

[学術論文]

秩序と逆理

— パスカル護教論の問題の所在について —

Order and Paradox: On the Problematic Location of Pascal's Apologia

吉永 和加
Waka Yoshinaga

はじめに

1. 護教論のパラドクスと「賭け」の特異性
 - 1.1 護教論としての『パンセ』
 - 1.2 パスカルのジャンセニスム信仰
 - 1.3 レトリックとパラドクス
 2. 「隠れたる神」という梃子
 3. 「信」という禁忌
 - 3.1 異邦性からの出発
 - 3.2 普遍的な思考のために
 - 3.3 機械仕掛けの神の二重構造
 4. パスカルへの道
- おわりに

要旨 本研究の目的は、パスカルの『パンセ』という護教論について、その成立の特殊性と読解の困難を踏まえつつ、護教のパラドクスを抽出し、パスカル思想を哲学的に探究する筋道を付けることである。そのため、まず、パスカルの信仰の書を紐解いて『パンセ』との齟齬を測る。次に、現代の哲学者の一人であるデリダとの近似を梃子に、パスカルと現代哲学を架橋する。そして、デリダの宗教論を援用しつつ、パスカルを哲学的に探究する独特の困難とパスカルのパラドクスが持つ現代的な問題性を明らかにする。

キーワード: レトリック、啓蒙主義、デリダ、両義性、他なるもの

はじめに

パスカルの『パンセ』は、キリスト教弁証論として構想された護教論である。しかし、周知のように、この書は構想半ばで覚書の集積として残された。それゆえ、『パンセ』はパスカルの主著であるにもかかわらず、そこに接近しようとする、大きな壁が立ちはだかる。それは、パスカルが

覚書のうちのどれを取捨選択するつもりだったのか、選んだ覚書をどのように並べるつもりだったのか不明である、という問題である。覚書の配列が不明であるというのは、パスカル自身が、「私が何も新しいことは言わなかったなどと、言わないでほしい。素材の並べ方が新しいのだ。…同じ言葉でも、違う並べ方によって、異なる思想を形作るのと同じように、同じ思想でも、違う並べ方によって、全く異なる議論の総体を形作るかもしれないではないか」(S575/L696/B22)¹と述べていることからすれば、致命的であり、皮肉としか言いようがない。読者としても心許ないことこの上ない。

このことは、パスカル研究に特殊な事情をもたらしてきた。主著のテキストが致命的な仕方ですべて不完全であるということは、それを完全なものにしなければならないという要請を生む。それゆえ、パスカル研究は、まずは、彼の手稿に基づいて、その覚書の取捨選択から配列までを調査し、類推し、再構成する手続き、すなわち文献学的探究を必然とする。実際に、パスカル研究は、その道の権威によってなされた文献学的研究に基づいて、そこにいくばくかの修正を加え、解釈を行うという仕方ですべて進展してきた。

加えて、パスカルを哲学的に探究しようとするなら、それとは別の障壁も存在する²。それは、主著『パンセ』が護教論であるということそれ自体である。『パンセ』が護教論すなわち宗教書であることは、啓蒙主義の「洗礼」を受け、それを信奉している「哲学」にとっては、それに触れることをタブー視するのに十分であったと考えられる。とりわけ、キリスト教文化圏に属さない非ヨーロッパ人にとっては、キリスト教を理性信仰の下で切り捨てることに、痛みも伴わず、実害もない分、その禁忌の身振りは徹底的でありえよう。

もっとも、こうしたパスカルの哲学的研究の困難のうち、後者については、20世紀以降、理性への信頼が揺らぐことによって、堅固な障壁とはいえなくなった。ただ、前者の困難は、恐らく永遠に払拭されまい。文献学がどれだけ精緻なものになり、信頼と権威を得ても、それはどこまで行っても蓋然性に過ぎず、したがって更新され続けられる運命にあるからである。ところで、こうした困難は、奇しくもパスカルの思想が示す人間の状況そのものと同根である。何故なら、パスカルは、科学においても、人間の生においても、そして信仰においても、始源の欠如を説くからである。そう考えると、パスカル研究は、哲学が原理的に全幅の信頼を置いてはならぬ2つのものに依拠せねばならないことになる³。「理性」と「権威」である。

こうしたことを踏まえた上で、本研究は、パスカルを哲学的に探求することを目指す。それは、パスカルを何か哲学の議論の補強に引用したり、あるいは議論の起点に利用したりするのは異なる。また、パスカルの思考や概念を過去の哲学や思想との関連において、哲学的に位置づけようとするのとも異なる。本研究が目指すのは、パスカル自身の信仰と護教論の間にある齟齬から、

¹ Blaise Pascal, *Pensées*, édition de Philippe Sellier, Classiques Garnier, 2011. 以下、この著作からの引用、参照箇所については、セリエ版をS、ラフュマ版をL、ブランシュヴィック版をBの略号と共に断章番号を記す。

² もしかしたら、パスカルが「哲学を馬鹿にすることこそ、真に哲学することである」(S671/L513/B4)として、哲学を挑発していることも、パスカル研究を哲学から遠ざけたかもしれない。

³ パスカルは『真空論序論』の中で、幾何学の探求は理性に、神学の真理については権威に依拠すべきと語っている。Blaise Pascal, *Préface pour le traité du vide*, Œuvres complètes, Édition Gallimard, 1954, p.529-p.535.

固有のパラドクスを抽出し、それを現代哲学の課題として解くことである。すなわち、パスカルの護教論が提起するパラドクスを、現代の内在と超越、他性と歓待、始源の欠如と言語という課題と捉え、近代と現代の往還においてそれらを解明しようとするものである。そして、パスカルの提起する問題が、過去の哲学の歩みに結びつくだけでなく、現代に向かって延びていること、そして、それはあたかも数学の問題のように、現代の概念を駆使してこそ解かれうることを示したい。

そのプランを遂行する最初の一步として、本稿は、そのパラドクスを抽出し、現代の問題へと架橋する道筋をつける。そのために、まず、『恩寵文書』および『プロヴァンシアル』におけるパスカル自身の信仰と『パンセ』の護教上のレトリックとを比較し、その齟齬から導出されるパラドクスを、特に「賭け」の議論を参照しながら明確なものにする。次に、現代の宗教論として、デリダの『信と知』を検討し、啓蒙主義を経た非ヨーロッパ人がパスカルを論じるべき地歩を探るとともに、パスカルのパラドクスが現代において展開されるであろう議論の射程の大枠を示し、パラドクス解明の途に就くことを目指す。それはまた、宗教に対してはもちろん、既に理性にも権威にも全幅の信頼を置けない我々が哲学を開始する地点を探究することでもあろう。

1. 護教論のパラドクスと「賭け」の特異性

1.1 護教論としての『パンセ』

護教論『パンセ』の構想

まず、『パンセ』が何故、護教論と見なされるのかを確認しておこう。『パンセ』には、セリエヤラフユマがその冒頭で「秩序」(ordre)というファイルに収めた、複数の断章が存在する。それらは、パスカルの護教の意図とその説得方法の一端を示している。なかには、作品が出来上がった際には削除されてしまうような、創作メモが含まれており、読者はパスカルの創作現場を垣間見ることが出来る。本節に關係のあると思われる断章を部分的に引用してみよう。

「秩序。対話によって」(S38/L2/B227)。

「——神を求めようように仕向けるための手紙。…」(S38/L4/B184)。

「秩序。神を探し求めるよう仕向けるための友への勧告の手紙。彼はこう答えるだろう。『しかし、探すことが私に何の役に立つというのか。何も現れないのに』。そこで彼に答える。『絶望してはならない』。すると彼は答えて言うだろう。『何らかの光が見出されれば幸せだろうが、でもこの同じ宗教によれば、たとえそんな風に信じたとしても、何の役にも立たないというのだから、探したくなんかない』。それに対してこう答える。『自動機械』」(S39/L5/B247)。

以上が、パスカルの護教の意図を示すと考えられる断章である。加えて、パスカルが、護教論を手紙という形式で構想していたことが知られる。次は、護教論の目次とも言うべき、説得の大枠を示す断章である。

「第一部、神のいない人間の悲惨さ。

第二部、神とともにある人間の至福。…」(S40/L6/B 60)。

さらに、その護教の説得の内容は、次のように語られる。

「証拠の有用性を示す手紙。自動機械によって。信仰は証拠とは違う。後者は人間のものであり、前者は神の賜物である。…」(S41/L7/B248)。

「秩序。神を探すべきだという手紙の後で、障害を取り除く手紙を書く、それは、機械についての言説であり、すなわち機械を準備し、理性によって探す言説である」(S45/L11/B246)。

これらの断章は、護教の説得の方法を示している。同時に、パスカルの信仰の一端をも伝えている。そして、次に見る、「秩序」のファイルの最後に位置付けられた断章は、パスカルの創作の手の内を明かすかのような覚書である。

「人々は、宗教を軽蔑している。彼らは宗教を憎み、それが真であることを恐れている。それを癒すためには、宗教が少しも理性に反しないと示すことから始めなければならない。宗教は尊ぶべきものとして、宗教への敬意を与える。その後で、それを愛するべきものにし、善き人々にそれが真であるよう願うようにさせ、次いでそれが真であることを示す。

それが敬うべきなのは、人間をよく知っているからである。

それが愛すべきものであるのは、真の善を約束するからである」(S46/L12/B187)。

これが、『パンセ』が護教論として構想されたことを示す「証拠」である。そこには、『パンセ』の骨子と説得方法、説得内容の大枠が示されている。これらは、護教論としての『パンセ』のパラドクスを抽出しようとしている本稿の試みの指針となる。

護教論への疑義

ところで、上で見たなかから早速、パスカルの護教について疑いが萌す断章を取り上げてみよう。「証拠の有用性を示す手紙。自動機械によって。信仰は証拠とは違う。後者は人間のものであり、前者は神の賜物である…」(S41/L7/B248)。この断章は、「神自身が心に入れられるこの信仰によってこそ、証拠がしばしば道具となるのである。…この信仰は、心のうちにあって、「私は知る」ではなく「私は信じる」と言わせるのである」と続く。この断章の後半の核心は、信仰は神の業による、ということである。だが、そうだとすれば、パスカルが志すような護教論は信仰にとって無用の長物ではないのか。パスカルは何をもって護教を可能だと思ったのだろうか。

1.2. パスカルのジャンセニスム信仰

『恩寵文書』に見るジャンセニスム信仰

この疑問を、パスカル自身の信仰の書において確かめよう。取り上げるのは、『恩寵文書』と『プロヴァンシアル』である。これらの著作は、パスカルが依拠するジャンセニスム信仰の内容を教え

てくれる⁴。

まず、『恩寵文書』⁵である。この書で問題となるのは、神の恩寵と人間の自由の関係である。そこに人間の原罪の教義が絡んで、人間の信仰の可能性が紡ぎ出される。

この書は、トレント公会議第六討議で定義された第十一章の命題「神の掟は義人にとって不可能ではない」という議決の解釈をめぐって展開される(EG 648)。具体的に問題となるのは、人間が神の掟を守るにあたって、義とされる次の瞬間にも神に祈り続け、将来にわたって掟に従いうる、「近接的能力」(pouvoir prochain)なるものを持つかどうかである。この問いに対して、パスカルは近接的能力を即座に否定した上で、義の可能性についてアウグスティヌスに依拠しつつ、次のように考える。すなわち、人間の善き行いには、二つの源泉があり、それが人間の意志と神の意志である。この二つの意志が協働することによって人間は義たりえ、救いを得ることができる(EG 678)。ただし、この協働において、二つの意志の働き方には決定的な違いがある。「というのも、人間の意志が神の意志の原因ではないのに対して、神の意志は人間の意志の原因であり源泉であり、人間の内にこの意志をもたらすからである」(ibid.)。

だが、こうしたパスカルの解釈、すなわち、神の意志の絶対性を堅持しつつ、人間の自由意志も否定しない、という解釈は、緊張を孕んでいる。神の意志が絶対的であれば、人間の自由意志は否定されるはずであり、人間の自由意志が肯定されるならば、神の意志は相対的に弱まるはずであるからである。パスカルは、神と人間の意志の関係を原罪の前と後とで区別して、アウグスティヌスを参照しながら次のように説明する。

原罪以前、神は、「神の戒めを守るすべての者を遍く救おうという条件的な意志を持って、人間たちをお作りになった」(EG 792)。神の側の条件的な意志とは、人間が自由意志によって戒めを守らない場合には、神が意のままに人間に罰を与えたり慈悲を与えたりする、という意味である。他方、人間の側では、墮落以前のアダムは、自由意志を持つが、邪欲は持たず、したがって、その意志は善にも悪にも中立的であった。人間が戒めを完全に遂行し、義のうちに留まるためには、神の恩寵が必要ではあったが、あくまでも、神は「この恩寵を善くも悪しくも用いることを、アダムの自由意志に委ね、どちらでもできるようにされた」(EG 793)。もし、アダムが、恩寵を善く用いたならば、決して罪を犯す恐れのない恩寵を永遠に享受できたはずであった。

しかし、原罪の際に、アダムは自由意志によって恩寵を悪しく用いて神に背き、人間全体を汚染し、墮落させた(EG 787-788)。神の恩寵は、この罪によって滅ぼされ、人間は自由意志のうちに打ち捨てられることとなった(EG 794)。神の恩寵を失った人間の自由意志は、邪欲に呪縛され、被造物のもたらす快楽に向かう奴隷となり、その結果、「自由に」悪を選び、義に従うことに嫌悪を覚える「悪徳」へともたらされた(EG 685)。そして、もし、善き歓喜と悪しき歓喜に惹かれるならば、

⁴ もっとも『恩寵文書』は自筆原稿が現存せず、『プロヴァンシアル』は未完である上、ポール・ロワイヤルの陰士であるアルノーやニコルからの資料提供を受け、また第16の手紙などは、ニコルと共同で編集に当たったと言われている。つまり、どちらを向いても、宙ぶらりんな状況にあるわけである。

⁵ Blaise Pascal, *Écrits sur la grâce*, (Œuvres complètes III, Desclée de Brouwer, 1991. 以下、この著作からの引用、参照箇所については、EGの略号と共に頁数を記す。

人間は、自由であるどころか、双方の奴隷となって身動きのできない状態になった(EG 796)。

恩寵絶対主義と予定説

この奴隷状態からの解放は、絶対的な歓喜、すなわち恩寵によるしかない(EG 707)。恩寵は、確実な快樂として、人間を過たず善へと導くからである。このとき、人間の自由意志も行為の遂行において働いてはいる。だが、行為の第一の源泉は、あくまでも神の恩寵である。アウグスティヌスが引かれる。「自由意志は恩寵によって無とされたのではなく、恩寵によって確立される」(EG 759)。そして、「この自由こそ、善を行う喜びゆえに真なる自由であり、また同時に、戒めを果たす従順さゆえに聖なる隷従である」(EG 688)。かくして、人間の自由意志は、自由と隷従の二重性を帯びて、恩寵の絶対性によって支えられることとなる。つまり、原罪の前後で、自由意志の「自由」は意味を変える。

こうした恩寵の絶対性は、義であることに発揮されるだけではない。義のうちにあることには、祈りによると言われるが、その祈りもまた、神の特別な賜物の証なのである(EG 680)。再びアウグスティヌスが引かれる。「我々が授かりたいと望むものすべてを我々に求めさせるのは神であり、我々が見出したいと望むものすべてを我々に探させるのも神であり、我々を[それらに]触れさせるのも神である」(EG 675, 補足は引用者)。さらに、神の恩寵の先行性と絶対性は、人間が義から離れる場合にも当てはまる。すなわち、神がまず人間を見放し、人間が神に祈るのを止め、そうして人間は神に見捨てられるのである(EG 669)。ここでもアウグスティヌスが引かれる。「彼らは恩寵を受けるが、しばらくの間である。彼らは捨て去り、神から捨て去られる、というのも、正しく、だが隠れた裁きによって、彼らは自由意志のうちに見放されたからである」(EG 682)。

だが、この神の意志の絶対性も、人間の自由意志と同様、原罪の前と後では意味を変える。先にも見たように、原罪の前には、神は人間を救うという、一般的かつ条件的な意志を持っていた。しかし、原罪の後には、人間に対する罰として、このような恩寵は消し去られる。聖トマスが引かれる。「神が恩寵を与えないのは正義の業であり、恩寵を与えるのは慈悲の業である」(EG 778)。つまり、恩寵とは、罪を犯して本来なら断罪されるべきに人間に対して、特別に与えられる慈悲に過ぎなくなる。この慈悲の特別さが、神は或る人間は確実に救うが、残りの人間は救わず見捨てる絶対的な意志を持つという、いわゆる予定説へと繋がってゆく(EG 767)。神は自ら予定した人々にしか救いを与えず、人間は神が行う選択もその理由も知りえない。それは、人間の側でどれだけ功德を積んでも恩寵の授受には反映されないということである。

ジャンセニスムにおける人間

ジャンセニスムとは、こうした恩寵の絶対性と厳格な予定説によって特徴づけられる。この特徴は、人間の側に二つのあり方をもたらす。

一つは、人間は、救いの不確実性と不可視な状況にあって、常に恐れを持って生きねばならない、ということである。「このようにして、すべての人間は、自分が救いを予定された者の数のうちに

あるかどうかを知らないゆえに、みな恐れにおいて生きなければならない」(EG 714)。しかも不確実であるのは神の恩寵だけではない。人間の側もまた、身体的生を持つ限りで、時間のなかで常に変化せざるをえず、したがってたとえ恩寵を受けたとしても、その歓喜を保つことができない。こうした二重の不確定性の間で、人間は常に恐れを必然とされる。

もう一つは、この恩寵の絶対性と予定の不可知が、逆説的にも、人間に希望をもたらす、ということである。人間は確実なことには希望を持たない。だが、自分が救いに定められているのかどうか全く分からない不確実な状況においては、かえって救われるかもしれないという希望を持ちうるからである。それゆえ、次のように結論される。「以上の理由から、聖人たちは、たえまなく、恐れと希望に駆り立てられていなければならない」(EG 714)。

この帰結は、『パンセ』における「人間の悲惨」の描写へと連なっていく。『パンセ』で批判される人間の悪徳とは、傲慢と怠惰である(S240/L208/B435)。傲慢は、恐れがないことによって起こり、また怠惰は、希望なく絶望に陥ることによって起こる。人間が傲慢と絶望を避けるためには、ジャンセニスムの教義がもたらす恐れと希望の双方が必要だ、というわけである。

『プロヴァンシアル』の批判内容

次に見る『プロヴァンシアル』⁶は、『恩寵文書』と相前後して書かれた、信仰をめぐる論争的パンフレットである。この論争は、神学者アントワヌ・アルノーが、ジャンセニスム著『アウグスティヌス』の「五箇条命題」を教皇インノケンティウス五世が異端と断罪したことを受けて、それを弁護したことに端を発する。パスカルはジャンセニスムの本拠ポール・ロワイヤルに出入りしていた縁から、アルノーを擁護するべく、ソルボンヌとジェジュイットを相手取って、論陣を張ったのである⁷。このパンフレットは、『恩寵文書』と信仰上の差異を含むことはもちろん、それが書簡体という形式を取ったこと、パスカルが自分の立場と名前を隠して発表したこと、その中で批判の方法がパスカルのレトリックの一端を明らかにすることなど、検討すべきことは多くある。だが、ここでは、『パンセ』の護教と関係する限りで、パスカルのジェジュイット批判を概観するに留めよう。その批判の内容が、『パンセ』で用いられる護教のレトリックに抵触する疑いがあるからである。

そこで、『プロヴァンシアル』で、パスカルがジェジュイットに対して、生活上の道徳に関する教義上の解釈を問い質す場面を見てみよう。パスカルは、ジェジュイットの神父が、嘘をついても義を果たさなくとも罪にはならず(第四の手紙)、神のことを考える必要もなく(第四の手紙)、借りたものを返さずに財産を隠してもよく(第八の手紙)、困っていれば盗んでもよく(第八の手紙)、名誉や財産を守るためであれば人殺しをしても罪にはならず(第七の手紙)、責任を負わずに済む、といった主張をなすさまを描き出す。読者にも一見して奇異に映るこうした解釈のすべてが、神父に

⁶ Blaise Pascal, *Les provinciales*, Éditions du Seuil, 1963. 以下、この著作からの引用、参照箇所については、Pの略号と共に頁数を記す。

⁷ とりわけ第18の手紙では、アウグスティヌスを引用しながら、恩寵論を展開している(IVp.218)。

よって「蓋然的意見」(opinion probable)という名目で是認される。パスカルは神父の言動を報告することを通して、教義の解釈が常に両義的でいかようにも転びうることを見せる。そして、皮肉たっぷりに、「こうした蓋然性とはなんと便利なものでしょう」(P 393)と述べる。

こうして示される解釈の両義性と恣意性の数々、そして両陣営が互いをペテン師と呼び合う応酬は、当時のキリスト教信仰において、教義の解釈がいかにか曖昧で定まらないものであったかを垣間見させるに十分である(第十二の手紙、第十五の手紙)。しかも、解釈の正否は、それを主張するのがジャンセニスムかジェジュイットかにかかっている、といういい加減さである。ジャンセニスムが異端であり、ジェジュイットは正統である、というジェジュイット側の主張は内容のいかに関わらず終始一貫しており、どんな「証拠」もそれを正すことはない。彼らにとり、論争は最初から雌雄を決しているのである。そのことが、アルノー側からの戯画的な抗議で示される。「…毒、ペスト、恐怖、軽率、不敬虔、冒瀆、嫌悪、呪詛、破門、異端といった最も堪えがたい言葉は、アリウスや、アンチ・キリストに対してこそ想定されうるような、最も恐ろしい表現なのだが、それらをすべて、異端かどうかは定かではなく、いまだ異端だと見出しもせぬままに、敵を攻撃するためにかき集めているのだ…」(P 380)⁸。教会に限らず、何処でも見られる状況がここにある。誰かを敵だとして異端の烙印をいったん押ししまえば、どんな理由をも捏造してそれを証拠立てることが可能なのである(P 457)。「あなた方の意図は、これらの人々を、実際には異端ではないのに異端に仕立てようとするものだったのではないか」(P 456)と問い質される所以である。

こうして、解釈の両義性を利用した、内心と見せかけとの乖離が露わになり、パスカルはそれをさまざまな仕方で指摘し、糾弾する。彼はジェジュイット側の見解として、信者が「外面上で恭しい態度を取ってさえすれば、たとえ心はうわのそらでも、肉体がミサに参列していれば十分である」(P 412)⁹、あるいは司祭も、たとえ信者の決意が本当に堅固だと信じられず、実際にその信者が信じていなくとも、「あたかもそれが堅固で揺るぎないものだと思っているかのように振舞い、赦しを与えねばならない」(P 415、強調は引用者)¹⁰という見解を紹介する。こうした見解に対して、パスカルは、ジェジュイットに属するサンチェスの『大全』を盾に取って非難する。「もし病人も聴罪司祭も、死に際しての不完全な悔い改めで十分だとして、秘跡を授受するのは、大罪を犯すことである」(P 416)。ここでのパスカルにとり、「名目は内実と切り離せない」(P 378)。彼は、「信じないことは罪にはならないが、信じてもないのに神に誓うのは罪になるでしょう」(P 469)として、「理論」と「実践」、「信仰心」と「信仰の行為」の不一致を批判するのである(P 432)。

⁸ これは、ルソーが『ルソー、ジャン=ジャックを裁く』で明らかにした、敵対関係の分析と相似形をなしている。詳細は、拙著『感情から他者へ—生の現象学による共同体論』萌書房、2004年、p.215-p.226を参照されたい。

⁹ ガスパール・ウルタドーの『秘跡について』、コンナクの第八三問六条一九七による意見として挙げられている。

¹⁰ ジェジュイットのスアレス神父とフィリウッチ神父の言葉の概要が述べられたものである。

1.3 レトリックとパラドクス

「賭け」のレトリック

以上が、『恩寵文書』と『プロヴァンシアル』から抽出される、パスカルのジャンセニストとしての信条である。では、これらの信条と護教論『パンセ』の説得とは合致するのか。

そこで、『パンセ』のなかでもとりわけ護教の意図が露わで、しかもその説得の方法が信仰の勧めとしては奇異なことで有名な「賭け」の断章を検討してみよう¹¹。長い断章ゆえ、さしあたり問題になる箇所のみを引用する。

「……もし神があるとすれば、神は無限に不可解である、というのも、神は部分も限界も持たないので、我々とは何の関係もないからである。我々はしたがって、神が何であるかも、神が存在するかどうかも、知ることはできない。

………

それではこの点を検討して、次のように言ってみよう。神は存在するのか、それとも存在しないのか。しかし、我々はどちらの側に傾けばよいのだろうか。理性はここで何も決めることができない。あるのは、我々を隔てる無限の混沌である。この無間の距離の極限で、賭けが行われ、そこで表と出るか裏と出るかであろう。あなたはどちらに賭けるのか？ あなたは理性ではどちらに賭けることもできないし、理性ではその二つのどちらを否定することもできない。

………

その通り、だが、賭けなければならない。それは自分でどうにかできるものではない、あなたは船に乗ってしまっているのだ。さて、あなたはどちらをとるのだろうか。考えてみよう。選ばなければならないのだから、あなたにとって最も損をしないのはどれかを考えてみよう。あなたには失うかもしれないものが二つある。真実と幸福、そして賭けるものは二つ、あなたの理性とあなたの意志、あなたの知識とあなたの至福である。またあなたの本性が避けたい二つの事柄とは、誤謬と悲惨とである。賭けねばならないのは必然なのだから、どちらを選んでも、あなたの理性はもはや傷つけられることはない。…神が存在することを表として、得か損かを測ってみよう。…もしあなたが勝てば、あなたはすべてを獲得する。もしあなたが負けても、あなたは何も失わない。だから、

¹¹ この「賭け」の断章は、ラフュマ版では「分類されないパンセ」の冒頭に位置づけられている。そのことは、これが護教論の中心を占めるために特別に置いておかれた、という見解を生む一方で、不要だと見なされ放棄する意図を持ってそこに置かれた、という説を生むこととなった。例えば L. ゴルドマンは、この断章を護教の中心に据えるが、この議論の特異さと護教には不謹慎だという理由から、削除されるべきものであったという見なすル・ゲルンのような論者もいる。だが、本節冒頭で見た『パンセ』(S39/L5/B247)の設計図の素描は、「賭け」の概要を示すものであり、「賭け」の断章が、不要でも放棄されるべきものでもなかったことを教える。

加えて、パスカルは、「賭け」の前提となる確率を護教に用いる意図を「分類されたファイル」のうちで複数の断章において示しており、ブランシュヴィックはこれらを「賭けの必要性」としてまとめている。例えば、「確率からいって、あなたは真理を探し求めることに心を砕かねばならない」(S190/L158/B236)。そして、ラフュマが「未整理のパンセ」に分類している、比較的長い次の断章は次のように始まる。「もし確実なことのためにしか何もしてはならないなら、宗教のために何もしてはならないだろう、何故なら、宗教は確実ではないからである。しかし、人は、いかに多くのことを不確実なことのためになすことだろう。…」(S480/L577/B234)。

この「賭け」こうした断章は、「賭け」の断章が、削除されるものではなく、少なくとも「確率」「賭け」という護教の構想の一つの完成形であることを示すであろう。

躊躇わないで、神が存在すると賭け給え！

………

だが、理性が君を信じるように仕向けているのに、君はそれができないのだから、せめて自分の信じる力のなさを悟りなさい。したがって、神の証拠を増すことによってではなく、君の情念を減らすことによって、自分を説得するように努めなさい。…以前は君のように縛られていたが、今では自分の幸福のすべてを賭けている人々から学びなさい。…それは、あたかも信じているかのようにすべてを行うこと、すなわち聖水を受けたり、ミサを唱えてもらったりなどを行うことである。ほかならぬそのことによって、君はおのずから信じるようにされ、愚かにもされるだろう（S680/L418/B233、強調は引用者）。

ジャンセニスムと『パンセ』の齟齬

以上が、「賭け」の断章の抜粋である。

では、「賭け」の説得はパスカル自身のジャンセニスム信仰と一致するのだろうか。そして、その説得は有効なのであろうか。さらに言えば、パスカルの護教には意味があるのだろうか。

まず、『恩寵文書』が明らかにする恩寵絶対主義によれば、信仰は「神の賜物」であり、祈ることすら「神の恩寵の成果」であった。だとすれば、「祈るように」と勧めることは、いわば越権行為である。加えて、ジャンセニスムが説く厳格な予定説によれば、神は、人間には全く不可視の意志で、救済する人間を予め決めてしまっている。そうだとすれば、パスカルの護教の試みは、無為な所業であり、したがって無効なのではないだろうか。

そのことを勘案してかどうか、パスカルは、「賭け」の断章の最後の部分で、「祈るように」と勧めるべきところを「あたかも信じているかのよう」に行え、とずらしている。だが、こちらにも問題はある。というのも、パスカルは『プロヴァンシアル』では、心なく外面的な行為をなすことを、信仰に反するものとして糾弾していたからである。つまり、どちらを向いても、パスカルの護教の試みは、自身の信仰に反する疑いが濃厚である。

そればかりではない。問題は、パスカルが力説する信仰のメリットと、パスカル自身が信じるジャンセニスムの教義との間にも見出される。パスカルは、信仰を勧めるにあたって、「神とともにある幸福」を説く。信仰が真と幸福を約束し、人間から傲慢と怠惰を取り去り、人間を死の恐怖と悲惨から救い出すから、というのがその理由である。しかし、『恩寵文書』が明らかにするジャンセニスム信仰は、それとは違うことを教える。上で見たように、ジャンセニスムは、恩寵の絶対性と厳格な予定説によって特徴づけられる。人間は、救いが不可視で不確実であるから、常に恐れを持って生きねばならない。しかも、仮に救済の恩寵を得たとしても、それを保持する力が人間にはないため、信仰の後も、この恐れが取り去られることはない。恩寵の絶対性と予定の不可知が人間に希望を残すとしても、聖人ですら、恐れを必然とされるのである(EG 714)。ここに、パスカルが護教において謳う、幸福な信仰の匂いはない。むしろ、不安と恐れが要請されるのが、パスカルの信仰なのである。

そして、最後に、「賭け」のレトリックそのものについても問題が指摘されうる。パスカルは、ここで信仰の幸福は説くが、信仰の支柱たる神の存在については決して確言しない。むしろ、神について存在するとも存在しないとも言えないことを人間の条件としている。そして、決定的基盤を欠いたことを認めたまま、「賭ける」ことを勧める。これは奇異に映る。

もっとも、パスカルにおいては、決定的基盤の欠如からの出発は、なにも信仰に限ったことではない。『幾何学的精神について』¹²で主張されるのは、第一原理の証明不可能性である。そこでは、第一原理は、証明によってではなく、心情の確かさによって知られる、と説かれる。また、デリダが『法の力』でも言及したように、『パンセ』の「正義。力」(S135/L103/B298)が明らかにするのは、法や権利を基礎づけ、それらを信奉するよう訴える力に根拠はない、ということである¹³。法や権利を正義に適うものにする言説が、言語の限界に突き当たるとき、その限界をデリダは、「神秘的なもの」と呼ぶ。そして、彼は習慣に関する断章、「習慣は、それが受け入れられているという、ただそれだけの理由で、あらゆる公正を作り出す。これが権威の神秘的基礎である」(S94/L60/B294)を参照して、正義の「神秘的基礎」を導出し、ここから正義の「不可能なもの可能性」へと赴く。こうして見ると、神の存否を宙吊りにすることは、幾何学の第一原理を宙吊りにすること、正義の基礎を宙吊りにすることと同工異曲である。第一原理の欠如は、パスカルの思想の特色であり、したがって、護教論において不可欠ともいえる神の存在を不問とするのも、その一環であるといえる。だが、基盤なきまま信仰を説くのだとすれば、護教においてレトリックにかかる比重が重くなるのは必定であろう。

護教の4つのパラドクス

整理しよう。パスカルの護教論『パンセ』と彼自身の信仰の間にある齟齬から導かれるパラドクスは以下の四点である。

まず、一点目は、パスカルが信奉するジャンセニスムにおける恩寵絶対主義および予定説と護教の試みの間に存する齟齬である。これは、恩寵と護教のパラドクス、と言い表せよう。それは、『パンセ』の試みの有効性を問うことでもある。

二点目は、パスカルが説く信仰における幸福の確実性と、ジャンセニスムにおいて信仰が要請する恐怖と不安との齟齬である。これは、信仰の確実性と不安のパラドクス、と言い表せよう。もし、信仰においても恐怖と不安とが去らないどころか、それが必然とされるならば、信仰の勧めは空手形となる。

三点目は、一方では信仰を実現するために「信仰心を留保して、身体的行為をなす」、すなわち「見せかけ」が奨励され、他方ではそうした「見せかけ」は信仰において邪道だと糾弾される、という齟齬である。これは、身体的行為に関する内面と外面のパラドクス、と言い表せよう。パスカルは、「外的なものに救いを期待するのは迷信である。それを内的なものに結び付けようとしするのは傲慢である」(S767/L944/B250)と表明しており、まさにここに逆説を解くヒントがあろう。

¹² Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Œuvres complètes, Édition Gallimard, 1954, p.575- p.604.

¹³ Jacques Derrida, *Force de loi*, Éditions Galilée, 1994, p.27-28.

そして最後に、パスカルの発想に通底する、根本的基盤あるいは始源の欠如と、それをレトリックにおいて説こうとする言説とのパラドクスである。これは、神という語りえないものをいかに語りうるか、という問題でもある。この最後のパラドクスは、言説の可能性すなわち、『パンセ』という護教論の成否に関わっている。

以上が、パスカルの信仰と護教論から抽出されるパラドクスである。これらのパラドクスがどのように現代に延び、現代の問題として解かれうるのかが、次の問題である。

2. 「隠れたる神」という梃子

パスカルと現代

さて、そもそも、パスカルが「宗教を愛するべきものに」(S254/L221)することを目指して護教論を書かねばならなかったのは何故か。その問いが、パスカルと現代とを近づける。

キリスト教信仰は、パスカルが『パンセ』で言うように、彼の時代に既に「愛されなく」なり、それどころか「疑わしきもの、真理でないものと見なされ」(S46/L12/B187)ていた。パスカルは、啓蒙主義の黎明期にあつて、宗教が顧みられていないことを看取し、その動きがますます加速するだろうことを予測していた。もちろん現代人は、その予測が正しかったことを知っている。そして、現代、特に哲学において宗教や信を語ることは、禁忌ですらある。

しかるに、啓蒙主義以降、「神の死」が宣告されてなお、神は亡霊のように姿を現し、宗教もなお地上から消滅しない。もちろん、それと同時に、一部の哲学が、宗教や信をタブー視することも継続している。デリダが指摘するように、哲学において、知か信かの二者択一は今も「信じられて」いるのである(FS 14)¹⁴。従来のパスカルの哲学的研究では、パスカルを哲学者だと言うために、ことさら彼が「理性」的だと言わねばならないという強迫観念も、この一環であろう。

そこで、パスカルを現代哲学と共に論じようとする際の最初の関門は次のように定式化される。すなわち、或る時は哲学を僕とし、或る時は哲学の僕となり、しかし啓蒙主義以降は多くの場面で哲学と敵対関係にあると「信じられて」きた宗教とは何か。そして、そうした禁忌を「信じる」ことを含め、ある立場や思想を「信じる」ことと、宗教とはいかなる関係をもつのだろうか。

ここでは、その最初の関門を突破するため、デリダの宗教論を検討する。デリダを特に参照するのは、別稿で詳しく見たように、彼が、パスカルの信仰を象徴するキーワードである「隠れたる神」の概念を取り上げ、それをモチーフとする信仰に関心を寄せているからである¹⁵。それゆえ、デリダの宗教論は、「隠れたる神」を介して、パスカルと現代とを結びつける最も近い接点として、今後、パスカルのパラドクスを現代へと延長し、現代の問題として解明する際の梃子となろう。

¹⁴ Jacques Derrida, *(Foi et savoir, Édition du Seuil, 1996*. 以下、この著作からの引用、参照箇所については、FSの略号と共に頁数を記す。

¹⁵ 詳細については、拙著『〈他者〉の逆説—レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版、2016年、特にp.315-p.348を参照されたい。

「隠れたる神」という接着点

まず、パスカルにおける「隠れたる神」に少しだけ触れておこう。

パスカルの『パンセ』で何度か言及される「隠れたる神」は、イザヤ 45.15 から引かれる概念である。そのうち、次の断章は比較的長文であり、この概念がパスカルの信仰の根幹をなすことを伝える。

「神がご自身を隠そうとされたこと。

もし一つの宗教しかなかったのであれば、神はそこにおいて非常に明白であったろう。

もし我々の宗教にしか殉教者がいなかったとしても、同じことである。

—

神はこのように隠れておられるので、神が隠れていることを言わないすべての宗教は真実ではない。そして、神が隠れておられる理由を説明しないすべての宗教は、学ぶに足りない。私たちの宗教だけが、そのすべてを成し遂げる。〈まことあなたは隠れておられる神である〉（S275/L242/B585）。

ここでは、「隠れたる神」の概念そのものには深入りせず、それがパスカルにとってキリスト教が唯一の真なる宗教とする根拠であることを確認するだけで十分である。

他方で、デリダにおいて「隠れたる神」が問題となるのは、『死を与える』¹⁶という著作においてである。この著作において、デリダが目論むのは、「責任の系譜学」を宗教、特にキリスト教との関係において明らかにすることである。彼の見立てでは、宗教は、「ある自由な自己による責任への到達を前提とする」のであり（DM 15）、なかでもキリスト教こそ、「主体と責任とヨーロッパとが絡み合った歴史において、卓越した宗教であり、その還元不可能な条件である」である（DM 16）。

デリダによれば、責任の主体は、聖なる神秘に与る「秘密」と断絶し、そうした神秘を自らに服従させ、かつ全く別の無限者に自由に服従するようになった際に出来する（DM 17）。彼は、責任を、デモニック的空間からプラトン主義への転回、さらにキリスト教的空間への転回、という二重の転回において描出する。そして、キリスト教において、有限で死すべき人間が、神の無限の愛の贈与を受けるとき、その非対称性が、私を戦慄させるという。何故なら、「私は、自分の視覚や知を超えるものを前にして戦慄するのだが、それは心の内奥まで、魂まで、いわば骨にまで、私に関わってくる」（DM 80）からである。さらに、その戦慄は、神の視線を見ることができないことによって倍加される。人間が戦慄するなか、無限の愛を与える神は、その理由を人間に与えないし、動機も審理も、決断そのものも分け与えない。そのような神は、全く他なるものとしての神であり、もはや不在としての神である。「それは神自身が不在であり、隠され、沈黙し、切り離され、秘密であるということである。—それも、まさに神に従うべき瞬間に」（*ibid.*）。

こうして、デリダもまた「隠れたる神」概念をキリスト教解釈の根幹に据える。つまり、「隠れ

¹⁶ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999. 以下、この著作からの引用、参照箇所については、DM の略号と共に頁数を記す。

たる神」は、或る種のキリスト教解釈にとって本質的なものとして現れるのである¹⁷。この意味において、パスカルとデリダは近いと言い得る。その限りで、デリダの「責任の系譜学」における主体とキリスト教の議論は、パスカルのパラドクスが、絶対的他なるものと主体の生成という現代の問題に向かって延びうることを予見させてくれよう。

3. 「信」という禁忌

3.1 異邦性からの出発

現代の「信と知」

では、実際にデリダの宗教論『信と知』を見よう。この書は、デリダが1994年にカプリ島で行った討論会の記録に基づくアフォリズムから成る。この書を検討する目的は三つある。

一つは、現代において、宗教あるいは宗教性(*religiosité*)について思考することの意義を測ることである。二つ目は、我々のような非ヨーロッパ人が、17世紀ヨーロッパ人であるパスカルという宗教者に接近することは可能なのか、可能だとすればいかなる意味で可能なのかを考察することである。デリダは、キリスト教はもちろん、それを論じる哲学もまた、普遍性を謳いつつ、実のところヨーロッパに限定的な文化の所産に過ぎないと示唆するが、この示唆を受けるとすれば、非ヨーロッパ人が哲学的にキリスト教を論じる際には、いくつもの留保が必要になるだろうからである。そして三つ目は、これからパスカルの思想を現代の問題として検討するにあたって、そのゆるやかな設計図を描くことである。デリダも言う通り、宗教について語ろうとすれば、その膨大な系譜と蓄積からして全世界図書館が必要であるだろうが(FS 62)、この短い論考は、現代の我々がいかに宗教や信にアプローチするべきかの示唆に富み、パスカルを読む際のヒントにも満ちている。先取りするならばそれは、他者と言語の問題に帰着するであろう。デリダのアフォリズムを再構成することで、現代人がパスカルという宗教者をいかに読み解くかの道標を得たい。

「啓蒙主義」の厚き壁

まず、宗教を語る「資格」について考えてみよう。デリダは、宗教を論じる構えを次のように表明している。「…できるなら無宗教的な、さらには反宗教的な仕方、現在において宗教とは何でありうるのか、ということ、また、まさにこの瞬間に、宗教の名において何が、世界、歴史の中で語られ実行され、起きているのか、ということを検討すべきだろう」(FS 39, 強調はデリダ)。その上で、彼は、特に現代、宗教を論じる際の障壁を次のように表現する。「もし人が<理性>と<宗教>とを、<批判あるいは学問=科学>と<宗教>とを、<技術-科学的な近現代性>と<宗教>とを、これ

¹⁷ もちろん、「隠れたる神」を否定する論者も存在する。例えば、レヴィナスは、主体のあり方に関してはパスカルを参照する一方、絶対的他者を論じた際には、その他者が「隠れたる神」と解されることを否定している。Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991, p.119.

ほど単純に対立させ続けるならば、人は今日『宗教(religion)の』とか、あるいは『宗教的なもの(le religieux)の回帰』とか言われている現象に盲目となってしまいうだろう」(FS 45, 強調はデリダ)。前の引用は、宗教について中立的な立場から論じること、後の引用は、近現代の禁忌に抗して宗教を論じることがを言明している。どちらも、しごくもつともな言明に見える。

しかし、そもそも、デリダが何故、問題を論じる手前で自分の地歩を明言しておかねばならないと考えたのかに踏み込むならば、早速、宗教を論じることの特殊性が露わになる。通常、科学について語ったり、或る特定の哲学や哲学者について論じたりする際に、その対象に対する好悪や賛否、帰依や依存の有無を語る必要はないからである。しかるに、デリダのみならず我々もまた、宗教を論じる場合には、何故かと問われ、自らの資格について言明せねばならないという強迫かられる。それは何故か。もちろん、何かを論じることについて、何故かを問い質し、あるいは問い質されると感じるこの前提には、それに言及すること自体への非難と忌避が存している。これは簡単なレトリックである。しかし、さらにその非難と忌避の意味を問うならば、或る特定の宗教を「信じる」か「信じない」か以前に、宗教の宗教性について「信じる」か「信じないことを信じる」か、という世界への対峙の仕方に関する対立が問題となっていることが露わになる。この対立は、おそらくは「信」という問題の核心を射抜く。ここには既に、デリダが「実存論的」普遍性と称する、宗教を論じる際に固有の要請が見出される(FS 77)。

宗教を語る障壁となっているのは、デリダが見るところ、啓蒙主義とそれが奉じる理性、科学、近現代性という思潮である。デリダは、今なお、啓蒙主義の伝統と宗教とが対立しており、知と信はあれかこれかという二者択一の問題であると「信じられて」と指摘する。だが、これは、「啓蒙思想」のうちの或る一つの伝統の中に、過去3世紀におよぶ多種多様な〈啓蒙思想〉のうちのただ一つの中にだけ留まること」にほかならない(FS 45-46, 強調はデリダ)。デリダによれば、〈ドイツ啓蒙〉の批判の力は〈宗教改革〉に根差しており、〈フランス啓蒙〉も〈ドイツ啓蒙〉と同様に、キリスト教的である(FS 36)。〈フランス啓蒙〉を代表するヴォルテールも、「寛容」の模範をキリスト教に見出して、「不寛容な」キリスト教信者を糾弾するなど、カント同様、キリスト教を唯一「道徳的な」宗教と見なしていたふしがあり、その限りで、ヴォルテールを反キリスト教と見なすのは「無邪気」だとデリダは断じる(*ibid.*)。こうした啓蒙精神とキリスト教の絡み合いをよそに、啓蒙の時代には、宗教は人間の理性の自由な羽ばたきを阻害するとされ、近現代では逆に、啓蒙の精神——ただしデリダに言わせれば十分にその意を汲み尽くしたとは言いがたい一部の啓蒙の精神——が、信、神、宗教というトピックについて自由に思考することを阻害しているのが実情である。

遠隔-技術科学と信

こうした啓蒙精神と宗教との二律背反は、現代にも延長されている。デリダによれば、「啓蒙主義」への信奉は、科学への信奉という形でなおも生き続け、現代では遠隔-科学技術に対する信奉として我々の時代を特徴づけている。遠隔-科学技術は、宗教的なものを根底的に破壊する。しかし、奇妙なことに、それは同時に、宗教的なものの回帰にも寄与するという(FS 65)。

一方で、遠隔・科学技術が宗教的なものを破壊するのは、それがあらゆるものを脱・固有化(expropriatrice)、非・ローカル化(délocalisatrice)して、根源や始源からの「引き剥がし」(arrachement)を行うからである(FS 85)。この作用が宗教に対して働くと、「神の死」という引き剥がしを行って、人間学的なものの再・内在化の地平を開く(FS 65)。

だが他方で、遠隔・科学技術は、宗教的なものを回帰させる、とデリダは言う。それは、遠隔・科学技術が、原理主義や伝統完全保存主義やその政治といった「宗教的なもの」を世界に広げるからではない。そうではなく、そうした「宗教的なもの」や、「宗教的なもの」の闘争に対抗する「平和主義」をも伝える合理性、メディアの次元、世界の次元のすべてにおいて、遠隔・技術的=資本主義的・科学に対する信託が作動しており、この信託性(fiduciaire)こそが「宗教的なもの」の回帰にほかならないからである(FS 68)。その意味で、「宗教というもの」(«la» religion)が遠隔・技術科学的な理性に随伴し、先行する。「宗教というものは、理性の影のように、理性を見守る」(FS 66)。

さらに、こうした遠隔・科学技術は自動的に展開して、操作する人間の知を超えていく。これはまさに、デリダの後に生きる我々が直面している問題である。現代人は、技術に関する十分な知を持たぬままに技術を享受、操作し、その結果、その知と操作技量との不均衡は増大の一途を辿っている(FS 86)。デリダは、人間の知的な非能力と技術操作の能力の不均衡の深刻さに現代の特徴を見出し、この不均衡な空間において、アミニズム的、魔術的、神秘的な傾向、あるいは原始的、古代的な回帰が生起する磁場があることを指摘する(*ibid.*)。知と技術の間の不均衡を、神秘的、原始的な「信」が埋めるというわけである。これは、一方で、遠隔・科学技術に対する知なき「信」という、一種の蒙昧主義に連なる。だが他方で、知の伴わない「信」に対する恐れと躊躇という、批判的警戒心にも繋がる。デリダは、この蒙昧主義と批判的警戒心の双方のうちに、同じ宗教性を見出すのである(FS 87)。

世界のラテン化と異邦性

かくして、遠隔・科学技術は、それに対する人間の「信」を根拠とし、さらにそれが人間に及ぼす不均衡を「信」で埋めることによって、はじめてその威力を発揮することができる。遠隔・科学技術は、「宗教」から最も遠いと思えながら、その実、「宗教的なもの」に二重に支えられているのである。そして、「平和主義」もまた、この遠隔・科学技術の下、「宗教的なもの」に対抗しつつ、「宗教的なもの」に支えられることによって、あらゆる文化や民族からのアクセスを可能にしている(FS 66)。

ただし、デリダは、平和主義の広がりにおいて、隠れて進行していることがあると指摘する。それは、その平和の宣言のうちに含まれる、ヨーロッパ的・植民地的、あるいは独裁的で融和的な要素の侵攻、すなわち、平和の名における<世界のラテン化>(mondia-latinisation)の押し付けである(*ibid.*)。なるほど、遠隔・科学技術の下、あらゆる人々は権利上、平等に世界的ネットワークへとアクセスできることになっている。だが、事実としては、そのアクセスのうちで「普遍主義的な」相貌のラテン民族中心主義が潜行しているというのである(FS 82)。

しかも、デリダによれば、このラテン化は、近来の自己所有化(appropriation) — これはアジア小国では「グローバル化」と呼ばれて称揚されている — によって、極度に帝国主義的な仕方で行っている(FS 47)。そして、平和主義に限らず、あらゆる政治レトリックの概念装置は、宗教的な言述と結ばれているゆえに、ラテン化とは正確にはキリスト教的な世界ラテン化にほかならず、したがってラテン化・キリスト教化は、一見宗教とは無関係なプロセスの中で不可避的な仕方でも伝染していく(FS 47-48)¹⁸。

それゆえ、たとえここで潜行し伝染する「宗教性」に気づき、その「宗教」を検討に付そうとしたとしても、ことは一筋縄ではいかない。「宗教」が何を指すかが自明ではないからである。「何か一つのもの、すなわち唯一で同定可能で、それ自身と同一化できる何か、宗教者であれ、無宗教者であれ、皆が一致して『宗教』と名づけてよいものが必ずしも存在したわけではない」(FS 56)。しかるに、キリスト教的なラテン化が世界に蔓延するなか、「宗教」という語がラテン語由来であり、「宗教」と呼ぶものに「共通する」インド・ヨーロッパ語は存在しないという事実を鑑みるならば(*ibid.*)、「宗教を考える」こと自体が、「ローマ的なもの」を考えるという偏向を最初から持っていることが露わになる(FS 13)。「宗教的なもの」とラテン化の堂々巡りのなか、デリダは、この書の基となった討論会の席上で、自分たち「地中海人」(*méditerranéen*)のほか、他の宗教を代表する者もいなければ女性もいないことに注意を喚起する(*ibid.*)。その事実を、ここで扱われている「宗教」という課題が、極度にヨーロッパ・ローカル的なものにすぎず、したがって普遍的とは決して言い得ない問題だということを証示する。

さらに、ヨーロッパ・ローカル的なものは「宗教」ばかりではない。デリダがヨーロッパ的なものとして挙げるのは、共和主義的民主主義と言われるものに対する留保のない嗜好、哲学を公共の事象や美徳に結ぶものへの嗜好、哲学をあらゆる外的権力、宗教的権威から解放するものへの嗜好である(FS 17、強調は引用者)。非ヨーロッパ人はこれらをことごとく持っていない。そして、これらのトピックについて、非ヨーロッパ人たちには最初から発言権が「与えられておらず」、しかもそのことは指摘されない限り、誰も気づかないほどラテン化およびファロス中心主義は深く浸透してしまっている。

かくして、宗教の問題と世界化するラテン化(*latinisation mondialisante*)の問題とは外延を同じくすることが明らかとなる(FS 48)。このラテン化は、非ヨーロッパ人の視点に立てば、二重の帰結をもたらすだろう。すなわち一方で、非ヨーロッパ人は、キリスト教という宗教をあたかも普遍的な「宗教」、あるいは「宗教」を代表するものであるかのように受け取ることを余儀なくされる。他方で、非ヨーロッパ人は、キリスト教文化を含有するあらゆる政治的・文化的状況を「自己所有化」し、それを無自覚に自らのものだと「信じる」か、自覚的に「信じた振り」をせざるをえない。だが、もしその自覚に至ったならば、もはやヨーロッパ的価値が「普遍性を持つ」と無批判に「信

¹⁸ もっとも、遠隔・科学技術の自動的な展開とは別に、政治状況の変化により、グローバル化がすなわちラテン化を指さなくなる日が来る可能性がある。そうだとすれば、アジアの小国は、これまでそうであったように、学問の「範とする」先について方向転換を行い、別の相対性に晒されることになるだろう。

「信じる」こと、「信じた振り」をすることはできまい。ただし、非ヨーロッパ人がもし、ラテン世界の外側にあり、かつラテン化を自己所有せざるをえないという逆説的な立場を真に自覚したならば、民主主義、自由主義経済、ある種の学問の普遍性と、ヨーロッパというローカル性との境界を審問することが可能かもしれない。これは、デリダが『歓待について』で言う、パラドキシカルな「異邦人」の地歩を自覚することの要請へと繋がってゆく¹⁹。

翻訳不可能性と正義の問題

では、「異邦人」という自覚の下、非ヨーロッパ人がヨーロッパ文化の核心をなす「宗教」という話題に参入し、何か発言できるとすれば、どのような条件においてであろうか。

デリダによれば、宗教において特に問題となるのは「言語」である(FS 12)。何故なら、宗教言語のイディオム、逐語性、エクリチュールは、社会的な絆(lien)、政治的、民族的、共同体的な絆と不可分で、したがって他の言語に還元不可能、翻訳不可能だからである(*ibid.*)。とりわけ最も重要な語、「宗教」「神」こそは翻訳不可能な「名」であり、つまりはローカルの最たるものである。その限りで、この話題について非ヨーロッパ人の出る幕はない(FS 15)。

しかるに、もしも、「翻訳不可能なものをそれでも抽象化するという可能性が兆すような文化を希望する」(FS 31)ことが許されるならば、「異邦人」もこのローカルな話題に口を挟むことが適うだろう、とデリダは言う。すなわち、「ラテン性とその世界化という奇妙な現象を、『言語と文化の問題』を超えて理解するに相応しいであろう地点」(FS 47)が確保されるという希望の下でのみ、非ヨーロッパ人は宗教を語りうる。

もともと、こうした抽象化の可能性、もしくは普遍化の可能性は、あくまでも「希望する」ことができるにすぎない。希望には、知の裏付けも根拠もない。それゆえ、この希望に与することは、それ自体が「信じる」経験に属することになる(FS 31)。つまり、言語や文化の相違を越えうる抽象化、普遍化とは、「希望」し、「信じる」領域の事柄なのである。デリダは、この経験を、「他者との関係」を基礎づける「信」の経験に属するとした上で、抗しがたい「正義」への願望の一つの現れだと述べている(*ibid.*)。それは、非ヨーロッパ人が宗教について論じようとする際には、最初から「正義」への願望が息づき「信」を作動させていることを意味している。この「正義」への願望、そして「信」は、諸種の「メシア待望論」を超え、あらゆるものを削ぎ取った「メシア性」である(*ibid.*)。「こうした抽象こそが、信を否認することなく、或る普遍的合理性を解放する」(FS 32)。デリダはこの「信」の場に、「宗教」の開始と再-開始、しかも自動的、力学的、機械的、自発的な開始と再-開始を見出す(*ibid.*)。

¹⁹ Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre : De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997. 「異邦人」についての議論の詳細については、前掲拙著『〈他者〉の逆説』、p.305-p.310を参照されたい。

3.2 普遍的な思考のために

「反省的な信」のパラドクス

こうして、非ヨーロッパ人という「異邦人」が宗教を語る可能性への問いは、「言語の翻訳不可能」を超えて「他者との関係」を築こうとする希望、すなわち普遍化可能性への「信」に逢着する。この「信」の場は、同時に、宗教というものが普遍性を帯びるための出発点ともなる。デリダは、宗教の普遍化のプロセスを問うべく(FS 47)、原・始源的なものよりもさらに遡った何かでありえたかもしれない場、最も無秩序的で非起源的な場を想定し、これを「或る第三の場」(un troisième lieu)と呼ぶ(FS 28)。そして、カントとベルクソンの著書名を模した「単なる理性の限界内における『宗教』の二源泉」というタイトルの下、カントからは宗教と道徳、あるいは宗教と根源悪との不可避な結びつきという着想を、ベルクソンからは宗教の源泉の二重性とその交わりという着想を引き継いで、そこからこの「第三の場」へと赴こうと試みる(FS 39, 62)。

まず、カントについてである。デリダが見るところ、『単なる理性の限界内の宗教』におけるカントの主張は二つである。すなわち、一つは、聖書が「根源悪」の歴史的、地上的な性格を表象しているということ、もう一つは、唯一キリスト教のみが「道徳的」宗教でありえただろうということである(FS 19)。いずれにしても、カントの宗教への関心は道徳との関係においてある。そのことを踏まえて、デリダはカントを引用する。「神が、人間の救済のために何をなすか、何をなしたかを知ることは本質的なことではなく、したがって何人にとっても必要なことではない。そうではなく、神の救いに値するものとなるために自分自身が何をなすべきかを知ることが本質的で、したがって何人にとっても必要なことである」(FS 20、強調は引用者)²⁰。この引用の後半部分に、デリダは「反省的な信」(foi réfléchissante)の定義を見出す。この信は、いかなる歴史的な啓示にも依存することなく、純粹実践理性の合理性に合致して、その限りで、知を越えて善意志を力づける(FS 20)。その限りで、人間はこの「反省的な信」において、自らの道徳性を神の手から取り戻す。つまり、キリスト教信仰を脱した地点に、真の道徳性があることとなる。

しかし、カントは同時に、キリスト教を本来的な意味で「道徳的な」唯一の宗教だとも見なし、キリスト教の啓示に道徳性の観念の本質を見出してもいる。確かに、カントの定言命法の無条件的な普遍性は福音書的であり、道徳法則が人間の心の奥底に刻印されているさまは、あたかも<受難>の記憶のようである。だが、そうだとすると、カントは、一方ではキリスト教信仰を脱した地点に「反省的な信」を置きつつ、他方ではキリスト教のみが「反省的な信」を解放する使命を負う、と考えていることになる(FS 21)。

こうした両義的な「反省的な信」の在り方は、カントが『実践理性批判』で見せる神概念に矛盾を来す。この書の「実践理性の要請」とは、最高善の実現のために、理論理性には承認されえない

²⁰ カントは単なる祭祀を外面的な行為として重視しないが、デリダのように、宗教の本質が抽象性、省略性であると考えれば(FS 56)、これも無視できない問題である。事実、デリダは『パッション』において、儀式慣行と主体の決定との関係を分析している。前掲拙著『他者の<逆説>』p.177~p.183を参照されたい。

神の存在を、その存在自体は宙吊りにした上で、「あたかも神が存在するかのように」という仕方
で要請するものである(FS 22)。しかし、「反省的な信」において、純粋な道徳性の観念を救済から
切り離れた上で、再び道徳性をキリスト教の観念に結び付けて、キリスト教的かつ道徳的な仕方
で行動しようとするならば、今度は逆に、「あたかも神が存在しないかのように、神がもはや私たち
の救済とは関わらないかのように振る舞うべし」という格率を導くことになる(*ibid.*)。換言すれば、
これは、善意志に従う道徳的なキリスト教徒は、「あたかも神が私たちを見捨てたかのように」行
動するべし、ということにほかならない(*ibid.*)。神の存在をめぐるパラドクスである。

だが、デリダは、実践理性の要請が導くこのパラドクスこそが、人間が負うことになる理性的か
つ哲学的な責任(*responsabilité*)を導出するという(*ibid.*)。「キリスト教がその道徳的使命に
応えるのは、…、現世において、神の死に耐えることにおいてのみである」(*ibid.*)。宙吊りにされた神
は、「不在」によってその道徳的責務を果たす。道徳における神の「不在」の要請である。

デリダがカントの宗教論から導出する神の「不在」の要請の理路は、カントが『実践理性批判』
の中で説いた「実践理性の要請」における神の「存在」の要請の理路とは、明らかな逆ルートを示
している。「実践理性の要請」の場合、宙吊りの「隠れたる神」は不在かもしれない、という可能
性を踏まえて「存在」が要請される。つまり、パスカルと同様、不在かもしれない神の「存在」に
「賭ける」。しかるに、デリダがカントの宗教論から導き出す神の不在の要請は、啓蒙時代から続
く「神の死」の連呼とは裏腹に、少なくとも道徳の場面では神が否応なく現前すること、だが人間
の道徳性を純粋に保つためにはその神を再び否定せねばならないこと、という二重性を踏まえた
上での神の「不在」への「賭け」の必然性を示している。デリダによれば、キリスト教とは、神の
現前と不在とを「否定の道」(*via negativa*)を通して描き、「神の死」を原理的に内包するものであ
り、こうした逆説はキリスト教に固有のものなのである(FS 18)²¹。

「せり上げ」と「信」

こうした「反省的な信」と神のパラドクスに対して、デリダは、ハイデガーを参照することで突
破口を見出そうとする(FS 22-23)。デリダによれば、ハイデガーは『存在と時間』において、本来
的な良心、責任ある・罪ある・負債ある存在、証言は、前・道徳的な性格であり、かつ前・宗教的な性
格である、と主張する(FS 23)。デリダの見るところ、それは、道徳を宗教、とりわけキリスト教
に接合しているものの手前に立ち返り、ニーチェ的な道徳の系譜学を反復することである(*ibid.*)。
だが、同時に、それは、ニーチェ的な系譜学には残存したかもしれないキリスト教的な根元を根絶
し、道徳の系譜学を脱キリスト教化することでもある(*ibid.*)。デリダは、そのキリスト教の根元を
根絶した先に、「論理」や「形式的厳密性」や「諸可能態」における、或る種の法則や必然性を
見出す(*ibid.*)。

デリダは言う。「そのような必然性は、おそらくは、さまざまな『立場』の間における、無限の

²¹ デリダは、その意味で、キリスト教を、<一なるもの>(l'Un)を堅持するユダヤ教やイスラム教とは一線を画すと見ている(FS 22)。

せり上げ(*surenchère*)を、そして心許ない不安定さを、プログラム化する必然性である」(*ibid.*)²²。いわゆる「普遍化のプログラム」である。だがこの「せり上げ」は同時に、「立場」に応じてあらゆる方向へと誇張を遂行する(*hyperboliser*)狂気でもありうる(*ibid.*)。この狂気は、例えば、カントが著作の付録で挙げる、道徳的な超越性における純粋性が宗教という領界へと翻訳された際に起こる変質、すなわち、内的な経験としての狂信、外的な経験としての迷信、超自然的な照明としての天啓主義、超自然的なものにアクセスする魔術などを導く(*ibid.*)。現代であれば、それは「原理主義」や「伝統完全保存主義」に相当するだろう。そして、パスカルの恩寵絶対主義も、このうちに数えられる可能性がある。

他方で、このせり上げの狂気は、宗教や信の原理への訴えを排除する方向にも、それらを説明する方向にも働きうる(FS 25)。だが、いずれにしても、せり上げは不安定であり、安定を求めて、いずれ何らかの「信」に頼る地点に行きつく。それゆえ、このせり上げの狂気は、たとえ宗教を回避し、狂信を迂回しようとしたとしても、結局は何らかの立場で「反省的な信」に対する根本的な信、あるいは法則や原理への信、ひいては「宗教的なもの」へと帰着することになる。ここにデリダは、宗教の機械的な(*machinal*)回帰を見出す(*ibid.*)。

こうして、道徳であれ、宗教であれ、そして科学であれ、哲学であれ、あらゆるものはせり上げられ、しかし基盤を欠く不安定性ゆえに、自動的に「信」に還帰する。「宗教のすべての問題は、おそろしくこの保証のなさへと差し向けられる」(FS 11, 強調はデリダ)²³。そして、基盤と保証なき「信」の地点こそ、人々が「メシア的なもの」や正義を待つような地点である。それは、「啓示可能性」(*révélabilité*)を開き、その「啓示可能性」そのものを啓示するような起源(*origine*)、すなわち「第三の場」なのである(FS 28)。

「砂漠のなかの砂漠」と「宙吊りの反復」

ところで、聖書のなかで、啓示の起こる場は「砂漠」と言い表される。それに対して、デリダが描出するこの「第三の場」は、この「砂漠」を可能にし、それを無限のものにするような極度の抽象作用の場である。それゆえ、デリダはこれを「砂漠のなかの砂漠」(*désert dans le désert*)と表現する(FS 29, 強調はデリダ)²⁴。デリダは、ここにおいて、宗教の伝統が根絶され、無神学化され、同時に、抽象化が遂行され、或る普遍的合理性が解放されると考える(FS 32)。そこは、出口も確かな道もなく、通路も到達点もなく、予測もプログラムも不可能な場なのである(FS 16)。

では、この混沌とした「砂漠のなかの砂漠」はどこへ向かうのか。デリダは、留保付きでバンヴェニスト等を参照しつつ、「宗教 *religion*」というヨーロッパに特異な言語の語源、そのもとである「*religio*」というラテン語の語源に示唆を求める(FS 54)。デリダによれば、*religio* という語に

²² この「無限のせり上げ」とは、デリダが別の著作で「イデア化」(*idéalisation*)と述べて言語の作用に帰すものである。Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, 1967, p.104. なお、この言語の作用が形而上学や宗教を導くことについては、前掲拙著『<他者>の逆説』p.170-p.192を参照されたい。

²³ p.37までは地の文がイタリックで書かれているため、強調はロマン体で表されることになる。

²⁴ 前項と同じ。

は二つの源泉の可能性が認められる。一つは、*relegere* であり、*legere* に由来する、自分に集中し、再び集合させる、という意味の語源である。もう一つは、*religare* であり、*ligare* や *relier* に由来する、結びつける、再び結ぶ、という意味の語源である(FS 54)。前者は、「もう一度、考え直し、戻り、再開するために再び集中する」というニュアンスから、*religio* すなわち「細心な注意、尊敬、忍耐、羞恥、敬虔さ」という意味合いを生み出すという(FS 56-7)。他方、後者は、宗教を、人間同士を、あるいは人間と神との間の義務、責任、負債に結び付ける絆となるという(*ibid.*)。

この二つの源泉の可能性を認めつつ、デリダは、*relegere* も *religare* もともに *re* という「再び」を意味する接頭辞を冠することに注目する(FS 59)。彼の見るところ、この接頭辞はまず、同じもののへと、反復の可能性へと連れ戻されることを示している(FS 58)。その限りで、この二つの源泉の双方の意味内容が示すのは、執拗な結びつき、とりわけ自分自身に執拗に結びつくような結合だという。しかも、こうした結合の反復可能性は、裏を返せば、他なるものとの分離(*disjonction*)が反復されていることをも意味する。デリダは言う。「分離に対して抵抗し、反作用すること。絶対的な他者性に対して抵抗し、反作用すること」(*ibid.*)。これが、確実な基盤を欠くか繰り返される分離と結合、すなわち「宙吊りの反復」(*répétition suspendue*)となる(FS 13)。

デリダは、ここにおいて見出される結びつきが、あらゆる人間同士の絆、人間と神の神聖との間の絆の条件となりうるかと考える(FS 29)。この絆は、いかなる共同体にも先立ち、また、あらゆる実定的な宗教にも、あらゆる存在論・人間学・神学的な地平にも先立つ(*ibid.*)。これが、いわゆる砂漠の抽象化が起こる地点、すなわち宗教的なものの牽引と撤退、抽象と除去の双方が起こりうる両義的な地点である(*ibid.*)。この地点において、あらゆる実定的な宗教が剥ぎ取られ、ドグマなき「メシア性」、また、あらゆる信仰以前の「信」が可能となり、合理的な普遍的な言述が開始されうるのである(FS 31)。

神秘的基礎と「基本的な信」

この地点こそが、法や科学、社会、宗教の起源となる。だが、この起源は「砂漠のなかの砂漠」であり、基盤と保証の一切を欠いている。それゆえ、それらを基礎づけようとしても、その基礎づけという「行為遂行的な」出来事は、その出来事が基礎づけ、正当化するものの総体には属しえず、それが開始する論理のうちでも正当化されることはない(FS 32)。つまり、それらを基礎づけ、正当化するためには、正当化されるものの外部、他なるものが要請されざるをえない。ここにデリダは、「決定不可能なものにおける他者の決定」を見出し、パスカルがモンテーニュを参照して「権威の神秘的な基礎づけ」(*fondement mystique de l'autorité*)と呼んだものと結びつける(*ibid.*)²⁵。その呼称は、究極の基礎づけというものが不可能かつ不可知であり、それゆえあたかも神秘的な秘密であるかのように映ることを表わしている²⁶。人間は、確実な基礎を持たず、神秘的で不確実極

²⁵ パスカル『パンセ』における断章は、(S94/L60/B294)。

²⁶ このことは、パスカルが『幾何学的精神について』で、証明の第一原理は正当化不可能であり、それを自覚した上で幾何学的証明を遂行すると述べたこととも重なる。『パンセ』では次のように表現される。「人が明日のため、そして不確実なこと

まりない何かを「信じ」、それを指針として行動する。これが、理性によって普遍的合理的に理解された「基本的な信」(foi élémentaire)である。そして、この「基本的な信」こそが、宗教的なものの基本条件であり、その培地なのである(FS 68)。

以上が、「砂漠のなかの砂漠」である。宗教が繰り返し開始される地点はまさにここにある。「こういう基礎づけが、自らの基盤を突き崩しつつ基礎づけるとき、自分が基礎づけるものの地盤が崩れるとき、そして、そのようにして基礎づけが砂漠のうちで掻き消されて、自分自身の痕跡までも、秘密の記憶までも失うとき、まさにその瞬間に『宗教』が開始せざるをえず、再び開始せざるをえない」(FS 32)。デリダによれば、この宗教の開始は、自動的、力学的、機械的で自発的のものである。それゆえ、この宗教の再開始は、いかなる保証もなく、人間学・神学的な地平ももたず、最善のものへも最悪のものへも向かうことになる(*ibid.*)。

3.3 機械仕掛けの神の二重構造

作用と反作用

「砂漠のなかの砂漠」における「基本的な信」の不安定性は払拭されず、いかなる方向へも向かう。デリダによれば、それは、自律性のない意志の自由へと、また他なるものによる支配へと接続されていく(FS 54)²⁷。そして、そのような分離と結合とは、「宙吊りの反復」において「分離に対して抵抗し、反作用すること。絶対的な他者性に対して抵抗し、反作用すること」(FS 58)として繰り返される。この反復のなかで、何等か態度の遂行が決定されると、あるいは何等か特定の知の形式が採用されると、混沌とした不安定性の中から或る作用が突出する。

まず、混沌から突出した作用は、現前性を超えて彼方へと向かう。それが、いかなる方向に向かうかは相変わらず不明である。だが、非決定なものの決定と、それを誇張する「せり上げ」によって、先に見た抽象化、さらには普遍化が引き起こされる可能性はある。とりわけ、超越性のせり上げとしての、神聖化(sacrificiation)が起こる可能性もある(FS 98)。これは、パスカルの場合では、神の恩寵の絶対性に相当するであろう。他方で、「せり上げ」の末に神聖性が醸成されると、今度は、この神聖性を前にして、それを尊重し無傷な(indemne)ままに保とうとして、恭しく謹んで差し控える、という反作用が起こる(FS 77)。しかも、その裏側では、別の反作用も進行する。それは、神聖性を前にして、引き下がったところに身を保ちつつも、その神聖なものへの通路を開く作用である。神聖なものへの接近は、媒介や表象のない接近であり、或る種の直観的暴力を伴って、神秘的なものへの別の次元を構成する。これは、パスカルの場合では、厳格な予定説をくぐり抜けた

のために働くとき、人は理に適った振舞いをしているのである。——何故なら、証明済みの確率の規則によって、人は不確実なもののために働かねないからである」(S480/L577/B234)。

²⁷ ここでデリダは、『死を与える』で繰り返していた定型表現「tout autre est tout autre(すべての他なるものは、まったく他なるものである)」(DM 110)をこの書でも繰り返すとともに(FS 52-53)、それを変形させて「A tout autre et au tout autre」(あらゆる他なるものへ、そして全く他なるものへ)と述べている(FS 54)。

果ての「恩寵」の授受の場面に相当するであろう。

デリダは、こうした運動が「宗教性」(religiosité)の普遍的構造を構成し、religioの世界的な翻訳を可能にし、約束すると述べている(FS 77)。加えて、彼は、こうした神聖性を前に、人間がときには自己犠牲を払って「祈り」のうちで休止することを「実存論的な」普遍性と称する。ここに、神聖性を挟んで、「宗教的なもの」と「人間的なもの」との普遍化可能性が開かれるといえよう。

宗教の「二源泉」の仮説

こうして、或る作用に対する反作用の働きは、宗教的なものの開始において、宗教的なものの牽引か撤退か、抽象か除去か、という両義性を引き起こす(FS 29)。この両義性は、それ自体がまた、牽引と撤退、抽象と除去、という二重化の運動の反復によって増幅されるとデリダは言う。「同一で唯一の源泉が機械的、自動的に自らを分割し、しかも反作用的に自分自身に対立する」(FS 46)。作用と反作用は、非決定と間隔化をもたらしつつ、宗教的なものに相反する二つあるいは二つ以上の源泉をもたらし続ける。これが、デリダが宗教の「二源泉」——ただし、ベルクソンとは異なる意味での——を見出す地歩である²⁸。彼が見出すのは、「神聖なもの、無傷なもの」と「信、信仰」との「二源泉」だからである。

その理路は以下のようなものである。まず一方で、すぐ上で見たように、「基本的な信」の混沌において、「宙吊りの反復」における断絶の超越性が誇張されると、その超越性が、神聖性やその無傷なものへと「せり上げ」られる。それが、「宗教的なもの」「宗教性」と表象されて、神的なもの(le divin)の聖性(sacralité)の経験、神聖なものの経験(saint)、そして反作用としての無傷なものの経験に結び付く(FS 52)。デリダの見るところ、これらは信仰という行為を作動させることなく可能である(*ibid.*)。

他方で、デリダは、その「信」そのものが「せり上げ」られる可能性も指摘する。すなわち、「信じること、信用、…、証拠や論証的理性を常に超えている証言的なもの(le testimonial)」へと至り(FS 52)、これが信仰の経験に結び付く。ただし、「宗教は必ずしも信の運動に付き従うとは限らない」(*ibid.*)ゆえに、この信仰は宗教と無縁でありうる。

デリダはこのような仕方、「宗教」と呼ばれるものにおける「信仰」と「神聖なもの」という二つの源泉を区別する。彼によれば、この二つの経験は、交差し、接続し合い、感染し合うとはいえず、両者が一つに混じり合うことはない(FS 42)。

デリダは、この二つの源泉を「準-超越論的なもの」(quasi transcendantal)と位置づけ(FS 55)、ここにおいて働く作用と反作用を複数の概念によって表現し、宗教の特徴を描出する。まず作用について、それをデリダは、他なるものの体内化(incorporation)、同化作用(assimilation)(FS 87)、自己所有化、それに対する脱固有化(expropriation)、脱-自己所有化(ex-appropriation)、あるいは再び

²⁸ デリダがここで提起する「二源泉」は二組ある。一組目は、「メシア的なもの」(le messianique)と「コーラ」(khôra)という「二源泉」である。「メシア的なもの」とは、未来への開き、正義の出現としての他なるものの到来であり(FS 30)、「コーラ」は定義不能な絶対的外在性の場とを表現している(FS 33)。これらはデリダの他の著作で論じられている。Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993、および、前掲拙著『<他者>の逆説』p.172-p.177を参照されたい。

根付かせるもの(*ré-enraciner*)とそれに対する根絶するもの(*déraciner*)、という概念で表現する(FS 70)。また、反作用については、生命的な概念を用いて、他なるものに対する免疫作用、すなわち感染に対するアレルギー反応と、それに対する、自己自身による自己への攻撃すなわち自己免疫的作用という二重構造を指摘する(FS 42)²⁹。他なるものに対しては免疫的であると同時に、自己に対しても免疫的である運動の中で、自己自身に対する償いが行われ(*s'indemniser*)、自己自身が「無傷なもの」として保たれ、復元されていく。デリダは、こうした内的分裂のうちに、宗教の特有性を見出す(FS 70)。

波が碎ける自動-運動

デリダは、この内的分裂、つまり「宗教」開始の場で起こる作用と反作用の重層性を、「*déferlement* 波が碎けること」という概念によって描出する。それは、波がうねりつつぶつつかって碎け、押し寄せ、二重に重なり合い、碎けつつ広がるさまをイメージしている(FS 70)。この概念によって、デリダは、宗教が、対立しているように見えるものを自己所有化し(*s'approprier*)、同時に、それを守っているもの自体や、それ自身の「抗体」に対して荒れ狂う(*s'emporter*)あり方を表現するのである。碎けつつ広がる波は、敵と連合し、抗原を迎え入れ、他なるものを巻き添えにしつつ、敵対する力によって増大し、膨れ上がっていく。人々はそうした波の中に捉えられて不意を突かれつつ、未来へと運び去られる。この作用によって、宗教が矛盾を孕みつつ、二重の現象において拡大することが説明できるとデリダは言う(*ibid.*)。

こうした作用や反作用、そしてそれらが碎け広がり、膨れ上がる運動を、デリダは、不可避的、機械的、自動的だという。機械性、自動性とは、何故そうであるのかが不明の謂である。そのために、その自動性は、「神秘的」(*mystique*)「密かである」(*secret*) (FS 64)、「計算不可能である」(*incalculable*)、という様相を呈する(FS 83)。この「*déferlement*」の機械性、自動性ゆえに、宗教は、常に代補性(*supplément*)にさらされて増殖し、もはや二源泉には留まりきらないことになる(FS 99)³⁰。機械的で、自動的で計算可能なものが働き続けるなか、こうした代補が、「計算可能なものの核心に、計算不可能なものを導き入れる」(*ibid.*)。これがまた、宗教の重層性を加速させることとなる。

否定神学と無神論への道

だが、デリダが描写する「波が碎ける」作用と反作用と、両者の絡んだ「自動的な」運動は、力動的、機械的な自動性であるばかりではない。その「自動的な」運動は、免疫的、自己免疫的という言葉で表現されるように、生命的でもある。それゆえ、宗教は「生ける者の宗教」(*la religion du vivant*)と呼ばれて、生き生きした自発性(*spontanéité vivante*)という固有性を示す(FS71)。

「生ける者の宗教」の作用と反作用は、人間を生と死の双方へと誘う(FS 75)。その象徴が、供

²⁹ ここにデリダは、無傷なものへの欲動を見出している(FS 42)。

³⁰ デリダに言わせれば、複数の源泉が結合したとしたら、それは純粋な狂気、最悪の暴力である(FS 99)。

犠という現象である。供犠とは、絶対的に他なるものを無傷なままに保つ代価として(FS 80)、絶対的に尊重すべき生命を犠牲にさせるという儀式である(FS 78)。生命の尊重と犠牲の命令という矛盾が可能であるのは、その儀式のうちで、生命に関わる或る規則的な原理が働いているからである、とデリダは言う。すなわち、「生が絶対的に価値を持つのは、それが生以上の価値を持つときのみである」(FS 78、強調はデリダ)。これが生の尊厳に結実する。

だが、生ける者を超える過剰さは、生の尊厳と同時に、死の空間も開く。死の空間は、技術、機械、潜在性に結び付き、また自己-免疫的かつ自己犠牲的な代補性の諸次元にも結び付く(FS 78)。こうした死への欲動は、共-自己-免疫性(auto-co-immunité)に働きかけて、自己破壊と自己保護とを同時に行う。このとき、「自らに異議を申し立てるこの実相が、自己-免疫的な共同体を生きた状態に保つのであり、換言すれば、他なるもの、自分以上のものへと開いた状態に保つのである」(ibid)。死の空間は、他なるものへと開かれる。他なるもののなかでも、とりわけ自分を超えるものと言っているのは、あらゆるメシア待望論を超えた「メシア性」である。このメシア性の空間と時間に開かれることにおいて、宗教の可能性が保たれ、宗教的な絆が保たれるとデリダは言う(ibid)。

ただし、生の神聖化の裏面に現れる死の空間は、宗教にとってリスクでもある。死とは、聖なるものと同様、絶対的な他なるものであり、かつ、無-関係という経験、絶対的な中断そのものでもあるからである。そして、この無-関係、中断という超越性が極度にせり上げられると、神聖化の裏で、脱神聖化(désacralisation)もまた進行することになる。デリダは言う。「この無-関係の、あるいは超越性の極度の神聖化は、やはりそこで、脱神聖化を蒙るだろう」(FS 98)。こうした不可避の脱神聖化は、一定の無神論や否定神学の潜在的可能性ともなる(ibid)。また、この死の空間は、神聖性の反対の極である根源悪へも開かれる。最善のものと最悪のものとは並び立ち、「この根源悪の可能性を引き受けなければならない」(FS 71)³¹ことは必定となる。

かくして、断絶であれ、他なるものであれ、人間の生であれ、それらがせり上げられ、神聖化され、或る「神聖なもの」に結実すると、裏面で死の空間を開き、脱神聖化を作動させながら、機械的、あるいは免疫的かつ自己免疫的な作用によって自動的に破壊されつつ、創設され続け、常に無傷なものへと復元され続ける。そうした宗教は、「定められた終末をもたず、自らに償いをするこゝとしかできない」(FS 100)。デリダは、そのような償いが可能な場に、「私たちがもはや知らないか、まだ話していないさまざまな言語の中での明日のコーラ、常に穢れなき泰然自若という根底なき根底」、すなわち唯一無二で、名を持たない<一なるもの>を見出す(ibid)。我々は、ここにおいて、<名なきものの名>という言語の問題に逢着する。宗教は、「波が砕ける」運動の下でなお、神聖化された「名」をやはり「名」として保ち続けると考えられるのである。

証言と機械仕掛けの神

こうして、宗教の問題は、言語の問題、とりわけ「名」の問題へと突き当たる。デリダによれば、

³¹ デリダはこの根源悪の可能性を検討するにあたって、精神分析の成果を参照する必要を指摘する (FS 82)。

まさに言語のレベルにおいて、宗教の二つの源泉、すなわち「信用、信仰、信、信託性」という経験と、「神聖なもの、無傷なもの」という二つの経験が結び合う。二つの経験が交わる合流地点とは、他者を前にした言語体験、つまり証言(temoignage)の経験である(FS 96)。

だが、証言の経験が露わにするのは、ここでも「信」が作動せねばならない、ということである。何故なら、証言の経験において「私」は、嘘をつくときですら、あるいはむしろ嘘をつくときこそ、真実を約束し、自分が真実を言うということを他者に信じてもらわねばならないからである(FS 96)。つまり、「真実を語る」という約束が、或る証言が証言として成り立つための条件なのである(*ibid.*)。むしろ、この条件を正当化するものは何もない。したがって、証言にあたっては、「奇跡を信じるのと同じように、私の言うことを信じてくれ」と呼びかけ、要求せねばならない(FS 97)。そうした「奇跡」の要求は、証言の概念そのもののうちに既に内包されている。デリダは、科学的知と真っ向から対立するかに見えるこの「奇跡」こそ、科学的知を含む、証言に関わるすべての問題構制に侵入するという。換言すれば、いかなる社会的な絆において前提とされ、<科学>や<哲学>や<宗教>においても必要不可欠な純粋な「証拠立て」(attestation)は、すべて信と奇跡の経験に属していることになる(*ibid.*)。

しかも、この証言の経験は、他者に「私」を信じるよう要請すると同時に、自分自身にも「応答」するよう要請する。応答とは、「他者の前で、他者に向かって応答し、自分を保証する」ものである(FS 44)³²。これは、責任の原理である。その責任もまた、「私は真実を約束する」という「誓約された信」(foi jurée)に裏打ちされなければならない。つまり、他者との関係において、「私が他者に自分を差し向け言葉を掛けるや否や、それがたとえ偽りの宣誓になろうと、あるいは偽りの宣誓をするためであったとしても、私は他者の前にしてそこに身を投じ義務を負う(s'engager)」ことが常に既に作動しているのである(*ibid.*)。こうしたことを指して、デリダは「宗教、それは応答である」(*ibid.*)と述べる。

かくして、宗教は、言語の次元、それも証言の経験に帰着し、あらゆる証言の源には、他者そのものから到来する、宣誓された約束が想定されている。だが、他者の到来は偶然的であり、その約束には保証はない。それゆえ、デリダは、この経験を「博打」(gageure)と称する(FS 44、強調は引用者)。

さらに、証言の経験は、別のものを想定し要請する。それは、この証拠立てを見届ける証人である。ここに証人としての「神」が機械的、必然的に召喚される。この「神」は、カントの実践理性の要請のパラドクスで見たのと同じく、「機械仕掛けで出現する神」(Dieu ex machina)であり、デリダはこれを「超越論的な機械」とも呼ぶ(FS 44)。デリダは言う。「たとえ、最も『非宗教的な』企ての証においてそれと名指されていないときですら、誓約は、あたかも神が既にそこに存在するかのように、神を創出し、神の加護を祈り、神を召喚しないわけにはいかない」(*ibid.*)。このとき、神が存在するか否か、隠れているか否かはもはや問題ではない。その神は、その場に不在であるこ

³² 応答については、二つの場合が想定されており、一つは、絶対的な他者に対する応答であり、もう一つは、他者に応酬し自らを無傷なものに還元しようとするものである(FS 46)。

とを前提に、常に自動的に召喚されて存在する神である。したがって、「すべてはまさにこの不在の現前から始まる」(*ibid.*)。「隠れたる神」が必然となる所以である。

「神の死」と「隠れたる神」

この神の場は、産出されえないものが再-産出されているという意味で、空虚な場である (FS 45)。そして、この場において、不安定な現前と不在の戯れを繰り返す神は、「砂漠のなかの砂漠」における「メシア的なもの」の一つの形象、すなわち「名」にすぎない(*ibid.*)。それでも、神以外には絶対的な証人が望めないゆえに、神は必要不可欠な「名」なのである。このように考えると、「神の死」は、そうした不在の現前のさまざまな形象の一つのヴァリエーション、極端なヴァリエーションに過ぎないことになる。そして、そうであれば、パスカルの「隠れたる神」もまた、このヴァリエーションの一つに数えられよう。

こうして神は、証人として召喚され、名づけられただけのものであり、不在のまま、実在せぬままに留まっても構わない(FS 45)。つまり、神とは現前かつ不在であるという両義的な証人であり、「名づけうるもの-名づけられぬもの」の狭間にある「名」である (*ibid.*)。それゆえ、それが終始、明示的に名指されないままであることもありうる。そして、デリダの言うように、宗教がまずは「命名」(*nomination*)の一般的歴史に属しているのだとすれば、神の命名そのものもまた宗教の歴史の中に包含されることになるう(*ibid.*)。

かくして、現前と不在の神は、人間との間に決定的な断絶があるにも拘わらず、あるいは断絶があるからこそ、自動的-機械的な仕方、あるいは自動的-生的な仕方での「名」において現出する。

「神」は、絶対的な他なる者の他者性への躊躇や非決定を保ちつつ、その裏面で、他者への信、そしてその信を支えるものとして、自動的に出現するというわけである。そのさまをデリダは、「慣れ親しんだもの」(*familier*)であるとも「無気味なもの」(*unheimlich*)であるとも表現する (FS 64)。それは「神秘的なもの」と同義なのである。

4. パスカルへの道

探究の条件

こうして我々は、パスカル『パンセ』を探究する端緒として、デリダの宗教に関するアフォリズムを紐解き、現代において、宗教を考察する意義を検討してきた。さしあたり問題であったのは、非ヨーロッパ人がキリスト教というヨーロッパ・ローカルな宗教にアクセスすることが可能なのか、そして可能だとするならば、いかなる地点においてか、ということであった。そして、デリダの宗教論のうちに、現代の我々がパスカルを論じるさまざまな論点を見出し、それらの見取り図を描くことが最終的な目的であった。ところが、デリダのアフォリズムを再構成することで、パスカルへのアクセスの条件や方法をいわば外側から探っているつもりが、いつの間にか、始源の欠如、恩寵の絶対性と恩寵の授受、「博打」(賭け)、「隠れたる神」、といったパスカルの思想の核心に踏

み込んでいたのであった。

デリダの議論を整理しよう。

まず明らかになったのは、現代人、とりわけ啓蒙思想の継承を任じる人々が宗教を論じることをタブー視するとしても、いかなる主義主張、いかなる哲学・科学さらには現代の遠隔・科学技術においても「基本的な信」を免れえないことである。何故なら我々は、あらゆることに関して、その根本へと遡り、基礎づけを行おうとしても、必ずや正当化の不可能に突き当たり、「宙吊り状態」を免れず、どんな態度決定を取ろうと「信」を基盤とせざるをえないからである。そして、その「信」が宗教の棲息地点である限り、宗教的なものをいかに避けようとしても、何人も宗教と同じ根、しかも常に掘り返されうる根を持つことになる。それゆえ、宗教を論じることは、学問や科学、あらゆる共同体や遠隔=科学技術を成り立たせている条件について考察することにほかならない。

次に、デリダが指摘するように、遠隔=科学技術を通して世界のラテン化が進み、さらにそのラテン化がキリスト教化にほかならず、しかも一見、宗教とは関わりのないさまざまな文脈で拡散、浸透しているのだとして、非ヨーロッパ人がそのことを自覚するならば、思考においてさまざまな留保を余儀なくされることである。まず、ヨーロッパ・ローカルにすぎない「宗教」の「普遍性」を信じることを留保せねばならない。そればかりではない。宗教を批判する際の「啓蒙思想」という立場と方法もまた、非ヨーロッパ人にとっては、ラテン帝国主義において「自己所有化」されたものである限り、こちらもまた判断停止の対象となる。つまり、非ヨーロッパ人は、思考の対象に関して方法に関しても、ラテン帝国主義のなかでは自らの「異邦性」(*étrangeté*)を意識せざるをえないのである³³。そのようななか、非ヨーロッパ人が何かを語り出すためには、「一瞬、或る種の抽象をする振り」をせねばならない」(FS 9、強調は引用者)。

デリダと非ヨーロッパ人との決定的な相違もここにある。言うまでもなく、非ヨーロッパ人は、パスカルのようなヨーロッパ人ではなく、またキリスト教徒、なかんずくジャンセニストではない。そればかりではなく、デリダのような「地中海人」ではなく、啓蒙思想の伝統の中にもいないから、「理性の限界内の」と留保なく言明することもできない。だから、もし、非ヨーロッパ人が「理性の限界内の」と言うとしても、それは、非ヨーロッパ人はそう名乗り、「振り」をしない限り、議論に参入することができないからである。つまり、それが、非ヨーロッパ人がヨーロッパ文化に参与するためのパスポートだからである。むろんそれが、身の丈に合わない身分詐称である可能性も否定できない。ただし、非ヨーロッパ人の「異邦性」の、この「根」のなさは、デリダの言うあらゆる無自覚な「信」の根絶を経た跡地と、もしかしたら近似であるかもしれない。

非ヨーロッパ人がこうした「異邦性」を意識しつつパスカル研究に向かうならば、何重にも宙吊りの状態にあることを自覚しておかなければならない。まず、「理性的であるかのように」「翻訳が可能であるかのように」「翻訳可能な普遍性があるかのように」「あたかも啓蒙主義の洗礼を受けたことがあるかのように」研究の地歩を築く「振り」をせねばならない。さらに、パスカルの思想に

³³ 「異邦性」とは、レヴィナスが『全体性と無限』で、他者の他者性を徴づける際に用いた概念である。Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff Publishers, 1961, p.46. デリダは、『歓待について』で異邦人について論じている。

対峙する際には、「パスカルの思想をその著作から研究することが可能であるかのように」「パスカルの著作に関して、或る版が信頼に足ると信じているかのように」「パスカルについての伝記事項が真であると信じているかのように」「ジャンセニスムの信仰と歴史を理解できるかのように」解釈する「振り」をせねばならない。これが現代の非ヨーロッパ人が、パスカルについて論じることが可能であるかのように振る舞うための条件である。そして、それらのすべてについて、「言語と文化」を超えて理解しうる翻訳可能、抽象可能な地点を「希望する」限りにおいて、議論に参入することが可能となる。

デリダによれば、まさにその「希望する」ことこそ、あたかも「メシア」を待望するかのように、根拠なく「正義」を待望することにほかならない。それは、既に或る種の「博打」であり、「賭け」であろう。ここでも、我々は、パスカル研究という特殊な動機の下で、その探究の条件を探ろうとしているのでありながら、デリダが言うように「自動、機械的に」宗教的な領域に立ち至り、同時にパスカル研究の縁に足を踏み入れてしまっている。

探究の見取り図

では、デリダの宗教論からパスカル研究を照射して、探究の見取り図を描いてみよう。デリダの宗教論は、パスカルの読解にさまざまな示唆を与える。それをここでは5点指摘しておきたい。それは、①始源の欠如とせり上げの問題、②作用と反作用が生む両義性の問題、③「賭け」の必然性の問題、④宗教の自動性の問題、⑤証言と名の問題、である。これらについて、パスカル読解への寄与を測るならば、次のようになる。

まず、①始源の欠如とせり上げの問題である。デリダが、宗教の開始の場に与えた「第三の場」あるいは「砂漠のなかの砂漠」とは、一切の基盤の欠如と正当化不可能性の表現である。こうした始源や第一原理の欠如は、パスカルにおける正義の根拠の不在や幾何学における第一原理の欠如、あるいは神の存在の不明と共通のものである。始源なき「宙吊り」状態は、パスカルでは人間を「中間者」として描出することで表され、その不確かさは「権威の神秘的な基礎づけ」を必然のものとする。デリダは、この「権威の神秘的な基礎づけ」を実際にパスカルから援用し、不確実な基盤の正当化のためには「他なるもの」が召喚されざるをえないこと、その根拠なき正当化に「基本的な信」を託さざるをえないことを導出する。そして、「他なるもの」を求める運動は、デリダの言う「宙吊りの反復」において分離と結合を繰り返す、何等かの特定の運動の突出、いわゆる「せり上げ」を出来させる。ここにおいて、神という絶対的・他なるものの登場が「自動的に」準備されることになる。パスカルの信仰を「絶対的な他性」という視角から解明する道が開かれる。

次は、そのせり上げにおける、②作用と反作用が生む両義性の問題である。デリダは、「基本的な信」が逢着する混沌の場を「砂漠のなかの砂漠」と呼び、そこで生起する突出が作用と反作用を繰り返すことを、「波が砕ける」という比喩を用いて描き出す。この作用と反作用ゆえ、突出が醸成する超越性は必ず、それとは逆の超越性を持つことになる。つまり、或る超越性は必ず両義性を有するのであり、したがって、宗教的なものにおいても、牽引と撤退、抽象と除去という両義性が

出来る。それゆえ、デリダによれば、神の現前と不在、神聖化と脱神聖化、生の尊厳と死の中断、その神聖な善性と根源悪、とは同時に進行する。しかも、その進行は「波が砕ける」仕方で遂行されるゆえ留まることを知らず、「宙吊りの反復」においてあらゆる方向へと増殖し続ける。その限りで、「神の存在」の要請も「神の不在」の要請も等しく可能であり、否定神学や無神論への道も常に開かれていることになる。したがって、パスカルの思想を特徴づける「隠れたる神」は「神の死」と同様、キリスト教の神が出来た以上、織り込み済みの事態となる。加えて、パスカルが描き出す恩寵絶対主義という極論も、予定説の厳格さも、それに比した人間の悲惨さ過酷さも、この文脈で説明可能となろう。他方で、この議論は、キリスト教圏に属さない非ヨーロッパ人にとっては「福音」でもある。というのも、宗教がせり上げの狂気の産物であり、それが根拠なく秩序なく、ただ作用と反作用を繰り返して醸成されるものだとすれば、非キリスト教圏の非ヨーロッパ人にはにわかに信じられない、パスカルの「キリスト教は真である」という主張について、非ヨーロッパ人はその境界に地歩を得て、それを問い質しうるからである。

そして、③「賭け」の必然性の問題である。デリダは、何度か「賭け」という語を用いるが、なかでも注目すべきは「博打」という語を用いる場面である。デリダはこの語を、証言の経験の場面で、他者の到来の偶然性と、宣誓の不確実性にもかかわらず、それでもそれらに信を置かねばならないことの描出に用いている。だが、その状況は、証言の経験の場面に限定されまい。デリダの「砂漠の砂漠」から出来る何等かの超越性と、そこに作動せねばならない信とが、ともに根拠を欠く限りにおいて、この「博打」は、何かを選択し行為する度ごとに付きまとうのが必定だろうからである。そこでは、或るものの突出の偶然性と突出の運動の自動性とが絡み合っている。その限りで、デリダが宗教の重層性において、「計算可能なものの核心に、計算不可能なものを導き入れる」(FS 99)と称する経験は、パスカルが「賭け」において、確率計算のなかに神の存在と信仰という計算不可能なものを導き入れるレトリックに照応するだろう。

さらに、④宗教の自動性の問題である。デリダの議論を参照することで、パスカルの神の信仰は、理性と第一原理の不確実さを踏まえた上で、せり上げの無秩序な自動性がもたらした一つの超越性として説明されうる。デリダによれば、こうしたなかで起こる神の召喚は、道徳における支柱、あるいは証言における証人の要請として、自動的に遂行されるものである。しかも注目すべきは、この「自動性」が、単に機械的な自動性ではなく、生命的な自動性でもあるという二重性を帯びていることである。こうした二重の自動性は、パスカルの「賭け」の議論の後半部、身体的な祈りの動作の推奨に示唆を与えるだろう。その部分では、宗教と信とが分離され、だがその分離のなかに自動機械としての身体の習慣づけを引き入れることで、両者の一致が適うと解されるからである。宗教と信の一致において、生命体でありかつ自動機械である身体と習慣づけと、信が作動する機械的自動性と生命的自動性との絡み合いを見出す可能性が開かれる。

最後に、⑤証言と名の問題、である。パスカルの『プロヴァンシアル』が明らかにするように、また『恩寵文書』と『パンセ』の間の齟齬が示唆するように、信仰の解釈は多岐にわたり、確実な支柱をもたず、矛盾に満ちあふれている。そのなかで開かれる証言の空間において、人間は、絶対

的に他なる神を召喚し、他人としての他者の前で真実を誓う宣誓を繰り出し、そうした自分と相手を信じなければならない。そこでは、幾重にも信じることへの「博打」が作動している。なかでも神は、ときには存在することを要請され、ときには不在であることを要請され、人間に翻弄されるがままになっているが、いずれの場合であれ、少なくとも「名」としては機能しなければならない。ここに他なるものと言語が交差する地点がある。そればかりではない。「名」は、神の存在と不在を超越するものである限りで、一方ではヨーロッパという極めてローカルな軌を引き摺りながら、同時に「神」に代わる普遍性として、非ヨーロッパという「絶対的に他なるもの」からの接近を許すのである。

おわりに

こうして、パスカルの護教論『パンセ』のパラドクスを彼自身の信仰との齟齬から抽出し、それを現代の宗教論から照射すべく、デリダの『信と知』を検討してきた。デリダから得られる示唆は、第一節で指摘したパスカルのパラドクス四点に対して、過剰さと不足を孕みながら絡み合う。

デリダが教えるのは、宗教の信仰は、あらゆるものに対する基盤なき「基本的な信」に逢着せざるをえず、その「砂漠の砂漠」からせり上げられた突出が作用と反作用によって、神の現前と不在という両義性を帯びて現出し、宙吊りの信の場へと回帰し続けることである。もし、デカルトのように、確実な基礎から出発すると「信じる」ならば、信仰に限らず、科学であれ、哲学であれ、共同体であれ、その理論の体系化は可能であろう。しかし、デリダのように、出発点がいかなる意味でも「宙吊り」でしかない、と考えるならば、「宙吊りにされた反復」しか描かれえないのは必定である。思考は直線的には進まず、必ず折り返し、すなわち逆説的な道を進むことになる。そうした思考法による言述は、或る事象に対する両義性、二重性、二重構造の指摘となって現れる。そうだとすれば、パスカルのパラドクスも、こうした両義性や二重構造へと回収されるかもしれない。そして、確かに或る程度、そうした説明は成功すると思われる。

しかし、両義性の解明という方法によっては回収しつくせない余剰は、恐らく存在する。デリダとパスカルの決定的な分岐点は、デリダがこの両義性と逆説のままに神の要請の外部に留まるのに対して、パスカルは、少なくとも、神の存在へと踏み込み決断の構えを見せることである。この相違をパスカルの側に立って見ると、「砂漠のなかの砂漠」という「第三の場」から、或る傾向がせり上げられて、或る突出が超越的な宗教と信を醸成し、それらは互いに乖離しているにもかかわらず、或る種の人間が、それを一致させた上でそれに「賭け」「博打」を打つのは何故か、という疑問を呼び起こす。それはむろん、宗教に限らず、科学への、哲学への、或る共同体への「賭け」「博打」についても同じことがいえる。何故、或る突出と「信」を一致させ、それを信じるという態度を決定するに至るのか、すなわち、何故そうした「実存的」普遍性が生じるのかは、少なくともデリダのこの著作に関する限り、不明なままである。

とはいえ、デリダにおける、「宙吊り」からの出発と逆説の必然という立論は、望外の恩恵を本

研究にもたらす。本研究は、パスカルの不確定な文献の前に、パスカルが提起するパラドクスを抽出し、それを問題として整備して現代の問題へと架橋し、両者を往還しつつ解明しようとするものである。だが、デリダが言うように、我々自身がさまざまな「宙吊り状態」の重層性に立脚するのを自覚するなら、我々は必然的にテキストについて「パスカルが語ったであろう」という仮定から出発せざるをえなくなる。それは『パンセ』を初めから一つの仮構と見なすことである。そして、本研究は、その仮構に基づいて、自我の重層性、神の超越や異端という絶対的な他性、さらに超越の方途である言語という仮構、とりわけ護教のレトリックという仮構について検討する。つまり、本研究は、仮構に基づいて仮構を論じるというわけである。

こうした心許ないことこの上ない立論は、しかし、パスカルが残した書物が、断片の集積でしかないことを補うだろう。もとより、バラバラの断片をパスカルの意図に適うように秩序立てるといふ文献学の探究は、パスカルの意図を確実に知りえない以上、断片が織りなす思想の全体と照らし合わせながら進められる。そこには、当然、解釈の余地が多分にある。そして、パスカルの言うように、正しい解釈というものが、論理的一貫性を求めて、全体と部分の理解の往還によってなされるのだとすれば、『パンセ』の断片を秩序立てる探究も、そのように遂行されるであろう。だが、その秩序構築の遂行は、パスカルの主張のうちに矛盾とパラドクスを見出し、そこから「矛盾の一致する唯一の意味」(S289/L257/B684)を探求しようとする我々の作業と、実のところ同じである。つまり、秩序を構築する作業と、矛盾や逆説を発見する作業とは、一見、全く逆方向の作業に見えながら、論理的一貫性への願いを前提とする点、解釈による断片の再構築を必然とする点、また、再構築の途上で出会う矛盾や逆説に対して解釈上の統一的な視点を要請する点で、表裏の関係にあるのである。

その上で、何故、矛盾や逆説を抽出してそれを解くという我々の戦略が、断片の集積でしかないという書物の欠陥を補うのかといえ、そうした矛盾や逆理は、完全に秩序付けられた書物においてすら、隣り合った文言上で現れるとは限らないからである。むしろ、それらは、無秩序に出現する。それゆえ、矛盾やパラドクスを問題にする限り、パスカルの著作が未完の断片の集積であることは致命的なデメリットにはなりえない。断片の集積のうちには、矛盾、パラドクスは確かに「存在する」し、それは、秩序の如何によらず、秩序とは無関係に「存在する」からである。これは、それ自体、奇妙な、逆説的な事態ではある。だが、まさにこの逆説に立脚し、矛盾とパラドクスを手掛かりにすることで、本研究はパスカルに接近することを望みうるのである。

参考文献

- ・ Blaise Pascal, *Pensées*, édition de Philippe Sellier, Classiques Garnier, 2011. 邦訳『パンセ』ラフユマ版、田辺保訳、『パスカル著作集 第6巻、第7巻』教文館、1982年／ブランシュヴィック版、前田陽一・由木康訳、『世界の名著 第24巻』中央公論社、1966年。
- ・ Blaise Pascal, *Écrits sur la grâce*, Œuvres complètes, III, Desclée de Brouwer, 1991. 邦訳『恩寵文書』、望月ゆか訳、『パスカル全集 第2巻』白水社、1994年。

- ・ Blaise Pascal, *Les provinciales*, Éditions du Seuil, 1963. 邦訳『プロヴァンシアル』、田辺保訳、『パスカル著作集 第3巻、第4巻』教文館、1980年。
- ・ Blaise Pascal, *Préface pour le traité du vide*, Œuvres complètes, Édition Gallimard, 1954. 邦訳「真空論序論」、前田陽一・由木康訳、『世界の名著 第24巻』、中央公論社、1966年。
- ・ Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique et de l'art de persuader*, Œuvres complètes, Édition Gallimard, 1954. 邦訳「幾可学的精神について」、前田陽一・由木康訳、『世界の名著 第24巻』、中央公論社、1966年。
- ・ Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, Martinus Nijhoff Publishers, 1961. 邦訳『全体性と無限』、合田正人訳、国文社、1961年。
- ・ Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic Publishers, 1991. 『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』、合田正人訳、朝日出版社、1990年。
- ・ Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, 1967. 邦訳『声と現象』、林好雄訳、筑摩書房、2005年。
- ・ Jacques Derrida, *Khôra*, Éditions Galilée, 1993. 邦訳『コーラ』、守中高明訳、未来社、2004年。
- ・ Jacques Derrida, *Passions*, Éditions Galilée, 1993. 邦訳『パッション』、湯浅博雄訳、未来社、2001年。
- ・ Jacques Derrida, *Force de loi*, Éditions Galilée, 1994. 邦訳『法の力』、堅田研一訳、法政大学出版社、1999年。
- ・ Jacques Derrida, *Foi et savoir*, Éditions du Seuil, 1996. 邦訳『信と知』、湯浅博雄訳、未来社、2016年。
- ・ Jacques Derrida, *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre : De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, 1997. 邦訳『歓待について』、廣瀬浩司訳、産業図書、1999年。
- ・ Jacques Derrida, *Donner la mort*, Éditions Galilée, 1999. 邦訳『死を与える』、廣瀬浩司、林好雄訳、筑摩書房、2004年。
- ・ Immanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, traduit par J.Gibelin, Librairie philosophique, J.Vrin, 2010. 邦訳『たんなる理性の限界内の宗教』、北岡武司訳、『カント全集10』、岩波書店、2000年。
- ・ Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Éditions Gallimard, 1959. 邦訳『隠れたる神』(上・下)、山形頼洋、名田丈夫訳、社会思想社、1972-1973年。
- ・ 塩川徹也『パスカル考』岩波書店、2003年。
- ・ 道躰滋穂子『パスカルの宗教哲学』知泉書館、2012年。
- ・ 山上浩嗣『パスカルと身体が生』大阪大学出版会、2014年。
- ・ 吉永和加『感情から他者へ—生の現象学による共同体論』萌書房、2004年。
- ・ 吉永和加『他者の<逆説>—レヴィナスとデリダの狭き道』ナカニシヤ出版、2016年。