

生 の 非 条 理

濱 里 忠 宜

プロローグ

人は人と出会い、そしていつかは別れねばならない。しかし、そのあらかじめ失われると解っているものを人は愛し、人生の哀歓を共にする。春は花咲き匂う季節であるが、花々はやがて散りゆく定め愁いの季節でもあり、日本人は、この春の日の光と風と花々の耀いの言い知れぬ憂愁を、いつしか「春愁」と呼ぶようになって詩の世界に思いを託してきた。先の大戦下、工兵隊に入隊した俳人伊丹三樹彦は、休日外出のたびに大和古寺巡礼をしており、「僕の仏恋は法隆寺の百済観音に始まり、百済観音に終る」と記すほど百済観音への思いは強かった。この時期に詠まれた仏像ものだけでも500句にのぼると言われている。その頃の一句にある。〈みほとけのほとり春愁去りがたな〉⁽¹⁾。作者の深い春の愁いがみほとけへの思いと重なって、時のはかない刻みを伝えてくる胸を打つ名句である。

作家北杜夫は、信州松本にあった旧制松本高校の時代、「春寂寥の…」という歌詞で始まる寮歌を愛し、朴歯の下駄の緒には「憂行」と大書してこの城下町を闊歩したという。全国の旧制高等学校記念館となっている同校の旧本館には、この作家の青春の日の墨書が今も大事に展示されている。そして、紅顔の若者はもはや八十路の途上にあり、まちがいなく既在⁽²⁾した青春の日に深い思いを馳せている。思えば人間が背負っ

(1) 『新日本大歳時記・春』（飯田龍太、稲畑汀子、金子兜太、沢木欣一監修、講談社2000年版）p.124。すでに1200年前、「うらうらに照れる春日に雲雀あがり情悲しも独りしおもへば」（『万葉集』第十九）と、大伴家持の歌にある。同 p.124。

(2) M.Heidegger は、その著 Sein und Zeit において、通常過去の動性とされるものを Gewesenheit（既在・既在性）と表現した。Max Niemeyer 版、S.326。

ている、生が同時に死であり、出会いが同時に別れであるような人生のこの不条理は、そのまま人生の条理と言わなければならない。言葉をかえれば、生きるということは、生まれることと死滅することが同一であるような、あるいはこの二つが同時に進行しているような人間という存在者の「存在」(ありよう)にはかならない。そして人間は、生の移ろいの中のこのような光と闇を、あるいは美と醜、善と悪を同時に併せ持つ矛盾の生 (Leben) として投げ出されている、いわば条理と不条理を一つにした、ある意味で「非条理のいのち」とも言うべき生命体である。そしてまた、このしごく当りまえとも言える非条理の生の自覚なしには、真に人間の生の淵の深さも、それゆえの人間の卓越性も見えてこないであろう。

慈しみと悲しみと

出会いと別れも、愛と憎しみも、そして和らぎと怒りも紙の表裏のごときものであり、共に相反しつつ等根源的にいのちの全体をなしている。それはあたかも緑なす大樹の枝々や花々が、目に見えぬ地下の同根によって生きているのに似ている。未曾有の台風で枯死寸前となった樹齢1500年の名木「淡墨桜」は、市井の町医者 of 執念で、山桜の若木の根300本を接いで見事に蘇っている。たとえば仏教の教えも、微笑みかける愛としての慈しみと、分かち合う同苦 (Mitleiden) としての悲しみを、一つの根から生ずるものとして促えているものであろうが、ここにも、等根源的にさまざまな矛盾を抱える非条理の生の深みが垣間見える。

ドイツ観念論の始祖イマヌエル・カントの人間観を、つねに人生の条理と不条理を見据えていたフランス・モラリストの範疇でとらえた興味深い人間論がある。長い間カント研究の道を歩いてきた中島義道の『カントの人間学』がそれである。中島のこのような明快な論及は、寡聞にして他にあまり例を知らないが、カントが、人間存在を善への志向と悪への傾向性の等根源的主体とも言うべき矛盾にみちた二重構造においてとらえ、その深い認識の上に立って理性批判を試み、同時に人間学をも展開していることを思えば、カントはまさしく、人間の弱さを、すなわちその条理と不条理を知りつくした人間性探求派と言える。そして、このドイツ観念論の哲学者を、人生派とも呼ぶべきフランス・モラリスト

の範疇で論ずるのは、けっして荒唐無稽な試みではないだろう。われわれは、善の原理への志向と悪の原理への誘惑に苦悩する矛盾にみちた行為の主体であり、その自己の内なる矛盾の諸契機を止揚・発展させていく弁証法的な生命体である。たとえば中島はその人間論においてつぎのように言う。

「(カントの) 道徳的善は、結局自愛に行き着くさまざまな感情の傾きを物理的に抹殺ないし隔離してではなく、こうした多様な感情の傾きを徹底的にくぐり抜けて達成される。カントは道徳的原理を上段から振りかざすことはない。その目はつねに人間の弱さの陰影を、醜さの襞を執念深く隅々までたどっているのである。」⁽³⁾

そして彼は、モラリストの資質とも言うべき条件を4点あげていて⁽⁴⁾、その第1点を除けば、カントはまちがいに「モラリスト度」⁽⁵⁾の高い位置にあるのだという。条件の第1は、壮大な体系派でないこと、それゆえに形而上学的問いかけをもたないこと、第2は近代文明・機械文明に積極的な批判・批評をもたないこと、第3は関心の中心が人間であり、人間は矛盾だらけの多様な存在であるという普遍性を信じていること、第4につねに死すべき存在である人間の不条理性を見つめていくことである。目を凝らせば、必ずしもフランス・モラリストを代表するすべての人たちを言い尽くしているとは思えないが、おおむね近似値的な視点とすることができよう。そしてカントも、第1の条件を除けば、それに近い「モラリスト度」の高い思想家の系列に置かれることになるだろう。こうして中島はカントを、人間という生きものの弱さの陰影を十分知りつくした上で、道徳法則を「自由の法則」としてとらえているその人間観から、「哲学者の典型」と評している。人間の弱さとも、そしてそれゆえの強さへの志向性とも正面から向き合ったのがフランス・モラリストと呼ばれる人たちであり、その意味で中島の描くカント像は、けっして奇を銜う論理から生まれたものではない。カントが、人間を単に理論理性の視点でのみ読み解かず、「実践理性」という視点でと

⁽³⁾ 中島義道『カントの人間学』（講談社、1997年版）p.80。

⁽⁴⁾ 同 p.224。

⁽⁵⁾ カントの人間観をフランス・モラリストの範疇でとらえようとする中島の指標とも言うべき表現。

らえようとした時からカントのモラリスト度の深さを見ることができるようになる。

たとえばラ・ロシュフコーが、その陰画的手法とも言うべき厭世主義的論理で人間を批評したのが実は深い自省の道であったように、カントもまた、人間の二種構造の理解の上に立って「自己立法」を強調したものと言うことができよう。それは、中島流に言えば、「人間の弱さの陰影」を見ようとする複眼の視点であり、人間通の認識である。人間は、つねに条理と不条理の間を揺れつづけて生きており、生と死と、善と悪、美と醜を併せ持って自らの内に内包する矛盾を止揚し克服しつづけてとする、自己矛盾的・弁証法的主体としての、言うなら二つの顔をもった中間者なのである。

それゆえにカントのいわゆる定言命法 (kategorische Imperativ) としての道徳法則は、あくまでも、さまざまな傾向性 (Neigungen) に揺れるおのれ自身に無条件に命ずる自己立法であり、中島によれば、けっして「上段から振りかざすことはない」内面の原理である。「汝の意志の格率が、常に同時に、普遍的法則となることを欲し得るような、そのような格率によってのみ行動せよ」⁽⁶⁾ とは、われわれの格率 (行動の基準) が、いかに弱きに傾き、流れてゆくものであるかという深い人間認識に立って、たえず「人間として汝はそれでよいのか？」と、根本のところを自問し直しているものと言えよう。すなわち、揺れつづけ、惑いつづける人間という生きものが、みずからの人生に内なる普遍の灯りを求めようとしたものである。人間とは、いわば人生という暗夜行路を行く船のごときのものであり、その定言命法すなわち実践理性の根本法則は、その暗夜の船を導く灯台の灯りのごときのものである。もっと言えば、暗夜ならずとも月夜にさえ座礁しかねない船の旅に、いっそう明るい内なる一条の光芒を求めようとするものであろう。

われわれが、カントが示すこの実践理性の根本法則に肅然と襟を正さねばならないのは、おのれの弱さを超えてこの普遍の灯りを点さぬかぎり暗夜を行く船のようにつねに人生という旅路の危険にさらされているのが人間だからであり、その深い自覚から生まれたのがこの根本のぎり

⁽⁶⁾ I.Kant : Kritik der Praktischen Vernunft, Ph.B 版 S.36。

ぎりの「形」だと言えよう。一般に「形式説」(Formalismus)と呼ばれる、あらゆる経験的・感性的内容を排除したこの命法は、ある意味で人間の弱さと脆さを証すものとも言える。それはあたかも、板子一枚を地獄の底に譬えた船人たちの人間の弱さの自覚と、それゆえに生死の限界状況における厳しい生活律法を掲げて己れに課そうとする厳粛な姿勢に似ている。

西田幾多郎の門下生の一人とも言うべき下村寅太郎は、その著『遭逢の人』に、かつてカント『純粹理性批判』の邦訳の重要な存在だった天野貞祐を評して「天野先生の書かれたものほど<文は人なり>の感銘をうけるものはない。」⁽⁷⁾と書き、そして、たとえ風景のようなものが叙述される場合でも、天野の人格性が感じられることを強調している。たとえば、天野の著『道理の感覚』や『道理への意志』は、戦中・戦後を通じて青年・学徒に愛読された本であるが、「道理」という言葉の持つ堅いイメージが、この著者の筆になればきわめて新鮮な理想主義の旗印となって若者の心を惹きつけてやまなかったことを言おうとしている。「道理」という条理を掲げつつ、それが若者のロマンティシズムの心情を揺すぶってやまないものは、天野の持つ豊かなヒューマンイズムの力にほかならない。それは、単なる条理派でもなく、単なる不条理派でもない人間主義そのものであった。

天野は、母校京都大学で倫理学を担当し、当然のことながらカントの厳粛主義(Rigorismus)と呼ばれるものに触れつづけた人であったが、在任中、愛する学生を戦時下の朝鮮海峡の水雷による海の遭難で失い、青年のあまりに厳粛な最期に胸を裂かれ、その死に寄せて注目すべき一文を叙している。当時の新聞報道や作家井上靖らの愛惜の一文で人びとに深い感銘を与えた青年の死は、昭和18年秋の学徒出陣壮行大会の2年前のことである。京大生弘津正二は、カントを専攻し学生生活の集約としての卒業論文を荷物の中に秘めていた。当時朝鮮にあった自宅から京都に向かっていた弘津は、脱出を急ぐ乗船者につぎつぎに先を譲り、遂に救命ボートへ身を移すこと叶わず、沈みゆく船橋に一人残されて海峡の藻屑と消えている。詰襟の学生服の静かな孤影は、母船を離れて救命

(7) 下村寅太郎『遭逢の人』(南窓社、1970年版) p.118。

ボートの中にいた人びとの眼底に焼きついて離れなかった。天野の教えを受けた弘津の卒業論文は、「カントの実践哲学批判」と題するものであったが、これも、幻の論文となって海に沈んでいる。その弘津は、カントが死に臨んで口にしたという *es ist gut*（これでよしい）という言葉を好んで口にしていた純粋な哲学徒であったが、その厳粛な道理の選択とも言うべき青年の死に対して天野は、つぎのように痛恨の思いを綴っている。弘津の死後出された遺稿集『若き哲学徒の手記』⁽⁸⁾に寄せられた、絞るような哀惜の序文である。

「死のいかなる恐怖も若人には許されてよい。いかなる驚愕にも当然だと言わねばならぬ。しかるに、この沈着な行動、冷静な心境は、単に雄々しいというにしては、あまりにも痛ましい。あまりにも悲壮である。」

たとえ先を争って救命ボートに移ったとしても、自分にはもはやそれは責められぬであろう、と天野は呻くように筆を執っている。それは、カントに惹かれつつ、あまりに厳粛な生き方を選んだ若者を、もはや二度と生の岸辺へ連れもどせぬ悲しみの一文であり、みずからは、カントの言葉をもって「それでよいのだ」(*es ist gut*)とは言えぬ人間の哀しみを吐露しているものである。後に中央教育審議会議長や文相を務め社会や政治と深い関わりを持たされた天野の姿はここにはなく、一人の若者の命を愛惜して深い憂いに沈む一教師天野貞祐の人間の哀しみだけがある。大学卒業後岩下壮一と共に旧制七高造士館の教壇に立ち、その後京大教授を経て旧制甲南高等学校長・第一高等学校長などを務めることになり、遂には国の文教行政の頂点に立つことになるこの人は、一人の研究者・教育者として、人格主義の厳粛な条理と、教え子への哀惜の情念を押し得ぬ不条理との間を揺れつつペンを執っている。この天野貞祐という一人の教師の「呻き」のような悲しみこそ、煩惱即菩提を説く仏教の「慈悲」を思わせるものがある。「慈悲」の「悲」は、梵語のカルナー (*karnā*) から来ているが、それは、衆生と共に苦しむ「同苦」(*Mitleiden*) の呻きを意味するものであり、ここには、煩惱を抱えた矛盾の主体としての人間の深い慈しみと苦悩がある。下村の天野貞祐評「文は人なり」とは、まさに核心を突いた人物評と言わなければならない。

⁽⁸⁾ 弘津正二『若き哲学徒の手記』（講談社、1987年版）p.8。

人間は矛盾にみちた存在であり、惑える旅人である。人間存在を正しくとらえようとすれば、「あれかこれか」という択一的な人間理解はどこにもなく、「あれもこれも」包みこみつつ、その惑える実相に迫るよりほかに道はない。人間は条理にそって行動しつつも、不条理の闇につき動かされている流浪の民であり、条理と不条理とが一つになった運命的な「いのち」(psychē)とでも言うべき存在であり、それゆえに、人間を考えることは「あれかこれか」の視点に立つことではなく、条理と不条理の間に、あるいは条理と不条理を超えて、「あれもこれも」包みこんだ複眼の視点(dual point of view)に立つことでなければならない。人間という「いのち」の、こうして生きている条理と不条理のありようを、その間に揺れるさまざまな惑いを、ある意味で不条理の連続体、すなわち矛盾の自己同一的な主体としてとらえるならば、フランス・モラリストと呼ばれる人たちがそうであり、カントもまた、その人間主義の根深いところにロゴス(logos)とパトス(pathos)を内包する弁証法的な統一体としての生の非条理の世界を凝視していた一人であったと言える。そして、天野貞祐という一人の教師の慈しみも悲しみも、同様の人間の哀しみを自ら語っているものである。

有理と無理と

あらためて言えば、この人間の哀しみの自覚は、「いのち」の矛盾の認識そのものである。時代を遡ると、古代ギリシアの思想家も、こうした惑える旅人として生きているわれわれの「生」をプシュケー(psychē)と呼ばれるものの視点からとらえようとしているのだが、プシュケーとは彼らにどのような意味を持っていたのであろうか。プシュケーという言葉は、通常「魂」とか「靈魂」とかの訳語が当てられ、およそいのちの形相エイドスを意味するものであろうが、たとえばアリストテレスによっては、その著『デ・アニマ』⁽⁹⁾においても『ニコマコス倫理学』⁽¹⁰⁾においても、われわれの生命の緩なす全体像として描かれている。『デ・アニマ』においては、「魂をもつもの」が「魂をもたぬもの」と区別さ

⁽⁹⁾ アリストテレス『デ・アニマ』は村治能就訳(河出書房新書, 1970年版)

⁽¹⁰⁾ アリストテレス『ニコマコス倫理学』は高田三郎訳(同)

れるのは、「生きているかどうかということによって分けられる」とし、「魂」(プシュケー)とは、こうして息しているわれわれの「いのち」そのものの、相矛盾するさまざまなはたらきが一つになった「いのちの現実態」を指しているように思える。

また『ニコマコス倫理学』においても、プシュケーは大きく分けて二つの部分からなっているとされているが、「部分」とは、それはけっしてそれぞれ独立した領域なり形態なりを指しているものではなく、それらは、いのちの「はたらき」(能力)としての多面的な能力を意味するものである。すなわち一つは「無理的部分」として、いま一つは「有理的部分」として説明されているが、「無理的」(ア・ゴロン)とは「ことわりを欠いた」はたらきを意味し、「有理的」(ロゴン・エコノ)とは「ことわりを有する」はたらきを意味していて、われわれの「いのち」を大きく多重構造をもつものと考えていたようである。言葉をかえれば、前者は反理性的なはたらきであり、後者は理性的なはたらきを指すものであろう。したがってまたそれらは、われわれの肉体・欲情・欲求などいのちの基盤をなすものと、その上に立つあらゆる知的なはたらきをなすものとの織りなす生命の姿であろうが、それはあくまでも多様に異なる機能の、単なる集合体として人間という「いのち」を考えているものではない。言うまでもなく人間という「いのち」は肉体と精神がばらばらにあるものではないのである。

われわれが、アリストテレスによってこのようなプシュケーの構造を示される時示唆されるものも、それらが単に不連続のものとして機能しているわけではなく、われわれの「いのち」が、けっして完璧には解き得ぬ妙なる連続的な統一体だということであろう。言葉をかえれば、われわれは、理性と反理性とを一つにして生きている有理的かつ無理的な、そしてけっして単に条理でも不条理でもない、いわば非条理とでも言うべき存在だということであろう。『ニコマコス倫理学』の「無理的部分」の叙述に触れば、「人間の魂(プシュケー)は、同じく無理的でありながらそれでいてある仕方^{ロゴス}で理(ことわり)にあずかっているごとき何らかの部分を含んでいるようである」⁽¹¹⁾(傍点筆者)とし、無理

⁽¹¹⁾ アリストテレス『ニコマコス倫理学』1102b。

的な部分は、当然のこととして「理に背き反抗するところの反理的なあるもの」⁽¹²⁾にはちがいないが、「…それでいてある仕方であつて理にあづかっている」^(同)ものとしてとらえ、人間の「いのち」が、条理と不条理を同時に併せもつ存在としてけつして単純に不連続なものでないことを言おうとしている。さらに言えば、条理即不条理、不条理即条理の意を持つものとしてとらえざるを得ない叙述となっている。『ニコマコス倫理学』の言葉をもってすれば、無理的な部分は、背理的であつて背理的ではなく、「理に背き」⁽¹³⁾つつ「理を分有」^(同)し、「理に従順」^(同)なあるはたらきをもっているとしているのである。

われわれの無理的部分にはたしかに、「単なる生きもの」としてのある種の盲目的とも思える生命のはたらきがある。ほとんど意識や意志を伴わぬとも思える身体の調節作用や本能行動と呼ばれるはたらきがそうであろう。アリストテレスは、その欲求・欲情を伴わない生命の姿を「植物的・食養摂取的部分」としているのだが、それすらも、ある意味では絶対の不連続の上に成り立っているとは言えないものだろう。ただ、明らかな形で人間としての営みが発現されるためには、言うまでもなく「単なる生きもの」を超えて何ものが欲求され欲望されなければならない。われわれの「いのち」の基盤をなす無理的部分におけるこの欲求・欲情あるいは情念といったものは、まさに人間としての営みとその存在性を明確にしようとする姿であり、アリストテレスはこのようなはたらきを、「植物的部分はいかなる意味においても理を分有しないが、欲情的な部分ないしは一般に欲求的部分は、これに反してそれが理に聴きこれに従うかぎり、或る意味において理を分有する。」⁽¹⁴⁾といった言い方をする。要するに、無理的部分と言っても、その欲求・欲望とか情動とか情念とかいったはたらきは、けつして単に盲目的ではない、と言おうとしている。そして、植物的・食養摂取的部分は、たとえ盲目的であってもあくまでも「いのち」の基盤であり、そのもつ盲目性を基盤にして、われわれは人間としての何らかのありようを欲求し、選択し始める

⁽¹²⁾ 同 1102b。

⁽¹³⁾ 同 1102b。

⁽¹⁴⁾ アリストテレス『ニコマコス倫理学』1102b。

「情態」に至ることを示そうとしている。すなわちわれわれは、単に盲目的な「生きている」というありようを基盤に、「欲求・欲情」という「生きていく」というありように向かって生命の選択を進めるのである。言葉をかえれば、無理的部分における植物的・食養摂取的な働きは、徳にも悪徳にも関わりがないが、欲求的・欲情的な働きにあっては、そのありようによって徳も悪徳も成立するのだと言おうとしている。欲求・欲情を出発点にして人は美しくもなれば醜くもなる。人間的とは、じつはそのことを意味するものであろう。

こうして見ていくと、われわれの欲求的・欲情的部分はずねに不条理の波間に投げ出され、その波間を彷徨いつつ、理に向かい、理に従おうとして条理の光を求めている。この条理と不条理が切り結ぶところに、道徳的実践を志向する実践知（practical wisdom）としての思慮（phronesis）があるのだとするのがアリストテレスの徳論から教えられるものである。ある意味で、われわれの情動・情念は、理の光に導かれゆく潜勢力を秘めているものであり、そうでなければ、人間のあらゆる情念がづねに「人間的」と言われる所以は見出せないであろう。フランス・モラリストと呼ばれる人びとのさまざまなアフォリズムは、まさに、そのような情念をもって書かれた「情念の書」とも言えるだろう。

すでに述べたようにラ・ロシュフコーの『箴言集』は、人間不信とさえ思えるほどの人間の闇の部分の執拗なまでに描かれたペシミズムの濃いアフォリズムの束であり、その主調は、われわれが美德としているものは、ほとんどの場合「偽装した悪徳」にすぎないとするものである。しかしわれわれがその人間の哀しみを静かに凝視するなら、彼がその哀しみの上に立って、生の静かな光を求めようとしていた人であり、この反人生論的な箴言の束に隠された穏やかな人間の道が見えてくる。たとえば、「われわれはみんな、他人の不幸を平気で見ていられるほどに強い」⁽¹⁵⁾ といったふうに言い切るのだが、それは人間の自愛的傾向性を見抜いた鋭い指摘と言わなければならない。しかし人間はまた、他者の悲しみを己れの悲しみとし得る魂の卓越性を持っており、そのようにしてたえず人間になりつつある存在である。そして、ラ・ロシュフコー

⁽¹⁵⁾ ラ・ロシュフコー『箴言集』19（二宮フサ訳、岩波文庫、1993年版）

もまたあるべき教養人の道を求めつづけ、多くの心やさしき友人たちに恵まれた人であった。たとえば彼は、「友人たちを信用しないのは、友人たちから欺かれるよりもいっそう恥ずべきことである」⁽¹⁶⁾ と言い、仮面を捨てたその素顔を見せて語りかけている。にもかかわらず、傷ましい人生の暗夜行路を辿り、人間の暗部を見つづけて前掲のような表白をせずにはおれぬ人間認識に立っていた人である。ラ・ロシュフコーのすぐれた研究者である田中仁彦に倣うなら、前にも少し触れたのだが、その書かれたものはいわば反人生論としての「陰画」のフィルムであり、その求めたものは人生論的「陽画」としての自省録であったとも言える。人びとが眉を^{ひそ}顰めたその反人生論的アフォリズムこそ、深い人間認識の上に言い当てられた人生論そのものだったのである。言うなら、人間とはロゴス (logos) とパトス (pathos) の織りなす非条理の「いのちの綾織」であり、そこに見られる人生模様の主調音は、いわば非条理という生命の妙音であろう。人間は、善と悪、美と醜を、そして生と死を同時一体化している矛盾の生の綾織として今ここに生きており、それは、容易には^{ほど}解けぬいのちとして投げ出されている。こうしてわれわれは、この矛盾を抱えたままおのれの生を実現しつつある弁証法的主体であり、まさに人間になりつつある存在なのである。

在と不在と

人が生きているということは、このように、光と闇を併せ持つその非条理の生を紡いでいるということである。そしてそれは、生誕と喪失とを併せ持つ非条理の「時」を紡ぎ「時」を実現しているということでもある。しかし、われわれの日常性においては、その生のありようは過去から未来へとつづく時の流れの上にその生を浮べているということでもあり、「時」と呼ばれるものは、われわれにとってどうしようもない川の流れのごときものとして、すなわち一つの客観的な実在としてわれわれを規定しているもののように思われている。確かに、われわれが読書や語らいに夢中になっている間に夜は更けてしまっており、深い眠りに落ちている間に朝はやって来てしまっている。そして、まちがいなく

⁽¹⁶⁾ 同『箴言集』84。

こうして年を重ねているのだから、われわれは、その流れに身をまかせている一葉の木の葉のごとき存在とも言うことができよう。M. ハイデガー（1889-1976）に倣って考えれば、このような時間概念は、日常的な生活時間、すなわちある時の間隔（span）をもって客観的に計測される直線的な流れであり、一つの通俗的な時間概念ともいうものである。われわれは、その流れの上に浮かぶ泡沫のごとく、過去から現在へ、現在から未来へと流れゆきやがて消えてしまう存在なのである。したがって、いわゆる「過去」とは、過ぎ去ってもはや無い時点であり、「未来」とは、いまだ現われぬ彼方の、とらえようのない時点を意味する。

たとえば、われわれの人生はくり返しのない旅のようなものであり、われわれは、この世に生を享けたその瞬間から歩きつづけて今に至っており、なお旅の終りへと向かっている。その旅路は、ごく普通には、誕生したあの瞬間すなわち人生のあの門出は、もはや過ぎ去ってここにはない一つの記録としてのみ残され、今日まで要された直線的な旅の時間として計測されている。思えば遠くへ来たものだ、この先どのような日々が開けるのであろうかという思いに至るものである。これが通常の旅の認識であり、われわれの旅路は、「時間」として計測され一つの客観的実在として表象されている。

だがハイデガーは、そのような時間概念に対して、視点をかえた概念の編み直しをし、突き詰めた実存論的時間概念をわれわれに提示する。たとえば、その視点に倣って、われわれの旅を旅路とか旅程とかではなく、旅人そのものを考えるなら、時間はもう一つ違った姿を露わにしてくる。すなわち、われわれの歩一歩・刻一刻というありようを凝視するなら、地図の上に記録され、時の流れとして計測された客観的な実在とは異なる、旅の一瞬一瞬に潜む矛盾の相に気づくであろう。われわれが、旅の歩みの「一瞬を進めるということ」は、旅の一歩・一瞬を失いつつ、同時に新しい一歩・一瞬が現われるということである。前へ進むということは実は一つの喪失（消失）であり、旅の終りが近づきつつある（到来しつつある）ということであるが、同時にまた、これまで歩いてきた（既在した）自分を背負って生き戻り、さらに新しい旅路へ生誕（現出）することなのである。もっとハイデガーに沿って言えば、前へ進むということは、未来的動性すなわち「到来」（Zukunft）という喪失（消

失)であり、同時に、これまで歩いてきた過去の動性すなわち「既在」(Gewesenheit)を背負って新たな旅へ生誕(現出)するということがある。ここには、終りへの動性と始まりへの動性が同時・一体化しているという矛盾が潜んでいる。時間とは根源的に、一瞬のうちに、失うものと現われるものが一つに切り結んでいる矛盾の相であり、それゆえの果無^{はかな}さである。「時間的」(zeitlich)という言葉が、いみじくも「果無い」という意味をもっているのはきわめて示唆的である。したがってわれわれはつねに、生がそのまま死であるような時間の中に生きていていい。言葉をかえれば、時間とは、ある時点とある時点の時の幅(スパン)のありようではない。真に根源的には、生と死が同時にあるような矛盾を秘めた、いかなる間隔(スパン)ももたない、いまのこの瞬時の果無さを意味している。

このような時間概念との重なりを思わせるものに、非体系派とも言うべきフランス・モラリストの死生観がある。それは、どのような相において語られているのであろうか。モラリストの一人モンテーニュは、主著『エッセ』(随想録)の中で、マニリウスの詩句を引用して、「生まれてきながらわれわれは死ぬ…」といったふうに言う。すなわち、生まれてくるということは死ぬということ、死は生のうちにあるということをおうとしており、また、ホラティウス『書簡詩集』のつぎのような一節を掲げて死の本質と向きあおうとしている。「一きみの上に照る毎日毎日を最後の日と思いたまえ。…」と。死は、『エッセ』の一貫したテーマであり、「哲学すること、それはどのように死ぬかを学ぶためだ」というのがモンテーニュの死生観であった。そして、「死をあらかじめ思いみる」という言葉をかかげて死を学びつづけた人であった。

同じようにハイデガーは、その『存在と時間』において、死は「現存在(人間)が存在するやいなや、現存在が引き受ける一つの存在の仕方」⁽¹⁷⁾であり、「生命の一つの現象」(Phänomen des Lebens)⁽¹⁸⁾であるといったふうに言う。そして、モンテーニュの「死をあらかじめ思いみる」という言葉と重なるように、「死への先まわり」(先駆 Verlaufen)

⁽¹⁷⁾ M. Heidegger: Sein und Zeit. S.245.

⁽¹⁸⁾ 同 S.246.

といった概念でその本質を明らかにし、そこから「時間」の本質に迫ろうとしている。当然のことながら人は誰も死を体験できない。死を体験として語りうる人はどこにもいない。にもかかわらずわれわれは死の観念をもち、先まわりして（先駆して）死を見つめることができる。そこから死の本質が直観的に看取され、時間は、日常の通俗概念を超えてその根源的な姿を露わにするのだとするのがハイデガーの時間論の示唆するものであろう。そして、われわれはつねに終りに臨んでいる存在であり、そのことをぬきにして、瞬時性のもつ時間の本質は明らかにされないというものである。

時間とは、われわれの日常性においては、まちががなく客観的に流れゆく、測定されうる時の間隔（スパン）の条理のうちにある。しかしまた、実存論的に目を凝らせば、喪失と現出の、あるいは死滅と生誕の同時一体的な、それゆえに何らのスパンを持たぬ測定不可能な、「瞬時性」という不条理において成り立っている。われわれが、「瞬時」という時間を凝視すればするほど、やって来る時（到来する時）が実は喪失する時であり、それが同時にこれまでであった（既在した）時が新たに生き戻って生誕する時であるという深い矛盾の運動である。しかし、それは実は、条理でもなく不条理でもない、そして条理でもあり不条理でもあるという「いのち」（実存）の矛盾とも言うべき一つの「非条理」であろう。そして、この生成と消滅の同時性・刹那性は、即ち時間の非条理性は、われわれの生はもとより、存在するものすべてにあてはまるものとして、「在」と「不在」が同一であることを意味している。それは、「在」であり「不在」であると同時に、「在」でもなく「不在」でもない。敢えて言うなら、「非在」とでも表すべき非条理であろう。あるいは「無」とも呼べる非条理であろう。とすれば、われわれのいのちが一瞬一瞬「刻みつつある時間」とはまさに、実存そのものであり、われわれは、その果無い時間性即ち無常性（Zeitlichkeit）の中に生きて弁証法的生成をつづけており、刻一刻人間になりつつあるいのちとも言えるであろう。

あた はな
中りと放れと

こうしたわれわれの「いのち」の非条理は、矛盾の運動とも言える「時

間」の果無さ、「存在」の根底にひそむ「無」といった非条理性をわれわれに示唆してくれるのだが、同時にそれは、さまざまな文化の表情となつてわれわれを生（なま）の深みに誘ってくれる。とりわけ「芸道」とか「武道」とか言われるものをはじめ、さまざまな日本の思想文化の根底には人間存在のこの非条理性から滲み出る「いのち」の息づかいが色濃く隠されているように思える。それは生の非条理という「いま」のこの「現事実」をありのままに受け入れつつ己を無にし、いわゆる「分別知」^{ぶんべつ}を超えて「事実」の根元の相を直覚しようとする文化である。すなわち、あるいは宗教的直覚となり、あるいは詩的直覚となり、あるいは主我を捨てた無の体現としての芸道・武道となつて、思弁を超えた精神世界を形成している。たとえば仏教において、人間の「煩惱」を「即菩提」とする思想もそうであり、たとえば文芸における短詩型の表現、とりわけ俳句の定型表現などもそうであろう。それらは、あるいは煩惱という不条理を菩提という条理と一つにして説き、あるいは人を死に至らしめる剣の道を生死を超えた人道において説く。さらに、僅か17音という極小の定型詩を、広大な主客一如の詩情となす。ここには、いわゆる「分別知」^{ぶんべつ}を超えた至妙な生の世界がある。

これら民族の文化の重要な水脈の一つとも言える禅の世界を「東洋人の精神生活が投げかけた最も奇妙な謎」⁽¹⁹⁾と言ったのは、1924年（大正13年）から1929年（昭和4年）まで東北大学で哲学及び古典語を講じたドイツ人オイゲン・ヘリゲル博士（1884-1955）である。ヘリゲルにとって禅は、「“教え”のほんのかすかな痕跡でさえも拒否するもの」⁽²⁰⁾であり、けつして「思弁的でない」（同）ものであった。そして彼は、日本滞在中いかにしてこの不思議な謎を解くことができるか苦闘しつづけた西欧知識人の一人であった。具体的には、日本の「弓道」を「いわば禅の予備門」⁽²¹⁾ととらえ、有名な阿波研造師範の下で修行を重ねた稀有の碧眼紅毛の求道者だった人である。ヘリゲルの言う「思弁的」とは、主観と客観を分離した真理認識の思惟回路を指すのであろうが、禅はま

⁽¹⁹⁾ オイゲン・ヘリゲル『弓と禅』: Herrigel/Zen in der Kunst des Bogenschiessens (稲富榮次郎訳、福村出版、1969年版) P.58。

⁽²⁰⁾ 同 P.70。

⁽²¹⁾ 同 P.64。

さしくその分析・総合・推理・判断という論理的な思考様式を否定した主客一如の「無」の世界であり、彼にとっては、解析不可能とも言える奇妙な謎だったのである。

ヘリゲルは、新カント学派の系譜を継ぐすぐれたカント研究者であり、東北大における原書講読も、同学派のロツツェ、ラスクなどの著作をテキストとしたと言われている。だが、西欧論理主義の厳密な探求の道歩きつつ、鈴木大拙、田辺元、天野貞祐らとも交友があり、日本人の精神世界や日本の文化・芸術に深く心寄せていた人である。それゆえに、彼にとってけっして思弁的ではない禅の世界に惹かれつつ、みずからの論理主義・合理主義との相剋に苦悩しつづけ、その「背後に禅が息づいている」⁽²²⁾ 弓の道に迫まりつづけた、日本の思想史のどこかに特筆されてもよい哲学者であったとも言えよう。ヘリゲルの教え子でもあり、その最後の著書『弓と禅』の訳者でもある稲富榮次郎は、その序文に、日本人が親愛の情を籠めて語る知日派知識人のラフカディオ・ハーンやブルノー・タウトの名を挙げて、ヘリゲル博士の日本に向けられた目の深さは、これらの人びとが日本文化に寄せた深い認識に優るともけっして劣らぬものであったと、その思い出と共に師の精神世界に瞠目している。

それでは、その「奇妙な謎」と言われ、反思弁的とされるものの具体的な内実は、ヘリゲルの弓道修業においていったいどのようなものであったのだろうか。

ヘリゲルが阿波研造の門下生を志した時、阿波は最初その申出を断わっている。それは、かつて一人の西洋人を指導した時、その合理主義・技術主義を脱却できぬままの修業の姿勢が、この道において不毛の結果に至った苦い経験に思いが及んだからである。外国人の弟子をとることで再び自分の修業が煩わされることへの杞憂であった。日本文化に言いがたい魅力を感じていたヘリゲルはしかし、弓道を禅の予備門としてとらえ、驚歎すべき東洋の芸道・武道として、友人を介して真剣に門を叩いている。そのあまりに真摯な態度に阿波師範はやがて入門を諾すことになるのだが、後年のヘリゲルの著『弓と禅』は、この深い謎の世界と

⁽²²⁾ オイゲン・ヘリゲル『弓と禅』、P.66。

も言うべき弓道の難路をどのように歩いたかを克明に記している。その概略を辿ってみると、それはヘリゲルにとって、まちがいなく条理を超えた何ものであるかであり、またけっして単なる不条理とも言えぬ何ものであるかであった。

彼はまず、西欧的な自分の体験から、小銃射撃と同様のスポーツと考へて出発している。それはあくまでも、矢を巧みに的に中てるための合理的な技術であろうという認識である。しかしヘリゲルは、稽古の初日からけっしてそんなものではないことを徹底的に見せつけられている。弓は通常七尺三寸前後、約2.5メートル弱の長さだという。その大きな弓を射るに当たって阿波は言っている。「…弓の弦を引っ張るのに全身の力を働かせてはなりません。…腕と肩の筋肉はどこまでも力を抜いて、まるで関わりのないようにじっと見ているのだという事を学ばねばなりません。…」⁽²³⁾ すなわちあの大きな弓を、筋肉を使わないで引くという不条理を要求するのである。これがヘリゲルが直面した第一の難問であった。ヘリゲルにとっては、弓を引き絞るためには、かなりの力を、いやそれどころかほとんど全身の力を使わねばならないものであったのである。そして彼は、その苦しさをどうしたら克服できるのか悩みつづけている。遂には、ここには何かある骨があるに違いない、その骨を探し当てればうまく解決するのではないかと考えて稽古をつづけている。それは、ヘリゲルのどこまでも合理主義的な発想であった。そんなヘリゲルに向かって師範は、「力を抜いて」(gelockert) とくり返し言うばかりであった。彼はしかし、そのような仕方ではどうしても弓を引くことができないと告白してしまっている。その時師範は言う。「…それができないのは、呼吸を正しくしないからだ…」⁽²³⁾。これがヘリゲルの第二の難問となる。正しい呼吸とは何か。それは、正しい呼気と吸気を続けていくと、その律動はひとりでにきまり、そこにあらゆる精神力の根源が見出されるというものであった。しかも師範は、身をもってその実体を見せてくれている。そしてヘリゲルにも、師範が力を抜けば抜くほど、弓は正しい姿をもって現われてくるのが徐々に解ってはくるのだったが、合理主義者ヘリゲルにとって、その道は何とも遠い難路であっ

⁽²³⁾ オイゲン・ヘリゲル『弓と禪』, P.75。

た。

ヘリゲルが第三に求められたものは、矢を放とうという意志をまったく持たないで放つということであった。しかしこの西欧の合理主義者にはそれがどうしても納得できない。私が弓を引き射放するのは、的に中てるためであり、引くのはそれ故目的に対する手段だと、ヘリゲルは答えてしまうのである。すると師範は声を大にして言い放つ。「正しい弓の道には目的も意図ありませんぞ！あなたがあくまでも執拗に、確実に的に中てるために矢の放れを習得しようとすればする程…愈々中りも遠のくでしょう。」そして、あくまでも「自然の放れ」を待ちなさいと言われる。ヘリゲルにとって「射」という行為は、あくまでも矢を的に中てるための手段であり、「的」という対象すなわち客体に対する主体の行為である筈であった。ここではあきらかに、主体と客体の分離と、分析的な解決の技法（条理）がなければならなかった。しかし師から返ってきたものは、矢を放とうという意志を持つなという条理を超えた「奇妙な謎」だったのである。その甚だしき不条理の前に、このすぐれた西欧合理主義者はただたじろぐばかりであった。

難問はつぎつぎにヘリゲルを待っていた。第四には、的を見ないで的を射ることが必須だと教えられる。ここまできるとそれは、西洋合理主義者にはどのような思弁をもってしても納得できない不条理きわまる言葉であった。彼は思わず、「それでは先生は、眼隠しをしても中てられるに違いないでしょうね」と言ってしまう。すると師は静かに、今夜また道場にくるように…とだけ言って弟子の傍を離れる。そしてその夜ヘリゲルは、暗い闇の中の的へ矢を放つ阿波研造師範の姿を見せられる。それは、言うなら神の姿にも似た、言葉をもって表現することのできぬ不思議な世界であった。ここでは、ヘリゲルが目にしたものを敢えて訳文のまま引用してみよう。

「師範は礼法を舞った。彼の甲矢（第一の矢）は皎々たる明るみから真暗い闇の中へと飛んでいった。炸裂音で私はその矢が的に中った事を知った。乙矢（第二の矢）も亦中った。燦の燈をつけた時私は、甲矢が黒点の中央に当り、又乙矢は甲矢の筈⁽²⁴⁾を砕いてその軸を少しばかり

(24) オイゲン・ヘリゲル『弓と禪』p.151。筈とは矢筈。矢の端の弦を受ける所。

裂き割って、甲矢と並んで黒点に突き刺さっているのを見出した。私は呆然とした。…」⁽²⁵⁾

ヘリゲルにとって、そこは条理も不条理も超えた神秘の世界であった。ここで私には、非合理的な直観または瞑想によって、自然を超えた真理をとらえようとする神秘主義（die Mystik）について論及することはできないが、そしておそらく、阿波研造師範の弓道の世界と神秘主義の世界とは、その内実を一にするものではないと思われるが、新カント学派の系譜を継ぐこの哲学者は、ずっと深い意味で、わが眼前に展開された東洋の非条理とも言うべき精神の世界に、ただ呆然として立ちつくしたのであった。それは「術のない術」⁽²⁶⁾であり、自己自身からの離脱とも言うべき世界であり、^{いて}射手も弓矢も、そして前方の^ま的も一つになった、いわば「無」の世界であった。言葉を換えれば、主観と客観が一つになった「主客一如」の純粋な無の境位とも言うべき世界であろう。すでに述べたように、まさしく奇妙な謎であり、人間という「いのち」の非条理が弓道という形で禅の本質を結実させた姿であったとも言うべきである。人間という矛盾にみちた存在が、条理を超え、不条理を超えて、己れを無にしてその二つを包みこむ「非条理性」という「いのちの場」をもっていることが、ここにも証されているように思える。

阿波研造師範は、しきりに「自然の放れ」を待つこと、矢を^あ的中しようと意志せぬことを語りかけているが、ヘリゲルは、それでは一体誰が射るのかとも訊ねている。その問いに師範は即座に「それが射るのだ」と答えている。しかしヘリゲルはさらに、「それとは何ものか」と問い返しており、それに対して師範は、ひとたびそれが解ったらもはや私を必要としないだろうと答える。このやりとりには、『弓と禅』全編に流れる「無我」もしくは「自我離脱」とも言うべき非条理の直覚が潜んでいる。主体としての射手が射場に立った時、射手はまちがいはなく「的」という客体と向き合い、「中^あてる」という条理に置かれている筈である。しかし師範は、中^あてるという意志を持つことを否定し、「自然の放れ」を持つという不条理を求めている。この条理と不条理を超え

⁽²⁵⁾ 同 p.151。

⁽²⁶⁾ 同 p.160。

生の非条理

た「無我」とも言うべき、非条理の直覚の世界に至る長い道のりを記したのが、この『弓と禅』である。ヘリゲルはすでに述べたように、弓道を禅の予備門ととらえているのだが、鈴木大拙は、その著『禅と日本文化』において、「禅には、一揃いの概念や知的公式を持つ特別な理論や哲学があるわけではない。ただそれは人を生死の羈絆から解こうとするのである」⁽²⁷⁾と記し、武士道の根底に、あらゆる思弁を排し、生死を超えた不条理即条理とも言うべき禅の非条理的な直覚があることを言おうとしている。生死を分ける戦の場の剣を、生死を超えてその羈絆から解く人の道たる武道にまで高めようとしたこの非条理性こそ、日本に根づきそれを支えた禅という文化の持つ非条理性であり、ヘリゲルが惹かれたものは、まさに日本人のこの人間認識であり、そこから見えてきた生の非条理ではなかったのかと思われる。

エピローグ

宮崎素洲に、晩秋の禅林を詠んだつぎの一句がある。

秋晩き日が禅林の石に沁む 素洲

禅林とは禅寺の意であるが、私にはなぜか鎌倉は山ノ内にある臨済宗円覚寺派東慶寺の境内の静かな佇いが浮んでくる。東慶寺は、禅を学ぶ時間と精力とその向上心において超人的であったと言われる北条時宗縁りの寺とも言うべき、その妻覚山尼が開山した寺であり、境内の樹々の間には、生前昼夜を分かつた打坐したとされる西田幾多郎の墓碑と共に、岩波茂雄、小林秀雄らの墓石が並ぶ。高い樹林に射しこむ晩秋の淡い日は、淡い光ゆえにこの思想家・文人たちの墓石に深く沁み入っている。思えば陽が石に沁むとは、日常の科学的・分析的論理ではけっして説明し得ぬ詩情であり、日本人の心性には、この不条理を容易に包みこんでしまう至妙な感性が潜んでいる。繊細にして卓抜な詩的直覚の力が秘められている。日本人が生み出したこの文学表現もまた、不条理即条理という、まさしく「いのちの非条理」以外の何ものでもないだろう。

菊の日に別れて神となりたまふ 数

⁽²⁷⁾ 鈴木大拙著・北川桃雄訳『禅と日本文化』（岩波書店、2008年版）p.37。

⁽²⁸⁾ 西村数著『早梅』（文進社、1973年）p.28。

私の学校の師、俳人西村数の一句である。西村は戦中戦後を通じて長年旧制鹿児島一中からその後身たる鶴丸高校の教壇に立ち、後には名校長と言われた池江平の急死を受けてその校長代行をも務めた人である。

掲句は、一中43期、旧制七高から九大に進んだ町田俊三が学徒出陣の前に別れの挨拶に訪れ、遠く異国の空に散華した悲しみを詠んだ、胸を突く鎮魂の祈りの詩である。この短い詩がなぜかくも深くわれわれの胸にひびいてくるのであろうか。かつてこの一句に触れて語った時、師は死地に赴く若者について私に言った。「じつに澄んだ目をしていた…」。ただそう言って多くを語らなかった師は、この句のあとにつづけてこう詠んでいる。「朝涼や神鷺の母につつがなかれ」。若きいのちを惜み、その母なる人の慈しみと悲しみに胸を裂かれている一人の教師の、かくも短い、そして美しい定型表現で詠まれた祈りの詩の持つ力は、他の文学表現の容易に及ぶものではない。この小なるコスモスの持つ矛盾、非条理もまた、われわれの生の非条理と深く通底していると言わなければならない。

(鹿児島純心女子短期大学特任教授)