

# フランクフルトと滝沢における「過去存在」の思想

—— 田辺の「死の哲学」との関連で ——

芝田豊彦

〈論文要旨〉 田辺の「死の哲学」は、他者としての死者を対象としている点で画期的な意義を有する。しかしながら田辺の「死の哲学」の問題点として、〈絶対無の働き〉と〈死復活という行〉との不可逆の関係が曖昧なこと、および死者が絶対無にどのような仕方で入れられているのが不明であること、この二点を指摘できる。

フランクフルトの「過去存在」の思想では、人生における人間のすべての営みが過去存在として永遠に保存される、と主張される。滝沢においては、死者は過去存在として絶対無に入れられており、フランクフルトの大きな類似が見出される。滝沢の思惟の根底には常に「神人の原関係」があり、「死ぬ」ということも神人の原関係から、或は神の空間（絶対無）から脱することなどではあり得ない。死者を絶対無における「過去存在」として捉えることによって、死者と死者の記憶は区別され、さらに幽霊現象も視野に入り得るのである。最後に幽霊現象を扱ったベルゲンリューンの珠玉の短編が紹介される。

〈キーワード〉 死の哲学、記憶、幽霊現象、過去存在

## 一 はじめに

末木文美士は田辺元（一八八五—一九六二）の「死の哲学」を論ずる論文<sup>(1)</sup>で、田辺の仕事を先駆的なものとして高く評価している。その論文で末木によってまず評価されるのは、田辺の「死の哲学」において、死の哲学から死者の哲学へと転換されていることである。その転換は田辺の妻との死別を契機になされるのであるが、末木はその転

換を「〈死〉から〈死者〉へという、前代未聞のコペルニクス的転回<sup>(2)</sup>」ときえ称している。確かに私の死、一人称の死は体験できないが、愛する者の死、二人称の死は体験できるのである。その点では、ハイデッガー哲学でよく言われる死も、畢竟、生の限界状況としての自らの死であって、死そのもの、或は他者の死という視点が完全に欠落していることは否めない。ハイデッガー哲学における他者の不在は、わが国でも、岩田靖夫などによって既に指摘されている通りである。<sup>(3)</sup>

この死者の哲学ということと関連して、注目すべき末木の主張を二つ指摘しておきたい。まず第一は、末木が「〈死者〉と〈死者の記憶〉を厳密に区別している点である。<sup>(4)</sup>これは、死者の問題を単なる（生者における）死者の記憶の問題に還元することを、末木が拒否するからであろう。末木によれば、生者における死者の記憶はあくまで心理現象にすぎないのであって、自らの心内だけで完結しており、したがって他者ではないのである。<sup>(5)</sup>しかしながら、田辺の「〈死の哲学〉」において、死者の記憶も重要な役割をはたしているのではなからうか（第三節参照）。次に第二は、幽霊現象についてである。哲学者がそのような話題を避けてきた、或はむしろ無視してきた事実を確認したうえで、末木は次のように言う。「そう、それは低俗な民俗学や宗教学の領域の問題であり、いやしくも理性の王たる哲学者が語るべき問題ではない、と言うのだ。何という情けない哲学者たち。現実に目をつぶり、現実離れた理性の王国で惰眠を貪るのが哲学だと言うのか。〈幽霊〉は〈死者〉の現れの一つの形態だ。それを語るのさえびくびく怯えなければならぬほど、哲学とは瘦せて偏狭な知の領域の番人に過ぎないのか<sup>(6)</sup>」。この問題提起は重要であるが、末木論文において、幽霊現象が田辺の「〈死の哲学〉」と関連づけられているようにには思えない。

## 二 田辺における「死復活」

禅では大死一番絶後再蘇ということが言われる。それと同じ事態が田辺において「死復活」と呼ばれ、〈死の哲学〉以前の『懺悔道としての哲学』（一九四六年出版）で既に表明されている。このような死復活という生者の行は、〈死の哲学〉にも引き継がれ、一九五八年に発表された『メモント モリ』では次のように言われている。

一般に人間は生か死かの行き詰まりにおいて自ら進んで自己を抛ち棄てる行為に出でるならば、死にながら生との緊張連関を保ちつつ、かえって死を生に転換し得る。生死は本来自覚にとり離ればなれのものではなく、表裏相即し、決死行為に依って相入流通せしめられるものだからである。もしただ生のみ執着するならば、かえって反対に死を招くという矛盾に陥ると同時に、自ら進んで死する自己抛棄の実行は、生の自己矛盾を脱出せしめることができる。∴進んでその「みずから自由に死する」能力をはたらかせ実行するとき、始めて不思議にも生死交徹相転換してその相入相即が実証せられるのである。<sup>(7)</sup>

決死行為によって自己を棄てること（Ⅱ死）を通して、かえって自己が真実の生に目覚めること（Ⅱ復活）が、自己の「死復活」なのである。ここで、死が生に転換される、「生死交徹相転換」される処に、絶対無が働いている。しかし自己は、〈絶対無の働き〉を理性的に予想し認識するということではない。もしそうであるならば、それは単なる理性の立場に過ぎず、理性の「絶対批判」<sup>(8)</sup>という田辺の立場ではない。単なる理性は破綻せざるを得ず、理性の「七花八裂」という絶体絶命の窮地で、自己はおのれを棄てるという行にでるのである。理性の立場からは自己の死は必定である。しかしその時、不思議にも、自己が恢復される。そのような形のみ、自己は絶対無の働き

を信証するのである。それは、西谷啓治の言うように、知的な把握を越えた信証の立場である。<sup>(9)</sup>このように「絶対無の働き」は、「死復活という自己の行」を通して初めて信証される。このあたりの事情を、西谷は次のように表現している。「絶対無の働きといふのは、自己がその絶対無へ、無底の底へ、自らを投げ入れることにおいて、そこから却つて自らを回復されるといふ形でのみ信証される。…さういふ死復活を通して初めて信証される」<sup>(10)</sup>、或は、「自己の死復活といふことに現はれて来るような、さういふ絶対転換といふことを外にしては絶対無はない」<sup>(10)</sup>。このように絶対無に死ぬことによつて、絶対無に復活せしめられ、「死に脅かされることなき真実の生」がもたらされる事態が、田辺によつて「絶対無即愛」と呼ばれるのである。<sup>(11)</sup>

ところが「死の哲学」に至ると、このような立場に新しい展開が現れてくる。『碧巖録』第五五則の田辺の解釈では、「師」道吾はその死に拘わらず彼〔弟子漸源〕に対し復活して彼の内に生きるものなること<sup>(12)</sup>が漸源によつて自覚されるのである。ここでまず第一に注意しなければならないのは、それ以前の死復活は生者において起こる事態であつたが、ここでは死者が生者において復活するという事態が出てくることである。長谷正當の表現を借りると、生者の死復活における「死」は「比喩的な意味での死」であつたが、ここでの「死」は他者の死という「文字通りの死」であり、<sup>(13)</sup>しかも後者の「死」が中心的な意義を有するようになるのである。次に第二は、「絶対無の働き」と「他者としての死者」の関係である。西谷によれば、「絶対無と〔生者の〕行といふ連関のうちに、他者である人間が、絶対無の身代りとして参加してゐる。むしろ単なる身代りでなく、〔死者である〕道吾自身が絶対無のうちに入つてゐるのですから、絶対無の働きといふ意味をもつて、漸源のうちに復活しつつ生きて働いてゐる<sup>(14)</sup>」と解釈されるようになるのである。「先師〔道吾〕が、その死に拘わらず今もなお生きて自己の内にはたらく

ことを自覚すれば、死にして生という死復活の真実が実証せられるわけである」<sup>(15)</sup>と田辺は言う。先には死復活という自己の行を通して絶対無の働きが信証せられたのであるが、ここでは自己における死者の復活の自覚を通して、「死にして生という死復活の真実」、即ち、絶対無の働きが信証せられるのである。西谷の言う、死者が「絶対無の身代りになって参加してゐる」、「絶対無のうちに入つてゐる」という事態である。このように「死の哲学」の時期には、絶対無の働きが、死者と生者の交流という「実存協同」という視点から捉えられるようになるのである。しかしここで注意しなければならないのは、死者の死復活というのは、生者における実存的な体験であり、「死者その人に直接起こる客観的事件」<sup>(16)</sup>ではないということである。

それでは、生者における死者の死復活をひき起こすのは何であろうか。一九五八年に執筆された『生の存在学か死の弁証法か』において、次のように田辺は言う。「自己のかくあらんことを生前に希つていた死者の、生者にとつてその死後にまで不断に新たにせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである」<sup>(17)</sup>。このように生者と死者の愛の交互作用が、謂わば幽明の境を越えて、死復活をひき起こすのである。ところでこのような愛の交互的なる実存協同に田辺が思いを致すようになったのは、一九五一年の妻ちよとの死別によつてである。一九五六年二月一二日の野上弥生子宛て書簡では、田辺における妻の復活が語られている。先に引用した「自己のかくあらんことを生前に希つていた死者の、生者にとつてその死後にまで不断に新たにせられる愛」とは、例えば、『碧巖録』第五五則の田辺の解釈によれば、師道吾の弟子漸源に対する愛であり、田辺自身の体験によれば、妻の田辺に対する愛ということになるであろう。かくて「死せる妻は復活して常に小生の内に生きて居ります」と田辺は野上に書くのであるが、ここでも「復活」は「客

観的自然現象」ではなく、「愛に依つて結ばれた人格の主体性に於て」起こる「実存的」な体験であることが強調されている。

ところでキリストの復活は、ルカ二四章で幽霊でないことが主張されている。(このことから、キリストの復活を念頭におく田辺の死復活は幽霊現象ではあり得ない。)更にヨハネ二〇章では、手で触れることのできるものとして描かれている。それに対してパウロは、「わたしは、神に生きるために、律法によつて律法に死んだ。私はキリストと共に十字架につけられた。生きているのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(ガラテヤ書二章一九―二〇節)というような実存的なキリスト復活体験を示している。しかもキリストの復活の前提として、パウロという主体の死も起こっているのである。したがって、客観的自然現象でないことを強調する田辺の死復活は、福音書におけるキリストの復活よりもむしろガラテヤ書二章一九―二〇節のごときパウロの実存的なキリスト復活体験に対応していると言えるであろう。

この節を終えるにあたって、田辺の死復活の理解に対する問題点を挙げておきたい。まず第一は、 $\wedge$ 絶対無の働き $\searrow$ と $\wedge$ 死復活という生者の行 $\searrow$ の関係である。田辺においては、両者の間の不可分な対応関係が必要以上に強調されていた。人間存在が絶対無に否定的に媒介されて「空有」として恢復されるが、その「空有」が田辺によって絶対無の「象徴」と呼ばれるのも、<sup>(20)</sup>上の不可分な対応関係に起因する。しかし $\wedge$ 絶対無の働き $\searrow$ 、或は、絶対無と人間存在が今ここでただちに不可逆的に一つであるという根源的事実は、 $\wedge$ 死復活という生者の行 $\searrow$ に絶対、先行する。したがって自己の死復活という形をとらずに絶対無の働きに目覚めることも、たとえ稀であつても現実に必要なでなければならぬ。

第二は、死者と絶対無の関係である。西谷の言う、死者が「絶対無の身代りになって参加してゐる」という事態、或は死者が「絶対無のうちに入つてゐる」という事態において、死者がどのような仕方でも絶対無のうちに入れられているのか、ということがはっきりしていないのである。これは第四節で取り扱うが、実は「死者の記憶」と「幽霊現象」という二つの問題（第一節参照）に対しても決定的な意味を有するのである。

### 三 生者における死者の記憶

末木はその論文のなかで、「他者の死」という観点から、〈死の哲学〉の画期的な意義を捉え直したのは、おそらく長谷正當が最初ではないかと思われる。長谷の理解はほぼ的確であり、賛同されるところが多い<sup>(21)</sup>と、長谷正當による〈死の哲学〉の解説を高く評価している。ただ筆者の見るところでは、末木論文と長谷の解説の間には微妙な視点のずれがあるように思われる。それは、他ならぬ〈死者の記憶〉と〈幽霊〉である。

長谷の解説では、〈幽霊〉はまったくの関心外であるので、〈死者の記憶〉について見てみたい。長谷によれば、「不在にもかかわらず、むしろ不在の故にこそ真にリアルとなる交わり<sup>(22)</sup>」がある。田辺の〈死の哲学〉において展開されるのも、そのような「不在の故に成立する交わり」である。しかし、この交わりにおいては、生者における死者の記憶は重要な役割を演じるのではないか。実際、長谷の解説では「記憶」が、田辺の実存協同における本質的な契機として取りあげられる。即ち、「我々が死者に出会い、死者が生者に復活して両者の間に交流が可能となるためには、歴史的時間とは異なつた時間が必要ならぬ」と言われ、それが「記憶」とされるのである<sup>(23)</sup>。過去の出来事がただ抜け殻として保存されている歴史的世界とは違って、過去の出来事がその「現身性」にお

いて現れるのが記憶の世界であり、そのような記憶の世界にこそ、実存協同の世界が成立する、とされているのである。確かに末木の主張するように〈死者〉と〈死者の記憶〉を混同することは許されないが、田辺の〈死の哲学〉においては、長谷の指摘する通り、生者における死者の記憶も重要な役割を演じているとすべきであろう。

死者の記憶および幽霊現象という問題を考える際に示唆的であると思われるので、田辺の死復活の体験と或る意味で類似しているノヴァーリス（一七七一—一八〇二）の墓の体験を見てみたい。前期ロマン主義を代表するノヴァーリスにおいて、ゾフィー体験は彼の本質的な体験に属している。彼は二三歳の時にゾフィーと恋に落ちて婚約したが、彼女はそのわずか二年後の一七九七年三月一九日に死んだのであった。彼女との死別は彼の魂を震撼させた。ゾフィー死後のノヴァーリスの日記が遺されており、そこにはゾフィーの死んだ日から何日目かを示す日数も付されている。日記の最初であるゾフィー死後三十一日目の四月一八日には、「目標への思い<sup>(24)</sup>」とあるが、それは彼女の後を追って死のうとする思いのことである。ゾフィー死後五六日目の五月一三日には、有名な墓の体験が記されている。この幻想体験から後に『夜の讃歌』の第三歌が作られたのである。

夕方ぼくはゾフィー「の墓」のもとへ行つた。そこでぼくは名状しがたい喜びを覚えた。きらめくような恍惚の瞬間。ぼくは墓を塵のようにぼくの前から吹き飛ばした。数百年が数瞬間のようであった、彼女が近くにいら（ihre Nähe）のが感じる事ができ、彼女はこれからいつでも現われてくると、ぼくは思った<sup>(25)</sup>。

田辺の〈死の哲学〉に即して言えば、まずノヴァーリスとゾフィーの愛の交互作用があり、次に彼女の後を追って死のうとするノヴァーリス自身の死の予感があり、かくしてゾフィーの存在を近くに感じるといふ神秘的体験がノヴァーリスにおいて起こったのである。ここでもノヴァーリスにおけるゾフィーの記憶が重要な役割を果たして



いると思われる。ノヴァーリスは「すべての記憶 (Erinnerung) は現在である」と言っているが、ノヴァーリスの言う「記憶」とは、写真のように過ぎ去ったものの模写像ではなく、そこからゾフィーが変容された形姿で現れるような動的で現在の記憶なのである。<sup>(26)</sup>

しかしながら、ゾフィーが近くにおり、これからも現れるであろうという感覚は、妻が田辺の「内に」しかも「常に」生きていくという田辺の死復活体験とはかなりニュアンスが異なる。現世の時間とは異なる時間体験も含めて、ノヴァーリスの体験が彼における死者の記憶にのみ基づいているとは簡単に言い切れないように思われる。たとえゾフィーの出現を幽霊現象と見なすことができないとしても、単に記憶の問題に帰着させてしまうにはあまりに生々しい。少なくとも、死者と死者の記憶を峻別し、幽霊現象も視野に入れようとする末木の態度にも、共感できるものがあるのである。しかしながら、このようなことを扱い得るためには、やはり死者と絶対無の関係に立ち戻らなくてはならない。

#### 四 フランクルと滝沢における「過去存在」

死者がどのような仕方であらうか(第二節参照)という問いに対して、以下で示されることを先取して答えれば、死者は「過去存在」として絶対無に入れられている、ということになるであろう。「過去存在」とは、ヴィクトール・E・フランクル(一九〇五—一九九七)が用いた表現である。ここではまずフランクルの死の捉え方を見ておきたい。

フランクルは一方で生の有限性を認める。何故なら、もし生が有限でなく無限であるならば、人間はすべてのこ

とを延期することができ、したがって責任から免れることになるが、それは人間の本質を責任存在とするフランクの人間観に反することになるからである。<sup>(27)</sup>しかし他方で彼は死後の生を認める。彼の死後の生についての考えはギリシヤ的である。彼によれば人間は身体 (Leib)、心 (Seele)、精神 (Geist) から成り、その点ではヘブリス的であるが、死ぬとは、心身的なものが滅ぶことを意味し、精神という人格的なものは滅ぶことはないのである。或はむしろ、精神は死ぬことができない、と言うべきであろう。<sup>(28)</sup>精神とは、時間と空間（したがって物質的なもの）を越えたものだからである。

生の有限性と死後の生という一見相矛盾したことを認めるので、彼は死に際して起こることを「目覚め」に喩えることになる。即ち、生から死への移行は、現世という夢の世界から我々の本来的な存在への目覚めなのである。死は、我々を「我々自身の一層本来的で、一層リアルな実在へ」<sup>(29)</sup>と我々を目覚めさせるのである。生前の人間は分かち難く時空と結びついていて、死後の人間は精神そのものとして時空を超越しており、生前と死後の存在の仕方はまったく異なるのである。このことから、「死の後に何が起こるか」というような問いも、フランクにとっては無意味な問いとなる。死に際しては、時間と空間のカテゴリーが脱落し、先とか後について語ることは無意味になるからである。<sup>(30)</sup>

滝沢克己（一九〇九—一九八四）の遺著『現代の医療と宗教』は、「身心論をめぐって」という副題が付されている。<sup>(31)</sup>滝沢の身心論は、ギリシヤ的な身心二元論的な考えとは対蹠的な位置に立つ。人間に身体と心を別々に認め、死後も心は身体から分離して不滅であるというような考えを、滝沢は厳しく排斥する。「事実存在する人間の死は、そのような意味での「体からの心の分離」<sup>(32)</sup>などではない」。それにもかかわらず、フランクと滝沢の死の思想に

関して、大いなる類似点を認めることができる。しかしその前に、フランクフルトの時の思想を一九四七年に行なわれた講演『時と責任』に即して見ておかなければならない。

フランクフルトによれば、創造や体験や苦しむために我々が持っている諸可能性が過ぎ去るにすぎないのであって、このような可能性が実現されるや否や、それらはもはや過ぎ去るものではなく、過ぎ去って在る、即ち、それらの「過去存在」(Vergangensein)において在る。我々がそれらを過去存在の中に運び入れる、即ち時間化するや否や、それらはおのずから永遠化されるのである。人生における我々のすべての営み、創造や愛や苦しきみといったものすべてが、世界という「記録文書」ないし「議事録」(Protokoll)に書き込まれ、永遠に保存されるのである。この記録文書は失われることはないが、訂正することもできない。したがって現在の瞬間において、何が永遠化されるか、何を「過去存在」に運び入れるかという点において、我々の「責任」は極めて重大となる。フランクフルトの思想は、彼自身が言うように「過去の楽観主義」であるが、そこからは現在の瞬間における決断の重要性と共に、「未来のアクティヴィズム」も帰結するのである。<sup>(34)</sup>

「過去存在」について重要と思われることを、二つほど言及しておきたい。まず第一は、人生における人間の営みが過去存在として永遠に保存せられるというのは、その人間の営みが我々の記憶(Gedächtnis)から失われたとしても変わりがなく、ということである。<sup>(35)</sup> フランクフルトは喩えを挙げて説明している。物は、それが我々に知覚されたり考えられたりすることによって初めて存在するのではなく、そのようなこととは無関係に存在している。それと同じように、過去存在として保存されたものも、我々の記憶と無関係に永遠なのである。フランクフルトの言う永遠性は、記憶の中での持続性とはまったく意味が違うのである。

次に第二は、フランクが「過去存在」と同じような意味で「既在存在」(Gewesensein)という言葉も使い、「既在存在」は存在一般の最も確実な形式であり、しかもそれは「未完了」ではなく「完了」の意味で用いられている<sup>(36)</sup>、としている点である。ヘブル語は完了・未完了の相で事象を見ていくので、ここでの「完了」もそのようなヘブル語的完了が念頭に置かれていたのではなからうか。ユダヤ民族にとって既に完了した歴史は、単なる過去ではなく、永遠性を帯びつつ現在に面し、更に未来へと向けられているのである。

では何故フランクは「既在存在」というような言葉も用いたのであろうか。それは、「過去存在」(Vergangen-sein)という言葉が、普通には「過ぎ去ってしまった」を意味するからであろう。(それ故にフランクは「過去存在」において、常に「存在」に強調を置くように指示している<sup>(37)</sup>)。それに対して「既に在った」(gewesen)という言葉は、語源的には「本質」(Wesen)と同じ語源であり、時間を越えたという語感が含まれているのである。実際ヘーゲルは、「本質」を「無時間的に過ぎ去った有(Sein)<sup>(38)</sup>」としている。(gewesenは、seinの過去分詞である。)

また実際に影響があったかどうかは分からないが、ハイデッガーとの類似性も指摘できる。『存在と時』では、現存在の意味としての時性(Zeitlichkeit)は、将来・既在性・現在という脱自態の統一として生起する<sup>(39)</sup>。あまり見慣れない「既在性」(Gewesenheit)や「既在的に存在する」というような言葉が使われているのは、直線的に流れる未来・現在・過去という通俗的な時間概念を破るためであり、実際ハイデッガーの言う「既在性」とは、「へもはや過ぎ去ったもの<sup>(40)</sup>ではない」からである。ハイデッガーの存在論的時間論とはだいぶ趣が違いますが、けっして過ぎ去るのではなく、むしろ永遠性を持つものとして、フランクは「既在存在」という言葉を使ったのであり、それ故にフランク宅を訪問したハイデッガーもそれに賛意を示して、„Das Vergangene geht, das Gewesene

## フランクフルと滝沢における「過去存在」の思想

kommt」と記したのである。<sup>(41)</sup> この文を直訳すると、「過〔ぎ〕去〔つたもの〕は行き、既在〔のもの〕は来る」ということで、「通俗的時間としての過去は過ぎ去るが、根源的な時間における既在はけっして過ぎ去ることがない」というような意味になるであろうか。

フランクフルの過去存在の思想において、看過することのできない問題がある。人生における我々のすべての営みは過去存在として永遠に保存されるのであるが、それは一体どこに保存されるのか、という問題である。フランクフルによれば、「世界の〔属格〕記録文書」に記録されるのであるが、他の箇所では「むしろ世界が、我々が口述筆記させる記録文書である」<sup>(42)</sup>と言われているので、「世界の記録文書」は、「世界という記録文書」と訳すべき同格的な属格であろう。更に第三版の注で、「過ぎ去ったものはどこにあるのか」という問いを扱っている。この注も、読者の疑問を想定した上で付されたものと思われる。その注では、相対性理論的な「四次元的時空連続体」を思い浮かべさえすればよい、と記されている。<sup>(43)</sup> 「世界」は、単に空間的に表象されるニュートン力学的な空間ではなくて、時間も本質的な要素として含んでおり、結局のところ過去存在はそのような世界そのものの内に保存されている、ということになるであろう。

しかしながらこの注記はすこし知的に過ぎるように思われる。ここでは更に、ユダヤ教神学者ラピーデとの一九八四年になされた対談に注目したい。そこでフランクフルは、過去存在の思想が尋常ならざるものであることを認めつつ、彼と同じような思想を表明している者を二人挙げて<sup>(44)</sup>いる。一人はリルケであり、もう一人は詩篇作者である。そして詩篇の節が挙げられる。「わたしのすべての遍歴とわたしのすべてのさすらいをあなたは保存され、記憶とあなたの書のうちに書き留められました。わたしの涙はあなたの皮袋のなかにはないのでしょうか?」。これは

ルター訳ではなく引用箇所も示されていないが、詩篇五六篇八節からの引用である。この引用を受けてフランクフルトは、「苦しみでさえ過去のうちに保存されている。すべては主のもとに保存されている」と続けている。このことから、「過去存在」は「主なる神のもとに」保存される、と宗教的に表現することも可能であろう。フランクフルトの過去存在の思想は、ラピーデとの対談に照らしても、彼のオリジナルな思想と見なしてよいであろうが、間接的に旧約聖書の影響を受けているということは言えるであろう。

それでは滝沢の死の思想を、滝沢の遺著に即して見ていきたい。滝沢にとって「人間が死ぬ」というのは、「体のそのものの在り方働き方が、これまでと根本的に変って、その他の物化学的・有機的諸物に等しくなる」ということにすぎないのである。しかしながら、「根本的に変る」といっても、「それがもともと主なる神ではない有限の物でありながらそれ自体のうえに主なる神の光・力を、それぞれの仕方で映出・表現する」という「有限の存在者一般の根本性格」が変るわけではない。そうではなくて、「その映出・表現の仕方が、作るもの・選ぶもののそれとしてその責任を問われかつ審かれるということがもはやなくなる、神から恵まれ課せられたこのつとめ、(引用文の傍点は原著、以下同様)から解き放たれる」、それが「人間の死」という出来事なのであった。<sup>(45)</sup>

滝沢のこの著作では、西田哲学的な絶対無の場所は「神の空間」とも表現され、上で言われたことが更に次のように言い換えられる。滝沢によれば、人は死んだとしても、神人の原関係(＝存在する限り支配される神と人の間の不可分・不可同・不可逆な原本的關係)の「主なる神の空間」の外に出て行くことはできないのである。「その生前の体・業は、実在する神の空間の中に入ったままに保たれて神の審きを受けないわけにはいかないのである。その意味においては、死んだ人、過去の人も現に生きているのだ。そのかぎり、たとえまだ生きている人

（体・心）と同じ仕方働くことはないとしても、今は死んだままで生きている人として、『幽明境を異にする』現在の生者たちと、互いに関係・交流することはできる、というよりも、私たちの知らぬあいだにもその共鳴や反撥は不断におこりつつあると言ってよいのである<sup>(46)</sup>。

上で「生前の体・業」とか「過去の人」と言われている通り、滝沢における死後の人間のあり方は、フランクルの表現を用いれば、「過去存在」として在ることなのである。そして人間のすべての営みが過去存在として世界の記録文書に永遠に保存されることが、「その生前の体・業は、実在する神の空間の中にまつたくそのままに保たれ〔る〕」と表現されているのである。このように滝沢とフランクルの死の思想は、過去存在として保存されるという点で、きわめて類似していると言えるであろう。滝沢神学の根底には西田哲学があるが、過去存在というような考え方は西田にはない。また滝沢はフランクルについての文章も書いており、フランクルの過去存在の思想が何らかの仕方滝沢に影響している可能性も否定できないであろう。滝沢はそのフランクル論で『夜と霧』（邦訳の表題）を読んだことを記しているが、『夜と霧』でも極めて簡潔ではあるが過去存在について触れられているのである<sup>(49)</sup>。

滝沢にとって「死ぬ」とは、人間が絶対主体である神を映出・表現するという「責任」から解き放たれることを意味した。フランクルの場合も、人間存在が責任存在であるというのは生前に該当することであり、「死ぬ」とは、そのような責任から解放されることも含意しているはずである。またフランクルによれば、死後には人間は精神的な自己を持つのではなく、「精神的な」自己で在る<sup>(50)</sup>のであり、このことは他面で、死後には人生のすべての営みが過去存在として在る、ということに対応するのであるから、フランクルにおける精神の不死の主張も、必ずしも滝

沢の思想と相反するわけではないかもしれない。

上の（注番号46を付した）引用では、単なるフランク的な過去存在の思想を超え、生者と死者の交流ということも視野に入れられる。生者と（過去存在としての）死者の交流が可能であるのは、両者が共に神の空間に於てあるからなのである。このことから、（過去存在としての）死者と（生者における）死者の記憶が混同されることはあり得ず、幽霊現象ということさえ考え得るであろう。ただ幽霊現象というようなことも、そもそも生者も死者も共に神の空間に於てあることによつて初めて起こり得る現象であることを忘れてはならない。このことを忘却する時、幽霊現象もオカルト的な興味をもつてしか取り扱うことができなくなるであろう。滝沢は次のように言っている。少し長いが引用してみたい。

ということとはしかしむしろ、右にその一例を挙げたような意味での「心靈現象」、つまり先祖の「靈」の護りとか崇りとかいうようなことは、実際にはけつしてありえないとか、たんなる幻想にすぎないとか、頭から決めてかかるということではない。ウィリアム・ジェームスの試みたようなさまざまな実験、事例の蒐集、そこに貫徹している何らかの法則の探求は、さらに遠くこれを進めてゆくことができるであろう。それが今日の「常識」から考えていかに「異様」なものであつても、ともかくも現実に起こつた出来事の真相をとことんまで見きわめよう、解き明かそうと努めていけないという理由はどこにもありはしないであろう。ただその場合私たちはかりそめにも、これらの現象の特異さに眩惑されて（その齋す不幸を恐れすぎ、幸をあてにしすぎ）、人間成立の根底に横たわる〔…〕神人の原関係、無限に厳しくて寛やかな人間存在の大限界を、見失うことがあつてはならない〔…〕<sup>(51)</sup>。



ところで田辺の〈死の哲学〉を成立させたきっかけとして、末木は、妻の死以外に、現代を死の時代と特徴づける田辺の時代認識を挙げている。具体的に言うと、広島・長崎への原爆投下とともに、一九五四年の第五福竜丸事件によってひき起こされた人類滅亡の可能性である。<sup>(52)</sup> 滝沢もそのような可能性を見ないのではない。「その果ての現代では、一つのボタンが押される瞬間、全世界が破滅するという土壇場にまで来ている」<sup>(53)</sup> というような認識を滝沢は示している。しかしながら滝沢は他方で、「この根源の関係〔神人の原関係〕は、他の何ものも、たとい原爆・水爆をもつてしても、微塵もこれを揺るがすことはできない」<sup>(54)</sup> という神人の原関係に対する絶対的信頼も示すことができたのである。神人の原関係に堅く立つ限りにおいて、このような根柢のある楽観主義が出てくるのである。このような楽観主義は、田辺の〈死の哲学〉には見ることができない。このことは、末木が田辺の実存協同を「通常の人に可能なレベルを超えた聖なる集団である」<sup>(55)</sup> と批判することとも無関係ではない。滝沢の言う神人の原関係は、万人の脚下に実在する根源的事実であり、何人も原関係から問われる責任から逃れ得ないのである。

さて死者と生者の交流、幽明相通ずる世界が田辺の〈死復活〉の世界であった。田辺がそのような実存協同の例として、「菩薩道」と共にカトリックの「聖徒の交わり」を挙げているのは、極めて適切なことである。この世界観では、長谷の主張するように、共同体における死者たちの記憶も極めて重要な意味を有するであろう。しかしプロテスタントは、使徒信条における「聖徒の交わり」(sanctorum communio)を単に教会の信徒の交わりに矮小化してしまったのである。確かにプロテスタントが、聖書原理を徹底し、煉獄や聖人への祈りを否定したことは一応の評価はできるのであるが、そのことによって世界は世俗化され、世界のダイナミズムが見失われてしまったのではなからうか。

## 五 ベルゲングリューンの『息子と母』

ヴェルナー・ベルゲングリューン（一八九二—一九六四）は一九三六年にカトリックに改宗しており、彼の作品は、超自然的な世界の存在を信じるカトリック的な信仰に支えられている。しかし、彼には宗派的なものに固執するよ  
うな偏狭さは微塵も見られない。彼はむしろ自らが「キリスト教的な異教徒」であることを公言して憚らず、<sup>(56)</sup>神判  
や幽霊などの非キリスト教的なテーマさえも取りあげる。それは、異教徒的なものも尊重しつつ、それをキリスト  
教的なものへ変容しようとする態度の表れなのである。

ここでは、ベルゲングリューンの短編『息子と母』<sup>(57)</sup>を紹介したい。これは単なる幽霊譚を超える珠玉の短編であ  
るが、残念ながら翻訳はない。あらすじを素描した後に、田辺の〈死の哲学〉的な視点から考察を加えたいと思  
う。

作品の時代は、ナポレオンに対する解放戦争の時に設定されている。夜の見張りの際に、将校が年上の同僚に話  
すという謂わゆる粹物語の形式で、将校の生い立ちが語られる。彼には兄弟がなく、それ故に彼と母の関係は親密  
であった。一一歳の時に、彼はシュレージエンのヘルンフト派の教育施設に入れられた。在学中は夏の休暇しか  
実家に帰ることが許されておらず、それ以外の学校が休みの時には母方の親戚のもとで過ごしたのである。彼はそ  
こで初めて、父が好意を持たれておらず、母が気の毒がられていることを知ったのである。そして母は急死し、父  
はすぐにフランス女性と再婚する。彼の帰省は望まれていないようであった。まだ一七歳にならぬ一八一二年の秋  
に彼は学校を卒業し、国王の軍隊に入ることを決心した。まだ成年に達していなかったので、入隊するには父の

## フランクと滝沢における「過去存在」の思想

同意が必要であったが、父からはなかなか返事がこなかった。口頭で用件を父に伝えるために、彼は帰省する決心をした。しかし単にそのことだけでなく、母の墓参をしたいという思いも強かったのである。

実家の出迎えは冷ややかで、母の死因についても曖昧なままであった。召使はすべて代えられており、誰も母を知らないようであった。その夜、ベッドに就いて明かりを消すや否や、誰かが彼の名前を呼ぶように感じた。彼は耳をすました。すべては静かであった。彼は再び目を閉じようとしたが、その時、部屋の暗闇が淡い光に破られ、やがてその微光が人影から発せられているのが分かった。突然彼はそれが母親だと気づき、思わず叫びそうになった。きらめくような色を帯びたものが母の手に握られていた。それは鋭い三稜の短剣のつかで、彼の記憶では、その短剣はさやに入れて父の机の上に置かれていた。母は極めて重要なことを彼に伝えようとしていた。母が哀願するような身振りで彼に言おうとしていることが、彼には分かった。できるだけ早くここを立ち去るように、ということであった。彼にはその理由が分からなかったが、母がそれを欲していることは分かった。母の意志に逆らうことは彼にはできなかった。母の意志に従おうとする決断をするや否や、母の様子に変化が起こったように思われた。母の口元にはほっとしたような微笑が漂っていた。ほのかな光はだんだん弱くなり、ついに完全に消えてしまった。

彼はベットから飛び起きて、明かりをつけ、急いで服を着た。部屋のドアを開けた時に、ランタンの光が目に入った。そのランタンは、音を立てずにそと廊下を歩いて近づいてきた人物のものであった。叫び声で彼は、自分の前方にるのが父だと分かった。父は赤いナイトガウンを着て倒れており、その横には抜き身の短剣が横たわっていた。彼が突然現れたことに驚いて死んだのに違いなかった。その後、彼は母の死亡証明書が書かれなかったこ

とを知った。父はその地方の上役であったので、父の証明で十分であったのだ。

このように彼は同僚に語り、次のように言いつて話を終えた。「明日でないならその次の日、私は戦死すると思う。……ひよつとするとその時には、母と新しい形(58)で一つになるかもしれない」と。

表題『息子と母』が示すように、この作品は母と息子の情愛を描いている。しかもその情愛の強さは、生死の境界をも超えるほどのものなのである。母は恐らく父に殺されたのであるが、息子を思うあまり、死んでも息子を護ろうとし、息子の危機に際して、肉眼で認識できる姿を現わして息子に危機を知らせたのである。田辺の言葉を思い出さざるを得ない。「自己のかくあらんことを生前に希っていた死者の、生者にとってその死後にまで不断に新たにせられる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらき」、かくして死者が幽霊として生者の眼前に現れたのである。末木の言うように、「へ幽霊」は へ死者 の現れの一つの形態」なのである。

息子は自らの死を予感して、同僚の将校に、母のあの出来事について語ったのである。恐らくそれまで誰にも語ったことがなかったであろう。幽霊現象などは一笑に付されてしまうことが、よく分かっていたからである。しかし死を目前にして、このことを遺言として伝えておく気になったようである。しかしながら息子にとって「死ぬ」ことは何ら恐ろしいことではなく、母と「新しい形で」一つになるという可能性を意味していた。滝沢も次のように言う。「私の生がもともと私のものではなくて、むしろただ功なくして私に恵まれてくる神の賜物である以上、世の人の眼にまったく無価値・無意味と見える私の生の へ現実」にも、かならずやそこに、そしてただそこにだけ課せられた、その瞬間の私でなくては果たせない、真実のつとめが秘められているであろう。私は私の生命の道の行き詰まり、その先に待つ虚しい深淵を恐れる必要は全然ない。私の死ということさえ、私という一人の人

が、いまやかれに恵まれた光榮あるつとめを免じられて、永遠の生命なる神の世界に休らうこと、新しい形で生きることを許されるということにすぎない<sup>(59)</sup>。

前節で示したように、死者を「過去存在」として絶対無の中に入れることによって田辺の〈死の哲学〉を滝沢神学の方に発展させる時に、死者は死者の記憶から区別され、幽霊現象を真に客観的に把握する可能性が開かれるのである。その時にはまた、死はその厳肅さを保ちつつ、死に対する我々の痙攣的な恐怖も克服される。滝沢神学の視座からは、「死ぬ」ということもインマヌエル（＝神われらと共にいます）の神の空間から脱することではなく、したがって恐れおののくようなものではないのである。しかし、インマヌエルに目覚めぬ時、死はそれ以上恐ろしいものがないような恐れの対象となってしまう。しかしながら、恐れの中にも、インマヌエルの神の我々を励ます声が響き渡る。約束の地カナンに入ろうとするヨシユアに語った神の励ましは、同時に、死へ向かう我々に対する励ましの声でもある。「わたしはあなたに命じたではないか、強く、また雄々しくあれ。あなたがどこへ行くにも、あなたの神、主が共におられるゆえ、恐れてはならない、おののいてはならない」（ヨシユア記一章九節）。

## 注

- (1) 末木文美士「〈死者の発見〉——田辺元の〈死の哲学と現代〉」（末木『他者／死者／私——哲学と宗教のレッスン』岩波書店、二〇〇七年）、五三—七七頁。
- (2) 末木、六三頁。
- (3) 岩田靖夫『神の痕跡』岩波書店、二〇〇四年、九七頁以下参照。
- (4) 末木、六三頁。
- (5) 末木、六三頁。

- (6) 末木、五六頁。
- (7) 田辺元『懺悔道としての哲学・死の哲学』長谷編、燈影舎、二〇〇五年、三八二頁。
- (8) 理性の「絶対批判」は、田辺、四一頁以下、理性の「七花八裂」は、五〇頁等参照。
- (9) 西谷啓治「田邊哲学について」〔西谷啓治著作集 第九巻〕創文社、一九八七年)、二六七頁参照。この段落は、西谷、二五八―六七頁を参照のこと。
- (10) 西谷、二六七頁。
- (11) 田辺、三八二頁。
- (12) 田辺、三八〇頁。
- (13) 長谷正當「死の哲学と実存協同の思想——田辺の晩年の思想」(田辺元『懺悔道としての哲学・死の哲学』長谷編、燈影舎、二〇〇五年)、四五二頁参照。
- (14) 西谷、二八一頁。
- (15) 田辺、三八一頁。
- (16) 田辺、三八三頁。
- (17) 田辺、三七三―四頁。
- (18) 末木、六四―五頁で引用されている。
- (19) 聖書の引用は、口語訳聖書(日本聖書協会)による。以下同様。
- (20) 西谷、二六九頁参照。
- (21) 末木、六六―七頁。
- (22) 長谷(＝田辺)、四三五頁参照。
- (23) 「記憶」に関しては、長谷(＝田辺)、四六〇頁参照。
- (24) Novalis, *Schriften Bd. 4*, hrsg. von R. Samuel (Stuttgart/Berlin/Köln, Kohlhammer, 1998), S. 29.
- (25) Novalis, a.a.O., S. 35f.
- (26) Novalis, *Schriften Bd. 2*, hrsg. von R. Samuel (1981), S. 559. Vgl. Alfons Deeken, *Der Mensch im Angesicht des Todes und der Ewigkeit, Novalis als Dichter des Todes* (Tokyo, Geirin-Shobo, 1982), S. 7f.
- (27) Risto Nurme, *Die innere Freiheit, Das jüdische Element bei Viktor E. Frankl* (Frankfurt am Main, Peterlang, 2001),

## フランクルと滝沢における「過去存在」の思想

- S. 111f.
- (28) Nurmela, S. 112.
- (29) Viktor E. Frankl, *Der Wille zum Sinn* (München, Piper, 1997), S. 55.
- (30) Nurmela, S. 111.
- (31) 但し、これは滝沢自身の命名ではない。これに関しては滝沢克己『現代の医療と宗教——身心論をめぐって』創言社、一九九五年、三四六頁以下の辻厚治の解説を参照のこと。
- (32) 滝沢、上掲書、一五〇頁。
- (33) フランクルによれば、価値を実現するこの三つの可能性に対応して、創造価値、体験価値、態度価値という三つの価値が存在する (Frankl, a.a.O., S. 49)。フランクルにとっては、態度価値が他の価値よりも上位である。
- (34) Zu diesem Abschnitt vgl. Frankl, a.a.O., S. 47-57.
- (35) Frankl, a.a.O., S. 51 u. 52.
- (36) Frankl, a.a.O., S. 55.
- (37) Vgl. Frankl, a.a.O., S. 51.
- (38) G. W. F. Hegel, *Werke 6, Wissenschaft der Logik 2* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999), S. 13.
- (39) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer, 1972), S. 323ff.
- (40) 木田元『ハイデガー〈存在と時間〉の構築』岩波書店、二〇〇〇年、七四頁。
- (41) Viktor E. Frankl u. Pinchas Lapide, *Gottsuche und Sinnfrage, Ein Gespräch* (Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 2005), S. 126.
- (42) Frankl, a.a.O., S. 52.
- (43) Frankl, a.a.O., S. 266.
- (44) Frankl u. Lapide, S. 126.
- (45) この段落は、滝沢、上掲書、一五〇頁参照。
- (46) 滝沢、上掲書、一五一頁。
- (47) 『滝沢克己著作集 第七巻』法蔵館、一九七三年、四三二―四四頁。
- (48) 滝沢、上掲書、四三二頁。

- (49) Viktor E. Frankl, *Gesammelte Werke Bd. 1, ... trotzdem Ja zum Leben sagen, Und ausgewählte Briefe 1945-1949* (Wien/Köln/Weimar, Böhlau, 2005), S. 108f.
- (50) Frankl, *Der Wille zum Sinn*, S. 54.
- (51) 滝沢『現代の医療と宗教』、二一九―二〇頁。
- (52) 末木、六八頁。
- (53) 滝沢、上掲書、二七一頁。
- (54) 滝沢、上掲書、二〇九頁。
- (55) 末木、七三頁。
- (56) Adolf Köberle, *Das Geheimnisvolle Reich der Seele, Erfahrungen der Psyche in den Grenzbereichen des Lebens* (Freiburg in Breisgau, Herder, 1984), S. 48.
- (57) Werner Bergengruen, *Die schönsten Novellen* (Zürich/Hamburg, Arche, 1998), S. 149-168. なお、ベルゲングリュエンのこの短編をここで紹介するのは、幽霊現象の存在を例証するためではない。実際、この短編自体はフィクションだと思われる。しかし幽霊現象に懐疑的な者に対しては、たとえ幽霊現象の体験談を示しても、その懐疑を解消することはできないであろう。むしろまずインマヌエルの事実の開眼がなければならぬ。そのことによつてのみ、幽霊現象のみならず、このような文学作品に対しても、偏見を持たず真に客観的に取り組むことができるようになるのである。
- (58) Bergengruen, S. 168.
- (59) 滝沢、上掲書、三三八頁。