

# 共鳴共振する存在

——ハイデガー／ティリッヒのカイロス

田 中 智 志

## 〈概要〉

本論文は、人の生を根底的に支えている共鳴共振という存在様態を、キリスト教思想のなかに見いだす試みである。キリスト教的な共鳴共振は、さかのぼれば、神の「痛み」に、また人の「パルーシア」に見いだされる。パルーシアは、「カイロス」の時、すなわち人が「福音」とともに神と共鳴共振し、よりよく生きようと決意する時である。神／人が共鳴共振するように、人も人と共鳴共振する。こうした共鳴共振によるカイロスの決意は、人をアガペーとしての愛の具現化へと向かわせる。教育においても、教える者も、学ぶ者も、よりよき生へ向かうベクトルとして共鳴共振し合い、そのベクトルは、一命を護り支える営みとしてのアガペーに向いうる。

## 1 共鳴共振への問い

存在論的に考えるとき、人の存在様態の一つは、他者との共鳴共振である。それは、たとえば、カミュについて論じるムーニエ (Mounier, Emmanuel 1905-1950) がいう「人の顔」(Mounier 1953=1972: 56) に見いだされる。のちにレヴィナスがユダヤ教的に論じることであるが (Lévinas 1991=1993: 147)、それに先立ち、カミュ／ムーニエは、人の「顔」を、人と人の共鳴共振の徴 (signe) と考えている。彼らにとって、人の「顔」は、たんなる視覚対象としての「顔」ではなく、〈私〉が感受する〈あなた〉の表情、すなわち固有の情念の表出である (「表情」という日本語もまた、〈あなた〉の情念の表出である)。〈あなた〉のその泣き顔が、他のだれでもないこの〈私〉に向けられているとき、その顔は、〈あなた〉の窮地・慈愛を〈私〉に突きつけ、〈私〉に応答を迫る。〈あなた〉の泣き顔が黙示するこうした情念的事実は、一方で〈あなた〉を無視し忌避することへと〈私〉を惑わせうるが、他方で〈あなた〉を受

け容れ共に在ることへと〈私〉を誘いうる。無視・忌避に向かおうとも、受容・共存に向かおうとも、情念の表出としての顔は、〈私〉と〈あなた〉の共鳴共振という事実を示している。

それにしても、〈私〉／〈あなた〉の共鳴共振は、どのように成り立っているのか。それは、どのように語られてきたのか。この問いを考えるために、ムーニエが前提にしてきたキリスト教思想のなかの、人／神の関係にさかのぼってみよう。キリスト教思想における人／神の関係にこそ、〈私〉／〈あなた〉の共鳴共振の基本構造が語られていると考えるからである。以下、まず、キリスト教の神の「痛み」論において、神の人への共鳴共振が語られていることを述べ、次に、ハイデガー、ティリッヒのカイロス論において、人の神への共鳴共振が語られていることを述べよう。そして、これら二つの共鳴共振がアガペー (愛) を可能にすることを示し、最後に、カイロスのベクトルへの共鳴共振が教育という営みの基礎ではないかという仮説を提示しよう。

## 2 神の「痛み」という共鳴共振

### 魂／霊と心／精神

ごく概括的な言い方を許してもらえらるなら、キリスト教において語られてきた「霊」(spirit/esprit/Geist) は、ラテン語にさかのぼっていえば、「スピリトゥス」(spiritus) に、ギリシア語にさかのぼっていえば、「 Pneuma」(pneuma) に由来するといえるだろう。「Pneuma」は、ギリシア語で「息吹」を意味するが、キリスト教におけるそれは、人と神を結ぶメディアを意味する。この Pneuma が人の「サルクス」(sarx 身) なかに顕れるとき、それは「プシュケー」(psyche) と呼ばれる。のちに「魂」(soul/âme/Seele) と呼ばれるようになるのは、この「プシュケー」である。したがって、キリスト教においては、「魂」の有／無が人／動物を区別する規準である。人の「人

間性] (humanité) すなわち「人間の自然本性」(nature humaine) は、この「魂」に由来する。

この「魂」(soul/âme/Seel)と「霊」(spirit/esprit/Geist)という言葉は、20世紀以降、心理学の広がりとともに、「心」(psycho/psyché/Psyche)や「精神」(mind/mentalité/Mentalität)という言葉にとってかわられた。しかし、20世紀初期には、この心理学化への反動が生じている。それが、この時代のキリスト教存在論であり、先述のムーニエが提唱した「人格」(Personnalité)論である。ムーニエのいう「人格」は「魂」(âme)と「身」(corps)の合一体である。彼は、「エスプリ(esprit [pneuma])は[人間という]存在のうちにおいては、身と合一している[。そして「魂」となる]。この合一体[である人格]が人間の超自然的召命と反対の方向に向かうとき、キリスト教は、それを『肉』(chair)と呼び、……逆にこの合一体が神に向かうとき、身と魂は、ともに pneuma の王国すなわち神の堅固な王国のために協同する」と述べている(Mounier 2001: 16=1953: 30 私訳)。つまり「身」の墮落態が「肉」である。

ムーニエにとって、「魂」と「身」の合一体としての「人格」、いいかえれば、pneuma の顕在としての「人格」は、当時の企業資本主義の拡がり、すなわち経済的有用性の支配を批判し、それに対抗するための思考の台座である(千葉 1983, 1986 を参照されたい)。この「人格」は、「身」すなわち「自然」を蔑ろにしない。さまざまな感覚・欲求に満ちている「自然」としての「身」は、内在する pneuma であるエスプリと共存しているからである。経済的有用性にこだわる者は、潜在的に「身」を蔑視し「肉」に貶める。経済的利益をもたらすのは、「身」から区別され、「身」を利用する合理性だからである。ムーニエにおいては、「身」は人から区別されない。「人はエスプリであると同時に身である。その全体が身であり、またその全体がエスプリである」(Mounier 2001: 15=1953: 29私訳)。

ムーニエの「人格」としての人は、神・人・エスプリの共鳴共振状態を指す示している。人は、エスプリ(魂)が神の声を聴き、それに応えるとき、身を震わせ、向かうべきところへ向かう。その状態こそが「人格」である。こうしたムーニエの人格概念は、「人格」の語源にさかのぼって考えるなら、その原義に符合しているように見える。「人格」と訳される person の語源であるラテン語の persona は、「仮

面」を意味すると記されているが(LED 1968: “per-sona”)、persona を、字義どおりに「仮面」と理解するかぎり、「三位一体」(tres personae in una substantia)の「位」(personae)すなわち「父なる神」「ロゴスなる子イエス」「 pneuma」という三つの「位格」が persona であること、この三つの persona はどういう関係において「一体」であるのか、わからない。しかし、ラテン語の persona がもともと per-sono であることを考えるなら、その意味も理解しやすくなる。というのも、per-sono は、「響き渡らせる」「反響する」「共鳴する」を意味しているからである(LED 1968: “per-sono”)。sono は「声を出す」「音が出る」を意味する。神・イエス・ pneuma は共鳴共振することで結び合っていると考えるなら、それらが「一体」であることの意味も、理解しやすくなるはずである。

#### 区別とともに喪われるもの

いいかえれば、ムーニエの人格概念が示していることは、神/人、 pneuma /サルクスといった区別によって喪われるものである。それは、たとえば、ベルクソンが指摘している、隔てられたものつながりである。ベルクソンは、キリスト教の本質は、神と人との絶対的な区別を強調することではなく、神と人との隔てられたつながりを示すことであるという。「たしかに古代神話の神と、キリスト教の神とは、まったく似ていない。しかし、人は、どちらの神にも祈りを捧げ、どちらの神も人を気遣っている。つまり、静的であれ、動的であれ、宗教はこの気遣いを基礎としている。ところが[たとえば、アリストテレスの]哲学では、キリスト教とは異なり、人間の祈りをまったく顧慮しない存在が『神』と呼ばれている。この神は、理論上、万物を包摂するといわれながらも、事実上、人間の苦難など眼に入れず、人間の祈りも耳に入れないかのようなものである」(Bergson 2009: 48 傍点は引用者)。

このような神と人をつなぐをあらためて確認しているのは、ベルクソンが初めてではない。さかのぼれば、ルターは、1518年の「ハイデルベルク討論」で、キリスト教の神は、アリストテレスが語るような抽象的・原理的な神ではない、と論じている。そのような神は、ルターにとっては「死んでいる者の神」である。キリスト教の神は「生きている者の神」、生きている人が出会う神である。アリストテレスが

語る神は、「宇宙」の運動・秩序を統御する神すなわち根本原理である。この根本原理としての神は、人と出会わない。人と共存しない。しかし、キリスト教の神は、人と出会い、人と共存する。『マタイによる福音書』に記されている「神は死んでいる者の神ではなく、生きている者の神である」という言葉のなかの「生きている者の神」は、人を超越しかつ人と共存する。

しかし、キリスト教の「生きている者の神」は、ハイデガーの区別によれば、「キリスト教神学」の神ではない。トマス以降の「キリスト教神学」の語る神は、アリストテレスが語るような「哲学者の神」である。まぎらわしいが、この「キリスト教神学」は、ルターが「ハイデルベルク討論」で述べた——「十字架の神学」(theologia crucis) から区別される——「栄光の神学」(theologia gloriae) である(GA Bd. 60, PrL: 281-3)。「栄光の神学」は、すべての被造物のなかに神の栄光を認識する言説としての神学である。そこで語られる神は、愛憎のような人間的情感・心情とは無縁である。ハイデガーは、「この種の神 [= 哲学者の神] に対しては、人間は、祈ることも献身することもできない。[アリストテレス、デカルト、スピノザのいう] 自己原因 (cause sui) [としての神] を前にして、人間が心からの畏敬の念とともに跪くことなど、ありえない」と述べている(Heidegger 2008: 65; 1975- Bd. 11, ID: 77)。

この「哲学者の神」を語る言説、すなわち「宇宙」の運動・秩序を統御する神を語る言説を、ハイデガーは「存在神学」(Onto-Theo-Logik) と呼んでいる(Heidegger 2008: 50; 1975- Bd. 11, ID: 63)。フランスの哲学者ザラデル (Zarader, Marlène) は、この「存在神学」としての「キリスト教神学は、…神に達すると称しつつも、それを逸する。愛と憐れみの神、キリストの神を逸するのである」と述べている (Zarader 1990=1995: 175-6)。その神は、真のキリスト教思想の語る神ではない。真のキリスト教思想の語る神は「存在者」(ens) である。ハイデガーが「…キリスト教神学においては、人は、神すなわち最高善としての最高存在者 (summmum ens qua summmum bonum) を価値と定める」というとき (GA Bd. 5, H: 227)、この「キリスト教神学」は、真のキリスト教思想すなわち「十字架の神学」であろう。

## 神と人の関係

存在神学としてのキリスト教思想ではなく、十字架の神学としてのキリスト教思想が語る神と人の関係は、隔てられたものつながりである。ただし、そのつながりは、一方に人がいて、他方に神がいて、その人が眼前の神を愛し信じるという、無媒介の直接的な関係ではない。パウロが説いているように、人は、イエス・キリストというメディアによってはじめて、神とつながり、神を愛しうる。キリスト教においては、イエスというメディアがなければ、人は、神とつながることができず、神を愛することができない。しかし、神のほうは、人との本来的な隔たりを越えて、黙示的につねに人を愛している。少なくともパウロのキリスト教においては、おそらく神の人への愛だけが、人間にはっきりとわかる神の営みである。神が人に知らせることは、ただ愛だけだからである。

この神の人への愛は、たとえば、旧約聖書の「エレミア書」において、神が人のために「痛む」こと——「神の痛み」——として、記されている。神が人のために「痛む」ことは、さかのぼれば、1922年に聖書学者のスキナー (Skinner, John) が著した『預言と宗教』(Prophesy and Religion) によって確認されている (Skinner 1961 [1922])。同じように、神学者の北森嘉蔵も、1946年の『神の痛みの神学』において、神が人のために「痛む」ことに注目している。また神学者のモルトマン (Moltmann, Jürgen) も、1972年の『十字架の神』(Der gekreuzigte Gott) において、神の「痛み」を語り、神の「非受苦」(apatheia 「不可受苦」) を否定している (Moltmann 1972)。彼らにとって、この「神の痛み」を端的に示す言葉は、「エレミア書」の「彼がここにいるから、私のはらわたは、彼のために痛むと、神は言う」である (エレミア 31. 20 私訳、北森 1986 [1946]: 258も参照)。なお、新協同訳の『聖書』においては、この箇所は「彼のゆえに、胸は高鳴り、わたしは彼を憐れまずにはいられないと、主は言われる」と訳されている。

## 神の「痛み」

北森が教えるように、ヘブライ語で書かれた旧約聖書において、神が「私のはらわたは、彼のために痛む」というときの「痛む」という言葉の意味は、ギリシア語で書かれた新約聖書で用いられる「スプ

ランクニゾマイ』(splanchnizomai) という言葉の意味に近い。旧約聖書の「痛む」の原語は、ヘブライ語の「ハーマー」(hamah 鳴り響く)であり、この「ハーマー」は、ヘブライ語「ラハム」(raham) という言葉の「憐れまずにいられない」という意味に通じているからである(北森 1986 [1946]:259)。そして、新約聖書のギリシア語「スプランクニゾマイ」も、「憐れに思う」を意味する。たとえば、イエスが「その人を見て、憐れに思い」(ルカ 10. 33) というときの「憐れに思う」の原語がそれであり、またある父親が「遠く離れたところにいる息子を見つけ、憐れに思い、彼に走り寄り、首を抱き」というときの「憐れに思う」の原語もそれである(ルカ 15. 20)。

この「スプランクニゾマイ」は、内臓を意味する「スプランクノン」(splanchnon)に由来する言葉で、もともと「内臓を引き絞られる」という意味である。いいかえれば、それは、他者の痛み共振し自らの内臓を打ち震わせることである。「ヘブライ思想においては、内臓は深い感情の座」と考えられていた(織田 2002:splanchnon)。この共鳴共振は、新約聖書に描かれているイエスのさまざまな活動の主要な契機であろう。イエスの人への共鳴共振は、ある種の援助者が困窮者に対し、上から目線で抱く感情ではなく、援助者/困窮者という位置づけを無視する営みである。人と人、そしてイエスと人は、一つの身体のように結び合っている。パウロは「……一つの部分が苦しめば、すべての部分がともに苦しみ、一つの部分が喜ばば、すべての部分がともに喜ぶ。あなたたちはキリストの身体であり、また一人ひとりはその部分である」と述べている(コリント 1 12. 27)。ちなみに、この「スプランクニゾマイ」は、英訳聖書(King James Version)においては、compassion (共受苦)と訳されている。

そして、人は、キリストと共に在ること——「共存在」——をつうじてはじめて、この「神の痛み」に類比される愛、すなわち「隣人への愛」をいだくことができる。北森は次のように述べている。「泣く者と共に泣き、他者の痛みを自己の痛みと同じ切実さにおいて感ずるということは、心理学的に見ても不可能である。……[この] 痛み倫理は、神の痛みによってのみ実現可能になる。痛みの中にある隣人に対して我々が自己の痛みと同じ切実さをもって愛を注ぎ得るのは、その隣人と我々自身とをともに含

めて神の痛みの中に措定するときである。すなわち「我々が」「キリストにおける一つの体」……となる時である。隣人に対する我々の愛は、神がその隣人を愛して給う愛に我々が従い歩むときにはじめて、真実なるものとなる」と(北森 1986:146)。つまり、つまるところ、〈私〉が、十字架に架けられたイエスの痛み共振するとき、〈私〉は、イエスのように、〈あなた〉に真摯に応答することができる。それが、神の人への愛に類比される人への愛である、と。

神の「痛み」、つまり神の人への愛は、人への愛の欠如に対する、神からの応答であり、人への愛を喚起するための、神からの贈与であろう。この贈与が pneuma の「パルーシア」である。以下、ティリッヒとハイデガーのカイロス論を取りあげ、こうした考え方を吟味してみよう。

### 3 パルーシアのカイロス

#### 福音(エヴァンゲリオン)の声

キリスト教においては、神の人への共鳴共振は、神の「痛み」であり、人への共鳴共振は、pneuma の「パルーシア」(parousia)——「再臨」「来臨」「降臨」——である。このパルーシアは、「福音」(エヴァンゲリオン evangelion)の到来である。そして、その「福音」に自分が開かれ、その「福音」が実感されるときが、「カイロス」(kairos)——「時機」「時熟」——である。ハイデガーは、『宗教的生の現象学』において、それを「瞬間」(Augenblick)と訳している(GA Bd. 60, PrL: 102)。また、デリダが、『マルクスの亡霊』で繰り返す「今」(maintenant)も、このカイロスを踏まえた概念であろう(Derrida 1995)。その「瞬間」は、確定されないが、確信されている時である。また、ドゥルーズは、カイロス「固有性のすべてを濃縮する好機」であるとし、あたかもキリスト教の神のように「愛と怒りという二つの顔」をもつ「理念」が、問いを立ち上げ、人びとを身体的に結びつけ、また現実を激しく揺さぶり、それを変革するとき、と考えている(Deleuze 1968:246=1992:289)。

カイロスと一体である福音の到来は、先にふれたように、人がキリストと共に生きることを必要条件としている。すなわち、人がキリストの言葉を信じ、罪から逃れ、キリストと共に生きることが、福音の

到来に必須である。パウロは、「ローマの信徒への手紙」において、人は、キリストによって、「罪」については「死んでいる」(＝帳消しにされている)から、「神」と共に「生きる」と述べている(ローマ 6. 11)。つまり、キリストと共に生きる「あなたたちは、罪のもとにあるのではなく、恵みのもとにある」と(ローマ 6. 14)。パウロはまた、「ガラティアの信徒への手紙」において、自分自身について、「私は、神に対して生きるために、律法によって、律法に対して死んだ。わたしはキリストと共に、十字架にかけられた」と述べている(ガラティア 2. 19)。

パウロにとって、福音は、人が、キリストと共に生きることによって、その人にもたらされる、神からの「声」である。ルターの「新約聖書序文」にある言葉を引いておこう。「キリストは、その生、教え、働き、死、復活とともに、すなわち、彼が存在し、保有し、行為し、能うことのすべてとともに、あなた自身のものである——そのように告げる声が到来するときこそ、あなたは福音を知ることになる」(Luther 1883-, Abt. 3, Bd. 6, VNT=2007: 7 私訳)。キリストをつうじてもたらされるその声は、「ただ一つの呼びかけ」(uni vox)、すなわち「人を愛せ」という呼びかけである。その声は、「望みなき者にこそ望みがある」という「言葉」、すなわち「弱さの力」の教えである。

この福音が喚起する愛は、企てや図り、証拠や説得とは無縁の、絶対他者との共鳴共振を本態としている。この共鳴共振を本態とする愛は、人が何かを意図して行うことではなく、人に到来し顕現する情念であり、それは「声」という、言葉ならぬ言葉として、教えられない教えとして、到来し顕現する。 pneuma とは、この到来・顕現する福音であり、この書かれていない・教えられない到来としての「声」にほかならない。つまり、pneuma とは、何らかの実体的なメディアではなく、人と神との共鳴共振の喩である。むろん、人は、その「声」をどのようにも書くことができるが、いわゆる「言語」は、この最初の呼びかけに基礎づけられてのみ、その「声」を書き記すことができる。

### パルーシアのカイロス

しかし、パルーシアがいつ生じるのか、わからない。パルーシアは不確定である。ハイデガーは、「宗教的生の現象学」で、パウロの「テサロニケ人の教

会へ」の第一書簡を取りあげ、そこに「カイロス」を見だし、「キリスト教的な生に、確実性はない。その生は不断に不確定である」と述べている(GA Bd. 60, PrL: 105)。この不確定性を生きることは、レーマンとザラデルが補足しているように、根底からの「開き」と敢然なる「決意」を要するだろう(Lehmann 1984: 144; Zarader 1990=1995: 227)。ハイデガーが、『存在と時間』において、現存在が自分の「もっとも固有に存在しうること」(eigenstes Seinkönnen)を顕わにするためには「決意」が必須である、と述べたように(Heidegger 2001: 296)。

そして、ティリッヒは、「存在への勇気」という有名な言葉とともに、このパルーシアの不確定性のなかでの固有な決意、すなわち敢然性を語っている。ティリッヒのいう敢然性は、一人ひとりが、それぞれ「期待する理由がないにもかかわらず、希望を抱き、信じる」ことである。それは、つまるところ、有限である人が認識するなかで、すなわちすべてが不確定にしか認識できないという現実のなかで、無限である神を信じるという決意の内実である(Tillich 1989: 294=1999: 98-99; 小林 2010 を参照)。

ティリッヒは、「カイロスとロゴス」という評論において、ベルクソンに似て、ロゴスを静的なもの、カイロスを動的なものとして位置づけ、次のように述べている。「動的な創造の思索においては、時間はまさに決定的である。それは、空虚な時間、純粋な経過、たんなる持続などではなく、創造と運命が一つであるような瞬間である。私たちは、この充溢の瞬間、運命かつ決断として私たちが会おう時間的契機を『カイロス』と名づける」と(Tillich 1989: 272=1999: 56)。ティリッヒはまた『キリスト教思想史』において、「私たちには、何か大事な行動を起こせるようになる瞬間が到来する時がある。それがカイロスである」と述べている(Tillich 1967/8: 1)。いわゆる「現在」は、クロノスとしての時間の一部、すなわち過去・現在・未来というギリシア的な直線のなかの現在であり、さまざまなことが起こる任意の時点であるが、カイロスの時は、人それぞれに固有であるヘブライ的な決意の時点としての現在である。そこでは、パルーシアというたった一つのこと、真理としての生の充溢しか起こらない。

しかし、絶対他者からの「声」を聴いて、人はた

だちにカイロスの時を迎えられるのではない。いいかえれば、人は、このカイロスの時を受け入れることもできれば、それを退けることもできる。〈あなた〉の顔を見無視・回避することもできれば、受容・共存することもできる。ティリッヒによれば、人は、ロゴスによって、カイロスの時を受け入れると決意しうる。すなわち、あの「声」がもたらした言葉ならぬ言葉によって。カイロスは、いわば、あの「声」のなかにロゴスの本態が現れるときである。ヘーゲルの考えるところとは違い、ティリッヒにおいては、「カイロスは、ロゴスを隠蔽するためではなく、それを開示するために奉仕する」(Tillich 1989: 296=1999: 103)。しかし、人は、いわゆる「言語」によって、カイロスを無視することもできる。いわゆる「言語」が創り出す「世界」に安住し安逸を貪り続けることもできる。真理から無縁のいわゆる「言語」は、もはやロゴスではないが、人は、その騙りの言葉に従い続けることもできる。このいわゆる「言語」の「世界」に違背し、この「世界」から疎外され、この「世界」に呻吟するかぎりにおいて、カイロスの時が到来する。

### カイロスを生きる条件

カイロスの時を退けず、それを生きるための条件は、他者を愛し他者に愛されている生、つまり愛のなかの生である。それは、カイロスの時における決意の向かうところでもある。カイロスの時の決意は、愛のなかの生に向かうことであり、愛のなかの生に支えられている。この愛のなかの生が、虚しさのなかに希望を創り出す。希望は人に贈られている。パウロは次のように述べている。「今、このカイロスの苦しみは、やがて私たちに顕現する栄光と、同じ価値をもたない。神に創られた者たちは、首を長くして、神の子の顕現を待ち望んでいる。神に創られた者たちは、虚しさのなかにいるが、それは、ただそうしているのでなく、希望を抱きつつ虚しさのなかにいる。すなわち、神に創られた者自身が、滅びへの隷属から解放され、神の子の栄光へと解放されるという希望を抱きつつ」(ローマ 8. 18-21)。

パウロにとっては、愛のなかの生が「永遠の生」である。それは、クロノス的な時間を超えて、この時を愛とともに生き、充溢を感じることである。それは、ハイデガーが『存在と時間』において「パルーシア」に見いだす「臨んでいる」(Gegenwart) であ

り、それは現存在の根本様態である。「古代の存在論においては……存在の意味は、「臨んでいる」を意味するパルーシアすなわち臨在 (Anwesenheit) として、ないし [真に生きることを意味する] ウーシアすなわち実在として、規定されている。これが含意していることは、存在者が、その存在という様態において、だれかに臨んで生きることとして把握されている、ということである。いいかえれば、存在者は、「臨んでいる」という特定の時間様態 [=カイロスの時] を顧慮しつつ、自分を了解している」(Heidegger 2001: 25=2003, I: 64 私訳)。

明示的に語られていないが、ハイデガーのいう「臨んでいる」は、すでに何らかの愛のなかに生きていることを含意していないだろうか。ハイデガーにとって、すべての一命は、贈られたものであり、共にあるものである。ハイデガーが、パルーシアをブネウマのパルーシアという意味で用いているのなら、彼のいう共存様態は愛のなかに生きることを含意しているといえるだろう。確言できないが、ハイデガーが、一般に「出席」「参列」を意味する Anwesenheit をパルーシアと同義し見なし、「ある場所にだれかと居合わせる」というその原義において用いていることは、一つの傍証となりそうである。

ともあれ、人が愛のなかで他者に臨んで生きることは、つきつめていえば、イエスが人びとにしたように、愛によって愛を喚起することに帰着する。自分に向けられた真摯な愛のみが、互いに愛し合うこと、共存在を了解することに行き着く。それは、幾多の「愛」の苦しみのなかにあってもなお、真実の愛を知ることであろう。愛を騙り、愛に苦しみ、愛に憤り、愛を蔑ろにするなかにあってもなお、真実の愛に気づくことであろう。そうであるのなら、人の人への愛こそがパルーシアの存立条件であろうし、神の人への愛と人の人への愛との共鳴共振的な同期がパルーシアの帰結であろう。

## 4 共鳴共振としての愛

### 愛のアガペー

ハイデガーは、愛について詳細に語っていない。しかし、彼の愛についての断片的な記述は、キリスト教的な愛概念に近いと思われる。ヘルダーリン論の一節を引いておこう。「神々は神々であり、人は人でなければならぬ。しかし、どちらも、相手がい

なければ、存在しえない。だからこそ、愛がある。この愛の媒介によって、彼らは自分自身にのみ属するのではなく、『厳密な媒介』であり『厳密な定め』である聖なるものに属し合うのである」(GA Bd. 4, EHD: 69, 73)。この「聖なるもの」が、 pneuma であり、アガペーの呼びかけであり、つまるところ、人への愛でなくて、何であろうか。

ともあれ、ハイテガーに比べるなら、ティリッヒは、キリスト教的な愛を主題として議論している。しかし、彼は愛を命題として定義していない。愛の上位概念がないからである。ティリッヒは「愛そのものはそれ自身を問えないし、また他の何ものによっても問われえない」と述べ、「愛を定義できるような、愛よりも高次の原理は存在しない。ゆえに、愛を定義することは不可能である」と述べている (Tillich 1989=1999: 39)。すなわち「愛とは他者への献身である」などと命題化できないと。

しかし、愛を述定することはできる。そう、さまざまに。ティリッヒの「愛」の述定を一つだけ引こう。「それ [= 愛] は、実現された躍動する生そのものである。愛がそれ自体を具現する様態と構造は、生が可能であり、かつ生の自己破壊的な力が克服されるような様態と構造である」(Tillich 1995: 94-5; 1989=1999: 92-3)。このような具体的で躍動的な生を可能にする愛は、倫理と分かちがたい。ティリッヒにとっての倫理は、一命を護り救う営みとしての愛である。「倫理とは、愛がそれ自体を具現し、そして一命が保たれ救われること、その仕方である」(Tillich 1995: 95; 1989=1999: 93)。

ティリッヒにとって、「愛」と呼ばれる営みはいくつかの要素に分けられるが、その要素のなかでもっとも重要な要素が「アガペー」(agape) である。いわゆる「愛」には、アガペーのほかに、低い立場の者が高い立場の者に向かう「エロース」や、同等な者が結合しようとする「フィリア」もふくまれている。これらは愛の感情的要素であるが、アガペーは愛の直観的要素である。それは、自分に愛の行為を迫る情況、たとえば、他者の傷み・苦しみを直観すること、つまり共鳴共振である。ティリッヒは次のように述べている。「アガペーは、情況の具体的な要求——その諸条件、その諸帰結、それにかかわる他者の内的状態、その他者に秘められた動機、その他者に課せられた限界、そしてその他者がいさぐ無意識の要求・不安——を顧慮し行為する。愛はこれら

すべてを洞察する。そして愛のなかにあるアガペーが強ければ強いほど、それだけ深く愛はすべてを洞察する」(Tillich 1989=1999: 38)。

ティリッヒにとって、愛は、アガペーを中心とするからこそ、根源的な倫理として、道徳(善を体現する規範命題)を超えることができる。「愛は、あらゆる道徳的伝統を拒否しようとするとともに、またそれを利用しようが、つねに道徳的慣習の妥当性を吟味する」(Tillich 1989=1999: 39)。根源的な倫理は、いいかえれば、正義である。ただし、それは、罪過と刑罰を比較考量する「正義」ではなく、人を人格として承認し保護せよという「正義」である。「それ [= アガペーを中核とする愛] は、具体的情況に耳を傾け、そしてこれらの原理 [すなわち可能的人格をもつあらゆる存在を人格として認めよ、という正義の要求] を根拠として、敢然と行為する愛である」(Tillich 1989=1999: 41-2)。

## 愛という贈与

しかし、アガペーの愛も、カントのいう「絶対命令」(kategorische Imperativ「定言的命法」)すなわち道徳規範にならざるをえない。人は、つねに愛を最大限に尊重しているのではないからである。人がしばしば愛を退けるからこそ、愛は道徳規範にならざるをえない。「もしも愛が私たちの全存在を規定しているのであれば、また愛が私たちと一つであるような構造としての法であれば、それはけっして命令する法、つまり道徳規範の表現するところとはならないであろう。愛は、私たちが私たちの存在と一体であり、それに矛盾しない場合における、私たちの存在の表現であろう」(Tillich 1995: 48; 1989=1999: 43)。つまり、愛の道徳規範化は、私たちの「本質的存在」と「現実的存在」との「分裂」、人間の「本質的存在」からの「疎外」という事実を前提にしている (Tillich 1995: 49; 1989=1999: 45)。

そして、こうした本質的存在と現実的存在との分裂は、愛の道徳規範が破綻する運命にあることを暗示している。「愛せ」という道徳規範は、人を愛する存在にしないからである。反対に「愛せ」という道徳規範は、愛の否定へと人を駆り立てうるからである。これは、愛が完全に自発的だからであり、到來的だからである。道徳規範に従うということは、愛の自発性・到來性を否定することである。このような破綻は、さかのぼって言えば、パウロが律法につ

いて論じたことと基本的に同一である。

ティリッヒにとって、このカント的な道德規範のもたらす破綻から脱する方法は、道德規範の服従要求を退け、道德規範として語られる内容自体を感受することである。カントのいう「絶対命令」として語られる道德規範の内容も、本来、アガペーとしての愛の感受である。ティリッヒは、このアガペーとしての愛を感受することを「神的なものの生命に参与すること」と形容している。そして「すべての有限なるもの [=人] の目的は、神的なものの生命に参与することである。道德的なもの [=絶対命令] は、この途上にある一つの通過点である」という (Tillich 1995 : 60 ; 1989=1999 : 56)。

このアガペーとしての愛の感受は、神学用語を用いていえば、「恩寵」(charis/gratia [hen]) ——すべての人に贈られる「一般恩寵」(gratia universalis) であれ、キリスト者に贈られる「特別恩寵」(gratia specialis) であれ——という、神からの純粹贈与、交換とは無縁の贈りものである。この恩寵という純粹贈与によってこそ、人は本質的存在と現実的存在の分裂を克服し、道德規範の支配を打破することができる。「恩寵のあるところには、命令もなければ、命令への抵抗もない」からである。「愛するという恩寵を経験した人は、……愛するように促される必要はない」。さらにいえば、「愛は、私たちの意志や努力によって生みだされるものではない」(Tillich 1995 : 61 ; 1989=1999 : 58)。

この恩寵は、二つのエレメントから構成されている。一つは「罪への赦し」すなわち「自分が自分では受け容れられないものを受け容れること」、もう一つは「愛の充溢」すなわち「自分がアガペーに満ちた愛に満ちること」である。前者は「自分が道德的に不完全であるという苦しみを克服する」ことであり、後者は「自分が断片的ながら完全であるという歓びを享受する」ことである。前者は後者を必要としている。一瞬でも「愛の充溢」を感じなければ、自分の「罪への赦し」を感じることはできない。「自分では受け容れられないものを受け容れる」という勇氣はそれ自体、恩寵の働きであり、認識の働きではない。認識は矛盾を退けるからである。またそれは、道德規範の働きでもない。道德規範は命令し裁くが、保護しないし赦さないからである (Tillich 1995 : 62 ; 1989=1999 : 59-60)。つまるところ、アガペーの愛は、命令として語られるが、すべての命

令を棄却する「呼びかけ」である。

## よりよく生きること

アランの『プロポ』の言葉を借用していえば、ティリッヒのアガペー論は、「在ることを愛すること」(aimer ce qui existe) と言い換えられるだろう。氣遣いあい生き生きと生きる命あるものたち——それが、共鳴共振する存在の顕れである。その存在の顕れに黙って全感覚を開くこと。開いたまま受け容れること、感受し続けること。それがティリッヒのいう「信仰」(=篤信) である。この感受を無視する者が、神妙な顔で「私を助けて下さい」と「祈願」する。それは「祈り」をふくんでいるだろうが、やはり「願い」である。すなわち、それは、他者に向かう想いではなく、自分に向かう想いである。どれほど幼気ない弱き者でも、痛んでいる他者に向かって祈ることができるにもかかわらず。

よりよく生きること——それは、十分に語りうることではないが、その言葉の意味は、おぼろげながらも理解しうる。人は、よりよく生きingことを、わずかながら・かろうじて知っている。その主要な契機は、自分の死についての思考である。自分の死は、自分の生の終わりである。この生の終わりを考えることが、よりよく生きingことの契機である。しかし、このよりよく生きingことは、いわゆる「人生の目的」をもつことではない。よりよく生きingことは、その生がその生を超える諸関係性のなかに位置づけられているという事実によってのみ与えられる。一つの命の始まりと終わりを「期間」として考え、その「期間」にできることをあれこれと考えるとき、「人生の目的」なるものが出てくる。しかし一つの命の始まりと終わりを、まるごと不断の「時熟」として考えるなら、生は、いつ・いかなるときも、明らかにすべきことを明らかにする「場」である。

## 5 教育のアガペー

### 共鳴共振とアガペー

〈私〉／〈あなた〉の共鳴共振はどのように成り立っているのか、という冒頭の問いに、私は、アガペーの愛として、そしてそれを体現するための決意としてのカイロスの時から、と答えよう。このような答えは、キリスト教思想から私がいささか恣意的に導出したものである。にもかかわらず、この答えは、

自／他の共鳴共振が、いわゆる「共感」「同情」に還元されない、根源的な倫理性を帯びていることを、暗示していよう。すなわち、自／他の共鳴共振は、よりよき生に通じる存在の本態が一人ひとりに愛として顕現することであり、つまるところ存在が存在者に顕現することである、と。

なるほど、ここで援用してきた神学者ティリッヒと哲学者ハイデガーの間には、大きな違いがあるが、私にとって重要なことは、彼らがともに、ギリシア的存在概念に浸潤されたキリスト教神学から離脱した、本来的なキリスト教存在論に向かっていることである。その特質の一つは、ここで論じてきたこと、すなわち「魂」として実体化されてきた pneuma の本態を神／人の共鳴共振ととらえなおすことといえるかもしれない。pneuma とは、アガペーに向かうという倫理的なベクトルと一体の、対他共鳴共振という様態についての形容詞であると。そう考えられるなら、この共鳴共振は、ティリッヒのいう「存在への勇氣」の前提であり、ハイデガーのいう「共存在」の前提であるといえるだろう。

### 教育的関係性の基底

最後に、こうしたアガペーの愛、それを体現するためのカイロスの時のもつ、教育学の含意を端的に述べよう。私たちの語る「言語」「正義」の多くが利得権益に結びついている所有的個人の時代にアガペーの愛を語ることは、時代錯誤に見えるかもしれない。また、カイロスの時など、はるか昔にキリスト教が考え出した想像の産物に見えるかもしれない。しかし、アガペーの愛もカイロスの時も、私たちの生の本態を記述する一つの仕方であるとき、そのような考え方は退けられるだろう。生きるという営みを利得権益と規範随順への執着に還元したいと望まないかぎり、人はすでに、他者と共鳴共振し、よりよき生をめざしている。共鳴共振も、それにもとづくよりよき生への決意も、生の規範的要請ではなく、生の存在論的事実である。どれほど人がこれらを疑おうとも、これらは、私たちが属し合う存在論的事実である。この事実への疑いは、その非在ではなく、その不在を意味している。

そうであるかぎり、このよりよき生への決意と深く結びついている自／他の共鳴共振は、教育という営みの基底である。事実、親密性を基礎とする親子の情愛的関係性であれ、出会いを契機とする教師生

徒の実践的關係性であれ、「教育的」と呼ばれる関係性は、教える者と学ぶ者との、よりよき生への共鳴共振を前提としている。教える者はよりよく生きようとしている実存であり、学ぶ者のなかに同じような実存のベクトルを直観している。学ぶ者も同じである。両者のよりよき生へのベクトルが、両者を共鳴共振させる。その行き着く先がアガペーであろうとなかろうと、そしてさまざまな未熟・欠損がはつきりと見て取れるにもかかわらず、このよりよき生への共鳴共振が、両者を協力協働させ、より高いところへと導くのではないか。拙速を承知でいえば、さしあたり、次のように言えようか。すなわち、従来、教育学が語ってきた「教育愛」とは異なる意味で、教育の基礎はアガペーではないか、と。

### 〈文献〉

- 織田昭 2002 『新約聖書 ギリシア語小辞典』 教文館。  
北森嘉蔵 1986 (1946) 『神の痛みの神学』 講談社。  
小林敏明 2010 「カイロスの承譜——西田幾多郎「永遠の今」をめぐる」『思想』 No. 1031: 6-35。  
田中智志 2005 『人格形成概念の誕生——近代アメリカ教育概念史』 東信堂。  
千葉泰爾 1983 「エマニュエル・ムーニエの人格主義をめぐる」『東北大学教育学部研究年報』 第31集: 71-85。  
千葉泰爾 1986 「エマニュエル・ムーニエにおける人格主義の起点」『東北大学教育学部研究年報』 第34集: 1-21。  
\*  
Bergson, Henri 2009 *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France.  
Boman, Thorleif 1983 *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.  
Deleuze, Gille 1968 *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France. = 1992 ドゥルーズ (財津理訳) 『差異と反復』 河出書房新社。  
Heidegger, Martin 2008 *Identität und Differenz*, 13. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta. = 1960 ハイデガー (大江精志郎訳) 『同一性と差異性』 理想社。  
Heidegger, Martin 1975- *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. = 1985- ハイデガー (辻村公一／茅野良男／上妻精／大橋良介／門脇俊介ほか訳) 『ハイデッカー全集』 全102巻 (予定) 創文社。GAと略記。

- H=*Holzwege*, Bd. 5.
- WhD=*Was Heißt Denken ?*, Bd. 8.
- UH=*Über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Bd. 9.
- ID=*Identität und Differenz*, Bd. 11. = 1960 ハイテガー (大江精志郎訳) 『同一性と差異性』理想社。
- UzS=*Unterweg zur Sprache*, Bd. 12.
- PrL=*Phänomenologie des religiösen Leben*, Bd.60.
- EHD=*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Bd. 4.
- Heidegger, Martin 2001 *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. = 2003 ハイテガー (原佑/渡邊二郎訳) 『存在と時間』I・II・III 中央公論社。
- LED 1968 *A Smaller Latin-English Dictionary*, ed., William Smith / J. F. Lockwood. London: John Murray.
- Lévinas, Emmanuel 1991 *Entre nous: Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris: Editions Grasset. = 1993 レヴィナス (合田正人・谷口博史訳) 『われわれのあいだで——「他者に向けて思考すること」をめぐる試論』法政大学出版局。
- Luther, Martin 1883- *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger.
- VNT="Vorrhede zum Neuen Testament", (Abteilung 3, *Die Deutsche Bibel*, Bd. 6). = ルター (徳善義和訳) 「新約聖書序文」『ルター著作集第二集』第5巻
- Moltmann, Jürgen 1972 *Der gekreuzigte Gott : Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München : Christian Kaiser Verlag. = 2006 モルトマン (喜田川信/土屋清/大橋秀夫訳) 『十字架につけられた神』新教出版社。
- Mounier, Emmanuel 1953 "Albert Camus ou l'appel des humiliés," in *Malraux Camus Sartre Bernanos : L'espeir des Desesperes*. Paris: Editions du Seuil. = 1972 ムーニエ (佐藤昭夫訳) 『カミュ——絶望者たちの希望』審美社。
- Mounier, Emmanuel 1961/2 *Oeuvres de Mounier*, 4 vols. Paris: Editions du Seuil.
- Mounier, Emmanuel 2001 (1949) *Le Personalisme*, Paris: Presses Universitaires de France. = 1953 ムーニエ (木村太郎ほか訳) 『人格主義』白水社。
- Skinner, John 1961 (1922) *Prophecy and Religion: Studies in the Life of Jeremiah*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tillich, Paul 1958-1983 *Paul Tillich Gesammelte Werke*, 14 Bde, hrsg. v. Renate Albrecht, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk. (=GW)
- RFMH = *Das religiöse Fundament des moralischen Handelns*, GW, Bd. 3. = 1999 ティリッヒ (水垣渉訳) 「倫理の宗教的基礎」『ティリッヒ著作集』白水社。
- Tillich, Paul 1963 *Systematic Theology*, Vol. 3. Chicago: The University of Chicago Press. = 1984 ティリッヒ (土居真俊訳) 『組織神学』第3巻 新教出版社。
- Tillich, Paul 1967/8 *A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*. New York: Simon and Schuster. = 1997 ティリッヒ (大木英夫/清水正訳) 『キリスト教思想史』1/2 白水社。
- Tillich, Paul 1989 "Kairos und Logos," Carl Heinz Ratschow ed., *Paul Tillich Mainworks / Hauptwerke*, Vol. 1. New York/Berlin: Walter de Gruyter. = 1999 ティリッヒ (大木英夫/清水正訳) 「カイロスとロゴス」『ティリッヒ著作集』第三巻 白水社。
- Tillich, Paul 1995 (1963) *Morality and Beyond*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Zarader, Marlène 1990 *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Editions du Seuil. = 1995 ザラデル (合田正人訳) 『ハイテガーとヘブライの遺産——思考されざる債務』法政大学出版局。