

# 秘密と「う」と

那 須 政 玄

はじめに

秘密ということ

われわれの真言宗は密教を体得し継承することをもって真理が展開され得ると考えている。密教とは秘密の教えである。それでは、秘密にされるべき当のものは何なのであろうか。われわれは、人に盗られてはならないものは人に知られないように秘密にする。またわれわれは、人に見られると恥ずかしいもの（こと）は、人には見せないように秘密にしておく。いずれにせよ、秘密とは、日常的には、人から遠ざけておくべきもの（こと）があるときに生ずる一種の自己防衛的なあり方である。しかし秘密のあり方には、このような自己防衛的なあり方の他に、もっと根源的なあり方がある。それは人間が（あるいは人間の自己意識が）生じたのと同時にこの自己意識に対抗するものとして現れる秘密のあり方で、われわれ人間に出現した悪に対する防衛としての秘密のあり方である。

もともと宗教は、「われわれは、人間の悪の根源である自己意識をいかにして制御し得るのか」、というテーマをもって、宗教的ないろいろな概念を展開させ、最終的には人間を救済あるいは囚われのない立場へと導こうとするものである。仏教が無我をスローガンとするのも、またユダヤ・キリスト教が「絶対善」を標榜するのも、人間的悪に対抗するためである。

しかし近代は、このような人間的悪に対抗する宗教を非合理的なものとしてその存在を認めようとはしなかった。否、少なくとも近代は自らの科学的合理的な立場を人間の取り得る真なる立場と考えて、宗教を敬遠してきた。近代の科学的合理主義の立場からするならば、元来秘密として隠される何ものも存在しない。たとえ当面秘密であるものも、いずれは秘密が解かれて白日の下に晒されるはずなのである。よしんば科学的合理主義にとつて秘密であるものがあるならば、そのものはまったく真理から遠いものでありしたがって否定し去って構わないものである。

近代という時代がすでに科学的合理主義をもって成立しているかぎり、つまり時代を可能にしている準拠枠 (frame of reference) が科学的合理性によって形成されているかぎり、科学的合理性以外のものが存立し得る可能性はほとんどあり得ないのである。ヨーロッパの歴史において、古代ギリシアでは自然 (ピュシス) が、中世キリスト教では神 (宗教的なるもの) が、そして近代では人間 (自然を制御する科学を操る者としての人間) が準拠枠であった。すると近代の中で合理的に思考することは、近代の準拠枠からまったく出ていないことになるのであり、否、準拠枠の意識もないならばそもそも準拠枠から飛び出すことなど考えられないことである。人間を中心にした近代は、自然も神 (宗教) も自らに従属するものとして「人間的自然」・「人間的神」にしまつたのである。そのかぎり近代人は、多かれ少なかれ近代の準拠枠の魔法にかけられてしまっているのである。

このように魔法にかけられたわれわれを、その魔界から逃れさせるためのほとんど唯一の方法こそが秘密というあり方なのである。

### 学問の陥穽

われわれが知っている学問の体系、つまり人文科学、社会科学そして自然科学の区分から成る学問の体系は、十八世紀の初頭にヨーロッパで認められるようになったものである。特に啓蒙思想の影響で、哲学の世俗化（一般人の理解ということを目的にして思想が語られること）、もしくは実生活への方向づけに力点が置かれることによって、学問の区分は、「世俗化」ということを基軸に考えられるようになる。

自然科学は人間の「外」に展開する自然を対象とし、社会科学は集団・集合（マス）としての人間を、それも百万とか億といったオーダーとしての人間を対象とし、人文科学は個人・単独者としての人間を対象とする。オーダーが百万とか億といった単位になると、少数の例外者は無視し得るものとされ、そこには自然法則のような規則があると考えられる。社会科学は、自然科学的な数量化をもって人間を捉えようとする。もちろん人文科学が対象とする個人・単独者としての人間も、人間であるかぎりには集団への帰属意識をもっており、そのかぎり人文科学のうちにも社会科学的な人間観が皆無というわけではない。

今日でも自然科学的な発想こそが学問の本質であり、学問はそもそも自然科学的でなければならぬと考えることにまったく疑問を抱かない多くの人々がいる。否、ほとんどすべての人がそうであるといってもよいであろう。するとかの学問の区分は最終的には自然科学しかなくなってしまうことになる。もちろん自然科学がまさしく「真理」に至る唯一の道であるのならば、今日の学問の状況はまったく問題なく憂慮されるべきものではない。

しかし自然を把握するための手段であった自然科学が、人間の心を含むすべてのことを把握するための手段になつてしまふならば、今日の自然科学偏重の学問的状况は極めて問題であり、危険なことである。

われわれが實在性を感じることが出来るもの、それはいかなる時代にあつてもわれわれが依拠している当のものである。このわれわれの實在性を支えているものは時代によつて変化する。つまりヨーロッパにおいて、古代ギリシアでは自然（ピュシス）であり、キリスト教中世では人格をもつた神であり、近代では人間である。このような思想史に見られる時代の変化（實在性を与えてくれるものの交替）は必ずしも必然的な歩みでもなければ、変化しなければならぬものでもない。時代は変化し動いていくものであるが、その変化は必ずしも「発展」ではない。思想は繰り返されることもあれば、また逆行することもある。

古代ギリシアではわれわれ人間に實在性を与える根源（ヒュポケイメノン）は、自然（ピュシス）であるが、それは近代の自然と同じではない。また、キリスト教中世の神も、確かに超越者ではあるのだが、キルケゴールの神でもハイデッガーの神でもない。いわんやアダムとエバは現代を生きるわれわれと同じ人間というカテゴリーでくれるものではない。つまり、自然—神—人間という三者の関係の中で、實在性を与えてくれるものと、それから派生するものとはすでに位相を異にしており、同じ言葉を使つてもまったく違ったものなのである。すなわち古代ギリシアの自然（ピュシス）は神々も人間も従わざる得ない絶対的なものであるし、キリスト教中の神は人間すらも従わざるを得ない超越的なものであるし、近代の「人間」は、神をも恐れない自立的な存在である。

学問はなかなか自らが依拠する一つの世界観から脱出することができない。否、そもそもわれわれ人間はよほどのシヨッキングなことがないかぎり自らが慣れ親しんだ場（環境）、さらには考え方すらも変えることはでき

ないし、変えようと欲することすらない。思想史や歴史学においても、われわれが依拠する世界観以外の世界観を過去のうちに認め、そのものについて研究するのであるが、やはりその世界観は既に過ぎ去ったものであって、自らをそこに置くことはないものである。したがって、自らのものとは違う世界観を知りながら、それを終わったものとして自らをそこに結びつけようとはしない。そうであるかぎりわれわれにとつての異世界としての過ぎ去った世界観はわれわれとの関係を見失う。それはちょうど子供を見て自らのかつての姿は見ることはあっても、自らを子供との直接的関係に入って行って自らの大人性を失うことはほとんどないのと同じである。

人文科学は個人・単独者としての人間を対象とするといったが、もっと正確にはこのような人間を対象とするのは人文科学のカテゴリーの中でも哲学と宗教のみである。つまり哲学・宗教以外の学問は自らが依拠する世界観から脱出しようとする意図をはじめからもってはおらず、ただ自らの世界観を暗黙の裡にせよ肯定している。人間中心主義である近代という枠組みをまったく無批判に前提する学問はすべてのものに浸透し、哲学・宗教すらもその攻撃にさらされている。近代の枠組みに対して無反省であることは、世俗の中にあることを意味する。しかも哲学・宗教にとつて極めて困難なことは、世俗の中にあるながら非世俗的なものを正当化しなければならぬことである。例えば、宗教に特有の「聖性」を明らかにしようとする、必ず自己矛盾が生じてくる。なぜならすべて世俗性に依つて塗り込められたところから、そもそも非世俗的な聖性を明らかにすることはできないからである。世俗性とはいろいろに語られるが、端的に言うならば、自らのうちに自らを否定するものをもちえない状態、それが世俗性である。いかなる時代にあつても、哲学・宗教は時代を否定する契機であるにすぎなかった。確かに哲学・宗教は、単なる否定的契機であるにすぎないのであるが、このような否定的契機をもたない時代は、暴走し最終的には自滅する以外にはない。後述するが、宗教は歴史的にずっと早くに世俗に身を売り渡

している<sup>①</sup>。哲学も、数理哲学とか社会哲学という名のもとに、自らの根源的立場を見失つてもいる。いわんや歴史学は、はじめから過去を好み、歴史学者は現在を生きているはずなのに過去に重心を置いている。そして自然科学は自らの対象を自然に限定することなく、拡大をし続けている。社会も人間も自然科学の対象である、と。しかしこれは対象の内実の相違を無視したあり方である。自然科学のこのようなヴァイオリションは、われわれがはつきりと意識しなければならぬ事柄である。

学問が閉塞状況にあると言われて久しい。その対応として、たとえば学際性 (interdisciplinary) が叫ばれているが、それも所詮は世俗的な学問の中でのことであり、学問の閉塞状況を根本的に打開するものとはならない。そこで哲学・宗教の固有性・特異性を明確にするためにも、人文科学の中で哲学・宗教と隣接する学問としての倫理学に焦点を当てながら考えていくことにしよう。

### 「善」の「のさばり」と絶対善の隠れ

倫理学は哲学とペアで語られることが多い。カント哲学においても『純粋理性批判』と『実践理性批判』とは一対のものであり、理論と実践、認識と行為とはつねに相即不離の関係にある。現象界を基礎づけようとする『純粋理性批判』と叡知界を要請するための『実践理性批判』とは、カントにおいてはどちらを欠いても不十分なものとなってしまふ。カントは『純粋理性批判』で、経験に定位して(経験から離れずに)経験の基礎づけを行った。一方倫理の基礎には叡知界があると考えなければならぬと、カントは考えた。カント的倫理学は、叡知界を要請する。経験界を可能にする理論理性と叡知界を前提とする実践理性とは人間における二つの根源である。カント倫理学が、徳目の基礎づけを行ういわゆる道徳論と異なるのは、カントが倫理学を世俗の論理から導くこ

とができないものと考え、叡知界を要請したことによるのである。カントが語る倫理の根拠には叡知的人間性があり、それが経験的・欲望的人間性を律するという構造になっているのは、まさにカント倫理学の特異な立場である。カントは、定言命法というかたちで倫理学の根本を語る。つまり、叡知的人間性が経験的・欲望的人間性に対して命令するあり方は絶対的であり、そこに何らの疑問も差し挟むことはできない。とはいえ定言命法という人間を超えるかたちで倫理の根本を語るカントであるが、人間を超えているにもかかわらず人間的である（人間のうちに留まる）定言命法であるからこそ自律の思想なのであり、そうであるかぎりカントは人間の自立性を擁護したのであり、つまり人間の神へのあるいは叡知界への依拠を否定することが可能であるとするのである。カントは倫理学の立場においても、近代の枠組みをしっかりと守ろうとする。近代の枠組みのヒュボケイメノン（人間）である。したがってカントは人間の限界を超えることはまったく考えていないのである。このカントの倫理学の根本にある絶対的であるが同時に人間的である定言命法という考え方は、『純粹理性批判』における先験的（超越論的 *transzendental*… 経験に依拠しつつも経験を超越する）という発想と同じで、カントは、近代と非近代との間に張られたロープをどちらの側に落ちることもなく渡り切ろうとするのである。

倫理学には大きく二つの立場がある。一方は、カント倫理学に見ることができるよう、倫理学は人間に幸福をもたらすべく意図されたものではなく（実際カント倫理学は幸福ということから意図的に離れる）、むしろ人間にづらい試練を与えるものであり、さらにその試練を潜り抜けたからと言って必ずしも幸せが約束されてはいない、とするものである。他方は、倫理学は経験知に基づく世俗的・人間的倫理として人間的なものに何らかの関係をもっているとするものである。徳目の基礎に道徳があり、道徳の基礎に倫理がある。徳目は幸せに生きるために必要なものである。知恵、勇気そして節制は古代ギリシャの徳目であるが、これらの徳目を目指すのは、そ

れらが獲得されれば幸福に生きられると考えられたからである。もちろん古代ギリシア語の幸福は、エウダイモニアであり、これは「善き守護神に恵まれること」という意味である。したがって幸福の内実はわれわれのものと異なるが、やはりこの世において満足できる生活を送ること、これが幸福であることに変わりはない。すると徳目の基礎である倫理は世俗的であることを免れない。

すでに述べたが、倫理は世俗と非世俗との間に張られた綱を渡るようなものである。カント倫理学は、世俗へと落ちないように細心の注意を払った。しかし倫理学においてカント的倫理学はむしろ例外であって、ほとんどの倫理学は世俗へと落ちていく。アリストテレスの倫理学は紀元前二世紀のギリシアのアテナイにおいて妥当な特殊限定的な倫理学である。一方カントの倫理学が考える人間は普遍的な人間であって、十八世紀のケーニッヒスベルクでのみ妥当する倫理ではない。倫理はいつも世俗か非世俗かの二者択一を迫られている。しかし倫理学が善（あるいは善悪を）を目的とするとき、倫理のタイトロープは断ち切られて世俗へと落ちてしまうのである。倫理学が哲学と接しているにもかかわらず、世俗へと落ち込む「運命」をもっているかぎり、倫理学は哲学以外の学問と同様に哲学に背反するものなのである。

倫理学は人間に対して、この世での善の実現を要求する。善は幸福と結びついて間違いのない生活の可能性を提示する。そのかぎりカント的な倫理学はすでに倫理学ではない。なぜならカントは人間が現象界だけではなく叡知界にも関わっていることを明らかにするために、倫理学の助けを借りるからである。『純粹理性批判』が理論理性（つまり認識に関わる理性）を論じるのに対して、『実践理性批判』は実践理性（認識におけるようにただ成り行きを見守るもの（テオリアに基づくもの）ではなく、自らが行為することによって事態の主人公になること）のあり方を説く。つまり行為においては、自然的因果律の連鎖があるのではなく、あたかも自らの行為が

すべての事柄のはじまりであるかのごとくに、行為者がすべての事柄の絶対的はじまりであると考えなければならぬというのである。なぜならわれわれが犯罪者に対して罰を与えることができるのは、犯した悪がその犯罪者の自由意志においてなされたと考えなければならぬからである。人間に自由意志があるかどうかはわからない。ただ、自由意志があると考えなければ法そのものの存立が不可能になるのである。したがってカントは自由という人間にとってその存在を証明することができないものが、あたかも存在するかのようなものとして要請されなければならないとする。人間の実践ということにおいては、叡知界が要請されなければならないのであり、倫理学は、この叡知界に関わる人間が、現象的・欲望的人間に対して命令をする（定言命法）あり方を説明するものなのである。近代のあり方は人間中心的であると言った。カントにとって人間の倫理の基礎は、人間自身に求める以外になかったのである。カントは、自然にも神にも頼れなかったのである。そこで人間が人間に命じる（自律）というかたちで、倫理学の基礎づけを行ったのである。したがってカントの倫理学は、幸福を約束するものでないかぎり、通俗的な倫理学とは一線を画したものでり、むしろ哲学・宗教的なものであると言ってもよいであろう。

ハンナ・アレントは、『人間の条件』で、善がこの世で実現すると考える通俗的な倫理学を批判する。

「絶対的な意味の善グッドネスというものは、古代ギリシアグッド・フォーローマの「役立つ」ものとか「卓越したエクセレント」ものと違って、西洋の文明で知られるようになったのは、ようやくキリスト教が勃興してからである。それ以来、私たちは、ありうる人間活動の重要な一変種として善行について知るようになった。テルトリアヌスは（公的問題ほどわれわれに縁遠いものはない）と述べたことがある。初期キリスト教と公的なものとの周知の

対立は、この言葉の中に見事に要約されている。この対立は、普通、初期の終末論的期待の結果であると理解されているが、これは正しい。この終末論的期待が無意味になったのは、ようやく、ローマ帝国が没落しても別に世界は終わらないということが経験されてからである。しかし、キリスト教の超世界には、もう一つ別の起源がある。それは、おそらくナザレ人イエスの教えにもっと直接に結びついている。いずれにせよ、その起源は世界は滅亡するという信仰とはまったく別個のものである。だから、終末論的期待が明らかに実現しなかったにもかかわらず、キリスト教の世界疎外が依然として存続しているのは、本当はそこに原因があるといえよう<sup>2)</sup>。

善には二種類あるとアレントは言っている。つまり世俗的な善と世俗を超えた絶対的な善とである。アレントが「絶対的な意味の善」あるいは「人間活動の重要な一変種としての善」と語るものは、世俗的な社会的幸福を導く善ではない。アレントの語ろうとする善は、個人として事態に直接関わり、そこに救済の道を見出していくあり方としての善である。もちろんこの道を進んだからといって、必ずしも救済が保障されているわけではない。社会的幸福は、直接個人的充足と結びついてはいない。幸福はもともと社会的色彩を帯びていて、個人を幻想的な幸福へと導こうとする。その幻覚を維持することが社会の存続の条件なのである。確かに終末論的期待が裏切られたことは、この世が簡単に終わってしまうほど狭隘なものではなく、われわれ人間には知られていない広がりをもったものであることを教えてくれた。アレントは「キリスト教の世界疎外」として、キリスト教がこの世の外を希求することを示唆する。さらにアレントは続ける。

「イエスが言葉と行為で教えた唯一の活動力は、善の活動力であり、この善は明らかに、見られ聞かれることから隠れようとする傾向を秘めている。キリスト教は、公的領域に敵意をもっており、少なくとも、初期のキリスト教はできる限り公的領域から離れた生活を送ろうとする傾向をもっている。これは、ある種の信仰や期待とは一切関係がなく、ただ善行に献身しようとするれば当然現れる結果にすぎないと考えられる。なぜなら、善行は、それが知られ、公になった途端、ただ善のためにのみなされるという善の特別な性格を失うからである。善が公に現われるとき、なるほど、それは、組織された同胞愛あるいは連帯の一活動としてやはり有益ではあろう。しかし、それは、もはや善ではない。…善が存在しうるのは、ただ、その行為者でさえそれに気づかないときだけである。…

だからナザレのイエスが歴史に現われたというのは、全く逆説的な出来事である。それが逆説的なのは、善がこのように奇妙な否定的性質をもち、本来、外部に現象として明示されてはならないからである」。

「ここでわれわれの主題である「秘密について」、アレントは、絶対的善は「見られ聞かれることから隠れようとする傾向を秘めている」と、絶対的善の自己隠蔽的性格について言及する。しかしこのことの詳論は後にまわそう。ここで語られる「善の活動力」とは、善は実体的に存在するのではなく、ただ、それはある作用をなし、結果として影響を与えるというかたちで、いわば存在するのである。それは、自由に関して実体性はないが、あたかも自由があるかのように自由に向かって努力し行為するようなものである。この絶対的善は、ただ力だけがあつて、その実体を求めれば虚しく、逆に実体的追求を行わなければ「まさにあるもの」なのである。実体的追求とは公を説得することを結果として求めるためのものであり、この追求が成就すれば「善」は皆が納得し公的

なものとなる。しかしこの善は絶対的善ではない。むしろ善の実体的追求が行われれば行われるほど、ますます絶対的善は公的なものから隠されてしまう。

### 秘密ということ

世俗的善は世俗の根底にあつて、世俗を形成するものである。この善は、悪を自らのうちに含みつつ同時にそれらを明確に区別し、この善がこの世を統べることが最も重要なことであることを人々に教えようとする。この世俗的善は、往々倫理学と結びつく。倫理学が世俗と結びつきやすいのは、倫理学が善と悪とを区別する基準を提示するからである。いかなる時代にあつても、その時代を生きる人々の基準となるものがある。それはヒュポケイメノンと言われ、その時代の人々の真理の基準であり、したがつて実在性を与えるものである。すでに述べたが、このヒュポケイメノンは、古代ギリシアにおいては自然<sup>ピュシス</sup>であり、キリスト教中世においては人格の神であった。そして近代においては人間そのものであった。いかなる時代も人々を強制する世俗をもっている。世俗的人間として生きるあり方は、ハイデガーが術語として用いている「世人」<sup>ダスマン</sup>（das Man）としての人間のあり方である。これは誰も自らがこの「世人」であるとは思っていないのであるが、無意識に世人的に生きてしまっている状態、これが平均的で非実存的なわれわれ人間の通常<sup>ノルマ</sup>のあり方である。この「世人」の強制によって人々は生きる上での共通なるものを所有することができるのであり、安心して自らの時代を生きることができるのである。しかしヒュポケイメノンが人間である時代において決定的なことは、世俗の外が見え難くなってしまうことである。ピュシスとしての自然にせよ人格神にせよ、それらが人間ではないことにおいて、すでにわれわれは人間の外を予想してしまっている。そこでは世俗はいつも完結的には存在してはいない。世俗の中に人間の外として

の異世界が存在するのである。だから人間の独走を許さない。倫理学も人間だけのものではなかった。<sup>(3)</sup>

しかし近代は人間がヒュポケイメノンとなり、すべての基準が人間になってしまったのである。倫理学もどこに倫理の根源を求めてよいかわからなくなってしまう。人間を現象的で欲望充足を求める存在であるとする、善を人間のうちに求めることはできない。さりとて人間の外に善を求めると、人間中心主義の近代の枠組みは崩壊する。そこでカントは人間には現象的・欲望的部分と叡知的・自立的な部分とがあり、前者が後者に命令するあり方が人間の倫理であるとした。人間の中の叡知的な部分は、やはり人間的であるのかあるいは外的な神に依存するものかはなかなか明確にならない。フロイトは人間も動物的なものを根底にもっており、それを価値的に劣ったものとは考えないで、静かに考察した。

アレントは、善をグッドネスとしての善とグッド・フォーもしくはエクセレントとしての善とを区別した。そしてグッドネスとしての善は、隠れているときにそれとして存在する、と語る。しかしグッドネスとしての善を前面に出して、グッド・フォーとしての善を否定するとき、そのことを行う者は、この世に生き続けることではきかないのである。アレントははっきりとは言わないが、このグッドネスとしての善とは、端的に宗教的善なのである。宗教的善は、倫理における善と区別された善（この場合の善は善と悪とが一对となっている状態）ではなく、悪をも内包する善である。宗教的善は同時に悪でもある。

近代は宗教を見失った時代と言われている。そして同じように自然（ジュシス）を失った時代でもある。なるほど現代でもサリン事件やイスラム国の問題のように宗教的問題は存在する。そしてそのかぎり宗教は現代においても存在している。しかし、自己主張する宗教は本来の宗教ではないし、また絶対的善に触れることもない。なぜなら自己主張が可能な場とは、まさしく世間であり世俗であるからであり、そのような場を肯定することは

善悪が区別される倫理的善を肯定することになるからである。

善と悪とを区別する倫理的善は、その区別を解消する絶対的善の存在を見失う。否、見失わなければ、倫理的善は成立しないのである。倫理学が善を徹底し悪を否定するとき、倫理学は悪を見失う。そして倫理学が悪を見失うと自らの依拠する善をも見失い、結局自らの存立を危うくしてしまうのである。この過程をキルケゴールは「実存の三段階」として描写する。つまり第一段階としての「美的（感覺的）実存」、第二段階としての「倫理的実存」そして第三段階としての「宗教的実存」である。特にキルケゴールは倫理の実存を超えて宗教的実存へと至る過程を最も重要なこととして、徹底的に論ずる。つまり倫理的なものは中間的段階であり、結局この倫理的なもの否定されなければならないことが主張されるのである。

「倫理的なものは、倫理的なものであるかぎり、普遍的なものであり、普遍的なものであるかぎり、それはまた顕わわなものである。個別者は、直接的に感覺的、心霊的なものとして規定されると、隠されたものである。そこで、その隠れた状態から抜け出して普遍的なものにおいて顕わわになることが、個別者の倫理的課題となる。だから、彼が隠れたままではいようとするとするならば、そのたびに彼は罪を犯し、試誘まじわにおちいつているのであり、自らを露まわにすることによってのみ、彼は試誘まじわから抜け出すことができるのである。ここで私たちはふたたび同じ点に立つ。もし個別者が個別者として普遍的なものよりも高くにあるというところに根拠をもつ隠れというものがないならば、アブラハムの態度は弁解の余地はない。なぜなら、彼は倫理的な中間審級を無視したのだからである。それに反して、そのような隠れがある場合には、私たちは、媒介せられない逆説の前に立つ。なぜなら、逆説はつまり、個別者が個別者として普遍的なものより

も高くにあるということに基くものであるが、然るに普遍的なものは媒介に他ならないからである<sup>(4)</sup>。

実存は感覚的な享樂という個人性を脱して倫理的なものという普遍的なものへと至る。普遍的なものは、それ以前の個人性を否定することによって成立したのであるが、それは個人を完全に排除してしまっていて、そのことが倫理的なものの不完全性を露呈する。そこで倫理的なものは、自らの立場を否定して再び個人的なものを獲得を行うようになる。キルケゴールが「逆説」と語るのは、個人的なものを否定することによって倫理的なものが顕われたのに、また再び倫理的なものは自らの立場を去って個人的なものへと向かうからである。倫理的なものもともに個別性なものであるとするならば、倫理的なもの以前の「美的段階」もまた倫理的なもの以後の「宗教的段階」もともに個別性なものとして隠されたものである。実存の三段階とは、隠れとしての「美的段階」から出て、顕わなものとしての「倫理的段階」へと至り、さらに「宗教的段階」としての隠れとしての個別性へと戻るのである。もちろん「戻る」といったが、弁証法を語る際にいつも問題になるのが、この「戻る」であり、即自が対自を経て即且対自に行き着くことを「戻る」というか「さらに先に進んだ」というかは微妙な問題である。いずれにせよ顕われとしての普遍的なもの（倫理的なもの）は、いかにしても乗り越えられなければならないのである。キルケゴールは、『あれかこれか』で実存の第一段階としての「美的段階」の真の意味を語る。つまり倫理的なものへと移行するのではなく美的な段階においてすでに倫理的なものを媒介にしつつ到達するはずの宗教的段階が先取りに内包してしまっている美的段階の意味である。キルケゴールはモーツァルトの『ドン・ファン』を絶賛する。

「モーツァルトは『ドン・ファン』をもって、名と作品が永遠によって記憶されるがゆえに時間によって忘れられないような少数の人々の小さな不滅の群れに加わった」。

「モーツァルトを古典的作曲家にし、絶対的に不滅にするものは彼のたった一つの作品である。この作品が『ドン・ファン』だ」。

「『ドン・ファン』はモーツァルトの資格証明作品なのである。『ドン・ファン』をもって彼は、時間の外にあるのではなく時間のまっただなかにある永遠の中へ踏み入れるのである」

そしてキルケゴールは、このモーツァルトの『ドン・ファン』によって、感性的段階の中にある三つの弁証法的な段階を語ろうとする。

「第一段階における矛盾は、欲念が対象を見いださず、欲したということなしにすでにその対象を所有したがゆえに、欲するにいたっていなかったという点にあった。第二段階においては、対象はその多様性において現われるが、欲念はその対象を多様性の中で探すので、深い意味ではやはり対象を持たず、欲念はまだ欲念としては規定されていない。それに反してドン・ファンにおいては、欲念は絶対的に欲念として規定されており、内包的な意味でも外延的な意味でもまえの二つの段階の直接的な統一である」<sup>(5)</sup>。

キルケゴールは歴史上の人物としてのドン・ファンと、モーツァルトの『ドン・ファン』とを同一視しようとする。つまりモーツァルトのドン・ファンは生きているドン・ファンそのものである、と考えたのである。この

ドン・ファンは、倫理的なものへと落ち込まない。落ち込まないことにおいて、ドン・ファンはすでに倫理的なものを超えた地点を獲得してしまっているのである。倫理的なものを前提とする欲念は卑しいものとなる。しかし倫理的なものを前提せず、そこへの移行をまったく考えていない欲念はそのまま宗教的な統一へと至る。

いずれにせよ、倫理的なもの以外はつまり美的な（感性的な）ものも宗教的なものもわれわれ世俗的な人間には隠されたままなのである。否、隠されていなければすべて倫理的なものの中へと回収されてしまうのである。西谷啓治はわれわれの問題である倫理的なものの乗り越えをもって隠れへと向かうことを、『倫理を超えるもの』と題して説明している。

「第一の問題点は、倫理を超えるものの立場と倫理以前のものに立脚した立場とを混同してはならないといふことである。現在、倫理といふものが與へる空疎感や虚無感の故に倫理を破らうとし、或は無視しようとする態度は、大抵の場合、倫理以前のものに立脚してゐる。そしてそれは倫理に対して優越的な態度で臨む故に、一見倫理を超えた立場のような感を與える。しかしその二つを区別することが先づ必要である」<sup>6</sup>。

西谷は倫理を超えるものの立場と倫理以前のものに立脚した立場とを明確に区別するべきであると言う。つまりキルケゴールの実存の三段階というなら美的（感性的）段階と宗教的段階とを区別しなければならないということである。確かに何の否定性も内包することなしにただ存在するということあり方は、動物のそのように、まっ

たく倫理や宗教の立場とは次元を異にしているともいえる。

しかし西谷は次のようにも言う。

「倫理を破らうとする否定は、倫理が人間に要求する眞摯と同じ眞摯を要求する。それで初めて、反倫理的なるものも本當の眞實性を含んだものになり得る。また、本能的な生や藝術的な生き方などに立脚した立場—キエルケゴールのいはゆる〈美的〉—實存の立場—も、單に倫理的・宗教的な實存によつて否定さるべき段階といふだけより以上の意味を現はして來得る。即ち倫理的・宗教的な方向と全く反対の方向へ向かつて主體性の道を開くやうな力を現はして行くことが出来る」<sup>7)</sup>。

人間の一次的なあり方は、倫理的なあり方なのであつて、美的段階は倫理的段階から想定される立場なのであつて、必ずしも倫理よりも低い立場であるのではない。キルケゴールも言つてるように、美的段階にとどまるのは少数の選ばれた人であつて、誰しもが簡単にその場にいることはできない。したがつて倫理的な段階を中間的な段階と考えるのではなく、むしろはじめに倫理的な段階があるのであつて、それを否定するとき次に美的段階と宗教的段階とが顕われるのである。倫理以前の美的段階は、すでに経験された段階として、また倫理以後の宗教的段階は、まだ経験されてはおらずこれから経験されるべき段階として、時間的にとらえられている。しかし美的段階も宗教的段階もわれわれにとつては自らのものとはなつていないものである。主体性の立場つまり単独者としてあることを意識する立場は宗教の立場である。倫理的な段階においては、孤独はあつても単独であることはない。「群衆の中の孤独」があるのであつて、そこでは人間は「世人・ヒト」(ダス・マン)として、群衆

の中に紛れ込んでしまっている。ユダヤ・キリスト教は、人間は人格神と契約しなければならぬとする。契約はまったく一人でなされるものであり、したがって自立的な状態が求められるのである。自己意識をもった人間は、大勢の人間の中の一人として常識的・世俗的に生きているかぎり、神との契約は結べない。しかし西谷は人間が自己意識であることによって、宗教的な段階に至る可能性があると語る。つまり「倫理を超えた立場も、倫理における主體的自覚を通してのみ開かれ得る」と西谷は語るのである。神の位置からより遠い動物は、もちろん神と契約することはそもそも不可能である。なぜなら動物は自己意識をもち得ず、自分を知らないかぎり契約ということは成立しないからである。したがって自己意識をもってしまった（もたされてしまった）人間は、神へ向かうことにおいて自己意識の解消を（それも自己意識をもちつつそれを乗り越えることを）願うのである。神道では、人間であることはけがれたことであるのだから、浄められなければならないとする。だから倫理的な段階から美的段階へ戻ろうとする。いずれにしてもわれわれ人間は、世俗的・倫理的な場へと強制されているのであり、その強制は必ずしも苦痛を伴うものではなく極めて気持ちの良い強制でもあるのである。

「倫理が自己矛盾に陥るといふこと、そして倫理自身を超えたものを指し示すといふことが、倫理の任務の完成である。言ひかへれば、我々の倫理的な努力は破綻することにおいて完成される。即ち罪の自覚のうちで自己が自己自身へ引戻され、もともとそこに藏されてある行き詰りにまで導かれるといふことが、倫理を超えた宗教の次元への通路となるのである。自己自身の内へ行き詰るその狭い道以外には、宗教への通路はあり得ない<sup>(8)</sup>」。

人間がもった（もたされた）自己意識は、近代において人間中心主義というかたちで窮極的な段階に至った。しかし人間を徹底することによって、人間の外が見えなくなってしまうたのである。外は見えなくなっただけで、あつて、どっこい存在している。この外を見えなくすることも自己意識の力なのである。近代のはるか以前から、すなわち人間が自己意識をもつて以来、倫理的なものが支配的になってきた。幻覚としての善を存在するものと前提して、人間は考え、行為してきた。しかしいつまでたつてもこの善は獲得されない。否、倫理的立場は獲得しようとする意欲を消去しつつ自らを存続させてきたのである。

倫理的なものの強制は圧倒的である。圧倒的であるがゆえに、強制とは感じないほどである。しかし倫理的なものにおいては、真なる善（絶対的善）を獲得することはできない。そして倫理的なものの貫徹する世界において絶対的善を求める者は人々の反感を買う。そこでこの者は、沈黙する。この沈黙は黙秘権のように人に知られることを拒否するものではない。むしろ倫理的な場での、説得の可能性の放棄である。しかし沈黙をもつて近づく者に対しては沈黙もせず、秘密をもつたりもしない。沈黙をせざるを得ない者同士においては秘密はなく、お互いに対して開かれている。

ハイデッガーは、存在が通常は隠されており、また隠されているからと言って隠しているものと存在とが敵対関係にあるのではないと語る。

「明らかにそれ『真なる存在』は、差しあたつてたいはおのれをまさしく示さない、ところのもの、つまり、差しあたつてたいはおのれを示すものに対して秘匿されてはいるが、しかし同時に、差しあたつてたいはおのれを示すものに本質上属し、しかも、このものの意味と根柢をなすというふうに属して

いる或るものであるところのもの、そうしたものである<sup>(9)</sup>」。

「おのれをまさしく示さないところのもの」とは「存在」であり、また「おのれを示すもの」とは「存在者」である。ハイデッガーによると、存在とは、存在者を存在者たらしめるものであり、存在者の根拠である。倫理的なものとは「おのれを示すもの」であり、また宗教的なものとは「おのれを示さないところのもの」である。しかし存在は存在者と関係している。つまり宗教的なものは倫理的なものに属し、根拠を与えるのである。隠れる（秘匿される）ためには、隠れる理由となるものがなければならない。つまりアリストテレス風に言うならば、「時間的により後なるものとしての存在は、本質上は存在者に先行する」ということである。時間的順序からするならば宗教的なものはより後なるものであるが、本質的には倫理的なるものに先行する。

秘密とは、秘密にすべき事柄を知っているものにとってだけ、はじめて存在する。倫理的なものがすべてであると考える者にとって秘密はない。また倫理的な善を求める者は、人々に対して説得力をもっている。だから倫理的なものに固執するものにとって宗教的世界を指し示すことは何の意味ももってはいない。

秘密ということ

宗教も宗団として存立している以上、世間的なこと（世俗的なこと）をないがしろにすることはできない。しかし世間的なことだけに拘泥して自らの宗教的立場を忘れてしまうならば、その宗団はいずれ存続することが難しくなるであろう。仏に入ることは、まず第一に必要なことではあるが、そのみに徹底して魔に入ること忘れられるならば、いつまでもただ純粹な善だけを求めることになってしまふであろう。共生をやめて単独者になるこ

と、救済されることだけを求めるのではなく、見放されることをも求めること、さらには善よりも進んで悪を求めること、これらは、宗教の本質が見失われている現在においては必須のこととして心にとどめおかれるべきことである。

〈キーワード〉倫理的 秘密 宗教的

註

(1) シェリングは『哲学と宗教』(一八〇四)で、宗教が時代の変遷の中で世俗へ身売りしてしまった(墮落した)後では、残った哲学を「最後の砦」とする。

(2) ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳(ちくま学芸文庫)一〇四〜一〇五頁

(3) 誤解なきように言っておくのだが、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』は、人が生きる「場」としての人間(ジンカン)から倫理学を語ろうとしたものであって、人間をヒュポケイメノンとする倫理学のことではない。カントの倫理学も、人間中心的な近代にあって、倫理学を可能にする基礎に非人間的なもの(叡知的なもの)を想定する点で極めて斬新なものであった。

(4) キルケゴール『おそれとおののき』(キルケゴール著作集第五卷舛田啓三郎訳 白水社 一三六〜七頁)

(5) この四つの引用はすべて、キルケゴール『あれかこれか』(キルケゴール著作集第一巻浅井真男訳 白水社 八四〜一四二頁)による。

(6) 西谷啓治著作集第六卷 創文社 三〇四頁

(7) 西谷前掲書三二六頁

(8) 西谷前掲書三二〇頁

(9) ハイデッガー『存在と時間』I(原佑・渡邊二郎訳 中公クラシックス 八九頁)