年報筑波社会学　第9号（1997），66～105頁.

《投稿論文》

〈近代性〉という原理

――〈キリスト教〉の救済戦略を手掛かりとして――

庄司　俊之

0．出発点：現代にかんする仮説

はじめに、本稿のやや込み入った問題意識について述べておきたい。

たとえばここに、現代にかかわる何らかの主題、があるとする。今日、そうではない主題――たとえば数学――がありうるとしても、ひろいいみでは、すべての主題は現代なるものにかかわっている、そう考えるのはむしろ自然であると思われる。このとき、その主題（群）は、現代、あるいは現代社会という全体的な地平のなかで生起し、かつ、その渦中で焦点化されるはずである。そうであるならば、この現代という全体性の水準への言及は、実はわれわれが無意識的にせよ、今日、つねに行なっている作業であり、そして恐らくは思考の際の不可欠な条件となっている、といえるだろう。

ところが、われわれが今たっている現代というものをつかまえようとするならば、それは、たとえある程度の妥当性をもって把握が可能だとしても、究極的には、捉えた瞬間に観察者の手からすり抜けていってしまう何かである、というほかない。これは、複数の視点による「神々の闘争」の効果として、ひとつの支配的な解釈というものが決定的にあり得ないことを指している。そこでわれわれは、全体を見透すための唯一確実な視点の不在を暗黙の了解として、だからこそ断片としての解釈に（のみ）積極的な意味があるという立場にもたったりするのだが――ポストモダンを想起せよ――、しかしながら逆にいうと、そうした断片ばかりが散在せざるを得ない状況とはむしろ、今のわれわれにとっての「絶対的」な与件である、という解釈もまた、十分に妥当なものと思わ

れる。

つまり、それぞれの解釈において不可欠な（はずの）全体性は、今日、複数の解釈の競合によってひとつの像をむすぶことはできないのだが、しかし、不透明な全体性が支配するひとつの世界として――あるいは不透明性をつよく自覚したひとつの世界として――、現代なるものは理解できるのではないか。さらにいうと、その不透明な全体性を想定するときに、――神がさだめた自明な世界や物語ではなくて――つねに先行する時間的蓄積からは区別された瞬間性（≦現在性≦「現代性」）に優先権を与え(1)、その瞬間のなかで作用する主観性（≠客観性）の競合＝闘争が「不透明さ」を高めていくという、ひとつの特殊な構造こそが「現代」の背景には存在する、こうした仮説も有効なのではないだろうか。

本稿は、このように考える地点から出発することとしたい。

1．ヒント：主観性と時間性

本稿の課題は、以上の出発点をもとにして、現代性の言説に特権性をあたえつつ、そうした言説によって自己言及的に発見されるところの現代社会というものが、いかなる原理に貫かれているか、を考察することにある。本稿は、その原理のことを〈近代性〉と呼んでおくこととしたい。もちろん、その〈近代性〉という原理のすべてを論じることはできないが、この課題のために重要と思われる材料を提示し、一定の見通しを得ることが目標である。

そこでまず、ふたつの事例を参照し、出発点のイメージを深めてみたい。ここで扱うのは、ひとつは主観性にかかわる現象学という思想（これに付随して、唯物論という思想）であり、もうひとつはフーコー（Foucault, M.）によって指摘された「現代性」という時間の概念について、である。

1）普遍としての主観性

現象学という思想は、自然科学を含むところの日常経験の自明性をいったん

すべて括弧でくくろうと企てる（超越論的還元）。だが、それを徹底すれば、現象学をさらに括弧に入れる——現象学的思考を現象学する——というように、無限背進に陥るはずである。しかし、だからこそこの思想は、自身の視点を際限なく相対化・反省でき、どんな環境条件にも左右されない普遍性を主張できる、ともいいうるかも知れない。

ところが、同時にわれわれは、この思想がきわめて歴史的に現れたことも知っている。たとえば「神の視点」を決定的に抹殺するといういみで、この思想は徹底して近代的である、といってよい。比較すると、啓蒙思想や唯物論が認識のメカニズムに注目し、そこに神殺しの萌芽がみいだせるにせよ、そこでは社会的世界を俯瞰するような、あたかも神の如き視点が堅持されていた。それに対して現象学は、超越論的主観性という人間の純粋意識にのみ遡行しようとする点で、近代思想のひとつの極点にある、とも位置づけられる。つまり、現象学における普遍的な知識の背後では、ひろいいみでの近代思想の集積が、その知識に信憑性を与え、かつ普及させる基盤として作用していた、このようにも考えられるのではないか。

この例は、述べてきたように、たとえば現代というものが一枚岩的に（つまり神のように）観察できないことを前提として諸解釈が競合するという事態が、じつは、背景的な構造の効果として在るのではないか、とする本稿の出発点に対応している。そして、ここで確認したいのは、現象学が論理的に普遍性をもつことだけではない。超越論的主観性が占める「場」というものが、今日のわれわれの経験において——また歴史的にも——ごく普通にありえるにもかかわらず、しかし、その超越論的主観性という知識の広範な普及じたいは、近代思想の集積のうえにある、ということである。

やや視点をかえて、これに関連して付言したい。現象学が対立する、もうひとつの視点としての唯物論、とくに存在被拘束性という概念についてである。この思想もまた、現象学とまったく同じいみで、否定しえない普遍性を獲得しているといえるだろう。というのも、唯物論が掲げる「意識は存在＝関係性に規定される」という定式は、それ自体ひとつの意識（主観）であり、その意識はさらに無限背進的に、まさに唯物論的によって相対化・反省され得るからである。たとえば「唯物論を棄却しようとする意識までもが存在＝関係性に規定

されている」というように、この視点による解釈は、どんな環境条件のもとでも自身の説明を貫徹できるだろう。ここにこそ「のりこえ不可能な」論理構成がある、といってよい。

このように現象学と唯物論とを並べてみると、それらは互いに還元できないものの、それぞれが普遍性を主張できることになる。そして、唯物論もまた主観性の領域に重大な関心をはらっていたことを想起すれば、むしろ、主観性をめぐる正反対の認識が同時にありうる事態こそが「普遍的」である、とも主張できるだろう。現象学的な認識と唯物論的な認識とは、——たとえば「二重の視座構造」というひとつの構造下において——同時になりたつ両側面である、という説明もまた、無数の解釈のひとつという資格でのみ、可能なはずである[2]。

本稿の出発点に再度ひきつければ、解釈する主観性の作用というものが、無数の普遍的な世界を構築でき、そして、それらの諸解釈は同時に普遍性を主張しつつ、どれもが最終的な優位性を獲得できないまま、解釈相互が無限に解釈しあう場だけが存在すること。現代という時空間は、主観性に対し、そのような能力と場所とを明確に与えている、と理解できるのではないだろうか。

2）現在性という時間

もうひとつの事例は、フーコーによるカント（Kant, E.）の再評価、そこで指摘された「現代性」という概念である。かつて「人間学的眠り」に陥ったとしてカントを批判したフーコーは、のちに、カントの論文「啓蒙とは何か」によせた講義では、その論が「現在性」（≦「現代性」）への問い（＝「現在の存在論」）を創始した画期的な作品であることを評価した[3]。フーコーによれば「啓蒙とは何か」における問いの核心とは、歴史の主題化ではなく、またデカルト（Descartes, R.）のように単に現在と関連した問いを主題化することでもなかった。そうではなく、知の実践そのものを問いつめること、つまり、私が属しているこの現在とはいったい正確には何か、その現在性とはどのようなものであり、またいかなる意味があるか、そして私が現在性について語るとき、私はいったい何をしているのか、可能な経験の現在的な領野はどのようなものか、こうした問いを初めて明確にしたというのである。そして、このカン

トのテキストは、じつは歴史的により広範なプロセスの一部でしかないとも指摘する。そのプロセスとは、啓蒙という、きわめて自己関係的な特殊な文化プロセスを指している。啓蒙は、自らを名付け、自らを過去と未来に対して位置づけ、そして自らの内部で自らが行なうべき操作を指し示した、という［Foucault, 1984＝1985:174-178］。

この事例から、本稿では、ふたつのことを引き出したい。ひとつは、フーコーが理解したカントの問い、およびその同心円上の啓蒙という過程が、述べてきたような現象学や唯物論と同様に、自らを自身の理論の枠内に位置づけうる性能をもっている、という点である。そしてもうひとつは、現象学が主観性の普遍的な位相を、唯物論が主観性に還元されない外部の普遍性を端的に主張しているのに対して、カントないし啓蒙は、現在性という瞬間的な時間の普遍性と偏在とを表現している点である。

後者についていうと、啓蒙の時間では、まず、自身を含む、過去から未来へとわたる時間次元が一方で措定されつつ、他方では、それを外部から眺める瞬間的な時点が想定されている。そして、そのような二重の時間構造のなかで、主観が直接的にかかわる「現在」という瞬間は、つねに不可避的に存在しつづけ、これこそが問うべき主題となる。このような二重の時間構造は、唯物論には潜在的に存在し、現象学では明示されている。のみならず、現象学では、主観性の普遍性を根拠づける資源としても利用されている。

確認したいのは、われわれの現代というものが、諸主観による諸解釈の競合と同時に、つねに過去と未来から断絶した現在性の時間を、様々なかたちで問いの俎上にのせる傾向をもっていることである。たとえば時間軸上に固定されて在る本質から断絶し、先立つとされる実存を、あるいは中世や近代から断絶し、しかしいまだ未来に達していない時間としての現代社会を、というように、この点は経験的に知られたところであろう。

しばしば現代社会は近代社会の延長上で理解され、その近代に特有な時間とは直線的時間である、といわれる。が、すでにみた啓蒙の時間の例からも明らかなように、その直線的時間とは単純な直線ではない。そうではなく、この直線はそれを直線たらしめる超越的な時点を不断に必要とする。だからこそ、この直線的時間が支配する社会では、近代のなかにありながら、近代とは違和的

なものとされる「現代」という時間がつねに問われることになるのである。つまり、近代社会は始発の時点から「現代社会」であった[4]。現在性という時間は、このことを示唆している。そして、その現代の把握は、つぎつぎと更新されねばならず、したがって、つねに不完全であるほかないだろう。

前者に関連していうと、自己関係性・自己言及性という形式は、自明な前提をつぎつぎとつくりかえ、そのつど現時点を再認識しつづける能力をもっている。現象学や唯物論が自身を自らの理論のなかに位置づけること[5]によって普遍性を主張できるのは、まさに自己関係的な形式によってであったろう。そして、これらの認識枠組みが普及する、つまりは信憑性をもった知識の形態へと成長するためには、きわめて自己関係的な文化たる啓蒙（等）を背景とすることが条件だったと思われる。さらに、認識・学問領域を超えて、主観性（および、そこに回収されない外部性）や瞬間的な時間性（および、そこから捉え返される時間の総体）という「制度」が普遍的・社会的に存在するための条件もまた、この自己関係性・自己言及性の形式の広範な普及であったのではないか。

2．手順：経験から論じること

本稿は、以上のふたつの例が、〈近代性〉という原理の考察のための有用な手掛かりであると考えている。しかし〈近代性〉を直接に論じることは――なぜ、そのようにいえるのか、という根拠の点で――しばしば困難をともなってしまう。そこで以下では、やや迂遠ながら、次のような手順をふむこととしたい。

ここで補助線として利用するのは〈キリスト教〉である。ただし、ここで〈キリスト教〉と表記するものは、特殊歴史的に現れたキリスト教諸派を指していない。そうではなく、プロテスタンティズム（等）という「キリスト教の自己純化運動」がめざした、到達されるべき理念としてのそれである。典型的に近代的な諸制度とされるもの――近代的主体・近代家族・資本制・国民国家・自然科学など――の成立において、この理念が、歴史的に重要な役割を担ったこ

とは、経験的に知られた事実といってよいだろう。そして、ここでいう理念もまた、歴史のなかで事実的な効果をもったのであり、そのいみでは経験の範疇に入れてよいと思われる。本稿は、そうした「経験」にもとづいて、経験から〈近代性〉の原理に接近するという手法をとることにしたい。というのも、すでに触れているように、本稿は、たとえば現象学的還元という操作の歴史性（等）を問題として出発しているからである。これは、論理的な問題ではない。むしろ、あらゆる論理が経験を密輸入しながら展開されざるを得ないのであれば、経験から論じることには積極的ないみもあるだろう。

以下、第一に、プロテスタンティズムが近代社会初期において占める位相を確認する。その際、第二に、プロテスタンティズムを単なる一宗教と見なす比較宗教論的な立場について言及しておく。そして第三に、そのプロテスタンティズムが企てた「ヘブライ化」の運動に注目し、プロテスタンティズムのなかに深く刻み込まれた「ヤハウェ神」の特質を確認する（－3．）。

だが、プロテスタンティズムが再発見したヤハウェ神は、古代ユダヤ教において果たしたのと同じ機能を、そのまま継承していると理解するべきではない。そこで、プロテスタンティズムがヤハウェ神を再発見しつつ、そこに別種の機能を付加していったことを見るために、さらに第四に、イエスの救済戦略に注目したい。重要なのは、イエスが、古代ユダヤ教の文脈に内属しながら離床を企てた点にある。そこで採用された方法論＝戦略は、近代におけるプロテスタンティズムの位置に照らしてよみ返すならば、重要な原素材としてのヤハウェ神との緊張関係を純粋に表現しているといういみで、いずれのプロテスタントの思想家にもましてプロテスタント的であるといえるだろう。この読解によって本稿は、プロテスタンティズムがめざした理念（＝〈キリスト教〉）の論理構成を得ることとなる（－4．）。

こうして抽出された〈キリスト教〉の原理は、しかし、〈キリスト教〉自身を破壊する性能をもっている。ヤハウェ神やイエスをも徹底して相対化したばあい、それはもはや〈キリスト教〉と呼ぶことはできなくなる。先取りしていうと、本稿は、ここで〈キリスト教〉の理念を否定しつつ、かつ、あらたな秩序原理（諸制度）を創発するその瞬間に〈近代性〉の誕生が見出せると思っている。いいかえると、この〈近代性〉とは、たえざる「〈キリスト教〉の否定

運動」であり、述べてきたような主観性と時間性とが成立するのは、その否定の過程においてである、と考える。現代における「不透明」な全体性、それを貫く徹底的な相対性が〈近代性〉のひとつの側面であるなら、〈キリスト教〉という経験的な理念は〈近代性〉の具体的なイメージを入手するための有用な補助線となるだろう。また、〈近代性〉の諸効果についても、ここからいくつかのことが論じられるにちがいない。

3．補助線：プロテスタンティズム・比較宗教論・ヤハウェ神

1）近代社会のなかのプロテスタンティズム

第一の補助線として、近代社会におけるプロテスタンティズムの位置づけについて、触れてみたい。

まず、近代社会の勃興を適切に測定する指標とは何か。社会史的にいえば、それは、中世社会という非近代を決定的に否定する行為規範や交通形態の出現だけが指標となるはずである。これを西欧の文脈で考えると、いくら月並みであろうとも、中世のキリスト教共同体と呼ばれる社会編成は、近代社会の対照項として、いぜん重要な位置を占めるといわねばならない。そのキリスト教共同体とは、定義的には、キリスト教の価値規範に支配された社会、とくにその理念型、ということになる。これに注目し、これを決定的に否定した最初期の指標を探すとすると、たとえば次のふたつを挙げることができるだろう。

ひとつは「宗教的寛容」である。これは、ふたつのいみで、キリスト教共同体を否定した。まず、この概念をねりあげるまでの宗教戦争の経験によって、狭義には、教皇権が完全に限定的なものとなり、そしてキリスト教への一般的で広範な信頼をも失墜へと追いやった、といういみで。つぎに、キリスト教のある一派の掲げる「真理」が、唯一の支配的な価値規範でありつづけることを論理的に否定した、といういみで。このとき、キリスト教諸派は、信教の自由を保障する上位の共同体——国民国家——のもとで「許される」存在となり、唯一の価値規範たる地位をはじめて放棄したのである。

だが、この共同体神の否定の形式＝宗教的寛容は、ほかならぬキリスト者（とくにプロテスタントの積極的な意思）が用意したことに注意したい。プロテスタンティズムの厳密主義が引き金となった宗教戦争ののち、国民国家は、キリスト教諸派の上位へとたちあがっていく。そのとき、純粋なキリスト教が生き残る手段として選ばれたのが宗教的寛容という装置だったのである(6)。

もうひとつは「人間主義」である。人間主義は、端的に、共同体神を否定する。しかしトレルチ（Troeltsch, E.）が指摘するように、人間主義を準備したルネサンスは、人間的とされる欲望を消極的に許容したのみで、それを積極的に人々の動機と位置づけることはなかった。のちの近代社会の勃興への直接的な寄与は、したがって、その外形に反してわずかに過ぎない。これに比べて、古プロテスタンティズムを生み出した宗教改革は、ルネサンスが謳歌する諸価値と正反対のものを肯定する。だが、そこで宗教的な動機づけを積極的に導入して達成された世俗内禁欲と現世否定こそは、統計的な意味で、近代社会を到来させる力として作用する。ルネサンスの遺産がふたたび開花し、宗教改革の成果と合流するのは、のちの啓蒙主義≒新プロテスタンティズムにおいてであった［Troeltsch, 1913＝1959:68-76］。

以上のふたつの例から伺えるのは、まずは、プロテスタンティズムが自身を局部として位置づけるような上位の枠組み（宗教的寛容）を自ら要請したこと、そこで展開された〈上位－下位〉の二重化運動である。そして、人間主義を実質的に復興し、近代社会を創出した（新）プロテスタンティズムが、自身が創出しつつある近代社会の「起源」としてのルネサンスを再発見したこと、そこで展開された、いわば時間軸上に自身の位置を書き込むという作業である。後者について付言すると、ルネサンスは、（新）プロテスタンティズムによって価値内容的に「生かされた」のであり、そのいみで「再発見された」といってよいだろう。

いずれのばあいでも、近代初期のプロテスタンティズムは、自身を位置づけなおす自己関係的な運動を展開したのであり、そのつど局部にふりわけられた（狭義の）プロテスタンティズムは、より上位の制度的／時間的な枠組みが成立するための不可欠な「触媒」として機能したのであった。いいかえると、プロテスタンティズムは、自身の影響のおよぶ範囲にたいして消極的に限定を加

えることによって、自身を図柄として浮かびあがらせる地平を反転的に形成したのである。近代社会を定義する指標の検討からいいうるのは、このようなプロテスタンティズムの特殊な位相である。

ところで、プロテスタンティズムとそれが準備した「枠組み」とが〈上位－下位〉〈全体－部分〉というかたちで円環をむすぶとき、じつは、そのような論理的な関係性は、たとえば「鉄道」をめぐる近代的な経験と等価である、とも考えられる。というのも、鉄道は、身体の行動半径と鉄道を利用した行動半径とを二重化し、ふたつの経験領域の「落差」を形成するのだが、その落差とは、身体の行動半径に対して加えられた消極的な限定である、と見なせるからである。つまり、近代における鉄道の経験とは、最大限に可能な行動半径の地平のなかで、身体自身の行動半径を消極的に発見するということなのである。同様のことは、近代における広範な主体的営為の成立とそれを限定する公共性概念の誕生、あるいは市場をめぐる投機と信用体系の関係などについてもいえると思われる。

あるタイプの社会的行為を繰り返して調達するものを「制度」と呼ぶとすれば、とうぜんプロテスタンティズムや以上の「枠組み」も制度――とくに信念や時間は主体形成にかかわるといういみでは最重要の制度――である。これらを検討する際、鉄道などのより広範で具体的な経験や制度も念頭においていることを、ここでは確認した。

2）「鉄の檻」と比較宗教論

本稿としては、ここまでの議論の大部分は、ウェーバー・テーゼ（「プロ倫」テーゼ）と一致すると考えている。だが、プロテスタンティズムの世俗内禁欲が近代社会の勃興を推進した、という表現は、多分に誤解をまねく恐れがある。その誤解の第一は、初期西欧近代のエートスが徐々に失われる過程としてのみ現代社会を描きだすこと。第二は、非西欧圏には近代化の針路のオルタナティブがあると妄想すること、つまり、プロテスタンティズムの影響圏を西欧にのみ限定できると見なす態度である。ここではあらかじめ、この種の誤解に対して布石をうち、本稿の〈キリスト教〉という補助線の有用性を強調することに

したい。

しばしば誤解されるのだが、ウェーバー（Weber, M.）は、プロテスタント的な宗教的情熱の枯渇を憂いて、その再導入を主張しているのではない。あるいは、かれがみた現代社会とは、単純ないみで、祝福すべきプロテスタンティズムが消失し、その倫理とは排他的な、憎むべき「鉄の檻」がいれかわって現れた社会などでもない。そうではなく、「鉄の檻」の背後には、それと分かちがたく同位対立するプロテスタンティズムの位相が——たとえ消失しようとも——つねに存在しつづける、そうした社会なのである。重要なのは、「鉄の檻」が成立するために必要だった内面的な倫理領域が、たえず「鉄の檻」によって形式的に要請されている、という点である。だからこそ、あとで述べるように、フーコーがユダヤ教のヤハウェ神をめぐって定式化した「牧人のテーマ」は、「鉄の檻」に囲まれた近代社会を貫いて遍在しうるのである。

かりにウェーバー・テーゼを疎外論的に理解するならば、「鉄の檻」は、プロテスタンティズムから完全に分離・独立して、それ自身で自己増殖する、ということになる。もちろんウェーバーは、可能性としてそうした事態を示唆しているし、そう理解しても片面では正しいと思われる。しかし、「鉄の檻」という外的な拘束具の自立は、それとは反対の内面的自由の観念の存在によってこそ可能になるはずである。後者——プロテスタント的な、内面的自由——がなければ、端的にいって、「鉄の檻」は存在しない。つまり、「鉄の檻」の自立とは、その事態と双対的に、プロテスタンティズムが担った位相がつねに再要請されつづける、ということをいみするのでる。これが帰結する効果とは、自由や抑圧の一義的な経験ではなく、双方が同時にありうるような「分裂の経験」にほかならない。さらにいえば、それを「鉄の檻」として認識する主観とそうでない主観とが分裂するような事態——神々の闘争といってよい——もまた、ここに含まれている。そのとき、内面という領域や自由の観念は、先験的で本質的な領域ではなく、あたかもあらかじめ在ったかのように、「鉄の檻」によって制度的・事後的に調達されたものに過ぎないだろう。

ウェーバーが、心情倫理を拒否し、ときには悪魔的にもみえる責任倫理を手をむすんだのは、「鉄の檻」の圧倒的な影響力がプロテスタンティズムと等価な価値規範（神）をつぎつぎと要請し、まさに「神々の闘争」が実現したから

であったろう。それは、神が全的に消失した社会ではなくて、「プロテスタンティズムもどき」が氾濫する一元的な社会というべきである。

このように見てくると、非西欧圏には「プロテスタンティズム一近代」とは異なる近代化の針路がありうると想定する立場、つまりはプロテスタンティズムを単なる一宗教として「比較宗教論」の枠組みに回収してしまおうとする態度というものは、やや単純すぎると思われる。

ここで、たとえば日本のような非西欧圏を想定するなら、次のように表現するべきではないか。列強が日本に対して近代化を強いる影響をあたえたとき、自生的な諸規範・社会編成（たとえば神道や仏教、あるいは武士道）は、中世のキリスト教共同体とまったく同じ位置価を得て、再発見されたのだ。そして、幕末の人間が近代化の運動に巻き込まれ、近代的なるものと緊張をもって対峙しようとしたときに、かれ自身の近代社会に対する違和的な部分は「西欧におけるキリスト教」と同じ機能を担ったのだ、と。（もちろん、幾多のエートス論が示唆するように、ここで宗教ドグマの差異が近代化の推進力の試金石となる、とする視点は、分析上は有用だろう）。

したがって、本稿は、非キリスト教文化による「第三」の近代化という発想はほぼ不可能だと考える。少なくとも、宗教的寛容という制度のなかに取り込まれた宗教は、教義・教典、教会組織、伝道活動など、歴史的なキリスト教の諸要素を範型とすることにより、限り無くキリスト教に似てしまうだろう。あたかも、近代化のなかの諸宗教は、敵（キリスト教）の顔に似てくる、というように。

そこで問題としたいのは、一方で「鉄の檻」を用意するみちを開きながら、他方では無数の「神々」をうみだす性能を、プロテスタンティズムが備えていたことである。では、いかにして、ふたつの性能の併存がありえたのか。それを理解する鍵は、プロテスタンティズムが歴史経験的に、いったんカトリックに潜むギリシャ哲学の要素を排除して「ヘブライ化」をすすめたこと（再宗教化／「神」概念の濃密化）にこそあるだろう。本稿は、この過程で再発見された「ヤハウェ神」の特徴のなかに、ふたつの性能を読みとりたいと考える。

3）ヤハウェ神

ユダヤーキリスト教が神に戴くヤハウェ神とは、いったい何か。それを詳細に論じたウェーバーの議論は、見方によれば、預言者の言説実践がヤハウェ神に実在性を与える技術に注目しているようでもある。

ユダヤ教の預言者は「禍の預言」を執拗に繰り返す。それは、ヤハウェ神の存在を直接に指し示すものではなかったが、あらゆる希望をいったん虚しくし、それによってかえって、よりよい時代の回帰と救済への希望を強め、そうしたいみでの教育機能を担っていた。このとき、預言という言説実践の背景にたち現れる、災いをもたらす源泉としての神は、その行為の究極目的が、ただ単に被造物の全体（狭義にはユダヤ民族のみ）のうえに自らの尊厳と栄光とを現すだけの、一個の恐るべき災害の神、すなわち「迫真的激情的神」と認識されたという。ここで重要なのは、第一に、災害という自然現象を、人格的な神の概念によって理解したその固有性であり、第二に、この段階ではまだ、ヤハウェ神は、原則的には「民族宗教の神」の域を出ないものとして想定されたことである。

だが、ヤハウェ神が降臨するはずのエルサレム神殿が征服者に蹂躙され破壊さえされたにもかかわらず、神は、それに対して何の防衛もできなかった。この決定的な条件が、ヤハウェ神にもうひとつの特殊な能力をあたえることとなる。その能力とは、神が特定の場所（神殿など）に限定されない偏在する能力のことを指している。この能力ゆえに、特定の場に現れる偶像への崇拝は禁止・嘲笑され、逆に、その偶像崇拝の禁止こそが「偏在する神」の実在性を強めていく。こうした抽象化ー普遍化の徹底によって、ヤハウェ神は、世界過程を決定する唯一神としての性格をも帯びるのである。ここでは、ヤハウェ神が基礎に「存在すること／存在しないこと」の二重性が与えられたことを確認しよう。

こうした二重性は、ユダヤ教の教義の細部にわたって、さらに深められていく。一方では、ヤハウェ神の内部において、なおも「ヤハウェ＝災害神」という古い等式が持続している。「禍の預言」はその等式に基づきながら、その等式を強化し、圧倒的な神のまえでは罪懺悔は律法の慣習によるほかないことを

強調する。アモスという預言者が契約思想を用いて以来、ユダヤの民とヤハウェ神とは一対一の関係にある。これらが意味するのは、ヤハウェ神が一民族共同体の神であるという性格である。他方、どんなデーモンも、個体やイスラエル共同体に害を及ぼすことはできない。なぜなら、災害を唯一もたらすことができるのは、比肩する神なき唯一神・ヤハウェだからである。このとき、ヤハウェ神は、すべてを一元的に定めるという、より高度な宇宙的・歴史的な普遍的地位へと格上げされている。

だからこそ、ユダヤ教では、ヤハウェ神の存在が全預言の最重要の前提となるのだが、同時にその神は、選択的にユダヤ民族と契約を結ぶという間・民族的（超民族的）な位置をも占めるようになる。そして、この個別／普遍の二重性によって、ヤハウェ神は、個別具体の現象をたえず生産する普遍的主体としての性格を際立たせていく。「行為する神」（＝人格神）とは、永続する秩序の担い手ではなく、世界過程を選択し、かつ司る神なのである［Weber, 1918=1964:475-481］。

ようするに、ヤハウェ神は、ユダヤ共同体のトーテムとして存在すると同時に、それを外部から図柄として浮かびあがらせる地平としての地位をも、明確に兼備するのである。しかし、それは神の同一性という点では形式的に矛盾を孕んでしまう（地＝図／存在＝不在）。そこでユダヤ教は、「理解可能な人格神」というシンボルへの信頼(7)を、律法や預言者の言説、あるいは偶像崇拝の禁止によってたえず調達・強化し、その矛盾を隠蔽しなければならなくなるのであった。こうしてヤハウェ神の「人格」が有無をいわざす存在している（と信憑される）のであれば、その背景を問うことはできないだろう（不可侵）。この隠蔽こそが、ヤハウェ神に孕まれた二重性の矛盾を、さらなる超越的位相へと開かれる回路から遮断するのである。したがって、ユダヤの民には、「神の意図」を間接的に表現する言説群（預言・律法など）に従いながら、それを従順に「純・此岸的」に実践することだけが要請されることとなる。ここからパリサイ的な律法主義の性格も現れてくるにちがいない。

ウェーバーは、このヤハウェ神を「家父長的君主」と呼んでいる。その際立った特徴については、フーコーが「牧人のテーマ」として定式化し、ギリシャの諸思想と対比して四点に整理しているので、ここに採録したい。第一、牧人

は大地でなく家畜の群れに対して権力を行使する。中心的なのは牧人ー群れの関係であり、大地は派生的に与えられるに過ぎない。第二、牧人は個体を呼び集め、これを導く。個体の群れは牧人なしにはあり得ない。第三、牧人の慈愛は恒常的で個別化され、最終的なものでなければならない。第四、権力の行使は牧人の義務である。牧人は羊が眠っている間も寝ずの番を献身的にし、羊の細部に注意を注ぐ［Foucault, 1981=1993:16-22］。

ここで示唆されている牧人型権力のありようは、すでにみたヤハウェ神の二重性の効果として理解できるはずである。つまり、まず、共同体の水準とそれを超越する水準との統一体であるヤハウェ神にとって、ふたつの水準の関係づけこそが中心的な課題となる。そこで、より上位の抽象水準（メタレベル）＝超共同体的神が「真理」と権力の源泉として持続的に維持されるためには、下位水準（オブジェクトレベル）＝共同体を構成する各要素がメタレベルを地平としながら、その圧倒的な支配力のもとで「図柄」として意味づけられねばならない（たとえば「選民」）。さらには、オブジェクトレベルのあらゆる個体はその意味体系の磁場へと究極的に回収されながら（たとえば「使命を負った信徒」として）、意味づけを拒む諸可能性が細心に吟味される必要がある、というように（「異端」など）。

このようなヤハウェ神が「背景を問うてはならない」人格神として実在しつづけるかぎり、人々の実践には、つねに上位水準を参照して行為することが要請されるだろう。その第一段階は、神という地平に対してユダヤ共同体を意味づけること。そして第二段階は、ユダヤ共同体という「羊の群れ」のなかで個体自身を位置づけること、である。

しかし、ヤハウェ神がそのままのかたちでユダヤ共同体の外部で受容され、広範に浸透してゆくことは難しい。なぜなら、ユダヤ教は、ヤハウェ神の一方の側面である共同体神の性格を、否定することはできないからである。だが、もし何らかの環界の条件の変化によって律法が処理できない因子が現れ、諸律法が疑われるべき局面が出現したなら、ユダヤ教という宗教体系は、内部から別様の解釈体系を生み出す可能性をもつにちがいない。それこそがイエスの救済戦略であり、かれの企ては、あるいみでは「神殺し」でもあっただろう。ここにキリスト教が成立しうる余地がある[8]。〈キリスト教〉は、ヤハウェ神

の二重性をより積極的に活用し、その性能をより全面的にひきだして、世界へと普遍化する[9]。以下では、ここまでの補助線を念頭におき、その〈キリスト教〉の救済戦略に触れることにしよう。

4．原型：〈キリスト教〉の救済戦略

1）自己言及的テキスト

イエスは、ヤハウェ神の二重性を活用しながら、それをさらに徹底して使用することによって、ユダヤ教とは別様な救済戦略を展開した。が、ここでは、イエスそのひとの言説に立ち入るまえに、かれの言説を紙上に固定している聖書テキストの構造について、あらかじめ簡単に述べておく必要があるだろう。というのも、われわれが想定しうるイエスの像というものは、聖書の文章の内容とともに、そのテキストの構造によっても規定されているからである。

注意したいのは、具体的なキリスト教諸派や、本稿が論じる〈キリスト教〉の救済戦略というものが、新旧ふたつの聖書のなかに書かれた記述内容とは一義的には等置されないことである。つまり、聖書の記述は互いに矛盾を含んでおり――のちに触れよう――、それらがひとりのイエスやひとつの「キリスト教」の像をむすぶのは不可能だ、ということである。そうではなく、とくに新約聖書に孕まれた矛盾、その矛盾の規則性こそが、それを地盤として、具体的なキリスト教諸派を派生させてゆくはずである。ここにこそ〈キリスト教〉と呼ぶべき戦略の「物質的」な基礎は存在する、と本稿は考える[10]。

この〈キリスト教〉の「基礎」、あるいは聖書の構造については、次のような表現が与えられるだろう。それは、イエスにおける救済の言説を不可欠の要素とする。しかし、その言説は、旧約聖書に対する二次的な言及であり、その言及じたい矛盾を孕みつつ、複数の福音書の併置によって、さらなる二次的な解釈に開かれている。つまり〈キリスト教〉は、もっとも中核的な要素が不確実性そのものであるという、そのような構造として在る。そして、そのときに〈キリスト教〉は、自身が発した言説を自身の他の言説との関連づけによって

意味づけるという「自己言及的な円環」を構成するのである。この構造は、無数の解釈を誘発しつつ、すべての解釈にたいして「聖書にかえること」を要求するだろう。

（付言しておくと、今日の、世界をテキストとして読み解こうとする態度や事象そのものへ還ろうという態度の背景には、透きとおった聖書の存在があるのではないか？）

こうした構造を念頭においてみると、イエスが初期「奇跡物語」では様々に伝承される治療神であり、同時に、民衆に待望されたヤハウェ神との新たな契約を告げる者であったことと、後期「受難物語」では迫害され、裏切られ、殺される存在となることとのあいだの落差について、それを単なる歴史状況の描写として理解するべきではない、ということがわかるのではないだろうか。たとえばイエスが神なのか人間なのか、聖書を読んだだけではわからない。復活があったのかなかったのかについても不明確である。むしろ、そうした中心的なドクマは、福音書による複数の証言、旧約聖書とイエスの言説との関連づけ、挿話相互のコントラストなどのあいだから、落差を利用して形成されるだろう。重要なのは、そのような落差が巧妙に配置されていることである。そのいみで〈キリスト教〉は、テキストの字義には依存しない。この落差の利用の規則性にこそ、じつは〈キリスト教〉の救済戦略にとっての最重要の鍵があると思われる。

ここでは聖書のすべてにかんして触れることはできない。が、本稿は、奇跡と受難の落差こそが、のちに続く「復活物語」および始源として捏造された「降誕物語」というキリスト教最大の謎と奇跡とを要請すると考える。本稿は、その落差のなかに〈キリスト教〉の救済戦略の核心を見出し、ここに限定して論じることとしたい。

この「核心」を論じるために、ここでは補助線として、「離脱命令／帰還命令」および「徹底命題／反対命題」という、イエスの言説の二組の「落差」をみてみよう。

2）離脱命令／帰還命令

イエスは、家族や社会をめぐって、一見矛盾したことを述べている。それが、離脱命令と帰還命令である[11]。このとき、家族や社会の背景には、もちろんイエスが立脚する原素材としての唯一神・ヤハウェが存在しており、直接にはヤハウェ神に支持された慣習や律法がある。

よく知られた離脱命令からみてみよう。たとえばイエスは次のようにいう。「私よりも父または母を愛する者は、私にふさわしくない。私よりも息子や娘を愛する者は、私にふさわしくない」（マタイ 10・37＝ルカ 14・26）「おおよそ、私の名のために、家、兄弟、姉妹、父、母、子、もしくは畑を捨てた者は、その幾倍もを受け、また永遠の生命を受け継ぐであろう」（マタイ 19・29＝ルカ 18・30）

これは、文字どおりに理解すれば、ヤハウェ神が選択した家族や社会生活を放棄し、既存の価値規範や慣習からの離脱を促しているようにみえる。しかし、他方でイエスは、家族や社会への帰還命令をも、しばしば繰り返す。とくに初期「奇跡物語」などでは、治療ののちには必ず「行きなさい」といい、家族や社会への帰還を促している（マルコ 1・40-44, 8・22-26 ルカ 17・12-19）。このような矛盾した命令は、一体いかなる態度を、人々に要求しているのだろうか。

じつは離脱命令のばあい、その発言が当為命題として語られているわけではなく、特定の社会層の人々の特定状況へ向けて発せられている点に注目する必要がある。その社会層とは、家族・財産・土地を小規模ながら所有し、通常は都市生活を営んでいるものの、都市最下層であるために都市生活の恩恵を受けず、むしろ農村的価値によって都市生活をいつでも相対化できる、そうした層のことである［荒井, 1974:122-123］［田川, 1980:211-218］。つまりイエスは、徹底してコンテキスト依存的なのである。おそらく、文字どおりに意味をむすぶ言葉を、イエスは一度ものべたことはない。「愛」という中核的な命題にかんしても、かれは「汝の敵を愛せよ」といい、一義的な意味が結実することを拒否している。

むしろイエスの命令は、一義的な当為命題を拒否することに賭けられている、

というべきだろう。つまり、その命令が企てるのは、矛盾する幾多の言説のあいだから、形式的な律法には収まらない「相対的な次元」を出現させること。そして、受け手――人々ではなく「受け手」自身――を、いったん既存の諸慣習の自明性が疑われる状況に追いこんで、「かれ自身」を呼び覚まし、その選択を促し試すこと、である。イエスにとって、離脱と帰還の双方は同時に可能なのである。かれは、そうした選択の背景に、神のより高い地平を出現させようとする。そうした地平＝神への信仰こそが、帰還命令のみならず、離脱命令をも、ヤハウェ神を裏切らない選択として意味づけていく。

3）徹底命題／反対命題

いまひとつ、いわゆる「山上の垂訓」の中心的位置を占める「反対命題」と呼ばれる6つの言説に注目したい。ここではマタイ福音書から1、2、4、6番目を引いておく。

1 あなたがたも聞いているとおり、昔の人は「殺すな。人を殺した者は裁きを受ける」と命じられている。しかし、わたしは言っておく。兄弟に腹を立てる者はだれでも裁きを受ける。／ 2 あなたがたも聞いているとおり、「姦淫するな」と命じられている。しかし、わたしは言っておく。みだらな思いで他人の妻を見る者はだれでも、既に心の中でその女を犯したのである。／ 4 あなたがたも聞いているとおり、昔の人は「偽りの誓いを立てるな。主に対して誓ったことは、必ず果たせ」と命じられている。しかし、わたしは言っておく。一切誓いを立ててはならない。／ 6 あなたがたも聞いているとおり、「隣人を愛し、敵を憎め」と命じられている。しかし、わたしは言っておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。

これらはすべて同一形式であり、旧約聖書などの言葉を引用しつつ、それに対置される命題が続くことから「反対命題」という。ただし、この例でいえば、6だけが引用文の正確な反対となっているに過ぎず、他は引用文を否定していない。むしろ、いずれの命題も、引用文のより厳格で徹底した解釈である点に注意したい。

そうした「徹底性」は、じつは、これに先立つ言葉によって、すでに告げら

れている。「わたしがきたのは律法や預言者を廃止するためだ、と思ってはならない。廃止するためではなく、完成するためである。はっきり言っておく。すべてのことが実現し、天地が消えうせるまで、律法の文字から一点一画も消え去ることはない」（マタイ 5・17-18 ）。ようするに、 124は「徹底命題」である。そして、 6 のような「反対命題」は、その延長上に現れてくるのである［荒井, 1994:39-100］。

ここでイエスは、旧約聖書や律法の徹底的な実践・遵守を命じている。しかし同時に、そうした実践のあかつきには、あらゆる人が裁かれ、姦淫し、敵であり、誓いが必ず挫折することをも暗示する。であれば、イエスは、またしても一義的な当為命題を拒否しつつ、律法遵守の究極的な挫折＝不可能性の彼方に、ふたたびあの「相対的な次元」を出現させようとしていることになるだろう。ただしイエスは、その次元に到達するためには、既存の世界の秩序を徹底して利用する以外にないことを新たに付け加えている。つまり、選択的な現世の秩序の彼方にある地平＝神――それは現世の秩序の肯定と同時に否定をも含んでいる――との出会いとは、共同体の秩序（＝図）との緊張感をもった対峙そのもののなかに存在するのである。そのときに呼び覚まされるのは、イエスの言説を受け、秩序を吟味し、階級や性や民族に拘束されることのない「かれ自身」――神を見出そうとして反動形成される「この私」――である。

4）受難・復活・降誕

では、以上を念頭におきながら、「受難物語」の極限としての「イエスの処刑」を考えてみよう。しばしば指摘されるように、イエスは、初期「奇跡物語」以来、おもに既存の体制から疎外・差別された階層に向かって語りかけ、かれらによって待望された。かれらは、のちに独立戦争を担う階層である。しかし、新たな預言者を否定するユダヤ教保守派と同様に、かれらもまた、イエスを処刑へと追いやっていく。

だが、問題なのは、イエスが殺された政治的・歴史的背景ではない。ここまで触れてきた言説の、その倫理的な意味でもない。そうではなく、イエスの言説の論理的な徹底性が、受難を処刑というかたちで完成させ、かつ、その続編

たる「復活物語」を要請しつつ、そこから逆算して「奇跡物語」や起源としての「降誕物語」を用意していく、その理路をこそ見てみたい。なぜなら、そこには、すでに触れたような、諸言説の対立形式が集約的に現れており、かつ〈キリスト教〉の中核的な操作ともいうべき、その落差を利用した救済の戦略が典型的に表現されているからである。

まず、受難の極点において、イエスは、救済しようとした当の人々からも迫害される。このとき、かれは「二重に否定された場所」に立たされた、といってよい。というのも、イエスは、ユダヤ教保守派（正統派）から否定されると同時に、ユダヤ内部の反主流的な考え方からも疎外されたからである。こうしてイエスは、地上のどの共同体にも属さない立場へ追い込まれていく。しかし、このような立場は、すでに見てきたように、イエスが人々をそこへ連れ去ろうとした場所でもあった。既存の諸制度（律法）を「相対的な次元」から見渡そうとする態度とは、人々の具体的な生をいったん否定し、かつ、その否定が別種の生のみを肯定する立場へと帰着することもまた否定することであった。たとえば帰還命令が肯定したのは、帰還すべき家族（等）だけではない。そうではなく、帰還する以前の、家族から疎外された（離脱した）状況をも同時に肯定したのである。つまり、このような二方向の肯定は、いずれかのみの肯定こそ拒絶する。そうした立場へは、ある立場とその反対の立場との双方を否定することによってのみ、たつことができるだろう。受難の終幕では、今度はイエス自身がその立場へ追いこまれていく。

このときのイエスは——自身が名乗ったことがないにもかかわらず——、さながら既存のトーテムを否定する「異教」の主として映じたかも知れない。だが、その異教は、人々の「部分的」な救済を否定することによって、あらゆる部分を含む「全体」を救済対象とした。だからこそイエスは、その救済事業を達成するためには「二重に否定された場所」にたち続けなくてはならなかった、というべきだろう。つまりイエスは、「追いこまれた」と同時に、積極的にその場所へたつ必要があったのである。その要請を完全にみたすためには、イエス自身の身体をも消去するしかない。こうしてイエスは死ぬ間際、十字架上でヤハウェ神を賛美し自らの死を完全に受容する言葉（詩篇 31 篇「主よ、我が魂をみ手に委ねたてまつる」）を唱えるが、それは、イエスを売り渡した「罪

人」をも確実に包括した地平、すなわち「全人類」という人々の全体性の外延を、救済の対象として積極的に確定しようとする意志の表現だったのであり、この言葉とともに死ぬことによって、イエスは、どの共同体をも包括した「全人類」を救い得る権利を獲得するのである。イエスの処刑は、人々が望んだと同時に、イエス自身が目指したもの、あるいはイエスの言説の論理的な帰結でもあった。

だが、イエスが消極的に追いこまれ、かつ積極的に望んだ死は、かれの死を望んだ人々の意図にたいして重大な変更を要求する。

ここで注目したいのは、イエスの死を望むという選択が立脚していた構図である。まず、ローマ総督ピラトは、ユダヤの民に対し、独立派＝熱心党のバラバか、（贋）預言者のイエスか、いずれの釈放を望むかを問うた。そこで「バラバを」という応答がいみするのは、ひとまずは、ユダヤ共同体とバラバとの同一視であったろう。12 使徒もまた「裏切り」を通過したあとであるから、単純にいえば「〈バラバ≒12 使徒≦共同体〉≠〈イエス〉」という選択状況が成立していたことになる。

イエスとバラバとは双方不可欠な二肢的な選択肢であり、さしあたっては、いずれの選択もあり得る状況が提示されている。だが、重要なのは、その一方の選択肢であるバラバが選択＝救済され、それが共同体、さらには人類全体の救済へと連なるためには、他方の選択肢であるイエスが決して選ばれず、しかも、選択されなかったこと自体が否定されねばならない、ということである。なぜなら、そもそもイエスが選択されれば、バラバ（≦共同体）は見捨てられたことになるので、イエスはまず死ななければなたない。しかし、バラバ（≦共同体）の生とイエスの死とが等価交換され、そこでイエスが「選ばれなかった選択肢」（＝死）としてとどまり続けるのであれば、それは一個人・一共同体のためになされた、ただの一回的な犠牲の意味しか持つことができないのである。そうではなく、その死が、間・共同体的な領域を覆う救済のシンボルへと飛躍するためには、述べてきたように、イエスが「迫害された人」から迫害されることで「二重に否定された場所」に立ったのと同様に、イエスの死それ自体が徹底的に相対化され、単純な死としての意味を否定されねばならないだろう。つまり、救済事業が共同体から全人類へと二段階的に展開されるのに対

応して、イエスも二段階的に死なねばならないのである。いわば、殺害された事実をも殺害すること。つまり、救済戦略を実現しようとする意志が「『イエスの死』の死」＝「永遠の生命」を必要とし、そこで「復活物語」が現れてくるのである。この「復活物語」こそがイエスの救済戦略を完成するであろう。

重要なのは、イエスを単に殺そうとした人々の行為が、イエスの復活を望む人々――ここにはイエス自身も含まれる――の行為と、外見上まったく同じであるということである。いずれの立場でも、一度はイエスを「殺す」はずである。しかし、「二度の殺害」＝復活の主張がいみするのは、かれを積極的に殺そうと意志した人々でさえ、結果的に「救われている」ことにほかならない。これこそが、特殊な意志をもった人々だけの救済を否定する、間・共同体的な救済の含意であるといってよい。積極的に殺そうとしたはずが、じつは、知らぬ間に救済されているかも知れないこと。全人類を救済の地平に組み込んだ〈キリスト教〉がこの世界にもたらした「事実」とは、このような意味の反転の可能性にほかならない。ようするに「イエス以後」、人々の殺そうとする意図もまた、逆説に追い込まれたのであった。あとはその意味に「気づくこと」（＝信仰）だけが問題となる…。

このような「復活」における、死の超越者・イエスの像は、さらに、それを補填する起源神話＝「降誕物語」や様々な奇跡の神話を招きよせていくだろう。ただし、その降誕もまた、ふたつの矛盾する可能性に開かれている。ひとつは、イエスを「ダビデ王の子孫」とするもの、もうひとつは「生まれながらに神」とするもの、である。ここでもまた「イエス＝神（≠人間）」の図式は一義的には決定できず、イエスが神であるかどうかじたいが相対性へと開かれている。そこで、イエスが神となるのは、その相対性を前提にして、信仰による選択がなされたときのみである。こうしてイエスの人性と神性とが交錯する場であった十字架は、信仰によって神を選択し、かつ神によって試されるシンボルとなっていく。だが、重要なのは、じつは逆である。というのも、イエスを神と見なさない立場もまた、すでに聖書に記述済みだからである。つまり、どのような立場をとろうとも、聖書の記述に内属してしまう、という構図がここには在る。〈キリスト教〉は、綿密かつ周到に、その救済対象を回収しようとする。

5）救いと呪い

イエスの救済戦略をまとめておこう。イエスはまず、様々な言説によって、既存の制度をそのつど相対化する。ただ、その相対化は、制度への徹底した内属によって得られるものある。そして、相対化が慣習の外部を見渡す地平を切り拓くとともに、同時に、その地平を支持する者としてのヤハウェ神を抽象化する。かつ、神を認識し神と一対となって析出されるところの、階級・性・民族を超えた「私」という存在を呼び覚ます。イエスは、この「私」を救済されるべき対象として、また、救済という関係性を通じて神とむすびつく者として、明確に浮上させていく。

この「私」というものは、既存の制度にたいして「二重に否定された場所」にたっている。それは、やがて、イエスが示唆する救済対象＝全人類へと連なっていくための単位である。イエスは、神という全体性を開示しながら、そこに共同体を超えた「人類」という全体性を重ね合わせ、その「人類」に包括されるはずのすべての人々のなかの「私」を呼び覚まして試そうとする。

いいかえれば、この救済戦略は、たえず全体性の水準を構成しながら、そこに含まれる個体という要素を残らず回収することに力を注ぐものでもある。それは、ヤハウェ神がもっていた二重性および牧人型権力を、さらに徹底して使用したものと見なせるだろう。かつて「背景を問うてはならない」とされたヤハウェ神は、イエスが律法の相対性を明るみに出すことによって、その背景の無根拠性をいったんは露呈する。だが、ヤハウェ神は、自らの二重性を利用することで、まんまと生き残っていくこととなる。一方で、ヤハウェ神の超共同体的な要素は、そのつど構成される抽象的な地平へと高まっていく。他方、トーテム神としての要素は、相対化をつうじて、より具体的な個別場面での選択を許すものと化し、やがて細分化され解消されながらも、ついには選択の帰属点としての「私」という個体を発見するにいたるだろう。こうしてヤハウェ神は、唯一神自身の内部での二重性から解き放たれ、「神ー私」という円環へと展開する。

そのとき、試され信仰し行為する「私」という個体の主体性は、神を実在化せしめ、同時に神によって意味づけられている。神という地平を背景とした

「図」として、この円環に閉じ込められた「私」は、永久に「祝福される」にちがいない。しかし、知らぬ間にも祝福されているかも知れないという「事実」は、「呪われている」ことと同じことを意味しているのではないか。

5．ふたたび出発点：〈近代性〉という原理

1）不純物のシリーズ

歴史的に回顧すれば、正統・異端の双方を含むキリスト教諸派は、不確実な中核としてのイエスの言説に対して、特殊歴史的な文脈のなかで解釈を与えることで成立してきた。つまり、ここまで見てきたイエス＝〈キリスト教〉の救済戦略が、純粋なかたちで露呈されたこと、あるいは純粋型が支配的であり得たことは、近代以前、歴史経験的にはなかったといっていい。いいかえれば、具体的なキリスト教諸派は、いわば〈キリスト教〉を不純なかたちでしか実現しないということになる。

しかし、具体的なキリスト教の意味体系が不純であるからこそ、そのコンテキスト依存的に導入された不純物を取り除いて、理念としての原型を回復しようとする〈キリスト教〉の原理主義的な自己純化運動は、つねに繰り返しあらわれる可能性をもっていた。それが特殊歴史的な条件のなかで偶然的に発露したものが、プロテスタンティズムである。そして、プロテスタンティズムの形態が、もっとも自身の中核的原理たる〈キリスト教〉の純粋型に漸近するがゆえに、具体的なキリスト教諸派、とりわけ支配的なそれとしてのカトリックに対して、原理的な水準でもっとも打撃を与え得たのであった。だが、その衝撃は、やがてプロテスタンティズム自身へと跳ね返ってゆくだろう。

ここでは念のため、プロテスタンティズムにいたるまでの、不・純粋形態のシリーズを確認しておきたい。ここでは、1) パウロ（Paulos)、2) アウグスティヌス（Augustinus, A.)、3) ルター（Luther, M.)、を簡単に比較する[12]。

人々を価値的に認識する「罪人／義人」という枠組みに注目すると、まず、パウロにおける罪と義とは、まったく「異質」なものだった。パウロのいう罪

は、イエスの贖罪によって過去に精算されたものであり、未来においてふたたび罪が侵入してくることこそが防がれなければならなかった。そのときに義は、罪からは明確に区別された概念である。このばあい、罪と義とを峻別する基準への信憑が、素朴になりたっている点に注意しておこう。

つぎに、アウグスティヌスでは、罪と義とは「対立」する。この対立では、一方が他方を可能にする。つまり、罪と義とは、意味的には相互に規定しあう、そうした連鎖のなかにあるということになる。ただし、アウグスティヌスのばあい、この対立のなかにあっても、罪は罪、義は義という、意味的な同一性は保たれるのであり、ここから「部分的に罪人、部分的に義人」という認識が生まれてくる。ここでは、罪や義の意味の同一性が存在している点に注意したい。

これに対して、ルターは、罪と義とを「統一」する。つまり、義は同時に罪なのである。未来においてふたたび罪が侵入してくる可能性があるならば、相互規定的に、義の侵入もありうるはずである。その未来に対峙する「我」は、ふたたび相互規定的に、罪人でもあり義人でもありうる。なぜなら、罪の侵入を待つとき、かれは義人であり、義の侵入を待つとき、かれは罪人だからである。今という瞬間、かれがいずれであるかを決定するのは神をおいてほかにない。しかし、「我」が人間（≠神）である以上、神の意図を知ることはできないはずである。であれば、神の次元とは違和的な次元で思考しているこの「我」は、「義人にして罪人」である原初的な状態のまま、神のまえにさしだされているに過ぎないことになる。

このように比較したばあい、パウロやアウグスティヌスは、質・量・時間・空間などのいずれかを、自明な尺度として利用しながら「罪／義」を区別している、というべきだろう。つまり、不純物を混入しているのである。それに対してルターには、徹底してそうした不純物を排除しようとする態度が見てとれる。このいみで、プロテスタンティズムは〈キリスト教〉の純粋形態である、少なくともそれを志向した、といいうるだろう。

こうした純化運動が開始され、人々の行為を広範に捉えたことの前提には、素朴にいって、中世のキリスト教がよってたつ時空間が自明性を失うこと——たとえばペストによる世界の崩壊体験、あるいは市場の普遍化など——、これらがあったことはいうまでもない。そして、この条件下で、さらにキリスト教

信仰に内在しつつ、イエスの言説を徹底して読みなおす作業が必要であった。そうした作業は、おもにふたつの水準で行なわれるはずである。ひとつは、徹底した神学論争の水準で、もうひとつは徹底した信仰実践の水準において、である。前者こそがプロテスタンティズム、後者が千年王国運動（等）[13]として現れてくるだろう。いずれも〈キリスト教〉の純化運動としては等価である。そして、このふたつが人々の行為を理念的／実践的な水準で駆動することをつうじて、やがては近代社会が建設されることとなるのだが、それは目指された世界とはまったく異なるものを実現していくこととなる。

2）反復する危機／復活する神々の檻

さて、本稿は、ようやく〈近代性〉という原理を論じるための端緒を、わずかながら得ることができた。〈キリスト教〉の救済戦略は、やがて〈キリスト教〉自身の同一性を徹底して否定するほどにまで展開され、その過程で〈近代性〉をうみだしていくであろう。その〈近代性〉という原理の誕生とその効果について、ここでは、かすかに垣間見ることにしたい。

繰り返すように、〈キリスト教〉における救済戦略の要点とは、ユダヤ教における「神への従属」のより普遍的な適用を可能とする装置として、信仰する「私」（主体性）を析出し、これを試すということであった。それがルターによって再定式化されたものが「『奴隷的意志』＝『キリスト者の自由』」の図式である。このような「従属の対象となる全体性」と「主体性が準拠する個別的な地点」とが正確に円環をむすびながら対応する図式、つまり〈全体性ー個別性／主体性ー従属性〉の円環は、ユダヤ教において確認され、〈キリスト教〉のなかでこそ全面的に展開されたのだった。しかし、このとき、従属性と主体性とを安定的に繋ぎとめるべき神というシンボルが決定的に消失したとしたらどうなるか？

たとえばルターのように、徹底して神と「我」との関係を問い詰めていったばあい——問い詰めたからこそ——、ある具体的な行為が義を意味するのか罪なのか、ということは、決定不能となっていく。それは、行為を律する機能を神がもてなくなることをいみするだろう。つまり、このときに神は、義や罪の

観念を現世に供給する資源にはなり得ても、具体的な行為の世界からは完全に放逐されているのである。神は、ただひたすら信じるか否かの対象にまで抽象化され、そして「円環」を繋ぎとめる機能を喪失する。

そのことはまさに、述べてきたような、ヤハウェ神以来の二重化の能力の帰結であったろう。二重化による抽象的な存在への上昇は、究極的には、神を、具体的な意味を何ら結実しない次元にまで高めていくからである。そして、このような神の観念の徹底した抽象化は、一方では、キリスト教を、かつてない新たな環境に適応させるために、個別のキリスト教信仰を意味づけ許容し保証するための上位の水準＝場を形成する力として作用する。その水準は、神を信仰しない可能性を含んだ地平として構成され、その地平のなかでは、信仰の意味も不信仰の意味も、双方が等価なものとして現れるはずである。これを具体的な制度として表現したものが「宗教的寛容」にほかならない。他方、信仰の諸形態が同居するなかで、具体的な行為の水準を占拠するものは、述べたように、神ではありえない。ならば、その神が消失した残余領域には、神ならぬもの＝人間こそが、招き入れられることとなるだろう。これが「人間主義」である。

いずれのばあいも、純化したプロテスタンティズムという触媒によって反動形成された価値・制度である。このように、近代的な制度（信教の自由／人間主義）の背後には、いわば抽象化したヤハウェ神の位相——それは具体的なヤハウェ神である必要はもはやない——が、つねに貼りついている。だからこそ、プロテスタンティズムは、近代的な制度のなかでも、もっとも適応的に生き残っていくことができるのである。逆に、具体的な行為を志向する千年王国運動は、近代の幕開けを促す役割を果たしたものの、その具体性ゆえに、この制度のなかでは生きていくことが難しい。〈キリスト教〉のふたつの純化運動のうち、プロテスタンティズムに適合的な制度が選択されたからである。そのために、この選ばれなかった選択肢、すなわち、この種の原理主義的な運動——イスラームも含めてよい——は、近代社会よって抑圧された存在として、その最大の挑戦者として、何度も繰り返し噴出することとなるのである。

だが、注意したいのは、プロテスタンティズムに適合的であるからといって、社会そのものがプロテスタント的になったわけではない点である。ヤハウェ神

やイエスというシンボルは、社会の全域を統合する機能をもはや決定的に失くしている。しかしながら、それらのシンボルを必要としないにもかかわらず、形式的には、その位相が要請されるはずである。本稿は、そうした事例を宗教的寛容や人間主義のなかに見てきたのであった。このような〈キリスト教〉の形式を徹底した地点に現れた、〈キリスト教〉を否定する形式のなかに、われわれは〈近代性〉という原理の出現を見てとるべきであろう。

この〈近代性〉という原理は、第一に、円環から解き放たれた主体性それじたいに自己目的的な尊厳を与えることを帰結する。それは「二重化」の徹底と神の失効の結果、自明な神＝地平を前提しない場において、かつて一要素に過ぎなかった主体性が自ら地平をつくりだす性能を必要としたことに由来する。認識的な地平をも自身が形成するという点で、この主体性は「超越論的な主観」である。主体性＝主観性は、何者にも根拠を求めず、自らが自らを神格化するという、神の能力を分与した制度領域といってよい。ここに近代的ないみでの主体性＝主観性が成立する。

しかしながら他方、すべてのものが神のようであり得るということは、どれもが神ではない事態をいみするだろう。このことは、人々に両義的な経験を強いるはずである。そのときに、神としての主体性＝主観性の経験の対極に現れるものは、人々を従属化せしめる他者的な力であり、またその力の自己目的的な物神性である。この力の最大のもののひとつが、時間構造であるだろう。主体性＝主観性の本質が瞬間的な実存であるとすれば、その瞬間をつぎつぎと無化する力として、この直線的な時間構造は現れるのである。

〈キリスト教〉は、その中核的な教義において、終末という特異点——イエスの二度の殺害＝復活は終末と等価な特異点である——から逆算して世界を意味づけるという操作を行なってきた。その際には、神への信憑こそが、人々の認識（時間認識）の地平に対して明確な「限界」を与えていたのであった。だが、その終末をもたらす神が現れないのだとすれば、決して終わらない時間の流れだけが、人々に残されることとなる。つまり、神の不在の可能性というものが、その限界のさらに先へと地平を延長する可能性を開くのである。そして、たえず地平をその先に見出してしまうこの運動こそ、直線的な時間を構成する原理なのである。

ここではルターのように、従属が同時に即、主体性を意味づけることはあり得ない。それにかわって、否応なく従属せざるを得ない、圧倒的な力ですすんでいく直線的時間だけが、まずは、主体性＝主観性とは無関係な次元にたち現れる。そして、そこでは主体性＝主観性が「失われたもの」として事後的に経験されるという構造が支配的となる。つまり、あらかじめ遂行されていたはずの「主体への疎外」（瞬間的な主観性の成立）が、事後的な「主体からの疎外」（時間構造のなかでの帰無）によって発見され、しかしながら、その主体性へは絶対的に到達できないという経験が構造化されるのである。それは、特殊個別の主観性を時間構造上の因子として回収してゆく過程のようにも見えるだろう。神としての主体性＝主観性は、ここでいったん挫折するかに見える。

だが、このように主体性／従属性がいったん「円環」から解き放たれて分裂し、そのうえで再度むすび付けられている〈近代性〉の回路のもとでは、時間への従属化が、そこで終結を迎えることはない。そうではなく、ふたたび主体性を回復しようとする運動が、繰り返し企てられることになるのである。なぜなら、自己目的化した主体性＝主観性は、圧倒的な時間構造のまえでなお主体的でありうるのであって、これらをすべて構造の因子として回収することはできないからである。むしろ、回収できない要素こそが〈近代性〉の構造においては要請されている、といってよい。

ここで、繰り返し出現するのが「危機の言説」である。その「危機の言説」の特徴は、つねに危機が二度目であるという点にある。そうした言説は、主体性が挫折する危機の経験を過去に想定し、いままたその危機が訪れつつあることを主張する。たとえば疎外論者は、疎外された状況をすでに知っている。でなければ、疎外を告発することはできないはずである。と同時に、そのときかれは、主体的な経験が何であるかさえ知っている。でなければ、疎外を告発することはできない。のみならず、かれは今、主体性をわずかながらも経験していなくてはならないだろう。このような条件をみたして初めて、かれは、疎外がふたたび実現しようとしていることを告発できるのである。このことは、たとえばフッサール（Husserl, E.）の「危機論文」にまで通底している。

しかし、完全な危機の実現とは、主体性を完全に無化してしまうものであり、であるならば、そのような危機を、現存する主体が知っているはずはない。し

たがって、迫りくる危機の予告は不可能なはずだろう。ようするに、危機の告発者は、危機が何であるかを、この現在の時点から、想像＝創造しているに過ぎないのである。逆に、主体性＝主観性のまったき姿を想像＝創造するからこそ、危機の告発が可能になるのだろう。だが、だれもが神たりうる近代において、そのような主体性＝主観性の経験を、唯一確定できる視点などはどこにもない。

おそらく「危機の言説」は〈近代性〉という原理のひとつの効果である。つまり、〈近代性〉が〈キリスト教〉における神の審級を徹底して抽象化し、その審級に具体的な神が代入されることを否定し続ける結果、かつての〈主体性－従属性〉の安定的な円環を解体してしまい、いまや存在するのは円環ではなく、それらの「亀裂」のみとなった。だからこそ、その亀裂を主体が知覚するや否や、そのたびごと、あたかも本来的で先行するものであるかのように偽装された主体性の観念が「始源＝過去」から呼び戻されて再導入され、それを手掛かりとして、亀裂を埋め合わせようとする態度が現れてくるのである。「危機の言説」は、そのひとつの例に過ぎず、こうした補填の態度はより広範に、歴史的に現れてきたと思われる。たとえば宗教的な原理主義運動や、いわゆる「歴史の反復」なども、これに相当するであろう。そして、本稿が冒頭で述べた「現代」という言説もまた、このような「危機の言説」の一形態なのである。

「亀裂」をまえにして、これを放置せず、未来へとわたる規範的な指針を再構築しようとするならば、神を直接に復活させる以外では、これしかあり得ないのかも知れない。だが、この再導入された主体性の観念（等）が、亀裂を完全に埋め合わることはできないはずである。なぜなら、それは想像＝創造されたものに過ぎないからである。むしろ、まったき主体性へは到達できないのだという不可能性の経験をこそ、この再導入は強化するであろう。

〈近代性〉という原理の基本的な運動は、このような危機の「反復」のなかに典型的に表現されていると思われる。この反復では、主体の営みをつぎつぎと無化していく圧倒的な時間の力と、それに抗する主体の回復運動とが交互に現れるのだが、しかし、いずれの極にしても、決定的な実現をみないまま、やがて、解釈の競合＝闘争の反復だけが絶対的な「与件」であるような世界へと漸近する（かのような）運動へと転じていくであろう。その運動は、かつて経

験したような既視感を与えながら、それでいて過去から断絶した何ごとかを人々に経験させる。それは、意味が一義的に決定される世界が徐々に失効点へと向かうかのような、密かな不安を拡散させるはずである。

だが、主体性の分裂経験や反復する危機などが、それじたいニヒリズムなのではない。たとえば〈キリスト教〉における「死の死」＝「永遠の生命」の図式をもういちど否定すれば、どうなるか？　それは「永遠の生命」という意味を否定しきって、神を殺す、というだけではない。そうではなく、第一の否定によって神を殺し、かつ、それに後続する第二の否定によって神を復活させるという、こうした反復過程が開始されることをいみするのである。このときに、神が現れないことが虚無なのではなく、何度も殺害と出会いとを繰り返さねばならないことが虚無なのである。このような「復活する神々」のなかには、もちろん主体性＝主観性や千年王国運動、あるいは「物神化」という事態が含まれている。われわれを、このような神々から逃走できない「檻」のなかに閉じ込めること。それが、〈近代性〉という原理が貫く「現代」というものの、ひとつの相であるだろう。

3）用語法およびいくつかの事例

〈近代性〉は、諸制度の具体的な相の地盤をなし、それらを産出する形式的な運動として存在する。その運動は、いまや次のように表現できるだろう。ある制度を制定するときに、正当性の根拠を、その時点から遡及的に過去に産出し、それを手掛かりにして不確実な未来に対処する。そして、それらの諸制度は、主観性が直接に関与できる現在性＝瞬間的時点という脆弱な基盤に立脚するがゆえに、その正当性はつねに揺さぶられるが、しかしそのたびに再度、過去の資源をふたたび遡及的に発見し、それを導入しながら危機を乗り切ってゆく運動である、と。

用語法を整理したい。ここでいう〈近代性〉は、いわゆる近代社会に限定された特殊な原理であるというよりも、より普遍的ないみを担っている。たとえば分業や市場の発達により、共同体神が殺害され、瞬間的≒短期的に主体性が成立するという事態は、歴史のいかなる時期においてもあり得るだろう。した

がって〈近代性〉という用語には、むしろ、そうした萌芽的な事態をも含んだ意味を与えたいと考える。これに対して「近代社会」とは、〈近代性〉という原理が支配的となった社会を指している。そのような社会は、おそらく、歴史上一度しかなかっただろう。

これを区別する意味は、たとえば近代前夜におけるキリスト教共同体の崩壊と、中世前夜のローマ帝国解体とを、〈近代性〉という原理の観点から比較できるという点にある。いずれのばあいでも「近代社会」化の兆しは確認できるだろう。だが、前者が「近代社会」を形成し、後者がそうならなかった条件の違いとは何か？　この用語法は、このような問いのためにある。その応えを、原始的蓄積過程と求めてもいいし、あるいは啓蒙思想であってもよい。いずれにせよ、この〈近代性〉とそれがドミナントになった特殊な社会のありようをつかまえることが本稿の目標だったのであり、そのためには様々な条件を厳密に検討することがさらに必要である。本稿は、その作業の端緒を得たに過ぎない。

最後に、〈近代性〉が具体的な諸制度の地盤であることにかんして、いくつかの事例によって見通しを与えることで締め括りたい。

たとえば第一に近代法は、自然状態という過去をつねに措定しなければならない。そして主体性をめぐる「問題」にあたっては、過去に根拠をもつ自然権を再導入することで規範的に未来へと対処する。第二に資本制は、つねにそれに先行する自然史的な分業、あるいは差異の体系を前提にしなければならない。その分業もしくは差異の体系は、資本制が要請し、したがって現時点からつねに遡及的に再編されたものである。近代家族とは一面では、そのようにして再編された差異の一要素であったろう。そして過去の蓄積に対して払われる信用は、未来における商品交換や投機の支える基盤として再導入されるだろう。さらに第三に、自然科学もまた、それが対象とする、過去から連綿と続く自然を必要とする。しかし、その自然は、自然科学によってこそ事後的に発見されたものにほかならない。そして、この発見された自然の解析を土台にして、未来の観察の営みが接続してゆくのである。その間、自然はたえず再発見され学的対象として再導入されており、その過程では、観察する主体もまた客体として、あるいは観察という営みじたいがひとつの自然として再発見されることとなる。

これらの諸制度[14]が、その起源において、キリスト教諸派と不可分だった

ということは、単なる歴史偶然的な出来事ではなかっただろう。むしろ、〈キリスト教〉から神というシンボルが消失したときに〈近代性〉というひとつの運動が開始されたこと、このことに深く係わる問題だと思われる。

00. むすびにかえて：「開けた海」

「…そもそもキリスト教の神に打ち勝ったものの何であるかがわれわれには明らかである。それは、キリスト教的道徳性そのもの、いよいよ厳しく解された誠実性の概念、科学的良心にまで・一途一徹の知的清廉にまで翻転され昇華されたキリスト教的良心の聴罪師的鋭さ、であった」［Nietzche, 1887=1993:404］

「お前（註・イエス）に惹かれ、魅せられた人間が自由にあとにつづくよう、お前は自由な愛を望んだ。昔からの確固たる掟（註・律法）に代わって、人間はそれ以来、自分の前にお前の姿を指針と仰ぐだけで、何が善であり何が悪であるかを、自由な心でみずから決めなくてはならなくなったのだ。だが、選択の自由などという恐ろしい重荷に押しつぶされたなら、人間はお前の姿もお前の真理も、ついにはしりぞけ、反駁するようにさえなってしまうことを、お前は考えてみなかったのか？　最後には彼らは、真理はお前の内にはないと叫びだすだろう。なぜなら、彼らにあれほど多くの苦労と解決しえぬ難題を残すことによって、お前がやってのけた以上に、人間を混乱と苦しみの中に放りだすことなぞ、とても不可能だからだ。こういうわけで、お前自身が自己の王国の崩壊に根拠を与えたのだから、もはやこの点ではだれも責めてはならないのだ。実際また、お前が提案されたのも、このことではなかっただろうか？」［Dostoyevsky, 1880=1978(上):490］（註は筆者）

このふたつの表現に共通するものは、〈キリスト教〉に内在し、あらかじめ予告された自己否定的な帰結である。だが、前者の表現の主であるニーチェ（Nietzche, F.）は、遺稿集のなかで、次のようにも書いている。「君たちはそれを神の自己解体と名づける。だがそれは神の脱皮にすぎない…、そして君たちは神とやがて再会するだろう、善悪の彼岸で」［Nietzche, 1956=1994(下):505］。

この「やがて再会する神」とは何か。ここでは、「手段以上のものとしての認識」というニーチェ自身の言葉を補助線としよう。ニーチェはいう、「手段以上のものとしての認識」は、新しい情熱である。古代、認識は、それじたい無条件的な情熱の対象ではなく、むしろ状態や習慣にもとづく第二義的なものであり、神の真理に比べれば、熱心な学徒においてさえ、徳への努力の手段にすぎなかった。それに対し、このような無条件的な認識の成立は、歴史的に新しい出来事である、と［Nietzche, 1887=1993:217］。

もし、神が自己解体を遂げたなら、それまで神が担った機能は代替されねばならない。だが、神の機能とは、認識し、妥当な行為を峻別するための地平を構成するという点にこそあっただろう。とすれば、神の死後には、「地平の不在」を地平とするほかない。そこでは、認識＝観察という営みが諸文脈からは自立して、決して安定点へは到達しない、無限の運動だけが繰り返されることになる。ここに〈近代性〉の原理が現れる。その不断の運動のなかで、これを駆動するのが、自立し自存的となった、純粋な情念としての認識——本稿の動機づけをも含む——である。〈近代性〉のもとでは、認識もまた、自己完結的な閉鎖系として構成されるのである(15)。その〈近代性〉の運動は、こうした純粋な情念の一撃（信頼）が瞬時に消えない限り、収束することは決してない。

認識を、自己原因的に行なう〈人間〉が、ここに登場する。それは、歴史をつくり歴史につくられる無限の過程のなかで、自己を未来へと投企し売り渡す自己という二重体、本質をたえず構成しつづける過程それじたいである。〈近代性〉いう原理のなかで、このような〈人間〉に出会い続けるということは、たしかに、ひとつの虚無であるかも知れない。

ニーチェはいう、「無限なものの水平圏内で……身の自由を感じたのに無限というこの鳥籠の壁につきあたっている、哀れな鳥よ……もう「陸地」はどこにも無い」［Nietzche, 1887=1993:218-219］。だが、ニーチェはまた、次のようにも書いている。「水平線はついに再びわれわれに開けたようだ、まだ明るくなってはいないにしても。われわれの船はついに再び出帆することができる、あらゆる危険を冒して出帆することができるのだ。認識者の冒険のすべては、再び許された。海が、われわれの海が、再び眼前に開けた。おそらく、こんな「開けた海」は、かつてあったためしはないだろう」［Nietzche, 1887=1993:368-368］。

〈註〉

（1）久木元は、現代社会を論じようとする視点のなかに、現代を区別された時代として記述ようとする欲望が潜んでいることを指摘している。本稿の出発点は、この妥当な指摘に多大なヒントを得ている［久木元, 1996］。

（2）現象学／唯物論の二極を「ダブル・リアリティ」として明確に提示したのは橋爪である［橋爪, 1988—1993］。

（3）フーコーは、『言葉と物』においてカントを批判したが、「カントについての講義」では、べつの解釈をよせている［Foucault, 1984=1985］。このような両義的な態度こそ、じつは『知への意志』において示唆された「主体性／従属性」の構図を生きるための技法である、といってよいだろう。

（4）直線的時間については当然ながら真木を参照せよ［真木, 1981］。

（5）フーコーは、本稿の出発点にかかわる現代の様相について、次のような表現を与えている。「解釈の未完成という在りよう、解釈が常に切れ切れに裁断されて、解釈そのものの縁に宙ぶらりんのままであるという事実」［Foucault, 1967=1985:73］。

この「事実」について、フーコーは、つづけて次のようにいっている。「解釈を押し進めれば進めるほど、同時にまったく危険きわまりない地帯に近づくことになる。そこにおいては解釈が自らの折返し地点を見出すことになるばかりか、解釈そのものが解釈としては消滅し、たぶん解釈者自身の消滅をもたらすことになる地帯です」［Foucault, 1967=1985:74］。ここに『言葉と物』における「人間の死」を重ねることはたやすいだろう。そして、解釈を自己言及的に解釈する方法が、マルクス・フロイト・ニーチェによって開始されたことが指摘されている。

また、フーコーは、さらに次のようにもいっている。「解釈は自らを無限に解釈する、つまりはつねにやり直すという義務に直面しているのです。このことから二つの重要な帰結が生じます。第一の帰結、すなわち、解釈は今後つねに「誰」による解釈かと問われることになるでしょう。所記（シニフィエ）の裡にあるものを解釈するのではなく、根底において解釈するべきなのは、誰がその解釈を行なったのかということなのです。解釈の原理とは、解釈者以外の何ものでもない…第二の帰結は、つねに自らを解釈しなければならず、きまって自らに立ち戻らざるを得ないものである、ということです。満期の時間である表徴＝記号（シーニュ）の時間と対立して、また、なんといっても直線的なものである弁証法の時間と対立して、循環的なものである解釈の時間というものがあるのです…」［Foucault, 1967=1985:79］。ここに、フーコー独自のニーチェ解釈がよみとれる。

なお、ここで示唆されたことは、ふたたびフーコーにしたがえば、より先駆的にはカントにおいて実現されていることになる。

（6）マルクスは、だからこそ「キリスト教国家」という表現をつかっている［Marx, 1844=1974］。この点は、たとえばジャコバン独裁における「最高存在の祭典」を併せて想起したい。また、典型的な近代社会であるアメリカの市民宗教については森を参照せよ［森, 1996］。

（7）ヤハウェ神の「行為する神」という特徴によって、世界内の事象は偶然的ではなく、理解可能な諸理由、すなわち人格的な「神の意図」の現れである、と見なされていく。神の意図が理解できるのなら、神の背後、つまり世界の意味を問うすべての形而上学的な問いは排除されねばならない。そのために真正の預言者には世界の意味を語る自己神化が禁じられ、ヤハウェ神が命じ信徒が守るべき事柄は純・此岸的なものへと集約され、徳とされるのは従順と謙遜のみとなった。ここでは誰もが事象に接近でき、それを「探究し得る」という合理的特徴が見出せるのだが、それは、悟りによる自己神化を求める仏教、あるいは形而上学的奥義だけが世界の真理に到達し得るとするグノーシスの宗教とは決定的に異質であった。また、プロテスタント的内面が志向する彼岸への想念および徹底した現世否定も、この古代ユダヤ教からは出てこない。ユダヤ教の預言者は、ほとんどが絶望に落ち込みながら、将来的に回帰する時代に希望をつなぎ、そこでようやく思想的に完結できたのだった［Weber, 1918=1964:485-495］。

（8）ユダヤ教団の公式の成立は、バビロン捕囚から帰還したユダヤ人が再建されたエルサレム神殿に集い、そこで律法を前にしてヤハウェ神への忠誠を誓ったときとされている［Chouraqui, 1957=1993］。

いうまでもなくユダヤ教は、旧約聖書をキリスト教やイスラム教と共有する。だが、それでいて三宗教は異なる性質をおびている。ここから、テキストが宗教体系を一義的に決定づけないことが確認できるだろう。注目すべき点は、この三宗教、とくにユダヤ教とキリスト教とを分かつ分水嶺が「イエスの位置づけ」にみいだせる点である。キリスト教がイエスを神と位置づけるのに対して、イスラム教では一預言者、ユダヤ教では原則的には預言者の範疇にすら入れられない。

では、キリスト教とユダヤ教とが「同じ神」を信じるにもかかわらず、一方がイエスを否認し、他方が預言者以上の神と見なす、という事態が生起するのはなぜか。

ユダヤ教の論理だけに絞って述べてみると、ウェーバーによれば、ユダヤ教のラビや預言者は、各人が独自に「教団」をつくろうとはせず、純粋な「使命預言」を特徴とした。ここでいう「純粋」とは、当の預言者の関心が「神の言葉」をそのまま宣べ伝えることだけにあり、そのために、個人的な情念や挙動すら預言という職務からは完全に分離された点を指している。また、この特徴は、預言者の言葉と行為とを無関連化することによって、「神の言葉」の安定的な保存のために作用するだろう。しかし、それは同時に、預言者の自己神化を禁じてしまうのであった。この点から「イエス＝神」の否認が導かれることになる［Weber, 1918=1964:464］。もし自己神化がなされれば、ユダヤ

教固有の神の解釈装置が覆されてしまう。ここが分水嶺なのであろう。

(9)「…キリスト教の救済論はユダヤ人じしんがつくったユダヤ人居住区からの解放をなしとげていくのであるが、このばあいにほかならぬこのキリスト教の救済論の中核において、パウロの宣教は、捕囚の民の宗教的経験に発するなかばうずもれてさえいた一つのユダヤ教の教説と、結びついたのであった。おもうに、神の子の贖罪死というキリスト教の教義が、外部的には類似した他のいくたの密儀教の教説と、ことなったその特異性において発展をとげることができたということは、まさにあの予言者的苦難の神義論（イザヤ書 40 章－55 章）を書きしるした捕囚期の、無名の偉大な予言者の非常にユニークな約束があったればこそと思われるのであって、もしもこの神義論がなかったならば、ことに、教えをなし、罪なくしてしかもみずからの意志で罪の犠牲として悩みを負ひ、そうして死んでいく、という「ヤハウェの僕」の教説がなかったならば、人の子の奥義という後の教説にもかかわらず、そういう特異な発展はありえなかったとおもわれるからである」［Weber, 1918=1964:7-8］

ウェーバーは、このユダヤ教の影響力を「普遍史的影響」と呼んでいる。ユダヤ教はマホメットを告知し、西洋および近東の全文化発展の一主要点となった。そして、この「影響」に匹敵するのは、ギリシアの精神文化、ローマ法の発展、ローマの官職概念にもとづくローマ教会の発展、中世的・身分的秩序の発展、そして、この中世の秩序を破壊し、諸制度を継承発展させていく諸影響の流れ（宗教領域ではプロテスタンティズム）だけである、と述べている［Weber, 1918=1964:8］。

しかし、この文章で念頭にあるのは、あくまでキリスト教と思われる。ユダヤ教、とくに、古代のそれに注目したのは、キリスト教を成立せしめた原素材の由来を跡づけようとしたためであったろう。また、宗教改革により、ユダヤ教を原素材とする原始キリスト教が呼び戻され、それが資本制を駆動した、と理解すれば、『プロ倫』での関心事とユダヤ教論でのそれとが軌を一にし、むしろ近代や資本制への問題関心が、ウェーバーをユダヤ教論へ向かわせた、ということになるのではないか。

(10) 聖書テキストを論じる方法については、橋爪からヒントを得ている［橋爪, 1986］。

(11) 新約聖書の引用については、新約聖書を参照したうえで、荒井の訳を利用した［荒井, 1974］［荒井, 1984―1994］［荒井, 1994］。

(12) この三者の比較にかんしては、金子の議論をおもに参照した［金子, 1975:133-164］。

(13) 詳細は岩井を参照せよ［岩井, 1995］。

(14) 社会学もまた、この一事例であろう。

たとえば高度で複雑な分業が展開する社会、といういみでの近代社会の成立は、政治的領域や経済的領域、あるいは学問領域などを明確に分割した。その結果、それら諸部分を包括する特殊な位相としての「社会的なるもの」の上昇によって、社会学という学問は成立したのであった。つまり社会学は、一方では否応もなく「近代社会の学」なの

である。しかし社会学は、それと同時に、歴史を通底する普遍的な概念としての「社会」を措定する。たとえば古代社会、中世社会、近代社会といった表現がそれである。その用法によれば、固有の時空に限定された特殊な諸共同体を図柄として浮かび上がらせる地盤として「社会」は存在する。それは、諸共同体が交錯しあう位相に存在し、論理的には諸共同体に先行する「起源」においてみいだされる。このようにして社会学もまた、特殊近代に規定されつつ普遍的に世界を解釈するという、二重の基底をもった解釈装置として理解できるだろう。

(15) 近代社会において観察の営みが優位性をもつに到ると、「真理」の体系としての宗教がもはや社会の全域を覆うことはできず、部分システムと化す。このときに宗教は、全的な真理を積極的には語れなくなるであろう。このいみで、デュルケームの「社会＝神」説は、理念的に想定された原始社会にしか妥当しない。もし近代以降に支配的な紐帯にも神的な作用をみいだそうとするならば、その神は、すでに重大な変容を被っているはずである。つまり、有機的連帯が同時にアノミー的、あるいは拘束的な連帯をも実現してしまうという、そうした逆説を折り込んだ神＝悪魔への変容である。悪魔とは、共同体を侵すものにほかならない。

〈文献〉

荒井　献　1974　『イエスとその時代』（岩波新書）岩波書店.

――――　1984　『隠されたイエス』講談社. ― 1994　『トマスによる福音書』（講談社学術文庫）講談社.

――――　1994　『問いかけるイエス』日本放送出版協会.

Chouraqui, A.　1957　*Histoire du judaïsme*, Presses Universitaires de France. = 1993　増田 治子 訳『ユダヤ教の歴史』（文庫クセジュ）白水社..

Достоевский Фёдор М (Dostoyevsky, Fyodor.)　1880　БРАТЬЯ КАРАМАЗОВЫ (vol. I) = 1978　原　卓也 訳『カラマーゾフの兄弟（上）（下）』（新潮文庫）新潮社.

Foucault, M.　1967　"Nietzsche, Freud, Marx.", *Cahiers de Royaumont 6 : Nietzsche*, Editions de Minuit. = 1985　豊崎 光一 訳「ニーチェ、フロイト、マルクス」『エピステーメー』Ⅱ-0 : 64-79, 朝日出版社.

――――　1981　"Omnes et Singulatim", *The Tenner Lectures on Human Values, Volume II*, the University of Utah Press.= 1993　北山 晴一 訳「全体的なものと個的なもの」, フーコー・北山 晴一・山本 哲士『フーコーの〈全体的なものと個的なもの〉』: 9-76, 三交社.

――――　1984　"Un cours inédit", *Magazine Littéraire* 207. = 1985　小林 康夫 訳「カントについての講義」『エピステーメー』Ⅱ-0 : 174-185, 朝日出版社.

半田 元夫・今野 國雄　1977　『キリスト教史Ⅰ　宗教改革以前』（世界宗教史叢書Ⅰ）山川出版社.

橋爪 大三郎 1986 『仏教の言説戦略』勁草書房.
———— 1988 「ダブル・リアリティ」『ソシオロゴス』12 : 116-129. — 1993 『橋爪大三郎コレクションⅠ 身体論』 : 1-29, 勁草書房.
岩井 淳 1995 『千年王国を夢みた革命』(講談社選書メチエ) 講談社.
金子 晴男 1975 『ルターの人間学』創文社.
久木元 真吾 1996 「レトリックとしての身体感覚」『年報筑波社会学』8 : 177-199.
Luhmann, N. 1990 *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press. = 1996 土方 透・大澤 善信 訳『自己言及性について』国文社.
真木 悠介 1981 『時間の比較社会学』岩波書店
Marx, K. 1844 "Zur Judenfrage", *Deutsch-Französische Jahrbücher*. = 1974 城塚 登 訳「ユダヤ人問題によせて」『ユダヤ人問題によせて／ヘーゲル法哲学批判序説』(岩波文庫) 岩波書店.
森 孝一 1996 『宗教からよむ「アメリカ」』(講談社選書メチエ) 講談社.
Nietzche, F. 1887 *Die fröhliche Wissenschaft*. — 1921 *Nietzsche's Werke, Band V : Die fröhliche Wissenschaft*, Alfred Kröner Verlag. = 1980 信太 正三 訳『ニーチェ全集8 悦ばしき知識』理想社. —1993 (ちくま学芸文庫) 筑摩書房.
———— 1956 *Die Unschuld des Werdens*, Alfred Kröner Verlag. = 1994 原 佑・吉沢 伝三郎 訳『ニーチェ全集別巻3, 4 生成の無垢 (上) (下)』(ちくま学芸文庫) 筑摩書房.
落合 仁司 1995 『地中海の無限者』勁草書房.
田川 建三 1980 『イエスという男』三一書房.
———— 1996 「三題噺 宗教の定義と聖書の解釈」『批評空間』II-8 : 6-13, 太田出版.
Troeltsch, E. 1913 "Renaissance und Reformation", *Historische Zeitschrift* 110. — 1925 Hans Baron (herausg.) *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. = 1959 内田 芳明 訳「ルネサンスと宗教改革」『ルネサンスと宗教改革』(岩波文庫) 岩波書店.
Weber, M. 1922 "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J. C. B. Mohr. — 1968 3. Aufl. = 1980 尾高 邦雄 訳『職業としての学問』(岩波文庫) 岩波書店.
———— 1918-19 *Das Antike Judentum*. — 1921 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, J. C. B. Mohr. = 1962/64 内田 芳明 訳『古代ユダヤ教』I, II, みすず書房. — 1985 (合本版) 。

(しょうじ としゆき／筑波大学大学院)