

近代哲学における「神」の問題

——哲学における「虚構」の意義について——⁽¹⁾

座 小 田 豊

神話を愛する者 philomythosもある意味で知を愛する者philosophosである⁽²⁾

はじめに 時代区分と「近代」の位置

時代を区切る作業はいつも、どこか恣意的である。ことさらな言い方をすれば、一定程度の特徴をあげつらい、あたかもそれが決定的な基準であるかのようにして、ひと連なりの時を、そしてその時を生きた人々を切り裂き引き離す——それが時代区分である。政治体制の転換や、王朝の興亡ならばまだしも、前時代との差異を際立たせる為政者や権力者によって、高らかに時代の展開が告げられることもあろう。その時、力の必然というべきか、時代に遅れた、あるいは時代を先取りしたという烙印を押された者たちは、ただ消えいくほかはない（もちろん、「時代を先取りした」と評するのは、後世の者たちでしかないのだが）。だが、一世を風靡した者たちもやがては追われ、新たな権力者が立つと、それまで山に逃れ野に下っていた人々がわれ先に前景に出ようとしたりもする。時代区分は、こうした栄枯盛衰の事件の連なりの中では、——たとえ大多数の人の生を無視するものでしかないとしても——たしかにそれなりに意義があると言わなければならない。

だが、さしたる事件もなしに、ただ思想的な展開がなされる転機は、それとして明確に時期を画することは難しい。いや明確に時期を画することはそもそも不可能とさえ思える。いくら断絶・断層を探しても、出てくるのは曖昧に入り組んだ連続の層ばかり、断絶と見えるものも他の層との不思議な繋がりを見せたりもする。「ヨーロッパの哲学的伝統のもとも確実に一般の特徴づけは、その伝統がプラトンに対する一連の脚註から成り立っているということである」というホワイトヘッドの言葉⁽³⁾が示すように、思想の、そして思想家たちの深い史的・伝統的結びつきには驚くべき連続性があると言わなくてはならない。もちろんその逆に、連続と見える部分にも背後から別な層が圧力を加え微妙な湾曲やズレを創り出していたりもするものだ。だが、たとえば、「パラダイム・シフト」は布置 constellationあるいは視点 point of view の移動なのであって、転換なのではないし、ましてや革命ではありえまい。事実、日常の生活のなかでは、たしかに天動説は地動説に取って代わられてはいはしない。今日の科学者もまた、海から昇ってくる太陽や、山ぎわに沈んでいく夕陽に向かい、思いを深くするであろう。このように、「巡り来る天」、「わが上の星ちりばめる空」は地上に生きる者たちの意識のなかでなお、いつまでも強烈に実感されている。

してみると時代区分は、たとえば、全体を俯瞰するある方法的な手だてを獲得するか、もしくは、特定の立場に立って特定の側面から強引に層を切断してみるかして、個々の層を眼前にすることによってのみ可能になるものようである。

とはいえ前者、全体的視点の獲得は、理念として掲げるべきものではあるにしても、どのようにしてもやはりわれわれに可能なことだとは思えない。一体「全体」をどうすれば俯瞰できるというのか。歴史的事件は言うまでもなく、ごく些細な昨日の小さな「事件」についてさえ、われわれにはその「全体」を捉えることはおろか部分的に再構成することさえ容易にできることではない。また後者の、いわば「断層調査」は、特定の意図や目的に基づいて予測を立て、それゆえにただ特定の地層と脈を掘削するという、きわめて限られた性格を免れないであろう。どこであれめったやたらに地面を掘り起こしたりは誰もしないものだ。掘削技師の経験に裏打ちされた予測と、ある種山師的な欲求とがない交ぜになったところで掘削が始まる。さんざんに失敗を重ねたあげくやつと脈脈に辿り着きながら、「やっぱりそうだった」と、失敗などしたことがないかのようなしたり顔をしてみせる、というわけではないか。その彼の視野には、いま眼前にしている地層しか存在せず、それ以外はまったく無意味なもののみなされるだろう。いずれ全体的視点の獲得も断層調査も、それだけに固執するなら行き着くところは同じ、一切の批判を受け付け^{ひじりよかり}ない独善の墓穴を掘ることになりそうだ。

ならば、われわれの「近代」はどこに境界づけることができるのだろうか。たとえば、ルネサンスと宗教改革、そして科学革命が、あるいは、それもこれも含めその根に流れる「コギト」の主体性が近代の重要な徴表とみなされてきた。神にきわまる普遍性に埋没することなく、自分自身のことを自らの思考の力で明確に捉え、それに基づいて行為すること、つまりは、主体的自立性が諸真理の基準だ、というのである。たしかにその通りなのであるが、しかしこの「主体性」の、あるいは主体の内実はどのようなものなのか——、たとえば今挙げた「主体性」の定義のなかの幾つかの概念、普遍性、個性、自分自身といった概念がそれぞれなにを意味しているのかと問われると、このメルクマールは途端に曖昧なものになる。そればかりではない。「近代」以前には主体などありえなかったのかと問われると、これまた返答に窮してしまうだろう。

たしかに、個性や主体性の概念が原理としてそれだけで議論の対象となったのは近代以降のことである。それまでは、諸学の大成者、あのアリストテレスが述べたように、なんであれものはすべてなんらかの普遍的限定なくしては存在できないし、「個体は語りえず *individuum est ineffabile*」、それゆえ定義できないという、そして一なる普遍的な原理（たとえば神）がすべてを貫くという観点が伝統的に堅持されてきたのであった。この伝統に眼を留めるならば、近代以前には主体性・主体は問題にならなかったのであって、問われなかった限りで存在しなかった、と結論づけたくなるのも当然であろう。だがそれは短絡的に過ぎるというべきである。

古代にも個性豊かな、際立って特徴的な人物が排出していることは誰もが知っているよう。たとえばソクラテス、一説によればディオニュソス神の従者、半人半馬のシレーノスに見

まがうほどの奇怪な風貌をしていたとされる、西洋哲学の始祖のまさしく主要なひとりであるこの人が、アテナイのポリス共同体の普遍的な規則に反して最高の普遍性である「善のイデア」に殉じ、誰よりも鮮烈に自らの「主体性」を貫き毒盃を仰いで死んでいったことは、周知のことではないか。

中世はどうか。ここにも優れて主体的な人物には枚挙にいとまがないほどである。「われ過つがゆえにわれあり」、「われ疑うがゆえにわれあり」と述べたアウグスティヌスをはじめ、個性的な形姿の神学者たちが数多く見られるだろう。キリスト教思想の内部での伝統的な見方からすれば、神において自己の主体性を滅却しようと努めた人々においてこそ、むしろ主体性が際立ってくるように思われるのである。

ルネサンスになれば、主体性が一挙に華開くかのようなのである。しかし、ここでもその主体性は、ヤコブ・ブルクハルトの『イタリア・ルネサンスの文化』によれば、個人としての特性に見られるのではなく、「もっぱらイタリアにのみ固有な普遍人 *allseitiger Mensch*, *l'uomo universale*」、すなわちコスモポリタンとしての世界開放性（世界に開かれていること、ブルクハルトの表現によれば、世界のどこであれそこを自分の故郷にできる人）にこそある、とされるのである⁽⁴⁾。

ここで個々の詳細を論ずるとまはないが、「主体性」概念そのものを近代に限定するのは一面的にすぎる、ということだけは前もって強調しておかなくてはならない。さりとて、近代と主体性を結びつけるのが誤りというのでもない。たしかに近代は、「主体」そのものへの問いを徹底したという点で、古代とも中世とも区別されるからである。

そうであるならば、要は、「主体」ということでどのようなことが考えられるはずなのか、その中身と、それを問う基本的な視点を押さえておくことであろう。

このことを考える上で、歴史的連関のなかでまず問われるべきなのは次の問いである。はたして近代における主体性の探究は、神を中心とする中世の普遍的思惟からの脱却という形ではかられたのであろうか。言いかえるなら、主体性概念と神の思想は背馳するものであろうか。この問いが問われるべきだというのはほかでもない。一般に神という思想は、中世と近代を区分するきわめて単純明瞭な基準概念として考えられ、また用いられてきたからである⁽⁵⁾。

その問いにかかわる前に、あらかじめまず、哲学と神の思想との結びつきについて、哲学の始源に立ち返って省みておくのが有意義であろう。

1 理性と神と——哲学の根本的な問い

フィロソフィアは古代ギリシアにおいて「ミュトス」が「ロゴス」へと転換することによって生まれてきたというのが哲学史の一般的理解であろう⁽⁶⁾。神々が跋扈するあのギリシアのミュトスの世界では、原因や理由が説明も理解もできない——人間の心の動きも含めた——さまざまな現象が「神的なもの」の関与という形をとって描き出されていた。つまり、そのような現象には神的な位格が付与されていたのである。それゆえミュトスとはすなわち、理解を逸脱し、あるいは越えていると見なされる現象や、その属する宇宙、

あの「神々に満ちた万有」についての「作り話・作り事・虚構」ということになる。

これに対しロゴスは、個々の事柄を、論理的な整合性や必然性を基準に、できるだけ普遍的に、あるいは永遠な形で取り集め整理し把握する方法や能力、すなわち「言論・理性・法則」のことを意味する。そしてこのロゴスにかかわる知の営みが哲学の役割であり、それゆえギリシア神話から初期ギリシアの自然哲学者たちの宇宙生成論への、そしてさらに彼らからプラトンを経てアリストテレスへと至る、宇宙の原理を尋ねる普遍的理解の展開のプロセスに、哲学の成立の現場が認められてきたのである。

だが考えてみると、ギリシア神話の世界にもロゴスがなかったわけではない。そこに描かれているのは支離滅裂なカオスなどではけっしてない。たとえば、ゼウスには「群雲をよせ、イカヅチを振る」という修飾句が付されるように、そこには神や人物としての一定の役割（ゼウスは女好き、ヘレネはやきもち焼き等など）が、そしてやはり物語としてのさまざまな筋、つまりはロゴスが貫ぬかれている。ならばこそ、後世の人たちにも、人間の真実をさまざまな形を取って描き出した心躍る物語として受けとめられてきたのであろう。もちろん、われわれはそのすべてに共感しうるわけではないし、却って嫌悪を覚えるようなこともありえようが、それはおそらく程度の差はあれ、日本の現代文学を読む場合にも十分に、いや十二分以上に現にありうることなのである。

ともあれこう問いかけてみよう。古代ギリシアにおけるフィロソフィアの「成立」というとき、ミュトスからロゴスへの飛躍や転換が行われたというのではなかったのではないか。ましてや、ミュトスの切り捨てが図られたなどとはどうてい見ることではできないのではないか。そもそもミュトスが、それをミュトスとするある文化に固有の世界観の反映であることは、今日ではすでに常識に属することであろう。

先年亡くなったドイツの思想史家ハンス・ブルーメンベルクは、神話に関する議論のなかでさまざまな人々に引用される「ミュトスの現実性概念と影響力」（1971年）という重要な論文⁽⁷⁾において、ある文化におけるミュトス受容の一連の出来事はその文化における「現実についての歴史的理解の指標」だとし、ミュトスの起源を「テロルとポエジー」という相反するふたつのカテゴリーで捉えるべきだと述べている。テロルとは「デモーニッシュなものに魅了される感受的・能力の純粹表現」であり、そして、「世界を人間化して領得しようとしたり、人間を神化して上昇させようとする創造力の逸脱」がポエジーだというのである。文化人類学の知見が教えてくれるように、こうしたテロルとポエジーという形で、ミュトスこそが人間の「現実性」を支え、また裏づけるということもたしかにありうることなのである⁽⁸⁾。

古代ギリシアにおける哲学のあけぼのに際し、ミュトス・神話的表象からロゴス・論理的思考への歩みはたしかに存在していたであろう。それゆえそこには、神話とそれが支える現実理解の変容や変質がたしかに伴っていたであろう。しかしだからといって神話やそれを受けとめるメンタリティーそのものが失われてしまったなどとはどうてい考えられない。逆に、論理的思考がすべてを汲み尽くすということもけっしてありえない。眼に見えず、語り得ない不可思議なものこそが、却って、いわゆる知への探究の扉を開き、こうし

てロゴスとしての哲学の入り口へと導いていくようにも思われる。誰であれ、予めすべてを知っているということなどおよそありえないのであってみれば、むしろこと始まりに關してはいつもこのようにしてしか誘発されないのではないだろうか。「哲学は驚きから始まる」というアリストテレスの定義の驚きとは、なんととってもやはり未知のもの、不可思議なものによって誘発されるものであろう。なぜ、どうしてといった問いは、既知のものからは生まれようがない。とすれば、哲学の始源（であるロゴスそれ自体）は、ミュトスを母胎とすると、言ってもよいとさえ思われる。

よく知られているように、アリストテレスは、第一実体、思惟の思惟を目的論的秩序をもつ世界の最上位に位置づけ、これを対象にする最高の学問を第一哲学と呼んだ。そしてそれを人々がテオスあるいはト・テイオンと呼んでいるがゆえに、それを扱う学も「テオスのロゴス」すなわち神の学・神学と呼んでよいと述べている⁽⁹⁾。これは明らかに最も困難な学に違いないし、ここに到達してはじめて目的論的世界理解は整合的に完結を見るということになる。そうだとすると、アリストテレスにとっても、人々がミュトスの中で神と名指しているものこそが、哲学のアルファにしてオメガだったのだと言えるであろう。ちなみに、プラトンが自らの哲学思想の核心部分で、ミュトスを踏まえたメタファーをしばしば援用していることも、ミュトスとロゴスの親縁関係を探るところに哲学の成立の現場を見ていたしるしだとも思われるのである。

ところで、われわれになじみの深い、あのコントの歴史の三段階説によれば、ミュトスの虚構的段階みならず、形而上学の抽象的段階でさえも過去のものとして克服されるべきであり、実証的科学の實在的段階が実現されるとされる。こうした図式的な見方は、文化や事象の理解に際してさまざまな混同や誤解を回避して整理するという点では便利だし、もちろんそれはそれで有効な面を持っていることは否定できない。しかしこの、いわゆる「進歩」史観の立場に立てば、あるひとつの時代が、そしてそこに属する人間たちが見事なまでにバッサリと切斷されてしまうこともたしかである。さらには、この図式に当てはまらない事象については、時代遅れ、時代錯誤、原始的、未開、そして野蛮というレッテルをいとも単純に貼ってしまい、当てはまらない部分について眼を閉ざしてしまうということも、——われわれ自身に鑑みても——よく見受けられるところであろう。しかも、ここで言う、「眼を閉ざす」というのは、当の事象に対してばかりではなく、このようにして自分が眼を閉ざしているということに対しても閉ざされてしまうのである。図式的理解はあらゆる面に対してきわめて専断的に振る舞うものであることを忘れてはならないだろう。つまり、その図式こそが、悪しき意味でのミュトスと化し、この本質を切り裂き、そして己れさえも見失わせてしまう決定的な働きをするわけである。

振り返ってみれば、哲学の成立をミュトスからロゴスへという断絶的かつ段階的な一方向で考えようとするのはむしろ、時代の先端に位置すると自負して過去を断罪する近代的な自意識の持ち主たち、あのロゴスを啓蒙的な理性として、しかも合理的（かつ道具的）理性として一面的に捉える思想家たちであったように思われる。彼らこそは、却って「理性のミュトス」に囚われていたと言ってもよいのではないか⁽¹⁰⁾。ミュトスを否定的に断じ

るそのような「理性」もまた、実は白らの根拠を言論で表明することの困難さに逢着せざるをえないはずだからである。むろん、そのことを非難しようというのではないし、またできるものでもないだろう。要するに、ミュトスを否定するのではなく、かといって理性を否定するのでもなく、ミュトスとロゴスの結びつきを——それゆえこう言っただけならば「理性の神話」を——むしろ積極的に掲げる哲学の可能性を問うことができないものかどうか、ということなのである。

「理性の神話」を声高く掲げた若者たちがいたことをここで思い起こしておこう。かつて若きヘーゲルとシェリングは、カント哲学に哲学の将来の可能性を託しつつ自分たちの哲学プログラムを書き記した文章のなかで、「理念に奉仕する理性の神話」を提起していた。

「いまや私は確信している。理性がすべての理念を包括しているその最高の作用は美的作用であるということ、そして、真理と善とが美においてのみ兄弟になるのだということ。哲学者は詩人とまったく同じ美的力を自分のものとしなければならない。美的感覚をもたない人間は、われわれの時代の文字に拘泥する哲学者にほかならない。精神の哲学は美的哲学なのである。美的感覚を欠いていればなににおいても精神的に豊かであることはできないし、自ら歴史を越えて精神豊かに推論することもできないのである。……理性と心の一神論と、構想力と芸術の多神論、これこそがわれわれの必要とするものなのだ。

まずここで、私の知る限りいまだどの人の心にも浮かんだことのないひとつの理念について語ることにしよう——われわれは新しい神話をもたなくてはならない、しかし、この神話は理念に奉仕するものでなければならない、つまり、それは理性の神話にならなくてはならない。」⁽¹¹⁾

とりわけヘーゲルのその後の思索の歩みをも考慮に入れてこの文章を解釈することが許されるならば、おおよそ次のように言えるであろう。すなわち、占錯び、硬直した、旧態依然たる「理性」概念ではなく、理性そのものを生成させること、他から与えられ押しつけられる実体的理性概念ではなく、人間が自ら産み出し自らに獲得していく主体概念としての理性を獲得すること、彼らはそうした口吻をここでいう、いわば最高の虚構である「美的神話」に託しているのである。それがどのようなものでなければならないのか——この課題に答えようとするなかで、彼らはそれぞれ自分の哲学を構想していったのである。

われわれにとっても、「理性的動物である人間」といった定義をそのまま受け容れることはできない。理性概念の歴史の変容を尋ねることはもちろん、理性そのものの可能性にまで問いの視線を広げなくてはならない。理性とはなにか、そのようなものが存在するのか、その問いが明らかにされ、肯定的な答えが得られたとして、はたして人間がそのような理性を共有しうるのかどうか。

その際問題になるのは、いわゆる「既成的positiveな」理性、あるいは没個性的な理性のことではない。そのようなものが理性なのであれば、理性とはなにか等々といった問いは、そもそも生じるはずもないからである。私は誰なのか、私は理性的なのか否かに思い悩む者にとっては、既成の理性の定義はほとんど無意味であろう。そのようなときわれわれは、理性や理性的という概念に、この私にとってかけがえのない個性的で人間的な事柄を意味

させようとする。私そのものにとって大切なのは、世界のなかで私を屹立させるもの、世界に対して私をほとんどネガティブに対質させるもの、そうした意味で、私をはじめて私として意識させ、私を私たらしめるもの、それゆえ私を個として人間たらしめるもの、だと思われる。ここで言う理性とはそのようなものことである。カントの言葉でとりあえず曖昧なままに言うておくとするれば、「人間の尊厳」をなすもの、それを「理性」という概念に託しておこう。これは言うまでもなく、ヘーゲルたちの言うまさしく「美的神話」の掲げる理念のひとつであった。

近代の哲学は実はこのような問いを問うことによつて、近代哲学として特徴づけられるものとなったのである。すでに存在し、与えられているなものかを自らの本質としてそのままに受け容れるのではなく、なによりもまずそのことの内容を自ら問うこと、理性がありうるとして、それがいわば虚構であることの可能性を自覚した上で、なおやはり自らの可能性として、しかもできれば最高の可能性として——すなわち、最高の理念である、神、絶対的なもの、無限性を——探究すること、大まかに輪郭を描くなら、このような課題を自らに設定するところに近代哲学のコンステレーションは形成されるのである。

2 近代における「神」

これまで現在中心的な図式的見方が哲学の歴史理解においてもとられてきた。古代、中世、近代、そして現代という時代区分は哲学史のものでもあったし、近代の特徴としては、たとえば人間中心主義、世俗化、そして合理性が挙げられてきた。神や宗教や信仰の古代・中世から理性の近代へ、教会から国家へ、迷信から啓蒙理性へ、彼岸から此岸へ、というわけである。いずれも、神からの離反、離脱、そして人間理性の自立という一方向的な見方に依っている。近代という時代は、神話的世界観はもとよりこれを捨て去り、そこから脱却し、やがては形而上学的なそれも克服して、実証的な世界観と科学を確立するに至る——あの三段階説からすれば、このように見るのは当然であろう。啓蒙的理性がこの実在世界において己れを実現する時代、あの彼岸の世界にある超越的な神が確実に否定されるべきものへと貶められるに至った時代、それが近代だというわけである。

たしかに近代においては、すべての最終根拠である宗教的権威としての神は、人間精神にとって桎梏にすぎないものとなり、その意味を剥奪されていかざるをえなかった。デカルトのコギトーに見られるように、人間主体の自己確証・自己根拠づけの探究という方向性に近代の重要な特徴が存在することは明らかだからである。しかしだからといって、それによって神そのものが、あるいは神的なものそのものが否定されるわけではけっしてない。自己確証する主体もまた真実には他者との関係性において捉えられなくてはならないし、この主体性と他者性の、そして両者の関わり、根幹をなすものがほかでもなく神的なものとして明らかになるはずだからである。

主体性は他者との関係性において捉えられなければならない——いささか唐突に聞こえようが、これは、近代という時代を考える上でなによりもまず肝に銘じておくべきことである。その理由はほかでもなく、近代を人間の主体性の時代と捉える場合、主体性という

ことで、ともすれば他から孤絶した主観のことがまず考えられがちだからである。他とは無関係な、いや必要とさえしない、極点としての主観、——自己保存を個性の原理とみなし、自己根拠づけを探る見方からすれば、当然至極とみられるこのような理解は、根本的に偏ってはいはしないだろうか。「私の唯一性」は、それを確認するのが——他者による確認を迫認する場合であっても、最終的にはやはり——ほかならぬこの私であることからして、自明のことであるとしても、その中身、唯一であることの内実が問われるべきであろう。この唯一性と、他との無関係性とはけっして同じではない。他者と無関係であるということ自体厳密には成立しえないし、それが意識される場合であっても、他者との関係においてのことでしかないように思われる。「私の唯一性は他者との関係を否定して意識される」というのでもない。むしろ、他者とのかかわりのなかでこそ、はじめて確信されるものとなる。他者から「屹立した私」はむしろのこと、「孤絶した私」も「浮遊する私」も他者において意識されるのである。

だからといって、私が他者との関係に尽くされる、というのでもない。他者との関係をひとつひとつ取り除いていくことができるとして、最後のひとつを取り除くと私が残る、というのでもないだろう。関係の総和であるとしても、私は単なる関係の結び目にすぎないのではないはずだから。もちろん、実際に関係の結び目をひとつずつ解いていくなどということは不可能である。思考の上で、意識のなかでそのような在りようをイメージしてみることができるだけである。思うに、そのような意識の働きのなかで、他者において私自身が「ほとんど無」と気づかされるとき、私の唯一性が「泡沫に等しいかも知れないが、さりとて、比類のないかけがえのなさ」として強く意識されるのではあるまいか。言いかえれば、そのとき私も他者もひとつのまさしく同じものとして私自身に頭になってくるように思われる。少なくとも近代の哲学者たちは、そのようにして私であり、かつ他者であるものを、神という概念で捉えていたはずなのである⁽¹²⁾。

いわゆる近代の主要な哲学者たちとその主要な理説を簡単に取りあげるだけでも、それは明白であろう。1) 神の一元論に立ち、唯一の実体である神から一切を「幾何学的に」導出する『エチカ』を構想したスピノザ、2) 神の予定調和に基づいた弁神論 théodicée を説くライブニッツ、3) 神と理性の根源的同一性を確信し、超越論的理念として神を理性の彼岸に想定する批判哲学者カント、4) 自我の自己措定の絶対的自発性を神の自己意識と等置し、それを自由の根拠とみなすフィヒテ、そして5) 神からの自然の発出と自然における精神の生成、そしてその精神の自立的展開を通した神への帰行を説くヘーゲル。

こうしてみただけでも、近代の哲学にとって神の思想がどれほど重要であるらしいかは、容易に見て取れる。あとで見るように、近代においても真実のところはむしろ、その哲学思想をまさしく「神」をめぐる議論の系譜として捉えて初めて、「主観性」あるいは「自由」の、そして「科学」の時代としての「近代」の、真実の位置が明らかになるのである。

ここではほかならぬデカルトにだけ簡単に触れておかななくてはならない。

デカルトが近代哲学の祖とみなされるのは、周知のようにあのコギトーの着想を哲学の根源的出発点に据えたからである。『省察』の「第一答弁」によれば、デカルトはそれ以

上さかのぼることのできない第一の始動因、すなわち原理・根拠を求めて、自己の外部から自己のうちへと目を転じ、「考える私」が考えているというそのことによって自らの存在を確証するという、意識の直接的現前性 *praesentia* を案出する。これが以後近代哲学において発展的に受け継がれていく、いわゆる「近代的主観」なるものの考案ということである。自立的な、自分で自分を確証するこの意識主体は、構造的にいつて明らかにそれに先立つ原因を必要としない。

大まかに言えば、近代に至るまで真理は、認識される事柄に知性を一致させる点に成り立っていた。これに対してデカルトの場合、認識される一切は、〈精神が自己確証的な認識そのものへの要求に従って措定する基準〉、つまりは〈現前化する能力としての自己自身〉の上に立てられる。有限な人間精神の認識はそのものとしてすでに真である、というのではない。精神は、自ら要求する認識が真実の認識であるかどうかについて、自分自らに確証を求めするのである。すなわち真なるものを測る尺度が、自己確証的な認識を求める精神それ自身の要求に基づいて立てられるのである。

ところで、そうだとしても、なぜ人間の精神は真理を求めめるのか、なぜ自己確証の明証が真理の基準とされるのか、明証的、現前的、明晰判明な、いずれもそれをそのようなものと捉える精神の力は一体どこに由来するのか、——こうした問いを自我そのものに差し向けても、十分に説得的な（つまりは論証的な）答は得られない。いずれ自我とはそういうものなのだという答えが返ってくるだけである。つまり明証性とは明証性によってしか保証されない、ということである。もちろんこれは、自己を自己によって確証しようとするコギトーに負わされた構成上の不可避の帰結であろう。それを承知でなおデカルトは理性の自然の光によって導かれる懐疑という方法を通して真理のありかを照らし出そうとするのである。デカルトは言う——「私にとって自然の光において示されるもの——たとえば、私は疑うということから私は存在するということが帰結するということ、およびこれに類したこと——は、いかなる仕方でも、けっして疑わしいものではありえない」(56頁)⁽¹³⁾。してみれば、デカルトのあの「懐疑」は真理が確信されているのみ、また真理は逆に懐疑という、真理を前提にした上での理性のいわば偽装を通してのみその意味を得る、ということになる。

ところがしかし、理性のこの自己確信を支える最終的な拠り所として、さらに神の観念の先在性が主張される。先の「第一答弁」の同じ箇所デカルトは、続けて率直に次のような考えを表明している。「私の原因がなんであるのかを私が問うたのは、私がく思惟するもの>であるという限りにおいてばかりではなくて、特に、そのほかの思惟のうちで、この上もなく完全なものの観念 *idea entis summe perfecti* が私のうちにあることに、私が気づくという限りにおいてである。というのも、このひとつのことに私の論証のすべての力はかかっているからである」(135頁)。

無限なもの、完全なもの、そして神という観念は、われわれにとって認識のはるかかなたのものであるにもかかわらず、そのかなたのものを通して自らの有限性を知らされ、かつ少なくともそのなにものか（の存在）に気づかされているということが、ギリギリのと

ころでいわば反転してわれわれの認識の支えになる。神の観念の先在性ゆえにこそ、すなわち、すでに「真理の光」を抱き確信しているからこそ、——もちろん、その真理がどのようなものでありうるのかは未だ明らかではないにしても——疑うということが可能になるのであろう。たとえば、あのパスカルが、言うように、人は無限を前にして自らの卑小さに震撼し恐れや畏怖を感じると同時に、その無限に気づきうる自らの可能性に希望を見出すということもありえよう。

デカルトをはじめ、近代の哲学者たちが真理の先在性を確信するのは、けっして単なる思い込みなのではない。確實性の根拠をたずね求めるとき、その探究を誘発するもの、つまり、まさしく真理への欲求のその源 Ursprung に、真理そのものとの根源的 *ursprünglich* な同一性をみようとするのである。その意味でデカルトはコギトーの主体であるエゴを正当化するものとして、すなわち最終的な始源として神、ないし最完全者の観念を想定せざるをえなかったわけである。

以上ごく手短に見たように、近代哲学は神から人間へと移行を成し遂げたのだとは、けっして単純に言い切ることはできない。むしろ神の思想ゆえにこそ、「人間」への扉が開かれたというべきなのかもしれない。近代的な人間観は、近代の始まりと同時に既にして獲得されていたなどということはおよそありえないこと、近代はその「近代的人間観」なるものを人間自らが求めて行かざるをえないのだという自覚と共に展開しはじめるのである。パスカルの「考える葦」の自負と不安はその象徴とも見なすことができよう。

さてここで更に歩を進めなくてはならない。近代哲学が神の思想を根底に据えていたとして、一体なぜそうしなくてはならなかったのか。この点を哲学の本質的な規定の問題として問わなくてはなるまい。そのためには、あのミュトスとロゴスの対比を今一度簡単に思い起こしておこう。ミュトスとロゴスは実は物語、話という意味を共有している。神話が物語であることはもちろん、論証もまたナレイティヴ、つまり物語にほかならない。ミュトスもロゴスも物語としてなんらかの理念にかかわっている。理念はロゴスだけのものではない。ミュトスもまたすぐれた理念をもち、それに基づく世界を描き出すのであって、その理念が卓越したものであればあるほど描かれる世界も光輝溢れるものとなるのである。

このようなことをここでまたことさらに強調するのは、それがいまひとつの論点、哲学における理念とその「虚構性」の問題にかかわるからである。

3 哲学における理念と虚構性

時代の先端に生きる者は過去の哲学者たちの理論が辿ってきた道筋、つまりは哲学史を、「阿呆の画廊」と見なす傾向がある。時間の歴史的な先端に生きてはいるが、「先端的に」生きているわけではないわれわれでさえもちろん、過去の哲学者たちの論争の後を振り返って、しばしば苦笑をかみ殺す。曰く、なんと愚かな哲学者たち、好き勝手なことを並べ立て、なにひとつ現実的に問題を解決できていないじゃないか、今から見れば嘘八百ばかり、よくもあんなで時代をリードできたもの、云々。同じ問いを立てながら、二千年以上にわたっていっかな答を見いだせず、ただ百家鳴争ネズミ一匹。これでは十人十色のに

ぎわい市と思われても致し方ない、とも思われよう。要するに、彼らはミュトスや虚構に埋もれて、理性（ロゴス）的に「現実」を見ていない、というわけである。はたしてそうなのか。むしろミュトスや虚構ということの意義と、そして理性と「現実」の意味が問われなくてはならないはずであろう。

哲学者たちはたしかに、自分にとって最も優れた思想を展開しようとしたはずである。とはいえもちろん、時代が古ければ古いほど哲学思想としては取るに足りないものになるなどというのではけっしてない。哲学の歴史における「進歩」の問題はさておき、確実に言えることは、最も困難と思われるものを思索の対象とし、それについてできる限りの理解を示し理論を構築しようとした哲学者こそは、いつの時代の誰の目から見ても、最も卓越した位置づけを与えられるであろう、ということである。そのような哲学者は、対象とするものの困難性と、その困難に立ち向かう強靱な精神性とによって、思想に携わる者たちを魅了してやまない。それだけに、彼らの思想は、彼ら自身にとっても困難な到達すべき目標として設定され、それゆえにどうしてもミュトス的な、あるいは隠喩的な、つまりは一種虚構的な構成をとらざるをえなくなるのである。古代のプラトンのイデア論やアナムネーシス論はその代表格であろう。近代では、まずデカルトを、次いであの近代科学の父ベーコン、そして近代社会哲学の大立者ホッブズが挙げられよう。

デカルトのあの「欺く神」、「悪しき霊」はもちろん虚構であるし、デカルト自身が意識的に創作したかどうかはともかくも『方法序説』の述懐のすべてを「事実」と受け取ることにもまた、たしかにできない。整然とした歩みを示すあの「方法的懐疑」もどこかフィクティヴな印象を払拭しきれない。そればかりではない。先に述べた「現前性 *praesentia*」という Cogito の真理性の基準も、そして第四省察のあの「アルキメデスの点」も、どちらも絶対的な「神の視点」をモデルにしていると見ることができる⁽¹⁴⁾。デカルト自身が言っているように、有限な人間が無限な神の観念を構成することなどできないのであってみれば、明晰判明な「絶対的な」視点など、仮構以外のなものでもないとは言えまいか。

ホッブズの言う自然状態も虚構であることは、すでに早くスピノザが指摘していたところである。その自然状態を表す有名な命題「人間は人間にとって狼である」は、ホッブズ自身にも一種の虚構であることが十分意識されていたのである。ベーコンの帰納的理性も、神に、そしてその天地創造のミュトスに範をとったものであることは、彼自身がこう述べていることから明らかである——「経験の正しい経路と、その新たな仕事の創出という点では、神の知恵と順序とが完全に模範とされなくてはならない。神は創造の第1日にはただ光だけを造り、この仕事にまる一日をかけて、その日は、なにか物質的な作業にかかわるものを造らなかった。同じようにあらゆる種類の経験から、まず原因と真実の公理（一般命題）の発見とが呼び出されるべきであり、また成果を追求する実験 *fructifera quaerenda experimenta* ではなく、光をもたらず（光で照らす）実験 *lucifera experimenta* が求められるべきである。正しく見出されかつ構成された公理こそ、実用を個々にではなく、群をなして提供するものであり、成果の隊列および集団を後ろに従えてくる。」⁽¹⁵⁾

それにしても、神を範にするという点ではスピノザに優る者はあるまい。スピノザは、

デカルトにおいて Cogitō の背後におかれていたあの「無限なもの・最高完全者・神」を前面に、第一の原理に据えている。第一の原理ないしは根拠を探究する道は、それ以上原因をさかのぼりえない地点で終わるが、しかしその道は逆に見れば、そこに始まり、そこから発しているはずだからである。デカルトが神へと辿り着くとすれば、スピノザはその神から出発し、その神そのものを主題化しつつ理論構成を行い、こうして出発点へと帰行するのである。第一原理への遡行の道が困難を伴んだものであるとすれば（なぜなら、のちのカントのアンチノミーに見られるように、それ自体で存在するもの＝実体を第一原理とみなすとしても、それへと遡行する因果連関をこの実体に適応できないし、そうだとすれば、その遡行の道筋そのものが根拠を喪失することになろうから）、差しあたっては逆に原理から出発する道を設えつつ辿りはじめてみるほかはないだろう。その道はしたがって、原理から世界へと向かうことになる（発出論）。しかしもちろん、それが第一の原理であることは、出発する時点で明らかなわけではない。そこから出発しつつ同時にその出発点があることを確認していく道でなければならない。そしてなお、辿っているこの道がほかならぬその道であることを根拠づける方法と構成を確保し、堅持できていなければならないだろう。それを可能にするのは唯一、原理から世界へと発出していくその道が同時に原理へと帰行する道でもあるというそのことを確認しうる構成であろう。道程の無際限の連なり——すなわち放散——はけっして原理の原理たるゆえんを保証することはできないからである。その方法は、差しあたっては、いわば無の中へと進み出るとも言えるそのつどの一歩を支え、踏み出させることのできるものでなくてはならない。スピノザにとってそれが、アプリアリ性を保証された（と思われる）幾何学的方法であった⁽¹⁶⁾。

さて、スピノザの主著『エチカ』⁽¹⁷⁾ は、「それ自身のうちにあり、それ自身によって把握されるもの *id, quod in se est, et per se concipitur*」（Pars 1, 定義3）である実体としての神（第1部）から端的に始まり、第5部「知性の力、あるいは人間の自由」で終わる。「それ自身のうちにあり、それ自身によって把握される」とは、まさしくデカルトの「自己確認」の在りよう、すなわち自存性のことである。この「神の視点」が、——第1部定理15で「すべて存在するものは神のうちにあり、そして神なしにはなにものもありえないし把握されえない」と言われることから明らかなように——『エチカ』全体を貫いている⁽¹⁸⁾。この点ではデカルトその人よりももっとデカルト的と言うべきであろう。もちろん、そのことに含まれている意味は、スピノザのものである。では、「それ自身のうちにあり、それ自身によって把握される」——「それ自身」とはなにを指すのか、

理性ないしは知性が永遠の真理を把握すること——これが「それ自身によって把握される」の差しあたったの意味である。ところで、知性が把握する真理と知性とはどのような関係にあるのか、両者はどのようなものなのか、同じなのか、違うのか、同じだとすればなぜ、どのように把握することができるのか。この問いには、把握するのが知性だからだとすぐに答えることができるだろう。差しあたってはデカルトのあの Cogitō を思い起こせば足りよう。では違うとすればどうなるのか。まったく同じものが区別できないのと同様、まったく違うものも区別できない。そのようなものはそもそも互いに関係をもちえな

いし、違うということさえ知性には判別ないし識別できないだろう。判別も識別も、「別」という区別を前提にしているが、それ自体がすでにひとつの関係の在りようなのである。第2部定理32に言われているように、「真の観念を有する者は、同時に自分が真の観念を有することを知り、かつ、ものの真理を疑うことができない」のである。知性とその対象とが同じひとつの真理に依るものであるからこそ、知性はその対象およびその把握の真理性を確信できるのである。

スピノザもデカルトと同じく、人間精神による「神の直観」を、感覚と理性に先立つ第三種の認識方法として掲げていた。神即自然 *deus sive natura* (Cf., Pars 1, Prop. 29 et Scholium) の世界においては、われわれが「永遠の相のもとに *sub specie aeternitatis*」真理を認識するとき、われわれはただちに神を捉えている。「われわれの精神はそれ自身および身体を、永遠の相のもとに認識しているかぎり、必然的に神の認識をもっており、神のなかにあり、神によって把握されていることを知っている *Mens nostra …… scit se in Deo esse, et per Deum concipi*」(Pars 5, Prop. 30)。「それ自身においてあり、それ自身によって把握されるもの」である神、その「神のなかにあり、神によって把握されていることを知っている」人間、この相関においては、人間の自由とは、この必然的な関係を認識し、それによって生き、行為することにほかならない。スピノザはこれを「第三の種類」の認識から生じる神の知的愛 *amor dei intellectualis* (Pars 5, Prop. 33, cf. *ibid.*, Prop. 32) と呼ぶ。この愛は、神に対する人間の愛でもあれば、人間に対する神の愛でもある。愛が、相手に対して自分を無にすること(無私性・一体性)だと取りあえず言えるのだとすれば、神に対しては人間は自らが無となり、それによって人間のうちに神が顕現し(第三種認識)、人間に対しては神自らが無となり、人間のうちに(人間自身の)主体的真理が自覚される。人間による真理の認識即神による認識であるということ、それゆえ「それ自身」とは、人間が自ら真理を認識している限りで、人間自身であると同時に神それ自身でもあるということ、この、いわば相補的共同性を通してはじめて、神からの自然の発出と人間の神への帰行とが同じひとつの道としてとらえられ、こうして『エチカ』は整合的に閉じられることになる。

自然が神と等置されることによって聖化され、その自然を通して人間もまた聖化される。「人間が自然の一部でないということは不可能であり、また人間が単に自己の本性のみによって理解されうるような変化、自分がその妥当な原因であるような変化しか受けないということも不可能である」(Pars. 4, Prop. 4)。神に基づく「聖化された」自然と人間の統合——たとえそれ自体はたしかに人間の虚構・想像の所産であったとしても、こうしてひとつの哲学的システムとして出来上がった虚構は、もはや単に通常の意味での虚構という枠には収まりきれない自立化した広がりをもったものとなる。「自立化した」とは、それがむしろ人間の思考を規定し方向づけるものとなるという意味である。このシステム、自然が、そこに内在する人間および個々のものにそれぞれの位置と役割を与え、そして定め、それによって人や個物はその所を得て、エートスを発揮し始める。こうして神と人間と世界の哲学システムがまさにエートスのシステム、すなわち、「幾何学的方法によって証明

されたエチカ」になる。つまりは、人間と世界あるいは自然とが、神のトータルなシステムのなかでエトスの統一体(現実態)として捉えられるのである。これを大まかにはエトス化、したがって倫理化と呼ぶこともできよう。自然・世界と人間と神とが、同じひとつのエチカによって、それぞれ独立に存在しつつ共属しあい、交感し合う。いわゆる「倫理」そのものの根拠もこうして確保されることになる。これは単なる社会契約論ではない、いわば超越論的倫理学の可能性を示唆するひとつの卓抜な理論だと言えるだろう。ここにあの、自然にしたがって生きることを最良の徳と見なすストア派の倫理と同じものを見ることは容易い。

スピノザの哲学は、哲学と宗教との狭間で人間を神および世界と調和・融和的に把握する近代的試みである。スピノザにとって、哲学は神なしには(そして、広義には宗教なしには)、あのエチカなしには不可能である。スピノザは近代において、まさしくこの神の思想を今一度前面に押し出し、唯一の実体である神が、世界と人間精神の根拠でありうる哲学理論、あのエチカを構想したのであった。これを単純な意味での「中世ないし神の思想への回帰」という時代錯誤な企てと見なすことはもはややけっしてできない。

スピノザは1665年3月13日付のブレイエンベルフ宛ての手紙の中でこう述べている——「哲学者なら、真理に対して、自然的知性以外のどんな試金石ももたず、神学を試金石とするようなことはない。……われわれは哲学的に語るときには神学的表現を用いてはならない」と⁽¹⁹⁾。このことからしてみれば、『エチカ』はどこまでも神学を排除した、神に基づく哲学的な体系的書物にほかならないことになる。われわれは『エチカ』を、近代哲学の書として正當に位置づけ評価し直さなくてはならない。スピノザのこの思想、神の一元論、あるいは汎神論の思想が後世の哲学思想、優れた意味で近代の哲学と言われる哲学者たちにきわめて大きな影響を及ぼしたという事実が、まさしくそのことをわれわれに求めているとみるべきであろう⁽²⁰⁾。

神を出発点とし、自然の展開の中で精神が神との知的愛を通して、再び神へと帰行する。この構制そのものは、それ自体を通してしか正当化され得ない循環的在り方をするが、それは同時に永遠の必然性によって裏づけられているというのが『エチカ』の体系であった。人間の有限性を知悉しつつも、スピノザはなおその人間のトータルな統合的理論を構想したのであった。それが可能だと思われたのはほかでもない、あの神が、そしてその神の所産としての自然と、さらにその似像としての人間が、神のうちに属することによって自分自身で存在するという「自存＝内属」関係において捉えられたからである⁽²¹⁾。

このような思想を、われわれは単純に否定的な意味で「虚構」と呼びうるはずもない。スピノザは『エチカ』の末尾にこう記している——「だが、すぐれて光輝あるものはすべて、稀であるとともに困難でもあるのだ Sed omnia praecleara tam difficilia, quam rara sunt.」。

結び——思想の「虚構」性とその意味

なるほど詩人であれば、この「すぐれて光輝あるもの」を自らの精神の襞で感じ取り、それを詩作で表そうとする。彼が表現によってそれを示すことによって、その実在はいわ

ばはじめて形象化され、詩人にとって（そしてわれわれにとっても）確たるものとして捉えられるにいたる。たとえば、リルケを追悼するS・ツヴァイクの文章にその消息の一端を窺い知ることができるだろう。

「このかけがえのない絵りを生んだ聖なる秋になって、リルケは言葉に対して、究極のもの、ほとんど叙述の不能のものを要求する。もはや、物から鳴り出す響きでもなく、感覚にうたえられた形象でもなくて、唇のうえにただよう息のように、物のあいだに靈氣をのこして見えただよう秘密の關係をもとめたのだ。／言葉のとどくものでなく、いままでも言葉を拒んできたものを、詩の飽くなき想像意欲をいまここで示しようとしたのである。たんなる概念にとどまっていたものに姿をあたえ、もはや観ることもかなわないものに比喩をこころみようとした。これを果たすためには、言葉はかぎりもなくおのれの限界をこえてひろがり、身をかがめては、おのれの底なる奈落の果てまでもうかがわねばならなかった。そして手のとどくものを越え、つかみえぬものに手をさしだし、もはや言葉となりえぬものにまで彼は立ち向かったのである。」⁽²²⁾

「聖なる絵りの秋」とはリルケ晩年のことである。その時期リルケは、聖なるものが宿ったように、あるいは聖なるものそのものになったかのように、聖なる作品を生みだしたのである。「もはや言葉になりえぬもの」——それこそは詩人にとって「実在」へのギリギリの関わり方でなければならぬだろう。もちろんこの「実在」とは、この語によってわれわれが通常考えるようなものではない。おそらくは詩人にとってもっとも根源的な、それゆえ始源的な世界との同一性を可能にする、あの無限（なもの）を指し示すものとみなすことができるだろう。そのとき、言葉は己れの限界を切り破り、語りえぬものが受肉する容器となる。こうして、われわれのものであってわれわれのものではない他者である自由が、そして理性が開かれる。この表現形式を人々は、ポエジーとか、ミュトスとか、そしてまたフィロソフィーとかと名づけてきたのである。このいずれもが、語りえぬ、いまだなお知りえてはいないものへの憧れであり、探究であった。

いまひとつの例証としてさらに、ロマン主義の詩人たちと深い親交のあったフリードリッヒ・シュレーゲルを引いておきたい。彼は1800—1801年に行った『超越論的哲学』⁽²³⁾という講義のなかで、「人間のうちには、無限なものへの憧れよりも高次なものは存在しない」(S.7.)、そして「哲学は無限なもの意識にかかわる」(S.11.)と述べている。つまり、無限なものを人間の意識のなかでいかに把握し表現するか——それを解き明かすことが哲学の課題だ、というのである。ところがそのあとで、このようなことを述べる。

「だがたしかに次のように異論を唱えることができるだろう。一体、無限なものはそれ自身虚構ではないのか。無限なものは誤り、あるいは迷妄、あるいは誤解ではないのか。これに対して私はこう答える。そうだ、それはたしかに虚構だ。しかし、端的に必然的な虚構なのだ。われわれの自我は、無限なものに近づこうとする傾向があり、自我はいわば無限なものに近づこう流れていくものであるからこそ、われわれは無限なもののことを考えることができるのである。しかし、われわれが、中心点であるわれわれ自身から出発し、再びそこへと帰っていくなら、誤謬は自ずから脱落する。中心点である自分自身にお

いて一体どうすれば過ちうるのであろうか。無限なものは迷妄でもありえない。というのも、無限なものはひとつのものでしかないし、それゆえ、けっして混同されることなどありえないからである。」(S. 9.)。

ここで言われる「無限なもの das Unendliche」とは、まさにあの語りえぬもの、限りをもたないためにどうしようもなく表現を拒むもののことである。シュレーゲルはこれを誤りでも、迷妄でも、誤解でもないが、しかし「端的に必然的な虚構」だと言うのである。Erdichtung, er-dichtenの作業、つまりは詩作の営みDichten、すなわち虚構・作り事・詩作によってのみ、しかも「端的に必然的な」、こうでしかありえないErdichtungによってのみ、語りえぬ真実は語り出され始める。この「無限なもの」はまた、近代の哲学者たちが、あの神を名指す哲学的表現としてもっとも優れたものとみなした定義でもあった。人間精神およびその自由の根拠づけという、主体のあり方をめぐるとりわけて近代的な問題それ自体が、こうした根源的なものとの根底的な関わりを確信し、と同時にこの関わりに疑念を抱くところで芽生え、その解決を目指すなかで展開されたのである。

してみれば、神ないし神的なものを問うということは、哲学という事柄の本質のしからしむるところであると言わなくてはならない。近代において、神を問うというそのことが、逆に、一切のものの根拠、あるいは第一原理への問いになりえたのは、ひとつには、宇宙(あるところのものすべて)の最高かつ至高の原理が、差しあたってはまだ(あるいは、決定的に)未知なものであらざるをえないということが自覚されていたからである(無知・有限性の自覚)。またひとつには、思考の必然性=実在の必然性という等式を裏づけるものとして「神の存在の必然性」が確信されていたからである。

近代哲学において、神の概念は「勝手な作り事」でもなければ、虚構でもなかった。哲学者たちにとっては、「神」は自らの自由と生命を懸けて携わるべき精神の最高の対象であり、最も困難であるがゆえに最も根本的な不可欠の対象であった。ドイツ観念論の哲学者たちが理念や理想と呼んだものは、無限の彼方の憧憬の対象であり、それを捉えるには文字通り無限の努力を要すると考えられていた。無論、ここで言う無限の努力とは、努力をただひたすら無際限に続けなくてはならないということではない。無限や無限なもの、あるいは神や神的なものそれ自体の把握が可能か否かという問いが精神に課せられているということである。哲学者たちはそれぞれの思想的境涯においてこの問いを担い、この最高の対象と格闘することを通して、できうる最高の哲学理論を構築しようとしたのである。したがって、そうした哲学思想を理解しようとする場合、そこにもはてしのない努力が強いられるのは当然であろう。自分に理解できないものを時代錯誤の形而上学といって非難するのは容易い。しかし、それが思想的誠実さの放棄であることは明らかである。近代までの哲学や、なかでも形而上学的なそれが虚構に見えるとすれば、まずもって自らの理解力の限界のことを省みなくてはならない。そうした無理解はむしろたいいの場合、その人がそのようにしか見ることができないレヴェルにとどまっているにもかかわらず、そのことに無反省であることによるのである。

近代の哲学者たちは、神という伝統的な概念のなかに思考の最高の対象を見出し、それ

を捉えようとすることによって却って人間の能力を切り開き、明らかにしてきたのである。いや、創造してきたのである。なんであれ、精神においては、あらかじめなかが能力としてすでに具わっているというのではなく、精神自らがそのような能力を持つ自分自身を創造していかなくてはならないのである。その意味では、神という理念は、シュレーゲルに言うように、たとえ意図的に虚構として想定されたのだとしても、いやむしろ虚構として想定してこそ、精神の可能性を、それゆえまさしく理性を、新たに目覚めさせる働きをするのである。

人間にとって、神（あるいは、理念）は桎梏であると同時に、人間の自由の絶対的な制約なのである。そうだとすれば、哲学はこの理念を、虚構として想定してできても、なお掲げるべきなのではあるまいか。そうしてはじめて、理性はその名に相応しい姿で光を発し、存在し始めるのであろう。

（註）

- (1) 小論は、1999年9月25日に開催された第34回弘前大学哲学学会大会の際に行った公開講演の原稿に大きく加筆してなったものである。発表の機会を与えてくださった弘前大学哲学学会の関係者の皆さん、ならびに当日の火まかな話に熱心に耳を傾けてくださった方々にこの場を借りてお礼を申し上げます。なお、引用文中の強調傍点も筆者のものである。
- (2) アリストテレス『形而上学』I.2, 982b. (アリストテレス全集, 岩波書店, 第12巻, 出隆訳, 10頁.)
- (3) A. N. Whitehead, *Process and Reality*, An Essay in Cosmology. New York 1960, p.63.
- (4) Jacob Burckhardt, *Bilder des Ewigen*, Ein kulturgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von H. Helbling, Darmstadt 1997, S. 339-341. ブルクハルトが挙げているのはあのダンテである。邦訳は同名書上巻第2章「個体の展開」(柴田治三郎訳, 上・下2冊, 中公文庫)を参照。
- (5) 現代のわれわれにとって「近代」とはどのようなものなのだろうか。このことにごでいさきか触れておきたい。もちろん、その捉え方, 受け止め方には、「われわれ」といってもひと括りにできない大きな差があるだろう。近代, 近代的なもの, 近代化——いずれ「近代」と銘打てば、なにやら素晴らしい良いことがありそうな、起こりそうな、そんな思いを抱くことができたのも、もうかなり以前のことになった。「近代」化が人間の幸福と直結するわけではないということを、われわれはすでに知っている。一般に見られるような近代化を機械化と等置してきた、あるいは現に等置している考え方の行き着く先を考えてみれば、それがはっきりするだろう。「近代」をモダン modern と言いかえても、一旦興奮めてしまった人々の思いを新しくかき立てることは難しい。日々新たに生まれてくる今目的なものを、一般に「モダン」と呼ぶにしても、その「新しいこと」が必ずしもモダンではないという、要するに、かつては目覚ましい明日を約束してくれたはずの「モダン」という語が、それを言うだけではもはやモダンではないという意識が目覚めてしまった以上は、言葉それだけによる詐術では人を幻惑することさえできなくなっているのが今日である。これをポスト・モダンの状況と呼ぶうかどうかはともかくも、このようなわれわれの「現在」を幾分なりともより明確に捉えるためには、まずもって「近代・モダン」ということの意味内実を確認する必要があるだろう。

なるほど、近代・モダンという語それ自体にどのような意味をもたせるにせよ、十六・

十七世紀にヨーロッパに始まった、中世と時代を向する「近代」はけっして無内容でもなければ、今日という時代にとって無内容になってしまっているというわけでもない。むしろ、近代は依然としてわれわれを全体的に圍繞している、あるいは根底的に支えている、というべきであろう。近代を全面的に肯定することも、逆に全面的に否定することもできることではない。21世紀を目の前にしてわれわれが今なすべきことは、いうまでもなく、われわれの文化の根底を成すようになってきた「近代」を改めて冷静に規定し直すことであるように思われる。だがそれはどのようにして可能になるのか、小論はこの課題に寄与しようとするささやかな試みでもある。

- (6) 一例を挙げておく。G. Krüger, *Grundfragen der Philosophie*, Frankfurt/Main 1965, S.150 ff.
- (7) Hans Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos*, in: *Terorr und Spiel*, hrsg. von M. Fuhrmann, München 1983, S.11-66.
- (8) ジョルジュ・ギュスドルフ『神話と形而上学』(久米博訳, せりか書房, 1985年), ジョーゼフ・キャンベルの諸著作、『神話の力』(飛田茂雄訳, 早川書房, 1992年), ジョーゼフ・キャンベル選集全3巻(飛田茂雄訳, 角川書店, 1996年)などを参照されたい。
- (9) 『形而上学』11.7.1064a-b。(アリストテレス全集, 岩波書店, 第12巻, 出降訳, 378頁以下)を参照。またW.Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1, Darmstadt 1979, S. 54 ff., も参照されたい。ヴァイシエデルは、「最高の存在者, すなわち神についての教説がアリストテレス哲学の絶頂である」というガダマーの言葉を引き、さらにアリストテレスの初期の断片「哲学」にも言及し、そこですでにアリストテレスが「神的なもの」を「第一の最高のもの」、「不変で永遠」と言い表していたことを指摘している (ibid., S. 54.)。
- (10) たとえば、アドルノはこう述べている。「啓蒙された世界では、神話は世俗的領域に入り込んでいく。さまざまなデーモンや、その概念的子孫たちの影響を一掃した現存在は、その赤裸々な自然性において、かつて先史世界ではデーモンたちの属性であった聖にして非合理的という性格を帯びようになる」(『啓蒙の弁証法』徳永洵訳, 岩波書店, 35頁)。啓蒙の時代以降では、ほかならぬ脱神話化された人間社会という仮象のただなかに生き残るミュトス、理性のミュトスを初めとするそうしたさまざまなミュトスの位置備がなによりもまず問題にされるべきであったし、またされてきたのではないだろうか。
- (11) いわゆる『ドイツ観念論最古の体系プログラム』と呼ばれる1796年ないし97年に書かれたと推定される断片である。G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt/Main 1971, Bd. 1, S. 235-236.
- (12) ここで簡単に触れた私と他者との関係について詳しくは、この小論の仕上げに取りかかる直前に書いた拙稿、「自己と他者, われわれ, そして……」(『ヨーロッパ研究』第3号, 2000年, 東北大学国際文化研究科ヨーロッパ文化論講座発行)を参照されたい。そのような他者が神と名指されるという論点に関しては、これも拙稿「精神哲学の成立——イェーナ体系構想における「無限性」概念の意義——」(加藤尚武編『ヘーゲル哲学への新視角』創文社, 1999年)を参照していただければ幸いである。そこでは、神の近代的概念である無限なもの・無限性をめぐる思考(や意識の在り方)において、主観性が現実化してくる根本的な連関を指摘しておいた。
- (13) デカルト『省察』, 所雄章訳(白水社, デカルト著作集第4巻所収)を参照させていただいた。本文中にその頁数を組み込む。ただし訳文には変更を加えたところがある。
- (14) Cf., Roger Trigg, *Rationality and Science*, 1993, p.102ff.

- (15) F. Bacon, *Novum Organum*, The Works of Francis Bacon, Faks. — Neudr.d.Ausg. von Spedding, Ellis u. Heath, London 1857—74, in 14 Bd., Vol. 1, p. 180. 邦訳『ノヴム・オルガスム』桂寿一訳, 岩波文庫, 115頁。
- (16) 第一原理を第一原理として確証する方法に関するここでの論点に関連して, 筆者の念頭にあるのはフィヒテやヘーゲルに代表されるドイツ観念論における体系志向のことである。たとえば, 次のフィヒテの文章を参照されたい。「端的かつ無制約にそれ以上にも推論されえないことを証明するための積極的メルクマールは, われわれが出発点としたような根本原則それ自身が同時に最終的帰結でもあるということ以外にはありえないであろう。すでにひとたび辿った道を今一度辿り直すことなしには, われわれが一步も先に進めないことは明らかであろう」(G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. 1, S.59.)。ヘーゲルについては前掲拙稿「精神哲学の成立」で詳しく論じておいたので参照していただきたい。
- (17) Spinoza, *Opera/Werke*, Lateinisch-Deutsch, Vier Bände, hrsg. von K. Blumenstock, Bd. 2, Darmstadt 1967. (『エチカ』 高申訳, 上・下巻, 岩波文庫。ただし訳は適宜変えてある。) 引用は, 各部をPars, 序文をPraef., 定義をDef., 定理を Prop.の略号で表記し, 本文中に組み込む。
- (18) この点についてはさらに, 「コナトゥス」概念も関連して考察しなければならないが, ここではそのいとまがなかった。
- (19) 『スピノザ往復書簡集』(高申尚志訳, 岩波文庫), 書簡23, 145頁以下参照。
- (20) この点についてジェームズの意見は傾聴に値する。「哲学者であるということは, 彼[スピノザ]によれば, 経験的観察やすでに確立した神学的権威といったような正当化の源泉と称するものに心を乱されずに, ただ理性・知性によって真理を追究することである。つまり, 偏見や迷信をすべて克服し, 論証と結論を集約して理性の厳密な吟味に委ねることである。哲学者の仕事という, いわば超歴史的なこの概念の立場からすれば, 「古代」や「現代」といった時間的なカテゴリーな余計なものである。われわれが真理を偽から区別する際に用いる理性という規準が永遠なものであるならば, そして, スピノザが固く信じていたように, 人々がそうした規準を誤解するのが常だし, また事実これまで誤解してきたのだとすれば, 命題や理論の歴史的起源は, 規準の真理性にはなんの関係ももたない。古いか新しいかはともかく, 理性的に証明されるかどうかという問いが残るだけである。」(Susan James, *Spinoza the Stoic*, in: *The Rise of Modern Philosophy*, ed. by Tom Sorell, Oxford 1995, p.289.)
- (21) この「自存 = 内属」関係については, W. Cramer, *Spinozas Philosophie des Absoluten*, Frankfurt/Main 1966, S. 17 ff. を参照されたい。クラマーは「自存内属関係こそがスピノザの思惟を端的に支配している図式である」(ibid., S.17.)と述べている。
- (22) 「リルケとの別れ」, ツヴァイク全集19巻『時代と世界』・猿田訳, みすず書房, 1966年, 293頁)
- (23) Friedrich Schlegel, *Transcendentalphilosophie* [Jena 1800—01], Hamburg 1991. 本文中に頁数を組み込む。

(東北大学大学院文学研究科教授)