

# 西欧的知性とその運命

—— 東アジア的叡智に託するもの ——

井 上 克 人

## 序

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει·

恐るべきものは数々あれど、人の性<sup>さが</sup>ほど恐るべきものはない。

〔ソポクレス『アンティゴネ』第一聯 (332)〕

「恐るべきもの」と仮に訳した言葉、タ・デイナ (τὰ δεινὰ)、単数形ト・ Deinon (τὸ δεινόν) は「素晴らしいもの」、「驚嘆すべきもの」という讃辞を意味すると同時に、「不気味なもの」「おぞましいもの」という禍々<sup>まがまが</sup>しい響きをも持っている<sup>(1)</sup>。元来「恐れる (Deidoー δειδω)」という動詞から派生したこの言葉は「意のままにならぬ恐懼の対象」を意味し、人間にとって最も「恐るべきもの」は人間自身であると言っているのである。では何ゆえに、人間は人間を恐れなければならないのか。その「知性 (Doksa doxa)」ゆえである。

第一聯は続く。

波白ぐ海原をさえ、吹き荒れる南風をしのいで  
渡ってゆくもの、四辺にとどろく  
高いうねりも乗り越えて。  
神々のうち わけても畏い、朽ちせず  
境<sup>たゆ</sup>みを知らぬ大地まで 攻め悩まして、  
来る年ごとに、鋤<sup>す</sup>き返しては、  
馬のやからで 耕しつける。

(第一聯)

気も軽やかな鳥の族<sup>やから</sup>、または野に棲む  
獣<sup>けだもの</sup>の族、あるは大海の潮<sup>うしお</sup>に住まう  
類<sup>たぐい</sup>をも、織り上げた網環<sup>あみわ</sup>にかこみ、  
捉えるのも、心慧<sup>さか</sup>しい人間、

また術策<sup>てだて</sup>をもってし、曠野<sup>ひし</sup>に棲<sup>たてがみ</sup>まい、あるは山路<sup>やまじ</sup>を  
 い<sup>ゆ</sup>往<sup>もと</sup>き徘徊<sup>お</sup>る 野獸<sup>びし</sup>を挫<sup>たてがみ</sup>ぎ、鬣<sup>お</sup>を生<sup>お</sup>う  
 馬<sup>うま</sup>さえも、項<sup>えり</sup>に軛<sup>くびき</sup>をつけて馴<sup>な</sup>らすも、  
 疲れ<sup>やま</sup>を知らぬ山棲<sup>やま</sup>の牡牛<sup>うま</sup>をもまた。

(第二聯)<sup>(2)</sup>

第一聯、第二聯に描かれているのは、太古よりこの方、人間が自然条件のもとで生存を維持してきたさまざまな労働、すなわち航海、農耕、狩猟、漁労、牧畜などである。そこには自然に対する人間の最も原始的で力強い「知性」が働いている。だが、その知性とは、人間に捷利をもたらすとともに、やむをえざる罪惡を強いるものでもある。留意したいのは、ここでソポクレス (496-406B.C.) が、自然に対して暴力を加える行為を「知性」に帰していることである。母なる大地を痛めつけ、禽獸や魚を殺し、牛馬に軛<sup>くびき</sup>を架して自由を奪う、その力の源泉こそが「知性」にほかならない。ハイデガーは、τὸ δεινόν (恐るべきもの) を、まず第一に「制圧的な支配」(das überwältigende Walten) という意味で「おぞましいもの」(das Furchtbare) と解し、第二にそれは、力を使用する者という意味で「強力なもの」(das Gewaltige) を意味しており、要するにτὸ δεινόνの本質は「暴力-行為性」(die Gewalt-tätigkeit) であって、人間は、「支配しているものを寄せ集めて、それを開明性 (eine Offenbarkeit) の内へと取り込むこと」であると規定している<sup>(3)</sup>。

たしかに、天地自然の生きとし生けるもののすべてに神聖な生命が宿ると考えていたギリシア人にとって、自ら生きるためには必要不可欠な最低限の仕事ですら、すでに神聖なるものに加える暴力であり、凌辱であり、詐術であり、犯罪であった。人間は自然を歪め、神々を瀆すことなしには生きていけないのである。人間は自然に対し、神々に対し、また人間相互の間でも、互いに敵対し、生命を賭けた闘争を通してはじめてその人間主体たりうるのである。あらゆる個物は他者に対し何らかの不正を行わなければそのものではありえないのだ。したがって、自然も人間もともに罰を得て没落せざるをえないのである。存在するものは、それが存在するかぎり、意図の善悪は問わず悲劇は避けられない。これがソポクレスの確信であった。

こうした〈滅び〉を必然的にもつ「存在の脆弱性<sup>ぜいじやく</sup>」については、イオニアの哲学者アナクシマンドロス (前6世紀中葉) の箴言にも示されている。彼にとって、「自然」の生成消滅の一切が、この相互に罪を犯しては罰せられてゆく過程にはほかならなかった。自然とはあらゆる存在者の犯罪と劫罰の永遠の転回であった。

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ

χρεών<sup>1</sup>

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

およそ存在するところのものにとって、そこから生成が行われるところのもの、そのものへとまた、必然（義務）に従って、消滅もまた行われることになる。

なぜなら、それらのものは、時の定めるところに従って、互いに不正の裁きを受け、償いをするようになるからである。〔Fr.1〕（藤沢令夫訳）<sup>(4)</sup>

ここで「必然（クレオン χρεών）」とは機械論的必然性ないし因果性を意味しない。それは報復の不可避的な「宿命・運命（トウケー τόχη）」を意味し、それは人間の賢しさを粉碎する非情の女神であり、つねに「思いもよらぬ」ところに現れる。人間の知性は、父祖伝来の知恵の蓄積を踏まえ、最善を希いつつ明るい「希望」にそそのかされ「欲望」につきあげられて、未来の可能性をできるかぎり計算し、確率を考えながら行動する。たまたま事が思い通りに進行すれば、知性は洞察力として絶賛され、決断は意志力として驚嘆される。かくして〈知性〉は、次第に「倨傲（ヒュプリス ὕβρις）」を持つようになることは必然のなりゆきであった。しかしその目論見が外れたとき、すなわち思いもかけない僥倖に恵まれたり、不測の災禍に見舞われたとき、知性はそれに対し驚きの眼をみはる以外に何ができようか。人知の及ばぬところ、言い換えれば「想定外」のところ、そこに知性ははじめて己れを超える力の実在に触れ、その威力の恐ろしさを思い知らされるのである。その力を古代ギリシア人は「宿命・運命」の女神として神格化したのである。計算通りに事が運ばないとき、すべてを運命のせいにするのが我々人間の通性であろう。

ところで、「運命」とは偶然性と必然性という一見矛盾する二つの様相を併せもっている。しかし、これは「運命」に対処する人間の二つの態度の違いに応じてそれぞれその現われ方を異にするだけであって、そこにはいささかも矛盾はない。一切を認識できるものと驕り高ぶっている人間の知性にとっては「運命」は己れを裏切る偶然の戯れに過ぎないが、一切を統べる神の智慧を信じるものには、それはあらかじめ考えぬかれ、巧妙に仕組まれた罠であり、「倨傲」を懲罰する「必然」の女神の強制執行にほかならないのである。「運命」こそ人知と神知の接点にあって、「運命」に打ちのめされ、その「苦悶を通じて学ぶこと」以外に神知は人間に達し得ない（アイスキュロス『アガ멤ノン』177）<sup>(5)</sup>。

## I

関西大学東西学術研究所創設60周年を迎えた今年、すなわち2011年の3月11日、未曾有の大惨事が東日本の東北地方を襲った。マグニチュード9を記録する大地震、そして多くの死者・被災者を出した大津波、更には、あの世界を震撼させたチェルノブイリ原発事故と同レベルの福島原発事故である。このような未曾有の大惨事について思うことは、人間の悲惨と偉大を説いたパスカルの言葉である。

L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature, mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser ; une vapeur, une goutte d'eau suffit pour le tuer. Mais quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble (puisque) que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt et l'avantage que l'univers a sur lui. L'univers n'en sait rien. Toute notre dignité consist donc en la pensée. C'est de là qu'il nous faut relever. (*Pensées* 200 [B347]<sup>(6)</sup>)

人間は自然のうちで最も弱い一茎の葦に過ぎない。しかしそれは考える葦である。これをおしつぶすのに、宇宙全体は何も武装する必要はない。風のひと吹き、水のひとしずくも、これを殺すに十分である。しかし、宇宙がこれをおしつぶすときにも、人間は、人間を殺すものよりもいっそう高貴であるであろう。なぜなら、人間は、自分が死ぬことを知っており、宇宙が人間の上に優越することを知っているからである。宇宙はそれについては何も知らない。それゆえ、われわれのあらゆる尊厳は思考のうちに存する。われわれが立ち上がらなければならないのはそこからなのだ。(『パンセ』ラフユマ版・断章200〔ブランシュヴィック版・347〕<sup>(7)</sup>)

たしかに自然の猛威を前にして、人間の存在はあまりにも無力である。この悲惨極まりない壊滅状態の日本の国で、大きな試練に立たされた私たちに課せられた道は、ただ一人ひとりが「考える葦」として、すなわち「自分がそこから引き出されてくる虚無と、自分がそこへ呑み込まれていく無限 (le néan d'où il est tiré et l'infini où il est englouti.)」の二つの深淵に懸けられた「中間者 (un milieu)」としての自覚を持ち、深い悲しみと痛みを乗り越え、絶望の暗き淵より存在への勇気を以って、打ち砕かれた心を奮い起こし、敢然と立ち上がるべく努力することではないだろうか。未来の世代のためにも、ゼロから一步一步考え、行動する (think & act) こと、それが私たちに課せられた大きな課題であろう。

しかしながら、ここで「考える」というのは、どういう思惟であるべきなのだろうか。上記のような「知性」の「倨傲」から覚醒したあとの思惟は、どうあるべきなのだろうか。パスカルの場合は「賭けの論理」として、そこに「神」が

あったのだが、まさに今、あるべき別の思惟が要請されるのではないだろうか。

## II

ふり返ってみれば、西歐的知性の特徴は、物に対して距離を置いて観察する〈分離的思考〉であった。その淵源は古代ギリシアにまで遡る。ギリシア人が世界に対してもっていた精神的態度は、とりわけギリシア語の一語がそれを的確に表現している。それは「アレーティア (ἀλήθεια)」という語である。通常は「真理」と翻訳されているこの語は、「隠れていないこと」、「覆われていないこと」を意味する。ギリシア人にとって真理とは物事の嘘偽りのないありのままの公開性、隠蔽性の排除なのであって、すべてを「光のもとに」もたらし、顕わならしめようとする気質が彼らの意識にはあり、この傾向はすでにこの「アレーティア」という語のなかに含意されている。「隠れていないこと」という語に含まれる精神、言い換えれば未知の隠れた部分を取り除き、すべてを隈なく「見よう」とする意志、それが「テオーリア (θεωρία)」としての「観ること」であった。プラトンのいわゆる「イデア (ἰδέα)」も、それは万物に〈かたち〉を与えるものであり、諸物の〈かたち〉の原型は、聞いたり触れたりできるものではなく、「見える」ものであった。つまり「イデア」とは「イデイン」(ἰδεῖν [見る])と同属語で、一般的には「見えている姿」を意味する。イデアを観ること、直観すること、それを意味するギリシア語が先に触れた「テオーリア」である。「セオリー (theory)」とはもともと眺めることを意味する。「テオーリア (θεωρία)」のラテン語訳はcontemplatioすなわち「観想」である。

要するに、ギリシア人の理解するところでは、すべての存在するものは、なにか目に見えるものなのであって、すなわち光のなかで自己示現してくるものに対して意識を向けることであった。ところが、見ることができるためには、見るものと見られるものとの間に光が射し込む開けた〈空間〉が必要であろう。視覚とその対象との間の間隔があまりに狭ければ、何も見ることはできない。したがって、物が現れるためには、〈距離〉が必要なのである<sup>(8)</sup>。

では、時代が降って西歐の近代哲学はどうであったか。この「近代」を特色づける基本的な指標も「分離的思考」である。人間と自然との間の分離こそ近代を特徴づけるものであり、ここに近世における「科学」の成立があり、近世以降の世界は科学技術の文明によって最も特色づけられる。しかもこうした客観的・機械的自然の発見と同時に、それと相即するかたちで見出された認識主体は、人間的価値の自覚、また普遍的自我ないし精神の発見でもあった。つまり主観と客観を峻別し、外界の法則は認識主観によって与えられるとする思考様式であり、これがカントいわゆる「コペルニクスの転回」の意味である。

こうした過程は、まさしく「人間中心主義 (anthropocentrism)」への道のりである。近代の技術革命を生み出した西欧近代の「知」は、自己を取り巻く自然と人間社会を理性法則に従って機械化・効率化し組織化していく。敷衍して言えば、自然に働きかけ、これに労働を加えることによって価値を引き出し、これを資本として再生産し、商品化し流通し利潤を得て資本主義社会が形成されていく。

かくして近代は自然と人間社会を機械化・効率化し組織化していくのだが、それに伴って我々自身の精神を蝕んでいくことになり、我々の〈生活世界〉に根差した生の実感というものがますます喪失していくのは誰の目にも明らかである。

「生活世界(die Lebenswelt)」というのは、現象学の創始者E.フッサール (1859-1938) が『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学<sup>(9)</sup>』のなかで提起した概念だが、彼によれば、すべての科学の基盤には人間の生き生きとした〈生活世界〉があるにもかかわらず、近代科学は数学的自然という「理念の衣(das Ideenkleid)・記号の衣(das Kleid der Symbole)<sup>(10)</sup>」によって、この生きた生活世界を覆い隠してきたのであって、現代におけるヨーロッパ文化の危機の淵源はこの点に求められることを示唆し、また最晩年の遺稿 (1934年5月執筆、D17草稿) では、「コペルニクス説の顛覆 (Umsturz)」というパラダイム転換を提唱することによって、客体化される以前の自然、大地に根差す生への回帰を訴えている。(「自然の空間性の現象学的起源に関する基礎研究—コペルニクス説の転覆」)

M.ハイデガー (1889-1976) によれば、科学的思考はすべての存在物を客体的対象として捉え、その客観的世界の根拠を追究しつつ認識主体としての自己自身の内にこれを奪回する〈理性の根拠付け〉の操作である。そしてこの理性の根拠付けは「表象作用」(Vorstellung, repraesentatio) という学問姿勢によって貫徹されている。この「表象作用」なる語は一面では、認識主体としての人間が存在物を客体的対象として自己の前に、自己の彼方の側に立てる「前-立作用」(Vorstellung) を謂う。そして他面、この前-立作用という有り方に於いて同時に、存在物を自己自身の方に、此方の側に向けて立て、意識の内に意志的に引き入れ、自己の意識に映して現前させる「再-現前作用」(re-praesentatio) を意味する。

そして我々がここに注目しなければならないのは、総じて科学に於いて認識主体としての人間によって主体の前に客体的対象として前立され、主体の理性によって根拠付けられたものは、事象の真実の姿として端的に現前するものではなく、意識の場面に映し出され屈折して再-現前されたものでしかない、という事態である。つまり科学が関わる存在物は〈客体的対象〉であり、それは主体の意識の場面に再-現前されたものにすぎず、それは端的如実に、おのずからあるがままに存在するものではない、ということである。科学の立場では、人間を含む天地自然の一切の存在物は、その本来の在り方を剥奪されその根源性を覆い隠されてしまう。それらは主体としての人間の前に立てられた客体として、人間の能

動的な理性がその計算的思惟によって支配すべき受動的な死せる物質もしくは素材もしくは「質料」に成り下がる<sup>(11)</sup>。

さらにハイデガーは重要な示唆を与えている。彼は、1953年の講演「技術を問う (Die Frage nach der Technik)」の中で、現代の科学技術時代の本質を「徴用—挑発性 (Ge-stell) の時代、すなわちすべての存在者を対象化するだけに止まらず、更に人間のために「用立てる対象 (Bestand)」とみなし、有用性のカテゴリーでものを捉えるべく人間を挑発する時代として解釈した<sup>(12)</sup>。彼は「技術 (Technik)」という語を、物を対象化し操作可能な道具としてみなす「知」の有り方と捉えている。それは現代社会に於いては「動員 (Mobilisierung)」という形で私たちの注意を引くものとなる。要するに Gestell とは、見えない力で我々を追いたて、駆り立て、徴用する強制的な仕組みなのである。この Gestellこそがナチズムにも、その他のファシズム、さらには戦後の物質主義的社会の体制、そしてそれは今日では専ら利潤の追求のみを目指す各企業間における熾烈な競争にまで拡がっている。

この Gestell という、いわば総動員的な盲目的意志こそが、大量生産・大量消費・大量廃棄を繰り返し、環境破壊につながっていることは誰の目にも明らかであろう。しかし、Gestell は私たちがめぐりあわせた歴史の「運命」であり、それをその場限りの暫定的な決断的意志によって克服することはできない。それゆえ、Gestell に抵抗するとは、Gestell という構造を見抜きつつ、それにとらわれない生き方を探ることとなる。

### III

アイスキュロス (525-455) は悲劇『縛られたプロメテウス』の中で、次のように語っている。

人間のもつ技術 (文化) はすべてプロメテウスの贈物だと思ったがいい。(506)<sup>(13)</sup>

プロメテウスは人間に火を与えたと信じられている巨人神である。彼がゼウスの独裁権に抵抗して茴香の芯に満たして人間に火をもたらししたとき (100)、人間は自然を制圧する無限の可能性を手に入れたのである。彼は言う、「そこから、さまざまな技術を学び知ることだろう」(250) と。それと同時に、プロメテウスはもう一つの贈物を人間に与えている。

人間どもに、運命が前から見えないようにしてやった。

目の見えぬ、盲な希望を与えたのだ。(250)<sup>(14)</sup>

プロメテウスが人間に与えた「技術（テクネー τέχνη）」と「希望（エルピス ἐλπίς）」の二つは、じつは一つのものである。「技術」によって人間は自然の猛威から身を守り、生きてゆく術を見つけるのだが、生きるとは「希望」をもつことにほかならない。しかも「希望」は「技術」という知的営為があつてこそ成り立つのである。しかしながら、「技術」とは盲目の「希望」に導かれた人知の賢しからぬ計らいに過ぎない。じじつ「技術」によって人間は救われたであろうか。むしろ「技術」を通して少しでも生きる「希望」をつなげてゆくことによって、人間は「死すべき身」としての「分際」を忘れるようになった。そしてその忘却ゆえに、この悲惨な「死すべき存在」は、最も仕末に負えない傲慢な「生きもの」と化するのである。

ものにはそれぞれ「分際（モイラ μοῖρα）」がある。とくに神々と人間との間にはどんな「技術」をもってしても決して越えることのできない裂け目があり、それは「不死」と「永生」をもつ神々とは異なり、人間は「死を免れぬもの」であるという厳粛なる事実である。「技術」というのは、必然（の定め）に比すれば、はるかに力が弱いもの（520）なのである。ギリシア人がとくに人間にだけ「生きもの（ゾーオン ζῶον）」と呼ばず、「死を免れぬもの（トゥネートス θνητός）」と名づけたのは、「死」こそが神々と人間を分かちメルクマルだと信じていたからである。それゆえ、「死」こそが人間を人間たらしめる特質であつて、「死」の深淵を乗り越えることはできないのである。

人間は死に至るごくわずかな時間を、技術という「知性」に「希望」を託して生きる。その知性が「死」から眼をそらすことを本領とする以上、人知が「死を免れぬもの」たる人間の分際を越えて「驕慢・倨傲（ὕβρις）」に陥ることは必定である。だが神々は決してそれを許さない。

力を頼んで思い上がり、神々に仕える心を失い、  
人間と生まれながら、それらしき弁えのない者は、  
神々のつかわす重い責苦の中に倒れてゆくのだ。

（ソポクレス『アイアス』758-761）<sup>(15)</sup>

人間が自分の知性や能力に絶大な自信をもち、神の加護など必要とせず自力で立って行けると驕り高ぶるとき、神はその倨傲を見逃さず、必ず人間を滅ぼす。体力、美貌、知略、富裕、名声といった人間が人知を尽して手に入れる幸福の要因のすべての中に、「倨傲」の毒が潜んでいる。「倨傲」は必ず破滅の道を歩むのである。人間が最も「恐るべきもの」であるのはそのためにもほかならない。

そもそも「知る」とはどういう行為なのか。人間は誰しも未だ有らぬものを、現に有るものと見なして何かを決断せざるをえない。「知性」、「判断」、「先見」、



「見識」、「政策」、「決議」、「決意」などがギリシア語ではみな「グノーメー（γνώμη）」の一語で表されるのはこのためである。事実の認識とは決断にほかならず、決断とはあるものを選び、他の一切のものを捨てることにほかならず、我々はものを「知る」と同時に視野を局限し、知っていること以外のものには目をつぶって生きることになる。「希望」が盲目なのはこのためである。要するに生きて行動するとは人知（ドクサ δόξα）の成功と過誤に自分を賭けることにほかならない。

「希望」と「欲望（エロース ἔρως）」とが「人知（δόξα）」の本質をなしており、「希望」を追求しつつ「欲望」が「知性」を誘導する。「欲望」は策謀を工夫し、「希望」は「運命（トケー τύχη）」の僥倖をほのめかしながら、大概は人間を奈落の底に突き落としてしまう。しかもそれは眼に見えないだけに、眼に見える危険よりはるかに威力がある。

ここで「希望」、「欲望」、「運命」と記したものは単なる抽象名詞ではない。ギリシア人にとって、それらは「鬼神（ダイモン δαίμων）」の類にほかならなかった。人間に憑いて思うがままに操る「眼に見えないだけにはるかに威力あるもの」とは幽界に身を隠しながら顕界で人間に憑いて一切を支配する鬼神たちの形容にほかならない。人間は神々に憑かれるままに行動するほかないのだという醒めた知見を持っていながらも、自らの知性の確実性を信じて未来に向かって画策するとき、これら悪霊の支配からは、結局のところ解放されてはいないのである。このような皮肉を「悲劇的アイロニー」と呼ばずして何と名づけようか<sup>(16)</sup>。

#### IV

さて、パスカルの言う「考える葦」をどう捉えるべきなのか、少なくとも以上のような「倨傲」に陥りやすい「知性」による思惟とは異なる、別の思惟であるとするなら、それはどのような思惟であるべきなのか。

パスカルは人間を、虚無と無限という二つの深淵に懸けられた「中間者（un milieu）」と見なしたが、『パンセ』ラフユマ版の断章199を見ると、彼は当初、「すべてがそこから引き出されてくる虚無と、すべてがそこへ追いやられる無限（le néant d'où tout est tiré et l'infini où tout est poussé）」と書いていたのを傍線で抹消し、「自分がそこから引き出されてくる虚無と、自分がそこへ呑み込まれていく無限（le néant d'où il est tiré et l'infini où il est englouti）」と書き改めている<sup>(17)</sup>。「無限の空間の永遠の沈黙に戦慄を覚えた（Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie.）」（201 [B206]）彼にとっては、この「中間者」はきわめて実存的な体験であった。

かつて西谷啓治（1900-1990）は『根源的主体性の哲学』の「緒言」で、本書

の基調をなす考えとして次のように披瀝している。

〈われ在り〉といふことの究極の根柢は底なきものである、吾々の生の根源には脚を著けるべき何も無いといふ所がある、寧ろ立脚すべき何も無い所に立脚する故に生も生なのである、そうしてさういふ脱底の自覚から新しい主体性が宗教的知性と理性と自然的生とを一貫するものとして現れて来る<sup>(18)</sup>。

「脱底」の自覚から現れてくる「宗教的知性と理性と自然的生とを一貫する」新しい主体性に根差した思惟とは、どのような思惟なのだろうか。筆者は、西欧的知性に対するものとして、〈東アジア的叡智〉を見直すべき時期が到来しているという感を強くする。それは一言でいえば、宋学が提唱する「居敬」の精神、言い換えれば、「天」なり「天道」、「天命」といった、なにか自己を超えたものに対する、いわば垂直的な「畏怖・畏敬」の感情であり、また「天地一体の仁」という理念がもつどこか自己内発的で、水平的な共同体感覚である。それらは、前近代的な村落共同体の〈民の心〉に見られた自己超越的なものへの志向性とそれにもとづく倫理的・道徳的な自己内発的連帯意識、言い換えれば他者への共感能力としての「惻隱」の情である。これこそ、西欧的近代化の流れによって喪失し忘却していった、東アジア圏に共通して認められる感覚にほかならない。

## V

『礼記』楽記篇に、次のような言葉がある。

人生マレテ静ナルハ、天ノ性ナリ。物ニ感ジテ動クハ、性ノ欲ナリ。物至リ知知リ、然ル後ニ好悪<sup>アツク</sup>形ル。好悪、内ニ節ナク、知、外ニ誘ワレ、躬ニ反ル能ワザレバ、天理滅ス。ソレ物ノ人ヲ感ズルコト窮マリナク、人ノ好悪節ナキハ、則チ是レ物至リテ、人、物ニ化セラルルナリ。人、物ニ化セラルレバ、天理ヲ滅シ、人欲ヲ窮ムルナリ。

程頤<sup>てい</sup>（1033-1107）とともに「静」を強調したのは朱熹（1130-1200）であったが、それはもともと宋学の主流をなすものであった。興味深いことに、この「楽記」の説は、上記の西欧近代化の流れ、Gestellという見えない力によって物欲・人欲を中心とした世界観が形成されていく経緯を言い表している。しかしここで留意すべき点は、要するに人間は「静」であることを本質態とする存在である、ということである。外から物に働きかけられてはじめて「動」くというこの説は、す

でに宋学の先駆といわれる唐の李翱(772-841)の『復性書』の中心テーマであったが、周敦頤(1017-1073)に於いてそれは「無欲なるが故に静」(『太極図説』への周敦頤の自注)という表現をもってあらわれてくる。以後、宋学の主流が「静」であったこと、その流れのうちから「敬」が生まれ、「未発の中」が生まれてくるであろうこと、しかしその静は決して動を排除した静ではなく、動を内に含む(絶対静)、いわゆる「至誠」として、やがて朱熹にみられる論理が展開されていくことになる。

ここで強調したいことは、上で述べた、Gestellという近代化の流れに抵抗し、その構造を見抜きつつ、その挑発的な力に惑わされない姿勢を保つためには、「静」を守ること、要するに己を律する「居敬」の精神、謝上蔡(1050-1103)のいわゆる「常惺惺の法」が必要である、ということである。言葉を換えて言えば、それは「理先気後」という「理」の超越性を、すなわち「畏天命・尊徳性」をどこまでもそれとして心に留めて置くことにほかならない。

「天地ノ化育ヲ賛ケ」、「天地ト参タル」べく(『中庸』)「中」として立つことができるのは、ただ人間のみである。もし人間が存在しないならば、天地の理法をみるものがないことになるであろう(『程氏遺書』十一)。「人ハ天地ノ心」(『礼記』礼運)、つまり人間はいわば天地の自覚点なのである。古人も「人ハ天地ニアラザレバ以テ生ヲナスナク、天地ハ人ニアラザレバ以テ靈ヲナスナシ」(『後漢書』劉陶伝)と言った。天地を位せしめ万物を育せしめ、天地の化育を賛ける、それは人間のみである。

宋学のいわゆる「天地一体の仁」について、程顥(1032-1085)は言う、「仁」とは天地を体となし、万物を四肢百体とすることである、と。

自然環境破壊の危機に瀕し、また自然の猛威に打ちのめされ、壊滅的な生活状況のなかに生きる私たちに、今必要なのは、こうした宋学が標榜する「天命を畏れる」心、そして「天地一体の仁」がもつ意義を改めて認識することではなからうか。では、「仁」とは何か。

醫書に手足の痿痺せるを不仁と為すと言ふ。此の言最も善く名状す。仁者は天地萬物を以て一體と為し、己に非ざる莫し。己為るを認得せば、何の至らざる所かあらん。若し諸を己に有せずんば、自ら己と相干せざること、手足の不仁なるが如くならん。氣己に貫かざれば、皆己に属せず。(『近思録』一、道体<sup>(19)</sup>)

天地は自分と一体のものでありながら、しかもその痛痒に対して無感覚、無自覚であることが「不仁」なのである。本来的には自己自身にほかならない万物、それは主として生きとし生けるもの全体を指し示し、草木虫魚鳥獸が中心的に考

えられるであろうし、それが「仁」と結び付けられるときには、万物とは人間万民を意味し、人間の誰しも生来持っている「惻隱の情」を拡充してゆくことを意味したのであろう。その天地万物の痛痒をまさしく自己の痛痒として感覚し、自己と万物とを貫通している〈生意〉への畏敬の念をもって回復せしめること、それが「天地一体の仁」にほかならない。要するに、仁とは痛痒の自覚なのである。つまり道徳的なものを不断に、ほとんど身体的・生理的な知覚をもって自覚しつづけることが「仁」なのである。そして、重要なことは、そうした「自覚」には、「理一」なるもの、超越的なものへの畏敬の念が含まれている、ということである。それこそ朱熹が提唱する「敬」、謝上蔡のいわゆる「常惺惺の法」にほかならない。

張横渠（1020-1077）が程顥に「性を定める」ということについて質問した。張横渠は問う、性を定めようと思っても外物に妨害され、性が不動の状態にいたらない、いかにすれば性を定めることができるのか。程顥は答えて言う。「イワユル定トハ、動モ亦タ定、静モ亦タ定、将迎ナク、内外ナシ」、つまり性を定めるとは、動静を越え、内外、前後を越えたことであり、性は内外なきものである。いたずらに外を否定して内を強調するのは、内外両忘に若かない。「内外両忘」、ここにこそ「定」がある、と。

ソレ天地ノ常ナルハ、ソノ心万物ニ普クシテシカモ無心ナルヲ以ッテナリ。  
聖人ノ常ナルハ、ソノ情万事ニ順イテシカモ無情ナルヲ以ッテナリ。故ニ君子ノ学ハ、廓然トシテ大公、物来タリテ順応スルニシクハナシ。（程顥『定性書』）

この文章の眼目は「廓然大公、物来順応」にあるが、そこに「性を定める」、すなわち精神統一ということの真の意味がある、と云うのである。物来たれば順応す、とか、喜怒哀楽の情が万事に従っている、というのは、けっして外物を先とする意味ではない。内外を超越して、あるいは内外を統一的にみて、「無為の公共性」の立場にたち、客観的な妥当性を得ようとすることである。要するに、私欲的、偶然的な情を克服し、と云っていたずらに理性的分別智に立つことなく、万事万物に妥当するところのものを求めること、そこに「性を定める」すなわち精神統一ということの真の意味がある、と云うのであろう。思うに、上述した Gestell の見えない挑発力に打ち勝つためには、こうした境涯に立つことこそ肝要ではないだろうか。

それは要するに、今や病弊に瀕した自然環境、壊滅的状况に陥った自然に対する〈痛み〉の感覚、そして未来世代も含めた「共生」の実現のための「内発的な公共性」に根ざす倫理的責任意識である。震災や津波という天災と、それによって引き起こされた原発事故という人災によって、今や壊滅的状况に陥っている日本

が、一日も早い復興を目指してゆくに当たってこの大惨事から学び取らなければならないのは、こうした責任感覚の倫理意識なのだが、思い起こしたいのは、大惨事を体験した我々日本人の一人ひとりが誰しも感じとったであろう被災者に対する「惻隱の情」であり、壊滅状態にある日本国土の復興への強い意志である。この同じ国土に生きている「私たち日本人」の一人として「今の自分に出来ることはいったい何なのか」を問いつつ、「日本の復興を目指してともにがんばろう！」という止むに止まれぬ責任感覚である。それは「日本国家」とか「国体」といったナショナリズム的・イデオロギー的な幻想である以前に、きわめて伝統的な、或る共同体的融合への衝迫である。それは一種の目には見えない〈無為の共同体意識〉から発する使命感であり、その根柢にあるのはやはり自己を超えた〈超越的なものへの志向性〉であろう。上記のGestellの見えない挑発力に打ち勝つためにも、このような、垂直的な深さの次元に届いた「畏天命・尊徳性」を説く朱子学的倫理観の快復こそ肝要ではないだろうか。

ただ、一人一人が「今、自分にできること」は何なのかを深く反省するにあたって心すべきことは、産業の経済的復興もさることながら、「知性」の「倨傲」に陥らないことである。「自然」は征服するためにあるのではなく、自然に対してどこまでも謙虚に接し、天地自然への「畏怖」の感覚をもつことが重要であろう。近代化によって喪失してしまったものは、こうした「自然に対する畏怖・畏敬の感覚」であったのだが、それは裏を返せば、人間としての自己の有限性の徹底した自覚にほかならない。そこで重要なことは、自己が自己の根底において自己を超えたものに触れているということである。言い換えるならば、自覚はその構造のうちに超越の問題を含んでいるということである。それはまた、「トランス・デサンダンス(trans-descendance)」として、〈痛み〉の倫理へとつながっている。どういうことか。

## VI

我々が無限なるものに近づき、無限なるものを見ようとしても、無限は見えず、覆い隠されて見えなくなっている。いわゆる「想定外」のこととはそういうことである。そこには調和の破綻、人間の悲惨であろう。自己の底に深まってゆくことは、自己の底に無限との関係を見出して無限と繋がった理想的な自己を見出すことではなく、むしろ無限なるものから弾き飛ばされ、断絶した絶望的自己、有限でリアルな自己を見出すことになる。そこでは自己の底に無限に絶望的に堕ちてゆく方向をもった人間が捉えられてくる。

ふり返ってみれば、環境問題もこれに起因する。地球環境の破壊は、我々の日常生活の積み重ね、すなわち大量生産・大量消費・大量廃棄を繰り返す日常が積

もり積もって引き起こした問題である。こうしたことを十分よくわきまえながら、一向に生活習慣は改まる気配はない。そこには科学技術の力でなんとか解決できるのではないか、とする科学技術万能主義、更には我々の現在享受している快適な生活利益を手放したくないという利益優先主義が深く人々の深層意識に浸透しているからである。この考えのもとには、不断の経済成長は良いものであり、不可欠のものであるとする意識が強く、つまり経済成長優先主義や物質主義そのものの否定を要する根本的なライフスタイルの転換や社会の諸制度の全面的変革を求めることはしない。

ところが、このように「欲望」からは逃れられず、環境破壊の危機が切迫しているにも拘らず、現在の生活を根本から変革できないでいる自己が、或る「痛み」を伴って自覚されてくることがある。そこに見出されるのは自己抑制による自己浄化としての〈上への超越〉ではなく、墮落としての〈下への超越〉、つまりどこまでも業が深く有限的な存在でしかない自己の諦念的自覚、すなわちそれが「トランス・デサンダンス（逆-超越）」である<sup>(20)</sup>。こうした有限性の自覚は、自己の底に沈み込んできた〈永遠の汝〉—それは言い換えれば「天」とか「天道」であってもよい—によって内から照らされて、絶えざる懺悔の念となり、そこでは徹底した無我の形式となる。そうした意味で、それは「覚醒（回心）の論理」であり、「転換の論理」となる。つまり人間は自己の罪障性を見詰め、その根源に遡ることによって、それを超える視界を得ることを目指すのである。それが「トランス・デサンダンス」としての超越の有り様なのである。要するに、自らの罪業の自覚を通して開かれてくる超越の固有の有り様を明らかにすることに新たな思惟の根本がある。そうした自己の有限性の自覚のうちに深まりゆくことは、ただ絶望的にそのうちに沈みゆくことではない。下降してゆく方向は、逆に、それに対向して跳ね上げるような「上昇する方向」を呼び覚まさずにはおかない。有限性の自覚は〈永遠の汝〉との出合いを要求するのである。その遭遇によって否定は肯定に転じられる。「トランス・デサンダンス」という概念によって示したいのは、そのような超越の有り様なのである。環境破壊の危機に取り組む姿勢においても、また人災による原発事故への対策においても、何よりも必要なのは、近代化によってこうした状況に追い込んでしまった人間の〈業〉をどこまでも真摯に受け止めながら、耐えざる懺悔の念を以って取り組む、言うなれば〈痛み〉の倫理でなければならないであろう。それは壊滅の危機に瀕している自然環境のうちに超越的な〈絶対他者〉の眼差しを見、そこに〈永遠の汝〉からの呼びかけを聴き取る、いわば〈負い目〉の感受性に貫かれた倫理である。『維摩経』に「汝病む故に我病む」という言葉があるが、それに倣って言えば、まさに「地球病むゆえに我病む」といった、どこまでも主体的・実存的な倫理的責任感覚なのである。

## 終わりに

聞くところによると、以前、チェルノブイリ原発事故によりロシア的終末論や黙示録の問題が旧ソ連国内でクローズアップされた事があったようだが、今回の東日本における未曾有の大惨事についてもロシア国内では哲学的評論が現れているようである。ロシアは1986年のチェルノブイリ原発事故以後25年間の反省をもとに評論しており、それは恐らく21世紀の文明国日本における悲劇を終末論的に語るというスタンスであろうが、たしかに広島、長崎、チェルノブイリの黙示録的体験から結局、何も実践的に学べなかった日本人の〈つけ〉が一度に押し寄せてきたような気がしないでもない。東日本の多くの人々が被災し、まさに極限的状况に置かれており、この人たちが不安の中で自己存在の意味を如何に問い、倫理的に自らを支えて、困難な状況をいかに乗り越えていくことができるのか、それは大きな試練に立たされている我々日本人全体の大きな課題なのだが、復旧・復興に向けての政治、経済的論評は盛んだが、それについての哲学的論評はいまだ現れていない。

もはや何もなすすべもないほどの壊滅状況におかれ、まったくの虚無の真只中に置かれてしまった私たち日本人に残された生き方は、いったいどういう生き方なのであろうか。もはや立脚すべき何も無いところに立たされているのである。震災から生き残った私たちは、生き残ったことによって却って犠牲になった人々に対して、なにか大きな「負い目」を感じとるのではないだろうか。生き残ったものは犠牲となった人々の奪い去られた尊い命を背負って、彼らの分まで精一杯生きてゆかねばならない。犠牲となった人々に黙祷を捧げるとともに鎮魂の思いを絶えずもちながら、未来世代の人々のためにも、我々は一步一步日本国の復興を目指して努力していかねばならない。そして、ひいては生と死を貫く人生の意味の発見、或いは西谷の言う根源的な意味での「無意味」=脱底の自覚をもつことこそ、我々には必要なのではないだろうか。大切なことは、ただ、今・ここに生かされている〈いのち〉の尊厳を見守り、今・ここをひたすら生き抜くこと、それは言い換えれば「無根拠を無根拠のままに」生きるということであり、一步一步あるがままに生きてゆくことにほかならず、それはまた、今、自分に何ができるのかを自問しつつ、内発的に他者のために生きてゆくことでもある。それがまた、犠牲者への鎮魂にもつながるのではないだろうか。パスカルのいわゆる「虚無と無限の二つの深淵に懸かる中間者」として「考える」ということ、それは「祈り (pray)」にも通じよう。

思うに、極限状況の真只中に置かれている我々が、それでもなおかつ生きていることの意義は、生きているという事実からは与えられない。実生活の世界はその事実は語ることができようが、世界を超えた次元については語ることはできな

い。しかし思惟することはできる。そしてそれが「祈り」という人間の行為なのではないだろうか。ヴィトゲンシュタイン（1889-1951）も次のように語っている。「祈りとは世界の意義を考えることである（Das Gebet ist der Gedanke an den Sinn des Lebens.）」と<sup>(21)</sup>。このように、祈ることは何か自己を超えた或るものとの会話であり、自己の生の意義を問うことでもある。といて、何か超越的な唯一神や絶対者を想定し、それを超越的〈根拠〉と見なして信じるということではない。無の深淵に投げ込まれ、〈脱底〉の自覚をもつ我々には、もはやいかなる〈根拠〉もないのである。〈無根拠を無根拠のままに生きる〉ということはそういうことである。しかしながら、「祈り」としての思惟の営みは、〈自明性〉を超える或る領域にどこか通じていて、そうした自己を超えた次元に身を委ね、自己の生全体を見つめなおすことにほかならない。「我が生いずこより来たり、いずこへか去る。」たしかに、こうした問いは、すぐには答えは見出せない。ハイデガーが『あるがままということの所在究明に寄せて（*Zur Erörterung der Gelassenheit*）』（1944・45年）のなかで語っていたように、思惟するとは、何かを「待つ(warten)」ことなのであろう。それを彼は「長遠にして高貴なる心（*der langmütige Edelmut*）」と呼び、「欲望」にもとづく〈意欲〉を拒否しつつ、或る意志ならざるもの、「そこから私たちが呼び寄せられている、そのそこ」に身を委ね、「無-意欲（*Nicht-Wollen*）」という仕方で純粹にそれ自身のうちに落ち着いている（*Gelassenheit*）ことだと語っている。この「長遠にして高貴なる心」こそ「思惟（*Denken*）」の本質であり、それはまた生きて在ることへの「感謝（*Danken*）」につながるのだ、と彼は強調している<sup>(22)</sup>。

In der Langmut gedieht Großmut.

堪えて待つ長き心の内に高邁なる大きな心が成長する<sup>(23)</sup>。

鈴木大拙（1870-1966）は、E.ヘリゲル著『弓道における禪』の序文のなかで、「考える葦」について、次のように述べている。

Man is a thinking reed but his great works are done when he is not calculating and thinking. "Childlikeness" has to be restored with long years of training in the art of self-forgetfulness. When this is attained, man thinks yet he does not think. He thinks like showers coming down from the sky; he thinks like the waves rolling on the ocean; he thinks like the stars illuminating the nightly heavens; he thinks like the green foliage shooting forth in the relaxing spring breeze. Indeed, he is the showers, the ocean, the stars, the foliage. (May, 1953)<sup>(24)</sup>



人は考える葦である。だが、その偉大な働きは、彼が計らったり考えたりしていない時になされる。永年にわたる〈我を忘れる〉修練ののちに、「無心（捉われのない自由な心）」が、回復されねばならぬ。このことが成就された時、人は考えながらしかも考えない。彼は空から降りそそぐ雨のように考える。海原にうねる波のように考える。夜空に瞬く星のように考える。さわやかな春風に萌む木の葉のように考える。実に彼は、雨であり、海原であり、星であり、木の葉なのだ。（括弧内、引用者）

要するに、「知性」に基づく計算的思惟から解放された「無心」という自他不二の境涯に立つところに、人間としての自由があり、それが「靈性的自覚」にほかならないということなのであろう。この境涯は、「物となって見、物となって考える」いわゆる「格物致知」の精神に通じるであろうし、哲学者、西田幾多郎（1870-1945）晩年の「終末論的平常底」という立場にもつながる。要するに、今・ここに、こうして宇宙万有の真只中に生かされてあることの不思議とかけがえのなさの実感を抱くことが重要なのである。しかも自分の〈いのち〉は自分だけのものではなく、「天地一体の仁」として〈開かれた公共性〉の中にあることでもあるのだ。それはまた東アジア仏教の特質である〈大乘〉の精神にもつながるのではないだろうか。

Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch. (Hölderlin)

されど危機のあるところ、おのずから救いとなるものもまた芽生う。（ヘルダーリン）

〔注〕

- (1) M. Heidegger: *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, GA. Bd. 53, S.74-78
- (2) ソポクレス『アンティゴネ』（呉茂一訳）（『ギリシア悲劇Ⅱ ソポクレス』ちくま文庫、1996年）より。ただし、冒頭の部分は、呉茂一訳では「不思議なものは数あるうちに、人間以上の不思議はない」となっている。
- (3) M. Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, GA. Bd. 40, S.158-159
- (4) 『岩波講座 哲学XVI 哲学の歴史Ⅰ』（服部英次郎・藤沢令夫編）1968年より。
- (5) 『ギリシア悲劇Ⅰ アイスキュロス』ちくま文庫、1997年
- (6) Blaise Pascal: *Pensées*, par Louis Lafuma, Éditions du Seuil, p. 121-122, 1962
- (7) パスカル【定本 パンセ（上）】（松浪信三郎訳・注、講談社文庫、1972年）230頁  
本書は、『パンセ』の編纂の出発点というべき草稿の原初的狀態を再現したルイ・ラフユマ版を定本としている。
- (8) Vgl. Klaus Held: *Treffpunkt Platon - Philosophischer Reiseführer durch die Länder des*

*Mittelmeers*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1990, I, V-VII, XXIII.

日本語訳：K・ヘルト『地中海哲学紀行』（井上克人・國方栄二監訳、見洋書房、1998年）、上巻第1章、第5章、第7章、および同書下巻、第11章を参照。

- (9) *Husserliana* Bd.6, 1936
- (10) *ibid.*, S.51, 52
- (11) M. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, GA. Bd. 5, S. 87-93
- (12) M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, GA. Bd. 7, S.17
- (13) アISKYロス『縛られたプロメテウス』呉茂一訳、『ギリシア悲劇Ⅰ アISKYロス』ちくま文庫、1997年所収。
- (14) 同書
- (15) 『アィアス』風間喜代三訳、『ギリシア悲劇Ⅱ ソポクレス』、ちくま文庫、1996年所収。
- (16) 大沼忠弘「知性の悲劇—ギリシア知性の劈断面」〔伊藤勝彦編『思想史—西欧的知性とその運命（新曜社、1978年）所収〕参照。なお、本書の第一章にあたる大沼氏のこの論文は、本稿執筆の動機を与え、かつそこから多大の示唆を得たことを記しておきたい。
- (17) 邦訳『定本バンセ』（前掲書）、221頁に掲載の写真参照。
- (18) 『西谷啓治著作集』第一巻、3頁。創文社、1986年
- (19) 新釈漢文大系37『近思録』（市川安司著）26頁。明治書院 1984年
- (20) 「トランス・デサンダンス」という概念については、以下を参照。  
     『武内義範著作集』第二巻、法蔵館、1999年  
     長谷正當「トランス・デサンダンスとしての超越—武内義範の宗教哲学—」、『心に映る無限—空のイメージ化』法蔵館、2005年所収。
- (21) L.Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916*, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe Bd. 1, Erste Auflage 1989, Suhrkamp, S.167
- (22) Martin Heidegger : *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA. Bd. 13, S.38-74
- (23) *ibid.* S.81
- (24) Eugen Herrigel: *Zen in the Art of Archery*, Translated by R.F.C. Hull, Vintage Books / A Division of Random House, Inc., New York, 1999. p. viii- ix.