

深みの次元と理性の地平

大 峯 頭

〈論文要旨〉 ハイデガーやテイリッヒは、現代世界の精神的状況を、深みの次元 (dimension of depth) の喪失という角度で考えている。これは一方では、現代世界の問題が本質的に宗教的な問題であることを云っていると共に、他方では、宗教の問題が、人間の意識だけの問題ではなく、人間の存在そのものの問題であることを告げている。深みの次元の喪失とは、このような二重の意味での宗教の問題なのである。

このような宗教的次元の喪失とその回復の問題を、合理的なものとは非合理的なものとの関係を明らかにする、という仕方では考えてみる。そのため、近代ヨーロッパの哲学的理性の地平の変化を、「自然的理性」「批判的理性」「構成的理性」「技術的理性」という諸段階に即してたどり、現象学的方法による宗教哲学が提出した「直観的理性」の概念を手がかりに、宗教哲学の方向を探ろうとする。これは同時に宗教的言語の再構築の問題につながる。

〈キーワード〉 深みの次元の喪失、テイリッヒ、形而上学、ハイデガー、「宗教概念」の支配、客体化的思维、非客体化的思维、マックス・シェーラー、直観する理性、宗教的言語

今日の人間と現代社会が置かれている状況についての分析や診断は、二十世紀に入ってから、しだいに増えて来た。哲学、宗教学、神学だけにかぎってみても、学者たちの重要な発言は数多い。それらの中には、あきらかに誤診と思われるようなものもないではないが、いくつかの発言は、われわれの世界の精神的状況の不気味な変化というものをも捉えている。しかしそれらの重要な意見もなお、症状や兆候についての正確な報告というものであって、病因そのものの診断とは言いがたい。その中で最も信頼すべき診断は、ハイデガーとティリッヒの発言の中に見出すことができるように思われる。

ハイデガーは『形而上学入門』（一九五三年）の中に、つぎのように述べている。

「現存在は、その都度、本質的なものがそこから人間へと到来し、且つ還って来るようなあの深み (Tiefe) を持たない世界へとすべり込みはじめた。あらゆる物は、同じ一つの平面、もはや映すこともせず、何ものをも反射することのない曇った鏡にも似た一つの平面へと落ち込んでしまった。延長と数という次元が優勢な次元となったのである⁽¹⁾」。

ティリッヒは「宗教における失なわれた次元」(The Lost Dimension in Religion, 1958) という論文をつぎのような洞察をもって始めている。

「西欧的人間の現代の状況における決定的な要素は、深みの次元 (dimension of depth) の喪失である。……それは、人間がかれの生の意味への問い、すなわち、自分がどこから来て、どこへ行くのか、誕生と死とはさまれた

短かい期間に、いったい何をおこない、自分をどのようにするのか、という問いに対する答を喪失してしまったということを意味する。深みの次元が失なわれるならば、この問いはもはや答えを見つけることはできない。それどころか、問いが出されることすらなくなる。そして、まさしくこのことが、われわれの時代に起ったのである⁽²⁾。

ハイデガーもティリッヒも共に、深みの次元の喪失という角度で今日のわれわれの状況を捉えている。ティリッヒ自身が言うように、これは「空間的メタファー」である。そういう空間的なメタファーが、人間の精神生活の事柄の把握に適用されているところに、彼の状況判断の深層性がうかがわれる。ハイデガーについても同じことが言える。

ハイデガーによれば、現代世界の諸問題の根本は、要するに存在の忘却 (Seinsvergessenheit) である。この忘却には、プラトン以来の西欧形而上学の歴史全体が参加している、とハイデガーは言う。「存在」という概念の解釈については、ハイデガー研究者において、種々に意見が分かれるところである。存在の思惟以外に、人間を救う途は考えられない、というハイデガーの意見にいたっては、共感と同時に多くの反論が生まれるであろう。しかしそれは、ハイデガーから答を貰おうと期待するからではなからうか。ハイデガーの言葉を、答としてではなく、問いそのものとして読むならば、彼の言葉は、現状を開示する強い威力を備えていると考えざるをえない。

一体、ティリッヒの言う「深みの次元の喪失」やハイデガーの「存在忘却」とは、何を意味するのか。それは一方では、現在世界の諸問題の根が、人間の意識、世界観やイデオロギーの成り立つ領域よりも、一段と深いところにまで下りていることの指適である。今日のわれわれの状況の変化が、意識の様態ではなく、存在の構造に関することを言うのである。ハイデガーやティリッヒは「次元」の概念をそういう意味で使用している。と同時に他方では、問題がまさしく根本的な意味で、宗教的な性質の問題であることが言われている。ティリッヒは、深みの次元を「宗教的次元」religious dimension と呼ぶ。ティリッヒによれば、宗教とは、人間の意識現象ではなく、人間の存在構造そ

のものにふくまれている事柄である。宗教が人間の他のいろいろな仕事、生存活動とか文化活動から区別されるのは、実にこの点である。宗教とは、神もしくは神々の存在に対する信仰ではない。人間と神との結合を成り立たせるような種々の行為や体制のことではない。もちろん歴史上の宗教は、このような実定性をもっているが、しかも宗教の真の本質は、そこには存しない、とティリッヒは言う。「深みの次元としての宗教は、生と現存在そのものの意味が問題になっているかぎりでの人間の存在のことである」⁽³⁾。それは、人間の物の考え方とか心の持ち方のことではなく、人間が、自らの現存在の根拠であるところの次元を経験し、且つ生きることである。そして現代世界の根本問題は、まさしく、このような深みの次元の喪失に他ならない。それゆえ、現代の問題とは宗教の問題である。それは、教義や共同体や組織としての諸宗教がどのようになるかという問題ではなく、人間と世界の存立の基盤そのものが、姿なき何ものかの襲撃を受けているという問題である。

この事態の正体は、容易につかみがない。しかし一つのことだけは確実である。それは、深みの次元の喪失がいかにして起ったか、という問いに対して、現代人の心の一般的な荒唐とか、思慮不足とか、ヒュブリスとかいう道徳的な問題性を指適しても、本当の答にはならないということである。ティリッヒも言うように、人間の心は現代でも、昔より良くも悪くもなっていない。人間の心は同じである。深みの次元の喪失はむしろ、世界ならびに自己自身に対する人間の関係という点に発生しているのである。この関係は、人間の主観的意識を超えているが、そうかと言って、いわゆる「実在的基礎」*reale Basis* というような客観的な聯関ではない。自然科学や技術の出現と無関係ではないが、それらが原因であるとは簡単には言えない。科学や技術と人間存在との遭遇点に発生している事柄であるから、この遭遇の仕方そのものを明らかにしないかぎり、問題はたんに向うへ押しやられただけである。

ハイデガーもやはり、現代世界の状況を根本的には宗教の問題として捉えているようである。ハイデガーは、議論

の仕方や用語においてティリッヒに比べるとはるかに慎重である。「宗教的次元」という代りに、「聖なるものの次元」Dimension des Heiligen という言葉が使われている。たとえば、ハイデガーは書く。「存在の真理からはじめて、聖なるものの本質が考えられる。聖なるものの本質からはじめて神性 (Gottheit) の本質が考えられる。神性の本質の光の中ではじめて、『神』(Gott) という語が何を言っているかということが、考えられ且つ言葉に言われうる」⁽⁴⁾。ハイデガーによれば、神とは何かという問い、神は存在するかという問い、そういう神と人間や世界との関係についての問い、要するにキリスト教神学の伝統的な問いは、今日ではその答が見つからないだけではない。それ以前に、この問いそのものが、真剣に且つ厳密に問われるような次元が、閉塞されているのである。その次元が開示されないかぎり、伝統的の神学の問いは無効である。そういう次元がハイデガーのいう「聖なるものの次元」である。だからハイデガーは言う。「現代という時代を特徴づけるところのものはおそらく、聖化 (das Heilen) の次元が閉鎖されていることに存する。おそらくこのことが、唯一の災難なのである」⁽⁵⁾。それではこのような聖なるものの次元、宗教的次元が、われわれに対して失なわれたのは、どうしてか。それは、信仰の自己理解、神性の経験そのものにとって、ふさわしくないような仕方、われわれが神について語って来たからである、というのがハイデガーの答えである。要するにヨーロッパ形而上学の思惟の根本性格のことが言われているのである。それはキリスト教神学の伝統の中を支配し、デカルトからヘーゲルにいたる近世形而上学の中心を流れて来た思惟である。ハイデガーはこれを客体化する思惟と言っている。宗教哲学の見地から見れば、これは、神の存在証明、絶対者の概念的理解、宗教の合理化というように、言いかえることができるであらう。

「宗教哲学」(philosophy of religion, Religionsphilosophie) という哲学の分野の成立は、十九世紀初頭にさかのぼる。それはカントの批判哲学が開いた新しい知的状況の産物である。人間精神の種々の領域を批判的に解明する哲学の仕事の一つに「宗教哲学」という名称が与えられたのである。近代ヨーロッパにおける宗教と哲学との関係の根本的な軸に視力を集中するならば、デカルトからヘーゲルにいたるまでの宗教理論には、一つの共通する傾向が認められる。それは、簡単にいうと、哲学的理性の合理性の地平から、一つの理性的宗教というものを企投しようとする試みである。合理的宗教あるいは、宗教的形而上学というものが、宗教(主としてキリスト教)についての近代ヨーロッパの哲学者たちの発言の基本的形態だった、と言ってよい。

デカルトは主著の『省察』(Meditations)と一緒に、パリの神学部の博士たちに送った献詞の冒頭につきのように記している。「私はつねに、神についてと魂についてと、この二つの問題は、神学によってよりもむしろ哲学によって論証せられねばならぬ諸問題のうち主要なものであると、思慮いたしました。と申しますのは、われわれ信ある者には、人間の靈魂の肉体と共に滅びざること、また神の存在し給ふことは、信仰によって信ずることで十分でありますとはいへ、たしかに、信なき者には、先づ彼等にこの二つのが自然的理性によって証明せられるのでなければ、いかなる宗教も、またほとんどいかなる道徳上の徳すらも説得せられうるとは、思われなからであります」⁽⁶⁾。神の存在と魂の不死というキリスト教にとっての心臓とでもいうべき問題の弁証に関しては、神学はもはや有効ではないということを、デカルトは遠まわしに述べている、と言ってよいだろう。デカルトをして、このように言わしめ

たところのものは、言うまでもなく、ガリレイにはじまる近代科学の機械論的自然観である。「自然という書物は数学的記号で書かれている」とガリレイは言う。自然の真相は、アリストテレスのいう「形相」とか「隠れた力」(qualitas occulta)というような超自然的なものではなく、計測しうる数量である。世界は、神の手をはなれ、純粹に对象的なもの、合理的なもの、技術的なものとなる。世界を構成する要素は、要するに死んだ物体である。そういう近代科学の自然観を承認した上で、しかもなお、キリスト教信仰の基盤を守ろうとするには、信仰よりも広い人間精神の地平が必要になる。それが自然的理性という地平である。

デカルトの考えでは、人間は神を信じることをしなくとも、考えることをやめるわけにはゆかない。神を信ずる者も信じない者も、ひとしく「思惟するもの」*res cogitans* である。理性の範囲は信仰の範囲よりも広い、とデカルトは主張している。そしてそのことの根拠は、思惟は思惟自身によって与えられるという思惟の自己所与性、直接性にはかならない。信仰は神という他者から与えられるが、思惟はそれ自身によって与えられる。このことの表明が「我れ思う、故に我在り」である。我れとは思惟するもの、理性である。そういう理性的自我の存在が、総じて真理性、真理性というものを成立させる原点である。デカルトは、理性的自我のこの自己確実性と明証性から、世界と神の存在へ推理したのである。神へ行くには自我を出発点としなくてはならない。

初期のティリッヒは、近代ヨーロッパの宗教哲学の展開を、「宗教概念」*Religionsbegriff* の支配に対する宗教のプロテストという角度で考えている。ティリッヒによれば、「宗教」という概念は、一つのパラドックスをふくんでいる。それは、まさしくその概念規定によって破壊されてしまうような生きた事柄の概念である。宗教は一つの生命体であるから、概念化されると固定化され、死んでしまう。それにもかかわらず、概念は人間精神にとって不可避なものである。それゆえ、生としての宗教とその概念規定との間のこの激しい緊張を保持すること、「宗教概念」によ

る宗教の生命の解体に抵抗する条件を発見することが、宗教哲学の根本課題となる。テイリツヒの言葉でいえば、「宗教概念の克服」という問題である。テイリツヒのこの視覚は、デカルトからルドルフ・オットーやマックス・シェーラーなどにいたる宗教哲学の展開を考へる場合、或る程度有効である。

すでに見たとおり、デカルトの中にすでに、このような「宗教概念」の無意識的な支配が起っている。もちろんこの支配は、まだ表面には出ていない。なぜなら、デカルトにおいては、神がテーマであつて、宗教そのものがテーマになつていないからである。宗教概念の意識的な支配が出現するのは、十八世紀末から十九世紀にかけてである。デカルトの世紀においては、理性は人間の能力であると同時に、世界の構造原理である。ギリシャ人たちがロゴスと呼んだ形而上学的な地位を持っている。デカルトの理性は、最高の世界概念であるから、人間的というよりもむしろ普遍的・絶対的である。それは人間の内部に、思惟するはたらきとして見出されるものでありながら、同時に全世界聯関の構造でもある。かかる自然的理性の立場たる哲学によつて、啓示の真理の絶対性が、理性宗教の絶対性として論証されたのである。それゆへここでは、宗教概念が宗教を破壊するという傾向はなお蔽われたままである。

十八世紀の啓蒙主義を経て、理性は人間に内在的な批判の原理となる。自然的理性がそれ自身の内に屈折（反省）し、対自的になつた形ともいふべきこの理性が、批判的理性である。この新しい理性の地平においてはじめて、本来の意味での「宗教哲学」が成立する。カントに見られるように、宗教哲学は神の存在の理論的証明の無効なことを認識し、これに代る道徳的証明を提出する。しかしながらここでの神とは、その内容からすれば、道徳的アウトノミーというものの神聖化以外のものではない。もちろんカントは、道徳的経験の絶対性の中において、合理主義を拒む事柄の次元に接触していたと言へるだろう。しかし、神や魂の不死の次元がなお、理性の要請と考へられているかぎり、根本では合理性の立場である。デカルトやライブニッツの合理的形而上学に対する批判をくぐつて、宗教概念の

支配は、いわばその勢位を高め、それだけ深層化したと言うべきである。宗教の概念がはじめから内蔵していた相対主義的な帰結というものが露出してくるのである。そのことは、ドイツ観念論とくにヘーゲル哲学の成立とその崩壊の現象が示すところである。

ドイツ観念論は神観から見れば、発展史的な汎神論である。初期フィヒテ、シェリング(但し後期をのぞく)、ヘーゲルなどによって、神と世界との統一が再構築されようとした。神の確実性は、世界存在の確実性から独立に考えることはできない。神とは「道德的世界秩序」*moralische Weltordnung* (フィヒテ)、「主観と客観との絶対的同一」「無差別」(シェリング)、「精神」(ヘーゲル)である。これらは要するに、永遠の相の下に見られた世界の名に他ならない。ルネサンスの汎神論者たちが、世界を自らのうちに収める神から出発して、これと世界との統一へ行ったのと反対に、ドイツ観念論の哲学者たちは、神を自らの内に収める世界から出発して、神へ行くのである。主観と客観との同一としての自己意識から対象意識の全領域を導来すること、世界の学的な概念形成が、絶対者の認識というものの条件となつているところに、この主体性の形而上学の三つの体系に共通する根本特質を見ることができらるだろう。

ところでここでは、宗教とは要するに世界経験の一つの仕方になる。それを端的に示すところのものが、ヘーゲルにおける宗教と哲学との関係の理論である。ヘーゲルによれば、宗教(キリスト教)が表象(*Vorstellung*)の形式において絶対者を知ることであるのに対して、哲学は概念(*Begriff*)の形式で絶対者を知る。そして前者の立場は、後者の立場の内へ止揚されなくてはならない。なぜならヘーゲルでは、言葉の感性的映像やシンボルなどの表象はなお、人間と絶対者との精神的交通にとってのさまざまだけだからである。精神は、表象においてでなく、概念においてはじめて、真に自己自身に還る。それゆえヘーゲルの見地では、哲学が宗教の真理である。宗教によってのみ成就され

うるような人間の課題というものは、ここでは成立しない。むしろ哲学的認識こそ、宗教的救済といわれているところのものの本来的な本質である。宗教は哲学化されざるをえない。このヘーゲルの宗教哲学の中に、テリッヒのいう「宗教概念」の支配の完全な勝利を見ることが出来る。これを成就した理性は、構成的、理性という名で呼ばれてよい。近代の理性は構成的理性となることによって、宗教の合理主義的理解の道の頂上への道を歩んだのである。

しかしながら、頂点は同時に下降の道の始点でもある。ヘーゲル哲学の退場後に出現した種々の反形而上学的哲学を通じて、宗教概念の支配はさらに進行している。そして宗教の概念が、ついに宗教そのものを解体するという種々の帰結があらわになるのである。フォイエルバッハの人間学、オーギュスト・コントの実証主義、マルクスの唯物論においては、宗教は人間精神の一つの機能、しかも人間の歴史的社会的の進歩の中の一つの段階を占めるだけの暫定的現象として捉えられる。カントやカント学派の形而上学批判は、形而上学がとりあつかう問題（神の存在、魂の不死、自由）の意味を疑っていなかったが、これらの諸哲学は、問題そのものが無意味であることを主張する。宗教とその形而上学的説明はここにおいてはじめて、基礎的な挑戦にさらされる。実証主義やマルキシズムからすれば、宗教的観念は、人間の社会的発展中の一つのエピソードにすぎない。

ところで、これらの反形而上学的哲学をリードする原理は何であろうか。H・G・ガダマーが現代の文明構造の合理性に対してあたえた「合理的な非理性」*eine rationale Unvernunft* という表現がふさわしいであろう。⁽⁸⁾ これらの哲学の中を支配しているところのものは、もはや理性の主権ではない。理性は絶対的統一の能力でも歴史や自然の原理でもない。理性的ということとは、ここでは、どこからか与えられた目的のために、正しい手段を周旋する仕方である。たとえば、優越した物質の力、生物的・社会的本能、生産関係、国家権力などが目的になる。その場合、これらの目的の理性的性格は何ら証明されていない。理性はただ、これらの目的に仕える手段としてはたらくだけであ

る。それは技術的理性という名で呼ばれるべきものである。それは諸科学の技術的な目標設定から自由でない理性である。そこでの合理性とは、個別科学の専門職業的概念を、一般化して、形而上学的に実体化したものである。その意味で、これらの反形而上学的理論は、それ自身一つの擬似形而上学であると一言わなくてはならないだろう。この擬似形而上学の中に、「宗教概念」による宗教の解体が決定的な形で起ったことは、周知のとおりである。

三

近代ヨーロッパの宗教的状况の変化を哲学的思惟もしくは方法との関係において見て来た。哲学の立場が、自然的理性、批判的理性、構成的理性、技術的理性という風に変貌してゆくにつれて、宗教の概念化の完成と宗教そのものの解体という出来事が生じた。宗教の概念的理解という傾向が支配するところでは、宗教は要するに人間精神の機能として、文化現象とか歴史現象とかにならざるをえない。十九世紀後半における宗教哲学の最終的な結末は要するに、宗教の真理を呈示しようとする種々の企図が成功しなかったということである。宗教を文化現象や宗教史の事実の中へ救出することは、とりもなおさず宗教を救わないことである。それは魚を水からすくい上げるような仕草に似ているのである。

これらの宗教哲学がたどった運命は、何に由来するであろうか。それは、これらの哲学的思惟の根本性格である対象化もしくは客体化のためであると思われる。事柄を考えると、その事柄を自分の前に立てること＝表象作用 (Vorstellen) という仕方をとる以外にはない、という考え方が、今日ではほとんど自明のものとなっている。しかるに、宗教とはまさしく、この表象的思惟、客体化ということに抵抗する最大の出来事なのである。宗教とは、自己

が根源的に生きることであるから、これを外から眺めることはできない。客体化されえないところに、宗教の生命がある。哲学的思惟を事柄の客体化という形で遂行するかぎり、宗教は捉えられえない。それにもかかわらず、近代ヨーロッパの哲学的理性は、この客体化を理性の自明の本質として継承して来たのである。

このような現状に対する根本的な告発の一つは、ハイデガーに見られる。「今日の神学における非客体的思惟と言葉を語ることの問題」Das Problem eines nichtobjektivierendes Denkens und Sprechens in der heutigen Theologieをテーマにした手紙(一九六四年)の中で、この問題がとり上げられている。ハイデガーは言う。「すべて思惟することは表象することとして、すべて言葉を語ることは声明すること(Verlautbarkeit)として、それだけでなく『客体化する』objektivierendことだ、というのが、ひろく分布し、吟味されずに採用されている意見である。この意見の由来を個々に跡づけることは、ここではできない。この意見にとって決定的なことは、合理的なものと非合理的なものとの区別、久しい以前から説明されなままに持ち出されているこの区別であって、この区別は、自らを説明してない理性的思惟の裁判所の方で査定して書き出されたものである。しかるに、最近では、すべての思惟と言葉を語ることとの客体化的性格の主張にとつて、ニイチェ、ベルグソン、および生の哲学が決定的なものになつている」⁽⁹⁾。

ハイデガーの言うように、すべての思惟は事柄の客体化であるという主張は、批判の洗礼を受けないままで、近代ヨーロッパの種々の哲学思想の根底に今日まで生きているのである。しかし思惟のこのような性格は、カントの場合に明らかなように、自然科学的経験についてのみ妥当するものだ、とハイデガーは考えている。「カントにとつて客体(Objekt)とは、自然科学的経験の実存する対象を意味している。あらゆる客体は対象(Gegenstand)である。しかし、あらゆる対象(たとえば物自体)が可能的客体なのではない。定言的命法、倫理的当為、義務は、自

然科学的経験の対象ではない。これらが考察され、行為において意志される場合でも、それによってこれらが客体化されているわけではないのである⁽¹⁰⁾。むしろ、カントの道徳的経験は、客体化されえないような仕方では、思惟されているのである。それは客体的でない思惟というものの事実を告げている現象なのである。

それどころかハイデガーによれば、客体化されえないものは、ひとり道徳的経験だけではない。たとえば美術館で、アポロの像の美しさに襲われるような芸術的経験も、やはり客体化ではない。それどころか、われわれの日常経験はすべて、客体的な思惟とは別なものである。「広い意味での物の日常経験は、客体化することでも対象化でもない⁽¹¹⁾」とハイデガーは言っている。たとえば、公園のベンチに坐っていてふと、咲き誇っている薔薇が、われわれの心を喜ばせたとする。そのときわれわれは、その薔薇を一つの客体、われわれの前に立つところの対象として、受けとったのではない。まして、その薔薇の輝く赤、薔薇がこのように赤くあることに、我を忘れて見とれるというような場合はなおさらのことである。われわれが放心した相手は、植物学的概念としての薔薇ではなく。「薔薇の赤き有」⁽¹²⁾ das *Rotsein der Rose* である。たしかに植物としての薔薇は、公園という空間の中にあり、をりをり初夏の風にゆれる時間的存在である。その薔薇は一つの客体である。しかし、その薔薇が赤くあること (*das Rotsein*) そのことは、公園の中にあるものでも、風にゆれるものでもない。それは時空の中にありながら、時空を脱している。その薔薇の光り輝く赤は、いかなる意味でも客体ではない。われわれの心を喜ばせ、われわれの心を奪うことのできるところのものは、客体とは呼べないのである。

ここからハイデガーは、思惟が客体化として成り立つのは、たんに自然科学的経験の野においてだけだと主張する。「思惟はかならずしも、或るものを客体として表象することではない。客体的であるのは、たんに自然科学的な思惟と言語だけである。……あらゆる思惟は思惟として、客体化することだという主張は根拠を欠いている。そ

ういう主張は、現象の輕悔にもとづくのであって、批判の欠落を物語るものである⁽¹³⁾。物を考えるということの本来的な本質の深みは、理論的・自然科学的な仕方、物を表象する（自分の前に立てる）という性格をもって、汲みつくすことはできない。表象的な客体化は、思惟のたんなる局地的な性質にすぎない。そういうたんなる局地的な場合を、思惟の本質として一般化することに、ハイデガーは批判を向けるのである。

それでは、いったい思惟とは何か。それは、物を自分の前に立てるといふ仕方、その物を主体性の一種の支配圏の中に取り入れることは反対に、物が物自身を示し、あらわにして来るがままに、物を保ち、受け入れるような態度、所有や支配でない態度のことである。物を考えるとは、対象化や客体化という主体的意志の視圈そのものの突破である。これをハイデガーは、「現象の偏見なき目撃」(ein vor urteilsfreies Erblicken der Phänomene)、「物の単純な目撃」(das einfache Erblicken)という風と呼んでいる⁽¹⁴⁾。これが思惟の根源的な、第一次的な本質である。客体化作用としての思惟というものは、或る一定の制約の下で、導来された意味においてだけ、成り立つものにすぎない。しかるに今日の世界では、このような科学的・技術的な思惟の仕方が、生のあらゆる領域に拡大される危険が発生し、そこから、すべての思惟は客体化だという誤った見せかけが通用するにいたる。これは思惟の本質についての、根拠のない誤った独断的見解である。しかしこの独断を破ることは、実はすこぶる困難である。なぜならハイデガーも明言しているように、思惟が或る制限された意味においてだけ、客体化であるというそのことは、決して証明によって科学的に演繹されえない事態だからである。その事態は、証明や概念的理理解によってではなく、精神の一つの覚醒によってしか開示されえない。つまり思惟の非客体的な本質の次元へいたる途は、この思惟の遂行それ自身以外にはない、というのがハイデガーの考え方である。

ところで、客体化的思惟の根源的な由来は、ハイデガーによれば、プラトン以来の形而上学にある。ヨーロッパ形

而上学の歴史の中を、この客体的思惟、表象作用が貫通している、というのがハイデガーの意見である。そして、聖なるものの次元、宗教的次元の閉鎖も、まさしくこの形而上学的思惟にもとづいている。今日われわれに対して閉ざされているこの次元を再び経験する途は、われわれが非客体的な思惟を遂行すること以外にはない。だからハイデガーにとっては、宗教の問題はもはや神学の問題でも、従来の形での宗教哲学の問題でもない。人間存在における、まったく新しい思惟の可能性の問題である。しかもそれは、思惟がもともとそれであるような思惟の本来の姿に立ちかえることの問題である。宗教と哲学との双方における既成の境界設定の撤廃要求が、この思想家において起っていることがわかる。ハイデガーの言う「存在の思惟」は、宗教でもあり哲学でもあり、さらには、そのいずれでもないような、独特のあいまいさをもなっていると言わなくてはならない。

四

問題を伝統的形而上学の克服というような極端な視点からでなく、もうすこし伝統に即して地道に考えてみよう。そうすると、今世紀に入ってまもなく提唱された直観する理性 (anschauende Vernunft) という概念が、一つの手がかりとなるように思われる。この概念は何らかの意味でフッサールの現象学につながる精神的生の普遍的な運動の中から生まれた。宗教哲学の中では、ルドルフ・オットー、マックス・シェーラー、ティリッヒなどの立場が、この新しい理性概念につながっている。

オットーの著作『聖なるもの』(Das Heilige, 1917)の副題は、「神的なものの理念における非合理的なもの、およびそれと合理的なものとの関係について」となっている。オットーによれば、宗教の本質は、聖なるものの経験で

ある。しかるに、その聖なるものの核心は、あらゆる合理主義的哲学の概念的把握を逃れ去る非合理的なもの、(Das Irrationale) に存するという主張が、オットーの根本点である。合理的 (Rational) とはオットーによれば、概念によって明晰に思惟されうる対象の性質である。それでは非合理的とは何をさすのか。オットーはさき著作の中で、非合理的なものの精密な規定に力をつくしている。⁽¹⁵⁾ 普通には非合理的なものといえ、法則に対する事実的なもの、理性 (Ratio) に対する「経験的なもの」、「必然的なものに対する「偶然的なもの」、「超越論的なものに対する「心理学的なもの」、理性や認識に対する「衝動」、「本能」、反省や知的計画に対する「下意识的なもの」の暗い諸力」、さらに「オカルト的な諸力」などが考えられる。近代的な非合理主義 (Irrationalismus) が主張されたり、反論されたりするのも、このような視点においてである。つまり、このような見方における非合理的なものとは、まだ理性に服従しないもの、合理化に抵抗するものことである。しかしオットーによれば、これらは真の非合理的なものではない。ここにあげられた非合理的なものはすべて、合理的なものとの相対関係にある。つまり、合理的なものを規準にして、合理性の欠如態として捉えられたものである。ここでは、合理的なものとは、いわば同一平面の上での反対方向にすぎない。合理性という平面の上で考えられているのである。これにたいしてオットーは、真の非合理的なものを、このような平面に対する垂直方向に見出そうとしている。非合理的なものの次元は、オットーにおいてもやはり、深み (Tiefe) という言葉で言いあらわされる。このような非合理的なものは、概念化の光をあてられることによって、消失するのではなく、概念化の光のとどかない深みへ逃れ、そこに現存しつづける。それは概念性や合理性が存しないという消極的な事柄ではなく、これらのものとまったく異なるもの (Das 'Ganz Andere') の積極的な現存在を意味している。非合理的なものは、概念化の対象ではないが、それにもかかわらず、われわれの心に直接に感得されうる経験の厳然たる事実である。それは概念をさし向けると逃げるが、概念をさし向けることを

やめると、現在する生きた何ものかである。オットーは聖なるものの核心をなすところの、この非合理的なものを、*ミノーゼー* (Numinose) という語で呼び、現象学的な本質直観の方法によって、この現象を目撃し、その諸々のモメントを記述している。

オットーのこの現象学的な宗教哲学は、宗教生活と宗教研究とをひとしく支配している近代の「合理主義」の傾向との戦いと見ることが出来る。オットーによれば、すべてを概念的な理解と概念語へ還元しようとする合理主義が、近代という時代の根本傾向である。それは教会での説教や神学の理論を支配しているだけでなく、一般的な宗教研究、神話や原始人の宗教についての研究の中をも支配している。しかしこの合理主義は要するに、宗教経験の独自性に対して目を閉ざすだけの結果におわる。宗教現象の学問的研究は、宗教そのものを見失うために、驚くべき精力と時間をついやしているようなものだ、とオットーは言う。もし人間のいろいろな経験の中で、一定の場所にしか出現しない経験があるとしたら、おそらくそれは、「宗教」という領域にだけあらわれてくるのである。そういう独自のものを宗教の中に見ているのは、宗教肯定論者や無関心者よりもむしろ、宗教否定論者の方だ、とオットーは言っている。宗教の生命を真に保持することの根本前提は、宗教ならびに宗教理論における合理主義の克服にある、というのがオットーの洞察であった。オットーは正統的キリスト教の中にすでに、この合理主義を発見している。すべての有神論における神観、とりわけキリスト教の人格神の観念は、合理主義の色によって染められたものである。神性を「精神」「理性」「意志」「全能」「意識」などの概念で規定してきたキリスト教は、一つの「合理的宗教」である。ギリシャ哲学との接触によって、合理的概念を入手したことは、キリスト教の長所ともなったが、同時に短所ともなった。合理的宗教の次元よりも一層深い次元を見つけないことが、宗教が蘇生するための根本条件である。それゆえこのようなオットーの主張は、「非合理主義」の提唱と解されてはならない。たとえば、キリスト教で言う「奇蹟」

(Wunder) を承認せよというような主張のことではない。奇蹟とは自然の因果性に反する出来事であるが、それについての理論は、むしろ合理主義者たちによって考え出されたのである。多くの合理主義者たちがしばしば、奇蹟の可能性を証明しようとする。要するに、宗教理解における合理主義も非合理主義ともに、宗教経験の本来的な質 (Qualität) を分量化する立場である。合理的なものとは非合理的なものとの緊張関係から目をそらしているのである。

シェーラーは「直観的理性」という概念によって、オットーが発見した事態を一層原理的な形で捉えなおしている。シェーラーによれば、オットーはシュライエルマッヘルに従って、宗教を一面的に感情 (Gefühl) の領域にのみ見出し、これからすべての思惟や理性を閉め出したのである。しかしながらこのような感情の優位を説く宗教理論は、実は一つの誤った哲学的前提の上に立っているのである。それは、理性はたんに間接的な推理の能力であって、事柄の直接知の能力ではないという前提である。哲学的理性というものについての、このたんに合理主義的な見方が、宗教を思惟と区別された感情領域に見出そうとする非合理主義的な宗教論の裏側にくっついているのである。たとえばシェーラーはこう批判している。「シュライエルマッヘルは、一方ではロマン主義と一緒になって、何よりも啓蒙の宗教理論に反対しているが、同時に他方では、直接的な思惟と直観 (Intuition) の全領域を知らないで、すべての思惟を間接的で推理的な思惟と同一視するという点で、なお啓蒙の合理主義者たちと提携している。そのためか、それは、宗教意識が全体的に、否むしろ原初的に、『科学』の技術的な目標設定から解放されている理性の内に根ざしていることを見そこなうという結果におちいらざるをえなかったのである」⁽¹⁶⁾。しかるにシェーラーによれば、科学における推理的理性とならんで、直観する理性が存在する。このような理性があることは、すでにアリストテレスが教えていたところである。推論的理性が事柄を表象的に客体化し、これをいわば外から捉えるのに対して、直観する理性は事柄を事柄自身の内部から捉える。ここでは理性は批判的でも構成的でもない。批判的理性も構成的理性も、事

柄を客体化の視圈の中において変更せざるをえない。直観する理性は、このような変更を加えないで、事柄自身の自己開示を表明化しようとする理性である。シェーラーはこのような理性の直観作用が、宗教経験という精神作用の中心を貫いてはたらいっていることを主張する。宗教経験は、あらゆる理性を排除した経験ではなく、直観となった理性によって先導されているのである。シェーラーはここで、一つの宗教的理性とでもいふべきものを提唱していると見てよいであろう。理性のこのような概念は、シェーラーのみならず、ティリッヒや、オットーによっても共有されているものである。それは現象学的方法による宗教哲学の根本地平を言いあらわす名前である。

このような直観する理性の構造にもうすこし立ち入ってみよう。いったい、近代の合理主義的理性と現象学的理性との相違をどのように考えたらよいだろうか。それは、実存哲学に見られるような理性の廃止や断念ではなく、理性作用そのものの方向転回として捉えることができるだろう。すでに見たように、宗教の世界は垂直的な深みの次元である。この深みの次元へ下りるためには、一切の客体的思惟は無効である。それにもかかわらず、思惟することは人間存在の本来的な地平である。宗教的次元は、思惟のたんなる停止と引き代えに手に入ると考えることはできない。なぜなら、宗教経験とは、人間存在が宇宙のブラック・ホール・ホールへ偶然に転落する事故のようなものではなく、世界の深みによって襲われる自由の出来事、つまり、もっとも深い意味での目覚め、自覚の事だからである。それゆえ、宗教の問題は、われわれの思惟もしくは理性をどのようにするかという問題と別のことではない。直観する理性、物に直接し、物を感じる、理性のはたらきというものが、現象学的な宗教哲学からの提言である。感じるといふことは、対家の支配、加工、変更というような意味での理性的思惟ではない。しかしそれはまた、理性作用のたんなる無でもないのである。むしろそこには、理性作用の方向転回がある。理性が構成的・技術的な方向と逆の方向にはたらくのである。たとえば月面に着陸しようとする宇宙船は、月の引力に抗して、ロケットを逆噴射させなくてはならない。宗

教経験をみちびくところの直観する理性とは、理性的エネルギーのこのような逆噴射のイメージで考えられるかもしれない。現代の宗教哲学の課題の主なるものの一つは、このような理性概念の機能を再発見して、これを活性化させることにあるのではないかとおもわれる。

ところで、「宗教概念」との対決という問題は、理性の問題であると同時に、表現や言葉の問題でもある。というのは、事柄の概念的把握とは、概念化された言葉の使用のことだからである。ティリッヒも言うように、人間存在における深みの次元の喪失は、この次元を表現する言葉が喪失されたことと一つである。ユダヤ教、キリスト教などのヨーロッパの諸宗教の偉大な宗教的言語、言語の象徴的機能が失なわれたのである。宗教的言表のこのような没落の原因は、科学による宗教批判にあるのではない。そうではなく、神学者や宗教者自身が、聖書の言葉を歴史学上の事実の報告として受けとり、象徴という生きた言葉として理解できなくなったからである。「宗教の破壊への第一歩は、宗教それ自身が踏み出したのである」とティリッヒが言うのは真理である。科学がはじめて、宗教的次元を閉鎖したのではない。閉鎖は宗教的言語の理解という場所でそれ以前に起っていたのである。それは、言葉が深みの次元から平面へ移動したことである。平面上に概念化され、死んだ言語が、心理学や生物学や歴史学からの攻撃にさらされる。あたかも地上の動物の屍骸が、ほどなくコンドルの餌食となるようなものである。

今日の宗教の根本問題は、宗教的次元の深淵を表現する新しい言葉の発見の問題である。「聖なるものの言葉が欠けている」とヘルダーリンも歌っている。ヤスパースは『哲学的信仰』の一節につきのように記している。「われわれが信仰の質料、衣服、現象、言葉という風に呼んだところのものの変貌が期待されなくてはならないのである。…聖書宗教の永遠の真理は、人間の視野の外に見失われたのである。人間はもはやそれを経験せず、しかもこれに代りうるだけの思想を作り出してはいない。それゆえ、永遠の真理の再構築が要求されるのである。再構築とは、究極

の根源にまでさかのぼって、歴史学的な一過性のものを問題にすることなく、この真理を新しい言葉の中に登場せしめることである⁽⁸⁾。ヤスバースが「聖書宗教」と書いている箇所に、おそらく「仏教」という字も書き加えられなくてはならないだろう。東においても西においても。生きた宗教的言語が、深淵のような地帯から新しく回復されることが要求されているのである。

注

- (1) M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, S. 35. これは一九三五年、フライブルク大学の夏学期の講義の録音。
- (2) P. Tillich, *Gesamelte Werke*, Bd. 5, Stuttgart, 1964, S. 43.
- (3) *ibid.*, S. 44.
- (4) M. Heidegger, *Wegmarken*, 2. Aufl. 1978, S. 348.
- (5) *ebenda.*
- (6) 『省察』三木清訳 岩波文庫 8ペーシ。
- (7) P. Tillich, *Gesamelte Werke*, Bd. 1, S. 36.
- (8) H. G. Gadamer, *Kleine Schriften IV*, Tübingen, 1977, S. 52.
- (9) M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt A. M. 1970, S. 40.
- (10) *ibid.*, S. 42.
- (11) *ebenda.*
- (12) *ebenda.*
- (13) *ebenda.*
- (14) *ibid.*, S. 45, S. 41.
- (15) R. Otto, *Das Heilige*, 29. bis 30. Auflage, München, S. 75 ff.

- (9) M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, G. W. Bd. 5. Bern, 1968, S. 282.
- (10) P. Tillich, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 46.
- (11) K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München, 1954, S. 80.

宗教言語の分析と解釈学

——創世記のテキスト分析を中心に——

小林 恵一

〈論文要旨〉 文書テクニクを読み、それが何を意味するか、意味と指示性をそこから取り出して解釈を行なうのが、解釈学の主要な務めであるが、いわゆる哲学的構造主義者は、文書の指示性を否定し、文書の基本構造を見出すと、そのテキストから離れ、類比的構造を、社会構造を含めて、他の諸分野に見出していこうとする。

このような探求においては、テキスト構造の、ある面だけが強調されることになり、テキストが十分に読まれているとはいえない。テキストを読む姿勢においては、記号論的いくつかのアプローチが適切と思われる。

これについて、構造主義者のE・リーチが行った、聖書の創世記中のいくつかの説話分析を、記号論的分析法にもとづいて、比較検討してみると、やはり、後者の方が信頼できる。また、構造主義者は言語の「指示性」を否定するが、テキストに指示性があることは、記号論的アプローチにおいても確認できることであり、その指示性を重視する解釈学にとって、記号論的テキスト解読は有益かつ必要と思われる。

〈キーワード〉 テキスト、構造分析、記号論、コード、解釈学、言語レベル

哲学的構造主義からの問題提起

——言語の指示性の問題——

近代解釈学は、シュライエルマッハー、ディルタイにより理論化され、方向付けられると共に、ハイデガーの理論により更に新たな方向を示されつつ二〇世紀に至ったが、その後（以下に述べるように）、全く新しい角度からの問題を意識させられ、それへの対応を迫られつつ今日に至っている。以下の本文では、これら今日の問題をふまえながら、現代解釈学で用いられて然るべき方法論と、解釈学の方向について、テキスト分析の実例を折り込みながら、論述を試みたい。

さて、今日、二〇世紀後半において、特に解釈学に加えられるようになった問題とは、何よりも、哲学的構造主義から加えられたものであり、これは後述のように、これ迄の解釈学の方向と任務を否定する如き内容を含むものであった。そもそも解釈 (Hermeneutikos) とは、ギリシャ神話のヘルメス以来、語られたことばが何を意味するかを解き、また何を指示するかを探るものであった。たとえば、前記シュライエルマッハーは、文書を解読しつつ、その指示性を見出し、著者を著者以上に理解することをもって解釈学の目的とし、ディルタイは、解釈学を「書きことばによって固定された歴史的生の表現を理解するためのもの」と定義し、テキストは読者に、人間の歴史的生の共通表現を理解せしめるとしたのであるが、何れにしても、右の両者にとり、テキスト―書かれたことば―は、何かを指示する存在であった。その後、解釈学は、ハイデガーにより、大きく方向を転換せしめられたが、これは確かに大転換ではあったが、指示性という角度から見ると、それは共通していた。

すなわち、ハイデガーにおいて、テキストは読者をして著者へと至らしむるものではなく、むしろ「可能性におけ

る存在を開示するもの」とされるようになったのであるが、テキストは、やはり指示性をもつものとして前提せられ、その指示するものが「存在」であると措定されたわけで、彼は、「理解することによってしか生存することができない人間存在とは何か」を、テキストを介して了解しようとしたといえる。⁽¹⁾

このような、テキストの指示性、開示性が今日、哲学的構造主義によって疑問視され、あるいは文学批評の分野において記号論者によって問われ、文化人類学者によっても否定視される傾向にある。彼らは、伝統的解釈学路線に対して次のような批判を加える。「構造主義の観点からすれば、（これ迄のように）指示対象を強調することは、意味されるもの（*signifié*）を、記号によって指示される事物から、従って、言語外の実在から区別されたものとみなすことを可能ならしめた、言語学上の革命を考慮に入れていない」。⁽²⁾

では、言語の指示性を否定する彼らは、言語をいかなるものとして捕えようとするのであろうか。彼らの見解は、ほぼ次のように要約される。「(1) 言語ないしソシユールの用語法にいうラングは、いかなる絶対的項も持たぬものとの差異の体系をなしている。音素や語彙素を互に分けへだてるものが言語の唯一の実在性なのであり、言語は、したがって、物質的精神的を問わず、およそいかなる実体をもたない。(2) 幾重にも重層をなすシステムを支配するコードは、いかなる語の主体からも得られるものではない。むしろそれは、言語の話し手によることばの使用を可能ならしめるカテゴリーの無意識である。(3) 記号は、それ自体一つの差異として、すなわち意味するものと意味されるものの差異として成立している。この差異は、記号に内在するものであり、それゆえ、言述の宇宙の内側に位置する。言語記号は……記号と事物の間の関係のような、何らの「外的」関係をも必要としない。言語は、項なき、主体なき、また事物なきシステムである」。⁽³⁾

哲学的構造主義が言語について、以上のような見解をもつ限り、テキストの解釈もこれ迄とは全く異なる方向のもの

のとなつていくことは、容易に推測される。P・リクールらによれば、「構造主義の意図は、言語的事実を社会に見出していくこと、あるいはまた、構造化された社会がまさに言語構造のアナロジイであることを確認していくこと」であり、また、「構造主義者が念頭においているのは、實在の記号論的モデルに他ならず、……社会的實在の全体を、コード化された記号のシステムとみなす見解がそこから出てくる」のである。そして、彼らのいうように、「もし経済的、政治的、宗教的さまざまな秩序が、言語の秩序のような構造法則に支配された、コミュニケーションのシステムとみなされ得るならば、その場合には、記号が社会的起源のものとは、もはや言うことはできず、むしろ、社会こそ記号論的起源のものである、といわなければならない⁽⁴⁾」。

以上のように、言語記号構造のアナロジイを社会の諸分野に見出していくことが、哲学的構造主義における最終目標であるとするならば、それは、これ迄の解釈学が意識してきたこれ迄の解釈路線とは、いちじるしく異なるものであることも明白であり、また、テキストの「指示性」を強調してきたこれ迄の解釈学に対する問題提起ともなっているともいえる。そして、以上の理論が問題提起の意味をもつ限り、我々それを意識しつつ自らの立場を明らかにしていかねばならないであろう。

その問題提起への回答は、方法論と認識論の、二つのレベルでなされるべきであろうが、以下の拙論においては、テキストの構造分析の問題を中心に、構造主義的分析理論の妥当性について、些さか検討して行きたい。ただし、分析が不十分なし不正確であれば、テキストの「指示性」の問題についても、他の角度からの検討が、必要になってくるからである。

一 言語構造のレベルの問題

さて、哲学的構造主義者の理論的ベースは、上述のように、F・ソシュール以来の構造言語学であるが、実は構造言語学は本来、ことばに関し、音韻・語彙素・単語・句・節までのレベルのものしか扱わない。ソシュールは、そのレベル内での一連の語の関係が構造化されていることを発見・論証したのであるが、哲学的構造主義が関わる言語は、節や文が幾重にも積み重ねられ、また伸長されている説話的文書であり、この文書ないしテキストのレベルには言語学は関与しない。記号論者のR・バルトの比喻によれば、植物学者は花の記述を終えれば、花束の記述は行わないのである。それゆえ、哲学的構造主義は、言語学が音韻・単語・句等のレベルで見出した構造原理を、説話レベルに応用している立場にあるのであり、しかもなお、民話・神話等の物語構造の直接的発見者という訳でもない。それゆえ、上記の哲学的構造主義者の理論をかえりみるにあたっては、その応用が正当か否か、また厳密か否かを検討する必要があるものであり、さらに民話・神話等の物語レベルにおける構造理論に注目する必要がある(これらの言語的諸レベルにおける構造理論への言及と検討なしに、言語学的構造のモデルを直ちにさまざまの分野に見出そうとする試みには、いささかの理論上また方法上の飛躍があるように思われる)。

さて、言語学が扱う言語よりも上のレベル、すなわち、民話的テキストのレベルにおいて構造分析を行い、そして言語学レベルの言語構造に匹敵する構造が、物語等のテキストに存在することを最初に発見したのは、哲学的構造主義者ではなく、ロシアの民話研究家として著名なV・プロップであり、次に、プロップから数十年を経て、哲学に近いI・ストロースが神話構造と社会構造のアナロジイを論証したのであった。

V・プロップは、先述のF・ソシュールとほぼ同時代の人物であるが、彼がソシュール理論を全く知らぬままに、ロシアの民話を中心に多くの民話を収集して分析を行い、その結果、すべての民話に共通する構造を発見したことは、つとに知られている。彼によれば、民話には置きかえ可能なものとしての差異をもつ、共通の機能が存在しており、その機能は最大三一であり、あらゆる民話はその三一のいくつかの機能で成り立っている。プロップは、このような機能分析を中心に、いわば物語テキストの文法的構造を見出したのであるが、その後、いわゆる記号論者たちが、プロップ理論に検討を加えつつ、更に厳密なテキスト構造分析を行うようになった。前述のR・バルトの他、A・J・グレマス、J・クリステワ等の理論は、豊富な実例を伴って、かなり説得力のあるテキスト構造分析理論を展開している。(筆者は右の記号論者たちの理論を評価するものであり、以下の論考においても、彼らの理論と分析例を援用しつつ、テキスト分析を行う予定である。)

一方、L・ストロースは、言語学的知識とプロップ理論を背景に、諸民族の神話・伝説には共通構造があること、そのいくつかの項は、置きかえ可能な言語的差異をもつことを発見し、言語と神話の構造が類比的であることを主張すると共に、神話と社会構造の二者間にも、類比性があることを論証するようになった。哲学的構造主義は、ストロース理論のうち、右の神話と社会構造類比理論のレベルに関心をもち、その理論を自らの分野に適用している感が強い。

それゆえ我々、構造理論の検討にあたって、前述の如く、言語レベルを念頭におく必要がでてくる。すなわち、言語レベル、説話(Recit)レベル、そして社会構造との類比論レベルである。それゆえにまた、ここに一・二の問題点が出現することをも考慮に入れておかねばならない。すなわち、(1)下位レベル―言語学レベル―に適用される理論を、他の―ないし上位レベル―に应用するとき、すでに一つの価値判断ないし要請が加わってくるという問題と、(2)

方法論においても、その要請する側の思い入れが滲透し、テキスト構造、社会構造についても、その期待された側面だけが、特に強調されることがあり得るという点である。

そこで、テキストの分析にあたっては、一面性を避けるためにも、種々の角度からの分析が必要であり、記号論的にいえば、同位素的テキストの検出と、意味素となる諸コードの同定などが必要となる。⁽⁸⁾

以下の本論においては、これらの点を考慮しつつ、哲学的構造主義の理論、またテキスト分析法の妥当性を問うていきたい。

二 テキスト（聖書）の構造分析

——カイン、ヤコブ、ノアの物語構造と諸コード——

（ここで分析作業に入る前に、上記の各言語レベルについての整理を念のためにおきたい。(1)は言語学のレベル、(音素、語彙素から句・節(単文)までのレベル)、(2)③物語・伝説等のテキスト分析・解読のレベル・(前出プロップ等が取扱った文書のレベル)④、以上の諸説話を内包する大型テキストの分析・解読のレベル。(テキスト記号論者が扱う多重層・複合文書の分析・解読レベル)。(3)は、上記諸レベルにみられる共通構造と社会構造との類比性を立証していくレベル。(前出L・ストロースや哲学的構造主義が特に関わるレベル)。

以上の三レベルの内、最後のレベルにL・ストロースと哲学的構造主義者を共に入れたのであるが、厳密にいえば、L・ストロースは自らの立場を文化人類学の立場と称しているので、哲学とは区別されねばならないところであるが、構造分析問題に関していえば、ストロースの場合も、文書解説をもって最終目的とするのではなく、言語構造的モデルを他の分野、特に社会構造に見出していくことを目標とするものゆえ、テキストへの取組み姿勢は、哲学的

構造主義とほぼ同一であるといえる。従って、以下の分析においては、リクールも認めているように、ストロース的構造主義を、哲学的構造主義者に含める形で扱っていくことにした。⁽⁹⁾

a カイン物語のテキスト分析

さて、哲学的構造主義、およびそれに近い文化人類学におけるテキスト分析の妥当性を探るにあたり、筆者がなじんでいる宗教テキスト（聖書）には、ストロースは別記の理由で全く触れておらないので、本稿では、ストロースと同様に典型的構造主義者と思われる、エドモンド・リーチの聖書分析例を取上げ、妥当性を検討することにする。そして、リーチがこれ迄に構造分析を行った聖書中の説話のうち、まず「カインとアベルの物語」（このテキスト全文は注の欄に記載）⁽¹¹⁾を取上げたい。この物語は、聖書において人類の祖先とせられるアダムとイヴの子である二人の男子が相争い、その一人であるカインが今一人のアベルを殺すという、いわば近親憎悪の物語であるが、E・リーチはこのレシにおいて、むしろ近親相姦のテーマを優先させている。彼の言によれば、カイン／アベルの物語は、その親であるアダム／イヴにおける近親相姦と、その結果としての追放物語の異文であり、アダム物語に対して差異的位置にある。そして次のように述べる。「エデンの園における不死の単性生殖的存在が、現実の多産な異性生殖的存在と交換せられるために、カインもアダムと同様に妻を求めねばならないのである。この目的のためにアダムは妹を、またカインは弟を排除しなければならない。……均衡は完全に保たれている」。そして、この聖書中のレシは、彼によれば、ギリシャ神話のエディポス神話の主題の変形でもある。「エディポスは、アダムやカインと同様に、はじめは地に縛りつけられて動かない存在であるが、……彼は神々に守られながら他国をさすらう放浪者となっている。……カインも同様である」⁽¹²⁾。

リーチによれば、このような、「近親相姦」「近親憎悪」「放浪」という共通項をもつ神話が、世界の各所にあっ

て一つの類型をなしており、そこでは、対立する一つの項から他の項へと移行するための転換項が存在し、そのいわば第三項的中間存在が、あるいはスフィンクスであり、蛇であり、ふくろう、その他であるのであって、すなわち、これらは同じ項に属し、同じ機能を果たすべく、置きかえ可能なものとし、そこにおかれてある言語的媒介項なのである。⁽¹³⁾ 彼はまた次のようにもいう。「宗教は生と死という二つのことばの二項対立的きづなを断つことを求める。…宗教の課題は従って、人間と神との間に何らかの架け橋を復旧することになる。こうしたパターンは、あらゆる神話体系の構造の中に組み込まれている」。⁽¹⁴⁾

以上のような分析によるならば、物語・テキスト構造は、人類に普遍的な潜在共通意識構造によって既決されたものとなり、各宗教テキストの独自性とみえるものは、上に塗られた箔の如きものとなり、本質的のものではなくなる。この、リーチ的アプローチは、ヒューマニズムの面からみれば、一種の普遍主義ともなり、聖典の絶体性を除いて相対化することにより、西欧文化絶対性を除去する効果をもっているが、これらの思想的価値判断はしばらく措くとして、上記のリーチの物語分析は、はたして方法論的に十分なものであろうか。あるいは次のように問うこともできる。すなわち、リーチのアプローチは、上記の第二レベルのテキスト分析を十分に行った上での構造発見にもついているのであろうか。

筆者は、この点についていささかの疑問をもつものであり、以下において、上記の言語第二レベルの記号論的分析を援用しつつ、カイン物語の分析を試みたい。ここで先ず、リーチ自身がたてた図式をみよう。彼は創世記にてくる説話を左記のように図式化している(図I)⁽¹⁵⁾。左の図式においてリーチが強調していることは、緩和中立項を介しての二項対立という共通構造であり、この図式の「空」欄(中間項)に、上下に位置づけられている諸人物は、「近親相姦」、媒介項の死者を介しての「追放」、そして「地の生活」という共通テーマをもっている。即ち、図に示され

天	空					地	
神	一	ア	ダ	ム	イ	ヴ	肉
			兄			妹	
穀	物	一	カ	イ	相	姦	一 家 畜
				相	姦	ベ	
				(同性)	姦	ル	
			エ	ディ	ボ	ス	
				相	姦	イ	
						ヨ	
						カ	
						ス	
			追			放	ア
							ダム
							+
							イ
							ヴ
							カ
							イン
							+
							妻
							殖
							生

図 I (リーチの図の主要部分)

構造は、聖書において崩れているとしても、聖書は、やはり、それなりに構造化されているのであり、そこにおける説話と他の説話との比較、および現テキスト中の各説話の構造を浮び上らせるために、ストロースの図式は有益である。また、リーチは、ストロースと自分の立場は基本的には共通ながら、資料の扱い方に多少の差があることを語っている。また、ストロースの構造図式に、リーチの分析結果をあてはめることにより、両者の親近性と相違とを見出すこともできよう。

るアダム/イヴ、カイン/アベル他、対をなす人物群は、テキストの筋(シークエンス)の中で、置きかえ可能な行為体として配置されている、とリーチはみるのである。

しかし、はたしてそれらは、全て共通構造下にあると断定できるであろうか。構造を今少し詳細に考察していきたい。

そのためには、上記、言語分析第二レベルの分析理論をいくつか参照する必要があるが、それに先立って、まず、L・ストロースの四項柱状図式にリーチの説をあてはめて、その特徴を検出したい。(ストロースは、聖書中の説話は、本来のレン構造がいちじるしく変更されており、彼の構造分析には、なじまないとして聖書の分析は行っていないので、この彼の図式に聖書中の説話をあてはめるのは、彼の意に添わないことではあるが、しかし、ストロースが想定する元のレン

→ syntagma (テキストの前後関係)

性の過剰(相姦)関係	性の過少(不毛)関係	土着性の否定	生の存続	備考(ソーケンズのあらすじ)
1 エデイボス / イヨカス 男・子 / 母・ (母子相姦)	エデイボス / ライオス (憎悪 or 殺人)	スライソクスを倒す。 (なぞ解き=印し付け)	エデイボス追放さる。 盲目あるいは足、は れている (放浪と苦しみ) ¹⁾	ギリシヤ神話。捨てられたエデイボスは生長し、父を殺し、スライソクスを倒して母と結ばれ、後、追放される。
2 アダム / イヴ 兄? / 妹? (兄妹相姦)	アダム / イヴ - (性知らず)	誘惑する蛇と妥協、 知恵の実、食す (印し付け)	楽園から追放、生みの 苦しみ、労働 (放浪と苦しみ)	楽園に住むアダムとイヴは、蛇の誘惑により、性を知り、その結果、神から追放される(創世記2〜3章)
3 カイン / アベル 兄 / 弟 同性愛?	カイン / アベル (憎悪, 殺人)	カイン, 神と争う or 神と交渉: ひたいた 印し付け	放浪の旅 (その結果としての) (町作りと苦勞)	アダムとイヴの子である、カインとアベルは、神への献物のことで争い、カインはアベルを殺す。カイン追放され放浪の末、町を建設する(創世記4章)
4 ヤコブ / リベカ 息子 / 母 母子相姦的?	ヤコブ / エサウ 弟 / 兄 憎悪, 殺意	ヤコブ, 神と争う, or 神と交渉: 腰に印 し付け	敵エサウと折合いを つけ、旅を続ける。 (その結果としての) (一族形成, と苦勞)	エサウ / ヤコブの双児の兄弟は家督権のことで争い、ヤコブは、母の助力を得て兄のもつ権利を入手・兄の怒りを買って旅に出、印しを得て兄と妥協→各自一族形成する(創世記27—33章)

↑ paradigm (テキストの上下関係 各項内部の人物事柄は置きかえ可能)

神学論と分析の組織線図

[注 《 》の部分には、潜在性を示す。すなわち、テキストには、この関係は語られていない。]

性の意味隣接関係スクエア

—A・J・グレマスによる—

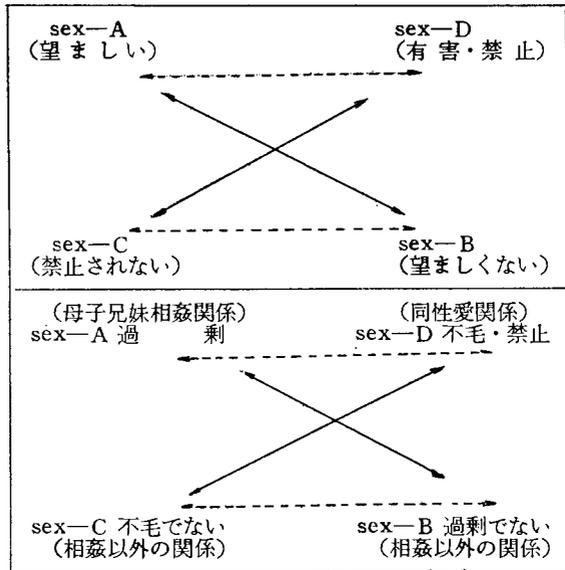


図 III A

図 III B (上の図の応用)

[注 意味の隣接はA・B・C・Dの順となる。]

カイン／アベルの相関々係は、エディポス／イヨカステヤ、アダム／イヴ等の母子・兄妹相姦関係とは区別さるべきであり、リーチは、前記の自らの図式において、これら全てを「相姦」という意味素コードの下にまとめているが、この扱いは、いささか綱目が粗いといえるのではなからうか。

このことは、右の、記号論者、A・J・グレマスの、意味隣接関係スクエア図式(図 III A・B)によっても確認できる。(17)

さて、右の図Ⅱのように各説話のシークエンスと登場人物をストロースの図式にあてはめてみると、前記のリーチの図式では不明であった部分を、ここでは意識させられる。(16) すなわち、カインとアベルを、リーチは相姦関係として措定したのであるが、こちらの図式の、性の過剰すなわち男女・母子相姦関係にはカイン／アベルは入らない。つまり、カイン／アベル関係は、同性ゆえに、むしろ不毛性をもつものであり、そのコードからすれば、むしろ、父子・兄弟憎悪の項に関わりがでてくる。(また何れにしても、カイン／アベルが同性愛関係にあったか否かは、テキストでは語られていないことであり、それは含意的レベルのものと考えねばならない。)

以上、ストロースの図式において考察する限り、

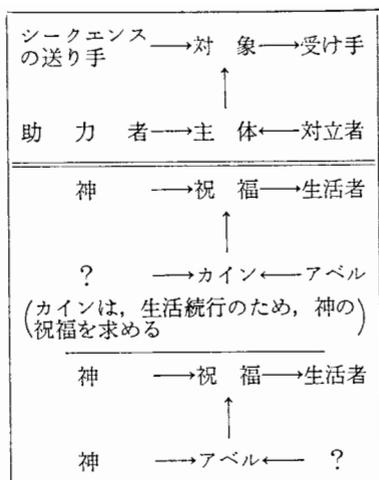
すなわち、この、スクエアにおいて、A・B・C三項におけるセックスは、何れも男女関係においてとらえられており、Dだけが他のもの、すなわち同性愛関係を示している。この意味関連図式からみても、上述のカイン／アベル同性愛含意関係は、他の、アダム／イヴ、エディポス／イヨカステ関係とは区別する方が良いであろう。

b カイン物語とヤコブ物語の比較

さて、カイン・アベル物語構造が、アダム／イヴ等のレシとは区別されるとして、では、どのレシと同定できるであろうか。先のストロース図式に挙げたレシの中でそれを探すとすれば、ヤコブ／エサウ物語（テキストは注欄へ）と同等構造と一応仮定できよう。⁽¹⁸⁾ すなわちこの両者において、兄弟憎悪の不毛関係は明示的であるが、性の関係は、一方は過剰関係、他は過少（不毛）関係を暗示するとしても、一語られていないからである。そこで、この仮定から出発して、次に両レシが同一構造をもつか否かを、いくつかの記号論的方法で検討していきたい。

そのために先ず、カイン／アベルの、テキスト内関係を、A・J・グレマスのシークエンス六項行為項図式でみみる。すなわち左のような構造関係が見出される。（図IV）⁽¹⁹⁾

この図式で、カインとアベルをそれぞれ主体者の位置において、行為関係をみていくとき、アベルのシークエンスに、まず特徴が示される。すなわち、アベルは祝福を得て生活を続けるべき主体者であるが、その主体者を助ける「助力者」は神であり、一方、それを妨げる「対立者」はみられない。聖書の物語においては、カインがアベルを殺すのであるから、彼は一見、アベルの対立者であるが、構造的には、カインは対立者ではない。すなわち、カインがアベルを殺す以前に、すでに神はアベルを祝福しているのであり、アベルの目的は達せられている。逆に、アベルの方が、カインの求める祝福を妨げる存在となっている。リーチは「アベルは目的を達して神に結びつく」と解説しているが、この点については、筆者もリーチに賛成である。しかし問題は、その後のシークエンスに表れる。すなわ



送り手(神)は、受け手(生活者)に対象(祝福)を与えようとする。主体者(人間)は、対立者(敵)に苦しめられながら助力者(神・天使)の助けを借りて、目的を達する。

図 IV

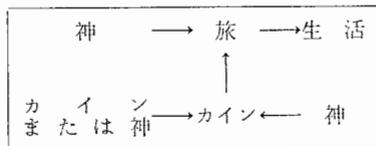
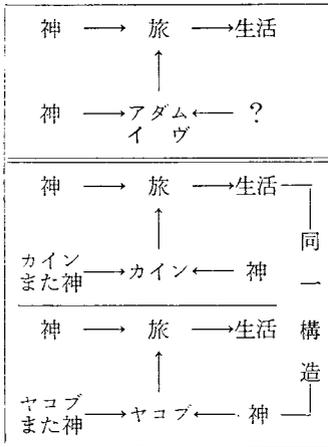


図 V

ち、カインがアベルを殺害して後のシークエンスであり、これを同じく、グレマスの六項図式にあてはめると、次のような関係項図となる(図V)。すなわち、主体者カインは、生きるために旅を続けるが、その旅を妨害する「対立者」は神であり、一方、その妨害が無くなるよう、カインに印し付

けを行う「助力者」も神である。レンシの構造上「助力者」と「対立者」の双方に同一人物が出現するレンシは、記号論的には、きわめて特殊なレンシということになり、プロップの分析においても、助力者の役割をはたすものと、対立者の役割をはたすものが同一という構造レンシは出てこない。そこで、右の六項構造図において、カイン/アベル物語を省みる限り、我々、リーチとは異って、この物語は必ずしも、「世界のレンシは共通」という、一般法則には馴染まない特殊な構造部分をもっていると考えるのであり、一方、この、カイン/アベル物語と同一構造のものとしては、六項行為項図式でみる限り、(リーチは、この類比関係には触れていないが)やはり、ヤコブ/エサウ物語がそれであると考えざるを得なくなる。リーチは、前述のように、カイン/アベル物語をアダム物語の異文として扱っているが、六項図式にアダム/イヴ物語をあてはめれば次の図VIのようになり、助力者と対立者は、カイン物語と同じにはならない。即ち、神はアダムとイヴを楽園から追放して旅立たせ、必要なものを与えるゆえ(創世三の21)旅の助力



図VI

図VII

者の位置におるが、その旅を妨害する役はもっておらない。構造上、カイン物語と同一性を示しているのは、やはり、ヤコブ物語であり、左のような図式が得られる。(図VII)

このヤコブ物語においても旅を続けるヤコブの行く手をさえぎり、妨害するのは神であり、ヤコブの願いを聞き入れて旅を続けさせず、「助力者」も神である。

以上の理由から、我々、カイン物語をアダム物語から区別し、カイン物語はむしろ、ヤコブと同じく、カイン自身の特質、一種の指標を強調する構造態になっていると考えるのであり、この点を追求していきたい。

さて、カインおよびヤコブ物語の中心部分を、プロップの、機能分析にあてはめてみると、彼のいう三一機能の、第一五から第一九の機能にあてはまる部分が両レンに出ることが判明する。(図VIII)

左の図で示されるように、カイン・ヤコブ両者は、旅の途上で「助力者」から刻印を付与されることにより、あらゆる困難ないし敵を排除して、目的をはたすのであり、両者はその意味で英雄であり、刻印は、その英雄の指標となっている。

この両者が英雄であることは、グレマスの前出の行為項六項図式によって更に確認される。すでに図で示したように、この両者における行為項で共通に特徴づけられるのは、「助力者」と「対立者」が同一人であるということである。この、カインとヤコブ両人は、はじめ、対立者の立場にある神と争い、あるいは交渉することにより、対立者を助力者たらしめるのであり、R・バルトによれば、この構造のレンは、「ゆすりの物語」という、例外的レンということになる。(図IX)

図 VIII

プロップによる物語機能	ヤコブのシークエンス	カインのシークエンス
第15 場所の移動 16 主人公と敵の戦い	ヤコブ、親の家を出る ヤコブ、渡河にあたり、河の守り主と戦う。	カイン、元の地を離れる カイン、旅を妨げる者の存在を知り、警戒、対立。
17 主人公への刻印 (肉体への印し付けまたは指輪など)	ヤコブ、腰のつがいをはずされる。	カイン、ひたいに印しを付される。
18 主人公の勝利	ヤコブ、敵に勝ち、河を渡る。	妨害者排除さる。
19 不幸の解消	ヤコブ、旅を続け、定着地を得る。	カイン、旅を続け、定着地を得る。

の意味で、強引に自己の目的をはたす例外的英雄なのである。

さて、以上で、両物語に英雄伝説的基本構造がみられることは、ほぼ論証できたと思うのであるが、一方、カイン物語に表示されているコードで、これ迄に扱われていないコードがいくつか存在する。すなわち、「生命」の意味素コードとなる「血」と「食物」コードであり、我々、これらのコードにもとづいて、更にシークエンスを追っていかねばならない。

そこで、カイン物語に戻って、まずアベルのシークエンスからみていくことにする。アベルは、地上の動物を神に献げ、受入れられ、天との結びつきが成り立つ。次に、天と結びついた彼が、地の者と共存することの困難さが示され(カインとの争い)、次いで彼は地から天へと去る。また天的存在の属性たる血は、地にあるべきでなく、アベルの血は土の中から神へと叫ぶ。このシークエンスにおいて、コードは、アベル—血—天の結びつきを我々に示し、アベルは、この物語構造においては、天的存在として、いわば彼の当初の目的—神と結ばれること—をはたしており、先述のグレマスの六項行為項図式(図IV)においても示されていたように、カインはアベルの「神への献げ物」を妨げる能力はもたず、アベルの地上における生命終了の時期を乱す機能しか与えられていない。

一方、カインのシークエンスにおいて、コード関係に注目するとき、彼

は地から出るもので生活し、地から出るものを神に献げ、そして拒否される。地のものは地へと戻り、天から離れるゆえに、地には罪が同居する。これは、プロップのいうシークエンスの機能においては、第二の「主人公に課せられた試練」⁽²⁾を暗示し、カインは、試練—この罪をコントロールする務め—に破れた結果、地からのろわれ、土着が不可能となる。

地から生じるもので生活する人間カインが地からのろわれるのは、即ち、血—天に属すべきものを—を地に流したゆえとされる。かくして、カインの場合、アベルの血を介して土着性が損われ、移動が地から地へと開始され、放浪が始まる。ここでは、中間項的存在アベルが、エディポス神話におけるスフィンクスの如く媒介項をなして、主人公の脱土着性を進行させることになる。

さて、以上のように、地に生れた人間が、ある項を介して移動する者となるという構図については、リーチが指摘している通りであるが、一方、リーチは触れていないが、コード関係から見た場合、カイン物語は、生命コード（血・食物）を終了させてはいない。即ち、地の民がのろわれて土着性を失った場合、のろわれない土地や食物があるか否か、また人の性（相姦・同性愛）はのろわるべきか否かについて、それらのコードは、カイン物語では終結していない。従って我々、これらのコードを、他の同位素的レンシに見出して、つなぎながら、その解説を行う必要がでてくる。

他方、我々がこれまでに分析したヤコブ物語においては、これらの血、食物関係コードは、優越性をもたず、むしろ、すでに解決済みの事柄として暗示されている。即ち、先述の、ヤコブが印しづけを与えられ、ものつがいをはずされたことを記した後で、テキストは、「そのため、イスラエルの子らは今日まで、ものつがいの上にある腰の筋を食べない」と記している（創世記三三章三二節）。これは、すなわち、肉食を前提とした上で、動物の腰の筋の

部分を除外することを示唆するものである。一方、カイン物語においては、肉―動物は神へと献げられるべきものであり、人間の食物とはされていけない。従って、この食物に関する意味素コードは、カインからヤコブ物語に移る中間の段階で、一応終結していると考えるべきであり、その同位素的レシを見出すことが必要となる。そのレシは、カインにおけると同様、食、血、性のコードを含みつつ、主人公の地上の移動をしめくくる位置にあるものでなくてはならない。それは、創世記においては、ノアの物語であるといひ得る。(このテキスト主要部分は注欄に記載)。そこで我々、このノアのレシにおいて、上記の諸コードが、カイン物語との関連で、いかに張りめぐらされているかを、以下で検討し、また解読を試みたい。

c ノア物語のテキスト分析

さて、ノア物語のシークエンスを分析する場合、コードはどこから始まっているかを、まず確認せねばならない。テキストに即してこれをたどるとき、それは、ノアのレシを遡上り、さらにカインのレシをも遡上って、アダムのテキストに迄遡上ることになる。即ち、創世紀三章一七節「地はあなたのため²にのろわれ」と神はアダムに語っているが、この「のろい」という意味素コードが、ノアに至る迄続く。神は、アダムに右のように語った後、カインに対して「あなたはのろわれてこの土地を離れねばならない」(創世四の11)と述べ、さらに、創世記五章二九節で、「主が地をのろわれたため骨折り働くわれわれを慰めるもの」といって、レメクは生れた男子にノアという名をつけた、とある。

このように、アダム、カイン、その後数代を経てノアに至る迄、地の者は、のろわれた地から地へと移動し、また、移動先も、神がのろわれた地ゆえ、骨折り働く、苦難の地とされている。右に登場する地上の人間は、すべて、放浪する者であり、カインがたどりついた地「ノドの地」の語意も、訳せば「放浪」を意味していた。

以上の、地への「のろい」はその後も続き、地は洪水によって滅ぼされ、その後、新たに出現した地において、はじめて、「わたしはもはや二度と人のゆえに地をのろわない」という神の宣言が下されることになる（創世八の21）。

このように、主人公の、地への出生と、中間項を介しての、土着性の否定と移動、という共通基本構造は、アダム物語に始り、カイン、……ノアに至る迄、共通に、表れており、コードも、右の「のろい」という意味素コードで示されるように、並行して伸びてきている。では他のコードについてはいかがであろうか。

ここで、「性」をあらわすコードに注目してみよう。先きにリーチは、「カインは、アベルとの同性愛関係を絶ち、放浪し、妻に合う」と述べていたが、我々としては、カインの物語に、同性愛的相姦関係を読みこむことは、控えておいた。では、ノアの物語において、性のコードはどのようにめぐらされているであろうか。

ノアの物語のシークエンスをたどる時、我々これを、当然ながら、洪水前のシークエンスと、洪水後のそれに区分して読むのであるが、洪水前のシークエンスにおいて、検討するとき、上述の、ストロースの四項柱状図式にみられる、また、クレマスの、意味隣接スキエア、にみられる、性の過剰関係ないし非正常関係をあらわす表現が顕著であることに気付く。たとえば、「神の子たちは、……自分の好むものを妻にめとった」「神の子たちが人の娘たちのところにはいって、娘たちに……生ませた」など（創世六の¹〜⁴）、いずれもこれは、男女関係として示されており、同性愛を示す表現はみられない。またノアが洪水をまぬがれるために箱舟に入れる生きものは、すべて、雌雄つがいであり、人間の場合も、ノアの妻、子らおよび子らの妻というように、男女の関わりが示されている。つまり、性の意味素コードをたどる時、洪水前の、のろわれた地上においては、男女の過剰非正常関係が示され、箱舟という、移動のための中間領域においては、男女の正常関係が示されているのであり、同性愛を示すシークエンスは、洪水後の、のろわれない土地に、人間がたどりついた後に出現する。これは、同性愛をどこに位置づけるかについて、一つの手掛

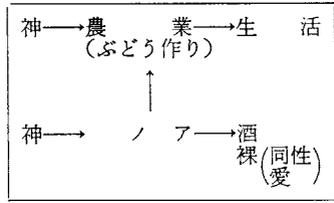


図 IX

りを与える。すなわち、ノア以前のレシ構造中、その差異的中間項には同性愛的行為体は含まれていないのではないかとということである。これをさらに検討しよう。

さて、ノアの物語の洪水後のシークエンスを、グレマスの六項行為項図にあてはめて考察すると、上の図IXのようになる。ここで我々、洪水以前のシークエンスと極めて異なる部分があることに気付く。すなわち、(1)この図式において、ノアの生活を妨げるものは、ノア自身が生活のために得ようとする農業の果実から得られるもの「酒」であり、(2)そのような、妨げを与える「対立者」は、カイン物語あるいは、アダム物語にみられるような客観的敵ではなく、ノア自身の心掛けなのである。

ここで、農耕とぶどうの関係は、酒と裸体の関係に均しい。そこで、二項対立的に、AからBへと移動するために、中間項として「のろい」が出現するのであるが、「カナンはのろわれよ」(創世九の25)、この「のろい」のレベルに注目する必要がある。即ち、先述のように、創世記八章において、神は、もはや地をのろわない、と宣言しているのであり、今の、ノアののろいは、神ののろいではなく、先祖ののろいなのである。それゆえ、のろいそのものが緩和されているといえる。神ののろいの場合、主人公は、土着の場所から完全に追放されたのであるが、ノアのレシにおいては、ノアの息子の一人、すなわちカナンの父ハムは、父の裸体を見たゆえに、のろわれて他の兄弟の下におかれて「しもべとなれ」と地位をおとされるが、この新しい土地から追放されることはない。このように、このレシにおいては、男が男の裸体を見る「同性愛」は、神ののろいとされず、先祖ののろいの形で締めくくられているところに特徴がある。

この点から省みて、我々、前にも示唆したように、性のコード中、同性愛を示す意味素コードは、カイン、ノアな

ど、聖書が伝える祖人グループには入っておらないと想定するのである。基本構造として、土着性の否定と中間項を経ての移動を示す構図は、ノアに至る迄共通し、その中間項も共通に存在しているものの、この項にあてはめ得る「言語的おきかえ可能な差異をあらわす行為体」の中に、リーチのごとく、同性愛を読み込むのは無理があるのではなからうか。我々はむしろ、同性愛のコードは、通時的にいえば、祖人グループよりも後代の、イスラエル族長に関する物語グループに出現すると解したい。

さて、このように同性愛的意味素コードを、後の、族長説話グループに読み込むことの妥当性について、ここに今一つ、論証となるものをあげ、同時に食物コードの推移を考察したい。論証となるものとは、A・クリステワのテキスト分析であるが、彼女は聖書の説話の中から、いくつかの意味素コードを取上げて分析している中で、特に「アブジェクト」をテーマとして取扱っている⁽²⁵⁾。アブジェクト (abject) とはすなわち、分離すべく投げ出されたもので、回避さるべきもの、を意味し、人間が、それから離れるべくして完全には離れない潜在力をもつ「のろわるべきもの」を意味する。旧約聖書において、これは、①食物の忌避、②肉体の変質(特定の皮ふ病、また死体の忌避、③女性の肉体の近親相姦(不浄の関係)である。クリステワは、このアブジェクトのコードにおいて、先出リーチ、また、ストロースの如く、二項対立およびその緩和項を見出していくが、一方、アブジェクトとしての同性愛のコードを探っていくとき、クリステワにおいても、それが見出されるのは、イスラエルの先祖アブラハム以後のレシにおいてであり、民族自身の内部にそのアブジェクトが出現するのは、カナン定着後のことである。「あなたは女と寝るように男と寝てはならない(レビ一八の22)」。族長以前の、祖人物語グループにおけるアブジェクトは、クリステワにおいても、食物忌避問題である。

先きに述べたように、カインは、神から、のろわれて放浪するが、そのろいの最初にあるのが、食物アブジェク

トであつた。カインが神に供した食物は神から拒否され、アベルの供した食物は、神に受入れられ、ここにおいて、神の受入れる食物は、地の者である人間が食すべきものではないとされたのであるが、この神／人、清／汚のアブジェクトの対立、のろいは、ノアの洪水の時期にまで続き、洪水後の、新天地において、一応そのアブジェクトは消える。人間は肉を―血を除いて―食すことを認められ（創世九の4）、また人間の現状が肯定される。（「わたしはもはや二度と人のゆえに地をのろわない。人が心に思い図ることは、幼い時から悪いからである」）（創世八の21）。

さて、このように、アダム物語からノア物語に至る迄、これらのレンシは、人間の食と旅をあらわす意味素を中心に構成され、しかも、性は知っていたが、同性愛関係は知っておらない者たちの「土着性欠損―移動―定着・労働」を構造的に示しているといえる。

E・リーチの説を省りみつつ結論的に述べれば、カインのレンシは、近親憎悪からシークエンスが始まっているので、その憎悪に至る以前のシークエンスを我々予測し、その構造を想定するのであるが、上述の種々の分析の結果から、リーチとは異つて、そこには同性愛はなく、むしろ、ヤコブのレンシの如く、土地争いの痕跡と、また薄い痕跡ながら、アダム／イヴの兄妹相姦と類似の、そして、ヤコブのレンシにも暗示されていた母子関係を示す、今は失われたシークエンスがあつたのではないかと推定するのである。⁽²⁶⁾ また、構造関係からして、原初のレンシにおいては、カインとアベルの倫理的位置付けは、現在のものとは異つていたのではないかと、推定するものである。

三 結 論

しかしこれは、何れにしても、推論の域を出ず、（テキストはそれを語っておらないゆえ）、リーチの説に限界あ

る如く、我々の読みにも同様に限界があることを認めねばならない。

しかし、基本的に問われるべきことは、我々がテキスト分析をなすにあたって、何のためにそれを行うのかというその目的である。

E・リーチ、またL・ストロースの構造主義的アプローチは、聖書を含め種々のテキストから、基本構造とみなし得るものを検出すると、その後は、テキストへと戻ることをせず、テキストの外へと赴き、テキストとは別の分野に、そのテキスト構造と類比的なものを求め、言語学的にいえば、置きかえ可能な差異性をもつと思われる構造体に、次々と道標を立てていく行き方をするのであるが、それはそれとして一つの科学的アプローチではあるが、テキストを十分に読むことを目的とするテキスト解読の記号論的立場からみれば、構造主義者のテキストの読みは、構造の一部を強調した形のものになつていないと、いえる。

テキスト解読—記号論的—立場は、構造主義と異り、テキストから、その基本構造を見出して後、再びテキスト全体へと戻る方向性をもつものであり、テキスト全体を、共時的関係において、意味関連図式、また意味素諸コード等を通して、多面的にとらえようとするものである。また、構造主義者にとっては、テキストから基本構造を検出することが、そのテキスト・アプローチの最終目標となるが、記号論的立場においては、基本構造検出は、テキスト解読の出発点となるといえるであらう。

従つて、記号論的アプローチにおいては、テキストの基本構造から再出発することにより、その基本構造が現テキスト全体において、いかに伸長され、また、ゆがめられ、あるいは、意味が追加・重層化されているかを追求していくことになる。そして、このアプローチにおいて、構造主義者とは異つて、そのテキスト構造の独自性を、むしろ、見出す方向に赴くといえる。たとえば、右に取上げた創世記のレシにしても、(今回は紙面の都合上、割愛したが)

その現構造は、より上のレベルの独自性をもつ全体構造の中で、釣合いをとらされているのであり、その構造関係を抜きにして、基礎的レシ構造だけを取り出す行き方は、十分にテキストを読む態度とはいえない。

また、テキストが、独自の構造をもつ限り、その独自性は、構造主義的哲学者が主張するところとは異って、何かを指示している、とみることができよう。P・リクールは、創世記の物語を含めて、旧約聖書中の物語にみられる「物語り部分と命令部分^{オラトル}がベアをなしているレシ構造は、聖書独自のものであり、（つまり、他の諸宗教テキストと異なる）、その構造は、クレド^ウ（信仰告白）の構造でもある」と解説するが、クレド^ウである限り、その構造は指示性をもつといえるであらうし、逆にいえば、ある宗教体験のみが、そのような構造を要求するといえるであらう。

これは、上述のコード関係についても言えることであり、このたびは紙面の都合上、そこ迄は至らなかったが、ノアの物語の後に出現する族長ロト物語に示される、同性愛の土地を脱出して後の、近親相姦（父娘）関係は、上位レベルのテキストにめぐらされている意味素コード、「選び」のコードとの関係を抜きにしては解説できず、このコードの存在そのものが、それらのテキストの独自性を示す、といえる。⁽²⁸⁾

以上の、テキストにおける指示性・独自性について、哲学的構造主義は、あえて語らないが、記号論的いくつかのアプローチを試みる中で、それを見出すことは可能であり、また、言語学的にも、ラングとディスクールの関係、また言語使用者（個人・集団）の個性の、テキスト構造への反映に関連して、テキストの「指示性」を論証することは可能である。⁽²⁹⁾

ただし、記号論的アプローチは、テキストの種々の分析を通して、そのテキスト独自の構造と、諸コードの関わり合い、そして、そこにみられる指示性を指摘するまでが、自らの務めであり、その指示性をいかに解釈するかについての認識論的研究は、次のレベル、即ち、解釈学本来のレベルの務めとなつてこよう。⁽³⁰⁾

何れにせよ、解釈学の、テキスト「解説」レベルにおいて、記号論的アプローチを試みることは有益であり、その成果を認識論的レベルにおいて生かしていくことが、今後の解釈学には、必要と思われる。

注

- (1) ① F. Mussner, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* 1970, Herder Verlag, 第一章第一部参照。
- ② G. Antoine, P. Ricoeur et alii, "Exegesis" *Delachaux et Niestlé* 1975, 一八一—一九六ページ参照。
- ③ P・リククール P. Ricoeur 坂部・今村・久重訳「現代の哲学」Ⅱ 岩波書店 六二—六三ページ参照。
- (2) 同右、六〇ページ。
- (3) 同右、五五ページ。
- (4) 同右、五六ページ。
- (5) V. Propp, *Morphologie du Conte*, Seuil, 1970, 一七—二二ページ参照。民話(説話)の三機能は次のように数式化されるが、すべの民話が三機能をもつものではない。ABC↑DEFG HIJK↓Pr—Rs OL LMJNK↓Pr—Rs QEx×TUW。
- (6) レビ・ストロースの理論に関し、入門的なものとしては、「今日のトーテミズム」仲沢良雄訳 みすず書房。
- (7) (a) ロラン・バルト 花輪光訳「物語の構造分析」一九七九年、みすず書房、また、同、沢崎平訳「S/Z・バルザック『サラジーン』の構造分析」一九七三年、みすず書房参照。
- ・なお、R・バルト(R. Barthes)の聖書関連の理論また分析例として左記参照。
- R. Barthes, P. Beauchamp, P. Ricoeur et alii, *Exegèse et herméneutique*, Seuil 1971. 特『、同書中、一八一—二〇四ページの彼の論文「および久米博・小林恵一編訳書「構造主義と聖書解釈」ヨルダン社」一九七七年。
- (g) A・J・グレimas (Algirdas Julien Greimas) *Sémiotique Structurale*, 1966, Larousse. Du sens 1970, Seuil. *Maupassant-La sémiotique du texte: exercices pratiques*, 1976, Seuil.

・なお、聖書関連のものとして、グレマスの「後記」がある左記参照。

Groupe d'Entrevernes 編 *Signes et paraboles* Semiotique et texte évangélique 1977, Seuil.

(c) J・クリステワ (Julia Kristeva) 「恐怖の権力」枝川昌雄訳、法政大学出版局、一九八四年。

「記号の解体学・セメイオチケ」原田邦夫訳、せりか書房 一九八三年、参照。

。なお、筆者のこの論文において用いる記号論的術語、たとえば、コード、意味素、同位素、……の語意については、上記、久米博、小林恵一編訳書中の用語問題を参照されたい。(紙面の都合上、本稿への記載を省略した)。また、構造主義、記号論の諸術語の専門的解題については、左記参照。

A. J. Greimas, J. Courtes, *Semiotique; dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, 1979.

(8) この分析の例として、上記(7)の(b)の“*Exégèse et herméneutique*”中のバルトの論文参照。また、雑誌「福音と世界」(新教出版社)の、一九八四年一月号の拙稿「構造主義から記号論へ」においても、簡単ながら触れておいた。

(9) 前掲「現代哲学」Ⅱ、五六―五七ページ。

(10) L・ストロースは構造社会に関連して、「暑い社会」と「冷い社会」の区別をし、歴史的に種々の変遷を経てきた社会、(ユダヤを含め、小アジアから西欧社会、また、日本など)を暑い社会と称し、ストロースの構造分析に必要な元テキスト構造が失われている、として、分析を行わない。「聖書」についても同様の判断の下、分析を行っていない。

なお、これについて、雑誌 *Esprit*, 1963, Novembre, 中の「レビ・ストロースとP・リクールの討論。及びその翻訳。ドムナック編、伊東・谷亀訳「構造主義とは何か」サイマル出版会 一九六八年 一四―四九ページ参照。

(11) カイン／アベル説話テキスト。

第四章 一人はその妻エバを知った。彼女はみごもり、カインを産んで言った、「私は主によって、ひとりの人を得た」。二彼女はまた、その弟のアベルを産んだ。アベルは羊を飼う者となり、カインは土を耕す者となった。三日がたつて、カインは地の産物を持ってきて、主に供え物とした。四アベルもまた、その群れのういごと肥えたものを持ってきた。主はアベルとその供え物とを顧みられた。五しかしカインはその供え物とは顧みられなかったので、カインは大いに憤って、顔を伏せた。六そこで主はカインに言われた、「なぜあなたは憤るのですか、なぜ顔を伏せるのですか。七正しい事をしているのでしたら、顔をあげたらよいでしょう。もし正しい事をしていないのでしたら、罪が門口に待ち伏せています。それはあなたを慕い求めますが、あなたはそれを治めなければなりません」。

「ハカインは弟アルベルに言った、「さあ、野原へ行く」。彼らが野にいたとき、カインは弟アルベルに立ちかかかって、これを殺した。九主はカインに言われた、「弟アルベルは、どこにいますか」。カインは答えた、「知りません。わたしが弟の番人でしょうか」。一〇主は言われた、「あなたは何をしました。あなたの弟の血の音が土の中からわたしに叫んでいます。一一今あなたはのろわれてこの土地を離れなければなりません。この土地が口をあけて、あなたの手から弟の血を受けただからです。一二あなたが土地を耕しても、土地は、もはやあなたのために実を結びません。あなたは地上の放浪者となるでしょう」。一三カインは主に言った、「わたしの罰は重くて負いきれません。一四あなたは、きょう、わたしの地のおもてから追放されました。わたしはあなたを離れて、地上の放浪者とならねばなりません。わたしを見付ける人はだれでもわたしを殺すでしょう」。一五主はカインに言われた、「いや、そうではない。だれでもカインを殺す者は七倍の復讐を受けるでしょう」。そして主はカインを見付ける者が、だれも彼を打ち殺すことのないように、彼に一つのしるしをつけた。一六カインは主の前を去って、エデンの東、ノドの地に住んだ。（聖書中のテキスト引用は、いずれも日本聖書協会訳による。）なお、このたびのテキスト分析は「共時的」記号論的アプローチのものゆえ、「通時的」な、いわゆる、聖書注解、また文献学的史料区分、等々については、あえて省略した。これについては、テキストの「指示性」に関連して、他の機会に、言及したい。

(12) エドモンド・リーチ 江河徹訳 Edmund Leach 「神話としての創世記」紀伊国屋書店、一九八〇年 二八ページ参照。

(13) エドモンド・リーチ 鈴木聡訳 「聖書の構造分析」紀伊国屋書店 七ページ参照。

(14) 「神話としての創世記」一四―一五、ページ。

(15) 同右 二六ページ。なお「聖書の構造分析」九ページも参照のこと。

(16) レビ・ストロース 荒川、生松、川田、佐々木、田島訳「構造人類学」みすず書房 二二九ページの図、参照。（本稿では多少、図式を強化してある。）

(17) A・J・グレマス、前掲“Du Sens”一四〇―一四五ページ参照。

(18) ヤコブ／エサウ説話テキスト（抄）

第三二章 二二さて、ヤコブが旅路に進んだとき、神の使いたちが彼に会った。ヤコブは彼らを見て、「これは神の陣営です」と言って、その所の名をマハナイムと名づけた。

二三彼はその夜起きて、ふたりの妻とふたりのつかえめと十一人の子どもとを連れてヤボクの渡しをわたった。二三すな

わち彼らを導いて川を渡らせ、また彼の持ち物を渡らせた。二四ヤコブはひとりあとに残ったが、ひとりの人が、夜明けまで彼と組打ちした。二五とこでその人はヤコブに勝てないのを見て、ヤコブのものつがいにさわったので、ヤコブのものつがいが、その人と組打ちするあいだにはずれた。二六その人は言った、「夜が明けるからわたしを去らせて下さい」。ヤコブは答えた、「わたしを祝福してくださいさらないなら、あなたを去らせません」。二七その人は彼に言った、「あなたの名はなんと言いますか」。彼は答えた、「ヤコブです」。二八その人は言った、「あなたはヤコブと言わず、イスラエルと言いなさい。あなたが神と人に、力を争って勝ったからです」。二九ヤコブは尋ねて言った、「どうかわたしにあなたの名を知らせてください」。するとその人は、「なぜあなたは私の名をきくのですか」と言ったが、その所で彼を祝福した。三〇そこでヤコブはその所の名をベニエルと名づけて言った、「わたしは顔と顔をあわせて神を見たが、なお生きています」。三一こうして彼がベニエルを過ぎる時、日は彼の上のほったが、彼はそのもののゆえにびっこを引いていた。三二そのため、イスラエルの子らは今日まで、ものつがいの上にある腰の筋を食べない。かの人ヤコブのものつがいが、すなわち腰の筋にさわったからである。

(19) グレマス、前掲“*Sémantique structurale*”一八〇—一八一ページ参照。

なお、「宗教学研究」二五五号、拙論中に、これに関する説明あり、(特に、同誌、一〇六ページ参照)

(20) E・リーチ、前掲「聖書の構造分析」九ページ。

(21) V・プロップ、前掲“*Morphologie du conte*”六三—六六ページ、及び

久米博 小林恵一編訳(前掲書)一八二—一八三ページ参照。

(22) 同右 一八一ページ参照。

(23) V・プロップ、前掲、シークエンス 三一機能、第二項「主人公は、ある禁止命令を与える」、アダムの場合は「……しかし善悪を知る木からは取って食べてはならない」に相当し、カインの場合は、「……罪を、おさめなければならぬ」
|| 「罪をおかしてはならない」に相当する。

なお、プロップのシークエンス機能中、第二項から、前出、第一五項迄の機能は、その説話により、長短あり。

(24) ノア説話テキスト(抄)

第九章 一神はノアとその子らを祝福して彼らに言われた、「生めよ、ふえよ、地に満ちよ。二地のすべての獣、空のすべての鳥、地に這うすべてのもの、海のすべての魚は恐れおのいて、あなたがたの支配に服し、三すべて生きて動くも

のはあなたがたの食物となるであろう。さきに青草をあなたがたに与えたように、わたしはこれらのものを皆あなたがたに与える。四しかし肉を、その命である血のままで、食べてはならない。五あなたがたの命の血を流すものには、わたしは必ず報復するであろう。いかなる獣にも報復する。兄弟である人にも、わたしは人の命のために、報復するであろう。

— (中略) —

一八箱舟から出たノアの子らはセム、ハム、ヤベテであった。ハムはカナン之父である。一九この三人はノアの子らで、全地の民は彼らから出て、広がったのである。

二〇さてノアは農夫となり、ぶどう畑をつくり始めたが、二二彼はぶどう酒を飲んで酔い、天幕の中で裸になっていた。二三カナン之父ハムは父の裸を見て、外にいるふたりの兄弟に告げた。二三セムとヤベテとは着物を取って、肩にかけ、うしろ向きに歩み寄って、父の裸をおおい、顔をそむけて父の裸を見なかった。二四やがてノアは酔いがさめて、末の子が彼にした事を知ったとき、二五彼は言った。

「カナンはのろわれよ。

彼はしもべのしもべとなって、

その兄弟たちに仕える」。

二六また言った、

「セムの神、主はほむべきかな、

カナンはそのしもべとなれ。

二七神はヤベテを大いならしめ、

セムの天幕に彼を住まわせられるように、

カナンはそのしもべとなれ」。

二八ノアは洪水の後、なお三百五十年生きた。二九ノアの年は合わせて九百五十歳であった。そして彼は死んだ。

(25) J・クリステフ、前掲「恐怖の権力」一二九—一五九ページ参照。

(26) 創世紀四章一節のイブの言葉、「私は、主によって、ひとりの人を得た」は、ひとりの人、すなわちカインとイブの関係を強調しており、「カイン」という語が「獲得する」の意をも含むことをも考えあわせると、両者の関係の近さを、読みとめることは可能である。

(27) R・バルト、P・リクール他著 前掲“Exegesis”二一九ページ。

(28) ロト物語における、ロトの妻の位置を、E・リーチ、またA・エイコックは、ロトに対して「あがない的」と解しているが、これは、コード関係からみて、正確とはいえず、「あがない的位置」は、むしろ、「選び」のコードからみて、アラームといえる。また、この物語の最後に見られる「父娘相姦」も、選びのコードを抜きにしては解説できない。

(29) A・J・グレヤスの「後記」がある前掲“Signes et Paradoxes”参照。特にグレヤスの結論部を参照。

(30) 筆者の一応の見解については、「熊野義孝の神字」——記念論文集——(新教出版社)一九八六年、内、拙論「熊野神字と聖書解釈学」中の、「言語学と触積学」の項で——不十分ながら——論述してある。

西田哲学と道元禪

杉尾玄有

〈論文要旨〉 晩年の西田幾多郎は、田辺元の道元研究に反発するという事情もあって、論文のなかでしばしば道元に言及している。青年時代に猛烈に坐禪を行じた西田が、後に道元に関心をいだくことに不思議はない。ただ、道元を詳しく忠実に読むよりも、かれ自身の哲学的論理に道元を引きこもうとする傾きが目だつのは、独創的思想家としては当然であっても、やはり遺憾なことである。人間をただの凡夫とは見ない道元に、西田の絶対矛盾的自己同一の論理はそのままでは通じにくからう。しかし（かりに西田流の表現によつていえば）超越的一者の自己限定によつて人間が成立し世界が成立する——その根源的（人間から独立の）事実をつねに踏まえているということにおいて、道元と西田は一つであるといつてよい。それゆえ、西田の論理が道元解釈に大きく寄与することがありうるのであり、道元解釈を本当に徹底する道がそこから開けないものでもないであらう。

〈キーワード〉 一・二・三の各節標題の語と、ほかには、超越的一者、本証・妙修などがキーワードとなるであらう。おおむね西田や道元の用いた語であつて、筆者自身の創出にかかるような語はそのうちにない。ただし、とりわけ開眼とか本証とか妙修とかには、筆者自身の道元観がこめられている。西田や道元とともに「自己成立の根底」「人間存在の究極根拠」ないし「人間の自由の基づくところ」を明らかにすること、そこに究極の課題をおきながら、本稿はそういう究極の課題をなんら果たしていないが、それでもあるいは、これらの語をキーワードにあげるべきであるかもしれない。

晩年に近いころになって西田幾多郎は、あれこれの論文のなかで、道元への共感をしばしば書きとどめている。しかし、西田が『正法眼蔵』をくわしく読んだという形跡は見られず、もしかしたら『現成公案』など一・二巻しか読んでいないのではないか。『正法眼蔵』のほかには『普勸坐禅儀』を読んだくらいであろうが、それでも西田固有の直感によって道元禅の真髓をとらえ、それが西田自身の哲学に深く通ずることを看取したのでもあろう。⁽¹⁾西田のその共感が、はたしてどこまで当たっているか、それをいささか吟味してみたい。西田が道元にどこまで太刀打ちできたか。道元が近代哲学からの批判にいかん堪えうるか。そのような興味もわくけれども、人生究極の理法がかれらによっていかに説かれえたか——急所はやはりそこであろう。

一八九七年九月、山口高等中学校の教師として西田は単身で赴任するが、ちょうどその二十七歳の時期からかれの日記がのこされている。それによって、かれがしばしば寢食をもわすれて坐禅に没入した有りさまが、あざやかに偲ばれる。たとえば一八九八年の元旦を、かれは京都の僧堂でむかえ、参禅をつづけて、八日早朝に京都をたち、山口にもどっている。同じ一月下旬の日記を見ると、「夜小柳君ト松本氏ヲ訪フテ物ヲ贈ル。八時ヨリ十二時マデ打坐」／「夜三部二年三名来ル。十二時マデ打坐。母ニ手紙及ビ金ヲ送ル」／「夜登張君来ル。七時ヨリ打坐、一時、眠リニツク」／「午後眠ル事二時間。夜ハ七時ヨリ十二時半マデ打坐」というような記事がつづいている。哲学や語学にあげみ、教壇にたち、また同僚たちと活発に交流する日々をおくりながら、しかも寒中にも夜ごと数時間の坐禅に打ちこんでいたことが知られる。翌年の三月某日の日記には「明日ヨリハ、夜八時ヨリ十一時マデ、朝一時間ノ打坐ハ

必ズナス」とあり、四月初頭の記事には「道ノ為メニスル者ハ喪身失命ヲ厭ハズ」とある。

若き西田が没頭したのは臨濟禪であって、道元の禪ではなかったし、そのころかれが道元を読む機会もなかったであろう。それにもかかわらず、かれの日記は、かの『正法眼蔵髓聞記』や『正法眼蔵』にみられる道元の坐禪の教えが、そのまま西田によって実践・実究されたことを示すかのようにさえ見えるではないか。その西田が、晩年になって道元に共感して何の不思議があろうか。

しかしながら、若き西田がいかに猛烈に坐禪に打ちこんだにせよ、かれは出家したわけではない。かれの目ざすところは、もともと哲学の研究にあって、そのほかではありえなかった。かつ、やがてかれは坐禪からも遠ざかって、哲学的思索に専念するようになる。『善の研究』の有名な序文（一九一一年）の終わりに、西田は、「思索などする奴は縁の野にあって枯草を食う動物のごとし、とメフィストに嘲らるるかも知らぬが」うんぬん、と記している。その西田の思索が、はたして道元の仏道のいとなみに通ずるといえるかどうか、軽率な予断はつつしむべきであろう。

そもそも道元禪は、いつ・いかにして成ったのであろうか。多くの伝記にいうところを、そのまま信用しがたいばあいが多し。何よりも、道元自身の記したものを尊重すべきであろう。『正法眼蔵』の△面授▽の巻に道元が最大の感謝をこめて記すところによれば、かれの在宋中のこと、天童寺の住持・如浄は、はじめて対面した二十六歳の道元においてただちに一人の仏祖を見いだして、かれに釈尊以来の仏法を面授した。——いったい道元はそれより前、いつ・どのようにして、そのような境涯にいたったのであるか。

このことについても、道元みずから△仏性▽という巻に重要な示唆をのこしてくれている。すなわち、天童寺にはどちかい阿育王寺の西廊の壁にかかげられた竜樹の「身現円月相」の図について、一二三年の秋、はじめてこの寺をおとすれた道元は、まだなんらの見識もそなえていなかった。しかし、その二年後にこの寺を再訪したとき、道元

はずで別人のごとく、かの絵が不可なることを明らかに看取して、寺の役僧らに何とかその不可なるゆえんを納得させようとしたけれども、ついに一人も理解するものがなかったという。問題はただの絵ではない。円月相であらわされる仏性それ自体が問題であった。道元の一生を決定した仏性への重大な開眼が、まさしくこの二年のあいだに起きたということ、それがここに示唆されているのである。

この開眼があったればこそ、如浄からの面授がありえ、道元禅は道元禅として現成しえたのである。この開眼こそが、いかなる禅からも区別される道元禅の思想的特質を生んだのであり、一つであるべき如浄と道元とを分かつものもまた、ここから生まれるのである。かの『正法眼蔵』はまさしく、その開眼によって現われてきた世界の風光を、帰国後の道元がつぎつぎに展開したものにはかならない。西田哲学がはたして道元禅に通ずるものとなつていくかどうか、という問題を考えるにあたって、まずわれ自身が開眼にあずかることによつてしか道が開けないのは、いうまでもなからう。

ある意味では、西田の思索の出発点ないしその根底にも、開眼といえは、いえるような何かがあった。西田は高等学校の学生のころから、「実在は現実そのままのものでなければならぬ、いわゆる物質の世界という如きものは此から考えられたものに過ぎない」という考えをいただき、金沢の街を歩きながら夢みるごとくその考えにふけたという（『善の研究』序文・一九三六年）。それを開眼というなら、その青春時代の開眼が西田の方向を決定したということ、疑いをいれない。その開眼は壮年期の西田において、いわゆる「純粹経験」として結実する。しかし、それは西田においては、ただ一旦の結実にすぎなかった。かれのあくなき思索の歩みにつれて、純粹経験はやがて絶対意志の立場となり、場所の考えとなり、弁証法的な一般者・行為的直観などの立場へと進んでいくのである。

このような思索は、西田のものであつて、道元のものではない。一九二七年七月三日、五十八歳の西田は、日記に

赤鉛筆の線画で、かがやく太陽のようなものを描き、その下に、

Wiedergeburt / aus bösem Traum gewacht [再生 悪夢より覚めて]

と記している。そうしてさらに、「いかなる腐木にも新しい生命の芽をふくことができる。けふ最も樂しかりし」と書きつけている。何ごとか常ならぬ精神的体験がこの日の西田におきたものと推察される。これこそ、開眼というべきものであったかもしれない。しかしそれも、二十六歳の道元の開眼にひとしいようなものではなかったであろう。この体験以後においても、西田はやはり、地底の坑道を日に一尺・二尺づつ掘りすすむような、苦しい思索の歩みをつづけていかねばならなかったのである。

西田哲学は、道元禅との比較によっていえば、突然の開眼によってというよりも、不断の思索によって成った。西田が参禅によって公案を透過するということがあった（一九〇三年）にしても、その体験がただちに西田哲学を生んだのではない。むしろ道元においても、開眼ということが思惟とまったく無関係におこるはずはないし、『正法眼蔵』が思惟の所産でなかるうはずもない。ただ、道元の思惟をたやすく西田の思索と一つにすることはできないのではないか。西田のような思索のあとを道元に見いだすことは、困難というよりも不可能であろう。道元が『正法眼蔵』の卷々の推敲にいかん苦心したとしても、それは西田的思索の悪戦苦闘ではない。道元は一二二七年に宋の国から帰国するが、その直後からの『普勸坐禅儀』や『弁道話』や、また『現成公案』など初期『正法眼蔵』諸巻において、はやくも道元禅の完璧な表現が見いだされよう。道元においても、思想の発展や変化がなかったのではないが、西田のばあいと比べれば、その発展や変化がはなはだ異質ではないか。『正法眼蔵』においては、最初の徹見がそのまま最終的な立場ともなったというほかないような状況がある。

『デカルト哲学について』という論文において西田はいう、「知識は何らかの意味においての直観を含んでいなけ

ればならない」が、「直観ということ、単に過程が否定せられて、一度的に最終の真理が見られるということではない。それは極めて幼稚な神秘的な考えである」（全集Ⅺ一五三頁）と。これは西田の多年にわたる刻苦精励の思索の体験にもとづく見解として、尊重されねばならぬことはいうまでもないが、残念ながら道元には当てはまらぬのではないか。道元は二十六歳ごろの開眼によって究極的な何かを一挙に直観した——そう考えなければ、『正法眼藏』の特質を理解することができないであろう。道元は西田のように思索しなかったし、西田は道元のように一挙には開眼しなかった。

このような相違がいかなる意味をもつか、なお詳しく考えてみる余地があるし、本稿の展開につれて、ふたたびこの問題に立ちもどることもある。ともあれ、この相違ゆえに本稿でも、道元と西田では抜いかたを変えねばならぬ。道元については、その思想の発展段階をことさら重視することなく論究してもよいかもしいが、西田については、それはほとんど不可能であろう。まず初期の西田の思想について、つぎに考えてみることにせねばなるまい。

二 純粹經驗と根源的統一

三十四歳の道元は、「仏道をならうというのは自己をならうことだ、自己をならうというのは自己をわすれることだ」うんぬん、と《現成公案》に説いた。西田にとっても、はじめて哲学にころざした青春時代このかた、やはり、何よりも自己そのものがまず問題であった。そうしてそれは、いかにして自己を忘れ自己を離れるかの問題であった。その問題に取りくんで、夜ごとに数時間の坐禅を行じつづけるとともに、「縁の野にあって枯草を食う動物」

にも似て、苦しい思索にはげむことにもなったのであった。その最初の成果がすなわち『善の研究』である。「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるという考えから独我論を脱することができ」たという『善の研究』の序文（一九一一年）のこれまた有名な文章が、青春時代以来の西田がみずから負うた古くて新しい課題と、そのいちおうの解決の事情とを、簡潔ながら雄弁に語っている。

「個人的区別より経験が根本的である」と西田は考えた。根源的に本当に実在するのは経験であつて個人ではない、主観・客観が分かれる以前の直接経験ないし純粹経験こそが根源的に実在するのであり、個人とか自己とか主観とかは、この経験を反省して出てくるものすぎない——これがそのとき西田の発見したことであった。自己よりも先に直接経験がある。この発見によって西田は、自己を忘れ自己を離れることができると思つたのである。しかしそれは、はたして道元のいうような意味で、仏道をならい自己をならい自己を忘れるということでありえたであろうか。直接経験・純粹経験について西田が『善の研究』に説くところを、吟味してみなければならぬ。かれは「意識はすべて衝動的であつて、主意説のいうように、意志が意識の根本的形式であるといふならば」というような見地から、つぎのようである。

「純粹経験とは意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして、活発なる状態である。もちろん選択的意志より見れば、かくのごとく衝動的意志によりて支配せられるのは、かえつて意志の束縛であるかも知れぬが、選択的意志とはすでに意志が自由を失つた状態であるゆえに、これが訓練せられた時にはまた衝動的となるのである。」（岩波文庫本一八頁）

ここで西田が衝動的というものは、どういう意味であろうか。「衝動的意志によりて支配せられる」ということは、普通にいえば、欲望にうごかされ煩惱にかられて盲目的に悪行に走るといふようなことでもありうるのではないか。

しかし、西田にとって衝動的意志というのは、盲目的とは考えられていない。選択的意志が「訓練せられた時にはまた衝動的となるのである」とかれはいう。これはいったい、どういうことか。世のつねの常識では解きたいものがある。それはやはり禅的に解かれるしかないものであろう。西田が青年時代からもっとも深く親しんだ禅籍の一つに『臨濟録』があったはずである。衝動的意志ということで西田が何を考えていたかは、この書物によって知りうるであらう。

唐の臨濟義玄は若き日に黄蘗のもとにあって、三たび仏法の大意を問うて、三たび打たれた。悟れぬまま臨濟は、黄蘗の指示により去って大愚のところに行く。三たび問うて三たび黄蘗に打たれたことを大愚に告げると、大愚はいう、「なんと黄蘗の考婆心切なることよ」と。臨濟はとたんに大悟して「黄蘗の仏法はそれだけのことか！」と叫ぶ。そこで大愚は臨濟の胸もとをつかんで、「それだけとは何ごとだ！ さあ言ってみろ！」と迫る。胸もとをつかまれたままの臨濟は、大愚の肋骨の下のあたりを拳骨でたたか突きあげた。「お前の師匠は黄蘗だ」とて、大愚は臨濟を黄蘗のもとに帰す。帰ってきて臨濟が報告すると黄蘗いわく、「大愚め余計なことを言いおった。ここへやってきたら一発くらわせてやるぞ！」と。すかさず臨濟は、「やってくるまでもない。たったいま、くらわせてあげます！」とて、臨濟を打った。

黄蘗・大愚・臨濟、三者それぞれ衝動的意志のままに振るまって見ごとというほかない。とりわけ、大愚を突き、黄蘗を打つ、たったいま悟ったばかりのその臨濟のはたらきに、強烈な衝動的意志の禅的発動を見いだすであらう。選択的意志のあざかりしらぬ世界がここにはある。選択的意志が訓練せられて衝動的となる、と西田がいう。その訓練された衝動的意志なるものが何を意味するかは、こういう禅的な場面に照らして考えるよりほか、理解されようがないであらう。『善の研究』ないし西田哲学は、あくまでも哲学たることを目指したものであって、むやみに禅的に

解釈さるべきでない、という戒めは基本的に正しい。しかもなお、『善の研究』は『禅の研究』でもあるということ、を無視するとき、西田哲学の解釈は十全ではありえないであろう。

しかしながら、『善の研究』が『禅の研究』でもあるということとは、この書物が禅的にみて問題がないということの意味するとは限らない。そうして、禅的に問題があるとすれば、それはおそらく哲学的にも問題があるということになりうるのである。いったい、どこに問題があるか。——一例として、先ほどから注目してきた衝動的意志について、引きつづき考えていくのが、余分の手数がかからなくてよいであろう。西田からすれば、主観・客観が分かれる以前の直接・純粹経験における、純粹にして無雑なる衝動的意志は、たとえば卓抜なる唐代の禅匠らの破格の行動をとおして発露するであろう。しかしそれは、衝動的意志なるもののある一面だけを無理にひっぱりだして、極限まで理想化してみせているだけのことではないか。現実の人間の意志がいつも、いかに低俗・愚劣かつ猥雑な衝動によってはたらきつつあるか、その真相に正直に眼をそそぐということが、そこには欠けておりはしないか。

たとえば『正法眼藏随聞記』巻二（流布本では巻一）の冒頭にこういふ談話がある。一人の僧が黄金の仏像と、仏舍利（仏骨）とを、崇めたつとんで箱におさめ、つねに焼香礼していた。それで師匠が「お前のその仏像・舍利は、いずれお前に災いとなる。早く捨てよ」と戒めた。すると僧は怒って、出ていこうとした。その後ろから師匠は声をかけた、「箱をひらいて見るがよい」と。怒りながら僧がひらいた箱のなかには、毒蛇がとぐろを巻いていた。——かの若き臨済が大愚を突き黄蘗を打ったのが衝動的意志であるならば、この僧が仏像・仏舎利の箱を崇めるのも、怒って出ていこうとしたのも、やはり何らかの衝動的意志の活動でありうる。臨済を是とし・後者を非とする根拠が、どこにあるか。臨済の振るまいが禅の極致とされるのは、ただ衝動的意志ゆえではないはずである。純粹経験に無理に固執した西田は、衝動的意志についてその一面を無理に美化し、かえってその全面を見あやまったものというべき

であろう。

また、報恩玄則という宋代の禅僧のことが道元の『弁道話』に述べられている。玄則は法眼文益のもとに三年もすごしながら、この師匠に一度も仏法を問わなかった。何ゆえに問わぬか、と法眼がいう。玄則は答えていう、「八丁童子が火を求めに来る√という句によって自分はすでに悟りをひらいている、だから問いません」と。法眼はいう、「お前はその句を会得してしまひ」と。玄則「丙丁童子とは火のこと。△火が火を求める√とは、自己が自己を求めることだ——そう会得しました。」法眼「そんなことなら、仏法は今日まで伝わっておりはせぬ。」玄則は怒って出ていった。しかし、途中で思いなおして立ちかえり、法眼に問う、「自己とは何ですか」と。法眼いわく「丙丁童子が火を求めに来る！」玄則はここではじめて大悟した。

このばあい、始めに怒って出ていくときの玄則は、まさしく衝動的であった。しかし、後で思いなおして立ちかえる玄則は、衝動的意志に反省をくわえ、衝動的意志を抑制することによって、法眼のもとに帰り、大悟することができたのであろう。衝動的意志の活動がそのまま認されるのではない。かの臨済の行動には、衝動的意志だけではな何かがあった。ただの衝動的意志ならば、克服するよりほかはない。『善の研究』における西田の考えかたは、きわめて禅的であるようにみえながら、本当は、禅の精神にもそむくようなところがありはしないか。すくなくとも衝動的意志に関するかぎり、そのようにいわねばならないであらう。

『随聞記』のいたるところに示されているとおり、道元はつねに、「吾我^{ごが}をはなれよ」「吾我を捨てよ」ということを説いてやまなかった。吾我とは我執にしばられた自己である。吾我はむろん直接的・衝動的にもはたらく。しかるに西田は、直接経験を考えるにあたって、衝動的意志から吾我の妄動を排除することに細心でなかった。直接経験はすなわち純粹経験として、自己と他者との分裂・対立をふくまぬゆえに、吾我の入りこむ余地がないかのように理

想化して西田は考えたのである。

かれは一九〇二年の日記帳の見返しに「古人刻苦、光明必盛大」「寸陰寸璧」等の語を書きつけ、その巻末の扉にも「真に道に尽くし学に務めんと欲せば一身一家の利害・他人の情誼むらむら起りて、わが心を乱し悪魔の淵に引き入れんとす。このとき大いに奮励すべし」などと記した。寸陰を寸璧として惜しみつつ、盛大なる光明を達成すべく、刻苦・奮励にむかう大いなる衝動ないし衝動的意志を呼びおこそうと、みずから勉めてやまなかつた。その西田の姿勢に感服しないものはいないであろう。しかも、その姿勢のゆえに西田は『善の研究』において、吾我の妄動と、真の自己の活動を、分かつことを怠った。

このことは、真の自己が何であるかについて、西田の思索がまだ十分でなかつたことを意味している。そうしてそれはまた、純粹経験の立場がまだ、十分に考えぬかれた立場ではなかつたことを意味するはずである。『善の研究』の執筆中すでに、そのような弱点に西田みずから気づいていたようにも思われる。われわれの意識現象としての直接経験の事実が唯一の实在である、といいながら、それを超えた意味における实在をも、かれは考えていたように思えるからである。初版からちょうど四半世紀をへた一九三六年、『善の研究』の新版の序文に、往時を回想しつつ西田はこう書いた。

「今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致しかたはない。しかし、この書を書いた時代においても、私の考えの奥底に潜むものは、単にそれだけのものではなかつたと思う。」

この文章の意味をくんで簡単に言いかえてしまふなら、純粹経験はただ純粹経験として片づけられるべきでなく、その「奥底に潜むもの」にまで掘りさげて理解されねばならぬ、ということにもなるであろう。いったい、どうい

ことが純粹經驗の奥底には、潜んでいるというのであるか。『善の研究』においてそれは、すでに示唆されていたともいえるようである。西田は「すべての実在の背後には、統一的或るものの働きおることを認めねばならぬ」（七三頁）と説き、純粹經驗についても、「いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹經驗である」（二〇頁）というような説きかたで、統一を問題にする。そうして、実在の背後にある統一的或るものについて、つぎのように説く。

「この統一的或るものが、物体现象ではこれを外界に存する物力となし、精神現象ではこれを意識の統一力に帰するのであるが、前にいったように、物体现象といい精神現象というも、純粹經驗の上においては同一であるから、この二種の統一作用は元來、同一種に属すべきものである。われわれの思惟・意志の根底における統一力と、宇宙現象の根底における統一力とは、直ちに同一である、例えばわれわれの論理・数学の法則は、直ちに宇宙現象がこれに由りて成立しうる原則である。」（七四頁）

このような統一的或るものの根源的統一力なるものが、われわれの自己が自己として成立するその根底にも、はたらないければならぬこと、いうまでもあるまい。こういう根源的統一力そのものが、やがて『善の研究』の結末にいたって、絶対者・神として考えられるのは、西田にとつて当然のことである。しかしもともと西田はこの書物において、われわれの自己は、純粹經驗に反省がくわわって主観・客観が分かれるところに成立する、と考えようとしたのであった。意識現象をも宇宙現象をも、ともに成立せしめる根源的統一力から自己を把握するというような方向に、そこでは徹底するにいたらなかった。やがて『善の研究』を乗りこえて西田が、さらに険しい思索の道に旅だたねばならなかったゆえんである。

三 絶対矛盾的自己同一と迷悟

意識作用や宇宙作用の根底にはたらく根源的統一力が、『善の研究』以後、西田哲学の発展につれてどのように考えなおされていったか。それをいまここで詳しくたどるほどの余裕はない。紆余曲折の悪戦苦闘をへて、晩期の『哲学論文集』第三あたりでは、それは超越的一者と名づけられ、絶対矛盾的自己同一⁽²⁾という論理によって説かれることになる。「第三論文集において、私の根本思想を把握しえた」ということを、後に西田みずから明らかにしている(第五論文集序)。その第三論文集には「図式的説明」なるものがそえられているが、その終りにおいて、わずか千五百字ほどながら、道元への、ややまとまった言及がみられることは、まことに興味ふかい。ただしそこでも、道元のおびただしい著作のうち、取りあつかわれているのは『普勸坐禅儀』と『現成公案』の二種であって、そのほかには、いわゆる『建搦記』か、そのほか普通の道元伝のたぐいが参照されているにすぎないように思われる。

そこにおいてまず西田はいう――

「全体的一と側別的多との絶対矛盾的自己同一として、世界はその成立において自己矛盾的であり、かかる世界の個物として、われわれの自己は、どこまでも自己矛盾的存在である。「中略」われわれはかかる自己の自己矛盾の根源に徹し、絶対矛盾的自己同一の立場から真の生命を得る。それが宗教である。そこには絶対否定がなければならぬ。喪身失命的な宗教の修行というものがあるのである。」(全集ⅩⅢ三二頁)

絶対矛盾的自己同一ということ、西田はさまざまの場面で、かなり多義的に説いている。しかし根本的には西田において、超越的一者と個物とのあいだの自己同一が、つねに考えられているであろう。われわれが絶対否定にふれ

ると西田がいうのは、根本的には、超越の二者によってわれわれが絶対的に否定されるということではなければならぬ。自己がどこまでも自己矛盾的だというのは、われわれ自身がどこまでも超越の二者に矛盾して存在するということではなければならない。

超越の二者が道元の説きかたでは何と表現されているかについて、西田はまったく言及していない。かれは、それに言及しうるほど詳しくは道元を読んでいない、というのが実状であるかもしれない。しかし、道元の思惟が超越の二者に無縁であるなどと西田が考えていないこと、いうまでもないのであって、さもなければ道元について、宗教的行とか絶対否定とかを説くことは不可能である。さしあたり本稿においても、道元における超越の二者を、道元流に言いかえることをせず、仮りにしばらく超越の二者という呼びかたのままですませたい。

人間は吾我を滅ぼしつくすことによって仏道を成就するのだ、と道元は考えた。吾我としてあるかぎり、人間は、超越の二者に絶対に矛盾し、絶対に否定されねばならぬものである。そのように考えれば、問題はまことに単純になりそうである。超越の二者と人間（吾我）とのあいだに、西田の絶対矛盾的自己同一の論理がそのまま妥当するであろう。しかしそれは、人間が吾我でしかないかぎりのことである。道元は人間を、ただ吾我としてだけ考えたわけではない。西田流の論理をただちに道元に当てがうのは、おおいに問題である。

たとえば『弁論話』第七問答において道元は、「妙修を手ばなすとき、本証は手に満ちあふれ、本証から出でたつとき、妙修は通身におこなわれる」と説く。いまは論拠をしめす余裕がないけれども、あえて通説にさからっていえば、ここにいう本証はまさしく超越の二者そのものをこそ意味すると考えられるべきものであって、もとから悟っているというような意味にとつても道元にはとどかない。そうして、超越の二者に対応しておこる人間のはたらきが、ここで妙修といわれる。

もしも人間のはたらきが本証すなわち超越的一者に矛盾し否定されるほかないのであれば、道元がそれを妙修と言
いあらわすことはありえない。本証は超越的一者そのものであり、妙修は人間のはたらきかたであって、むしろ両者
は一つになりえない。しかも、ほんらい人間の修（修行）が、人間のはたらきであって同時に超越的一者そのもの
発動にほかならず、そのゆえにこそ妙修なのである。——このような超越的一者と妙修との関係を、西田のように絶
対矛盾的自己同一の論理でとらえることは、いささか疑問がありはすまいか。妙修が超越的一者に絶対に矛盾し、絶
対に否定されるというふうには考えては、道元禅は成りたちにくいのではなからうか。絶対矛盾・絶対否定において自
己同一が同時に成りたつといっても、そのような自己同一において、道元禅は躍動しないであらう。

道元は『法華経』を重んじ、△方便品▽にある「唯仏与仏」という語をいたく好んで、△唯仏与仏▽という一巻を
も著わした。この語を訓読して「ただ仏と仏とのみ……」という。仏と仏とのみが仏法を究めつくすことができるの
だ、と説くのである。「仏と仏」というのは、言いかえれば、「△仏である仏▽と△人間である仏▽」のことにな
る。それは「本証と妙修」のことでもあり、「超越的一者と自己」のことでもある。道元においては、自己は超越的
一者に絶対に矛盾するのでも、絶対に否定されるのでもない。自己は△人間である仏▽として△仏である仏▽なる超
越的一者にまみえるのである。△人間である仏▽が△仏である仏▽でないように、自己は超越的一者ではない。しか
も、超越的一者と自己とは、「仏と仏」である。修はかならず、証をはなれぬ修であり、証はかならず、修をはなれ
ぬ証である。——ここに道元における唯仏与仏の論理とでもいうべきものの可能性があるとすれば、あるいはこれが
西田の絶対矛盾的自己同一に代わりうるのではないであらうか。

道元が、迷いではなく悟りを基準として、人間の生きる道を打ちたてたということは、限りなく貴重である。ただ
し、人間の悟りが本當の基準となるのではない。超越的一者そのものから人間を見ると、おのずから、悟りにおい

て人間を見いだすことになるのである。ここにいう悟りは、むしろ通俗的にいうようなそれではない。西田ならば「われわれの自己の自覚の奥底には、どこまでも自己を超えたものがあるのだ」と「われわれの真の自己はそこから働くのである」という（全集Ⅺ四一七頁）——それをここには仮りに悟りという。そういうところから人間を見るというところにおいて、道元と西田は、完全に一致してもよかつたはずである。しかし、両者のあいだには、無視しがたい食いちがいがみられる。その食いちがいを道元禅と西田哲学の核心において問うことは、容易ではない。むしろ、周辺から問うことによって、核心における問題を浮き立たせることもできるのではないか。

四 結ぶものと分かつもの

すでに本稿第一節の終わりに、一度的に最終の真理が見られるということはありえない、とする西田の見解にふれた。その西田の見解にもかかわらず、道元禅は一度的に最終の真理を見ることによって成ったというほかない——そのことをも、すでに述べた。しかも、そういう食いちがいにもかかわらず、超越的一者（この呼びかたはともかくとして）において最終の真理を見いだすということでは、両者は一致するといつてよいであらう。

西田にとつても、超越的一者はまさしく実在し、刻一刻はたらきつつ顕現してやまないものであった。「色が色として眼に現われるごとく、音が音として耳に現われるごとく、神はわれわれの自己に心霊上の事実として現われるのである」（全集Ⅺ三七二頁）とかれがというのは、そういうことでなければならぬ。それにもかかわらず、かれは、超越的一者が一度的に・一挙に見られるということ認めなかった。それについて、西田の見解を一度すでに引いたが、西田の第三論文集の「図式的説明」の終り、道元に言及した部分の途中に、つぎのように同じ見解が述べられ

ている。とりわけここでは、とうぜん道元のことを意識しながら述べているものと思わねばなるまい。

「しかしして、ただ一挙にしてそこ「絶対矛盾的自己同一」に達するとか、そこから、全世界を直観するとかなどいうことではない。それはその方向として無限の進行である、釈迦・弥陀も修行最中という。しからばといって、われわれは、かかる宗教的方向において、世界を離れるとか、超越するとかというのではない。そこから真に矛盾的自己同一として、物となつて考え物となつて行なうのである。万法すすみて自己を修証するをさとりという。学問も道徳も、即、宗教的行でなければならぬ。」(全集Ⅸ三三二―三頁)

單純に言葉の矛盾らしきものが、まず目につく。絶対矛盾的自己同一に一挙に達するなどと考えてはならぬ、と西田はいう。そういう考えは「極めて幼稚な神秘的な考え」(前掲)だともいう。方向として無限の進行があるのみで、到達はない、というかのである。しかもここでは同時に、「万法すすみて自己を修証する」という矛盾的自己同一的なさとりが、学問や道徳の世界においてすら、ただちに実現するかのように説かれているではないか。「真に矛盾的自己同一として」学問も道徳もやっていくのだという。まさか絶対矛盾的同一と矛盾的自己同一とを、区別して使いわけているとも思えない。それなのに、絶対矛盾的自己同一に到達できないとしながら、「真に」矛盾的自己同一として学問も道徳も現実をやっている、というのはいったい、どういうことか。ここには何か重大な・または不用意な混同・混乱がありそうにも思える。それとまた、西田の説明がすこしばかり足りないだけなのであろうか。——いな、本当はおそらく西田からすれば、絶対矛盾的自己同一には無限の進行によって迫るしかないということと、自分自身がいますでに真に矛盾的自己同一として刻一刻やっていくほかないということとは、ともに真実なのであろうと思われる。

超越の一者そのものがわれわれの成立の根底・いのちの根源として、不断に躍動しつつある。そうして、この事実

は、われわれ自身を知るか知らないか・受けいれるかいけないかに、いっさい関わりなく、われわれから独立して厳存する。——道元がこの事実を開眼して道元禪が現成したように、西田もまたこの事実を拠点として西田哲学を築いていったのであった。西田が「真に矛盾的自己同一として、物となって考え物となつて行なうのである」といい、そこにそ學問もあり道徳もあるのだという。それはすなわち、意識的自己を離れて（すなわち「物となつて」考え・行ないつつ）この事実を生きるよりほかに、どこにも生きるころも學問するすべもない、という脚下の眞実の確認にほかならない。それは「ただ一挙にしてそこ「絶対矛盾的自己同一」に達するとか、そこから全世界を直観するとかなどということ」の可否が問題になる以前の次元における、人間存在の大前提そのものの確認である。この大前提はすなわち、西田を道元に結ぶものでもある。しかもこの大前提あるがゆえに、何が西田を道元から分かつか、という問題をもまた、問うことができるのである。

この大前提を西田が絶対矛盾的自己同一と言ひあらわすとき、早くも道元とのあいだに、ずれが出てくる。しかし、ここではこのずれを、小異として見のがしておく。次なる問題は、この大前提のもと、はたして人間は絶対矛盾的自己同一ないし超越的一者に一度的に・一挙に至りうるかどうかということである。あえて理屈めいた言ひかたをしてみるなら、無限の進行によってしか絶対矛盾的自己同一へは到達できぬとすれば、いまそれを絶対矛盾的自己同一と言ひあらわすことすら、不可能とならう。絶対矛盾的自己同一は、西田にとつても、本當は何らかの意味で一度的に・一挙にすでに見られていたのでなければならぬ。それゆえ西田は、「絶対矛盾的自己同一」という論文を書きえたのであり、その論文をふくむ「第三論文集において、私の根本思想を把握しえた」（前掲）ともいうことができたのである。

「釈迦・弥陀も修行最中」という語を西田のように受けとれば、道元から外れること必至であらう。道元は修行に

終りなしと説くときも、つねに、超越的の者の発動（証上の修）として修行を見ていた。それは西田の常用語によっていうなら、絶対現在のの自己限定としての修行というようなことにもなるか。——道元と西田のつながりは、かくも深いといえるのに、それが西田によって存分に確認されるにいたらなかったのが、何ともどかしいのである。

西田を道元から分かつものがかいかに大きくても、二人を結ぶものの強さをしのぐことはできないであろう。なぜなら、二人を結ぶものは、人間成立の根底そのものであって、これに打ちかつものは、人間世界にありえないからである。西田が一度の直観によってではなく、無限の進行によって最終の真理に至るべきものとしたのは、論理を愛する近代の哲学者の宿命であつたかもしれない。文字どおり思索に生涯をささげた西田であつたが、かれの論理をもってしても、道元禪を決定的・最終的に解きつくすことはできないであろう。しかもなお、道元解釈のために西田哲学の論理が、直接にせよ、間接にせよ、いかほど有力でありうるか——それはすべて、今後において試されねばならぬ課題である。そうしてそれは、いかにして道元禪ないし『正法眼蔵』を本当に究めつくすか、という最終課題につながっている。道元・西田の説くところがいづれ劣らず難解をきわめるにしても、われわれはこの課題を避けてはならないであろう。

注

- (1) 若いころから臨濟禪に親しんだ西田が、どうして晩年には道元に関心をもつようになったか、というような事情については、春秋社『講座道元』5所収の拙論『日本近代思想と道元』の末節を参照されたい。
- (2) 西田全集Ⅸ三三三頁など参照。さらに後になると、絶対的の者という表現が多用されるようになるが（全集Ⅹ四三三頁以下）、本稿では仮りに超越的の者という表現によることにする。超越的・絶対的のいずれにしても、道元にふさわしい表現とはいえず、やむをえない。
- (3) 珍らしいことに、余語翠巖師においては、『弁道話』にみえる本証や証が「天地のいのち」という語によって説きあかさ

れており、西田の「無の自覚的限定」ということも引きあいだにだされていたりする（同師著『放てば手にみたり』五一・一七八頁など）。本稿で超越的一者という名のもとに考えてきたものが、余語師によって「天地のいのち」と言いあらわされていると見て大過ないであろう。超越的一者・絶対的一者・絶対矛盾的自己同一などのような固い西田哲学的表現よりも、「天地のいのち」というような言いあらわしが好ましく思われるが、むしろ、西田には西田的表現をせざるを得ない理由があったのであろう。

ハイデッガー哲学における宗教的なもの

竹原 弘

〔論文要旨〕 ハイデッガーは、近代の特徴の一つとして、神性の剝奪 (die Entgötterung) ということを挙げている。「神性の剝奪とは、神と神々についての決断を喪失した状態である。」そして、そのことによって神との宗教的關係が生ずるとい

う。

ハイデッガーは、近代をデカルトに始まり、ニーチェにおいてその完成を見る、主体主義の時代であると考えている。つまり、世界を主体—客體關係という図式において、客體化する時代である。そのことによって、ハイデッガーはニヒリズムが生ずると述べる。ニヒリズムとは、ニーチェが主張する如く、至高の価値の喪失ではなく、存在の隠蔽である。存在の根源的開けにおいて、人間と神は、相互依存的遊戯空間を形成する。近代の主体主義の蜂起による、世界の客體化により、存在が隠蔽されることによって、人間と神々との關係は、信仰者對無制約者との關係へと転化し、神との關係は内面化する。これがハイデッガーのいう宗教的なものである。

〔キーワード〕 ハイデッガー、ニヒリズム、存在、主体主義、世界という四つなるもの

はじめに

ハイデッガーは、神や神々については多くを語るが、宗教については多くを語らない。「世界像の時代 (Die Zeit

des Weltbildes)」という論文の冒頭に、宗教について触れた部分がある。その文章を手掛かりにして、ハイデッガーの宗教の捉え方を明らかにするのが本論の主題である。そのためには、ニヒリズムの問題をはじめ、幾つかハイデッガーの哲学の本質に関わる重要な問題について述べるという廻り道をしなければならぬ。そうした廻り道によって、ハイデッガーのいう宗教観が明らかになるのである。

(一)

ハイデッガーは、近代という時代の特徴の一つとして、「神性の剝奪 (die Entgötterung)」⁽¹⁾ということを挙げている。神性の剝奪という、近代という時代性が有する特徴は、近代が無神論の時代である、ということの表明なのではない。「神性の剝奪は二重の出来事である、その一つは、世界根拠が無限なるもの (das Unendlich)、無制約的なもの (das Unbedingte)、絶対的なもの (das Absolut) として設定される限りにおいて、世界像 (das Weltbild) はキリスト教化し、そして他方、キリスト教がそのキリスト教性 (seine Christlichkeit) を一つの世界観 (キリスト教的世界観) へと解釈し直し、そして自らを近代に適合させる (sich neuzeitgemäß machen)。神性の剝奪は神と神々についての決断を喪失した状態である。……しかし、神性の剝奪は、宗教性を排除するどころか、むしろそれによってはじめて、神々との関連 (der Bezug zu den Göttern) が、宗教的体験へと転ずる。その時に、神々が逃げ去るといふことが生ずる。」⁽²⁾すなわち、世界がキリスト教的世界観の下に配列し直され、そしてそうした世界のキリスト教化という事態が、近代という時代が孕む、世界への根本的権制に適合することによって、神性の剝奪という出来事が生ずるのである、とハイデッガーは考える。しかし、そうした神性の剝奪は、宗教性をも剝奪することではなくて、むしろキリスト教的世界観の枠組みの下において、人間と神との関わりが捉え直され、配列されることによって、人間と神との関わりは、宗教的体験という人間の内面性において生起する出来事という側面から照射され

ることになる。そして、神との関わりの内面化という事態を通して、神々は逃げ去る。そうした神性の剝奪という、西欧近代が有する特徴は、神および神々についての決断が失われた状態なのである。

(二)

ハイデッガーがここできわめて凝縮した形で述べている、この神性の剝奪という出来事を、十分理解するためには、ハイデッガーが考える近代という時代を作り上げる基盤というものがどの様なものであるのか、ということを明らかにしなければならない。ハイデッガーは、近代を主観性の時代、あるいは世界像の時代 (*die Zeit des Weltbildes*) という表現でもって、一言でいい表わす。すなわち、ハイデッガーによるならば、近代において、世界の中心に位置付けされることによって、それによって世界が像としてその存在を確保する、主体としての人間が確立されたのである。主体としての人間の確立によって、世界は、主体としての人間によって表象される存在、すなわち像となる。そのことによって、世界を像としての自己の前に立てる (表象 *Vorstellung*) 主体としての人間と、主体によって表象されることによってのみ己れの存在を確保する客体としての世界という二極分裂が世界の内に生ずる。「すべての存在者は、それ故に、主体の客体であるか、それとも主体の主体であるかのいずれかである。いたるところにおいて、存在者の存在は、自己をー自己のー前にー立てること、そして自己をー挙げること (*das Sich-vor-sich-selbst-stellen und so sich-auf-stellen*) に基⁽³⁾づく。」

この様に、人間存在を主体として確立し、その相関項としての客体的世界の存在根拠を、主体としての人間存在の認識作用に求める、人間存在と世界との存在関係の構制の樹立は、デカルトに始まり、ニーチェにおいて頂点に達すると、ハイデッガーは考える。近代主体主義の端初付けを為したデカルトと、その完成者としてのニーチェという関連性についてハイデッガーは次の様に述べている。

「我々が近代と名付け、その完成へと西欧の歴史が今や歩み始めている時代は、人間が存在者の尺度として中心となるということによって規定されている。人間は、すべての存在者の、すなわち近代的にいえば、一切の対象化および表象可能性の根底に横たわるもの (das Zugrundeliegende)、つまり基体 (Das Subiectum) である。いかに鋭くニーチェが、その哲学によって近代形而上学を基礎付けたデカルトに対して反論しても、デカルトがまだ完全に、そして決定的に人間を基体として端初付けていなかったから、ニーチェはデカルトに反論したにすぎない。自我 (ego) としての基体の表象、基体の『自我的 (egoistische)』解釈は、ニーチェにとって、まだ十分に主体主義的ではない。存在者の中での人間の無制約的優位についての教説としての超人の教説においてまず、近代的形而上学はその本質の極限的な、そして完全な規定に到る。この教説において、デカルトはその最高の勝利を祝う。⁽⁴⁾」

ハイデッガーは、この様に、デカルトとニーチェを主体主義という近代という時代のもつ人間存在と世界との存在関係の枠組の脈絡の中において、有機的に関係付けることを試みる。こうしたニーチェとのつながりという脈絡の中で、ハイデッガーはデカルトを解釈する。すなわち、デカルトの有名な *Ego Cogito (ergo) sum* 「我思う、(故に) 我有り」という命題を、近代における基体としての人間が、世界を自らにとつての客体の位置へと落としめることによって、支配しようとする試みの出発点として位置付ける。基体とは、ギリシア語のヒュポケイメノン (*ὑποκειμένον*) をラテン語に訳して解釈したものであり、「下にーそして根底にー横たわるもの (das Unter- und Zugrunde-liegende)」⁽⁵⁾ 「自ずからすでに前にー横たわるもの (das von sich aus schon vor-liegende)」⁽⁶⁾ を意味するのであるとハイデッガーは解釈する。そして、それを人間主体すなわち自我へと高めることによって、主体主義を確立し、主体主義的世界観の確立を為したのがデカルトなのであるという。

基体とは、本来は近代形而上学における如く、人間的主体あるいは自我といった意味をもっておらず、デカルトか

ら始まる近代形而上学の開始にあたって、人間が強調された意味における基体となる。ハイデッガーは、デカルトの *Ego cogito (ergo) sum* という命題を次の様に分析する。すなわち、デカルトはこの命題によって、単に我、すなわち自我の存在証明を行ったのではない。すなわち、デカルトはこの命題によってもっと別のことを述べようとしたのである。我々は *cogitare* という言葉を「思惟する (denken)」と訳して、それでデカルトのいう *cogitare* の意味が明白になったと思ひ込むのであるが、しかし、デカルトはいくつかの個所で、思惟する (*cogitare*) の代わりに、知覚する (*percipere*) という言葉を用いている。 *percipere (per-cepice)* とは、「あるものを占有すること、ある事物をわが物にすること (*etwas in Besitz nehmen, einer Sache sich bemächtigen*)、そして特にここでは自己の「前に」立てる (*vor-sich-stellen*)、〈表「象」する (*vor-stellen*)〉という仕方で自己に「引き」渡すこと (*Sich-zu-stellen*) の意味においてそうである。」⁽⁷⁾

デカルトが思惟 (*cogitatio*) および思惟すること (*cogitare*) を知覚 (*perceptio*) および知覚作用 (*percipere*) として捉えるとき、彼は思惟すること、あるものを自己「へ」ともたらしめること (*das Auf-sich-zu-bringen*) が属していることを強調しようとする。思惟することとは、表「象」されるものを自己「へ」と「引き」渡すことである。引き「渡す」こと (*zu-stellen*) にはある規範となることが含まれている。すなわち、表「象」されたものをただ単に前に「置かれたもの」としてではなくて、意のままに用いられるものとして引き「渡された」という特徴付けの必要性が含まれている。⁽⁸⁾

(II)

以上の引用文で明らか如く、ハイデッガーは、デカルトの「我思う」という命題は、単に今まで解釈されて来た如く、自我の把握、自我についての自覚の表明ではなくて、思惟することの対象となるもの、すなわち思惟され

るものを自己の支配下に従属せしめようとする世界への構えを内に秘めているのであると解釈する。すなわち、デカルトの「我思う」の根底には、ニーチェに通底する「力への意志」が潜んでいるのであり、したがって、ニーチェはデカルトの延長線上において位置付けられるべき思想家なのである、ということになる。

「ニーチェは ego cogito を ego volo へと還元し、この velle を、ニーチェが存在者全体の根本性格として思惟する、力への意志の意味における意欲として解釈する。しかし、もしこの根本性格の端初付けが、デカルトの形而上学的根本的立場の基盤の上のみ可能であったのであれば、どうであろうか。⁽⁹⁾」

すなわち、ニーチェはデカルトにおいてはまだ明確にはなっておらず、表象作用という認識機能によって覆われていた、支配しようとする意欲が認識作用という覆いを取り払って顕然化せしめるのであるが、それはデカルトによって既に確立されていた、世界を我 (ego) の表象作用にとって客体化するという世界への構制の上においてはじめて可能になったのであると考える。

「世界を解釈するものは、我々の欲求 (Bedürfnis) である、我々の衝動とそれへの賛否である。いずれの衝動も一種の支配欲であり、いずれもがその遠近法をもっており、この遠近法を規範として、その他すべての衝動に強制したがつているのである。⁽¹⁰⁾」

右のニーチェの遺稿集『力への意志 (Der Wille zur Macht)』からの引用文でも明らかな様に、ニーチェは認識作用の背後に、世界を解釈しようとする欲求、支配しようとする欲求が蠢動していることを指摘することによって、認識作用を力への意志へと還元することを試みる。力への意志とは、自己自身の力の高揚を目指し、他を支配することの意欲にほかならず、そうした意欲が世界を認識する作用の背後に働いており、それ故、力への意志を中心として配列される遠近法的な解釈の図式の下に、世界は組み込まれることによって、世界を支配しようとする根本的意

欲に基づいて解釈し直されるのである。つまり、認識作用の中には、既に力への意志に基づいた価値評価が含まれているのであり、自己の力の高揚を軸にして、諸々の事象は、力の高揚のために手段化され、その周囲に配列されるのである。

「力への意志は、それが高揚の条件を整え、維持の条件を確定する限りにおいて、評価する。力への意志は、その本質により価値―定立的意志である。価値は存在者の存在の内部での維持―高揚の条件である。」⁽¹¹⁾

力への意志が評価するのは、それが生の高揚の条件である限りにおいてであり、自己の力の増大に寄与する限りにおいてであり、したがって、世界は生の高揚の、すなわち力への意志が志向する力の増大の条件になるか、否かという図式によって解釈され、評価され、価値を与えられるのである。ニーチェにおいて、デカルトにおける思惟されたもの、表象されたものとしての世界が、評価されたもの、力への意志に基づいて遠近法的な価値の配列によって解釈されたものとなる。つまり、デカルトにはじまる世界を客体化することによる人間の世界支配の意志は、ニーチェによって、世界を価値付けることによる力への意志へと従属せしめるというかたちで完成を見るわけである。

(四)

こうした近代主体主義の動向によって、ニヒリズムが生起すると、ハイデッガーは考えている。ニヒリズムの問題に関して、ハイデッガーはニーチェのニヒリズム論に対する批判を媒介として述べる。つまり、ニーチェの述べるニヒリズムという、ヨーロッパの歴史の本質に根ざす事象と、その克服の試み全体が、ハイデッガーにとってニヒリズムにはかならないのである。

ニーチェは遺稿集『力への意志』の冒頭において、ニヒリズムについて端的に次の様に述べている。

「ニヒリズムとは何を意味するのか？ 最高の価値が価値を喪失すること。目標が欠けている。『何故』に対する

答えが欠けている。⁽¹²⁾

すなわち、「最高の価値が価値を喪失すること」が、ニーチェのいうニヒリズムにほかならない。それでは、ニーチェのいう最高の価値とは何か。一八八六年の『悦ばしき知識 (Die fröhliche Wissenschaft)』の第五巻の冒頭で、ニーチェは次の様に述べている。

「我々の快活さの意味するもの。——近頃の最大の出来事——『神は死んだ』ということ、キリスト教の神への信仰が信ずるに足りなくなったこと、——これは既にその最初の影をヨーロッパに投げかけ始めている。⁽¹³⁾」

つまり、ニーチェは「最高の価値が価値を喪失すること」を、「神は死んだ」という別の表現で述べているのである。このニーチェの有名な「神は死んだ」という象徴的な言葉は、ニーチェの著作の至る所に出てくるわけであるが、ニーチェのいう「最高の価値」とは神のことにほかならず、そして、それが「価値を喪失する」ということは、神が「死ぬ」ということにほかならない。「神が死んだ」ということは、引用文の次に述べている如く、「キリスト教の神への信仰が信ずるに足りなくなったこと」を意味する。つまり、「最高の価値」であったところの「神」が、もはや信じられなくなった、という事態を、「神は死んだ」という象徴的な表現を用いて述べているのであるが、最高の価値としての神が信じられなくなることによって、神はそれまで維持していた最高の価値性を喪失するのである。最高の価値としての神が信じられなくなることによって、その価値性を喪失することにより、神を頂点とした価値の秩序が崩壊し去り、そのことによって、先に引用した『力への意志』の冒頭に挙げられた覚え書きに述べられている様に、「目標が欠け」「何故』に対する答えが欠け」という如き、それ以前において、生きることに對して与えられていた目標、理由の欠落が生ずるのである。ニーチェは、既に述べた様に、価値というものを、力への意志に基づく、生の力の増大の条件として、力への意志を軸として、遠近法的に配列されることによって、秩序付けられるので

あると説く。そのことは、最高の価値たる神も、それが価値である限りにおいて、他の諸々の価値と同じ様に、力への意志に基づく生の増大のための条件の一つとして相対化され、その価値のもつ至高性が剝奪されることを意味する。すなわち、価値を力への意志を基盤として意味付けることによって、あらゆる価値は相対化されてゆき、そこに価値の転倒の可能性の地平が開かれる。ニーチェは、古い価値の没落は、新しい価値を定立する可能性を切り開くのであると考える。『ツァラトウストラはこう語った (Also sprach Zarathustra)』の中で、ニーチェは次の様に述べている。

「すべての神々は死んだ。今や我々は超人が生きること欲する。」⁽¹⁴⁾

超人とは、ニーチェにとって、新しい価値を定立しうる存在にほかならず、古い価値である「すべての神々」が死に、「超人が生きる」ということは、古い価値の凋落と共に、新しい価値の定立の可能性が開かれた、ということの意味する。すなわち、ニーチェは至高の価値を、至高の価値として維持するものとして、至高の価値の根底に力への意志を置くことによって、あらゆる価値の相対化を意図するのであるが、そのことによって、古い至高の価値に取って換わる新しい価値定立の可能性、つまり価値の転倒を目論んだのである。すなわち、ニヒリズムとは、ニーチェにとって、新しい価値定立のための場面を切り開くための舞台作りの意味をもつにほかならない。

(五)

ハイデッガーにとって、こうしたニーチェの目論見自体がニヒリズムにほかならないのである。ハイデッガーが解釈するには、ニーチェのいう神は、単にキリスト教的な神のみを意味するのではなくて、超越性的世界一般 (die übersinnliche Welt überhaupt) を名指す名称として用いられているのである。つまり「神とは様々な理念と理想の領域のための名称である。この超感性的なものの領域は、プラトン以来、より精確に言えば、プラトン哲学の後期

ギリシア哲学、あるいはキリスト教的解釈以来、真なる世界、真に現実的な世界とみなされている。⁽¹⁵⁾」そして、ニヒリズムとは、そうした超感性的の世界一般が、真なる世界でも、真に現実的な世界でもなく、虚構化された世界にすぎないということが暴露されてゆく過程であり、したがって、「ニーチェは彼自身の哲学を、形而上学に対する、すなわち、彼にとっては、プラトニズムに対する反対運動として理解する。」⁽¹⁶⁾感性的の世界に目標を与え、そこにおいて生活することに對する指導原理を与えていた超感性的の世界が、感性的の世界に對して、影響力を喪失することによって、感性的の世界において生きる人間は自らが存在していることに對して、意義なり価値なりを与える何ものもたなくなる。そうした、超感性的の世界という指導原理を剝奪されることによって、いかなる価値秩序ももたなくなった感性的の世界に、新しい価値秩序を確立しなければならないわけであり、その新しい価値定立の原理が「力への意志」にほかならない。すなわち、ハイデッガーの解釈では、ニーチェは「力への意志」を新しい価値定立の原理として、あらゆる価値秩序を喪失した感性的の世界に新しい価値秩序を定立することを目指すことによって、ニヒリズムを克服しようとしたのである。しかし、こうしたニーチェのニヒリズム克服の試み自体がニヒリズムであると、ハイデッガーは考える。

「我々はところで、ニーチェの形而上学は本来的ニヒリズムであるといった。その中には、ニーチェのニヒリズムがニヒリズムを克服していかないばかりでなく、それを決して克服しえないということが存在している。何故ならば、そこにおいて、そしてそのことを通してニーチェがニヒリズムを克服することを思念したこと、力への意志からの新しい諸価値の定立の中にこそ、本来的ニヒリズムが告知されている。すなわち、存在自身——それは今や価値となつたのであるが——に關しては何も無い、ということ。⁽¹⁷⁾」

すなわち、ハイデッガーのいう本来的ニヒリズムとは、ニーチェのいう最高の価値が価値性を喪失すること、つまり価値性の無のことでなく、存在の無、すなわち存在が存在として思念されなくなるといふ事態を意味するので

ある。つまり、ニーチェにおいては、存在は価値とみなされることによって、力への意志によって定立された生の力の増大の条件として、力への意志へと従属することになるのである。存在を価値とみなすことによって、存在は存在者と同一視され、そのことによって存在を存在として思惟する存在そのものへと到る経験の道が開ざされる。つまり、存在は、そのものとしては忘却され無となる。これがハイデッガーのいう本来のニヒリズムである。ハイデッガーのいう本来のニヒリズムは、ヨーロッパ形而上学の動向に基づく必然性である。ニヒリズムとは、したがってニーチェが述べる如く、あるいは通常考えられている如く、価値がその価値性を喪失するという、価値秩序の混乱に関する事態なのではなくて、最も思惟されるべきものとしての存在が、存在者と同一視されることによって、存在がそのものとして思惟されなくなる、という存在忘却を意味するのであると、ハイデッガーは考える。そして、こうした存在が、価値に置き換えられることによって存在者との間の差異性が等閑視されるという事態が何故生ずるのか。それは、既に述べた如く、ニーチェにおいてその頂点に達するところの、世界を主体の表象作用によって表象されたものとして客体化せしめる、という形而上学の基本的な構図に基づくのである。それでは、主体としての人間の蜂起による世界の客体化と、存在の隠蔽との間に、いかなる関連性が有るのか。ハイデッガーは、様々な著作の中において、存在を「存在の開示性 (die Offenheit des Seins)」「存在の明るみ (die Lichtung des Seins)」「⁽²¹⁾ 拡がり (die Gegend)」「⁽²²⁾ 開けを開くもの (das offene des Offenen)」「⁽²³⁾ 非隠蔽性 (die Unverborgenheit)」といった表現を用いて述べている如く、存在とは、そこへと人間存在が帰属すべき開けにはかならない。存在は、開けとして自らを開けつつ、諸々の存在者が存在する領域を開け与えることによって、自らはそうした存在者の背後に己れを隠蔽せしめる。表象されることによって人間的主体にとって客体となる世界の背後に、根源的な開けとして開かれているこうした非隠蔽性の領域について、人間が主体性として蜂起することによって世界を自らの支配意志へと従属せしめようとし始める

以前の、古代ギリシアの哲学者達は知っていたのである、とハイデッガーは考える。したがって、人間は根源的にそうした存在の開けの領域へと帰属している存在なのであり、それが人間存在の最も根源的な有り方なのである。「存在の宿場の開かれたものの中に脱自的に立つこと(Das ekstatische Inestehen im Offenen der Ortschaft des Seins)は、そのようなものとしての存在者へであれ、存在自身へであれ、存在への関係者として、⁽⁸³⁾思惟の本質である。」

しかし、人間存在が世界に対して主体として自らを確立せしめることによって、世界を客体化することは、人間存在が自らの有り方を、存在の根源的な開けへと帰属せしめるといった、人間存在の根源的な有り方を覆い隠すのであり、そのことによって、人間存在の存在が帰属すべき存在の開けは、表象作用という、世界への主体的関わりという幕によって隠蔽され、それに代わって表象作用によって表象されるものとしての、諸々の存在者が世界への主体としての人間存在へと立ち現われるのである。ハイデッガーにとって、人間存在の存在の仕方と世界の現出とは、いわば一体の関係にあり、世界の現出は人間存在の存在の仕方に拠るといってよい。したがって、人間存在が主体として世界に対することによって、世界は人間の主体性の覆いによってその根源的な姿を隠蔽されるのである。

丙

人間存在が主体として蜂起することによって、世界を客体として定立するという、近代という時代の基本的動向は、神的存在をも主―客―関係の枠組みの中に組み込むことによって、客体化せしめる。

「人間がもっぱら自らの意志を意志することへと蜂起することから、すべての存在者そのものが対象化されるといふことは、人間がその本質を主体性の中に樹立するという出来事的存在史的本質(das seinsgeschichtlich Wesen)である。これを規準として人間は自らを方向付け、彼が世界として表象するところのものを、主体性によって担われ

た、主体－客体－関係の内部で方向付ける。存在論的なものであれ、神学的なものであれ、すべての超越性は主体－客体－関係への連関から表象される。主体性への蜂起によって、神学的超越性も、そして存在者の最も存在的なもの——人はそれを充分特徴付けて、『存在』とよぶのであるが——も、一種の客体性になる。すなわち、道徳的－実践的信仰の主体性の客体性になる。人間がこの超越性を、自らの宗教的主体性にとっての『摂理』として尊重しようと、あるいは単にその利己的主体性の意志にとっての口実にしようと、人間本質のこの形而上学的根本立場の本質には変化はない。⁽²⁴⁾」

すなわち、人間存在は、世界を自己にとっての客体として定立する主体－客体－関係という構図の中に、神的存在をも組み込むことによって、いわば神的存在に信仰的主体としての自己を対峙せしめることによって、そうした信仰者対神的超越者という、宗教的な主体－客体－関係の構図を作り上げる。そして、そうした神的超越者を、信仰的主体者にとっての客体として定置することによって、宗教的なものが確立されるのである、とハイデッガーは考えている。すなわち、無制約的な神的存在を世界根拠として設定することは、そうした神的存在を存在根拠として設定した世界観を作り上げることにほかならず、世界根拠としての神的存在を含めた世界全体が、表象する主体にとって現前するもの、そのようなものとして表象されたものとして主体に対峙するのである。それは、神的存在の、主体－客体－関係への組み込みによる客体化という意味において、キリスト教が自らを近代の主体主義的動向へと適合せしめることを意味するといつてよい。つまり、キリスト教的な無制約的な神的存在を中心の世界観が、主体としての人間存在を中心の世界観へと変貌を遂げ、神中心の世界が全体として、主体としての人間存在による表象作用の相関項になるのである。そのことにより、人間と神との関与形式は、内的な神体験へと変様するのである、とハイデッガーはいう。人間と神との関わりが、宗教的な形式になる、つまり神との関わりが内的な体験として捉えられる、ということ

は、神性の剝奪ということと無関係ではない。神性の剝奪が生起することによって、神についての内面的体験という宗教性が現われるのである、とハイデッガーは述べているわけであるが、神性の剝奪とは何か。これが明らかになれば、ハイデッガーのいう宗教的なものが明らかになるだろう。

神性の剝奪と、それより生ずる神についての内的体験とは、ハイデッガーのいうニヒリズム、すなわち存在の無ということと無関係ではない。これが明らかになれば、ハイデッガーのいう宗教的なものが明らかになるであろう。ハイデッガーは一九二三年から四九年までのヘルダーリンについての講義の中で次の様に述べている。

「神々は自分自身で立ち去った。——『日の光は消えた。』民族はもはやそれらをひきとめることが出来なかった。民族は夜の中で、盲目にならなければならなかった。——『時は尽きた。』今さら拒絶が何になるか。神々のあの現在は過去になった。しかしながら、——もし我々がこれを歴史的事実として確認しようとするれば、我々は今日でもまだキリスト教が存在すると断言するのが的はずれであるのと同じくらいに、問題となっている歴史を見失うことになる。」⁽²⁵⁾

近代という時代は神なき時代であると、ハイデッガーは特徴付けている。神々が立ち去ったということは、それまで世界の上に君臨していた神が世界から去っていったといった、歴史的事実として理解するならば、神々が立ち去ったのにキリスト教が存在しているのは何故かと問うことと同じくらいに愚かなことである。神々が立ち去るといふことは、人間存在と世界との関係構造の変化にはかならず、いい換えるならば、存在論的な次元において生起した事柄にはかならず、したがって、事実としてキリスト教諸宗派が存続し、教会が存続しつつ社会的に宗教的機能を果たしている、ということとは次元を異にする問題である。神々が立ち去った、ということは、この場合ヘルダーリンの詩「ゲルマニエン」の一節についての解釈として述べられているわけであるが、そこにハイデッガーの

一貫した思惟が窺われる。つまり、神々の立ち去りは、近代において人間が主体として世界に対して主体―客体―関係において対峙すること、そして、そのことによる、それ自身において立ち現われるところの存在の開けの隠蔽ということとの関連において把握されうる。

それでは、存在と神はいかなる関係にあるのであろうか。いわゆる「ヒューマニズム書簡」においてハイデッガーは次の様に述べている。

「しかし、それ自身さらに、神々や神のための拡がりや許す神性 (Gottheit) のまさしく本質空間である聖なるものは、あらかじめ、そして長い間の準備において、存在自身が自らを明るくし、その真理において経験されるときに、明るみへと来たる。」⁽⁶⁾

聖なるものとは、神性の宿る場所であり、そこにおいて神々や神が滞在する拡がりの場が与えられるのである。聖なるものとは、存在の異名であり、存在が聖なるものであるのは、存在が、そこにおいて神々や神が滞在しうる開けであるからである。リチャードソンはその事に関して次の様に述べている。

「存在を聖なるものとよぶ最初の理由は、それが神々よりも『古い』からである。というのは、聖なるものは、それによって神々が存在するものであるから。………存在はそれによって神々が存在するところのものであるばかりでなく、それによって神々が神聖である、そういうものである。それが存在それ自身が聖なるものである理由である。さらに存在は、それが持続的到來であり、無限なる起源であるが故に神聖である。というのはそれ自身穢れを知らず、健全であるからである。」⁽⁷⁾

(七)

そうした神や神々のために開かれた開けとしての存在は、人間存在の存在構造といかなる繋がりがあるのだろうか

か。初期の主著である『存在と時間』において、ハイデッガーは人間存在に現存在 (Dasein) という名称を与え、その本質を自らの存在への開示性であるとす。つまり現存在は、そのア・プリアリな存在構制として、自らの存在への関与的開示性を有しており、その開示性において開示されるのが世界である。世界は現存在の存在状態に帰属するものであり、その開示性は、現存在のそのつどの有り方に基づくのであるといえる。そして、そうした現存在の存在状態に帰属する世界の開けは、一九四九年の「ヒューマニズム書簡」において、「 Δ 現 ∇ すなわち、存在の明るみ \langle das $\rangle\rangle$ Da $\langle\langle$ das heißt die Lichtung des Seins $\rangle\rangle$ 」⁽²⁸⁾といった表現へと転換する。すなわち、現存在の存在の開示性としての、現存在が日常的に滞在している世界、諸々の存在者や他者へと通路付けられる開示性は、根源的には存在の開けにはかならないという様に、いわゆるハイデッガー哲学の転回 (Kehre) が生ずる。

現存在分析に即するならば、現存在の開示性としての現 (Da) であり、より根源的には「世界の開け」「存在の開け」「存在の明るみ」である。この開け (das Offene) を支配し、開けを開けとして維持しつつ、現存在の存在の開示性を分節化し、それに構造を与えるのが言葉 (Sprache) である。言葉の問題は、特にハイデッガーの後期思想において重大な役割を果たすのであるが、初期の『存在と時間』においては、語り (Rede) というかたちで、了解 (Verstehen) 、情態性 (Befindlichkeit) と等根源的なものとして、現存在の実存論的構造の一契機を構成しているものとして、後期思想において言葉が占める比重からすれば、きわめて控え目しか述べられていない。しかし、そこにはハイデッガー後期の言語論に通底するものが潜んでいるといえる。語りは、いわゆる日常言語の根拠として、現存在の開示性を分節し、現存在のその都度の有り方を構成する諸々の存在者を「として」構造 (Als-struktur) において、その都度の現存在の存在へと帰属するその仕方を告げ知らしめることによって、現存在の存在の開示性において意義連関 (Bedeutungszusammenhang) を形成する。そうした現存在の存在の開示性の分節化を為

す語りとしての言葉は、後期ハイデッガーにおける、存在から人間存在へという方向性においては、物を開けへともたらず、つまり物が物として存在する開かれた場を開く、ということになる。「存在は存在者を存在者として存在せしめる。存在はその本質において、その明るみの解き放ち (das Freie jener Lichtung) である。それは同時に現前と非現前としての存在者とその都度の本質の固有なるもの (das Eigene seines Wesens) へと解放する。言葉は言 (Sage) とし、示し (Zeige) として、この明るみの解き放ちを支配し、接合する。」⁽⁸⁷⁾ ベグラーが述べている如く、言葉は後期ハイデッガーにおいては、開けとしてのこの明るみの解き放ちを支配することによって、開けへと物をもたらし、開けのうちへと物を配置せしめる。現存在分析に即するならば、そうした言葉による存在者の存在の開けへのもたらしは、現存在の存在の開けとしての現において、存在者が現存在の有り方へと適合することによって、現存在の存在の構成契機となり、そのことによって、現存在の世界「内」存在 (In-der-Welt-sein) が、意義全体性へと構造化されることを意味する。

ハイデッガーは『存在と時間』において、ギリシア語のロコス語を語りと翻訳し、現存在の開示性の分節化を本質とすると解釈したのであるが、転回以降のハイデッガーにとっても、ロコスはやはり言葉との関わりにおいて大きな意味をもつ様になる。一九五四年の、『講演と論文集 (Vorträge und Aufsätze)』の中に収められている「ロコス」という論文の中では、ヘラクレイトスの残した断片の解釈を通して、⁽⁸⁸⁾ロコスを語源的に分析してゆく。すなわち、ロコスの動詞形の *kezen* とは、「横たわりへともたらすこと (zum Liegen bringen)」であり、⁽⁸⁹⁾同時に、「あるものを他のものへとつけ加えて置くのであり、とり集めて置く (zusammenlegen)」⁽⁹⁰⁾ ことなのである。そして、「死すべき者達の言や語りは、はやくから *kezen* として、置くこととして生ずる。言ったり語ったりすることは、非隠蔽性のうちに横たわって現前するものすべてを、一緒に前に横たわらせること (das beisammen-vor-liegen-lassen)

として、現成 (wesen) する。根源的な *kyēn*、置くことは、早くからそして隠れないものすべてをすみずみまで支配するという仕方、言として語りとして自己を展開する。⁽³²⁾ すなわち、後期のハイデッガーにとって、ロゴスとは集収であり、とり集め置くことであり、そのことは非隠蔽性へと、すなわち開かれた場へともたらずことを意味する。『存在と時間』において述べられたロゴスの解釈、すなわち語りとして、存在者を分節することにより露わにするということ、この後期ハイデッガーのロゴスの解釈との間には、ロゴスについての理解の根本的な相違があるのであろうか。そうではなく、『存在と時間』における現存在の開示性に即するならば、それは現存在の存在の開示性の分節による存在者を露わならしめることと、現存在のその都度の存在の仕方の中の存在者の、現存在の存在の仕方への適合による顕現として考えられていたのであるが、後期においては現存在という人間存在の存在の分析を通して存在の意味を明らかにするという方法が放棄されたが故に、叙述の方向性は現存在の存在から存在そのものへではなく、存在から現存在の存在へとなる。したがって、ロゴスは存在者の現存在の存在の開けとしての非隠蔽性のうちへの集収、取り集め置きとして、すなわち言葉の生起として解釈される。

こうしたハイデッガーの言葉についての独自の考えの射程の中で、ハイデッガーのいうロゴスとしての言葉と、日常言語との関連性についての問題が浮上してくる。L・M・ヴェイルは、言葉と物との間の存在論的差異について次の様に述べている。「言葉と語へともたらされた物との関係は、開いた領域の開け (the Openness of the open realm) とこの開いた領域に存在するもの、現前と現前する物との関係と同じである。言語の問題の中心に存在論的差異が存している。言語の中に退去が有る。そして、言語が最も本来的に遭遇されうるのはこの退去の場面においてである。」⁽³³⁾ すなわち、ハイデッガーの思惟の脈絡の中での主要術語である存在論的差異、すなわち存在者と存在との差異は、ここでは言葉と言葉によってもたらされた物との間の関係に適用されている。すなわち言葉は存在者ではな

いものとして、存在者と存在論的差異の相の下に差異化されているのである。しかし、ヴェイルは、ここでは根源的言語と日常的言語との間の存在論的差異には触れていないし、また引用された著書にも、それに関しての言及はない。

ハイデッガーがギリシア語のロゴスから、あるいは古代ギリシア人の思惟の痕跡の中から読み取ったロゴスという概念から、独自の言語論を作り上げたのであるが、それは我々が日常駆使している言葉とはまったく異なったものである。我々は日常的に言葉を、音韻的形態をもち、言語の諸々の法則に基づいて言語的意味を他者と共有することによって、伝達的手段として使用しているのであり、我々が日常に出会い、また使用する言語はその様なものである。つまり日常言語は、根源的言葉としてのロゴスによって人間存在に対して人間が住むための開けをもたらし、そこにおいて様々な物を到来せしめることにより、様々な物を人間が住むことへと取り入れることによって、その上に自らの多様な存在の仕方を確立した結果生じる意義全体性に基づき生ずるのである。したがって、それは我々が日常的有り方において出会い得、また我々自身が駆使しえる言葉である。そうした諸々の法則性の支配によって統制された言語は、我々の日常的存在様態が根ざしている、既に分節され、意義付けられた世界に根拠をもつものである。したがって、日常言語は、我々の日常的な有り方を支えている意義全体性という枠組連関のうちに、他の物との有機的統一性を為している諸々の物を、既に分節された意義全体性に基づいて指示することにより、情報伝達的手段として用いられる。日常言語はそれ故に、音声的なものとして、また文字的なものとして何らかの形態をもつものであり、そうしたものに我々は己れの思惟を同化することによって、言語を駆使するのである。日常言語へと自らの思惟の仕方を同化するということは、日常言語が基づくところの分節された意義全体性としての世界へと、自らの有り方を適合せしめることにはかならず、したがってそのことによって、根源的言語としての語りは蔽い隠されてしまうのである。

『存在と時間』においても、ロゴスとしての語りと聴くことは、本質的な連関をもっていた。つまり、語りとしての良心の呼び声を聴くことが、ロゴスとしての言葉に応ずる人間存在の本来的有り方として規定されたのである。後期のハイデッガーにおいても、聴くということは、やはりロゴスとしての言葉との連関において常に問題とされている。「本来的に聴くことの有り方は、*lóyos* から規定されている。」⁽³⁴⁾「死すべき者達は、もし本来的に聴くことが有るべきならば、傾聴によって *lóyos* をすでに聴いていなければならぬ、そのことが *lóyos* に聴従する (*gehören*)、ということにはかならない。」⁽³⁵⁾ 聴くということは、身体的器官としての耳を有するところから規定され条件付けられるのではなく、我々が本来的に聴くが故に、身体的器官としての耳を有することが出来るのである。したがって、本来的に聴くということは、器官としての身体でもって、物理的な音響を感覚的な素材として受容するということにあるのではなく、それはロゴスから規定される事柄にはかならない。ロゴスとは、物を開けへともたらすことを意味するものであった。すなわち、人間存在に対して存在しうる開けを開き、物をその開けへともたらすことを意味することによって、人間存在が物へとの関わりにおいて自らの有り方を築き上げようように仕向けるのがロゴスであり、言葉にはかならない。そうした人間存在に存在をもたらし、そのことによって物に物が存在しうる開けを与えるロゴスに従う人間存在の一つの有り方が聴くということにはかならない。したがって、聴くということは、根源的には人間存在の自らの有り方に対する態度であり、いい換えるならば、自らの存在を与えたロゴスへの存在態度にはかならない。したがって、「聞くとか見るといふことは単なる把握を意味するのではなく、ある態度 (*ein Verhalten*) を意味する。しかしどの様な態度であろうか。死すべき者達の滞在所 (*Aufenthal*) に自らを維持するといった態度である。この滞在は、集めつつ置くこと (*die lesende Lege*) がすでに、その都度前に横たわるものへと横たえさせるものによって自己を支える (*sich halten*)。』⁽³⁶⁾

すなわち聴くということとは、開けを開くことへと自らの存在を関入せしめることであり、住むことへと集められた諸々の物が存在することの上に築き上げられた日常的な有り方からの超出にはかならない。つまり、物への関わりによって与えられた有り方ではなくて、物に開けを与え、人間に住むことを与えた根源的な開けへと関わるのがハイデッガーのいう聴くことである。人間が、取り集められた物の連関に依存する自らの有り方を超えて、人間に住むことのための開けを与え、そこにおいて諸々の物が人間の住むことへと取り集められて、住むことへと共属することによって相互に連関し合う場としての開けへと面すること、つまり開けそのものへと自らの存在を属せしめることが聴くことにほかならない。

(六)

そして、存在の開けへと人間存在が帰属することによって、人間存在と神々との関わりが有る。何故ならば、既に述べた様に、存在の開けは、そこにおいて神や神々が滞在する聖なる拡がりの場にはかならないのであり、神や神々はそうした聖なるものとしての存在の根源的開けにおいて自らの宿所を得ているのであるといつてよい。したがって、人間存在が、根源的には存在の開けを統治するロゴスとしての言葉によってもたらされた存在者の意義連関によって形成された日常的世界、あるいは近代科学技術に基づく客体化された世界のうちに滞在することによって、自らの日常的有り方を維持している限りは、神々との本来的な出会いは有りえないのであるといえる。

「すべてに先んじて、自然が開かれたもの (*das Offene*) を認めるときにのみ、すべての個別的な現実的なものはそのあらゆる関連において可能となり、その開かれたものにおいて、不死なるものたちや死すべきものたちや、それぞれの事物が出会うことが出来る。開かれたものは、すべての現実的なものとの間の諸連関を調停する。」⁽³⁷⁾

すべての存在者は人間存在が住むことへと開かれた開けにおいて、自らが所属する場を見出すのであり、人間の住

むことへと、つまり存在することへと適合しうる場所を見出すのである。すなわち、開かれた場は諸々の物が存在する場を与えるのである。開かれたものとしての存在を支配するロゴスとしての言葉は、そのように、すべての存在者にそれらが存在する場を配定することによって、相互に関連性を形成して、人間が住むことへと共属せしめる。そして、そうした開かれたものにおいて、不死なるものとしての神々と死すべきものたる人間が相互に出会うことが出来る。開けは、先に述べた様に、神や神々がそこに滞在する拡がりであるが故に、聖なるものである。そして開けは、人間存在の存在との間に本質的関連性を有しているが故に、神々と人間はそこにおいて出合い、相互に関わり合う。

こうした人間と神々との関わりについて、晩年のハイデッガーは、ヘルダーリンの詩への沈潜を通して、大地、蒼穹、死すべきもの、神の四者の相互の関わり合い、相互遊戯空間としての存在を考えるようになる。一九五九年の『言葉への途中 (Unterwegs zur Sprache)』の中の一論文「言葉の本質 (Das Wesen der Sprache)」において、蒼穹、大地、神々しきもの、死すべきものとしての、世界という四つなるもの (Welgevierd) の相互連関について次のように述べている。

「時熟しつゝ、空開しつゝ、この時間―遊戯―空間 (der Zeitspiel-Raum) という同じものは、四つなる世界領域 (der vier Welt-Gegenden) すなわち大地、蒼穹、神そして人間の相互連関を動かす。――世界遊戯⁽³⁸⁾。」

すなわち、時熟し、拡がりを解き放つ時空の戯れとしての開け、つまりそこにおいて時間が既在性 (Gewesensein) と現前性 (Anwesenheit) 将来 (Zukunft) として分節されつゝ統一されて熟してくる場としての開け、において大地と蒼穹、神と人間とが相互に交錯する場が生ずる。そこにおいて、死すべきものとしての人間は、人間の存在の日常的存在様態を維持せしめる意義全体性としての世界を超えて、神が聖なる開けの場を自らの滞在所として定め、神との相互連関を得る。

また、やはり一九五九年に『ヘルダーリンの詩の解明 (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung)』に付け加えられた「ヘルダーリンの大地と蒼穹 (Hölderlins Erde und Himmel)」という講演においても、やはりこの世界という四つなるものが重要な主題となる。

「鳴りわたるのは四つなるものの声である。すなわち蒼穹、大地、人間、神。この四つなるものの声の中に、命運 (das Geschick) は無限なる関わり合い全体 (das ganze unendliche Verhältnis) を集める⁽³⁹⁾。」

この様に、存在の開けは、晩年のハイデッガーにおいては、この四つなるものが相互に関わり合う、四つなるものの遊戯空間である。そして人間と神との関わり合いは、この四つなるものの相互連関へと共属しつつ互いに戯れ合う、いわば遊戯的連関にほかならない。そこにおいては、神が人間に対して絶対的優位を有するということはないのであり、相互が互いに依存し合うことによる戯れによって、世界遊戯の根源的開けを開けとして維持しているのにはかならない。

そして、言葉は、根源的にはこの世界という四つなるものの言葉にほかならないことになる。「言葉、世界という四つなるものの言 (die Sage des Weltgeviertes) は、もはやただ我々言葉を用いる人間が、人間と言葉との間に存する関係の意味における関係をそれに対してもっている如きものではない。言葉は世界運動の言 (die weltbewegende Sage) として、すべての関係の関係である⁽⁴⁰⁾。」

言葉は人間が語るのではないということは、後期のハイデッガーが何度も強調していることであるが、それでは何が言葉を語るのか、といえ、この世界という四つなるものの語りであるということになる。言葉は世界の源初的な関係としての大地、蒼穹、人間、神の相互交錯、相互運動に起源をもつものとして考えられており、そうした素朴な四者の関係が、あらゆる関係、つまり日常的世界形態を成り立たしめている人間存在と物との、あるいは物と物との

指示連関としての関係の起源として、あらゆる関係を配定するロゴスの起源であるということになる。そして、すべてのものを世界の開けのうちへと配定する言葉は、日常言語の如き騒々しさをもたず、沈黙のうちに、すべてのものを相互に出会わしめる。それが沈黙の呼び声であり、あらゆる世界関係を形成するために、物を存在の開けへとまたらす運動の呼び声にはかならない。つまり、「我々は沈黙の集約する呼び声、言が世界関係を動かすものとしての呼び声を、沈黙の音と名付けろ。」⁽⁴⁾

そうした四つなるものがあらゆる関係を関係化せしめる沈黙の呼び声に人間存在が聴従することによって、日常的世界に滞在する有り方を超えて、四つなるものの相互連関の内に組み込まれることによって、根源的な開けを開けて存在することが出来るのである。

人間存在の日常性を形成し、人間存在がその日常的な世界形成において自らの開けを維持しつつ、諸々の存在者の意義連関への依存的関わり合いの上に、自らの日常的な存在状態を形成している、日常的世界は、論理的、計算的思考が支配する世界であり、そこにおいては、あらゆる存在関係の起源としての沈黙のロゴスとの繋がりは喪失されている。そうした、日常的世界の根底に、人間存在の日常的世界形成の諸々の契機を排除したところに、この四つなるものの戯れの遊戯空間が開かれているのである。この根源的な世界の開けにおいては、日常的世界を支配している論理性は喪失されているが故に、それについて語る言葉は、論理性によってその形態が維持されている形而上学的な術語であってはならず、詩的な言葉でなければならない。そして、近代西洋的思考における主体―客体―関係において世界を客体化する思考によって、この四つなるものの遊戯空間は、主体の表象作用という覆いによって隠蔽されてしまふ。そこにおいて現出するのは、沈黙のコゴスとの繋がりを断ち切った、論理的、計算的思考が支配する日常的世界、あるいは近代の科学技術が構築する機械化された、人為的構築体である。そして、そうした主体―客体―関係に

基づく論理的、計算的思考が支配する世界において、存在の根源的開けは隠蔽され、したがって人間の、神々との遊戯空間は閉塞され、それ故、神々は逃げ去るのである。すなわち、神々と人間とが関わり合う開けの隠蔽により、ニヒリズムが生起し、そのことにより、神と神々は世界から立ち去る。それがハイデッガーのいう神性の剝奪にほかならない。神性の剝奪は、したがって神と神々についての決断を喪失した状態でもある。つまり、人間と神との根源的繋がりを維持するという決断、つまり存在の根源的な開けへと自らの存在を関与せしめるという決断の喪失した状態である。そして、そうした存在の根源的開けによる、人間と神々との本来的関わり合い、つまり相互依存的戯れの関係が断ち切られたときに、人間と神々との宗教的関係が生ずるのである、とハイデッガーは考える。すなわち、ハイデッガーのいう宗教的なものとは、近代的主体-客体関係において存在者全体が主客に分裂することにより、人間と神との関わりもその構図の中に組み込まれたときに生起するものにはかならない。神を客体として立て、それを世界根拠として設定することによって、人間存在は無制約的な存在者としての神に対峙する信仰的主体者として自らを立てる。そのとき、人間と神との関わりは、相互依存的遊戯ではなくて、人間の内に内面化された体験となるのである。

注

- (1) Heidegger, Martin: Holzwege, Fünfte Auflage Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1972, s. 70
- (2) ebenda
- (3) ibid, s. 236
- (4) Heidegger, Martin: Nietzsche, Zweiter Band, Dritte Auflage, Pfullingen, Verlag Günther Neske, 1961, s. 62 (以下 NI 以下略)
- (5) ibid, s. 141

- (9) ebenda
 (7) *ibid.*, s. 151
 (8) ebenda
 (6) *ibid.*, s. 181
 (9) Nietzsche, Friedrich: *Der Wille zur Macht*, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart. 1964. s. 337
 (11) Holzwege, s. 219
 (31) Nietzsche; *ibid.*, s. 10
 (31) Nietzsche, Friedrich: *Friedrich Nietzsche Werke II*, Frankfurt am Main, Verlag Ullstein GmbH, 1969. s. 479
 (14) *ibid.*, s. 614
 (15) Holzwege, s. 199f.
 (19) *ibid.*, s. 200
 (17) N II, s. 340
 (39) Heidegger, Martin: *Wegmarken*, zweite Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 1978. s. 346
 (19) *ibid.*, s. 333
 (20) Heidegger, Martin: *Gelassenheit*, Sechste Auflage, Tübingen, Verlag Günther Neske. 1959. s. 50
 (21) *ibid.*, s. 44
 (22) N II, s. 353
 (23) *ibid.*, s. 358
 (24) *ibid.*, s. 379
 (25) Heidegger, Martin: *Gesamtausgabe Bd. 39*, Hölderlins Hymen »Germanien« und »Der Rhein«, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980. s. 80
 (26) *Wegmarken*, s. 335
 (27) Richardson, William, J.: *Heidegger-through phenomenology to thought*, third edition, Hague, Martinus

Nijhoff, 1974, p. 426

- (32) Heidegger, Martin: Wegmarken, Zweit Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978, s. 328
- (33) Pöggler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage, Verlag Günther Neske Pfullingen 1983, s. 279
- (34) Heidegger, Martin: Vorträge und Aufsätze, Vierte Auflage, Verlag Günther Neske Pfullingen, 1954, s. 201
- (35) ebenda
- (36) *ibid.*, s. 204
- (37) Vail, L. M.: Heidegger and ontological difference. The pennsylvania state university press p. 169
- (38) Vorträge und Aufsätze, s. 208
- (39) ebenda
- (40) *ibid.*, s. 209
- (41) Heidegger, Martin: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Fünfte, durchgesehene Auflage, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1971 s. 61
- (42) Heidegger, Martin: Unterwegs zur Sprache, Fünfte Auflage, Verlag Günther Neske Pfullingen 1975, s. 214
- (43) Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, s. 170
- (44) Unterwegs zur Sprache, s. 215
- (45) ebenda.

西ドイツに於ける絶対無の哲学

——H・ヴァルデンフェルスの西谷研究を中心に——

氷見 潔

△論文要旨▽ 西ドイツの哲学者による絶対無の哲学の研究業績の中から、H・ヴァルデンフェルスの西谷啓治研究をとりあげる。ヴァルデンフェルスは、仏教とキリスト教との対話という大きな目標のもとに、研究に取り組んでいる。仏教思想の立った哲学的展開と看做される絶対無の哲学は、彼にとっては、仏教側を代表する貴重なベイトナーにはかならない。そこで、本稿ではまず、彼が絶対無の哲学を広く仏教思想の伝統の中にどう位置づけているか、また特に西谷を西田幾多郎との関連に於て、その思想の現代性に関してどう積極的に評価しているかという点を考えてみる。続いて、彼が西谷の「絶対無」あるいは「空」に関する所説を大幅に撰取することによって、神学の立場に豊かな成果をもたらし、仏教とのより高度の対話を促進するための足がかりを築いている様子を見てみたい。特に重要なのは、彼が西谷に倣って「人格」を空から捉え直し、そこから人間相互の関係についてののみならず、神・人間の関係についても新しい経験の可能性を開いてゆこうとしている点である。

△キーワード▽ 絶対無 空 対話 西谷啓治 ハンス・ヴァルデンフェルス ニヒリズム 回互的關係 空化 自己空化

序

「絶対無の哲学」と言えば、近代日本に於て所謂京都学派によって展開されて今日にまで及んでいる、独創的な哲学思想傾向のことである。その代表者として西田幾多郎、田辺元、西谷啓治の名を挙げることに、多くの人は異論をもたないであろう。彼らの思想は、その顕著な独創性の故に、海外に於ける日本思想研究者にとつて、たいへん良い研究材料になり得るであろうと、私たちは考へる。否むしろ、現に諸外国に於て盛んに研究されているのであつてはしいと、私たちは願う。欧米の学界を心に浮べるときに、特にその思いが募ってくるのは、日本の哲学が今日に至るまで置かれてきている位置から言つて、蓋し当然であろう。近代日本を代表する独創的哲学思想が、彼処に於て真剣に受け止められ、反響を呼ぶということが起こつてこそ、はじめて日本哲学は、西洋哲学に対する従来の一方向的依存関係を脱して、思想の交互的授受の段階へ進み得るというものである。そしてそれは、今日私たちの間で盛んに掲げられる「国際化」という標語に相応しい普遍性にまで、日本人の哲学的精神が高まつてゆくためには、是非とも必要な事柄であるに違いない。しかし残念ながら、私たちのこの願望は、今までのところ十分に満たされてはいない。とは言え、状況が徐々に進展しつつあるというのも、確かな事実ではある。寡聞な筆者の知る限りでも、西田、田辺、西谷らの著作のうち若干のものについては既に英訳、独訳が出版されていて、アメリカ、西ドイツ、スイスなどに於ては、彼らの思想に対する研究者の関心が、漸くめざめつつある。そして、ごく少数の範囲内に於てではあるが、既に相当高度な研究成果も上がつてきているのである。

視圈を西ドイツに限つてみると、私たちは、二つの際立つた労作を見出す。すなわち、ボン大学のH・ヴァルデ

ンフェルスによる西谷哲学の研究書『絶対無』⁽¹⁾と、マールブルク大学のJ・ラウベによる田辺哲学の研究書『絶対媒介の弁証法』⁽²⁾とである。注目すべきことには、両著作は、次の二つの根本的共通点を有しているのである。すなわち、まず第一には、両著者とも、仏教とキリスト教との間の対話の促進ということを、大きな目標として掲げている。それは、彼らが、仏教的要素の積極的摂取こそキリスト教の自己理解の一層の深化のために不可欠の要件であると、確信しているからにはかならない。そして彼らは、この目標達成のための有力な方途として、絶対無の哲学の研究を位置づけている。つまり彼らの理解では、絶対無の哲学は、本質的に言って、仏教思想に立脚する宗教哲学なのである。しかし、仏教思想にも諸流派がある中で、何故特に近代日本に現われた一思想傾向が選ばれるのかと言えば、その理由は、彼らがその哲学的な論理性、概念組織といったものを高く評価しているからである。絶対無の哲学は、西洋哲学的思考法によって鍛えられたことにより、旧来の仏教的思考に付き纏っていた制約から脱して、西洋的・キリスト教的伝統との理論的相互理解に向けて、大幅な歩み寄りを示している。従って、それは、彼らにとって、いわば仏教との対話を促進してゆくための貴重な窓口なのであり、この流派に属する個々の哲学者たちは、良きパートナーにはかならないのである。また、第二には、両著者とも、それぞれの仕方にはあるが、絶対無の哲学自体の内部の変遷を明確に視圖の内に捉えている。勿論彼らも、絶対無の哲学の創始者としての西田を尊重しているのではあるが、それでいて彼らが直接の研究対象に選んでいるのは、西田哲学そのものではなくて、その発展的継承と看做された西谷あるいは田辺の哲学である。西田哲学は、これらの成立前提として、専ら思想的連関の内論ぜられるという形になっている。従ってそこには、西田——西谷、西田——田辺という「発展」系列が浮び上がられることになり、その過程に於ける「絶対無」の変容について、著者たちの興味ある見解が呈示されてくるのである。

本稿では、紙数の制限もあるので、対象をヴァルデンフェルスの著作に限定することにした。そして、彼が一体

どのようにして西谷の宗教哲学を思想的連関の内に位置づけているか、かつその研究を通して、仏教とキリスト教との対話の促進のために、一体如何なる成果を収めているのかといった点を、解明してみたい。これらの点に関する日本の研究者の側での批判的吟味及びこれに基づく一層高度な応答のための参考資料として、本稿が役立ち得れば、幸いである。

一 思想的背景について

『絶対無』に於て、ヴァルデンフェルスは、西谷哲学の考察に入るに先立って、「背景」と題する一篇を設けて、初期仏教思想から西田哲学にまで至る発展の過程を論じている。それは、ドイツの読者の理解を助けることを目的とする、ごく概括的な叙述の体裁をとってはいるが、そこには、仏教史に関するヴァルデンフェルス独自の把握に基づき、絶対無の哲学の思想的位置づけがなされている。彼の基本的見解は、次の言葉に要約されていると言ってよからう。

「仏教の無の理解の歴史上には、……次の諸段階が認められるであろう。すなわち、その歴史の出発点は、仏陀それ自身である。インドの哲学者龍樹の学派にあっては、「空」(sunyata)について語ることが主要な問題となる。「絶対無」を修練する場としてすぐれたものは、日本における禅仏教である。京都学派の創始者西田幾多郎も、坐禅の修行において、「絶対無」へと至る通路を見出したのである。」⁽³⁾

以下に於て、これをもう少し敷衍しながら、順を追って整理してみよう。

1、釈尊の生涯に於て、無の原理は、出離(Heimatlosigkeit)の選択と、形而上学的問いに対する沈黙という形

で、現われている。出離とは、一切の世間的生存様式からの超脱であり、従って有全般に対する否定を意味する。さらにその際立った一様式が、沈黙である。釈尊は、形而上学的問いに対して沈黙を守ることによって、相対的な有無に関する一切の意見を超克する絶対無的な次元を指し示している。

2、原始仏教では、無の原理は、「無我」及び「縁起」についての釈尊の教説として、理論的に把握されている。無我とは、自我の自体的存立の否定である。縁起とは、事物の相依相待性のことである。要するに、これらの理論によって、独立自存の実体が否定されている。

3、大乘仏教に至ると、実体性一般に対する否定が、世界観の全体にまで押し及ぼされて、そこに「空」という原理が成立する。それは、特に龍樹によって高度の論理的表現を与えられる。

4、大乘仏教がインドから中国を経て日本へ伝わり、そこに定着するに至る過程に於て、最も重要性をもってくるのは、瞑想つまり坐禅を専ら重んずる禅仏教である。それは、無の原理を決してたんなる理論としては解さず、あくまで解脱への道行きに於て、それを実践的に会得しようとする。禅者は、いわば自らの心身に於て空を体現するのである。

5、近代日本に於て、哲学者西田幾多郎は、坐禅を修行し、仏教的伝統の本流の内に立脚点を見出すことを得た。そこに、彼の独創的な哲学の成立の根本的要因が存する。

それでは、ヴァルデンフェルスは、西田哲学そのものの内容を、概略どのように把握しているのだろうか。彼によれば、『善の研究』に於て語られている「純粹経験」とは、禅の修行に於て西田の体得した「空」の境地の、哲学的言語表現の試みにほかならない。以後、西田の思想の発展に伴って、彼の哲学的叙述の基本用語は、「純粹経験」から「絶対意志」へ、さらには「場所」へと変わってゆくが、そうした言語上の変遷にもかかわらず、彼の哲学に於

ては、終始一貫「空」が哲学的な世界解釈の原理として、表現にもたらされようとしているのである。しかも、「空」そのものは、西田に於ては「絶対無」という語で指し示されるようになる。それは西洋哲学との接触の結果である。すなわち、「空」は、西洋特有の「有」の概念に対する否定の働きに於て、哲学的・論理的な特徴づけを得なくてはならなかったのである。そして、この「絶対無」に基づく宗教哲学の立場の確立を決定的に示すものは、西田の晩年の大著『場所的論理と宗教的世界観』である。同著に於て、西田は、絶対無を、あらゆる神性・聖性がそこからたち現われるところの「場所」として性格づけている。これによって、禅体験から出発した西田哲学は、最終的に、あらゆる既存の宗教の間の対話が可能になるような「場所」を提供する普遍的宗教哲学という形態をとるに至ったと認められるのである。

にもかかわらず、ヴァルデンフェルスは、西田を直接の対話相手として選ぶことをしない。それを試みることは、一般に西洋人にとって得策ではないと、彼は考えているようである。その理由は、要するに、西田の思想が対話に適する表現形態にまで到達してはいないからである。そのことは、決して西田哲学そのものの欠陥を意味しているわけではない。近代日本思想の発展過程に於て、西田の置かれた位置は、彼に国際的対話以前の任務を課した。彼はそれを然るべき仕方ですべし遂行したにすぎない。すなわち西田は、禅を国際的に紹介することを、決して第一義的に意図しはしなかった。彼は、禅体験に立脚しながら、専ら同国人に向って、自国語で、しかも西洋哲学の翻訳語を用いて、思想を展開した。そのことによって、彼は、仏教的伝統に根差した独自の哲学の建設の可能性を、日本人に示したのである。それは、近代日本思想にとって不可欠の一步であった。しかしまた、こうした事情の故に、彼の著作に接する西洋人が大きな当惑感に襲われるということも起こってくる。ヴァルデンフェルス自身、率直に述べているとおり、西洋人はまず、西田の著作中での、西洋の著名な思想家たちへのおびただしい言及に、圧倒的な印象を受ける。それ

の合い間に僅かに見出される仏教就中禅への言及こそが、西田哲学本来の地平を構成する要素なのだという事実、気づくことすらなかなか難しいのである。この難解な宗教哲学思想を、もつと国際的理解の可能な形に編成し直して、西洋的伝統との対話を積極的に進めてゆくことは、西田哲学を継承する所謂京都学派の人々の果すべき任務である。そしてまた、現代の国際化社会は、「絶対無」を語る彼らを、既に否応なしに対話の場にとり込んでしまっている。彼らは、それぞれの仕方での状況に対応しているということによって、各々或る意味では西田を超えているのであると、ヴァルデンフェルスは論ずる。従って、彼は、西田を不可欠前提として顧慮しつつも、現代に於ける絶対無の哲学者をパートナーに選んで対話を進めるといふ態度をこそ、自国の学界にとって最も実り多いものと看做している。そして彼自身としては、西田以後に於ける重立った思想家の一人と目される西谷啓治を、第一の対話相手とするのである。⁴⁾

二 西谷と現代ニヒリズム

西谷の思索を、その現代性という点に関して特徴づけているのは、ニヒリズムとの対決という事柄であろう。彼の見解によれば、現代のニヒリズムは、西洋的精神の本質を成す形而上学的・神学的思考の帰結として、不可避的に到来したのである。従ってそれは、今日地理的な意味での西洋は言うに及ばず、日本を含めて「西洋化」された世界全般を広く覆っている。そしてまた、それは、西洋的思考自体の原理をもってしては、もはや克服され得ないのである。しかし西田哲学を継承する絶対無の立場に於ては、その決定的克服が可能である。その所以を、彼は自らの著述活動を通して、広く明らかにしてゆこうとしている。しかもその際、彼に於ては禅体験が、西田に於けるよりも一層

積極的に前面に押し出されるので、「絶対無」はしばしば、同義語の「空」によって置き換えられるという傾向を示す。従って西谷の所説は、根本的に言って、西洋的な思考の伝統に対する徹底的な批判によって貫かれつつ、その必然的に陥った窮境を打開する原理を禅の伝統から引き出してくるという形になっている。現代の西洋人にとって、西谷が、きわめて「挑発的な」禅の紹介者として出会われねばならぬ理由は、そこに存するであろう。事実、ヴァルデンフェルスは、西谷の思想を、まさにそのような形で受け止めているのである。

さてそれでは、西洋的思考の帰結としてのニヒリズムの到来ということ、存在論的に見て、如何なる事態として捉えられているのであろうか。形而上学的・神学的に規定された西洋の伝統的存在論は、元来「絶対有」を原理としていた。それによれば、相対的な有と無との対立は、神の絶対有に於て最終的に止揚されると考えられていた。逆に言うならば、神の絶対有を究極的根柢として、そこから世界の一切の事物が統合的に把握されていたのである。ニヒリズムの到来とは、今やこの根柢が崩壊し、代わってそこに底知れぬ虚無が姿を現わしてきたということを、意味していないのではならない。しかもそれは、偶然の外的起因によってではなく、西洋的思考自体の内含していた傾向性に従って、歴史上の必然事として起こってきたのである。前世紀後半から現代にかけて、西洋的思考の只中から、この事態についての深刻な反省と自覚とが生じてきた。ニーチェとハイデガーとが、その代表である。彼らは、形而上学的・神学的思考に由来しながら遂に独立の歩みを始めるに至った近代の諸科学と、それに基づく人間の世界支配形態としての産業技術との内に、ニヒリズムへの傾向の顕在化を窺取し、厳しい歴史意識に基づくヨーロッパ的ニヒリズム論を展開している。

上述のことを、もう少し詳しく考察してみよう。西洋的思考の伝統の土壤に於ては、主観・客観関係に基づく存在把握の様式が培われてきた。だから、西洋的存在論が元来絶対有を原理としていたということは、すなわち、伝統的

に西洋の人間の思考が、主、客いずれの側面に沿って迎って行っても根柢に於て絶対有に行き当たり、かつそこに於て主・客の關係が最終的に止揚されるのを、経験していたということを、意味していることになる。試みに、今も私たちが、主・客の關係にある特定の二つの存在者をとり上げてみるならば、それらはいずれも、有限、相對の有り様しか呈していない。しかし、私たちは、主、客いずれの側に於ても、極限的な場合として、一切の制限の撤去された完全無欠の有り様というものを考えることができる。そうすると、まず客觀の側では、無限性、絶対的必然性、究極目的、最高度の実在性といった語で表現される、絶対的客體の觀念が得られる。これは、いわば對象的世界の根柢であると考えられる。他方、主觀の側でも、全知全能の絶対的主体の觀念が得られる。これは、およそ主觀あるいは主体という存在様式の成立の根柢を成すと考えられる。そして、絶対的主体と絶対的客體とは、双方共「對立を絶している」のであるから、結局、神の絶対有に於て合一するのではなくてはならない。絶対的主体とは、いわば神の自己認識の働きであり、絶対的客體とは、いわばその對象面である。つまり両者は、神の絶対有の、それぞれの様式に於ける現われであるということになる。ごく大雑把に言うならば、ちょうどこのような考え方が、旧來の西洋的存在論の根柢に存したのである。

しかるに、近世に至ると、神の絶対有を根柢とする對象的世界の秩序的連関づけとしての目的觀が、力学的機械觀によって突き崩される。これによって、對象的世界は、それまでのような究極的支えを失った。この欠落は、当初は人間自身によって埋め合わせられ得るもののように思われた。すなわち、人間が對象的世界の力学的法則性を認識し尽くして、完全無欠の世界像を造り上げるとともに、自らを世界に対する無制限の支配力をもった絶対的主体の位置に押し上げるならば、人間は従來の神の役割を代行することができるであらう。たとえ、個々の人間にはそれは無理でも、類全体としての人間は、間違いなくそれを達成し得るであらう。そういう見通しのもとに立つ樂天主義的な世界觀

が、いったんは優勢を占めつつあった。しかしこれとは裏腹に、近世的思考はまた、人間の主観に纏綿している決定的制限をも容赦なく発いてきた。例えばまず、近代科学的思考法の一形態とも言うべき唯物論は、人間もまた機械的因果性によって徹底的に拘束されているという事実を、明らかにした。また、主として実存主義的思考法が、人間をして決して個別的限定から脱せしめないような、非合理的諸要因の存在を強調した。そのためとうとう、人間は、自ら絶対的主体の地位に就くことの不可能性を、承認することを余儀なくされたのである。そこで結局、対象の世界も人間の主観も、ともに絶対有への内面的連関を断ち切られて、虚無の上に漂っているという様相を呈してくる。人間の絶対知による絶対有の確保のための、最後の大大小小的の試みとも言うべき、ヘーゲル哲学体系の解体以後、そうした有り様は、はっきりと人々の意識にのぼってくるようになった。その状況の中から、ニーチェやハイデガーによるニヒリズムの主題化が起ってきたのである。

西谷は、西洋の思索者としての両者の自覚の徹底性を高く評価しており、自らのニヒリズム論の形成にあたって、両者からきわめて大きな影響を受けている。⁽⁵⁾しかも、西谷から見れば、両者はおおむね「無」についての捉え方に於て十分に徹底しておらず、従って両者の思索をもってしても、ニヒリズムは、最終的には克服され得ないのである。抑々西洋的思考が、主観・客観関係によって伝統的に規定されてきている以上、西洋の思索者にとっては、「無」は、あくまでこの枠組みを通じた形で、その基底に見られてきた神の絶対有に対する「否認」としてしか、すなわち所謂「虚無」としてしか、出会われ得ない。ハイデガーの画期的な思索といえども、この制約を脱し切っているとは言えないのである。これに反し、西谷の言う「絶対無」あるいは「空」は、元来、主観・客観関係を絶したところで体得された境地である。それ故にこそ、これを原理とすることによって、主観・客観関係に基づく存在把握の陥つてしまった窮境としての現代ニヒリズムを決定的に克服することができると考えられるのである。つまり西谷は、

従来の西洋的思考方式を超えかつ包むようなところから、世界や人間を捉え直し、虚無の上に漂っているかに見えたそれらに、新たな光りのもとでの意義づけを見出そうとする。従って、彼の提言は、西洋の人間にとっては、ハイデガーをも超えて思考方式の根本的な転換を迫るという意味をもってこざるを得ないのである。

三 空に於ける「对象的」世界

主観・客観関係に基づく存在把握の立場からすれば、存在者の全体は、大きく二つの領域に区分される。すなわち、一つは、客観の全体としての対象的世界であり、そこに於ける各々の存在者が「何であるか」ということを規定するのに、西洋的思考は、「実体」の概念を用いてきた。もう一つは、主観相互の關係の領域であり、そこに於ける各々の存在者が「何であるか」ということは、「主体」あるいはさらに「人格」の概念によって言い表わされてきた。先述のとおり、両領域とも元々は神の絶対有を根柢とし、これに基づいてそれぞれ秩序的な統合を保っていたのである。今や、ニヒリズムの状況に至って、いずれの領域に於てもそれが破壊され、そこに価値喪失とか無意味性とか言われる問題が現われてきている。従って、現代の西洋人が西谷の思想に接するとき、彼の関心は当然、上記の二領域が「空」の立場から捉え直されるならば、果して如何なる新たな相貌を呈してくるのか、という点に向けられるであろう。ヴァルデンフェルスも例外ではない。彼の西谷研究も、基本的にはこの領域区分に従ってなされている。但し、その場合、ヴァルデンフェルスにとっては、主観相互の關係の領域の方が、圧倒的に大きな重要性を有している。これは、神学者としての彼の立場では、当然のことであろう。というのも、対象的世界の根柢に神の絶対有を見出すということは、元々形而上学乃至自然神学の仕事である。これに対し、本来の神学は、神、人間とともに「主

体」とか「人格」として捉え、神・人間及び人間相互間の関係を、主観相互間のそれとして解明してゆくということ
を、課題としている。ニヒリズムの出現によって既に破壊されてしまったかに見える、この領域での秩序を、如何に
して建て直すかということは、現代に於ける神学者の緊急関心事と言ふべきであろう。ヴァルデンフェルスの西谷研
究の最大の成果は、後に見るように、「空」の思想を介することによって、旧来の絶対有の前提を突破して一層深め
られた神・人間及び人間相互間の関係の経験の可能性を、神学的思考のために開いているという点に、認められる
のである。

尤も、空の立場自体は、上述のような二領域の区分に、何ら拘束されるものではない。空は、先述のとおり、主観
・客観関係を絶したところで体得される境地なのだから、「空に於ける対象的世界」とか「空に於ける主観相互の関
係」という言い方は、本来は正確ではあり得ない。およそ「もの」が空に於けると言われる場合、そのものは、決
して対象的事物としてあるのではない。それは、端的に「もの」としての在り方をしていゝ。そこでは、実体と主体
乃至人格といった概念的区別は撤廃されているのだから、人間もまた「もの」に属している筈である。従つて、空を
根柢として、「対象的世界」や「人格的關係」を捉え直すという試みは、あくまで西洋的思考の伝統の側から、それ
の枠組みを通して、空というものを理解しようとする態度にほかならない。そこには必然的に、種々の問題が付き纏
つてくるということに、私たちは留意しておかねばならない。そのうえでなお、ここでは西洋人による西谷の空思想
の理解が題材となっているのであるということ、更めて想起して、次にまず、西洋的思考に於ける「对象的」世界
が、空を背景とすることによって如何なる姿を呈してくるようになるかということ、見てみよう。

先述のとおり、西洋近世の科学的思考は、対象的世界を徹底的に機械的因果關係によつて規定されたものとして把
握する。さらに人間は、この因果關係の法則性の認識に基づいて、対象的世界の含むエネルギーを算定し、これを効

果的にひき出して利用する方法を發展させてきた。そこに、今日の人間による対象的世界の支配の形態としての産業技術が成り立っていると云える。この立場では、対象的世界に於ける「もの」は、総じてエネルギーの供給源として、専ら人間の側からの収奪の素材として価値づけられるのである。空の立場に於ては、こうした支配を主眼とする対象的世界像は勿論のこと、これの成立の伝統的基盤となった「実体」の概念も、根本的に覆されることになる。「実体」とは所詮、主観の側から客観を表象して、これが何であるかということを行い表わそうとする用語である。

それをもつてしては、「もの」には、対象的意識の場に於ける外面的規定しか与えられないのである。これに反し、空に於ては、「もの」は徹底的にそれ自身の独自性に於て現われる。西谷が「松のことは松にならへ、竹のことは竹にならへ」という芭蕉の語を引いて説明しており、空の立場では、人間主観が松や竹について思慮するという関係は全く排され、逆に、それら自身の語り出していることに、ひたすら聞き入るといふ態度が、人間に要求されている。しかしこの場合、空が「本質」であつて、そこから松や竹がそれらの独自性に於て「現象」⁽⁶⁾してきているという具合に、空と「もの」との関係をもたしても西洋的思考法でもって解するのであつてはならない。そうではなく、「もの」は、まさにそれが空であるという、そこに於てそのままそれ自身なのである。この関係は、西谷によって、初期大乘思想に由来する「即」の論理でもって説明されている。「色即是空、空即是色」である。

では、空に於てある「もの」どもは、互いに如何なる関係に立っていると見られるのであろうか。或る「もの」が徹底して自らの独自性に於て現われるとき、それは、他のあらゆる「もの」を自らの存立のための従者として用いることができる。つまり自らが主となり、一切の他を従としての地位に置くことができる。しかし、あらゆる「もの」が各々等しくそうすることができるのであるから、結局、或る「もの」は、また、自分以外のあらゆる「もの」に對して、その各々の存立のための従者としての地位につかなくてはならないことになる。ここに見られる、主と従との

融通無礙の地位変換を、西谷は、「回互的關係」という語でもって説明している。⁽⁷⁾そしてまた、こうした關係に於て現われてきている「もの」どもの姿が、仏教の伝統的思想で言う「真如」にほかならないとも言われている。従つて、西谷の思想は、西洋人に対して、「对象的」世界を対象としてではなく、真如として見るような見方へ転ずるよう促していると言える。

四 空に於ける人間相互間の關係

先述のとおり、空に於ける「もの」の在り方は、本来決して所謂「对象的」世界に限局されるべきものではない。空の立場から言えば、人間もまた等しく「もの」として、自らの独自性に於て現われている。従つて、人間相互間の關係も、そこに於ては「もの」相互の回互的關係という姿を呈していることになる。ヴァルデンフェルスによつて、この点がどこまでの確に把握されているかということ、私たちは、次に見てゆかねばならない。

彼は、空に於ける人間相互間の關係の解明のための手がかりとして、西谷自身によつても論文「禪仏教に於ける我汝關係」に於てとり扱われている、『碧巖錄』第六十八則の仰山慧寂・三聖慧然の問答を引き合いに出している。⁽⁸⁾

仰山、三聖に問ふ、「汝、名はなんぞ」。聖云く、「慧寂」。仰山云く、「慧寂は、是れ我」。聖云く、「我が名は慧然」。仰山呵呵大笑す。

三聖は、仰山の問いに対して、名前を取り替えて答える。彼は、自他の区別の全く空ぜられたところに立って、「我は汝である」と語っているのである。しかし、彼がことさらに相手、仰山の名前を発しているということは、すなわち仰山を称揚し、彼にもまた等しい境地に於ける存立を承認しているということでもある。仰山は、咄嗟にこれ

を受ける。しかし、彼は、同時にまた自他の絶対的な區別を明瞭に語り出す。つまり彼は、暗黙のうちに三聖の境地を了承し、自らもそれと等しいところに立ちながら、なおかつ「慧寂とは俺のことだ」と突っぱねる。三聖はこれを受けて、自他の絶対的區別を承認するのである。この一連の経過を通して、両者は、「二而不二、不二而二」、「双收双放」の關係を了解し合っていると云える。つまり、仰山も三聖も、互いに「我は汝である」という仕方で相手方の存立をとり込みつつ、自らの絶対的独自性を確立して他との峻厳な対立を維持している。それが、両者の相互的關係に基づいて可能なのであるということは、言を俟たない。

では、ここに表現されている人間相互間の關係の捉え方は、如何なる意味で、従来の西洋的思考に対する批判となつていたのであろうか。この点を明らかにするために、まず西洋の伝統的な人間關係の把握の仕方とその帰結とを、簡単に見ておこう。先にも触れたとおり、西洋的思考は、人間存在の「何であるか」を規定するのに、「主体」という概念を用いてきた。それは、対象的事物についての「実体」の概念に対応している。「実体」が意識の場で捉えられた事物の本質を指し示すのに対して、「主体」は、自己意識の場で捉えられた人間の本質を指し示している。さらにこの「主体」が道徳的行為を働き、他との關係に於て一定の役割を演ずる能力をもっているということを表わすために、「人格」という概念が造り上げられてきた。それは、近世になって、特にカントの道徳哲学に於て、非常に高い意味内容を得るに至った。西谷も認めるとおり、西洋的思考の伝統に即して見る限り、「人格としての人間といふ觀念が、従来現れた最高の人間觀念であったといふことは疑ひない」⁽⁹⁾のである。とは言え、勿論人間は、現実には様々な制限に付き纏われていて、人格として不完全であることを免れないのだから、元来は、根柢に完全無欠な神の人格が考えられていた。各々の人間の人格は、神の人格への内面的關係を抛り所とし、これの完全性に与れるように、他の人間の人格との關係に於て行為した。そこに、キリスト教的倫理に特有の隣人愛的実践が成り立っていたのであ

る。しかし、「人格」と言っても、「主体」の概念を下敷きにして以上、所詮は自己意識の場に於て、自我中心的な仕方では捉えられた概念にすぎない。そのことに含まれる問題性は、ニヒリズム状況の中で露呈してこざるを得ない。人間は、今や神への内面的連関を断ち切られたため、相互の親愛の成立基盤を失って、各々孤立化する。他方で人間は、産業技術によって対象世界を支配する自らの力に、強い自信を抱く。そのため、人間の人格は、自我中心的独善性を顕わにして、他の人格との関係を恣意的な操作によって左右しようとするようになる。極端な場合には、元来「汝」と呼ばれるべき相手を、三人称的「それ」に化して、利用収奪の「対象」として扱うのである。ここに、人間関係の破壊という事態が現出しているのである。

これに反し、仰山・三聖の問答では、まずもって、自我中心的な「人格」の殻は、徹底的に打破されている。「我は汝である」というような仕方では、「人格」としての自他の対立が空ぜられたところは、西洋的思考の側から見れば、「非人格性」としてしか特徴づけようがあるまい。しかもまさにそこに於てこそ、自は自、他は他として、各々の「人格的」存立は、回互的關係という新たな相貌に於て輝き出してくる。従ってここでは、人間相互間の関係は、「人格的・非人格的」、「非人格的・人格的」に展開されている。つまり、「人格」は、「非人格」を背後に有することによって、換言すれば自らの絶対的否定に裏づけられることによって、はじめて真の面目に於ける「人格」たり得る。ヴァルデンフェルスが正しく捉えているとおり、これが、西洋的思考の枠組みを通して見られた限りでの、空に於ける人間関係の在り方なのである。それは、西谷自身の言葉では、次のように表現されている。

「人格はいはば現象するものなき現象ともいふべきものである。人格の背後には何も無い。すなはちこの「何も無い」が背後にある。全き無、一物もなきところが背後にある。それは人格とは絶対に他なるもの、人格にとって絶対否定を意味するものでありながら、然も同時に人格とは別な「もの」、別な存在ではない。人格と一つになって

人格といふ「もの」を成立させてゐるのである。⁽¹¹⁾

しかし、この引用文にも現われているような、人格を一概に「もの」という在り方へと還元する傾向に対しては、ヴァルデンフェルスは、大きな疑問を提出している。既述のとおり、「空に於ける人格」というような表現は、本来は空の立場には属さない。西谷がそれを用いるのは、空の立場と西洋的思考との関連づけを特に明らかにしようとする場合に限られる。西谷自身の本来の観点から人間存在を特徴づける場合には、「人格」ではなくて、ヴァルデンフェルスも指摘するとおり、「衆生」という語が用いられる。⁽¹²⁾ 通例、「衆生」は、狭義には「人間」を、広義には「生きとし生ける者」を指し示しているが、道元の用例では、さらに「有りと有らゆる者(悉有)」を指し示している。西谷は、この語を、その適用範囲の段階的限定に留意しながらも、結局は道元に倣って最広義に用いている。それによって、彼は、人間を、あらゆる形相的限定を超えた「もの」の次元に位置づけているのである。それをもって、彼としては、自我中心主義、人間中心主義、生物中心主義といったあらゆる偏りを超克する仏教的思想伝統の特徴を明らかにしようとしている。しかし、西洋人にとっては、この点には大いに反論の余地が残されている。西洋的思考は、成程西谷の指摘するように自我中心主義の嫌いはあったにせよ、しかし「人格」の概念でもって人間を、行為能力をもった個体的主体として捉えてきた。それによって、具体的な歴史的状況に於ける人間の道徳的・倫理的責任の自覚を培ってきたのである。西谷のように人間存在を「もの」という無機的次元に帰入せしめる見方をもってしては、そうした成果は全く失われてしまう。概して、「空」を唱える仏教思想では、歴史的世界を生きる人間実存の意義は、十分真剣には捉えられないのではなからうか。このような、西洋人として当然抱く疑問を、ヴァルデンフェルスは、西谷ら絶対無の哲学者たちに投げかけているのである。⁽¹³⁾

勿論、大乘仏教の思想は、元来決して、無機化的還元の消極性に終始するようなものではない。かえってそれは、

人間の実践を、人間自身が「もの」の在り方にたち帰って悉有との同苦共感を抱いたところから働き出る、大慈悲の作用として解明しようとしているのである。菩薩道の理念の内には、そうした趣旨が込められている。ヴァルデンフェルスも、そのことは十分に認めている。さらにまた彼は、西谷が『宗教とは何か』の最後の二章（「空と時」、「空と歴史」）を、空の立場からの世界歴史への参与のための展望を開くという目的に捧げているという点を、高く評価する。そして彼は、空の立場が歴史及びそこに於ける人間実存を悉有の相互の共存という広い連関の内に位置づけるという積極的意義をもっている以上、それが歴史観に対しても西洋的思考に対して批判的寄与をなし得るという可能性を、決して否定しない。しかし、そうした原理上の可能性はともかく、現実問題として、仏教的思考は、西洋的思考の基準に照した場合、歴史的世界に関する認識を、今までのところ決して十分に具体的には展開し得ていない。西谷の上記の二章にしても、なお原理的な論述に終始しているという感が強い。そうした事情の故に、ヴァルデンフェルスは、絶対無の哲学にこの面での発展を特に強く期待しているように見える。

五 空に於ける神・人間関係

空を背景として人格を捉える見方は、なお大きな問題点を残してはいるものの、西洋的思考に、人間相互の関係の新しい理解の可能性を開示しているということが、確認された。ヴァルデンフェルスは、そこからさらに進んで、神・人間関係をも、西谷に倣って、空に於ける事柄として解釈しようとする。神・人間関係は、キリスト教的伝統に於ては、元来、勝義に於ける人格的關係と考えられていた。ところが、近世以降、絶対的人格としての神の存在は疑われるようになり、遂にニーチェが「神の死」を宣言するに及んで、人間には神との人格的な出会いの可能性は断たれ

たかの観がある。しかし、ヴァルデンフェルスは、今や空の場に於て見られるとき、経験の新たな深みから、神・人間の人格的關係が回復されてくるであろうと、期待するのである。

しかし、空に於てある限り、神も人間も、従来の「自我中心的」な人格の枠をひたすら固守しているわけにはいかない。互いに徹底して脱自的に、自他不二なるところへ出で立って、他の存立のためにどこまでも従として奉仕しつつ、かつ他をとり込むという仕方での独自の在り方を確立する。この相互的關係に於ける両者の現成に於て、はじめていわば人格的關係の復興が成り立つと考えられる。キリスト教の神には、そうした動的傾向が元々認められるのであろうか。この問題に、西谷は、キリストの「自己空化 (ekkenosis)」を引き合いに出して答えている。それによれば、キリストは本来「神のかたち」であったのだが、これを何ら固守すべきとは考えず、あくまで己れを空しくして、下僕の姿をとり、死に至るまで従順に己れを低くしつづけた。それ故にこそ、彼は、神の高みにひき上げられたのである。そこには、自他不二なるところに於てどこまでも人間の存立のために従僕として奉仕し、かつ同時に人間の在り方をとり込んで「主」としての自らの独自性に徹するという、神のわざが表現されている。これがキリストに於て体现されているということは、より根本的には、「父なる神」自身がそうした動的・脱自的性格をもっているということにはかならない。但し、神自身の場合には、「完全なる愛」というその本性の内に、既にそういう性格は含意されていると考えられる。そこで、西谷によれば、キリストの自己空化が、成就されたわざという形で捉えられたに対して、神の場合には、その本性上の動態として、「空化 (kenosis)」が語られ得る。⁽¹⁴⁾

このように西谷は、「空化・自己空化 (kenosis/ekkenosis)」の働きに基づいて、空に於ける神の在り方を説明しているのであるが、ヴァルデンフェルスによれば、その際西谷は、主として次の三つの、キリスト教側の資料に準拠しているのである。⁽¹⁵⁾

1、エックハルトの神秘神学。その所謂「神性 (Gottheit)」は、神が自らの人格的在り方を脱したところであると同時に、そこに於て神が神自身であるところでもある。従って、西谷の解釈からすれば、エックハルトは、「神性」という語によって、神の空化的本性に基づく脱自的独自性を指し示している。

2、キリストの「自己空化」をひき出す直接の典拠となった、『ピリピ書』第二章前半。

3、『マタイ』第五章四十三以下に於ける「愛敵」の教え。ここでは、善悪を超える無差別平等の愛の働きでもって、神の空化的本性が表現されている。同時にまた、人間にも、これに呼応しこれに習う自己空化のわざが課せられている。

以上のことの確認のうゑに、ヴァルデンフェルスは、西谷の所説について、なお次の三点にわたる批評を加えている。⁽¹⁶⁾

1、西谷に於て、伝統的な教会神学(教父神学、中世カトリック神学)との根本的な対決は欠如している。伝統的神学の神観と正面から取り組むことなしに、エックハルトらの神秘体験が専ら引き合いに出される結果、否定神学の本来の正統的性格が見失われる。「正統的キリスト教の伝統については顧みず、一方、エックハルトの思想にかけられた、嫌疑と異端判決については知っている⁽¹⁷⁾」という理解態度のために、キリスト教的神観に関するせつかくの意義深い洞察も、著しく偏り歪んだ外観を呈してこざるを得ない。実際、西谷の読者は、彼が随分異端的な傾向を手がかりとしながらキリスト教的神観についての解釈を行なっているという、印象を受ける。

2、西谷は、ナザレ人イエスに於ける神の啓示という歴史の出来事に、それがキリスト教信条の中核を成しているにもかかわらず、ほとんど顧慮を払っていない。成程、キリストのわざによる「自己空化」の成就については、力を込めて語られている。しかしその典拠は、あくまで『ピリピ書』に於けるパウロの思弁的キリスト論である。具体的

な出来事として、世界歴史解釈の中心に据えられるべき、ナザレ人イエスに於ける神の人間化の「事実」にまでは、彼の考察は及んでいない。

3、「三位一体」の教義の内には、西谷の言う神の「空化・自己空化」の在り方が、潜在的にせよ語られている。にもかかわらず、彼は、この教義と自らの所説との親近性を、これまでのところ十分に省察してはいない。

つまり、ヴァルデンフェルスから見ると、西谷の「神観」は、一見そう思われるほど、キリスト教側にとって異端的なものではなく、むしろ正統的信条や神学思想との深い連関を示している。そしてまた、それは、未だ多分に抽象的な性格にとどまっているが、この制限は、イエス・キリストの具体的な形姿に目を向けることによって、克服され得るのである。こうした点の確認に基づいて、ヴァルデンフェルスは、徹底した正統的信仰の立場から一層積極的に西谷の思想を撰取する道を開いてゆこうとする。その試みの成果を端的に示すのが、『絶対無』の最終篇に見られる「神の『空』の形態としてのイエス・キリスト」⁽¹⁸⁾という言葉であろう。この大胆な用語をもって、彼が表現しようとする内容は何であるかということ、私たちは最後に見ておきたいと思う。

西谷の所謂神の空化的本性は、キリスト教の教義に即して見るならば、まず他在の定立つまり「創造」に於て現実化し、ついで神自身の人間化、貧窮、受苦、十字架上の死という順に、どんどん徹底深化してゆく。人間化以降の諸段階は、イエス・キリストによって遂行されたわざとしては、「自己空化」と特徴づけられるわけである。ところで、西谷自身はさほど明確に述べてはいないが、注意して見れば、イエス・キリストに於て自己空化は、二重の形で進行している。⁽¹⁹⁾すなわち、元来「神のかたち」である者が、下僕となってどこまでも自らを低くするという仕方における、世界あるいは人間に向っての神の自己放棄としての、神の自己空化と、ナザレ人イエスが自ら神と呼び父と慕う他者に向って自己放棄を為しているという意味に於ける、人間の自己空化とが、表裏一体的に生起している。だか

ら、イエス・キリストは、決して一面的に神とか人間とかとして規定されるべきではなく、真実には、神・人間関係そのものであり、かつこの関係の成立の場としての「空」の開示者である。これを「空の形態」と特徴づけ得る所以である。そして、空の開示の極限の点に、十字架が立っている。

キリスト者には、「イエス・キリストの模倣」ということが課せられる。それは、決してたんにイエスの教説を学び、その行動を習うというだけのことではなく、イエス・キリストに於て実現された二重の自己空化を時々刻々遂行し、神・人間関係の成立せる場としての「空」を自らに於て体現するということを意味している。その究極の形は、十字架に於けるイエス・キリストの様の体現にはかならない。してみると、キリスト教は、修行という見地から言つて、大乘仏教就中禅とのきわめて密接な連関を示していることになる。ヴァルデンフェルスが、修道生活に於ける瞑想の意義を重んじ、特に坐禅を積極的に取り入れてゆこうとする理由は、まさにそこに存するのであろう。また、キリスト教では、体得された「空」は、現実的社会に於ける隣人愛の実践に於て作用し、証される。この点でも、キリスト教は、菩薩道を説く大乘仏教と根本的には一致していると言える。

もう一つ重要なのは、キリスト教に於ては、「空」の完全な体得とともに、「復活」の経験が約束されているという点である。十字架が二重の自己空化の極致であり、神、人間双方の猷身的自己放棄の窮まりとしての「死」を意味するとすれば、そこに於てはまた、双方が互いに他の在り方をとり込んで、自らの絶対的独自性に於て現成するといふことが、起こる筈である。神は神の栄光に於て、人間は人間の「生命」に於て、各々輝きわたる。それによって、両者の相互的關係は完成するのであろう。そうした事態を、キリスト教は「復活」と呼ぶ。従つて十字架に於けるキリストの死の様と等しくなる者は、必然的にまた彼の「復活」の様とも等しくなるのである。この「復活」の経験こそ、キリスト者の修行に於ける一切の希望が、最終的に集約されていると言える。ヴァルデンフェルスが、「イエス

の復活」を仏教に於ける「真空妙有」に対応する事柄と看做しているのは、至当であると、筆者には思われる。⁽²⁰⁾

しかしながら、ここで専らキリスト教と仏教との一致のみ強調しておくのでは、やや一面的に過ぎるであろう。一概に空の体得と言っても、空の開示される様式に関して、両方の立場の間には、やはり大きな相違が存するのである。まず、キリスト教の場合には、ヴァルデンフェルスの所説から明らかなように、空に於ては根本的に神と人間との回互的關係が確立され、従つて修行者の自己に対して、絶対的「人格」の十全な顕現が起こる。空の体得のために瞑想法が用いられると言っても、その際修行者は、常に模範としてのイエス・キリストを想い浮べ、それとの行的呼応を觀念する。そして究極的には、キリストと共なる死復活の体現によつて、絶対的人格の無限の栄光との関わりに於て在る自己を見出す。他の人間存在、生物、自然物との關係に於ても、或る程度、空の感得は可能であろうが、しかしそれらの者に纏綿する制限つまり「罪」の故に、空の開示は不完全な形で——比論的に——しか、成立し得ない。そこに「空の比論」といふ言い方が成り立つとも言えよう。

これに反し、仏教ことに禅の立場では、空は根本的に言つて「衆生」つまり有りと有らぬ「もの」の回互的關係として開示される。その体得に至るための關係の相手として、特に人格的存在が必要だといふものでもない。ましてや、絶対的人格としての神というような觀念は、この立場では元来知られていないのである。坐禅に於て、修行者は、特定の模範を觀念せねばならないわけではない。彼は別に何も觀念する必要はないのであり、従つてまた逆に言えば、どんな「もの」でも彼にとつて、空の体得の機縁となり得るのである。「現成公案」とは、このことを意味しているかと理解されよう。眼前の一輪の花との回互的關係も、空の体得のための十分な条件たり得るのである。この時、その花は、空の「象徴」であると言われることになる。

先程私たちは、空の体得がそれぞれ隣人愛、菩薩道という形で社会的実践に結実するという点に於て、キリスト教

と大乘仏教とは一致すると述べた。しかし、ここまで考察してきた事柄をも含めて捉え直してみるならば、実はこの点に関しても、両立場の間には微妙な相違の存することが明らかになってくるのである。すなわち、キリスト教的隣人愛は、元来絶対的人格の働きとして感得されたところの慈愛（アガペー、*agape*）を、あらゆる人間に、そして或る場合には他の生物や自然物にまで、不完全ながらも能う限り押し及ぼしてゆこうとするところに成立する。これに対し、大乘菩薩道は、何らかの象徴を介して感得されたところの、「もの」との共感同苦（慈悲、*karuna*）を、一切の「衆生」との関係に於てあくまで働かせつけようとするところに成立する。アガペーと慈悲との、そうした働きの様式の相違は、なお究明されねばならないと思う。

上述のような相違点をめぐっての、それぞれの側での相手方に対する現行の認識は、両宗教間の対話の促進のためにはまだまだ困難な問題点が存しているということを、如実に示していると言えるかと思う。すなわち、キリスト教の側からすれば、仏教の空体験は、神の絶対的人格の開示にまで至っていない限り、未だ宗教的体験としては抽象的な段階に止まっていると見られる。ヴァルデンフェルスも、最終的にはこの見地に拠っている。しかし他方、仏教の側からは、人格的存在にあくまでも優位を認めるキリスト教の「空」体験は、未だ或る種の制限を脱し得ていないものの如くに見えるのである。私たちとしては、ここで更めて、両宗教間の対話は今やっと始まったばかりなのだという事実を、心に銘記しておくことにしよう。

注

- (1) Hans Waldentfels, *Absolutes Nichts—Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1976. 松山康国「川村永子訳『絶対無』法蔵館」一九八六年。
- (2) Johannes Laube, *Dialektik der absoluten Vermittlung—Hajime Tanabes Religionsphilosophie als Beitrag zum*

“*Wettstreit der Liebe*“ zwischen Buddhismus und Christentum, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1984.

- (3) Waldenfels, *a.a.O.* S. 14. 邦訳 一二頁。
- (4) Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 50-51. 邦訳 六五—六六頁参照。
- (5) 西谷啓治『ニヒリズム』弘文堂、一九四九年、第三、四、六章参照。
- (6) 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、一九六一年、一四五頁参照。
- (7) 「回互的」の訳語としては、J・V・ブラフトによる“circumhessional”があり、ヴァルデンフェルスも、これを尊重しているが、ちなみにまた彼は、ドイツ語“wechselseitige Durchdringung”が、意味上「回互的關係」に相当すると考えているようである。Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 137-138. 邦訳 一八二—一八三頁参照。
- (8) Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 110 ff. 邦訳 一四三頁以下参照。
- (9) 西谷、前掲書、七九頁。
- (10) “*persönlich-unpersönlich*”, “*unpersönlich-persönlich*”. この概念は、ヴァルデンフェルスにとって、人間相互間のみならず、また神・人間の関係を考えてゆくうえに、最近ますます大きな意味をもってきている。特に彼は、この概念の適用によって、三位一体の教義のうち「聖霊」のもつ意味が明確に評価されるという点に注目している。Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 181-182. 邦訳 二四四—二四五頁参照。
- (11) 西谷、前掲書、八〇頁。
- (12) Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 139 ff. 邦訳 一八三頁以下参照。
- (13) ヴァルデンフェルスが或るシンポジウムで阿部正雄に対して発したという、左記の質問が、その典型的表現であると言え
る。
「人間としての人間、や人間の有限性は、その積極的な側面において、かつて仏教学者たちによって真剣に考察された
ことがあるのだろうか。衆生という概念が人間、動物、更には、道元に見られるように、一切の事物にまで拡張される
と、いうことは、どうもそのことを疑わしく思わせる。」
Waldenfels, *a.a.O.* S. 143. 邦訳 一八七頁。
- (14) 西谷、前掲書、六七頁参照。
- (15) Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 114-115. 邦訳 一四八—一四九頁参照。

(16) Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 117-119. 邦訳、一五一—一五四頁参照。

(17) Waldenfels, *a.a.O.* S. 118. 邦訳、一五二頁。

(18) Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 197 ff. 邦訳、二六七頁以下参照。

(19) ヴァルデンフェルスが、自己空化の二重性を、西谷より一層明瞭に把握しているということは、特に次の論述によって明らかである。

「……神の空化の終結乃至最高点は、神の自己空化と人間の自己空化が徹底的に、また、全体的に一致するところのみ実現される。正にこのことを、イエス・キリストについてのキリスト教信仰が告白するのであって、他のどんなものについての信仰でもない。ロゴスという形での、世界への神の自己放棄は、ナザレのイエスが「神」と名づけ、「父」と呼んでいる彼自身の他者に対して、完全に自己放棄しているという徹底的従順に対応している。ナザレのイエスに於ては、神の自己空化と人間の自己空化が重なっている。」

Waldenfels, *a.a.O.* S. 201. 邦訳、二七二頁。

(20) Vgl. Waldenfels, *a.a.O.* S. 202-203. 邦訳、二七三頁参照。

宗教多元論の哲学

間瀬 啓 允

〈論文要旨〉 究極的な神的存在に対する人間の応答とその応答の生じる宗教的伝統とのあいだの関係から、さまざまに異なる思想が生み出されてくる。救い・解放・悟得・見性を特定の宗教的伝統に限定する排他論、それを特定の宗教的伝統に吸引する包括論、それをいずれの宗教的伝統にも生じつつあると認める多元論等である。

宗教の神学あるいはその世界神学の形成に向かう今日的な議論は、どれも一層現実的な理論モデルを求めている、宗教的多元論であるように思われる。それは救いの道・解放の道・悟得の道・見性の道がただ一つしかないというのではなく、その道が多数あることを率直に認めるという意味での宗教的多元論、つまり神の啓示の多元性とそれに対する人間の側の応答の多元性を認めるという意味での宗教的多元論なのである。そこでこれを正当化するために必要な思考の枠組みを与えることが本稿での主要なねらいである。

〈キーワード〉 排他論、包括論、多元論、ジョン・ヒック、神的存在中心主義、相補的宗教多元論、真理探究的対話

はじめに

伝統的に宗教哲学は三つの課題をもつ。「神の存在」「靈魂の不死」「自由意志」の三つである。そしてこれらの基本的な問題が、ある特定の立場から、肯定的に、あるいは否定的に、論じられる。肯定的な立場は、ある特定の宗

教——自分がコミットする宗教——に対して護教的となり、したがって否定的に論じる立場からの批判、挑戦を受けて立つものになる。それゆえ宗教哲学は、これらの課題をめぐっていつも論争的になり、ついには党派的性格をむき出しにしてしまう。

たしかに宗教は、過去においては事実上、この「わたし」にとつての宗教であった。たとえば、この「わたし」にとつての宗教は仏教やイスラム教とは区別されたキリスト教であり、このキリスト教はカトリックやギリシア正教とは区別されたプロテスタントのキリスト教であり、さらにこのプロテスタントのキリスト教はカルヴァン派やウエスレー派とは区別されたルーテル派のキリスト教を意味した。この「わたし」が仏教徒であっても事情は少しも異ならない。小乗仏教とは区別された大乘仏教であり、禅宗や日蓮宗と区別された浄土宗であり、さらに法然と区別された親鸞の真宗を意味する、といった具合である。したがって宗教とは、この「わたし」がコミットするところのものであり、この「わたし」のコミットメントが、逆に宗教を規定していたともいえる。そこで、このような「わたし自身の宗教」を中心にした考えは、この「わたし」以外の人々の宗教はすべてこの「わたし自身の宗教」の周りを回ると考えるという意味で、比喩的に「宗教のプロトレイオスの見方」ということができるであろう。しかしこの見方は、異なる文化圏の交流や、異なる宗教間の対話はまだ十分におこなわれていなかった時代の遺物であって、今日のように世界が一つ、人類が一つといわれる時代においてはまったく意味をなさない。世界が一つのコミュニケーションの場になっている今日の状況においては、「わたし自身の宗教」という特定の文化的・歴史的な聖域は、かえって打ち破られ、乗り越えられるべきである。そしてこの「わたし」は、それぞれ異なる宗教における、異なる宗派のもとでの、宗教的体験の根底において触れ合っているところの、究極的に同一の、至高なる神的存在のもとでの一致を見出ししていかなければならないであろう。このような見方は、先のプロトレイオスの——「わたしの宗教」中

心主義——の見方を打ち破った、コペルニクスの——「われわれの神的存在」中心主義——の見方とよぶことができるであろう。いいかえれば、「わたしの宗教」中心主義の独断からめざめさせられた、宗教におけるコペルニクスの転回ともいうことができるであろう。

一 ヒックの多元論的仮説

イギリスの宗教哲学者で、現在アメリカのクレアモント大学院大学の主任教授であるジョン・ヒックは、宗教の問題を哲学的に考察しようとするとき、キリスト教だけを唯一の真正なる世界宗教とみなす、これまでの西欧の歴史と文化を中心にした、いわゆる「わたしの宗教」中心主義を偏狭な独善主義として退け、これに代わる「われわれの神的存在」中心主義、すなわち多文化・多民族・多宗教的世界の現実を踏まえた宗教多元論 (religious pluralism) を展開している。キリスト教の一神学者、一宗教哲学者として、かれはキリスト教だけが世界における唯一の宗教であるとみなすキリスト教的帝国主義の考えを退け、今日の「一つの世界」、明日の「一つの世界」においてはわれわれの思考はもっと開かれた、グローバルな基礎にもとづいたものでなければならぬことを強調する。⁽¹⁾そして、他宗教に対するキリスト教の伝統的な態度を問題にして、キリスト教のもつプロレマイオス的な独断の夢を打ち破り、コペルニクスの転回を企図している。

したがって、かれの宗教哲学はけっして狭義の、伝統的な宗教哲学におわってはいない。たしかにこの学問領域における基本的な問題——神の存在、靈魂の不死、自由意志という三つの主要な問題——を扱ってはいるが、その扱いはけっして「わたしの宗教」を弁明し、擁護するものでもなければ、またそれに仕える道具、オルガノンであろう

とするものでもない。どこまでも「わたしの宗教」については、これを見る態度を貫いて、どこまでもメタの立場から科学的な方法を堅持しているのである。⁽²⁾

そのヒックが、かれの『宗教の哲学』の最終章において大胆な仮説を提示した。偉大な宗教はすべてその体験的な根底において、究極的に同一の、至高なる神的事実在に触れているが、しかしこの神的事実在に対する体験のしかたはそれぞれ異なっており、また異なる文化の、異なる思考方法によって、何世紀も相互に影響を及ぼし合ってきたので、その結果、分化を進ませ、発展を異なるものにさせた。しかし、今日のような「一つの世界」においては、宗教的伝統は相互の研究と対話によって、意識的に影響を及ぼし合っているのであるから、今後の発展はしだいに集約的な方向に向かうであろう。というのは、どの宗教もおそらく変化しつづけることであろうし、またおそらく相互に歩み寄ることもあるであろう。そうなれば、「キリスト教」「仏教」「イスラム教」「ヒンドゥ教」といった古来の名称ではもはやその時の人間の宗教的体験や信念のすがたを正しく記述したことにはならないような、そういう日を迎えることになるであろう、というのである。⁽³⁾これは、異なる信仰はどれも同一の神的事実在に対する人間の応答であるところの、「コペルニクスの神学」の先取りである。しかし、こうした知的作業は、現在では「宗教の神学」あるいは「世界神学」の形成に向けて、わが国でも徐々にではあるが、始められている。たとえば『宗教の神学』⁽⁴⁾の出版をめぐって、「宗教の神学」の方法論的基礎とその類型論に関しておこなわれた論争⁽⁵⁾、あるいはその宗教の神学をめぐっておこなわれたシンポジウム⁽⁶⁾、あるいは「浄土教における「宗教の神学」」とか「宗教多元論の哲学に向けて」⁽⁷⁾において明らかにされた新しい研究の方向等々において、そうした動向をみるることができる。そこで、わが国の知的現状においても適合性をもつところの、ヒックの多元論的仮説にもとづいて、現代の宗教哲学に書き加えられるべき新たな一章、宗教多元論の哲学 (philosophy of religious pluralism) について考察することが、いまわれわれの

大きな関心事となっているのである。⁽⁸⁾

二 包括論Ⅱ穩やかな排他主義

仏教、キリスト教、イスラム教、ヒンドゥ教等々と歴史的・社会的・宗教的な実体が多々あるが、その実体をささえる伝統はけっして静止的なものでもなければ、同質的なものでもない。それは生ける運動体であって、時間のなかでさまざまに異なるものとして現成する。たとえば原始仏教と大乘仏教、原始キリスト教と中世ヨーロッパの教会、禅学と真宗、ルーテル派とバプテスト派等々の相違はこのことを例証している。したがって、今日ではキリスト教、仏教、ヒンドゥ教といわずに、「キリスト教的伝統」「仏教的伝統」「ヒンドゥ教的伝統」という言い方のほうが好まれる。とくに歴史的考察の上から同定しうる一般的傾向を指しているときにはなおさらのことである。それでは一方の、神的なるものに対する人間の応答としての「信仰」と、他方の、この応答の生じる「宗教的伝統」とのあいだの関係、つまり一方の、救い・解放・悟得・見性と、他方の累積的な宗教的伝統とのあいだの関係はどのようなものとして捉えうるのであろうか。

この問いに対しては、すでに一世紀半にもおよぶ長い議論がキリスト教内ではおこなわれてきた。というのは、とくにキリスト教徒の側に、他の偉大な宗教的伝統におけるリアリティに対して、興味と関心が増大したからである。この時期は、一八・一九世紀のキリスト教的帝国主義に対する反動として生じた、ヒンドゥ教的・仏教的世界内のルネサンス期でもあったといえるであろう。議論が展開するなかで、キリスト教的思想家たちはさまざまに異なる思想の選択肢を提示した。第一は救い・解放・悟得・見性を特定の宗教的伝統に限定する排他論(exclusivism)、第二

はそれを特定の宗教的伝統に吸引する包括論 (inclusivism)、そして第三は、それをいずれの宗教的伝統にも生じつつあると認める多元論 (pluralism) であった。

「この名による以外に救いはない。この名を他にしては天下の何ものにも救いは与えられていない。この名においてのみ道があり、真理があり、生命があるのだ」という主張、No other name! —これは実に激しい宗教的排他論である。キリスト教でいえば、ローマ・カトリックは「教会の外に救いなし」(Extra ecclesiam nulla salus / Outside the Church, no salvation) と断定し、同様にプロテスタント教会も「キリスト教の外に救いはない」(Outside Christianity, no salvation) — 一九世紀プロテスタント海外宣教活動のための標語) を採択して、世界のキリスト教化を推進させた。しかし、第二バチカン公会議 (一九六二—六五年) 以降、カトリック教会は「他宗教における真なるもの、聖なるものを退けない」と明言するようになり、またプロテスタント教会も「信仰を異にする人々にも神は同様に愛と恵みを与えておられる」と教えるようになった。主要なキリスト教会は、宗教の多元化現象に向けて誠実に対処する姿勢を示し、徐々にではあるが、自分たちの実践的態度のうちに込められている神学的洞察を定式化しはじめようになっている。つまり、歴史にはたらく神の活動という宗教的な自覚を、伝統的なキリスト教の信仰にかみ合わせるしかたで、熱心に思考しはじめているのである。たとえば筆者が招聘を受けて出席した「宗教の多元化現象とキリスト教」の国際会議⁹⁾では、現代社会における宗教の多元化現象の実情が報告され、この実情に対処して全世界のルーテル教会が神学的にどのような対応をとりうるかについて話し合われた。その結果、達しえた大方の要点は「神はすべての人を照らすまことの光であるから、われわれはキリストの光のもとで他宗教を信じる人々の真理の主張に注意を向ける。またこの神のもとで、すべての人はキリストに結ばれて完全な者となるのであるから、われわれは宗教的多様性のもたらす機会を神学的に責任を負うしかたで受けとめる」というものであった。これ

は、他宗教における救いを一応は認めながらも、総じて救いは「キリストによる救い」のはたらきとみなすべきであるとすると主張にもとづいての、いわゆる宗教的包括論の主張である。しかし、この種の包括性は排他性のすりかえてではないのか。「この名による以外に救いはない。キリストによる以外に救いはない」—No other name—というところを隠やかに述べただけの、いわゆるソフトな宗教的排他論ではないのか。この種の議論であれば、すでにカトリックの神学者カール・ラーナーによって、「無名のキリスト教徒」という考えのなかで明らかにされている。他宗教の熱心な信徒は真理の探究者としてみな無名のキリスト教徒であり、それゆえ神に受けいれられ、神の救いの道に就いているものと認められうる、というのである。⁽¹⁰⁾なるほど、この考えは、キリスト教の外にも救いはある、キリストの名を知らずにいる人々のあいだにも救いは生じつつあることを認める、という一見寛容な宗教論のようにみえるが、実は、「たとえば熱心な仏教徒は、根がキリスト教の、いわゆる無名のキリスト教徒であった」というだけの、要するに「包括論」穏やかな排他主義」に他ならないのである。

三 多元論 II 「神の実在」中心主義

排他論であれ、包括論であれ、そのいずれもの主張は、「わたしの宗教」中心主義で、他宗教はみな「わたしの宗教」の周りを回っていると考える独善主義でしかない。このような考えに立っていたのでは、宗教の神学も、またその世界神学も打ち立てることはできない。ある特定宗教、たとえばキリスト教が信仰の中心であり、他宗教は幾分か離れた距離からキリストの啓示の周りを回っていると考えるのは、人類の幅広い宗教的経験の種々相からみれば、まったくの誤りである。他宗教にも神性に対するまことの献身、深い靈性、豊かな宗教的生が認められるのであるか

ら、キリスト教もこれからは、「キリスト」中心から「神」中心へと移行し、他の偉大な世界宗教とともに、「究極的に同一の神的實在」のまわりを回っているとする認識が必要とされるであろう。この認識を以って、たとえばヒックは「コペルニクスの転回」という。つまり、キリスト教中心あるいはイエス中心のモデルから、諸信仰の宇宙における神中心あるいは神的實在中心のモデルへのパラダイム転換を提唱しているのである。この転換がおこなわれるならば、諸々の偉大な世界宗教は唯一の神的實在に対する人間のさまざまに異なる応答を示したものと見なされることになろうし、またこれらの異なる応答は、異なる歴史的・文化的状況のなかで形成されてきたところの、異なる理解のしかたを示したものと見なされることにもなるからである。そこで、いまわれわれに必要なのは、宗教理解におけるコペルニクスの転回、つまりこうしたパラダイム転換だということである。⁽¹¹⁾「コペルニクスは、地球ではなく太陽が中心であり、われわれ自身の地球をも含んですべての天体が太陽の周りを回っているという事実に到達した。そこでわれわれもまた、諸信仰の宇宙では神が中心にくるのであって、キリスト教でもなければ、他のどの宗教でもないという事実に到達しなければならぬ。神は光と生命の根源である太陽なのである。そしてすべての宗教はそれぞれ異なる方法によって、この神を反射しているのである。」⁽¹²⁾

「キリスト」中心の排他論および包括論に代わる第三の道は、「神」中心あるいは「神的實在」中心の多元論である。救い・解放・悟得・見性がどの偉大な宗教的伝統においても生じつつあることを認め、したがって究極的な神的實在に対する人間の側からの応答の多様性をも卒直に認めるということ、いいかえれば、「わたし」中心あるいは「わたしの宗教」中心主義から解放されて、「實在」中心あるいは「われわれの神的實在」中心主義へと移行し、それゆえ「自分中心から實在中心への人間存在の変革」がどの偉大な宗教的伝統内においてもさまざまに異なるしかたで生じつつあることを認めるということ、それが宗教的多元論なのである。救いの道・解放の道・悟得の道・見性の道がた

だ一つしかないというのではなく、その道が多数あることを卒直に認めるといふ意味での、宗教的多元論なのである。これを神学的に定式化すれば、神の啓示の多元性があり、それゆえ救われる人間の側からの応答形式にも多元性が認められうる、ということになるであろう。言葉の厳密な意味において、「宗教的多元論」(religious pluralism)とはまさしくこの意味において一義的なものなのである。したがって、この言葉はけっして宗教の多元化現象を表わすだけの、たんなる記述語(descriptive term)にすぎないのではない。意味中立の、たんなる記述語として用いるのであれば、“religious plurality”あるいは“religious diversity”でいいのであって、“religious pluralism”という限りは、それはどこまでも“ism”としての特定の意味を担うべきものであろう。その特定の意味とは、「神の啓示の多元性とそれに対する人間の側の応答の多元性」ということ、つまりどの偉大な宗教的伝統においても救い・解放・悟得・見性が生じつつあることを認め、したがって究極的な神的事実に対する人間の側からの応答の多様性をも卒直に認める、ということであった。ところが、この言葉の使用にはしばしば混乱が生じている。たとえば、さきで紹介した「宗教の多元化現象とキリスト教」のジュネーブ会議では、欧米の代表たちはこの言葉をたんなる記述語として使用することを好み、宗教の多元化・多様化の現象だけを意味するものと解していた。しかし他方、筆者も含む幾人かの代表は、“ism”としての特定の意味を担うべきものと解していた。したがって、その会議では当初からこの言葉の意味と使用に関して混乱が生じていたのである。結局その会議では、“religious pluralism”の“ism”の担う特定の意味は容認されず、また宗教の多元化現象を記述する言葉としては“religious diversity”が採用されたのであった。

四 相補的宗教多元論

宗教的多元論の根本を支えるものは、神の普遍的救済の意志という神学的な公理である。神は普遍的な愛の神であり、人間をも含むすべてのものの究極的な善と救いを望んでおられる。したがって、救いとは、たとえばキリスト教徒とよばれる限定された群れだけに限られるべきものではない。そこで “No other name?” と疑問符をつけ加えて、宗教的排他論および包括論を踏み越え、さらには宗教的多元論という橋を渡り、対岸を歩み始めねばならないのである。しかし、ここで問われなくてはならない問題がある。それは普遍的な愛の神がキリスト教のような有神論的な宗教の形態にはあてはまるとしても、仏教のような非有神論的な宗教の場合にはどうなのか、という問題である。いいかえれば、有神論的な宗教にあらわれる神の概念と、非有神論的な宗教にあらわれる絶対者の概念とのあいだの差異はどのように統合されるかという問題である。

たしかに東西の偉大な宗教的伝統に秘められている神的存在をめぐって、人間の宗教的意識の全領域を統合的に理解しようと思うならば、そのような理解を可能にさせるような新たな思考の枠組みが必要となる。それは「神の神」「仏の仏」という根源的な思考までも取り込みうるような思考の枠組み、つまり人間が思考し体験する神や仏とは区別された「神そのもの」「仏そのもの」の思考、さらには神そのもの、仏そのものが究極的には異なるものではなく、同一の神的存在であると思考する、そうした宗教的思考をも取り込みうるような、ずっと大きな思考の枠組みでなければならぬ。それはどこに求めることができるであろうか。私は、これを可能にさせるのが一つの理論モデルとしての宗教的多元論、しかも相補的宗教的多元論 (complementary religious pluralism) である、といった

いのである。

東西の宗教的伝統において共通に言いうることは、究極的な神的存在そのものと、人間が思考し体験する神的存在とのあいだには区別がたてられているということである。たとえばキリスト教には創造主としての神そのものと、この神の受肉としての「子なる神」との区別がある。仏教にも久遠の法身仏と化身の「応身仏」との区別がある。キリスト教の神秘家マイスター・エックハルトは神性 (Deitas) と神 (Deus) とを区別したし、ユダヤ教の神秘主義にも無限の神的存在である「エーン・ソーフ」(En Soph) と聖書の神とのあいだには区別がある。さらに近年では、パウル・ティリッヒは「神の神」、つまり「有神論の神を越える神」について語った⁽¹³⁾、またホワイトヘッドとかれにしたがうプロセス神学者たちは、神の原初の本性と結果的本性とを区別している⁽¹⁴⁾。どうしてこのような区別がたてられることになるのかというと、究極的な神的存在そのものは「一」ではあっても、それに対する人間の覚知は「多」であり、多様化するものだからである。

このように人間の宗教的体験あるいは覚知は広範囲にわたり、多様なのであるが、しかしその体験あるいは覚知は根本的に、二つの異なる概念によって形成されていると考えることができる。ひとつは、もっぱら有神論的な信仰にあらわれる神の概念、つまり実在というものを人格的に捉える概念であり、もうひとつは、もっぱら非有神論的な宗教にあらわれる絶対者の概念、つまり実在を人格的ではなく、非人格的なものとして捉える概念である。

一方、実在を人格的なものとして捉える宗教的伝統においては、たとえばユダヤ教では「ヤーウエ」が、イスラーム教では「アッラー」が、それぞれ絶対服従する者たちにとって覚知された神の顔である。元来、超越的な神的存在であるものが、「ヤーウエ」とか「アッラー」という名前によって、具体的に現実の存在として思考され、あるいは体験されているのである。

他方、これと本質的には異なることが、東洋の宗教的伝統についても言えそうである。たとえばブラフマン（梵）、ダルマ（法）、シューンヤター（空）、タオ（道）等々は、東洋の宗教的伝統における絶対者の概念である。そしてこれらはどれも非人格的なものとして捉えられているが、そのうちのどれかが、実は何らかの具体的な形態、あるいは具体的な様式において人間に思考され、体験されているのである。たとえば座禅を組んだり、ヨーガを実践したりするのはそのためである。

しかしながら、人間に思考され体験される神的事在の名前が異なるならば、その名前の担い手である神的事在も異なるのではないかという疑問は当然生じてくる。人間でも名前が異なれば、その名前は異なる人物を指し示しているからである。しかし、よく考えてみるならば、たとえば人間の場合、異なる名前と呼ばれ、異なる人物でありながら、実のところは人間性、あるいは人格的存在性において、別々の異なるものではなく、同質的な実体であることがわかる。同様に、神においても、その名前が異なれば、その名前の指し示す実在は異なるけれども、その神性、あるいは実在性においては本体的に異ならないもの、つまりは究極的に同一の、神的事在そのものなのである。

しかしそれでも、究極的に同一なる神的事在が、一方は人格的に、他方は非人格的に捉えられているのはどうか、という疑問は残る。この疑問に答えるためには現代物理学における相補性の原理（complementarity principle）が役立つであろう。それによると、光は波動としても、また粒子としても説明がつく。ある方法で実験するならば、光は波動状態において観察され、また別の方法で実験するならば、今度は粒子の流れとして観察される。そこで、光という同一物が、波動としても粒子としても説明がつくことになる。現代物理学ではこれを互いに相補的な関係にあると解しているのである。⁽¹⁵⁾そこで、このアナロジーを用いて言えば、もしも有神論的な思考と礼拝の方法で実在を「実験」するならば、その実在は人格的なものにみえ、また別の方法、たとえば仏教やヒンドゥ教の思考

法や瞑想法で実在に触れるならば、その実在は非人格的なものにみえるということになる。同一の神的存在が、一方で人格的に、他方で非人格的に捉えられるということは相補的な真理である、ということになる。⁽¹⁶⁾同一の神的存在に對するこの相補的な応答のモデルにしたがうならば、われわれはキリスト教徒、仏教徒、ヒンドゥ教徒等々として、特定の宗教的伝統に属することを以って宗教的に本質的なことと考えなくてもよくなるようになるかもしれない。それに代わって、自分中心から実在中心への意識の内的な変革を以ってその本質と考えればよくなるようになるかもしれない。

五 真理探究的な対話

とはいえ、神的存在に對するそうした内的意識が継承されても、なお個々の宗教的伝統は、それぞれ別個に存続しつづけるであろう。「相補的宗教多元論」はそうした状況をけっして否定しない。なぜなら、唯一の普遍的な世界宗教、万教帰一の世界宗教の到来がその願いでも、またその到達目標でもないからである。⁽¹⁷⁾しかし、人間精神がより一層豊かなものでありつづけるためには、ある程度の間精神的な内的な変革は必要であろう。概してこれまでは、どの宗教的伝統も排他主義の立場に立って、たがいに敵対しあう宗教的帝国主義者であった。しかしこれからは相補的な宗教多元論の立場に立って、真理に對してはたがいに反目しあう敵対者ではなく、同盟者あるいは朋友として、たがいの存在を認めあうものでなくてはならないであろう。そのためには、これからの宗教間の対話は、これまでのように、自分の信仰を中心にしてこれを絶対的な真理として語ろうとする信仰告白的な対話ではなく、ともにその前に立つ「神的存在」を中心にして、これに對してともに充実した覚知にいたるよう助け合うような、真理探究的

な対話でなければならぬであろう。⁽¹⁸⁾

真理探究的な対話とは、キリスト教徒にとって仏教徒が、あるいは仏教徒にとってヒンドゥ教徒が、それぞれ改宗の対象者であると考えような、そういう対話のことではない。仏教徒もキリスト教徒もヒンドゥ教徒も、ともに究極的に同一の神的実在に向けるビジョンを分かち合いながら、ともに旅する霊的巡礼者たちである。したがって、ともに偉大な宗教的伝統に生きる者として、真理探究的な対話はきわめて当然の、最も自然的なあり方のはずである。そこで、ある特定の信仰、たとえばキリスト教の信仰を抱いて、「キリストの出来事は全人類の救いのためであった」と主張するならば、それは一つの信仰の主張であって、けっしてその信仰の主張をもって他の信仰の主張を否定する根拠として用いてはならないであろう。「わたし」の宗教的経験がどんなに真実なものであっても、あるいは「わたし」の信仰の主張がどんなに固く守られているとしても、それは特定信仰の一主張として提示されるべきものであって、けっして唯一の絶対的な真理としてであってはならないであろう。信仰の主張というものは謙虚さのなかで、自分の信念の範囲内で、おこなわれるべきものであろう。真理というものはいかなる人間の手にもとどかないところにあるものだからである。⁽¹⁹⁾

おわりに

対話における真理探究的な態度によって、われわれは「神的実在」に対する基本的な見方・考え方をとるようになるであろう。そうする過程において、われわれの宗教的伝統に含まれている観念の多くはさまざまに修正されたり、あるいは破棄されたりすることになるであろう。たしかに、カトリックであれプロテスタントであれ、また大乘仏教

であれ小乗仏教であれ、現行の教理が「神的存在」に対応したものであると、やがては判明することになるかもしれない。しかし、それでも現実の多様な文化のあり方からすれば、多かれ少なかれ、その教理の修正・拡大・変更は避けられないであろう。したがってヒック的な多元論的仮説、すなわち世界の偉大な信仰はどれも唯一の究極的な神的存在に対するさまざまな観念や覚知、またそれに応じたさまざまな対応のしかたを提示しているという仮説は有効に機能しうるであろう。この仮説にもとづいて、たとえば今日のキリスト教が神の受肉の観念を文字通りの真理ではなく、神話的な真理だと解することになっても、あるいはキリスト教の世界宣教活動を過去のキリスト教帝国主義の、現在では時代錯誤的な宣教政策だと解することになっても、確かにそれ自体はキリスト教内の根本的な変化・修正を示すものには違いないが、一世紀前の生物進化論や聖書の本文批評のもたらした変化・修正に比べれば、驚ろくべきことではないであろう。

勿論、キリスト教だけが新たな自己理解、新たな自己解釈を求められているのではない。世界の偉大な宗教的伝統はみなそうした新たな自己理解を求められているのである。事実、キリスト教内に活発に進行しつつある宗教再考の気運は、程度の差こそあれ、他の主要な宗教的伝統内においても生じつつある。そして、しだいに宗教に対する新たな多元論的世界意識が浸透しつつあるのである。したがって宗教再考は、新たな多元論的ビジョンのもとで、それぞれの伝統内において活発におこなわれることが望まれている。またそのためにも、世界大のネットワークで、宗教間の真理探究的な対話がおこなわれることが強く望まれているのである。⁽²⁾

注

- (1) John Hick, *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, 1973), p. viii.
 (2) John Hick, *Philosophy of Religion*, 2nd. ed. 1973, 3rd ed. 1984. 邦訳『宗教の哲学』一九六八年初版、一九七五年

改訂版、培風館。なお、同書はスペイン語、ポルトガル語、中国語、韓国語、フィンランド語、スウェーデン語にも翻訳されている。

- (3) 同書、邦訳一八九頁—一九〇頁（改訂版）。
- (4) 古屋安雄『宗教の神学——その形成と課題』（ヨルダン社、一九八五年）。
- (5) 月刊紙『形成』一九八五年一月号、一二月号、一九八六年三月号、五月号、六月号に掲載された古屋安雄氏（国際基督教大学教授）と大木英夫氏（東京神学大学教授）とのあいだに交わされた論争。
- (6) 一九八六年三月、日本ルーテル神学大学開催の日本基督教学会・関東支部会においておこなわれたシンポジウム。
- (7) 一九八六年九月、京都大学開催の日本基督教学会において明らかにされた新しい研究の方向——高田信良氏（龍谷大学教授）による「浄土教における「宗教の神学」、あるいは筆者（慶応大学教授）による「宗教多元論の哲学に向けて」等。
- (8) ジョン・ヒックの宗教哲学における最も新しい思想の展開については、かれの最新の論文集『宗教多元論の諸問題』（*Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1985）を参照されたい。とくに同書所収の第三論文「宗教多元論の哲学」に注目されたい。また『宗教の哲学』第三版（*Philosophy of Religion*, 3rd edition, Prentice-Hall, 1983）の第八章には「宗教多元論のための哲学的枠組み」（A Philosophical Framework for Religious Pluralism）と題する一節が付け加えられているので、合わせて参照されたい。
- (9) ルーテル世界連盟研究部門主催の国際会議で、一九八六年一月二七日から一月一日まで、スイスのジュネーブにおいて開かれた。
- (10) *Theological Investigations*, vol. 5 (Darton, Longman & Todd, 1966), Ch. 6. この考えを再度確認しているのが *Theological Investigations*, vol. 14, 1976, Ch. 17. にみられる。キリストに対する信仰告白をしないでなくても、またキリストを否定していても、その人の真理を求める誠実な望みのゆえに、すでにその人はキリストによる神の恵みにあずかっている。そういう人はキリスト教の信仰の立場からみて、名の無いキリスト教徒、つまり「無名のキリスト教徒」といわれるのである。さらに詳しい叙述については、古屋安雄『宗教の神学』（ヨルダン社、一九八五年）二六二—二八〇頁を参照されたい。
- (11) John Hick, *God Has Many Names* (London: Macmillan, 1980). 『神は多くの名前をもつ』一一頁（岩波書店）。
- (12) 同書、邦訳一一〇頁。

- (13) ティリッヒ著作集 第九巻、二〇一―二〇五頁、白水社。
- (14) ホワイトヘッド著作集 第一一巻、六二―四頁以下、松籟社。さらに拙稿「ホワイトヘッドにおける神論の形成過程」(『哲学』第八二集 一九八六年 三田哲学会)をも参照された。
- (15) Ian G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms* (London: SCM Press, 1974), Ch. 5 Complementary Models.
- (16) ビッタは彼の論文「宗教多元論の擁護」(In Defence of Religious Pluralism, in his *Problems of Religious Pluralism*, London: Macmillan, 1985, pp. 98-99)において、「電磁波の放射に関する相補性の原理を援用し、実在者が一方で人格的に、他方で非人格的に捉えられるのは相補的な真理であることを明らかにしている。
- (17) 『神は多くの名前をもつ』邦訳一二二頁。
- (18) 同書、邦訳一七七頁以下のところで、信仰告白的な対話と真理探究的な対話との比較検討が行なわれている。
- (19) Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths* (World Council of Churches, Geneva, 1985). (『聖書と他宗教の人びと』一四二頁、日本基督教団出版局)。
- (20) John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, (London: Macmillan, 1985), p. 100.
- (21) *Ibid.*, p. 101.

参考文献

- John Hick, *God and the Universe of Faiths* (Macmillan, London, 1973).
- John Hick, *Philosophy of Religion*, 2nd ed. 1973, 3rd ed. 1984. (『宗教の哲学』間瀬啓允訳、培風館)。
- John Hick, *God Has Many Names*, English ed. 1980, American ed. 1982. (『神は多くの名前をもつ』間瀬啓允訳、岩波書店)。
- John Hick, *Problems of Religious Pluralism* (Macmillan, London, 1985).
- Paul Knitter, *No Other Name?* (Orbis Books, New York, 1985).
- Gavin D'Costa, *Theology and Religious Pluralism* (Basil Blackwell, Oxford, 1986).
- Heinrich Dumoulin, *Christianity Meets Buddhism* (Open Court, 1974) (『仏教とキリスト教との邂逅』西村恵信訳、春秋社)。

Wesley Ariarajah, *The Bible and People of Other Faiths* (World Council of Churches, Geneva, 1985). (『聖書と他宗教の人々』中嶋正昭訳、日本基督教団田版訳)。

Kenneth Crockwell, *Towards a New Relationship: Christians and People of Other Faiths* (Epworth Press, London, 1986).

Frederick Copleston, *Religion and the One: Philosophies of East and West* (Crossroad, New York, 1982).

井筒俊彦『意味の深みへ——東洋哲学の水位』(一九八五年、岩波書店)。

古屋安雄『宗教の神学——その形成と課題』(一九八五年、ヨルダン社)。

John Cobb, Jr., *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism* (Fortress Press, Philadelphia, 1982). (『対話を越えて——キリスト教と仏教の相互変革の展望』延原時行訳、行路社)。