

『平等の政治哲学史』のプレリユード

―終末論から救済史観へ―

土 橋 貴

- (一) 終末論なき終末 M・ハイデッガー
- (二) 終末論の復活 V・E・フランク
- (三) 救済史観の祖型

信仰とは何か？いかにしてそれは生ずるのか？あらゆる信仰は真なりと思ひこむことである。

F・ニーチェ、『権力への意志』

(一) 終末論なき終末 M・ハイデッガー

ナチス党に入党するとき、ヒットラーへの絶対的服従の誓いをたてたハイデッガーは、哲学は異常を問うことであるといったとき、ものごとを常識からではなく例外から見えていく姿勢を「病者の光学」といったニーチェの思想を踏襲した。ハイデッガーの時代はまさに例外そのものであった。ワイマール共和国が崩壊し、ヒットラー独裁が出現する時代、ハイデッガーと同世代人の法哲学者C・シュミットもまた例外と常態を分け、現代はまさに例外が跳梁跋扈する時代であるといった。例外をとおして常態が鮮明になる。そこで我々が問わなければならないのは、異常あるいは例外とは何かであろう。

ハイデッガーは、一九二七年、古代ギリシアから連綿と続く哲学のテーマであった存在論の歴史を根底から覆す内容を含むといわれる『存在と時間』を上梓した。古代から現代まで存在論が、たとえば人間の本質とは何かとか、あるいは神のような存在しない者の存在を捏造し、あげくのはてに存在しない神の存在の「本質」(essentia)とは何かを問うという、荒唐無稽にしてかつ無意味な存在論哲学を構築したのに対して、ハイデッガーの『存在と時間』は、存在を、「存在者を存在者として規定する当のもの」⁽¹⁾と概念規定したとき、(相互共)現存在が「どのように存在しているか」を問うという「実存」(existentia)の問題に位相変換したのである。

しかもそのときハイデッガーは、フッサールの「意識」の現象学的了解方法を、「存在」の現象学的了解方法に変換したうえで、現象学を受容した。そこにハイデッガーに対するフッサールの怒りの一つの理由があったと思われる。

る。ハイデッガーの現象学の特質は、主に存在者としての現存在の「存在の仕方」を了解する学の方法として受容された点にある。ハイデッガーによれば、学の「一つの方法概念」として編み出された現象学は、人間の内部に入ってくる外部の現象つまり「おのれを示す当のもの」をそのままに記述する学である。フッサールは、「主観—客観」二項対立のパラダイムを解体した。というのも彼によれば、主観に「現れた」客観の「像」が客観そのものを正確に写し取っているという客観的保证は全くないからである。かんとんにいうと主観の意識は、実在する客観そのものの正確なコピーではない。客観の正確なコピーであると信じている共同主観が存在するだけである。フッサールは、客観といわれるものの人間の意識への「自示自現するもの」を、徹底的に、人間の意識内部に密着接近し「了解する」。ある人間が世界をどのように見ているかは「ノエシス」(認識作用)と呼ばれ、ある人間により見られた世界は「ノエマ」(認識対象)と呼ばれる。彼は、意識の現象を探るために、デカルトと同様、徹底的に「方法的独我論」を展開したのである。このような「世界を見る見方」と「見られた世界」は、ハイデッガーにより、「企投性」と「被投性」いう言葉に置き換えられたうえで受容された。

ハイデッガーの第一の高弟であったが、終生彼に批判的な眼差しを向けた、ユダヤ人哲学者カール・レーヴィツトによれば、ハイデッガーの質素そのものであった書斎には、パスカルとドストエフスキーの肖像画がかけられていた。ここでパスカルの『パンセ』を想い起こそう。彼は、『パンセ』で、「自然のなかにおける人間」と「神なき者の悲惨さ」という有名な例外と常態の二項対立的図式を立てた。⁽²⁾人間は、「自然」(広大無辺の宇宙)のただなかで、ひたすら無力な者死すべき者としてのみ存在する。だがラ・ロシュフーコが「太陽と死とはまぶしくて直視できない」といったように、人間は、宇宙で単独で死なざるをえない者として孤独な存在であるのに、この死を直視する

ことに耐えられず、共同世界のなかで、「気晴らし」divertissementに耽り、ひたすら自己の死に背を向ける。「神なき者の悲惨さ」とはこのことであつた。パスカルは、神の存在に「賭け」、神の恩寵に与かることで、この矛盾から逃れ、救済されようとした。パスカルの信奉者であつたハイデッガーは、この図式を、キェルケゴールを介し、「本来の自己」と「世人」das Manという言葉に変換し受容した。つまり彼は、「関係のなかの人間」と「関係から退却した人間」という二項対立のパラダイムを設定したのである。しかも無神論者といわれた彼は、この矛盾を、パスカルのように、神の存在を賭により信じ、恩寵に与かることで止揚することはできず、「誰でもない者」に「頹落」Verfallenし生きている世人的自己なるものを解体し、死に対する自由を実現することでもちこたえようとする。死という終末を前にしたとき、「世界内存在」In-der-Welt-seinという言葉で説明される、「環境世界」(V・ユクスキュル)に「頹落」しながら生きていくことの無意味性が現存在に迫ってくるはずである。死を前にしたとき、現存在は、自然に対して配慮し他の現存在を顧慮しながら存在することが、何の意味もないことに気づく。現存在は、どこにも「すがり場所」のなさを気づいたとき、世人としての生き方の無意味さを自覚し、異常あるいは例外的な生き方として、「先駆的決意性」のもとで、死に先回りし、それを観念的に超克する存在の仕方をしなければならぬというのがハイデッガーの根底にある思想である。

そこで我々が最初に問うべき問題は、非本来的な存在とはいったいどのような存在なのかである。存在とは、先に触れたが、「存在者を存在者として規定する当のもの」であつた。問いは、ハイデッガーによると、「問われるもの」(存在)そして「問いかけられるもの」(現存在)最後に「問い出されるもの」(存在の意味)の三重構造をもっている。⁽³⁾「世界内存在」としての現存在は、「世界」と「他者」そして「自己」を絶えず「氣遣い」ながら実存してい

る。現存在の存在とは「氣遣い」なのである。そこで問われているのは、現存在が、さまざまな存在者をどのように氣遣いながら存在しているかであり、またそのような氣遣いはどのような意味をもつかである。

世界とは何か。それは、ハイデッガーによれば、世界の内部で事物的に存在する存在者の一切をさす。「世界的」とは現存在の一つの「存在様式」をさす。そのなかで「自然」は、「可能な世界内部的存在者の存在の一つの極端な場合」⁴をさす。現存在は、それを「おのれの世界内存在のある特定の様式においてしか暴露することができない」。主客二元論はそのような「暴露」の一つの様式である。主観により法則的なものとしてつかまれた客観としての外的物体の存在の仕方は、外的物体の存在の「特殊な仕方」であり、主観は、その存在を一般化あるいは普遍化することはできない。というのも外的物体は、そのような存在の仕方をしてはいないからである。物のそのような存在の仕方を一般化する主体は、じつは「ものについての私の考え」(森有正)つまり「もの」についての「プロポジション」(命題)を一般化しているのであり、そのような者は、もう一度くりかえすと、「おのれの世界内存在のある特定の様式」の下にある特殊な人間、例えば科学者・技術者の類であろう。彼らにより把握される自然のそのような存在の仕方は、「直前存在」(Vorhanden-sein)といわれる。そのような存在は、現存在とは何の「関係」もない、物それ自体として現存在の前に立つそれである。デカルトの「我思うゆえに我あり」の「我あり」という述語の主語である、思う「我」の内容は何かといえは、数学的訓練により把握される、法則としての直前存在である。デカルトの我の存在は、そのような直前存在が自己に折れ曲がったものであり、「歩く定理」walking theoremである。デカルトの我なるものは「潤いなき精神」(ルナン)でしかない。主観にとり、客観を客観として把握するのが目的なのではない。客観の法則的把握は何かの「目的」のための手段であるはずである。ならば科学者そして技術者の

目的とは何か。それは、フッサールの『ヨーロッパの学問の危機と先験的現象学』によれば、自然の支配であらうが、『精神現象学』でのヘーゲルの言葉をつかえば、自然の概念化を介し、自然を支配する自己を見いだそうとする衝動を意味する「観察する理性」で既にいわれている。ヘーゲルとニーチェは、デカルトの延長線上にいたのである。このことをもっと詳しく説明しよう。

一九六三年、ハイデッガーは、『技術論』の冒頭「序にかえて―日本の友に」で、今や世界はヨーロッパ化されつつあるといった。世界のヨーロッパ化とは、「技術の時代」の到来をさす。技術をさすギリシア語の「テクネー」technéは、「立て上げることに精通していること」という意味をもっていたが、それは「知の在り方の一つ」である。「立て上げること」は、「立て上げる以前には今だ現存していなかったものを、顕わな、近寄りうる、処置しうるものへと立たせること」⁽⁵⁾をさすが、ヨーロッパの「近代の数学的自然科学の展開」を介して出現した。近代以前世界は「像」として立て上げられることはなかったが、近代以降世界は、像として我々の前に立て上げられることになった。それではなぜ我々は、我々の「前に」世界を像として立て上げるのか。我々近代人は、「挑発し、確保し、計算するよう」に自然を立たせる」が、それは自然を「我々の役立つものとして目前にもち来たらす」ためである。役立つとは、自然を「エネルギーの貯蔵庫」として「視」ることを示す。そこから我々は、自然を「一つの算定可能な諸力の連関として追い立てる」。かんとんにいえば、人間は、さまざまな目的の「手段」として利用するために、自然を「視」るのである。ハイデッガーは、分析(解)―総合の自然科学的方法観が出現した裏にはこのような用自然的自然観があるのを見破ったのである。我々近代人は、「地上の主人顔」をし、のし歩く。近代人は主体となる。

そこで次に問われるのは「主体」Subjectとは何かである。ハイデッガーは、主体なる語が、ギリシア語の「基体」

からきたといい、主体を「前に横たわっているもの、根拠としてすべてのものをおのが上に集めているもの」と規定する。人間の「主体化」への変換は、世界を像として把握する偏向的態度から出現した。人間は、自然を客観的な像として立てていけばいくほど、主観として立ち上がり、怪物となる。近代人の主体性と客体性の二項対立のパラダイムは、ニーチェ的にいえば、自然を自己の支配下に置こうとする、権力への意志から生まれ、またそのようなパラダイムは、現存在と物という存在者の「特殊な存在の仕方」を、存在一般と誤解し、一般化普遍化してしまつたとしてハイデッガーにより批判された。

「世界内部的存在者」は、ハイデッガーによれば、決してそのように存在しているのではなく、「用具存在」(Zuhanden-sein)として、現存在との関係存在下にある。ハイデッガーは、「配慮的気遣いのうちで出会われる存在者」としての物を、「道具」と呼ぶ。空間は、ハイデッガーにしたがうと、何よりもはじめに道具的存在者の「空間性」として、現存在と出会われる以上、現存在により、空間として存在させられるのであり、その意味で空間のなかに現存在が存在するという見方は、正しくない。さらに存在者の存在性は、「近くに」そして「てもとに」存在していることにある。道具は、現存在の近くに存在するときは、「目立たない親密性」の下にあるが、道具の道具性が崩壊すると、自己から遠ざかりよそよそしくなり、直前存在のように立ち現れる。現存在が、道具をそのようにしか見ることができなくなったとき、道具は、たんなる物それじたいとして現存在の前に立ちはだかる。その極端化は、サルトルにより、嘔吐を催させる「マロニエの根っこ」という表現下で、述べられた。道具の本質は「何々するための手段であるもの」つまり「有用性」あるいは「手段性」にある。道具の存在様式は「道具的存在性」といわれ、道具が「指示」するものを見抜くのが「配視」といわれる。道具的存在者の存在性格は「適所性」つまり「何々

でもって何々のもとで」にある。ハイデッガーは、カール・レーヴィットによれば、自然は、存在するから存在するのであり、現存在に用立てられるために存在するのではないという、自在的自然観が理解できなかった。⁽⁶⁾ 彼は、自然が、他の存在形態で存在しうる可能性の道を閉ざしてしまったのである。すべての物は、現存在に用立てられるために存在するのではない。人間が、権力への意志により、混沌とした対象を整序していくとき、物の道具的存在が生まれるのであり、それ以前は、物は、物それ自体として存在したとしても何ら不思議ではないはずである。物にとり人間は、何の関係もないのである。人間がそれを自己と関係づけたから、関係があるのである。だから物の直前存在的存在は、人間にとりむしろ正常な存在の仕方であろう。現存在は、主客二元論的に存在しているのでなく、「*ex-situ*」(外に向かつて立つ＝脱自)という言葉から分かるように、最初から自己の意識から抜け出し、世界の「もとでの存在」として、自己の外に立つ形で存在している。現存在は、物の存在の「意味」である「道具連関」のなかで、連関という「関係」のなかに入り、道具連関の「指示」のなかに存在し、その関係のなかで指示することを「配慮的に気遣い」(操縦)ながら道具と関係している。

現存在は、他の現存在との「共存在」あるいは「相互共現存在」である。それでは相互共現存在としての現存在は、どのような存在の仕方をしているのか。現存在は、「日常性の主体」つまり「世人」として存在している。世人とは、「自我性の欠如」ではなく、「自我」自身の或る特定の存在様式⁽⁷⁾としての「自己喪失性」をあらわにする存在である。世人は別に「公共性」とも呼ばれる。その内容は「隔絶性」と「平均性」と「均等化」である。世人は「誰でもない者」であり、その意味で現存在の「責任を免除する」。日常的現存在の自己は、「世人自己」であり、世人から私の存在を与えられている他者化された自己である。その点で現存在は、「おのれに固有な自己」あるいは「本

来的自己」を失った者である。現存在は、誰でもない者から、おのれに固有な自己つまり本来的自己にならないければならない。では現存在は、どのようにすればそのような存在となることができるのであるか。現存在は、そのためには、〈不安を契機に、関係存在から脱却しなければならぬ〉。世人的自己は、公共性に頹落しつつ実存する。このような頹落のなかで、現存在は、突然不安に襲われる。恐怖と異なり、不安は具体的「対象」がなく「完全無規定」である。「不安の対象はいかなる世界内部的な存在者でもない」⁽⁸⁾。そうなると世界内部的な存在者は、現存在にとり重要ではない。それは現存在にとり無意義性を帯びる。現存在を不安がらせるのは世界内部的な存在者ではなかった。「不安がそのために不安がる理由は、世界内存在自身なのである」。「無規定性」は「無」そのものである。現存在を不安がらせるのは無であつた。現存在は、自己の存在を無化するなにもか不安を抱くが、問題は現存在の存在を最大に無化するものは何かである。それは、サルトルによれば、意識の「無化」[neantisation]であつたが、ハイデッガーによれば、「死」であつた。死は、現存在の存在（氣遣い）の「すべての可能性」を無効にしてしまふ。不安がる「理由」は死にあつた。だから現存在は、いやが応でも死を無視できなくなるはずである。ハイデッガーは、死を「現存在の最も固有な可能性」とし、単独で引き受けるしかないものと規定した。現存在は、このような「おのれ固有の自己」に氣づかなければならない。

本来的自己は、誰でもない者としての世人的自己つまり関係存在を拒絶し、逆に自己内部に帰ったとき発見される。それでは本来的自己とは何か。それは、ハイデッガーが「世界内存在の「終わり」は死である」⁽⁹⁾といったように、「死にかかわる存在」としての自己である。世界内終末論の信奉者ハイデッガーは、すべての氣遣いの可能性（希冀期待）を無化してしまう死という「終末」の彼方に、新しい「目的」となる何かが存在するとは信じてはいない。

しかも現存在は、存在しているときに常に「終わりへとかわる存在である」のを了解すべきなのに、「死に関する
 不断の安らぎを配慮的に氣遣う」⁽¹⁰⁾あまり、「死を隠蔽しつつ回避」してしまふ。

ハイデッガーによれば、死の自覚から新たな存在の仕方の展望が開けてくる。それが「死への自由におけるおのれ自身」の自覚である。その自覚を呼ぶ者は、「良心」と表現され、あるいは「それ」と呼ばれるが、実は現存在自身なのである。良心は、世人的自己をやめるように、絶えず現存在自身に呼びかける。「実存」とは、かんとんに「了解しつつ存在し得ること」と規定されたが、その意味は、自己が世界内存在であることを理解しつつ、しかも世界内存在である自己を不断に越えて、自己内部に向かっていくことを意味する。それが内在的超越といわれるものである。終末の彼方に存在すると想われた何かへの外在的超越の道は断たれた。脱自とは、「最も固有な可能性」である死を前にして、「現存在を呼び声に向かって自由に解放することであった。実存は、世人的自己をやめ、死を根拠にして存在のあり方を変革していくことを意味する。死を前にしたとき、現存在の存在（氣遣い）は、無意味となるが、その無意味化の実践が自由と呼ばれるのである。

となると現存在は、先に触れたように、世人的自己から本来的自己に帰らなければならないのだが、問題は本来的自己の存在の意味とは何かである。その問題を解く鍵は、ハイデッガーが、存在の意味は「時間性」であるといったことに求められる。ハイデッガーの時間性は、本来的自己の存在から疎外されたところに成り立つ、「過去」（もはやないもの）↓「現在」（いまあるもの）↓「未来」（いまだないもの）の直線的な一方への流れを意味する「公共の時間」ではない。現存在は、公共の時間のなかでは、現在を起点にして、未来を「予期」（期待）しつつ、存在する。それは、彼によれば、本来的な時間ではない。彼によれば、本来的時間とは次のようなものである。「現存在は、

到来的であるかぎりにおいてのみ、本来的に既在しつつ存在していることができる⁽¹¹⁾。我々は、これをよりやさしく述べてみよう。現存在は、死にかかわる存在なのだが、その死に対して先駆的に立ち向かうという形(到来)で、本来的に既に死の中へ投げ込まれていた自己にもどっていく(既在)自己に出会う(現成)。ハイデッガーは、このような時間概念をアウグスティヌスの『神の国』(第三卷・第八章から第十章)から学んだのではないかと思われる。アウグスティヌスは、『神の国』で、「死のうちにある」とは何かと問う。彼によれば、人間が死ぬと「死後」というが、「死のうちにある」とはいわない。彼は、「生きつつある」ときは、「死につつある」が、それを「死のうちにある」とい⁽¹²⁾う。現存在は、生きつつあるとき、死につつあるという意味で、自己が死のなかにあるのに想いを馳せ、また生きつつあったとき、死につつあったのであり、その意味で既に十分に自己が死のなかにあったのを思いださなければならぬ。死にかかわる存在としての本来的自己は、「死のなか」に立ち、絶えず死を氣遣い、唯一の自己固有のものである「死」(無)を管掌しなければならぬ。

我々は、ハイデッガーの『存在と時間』を要約してきたが、今度はそれを批判的に検討してみよう。これまで検討してきたことから分かるように、ハイデッガーの『存在と時間』に顕著に見られる特質は、(一)他者に対する無関心と他者に対する自己がもつ責任に対する無関心、(二)自己固有の死ではなく他者により支配されコントロールされる死に対する無関心でありそして(三)終末論の欠如である。

(一) 誰でもない者と規定された非本来的自己とは、実は他者化された自己をさしていた。そのような自己は、自己自らの力で他者としての世人的自己になったのであろうか。ハイデッガーは、ニーチェ的にいえば、誰でもない者といわれる現存在が、誰かによりつくられたのではないかという疑問を全然もたない。誰でもない者をつくつ

た者は、何らかの権力ではないかという想像力をもつことが彼には欠けている。他者化された自己とは、権力によりつくられた自己をさす。世人なるものを、権力によりつくられ操作される「大衆」とおきかえることができるならば、我々は、自己に還帰し、自己に閉じこもり、本来的自己なるものを探るまゝに、世人と世人なるものをつくった権力を批判するのが先決であろう。ハイデッガーは、誰でもない者としての世人をあれほど厳しく批判したのに、誰でもない者としてのドイツの大衆の喝采を浴びて出現したヒットラーを賛美したのはなぜなのであるうか。彼は、誰でもない者と本来の自己の二項対立のパラダイムを設定したが、誰でもない者としての大衆社会を批判するのに急なあまり、ヒットラーが本来的自己を体现するものと映って見えたのだろうか。そうであるならば、彼の哲学は、「形而上学的輕率」(M・シェーラー)の謗りを受けざるをえないであろう。

(二) ハイデッガーは、他者化した世人のなかで、死のみが、自己固有のものであるといった。我々は、ハイデッガーがいうように、はたしてそのように断定できるのであるうか。確かに死は、抽象的には、代理が不可能で、単独で引き受けざるをえないという意味では、自己固有のものである。しかしあくまで関係を遮断した単独者など存在せず、関係存在であるかぎり、現存在の具体的な死は、他者により設定された公共的な時間と空間のなかで、決定されざるをえない。よく見れば自死もそのような限界の下で決行されているはずである。その意味で死ぬ時間と死ぬ場所は、自己の自由にはならない。存在の無化と存在の無化の延期は、權威をもつ命令権力を手に入れた他者の手に握られてはいないか。存在と死は、他者により「宙づり状態」(I・レヴィナス)にされているのであり、その意味で、自己固有の死など決して存在しないのである。

(三) ニーチェは、『偶像の黄昏』で次のようにいった。「おのれの本質をなんらかの目的のうちへと転がし入れ

ようと欲することは、不条理である。「目的」という概念を捏造したのは私たちであって、實在性のうちでは目的は欠けている⁽¹³⁾と。ハイデッガーの時代は、終末意識が異常に高揚した時代である。彼もまた、その時代の子らしく、ニーチェの著作とシュペングラーの『西洋の没落』を貪り読んだ。ニーチェにより神の存在は抹殺された。ニーチェ以前、ラテン語の「終わり」(finis)は、「目的」(希望の実現である新しい生活の始まり)をも意味したが、ニーチェ以降、終末は、文字どおり、たんなる終わりしか意味しない。終末は、その内部に目的を含まない。先に触れたように、ニーチェアンであったハイデッガーにより、存在を無化するものとして死が据えられ、しかもその死が新しい生の始まりであるという、終わりに関する教えを意味する「終末論」(eschatologie)が否定されてしまったとき、死を前にしたはかない存在を持ちこたえ支える意味が失われてしまった。しかし『偶像の黄昏』で、神を殺害したニーチェは、その舌の根が乾かないうちに、次のような逆のことをいったではないか。「人生についての独自のなぜに？をもっていれば、ほとんどあらゆるいかにして？とも折合いがつく⁽¹⁴⁾」と。我々は、ハイデッガーに再度問わなければならない。死は「自己固有のもの」なのかと。存在と死の意味もまた、関係を遮断したところで、自己が自己に向き合い、モノローグ的に「問う」のではなく、関係のなかで、他者から「問われる」ものではないかと。中世教会の修道僧の朝の挨拶であった「死を忘れるな」(memento mori)は、死のなかに存在せざるをえない者、あるいはいつでも死ぬかの決定権を他者に握られている者にとり、残酷な言葉でしかないであろう。パスカルは、神の存在に賭け、神の恩寵に与かることを願い、またキェルケゴールは、死にいたる病としての「絶望」を介して、反転的に最後の希望であり、自己に外在すると信じた神に超出することで、目的となる超越的次元に逃げ込むことができたが、再度述べれば、ハイデッガーにより展開された本来的自己と本来的時間は、そのような外在的超出への

逃げ道を閉ざす。世界内終末論の信奉者ハイデッガーにとり死は、たんなる「終末」であり、決して「目的」をもたない。

冒頭で述べられたハイデッガーの言葉をくりかえすと哲学とは異常を問うことである。ハイデッガーは、〈常態〉に安住しながら、〈異常〉あるいは〈例外〉としての死にかかわる存在の死への氣遣いを凝視した。パスカリアンであったハイデッガーは、既に一七世紀にパスカルが『パンセ』で描いたのだが、喧噪のなかで氣晴らしに耽る生き方に嫌氣がさし、その反動で関係から退却し、自分に引きこもった人間が陥る〈氣分〉としての死への思いを、哲學的な言葉で再現したといえよう。ところが次の(二)で詳しく述べるが、絶えず死への恐怖にさらされ、絶望のあまり自殺する者が絶えなかった、アウシュヴィッツ強制収容所という〈例外〉状況のなかで、V・E・フランクは、人間の尊厳にかかわる終末に対する構えと存在の意味を、関係から退却した孤独な人間のモノローグに探らず、あくまでも相互共現存在の關係のなかで、どのようにして新しい關係形成の力をつくるかという視点から問わなければならないことを切々と訴え続けた。我々は、精神と神経の病の治療行為のなかから編み出されたフランクの終末論と存在の意味を含む存在論哲学が、ハイデッガーの存在論哲学と比較した場合、關係存在としての我々にどれだけの深さで迫ってくるかを検討しなければならない。論点は、存在から倫理の問題にシフトしているのである。

(二) 終末論の復活 V・E・フランク

アウシュヴィッツ強制収容所に入れられ、両親を惨殺され、たった一人この世の地獄から奇跡的に生還した人間、

エリ・ヴィーゼルは、『死者の歌』で、父の無残な死を次のように語っている。「父の死は父のものでさえなかった。その死をいかなる原因に帰すべきか、いかなる書物に書きこむべきか、私にはわからない。父の死と、父が送ってきた生涯とのあいだには、いかなるつながりもない。父の死は、大量の死のなかに紛れ込んで、かつての父という個人とはなんの関わりもなかった。その死は、父のそばを掠めて通って、父を目こぼしすることもできたはずなのだ。死は、うかうかと、いかげんに父を掴まえた。まちがってしたことだ。父だと知らずにしたことだ。父は自分の死を盗まれたのだ」と。⁽¹⁾「父の死は父のものでさえなかった」。父は、決して自己固有の死を、先回りし覚悟し、単独で引き受け、死に向かっていったのではなかった。自己固有の死など、強制収容所のどこにもには存在しなかった。他者と関係づけられた死しか存在しなかったし、そのような死の時期は決して無規定なものではなく、他者により規定された。強制収容所での大量殺戮のなかの父の死は盗まれた死であった。父のものではない死を盗んだ者はいったい誰なのか。そしてなぜ殺害されたのか。屠殺者はナチス親衛隊とそれに引き連れられた殺人集団⁽²⁾という他者の権力であり、殺害の理由はたんに「血」による社会的劣等者であると規定されたユダヤ人だからであった。⁽³⁾さほど注目されていないことだが、ユダヤ人大量殺害の背景には一九世紀から二〇世紀にかけ、ヨーロッパで起きた余剰人間の増加に対する国民「国家が後援した人口の大量削減政策」⁽³⁾があつたが、ハンナ・アレントの『全体主義の起源』によれば、特に第一次世界大戦後のヨーロッパの国民国家は、「自国の住民の一部を領土から放逐し国家の成員としての身分を奪⁽⁴⁾」うことから生まれる大量の「無国籍者」displaced personsつまり「難民」をつくりだす蛮行をくりかえしてきた。国民国家は、自国の国民と認定した人々の人身を保護するが、無国籍者と規定した者を、その保護圏外に放りだす。ハンナ・アレントは、『全体主義の起源』で次のようなことをいう。「法律がそれ

に對して何の備えも持たない変則状態にある」無国籍者が「正常状態に戻る唯一の道」つまり国家の保護下に入るためには、犯罪を犯し官憲に逮捕されるしかない。難民は、法を犯し、訴追され裁判を受けるはめになったとき、はじめて国民と同じ「法の前での平等」の権利の立場から、国民と同じ「市民的権利」を享受することができ。しかしそれはあくまで例外である。「国籍不確定」de nationalité indéterminéeと規定された者は、「難民收容所」に放り込まれるが、その延長線上に究極の場としての「死人の国」アウシュヴィッツがあった。そこに大量殺害政策を実践するために、ドイツの「優秀な事務処理の技術」能力を誇っていた各種官僚機関が動員され、「工業的殺人」という前代未聞の「殺害過程の完全な非人間化」が生まれたのであった。ハイデッガーのいう最も固有なものとしての死とは、強制收容所に收容された者にとり、「抽象的死」であり、そのような死は、決してアウシュヴィッツには存在しなかった。他者から具体的な死に方が強制され、被收容者はそれと戦っていた。自死は絶対に許されなかった。收容所内部のユダヤ人にとり、ハイデッガーにより「終極の未了」と呼ばれた死は、遠ざけられることなく、同室者としていたのである。「行政的殺害」の組織としての強制收容所は、被收容者を、つかの間の間、アウシュヴィッツ強制收容所内部に建てられたドイツ有数の企業の出先工場で、奴隷労働に駆り立てたが、最後にはやはり殺すのである。⁽⁵⁾

一九三八年一月一〇日の悪名高い「水晶の夜」以降、ユダヤ人に対する突撃隊の「憎しみによる暴力」は禁止され、組織的暴力と殺害の方法が検討される。その方法が、工業的大量虐殺工場であった。決してならず者ではなく、かなりのバッハ演奏者であり、また家庭ではよき夫よき父であったといわれる「SS」（親衛隊）隊長兼ゲシュタポ長官であったH・ヒムラーによりその殺人能力を見込まれた「確信犯的ナチ」のルドルフ・ヘスは、アイヒマ

ンと共に、ユダヤ人の『最終的解決』（抹殺の形態）を検討しあった。「安楽死」（いわゆる「T4」）作戦」が完了した後に、収容所での「ガストラック」による殺害が行われたが、殺害効果と量の点で不満があったので即刻中止され、「有毒ガスのチクロン—Bガス」（青酸制剤）による人間の「処理」に変更された。

『アウシュビッツの医師たち』⁽⁶⁾によると、アウシュビッツ強制収容所は、大量殺害を実現するために、次のような機能主義的合理性の下に、官僚制が組織化されていた。「収容所司令部」↓「政治部」（司令官に服属しない、ゲシュタポのメンバーであり同時にSSの少尉格の士官の資格をもつ部長に率いられた）↓囚人監督部↓管理部↓医務部（労働動員と囚人頭（いわゆるカポー））。殺害という目的を実現するために、人的物的資源が機能合理主義的に組織化されたのである。この組織の各セクションに、本来なら患者に治療行為をする医師がいたのである。しかも痛ましいことにユダヤ人集団のなかから選ばれた「囚人特別班」（ゾンダー・コマンド）もまた仲間を「天国への道」（ガス室）に誘導する係、衣服貴金属類を剥ぎ取る係、そして遺体进行处理する係という類いに「分業化」されたのであった。殺人官僚たちは、ユダヤ人を、人間の証である「衣服」を剥ぎ取ったとき、まるで人間以下の動物と見なすようになった。人間の動物化。これこそ不平等化の極致であろう。殺人官僚の前では、ユダヤ人同士は、何の価値もない「裸体の平等」⁽⁷⁾の位置に蹴落とされたのである。

ところでハイデッガーの言葉をつかえば、収容所の殺人官僚たちもまた、収容所内部で、世人的自己としてさまざまなものを氣遣いながら存在していたが、はたしてどのような存在の仕方をしていたのであるのか。ツヴェタン・トドロフは、『極限に面して』で、「もっとも危険な者は普通の人間である」⁽⁸⁾といった。このような殺人官僚の多くは、「個人的な安楽」を実現するために、「どんな権力にでも仕えようとする順応主義者」であり、「現実主義者」で

あつた。總統は命令し我々は従う。権力の源泉とその最高の責任はヒットラーにあり、その他の者は、自己が手下した殺害行為の責任を免除されるかのように錯覚し、あるいはそのように自己を偽っていた。官僚組織の一員であり命令に従うだけだと、自己に言い聞かせた殺人者は、總統が決定した命令の下で、自らと自らの家族を氣遣ひ、安樂を追求するために、細分化された組織の権限のなかに逃避し、命令という事実屈服していき、ひたすら殺しまくつた。ハンナ・アレントの『パリアとしてのユダヤ人』によれば、「二〇世紀最大の冒険家⁽⁹⁾」といわれる家庭の父は、家族のために、およそそれまで考えがつかなかった悪をなしてしまつた。社会構造は、官僚制化され、そのなかで「区分化された精神構造」と「増大する専門化」が拡大していく。アイヒマンは、専門化され分節化された職務のなかでのみ自己の責任を負う。それゆゑに彼は、イスラエルの法廷で、人類に対する犯罪の科で、検事により大量殺害の責任を糾されたとき、次のようにまじめに答えたのである。自分は、ユダヤ人住民の移送を確保し、汽車を調達し、駅を選ぶことに責任があるだけだと。殺害には何ら関係がない、移送先で何がおころうともそれは、自己の責任ではないと。機能主義的合理主義を徹底的に追求するとこのような結果が待っているのである。そうすると「責任を次の還に転化できる」こと⁽¹⁰⁾になる。ビィシー政権下、「コラボ」(対独協力者)のフランス警察と国鉄職員は、一九四二年の七月一六日、残酷な事実を隠蔽するどころか逆に浮き彫りにしてしまふ「春の風」作戦⁽¹¹⁾という名の下に、パリに在住するユダヤ人の子供たちを狩り集め死の強制収容所に送り込む汽車に乗せる命令をSSから下されたとき、唯々諾々とその命令に従つたが、その時アイヒマンと同じような精神構造の下に、他者に自己の責任を転嫁したのであつた。マーク・ポスターは、『マルクス主義・歴史そしてフーコー』で次のように自問自答した。官僚制の目的は何かと。それは官僚制の維持である⁽¹²⁾と。これは暗いパロデーとならう。官僚制の本質は、道具

主義的理性の追求にある。古代的理性の解体から始まった近代的理性は、その中に目的を含まない。古代の存在論的な「理性」(ratio)は、宇宙の「理」をさし、したがって人間の理性は、それが照射されたものであった。ところが近代の理性は、宇宙の理ではなく、ホッブズに典型的に現れるが、自分の願望をとおすための手段と化し、対象を分析したりあるいは計算する、中立的な器具に変換されたのである。理性は、権力の婢女になり権力に仕える身分になったとき、対象を支配するために、それを徹底的に合理的に処理する組織を産出するであろう。アイヒマンによれば、一人の人間を殺すのは殺人だが六〇〇万人殺害の責任はない、それはたんなる統計学の問題である。彼の主張が正しいならば、ユダヤ人殺害の最終責任は、現場で直接殺害行為に加わった者にあることになってしまふのでないか。決してそうではない。彼らも最終的には被害者だったのだから。アイヒマンに典型的に見られる人間の悪しき点は、ハンナ・アレントの『精神の生活』によれば、彼が「何も考えていない」⁽¹³⁾ということにある。しかし彼は、本当に「何も考えていない」のであろうか。そうではない。「快適さへの囚われ人」である我々は、自己の快樂実現を邪魔する何も考えたくないか、あるいは自分のしていることの意味を「全く分かっていない」⁽¹⁴⁾ふりをしているだけである。

一九七八年に自死した、元アウシュビッツ強制収容所被収容者ジャン・アメリーは、『罪と罰の彼岸』で、「どこであれ、現実が圧倒的にのさばり返るとき、言葉は眠りにつく。私たちにとつてそれはとくに眠り込んでいる。喪失を悲しむ感情すら残っていないのである」⁽¹⁴⁾と書いた。言葉への懷疑から言葉の無意味までいつてしまった。人間の「生の論理」をSSの「死の論理」は打ち碎いた。SSの死の論理を前にして、「精神的世界の現実」など木っ端微塵に吹っ飛ぶと彼はいったのだ。彼によると、一度暴力を加えられた人間は、そのことにより世界への信頼を

失ってしまう。悲惨な現実から自己を守る内面なるものが崩れ落ちていく。このような人は、「思考のヘーゲリアン」になる。SS国家は、収容所に入れられた者にとり、「一つのイデア」つまりヘーゲリアンの国家のように見えたのである。しかし絶滅収容所は、ヘーゲリアンの国家ではなく、モンテスキューが『法の精神』でいった、専制国家であつた。というのもモンテスキューによれば、専制国家を作動させる「原理」は、「恐怖」であつたが、収容所を支える原理は恒常的な死への恐怖であつたからである。ともあれジャン・アメリーは、圧倒的な現実に対して「精神が根なし草」にすぎず、「精神の役割」はまったく存在しなかつたといつた。「家畜の死」のような「死と向かいあい、精神はくり返し人間としての尊厳の回復を求めてもがいた」が、「監視塔」の存在は、現実を超越する試みの無意味性を突きつけた。ジャン・アメリーはいつた。収容所では精神の遊びは、まったく無意味であることが判明した¹⁵。

しかしこのような恐ろしい現実を精神でもちこたえていこうとした人間もいた。V・E・フランクがその人である。フランクは、『夜と霧』で、ジャン・アメリーとは逆に、「恐ろしい周囲の世界から精神の自由と内的な豊かさへと逃れる道」⁽¹⁶⁾つまり「著しい内面化への傾向」が悲惨な現実に耐える支えになつたと述べた。それは、どのような内面化への傾向なのであろうか。それは、どのような存在の仕方なのか、どのようにして「内面的な拠り所」をもつことができたのか。「外的条件の単なる玩弄物」として生きることを拒絶する「与えられた事態にある態度をとる人間の最後の自由」⁽¹⁷⁾がそれである。ハイデッカーは、人間の本来的なものを死と規定したが、フランクは、強制収容所のなかで、「その最も固有なもの—内的自由」といった。人間は、そのような「人間の精神的自由」によつて、「彼の生活を有意義に形成する機会」をもつことができた。その例を彼は述べる。強制収容所の病棟でまもな

く死を迎えようとする若い女性が、「その最後の日」に「全く内面の世界」に滑り落ちていった。カスタニエンの樹に白い花をつけた緑の枝を見ながら、彼女は、この木は私の孤独における唯一の友ですといい、さらに「この樹とよく話しますの」といった。フランクは、その話に戸惑いながら、樹の緑が見える女性の目の位置まで自己の視線を落とし、そこから彼女とともに緑を仰ぎ見ながら、「樹はあなたに何か返事をしましたか」と聞くと、彼女は答えていった。「あの樹はこう申しましたの。私はここに——私はここに——いる。私はいるのだ。永遠の生命だ：」⁽¹⁸⁾と。圧倒的な強さで迫るSSの死の論理により、「何ものでもない」「無名なもの」、「番号」をつけられ家畜のように打擲され、あげくのはてにこの世での存在の証さえないままに「単独」で自己の死を引き受けざるをえないままにその瞬間、女性は、花をつけ始めたカスタニエンの樹に、何を見たのであろうか。復活再生する神の幻影を見たのであろうか。女性は、永遠の命に見つめられ包まれやがて復活する自己を錯覚し、汚辱にまみれた自己の存在を支え、死をもちこたえることができたのであろうか。フランクによれば、人間は、「構造化空間」(L・ヒンスワングー)から超越して存在することはできず、絶えずこの空間内部で、状況から、態度決定を迫られ存在せざるをえないという意味で、ハイデッガーのいう「直前存在」とは「別な存在形式」をもつ。フランクがなぜこの女性を称賛したかという点、彼女が、今触れた「生命の制限に対していかなる態度をとるか」を迫られたとき、見事に「苦悩の中における勇氣」ある態度を示したからであろう。⁽¹⁹⁾

フランクによると、強制収容所での被収容者の存在は、「期限なき仮の状態」にある。被収容者たちは、この悲劇が終わるのか終わらないのか、終わるならばいつ終わるのか分からない「終わりの未知」の状態下にいる。悲劇の終わりの未知は、人間にどのような精神構造の変化をもたらすか。人間は、フランクによれば、「(仮の)存在

形式の終わり」を見とおすことができないとき、「目的」に向かい生きることができない。先に触れたことをくりかえすと、ラテン語の「終わり」は、「目的」なる意味をも含む。人間は、終わりが未知である場合、「将来に向かつて存在する」ことができない。そのような終わりの未知は、人間の「内的崩壊現象」をもたらしかねない。フランクは、「その絶対的な未来の喪失」を体験したとき、「自分自身の屍体の後から、進んでいくかのようだった」といった。被收容者は、終未つまり「未来」（救済の実現の希望）を失ったとき、「期限（時間）の無限性」の感覚にとらえられた。そのとき被收容者は、「一日の長さは一週間よりも長い」と感じる「不気味な逆説的」な時間体験をしたのである。このような時間体験は、強制收容所の被收容者にのみ発生するものではない。もちろんより軽い形だが、日々デカダンな生活を送る者にも感じられる時間体験であろう。未来を失うと、人間は、「過去への回顧的な存在様式」に落ち込む。そのような非在の現前たる過去の「記憶」に逃げ込む存在様式は、悲惨な現実を耐え抜くために、一面何らかの価値をもつが、他面新しい現実を形成する力を奪ってしまいがちである。というのは人間は、そのような存在様式をすることにより、悲惨な現実を「内的な試練の試み」のチャンスに変換するかわりに、「現在の存在」を重要でないものに貶めてしまい、「過去の生活に想いを寄せることによって現在の前では目を閉じる」ことになりかねないからである。フランクによれば、人間は、「未来の視点からのみ、すなわち何らかの形で永遠の相の下に」存在しうるのである。先に述べたように、ニーチェ的にいえば、なぜ生きるのかを知る者は、ほとんどのようにして生きるかに耐えうる。自己の外部に存在する、非本来的自己が従わざるをえない公共的時間ではなく、内観を介した自己内部への徹底的な内在的超出の果てに発見されるといわれるハイデッガーの時間性は何かといえ、死にかかわる存在が、全てを無にしてしまつ、死を氣遣うことをさしている。時間性にあるといわれた存在の意味は、

彼の場合、死への氣遣いでしかない。現存在の存在を支える根拠は無である。存在の意味が無でしかないとしたら、存在の目的など存在しない。したがってハイデッガーの存在の無化としての終末は、終末論的なものをもたない。

人間は、終末論なき終末をとおして無に帰す、自己の存在をどのようにして持ちこたえることができるのであろうか。その点で、ユダヤ人フランクルの終末は、目的としての新しい始まりを期待する終末であり、終末論的なものを含んでいる。気の遠くなるほどの過去から「空間」（すぐる場所）を拒絶された被差別民族ユダヤ人は、差別に耐えるために、終末論という彼ら特有の「時間」概念をつくりだし、そこに存在の意味を見いだしてきたが、ガス室に誘導されるとき、少なからぬユダヤ人が、『旧約聖書』を放り投げていったといわれるが、彼らは、その時、まさにユダヤ的空間ばかりか、ユダヤ的時間をも捨てざるをえなくなったのであった。⁽²²⁾

我々は、ここでフランクルの存在の意味をより詳しく説明することにしよう。フランクルは、存在の意味を考えるとき、「問いの観点変更」が必要になるという。フランクルはいう。「人生から何をわれわれはまた期待できるか」から「人生が何をわれわれに期待しているか」⁽²³⁾への観点の変更が必要だと。人間は、存在の意味を、ハイデッガーのように、自己に「問うもの」でもなく、また他者に「問うもの」でもなく、逆に他者から「問われたもの」として体験する。このような彼の存在の意味に関する問いの観点変更は、第二次世界大戦後、彼の『死と愛』と『苦悩の存在論』などで、精神と神経の病に苦しむ患者を治療するために、「ロゴセラピー」⁽²⁴⁾（意味療法）として結晶化したのは周知の事実である。フランクルによると、あらゆる存在は、「他在」(Anders-sein)であり、しかも関係としての他在である。人間は、互いに他者のために存在するという意味で、関係存在なのである。これをより具体的に述べると次のようになる。関係存在としての人間は、相互に、他者のために存在するという点で、相互に他者から「責

「任性存在」(Verantwortlich-sein) 性を背負わされている存在なのである。⁽²⁵⁾

フランクとハイデッガーの存在の意味に関する意見を対照してみるとどうなるか。ハイデッガーは、人間を相互共現存在と規定しながら、他者へ寄せる関心は恐ろしく希薄であった。先に触れたが、ハイデッガーは、本来的自己の存在の意味は、現存在が関係存在としての相互共現存在から単独者の位置に退却したとき発見されると考えた。しかも相互共現存在から撤退した自己の存在を支える意味は、他者に対する責任ではなく、あくまで唯一の自己固有のものであるとされる、自己の死に対する気遣いのなかにのみ存在する。これに対してフランクによれば、関係存在である自己の存在の意味を厳しく問う者は、自己ではなく、他者であった。自己は、他者によって存在の意味を「問われた者」として存在する。私は、私の救済を期待し待つ他者の存在を了解する。相互共現存在は、互いに、他者から救済を期待され要求される存在である。その意味で現存在は、他者に対して重い「責任」を負わされた存在である。このような視点は、ハイデッガーには全然見られない。意外なことに反ハイデッゲリアンであるユダヤ人のレヴィナスもまた、自己(無力な者)に対する他者(権力)の責任を執拗に述べるが、フランクのよう

に、救済を待つ他者に対する自己の責任を徹底的に検討しない。ユダヤ人迫害に対する加害国の国民の立場にあったハイデッガーは、他者に対する自己の責任論を展開せず沈黙をおしとおしたが、強制収容所に入れられたユダヤ人知識人のフランクは、収容所内部で、逆にひたすら他者に対する自己の責任を問う。彼は、人間が、関係のなかで、他者に対する責任を負わなければならない存在であることを平易に説いた。これまで考察してきたことから分かるように、精神医学の立場から展開されたフランクの存在論哲学には、ハイデッガーの『存在と時間』に見られる難解さが無い。しかし我々は、フランクの存在論哲学が、例外的な「場」のなかで生まれたことを決して

忘れてはならない。

くりかえすとフランクフルトによれば、関係のなかの人間は、他者から存在の意味を問われる存在であり、救済を要請する他者の期待に応える義務を負う存在である。したがって自殺や他殺は、自己の存在意味を否定することに等しい。他者が、現在の私に対して、一つの問いを發する。へお前は何故存在するのかと。私は答えなければならぬ。へ他者を救済するためである」と。自己の存在の意味は、終末への「応答」にあったのがここで分る。人間は、なぜ終末という未来を必要とするのか。先に触れたように、悲惨な現実に耐え現実を變革しそして新しい現実を形成するためである。ユダヤ人フランクフルトは、このような存在の意味の探求と終末論を、古代ユダヤキリスト教により編み出された「救済史観」の伝統のなかで展開したといえる。そこで我々は、平等論を生む供給源であった救済史観とは何かを、次の(三)の救済史観の祖型で詳しく説明しなければならない。

(三) 救済史観の祖型

N・ベルジャーエフは、『始源と終末』で、人間が「世界」を評価する方法には二つあるといった。古代の「ヘラス」(ギリシア人)は、世界を「宇宙中心的」cosmocentricに解釈したが、「渡り者」という意味をもつ古代のヘブライ人は、世界を「人間中心的」anthropocentricに解釈した。⁽¹⁾ここで何が問われているかといえば、人間の存在の意味が、「宇宙」のなかで証明されるのか、それとも直進し終末へ向かう「歴史」のなかで証明されるのである。問題は、ヘラスとヘブライ人のこのような異なった世界観はどこからくるかである。それは、彼らの「時間」を

つかむ方法の違いからでてくる。⁽²⁾ギリシア人は、「東洋の天文学」からヒントを得て、時間を循環再生あるいは永劫回帰するものと考えたが、希代のイロニカーであったニーチェは、『反時代的考察』の「生に対する歴史の利害について」で、「歴史的感觉」をもちすぎる者を、「歴史病」の患者と揶揄したが、まさに歴史病にかかっていたヘブライ人は、時間を始めから終末に向かい、単線的かつ直線的に前方にのびていくものと考えた。そこで問いたいのは、ギリシア人とヘブライ人が、時間をそのようにとらえたとき、いったい何をいいたかったのかである。ギリシア人は、時間を無始無終であるにとらえたとき、無始無終の「中間」が最も重要なのだと考えたのである。ギリシア人ばかりでなく、およそ古代の農耕民族は、天体の運行を見て、次のように感じた。春↓夏↓秋↓冬↓春……。農耕民族にとり、循環し再生するどの季節も重要な意味をもつのに対し、遊牧生活を営む砂漠の民ヘブライ人にとり、砂漠の「中間」地帯は、迷えば確実に死を迎える酷熱の地であり、「終末」(目的)への道のたんなる不毛な過程であり、したがって中間には意味はなく、最も重要な意味をもつのは、あくまでも「終わり」であった。それゆえに、ヴェーバーが『古代ユダヤ教』で指摘したように、最初は「一個の自然神」とりわけ「特定の自然災害の神」(風の神)として発明された「有りて在りたる者」(『旧約聖書』の「申命記」という意味をもつ「ヤハウェ」のイメージは、目的に向って進まない者を脅す、怒りの神であった。

ところでアメリカの歴史家 A・M・シュレージンガー・j・r. によれば、次のような二種類の歴史がある。「支配階級を正当化する口実」あるいは「弁明のための歴史」と「未来を形成しようとして過去を利用」する「下積み者の歴史」⁽⁴⁾が。M・ヴェーバーの言葉をかりると、前者は「幸福の弁神論」⁽⁵⁾という名を、後者は「不幸の弁神論」という名を与えられたが、幸福な者も不幸な者も、等しく現在の自己を弁明するために神をひっぱりだす。終末論的

歴史観となつて現れる救済史観は、下積み者の歴史である。総じて循環再生と永劫回帰説的時間概念は、政治哲学の視点から見ると、保守的イデオロギーになりがちなのに、救済史観が革命的でありえた理由はそこにあつた。⁶⁾ 未来に希望を託す下積み者がつくつた歴史観が、再三述べてきた救済史観であつた。救済史観は、「水平化する者の部類」(ニーチェ)に入るディアスポラの民の代表者でありかつ度し難いドグマティカーであつた古代ユダヤ人のうちの「超人間的なものの俳優」であり、苦難のなかで考え出された。未来はまだまだ存在せず、存在するのは非在の現前たる、もはや存在しない過去受けた屈辱の記憶だけである。非在の過去が私を執拗に責める。お前が受けた「屈辱」(害)を晴らせと。いまだない未来は、過去自己に加えられた屈辱を晴らす決戦の場ととらえられる。現在の私を支えるのは、修復されるべき過去でしかない。未来は、それゆゑに過去が投射されたものなのである。過去が修復されざる場合、未来はまた延期される。私は、未来を絶対的挫折の場であると想像するならば、現在の私を支える希望は何もないことになり、現在の私を捨てても知れない。人間は、未来によき終わりを滑り込ませることで、未来から未知なるものを剥ぎとり、現在の自分を支えようとするのである。

それではこれから救済史観の図式を提起し、次にその内容を順次詳しく述べていくことにしよう。古代ユダヤキリスト教は、それ以前の宗教とはまったく異なる教義をつくりだしたわけではない。古代ユダヤキリスト教は、それ以前のさまざまな宗教に影響され、自らの素朴な教義のなかにそれらを溶かし込み、体系化していった。長い年月のなかで統一され明確な形となつて我々の眼前に現れた教義を図式化すると、およそ次のようなものになるだろう。(一) 唯一絶対の人格をもつ無形の創造神↓(二) 弁神論(神義論)的な二元論的世界観↓(三) メシアニズム(救世主信仰)↓(四) 終末の到来↓(五) 最後の審判↓(六) 救済(再生と復活)。この教義が古代ユダヤキリス

スト教の救済史観の祖型である。この救済史観の各ファクターは、脱宗教化世俗化の波に洗われるにしたがって変化していくが、救済史観それ自体は変化しないことを前もって述べておこう。

(一) 古代ユダヤキリスト教は、それ以前の宗教のように、目に見えるものを神とする汎神論的多神教ではなく、世界から超越し世界に外在する、人間の目に見えない唯一の存在である神を発明した。しかもそのような神は、人格をもち他のすべてのものを創造する神である。人格をもちしかも我々の目には見えない神。このような唯一神概念は、古い共同体のさまざまな汎神論的神なるものを否定し、古い社会のエートスを解体し、新しい社会形成力を内に秘めている点で革命的な側面をもつのである。エジプト語の「子」を意味する名前をもつモーゼ⁽⁷⁾から始まるユダヤ教のヤハウェ唯一神概念は、紀元前一四世紀の古代エジプト第一八王朝期のアメンホテプ四世治世下流行した、太陽という物質を動かす「アトン」(宇宙神)唯一神信仰から学ばれた。ヤハウェ唯一神を継承し、無形の神を捏造したキリスト教は、例えば、目に見える皇帝を現人神と拝む「ロマネーナス」Romanitasの信奉者ローマ人には、無神論に見えたのは無理がない。これに対して「フマニタス」Humanitasの信奉者ストア哲学者は、皇帝の現人神化を否定したが、キリスト者は、ストア哲学者と同様、皇帝をたんなる人として貶めて、皇帝を凌ぐ者つまり復活再生する不死の神人イエスキリストなるものを捏造した。敵対者は、敵に似せておのれをつくり上げるといわれるが、その見本がここにある。人格をもつ目に見えない存在としての神という荒唐無稽の神概念は、下って一三世紀中世の神学者トマス・アクィナスにより「否定の道」⁽⁸⁾ via negativa という方法により、より洗練された形でつくりあげられた。トマスは、「否定の道」により、神が「何であるか」ではなく「何ではない」と規定していくが、彼がなぜそうするのかというと、人間が自己の側から神とは何かを規定していくことに内在する思い上がりを叱責した

かったからである。しかし否定の道は両刃の刀であった。それは、トマスが、存在するものを神とする汎神論を粉碎するために「否定の道」を採用したが、結局は無を神としてしまったことに現れている。人間は、絶対に神が「何であるか」(神の本質)を規定できない。というのもヘーゲルのいうと、規定は限定につながるからである。これは、神を無限の存在とする信仰に反し、その意味で渾神論的行為である。無規定と無はシノニムである。実存主義者によれば、人間は、その内部に本質なるものをたない。存在するのは実存という名の無だけである。神学者は、自己が捏造した神の本質を無化したとき、実は自己の無を神にシフトしたのではないか。神学者は、神について語っているつもりで、実は人間を語っていたのである。偉大な神学者が「仮装された無神論者」disguised atheistであるということは大いにありうる。無を神とするユダヤ・キリスト教は、「意地悪い眼差し」の持ち主ニーチェがいうように、ニヒリズムを生みだしたのではない。それはニヒリズムそのものである。ニーチェの『反キリスト者』によれば、「生の重心が、生の中ではなくて、「彼岸」のなかに―無のなかに―置き移されるなら、生から総じて重心を奪い取られてしまふ⁽⁹⁾」。彼岸という名の無が生を支える。何という背理。そこから空虚な生が出現し、デカダンスが始まる。ニーチェによれば、このような無を内に秘めた宗教が、膨大な民衆を巻き込む「世界的大火事」をおこした元凶であった。神は、近代を迎え世俗化されると、例えば近代ドイツ観念論哲学に典型的に見られるように、「絶対者」という言葉をかぶるが、我々が、その内容を規定しようとする、やはり無規定に無なるものにぶつかり碎けてしまふ⁽¹⁰⁾。絶対者は絶対的無である。こうなると、ニーチェによると、キリスト教は、「デカダンスの宗教」そのものであり「世界的シニシズム」そのものであるといえよう。

(二) 一七二〇年にライプニッツの『弁神論』(Essai de Théodicée)によってつくられた言葉であった「弁神論」

は、人間の「道徳的悪」に対して神の無罪を弁護する学である。弁神論は、神の善と人間の悪の矛盾をつくった理由を、人間の自由意志に転化するために考案された。弁神論は、ゾロアスター教には存在しないといわれる。というのもゾロアスター教は、客観的な善と客観的な悪の存在を認め、その矛盾をつくった原因を、人間の自由意志に帰さないからである。ところが神の「叡知」を意味する「グノーシス」主義を受容し、「光」と「闇」の二元論的対立抗争を全面に出した「マニ教」は、人間の自由意志を認めている点で、弁神論が成立する余地がある。それは、青年時代ゾロアスター教と仏教の影響下につくられたマニ教の「聴聞者」(平信徒)であったアウグスティヌスの『神の国』の自由論に見られるはずである。⁽¹¹⁾彼にとり自由は、無力であったが、ともかくその存在価値は神より承認されていた。弁神論は、古代ユダヤ教の『ヨブ記』から現れると思われる。敬虔な信仰者ヨブは、何も自分に非がないのに次々災難に襲われる。ヨブは、そのために神を呪い、クルディスタンの山岳を今なおさ迷うクルド難民の嘆きを想わせるかのように、次のような激烈な言葉を吐く。「悪しき者は境界を移し群を奪ってこれを牧っている。……彼らは貧しい者をおしのけこの地の弱い者はともに隠れる。見よ、荒野の野驢馬のように彼らは仕事のために出て行く、獲物を探し求めて曠野へと、その子らの食のために。……着る物もなく裸で夜を過ごし寒さを防ぐために蔽う物もない。彼らは山の雨にぬれ避所もなく岩をいだく。彼らは着る物もなく裸で歩き飢えつつ、麦たばを運ぶ。……しかし神はその嘆願を聞きたまわ⁽¹²⁾ない」。なぜ「悪しき者」が栄え、「貧しい者」と「弱い者」は、苦難の道を歩むしかないのか。なぜ神は、悪しき者に笠を振わないのか。ヨブは、神の不当な行いを諺るが、やがて自己が現世利益を実現するためにのみ神を拝んでいたのを悟り、その意味で神を人間の次元にひきずり落とした自己を深く反省し、逆にすべてのものから超越的にかつ外在的に存在し、すべてのものを創造した義しき神の存在を

ひたすら信じ、自己に降りかかった災難を耐えていこうと決意する。ウェーバーの『古代ユダヤ教』によれば、このような『ヨブ記』で展開された苦難の弁神論を溯源していくと、ユダヤ王国の崩壊から始まったユダヤ民族の苦難の歴史にたどりつく。⁽¹³⁾ しかもユダヤ教的弁神論は、ニーチュが指摘するまでもなく、パルシア民族ユダヤ教徒の敵（異邦人）に対する復讐欲⁽¹⁴⁾ルサンチマンからでてくるのである。

(三) ヘブライ語の「メシア」（救世主）は、ギリシア語でいえば「キリスト」といい、もともとの意味は、「油を塗られた者」つまり王をさしていた。メシアという言葉は、古代エジプトでは、「ファラオ」（現人神）の支配の「代行者」という意味で使われていた。メシアニズムは、S・ペトルマンの『二元論の世界』によれば、「革命的な力」をもつと規定された弁神論的課題つまり善悪の二元論的矛盾と対立を解く主体として提起されたのは疑いがない。神の意志の代行者であるメシアは、神の言葉を「予め」言う者ではなく、神の言葉を「預かり」、正と不正の対立し抗争する歴史的場に降り、時間のなかで形成された矛盾と対立を解く者である。N・ベルジャーエフによれば、反終末論的な永劫回帰説しかもたなかったヘレニズムとは異なり、はじめてヘブライ民族による、終わりに向けられた「鋭敏な歴史意識」が生まれた。メシアニズムを徹底的に押し進めていくと、革命運動につながっていく。同じ聖典の民として旧約聖書を信奉したイスラム教の「異議申し立て派」（シーア派の人々）もまた、イスラム的メシアニズムに基づき、ラディカルな終末論的運動を展開したことで分かるように、旧約・新約聖書は、その内に革命的な理念を含んでいるのである。

(四) 「人間の歴史の目的と究極の運命」⁽¹⁵⁾に関する教義をさす「終末論」は、イランのゾロアスター教から受容したといわれるが、その終末論をさらに溯っていくと、古代エジプトのオシリス教にたどりつく。古代エジプト人は、

「世界全体」の終末までには思いが及ばず、死による「個人」の終末に對してのみ異常なほどの関心を寄せたが、ヘブライ人は、世界の終末を考えついた。ヴェーバーによると、ヤハウェの命令をうけてディアスポラのユダヤ人を終末という名の救済にまで導いていく終末論的英雄として「ダビデ一族」が「希望の担い手」となったが、その後その担い手は、キリスト教に窺えるように、「超地上的人物」に変わっていった。⁽¹⁶⁾

(五) 最後の審判の教義こそ、オシリス教にその起源が求められてもよいであろう。先に述べたように、古代エジプト人は、世界全体の終末ではなく、死による個人の終末を信じた。切ないほど死後の再生復活を信じた古代エジプト人は、将来魂が再生復活したとき、それを再び入れる肉体が朽ち果て無くなった場合、魂が迷うと想い、執拗にミイラの作成に励んだ。エジプト人は、ここから死後の再生復活を、生前の延長線上で考えたのが窺えよう。

明らかにこのような肉体への過度とも想われる執着は、「肉体は魂の墓場である」(Soma Sema)と考へ、ひたすら肉体からの魂の離脱を願った古代ギリシアのピュタゴラス―ソクラテス―プラトンの思想とは異なる。古代ユダヤ教ではたんに「ヤハウェによるイスラエルの敵の撃滅」⁽¹⁷⁾を意味した、最後の審判による再生復活は、後のキリスト教になると、エジプト人とは異なり、生前への再生復活ではなく、彼岸での魂のそれととらえられる。エジプト人は、復活し再生することができるとかどうかの審判を、オシリスの法廷の「正義の秤」に仰がなければならぬと信じた。これが古代ユダヤキリスト教の最後の審判の祖型である。人間は、この法廷で、オシリスにより、生前の行いが正しいとの審判が下されたときのみ、復活再生することができ、反対の審判が下されたときは、再生ではなく、「再死」することになる。復活再生は、生前への回帰である。死が無限に続く再死の教義は、古代人にとり恐怖そのものであったろう。後のアウグスティヌスは、古代エジプトを経由して伝えられた再死という観念を受容し、

『神の国』で書きとめた⁽¹⁸⁾。ただ一度だけの復活再生が「救済」salvationを意味する。終末への直進が過去への一度だけの回帰をさす。M・エリアーデによれば、キリスト教は、終末（直線）論のなかに永劫回帰（円環）説を組み入れる形で、双方の対立を止揚しようとしたが⁽¹⁹⁾、四世紀に形成されたエチオピアの国教「タワフド教会」に、直線と円環の対立を極端な形態で統一する教義が見られる。歴史は、タワフド教会によれば、直線的に進むが、終末を迎えると、生者は死に死者は生き返り、また終末に向かって新しい歴史が始まる。終末→回帰→終末→回帰→……。キリスト教は、直線のなかに円環を閉じ込めたが、タワフド教会は、反対に円環のなかに直線を閉じ込めた⁽²⁰⁾。タワフド教会の終末論は、ヨーロッパのキリスト教の終末論によれば、終末論を名のる資格を要求できないであろう。

(一六) 最後の審判と復活再生の教義とメシアニズムの信奉は、古代ユダヤ教の親ローマ派であり保守派であったサドカイ派に対立していた、パリサイ派そしてユダヤ教左派に属するキリスト教に受け継がれると、次のように変化する。死を忌み嫌ったサドカイ派は、死者の復活再生を信ぜず、あくまでも此岸でのユダヤ民族だけの救済を終末に掲げたが、パリサイ派⁽²¹⁾として特に後のキリスト教は、彼岸でのキリスト者個々人の再生復活を、終末に掲げた。双方の宗教は、等しく反差別の教義をもっていたが、差別をあまりにも受けすぎたユダヤ教は、逆差別の意識を強くもち、それゆえに排他的で偏狭な自民族のみの救済思想を保持し続ける傾向をもった。しかしユダヤ教左派に属し、ユダヤ教のプロテスタントともいえる、「エッセネ派」（ヘブライ語で敬虔な者を意味する）の「クムラン教団」からでてきたイエスは、「律法を知らずまたは守らない「無知の者」あるいは「獣」を意味する「アム・ハーレッツ」といわれた最底辺部の人々の立場に立ち、自己の死とひきかえに、罪の奴隷から人々を「買い戻すこと」redemption（「贖い」）により、罪に汚れたすべての者を救済するというイデオロギイ下で、サドカイ派とローマ帝国に対するラ

ディカルな平等主義運動を展開した。だがかつてユダヤ教保守派のサドカイ派に属し、ローマ市民権をもち、ギリシア哲学にも造詣が深かったユダヤ人エリート・パウロ（サウロ）は、世界帝国ローマの怒りを呼ばないかたちで布教するために、偏狭なユダヤ民族至上主義の限界を越える必要があった。そこでパウロは、『エペソ書』と『テモテ前書』で、現世での主人への絶対的服従を奴隷に強制し、唯一の人格的創造神の下での、彼岸でのすべての人の平等を掲げ、すべてのキリスト者の普遍的な救済を主張したとき、イエスの平等主義を修正してしまった。奴が主からうけた「罪」（加害行為）と主に対する奴の「罰」（復讐）という応報的平等の実現は、此岸では禁止され、彼岸に延期されてしまった。主と奴の矛盾と対立は、現実世界では解決されず、死後実現されるといわれる、神の下の人間の平等に解消されてしまった。「正義」（＝平等）の実現は、此岸では望めないことになる。その意味で奴隷の反乱を封じ込めたパウロの教えは保守主義的であった。「復讐感」に身を焦がす「禍音の使者」（ニーチェ）パウロのタリオの法的な「応報的正義」（目には目を歯には歯を）は、イエスの「愛の正義」（だれかがあなたの右の頬を打つなら、左の頬をも向けなさい）とは明らかに異なる。⁽²²⁾ 応報的正義の果てには何が待っているかといえば、ヘーゲルの言葉を使えば、悪無限である。このことは、何もイエスもちだすまでもなく、平凡な我々を例にとり説明すれば分かるはずである。アリス・ミラーの『魂の殺人』によれば、「傷つけられた人間の当然の反応は怒りと痛み」だが、虐待された子供は、怒りの「反応そのものが禁じられ」ているので、恐怖の余り「自分の感情を抑圧する」しかない。子供は、親から自己に加えられた虐待を、自己に対する親の愛情の表現であると自分に思い聞かせ、「自分の受けた精神的外傷を押し殺し、自分を攻撃する大人を理想化せざる」⁽²³⁾ をえなくなる。アンナ・フロイドは、これを「攻撃者との同一視」といった。子供は、自分を愛してくれる親がすることだから、虐待される私が悪いに違いないと自分

にいい聞かせ生きていく。しかし虐待された子供の親への憎悪は、消しようもなく、ただ無意識下に沈殿しただけである。やがて自己攻撃は他者攻撃に反転する。親から殴られたりあるいは捨てられたりして成人した人間が自分の子供を殴ったり捨てたりしがちであるのは容易に想像がつく。問題は、なぜそのような行為がくりかえし「反復される」かである。かつて殴られたりあるいは捨てられ大人になった者は、かつて自分を虐待した親に対する「復讐」を、「無意識」のうちに、異なった「時間」と「空間」のなかで、親とは異なった「他者」つまり「自分の子供」を相手にするからである。ルソーは、かつて進歩的な考えをもつ自分の兄フランソワに愛情のかけらさえも見せずむしろ殴りつけ家出させ、また自分を捨て去った、放浪癖のある父「ヘイザック・ルソー」への復讐を、無意識のうちに、妻テレーズの間に生まれた我が子を次々捨てることで、何の罪もない我が子を相手にしていたことになる。⁽²⁴⁾このような悲劇的な反復再生が生まれる理由は、この後にやや詳しく説明するが、バラモン・ヒンズー教的な「業」とその「輪廻」なるものに求められやすい。応報観の否定は、厳しい「内省」を介し、心の奥底に沈殿している復讐の欲望を白日の下にさらし、そしてそれを克服しようとする堅固な意志からしか生まれない。そのような文脈の下で、我々は、『エレーミヤ書』の第三十一章第二九―第三〇節の文を読まなければならない。「先祖が酸いぶどうを食べれば子孫の歯が浮く」と。人は自分の罪ゆえに死ぬ。だれでも酸いぶどうを食べれば、自分の歯が浮く。⁽²⁵⁾ユダヤ人イエスは、旧約聖書を熟読することにより、業とその輪廻なるものの存在を否定し、残酷な応報的正義観を超越する普遍的な正義観を打ち出すことができたということができよう。ニーチェは、イエスがただ黙って恨みもなく、むしろ人の怨恨を一身に背負い、愛の正義を実践し、磔刑に処されたとき、その死を「白痴」のそれだとい

いイエスを称賛したとき、パウロの「悪しき音信」としての応報的正義の実践の果てに何が待っているかに気づい

たイエスに賛意を表したといえよう。パウロの保守主義的な平等観は、宗教の世俗化の雷鳴が轟く、一六世紀のキリスト教左派のプロテスタントにより、すべての者は、此岸では平等だが、彼岸で不平等になるという教えが叫ばれたとき、ようやく転倒される。しかし彼岸という限界はあるが、パウロにより神の下での人間の平等が声高く叫ばれた意義は大きい。パウロは、『使徒行伝』の第一八と第二五によれば、アテナイで、ストア学派の人々と親しく接触した。パウロの神を前にした万人の平等という観念は、有史以来始めて人権概念を考えついたとされる、ストア学派の宇宙の「理」を前にした人間の平等という観念から学ばれたと思われる。

ところで先に触れたように、古代ユダヤ・キリスト教は、弁神論なるものを発明したが、T・H・ハックスリーの『進化と倫理』によれば、古代インド人は、バラモン教がその範型になるが、「世界における悪の存在がすばらしい宇宙に矛盾しないことを説く」⁽²⁶⁾「宇宙義論」cosmodycyなる教義をつくりあげた。これをより具体的に述べると古代インド人は、宇宙義論により、「ブラウマン」(梵)への「アートマン」(我)の合一(梵我一如)を全面にだすことで、人間に対する宇宙の義しさを説いた。ハックスリーの宇宙義論を拡大解釈すれば、中国儒教の理気論(ただし陽明学は人間の良知のみを認め天(理)の存在を否定するので宇宙義論には入らないと思われる)、そしてギリシアのストア哲学は、宇宙義論の一ヴァリアントと考えてもよいと思われる。広大無辺なブラウマンのなかで、アートマンは、はかない幻影を捏造する者でしかない。仏教の場合、アートマンは、「アナトーマン」(無我)であり、それによりつくられた「現象」もまた「空」とされる。ポスト・モダニストによれば、ヨーロッパが近代になりようやく到達した主―客二元論の世界は、古代のインド仏教で、既に解体されていたことになる。バラモン教の解体を企てた古代インド仏教によれば、自我と現象という「本体」は存在しない。しかしそれなら、たとえば人間が「業」(カルマン)

と「輪廻」(サンサーラ)により苦しめられるという現実をどのように説明するのかという疑問が提起されるであろう。宇井伯壽の『佛教思想研究』によれば、無我の「替え詞」である空は、「縁起」とシノニムである。空は縁起とは、何も存在しないという意味ではなく、存在すると見られる自己と現象という二つの実体は、実は人間の「相関」の「関係」から生まれる。⁽²⁷⁾ それゆえに仏教の場合、業も輪廻も関係が生みだしたものとされるのである。唯一の實在は、「仏」(理)である。一切衆生悉有仏性そして一切衆生平等往生という言葉で表現される仏教の「宗教的平等」は、自己に内在する「仏」(理)の認識から出現する。古代仏教は、バラモン教が強制した、「血縁支配」を正当化するカースト制を、人間関係から生まれた幻想であるとして粉碎した。人間は、ひたすら「理」(仏)への冥合(解脱)を欣求しなければならない。そのためには人間は、カースト制により縛られた世俗から「出家」し、僧伽に立てこもり、世俗外禁欲に励まなければならない。我々は、ニーチェによりいまだヨーロッパはその水準に到達していないとして称賛されたインド仏教が、現実のなかでどのように機能しているかを検証しなければならない。「魂の衛生学」の任を果たす古代仏教はいう。自己も現象も実体としては存在しない、存在するのは「理」(仏)だけである。 「世間は虚偽し、唯仏のみ是真なり」というドグマは、人間が、現世から遁走し、たんに主観の世界に閉じこもり、そうすることで涅槃の境地を得ることができることを教えていると考えるならば、それは、現世否定と現世変革をもたらすダイナマイトにはならないで、フランクルの言葉をかり説明するならば、むしろ「ショーペンハウエルのネガティブな意味における「幸福」、「涅槃の気分」に至る「麻痺」を意味し、「精神的な麻酔」であり、「精神的な死」をもたらしかねない。⁽²⁸⁾ それゆえに仏教は、「疲労したニヒリズム」をもたらしかねない。ヘーゲルの言葉をつかえば、仏教は、自己を制約する現実から自己を遮断し、「自己の内面という空虚な場所」に閉じこもった

ときに感じられる状態を涅槃といっただけである。それゆえに人間は、内面の「空虚な自由」を捨て、自己の内面を制約する外の世界に再度帰っていかねばならない。外の世界、それが仏教が否定してしまった宇宙であり、そして宇宙のなかの人間である。宇宙義論は、仏教の限界を越え進むための必要不可欠な思想であると思われる。

ソクラテスは、直接バラモン僧と会話を交わし、アレクサンダー大王がインド遠征に向かったとき、彼に従いインドについていったストア哲学者たちもまた、インドのバラモン教に深い感銘をうけ、それをギリシアに持ち帰ったといわれる。ストア学派は、バラモン教の宇宙義論から影響をうけたと推測される。宇宙義論は、古代ユグヤークリスト教とは異なり、決して唯一の人格をもつ無形の創造神なる存在を捏造しなかった。汎神論を信奉したストア学派にとり、神と宇宙と人間は同一の実体であった。A・シュベーグラの『西洋哲学史』によれば、ストア学派にとって「世界は神の肉体であり、神は世界の魂である」⁽³⁰⁾。神の魂の発露である宇宙は、「理性」(logos)により貫かれている。それゆえに都市国家が衰退しつづあるとき、それを超越する「コスモポリティス」(宇宙国家の市民)としての人間もまた、ひとしく宇宙の正しい理性を、自己内部に分有するという形で、宇宙義論が展開されたのである。いずれにせよ人間に分有された宇宙的理性は、ストア学派により、「自然法」と呼ばれた⁽³¹⁾。それゆえにストア学派は、「自然にしがい生きよ」⁽³²⁾といったのだ。ストア学派の平等観は、「人と人の関係に対して人と自然の関係が明らかに優位に立っているという点」⁽³²⁾の認識から提唱された。「自然」(宇宙の理性)のなかでの人間の平等。その観念が、不平等な人間関係を批判する基準となる。

ストア哲学は、哲学というよりも宗教に近かった。そこに後のキリスト教に入っていく理由があった。ストア学派の宇宙の理は、キリスト教に受容され、「永久法」lex aeternaという言葉に変換され受容されていく。⁽³³⁾宇宙の理

をさす永久法の縮小コピーが人間の「自然法」である。だから人間は、理性的な存在といわれるのである。すべての人間は、神の魂の客観体である宇宙の理により貫かれているという意味で、平等な存在と規定されるのである。ストア学派が考えた人間の平等観は、S・A・ラコフの『平等の政治哲学』によれば、古代ギリシア・ローマでは、強力な政治的イデオロギーとして働いた形跡はほとんどなかった。⁽³⁴⁾だがストア学派の平等観は、キリスト教に受容され、時代が下り近代を迎えるにつれて、脱宗教化の波に洗われ、政治化された平等観に自らの姿を変えていくにつれて、現実を解体するダイナミトになっていく。

我々は、これから古代から中世そして近代・現代までの平等の政治哲学を、ユダヤ・キリスト教的救済史観の視点から、詳しく述べていくことにしよう。だがその前に、反ヘライズム的な循環再生あるいは永劫回帰説の形で現われた宇宙義論の制約下で、保守的平等観を展開した、古代ギリシアの政治哲学を検討しなければならない。というのも先に触れたように古代ギリシアの政治哲学は、古代ユダヤ・キリスト教が救済史観の上に建てた平等観に、さまざまな形で影響を与えたからである。

先にヘレニズムは宇宙を、ヘライズムは時間を発明したといったが、そのことを言い換えると前者は「神話」を、後者は「歴史」を発明した。ギリシア人とヘライ人は、歴史と神話の発明を介し、ともに人間の存在の意味を探っていたのである。ギリシア人は、M・エリアーデの『永遠回帰の神話』によれば、「天地開闢の反復と時間の周期的再生」の「祖型とその反復」⁽³⁵⁾に、人間存在の「リアリティ」を見いだしてきた。メタ・ヒストリカルな祖型と反復の神話がギリシア人に存在の意味を与えてきたのである。我々は、このことを踏まえ、当時既に「アツチカの言葉を話すモーシエ」というニックネームをつけられていたといわれる、プラトンの「特権者の平等観」を探

っていくことにしよう。それを終えた後に我々は、キリスト教的救済史観の視点から、イエス・キリストとアウグステイヌスの平等観を、トマス・アクイナスのそれを、マルチン・ルターとジャン・カルヴァンのそれを、さらにホッブズとロックとウインスタンレーのそれを、またさらにルソーのそれを、そして最後にマルクスの平等観を検討していくことにしよう。

(一)の註

- (1) マルチン・ハイデッガー（原祐・渡辺二郎訳）、『存在と時間』、中央公論社、七二頁。
- (2) パスカルの二項対立のパラダイムに関しては次の文献を参照。土橋貴、『自由の政治哲学的考察—アウグステイヌスからフーコーまで—』、明石書店、特に第三章の「パスカル」。七〇頁。
- (3) マルチン・ハイデッガー、『存在と時間』、「第二節 存在に対する問いの形式的構造」、六九—七五頁。
- (4) 『存在と時間』、一五三頁。
- (5) マルチン・ハイデッガー（小島威彦訳）、『技術論』、理想社、七—八頁。
- (6) 物を人間に「用立てる」ための手段として規定するのは、人間中心的思考方法である。物は、人間のために存在すると考えるのは、人間の思い上がりである。たとえば花は、人間のために咲くために存在するのではない。花は、咲くから咲くのである。このような自然観は、自在的自然観といい、花は人間のために咲くという自然観は、他在的・用的自然観と呼ばれ、自在的自然観と異なる（加藤清、『新哲学すること』、勁草書房）。他在的自然観を溯源していくと、古代ユダヤ教とキリスト教にたどりつくが、特にそれは近代自然科学の発展とともに顕現した。ニーチェ的というと、人間は、権力への意志により支配するために、自然を科学の対象とする。そのためには、自然の脱魔術化が前提条件となる。それは、G・ガリレイの弾道曲線の法則を発見する方法に見られる。その曲線は、「二つの異なった「力」」最

初の衝撃の力と重力」によって決定される「一つの複合的な事象」と見られる。最初の衝撃「力」により上っていく物体は、限界に達すると、「重力」により落下する。一つの現象を分解しその後それを総合する。これが自然科学における分析―総合の方法である（この点に関してはE・カッシーラの『啓蒙主義の哲学』（紀伊国屋書店）を参照）。この弾道曲線の法則は、ミサイル技術の原型であるのは分かる。だが自然と人間の歴史は異なる。歴史を理解するために極端なところで自然科学の方法をつかうと、どのようなことが生まれるか。古代とは異なった新しい自然の「擬人化」humanizationが生まれるのではないか。古代的な自然の擬人化は、「目的―（行為の）結果」から生まれたが、近代的な自然の擬人化は、それを「原因―結果」に転換するところから生まれる。しかし「客観」は、ニーチェ的かというと、「混沌」であり、規則をもつといわれる客観なるものは、権力への意志によりつくられたものであるとされるならば、因果論もまた権力への意志によりつくられたのではないかと疑う必要がでてくる。（F・ニーチェ（原祐訳）、『権力への意志』、ニーチェ全集・13、ちくま学芸文庫、特に七八―九〇頁の「因果論への反対」を参照。自然の脱魔術化↓自然の新たな魔術化。透明な目としての「理性」の「自己限定」が必要とされる。

(7) ハイデッガー、『存在と時間』、二二五頁。

(8) 『存在と時間』、三二三頁。

(9) 『存在と時間』、三八六頁。

(10) 『存在と時間』、四一四頁。

(11) 『存在と時間』、五一五頁。

(12) アウグスティヌス（服部英次郎訳）、『神の国』、岩波文庫（3）、一九二―二〇六頁。

(13) F・ニーチェ（原祐訳）、『偶像の黄昏』、ニーチェ全集・14、ちくま学芸文庫、六七頁。

(14) 『偶像の黄昏』、一七頁。

(二) の註

- (1) エリ・ヴィーゼル(村上光彦訳)、『死者の歌』、晶文社、八頁。
- (2) ハンナ・アレントは、ナチズムあるいはヒットラー主義が、ダーウィニズムにより武装されていると見たが、ロバート・メーヤーは、アレントの見解に反対し、ナチズムは、生物学的「本能」により突き動かされ運動した訳ではなく、「意志」の力により運動した点で、反ダーウィニズム的であったと述べてゐる。Robert Mayer, Hannah Arendt and National Socialism, *The Review of Politics*, 1991, Summer, pp 475-483.
- (3) R・ルーベンシュタイン(吉田和生訳)、『大量殺戮と人類の未来——墓地化する現代都市——』、創文社、特に第一章の「集団殺戮と現代文明」を参照。また次の文献参照。ベンノ・ミュラー・ヒル(南光進一郎訳)、『ホロコーストの科学——ナチの精神科医たち——』、岩波書店。
- (4) ハンナ・アレント(大島通義・大島かおり訳)、『全体主義の起源』(二)、みすず書房、二五二頁。
- (5) ロビン・コーエン(清水和久訳)、『労働力の国際移動』、明石書店、三三—三四頁。また次の文献参照。『ホロコーストの科学——ナチの精神科医たち——』、特に第四章の「アウシュヴィッツにおける健康管理と企業活動」。
- (6) F・K・カウル(日野秀逸訳)、『アウシュヴィッツの医師たち——ナチズムと医学——』、七五—八三頁。科学と技術の発展という形で現れる理性の進歩と自由主義的価値観は、相携えて進行するのか。そうとは限らないというのがアメリカのドイツ政治史家ジェフリー・ハーフの考えであった。ハーフは、『保守革命とモダニズム』の第一章「反動的モダニズム」で、フランクフルト学派の啓蒙主義的理性批判の意義と限界を鋭く指摘している。ハーフは、特に「反自由主義的近代化の特殊な道」を歩んだドイツを例にとり、「非同時的なものの同時存在」と規定された「反動的モダニズムとは何か」を問う。ハーフによれば、それは、「政治的右翼の伝統」であり、「自由主義的価値に対する攻撃と技術的進歩との総合」であり、より具体的にいうと「ドイツの右翼のロマン主義的な反資本主義の態度を、後ろ向きの牧歌的生活へ

の憧れから切り離し、別の方向に向かわせたナショナリズム」である。ハーフによれば、それは、反近代主義と近代テクノロジーの和解である。ハーフによれば、アドルノとホルクハイマーは「完全に啓蒙化された世界は勝ち誇って災いを撒き散らす」と考えている点で、誤解している。ハーフによれば、反動的モダニズムは、啓蒙主義とドイツナショナリズムの分離のために起こったのであり、フランクフルト学派は、それを「ドイツの不幸を近代性そのもののジレンマとして一般化してしまった」（ジェフリー・ハーフ（中村幹雄・谷口健治・姫岡とし子訳）、「保守革命とモダニズム」、岩波書店の第一章「反動的モダニズム」と断定される。第二次世界大戦で敗北した日本とドイツでは、反動的モダニズムが支配したが、これまでのすべてのイデオロギーの有効性が解体してしまった現在の先進資本主義国家で、アドルノとホルクハイマーが告発した、それ自体内側に狂気をはらむ理性を徹底的に磨く科学者ならびに技術者集団が全世界に災厄を撒き散らしているのを眼にするであらう。

(7) エリー・ヴィーゼル（村上光彦訳）、「夜」、みすず書房、六四頁。

(8) ツヴェタン・トドロフ（宇京頼三訳）、「極限に面して」、法政大学出版社、一四五頁。

(9) ハンナ・アレント（寺島俊穂・藤原隆裕宣訳）、「バーリアとしてのユダヤ人」、未来社、二三一頁。全体主義は、アレントに深い共鳴感を寄せる藤田省三の『全体主義の時代経験』によれば、「戦争の在り方における全体主義」から「政治支配の在り方における全体主義」そして現在の「生活様式の在り方における全体主義」へと「お互いに異なった三つの形態」をとりながら現れ続けている。「安楽への全体主義」といわれる全体主義の極限的かつ完成形態としての「生活様式の在り方における全体主義」は、自己の安楽実現のためには、すべての他者を抹殺してもかまわないという歪んだ精神構造を生んでしまった。このような全体主義の極限形態としての生活様式の在り方における全体主義は、現代において最も顕著な形で現れているが、既にヒットラーの政治支配の在り方における全体主義の時代に芽生えかつ成長し始めた点を、アレントは、『バーリアとしてのユダヤ人』で指摘したのである。（藤田省三、『全体主義の時代経験』、みすず書房、「全体主義の時代経験」の部分を参照。）

- (10) 『極限に面して』、二〇四頁。
- (11) 渡辺和行、『ナチ占領下のフランス―沈黙・抵抗・協力―』、講談社、特に「第四章 対独協力」を参照。またハンナ・アレント(大久保和郎訳)、『イエールサレムのアイヒマン』、みすず書房、「第六章 最終的解決―殺戮」(七二―七三頁。)を参照。
- (12) Mark Poster, Foucault, Marxism and History, 1984, p 14.
- (13) ハンナ・アレント(佐藤和夫訳)、『精神の生活』(上)、岩波書店、四頁。殺人は決して正当化される行為ではない。そこでナチは、殺害という言葉を用いて、別の言葉に置き換えていく。それが敵に対して真実を隠蔽すると同時に真実を特定の者に知らせる「暗号」を意味する「用語規定」Sprachregelungという言葉であった。
- (14) ジャン・アメリー(池内紀訳)、『罪と罰の彼岸』、法政大学出版社、四二頁。
- (15) 『罪と罰の彼岸』、二六―四二頁。
- (16) ヴィクトール・フランクル(霜山徳爾訳)、『夜と霧―ドイツ強制収容所の体験記録―』、みすず書房、一二二頁。
- (17) 『夜と霧』、一六七頁。
- (18) 『夜と霧』、一七二頁。
- (19) ヴィクトール・フランクル(霜山徳爾訳)、『死と愛』、みすず書房、五三頁。
- (20) 『夜と霧』、一七五頁。
- (21) 『夜と霧』、一七七頁。
- (22) 篠田浩一郎、『閉ざされた時空』、白水社、特に第三章の「死と狂気」を参照。
- (23) 『夜と霧』、一八四頁。
- (24) 『死と愛』、みすず書房、特に第一章「心理療法からロゴセラピーへ」を参照。さらにヴィクトール・フランクル(真行寺功訳)、『苦悩の存在論』、新泉社も参照。

(25) 『死と愛』、六一七頁。

(三) の註

- (1) ニコライ・ベルジャエフ（峠尚武・的場哲朗訳）、『始源と終末』、行路社、二九六―二九八頁。
- (2) 『始源と終末』、三〇九―三一〇頁。
- (3) マックス・ウェーバー（内田芳明訳）、『古代ユダヤ教』、(II)、みすず書房、三五七頁。
- (4) アーサー・シュレジンジャー・r・（都留重人訳）、『アメリカの分裂』、岩波書店、五二―五三頁。
- (5) マックス・ウェーバー（林武訳）、『世界宗教の経済倫理序説―比較宗教社会学序説』、世界の大思想II―七、『ウェーバー宗教・社会論集』、河出書房、一二二頁。
- (6) かならずしも永劫回帰説を軸に建設される政治思想が保守的なものになるとは限らないのは、例えば我が国の江戸幕藩体制中頃に現れた安藤昌益の政治思想に見られるであろう。人間の世界に存在する悪に対して宇宙が義しいのを論証する「宇宙義論」は、古代バラモン教、儒教そしてストア哲学に見られる。規則正しく回転運行する宇宙は、「理」を内在している。理は、自然・人間を貫いている。昌益は、「自り然ル」（自在し自己運動する）「転定」（天地）は、転定の子供である「転子」（天子）をも支配するといひ、「法世」あるいは「私法」という「制」（ツクリゴト）の世界を批判したとき、一種の宇宙義論を展開したのであり、そのなかで、自然と作為（不平等な社会）の二項対立のパラダイムを設定し、幕藩体制がつくった士農工商の身分的差別（不平等）を批判できたのである。「人間のための自然」から「自然のなかの人間」へのパラダイム変換がここにある。しかし安藤昌益は、古代・原始人ではない。したがって「自然のなかの人間」は即自然の「人間化」（アニミズム）への回帰を意味しない。
- (7) 汎神論の内で、比較の眼がでてくると、最高の神が考案されるが、それが「主神」である。しかしさらにその主神

もまた他の誰かにより造られ動かされる神ではないかという疑問が生まれたとき、一神教が生まれる。無形の人格をもつ創造神の発明への過渡期に、古代エジプトの太陽神が位置づけられる。モーゼのヤハウェ一神教のヒントは、太陽そのものではなく、太陽を支配する神つまり「アトン」に求められる。それによりかつて人間に災厄を撒き散らす「火山の神」であったヤハウェは、自らの姿を変えていき、最後にキリスト教の神になる。J・フロイドは、『幻想の未来』で、これから述べることは「仮説」であるがと断りながら、次のような大胆な推理を展開する。ファラオの奴隷であった流浪の民に、古代エジプトに既に存在した割礼の儀式を施し、ユダヤ人をつくったのはエジプト人のモーゼその人であり、そして彼はユダヤ人といわれる者のリーダーになり、エジプトを脱出し、「蜜と乳が溢れる」国「カナン」（イスラエル）に彼らの国を建設しようとした。その理由を、フロイドは、アメンホテプ四世の宗教改革によるアトン信仰と彼の死後におきた反宗教改革運動に求める。エジプト王の一族につながるモーゼは、アトン信仰者であったが、王の死後復古反動により、その信仰者が弾圧されたとき、自分の身にも危険が迫るとの自覚からエジプト脱出を企てた。これが『出エジプト記』の伝説の裏にある事実であるとフロイドはいう。しかもモーゼは、途中でユダヤ人に殺害されたと。フロイドは、ユダヤ人は、モーゼを殺害してしまったというトラウマを悔い隠すために、その後、ユダヤ人の赤子モーゼが、エジプト王家に拾われ、成人して、自分の民族のリーダーになって帰ってきたという伝説を捏造したと述べる。（J・フロイド（土井正徳・吉田正己訳）、『幻想の未来』、日本教文社、「人間モーゼ」の部分。）

(8) トマス・アクィナス（山田晶訳）、『神学大全』、『世界の名著 続5』、中央公論社、一三七頁。

(9) F・ニーチェ（原佑訳）、『反キリスト者』ニーチェ全集・14、ちくま学芸文庫、二三〇頁。ニーチェは、「マルクス、ヴェーバーとは同じではないが、彼らに匹敵する方法で、歴史哲学におけるドイツ観念論の伝統を克服しようとした」という解釈がある。Mark Warren, *The Politics of Nietzsche's Philosophy: Nihilism, Culture and Power*, *Political Studies* 1985, XXXIII, pp418—438. さらに彼の次の文献を参照。Nietzsche and Political Thought, 1988.

また次のような解釈がある。「矛盾した形であるが、ニーチェの歴史の一般的狙いは、人間性や、欲望の差別的秩序や人間

類型や生の諸類型に関する非歴史的あるいは恒久の知識を発見し指し示すことにある」。(Peter Berkowitz, Nietzsche's Ethics of History, The Review of Politics, Vol.56, Winter, 1994, No. 1, p10.)

(10) 大橋良介、『絶対者の行方—ドイツ観念論と現代世界—』、ミネルヴァ書房、特に「序 現代の状況 ドイツ観念論の世界」を参照。絶対者は、世俗化の波に洗われ、神から真理に変わるが、その内容を規定しよとすると、結局また絶対的無に落着する。

(11) アウグステイヌスの自由観については拙著『自由の政治哲学的考察』を参照。ライプニッツの弁神論については次の文献参照。Jeffrey Barnouw, The Separation of Reason and Faith in Bacon and Hobbes, and Leibniz's Theodicy, Journal of the History of Ideas, 1981—10, Dec. ライプニッツは、『弁神論』で、理性と信仰の調和と相互依存を強調した。ジョセフ・モローは、ライプニッツの『弁神論』に、悪の三つの形態を区別する「伝統的弁神論」を見る。つまり「形而上学的悪」と「物理的悪」と「道徳的悪」に。神の摂理が存在するとき、形而上学的悪は存在しない。存在するのは、人間の「罪」としての道徳的悪である。しかもそれは、人間の自由意志から生まれたとされる。(Joseph Moreau, Jean-Jacques Rousseau, 1973, p86.)

(12) 関根正雄訳、『旧約聖書』の「ヨブ記」、岩波書店、八九—九〇頁。

(13) マックス・ウェーバー、『古代ユダヤ教』、(II) 三三八頁。

(14) S・ペトルマン(神谷幹夫訳)、『二元論の復権』、教文社、三二〇頁。

(15) Walter Schmithals, Eschatology, Dictionary of the History of Ideas, New York, vol. II.

(16) マックス・ウェーバー、『古代ユダヤ教』(II)、三六六頁。終末論の一ヴァリアントに「千年王国論」がある。それは、最後の審判の千年前に、この世にメシアが降臨し、千年の間支配し、最後の審判にすべての者をひっぱっていくという教えである。この千年支配は、もう始まっているという説と、まだ来ずこれからくるという説がある。前の説は、保守的な千年王国論といわれ、後の説は、革命的な千年王国論といわれる。マルクスの『ゴータ綱領批判』とレーニン

の『国家と革命』は、千年王国論の世俗版である。彼らは、高い共産主義へ移行する前に、低い共産主義（社会主義）の存在を描いた。低い共産主義の段階では、資本主義下でプロレタリアートを弾圧したブルジョワジーを、逆に抑圧し支配し、やがて高い共産主義に突進するという彼らの考えは、千年王国と最後の審判を介した再生復活の世俗版であった。無神論者といわれた彼らの思想が、いかに救済史観に制約された上で構築されていたかが分かるう。

(17) ハンス・ケルゼン（長尾龍一訳）、『ヤハウェとゼウスの正義』、木鐸社、特に「聖書における正義」を参考。

(18) アウグスティヌス（服部英次郎訳）、『神の国』、岩波文庫（3）、一九二二—二〇六頁。

(19) M・エリアーデ（堀一郎訳）、『永遠回帰の神話—祖型と反復—』、未来社、一六九頁。

(20) 鈴木秀夫、『超越者と風土』、大明堂、一四五頁。

(21) マックス・ヴェーバー、『古代ユダヤ教』、(II)、五九四頁。「裕福な僧侶階級の貴族」に属した現世主義的なサドカイ人によると「魂は肉体とともに滅びる」のであり、それだから「さあよく食べ、よく飲もう、明日は死ぬとも分からぬ身なれば」といった人生観が生まれた。（コリーン・マクダネル&バーンハード・ラング（大熊昭信訳）、『天国の歴史』、大修館書店、四四—四五頁。）

(22) ハンス・ケルゼン（長尾龍一訳）、『ヤハウェとゼウスの正義』、木鐸社、特に「聖書における正義」を参照。

(23) アリス・ミラー（山下公子訳）、『魂の殺人』、新曜社、p.VI。

(24) Maurice Cranston, Jean-Jacque, The University of Chicago Press, 1982. 特に「ジュネーブ」の章を参照。モリス・克蘭ストンの『ジャン・ジャック』によれば、ルソーから五代先まで溯って分かるルソーの父方は、亡命フランスユグノーであった。デイデエル・ルソーからジャン・ルソー、ダヴィッド・ルソー、ルソーの父イザック・ルソーそしてルソー。ルソーの母方の一族は、ジュネーブ共和国の富裕な階級に属し、また知識人階級を輩出し、ルソーの母は、ジュネーブで開かれるサロンで教養ある女性として有名であった。ルソーの母は、当時ジュネーブの女性には禁止されていた芝居鑑賞をするために、男装して郊外の芝居小屋にでかけたのを見つかり、「宗務局」から厳しい譴責処分

を食らっている。また母は、独身のとき、妻子もちの中年男性（この男性の名前も現在分かっている）と交際し通報され、これもまた宗務局からの譴責にあっている。イザック・ルソーの父ダヴィット・ルソーは、時計職人で、リベラルな思想の持ち主であったが、息子のイザックはむしろ保守的な人間であった。ルソーの出自がよいことがこれで分かるであろう。母の死後ルソーは、貧しい父に連れられて、ジュネーブにあった母の高級住宅街からダウンタウンに移らざるをえなかった。イザックは、長男フランソワが生まれた後に、時計製造技術を教える名目で、コンスタンチノブルに長い間でかけ、妻からジュネーブに帰国するように、手紙で再三懇願されている。ルソー同様、彼の父もまた放浪癖があったのである。父は、妻の死後多大な額の遺産を相続し、その金のおかげで二番目の妻と平和で安定した生活を送ることができた。

(25) 「エレミヤ書」、日本聖書協会、『聖書』（新共同訳）、一二三六—一二三七頁。

(26) T・H・ハックスリー（菊川忠夫訳）、「進化と倫理」、『自然の哲学』（お茶の水書房）に所収、一五頁。

(27) 宇井伯壽、『佛教思想研究』、お茶の水書房、一四九頁。仏教の世俗外禁欲とは何か。比丘と比丘尼は「梵業」（仏業）に励むために、労働することを禁止されるが、それが世俗外禁欲をさす。このことをM・ウェーバーは、『宗教社会学』で次のように述べた。「農民が地主にとってそうであるように、俗人は仏教やジャイナ教の比丘衆にとって、結局のところ貢物の源泉であるにすぎず、比丘衆はこの貢物によって、救済の状態をたえずおびやかすような世俗的労働を自分でやることなしに、まったく救済のために生きることができた」（マックス・ウェーバー（大塚久雄・生松敏三訳）、『宗教社会学論選』、みすず書房、七四頁）。自己の〈労働〉ではなく他人からの貢物つまり〈布施〉により自己の生存を支え、それにより可能となる出家遁世とはいったいどのような意味をもつというのか、また庶民の自発的な布施と僧職階級から強制された布施の違いなどはたしてどのような意味をもつというのか。仏教の労働蔑視観は、安藤昌益により、不耕食の徒の「食世」のイデオロギーであるとして弾劾される。

(28) 『死と愛』、一二七頁。

(29) 鹿野治助、『ストア哲学の研究』、創文社、一九三頁。特にアレクサンダー大王は、インド遠征に向かうとき、アナクサルコス、ピルローン、ナウシプアネースの三人を同行させたが、特にインドの影響を受けたのはピルローンであったといわれる。

(30) A・シュヴェーグラー（谷川徹三・松村一人訳）、『西洋哲学史』、岩波文庫（上巻）、二二〇頁。都市国家が衰退しつつある時代は「意気喪失」の時代であったといわれる。その点については次の文献参照。ギルバート・マレー（藤田健治訳）、『ギリシャ宗教発展の五段階』、岩波文庫、一七―一八頁。

(31) 『西洋哲学史』、二二二頁。

(32) ハンス・イムラー（栗山純訳・内山節解説）、『経済学は自然をどうとらえてきたか』、農文協、四九三頁。近代になると神論的コスモロジーが台頭するが、ルソーが、その影響下で政治哲学を建設したのは、『エミール』の「サヴォア助任司祭の信仰告白」を読めば分かる。ルソーのコスモロジーをストア主義的だと規定する説がある。Kennedy, F. Roche, Rousseau, Stoic and Romantic, London, 1974. しかしルソーは、神と宇宙と人間をシノニムとは考えていない。ルソーは、明らかに宇宙と人間は神により創造されたと述べているからである。

(33) カール・レーヴィットの『世界と世界史』によれば、ギリシアの「自然神学」cosmo theologiaにより神的地位を占めた「存在するもの全体」をさす「コスモス」は、キリスト教に受容されると「墮落した罪深い人類のすみか」を意味するようになっていく（K・レーヴィット（柴田治三郎訳）、『世界と世界史』、岩波書店、五一頁）。古代ギリシアとキリスト教の宇宙神学としての宇宙論は、神により創造された位階制的秩序をさす「存在の大きい連鎖」（アーサー・O・ラウジョイ（内藤健二訳）、『存在の大きい連鎖』、晶文社。）を弁証したが、近代になり、「時間」というフィルターを潜り抜け、「動的な」存在の大きい連鎖という観念をその中に取り入れたとき、一九世紀のダーウィンの進化論を準備したのであり、やがて存在の大きい連鎖という観念は解体されていく。セイバインによれば、万民法とストア的な自然法概念は、キリスト教時代の二世紀の偉大な法学者によって、同じ意味で用いられた。On the Commonwealth,

Marcus Tullius Cicero. Eng. Trans. by G. H. Sabine, Ohio, 1929, Introduction, p36. またストア学派の自然法思想についても今揚げたセイバインのイントロダクションを参照。ストア学派の平等観と自然法観については次の文献参照。
P. Janet, Histoire de la science politique, 1887, I, pp247. ジャネは「ストア学派が、「神的火花」の平等な放射をうける限り、男女の平等は当然だと考えていたと述べている。

(34) Sanford A. Iacof, Equality in Political Philosophy, 1964, pp12—14. セイバインによれば「社会的改革は常に彼らにとり二次的な事柄であったが、ストア主義者は、このような平等理論を、最初から、道徳的改善に対する基盤として採用した」(G. H. Sabine, A History of Political Philosophy, 1937, p150)。

(35) P M・エリアーデ、『永遠回帰の神話』一八四頁。