

無神論の時代

大多和 明彦

(平成5年9月30日受理)

Die atheistische Zeit

Akihiko OHTAWA

(Received September 30, 1993)

- (1) 根源的暴力の悲しみ
- (2) ハイデガーの無神論
- (3) 自主論の系譜
- (4) 自主論におけるエリート主義
- (5) ニーチェの「権力への意志」
- (6) 新鸞の悲しみ

(1) 根源的暴力の悲しみ

植物は己の内部に無機物を取り込んで有機物を造りだす機能を有するが、しかし、動物が自然の中において生きるには、他の生物を捕獲、殺害し、これを食うしか方法がない。小鳥は虫を食い、その小鳥を鷺は食う。動物の自己及び種族保存の欲求が必然的に引き起こす他の種の殺害、この残酷な食物連鎖は、しかるに、法華経の熱心な信奉者・宮沢賢二にとっては、悲しき輪廻にほかならなかった。そこで彼は、自分が殺される恐怖を思いながらも他を殺さなければ生きて行けない「夜鷹」の悲しみを描いて、それを「星」へと昇華せしめざるをえなかった。悲しき輪廻からの脱出を、彼は星への昇華に託したのである。更にまた彼の作品『注文の多い料理店』は、料理を食うつもりで入ったレストランで、実は自分が料理される、つまりは、食うつもりが実は食われるという恐怖を描いている。人間もまた動物である限り、食物連鎖に従わざるをえず、したがって、人間の存在の根底には食うか食われるかという「根源的暴力」が潜んでおり、これがブッディストたる賢二には悲しみであった。

何十万年も続いたと思われる狩猟・採集の時代においては、基本的に、人間はバイオサイクルの支配する純粋な「自然空間」の内に生き、自然の支配に従っていた。

教養部 独語研究室

このとき、食うか食われるかという恐怖は如実のものであつただろう。

しかし、数千年前に始まったと思われる耕作（カルテイヴェイト）の時代になると、人間は、自然のただ中に田や畑、あるいは家や橋などの人工物を構築し始めた。このとき人間の生きる空間は、もはや単純な「自然空間」ではなく、より効果的に欲求を充足でき、より安全に自己と種を保存できる空間、つまりは、他の種を殺害する「根源的暴力」の行使がよりたやすく企てられる「社会空間」となった。狩猟・採集の時代における「純粋な自然空間」を脱出した人類は、相変わらず自然に支配されながらも、より効果的に欲望充足を可能とする「農耕的社会空間」に住まうようになったのである。

さらにおおよそ二百年前に、科学の時代・啓蒙（Aufklärung）の時代が到来すると、人類は自然に従属する「農耕的社会空間」を脱出し、自然を支配する「科学的社會空間」に住まうようになる。これにともなって、それ以前の狩猟・採集の時代や耕作の時代に行われ社会状況を決定しさえしていた呪術は、非合理的な「迷信」と見なされ、じょじょに社会の周辺に追いやられていく。すなわち、呪術は文化の未発達の状態、カントの言う「未成年状態」にあるものと見なされ、その社会的地位を失っていく。（カント、『啓蒙とは何か』、岩波文庫、参照）呪術に代わって数学こそが、もっともよく宇宙に適合するコミュニケーション手段と考えられるようになる。時ここに至って、宇宙は占いの文字ではなく、数学という文字で書かれていると考えられたのである。そして数学はもちろん論理学の根本規則に準じるものであるから、宇宙とのコミュニケーションの場所は、もはや特定の人間がもつ加持祈祷の呪術的能力ではなく、すべ

(2) ハイデガーの無神論

ての人間がもつ合理的論理的思考能力＝理性的能力に求められた。こうして科学は存在するものの運動のし方をその「一般の本質」として把握することによって、予知能力を飛躍的に発展させた。かくして、加持祈祷という特殊の予知能力は、合理的思考能力という一般的予知能力にとって代わられた。啓蒙の時代における「脱魔術化」とは、予知能力の一般化だったのである。

もちろんこの一般化の過程は、パラダイム変換・知のシフトチェンジに伴っていた。この転換によって、従来の呪術的未来予知による「自然への順応」に代わり、科学的未来予知による「自然の支配」というやり方によって、人間の願望・欲望はますます充足されるようになった。呪術から科学へという変化は、「順応」から「支配」へという変化であり、この変化によって、日常的エネルギーとしてのケの豊かさがより効果的に追及されるようになっていったのである。その結果今や「ケ枯れ」(穢)の恐怖をわたしたちはほとんど感じなくなり、したがって、ケ枯れ(穢)をお祓いするハレの儀式＝祭りも、単なる娯楽と化した。ただ欲望だけが、ケの豊かさだけが、ますます科学によって煽られていく。

現代の「科学技術的社会空間」では、人間はもはや自然に支配されるのではなく、自然を支配するのである。この時代では農耕さえもが、もはや自然に支配されることはない。だからわたしたちは、身近な例で言えば、四季をつうじてキュウリを食べることができる。農業さえもが、いまや産業となる。原子力エネルギーや遺伝子をも意のままに操作することによって「科学技術的社会空間」は、「自然空間」への徹底的な侵犯を開始したのである。この侵犯によって人間は、自然を支配する主体となった。

科学技術は今や食物連鎖の恐怖から、賢二の言う悲しき輪廻から人間を解放したかに見える。わたしたちは現に、恐怖をも悲しみをもはや感じなくなってしまった。しかしわたしたちは、人間の存在の根底に潜む「根源的暴力」を、もはやふるはなくなったわけではない。ただ個人の具体的な暴力行使に代わって、科学技術が抽象的でより巨大な暴力をふるっているのである。環境問題は、これの結果にはかならない。こうして、暴力の恐怖も悲しみも、いまやすっかり忘れ去られた。とすれば、わたしたちは己の存在の根底にもはや気付かず、それを見失ってしまっているのである。

科学技術による巨大な抽象的暴力の時代、言いかえれば、わたしたちが自らの存在の根底に潜む「根源的暴力」を忘却し、それへの恐怖と悲しみを一切感じなくなる時代、それをハイデガーは「存在忘却」(Seinsvergessenheit)の時代と呼んでいる。ここで彼が「存在」(Sein)と名付けるものは、実は、「神」である。したがって彼の言う「存在忘却」の時代とは、「神忘却」の時代、「無神論の時代」のことである。わたしたちの生きる時代は、ハイデガーによれば、「無神論の時代」である。

この時代において彼は、「存在忘却」からよみがえり、「存在の声」(Stimme des Seins)を、つまりは、「神の声」を聴き取ろうと、悪戦苦闘の思惟の戦いを挑んだのだった。彼の初期の主著『存在と時間』は、なるほど、「現存在」(Dasein)と名付けられる人間の有り様の分析に終始してはいるが、それはあくまで「良心を持つ」とする意志(Gewissen-haben-wollen)の有り様を明らかにし、これを通して「存在の声」を聞き取ろうとしたからである。ハイデガーの意図は初めから、「存在の声」、「神の声」への聴従にあった。これを彼は『存在と時間』の冒頭部分で、「現象学的方法」を念頭に置きながら、次のように述べている。

仕上げられるべき問いにおいて問われているもの(Das Gefragte)は、存在である。つまり、存在者を存在者として規定し、存在者が如何ように論ぜられていようと、そこからして常にすでに了解せられてくるころのものである。」

「問われているものが存在であり、そして存在とは存在者の存在であるかぎりにおいて、存在問題において問いかげられるもの(Das Befragte)は、存在者それ自身だということになる。この存在者が、言わばその存在に関して問いただされるのである。しかるにこの存在者が、その存在性格を間違いなく打ち明け得るのでなければならぬとすれば、まづもって、その存在者にありのままの姿で近づき得るようにしなければならない。」(Heidegger, "Sein und Zeit", S6)

しかし『存在と時間』における現存在分析は、日常的な「頹落」(Verfallen)の状態から蘇って、「良心を持つ」とする意志に呼びかけるあまり、主観主義的傾向におちいり、このため、ハイデガーはこの作品において

は、本来目指されていた「存在そのもの」へとたどりつくことはできなかった。(拙論、『ハイデガーの思惟の道』、上智大学哲学科紀要、昭和51年、参照)このことは「現象学的方法」の挫折ともいえるが、しかしより根本的には、ハイデガーにとって神は、ニーチェが「ツアラトウストラ」の口を借りて語っていたように、すでに殺害され、忘却のかなたに消え去ってしまっているという歴史的な事態に起因していた。「存在の声」を、つまりは「神の声」を聞き取ろうとしながら、その声を発すべき神は、現代という時代にあってはすでに消え去ってしまっていたのである。

だれが神を殺害したか。ニーチェの『悦ばしき学知』125番に登場する「物狂いの人」は、こう答える。

われわれが彼を殺してしまったのだ。君達とわたしとがだ。われわれは皆、神の殺害者なのだ。しかしわれわれはどうしてこれをやりおおせたのか。われわれはどうして海の水を飲み干すことができたのか。…この行いの大きさはわれわれには大きすぎるのではないか。その資格を装うためにさえも、われわれは自ら神とならなくてはならないのではないか。かつてこれより偉大な行為は決してなかった。……そしておおよそわれわれの後に生まれるいかなる人々も、この行為のゆえに、今まですべての歴史よりも一層高い歴史の一員となるのだ。

神の殺害をどのようにしてわたしたちはやりおおせてしまったのか。ヨーロッパの思惟様式が全世界をおおいつくすのを、わたしたちが許すことによってである。これを許し、「科学技術的社会空間」を築きあげて、自然のコントローラーとなったことによってである。つまりは「物狂いの人」が言うように、「今までのすべての歴史よりも一層高い歴史の一員となり」、すなわち「自ら神となる」ことによってである。「根源的暴力」の変様態である科学技術の巨大な抽象的暴力を駆使しつつ、それへの恐れも悲しみももはやまったく感じなくなったわたしたちが、神を殺害したのである。

ところでハイデガーによれば、プラトンより後のヨーロッパの思惟の歴史は、主観と客観の対立の図式に基づいて進行してきた。言いかえれば、自然を人間に対立するものとする見方に、それは常に基づいていた。自然は常に対立的に人間の向こう側に立つ「対象」(Gegenstand)であった。この諸対象のおのおのの自性性＝本質を「法則」として明らかにし、よって、対象と

しての自然を人間の意のままにコントロールしよう、とヨーロッパの思惟は挙げて努めてきたのである。デカルトもカントもヘーゲルも、たとえ彼らがどんなに神を擁護する姿勢を示そうと、この図式から脱け出すことはできず、結局彼らは、人間の理性能力を神の位置にまで高めてしまうことによって、神の殺害に手を貸さざるをえなかったのである。全地球を覆わんとする「科学技術的社会空間」はこうして構築され、神の殺害計画は遂行されていった。

ちなみに、主客対立図式のものと思われた自然は、わたしたちの胸中にかつてあって今や忘れ果てた自然、すなわち、その「おかげさま」をもってわたしたちが生きていることのできている自然では、けっしてなかった。それは、後述するように、「無自性的な縁起する自然」ではまったくなかつたのである。

かくして、自身またヨーロッパの思惟の歴史のうちにあるハイデガーにとっては、神の声を聞き取ることは、ついに不可能となる。彼は詩作(Dichten)と思惟(Denken)を交差させた論文『詩人はなんのために』で、ヨーロッパの思惟が全世界をおおっているわたしたちの時代に神が不在であることを、次のように悲痛に語っている。

ヘルダーリンの悲劇『パンと葡萄酒』は、『そして乏しき時代にあつて、何のための詩人か』(und wozu Dichter in dürftiger Zeit?)と問いかけている。……時代(Zeit)という言葉は、ここでは、われわれ自身が今なお所属している時代のことを言っている。キリストの出現とその犠牲の死とともに、ヘルダーリンの歴史的経験にとっては、神々の日の終末が訪れたのである。たそがれになつたのである。『一なる三者』、ヘラクレス、ディオニソス、キリストが世界を去ってから、世界のたそがれは夜に向かって傾いて行く。世界の夜は暗黒を広げる。この時代は、神の不在、『神の欠如』を性格とするものである。……神の欠如とは、いかなる神ももはや明確に一義的に人々や事物をその神自身へと集中せしめ、この集中から世界史、及び世界史における人間の滞留地点を整え定めることがない、という意味である。しかし神の欠如というとき、それ以上に悪しき事が告げられている。神々及び神が去ったばかりではない、神性の輝きが世界史から消え去ってしまったのだ。世界の夜の時代は、乏しき時代である。なぜな

それがますます乏しさを加えて行くからである。それはすでにはなはだしく乏しくなってしまう、もはや神の欠如を欠如として認めることができないほどになっているのである。」(Heidegger, "Wozu Dichter?" in "Holzwege", Frankfurt am Main, 1950 邦訳『乏しき時代の詩人』, 理想者, 7~8頁)

ここでハイデガーは、わたしたちの生きる時代が、「神の欠如」を根本特徴とした「乏しき時代」、「世界の夜の時代」であるという自らの時代認識を語りながら、その欠如した神がどのような神であったのかも、語り出している。

彼の考えでは、神とは「明確に一義的に人々や事物を己へと集中せしめ、この集中から世界史、および世界史における人間の滞留地点を整え定める」ものだとされている。先に引用した『存在と時間』では、神に比せられる「存在」が、「存在者を存在者として規定し、存在者が如何ように論ぜられていようとも、そこからして常にすでに了解せられてくるところのもの」と語られていた。つまりハイデガーにとって「存在」=「神」とは、人間や事物等々の存在者がよってもってそれとして成り立つところの「根底」(Grund)にはほかならないのである。したがって、ハイデガーにとって「神の不在」とは「根底の欠如」である。この状況を彼は「深淵」(Abgrund)と呼んで、次のように語っている。

世界にとっては基礎づけるものとしての根底が見いだされなくなっているのである。「深淵」(Abgrund)とは元来、一番下にあるものとしての地盤(Boden)と根底(Grund)とを意味する。それに向かって傾斜に沿って何もかが落ちこんで行くのである。しかし以下においては、このAbは根底の完全な非存在として考えることにしたい。根底とは、根を張り、立って行くための地盤である。この根底の見いだされない時代は深淵にかかっているのである。この乏しき時代にもなにかまだ転回の余地が残されていると仮定すれば、それは世界が根底から、すなわち、今日では言うまでもなく深淵から転回するときに、初めて起こりうるのである。世界の夜の時代には世界の深淵が経験され耐えられねばならない。しかしそのためには、この深淵にまで到達するような人々が必要なのである。」(同上書, 8~9頁) 根底欠落(Abgrund)の時代であって、「転回」の余

地は残されているのか。わたしたちははたして、神の声を聞き得るのか。それが起こり得るとすれば、この根底欠落を経験し、そこに到達する人々が必要だ、とハイデガーは言う。そしてそのような人々こそ、ハイデガーによれば、詩人たちにほかならない。

詩人とは、熱烈に酒神を歌いつつ、逃走した神々の痕跡を感じ、その痕跡のうえに止まり、かくして自己に同類である人間のために、転回の道をつけてやる人間なのである。(同上書, 13頁)

この痕跡を神なきものたちの『世界の夜』の暗黒のさなかへもたらすものは、ヘルダーリンの経験によると、酒神ディオニソスである。この葡萄の神は、葡萄樹とその果実の中に、人間と神々の祝祭の場所として、大地と天界との本質的な出会いの機会を維持するものなのである。逃走した神々の痕跡が今なおあるとすれば、それは神無き人間には、ただこういう祝祭の場においてのみ残されているのである」(同上書, 12頁)

詩人ヘルダーリンとともにハイデガーは、「逃走した神々」がそのかすかな痕跡を残しているかもしれない「祝祭の場」にたたずんで、不在の神の声が響くのをじっと待ち抜こうとする。

なるほど聖なるものは出現する。しかし神は遠くにとどまっている。宝が貯えられたままの時代は、すなわち神の不在の時代である。……宝は貯えられたものとして近くにあるのだから、『天上のものたち』の近づきによって不在の神が挨拶を送ってくるのである。……それゆえ詩人の配慮のとり道は次のただ一つである。すなわち神が無いという外観に対して恐れを抱くことなく、神の不在の近くにとどまること、および、不在の神への近接からして、高き存在者の名称を言う始原の言葉の生まれ出ることが許されるまで、不在への受胎的接近の中にじっと辛抱して待ち抜くということである。」(Heidegger, Heimkunft/An die Verwandten in "Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung", Vierte, erweiterte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, seite 27f, 邦訳『ヘルダーリンの詩の解明』, 理想者, 40~41頁)

こうしてハイデガーは結局、神無き乏しき時代、世界の夜の時代にあって、詩人たちとともに詩作的に思索しつつ、「高き存在者の名称を言う始原の言葉の生まれで

ることが許されるまで、じっと辛抱して待ち抜く」ことになる。この待ち抜く過程で「深淵に到達する個々の人間も、いよいよ深淵の指示、啓示に意をとめることができなくなってゆく。それだけに各人が与えられた道を、ただ能う限り遠くまで行き、そのようにして各人が最も遠い涯にまで到達するということが、巖として重要な事となってくる。」(同上書、15頁)

要するに、神の不在に耐えここから一步も引き下がらずに、かえって、不在となった神の痕跡を求めつつ「与えられた道をただ能う限り遠くまで行こう」、時代を引き受けよう、とハイデガーは決意した。神不在の時代を引き受けるとは、いいかえれば、「歴史」(Geschichte)へと決定的にわたしたちが投げ込まれていること、すなわち、歴史への被投性を引き受けることである。つまり、何ものかによって贈られて来る(schiken)「運命」(Geschick)を引き受けることである。贈与たる運命を引き受けようとする意志、これがハイデガーの最終的な立場であった。

しかし、このハイデガーの「待ち抜く」姿勢に、はたして「神の声」は届くであろうか。神は「挨拶」(Winken)をこのように待つ人に、はたして贈るであろうか。彼の姿勢そのものが、あるいは、ヨーロッパの思惟の歴史の網にがんじがらめに絡め捕られてしまっているとしたらどうであろうか。ヨーロッパ的思惟の呪縛から、ハイデガーは十分に解き放たれていたであろうか。

(3) 自性論の系譜

何よりもまずわたしたちは、ハイデガーの待つ神が、「根底」(Grund)と考えられていたことを思い起こさなければならない。そして実は、「根底」としての神という考え方は、ヨーロッパの伝統的思惟様式にしっかりと則っているのである。この思惟様式のもとでは常に、神は存在者を存在者として規定するところの「根底」であると考えられてきたのだった。

例えばプラトンの哲学においては、「根底」とは言うまでもなく「善のアイデア」である。「洞窟の比喻」に述べられているように、現象としての或る有るものAは、アイデアAの影であり、それは「根底」としての「善のアイデア」から光を受けて初めて、その影を映し出すことができる。すなわち、「善のアイデア」によってのみわたしたちは、或る有るものAをそれ「として」認識することが可能になるのである。プラトンにおいては「根底」と

は、このように、真理認識の可能根拠と考えられている。この認識の可能根拠としての「根底」という事態を、ハイデガーは前出のように、「(存在とは)存在者がいかように論ぜられていようとも、そこからして常に既に了解せられてくるところのものである」と言ったのだった。

このような真理認識の可能根拠としての認識論的な「根底」という考え方は、さらに存在論的な「根底」という考え方にまで、深められていく。つまり「根底」は、単に形相的に「として」の、いいかえれば、「であること」の可能根拠であるばかりでなく、それ「があること」の質量的可能根拠として考えられていくのである。存在者の形相のみならず、その質量をも、いわば丸ごと造り出すものとして、「根底」が考えられていく。そのようにして確立されていったのが、キリスト教の根本教義たる「創造説」だった。

もちろんプラトンのアイデア論には「創造」という観念はなく、したがって、「根底」たる「善のアイデア」は、存在者の如実の実相、すなわち、形相のみを規定していた。ところがプラトンの学説を継承した新プラトン派のプロティノスは、師の「善のアイデア」を「一者」と言い換えて、すべての存在するものは、この不動の「一者」から「流出」(Emanation)するとしたのである。この「流出」の様子、プロティノスは泉を例にして次のように言っている。

泉はそのすべてを河の流れに与えるけれども、河ゆえにみずからを使い果たしてしまうことはなく、それ自身は元の状態を保ちながら静かに止まっているのである。そして他方、この泉を源とする河の流れは、それぞれ泉に別れを告げて各地に流れ出るまでは、まだ一体未分化の状態を保っているのであるが、そのときはすでに、ある意味では、それぞれがどこに流れ注ぐかを知っていたのである。

こうしてプロティノスによれば、「一者」はまずもってその似像たる「知性」を流出し、「知性」からは「魂」が、「魂」からは「物体」が流出する。そのようにして「一者」からは知性＝形相と、魂＝生命と、物体＝質量とが丸ごと流出する、とプロティノスは考えたのであった。(拙論、『プロティノスの一者について』、東京家政大学紀要、第32集、1992年、参照)

このプロティノスの「流出説」が、「始めに神は天と地を創造された」と語り出す旧約聖書の創世記神話を解釈する際に、格好の理論基盤を提供した。「一者からの

流出」は、「神による創造」に適応されたのである。このプロティノスの「流出説」を「創造説」に適応してキリスト教教理を完成したのが、アウグスティヌスだった。

アウグスティヌスは新プラトン派の書物のうちに創造説の理論的根拠を読み取ったことを正直に告白して、次のように言っている。

あなた（神）はプラトン派のある書物をわたしに与えたもうた。この書物は、しかし、ギリシャ語からラテン語に訳されていた。

『始めに言葉があつた、言葉は神とともにあり、言葉は神であった。この言葉は、始めに、神とともにあった。あらゆるものは、その言葉によって作られ、そして、この言葉によらずに造られたものは一つもなかった。この言葉においては生命であり、生命は人々の光であった。そして光りは暗闇の中で輝いたが、暗闇はこの光を知らなかった。』

確かにわたしはプラトン派のある書物の中にその章句を見いだして読んだのではなかったが、その章句の意味と非常によく似ている事柄が、多くの種類のさまざまな理由によって説かれているので、わたしはこれを読んだのである。（アウグスティヌス、『告白』、河出書房新社、170頁）

要するにアウグスティヌスは、新プラトン派の書物の内に、創造説と非常によく似た流出説が、厳密な理論的理由づけをもって説かれているので、それを読んだのである。そのように新プラトン派の本を読んだ結果、アウグスティヌスは「一者」を「神」に、「知性」を「言葉」に、「魂」を「生命」もしくは「光り」に、「物体」を「暗黒」に置き換えた。こうして「一者からの流出」は「神による創造」に置換された。

今や存在するものはことごとく「根底」たる「神」によって、いわば丸ごと造りだされる。すなわち全て存在するものは、それ「であること」と、それ「があること」を、「根底」たる「神」から得るのである。「神」は、したがって、各々の存在者が存在することの「原因」となる。

では「神」自体が存在することの「原因」は、どこに求められるか。それはもはや、「神」自身に求められるよりほかない。そうでなければ、「無限遡及」の誤謬に陥ってしまうからである。かくして「神」は、他のすべての存在者の存在原因であると同時に、自己自身の存在の原因、即ち、「自己原因者」（Causa sui）となる。

このようにヨーロッパの伝統的思惟は、「神」を「自己原因者」と考えてきた。ハイデガーが神を「明確に一義的に人々や事物を自身へと集中せしめ、この集中から世界史および世界史における人間の滞留地点を整え定める」ものと考えるとき、彼もまた、「人や事物」の存在原因としての「神」を思い、しかも他のものの存在原因である限り自己原因者でなければならぬ「神」を思っているのである。

こういった思惟のタイプは常に「原因」＝「根拠」を、つまりは「根」（Radix）をも求めようとするのである。「原因」としての「根」を求めるこの思惟のタイプは、こうして「最終原因」にたどり着かぬ限り、いつまでたっても休息することはできない。それは不安に駆られて、「最終原因」という安住の地をひたすら求め続けずにはいられない。

ヘーゲルの弁証法は、そのように「根」を求めて遍歴する思惟の有り様の一つの典型であつた。

ヘーゲルが1807年に『精神現象学』を刊行し、その巻頭に「意識の経験の学」と記したとき、「経験」とは不安に駆られた「意識」が絶対安住の地を見いだしていく過程を意味していた。「自然的意識」から始まり「絶対者」へと至らざるを得ない「意識の経験」の過程、それがヘーゲルにおいては、「学」の形成の過程であり、絶対者が自らを弁証法的に現出していく道行きであった。

「根」を求めて行く遍歴の有り様を、ヘーゲルは次のように語っている。

目標地点（Ziel）は、一連の進行過程と同様に、知（Wissen）に付着している（stecken）のである。それは、それがもはや自分自身を越え出ていく必要がなくなるところ、自己自身を見いだして、概念が対象に、対象が概念に合致するところにある。それゆえにまた、この目標地点への進行過程は止まるところを知らず、それに先立ついかなる宿駅においても安らぎを見いだすことはできない。……意識とは、しかるに、自己自身にとってその概念であり、このことによって直接、制限されるものの超出なのである。……意識にとっては、個別的な制限されるものとともに、かの彼方が定立されている。かくして、意識は、制限された安らぎを損なうこの力（Gewalt）を意識そのものからして蒙るのである。（Hegel, "Phänomenologie des Geistes", Philosophischer Bibliothek, Band 114, seite 69）

ヘーゲルにおいては、上に見られるように、意識は目標地点 (Ziel) からの力 (Gewalt) を間断無く受け、絶えず自己を超出していく。しかも、この力はヘーゲルにあっては、意識自身に「付着している」。この自己自身に付着し間断無く自己超出を促す力によって、意識は経験の道を遍歴していく。その際この力は意識の遍歴に随伴しているのである。この力は、意識が対象を経験するすべての場合に働くのである。いいかえれば、意識が対象とともにあるすべての段階において、すなわち、意識と対象という主客全体、存在者全体が現出する全てのレベルにおいて、この力が働いているのである。しかもヘーゲルにおいては、この力は「絶対的精神」が及ぼす力、「絶対者」の力である。「絶対者」の現出とは、意識が対象を経験することと同義であり、「概念が対象に、対象が概念に合致するところ」に至るまでの全てのレベルの意識の経験が、そのまま、絶対者の現出なのである。「現実的なものは理性的であり、理性的なものは現実的である」というヘーゲルの有名な言葉は、主客全体、存在者全体の現出が、そのまま、絶対者による絶対者自身の自己現出であることを意味している。

ヘーゲルの「絶対者」は、かくして、主客というすべての存在者を存在せしめる「原因」、「根拠」である。ハイデガーの言葉で言えば、「人や事物を自己自身に集中せしめるもの」である。絶対者は、そのように全存在者を存在せしめることによって自己自身を展開し、自己を現出する。このように他の何物にもよらず、己自身からして自己展開しつつ自己を現出する絶対者は、したがって、自己存在の自己原因にほかならない。それは *Causa sui* として、存在の「根」を己自身の内に有するのである。

(4) 自性論におけるエリート主義

以上概観したように、ヨーロッパの思惟的態度においては、常に、或る存在者をその存在者として存在せしめている「原因」、「根拠」(Radix) が、求められてきた。プラトンにおいては、それは「善のイデア」であった。プロティノスにおいては、それは「一者」である。アウグスティヌスにおいては「神」、ヘーゲルにおいては「絶対者」であった。そしてハイデガーにおいては「存在」が、この「根」に該当するのである。

これら個々の哲学者を研究するものは、このような立論をあまりにも概略的、あまりにも荒っぽいもの、と批

判するかもしれない。またあまりにも恣意的に一定の哲学思想のみが取り上げられているという批判があるかもしれない。それは甘んじて受けなければならない。しかしわたしがここで明らかにしたいのは、個々の哲学思想の特殊性ではなくて、ヨーロッパ的な思维全般を規定している思惟の型ともいべきものなのである。

この思惟の型を、わたしは「自性論的思惟態度」と呼ぼうと思う。あるいはそれが常に Radix を求める傾向を有することからして、これを Radicalism と呼ぶこともできよう。いずれにせよ、この思惟態度においては、或る存在者は必ずそれにとって固有の本来たる実相をもって存在するものと見なされている。それが「形相」と言われたり、「本質」と言われたりするるのである。要するにそれは、その存在者の「独自性」であり、他の存在者との「差異性」である。それをわたしは「自性性」(じしょうせい)と呼んでおきたい。この思惟タイプは、まずもって存在者の「自性性」を設定するのである。それは、己と並ぶ他の存在者に依拠することのけっしてない独自性格と考えられている。つまりそれは他の存在者の影響を受け、他の存在者の「おかげさま」で存立するものではなく、けっしてない。そのような独自の自性的な「本質」をもって存在するものが人間である場合には、「自性性」とは、「自立性」、「主体性」と呼ばれる。かくしてこの思惟タイプのもとでは、人間の有り様は本来的に自立的主体的なものであると考えられ、そこから「アイデンティティ」が追及されるということになる。独自の個我の確立が要求されるのである。

しかもこの思惟態度においては、自性的本質をもって存在するものは、その自性性と存在とを、己と並ぶ他の存在者から与えられるのではなく、一段深いレベルの存在者から与えられるものと考えられている。つまりそれは、「一者」、「神」等々の「根」から与えられるのである。この「根」は存在者の「存在の原因」であるから、それ自身「無」とか「空」とは決して考えられず、あくまで「存在」と考えられている。存在者の存在原因は、自体、存在でなければならないというわけである。しかも、もっとも充実した存在でなければならないのである。そしてこの最も充実した存在への接近が、人間のなすべき最も肝要な事柄とされる。

プラトンにおいても、洞窟の比喩に見られるように、人間の王たる哲人は洞窟での束縛を振り切って「太陽」を、「善のイデア」を直視するために、地上に這い出

いかねばならない。パイドンはついに天空を飛ぼうとさえした。

そしてプロティノスにおいては、「流出」を遡行し「一者」へと上昇する過程が「エピストロペー」と呼ばれ、「一切の邪悪から浄められたその場所に駆け上がることによって、魂は邪悪を脱するのである」（プロティノス、前掲書、141頁）、と「一者」との合一が要請されている。アウグスティヌスにおいても、もっとも充実した存在たる「神」との神秘的合一こそが、人間の求める最高の境地である。

ヘーゲルにおいては、なるほど「自然的意識」でさえもが、「絶対者」の自己展開の一コマであるが、「意識」は結局、「対象が概念に、概念が対象に合致するところ」に至るまで、安住の地を見いだすことはできない。そしてこの地を見いだすことができるのは、主観的（個人的）精神でもなく、客観的（社会的）精神でもなく、ただ、絶対的（神的）精神のみである。しかも、芸術においてもなく、啓示宗教（キリスト教）においてもでもなく、ただ学（哲学）においてのみ、絶対者は完全に自由となり自己自身に還るのである。こうして学（哲学）のみが絶対者と合一し、存在者の全体的布置を完全に把握するに至るのである。

このようにヘーゲルの弁証法における精神の遍歴は、学（哲学）において始めて絶対者との完全な合一に至る。さまざまな差異を無視して極めて荒っぽく言えば、学において成就されるヘーゲルの絶対者との合一は、アウグスティヌスにおける「神」との神秘的合一の変様態であり、さらには、プロティノスにおける「エピストロペー」の過程と同じ上昇の道である。それは結局、洞窟を出て行く哲人王の道行と同じである。これらはすべて、「絶対的自性者」=Causa suiとしての「根」への還帰なのである。

「自性論的思惟態度」においてはこのように、常に、最も充実した存在たる「根」への接近、還帰が求められてきた。そのようにして還帰すべき「根」は、「絶対的自性者」として、言わば、全世界の座標原点に位置し、そこからして全ての存在者がその各々独自の布置地点を指定されるということになる。ハイデガーが「存在」=「神」を「明確に一義的に人や事物を己へと集中せしめる」ものと言うとき、彼はヨーロッパ的思惟態度の伝統に則って「存在」を「絶対的自性者」としての座標原点と考えているのである。

しかも、「自性論的思惟態度」が「絶対的自性者」を、全世界がそこから始まる座標原点として設定するとき、併せて、この原点への接近の度合いが精神の優劣を測る尺度となる。ヘーゲルにおいてはこの尺度が、主観的（個人的）精神よりも客観的（社会的）精神、客観的精神よりも絶対的精神、しかも、芸術よりも啓示宗教、啓示宗教よりも学（哲学）という形で、もっとも如実にあらわされている。ハイデガーが、『存在と時間』において「頹落」（Verfallen）の状態を脱して「良心を持つとうとする意志」（Gewissen-haben-wollen）に呼びかけたのも、原点への接近を基準とした精神態度の偉大さを求める姿勢があらわれたのである。

こうして「自性論的思惟態度」は、「絶対的自性者」=Causa suiの原点設置と、それによる存在者全体の布置によって、そこに布置される各種精神態度の優劣化を必然的に引き起こし、結局それは、「エリート主義」を生み出すことになる。まず第一に、動物に対して人間が優位性を持つとされるのも、世界の布置図式において人間が神の似像として選ばれ、特権的位置に置かれるからである。

「自性論的思惟態度」が必然的に生み出す「エリート主義」は、人間と他の動物との優劣を際立たせるばかりでなく、人間同士の間にも優劣を刻印していく。それは第二に己の宗教の絶対的優位性の確保となってあらわれる。近世初頭、西ヨーロッパに荒れ狂った「異端裁判」の嵐は、己の宗教の絶対的優位性の確信に基づいていた。「魔女狩り」を行った異端審問官たちは極めて偉大にして不寛容な「確信犯」だったのである。（拙論、『デカルトの時代』、東京家政大学紀要、第31集、1991年、参照）

座標原点を設置する思惟態度は、各種宗教間の優劣設定ばかりでなく、さらに第三に、民族間の優劣をも設定していく。ある民族が座標原点に最も近きものとして選び出されるのである。ヘーゲルが世界史全体の変遷過程を叙述する中で、ヨーロッパ民族を第一位に掲げ、ヨーロッパ中心の世界史を描き出したのも、ヨーロッパ人こそが座標原点に最も近く位置すると考えたからである。

そしてまたハイデガーがナチス加担に陥ったのも、「自性的思惟態度」に起因するのではなかったか。前に見たように彼が、逃走した神々の痕跡を「祝祭の場」に求めようとするとき、彼はその場をゲルマン民族の祝祭の場と考えているのではあるまいか。ゲルマン民族が神々の痕跡を追い求め得る特権的位置を有している、と彼は

考えているのではないか。

「自性論的思惟態度」は、動物や宗教や民族の間に優劣を設定するばかりでなく、さらに第四に、人間個々人の間に優劣を見いだしていく。座標原点への接近の度合いが、もちろんそのさいの尺度である。ヘーゲルが結局「学」（哲学）においてのみ「絶対者」は完全に自己還帰すると思ったとき、言葉をかえて言えば、これは、哲学者の精神こそが「絶対者」の居座であると言っていることになる。つまりは哲学者である「私」（ヘーゲル）こそが、座標原点そのものである。主観的（個人的）意識レベルで右往左往するものたちも、客観的（社会的）意識レベルであれこれ立ち居振る舞いするものたちも、哲学者である「私」の精神の高みを全く知らない。絶対者と合一した「私」の精神は、何とすべてを眺め尽くしていることか。ヘーゲルはそう考える。

「自性論的思惟態度」は、座標原点=Causa sui の設定によって全世界を位置づけ序列化する。全世界を整理整頓分類して、すべての存在者を計画的に布置する。ヘーゲルはこの布置図式の原点に絶対者と完全に合一した「学」（哲学）を置き、こうして自己の精神を特権化したのである。これを傲岸不遜と言わずして何と言おうか。唯我独尊と言わずして何と言おうか。

ヘーゲルの特権的意識や民族主義、そしてまた、宗教的原理主義や動物に対する人間の優位性などを生み出すこの世界の計画的序列化においては、すでに述べたように、存在者は己と並ぶ他の存在者の「おかげさま」によって存在するのではなく、あくまで、己固有の独自の不変的な「本質」をもって存在すると考えられている。そこから世界の布置図式が生じてくるのである。

そのような存在者の不変的な「本質」の想定というのは、実は、案外素朴な日常的意識において、差し当たってたいいいつも、行われているのである。眼前の事物は各々独自の性格をもって存在している、と日常的意識はみなしているのである。なるほど個々の存在者は変化し生滅するが、蛙の子は蛙である。常に、柳は緑で、花は紅である。したがって、変化する現象世界の背後もしくはその内に、自体変化せざる常住なるものがなければならぬ。「本質」の想定は、このように、まずは素朴な日常的意識から生じてくる。

日常的意識において見られた常住不変なるものを哲学的に言い表すのが、「概念」である。プラトンはこれをアイデアと名づけ、個々の生滅変化する存在者はこれの影

であると考えた。しかも前述のように、諸々のアイデアは「善のアイデア」からの光を受けて始めて、その影を映し出すことができるのであった。プロティノスはこの「善のアイデア」と「個々のアイデア」との関係を「一者」と「知性」との関係としてとらえ直したのだったが、とすれば、彼の言う「知性」とは「アイデア」であり、つまり、「概念」なのである。アウグスティヌスは、だから、プロティノスの「一者」と「知性」との関係を、「神」と「言葉」（ロゴス）との関係に置き換え、「始めに言葉があった。言葉は神とともにあり、言葉は神であった。……この言葉によらずに造られたものは何もなかった。」（前出）とすることができたのである。そしてヘーゲルにおいては、この「神」と「言葉」（ロゴス）との関係が、「絶対者」と「概念」との関係となり、ついに彼の弁証法は、周知のように、「汎論理主義」となったのである。

これらの哲学思想は、アイデア、知性、ロゴス、概念とそれぞれ言い方は異なっても、要するには、常住不変の「本質」の世界こそ、真実にして永遠の世界と考えている。言い換えれば、生滅変化する現象世界は、いまだ真実ならざる世界、不純にして混濁した世界である。そこを脱却して永遠不変の光り輝く純粋世界を努力して目指せ、その苦難の道を行け、とこれらの思想は言うのである。「ただ生きる」のではなく「よく生きよ」。それが永遠なるもの、絶対的自性者、常住の自存者との合一の道である。この合一への努力、この困難な道行き、仏教的に言い換えれば、自力的難行の道を歩み切るところにこそ、人間人間たる所以が存在するのだ、そこに人間の偉さが存するのだ、と自性論的思惟態度は言うのである。

このように何らかの形で「合一」を志向し、その限りで必然的に合一点への接近度合いを尺度とした「エリート主義」を生み出してしまふ自力的自性論的思惟態度は、前述のように、常住不変なるものが存在すると見なす素朴な日常的意識から生じてくる。したがって実は、この態度はヨーロッパの専売特許というわけではなく、常住不変なるものを見いだす日常的意識の働く至るところに、この自性論的態度は生み出されるのである。日常的意識そのものが、そもそも、自性論的だからである。この態度は日常的意識にとって誠に抜き差し難いものなのである。

したがって例えばこの態度は、ヨーロッパ思想のうちだけでなく、古いインドの思想のうちにも見いだされる。もはや紙幅もないので詳論は省くが、ヴェーダ聖

典に述べられる秘密の呪力を世界の常住不変の構成原理とするウパニシャッドの哲学もまた、この思惟類型のうちにある。釈尊の時代に存在したいわゆる「六師外道」の哲学も、苦行によって真実世界に到達しようとする「エリート主義」の色彩を強くもっている。龍樹が仏教内部の主要論敵とした小乗の「説一切有部」の思想も、「五位七十五法」と呼ばれる世界の自性的構成要素を説いている。要するに「般若空観」の立場に立たず、何らかイデアルな絶対的自性者を設定し、それへの自力的接近をはかる態度は、古くインドにおいても盛んに行われていたのである。釈尊もまた一時、この難行に身を投じたのであった。(拙著、『日本文化の基調』、文化書房博文社、昭和61年、参照)

「常住なるもの」を想定してしまう自性論的な日常的意識態度は、とどのつまりは、絶対的自性者の設定に行き着き、その結果、それへと自力的接近をはかる何らかの形のエリート主義を必然的に生み出して行く。絶対的自性者への接近によって、人間の偉大さが測られるのである。

(5) ニーチェの「権力への意志」

このエリートのエリート性、つまりは、人間の偉さは、このように、人間以外の他の何ものかから与えられてきた。善のイデア、一者、神等々が、それへの接近の度合いを基準として、人間に偉さを付与してきたのである。

しかるに今や、人間の偉さは人間以外の他のなにものかから付与されることはできなくなった。ハイデガーが言っていたように、「無神論の時代」が到来したからである。と言って、人間が偉さを必要としなくなったわけではない。日常的意識がそもそも抜き差し難く自性論的性格を有し、したがって必ず「常住なるもの」を設定し、更には絶対的自性者の設定に至らざるを得ない限り、それへの接近の志向性はなくなるのである。「無神論の時代」にあっても、偉さは設定されるのである。

ではこの時代において何が人間に偉さを与えるのか、人間自身がである。人間が今や絶対的自性者となったからである。かつての絶対的自性者＝神を殺害した人間自身が、今や絶対的自性者と化して全世界の座標原点に位置し、「人と事物とを己自身に集中せしめる」(ハイデガー、前出)のである。

絶対的自性者と化した人間は人と事物、主観と客観の両者を己自身へと集中せしめることができなければなら

ない。どのようにしてそれは人間によってなされ得るのか。

主観の人間自身への集中は、まずもって、デカルトの「コトギ・エルゴ・スム」によって準備された。彼によって、人間は己自身の存立のために己以外を必要としないという道が敷かれたのである。私が存在するのは、私が一者から流出したからでもなく、また、私が神によって造られたからでもない。私が存在することを保証するのは、私が今思っていること確かさだけで充分だ。私は私自身からして有るのである。「我思う故に我有り」。一者でもなく、神でもなく、意識の自己回転が今や人間の存在の「根底」に有ってこれを支える。こうして人間は Causa sui への道を歩み始める。もちろんルネッサンスの終焉期に生きたデカルト自身は、いまだ言わば中世の尾を引きづっており、その限りで、彼のコギトは神という支柱を必要としていたのだが、少なくとも人間の自立化、自存化へのディレクションを、彼ははっきりとコギトによって示したのだった。(拙論、『デカルトの時代』、参照)

ヘーゲルはこのディレクションをさらにラディカルに推し進めた。彼において人間の理性がついに絶対者の居座となることは、すでに見たとおりである。

人間による人間の自己集中は、デカルトの地平もヘーゲルの地平も乗り越えたニーチェにおいて完成にいたる。

デカルトは、自意識の自己展開による確知性によって、人間存在の「根底」を確保しようとした。ヘーゲルはこの意識の自己確知性に基づいて、全世界に全面展開しながらそれを観照しつづ絶対的理性にたどり着き、これによって人間の理性を全世界の座標原点に設置した。ニーチェは、これら両者の知的理性的態度によってもたらされた確知性や絶対的理性が、実は、それらの更に「根底」に働く「権力への意志」(Wille zur Macht)によって生み出されたものにすぎないことを見て取ったのである。デカルトのコギトもヘーゲルの絶対的精神も、「権力への意志」の発動のための手段にすぎない、とニーチェには見えた。彼らは知的理性的態度を墨守するその「賢さ」のゆえに、「権力への意志」の根源性に気付かないのである。もはや、自意識の確知性や絶対的(神の)精神の全面展開は、全世界の「根底」の地位に鎮座ましますことはできない。観照する「賢さ」に代わって、意志する偉大さが、今やこの地位に就かなければならぬ。

ニーチェは、プラトン以来の理性偏重の態度に固執し

て、高尚な形而上学的世界の構築に夢中になっているインテリを、「賢い者たち」と呼んで冷笑する。ニーチェからすれば、彼らを突き動かしているものは、実は彼らの思っているような輝かしい神的理性ではなく、彼らの内にひそむ「権力への意志」にはかならないのである。ツアラトウストラは、「君たち、賢い者たちよ」と形而上学者たちに語りかけ、彼らの賢人面を引き剥がしにかかる。

すべて存在は自分たちに順応し屈服すべきだ、そう、君たちの意志は欲する。存在は滑らかなになり、精神の鏡として、影像として、精神に臣事すべきだ。それこそ権力への一つの意志として、きみたちの意志のすべてだ。(ニーチェ、『こうツアラツストラは語った』、第二部、自己克服について、河出書房新社、104頁)

「賢い者たち」は、存在を精神に臣事すべき滑らかなものにしてしまう。言いかえれば彼らは、存在者の全体、世界の全体を超感性的な理念と理想の領域に押し込め、これこそ真に常住する価値ある世界だと称して、現実の感性的世界を生滅の支配する嘆きの谷間としてしまう。この世は、生きるに値しない非現実的世界となる。そのようにして、

きみたちは、その前に自らひざまずくことのできるような、世界を作ろうとする。これがきみたちの最後の希望であり、陶醉である。(同上箇所)

自らひざまずくべき常住の理念的世界を構築しようとする「賢い者たち」は、「従来の価値を転倒することなしにニヒリズムから逃れようとする」者たちである。(ニーチェ、『力への意志』、断片28) 彼らはこの世は生きるに値しないというにニヒリズムから逃れ、超感性的形而上学的世界に「常住なるもの」として設定された従来の理念的な絶対的自性者に接近しようとする。そして彼らは、この超感性的世界から権威と力を、つまりは、権力を借りようとする。そのようにして「賢い者たち」は、超感性的世界からいまだ遠く隔たり感性的世界の内で右往左往する者たちに対して優位の位置に立ち、彼らを己へと集中せしめ支配しようとしているのである。この事態は、「権力への意志」が、意気地のない「弱者」(賢い者たち)の意志として現れたものである。すなわち、「強者」(絶対的理念世界)に服従しこれに奉仕することによって、より弱い者たち(大衆)の主たらしんとするという形で、「権力への意志」が弱者としての「賢い者た

ち」において現れているのである。賢さの根底にはいつも、権力への意志が働いている。論理の底には、主たらしんとする意志が働いている。

「権力への意志」=支配しようとする意志は、他を押しつけ他を殺害することによってのみ生きなければならぬすべての生あるものの「根底」に存している。これが、本論冒頭に述べた「根源的暴力」の発動を促すのである。「権力への意志」が発動するところに、他を押しつけ殺害して生きようとする自己保存の欲求が生じるのである。すべての生あるものの中には「権力への意志」が働いているということ、そしてこれがまず「弱者」においては、「服従」、「奉仕」という形であられるということ、ニーチェはツアラトウストラに次のように語らせている。

生あるものを見いだしたところに、私は権力への意志を見いだした。奉仕するものの意志の中にさえ、私は主たらしんとする意志を見いだした。……

弱者が強者に奉仕するのは、より弱いものを支配しようとする弱者の意志が、彼を説得するからである。弱者もこの意志だけは欠かすことができない。

生あるものを見いだした所には服従の声も聞かれた。生きとし生けるものは皆、服従するものである。

自らに服従することのできないものは、命令される。それが生あるものの様態である。

生きるということは、権力への意志によって突き動かされることであり、それは己自身にかもしくは他者に服従することである。いずれにせよ「生きとし生けるものは皆、服従するものである」。己に服従できぬものは、他者の命令に服従する。それが弱者としての生あるものの様態である。前述の「賢い者たち」が取る理知的態度は、これにはかならない。

一方強者においては権力の意志は、他者に服従するのではなく、己自身に服従するという形で働く。ここでは権力への意志は、己自らに服従するのである。

命令は服従よりも難しい。

およそ命令には試験と冒険が潜んでいる、と私には見えた。生あるものは命令するとき、常に自らを賭ける。

そうだ、生あるものは、自らに命令するとき、自らの命令を償わなければならない。自分自身の立法の裁判官、復讐者、犠牲者にならなければならない。(同上書、105頁)

強者における権力への意志は、他者に対する支配＝命令となって働くが、その一つの命令の完成は、即座に、権力への意志自身によって裁かれ、復讐され、次の命令の遂行が目指されなければならない。権力への意志が、弱者におけるように他者に服従するのではなく、強者においては己自身に服従するということは、意志が意志自身をその都度克服して行くことを意味している。不断の自己克服、永遠の自己回帰、それが権力への意志の本来の姿である。権力への意志は、自己自身に「永劫回帰」する。

権力への意志の永劫回帰が、今や世界の座標原点となる。この座標原点は、かつてのそのように静止してそこからのおのの存在者の確かな存在地点を定めるといふようなものではない。今や座標原点自身が、絶えず自己自身を更新するのである。一度達成された権力への意志は自己自身からして破壊され、そこに新たな権力への意志が現れてくる。言うなれば権力への意志としての世界の座標原点は、絶えざる自爆を繰り返すのである。世界は今や自爆に次いで自爆する意志の爆発的永劫回帰の場所となる。今や己自らして有るもの＝Causa suiとしての座標原点自身が、沸騰する。世界は沸き立つ。

絶えず自己自身を更新して行く権力への意志の爆発的永劫回帰の有様を、ニーチェはツアラトウストラに次のように語らせている。

不朽不滅であるような善と悪、そういうものは存在しない！善と悪は常に自らの内から繰り返し自分を克服しなければならない。

きみたち価値評価をする者たちよ、きみたちは、善と悪についてきみたちの評価と言葉をもって、暴力をふるう。これがきみたちの隠れた愛であり、きみたちの魂の輝きと、震えと、沸騰である。

だがきみたちの価値の中から、より強い力と克服が生じる。それによって卵と卵の殻は破れる。

善と悪において創造者でなければならない者は、まことにかかる人は、まずは破壊者であり、価値を破壊しなければならない。

すなわち最高の善には、最高の悪が必要である。最高の善とは創造的な善である。

最も賢いものたちよ、たとえ悪くともそれについて語ろう。沈黙は、より悪い。語られない真理はすべて毒となる。

我々の真理によって砕けてしまうようなものは、

すべて砕かれるがよい！家はまだいくらも建てられる！（同上書、106～107頁）

もはや「賢い者たち」によって静かに観照されるべき常住の絶対的自性者は、どこにも見当たらない。アイデアも、一者も、神も、コギトも、絶対的理性も、世界の座標原点の位置から追い払われてしまった。世界はもはや、整理整頓分類された静かな布置図式であることはできなくなった。

不断に新たに価値を樹立する暴力的言語をもって、今や、魂は輝き、震え、沸騰する。この魂は、研ぎ澄まされた冷徹な計算に基づいて周到な計画をたてる。時には人を皮肉り、時には論理的整合性をもって人を袋小路追い詰め、完膚無きまでに叩きのめす。かと思うと、猫なで声で人に取り入りおだてあげる。その巧みな弁舌、その揺るぎなき論理に、この魂は身震いし、沸騰するのである。暴力的言語としての論理が、権力実現の手段となるからである。

今や、最高の悪を伴って最高の善を創造し続ける沸騰する魂を、すなわち、常に現状を突破し高揚し続ける魂をもつことが、現代の人間の偉大さとなる。高揚し続ける魂とは、命令し続ける魂である。維持と破壊を、間断無く繰り返す魂である。無神論の時代において人間の偉大さは、形而上学の世界に樹立された絶対的自性者への接近の度合によってではなく、命令し支配する力の度合いによって決定される。権力への意志が、この時代において唯一の絶対的自性者だからである。この絶対的自性者が、強者としての支配者において、全き姿で顕現するからである。支配するから偉いのである。偉いから支配するのではない。

「偉い人」としての支配者において全き姿で立ち現れる権力への意志は、不断の自己克己、不断の自己克服を根本性格としている。権力への意志とは、したがって、意志自身の自己回帰であり、「意志への意志」である。今や意志への意志、意志の自己回転が世界の座標原点となり、ここから人間は偉さを獲得してくるのである。無神論の時代においては、人間の偉さは、もはや神によって与えられない。

神の声などもはや待つ必要もない。

(6) 親鸞の悲しみ

しかし本当にそうなのか。わたしたちに神の声を聞く必要は、本当はないのか。

自性論的態度に立つ限り、その必要はない、ということもこの態度は、すでに見たように、何らかの自性者を設定する素朴な日常的意識から生じ、そこから必然的に絶対的自性者の設定に行き着いて、ついには意志への意志が、神にとって代わってこの位置に就くからである。

ではわたしたちには、自性論的思惟態度しか取れないのか、この態度において、なんらかの形でいつも絶対的自性者を設定し、そこから人間の偉大さを確保して、これに向かって努力するという生き方しか、人間には許されていないのか。

偉大さ、偉さを望む限り、そのとおりである。人間が何らかの意味で偉いもの、偉大なものでなければならない限り、わたしたちには自性論的態度よりほかに、取りようがない。偉さは、この態度から生じるからである。

しかし本当に人間は偉いのか、偉さは、自性論的思惟態度が生み出す虚構ではないのか、それはデッチアゲではないのか。

偉さが絶対的自性者への接近の度合いによって測られることは、すでに見た。ニーチェにおいては、権力への意志＝意志への意志の実現の度合いが、人間の偉さの基準となっていたのだ。しかもこの人間の偉大さの実現のために「暴力的言語」が、その手段として用いられるのであった。そして暴力的言語を最も巧みに行使する者たちを、ニーチェは「最も賢い者たち」と呼んでいたのである。したがってニーチェにおいて「賢さ」は、「偉さ」の実現、つまりは、支配の実現のための手段である。支配する偉い人であるために、賢い人でなければならない。

偉さはまたプラトンにおいては、善のアイデアへの接近の度合いによって規定されていた。そしてこれへと最も接近するものが、すべての人の王たる哲学者であった。プラトンにおいては、哲学者は哲人王である。そして王とはまさに支配者である。権力への意志を実現するものである。ニーチェから見れば、プラトンにおける善のアイデアは、支配の実現、権力への意志の実現のための手段だったのである。支配する偉い人であるために、プラトンにおいては、善い人である必要があった。

ニーチェにおいては、「偉さ」は「賢さ」を手段とする。またニーチェから見られたプラトンにおいては、「偉さ」は「善さ」を手段とする。ただしニーチェにおいてはその「善さ」は、もはやプラトンにおけるような静止せるものではない。「最高の善には、最高の悪が必

要である。最高の善とは、創造的な善である」からである。そこでニーチェは「善」を静的なものとしてしまうプラトンを「弱きペシミスト」たちの系譜に置く。しかしニーチェもまた「創造的善」とは見え、プラトンと同様に支配するために「善」を必要としているのである。ニーチェにとっても支配する「偉い人」は、「善い人」でなければならない。ニーチェにおいても、支配する「偉人」は「賢人」であり、「善人」でなければならない。

何らかの形で絶対的自性者の設定に行き着く自性論的思惟態度においては、それに最接近する「偉い人」が、必ず要請される。そして「偉い人」の要請は、「賢い人」、「善い人」をその実現手段として要請する。かくして、自性論的思惟態度の内でのみ生きる限り、わたしたちは偉人、賢人、善人たらんとして、努力せざるを得ないのである。そのような要請から、言い換えれば、そのような呪縛から、わたしたちは逃れることはできないのである。

釈尊もまたかつてこの呪縛の内であったことは、すでに述べた。釈尊が一時身を投じた「難行」は、絶対的自性者への接近の要請によっていたのである。しかし釈尊は「難行」を放棄して前正覚山を下り、スジャータの差し出してくれたお粥を食べ、静かに菩提樹下に座る。禪定のうちで釈尊が見いだしたのは、そもそも「常住なるもの」は存在しないということだった。「諸行無常」が、世界の実相である。存在者は不変的自性性をもって存在しているのではなく、すべては互いに「おかげさま」の関係によって存在している。すなわち、世界のすべては無自性のまま縁起している。それが「色即是空、空即是色」ということである。「AはAならざるが故にAなり」ということである。ここで始めて「柳は緑、花は紅」が真に成立する。なににも捕らわれることのない世界の実相が、ここに始めて見てとられる。

ところが人々はこの縁起の理法を見ず、不変的自性的な「常住なるもの」が幻影であることに気付かない。しかも永遠不変の絶対的自性者さえも設定し、これに接近し獲得しようと執着する。実はそれは、日常的意識において見られた幻影としての「常住なるもの」の更なる幻影、幻影の幻影、ララディカルな幻影にすぎないのである。この絶対的自性者への執着によって、常に自を是とし他を非とする驕慢と愛憎が生じ、つまりは我一人尊しとする我執が生ずる。この世は我執どうしがぶつかりあ

う修羅場と化する。

これが無明である。釈尊は縁起の理法を見ることによって、常住なるものを設定してしまうこの無明から、脱却したのである。

しかしわたしたちは、脱却できない。相変わらず何らかの「常住なるもの」、「確かなもの」に固執し、これを保持する偉人、賢人、善人であろうと努力している。「善人」であろうとして、善いことをしようと努めることがどうして悪いのか。「賢人」であろうとして、論理的に正確にものを言うことがどうして悪いのか、わたしたちにはちっともピンと来ない。

善行や論理的正確さが賞賛、名利を目指し、善人、賢人としての自己確認となってしまうとき、それらは悪いのである。そのようなアイデンティティ確保は、前述のように、支配者としての自己確認に連なり、これにともなって、善行は偽善となり、正確な論理は暴力的言語となるからである。そしてなによりも、支配力、影響力の確保＝拡大への志向は、自らの自性化、自存化をますます強め、驕慢な我執同士の闘争に道を開くからである。

わたしたちは賢人、善人であることを通して、他人に影響力をもちそれを動かし支配する偉人であろうとすることを捨て切れない。権力への意志が、そのような賢人面、善人面、偉人面をわたしたちの顔面に張りつけるからである。こうして、いたるところで支配を巡る闘争は、繰り広げられるのである。

この人間の有り様が、親鸞聖人にとってはそのまま、己が身の有り様であった。これを聖人は「はずべし、いたむべし」と悲痛に語っている。

悲しきかな愚禿鸞、愛欲の廣海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることをよこばず、真證の證に近づくことをたのしまず。はずべし、いたむべし。（『教行信証』、信巻、岩波文庫、192頁）
「愛欲の廣海」とは、もちろん男女の間のことを言うのであろうが、これを広く解釈すれば、愛憎の意味である。己の善と賢とを称賛するものを愛し、これらを否認し己の影響力、支配力の保持拡大の足を引っ張るものを憎むことである。そして「名利の大山」とは、権威と力の輝きである。それは、まさに権力への意志が獲得しようとするものである。人はいかにこれを求めて狂奔することであろう。

わたしたちは生活のあれこれのレベルで、弱者は弱者なりに強者は強者なりに、偉人＝支配者であることを求

めて、愛憎の渦の中で常に Power keeping をはかる。そしてこれの拡大は、人を有頂天にする。名利ほど人を酔わせるものはない。賞賛と名利を求めて、人は賢く、善くあろうとする。

しかし親鸞聖人は、そのような事態を「沈没」、「迷惑」と言い、「はずべし、いたむべし」と言っている。そのように言うのは、聖人には、偉人、善人、賢人であろうとすることが、無明に没し迷っている事態と見えたからであろう。そのような見え方からすれば、偉人たらんとする善人は、実は、悪人である。賢人とは愚人である。そして聖人自身「名利の大山に迷惑」し、そこから抜けられない。これを聖人は「悲しきかな」と言ったのではあるまいか。親鸞聖人が自らを「愚禿」と称したのも、無明から抜け出られぬ悲しさからではなかったか。

法然上人もまた自らを「愚痴の法然」と称し、しかも、愚痴であることがそのまま極楽に生きることだと次のように言っている。

聖道門の修行は智慧をきわめて生死をはなれ、淨土門の修行は愚痴にかえりて極楽に生きる。

日本天台の開祖、最澄もまた自らを「愚が中の極愚、狂が中の極狂、塵禿の有情、底下の最澄」と称した。

愚禿、愚痴、極愚とは、人の優位に立つことを求め、名利を求めてしまうことから抜け出られぬ悲しさから、偉人面が我が顔面を離れぬ悲しさから、言われているのではあるまいか。その悲しさは、極まるどころ、「罪惡深重、煩惱熾盛」の悲しさであろう。善導和尚は、人間とは「貧嗔邪偽奸詐百端にして悪性やめがたく、事蛇蝎に同じ」だ、と言っている。だから和尚は「外に賢善精進の相を現ずることをえざれ、内に虚仮をいだければなり」とわたしたちを戒めるのだが、（『教行信証』、信巻、135頁参照）すぐに外に「賢善」精進の相を現し、名利の大山に迷惑するのが、わたしたちである。愛欲の廣海に沈むのが、わたしたちである。この沈没の事態を離れられぬのが、愚である。

わたしたちはこの悲しさを一体どこから知るのだろうか。これが愚かであること、これが悪であることは、どこからわたしたちに教えられるのか。デカルト的自意識からか、ニーチェの言う権力への意志＝意志への意志からか。そうではあるまい。それらはわたしたちの「賢善」精進をますます燃え立たせこそすれ、それを悲しきものとは決して見ないからである。およそ自性論的態度においては、これまで縷々見てきたように、何らかの常住な

るものが設定され、これを追い求めることが賢となり善となるだけで、この追求の態度そのものが愚であり悪であることはここでは決して知られないからである。支配を求め、そのために賢と善を求めて自性論的態度に生きる者は、その態度自身の悲しさを知りようがない。火宅（自性論的態度）に棲まうものは、その身を焼く炎を激しい情熱の快感と感じるからである。

この炎の危うさは、ではどこからわたしたちに教えられるのか。火宅の外からよりほかあるまい。自性論的態度以外の態度から、つまりは、無自性縁起の態度から教えられるしかあるまい。法華経に説かれる「三界火宅」の比喻は、火事に気付かず夢中になって遊ぶ子供達（衆生）が、大白牛車（涅槃寂定）を与えるという父（仏）の方便によって初めて、火宅を出ることができた、と語っている。父（仏）は火宅（自性論的態度）の外に、すなわち「無自性縁起の空観」に住まうお方である。

もしもわたしたちが外からする仏の声に耳傾けることができるのであれば、それは、ハイデガーの考えたような「祝祭の場」の喜びを通してではなく、普段の生活の場に感じられる悲しさを通してではなかろうか。これを通してのみ、わたしたちには外からの仏の声が伝わって来るのではあるまいか。愚禿と称した親鸞聖人は、無明を脱け出られぬ己の悲しさを通して、阿弥陀仏の声を聞き届けたように見えるからである。

ようやくわたしたちに、仏教の祖師がたに出会うとき

が、経巡ってきたようである。親鸞聖人は、「あゝ広誓の強縁、多生にもまうあひがたく、真実の淨信、臆劫にもえがたし。たまたま行信をえば、とをく宿縁をよろこべ」（『教行信証』、岩波文庫、24頁）、と言っている。わたしたちが祖師がたに会い難くして今会ことができるとすれば、まさに喜ぶべきときが来たのである。本論は、人間の賢、善、偉が自性者の設定から生じることを見届けることによって、それらへの執着から離れようとする試みであった。これによってひたすらわたしたちは、祖師がたに出会う準備をなしたのである。まずは親鸞聖人の「悪人正機」の言葉に耳傾けることから始めよう。

善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや、しかるを世の人つねにいわく、悪人なほ往生す、いかにはんや善人をやと。この条いったんそのいはれあるににたどれども、本願他力の趣旨にそむけり。そのゆえは、自力作善のひとは、ひとえに他力をたのむところかけたるあひだ、彌陀の本願にあらず。しかれども、自力のころをひるがへして、他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いつれの行にても生死をはなることあるべからざるをあはれみたまひて、願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためならば、他力をたのみまつる悪人、もと往生の正因なり。よて善人だにこそ往生すれ、まして悪人はとおほせさふらひき。（『歎異抄』、岩波文庫、45～46頁）