

卷頭言

鶴岡賀雄

教父研究者とはいえない私が、本誌の「巻頭言」を書くことはまことに気が引ける。それでも、編者の勧めに乗って、私のひとつの「こだわり」について勇を鼓して書いてみたい。

「宗教学」という近代産の学問領域に身を置いて、おもに近世・近代西欧のキリスト教思想、神秘思想を研究してきた私にとって、教父の世界はある遠さをもつて感じられる。このことにいささかこだわってきた。この遠さは、まずは時代的な距離である。十六・十七世紀西欧の人と、なお「古代」ローマ帝国だった時代地域の人々とは千年の開きがある。同じキリスト教の伝統の中にあるのだから、「根本的には同じ」精神世界、宗教世界の人々であることはたしかだとして、しかしこの数十世代にわたる時間に起きたことに、無関心ではいられないところがある。

「久遠の真理」を探求する知の営みとしての哲学にとつては、プラトンもデカルトも同時代人でありうる。彼らが思惟したこと、彼女たちが見ていたもの、出会っていた真理、その同じ真理に今のわれわれも関わり、迫り、接することが目指される。彼らの哲学的思考にわれわれの問いを重ねて、彼らの思考の理路を追い、学ぶことができる。疑問反論を呈して対話することもできるだろう。しかし、歴史の間が生むものにこだわることもあつてもよいだろう。そのとき、「現代」のわれわれと教父との距離感、近世・近代の人とのそれよりも大きく、何か質的に異なるように感じられる。この違いは何だろうか。あまりに巨大なこの問いに答えるすべはもとより無いのだが、私のこだわりの所以を述べてみたい。

千年の間に、西欧のキリスト教世界は、「中世」と今日では言われることとなる長い時代があつた。中世という呼称自体が、この時代が教父たちの古代と近代との中間にあつて、歴史の連続体に大きな切れ目画すものであることを示している。この画期の適切性や根柢については、連綿たる議論がなされてきているし、そもそもいつから中世であり、とりわけいつから近代なのかについては、つねに問い返され続けている。さらに、「近代」とされる時代もすでに数百年をかくする。とりあえず「近世」と言つておく十六世紀、十七世紀の人と、二十世紀、二十一世紀の人との距離はすでに大きく、その間にいくつもの精神史上の転変を想定できるし、しなければならぬ。が、それでも、「われわれの時代」である二十世紀・二十一世紀と、近代初期とも言えよう十六・十七世紀との間には、古代の（さらに中世の）人々との間には見いだせない何か「地続き」感といったものがあるのではないか。彼らと同じ時代を生きているとはまったく言えないが、しかし彼らが問題としていたこと、その問い方は、なんらか「そのまま」われわれの問いに、また問い方になるような気がする。ルターにしてもアピラのテレジアにしても、は

たまたデカルトにしても、カントにしても、ニーチェにしても。同じような感覚を、(アウグスティヌスという突出した巨人のことは埒外に置くとして) 教父たちにももつことはできるだろうか——。このように問わせてくるものを、大きな、またおおまかな意味で、「近代」的な感覚としてみたい。この感覚の正体が知りたいのだ。

まず、この感覚には、「もはや中世ではない」という、いわゆる歴史感覚がつねに潜在しているように思える。自分たちの前に何か大きな一つの時代があり、それが「終わった後」の時代にわれわれはいる、という意識である。私見では、この意識こそが「近代ということ modernity」の本質をなしている。(つまり、教父やスコラの学僧たちとの距離を自覚することが、近代人であることの条件ということになる。)

そのとき、近代人は、自分たちの時代の「以前」を「中世」と意識する。その時代は、歴史の実態としてはともかく、またその評価については正負の対照的価値づけがありうるとして、なんらか堅固なキリスト教世界として見えている。肯定的にこれを見る場合には、それは聳え立つ大きな山脈のように感じられるかもしれない。今では古いステレオタイプであるにせよ、そうした中世像を描くなら、教父の時代は、高みに向かつてキリスト教世界が登り始める、上り坂の時代に見えるかもしれない。それに対して、近世近代のキリスト教は、その荘嚴世界が何らか変質し分解していく下り坂のようでもある。近代になって幾度か唱えられる中世憧憬(ロマン派の時代や十九・二十世紀初頭の「新しい(久遠の)中世」像)にはそうした時代意識が見て取れる。すると、教父の時代と近世とは、盛期中世という山塊を隔てて相対する時代のように感覚されもするだろう。そこは、山の彼方のなつかしいふるさとのようかもしれない。

れない。あるいは山並みの彼方のさらなる沃野か。かつて、アウグステイヌス研究の大家にそのようなイメージについて伺ったことがあったのを臆気ながら思い出す。

そう見るとき、中世的構築の高みからの下り坂の先にあるのが近代西欧ということになる。それは、全世界を覆って拡がり、「われわれの近代」でもある。もちろん、中世から近代へ、という歴史の転変を肯定的に見ることもできるし、むしろこちらが本流である。これが「進歩・発展・革新」の精神（むしろ強迫観念）に駆られたいわゆる近代的な思惟を、また文明を産み出し、そしてそのなかに現代のわれわれもいる。

近代的思惟や文明の評価はともかく、このように歴史の流れを意識することで、近世（近代初期としてよい）の宗教思想・キリスト教思想とわれわれの間に、教父のそれとの間には見いだせない何か「近しさ・親しさ」を感じることとなる。それがないことが、教父との遠さである。つまり、近代を意識する近代人としてのわれわれからすれば、近世ないし近代初期の人々は、ある種の連続性の相のもとに見ることができ、そのように見られる限りで彼らも何程か近代人である。だから、近世の人と古代の人との差異化は、われわれの自己意識、自己規定に関わり、依存している。ではその自己意識の内実は何だろうか。

一般的に言えばこれは、近代なるものの内実規定の問題だが、私のこだわりの方向は、いわゆる個人性の前面化にそれを見たい、というものだ。だが問題は、その個人性とはどういうことか、個人ということはどういう水準で捉えたものか、である。古代の教父たちが、それぞれにくっきりした個人性、個性の持ち主だったことは言うまでもない。だから問いたいのは、近代人としてのわれわれの自己意識と

の何らかの共通性を窺わせる個人性である。それが何なのか——そうしたものが「ある」のかどうかも含めて——、ながらくこだわりながら未だにうまく掴まえることができない。「内面性」とか、近代的「主観性」とかの言葉が浮かびはする。が、概念が大きすぎて、私のこだわりにしっくり対応するとも思えない。あるいは足りない。どのような質の内面性、主観性なのか問題である。

飛躍するようだが、近代小説の描こうとする主観性、内面性だろうか、と思うこともある。思い切った大胆な例を挙げれば夏目漱石の主人公たち——私はあまり好きではないが——のそれである。近代の日本人もそうしたかたちで近代的内面性を受け入れてきた。それは骨肉化し、そのような内面をもつ主体としてしか生きられなくなってもいるかもしれない。だからこそ、そうした近代的自己意識の「死」や無効化が唱えられたりもするのだろう。するとこれは——かつて柄谷行人が論じたように——広義の「文体」の問題でもあろうか。ジャン＝ルイ・クレチアンという、私と年代のフランスの神学的哲学者はおそらくそのような関心から近代小説をめぐる本を書いている (Jean-Louis Chrétien, *Conscience et Roman*, 2 vols., 2009-2011. 次の本である *L'Espace intérieur*, 2014とも問うはつながっている)。しかしまた、このような、問いともつかない問いは、教父に真剣に取り組んだことのない者の、無意味な戸惑いか、との疑念も消えない。

示唆してきた私のこだわりは、教父と近世の人々を、自分からのある遠近感をもとに差異化すること、近世の人の思考の特徴をつかまえない、という意図に根ざしている。この遠近感、書いてきたように、いわゆる近代的意識を視点とするパースペクティヴによる。だが、別のパースペクティヴに拠っ

てみるなら、当然遠近感は変わるだろう。歴史の時空の中には、多様なパスが設定されてよい。それが歴史の時空の豊かさだろう。現在のわれわれは、かつてのように、西欧近代を——ロンドンを？　パリを？　ベルリン（今ではフランクフルトか）を？——經由して教父に向かう路を辿らずに、例えば広大なユーラシア大陸の陸路を通って、ロシアや中東經由で、西欧から見れば東方の人々でもあろう教父たちに出会いうる。あるいは「南回り」で「インドやエジプトや北アフリカを通って行き会う道が開かれてよいし、げんに拓かれつつあるだろう。一挙に空路の直行便で時空を越えることもありうる。「同じ一つの」キリスト教の伝統が、歴史の展開の中でさまざまな遠近法のもとに、多様に語られるようになっていく、なつてきていることは、この伝統の、あるいは真理の、尽きせぬ豊かさの開示でもあるにちがいない。

たしかに、古代・中世との差異の意識自体が「近代」を形成しているとすれば、この近代的観点に「こだわらない」ことこそが、いわゆる近代的思惟からの脱出路でもあるはずだ。