

## 「己事究明」の現象学 —ニヒリズムの克服の道—

花岡永子

### まえがき

今後4年経つと、キエルケゴールの生誕以来はや200年となる。キエルケゴールは、一般的には、M.ルターによって自由化されたキリスト教の世界に、再度カトリック的な秩序を回復させたとも言われている。彼の当時における教会闘争や亜流ヘーゲル学者達への批判等がそれをよく示している。その当時のキリスト教は、社交界に入りするための帽子のリボンとか靴の美しい紐のように見られる程に、世俗化を通り越して世俗主義へと堕落の一路を辿っていたからである。

キエルケゴールは、そのように堕落の一路を滑り降りるキリスト教会やその当時の西欧の世界に対して、個の実存段階における「己事究明」の道を示したと理解できる。キエルケゴールに至る迄の人間の個は、生まれながらの「自我」として生きてきていた。「生まれながらの自我」は、自ら以外のすべてを対象化する。つまり、自らの主観(Subject)に対してそれ以外の一切を客体(object)としていわば鳥瞰図的に観察するような、「主観—客観—図式」を基礎として生きて行く個体としての「自我」として。従って、自我は、この宇宙ないし世界のいわば単に絶対の中心となって生きているとも言える。

古代ギリシア哲学以来2500年以上も生き続けてきた、他に対して閉塞的なこのような「自我」に対して、キエルケゴールは、人間の個の「実存」の側面を開示した。「実存」とは、たといキエルケゴールがそれを自覚していなかったとしても、他者に心の内を見せない自らの内にのみ閉塞した「自我」の殻が破れ、M.ハイデガー(1889-1976)も指摘するように、その語源

(ek-sistere) から「存在すること」の「外へ」という意味において、「脱自存在」と、つまり、自らの「自我」の外へ出て生きることを意味する。つまり、P. ティリッヒ (1886-1965) も語るように、例えば、「渦巻きとは何か」を知る時に、安全な舟の上から渦巻きを対象化して見るのではなく、渦巻きの中に直接自らが入って「渦巻きとは何か」を経験する生き方である。この生き方は、キエルケゴールの諸著作に詳論されているように、「不安」や「絶望」あるいは「退屈さ」から逃れ切れない生き方である。

無論、キエルケゴールにおいては、「自我」が破れた「脱自存在」としての「実存」において、経験のみが重視されているわけではない。彼においては、人間の個のあり方が、彼の 28 才での学位論文である『アイロニー』の概念について、たえずソクラテスを顧みつつ』以来、『哲学的断片』(1844)、『不安の概念』(1844)、『哲学的断片への完結的、非学問的なあとがき』(1846) (以下、『あとがき』と略記)、『愛のわざ』(1847) 等々で、経験を底に超えた、経験と理論との次元のいわば根源から人間の実存のあり方が究められようとしている。

キエルケゴールの哲学、就中宗教哲学は、『あとがき』の副題の一部にもなっているように、「非学問的」(unwissenschaftlich) であり、ヘーゲル哲学のように客観的に「学問的」(wissenschaftlich) ではない。しかし、前者の「非学問的」は、自我の観点からの「学問的」と「非学問的」の根源のレベルの特徴としての「非学問的」である。つまり、「学問的」に対立する「非学問的」ではない。従って、「学問的」と「非学問的」なあり方がそこから生まれ出てくるような、いわば両者の根源という意味で「根源的」と言う方がキエルケゴールの実存思想にはふさわしいと考えられる。キエルケゴールでは、このような根源的な次元から、「学問的」であると同時に「非学問的」な人間の脱自存在としての「実存」の「己事究明」の道が示されようとしていると考えられる。

ところで、キエルケゴールの時代には、ニーチェによって明らかにされた「ニヒリズム」は、一般的には未だ人々によって明確には自覚されていなかった。ニヒリズム（虚無主義）とは、極く簡単に一般化して言うと、ニー

チエ(1844-1900)によって明らかにされたように、この世界や個において生き抜かれる意味、意義、目的、価値が無くなり、一切が、無意味、無意義、無目的、無価値になると見なされて生きることを意味する。一切が空虚で、虚無であり、何事によても満たされる事も満ちる事もなく、空虚さの中で生きることを意味する。このような「空虚さ」の中では「生」の哲学が生まれた。しかし、ニーチェが「神は死んだ」と語って以来、キリスト教の神が見失われた「生」の哲学においては、「生」を支えるものは何もなく、あるのはただ底なき「深淵」のみであった。この深淵で生き抜くことは、ニヒリズムの世界から脱却することを意味する。この脱却の道を見出すことは、勿論容易ではない。「ニヒリズム」の世界は未だ明確には自覚されていなかつたとは言え、キエルケゴールでは、キリスト教は、世俗化を超えて世俗主義に陥って行く世界が、己事究明によって克服されようとしていたと理解できる。キエルケゴールによって示された、退屈や不安や絶望の自覚による「己事究明」の道は、現代におけるニヒリズムからの再生の道として大いに力を發揮すると考えられる。

しかしながら、21世紀初頭に生きる私たちは、単に絶対の人格で実体としての神に対する信仰に戻る道を、もはや歩むことができない。現代においては、キリスト教の神といえども、人格的な神と非人格的な神との根源に開けている「開け」としての神、つまり、「絶対無の神」として理解され、絶対無の神が核心となる「己事究明」の道が探求されることになる。そこで、ここで、「絶対無」の神が核心となる「己事究明」の道が宗教哲學的に究明される。

## 1. 思考の「枠組み」(ないし「場」、「開け」)としてのパラダイム

生活や文化や学問等のあらゆる分野においてグローバル化してきた現代においては、洋の東西を問わず妥当する宗教や思想や哲学の基礎となる「場」(=枠組み、開け)としてのパラダイムが不可避的に必要となる。そのようなパラダイムの一例としては、以下の五つが挙げられる。即ち、(1)相

対有 (relative being)、(2) 相対無 (relative nothingness)、(3) 絶対有 (absolute being)、(4) 虚無 (nihil)、(5) 絶対無 (absolute nothingness) の五つが。

これら五つの思索の場としてのパラダイムは、西欧の哲学史を概観してみると、各時代の、また各生活や各宗教・思想・哲学等の思考における「場」としての基礎となっていることが分かる。

### (1) 相対有 (relative being) のパラダイム

宗教、思想、哲学等における思考の枠組みとしてのパラダイムが「相対有」である場合は、思考の「場」は「相対有」となっている。つまり、思考の基礎としての「場」は、時と共に朽ち果てて行く、この現象界の範囲内に留まっている。このパラダイムが絶対視されれば唯物論となる。しかし、絶対視はされないとしても、このパラダイムでの思考は、単に科学的・技術的となり、人間の個における深い自覚は回避されてしまうことになる。このパラダイムは、人間の個の思索に初段階としては不可欠の場ではあるが、「相対有」のパラダイムでの真の力が発揮され得るのは、後述の「絶対無」のパラダイムから発するアガペーとしての愛や慈悲によって裏打ちされることによって初めて可能と考えられる。相対有のパラダイムは、時代的には、古代ギリシアのソクラテス以前の自然哲学や、その後の西欧の哲学史においても、精神性を等閑視した「単なる科学哲学」において、今日に至るまで継続している。また、現代に近いところでは、十七世紀の F. ベーコン (1561-1626) 以来の単なる自然科学的思惟を基礎とした科学的思想が代表的なものとして挙げられ得よう。

### (2) 相対無 (relative nothingness) のパラダイム

宗教、思想、哲学等の思考の枠組みが「相対無」である場合は、思考の基礎としての「場」は、個の自覚段階で言うと、キエルケゴールが語るような、水深八千丈の表面の薄氷の上に生きる実存の自覚にある。この段階では、そこから起因する不安、絶望、退屈等を回避しようと気晴らしにあるいはその逆にそれらを克服しようとして自覺的な情熱に生きようとする。パラダイ

ムのこの段階では、不安や絶望等は、単に科学的・技術的には解決され得ない。何故なら、不安や絶望等は、科学的・技術的には客觀化、抽象化、記号化できないからである。特に実存の不安は、例えばキエルケゴールも語っているように「可能性に先立つ可能性としての自由の現実性」<sup>1</sup>としての不安の「無」として、先のパラダイムの「相対有」の裏面としての「相対無」であり、対象化され得ないからである。M.ハイデガー(1889-1976)も『有と時』(*Sein und Zeit*, 1927)の中で述べているように、キエルケゴールのこのような不安の理解は、空前絶後の深い理解であると言える。先に述べた、P.ティリッヒの語る、正に不安の「渦中」からの、理論的のみならず自らの経験からも出て来ている深い理解である。

つまり、キエルケゴールに代表されるような「相対無」の「場」での思考は、約2500年間続いて来た「相対有」や次に述べる「絶対有」あるいは「虚無」のパラダイムでの思惟を反省ないし予感しての人間の個における「自我」から「実存」への「己事究明」の出発点ともなっていると理解されることができ。無論、ソクラテスは、「汝自身を知れ」と「無知の知」の端緒を開いたが、古代ギリシアにおいては、「個」の概念内容として個人や「種」の概念内容としてのグループ、社会、国家等ではなくして、「類」の概念内容としての人類や普遍概念<sup>2</sup>が重視されていた。絶対の人格的な神にも対峙し得る「単独者」(der Einzelne)としての人間の個が露わにされ得たのは、キエルケゴールの実存思想において初めてであった。しかし、神と同等の自由な人間の個が露わになるのは、人格的な神と非人格的な神との根源に開けていり、後述の「絶対無」のパラダイムで初めて可能である。そこでは、精神性と物質性、一と多、等々の一切の二極性が出現してくる源である、根源的な「いのち」の「場の開け」でもある「絶対無」のパラダイムが生きている。

ところで、思考の場が「相対無」である思想や哲学等では、キエルケゴー  
ル以外にも、カフカ(1883-1924)やカミュー(1913-1960)等が挙げられるが、

<sup>1</sup> Søren Kierkegaard, *Der Begriff der Angst*, Eugen Diederichs Verlag, Düesseldorf, 1958. S. 40, Dänische Ausgabe S.IV 313.

<sup>2</sup> 正義、勇気、智慧、節制等の普遍概念。

ここでは、詳論することができない。

### (3) 絶対有 (absolute being) のパラダイム

宗教、思想、哲学等における思考の枠組みとしてのパラダイムが「絶対有」である場合は、思考の土台としての「場」は、この現象界をいわば上方へ超越した、絶対的な人格としての、たとえば伝統的、正統的なキリスト教の神や古代ギリシアの学者であるプラトンのイデア論やヘーゲル哲学での絶対理念としての神が代表的なものとして挙げられる。しかし、古代ギリシアのプラトン哲学以来ヘーゲルに至るまでの西欧の伝統的な主流の形而上学としての哲学を基礎とした西欧文化は、R. ブルトマン (1884-1976) も指摘したように、イデア論を中心としたプラトン哲学と絶対的な人格神を中心としたキリスト教を二本の柱としている。従って、プラトン以来ヘーゲルに至る約2100年の西欧の哲学的、宗教的思考は、絶対有のパラダイムを基礎としていると考えられる。

しかしながら、絶対有としての実体的 (substantial) 神や絶対有としての実体的な、原型 (idea)、本質 (ousia)、形相 (eidos) 等の諸理念は、正に実体的であるということによって、相対有、相対無、虚無のパラダイムにおける各々の立場を、自らの絶対有のパラダイムの立場の否定の否定という二重の否定を通して、愛と慈悲で裏打ちして生き返らせるることは、容易ではないと考えられるのである。

勿論、それが例外的に可能である場合もある。例えば、新約聖書のフィリピの信徒への手紙2章7節に語られているような神の自己空化 (kenosis) では、キリスト教の絶対有としての神が、自己空化を遂げて人類の「律法と罪と死」からの救済を実現しようと試みている。しかし、このように自己空化するキリスト教の神も、絶対有であると同時に絶対無の神でもあると理解されない限り、人間の個と「一」であるとは、つまり、「神が私で、私が神」であるとは理解され難い。というのも、自己空化する神といえども、実体的な神である限り、究極的には人間の各人の自由は、実体的な神によって根拠づけられと考えられるからである。しかしながら、人間の自由は、後述の「絶

「対無」のパラダイムにおいては「絶対無の神」の自由と「一」なる自由として成就される点で、絶対有のパラダイムにおける人間の個の自由とは、相違する。しかも、「絶対有」の神や絶対有の理念は、ニーチェによるその否定以来、生きた力として働き得なくなっている。

ところで、「絶対有」のパラダイムがくずおれると、現象界を下方に超えた深淵から虚無が露わとなってくる。この虚無の出現は、キエルケゴールの実存の自覚から語られるならば、人間の個における「聖靈に逆らう罪」<sup>3</sup>としての悪魔的な絶望とも見なされ得る。この意味において、キエルケゴールにおいても既に思考における虚無のパラダイムが予感的にではあるが、示されていると理解できるのである。

#### (4) 虚無 (nihil) のパラダイム

宗教、思想、哲学等における思考の枠組みとしてのパラダイムが「虚無」である場合は、上述のように既にキエルケゴールにおいて垣間みられた。しかし、典型的にはニーチェに見られる。実体としての絶対的な人格神や絶対の理念が、現実の世界での生きた働きの力を失い、現実の世界に生きるものとの命の通った関係を喪失する時には、実存は底なき深淵で裸の「生」(life)のまま生きざるを得ない。そこでは、自我の殻が破れた脱自存在としての実存は、何らの支えもない深淵に浮かぶ「生」の自覚に深まって行く。しかし、深まって行くとは言え、絶対的人格としての神が座し給うた絶対理念としての神が占めていた席は空虚となってしまっているために、「生」は生きる力、意味、意義、目的、価値等を見失ってしまった。そこで、それまでのキリスト教やプラトン以来の西欧の伝統的な形而上学としての主流の哲学において形成されてきた諸価値の体系も、ニーチェにおいてのように転倒するに至ってしまった。キリスト教でそれまで最高の徳目とされてきた「誠実さ」(Wahrhaftigkeit) は弱者の道徳として最下位に退けられ、本能的な快楽が最

<sup>3</sup> Søren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf, S.133, Dänische Ausgabe XI S.240.

高に位置づけられることになってしまう。

さて、ニヒリズムが克服され得る道は、種々様々に存するであろう。ニーチェにおけるように、ニヒリズムをニヒリズムによって生き抜くことにより、つまり、同じものが永劫に回帰する (*die ewige Wiederkehr des Gleichen*) この世界において生きる「力への意志」で自らの運命を愛する (*amor fati*) 運命の主となって生き抜く道もニヒリズムを克服する一つの道であろう。またこの克服の道は、「芸術の道」として、あるいは「詩歌の道」としてというよう、限定された道が生き抜かれることによっても可能であろう。しかし、ここでは、ニヒリズムの克服の道は、宗教哲学的に心身一如の自覚、対話そして「絶対無」のパラダイムを核心とする「己事究明」による道から究明が進められる。というのも、21世紀初頭の、エイズや鳥インフルエンザや豚インフルエンザの蔓延に苦悩し、環境汚染や人口増加による食糧不足あるいは核兵器所有国の増加によって日増しに増大する地球の砂漠化の危機に瀕しながら生きる現代の人々は、正にこのような形で訪れてきているニヒリズムが克服される道を求めていると考えられるからである。

ところで、イギリスの F. ベーコン (1561-1626) が「知は力なり」と語つて、経験を重視して帰納法を提唱し、心身一如の知恵ではなくして、単に客観化、抽象化、記号化した知識としての知が偏重され始め、更に 18世紀後半のイギリスの功利主義的な産業革命以来今日に至る迄、カントによって徹底化した主観一客観一図式を基礎とした、利益や効率を目指した計算重視の單なる科学・技術の世界が、進歩のみを目標として疾駆して来た。しかしその結果は、ニヒリズムに陥ることであった。ニヒリズムの起因には、一般的には二つの事柄が考えられるであろう。一つは、ハイデガーの指摘するような「有そのもの」(das Sein selbst) の性起 (Ereignis) からの命運 (Geschick) としての有-神-論 (Onto-theo-logie)<sup>4</sup> の当然の結果として。もう一つは、現実の

<sup>4</sup> M. ハイデガーでは、西欧の哲学史を考える時に、ニーチェによってニヒリズムが明確にされたことは、ハイデガーによって特徴付けられている Onto-theo-logie としての伝統的形而上学としての主流の哲学の当然の帰結としての「有そのもの」(das Sein selbst) から性起 (sich ereignen) してくる段階として、「有そのもの」の命運 (Geschick) と理解されて

この世界の歴史における単に客観的な科学・技術が偏重される歴史の流れの結果である。しかし、ここでは、現実の歴史においては、両者は同一の根源から発しているという考察から論究が進められる。というのも、ここでは、ハイデガーにおけるように、「有そのもの」からではなく、「絶対無」のパラダイムから考察されようとしているからである。ハイデガーでの「有そのもの」は、「絶対無」に非常に類似していると言え、未だ幾分実体性の残滓が見られるのである。その一例としては、ハイデガーでは、人間の実存としての現存在は、「有そのもの」の牧人と見なされていて、「有そのもの」と将来的には同一的になると理解されるのであれ、絶対矛盾的自己同一的と考えられるのであれ——「一」であると理解されるには至っていないことが挙げられる。

#### (5) 絶対無 (absolute nothingness) のパラダイム

宗教、思想、哲学等における思考の「枠組み」としてのパラダイムが「絶対無」である場合は、哲学としては西田哲学に初めて見出される。西田哲学での「絶対無」は、上述の四つのパラダイムでの有や無や虚無のレベルを超脱している。上述の「相対有」と「相対無」は、相互に表裏一体になっており、一方は、他方あっての一方である。また、「絶体有」は、「自己空化」が成就されても尚、自らの立場としての実体性が幾分か残存しているために、人間の個の「実存」ないしは「生」と根源的に「一」である場の開けは完全には開けていないと考えられるのである。また、思考の「場」としてのパラダイムの「虚無」は、空っぽという意味で空虚さを示している。絶対の理念あるいは絶対の人格としての神も消え失せてしまった「空っぽ」の「玉座」を示す。人間の個の「実存」や「生」を支える如何なる基盤もない「空っぽ」の「深淵」(abyss, groundless ground) を示している。

上に示した相対有、相対無、絶対有そして虚無という思考の場としての四つのパラダイムに共通な点は、いずれのパラダイムも自らのパラダイムで成

り立つ立場を絶対視し、他のパラダイブでの立場を等閑視することである。

それに対して、思索の「場」ないし「開け」であるパラダイムの「絶対無」は、上記のパラダイムのいずれとも相互に相対的に関係するのではなく、上記の四つのパラダイムを包摂し、かつそれら四つのパラダイムでの立場を神的愛（アガペー）や慈悲によって生かす。というのも、パラダイムの「絶対無」では、パラダイムの「絶対有」に単に対立する概念内容ではなく、「絶対の否定性」が意味されているからである。つまり、一切の実体性が、従つてまた自らの立場の実体的な絶対化すらもが否定されることが意味されているからである。絶対の否定性を意味する思索の「場」ないし「開け」としてのパラダイムは、「<sup>アガペー</sup>愛」や「慈悲」の立場であるが、この<sup>アガペー</sup>愛や慈悲の立場は、実体化されることも、絶対視されることもなく、自らの立場としては否定される。しかし、「絶対無の立場としての<sup>アガペー</sup>愛」や慈悲が否定されると、絶対無の立場は零に帰す。しかし、零に帰しては、一切は再び否定されることになる。そこで、零に帰した「絶対無」の立場は再び否定される。すると、この二重の否定作用からは、<sup>アガペー</sup>愛と慈悲が自ずから然る仕方で現り出てくる。しかし、この<sup>アガペー</sup>愛や慈悲が実体化、絶対化されることは常に否定される。従つて、思索の「場」ないし「開け」としての「絶対無」のパラダイムにおいては、常に自らの立場の絶対の否定性が、内在的に見れば、無限に繰り返されて行くことになる。また、「絶対無」のパラダイムから見られるならば、この否定性は留まることなく時空を絶した絶対のレベルで永続されて行く。

思考の「場」としてのパラダイムである「相対有」、「相対無」、「絶対有」そして「虚無」は、思考の「場」であるばかりではなく、無論同時に思索へと進められて行く「開け」もある。しかし、それは未だ限られ、限定された「開け」である。それに対して、「絶対無」のパラダイムは、内在的に表現されれば「無限に開けた」開けであり、「絶対無」のパラダイムから表現されるならば、現象界には限られることのない「開け」である。換言すれば、根源的な「いのち」の場である。つまり、パラダイムの「絶対無」は、「絶対の無限の開け」としての、絶対の否定性の思索の場であり、枠組みなき枠組みであり、時空によって限られることのない「開け」である。

以上のように、自らの立場を絶対視、絶対化、実体化することのない、思索の「場」ないし「開け」としてのパラダイムの「絶対無」は、絶えざる自らの立場の否定において、他の四つのパラダイムにおける各々の立場を アガベー 愛や慈悲において、常に新たに生かし続けようとする。哲学の概念としての「絶対無」は、先述の日本の最初の独創的な哲学者である西田幾多郎によって提唱された。しかし、この「絶対無」の概念は、西欧でのこれ迄の思考の場としての四つのパラダイムを包摂し得る故に、21世紀初頭のニヒリズムの克服の一つの道として、極めて適切な道の基礎となると考えられるのである。

## 2. 自覚による「己事究明」の現象学

上記の論述から、自覚による「己事究明」は、人間の個における「自我」から「実存」へ、「実存」から「生」へ、「生」から「眞の自己」へという展開となっていることが分かる。人間の個における、このような眞の自己への展開は、自覚 (self-awareness, Selbst-gewahren) によって遂行されて行く。この展開は、人間の個においてのみならず、先に見たように、人類の各時代の歴史の上でも、妥当している。無論、「自我」、「実存」、「生」そして「眞の自己」という順序正しさでこの歩みは進められる訳ではない。飛び越し等の様々の例外は存在してきたし、今後も存在するであろう。しかし、例外は別として、人類の歴史上の「世界の自覚」の諸段階の発展上においても、人間の「個の自覚」の諸段階の発展上においても、この歩みは一般的に妥当する。例えば、閉塞的な利己的「自我」に生きていても、愛や死の出来事等においては、自我の殻は破れ、脱自存在としての実存へと開かれて行く。しかし、実存段階での不安の無等に打ち拉がれて、瞬間にではあれ、虚無の深淵に襲われると、典型的な例を挙げれば、先にも述べたように、一方では、ニーチェ的に運命の主になって運命愛による、生きる「力への意志」で「永劫回帰」のニヒルの世界がニヒリストイックに耐え抜かれ、克服されようとする場合も考えられる。また、他方では、虚無的な世界を底の底まで潜り、経験し尽くすことによって、眞の自己に目覚めたいという自覚に目覚める道

も可能である。

ここでは、これらのうちの第二の「自覚」による「己事究明」の道を通して、ニヒリズムの克服の道が究明される。さて、先の人類の歴史上の「世界の自覚」の諸段階の発展上では現代は、折しも虚無のパラダイムで成り立っている。ところで、西田哲学においても、「自覚」は「自己の自覚」と「世界の自覚」との両者から成り立っており、両者は根源的には——たとい「絶対矛盾的自己同一的」と概念化されようと——「一」に成り立っている。現代は、ニーチェが予言したように、正にニヒリズムの時代である。特に、2001年9月11日のアメリカのニューヨークの World Trade Center を中心とした同時多発テロ以来、世界はニヒリズムの底なき底へと沈みつつある。この流れの速度は、アメリカのサブプライム問題の住宅資金援助に端を発する金融危機や更にはメキシコからの鳥と豚と人間の風邪のウィルスの相互感染による新型インフルエンザの流行等を経て、いや増しに拍車が駆けられている。つまり、歴史上の時代における世界の自覚は正に「虚無」なのである。

また、現代の人々の個の実存における思考の場としてのパラダイムは、正に「虚無」である。2001年9月のニューヨークを中心とした無謀な同時多発テロで親族や友人を亡くした人々は、どんなに修行を積んだ人であれ、ニヒリズムに陥らざるを得ないであろう。また、広島や長崎で原爆に被爆した人々やその関係者、あるいは東南アジアやアフリカで食糧不足で他界して行く子供さんたちの関係者たちは、底なき虚無に陥らざるを得ないと理解される。更には、豚インフルエンザの世界的流行でマスクを掛け手洗いやうがいに懸命となる現今の人々は、この状況を、単なる科学・技術のみを信頼して、合理化と計算に基づく生活の結果と自覚し始めているのではないであろうか。そして、どうしたら本来的な人間のあり方、人間の姿で生き得るかを熟慮し始めている事が看取できるのではないであろうか。つまり、どうしたら、このようなニヒリズムのどん底から、人間の本来的な生活へと這い上がれるのであろうかと、個としての単独者のレベルでも世界のレベルでも、地球上のあちこちで政府レベルや個人レベルでの対話が進められていることが看取されるのではないであろうか。

そこで、第二節では、個の自覚段階である「自我」、「実存」、虚無的「生」そして「真の自己」とそれらを包摂する形でそれと「一」になっている「世界の自覚」のレベルとでの「自覚」が考察される。しかも、根源的につまり、思考の場としての相対有、相対無、絶対有、虚無のパラダイムやこれらのパラダイムでの各立場もが包摂される「絶対無」のパラダイムから考察される。

### (1) 自覚

ニヒリズムの克服の道は、ヘーゲルにおけるような単なる思弁が核心となっている哲学に対しての、例えば、A. N. ホワイトヘッド(1861-1947)のように「感じ」(feeling)が核心となっている有機体の哲学(organic philosophy)や種々の宗教によつても可能であろう。しかし、ここでは、キエルケゴールに始まり、更に日本の西田哲学、田辺哲学、西谷哲学によって深められた「自覚」によってニヒリズムが克服される道が宗教哲学的に究明される。従つて、本稿は、「己事究明」の宗教哲学的現象学によるニヒリズム克服の究明である。例えば、ハイデガー著の『有と時』の方法論は解釈学的現象学であると彼自らによつて語られている。それに対して、本稿の方法は「自覚」を基礎とした「宗教哲学的な己事究明の現象学」である。ここで「宗教哲学的」とは、宗教を核心としながら宗教を哲学的(反省的)に考察しながら論究されることである。また、宗教とは、ここでは、西田哲学やホワイトヘッド哲学にも見られるような「誠」、世界と人間の心身一如の個との「一」なる誠に生きる「いのち」が意味されている。従つて「宗教哲学的」とは、ここでは、「世界の自覚」と「自己の自覚」とが「一」である「いのち」から迸り出てくる「誠」が哲学的に考察されることである。「自己の自覚」によるニヒリズムの克服は、キエルケゴールやP. ティリッヒ等によつて、深く広く究明されてきているが、「世界の自覚」と「一」に成り立つてゐる「自己の自覚」による道は、西田哲学以前には、明確には示されているとは言い難い。「自己の自覚」は、先にも見たように、他者に対して閉塞的な「自我」から、脱自的な「実存」へ、そして「実存」から虚無的な「生」における虚無の深淵へと深まり、広げられて行く。

さて、「自己の自覚」と根源的には「一」に成り立っている「世界の自覚」でのパラダイムは、古代ギリシア哲学以来ヘーゲルに至るまでは、相対有や絶対有であり、そこでは「自我」において一切は鳥瞰図的に対象化され、いわば観察されていた。しかし、ヘーゲルに対峙して開示されてきたキエルケゴールの実存思想以来、ニーチェによって代表される「生」の哲学が世界に浸透するまでは、「世界の自覚」は、「相対無」のパラダイムに生きる「実存」に存していた。しかし、ニーチェ以降現代に至るまでの「世界の自覚」の思考の場としてのパラダイムは「虚無」であり続いている。

キエルケゴールによって、人間の個における「自己の自覚」が開示され、更にこの「自己の自覚」が根源的には「世界の自覚」と「一」に成り立っていることが、明確には西田幾多郎によって明らかになった。そして、「自覚」は、現代の世界においては、「虚無」のパラダイムにおいて成り立っていることが、ここまで論究で明らかとなった。その結果、現代においては、「自己」においても「世界」においても、ニヒリズム克服の道が、事実的にも理論的にも、「自覚」に求められている。しかし、ここで見落とされてはならない事柄は、「自己の自覚」と「世界の自覚」とは、「自己の自覚」の場が「世界の自覚」の場であらざるを得ないのであるから、「世界の自覚」の「場」としてのパラダイムの「相対有」、「相対無」、「絶対有」、「虚無」という自覚の「場」は、個においては、順次、「自我」、「実存」、「自我あるいは実存」そして「生」の自覚として露わになっていることである。そして、世界の自覚での各パラダイムの自覚は、個の各自己における自覚の諸段階での自覚の現象である「自我」、「実存」、「自我あるいは実存」そして「生」として露わとなつてくるが、両者は根源的には「一」であることである。

## (2) 己事究明

用語の「己事究明」は、夏目漱石(1867-1916)が小説『門』(1910)の中で、専一に「己事を究明する」と書いていることに発すると考えられる。しかし、「己事究明」は、西谷宗教哲学の核心となっている。鈴木大拙監修・西谷啓治編の『講座禅—第1巻禅の立場』(1967)では、それが明白である。西谷

宗教哲学における禅の立場としての「己事究明」も、ニヒリズムの克服の道として考えられている。

ところで、「己事究明」の事柄は、中国の南宋時代の廓庵禪師の「十牛図」や華嚴宗の「因陀羅網」の喻え<sup>5</sup>等によって説明され得る。前者によつては既に多くの試みがなされてきている。そこで、ここでは、後者の「因陀羅網」の喻えによる「己事究明」の道が究明される。

華嚴の「因陀羅網」とは、帝釈天の宮殿にかけられた網であり、この網の一々の編み目にはすべて宝珠が嵌め込まれ、その一々の宝珠には他の一々のすべての宝珠の影が相互に映されていて、相互に無限に交錯しながら映し合つてゐるといふ。この喻えは、森羅万象における「一即一切、一切即一」の思想を核心としている華嚴宗の「事事無礙法界」<sup>6</sup>のあり方や、華嚴宗で屢々使われ、森羅万象の一々の相互の限りない関係性によつて「一」に成り立つてゐる世界のあり方を示す用語としての「重重無尽」の映し合いを露わにすると理解されている。

さて、もしこの喻えが帝釈天の宮殿に掛けられている網としてだけではなく、この喻えの拡大解釈により、現実の宇宙や世界が無限で絶対の立体的な球としての網と考えられ、そこでの森羅万象の一々が編み目の宝珠と理解され得るとするならば、「己事究明」の事柄はどのように理解され得るであろうか。この喻えの拡大解釈においては、「己事究明」の事柄は、次のように語られ得るのではないであろうか。

<sup>5</sup> 因陀羅網（＝因陀羅の網、帝釈天の網あるいは帝網）については、中国の唐代の法藏（643-712）著『華嚴五教章』（例えば、鎌田茂雄著『華嚴五教章』、仏典講座28、大蔵出版、1983、p.182、187頁）参照。因陀羅は、梵語インドラ（Indra）の音写で、梵天と共に仏法を護る神の帝釈天のこと（『仏教学辞典』、多屋頼俊・横越慧日・船橋一哉編、法藏館、1974、25頁参照）。

<sup>6</sup> 「事事無礙法界」とは、華嚴宗に出てくる「四（種）法界」（＝事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）の四番目の法界の真理の世界としてのあり方。事法界は、差別の現象界での真理のあり方。理法界は、絶対の真理の世界。理事無碍法界は、現象界と事法界とが「一」の関係にある真理の世界。事事無碍法界は、差別の現象界がそのまま絶対の真理界と「一」であるような世界のあり方。

最初は人間の個の宝珠としてのあり方は、他のいずれの宝珠の影をも映し得ない不透明な自我の固まりとしての宝珠である。しかし、他の宝珠との相互の映し合いの中で、<sup>アガベー</sup>愛や慈悲の影に触れたりあるいは他者の影との出会いや対話や、動植物との触れ合いによって種々の方へと促され、更に芸道や宗教上の修行により自我が破れ、脱自的な実存へと転換すると考えられる。しかしながら、人間の個が実存でのキエルケゴールの所謂「不安の無」から実体的な「絶対有」の神に戻得ない、あるいはそこまで到達し得ない実存は、虚無の底なき底へと限りなく沈んで行くことになる。ニーチェの「神の死」の宣言にも拘わらず、その神に頼れる人々は、その自覚の段階で魂の平安が得られるであろうから、それはそれで良いかも知れない。しかし、21世紀の現代に生きる殆どの人々、特に若人たちは、曾ての実体的な神仏を信じることができない。その結果、現代では、世界も個も共に虚無の深淵へと引き込まれようとしている。このことは、私達の日々の生活の中での、森羅万象との相互の映し合いの中で、私達の一人ひとりが思い知らされている事柄である。地球環境が悪化し、緑が枯渇して行くときには、それが映される私たち一人ひとりの「生」における心も干渉びて行く。また逆に、私たちの一人ひとりの「生」における心が虚無のうちで干渉びて行くときには、その自らの姿が映る他の人々の宝珠も干渉び始めて、光沢を失い始めていることに気付かされる。この状況が、正に現代の世界状況である。つまり、全体としての世界の、そしてまた同時に個的なものの姿でもある。そのような状況の中での今においてこそ、世界も個も、その真のあり方を求めているのではないだろうか。因陀羅網の網の目での宝珠に映る宇宙や世界の各々の姿が、余りにも貧しい姿であることに、誰もが気付き始めているのではないであろうか。そして因陀羅網自体も今やこのような状況の中で渾み始め、今にも倒れそうであることに、少なくとも心身一如に生きようと試みる人々は、気付き始めているように思われるのである。世界的な金融危機をめぐっての世界的規模での協力や、アメリカの有色人

種としての初めての大統領の出現や、核兵器の縮小の試みや戦争の回避への努力等々は、世界の崩壊が食い止められようとしている兆しと理解され得るのである。

以上、因陀羅網の喩えによる「己事究明」の拡大解釈は、パソコンの普及している現代では、パソコン上でのインターネットのあり方で縮図的にもっと簡単に理解されることも可能であろう。その方が、インドの神とか仏教の神に限定されずに、現代の若人たちには遙かに分かり易いであろう。事実、欧米や日本の宗教学者たちや老師たちの間では、現代のインターネットが現代の因陀羅網であると考えている人も少なくない。私自身も早くからそう理解している。しかし、現代は、「世界の自覚」も個の「自己の自覚」も身心一如の思考の場であるパラダイムが一般的には未だ「虚無」であるので、インターネットに起因する危険さも、言うまでもなく絶大である。インターネットを廻っての、殺人にまで及ぶ諸々の犯罪が、日増しに蔓延り始めていることは、誰の目にも明らかである。

しかし、例えば、現代の最悪の兵器と見なされる原子力は、その反面電力や医学等々における人類の安寧のために大いに役立っていることも事実である。また、同様にインターネットも世界の相互の有益な情報交換にも大いに貢献し、学問上の様々な発展にも寄与し、さらには先進国と発展途上国との、あるいは都市と地方等々における情報等々のあらゆる格差も徐々に解消され始めている。科学・技術上の発展に伴う長所も短所も共に、人間の知的好奇心に発している。しかし、人間の知性は情意と「一」に発展することが肝要である。勿論、カント(1724-1804)によって、「真理」を求める知の働きとしての悟性(=理論理性)と、「善」を究める意志の働きとしての狭義の理性(=実践理性)と、「美」を求める感情の機能としての「判断力」とが分離され、「広義の理性」の働きが三領域の働きに分けられたことは、哲学史上の大きいなる貢献であった。しかし、それ以前の、西欧の主流の伝統的な形而上学としての哲学が、知情意の働きの内で身体を等閑視した「知性」のみを偏重してきたことが考えられると、知情意の分析のみならず、観念の領野と經

験の領野が常に同時に一如的に考察されなければならないと考えられる。そのためには、西田哲学や A.N. ホワイトヘッドの有機体の哲学におけるように、知情意が「一」である根源から、従って、むしろ情意が根本的な基礎となって、その上に「知識としての知」のみならず、身心一如の「智慧としての無知の知」が築かれるべきであると考えられるのである。知情意が「一」であるような、そのような根源は、例えば、西田哲学では「純粹経験」に存し、ホワイトヘッドでは、「創造性」と「多」と「一」いう究極的なものの範疇から成り立つ「新しい共生の産出」<sup>7</sup>としての、直観を土台とした「合生」(concrecence)<sup>8</sup>に存していると考えられる。

### (3) 「理論」と「実践」等の二極性の根源の「場」としての「絶対無」の「開け」

知情意が未だ分離していない、これら三者の根源からの思索の「場」(=開け)は、「絶対無」である。「絶対無」は、西田幾多郎によって初めて提唱された。「相対有」、「相対無」そして「絶対有」という思考の場であるパラダイムが、時代と共に、あるいは個の自我の成長と共に、妥当しなくなり、それらが消滅するに伴って露わになってくる「虚無」のパラダイムのいずれもが包摶される「絶対無」のパラダイムでは、例えば、カントで分離された理論理性と実践理性とがそこで統一されると考えられた判断力もが包摶され、真と善とが統一されると考えられた美も包摶され、知性と意志とが統一されると考えられた感情もが含められた一切が、実体としては無化、空化されながら包摶される絶対の二重の否定性である。つまり、自らの立場の実体化、絶対化が拒まれるところの絶対の否定性である。しかも先にも述べたように、自らの立場の否定によって生じてくる零の立場もが更に否定される二重の否定性によって逆り出てくるアガペーとしての愛や慈悲によって他のすべてのパラダイムの立場が裏付けられ、生かされ、時空が超えられて、自らの立場の否定性が貫かれるという意味での絶対の否定性である。このような世界と

---

<sup>7</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, edited by D. R. Griffin, D. V. Sherburne, Collier Macmillan Publishers, London, cf. P. 21.

<sup>8</sup> op. cit. p. 22.

自己のあり方は、紀元 150 年頃からキリスト教の教父たちによって喻えられてきたという、至る処が絶対の中心であり、周辺の無い無限大の球によって説明されることができるであろう。あるいはもう少し易しくいえば、そのような無限大の球の中に無数の大小様々な球が、つまり、自我だけで生きる極小の球、実存に開けたかなり大きな球、虚無に生きる深淵を伴った球等々様々に存していて、最終的に「一」の無限大の球と「一」に溶け合った全体との調和の中で、しかも自らの球の中心を失わない、因陀羅網の編み目の宝珠であり続ける「真の自己」に目覚め得ると考えられるのではないであろうか。この世に生きている限りは決して自らの宝珠が無くならず、絶対の中心でありながら、同時に「一」としての因陀羅網と「一」であるように努めるのが、現代におけるニヒリズムの克服の道と考えられるのである。因陀羅網との完全な「一」になり得るのは、各人のこの世での死において初めて可能であろう。この世での死以前には、道元が語るような、この世の生死も「仏のいのち」にすぎないような、あるいはこの世の生死はキリスト教の「神の永遠のいのち」に預かることであるというような自覚の段階には、ニヒリズムの現代においては常に到達し難いと考えられる。ニヒリズムの克服の道は、後述のように、無限大の球を形成する小さい一点に過ぎないと同時に、そのような一個の球の中心であるという意味で、個としての各人は常に、因陀羅網の宝珠としての絶対の中心であると同時に、全体の「一」としての因陀羅網が形成されている周辺上の塵のように小さい一点でしかないというあり方で生きる道と考えられるのである。

「絶対無」の場としての開けは、分離された二極性を統一する開けであるというだけではなく、元々開けていた、また開け統けている開けであり、一切の二極性がそこから出てくるような根源的な場の開けである。しかも、その場合、時空が「一」であるから、その開けは、空間的な開けであるばかりではなく、同時に時間的には「絶対現在」の今・此処での「場」でもある。従って、華厳の用語を借りれば、「事」と「理」の、あるいは「現実」と「真理」の、二極性の根源である「事事無礙法界」の開けである。

### 3. ニヒリズムにおける己事究明

#### (1) 空虚な「虚無」と充溢の「絶対無」

「虚無」は、先に見たように、実体的な神仏や絶対理念 (*idea, ousia, eidos* 等) が力を失い、それ以前にはいわば玉座となっていた座が空席となり、底なき底にまで口を開けた虚無の深淵である。これに対して西田が提唱した「絶対無」は、他の四つのパラダイムの立場 (=限定された開け) をも包摂し、しかも絶えず繰り返される自らの立場の、先に述べた二重の否定から常に迸り出てくるアガペーとしての愛や慈悲でいつも充溢している。というのも、人間の個の思索の「場の開け」であるパラダイムの「絶対無」、つまり時空を超えた二重の否定性としての「絶対無の神」においては、自らの立場がこの宇宙や世界の絶対の中心であるのみならず、同時に常に一切の他のパラダイムで成り立っている立場を <sup>アガペー</sup>愛 や慈悲で支え、助けなければならない周辺上の、無数にある立場の中の、単に一つの立場でしかないことが、「世界の自覚」として自覚されているからである。しかし、この場合に重要なことは、ニヒリズムの克服の問題は、構造的には、「世界の自覚」が「自己の自覚」を包摂しているが、時空間での内在的な考察の際には、「自己の自覚」から発生論的に進められざるを得ないと言うことである。というのも、「世界の自覚」は人間の「個における自覚」として先述のように「自我」、「実存」、虚無的「生」そして「真の自己」として自覚されるからである。

以上のことことが理解されたとして、それではどのようにして、「虚無」が克服され、「絶対無」の開けが開けてくるのであろうか。この問題の考察に際しては、キエルケゴールの『死に至る病』の、先にも述べた、最後の部分の「悪魔的な絶望」が一つの良いヒントとなる。というのも、「虚無」の立場は、キリスト教を「悪鬼の作りごと、虚偽」と説く、聖霊に逆らう立場であると、キエルケゴールによって規定されているが、「虚無」の立場は一切の「靈性」(spirituality) を否定する立場でもあると考えられるからである。

さて、キリスト教の「聖霊」(Holy Spirit) も一種の「靈性」であると考え

られる。「靈性」は、古代ギリシア哲学以来、哲学の思考の事柄であった「自然」、「人間」そして「超越の次元」の各々の領野が、それぞれ相互に何らの関係の齟齬もなくなった時に、三領野の透明な「一」の関係の内から進りでてくると、考えられる。ところが、虚無が、生きるときの土台となり、生きるときの一種の主義となっている場合には、「自然」は人間の支配下にあり、「超越の次元」は否定され、「人間」は運命の主となっていて、自然、人間そして「超越の次元」は、相互に透明な一性は成り立っていない。従って、靈性が進り出てきて働きだすことは不可能である。

しかし、虚無を生き抜こうとする人間の個が、たとい生きる目的、意味、意義、価値等々を喪失したとしても、人間の真の個の姿や世界の姿が、文学、芸術、己事究明のスポーツ、哲学あるいは宗教的修行等々によって、身心一如に瞬間的にではあれ、直観され得るならば、虚無から「真の自己」へと転換することが可能であると考えられる。また、対話や出会いにおいても同様のことが可能であると考えられるのである。

しかしながら、ニーチェ以後の世界や個においてもそうであったが、特に2001年9月11日以降の世界的金融危機や地球環境汚染、地球温暖化や核兵器の所持国の中増加、豚インフルエンザの流行あるいは単なる科学・技術の発展に伴う極端な合理化や計算による人間の日常生活の中では、虚無の深淵は絶え間なく私達の一人ひとりに襲いかかり、眞の「自己の自覚」に間断なく生き続けようと努力することが非常に困難であることが各人に明白になってきている。世界に住む各人の生活は、常に日々あらたに虚無的状況に投げ入れられ、日々ありゆる種類の虚無の出来事に出くわし、生きる力が削がれ続けられてきているからである。

## (2) 「己事究明」によるニヒリズムの克服の道

21世紀初頭の現代においては、ニーチェ以来のニヒリズムが続いている。この場合、人々の自然を土台とした思惟や脱自的な実存を土台とした思考の場（開け）であるパラダイムは、「自己の自覚」においても「世界の自覚」においても、「虚無」へと引き込まれ続けている。思考の場としての「虚無」

から「絶対無」への転換、換言すれば、個における虚無的な「生」から「眞の自己」への転換は、先には、文化や芸術や己事究明のスポーツ等々や出会いや対話に専心することによって可能であることを見た。しかし、この転換は、キエルケゴール的な意味で、日々新たに「反復」(=受け取り直し)されなければならない。何故ならば、思考<sup>9</sup>の場としてのパラダイムが相対有や相対無あるいは絶対有である場合には、それぞれの場から虚無以外への転換では虚無の深淵は未だ自覚されていないが、虚無の深淵が個や世界に自覺された後に、瞬間的には「絶対無」のパラダイムに転換し得たとしても、それが永続するという保証はないからである。絶対無への転換は、ニヒリズムのパラダイムで成り立っている現代では、日々新たに反復されなければならないのである。例えば、キエルケゴールでは、「不安の無」や「悪魔的な絶望」の克服は、永遠のアトムとしての瞬間に「一切の可能性」(=全知全能)として存するキリスト教の神を信仰することであった。また、ハイデガーにおいては、ニヒリズムの克服は哲学の始元への退歩であると同時に有-神-論(Onto-theo-logie)であると見なされ得た西欧の主流の形而上学としての哲学とは別の克服の道としての、「瞬間」が核心となって成り立つ「詩歌」の道であった。更に、A.N. ホワイトヘッドや西田哲学においては、ニヒリズムの問題意識は、彼ら二人の自らの哲学への確信が強い故に、核心的には扱われてはいない。しかし、ホワイトヘッドにおいては、一切の二極性の根源的「一」が成り立つ「持続」(duration)としての「瞬間」に並んで、多から一への、actual entity の合生 (concrecence) には個の内的なあり方でだけではなく、外的な自由も論究されている。後者の西田においてもまた、「ニヒリズム」の問題は核心的な問題とはなっていない。しかし彼においてもまた、「時」と「永遠」等の一切の二極性が「一」である、「自覺的一般者」や「弁

<sup>9</sup> 本稿での三種の用語「思惟」、「思索」そして「思考」は、大体において以下のように使い分けされている。「思惟」は、主観-客観-図式に基づいた対象的、客観的、抽象的な考え方。「思索」は、主観-客観-図式を脱した「実存」、虚無的「生」そして絶対無のパラダイムでの「眞の自己」での考え方。「思考」は、「思惟」と「思索」との両者と共に包括した考え方。

証法的一般者」における「瞬間」以外に、「種」や「類」の立場によって左右される「表現的一般者」の問題も論究されている。つまり、虚無<sup>ニヒリ</sup>が中心的問題として自覚される時代には未だ至っていないかった彼らにおいても、自我から生まれる二元性の問題や単なる科学・技術の偏重から生ずる虚無<sup>ニヒリ</sup>の前兆としての諸問題が論究され、その克服の道が「自覚」の道によって試みられようとはしているのである。そして、同時に「真の自覚」は、容易には実現され得ないことが、究明されているのである。

その間には、日本の学者の田辺元による「哲学の哲学による哲学の反省」としての「懺悔道としての哲学」も公刊されている。第Ⅱ次世界大戦後の核兵器を廻っての様々な問題やイラク戦争を廻っての人権の問題、世界各地での政府高官達の汚職の問題、各種の難病の問題等々、地球の滅亡に通じて行くような多種多様の、虚無<sup>ニヒリ</sup>を思わせる世界状況の中で、たとい一瞬であれ、音楽や美術品の鑑賞中に、あるいは大自然の中で靈性が目覚めてくる中で、人間の個に「絶対無」の開けが開けてくるようにと、各人が日々の「己事究明」の道を歩むことによって、非連続の連続というあり方でしか可能ではないが、日々新たに、ニヒリズムが克服される道が開けているのではないかと考えられるのである。

結論としては、次のように語り得よう。すなわち、臨済（～867）の言葉「途中に在って家舎を離れず、家舎を離れて途中に在らず」<sup>10)</sup>のように、あるときは途上（修行）にあってしかも同時に家舎（絶対無のいのちの場）に生き、またあるときは途上にもなく、同時に家舎にもいない生き方で、唯只管に二重の否定性としての絶対無のパラダイムでの非連続の連続のうちで生き続け得るように努力しながら生きることが、現代におけるニヒリズムの克服の道であると。

（はなおか　えいこ・大阪府立大学名誉教授）

<sup>10)</sup>『臨済録』、上巻、入矢義隆訳注、岩波文庫、1989、27頁参照。