

希望のアポリア的構造をめぐって

* 川 崎 惣 一

アブストラクト

本論の目的は希望のもつアポリア的構造を明らかにすることである。

希望の対象の実現について一定以上の確かさを感じ取ることができる場合は、希望は期待となってしまう。したがって希望が希望であり続けるためには、希望は根本的に不確かなものでなければならない。しかしその実現にまったく確信が持てないならばやはり希望は成り立たない。

希望がそうしたものだとするならば、その対象の実現の可能性が不可能性に近づくほどに、希望としての性格が際立つことになる。こうした構造は、デリダが贈与について述べたアポリア的構造と同型のものである。贈与が贈与として認知されるならば贈与は交換となり、贈与ではなくなってしまうのと同様に、希望の対象の実現が確信となればそれは期待と変わらなくなり、もはや希望ではなくなってしまう。つまり希望は、それがかなえられないという不可能性を自らの内に含んでいるという意味で、アポリア的構造を持つのである。

Key words : 希望、アポリア、信仰、メシア的なもの

1 はじめに

本論の目的は、「希望とは何か」という問いを突き詰めて考えていくことによって、希望のもつアポリア的構造を明らかにすることである。希望のアポリア的構造とは、「希望はそれが必ずかなうという見込みがある限り希望として成り立ちえない」ということであり、さらに言えば、「希望はそれがかなえられないという意味での不可能性を自らのうちに含んでいる」ということである。

希望は私たちの生においてありふれたものであり、かつ、私たちの生を根本から支えているものである。人はどのような形であれ、自分自身や他者たち、あるいは世界のさまざまな事柄について、何らかの希望を持っている。いかなる事柄にもまったく希望を持たない人がいるとすれば、それはよほど無欲な人か、あるいは生きる意欲そのものを失ってしまった人であろう。そこでまずは、私たちの実存と希望とは切り離しがたく結びついている、とすることができるはずである。

希望はこれまで主として文学や思想においてさまざまな仕方でも語られてきた。またとりわけキリスト教において希望は信仰・愛と並んで三つの柱のうちの一つであることから、キリスト教神学においては希望に関する多種多様な議論の蓄積がある。しかし、希望に関する哲学的な考察は思いのほか多くはない。したがって本論の意義は、希望に関する哲学的考察を行うという点にある。ただし希望のもつ多種多様な論点を限られた紙幅で論じつくすことはできないことから、本論での考察は今後研究を深めていくための出発点として、希望のアポリア的構造に関するラフなスケッチを示すことを目指したい。

2 希望と未来の不確かさ

議論の手始めとして、希望のいくつかの特徴を整理してみよう。

一般的に言えば、希望は未来についてのものである。そして希望は、未来が本来的に不確かであるから

* 宮城教育大学 教科内容学域 人文・社会科学部門 (哲学)

こそ成り立つ。未来について一定以上の確かさを感じ取ることができる場合は、希望という言葉を用いる必要はない。

この意味において、希望は期待とは異なる。期待もまた未来の特定の事態を待ち望む態度のことであるが、期待はその原理上、「予測可能な未来」というのを前提としている。たとえば「今度のお正月にたくさんのお年玉をもらえることを期待する」といったように、ある程度は当てにしてよい未来の事態について言われるのが期待である。むしろ同じような場面で希望という言葉が用いられることはあるが、希望という言葉がふさわしいのは「お年玉がもらえる見込みが乏しく、もしもらえることになったとすれば非常に幸運である」といった場合においてこそである。

さらに、希望は、自分の努力次第で実現できるような、計算可能な未来に関する事柄を超えたものへと向かっているのが一般的であるように思われる。自分自身が何かを達成しようと願い、努力しているという場合に、希望という言葉を使うことはできない。「来週のマラソン大会で自分が優勝することを希望する」と言うことはできないからだ。「病気からの治癒を希望する」と言うことはできるが、自分が医学的知識によってその病気に対処できるのであれば、「希望」という言葉はふさわしくなくなる。そうではなく、熱が下がるのを待つ場合のように、病気からの治癒を身体のはたらきに委ねる場合や、自分が望んでいる事態の実現のために他者の好意や賛同、あるいは何らかの助力を頼みとする場合のように、自分の力では左右できない事情に事態の実現の成否をゆだねる場合にこそ「希望」という言葉がふさわしくなる⁽¹⁾。

また、実現可能性について、それが高ければ高いほど、希望という言葉はふさわしくなくなっていく。「このところずっと晴天が続いているが、明日も引き続き晴天であることを希望する」と言うこともできるが、「このところずっと天候が悪かったが、明日こそは晴天になることを希望する」という場合の方が、「希望」という言葉を用いるのにいっそうふさわしいように思われる。

つまり、自分自身の意のままにならないものについて、その実現可能性は高くはないにもかかわらず、それでもなお自分が望んでいる事態の実現を望む場合こそ、「希望」という言葉が用いられるのがふさわしい

と考えられるのである。言い換えれば、希望とは、自分自身の無力さを受け入れつつ、その対象の実現可能性が必ずしも見込めない場合に、自分の努力を超えたものの実現を願う、そうしたものだということになる。

希望が多くの場合、幸運、運命ないし恩寵という色合いを帯びるのもそのためである。自分の希望がかなえられるのは、幸運や運命に恵まれた場合、あるいはまた人知を超えた大いなる力——多くの場合それは神と呼ばれる——の助力が得られる場合とみなされ、またそうしたものを待望する態度が希望である、とひとまずは言えるかもしれない。

だからこそ希望にはつねに不安がつきまとう。ここで、マックス・ヴェーバーが『プロテスタンティズムと資本主義の精神』で描き出したような、予定説を奉じるプロテスタントたちの資本主義的エトスの成立のことを思い浮かべてもよいかもしれない。すなわちそこには、仮に自分たちの勤勉が天国への道筋を確かなものにしてくれるという絶対的な信仰があったとしてもなお、計算可能性を超えた要素をどうしても気にせざるを得ないという人間の心理が読み取られるのである。

この点に関して、ボルノウが1955年に発表した論文「希望」（原題は「希望の徳 (Die Tugend der Hoffnung)」)のなかで希望と期待の共通点とその相違点をまとめている箇所が、大いに参考になる。彼によれば、希望と期待の両者のいずれにおいても「私は、将来の出来事に関係をもってはいるが、しかもそれが起るかどうかは、私の自由にならない」（ボルノウ、1960, p.21）。これに対して両者の相違点は以下の3つである。まず、「私が期待している場合には、それが起るだろうということについて、私は確信している」のに対して、「私が希望するという場合は、私が希望していることがほんとにやってくるかどうかを、私は確実に知っているわけではない」。次に、「私が何かを期待する場合、私はそれに向って全注意をかたむけて」おり、「いわば私は張りつめて、全力をもってその出来事を待ちかまえている」のに対して、「私が何かを希望している場合には、私が何かを希望している場合には、私はもっと遥かに広い余裕をもって」おり、「遥かに大きな心の自由を、その事柄に対して保持している」。このことから、「私が期待している事柄は、私が希望している事柄よりも、ずっと近い将来に与えられ

ている」のであり、したがって希望はまた、「期待の場合と比べれば、やはり不明確であって、いつもどうにかという性格をもった範囲にとどまっている」（以上、ボルノウ, 1962, pp.22-23）。

とはいえ、その対象の実現の望みが一切絶たれてしまえば、それは希望ではなく単なる夢想、根拠のない願望になってしまう。したがって希望は、たとえ本人の思い込みに過ぎなくても、その対象の実現に対して何らかの根拠ないし信念を伴っていなければならない。ただしそうした信念は確実性に関する見込みとは異なる。それは希望の持ち主をけっして安心させるものではなく、むしろ不安を掻き立てるような類のものである。

したがって、希望を持つことは楽観主義的であることとは異なるし、ユートピア主義的な立場を取ることとも異なる。楽観主義は一つの性格であり、しばしばそこには未来に対するある種の根本的な信念がある。楽観主義者は自分が望むような事態が実際に生じることに對して一定の確信、しかも多くの場合は根拠のない確信を持っている。この点は、希望がつねに不安につきまわっている点で、希望とは異なっている。

もう一つ指摘できるのは、希望は常に合理性を超えたものであり、したがって「合理的な希望」という言い方は矛盾をはらんでいる、という点である。何らかの合理性に基づいた未来予測と希望とは、本来的に相入れないものである。先にも述べたように、希望が期待値として測定可能なものであれば、それはもはや希望ではなく期待になってしまう。希望というのはむしろ、その実現が予測できないどころか、期待さえできないようなものである。別の言い方をすれば、希望には、それが見込みのないものであればあるほどそれが純然たる希望として現れてくる、という側面がある。（希望が宗教と切り離し難いのは、おそらくはそうした理由による。）その意味において希望は、「合理性」というカテゴリーを超えたものである⁽²⁾。

3 キリスト教哲学／神学における希望

人間の生において希望の重要性がもっとも痛切に感じられるのは、希望とは正反対のもの、つまり絶望のさなかにおいてであろう。希望などとても抱くことができないであろうような、絶望的な状況にあってな

お人が希望を抱き続けることができるとすれば、それはいかにしてなのか。この問題に対しては、キリスト教哲学／神学においてさまざまな回答が試みられてきた。

希望と絶望についてまとまった記述を残しているのは、トマス・アクィナスである。このスコラ哲学の巨人は『神学大全』の「第四十命題 怒情について。そして、まずは希望と絶望について」)のなかで、まず希望の対象について四つの条件を挙げている。

希望の対象の第一の条件は「善であること」である。希望は本来善にしか、かかわらないのであり、この点で希望は、悪にかかわる恐れと異なっている。

希望の対象の第二の条件は「未来のものであること」である。というのも、希望はすでに所有されている現在のものにはかかわらないのであり、この点で希望は、現在のものにかかわっている喜びと異なっている。

希望の対象の第三の条件は「その獲得に困難が伴う」ことである。すぐに獲得できるものに対してはわざわざ「希望する」とは言わないのであり、この点で希望は欲望や欲とは異なっている。

そして希望の対象の第四の条件は、その獲得が困難であれ「獲得可能なこと」である。というのも、どうしても獲得できないものは希望されることもないからである。この点において、希望は絶望とは異なっている。（以上、トマス, 1995, pp.294-295）

ところで、この最後の点、つまり希望と絶望の関係について彼はさらに次のように述べている。「そもそも絶望とは、望まれる善が望む者を遥かに超出していることによってしか、生じようがないのである」（トマス, 1995, p.304）。また、絶望は単に「希望の欠如態」というだけでなく、希望の対象の獲得が不可能であるために、その対象から後退することを含意しているのであり、その点において希望も絶望もともに欲望を前提しているのであり、その対象である善にかかわっている（トマス, 1995, p.304）。ただしトマスはまた、経験と希望とのかわりについて述べている箇所、経験は人間に、ものごとを為す能力をもたらししてくれるのであるから人間にとっての善の獲得可能性をもたらししてくれるのであり、「自分には可能だ」という判断を生じさせる、とも書いている。もちろん、経験を通じて「自分には不可能だ」という判断もまた生じ

うるにせよ、全体として「どちらかといえば、経験は希望の因であるといってよい」と述べている(トマス, 1995, p.306)。この点に関して山本(2014)はトマスの議論をパラフレーズしつつ、トマス哲学においては絶望という感情にも積極的な役割が与えられている、とする。すなわち絶望は「それを善用して自己の新たな人生行路を見出していききっかけにできるのみではなく、絶望を抱くこと自体が、自己の陥った否定的な状況に対する的確な自己認識を伴った適切な対応として、「困難な善」に対する適切な距離の取り方(…)であるかぎり、辛いことであるにはしても、適切な心の持ち方すなわち善き感情だと言える」(山本, 2014, pp.57-58)。このことから山本は、トマス哲学において希望と絶望は「正反対の方向性を有するとはいえず、双方とも、人間本性の根源的な善性を表現しつつ、それを具体化していく力動的で状況打開的な方向性を有する人間精神のしなやかな強さのあらわれと言えるのだ」(山本, 2014, p.58)とまとめている。

以上のトマスの議論からうかがわれるのは、希望がある面において絶望と正反対の性格を持ちつつも、人間本性の善性に対する信頼をベースにしつつ、希望が絶望を超過するという考え方が提示されている、という事実である。

キリスト教神学において希望に関するもっとも内容豊かな思想を展開しているのは、モルトマンの『希望の神学』である。彼において希望とは何よりもまず終末についての教えのことである。周知のように、キリスト教の終末論によれば、歴史の終わりにおいてイエス・キリストが復活し、神の王国が現実のものとなる。モルトマンはそのような終末についての教えが、キリスト教において本質的なものであることを強調している。

「真実には終末論とはキリスト教的希望についての教えのことであり、その希望は《望まれること》と、それによって動かされる《望むこと》とを含むのである。キリスト教は徹頭徹尾、希望なのであり、すなわち、単に終末論という附録においてのみではなく、すべてにおいて希望なのであり、前に向かっての展望であり遂行なのであり、それゆえ現在が打ち破られ変化することなのである。」(モルトマン, 1968, p.4)

モルトマンはカルヴァンの『キリスト教綱要』の一節、すなわち、「希望と愛なしでずっと信仰を追い求めていくことは不可能」とし、「信仰はその上に希望が立つところの基礎であり、希望は信仰を育み支える」とする一節(カルヴァン, 1986, p.115)を引き合いに出しつつ、信仰と希望がお互いを必要とし合う切り離しがたい関係にあることを主張している。

「信仰によるキリスト認識なしには、希望は虚空に広がるユートピアになりはてる。しかし希望なしには信仰は崩壊し、小さな信仰になり、遂には死せる信仰になる。人間は信仰によって真実の生活の道に至るが、希望のみが彼をこの道に留まらせる。そのようにして、キリストへの信仰は、希望を信頼にさせるのである。そのようにして希望は、キリストへの信仰を広げ、それを生かすのである。」(モルトマン, 1968, p.11)

先ほど、キリスト教における終末論に触れ、希望が未来における救いを待ち望むものであることを述べた。すなわち、キリスト教の神はいわゆる「約束の神」であり、希望はその約束の成就として思い描かれているのである。

「約束は人間を未来へと結びつけ、彼に歴史の意味を開示する。約束は世界歴史一般にとっての意味をではなく、また人間の実存そのものの歴史性にとっての意味を開示するのではなく、彼を約束に固有な歴史に結びつけるのである。その未来は可能的な変化の空虚な到達点ではなく、それが呼び覚ます希望は未来的なもの一般に対する開放性ではない。それが開示するその未来は、約束された成就によって可能とされ規定される。」(モルトマン, 1968, p.112)

ここで重要なのは、「未来」という言葉の持つ意味合いである。すなわち終末論においては「未来」として、一般的な意味で言われるような歴史的時間のことが言われているわけではない、ということである。

モルトマンは神の到来に関して次のように書いている。

「神はどこか彼岸にあるのではなく、彼は来たるのであり、来たるべきものとして現在のなのである。神は総括的生命・義・真理の新しい世界を約束し、この約束によって常にこの世界を問いの中に召すのである。それは世界が希望する者にとって無であるからではなく、彼にとってこの世界は、なお未だ展望の中に置かれたところのものではないからである。」(モルトマン, 1968, p.184)

神の到来が一般的な意味での未来に置かれているとすれば、それは時間軸のなかに位置づけられるような、予測可能な一つの出来事に過ぎないことになる。そうではなく、神の到来は終末論的な意味での「未来」を開くような特異な時間性をもたらすのであり、むしろ終末論的な「未来」こそが、神の約束が問題になるような「歴史性」そのものを可能にしている、というのでなければならない。モルトマンが次のように書いているのも、まさしくそのような意味においてに他ならない。

「終末のロゴスは、未だないものの約束であり、それゆえ歴史を造るのである。終末を告知し、その中で終末が告知される約束は、歴史の動力・動機・発条・苦悩なのである。」(モルトマン, 1968, p.185)

以上から理解されるように、キリスト教における希望の教説が示しているのは、希望というのが、一般的な意味での歴史とは違った意味での歴史へと人間を開く、という点である。別の言い方をすれば、希望によって人間は、水平的な時間性、つまり、過去から現在をつなぐ時間軸の延長線上にある時間性を越えた、特異な意味での時間性へと立たされるのである。希望によって開かれる未来、これは取りもなおさず「現在における未来」であるが、これは私たちが現に生きている水平的時間では到達できないもの、つまり、計画や予定のように、水平的時間性のなかで積み上げられ達成されるようなものとは根本的に異質なものであり、希望においてはこうした意味での未来が目指され、待望されているのである⁽³⁾。

ただし希望はまた、人々を不安にさせ、苦悩させるものでもある。希望は人々をして現実との不和のもとに立たせるからである。「キリスト教に望みをかける

者は、もはや与えられた現実と妥協できず、それに苦しみ対立し始める。神との平和は世との不和を意味する。なぜなら、約束された未来の刺は、すべて満たされざる現在の肉を耐え難くえぐるからである」(モルトマン, 1968, p.13)。したがって絶望は希望を前提としており、希望が絶望を下支えしてしまうこともあるのだ。「絶望もまた希望を前提とする。(…) 絶望の痛みは、希望があるのに、成就への道が示されないということにこそある」(モルトマン, 1968, p.15)。だとすれば結局のところ、希望は絶望によって否定され、凌駕されてしまうのだろうか。

希望と絶望というテーマに関して、キリスト教思想において神への信仰こそが希望の究極の拠り所であることを劇的な形で示したのはキルケゴールである。「死に至る病」としての「絶望」について詳細に論じるなかで、キルケゴールは人間を絶望から救い出してくれる唯一の希望として信仰を描き出している。すなわち、絶望のうちにあって人間は救済を求めるが、そのとき救済の基盤となるのは「可能性」である。「可能性が唯一の救済者なのである」(キルケゴール, 2010, p.74)。ただし絶望にあって人間はそのすべての可能性を奪われており、自らの力を頼みとすることはできない。それができるとすれば、それは「絶望」とは言えない。たとえば彼は「死に至る病」たる「絶望」について、「死という最後の希望さえも遂げられないほど希望がすべて失われているのである」(キルケゴール, 2010, p.32)と書いている。一切の可能性が失われている状況すなわち「絶望」にあって、究極の頼りとなるものとは何か、というとき、彼が持ち出すのは神にそなわる可能性である。彼はいう。「結局は、神にとっては一切が可能であるということのみが救いとなるのである。すなわち結局は信仰が問題なのである」(キルケゴール, 2010, p.74)。

ここで信仰が持ち出されているとしても、それは人間にとって、ただちに救いをもたらしてくれるというわけではない。信仰においては神による救済はまったく期待の範疇にはなく、自分が救われるかどうか人間にとってはいっさい知るよしのないことだからである。むしろ信仰は人間にとっておのれ自身を危険にさらすることであり、キルケゴールによれば、人間による計算においてそれは破滅以外の何ものでもない。にもかかわらず、彼はいう。「人間的にはそれが自己の

破滅であるということを理解した上で、しかもなお可能性を信ずるということ、それが信仰というものである」(キェルケゴール, 2010, p.76)。したがって「信仰の戦い」は「可能性のための狂気の戦い」(キェルケゴール, 2010, p.74)とも言い換えられることができるほどなのである。もはやいかなる望みも持てないような絶望的な状況において、それでもなお救いを求めて信じること、それはまったく常軌を逸した振る舞いでしかない。「信ずるというのは実に神を獲得するために、正気を失うことにほかならない」(キェルケゴール, 2010, p.73)。それは、絶望のさなかにあって見出される唯一の希望の灯である。

キェルケゴールは以上のように希望の究極の根拠を「信仰」すなわち「可能性を信じること」そのものに見出し、それはもはやいかなる救いを見出せないような絶望的な状況において「狂気」とさえ呼びうるほどに悲壮な試みであることを強調したのであった。

4 希望のアポリア的構造

その対象が実現するいっさいの見込みもないところで、にもかかわらずその実現の可能性を信じて希望を抱くということ。そしてその実現不可能性こそが、希望と救済をそれ自体として際立たせてもいるのだということ。希望と救済をめぐるキェルケゴールの議論に見出せるこうした構造をもっとも先鋭化させた形で示したのは、デリダの贈与論である。すなわちデリダは贈与の定義を限界にまで突き詰めていくことで、贈与が単なる交換にならないためにはそこにいかなる見返りも感謝もあってはならない、と論じた上で、贈与が成立するためにはそれがもはや贈与として認知されてはならず、したがって贈与の可能性の条件は贈与の不可能性の条件でもある、と主張するのである。

「究極的には、受け取る者は贈与を贈与として認めない、というのでなければならない。もし彼が贈与を贈与として認め、贈与が彼に対して贈与として現れ、プレゼントがプレゼントとして彼に現前するのならば、単にこのように認めるといふことだけで贈与を破棄するのに十分なのだ。」(Derrida, 1991, p.26)

なんらかの贈与がなされたとして、それが贈与として受け取られたならば、そこにはお返し義務が生じることになる。もし実際に何かを送り返したりしなくても、たとえばお礼を言ったり感謝したりするだけで、すでに交換のエコノミーが発生してしまっていることになり、それはもはや贈与ではなく交換になってしまうのである。したがってまた贈与する側も、それを贈与として意識したとたんに、物品なりお礼なり何らかのお返しを期待してしまうことになる。「究極的には、贈与としての贈与は、贈与して現れないようにしなければならない。これは、受け取る者にとっても、与える者にとってもそうなのだ」(Derrida, 1991, p.26)。

これは別の言い方をすれば、贈与はまさに、それが不可能であるということの内面的に含んでいるのである。デリダはこのことを、「贈与の可能性の諸条件は、同時に、贈与の不可能性の諸条件を示している」(Derrida, 1991, p.24)という言い回しで表現している⁽⁴⁾。

彼は『死を与える』のなかで、やはり「贈与の出来事」に関して贈与と秘密との結びつきに言及している。「贈与というものは、白日の下で贈与として認められてしまったら、つまり認知され、感謝されるべきものになってしまったら、すぐさま消え去ってしまう」(デリダ, 2004, p.65)。贈与は贈与として認知されてしまえば、もはや贈与たりえなくなってしまうのであり、あくまで秘密のうちに行われなければならないわけである⁽⁵⁾。

贈与の可能性の条件が、同時に、贈与の不可能性の条件ともなっているということ、こうした構造を「アポリア的」と形容することができるだろう。そして本論のテーマである希望についてもまた、同じアポリア的構造があると考えることができる。希望の対象の実現を何らかの確実性をもって予期することができるのであれば、それはもはや希望と呼ぶことはできない。したがってその実現の不可能性こそが、希望の対象の根本規定となっているのである。別の言い方をすれば、ある程度の確信をもって予見することができるような未来の事柄に対しては、それを「期待」することはできても、それを「希望」することは矛盾が生じる。むしろその未来の事柄の実現が不確実であればあるほど、それは「希望」の対象としてふさわしくなる、ということである。とはいえ、その実現がまったく不可

能であるということになってしまえば、そもそもそれは「希望」の対象たり得ないというのも事実であろう。つまり希望の対象は、まったく実現不可能というわけではないが、かといってその実現可能性を何らかの確実性をもって予見することはできない、というのでなければならぬのである。すなわち希望の可能性の条件が、希望の不可能性の条件ともなっているのだ。こうした事態を、「希望のアポリア的構造」と呼ぶことができるだろう。

希望の対象の実現の可能性については、ただ「それを信じる」という仕方ではか語るができない。このことについてイーグルトンは『希望とは何か』のなかで次のように書いている。「もっとも真正な希望というのは、すべてのものが、それが何であれ、たとえいかなる保証を奪われても、全般的崩壊から救出されうると信じつづけることなのである」(イーグルトン, 2022, p.191)。この『希望とは何か』の第四章は「希望なき時の希望」というタイトルがつけられているが、本論の趣旨からすれば、まさしくそのような「希望なき時の希望」こそが、希望の希望的性格をもっとも先鋭な仕方ですべて示してくれているのである。

希望がつねに時間を超越したテロスの構造を持つという点もまた、このことから理解することができる。すなわち、希望はつねに一般的な意味での未来、すなわち、いつか必ず到来するであろうような時間として時間軸に位置づけられるような一般的な未来とは異なり、むしろそうした時間軸を超越しているような、時間を無限に繰り延べされる先に置かれるというのもまた、こうした事情からである。希望の対象とは、実現しないからこそリアリティを持つパラダイスないし西方浄土のようなものであり、だからこそ、つねに「いつか果たされるべき約束」あるいは「到来すべきもの」として私たちに現れてくる、とさえ言えるのである。

5 不可能なことの実現への希望

希望がこうしたアポリア的構造を持つにもかかわらず、それでもなお、私たちが希望を抱き続けることができるのであれば、それはいったい何を頼りとしたことなのだろうか。

この点に関しては、リクールが「等価性の論理」に對置させている「満ちあふれの論理 (logique de la

surabondance) 」が大きな示唆を与えてくれるように思われる。すなわち彼は論文「有罪性、倫理、宗教 (Culpabilité, éthique et religion) 」(1969) のなかで、『ローマ信徒への手紙』においてパウロが語っている「なおいっそう」のうちに希望の特徴が際立った仕方ですべて示されているとしてそれを「満ちあふれの論理」と呼び、さらにこれを「希望の論理」とも言い換えているのである。(Ricœur, 1969, pp.426-427)

まず、パウロの「なおいっそう」とは何を指すのか、確認しておこう。『ローマへの信徒への手紙』第5章では、イエスにより恵みの賜物について以下のように記されている。(訳文は新共同訳による)

「この賜物は、罪を犯した一人によってもたらされたようなものではありません。裁きの場合、一つの罪でも有罪の判決が下されますが、恵みが働くときには、いかに多くの罪があっても、無罪の判決が下されるからです。一人の罪によって、その一人を通して死が支配するようになったとすれば、なおさら、神の恵みと義の賜物とを豊かに受けている人は、一人のイエス・キリストを通して生き、支配するようになるのです。」(『ローマへの信徒への手紙』第5章16-17節)

ここでは、神の恵みとイエス・キリストの恵みの豊かさが説かれている。この恵みはいかなる罪よりも大きく、すべての罪を赦してくれる。このことはさらに少し後のところで、「恵みの満ちあふれ」という仕方ですべて示されている。

「律法が入り込んで来たのは、罪が増し加わるためでありました。しかし、罪が増したところには、恵みはなおいっそう満ちあふれました。こうして、罪が死によって支配していたように、恵みも義によって支配しつつ、私たちの主イエス・キリストを通して永遠の命に導くのです。」(『ローマへの信徒への手紙』第5章20-21節。傍点による強調は引用者による)

この箇所では、罪が増したところでは恵みもまた「なおいっそう」満ちあふれることにより多くの罪びとが正しい者とされる、と述べられており、イエスの

復活の希望と、神の無限の赦しを表す箇所として解釈されている。リクールは別の論文「希望に従った自由 (Liberté selon l'espérance)」(1968)において、この「満ちあふれ」を「余剰と超過の論理」と呼び、「イエスの復活の希望」と結びつけた仕方で論じている (Ricœur, 1969, p.401)。イエスの復活すなわち終末は、キリスト教の教義において究極の希望であり、信仰の柱でもある。しかしそれはまた歴史のテロス(終わり=目的)そのものでもあり、いかなる意味においても、他の出来事と並ぶ「未来の一つの出来事」ではありえない。したがって、これを信じ、またそれを希望するということは、特定の出来事の実現を希望することとは質的に異なるような、「不可能なことの実現を希望する」という意味合いを帯びる。

むろん、こうした着想は宗教学の枠内のものであるが、本論のテーマである「希望とは何か」という問いに照らして考えるならば、「不可能なことの実現を希望する」という意味合いに、希望のアポリア的構造と同型のものを見出すことは十分に可能であろう。

リクールにおいて希望の持つこのアポリア的構造は、人間における倫理を考える上での基盤ともなっている。すなわちリクールが悪の問題を考えるとき、彼はこの「満ちあふれの論理」に言及するのが常であり、悪がなされているところに善が「満ちあふれる」というこの論理そのものが、人間に対して希望を根拠づけてくれるのだ、と考えるのである。

「われわれは、悪そのものが満ち溢れのエコノミーの部分を作しているのではないかと感じている。聖パウロをパラフレーズして、私はあえてこう言っておこう。悪が『溢れる (abonde)』ところで、希望は『いっそう満ち溢れる (surabonde)』のだ、と」(Ricœur, 1969, p.429)。

善が悪を超過することを信じ、またそれを希望するということは、人間にとって倫理の基盤をなす。リクールは別のところで、カントの『実践理性批判』に触れながら、「希望の必要性は認識論的なものではなく実践的で実存的なものである」と述べ、「この必要性は絶対知ではなく実践理性の必要性である」として、希望を人間の自由にかかわるものと規定している (Ricœur, 1970, p.214)。「満ちあふれの論理」が示して

いるように、希望は非合理的なものであり、現実のうちで様々な仕方で体験される悪にもかかわらず、人間は希望を抱き、悪から逃れようとする。ここに人間の実存的な自由が存する。「自由とは、満ちあふれというパラドクスの法則に従って生きる能力である」(Ricœur, 1970, p.207)。すなわち、希望とは人間の自由そのものに内在し、これを支えているものなのである。

人間がその実存において自由に生きるという能力が、その倫理的な意味合いにおいて、悪に対する善の「満ちあふれ」すなわち超過を信じ、またそれを希望することによって支えられているのだとすれば、それは「不可能なことの実現を希望する」という態度が私たちの倫理的実存において不可欠のものであることを意味する。ここにおいて、本論で明らかにした希望のアポリア的構造は、希望の制約や限界、あるいは欠点を意味するのではなく、むしろ積極的な意味を持つものとしてとらえ返すことが可能になる。すなわち、「不可能なことの実現を希望する」という態度を、悪を乗り越えて善を実現しようとする人間の倫理的な態度の基盤をなすものとして理解することができるのである。

6 おわりに

本論はここまで、「希望とは何か」という問いをめぐる考察を通して、ラフなスケッチではあるが、そのアポリア的構造を明らかにした。そろそろ本論を締めくくらなければならない。

いささか一般化した言い方をすれば、希望とは可能性に賭ける態度である。たとえわずかであれその対象が実現する可能性があるという思いがあるからこそ私たちは希望を抱く。このとき、未来の不確定性が希望の根拠になっている。私たちは未来のことが分からないからこそ、たとえわずかであれ実現可能性があるという希望を持つことができる。

他方で、未来が完全に不確定であれば、私たちは希望を語ることさえできなくなるはずである。したがって、たとえ主観的なものであれ、なぜそれを希望するのか、その根拠を説明できなければならない。この点に関して、先にも取り上げた『希望とは何か』のなかでイーグルトンは希望と楽観主義を区別しつつ次の

ように書いている。

「真正の希望は理由^{リズン}によって正当性を主張できないといけない。この点で希望は愛に似ている。神学論的にいえば希望は愛の特殊形態なのである。希望は、それを信憑性のあるものにする諸特徴を、状況のなかから選び取ることができなければいけない。さもなければ希望は直感めいたものになってしまう。」(イーグルトン, 2022, p.5)

すなわち、希望は、たとえ主観的なものであれ、その対象の実現の裏付けとなるような何らかの理由を示せるのでなければならない。またそうでないならば、希望の対象の実現を信じ続けることはできないだろう。他方で、本論で既に述べたように、「合理的な希望」という言い方は矛盾をはらんでおり、希望の正当性として持ち出される「理由^{リズン}」というのは、希望を「合理的な^{リズナブル}」ものにするということはない。この引用箇所で「この点で希望は愛に似ている」とも書かれていることからうかがわれるように、希望や愛について「理由^{リズン}」を持ち出すことはできても、それらが「合理的な^{リズナブル}」という性格を帯びることはない。にもかかわらず希望や愛において「理由^{リズン}」を語る事ができるし、しばしば実際に語られてもいるということ、ここに希望(そして愛)に備わる非常に特異な性格を見出すことができる。イーグルトンは先の引用箇所のすぐ後のところで、「陽気な気質というのはぐらつくことがないのに対し、希望はぐらつくようではなければならないのだ」(イーグルトン, 2022, p.5)とも書いているが、希望の正当性として持ち出される「理由^{リズン}」は、希望の対象の実現の確実性を保証するものではないのだ。そうではなく、本論が論じてきたように、希望の対象が実現する見込みが確実なものになればなるほど、それは希望的性格を失っていくことになるだろう。むしろ希望はその実現が不可能である場合においてこそ、その希望としての性格が際立つ。希望が成り立つためには、希望そのもののうちに、その対象の実現の不可能性が含まれているのでなければならないのである。本論が明らかにしてきた希望のアポリア的構造とはこのようなものである。だとすれば、希望とは、その実現の可能性を見込むことができないままに、「思いもよらない」という形でその実現を待ち望む、その

ような態度であると理解するのがふさわしいように思われてくる⁽⁶⁾。

さてここまできて、私たちは偶然性という主題に限りなく接近していることが分かる。希望を抱くということが、未来の本質的な不確定性、さらには世界の成り立ちそのものの偶然性に気づくことへとつながる道が開かれるように思われる。近年、メイヤスーはあらゆる存在者の偶然性のみが必然的である、という独自の存在論を提示した⁽⁷⁾。その議論が妥当性を持つのだとすれば、希望は私たちの主観的な態度であるというのにとどまらず、むしろ希望とは何かを追究することによって、世界の存在構造そのものにその源泉を持つような存在論的カテゴリーを理解することができるのだ、という立論さえ可能になるかもしれない。こうした方向性に関する議論の展開については、今後の課題としたい。

【文献】

- イーグルトン, テリー (2022) 『希望とは何か オプティミズム抜きで語る』、大橋洋一訳、岩波書店。
- 岩野卓司 (2019) 『贈与論 資本主義を突き抜けるための哲学』、青土社。
- カルヴァン (1986) 『キリスト教綱要』(初版 1536年)、久米あつみ訳、『宗教改革著作集9 カルヴァンとその周辺I』、教文館。
- キェルケゴール, セーレン (2010) 『死に至る病』、斎藤信治訳、岩波書店。
- ソルニット, レベッカ (2005) 『暗闇のなかの希望 非暴力からはじまる新しい時代』、井上利男訳、七つ森書館。
- 高橋哲哉 (2015) 『デリダ 脱構築と正義』、講談社。
- デリダ, ジャック (2004) 『死を与える』、廣瀬浩司/林好雄訳、筑摩書房。
- デリダ, ジャック (2007) 『マルクスの亡霊たち』、増田一夫訳、藤原書店。
- トマス・アキナス (1995) 『神学大全10』、森啓訳、創文社。
- ブルトマン, ルドルフ (1963) 『イエス』、川端純四郎/八木誠一訳、未来社。
- ボルノウ, オットー・フリードリヒ (1960) 『希望の哲学』、小島威彦訳、新紀元社。
- マルセル, ガブリエル (1968) 『マルセル著作集4 旅する人間』、山崎庸一郎ほか訳、春秋社。
- メイヤスー, カンタン (2016) 『有限性の後で 偶然性の必然性についての試論』、千葉雅也/大橋完太郎/星野太訳、人文書院。
- モルトマン, ユルゲン (1968) 『希望の神学 キリスト教的終末論の基礎づけと帰結の研究』、高尾利数訳、新教出版社。
- 山本芳久 (2014) 『トマス・アキナス 肯定の哲学』、慶應義塾大学出版会。

- Derrida, Jacques (1991) *Donner le temps I. La fausse monnaie*, Paris: Galilée.
- Ricœur, Paul (1969) *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul (1970) "Hope and the Structure of Philosophical Systems", in *Proceedings of the American Catholic Association*, pp. 55-69.

【注】

- (1)したがって希望には「いつ、どのようにそれが実現するか私たちは知らない／予想できない」という特徴があり、しばしばこれがその実現に向けてポジティブな行動を促す原動力にもなる。この点については、たとえばレベッカ・ソルニットが社会変革の運動という観点から希望について論じた小著のなかに、次のように記されている。「希望とはただ待ち望むことではない。希望は、世界の本質的な不可知性、そして現在との決別を抱きしめることであり、驚きなのだ。あるいは、もっと注意深く記録を調べれば、たぶん奇蹟は期待できても、それはわたしたちの期待どおりの時と場所で起こるわけではない。期待していいのはビックリさせられることであり、わたしたちは知らないということである。そして、このことが行動の足がかりになる。」(ソルニット, 2005, pp.208-209)
- (2)マルセルは論文「希望の現象学と形而上学にかんする草案 (Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance)」(1942)のなかで希望と楽観主義とを比較しつつ、真実の希望には「謙虚なもの (humble)、内気なもの (timide)、貞潔なもの (chaste)」があることを指摘し、希望は「問題」ではなく「神秘 (mystère)」として出現する、と述べている (マルセル, 1968, p. 45)。すなわち彼に従えば、希望は自己と切り離して対象化しその真偽を検証できるようなものではなく、おのれ自身の内にあって合理性を超えているような何かなのである。ただしマルセルはまた、希望はけっして「私」の内に閉じているものではなく、「交わり (communion)」の経験に参加することで「われわれ」にも通じているような「私」のみが持ちうるもの、とも指摘している。(以上、マルセル, 1968)
- マルセルの記述はいささか晦渋ではあるが、希望が個人のものでありつつ、単なる予期や願望とは異なる次元に触れており、したがってまた希望は客観的な批判を超えたところにあるという事態を指摘しているのだと理解することができるだろう。マルセルは別のところ (先の論文が収められている『旅する人間』の序文) で、「希望は、われわれの次元、あえて言うならアガペー (愛) の次元にしか存在しえず、個人的目的に気を奪われた孤独な「私」の次元には存在しない」(マルセル, 1968, p.11) とも書いているが、この箇所はまさしく以上のような希望の特徴を凝縮した文言であると解釈することができる。
- (3)キリスト教の教義において「現在における未来」という特異な時間性が本質的なものであることについては、たとえばブルトマンの『イエス』(1926)における次のような文言からもうかがわれる。「この遠くして、将来的な神が同時に、というよりはまさに遠くして将来的であるというそのことによって、また現在の神なのであるという、この逆説を把握することこそ問題なのである。」(ブルトマン, 1963, p.163)
- (4)念のために付言しておけば、贈与に関するデリダの議論の射程はこれに尽きるものではなく、むしろ「時間を与える」および「死

を与える」に関する議論が重要である。これらの概要に関しては、さしあたり岩野(2019)の第8章および第9章が参考になる。

- (5)「メシア的なもの」とは、デリダ(2007)のパラフレーズによれば「他者の到来、正義としての到来者の絶対的で先取り不可能な特性」(デリダ, 2007, p.74)である。「メシア」ではなく「メシア的なもの」と言われているのは「宗教よりも経験の構造を指示するという意味」(デリダ, 2007, p.344)においてであり、またこの「メシア的なもの」は、マルクスの遺産を「相統すること」に関する「抹消不可能な刻印」であり続ける、と言われている (デリダ, 2007, p.74) のだが、それは「来るべきもの」としての「正義としての出来事」に対する欲待——ただしそれは先取りの計算が不可能であるような到来者に対して開かれているようなそれ——にかかわるような、「期待の地平なき期待」(デリダ, 2007, p.345) であるとも言われており、こう言ってよければ、けっして現在となることのないような未来の時間性なのである。

デリダのいう「メシア的なもの」については、高橋(2015)が次のようにまとめており、非常に参考になる。「デリダは(…)メシア的なものを、特定の内容を欠いた、つまり到来する他者たるメシアの内容を欠いた、他者の到来の形式、『経験の普遍的構造』だと説明する。メシア的なものは、ユダヤ教やキリスト教やイスラム教など特定の内容(教義)をもつ宗教的メシアニズムとは一致しないし、ヘーゲル主義やマルクス主義的な特定のテロス(目的・終末)が規定された近代的メシアニズムとも一致しない。カント的「理念」や現象学的・解釈学的「地平」のような、具体的内実は無規定でも進行の規則が定められてしまふような目的論的形式とも一致しない。メシア的なものとは、到来する他者の「絶対的で予見不可能な特異性」の経験であり、まさに理念や地平に沿った規則的進行を中断させてやって来る他者の経験なのだから。」(高橋, 2015, pp.280-1) すなわちデリダのいう「メシア的なもの」は、未来において到来するような他者の「内容」ではなく、「来たるべき=未来 (à-venir)」という他者の到来の「形式」にとどまり続ける。つまり「メシア的なもの」は、こう言ってよければ、「けっして実現することない未来」に関して、何らかの内実を備えた未来の事象ではなく、未来の「けっして実現することがない」という規定性そのものである。

そして本論のテーマに引き寄せて言うならば、希望というのは「メシア的なもの」という言葉によって指し示されているこの「けっして実現することがない」という規定性を備えているのである。

- (6)本論では「希望」という概念に関して、日常的な意味での「希望」と、哲学や宗教学・キリスト教思想において語られる「希望」とを一続きのものとして論じてきた。この点に関しては、本論がこれまで論じてきたようなアポリアの構造が日常的な意味での「希望」についてどの程度当てはまるのか、むしろこれらの「希望」の間には無視できない本性上の差異や断層があるのではないかと、という問題が残っている。また「希望」という概念に関して、日本語の「希望」だけではなく、たとえば英語での「hope」、フランス語での「espoir」および「espérance」、ドイツ語での「Hoffnung」等々との間で、どのような意味上ないしニュアンス上の異同があるのか、という点もまた、じっくり考察すべき重要な問題である。これらについては本論で取り上げることができなかつたため、今後の課題としたい。また本論の執筆過程

で示唆に富む有益な指摘・コメントをくださった査読者の皆様にここで感謝しておきたい。

- (7)「ただ非理由のみが、無仮定的かつ絶対的であるとして思考可能なのだ(…)。したがって私たちは、あらゆるものの非必然性の絶対的必然性を証明することができると言えるのである。言い換えれば、間接的証明によって、あらゆるものの偶然性の絶対的必然性を打ち立てることができるのである」(メイヤサー, 2016, p.108)。あるいはさらに、「無ではなく何かが存在することは必然的である、なぜなら、

他のものでない何かが存在することは必然的に偶然的だからである」(メイヤサー, 2016, p.129)。念のために付言しておけば、ここで言われている「偶然性」とは単に「たまたまそうなる」という意味でのそれ、ないしは確率論的な意味でのそれではなく、「相関主義」を超えた「絶対的なもの」を見出そうとする目論見のもとで数学的な思考(カントールの無限集合論)に「存在論的」な射程を認めるというルートで導き出された、厳密かつ論理的な意味におけるそれである。この点に関しては、差し当たってはメイヤサー(2016)に収められた「訳者解説」を参照。

(令和5年1月25日受理)

On the aporetic structure of hope

KAWASAKI Soichi

Abstract

The purpose of this paper is to clarify the aporetic structure of hope.

Hope becomes an expectation when it is possible to perceive a certain degree of certainty about realization of its object. Thus, for hope to remain hope, it must be fundamentally uncertain. However, if there is no certainty at all about its realization, hope cannot be hope any more.

If hope is such a thing, then the closer the possibility of the realization of the object approaches impossibility, the more its character as hope will stand out. Such a structure is isomorphic to the aporetic structure that Derrida described for gift. If gift is recognized as gift, it becomes an exchange and ceases to be gift, just as if the realization of the object of hope becomes certain, it ceases to be hope and becomes expectation. In other words, hope has an aporetic structure in the sense that it contains within itself its impossibility of not being fulfilled.

Key words : Hope, Aporia, Faith, The messianic