九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

無化と超越 : ニヒリズムの超克とその動的なかたち

谷, 隆一郎
九州大学大学院人文科学研究院哲学部門 : 教授 : 中世哲学

https://doi.org/10.15017/3638

出版情報：哲學年報. 63, pp.1-27, 2004-03-05. 九州大学大学院人文科学研究院
バージョン：
権利関係：

無化と超越

――ニヒリズムの超克とその動的なかたち――

谷　隆一郎

序

この無常なる世にあって、すべてのもの、すべてのことは絶えず流れゆき、何一つとして同一なるものには止まらない。そしてこのことは、単に客体的な事物について見られるだけではなくて、主体たるわたし・自己の「在ること」それ自身にも及んでいるのである。

実際、昨日の自分と今日の自分とが同一の実体（ウーシア）として存在しているかどうかは、決して定かではない。とすれば、さまざまなことが外的かつ内的に変化しても、その根底に「同一の自己在り」と看做すことは、他者との関わりの中で日常生活を送るための仮初で便宜的な捉え方だと言わねばなるまい。この点、同一性や存在という語は、われわれにとってどこまでも鬼門であり謎でもあるのだ。すなわち、われわれは否応なく、人やものが、そしてこのわたし・自己が「在る・存在する」ということの謎に晒されている。それゆえ、われわれのうちに潜むニヒリズムを、そして無（ニヒル）を改めて問い直すことは、自己のうちなる無の位相を己れの全体をもって問い披くことにほかなるまい。

ここに「己れの全体をもって」としたのは、とりわけニヒリズムが問題とされる場合、それは、主体・自己の存在が局外に確保された上での、自己が部分として所有するもの、対象的なものには終らないからである。つまり無（在

らぬもの）を問題化しようとするときには、それを問いかつ語り出す自己の「在ること」それ自身の探究へと、問いの刃が帰って来ざるを得ないのである。

この意味でニヒリズムとは、人の単に所有し得るような一つの信条や主義には留まらない。もしニヒリズムなるものが、それを把握し主張する人間・自己の「在ること」（実体）を多分に不分明に前提した上での、ある特定の主義に終るならば、それは底の浅い見せかけのもの、何らか傲りと虚偽とを抱え込んだものとなろう。それゆえ、ニヒリズムをわれわれにとって切実なものとして問おうとするとき、われわれは、今とにかくも「在る、存在する」と思われているこの自分が、実は、その「在ること」に何ほどか与り得ていることの裡に、その都度、そして同時に無に晒されているという事態をしも、己がうちに凝視してゆかねばなるまい。というのも、あらかじめ言っておくとすると、われわれにとって勝義に「在ること」は、静止した状態でも事実でもないのであって、むしろ自らの意志的働きによってより善く関与してゆくべきことだと考えられるからである。

しかし、そうであればこそ、われわれはその反対の可能性に、つまり「在ること」により悪しく関わり、「在ること」から逸脱してゆく可能性につねに晒されていることになろう。そこにあって無の問題が、主体・自己の成立それ自身に関わるものとして姿を現してくるのだ。すなわち、自己の根底に潜んでいる無とは、およそ有限で可変的な存在者を単に客体的に条件づけている偶然性や無根拠性を示すものである以上に、ほかならぬ自らの意志の働きによって生じ来たる自己存在の欠如・無をこそ意味するであろう。してみれば、勝義のニヒリズムの担いゆくべき「無の問題」は、「悪の原因としての意志的転倒」、あるいは「死性としての罪」といった険しい問題場面に密接に関わっていると予想されるのである。

そこで以下、拙稿においては、

(i) まずは通俗的ニヒリズムとも言うべきものの姿と、その根底に潜む存在把握、自己把握の問題点を洗い出し、

(ii) 次にニーチェならニーチェが唱導する積極的ニヒリズムの志向するところを窺い――それは、多分に偏見と怨念に満ちた多くの言辞にもかかわらず、根本では、たとえばニュッサのグレゴリオスの存在論的ダイナミズムに意外と触れ合ってくるのだが――、

(iii) さらには、ヘブライ的動性を旨に古代ギリシャ哲学の伝統を批判的に摂取し超克していった東方・西方の教父の伝統、とりわけニュッサのグレゴリオス、アウグスティヌス、証聖者マクシモスなどの文脈を主として念頭に置きつつ、人間・自己存在の成立、その披かれた動的かたちに対して逆説的に関与してくる「無」と「自己無化」の位相を、いささか明らかにしてゆきたいと思う。

一　ニヒリズムとその積極的なかたち

（一）通俗的ニヒリズムの問題点

われわれの生きるこの可変的世界にあっては、真の同一性はどこにも現れない。すべてのものは移りゆき、根本での「動き」のうちにあると考えられよう。この点、主体・自己の実体すら例外ではないのだ。とすれば、諸々の不可変なる概念、イデア、法則等々にしても、ある全体の動から抽出され切り取られてきた二次的な構成物だと言えなくもない。

ともあれ、端的な「在る、存在する」ということは、われわれにとって容易に解消さるべくもない謎ですらある。すなわち、ふつう「在る」と思われている有限な事物はすべて、実は「在り、かつ在らぬ」という両義性を否応なく抱え込んでおり、時々刻々と非存在に、そして無に晒されているのである（アウグスティヌス『告白』第七巻）。だが、他方、通常われわれがさまざまな事物を「それ」と名指し、主語として立てるといった身近なことにしても、「同一なるもの」が何らかの仕方で「在る」という了解を含んでいる。してみれば、そこには、同一性と存在とのいわば仮初

の把握が忍び込んでいるのだ。この意味では、何であれ対象を「それ」と把握し、さらにはそれを主語として立ててさまざまなことを述語づけること、つまり主語措定および主述関係の成立というアリストテレス以来の定式には、ある種の同一性把握、存在把握があえて不分明なままに持ち込まれていると考えられよう。言い換えれば、それは、いわば全体として動のうちにある世界を分節化して捉えるために、仮初に打ち込まれた楔のごときものであって、高々、真の同一性（存在そのもの）に与りゆく途上のものなのだ。しかし、われわれがそうした言語・ロゴス的な働きを有していることは、ニヒリズムならニヒリズムが主張されるような場合ですら、その言表そのものに浸透し、それを根元から支えているのである。

たとえば、通俗的なニヒリズムの言い方として、「すべてのものは儚く流れる」とか、「人もまた、死ねば無に帰す」とかいったことが主張されもする。そうした思いは多かれ少なかれ誰の心にも潜んでいるであろうが、そこからさらに、この世での生と自己の存在意味とに対する不安や懐疑が生じてくることにもなろう。だが、かかる無常感や不安にただ埋没してしまうとき、それぞれの境遇にあって世のさまざまなわざに身を委ねながらも、自らの心は何らか空洞と化し、いわば心と体とが分離して、主体・自己の在り処が不分明になってしまうのである。そしてそこにあっては、悪くすれば、生気のない怠惰と無関心が自分を支配することになろう。また、そこまでゆかなくとも、一見抗い難い自然科学的かつ唯物的な定め（運命）の前に諦念をもってするか、あるいは、己れの存在と生との謎をめぐる難問（アポリア）については判断を停止させて、世間内での即物的かつ功利的な営みに腐心するといった身の処し方が択ばれるのである。

ただし、そうした閉鎖的な生の姿と、我意・我執を捨ててこの瞬間を充実して生きる姿とは、一見似てはいても、むしろ対極的な位置に立つものと考えられよう。この点は後に改めて吟味しなければならないが、あらかじめ少しく言っておくとすれば、われわれの取るべき道は、この可変的時間的な場を端的に否定して永遠なるものに一挙に到達

してしまうといった方向にあるのではない。そんなことは何人にも不可能であって、もし永遠なるものの直視・合一や絶対知のごときものがいたずらに標榜されるならば、そこにはある種の傲りと自己把握の虚偽とが混入してくるであろう。然るべき道はかえって、有限なるもの、人との関わりの中、超越的なる働きに心披きつつ、今、ここなる瞬間（カイロス）を真によく生きることに存しよう。

そのことはここでは一つの予想に留め、元に戻って、通俗的ニヒリズムに潜んでいる問題点を少しく洗い出しておこう。

「すべては流れる」などというニヒリズム的な言明が為されたとしても、それでことが済むわけではない。というのも、そのように主張すること自体、その言明をとにかくも一つの「流れぬもの、同一なるもの」として捉えているのであって、そこには何らかの同一性（＝在ること）が附与されているからである。そしてさらに言えば、何をいかに把握し限定する際にも、人はその言語・ロゴス的働きを担い、「在ること」の現出に多少とも与っているのである。かくわれわれが、適わぬまでも「存在」に触れているとすれば、ニヒリズム的な言明ですら、それを把握し語る主体・自己のロゴス的働きに探究の刃が帰ってこざるを得ないであろう。（ちなみに、古来の懐疑論論駁の要も、その点に存した。）

それゆえ、自らの知の様式と、さらには主体・自己成立の機微とが問われず、自己の「在ること」（実体）が闇雲に問題の局外に置かれたまま、ニヒリズムであれ何であれ、一種客体的な命題が言挙げされるならば、それは多分に問題の根元から切り離された議論に終る恐れがあろう。すなわち、先の「すべては流れる」などという一見達観した態度は、その実、自らの知の様式と「在ること」、「生きること」との意味基底に対して心を閉ざしており、そこにはある種の逃避と怠惰とが隠されているのである。

もとより、「人もまた死ねば無に帰す」、だから「あれこれ大仰なことを言っても、所詮は空しい」といった、素朴で唯物的な思いは、とりわけ自然科学が力を振う現代、人の心に抜き難く浸透しているであろう。だが、そこで改めて問い直さなければなるまい。「死ねば無に帰す」というが、生きている今、人は真に「在る」と言えるのか。人は真に同一性を保持した永遠なる存在ではない以上、むしろ時々刻々「在り、かつ在らぬ」という緊張に晒されているのではないのか。とすれば、人間はその原初の成立にあって、自らの「在ること」の根拠を他に仰いでおり、それゆえ自らのうちに何らか無を孕んでいると考えられよう。

言い換えれば、「人は死ねば物的要素に解体され、無に帰す」と言う際、そこには、「要素としての物体（個々のものであれ、極微の物的要素であれ）こそ在る」という仕方で、「在ること」（存在）の意味が了解されてしまっているのだ。しかし、その場合、「在る、存在するとは何か」という根本の問いはほとんど回避されて、「物体こそ在る」という仮初の前提の中に埋没してしまっている。すなわち、そうした前提は、存在の謎への全体的な応答ではなくて、単に必要条件にしか過ぎぬ枝葉を切り取った把握なのである。（それはたとえて言えば、音楽や絵画の本質とは何かという問いに対して、それぞれ音符や絵画だと言うようなものである。）

現代の一方のニヒリズム的状況とは、右のように、自然科学がその方法上、仮構として立てている唯物的前提を、普遍妥当的と思い誤ることと通底しているであろう。そのことからして、人間の生命もまた、自然科学としての生物学の生命概念を規準として眺められてしまうのである。つまり、生物学にあって「生きている」とは、たとえばさまざまな物的要素がつねに動きに晒されつつ、一つの秩序が形成されることだとされよう。そうした動的な秩序形成としての生命概念は、確かに人間的生命にも当てはまる。だが問題は、その秩序の度合い、あるいは同一性への関与の度合である。それに注目するとき、人間的生命は、下位の生命体に比して遙かに高い次元の秩序に与っていることが認められよう。

すなわち、アウグスティヌスの洞察によれば、人間は「記憶し、知り、意志する（愛する）」という三位一体的な営みを為しているが（『三位一体論』第九巻など）、それによってより高次で同一性の度合の高い動的秩序が形成されていると考えられる。とすれば、それは「生きている」ということのより高次のかたちであり、その勝義の意味を担うものとなり得る。このことからすれば、いわゆる生物学的生命概念とは、より高次の生命概念から部分的要素を切り離したものだということになろう。そして部分とは、言うまでもなく、全体の成り立ちに何らか与っている限りで部分として存立しているのであって、単に部分だけでは、実は部分としても成立していないのだ。この意味では、生物学であれ物理学であれ、自然科学的な探究とは、「部分のみでも在る」という存在把握の仮構の中で為されているのであって、真に普遍妥当的な性格を有しているわけではない。（むろん、便宜上設定されたそれぞれの探究領域の中では、無類の強さを有するのだが。）

この点があいまいなまま、存在や生命への問いが物的な存在把握の仮構のうちに閉じられてしまうとき、人間的生命（生）の本来の可能性もまた、やゝもすれば低次元の領域に閉ざされてしまうであろう。そして多くの場合、そこにはある種の諦めや開き直りの人生態度が生じてくるのだ。が、そのように無理に思い込んでも、魂の根源的な渇きは決して癒されることはなく、何をしても心のどこかに不安と空しさが残ることになろう。

これを要するに、一方の通俗的ニヒリズムにあっては、右のように「主体・自己在り」ということの不分明な了解の中、自己成立のいわば動的な機微を蔽い隠すような方向に日常的かつ学的営みが分散しており、根源の問題位相に対して心閉ざした一種の存在論的な傲りが潜んでいるのである。

（二）ニーチェの積極的ニヒリズムの志向するところ

しかし、もとよりニーチェならニーチェの唱導する積極的ニヒリズムは、右に少しく見定めたような通俗的かつ唯

物的ニヒリズムとは、むしろ対極に位置するものと思われる。その眼目は、今一口で言うならば、固定化し形骸化したあらゆるものを、そしてそこでの閉じた実体把握そのものを、ことごとく否定し突破してゆくダイナミズムに存しよう。

すなわちそこにあっては、身分や学識も、制度化され涸渇した限りでの教会や神学も、また畢竟、人間・自己が同一なる実体として在ることそれ自身も、絶えず無みされ超えられてゆく。その際、人間的な生の最も充実した在り方がひたすら求められていると言ってもよい。ニーチェにとっては恐らく、そのことを少しでも阻害すると見えることは、すべて我慢ならなかったのであろう。そしてそこから、やゝもすれば偏見に捉われた言葉が発せられもする。が、そのことはさし措いて、ニーチェの志向するよきものを取り出して言えば、生の本来の姿とは、静止し実体化されたものではあり得ず、かえって己れ自身をつねに突破し超克してゆく動性を旨とするものであろう。

この点、ニーチェの言う「超人」(Übermensch) という言葉は、通常のわれわれとは掛け離れた何か特異な存在者を示すものではなくて、「人間とはそもそも何なのか、何であり得るのか」という問いに対する一つの洞察として発せられたものであった。すなわち、『ツァラトストラ』の「序説」によれば、「人間とは、乗り超えられるべき或るものであり」、それこそが超人ということの意味にほかならない。超人とはまた、「大地の意義であり」、「雷電、狂気だ」とも言われている。ここに注目すべきは、「超人」という対象化された名詞そのものではなくて、むしろその語に含まれる「超えて」(über) ということ、つまり「己れを超えてゆく」という動詞的な意味合いの方であろう。とすれば、絶えず己れを超えゆくこと、それが「勝義の人間」(超人) なのであって、そこにおいては、その動きないし働きに先立つ「同一なる実体としての人間」が措定されてはいないのである。そして、かく「絶えず自己を超え出てゆく意志的な動性」をしも「本来の人間」と捉えるということは、およそわれわれ人間に秘められた、いわば存在の次元での変容可能性を凝視してのことであったと解されよう。

しかし、人間が己れを超えゆく道、新たに変容し誕生してゆく道とは、むろん単純に一方向に上昇し成長してゆく道ではあり得ず、己れを無化するかのような険しい否定を介してはじめて生起してくる道だと考えられる。ニーチェが超人誕生の契機として、「超出・過渡」(Übergang)とともに「降下・没落」(Untergang)を語り、また「精神の三つの変容(Verwandlung)」を必要とすると言うゆえんであろう(『ツァラトストラ』「序説」)。

すなわちニーチェは、「人間において愛され得るのは、彼が超出であり降下であることだ」とし、「いかにして精神が駱駝となり、駱駝が獅子となり、獅子が幼児となるか」(「三つの変容について」)を語るのである。今、その要点のみ押えておくとすれば、人生のさまざまな重荷に耐える精神は、重荷ゆえに自分を低くし、駱駝のように砂漠へと急ぐ。砂漠とは孤独の極みのことであるが、そこにおいて精神はさらに変容して獅子となる。そして獅子は、砂漠で巨大な龍と格闘するのである。ここに龍とは、外から与えられた「汝為すべし」という諸々の規範のことであった。つまり、獅子は、「砂漠の主」となるべく龍と闘い、「わたしは欲する(意志する)」を旨として、自らの力で自由を奪い取らねばならないのだ。しかし、それだけではまだ十分ではない。「新しい諸価値を創造すること、それは獅子にもまだ為し得ない」(同)のであって、そのためには、獅子はさらに幼児にならなければならないとされるのである。

この場合「幼児」とは、ニーチェによれば、「無垢、忘却、新たな開始、遊戯、始原の動き、然りという聖なる発語…である」(同)が、総じて自由の深淵が指し示されていると考えられよう。そこに還帰することによって、改めてわれわれは創造の始原に触れるのである。だが、そのためには、われわれの意志と行為を多分に外側から縛りつけている固定した目的連関、そしてその閉じられた構造を、一度び崩し突破しなければならないのだ。そしてそのことは、そこに閉じ込められていた古い自分が一度び滅び、無化されることをも意味しよう。

従って、ニーチェ(ツァラトストラ)は次のように言う。「君の愛と創造の力とを携えて、君の孤独の中へ行くがよい。…わたしは愛する、己れ自身を超えて創造しようと欲し、そのために滅びる者を」(「創造者の道について」)と。

ここに「滅びる」(zugrunde gehen) とは字面からすれば、「根源へと行く、還帰する」という意味合いをも持たされていよう。それは、われわれが無に晒されつつも、自ら存在の現出（創造）へと何らか与り得るような「自由の根源」である。してみれば、滅びや没落といった言葉は、ニーチェのこの文脈では単に消極的な姿を示すのではなくて、人が己れを無みしつつ己れを超え出て、自らの新たな誕生・生成へと与りゆくための不可欠の契機を示しているのだ。「創造する者となるためには、苦悩と多くの変容（変身）が必要なのである」（「至福の島々にて」）。

ところで、ニーチェと言えば、諸々の価値の破壊者、善悪の彼岸を説く者といった印象が強いのも事実であるが、それは、右に見定めた基本線からすれば、価値のいたずらな転倒と破壊とを意味するものと解されてはなるまい。かえって、ニーチェの文脈の志向するところは、通常「価値がある、善い」と看做され、それに執着してしまっているさまざまなものを、一度びことごとく否定し、世界内の閉じられた知の境域を突破して、いわば創造の始原に自ら立ち合うという一点に存したであろう。それゆえ、「最高の悪は最高の善に属する。が、最高の善とは創造的なものなのだ」（自己超克について）という多分に奇抜な言い方にしても、善と悪とがそれ自体として相対的だなどと闇雲に主張したものではあり得ない。むしろその言葉は、われわれにとって「善い」あるいは「悪い」と見える、その思われの恣意性・相対性の領域を突き抜けて、善の超越性の場に関与してゆこうとするとき、われわれは己れの滅びと無（いわば最高の悪）を経てゆかざるを得ないという機微をしも、逆説的な仕方で示そうとしたものと考えられよう。

ただもとより、「善の超越性」などという表現はニーチェの忌避するところであったし、「神は死んだ」（「序説」）という周知の一句もある。そこでこうした事柄について（誤解を招きやすい表層の部分を突き抜けて）、ニーチェの志向するよき部分を引き出しておくことにしよう。

「神は死んだ」というくだんの言葉は、勝義の神（永遠なる「在りて在る存在」の名）（出エジプト三・一四）につ

いての命題としては矛盾したものでしかないが、次のような意味合いにおいては一つの覚醒の力を持ち得る。すなわちそれは、およそ人間の言語的知性的な働きの限界内に措定され対象化された限りでの神なるもの（実は偶像）を、ことごとく否定した言葉として受け取るべきであろう。現代にあって、殊更な偶像など自分は拝していないと人は言うかもしれないが、人が最も大切にし究極に目的としているものが、その人にとっての神となるのだ。そしてその神が、この世界の内あるいは外に、何らか対象的に知られたものとして措定される限りで、それは偶像と化す。そのような仕方で措定された神は、もはや人間に根本での驚きをもたらすことのない知的所有物であって、人間・自己の「在ること」を超越的に（つまりそれ自体は不可知なるものでありつつ）根拠づける何ものかではなくなってしまう。（ちなみに、旧・新約そして教父の伝統にあって、神《ヤハウェ、テオス等々》とはそれ自体としては、「顔と顔とを合わせて直視し得ぬもの、知られざるもの」であり、「否定の極み」、「超越の闇」とも呼ぶべきものであった。）

してみれば、ニーチェが「自己自身を超え出てゆく動き」こそ本来の人間（超人の真意）だと喝破するとき、そうした自己超越の動きを構造的に支え、かつ成り立たせる何らか超越的な根拠を指し示す名として、一度びの否定を経た「神の名」が改めて発語され得るであろう。だが、そうした勝義の「神の名」とは、ある不可知なる根拠の、むしろ「働き」（エネルゲイア）を担う名であって、限定され把握された「実体・本質」（ウーシア）の名ではあり得ないのである。従って、ニーチェの「神は死んだ」という言葉は、人間の把握能力の限界内に捉えられた限りでの神（実は人間によるさまざまな形成物）を否定してみせているに過ぎない。

では、真にその名に値する神はどこに現前し得るのかと問うならば、「絶えず己れを超え出てゆく動き」（勝義の人間）のうちに、しかもそれを成立させている超越的な不可知の根拠としてだと言うべきであろう。それをしも「神」（θεός, Deus etc.）という名で呼ぶとき、神の名とは、人の知り把握する限定された実体ないし本質の名ではなくて、無限なる神性の働きを指し示すしるし・象徴の名となるのである。

こうした意味合いでは、ニーチェの言う勝義のニヒリズムの形態たる「最高価値の転換」ということの真相は、人間的な知の限界内に捉えられ固定された限りでの対象的実体を――たといそれに対して、神や最高善などの名が仮初に附与されても――ことごとく突破し、さらには静止した実体的自己をも絶えず超出してゆく動性に存すると考えられよう。

だが、こうした絶えざる自己超越の道は、先に言及したように、己れの暗黒の根底へと降下し還帰してゆくという逆説的な契機を媒介としているものであった(「山上の木について」、「贈与する徳について」)。すなわち、ニーチェのくだんの文脈での「降下(没落)」とは、うがって言えば、非存在への頽落の可能性を孕んだ自由の深淵を凝視することによって、自らの生の開花・伸展を実現させてゆく機微を示すものであろう。なぜなら、魂・人間は本来、はじめから完結したものとしてあるわけではなくて、駱駝から獅子へ、そしてさらには幼児へと変容する可能性を有しているからである。しかし、そうした変容可能性が自分自身の諸々の執着によって塞がれてしまうとき、人間的な生もまた枯渇してしまうであろう。が、それゆえにこそ、そうした己れの悪しき根源を見つめ、それをしも無みして、無垢にかつ純粋に、いわば根拠の声に聴従してゆくこと(運命愛)なくしては、われわれは真に自己たり得ず、また真に「在ること」に与ってゆくこともできないのだ。

このような全体的動向にあって、肉体とは、魂・精神から切り離された独立の実体ではあり得ず、またいたずらに否定さるべきものでもない。肉体とはむしろ、魂の変容可能性を担う何ものかなのだ。この意味で、キリスト教が肉体を蔑視しているなどという評価は、逸脱した禁欲主義の場合であって、キリスト教本来のものとは言い難い。古来、師父たちの伝統にあって否定されてきたのは、肉体や有限なものへの、そして人への執着の方であって、決して肉体そのものではなかった。それどころか、神的ロゴスの受肉という把握が中心に洞察されてきたことに示されているように、本来のキリスト教は、生身の人間(ヘブライ的語法では肉体)をしも、「神を受容し宿し、得るもの」として最

大限に尊んできたのである。

ともあれニーチェは、およそ形骸化したもの、生気なき静止したものを徹底して嫌い、それらをつねに突破し、己れ自身を超え出てゆく動性をこそ中心に据えた。その限りで、諸々の社会、学問世界、教会等々の中での、あらゆる固定された形成物に対して嫌悪感を示し、ときに偏見と怨念に満ちた言を吐いた。そこには病的な哀れさすら漂う。だがわれわれは、そんなニーチェの語るところを表層的にのみ解して、底の浅いキリスト教批判などで満足してはならないし（キリスト教を真に語ろうとするなら、周辺の現象のみを挙げつらうだけでは足りず、聖書的伝統の上に真に生きた師父・聖人の言を正面から受け取めてゆかねばなるまい）、また逆に、ニーチェの行き過ぎた面に反発する余り、その志向する真相に心を閉ざしてしまってもならないであろう。

というのも、ニーチェが「己れを超え出てゆく自己超越」こそ本来の人間だとするとき、それは、恐らく大方の予想に反して、古来の否定神学的伝統、とくにニュッサのグレゴリオスや証聖者マクシモスといった代表的教父たちの人間把握に通じるものがあるからである。すなわち、ニーチェの唱導する生の道は、多分にニーチェ自身の意識に反して、往昔の修道者、教父たちが、この世でふつう「在る」と思われ、価値あるものとして尊ばれているもの、つまり権力、快楽、財、身分、学識、名声等々への執着を否定し、さらには己れ自身をも絶えず超え出ていった道行きと、相当に重なってくるのである。

二　教父における無化と超越

（一）ヘブライ的動性

数世紀にわたる教父の伝統の中で、哲学・神学面での一方の代表者たるニュッサのグレゴリオスや証聖者マクシモスにあって顕著なのは、中心線をまず言っておくとすれば、己れ自身の無化と超越とを旨とする広義のヘブライ的動

性（ダイナミズム）であった。すなわち、彼らの存在把握・人間把握を貫いているのは、無限なる神性へと開かれ、どこまでも自己を無みし超え出てゆく動きこそ、「本来の人間」であり、「存在の現成のかたち」だという洞察である。

ここに旧約以来の根本として、「わたしは在る、在らんとする」が、ほかならぬ「神（ヤハウェ）の名」であった（出エジプト三・一四）。この箇所はヘブライ語の語法としては、生成・動態的に「在らんとする」という意味合いの方がむしろ強いとされる。が、他方、教父たちの依拠した『セプチュアギンタ（七十人訳旧約聖書）』にあっては、「在ることそのもの（αὐτὸ τὸ εἶναι）」（存在そのもの）として神の名を解しつつも、そうした「存在（＝神）」がこの可変的な世界に何らかのかたちで現成してくる、その脱自的動的な構造を注視していったのだ。その際、ニュッサのグレゴリオスや証聖者マクシモスはあくまでギリシア語で思索しているのだが、内実としてはむしろ、生成・動態を旨とするヘブライ・キリスト教的伝統の中心的位相を担い切っていると考えられよう。そしてそこには、ヘブライとギリシアという二つの大きな思想潮流が、ギリシア語での言語表現においてしも、拮抗し格闘した生々しい姿が窺われるのである。

ともあれ、「わたしは在る」が神の名であるのならば、われわれ一人一人の「在ること」はある意味で限りなく謎かけられてくる。実際われわれは、一方では自己の持続を絶えず記憶し、多少とも同一性に与っているが、他方、そうした記憶と自己知は真の同一性（存在そのもの）とは無限に隔っており、否応なく無に晒されている。そんな中、ふつう何となく「在る、存在する」と思われている有限な事物が、そしてとくに主体・自己がいかなる仕方で真に存在に与り、また存在の生成・現成を自ら担い得るかということが、改めて問題化してくるのである。

こうした根本の問題に対して、教父たちはある種の無時間的言語空間での探究をもってせず、主体・自己の自然・本性（ピュシス）すら絶えざる動きと変容可能性に晒されていること、そしてその際、自らの意志的な働きが「存在への関与」か、「非存在への頽落」かという切実な事態に不可避的に関わっていることを、徹底して凝視していったの

だ。それゆえ教父の伝統にあっては、無限、動き、時間、身体(肉体)、意志、自由等々が、まさに存在の次元に深く関わるものとして、中心の主題となってゆくのである。

ちなみにこのことは、古代ギリシア的伝統の主流が形相（エイドス）的限定を殊のほか尊んで、無限というものには多分に嫌悪感を示し、移りゆく可変的な場を超えた無時間的学的言語空間を抽出してゆくのとは、多分に対照をなしている。もとより、教父の伝統が古代ギリシア、ヘレニズムの諸伝統を大きく摂取していったことは、改めて言うまでもない。だが彼らは、自らの出会った経験の真実（いわば神的ロゴス、イエス・キリストの現存）をよりよく吟味し展開してゆくために、古代ギリシア的諸伝統の学的言語を道具・素材として用いていったのであって、単に影響を受けたのでも、いたずらな融合を意図したのでもなかった。この点、たとえばプラトニズムという標語で教父の伝統を評価するのは、半ばは当っていても、やゝもすれば根本的位相を逸する恐れがあろう。つまり一口で言うならば、教父たちはヘブライ・キリスト教の根本的な礎のもとに、先行のギリシア的伝統を拮抗しつつ摂取し、かつ超克していったと考えられるのである。

（二）神性の無と自己の無

さて教父における無の思索は、はじめに触れたように、この有限な自己が「在ること」に何ほどか与り得ていることの裡に、その都度、同時に無に晒されている事態をしも凝視してゆくというものであった。そしてそうした沈潜と観想から、「神性の無」と「人間・自己の無」という二つの位相が浮び上ってくる。

神性の無と呼ぶのは、存在そのものたる神性（神的本性）が余りに超越的で不可知なるものゆえ、それ自体はわれわれにとって闇ないし無として語られざるを得ないからである。その際、根底にあるのは、ありきたりの「在ること」の了解が突破され、諸々の事物と主体・自己との存在が一度び謎かけられてくるような経験だと言ってよい。

だがそれは、必ずしも殊更に特異なことなのではなくて、他者との心の琴線に触れる小さな出会いと驚きのうちにもつねに見出され得ることであろう。そこには確かに有限なかたちと働きが存するが、それらは同時に、知られざる無限なるものをしるし・象徴として指し示しているのだ。すなわち、われわれがそれぞれの具体的状況の中、何らか心貫かれるような経験にまみえたとき――それはひそやかに胸を浸す喜びや悲しみ、苦しみとして生じるであろうが――、そのことには不可知で超越的な働きが現前し宿り来っていると考えられよう。

ただ、それを神性や善性の働き（エネルゲイア）と呼ぶとしても、当の神性、善性といった語ですら、知られ得ぬ無限なるものを指し示すしるし・標識なのだ。この意味ではまた、神、最高善（価値）、創造主等々を人間的知の対象として実体的に措定するような知の方式は、教父の伝統においてまさに突破されているのである。つまり、それらの言葉は、超越的で不可知なるものの「働き」（エネルゲイア）を表わす名称であって、「実体・本質」（ウーシア）を表わす名称ではないのだ。かく実体としては全く不可知な神性は、その働き・活動としては万物を貫き、それらの存立の根拠として現存しているとされよう。逆に言えば、およそ有限な事物はそれぞれの限定された形相を通して、無限なる神性を遙かに指し示している（ローマ一・二〇）。とすれば、そこには「個々の限定された形相知」と「無限性へと開かれた象徴知」との二つの知の様式が存しており、「知の両義性」とでも呼ぶべきものが認められるのである。

ところで、人間はその原初的な成り立ちとしては根拠づけられた存在であって、自らの不可知なる根拠からは――それを神と呼ぼうと、仏性、虚、自然などの名で呼ぼうと――、無限に隔たっている。この点、いわゆる「無からの創造」（実は神的ロゴスによる創造と言うべきだが）という周知の一句は、さしあたり言えば、被造的存在があくまで根拠づけられたもの、つねに無に晒されたものたることを含意しよう。しかし、自らが被造物だなどということを、われわれは一体どこから真に知り得るのか、そして創造主を真に語るとはいかなる経験から可能なのか。もし仮に、「創造主――被造物」などという対比が、創造主とその働きとをわれわれが対象として自分の外に見てのものだとする

ならば（そんなことを人は為し得ないのだが）、それは多分に傲りを孕んだ図式となろう。とすれば、われわれが「創造主」なる語を真に発語し得るのは、己れの成り立ちの根底、つまりつねに己れの無に晒されつつも「在ること」へと引き出されるかのような経験の真中から、そこに現前する不可知の根拠を見出してゆくことによるのではなかろうか。

ともあれ、この宇宙・世界の時空両面での途方もない拡がりを思うとき、われわれは言葉を失う。とくにその起源に考えを巡らせるなら、宇宙がある不可思議な根源（ものならぬもの）から突如として偶然に生じたなどと思われもしよう。だが、宇宙ないし世界の全体を一つの対象として措定して宇宙の起源を問うことは、ある意味で仮構の問いなのだ。なぜならば、そのように対象化された宇宙を局外から眺めようとするとき、問う自己は実際は持続する宇宙のうちにありながら、その外なる無時間的な位置に自らを措定してしまっているからである。その際には、宇宙も自己も、いわば問いが立てられるとともに無反省に了解されてしまっている。してみればここに、自己の端的な成立・生成への問いと宇宙の生成への問いとはほとんど同一の問題たることが、とにかくも垣間見られてくるのである（マルセル『形而上学的日記』）。従ってまた、存在の静止した位階（ヒエラルヒー）を対象化して、存在そのものに比してわれわれは無に近いといたずらに達観するだけでは、ことの真相は多分に覆われてしまうであろう。すなわち、問題の局外に宇宙なり世界なりの全体を対象化してしまうような「絶対の見る自己」の場に立つことはできないのである。

（三）行為と存在との連関　善の超越性

さてそこで、一歩踏み込んで注目すべきは、意志と行為が己れの「在ること」のかたち、「在ること」の度合に密接に関わっているという事態である。そのことは、とりわけニュッサのグレゴリオスが主著『モーセの生涯』や『雅歌

講話』などにおいて明らかにした中心の論点であった。

それによれば、「われわれは自らの存在様式に関して、自己自身の親なのだ」という。すなわち、「われわれは自らが意志した限りでの自己を生み出してゆくのであり、自らに固有の自由な意志（択び）（プロアイレシス）にもとづいて、自らが意志する方へと自己を形成してゆくのである」（『モーセの生涯』第二部「観想」）。しかし、このことはむろん、人間的な意志が自ら根拠となって完全に能動的に自己を形成するなどということではなかった。かえって、あらかじめ言うならば、その根底には超越的なるもの・無限なるものとの関わりにおける、ある種の受動的かつ再帰的な契機が存しているのである。

それはまず、卑近な例では、人のさまざまな情念（パトス）の姿が生れてくることに現れてくる。（パトスとは元来、「蒙る」に由来する語であった。）つまり、「人が怒りや欲望などの情念に捉われて、それを受容するとき、人間の自然・本性（ピュシス）にそうした情念のかたちが刻み込まれる」という（同）。これは一見当然のこととも思われようが、そのことのさらにうちなる機微が問われなければならないのである。

われわれが怒り、欲望、妬みといった情念にいたずらに捉われるようなとき、そこには魂・自己の志向ないし傾きがより根底に働いている。すなわち、人とのさまざまな関わりの中であれこれの情念に捉われている場合、魂がそれを蒙っているのだが、そうした魂の蒙り（情念）のかたちとは、ものごとについての魂の判断や志向に、いわば再帰的に伴ってくる結果だと考えられよう。この意味で、魂・自己の働きが、ほかならぬ魂の存在様式、蒙り・情念のかたちを生み出しているのだ。あるいは、魂の能動的な働きが、自らの姿の受動的な刻印となって結果してくると言ってもよい。

ところで、悪しき情念（つまり悪しき仕方での情念の現出）とは、魂・人間（魂と身体との結合の全体）を何らか病んだ状態にもたらす何ものかであろう。ここに、その病んだ状態とは、魂・人間の「在ること」が多少とも壊され、

一種の欠如的なものとなった姿だと思われる。では、そのように「在ること」の欠如的な姿をもたらす原因は何なのか、そしてそこにはいかなる機微が隠されているのか。

そこで改めて注意すべきは、そうした魂の欠如的な姿が生じるとき、その根底には畢竟、「真実には在らぬもの」への欲求と執着が存しているということである。すなわち、権力、快楽、財、名声等々、この世でさまざまに求められ尊ばれはしても、「真実には在らぬもの」、究極の目的（＝善）にはなり得ぬものにいたずらに執着し、しかもそのことを自ら「よし」と自己肯定するとき、われわれは己れ自身に「在らぬかたち」を再帰的に刻印してしまう（あるいはそのように蒙る）のだ。かくして、「在らぬもの」への執着と自己自身への執着とが根本にあるとき、それが人それぞれの状況に応じてさまざまな情念という形で現れてくると考えられよう。そのように情念が生じてくることのうちには、「真実には在らぬもの」を「よし」として択び、それを目的とする意志ないし欲求の働きが先行しているのである。

さて、およそ何ごとかを「よし」とすることは、それを意志・欲求の目的（＝善いもの）として捉えるということであるが、そうした意志と行為のかたちはそれ自身、ある意味では「善」の極く限定された現れでもあろう。従って、一歩踏み込んで言うならば、魂・自己はそのような仕方で、実は（自らの意識を多分に超えて）、どこまでも超越的な善そのものに対して否応なく応答してしまっているのだ。そして、その無限なる善に対する意志的応答の姿、あるいはそれに対する魂の披きの度合が、ほかならぬ善そのものによって知られる。すなわち、善の徹底した超越性、不可知性のゆえに、魂が善そのものを直視し知ることはあり得ず、かえって、魂がよき仕方で応答したり、悪しき仕方で応答したり（つまり背反したり）する姿が、善そのものによって絶えず超えられる。かく善によって魂の志向が超えられることによって、それは善によって測られ、また知られてくるのだ。

かくして、超越的な善そのものによって「超えられ」、「測られ」、「知られた」魂のかたちが、それとして刻印され、生み出されることになろう。この点、一口で言うならば、超越的な善に対する意志的な披きと応答の姿が、取りも直さず魂・自己の姿として新たに誕生せしめられると考えられよう。そしてとくに、既述のごとく、「真実には在らぬもの」（権力、快楽、財、諸々のわざ、名声、身分、学識等々）に執着して、そのことをしも「よし」として自己肯定することは、超越的な善の働き・現存に対して心閉ざした、悪しき応答の姿であろう。が、そのようなとき、われわれは己れ自身に「善への悪しき応答のかたち」、「非存在のかたち」を何ほどか刻印されてしまうのである。（以上の考察については、とりわけニュッサのグレゴリオス『雅歌講話』の第五、六講話参照。）

ところで、この最後の点は、いわば「自由の逆説」とも呼ぶべき事態であるが、そこには「在る、存在する」ということの現出の仕方が、間接的に浮彫にされている。というのも、自らの意志的背反によって己れ自身に非存在（存在の欠如）のかたちを刻印してしまうということは、逆に、より大なる（つまりより善き）仕方で「在ること」に関与し得る可能性をも証示しているからである。

この点、われわれは単に性質や場所などの変化についてだけではなくて、自らの自然・本性（ピュシス）、実体（ウーシア）に関しても絶えず動きのうちにあり、それゆえ存在の次元での根本的な変容可能性に晒されている。言い換えれば、「在る、存在する」とはわれわれにとって実は、静止した状態でも事実でもないのであって、われわれはその都度の意志的な働きを通して、より大に（より善く）「在ること」に与るか、より小に（より悪しく）「在ること」に与るかという分水嶺に立っているのだ。それはつまり、存在の産出とも言うべきものに与るか、存在の欠如、非存在・無のかたちを招来させるかということである。人はかく存在の産出に自ら与り得るがゆえに、かえって由々しい頽落にも陥ってしまう可能性を抱えているのである。

従って、もし魂・自己の在ることがすでに確保されているかのように傲り、いわば心身（魂と身体）が分離してい

るかのように思いなしかつ行為するならば、自らの全体はいわば真の根元から切り離された生命なきものに終る恐れがあろう。すなわち、「魂＝神的なもの（真に在るもの）」、「身体ないし肉体＝悪しきもの」とする魂と身体との極端な二元論は、一見すると魂（本来的自己）の神性を標榜するかに見えて、実は、この生身の全体としての自己を多分に欺き、一種自閉的な傲りを孕んでいるのだ。この点は、古くはキリスト教古代のグノーシス主義から、その後の歴史上のさまざまな宗教思想の形態に至るまで同様であるが、ことはむろん人ごとではなくて、われわれ自身の自己理解の質に関わってくる。そしてここに、改めて現れてくるのは、まさに存在論の中枢に関わるものとしての悪と罪との問題である。

（四）存在の次元における悪と罪　存在の現成の構造

悪とは古来、ネオ・プラントニズムにおけると同様、教父の伝統にあって、「善の欠如」として捉えられていた。なぜなら、悪とは「害するもの、損うもの」であるが、「在るもの」なくしては、その有する善を損なうということもあり得ないからである。つまり、「在るもの」（＝善いもの）の損なわれた欠如的な姿が、悪しき姿にほかならない。そして悪はそれ自身としては、実体（在るもの）ではないのである（アウグスティヌス『告白』第七巻、『神の国』第十一巻など）。

そこで、こうした捉え方の背景を少しく窺っておこう。今、非存在から何かが「在るもの」へと引き出された（創造された）とする。その際、「在るもの」は在らぬものにとって目的・終極（そのために、というそれ）の位置に立ち、それゆえ「善いもの」という性格を有するのである。そこから簡潔に、「在るものは、在る限りにおいて善い」という、存在と善との同一、相互置換が語られもする。しかし、このことはむろん、この世のおよそ有限で可変的な存在がすべて「善い」などということを意味しない。それらの事物はあくまで、「在り、かつ在らぬ」という両義性を抱え込ん

でいるのであって、「在る限りにおいて」という限定の中で「善い」ということなのだ。そして、重ねて言えば、諸々の有限なもの、とくに人間は、自らの意志と択びとを通して、「真に在ること」（真に善いこと）へと与り得る可能性と動きとのうちにあり、それゆえ同時に、非存在と無に晒されているのである。

それはさて措き、「善の欠如」として悪を捉える把握は、世のさまざまな悪と悲惨の現実から目を逸らそうとするものではなくて、かえって自らの自然・本性に反した意志の働きにこそ「悪の原因」があるとして、己れ自身のうちなる闇を凝視するものであった。すなわち、悪の起源としての意志的転倒とは、人間が無に接しているという事態を、己が内奥にいわば垂直的に際立たせてくる。それゆえ、ここに無の問題は、もはや単に平板な客体的事実である以上に、自らの存立根拠に対するわれわれ自身の意志の応答の仕方、その構造の問題となるのである。

そしてさらに、そうした悪の極まるところ、「罪」とは端的に言って、人間が「自らの自然・本性に反して諸々の事物に関わること」、「自然・本性からの意志的な背反」なのであった（証聖者マクシモス『アンビグア（難問集）』）。それはまた、自然・本性のうちに超越的な仕方で現存する善性・神性の働きに背を向けた姿でもある。それゆえ、そうした意志的背反によって、人間・自己の存在様式にいわば無のかたちが刻印され、非存在への頽落がもたらされることになる。このように、罪とは、それ自身恐らくは死性であり無でありながら、「わたし・自己在り」ということの成立を根底から脅かしてくる何ものかであった。

ただしかし、そうした罪への可能性は、人間・自己が真に「在ること」に与りゆく可能性をしも、同時に、かつ逆説的に指し示すものであろう。人間以外の有限な事物がそれと知らず在らしめられ、また無に接しているのに対して、ひとり人間のみは自由・意志の働きを介して、いわばより積極的に死性と無に頽落するという可能性を否応なく抱え込んでいる。だが、であればこそ、そのことは、すべて人間がより大に（より善く）「在ること」に与り、存在の現成をその身に担う可能性を、何らか間接的に証示しているのである。

他方、無生物、植物、動物などはより低次の同一性しか持たず、その「在ること」の意味と度合は、低く不分明な中に置かれている。たとえば植物、動物は、種・形相（エイドス）の保持という一点にすべての営みが収斂し、そのような限定された仕方でかろうじて存在に与ろうとしているのだ。（従って、それらにあって、厳密な意味では個体は存在しない。）しかし人間は、無生物、植物、動物の自然・本性をすべて自らのうちに包摂し、しかもそれらを知りロゴス化してゆく。人間はそのことによって、それらをいわばロゴス的秩序のうちに顕現させ、生かし直してゆくとも考えられる。かくして、人間のロゴス的な営みは、それが自らの存立の、そして自然・本性（ピュシス）の超越的根拠に対してよく応答してゆく場合には、すべての自然・本性を包摂し、自他相俟って、全一的なかたちで存在の現成を担うものとなるであろう。

だがそれにしても、そうした現成の機微、そこに介在する否定的契機については、なおも一歩手前に戻って吟味しなければなるまい。

すでに述べたように、善の超越性、無限性ゆえにわれわれは「善そのもの」に直接には達し得ず、最後まで途上の姿に留まらざるを得ない。この点たとえば、「われわれは身体において在る限り、主から離れて〔故郷への旅路を〕歩む者である。なぜならば、われわれは〔神の〕直視によってではなくて、信によって歩んでいるからである」（二コリント五・六――七）と、パウロの語る通りである。してみれば、われわれが真実「善に」、また「在ること」に与りゆく道は、無限なるものに直接達するような仕方においてではなくて、「諸々の有限な対象・目的に執着しそこに閉じること」を、つまり「より悪しく意志すること」を絶えず無みし突破してゆくという仕方で生起してくるほかないであろう。それはすなわち、諸々のものへの、他者への、そして畢竟、自己自身への執着をできるだけ無みし、「少な少なと悪しきことの去る」（世阿弥「花鏡」）という道行きである。そしてここに見られるように、そうした魂・人間の

道行きは、否定と比較級とを介した間接的な超越という性格を有しているのである。

ところで、その内実を為しているのは、超越的な善（神性、善性）の現存・働き（エネルゲイア）に対して素直に心披き、「よく」応答してゆくことであろう。かく意志的に「よく」応答してゆくことは、対象化された有限な「在るもの」（実体）に、いわば論理的に先んじているのだ。言い換えれば、無限なる根拠の現前、その呼びかけに対して「よく」応答してゆくことにおいてはじめて――それは与えられた自らの自然・本性（ピュシス）に真に適った仕方で意志し行為してゆくことにほかならないのだが――、われわれにとって「在ること」がより大に（より善く）現出してくると考えられよう。そこには、ロゴス的実体たる人間の本来あるべき姿が存しよう。それはつまり、根拠の呼びかけに対して自由に応答しつつ、己を絶えず無みし超えでてゆくということにほかならない（証聖者マクシモス『アンビグア（難問集）』）。それゆえわたし・自己とは、かく応答することへと引き出されたものの名にほかなるまい。

そしてこのことは、存在と善（在ると善い）とのわれわれにとっての根源的な関わりを問う際に、基本的な観点となり得るであろう。改めて言えば、諸々の有限な「在るもの」は全き同一性を保ってはおらず、「在り、かつ在らぬ」という両義的な性格を免れない。この意味では、端的な「在る、存在する」とはわれわれにとって、いわば鬼門であり謎であるのだ。では、「在るもの」（実体）とは、勝義にはいかなる仕方で現出してくるのか。それは右に述べたことからすれば、「超越的な善」＝「存在そのもの」の現存・働きに対して虚心に己れを披き、「よく」応答してゆく、というその姿としてであろう。すなわち、善の無限性・超越性に対する意志的な応答によって、またその応答の姿として、存在がこの地に何らか現成してくるのだ。そして、そうした現成のかたちは、己れ自身を超えゆく絶えざる伸展・超出（エペクタシス）という動性・ダイナミズムを旨とするのである（ニュッサのグレゴリオス『モーセの生涯』、『雅歌講話』など）。そこに平板な実体化（存在了解）に先んずる自己超越の姿が存するが、それは、「存在（＝神の名）」がこの可変的な世界にかろうじて現成してくる根源のかたちと目されよう。

ところで、このことは、本来の信ないし信仰（ピスティス）という「魂・自己のかたち」の成立そのものに、密接に関わることであった。すなわち、超越的な神性を受容し宿したかたちとしての信は、自らに閉じて完結しているものではあり得ず、絶えず己れを無化し、己れ自身を超え出てゆく。「自己無化（ケノーシス）による神の受肉」というくだんの文脈（フィリピ二・六――七）がその根底にあること、言うまでもない。また、ニュッサのグレゴリオスは、花婿（＝神）よって花嫁が「愛の傷手」を受けたとき、今度は花嫁（＝人間）が「愛の矢」となって、どこまでも己れを超えて神を愛し求めてゆくことを語っているが、それはまさに、人間という存在者における根源的な受動と能動の機微を示すものであった。

このように、信とは勝義には、神性の働き（エネルゲイア）を虚心に受容した「魂のかたち」であるが、まずはそうした姿、アレテー（徳）としてこそ神（＝存在）はこの世界に現成してくるのであって、他のいかなるところ、いかなる仕方においてでもないであろう。

さて、無限なる神性の現前に何らかまみえ、己れを無みしつつそれを受容するとき、その出会い（カイロス）においては、自他のありきたりの「在ること」（固定した実体）はいわば突破され、無限性へと開かれている。従ってそこにあっては、ふつう前提されている個はその閉ざされた姿（自我の砦）を明け渡し、自己と他者とは互いに謙って心披くことによって、自他相俟って「存在への与り」、「存在の現成」を多生とも担う器とも場ともなりゆくであろう。この点、拙稿では示唆するに留めるが、そこに一つの全一的な交わりの姿が形成されることになるのである。それは古来「エクレシア」（広義の教会）という言葉が本来指し示すところの、見えるかつ見えざる霊的な共同体であり、万人がそこへと招かれているものであった。

かくして、「無限なる善性・神性の受容と宿り」、「己れを無みしゆく絶えざる自己超越」、そして「神性の全一的な交わり」という三つの事態は、恐らくは同じ一つの、現実以上の現実を、それぞれの局面から表したものだと考えら

れよう。もとより、こうした中心的なことにしても、必ずしも、大切な出来事である必要はなく、また殊更に能力に恵まれた人々にとってのみ可能なことなのでもなくて、ただ眼前一輪の花、一人の他者との心の琴線に触れる出会いと驚きの中、そこに現存し働く根拠からの呼びかけに対して虚心に聴従してゆくことにほかなるまい。

三　結語に代えて

古の師父たちはその修道と学の極まるところ、両者の渾然と一体化した探求を通して、大略、右のような生の道行きを身をもって指し示していると思われる。そして、その中心の場面に関する限りは、空海、道元、世阿弥といった我が国の先哲の示す生のかたちも、不思議に呼応するものがあるのである。

ともあれ、人が己が内奥に真に凝視し、担いゆくべき問題の中心的位相は、いわば二千年前も今も寸分も変らない。確かに見代にあっては、自然科学の著しい進展に伴って技術知と人間との間に抜き難い乖離が生じ、核兵器、環境破壊、脳死、臓器移植、クローン人間等々をめぐる由々しい問題が山積している。そしてまた、自然科学それ自身が抱え込む要素切り取り式の唯物的存在把握によって、やゝもすればことの真相が隠され、他方、主体・自己の「在ること」が、その成立の機微も不分明なままに問題の局外に措定されることによって、ある種のニヒリズムが人の心に浸透しているとも思われよう。

しかし、何人にとってもそれは単に人ごとではなくて、探究の刃はいつの時代にも、つねに今、己れ自身に帰ってくるのだ。それゆえわれわれは、ほかならぬ自らの意志によってしも自己存在の欠如・無へと陥ってしまうその「自由の闇」を、まずは謙って見つめるほかあるまい。そしてニヒリズムの問題とは、それがよく問われゆくならば、人が己のうちに罪（自然・本性それ自身からの背反）の可能性を孕みつつも、その何ほどかの無化を通して、いわば悪からも善をいっそうゆたかに引き出す生の道行きを際立たせるものとなろう。そのように、自らが自らに招来させた

無を見つめ、それをしも無みしゆくこと――、今、ここなるその闘い、自己無化なくしては、恐らく真に自己が自己となることも、存在の現成もなく、また他者との真実の交わりもないのである。

ただもとより、迷いある意志を抱え、多かれ少なかれ煩悩に晒されたわれわれにとって、さまざまなもの、人への、そして結局は己れ自身への執着を無みし、無限なる神性の働き（霊）を受容して、真に存在の現成に参与してゆく道は、まさに至難である。が、それゆえにこそ、その道の成立するための可能根拠が問い直されるとき、かの「神性の受肉」（ヒュポスタシス的結合）という事態が、単に過去的なこととしてではなく、今、現にわれわれ自身のいわば全一的な成立に普遍的に関わってくることとして、己が裡に観想されることになるのである。とまれ、そのことは別稿に委ねることとし、本稿としては、一まずここで筆を擱くことにしたい。