

# 現代真宗学への前哨

——現代を問う視座を求めて——

川 那 辺 正 純

## 第一章 神話と人間<sup>(1)</sup>

(一)

先の論攻に於て、「ヨーロッパのニヒリズム」という問題が我々日本人の精神構造を淵極から攪乱し、しかも人間存在の実存基盤に深い亀裂と断層を生じさせていることを、少なくとも近代日本の精神的自覚の内面構造として確認してきた。その意味からも現代の我々は得体の知れない三重のニヒリズムに薄気味悪く包囲されているのである。その三重のニヒリズムとは、ヨーロッパの歴史的運動の必然として引き起こされたニヒリズムと、日本とヨーロッパとの関係の間に生ずるニヒリズムと、我々自身の近代化の必然（伝統の断絶）に依って生ずるニヒリズムとで

ある。しかもその三重のニヒリズムが無秩序に重り合い、縋れ合い、渦を巻きながら現代の我々日本人の精神基盤を根柢にするような勢いで虚無の深淵へと墜下させ続けていることによって、今日の日本の世相の中に精神的「空白」をフェータルな形で露呈させているのである。

従って現代日本の精神構造を確と踏まえつつ自覚的に立つということは、そういう目に見えない潜在的脅威と地球的視野をもった世界的現実の危機とを同時に両眼ではっきりと対峙させながら、しかも現代日本の危機的性格を重層的に把握しなければならない所に、人間の問題が単純に心の中だけの問題から身の世界に於て開かれた社会問題へと視野を拡大し掘り下げていかなければならない使命にあることを、我々は痛切に会得させられたのであった。だから現代を問うことの課題は畢竟、身体と精神という二元的構造をもった二つの存在秩序に跨がる問題であるだけに、我々はより一層慎重な配慮と気配りが必要なのである。

その意味からも現代に於ける宗教の意義は、心の問題と身が置かれた社会状況との緊密な関係を具体的に取りまとめていかななくてはならない所にある。つまりティリツヒ神学に見られるように今日、宗教は社会的コンバージョンと宗教的回心とを即時的に結びつける立場に立たなくてはならないのである。言葉を換えて言えば、宗教が単に個人の心の中だけに時を破って超越論的立場に転換される前に未来への社会的な変革、即ち社会的決断というものを媒介として宗教的決断を具体化する場を開くものとならなくてはならない。だから我々の中にある二重性、つまり我々の存在の根底を形づくる直接的な身体を世界の間とする公的空間と、我々の私的な心の領域を意識の世界とする私的空間の二契機からの融合相即に依って、一方では時間の軸にそって死を超え、他方では空間の拡がりに於て自他の壁が破られる時、始めて人間の苦悩の存在底に宗教的真実の輪が響存せる命の連帯性を実際に生み出しながら送り届けることのできる唯一の救済形式が、歴史的社会的現実の真只中に培養されてくるのではないであろうか。<sup>(12)</sup>しかしその可能性もある意味に於て宗教それ自身を否定してくるような現代特有の精神的基盤の本質を底に潜ってのみ逆説的に観入され遂行されてこなくてはならない所に、現代の独特な課題の複雑さと厳しさがあると言わなければならない。

(二)

そこでまず、科学文明そのものが齎す破壊力と浸透力とを「神の死」

というニーチェによって象徴化された事柄の中に見い出すとしたならば、「神の死」そのものが齎す闇は我々人間に何を新しく決意せしめ、何を新しく出発させようとしているのであろうか。まず『聖書』の中から「ヨハネ福音書」の言葉を引用することから始めてみよう。

「<sup>はじめ</sup>太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき。この言は<sup>はじめ</sup>太初に神とともに在り、万の物これに由りて成り、成りたる物に一つとして<sup>これ</sup>之によらで成りたるはなし。之に生命あり、この生命は人の光なりき。」

グノーシス的思想背景をもって語り出されるこの言葉ほど神的世界の総体をミステリアスに統括し、しかも神の領域をアルカイックな象徵言語でもって基定づけた表現は他にないであろう。むしろこの言葉の及ぼす神的世界観に温かく抱擁されながら歩んできた所に、人間の最も夢幻的な幸福感があったと言わなければならない。そういう幸福感に微睡み統けて生きてきた人間に、何故「神の死」という驚くべき暴言にもにた殺し文句が歴史の歩みの必然的展開として発せれずにはおかなかったのであらうか。ここに人間の根本問題の隠された深層が新しい時代の到来を待って、さらに深く歴史の眼光に晒されなければならないと言わなければならない。むしろそこにこそ人間の深い謎に包まれた宿命とも言わべき重い課題が、命を運ぶ者の義務として現在の時の上に耐え難く背負わされているのかも知れない。

「神の死」をニヒリズムの時代の中で引き受けさせられた孤独な現代

人は、神と共にあった古き時代の郷愁をミユトス的な思いの中で、想起することである。その古き時代も二度と取り返しつかない無限の彼方へと飛び去ってしまったのである。だからと言って神と共にあった古き神話の時代が、人間の認識構造や意識感覚の上から言って本当に正しい生き方であったであろうか。この様な問いはいつの時代でも前の時代を回顧して問われる必然性をもった問いであった。何故なら新しい時代とは前の時代の在り方全体を根本的に反省し、批判する所から生まれる新たな出発だからである。その意味からも前の時代に止まることは歴史に逆うことだ。

ニヒリズムと言われる時代は、だから歴史そのものが創り上げてきた全文化、全遺産を真っ向から決死的に裁定する時代であると言ひ換えてもよからう。まさに「世界歴史は世界審判」なのである。従って全てのものが疑問視される時代。そういう在り方の時代とは、「人間とは何か」という根本的な深処全体がさらに一層新しく人間それ自身の内に対決的に問われる時代。言ひ換えれば、今まで問われ続けてきた人間の深奥をさらに深く抉り出すことによって一層深い淵底を掘り起こしてくる時代である。そのように考察を進めると、神と共にあった時代とは、人間の本質を隠蔽した蒙昧な時代である。つまり神の支配する世界に人間の認識根拠からの自発性がスポイルされることによって、人間として問わなければならない問い (Sein) を神の輝しい光の中で見失い、掻き消された時代であると言わなければならない。パルメニデスの着眼を借りるな

らば、人間にとって真に問わなければならない対象となるべきものは存在の概念であって、決して神話の神が象徴するような呪術的・仮象的な存在ではないのである。その意味からするならば、神話の神は我々現代人にとって歎ばしい「つまづきの石」であり、生の恐怖と恍惚の不安な歓喜を極点にまで想像力で昂めてくれた存在であったと言うことができる。だからと言って神と共にあった時代を近代の認識世界の範疇から寓意的なものとして批判するわけにいかない。近来、聖書の非神話化という問題が脚光を浴びている様な信仰問題にまで波紋を投げかけているように、もう一度神話の古層に深く分け入って、神と共にあった時代の構造を新しい認識視角から反省してみる必要がある。つまり現代のような客観的合理的な理論では割り切れないような問題がそこに隠されているのではないであろうか。それならば神と共にある時代に神話を信じるということは、我々現代人が現代の認識構造の地平に立って神話を信じることは次元を異にした大きな違いがなくてはならない。つまり神と共にあるとは、ヘーゲルが『美学』の中でホメロスの英雄叙事詩を手係りにしながら考察するように、神聖な神との共存感が保証的に確立され、しかも神々の中に支配されている時代のことを言うのである。

確かに信仰とは我々にとって選択的な行為であるに違いない。そこには前提として始めに信じられるものと、信じられないものとの対立的状態が示されているはずである。しかし神聖な神との共存感があるとは、始めから信じられる世界に包まれている他に信じられない状態が全く自

己の外にも、周りに上にも存在しないという意味なのである。つまり信じてそのことが疑いえない唯一の自明の事実であり真実であったのだ。しかもこの様にしか受け取れなかった所に「神々の空間」が光輝に生きていたと言わなければならない。さらに言えば、我々が考えるような自己自身の懺悔を潜って宗教的に回心されるまでの自覚反省の過程が欠落していることである。むしろここにこそ神と共に共存していたことの特筆すべき特質があるとしなければならない。何故なら自己自身が捨身に迫られて信じるものを必死になって選ばなければならないような前提を必要としなかったのである。そこにこそ神との共存感の保証が見事に生きついていたのである。言葉を換えて言えば、神話の人間はその世界を自ら信じて選び取ったのではなく、始めから無意識的、無反省的にその中に生き、またそうだとしか感じなかった世界なのである。だから彼らにとっては始めから選択はなく、そのことそのものが自明の事実として与えられ、置かれていた社会である。神話は従ってそこでは人間の分別意識の対象にならない以前の所で意識と共に生きられていた世界なのである。実はここにこそ神と人間とがブリミティブな生き生きとした絆の中で結びつけられていた秩序社会の創世記的始発点があったのである。そこに生きる人間は従って何ら疑いを懐くだけの独立した心を持ち合わせてはいなかった。そこではひたすら自らの生を問う必要もなければ、自分に於て考えることもないまでに神との「魔術的交換」「魔術的接触」<sup>(5)</sup>が意識の深みの中で円滑に行なわれていたのである。

(三)

ここに未開社会の研究者達が共通して指摘する「原始心性」と言われる特異な性格がクローズアップされてくる。その特徴は一般に集団表象と言われ、現代の知的な論理性から生まれる客観的な表象とずいぶんかけ離れた、「もっと複雑な現象」が感知されてくる。即ち、

「我々にとって厳密に表象であるものが情緒的または運動的特質を帯びた他の要素と混濁し、それらによって色づけられ浸みわたった現象」<sup>(6)</sup>

なのである。ここに明白な客観的表象をもたないばかりか、それ以前の段階の知的なものと情緒的なものとの融合した特異な表象しか与えられていないことが解る。しかも彼らは自分と周囲の事物や自然との間に判然とした区別をもたない為に、判断以前にいろんな器物と同体化したりする。

「彼らの心性はそれを所有し、それに所有される。心性は対象と団体となる。それに融合する。それは対象を考えるだけではなく、それを生かす」<sup>(6)</sup>

以上のような一種の混濁状態にある原始心性にとって、彼らの周囲に存在する事物は全て神秘的な存在であるほかなかった。つまり感覚が実際に知覚する事物の属性よりも、そのような神秘的な力の方が重要なのである。

「この心性にとっては、裸の客観的事実というものは殆ど存在しない。原始心性には何一つとして神秘的要素に包まれずに現われるものはない。その知覚の対象は、見慣れたものでもそうでないものでも、すべて大小の程度にこの心性を感動させる。」<sup>(6)</sup>

「何故ならこれらの精神は既に多数の集団表象によって前から占領されて居り、それらの表象の力でどんなものでも、生物であれ、無生物であれ、或は人の手で造られた道具類であれ、常に神秘的作用力を強く帯びて現われるからである。」<sup>(6)</sup>

原始社会の社会制度、風習、言語、記憶、計算等は全てこの心性を反映している。例えば彼らは純粹な知的な抽象的概念をもたないから、原始言語はかかる概念を純化した語をもたない。だから我々を驚かせるほど多様な具体的な名詞をもちながら、丸い、黒い、硬い、軟かい等の抽象名詞がない為に、ある事実を表現するのに、球のよう、小鳥こがらすのよう、羽毛のよう、と言った宝石、石、鳥と言ったものを代用して表現する具合になる。

そのほか動詞、接頭尾辞、代名詞、形容詞の驚異的な複雑な変化もいずれも「事物、行為、観念を眼、耳に示される通りに表現する」という原始心性の要求から生れてくる。

これに反し単純な「ある」という動詞は存在しないという妙な結果を生んでくる。「この心性の共通の傾向は空間に於ての物と存在との相対位置、距離の表現」また「形態、輪廓、運動、行為の仕方をも、つまり知

覚され描かれうるものを表出することである。その傾向は表現しようとするものの塑像的、図形的要素と一体となろうとする。」<sup>(6)</sup>

こういう特質の結果、原始言語は「形象概念」と呼ばれる「狭い普遍性と幼稚な抽象」<sup>(6)</sup>しかもたぬものに満たされる。上級型社会への移行とそれに伴う言語の発達は言語からの、このような形象性の減少を含んでいる。しかも記憶という作業にも原始人は我々ときわめて異なった性格を発揮する。つまり我々にあつては記憶は「概念の論理的推蔽によって得られた結果を記録するという従属的な役目に限られている」<sup>(6)</sup>のに対して、原始人の記憶は「極めて忠実で感情的である。それは複合的な集団表象を、豊富に修飾された細部まで再生し、しかも特に神秘的關係に従つて、それらの表象が伝統的に相互に結ばれている順序にどこまでも従つて再生するのである。」<sup>(6)</sup>しかしこのような記憶は実に膨大な量の内容に達しながらも、それを要約し抽出することができない。彼らは可視的な個々の事物をそのまま全的に受け入れ、全的に吐き出すという作業しかできない。従つて未開社会の住民達の記憶は常に我々を驚倒させる。レヴィ・ブリュルが言うように彼らは三以下の数をかぞえる能力しかないのに、自分が飼っている数百匹の羊の個々の特徴を正確に記憶するという特性を備えている。例えば数百匹の羊に川を渡らせる時、「一匹の羊が川を渡り、つづいてその次の一匹が……」という風に話したとしたら、我々にとってそれは全く同一事の単調な繰り返しでしかなく、聞く勇氣すらなくなるであらう。しかしそのようにしか話せない段階の人々

にとっては決してその一匹一匹は同一事の単調な繰り返しでなく、その一匹一匹が彼のイメージに焼きついていて、それぞれが個有名詞を背負っているように思われるのである。それはある意味に於て神聖なものと其の共存感が現実の事実一つ一つに緊密な全体を占めていて、少なくともその段階では最も活発な精神の活動形式であったといわれるべきであろう。しかしこのような劣等型社会から我々のような上級型社会へ移っていくには、原始心性に於ける自己と部族、自己と自然という融合がゆるみ、集団表象が薄れ、それに代って個人表象が現われてくる必要がある。

「集団の各成員の個人意識が確立される傾向につれて圍繞する生物、器物の集団に対する社会集団の神秘的共存感は前程緊密ではなくなり、間接的となり間歇的となる。」<sup>(6)</sup>

今まで精神を厚く覆っていた集団表象、全てが既成の連繋と内容に依って満ちていた集団表象は徐々に崩れ始め、その隙間から経験が入り込んでくる。石は動くもの語るものと信じていた表象が崩れると、石は動きも語りもしないという客観的な性格が経験によって理解され、「石の本質的、客観的特性が『石』の概念の中に謂わば登録され固定される。」<sup>(6)</sup>

勿論それ以前から彼らは石の性質を感覚的に知覚していたが、彼らにとって集団表象の方がずっと重要であり、意味があり、それこそがまさに「事実」だった為に、この客観的特性は受け入れられなかったのである。しかし我々が経験的事実に物を学ぶようになると心性にも変化が生

まれてくる。次第に自分は部族と同一だとか、ある器物と神秘的に共存しているとか思わなくなる。そしてそのような段階になると直接に感じられなくなったこの共存感、同体感を保証し再現する「客観的認識」が現われてくる。それによって神話や神聖な性質を与えられた生物や器物などの存在の共存感を「客観的認識」が仲介用として働く運搬物の役目を担う。そこにはもはや神秘的な共存感が部分的となり、それによって経験と論理がその領域を拡張始める。論理作業の結果、ここに抽象的な一般概念が確立されてくるのである。

このようにして原始言語の形象概念は「多くの概念間の限定された関係を含む多数の判断を内包した」真の概念へと発展していく。そして「一般的な概念、抽象概念がより容易に表意を許すようになる」と、今まで眼に見える形で表意していた形象概念は反って不便であり、回りくどい手段となる。そこで「人々は、そうした回りくどさを取り除いた簡明な新しい方法を取り、その結果として起る絵画的正確さの喪失は意に介さなくなる」のである。<sup>(6)</sup>

#### (四)

ヘーゲルの言う一般性と個別性の分離がここに始まる。つまり一般的な抽象概念の体系は、それぞれの概念に同種の個々の表象を抽象的に含んでいる為、このような概念が確立されると、その一般性もつ普遍的な広い領域は、それまでの個々の事柄が示していた個別的な狭い普遍性

に対して、より有効となってくる。その結果、個々の事物を語ることで一般法則的な表現となりえていた狭い閉された主観の世界は崩れ、個々の事物はまさしく個別的なものでしかなく、それは普遍的な一般性に対して一個の具体的表現であり、限定された形で現われてくる概念になる

他ないのである。従って集団表象の厚い層が徐々に薄らぎ、経験の教える客観的外界の属性、論理の手續きに対して眼を開き始めると、かかる既成の無意味な神秘的表象は崩れだし客観的な事物を反映した個人表象が生れてくるのである。このようにして人間は自らの論理の精神と経験への卒直な検証によって「素朴な存在と表象の世界」<sup>(7)</sup>から離れ自覚した精神を自らの有効な力として貯え、そして最終的な集団表象を破壊した純粹な表象を自己の世界とする精神。つまり客観的な認識の体系を支える精神に依って、ここに個人の結合としての市民社会の形成を可能にするようなモメントを開いてくるのである。もし歴史の意識に「発展」の概念を認めるとすれば、それは何よりもまず客観的な認識に近づく過程としての「発展」を意味する。客観的な認識の体系は一般的な概念の仕上げの上に成立し、「物」を支配する場合、有効性を自らの存在理由とする。この有効性こそは有効な現実を洞察して、そこに生きることが真の自由であるとするヘーゲルの確信の基礎になるものだ。確かに「力」としての認識は、人間の進歩を齎したという結果を必然的に生んでくる。しかし集団表象のもつ共存的な融合、一体化によって対象を生き、生きられる原始心性に比較した場合、この一般概念による認識とは、ど

のような意味をもつか。レヴィ・ブルルは、かかる心性が発達した民族の間にも根強く残っている事実を指摘しながら、両者の性格を次のように説明する。

「無知に……比較すると認識はむしろ対象を所有することである。しかし前論理の心性が実現する融合・一体化に比較すると、この所有は不完全な不十分な、いわば外的なものでしかない。知るとは一般に客観化することだ。客観化するとは、知るべきものを我々と関係ないものとして、我々の外に放り出すことだ。これに反して前論理の心性の集団表象は、相互に一つになる存在の間になんという緊密な同体感を確証することか。そこではまさしく全ての二元性は消え、矛盾律にも関わらず主体は同時に彼自身であり、また彼の同体化する存在である。これが同体化の真髓なのだ。この緊密な所有がいかなる点に於て厳密な意味の認識の根底にある客観的把握と異なっているかを理解する為には、未開社会の集団表象と我々の実証科学の内容を比較するまでもない。例えば、神を認識しようという合理的試みは、思考する主体を神に結びつけると同時に神を遠ざけてしまうように思われる。論理の要求に一致しようという必要は矛盾なしには表象されえない人間と神との間の同体化と対立する。神と一つであろうという信者にとつて合理的認識の必要がどこにあるう。神の本質に自分を同体化させたという自覚が信者に信仰の確信を与え、それに対して論理的確実性は常に無色の冷たい、そしてほとんど無関心なものであるものではあ

るまいか。<sup>(6)</sup>

このような「無色の冷たい無関心な」認識の上に我々の文明が立っている以上、知るもの知られるものも単に我々と外的な関係を結ぶ存在に満たされていくにすぎない。しかし客観的認識が人間に精神の発展と、果しない物質的な「恩恵」とを同時に齎し、しかも精神的自由へと我々を誘った。これは疑いえない事実であるが、同時に我々を取りまく一つ一つの事柄と我々との間から、あらゆる血縁関係を奪い去り、その代りに「無色の」認識を息苦しいまでに「無関心」に「冷たく」置き換えたのである。しかも取りまく事物と我々との間には何の意味深い関係もない。単に見い出されるだけの客観的な、しかし同時に偶然的な個々の事物にすぎない。そこには神秘的な同体感がない為に、事物との完全な一体感が奪われ、しかも主体との意味深い関係は蒸発されているという喪失した結果を生んでくる。ここに個々の事物は永遠に全体の一部でしかなく、しかも我々はそれらの事物と対立的に存在するという孤立をしいられる他ない。その結果、対象は常に数と量で表わされる形でしか存在しないという物理的事実を我々は背負わねばならなくなった。そこにはもはや「神」との共存感が黙殺的に踏み越えられていることに着目しない訳にはいかない。つまり我々自身が受動的であるにしても神を創り上げ、祭り上げ、「神々の空間」を神秘的に受け入れた意識が、反対に能動的に神を認識主観の対象として理解しようとした時、神の死が必然的に人間の理性支配の精神の中で扼殺する結果を引き起こしていたのである。

このように我々の文明が、既に「無色の冷たい無関心な」認識の上に着色されて立っている以上、信仰問題も同じ波紋を投げかけられてある。もしレヴィ・ブルジュルが言うように神と一つであろうとする信仰に合理的認識が必要でないとしても、そういう神への認識領域が徐々に神(浸)蝕され、しかも超越的な宗教真理の意味根拠が既に疑いの眼に晒されている現状に於て、現代文明そのものが齎らす機械化、合理化というまぎれもない客観的認識に立つ事実は、もはや神とか仏と言われるものの宗教的真理の成立基盤を不確かな定かならぬ存在とくわしてしまっているのである。現状の信仰問題が神とか仏と言われるものの認識領域が、このように死の運命に晒されながら、しかも余命いくばくもない古い宗教概念を頼りにしながら文明の危機を放逸して、信仰問題をひたすら個人主義的な安心か、あるいは学術的な資料研究としてのみ論じていることは実に滑稽な有様ではないであろうか。それ故現代に立つ信仰とは、むしろ我々自身が神や仏を殺してしま<sup>(8)</sup>う時代の子であるという自己自身の嘆きに立って、神の死、無仏の時を逆に引き受け背負っていく。その驚くべき自覚以外にこの現代を生きる信仰は断じて生まれてはこないのである。<sup>(9)</sup>

(五)

以上のことから解るように、「神の死」「ニヒリズム」といわれる没落的な言葉も、実は歴史の始めに先立って隠秘として背負わずにおこな



かった人間それ自身の成立の奥底に迫る淵源なる真実だったのである。だから、

「我らの行為は我らを追う。」<sup>(9)</sup>

「ああ、我々の行為自体が我々の苦難と同じように我々の生の歩みを妨害するのだ。」<sup>(10)</sup>

という先哲の言葉も、やがて訪れるであろう人間の自律性の悲劇を見事に暗示していた言葉ではないであらうか。しかしニヒリズム以前の時代になぜ人間の奥底に秘められた真実を赤裸々に告発しえなかったのでしょうか。実はそこにこそ人間自身を裁くまでに至らなかった精神の未熟性があったと同時に、ヘーゲルやカントによって確立され完成された人間道徳の大きな秩序が「ナポレオンの現実」<sup>(11)</sup>といわれる市民社会に力強く生きづいていた為である。しかしニヒリズムという時代に至って始めて理性道徳の隠す倨傲な壁を突破することによって、人間の隠された本質を逆説的に露わにし、しかもさらけ出された本質を破壊的・破滅的に語ったのである。ニヒリズムという時代は、その意味からして「終への出発」でなく「終からの出発」として主体の宗教的翻りが痛切に要請されてくるのである。このように宗教的出発を厳しく煽り立てる所に「神の欠如」のもつ震駭的事実がある。その事柄の指し示す内実とは、

「いかなる神も、もはや明確に一義的に人々や事物をその神自身へと集中せしめ、この集中から世界史、及び世界史における人間の滞留地点を整え定めることがない、という意味なのである。しかし神の欠如

というとき、それ以上に悪しきことが告げられているのである。神々、および神が去ったばかりではない。神性の輝きが世界史から消えてしまったのである。」<sup>(12)</sup>

その意味からして神が生きていたとは、世界が可視的な真正な現実として受け取られ、世界はあるべきようにあり、あるべきように現われてくる。そこに生きる人間は、あるべき世界と一つになり、あるべきように働き、あるべきように日を送っている。そこに自らの生の意味を問う必要もなければ、自分に於て考えることもない。ここにこそ神との神秘的な共存感<sup>(13)</sup>がダイナミックに生きづいていた証左である。従って世界の全ては彼自身の生きた一部として感じられているような生き生きとした絆の中で結びつけられた社会であった。そこにあるということがあるべき世界と一つになり、しかも世界のあるべき自明の位置を必然的に備えていた社会であった。従って自己の唯一性が同時に世界の全体性であるような存在として、魂の光輝く開花の状態に置かれた社会であった。神性の輝きとは、このような世界の集合的<sup>(14)</sup>全体<sup>(15)</sup>の根拠であり根底なのである。それが理性支配を勝ち取った人間の精神によって消え去るのである。すると我々の現実是一本の樹、一軒の家も偶然的な全現実の一部でしかない。全てが我々の外部にあって積極的な意味を喪っているのである。我々にとって「一」にして「全て」なる個性的な事物は影を失い、一般的な事物しか存在しなくなる。そしてあらゆるものは任意の偶然のものでしかない。一般的に言えば「全て」とは、その同一性があるものの全域

を覆う場合、その同一性に注目していることである。従って多くを包括する上位型の概念が生れるにつれて、同一性はこの概念と共に上位に抽象されざるをえない。かかる失墜の中にある我々にとって、一層悲劇的なのは、我々は自らの生を生きながら尚且つ物が示す偶然のまにまに漂っていて、子供達が全身的に生きるという意味の生命の充実からは疎外されていることである。それでは果して唯一性、独自性という低い表象の軸をとることによって、「一」にして「全て」なる存在を回復しうるだろうか。これは必ずしも単純な視点の移動によって実現しうとは思えない。神の去った間には涯なく深いのである。人間の誕生を高らかに歌い上げたルネッサンスは、だから「中世プラス人間」ではなく「中世マインナス神」であるというエチエンヌ・ジルソンの有名な定義に待つまでもなく、来たるべき時代が神の「欠如」の始まりであることを最も切実に誤魔化しようもない形で予感させた時代ではなかったであろうか。だからこの問題に何とか歯止めをかけようとする所に非神話化の課題が現代への最後の砦として打ち出されてはならなかった。しかし以上の考察から見ると、その課題も自家撞着とジレンマを強いられる他ない。何故なら「神々の空間」に生きていた緊密な世界から現代は決定的に脱落してしまったからであり、既に現実世界はコペルニクスの転換を成し遂げてしまっているのである。あまりに神の絶対的主権の君臨を神学的に権威づけようとするが故に、反って現代の無一物時代の世俗的現実を見失う所に、危機神学の試みが現実世界を無視した排他的独善性を

もって横断する所以があった。しかしこの神学の内実を曇らぬ目で透視するなら、

「何人かの人々が、まさに老廃してしまった原理を極端に人工的に強化することによって、現状を救おうと試みている。」<sup>105</sup>  
 と言わなければならない。<sup>106</sup>

(六)

恐らくこのような失墜した現実をしてファウストのような男を、救済の方向へ激しく駆り立てたであろうことは容易に想像される。彼が「太初に言あり」に既に思いあぐんだことは当然だった。それに続く「言は神と偕にあり、言は神なりき」に恐らく焦らだったであろうことは確実に推察できる。つまり

「過ぎ去っていった神ははやなく、同時に来るべきものもまだ現われ  
 ない」<sup>107</sup>

という二重の無と欠如とを深く知っていたからである。その意味からもファウストが思いあぐんだ言葉とは、もはやこの現実の実体は何の有効性も持たない言葉というものに突き当たったのである。その時、人が「物」を白と呼んでみようと黒いと名づけようと、それは何らの作用も変化も起さない。ただ言葉という物が置かれているにすぎない。それならば人間を動かす原理は言葉ではない。行為なのだ。行為に於ける生こそが始めて世界を生産的に変化させる唯一の原理であるにちがいない。

(七)

そうだとすれば「太初に言ありき」から「太初に行ありき」と書き換えるのは当然のことではないか。しかしここではまだハムレットと同じく「言葉、言葉、言葉」と苦い呟きを繰り返す他ない。現実はその対して働きかけるもののみ姿を現わす。またそのような働きかけと抵抗を通じて人間の魂は鍛えられていくのも事実なのだ。我々はいかにしなければ現実への働きかけを忘れて、過剰な言葉の中に我ともなく漂っていることだろう。こうした言葉の作業は紙の上の練兵場での出来事にならず、行為の変りに行為の幻影を、精神の変りに神経の末端的興奮を齎すにすぎない。「言葉、言葉、言葉」と苦い呟きをもらさずに孤独な自分の密室に戻らぬ人はいったい何人いるだろう。言葉が神と偕になくなった黄昏の時代に、言葉への不信が深まっていくのは当然の事だと思われる。同時にそれは生成を齎す行為へと人間を駆り立てる。人間は自身自身の担い手として、また決定者として闇の深くなりまざる夜を歩いていくのである。しかし人間が尚、自らの行為を何らかの生産的变化に結びつけて考えうる間は、薄闇の中に神々への追憶が仄かに漂っていると言わなければならない。やがてニーチェが「神の死」を直覚する時、もはや神の去った後の闇は単なる永劫に回帰する変転でしかなくなる。人間はそこで自らの意志する意志として「力への意志」を虚無の闇の中に差し貫く時、近代の苦悩はこの瞬間に極点に達したと言うことができよう。

それでは人間は単に虚無の中に置かれているのみで、何ら「生成」と関与しないのだろうか。

「生成」とは永劫回帰する自然の変転に対して、自らを絶えず生み出し育て現在から未来へ向う方向を含んだ生産的变化である。しかし回帰的な変転の中であって、このような意図的な方向を見出す為には、その意図を担い続ける主体が存在しなければならない。ところでこの主体は変転に対して外部から全く任意に与えられたという存在ではない。意図的な主体、即ち人間はその変転の自己実現の結果として生み出された存在である。何故なら人間そのものはこの変転に属しているからである。つまり人間の意図如何に関わらず人間は永劫の変転の中にある。従って人間は変転の中にありながら変転の結果として生まれた逆説的存在なのである。と言うことは人間は変転し滅びゆく者でありながら、変転に即せば即すだけ自己の照明領域がはつきりしてくるという意味である。要するに人間の意図とは、人間が勝手に考え出したものではなく、変転の結果に生み出されたものと言うことである。それはいわば変転が自己の宿命を実現した結果、自らの内部照明の領域として、人間の意図を生み出したことを意味する。従って人間がもつ明澄な領域としての意識は、自然の変転の外にあるのではなくて、むしろ変転そのものの自己実現の姿なのだ。即ち明澄な内部照明は変転の宿命の象徴なのだ。人

間が自然の変転を観照するというのは、変転が自らの頂点的な一地点に立って自らを振り返るということに他ならない。変転自体が内部照明するのである。だからこそ変転そのものはここで自己実現のかかる過程を顧みることのできるわけだ。そして変転が変転の内部照明として自らをそれに至る過程とみなす時、この過程を我々は「生成」と名づけるのである。それ故「生成」はかかる内部照明があつて始めて可能であり、また内部照明とは厳密にいつて人間の明澄な領域を確保する言葉<sup>9</sup>なくしては実現しない。このような意味から生成はただ言葉の保つ明澄な場でのみ成立するといふことができるのである。従つて言葉とは変転の内部照明として存在の光である。だから「言は神と偕にある」という状態は、言葉が変転の内部照明として自らを意識した奇蹟への驚きが、まだまだ生々しく残つていた時代にだけありえた事柄なのである。その意味で明澄な領域としての言葉は生成を可能にするのである。それに名づけるという行為は、あらゆる生産的行為に先んじて生産的な行為であつた。それ故、名づけるとは存在を明澄の場（人間的空間）に齎すことである。しかも

「その言葉によって人間は世界を訪れ、また世界が思考にやつてくる。言葉は世界の存在と人間の存在と思惟の存在とを顕わにするのである。<sup>10</sup>」

しかしながら我々にとって、かかる事情は追想するだに困難なことであつて、言葉の奇蹟に驚く新鮮ささえ失われている。魔術師の指先から描

かれる虹のように言葉が存在を新鮮に目覚ますといふことは、優れた詩人の場合のみに属する稀有の事象となつてゐる。言葉が我々にとって表象であるといふのは、あたかも交換値に結びつけられた貨幣が次第に独立的な流通価値として使用されるように、現存在とは別個の切り離された体系の中で独立のメカニズムを発揮することである。それは伝達の用具として我々の使用を待っているのである。そして名づけられたものは次第に「名」と一体であることを失つていく。「名」は単なる「物」の集合的表象か、概念的表象としてのみ意味をもち、実用的言語へと使用されていく。遂には有効な用具として拡散し、墜落していく運命にある。こうした失墜の中にある言葉を日常の伝達用具として使用している我々にとって、詩としての言語を追憶することは決して容易ではない。世界が眼を見開くといふ意味での明澄性を、言葉が齎す奇蹟を、我々は既に長いこと忘れてゐるのである。

「神々」が生きていた時代、「言は神と偕にあり」えた時代、言葉は生成に関与し「名」は「物」の根拠であつた。「名」は単に同一性で総括した表象についてあるのではなく、「名」であることによつてその「物」である（あらしめる）のだ。だから言葉が存在の目覚めである限り言葉は詩であつたのだし、言語を記号ないし伝達用具と見なすことはなかったのだ。言葉はそこでは存在と同じ重みを持ちえたのである。言葉なくして存在はないし、存在を伴わぬ言葉もなかった。言葉が世界を創り生成に関与し、詩人は世界を根拠づける人々であつた。かくて言葉

の体系は世界の生成を支える根拠となる。言葉は生成する世界を自己の内に集めるのである。

ギリシャ語でロゴス（言）とは *Logos*（集約する）から聴取した言葉である。それは存在の全てを根拠づけあらしめる。言い換えれば存在を言葉に集約することを意味した。言葉はかかる意味で  $\wedge - \vee$  であるが同時に  $\wedge$  全て  $\vee$  の存在をあらしめ集約する。故に  $\wedge$  全て  $\vee$  でありえた。古代ギリシャに於て、このような  $\wedge - \vee$  であり  $\wedge$  全て  $\vee$  である存在をソフォン（ソフィア・知）と呼んだのである。しかも

「 $\wedge$  全て  $\vee$  とはここでは存在者の全体、存在の全てを意味します。一とは、一なるもの、唯一なるもの、全てのものを一ならしめるものことでもあります。しかし全ての存在者は存在に於て一ならしめております。ソフォンは全ての存在者は存在に於て存在するということを明言します。もっと厳格に言えば、存在は存在者である。このさい  $\wedge$  ある  $\vee$  は他動詞的に発言されており  $\wedge$  集約する  $\vee$  と同じことを言いあえます。存在は存在者を、それが存在者であるということのうちへ集約するのです。存在とは集約——ロゴスであります。」

しかし我々の文明が既に科学文明の洗礼を受けている以上、「神の死」は同時に「言葉の死」（言葉の本来の意義と有効性の死）でなくてはならない。しかも世界が眼を見開くという意味での内部照明の言葉。その言葉が齎す奇蹟を我々は長いこと忘れてしまっているのである。そこに神聖な神の言葉も仏の言葉も人間に生きた生命と目覚めを喚びかける言

葉として語られてこないのである。ここに現代の信仰問題の闇がある。

もはや神の言葉も仏の言葉も美しく新鮮で、しかも人間にとって命を喚び覚ます光の啓示であるべき言葉の本来の意味が枯死寸前の状態に追い込まれているのである。つまり現代のような客観的認識の土台に立った言葉とは、言葉そのものが「存在の家」という重みを失なうのである。しかも名づけた言葉が単なる記号の意味しかもたなくなり、一つ一つの言葉が何ら作用も変化も起こらない、ただ人工的な文字として置かれているのみとなる。そして遂に言葉を「抽象的物質」とまで考えるようになる。それは言葉自体が言葉の内包する超越的意味を拒んで、現に眼前に置かれた言語存在そのものとなり、奇怪な謎めいた機械的物体へと変貌することである。だから、ここでは「言語そのものが思考の乗物」であると同時に、言葉は「事物」を表象する記号として「自己表象性」をもつということである。そして今日のハイテク産業化に伴って言葉はデジタル・データ通信として応用されながら、情報化社会のますますの構造的氾濫の中で、M・ピカートの言う騒音語（Worgeräusch）となりハイデッガーの言う言語機械（Sprachmaschine）となり、遂にコンピューター言語にまで変貌していくのである。

まさに言葉。霊を失なった言葉の形骸化・機械化、それが言葉の現代的役割になってしまっているのである。それ故、言葉として生きてきた言葉が今まさに消え入るような悲しみを湛えて涙滅する運命にある。それが言葉の現代の宿命である。

(V)

ヘルダーリンが「窮迫の時代」と呼んだものは、まさしくこの失墜した現代に他ならない。我々はそこに戻って自らの意味を問う神を失い、全てを任意に決しうる危機の中にいる。何故それが危機であるかは、我々がその決定を保障する神を失ったことに気づかず、自由意志による生活を単純に承認し「実用」価値が歴史の動因と考えて怪しまないからである。我々の危機と悲劇は、いわば自然の前に歩み出た危機であり悲劇である。動物も植物も、また古代人も一つの自然の秩序の中に生きている。彼らは自然から抜け出すこともなく自然と対立することもない。しかし我々は自然と別れ、自然の意志に関係なく自らの意志で行動するという冒険をあえてする。ここでは明澄の場としての人間の意欲が自然の変転の結果であることすら忘れられている。しかし人間がこの自然認識の窮極で再び「存在」の宿命を予感するという奇妙な事態を経験している点に注意を向けるのは決して無意味ではない。人間が自然から歩み出て自然に対して自由決定的に働きかけるといっても、そこには自然の認識が前提となっている。人間の欲求が強ければ自然⇓対象の性格をより正確に知って、そこに適確な実現の方法を見い出そうとする。ここから導かれる法則の優位、力としての認識、技術の形成は西欧に世界史的展望を開く原動力となったが、これは自ずと「欲する」ことを対象の本質的制約の限界内に止めることを惹起する。事実「欲する」ことは対象の

必然性を明らかにし、それを先取りして利用し始めて成ることができるのである。このように見えてくると「欲する」ことは、その自由決定的性格も世界実現の全体的な計画性の上に投げ出される限りでそうなのだと言いうことができる。「存在するものが『存在』の意志を意志する」というハイデッガーの転回が技術の支配的な現状に於て予感されるようになる。しかし実際はまだ我々はその転回の前であり、世界の夜にしているのであるから、ただ自然から彷徨い出た冒険者として自らを考える他ないのである。従って我々に残された最後の責任とは、

「神がないという外観に対して恐れを抱くことなく、神の不在の近くに留まること、および、不在の神への近接からして、高き存在者の名称を言う始源の言葉の生れ出ることが許されるまで、不在への受胎的接近の中にじっと辛抱して待ち抜くということである。」

## 第二章 神々の死の後に

(一)

我々現代人にとって近世以後、何らかの変化が確かに起ってきていることは何人も否定しないであろう。しかしそれを明確にしるしづけてくれるものは果して何なのであるうか。それが即ち「神々の死」んだ闇の中の苦悩という事実<sup>(1)</sup>に他ならない。しかし現在この苦悩が単に超越的意

味づけの根拠を失った事からのみ由来するのではない。むしろ「神々の死」が齎した新しい状況そのものからくる混沌に對しても人間は苦悩を強いられているのである。しかもこれら苦悩の両面が複雑に重疊されて、人間性そのものの奥底にまでも破壊的に広がる浸透性を孕んでいることに我々は十分気付かなければならない。しかしこの新しい状況とは、周知のように神々の支配を脱した人間の客観的認識と自由意志決定に呼応する状況であった。しかもそれを実現しえた個人は實際的にも社会集団との融合状態から分離した目覚めた自我として存在している。何故なら集団表象としてある神々の空間から独立し、自律した所に近代精神が覚醒されたからである。しかしここには一つの根源的な矛盾が含まれている。つまり人間が集団を支配した呪術や集団表象の力から脱却して、現実があるがままに見るといふ認識を切り開いてきたことは、言い換えば彼個人が「あるがまま」と信じて見ることに他ならない。即ち呪術的な力、その他から脱れて真の現実を見た瞬間に、その現実の真正性はそれを見る人に依存されてしまうのである。しかし現実がその真正な姿を現わしうるとすれば単なる個々人の主観に依存するはずはなく、また個々人が自らの純化した主観性を確立しなければ現実の客観的認識の可能性は生まれぬというギャップと矛盾がここに生じるのである。デカルトが「我考う故に我あり」を自覚する時、この矛盾は克服されたい二元論となって近代精神そのものに課せられたといつてよい。我々は神々の死によって「もの」の本質に近づきえたにも関わらず、この二元論の

矛盾がいつのまにか「もの」を「実用」的に組織し、物質の氾濫を招き、その中で我々は生活するようになってしまった。さらに根拠を失った現実には当然、偶然的な制約された個々のものの集積にすぎない。たとえそれがあつたままの「もの」として現われても、そのような物質性は人間と物との無意味な関係を強調するだけで、我々にとって結局は「物から物へ彷徨<sup>さまよ</sup>うこと」でしかない。同時に「もの」をありのままに見る主体とは、社会集団の緊密な意味的結合を失っている為に、自己はその社会から分離した存在であり、また社会そのものは解体した血縁共同体の残骸であるにすぎない。このような関係からして近代社会の本質的な側面を三つに要約することができる。

それは主観に依存する外界。無意味に抜がる「物」の世界。そして腐蝕的な人為的制度としての社会である。

この三つの脅威がある地点に於てロマン精神を生んできたと言える。ロマン的な心情は内面の発見であり個。我の確立に支えられている。そしてこの内面的な統一が認識対象として現われる外界に對して視野を収斂し、自己の存在意義を逆に確保していた。つまりロマン精神は主観性に世界の支点が依存されている為、客体を主体のものたらしめる点に於て主観的内面への発見を齎した。言葉を換えて言えば、自己がこの世に内在しながらこの世の全体を（自己を含めて）超越し、ある普遍的主体に達したいと願う。そのような主体へ高まる精神的冒險にあえて可能にしたことがロマン精神の真に積極的な結果であつた。しかも病み疲れた近

代精神の代償の上に成立しえた一地点であった事は大きな意味がある。

ロマン主義が果した功績がこのような自我の昂揚と無限的なものへの感覚の先鋭化にあるとすれば、その同じ精神傾向が外界の苛酷な真実を拒否し、任意の夢想の中に自慰する点に抜きがたい欠陥を内包することになる。しかも外界は想像だけの存在となり過剰なロマン主義の病毒がそこに忍び込むことになる。従ってロマン性＝主観性が苛酷な現実に対して何ら厳正さや真正さに対応しうる真実味を担ったものとして写らず、単なる恣意的な感情の起伏につれて浮動する迷妄であるにすぎないという批判を払拭しきることができない。しかしこのような主観性が否定される事になると、主観によって立つ根拠を失うという事につながる。しかも主観に依って様々に意味づけられていた現実の創造を放棄する事になる。その結果、事実的現実という唯一の物質で構成された動かしがたい無人称的世界が現出することを意味する。さらにこの事実根ざした現実是我々の個々の主観に関係なく優先する世界であり、いわば我々が生まれる以前から存在し、我々が死んでから後までも存在するであろう世界である。しかしこのような事実的現実を追求する事は、我々自身の主観と何ら意味的関連をもたない為に、無感動<sup>ムカンド</sup>となつて「現実」の追求の中に生きるという事を意味することになる。ここでは主観の中に観念として呼び出される如き形象は存在しない。全ては主観に先立って存在する「現実」であり、この「現実」をいかに正確に認識するかが外界認識の唯一の意味となる。そしてこの認識を扱うのは抽象と分析を

武器とする知性の役割なのだ。

## (二)

第一章で確認したように知的認識は対象と自己との存在関連に基づいて対象を判断する機能ではなく、むしろ対象を主体の任意性から切り離して対象自体の本質の範囲を確保し、その本質を全的に開示せしめる役割を果すものであった。従って知的対象は超主観的であり、また無人称的である。何故なら対象自体に即し、対象内に限定されるからである。言葉を換えて言えば、客観的認識が確立される事は始めて自我が一個の独立した存在を自覚するように、対象化されたものを認識しうる為には一体化した自己融即から自己の分離が前提されているのである。この事に深く思い当るならば、実はロマン精神も事実根ざしたリアリズムも本質的に客観的認識の確立される両面の事柄である事が解る。しかしロマン精神が否定される事によって客観的对象は我々の各々の主観から独立し、無人称的な体系として我々の前に立ちはだかることになる。我々はそれを対象化・客観化と呼び、また客観的現実からかかる疎隔を疎外と呼ぶ。

近代社会がこのように客観的認識と実践により形成され、科学と技術の制覇が社会全般に及んでいくにつれて、このような矛盾は人間に対してほとんど必然の成りゆきとして刻々にその苦慮を深めていった。しかも無人称的に成立する認識対象の全体である「現実」から、人間は疎外



されたままの存在でありながら、我々はただ客観的認識と技術を媒介として「現実」に奉仕するだけとなる。こうして現実とは我々にとって何か膨大な物質的塊と物理的作用の総合体として存在し、しかもそれを認識すればするほどこの総体の外縁部は外へ外へと拡大していく。しかも我々はその中に一人一人孤独に取り残されたまま存在するということになる。しかし知的認識は一般法則の存在や事物の客観的屬性や概念操作による思考の経済化を齎し、しかもそれらに基づく技術の開発、物質的快適さ等の無限の増大と発展を我々に与えてくれた。しかし同時にそれらは無人称的な「現実」の総体の途方もない拡大を現前せしめたのである。このように知的認識による事物の対象化から既に事物と人間との疎外が生まれ、生の実体の喪失は近代的大都会の機械文明のもとばかりではなく、全般的な生活様式の根底にまで忍び込んでゆく事実是我々に深い孤独感と恐怖感を懷かせる。さらに人間は事物との物質的次元での結びつき以外は不可能となってくる。この意味から恐らくハイデガーが人間の問いを「人間とは何か」という次元の問いから「人間とは誰か」という問いの次元に転換せしめた事は、一種の人間の生命喪失者の実相をとことん見定めた問いであったのだろう。こうして我々の現実は一

像の解体と認識による疎外を齎した。しかもここでは現実の全体的関連は今だに見出し出されず、我々は只その部分を与えられているにすぎない。それ故「現実」のもつ事実性の苛酷さは、あたかもギリシヤ悲劇における宿命のように我々の上にのしかかっているが、その意味を解明す

ることも、その根拠を問うこともできず、ただ技術による物質的次元での処置を施しうるにすぎない。このような状況の中では、もはや「現実」は信憑の根拠となることはできず、かつてロマンの内面性へ不信が投げかけられたように、それは不信の対象となる他なく、またかかる「現実」の総体を超える唯一の方法である一般概念化、知性化の傾向が一層強められてゆく。

かくして現実との疎隔感をいかにして克服するか、また統一視点を失って現実全体が拡散し、ただ無目的に拡大再生産の道を煽り立てるよう急進している現状に対して、いかなる全体性の回復がありうるか？。こうした問いかけが「現実」信仰の崩れ去った後に生まれてくるのは当然であろう。

### (三)

ここで我々は客観的な認識形式を問題とする場合、二つの主要な側面を捉えることができる。その一つは客観的認識が対象を固定して捉えることであり、もう一つは対象を主体と無関係なものとして対象化（客体化）することである。しかし客観的認識がかかる分析と客体化によって認識の根拠を対象の中に確保し、それに基づく理性と実践が物質的世界を支配して以来、死と同じ次元における労働と言語と自由、つまり人間の否定する能力が自然的現実を変形せしめ、闘い、労働し、知り、歴史的存在となる能力を確立するに至ったのも事実だ。勿論この合理主義的

な世界観の背後には、それを統御する西欧のイデアリスムの価値体系が生きていて文明の中心、基準が形づくられていたのである。しかしニーチェの「神々は死んだ」という命題に象徴される西欧世界における中心の喪失、「聖」なる基準の喪失は深いニヒリズムを培っていたのである、いわば合理的世界観を凝集せしめていたその中心点を放棄させる結果となる。すると対象はひたすら認識される為だけに認識され、物質の次元における展開はあっても、それを意味(方向)づけるものはどこにも見い出せない。そこに残るのはニーチェ的な徒労感、ベシミズム、無関心、冷淡さという結果になる。ここからして我々の自由がもはや人間のものではなく、はるかに憧憬される何ものであることがわかる。しかも認識が強行する対象の固定化と客体化は主体の意味と無縁な状況に立たす為、一方には感覚の墮性化を強いるし、他方では対象の無限化を呼び起こす。しかしこのような合理的根拠をもつ実証的、実効的な手続きの簡略化によって近代文明がきわめて大きな歩調で進歩しえたことも確かである。ただかかる客観的な認識形態は対象自体に根拠を与える事によって、空間的にも時間的にも主体と切り離された単一な生成に転じ、世界は一つの中心的な意味(人間的方向)に向って統一的な生成を続けるのではなく、むしろ中心を失った無限に外周へ拡がりゆく円の如き拡散的生成として把握されるようになる。P・ヴァレリーはこのような事態を示して「文化の拡散」「拡散の物理的事実」という表現をとって的確に捉えている。この事実をさらに深く把握してウィルヘルム・フ

ルトヴェングラーは次のように表現する。

「非有機体的な世界は『全体の中に魔神的なものが存在している』と芸術家ゲーテの言葉の意味での『全体』を知りません。非有機的な世界は限界というものを有たず、ただ無限にひろがるうとしています。」我々は多かれ少なかれこのような無限の生成を実感しているし、またこの現実的世界が我々をはるかに超えていることも否定できない。従って、この無限の生成に対して物理的時間・空間の中の法則性がその典型であるような有効な法則や一般概念による支配と乗り超えが企画される。ただこの場合、無限の個をその同一性によって把握する概念——一般性は、客体の否定を代償として得た全体性ともいえる。それはあたかも無限に増殖する羊の大群に対して「羊」という概念と、番号札による識別によって、その全体を把握するようなものである。我々はこの操作によって全体を把握するが、一頭一頭の羊への愛情はもはや否定しなければならなくなる。このような一般概念(普遍性)による実体把握は、既に唯名論と实在論の対立以来、形而上学の根底に横たわる問題であったが、それが認識それ自身に差し迫った問題として自覚された所に歴史の危機の本質があったと言える。これは逆な言い方をすると、個別的な具体物(個体)とは、この無限の拡散の中では常にごく微少な一部分を占めるにすぎず、従ってそれは永遠に全体の中の部分を超えることはできないということを意味するのである。従って、個が同時に「魔神的な全体」でなければならぬとすると、一にして全であるという関係が切り離

された現代に於て当然、個が無限の前で押しひしがれた状況から個と全とが合一する全体性の把握は、結局は抽象的な一般概念を頼りにする以外にないという矛盾に満ちた課題に逢着する。しかも我々の主体は無限の拡散という圧迫を感じている主体であり、知的認識の主体となった自我であり、かかる主体にとっての全体性の把握は結局は抽象的一般性によって行われる以外にはない。もし無限拡散の中に置かれた主体が個別的なものを通して「魔神的な全体」を表現しなければならぬとすれば、「部分」を取り扱っている意識から抜け出すことはできないし、「部分」とのみ関連することは彼に不安や不満、ないし焦燥を感じさせずにはおかぬ。それはあらゆる現実的な営みに対して空虚な観念的な任意の根拠のないものという感じを呼び起こす。この不安ないし焦燥が彼をして一層「全体性」への回復へと駆り立てるのである。しかし知的認識という形態のもとでは無限の拡散を超えて全体性をつかむ道は、結局は一般概念による他ないとすれば、問題は部分を全体化するというような事にあるのではなく、この認識主体そのものの性格にあると言わなければならない。別の言い方をすれば、主体があくまで知的な認識主体である以上、この無限拡散性の視野は具体物をもっては超える事ができないのである。従って我々の意識は常に外界に規制されており、外的事物はたえず主観に先立ち優位を占めているのである。それ故、我々がこうした客観的認識の必然性から逃れられないように、現在あたかも確乎たる不動の大地と信じているものが、実は宇宙空間の無限の虚無

の中に浮ぶ一遊星にすぎぬと実感するのと同様に、我々はこのような状況の中で自らの宿命を自らの内へ振り返るといふ「終末」的な気分と不安に苛まれてゐる。しかも苛まれてゐる「終末」の不安な気分は単に時が終りつつあるという事実の認識よりも、その終りのもつ時間の中に閉ざれていると言つた方がよいであらう。しかも我々が終末を意識する場合、外部からその終末を眺め認知するというのではなく、終末そのものを我々自身の事としてそれを引き受け、それに組み込まれつつ意識することを言うのである。従つてその認識の仕方は実存的で常に情動的な色調を含み、何らかの不安、危惧、焦慮といった感情が供うのである。しかも終末的な時が自己と融合した一体的な中に感ずる時ではなく、時を有限のものと認知する。いわば客体化する認識がそこに働いているのである。例えば我々が時を知らぬ間に過ぐす場合、それは直接的な生であつて我々はそこで自らの時間の中に閉ざれて生きているが、決して時間の檻の中に囚われてゐるとは感じない。しかし逆に終末的な意識は、時間を意識的に対立的に認めながら、それが自己の外にある無縁な時として感ずるよりも、まさしく自らの時間であるという直接的な結びつきの中にいる。このように終末的な意識は時間の中に含まれながら、尚且つ時間を意識化し、時間を対象化する。それはいわば時間に抱かれた無意識的な健康な直接態に対して、反省的な精神化された立場に押し出された立場であり、時の流れの外に出て時を振り返ることともいえるであらう。このように終末的な時間意識は、今まで一体化し無意識的に生き

ていた生活社会からの離脱を通して、自己のあり方を意識的・反省的に振り返る立場への移行が認められる。そして同時に、この反省的な主体と外界との不均衡が鋭くなる時、特に外界が主体に対する不正として意識されるような場合、外界を観念的に否定するという形に於て終末論が現われてくる。しかも神なき終末論にあっては終末は絶対的な無に陥ることではなく、取り残された時間は鋭く意識化されてくる。しかも時間は有限の持続と感じられ、その終りの近さが確実に意識されている。そこには目標も意味もない。全き終末として与えられ、そこに現出する黙示録的異象は「外から」一方的に押しつけられているのである。

#### (四)

このように神の秩序を排して人間中心の秩序を築き、認識と自律性による歴史を切り開いてきた近代が、自らの根拠と方向を見失い、深い失墜の中を彷徨している。しかも現在、より黙示録的であるのは、こうした巨大な極彩色の異象の奇怪さではなく、あたかも「巻物を捲く如く去りゆく」天のように、主体に対立する世界が遠ざかり拡散してゆく事であり、迅速に消費される時間が永遠に取り返しつかない失なわれた時間となって、不在の中に落ちてしまうことであろう。さらに終りそのものを先取りできない真の終局なき終り、それは終りという絶望的過程として「一切が停止する」地獄に他ならない。従って真の「終り」を悪魔に与えた終りこそ現代のニヒリズム、不安の本質ではないであろう

か。しかも我々の死そのものは、マルテが恐れたような意味での非人称の死、誰のものでもない死としてしか意味をもたないのである。いわば中心のない持続の中断、単調な繰り返しの中断でしかない。そこには我々を一個の中心にまとめる総体的な死は存在しない。何故なら我々は互いに相互主観に依っているからであり、それを一つの意味的な主観に救い上げる全体的な意味性を喪っているからである。従って一つの死は単なる集合体の一部が欠落したことになり、それは全き虚無の中への失墜となる他ない。神なき終末とは、それ故、終りなき終末に他ならず、逆に終りを「終り」たらしめるものは、その一切の過程を収斂するが如き「終末」に他ならない。我々にとって「黙示録的」という事は、その世界を「終末」へと統一する中心がなく、世界は「終末」のない終りとして与えられているということだ。そのことは世界が一種の無際限に拡大する膨大な量として考えられていて、その世界の内部に於てはどのような存在も断片であり部分であって、その総体は混乱し無秩序で錯綜し、我々の意識は分裂的となる他ないことを意味する。このように終りなき終りの世界にあっては時間は平担に、いささかの主体へのたわみもなく流れている。我々は辛うじてその無表情な時間の表面に時おり目印をつけることがあるにすぎない。始めもなく終りもない時間、非人称の、そして無色の時間。あたかも地球に接近しながら再び宇宙の無限の果に逃れ去る彗星のように、逃れ去ってゆく時間。それが終りなき終末の時間に他ならない。

我々はどうしたらこのような状況から真の終りとしての現在時を奪回しえるであろうか。それが現代の究極的な根本問題なのである。現在、文明の批判を試行する思想も、現代に立とうとする宗教も、かかる無限拡散を超えていかななくてはならない。しかしそれを思想として表現する使用の言語それ自体が、文明の危機によって曖昧な喋り言葉と、形骸化した書き言葉と、思想活動の原動力となっている表現欲求とに分裂している以上、言語の対象化、疎外化が起っているのは文明形態の当然の反映であろう。従って宗教家が克服すべき困難は、こうした文明形態そのものが齎す言語の危機をいかに言語の駆使によって乗り越えるかにある。それは言い換えれば、そのような言語の疎外を生み出した文明形態を、その根底である文明の原理そのものを批判しながら乗り越えてゆくという作業を意味する。しかしその批判が同じ知的認識によってなされる限りそれは何ら有効性を持たない。というのはこの場合、批判されるべき刃をもって批判という作業を行っているからである。この刃自体への反省・批判がない限り、そこに展開された批判全体が、いわば再度より新しい批判の対象にならなければならない、このような方法で進めば反省と批判は無限にくり返さなければならない。従ってこうした悪しき無限を超え、有効さを手に入れる為には、かかる文明を生み出した知的認識、事物の対象化を自らの中で乗り越えながら、その「乗り越え」によって文明形態を批判するという形をとらなければならない。それ故、宗教家にとってまず問題になるのは言語使用が、かかる「乗り越

え」と同一の作業であり、「思想」の行為そのものがこのような批判を全的に示しているかどうかという点である。言い換えれば批判されるべき対象を「疎外されたままの専門用語」でいかに思索してみても、それはかかる文明形態の克服へ進みえないということである。それは到達しえない対象へ無限の接近の努力を続けることにはちがいないが、対象に追いつきえないという点で全く無効である。従ってここでまず批判されるべきは、こうした言語の崩壊現象であり、それに関わる我々の方法意識それ自体でなければならない。しかも客観的認識は対象の事物を客観化（対象化）することによって、客観的本質の認識を深め豊かにする有力な方法であった。しかしその結果それに関わる個々の人間の関係は常にそこから除外されることになった。そして客観的諸性格は、その事物に内在するものとして認識され我々と関わりのない、いわば非人称的時間・空間の中でその認識は展開してゆくことを意味する。そして同じ軌跡を描いて我々自身をも非人間的に解体されてゆく以外にない。このように非人称的な認識の地平に於て、認識という自動人形が自己の論理に従って勝手に領域を拡げてゆくさまは、確かに現代の不気味なスペクトルであるにちがいない。

#### (四)

現在ハイデガーらの実存哲学が死に限られた個々人の固有の実存的時間、空間により重要な意味を附与する形で、こうした無限拡散の認識

に対して抵抗し、人間主体へ中心を奪回しようと試みているが、それは決して容易であるとは思えない。このことから解るように、現代に立とうとする宗教の課題は、恐らくもっと広く文明の根底にあるこの客観的認識の非人称性を、いかに個々の成熟する宿命の中に取り戻せるかという問いの次元で問い直すことにある。それは救いを拒絶された救いなきの絶望に耐えるが如き拷問であろう。しかし我々はその宿命の中で認識の良心性を極限まで尽したが故に滅亡の危機に瀕している現代の人間主体の実存に満身瘡痍の情熱を傾け、そして中心なき嘆きの持続、いかなる慰藉もなく、いかなる光明もない時間を絶望の中へと取り集めながら、我々の「終り」の奪還の本質まで受胎的接近を最後の手段として振り払うことに努力しなければならない。その時この事態の現況が我々自身の有限性の確認と、実存的な終末の先取と深く結びついている事態を照していることに十分注意を払うことは決して無意味ではない。即ち終末の中に「檻」に囚われている如き状況の積極的な肯定から、我々はその肯定を軸とする時間の反転の可能性を導き出せないかという問いがきせずして生まれている事に発見の眼が向けられているからである。しかし宿命を思考する本質にあるものは常ならぬ時間、謎めいた時間、不在と遠隔の時間の苦悩に満ちた、いわばさいなまれた危険な探求の中にある時間である。従ってその時間の中ではどのような事柄も、それがたとえ唯一で新しい意味をもったものであっても同じ事柄、同じ出来事の永劫の亡霊の如き回帰となる。そこでは実用的な時間を忘れ、現存を失

い、纏りなき彷徨に晒されなければならないのである。しかし我々は宿命の事態を自己の良心の中で担いながら、我々を導いてくれる無意識的記憶 (remembrance) の時間の神秘の見出しされる深奥まで徹底して認識の誠実さを尽くしながら、その根源から生まれてくる宗教的ニードの声に呼び覚まされるまで耳を静かに澄ましていなければならない。しかしここで言う無意識的記憶とは、本来、我々の深奥にある記憶とするならば当然、理知の届かぬ彼方、感覚の奥に閉ざされた純粹状態の記憶の総体である。従って過去時制的であるはずである。すると我々をも含めてあらゆる事象を過去のなものとするならば、未来をも過去に属せしめる事柄とする主体とは、あらゆる未来に先がけて未来である主体、つまり最終末に立つ主体に他ならない。このような主体をもし宗教的主体といいうるとするならば、宗教的主体の生まれる深奥にはこの時間の反転が何らかの形に於て行なわれなければならないはずである。もし宗教的主体が我々の願いを既に成就した所から生まれてくる働きだとすれば、まさに絶望を尽くした極限からの「反転」によってのみ「救いとしての時間」を取り戻すことができるはずである。我々が主観の窮極的意味をあえて擁護しうるのも、実は「嘆き」の果てに現われる「反転」を通してかかる宗教的主体の出現に立ち合うからである。そして空間的にも時間的にも窮極的な「終り」を包みこむ宗教的主体が我々の相互主観性を根拠づける意味の実体となるのは、まさにこの「嘆き」こそが世々を超えて人間の「担いの流れ」である「救いの歎こばしさ」へと導く

ことができる任運自在なる働きだからである。従って我々は宗教的主体からの促しの行為によって無意味な偶然的な空間を真に人間的な空間へと「反転」させ、神秘的共同体的な非合理性ではなく、人間としての生命を回復する可能性を力強く創造しなければならない。この意味で宗教は我々の理性支配の進むであろう方向により意味深い役割を担い続ける純粹な宗教的行為となるであろう。そしてもし宗教が我々の行為の上に古い過去の泉から「人間を成就する」願いとして、既に尽きない慈泉の水をその中から汲み出すことができるとすれば、我々の行為は太初に帰る行為であり、しかし太初の蒙昧へでなく、太初の純粹に帰る本源行であるといえる事ができるのではないであろうか。

「わたくしは、我々がある一つの神の先祖であること、また我々の最も深い孤独が、幾千年を越えて、この神の開始にまで拡がってゆくのを感ずる。そのことを確かに、わたしは感じる。」<sup>40</sup>

### 第三章 無限拡散を超えて

#### (一)

今日、我々が無限拡散する事物の次元に置かれている時、対象になる事物は我々にとって単なる対象としてそこに認識されているにすぎず、しかもそれらに関する知が増加するにつれて我々は確かに对象的にそれ

を領有していくが、その全体を握むことはできない。何故なら客観物は常に我々を超え、無限の側面を持つからであり、認識がさらに未知の側面を開くこともありうるからである。かくて客観的な世界は我々の外にあって唯一の實在となり、我々はその巨大な拡がりの前にただ無意味な一点の微少な存在に頹落する。

だが、かかる無意味な一存在が、なぜ客観的實在の前に微少に立ちしかつていたのであるうか。なぜ我々は自分が、かくも圧倒的な物質の大群、現実の巨大な関連と動き、終末的な産業資本と戦争と競争と犯罪と終日の労働の前で、無力にも方向を失い立ちつくさなければならぬのか。

確かにその問いだけでは答えは返ってこない。しかし我々がここで、この問いそのものが既に何ものかを示していることに注意を払うことは決して無益なことではない。つまり巨大に拡散し複雑化する世界といい、その前に立ちつくむ微少な存在といい、それをかく規定し、かく意味づけているのは他ならぬ我々自身であるということ——そのことに注意を払うのは決して無益ではないのだ。

この場合、我々の外に客観的な世界は存在する。それは我々の死後もなお存続しつづける不動の實在であろう。だがそれをかく意味づけ、かく限定するのが我々自身である以上、それは一見、我々を従属させ我々を支配するように見えながら本質に於ては我々がそれを構成し、それを根拠づけているのである。つまり我々が、かかる意味性に於て世界を取扱

うというのは、既に世界の物質次元に我々が従属しているのではなく、それを超えた次元（意味の次元）で世界を構成しているということなのだ。言葉を換えれば、我々が微少な存在であると認め限定する時、そのことだけで世界を我々の意味性のコンテクストの中に包み込んでいのである。この転換の根拠こそ実は我々が世界を超出し、世界を包み込んでいと言うことなのだ。従ってこのように意識せしめられていた意識とは、何ものかを意識する意識であるという革命的な転換を認識主体に齎すことが、現代への新しい出発を促すのである。その事実をエドムント・フッサールは、

「意識は常に何かについての意識であり、意識はそのつど志向<sup>インテンション</sup>を有し、従って意識は事象を意識自身のもつそのつどの志向にみちびかれて対象化する。」<sup>38</sup>

と述べている。しかしこの超出的な意識転換がスムーズになされない為に、現代人は個人個人バラバラな主観意識の中に閉じ込められてしまい、その中で主観の空転の埒埒にはまり、桎梏する意識の中で彷徨している。その結果、自己を超えて自己を秩序づける象徴的意味根拠の出現を全く知らず、結局、自己の欲望のおもむくままに怠惰な生活を送るという結果になる。しかも近代文明の巨大さの前に目標を見失い、無意味な微少な自己を痛切に思い知らされる他ないのである。それほどにも酷い挫折感をビシビシと味わわせる所に現代の人間疎外の実態がある。その反動が極端な「自己満足」の行動に駆り立て、恩恵を知らない欲望

肥大な利己生活を我が儘に送ってしまう必然性を引き出し始めるのである。<sup>39</sup>そして今日の管理社会による精神状況がますます極まってくると、V・E・フランクが、

「利那主義、宿命主義的メランコリー、画一主義的集団性（自発心の欠如）、狂信的誇大妄想、追跡妄想」<sup>40</sup>

と規定した第二次大戦後の社会状況の特質が一層露わとなってくるのである。従って、そういう時代の特徴を自分自身に向って言えば、

「現代は他の時代より上であるが自分自身より下だと。極めて強力でありながら同時に自己の運命に不安を懐く。自らの文明の力に誇りを持ちながら、その力におびえている。」<sup>41</sup>

と言わねばならない。しかしその認識主体に見事な意識の転換を形而上学的な探究のすえ到達したフッサールは、その意識の転換の事実を、さらに次のように理解している。

「八世界、即ちその存在とそのしかじかであるあり方において私は私に妥当している世界、私が完全に確信している人間の全てを含んでいる世界を現象として問題にしているのは、私しであり、判断中止を遂行している私しである」と。従って私しは、私しにとって意味をもっている全ての自然的な現実存在を超えており、さしあたって世界に八私しに対する世界Vという意味を純粋に与えている超越的生の自我極であるようなわたしであり、その完全な具体性において考えれば、これら全てを包括している自我なのである。<sup>42</sup>



という言葉に的確に現われている。しかしここで我々は客観的世界、自然と生活と生活世界を超えた意味性の次元が決して恣意的な無根拠な主観の肥大ではないこと、言葉を換えて言えば、事実性の超出が事実からの逃走でなく、逆にかかる事物の地平に閉ざされた人間の宿命を鮮明にし、それを救出し、その本来の宿命を見い出さしむるようなものだという点である。逆に言えば、我々が危機状況を真に認め、それを引き受けるのであったなら、もはや客観的な対象的次元に立つことは不可能であるという形に於て自己自身の実存的宿命が真に迫ってきているということである。この克服手段をボードレーが想像力を尽して飛翔したように、リルケが「非対象的なものの全体」<sup>(44)</sup>である「世界内面空間」に冒險したように、我々は対象と対象意識を超出すべき想像空間の世界へ直参しなければならぬ。つまりこのような世界は、自己と一体化した開かれた場に開示されながら、しかも自己がこの世界の内で内面化されると同時に、自己が世界へと拡大されるような展望を孕むが如き世界ということである。言葉を換えて言えば、

「主観と客観との間の緊張と距離を止揚し、自己を忘却した個性のない全一感が、つまり自己自身の円現をこえ、止揚する全一感が外を篡奪する」<sup>(45)</sup>。

ような主体へと立たしむる世界への超越でなければならない。さらに言葉を加えれば、世界を「内在的超越」「超越的内在」という転回に於て超える。つまり世界全体を意識として超えてしまつて、あらゆる形で

分散し流動し拡散してゆく世界の、さらに外側に立つて、この世界を包み込むような意識状態に自己を立たせることである。<sup>(46)</sup>それが恐らく脱出不可能な状態としてある現代に、唯一の可能性として突破できる世界として開かれているのではないであらうか。私は「浄土真宗」という仏教思想のもつ豊饒な可能性をこのような位置から始めることこそ、真宗学の新たな視角からのディコンストラクション(脱構築)の試みとして、真宗の世界性・未来性を現代の認識世界の基層の上に見開く確かな視座となるものと思われる。それがまた戦争を知らない我々戦無時代という現代に生を受けてしまった、いわば「地図なき時代」の今日を生きる我々流水世代が、宗教に対して現代思想の息詰まりの中から問いかける本質的な究極課題ではないであらうか。その方向は同時に十九世紀以後、あらゆる学問形態の成立基盤を風靡した、実証科学的「事実学」という認識方法が排除してきた、人間の「いのち」の尊厳性を、もう一度、主体の内面(人間の至奥における至盛の要求)から奪還する宗教的試みへと繋がっていくのではないであらうか。<sup>(47)</sup>

「徹底や完成の要求そのものが、すでにこの世のものでないということ。単にこの世の生に没頭するものの態度でないことである。この世の不満は、すでにあなたの世への進出であり、ここなる生の悩みは、すでに未知の存在の啓示である」<sup>(48)</sup>。

註

(1) 本稿は先の拙論『現代と真宗』序説―我々に於けるニヒリズムの意義―(同・紀要第六号)からの続編であり、具体的には真宗を現代の認識構造のいかなるトポスの上から問いかけることが、真宗の現代性・未来性を見開く視座となるものであるかを明らかにする為の現代解明の一試論である。従って本稿では、あくまでも現代が如何なる時代であり、如何なる精神的脅威が我々の認識基盤の根底に押し寄せているかを実存論的に解明することによって、その脅威を突破すべき視角を、どのような視座から見出すかが本稿の狙いである。

そして私は現代のニヒリズムの問題を、ニーチェによって代表される「神の死」という出来事の中に集約的に見出すのであるが、その事柄が単に東洋に対する西洋の問題として外在的にかたづけられてしまう従来の比較思想的発想を超えて、あくまでも今日の現代日本を生み出し育て、現に新たな繁栄と発展を齎しつつある現代文明の内在的な思想原理として捉えることによって、現代解明の試みを、一般に哲学概論風に語るような百科事典的整理学として終らせてしまうのではなく、どこまでも現代を生きている私自身の存在の内に展開する現代解明を心掛けたいと思う。その意味からも、何故現代を問わなければならないかと言う私自身の主体に於ける問題を、意識化と自覚化との過程を通して、即自的なものを対自化させながら、その矛盾の根拠を「ヨーロッパのニヒリズム」との関係の中で明らかにしてきた前稿の課題を合わせて参照していただければ、この論攻の方法論と必然的展開の意味がより深く了解していただけるであらう。

(2) 今日、社会的視座を踏まえながらこの問題を考えていくことは大変大きな意義があるものと思われる。何故なら、一般に流通している日本近代の仏教学・インド学は、概ねサンスクリットやパーリ語などに依る言語学的な意味での仏典の翻訳学か、あるいは經典成立史学といった原典の文献学的研究に終始しているからである。確かにそれらは近世「宗学」の宗派的独断や偏見を破るといった意味を持っはいても結局、縁起や無我を実証科学的に研究

するのみで、自身が現代のアボリアと共時的・通時的に関わりながら「縁起を觀することによって無我を成し、宗教的に救済される」という、私自身の主体に於ける宗教的課題をも含めた現代思想からのテーゼが本質的に欠落しているのである。つまり仏教を研究している現代人としての「自分」の問題が氣にかからないという性質の学問であった。

従って今日のニヒリズムという問題が本質的に主体の内面に痛切に関わる所にだけ課題化される事柄であるだけに、根本的に問題に出来ない次元の隔たりを感じざるをえない。

また教法の客体としての自己自身を明らかにすることを宗教的課題として出発する近代の真宗学も、おおよそ機の深信の自覚内容を、現代の我々の歴史的社会的状況と無関係の「自己」、それを捨象した所に成り立つ「個人」の罪業性としてのみ把握する理解が一般的であり、従ってそのような実存主義的な「単独者」のレベルに限定する理解の仕方は、人間のもつ歴史性・社会性への視点を欠落した、いわば歴史超越的な(永劫化された)罪業理解に陥ってしまふ危険性を孕んでいるものと思われる。

しかしながら近代の真宗学は、当初、近代の西洋思想を学ぶ哲学と、親鸞聖人の行実を学ぶ歴史学(文献学も含まれる)と、親鸞の明らかにした教法を聞思する宗学との三本柱が緊密な関係をもってアプローチしていく所に、世界性をもった真宗学が生まれるはずであった。ところがそれぞれの柱がいつの間にかバラバラになってしまつて、相互関係が稀薄となり、ますます細分化された教義の学術的専門化が行なわれてしまつたのである。だから近代の真宗学と言っても、現代の西洋哲学や親鸞の行実に関わる歴史学や文献学等と、あまり接触しない次元の領域で、親鸞聖人の教法を常に超歴史的メッセージとしてメタフィジカルに解釈する理解の仕方が一般的になってしまつていくように思われる。その意味からも安田理深師は、今日の真宗学の主観的傾向にある一人よがりの実存の位置から退いて、「現代の歴史社会を包む実存、あるいは『私の胸中』の実存を超えた実存を明らかにすることこそが仏教教学者の今日的課題である。その意味からするならば近代真宗学の祖である清沢満之師においても、今だ実存主義を脱し得ないのが限界である。だ

から実存の位置から退いて、歴史的世界を包む位相を獲得しなくては現代にこたえられん。」(中日新聞・一九八〇・一一・「不安に立つ」と述べられる意見は優れた卓見であらう。

またニヒリズムを問題にする場合、特に我々が注意しなければならない大切な視点は、武藤一雄博士が述べられるように「ニヒリズムに対する深い共感をもたず、これを無縁であるがごとく自らを看做す既成宗教の閉じられた教義学的立場からは、到底ニヒリズムの克服を期待することはできないであろう」(『宗教哲学』八五頁)という警告である。その意味からも我々はニヒリズムという問題を単に自らの教義学的立場の外に克服されるべき対象として見るのではなく、むしろ逆に自らがその本質に全く身を晒し、その徹底が同時にその宗教の止揚につながるような道を追求しなければならない。何故なら西谷啓治先生が指摘されるように、「ニヒリズムは本来、各人の自己にとって単に外的な問題であるかのように取扱われることを拒否し、また各人の自己の内に内的な問題として観られることを拒否する」(『ニヒリズム』六頁)所に、ニヒリズムそのものの抱える課題の本質が奥深く隠されているからである。

(3) ヘーゲル著『法律哲学』よりシルレルの詩。

(4) 世界の中に内在する神話の神と、世界を超越するキリスト教の神とが対立するという問題には、ここでは立ち入らない。ただキリスト教的な宗教的世界観一般に対して遂行された近代の合理主義の批判、世界の完全な非神話化の立場が、キリスト教における神話批判によって既に先取りされていたという注目すべき事実を忘れてはならない。そしてプラトンからヘーゲルによって完成されたはずの理性の哲学が十九世紀後半、反逆の浮目を見た事実に立つ時、西洋の歴史は理性による神話の解体のプロセスという啓蒙的意識の図式を根本的に修正しなければならないであろう。ただ、この問題には複雑多岐に渡る諸思想の近代的流れが手広く把握されねばならないので、ここでは注意だけに止めたい。

(5) 饒庭孝男著『シエナ幻想』一二七頁、皆美社。

(6) L・レヴィ＝ブリュル著『未開社会の思惟』(岩波文庫) (Les Fonctions

現代真宗学への前哨

mentales dans les Sociétés inférieures, Paris, 1910.) 上巻四五頁。下巻一六八頁。上巻一三五頁。九三頁。一九八頁。一九〇頁。一九八頁。一九九頁。一四二頁。一三六頁。下巻一七三頁。一八九頁。上巻二二〇頁。二二〇頁。下巻一九五、六頁。

(7) ヘーゲル著『精神現象学』序論に於て、「我々の時代が新しい時期の懐胎期、過渡期だと見るのは困難ではない。精神は現在まで続いた素朴な存在と表象の世界から離れてた。精神は、この世界を過去の中に葬りつつある。精神は自己改造の仕事の中にいる。……形づくられた精神はゆっくりと沈黙の中で新しい形となるまで成熟してゆく。そしてそれ以前の構築物をこなごなにこわしてしまふ。……新しい精神の登場は多くの様々な文化の形態の大きな転覆の産物なのだ。」(Phänomenologie des Geistes, 1807.) と述べられている。

(8) 禅では殺仏殺祖と言われている。

(9) テクノロジーやイデオロギーの支配がゆきわたった今日の世界は、世界の三大宗教といわれるキリスト教と仏教、そしてイスラム教を含めた一般の諸宗教というものを身内同志にしてしまふような外部の世界を構築しているのではないであろうか。この外部の世界は根本的に非宗教もしくは反宗教を思想原理として成り立っているのである。従って例えば仏教とキリスト教とがそれぞれの文化的背景や伝統に於てどれほど異質であろうと、科学やテクノロジーにもとづく今日の世界観の前では、兄弟か親類同志に見えてしまふのではあるまいか。もはや「異教徒」なるものは存在しない。異教があるのは、この世界が宗教的に成り立っていると考えられている限りである。世界の正体は宗教的ではない。神や仏は無いというのが現代という時代の一番大きな声である。「神在り」「仏在り」という前提からの発言はこの世界には届かない。それが仏教とキリスト教とに於ての共通の現場である。その現場から両宗教はひとしく、その存在理由というものを根本的に問われているのである。だから世界の諸宗教は、いつでも吹き晒しになっている歴史的現実の真只中から宗教的思惟の運動を始めなければならないのである。

(10) 『ミランダ王の問』。

(11) R・E・ブルトマン『歴史と終末論』三頁。 or ゲーテ著『ファウスト第一部、夜』

(12) ナボレオンの現実とは、新しい時代体制の肯定と同時に自らの体制に反するものに対する絶対的な否認という相対立する矛盾したエゴイズムの社会である。

(13) ハイデッガー選集第五巻『乏しき時代の詩人』八頁。

(14) 非神話化とは、神話的な超越的彼岸の宗教的世界観を此岸的な現実的事柄として語るべく実存論的解釈をほどこす試みである。

(15) オルテガ・イ・ガセット著『大衆の反逆』五三九頁。中央公論社。

(16) 近來、特に聖書への絶対的な信頼感が根底から揺らぐことによって、神認識の原点を何処に置くかによって現在さまざまな神学論争を巻き起こしている。その克服を危機神学（危機神学とは、現代の歴史的危機を人間存在そのものに於ける本質的な危機へ還元することによって、理性の立場と逆説的に矛盾する信仰の超越性を開示しようとする立場である。しかしその事が反って科学の支配の及ぶ限りの広汎な人間層の内に宗教に対する全くの無関心を発生せしめる根本原理をなしてしまっているのである。ここに危機神学の重要な欠陥と問題点が伏在している。）として遂行したのがカール・バルトであった。彼は「神認識の根拠は神の啓示である。」と言う原事実を力点を置いて克服を図ったのであったが、現代人の現実認識と神認識との接点を切断してしまつたために、神学の排他的權威を一層強調することになってしまつたのである。しかも聖書への信憑性が根底から揺いだ時（聖書が描くイエスは歴史のイエスとは違う）、聖書証言を公理として支えていた彼の発言は意味根拠の実証性を失い、失墜する運命の中に飲みこまれてしまふ他なかつたのである。

この聖書に対する史学的批判、内容的批判を真正面から受け止め、聖書のもつ当時の時代思想的規定を現代的視野の中で新しく解釈し直すと言う実存論的課題に取り組んだのがブルトマンの「非神話化」の問題であった。この意味からもブルトマンは世界と歴史と実存の現代を無視せず、これらを媒介にしながら思索したのであるが、啓示の出来事を解釈学的に解明しようとし

ない弁証法神学の限界性を同時に露わに晒け出してしまつたのである。それ以来、イエスをキリストと告白する宗教であるキリスト教が、史的イエスの問題を回つて多様な議論を戦わせている。しかしイエスがキリストであると言う基本信条の歴史的・内容的な根拠と意味がほとんど見失われている以上、キリスト教の立ち帰るべき「原点」を何処に見い出してよいのか根本的に解らなくなっているのである。

ある人は聖書に帰れと言ひ、ある人は教会へ帰れと言ひ。否、結局は神が「原点」なのだと言う人もいる。しかし問題は、その「神」が本當の所よく解らなくなっているのである。

従つて「原点」に帰れと言われてみても、それがイエスなのか、キリストなのか、神なのか、教皇なのか。神学書も、聖書の註解書も、牧師も、司祭も、最後の所では納得のゆくように語ってくれないのである。それ故、神学の危機は今日では世界史的現実になつてゐるのである。

そんな暗号にも等しいアカデミックな神学論議に関わりない所で、現代人の現実経験は、存在の根源、行為の根拠、意味の保障として君臨していた不可欠な導師である「神の領域」を徐々に狭め、しかも超自然的な神の介入を予想せずに自らの判断能力と思考分別とに依つて、認識と行動の上から近代科学と技術を開発して行つたのである。ここに近代人の自立が成り立つのであるが、それは同時に感覚的な現実の背後に超感覚的な真実の世界を考へる、いわば此岸―彼岸という構造の宗教的世界観が根底から否定されたことを意味しているのである。そういう世俗化の事実を真剣に受け止めながら、尚かつキリスト教の現代的な改革と現代的な妥当性を求めてキリスト教をラディカルに再形成しようとした人がD・ボンヘッファーであった。彼は今日では、

「神の前で神なしに生きなければならぬ。」

と言う獄中の日記（D・ボンヘッファー選集五巻二五三頁）に書き印すように、世界を説明する作業仮説の「神」も「機械仕掛の神」も共に現代世界に於ては非現実的な事柄にすぎず、既に神は人々に対するマスター・キーの役割を失つてしまつてゐるのである。

ここから宗教の非宗教的解釈と言う課題が生まれ、無神の世と神の存在との逆説的統一と言う新しい神学論が展開されていくのであるが、淵源的には神と人、人と世界との関係を何処に見出すかによって主観―客観図式の神観の克服が現代の神学的課題の中心テーマとして論議せられていく。しかしその課題を追求する道先案内人を西田哲学や西谷啓治先生の展開せられたような思想を手懸りとして考究してみても、その思想が本来、禅によって究められた絶対的立場の哲学を前提として展開されているだけに有限な人間にとっては不可能であり、またそこへ行く道が解らず、いつまでたっても現実にならない未達の将来でありつづけるのではないかと言う素朴な疑問が巾広い層の間から提出されつつある今日（南山大学宗教文化研究所編『絶対無と神』、その立場をあえて神の概念と癒着して考える発想自体、何か大きな問題点があるように思われてならないのである）。

この様に、さまざまな批判の哲眼に晒されている現代の神学の危機をリアルな眼で見ていく時、彼らの神学的確信が「偶像の黄昏」の時代を迎えたのみならず、

「神は、われわれの時代に、われわれの歴史に、われわれの実存において死んだ」（アルタイザー 共著『神の死の神学』一五七頁）  
 ことをはっきりと明示しているのである。それは単にキリスト教に於ける「信仰の神」が死んだだけでなく、ヨーロッパの歴史を二千年近くもいろいろな仕方方で支配してきた超越的価値の虚偽が一挙に暴露されたことを意味しているのである。

現代に於ける宗教の崩壊現象はそれ故、神仏と世界と人間とを含めた全体系の崩壊を招いている所に根本の問題が伏在しているのである。

- (17) ハイデッガー選集三卷『ヘルダーリンの詩の解明』。
- (18) シェークスピア全集『ハムレット』九八頁、筑摩書房。
- (19) ギュスドルフ著『言葉』五四頁、みすず書房。
- (20) ハイデッガー選集七卷『哲学とは何か』一六―七頁。
- (21) 『聖書』に「言は神と偕にあり、言は神なりき」と述べられていた。

- (22) ハイデッガー選集二三卷『ヒューマニズムについて』。
- (23) 亀井秀雄著『小林秀雄論』一三頁、塙書房。
- (24) ヴイトゲンシュタイン著『哲学探究』第三二九節。
- (25) ミシェル・フーコー著『知の考古学』河出書房新社、参照。
- (26) ハイデッガー選集三卷『ヘルダーリンの詩の解明』四〇―一頁。
- (27) 公害問題や環境破壊の問題を例にとってもわかるように、現在では全世界の政治体制・経済機構の相違を超えた文字通り全人類の問題となっている。また我々の家庭の食卓の上にも既にその波が打ち寄せてきている。
- (28) ハイデッガー選集九卷『形而上学入門』一八三頁。
- (29) P・ヴァレリー全集九卷『精神の危機』。
- (30) 『音と言葉』一四頁、新潮社。
- (31) 一六三頁下段後半の内容と対比をなしていることに注意していただきたい。
- (32) 新約聖書『ヨハネ黙示録』の世界。
- (33) リルケ著『マルテの手記』。尚、M・フランシヨ著『文学空間』参照。
- (34) 明治の仏教者、清沢満之師が仏教の専門用語をあえて使わずに「我が信念」の内景をミニマム・ボジブルの実践と、仏道の実存を行証しながら自らの信仰を語ったということは、井上円了、村上專精等の明治の仏教改革者の運動とは、本質的に次元の異なる大きな意義があることに注目する必要がある。
- (35) 客観的認識が自我の分裂を齎し、ロゴスへの不信を懷かせた。しかしその客観的認識を何処迄も乗り越えようとして試みる為に、あくまでも人間の知性的認識の営為に頼る限り、知の脱中心化、反全体化を標榜する構造主義・ポスト構造主義と言われる哲学とも言えども所詮、構造的客体視という必然的限定はどうしても払い切れないという問題が取り残されるのである。それを何処迄も主体の中に徹しく引き戻して問い詰める可能性は、結局、不可能性という可能性しか残されていないのである。それがつまり宿命と言われる次元で問い直すことである。

(36) リルケ著『ドゥイノの悲歌』より第十の悲歌。

(37) リルケ著『フィレンツェだより』一五一頁。尚、翻訳者森有正氏は『リルケのレゾナンス』の中で「我々はある神の先祖である」と言わしめる神は、我々にとって「隠された神」であり、それは我々に無限の注意と忍耐と勇氣とを要求する神である。しかも、その神は我々の嘆きの限りなく向う郷愁のようなものである。その嘆きがどんなに凄惨なものであろうとも、それは我々の今の生を遥かなる過去にまで変貌させることによって、その過去である生を現実よりも最つと生きるに価するものとする。リルケが「我々はある一つの神の先祖である」と言うのはそういう意味であると、述べられている。

(38) 『現代哲学を考える』五六―七頁、有斐閣選書。

(39) 神の死としてある現代を考えていく場合、ドストエフスキの『カラマーゾフの兄弟』の中に出てくるイワンという人間は象徴的な存在であろう。彼は自ら「神がいなければ、すべては許される」という言葉を吐露しているが、実に今日の世界の人間像を予告したボレミカルな宣言であろう。

(40) 『思想』第六六二号、岩波書店、辻邦生「詩的経験としての『永遠』の構造」二九―三〇頁。

(41) オルテガ著『大衆の反逆』四一〇頁。

(42) 『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』二六四頁。中央公論社。

(43) ボードレー全三巻三六頁に「想像力とは、まず哲学的方法の外にあって事物の内面的でひそかな関係、照応と類似とをみとめるほとんど神聖ともいうべき能力である。」と述べている。そして一八五九年と推定される未完の論文『哲学的芸術』の初めに「現代的概念による純粹芸術とは何であるか。それは、同時に主体と客体とを含み、芸術家としての外的世界と芸術家彼自身とを含むような、一つの暗示的な魔術を創造することである。」と明記する所に（福永武彦著『ボードレーの世界』一二〇頁、参照。筑摩書房）、想像力の問題が象徴的に現わされているものと思われる。また清水徹氏はサルトルに捧げた記念論文『演技と演技以前』（『サルトルの全体像』一二二頁、ベリカン社）に於ては「想像力の空間は疑惑、不安、生きることの

苦悩、そしてまたそうした内的解体から脱出しようとする欲求を基調としているのだから、不可能への努力のもたらす緊張をぎりぎりまで持続させながら、そのまま想像力の領域に転化する……可能性である。」と述べられている。

(44) ハイデッガー選集五巻『乏しき時代の詩人』、四一頁。

(45) ホルトゥーゼン著『晩年のリルケ』四五六頁、筑摩書房。

(46) もしこの可能性を真宗学的に問題にするとすれば、当然、厳密な教理的理解を踏まえながら論述することが必要であろうが、例えば曾我量深先生の言われる「如来は我なり、されど我は如来にあらず、如来、我となつて我を救い給ふ。」ということ、深い所でレゾナンスする事柄ではないであろうか。詳しくは、唯識思想からの問題提起も含めて別稿で考察してみたい。

(47) ノンフィクション作家、柳田邦男氏の造語。つまり、六〇年安保を起点として巻き起った戦後の社会的虚無感の顕在化と、東大安田講堂の占拠を頂点として衰退していった学生運動の敗北感の中で、現代の若者達が社会に対して何を目標とし、何を頼りとして生きていけばよいのか。その精神的支えの場を自他共に見失ってしまつて、あたかも流水のように、あてもなく漂うように流れていく以外に、この現代をどう生きていけばよいのか、その手懸りが根本的に解らなくなつてしまつた現代の青年層の世代を言う。

(48) 前稿に於て西谷啓治著『ニヒリズム』を手引きとして結論づけてきたように、これからの現代日本の未来を開く思想を如何にしたら獲得できるであろうかという問に対して、「我々日本の西洋化の行手に立ちただかつている危機の本質をはつきりと見究め、『ヨーロッパの最上の人々』による危機の解剖と、その人達による近代の超克への努力と戦いの軌跡を、我々自身の直面する現代日本の根本的な課題にすべきだということである。同時にそれは今まで押し進めて来た西洋化の方向をその窮まる処まで突き詰めるということの意味しているのである。……もとより、その伝統の相は現在では歴史的に現われ得ず、過去の伝統の内に埋れてしまつているのである。それが新たに取り出され現実化される為にも、我々は旧態のままの過去へ帰ることは出来

ない。旧態は死せるもの否定さるべきものであり、少なくとも根本的に批判されるべきものである。伝統はむしろ我々の西洋化の、そして西洋文化そのものの終末として先取されるような究極の処からの再発見、再発掘でなければならぬ。

我々の伝統は西洋化の行手から、或はバースペクティブの彼方から新しい可能性として捉えられなければならない。」(一二七頁)と語ってきたが、それがこの論攻で何処迄果し得たかということになると、残念ながら多くの課題が未消化のまま取残されてしまった。しかしそれらは後日また稿を改めて追求したいと思っている。

(49) 波多野精一全集六卷七四頁、岩波書店。