

*Duns Scot : La rigueur de la charité*, Cerf, Paris, 1998.

2) *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988.

3) 表象主義の再評価, 可能性の存在論を出来事存在論として読み直す可能性等に関しては次の書評が示唆的である。Jacob Schmutz, «Jean Duns Scot : une transgression de la métaphysique», in *Critique*, n°641, 2000.

宮本 久雄 著『他者の原トポス』

創文社, 2000年, 570頁

————『福音書の言語宇宙』

岩波書店, 1999年, 301頁

岩 田 靖 夫

この二著は、近年われわれの読みえた哲学書（あるいは、神学書、あるいは、宗教書）のうちで最大の収穫のうちに数えられうる労作である。この二著は、どのようなカテゴリーに分類されるかなどは問題外で、確かなメッセージを発信している。それは、著者の信仰告白と言ってもよいだろう。この二著は、考察の素材にやや相違があるだけで同じ事柄を問題にしているのだから、以下の書評においては、両著を自由に用いながら一括して論ずることとする。

著者は、二十世紀において（あるいは、人類の歴史において、常に）暴虐を極めた全体主義を突破する視点を真実のキリスト教信仰に求める。——そもそも、全体主義とは何であり、「それを突破する」とは何であるかは、後に論ずる。——著者の語る真実のキリスト教は、主に『創世記』の解釈とイエスの語るいくつかの譬え話の解釈によって展開される。それ故、この二点がこの両著においてもっとも問題にされるべき重要な点である、と言ってよいだろう。

では、著者は『創世記』をどのように解釈するのであろうか。それは、『出エジプト記』での神の自己啓示が「ありであるもの (ego sum qui sum)」と翻訳されたことの誤りの指摘に始まる。このように翻訳されたことにより、神は不変不動永遠の自己同一者であるかのごとくに理解され、いわゆる「存在・神論 (ontotheologia)」を

惹起する一つの誘因になった、という。では、「ハーヤー存在」とはいかなる存在か、それは、自己自身のうちに自足している不変不動の存在ではなく、他者を求めて自己の外へ出てゆく脱自的存在である、という。神が無から宇宙を創造し、その頂点に人間を創造したということは、それほどまでにもして、つまり、無から創造することまで敢えてして、神が他者を求めた、という意味である、というのが著者の解釈の核心である。言い換えれば、神は自己自身のうちに自足している不動の冷たい超時間的超歴史的な存在ではなく、切に他者を求めて自己の外へと出てゆく時間的で歴史的な動く存在である、というのである。この神理解は、われわれ儂い人間にとって慰めに充ちた神の姿を示してくれる、と言ってよいだろう。神もまたわれわれを求めてくれているのだ、神もまたわれわれを友として呼んでくれているのだ、という考えは、なんと神をわれわれに近づけ、われわれを力づけてくれることだろう。

しかし、この神理解は哲学的に考えれば問題がないわけではない。周知のように西洋哲学における存在の思索はバルメニデスに始まったのであるが、バルメニデスにおいて、存在はあらゆる意味において非存在から浄化されていなければならない、したがって、存在は不変不動であり、無時間的であり、永遠の現在であり、同質であり、不可分の唯一者でなければならなかった。この存在観は論理的に抵抗不可能なほどに強力であり、その故に、西洋の存在論はバルメニデスの轍を脱することができなかったのである。存在・神論は故なくして生まれたのではない。それ故、宮本氏の神理解は、バルメニデスの哲学から言えば、存在の中に非存在を導入するということになるのであるが、この点をどう考え抜くかは同氏に課せられた重大な問題になるであろう。

この問題と同じことになるのだが、さらにもう一点考えるべきことは、著者が神を脱自的存在として性格づけた点である。これも周知のことだが、「脱自存在 (außer sich sein)」とは、ハイデガーが人間存在を性格づける際に用いた術語である。脱自とは、自分の外に自分を「投げる (entwerfen)」ことであり、それがハイデガーの言う「超越する (transzendieren)」ことであり、「時間的である (zeitlich sein)」ことである。もっともハイデガーの場合、時間的性格は単に人間のあり方について言われているばかりではなくて、存在自体についてこそ言われているのであるから、神を脱自的存在と言っても、先達がないわけではないのかもしれない。しかし、ハイデガーでは伝統的な存在観に対して決定的な反逆が行われているのである。すなわち、存在とは生成 (Ereignis) だ、と言われているのである。生成とは、ハイデガーにお

いて、存在と時間、存在とロゴス、存在と現存在が共属的、相互依存的なものかである、という事態を意味する。そして、共属的である存在とロゴスとは、両者の根源である語りえぬ「それ (es)」から分岐してくるのである。宮本氏の脱自的な神は、哲学の構造から見れば、こういう風にならざるをえないのかどうか。少なくとも、もはやバルメデス風の不変不動の超時間的自己同一者ではありえないのではないか。ここをどう考えてゆくのが問題として残されているであろう。

さて、宮本氏の示唆した神概念については、以上の問題提起を述べるにとどめて、両著のもう一つの重大な積極的主張である全体主義の突破の問題に移ろう。すでに、『創世記』の解釈において示された神が、自己同一を脱出して他者を求めてゆく神であるならば、ここに自己肯定の絶対化である全体主義を突破してゆく根源があることは言うまでもない。『創世記』の解釈が『他者の原トポス』の白眉であるとすれば、イエスの譬え話の解釈は『福音書の言語宇宙』の白眉である。これらの譬え話は、すべて、疎外された弱者、病人、売春婦、徴税人、律法を守らない（守れない）汚れた人々、異邦人、生きる意味を認められていない無告の民に寄り添って歩くイエスの姿を示している、という。それが「全体主義を突破する」と言われるのは、イエスの振舞いが、律法と祭儀を遵守することにより浄さを保持し成立しているユダヤ教共同体の秩序を、そこから排除された人々の側に立つことにより、破壊する行為だからである。これが、他者問題のもう一つの根原のトポスなのである。では、具体的にざっと譬え話の要点をみてゆこう。

まず、有名な「失われた息子」の話はどうか。ここで次男は勝手に家を飛び出したのだから、それ自体で律法共同体からはぐれ者である。その上、遊び女というその存在自体が汚れた者と交わって財産を蕩尽し、豚飼となって飢えを凌いだのだから、二重三重に汚れている。この息子を、父は、浄めの儀式も行なわずに、汚れたまま抱きしめる。つまり、父も息子の汚れに同化して、律法的全体主義共同体からの背反者になる、という危険を冒しているという。弟を受け入れない真面目な兄は律法的全体主義を代表している。つまり、パリサイ人に他ならない。そうなると、父なる神がユダヤの律法的宗教共同体の否定者だということになるだろう。次に、「善きサマリア人」の譬え話を見てみよう。ここで強盗に襲われて横たわっている半死半生のユダヤ人は、半死半生であることによってすでに汚れた者であり、その故に司祭やレビ人はかれを避けた、と言われる。しかし、逆に、こうして見棄てられたことにより、死

にかけたユダヤ人は律法的共同体を突破して、同じく汚れたサマリア人の介抱を受け入れられるようになる。つまり、疎外された者が疎外された者に近寄る、汚れた者になることによって始めて汚れた者を受け入れられた、というのが話のポイントだというのである。第三に、「ブドウ園の労働者」の話を取り上げよう。言うまでもなく夕方五時から雇われた人は、病人か老人か障害者か、要するに能力主義の社会では使いものにならない弱者であったに違いない。それだから、誰も雇ってくれなかったのだ。しかし、神の国では、このような者が力強い優秀な働き者と同じ報酬をうける。しかも、最初に、である。これを見て不平を言う、朝八時から汗水たらして働いた有能な労働者とは、全体主義の社会を支配している強者のことである。イエスは能力主義の社会から弾き出された無能力者の側に立っているのである。配分的正義を否定しているのである。最後に、「無慈悲な僕」の話に触れよう。宮本氏の解釈のわれわれを打つ点は、一万タラントンの借金を赦した王は、僅か百デナリオの借金が返せなくて無慈悲な僕Aに首を締められている僕Bと同一人物だ、という点にある。中世ドイツで描かれたエンブレムにそういう絵があるそうである。そうだとすると、これは恐ろしい話である。ただ、慈悲深くあれ、という程度の話ではない。われわれはいつも神の首を締めていることになるだろう。

さて、これらのイエスの譬え話は結局なにを言っているのか。さしあたりは、当時のユダヤ教の律法的全体主義の否定である。律法の遵守による浄さを守るため、そういう全体主義の自己同一性を保持するため、罪、汚れ、異邦人、律法の他者を排除すること、の否定である。しかし、こういう排除作業は、当時のユダヤ教だけがやったことではない。キリスト教もまた繰り返し同じ過誤を犯したのであり、マルクス主義もナチズムも同様である。宮本氏の言う異化作用とは、こういう全体主義をつき崩してゆく生き方だとすれば、それは結局何であろうか。当たり前のことだが、誰一人見棄てない、ということではなからうか。人間は、すべて、一人一人がかけがえのない絶対者であり、このことを無視することが罪だ、ということではなからうか。汚れた者、罪人、遊び女、徴税人、ハンセン病者、異邦人、誰一人排除してはならない。同化してはならない。畏れ敬わなければならない。宮本氏が全体主義を突破する異化作用と呼ぶものは、あらゆる全体主義共同体において規律として支配している正義の秩序を破る非常識の突出ということに他ならない。それが、汚れた息子をそのまま肯定することであり、差別された人の介抱を受けることであり、能力に応じた報酬という

正義を否定することであり、僅かな貸しを返せと他者の首を締めている自分が実は永遠に返しきれない借財を背負った人間であることを自覚することなのであろう。では、この人間的なものの突出とはいったい何なのか。それは、絶対に他者を断罪しない、ということなのではあるまいか。レヴィナスは、断罪されるべきなのは自分だけだ、と言っている。他者は、いつも無限に高いのである。そういう観点に立ちうるときに、ブネウマとしての愛の息吹がわれわれのうちを吹き抜けているのであろう。以上の評者の理解が、著者の意図を曲げていないとすれば、この両書はわれわれに限りなく慰めと力を与えてくれるとともに、現代のキリスト教自身にも問題をつきつけている書物だ、と言うことができるだろう。

---

坂口 昂吉 著

『中世の人間観と歴史——フランシスコ・ヨアキム・ボナヴェントゥラ』

創文社、1999年、xiv+282+61頁

K・リーゼンフーバー

本書は、アジジのフランシスコの生涯と靈性、フランシスコ会の成立史、およびボナヴェントゥラの神学などに関する、坂口昂吉教授の業績を代表する論考を一巻に纏めたものである。本書初出の一編を含む十二篇の論考は四十年の歳月のあいだに書き継がれているが、本書はその主題と方法、および全体の関心という点で一貫して、均整の取れた全体を成している。ここでは、アウグスティヌスの思索、および中世のさまざまな宗教運動、そしてフィオレのヨアキムの歴史理解に関する論述が、十三世紀のフランシスコ会の運動を巧みに際立たせている。本書における著者の狙いは、フランシスコ会の思想が「近代思想の原型」（まえがき）を萌芽として含んでいることを明示する点にある。本書の標題が示しているように、その考察は、人間像、つまり人間の尊厳の理念と、歴史を進歩と捉える歴史観とを要に展開される。この二つの中心を軸として、個々の論考は連続的に、しかも精神史的方法と社会史的手法を密接に組み合わせながら、フランシスコ会の靈性と神学の主導的テーマを、とりわけフィオレの