明」、『アルケー』一二号、関西哲学会、二〇〇四年。

品川哲彦、「正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理」、ナカニシヤ出版、二〇〇七年。

——、「ヨナスの〈アウシュヴィッツ以後の神〉概念(一) ユダヤ人で哲学者であること」、『文學論集』、関西大学文学会、第五八卷
第二号、二〇〇八年。

【詩篇】、『旧約聖書Ⅳ 諸書』、旧約聖書翻訳委員会訳、岩波書店、二〇〇五年。

シヨールレム、ゲルシヨム、「カバラとその象徴的表現」、小岸昭・岡部仁訳、法政大学出版局、一九八五年。

(哲学倫理学専修 教授)