

他者、死、愛をめぐる哲学断片

北岡

崇*

0. はじめに

「旧約聖書」所収の『雅歌』には「愛は死のように強く⁽¹⁾」という言葉がある。また、「新約聖書」をも含む「聖書」全体には、愛は死よりも強いという思想が鳴り響いている。この思想に真実があるなら、愛を知らない者でも、死の強さを知ることができるなら、死のように強く、また死よりも強い愛がどのようなものか、幾らか理解できるのかもしれない。本稿は、他者や死への言及に始まり、生き甲斐や死に甲斐の考察に進み、次いで生き残ることの意味を確認した後、エロスとタナトスの考察に進み、さらに運命への愛の考察に至る。そして最後に、運命を愛する人間が備えている深みが反省的思考の活動とどのような関係にあるかを考察する。

その際、本稿は、「聖書」の言う愛、ニーチェの言う運命への愛、ソクラテスの生涯を導いたエロス、すなわち知への愛(哲学)、これらの間を横断する。実はこれらは、たしかに、それぞれがそれぞれであって、同一ではないが、まったくの別ものというわけではない。ニーチェがその思想形成の前提として、「聖書」やソクラテ

スその人を深く読み込んでいることは明らかであるし、「聖書」の章句とソクラテスの言葉の間、またこれら各々とニーチェの間にも思想上の深い親近性を認めることができる。つまり、これらの思想の魅力は、それぞれが、それぞれに固有の思想を展開しているということのみに基づくのではない。むしろ、それ以上に、それぞれが、哲学にとつて永遠の同じ問題を抱えその同じ問題に取り組んでいる(三者三様の取り組み方だが)ということに基づいている。哲学にとつて永遠のその同じ問題をめぐり、これら互いに異なる思想の間を横断することにより、死の強さを理解し、また愛の強さを理解すること、これが本稿の狙いである。

1. 私(私の生)の限界としての他者、死

他者は私、あるいは私の生を限界付ける。私を、あるいは私の生を限界付けるといふ一点においてなら、他者は死と同じ類である。私、あるいは私の生を限界付けるといふこの一点の同一性が、さまざまな側面において他者と死が似通い、近接し、ある局面では同一でさえあることの根源である。たとえば、私は実際には私の死のこ

とを理解してはいないのに、死についてあれこれ語るが、同じように、私は実は、他者について、何しろそれは他者なのであるからその絶対的他者性、つまりそのそれらしさにおいてはそれを本当は何一つ理解していないのに、あれこれ語る。私は私の死を捉えようとして、また私にとっての他者を捉えようとして、それぞれを私の思想のうちに捉えるたびごとに、それぞれのそれらしさを捉えそこない、それぞれのそれらしさを、私、あるいは私の生の限界の向こう側へと疎外する。たしかに奇妙な事態ではあるが、死が死であり、他者が他者である以上、そうならざるをえない。死が何であるかを知っている者は一人もいないとソクラテスは語っているが、同様に他者を知っている者はわれわれの中に誰一人いないと語ることでもできる。さらに、私にとってまったくの他者でありその存在さえ知らないものこそ他者の名に値するのであるなら、そのような他者は私にとっては存在しないも同然で、もはや存在しない死者と大差ないと語ることでもできる。また、私に對峙し私に敵対する他者が、その他者を意識する私に私の死を意識させることもある。それは私に、必ず私の生の限界を意識させるが、その限界にはその向こう側から死が触れている可能性があるからだ。そしてこの可能性が、私を、私の死を思考するという不思議な思考、不可能な思考へと誘い込む。私の、あるいは私の生の限界とは、私が他者に、あるいは私の生が死に直接する場であり、その直接する断面は、私であると同時に他者であり、私の生であると同時に私の死でもあり、かといって単なる私でもなく単なる他者でもなく、単なる私の生でもなく単なる私の死でもなく、私と他者の両方の限界としてそれら両方の固有性を備えており、私の生死両方の限界として私の生死両方の固有性を備えている。後述するように、ひとえに、この両方が直接する現

場に、生き甲斐も死に甲斐もかかっている。

2. 私という存在（自己意識）

通常は、私という存在、意識存在は、対象意識と自己意識の総合において見出される。またその対象は、通常は、意識にとっての他者である。たとえば私は、私の眼前に、私に對して立つ（gegenstehen）一茎の薔薇を眺めながら、その薔薇とは異なる、薔薇を眺める思考、つまり私という存在に気づいている。何であれ私に對して立つものは私とは異なる対象（Gegenstand）であり、それが對して立つ私にとっての他者である。しかし、こうした説明に對しては、異論のなされることが予測できる。異論とはすなわち、その一茎の薔薇はそれを意識する対象意識に自己意識がともなっている以上は、もはやその自己意識において自己証明する自己存在に對しての他者とは言えないのではないか、むしろその対象は私という存在、自己存在が紡ぎ出し抱く思想の一つ、心象の一つであるといった方が適切ではないだろうか、そして対象が私の思想の一つ、心象の一つであるのなら、その対象は私の思想、心象として、もはや私にとつての他者とは言えないのではなからうかという異論である。この異論には一理ある。しかしそれでも、その思想であり心象である対象は自己意識において自己存在を証する思考する私とは異なるものであるからこそその対象であるのだから、そのかぎりにおいては、思考する私は対象意識の捉える対象とは異なり、後者は前者にとつての他者であるにはちがいない。また、思考する私の眼差し、思考する私のその思考が特定の、つまりほかでもない特にこの対象に焦点を当てているという事態を説明するために、物自体による感

性の触発という事態を想定（カント的な想定^⑤）し、通常の意識において証される自己存在に対して立つ対象を、物自体のような絶対的他者の痕跡をとどめるものと解することも可能ではある。いずれにせよ、要するに、意識は通常、何らかの対象なくしては成立しえず、他者なくしては成立しえない。これはすなわち、対象意識と自己意識の総合の中で始めてその存在を証されるという特性を持つ思考する私という存在が、つまり通常の意識において証される自己存在、私という存在がその成立時にすでに他者性を帯びているということの意味する。この事態を言い換えるなら、意識はその有限性を知っているということである。そして、純粹意識が純粹意識として存在している場合以外は、意識は人間の意識がそうであるように身体をともし意識、生ける意識として成立するほかないのであるから、この自覚する生、自覚する人間、生ける意識が、おのれの有限性への自覚を有するということである。また、この事態は、この生ける意識がおのれの限界を、つまりその限界の彼方を、つまり自覚するおのれの生の彼方、すなわちおのれの死をすでに知っているということでもある。あるいは、生ける意識はすでに死に触れており死を内包しているという風に言い換えることもできるだろう。生ける意識、自覚する生、自覚する人間とは、おのれの有限性を知ると同時に、おのれの彼方、おのれにとつての他者、おのれの死を知っているということである。

3. 生き甲斐は死に甲斐である

この事実に即して、しばしば語られる生き甲斐という言葉の意味を再考してみれば直ちに明らかになることだが、この言葉とほぼ同

意義の言葉として、死に甲斐という言葉を用いることが許される。生き甲斐と死に甲斐が究極的には同一であるという事態は、さほど不思議な事態ではない。ここに言う生き甲斐なり、死に甲斐なりは、それを成し遂げずにただただ生きている、生き続けているだけということには堪えられず、それを成し遂げずには死を受け入れることもできない、死に切れないという思いを抱かせる当のそのもののことであり、それを成し遂げることができたら、いやそれを成し遂げようと試みるのができさえするならそれで死んでも構わないと私に思わせる生全体の目的のことである。この生き甲斐こそが私の生全体に意味を与えるのであるし、生の全体はその限界において死に直接するのであるから、生き甲斐と死に甲斐は究極的には同じであるほかない。これらは、断じて正反対のものではないし、それぞれ別個のものでもない。実は、生と死も別々のものとしては存在しえず、たしかに直ちに同一というものではないが各々、他なくしてありえないものであり、その意味において常に一体をなすものなのだから、生き甲斐と死に甲斐が究極的には、つまり真正なものであるなら同一であるという事態も、さほど不思議な事態ではない。それどころか、生成と消滅が同じ事態の表裏であり、一粒の麦が地に落ちて死ぬということが多くの麦の実を結ぶということであり、花咲くことは花が死ぬということであるのなら、生と死も刻々の瞬間における生成消滅という事態の表裏をなすのであり、生き甲斐と死に甲斐の差異も、その同じ事態の表裏全体を掴んではいない眼差しの向かう方向の差異、同じ事態を見る眼差しを導く関心の差異にすぎない。

おのれの生と死を要求する上記のような切実な思いを私に抱かせるそれは、言葉として、たとえば声として、思考する私に自覚され

てくる。私の意識に、私の生ける意識の彼方から到来する声、あるいは私の生といういわば底のない井戸から湧き上がる言葉、こうしてそれを自覚した者に課題として強く迫り来る言葉、その者の意識からすればたとえ使命として自覚されてくる声、等々。生ける意識の底なき底もまた、通常の意識をもつて自覚的な生を営む人間にとっては、超越神と同様、他者であるから、その声、その言葉は、他者に仮託され、大地の呼び声、神や天使からの召命、あるいは自然の声、風の音信、ざわめく小川のせせらぎの語りかけなどと表現されることもあるだろう。私が誰かの言葉を聴いて心からそのとおりだと納得できる場合なども、その言葉は誰かの言葉と言うより、むしろ生ける意識である私の深みから湧き上がってきた言葉であると云ったほうがふさわしいのかもしれない。通常の意識をもつて自覚的に生を営む者にとって、その生ける意識とは波のように絶え間なく寄せては返す他者の言葉に洗われる渚であり、自覚的に生きるとはその渚に佇みその波に足を洗わせることである。

4. 生き残ることの意味

といつても、生き甲斐でもあり死に甲斐でもあるものは実際には容易には見出されない。であるなら、生き甲斐や死に甲斐を見出すまではとりあえず、生き残ることが大切である。とりあえずのことであるにすぎないにしても、大切である。しかし、大切だからといって何も、生き残ることの価値に最高位の地位を与えようというのではない。プラトンの著書『ソクラテスの弁明』には、ソクラテスが、自身が死刑の判決を下されることを予期しながら決して無罪放免を嘆願しない自分自身と対比して、法廷での死刑判決を免れさ

えすれば自分は不死身でもあるかのように、しきりに法官たちに助命を嘆願する被告人や、法官たちの同情を引くためにその子供や親族を法廷に連れ出したりする被告人のことを語っていたが、そのような被告人にとってのように、生き残るためなら不名誉や恥知らずのみならず不正、不敬虔なことでも平気で行うほど、生き残ること自体に価値があるというわけではない。

とはいえ、生き甲斐でもあり死に甲斐でもあるものを見出せないままに、とりあえず生きるという生き方の惰性に身をゆだねているうちにこの生き方以外の生き方ができなくなってしまう人間、生の全体の意味への問いかけ、探究などはきれいさっぱり忘れ果て、その代わりその場かぎりの安易で貧弱で不潔な欲望の奴隷と化して、その欲望を充足するために目先の必要に迫られ生きるという生き方にしか人生の意味を見出せなくなってしまう人間、生ける意識の全体性への配慮を欠き、生き甲斐もなく死に甲斐もなく、あれ、これ、それと、不安定に転変する微弱な好奇心に身をゆだね生き続けることだけが人生の唯一の意味となってしまう人間、こうしてただ生きていくだけの人間、生き残ることの意味を忘れ果てただ生き残っているだけの人間も存在するであろう。生をとりあえず継続し、いわば過去というゴム紐を未来に向けて伸ばせるだけ伸ばそうとすること以外に、生きることの意味を知らない人間も少なくはないのだろう。

しかし、誰もが、いつかは必ずその生を否応なく断ち切られるのではないか。生き甲斐と死に甲斐をもつて生きる人も、それを捜し求める人も、単純にただ生きるだけの人も皆等しく、その生の終焉は、当人からすれば、断ち切られるという仕方、受動的にもたらされるのではないか。そうであるのなら、生き甲斐、死に甲斐など

を探し当てる努力よりも、探し当てたと思つてもひよつとしたら勘違いで贗物を掴むだけかもしれないのに、そうしたものを探し当てようと努力するよりも、またそうして探し当てたものにおのれの生と死を差し出しておのれの使命なるものの成就をめざすよりも、結局はそうした人間にも必ず平等に訪れる死がすべてを呑み込んでしまふのであるなら、そして生者はそのとき、まったく受動的にその生を断ち切れ、その者にゆかりのあるすべてのものも早晚消えてゆく運命にあるのだから、いつ来るかもしれない死のときまで、「食べたり飲んだりしようではないか。どうせ明日は死ぬ身ではないか」⁽¹¹⁾と思ひ定める者も少なくないのはうなずける。

しかし彼は、死を、自分自身に関わるすべての事柄の最終的な終局として確信しているのであるから、「食べたり飲んだりしようではないか。どうせ明日は死ぬ身ではないか」⁽¹²⁾と思ひ定めても心樂しむことは困難であろう。ましてや、死に甲斐でもあるような生き甲斐の觀念が一度でも念頭に浮かんだ記憶をもつ者なら、決して心樂しむことができない。そうした生には喜ばしい生の手ごたえ、記憶の中に消えずに残るあの生と死を賭しているとの喜ばしい手ごたえ⁽¹³⁾が欠けているからである。

5. ツアラトウストラの夢

ここで、ニーチェの主著『ツアラトウストラはこう言つた』⁽¹⁴⁾を見てみよう。この著作に所収の「預言者」の章に、生きることの倦み疲れ、かといつてもはやわざわざ死ぬのも面倒だという思いの中で、生き甲斐も死に甲斐も否定する一人の預言者の言葉が記されている。

……私は、大きな悲哀が人類のうえに来るのを見た。最も優れた人たちさえ、彼らの仕事に倦み疲れた。

一つの教えがあらわれた。一つの信仰がそれと並んでひろまつた。「一切は空しい。一切は同じことだ。一切はすでにあったことだ！」と。

すべての丘は、これにこだまして言つた。「一切は空しい。一切は同じことだ。一切はすでにあったことだ！」

……

泉はみな涸れた。海はあせた。地はどこへいっても裂けようとしてゐる。しかしその亀裂は人を呑み込むほど深くない！

「ああ、われわれが溺れ死ぬことのできるような海は、どこに残っているのか」、これがわれわれの嘆きの声、——浅い沼を前にしての嘆きの声だ。

まことに、われわれはもう死ぬのにも倦み疲れた。今は目をあけて、生きていよう——墓穴のなかに！⁽¹⁵⁾（「預言者」）

この預言者の言葉に、ツアラトウストラは胸を強く打たれる。ところで、ツアラトウストラの心を捉えた右の言葉は、「聖書」所収の『コヘレトの言葉』の有名なくだりを想起させる。

コヘレトは言う。

何という空しさ

何という空しさ、すべては空しい。

太陽の下、人は労苦するが

すべての労苦も何になるう。

……

何もかも、物憂い。

……

かつてあったことは、これからもあり

かつて起こったことは、これから起こる。

太陽の下、新しいものは何一つない。

見よ、これこそ新しい、と言ってみても

それもまた、永遠の昔からあり

この時代の前にもあった。

……

私は太陽の下に起こることをすべて見極めたが、

見よ、どれもみな空しく、風を追うようなことであつた。^①

ツアラトウストラは、歴史におけるあらゆる事柄が同じことの退屈な繰り返しであるというニヒリズムに強く心を掴まれ、この思想に抵抗するすべなく共鳴し、この思想を容認せざるをえない自分自身、おのれの生と死を差し出すに値するそのものが理解できない自分自身に気づいている。生全体を「物憂い」と感じさせるこの思想の圧迫感とともに、その思想がもたらす悲哀を、ツアラトウストラは、受容せざるをえない。その思想の重さとその思想がもたらす憂鬱と悲哀を克服する力の泉をまだ探り当てることができていないからである。最終的には大地の意義をどこまでも肯定することになる著書『ツアラトウストラはこう言つた』においても、大地に属する生の意義を見出すまでには、多くの経験、多くの時間、多くの思考が必要であるということなのだ。

まさにこうした連関において注目すべき言葉を、同書に所収の「幻影と謎」章に見ることができる。この章は、「預言者」の章の後、なお多くの旅と体験、すなわち思考を重ねたツアラトウストラの見た夢の話を中心に構成されており、ツアラトウストラは、章末で夢の中で自覚したおのれの使命を次のように語っている。

おお、私の兄弟たちよ、私は、いかなる人間の哄笑でもない哄笑を聞いた、——今や、一つの渴望が、決して鎮まることのない一つのおこがれが、私の心を蝕む。

この哄笑へのおこがれが、私の心を蝕む。おお、どうして私は、おめおめと生きていくことに堪えられよう！ また今にして、死ぬことにも堪えられるだろう！——（「幻影と謎」）。

ツアラトウストラはここで、そのおこがれを充足せずしては「おめおめと生きていくこと」にも、かといつて「死ぬこと」にも堪えられないと認めざるをえないもの、おのれの生と死を賭しておこがれ求めるもの、引き受けるべきおのれの使命、担うべき運命、遂行すべき仕事、つまり生き甲斐でも死に甲斐でもあるものを夢の中で自覚する。それは、ここでは、「哄笑」、「いかなる人間の哄笑でもない哄笑」であると記されている。

『ツアラトウストラはこう言つた』においては、夢の記述はすべて、生ける意識（ツアラトウストラ）がその限界においてその限界の彼方と交信する内容の記述であり、この意味において、夢とはそれ自体が、たとえば心の深層部とか言われることのある、自覚的意識の彼方、無意識からの声の受信、その声の解読にほかならない。ツアラトウストラの限界とは、ツアラトウストラが他者に、あるいはツアラトウストラが死に直接する接触面であり、その直接の断面は、ツアラトウストラであると同時にツアラトウストラにとつての他者でもあり、ツアラトウストラの生であると同時にツアラトウストラの死でもあり、かといつて単なる生でもなく単なる死でもなく、ツアラトウストラとツアラトウストラにとつての他者の両方の限界としてそれら両方の固有性を備えており、生死両方の限界として生死両方の固有性を備えている。ひとえにこの両者が直接する断

面において、ツァラトゥストラの生き甲斐と死に甲斐が明らかになる。その断面にこそ生き甲斐も死に甲斐もかかっている。

6. タナトス／エロス

「エロティシズムとは死にまで至る生の称揚だ⁽¹⁶⁾」とバタイユは言う。エロスとは、生をその限界に至るまで称揚するものであり、自覚ある生が自覚ある生をひたすらに肯定することであると言い換えることもできるだろう。エロスがそのようなものであるのなら、それはまた同時に人をひたすらに死へと駆り立てるタナトス、死への欲動であると言ってもよいものである。生ける意識がその限界にまで意識を張り詰めれば、その限界において、その意識は意識にとつての他者、意識にとつての超越者、意識にとつての死をも同時に知ることになり、その限界において、その生ける意識は、おのれを究極的には他者のもとへと、死のもとへと差し出す。したがって、おのれがタナトスであることに気づかないエロスはまだ十分におのれ自身がエロスであることを証していないエロスであり、未熟である。真正なるエロスはすなわち同時にそれがタナトスであることを自覚するエロスであり、すなわちタナトスである。ニーチェの言う「哄笑」へのあこがれとは、それ自体が大地の意義を愛し獲得しようとするエロスであり、大地の意義を信頼し、おのれを大地の意義へと差し出しそのうちに溺れ死のうとするタナトスである⁽¹⁷⁾。また、エロスの人を自称するソクラテスは、アテネの人々が彼を処罰するという誤りに陥らないようにと法廷弁論を行うが、その強烈なエロスの発露である弁論は、このエロスが、神から託された難行を遂行するソクラテスを、確実に死へと導いてゆく様子を存分に描き出し

ている⁽¹⁸⁾。つまり、ソクラテスの場合も、エロスはタナトスである。つまり、人を死に導いてゆくのが、「死にまで至る生の称揚」であろうとするエロスであるとき、その人はおのれの死をも運命として愛し迎え入れるものののだ。

7. 運命への愛

運命への愛 (amor fati) とはニーチェ哲学の核心部を指し示す言葉である。だが、この言葉は彼の著作においてさほど頻繁に用いられる言葉ではない。この言葉が最初に登場するのはニーチェの著作『華やぐ智慧』第四書の冒頭の節、第二七六節においてである。

事物における必然的なものを美として見ることを、私はもともとと学びたいと思う、——このようにして私は、事物を美しくする者の一人となるであろう。運命愛 (amor fati)、これを、これからの私の愛としよう！ 私は醜いものに対して、戦いをいどむまい。私は責めまい。私は責める者をも責めない。眼をそむける、ということをおのれが唯一の否定としよう！ これを要するに、私はいつかは、ひたすらの肯定者になりたいと思うのだ！ 『華やぐ智慧』第二七六節⁽¹⁹⁾

運命への愛とは事物における必然的なものを美として肯定する愛であり、運命を美しいものとして愛する愛である。ニーチェは、おのれの運命をやむを得ず甘受するのではなく、自らすすんで肯定しようとする。このように運命を愛するためには、事物における必然的なもの、すなわち運命を美として感受する心性や、それを美として愛する自由意志を整えなければならない。運命への愛において、いやむしる運命への愛においてこそ、人は、決然たる意志を

持つて「愛することを学ばなければならぬ」²⁰⁾。

運命とは、真の自由を知らない者にとっては、その者が知らない他者である。しかし、知らないとはいえ運命である以上は、その者が気づかないだけで実はその者の生を限界付ける、否それどころかその者の生を全面的に決定する他者である。したがって、その者がおのれの生を全面的に決定する運命に気づくとき、その者は必ず、はたして本当に自分は生きていると言えるのだろうか、むしろ死んでいると言う方がふさわしいのではないかという問いに直面する。

おのれの生の自由、自発性が信じ難くなるのだ。実は、おのれの生を決定する運命に気づくというその気づきの自己意識において、その者は同時に自分が知らない他者との接触を意識し、その他者との交渉に入り、その他者への態度決定をなしうるおのれの自由を確保しているのであり、その自由があるからこそ、自由、自発性の有無をめぐる問いに直面させられるのである。パラドキシカルな表現であるが、自分の存在を不自由と判断できるのは、その存在が自由であるからなのだ。不自由と判断する場合も、その判断自体が自由の発現なのである。他者への態度決定の一つの在り様として、その他者を愛するという態度決定がある。この愛、運命への愛は、愛である以上は愛する者の自由の発現、能動性の発揮であるが、その愛において愛されるものは運命であるのだから、運命を愛する者はすでに、運命を愛するその愛にも、愛することの不可避性、愛さないことができないという意味における受動性が深く刻印されていることを知っている。この知をともし愛とは、私を、私を死に至らしめる可能性を秘めた私の限界の向こう側へと差し出す活動である。すなわち、死が避けがたい運命として差し迫る際にもその死を愛し肯定する自由である。

運命を愛するというこの活動は、おのれの生の限界を意識する私を拡張すると同時に否定し、こうして私を神へと、あるいは超人へと高めるのであるうか、あるいは私を端的に死に至らしめるものであり、この死を介し私の愛が死のような強さをもつことを証するのであるうか、あるいは私はその活動のさなかにあつて有限者でありながら同時に有限者にとつて可能な唯一の完全性に至りつくのだろうか。

8. 底のない井戸——人間はどれくらい深いか——

感覚を反省する思考がイメージを生じさせる。これらのものを素材にして反省的思考がさらに進むときに、一方に感情が、他方に知識が生じる。哲学は、思考の究極に至ろうとする営みであるから、まずは感覚を、ついでイメージを、さらに感情と知識とを思考して、美と真を獲得しようと努める。こうした志向性こそが、私の考える善である。イメージや感情や知識の豊かさとは、思考活動の豊かさに比例するし、実は思考活動の豊かさそのものであるとも言ってもよい。

人間のさまざまな言動に接してみても、誰かある人が、たとえば尽きることのない豊かなイメージを操ったり、並外れて力強い感情を抱いたり、優れた共感能力を示したり、通常は究めがたい知識にまで通じていたりするのを認める際に、われわれはその人のことを深みがあると言うことがある。ところで、ここに言う人間の深みとは一体何なのか。もちろん人間は、水を張った水槽でも水瓶でも花瓶でもなく、井戸でもないが、しかし、深みがあると言われることのありうる存在なのである。人間に深みが生じるのは、人間が反省す

るときである。人間の場合、すべての深みは、つまり距離の無い奥行き、距離の無い拡がり、距離の無い厚み、これらはすべて、思考活動の産物である。人間とはおそらくは地上にあつて自己自身のことを主題化できる唯一の存在であり、その存在の核心において、自己自身との距離を有している、あるいは自己自身のうちに原理上は無限の拡がりを用意することができる。というよりむしろ、ほかならぬこの距離、拡がりこそが、人間という存在、私という存在、自己存在の核心そのものであり、それこそがまた人間に深みを与えるものである。つまり、反省という思考活動が、私という井戸をどこまでもかぎりなく掘り進めていくのである。

イメージの豊かな人間はそれだけ深み、つまり奥行きと拡がりと厚みを備えている。しかしこの深みは、刻々のその都度において有限のものであるし、そうであるかぎり他者との接触を予想する。イメージを思考して獲得される感情と知識も、それがどれほど広範囲に及び、その範囲がさらに拡張されてゆくにしてもその都度の現在においては常に有限であり、そのかぎりでは他者との接触を予想する。思考が感覚の生じる一点への注視に始まる際、すでにその時、思考は、感覚としての思考それ自身が他者と出会うとともに背反しあう接触の現場を見詰めている。こうした性格を持つ思考がさらに、イメージに、また感情や知識に及ぶそのたびごとにその思考活動の中で、イメージ、感情、知識のそれぞれとしての思考自身が他者と出会うとともに背反しあう接触の現場、すなわち両者の存立ないし両者の統一、あるいは相互承認の意味における真、調和の意味における美を見出している。ただし、感覚を見詰め反省する思考において見出される真や美は、思考の進展とともに、まずはイメージを注視する思考の段階において、別種の美や真に取って代われ、

次いで感情や知識を注視する思考の段階にあつては、さらに別種の真と美に取って代わられることになる。この意味において、思考活動の各々の水準において見出される真と美は、不安定なかりそのものである。それは、偽や醜との対比の上に成り立つという不安定さを帯びている。その都度、思考は醜いものから目をそむけ美しいものに向かい、美を愛する。愛らしく美しいものはそのつど常に愛らしく美しいものであるが、この美は、同じ水準の真と同様、不安定である。真理もまた誤謬の一つであると言われるような事態があるのなら、その美は、美もまた醜の一つであると言われるような事態における美であるほかない。

注

「聖書」からの引用ならびに「聖書」への参照は、共同訳聖書実行委員会「聖書 新共同訳―旧約聖書統編つき」、日本聖書協会、一九八九年、による。なお、「聖書」に限らず、他の著作の場合も、引用に際しいくつかの表記（漢字と仮名）をあらため、地の文との統一をはかった。

(1) 『雅歌』第八章第六節―第七節に次の章句がある。

愛は死のように強く

熱情は陰府のように酷い

火花を散らして燃える炎。

大水も愛を消すことはできない

洪水もそれを押し流すことはできない。

愛を支配しようと

財宝などを差し出す人があれば

その人は必ずさげすまれる。

(2) 「聖書」には、神が、人間への愛に基づき、人間に死をもたらしサタンを打ち砕き、人間が永遠の命を享受できるようにと歴史を導

く経緯が記されている。神によるこの救済の歴史においてその頂点に位置するのがイエスの生と死である。「聖書」からの次の二つの引用を参照せよ。

「ところで、子らは血と肉を備えているので、イエスもまた同様に、これらのものを備えられました。それは、死をつかさどる者、つまり悪魔を御自分の死によって滅ぼし、死の恐怖のために一生涯、奴隷の状態にあった者たちを解放なさるためでした」(『ヘブライ人への手紙』第二章第一四節〜第一五節)。

「神は、独り子を世にお遣わしになりました。その方によって、私たちが生きるようになるためです。ここに、神の愛が私たちの内に示されました。私たちが神を愛したのではなく、神が私たちを愛して、私たちの罪を償ういけにえとして、御子をお遣わしになりました。ここに愛があります」(『ヨハネの手紙 一』第四章第九節〜第一〇節)。

(3) プラトン著『ソクラテスの弁明』(久保勉訳)、岩波書店(岩波文庫)、二〇〇七年、四二頁、に次の記述がある。参照せよ。

「……死を恐れるのは、自ら賢ならずして賢人を気取ること以外ならないからである。しかもそれは自ら知らざることを知れりと信ずることなのである。思うに、死とは人間にとつて福の最上なるものではないかどうか、何人も知っているものはない、しかるに人はそれが悪の最大なるものであることを確知しているかのようにこれを怖れるのである。しかもこれこそまことにかの悪評高き無知、すなわち自ら知らざることを知れりと信ずることではないのか。……私がもしいづれかの点において自ら他人よりも賢明であることを許されるならば、それはまさに次の点、すなわち私は冥府のことにについては何事も碌に知らない代わりに、また知っていると妄信してもしないということである」。

(4) 私が私の死を思考することの不思議と不可能については、拙著『“光”の探究―イエス・プラトン・ニーチェ論稿―』、理想社、一

九九四年、八三〜八五頁、及び九九頁の注17(18)を参照せよ。

(5) 触発(aufführen)の語は、カントの主著『純粹理性批判』においてしばしば用いられている。しかし、この術語には、ヤコービが指摘した重大な問題性がはらまれている。vgl. Friedrich Heinrich Jacobi's Werke, Zweiter Band, Leipzig 1815, S.304.

(6) 『ヨハネによる福音書』第二章第二四節〜第二五節を参照せよ。ここに、「一粒の麦は、地に落ちて死ななければ、一粒のままである。だが、死ねば、多くの実を結ぶ。自分の命を愛する者は、それを失うが、この世で自分の命を憎む人は、それを保って永遠の命に至る」と記されている。

(7) 工藤直子『てつがくのライオン』、理論社、一九九七年、に所収の「花」(二二六頁)、を参照せよ。

(8) 森や風や小川や小鳥たちからの音信に溢れている作品の一つとして、フォレスト・カーター『リトル・トリリー』(和田啓男訳)、めるくまーる社、二〇〇一年、がある。孤児となった五歳の少年、リトル・トリリーをインディアン^①の祖父母が自分たちの丸木小屋に引き取った際、祖母は「低くやさしい声で歌いはじめた」(同書、一六頁)。その歌を、同書、一七〜一八頁から引用する。

みんな、おまえが来たのを知っている
森も、森を吹き抜ける風も
父なる山が、子供たちに歓迎の歌を歌わせているのさ
みんな、リトル・トリリーをこわがらない
リトル・トリリーの心のやさしさを知っているからね
みんな歌ってるよ、「リトル・トリリーはひとりぼっちじゃない」って

お調子者のレイナーは
泡を吹いて、水音立てて
陽気に踊りながら山をくだっていくよ

「ねえみんな、あたしの歌を聞いて
きょうだいがやって来たのよ」

そう、リトル・トリ―はあたしたちのきょうだい
リトル・トリ―が今やって来たのよ」

仔鹿のアイ・ウスデイも

ウズラのカグーもうたいはじめたよ

「リトル・トリ―は

やさしく、強く、勇気がいっぱい

だから決してひとりぼっちじゃないよ」

祖母のこの歌を聞いていると、「ぼくにも風が話しかけるのが聞こえてきた。小川のレイナーが枕もとで歌を歌い、ぼくの新しいきょうだいたちについておしゃべりするのが聞こえた。リトル・トリ―、小さな木とは自分のことだとぼくは知っていた。山のきょうだいたちはぼくが好きなんだ。みんな喜んで迎えてくれた。ぼくは幸福な気持ちで眠りについた。もう泣かなかった」(同書、一八頁)、と記されている。

(9) 前掲『ソクラテスの弁明』、五四〜五六頁、に記載の次の箇所を参照。「……しきりに涙を流して法官に嘆願哀求し、また出来得るかぎり同情を惹くために子供や……友人等を多く法廷に連れ出したのに、……。私は無罪放免の投票を諸君に哀願するために、彼らの誰一人をも、ここに連れ出そうとは思わない。……とにかく私は、私にとつても諸君にとつても、また国家全体にとつても、私がそんなことをするのは不名誉なことと思うのである——」(同書、五四〜五五頁)。「私は、相当の名声ある人たちが、法廷に立つと奇怪な真似をするのを幾度か見た——死ぬことになると恐ろしい苦悩にでも逢うものと想像しているかのように、諸君によつて死刑に処せられなければならないかもし不死でもあるかのように。思うに、これらの

輩は国家に不名誉をもたらす者である」(同書、五五頁)。「名誉のことはしばらく置いて、教示と説得とによらずして、裁判官に哀願し、そうして、哀願によつて謝罪を得るが如きは、私には正しくないと思われる。けだし裁判官がその席にあるは、情実に従つて公正を一種の恩恵として与えるためではなくて、事件を審理するためだからである」(五六頁)、また、同書、五五頁には、正義をもつて裁くべき裁判官は、同情に訴えて罪の軽減を図る者など、「そんな憐れつぱい芝居を演じて国家を物笑いの種とする者をば、自若たる態度を持する者よりもはるか以上に処罰することを証示すべきである」とさえ記されている。さらに、同書、六一頁には、「魂の探究なき生活は人間にとり生き甲斐なきものである」と記されている。

(10) ニーチェ『ツァラトゥストラはこう言つた』(氷上英廣訳)、岩波書店(岩波文庫、上下二巻)、上巻(一九八七年)、一二二頁、一二二頁、を参照せよ。そこに、「まことに、私はあの縄をなう者たちのようにはしたくない。彼らはその縄を長くしようとして、自らはますます後ろ向きに下がって行く」(同書、一二二頁)、「また多くの者は、いつまでも甘くならない。夏のうちにもう腐っているのだ。彼らをその枝にしがみつかせているのは、臆病な心である」(同書、一二二頁)と記されている。ともに「自由な死」章より。

(11) 『コリント人への手紙 一』、第一五章第三二節。

(12) 人間にとつて、死は必ずやつて来るものであるがいつ来るのかは誰も知らない。人間の生存は刻々人間自身の力を超えたところからの贈りものであるからだろう。その意味においては、人間は絶えず命がけの生を生きている。危険と呼ばれることのある戦士や冒険家だけではなく、人間はいつ死ぬかもしれない生を生きることがないという意味においては、生きることそれ自体が命がけだということになる。この理解をもつて生きる者は、日々刻々の生を享受しやすい境遇にある。

(13) 前掲『ツァラトゥストラはこう言つた』、上巻(一九八七年)、二

- 三一～三三頁。
- (14) 『コヘレトの言葉』第一章第二節、第三節、第八節、第九節、第十一節、第十四節。
- (15) 前掲『ツアラトウストラはこう言った』、下巻（一九八七年）、二四頁。
- (16) ジョルジュ・バタイユ『エロティシズム』（澁澤龍彦訳）、二見書房、一九七八年、一六頁。
- (17) 前掲『ツアラトウストラはこう言った』、上巻（一九八七年）、一九頁、を参照せよ。
- (18) 特に、前掲『ソクラテスの弁明』、四〇頁以下。なお、「人間業とは思われない」ソクラテスの難行については、同書、四七頁を参照せよ。
- (19) ニーチェ『華やぐ智慧』（氷上英廣訳）、白水社、ニーチェ全集第一〇巻（第一期）、一九八八年、二五五頁（第四書、第二七六節）。
- (20) 前掲『華やぐ智慧』、三〇一～三〇二頁（第四書、第三三四節）、を参照せよ。

* 国際コミュニケーション学部 表現文化学科