

中世哲学とハヤトロギア

——現代的存在・神論 (Onto-theologia) の彼方へ——

宮本久雄

序

西欧の思索と生の分水嶺として「アウシュヴィッツ」を語る哲学者は多い。たとえば、Th. アドルノはその著『啓蒙の弁証法』や『否定弁証法』の中で人類が再び野蛮な時代に突入したことを示してみせた。その野蛮な時代とは、ナチスやスターリニズムの暴力が支配していた全体主義の時代であり、アウシュヴィッツの時代であった。それゆえアドルノは、「アウシュヴィッツ以降」に文学（詩作）を語ることだけではなく、およそ人間の生存そのものが疑義に付されていると考察した。すなわち、人間性を支える哲学、倫理学、芸術文学、宗教、科学技術が今日でもなお人間に価値と意味を開示できるのかが決定的に問われたのである。

本論は如上のような問題意識をもって、アウシュヴィッツ的全体主義が現代の地球化時代にあって単に過去の悪夢であったのかを歴史的に問い、それと共にアウシュヴィッツの根本的性格を考究しつつ全体主義が今日も不気味にその支配を続けている様相にふれ、最後にこの全体主義の超克と他者（神も含む）との出会いに向けて中世哲学さらにハヤトロギアがどのような地平を披きうるか披き得ないかについて展望したい。しかも如上のアドルノを始め、ハイデガー、レヴィナス、デリダなどがこの全体主義の思想的温床を啓蒙思想や存在神論 (Onto-theologia, 以下 Ont と記す) に見定め現代を予言したのである。われわれも中世哲学およびハヤトロギアの視点において彼らと共に存在神論についてまず考察したい。第1に Ont の歴史と、第2にその根源的性格、第3にそ

の今日的様相とその超克の可能性について。

Ⅰ Ont について。その歴史と現代の危機

歴史上 Ont の典型的形態はアリストテレスに窺われるとハイデガーは考える。というのも、西欧的思惟を根源的に導いてきた問い「存在・存在者とは何であるか」の発端は彼に求められるからだ。そしてハイデガーは存在への問いは二つの形態を採ると語る。その1つは、存在者としての存在者は一般に何であるかと問い、この問いは存在論の成立をもたらした。その2つ目は、存在がそこに最高度に充実している第一の存在者とは如何なるものであるかと問う。それは第一原因ないし神への問いとして神論の成立をもたらした。こうして存在者の存在に関する問いの二形態的性格は、存在神論としてまとめられたわけである。そこから存在神論はあらゆる存在者を最普遍的に思索の対象とし、第一原因を頂点として諸存在者を因果連関のシステム内に収めとり、各存在者のシステム内での位置、因果的連関、価値、意味を定めるという性格をおびてくる。存在神論の次のエポックを成したのがデカルトである。彼の普遍数学 (Mathesis universalis) の構想に窺われるように、彼の最普遍的な存在者とは量化を容れる数学的对象であり、それを構想・思索する第1の根拠は「表象し (vorstellen) 計算する」理性である。デカルトについてはこれ以上立ち入れないが、この理性主体がいわば神のような座を占め、あらゆる客体を数学的法則式のシステムによって定位・解説し、新しい Ont として物理数学的世界像を創設したと言えよう。デカルトに続いて決定的な Ont のエポックを成したのがニーチェである。彼にとっての新しい神および最普遍的な存在者は何かという問いの手がかりを与えてくれる文章を次に引用してみたい (『力への意志』617)。「生成に存在の性格を刻印すること——これが(権)力への意志である。……すべてのものが回帰するということは、生成の世界の存在の世界への極限的近接である」。ニーチェによれば従来至高とされた存在を生成に代替し、生を核とする生成こそ、最普遍的な世界であり、そこでは生が「本質的に他者や弱者をわがものにし、侵害し、同化し、搾取する」。こうした生成・生への意志こそ、力

への意志であって、正に生成を貫徹する神とも言える。ニーチェはさらにこの生成の世界を同じものの永遠回帰として看破する。すなわち、同じものが同じ仕方で永遠に反復回帰すると言う。こうして存在者は因果連関も、唯一回性も、新しさも、価値も、目的も、さらに認識さえ奪われた絶対的無意味の性格をおびる。その結果としてニーチェ的 Ont において、権力への意志がコギトに代り、最普遍的な永遠回帰の世界を支配することになる。ハイデガーによると、このニーチェ的 Ont が温床になって技術的 Ont のエポックが到来する。それはどういうことか。それは存在者としての存在者がそこで「用材 (Bestand)」と見なされる「総かり立て体制・立て組み (Gestell)」の支配する時代である。ハイデガーはそこで事例を挙げて用材の連関を説明する。ライン川の流れに水力発電所が立たされている (bestellt)。流れの水圧はタービンを廻転するように立たせ (stellen)、その廻転がやがて電流を造り (herstellen)、その電流配分のため配電網が仕立てられ、電気エネルギーは工場や家庭に役立てられ、利用者は電気料金を支払い、その料金はやがてまた発電所の改修や維持のために役立てられる。それでは人間はそうした電力供給のシステムを客体として立て用い制御しうる主体なのであろうか。否である。人間も電気技術者や電力行政の調整役などとしてこのシステムに組みこまれ役立てられているからである。こうしてすべての存在者が用材としてかり立てられ連関し規定されているならば、その全体を支配する立て組みこそ「存在」に外ならない。こうして立て組み (神) と用材 (存在者) から現代の技術的存在神論が現前してくるのである。そこでは主体-客体連関も消失し、一切が用材と化す。

このように存在神論の歴史を概観すると、その全体主義的性格が容易に洞察できるであろう。すなわち、Ont は、全体による部分支配として、神、コギト、力への意志、立て組みを全体として立て、存在者としての存在者、対象、生成、用材などを支配し制御すると言える。そうした全体主義はその各々の支配機構の特質に即して、異なるもの・他者を排斥するかあるいはその機構に同化併呑する。

ところで先述の技術的全体主義に引き続いて到来するとされる世界はどのよ

うな世界なのであろうか。ハイデガーによれば、それは新しいエポックを画する「四方界」(Geviert)である。すなわち四方界とは、天と地と神々と死すべきもの(人間)たちの四界が円環的に形成する世界で、それは用材ではなく「物」(Ding)に一時的に宿る。物とは、壺や鋤や、木や池、馬や牛、鏡や本などである。ハイデガーのこうした牧歌的なユートピアは、われわれアウシュヴィッツ以後の人間にとって夢想というしかあるまい。今はその四方界の死すべき人間たちを中心にしその夢想性を暴いてみたい。ハイデガーは、死すべき者は「死ぬことができる(sterben können)」存在者であると言う。すなわち死すべき者は先駆的決意性によって死へ企投しつつ本来的である現存在なのである。ところがアウシュヴィッツではその死が奪われた。地は生ける死体の埋葬の場となり、天は死体を焼く煙に覆われ、神々には焼却炉という祭壇でホロコーストが捧げられ、死すべき人間たちは記憶を奪われ「恰も生存したことがなかったかのように」忘却される。

その忘却とは、H・アレントの言う「忘却の穴」に生の痕跡を奪われること、従って死んだこともないという風に死の可能性をさえ奪われることなのである。それが何を意味するかを理解するために死の意味に少しふれておきたい。人間にあって死は単に生物的生の終息ではなく、彼の物語的同一性を創る最大のプロットであり、彼の人間の尊厳の精髓であり、言うならば彼の存在論的^{アウフヘー}開花としてのエネルゲイアと言えよう。例えば、ソクラテスにあって死の受容は、死の訓練を生きた彼の物語り(プラトンによって物語られた生涯)中最大のプロットであり、よく生きるという徳の最大の顕現だったのである。これはイエスの生涯についても、また無名ではあるが、人間である限りの人間にも同様に言えることであろう。とすれば、アウシュヴィッツとは、他者の物語的自己同一性とその存在の開花、つまり他者性を死を奪うことによって奪い取り、こうして人間を決定的に生ける死体と化し、遂には無に等しいものと化したのである。以上からアウシュヴィッツ的存在神論は、ナチスのテクノビューロクラシーを背景に四方界さえ忘却の穴に埋葬する他者性剝奪の絶対的機構(神)とその機構内で他者性を奪われた「もの」としての存在者から成る 20 世紀の全体主義

と言えよう。この全体主義は今日オイコノ＝テクノ＝ビューロクラシイの機構において経済的文化的文明の一様化を各文化，各民族，各伝統，各人に強いてその生と死と物語りを奪い，さらに地球の自然史をも奪い擬似的で仮想的生を幻出・謳歌し，他方で人間はこのオイコノ＝テクノ＝ビューロクラシイの穴に他者性の根拠（生死の物語り）を奪われて無内容なものと化され，自然と共に生産資源や時には商品や金に還元されてその固有性・唯一性を喪失して死の淵におかれている。しかし人間はその悲劇を自覚しない。

もしわれわれがこの現代的 Ont を超克しようとする時，どのような手がかりが残されているのであろうか。この手がかりの感触をうるためにわれわれはまず第1に擬似的生の文明と死を奪われた忘却の穴，生を奪う荒野が何であり，どこに潜伏しているかを自覚しなければなるまい。この自覚の作業はこれまで本論でいささかなされたのである。第2にこの手がかりは，アウシュヴィッツ的 Ont がつきつける審問に耐えうる潜勢力をもたなければならないであろう。第3には，この手がかりは Ont に奪われた死を奪い返すという働きを核心とすることが予想される。そこでわれわれはこの手がかりを中世哲学とその根本的源泉であるヘブライ・キリスト教に求め，その可能性を問うてみたい。

II 中世哲学の可能性

われわれはアウグスティヌス，トマス，エックハルトなどの生と知の巨人に如上の問いを問いたいのであるが，紙幅の関係上，次にニュッサのグレゴリオスの『雅歌講話』を中心に Ont 超克の方途を探りたい。その探究はまず「雅歌」物語テキストを他者として遇しつつ解釈し，そこにアウシュヴィッツ的審問に耐えられるある一点を洞察することから出発する。

「雅歌」の物語り文学的類型は相聞歌である。つまり男女たちの合唱をバックとして根本的に若者の愛の呼びかけ→愛に傷ついた乙女の応え→若者の退去→乙女による若者探し→会交→互いの身体への讃歌→若者の呼びかけ……と続くが，相聞の筋はジグザグに反復して展開し決して完結しない。「雅歌」の最後の相聞を聞いてみよう（八章13～14節）。

若者 園に座っている乙女よ 友は皆、あなたの声に耳を傾けている。

わたしにも聞かせておくれ。

乙女 恋しい人よ 急いでください。

かもしかや子鹿のように

香り草の山々へ。

グレゴリオスの講話は「雅歌」の六章9節までなされ中断する。『モーセの生涯』も同様である。原文もその講話も未完了である。しかしそれは起承転結的に筋が完結するとされる物語りが実は根源的未完了性を孕むことを示し、その根底にある特別な文法と存在論を示唆している点に今は留意しておこう。そこで次にグレゴリオスがこの相聞歌の筋立てと二人の主人公（若者と乙女）をどのように解釈しているのかを考察してみたい。まず若者がキリスト、つまり神・人に譬えられ、次に乙女が同時に靈魂と教会協働態を象徴すると解釈される。そして筋立て全体が、靈魂と教会における^{アレッテ}徳の像の形成として解釈される。そこで問題は、この徳の像がアウシュヴィッツ的審問に耐えられるか、Ontを超出できるのかが問われてくる。その点を念頭において筋立てを辿ると、若者と乙女の相聞歌は、決して過去・現在・未来という齊一的時間軸に沿って話しの筋が大団円するという仕方では展開していないことが際立つ。すなわち、この物語りはクロノス的に完了し^{フーシフ}実体的な物語的自己同一性を形成しないのである。言いかえると、若者・神人と乙女が象徴する個人と協働態は、実体として自己存在の努力に励み他者を排斥するか自己に同化するという同の空間や権力を形成しないのである。そのことを明らかにするために乙女・個人の徳の像の形成について今は解釈をしぼってみよう。そうすると先述のように若者が乙女の生に愛の呼びかけをし出会いと退去をくり返ししながら乙女の若者との出会いの旅が始まり、出会うかと思うと別離しつつ愛の交歓が高揚してゆくという筋立てが明らかになってくる。この筋立てをグレゴリオスは、靈魂が善を分有する無限な修徳の道行き（エベクタシス）と解釈する。そこで彼の解釈を瞥見してみよう。「（絶えざる善分有の向上の道行き・登攀において）その都度把握され

るものは、それ以前に把握されたものより全く大きいので、登攀者は、自らのうちに、探究されている無限の善を閉じ込め制限してしまうことはない。却って、発見されたものの限界・原理（ペラス）は、（善へと）登攀する者にとって、一層高次なものを発見するための出発点（アルケー）になる。そして登攀者は、ある出発点から次の出発点を取りつつ決して立ち止まることはないし、またその都度一層大きいものが出発点・原理は自らにおいて完結しはしない」（第11講話）。

このようにグレゴリオスは、個人の生があるアルケーから始まりあるペラスで終り、そのペラスがまたアルケーになって再出発するという風にして分節化されると語る。その分節化は、徳の像形成の道行きが完了するとそれが再び未完了と成って次の歩みに開放され再び完了するという分節化だとも言い換えられる。そしてこのアルケーからペラスまでの歩みはそれとして一定の徳の形の創造であり、しかしその形は斉一的に増大するのではなく、ある断絶を伴って結像化されるわけである。それでは一体このペラスあるいはアルケーとは何を意味するのか。

グレゴリオスは、このペラスを没薬として、またアルケーを乳香として象徴している。そして没薬は死を、乳香は甦りを譬えるとされる。とすれば、その死と甦りの意味をここで探らなければならない。そうすると死は、修徳の登攀にある個人（乙女）が自分の欲望からの超越を、さらに自己中心性からの脱脚をも意味することが理解されるが、中心点は靈魂がキリストと共に受難し死することを意味するのである。それはどういうことか。ここで靈魂の死の意味を洞察するにはキリストの死の秘密に迫らなければなるまい。そこで彼の死の秘密にふれた言葉を次に引用してみたい。「キリストは、神の身分でありながら、神と等しい者であることに固執しようとは思わず、却って自分を無にして、僕の身分になり、人間と同じ者になられました。人間の姿で現れ、へりくだって、死に至るまで、それも十字架の死に至るまで（神・根拠の言葉に）聴従した（hypēkoos）」（「フィリピ」二章6～8節）。グレゴリオスはこの引用句の中に神の自己無化^{ケノシス}を洞察している（第4講話）。それは奴隷のような無である他者

に向けて共生しようとする至高者による自己自身の差異化・自己超出 (philanthrōpia) に外ならない。そしてこの自己超出の具体は受難であり、至高者自身が奴隷となり、ローマ的統治者にとっては政治的反逆者、ユダヤ教当局にとっては「神に呪われた」宗教的罪人として死へと断罪された。つまり彼は全体主義によって抹殺され、その記憶と尊厳ある死を奪われ「忘却の穴」に葬り去られたのである。であるから、靈魂がこのキリストと共に死を蒙ることは、アウシュヴィッツ的死を蒙ることだとも言えよう。しかしここで物語りは乳香の譬えを語る。先述のように乳香が甦りを意味するならば、それは忘却の穴からの甦りとして、再び記憶され語られる存在として復権すること、つまり奪われた死生を奪い返すことを意味しよう。こうした甦りは歴史的偶然かも知れないし、その決定的原因・理由を明示できないが、他者のためのケノーシスの死とその死を死んだ者が、全体主義の抹殺にも拘らず、当の他者たる人々によって記憶され、その死（者）が語り伝えられ、彼にある物語的同一性が賦与されることは必然的なことだともいえる。

靈魂はこのようにキリストと共に死にそして甦る。それは象徴的表現であるが、その内実は自己中心性からの超出と他者との出会い、そして自・他の共生を意味しよう。このようにして靈魂は如上のような死生を生きる徳の像へと変容してゆくのである。その変容は、自己中心性に死ぬペラスが次にアルケーという甦りと成る道行きであり、そのペラス・アルケーの間を創造するのが、花婿・キリストさらに他者の介入・呼びかけと他者との出会いに外ならない。従って乙女たる靈魂の生は、他者との出会いによって自己超出して生まれ、その道行きがある徳の形成・善の分有となり、さらに他者の介入によって別な仕方でも自己超出する。このようなエペクタシスの修徳行は、モーセのシナイ山登攀としても譬えられている。「出エジプト記」においてモーセは十誡を授与されるべくシナイ山登攀を試みる。グレゴリオスによるとその登攀行は、無知の闇 (skotos) から形相としての真理認識を通し遂には暗黒における、形相的認識を超絶する無限な善・存在への参与という三段階に大別される。形相的認識とは典型的なギリシア哲学の認識様式であると言える。すなわち、ギリシア語

にあって「見る」と「形相」は同語源である。「見る」の現在分詞 *eidôs* と「形相」*eidos* など様々に例示される。その際、見るがある明るみにおいて見られる形を目の前の対象として感覚するように、理性的魂の見る（知性認識）はある視界・パースペクティブにおいて対象を前に立て（*vorstellen*）その形相を視野内に定位する。この認識様式は認識者が対象を正面に志向しその形相を把握する意味で正面認識と呼べる。ところで対象の形相は、有限な対象の規定性・定義である以上、無限な至高的存在は形相的認識を超える。そこでグレゴリオスは、モーセ物語において、神に向かってモーセが顔と顔を合わせて神を見たいという時、神が正面認識を拒否しその背のみを啓示したというシーンを次のように解釈する。もし人間が無限者を形相的に把握しようとするなら、それは無限者を彼の有限なカテゴリーの形におし込めて、自分の有限的認識を無限者の認識にすり替える偶像的知に外ならず、認識者は偶像的知の虚無に陥って自らを虚無に似せて像化する破目となる。従って至高者の背面を見る故事は、正に至高者が赴くところにはどこにでも聴従すること（*akolouthein*）こそ、至高者を見ること（*theōria*）だと解釈される。そのテオーリア理解の大転換は、エペクタシスの歩みが対象認識という視覚的領野あるいは空間的表象に從属するのではなく、他者の声に自らを開放してゆく聴覚的・カイロスの時間の流れにおいて現成することを意味しよう。「雅歌」において乙女はこのモーセのように若者の呼び声に聴従する。そのことは靈魂が他者を対象認識のうちに同化するのではなく、他者の他者性に自己開放して、そこに徳の像が成立してゆく動態を意味しよう。

ここで以上の相聞歌やモーセの登攀の解釈から個のエペクタシス的な徳の像形成の道行きに関わる特徴を簡単にまとめてみたい。

その第1は、個人の自己超出としての自己中心性からの脱在である。その第2は、キリスト、つまり神人たる他者による個の自己超出に向けての介入である。第3に、個とこの他者との出会いは神人との出会いである限り、キリスト教的神秘主義の伝統・神との人格的一致と大いに関わるということであり、この点は本論ではふれない。第4に、他方で他者たる神人は日常われわれが出会

う隣人であるとも解釈できる。すなわち、隣人は神のように無限性を秘め、われわれの有限な認識論的把握や欲望による所有を超越するからである。この点はレヴィナスが、隣人は女性に尽きず彼性 (illicité) として我—汝の対称的關係を超えると呼ぶ趣旨と等しい。最後にこのエペクタシスはヘーゲルの弁証法の仕方では止揚・統一されるわけではなく、アドルノ的な否定弁証法のプロセスをとる。それは、物語論的に言えば、物語りの完結性が常に破られ開放されるということ、あるいは物語られぬことを物語るとも言い換えられよう。

それでは如上の特徴を帯びるエペクタシスによって像化されゆく徳の像はどのような特徴を示すのであろうか。まず第 1 に、徳の像は自己脱在的差異化的超出的動態に在ることが窺われる。それは、死と甦りの存在的分節の生、ケノーシスと他者との出会いというカイロスの生を生きるという風にも言い換えられよう。従って第 2 に、この像にはキリストの十字架死と甦りの徳が根底的に刻み込まれている。グレゴリオス著『モーセの生涯』によれば、その意味でキリストは「全き徳」なのであるから、これは神秘主義的な徳とも言えよう。他方で徳の像には同時に、アリストテレス的な四枢要徳・中庸の徳も刻み込まれている。第 3 に、徳の像は自己超出的に他者を受容し隣人と和解・共生の地平を披きうる協働態的特徴を示す。第 4 にさらに第 3 の特徴を極言すれば、乙女は同時に個と協働態の像化を象徴し、他者や時代のカイロスを読解しつつ歴史にカイロスを創造すべく働く動態と言える。第 5 にこうした徳の像は、語られざることを、例えば隣人や神の秘義や、抹殺された人々のことを物語ろうとし、無限に語り直してゆく。「雅歌」や「出エジプト記」のモーセの物語りが完結しないのもその証しであろう。

他方で乙女のエペクタシスの像の形成に決定的に働きかける (energein) のが若者である。彼は乙女に呼びかけるべく顕現し、また両者の融合を拒否するかのように隠れ、愛の共生の欲求と現実を高める。彼はその意味で脱在的自己差異化のみならず、他者をも差異化しつつ共生に向かうが、その差異化とその呼びかけは否定弁証法的に完結することはない。あたかも他者 (乙女) の他者性の無限を尊重し合一や同化を恐れるかのように、若者も自己中心性を超出し

(死の契機)、再びまた顕現し乙女と抱擁し、互いに互いの賛歌を交わす(甦りの契機)。

ここで若者と乙女とのエペクタシス的交流の核心をなす死と甦りの考究を中絶し、今やこのような否定弁証法的な死と甦りのエペクタシスが、「歩く死人」というアウシュヴィッツにおける死・生の剥奪から死を奪い返しうるのかが問われよう。しかしわれわれはこの審問に着手する前に、グレゴリオスのエペクタシス論を根底的に支えるヘブライ思想における物語り論とハヤトロギアについて一考してみたいのである。そこでわれわれは、ハヤトロギア立論の一根拠となる「出エジプト記」物語りをとりあげたい。

III ハヤトロギアとその物語り論的可能性

そもそもハヤトロギアという新語は、教父学の泰斗故有賀鐵太郎博士の考案によるものである。博士の問題は「歴史神学」を成立させる根拠として、一方では「キリスト信仰の自己省察」としての神学の個人化や教義的固定化を超越するために「常に歴史における他者への問い」を重ねることを重要視し、そのために他方でヘブライ思想に関し「その発展の相のもとにおける思想の全体に内包される構造」について考究することを必須とする。そして後者をギリシア的オントロギアとヘブライ的ハヤトロギアの関係としてのハヤ・オントロギアとして研究深化されたわけである。だから博士の解釈学的方法は1つには歴史神学であり、2つには Th. ボーマンの文献学的比較宗教学研究を範とする言語論的方法であると言えよう。

われわれの方法論の特徴を敢えて予示すれば、第1に物語り論的性格があげられよう。それはテキストの歴史的文献的研究や言語構造論的分析よりも、テキストや物語り手の語りへの傾聴と新しい他者の物語りの創生を重視する。第2に先述のアウシュヴィッツ的解釈学の採用と第3に物語り論や如上の解釈学に拠る現代的存在神論の分析と突破の試みであり、第4に否定弁証法的差異論を核心とする脱在論的性格であり、第5に nomade (漂泊) 的エチカさらに公共哲学の構築を目指し、第6にハーヤー的神秘主義の特徴を示す。

それではハヤトロギアの物語りとして「出エジプト記」をいささか解釈してみたい。

まずこの歴史物語りは、ヘブライ人奴隷が古代エジプト帝国からヤハウェ神と預言者モーセによって解放されてゆく道行きを語る。その冒頭の一～五章では、エジプト帝国において民族的な抹殺の危機に陥った奴隷たちのことが語られる。まずヘブライ人たちの間から誕生する男子は殺し、女子については多分他民族の男子と結婚するまで婢女として使われるような命令が下される。次にピトムとラメセスのような都市建設において過酷に重労働させられるだけでなく、建築用レンガ製造に必須なわらをも与えられずに従来通りの生産ノルマを果たすように命ぜられる。これは生産性さえ無視した、抹殺のための強制労働といえる。最後にエジプト帝国はヘブライ人奴隷に対するエジプト人監督と奴隷の中から選抜した下役を使役していたと思われる。これら下役は、ナチス強制収容所の労働用ユダヤ人に比せられるであろうし、ヘブライ人奴隷の反乱阻止のための、密告も含めたいわばガス抜きの役割を担っていたとも思われる(第五章)。こうして出エジプト物語りの冒頭は、ヤハウェ神の解放の文脈として奴隷の瀕死的状況であり絶滅途上の窮地であるといえる。それは「抹殺の檻」の状況と重ね合わさるるのである。ところで後述するように、ヤハウェという神名が、ハーヤーという存在動詞三人称単数完了形と語源的に密接な関係にあると一般に承認されているのであるから、ハヤトロギアがそこから由来したヘブライ的存在ハーヤーは正に奴隷の抹殺というアウシュヴィッツ的文脈で考察されうるということになろう。この点をふまえて、モーセに対する決定的な神名開示のシーンを解釈したい。このシーンの筋立ては、奴隷の絶滅的苦しみの叫び→ヤハウェがその苦しみに共苦して歴史的世界へ降下する→奴隷解放に向けてのモーセの召命と彼の拒否→ヤハウェの神名の開示→という風続く。その神名開示は謎のような「ehyeh asher ehyeh エヒエ・アシェル・エヒエ（わたしは在らんとして在る）」であって、古来から翻訳者を悩ませている。ehyeh は動詞ハーヤーの1人称単数未完了形であって、この神名は不変化詞 asher によって2つの ehyeh が連絡される構文になっている。有賀博士によ

れば「その不変化詞は関係代名詞とも接続詞とも取れ、前者の場合には〈わたしはハーヤーする、そのわたしはハーヤーする〉となり、後者の場合には〈わたしはハーヤーするのだから、わたしはハーヤーする〉となる」。文法的には謎の名であるが、ここでの存在動詞は、七十人訳やヒエロニモスが訳したようにコブラではない。そこでこの神名を物語りの文脈から理解すればどうなるのか。その1つは、ヤハウェ神の天上からの降下がアリストテレス的な「不動の動者」と異なって神的存在の自己超出・自己差異化として理解される。その場合、この神的存在は絶対的な不動者ではなく、不断に生成的に脱在する、言い換えると完了せず未完了で在るということを示す。上の神名が二重の未完了形で示されるのは、この不断の脱在ないし自己差異化と連関しているからであろう。第2に物語論的視点からすると、ヤハウェ＝ハーヤーの物語りが奇しくも「エクソダス」と呼ばれるのも、ハーヤーの脱在性を示すのである。そしてこのエクソダスの物語りは、後世に放浪するユダヤ人の諸協働態によって「ハガダー」として祝祭を通し物語り続けられてゆく。この点と関連して第3に神名では1人称「ehyeh」の反復が際立っている。それは一方でこのヤハウェの物語る「わたし」が実体的自己同一性を形成せず、時間的非空間的な脱自的で不思議な自己同一性であることを示す。このハーヤー的脱在・差異化の動態の特徴は実に他者をも巻き込んでしまう。実にヤハウェはモーセや奴隷たちの運命を差異化するだけでなく、エジプト帝国のファラオやその全体主義をも差異化し奴隷解放を実現するのである。しかもこの奴隷たちも砂漠での40年間の生活の中で脱皮し世代交代が促されてゆく。この第4のハーヤーの特徴は、ハーヤーが歴史の中に介入し、その介入が新しい時（カイロス）を創成するように働くという第5の特徴を示す。それは預言者運動などに窺われるが、諸契約においてカイロス時は顕著に現成する。われわれは出エジプト物語りにあってシナイ契約というカイロス時に出会う。契約は元来協働態形成の重大な契機になるものであり、シナイ契約では十誡がその役割を果たしている。ところで十誡は直ちに掟や倫理的命法として理解され、中世スコラにあってそのうちのどの範囲が自然法に属するかと議論された。しかし十誡のヘブライ語は、

十のデバーリーム（ダーパール即ち言と事を同時に意味する語）であって、旧約の碩学関根正雄氏によれば、十誡は本来生命的な協働態を荒廃したその外界と区別する道標であって、十誡の否定形はそのような協働態にあっては決して「～はあることはない」を意味するとされる。「～」の箇所に例えば殺人、偽証などを入れることができよう。こうしてわれわれは第6のハーヤーの特徴として協働態形成力をあげることができる。さて砂漠において自律してゆくヘブライの遊牧民はそれでも飢えや渇き、他部族による攻撃などで死に直面し、モーセの指導に不満をいだき彼の留守中に反乱を起こしシナイ契約を破った。それが有名な「金の子牛」事件であった。すなわち、まだ協働態としてハーヤーの体現に成熟していない民は、出エジプトの時に奪った金細工などを溶かして金の小牛を鑄造し、それを自らの導き手である神々として契約したのである。その際、金の小牛は定着民の豊饒を象徴する偶像であった。この金の小牛の物語りから、民が不安定な遊牧生活とそれを導く脱在のヤハウェの代わりに、安定した定着的文明およびその財（ウーシア）とそれを支える実体（ウーシア）的神政体制的な神々を選択したことが読みとれる。しかし不在のモーセの帰還によって不実の民と偶像は撃ち碎かれる。このことからハーヤーは、いわば実体化する定着文明とその虚妄な偶像的生を突破・超出する特徴を示すのである。この点について現代文明との関連を含めて次に一考してみよう。

アブラハムの遊牧の旅に典型的に見られるようにモーセの荒野の旅も生と死の境を行く旅と言える。彼らは旅の途上、一方ではエジプト帝国やバアルの偶像に拠る定着的文明、擬似的生に遭遇しその虚妄性を発見批判しつつ、他方では水なく灼熱の太陽に焼き滅ぼされるような死の荒野に遭遇しその死の恐怖に耐えながら、この擬似的生と死の間を旅しつつ時には文明圏へ越境し時には死圏に追いやられつつヤハウェのダーパールに基づいて協働態を形成していったのである。以上のように擬似的生を看破し、それと対極的な祝福なき死の圏域を自覚しつつ、真の生命を与えるハーヤーの和解・共生の協働態の可能性を探ることが、実体性とその物語を否定・突破するハーヤーの動態なのである。その動態は現代文明がその幻力によって描く擬似的生の洞察とそれに抹殺され忘

却の穴に埋葬される死（圏）との自覚を促し、その両者を超克しつつ共生の祝祭的場の創生に働きうるであろう。この点は後述することにして、最後にハーヤーはハーヤーの体験と体現とを求めるという特徴に注目しておきたい。これはアブラハム、モーセなど諸々の預言者の生涯において明らかであろうし、新約では使徒ヨハネやパウロにおいて顕著である。さらにキリスト教の人格的神秘主義の歴史においてもハーヤーの体験と体現者が無数に見出される。本論ではハーヤーと神秘主義の関係については立ち入って考察できないが、われわれは上述のグレゴリオスのエペクタシスとそれを生きる徳の像が根底的にハーヤーに支えられ、ハーヤーを具現していると理解できる。というのも、エペクタシスおよび徳の像が示す脱在的自己差異化性、否定弁証法的な他者への開放性、共生への志向、そのカイロスのな出会いの歩み、自己完結しない未完了な動態、その聴従的在り方、賛歌や呼びかけが織りなす物語りの展開と新しい創生などその特徴を数え上げて見ると、エペクタシス的な倫理的共生的物語論的な展開は、脱在論的に（伝統的に敢えて言えば存在論的に）ハーヤーに根拠づけられていると言いうるからである。このようにして中世哲学的思索の根拠としてハヤトロギアを洞察できるならば、われわれは最初のアウシュヴィッツ的審問の前に立ち返って再び次のように問わなければならない。

すなわち、このエペクタシスとその根拠ハヤトロギアは、アウシュヴィッツ的Ontに対してどのような新たな在り方と思索をもたらしうるのか、どのようにOntが奪った死を奪い返しうるのか、どのような新たな物語りの地平を披きうるのかと。

このようなアウシュヴィッツ的な審問を前にわれわれは言語の限界に追い込まれ一面沈黙せざるをえない。しかし、もしアウシュヴィッツの思想的温床がOntであるならば、われわれはニュッサのグレゴリオスや「出エジプト記」の解釈を通してOntとは全く異なるハーヤーの地平を披いた。そのハーヤーが、Ontの実体的空間的自己同一性を超克し差異化し他者の地平を披く諸々の潜勢力と特徴を示した。そこで思想的次元ではハヤトロギアが一つの反全体主義的思想突破の手がかりになりうると思われる。では一体そのハヤトロギアは現実

的にどのような活作用 (energein) を働かせるのか。それはハーヤーを体現したエペクタシス的な徳の像たる個や協働態が、一方では現代文明が生命的現実とすり代えて幻化する擬似的生の正体とその幻化の諸方策をハヤトロギア的諸学によって洞察し暴露告発してゆくことであり、他方で抹殺され忘却された死の圏域を発見しその抹殺・忘却の構造と歴史を発掘し考察しながら、いずれにも属さぬ第3の和解と共生の生命圏を探究することであろう。その探究は、根底的に遊牧民、つまり文明においては異邦人、死の圏域では無国籍者という精神的在り方をとる外にはあるまい。それは Ont に奪われてゆく死の奪回の密かな戦略であり、日々の具体的戦闘となる。

それでは如上のハーヤー的探究と生の態度は物語り論的にはどのように語りうるのであろうか。

アウシュヴィッツの物語りとニュッサのグレゴリオスなどのテキスト解釈を通して、われわれの眼前には「よめき歩む死人」の物語り（プリーモ・レーヴィ）と「甦る死者」の物語りが立ち現われて在る。この全体主義的な、生と死を奪う大きな物語は、同時に小さき人々の小さな物語を奪いとり、自らの物語の骨壺に深く秘め隠した。この隠された小さな物語りを奪い返すことが、ハヤトロギアの1つの戦略・戦術となる。それはどのようなことか。

今は委曲を尽くして説明できないが、まずそれは小さな物語の結集であろう。それでは小さな物語りとは何か。それは無国籍者、難民、異邦人など死生・人格の尊厳を奪われつつある人々ないし抹殺された人々の記憶とその物語りである。その結集とは、そうした物語りを単に収集することなのか。それだけではあるまい。それは小さな物語りの各々が唯一回的に秘める他者性の特徴に即して、いわばそれをウィトゲンシュタインの家族的類似に即して発掘し検証し物語りの一群に語り直してゆくことである。その際その一群は、本質的な一義的世界ではなく、存在の類比ならぬ他者性の類比 (analogia alietatis) の世界を成す。ただしその類比の中心項も確定されているわけではなく、徳の像たるハーヤー的個や協働態がその都度生きる擬似的生と死の圏域の境界において発見し中心にすえる他者性に拠る。

このように小さな物語の結集を、他者性の家族的類似に即し、しかも中心項の確定を開放したままにしておく他者性の類比に即して実行するわけはその結集自体が1つの実体的同一性をもち物語りの権力と化さないためである。さてこうした小さな物語りの発掘・結集が、人の死生を奪う全体主義的な不気味な物語の権力に対して、實際上どれほど有効であり、死を奪い返すのかという審問が厳然として残る。にも拘らず、この結集を行う人がハーヤー的人格・徳の像の具現者である以上、その結集の有効性を超えて死と生の境界を、その両方向に越境しつつ継続してゆくのである。なぜなら彼の中には、死して甦るといふ徳と物語りが刻まれているからである。それが自他差異化というハーヤー的生と思索の力働だからである。

むすびと開け

問いは中世哲学とその源泉であるハヤトロギアが、アウシュヴィッツ的 Ont にどのような問題提起をなし、その彼方に他者との共生の地平がどのように拓かれうるかということであった。われわれはその手がかりについて本論の最後にいささかふれたが、ここでは中世哲学に対するハヤトロギアの意義の展望を試みたい。その1つは、有賀博士によると中世哲学などキリスト教の思索は、ハヤトロギアとオントロギアの結合止揚されたハヤオントロギアとして性格づけられる。しかし思想史的視点からすると、このハヤオントロギアは本質主義的な存在理解に陥ってある種の Ont にたびたび変質してしまった。そこでハヤトロギアは、中世存在論の存在理解を *energeia*, *actus essendi* の方位に再活性化する契機になると思われる。創造論、*ens* の認識論、徳論、行為論、恩恵論、受肉論などの学びと現代的解釈のためには、*esse* の *actus* 的理解が必須だからである。その2つは、現代的 Ont に対する中世哲学からの提案と中世哲学自体の自己理解や再解釈のために、ハヤトロギア的差異化・脱在論はある種の新視点を提起できるとと思われる。われわれはその提起の実際を本論においてグレゴリオスの徳の像をハヤトロギアとの関連で再解釈して示したのである。その他、砂漠の生の伝承に基づくキリスト教的神秘主義や修道的協働態、中世に

おける大学の特質と学的方法 (disputatio など)、さらに共通善など、ハーヤー的に再解釈されうるテーマを列挙すればきりがあるまい。

3つ目は、ハヤトロギアは三人称ハーヤーによる新語であって、われわれの物語論的な「わたしが、われわれが語る」という一人称的視点からするといささか不十分と言わざるをえない。

そこで ehyeh という神名に拠ってハヤトロギアをこの際エヒエロギアとする提案もなされよう。そのことは、スコラ的な三人称的論証世界に一人称的な「エヒエロギア」の物語り論的視点をどのように関連づけるかという問いを呼びおこすのである。というのも、現代世界にあって知識人は一方で三人称的な学の研究を深化する責務と他方で終末論的破滅の予感にみちる現代の(アウシュヴィッツ的な)審問にどのようにわたし・人格として応えてゆくかが問われているからである。この審問や応えは単純に構造化できないにしても、われわれ自身の死と生が何らかの形で奪われつつあるのではないかという問いは今日いよいよ深刻になってきているのではあるまいか。そして中世哲学こそ、そこ (memento mori) から出発したのである。