

サステイナブルな生

—信仰としての学問

土方 透

〔本稿の構成〕

プロローグ

《I 霊的な絆——同僚たちへ》

聖学院大学の夜明け——真の祈りの共同体

- 1 聖学院大学の創設と危機
- 2 危機までの途
- 3 聖学院大学を支え続けてきたもの
- 4 聖なる人びとの交わり (communio sanctorum)
- 5 結

教職員研修会

(10頁)

《II 祈り——学生たちへ》

世界社会の祈り——聖学院大学を身につける

- 1 キリスト教大学としての聖学院
 - 2 現代社会における宗教
 - 3 「グローバルゼーション」か「世界社会」か
 - 4 世界社会
 - 5 人類のなかの自己
 - 6 世界社会の宗教的コミュニケーション
- 結 聖学院大学の祈り

創立記念講演会

(22頁)

《Ⅲ 十字架——研究者として》

「キリスト教と諸学」の会

(46頁)

ポストモダンからサステイナビリティへ

1 問題の所在——未来の変容と現在への定位 (49頁)

(1) 「普遍」の相対化と「根拠」の無効化——「科学の危機」と「ポストモダン」

(2) 観念としての「未来」の喪失

a 「死」の変容 b 未来への志向 vs. 現在への定位

(3) 現世志向の宗教

2 時間化——社会における「根拠」の存立 (62頁)

(1) 社会における「真理」

a ポストモダン b ポストモダンの自己特権化 c 耐久時間

(2) 時間化(時制化)

a 未来/過去 b 「^{いま}現在」 「補」バックキャストとサステイナビリティ (69頁)

3 サステイナビリティ(持続可能性)

(1) 「現在」からの出発——安全 vs. リスク

(3) 「生」から見る「死」 (4) 超越 (5) 見えない「限界」と偶発的な「未来」
コンテラゲント

4 区別——ゆえに神を credo (80頁)

(1) 区別「 \swarrow 」という基点 (2) 「イエス・キリスト」という区別 (3) 「キリスト教と諸学」
(4) \swarrow

結 (88頁)

(1) ポストモダンのサステイナビリティ (2) サステイナビリティのサステイナビリティ

エピローグ——そして船は行く〈E LA NAVE VA〉

プロローグ

私は、この聖学院大学が創設された年、一九八八年に最年少の教員として赴任した。このことは、「初め」を知る最後の教員として本学を去ることを意味している。大学を去るにあたり、私は三つの講演を行うという栄誉にあずかった。「創立記念講演会」、「キリスト教と諸学」の会における報告、「新年教職員研修会」の講演である^①。その内容は、いずれも開学以来の三十四年という時間のなかで、形成し／形成されたものである。これらを基に必要な変更を加えつつ文書化したものを、『キリスト教と諸学』をタイトルとして掲げる本誌に寄せることとした。

「キリスト教と諸学」、このタイトルは、ある意味で非常に論争的ポレミカルなものといえる。この二項の併置は、「キリスト教」と「学問」、「キリスト教」と「大学」あるいは「信仰」と「解明」という二項関係にも及ぶ、ある問題を示している。日常生活ならばともかく、キリスト教大学にとってこの併置は、まさに中枢に位置する問題である。すなわち、大学という場において両者は、位階関係にあるのか、並列するものなのか、あるいは一種の入れ子状態にあるのだろうか。さまざまな説明がなされるにせよ、大学という現場では、互いに敬意を携え、適切な距離を取ることでバランス良く共存する、あるいは時宜に応じて相互に控え目に自己主張することでありあえずの共生を演じる、というのが実際であろう。しかし、これが大学という場において、キリスト者であり研究者である個人に生じた場合、もしいづれに対しても一方的な優位を与えないのであれば、つまりいづれをも蔑ろにしないのであれば、この二つは時として対立し相矛盾し、個人の内面において、軋轢と葛藤を引き起こす。

本稿のタイトルの副題を「信仰としての学問 (Wissenschaft als Glaube)」とした。これは、学問を信仰として

論ずる、あるいは信仰を学問的に論ずる、といういづれをも含意するものではない。ここで表そうとするのは、すくなくとも現時点での私の、この二項、つまり「キリスト教」と「学問」に関する立ち位置である。以下、この試みが当を得たものであるか否か、そもそも理解可能あるいは伝達可能なかたちで述べられているかどうか、それは読者の判断に委ねるしかない。

しかし、その可否がどうであれ、以下の叙述はそれぞれ私が発する、聖学院大学という組織の一員として共に大学の建設へ力を尽くしてきた同僚たちへの感謝とエール（Ⅰ）であり、教師としての教え子たちに向けた祈り（Ⅱ）であり、そして研究者としての学問上の明証化（Ⅲ）である。その三編すべてに、私のキリスト者としての叫びとあがきがある。

《Ⅰ 霊的な絆——同僚たちへ》

なかも

教職員研修会

聖学院大学の夜明け——真の祈りの共同体

Ⅰ 聖学院大学の創設と危機

聖学院大学開学当時（一九八八年）、まだベルリンの壁もソ連も存在した。ニューヨークの貿易センタービルも建っていた。リーマンショック、フクシマ3・11、そしてコロナ禍、多くのカタストロフと変革があった。その間に聖

学院大学にも、さまざまな変化があった。変わらないものも変わったものもある。この三十四年を振り返って、一番大きな出来事は何であつただろうか。それは、「共同体の崩壊」だと思ふ。たしかにあのとき、聖学院大学は崩壊の危機に瀕した。財政的にはもちろんのこと、組織的にも、そしてなにより大きかつたのは、働く私たちの「人間としての在り方」にとつての危機だつたと思ふ。

そのうえで言うのだが、いまわれわれはこうして、聖学院大学に集つてゐる。つまり、危機に押しつぶされなかつた。崩壊しなかつた。ゆえに以下では、われわれに降りかかつた「危機」と、それを乗り越えた「力」とを正面から問おうと思ふ。結論を先取りするならば、この危機をもたらししたものも、またそれを乗り越えたものも、キリスト教なくしてはありえなかつたことである。この二つがあること、それは、キリスト教大学のもつ独特な二面性である。すなわち、超越とわれわれとの、つまり神と人間との位置関係について、まさに対照的ともいえる二つの在り方である。この論述に対しては当然、賛否ないし是非が示されよう。ただいづれであれ、この問題から、われわれは目をそむけるべきではない。二度と危機を招かないために、そして今後さまざまな困難に直面したとき、自信をもつて乗り越えていくために、この問題を通して得た経験をつねに顧み、さらに思索し、それらを積み上げ、あるいは破棄し、そして進んで行かなくてはならない。

タイトルを「聖学院大学の夜明け」とした。まず、一つの聖句で始めたい。「夜明け」についての聖書の一節である。これは、私のような社会学者にとつては、極めて有名な箇所であり、また意味がわからない箇所でもある。

今から約百年前、世界に冠たるドイツの社会学者マックス・ヴェーバーが、当時惨憺たる社会状況にあつた学生たちに歴史的な講演を行った。「職業としての学問 (Wissenschaft als Beruf)」という名でなされた講演は、いまなお新たに訳をさらにいくつも出されながら、世界中で読まれている。その最後を飾る聖書の引用箇所がこれである。

ドマについての託宣。

セイルから、わたしを呼ぶ者がある。

「見張りの者よ、今は夜の何どきか

見張りの者よ、夜の何どきなのか。」

見張りの者は言った。

「夜明けは近づいている、しかしまだ夜なのだ。

どうしても尋ねたいならば、尋ねよ

もう一度来るがよい。」

(イザヤ書(新共同訳) 21:11-12)

ある意味で、意地の悪い話である。おそらく希望を携えて尋ねてきた問いに対し、いわば門前払いである。

内容に入る。まず、聖学院大学の開設以来の出来事、その創設期の話から始めたい。

2 危機までの途

聖学院大学は、「政治経済学部、政治経済学科」から始まった。新設の認可にあたって行われた文部省(当時)との難航したやりとりは、あとから幾たびとなく聴かされた。そのなかで聖学院大学は、何度も大学の「理念」について文部省に説明したという。文部省側は、「こんなに理念にこだわる大学はない」「他の大学は、内容について

語る」と反応したという。その「こだわり」は開設までの流れのなかでも、また開設後も続き、教員にも、そのつど「理念」^[1]が説明された。

始まりは、学長以下十四人という体制だった。赴任した教員は、基本的に一年生からの担当科目の該当者のみ、当然学生も一年次生のみである。何もないうちで大学であった。つまり、すべてを自分たちで作る大学であった。自分たちが歴史そのものであること、そしてなんら捕らわれる過去がないこと、そのことは教員だけでなく、学生においてもしつかりと自覚されていた。まさにアメリカ映画の一シーン、ようやくたどり着いた地で一人一人がレンガを運び、教会を作っている、そのような感じであった。こうした大学建設のなかで行われたあらゆる場面の中心に、祈りがあった。あらゆる所作は、祈りと共にあった。それは教職員・学生を問わずここに集う者たちの「原点」であり、「中心」であり、また「誇り」でもあった。だから最初の卒業式は、開学以来の大学建設に共に汗を流してきた同志の旅立ちであり、そうした同志たちとの別れの時でもあった。

このような出発も、時間の経緯とともに「正常化」してくる。次第に、キリスト教的アイデンティティの上に立つ大学と現代の社会に存する組織としての大学との間で、ある種の動揺と軋轢が増大してきた。大学が拠って立つキリスト教と世俗化ないし近代化との葛藤といつてよいかもしれない。こうしたなか、どちらも相手に障らぬように配慮し、かつそれぞれの主旨を全うする絶妙な、場合によっては無理なバランスの調整に、そのつど苦労することになった。それはある意味で「歴史」の絵巻物を見るような光景であった。中世以降の教会支配、神政政治、そして世俗化と近代社会の到来という流れ、すなわち人類の歴史のなかで生じたさまざまな場面を、この大学開学以来の歴史のなかでパラフレーズすることは、さして難しくない。冒頭で挙げた「崩壊」は、この延長線上での出来事である。

この「崩壊」に至らせた具体的内容を、ここで言葉にすることはしない。ただ、そこにある根本的な問題を、以下の理路をより明確にする目的で挙げておくことは、必要であろう。シモーヌ・ヴェイユを引こう。²⁾

罪のもつとも危険なひとつないしもつとも危険な罪のありようは、

おそらく、本質的に有限である領野に無限を置くことにあるからです。

(シモーヌ・ヴェイユ『神を待ち望む』(Simone Weil, *Attente de Dieu*, 1950))

聖学院大学で生じたことは、当初は一丸となつて建設を目指していた組織が、次第に内部分化し、対立と調整のなかで生ずる、ごく一般的な風景ともいえる。すなわち、大学形成過程でキリスト教の徹底化(一体感の醸成)を図るなかで、求心力の強化が一方で遠心力を増大させ、その結果、中心とそれ以外の分断が形成され始める。ここに、受験人口の減少に起因する財政問題、とりわけ文科系大学を襲つた文教政策等に由来する危機、そのなかでさまざまなことが生じてきたのである。ここでは極めて抽象的に述べたい。

それは、時として、神を主語とする評価や命令が飛び交つたということである。さらにそれはひとたびチャンネルとして確立してしまえば、かかる主語を欠いたかたちでも同様に行われた。このことが、世俗の組織であれば、なんの効果もないことは明らかである。ただし、キリスト教大学においてそれは、規範力を有している。すなわち、そのつど都合よく、「神の座」、つまり「超越」が擬装(人の手によつて捏造)されたのである。ここでは、神を主語にする自己の立場が隠されている。つまり、それを述べる人は、神の行為を神/人間-関係の外部から観察する位置に立っているのである。「神はこう言っている」と人が述べるのである。まさに「神の神」の位置である。その

擬装は常態化し、組織のあちこちに蔓延し、時として「管理」ないし「支配」として暴走した。控え目にいつて、私たちは息苦しさを覚えたのだった。キリスト教大学ゆえの、組織としての致命的な欠陥、構造上の問題といえる。冒頭に述べた「神と人との位置関係」に関する、二つのうちの第一のものである。

しかしここで示したいのは、こうしたネガティブな出来事^{スキヤダル}ではなく、それを乗り越えたポジティブな力^{ナカ}についてである。この集団は、このような構造的な問題にもかかわらず、それに負けなかった。すなわち、ここになおいても集う人びとは、この問題を克服し、その困難を乗り越えた。これは理屈や分析の結果ではなく、まぎれもない事実である。そこで以下、この事実を引き起こした力の根源について論じてみたい。結論を先取りするならば、それを可能にしたのは、まさにキリスト教であった。いまキリスト教大学に特有の属性として否定的側面に言及したのは、むしろこの事実との対照を、すなわちまさにキリスト教に支えられた力とのコントラストを、示したかったからである。

3 聖学院大学を支え続けてきたもの

いまから紹介することは、論理的でも、分析的でもない。何年かの後、私がなにか新しい概念をもって、それを説明できる日が来るかもしれない。しかし、いまの私にはまだそれができない。ただし私には、聖学院の力を見た、確たる原体験がある。ゆえに、ここでその体験を披露することは、とりあえず私にできる唯一の「真実」の伝え方なのである。一つだけ紹介したい。

学長選挙（ボール）の時の話である。以前から、学長の選出にあたって、クリスチャンコードがあるにもかかわらず

らず、誰がクリスチャンであるかは開示されなかった。つまり、意見を表明するわれわれの権利は、その表明の実効性を明らかにされない（つまり、死票となる）のであった。私は抗議した。その抗議から投票権者（教員）の支持と協力で、その問題を皆で共有し、解決に向かう途が議論された。画期的だった。このようなことは大学始めて以来だった。だから私は嬉しく、ある意味で悦に入っていた。

ほどなく、親子ほど歳の差がある若い職員が声をかけてきた。私が主張した「クリスチャンであることの明示」に対し、「静かに、そつと信じていたい人たちもいる」と。私は後頭部を殴られた思いだった。その職員が私に言ってきた内容は、まさに人の魂に関わる部分、まさに信仰の中心に関わる事柄である。私は、キリスト教を用いて大学行政上の権力構造の維持に与するこの制度の暴露に得意満面となっていたことを気づかされた。所詮、その議論の内側（権力の向こう側とこちら側の対）に取り込まれていたにすぎなかったのだ。つまり、「同じ穴の貉」として、異議を唱えていたのだ。そのことを微塵も思い起こすことがなかったのだ。ポストモダンの用語でいえば、脱構築デイコンストラクトできていないのだ。それに気づかされた。

この指摘には、嘘も偽りも、てらいもおごりもない。ただ、素直な、素朴な、純粹な真実がある。だから、言葉に力がある。このような人たちに囲まれた職場にいることを、私は喜びとして、自らの誇りとして、感じたのだ。た。

開学当時、ある大学の学長選挙で日本刀を振りかざして、どちらにつくか投票先を迫る事件があったことが雑誌などで報じられた。当時われわれは、自分たちであつたらどうするかなどと話をしていた。世俗の、まさに権力闘争とおそらく利権にまみれたその文脈で考えるのなら、その答えは簡単だった。「自分に有利な方に」「便宜を提供してくれる方に」「給料をより多く払ってくれる方に投票する」と主張すればよいのである。それが、利益に定位

する純粋な回答である。それに対し、「どちらにつくのか?」、この聖学院大学に集まる人の答えは極めて簡単である。左でも右でもなく、上だ。それこそが、ここにおけるもつとも純粋な形だからだ。そこには、なんの混ざり物も偽りもない。なんの戦略も画策もない。神を信じる／信じない、信仰がある／ない、の話をしているのではない。超越への向かい方であれ、自己自身を問いただすという仕方であれ、われわれはいつでも静かに、しかし力強く、「上」を向いている。「上を見る」ということは、繰り返すまでもなく、上になりすますことでも、自分は上になるとひけらかすことでも、ましてや上から下を見ることでもない。「上に目をやり、問い続けること」である。

冒頭の聖書の箇所を思い出してほしい。夜回りは夜明けを尋ねる人に、「もう来るな」とは言っていない。「また来い」、そして「尋ねよ」と言っている。また、さらに思い起こしてほしい。十字架上のキリストは最期に何と言ったか。「エリ、エリ、レマ、サバクタニ（「わが神よ、わが神よ、なぜお見捨てになつたのですか?）」と。キリストは十字架上で、不安と、それこそ疑いの言葉を投げかけた。「救われることになつていながら心配ない」などとは言っていない。

このように夜回りに「また来い」と言わせ、キリストをして「何故」と問わせる。そこに私は、神の偉大な愛を見る。諦めること、ただ受け入れることが求められているのではない。また、不安と疑いをもつ自分というものも否定されない。辛うじてであれ、希望は繋がり、私たちは、この神の愛のうちに生きられる。この愛に報いること、それが「上」に向かうことなのではないか。おそらくヴェーバーも、そう言いたかつたのだと思う。

しかし、ヴェーバーの講演後まもなく、ドイツはヒトラーを生んだ。それゆえ私はここで、冒頭のヴェーバーの聖書の引用に、さらにある箇所を加えたい。百年前ドイツで行われた世界的な社会学者による歴史的な講演に、この聖学院大学で学問をしてきた一社会学者として、また、そこに建てられたプロテスタンティズムの大学で教鞭を執つてきた一人のクリスチャンとして、無謀であり、傲慢でもあろうが、しかし自信をもつてこの大学で得たもの

を加えてみたい。

実に、被造物全体が、今に至るまで、共にうめき共に産みの苦しみを続けていることを、わたしたちは知っている。それだけではなく、御霊の最初の実を持っているわたし自身も、心の内でうめきながら、子たる身分を授けられること、すなわち、からだのあがなわれることを待ち望んでいる。わたしたちは、この望みによって救われているのである。しかし、目に見える望みは望みではない。なぜなら、現に見ている事を、どうして、なお望む人があるうか。

(ローマ人への手紙(口語訳) 8:22-24)

私は、ここに集う人たちのもつ「力」をこう理解している。すなわち、ここに集う人たちは、パウロがローマ人に伝えたこの言葉の意味を知っている。つまりわれわれは「望み」というものが、けっして、現に見え、手に取ってそれで喜び、満足するようなものだけでないことを、知っているのである。左でも右でも、前でも後でもなく、上に目をやっている人びとなのである。有限な人間にとって、そして己が有限であることを自覚する人間にとって、これに勝る「力」はない。そして、そのわれわれの在り方のその先に、なおわれわれがあること、そして今日もわれわれは、われわれの明日を考えようとしていること、それがある。

4 聖なる人びとの交わり (communio sanctorum)

冒頭で言及した聖学院大学の「理念」には、「現代文化に対する責任という世界的課題」と遂行、「希望ある世界の形成への寄与」に対する強い決意が掲げられている。その「理念」は、理念であるがゆえに高邁であり、そして仰々しくもある。

たしかにこの理念に示されるように、キリスト教は世界の成立に実にさまざまな影響をもたらしてきた。われわれが当たり前のように語る「自由」「平等」「平和」、あるいは「理性」「精神」「人格」、そして「罪の赦し」「隣人愛」など、挙げるに事欠かない。

聖学院大学が創設された頃、まだ私たちは公害、汚染、環境保護の話をしていた。エコロジーという広がりをもった視点はまだ希有だった。当時、国際関係つまりインターナショナルな視点からの議論は華やかであったが、まだグローバルと呼ばれるものはなかった。ジェンダーという語よりは、ウーマンリブの方が身近な言葉だった。生命の尊厳についても、もっぱら臓器移植や遺伝子操作の技術的な話が主だった。いま注目されるSDGsやLGBTは当然、用語としてその片鱗すらなかった。

今日この一連の新しいテーマを、キリスト教から語ることは、なんの違和感もないどころか、極めて正統かつ正当であるように思える。そこにはなんの非連続も、ましてや無理も矛盾もない。そしてこの展開は、まさにいま述べた聖学院大学の理念に、直接に繋がるものである。むしろ私たちは、キリスト教大学の人間として、こうした主題を、一般に社会のなかで行われうる議論に比べ、より深いところから、またより広い視野をもって語ることができざるはずである。その意味でも、この理念は仰々しくも、実質ある高邁さを有しているといえる。

同時に、もつと等身大の、つまり身近な話をしたい。私たちは、たったこの三十年余の間で、いかに多くの、「学生が関わったちよつとした出来事」に触れることができただろうか。このチャペルがまだ建設される前、近くに小さな駐車場があった。大学はその土地の購入を申し出ていたが、不調に終わっていたという。その駐車場を学生が借りていた。彼は卒業式の時、きちんと正装をしてその駐車場の管理をするご婦人の前に、花束をもつて現れたという。「長い間、お世話になりました。今日、卒業します。ありがとうございます」。そのご婦人から大学に連絡があった。いまはその土地の上に聖学院の施設がある。

あるいはバイト先の顧客とのやりとりのなかで、まさに人間としての学生が見出され、チャンスを与えられた話。あるいは就職をした先でその働きぶりを垣間見た上司に抜擢された話。登山中に遭難した老夫妻の前を通った若者が、名乗らず食料と医薬品を置き、助けを呼びに行きますと去っていったという。置いていった医薬品に名前が書いてあったそうだ。そのご夫婦から、聖学院に連絡があった。このような話はこんな小さな学園まなびやに山のようにある。ここには、私たちの何気ない普段の会話に、ちよつとしたやりとりに、あるときは大きく、そしてあるときは小さなかたちで、そつと静かに、しかし確実に私たちのなかに入り込んできているものがある。「見て来て「触れる」ことができるものではないものに目を向けている、私たちの立ち方、私たちの仕草がある。

人類の大きな世界的課題についての議論から、ちよつとした日々のやりとりや仕草に至るまで、私たちが奏でる「交わり」のなかには、そうした形となってやがて花開くであろう「小さな実」がある。ここには、なんの「ずらし」や「すり替え」も、ましてや「神の座」のいかなる擬装もない。まさに、真理の言葉（ロゴス）に導かれた、つまり聖書の言葉に基礎づけられた交わり（communio sanctorum）だけがある。ここから、標題で示した「夜明け」と「祈りの共同体」が見えてくる。

5 結

もう、おわかりいただけただけたのではないだろうか。私たちは、聖学院の内うちにいるのではない。聖学院という屋根の下に集められ、あるいは聖学院という共同体に集っているのではない。

そうではなくて、私たち一人一人のなかに、聖学院がある。つまり、われわれ一人一人が己の夜明けを問うこと、夜明けを問とい続けること、それが「聖学院大学の夜明け」を導いている。そこに、「真の祈りの共同体」がおのずと立ち上がる。これが、最初に述べた超越とわれわれの、すなわち神と人間の位置関係の、第二のものである。私たちは、ここにここにいる。ここに立っている (Ich sehe hier)。以上のすべてをもって、私はこう断言する。

「ゆえに、私たちははげつして『崩壊』しない。『崩壊』など、するわけがない」。

本学を去るにあたり私が最後に発する、同僚たちなかまへの心からの感謝とエールである。

世界社会の祈り——聖学院大学を身につける

1 キリスト教大学としての聖学院

言うまでもなく聖学院は、キリスト教大学である。主たる行事は、礼拝の形式をもって行われる。その中心には、「祈り」がある。この大学で行われているこうした一連は、日本で日常的に行われる宗教的な「儀礼」や「習俗」などとは異なり、確信をもって行われる宗教上の行為である。多くの日本人にとって、日常のさまざまな場で、なにかしらの理由で「祈る」ことはあつたとしても、このように確たるテキスト（聖書）と教義（神学）に支えられ、典礼化された儀式（礼拝という形式）をもって祈ることは、希有なことであり、また疎遠なものである。

2 現代社会における宗教

現代の社会は、脱宗教化（世俗化）しているといわれる。近代化の過程で、またとくに二十世紀以降の科学化の展開のなかで、宗教は弱体化したといわれる。宗教は社会において前面から退き、個人の問題へと私事化し、内面化した、つまり社会的な意味は喪失したという理解、それが一つの大きな流れである。世界に目を向ければ、イ

スラム過激派が引き起こすもろもろの事件に象徴されるように、またとくに近時の日本において、「宗教」は「事件」ないし「スキャンダル」として顕在化され、問題視されることが多い。宗教を語ることはもとより、さまざまな場面で宗教を背景として示す、あるいは根底に据えて話をする事自体、胡散臭いものとされる。

その是非はともかくとして、はたして宗教は弱体化しただろうか。社会の背後に退いただろうか。むしろ、宗教は明らかに、二十世紀中葉以降、ポジティブにもネガティブにも、よりわれわれの社会に登場しているのではない。すなわち、判断の背景ないし前提としての宗教、さらには確たる行動を引き起こす根拠ないし動因としての宗教、あるいは人びとの感覚や情念に強力に働きかけ、強大な作用を及ぼす宗教の力を目にする事が多いのではないだろうか。

ネガティブな例としては、日本ではなによりもオウム真理教事件、広く世界では、過激なイスラムによつてもたらされたキリスト教社会に対する攻撃、異なる宗教や民族に対する強制と暴虐、すなわちニューヨーク9・11、アフガンにおけるタリバン、パリのテロ、ISによる虐殺などが挙げられよう。またとくに最近では（以下、本稿作成時の追記）、米大統領選挙絡みで浮上した一部のキリスト教徒の行動、日本の政権政党と韓国の宗教カルトとの関係も、こうした傾向を強調する出来事である。一方、ポジティブな例として、在任中「EUの良心」と評されたドイツ前首相アンゲラ・メルケルの諸施策が挙げられよう。人口八千万のドイツ連邦共和国にあつて、百万人もの難民の救済を引き受けるとした決断を背景で支えたのが信仰であつたことは、その著作からも見て取れる¹。また、国連難民高等弁務官として世界的に活躍した緒方貞子女史（洗礼名、マリア・エリザベス）の行動の端々には、敬虔なカトリック信者であつた女史の信仰が見て取れる。

とくに以下の二つの出来事は、日本のプロテスタント大学の教育に連なる者として強調しておいてよいと思う。

一つは紛争地域の子どもを取材し続けI Sの犠牲となつた後藤健二氏である。彼の活動は、国連大使サマンサ・パウアーをして「生涯を紛争について書くことに費やした」と言わせしめた^②。もう一つは、アフガンで犠牲になつた村哲医師である。たとえば氏は、アフガニスタンの地で千六百人以上の井戸を掘り、六十五万人以上の命を救つたといわれている^③。両氏の行為を根底から支えていたのは、まぎれもなくプロテスタンティズムである。日本におけるプロテスタントの人口がせいぜい人口の1%程度であることを考えるならば、ここに示される事実を偶然(測定上の誤差)として片付けるより、こうした事実を生み出した必然(高度の蓋然性)と受け取るべきであろう。

また二十世紀後半から、世界的ないしは人類の文明史上の課題ともされてきたエコロジー問題は、ヨーロッパでは、宗教的な立ち位置から議論される。自然に対する人類の責任という視座である。人間が作つたものではないものの、すなわち神の創造に対する責任の議論、それがエコロジーである。近年、世界にまたがる全人類の課題とされるSDGsも、そのテーマの現象面や危機に対する意識からのみ理解されるべきではなく、こうしたエコロジー議論の背景から理解されるべきである。端的にいえば、エコロジーという標題で問われているものは環境問題ではない。議論の根幹にあるのは、自然と人為との、すなわち神と人間との関係に対する問いかけであり、神の創造に対する人間による破壊行為の責任とその具体的な贖罪を現代社会においていかに理解するかという根本的な問題である。それほどに、重大かつ根本的な問題が議論されているのである。

この根本的な論点なくして、エコロジーの名のもとに「何が議論されているか」を理解することはできない。単に環境の保全と人類と地球の持続可能性に、また技術的あるいは問題解決上の議論に拘泥するならば、またこの問題の意味を理解しているとはいえず、刺激的な表現を用いれば、こうした視点を欠いた議論は、皮相的、つまり浅薄である。

このような背景をもつて、エコロジー的危機に対する対応に関する、以下のような変種が理解される。すなわち、エコロジーの危急に対する取り組みを、神の秩序のこの世における実現（危機的状況から秩序状態への回復ないしは達成）として、あるいは、神の秩序を破戒した人間の罪に対する不断の贖罪として考える、というようにである。単純化していえば、前者は存在論的な議論、すなわち普遍的価値への志向に定位する議論であり、後者は機能的な、すなわち問題の発見とそれに立ち向かう不断の営為という視角から議論を展開している。¹⁾

3 「グローバリゼーション」か「世界社会」か

さて、ここでは「世界社会 (world society, Weltgesellschaft)」という概念を用いて話を進めていきたい。これは、グローバリゼーションと対比される用語である。⁽¹⁾

いくつかの特徴があるが、端的にいえばグローバリゼーションが、現代社会をある一つの巨大なシステム（グローバル・システム）としてイメージしているのに対し、世界社会は、つねに複数のシステムが並立している状態を表している。単一のシステムとして表される社会は、当然単一（唯一）の頂点を有する。他方、複数のシステムからなるものとして記述される社会では、それぞれが頂点をもつ諸システムの全体として社会がイメージされる。たとえば、世界の地理的な要因から導かれるシステムの多数性だけでなく、社会の機能的な（政治的、経済的、文化的）中心から見た多様な記述可能性、あるいは意味のないし価値的な志向（自由、平等、個人、統合あるいは歴史的なコンテキスト）の変種として表されるそれぞれのシステムという複数性などを挙げることができよう。つまり、いくつも頂点があるのである。とりあえずここでは、単一の頂点とその周縁からなるグローバル・システムと

の比較ということ、この指摘のみにとどめておく。

(1) グローバリゼーションと世界宗教

このことを念頭において、宗教を例に考えてみる。

いわゆる世界宗教、すなわち特定の民族や所属にかかわらず、誰もが人種や属性を問わずその信者になることを可能にする宗教、すなわちキリスト教、仏教、イスラムのような世界宗教は、基本的にグローバリゼーションを指している。なぜなら、それらの宗教は世界全体における全人類を対象としており、その宗教に属さない人びとは、その宗教に連なるはず、あるいは連なるべきであるとして、その宗教のメンバーになること（信者となること）が求められているからである。

キリスト教を例にしよう。たとえばクリスマスは、「すべての民」「全体に与えられる喜び」（ルカ、2：10-11）であり、また隣人愛は、自分がされたいように隣の人を愛することであり、この隣人愛の連鎖が全人類の幸福を導くとされる。これこそグローバリゼーションの構想である。この根底にあるのは、皆が一つのを信じていれば（信ずるようになれば）、争いは起きないという信念である。この信念のもと端的には、この宗教がグローバル化すれば、争いは起きない……はずである。逆からいえば、そうでないから争いが起きる、とされる。

(2) 世界全体？ 全人類？

ここで、「世界全体」および「全人類」にこだわり、その内容の、現代に至るまでの変貌を見てみる。

a 「世界全体」——「世界」の拡大

諸説あるが、それぞれの時代に世界地図とされているものに描かれる世界は、その時代の「世界」である。たとえば紀元前の地図においては、地中海を中心とし、そこから広がる一定の範囲を示すものをもって「世界地図」とされた。また、ランケ『世界史』（十九世紀）は、ヨーロッパの歴史をもつて「世界」のほとんどの歴史であることが示されている。ヨーロッパ以外が「世界」であることが顕在化してきたのは、二十世紀になってからであり、アジア・アフリカ会議（バンドン会議、一九五五年）などが、そのきっかけになったといわれる。さらには、二度の大戦を経る過程で構築された国際機関、国際連盟や国際連合などの加盟国をもつて、また四年ごとのオリンピックの「開会式」等における各国を代表する選手と国旗から、「世界」が漸次的に拡大していることは、われわれの目をもつても具体的に確認できる。

近時のエコロジの観点からすれば、もはや人口が確認できない地域、せいぜい想像することしかできない場所、つまり南極や原生林、また砂漠なども議論の対象となる。さらに地球を飛び出し、宇宙空間に対しても人類の関心は向かい、その開発（破壊）や保全、あるいは利用のルール、場合によっては「平和利用」（宇宙の平和利用）までもが主題化されている。いまやわれわれにとって「全体」とは、地球をも飛び出した、知的にも物理的にも主題化可能な範囲のすべてを示すものとなっている。世界は、ここまで拡張した。

b 「全人類」Ⅱ「人間」の拡張

次に「全人類」である。とりあえず「全人類」とは、「すべての人間」を指すものとする。ギリシア時代、人びとは自分たち以外を野蛮なる者バルバロイ (βάρβαροι) と呼んだ。ここでは、自分たちのみが「人間」であった。

そこから図式的に示していくならば、「人間」はそれが包含する範囲に広がりをもつことになる。すなわち、自分たち以外をも「人間」に取り込むようになる。たとえば、自分たちの仲間として、あるいは自分たちの敵として、あるいは自分たちとは別の人種として。そうした「人」としての範囲は、さらに歴史の変遷のなかで、支配者に対する奴隷、白人に対する黒人、男性に対する女性、大人に対する子ども、自国民に対する異邦人（移民・難民）へと広がる。世界が拡大したように、全人類も拡大したのである。その範囲は、いまや人間に対する何ものかであるかなりの存在にまで拡張されている。動植物の権利、たとえば（知的とされる、あるいは曲芸に使われる）動物の（抑圧されている）権利、（悩みや苦痛を抱えている）訴訟主体としての動植物というようにである。「木は法廷に立てるか」という議論、森林の開発発に対する訴訟主体としての動植物など、枚挙に暇がない⁶⁾。

このようなことから、「世界の拡大」と「人間の拡張」による巨大なグローバル・システムの生成が指摘されるのも、当を得たことであろう。グローバルゼーション、すなわち統一体としての地球という単位が、漸次的な「世界」の拡張と「人間の拡大」のなかで形成されてきたという理解である。その統一体のなかで、一定のフォーマットとルールに沿って、全体から細部に至るまでコミュニケーション・ネットワークが形成される。それをもつて社会は、一つの中心のもとにあらゆるものが包摂される体系、一つの中心とその周縁からなる体系として表される。いまや、地球の裏側で起きている事件や、およそ自分が実際に見聞きできるものではない事象についても、地球上の至る所で、あるいは、もしそこに滞在しているのであれば宇宙空間においても、瞬時に情報として入手可能であり、またその情報に対して、リアルタイムに反応することが可能である。

(3) 圧倒的な他者ないし別の脈絡の存在

しかし一方で、別の視角が説得力をもって成り立つ。すなわち、現代の社会においてわれわれは、否応なしに押し寄せる圧倒的な他者の存在に曝されている。おびただしい情報がわれわれの理解容量を超えて容赦なく襲いかかり、またさまざまな相容れない価値が同時に成立してわれわれに判断を突きつける。SNSは、かつてないスピードと量および範囲で、われわれを刺激し、否応なしにわれわれに反応を強いる。反応を拒否ないしはそれから逃避しようとしても、そうした拒否ないし逃避が「反応」としてコミュニケーション・ネットワークの連鎖に組み込まれる。誰もが、部外者ではいられない。

当初ネット社会は、ネットの恩恵により自由に議論を経た意見や見解の統一を導く効果、すなわち建設的な効果が期待された。たしかにそれは、可能となった一つの側面であった。しかしネット社会は、同時により強力に働く別の効果を伴うこととなった。すなわち、分散や断片化、そして分断を導くツールとしての効果である。責任を伴わない野放図な表現が飛び交い、不安や混乱、排除や憎悪を煽動し、陰謀や謀略をそそのかすことすら日常的に可能な空間が、用意されることとなった。そこで行われるコミュニケーションは、接点をもつことが不可能であった人びとや、背景や属性をまったく異にする人たちが、地理的、文化的、社会的限定を超えて、任意に結集することを可能とした。従来とは異なった規模と方法で、さまざまな「結託」「結社」を可能としたのであった。すなわち、「この指とまれ」がヴァーチャルに、そして匿名的に、瞬時に、場所を問わず、世界規模で行われるのである。その際「この指」は、無数に、しかもなんの根拠もなく示されうる。たとえばISを考えるとよい。ISがネットを通じて掲げた「この指」は、およそ地理的にも文化的にも関係もないところから潜在的ISなるものを掘り起こし、それをアクティヴ化した。日本人までもISに参加したのである。^①

いま述べた、過剰なまでの他者の存在と情報の氾濫、価値とその判断の乱立として世界を見るならば、グローバルゼーションという、さまざまな拡大を見ながらも頂点を一つとする巨大なシステムの構築（過程）を見る理解とは、別の考え方が成り立つのではないか。ここでは、先述した「世界社会」という語を用いて、このことを見てみたい。

この世界社会という語は、日本ではあまり知られていない。すくなくともドイツでは、この二つ、すなわちグローバルゼーションと世界社会は、対立するもの、あるいは二者択一すべき選択肢として意識され、用いられている。さまざまな論点はあるが、ここでは以上の脈絡に沿って、「世界社会」という語で示される世界がどのようなものか、見てみよう。⁽⁸⁾

4 世界社会

(1) 世界社会における「世界」

a 頂点の不在

先に述べたように、(世界) 宗教はグローバル化を目指している。全人類が「この宗教」を信仰することが、その宗教そのものの自己理解である。しかし現実には、いくつもの宗教が存在する。そして、そのどれもがその宗教の唯一性に根ざしている。つまり、唯一絶対なる宗教が多数存在するのである。あるいは、唯一神ということでの事態を表すならば、唯一絶対の神が多数存在するのである。矛盾である。しかし、こうした矛盾は散見される。人類共通の正義 vs. それぞれの正義、全人類共通の人権 vs. それぞれの人権、真理に至つてすら、普遍の真理（あら

ゆる学問に妥当する真理) vs. 個別の真理 (この科学の真理) といった具合である。

もつとも、たとえば人権が重要だということは、ほぼ世界中で一致する (人類の普遍的価値としての人権!)。しかし、何故人権かということになると、個人に根ざす西洋的な人権と、たとえば発展途上国における社会的な制度ないしインフラの整備 (上下水道等に始まり、学校・病院、社会保障制度の整備) によつてもたらされる (アジア的) 人権というコントラストが現に存在している。つまり「人権は重要」というお題目は一致しているものの、その内容や、それを実現する具体策はつねに論争に曝され、時には鋭い対立を醸し出しているのである。

あるいは、この地球上で、どの国、どの地域、どの文化圏をもつて頂点といえるだろうか。「何に関して」頂点であるか、条件づけを行わなくては、それを示すことはできない。たとえば国力ひとつとっても、国民の質か量か、軍事力か経済力か、教育か、あるいは文化程度 (!) か。どれが「頂点」を表すのにもつとも相応しいのだろうか。このことは一般論にとどまらず、極めて身近な問題として、たとえば最近ではコロナをめぐる医療 vs. 経済との相克に見られるように、極めて具体的な問題としてわれわれに迫ってくる。

結局、頂点はいくつもある。そして、そのどれもが頂点である。ここで注意してほしいのは、「いくつも」「そのどれもが」ということと言っているのは、「さまざまなものがある」、「多数ある」、ないしは「相対的である」ことを指摘する主張とは、まったく異なるということである。これらの指摘は、それ自身がその指摘を免れるかたちで行われている。つまり、「さまざま」「多数」「相対的」であるとの指摘は、その指摘自体が「さまざま」でもなければ、「多数」あるうちの一つでもなく、また「相対的」になされているわけでもない。そうではなく、それらの指摘は「一様」に、「単数形」で、「絶対的」になされている。

つまりこのような指摘は、当該のテーマに対して外部観察者としての位置に自らをおき、そこで自己特権化して

いるのである。例を挙げよう。平等を宣言する人は、宣言できるくらい偉い、すなわち、平等に位置してはいない。つまり、平等の宣言は、平等に私に従え、等しく私に従え、という支配の宣言である。これらの主張および表現は、それ自身を中心におき、それ以外を自己の周りに隷属させる議論である。このように、「さまざま」である、「多数」存在する、「相対的」なものである、という主張は、自ら掲げる内容そのものを頂点に構え、周縁にそれ以外を待たず議論といえる。これは、一つの頂点からなる描き方の一変種にすぎない。

b 世界社会における「人間」

次に「世界社会」における「人間」のイメージを見てみたい。議論の出発点として、社会における自己と他者との関係から見えていく。

そもそも「他者」のイメージというものは、(外部からの刺激や情報によるものであれ、社会におけるコミュニケーションの過程から生成されるものであれ)自己において作られる。伝統的な説明でいわれるように、人間はそれぞれ等しいもの、自己の自己(ego)と他者の自己(alter ego)を同様なものであると自己が類推していくのである。たとえば社会学に通底するもつとも大きな潮流の一つである「方法論的個人主義」によるならば、個人の集積の延長に社会が想定ないし推定される。また同様に、自分をつねたら痛い、だから他人もつねられたら痛いだろう、という想定がなされ、そこから「つねるのは止めよう!」という、自他に共通する規範が導かれるという説明もなされる。

キリスト教の隣人愛はまさにその典型である。すなわち、「自分自身を愛するように隣人を愛しなさい」と。その連鎖は、愛によつて繋がれた社会の形成を導く。また、「我思う、ゆえに我あり」とするデカルトの定式に象徴

されるように、近代において自律的個人が議論の出発点に据えられるようになると、基点としての個人はより明白になる。他者は基本的に、自己からそれ以外の他者へ、という視線のなかで語られることとなる。

だからこそ「フランス人権宣言」（一七八九）第四条は、「他者を害しない限りの自由」というように、自己においての自由が掲げられたうえで、付帯条件として他者が言及される。トマス・ホブズは国家と政治を論ずるにあたり、「万人の万人による闘争」を回避するために「社会契約」が必要とされることを説く。要するに人間は基本的に、自分のものは自分のもの、他人のものも自分のものにした、という性質を有している。だから闘いを始めてしまうのだが、それを互いに契約をして止めようというのである。またアダム・スミスの経済学は、まずは自己の豊かさないし利益を考え、そこから他者のそれへと目を向ける（アダム・スミス『道徳情操論』『諸国民の富』）。このように、（近代の）社会というものの存在が意識されるにあたり、まずは自己たる個人を措定し、そこから他者へと議論を進めていくのである。

こうした、「自己」に定位する議論においては、すなわち自己から他者へ視線を拡げていく議論における「自己」においては、おそらく、あまり人とすれ違わない森のなかを散歩し、思索し、瞑想し、自身で自己への問いかけを行う人間がイメージされているのではないか。そこでは、「自分は何であるか」「どう生きるべきか」というような省察を行いつつ生きている人間の存在が、前提とされているのではないか。それをそのものとして是とするか否とするか判断はおいておくとしても、こうした理解は現代との比較において、次のようにはいえるのではないか。すくなくとも、いまの社会においては、それこそそんな考え事をしながら歩いていたら、まず人にぶつかってしまう。手にはスマホを握りしめ、耳にはイヤホンをつまみ、周りに溢れている他人にぶつからないように目を配らせる、それが現代人の「散歩」である。

この状況下では、自己自身に対する問いかけから他者へと視線を投げかけていく方向で自他関係を見ていこうとするより、溢れる他者の海のなかに漂う自己が、せめてどのような在り方で他者のなかにいるかを知ることこそが、(辛うじて) 自己を確認できるやり方なのではないか。つまり、「自己」が何であるか、どう生きるべきか、というような問いは二次的ないしは無意味なものですらあり、むしろ問いの向かう先は、自己の社会における位置、つまり社会の尺度ないしは社会の必要における自己である。このように他者による自己の規定が問題であるとすれば、そこで見られている自己は、まずもつては人間としての個性の主^{あまじ}ではなく、社会のなかの歯車としての(いわば「名刺」に書かれた情報や「履歴書」から推定される) 自己であろう。つまり、自己の意志にかかわらず、社会が規定するところの自己である。

理解を容易にするために、自己における自身の身体の確認を考えてみてほしい。自己は、自身の身体^{へり}の縁、端、つまり表面を知っているだろうか。それを感得するのは、たとえば満員電車のなかで、他者の身体を押しつけられることで、いや、そのことによつてはじめて、自分の身体^{へり}の縁、端を感じるのではないか。もつとラディカルに言えば、他者の身体^{へり}の縁、端、すなわち他者の肌^{あざ}が、自己の肌の位置を自己において確認させるのではないか。要するに、「自分はこうである」と自分が感じる」というのではなく、他人を通じて「自分」というものを感じさせられている、それが現代の社会ではないだろうか。であるとすると、先に述べた伝統的な、自己を基点とした類推で他者さらには社会にまで頭をめぐらせるやり方は、すくなくとも現代の自己をとりまく諸状況とは異なつたものであろう。

多数の極からなる社会、多様な体系が同時存立する社会にあつて、自己および自己の意識がそれらすべてに説き及ぶことは不可能である。自己がどこに属し、またどこに向かつているか、それを一義的に画定することもできな

い。一方、そうした自己に対し、多種多様な情報と刺激が投げかけられる。それは量的にも質的にも、およそ自己の想定をはるかに超えたものである。そうした混沌の海のなかで、自己は喘ぎ、もがき続ける。あるいは、なにも感じないようにして（あるいは、そういうふりをして）平穩を装う。それが現代の「世界社会」的な状況における人間の姿ではないか。

(2) リスク社会

「リスク」という概念は、ここで理解を助けてくれる。いまや人間は、リスク社会に生きている。人間が自分の意志にかかわらず社会のなかでネットワークに絡みとられているということ、すなわちこの社会における自己の在り方が「自分の意志にかかわらない」ということは、すでに自己にとつてのリスク以外の何ものでもないだろう。

このような社会にあつて、われわれに向かうべき方向が、理念的にあるいは漠然と示され、それに共感したとしても、そこへ向かう途が一つのものとして示されることはない。実際、同一の目標ないしは目的を掲げながら、その達成あるいは実現のために真逆の、そしてしばしば両極端の選択肢を採る例はいくつも存在する。たとえば、国民の安全と平和裡に生きていく生活を保障するために、軍事力を放棄するという主張がある一方で、そのために大量破壊兵器も含めた突出した軍事力を擁する、といった具合である。どちらも互いに他を否定し、またそれぞれに自己の正当性を声高に主張している。さらに、そこには中庸な判断すら成立しにくい。原理的にいうなら、すべての国家が武力を放棄すれば戦争は起こりえない。逆に外敵からのいかなる攻撃にも耐え、むしろ反撃能力から攻撃そのものをひるませるまでに至るには、世界最強の武力を擁するべきである。「中庸」が顧みられるのは、他の視点、たとえば国際関係や、経済的な視点、あるいは国民の意思という、純然たる保障以外の要因からである。つまり、

それが問題であることを一致して認識しているとしても、その解法はけっして一致しないどころか、真つ向から矛盾対立するらしいことである。要するに誰もが認める問題だからといって、それが一致した解決法を見ることはない。

このことをより原理的に問い直す。すなわち、議論の前提を変更するその核に、「リスク」概念を用いる。「リスク」という用語は、すでに一般的に用いられているが、ここではより精確に、次の点を特徴として挙げておく。⁹⁾ まず、この議論に「安全」という観点はない。なぜなら、あるリスクを問題視し、それをコントロールしようとする、そのことがリスクを生むからである。たとえば、薬の副作用を想起されたい。ある臓器の回復のために他の臓器を痛める、それが投薬による「治療」である。故障を知らせるための安全装置は、その安全装置そのものの故障に備えなくてはならない。抗生物質の使用は、それによる新たな菌の発生と蔓延を導きうる。つまり、治療と同時に新種の菌の発育に関わっている。

このことから導かれるのは、全体として達成される安全はないということである。(さらにいうならば、そうした副次的作用の「効果」の方が認められ、その効果をもってそれを本作用とするものとしての地位を得ることすら、珍しいことではない。) つまり、危険の回避は、別の危険を生み、争いの解決は、別の争いの生じさせるということである。結局われわれが、この社会でできることは、解決に至ることではなく、どのリスクを引き受けるといいう選択である。この争いは受け入れられないが、その争いなら仕方がない、というようにである。結局、争いは続く。これは、われわれが初等教育以来たき込まれ続けてきた、「正しい答えを一つ選べ」という訓練の方向とは真逆である。もはや、正しい答えなどない、「解決策などない」ということこそ「正解」である。¹⁰⁾

だからといってこの議論は、諦観を導くものではない。そうではなく、問題の発見と対応、さらなる問題の発生

とそれへの対応という、われわれに不_レ断_レの選_レ択_レを行_レう途_レを拓_ク。「諦観」ではなく、むしろそのつどの「決意」、すなわち「覚悟」と「勇氣」、そして「忍耐」がそれに取_レつて代_レわる。この世に生を受けたわれわれは、その最_レ期_レまで、生きていかななくてはならない。こうした人間の在_レり方_レは、すなわちリスクに對するこのような立ち向_レかい方_レは、近代以降「主体」の確立として連綿と継_レ受_レされ、練_レり上_レげられてきたものである^①。

5 人類のなかの自己

さて、以上を念頭におき、「人類共通の価値」というものを考えてみたい。それこそ私が子どものとき、地球環境などという言葉はなかった。人権が人類の普遍的価値だといつても、ジェンダーという用語で示される保護すべき対象や事象も、顕在化していなかった。いわんやLGBTは微塵にもない。最近では、SDGsが人類共通の価値であろう。しかし個々人は、はたしてそれらが「人類共通の価値」という理解を、自己において保持あるいは内面化しているだろうか。むしろ、それらが「共通の価値」だという雰囲気_レが蔓延_レし、つまり周囲から言われ、応_レずるかたちでそれを大事だとする人たちの仲間に入れてもら_レう、というのが手_レ順_レではないか。もちろん、心底共鳴する場合もあるし、それほどの確信をもたずにそれに参与する場合もある。いずれにせよ、その価値に与_レることで、自分もこうしてめでたく、「全人類」の一員になることが可能となるのではないか。

本来、人類共通の価値に對し自己は、人類の一員として、この価値観に賛_レ同_レし、それを周囲に訴_レえ、より多くの合意を得ていく、そうした在_レり方_レが本来の姿であるはずである。しかしいまや、そのような合意を積み上げて、同じ考えや価値を共有するというプロセスは、例外的なのではないか。むしろ価値の共有は、自分が価値そのものの

内容に賛同する／しないに拠るのではなく、その価値のもとに集う人たちのネットワークに自身を組み入れるかどうかという、参加／不参加に拠るものと理解する方が、よりしつこく、いくのではないか。有り体にいえば、その「価値」を価値として認めるのは、そう思わないしはそう思っているように振る舞わないと、なんらかのペナルティや不利益を被るかもしれないという不安がまずあり、それへの対処が、この「価値」内容の判断に先行して行われるということである。

そのようなプロセスを外側から見ると、そもそも「自己」は「人類」に入っていない。まだ「人類共通の価値」に与していないからである。それゆえ人類ではない自己は、なんとかして人類に入れてもらう、そのために「価値」を共有するという通過儀礼（儀礼）が必要とされるということである。

ここに自己とは、自己を除いた、コミュニケーションから事後的に浮かび上がるものということができる。そして、このコミュニケーションからなる世界は、限りなく拡大する。この空間は、自己が他者を経て拡げていく世界よりも、すなわち自己と他者の相互関係とその積み上げを通して拡げていく世界よりも、はるかに大きい。直接言葉で交わせないもの、見たことや経験したことのないもの、沈黙しているもの、想像上のもの、それすらも対象となり、そのつどの確認や承認を必要とすることなく、拡がりゆくからである。従来、確たる自己を基点とし、その視野に入ってくるものを積み上げるかたちで構成していく世界とは、規模も展開のスピードも、まったく異なる。こうしたコミュニケーションが織りなす広大な世界のなかで、事実も規範も、存在や価値も、さらに人間や、はたまた自己自身すらも、そのつど、それぞれの文脈（コンテキスト）のなかで浮上し、そのようなものとして規定されていく。これが現代の「社会」であり、現代の社会における「自己」の姿ではないか。

要するに、いまやわれわれの棲んでいる社会においては、過剰なまでの他なるものや異質なものが自己に突きつ

けられ、そのようなものの氾濫・横溢を見た状況下で、さまざまな価値が同時に存立し、相互に拮抗している。そのなかで自己は、自己を除いた社会のコミュニケーションのなかで規定されているのである。

6 世界社会の宗教的コミュニケーション

社会における自己に関する以上の理解から、宗教を考える。

もはや、自分が何をどう信ずるか／信じないか、は問題ではない。問題となるのは、自己とは関係がなく、また関わりようのない宗教である。つまり（自己にとつての）他者の宗教、それが問題である。かつて、自分とは別の宗教ないしその理解に属する人は、自分たちから見た例外であつた。異教徒であつた。それに対し、いまや現代の社会においては、自分たち以外はすべて別の宗教に、あるいは非宗教であれ異なつた非宗教のかたちに属するといふ理解の方がより現実在即しているといえよう。つまり、これまでの例外が、逆に現在では前提となつていのである。

先に自己は、自己を除いた他者のコミュニケーションから規定されると述べた。これを宗教のこの状況に当てはめるならば、自己に対し、つねに他者の宗教を背景にした評価や判断が向けられることが理解されよう。その場合、他者の宗教は、そのつどの判断に際して、いちいち根拠として示されることなく、また背景として説明されることもない。なぜなら、それは、その宗教に属す他者たちにとつては当たり前のことだからである。他者が拠つて立っているところのこの「当たり前」は、自己にとつてつねに「余計なもの」「うつとうしいもの」と感じられる。まさに、異物^{ノイス}である。

この異物感は、自他のどちらに対しても同様に生ずる。つまり宗教（文化一般もそうであるが）が問題として立ち上がってくるのは、その宗教に属している人ではなく、属していない人にとつてである。そしてその場合、宗教の内容、たとえば（崇高／陳腐な）教義、歴史的・社会的な（有益／無益とする）評価が問題なのではなく、それに属さない人たちにとつて理解不能な、目障りな不可解さとして、つまりノイズたる情報として生じてくることの問題なのである。

ひとつ例を挙げよう。「善行」を行つた者が天国に行けるとしよう。その場合、受け入れられた難民は感謝すべきであろうか。むしろ難民は、「難民受け入れ」という善行を（受け入れた人たちに）可能にしてあげたがゆえに、感謝されるべきではないか。これは、受け入れ側と難民とが異なつた宗教、異なつた文化に属しているがゆえに、実際にヨーロッパで生じている話である。難民救済という人道的にわかりやすい例においても、このように、「共通の価値」では片付かないものが根底にある。

そして社会の多数派は、それが何であれ、「それに属していない人たち」である。ほとんどの人が、例外ないし異端なのである。なぜなら、社会をより広く見回したとき、自分こそが多数派であるとは感じられないからである。せいぜい、「多数派のはずなのに」、あるいは「多数派であるはずだから」というように、多数派として安穩としてはいられない「多数派」なのではないか。なぜなら、一人で思索する空間がますます浸食される現代の社会においては、情報の氾濫のなかで、とりわけ違和感ある情報、見たくない光景、不愉快な刺激こそが、自己に押し寄せてくるからである。

当然ここで、「では宗教をなくせ」という議論が生じよう。有名な例は、フランスの共和国原理である。周知のように、フランスは国是として非宗教性 (laïcité) を掲げる国である。公共の場所での、イスラムの徴しるしとみなされ

るスカーフの禁止は、その象徴的な例である。それがさまざまに摩擦を起こしていることは、広く知られている。そこでは、フランスの国是たる非宗教性とイスラムが対立している。イスラムから見れば、共和国フランスは「非宗教」の国である。つまり、「非宗教」¹¹と「既存宗教」¹²との対立、宗教戦争である。どちらに軍配をあげるべきだろうか。

あるいは、自ら無神論と称し、初詣もクリスマスも祝い、弔いに住職に読経してもらおう文化に属する人びと（つまり、多くの日本人！）は、一つのもの（を）を真剣に信仰している集団、あるいは厳格な無神論者から見れば、およそ想像を超えた、世界的にも希有な（宗教）集団である。日本人は、そうした自分たちの在り方を往々にして「特定の宗教にこだわらない態度」あるいは「単なる慣習」とし、それゆえ自らを宗教に拘泥しない、緩やかな宗教感情をもつ寛容な集団と考える傾向にある。その「寛容な態度」との対比で、一つの宗教を信じている人たち、あるいは厳格な無神論者を、頑なないし排他的と評することが多い。しかし、彼らから見れば、その評価こそ極めて排他的である。なぜなら彼らは、他の宗教との接点において「自分と異なったものを信じている」¹³同士であるがゆえに、他者の信仰を「異なった信仰」と見て、別種の同様なものとして見るのに対し、日本人は自らは何をも強く信じていないことを標榜し（無神論をも厳格には信じていないがゆえに）、いずれの宗教的態度をも自らのものとは別種の別様なものとして、いわば否定的に評価（排除）するからである。その意味で、日本人が寛容に接することができるのは、（自分たちと同じように）いくつもの宗教を楽しく、適当に、状況に応じて軽く使い分ける人たちだけだろう。はたしてそのような人は、世界中のどこに、どれくらいいるのだろうか¹⁴。また、宗教を問われ、「無宗教」と申告することは、時として非常にリスクを伴う。宗教を前提とする文化圏にあつては、非道徳ないしは無教養な人間と判断される場合があるからである。つまり、無宗教を標榜することも、一つの宗教にこだわらない態度も、

宗教を慣習として理解することも、他者から見ると、極めて排他的な宗教的態度の表明となるのである。

いずれにせよ、このような社会のなかで人びとは、誰もが相互に自己の意志と関係なく、自己の想定を超えて、（没宗教的という宗教についての立ち位置も含めて）宗教的にそれぞれの背景をもったコミュニケーション連鎖に、否応なく編み込まれるのである。それは対立だけではなく、相互に同意し、平和と共存が推進される場合もある。そのいずれであれ、かかる連鎖から逃れることはできない。

このことを通して言いたいのは、「宗教をもて」ということでも、「神を信じろ」ということでもない。このような仕方では、移民・難民、テロ、社会的差別、マイノリティの救済、生命倫理、エコロジーなど、現代社会のさまざまなテーマが、それぞれの基礎づけと背景から議論の俎上にあげられているという、われわれをとりまく社会的な事実である。

一方このことを逆から見れば、この世界社会で、根本から、つまり根拠のレベルから、すなわちこの例でいうならば宗教のレベルから、合意や同意が達成されることは、まず考えられない。それらすべては妥協のうへの産物か、あるいは調整の成果として可能となる。だからこそ、よくこのようにいわれるのである。「この議論に宗教は関係ない」、「宗教は抜いて議論しよう」、「とりあえず可能なこと、同意できることをやろう」等々。これらの言明は、宗教が不要だということを表しているのではない。むしろ逆である。それを議論すると、泥沼にはまるのである。このようにわれわれは、現代の社会において、好むと好まざるにかかわらず、誰もが宗教的な文脈に絡みとられている。「宗教を不要」とする議論が、それゆえ十分に宗教的に論争的ポレミカルな議論となることは、もはや繰り返すまでもない。

結 聖学院大学の祈り

今日も、世界中で、さまざまな場面で、各々の脈絡において祈りが行われている。それぞれの場で、同じもの、あるいは異なるものに目をやり、多種多様な祈りが行われている。それらは、ある意味で（人類に共通する価値を指して）一方向を向いていると描出できる場合もあるだろう。あるいは逆に、まさにその当事者において、別々のものを見ているといえる場合がそのほとんどであろう。いずれにせよ「祈り」は、どれであれ宗教に見られる一つの共通の行為である。「祈り」は、「思惟」「思考」「判断」「分析」「評価」「主体的選択」とは異なる。祈りは、そのような合理性に基づくものではなく、「いま、何が最善かわからない」ということの告白のうえに成り立ち、そしてまた「自分の力ではどうすることもできない」ことがあること、そのことを知っている、こうした自覚のうえで行われる諦観と希望とを併せもつ行為である。だからこそ、人は——それが宗教に基づくものであろうとなかろうと、信仰に裏付けられようとそうでなかろうと——、それぞれに思い、それぞれのかたちで祈る。

人が「祈りたい」と思い、あるいはそれ以上に「祈るしかない」と感じているとき、つまり何か事を起こそうとして、それが祈りに支えられる（支えられざるをえない）とき、その行動は先鋭化される。説明の必要を超えた原理、見えないものに対する畏怖と敬意、強い意志と情動、信念と情熱、確信と使命感、責任と義務に突き動かされているからである。私がここで、宗教を「いわゆる文化の議論」——つまり、いろいろな文化があるという議論——としては扱わず、「祈り」という行為に話を収斂させていったのは、この理由からである。

誰もが直近の明日のことさえどうなるかわからないにもかかわらず、その究極の先、つまり死を確信しながら今を生きているということ、また、能力の限界に突き当たり運命に翻弄されながらも、それでも希望を持ち続けうる、

あるいは持ち続けることを欲するということ、社会における人間存在のこうした現象を表すのに、私は「宗教」と「祈り」に代わる表現様式を、まだ見つけることができていない。だから社会学者として、これにこだわっているのである。

この「祈り」とともに私たち人間は、およそ自分の身の周りの愛する人たちだけでなく、想像することしかできない祖先の尊厳を語り、けつして会うことのない子孫の平安と繁栄をおもんばかり、はたまた何万年後の人類を案じ、さらに地球の未来、宇宙の未来に思いを馳せ、そして自分の死や全人類および地球の滅亡を、主題化するのである。もちろん、良き「祈り」も悪しき「祈り」もある。隣人への愛も「祈り」のもとで行われ、敵対する者に向けられる暴力行為も、テロすらも、「祈り」のもとで行われている。いずれにせよ人は、社会のさまざまな祈りに囲まれ、「他者の祈り」に紐付けられている。

以上述べてきたすべてから、一人一人の振る舞いと言説が、世界社会の宗教的コミュニケーションと祈りからなる多様なコンテキストのなかに位置づけられ、そのなかで主題化されることを理解していただけたであろうか。そして逆にこのことから、ここに、諸君自身を世界社会のコンテキストにおく契機があることがわかってもらえたであろうか。その契機とは、いま一度繰り返し返すなら、それぞれの根拠に基づきながら、自己の限界に直面し、それを告白し、そこにおいて何ごとかを訴えるコミュニケーションに組み入れられる、そうした契機である。そのようにして社会にコミットし、また社会から主題化される契機である。

これがこの機会をもつて述べ伝えたかったことである。繰り返すが、自身の祈りはどうでもよい。すくなくともいま、それは問題ではない。ここでの問題は、この契機を自覚すること、そしてこれを契機として経験すること、である。この自覚と経験とは、日本という文脈においては、キリスト教大学においてこそ会得し体得できるもので

あろう。この会得と体得を、われわれがおかれた具体的文脈でいうならば、それはまぎれもなく、「聖学院を身につける」ことである。

*

*

*

この大学は、いまから三十余年前、「祈り」のうえに建てられた。以来私たち教職員は、この大学で、どのような教育を行い、いかなる人格をこの社会に送り出していくか、つまりここに集う若者たちとどう交わり、またその交わりを通して、どのように社会的に、文化的に、そしてなによりキリスト教的に責任を果たしていくべきか、日々議論し、そして祈ってきた。

この講演会も、いつものように「祈り」をもって始められた。この祈りは、まぎれもなく君たちに向けられている。どうかこの大学の一員として、聖学院大学の祈りを心身で受け止めてほしい。この大学で学び、「聖学院を身につけ」、世界社会を力強く生き抜いていつてほしい。このタイトルは、そうした思いからつけた。

そしてこれは創立以来、一人の教師としてずっと持ち続けてきた、君たちに向けた「私の祈り」である。

ポストモダンからサステイナビリティへ

私は聖学院大学開学以来過ごした三十余年の間に、四度にわたり「キリスト教と諸学」の会にて報告を行った。以下の内容は、その四回目の、すなわち最後の報告に基づいている。^①それは私の、本学における「最終講義」をも意味していた。この四回の展開は奇しくも起承転結のかたちをとることとなった。すなわち、ここで論ずる内容は、「キリスト教」と「学問」という二つのものを結んだ統一^{ユニティ}における、研究者としての、そしてキリスト者としての、^{マニフェスト} ^{コンプレッション} 総括であり告白である。

以下で行うのは、近年に叫ばれるようになった「サステイナビリティ」についての論考である。この語は、このままでは地球が維持されえないという、人類のみならず地球上の存在すべてに突きつけられた限界をまえに、「成長の限界 (The Limits to Growth)」の指摘を受け、なんとかそこを打破するべく「持続可能な発展 (Sustainable Development)」を維持し展開せんとするエコロジー上の危機に関する議論のなかで、用いられたものである。それはまさに、人類の文明史上類を見なかった極めて重大な危機意識に支えられたものといえる。その重大性に呼応するごとく、「サステイナビリティ」は、旧来の諸学問の展開とは別の視角を切り拓くと考えられる。したがって以下で行う議論は、「サステイナビリティ」を主眼点とする「人間の生および知」が編み出す空間（コミュニケーションの空間）の組み替えを、その一部であれ描出してみようというものである。

ここで「サステイナビリティ」を、ラディカルな視角として取り上げるのは、それが示すものが、完成態ないし完全体というものを原理的に用意していないからである。つまり、根本的な解決は議論の射程にない。そこにあるのは、なんとかして、あるいはなんとかしても、いまここに――迫り来る危機に対応しなくてはならないという喫緊の事態下で練られる苦肉の策なのである。それは、人類が学知の展開とともに議論を開始し、希求し続けてきた「理想」や「秩序」あるいは「理想郷」^{ユートピア}の獲得ないし達成とは異なるものであり、そもそも真・善・美や普遍性の追求とは、一線を画すものである。

このことは、「正解」に取って代わるものとしての「最適解」という案出を連想させる。もはや「正しき解」など不可能であり、われわれは「最適解」、すなわち辛うじて可能な「解」の獲得ないし達成に専念すべきであるという、解答に対する理解と要求の転換である。たしかに「持続可能性」^{サステイナビリティ}という表現には、われわれに突きつけられた「限界」を前にした、このような転換が含意されている。

しかしここには、ある重大なパラドクスが伏在する。すなわち、「最適解」の称揚は、その称揚自体が「正解」として行われうる。サステイナビリティの議論は、その背後に、議論そのものの確固たる（サステイナブルであるという条件づけを超え出る）隠れ家を用意し、唱道されうる。つまり、それ自体は、最適解としての限定、またサステイナブルなものとしての制約を免除されたうえで、以上のことが発せられうるのである。例えるならば、「私の主張は相対的である」と断言する絶対的な主張である。

したがってサステイナビリティの議論は、それ自体あくまでもサステイナブルなものとして展開されなくてはならない。そのことをもって、それははじめてサステイナブルなものとして完結する。しかし、サステイナブルという条件のもとに対応せざるをえない案件に対し、条件に制約されない（いかなる制約をも突破する）策をもつて応

じる議論が横行している。擬装されたサステイナビリティである。あるいはサステイナビリティの擬装による、確信的な排他的自己貫徹である。知の根本的な変革としてサステイナビリティを捉えるのであれば、学問は、そして理論は、ここに斬り込み、サステイナビリティが拓く世界のかたちを描出しなければならない。

そもそも完全ないし正解を指向した学問が、転換を余儀なくされて久しい。すなわち二十世紀初頭に、諸科学における「危機」として示された数々のパラダイム転換がそのことを示している。さらにまた同世紀終盤においては、ポストモダンの名を冠する学的運動が、まさにラディカルに従来の学問が拠って立つ根拠の隘路（「無根拠性」）を次々と暴いていった。これは、明らかにそれまでの知の解体であり、またその破壊力は極めて強力であった。

筆者は当初（本学開設時）、この「科学の危機」および「ポストモダン」以降の学問的成果を、社会学において展開することを夢見ていた。それまで真理とされてきたものの仮設性が暴露され、さらにその無根拠性や不可能性が声高に説かれ、従来の学問伝統を棄却する議論の隆盛を経るなかで、にもかかわらずわれわれが何ごとかに拠って立ち、とりあえずはそれを前提として生きているという社会的機制を明らかにしたかった。つまり、「解体」から「構成」へと議論を展開したかったのであった。したがって、ここでは論点を先鋭化するために、「科学の危機」という伝統的な知の解体を前提に、他に多様かつ豊穡な学問的な刺激と成果があったにせよ、「ポストモダン」を近代的な根拠づけの不可能性の指摘として限定的に理解することを、その基底に据える。

以下この出発点から、ポストモダンを経てサステイナビリティへとという流れを際立たせる過程で、もはや学問の議論の周辺に、あるいは外部に放逐されたかに見える「普遍」、「超越」、「テロス」などといった伝統的な概念が、すなわちそう言うてよければ形而上学の領域に位置するものの在処が、副次的にであれあるいは示唆的にであれ、言及される。それは、サステイナビリティという視角が切り拓く空間のなかに、それらの諸概念を再配置（確たる

存在という意味ではない)する糸口を導く。この再配置は、最後に提示することになるが、私における「キリスト教と学問」の布置に、根本に関わるものである。

1 問題の所在——未来の変容と現在への定位

(1) 「普遍」の相対化と「根拠」の無効化——「科学の危機」と「ポストモダン」

まず、前提となる過去三回の報告の流れを、ごく簡単に整理しておく。いま述べたように、そもそもの出発点は、二十世紀初頭に端を発する学問の危機と転換とを踏まえ、それを社会の学として進めるというものであった。二十世紀初頭に生じた学問上の激震は、まさに「危機」であった。近代以降それまで連綿と続いてきた伝統的な知の諸前提が、ことごとく見直しを余儀なくされ、原理から問いに付されたのであった。当時、こうしたパラダイム転換を受けて反省を促す、あるいは批判を展開するものはあつたが、そこから一歩踏み出し、この転換を所与のものとして新たな議論を展開する社会科学は希有であつた。いわゆる「現代思想」と呼ばれるものに連なる魅力的なものがなかつたわけではない。しかし、いかに過去との断絶や相違が、さらには革新が主張・確認されようとも、それらがつりわけ社会科学に応用ないし転用されたとき、その多くは既存の学問のエピゴーネンであり、現代風のアレンジメントであつたというのが私の印象である。

私は、旧来の伝統的諸概念を、新しい学問(ニクラス・ルーマンの「社会システム理論」)の流れのもとに再定式化し、そこにおける学問の連続と非連続を明らかにしながら、それら諸概念がわれわれの棲む社会のなかで、そのようなものとして存立しうるメカニズムを問いたかつた。それをもつて、私は自らの学問を「社会学」とした。

具体的に最初に取り組んだ問題は、「科学の危機」を出発にしたことから、「普遍」の社会、科学化であった。なによりも学問は、普遍的真理の探究をその旨としている。しかし当時、「絶対」ないし「唯一」とされてきたものの原理的な隘路が、さまざまな方法で暴露されていく最中であった。絶対性は相対性に、唯一性は別様性に書き換えられていった。そうした書き換えのもと、「根拠」なるものは、単なる要請か仮設、あるいは幻想にしかすぎない。とはいえ、その変更のもとにあつても、われわれは自身の営為を、何ごとかに依拠し、それを根拠に展開していく。そこで行つたのが、「普遍」なるものの成立と存続を、社会現象として捉えるという作業であった。すなわち、社会で行われるコミュニケーションにおいて、いかにして普遍なるものがそのようなものとして存立するか、その機制を時間構造のなかで示す、ということであつた。(「キリスト教と諸学」の会における第一回報告^③)。

次に行つたのは、現実の社会から見てくるさまざまな相対性ないし別様性を主題化する議論の(批判的)検討である。

実際、相対性・別様性の指摘は、学問の分野だけでなく、社会に飛び交うさまざまな情報(ワールドワイドの情報ネットワーク)や、目の当たりにする多様な背景をもつ事件、また未知の文化との遭遇(たとえば文化人類学等による非ヨーロッパの発見)などから、さらに広範囲にアクチュアルな場面にも及んでいた。つまり、上述の「科学の危機」が示した原理的なレベルにおける既存の前提の崩壊に加え、それまでの西洋中心主義^{ユロセントリズム}であった思想や思考の一連に対し、また社会制度やその背景にあつた価値観に対し、異議が申し立てられたのであつた。それと相まって、諸宗教間、異文化間の対話と共生の必要が訴えられ、さらにこの流れに拍車をかけるかたちで、ますますさまざまな刺激や、それまであまり表に出てくることになかつた諸圏域から発せられる種々の情報が、われわれの目に触れるようになった。このような影響のもと、多くの学問分野で、「多数^{マルチ}」や「多元^{マルチプル}」あるいは「比較^{コンパラティブ}」を

冠した主義や学説が登場したのであった。

しかし、相対性や別様性を教導する議論は、（そのことがかかる議論の目的ではない場合であっても、結果として）自己を議論の外部におき特権化するという矛盾をはらんでいた。たとえば、伝統的な思考様式の終焉と転換という事態を表す「パラダイム転換」（Th・クーン）なる用語がある。それは、規範的・支配的な考え方の一連が、時代とともに変わっていく様相にあることを論じたものである。要するに不変の真理などないということである。（天動説から地動説へ、またニュートン力学からアインシュタインのそれへの転換などを想起！）。しかし、この「パラダイム転換」の主張そのものが、一つのパラダイムであること、すなわちいずれ転換しゆくものとして在るといふことは基本的に触れられることなく、この「転換」の理論は主張されていた。要するに、転換を示す議論は転換しない、「万物は流転する」という命題は流転しない、のである。ここでは、自己自身が議論の対象から外され（隠し持たれて）、特権化されている。

同様なことが、多様な価値や文化体系の同時存立を見た現実の社会に関する議論においても確認される。すなわち、社会において多元性の主張はそのものとして一元的になされ、複数性の指摘は自らの主張を単数形で表し、相対性を叫ぶ学問はその主張内容を絶対的なものとして、議論を展開したのであった。（複数の文化共存を謳う単一的主張、宗教の多元性を指摘する宗教多元主義の主義自体の唯一性を想起されたい）。そこにあったのは、まさに（実践的な効用はともかく）理論上の欺瞞といえる事態であったといえる。（同、第二回報告⁴）

このようなロジックにおいて、議論の対象に当の議論それ自身は含まれていない。逆にいえばこうした擬制は、当該の主張の矛先をその主張自身に向けたとき、たちまち暴露される。この擬制は、ロジックの世界だけの話ではない。世間を実際に騒がせているアクチュアルな、あるいはポレミカルなテーマにおいても同様に、それをめぐつ

てなされる具体的なデイスコースのなかに確認され、問題の隠蔽、ないしは論点のずらしとして働いている。すでに別の箇所でも示したように、平等の宣言は、支配を正当化する道具（不平等を支える原理）として用いられる。「平等を宣言しうるほどの権力者にこそ、進んで従おう（＝支配されよう）」、ということである。絶対性・唯一性に対するアンチテーゼとしての相対性・別様性（多様性ないし多元性）の指摘は、その限りでなら解決を導くものではない。（同、第三回報告⁵）

加えて学問理論的にも、現実の社会問題としても忘れることのできないものがあつた。すなわち、二十世紀の最後の十年に、既存の観念を根本から覆す社会的な事件が相次いだのであつた。すなわち、ベルリンの壁の崩壊、東欧革命、ソ連の解体と続いた、二十世紀を締めくくる一連の出来事である。これらは、それまで地球上の四割ほどを占め、またその体制がやがては世界を覆うであろうという「発展法則」に基づく一つの目標を目指した体制の崩壊であつた。これは、二十世紀初頭から世界を二分するかたちで信望されていた「理想」ないし「夢」が、からも崩れた瞬間であつた。このように、二十世紀は、学問上の原理から社会に生じた諸事件に至るまで、多くのものが、立場の違いに関わりなく、根本から揺さぶられたのであつた。

学問上の変革の指摘にとどまらず、議論が拠つて立つものの無根拠性を暴き続けてきたのは、なにより今回の標題にもある「ポストモダン」の諸主張であつた。それは、かかる戦法を展開するまさに最前線の最新かつ精鋭の部隊のそれであり、その衝撃はまさに爆発的であつた。ポストモダンは、啓蒙や理性に支えられた近代、搾取からの解放、さらに富の蓄積と経済発展などといった、それまで社会の中心に掲げられていた一連を「大きな物語（Grand narratives）」と呼び、その終焉を宣言したのだつた（後述、2-1）。

(2) 観念としての「未来」の喪失

以上を踏まえたうえで、近年の社会の一つの特徴として、「未来」という観念の希薄化ないし喪失を挙げたい。というのは、絶対的なもの、唯一なるものが、相対的・別様に置き換えられ、また「大きな物語」の終焉が叫ばれた後、社会におけるわれわれの視線は、未来に（実現すべき）理想^{ユートピア}を見て、その未来から「現在」を推し量るといふものに代わり、現在から（見える範囲の）未来^{ユートピア}をおもんばかる視点へと重点が移動していった事態が随所で見受けられるからである。さらにその延長で、そもそも現在において未来は、それほど重きをおかれるものではないというように、変化してきたと考えられるからである。いまや未来から考えをめぐらせることの意義と必要性、すなわち未来における完成から（不足として）導かれる「現在における（生の）意味」という自己理解は、議論の前提として力を失ったように思える。未来は現在を導く目標ではなく、単なる結果にすぎない。より先鋭化していえば、未来という表象に（到達点ないしは達成点としての）規範力はなくなった、ということである。

a 「死」の変容

そこで、個人にとつて究極の未来であるところの「死」を題材に、このことを見てみよう。すなわちわれわれは、自己の究極の未来に存する「己の死」を確信している。死は、誰の生にも等しく訪れる。そのような最期に目をやりながら現在を生きるという姿勢は、「最後の審判」や「終末論」であれ、「末法思想」であれ、さらには（次の生をより良きものとするための現世の送り方の選択をする）「輪廻」であれ、人間にとつてのひとつの典型的な在り方である。このような宗教上の概念を出さずとも、「命が尽きるまでにはこれを」、「最後には天国が極楽に行けるように」あるいは「閻魔様に舌を」等の表現は、広く一般的に用いられ、人びとの観念の一部となっている。これ

らにおいては、いまの在り方の善／悪は、自身の死を基点に現在の生に遡って判断される。すなわち、判断の根拠が座する位置は、生の終着点、すなわち未来である。

では、この「究極の未来」たる「死」の観念は、変化したのだろうか。以下、若干冗長になるが、イメージを共有するためにも系譜的に示してみたい。

おそらく戦争が取りうる手段として上位におかれていた時代には、軍事的に強い国家というものがことさらに重要視されたことであろう。たとえば日本では、とりわけ戦時中、「お国のために花と散る」ことが美德として語られた。その脈絡では「生きながらえる」こと、つまり長生きは、「生き恥をさらすこと」を意味する。恥は避けられなければならない。

時代が平和になり成長期を迎えると、社会の発展のなかで、当然医療も発展する。そのような社会では延命（技術）の追求、つまり平均寿命のコンテストが行われ、無条件の長寿が目指される。ここでは「早死」が怖れられ、避けられるべきものとされる。

続いて、高齢化社会（六十五歳以上の人口比七%以上）の到来が叫ばれる。ここでは、高齢時の生活の質が焦眉のテーマとなる。愉しく豊かであればそれに越したことはないが、せめて苦しくない生が求められる。健康のうち、に長生きすること、さらには健康なら長生きをよしとする、条件付き長寿が目指されることとなる。そこにある不安は、疾病に由来するそれであり、要するに「通常の生活が困難になる病気に罹患することや、「活動が制限されるような病気を患う」ことに対する不安である。そのなかで人びとは、自らトレーニングに励み、より効果ある健康食品やサプリを探し回り、健康に関わる報道や情報を追い求める。

そして社会は低成長を続け、また若者の数は相対的に減少していく。高齢社会（同、人口比一四%以上）、さら

に超高齢社会（同、二一%以上）の到来である。ここでは生の、正当、性の維持が問題となる。意味ある生、納得できる生、周囲（家族、社会、国家！）の負担にならない生が求められる。「自分のことが自分でできなくなること」、それが不安である。そのなかで生き抜いていくためには、自らにおいて生きる能力、すなわち強い身体と経済力の確保が必要とされる。あるいは、高齢者を受け入れる快適な施設を探すこと、その施設に入所しケアを受け続けられるだけの老後資金を準備すること、またそのとき快適な時間の過ごし方を身につけておくさまざまな知恵と努力が必要とされる。「身寄りのない状態」への対応もそれに付け加わる。

もはや「人生百年」という標語は、逆説として働く。それは長寿の喜びではなく、長寿がもたらす不安を表している。人びとは長寿に備えなくてはならない。せめて、家族ないし他人に迷惑をかけない老後と死を迎えたい。とはいえ加齢とともに、自分が制御できる範囲はますます少なくなっていく。逆からいえば、もはや自らの手で人間としての「基本的生活」が送れないのであれば死を、また苦痛を伴う生より安楽な死を志向するようになる。不安は、「自らの想定を越えた長生き」である。不安としての生である。

コロナ禍の社会は、こうした流れをさらに先鋭化させた。すなわち、効用ないし効率という尺度のもとで、生の合理的な判断が迫られたのであった。命の順位の議論である。生と死は、もはやその個人の尊厳や、ましてその意志に関わるものではなく、自分の生をめぐる社会的な判断および決定に多くを依存することとなった。人の生死は、医療的に、経済的に、あるいは政治的に、時として文化的に、場合によってはデマゴグを通じて判断・決定され、それは「合理的」と呼ばれうる。そうなると人間は、ある合理的判断のもとに死を強要されるといふ、不安のうちにおかれることとなる。これはもはや自己の「死」に対する不安ではない。社会から自己の生へ向けられる刃やいばに対する不安、つまり殺される可能性に対する不安である。

このような趨勢、つまり「生き延びて恥をさらす不安」に始まり、「目標としての長寿」から「長寿に対する不安」、さらには「殺される可能性への不安」へと移行してきたこの流れから推測するならば、今後のさらなる「自身の未来（終末）」は、次のように想像されるのではないか。

すなわち「生」が、エコロジカルな要求（地球の「定員」！）、社会の承認、社会制度ないし体制の存続といった前提のもとで（つまりそれらに抵触しないという条件が満たされる限りにおいて）、許可されるという予想である。つまり、生の許可制である。このことは社会が、「死」を生各場面において並列される選択肢として用意することを意味する。生をめぐる選択肢の一つとして「死」が用意される、ということである。その場合、「安楽死」は安楽な死の選択を意味するのではない。続く生に対し、さまざまな理由から「さらなる生」を返納するという（たとえば、「そろそろいいかな」、「もういいのでは」という）、（生に関わる）選択的権利の行使なのである。いうならば、生の許可証の更新に際しての主体的な判断（＝自由選択）である。そこでわれわれは、次のような不安に苛まれることになるであろう。すなわち、「思う死に方ができない」という不安である。それは、「思う生き方ができない」ということと等価な不安として表される。ここにあるのは単なる「選択」である。

現に、コロナ禍における感染可能性に関わる線引きの場面は、生と死のこのような等価性を予想させる事態を、われわれに見せつけた。まずは従来どおり、感染者の隔離である。未知の、しかも死に至る危険性の高い伝染性のウイルスによるものである以上、患者は当然隔離病棟に入れられる。死後も、この隔離は徹底された。次にウイルスの蔓延を避けるためにも、すべての人びとが一律に隔離する／されることが求められた。「ステイ・ホーム」である。次に隔離を求められたのは、罹患者予備軍であった。すなわち濃厚接触者は、発症した際の迅速な対応と他人に罹患させる危険性を避ける観点から、隔離を求められた。次第に、ワクチン接種や罹患等により免疫保持者が

一定数確保されると、あるいは社会活動維持の観点から、今度は弱者が隔離されるようになった。高齢の施設入所者や入院患者は、重症化から守られる集団として閉じ込められ、家族にも会えなくなつたのである。

つまり、コロナ禍にあつては、健康者（重症化可能性の低い者）も虚弱者（重症化する危険がある者）も、つまり強者も弱者も、また原因も結果も、つまり加害者も被害者も、等価である。本来ならば、健康体がノーマルであり、罹患者が例外であるとして、罹患者が隔離されるというのが通例であろう。しかしコロナ禍にあつては、どちらを隔離するか、隔離をめぐるそれぞれの属性から見た優先はなく、まずは線引きが重要となる。それは、どちらが良き状態あるいは悪しき状態であるという分け方ではなく、いつでも相互の入れ替えが起こりうる配置といえる。コロナ禍を社会全体で生き抜くため採られた基準の両翼は、すなわちウイルスがもたらす区分（生／死、重症化可能性の高／低、罹患可能性の大／小）によつて分けられたるものは、等価である。あるいは、こういったもよからう。そもそも、隔離は「刑罰」か「救済」か？ コロナ禍では、この二者は等価であつた。

このようなリアルな体験から、われわれはすでに、社会における生と死の等価性を自身の内のどこかに不安として備えたのではないだろうか。またそれに加えて／あるいはそれとは別に、試しにこう考えてみてはどうか。もし生活と健康すべてを保障されたうえで二百年生きることができるとしたら、はたしてわれわれはそれを素直に喜ぶことができるだろうか。ちょうど国際線の長時間のフライトをやり過ぎるべくビデオやゲームに一心に興じ、時の過ぎゆくことだけをただひたすらに待つような「生」となるのではないか。

このような変化のなかで「死」は、不可避免的に自らの意に反して我が身を襲う魔物としてではなく、自らの生の展開のなかでさまざまなステージにに応じてコントロールしうる（余儀なくコントロールせざるをえない）対象として向かい合うことが可能なものとなつてきたといえるのではないか。かつて「死」は、究極の未来にある絶対的な

他者として、「生」を支配した。しかし、いまや「死」は、ラディカルに言えば、「生」の隣でつねに交換可能コンパチブルな私たちで共生しうるものとして存在するといいうる段階に限りなく近づいたのではないか。

b 未来への志向 vs. 現在への定位

「長き生」が叶わなかった時代、そしてそれを追いついた時代にあつて、人びとはいずれにせよ「未来」を貴きものとし、それに目を向けて生きていた。「どのような生を全うするか」、「死に際して何をよしとするか」という問いは、「より良き成就を願う」方向のうちにあつた。しかし、以上の流れから推し量るならば、「長き生」は不安の原因として、さらには自らに悲惨さをもたらしうるものとして、働くことになる。そうであれば、「未来における達成」、や「到達点としての未来」を、たとえスローガンとしてであれ、素朴に掲げることが難しくなる。端的に言えば、「未来に向けて、生きること」を価値として見ることは、多くの条件が満たされてはじめて成り立つ、例外的な事象といえる。

目下、現在を耐え未来に備えることよりも、現在において具体的に得られるものを最大限享受することを主眼におく生き方が志向されている様相が散見される。世界中のあちこちで未来の地球環境、人類の未来などに関心が表明される一方で、そうしたものに敢えて背を向ける、「いまここ」こそが問題であるとする集団が一定数構成され、結集している。この現象は、エコロジー問題などグローバルな視点や全人類的なテーマをめぐって、それを掲げる集団と対峙する反対項として表され、両者の間の分断と、それが演出するさまざまな軋轢があちこちで報告されている。かつては永遠にして普遍的な価値を前に、「きれいなことはともかく」「そうはいっても、今の生活に追われて……」と、遠慮がちに異議申し立てをされていたものが、確たる勢力として現れ出てきたといえる。その集団にとつ

て、「全人類」は自分とは関係なく、「未来」は視界の及ばない遠きにあるもの、あるいは目を配る必要のないものであり、「普遍」はいまの自分に降りかかっている具体的な状況とはまったく関係のないものとされる。

また、定職を得た後さらに何年もの下積みを経て将来の安定を目指すより、「いまこころで得られるもの」を最大限に手に入れておくという自己理解が、若者の間で蔓延して久しい。「稼げるうちに稼いでおけ！」と「歳をとったときに困らないように！」と、どちらが現在の若者の心に響くスローガンであろうか。

呼応するかのように、財政灘の議論と連動して、年金や高齢者の医療保障の問題が提起される。とくにコロナ禍において、一部の若者の間では、「老人は死ねばいい」という言説が飛び交った。このような主張をする人たちの自己理解は、自分たちがやがて老人になることをとりあえずは考察に入れていない。つまり「自己の未来」は、現時点で考えをめぐらせる射程には入っていない。

(3) 現世志向の宗教

宗教については、顕著な例が報告されている。すなわち、現代社会のコンテクストにおいて、救済に基づく現世否定や終末論はかつてほどの説得力をもつて受け入れられることはなく、それが人びとの心に響き、共感を呼び起こすようなことも期待されえない。

たとえばキリスト教は、日々の罪のあがないを通じて未来への志向とし、終末を迎える態度を説く。現在、アメリカでは、クリスチャンの数が激減しているという。二〇一一年には米国人の七五%がキリスト教信者だったが、二〇二一年には六三%に減少したとされる。なかでもプロテスタントはもともと減少が著しく、十年の間に五一%（二〇一一）から四〇%（二〇二一）にまで減少を見たという。つまり、原罪意識の強い（したがって現世を否定

的に捉える傾向が強い)プロテスタンティズムは、それだけ弱体化しているということであろう。

一方で、人間に潜在的にある(仏性に繋がる)神性に注目するという意味での仏教およびその意味を含めてスピリチュアリティ(精神性)に傾斜する人口は、確実に増えていることが確認されている。合衆国第三の宗教として、その人口は、一九六〇年代の十七倍にまで増加し、その数はいまや三百五十万人を突破しているといわれる。また、なんらかのかたちで仏教に共鳴している人の数は、三千五百万人に達するという報告も見られる。⁽⁶⁾

ここにいわれる「仏教」ないスピリチュアリティの議論における「未来」観念の自己理解を、プロテスタンティズムとのコントラストで強調するならば、実現すべき未来に換えて、むしろ個人の現在に定位し、その現在における至福感が良き未来を招来させる、と要約することができよう。その至福感が人生の奥底に不動のものとして定着するとき、何ものにも、どんな状況にも紛動されることなく、また動揺しない人生を送れるようになり、このことから明るい未来へと至ることができ、という考え方である。

このような「未来観念の変容」と「現在への定位」は、近代化の文脈、とりわけプロテスタンティズムの文脈では、違和感をもたらし、場合によっては批判の対象とすらなりえよう。なぜなら、いまこそわれわれ人間は、これまで以上に、人類と地球の将来に目を向けるべきであり、現在を耐えてでも未来を切り拓くべきだからである。この姿勢こそ、それこそ近代プロテスタンティズムの成立とともに確立した自律的個人が神と向かい合う厳しい姿のなかで、確実に醸成されてきたものであり、まさにいまその延長で、さらに大きな全人類的な問題の前に立たされていると考えるべきだからである。この見地に立てば、現在への定位、すなわち未来志向の希薄化は、まさに逸脱であり、それこそ墮落である。

以上が、続く論考を展開するにあたって、問題の所在とするところのものである。述べてきたように、「普遍」は真理の相対性あるいは別様性を見て、「未来」は現在の切迫したりアリティを前に、その意味を著しく低下したといえる。いまや「永遠の相」ないし「現世を超えた世界」は視界の外へと追いやられてしまい、視線の向かう先はますます「いま来て―触れるもの」となっている。ここで見られているものは、「そのつど」の、そして「その限り」の《現在^{いま}》である。この変化の傍らで、もはや人類が連綿と築き上げてきた伝統に見られる、「永遠」の真理や「普遍の価値」という伽藍は、崩壊したかのごとくである。旧来の世界観の長き伝統に根ざし、この変化を批判することはたやすいが、かといって、現在の姿が以前と同じような未来志向のかたちに戻る可能性を堅持し続けることも、前述した状況からして難しい。

以下では、「変化」として見られるこの二つの相を、時間軸上の議論のなかで再定式化することを試みる。そのことにより、この「未来への志向」と「現在への定位」とを対立項としてではなく、時間軸上の観念の展開として記述してみるということである。このことを通し、いま挙げた「そのつど」および「その限り」というものが、旧来の世界観との関わりのなかで（連続においてであれ、非連続においてであれ）指し示すもの抽出を試みてみたい。そこでまず、根拠として示されるものの隘路を暴いたポストモダンの主張を与件に、「根拠」の存立を時間構造のなかで論ずることから始める。

* * *

2 時間化——社会における「根拠」の存立

(一) 社会における「真理」

いまや、なにかある真理が示されると、それに対し、別の真理の可能性が指摘される。いうならば、真理は、つねに偶有的^{「コンティンゲンツト」}である (als anders möglich sein)。逆に偶有性をもとに、真理のこの様態を社会現象として見るならば、「真理」はそれぞれの文脈において、(つねに別様にも生起しうるものとして) 暫定的に存立しているということができる。その場合「真理」の真理性は、持続能力の強さ、つまり耐久時間の長さによつて表されよう。いまや誰もが信じて疑わない地動説は、五百年間も通用している／しか通用していない「真理」である。もつとも基礎的な学問の一つである数学にいたっては、ユークリッド幾何学(紀元前三世紀)すら、二十世紀初頭にはその仮設性が示されたのであつた。いずれであれ、真理は「永遠にして普遍」とはいえない。そのうえでわれわれは、この社会で、何ごとかを真理として信じ、それに定位してコミュニケーションを展開している。これが社会における真理の様態である。ならば、「これは現在において〈真理〉であり」かつ「未来においても〈真理〉であること」が社会において思念されるという事態は、どのようにして可能なであろうか。それを理解するために以下、ポストモダンの主張を出発点に、それを乗り越えるかたちで、いくつかの概念の再定式化を試みる⁽⁷⁾。

a ポストモダン

さまざまな論点があるが、ポストモダンの主張を近代的な根拠づけの不可能性という点にのみ集中するならば、次のように要約されよう。

ポストモダンの代表的な旗手であるJ・F・リオタールのマニフェストともいえる著書『ポストモダンの条件』(Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: rapport sur le savoir*, 1979)⁽⁸⁾によれば、近代とは「歴史の大きな物語」であり、そこで「人間性と社会は、理性と学問によって、真理と正義へ向かって進歩していく」とされ、「自由がますます広がり、人びとは解放されていく」と特徴づけられる。それに対しポストモダンは、世界規模で展開する情報の流通のなかで、人びとの価値観が多様化し、もはや一方向への歴史の進歩を信ずる者はいなくなつたこと、すなわち「大きな物語」が「終焉」したことを告げる。

ここから、それまで自明とされていた、あるいは前提にされていたあらゆる根拠を疑う議論が展開された。さまざまなかたちで、そうした根拠の擬制が暴かれることとなつたのであつた。要するに、もはや誰もがそれに拠つて立つことができるような「根拠」はない。

b ポストモダンの自己特権化

いま述べたように、ポストモダンは「大きな物語の終焉」をスローガンの一つとして掲げていた。ここで、「根拠がない」という主張そのものを、その主張自身に適応させる。このことより導かれるのは、かかるスローガン自体が、次の「大きな物語」となっていないか、つまり「無根拠」を暴いた議論は、「無根拠」を議論自身の根拠としているのではないか、という問いである。

こうした自己特権化を暴く実践的な手立ては、先にも行つたように、定位している当の区別自身にその区別を適用することである。たとえば、区別(正/否、真/偽、合法/不法、生/死、神/人という区別)を始動する「/」自身に、その区別を(自己)適用することである。すなわち、この正/否-区別は正しいか否か、この真/偽-区

別は真か偽か、この合法／不法―区別は合法か不法か、そして生／死―区別は生からなした区別か死からなした区別か、神／人―区別は神がなしたか人がなしたか等々、ここでは根拠の有／無―区分の根拠の所在である。「無根拠」の宣言は、自己特権化がその宣言を可能にしている。それは、かかる宣言を行う位置が隠されていることを意味している。つまり、対象に対し、特権的外部観察者の位置に立つことによって、その言明の対象から自己自身を外している（＝防護している）のである。

例を挙げよう。中世は教会の支配だったとされる。神の支配である。それはどのような機制であったか、神学の議論はさておき、社会的なメカニズムで考えるならば、「神の支配」は、なんらかの主体（支配者）が、たとえば神に成り代わることによって行われた。それは、神／人―関係の人による外部観察と、そこからの操作によるものといえる。神の意志を伝える、あるいは神より王権が与えられている（「王権神授説」という機制には、その機制を外部から成り立たせている主体が隠されている。「神の意志」として伝える人間主体、「神が授けた」ことを認定し、宣言する人間主体である。この外部観察者の位置は、それこそ暴かれるべきである。なぜなら、この隠された構造は、神の意志をコントロールする（為政者たる人間の）意志を神の名において正当化するという、矛盾・欺瞞を展開することになるからである。つまり、この機制は、神の神としての人間を、つまり神の支配者の存立を実現する強固な体制ということになる。まさに、宗教が自ら断罪すべき事態である。それこそ「冒瀆」以外の何ものでもない。

したがって、根拠の困難に関するこのような（自己特権化を伴う）指摘は、批判としては意味があるが、代替案を提出しうるものではない。たしかに、ポストモダンから発せられたこの刺激は、非常に強烈であった。しかしそれは、（批判し続ける）運動ないしプロセスの提示と表明として、その意義が認められるものといえる。

さらに付け加えると、批判というものはつねに、批判の対象となるものの存在をもって可能となる。つまり批判は、それがもつ寄生的な性質ゆえに成り立つ。無根拠の指摘は、根拠の存在を確たるものとする主張があつてはじめて、可能となつているのである。このように、一つは自己特権化という機制、二つは寄生的な性質、この二者が根拠の隘路を説くポストモダンの主張を可能にしている。

c 耐久時間

ここで、「《大きな物語の終焉》という言説が受け入れられる」ということを社会現象として捉えてみる。それにはまず、「物語の終焉」という主張が終焉して、いないことが、繰り返すならばその主張そのものが「物語」として働くことが、つまり無根拠の主張が自身を根拠にしていられる間が、「受け入れられている」条件である。この「間」は、この受容が変更ないし破棄されず維持されているという意味で、「耐久時間」といえる。

それは、かかる主張にとつて、(自己の主張が脅かされていない) 幸福な時間、猶予たる時間、そしてとりあえずの時間である。逆から見れば(時間軸の議論の場面では)、この暫定的な性格こそが「根拠」を疑わせ、「無根拠」の結果として、確信させる、その根源といえる。いずれにせよ当該の主張は、この間、「他の選択」可能性には気づかず、あるいは気づいてもそれを斥けること(Ⅱ「他の選択」可能性の否定)を通じて、維持され続ける(Ⅱ「他ではなく、この選択」という決定の更新)。「他の選択の否定」と「この選択の連続と積み上げ」が、社会においてかかる主張の持続を可能にする。

根拠としての能力は、かかる存続から推し量られる。「何百年の間も」、「これまでずっと」、「人類始まって以来」という形容が表すのは、「根拠」のこうした持続能力である。一方、それが根拠として存続しえない場合、その「根

「拋」は前面から退く。その場合それは、根拠としてではなく、ドグマとして、命令として、時には暴力に支えられることで、なおも存続しうる。あるいは、破棄される。

(2) 時間化 (時制化)

a 未来 / 過去

このように、そのつど (時点的に) 選択によって更新される「真理」の成立 (存続) を見るならば、そもそも時間の流れのなか、現在はそのものとして確定されることはない。それは、過去 / 未来という区分がつねに再生産され続けというその運動過程のなかで、回顧 / 推量されるかたちで措定されるにすぎない。逆からいえば、現在において発せられる「過去と未来」は、この「 \swarrow 」を介して示され続け動態の切片 (「現在」という微分化された時点) において描かれる「断面」を表したものである。いずれにせよ、この「 \swarrow 」が (過去と未来を繋ぐ「と」として)、つねに「現在」をそのつど (連続する暫定性として、持続時間的に) 仮設し続けていく。

b 「現在」

この「現在」は、かかる「 \swarrow 」の両翼の狭間で、つねに偶発的に、すなわち別様にもありうるが、この現在として画定 (選択) されたものとして描出されうる。「現在」のこうしたありようは、「明日」との関わりで次のように説明されよう。

まず、われわれは過去を回顧する (予想することはできない) / 未来を予想する (回顧することはできない)。また、過去に向かつては生きられず / 未来に向かつてのみ生きられる。われわれは、このようなかたちで未来に向

かつている。その進みのうえにあるそのつどの「現在」においてわれわれは、「現在」を「現在から見える過去」に関係づけ、また「現在」を「明日に繋がる現在」として構成することで、「明日」を主題化する。言い換えれば、「(現時点の)過去の未来」という現在と「(現時点の)未来の過去」としての現在が、未知の未来に向かつて突き進んでいく、その進みのなかで「明日」が組上りのぼるのである。過去そのもの、未来そのものが存在するのではなく、また現在が独立してそのものとして存在しているのではない。現在は、過去と未来という両翼の狭間で、不断の更新を展開しながら、仮設され続ける。

根拠は、こうした時制化(時間化)された構造のなかに存立する。この現在を不断に更新していくことが、永続する根拠という外観を可能にし、「永遠の真理」が成立(!)する。つまり「根拠」は、それ自身に確たる裏付けがあり、それにより「根拠」としてあることを可能とするのではなく、また、厳然たる何ものかによって支えられているがゆえに「根拠」たるのではない。それは、不断の自己更新によって根拠としての存続が可能となると、再定式化されよう。

〔補〕バックキャストイングとサステイナビリティ

一章以降、順次サステイナビリティの議論に入るが、そのまえに概念の整理をしておきたい。「サステイナビリティ」が、SDGs(「持続可能な開発目標」Sustainable Development Goals)の議論と深く関連していることはいうまでもない。その議論のなかでは、改善策を積み上げていこうとするフォアキャスト思考とは逆の、すなわちバックキャストイング思考が提案されている。これは、望まれる未来から現在を顧み、目標を達成していこうという方向性に立つ議論であり、そのような未来のために、具体的な目標を掲げ、その実現に向けて邁進することを旨とするものとされる。次章以下で行う議論では、こうしたバックキャストイング思考を、未来定位のそれとは位置づけない。

まず、バックキャストイングの議論でいわれている「未来」とは、現在から推測されるところの未来、つまり持続可能な範囲内の未来である。たとえ、放射性廃棄物による十万年後の住民の安全性を議論の出発点に据え、そこから現在すべきことを構成するとしても、それは現在の（遠い）延長に関するテーマであり、それが何万年も先のことであろうと、議論のなかでそのようなものとして主題化可能である。「未来」である。すなわち、憂慮される対象としての未来があり、次にその未来が悪しき状態に至らないための条件を提示し、その条件の実現のために現在を組み直していく、という一連の手順のなかでの議論である。要するに、（たとえそこに自然への畏敬の念が示されていようと）、見える範囲の未来から現在を語るという射程範囲でなされる、問題の対処に関するテクニカルなヴァージョンの一つである。この技術的な解決の議論（目標の設定とその達成）を終末論的世界観に接続させることはできない。人知を超えた見えない未来と超越への怖れを根拠の極におく終末（終末論的な世界観）とは、根本が異なる。「サステイナビリティ」が、従来の議論とは袂を分かつかたちで理解されるのは、それが技術的な問題ではなく、地球社会の生存条件（エコロジカルな生存条件）に基づく知の在り方を根本から変革するものであるからである。

さらに加えるならば、たしかに、次章以下で展開する「サステイナビリティ」の議論も、未来を想定可能な範囲をその射程とする。それはその限りで、いま述べたバックキャストイング思考を未来定位とみなさない理由と重なる。しかし、以下で扱う「サステイナビリティ」の議論が拓く地平は、「未来をけつして見ることができない」という、諦観の裏返し表現である。つまり見える範囲の未来に関わることしかできないという人知の限界がその根底にある。当然、「最適解」を求める議論でもない。この徹底された不可知論的性格、つまり人間の理解ないし推定能力の限界を下敷きにする議論は、目標の設定とその達成に（それがいかに必死でなされるものであろうと）傾注する技術的な話とは別物である。

ちなみにフクシマ3・11の惨事を「未曾有の惨事」とし、その事故は「想定不可能だった」として事故の予見不可能性が主張され、その後、「今度はあらゆるリスクを想定した」という宣言をもって安全な原発として各地でその再稼働が開始された一連の論理構成（―）を想起されたい。この判断は、想定不可能／想定可能のどちらに定位する議論だろうか。過去において未来を想定することは不可能であったが、現在における未来の想定は可能であるという判断は、想定可能／不可能についての議論となっていない。それは単純にいつて、想定技術の高／低に関わるものである。つまり、3・11はこうした議論（未来に向けての議論）のなかで、微塵も「未曾有の惨事」として扱われてはいないのである。未来の破滅は、想定できな

いからこそ、未来に属す破壊カタストロフである。以下、展開する「サステイナビリティ」は、このような技術的な話とはまったく関係がない。

3 サステイナビリティ（持続可能性）

以上の再定式化をもつて、旧来の「確たるものからの出発」ないしは「確たるものを目指す」という方向性に換え、未来と過去との狭間で別様にも記述しようという不確定なコンティンгент（偶発的ないし偶発的な）現在から、進んで行く」という態様を基底とする議論を展開する準備が整った。以下、この展開をサステイナビリティという視角によって示されうる拡がりに重ね合わせていくこととする。

（一）「現在」からの出発——安全 vs. リスク

そこですでに検討したいのは、現在の危機意識である。

たとえばエコロジー上の危機で考える。そこには、そもそもこのままでは地球は持続しえないという、「限界」の認識がある。それは、ある「不可能性」を、すなわちその限界を超えた先に生ずるであろう何かしらの（未来における）前代未聞の事態の存在を、（現在の想定能力の範囲内で）想定するものである。その想定に基づいて、（過去の蓄積を踏まえた）現在の選択が行われる。それゆえに、「現在において可能なことを現在において選択する」ということが、その想定可能な、したがって実際の内容となる。それはたとえば、「将来において現在ほまちえていない技術が開発されること」を予想する、といった「現在」をも含むものである。つまり、選択肢として示さ

れうるのは、「いまここでできること」であり、その射程は「できる範囲で」ということになる。要するに「前代未聞」の事態は、（それが前代未聞であるがゆえに）その内容を想定することは到底できず、したがってここで可能なのは、「前代未聞であるという事態」の可能性、つまり「想定ができない」ということの想定のみである。

これは、近年の「リスク論」ないし「リスク社会論」に呼応する。リスクとは、人間がそれに立ち向かうことができるもの（「解決できる」という意味ではけつしてない）である。そこでは、立ち向かうことができる「リスク」と、回避不能で受け入れるしかない「危険」や、あるいはそれに翻弄されるだけの「災い」とは、明確に区別（risk & danger の区別）される。

その二分（risk/danger）において「安全」は、議論から除外される。完全や完成態は議論の俎上にのぼってこない。すなわち「安全」は、一時的にその達成がイメージされるかもしれないが、架空のもの、あるいはたとえ生じたとしても刹那的なものと理解される。なぜなら人類は、その活動過程で必ずや解くべき課題と遭遇し、それをリスクとしてその処理を試みる。すなわち、つねに新たなリスクを発見し、処理を試みるのである。そのうえでさらに、かかるリスクの処理は、その処理過程でさらなるリスクを生む。たとえば、ある目的を達成するために必要な装置を設置し、その装置の故障というリスクに対処する目的で安全装置を設置するものの、次はその安全装置の故障というリスクが生ずるというようにである。あるいは、そのリスクの対処ゆえに顕在化した新たな課題としてのリスクに立ち向かう、という果敢な挑戦もこれに当てはまる。

つまりリスクが、解決されることはない。リスクの発見と処理という過程は、リスクの再生産を導く。人類の歴史は、その連続である。したがって「安全」は、せいぜいリスクとリスクの狭間で擬装されるにすぎない。あるいは、リスクが再生産され続く間、安全は擬装され続けるともいえる。

これは、サステイナビリティを表象することによって導かれる機制と重なる。現在における最高の問題解決は、いまできる最高のことである。いずれ、さらに良き解決策が登場することに期待を寄せるにせよ、その期待は現在に係留されている。期待のこの性状が、リスクが連続し、連鎖する海のなかで、かかる期待をもちながら人類が辛うじて可能なかたちで生存し続けることを示唆しうる。このように「サステイナビリティ」の射程には、「究極目的」、「絶対的価値」、「理想郷」^{ユートピア}の類いはイメージされていない。つまり、到達点としての「安全」は原理的に視野になり。そこにあるのは、あくまでも「持続可能性」である。

リスクの議論のもと、災害のない安全、戦争なき平和、差別なき平等が原理的にテーマとなることはない。もちろん到達すべきコスモスの想定もない。そのリスクをコントロールすることで、別のどのリスクを受け入れるか、そしてさらにこの受け入れたところのリスクをコントロールし……と続く。たとえば河川の氾濫を避けるためにダムを建設し、その建設のために生じた村落の消滅を受け、移住先を用意する。武力による戦争は避け、経済戦争に転換し、そこで生じた困窮に対策を講じる。出自による差別を排除し、成長過程で生じる差別に置き換える、等等。ベストではないが、つねにベターなもの（別のより受け入れ可能なリスクに転換可能なもの）が連続して模索されるといふようである。つまり、「解決」ではなく、「先送り」が採りうる途である。よりドラステックにいえば、「けっして先送りできないもの」を、なんとかして「すこしでも先送りできるもの」に置き換えていくのである。

ここにおいて完全なるもの、つまり完全態^{ユートピア}が思念されうるのは、いまのこれがベストではないということ、そして、そうでないからひたすら探求を続けていくということ、この二点による。重要なことは、この「先送り」が持続的^{サステイナブル}に行われることである。このように、不完全であることの表明が、完全さの想起を可能にする。

逆に、もし完全が表明されたとしたら、その表明はいかに不完全なことであろうか。考えてみればよい。自分は欠点のない無謬な人間だと宣言する人と、自分は欠点がある人間だと言い、そのつど欠点を直しながら、しかしまたその過程でさらに欠点をあからさまにし、それを自ら認め、さらにそれを……という人と、どちらが「欠点のない」人間だろうか。

そもそも、ある体系に属する者が、その体系の完全／不完全をいかにして表明できようか（日本語しか知らない者は、日本語の完全性／不完全性を想起しうるか？）。ゲードル問題である¹⁰。それを行うのは、先に述べた特権的な外部観察者による表明、すなわち、リスクに脅かされない位置にある観察者がリスクをそこから論じていることによる表明となろう。もはや、その擬制に後戻りすることはできない。われわれはつねに、いま、ここに、あるリスク状況において、あがくしかない。リスクを語るということは、この一連のうちの「現在」に定位することに他ならない。そこから跳び出すことはできない。

（2）「現在」から見る「未来」

次に、サステイナビリティの議論における「未来」を定式化しておこう。

未来から現在を規定するという脈絡での「未来」とは、理想郷^{ユトピア}、完成態^{コスモス}としての世界、宗教であれば天国ないし極楽という未来である。未知ではあるが、完全であり、それゆえ理念として掲げられる未来である。「現在」はそこから見て何かが不足している、とされる。かかる「未来」の視点から、まだ達成されていない安全、依然としてなくならない差別、飢餓、争いなどというように、現在の不足点が列挙され、その正常化が論ぜられることとなる。

それに対し「サステイナビリティ」は、見える範囲での未来、つまり「将来」への関与（将来への志向）を旨とする。すなわち、目を配ることができる、あるいはイメージできる範囲と時間の内における達成、つまり、そのつどの目標という範囲でコミットしうる未来である。したがってそれは、（実際にそれが可能かどうかは別にして）コントロール可能な範囲内で主題化されうる。

要するに、サステイナビリティのもとに思念される「未来」とは、今日できることを行うという仕方以外には関わりようのない、そうした未来である。可能なのは、現時点における問題把握から、次の一手を考えることだけである。そこにある「未来」とは、「明日は未来へ向けて、もつと素晴らしいアプローチがあるかもしれない」という希望であり、悪くいえば、「せいぜいその程度しか可能でない」という諦観である。この二つは、今日の最善は明日の最善ではないというかたちで結節される。すなわち、それは諦めかもしれないが、しかし、今日の最善策が明日において最善ではないからこそ、明日はもつと良い策があるかもしれない（もちろん逆の場合もあるが）という期待ないし展望が可能となる。

つまり、サステイナビリティのもとでわれわれが採りうるのは、整序された完成態^{コスモス}への途ではなく、そのつど最大限の刺激と情報を看取し、叡智を駆使し、可能な限り最善の判断をしながら、つねに一歩ずつ歩むことである。サミュエル・ベケットの言葉を借りれば、「明日は、もつとうまく失敗しよう。(Fall again. Fall better.)」ということである。そのように表現される「明日」が、サステイナビリティの議論における「未来」である。

(3) 「生」から見る「死」

先に「現在への定位」を象徴するものとして「死（の変容）」を論じた。ここでは、サステイナビリティの視点

から論及しうる「死」についての視角を整理しておきたい。

われわれが議論できる死、すなわち「生」の側から論及できる死は、終わりを意味するのではなく、現在における選択の「あとに生ずる」帰結として記述されよう。「あのときこうしておけば良かった」「あれが原因だった」というようにである。「生における選択」が死を生起させる。選択は、それがなされるそのつどにおいて、「可能態」として死を想起させる。また、われわれは自己の死そのものを見ることはできない。さらにいえば、この「見えない」ということも見えない。「死が見えない」ということが見えてしまえば、もはやそれは「見えない」ものではないからである。生きている間は見えない己の死について、それが見えない以上、「見えないものを見ることできない」ということを見ることできない（己の死を見ることができない以上、この「死を見ることができない」という状況も己は見ることができない）というのが、より精確な表現である。

そもそも、「生と死」を並列させる「と」の位置、つまり両者を俯瞰することをわれわれにおいて可能とするのは、生の位置以外にありえない。生きてそれを見ようとするわれわれは、死をそのものとして、すなわち生と死を対称的に見ることはできないが、かといって他に場所はない。さらに、「自分が死んでいない」ということを死んだことのない自分は、いかに表明できるのだろうか。「生きている」というのが精一杯である。つまり「長き生」とは、「死を迎えていないこと」ではなく、これまで存続していた己の生がこれからも「サステイナブル存続可能である思っている」という状態を指し示す表現なのである。

ここから導かれるのは、サステイナビリティの議論がサステイナビリティの外側に位置したとき、そこから示されるものは「サステイナブル」の射程（可能性という表現をもつて語ることができる射程）を超えている、逸脱しているということである。すなわち、自己の死の議論が生／死を俯瞰する位置からなされるのであれば、それは生

死の射程を超えた、いわば永遠の位置から行われている。人は不死ではないからこそ、自己における死も生も、したがって生／死の区別が、(自身の生において) 問題となるのである。人が何ごとかを為しうるのは、己の生においてであり、それを跳び越えた永遠の相から、何かを為すことはできない。つまり、己の死は、己が生きている限りで、己自身において主題化可能なのである。死に到達しない限り、到達しないからこそ、死について案じられるのである。つまり「死」とは、生の世界の出来事である。(生きている人間は)「生」を跳び越すことはできない。

(4) 超越

以上のような「現在」へ定位した理解は、脱存在論化され、機能化された議論といつてもよいであろう。それゆえに、こうした議論とはその根本を異にする、すなわち「超越」を前面に出す立場が、ここに対置される。とりわけエコロジーの問題は、まさに生きる者すべてのとつての、それがなくては何も始まりえない価値と根拠の塊そのものだからである。その存続と維持は、現在の生を意味づけ、未来への生の存在を可能にする基盤に他ならない。つまりエコロジー問題は、われわれの過去・現在・未来を通底するにとどまらず、まさにそれを超え出たところから意味づける、すなわち超越に関わるものとして議論されうるものであり、現にそうされているのである。

このような、伝統の牙城からなされる議論に対し、たしかに「科学の危機」以降展開されたさまざまな議論は、その形而上学的ないし存在論的基盤の隘路を暴き続けてきた。またポストモダンも、あらゆる根拠を問いに付した。この二つに対し決着をつけることは、一朝一夕にできることではない。どちらも厳然と相互に立ちあはだかつている。この思想を二分するような大きな問題に対し、ここで扱うべきまずもつての問題は、エコロジーをめぐる議論に「超越」が持ち出された場合の社会的なコミュニケーションの有様である。先取りしていえば、そこには擬制を生じ

させる契機が潜んでいるからである。

すなわち、「超越」を掲げるとき、たとえば自然に対しては、およそ人知の及ばないもの（神の領域に属するもの）として、畏敬の念のもとに平伏し、かつ称揚と保全の対象とするという立ち位置が採られる。ここでのまずもつての問題は、それを論じる人間の位置である。それはおそらく、超越と人間とのかかる二項関係を跳び出し、その外側から特権的な第三者として「超越」の内容を論じる位置であり、そこからなんらかの「具体的なもの」へと人間の行動志向を誘導ないし方向づけることが行われる。つまり、二者を鳥瞰し、それぞれに翻訳を行うことを可能とする外部の第三者たる位置である。

であるならば、「超越」に定位し、それへの共通理解のもとに何ごとかを行動とするとき具体的に行われるのは、超越への平伏ではなく、その超越を掲げる唱道者への共鳴であり、超越をそのように理解する唱道者に対する支持表明であり、さらには、その唱道者の提案への服従ということになる。ここにおいて「超越」が支配／服従の道具として用いられるという事態が招かれる。

そもそも超越のように高度な抽象は、その内容が（人によつて）画定されるや否や、ただちにその地位から引きずり降ろされ、人の所作の対象となる。超越がそのものとして、われわれに事細かに、また雄弁に語ってくることはない。

もつともこのこと事態は、抽象の具体化に際して、つねに生じてきたことであり、とくに目新しいものでもない。とくにテーマが地球全体に及び、議論に参加するエージェントがそれぞれのコンテクストから多種多様な文化にまたがる議論においては、ことさらそうであろう。実際、「地球環境はかけがえないものである」、あるいは「人権は永遠にして不可侵である」ということを、超越を根拠（背景）に言明することはできよう。そのうえで、「こ

れが危急の環境問題である」、「ここでこのように人権が侵害されている」という指摘を超越に基づいて行う際、いくつかの必要な（人為による）手続きが介在する、あるいは論点の抽象化が要されることは常である。そしてその一連が仮に、超越的な見地に支えられた同一の価値実現を求めるといっただけで一致していったとして、そのうえでそれに基づき、「現場」では、真逆の手段が採られるといった事態すら招いている。ちやうど、平和を求めて軍備増強／武装放棄が等価値で議論されているようにである。

このことをもって示したいのは、超越そのものに関する存在の判断やその内容についての疑義の申し立てではない。そうした問題に論及する以前の段階において、議論がねじ曲げられているということ指摘したのである。すなわち、「超越」が判断の根拠として、あるいは向かうべき目標に位置するものとして、具体的に持ち出されたとき、（意図されたにせよ、されていないにせよ）そこにはさまざまな擬制を擁す領域が用意されるという事態である。それに対しサステイナビリティの議論は、超越の如何にかかわらず、つまり超越が存在しようがしまいが、それを志向しようが等閑視しようが、導きのない未来、見えない明日へ向けて、いまここにおいて具体的に歩いてかなくてはならない、という（現在に係留された）リアリティに関わっている。

それゆえサステイナビリティの議論は、すでに述べてきたように、その（サステイナブルという）性質上、もし「超越」を根拠に備えもつ議論が持続可能サステイナブルという名称を掲げて共闘を展開していたとしても、すくなくともその議論と手放して共闘することは原理的にできない。むしろそれらは、（超越を擬装した）ある特定の意図によって、場合によっては強固なイデオロギーによって、支えられているかもしれない。

したがって、「超越」をなんらかのかたちで持ち出す（思念する）のであれば、「外部の第三者の位置」に抛らなく、すなわち擬制を伴わない、あるいはそれを排し続けるかたちで議論が示される必要がある。このことをなく

して、「超越」が超越たる地位に位置することはできない。

(5) 見えない「限界」と偶発的な「未来」

そもそも「持続可能性」^{サステイナビリティ}を語ることには、この表現に先立つ、ある「限界」の自覚がある。象徴的には、資源と地球の有限性に対する指摘であり、「成長の限界」という語がそれを表している¹¹。したがって、この限界ゆえに、(持続)可能な範囲でやるしかない、というようにである。すでに明らかのように、この「限界」には「見える限界」と「見えない限界」の二種があり、それはしばしば混同されている。

まず、サステイナビリティが議論されるのは、「この限界の内側」において、である。これは前節で述べた、サステイナビリティの議論が「見える範囲の未来」を主題化しようということの別の表現である。逆にいえばこれは、サステイナビリティの議論から、限界をそのものとして、つまり「限界」として主題化することはできないということを表している。サステイナビリティの議論がこの範囲を超えてしまうと、つまり限界をその外側から議論の対象にすると、それはサステイナブルなものとして表現されるものではなくなってしまう。限界に対する「対策」の議論に、すなわち、限界に対し、対策をもつて、その克服をもくろむ議論になる。

その位置からの議論には、自己特権化された特別の観察位置が隠されている。現状と限界とを、すなわち現在と未来とを第三者的位置から俯瞰し、たとえば「これまでのようにはいかない、このままではだめだ、すこし減速しろ」というような仕方で、「(成長の)程度の議論」を展開しうるからである。そこには、「限界」ではなく、到達点(目標として)見えている。そもそも到達点が「見える」のであれば、サステイナブルという可能性の位置に留まる必要はない。もつと確実な、堅固たる位置、すなわち必然性の位置から調整を指示し、成長をコントロール

すればよい。

要するに、見えている「限界」は限界ではない。サステイナビリティの立ち位置からは、調整を通じて解決へと至る、あるいは完全体へ到達する途を拓くことが問題なのではない。わざわざ持続可能^{サステイナブル}として語らざるをえないのは、このままでいくと「何が起るかわからない」という、その内容に対して当て所のない不安があるからである。

それは、(見えている) 限界に対する不安ではなく、見えないということに対する不安、より踏み込んでいえば「見えないということ」が何を意味するか見えない」ということに対する不安であり、したがって畏れである。さらにこの「見えない事態」は、時間上いつ生ずるかはわからない。これもより踏み込んでいえば、それは「わからない」ということを越え、そうした事態が間近にあるいは遠い未来に生ずるかもしれない、同様に間近にもおいても遠い未来にあつても生じないかもしれない、という様相を指し示す。つまり、このことが意味するのは、(未来の) 不可視性ではなく(現在に突きつけられた) 偶発性^{コンティンゲンツ}である。こうしたものが限界の「自覚」である。

もはや、内容的にも時間的にも、その先に希望があらうが絶望があらうが、そうした確定的な未来へ向けた方位づけを議論の基底に据えることはできない。したがってここでは、次のように言い換えるべきかもしれない。すなわち、「サステイナビリティ」は、つねに思念しうるものとは別様にありうる (als anders möglich sein) という様相においてのみ、未来を射程に取めることができる。そのようなものとして未来を扱うことを可能にすると。

*

*

*

エコロジーの問題は、領域的には存在するものに対してすべからず、また時間的には他ならぬ現前する危急の間

題として突きつけられている。またこの問題は、閉じた体系としての内部の作動において完結的に解決されなくてはならない。そしてこの議論には、端的にいえば、外側がない。つまり、超越の次元、永遠の次元、完全体という位相を原理的に持ちえていない。したがってこれは、連綿と続く伝統的な世界と時間ないし歴史に関する理解の刷新に関わる論点を惹き起させるものである。

それゆえエコロジは、絶対と相対、創造者と被造物、自然と人為との関係に関する従来の議論に斬り込むものとして、ヨーロッパでは神学者や哲学者をも含む議論となっているのである。日本では、こうした議論の土壌もなく、また背景も理解されていない。「見えない（未来にある）もの」を（現在において）見えるもの」として、あるいは未見の完成態コズモスに礎をおき、場合によっては単純に政策的あるいは技術的な面からのみ、あるいは道徳的な見地から論じている。それは、「科学の危機」が示したもの、およびポストモダンの指摘以前の、あるいはそう言うつてよければ、学問の域に達していない立ち位置である。

4 区別——ゆえに神を credo

以上、「科学の危機」およびポストモダン状況を、時間化された構造という視点のもとに位置づけてきた。ここで、本稿冒頭で問題の所在として述べた「未来」という観念の希薄化、そして「現在」への重点の移動という一連を、この流れに重ね合わせる事ができよう。また、未来に定位することが心情に合わず、「死」すら「現在の生」の選択の問題となるという上述した指摘も、この流れに並列するひとつの帰結といえよう。

次に行われるべきは、サステイナブルであること、すなわち持続し続けるその「動力」についての考察である。

また、この「動力」との関連で、持続に際してなされるそのつどの判断（選択）という問題がある。ここで考えなくてはならないのは、現在に定位し、そこで判断を行うときに拠って立つ指針ないし基準である。伝統的には上位ないしは広く支えられた価値、あるいはまさに超越がそこに措かれよう。逆に、そのようなものを一切持ち出さないとしたら、どこを向いて判断をなすのか、あるいはどこも向くことをせずにとのようにして判断をするかという問題が導かれる。

ここまで議論してきた「サステイナビリティ」は、この点について、新たな視点を提供すると考えられる。ここで言うのは、「区別」を出発点とする議論である。以下では、そこで示された区別の理解を基底に、それをキリスト教において展開する。それは冒頭で述べたように、私の信仰と学問とを連絡させる重要な連鎖リンケージを表すものであると同時に、なによりも私がキリスト教をして、けっして譲れない《基点⇄起点》とする理由を示すものである。

（一）区別「区別」という基点

ここまで、「現在から」議論を出発することの提案を示した。そこにおいて「現在」は、固定的なものではなく、過去と未来との差異から浮上させられる点であり、それ自身常なる現在というかたちで時間軸上を移動しゆく動点として表された。「現在から」出発するということは、現在に否応なく係留されているということを意味している。より平たくいえば、かかる時間軸に縛られているということに他ならない。つまり、その時間軸の内側に存し、そこから逃れられないものとして、「出発する」ことのみが可能ということである。「現在」とは、すでに述べたように、過去と未来との狭間に生じたところの仮設化された時点である。つまり現在が現在として顕現しうるのは、過去／未来－区別としての現在の生起である。したがって「現在から」ということを、「区別から」と言い換えるこ

とができる。

「区別から」始めることにより、ある展望が拓かれる。それは、理論に新たな展開をもたらすものと思われる。以下、より理解を得やすくするために比喩を用いて説明する。

ある空間が一本の線により区切られることにより、その空間は、なにがしかの内容を表すことを想起されたい。たとえば、一本の線が土と空とを区切り、そのことで山を表す。その線は、地でも空でもない。あるいは逆に、地でも空でもあるといえる。どちらでもよい。問題は、一本の線を引いて地／空／差異のセットを創り出すことで、山が描かれるということである。別の例として、部屋のエアコンは、設定された温度を境に入／切／区別の両側を行き来する。それは、エアコンが室温を制御しているとも、室温がエアコンを制御しているともいえる。このように、描き出されたもの、室温の維持を成り立たせているのは、それぞれ地でも空でもなく、エアコンでも室温でもなく、 \nearrow であり、それが両者間の作動をもたらし、ある成果（山として、一定の室温として）が生ずる。

この生成を可能にするのは、区別された両側ないしそれぞれの側ではなく、区別されたものの差異である。理解のためにさらに例として、膨張力の異なる二つの金属を貼り合わせて作る装置（サーモスタット）を考えてみる。この装置は、熱の変化がその膨張力の差異により一枚の金属を曲げさせることで、スイッチの切／入を可能にする。この装置の全体としての機能を働かせるのは、金属そのものではない。二つの金属間の差異である。具体的な金属の種類は問われない。ただ、その二つの間に（膨張力の）差異があること、それがこの装置としての働きを可能にする。すなわち、二つの金属を区別する \nearrow が、この装置を可能にしているのである。ここで表したいことは、それぞれの金属自体を問う「存在についての議論」（それぞれ何の金属か？）から、金属間の区別を問う「差異についての議論」（二つの金属はどういう違いか）への転換である。これは、旧来の「存在」の議論に換え、「区別」

から議論を展開するものである。

(2) 「イエス・キリスト」という区別

まずは、カール・バルトから二箇所、引用しよう。

われわれキリスト者は、……神秘的な何事かのことを考えているのではなくて、この具体的な姿を、人間イエス・キリストのことを考えている。⁽¹²⁾

時間と永遠、人間の義と神の義、此岸と彼岸はイエスによって明確に分けられている。⁽¹³⁾

キリストは神の子であり、人の子である。「キリスト教」は、その神の子であり人の子であるキリストの名をその宗教の名として採っている。このことを上記の議論に当てはめるならば、次のようになる。神／人―差異が示すものは、神そのものではなく、人そのものでなく、両者の関係Ⅱ区別である。また、預言の成就ということで人が祈り待ち望んだ「降誕」は、それが現実化した以降、降誕以前／降誕以降―区別を明確に区分する(B.C./A.D.)。降誕というこの出来事が、両翼を拓く。

聖書にある「初めに」は、このような区別の「始まり」を示している。たとえば、楽園には、罪は存在しなかった。禁断の木の実を食し、神の怒りに触れたアダムとイヴは、永遠の生を約束されていた楽園を追放される。「永遠の命」に対し、死がはじめて示される。つまり、死罪である。罪に対する罰である。以降、人の行いは、そのつど罪なき／罪ある―区別に照らし合わされる。そのとき「罪なき」とされても、その次も、またその次も、罪ある

／罪なき―区別への照合は続く。この区別において罪あるとき、その罪が償われれば、かかる区別そのものは止揚され、それは新たな区別、すなわち償われた／償われない―区別（新たな、罪なき／罪ある―区別）へと展開する。このような仕方では、罪とその贖罪との連鎖に組み込まれていく。

降誕を表す区別は、すべての基点であり、第一原因 (prima causa) である。つまり、イエス・キリストは、旧約／新約―区別を始動する根源的な「／」であり、第一原因である。「／」は、すべてをその両側に顕現化させ、すべてを（区別のあちら／こちら―というかたちで）指し示すことを可能にする基点であり、始点である。それ自身を問うことはできない。なぜなら、問いが可能なのは、その問いに先立つ区別に拠るからである。基点に先立つ区別はない。つまり、イエス・キリストに先立つものはない。「先立つもの」は、キリスト以前、コロンチイケンツというかたちで（たとえば旧約約束として）、キリストを基点として示されるにすぎない。

このことは、「時間」をも切り拓く。常なる現在において、われわれは時間上の偶有性（未来、過去がそれぞれ別様にありうる可能性）に曝されている。現在とは、現在の未来 (praesens de praeteritis) と現在の過去 (praesens de futuris) を両翼に時間のなかを流れゆく定点、「現在の現在」 (praesens de praesentibus) である。そのつどわれわれは、なにかを選択しなくてはならない。そこに「／」の両翼が始動する。

始動点としての「／」は、「現在の未来」／「現在の過去」を拓き、時間化された現在として、未来へ投企十過去への自己関係化という仕方では、常なる現在を進展させる「現在の現在」（「現在化された現在」）である。このようにして「現在の現在」は、「現在の未来」／「現在の過去」の「／」を、更新しながらぐさぐさながら、そのつど自身をアクティヴ化する、そうした（過ぎゆく）現在として構成される。そこに「未来」とは、「現在の未来」の過去として思念される「現在の現在」において、待たれるものである。繰り返すが、「未来」そのものを見えず、

見えない以上、「見えない」ということも見る事ができない。だから、「待ち望む」のである。「待ち望む」しかない。再びベケットを借りるならば、「ゴドーを待ちながら (En attendant Godot)」しかし「ゴドーは来ない！」

(3) 「キリスト教と諸学」

キリスト教と学問を「と」で結ぶタイトルを冠した書物として、大塚久雄『社会科学と信仰と』⁽¹⁴⁾とホセ・ヨンバルト『学問と信仰の世界』⁽¹⁵⁾を挙げよう。前者はプロテスタントの、後者はカトリックの信者である。単純化して言えば、前者ではキリスト教と学問がいわば並列されており、後者において学問はキリスト教に包摂されている。

そこで、「キリスト教と諸学」である。当然、そのタイトルの含意をめぐって、当初さまざまな議論があつたようである。⁽¹⁶⁾ここでは、上述した議論を踏まえて、この二者の関係を再定式化してみたい。すなわち、キリスト教／諸学―区別として考えるのである。手短に定式化してしまおう。ここでの変更は以下のとおりである。

「信仰と学問」を「信仰／学問」に、「祈りと思惟」を「祈り／思惟」に置き換える。その区別において、「／」の両側が不可逆な時間の流れのなかで、相互に関係づけながら互に関係づけられながら、そのつど「／」が生起し／消えていく。「キリスト教と諸学」の「と」は、そうした動態を引き起こす。つまり、「キリスト教と諸学」ではなく、「キリスト教と諸学」である。

一九八九年、私はこの会の初回報告の最後に、バルザックとサルトルを引いた。バルザックは、『絶対の探求』の最後で、主人公にその最期をして何度目かの「Eureka!」を叫ばせる。果てしない探求の、達成しえなかつたことを恨みながら、怨念のうちに、しかし達成を夢見て息絶えていく姿がそこには描かれている。サルトルは自叙伝『言葉』の最後で、「手に何も持たず、ポケットに何もひそませずに、労働と信仰により自分を救うこと」(引用者

による傍点)を自らの「唯一の仕事」と記した^①。

バルザックに倣うならば、当時私は、学問に對する飽くなき探求を己に課していた。そしてこの主人公の最期と自分の最期を重ねる学究生活でありたいと思つていたのでした。サルトルに倣うならば、当初私は、この「と」を、いづれかを、あるいは双方を極めていくことにより止揚可能な、あるいは統合に至ることのできる二分として彼方に置いておくものと考えていた。つまり、学究と信仰を、彼が「言葉」を通して織りなす(「読むこと」と「書くこと」を通して)即自かつ対自(an soi et pour soi)への展開に、なぞらえたのだった。

それは、いま次のように変更される。

すなわち、そのつどの「Eureka!」こそが問題であると。最終的な到達点が問題なのではない。自己が自己を構成する、そのつどの現在が問題なのであると。自らの足場を作りながら上方に伸びていく構築物は、強靱かつ巨大な支柱や足場に支えられて建てられる構築物を、いづれ抜く。その自己参照のたびに(自らが自らの構築物にプラス一階重ねるたびごとに)このような「Eureka!」を叫びたいと。そのようにあるものとして、日々進むべきである。

また、サルトルの理解には、次のものが付け加えられる。サルトルは「自由の刑に処せられている」と言う。これまでの議論で述べてきたように、われわれはそのつどの現在において選択をなさなくてはならない。選択する自由からは逃げられない。そのつどの選択の時点が、時間化された(それぞれ未来と過去に紐付けられている)ものであることはすでに述べた。現時点で己のなす選択が、その時点での己の未来を始動する。ここで「現在」は、(過去から未来へと進む不可逆な)時間の流れの水平軸と、(その水平軸に対し過去／未来を分かち)垂直軸との交点に現れる。われわれは、そのつど、生起するこの交点において、いまーここにあるー未来への望みを、描くことがで

きる。すなわち、われわれが「(自由の) 刑に処される」のは、この交点、すなわちこの十字の上であると。未知／既知、祈り／思惟の「 \sphericalangle 」は、この交点でおのずと始動しはじめる。

この十字はこのように、かかる現在において、つねに、すなわちそのつど生起し、現在を更新する。この「更新」とは、われわれが己の歩む水平軸に介入する縦軸が顕現させる現在において、そのつど、「未知の領野に向いて祈り」⇄「既知の領野のなかで思惟する」ことである。そこには、信仰と学問との、すなわち祈りと思惟との、切つても切れない交差、すなわち、この二つの交差からなる、未来を切り拓く十字が立ち上がる。

(4) \sphericalangle

この十字に真理が立ち上がる。つまり真理は、それが「そこにあるもの」としてあるのではない。真理は、そのつど、生起し／消えていく、あるいは別様なものとして示唆され続ける。それは真理を「 \sphericalangle 」が、真理そのものとしてではなく、「真理への途」という仕方で、獲得し／提示され続けることを表している。それが真理のサステイナビリティであり、サステイナブルな真理である。したがって「真理」は、ここに「真理へ」と、書き変えらるべきであろう。ポストモダンが暴く真理の隘路とは、真理のこの静態（一義的に確定しえないという意味での記述不可能性に導かれる根拠の隘路）を表したものであり、真理のこの動態（つねに別様でもありうる可変的妥当可能性）がサステイナビリティとして表されるところのものであるといえるのではないか。逆からいえば、どの「そのつど」をも内蔵する普遍的真理は存在せず（＝「ポストモダン」、真理はそのつど自己更新しゆく現在の真理としてのみ可能である（＝「サステイナビリティ」ということである）。

この一連の叙述をもって、私は己の「信仰」を明示することができる。すなわち、以上のことすべてを可能にな

らしめるのは、「 \surd 」である。私にとってイエス・キリストという事実が、それである。この「 \surd 」があることで、すべてが始まる。つまり、イエス・キリストがすべての基点であり、起点である。したがって私は、その「点」に
関して何ごとかを述べるいかなる権能も有しえない。また私にとって、そうした所作を行いうるいかなる場所も存
在しない。よりラディカルにいえば、それは「信仰の対象」ですらない。そのような穏やかなものではない。基点・
起点をどう対象化、さらには信じろというのであろうか。信じるという行為ないし形式すら、キリストをもつて可
能にされているとしたら、「信じる」と宣言することは、カテゴリー上の誤謬、すなわち越権を犯しているのである。
要するに、キリストはすべての根源であり前提である。すべては、その拓けのなかから見えてくる。

結

(1) ポストモダンのサステイナビリティ

サステイナビリティの議論は、つねに達成されないといいやり方で、その達成を志向し続ける。この理解をもつて、「ポストモダン」を、サステイナビリティという語を用いて表されるところのもの的一面(断面)の表現形態として再定式化することが可能であろう。つまり、常なる自己更新は、変化の相と不変の相が入れ替わる連続である。更新に際して改廃される相に注目すれば、それは根拠の脆弱性あるいは問題をはらむものであることの提示として表される。逆に、更新において新たなステージを獲得する相に注目すれば、それは(とりあえずであれ)不変の根拠の提案である。前者は、そのたびごとに根拠の脱構築というかたちでこの動態における絶えざる変化の相に傾注するものとして、ポストモダンの主張を表す一つのやり方として考えられよう。後者は、とりあえずであれ

不変の根拠として示されうるものに定位し、その暫定性という制約のなかで達成の可能性を模索するものとして、サステイナビリティの議論を導くものとなる。

このように両者を「常なる自己更新」のもとに並記するのであれば、ポストモダンの主張およびサステイナビリティの議論は、自己更新という動態のなかに位置づけられ、ポストモダンにはサステイナビリティの動態性のうちに回収される。

つまりこの自己更新は、それ自体が固定的ではなく可変的であるという意味で、不動の根拠を示すことはない。しかし、つねに更新されうるという意味では、常時妥当性を有しうる。可変性に支えられた、常なる（不動の）妥当性を有する根拠の提示を可能とするのである。これを、アリストテレスの「不動の動者（το κινῶν ἀκίνητον）」¹⁸を逆転し、動的であるがゆえに不動の根拠を提示しうるもの（「動的な不動」として、際立たせることもできよう。ただし、その動／不動におけるこの「／」は、けっして特権化された（つまり、自己更新を免れた）ものではない。すなわち、この動／不動―区分それ自体が更新され続けなくてはならない。ポストモダンの指摘が批判や否定にとどまるものではなく脱構築であるように、サステイナビリティの議論が行うのは、解決に対する代案の提示ではなく、解決案そのものの不可能性のうえで提示だからである。それが行われるとき、ポストモダンはサステイナブルなそれとして、自らを特権化することなく、さらに展開しうる。

（2）サステイナビリティのサステイナビリティ

いまや現代の社会においては、ある価値を志向しようとする、すぐさま別の価値が示される。何かしらの根拠を示すと、その不可能性が示される。また、確たるものとして何ごとかを絶対視すれば、ことごとく相対化される。

さらに希望の対象としての未来を描き、あるいはそのような未来に思いを抽象的に寄せることはできたとしても、それは遙か遠い未来の話であり、いまここに在る自分を取りまく具体的な、場合によつては危急の状況を、未来という視点から論ずることは難しい。

ここから生ずるのは、通時的にも共時的にも、世の中は変えられない、自分ひとりではなにも影響をもたらずことはないという無力感ないしは諦観である。さらには、無力感や諦観すら引き起こすに至らない無関心という態度や、そもそも無関係という在り方にも繋がろう。ことによるともつと根本的な問題、つまり、近代以来標榜されてきた「自律的個人」というものが、もはや廃れているのかもしれない。たしかに張り巡らされた情報のネットワーク、グローバル化された多岐にわたるコンテキスト、そのなかに埋め込まれ、さまざまな面で管理された諸関係のなかで、どうやつて「自律的」たろうというのだろうか。そのなかでは自己が背負う／背負わされるものは見えてこない。であるならば、「いまここ」に目を向け、すなわちひたすら現在へ定位し、「見て―来て―触れるもの」を手に入れ、それにすぎるのも当然であろう。むしろ、それ以外にありようがないのではないか。

「サステイナビリティ」は、ここに割って入る。

すでに示したとおり(2-1-1b)、無根拠の指摘、相対性の主張の背後には、根拠ないし絶対性が隠されている。「根拠がある」とすることの否定を根底に据え、つまり根拠として論ずる、あるいは、相対性を指摘するにあたり、その指摘を絶対的なものとして行う、このようなやり方は、議論や指摘の立ち位置が、外部で第三者的に特権化されている。

もつと拮据するというならば、上に高く掲げられたものについての議論は、それに対し肯定的であれ否定的であれ、掲げられたものに対する論評の位置を、当該の議論の外側においている。その議論の対象に、かかる議論自身を供

することはしない。つまり、これらを対象とする議論においては、「超越」も「普遍」も「真理」も、そして「神」すらも、それを鳥瞰しうる特権的な視点から言及されているのである。すなわち、自らをして「超越」を論評できる、「普遍」を論じうる、「真理」を論じうる人間として、それらに説き及ぶ。そして「神」についていうならば、被造物であるところの人間が、創造者たる神を論じるのである。

それに対し、人類危急の問題たるエコロジーの危機には、この位置、つまり特権的外部観察者の位置が、原理的に存在しない。誰もがエコロジー体系の内側に存するからである。そこに例外はない。エコロジーを論じているからといって、その議論そのものがエコロジーの危機を免れるわけではない。その危機に巻き込まれれば、議論とそれにまつわる一切も霧消する。議論の対象だけでなく、その主体も同様にエコロジーの危機に晒されているという、外部に立つ場をもちえないこの回路が、従来のさまざまな危機とは異なつた様相を（われわれだけでなく）すべてに対して突きつけている。つまり全体的、包括的、総合的な根本危機という、問題の新しいかたちが示されているのである。

同様に、サステイナビリティの議論は、その議論における対象のサステイナビリティを主題とすると同時に、その議論そのものがサステイナブルであることが前提である。つまりサステイナビリティの議論は、その外側から何ごとかについて論評できるものではない。論評するというその行為そのものがサステイナブルという枠の内側にあつてはじめてサステイナビリティの議論たるのであり、もつと強くいうならば、そこから逃れることはできない。そうでなければ、サステイナビリティの議論も、そのものとしてこれまでの他の多くの例にもれず、それ自身サステイナビリティに縛られない永続的な外部観察者と化す。

このように、サステイナビリティは、ある限界を見て、それに大々的に対処しようという話ではない。ここで「限

界」が示すのは、「こうすれば限界内に収まる」という、あるいは「なんとかして限界を引き上げる」といった（技術的な）問題の喚起ではなく、限界を外側から客観的に論ずること、の限界を訴えているのである。対象（客体）の限界だけではなく、それを主張する側（主体）の限界も問いのもとにある。人間の不完全さを指摘する人間は、それ自身が不完全であるということと同様である。いまや完全な人間を議論に備えもつ擬制が保持できないほどに追い詰められているというこの事態が、まさに「限界」として示されているのである。「サステイナビリティ」、正確には「サステイナビリティのサステイナビリティ」が浮上するのは、まさにこの箇所である。

これは、サステイナビリティの自己言及である。この自己言及は、不動の位置の標榜を排して、動的であるがゆえに達成される不動性を導く。それは、これまで静的な、すなわち厳然たる不動のものとしてその存在に立脚していたあらゆる議論に対して向けられた、力動性ダイナミックに基づく異議の申し立てである。つまり、変化することによる不変であり、自ら進化する普遍であり、自己更新を続ける根拠である。

さらにこの異議は、かかる力動性ダイナミックをもって、自己言及の問題を時間次元でも展開する。すなわち、すでに幾度となく論じてきた外部の特権的な位置からの観察という問題を、時間次元においても同様に展開する。つまり、サステイナビリティの議論は、自身が属している時間軸を飛び出し、それを外部から観察することをしない。このことが導くのはもはや（現在を外側から見ることと可能となる）現在への定位ではなく、現在からの出発である。「現在から出発する」ということは、現在が見えないことを意味する。自ら乗る船が表す姿は、船に乗っている限り、見ることはできないはずである。

むしろ現在は、すでに論じたように未来／過去の差異が、そのつどの現在を生起させるといふやり方で、顕在化される（前述、3-1-1）。その現在に、「遠い未来」はない。遠い未来は、現在から見えただけでなく、「見えな

い」と表現されることの対象にもならないからである（前述、3-3）。せいぜいその現在の前／後というかたちで示唆されうる範囲が、過去であり未来である。つまり、過去／未来が現在を浮かび上がらせるかたちで見えるものとし、現在から見た過去と未来が、主題化可能な範囲となる。この議論が示すのは、そこを跳び出して外部からそれに言い及ぶことではなく、そこから出発するしかない、ということである。

もはや明らかであろう。いまわれわれに突きつけられている問題は、「過去からの延長」を考えることで、出口が導かれるものではない。また、「理想の未来」、「素晴らしき未来」を目指す、あるいは未来へ向けてなにかしらの「到達」を目指すといった、未来への視線から解決が示されるものでもない。「サステイナビリティ」は、人間が自然とともに辛うじて自身の生を繋いでいく統一まじりの議論であり、可能な維持と存続の追求に関わる、そのときそのときの気遣いであり、一挙手一投足についての議論である。これが、「サステイナビリティ」をもって、人間の存在と知のかたちにおける根本的な変革であるとする所以である。

これは、これまで高々と掲げられてきた提案、たとえば人類に共通する目標の達成、合理的選択の遂行、歴史の発展法則に基づく実践、討議を通じた倫理の追求などは別の、あるいはそれに取って代わりうる提案である¹⁹。これが、はたして「次」を拓く導き手となるのか、それは後からしかわかるものではない。ただ、以上の論考から、このように指し示すことができたのではないか。すなわち、

われわれは、地球上のすべてが織りなすエコロジカルな関係の海を進み行く船（修理しながら航海を続ける「ノイラートの船」²⁰）、あるいは外からの補給を期待できず、自らもちうるものでのみの航海を余儀なくされる「宇宙船地球号」²¹に乗っている。その船上には、自身が進む水平軸にそのつど、継起的に未来／過去との関わりを生起させる垂直軸との交点としての（そのつど現れては消えてゆく）「現在」が顕現する。その十字の交点に現れ出る現在

において船は、見えない明日を微かに感じ取りながら、「い、ま、こ、こ、に、そ、の、つ、ど、」が つねに生起し消えゆく海を、サステイナブルに進み行くのである、と。

この《終わり》は、次の《エピローグ》に引き継がれる。

《エピローグ》——そして、船は行く (LE LA NAVE VA)

以上、三編に分けて述べてきた。それぞれ、超越を仰ぎ見ることによってもたらされる希望を、膨大なコンテクストに否応なく組み込まれる現代社会の息苦しさを生き抜く勇氣の支えを、抛つて立つ足場グラウンドを欠き、目指すべき場所トポスも見えないままに定位する現在いまにおいて待ち望むほのかな光を、自分の学問と信仰において、すなわち「信仰としての学問」という統一ユニティのもとに、表現したつもりである。そのいずれも、辛うじて示しうるもの、あるいはまさに境界に位置し、ないしは限界に関わるものとして表しうる精一杯のものであった。しかし、そのような断り書きを付したとしても、どうしても言葉では伝え切れず、かつ、なんとしても伝えておきたいものがある。最後に隠喩メタファーをもってそれを表すことで、本稿を終えることにしたい。それにはまず、我が身に降りかかったある出来事を紹介することが必要となる。

二〇一四年二月の教授会終了後の深夜、私は脳出血を起こし、救急車でそれを専門とする病院の集中治療室に運び込まれた。応急処置の後、医師に睡眠中に再出血する可能性があること、その場合、生命の危機ないしは非常に重篤な状態となるのが告げられた。病室での夜、私は恐怖から眠れずにいた。その状態を見た医師は、眠らないことによる脳へのストレスが、危険な状態に至る蓋然性をさらに高めると告げてきたのだった。

究極の選択であった。睡眠中に危機が訪れる、だからといって眠らないとさらに危険が増大するというのである。私は決意した。睡眠薬の処方を出したのであった。服用すれば、否応なく眠りに入り、意識はなくなる。つまり、服用すること、それが自分において為すことのできる最後の意志ある行為となるかもしれないのだ。自らの意志で意志を働かなくさせる、これが最期となるかもしれない、そのことを出血のせいか半ば痺れた重い頭でも、はっきりと意識したのであった。そして、薬を麻痺が始まりつつある手で口元に運んだ……。

次の「意識」は、聴覚だった。小鳥のさえずりが聞こえた。閉じた目の向こう側に、明るさがあるのを感じた。足の指を、そして次に手の指を動かしてみた。鈍くも、動くようであった。そつと目を開けた。病室の窓の向こうが、眩しかった。

*

*

*

最後はメクラオリカル隠喩的に

一艘の船がここにある。

風も波もない、漆黒の海で、私は十字クロスのマストをもった船に乗っている。行き先を尋ねることも、羅針盤で方向を定めることもない。

導いてくれる星も、陸の明かりもない。

この船はいま、進んでいるのか／押し戻されているのか、わからない。

この十字のマスクロストに力の限り、帆を張る。問題は換わる。

帆は、向かい風でも船を進ませる。

進む船は、向かい風を作り出し、その向かい風は船を進ませる。

あるいは

向かい風は、船を進ませ、その船の進みがさらなる風を生む。

進むのか／進まされているのか、どちらかはわからない。

この感覚は、いま述べた病院での出来事と重なる。あのとき私は、医者ドクターの指示で、「生きる可能性にかけて、意識を失う葉リーフ」飲んだ。それが最後の自分の意志になるかもしれないことを、しっかりと自覚した。そして翌朝があった、存在した。そのとき確実にいえたことは、この「存在」には、自分の意志の介入する余地はまったくなかったということである。この確信において、生かされたか／生きたのか、それはわからない。というより、もはやどちらでもよい。

この「事実」を、確率上の偶然と説明することもできる。では、偶然と必然を分かつもの、それは偶然なのだろうか、それとも必然なのだろうか。その問いをなくして「偶然」を答えとすることは、この「事実」に対して、なにも説明はしてはいない。そもそも人は、偶然と必然の両者を観察できる位置に立つことができるのだろうか。

また、なにかを主体とし、それが生じた自己を客体とする陳述、つまり主／客／関係として外部の特権的位置からこの「事実」を描出することは、私にはできない。すでに繰り返し述べてきたように、この三十余年の研究

生活で到達した、小さな、しかし譲れない成果は、このような外部の第三者に位置した観察の擬制と決別することであった。

そのうえで、ひとつ確かなことがある。いま私は思索し、このようにさらに何ごとかを発しようとしている。いま/まだ、私は生きている。力一杯帆を張った船に乗り、海を進んでいる。このありようは、こう表すしかない。

「そして、船は行く (And the Ship sails On)」⁽¹⁾。

これが私の「サステイナビリティ」であり、「信仰としての学問 (Wissenschaft als Glaube)」である⁽²⁾。

謝辞

創設以来の聖学院大学におけるすべての時間に、そしてなによりも皆さんとの出会いと交わりに、心から感謝いたします。ありがとうございます。

プロローグ

(1) 時系列順に、創立記念講演会「世界社会の祈り——『聖学院』を身につける」(二〇二二年一月三日)、キリスト教と諸学の会「最終章・Eia nave va /そして船は行く——ポストモダンからサステイナビリティへ」(二〇二一年一月二七日)、二〇二一年度(第三十八回) 新年教職員研修会、第一部 講演:「聖学院の夜明け——真の祈りの共同体」(二〇二二年一月五日)。本稿においては、全体の構成という観点から時系列とは別の順で構成した。また、講演原稿に基づくものの、加筆や削除および必要な変更を加えてある。

I

- (1) <https://www.seigakuin.jp/about/rinen/> および近藤勝彦「聖学院の理念」(『キリスト教と諸学』Vol. 2 (女子聖学院短期大学、一九八七年))。
- (2) シモーヌ・ヴェイユ『神を待ちのぞむ』(今村純子訳、河出書房新社、二〇二〇年) 七一頁。

II

- (1) たとえば、アンゲラ・メルケル『わたしの信仰——キリスト者として行動する』(松永美穂訳、新教出版社、二〇一八年)を見よ。
- (2) 後藤健二(ジャーナリスト)。Wikipediaにおける「評価」の項を参照。
- (3) 中村哲(医師)。Wikipediaおよび、本学柳田洋夫チャプレンによる二〇一六年一月一二日全学礼拝 (<http://seigi6.seigakuin-univ.ac.jp/Shukyō/ryokushin/PDF48yanagida.pdf>) を参照。
- (4) たとえば、ハンス・ヨナス『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』(加藤尚武監訳、東信堂、二〇一〇年)、およびニクラス・ルーマン『エコロジーのコミュニケーション——現代社会はエコロジーの危機に対応できるか?』(庄司信 訳、新泉社、二〇一〇年)を比較せよ。
- (5) ニクラス・ルーマン『グローバリゼーション』か、それとも『世界社会』か(『現代思想』二〇一四年一二月号、特

集II社会学の行方、所収) 参照。

(6) クリストファー・ストーンが展開した同名の議論が先駆的なものとして有名である。

(7) <https://jp.reuters.com/article/mideast-crisis-turkey-japan-idJPKCN0WP255>

(8) 注(5)で挙げた文献を再び参照。

(9) 土方透、アルミン・ナセヒ(編著)『リスク——制御のパラドクス』(新泉社、二〇〇二年) 一一一―一六頁に、まとめて論じておいた。

(10) ちなみに後でも述べるが、「唯一の正解」に替えて「最適解」という解のかたちもある。しかし、それを採用する立場が、その最適解を「正解」として扱うのであれば、それは、「唯一の正解」と同じ次元にある。「最適解」は、最適解として扱われなくてはならない。これは、II-4-1 a他でも述べた「相対」という主張を絶対的に、多数性を唯一のものとして論ずる、隠し持たれた自己特権化による擬制である。

(11) 近代の主体概念。すなわち、責任をもつ主体として、自らの運命と闘い、それを切り拓いていく個人という在り方。

(12) Toru Hijikata, *Das religiöse Verhalten im heutigen Japan*, in: *Informationes Theologiae Europae* 1. Jahrgang 1992, Peter Lang, S.335-336.

(13) たとえば、中東に赴任する際には、身上書に「宗教」を記載する欄がある。(ここに「無」と書くことは、あるリスク(不謹慎な人間、偉大なものに敬意を払わない傲慢で非道徳的な人間と判断される可能性が増大する)を伴うことになる。

III

(1) 初回、「パラドクスを超えて——「相対」という絶対」と「絶対」という相対」(一九八九年二月一四日)。第二回、「パラドクスを超えて(Part 2)——『神』のパラドクスと宗教対話のアポリア」(二〇〇四年一〇月二七日)。第三回、「イスラム国、シャルリーエブド、アウシュヴィッツ以後——パラドクスの彼岸」(二〇一五年一〇月二二日)。

(2) たとえば、観察の客観性は物理学において否定され、観察行為における主観の介入が指摘された(W・ハイゼンベルク「不確定性原理」、N・ボーア「相補性原理」)。ある体系が矛盾なき体系であるかどうか、その体系内部では証明されないことが明らかになった。(K・ゲーデル「不完全性定理」)。また古代から直証的な真理の体系と考えられていた

幾何学が別の可能性に曝され（ユークリッド幾何学に対する非ユークリッド幾何学の成立とその有効性）、意識によって記述されることを前提としていた諸科学に対する「無意識」の発覚とその優位（フロイト『夢判断』）など、従来前提として用いられてきた諸々の理論体系が、単なる仮説・要請にすぎないという理解をもたざるをえなくなった。こうした理論的枠組みの変更は、Th・クーンの「パラダイム転換」という術語をもって、後年、人文科学、社会科学などさまざまな分野でも常識のごとく指摘されるようになった。

- (3) 報告タイトルは、注1を参照。普遍性を固定的（絶対的）なものとしてではなく、自己進化しながら、時間の流れのなかで暫時的に獲得され、積み上げられていく普遍化のプロセスとして論じた。拙編著『ルーマン／来るべき知』（勁草書房、一九九〇年）、序章および終章、また、Toru Hijikata, Das sich entwickelnde System: Die universale Theorie in der gegenwärtigen Wissenschaften, in: *Rechtstheorie/Beih.* 12, S.291-296, Berlin (Duncker und Humboldt) 1991 により公刊。

- (4) 報告タイトルは、注1を参照。とくに宗教対話（の必要性と推進を可能にする理論的な基盤に関する諸説）について、この点から論じた。拙編著『宗教システム／政治システム——正統性のパラドクス』（新泉社、二〇〇四年）終章、また、Toru Hijikata, Die Logik interreligiösen Dialog nach der Theorie des geschlossenen Systems, in: G. Wegner (Hrsg.), *Soziologische Zugänge zu Religion und Kirche*, Baden-Baden (Ergon Verlag) 2012 により公刊。

- (5) 報告タイトルは、注1を参照。かかる視点から、このように隠された構造、ずらされた論点を明らかにした。具体的には、シャルリーエブド事件を機に議論された表現の自由と信仰上のタブー、移民政策における脱宗教政策の宗教性、テロ、ジェノサイド、死刑をめぐる議論における論点のずらし、などを論じた。未公刊。

- (6) キリスト教と仏教について、簡潔にこのことを論じているものとして、ケネス・田中による論考「アメリカに浸透する仏教」（堀内俊郎訳）<https://www.foyo.ac.jp/uploaded/attachment/8734.pdf>を参照。

- (7) 類似する試みのより詳しいものとして、土方透『法という現象——実定法の社会学的解明』（ミネルヴァ書房、二〇〇七年）における「序章：根本テーゼ」以下、参照。Toru Hijikata, Kap.A Universalität, in: *Recht als soziales Phänomen*, Berlin (Duncker und Humboldt) 2013. 同書は、法が時間的・空間的差異を乗り越えて、すなわち法が制定された時間および場所と、それが用いられる時間と場所が異なるにもかかわらず、つねにそれがそのつどの状況に

- おいて妥当するものとして現象することを可能にする機制について論じたものである。ここに示すのは、とくに「普遍性」について論じた箇所である。
- (8) ジャン＝フランソワ・リオタール『ポストモダンの条件』（小林康夫訳、水声社、一九八九年）。
- (9) 前出、IIの注(9)に挙げた文献の箇所、およびToru Hijikata u. Armin Nassehi (Hrsg.), *Risikante Strategien: Beiträge zur Soziologie des Risikos*における序論など。なお、ウルリヒ・ベック『危険社会——新しい近代への道』（東廉・伊藤美登里訳、法政大学出版局、一九九八年）がこの議論の先駆的業績である。
- (10) ゲーデルの「不完全性定理 (Gödelscher Unvollständigkeitsatz)」(「いかなるシステムSも、真であるにもかかわらず決定不能な命題Gを含む」)を参照。
- (11) ローマクラブが資源と地球の有限性に関しとりまとめた研究で、示されたタイトル。一九七二年に発表された。
- (12) カール・バルト『教義学要綱』（井上良雄・加藤常昭訳『カール・バルト著作集10』新教出版社、一九六八年）、一〇九頁。
- (13) カール・バルト『ローマ書』（吉村善夫訳『カール・バルト著作集14』新教出版社、一九六七年）、一三四頁。
- (14) 大塚久雄『社会科学と信仰』（みすず書房、一九九四年）。
- (15) ホセ・ヨンバルト『学問と信仰の世界——特に法学の場合』（成文堂、二〇〇二年）。
- (16) W・G・クレーラ『巻頭言に代えて』『キリスト教と諸学』創刊号（女子聖学院短期大学、一九八六年）、および以降の「編集後記」等に、この会のタイトルに対する、ある逡巡があったと思われる表現がある。
- (17) J・P・サルトル『言葉』（澤田直訳、人文書院、一九六四年）、一七四頁。
- (18) アリストテレスの言う、世界の運動の根本原因であり、それ自体は動かない。
- (19) G・トイブナーは、合理的選択および討議的合理性と並ぶ合理性の議論として、サステイナビリティを挙げ、それを「今日唯一可能な合理性の形式」とする。グンター・トイブナー『憲法のフラグメント——全体社会の立憲主義とグローバリゼーション』（大藤紀子訳、信山社、二〇二二年）、二〇七頁。
- (20) Neurath's boat. オットー・ノイラート（一八八二—一九四五）による比喩。大海原を、なんとか船を修理しながら航海し続けていく船を指す。すなわち、確固たる命題に基礎づけられる（「基礎づけ主義」による）のではなく、全体が

そのつど修正されながら維持・展開され続けていく体系を表す例。

- (21) Spaceship Earth. バックミンスター・フラウー(二八九五—一九八三)が人類の生存の持続可能性を議論するうえで提唱した概念。地球を閉じられた宇宙船にたとえ、資源の有限性やその適切な配分について語る際の比喩として用いられる用語。

エピソード

- (1) フェデリコ・フェリーニの一九八三年の映画タイトル、E LA NAVE VA (And the Ship sails On) より。強調は引用者。

- (2) 本稿の叙述はここで終了する。しかし、(Ⅲの末尾) および〈エピソード〉において「進みゆく船」を用いて暗喩的に示された内容について、今後の展望をわずかであれ示しておきたい。

ルーマンは、「宗教は不可欠か」という論文の末尾で「なぜ区別するか」(極めて単純化していえば、「なぜ認識するか」という問いに「未来が未知だから」との言葉をもって論述を締めくくる。ニクラス・ルーマン「宗教は不可欠か」(土方透編著『世界社会の宗教的コミュニケーション——共鳴の醸成』聖学院大学出版会、二〇二〇年、二二三頁)。

すでに述べてきたように未来が見えないところをもって、われわれが既知の世界(過去)に向かって生きることはできず、未知の世界(未来)に向かって生きる以上、本稿Ⅲで論じた「現在への定位」を経たうえで、未来への志向ということが指し示す内容を(ポジティブであれネガティブであれ)突き詰めていく必要がある。

この点について一点だけ挙げるなら、タイプナーは前掲書同頁(Ⅲの注18)においてルーマンを引き、合理性を、刺激感受する能力の強化によつて実現されるころのものとして説明している。ここにこの「能力」を、「未知なる未来」、すなわち見ることのできない「明日」を微かに感じ取る能力として考えていくことができるかどうか。おそらくこの「能力」およびその「強化」は、単なる知識および経験の蓄積や、学習能力の向上というかたちだけで説明されるものではない。すくなくとも本稿の脈絡に限っていえば、これは「祈る」、あるいは「待ち望む」という形式が、ある役割を果たしているであろうことが推測される。逆にいうと、この「能力」を主題とする社会科学的分析は、まだほとんど行われていないと思われる。本稿Ⅱ、結(四三〜四四頁)参照。

さらに精査は必要であるが、神を自己実現の途上にあるものとして理解しようとする議論（大貫隆『終末論の系譜——初期ユダヤ教からグノーシスまで』（筑摩書房、二〇一九年）の「神も途上に」と題された終章、とくにその最終節「神の自己実現」、とりわけ五二五―五二六頁）は、ここまで述べてきた「進みゆく船上の十字架にそのつど顕現する神」を見ようとする理解と接点をもちうるかもしれない。同書は、「神を永遠不変」とする通念に異を唱えるかたちで、「生成途上にある神の存在」（E・ユンゲル）、「終末論的存在論」（W・パンネンベルク）などの主張に言及している（五二六頁）。

いづれにせよこれらについては、稿を改めて論ずる（今後、さらに考察を蓄積する）必要があるだろう。