「承認をめぐる闘争」の宗教哲学的考察： 「権利の闘争」から〈愛の義務〉への転回の 試み

釜土, 詳二 / KAMADO, Shoji

(発行年 / Year)

2019-09-15

(学位授与番号 / Degree Number)

32675甲第464号

(学位授与年月日 / Date of Granted)

2019-09-15

(学位名 / Degree Name)

博士(国際文化)

(学位授与機関 / Degree Grantor)

法政大学 (Hosei University)

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00022406>

法政大学審査学位論文の要約

「承認をめぐる闘争」の宗教哲学的考察
—「権利の闘争」から〈愛の義務〉への転回の試み—

釜土 詳二

序論

1. 本研究の目的と意義

本研究の目的は、「承認」という主題を宗教哲学の立場から考察することによって、「承認をめぐる闘争」の〈宗教 - 存在〉論的な意義を解明することである。その際、筆者は、探究の方法論として「人間学」という視角を定め、さらに、承認を探究する人間学の視角を〈倫理 - 宗教 - 存在〉という三層に分節化することによって、「承認」という探究の対象も、三層に分節化して探究することを試みる。かくして筆者は、承認の最も深層にある〈宗教 - 存在〉の次元においては、政治的な「権利の闘争」と理解される「承認をめぐる闘争」が、〈愛の義務〉に裏打ちされた〈愛の闘争〉という意義を持たねばならないことを主張する。

まず、筆者が本研究で用いる「宗教」概念の含意について明らかにしておきたい。筆者は、「宗教」を、本研究の視角である「人間学」を構成する要素の一つとして位置づける。人間学の意味に関しては、「本研究の視角と方法」の中で詳述するが、筆者は、「宗教」を論じるに際して、「宗教学 (Science of Religion)」や「宗教社会学 (Sociology of Religion)」が対象とする歴史的、地域的、類型的に分類された宗教の客観的諸形態ではなく、自己自身の内的要求としての〈宗教心〉を意図している。また、本研究の第 3 部で主題的に扱う西田幾多郎の宗教哲学に倣い、人生の悲哀や苦悩という自己の自己矛盾の事実を機縁として、その自己矛盾を統合しようとする内的生命の要求を〈宗教心〉と位置づけたい。この意味における宗教心は、いかなる合理的な根拠づけにも先立つ無底の根源的事実として理解することができる。筆者は、根源的事実としての〈宗教心〉が、人間を「善き生」へと促す根本動機として働いているだけではなく、諸学問の基底に働いている根本原理でもあると考える。それゆえ、筆者は、〈宗教心〉の根源的事実を基礎として、哲学的に宗教を考察する「宗教哲学 (Philosophy of Religion)」の立場にある。学問が人間によって行われる営みである以上、筆者は、諸学の基礎づけは、人間の最も直接的で具体的な事実に基づく人間の自覚にこそ求める必要があると考える。

もちろん、〈宗教心〉の事実、宗教そのものではなく、あくまでも宗教の本質を考究するための出発点に過ぎない。しかし、近代日本において宗教哲学を体系的に確立した波多野精一が指摘するとおり、経験科学としての宗教学は、実証主義の立場を取るかぎり、生きた宗教体験に一定の距離を取らざるをえず、結局のところ、宗教の否認にいたりかねない。これに対し、宗教哲学は、まさに宗教体験の生きた事実から出発して、宗教の本質を考究する点において、真に宗教の権利を基礎づけるものと言いうる。この意味では、宗教哲学は、経験科学としての宗教学に先んじる原理的立場にある。したがって筆者は、宗教を論じるに際して、〈宗教心〉の事実に着目し、宗教哲学の立場から考察することは正当であると考ええる。

次に、本研究の目的と意義について明らかにしておきたい。筆者の見解では、現代の承

認論においては、「承認をめぐる闘争」が、不適切な承認形態をきっかけとして生起する政治的な「権利の闘争」として理解される傾向がある。また、政治的な承認の根拠として、倫理的な次元にまで探究が行なわれることはあっても、形而上学的な次元——筆者は、先述の〈宗教 - 存在〉の次元を形而上学と言い換えている——にまで掘り下げて考察されることは少ない。

その理由は、ポスト形而上学的状況にある世俗化社会にあつては、民主主義体制下において個人の自由が尊重され、政治的には多元主義の立場が求められる一方で、とりわけ形而上学的言説が時代錯誤と受け止められる傾向があるからにほかならない。一例を挙げれば、アクセル・ホネットは、ヘーゲルの承認論において、それを根拠づける形而上学的言説が、もはや思想的な説得力を持たないと主張する。さらに、アイザイア・バーリンやカール・ポパーのように、プラトンやヘーゲルの形而上学を全体主義的な政治体制を正当化するイデオロギーの源泉として積極的に危険視する論者もいる。

しかしながら、筆者の考えでは、〈権利 - 義務〉関係は、本来、表裏一体であり、「権利」はただ個人の権利として主張されるべきものではなく、その裏面には、広く共同体なども含めた他者に対する「義務」の意義をも必要とする。例えば、ドイツの法哲学者イェーリングが、「権利のための闘争」を、同時に「法意識」を守るための倫理的な「義務」と位置づけたのは、まさに権利と義務が一体であると考えたからにほかならない。

筆者の時代認識では、現代の世俗化社会においては、近代の肯定的成果である個人の権利や自由、さらに価値の多様性が尊重される一方で、その裏面にあるべき義務の意識が見失われがちでもある。この理由は、本来〈権利 - 義務〉関係を支えるべき形而上学が説得的な力を失っているからにほかならない。しかし義務が、本質的に個人的自己を超越する他者にかかわる問題である以上、権利が義務によって正当化されうるためには、事実として、その基礎に何らかの形而上学的見解が必要である。

それゆえ、筆者は、「承認」に関しても、単に政治的な権利問題として理解するだけではなく、現代的にも説得的な形而上学的基礎を探究する必要があると考えるのである。このような問題意識に基づき、筆者は、本研究において、承認をめぐる政治的な権利闘争がいかなる形而上学的基礎に基づいて正当化されるべきであるのかを宗教哲学の立場から解明することを試みる。その際、筆者は、承認の根拠である人間の「尊厳」の意味を探究するために、とりわけ「生命」と「人格」、そして、両者をめぐる「愛」という概念に着目する。詳細は後述するが、宗教哲学の立場から、生命と人格の意味を再考するとともに、両者にかかわる「愛」という視角から、承認における「合一」と「差異」という二つの不可欠の原理的な契機を摘出している。

したがって、筆者の試みは、相互承認の〈権利 - 義務〉関係を、〈宗教 - 存在〉論的に基礎づけることを目指すものと位置づけることができる。つまり、イェーリングが、法哲学の立場から権利闘争の意義を〈権利 - 義務〉の構造によって基礎づけたのに対し、筆者は、宗教哲学の立場から、承認を〈倫理 - 宗教 - 存在〉という構造に分節化することによ

って、承認を求める「権利の闘争」を、〈愛の闘争〉として基礎づける。筆者の考えでは、「権利の闘争」は、その〈宗教 - 存在〉の次元においては、〈愛の闘争〉という意義を持たねばならない。本論を通じて明らかにするとおり、相互承認の基底における〈愛の闘争〉は、自己を起点として、自己の権利を承認させることを目指す闘争ではなく、他者を起点として、自己自身を創造的に変容させ、共同で新たな価値を創出することを目指す闘争である。それは、対立のための闘争ではなく、対立の和解を目的とする闘争である。したがって、筆者のいう〈愛の闘争〉は、共同で新たな価値の地平を切り拓き、その共通の地平において和解を目指す「愛しながらの闘争」にほかならない。愛は、闘争の「目的」であると同時に、闘争の「過程」において、その基底に働き続ける和解への意志でもある。この意味では、「権利の闘争」も、自己の人生を、自己のために生きるだけではなく、同時に他者のために生かすことによってこそ正当な根拠を得る。〈愛の闘争〉は、「権利の闘争」を否定するのではなく、「権利の闘争」の意義を根底から転回せしめるのである。

筆者の理解では、従来の承認論研究においては、「人間の尊厳」が、相互承認の根拠に位置づけられることが多かった。その際、人間の尊厳の根源は、個人の「自律」にあるという発想の下で探究が行なわれていた。つまり、人間は、そもそも他者から切り離された別個の存在として、「選択の自由」や「自己決定権」を持つ近代的な「個人」として理解されている。

しかしながら、筆者の考えでは、人間の尊厳の根源は、他者から切り離された個人の自律にあるのではなく、他者に連なる生命の宗教的な自覚の中にこそある。詳細に関しては第3部で論じることになるが、人間にとって生命は、自然科学的な物理的意味に還元できるものではなく、そもそも倫理や宗教、人生論的な意味を含み持つ連続的な〈いのち〉の繋がりにほかならない。〈いのち〉は、対象的に理解され、抽象化された観察対象としての生命ではなく、今まさに行為する私が〈生きている〉ところの生命である。この意味での生命観を理解するに際しては、西田幾多郎の思考が参考になる。竹村牧男は、西田幾多郎における救済の論理的構造を、絶対受動から絶対能動へと転じる「大悲からの当為」として理解しているが、西田の立場では、「当為」という倫理的な義務は、「大悲」という宗教的な自覚から生じる能動的立場にほかならない。筆者は本研究において、生命論の観点から、竹村が指摘する「大悲からの当為」という西田の論理的構造を〈いのち〉の〈生かされて生きている〉という構造として定式化している。筆者の考えでは、〈いのち〉の〈生かされて生きている〉という構造を自覚しうる点にこそ、人間の尊厳の根拠があり、そこから人間の義務や、自律という主体的なあり方も生まれてくるのである。それゆえ、本研究の意義は、承認を〈宗教 - 存在〉の次元にまで掘り下げることによって、相互承認の根源を、個人の「自律」を超えて、それを可能にする〈いのち〉の自覚に見出している点にこそある。

以上から、本研究の目的は、「承認をめぐる闘争」の〈宗教 - 存在〉論的な意義を解明することにある。

2. 本研究の視角と方法

まず、本研究において探究の視角として用いる「人間学」という言葉の意味を明らかにする。日本語の「人間学」は、元来、ドイツ語の「アントロポロジー (Anthropologie)」の翻訳語であり、今日では、「人類学」と訳されることも多い言葉である。しかし、筆者が「人間学」という言葉を用いる際、ドイツの哲学者イマヌエル・カントが用いて以来の哲学的伝統に則り、「人間とは何か」という人間に関する根本の哲学的問いに対し、様々な観点から統合的に理解する試みを意図している。

カントが「世界概念に従う」哲学の問いとして、四つの問いを挙げたことはよく知られている。四つの問いとは、すなわち、「私は何を知りうるか」、「私は何をなすべきか」、「私は何を希望することが許されるか」、「人間とは何か」という問いである。それぞれの問いは、カントにとって、「形而上学」、「道徳学」、「宗教」、「人間学」によって応答されるものであるが、少なくとも彼の晩年の意図からすれば、最初の三つの問いは、最後の「人間とは何か」という問いに帰着するものであり、種々の学問的な営為は、人間学的な問いに答えるために行われたものである。

カントの人間学は、人間を生理学的観点から調査するのではなく、あくまでも実用的見地から道徳的な自己形成を目指して行われた哲学的探究であり、その意味では、人間に関する実証的な科学研究とは異なる。あくまでも概念的な人間理解にほかならないのである。一方、人間学は、カントの学問体系の中では応用的で経験的な学問に相当し、原理的で理論的な哲学探究とは必ずしも位置づけられていない。例えば、1798年に公刊された人間学の講義録である『実用的見地における人間学』（いわゆる「カントの人間学」）に関しては、哲学的な研究として徹底していないと指摘されることがある。ただ、内容から見れば、総合的学問としての性格を備えており、その意味では、複数の観点を統合して「全体としての人間」を理解しようとする試みとして位置づけることができるだろう。

カントに発する人間学が、「哲学的人間学 (Philosophische Anthropologie)」として産声を上げたのは、ドイツの哲学者マックス・シェーラーが、1928年に『宇宙における人間の地位』の中で、「人間とは何か、存在のうちに占める人間の地位はどのようなものか」という問いを、人間を統一的に把握する理念として自覚的に問うてからである。すなわち、シェーラーによれば、人間は、特殊的な経験科学によって説明し尽くすことのできる存在ではありえず、哲学的人間学は、最も広範な基礎の上に築かれる必要があるという。このように自然的あるいは文化的観点から人間の現象的側面を調査する「人類学」ではなく、その前提に存する「人間とは何か」という根本命題を明らかにし、全体としての人間を統合的に理解しようと試みる Anthropologie が、「哲学的人間学 (Philosophische Anthropologie)」と呼ばれるのである。

筆者の考えでは、21世紀の現代は、哲学的人間学の重要性がいつそう増している時代である。その一因として、AI/人工知能 (Artificial Intelligence) 技術の飛躍的な発展によって、

労働や仕事のあり方の根本的な転換が促されていることを挙げる事ができる。

例えば、これまで人間が従事していた単純労働が AI に代替されることによって、人間に要求される仕事の質が、いっそう創造的なものへと変化しつつある。だが、このような労働観・仕事観の変化が意味しているのは、創造的な仕事に移行することができなかった人間が、人間によって生み出された AI によって労働を奪われるという事態でもある。この場合、いわば「工作人／ホモ・ファバー (Homo faber)」としての人間の規定が見直されることになるものと思われる。

確かに情報処理能力や単純な労働生産性で比較すれば、人間よりも、AI のほうがはるかに効率的で生産的であるだろう。だが、人間の知性と AI の知性は、単純に比較できるものでもないはずである。両者を単純に比較できると考えるならば、無自覚的に人間に関する「機械論的な前提」に立っていることを意味している。「知性」一つ取り上げてみても、両者の違いはどのような点に存するのかと問うことができるのであり、そのためには、「人間の知性とは何か」という人間学的な問いに答える必要がある。シェーラーが人間と人間以外の動物との差異を問題としたのと同様に、現代では、人間と人間が生み出した AI との差異を問題としうるのである。また、情報処理能力に優れていることが、人間の「尊厳」であるとも言えないはずである。人間は、どんなに知能に優れていても、ひととしての心の温かみを欠いた機械の如き冷血漢に対し、尊厳を感じない。人間の尊厳の基盤が何であるかは依然として問われなければならない問いである。

以上のように考えるならば、「人間とは何か」という問いは、特定の専門分野の視角だけによって答えられるような種類の問いではなく、経験的な諸学問が各々の見地から発見した人間に関する規定を「学際的に (interdisciplinary)」探究することによってはじめて答えることができる種類の問いであると言えるだろう。また、万学の女王としての哲学には、「諸学の基礎づけ」という役割が求められるが、その立場から見れば、「人間」という存在を対象化して、自己の外側から静観的に眺めるだけで理解できる問いではなく、かえって、自己自身の内側から自己の人生に即して、直接的に探究されなければならない種類の問いであるとも言えるだろう。換言すれば、哲学においては、「人間とは何か」という問いは、「私は何者であり、何のために生きているのか」という自己と自己の生にかかわる実存的・宗教的な問いから切り離すことはできないのである。そして筆者は、自己自身と、自己と対象とのかかわりそのものを問題にする生命を、先述のとおり、〈いのち〉として把握している。

これまでの論点を踏まえるならば、筆者の理解では、諸学問の横断的探究が要請される今日において、哲学的人間学に課せられた使命は、次の二つの点にある。一つは、特定の専門分野に基づく人間観の絶対視によって人間の一面的理解に陥ることがないように、人間の本質規定に関する未決定の領野を創造的に切り拓くことに存する。もう一つは、経験的な諸学問の人間に関する独自の知見を踏まえつつ、人間を統一的に把握することを目指す動的な営みに存する。これらは、矛盾する営みのように思われるが、同時並行して遂行

すべき終わりのない思索の運動であり、その思索は、現に生きる私自身の自覚の上に基礎づけられるべきものである。現代における哲学的人間学の重要性は、この点に存する。

筆者は、本研究では、このような近代哲学史の文脈や哲学の諸学に対する原理的な役割を念頭に置いて、「人間学」という言葉を用いている。もちろん、本研究が哲学的人間学の総合的な営みを汲み尽くせるわけではない。あるいは、哲学的人間学の方法論的原理に対する反省を欠いていると指摘されるかもしれない。だが、本研究の眼目は、「『哲学的人間学』の探究」ではなく、あくまでも「『承認』の人間学的視角からの探究」であり、「哲学的人間学の方法論的基礎づけ」を試みているわけではない。ただし、人間の統合的把握を目指す哲学的人間学の視角から承認を考察することによって、逆に承認という観点から哲学的人間学の一部に寄与することができると主張することはできるだろう。

したがって、筆者が「承認」を考察するに際して試みているのは、人間学を構成する複数の視角から「承認」の問題に対しアプローチすることであり、その意味は、「人間が人間らしくある『承認』のあり方、その最も基底的な構造は、いかなるものであるか」という問いの探究にほかならない。承認とは、結論先取的に言えば、原理的に、絶対に他に還元することのできない個としての「人格」の間において成立する相互的な関係性を意味している。つまり、本来の承認のあり方は、「かけがえのない個」の間に成立する「相互承認」である。しかし他方で、ただ「差異」を「差異」として強調するだけでなく、各々の「差異」のあいだに深い共通基盤が見出すことによってこそ、相互承認は可能になるのである。人間学を構成する複数の視角に関しては後述するが、本研究では特に、「自由の相互承認」の必要性という政治的問題を考察の端緒としながらも、徐々に人間の存在論的構造に考察を深めることによって、人間存在の深層における共同性や相互性の原理を探究する。筆者は、相互的な承認関係の根本基盤を人間存在の深層における関係の「相互性」に求めることができると考えるのである。

次に、本研究の方法について明らかにしたい。筆者は、本研究において、主として宗教哲学の立場から、「承認」に関する文献の批判的考察を行うことによって、相互承認の深層構造——筆者のいう〈宗教 - 存在〉の次元——を探究している。このような探究を通じて、承認が抱えている種々の課題や承認の基本構造を概念的に把握することができる。その際、本研究が、哲学の内証研究ではなく、国際文化（間文化）研究に属することを鑑みて、比較思想的に考察することを特に重視している。すなわち、「承認」という主題を基軸として、承認や承認にかかわる問題に対し、種々の思想家（バーリン、テイラー、ヘーゲル、西田幾多郎など）がどのように考え、各々の間でどのような理解の違いが存在するのかを横断的に考察している。各々の類似点と相違点を浮き彫りにする作業そのものが、複数の文化的差異に基づく思想の「あいだ」を考察することを意味しており、間文化的な研究に属している。また、諸思想の「あいだ」を横断的に考察し、各々の「あいだ」に橋を架ける可能性を問うことそのものが、思想的な「相互承認」にいたる運動を形成する。筆者は、承認という同一主題を異なる立場から探究することによって、諸思想の横断的考

察を実現している。それゆえ、本研究における比較思想的方法そのものが、いわば思想の次元における間文化的な「承認をめぐる闘争」であるとも言える。

ただし、筆者は、単に並列的に思想を比較するだけに留めているわけではない。現代の承認論の論客（テイラーやホネットら）の思想的淵源を論究することを通じて、承認の原型である初期ヘーゲルの愛の構造を解明している。

この試みは、一方では、相互承認の思想史的起源を明らかにする意味を含んでいるが、他方では、相互承認の存在論的構造を浮き彫りにするために不可欠な作業でもある。とりわけ本研究の特徴は、生命存在のうちに承認の基礎構造を把握している点にある。

また、本研究では、通常、承認論というカテゴリーでは理解されていない思想であっても、その内実がラディカルな承認をめぐる思想を含んでいる場合には、考察の対象としている。筆者が、西田幾多郎の哲学を承認論の文脈において理解しているのはそのためである。筆者の理解では、西田のいう「私と汝」の人格的愛の関係は、相互承認の最も基本的な関係として位置づけることができる。

それゆえ、本研究は、承認概念の水平的な横断的比較だけではなく、垂直的な深層的基盤の積極的な開拓をも意図している。横断的比較が、同一主題を異なった視角から考察する比較思想の試みであるとするれば、垂直的な深層基盤の開拓は、〈宗教 - 存在〉の次元にまで掘り下げて探究することによって、倫理的な差異を統一しようとする試みである。そして、両者を包括的に考察することによって、異なる思想の「あいだ」を架橋する新たな理解の共通の「地平」を切り拓くこと（「地平融合」）を目指している。テイラーの言葉を用いるならば、本研究の営みそのものが、「承認」をめぐる、諸思想の「差異を横断する統一」を目指しているのである。この点に、本研究が、単に比較思想的な立場に留まるのではなく、宗教哲学の立場から相互承認の存在論的な意義の解明を目指す理由がある。

第1部 承認の倫理的探究—チャールズ・テイラーの〈倫理—宗教〉論—

第1章 権利の闘争と自由の承認—バーリンとテイラーの「自由」概念の比較考察—

本章では、チャールズ・テイラーの論文「消極的自由の何が間違っているか」を、「自由の相互承認」という主題の下で考察し、自由の相互承認を理解するために必要な視座を獲得することを目指す。テイラーの論文は、アイザイア・バーリンの論文「二つの自由概念」に対する批判的応答の意味を持ち、その特徴は、バーリンの「積極的自由」批判に対して、人間学の立場から回答を試みている点に存する。

バーリンは、彼の自由論において、全体主義体制を正当化する形而上学の危険性を指摘しており、この点で重要な論点を含んでいる。しかし、筆者の考えでは、バーリンの自由論の図式では、現代の多元社会で要請される多様性の調停という課題を適切に理解することができない。

一方、テイラーは、自由の担い手である人間や、人間が属する価値領域を視野に入れつつ、いわば人間学的な立場から自由概念を考察しており、この点でバーリンの自由論とは大きく異なる。筆者の考えでは、自由を考察するに際して人間学の視点がなければ、多様性の調停という現代的課題を適切に考察することもできない。多様性の調停の実質的な意味は、「自由の相互承認」である。したがって、本章の目的は、相互承認が要請される当の「自由」を、いかに理解すべきかという問いの探究でもある。

まず、筆者は、「自由の相互承認」という課題を考察するに際して、2015年1月17日にフランスで起きたシャルリー・エブド襲撃事件を具体的な事例として取り上げたい。この事件を考察することを通じて、問題の所在を浮き彫りにすることができるからである。

シャルリー・エブド襲撃事件は、パリの風刺新聞である『シャルリー・エブド』本社や、警察官、ユダヤ系食品店が、覆面をしたイスラム系の武装集団によって相次いで襲撃された事件である。背景には、シャルリー・エブド紙が、ムハンマドの宗教的風刺画を掲載し、世界各国のイスラム教徒から反発を招いていたことがある。事件後、フランス全土で推計370万人もの人々が「私はシャルリ」を合言葉にデモ行進を行うにいたった。この動きは、イスラム過激派によるテロ行為に対し、「表現の自由」の旗印の下、フランス国民が結束し、連帯を表明した事情を物語っているが、このように、シャルリー・エブド襲撃事件は、民主主義的な「表現の自由」と「テロリズム」との対立という枠組で理解されることが多い。しかし筆者の理解では、問題の深層においては、むしろ「表現の自由」と「信教の自由」との対立構造がある。例えば、シャルリー・エブド紙は、「表現の自由」を盾に、しばしばムハンマドの風刺画を描いてきたが、イスラム教を侮辱するこのような「自由」は、ムスリムの信仰を事実上、傷つけるものであったと考えられる。また、一部の過激派とイスラム教を同一視することはできないが、公然たる侮辱の結果、テロによる報復を招いたのは明らかである。

言うまでもなく、残虐なテロ行為が許されるわけでは決してない。しかし筆者は、テロという「結果」ではなく、その「原因」に眼を向けることのほうがより重要であると考ええる。少なくとも、承認論という観点から見れば、マスコミによる宗教的風刺画の出版は、フランス社会におけるイスラム教の「歪められた承認」を象徴しており、実質的な「信教の自由」の侵害を意味しているのではないかと問うことはできる。つまり、この事例において真に問われているのは、「表現の自由」を盾に人間の根幹にかかわる重要な「価値」を侵害する自由は認められるのか、むしろ、「表現の自由」を盾にした攻撃から、「信教の自由」は守られるべきではないのか、という問題にほかならない。シャルリー・エブド襲撃事件の背後には、イスラム過激派によるテロとは別種の「狂信」の可能性も伏在している。この点では、そもそも擁護すべき「自由」とは何であり、その自由を「何から」擁護する必要があるのか、あるいは、対立し合う自由をいかにして調停すべきなのか、という課題が存在している。

以上のように、「自由の相互承認」の課題とは、「表現の自由」と「信教の自由」との対立や、世俗と宗教との対立など、互いに対立し合う自由と自由、権利と権利、そして、根本的な価値観同士を、いかにして調停できるかという課題にほかならない。

先進諸国を中心に世俗化が進展する一方で、世俗化の進展に抗する宗教勢力の重要性もいや増す「ポスト世俗化社会」においては、世俗と宗教との共存や、宗教的な複数性を担保する民主主義の原理が問われている。ハーバーマスの指摘どおり、現代の複雑な社会では、世俗的市民が宗教的言説に対して偏見を持たない態度や、宗教的差異に対する「寛容の精神」が求められている。少なくともシャルリー・エブド紙には、宗教的な差異に対する「寛容の精神」が欠如していたと指摘することができる。現代の多元社会において、「自由の相互承認」が問われるのは、このように複雑で困難な状況においてなのである。

次に、バーリンとテイラーの「自由」概念の差異を考察する意味について明らかにしておきたい。バーリンの論文「二つの自由概念」は、1958年に行われた彼の教授就任講演がもとになっているが、その中で行われた「自由」に関する消極的／積極的という区別は、その後の政治的自由論に多大な影響を与えるにいたった。現代では、彼の「二つの自由概念」は、政治的自由論の古典としての位置づけを確立している。一方、上記の講演は、東西両陣営の冷戦という当時の政治的背景をもとに全体主義体制の復活を危惧するバーリンが、リアル・ポリティックスの趨勢を見据えた上で行った議論という事情もあり、政治的・時代状況の制約を負っていることも事実である。そのため、政治的自由論の文脈では、バーリンによる消極的自由の擁護／積極的自由の批判という立論に対して、様々な立場から議論が行われている。例えば、「共和主義的自由」の立場からは、自由な国家なしには個人の自由はないとして、マキャベリに依拠するかたちで積極的自由を擁護するスキナーや、消極的自由の概念をより精緻に議論しているペティットがいる。また、本研究の主題である承認論の文脈では、ホネットが、消極的自由は「文化的帰属性」という積極的自由を前提としていると論じている。

筆者の見解では、「自由の相互承認」という課題について論じる際には、バーリンの政治的自由に関する議論だけでは十分ではなく、自由の担い手である人間主体に関する議論をも必要としている。人間の自由は、各人が重要と見なす何らかの価値の実現を目指すものである以上、筆者は、実現すべき価値領域を不問にすることはできないと考えるからである。筆者の理解では、政治的自由論は、人間学的な基礎づけを必要としているが、テイラーの考察は、バーリンの政治的自由論に対する人間学的立場からの応答として重要な意味を持っている。

以上の問題意識に基づき、本章では、バーリンとテイラーの自由概念の比較考察することを通じて、自由の相互承認という課題を理解するために必要な視座を獲得することを目指す。

第2章 アイデンティティと道德空間—人間主体における価値領域の位置づけ—

前章では、カナダの哲学者チャールズ・テイラーの自由論が、善悪や正邪などの価値領域にかかわる人間学的理解の上に築かれていることを指摘した。本章では、自由の担い手である人間主体の「自己／アイデンティティ」の構造を解明することを目指す。

その際、テイラーの「道德空間」説に着目して、アイデンティティと道德空間の関係性を考察することにより、人間主体のアイデンティティ形成にとって道德的基盤が必要不可欠であることを明らかにする。筆者としては、人間のアイデンティティ形成における道德の役割を考察することを通じて、倫理的な差異や対立を調停する「相互承認」の必要性を浮き彫りにすることもできると考える。

まず、筆者の立場から、テイラーのアイデンティティ論の特徴に要約的に指摘することによって、本章における筆者の試みの意味を明らかにしておきたい。

第一に、テイラーは、アイデンティティ形成にとって道德が果たす役割を存在論的な立場から構造的に説明している。彼は、自らの立場を「道德的存在論 (moral ontology)」と呼び、道德という問題を「行為論」ではなく、「存在論」として理解することの重要性を強調する。つまり、テイラーによれば、道德は、行為の善し悪しだけで測れる問題ではなく、アイデンティティ形成をそもそも可能にする存在基盤にほかならない。

第二に、テイラーによれば、アイデンティティ形成には、他者との「対話的」連関が必要である。次章で主題的に扱うことになるが、政治 - 倫理的な次元では、異文化間の「地平融合」の必要性が指摘されるとともに、宗教的な次元では、「差異を横断する統一 (unity-across-difference)」の可能性が説かれている。つまり、テイラーのアイデンティティ論では、自己と道德との垂直的な関係だけではなく、自他の水平的な関係も考慮される。もちろん、対話的連関には「自己内対話」も含まれるなど、両者は整然と区別できるものではない。だが、筆者は便宜的に、前者の垂直的な関係を、アイデンティティ形成における「対自的」側面、後者の水平的な関係を、「対他的」側面と位置づけることにしたい。二つの側面に分ける理由は、後述するように、本章では、前者の側面を主題的に考察する

からである。このように分析するならば、人間（個人及び集団）は、複数の次元（政治 - 倫理 - 宗教）にまたがり、いわば縦横二重の対話の網目の中で、アイデンティティを動的に形成していることになる。

第三に、テイラーは、西洋近代におけるアイデンティティの歴史的起源、つまり、近代的自我の歴史的生成の問題を扱っている。ただし、筆者の見解では、テイラーのアイデンティティ論は、西洋的な近代的自我の歴史的生成の問題に留まらず、人間のアイデンティティ形成における普遍的構造をも指し示している。

以上の特徴を踏まえた上で、筆者は、テイラーの「道德空間」説——後述するとおり、道德空間は、「背景画」や「枠組」とも呼ばれる——から、人間の「自己／アイデンティティ」の基本構造を解明することを目指す。ただし、彼のアイデンティティ論は、人間のアイデンティティに関する広範囲で豊かな叙述を含んでおり、その全体像について解明することは容易ではない。したがって筆者は、主として人間の「対自的」関係に着目し、テイラーの議論から「自己」の基本構造の抽出することによって、アイデンティティ論を再構成することを試みる。その際、自己を超越論的に条件づける「道德空間」が内部に「自己解釈」という動的なアイデンティティ形成の契機を含んでいる一方で、道德空間にはある種の普遍的な構造があるという仮説を設定することにしたい。

筆者は、上記の仮説を論証することを通じて、次の点を示すことができると考える。

道德空間の内部は、多元的な価値（善）を許容する余地がある一方で、道德空間の構造的な普遍性が、倫理的「差異」に対し、理解の「共通基盤」を考える際の手かかりとなる。テイラーの「道德的存在論」が、諸善の「多元性」を担保しつつ、道德的相対主義に陥らないで済むのは、人間の自己が位置づけられる道德空間に普遍的構造があるためである。

以上の見解に基づき、テイラーの道德空間説を手掛かりとして人間のアイデンティティの基本構造の解明を目指す。

第3章 テイラーのカトリシズム—排他的ヒューマニズムを超えて—

本章の目的は、チャールズ・テイラーが用いる「地平（horizon）」概念に着目し、相互承認を可能にする宗教的な根拠を明らかにすることである。

筆者は、前章において、テイラーの「道德空間」説から、人間の「自己／アイデンティティ」の探究を行い、道德空間の内在的課題を明らかにした。その際、人間の「対自的」関係に着目してテイラーの議論を再構成したため、彼がアイデンティティ形成にとって不可欠と見なす「対他的」関係については、方法論的な意味で考察の対象からはずさざるをえなかった。これに対し、本章では、主として前章で論じることのできなかつた「対他的」関係を考察の対象とする。

最初に、テイラーが「地平」概念をどのように用いているかを簡単に確認しておきたい。筆者の考えでは、彼が「地平」概念を用いる際、「地平」の中に、道德や倫理、政治などの複数の次元にまたがる見解を含んでいる。それゆえ、「地平」概念を手掛かりにするこ

とによって、人間存在が、その発生的起源だけではなく、人生を通じた自己／アイデンティティの形成の過程でも、一貫して他者との共同性の次元を含み込んだ存在であるということを理解することができる。

第一に、「地平」の道徳的な含意では、『自己の源泉』で用いられている「枠組」や「道徳空間」という概念とほぼ同じ文脈で同じ意味を担うものとして用いられる。例えば、近代の特徴は、「地平の喪失 (the loss of horizon)」として表現される。この概念の意味は、ウェーバーが「近代化」を「脱魔術化」の過程と呼んだように、これまで自明視されてきた道徳的秩序が疑問視されるようになったことである。またニーチェが「神は死んだ」と叫んだ箇所で、「地平」という言葉が用いられたことに象徴されるように、「地平の喪失」とは、キリスト教的な枠組が機能しなくなった事態を指す。

第二に、「地平」概念が含んでいる倫理的な側面については、異なる文化間の高水準の相互「理解」が、「地平融合 (fusion of horizons)」という言葉で表現されることに端的に示される。テイラーが「地平融合」という表現を用いる際、ガダマーの哲学的解釈学が念頭に置かれている。ただし、ガダマーの解釈学では、「地平」は、人間主体が規定されている解釈学的「状況」を指し、「地平融合 (Horizontverschmelzung)」は、世界経験における人間の「理解」全般を意味している。これに対し、テイラーは、「地平融合」という概念を、主として「間文化的な」倫理の問題に限定した意味で用いている。また、テイラーは「地平融合」という表現を、論文「承認をめぐる政治」の結論部で用いているが、このことは、彼が異文化間の「地平融合」を「相互承認」の根拠として強調していることを示している。

これまで、テイラーの「地平」概念の用例を簡単に確認したが、筆者としては、とりわけ「地平融合」に着目し、その可能性の根拠の探究を試みたい。

テイラーは、「相互承認」の可能性の根拠を「地平融合」という倫理的次元に求めている。しかし、筆者の考えでは、なぜ「相互承認」の可能性の根拠を「地平融合」に求めるのか、さらにその根拠は問われなければならない。というのも、テイラーは、「なぜ他文化を理解できるのか」、「地平融合がいかにして可能であるのか」という疑問に対し、明確に回答しているとは言い難いからである。テイラーの「道徳空間」説は、人間のアイデンティティ形成にとって道徳的基礎が必要不可欠なものであることを示すが、その結果、かえって道徳源泉の対立が際立つことになる。しかも、人間のアイデンティティに道徳が不可欠であるからこそ、地平融合そのものもまた困難であると言わざるをえない。

しかしながら、筆者の考えでは、テイラーの「地平融合」の根底には、宗教的な和解の論理が隠れており、彼は、「道徳源泉」そのものに対立を乗り越える可能性を見出している。それゆえ、筆者は、「地平融合」の可能性の根拠を探究することを通じて、倫理的差異を横断する和解の論理を見出すことができると考える。そこで、以下の順序に従って考察する。

第一に、多文化主義をめぐる論文「承認をめぐる政治」から、人間のアイデンティティ

形成に必要な「承認」の役割を検討することによって、人間の置かれている倫理的な場としての「地平」の含意、及び、「地平融合」の構造を解明する。

第二に、テイラー自身の道德源泉に関する議論を含んだ『カトリックの近代性？（A Catholic Modernity?）』から、「地平融合」を可能にする宗教的な根拠を究明する。

筆者としては、これらの考察を通じて、次の点を主張したい。

筆者の理解では、現代の世俗化社会は、「価値の多様性」と「個人の自由」が尊重される時代である。ただ、価値の多様性と個人の自由が強調されるあまり、道德的相对主義に陥り、道德源泉の超越性が否定される傾向もある。しかし、現代のグローカル化された社会——グローバル化された社会ではなく——では、それぞれの文化的伝統・歴史的地盤を尊重しながら、その中に自閉するのではなく、より広い理解の共通の地平を共同で開拓する必要性もある。筆者は、テイラーの「カトリシズム」が、自らの宗教的伝統の「普遍性」を一方向的に主張するのではなく、その「内在的」批判を含むとともに、現代という「世俗の時代」にあってもなお、「超越」の次元から人間の生を理解する必要性を訴えている点で重要であると考えているのである。

第2部 承認の宗教論的探究—初期ヘーゲルの〈宗教—生命〉論—

第4章 承認論の原型—初期ヘーゲルの「愛」概念—

本章は、ヘーゲルの承認論の思想的起源を探究することによって、「相互承認」の根幹の存する宗教原理の構造を解明することを目的とする。

その際、『青年期ヘーゲルの神学論集』（以下、「初期神学論集」と呼ぶ）の中から、「生命（Leben）」及び「愛（Liebe）」概念に着目し、初期ヘーゲルの生命存在論の立場から「愛」の原初的構造を考察することによって、「承認をめぐる闘争」を「権利の闘争」ではなく、〈愛の復帰〉を目指す運動として再解釈することを試みる。

なお、筆者が、ヘーゲルの生命存在論から相互承認の根幹に存する宗教原理を明らかにする必要があると考える理由は、次の点にある。

まず、承認をめぐる議論が、政治的な問題に留まらず、人間学的な問題でもあり、しかも人間学の中には、必然的に宗教論的な議論が含まれざるをえないことを指摘することができよう。

例えば、テイラーは、論文「承認をめぐる政治」の中で、他者からの承認が、個人及び集団のアイデンティティ形成にとって絶対に必要不可欠であることを指摘している。また彼は、『自己の源泉』の中で、人間のアイデンティティは、人間の生を条件づける「枠組（framework）」や「道德空間（moral space）」の内部において形成されると主張している。それゆえ、テイラーによれば、人間は、道德空間の内部で、重要度に応じて人生の価値の質的区別が行う一方で、「対話の網の目」の中で、他の人々と相互関係を結び、絶えざるアイデンティティの形成を行っていることになる。

ところで、テイラーによれば、道德空間は、宗教に代表される「道德源泉」を中心的な磁場として構成される精神的な（spiritual）な価値空間の謂いである。換言すれば、宗教は通常、人間のアイデンティティ形成に対し、決定的な影響を与える価値の源泉にほかならず、人間学的にも最も重要な位置づけにある。また、第1部で確認したとおり、彼の相互承認の基底には、「真のカトリシズム」という宗教原理がある。それゆえ、テイラーの承認論は、アイデンティティ形成にかかわる人間学的な理論に基礎づけられているが、その人間学的理論の中心には宗教論があるとも言えるのである。

次に、現代の承認をめぐる議論の根底にヘーゲルの相互承認論があることを指摘できる。テイラーの政治哲学が、ヘーゲルの共同体論から多大な影響を受けていることは良く知られているが、テイラーにかぎらず、現代の承認論は、多かれ少なかれ、肯定的であるにせよ、否定的であるにせよ、ヘーゲルの社会哲学を思想的源泉としている。

例えば、ハーバーマスは、「対話的理性」による討議を通じた合意形成を重視するが、その原理は、近代的な「主観 - 客観」図式ではなく、「相互 - 主観」図式に基づくコミュニケーション的行為の理論である。ところで彼は、「相互 - 主観」図式の萌芽を、まさに初期ヘーゲルの思想の中に見て取っている。

また、ホネットは、ハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論を引き継ぎつつも、ヘーゲルの承認論を現代的に再構築することによって、独自の承認論を構想している。このように、ヘーゲルの社会哲学は、承認論にかかわる現代の思想家にとっても、承認論の思想的源泉として参照される立場にある。

しかし、ハーバーマスとホネットは、ともにヘーゲルの理論を全面的に受容しているわけではなく、現代的に意義ある部分のみを取り上げ、時代遅れの部分、とりわけ形而上学は捨て去っている。また、テイラーも、ヘーゲルの「客観的精神」における近代社会の考察を評価する一方で、「絶対精神」という「宇宙的精神 (cosmic spirit)」を前提とした存在論に関しては、現代ではもはや説得性を欠くとして退けている。

ただし、ヘーゲルの宗教論を「時代遅れ」として切り捨てるのは、筆者の考えでは、速断に過ぎる。例えば、テイラーは、第 1 部で取り上げたとおり、彼の言う「真のカトリシズム」の立場から、人間の多様な生を和解する可能性について語るが、その中にヘーゲルから受容した宗教的な和解の論理を読み取ることは可能である。また彼は、「アガペー」のうちに既存の共同体を超えて新しいネットワークを創り出す可能性を見出している。

一方、筆者の考えでは、若きヘーゲルは、相互承認にいたる原動力を、他者のうちに自己自身の姿を直観する愛の「エロス」的な性格の中に見出している。相互承認が成立するに際して、エロスとアガペーとがいかなる役割を果たしているのかという点や、二つの愛の関係性については、改めて問われなければならない課題であるが、少なくとも多元社会における多様性の管理が喫緊の課題として問われる今日、「差異」の根底に「差異を横断する宗教原理」を見出すヘーゲルの思考には、決して看過できないアクチュアリティがある。このような見地から、筆者は、ヘーゲルにおける承認論の原型なあり方を明らかにしようとする。

第 5 章 愛と承認—愛の合一から差異の承認へ—

前章では、「承認をめぐる闘争」を「権利の闘争」ではなく、〈愛の復帰〉を目指す運動として再解釈するために、初期ヘーゲルの「生命」及び「愛」の概念を具体的に検討した。その結果、若きヘーゲルの宗教論的考察においては、「愛」の平等で相互的な関係性が、「相互承認」の原型に存する一方で、「実定性」の主人と奴隷、支配と隷属の関係性が「歪められた承認」の原型に存することを明らかにした。若きヘーゲルの「青年時代の理想」は、フランクフルト時代に生命存在論の観点が導入されることによって、「愛の宗教」として結実し、「愛の宗教」の立場から「主人と奴隷の関係性」の打破が目指されていたのである。

本章では、前章の課題を引き継いで、第一に、フランクフルト時代の「キリスト教の精神とその運命」から、愛の精神の神学的・宗教論的な考察を具体的に検討することによって、相互承認の根底に存する生命の論理を明らかにすることを試みる。

第二に、若きヘーゲルの「愛」の概念が、いかにして「承認」概念へと変容していった

か、しかも、「愛の否定」としてではなく、いわば「愛の止揚」として、いかにして「相互承認」が形成されたかを検討する。この観点からすれば、相互承認は、根底に同一性の直観としての「愛」を含んでいなければ成り立たないことになるだろう。

第6章 悩める魂—初期ヘーゲルと西田幾多郎—

本章は、第2部の初期ヘーゲルのエロス論を第3部の西田幾多郎のアガペー論に媒介することを目的とする小論である。

第4、5章の初期ヘーゲル論で明らかにしたとおり、筆者の考えでは、ヘーゲルの相互承認の原型は、愛の相互的な関係性にある。また、フランクフルト時代におけるヘーゲルの生命存在論の立場から見れば、「承認をめぐる闘争」は、単なる「権利の闘争」ではなく、その基底には根源的な同一性への復帰を目指した〈愛の闘争〉という意義がある。筆者の考えでは、それは、承認への要求を、全体とは無縁の個我の欲求ではなく、全体としての生命の「自覚」——西田幾多郎の表現を用いるならば——として理解することによって可能となる承認論の認識論的な転回にほかならない。

若きヘーゲルの「愛」の概念は、「1800年の体系断片」における「生命とは結合と非結合との結合である」という生命の論理構造の定式化に示されるように、生命存在の根源的な同一性に根拠を持っている。つまり、罪を犯した個人の心の中に惹起される「憧憬 (Sehnsucht)」こそが、生命の「再結合」を促す原理である。このような「欲求」としての愛は、プラトンの『饗宴』におけるアンドロギュノス神話に範を取ったギリシャ的なエロスの原理であると言えるだろう。

筆者の考えでは、愛の同一性に基づくエロスの原理は、生命における自他一体の「自覚」に促される欲求である。それゆえ、全体的で根源的な生命を媒介としているとはいえ、個我の「欲求」であることに変わりがない。しかし、愛の中心点が自己から他者に転回するためには、愛を「欲求」として理解するだけでは、十分ではないと考えることもできる。この点では、愛のエロスの原理は、承認の説明根拠としては不十分である。

また、筆者の理解では、初期ヘーゲルの思索では、人間の人間たるゆえんである「人格」という問題が十分に考察されていない。というのも、第4、5章で論じたとおり、愛の合一は、反省に対立するものであり、反省が自他を区別する個別性の原理として考えられているからである。「自己意識」の個別性は、イエナ時代初期の「体系構想」においてようやく主題的に議論されるようになる。しかし、「人格」こそが、愛の基底的原理とも考えられるのではないだろうか。

さらに、宗教的愛がエロスの原理によって説明できるかという点も、疑問があると言わなければならない。前章で確認したとおり、「キリスト教の精神とその運命」によれば、生命の再結合である「運命との和解」は、「罪の赦し」としての宗教的愛によってこそ可能になる。しかし、「罪の赦し」の根拠を、生命の作用・反作用という相互性の原理（「裁く者が裁かれる」「赦す者が赦される」「与える者が与えられる」）だけから導き出すこ

とができるだろうか。キリスト教的な伝統から見れば、「罪の赦し」は、「神の愛」である「アガペー」に由来する。超越的原理なくして、人間心によって「赦し」を語ることができるのか。ここには、愛の根拠を「超越」と「内在」のどちらに求めるかという問題が胚胎しているのであり、ヘーゲルのキリスト教理解にもかかわっているのである。ディルタイは、フランクフルト時代のヘーゲルの生命論を「神秘主義的汎神論」と特徴づけたが、初期ヘーゲルの生命存在論に汎神論的傾向があるのは事実であるだろう。それゆえ、ヘーゲルの生命存在論には、内在と超越、エロスとアガペーをめぐっての二つの愛の理解が錯綜していると言えるのである。

ヘーゲルの愛の理解に対して、西田は、エロスとアガペーという二つの愛のあり方を、宗教哲学的見地から原理的に考察している。西田によれば、人格的な愛がアガペーであり、エロスはアガペーによって基礎づけられる。そして、人格的愛の根拠は、個我の根底に見出される「絶対無の自覚」にほかならない。「絶対無」とは、個我の「内在的超越」の方向に見出される「絶対者」のことであるが、個我は「絶対の無」に相對し、自己の「死」を自覚することによって、かえって生の意義を新たにすることができる。「真の生命」は、「死して生きる」ことであるとは、西田が繰り返し何度も述べる表現である。

筆者は、西田の人格にかかわる議論を生命論的な立場から考察することを通じて、若きヘーゲルの生命論の中には十分に展開されていないエロスとアガペーの関係や、真の生命や真の自己という問題群を明らかにできると考えるのである。

第3部 承認の存在論的探究—西田幾多郎の〈宗教—存在〉論—

第7章 西田幾多郎における「エロス」と「アガペー」—思想間対話の二つの契機—

明治以降、日本は「異文化」である西洋の思想文物を輸入することによって、西欧化という名の近代化の道を辿った。日本の近代化は、伝統的な日本文化に対する反省を促したが、異文化との接触に伴う自文化に対する反省は、思想的な次元では、西洋思想をいかに日本の伝統的な思想的風土の中で受容するかという課題をも浮き彫りにした。その際、西洋思想の受容は、「和魂洋才」という単なる「折衷主義」ではありえず、日本人の思考様式を根本的に変容させるものとならざるをえなかったと言ってよい。

その間の消息は、「である調」の創出などを伴った「言文一致運動」や、近代日本語の創出という事態の中に顕著に見出すことができる。例えば、現在「哲学」と訳されている *philosophy* という言葉一つとっても、中村正直訳のミル『自由之理』（1871年）では、「究理学」と訳されており、現代の訳語との異同を見て取ることができる。現在 *philosophy* の訳語として定着した「哲学」という言葉は、西周が当初、「知を愛する」という *philosophy* の原義に沿って訳した「希哲学」が転じた言葉にほかならない。西が敢えて新造語を使った理由は、儒学的伝統から区別して西洋の学問を理解する意図があったためであり、「哲学」という言葉には、そのための苦心の跡が見られる。

日本語のありようは、日本人のものの見方・感じ方、思考様式を表現しているだけでなく、それらを根本から規定している枠組でもある。それゆえ、近代日本語の創出は、日本人のものの見方・感じ方、思考様式の根本変容を引き起こす事態でもあった。日本語の変容は、日本思想の変容とも相即する事態にほかならないのである。

ところで、西洋の思考様式である「哲学」を日本の歴史的伝統の中で批判的に統合することを試みた代表的人物として、西田幾多郎を挙げることができる。小林秀雄が指摘する「日本語で書かれて居らず、勿論外国語でも書かれてはいない」西田の奇怪な文体は、単に「他人というものの抵抗を全く感じ得ない」孤独だけが原因であるわけではなく、まさに明治から昭和にかけて、日本的な思想伝統が根幹にありながら、西洋の概念を用いて、西洋の「哲学」と批判的に対決した思索の悪戦苦闘の痕跡にほかならない。西田の文体の中には、西洋的「哲学」の受容に伴う言語的葛藤が如実に反映されている。

本章の目的は、間文化的な (*intercultural*) 視座から日本における西洋思想の受容の一齣を探るために、西田幾多郎が西洋的な「愛」の概念をいかに受容したのか、その内在的過程を考察することである。その際、主として、処女作『善の研究』と、いわゆる「場所の論理」確立以後、中期の諸論文における「愛」に関する理解の差異に着目することによって、ギリシャ的な「エロス」とキリスト教の「アガペー」という二つの愛の概念についての西田の思考の変化を跡づけたい。筆者が、特に「愛」の概念を取り上げるのは、愛が人間の生の根幹にかかわる概念であるとともに、その関係性が他者にかかわる原理的な構造を指示すると考えるからにほかならない。それゆえ筆者としては、このような作業を通じて、

日本における西洋思想の内在的受容のあり方の一端を明らかにするだけでなく、他者受容に要請される原理的な姿勢——筆者は、「他者受容」という言葉で「異文化」思想の受容も含めている——を明らかにすることができると思う。西田哲学を深く学び、西田の勧めでカール・バルトのもとに学んだ滝沢克己によって、日本におけるキリスト教と仏教との「あいだ」の思想的対話への道を切り拓かれたように、本章の試みが、間文化的な視座から、「絶対の他」である「異文化」との「あいだ」に理解の共通基盤を築くための一助になると考える。

第8章 汝の「呼びかけ」と〈愛の義務〉—〈いのち〉の尊厳をめぐる—

本章の目的は、西田幾多郎の「人格」にかかわる議論に着目することによって、人間の「尊厳」の意味を問い直すことにある。筆者が、人間の尊厳の意味を再考する必要があると考える背景には、生命倫理をめぐる現代の「技術論」優位の思想状況に対し、倫理や宗教の立場から問題提起したいと考えるからである。例えば、生命に関する「技術論」優位の思想状況の事例として、以下を挙げることができる。

2018年11月26日、中国は湖南省出身の物理学者、賀建奎（Hu Jiankui）氏が、「ゲノム編集」技術を用いることによって、「後天性免疫不全症候群（AIDS）」に耐性を持った双子の女兒を誕生させた。ゲノム編集による人間の誕生は、技術的には、人類史上初めての「快挙」であるが、その一方で、甚大なリスクを伴う人体実験であるとして、各国から多大な非難を浴びるにいたった。非難の一例として、遺伝子操作によって生まれた子供（デザイナーベビー）には、現実にもどのようなリスクがあるかが明確ではない、また、その子孫に対しても何らかの影響がありうる、という指摘がある。重要なのは、この指摘が、仮にリスクの可能性が解消されたならば、人間に対して遺伝子操作を行ってよい、という単純な話ではありえないという点である。すなわち、「人間による人間の遺伝子の改変」という事態は、単に技術的な問題ではなく、人間が「技術的に」越えることが許される「境界線」をめぐる倫理的・宗教的な問題でもあるからである。この事例においては、人間がいわば「神の領域」を侵犯しているのではないか、という問題が問われている。

このような様々な非難に対し、賀自身は、「この技術を必要としている家族がいると私は信じており」、「歴史的に見れば倫理はわれわれの側につくと信じている」と動画投稿で説明している。つまり、彼は、自身の行為が倫理的にも正当化できることを強調している。

しかしながら、このように言明する際、彼がある特定の倫理観・幸福観を前提としていることを見逃してはならないだろう。それは、「障害を持って生まれた子供は不幸であるから、生まれる前に遺伝子操作によって『欠陥』を除去することは、倫理的な行為であり、両親にとっても子供にとっても幸福である」という優生思想的な倫理観・幸福観である。だが、肉体機能上の「健常者」を基準として「障害者」を「不幸」と判断する発想そのものが、非倫理的な行為であると主張することもできる。当事者の幸不幸を、当事者以外の

第三者が決める権利があるわけではない。事実として、人間としての尊厳を持ち、幸福な人生を見出している障害者はたくさんいるだろう。例えば、ヘレン・ケラーや中村久子女史のように、困難なハンディを背負っていても、血の滲む努力によってそれを乗り越え、誇り高く生きることによって、様々な人々の希望の光となった方はいる。人間の尊厳が、輝き出るのはまさにこのような事例においてこそである。彼女達を「不幸」と断定するならば、そのように判断する者の価値観こそが問われることになる。それゆえ、肉体機能が健全であることが、人間の尊厳や幸福の根本であると断定することはできない。むしろ、人間の心を束縛する不安や恐れなどの「心の障碍」こそが、不幸の原因であると主張することもできる。この意味では、私達は誰しもが、何がしかの障碍を持ってこの世の「人生」を生きているとも言えよう。

また、医療目的として行われた研究や処置であっても、容易に能力向上を目的とする増進的介入（エンハンスメント）に結びついてしまう可能性も否定できない。例えば、知能や身体能力の優れた子供や、両親が期待する外見を備えた子供を作り出す行為などである。この場合、子供はもはや、「授かりもの」ではなく、両親の理想や期待に応えることを目的とした人為的な制作物という意味が付与される。しかしこのような発想は、親が子供と共に成長する幸福感、つまり、子供と苦勞を分かち合うことで、親として成熟していく過程をも先駆的に奪ってしまうことを意味しているのではないか。子供は親の喜びの源泉であると同時に、親の要求を本質的に否定する他者である。そのような他者としての子供と共に成長する両親が、様々な苦悩を乗り越えた後に、将来、得られるかもしれない幸福を、子供が生まれる前から予期できるわけではないだろう。この点にこそ、人生の「幸福」の意味をめぐる根本問題が含まれているように思われる。

つまり、筆者は、人間にとって「生命（life）」とは、生物学的な意味に限定される問題ではなく、宗教や倫理などの人生の意義にかかわる問題であり、生物学的な条件を幸福の決定的な要因と断定する発想そのものに異議を唱えたいのである。筆者の考えでは、今回の事例において問われなければならないのは、まさに暗黙の裡に「前提」とされている「倫理観」であり、人間の「生命」の意味そのものにほかならない。

筆者は、人間の「尊厳」を「生命」という観点から考察するためには、「生命」という概念を、生物学的意味だけではなく、倫理的・宗教的な意味をも包括的する概念として再定義して理解する必要があると考える。筆者と同様に「生命」という概念を再定義する必要性を唱えている論者として、第1部で扱ったチャールズ・テイラーを挙げることができる。彼によれば、宗教的な信仰には、本質的に何らかの「生を超えた（beyond life）」次元があり、「生を超えた」次元の教説は様々な形態を取りうるが、この「生は物語の全体ではない（life isn't the whole story）」という主張として理解することができるという。つまり、宗教の領域では、生命は、時間的にも空間的にも、私一個の生命を越えて、他に開かれた生命を意味している。例えば、キリスト教の「永遠の生命」という観念や、インド哲学や仏教に見られる輪廻思想、あるいは、「死後の生（life after death）」など、テイラーは、こ

の概念を幅広い意味を許容できるものとして定義しているように思われる。

また、本章の主題である西田幾多郎も、生物学的な生命よりも根本的な生命を「人格的生命」や「宗教的生命」として理解している。人格的生命は、ただの「物」に還元できず、人間の生命を自己自身のあり方をも含んだ根本的視座から理解することを必要としている。また、宗教的生命は、人生の苦悩や悲哀などの自己矛盾を根本動機として、自己の生の矛盾・葛藤を統合しようとする内的な要求である。つまり、人間にとって生命とは、「ただの生」ではなく、「善き生」を求める人間の要求にほかならない。人間の生は、そもそも倫理的・宗教的な要求と切り離すことができないのである。この意味での生命は、日本語の語感では、〈いのち〉とも呼ぶことができるものであろう。生命を自然科学的な生命に還元する発想そのものが、近代の自然科学の発展とともに生まれた西欧的観念の産物とも言えるのである。対して、日本的な発想では、仏教の悉皆成仏思想に見られるように、そもそも〈いのち〉は、人生論的な感性を含み持ち、山川草木にまで及ぶ連続的な〈いのち〉の繋がりとして理解されていたのではないだろうか。西田のいう「人格的生命」や「宗教的生命」は、このような日本的な生命観を、西洋の概念を用いて表現したものと言えよう。端的に言えば、〈いのち〉とは、自己から切り離した観察対象として、抽象的に理解された生命ではなく、今まきに行為する私が〈生きている〉そのあり方をも含んだ生命の謂いである。思考によって自他が区別され、感性的・倫理的・宗教的なものが捨象されるに先立ち、それらが具体的なるものとして含まれている事態が〈いのち〉のあり方にほかならない。

人間は、人生の苦悩や悲哀を通じて、他人に対する優しさを知り、人生の妙味を味わう存在である。苦悩そのものを積極的に求めることは無意味であるかもしれないが、苦悩を知り、それを克服した者こそが、人間としての魅力を放つことも事実であるだろう。このような生命観から見れば、何の欠陥や障碍のない人生こそが、何処か欠けたところのある人生と考えることもできる。つまり、苦悩や悲哀は、「障碍」として、単に人生から排除すべきものではなく、幸福な意義ある人生にとって、必要な条件でもある。自分の意図を超えた予期せぬ偶然が、人生に豊かな実りをもたらすだけでなく、自分の思いどおりにならない他者と共に生きてゆくことこそが、人間を人間らしく成熟させる条件でもある。それゆえにこそ、不完全で欠陥を持つ者同士が、互いに〈支え合う〉ことの意義もある。障碍をただの障碍として否定的に理解する発想の中には、生命を機械論的に理解する技術論に偏向した見方が潜んでいる。

以上のような問題意識に基づき、筆者は、西田幾多郎の「人格」にかかわる議論に着目することによって、人格の尊厳の意味を深く考察してみたい。

第9章 相互承認の基底的構造—〈ありのまま〉の人格をめぐる—

本章の目的は、西田幾多郎の〈私 - 汝〉関係を、相互承認の根底に働く基底的構造として応用的に位置づけることである。したがって、本章では、これまでの考察を前提にしつ

つも、西田哲学の内在研究から一步離脱して、西田の思考を積極的に承認論として活かすことを試みたい。

筆者は、前章において、西田の人格的愛が、汝の「呼びかけ」を起点とする〈愛の義務〉であることを明らかにするとともに、その根底には〈生かされて生きている〉という〈いのち〉の自覚があることを指摘した。また筆者は、西田に倣い、人生の悲哀や苦悩、深い罪の意識などの〈いのち〉にかかわる自己矛盾をきっかけとして、〈善き生〉を求める要求を〈宗教心〉と位置づけた。筆者の考えでは、〈善き生〉の内実が何であれ、人間が人間であるかぎり、人生を通じて、様々な葛藤の中で、自分なりに生きる意味を求める存在であることは、誰しも否定できない。人生に意味を求めることを否定する態度ですら、自らの人生に意味を求めた結果として生じる態度にはかならない。その時、ひとは〈無意味の意味〉を認めている。それゆえ、筆者の考えでは、この意味における〈宗教心〉は、そのひとを規定する価値の枠組の差異にかかわらず、人間の〈いのち〉にとっての根源的事実として認めざるをえない。

筆者の理解では、西田のいう「心霊上の事実」としての宗教心は、論理すらその上に成立するところの深き心の深淵であるとともに、いかなる合理的な根拠づけにも先立つ「人生の悲哀」にはかならないが、その無底の自覚は、エロスの根底にアガペーがあるという〈いのち〉の自覚と密接不可分な関係にある。人間は欲求を持つと同時に欲求を否定する存在であるがゆえに、人間の「人格」そのものが自己矛盾にはかならず、それゆえにこそ、他者——筆者は、直接・間接を問わず、私に関係するありとあらゆる存在者を他者と呼ぶ——に支えられて生きざるをえないという事実にも撞着せざるをえないからである。既に前章で明らかにしたとおり、人間も〈いのち〉の一部であるという事実を深く自覚することによってこそ、自己の人生を、ただ自己のためだけに生きるのではなく、同時に他者の人生のために〈生かす〉ことを〈愛の義務〉として受け止める心構えが生じるのである。

筆者は、本章において、西田哲学の原理的な議論を相互承認論の問題圏に位置づけ、応用的に活かすことを目的として、以下の順序に従って考察する。

第一に、西田のエロスとアガペーをめぐる議論を価値という観点から考察することによって、〈私 - 汝〉関係を相互承認の基底的な構造として捉え返す。その際、廣松渉の「ペルソナ」を原義とする人格の「役柄」的観点を手掛かりとして、〈宗教 - 存在〉の次元で働く人格の〈ありのまま〉の構造を解明することを目指す。

第二に、〈ありのまま〉の自己と他者を愛するというものの意味を深く考察する。その際、西田哲学の原理的な議論を相互承認論として具体化するために、安富歩の親鸞をめぐる対談や議論を手掛かりとして考察する。後述するが、安富は「親鸞ルネサンス」を提唱し、自己も世界の働きの一部であるという根本的見解に基づき、他力の自覚に学問の根本を求めている。筆者の見解では、親鸞の他力思想に基づく安富の議論は、思考の内在的関連において、西田哲学と深く通底するところがある。

以上の議論を通じて、西田哲学の原理的な〈私 - 汝〉間の人格的關係を、相互承認論の

問題圏に位置づけ、相互承認の基底構造として解釈したい。

第10章 「権利の闘争」から〈愛の義務〉へ—地平融合と無の論理—

本章では、前章で考察した〈宗教 - 存在〉の次元における相互承認の基底構造に関する理解に基づき、社会的な次元における「承認をめぐる闘争」の意義を〈私 - 汝〉関係を基底に有する〈愛の義務〉によって根拠づけ、和解と平和を目的とする〈愛の闘争〉として再定義することを目指す。その際、西田が絶対矛盾的自己同一という最終的な論理を確立した後に著された『日本文化の問題』（1940年）を手掛かりとして、その中で論じられている歴史・文化論的な議論を第1部で論じたチャールズ・テイラーの「地平融合」の視角から考察することによって、西田の歴史・文化論を相互承認論として解釈を試みたい。筆者の考えでは、西田の著作の中でも、文化レベルの相互承認を考察するに際して最も適切なものが、『日本文化の問題』である。

まず、西田の「文化論」にかかわる論文などに関して、概説的に確認することにより、本章において、筆者が『日本文化の問題』を扱う理由を明らかにしたい。西田が本格的に文化論を論じている著作・論文として、次の二点を挙げるができる。一つが、論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」（1934年）であり、もう一つが、『日本文化の問題』（1940年）である。

前者の論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」に先立つこと7年前、『働くものから見るものへ』（1927年）の「序」の中で、西田は、東洋文化の根底には、「形なきものの形を見、声なきものの声を聴く」という要求が潜んでいるとして、その要求に哲学的根拠を与えたいという自身の課題を提示している。西田が、東洋文化を本格的な哲学的主題として取り上げたのは、これが最初であり、この課題を果たすべく本格的に論究されたのが、先に挙げた論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」である。西田はその中で、西洋文化が「有を實在の根底に考へる」のに対し、東洋文化が「無を實在の根底に考へる」として、両文化を対比的に論じている。しかしこの論文では、東西文化間の「差異」の側面が際立って論じられており、自文化を深く探究する必要性は説かれているものの、両者を積極的に架橋する必要性を説くという段階にまでは十分に議論が展開されていない。一方、『日本文化の問題』では、同様に東西文化の比較考察が行われているが、単に両文化の差異の考察に留まらず、両者を積極的に対話させ、創造的に融和してゆこうとする姿勢をも見出すことができる。この点では、『日本文化の問題』のほうが、文化論としては一歩進んだ考察を行っている。ところで、本章の目的は、西田の歴史・文化論を、〈私 - 汝〉関係の応用的展開として、「相互承認」の問題圏に位置づけ、テイラーの地平融合という視角から論じることにほかならない。相互承認の問題として理解するには、単に外面的な比較考察に留まらず、その両者の対話を通じた融和という点にまで考察を深める必要がある。したがって、筆者としては、本章の目的に適っているという意味において、『日本文化の問題』を主題的に扱うことが適切であると考えているのである。

次に、『日本文化の問題』に関する背景的な事情に関して、本章の目的に関係するかぎりにおいて、明らかにしておきたい。西田の『日本文化の問題』は、1940年に岩波書店から新書として出版されたのが初出であるが、その基になったのは、1938年に同名の演題で3回にわたって行われた京都帝国大学の公開講演である。この連続講演は、1937年に「日本精神の発揚」を目的に文部省によって「日本文化講義」の開催が命じられたことを受けて開かれたものである。つまり、日本が軍国主義化してゆく戦時下にあつて、「思想の自由」が制限された中で行われた講演という事情がある。それゆえ、本書には、排他的で偏狭な軍国主義的ナショナリズムのイメージを喚起するために、現代では忌避されがちな概念や表現——「日本精神」や「皇道の發揮」、「八紘一宇」など——が用いられているが、西田自身の思想の内実は、まったく異なるものであることを指摘しておく必要がある。西田自身は、後述するように帝国主義を明確に否定している。したがって筆者は、本書を論じるに際しても、本章の目的に適うかぎりにおいて、本書の議論を考察し、それ以上の政治的な議論には立ち入らないことを予め断っておきたい。筆者の目的は、あくまでも西田の文化論を承認論として再解釈し、西田哲学の肯定的成果を応用的に活かすことにあるのであつて、現在という解釈学的地平から過去の思想を断罪することではないのである。

また、歴史的な背景的な事情から離れて、西田の議論そのものに目を向けるならば、西田の文化論の内実は、「多文化主義的」と主張することもできる。それゆえ、西田の文化論の中に、現代の多文化主義の文脈における相互承認論の発想を先駆的に見出すことができるという点において、西田の先見性を主張することすらできるのである。筆者が、テイラーの地平融合の視角から、承認論の文脈で西田の文化論を解釈することを試みる背景には、以上の事情がある。

第三に、西田の『日本文化の問題』を解釈する視角であるテイラーの相互承認、実質的には「地平融合」の構造を確認しておきたい。以下は、筆者が第1部の第3章で既に論じたことをほぼ要約的に確認するだけである。

テイラーの議論においては、社会的な次元における相互承認は、①〈特殊性を否定した普遍性〉や②〈普遍性を否定した特殊性〉ではなく、③〈特殊性を媒介とした普遍性〉という構造を持っている。その理由は、テイラーの言葉を使えば、①が「平等な尊厳をめぐる政治」であり、②が「差異をめぐる政治」であるのに対し、実際に求められているのは、両者の中道(③)にほかならないからである。そして、③は、倫理的なレベルで異なる文化間の地平融合が起きることによって可能になる、というのがテイラーの相互承認をめぐる議論にほかならない。

ところで、筆者の考えでは、テイラーのいう「地平融合」の可能性の根拠は、彼が定義する「真のカトリシズム」である「完全性を通じた普遍性 (universality through wholeness)」に求めることができる。それは、テイラーによれば、多様性を同一化によって否定する「同一化を通じた統一 (unity-through-identity)」ではなく、多様性を多様性として認めた上で、多様性を調和させる「差異を横断する統一 (unity-across-difference)」である。筆者の理解

では、テイラー自身は、宗教という道德源泉の中に、近代の肯定的成果である「日常生活の肯定」を認める「アガペー／慈悲の姿勢」があるかぎり、このような寛容性を伴う相互承認が可能になると考えている。比較思想研究として見れば、テイラーの議論は、キリスト教の側から仏教との共通点（「重なり合う合意」）を探る試みでもある。以上が、本章の目的に適うかぎりにおける第1部の議論の要約である。

筆者の理解では、テイラーの地平融合にかかわる主張は、世界規模で異なる文化的伝統が会う現代世界の状況にあって、必要不可欠な条件を指し示しており、西田の歴史・文化論も同じ線に沿った議論である。もちろん、西田の絶対矛盾的自己同一という論理は、テイラーのいう「差異を横断する統一」や、筆者が地平融合の構造として定式化した〈特殊性を媒介とした普遍性〉よりも複雑で原理的な論理であり、両者を単純に比較できるわけではないのは事実である。ただし、テイラーの地平融合を通じて西田の議論を考察することには、西田の議論を承認論として分かりやすく解釈できる利点もあるように思われる。それゆえ、筆者としては、テイラーの地平融合の構造に即して、西田の議論を解釈するとともに、西田の観点から、テイラーの地平融合の意義を再考することによって、承認論に新たな光を投げかけることができると考える。

したがって、筆者の研究の意義は、次の三点にある。第一に、西田の文化論を、テイラーの承認論という視角から解釈することを試みている点である。第二に、西田の文化論を〈私 - 汝〉という基底的关系から捉え返すに際して、その根本に、あくまでも個人の宗教的な自覚の次元に見出している点である。第三に、特殊が普遍化する否定的契機として、承認論の立場から、相互理解と和解の実現を目的とした〈愛の闘争〉という意義を認めているという点である。

以上の理解を前提として、筆者は、次の順序に従って考察する。

第一に、歴史的世界における東西文化間の関係性を〈私 - 汝〉を基底とした関係として理解するとともに、地平融合の〈特殊性を媒介とした普遍性〉という観点から解釈することを試みる。

第二に、歴史的世界における闘争の意味を、〈私 - 汝〉関係における〈愛の義務〉という観点から考察することを通じて、「承認をめぐる闘争」の意義を自他相互の理解を深め、新たな価値の創出を目的とする〈愛の闘争〉として再定義する。テイラーは、道德空間という価値領域を構成する道德源泉のかけがえのなさこそが、宗教対立に代表される根本的な対立が生じる原因であると指摘しているが、筆者は、各々独自の価値があるからこそ、自己を無にして各自が新たな価値を創造することを〈愛の義務〉として捉える方向性もありうると考える。以上の議論を通じて、本研究の総括としたい。

結論

筆者は、本研究において、「承認」を宗教哲学的立場から考察することを通じて、「承認をめぐる闘争」を、個人の権利承認を目的とする政治闘争ではなく、他者の「呼びかけ」を起点とする〈愛の義務〉として基礎づけようと試みた。「承認をめぐる闘争」における「権利」から「義務」への立場の転回は、自己観の無我的・アガペー的方向への転回を出発点としている。つまり、自己の立ち位置が変われば、同じ事実であっても、まったく異なる姿を呈しうるのと同様に、「承認をめぐる闘争」も、根本的立場の転回によって、エロスからアガペーへとまったく異なる意義を担いうるである。筆者は、その転回を可能にする根本を、西田幾多郎の思索に即して、〈いのち〉の〈生かされて生きている〉という自覚に求めた。

以下、本研究の各章における結論を改めて要約的に振り返る。

第1部では、チャールズ・テイラーの〈倫理 - 宗教〉論を軸にして、承認の倫理的な探究を行った。

第1章では、バーリンとテイラーの自由概念を比較考察することによって、現代社会で求められる政治的多元主義を基礎づける自由が、いかなる理解の上に築かれねばならないかを考察した。筆者は、多元的な自由の調停という相互承認をめぐる問題に回答するためには、自由の担い手である人間に関する理解に基づいて「自由」という問題を考察する必要があると結論づけた。

第2章では、自由の担い手である人間が、いかなる自己／アイデンティティの構造を持っているかという問いを、テイラーの道德空間説を手掛かりにして考察した。筆者は、テイラーの議論を通じて、人間のアイデンティティ形成にとって、人間の生き方を規定する価値の枠組が必要不可欠であり、正義、博愛などの「善き生」にかかわる道德的な価値の根本には、「道德源泉」と呼ばれる高次の善があることを明らかにした。そして、道德源泉が、かけがえのない価値を持つからこそ、道德源泉の対立を調停し、融和させるような原理をも探究する必要があると結論づけた。

第3章では、テイラーの実質的な相互承認に相当する「地平融合」と、その地平融合を可能にする宗教的な根拠の探究を行った。筆者の考えでは、テイラーが倫理的な次元での相互承認が可能であると考えた理由は、宗教的な次元で、「差異を横断する統一」という多様性を和解させる論理を認めているからである。すなわち、何らかの「超越」の次元が存在することを認めることによってこそ、自己の生を他者に開かれた生へと再定義することが可能になる。また、テイラーが「アガペー／慈悲の姿勢」として定式化しているように、他者に開かれた道德源泉を認めるかぎりにおいて、人間は、他者に対し自己を開き、自己を創造的に変容させることができる。筆者は、テイラーの宗教原理は、排他的ヒューマニズムを超える視野を持ち、現代の多元化された世俗化社会において必要とされる宗教の条件を指し示していると結論づけた。

ただし、テイラー自身が指摘しているとおり、彼の議論を比較思想研究の観点から考察

して相対化する必要もある。したがって筆者は、第2、3部において、承認という主題に対し、ヘーゲルや西田幾多郎の観点からアプローチすることによって、〈宗教 - 存在〉の次元における相互承認の基底的構造の把握を試みた。

第2部では、初期ヘーゲルの「初期神学論集」の視角から、現代の承認論の思想史的起源を辿るとともに、相互承認の原型を探究した。

第4章では、テイラーやホネットらの現代の承認論の論者の原型には、ヘーゲルの承認論があることを指摘するとともに、ヘーゲルの承認論の原型が初期の愛をめぐる宗教論の中に見出されることを論じた。そして、宗教論の文脈では、不平等で一方向的な承認が、主人と奴隷の関係性として構想されているのに対し、相互的で平等な承認関係が、愛の関係性として理解されていることを指摘した。

第5章では、フランクフルト時代からイエナ初期にかけて、ヘーゲルの「愛」概念が、いかにして「承認」概念へと変容したかを明らかにした。筆者は、初期ヘーゲルの生命論においては、全体から切り離された個が、再び全体に還らんとする「憧憬」こそが、承認を求める根本原理として理解されており、この見地からすれば、「承認をめぐる闘争」の潜在的な意義は、〈愛の復帰〉を目指す〈愛の闘争〉として再解釈できるものであると結論づけた。

第6章では、第2部の初期ヘーゲル論と第3部の西田幾多郎論を媒介することを目的として、生命論という観点から、初期ヘーゲルのいう「憧憬」としてのエロスの原理と、西田のいう「犠牲」としてのアガペー原理が、いかなる関係にあるかを論じた。筆者は、エロスの愛の理解を西田のアガペー論の観点から捉え返すことによって、人格の関係性を相互承認の基底的構造として理解することができると結論づけた。

第3部では、西田幾多郎の「私と汝」という人格的關係に着目して、西田の議論を承認論の問題圏へと応用的に展開することを試みた。

第7章では、西田の「愛」概念に着目して、西田の思想的展開の中で、エロスとアガペーという二つの西洋的な愛に関する理解がいかに変化したかを考察した。西田の初期の純粹経験説では、真の愛が「合一」の愛として統一的に理解されていたのに対し、中期以降は、愛の理解がエロスとアガペーに分節化された。欲求の愛であるエロスが、「合一」の愛であるのに対し、犠牲の愛であるアガペーが、人格の「差異」に裏打ちされた真の愛である。筆者は、西田の愛に関する理解の変化の中に、自己と他者の原理的な関係性を見出すことができると結論づけた。

第8章では、西田の〈私 - 汝〉間の人格的關係を「生命論」という観点から考察することを通じて、人間の「尊厳」の根拠を探究した。その際、筆者は、生命を物理的な要因に還元する自然科学的な生命観ではなく、人生論的な感性をも含み込んだ宗教的な生命観を、〈いのち〉という概念で表現した。筆者の理解では、西田の視点から見れば、個人の自律に先立って、人間が、宗教的な次元において、〈いのち〉の〈生かされて生きている〉という構造の一部であることを自覚しうる点こそが、人間の尊厳の根拠である。この時、人

格的愛であるアガペーは、自己の根底から促される〈愛の義務〉という意義を帯びる。

第9章では、西田の〈私 - 汝〉間の人格的關係を承認の問題圏に位置づけ、応用的に理解することを目的として、〈いのち〉の〈生かされて生きている〉という構造の自覚が、〈ありのまま〉を愛することの出発点であることを明らかにした。筆者の理解では、西田のいう「絶対無の自覚」としての〈ありのまま〉の次元は、一切の虚飾を排することによって露わになる〈無条件の愛〉が働くアガペーの次元であり、あらゆる適切な相互承認の基底に位置づけることができる。自己のエロスの構造の根底に、今まさに働く〈無条件の愛〉を自得することによってこそ、〈ありのまま〉の私と汝とが互いに愛し合い、認め合う「自愛即他愛」の創造的構えが生じる。

ただし、西田のいう〈ありのまま〉とは、決して安易な現状肯定ではない。それは、第三者の価値観を基準に作られた虚飾の自己像を排して、私が真に私自身となることを目指す〈愛の闘争〉を通じてこそ、ようやく露わになる最も基底的な「存在（絶対の有）」の次元である。換言すれば、〈愛の闘争〉においては、自己を外から静観的に眺める抽象的理想の立場ではなく、現に「身体」を持ち、汝からの「呼びかけ」に苦悩しながら、しかもそれに応えようとする最も具体的な行為的自己の立場に立つことが求められる。また、〈いのち〉の構造から見れば、自我的に「生きる」のではなく、〈生かされて生きている〉ことの自覚によってこそ、私を私たらしめ、私を私として〈生かす〉機縁でもある「汝」を〈ありのまま〉に認める心構えが生じる。

筆者は、このような西田の原理的な議論を、親鸞の自然法爾思想を基底にした安富歩の議論を参照することによって、承認論として応用することを試みた。

第10章では、第1部で論じたチャールズ・テイラーの「地平融合」という視角から、西田の歴史・文化論を考察することを通じて、西田の議論を、社会的な次元における相互承認論として解釈することを目指した。また、西田の議論を通じて、「承認をめぐる闘争」の意義を、〈愛の義務〉に裏打ちされた〈愛の闘争〉として再定義することを試みた。筆者は、自己を起点とする「権利の闘争」が、エロスの生存闘争にならざるをえない一方で、アガペーに裏打ちされた闘争は、他者を起点とする〈愛の闘争〉という意義を持ちうることを明らかにした。筆者の理解では、西田のいう歴史的世界における闘争も、〈生きる〉ことは、〈生かされている〉ことにほかならないという自己自身の自覚を出発点としている。異文化対話として見れば、アガペーの意義を担う〈愛の義務〉を出発点とするならば、自文化の特殊性を正しく愛し、誇りに持ちながら、他文化の特殊性もそれ独自の価値を持つものとして、正しく愛し、認めることができる。その前提に立った上で、自文化の特殊性を超えて、理解の共通基盤を築くために、新たな共通価値を創造する「地平融合」を目指すこともできる。したがって筆者は、〈愛の義務〉を出発点としているかぎりにおいて、権利の闘争は、承認論としての正当性を得ると結論づけた。

以上、本研究は、ヘーゲルに由来する「承認をめぐる闘争」を考察の手掛かりとして、その深層の意義を解明することを目的として行われた。その際、〈政治 - 倫理〉の次元に

における「権利の闘争」を出発点として、〈宗教 - 存在〉の次元における〈愛の義務〉へと考察を深めたが、〈生かされて生きている〉ことの自覚に由来する〈愛の義務〉に裏打ちされてこそ、「承認をめぐる闘争」は、〈愛の闘争〉としての意義を持つことを明らかにした。端的に言えば、「承認をめぐる闘争」の存在論的意義は、その闘争が、アガペーを出発点として、理解の共通基盤を切り拓く創造的行為である点にこそある。以上をもって、本研究の結論とする。