

地球環境生命圏を憂慮する倫理の宗教的基礎へ向けて

ハンス・ヨナス、マルティン・ハイデガー、
そして西田幾多郎との対話的思索による考究の道へ

長町裕司

西田幾多郎（一八七〇～一九四五）の後期思索圏へと展開する渦中からの一論稿『人間の存在』（一九三八年、一九三九年刊行の『哲学論文集 第三』に所収）には、次のような文章のくだりが見られる。

自由といふもののない所に、人間はない。併し人間が徹底的に自由とならうとすればする程、絶対の鉄壁に当たる。人間が真に人間であらうとすればする程、人間は危機の上に立つのである。そこまでに至らない人間は、厳格には酔生夢死の動物の域を脱したものでな

い。故に人間は最も神に背く所に、最も神に近づいて居ると云ふこともできる。人間が人間自身を否定する所に、真に人間の生きる途があるのである。私はここに真の理性といふものを考へるのである。真の弁証法としての具体的論理は、かかる立場に立つものでなければならぬ。それは人間が神となることでもなければ、神が人間となることでもない。又神と人間が一つとなる所謂神人合一といふことでもない。神と人間とは何処までも相反するものでなければならぬ、絶対

否定を隔てて相対するのである。否、対すると云ふことはできないのである。絶対矛盾の自己同一として作られたものから作るものへといふ所に、神と世界との対立があり、作られて作るものの頂点として、絶対否定によって媒介せられるといふ所に、人間が理性的なのである（旧全集版、第九卷 五六頁）。

文中「絶対の鉄壁に当たる」とは、この論稿においての時代診断的省察によれば、「【西欧】近世の内在的人間中心主義」（同 六三頁）がその歴史的世界の弁証法的進展に含み込まれた段階位相として極限に至る事態として開陳・敷衍される。それは又、ヨーロッパ・ラテン中世との連関では、「教権を離れて人間が人間に還った人間中心の人間主義」（同六一頁）とも表明されている。西田最晩年の遺稿となった『場所的論理と宗教的世界観』（一九四五年二月脱稿）の末部でも、文芸復興（ルネッサンス）以来のヨーロッパのヒューマニズムが自律化を進展せしめ、人間はどこまでも非宗教的に、世界は脱宗教的になってゆくプロセ

スの進行したことが考察されている（旧全集版 第十一卷、四六〇頁以下）。背理のようであつても、「人間が人間自身を否定」し「神と人間とは何処までも相反するもの」であることの顕在化は、西田が「真の弁証法としての具体的論理」と称する歴史的生命の運動の貫徹であり、今日正にわれわれは「作られて作るもの」の立場の自己矛盾的極限に立つと言えるであろう。但しこの近代ヒューマニズムの趨勢は、その極致に至って二つの決定的な岐路へと分断されゆく。一方には、自律化した人間と歴史的世界の自己原理化を単に内在的方向へとどこまでも推し進める精神的姿勢が存し得る（西田は、ドストエフスキーがその長編ロマン『悪霊』の中で描述したキリロフの人神論と彼の自己崩壊、及びニーチェの〈超人〉を引き合いに出す）。然るに他方では、西洋ヒューマニズムにおける人間中心主義がその自己矛盾的存在の極致の自覚に於いて「絶対者の自己否定的肯定として働く」（旧全集版 第十一卷、四四四頁）自己へと絶後に蘇える、絶対的な他に直面しての絶対否定に媒介

される（「自己自身に真に内在的なものは、超越的なものによって媒介せられる」——『人間的存在』旧全集版第九卷 六二頁）歴史的生命的刷新的な新局面が打ち拓かれる方向が出現する（ここでは西田は、ドストエフスキーの『罪と罰』の主人公ラスコーリニコフが「神なくしては生きられるか」と云う娼婦ソーニャに頭を下げて新しい生命の入り口に立つ予示を想起させる）。ヒューマニズムの後者の方向での転化及び深化は、対象論理からは隔絶した（場所的有）としての自己がどこまでも無基底的に「絶対者の自己否定的肯定として働く」宗教性の開示態と言えるであろう。「立場なき立場」（旧全集版 第十一卷 四四五頁）とも表現し得る普遍的宗教性は、人間的存在の淵源から打ち拓かれるのであり、〈キリスト教的人間中心性〉とは正に普遍的に宗教的な淵源へと内在的に超越せる人間存在の中心性から捉え返されねばならない。

さて本提題では、西田の思索に導かれた（人間的存在の淵源）へと求心的な究明の視線を保ちながらも、今日の歴

史的世界の動向における包括的で多次元的な様相の診断からの危機意識に裏打ちされて、（I）先ずはドイツ生まれのユダヤ人宗教哲学者であったハンス・ヨナス（Hans Jonas, 1903-1993）による「科学技術文明における新しい倫理学」の発想に特にインスピレーションを得ながら、（a）西欧近代の自律化した人間中心主義から（自然との共生）を（更には、人間以外のすべての生命体の「多様な種に応じた繁栄促進」を）配慮する責任主体の倫理へという思想動向、及び（b）「人類の理念」を媒介とした、将来の世代との共生という課題（ハンス・ヨナスの倫理学的基礎づけにおいては、「将来も〈責任主体であることを自覚する存在〉が存続することへの責任」という課題）において素描的にではあるが叙述する。その際、ヨナスの晩年の大著であった『責任という原理』に先立って、これも長い年月をかけて開拓されていた彼独自の（生命の哲学）（哲学的生命論）がその思索上の緊密な背景を成すので、ヨナスの（生命の存在論）と（責任の原理）との連関に光を当て

るようにしたい。その上で、ユダヤ・キリスト教思想の固

い。

有な伝統の隠蔽された（人間中心性の真義）を刷新的に根源的理解にもたらすために、（Ⅱ）後期ハイデガーの思索圏からの（住まうことの哲学）から開かれる普遍的宗教性の基礎へと敷衍的に論じておくことにする。最後に、再び西田幾多郎の思索からの導きの糸を手繰り寄せつつ、（Ⅲ）今後更に省察を深めてゆくことが必要な思考連関への展望を短くまとめてみたい。

今日における地球環境的生命圏域を視野とする普遍

的共生の宗教倫理的基礎——ハンス・ヨナスによ

って開拓された問題脈絡を振り返って

先ず手始めに、今日の倫理思想における自然や（人間との差異を有すると通常考えらる）他の生命体との共生の可能性を問題化する脈絡を診断する上で、互いに極端に相反する思想動向の一例として、以下の引用を挙げておきた

人間と動物の差異が消え、この両極が——今日よく起るように——ともに危機に瀕しているとすれば、存在と無、合法と非合法、神と悪魔といった差異もまた無効になり、その代わりとして、それを指し示すための名すら欠いているような何かを現してくるのである。おそらく強制収容所や絶滅収容所もまた、この種の経験Ⅱ実験、すなわち、人間か非人間かを決定しようとする極端かつ途轍もない企てといえるであろう。そして、この企ては、最後には、人間と非人間とを弁別する可能性そのものを破局へと巻き込んでいくのである（ジオルジオ・アガンベン 著／岡田・多賀訳『開かれ——人間と動物』平凡社 二〇〇四年、三九頁）

人間と動物の間に途方もなく大きな溝があるということは、西洋文明の進展の大部分の間疑われたこともなかった。こうした考えを根底から覆したのは、（人

間の起源が動物にある」というダーヴィンの発見であり、「我々人間は神の創造物であり、神に似せて創られ不死の魂をもっている」という物語の信憑性がダーヴィンの発見に伴って低下したことである。我々と他の動物との違いは質の違いであるよりは、むしろ程度の違いであることを認めるのは、ある人々には困難であった。こうした人々は人間と動物との間の境界線を引くための方策を捜してきた。今日までのところ、このような境界線で長持ちしたものはなかった。〔…〕。人間と動物との間に境界線を引こうとするこうした試みが人間と動物のおかれた状況に関する事実にとえ適っているとしても、このような事実は道德の問題には何の影響力ももたないであろう。ある存在が言語を使用しないとか、道具を作らないということは、その存在の苦しみを無視してよいという理由にはほとんどならない（ピーター・シンガー 著／山内・塚崎 監訳『実践の倫理』昭和堂一九九九年、八二・八三頁）。

第一の引用文は、今日まさに私たちを取り巻いている〈人間性の危機〉、及び〈生態系全体の謎を秘める動物的生命の危機〉の思想を如実に語りだすものであろう。こうした今日の〈人間性危機の思想〉の一群とは真つ向から対立するかのごとく、第二の引用は、「種差別 (speciation) の論理批判」から動物解放論までを主唱するに至る極端な生命・自然中心主義倫理を帰結する思想動向を示している。その際、とりわけ現代社会が抱える地球規模での自然・生命圏環境問題や動物保護問題等の関連で、西洋の伝統的文化と精神性に深く根をはった「人間中心主義 (anthropocentrism)」といったものが批判的に問い正される局面が生じている。但し、西洋文明における「人間中心主義」と言っても、その概念規定は決して一義化できるようなものではなく、多層な理解背景を含み込んでいる思想史的概念に他ならず、適用されるコンテキストによって相当に異なった意味内実を有し得るのであろう。いづれにしても、「生命体とその生命的かつ非生命的な環境との間でのダイナミ

ックな相関関係」についての探求と理解される環境学（エコロジー）も、人間という生きものの生存条件、つまり自然・生命圏と共に生育・発展する社会・文化環境との相関関係を問題とせざるを得ないので、その際にやはり（人間（として存在するもの）の理念）が含蓄的に問われ、争われていることになる。ここでは以下、ヨナスの倫理思想が主唱する（地球規模での責任倫理の基礎）によって「人間の尊厳」と「あらゆる生命体を含む生態系としての）地球的自然」との関係はどのように捉え直されるのかに焦点化して、考察を展開しておきたい【第二次世界大戦終結後、ナチスによるユダヤ人迫害の嵐の中で亡命先のアメリカ合衆国から再びドイツに帰還して後の後期ヨナスの著者となった、『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』から差し当たって開陳してゆく。Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a.M. 1979, 19892——以下、PVと略記して表示】。

第一に、ヨナスは責任の原理を互恵的な対称的関係性から基礎づけ得ないものと考え——【社会契約論的な基礎を維持する対称関係からの世代間の責任を論じた例としては、M・P・ゴールドディング（1980）やアメリカ合衆国のノートルダム大学で活躍中のK・シュレーダーフレチエット『テクノロジー・環境・世代間の公平』等を参照】。すなわち責任原理の基礎は、権利・義務関係の図式化からは独立した全く非対称的でさえある存在論的地盤に求められなければならない（PV, 177）。「非対称的な存在論的地盤」とは、人間以外のあらゆる生命体及び自然環境に対する人間存在の関わりへと責任の対象領域が拡大されてあること——それはヨナスによれば、科学技術文明によって「累積的に自己繁殖する世界変革」を可能にした人間の集団的行為の本質的変容に基づく（PV, 26-27; 29-30）——を包含するが、その非対称的存在論が倫理的基盤となる原型は「乳飲み子の存在からの要請への関わり」に存する（PV, 192, 235-236）。責任の原対象（PV, 234）は、倫理的責任能力を

有する主体として自らを確立し得る人間在自身がその自然的生存を開始する形態であるところの（乳飲み子の無力さ）——両親（または、それに代わる人間たち）の世話がなければ、「頼るものなき存在が非存在の淵に宙づりになっていくこと」（PV, 240）——に直面するという非対称的關係において経験的所与となる。逆面から言うならば、人間の責任主体としての存在は契約上の取り決め——その中には、政治家の選任された責任形態から個々の公的及び私的關係における取り決めの諸形態が含まれる——によって初めて具体化かつ自覚化されるに先立って、より原理的に（乳飲み子のように）「その存在が脅かされている存在者」から呼び起こされるのである（cf. PV, 391）。むしろ、そのような如何なるケースにおいても、責任の遂行を回避し責任存在であることを放棄することは可能であるが、それにもかかわらず「責任を感じる」倫理的主体としての自覚の芽生えはかき消すことはできない。

但しヨナスにとっては、乳飲み子のような存在に対して

人間が（少なくとも潜在的に）責任主体であることの根拠こそが問題である。この責任原理を基づける根拠への問いを彼は、今日を生きるわれわれの未来世代に対する責任の問題へと拡大された枠組みから究明できるものとする。将来の人類が「在る」こと（すなわち、生存）への責任・義務は、自然的な種の継続の内部でその存続に対する基礎づけを見出すことはできない（cf. PV, 36ff）。ヨナスは（そして、倫理性の在り処としての人間性の理念（イデー）にわれわれが将来の人類の存続とその在り方を配慮する根本義務の基礎を見出す（PV, 91, 184-187）。つまり、未だ存在していない将来の子孫も責任を負える存在であり得ることに對する責任をわれわれは有しているのである（「責任が存在する可能性が、何よりも先行している責任だからである」… PV, 186）。人間性の理念を損なうことなく保持することからのみ倫理の基盤としての責任存在を存続せしめ得るのであるから、この責任存在としての人間の（歴史的状況における）在り様と共に諸々の生命活動が営まれる生態圏と地

球的規模での自然環境全体が「責任ある配慮」の対象となる (cf. PY, 245-246)。

以上のように〈責任の原理〉は、人間存在がその固有な尊厳において自らの精神的な生を歴史的状況の変移を架橋して貫徹してゆく上での「非対称的 (asymmetrical) な存在論基盤」を根本土壌とする倫理の新構想——西欧近代の自律 (autonomy) に依拠する自己意識の主体の特権化と共に、社会契約論 (social contract) を強力な仮設理論とする対称的 (symmetrical) な相互主体性からの合理的基礎づけというプロジェクトに対抗し背反するものとして——の鍵として提起されるが、この倫理の構想はヨーロッパのルネッサンスから西洋近代の人間中心主義 (anthropocentrism) を批判修正する根幹的意義を有するものでこそあれ、決して人間存在の卓越した存立意義をよもや相対化する思想傾向なのではない。むしろ存在するもの全体の歴史的世界の動的展開において唯一〈責任を担う能力を有する存在〉である人間が、自らの子孫たる人類の運命と生命圏全体お

よび地球的自然環境の危機的状況を含む将来へ向けての応答 (Verantwortung) を果たしてゆく宗教的地盤をも意味する〈人間中心性〉を開基し直す倫理の提唱なのである。但しヨナスのこの〈責任の原理からの倫理構想〉には、さらにそれに先立って第二次大戦後の一九四〇年代後半以降に練り上げられた(これもヨナス独自の)〈生命の哲学的存在論〉の構築が思想背景としても深く関与している¹⁾ので、以下でその結節点が明らかになる思考脈絡を別出しておくたい。

ハイデガーの思惟の道からの影響の下で、しかしながらハイデガーとは哲学的関心の方向意味を異にして〈存在〉と〈生命〉の根本連関を新たに問い直すヨナスの生命哲学の理論的基礎のための端緒は、生命現象の〈心的物理的統一 (die psychophysische Einheit)〉を看取する点に存すると²⁾言える。そしてその展開部では、有機体的生命が存在階層を成して存在論的構造を形成しているという洞察がその中核に置かれている。ここでその洞察は、「高い段階が低い

段階に依存し、低い段階のすべてがそのつどの最高の段階に保持される形で、さまざまな層が前進的に積み上げられる』(Organismus und Freiheit, S. 13; cf. 邦訳『有機体と自由』、三頁)という、哲学的生命論としてはアリストテレスの『魂について (De anima)』の思想動向に類比的な存在の階層性を描き出すことになる。但しヨナスは、有機体の生理学的モデルを非生理学的プロセスのために導き入れていないという点で、アリストテレス的な思考端緒とは異なつた方向を示している。^③ —「有機体はすでにその最も低次の形成されたものにおいて精神的なものを前もって形成しており、精神は最も高次の到達範囲においてもなお有機体的なものに留まる」(Organismus und Freiheit, S. 11; cf. 『有機体と自由』、邦訳一頁)。加えてさらに重要なのは、当引用部の後半部(＝有機体の存在論的部分領域としての精神的なるものの考察)は、西欧近代を経ての現代的思考に調和的に共鳴関係に立つが、前半部(＝精神的なるものの前段階がすでに有機体の最も低次な形成体においても見出される

という見方)は古代西洋の思考様式には即しているものの、近現代的な理論的枠組みとは相容れない関係にあるという点である (ibid., 邦訳同頁)。つまりヨナスは、驚くべきことに方法的な形態転換(組み換え)を遂行し、有機体の生命のより低次なる現象領域から精神的なるものを捉え直してゆく方途を一度は先行させることによって、アリストテレスを範型とする西洋古代哲学における存在理解再形成の道へと回帰を果たすことになるのである。

この回帰的にして刷新的な考察の方途においては、「あらゆる有機体的実在の基層に存する物質交代 (Stoffwechsel)」が考究の出発点となる。『有機体と自由』に収められた論稿(第五章)の中でも特に有名で重要な《神は数学者か? —物質交代の意味について》^④は主題的にこの問題を究明しているが、ヨナスは英国の天文学物理学者であったJ・ジーンズ卿 (1877-1946) の命題「被造物に内在しているその証言によれば、宇宙の大いなる建築者は今日純粋な数学者として姿を現し始めている」の真意と

正当性を吟味するために以下のような思考実験を敷衍してゆく——数学者である神という仮定の眼差しからその全被造物が眺められるならば、被造物はどのように見られ、またどのような存在対象が見てとられないであろうか?、と (*Organismus und Freiheit*, S. 119; 邦訳 一四一頁)。さて、物質的生命 (例えばアメーバ) は被造的世界の存在現実を解釈する上で以上の問いに答えてゆくための「被造物に内在する証言」の試金石として採用され得るが (同邦訳 一二七頁)、その物質的生命は以下に引用する決定的な特質を持つ——「有機体の内部においても外部においても、ある特殊な出来事が認められるだろう。それは、その有機体の現象的な統一を通常の物体よりいっそう疑わしく見えさせ、時間の経過を通じての有機体の物質的同一性をほとんど完全に廃棄してしまうものだ。私が語っているのは有機体の物質交代、有機体が行っている周囲の環境との物質の交換のことである」(同 一四二頁)。どんなに低次の物質生命にもそれが有機体である限り、能動的 (自己) 統合

(eine active Selbstintegration, 同 一四七頁) が見い出されるはずなのだが——ヨナスは、「同一の物質のままではないという正にそのことよって、同一な自己として存続」する生きている形相 (*lebendige Form*) の連続性としてこの事態を哲学的に把握している (同 一四二―一四三頁)——、この決定的な点こそ分析的な均質性といったフィルターを通してのみ存在現実を捉える眼差ししか有さない (数学者としての神) には見てとられることがない (同 一四六頁)。「過程を通じた恒久的な自己更新」(同 一四七頁) は、有機体的生命そのものの根本徴表に他ならないが、正にこのような能動的自己統合化が存在論的な個性性 (＝単に現象上の個体ではなく、あらゆる瞬間におけるその現存、その持続および持続における同一性としての個性性) を生成せしめるのである (同頁)。詳しく考察するなら有機体の個体的生命は、自らの能動的自己統合性を通してその素材的質料に対する二重の関係様式を存在構造としている——すなわち、一方で有機体的個体は、その質料的諸部分の瞬

間的な事実的集積に一致して存立するという拘束を有するが、他方ではそのような瞬間の連鎖においては如何なる個別の質料的集積にも束縛されて限定されることなく、ただ自らの有機体的生命であるところの生ける形相にのみ統合的に拘束されている、という二重の存立構造である（同箇所）。つまり有機体的生命に固有な機能的づけ同一性は、質料的物質そのものの実体的同一性と合致することなく、有機体的形相は自らの素材的・物質的質料に対する弁証法的関係において規定されねばならない。ヨナスは、この弁手法的関係を「依存の【需要的】自由（die bedürftige Freiheit）」という用語によって概念化している（同一四八頁）。有機体は、自らの生命と個性の維持に質料的条件を必要とするのであるが、同時にこの自己保持という目的を達成する上での特定の質料的素材の選び出しの下では〈自由〉なのである。

この帰結から、ヨナスの哲学的生命論の構想にとって基幹となる二つの根本的な思考路線が開かれることになる。

一つには、〈神的な数学者〉の視線を批判的に吟味・解体して上述のように有機体的生命に固有で能動的な統合的同一性を見てとる眼差しとは、生ける身体を視座としてこの身体における直接的な自己経験の認知的証言に基づいているのであり、そこからの認識上の反省方向が正当化される（同一四六頁、また特に当該稿内で一七二頁以下「身体を持つ認識主観の優越性」の部分を参照）。但しここで、哲学的な反省方向は方法論的に逆転を呈示する。正当性の証示を含意する反省方向は、数学的な神の眼差しとは全く異種の視線の生物学的な経過を問題としているのではなく、有機体的にして質料的な基盤に遡及することから開示された〈精神的なもの〉を原初的・根源的に包括的なものとして理解する道を開拓することになる（Organismus und Freiheit, S. 198-225; "Der Adel des Seins. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne"; 邦訳「視覚の高貴さ——感覚の現象学の試み」二四八〜二七五頁の部分特に参照）。

けれどもこの逆転せる方途での哲学的論述の痕跡の追究

は、また稿を改めて試みられる必要がある。今一つには、生命の存在論的解釈というプロジェクト成立の可能根拠を、「精神が有機体的なものにおいて全く最初から予め形成されている」（前掲邦訳 四頁）基礎事態に求め得ることが判明になる。萌芽的自由（「物質が初めて生命に向けて自己を組織するということは、存在の深みで働いている傾向性によってすでに、正しくこの自由という様態へと動機づけられていたのであり、その移行はこの様態への扉を實際に開いたのだ」邦訳 六頁）が有機体的生命の最基層を成す物質交代においてすでに確認されることから、精神の側からの有機体的形相（＝生命自体の客観的形式）への認知的な接近路が開設され、同時に精神的なるものとは有機体的なるものと共に存在論的に媒介されていることが示されるのである。

以上のように、ヨナスの哲学的生命論が「より高次の段階での統合的一元論（ein integrierender Monismus auf höherer Stufe）」を志向するものであることは明瞭に読み取れる。

従ってこの統合的一元論としての〈生命の哲学〉は、二つの主要部分、すなわち有機体の哲学と精神の哲学とを包含するものとなるのである^⑤。その際に、具体的な有機体的身体性において現れる生命活動の生命現象全体に対しての中心的位置づけが重要な問題として際立ってくるのだが、ヨナスの生命存在論の構想を診断しその積極的意義を再吟味することを主眼とする本論では、その哲学上の中心的指針を明らかにすることと十分とせねばならないであろう。ヨナスはずっと後年の最晩年に、『物質、精神と創造——宇宙論的な調査結果と宇宙論的な推測』（一九八八／八九年）という小論において、「物質・精神・創造という序列は、物質界の僅か小さな生ける部分において自らを告げ知らせている（主体性）の局面を超えて、そこにおいて自らを再度際立たせるが常に未だ物質と結び合わされている（精神）の秘密（Geheimnis）へと進展してゆく。精神をわれわれは人間においてのみ、従ってわれわれ自身の方から関知しているのであるが、この序列からその段階的発展の創造的

根本原因（根源）への問い、すなわち神の問いを投げかけるのである」と述べて、宇宙論的なデータの経験的見地よりして宇宙論的視野での「…物質にとってもさらに先行する第一の、もの」の形而上学的推定へと進むべきことを強調している。⁷ 従って、「自由と精神へ向けての潜在能力（das Potential）を有機体的なるものの、そしてさらには〔…〕宇宙全体の進化の内属的契機」として解釈するヨナスの生命哲学は、正に「存在論的に内容豊かな一元論」への志向であると言えよう。⁸

後期ハイデガーの思索圏から——〈住まうこと〉
の思索的習熟を通しての「地球環境的共生」へ

後期ハイデガーの〈住まうこと〉の思惟の本質動向を包括的に示す文章は、スイスのバーゼル生まれのドイツの詩人・教育者であったヨハン・ペーター・ヘーベル（Johann Peter Hebel, 1760-1826）に寄せて書かれた『ヘーベル——家の友』（一九五七年）の中で凝縮された形で典型的に見

いだせる。

〈住まう〉というこの動詞をわたしたちが充分に広かつ本質的に思惟するならば、それは人間が地の上・天の下で、誕生から死に至るまでのさすらいを遂行するその仕方を告げている。このさすらいは、多様な形態をとり、変化に富んでいる。しかしどんな場合にも、さすらいことは住まうことの基本的特徴をとどめている。すなわち、地と天の間に、誕生と死の間に、喜びと悲しみの間に、行為と言葉の間に人間が滞在するという意味での、住まうことの基本的特徴をとどめているのである。〔…〕わたしたちが、この多くの譬をもつ間（dieses vielfältige Zwischen）を世界と名づけるならば、その時に世界は死を能くする者たちが住まう家である（M. Heidegger, "Hebel der Hausfreund", in: *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*, Gesamtausgabe 13, hrsg. von Hermann Heidegger, Frankfurt a. M. 1983, S. 138-139）。

従来の伝統的形而上学が「存在するものの実体的基礎」から人間に特有な存在構造を概念化する路線を開設した思想上の影響作用史に鑑みて、この思想的伝統から離反する今日的な思惟の動向に開眼するならば、人間存在はもはや、睿智的存在領域へと超出し得る宇宙論的地位の確保によっても、（近代形而上学を通しての）自己意識の主観性としての特権化によっても、自らに目覚めその固有な存在体制に於ける自覚を深める拠り所を見いだし得ないであろう。ハイデガーの思惟の道にとっては、このような形而上学的な構造図式や存在現実の——トマス・アクィナスやマイスター・エックハルト、ニコラウス・クザーヌスなどに開花した卓越せるキリスト教神秘思想や幾人かの真に創造的な哲学的思惟は例外として——静態学化は、今日の精神性にとって更に強固な概念的偶像を生み出すものと映るのである。住まうことの本質動性から人間の本来の在り処を問う思惟は、西洋において伝統的な（理性的動物（*animal rationale*））としての人間の（多様な存在者の中で占める位

置としての）種別的規定が等閑にし隠匿した次元を開墾し直すのみならず、今日の科学技術による合理化と情報化時代が孕む根底的次元での危機を「住まうことを学び直す可能性」が打ち開ける深源を基けることによって克服しようとする。ハイデガーは、西欧近代の精神性による「存在に對する主観性の支配」が帰結した故郷喪失（*Heimatlosigkeit*）を克服する「最も近いものの近さへの帰郷（*Heimkunft*）」を「人間らしい人間の人間性に初めてその尊厳を与え返す」思惟の本質課題としている（“*Brief über den Humanismus*,” in *GA 9 Wegmarken*, 1976, S. 337ff.）。その際、今日の人間をその最内奥において脅かしている土着性喪失（*ebd.*, S. 339f.）とは、（多数の難民も含め）先祖伝来の故郷から追われ駆逐された人々、大工業都市へと入植しその荒涼とした機構の中で古い故郷から疎遠となった人々の下だけではなく、地理的には正に故郷に留まり続けている人々においても非・土着・非・郷土的に（*unheimisch*）生起している歴史的命運である（“*Gelassenheit*,” in: *GA 53*, S. 143ff. cf.

S.155)。そこで、「非・土着的（非・故郷的）なるものにおいて土着的（故郷的）となること」によって思惟の隠蔽されているエレメント（境域）へと回帰する追想（Andenken）及び先行的思索（Vordenken）が開拓されねばならない。ハイデガーはその際、「住むとは、死を能くする者たちが大地の上に存在するその仕方」「『建てること 住まうこと 思考すること』（“Bauen Wohnen Denken,” in: GA 7, 150）」であり、「〈大地の上に〉にということとは、〈天空の下に〉ということを既に意味している。この両者は、〈神的なものたちの前にとどまること〉をとともに指示し、〈人間たちの相互共同性の内へ帰属して〉いることを含意する」（ebd., 151）と述べる。そしてハイデガーにおいては、「死を能くし得るものたちとしての人間（「Da-sein」が初めて住まいつつ世界としての世界に到達する」（ebd., S. 175）のであるから、〈人間たちの相互共同性の内への帰属〉も〈住まうことに習熟する（erlernen）〉プロセスを通しての〈死を能くし得る者たちの連带的共同性〉として宗教的共生

の圏域にこそ本来的に開かれていることになる。

講演『建てること——住まうこと——思惟すること』（一九五一年）においてハイデガーは、ドイツ語の「住まう Wohnen」が語源学上（etymologisch）は古ザクセン語の wunon やゴート語（または、中世の古英語の）の wunian が有した「滞在すること das Sich-Aufhalten」保護・囲いへともたらされてその内に留まること即ち〈被害や危険から守られてあること das Frieden〉の意義へと遡源する連関から、*einfrieden*（または *einfriedigen*：柵または壁をもつて囲む）という語に連繋する「住まう wohnen」は「大切にする・思いやる・慎重に扱う」を意味する *schonen*（をその本質とすることを導き出す^②）。そしてこの *schonen* は消極的な *verschonen* と区別されて「住まうこと」の根本動向・特質 Grundzug」であることを次のように開明している——「大切にする・思いやることは、われわれが配慮されたもの das Geschonte に何も危害や苦痛などを加えないということのみにその本質が存するのではな

い。本来的な思いやること・大切にすることは何か積極的なもの *etwas Positives* であり、われわれが何かのものをあらかじめ先立ってその本質においてそのままにしておく時、そしてことさらにその本質の内に返し匿う時に生起するのである…。匿われることへと (*zum Frieden*) へともたらされてあることとして、へ住まう^⑩ が意味するのは：どのようなものをもその本質へと大切に配慮する自由な開け *das Freie* へと囲い込まれて留まることである^⑪。従って、単に或る特定の関心に導かれての保護 (*Schutz*) や価値評価に媒介されての気遣い (*Besorgen*) は、事実的な生 (平均的日常性における現存在) から他の諸活動の下での反応または比較考量・選択を通して発現する諸存在者との一定の継続的な交渉ではあるが、そこでは保護し気遣う者自身へと回帰してしまう「いたわること・傷つけないこと *verschonen*」の目的合理性を抜けることのできない消極面が支配的である。それらは未だ、住まうことそのものの全体的な本質化動向としての、「大切にされる (はずの)

もの」を「大切にしてい思いやる営みそのもの」においてそのもの自身で在らしめるという純粹に積極的活性化なのではない。

「死すべきもの *die Sterblichen* であるわれわれが地上で *auf der Erde* どのように *Wie* 在るのか^⑫」を住まうことの主動的・他動詞的な *Schonen* へと集約的に究明し得る、思惟の本質の成り立ちがここで同時に問題となってくる。先ず、上記の引用文最後の二つの文章で *schonen* (大切にすること・思いやること) とは、住まうことが人間をしてその「存在せしめる *sein lassen*」という根本動向へ帰向せしめる応答性格を有することに基づいている。即ち、存在の空け開く (*seinsichtendes*) *Da-sein* (現・存在) へと自性化せしめる (*sich er-eigen*) 動性を内立的に持ち堪えることにおいて、「存在するものをその存在の内にそのままにすること (*das Seiende in seinem Sein zu lassen*)」、存在するもの予めそのように在る存立において匿い、その発展・展開のままにさせること」が住まうこと (実存論的 *existenzial*

体制からの) 根本態度 (Grundeinstellung) に他ならないからである。¹⁵ 然るにこのように、(その実存論的体制から) 人間をして諸存在者に対峙しての根本態度へと主動化させるところの「存在せしめる」——das Seinlassen (= Schonen) des Da-seins [Genitivus subjectivus]——は、動詞的 (verbal) にのみ言葉へと (かろうじて) 名付け呼び (nennen) 得るところの、「およそ存在者がそれ自体として存在すること」の可能性の条件 [Genitivus objektivus] へと差し戻されている (Lassen = Es gibt: das Sein)。¹⁶ それ自体において非・存在者のな(従って、非・因果的であるばかりか、そもそも言明へ向けて主語化できない) 根本生起が「住まう」ことの根本動向を基づける (gründen) のであり——「住まう」ことはしかし、それに即して死すべき者が在るところの存在の根本動向である (Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind)。¹⁷ ——、他方それは同時に思惟が人間をして現・存在への自性化へと呼び求められる本質現成に属すること (Ereignis-

Denken) を開顕せしめているのである。¹⁸

結びと開き——人間の存在の宗教的淵源から
の普遍的・包括的な生命共生態の思索へ向けて

以上のような考察を経て改めて西田の引用テキストに立ち戻ってみると、そこで述べられた「絶対の鉄壁に打ち当たる」とは、(西欧近代の諸前提に基づく) 自律化を進展させてゆく人間の自由のヒューマニズムが人間存在それ自身の(何らかの意味規定へと明らか) 宗教的淵源から「打ちつけられる」こと、を意味することがわかるようになる。「絶対の鉄壁」、それは、人間の存在の成り立ちを最根柢的に媒介する(絶対の他)に密接する事態である。つまり、(絶対の他)それ自身の力動的・否定的媒介性がわれわれの自己の宗教的淵源を成しゆくことによって、人間の存在は人格的な自己の応答関係に呼び起こされ得るのである。

その後期思索にさしかかる『無の自覚的限定』期

(一九三二—三三年)の西田の思惟に照準化してみるなら

ば、〈私と汝〉が絶えず新たに生まれ出る処に、真に人格的な〈個〉としての自己の応答関係の蘇生が體認される。

しかも、社会的限定に拘束された限りでの自己の突破が促され成し遂げられると共に、「(一定の社会的・生活世界的連関の内部での)汝(であった、或いはあり得るもの)」が解体されて、「絶対的に異他なる」他に於て汝の呼声を聞く」(西田幾多郎『私と汝』旧全集第六卷所収、三九八頁)という重層的開けが可能となるのである。「絶対的他に於て汝の呼声を聞く」とは、アシジのフランシスコ(1182-1226)のキリスト教的靈性がその典型を示しているように、あらゆる被造物の一つ一つが愛情の絆でむすばれた姉妹であり、地球環境という「大きな家」を大切にしつつ、大地を共にする自然とあらゆる生命体のすべてをもち遣うことに召されているという自覚を覚醒せしめる。

ここに、包括的で普遍的土壌へとどこまでも進展・深化する〈近代ヒューマニズムを転換せしめるアルキメデス

の支点〉が存すると言えよう。

他方、後期思索圏へと進展するハイデガーの思惟からも、今後さらにその〈思惟の事柄〉を追思しつつ、東西の宗教性に深層から通底する靈性の根本次元を開拓する課題が開かれてくる。その端緒として、1936-1938年に書き留められていた『哲学への寄与論稿 性起から』のほぼ末部からの一節をここに引用しておきたい。

人間はなおも数世紀にわたって、その諸々の工作機構(Machenschaft 作為性)によって地球という惑星を略奪し尽くし、荒廃させるかもしれない。この駆り立てる営みの巨大なもの(das Riesenhafte)は、思いも寄らないものへと〈発展〉するかもしれない。そして見かけ上の厳格さの形式を取って、荒廃したものそのものの規則化をなすかもしれない。真存在(Seyn)の偉大さは閉じられたままになる。なぜなら真理と非真理とそれらの本質について、いかなる決定もはや下されないからである。諸々の工作機構が成功するか失敗

するかの清算 (Verrechnung) だけが、なおもかろうじて清算される。この計算は、僭称された〈永遠性〉の内へと伸びてゆく。それは永遠性ではなくて、最も荒廃して最もはかないものが先へ先へと進むことにすぎない。(Martin Heidegger, "Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis", GA 65, VII, "Der Letzte Gott", 255; Die Kehre im Ereignis, S. 408-409)。

引用文中の「(真) 存在の偉大さが閉ざされたままとなる」のは、西洋近代の精神性の根本傾向として洞察される〈存在に対する主観性の支配〉が遍く大地・自然・生命圏を覆い尽くしてゆくからであり、存在するものの存在が——ハイデガーが近代技術の本質とする「工作機構 (Machenschaft 作為性)・集・立 (Gestell)」によって挑発され駆り立てられて——「対象 (Bestand)」へと変質してゆく歴史的命運に曝されることが思惟されねばならない。この思惟は、「存在 (Seyn) の真理と非真理」が問われ得るようになる思惟への移行的思惟 (der

übergängliche Denken) として ("Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis", GA 65, S. 5 f.; "Besinnung", GA 66, S. 78f) 今日にこそわれわれに課され、準備的に開拓されねばならないことがここに示唆されているのである。

註

- ① この方向でのヨナスの哲学的組織法への解釈視点は、近年ますます強調される傾向にある——Vgl. Karl Günter Arnold, *Das kosmische Datum. Untersuchungen zum Subjektivitätsbegriff bei Hans Jonas*, Leipzig 2017, S. 56 ff. und S. 132f.
- ② Vgl. Alexander Klier, *Umweltheik: Wider die ökologische Krise. Ein kritischer Vergleich der Positionen von Vittorio Hösle und Hans Jonas*, Marburg 2007, S. 42.
- ③ この点について詳細は以下を参照——Gereon Wolters, "Hans Jonas' philosophische Biologie", in Cristian Wiese u. Eric Jacobson (Hrsg.), *Weiterwohlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*, Berlin / Wien 2003, S. 225-241; 234f.
- ④ 初出は独立した論文として以下のように発表された——"1st

God a Mathematician? *Measure* 2 (1951).

(6) Hans Jonas, *Organismus und Freiheit*, S. 33.

(7) ebd., S. 11. (邦訳' 一頁)

(8) Hans Jonas, "Materie, Geist und Schöpfung. Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung", in ders., *Metaphysische und religionsphilosophische Studien, Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas* Bd. m/r, Freiburg i. Br / Berlin / Wien 2014, S. 243.

(9) Jens Peter Bruune, "Können wir Leben verstehen? Hans Jonas' Kritik des systemischen Lebensbegriffs", in: Dietrich Böhler, Horst Gronke und Bernadette Hermann (Hrsg.), *Mensch – Gott – Welt. Philosophie des Lebens, Religionsphilosophie und Metaphysik in Werken von Hans Jonas*, Freiburg i. Br. / Berlin / Wien 2008, S. 89–111, 93.

(10) Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", in *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 1954, S.143; cf. ders., *Einführung in die Metaphysik* (1935), 4. Auflage, Tübingen 1976, S.55.

(11) Ebd.

(12) Ebd., S.142.

(13) "seinsichtend" とその表現で「存在を」その Genitivus

objektivus のみではなく「存在が」その Genitivus subjektivus も同時に含意されたことを言わねばならぬ。

(14) (存在者をその存在におく) 存在せしめること (das Seinlassen) とその根本態度は「そのことのような存在者に入り来て存立する存在の開け開けへと自ら巻き込まれること (das Sichlassen auf das Offene und dessen Offenheit, in die jegliches Seiende hereinsteht)」とその脱自的現・存在への本質化動性に基づくこと、次の箇所を参照——
"Vom Wesen der Wahrheit" (1930), in *Wegmarken*, GA 9, S.188.

(15) Burkhard Biella, *Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens mit Heidegger und über Heidegger hinaus*, Düsseldorf / Bonn 1998 47頁の思考脈略を明瞭に見取り、卓越した解釈を敷衍している——ebd., S.90 ff. S.203ff.

(16) Martin Heidegger, "Bauen Wohnen Denken", in: a.o., S.155.

(17) Vgl. "Daß jedoch das Denken selbst in demselben Sinn wie das Bauen, nur auf eine andere Weise, in das Wohnen gehört, mag der hier versuchte Denkweg bezeugen..."

ながまち・ゆうじ

上智大学文学部哲学科