

# 上原専祿「死者・生者」論における「主体性」発動の基盤と契機 —「他者」としての「死者」からの「切迫」と「有責性」—

片岡弘勝 奈良教育大学学校教育講座 (教育学)

## The Base and Moment for Generating “Subjectivity” in UEHARA Senroku’s “The Dead Person and the Living Person” Theory : Focussing the “Imminency” and “Responsibility” for “The Dead Person”

KATAOKA Hirokatsu

*(Department of School Education, Nara University of Education)*

### Abstract

The purpose of this article is to clarify the base and moment for generating “subjectivity” in UEHARA Senroku’s “The Dead Person and the living person” theory, by focussing the “imminency” and “responsibility” for “The Dead Person”. This study analyzed UEHARA’s works texts and clarified the following five points.

1. UEHARA proposed the idea of “subjectivity of the living person as media of The Dead Person”. This idea links to criticism to religion, that implies to find out the human abilities which have been preserved in the form of religion in history.

2. In the case of being imminent by message of “The Dead Person” who was killed unjustly, “the living person” is stimulated and roaded to must to check and direct own’s living styles and standpoints of valuing. According to this UEHARA’s theory context, “subjectivity of the living person” is founded by listening the wording of “The Dead Person” intently and correctly.

3. This study examined to compare UEHARA’s “subjectivity” theory with Emmanuel Lévinas’s “subjectivity” theory (discussed by UCHIDA Tatsuru). Then this study indicated the following two common factors and two different factors in both theories. One factor of the common factors is the idea that wording of “The Dead Person” directs “the living person”. The other factor is the strong intention for recognizing “something” (“etwas”) that is cannot be described by present academic methods, namely “extremely complex realities” and “the dynamics and chaos of human mind”.

4. One factor of the different factors is following point. Lévinas used wordings of “withdrawing one’s previous statements”. However UEHARA used wordings of “checking and bounding one’s previous statements relatively”. The other factor is following point. Lévinas supposed the “subjectivity” to responsibility for “The Dead Person” in relation to absolute “God”. However UEHARA supposed the “subjectivity” to responsibility for “The Dead Person” in relation to historical recognition to the oath of Shakyamuni and Nichiren in Buddhism thoughts.

5. On this discussion context, the moment of UEHARA’s “subjectivity” is “responsibility” for “The Dead Person” as absolute “The Other Being”. Further, the base of UEHARA’s “subjectivity” is the one’s recognition and standpoints for attaching importance to “reverence to human life” in severe situation that all persons are fronted the risk of being killed and becoming assistants of killers.

キーワード：主体性, 「死者」, 有責性, 上原専祿

Key Words : subjectivity, “The Dead Person”,  
responsibility, UEHARA Senroku

## 1. はじめに —問題設定と課題限定—

### 1.1. 問題設定—「主体性」の内実への問い—

社会教育は、〈政治〉や〈経済〉ではなく、〈宗教〉でもない。それは〈教育〉である以上、学習者の成長・発達を保障する見地が不可欠であり、この見地と連動して「主体性」の肯定的認定が前提されている。しかしながら、これまでの教育実践・理論研究では、この鍵概念であるはずの「主体性」の内実についての研究が十分に深められてきたわけではない。それは、日本社会教育史研究の最重要論点の一つである〈「自治民育」から「自治」へ〉という理念転換の内実を理論的に解明し切れていないという研究状況からも首肯されると考えられる。

「自治民育」（「学校中心自治民育」）は、20世紀初頭の地方改良運動下の報徳思想を用いた体制的思考操作作用である。「自治」は、1947年日本国憲法施行後の「地方自治制度」下における「民主的なむらづくり・まちづくり・自治体づくり」であり、その担い手形成と関連する。前者から後者への理念転換は、端的に言えば、思想善導操作・動員の客体形成発想から、自由・民主主義・基本的人権が保障された制度下における「主体的な」公民形成発想への転換というイメージで語られてきた<sup>(1)</sup>。

しかし、両者の本質的相違は、理論上は必ずしも明解に析出・整理されていないのではないと思われる。この問題は、1919～1924年の短期間、文部省普通学務局の乗杉嘉寿第四課長時代に登場した「社会教育」発想で初めて奨励された「自主性」「自発性」が「大正デモクラシー」の枠内に制限され体制的に醸成されざるをえなかった歴史的事情にも順接している。すなわち、「自治民育」や「大正デモクラシー」高揚期の社会教育における「自主性」「自発性」と、日本国憲法施行後の「自治」との概念上の異同が理論的には十分に整理されていないのである。

追記すれば、こうした戦後教育改革と深く関わる戦後啓蒙の理論的根拠となった社会科学を点検した場合でも、次記のような類似状況がある。戦後の自由・民主主義の普及（＝戦後啓蒙）の理論的支柱となった大塚久雄（西洋経済史）の「近代的人間類型」論（「内面的尊厳の倫理」のエートスに注目）のみならず、丸山眞男（政治思想史）の「近代的思惟」論（超国家主義イデオロギーおよび幕藩体制イデオロギーを相対化）が、実は戦時期動員体制下に形成された〈「自発性」「主体」の動員〉の発想から脱し得ないものであった（＝「戦時動員」と「戦後啓蒙」との連続面）、ととらえる研究<sup>(2)</sup>が公表され議論されるという研究動向も注目される。

以上に述べた問題の核心は、「主体性」の内実が問われていることにほかならない。これを本格的に問うことを避け続けた場合、教育実践の分析に際して、体制的な

思考操作作用（いわゆるマインド・コントロール）が作った「主体性」であるのか、それに対するいわば「免疫力」や「抵抗力」を有する「主体性」であるのか、を理論的に区別することが不可能になると考えられる。

### 1.2. 課題限定

本稿は、以上の問題意識に立ち、社会教育・学校教育における「主体性」に関して強い影響を与えた上原専祿（1899-1975年）の「主体性」論を採りあげ、その「主体性」発動の基盤と契機を解明する。その理由は、後述するように、前記した「主体性」の内実への問いに関わって上原が有力な理論枠組みを提起していたからである。上原による問題提起は、島田修一、藤岡貞彦の社会教育における学習論や小川利夫の社会教育権利構造論<sup>(3)</sup>等で引用・援用されるのみならず、「地域に根ざす教育」論に関しても問題発想の始源となり、影響を与えてきた。それは、具体的には、「課題化的認識」、「価値概念としての地域」、「地域—日本—世界の現実を串刺しにして把握する方法」や「国民形成の教育」等という数々の独創的な理論提起である。しかも、これらの理論提起の基底となった基本テーマは、〈「現代」認識のための、「生活現実の歴史化的認識」の主体性を形成、確立、鍛練する〉という語句で示される「主体性」である。上原は生涯にわたって「主体性」を追究し続けた。

しかし、1969年4月、「生命蔑視と医療過誤の犠牲」による妻・上原利子氏の「被殺」後は、「亡妻への回向」（「共存・共生・共闘」）と僧・日蓮認識を深める生活を選択し、「死者のメディアとしての生者の主体性」を提起した。この「死者のメディアとしての生者」論は、「宗教世界への移行」と受けとめられることが多く、今日に至っても学界では正当に位置づけられているとは考えられない。この受けとめ状況は教育研究界においても同様である。

上原の「死者のメディアとしての生者」論は、「生者」がその主観の中で、「死者」の無念を受けとめ対話することが「生者」の行動・思想を規定する、という関係性系の「主体性」論である。それは、「被殺」という著しく重大で痛切な事態内容を含むものであるため、「生者」側には相対的に強い内発的エネルギーが生み出される（a）。また、「回向」という仏教世界観から導かれた行為ではあるが、世俗社会を生きる「生者」の主観内面世界での対話であり、しかも対話内容が「被殺」やそれをもたらし許容する現実の諸問題（医療過誤のみならず、戦争、虐殺、公害等）への認識回路を開くものである（b）。aおよびbの点に照らせば、この独特の「主体性」の内実と構造を解明することによって、学習における内発的エネルギーの生起・継続条件（a）や深刻で切実な生活問題現実に立ち向かう課題化学習の生起・継続条件（b）

を分析する上での理論枠組みをつくることが可能になると考えられる。

以上の課題意識から、本稿は、上原の「死者のメディアとしての生者の主体性」発想の構造、なかでもその基盤と契機の分析を試みる。具体的な作業と論述展開としては、次に記すとおりである。まず、「死者のメディアとしての主体性」の基本テキストである上原『死者・生者一日蓮認識への発想と視点一』（初出1974年2月）の構図を整理した上で、収載稿である「誓願論一日蓮における『誓願』の意識一」に注目し「回向」という「死者と生者とのコミュニケーション」の「主体」の在りかとその由来を読み取る。次に、「裁く死者一裁かれる生者」という上原独特の関係性論の中で、「死者からの切迫」を契機として「主体性」が発動する、という発想論理を整理する。更に、分析思考の参照補助線としてヨーロッパ神教世界観を前提したレヴィナス思想に関して内田樹が読解した「主体性」論との比較照合を試み、両者の異同から示唆を得て、上原「主体性」の基盤と契機の分析を深めることとする。

なお、前記したような意味での上原「死者のメディアとしての生者」論に関する先行考察としては、筆者管見の限り、上原の前掲書『死者・生者』を「宗教批判の書」と洞察した福田定良の見解<sup>(4)</sup>が最も注目される。上原の文章の要点と文脈を整理しながら確認していくような上原「死者」論言説が多い中で、福田の書評は上原思想の内実そのものに立ち入って把握した稀有の例である。更には、率直に申し述べると、上原「死者・生者」論を理解する視点と方法を模索する難作業に試行錯誤していた筆者（片岡）にとって、福田の見解は上原思想の深部を理解する上で、眼が覚めるような鋭い指摘であった。『死者・生者』に込められた上原の強烈なメッセージを「宗教批判」として読み直すと、1940年の『史心抄』に始まり、戦後の世界史論、「民族の独立」論、「国民形成の教育」論や「国民文化」論、そして1969年5月以後の「死者・生者」論や日蓮認識論に至る上原思想を一貫する基底部を推察する上で有効な「一筋の光」を得ることができた、と考えられるからである。本稿は、福田の見解（2.2.で後述）から大きな示唆を得ながらも、その「宗教批判」の含意を「主体性形成と学習」論の観点から分析する作業となる。

なお、本稿は筆者の既発表稿と同様に、上原思想を構成する諸契機とその論点の相互連関をおさえた上で思想の基本的骨格・枠組みを明らかにする理論作業及び、このことを通して戦後日本の「学問の生活化」論の系譜から未発の積極的契機を探り出すための基礎作業の一環である。

以後の論述に際しては、筆者がこれまで蓄積してきた上原思想研究の成果を論点と文脈に応じて再掲すること

がある。その際には、当該別稿に示した論証は割愛するが、参照を可能にするため出典を明示する。

## 2. 『死者・生者』の構図と「誓願論」論の位置

### 2.1. 『死者・生者』の構図

「死者のメディアとしての主体性」という発想は、前掲した上原『死者・生者一日蓮認識への発想と視点一』の中で本格的に提起された。同書の目次構成は次のとおりである（括弧内に初出および発表年月も併記）。

- 
- 序
  - 一 過ぎ行かぬ時間（『未来』未来社、1970年1月号）
  - 二 死者が裁く
    - 1 わかれは悲しく（『仏教の思想12』角川書店の『月報』1969年9月号）
    - 2 生命の蔑視（『日本短波放送』1969年8月8日放送、『在家仏教』1970年2月号）
    - 3 常にここにあつて滅せず（『読売新聞』1970年2月22日）
    - 4 死者が裁く（『朝日新聞』1970年3月24日）
  - 三 誓願論一日蓮における「誓願」の意識一（第三回日蓮宗教化研究会議講演1970年10月7日、『未来』1972年1～4月号）
  - 四 日蓮身延入山考（『未来』1972年5～8月号）
  - 五 死者と日蓮
    - 1 南条兵衛七郎の死を受けて（『未来』1973年1～3月号）
    - 2 富木常忍の母の死を受けて（『未来』1973年7～9月号）
    - 3 阿仏房の死を受けて（書きおろし）
    - 六 死者と共に生きる一あとがきに代えて一（書きおろし）
- 

同書構成のモチーフについては、筆者（片岡）の別稿<sup>(5)</sup>で既述した。その骨格については変更する必要はないが、本稿の課題意識に即して補いながら記述し、同書の構図を整理することとする（次段落の記述のうち当該別稿で既述した内容とほぼ重なる箇所<sup>(6)</sup>に下線を引く）。

同書の基本モチーフは、「死者と生者との共存・共生・共闘」のあり方とその歴史的・社会的な必然的理念の検証である。上原がこの問題を本格的に問うことになった直接的契機は、妻・利子氏が「生命蔑視と医療過誤の犠牲」で死亡した出来事（1969年4月27日）である。上原はこれを「被殺」として受けとめ、その経過を詳細に記述し、二人の医師および一つの医療機関の実名を挙げて告発した。「六」にはその告発の文章が含まれている。また、「亡妻との共存・共生・共闘」を模索しながら、「死者との回向」に向けた心情を綴った文章が「一」および「二」に記載されている。ただし、こうした「社会悪とのたたかい」を志向せざるをえない生活感覚が「やがて歴史的・社会的な必然的理念にまで定着させられ、深化させられてゆくためには、思索と観察と行動による検証の積み重ねが必要とされた」という。このため、上原は「検証の手がかり」を「問題の新しさに応じた新し

い発想と視点における日蓮認識の諸作業のうちに見出そうとした。」と述べている。釈迦、日蓮の各々の「誓願」と結びつけて「死者との回向」のあり方を追究した文章が「三」であり、「回向」実践の可能性を求めて東京を「退出」した自らの行動の意味と根拠を模索する上で、日蓮の「誓願行」における「鎌倉退出」の意味と照らし合わせて身延入山を検討した文章が「四」である。さらに、「死者と生者のかかわり方」を模索するという問題意識に立って日蓮が行った三つの事例を考察した文章が「五」にほかならない。そこには、「死者のメディア」になり切り、「死者の言葉」を聴き取る方法（傾聴を超えた次元）への問いが秘められている。こうして、日蓮の思想と行動との対話から示唆を得て、「亡妻との共存・共生・共闘」の「相貌と課題についていささかの報告を試みる立場と方法を手に入れ」た上原が同書の最後に収載した文章が「六」である。

以上の内容を整理すれば同書構成の構図は次のように整理される。

- ①「妻の被殺」をめぐる生活感覚・問題直観の形成を語る、
- ②その生活感覚・問題直観が13世紀時点での日蓮認識への発想と視点を形づくる、  
——以上が「一」および「二」
- ③この発想と視点から、日蓮の信仰心と「誓願行」について「歴史的認識」を試みる、  
——「三」「四」
- ④「死者のメディア」になり切り、「死者の言葉」を聴き取る方法を模索する、  
——「五」
- ⑤以上の「歴史的認識」によって得られた立場と方法に基づき（「死者のメディア」として）、「亡妻との共存・共生・共闘の相貌と課題」を考察し、社会に向けて公表する。  
——「六」

## 2.2.『死者・生者』における「宗教批判」の見地

『死者・生者』の公刊によって、当時の言論界・学界では、上原の行動と思想が「宗教世界に移行した」と受けとめられることが少なくなかった。当時そのような反響がある中で、まったく逆の理解を示した人物が福田定良である。本稿では、福田定良の前掲書評の見解に注目する。その理由の一つは、前記したように、その内容が「宗教世界への移行」ではなく「宗教批判の書」として読まれるべきである、という独創的な見解であるからである。もう一つの理由は、生前の上原本人が「深い書評をしてくれていて、うれしかった。夜九時、[中略]福田氏に電話して、礼をいう。福田氏は一寸おどろいていた。」<sup>(6)</sup>と反応していたことから、上原の意図との重な

りがみられると考えられるからである。福田は、次のように述べた。

「[前略] このごろになって、やっと、知識人の仕事に宗教批判というものが欠けていることに気づいた。私が宗教について語る知識人にうさんくささを感じてきたのも、もしかすると、彼らが宗教批判といういちばん根本的な作業をおこなっていることを本能的に感じとったからかもしれない。[改行] むろん、宗教の非科学性を指摘する『宗教批判』なら、いくらでもある。だが、ここで宗教批判というのは、これまで宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめるということである。既成の宗教（教団）を認めるかどうかはそのあとの作業であって、認めないとすれば、その人間の能力を発揮することができるような新しい形を示さなければならない。その人間の能力が発揮されるものなら、宗教でなくてもさしつかえない。無神論とは、ほんらい、そういうものであって、単なる理論や教養ではないはずである」<sup>(7)</sup>

引用文では「これまで宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」が鍵となる。福田は、その能力は「いろいろな機会に発揮される」と述べ、具体的には次を例示している。

「信仰によって死をのりこえることができるという思想はまだほろびてはいないだろう [中略] 上原専祿氏の『死者・生者』（1800円、未来社）によれば、死者との人間関係を生活のなかでもちつづけてゆくのが宗教という形で保存されてきた人間の能力であるようにみえる。仏教徒の間で回向と呼ばれているものはその具体的なあらわれであり、死者と生者との『コミュニケーションの唯一の方法』である」<sup>(8)</sup>

以上の福田見解では、既成の教団における信仰とは異なる、世俗社会における個人的見地での内面形成に関わって独創的な知見が述べられている。ここで表現されている「宗教批判」は本稿がテーマとする「主体性」と本質的な連関がある。

さらに言えば、福田は、「『誓願論』には、[中略] 上原氏の宗教批判の骨格がうかがわれる」<sup>(9)</sup>と述べている。「誓願論」は、依頼を受けて、1970年10月7日日蓮宗宗務院（東京都大田区池上）で催された第三回日蓮宗教化研究会議の場で上原が行った講演（当日の題目は「誓願について」）が文章化され、上原本人によって修正されたものである。その主旨は、僧・日蓮の「誓願」に関する上原の理解と認識を述べることにおかれている。そして、釈迦牟尼如来の誓願を「歴史的世界において実現することを誓」った人物が日蓮であるとされ、日蓮の「誓

願」を1970年代のアクチュアルな歴史的現実（例示は公害問題）への課題意識と結びつけて理解する必要を説いている。さらに、当時の日蓮宗がこの必要性に対する認識が弱かったことを真正面から批判し、次のように述べていることも注目される。

「政治主義への逸脱を警戒する、という名分のもとに、実は惰眠をむさぼっている宗教が、今の日本にはあまりにも多いのではないのでしょうか。今日の日蓮宗もそういう存在ではありませんか」「今日の、少なくとも日蓮宗というもの——必ずしも日蓮聖人の個々の信仰者ではありません——は、『開目抄』に記されている日蓮聖人の誓願を、たとえ完全に無視してはられないにしても、棚上げしてられるんじゃないか、と私は思うんです。」「『開目抄』の三大誓願について、今日の日蓮宗は、はなはだ怠慢である、と私は申し上げたいのがあります。」<sup>(10)</sup>

注目される点は、上原が既存の宗教団体とは一線を画して日蓮認識を追究し、前記した深い次元からの宗教批判を試みていたこと、さらにはこの「宗教批判」が「誓願」と深く関わっているということである。ここでは、福田の書評見解に示唆を受けながら、福田が表現する「宗教批判」の含意を確かめながら、同書における「誓願論」の位置（＝福田が述べる「骨格」の含意）、換言すれば「宗教批判」と「誓願」との関係性を考察することとする。

### 2.3. 『死者・生者』における「誓願論」の位置

上原は、妻の死を「生命の蔑視による被殺」ととらえ、「茫然自失し」「回向の道が与えられていることを想起して、一道の光明を見る思いがした」が、「故霊のために、決められた作法で忌日の法要を行い、慣例に従って供養する」といった「回向」を「マンネリ化したかたち」と批判し、「仏教における回向の意味は何か問題であり、更にはその問題にかかわって、誓願とは何かという問題が深ぶかと問題になってくるはずだ、ということに思いついたのであります。」<sup>(11)</sup>と述べた。そして、「回向とは何か、回向の主体と対象は何であり、回向の方法は何で、回向の内容はどういうものであるべきであろうか、という回向の問題が誓願の底に横たわっている」<sup>(12)</sup>と考えた。

「回向」と「誓願」との具体的な関係については、次のように説明された。

曹洞宗や臨済宗における「四弘誓の願文」（要点は「苦・集・滅・道」の問題次元ごとの誓願）や日蓮宗の「発願の四誓」（要点は「度・断・知・成」というものの誓願）は、すべて菩薩そのものの誓願として、あるいは菩

薩行をしている修行者が主体となってなされる「誓願」として考えられている、と上原はとらえ、後者の日蓮宗の「四誓」観は、日蓮自身の考え方（「四弘誓願」観）を矮小化していると批判した。その理由は、上原によれば、日蓮における「四弘誓願」はその主体として教主釈尊（釈迦牟尼如来）自身を挙げているからである。また、『法華経』における「誓願」の主体は、第一に教主釈尊（釈迦牟尼如来）、第二に諸菩薩、第三に二乗（声聞・縁覚）の三種類に分けて説かれているが、諸菩薩や二乗（声聞・縁覚）の「誓願」を成り立たせ、意味あるものとさせ、総括しているものは、根元的な釈迦牟尼如来の「誓願」であるととらえたからである<sup>(13)</sup>。

その釈迦牟尼如来の「誓願」とは、次のものである。

「舍利弗よ当に知るべし、我れ本と誓願を立てて、一切の衆をして我が如く等しくして異なること無からしめんと欲しき。我が昔の所願の如きは、今はすでに満足しぬ、一切衆生を化して皆仏道に入らしむ。」（『法華経』方便品第二の偈頌<sup>げじゆ</sup>。その意味は、「一切衆生をして釈迦牟尼如来と全く等同の存在にならしめないでおかない」であり、上原はこの釈迦牟尼如来の「誓願」が『法華経』の全体を貫いているととらえた。上原は、他方で浄土三部経の『無量寿経』は法蔵菩薩の「誓願」を中心として展開されているととらえた。）<sup>(14)</sup>。

日蓮の『開目抄』の三大誓願とは、次の一段である。

「詮するところは天もすて給へ、諸難にもあえ、身命を期とせん。身子が六十劫の菩薩の行を退せし、乞眼の婆羅門の責を堪へざるゆへ。久遠大通の者の三五の塵をふる、悪知識に値ふゆへなり。善に付け悪につけ法華経をすつる、地獄の業なるべし。本と願を立つ。日本国の位をゆづらむ、法華経をすて、観經等について後生をご（期）せよ。父母の頸を刎ねん、念仏申さずわ。なんどの種々の大難出来すとも、智者に我義やぶられずば用いじとなり。其外の大難、風の前の塵なるべし。我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず」[ルビは原文]<sup>(15)</sup>

両者の「誓願」の関係について上原は、日蓮の「誓願」は、『法華経』で説かれたこの釈迦牟尼如来の「誓願」が「歴史化されたかたちで展開されたものだ」<sup>(16)</sup>と「推察」した。換言すれば、「釈迦牟尼如来の『誓願』を13世紀当時の歴史的現実の場において具体的に成就させていくメディア（『仏の御使』）」としての自覚を持った日蓮は、『法華経』の文言をそのまま機械的に伝えていく意味ではなく、釈迦の「誓願」が込められた『法華経』の「弘通は、歴史化され、血肉化された形態をとり

つつ、まさしく歴史的世界において永遠に実現されていかなければならない」という信念（『法華経弘通観』）を持った、と上原は解釈した<sup>(17)</sup>。

また、『開目抄』で語られた日蓮の「誓願」の段のうち、「我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ」という宣言は、当時の「歴史的問題状況における自らの歴史的職分」を宣誓したものであり<sup>(18)</sup>、換言すれば『立正安国論』における『立正安国』の誓願を踏まえて、それを主体化したもの<sup>(19)</sup>となる。

釈迦と日蓮の各々の「誓願」を以上のようにとらえる上原は、これらの「誓願」認識と密着して、独立、平和、自由と平等、安穏な生活の確保等をめぐる厳しい1960・70年代の日本社会の問題状況に対する危機意識を強く持っていた。上原はこの点について、次のように述べた。

「そのような歴史的・社会的問題を自分の問題として意識すればするほど、日蓮聖人の誓願というものが、切実でしかも慈悲にあふれた、そういう願行として意識されてくるにちがひありません<sup>(20)</sup>。

この発言には、一方では、それまで世俗社会の中で提起してきた「課題化的認識」や「生活現実の歴史的認識」の発想とも重なり、他方では日蓮信仰心とも読めるような信条が看取される。しかし、丁寧な理解に努めると、後者よりも前者すなわち「宗教批判」の見地を確かめることができる。その理由は、次に整理する①～⑤である（括弧内は、当該の根拠となる言説）。

- ①『死者・生者』の第一モチーフは、亡妻への「回向」を行うにあたって、「回向とは何か（その主体、対象、方法、内容）」を問うことであった。そもそも、釈迦と日蓮の「誓願」が上原に「回向」の志を起こさせた（『法華経』の「神力品」の最後の四句『於我滅度後、応受持斯経、是人於仏道、決定無有疑』を、『仏ノ廻向ノ文ト習フ也』と述べられた『御義口伝』のあの一節が再び想い起こされます。この方がたの回向がなければ、私も亡妻も回向の志を起こすことさえできまいと考えられます<sup>(21)</sup>）
- ②亡妻の死（「被殺」）の原因は、当時の日本社会の歴史的・社会的問題状況の中に求められる（診察した医師たちの医療過誤あるいは「生命蔑視の心情」のみならず、病弱な妻に負担をかけ、健康を害する要因をつくったと思われる上原自らと親類縁者の責任を追究すると同時に、「それらの一人びとりが糾弾されねばなりません」が、医師の無責任と無礼を許容し、親類縁者や知人朋輩の勝手な振舞いを結局は容認している社会のあり方そのものも批判されねばならないのは、いうまでもありません。要は、政治がくさり、社会がいびつになり切っているまさにそのことが、妻の死を招きよせ

た、という一面もあるのです。一人びとりの人間と全体としての社会、この両面にわたって妻の死因というものを感じとり、そのような死因が拡大再生産されつつある事態のうちに、まさしく今日の日本社会の歴史的・社会的問題状況を看取せざるをえない<sup>(22)</sup>）

- ③1960・70年代の上原の問題意識と13世紀の日蓮の問題意識（「誓願」）とが重なる（「生命の尊貴」、「民族の独立」と「立正安国」<sup>(23)</sup>）。
- ④その上で、「回向」の本来的なあり方を模索すると、「回向」の主体は「生者」である上原ではなく亡妻である（「いちおう回向の主は私のようにでありながら、回向のこころを起こさせるものはまさしく亡妻なのですから、回向のほんとうの主は私ではなくて、むしろ亡妻です<sup>(24)</sup>）。その「回向」において「死者」から発信される（と「生者」の主観の中で切迫される）メッセージは、原因追究・責任追及とそれによる同様の「被殺」再来の阻止に向けた「生者との共闘」である。それは、②③を志向し、日蓮の「誓願」と重なる。
- ⑤このような意識構造が成り立つとすれば、「窮極の回向主」は釈迦と日蓮という理解に到達する（「しかし亡妻がギリギリの回向主かというところではなく、皆成仏道の誓願を立てられた釈迦牟尼如来、その誓願を歴史的世界において実現することを誓われた日蓮聖人、この方がたこそが実は窮極の回向主という他はありません<sup>(25)</sup>）。

①～⑤を貫く上原の信条は、次のとおりである。亡妻の成仏を願い「回向」を正しく行うためには、「回向」の主体はまずは亡妻でなければならない、としか考えられない。しかし、その「死者」が願い発信するメッセージは「被殺」の原因追究とその責任追及であり、その課題を「歴史化」して追究しようとする、13世紀日蓮の「誓願行」と「回向行」との対話を行わざるをえない。その理由は、「被殺」の要因と問題構造（問題の厳しさ・深さを含む）を客観的に把握する必然性から要請されるからである。その日蓮の「誓願行」と「回向行」の由来は釈迦の「誓願」に遡る。上原の立場からみれば、釈迦と日蓮の「誓願」への「感恩の証<sup>あかし</sup>として<sup>(26)</sup>」、「生命蔑視」感覚が浸透している現代社会の問題状況に対する、「亡妻との共闘」を志向することにならざるをえない。（信条の上ではもう触れることさえげらわしい今日の日本の歴史的社会的問題状況にたいして、やはり私なりに戦いをいどみつげないわけにはまいりません。それより他には、私の生きる道は残されていない、と思います。」<sup>(27)</sup>）

## 2.4. 「生活現実の歴史化的認識」と「宗教批判」

### 一「非歴史的思惟」と「歴史的思惟」一

2.2. および2.3. で既述したことから、「回向」によってもたらされる「死者との共存・共生・共闘」を実感するという感覚は、釈迦の慈悲深い「誓願」によってもたらされるという「感恩」に包まれている、ということができる。ただし、それは宗教行為としての信仰と同一のものの理解してしまっただけでは上原思想の本質を見誤る危険がある、と考えられる。この点について下記する。

上原は、前掲『死者・生者』の論述で信仰心を語っているわけではない。むしろ、「生命蔑視と医療過誤」による妻の「被殺」経過を事実の積み重ねを通して特定する局面や、日蓮の真蹟の否かを含む文献史料批判の作業を含んで日蓮言説に関する事実認定を通じた日蓮理解を試みている。その作業には、戦前に取り組んだドイツ中世史研究における峻厳な実証精神を看取することができる。こうした上原の学術手法による真理・真実探究の志向性がある場合、前記した釈迦の「誓願」に対する「感恩」実感心情や、それに由来する「死者との共存・共生・共闘」の実感心情は、信仰心と重なる側面をもちながらも、福田が「宗教批判」の含意として表現した「宗教という形で保存されてきた人間の能力」がもたらすものであるということができるのではないかと考えられる。上原は世俗社会における学術手法のアプローチによって、こうした心情を「つきとめ」ようと試みたのである。

福田が指摘した<「宗教批判」＝「宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめるということ」>における「つきとめる」という含意は、上原思想の場合、「非歴史的思惟（方法）」によって得られる認識内容（＝釈迦の「誓願」や「法華経」世界観）を、学術手法の一つとしての「歴史的思惟（方法）」によって特定することを意味するのだと考えられる。この場合は、13世紀の歴史的存在である日蓮の行動（「誓願行」）との対話

（＝日蓮への「回向」と呼称しながら学術手法を採用）を試みている。そして、その対話から得られる情報を参照して、「亡妻との回向」の中で「死者」の言葉を聴き取る作業を行ったのである。

この作業の焦点をさらに深めていくと、「死者」の想念との対話とは、「生者」の意思や思惑（それが善意であったとしても）に照らして「死者」の想念を推し量ることではない。ましてや、「生者」の信念を正当化するために「生者」本意の立場で「死者」の言葉を利用することでは決してない。「回向の主体は死者である」および「死者が裁く」の真意は、自らの主観の中で、「死者の言葉」を正しく確かめ、聴き取ることに徹することにほかならない。その行動が正しく徹底されるためには、真理・真実を究明する学術手法を駆使することが不可欠であるが、それが十分条件になるわけではない。理不尽

な形で「死者」をつくり出す現実社会（「生者の世界」）の言葉では「死者の言葉」を正しく聴き取ることができないからである。このため、釈迦の「誓願」に由来する「回向」という「仏教という形で保存されてきた能力」を得ることが必要になる。「亡妻の被殺」の原因追究と責任追及は、告発された医師三者にとどまらず、深い次元では「生命の蔑視」風潮とシステムを生み出す、現実の「歴史と社会」に求められるという仮説があるため、世界史が初めて一体化して動き出す13世紀に「民族の独立」「生命の尊貴」等という諸課題を「誓願」とした「日蓮とその時代」にまで遡らざるをえなかったのである。上原はこうした意味と文脈で、「生活現実の歴史化的認識」を試みた。上原思想では「死者のメディアとして」「歴史化的認識」を徹底化させることが「宗教批判」であるか否かを決定する上で鍵となる。

しかし、このような緊張感をもってしても、「死者の言葉」を正しく聴き取ったかどうかの確証は得られず、謎のまま不断に問い続けざるをえなくなる。この点は、3. で後述する「謎の追尋」と重なる。上原思想における「謎」を追尋する見地では、「宗教批判」の彼方（延長線上）には「歴史化」「相対化」されえないものの存在（「絶対境」）を捨象するわけではないことも前提されている。<sup>(28)</sup> このことも留意されなくてはならない。

## 3. 「死者」からの「切迫」と「有責性」

### 一「主体性」（“subjectivity”）発動の構造一

#### 3.1. 内田樹『他者と死者』論からの示唆

##### 一「有責性＝応答可能性」一

次に、上原の「死者のメディアとしての主体性」の構造を一層深く分析するため、思考の参照補助線として内田樹『他者と死者—ラカンによるレヴィナス—』（文藝春秋・文春文庫・2011年、単行本初出は2004年）における「他者と死者」論を参照し、上原思想との異同を検討することにする。その理由は、後述するとおり、上原「死者・生者」論との共通要素が多く、相違要素を含めて多くの示唆を得ることができるからである。

内田が述べるように、同書は「ラカンの精神分析的知見を関与させてレヴィナス思想を読解する試み」<sup>(29)</sup>である。同書によれば、両人物の思想は「かなりきわだった親近性が認められる」という。同書の議論展開中には、フッサール、ハイデッガー、カミュや村上春樹の論述も引用・援用されている。しかし、基本的には、両者ともにきわめて難解なレヴィナスとラカンの「テキスト」言説について、「共通の分かりにくさ」に潜む共通の発想論理を読解している。

内田によって析出され読者に繰り返し語られるメッセージは、同書（すなわちレヴィナス思想とは）は、「謎」

への問い(真理)を追尋する「欲望のコミュニケーション」および、その基盤である「倫理的主体の基礎づけ」を、「他者」に対する「絶対的な遅れ」との関係性の中で追究したものである、ということである。その際、「絶対的他者としての死者からの切迫」から発生する「有責性=応答可能性」を契機として「主体性」が起動するという意識構造を論じている。しかも、「師としての他者との出会い」、「弟子が師から学ぶ作法」や「テキストから無限の意味をくみ出す」等、創造的な知の生成につながる学習・教育論としての側面を持っていることも上原思想との対比上で注目される。

同書は、「問いの差し戻し」「二重化された謎」「欲望」「象徴界」「死の儀礼」「神の根源的未知性を毀損することなしに、合法的に神について語る」「存在論の用語の回避」「前言撤回の語法」「痕跡の語法」「死者をして死なしめるような語法」といった多岐のキーワードや論点にわたって、レヴィナス・テキストの「難解さ」の奥に秘められたメッセージを縦横に語っている。しかし、ここでは当面する本稿のテーマである「主体性」構造に関する課題意識に引きつけて、内田が読解したレヴィナス主体性論に焦点をあてることにする。

さきほど同書のメッセージに関わって、「死者からの切迫」から発生する「有責性=応答可能性」を契機とした「主体性」の起動について言及した。この「主体性」構造に関して、次の二つの記述がとくに注目される。

第一は、次に挙げるレヴィナスのテキストからの引用である。

「主体性とは、『同一者—の—のうちなる—他なるもの』のことである。そのあり方は、なごやかに、たがいに共感しつつ対話しているときの対話者たちの現前のあり方とは違っている。主体性という『同一者—の—のうちなる—他なるもの』は、『他なるもの』によって不安にさせられている『同一者』の不安のことである。(…)主体性として結ばれた結節は『他なるもの』への『同一者』の服従を意味する。(…)この服従は『同一者』の『他なるもの』に対する有責性=応答可能性 (responsabilité) として、あらゆる問いかけに先んじての『他なるもの』の接近に対する応答として、記述されることになるだろう。(AQE,p32)」[引用中の「(…)」およびフランス語単語は原文のまま]<sup>(30)</sup>

第二は、次に挙げる、同引用に関する内田の記述である。

「まず主体があり、それが他者を志向する、というこれまでの自我中心主義の因習的な図式をレヴィナスは転倒する。まず他者の接近があり、他者の接近にほとんど

『遅れて』、それに『応答するもの』として主体性は到成するのである。レヴィナスの有責性=応答可能性という鍵語を理解するためには、主体の他者に対するこの『絶対的な遅れ』を勘定に入れておかなければならない。主体は他者に遅れて出来る。[改行]ただし、この『遅れ』ということを経験的の意味で解釈することは自制しなければならない。主体と他者はある意味では同時に出来る。だが、それにもかかわらず、主体はこの『同時性』をあえて『遅れ』として解釈する。この『非対称性の導入』によって主体の主体性は基礎づけられるのである。』[傍点は原文]<sup>(31)</sup>

二つの引用にみられる「主体性」の定義「同一者—のうちなる—他なるもの」についてはまずは、主観内部の構造の話であることが確認される。その上で、「主体性」が「他者」に対する「遅れ」(=有責性)を契機にして「出来る」というイメージは、既存の自我中心的、自己回帰的あるいは自己参照的な「主体性」観とは全く逆の発想に立つ。この「転倒」は、1969年以後の上原思想の転換と酷似している。ただし、酷似してはいるが同一ではない。レヴィナス思想のキーワードは、唯一絶対の創造(超越)神観念に由来する「絶対的他者からの切迫」を契機とした「有責性」である。それでは、上原思想の場合は何か。こうした「主体性」発動の契機を探るため、もう少し内田のレヴィナス思想理解と上原思想とを照合させながら考察を続けることにする。

### 3.2. 上原『死者・生者』論との共通要素

この「主体性」規定と連動しながら、下記する内田のレヴィナス理解(AおよびB)にも上原思想との共通要素がみられる。

#### A <「死者」のことば(語法)こそが「生者」を規定する>

まず、この標題Aに関する内田言説(レヴィナス理解)の五件を列挙する。

・「死者は『存在』しない。この『存在しないもの』が生者を繫縛し、生者のふるまい方を規定する。この『存在しないもの』については、これを生者の世界の語法によっては語ることはできない。』[下線は引用者]<sup>(32)</sup>

・「レヴィナスたち『ホロコーストの生き残り』が生き残ったことをそれでも自分に向けて合理化することばがあるとすれば、それは『私たちは自分たちの責務に加えて、あなたたちの責務をもあわせて引き受け、それによってあなたたちが死んだことによってこの世界にもたらされた欠如を最小化するつもりである』という決意を述べることの他にない。[改行]生き残ったことに意味



を与えるとすれば、それは生き残った者は、より多くの責務を果たし、より多くの受苦に耐えるために、つまり特権のゆえではなく、より多くの義務を引き受けるために選ばれたのだ、という自己規定をみずから引き受けることの他に道がない。」[下線は引用者]<sup>(33)</sup>

・「死者たちのことばは『永遠に残響する叫び声』であり、それを記録したり分類したりカタログ化したりすることは私たちには許されない。生き延びた者に許されていることは、その叫び声の中に『思考』を聴き取り、それを『あの時代を生き残った私たち一人一人がそこをめまいのするような既視感を覚える種類のフィクション』として語り継ぐことだけなのである。[改行] それ以外の『証言』の仕方は、ラカンが言ったとおり、『死者が許さない』。だから、生者たちは『召喚する者』ではなく、『召喚される者』として自らを位置づけることになる。死者たちを生者の法廷に呼び出して、その証言を語らせるのではなく、生者たちが『死者たちの陪席する法廷』に召喚されて、そこで自らの有責性について弁疏することが求められるのである。」[ルビは原文、下線は引用者]<sup>(34)</sup>

・「私は『他者のために／他者に代わって』(pour Autrui) 証言する。私は他者の『身代わり』として証言するその仕事を他の誰にも譲渡することができない。他の誰一人私の代わりになることができない、という仕方での自己同一性は基礎づけられる。しかし、この自己同一性は『私は私である』という自己回帰的・自己参照的な自己同一性ではなく、『ここにはもういない<彼>の、誰によっても代替され得ない<身代わり>であること』によって担保される自己同一性である。[中略・改行] 私たちの自己同一性、私たちがかえがえのなさ、だから私の中に実定的に備わっている資質や条件によってではなく、『私がその身代わりを務めているところの存在しないもの』によって担保されている。[改行] このようなレヴィナスの証人＝主体論は存在論的に解釈しようとしてはならない。」[下線は引用者]<sup>(35)</sup>

・「レヴィナスは『死者を弔う』ことに第二次世界大戦からあとの思想的営為を捧げた。『弔う』とは、言い換えれば『死者をして死なしめる』ことである。[改行] 『死者をして死なしめる』ために生者がなさねばならぬことは、死者たちを決して『存在論の語法』において語らないという法外な禁欲である。というのは、死者たちは存在論の語法で語られる限り、『ここ』にいないがゆえに、いくらでも『ここで』利用可能なものになるからである」[下線は引用者]<sup>(36)</sup>

引用文の下線を引いた箇所では、「死者の責務をあわせて引き受ける」「より多くの責務を果たし、より多くの受苦に耐えるために選ばれたのだ、という自己規定を

みずから引き受ける」「『永遠に残響する叫び声』の中に『思考』を聴き取る」「死者が生者を召喚する」「『他者のために／他者に代わって』証言する」というキーワードを確認することができる。内田の文脈を追えば、これらキーワードが表現する「死者による生者の規定」行為が、「死者の語法」に不可欠であり、「死者の語法」によって「死者を弔う」＝「死者をして死なしめる」ことが可能になるという。

こうした「死者が生者を規定する」発想と共通する要素は、2.3.で既述した注(24)のみならず、次に列挙する上原発言にもみられる。

・「亡妻に回向していると思ったのは、独り合点なのであって、実は、亡妻に回向される身に私はなっているのかも知れないのである。」[下線は引用者]<sup>(37)</sup>

・「正統的で古典的な信仰が行われているところでは、キリスト教、回教、仏教のいずれの場合にも、死者を対象とした審判の観念が、『近代化』の風潮にもかかわらず、今日においても生きつづけているのではあるまいか。しかし、近ごろ妻を失い、妻を死者としてもつにいたった私の生活経験に即していうと、審判の対象などではぜったいにありえず、逆に審判の主体として永存する、そのような死者もある、と考えざるをえないのである。亡妻をほめるわけでもなんでもないが、生まれつきの善意で貫かれた——と私の信じている——妻の生涯を審判しうる権威などはどこにも存在しえない、と同時に、医者というものの無能と無責任を痛嘆し、糾弾しつつ死んでいった妻は、そのときから医者を露頭とした社会悪の審判の座についた、と私は考えざるをえないのだ。そして、そのような亡妻との共存と共闘というものこそが、私に残された唯一のあり方だ、と思い定めるにいたっているのである。[改行] しかし、私が共闘せざるをえないのは、はたして亡妻だけだろうか。共闘者としての亡妻という実感に立つと、今まで観念的にしか問題にしてこなかった虐殺の犠牲者たちが、全く新しい問題構造において私の目前にいきいきと立ち現れてくる。アウシュヴィッツで、アルジェリアで、ソソミで虐殺された人たち、その前に日本人が東京で虐殺した朝鮮人、南京で虐殺した中国人、またアメリカ人が東京大空襲で、広島・長崎の原爆で虐殺した日本人、それらはことごとく審判者の席についているのではないのか。そのような死者たちとの、幾層にもいくんだ構造における共闘なしには、執拗で頑強なこの世の政治・社会悪の超克は多分不可能であるだろう。いずれにしても、死者にたいする真実の回向は、生者が審判者たる死者のメディアになって、審判の実をあげてゆくことのうちに存するのではあるまいか。」[下線は引用者]<sup>(38)</sup>

・「そういう死者の裁きというもの、その裁きの意志

というものを、こちらが深く身に付けて、心に銘じて働いていく。[改行]つまりその意味では、何か生きている人間の思いのなかに、その死者というものの心を生かし続けるというふうにふつう言われますけれども、そんなに考えているのは、<sup>ひと</sup>虐殺された人間というもののそういう思いを、他人ごととして考えるからそういうことを言うんです。実際に自分自身は何の罪もないのに、あるいはほかに悪いことをしたかもしれないけれども、そういうことにかかわっては、全然罪も何もないのに虐殺されたという状態に遇わされている、<sup>ひと</sup>遇った人間の気持ち、状態を考えてみると、その人の心を生き残っている人間が心として受けとめていく、なんていうのが他人ごとの話なんであって、実は裁きの主体は死者なんです。その死者の裁きの心というものを、実現するための手段に私たちがなっていく。そういうことでないと、いま言ったような、あらためて、再び原子爆弾というようなものの投下をさせないとか、あらためてまた、アウシュヴィッツの虐殺のようなことを犯させないとかいうようなことは、できないんじゃないか。つまり、虐殺へと人間をかり立てていった、そういう悪の深さというものを思えば思うほど、それはたんに生き残っている人間が、死んだ人間の心を心とするぐらいな、そういう浅いところでは、虐殺によって利益を見た、虐殺によって喜んだ人たちは、やはり冷笑を続けていくのではなからうか、とこう思うのであります。[ルビは原文、下線は引用者]<sup>(39)</sup>

・「昨年の四月、一年ほど前に私の家内が亡くなりました。その死んだのを、これは私は一種の運命だとは思わないんです。寿命だとは考えない。やがて死ぬものであるには違いないけれども、それは医者<sup>ひと</sup>の怠慢、無責任、無知ということ。また、いろいろ他人さまにたいしても家内は一生懸命尽くした人間ですけれども、尽くしたと私は思う人間ですけれども、それが必ずしも報いられないでいろいろ苦勞をした。また、こういう私自身も家内に無理をずいぶん言った。家内が死ぬ場合では、やはりある種の信仰を持って、いわば大往生を遂げたとは思わなくて、その最期には医者<sup>ひと</sup>の無責任は容赦できんという、はっきりした言葉を残して死んでいる。[改行]そこではしなくも裁く死者という実感、いままで考えたことのない、考えれば当然のことですけれども、考えたことのない実感が私のなかに生まれてきた。その実感を頼りにして問題を考え直してみますと、日本仏教の今日的あり方という問題を含めて、問題解決のプラスの方向にも、マイナスの方向にも働いていくであろう、日本仏教の今日的な姿というものが改めて気になるようになってまいりました。[下線は引用者]<sup>(40)</sup>

・「それから第三は、主導的、主体的に機能する、働く死者の観念。そうしますと、歴史を形成するものはだれか。歴史形成の主役としての死者。それから、歴史形

成のメディアとしての生きている人間。これがありませんと、日蓮の信者だ、親鸞の信者といってもですね、成り立たないんじゃないか。実は永遠の存在として日蓮・親鸞という方を考える。仰ぎ見る。その方の心がいまなお生きている。われわれは、生きている、そういう死者——というの、そうなってくると、死者ではなくて、永遠に生きているそういう方々ですけれども——、そのメディアになっている。はなはだ主体性がないようですが、生きる人間としては、そのような死者が主体であるような、社会的な、あるいは信仰的な生活のなかで、生きている人間がその永遠において生きている、常識的にいえば死んだ人間、そのメディアになるということなしに、なにか創造的なことはなしうるんだらうか。[改行]つまり、死者というものを、なくなってしまった存在として忘却のかなたに追いやってしまうようなそういう意識に支えられた社会生活ではなくて、ちょうど逆に申せば、そのような永遠の死者、あるいは永遠の生者も同じ。そうなってくると、生きているというの、死んでいくというのも同じことになりましょうが、そういうもののメディアになっていくということこそが、生き残っている人間の主体性。それは何にたいする主体性かという、いわば世俗のいろんな出来事です。つまり、すべてのものを歴史化し、すべてのことを便宜の問題として処理してしまうような、そういう風潮にたいして、そういう動きにたいして、ほんとうに主体性を持ちうるためには、そのような永遠に生きている、そういう死者と常識的にいわれるもののメディアになっていくこと。そのことこそがむしろ今日の日本社会のような、社会悪、政治悪で汚れきっている、そういう社会のなかで自己の主体性を保持していくその道ではあるまいかと、こういうふう思うのですが。[下線は引用者]<sup>(41)</sup>

引用文、とくに下線を引いた箇所には、「裁く死者一裁かれる生者」という関係性を含意して「死者のメディアとしての生者」のあり方が明瞭に語られている。また、「生きている人間の思いのなかに、その死者というものの心を生かし続ける」「その人の心を生き残っている人間が心として受けとめていく」という対話を「他人ごと」と限界づけ、「メディア」となることと区別していることも注目すべきである。そして、この意味での「裁き」に関わって「死者」(＝「被殺犠牲者」)との「共闘」が志向される。このような上原の「死者のメディアとしての生者」が、3.1.でみたレヴィナスの「転倒された主体性」と同じ発想に接続していると言うことができる。

## B <「ことばにならない要素」や「複雑すぎる現実」に対して「つきあいがいい」>

内田によるレヴィナス思想理解および、上原著作を読

み比べていると、もう一つの共通要素をみることができる。それは、両者ともに、既存の学問アプローチでは捨象されてしまうような、「ことばにならない要素」「複雑すぎる現実」や人間世界の喜怒哀楽、「生き生きとした動態性」等をなんとかして把握しようとする強い志向性である。

内田のレヴィナス理解には、次のような文章があり、**B**の要素を確認することができる。

・「私たちがレヴィナスを繰り返し読んで倦まないのは、そこに私たちが日常生活の中で経験する『ことばにならない』ような要素、『哲学的』語彙のうちに回収されることでその痛切さを失ってしまうような論件が、レヴィナスのうちには『謎』のままに維持されていることを実感するからである。[中略] 普通の人には『現実は簡単で、哲学は複雑だ』と考えるが、実は話は逆である。『現実は複雑すぎ、哲学は簡単すぎる』のである。[改行] レヴィナスが複雑なのは、彼が非現実的な思弁に耽っているからではなく、現実の複雑さに対して、他のどんな哲学者よりも『つきあいがいい』からである。」[下線は引用者]<sup>(42)</sup>

上原については、次のような三つの発言の中に**B**の要素を明瞭に確かめることができる

・「世界史記述なり世界史構想の歴史的展開の中で、いま言ったようなもろもろの歴史記述の実際があるわけですが、そういうものを方法なり、構造なりの点でつかまえてみると、どういうことになるのか。それもですね、何か、どう言えばいいんですか、やはりジューコフの世界史[「ソヴェト科学アカデミーの<世界史>—引用者」]でも、それからフリッツ・ケルンの世界史でもですが、社会学者とかあるいは芸術家とか、あるいは政治や経済の実際家、そういった人のやったことやしたことや考えたことは、歴史記述の仕方では消化できるんだという約束のほうが先に立ってしまって、そのそれぞれの時代に、それぞれの社会で、それぞれの人間や人間集団のやった、ぼくの**ことば**で言えば、Freude und Leiden, Leiden und Freude というようなものの実感が、どの書物にも実は十分には消化されていない。やむをえないんだろけれども、もっと血の通った世界史把握というものができないもんだらうか。」[下線は引用者]<sup>(43)</sup>

・「そのいろいろのわけの中で、どれほどの比重をもつのか、簡単には言えないことだが、すべて『学問』や『研究』というものは、動いているものを静止させ、生きているものを形骸化させ、具体的なものを抽象化させる機能をもつもののようだ、という学問観みたいなのがあるが、若い頃から私にはあり、うっかり惚れ込んだりした

ら、取り返しのつかぬことになるかも知れない、という警戒心が働いていて、それが『学問』への没入を妨げていた、ということがある。まざまざそういう感じに私になったのは、1923年から25年にかけて、私がウィーン大学でアルフォンス・ドープシュ教授の『研究指導』を受けながら、『歴史』の『研究』をやっていたことだろう。[中略] 同じゼミナールでいっしょに勉強していた学生たちの様子を見てみると、『研究』というものはくせものだ、という感じにだんだんやってゆくのだ。というのは、学生たちは、ドープシュ教授にならなくて、みな、『歴史』と『文化』について『研究』しているわけだが、その『研究』というものは、脈動しているものを固定化させ、連続しているものをばらばらにさせ、生命のあるものを死物化させるのに、一生懸命になっていたように、私には思えたからだ。それは、たしかに『思えた』だけだったのかも知れない。しかし、現に自分の眼で、あくまで重厚な、あくまで魅力的なシュテファン聖堂のたたずまいを見、現に自分の耳で、心にくいまでに生動してやまぬ国立歌劇場のオペラを聴き、現に自分の舌で、芳醇極まりないドーナウのぶどう酒を味わうと、そのようなものを含めての『歴史』と『文化』について学生たちがやっている『研究』が、いかにも干からびたものに『思えた』のだった。今日なら、その学生たちの『研究』に、そも悪評を下さないで、むしろかばってやるぐらいのことは、私にも可能だ。しかし、当時の私は、まだ若く、何を好んで連中は、生きているものを殺して捉えようとするのか、と心の中で慨嘆したものである。」[下線は引用者]<sup>(44)</sup>

・「諸系列の問題 [「a 生存の問題 (平和と安全確保の問題)、 b 生活の問題 (貧乏追放の問題)、 c 自由と平等の問題 (圧制と差別克服の問題)、 d 進歩と繁栄の問題 (忍従と停滞打破の問題)、 e 独立の問題 (民族の主体性回復の問題)】—引用者」の、十分動的で、構造的で、具体的な認識を成り立たせるためには、問題のジャンルの他に、それを担う担い手と、その発生し、発展し、やがて解決されていくはずの歴史的空間とが、やはり自覚的に、またそれ自体として、問題化され、対象化されねばなるまい。」[下線は引用者]<sup>(45)</sup>

両者からの引用文を比較照合すれば、下線を引いたキーワード(レヴィナスの場合は「ことばにならない要素」「哲学的」語彙のうちに回収されることでその痛切さを失ってしまうような論件)「複雑すぎる現実」、上原の場合は「人間世界の喜怒哀楽」「生き生きとした動態性」にうかがえるように、既存の枠内の学問アプローチでは捨象されてしまう「何ものか (etwas)」への探究を強く志向している点で共通していることが明らかである。この志向性は、後述する「前言撤回の語法」と「前言相

対化の語法」にも順接している。

### 3.3. 上原『死者・生者』論との相違要素

他方で、内田によるレヴィナス思想理解と上原思想との間には、やはり相違点もみられる。それは下記するCおよびDである。

#### C 「前言撤回の語法」と「前言相対化の語法」

まず、内田のレヴィナス理解の方から考察する。内田によれば、「前言撤回の語法」はレヴィナスのテキストを「難解」にしている原因であり、大きな特徴である。該当する箇所四件を次に列挙する。

・「レヴィナスの語法の難解さの原因の一つは、[中略]『前言撤回』にある。それはいわば『右手で差し出したものを左手で隠すような語法』である。レヴィナスは重要なことを語る時はつねに、何かを指し示し同時にそれを否定するという仕方で語る。だから、レヴィナスのもっとも重要な考想は、つねに『抹消符号を付けられた (barré) 状態で私たちに示される。[改行]『リアリティなきリアリティ』、『関係なき関係』、『架橋不能であると同時に架橋されている他者』、『捕捉可能であり、かつあらゆる捕捉を逃れるもの』、『いかなる抵抗力も持たぬものの抵抗』、『いかなる受動性よりも受動的な受動性』、『かつて一度も現在になったことのない過去』……レヴィナスはこういう語法を駆使する。[下線は引用者]<sup>(46)</sup> 内田は、その理由について、レヴィナスが「伝達としてのコミュニケーション」(できあいの記号をパッケージして相手に手渡すという含意)ではなく、「曝露としてのコミュニケーション」(「意味生成を贈るコミュニケーション」)を重視していると述べる。換言すれば、「非交話的=事実認知的」な前者ではなく、「メッセージが往還する回路を切り開く」ことによって「交話的=遂行的」な後者を志向しているのである<sup>(47)</sup>。

・「欲望は謎によって賦活される。[中略] 謎は『痕跡』という仕方で、『外傷』という仕方で、あるいは『前言撤回』という仕方で現出する。というか、そうなる他ないのだ。というのは、『前言撤回』(se dedire) が完全に正確に遂行されるためには、『言われたことば』と『それを取り消すために言われたことば』は同じものでなくてはならないからだ。抹消の横線は、最初の文字から最後の文字まで、びたりと同じ長さで引かれなければならない。『『謎』においては、法外な意味は、出現すると同時に、すでに抹消されている』ことが必要なのである。[下線は引用者]<sup>(48)</sup>

・「他者の欲望に点火するもの、それは『謎』である。そして、[中略]『謎』はほとんど同じ動作を二度繰り返すときに発生する。[中略]『謎』が『謎』となるた

めには、二度何かが表示される必要がある。[中略]一度目は示すために、二度目はそれを取り消すために。そのときに人は『それは何か?』(quod) という問いを発せずにはいられなくなる。[改行] どうしてそういうことになるのか、私はその起源を言うことができない。しかし、私たちは人類学的にそう構造化されている。おそらくはそのように構造化されたことによって、人間はサルから分岐したのである。[傍点は原文、下線は引用者]<sup>(49)</sup> (内田は、張良(前漢の高祖・劉邦の功臣で武人)が浪人時代に黄石公という兵法の達人に弟子入りしたときのエピソード(能楽の曲における)を例示する。それは、馬上の黄石公が沓を二度落とし「履かせよ」と命を告げたことを受けて張良が応じたその瞬間に「ある種のブレイクスルー」が生じ、兵法の奥義が会得されたという「不思議な後味を残す」エピソードである。)<sup>(50)</sup>

・『『何が二度繰り返された』ことに気づき、そこに『隠されていて推理するしかない規則性』がひそんでいると信じた者が象徴界に歩を進めることになるのである。[下線は引用者]<sup>(51)</sup> 「無意味な行為が二度繰り返されたことの背後にある『隠された意味性』を読み出したいという欲望が発生する。[改行]『この男はこうすることによって、何をしようとしているのか?』[改行]ひとたび、『子どもの問い』を抱いたものは、宿命的に『謎を追う者』、つまり、『他者の欲望』に焦点を合わせる『子ども』の位置に否応なくはまり込む。そのとき、『子ども』によって『規則性を知る者』、『謎を蔵する者』に擬せられた者は、自動的に『大人』の位置に進む。彼自身の意思によってではなく、『子ども』の懇請によって。[改行]『謎を蔵する人』を追尋すること、それが『子ども』の定義である。[中略]『弟子』とは『自分が『子ども』の位置にいることに気づいた子ども』のことである。[下線は引用者]<sup>(52)</sup>

以上の引用、とくに下線を引いた箇所に着目すれば、「前言撤回」によって「謎」が発生すること、「弟子」は「謎を蔵する師」を追尋した瞬間にすでに「師」に対して「絶対的な遅れ」を実感せざるをえなくなるということが繰り返して語られている。

他方で上原思想の場合は、「前言撤回」に似ているが同一ではない。その類似しつつも異なる上原の方法論理を一言で述べると、「史心」による「前言相対化」(上原はこの語を使用していない。筆者(片岡)がレヴィナス思想の「前言撤回」に引きつけた上で差異を表現するために使用した語である)である。「史心」とは、筆者の別稿<sup>(53)</sup>で既述したように、規範(意識)の相対性と絶対性に関する究明を、相対化作業を徹底させることによって展望するという、きわめて動態的な「相対化」精神(「相対化のあらゆる努力に、尚厳として耐えうるも

のこそ、絶対と云はるべきもの」「かやうに観じて、相対化の努力を続けんとする心情、相対化の努力を通して絶対境を髣髴せしめんとする心情」<sup>(54)</sup>である。

上原の「史心」は、独特の概念や発想を新しく提起するような大きな論述の場合でも、短い文章でも底流しており、極端に言えば、短文の論法にも現れる。その数は限りなく多いが、ここではその中から四つの例を挙げることにする。

・「今日の日本、という歴史的時点において、特に『国民形成』の教育が重要な意味をおびる、と私に考えられるのは、いわば『ポリティーク』の場において、『国民づくり』への切実な要求が存在する、と考えられるからでもある。ペダゴギークをポリティークに從属させよう、とするのではない。ペダゴギークには、それとしての論理があり、ポリティークにも、それとしての論理があることを十分承知の上で、やがてはペダゴギークとポリティークとを統一的にとらえ、一体的に成り立たせる課題を望見しつつ、さしあたっては、ポリティークの場における問題解決の基本的なかぎをペダゴギークの中に求めようとする、いわば高次の政治的発想に基づいて、『国民形成』の教育が問題になる、と私は考えるのである。」[下線は引用者]<sup>(55)</sup>

・「私の現実認識の方法は、強いていえば、課題化的認識の方法とでも名づけられるべきものであって、いわゆる法則化的認識でもなければ、マックス・ウェーバーの意味するような個性化的認識そのままでもない、と私自身は考えています。問題直観においてとらえた世界と日本と自己との分裂をどう克服していくかという問題、日本民族の過去と現在と未来とをどう統一的につないでいくかという問題、別の言葉でいいますと、歴史的現実の重荷を背負いながら、歴史的現実に即して、歴史的現実を変更していくという問題、その問題の基本的構造と基本的内容を歴史的現実そのもののうちに探り出すことによって、問題直観を課題認識へと定着させていくこと、それが私の場合における現実認識の意味でもあり、同時に方法でもあるわけです。」[下線は引用者]<sup>(56)</sup>

・「私が考えたかったのは、学問に生き、文章に生き、芸道に生き、信仰に生きようとする者の、必死の姿勢についてであったのである。その姿勢において、伝統の無視、それからの脱離は、主体の自殺を意味し、伝統の墨守、それへの便乗は、世界の閉鎖を意味する。そうだとすれば、やはり襟を正して、伝統に則しつつ伝統を越えつづけてゆく他はあるまい。」[下線は引用者]<sup>(57)</sup>

・「歴史の中に生きながら歴史を超える、あるいは超えたものの存在を自覚し、意識してそれと歴史的なもののかかわりを考えないと、現象だけを追う歴史的思考というものになってしまうんじゃないか」[下線は引用

者]<sup>(58)</sup>

引用文の下線箇所に見るように、また短文から長文に至るまで、さらには論述の方法にも「史心」が盛り込まれている。この点については、筆者（片岡）は、前掲別稿<sup>(59)</sup>で「肯定する文脈で論述している事柄の限界や弱点を指摘し、当該事柄とは逆の方向性をもつ可能性に着目した上で、さらに第三の方向性を模索する論法である。」と既述した。

以上の「史心」の発想論理から論述の論法に至るまで、第一に提出した命題や事柄に対して、第一の否定を加え、第二の命題を提起しつつそれにも第二の否定を加える論法、二つの異質な命題の可能性と問題点を指摘し、両者の統合を模索し、前存しなかった新しい命題や問題提起の方向性を示す論法である。このため、上原はレヴィナスのように「前言」のすべてに対して抹消線を引かない。レヴィナスの「前言撤回」との相違に焦点化させ、その特質を表現するとすれば、「前言相対化」と言うことができる。上原思想は「前言相対化」によって、未知（「謎」）を探究する志向性を生み出す。

#### D 「有責性＝応答可能性」の由来としての

<「創造（超越）神」観念>と<釈迦「誓願」の「歴史化」>

前述したCの相違点と関連してもう一つの相違点がある。それは、端的に言うならば、内田のレヴィナス思想理解が唯一絶対の創造（超越）神との関係性の中で<有責性＝応答可能性＝主体性>を想定し、上原が釈迦の「誓願」の「歴史化」（日蓮認識）との関係性の中で<有責性＝応答可能性＝主体性>を想定する点である。後者には、こうした西欧思想や聖書理解と結びつけた契機がないわけではないが、個々の「死者」への「回向」実践であり、その「死者のメディア」として「被殺」・「生命の蔑視」の問題を「歴史的認識」し、その上で「歴史化されたもの」と「歴史化されえないもの」との関係性を問う点に特質がある。

上原の場合については、2.で既述した。したがって、ここでは次に、内田のレヴィナス思想理解における「有責性＝応答可能性」の由来が「神」観念であることを次の引用に基づき確める。内田によるレヴィナス思想理解における「有責性＝応答可能性」の由来としての「神」観念の様態は次に述べるとおりである（既述した内容に基づく点は簡潔化して記述する。括弧内は、当該の根拠となる言説）。

①「前言撤回」によって秘められた「謎」への「欲望」が発生する。それは、「謎を蔵する師」に対する「絶対的な遅れ」が生成するからである。

②この「謎」は、「決定不能性に耐える」という意味で「二重化された謎」である。その含意は、「『同じでかつ違う二つの世界』が同時に顕現するということ」である。「『おのれを示さない或るもの』はつねに『おのれを示すもの』を通じておのれを告げるのであり、その二つは『同じ名』で呼ばれる」とも換言される。異なる角度からの引用では、「『それが何を意味するのか分からない』という事実を受け入れること」「無意味に耐える」「既知に還元し得ないような対象をじっと見つめ、なぜその対象は既知に還元できないのか、また、そのような難儀な対象が、今私の前に顕現してしまったのか……といった種類の問いを受けとめる」ことによって「『もう一つ次数の高い思考の准位』に進むことができる」ということが、「二重化された謎」の含意であり、「主体」からみれば、「決定不能性に耐える」事況である<sup>(60)</sup>。

③内田は、この「二重化された謎」の端的な例として「神」を挙げる。内田によれば、レヴィナスは「神の根源的未知性を毀損することなしに、神について語るためには、どのような合法的な語法がありえるだろうか？」という問いを立てた。（『神』は『神』を記号的に指示したのちに、それに抹消記号を付けた『前言撤回』形式においてしか思惟され得ない。告げられつつ告げられない、提示されつつ撤回されるというのが、未知なるもの、絶対的に異邦なるものが私たちの世界に顕現するときの正統的な仕方なのである。真理は『端的に真理である』という仕方では与えられない。それは、多くの場合、与えられると同時に撤回されるという仕方で、抹消記号の下のことばという様態で与えられる。この『二重の現れ』(une double manifestation / représentation dédoublée)を引き受けること、それは時には二つの矛盾する命題の間に引き裂かれてあることを指している。しかし、二つのものに引き裂かれてあることを常態とすること、おそらくそれが知性の責務なのである<sup>(61)</sup>。)

④レヴィナス（ラカンも同様）世代は、「ホロコースト」時代の体験から「死者への有責性」を受けとめて、思想化した。そして内田は、次のように述べて、レヴィナスの「神」観念と「死者」とを重ね合わせようとする。その根拠となる引用文は下記のとおりである。

・「レヴィナスに残された道は一つ。それは、「『おのれを示さない或るもの』が、おのれを示すものを通じておのれを示す」語法、『前言撤回』の語法、『痕跡』の語法である。それは、『神』について語る語法と同一だ。見たとおり、レヴィナスは『神』についてこう書いていた。

「『神』という語が意味するはずの絶対性を毀損することなしに、『神』について合法的に語ること

ははたして可能であろうか？『神』についての意識を持つということは、対象を同化吸収する知のうちに、つまりさまざまな様態における学習すること、把持することの経験のうちに『神』を包摂したことにならないであろうか？

(…) 私たちの語彙に含まれる『神』という常軌を逸した名詞が意味するものは、このような回収に——それが不可避のものであるにせよ——なじまないのではないだろうか？

この一節の『神』の語を『死者』に置き換えたとき、私たちはレヴィナスの企図の法外さと困難さを思い知ることになる。[(…) 及び字下げ箇所は原文]<sup>(62)</sup>

その事情については、「神」からの不条理な命令「汝の隣人を愛せ」は、「それは隣人のすべての受難について、私は隣人を知るより前に『存在しなかった過去』において有責であることを受け容れる」（「神の命令の当否を検証するに先んじてそれを信認する」<sup>(63)</sup>）という「有責性」にまで達する。

内田は、「この孤独な『私』を根源的な仕方で揺り動かすために切迫してくるものが『絶対的に他なるもの (absolument autre)』としての他者である」<sup>(64)</sup>と述べるが、以上の整理から、この意味での「他者」とは、文脈上では、「ホロコーストの犠牲者である死者」のみならず、「主体」がその経験上、関与しなかった場合を含むすべての「隣人・死者」であり、その「法外」さを含み、この論理的由来は「神」に求められる。レヴィナス思想においては、こうして人間は「神」に対するとほぼ同様に「死者」に対して「絶対的な遅れ」(＝有責性＝応答可能性)を有してしまうのである。

⑤以上のことから、内田のレヴィナス思想理解では、主体の主観の中で「謎」を創りだし、<有責性＝主体性>を発動させるのは、「死者」であるが、その論理的源泉（根拠）は「神」に由来する。

⑥とはいえ、内田のレヴィナス思想理解では、人間の思考・判断の中で、「自責する私」は「罪を犯した私」(＝「<私>と名乗る他者」)を作り出し、その「有責性」が切迫される関係性の中で初めて人間の倫理が基礎づけられる（「驚くべきことだが、レヴィナスにおいて、倫理を最終的に基礎づけるのは、私に命令を下す神ではなく、神の命令を『外傷的な仕方』で聞き取ってしまった私自身なのである。私自身が私自身の善性の最終的な保証人でなければならない。神への恐れが、神の公正な裁きの予感が私を善へと誘うのではなく、善への志向は私の内部から発露するものでなくてはならない。）」[傍点は原文]<sup>(65)</sup>。

#### 4. 結び —「主体性」発動の基盤と契機—

##### 4.1. 分析結果の要点集約

以上に述べてきたことの主要な点をまとめると、下記の1)～10)のように集約される。

- 1) 上原『死者・生者』は、「死者のメディアとしての生者の主体性」を提起した。それは、「これまで宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」(福田定良の指摘)という意味の「宗教批判」の見地に立つものである。その含意は、次の2)～6)に述べるとおりである。
- 2) 上原の場合、「亡妻との回向＝共存・共生・共闘」の主体は「死者」でなければならない。その「死者」が願い「生者」に発信するメッセージが「被殺」の原因追究・責任追及であり、その課題を「歴史化」して追究しようとする、問題構造(「世界史の一体化」「民族の独立」「生命の尊貴」)の必然性から13世紀日蓮の「誓願行」と「回向行」との対話を行わざるをえない。その日蓮の「誓願行」と「回向行」の由来は釈迦の「誓願」に遡る。こうして上原という「生者」は、釈迦と日蓮の「誓願」への「感恩の証として」、<sup>あかし</sup>「生命蔑視」感覚が浸透している現代社会の問題状況に対する、「亡妻との共闘」を志向することにならざるをえない。「生者」の主観内のこうした意識構造は、「宗教という形で保存されてきた能力」がもたらすものである。そのため、この「回向の究極の主体」は釈迦と日蓮という受けとめ方となる。
- 3) しかし、この「回向」実践は、既存の宗教教義枠内の信仰行為とは異なる側面をもつ。上原は、日蓮理解や「被殺」の原因追究・責任追及を世俗社会における学術手法アプローチを採って「歴史的認識」を試み、釈迦と日蓮の「誓願」に対する「感恩」実感心情や「死者との共存・共生・共闘」の実感心情を「つきとめ」ようとした。
- 4) また、「回向の主体は死者である」および「死者が裁く」の真意は、自らの主観の中で、「死者の言葉」を正しく確かめ、聴き取ることに徹することにほかならない。その行動を正しく徹底するためには、釈迦の「誓願」に由来する「回向」という「宗教という形で保存されてきた能力」を得ることが必要になるのである。ただし、「被殺」の原因追究と責任追及は、深い次元では「生命の蔑視」風潮とシステムを生み出す、現実の「歴史と社会」に求められるという仮説があるため、世界史が初めて一体化して動き出す13世紀に「民族の独立」「生命の尊貴」等という諸課題を「誓願」とした「日蓮とその時代」にまで遡らざるをえなかったのである。
- 5) 前記3) および4) は、「死者の言葉」を正しく聴き取ることによって「生者の主体性」が発動すること

を意味する。「死者の言葉」は、世俗社会(＝「死者」をつくり出す社会)の言葉によっては正しく聴き取ることができない。それは、「これまで宗教という形で保存されてきた人間の能力」を発揮することによってはじめて聴き取ることができる。

- 6) 上原は、以上の行動を「生活現実の歴史的認識」と表現し、「非歴史的思惟(宗教心情)」の「歴史的認識」を試みた(ただし、「歴史化」による「相対化」されえないもの(「絶対境」)が存在することを捨象するわけではない)。
- 7) 以上の上原「主体性」論をさらに深めて分析するため、内田樹のレヴィナス思想理解との照合を試みた。内田によれば、レヴィナスは「絶対的他者」としての「死者からの切迫」(「絶対的な遅れ」)から発生する「有責性＝応答可能性」を契機として「主体性」が起動する構造を論じ、既存の自我中心的、自己回帰的、自己参照的な「主体性」観を転倒させた。
- 8) 上原思想と内田のレヴィナス思想理解は、<「死者」のことは(語法)こそが「生者」を規定する>、<「ことばにならない要素」「複雑すぎる現実」や人間世界の喜怒哀楽、「生き生きとした動態性」を把握しようとする強い志向性>で共通発想に立つ。
- 9) 「謎」を生み出し、それへの探究志向を生み出す起動力を重視する点で両者は重なるが、レヴィナスは「前言撤回の語法」であるのに対し、上原は「前言相対化の語法」である。レヴィナスは「前言」に対する完全な「抹消線」を引くことによって、「謎」を生み出すが、上原は完全な「抹消線」を引かず、「相対化」を行い続けることによって「未知」(「絶対境」)への探究精神を生み出すのである。
- 10) 両者のもう一つの相違点は、内田のレヴィナス思想理解が唯一絶対の創造(超越)神との関係性の中で<「他者としての『死者』」への有責性＝応答可能性＝主体性>を想定し、上原が釈迦の「誓願」の「歴史化」(日蓮認識)との関係性の中で<「他者としての『死者』」への有責性＝応答可能性＝主体性>を想定する点である。

##### 4.2. 「主体性」発動の契機

以上のような、内田のレヴィナス思想理解との比較照合によって、上原の「主体性」分析を進める上で、下記する点で有意な示唆を得ることができた。

- ①第一に、「絶対的な他者」からの切迫を受けて発生する「有責性＝応答可能性」が未知(「謎」)への探究志向性を生み出すという意識構造についてである。こうして「転倒」されたかたちで「主体性」が発動する。比較照合によって「主体性」と「絶対的な遅れ」との関係構造を、上原思想にも読み取ることができると気づくことができた。追記すると、この「有責性＝応答

可能性・「遅れ」は、直接的には「死者」としての「他者」からもたらされるが、両思想ともにその由来を遡ることができ、レヴィナス思想では「創造（超越）神」観念であり、上原思想では釈迦の「誓願」と日蓮の「誓願」である。この意味において、上原思想における「主体性」発動の契機は、「絶対的な他者」からの「切迫」を受けて発生する「有責性」である。

②第二に、比較照合によって、「死者のメディア」の含意と「宗教批判」との関係構造に気づくことができた。「死者のメディア」は、①でみた「有責性＝応答可能性」・「遅れ」を契機としているため、「生者」は「死者の言葉」を聴き取ることに限定し、かつ、それを徹底しなくてはならない（レヴィナス思想では「死者の語法」、上原思想では「死者が裁く」（＝両発想とも「死者を利用する」ことは許されない））。重要なポイントは、「死者の言葉」を聴き取る能力は、福田定良が鋭く指摘した「これまで宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」という「宗教批判」の行為（上原の場合は「回向」）に由来するという点である。

③第三に、比較照合によって、上原の「死者のメディアとしての生者」の主観の中で「転倒された主体性」が、宗教教義に基づく信仰心にとどまるものではなく、世俗の現実社会で実際的な有効性を持つことの論理的根拠に気づくことができた。それは下記するa、bおよびcの三点である。

- a その一つは、「死者のメディア」は、その「有責性＝応答可能性」に即して「死者の言葉」の指示通り行動と思想を方向づけると、少なくとも「被殺」の原因追究と責任追及という現実社会の問題解決（再来を阻む）を志向せざるをえなくなるということである。まずは、この点で現実社会への回路を開くことになる。
- b 次に、「死者の言葉」を聴き取る能力を有することによってはじめて、理不尽なかたちで人間の生命と尊厳を奪っていく現実社会の矛盾（「近代の裂け目」）を特定し切開することが可能になる点である。『「死者」をつくりだす『生者』世界の言葉』や『「死者」を利用する『生者』の言葉』では、『「死者」をつくりだす『生者』世界』の矛盾を対象化することはできない。それは、「死者」に対する「有責性＝応答可能性」を負った者でなければ不可能であるからである。
- c 三つには、aおよびbの有効性と連動して、「死者の言葉」を聴き取る能力は、この現実社会の矛盾（「近代の裂け目」）を覆い隠し正当化する、「生者」の言葉による体制的思考操作作用（マインド・コントロール）を対象化することも可能とする。その理由は、「死者が裁く」という「死者」からの切迫が到来して、はじめて自らの社会的責任と行動・思想の根源を問い続ける「有責性＝応答可能性」を痛切に負うからである。

この対象化によって、「死者のメディア」となり切った人間は、体制的思考操作作用による「惑溺」に対する「免疫力」を持つことができる。

ただし、「死者の言葉」は「生者」にとって未知状態（「謎」）であり続け、容易には「歴史化」や「相対化」をなし得ないということも前提されている（上原の「史心」精神）。（他方で、内田のレヴィナス思想理解では、その「未知状態」（「謎」）は解明できないこととされている。）

以上の知見はすべて、上原の「主体性」が「絶対的な他者」からの切迫を受けて発生する「有責性＝応答可能性」を契機として発動する点に関わる事柄である。

#### 4.3. 「主体性」発動の基盤

最後に、上原「主体性」が発動する基盤について述べることにする。その基盤とは、「生者」の主観の中でこの契機が発生する条件に関わるものである。換言すれば、「死者の言葉」を正しく聴き取ろうとする志向性が生まれる条件ということになる。これまで述べてきた諸点に基づきその基盤を特定するならば、それは、現実社会では「死に接して生きる人間 [中略] 生命というものを死に向きあったもの、死への可能性と危険性をいつでも内包しているもの、死によってたえず脅かされているもの、としてとらえる認識方法 [中略] いわんや、たとえ意識的ではないにしても、殺人への契機をいっばい内包している日本社会の構造と体質の観念、日本社会においてはすべての人間はいつでも殺される危険と殺す危険の、双方の危険の下に生存しているという洞察<sup>(66)</sup>」に関する認識あるいは問題直観ではないかと考えられる。さらには、このような分裂（分断）作用が強く働いている、厳しい現実社会の中で生きぬくにあたって、理不尽な「被殺」犠牲の再来を阻止したいという「生命の尊貴と人間の尊厳」を守る志向性が少なくとも個人的見地において生きていることが挙げられるのではないかと考えられる。その理由は、これら二点が「生者」としての人間に備わっていれば、「生者」の主観の中で、「絶対的な他者」からの切迫を受けて「有責性＝応答可能性」が発生すると考えられるからである。

本稿では、現時点で可能な限り、上原「主体性」概念の内実に分け入って分析を試みた。その結果、一定程度まで理解を掘り下げることができたと同時に、新しい課題も一層明瞭に浮かび上がってきた。その一つが、上原思想における法華経的世界観とヨーロッパ一神教的世界観との緊張関係<sup>(67)</sup>に関わる論点である。本稿で焦点化した絶対的存在としての「他者」としての「死者」への「有責性」の内実と構造は、前記した二つの世界観が混在する上原独特の「世界史像」と個イメージを探究しながら迫っていくことが必要になる。大きく深い難題であるが、



丁寧な解説を続けながら、他日を期したい。

〔注〕※上原弘江編『上原専祿著作集』（評論社）について、

以下、『著作集』と記す。

- (1) そのイメージの骨格を提出した代表的な研究が、小川利夫の日本社会教育「法と行政」史研究である。とくに小川『社会教育と国民の学習権』（勁草書房、1973年）および『小川利夫社会教育論集第三巻 国民の学習権と社会教育行政—現代社会教育行政入門—』（勁草書房、2000年）。
- (2) 中野敏男『大塚久雄と丸山眞男—動員、主体、戦争責任—』新装版、青土社、2014年。
- (3) 島田修一「現代成人学習内容論の研究視角」（日本社会教育学会年報編集委員会編『現代成人教育内容論』（東洋館出版社、1989年）、藤岡貞彦『社会教育実践と民衆意識』（草土文化、1977年）、小川、前掲『社会教育と国民の学習権』。
- (4) 福田定良「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」、『朝日ジャーナル』1974年7月26日号、『上原専祿著作集 通信2』（評論社、1988年10月28日）に収載。なお、上原「死者・生者」論についていくつかの考察を行っている他の先行研究として、櫻井敏「二人称の死と歴史的な生—上原専祿における宗教と人間形成—」（教育科学研究会『教育』No.694、国土社、2003年11月号）がある。櫻井論文は、上原「晩年の＜死者・生者＞の思想」を対象化し、「二人称の死」（「身近な親しい者の死」）が、「二人称」に止まらず、「社会批判と歴史認識が深められること（＝「生命の蔑視」と「死者と絶縁した社会」の批判）によって「三人称の死へと歴史的視野の広がりを見せている」こと、「社会悪・政治悪と対決しつつ歴史的現実を批判的に生きることが目指される」ことを指摘した。しかし、上原の言説の要点と文脈を整理して確認する箇所が少なく、上原「死者・生者」論がどのような発想論理に基づき「宗教批判」を伴う「社会批判」に接続するのか、という点に関わる必然性や論理上の契機について語られていない。櫻井論文は、上原の「社会批判」が「宗教批判」でもあること、その「宗教批判」が「『生命の蔑視』ともいふべき社会矛盾のなかで作り出された『死者』を、宗教が安易に葬り去っている点に向けられる」ことを正しく指摘している。しかし、櫻井論文は「ここで宗教批判というのは、これまで宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめるということである」という福田定良の見解への注意が強い。そのためか（櫻井論文は、福田の前記書評からは、「死者との共生・共存・共闘」のうち、「共闘」の意味言及に関する発言のみを引用している）、「晩年の＜死者・生者＞の思想」（＝1970年代の「宗教批判」）と、1950年代、1960年代前半期の「宗教批判」（宗教を含む文化が政治から離れず、従属せず、宗教や文化の立場から政治に問題提起すべきという「国民文化」論や宗教論を対置）との本質的な相違点がとらえられず、両者の共通要素の指摘に止まっている。しかしながら上原の「死者・生者」論では、「生者」が「死者のメディア」となり切り、「これまで宗教という形で保存されてきた人間の能力をつきとめる」という深い次元から政治・社会の問題状況を含む「近代」を相対化する発想論理（前記した「宗教批判」と「社会批判」とが接続する必然性や論理上の契機）が導かれているのである。本稿は、「誓願論」の中に分け入り、上原独特の「近代」相対化発想論理の中身そのもの

の解明を試みるものである。

- (5) 片岡弘勝「戦後主体形成論における『地域』概念—上原専祿『生活現実の歴史学的認識』論の構造—」、『日本社会教育学会紀要No.34』1998年、35-36頁。
- (6) 上原弘江「福田さんと父」（前掲『上原専祿著作集 通信2』1988年10月28日、1頁）に引用された1974年7月20日の上原専祿の「日記」の記述。
- (7) 福田、前掲「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」2頁。
- (8) 福田、前掲「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」2-3頁。
- (9) 福田、前掲「宗教批判の手がかりとして—上原専祿『死者・生者』」3頁。
- (10) 上原「誓願論—日蓮における『誓願』の意識—」、『著作集16 死者・生者—日蓮認識への発想と視点—』1988年、103-108頁。
- (11) 上原、前掲「誓願論」62頁。
- (12) 上原、前掲「誓願論」67頁。
- (13) 上原、前掲「誓願論」68-74頁。
- (14) 上原、前掲「誓願論」76頁。
- (15) 上原、前掲「誓願論」（50-51頁）に、『昭和定本 日蓮聖人遺文』601頁から引用。
- (16) 上原、前掲「誓願論」77頁。
- (17) 上原、前掲「誓願論」90-92頁。
- (18) 上原、前掲「誓願論」93頁。
- (19) 上原、前掲「誓願論」101頁。
- (20) 上原、前掲「誓願論」98頁。
- (21) 上原、前掲「誓願論」100頁。
- (22) 上原、前掲「誓願論」99-100頁。
- (23) 上原、前掲「誓願論」96-108頁。
- (24) 上原、前掲「誓願論」100頁。
- (25) 同前。
- (26) 同前。
- (27) 同前。
- (28) 上原は次のとおり発言していた。「歴史というものが、やはり歴史化されない事物と、歴史化されていくものと、そういう歴史的空間と、歴史的時間の中に相対化されていってしかるべきような、そのような事物と、その相対化を許さない、相対化しては意味がなくなる、そういう事物と両方がある、その両者のかかわりのなかに、つまり、今日的な意味における社会生活というものが存在するのではないか。永遠の現在と、それから移ろいゆく時間との結びつき、あるいはかね合い、その問題を考えることによって、さっき申しあげました安心と社会的正義の確立の問題というものとかかわりも、ひょっとすると手がかりがえられるのかもしれない。ありのままに今日のわれわれの生活をみるといって、歴史化される、相対化される、また相対化されてゆかなければならない事物と、相対化しえない、また、してはいけない事物、両方がある。その両方のかかわり方をどう理解するか。この問題、それを理解する仕方はないのか。それを、そのようなむづかしい問題を解いていく方法はということなのか。そういう問題がですね、いま申しました、家内が死んでも死なない、ということから、改めて感ずるわけであります。」（上原「親鸞認識の方法」『著作集26 経王・列聖・大聖—世界史的現実と日本仏教—』1987年、456-457頁、初出は『本願寺教団』（学藝書林、1971年1月）に収載。）。また、ほぼ同旨の文章が上原『家君退隠記念文集 史心抄』非売品（私家版）の「『史心抄』序」（6-9頁）にみられる。

- (29) 内田樹『他者と死者—ラカンによるレヴィナス—』文藝春秋・文春文庫、2011年、10頁。
- (30) 内田、前掲書122頁および末尾の「引用文献略号」に引用箇所の出典はEmmanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, TheHague, Martinus Nijhoff, 1974, p.32と記され、日本語訳として合田正人・訳『存在するとは別の仕方であるいは存在することの彼方へ』（朝日出版社、1990年）および合田正人・訳『存在の彼方へ』（講談社学術文庫、1999年）があることも記されている。
- (31) 内田、前掲書、122-123頁。
- (32) 内田、前掲書、148頁。
- (33) 内田、前掲書、166頁。
- (34) 内田、前掲書、188-189頁。
- (35) 内田、前掲書、236頁。
- (36) 内田、前掲書、185頁。
- (37) 上原「常にここにあって滅せず」（初出1970年）、前掲『著作集16 死者・生者—一日蓮認識への発想と視点—』41頁。
- (38) 上原「死者が裁く」（初出1970年）、前掲『著作集16 死者・生者—一日蓮認識への発想と視点—』44-45頁。
- (39) 上原「裁かれる死者・裁く死者—地獄・極楽の説—」（初出1970年）、前掲『著作集26 経王・列聖・大聖—世界史的現実と日本仏教—』1987年、428-429頁。
- (40) 上原、前掲「裁かれる死者・裁く死者—地獄・極楽の説—」430-431頁。
- (41) 上原「親鸞認識の方法」（初出1971年）、前掲『著作集26 経王・列聖・大聖—世界史的現実と日本仏教—』461-462頁。
- (42) 内田、前掲書、245頁。
- (43) 国民教育研究所の第1回学習会（会場＝東京の湯島聖堂、1960年2月7日）における上原報告「世界史的認識への一つの発想」、『著作集19 世界史論考』1997年、133頁。
- (44) 上原「学問以前の話」（初出1959年）、『著作集24 国民文化の論』2001年、158-159頁。
- (45) 上原「世界史の起点—世界史概念を明確化するために—」。同稿の執筆は1968年3月に開始され、未発表であったが、『著作集25 世界史認識の新課題』（1987年）に収載された。その同書542-543頁。
- (46) 内田、前掲書、110頁。
- (47) 内田、前掲書、170-171頁。
- (48) 内田、前掲書、87-88頁。
- (49) 内田、前掲書、74-75頁。
- (50) 内田、前掲書、67-74頁。
- (51) 内田、前掲書、81頁。
- (52) 内田、前掲書、82-84頁。
- (53) 片岡弘勝「上原専祿『主体性形成』論における『史心』の位置と構造—『史心抄』（1940年）にみる動態的認識方法—」（『奈良教育大学紀要 第62巻第1号（人文・社会科学）』2013年。
- (54) 前掲注(28)の上原「『史心抄』序」7-8頁。筆者は、前掲別稿（注(53)）で上原独特の「史心」の方法を分析し、これが生涯を通して一貫していたことを論証した。
- (55) 上原「国民形成の教育」（初出1960年）、『著作集14 国民形成の教育 増補』1989年、9頁。
- (56) 上原「日本における独立の問題」（初出1961年）、前掲『著作集14 国民形成の教育 増補』81頁。
- (57) 上原「文化の伝統に則して伝統を越える—天台声明『二つの法華懺法』によせて」（初出1968年）、前掲『著作集26 経王・列聖・大聖—世界史的現実と日本仏教—』259頁。
- (58) 上原「過ぎ行かぬ時間」（初出1969年）、前掲『著作集16 死者・生者—一日蓮認識への発想と視点—』19-20頁。
- (59) 片岡、前掲「上原専祿『主体性形成』論における『史心』の位置と構造—『史心抄』（1940年）にみる動態的認識方法—」25頁。
- (60) 内田、前掲書、126-131頁。
- (61) 内田、前掲書、132-135頁。
- (62) 内田、前掲書、193-194頁。
- (63) 内田、前掲書、235頁。
- (64) 内田、前掲書、215頁。
- (65) 内田、前掲書、270頁。
- (66) 上原『著作集15 歴史的省察の新対象 新版』1990年（初出1970年）の「あとがき」214-215頁。同様の上原発言として「[[前略] 今日の、少なくとも日本社会における死ということは、仏教で長く教えられてき、問題として取り上げられてきた、宿命的な生老病死ということの一つとしての死というような、そういう透明なものではなくて、社会の仕組みの中でどろっと殺されていくことを意味すると同時に、そういうことを困ったもんだと慨嘆している本人自身が、やはり殺す側に加担しているのではなからうか、という二重の危惧があるわけです。」がある（上原、前掲「誓願論—一日蓮における『誓願』の意識—」、前掲『著作集16 死者・生者—一日蓮認識への発想と視点—』60頁。
- (67) この論点と関わって注目すべき上原発言を下記する。上原が第二次世界大戦中、疎開する際、「蔵書〔中略〕のすべてを喪失しても、なお生命のあるかぎりは朝夕手元に置きたい書籍は何なにであろうかをとっさの間に思索して、次の数点を書架から選び出し、柳行李の一隅につめこんで、子供の疎開先へと携行した」〔十種の典籍〕が次のとおりであった。ホメーロスの『イーリアス』『オデュッセイア』（ドンナーのドイツ語訳本）、ヘロドトス（パルム校訂本）、プラトンの全集（シュタルバウム校訂本）、タキトゥスの全集（ワイゼ本）、旧訳・新訳の両聖書（米国聖書協会の日本語訳本）、アウグスチヌス『神国論』『告白』（ドイツ語訳本）、『四書』と『三経』（有朋堂文庫。携帯上の事情で『三経注疏』を断念して）、『古事記』と『日本書紀』（岩波文庫本）、『万葉集』（佐佐木信綱博士編の岩波文庫本）、日蓮聖人『遺文集』（霊長閣本）。上原はさらに「これら十種の他に、普及会本の『法華経』と小型の『新訳聖書』とは、常時携える鞆に収めて、疎開本中には加えぬことにした。」（上原「十種の典籍」（初出1948年。『著作集17 クレタの壺—世界史像形成への試読—』（1993年）13-14頁）。上原はこれらの古典について次のとおり発言していた。「[[前略] 私はその『十種の典籍』のうちに、定かではないけれども、すでに異質の諸価値によって織り成されるコスモスを見て取ろうとしていたのかも知れず、さらには、世界史の中で創出されながら、世界史を創出してゆく、最大、最善、最美の諸主体の競合のドラマを予感していたのかも知れない。しかし、『十種の典籍』を疎開先へ運び出してしまっただけでは、身辺にやはり二冊の『古典』を残した。その二つの『古典』とは、相互に甚だ異質のもので、両者は一元化することはもとより、同一平面上に配置することすら甚だ容易でないところの『法華経』と『新訳聖書』とであった。〔中略〕『法華経』と『新訳聖書』とは、私にとっては、同一平面上に同異を論定して、自己の安心に資しうる二書ではなく、世界史上に緊張の意味を探って、自己の進退につき苦吟するための二座標に他ならなかったのである。〕〔傍点は引用者〕（上原「本を読む・切手を読む」（初出1974年。前掲『著作

集17 クレタの壺』297頁)。なお、上原は1948年に「万人必読の古典」として次の十種を挙げた。ホメーロスの前記した両叙事詩、旧訳・新訳の両聖書、『論語』、『法華経』、アウグスチヌス『神国論』『告白』、ダンテ『神曲』、モンテスキュー『法の精神』、アダム・スミス『国富論』、ゲーテ『ファウスト』、『万葉集』(上原、前掲「十種の典籍」16頁)。以上の発言から、上原思想において法華経的世界観とヨーロッパ神教的世界観との緊張関係が重要な位置をしめることが看取される。

(本稿は、日本社会教育学会第62回研究大会(2015年9月19日、会場=首都大学東京・南大沢キャンパス)において筆者が行った研究発表(「上原専祿『主体性形成と学習』論研究(その10)―『主体性』発動の基盤と契機―)の資料を加筆修正したものである。)