

an deus sit.

ヘラクレイトス「思索は聖なる病」(断片46)

山本 巍

我らが神はいずこにいましたもつや

人として生まれたからには、生きがいのある人生を生きるべきであり、語るに足る人生を目指すべきだ、と思う。どうでもいい人生などは一つとしてない。自分でも語るに足る意義ある人生だと思い、人々も後々まで語りつづけるような人生も少なくない。ソクラテスが知恵があるとして尋ねた市民の代表たる政治家や天与の才能に恵まれた芸術家たちはその典型であろう(Apol. 21c3-22c8)。「劫初より造り営む殿堂にわれもまた黄金の釘一つ打つ」と与謝野晶子が高らかに歌ったことにはつきり現れている。しかし語るに足らない、特に注目するに及ばない人生を余儀なくされた人も多い。「人生は所詮戦場である」と言ったマルクス・アウレリウス(『自省録』)が正しければ、人生は勝者敗者に満ちていることになる。実に世界は何でもある。何でも起きる。あってほしいことだけではなく、望ましくないことでも何でもある。このナンデモアリの世界では、幸いよりもよりあらゆる不運、不幸が人間には降りかかりうる。「まだ」と思っているうちに人生の途中退場を強いられたり、各種各様の力を削がれて望みを失

現できなかったり、あるいは天地人の幸いに端からほど遠く、生まれつきにも人にもチャンスにも恵まれず、こうして語るに足らない、不本意な人生を送る仕儀に終わる人、終わらせられる人も多い。

プラトンの『パルメニデス』第二部は、「もし一ありとせば」と「もし一なしとせば」とする両仮定それぞれから、「一は何でもない」と「一は何でもある」と「他は何でもある」と「他は何でもない」といって展開する。「一」をめぐる八個の仮定論を示しているが、それは見ても聞いても似ているような似てないようなわけの分からぬ単なる言葉の遊びのように見えるけれども、世界の究極の根源、根拠たるあの「一」があるとすれば、それと異なる「他」たるこの世界は何でもある、とする第三仮定(157b-159b)が哲学の主戦場だ(*juopia dé ye, phainē, tou'tou éortu óu ólon* §. 157c4-5) と強く示唆していた(1)。そこに宗教の現場もある。およそナンデモアリの世にあって、不当にも語るに足らない、誰に聞かれることもない人生を強いられ、あるいは苦しみあるいは悲しむ人を慰め励ますことに最も力を尽くしてきたからである。

ところで語るに足らない人生を強いられた人も、実は語るに足る人生を基準にして考えていることが多い。語るに足らなかった分を別のもので穴埋めしようと思むからである。『金色夜叉』など、生命を賭けた恋愛に破れて金儲けに精進した人の話は小説にも現実にも多い。穴埋め論は平衡を取りたい人間の根本心理を現している(2)。

語るに足りなかった分、欠落になった分、これを穴埋めすることはそれが切実な望みであればあるだけ、それだけ畏が大きかったのではないか。それは実生活でも宗教でも、特に宗教において大きかったのではないか。世界は自分を冷遇したが、神は、語るに足りなかった分をあの世で埋め合わせてくれると。天国、極楽というあの世の神話が古来より人のところを魅了してきた。しかし神がこの世ではでんで微笑んでくれなかったのに、次の世では急に微笑んでくれるとでもいうのだろうか。人の不幸を食い物にする擬似宗教は多い。萩原朔太郎(『新しき欲情』)の言葉を使えば、「宗教のトリック」である(「暴風雨や、雷光や、雷鳴や、洪水やで、まず散々に牧場の羊をおび

やかしておいて、さてその後でこそ、慈愛にみちた穏やかな春の光を照らすであらう」。それでは沈黙する神ではない。我らに神の沈黙は耐えがたい（神の子は来りたもう、というメシア期待が熱い願いとなるのもむべなるかな）。しかし勝手に神に語らせてはならない。

神は近くあってほしい。何よりも何よりも近くあってほしい。しかし神が無条件に近くあっては人間は木端微塵。「神の顔を見るものは死ぬべし」と旧約にあった（『出エジプト記』33:20）。神とは有限微小な人間がこれに直面することのできない何かである。コウモリに似て人間精神の視力は太陽の激光に耐えず、とプラトンもアリストテレスも似た指摘をしていた（*Phaed.* 99e, *Soph.* 254a-b, *Leg.* 897e, *Met.* 993b9-11）。

ヘラクレイトスに「太陽は人間の足の幅」（断片³）という言葉がある通り、太陽は足程度に小さく見えそして遠い。しかしそのお蔭で第三惑星は水惑星として存在し、人間は生きていけるのである（「地上に太陽を」とは原爆であった）。神が遠く沈黙していればこそ、人間は自由に振る舞うことができる以外ではない。ギリシアの擬人神観は、神という無限に大いなる深淵を自分たちの口にあう程度に薄め弱めた、それだけ明瞭に見える形で、自分たちに近く親しい神として理解したものに他ならない。人間が自分たちをモデルにして神を捉えただけ、自分たち人間について理解と自負が強まったことではあったけれど（しかしその神々は人間にそっくり似ており、なおかつ人間をまったく超えた超能力の分、怪物にも見える）。cf. *ST.* III, 1, 4 ad 2; 14, 1-4; 15, 10; 30, 2 ad 1)。思えば人間の文化、科学も文学も芸術も哲学もその偉大な成果は、無条件な全体そのものたる真理を人間が受け止め受け入れることができる様式と程度に薄め弱めたもの以外ではあるまい⁴。

太陽そのものの光と熱は人間にはあまりに苛烈であるが、人は人生を照らす光と生気づける熱が必要でもある。そこで自分用の太陽を求め。つまり遠く沈黙している神、その意味で不在の神の場を別のものが占めることになる。トマス・アクイナスはアリストテレスを受けて人間は幸福を本性的に求めるとし、しかし神こそは人間の幸福

であって、人間は神を本性的に求めるのではあるが、ペテロを知っている人があの向こうにいる人（ペテロ）を知らないことがあるように、指示の不透明性 (referential opacity) の故に様々のものが神の位置に着く可能性に触れている (ST. I, 2, 1 ad 1)。神の不在の場を何が占めるかは人それぞれである。そして何が占めるかによって、その人がどのような人間であるかも推し量ることができよう。金、名誉、地位と権力、異性、政治・経済・軍事・思想・宗教のシステムを飾る壮麗な記念碑と大伽藍などが浮上することになる。その結果、足が太陽を隠すことになるように、人が足程度のもものを掲げることです。ヘラクレイトスも「人は夜、視力が消えて、自分のために自分で光を点ける。生きていて眠っては死者に触れ、覚めては眠るものに触れる」(断片26)と道破している。ソクラテスは、神こそ知恵があるとし、人間の知恵は無かほとんど無に等しいとしつつ、その無知のゼロ地点から「思慮と真理とそして君のところが最善であるように氣遣うこと以上に、身体と金と名誉と威信のことを氣遣うことがないように」と警告した。確かにあれこれを巡る人間の知恵は、事実を処理するには力を振るっても、人生の大事に直結する生死の現実を測るには余りに弱かったのである。そしてプラトンは「人間たちよ、君たちは間違った地平に生きている。君たちが世界だ世界だと言っているのはただの洞窟の中だ、それが全てではない。背後があるぞ」と恫喝した。

一 「ある」の考現学

「神があるか (an deus sit)」を問う前に、「ある」という言葉の振る舞いを簡単に見ておきたい。本稿はトマス・アクイナスの『神学大全』の解釈を目指すものではないが、一つの可能なモデルと見るトマスでも、トマスが属するヘブライ・キリスト教の伝統でも、また文脈の違ったギリシア哲学の伝統でも方式は違え、神は *dei est* また *esse ipsum* と理解されてきた。もしそうであるとすれば、存在それ自身としての神は、われわれの存在把握つま

り「ある」という言葉の使用現場にその痕跡を落としているだろうかである。トマスは「あるところのもの」(qm. 84r)が神にもっとも固有な名称であるとして、その理由の一つは、神のあるがままの本質は人間には認識不可能であり、従ってどんな名称、規定も神には届かず、むしろより規定性の少ない、他のものより広く共通するところのこの普遍的な名称のほうが適合すると説明していた(ST. I, 13, 11)。かくして神は「あるところのもの」として、「ある」という言葉の多様な使用脈絡に現れつつ退出し、隠れつつ現れている筈である。痕跡を問う所以である。

① 「ある」という言葉の原初現前

何かの折に現実に直面して「ある！」がところに直接響くことがある。「何かある！」とところが騒ぐ。計画書を検討していて「何かある」、人の発表を聞いて「何かある」、約束の時間に知り合いが来なくて「何かある」、人の顔を見て「何かある」、部屋に入って「何かある」、とところに訴えることがある。女の直感などと俗称することもあるが、何かあるのか分からなくとも、「ある！」だけははっきりとところの内奥に、しかしところの外から響いてきてところが騒ぐ。これはとても「ない」とはできない。確かに「ある！」。これは直截だ。「何かあるか」と問うのは「ある！」自体のこのころの波紋がひとまず定着した後でしかない。今「ある！ 何かある！」。しかし何があるのかはつきりとは掴めない。不安が募る。「ある！」はこのころの内奥に否定しがたく響いてきて、しかしその不全・不安定性から不安を呼ぶ。そして日常の生活行動を止めさせる。それはあたかも自分の運命をそっと覗き込むような雰囲気がある(日本の舞台演劇で重要な位置を占める、息を呑む沈黙の間は「ある！」の響きを聴こうとするのであろう)。「ある！」は不安を呼ぶ、しかし誘いに満ちた謎としてどんなものよりも先にある言葉なのである。つまり「ある！」は日常馴染みのどんなものをも遠みに退け、このころの近みを開く言葉である(4)。

ソボクレスの『オイディプス』で、氏素性を仄めかす予言者テイレシアスに対して「ええい、こやつこのこの雑言、聞く耳もたぬ。立ち去れい」と言いながら「待て」と押し止めたオイデップスは、「お前の言葉はすべてあまりに謎めいて、人には分からぬな」(439)と言いつつ、「ある！何かある！」に捕らわれた。こうして「人の子には予言の術などもっているものはいないことを聞いて、ご安心なさいませ」と説きかけるイヨカスタの言葉にも、「妃よ、今そなたの言葉を聞いて激しくところは惑い、思いはかき乱れる」(727)と一層己の運命の真実を知るべく駆り立てられた。ここに直接響く「ある！何かある！」は消えるどころか、幾筋もの言葉の脈動に沿ってオイディプスのところを叩きつづけたのである。そして燃え上がる芝を見たとき、モーゼは「ある！」に直面した、「何かある！」と。そして「この大いなる見物を見よう」と道を逸れた(『出エジプト記』33)。

② 「ある」の定着と「がある」への変容

ある！ 何かある！ ところが戦ぐ。そして時あって「何かあるのか」が分かって「Xがある」となる。計画にミスがある、発表に新発見がある、交通事故がある、心配事がある、部屋に足跡がある。「ある！」それ自身の不安が消えて「Xがある」とそれなりに安定し、通常の行動脈絡に戻る。計画を見直す、発表に対し質問する、必要な連絡を取る、相手の相談に乗る、足跡を辿る。ここではもはや「ある！」そのこと自身ではなく、「がある」とされるXのほうに関心が移ってそれへの対処対応が中心になる。不安を伴いつつところに響いた「ある！」は「Xがある」となって充足し、そして自ら隠れる傾向にある。

③ 「がある」の凝結

「がある」はわれわれの当たり前の日常生活では、もっと安定した位置を占めている。教室に入る。人の顔を見

て挨拶する。机の間を縫って歩き椅子に座って机に向かう。前の黒板を見る。鞆を机の上に出して開く。ノートとペンを出す。この当たり前に過ごす日常の生活現場で行う様々の行動は様々な个体たちとの交渉である。それはさまざまな个体たちがわれわれの行動連関に入っていることであり、それは同時にわれわれがそれぞれ个体把握・个体化を遂行していることである(5)。この教室に入って誰も「人がある(人がいる)、机がある、椅子がある、黒板がある、鞆がある、ノートとペンがある」などとは言わない。といって机がない、椅子がないというわけではない。「ここに机がある、椅子がある」という言語行為が通常の生活文脈では使用法がないということである(マジシャンなら言うだろう)。誰かが「この部屋に机があるか」などと言えば、「よく見ろ」としか言えない。あるいは悪い冗談か目の調子でも悪いのかと思うだけであろう。こうして「がある」はこの部屋に満ちているが、それ自体はどこにもない。しかし「がない」わけではない。われわれの周囲にはこうした个体の一つ一つ「がある」。この「がある」はそれぞれの个体の把握、掴み自身の中にぎゅっと凝結して化石になって隠れている。ことさら語られることはないし、その必要もない。

それを別に表現すれば、われわれの生活上の反応行動が「がある」ことを語ることなく「示している」。机があるとは、その上で本を読んだり字を書いたりする反応行動と結びついている。つまりウイトゲンシュタインが「言葉の意味は用法だ」としたように、ある概念や物の存在はその概念や物がわれわれの生活の中で占める位置、生活行動の中で果たす役割と切り離せない。人間がある(がいる)ことは、自分の気を引き、近づこうとしたり遠ざかったりし、話しかけようとしたり止めようとしたりし、自分を苛立たせたり怒らせたり悲しませたり喜ばせたりするような、一群の反応と結びついている。

そして世界はあらゆる種類のもの・物に満ちている。あるいは世界はもの・物の総体である。しかし世界に存在している各種各様のもの・物がその都度ごとの具体脈絡で掴まれているのであって、日常生活の行動脈絡の中でそ

のもの・物をどうしようか、どう扱おうかということが重要である。そのもの・物が関心を呼ぶことにはなっても、そのもの・物「がある」こと自体は関心と言表の表面から消えている。

④ 「がある」から「である」への転滑

「がある」が表面から消えるに合わせる、「である」が浮かび上がる。「Xは〜である」がひたすらわれわれの関心の的になる。Xはどのような性質であり、どれだけの量であり、どんな状態であり、どんなものを所有しており、誰とどんな関係であり、いつどこで何をしているか、何をされているかと、アリストテレスの言う付帯性が諸カテゴリーに亘って「である」を賑わわす(テレビのワイドショウでお馴染みのこと)。そして語るに足ることと人が思っているのは、「がある」それ自身ではなく、この「である」である。しかし本来は「がある」が「である」を支えているのに(前者が後者の真理条件になっており、またトマスの言い方をすれば、付帯性は存在するもの(ens)ではなく存在するもの(entis)、である)、点数が何点であり、誰とどんな関係でありといったことが人生に大きく作用したりするように、「がある」が「である」に押し込められている。

人はXについて「である」を語れば語るだけ「Xがある」に関心をもち気遣っているように思っているけれども、そんなことはない。「である」はわれわれ語り手の関心の寄せ方に応じて分岐し、こころの網の張り方に応じてそしてその網に引っかけられる形で「Xは〜である」と語られるだけだからである(芥川龍之介『侏儒の言葉』に言う、「紛々たる事実の知識は常に民衆の愛するものである」)。典型的には、Xについて「である」は当のXが不在の場で、つまり第三人称でこそ語られることになる。その場になくなった途端、その不在の人について「である」の諸形態で辛辣に論評するのは世の常である。うっかり中座や欠席はできない。自己紹介の「である」も自分がまるで不在であるかのごとく、つまり他人について語るごとく話す語法の感が否めず、それがどんな自己紹介も違和感

をもたらず所以である。

II an deus sit.

トマスは、神があることは、神の本質が存在であるから本性上は自明であるが、われわれ・人間には自明ではないとした(ST. I, 2, 1)。存在することが本質であるとは、世界のあり方とはまったく独立に、他のいかなるものとも関係なく、それ自身の本質から存在することだから、神「がある」とは、他のいかなるものとも世界とも存在の様式や程度ではなく存在の意味がまったく違うことである。もし神「がある」とすれば、世界「がない」となるし、世界「がある」とすれば、神「がない」ことになる、そのように存在の意味が違うということである。そしてまた神「がある」は神「がない」と対比することにも意味がない。従ってもともと神は「がある」と語ることに馴染まない。

しかし神の本質はそのあるがままの全貌を人間が掴むことはできない(imcomprehensibilitas)。従ってわれわれ・人間にとって神「がある」ことは自明でもなんでもなく、また神「がある」と「がない」の両方が並列拮抗する可能性があることになる。そこで神のありやなしや(an deus sit vel non sit.)は、世界の経験事実という結果から探究されるより仕方がない。有名な存在論的証明である(ST. I, 2, 3)。世界に見出される運動、生成、秩序など五つのタイプの結果に対するその究極第一の原因がある、そうした原因を「人々・われわれが神と解している、神と呼んでいる、神と名付けている、神と言っている(intelligunt, nominant, dicunt, dicimus)」。こうして「がない」が退けられて、「神がある(神というものがある)」が結論づけられる。つまりかくかくしかじかの結果の第一の原因がある、それが神である、従って神がある、となる。内実を記号論理学で表記すれば、(Mx)Fxである。かつてギリチは「神がある」の「神」が述語であることを明確に示したことがあった(e)。

トマスは「神がある」という結論を「こころ (anima) が述語を主語に結合して発見する命題の構成」(ST. I, 3, 4) と指摘している。「神がある」とは神の存在の原初現実 (actus essendi) では決してなく、われわれが何ものかに「神である」と述語づけることを通して、われわれが「神」と「がある」を結び付けており、われわれが「神がある」としている」ことである。トマスも指摘するようにこころの働き以外ではない。従って「神がある」とはこころ言語で構成したところのことであると行ってよい(因に、あるものについて命題を作るのはそれを通してそのもの自身を知らんがためであるように、信仰の信じる働きは命題で終極するのではなく対象それ自身に向かう (ST. II-2, 1, 2, ad 2)。(トマスはこうした)。

こうして神「がある」とは、「がない」を退けて、われわれが「ある」としている」ことである (quoad nos; ST. I, 2, 2)。もとより任意ということではない。探究の結果である。それでもこころ言語でのことである。「神というものがある」というだけのことである。従って神の存在証明でもって人は神を信じるに至るわけではない(そうであれば『神学大全』は第一部第二問題で終わっていたであろう)。それだけではこころを超える原初現実には直面するわけではないからである。後にトマスも結果から原因の「があるか (an sit)」を知っても、それだけでは端的に原因に到達したことはないならないとしている (ST. II-1, 3, 8)。われわれのこころ言語の内のことだからである。そこでこころ言語を開き超えるべく、原因の「何であるか (quid est)」の本質を知ろうとする希求が人間の自然本性だとしたのである。こころが最初から外に向かって食い破られていたとも言えるし、こころの内からこころを超えて外に向かう力動性を叩きこまれていたとも言える。アリストテレスの『形而上学』冒頭の一句「すべての人間は自然本性上知ることを欲求する」(980a20) がその消息を告げていた。

an deus sit. の後について、二点付記しておきたい。第一点：神「がある」はわれわれ・人間には自明でなかった。しかしそのことは同時に神が世界のものたちと同じように並列して存在することであった。存在の意味がまっ

たく違うというわけではなかったからである。それが「神というもの、神と呼ばれているもの」のことである。「もの」に当たるラテン語は *res* であるが、*res* は *reor* (もの思う) から派生し、つまり「考えられたもの」のことである。トマスもアリストテレスの『命題論』冒頭に言及しつつ、言葉は知性による概念を媒介にしてもの (*res*) を表示する働きにあり、ものがわれわれに知られることができるに依じて名付けることができる、と言っている (ST. I, 13, 1)。無からの創造 (*creatio ex nihilo*) の場合でさえ、「無というもの」と扱うことができる。そして創造を一種の変化 (*mutatio*) とみなす可能性があったことも指摘している (ST. I, 45, 1: 2)。無も一種のものとして処理されるのである (トマス風に言って、*secundum modum intelligendi tantum* であったにしろ)。

ものとは、われわれ・人間が一まとまりに考えることができるものであり、また考えることができる程度のものごとであり、人間が取り扱うことができる程度と形において、押しなべて同じように弱めて捉えたところのことである。それは人間が考え捉える働きでその対象を自分たちに掌握できる一まとまりと化すところのメカニズムであり、人間化機構を担ったものに他ならない。もの化汚染と呼んでも過剰ではないであろう (遂に彼女を物にしたぞ) はその最北)。極大の銀河も極小の素粒子も危険な炭疽菌も、人間も動物も道具も同じように並列する地平の上で一つのものとして捉えられている。指示特定するのはその上のことである。神もまた神というものなのである。トマスは神の存在証明の直後、第一部第三問以下で神が「何でないか」を否定神学のような道で示している (單純・単一性、無限性、掴み不可能性、永遠性)。これはもの化汚染からの浄化といつてよい。しかし第二七問以下での三位一体論、「三つのものが一つであり、一つのもものが三つである」ことこそ、もの化思考にとって最大の躓きである。

第二点…トマスはアンセルムスの存在証明に対し、神がそれより偉大なものが考えられない何かであるとしても、その名称で表示するものが実在として存在することは出てこない、ただ知性の把握の中にあることだけだ、と批判

したが (ST. 1, 2, 1 ad 2) 、その点は経験事実に基づいた存在証明でも大差はなかった。先に指摘したようにどんな概念であれ、それが實在性を持つためには、われわれの生き方の中で特定の位置を占め、生の現実の脈絡に一定の役割をもって結びついていなければならない。そうでなければその概念の具体的な使用法がないからである。それではあの世界の第一原因、終極目的がわれわれ・人間の生き方、それも心身合一故の感情 (*passio*) をもつわれわれ・人間の生活の中にどのような位置を占め、どのような役割を果たしているか。このこと抜きではいくら第一の原因、終極目的としての「神」であっても、それはただの抽象でしかないか、そうしたものを「神」と呼んでいるという単なる呼称上の約束の話に終わるだけである。従って第一原因といい終極目的といい、それは「スーパーコスモス」でも「スーパーカリスマ」でもよかったはずである。そうであってはならないとすれば、神のことは神以外のことに根がなければならない。それはトマスもはっきり自覚しており、神の認識の探究は *secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae* (ST. 1, 2, intr.) とどう枠でのことである。

単純化すれば、第一原因、究極目的がわれわれ・人間の生き方と生活全体にどのような位置を占め、どのような役割を果たしているか、第一原因、究極目的へのいかなる気遣いが人間を人間として形作るか、を解明しているのが、トマスの『神学大全』第二部だと言えよう。より精確に言えば、あの第二部は、第一原因、終極目的としての神のことがその根を感情生活に至るまで張り渡した人間の新しい生き方を導入しているということである。神の似像 (*imago dei*) としての人間分析だからである。そして付言すれば、この新しい生き方の遂行が神の「何であるか」の探究の希求に貫かれていること (トマスはそれを「神へ向かう運動」(ST. 1, 2, intr.) と表現しているけれど)、別に表現すれば、その生き方の中で初めて神の「何であるか」が真正に問うことになるということである。神の本質が *incomprehensibilis incomprehensibilitas* たることを明らかにするやも知れないとしても。しかし今はその第二部の解釈ではなく、もっと狭い局所場を取り出したい。

三 今という局所現場

さて人は誰であれ「額に汗して」働かざるを得ず、そして「働かざるもの食うべからず」はどこまでも厳しい現実の要求である。旧約の『申命記』に「盗んではならない。君の隣人のものをいっさい欲しがってはならない」(5:19-21)とある。しかし奇妙なことに、同時に「君の隣人の麦畑に入るときは、君の手で穂を摘んでもよいが、その麦畑で鎌を使ってはならない。君の隣人のブドウ畑に入るときは、君のところが満たされるまでブドウを食べてよいが、籠に入れてはならない」(23:25-26)ともある。トマスはアリストテレスの所有権と使用権の区別 (Pol. II, 5) を受けて、切迫して明白な緊急の必要の時 (necessitas) 他人のものを使ってよいとした (St. II-2, 66, 7)。そのときは自分のものだからである。

パンのことは小さいと言ってはならない。そういうことを言う人は、まったくの僥倖のお蔭で今まで飢えたことがなかったために想像力を欠くだけである (しかし明日は?)。人はパン一切れがないために死ぬことがあるし、人を殺すこともある (誰でも一片のパンのために罪を犯しうる) 『箴言』28:21)。パンのために長子権を弟ヤコブに渡したのはエサウであった (『創世記』25:27-34)。人間はその生命を自ら始めたわけでは決してなく、他のものに決定的に負っているように (英語の I was born. が適切に表現しているように、根源の受動性に縛られている)、その生命の維持も自分以外のものに求めなければならない。パンを必要にしていることは人間が *causa sui* でも何でもなく、自分だけで生きて存在する理由も原因も根拠も力もない有限一個のものに過ぎないことを端的に示している (トマスの口吻を以てすれば、本質が存在と同一ではなかった)。人間は本来ただのものであり、塵に等しい (Adam > adamo, human > humus)。

こうして一切れのパンのために飢えて死のうとするのは、人間の存在が、この今、全面否定され塵に帰らんとす

ることである。そうした切迫緊急の時、かつそうした時のみ、人は他人のものを取ってよいと『申命記』の知恵は語っている。塵の一片にすぎなかった自分に世界全体が凝縮重積する。世界のもものは誰のものでもわたしのものだ、と言えようからである。全面否定即肯定の狭い局所現実である。生命が具体局所現場で全面肯定されるからである(ここで筆者は、「とても地獄は一定すみかぞかし」それすなわち「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」、を想起するものである)⁽⁸⁾。

しかし『申命記』の記述はトマスの言及しなかった余剰がある⁽⁹⁾。つまり「籠を使うな、鎌を使うな」とある。籠にブドウを入れるのは明日に備えて貯えることであり、他人の所有物を自分の所有にすることは盗みに他ならない。鎌を使えば自分が今食べる必要以上のものが取れることになる。そして貯蔵することになろう。これまた盗みである。いずれも切迫緊急の使用を超えるからである。モーゼに導かれてエジプトを脱出したユダヤの民が砂漠で飢えた時、「見よ、荒れ野の地表を覆って薄く壊れやすいものが大地の霜のように残っていた。これこそ主があなたたちに食物として与えられたパンである。誰もそれを翌朝まで残しておいてはならない、とモーゼは言った。何人かは聞き従わず残しておいた。翌朝それは腐っていた」と『出エジプト記』16:14-20にある。

物々交換の経済に貨幣が登場する事情について詳論できないけれど、アリストテレスが言うように「金はわれわれにとって、将来の交換のための言わば担保のような役割」(EN1133b 10-12)を果たす。金は明日の保障なのである。確かにどんな財物も必要以上に余剰であれば、また使わなければ「宝の持ち腐れ」であるしあるいは壊れたり腐ったりする。その余剰物を金に替えておくことで、逆にいつでも必要な財物と交換できることになる。今物を手元を持っていなくても、いつでも取得可能にするのが金である。従って金は未来を保障する。金の所有者の存在と生命自身を未来に保障する。こうして人をして明日を今日手に入れさせるのが金である。「マンモンと神に兼ね仕えること能わじ」(『マタイ』6:24)とイエスが言ったように、金は神に見まごう力をもっている⁽¹⁰⁾。

旧約の両書の勘所は、今・今日ということにある。それはイエスが「空の鳥を見よ、野の百合を見よ。・・・明日を思い煩うことなかれ」(『マタイ』6:26-34)と言った言葉にも響いている。今・今日は時間の持続に属さない局所特異点なのである(と行って「永遠の今」などというのではない)。確かに人生設計は人間に不可欠であり、個人でも国でもどんな組織でも目標を掲げ計画を立てないでは存立しえない。ぶっつけ本番の場当たり主義では、ナンデモアリの世界に太刀打ちできない。それにもかかわらず、そもそもわたしは世界と自分の人生が明日どうなるかを知らない。どんなことが起きるのか。計画はどのように進行するのか。わたしは誰と会うことになるのか。会ってどんなことを話すのか。そして何を感じ、どんな結果になるのか。何も知らない。特定の人と会う予定であっても、そしてその人がよく知っている人であっても、どういうことになるかは分からない。今までの経験から予想する、期待するあるいは恐れるだけであって、それもどうなるかは精確には分からない。今までこうだったから明日はこうなるだろう、とところに思うだけのことである。しかし自分も相手も、およそ人間は変化する。成長と成熟と老化は人間の自然な大きな変化であり、「年年歳歳人同じからず」は誰でも知っての通りである。

しかし年年歳歳どころではない。日もまたそうである。今日できないことが明日できるかもしれないし、今日できることが明日できなくなるかもしれない。明日は過去の繰り返しではまったくなく、新しい明日である(ヘラクレス断片6「太陽は日々新しい」)。毎日勤めに出るように、昨日も今日も明日も同じことが繰り返すことも多いであろうが、それでも同じではない。厳密には「昨日と同じだ」ということすら今日新しく発見することである(従ってそれだけで何か驚くべきことが含まれている)。そして「明日は今日と同じだ」と今日言えることではない。ひょっとして全然違うことになるかもしれない(原始偶然)。明日は明日になって初めて「昨日と同じだ」と新しく発見するであろうことなのである。

しかしそれだけではない。そもそもわたしに明日があるかどうかすら分からないのではないか。確かに「今日」

と語ることができることは「明日」と語ることができることでもある。そして「その次の日」も次々と語ることができる。「明日」も「明後日」も「一年後」もそれぞれ未来としての使用法があり、様々な文脈で使うことができる。それらの言葉は未来として何事かを意図し計画し、予想し、期待し望み、恐れる文脈で使うことができる。しかしそれだけである。こうしたことが人間が生きるうえで重要な役割を果たしていることは間違いないが、未来は様々な配慮と共にこうした語法で語られるそれだけである（アウグスティヌスが未来を期待（*expectatio*）というところの働きとして理解したこと（*Confessiones* 11, 20）⁷ 周知であらう）。

誰もが明日があると思ひ、大抵の人は明日も生きることは規定路線だと疑わない。アリストテレスが生命活動を個体保持と種保持の同型二系統と分析した通り（DA 415a 23-27, 416b 16-25）⁸、生きたとは生き続けることであり、生命とは持続への意志そのものだからである。しかしわたしは明日も生きたい、生きるべきだとこころに思っても、誰が一体、わたしが明日生きる権利がある、あるいは義務があると言ってくれたのか。そんなものはどこにもいないのではないか。つまりわたしは自分の未来そのものを己の掌中に行っているわけではないのである。明日自分がどうなるかだけではなく、そもそもわたしに明日があるかどうかが実はまったく分からない根源の無知に縛られ、空無に面している以外ではない。しかしこれは、自己自身をまったく知らないことと何か違う事態だろうか。わたしは「明日」を語ることができ、その限りわたしの生涯はまだ終わっておらず、その生も存在も完結してないが、しかし明日わたしがどのようなであり、明日のわたしが何であるのか知らず、そして明日わたしが生きて存在するのだろうか、わたしの明日があるのかどうか、これも全く知らないのだから。わたしは今、無知と空無に直面している。

トマスは空間上の遠い地点のことは現実態であるゆえにそれ自体で、つまり原理上知りうるとしている。望遠鏡でもテレビ中継でもいい。しかし未来は現実態であるのではないので人間にはそれ自体で知りえない（ST. I, 89, 7）。一寸たりとも覗けない。ただ神のみが未来を知るとしてゐる（ST. I, 14, 13; I, 57, 3; I, 86, 4; II-2, 172, 1）。実に明

日はわたしが足を下ろした時、かつその時にのみその足の下に明日の大地を現すのである。明日は明日自身があるであろう。思えば薄氷を踏む思いがする。安定した持続なくしては人は安心できない故に誰もが忘れたがり、また見ないように避けてはいるが、生きることとは地雷野を歩くにも似ている。ケネディは一発の銃弾に生命の持続を絶たれた。誰であっても戦争やテロに巻き込まれ、あるいは地震などの自然災害や事故、病气や怪我、人間関係と帰属組織の破綻などあらゆる偶然の荒唐しい手に突如襲われ、安定して持続するはずの生活と生命が根こそぎ薙ぎ払われるかもしれない。薙ぎ払われることを知ることなく薙ぎ払われるかもしれない。ナンデモアリの世界であった。自然と人工の暴力による不運な災難から防壁で守られている人間など一人としていない。

しかし死ぬのは他人だ。確かに「死んだ」と語りうるのはいつも他人についてである。戦争や災害や病気で人が死んだと聞いて、一瞬人間の立つ地雷野に思いを馳せ、死が一瞬自分の脇をかすめ過ぎたことに冷やりとしながら、「あの人のようではなくてよかった」ところ密かに安堵する。「お気の毒に」「ご愁傷様」という言葉は「わたしは違いますよ」ということでもある。こうして人間の現実がその脚下、人間の視力の届かない無限の深淵の上にかかるうじて成り立っている薄氷であることから目を逸らすことになる。人間は人生の大事、生死の現実と直面しないよう設えられているのである（哲学の創始者タレスは「大地もまた水の上にある」と証言している（Met. 983b 21.22）」とアリストテレスは報告していたのだが）。

人間が自己の未来を直視することができない点、自己の死がいかなる仕方でも経験できず、覗けず、背後に回って見ることもできない無知そのものであり、絶対の限界であることと同質である。死すべき人間とは、その死が直接見えないものである。死者の国ハデスとは「見えざるもの（ハイデス）」のことであった。こうしてわたしは明日を知らない。明日わたしがどうなるかだけでなく、そもそもわたしに明日があるかどうかまったく分からなかった。生の持続が全く不透明そのものとなっている今・今日とは、明日が断念されている限り、死にびたりと

張り付かれた切所であり、死の薄膜のこちら側としての、空無に直面した今日であり今である。野の百合を称えたイエスは「今日はあるが、明日は炉に投げ入れられる野の草」と付け加えていた。自己とは脆弱さの中で振動する局所特異点であり、「虚」焦点である。

人間の視力が絶対に届かぬ明日は知らず、しかし死にびたりと張り付かれたこの今あることは、今現実になっていることは、無限の深淵に浮かぶ薄水にすぎなくとも神すらこれがないことにはできない。一度現実になっていることは、取り消しも訂正もまったく不可能だ。神にも不可能だ (ST. 1, 10, 5; II-2, 49, 6)。それほど否定しがたく「ある!」。わたしが直面する現実には、わたしが呑み込むことも吐き出すこともできないまま今「ある!」。そして決してその全体全貌に限らず透明になることなく「何かある!」。どんな取るに足らない小さなもの、個体をめぐる最小限の知覚の現実でも最大限の謎があり (cf. ST. 1, 32, 1 ad 2; 45, 5 ad 3)、透明になりきれないで「何かある!」。

それを「謎を包蔵する運命指標子 (enigmatic fate-signifier)」と仮に呼んでおこう。因みにアリストテレスはヘラクレイトスの「ここにもまた神々はいましたもう」という言葉を引用して『動物部分論』の構想を説明し、取るに足らない生き物たちの生の現実には宇宙全体の美と秩序に匹敵する何か驚くべきことがあるとした (645a 17-23)。マクロコスモスに対するミクロコスモスの発想であり、一大部分において全体を問うに会おうとするアリストテレスの哲学の基本構造である (静寂に響いた水音に「ある!何かある!」を聞いて言葉に彫琢した「古池や蛙飛び込む水の音」は、現実の透明化にどれだけ成功しただろうか)。

四 一つのエピソードから

自己・わたしは「我思う、ゆえに我あり」以前からもそしてより以上にそれ以来、哲学に重要な、しかり「アルキメデスの一点」ほどの地位を得ている。日常にあっても「そこは僕が日に当たる場所だ」(パスカル『パンセ』

295)と云う子供から権力闘争の大人まで、「至る所でわたしたちお気に入り」の『自己』なるもの、即ち常に顕著な姿を示すところの『自己』に出会うのである」(カント『道徳形而上学原論』)。こうして自己・わたしは、日常生活の内外においてあらゆる権利と義務の主体であり、自由自律の人格であり、望みと欲求の主体であり、とびきりの存在である。しかしその自己・わたしを無条件に立てることが謎としての運命指標子を読ませない加圧障害ともなった。

極めて限られた、しかし顕著な例を挙げよう。昭和十六年十二月八日未明、日本海軍は真珠湾を奇襲攻撃した。そして成功した。そのとき攻撃隊長淵田中佐から電送されたのが有名な「トラ、トラ、トラ」である。その暗号は「我、奇襲ニ成功セリ」であった。淵田隊長は奇襲か強襲か、二つの可能性の間を揺れつつハワイの空まで来たのである。敵はまったく気づいていない。「我、奇襲ニ成功セリ」である。ところでそれより遙か後方、機動部隊旗艦「赤城」の電信員はこの暗号電信を受け取って訳文用紙に「奇襲成功セリ」と記している(そのコピーが筆者の手元にある。右上がりの鋭い字で書かれている。因みに「襲」は「龍」でなく「竜」となっている)。そこにちょっとした落差がある。

確かに奇襲作戦は、周到な計画と激しい訓練と厳しい統率の下、一〇ヶ月も前にアメリカに半ば漏れた経緯を初めとして(1)、危うい細道を掻い潜って成功した。早暁、ハワイ後方三〇〇キロ余にある機動部隊が、さらに瀬戸内は柱島にあった連合艦隊司令部が、従って日本海軍全体が、国の運命すべてがかかっていたこの奇襲作戦の成功や否やに固唾を呑んで沈黙していた。そしてかの電信員は全身が耳と化し、全海軍そして国家の最先端に位置する耳となって運命の(へこと)の披けを凝聴しようとしていた。押し来る沈黙の空漠に突如響いたのが「トラ、トラ、トラ」、すなわち「奇襲成功セリ」である。そこにあったのは奇襲が成功した、という運命の(へこと)の披けだけである。

しかし人々はこれを「我、奇襲ニ成功セリ」と解した。淵田隊長が現場指揮官として目の前の天運を喜んだとしても不思議はない。しかし後方の人たちもみな「我、奇襲ニ成功セリ」と思った。「トラ、トラ、トラ」は人々の間でそう流布した。さてしかし、その時「三分の人事、七分の天」としか言いようがない倅いの運命、奇襲が成功するという運命の〈こと〉の披けよりも、「我が奇襲に成功した」に重心が気づかぬうちに移っていたのではないか。自分（たち）の考え、関心、望み、期待、傾向にしたがって注目される（注目に値する）特定のことから事態の推移を見ることになったのではないか。そして自分（たち）に現実がすべて透明になった、と陶酔に似た眩惑を含んでいたのではないか（「時よ、生まれ、お前は実に美しい」と響いたかもしれない。しかし裏脈絡では、最後通告の遅れという信じがたい致命傷が起きていたのである）。運命の〈こと〉を凝視凝聴するよりも、自分（たち）のこころの思いに照応して完結した完全性を負った「成功した我」に荷重がかかったのである。そして最初の小さな歪みが結果において大きかったのではないか。緒戦の大勝利の中に敗北へ暗転する萌芽があったと言うべきであろう。機動部隊の参謀であった源田実は「頂点まで登つめたと自分で考える時があったとすれば、その人の修業は誤った把握のまままで終わりを告げるのであって」としつつ、「余りにも順調な戦闘を続けた我々」がその弊に陥っていたことを後に告白している⁽¹²⁾。

望みを掲げ、意志の下に目的を立て、計画を推進し、もって自分の人生を一個の作品として作る努力をすることは人間必須のことである。人間とは自然の中に嵌めこまれた一齣、偶然現れる一エピソードではなく、自然から立ち上がる「人となり」存在である。実に人生設計を立てることが人生の重要な一部であり、自分の願望に基づく目的を持つ志向的行為が人間的行為（*actio humana*）であった。その場合にこそ行為を始めるのが正に自分自身であり、自分が行為の主人（*dominus*）だからである。他人の目的の下に生きかつ行為するものは奴隷に等しい⁽¹³⁾。それにもかかわらず今自分が生きているだけですべてではない。人間の現実が完結しておらず、底割れしている。完

全に透明ではない。なぜこの現実が現実となっているか、この問いがまだ謎として人に直面しているからである(芸術作品はすべからず完成した完全体でなければならぬ。「何も足さない、何も引かない、何も動かさない」、一点一角に至るまで完璧な秩序系でなければならぬ。しかしこの完全体であることが芸術作品の不完全性なのである。「なぜこれでよいのか、なぜこれですべてであり完全なのか」がまだ問いとして残っているからである。しかし芸術家は答えられない。他の形では表現も説明もできないからこそ、「これ以外にない」からこそ作品なのである。そしてソクラテスは芸術家に知恵を認めなかった。)

どんな人生であっても「他のようによかった」様相があり、無数ある可能性の中のほんのごくわずかなだけが実現しただけで、人生は大海の中に引かれたか細い船の航跡に似ている。実に捨てられた可能性、実現しなかった可能性の大きさがそれが際立つだけである。人は己の人生の小ささを嘆かざるをえない。しかしそれにもかかわらず「他」のようであってもよかった」現実がなぜ今ある通りの現実になっているのか。自分の人生をどれほど嘆いても、また喜んで(芥川龍之介『侏儒の言葉』に言う、「自ら喜ぶものは喜んでよい。しかし他を云々するのは僭越である」)、やはりこの問いは謎として残る。人間の現実が視力が届かない無限の深淵の上に成り立っているのである。王として成功し、妃にも子供にも恵まれ、そして何よりもスフィンクスの謎解きをしたほど人並み以上に知恵に恵まれたオディプスですら、何が今自分が生きているこの現実を設え支えているか、分からなかった。その謎が生そのものに組み込まれていること自体に気づかなかった、「ある！何かある！」にこころ打たれるまでは。しかし「アルキメデスの一点」ほどの根拠めかしい性格、自己原因(Causa sui)としての特権が自己・わたしに与えられては、運命の〈こと〉は訪れない。それを全く別の文脈、即ちトマスの創造理解から見とおこう。

ある特定の個体がある特定の個体を原因として流出(emanatio)すること、例えば親から子供が生まれること、大工が家を造ること、これは生成変化ではあるが、創造ではない。トマスは創造を説明して、普遍的原因から存在

全体が流出することとしている (ST. I, 45, 1)。いかなるものものも一切予め措定 (先言措定)¹⁴ されてはいないので、「無から」であった。生成変化や制作や運動は世界の中のもの相互に起きる出来事にすぎない。

しかしトマスは創造に関し、われわれの言語故の理解し難さ、複雑さを指摘することを忘れなかった。ST. I, 45, 3¹⁵ *utrum creatio sit aliquid in creatura* を問う、普遍的原因からあらゆるものの存在全体の作り (*productio totius esse*) である創造にあっては、何かが質料のごとく予め存在すると先言措定されるわけではないので、作られるものの側には神への関係しかないと言う。それにもかかわらず次のように語る困難がある。つまりものが創造の終極 (*terminus*) として出現し、その限り一種の運動変化のごとく見えるし、ものが「創造された」という関係であるにしても、関係一般のごとく、ものの方が関係より先行して存在するとも見える。アリストテレスが関係は実体の存在に後からくっつく麁のごときでしかないと言うように (EN 1096a 20-22)、¹⁶ 個体実体としてのものの方が第一次的な存在だからである¹⁵。しかし、ここでの創造という関係の本質は、神の能動性が関係項となるもの自体を存在へともたらずのであって、関係項なき関係、ただただ関係 (*tantum relatio*) しかない¹⁶。再びそれにもかかわらず、ある家は大工が作ったという関係があっても、一度出来上がってしまえば、その家はその過去の関係に関係なく独立して存在していることに似て、ものが存在しているときその限りでは (*quandiu creatura est*)、それはそれ自体で存在しており、創造されると語る必要は何もない。創造は、ものが神に対してある種の新しさ、あるいは始め (*novitas aut inceptio*) をもって関わっていることを示すだけだとトマスは説明している。こうして創造が両義的なのである。

つまり人間も動物も植物もそして人工品もその他のものも、製作者と親に即したその活動によって生成し、それぞれがその固有本質に応じた存在様式で自立した実体 (*ens per se subsistens*) であり、「がある」を満たしている。世界はそうした「がある」ものたちで充満している。ということは、創造の「あれかし」は今は何も響いてい

ないということである。「あれかし」は、「がある」ものの世界の中に永久に凍結した火花となって封じ込められている。灼熱の「あれかし」はどこにもなく、化石となった「がある」しかない。世界のどこを探し回っても、「あれかし」の創造の火花は炎上してはいない。世界の中に退蔵したままなのである。技術が人工品を制作し、自然は自ら然らしむ。見出すのは、それぞれの本質に固有方式でもの「がある」事実だけである。机があり椅子がある。家があり道がある。犬があり鳥がある。川があり森がある。

こうして創造の朝は世界の時間軸の過去ではない。時間地平を超えて、いかなる過去よりなお過去であり、どんな過去よりなお遠い永遠の過去である。神が遠く小さいわけである。世界は世界自身で世界スル（世界が因果的に閉鎖系であることは科学の前提である）。世界は独立し、そして人間も独立する。人間は科学のお蔭で無知故の過誤と迷妄から少しずつ解放されてきたし、科学のお蔭で手ひどい傷も負ってきた。つまり進歩する科学で人間は試され鍛えられ、傷つきながらもますますいっそう人間は独立する。こうして永遠の昔に一度だけ「あれかし」と言いたもうた神は沈黙する。沈黙している。しかし遠く小さい神はすでに死んでいるに等しいのではないか。生ける神に近みで出会う場はないのか、ありえないのか。

五 cur deus homo. の謎

トマスの創造の分析に戻ろう。創造はいかなる先言措定もなく無からであり、ものが結果の terminus として出現するにしても、関係項が関係と独立に存在するのではなく、その本質は端的に関係 (tantum relatio) でしかない。創造は神の全き能動性による存在の流出であるが、そこにはその流出を受けとめるものがそもそも何もない！創造は人間から見れば、働きを受けとめるものなく働きの受けることであり、受動するものなき受動である。いかなる受動性よりも受動的な根源受動性である。もしそうであるとすれば、神に直面しようとするには、いかなる先

言措定もあってはならない。したがって世界のいかなる既知既存の事実も既設の関係も〈始め〉として立ててはならない（これは世界のいかなる事実も「もうこれで終りだ」という〈終り〉とされてはならないことと連動する）。そして自己が先ずあって（原理・始め）、となってもならない。自分の希望、自分の想像、自分の立場、自分の計画、自分の関心、自分の傾向、自分の流儀から見ようとしてはならない。神に出会おうとすれば、自己・わたしが無になる以外ではない。自己は断念され放棄される以外ではない。それ以外に神に出会う現場はあるまい。

幼児にあっては誰も「わたし」などと言ったりはしない。親から名前で「くちゃん」と呼びかけられ氣遣いを受けるうちに、自分のことを呼びかけられるものとして自覚し始め、自分のことを呼びかけられる形のままに「く」とか「くちゃん」とか言ったりするようになり、やがてただ呼びかけられるだけではなく、呼びかけに答えるものとして「わたし」とか「自分」と語るようになる。こうして「わたし」とは応答の言葉なのである。成人したわれわれであっても、一人でいるときは「わたし」「自分」などとは言わない。ただ何か考え、ただ何か行動するだけである。誰かに呼びかけられたり、他人を意識したりするとき、それと共に「わたし」「自分」が出現するだけである。日記を書いているときでも、他人を意識しなければ「わたし」とか「自分」と書くことはない。「わたし」は他者への応答の言葉である。若きパルメニデスが真理に出会った後、真理の女神が探究の道に誘って、「さればわたしは語ろう、お前は物語を聞いて、これを自分で回復せよ (*ei d'ay' éyon épéō, kójuatu dé on jéthon ánoúōs.*)」(断片2)と言った。ここでは人間は真理から「お前」と呼びかけられ、これに答えようとするのが自己・わたしである。物語を聞いて、これを自分で回復するのである (*kójuatu* の中動相に注意)。応答の姿である。『創世記』の物語によれば、神は土に生命の息を吹きかけ、その息吹きに息吹かれてアダムが立ち上がったとある (2.7)。

明日が死に呑み込まれて、明日なき今・わたしが直面して「ある！」現実には「何かある！」。しかしそのわたし・自己も消され無になる以外でなかった。自己・わたしが先言措定した上で立てられる思い、望み、期待、予定これ

らはいっさい退けられる。「これをすればどうなるか」とか「あれのためにはどうするか」とか「これは何と釣り合うか」といった発想や願いそして道具的理性はすべて捨てられる。「の次」としての明日も自己・わたしと共に放棄される。親鸞は「念仏は、まことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん、総じてもて存知せざるなり」(『歎異抄』)と断言していた。念仏してもって、それで明日わたしが浄土に行くのか地獄に墮ちるのかそんなことは知らん、であった。

トマス自身ST. II, 112, 3で神との出会いの直接態の一つである恵み (gratia) に向けた準備如何を問い、自分の行う内的的のどんな準備も神の恵みのための根拠にはならないことを強調している(そしてST. II-1, 113, 7で恵みによる義化は瞬間だとしている。つまり「あれの次はこれ」といった時間の中の順序だった準備に応じて変わっていく変化ではなく、人間の存在全体がそれまでと断絶して一挙に変容する)。従って恵みは信仰ゆえの当然の権利、信仰ゆえの成果、信仰ゆえの力、これの断念と放棄を要求している(17)。人が、そしてとりわけ信仰の人が認めにくい信仰の逆理とも言えよう。釣り合いの取れた均衡をおよそ欠くからである。信仰が直面するのは信仰自身の暗夜である。旧約の『ヨブ記』にそのもったもきついな実験がある。

かくして人間は恵みの前で、権利も理由も何もない全面的に無である。したがって自分の努力によって望み通りの人生が実現してもまた自力作善によって道徳的に完成された人格になっても信仰の熱誠に生きても、それで神の恵みを受ける根拠にはならないし、また逆に自分が悪逆非道の人非人だと思っても、それで神の恵みに値しないとする根拠にはならない。したがって神に喜びを置いていることもこの世のものを退けていることも意識できる罪を犯していないことも、それ自体で自分が神の恵みにいることを示すわけではなく、また逆に神の甘美を味わえないことも神に喜びを見い出せないこともそれ自体で自分が神の恵みにいないことを示すわけではなかった。これらは神の恵みにあるやいなやのただ推定のための印にすぎない(ST. II-1, 112, 5)。事實は所詮事實なのである。

しかし人は全面否定を恐れなければなるまい。アリストテレスが言うごとく (EN, 1115a 26-27)、またトマス自身が引用するごとく (ST, II-1, 42, 2)、「すべてのものうちで最も恐ろしいのは死」である。罪は恐ろしく、死は無惨であり苦い。トマスは罰を恐れる奴隷としての恐れと信頼に裏打ちされた子としての恐れを区別したが (ST, II-2, 19, 2)、奴隷としての恐れもまた知恵の発端であった (ST, II-2, 19, 7)。そして今は、「の次」が効く時間の持続が絶たれて死に半分呑み込まれた明日なき今であった。地獄であれ極楽・天国であれ、それが「の次」として構想されただけであることはすでに明らかであろう。そうした「の次」の世界がたとえあったとしても、そしてその世界に自分が行けたとしても、今自分が生きて直面している現実の謎が何一つ解決せず先送りされるだけにすぎない点、ウィトゲンシュタインが「わたしが死後永遠に生き残ることで何か謎が解けるだろうか。この永遠の生命自身が今現在の生命と同じ謎に包まれているのではなからるか」(Tractatus Logico-Philosophicus §6.4312) と的確に指摘している。「死後」という言葉が時間の持続のカテゴリーなのである。こうしてわれわれにできることは、我人共に組み込む謎の運命指標子として、直面する現実の一つ一つの今「ある!」「何かある!」の声を聞きながら、それが存在全体から根拠づけられたいかなる部分の分ちちとして、いかなる運命脈絡と創造秩序を内蔵しているか、どれほどか細くとも「あれかし」の響くまで待とうとするだけである。待つとは、モーゼが約束の地を望み見るのみで、そこへ渡れなかったように (『申命記』 32:52-34:52)、予感だけで終わるかもしれないことを引き受けることである。

創造はいかなるもの、いかなる人も〈それ自身〉の中に〈を超えて〉の痕跡を落していることになるが、従ってまたわたしが創造されたとか君が創造されたという、特定個体の創造をそれだけで語るのは不適切である。全宇宙・全宇宙を背景とする脈絡を負ってこそ、普遍的原因による創造であったからである。その意味では世界のどんなものとも創造の内蔵秩序が結びついていないはずである。水平方向にも〈を超えて〉を示そうからである。そしてその

一端の微かな反映を次の点に見ることもできよう。われわれ人間は、一組の男と女の間にも男女のことがあって、その男女の間に女から生まれ落ちることによって生存を始め、人々の間に女から生きるものであるが（まこと人間である）、それは身体ゆえのことである。そしてその身体は並列化原理であって、われわれは身体を持つことで空の星々から地上の土くれ、石ころに至るまで肉の連帯、血の紐帯となっている。自然は真空を嫌う、と言われたが、自然は特異点を許さない。*anima, corpus, body* のごとく西洋語で身体と物体が同一語であり、共に「もの」たる意味を持っていることがその印である⁽⁸⁾。しかしその身体ゆえにまた人間は傷つきやすい存在でもあった。

先に見たように、なるほど世界のものたちは端的に「がある」存在として、それぞれ本質に固有の存在様式の *ens per se subsistens* であった。しかしそれは自己自身によって存在するという存在様式がそのものの本質に適合しているというだけであって、その本質が存在を意味しているわけでは決してなかった (ST. I, 3, 5 ad 1)。従って変化もし消滅もするものではない。トマスは、創造されたものはすべて神の測りがたい光に比ぶれば闇 (*tenebra*) だと言っている (ST. II-2, 5, 1)。それ自身では光がないこと、つまりいかなる意味でも存在の根拠も原因も理由も目的も己の手中に握んでいない、存在しても存在しなくてもいい程度の「がある」にすぎないことである。それはすでに指摘したように、生き物では、そして人間では食べなければならない点に集約して現れている。自分以外のものを自分の中に取り入れ消化することのみ生存が保障されたからである。そうであればこそ、一切のパンのために人は死ぬことも人を殺すことも起きうる以外ではない。アリストテレスに沿ってトマスも食物連鎖に言及するが、それは生を養うは死であるという逆理でもある。こうして人間は自ら原点たらしめるものでありながら、*ens per se subsistens* ではあっても *causa sui* では決してなく (ST. I, 3, 4)。「他のようであってもよかった」許容様相存在である。

それにはさらに別の側面がある。つまり食べるものは食べられるものとならざるをえない弱さがある。食うか食

われるかの生存競争は際立つ一例に過ぎない。狂牛病は人間が食べられる近年稀なケースである。しかし力の「大小」によって食べるものはまた攻められ食べられることになるだけである。トマスは、本来的に語られる受動(Gati)とは、自らに適合しているものから離されて身体的な変移に即してより悪い方に向かって引き寄せられることと説明している(ST. II-1, 22, 1)。¹⁾その意味の受動性(蒙り)を人間も免れることはできない。他のものと並列する(身体的状況の中の精神)としての人間は、内外の粘りつく抵抗と障害に晒されている。こうして人間は秩序のない欲望、苦しみ、悲しみ、無力さ、飢餓、病氣、老化に晒され消費され、果ては死に呑み込まれ食われることになる。プラトンはこれらを厄介な「さ迷える原因」、起きないではおかない「必然」と呼んでいる(Tim. 48a1, 2)。生命はこうして食べて消化することで維持されるけれども、食べられ消化される弱さ、傷つきやすさがある。シューゲームである(ギリシアの英雄たちは勝者も敗者になり、嘆願されるものが相手の膝に取りすがって嘆願するものになりうることを骨身に染みて知り、かつ恐れた)。しかもこの傷つきやすさは人間が支配しようとして容易に支配できるものではない。さらに直ちに見て取れるように、この傷つきやすさが人生に極めて重大なことであつた。

人は誰でも傷つきやすく倒れやすいものである。最後は死に呑み込まれる。死は必ず具体個別で一般化はできないけれども、どんな死であれ、明日を奪って持続を絶つ限り、死は突然であり暴力である。どれほど語るに足る人生、充実完結した人生と思つても、勝利の人生が空虚な勝利でしかなかった。語るに足る人生であつても語るに足らない人生であつても、不全未完であることに変わりがないのではないか。どこかで自分の人生の穴埋めを求めたくなるのも自然であろう。自分の不全未完を、「の次」の世界で、理想的状況で、本当の自己として、穴埋めしたいということである。誰も自らの人生の未完不全に耐えられないし許せないからである。それはところが全体を求める全体化の原理であり、己の生命が隅々まで完全に完成され充足することをこころが願ひ、こころから願うから

である。聖書はそれを「善悪の木の実」を食べた結果だと教えている（『創世記』3:17）。神のごとき永遠の生命は善いものであり、これを手に入れるはずだ、そしてそうならないことは悪だ、と思わないではいられなくなったからである。しかし人間生命が自己完成を本質とするなら、死は生命が未完不全に終わることである。木が曲がることではなく、ボキリと折れることである。どんな死も理不尽であり、死は苦く恐ろしい。こうして人生を中絶させる死に直面することが至難となる。自力作善の光の中で、あつてはならないこととしてだけ、見られるからである。己を *causa sui* にしたい我執の姿に他ならない。

人間が自分のところに立てる尺度を使うことが不知不識の内に加圧障害になる点は宿命の諦念も似ている。自分の人生のロクデモナイ現実に対する宿命の諦念は、現実を受け入れてるように見えるけれどもそうではなく、現実に対して「こんな筈ではないのに、そうでなければいいのに、本当はこんなことはあるべきでないのに」ところの底で思いつつ―恨みつつ―の我慢の姿勢だからである。「これは宿命」という諦念は、自分の人生の根にある、親に対する、社会に対する、世界に対する、神仏に対する暗い恨みを自分自身の口に合う程度と形に薄め変えて、かくして自分に対して覆い隠しただけにすぎない。諦念は諦め切れない自分に自分で与えるニセの慰めである。

「ある―何かある―」の謎の運命操作子の響きを急いで自前用の答えで閉じてしまうのである。

確かに「見るべきほどのことは見つ」や大往生は人生完成化として理想であろう。しかし自分の四周に近く遠くいる自分以外の人が、自然と人工の暴力によってあるいは傷つけられあるいは様々な障害によって思いもよらず人生作品化の完成にほど遠く未完や失敗に終わっているやに見える事実があるのに、どうしてその人だけの人生が完全に完成したと言えるのだろうか。「我一人、全かり、我一人、高し」とでも言うのだろうか。それとも「他の人のようではなくてよかった」とでも。もしもある人の人生が人間作品化の完成を遂行したとすれば、それはそれ以外の人の未完不全の人生をもそのまま掬い取るはずであろう。しかしそうなっているだろうか。トマスは神の本質を

そのあるがままに見ること (visio dei per essentiam)こそ人間の至福としつつ、この世ではその実現不可能を強調していた (ST. I, 12, 11; 13, 1; III, 10, 10)°。見るべきほどのことは未だ見えず、である。人間は無知と空無に直面していたのである。しかし自己・わたしが先言措定されてその上の特定脈絡に立てられた望みや期待、計画や立場、傾向や関心は加圧障害となって真実を見ることを曲げることになりかねないことはすでに見た。「身体とこころをゲヘナにて滅ぼすことのできる方をこそ恐るべし」(『マタイ』10・28)、「己のこころを得ようとするものは、これを失う」(同10・39)と道破されたことも見失うことはできない。むしろ他人の傷つきやすさ、弱さを理解し、満足のいかない、語るに足らない他人の人生に歩み寄るほうがより人間的であろう。宗教が古来より、不当にもこの世の重圧に苦しめられ泣く他者に寄り添い、慰め、励ますことにその生命を見出してきた所以である。もっともここで自分のこころの慰めあるいは充足のため、生きがいのため、天国へ行くため、と自己・わたしが介入し釣り合いを取り始めれば、こころの不純に汚染されるだけである(「右の手のなすところを左の手に知らしめることなかれ」同6・3)。

「汝の隣人を汝のごとく愛すべし」(同22・39)と聞いて人はこころ穏かにはいられない。この言葉自体が謎として人の私的閉鎖世界を揺らす振動である(『ルカ』十章参照)。人間は人の間に生きる存在であったが、「汝の隣人を汝のごとく愛すべし」とは、自己と異ならぬものとして近みに他者「がある」こと、その存在に氣遣い・関心(interest > inter esse)をもつことを止めるな、つまり人間であることを止めるな、ということである。他のものたちと並列地平に棲み、偶然性に晒され、既に死に半分呑みこまれている人間は、*causa sui*の如き完結完全性になかった。しかしそもそも他者に関心をもたなければ誤解も何も生まれませんが、関心をもち愛そうとすれば誤解はあるいは相手の身になりすぎて理解しすぎる歪みの影が射すことがありうるし、あの自己・わたしのこころの思いが滑り込んでどのような自己欺瞞がどの程度働いているかは自分にも完全に精確には知る由もなく(むしろ神こそ

が知ると言うべきである⁽¹⁹⁾、したがってこの二点を考えても、氣遣い・関心をもつ、もちつづけること自体がある種の畏れと共にでなければ成り立たない (cf. timor hominis; ST. II-2, 25, 1 ad 1)。それにもかかわらず、むしろそうであればこそ今近みの現実には「あるー」。絶えず唯一回性の新しい微と謎となって「あるー」。われわれの応答を待ち構えて、しかしわれわれの応答が十分になるか覚束ないまま、確かに「何かあるー」。

トマスは創造を、存在を受けるものなく受ける根源受動態と理解したが、三位一体の中でも似たことを語っている。ST. I, 27, 2⁶⁷、子なる神の発出 (processio) は創造に似て、質料や何やらが先言措定されてそれが存在を受け取るのではない。とすればその発出は存在の受け取るものなき受け取りという構造になる筈である。もっとも一般にもたち、被造物の場合は tantum relatio でしかなく、ここでは relatio ut subsistens (自存する関係!) として同列にはなっていない。それにもかかわらず、むしろそれゆえにいっそう子なる神において、受動性の極として全面否定そのものであることは一厘一毛欠けていなかったのではなかったか。実にイエスの「エリ、エリ、レマ、サバクタニ」は神の無限の深淵に響いたのである。イエスは神に見捨てられた深淵に自らを渡し、真実沈んだからである。トマスの言葉では dicitur esse acceptum, in quantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. とあるけれども、その non quasi aliud こそは全面否定即肯定の姿ではなかったか。non aliud すなわち神との同一性のある方式で二重否定する意義をもつ「異ならぬ関係に立つ」ものの姿でもある (ST. I, 31, 2)⁽²⁰⁾。

こうして発出する子なる神は神の自「認識だとされてくる (ST. I, 14, 2; 4; 27, 1; 2; 34, 1; 2; 93, 8)⁽²¹⁾。とすれば子なる神としてのキリストの生涯 (vita) は、神の天地創造が孕む限りない遠みを刻々と我らの近みの内に消す方式で、神を認識すべく探究しつづけて定義しつづけていることになるであろう⁽²²⁾。われわれが「神というもの」で言い表している何かを再定義しようとしていることになるであろう。しかしその探究と再定義の旅人 (viator) の道は十字架の上、無限の空無の前で途絶した (cf. ST. III, 10, 1; 2; 3)。それでもわれわれには言葉が痕跡として残

されている。詩人の言葉がまた新しく詩人を生み出すように、言葉には言葉の種と萌芽が包蔵されている。十字架の半歩先を照らす新しい言葉が、十字架に担われてまた生まれれてくるであろう。キリストは墓の中から、傷ついたままの身体で復活したという⁽²³⁾。

註

(本論中の ST. はすべてトマススの *Summa Theologiae* である。省略は例えば、ST. I, 14, 2; 4; 27, 1 は「第一部第一四問題第二項および第四項および第二七問題第一項」である。)

(1) 「一は何でもない」と「他は何でもない」という第一、第四仮定とグノーシス主義およびプラトンの『ティマイオス』との関係については、拙稿「プラトニズムとグノーシス主義」(大貫隆他編『グノーシス陰の精神史』、岩波書店、二〇〇一年、八三―九六頁) 参照。グノーシス主義は、神は表現不能な至高絶対者となり(何でもない)、そして世界は消極性の意味しかないものとなり(何でもない)、一流三流の下級の神(ヤルダバオート)の創造とした。悲惨と苦悩と不正と徒勞にまみれたロクデモナイ世界であることを思えば、実に正直である(世界ももう少しマシであればよかったのに)。しかしこのロクデモナイ世界を包み支えることのできない絶対者とは笑止である。「絶対」の名が泣こうというものだ。超越至高者というものについての幼児性のも語りである。なお至高神が転倒した自己であるとする解釈は、大貫隆『グノーシス考』(岩波書店、二〇〇一年) 参照。

(2) 「平衡論」については、S・ヴェューが印象深い(春秋社著作集Ⅲ『重力と恩寵』、一九六八年)。

(3) ビッグバンの大爆発の灼熱光が宇宙に広く薄く分散したことに似て断片化分散化した真理と「万学の祖」アリストテレスとの関係は、拙著『ロゴスと深淵―ギリシア哲学探究―』(東京大学出版会、二〇〇〇年)、二五五―二五七頁参照。

(4) こころに直接訴えかける近みの言葉の響きについては次のようなこともある。プラトンは『ピレボス』で善の探究をしたが、その冒頭の問題設定の文章 (114a) は議論を呼んだ。課題は「何が善いか」ではなくあくまで「善は何か」であって、しかし「善 (*agathon*)」が冠詞抜きでしかも主語として使われていたからである。冠詞省略は正しくまた意図的であったことは疑問の余地がなく、「善」など一度も問題にされてはおらず「善い」の話に尽きるとした R. G. Bury (*The Platonic of Plato*,

Cambridge University Press, 1897, p. 2) は補遺でそれを撤回して (p. 215. その点は R. Hackforth (*Plato's Examination of Pleasure*, Bobbs-Merrill Company, 1945, p. 13) の賛成)。J. C. B. Gosling の冠詞抜きを生かして what is good と記して (この実質の意味は the good である) (Plato *Philebus*, Oxford, 1975, p. 73) ʹ D. Frede の what is good として the good と a good の区別から前者を示唆するだけであり (Plato *Philebus*, Hackett Publishing, 1993, p. 1) ʹ S. Bernardete は is [a] good としながら the good か a good かまたはただ good を示す可能性がある曖昧さを指摘し、対話篇の頭であるからには冠詞があつてよさそうであるのにないのには、ソクラテスの議論の相手かピレボスからプロタルコスに代わつて改めて議論が進められることを示唆するのかもしれないとしたと述べている (The *Tragedy and Comedy of Life: Plato's Philebus*, University of Chicago Press, 1993, p. 1) ʹ。

いずれもなお一面的にすぎない。簡単に言えば、焦点は冠詞抜きの「〜が善い」という述語用法ではなく、しかし冠詞のついた「善 (*to ayabon*)」でもない。冠詞付きの「善」では個体領域の中から特定対象を (それがどんなに特別な対象であっても、イデアであっても) 取り上げ指示する指示用法となつて、指示できる程度に掌握済みの対象、事実地平の何らか既知の対象、一種のものとなす傾きを免れない (「善いというもの」という語法にもその影がある)。従つて「何が善いか」とか「〜が善い」といった事実分析以前にどこに直接訴えかけ浮かび上がり、しかし事実地平の上のどれかとして指示もできず掴まれてもいない何かとして、冠詞抜きでしかし主語として〈善〉が指標されたのである。しかしこれはソクラテスにおいてのことであり、ソクラテスの相手であるピレボス自身がそのように理解したことを意味するわけではない。『ピレボス』はプラトン全対話篇の問題を凝縮重積して、しかしなお表面的に流れやすい文芸的装飾を捨てて、その内実を冷めた熱情で (混合一) 言葉に刻み分析したものである (Plato is nothing if not exact. という Bury の評 (p. 2) は当たっているけれども本人には皮肉であつた)。

- (5) 個体の掴みと個体化については、井上忠『哲学の現場—アリストテレスよ語れ—』(勁草書房、一九八〇年、特に五〇—七二、一四六—一四三、三一六—三三五頁) 参照。
- (6) P. T. Geach, *Form and Existence (Aquinas: A Collection of Critical Essays)*, A. Kenny ed., MacMillan, 1969), p. 41-48, P. T. Geach & G.E.M. Anscombe, *Three Philosophers*, Blackwell, 1967, p. 88-90.
- (7) 人間における知ることの意義と「哲学の初め」については、拙著『ロコスと深淵』第五章参照。
- (8) トマスは敵を愛することを、一般的な旋の場合と緊急切迫の場合から分析している (ST. II-2, 25, 8; 9; 83, 8) ʹ。

- (9) 教会の師父としてトマスは穩健中庸の人の道を説くことも忘れない。即ち ST. II-2, 55, 6で「時間の中にあるものについて氣遣うことは正当か」を、7で「未来を氣遣うべきか」を問い、時間に属しているものをそれ自体が目的であるかのごとく求めるでも必要以上に過剰に求めるのでもなければ、生活に必要なものための先見的氣遣いは思慮の働きたとした。自然の世界はエデンの楽園ではなかったからである。人生設計することが人生の重要な一部をなしていること、言うまでもない。
- (10) 金の別の力、すなわち無からの創造の下手な模倣力については、拙稿「聖書の言語宇宙—ソクラテスとイエス—」、宮本久雄・大貫隆と共著『聖書の言語を超えて』、東京大学出版会、一九九七年、八二—八五頁参照。
- (11) その経緯については、平塚征緒『パールハーバー』、学研文庫、八九—九二頁参照。
- (12) 『海軍航空隊始末記』、文春文庫、五九、一一三頁。
- (13) 人間的行為とただ人間がする行為 (actio hominis) の区別はトマスにとっても決定的であった (ST. II-1, 1, D)。
- (14) 「先言措定」については、井上忠『哲学の現場』の前掲箇所参照。
- (15) その故もあってアリストテレスは関係という二項あるいは多項述語の論理を構想しえなかった。一項述語については成功しなかった。
- (16) J. N. Deck は total dependence と呼ぶ (St. Thomas Aquinas and the Language of Total Dependence, Aquinas: A Collection of Critical Essays, ch. pp. 237-254)。
- (17) プラトンは『国家』初めの第二巻で、「ギュゲスの指輪物語」を使って、神と人が見ていようがいなかろうが (ἐάντε λαβόντων ἐάντε μὴ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων, 367e4; cf. 366e6-7) それでも正義がそれ自体で善いとするのか、というグラウコンとアディマントスの挑戦を提示した。それまでは正義のもたらす結果からの論究だけだったからである。これ以降はその挑戦を受けたソクラテスが「正義とは何か」を探究する長い道に出ることとなった。実にアイデアを問うとは、神の語りを拒否して、なお探究すべきことがあると承認し引き受けることなのである (それだけ第十巻の「エルの神話」は再検討する必要があることになるけれど)。「アイデアがある」と能天気と言う人こそ災いである。
- (18) これらの点については拙著『ロゴスと深淵』、八五—九一、一一二—一二五、二三五—二三六頁参照。
- (19) 教会内の身分については、それは外的に現れたことを通して判断され定められるが、人の内的靈的狀態については神のみが判断し裁く (ST. II-2, 184, 4) 教会つまり人間の判断は外に (foris) 明らかになったことに限る (ST. Suppl. 46, 2) と

- する点で、トマスは一貫している。「教会ははっきりと示されるまでは、人に罪ありと見なすことはできない」(ST. Suppl. 47, 3)。
- (20) *aius sed non aiud.* (ad 4) である。異なりなき子となり、とても言おうか。
- (21) 父なる神を「表現するもの (expressivum)」という言い方は ST. I. 34, 323a (cf. *habitus Verbi ad rem Verbo expressam*; ST. I. 37, 1 ad 2)。神の独り子とは神の自己射影点である。
- (22) 創造は神の世界の創造ではなく、これとは異なる〈他〉である世界つまり人間の世界の創造である限り、神は世界から退かせざるをえず(神には人間に見える顔がない、神は何ものでもない、すなわち神は無のヴェールをまとっている)、かくして神の天地創造には綻びと傷が何かあり、神の子の受難と相関することになる、と言えばあまりであろうか。プラトンは『政治家』で奇妙な神話を語っている (268d-274e)。現在とは逆の時間進行の時代があり、人間は大地から生まれ、大地の恵みで満され、神に牧養されて万事うまくいく楽園の生活であった。そこに大カタストロフイが起きて時間が逆転し、無秩序へと下降傾斜する時代が始まり、世界から神の如き牧者は退場した。人間は出産と養育を負わされ、労働を負わされ、人間の間には不和と争い、飢餓などあらゆる問題が始った。そして政治が始ったと言う。人間を気遣い世話するのは人間となつたからである。
- (23) 本稿は二〇〇一年十一月に北海道大学で開催された「中世哲学会大会」のための草稿に加筆訂正したものである。トマスの解釈をしようとしたのではまったくくないが、*an deus sit.* についての一試論としては許されようかと思う。