

省 察——時と永遠

—人間存在基礎論哲学講義より—

山 川 偉 也

I

クノッソス宮殿近くの、柳が涼しい木陰をつくるとある河岸に、オデュッセウスはけだるく疲れた身体を投げだし、ひとりの奴隷が遠くで解放の歌をうたっているのを、聞くとともにしに聞いている。そのうちいつしか、深いまどろみに落ちていく。すると、昔からの友、長い夜をさまよい疲れ青白い唇をした「死」が姿を現し、オデュッセウスの傍らに身をのぼし、筋ばった腕で親しげに彼を抱く。こうしてふたりは、相擁したまま、ふかい眠りの底へ、どこまでも沈んでいく。そのなかで、「死」は華やいだひとときの「生」を夢み、「生」もまた、みずからに近接する「死」に身を託すのである。ニコス・カザンツァキスの長編叙事詩『オデュッセイア』の、忘れがたい一場面である¹⁾。

生と死、これらは相互に双対の他者、食い違う異次元である。だが、ひとがもし、いま一枚の紙をとりだし、これをひとひねりして接合するなら、紙の表を走る彼の視線は、なんの不思議もなく裏の世界へと移りゆく。ここでは、表が裏であり、裏が表である。《メビウスの環》と呼ばれるトポロジカルな世界にあっては、生は死に連続し、有は滑らかに無へと移りゆく²⁾。生

1) Kimon Frier, *The Spiritual Odyssey of Nikos Kazantzakis*, The North Central Publishing Company, 1979, pp. 14-15. を見よ。

2) 岩田慶治「生と死の構図」（講談社『生と死の人類学』昭和60年収録）は、「白い空間」（現世）と「青い空間」（他界）をルーズ・リーフのように螺旋状に縫いとる細い針金をアナロジーとして伝統的世界の人々の人生観をイメージ化している。これもまた一種のトポロジカルな世界表象である。

と死は、ここでは一次元的関係にある。異次元が癒合する。だが、その不思議な癒合を可能ならしめる《ひねり》の操作の本性は何か。人類の《不死願望》であろう。

II

人類の不死願望は、矛盾したものを一つのものに癒合させる曲がりくねった迷宮のような思考を、すでに太古の時代から培っていた。

クレタのミーノース王にまつわる奇怪な伝説がある。妻パーシパエーの産んだ半人半獣の怪物ミーノタウロスを王家の恥としたミーノース王は、伝説的工人ダイダロスに、ひとたび足を踏み入れたが最後二度と出られぬ迷宮を造らせ、ここにミーノタウロスを幽閉する。ミーノース王はまたこのミーノタウロスの餌食にするため、アテナイを強制して、毎年、7人ずつの少年少女を貢として送らせる。アテナイの英雄テーセウスは、この一行に加わり、ミーノース王の娘アリアドネー³⁾の助けを借り、ミーノタウロスを打ち殺す。すなわち、アリアドネーはテーセウスに彼女の糸巻きを与え、迷宮に入っても迷わぬ術策を教えたのである。

アリアドネーの糸巻きはまず解きほぐされ、次いで巻きもどされた。テーセウスは死のほうに近づき、死の手元から生還した。生と死、これらは、一本の糸で繋がっている。生と死が織りなす世界構造は、たとえ迷宮のように入り組んでいようとも、本来、ひとつのものであり、ひとつのものであるべきなのである。

生と死をひとつのものに繋ぎとめようとする、このような考えは、その起

3) アリアドネー (ΑΡΙΑΔΟΝΗ) とは、アリハグネー (ΑΡΙΑΓΝΗ) のクレタ方言ギリシア語である。アリハグネーとは「完全に清浄な」を意味する形容詞である。ギリシア人にとって「アリハグネー」という形容句は、なによりも、冥界の女王ペルセフォネーを指すものと理解された。したがって、「アリアドネー」という名前は、下界の奥まったところに住居する神秘的な女性を指すものであったと考えられる。ミーノース王の娘アリアドネーは、それゆえに、元来は、下界の、しかも迷宮の中央に座する尊貴な主であったのかもしれない。C. Kerényi, *Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life*, Routledge & Paul, London, 1976, pp. 98-104. を参照。

源をたずねることが不可能なほど古い。すでにメソポタミアやバビロニアの曲がりくねった迷宮の呪術紋様のうちに、はっきりと、われわれは《生—再生》の模式図を見出すことができる⁴⁾。

人類がこれまで築きあげてきた文明なるものは、おおむね、《不死願望》を核としてそのまわりに結晶した、こうした《生—再生》図式の上部構造であったと見て、さしつかえあるまい。

Ⅲ

人類の不死願望はいかにも強い。だが、それがいかに強烈であったにしても、これを限界づける一事実がある。如何ともしがたい肉身のほろびがそれである。

『説文解字』によれば、「死」は「漸」を、そして「漸」は「人所離也」、すなわち肉が腐り骨がばらばらになってしまうことを意味する。ひとの死は、端的に、「白骨化すること」であると観念されてきた。このことに洋の東西はない。旧約聖書「詩篇」によれば、死とは「陶器の破片のように乾く」(第

4) カール・ケレニー『迷宮と神話——迷宮の研究——ある神話的観念の線反射としての迷宮』(種村季弘・藤川芳朗訳、弘文堂、昭和48年)「楔形文字の説明文からして確かなのは、粘土板が予言のために用いられた犠牲獣の内臓の描写を示しているということである。……では、人びとが腸のなかに見たものとは、そもそも何か。その答えは、一部は図形そのもののなかに、一部は添え書のなかにある。図形はまさしく写実的であって、それは腸の構造の多様性を特徴的な基本線に還元している。これを描いた人間にとって、一切のヴァリエーションの基礎をなしている線はあきらかに螺旋形である。この原形態から派生した多様な形姿の数々はさまざまな犠牲獣の内臓のなかに見られる。このあきらかに形而下学的な個別例のなかからもうひとつの現実が、あの添え書にも記されている神話的存在が、おぼろげに姿を垣間見せる。その人びとはそこに一堂の宮殿を、〈内臓の宮殿〉を見てとったのだ。この宮殿がそもそも何物であるかという問題はつとに明らかにされた。それは冥府、内臓の多様な形姿からしておのずと知れるように生者の世界にたいしてときには好意的に、ときには悪意を籠めて、すなわちさまざまな態度をもって接する恐れのある冥府なのである。冥府は、あの純粹に形而下学的であるように見える現象の最深層に高次の実在性として螺旋形の建造物の形態において立ちあらわれ、天界が肝臓に模写されているように、この建造物のねじれが、屠殺された犠牲獣の腸に模写されているのである。」(13~14ページ) なおまた、C. Kerényi, "Die Herrin des Labyrinthes" in *Auf Spuren des Mythos.*, Werke in Einzelausgaben, II. 7 ill. Munich: Langen-Müller, 1967. をも参照。

22篇14～15) ことであり、「エゼキエル書」によれば、枯れはてた骨によって象徴される事柄であった(第37章11)。死とは、旧約聖書によれば、四肢から一切の水分がなくなること、したがって生のエッセンスとは、水分であり、脂であり、露であった(「イザヤ書」第26章19, 「ヨブ記」第21章24)⁵⁾。

人間が死すべき存在であること、これは、人類文明黎明期よりの普遍的命題である。だが、死の超克への意志、不死願望は、死をまさに死として認めることから始まる。このことはまた、完き死がなければまったき生もありえないと認めることでもある。

紀元前6千年期のチャタルフュックの新石器時代人は、すでに鳥葬を営んでいた。肉は屍体を漁る鳥どもに啄ませ、精製されもはや腐敗する心配のないものと化した故人の骨のみが、再生に備えられたものとして聖なる大地母神の足元に集められた。葬礼の中心をなすのは故人の死屍そのものではなく、それから取り出される骨であった。乾燥しもはや変化にさらされることのないものこそ、死から再生への折り返しの極点をなすものと観念されたのである⁶⁾。

エジプトのミイラづくりの要点も、腐敗の元となる死者の内臓を摘出し、死体を乾燥させることにあった。この処置を経て骨と皮に還元された死体は香料に浸された。そのとき、死者は、甦ったオシリスと同一視されうるものとなった⁷⁾。

5) R. B. Onians, *The Origins of European Thought*, Arno Press, 1973, pp. 287-288. を見よ。なおまた、山川偉也編『人間——その生死の位相』(世界思想社, 1988年) 258ページをも参照。

6) W. Burkert, *Homo Necans, The Anthoropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Translated by Peter Bing, University of California Press, 1983, p. 52. を見よ。

7) エジプト人はもともとからミイラづくりを自覚的に行なったのではなさそうである。最も初期のエジプト人の墓はきわめて簡単なものであって、遺体は地面に掘った浅い堅穴の中に屈伸姿勢で自然状態のまま葬られた。エジプト人はしかし死者をナイル流域の土地の中に埋めるよりも砂漠の地に埋めることのほうを好んだ。砂漠は埋葬物の保存に大きな効果があった。遺体は埋葬の後、きわめて早く脱水状態になった。腐敗した液体は遺体にとどまらないで乾いた砂に吸収され、遺体が崩壊することを防いだ。死者の魂が宿るための完全な遺体への執着以外に、エジプト人がミイラをつくるようになった理由の一部は、墓荒したちから遺体を守

「おお、オシリス、汝は汝を完全なものとする香料を受け取った。」

バビロニアでは、粘土に包まれた死体が火にかけられた。シュリーマンが発掘したミケーネの第二縦穴墓からは黄金の仮面をつけた3人の骸骨が出現したが、それらはその場で、しかも衣服と死者の肉体を焼くだけの量の薪によって火葬に付されたものであった。灰の量、周囲に残る火や煙の痕跡は、明らかにそのことを物語っていた⁸⁾。クレタのクノッソス宮殿を発掘したエヴァンズも、同様の観察をしている。

「初期ミノア文明期のクレタの原始的納骨堂の遺骸骨には、著しい焼け焦げと煙の痕跡がみられる」⁹⁾

と、彼は報告している。ホメーロスの『イーリアス』にみられる本格的火葬は、これら「タリケウエイン」と呼ばれる葬儀形態が発展したものであると思われる¹⁰⁾。

ろうとしたことにあった。ところで、盗人どもから墓を守ろうとするならば、それは頑丈で日常生活の領域から隔ったところに設営されなければならなかった。しかし、岩に掘りこまれた墓室は、遺体の天然保存の効果をかえって滅殺することになった。こうして、遺体は特別な処置を必要とするようになっていったのである。A・J・スペンサー、酒井傳六・鈴木順子訳『死の考古学——古代エジプトの神と墓』（法政大学出版局、1984年）17、35ページ参照。なおまた前掲オニアンの書283ページをも見よ。

8) Schliemann, *Mycenae*, p. 155. 前掲オニアンの書259ページ参照。

9) Sir A. Evans, *The Shaft Graves and Beehive Tombs of Mycenae*, 1929, p. 3.

10) Onians, 261ページ参照。ホメーロスに出てくる葬儀用語としてのタルキュエイン (*ταρχύειν*) とかタリキュエイン (*ταριχύειν*) の元来の意味は、オニアンの書によれば、「乾燥させること」であって、この原義から、これらの言葉はまた「保存すること」という意味を含蓄することになったという。すなわちそれは、たんに火によってのみならず、煙（燻製）、塩、蜜等々の手段をも含めて、遺体を乾燥保存させることを意味するようになったのである、と。タリコス (*τάριχος*) という言葉は、こうして、ギリシア人にとっては「魚の干物」「燻製魚」をも意味したが、それと同時に、人間の遺体をも意味することができたのである。

IV

「復活するためには死ななければならない」とする観念が、すでにこれらの死体処理の仕方にはっきりと窺われる。この観念の起源を、われわれは、少なくとも新石器時代の植物栽培の経験にまでたどることができる。穀類は、打穀される前に、焼けつく太陽熱に曝され、死んだような状態になる。強烈な太陽熱を期待しえないスウェーデンやロシアのような北国では、打穀前の穀類が意図的に火にかけられた。さて、休眠状態に入った種子は、雨期における適当な湿りをえて、ふたたび新たな生命活動を開始する。同様に、乾燥した死体もまた生命の液汁を受け取ることによってはじめて、あの世での生命として復活するはずだと考えられたのである¹¹⁾。

すなわち死者は、なによりも水分を渴望するものと観念された。「わたしは喉の渇きとからだのほろびのために乾ききっている¹²⁾」。この言葉は、南イタリアやクレタの墓から出土したオルフェウス教徒の遺骨に付せられていたタブレットのものである。乾ききって他界に到着する死者の魂を癒すものは、当然のことに水分である。バビロニアおよび後期ミノアの埋葬式では、粘土で覆われた遺骸が火にかけられ浴槽の中に漬けられた。そして墓場には、しばしば専用の井戸が設けられた¹³⁾。

遺骨もまた、液体に浸され、あるいは脂肉に包まれた。『イーリアス』におけるパトロクロスの葬儀において、その遺骨処理のシーンは次のようである。

「さて人々は哭きながら、優しい友のまっ白な骨を拾い集め、
黄金の器に納め、脂肉を二重にかぶせて、
陣屋のなかに据えて置き、麻の衣で覆い包んだ。」(第23書)

11) Onians, 269, 270ページ参照。

12) O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, 32, a, b. 参照。

13) Onians, 285ページ参照。

死者を弔う祭壇も、墓の住人に生命の液汁を供給する施設なしでは済まなかった。ミケーネの第四縦穴墓には、地下の墓室に通ずる注ぎ用の開口部があった¹⁴⁾。一般に水や油や血など、要するに死者の飲食物として適当だと考えられるものが、ギリシア人のコアイ（灌奠）の仕方であれ、祭壇からたちのぼる犠牲獣を焼く煙や香のかたちであれ、たえまなく、死者の住むと考えられる国へと送られた。こうして、たとえば、われわれがこのうえなく無邪気で清らかなものと考えているキャンドル・サービスのようなものも、その起源をたどってみれば、死者との、あるいは神々との繋がりを確認するための、交信技術の一種だったのである¹⁵⁾。

V

死者の住まう国、他界は、当然、さまざまに構想された。ホメーロスにみられる他界は、影のような亡霊の住まう陰鬱な世界である。これに対し、『リグ・ヴェーダ』の説くヤマの支配する来世は、至福者の住む絶対の楽土である。だが、はたして、生前に善行を積んだ者も悪行を重ねた者も、ひとしなみに、同じひとつの他界に赴くというのでよいのか。

ここに、考えられるかぎりのありとあらゆる種類の他界が出現してくるにいたった。それらのすべてを概観するわけにはいかない。ここでは、不死願望に焦点を求めつつ輪廻転生観を一瞥しておくこととする¹⁶⁾。

14) Onians, 272ページ参照。

15) J・P・ヴェルナン「ヘシオドスのプロメテウス神話——その構造と人間観——」（吉田敦彦『プロメテウスとオイディプス』みすず書房、1978年所収）を参照。なおまた、山川偉也「文化の論理としてのアナロギア」（拙著『ギリシア人の哲学と世界観』玉川大学出版部、1986年）をも参照。

16) 輪廻転生については石上玄一郎『輪廻と転生——死後の世界の探求』（第三文明社、1981年）が詳しい。なお、ギリシアにおける輪廻転生については、ピュタゴラス学派に言及することなしには語りえないが、ピュタゴラス伝説に関わって輪廻転生説の論理構造にメスを入れた興味深い叙述として、Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers* (revised 1 vol. ed., 1982) がある。ピュタゴラスの輪廻転生説に関するバーンズの分析は、「記憶」の連続性にかかわって、デデキントの「切断」概念による実数連続体の定義を道具立てとして用いるもので、これによれば、肉体Aから肉体Bに転移するまでの期間における「魂」（プシューケー）の存在を確証しうるなにもものもないということになる。しかし、いわ

「転生」とは、死後にふたたび人間や動物や植物となってこの世に再生することを、そして「輪廻」とは、そうした転生を「火輪のめぐるとく」かぎりなく繰り返すことを言う。こうした考えが「業（カルマ）」説と結びついて体系化されたのは、仏教興隆以前の古期ウパニシャッドにおいてであった。

たとえば五火二道説というのがある。五火とはバラモンの祭る五種の火になぞらえて火葬から母胎に宿るまでの経過を5段階に分けて説明するもので、二道とは神道と祖道をいう。前者は苦行に励む者が赴き、この道を辿る者はブラフマンの世界にとどまって二度と死ぬことはなく、後者は布施に励む者が赴き、この道を行く者は前世の業（行為）にしたがってさまざまな人間や動物の母胎に宿ることになるという。

輪廻転生説は多様である。いま述べたのはそのうちのひとつにすぎない。だが、その本旨は、要するに、過去世・未来世・現世を通じて、人間のなした行為が次の生を決定するというものである。その根底には、生まれを繰り返す本体の存在についての信念がある。業の連続性は、それを担う核としての、なんらかの実体我の存在を前提する。

VI

ゴータマ・シッダルタ（仏陀）が超克しようとしたのは、まさにこうした観念、つまり衆生（生物）の根底にあるとされる実体我（アートマン）の存在の仮定であった。

最後の布教の旅に出た仏陀は、やがて重い病気にかかり、逝くべき運命を悟って、クシナーラ城外の沙羅双樹の間に床をのべ、頭を北に右脇を下につけて、足のうえに足を重ね、獅子座をしつらえ、正しく念い、こころを正しくとどめて横たわった。

∟ ゆる「中有」の存在が認められないとするならば、輪廻転生説についてありきたりの信奉者たちのすべてが信じていることは、たんなる神話にすぎないということになる。同書ピュタゴラスに関する章を参照。

「そのとき沙羅双樹が、時ならぬのに花が咲き、満開となった。それらの花は、修行完成者に供養するために、修行完成者の体にふりかかり、降り注ぎ、散り注いだ。また天のマンダーラヴァ華は虚空から降って来て、修行完成者に供養するために、修行完成者の体にふりかかり、降り注ぎ、散り注いだ。天の梅檀の粉末は虚空から降って来て、修行完成者に供養するために、修行完成者の体にふりかかり、降り注ぎ、散り注いだ。天の楽器は、修行完成者に供養するために、虚空に奏でられた。天の合唱は、修行完成者に供養するために、虚空に起こった¹⁷⁾。」

仏陀は、いままさに死を迎えようとしていた。若き弟子アーナンダは住居の奥まったところに身を隠し、戸の横木によりかかって泣いていた。仏陀はアーナンダを呼びよせ、彼を宥める。

「やめよ、アーナンダよ。悲しむな。嘆くな。アーナンダよ。わたしは、あらかじめこのように説いたではないか、——すべての愛するもの・好むものからも別れ、離れ、異なるに至るということを。およそ生じ、存在し、つくられ、破壊さるべきものであるのに、それが破滅しないように、ということが、どうしてありえようか。アーナンダよ。そのようなことわりは存在しない¹⁸⁾」

と。そして、いよいよ死期を使ったとき、仏陀はヴェーサリーの近くにいる修行僧たちを呼び集めさせ、彼らに訓戒を垂れ、別れを告げる。

「もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成なさい¹⁹⁾」

17) 中村元訳『ブッダ最後の旅——大パリニッパーナ経——』（岩波文庫、126 ページ）

18) 同上、137 ページ

19) 同上、158 ページ

と。仏陀は第一義的には輪廻転生を説いていない。この世の生を終えると来世にあっては人間や動物や植物に生まれ変わるとか、あるいはそうした転生をあたかも「火輪のめぐるごとく」かぎりなく繰り返す輪廻といったものがある、それが理である、とは説いていない。「生老病死」からの解脱を求めて悩んだあげく、仏陀が到達したのは、生・老・病・死をはじめとする八苦の根底に「無明」があるという認識であった。無明とは、空であり無常であるものを常住のものとする倒錯した意識である。とりわけ、実体のない「我」をあたかも実体のあるものであるかのように執着する心である。「我」とは、結局、色・受・想・行・識、すなわち五蘊のつかのまの集合体にすぎず、そのどれひとつとして常住するものではない。「五蘊皆空」であり、それゆえにまた「諸行無常・諸法無我・涅槃寂靜」（三法印）である。これが仏陀の到達した結論であった。因襲的観念に囚われて苦しむ衆生を救うため、ときに便法として口にすることはあったにせよ、輪廻転生なる観念は仏陀にとっては、結局、虚妄の思想にほかならなかった。

VII

ところが、仏陀入滅後、ふたたび輪廻転生観は復活する。わが国の往生思想にそのことを跡づけてみよう。

ここでしかし、仏陀のなしたひとつの予言について話しておかなければならない。その予言とは、仏陀入滅後に正・像・末の三つの時代が来るというものである。すなわち、仏陀入滅後500年の間を正法時代といい、この時代には教・行・証の三つが厳然と行なわれる。しかし、次に来る像法時代の一千年間は、教・行は行なわれるが、証（悟り）は容易に得られない。そして最後に、末法の時代が来る。この時代は一万年続くと言われ、教のみが残り、行・証は自力によっては得られないことになるというのである。

仏陀は紀元前 486 年 2 月 15 日に入滅したと考えられた。だから、数字のことだけでいうと、正法時代とは紀元前 486 年から紀元後 14 年まで、像法時代とは 15 年から 986 年まで、末法時代はそれ以降ということになる。したがっ

て現代は、仏教的世界観によれば、まさに末法時代の闇の真っ直中ということになる。

末法の時代、それは、仏教的世界観によって培われたひとびとにとっては、戦慄すべき暗黒の時代であった。源信は、末世という、半永久的に続く闇の時代の接近を前にして『往生要集』を書いた。985年のことである。

「ソレ極楽往生ノ教行ハ、濁世末代ノ目足ナリ。道俗貴賤、誰カ帰セザル者アラム²⁰⁾」

という言葉で、源信はその著作を始めている。

修行のすべもなく、自力で悟る機会も奪われた人間は、何によって救済されるのか。しかも足下には、果てしない六道輪廻の迷界が暗黒の口を開けて待ちうけていた。源信はその著作を恐ろしい地獄の描写で始めている。等活・黒縄・衆合・叫喚・大叫喚・焦熱・無間の凄まじい地獄風景が活写される²¹⁾。

「厭離穢土」という言葉がある。この現世は穢土であり、捨て去らねばならないという思想である。この思想の根底には仏陀入滅後のインド仏教界において興った説一切有部および犢子部の輪廻思想の世界観図式を継承する十界思想があった。十界思想とは、世界の全体を悟界と迷界に分ち、悟界に声聞界・縁覚界・菩薩界・仏界を、迷界に地獄界・餓鬼界・畜生界・修羅界・人間界・天上界を分かつものである。迷界はまた六道とも呼ばれたが、ともかく、衆生はすべて生前の業に応じて、これら十界のいずれかに赴かなければならないというのである。

末法の時代、それは、教えのみあって修行しようにも修行できず、自力でもって悟ろうにも悟ることのできない時代である。とすれば、なべてのひとは、必然的に、迷界に沈まざるをえないではないか。ここに勃然として他力

20) 源信『往生要集』（岩波日本思想大系）

21) 源信の地獄の描写を元にして鎌倉時代には絵巻物が造られた。それらについては小松茂美「餓鬼・病草紙と六道絵」（中央公論社『日本絵巻大成7——餓鬼草紙地獄草紙 病草紙 九相詩絵巻』昭和52年所収）が詳しい。

による浄土欣求の熱烈な気運が生まれてきた。法念、親鸞、日蓮の思想は、いずれもひたすらな浄土欣求の念いに出て結実した。

ところでしかし、日本における浄土欣求には、おおまかにいって二つのものがあつた。ひとつは阿弥陀浄土に対する信仰であり、いまひとつは弥勒浄土に対するそれであつた。これら二つの浄土信仰は、仏教渡求の最初期からあつた。しかし、末法の時代の接近・到来とともに阿弥陀浄土への信仰はとりわけ激烈なものとなつていった。

阿弥陀信仰については比較的よく知られている。ここでは弥勒信仰について語ることにしよう。弥勒とは、サンスクリット語のマイトレヤを漢語に直したものである。その意味は「慈から生まれた者」である。ゆえにまた慈氏菩薩とも呼ばれる。「観弥勒上生兜率天経」および同「下生経」の説くところによれば、弥勒はもと南インドのバラモンであつたが、後に兜率天に上生して、現にその内宮にあり、仏陀入滅後暗黒世界と化したこの世を救うべく、ひたすら思惟苦行のただなかにあるという。そして56億7千万年の後に下生し、一切衆生を苦の世界から救済し、この世を理想的浄土と化すという²²⁾。

弥勒は、このように、未来の仏、はるかなはるかな未来に浄土を実現する仏である。仏陀と弥勒、ふたりの仏。仏陀の教えはわずかに残り、救済の徴はほのみえるが、その実現ははるか彼方にある。二仏の不在の時、夜。この夜の時代に、弥勒は熱烈な信仰の対象となつた。だが、弥勒は悠久の未来の仏である。無限の彼方にある仏である。その弥勒による救済を、衆生はいかにして期待することができたというのか²³⁾。

22) 弥勒信仰の分かりやすい叙述として、望月信成・佐和隆研・梅原猛『仏像——心とかたち』(日本放送出版協会、昭和46年)収録の「未来の仏——弥勒菩薩」がある。

23) ここで私はハイデッガーの思惟と浄土信仰にみられる信の形態の類似性を思わざるをえない。ハイデッガーの「故郷喪失」とか「無の明るき夜」という表現、さらには、すでに死んでしまった神々と未だ来たらざる神との間の空隙の時における「存在忘却」といった概念が、どんなに浄土渴仰的要素を秘めていることか。ハイデッガーが日本人に受入れられやすい一つの基盤は、そんなところにあるのかもしれない。最近、ふたたび、ハイデッガーの哲学とナチズムとの結びつき／

弥勒救済への信仰は、さまざまなかたちをとった。兜率天にいる弥勒の前で往生する、あるいは、将来における弥勒如来の下生を待ってその救済に与かる。これら二つの道があった。こうして、阿弥陀来迎と同じく弥勒来迎が考えられ、藤原時代以降には、経塚を造って経を納め、自分の名前を明記して弥勒下生のときに救われようとする者が出てきた。現世にあっては望月の欠けることない権勢を誇った藤原道長の埋めた経が吉野の金峰山で発見されている。道長は、みずから血をもってしたためた法華経を埋めつつ、広大無辺の神通力と慈悲心をもつ弥勒は、たとえ自分が六道輪廻の苦海に身を沈めていようとも、よもや自分を見分けられないはずがないと思ったにちがいないのである。あるいはひとは、生身のまま弥勒下生を待って救われたいと希求し、法念の師皇円のように、執念をもってついに池に住まう大蛇となる者さえあった²⁴⁾。あるいはまた身体さえ堅固に保存しておくならば、弥勒はそれを見失うはずがないと考え、食を断ち、みずからをミイラと化し、弥勒浄土を一念をもって待つ者もあった。出羽三山の湯殿山には、肉身成仏した人々のミイラが現に残っている。これは一説には、真言密教宗祖空海の即身成仏に倣ったものだとも伝えられている²⁵⁾。

VIII

不死性に対する願望は、人間にあっては妄執といっているほど強い。「個」を自覚した生物の宿命といえるかもしれない。その願望には、たがいに矛盾しあう二つの側面がある。永生は得たい。けれども無意味でおぞましいそれは困るのである。生—再生図式にはこれらたがいに矛盾しあう二つの契機が、不思議な仕方で結晶している。だが、この結晶体が核としているのは、すで

＼が問題とされ、喧々囂々たる議論が巻き起こっている。ハイデッガーのナチズムとの結びつきは必然的であったか否か、と。少なくとも私には、ハイデッガーの思索はそのラディカルさにおいてヒトラーをはるかに凌駕するものであるように思われる。

24) 前掲「未来の仏——弥勒菩薩」参照。

25) 湯殿山の即身仏については、松本昭『日本のミイラ仏』（六興出版、昭和60年）が詳しい。

に述べたひとつの事実、すなわち如何ともしがたい肉身のほろびである。

この事実の認識が、伝統的世界のひとつの死についての省察の核心をなすものであった。そしてこの省察こそがわれわれ人間に、時間からの脱却としての死、永遠性の次元への移行としての死の可能性を探らせてきたのである。この意味において、《生一再生》図式およびそのうえに構築された世界観は、「フィジカルな肉のほろび」についての省察の産物であるという意味において、まさに勝義での「メタ・フィジック（形而上学）」なのである²⁶⁾。

このメタフィジックは、肉体の不滅性が、さしあたっては理論レベルにおいてのみにせよ、実現可能なイデーとなるならば、その根底から揺るがざるをえないことになる。現代の生物学的・医学的発想は、露骨な仕方で「不死のからだ」を射程内に収めつつある。死の内包が変貌しつつあるとしても不思議ではない。考えてみなければならないのはしかし、その発想を衝き動かしているものが何であるかである。もしかしてそれは、あの伝統的世界のメタ・フィジックの根底にある古い情念と同じものなのではないか。だとすれば、遺伝子工学、バイオ・テクノロジー、臓器移植技術等々、最先端の現代科学技術が開拓しつつあるとみえる生存技術の新次元ならびにその世界観こそは、このメタ・フィジックの最もラジカルな、だが、まぎれもなく正嫡の子なのではあるまいか²⁷⁾。

人類文明の実質をなすのは、この、ある意味では甚だ奇怪な、情念ないし意志の産物なのである。仏陀が《無明》と呼んだ底知れない倒錯の闇は、たんに鉄条網や核爆弾、おぞましい化学兵器や細菌兵器など、一切の破壊と暴力の根源であるばかりではなく、われわれがこのうえなく愛するすべてのも

26) 現代アメリカにおける輪廻転生信仰の復活について興味深い叙述が次の書物に見られる。J・L・ホイットン、J・フィッシャー、片桐すみ子訳『輪廻転生——驚くべき現代の神話——』人文書院、1991年)

27) エドガール・モラン『人間と死』（法政大学出版局、1973年）は、不死性に関する科学技術の発達の将来展望を次のように予告する。「人間の有限性は宇宙の無限にまで背丈をのばし、人間の死すべき性格は、世界の死すべき性格に肩を並べるだろう。小宇宙は、自らの価値に匹敵する唯一のものである大宇宙の生と死を熟視し、それを生きることを禁ずるような棚壁を、もはや持たなくなるだろう。」（381ページ）

の、絵画や彫刻、愛らしい少年・少女たちが一斉に唱えるA, B, C, 心打つ賛美歌や、天にそそりたつ壮麗な宗教建築、そのなかで荘厳に鳴り響く音楽……等々の生みの親でもあるのである。

ここで省察を迫られるのは、この情念ないし意志が根づいている岩盤の本性が何かである。意識に現象するかぎりにおいて、それは《死の自覚》である。みずからが死すべき存在であると自覚したゆえにこそ、ギルガメシュは永遠不死を求めての長い旅に出た。そして哲学者パルメニデスは、生まれてくること・死んでいくことを否定しようとして、不生・不滅のエオン（有）を立て、これ以外の一切のものを仮象となし、無世界論を説いた²⁸⁾。

「死ぬであろう」ということを自覚することによって、人間は永遠性の次元を求め、これへの脱出を図る。《死の自覚》こそ、人間における一切がそれを中心として回転する枢軸であり、アルキメデスの点である。

IX

《死の自覚》をアルキメデスの《点》になぞらえた。実際、ひとは、死に直面することによって、かぎりなく無に近い存在、《点》的存在にまで縮減されてしまうように思われる。死を目前にして、ひとは、残された月を算え、日を算え、時間を算え、分を算え、秒を算える。ひとつのもつ一切の可能性を不可能性へと転化してしまうであろう圧倒的の死。その到来の予想が人間実存の核を襲い、これを、点的存在にまで縮減された《ここ、いま》へと追いつめ、孤絶したアトム的存在へ還元してしまう。

明晰な意識を保ったままガンとの血みどろな戦いを敢行する人々、死刑囚として刑の執行を獄中で待つ人々などの意識は、まさにそのようなものである²⁹⁾。

28) パルメニデスについては拙著『哲学と科学の源流』第六章を参照。

29) ここで思い出されるのは高見順の詩集『死の淵より』（講談社）に収められている「過去の空間」と題される詩のなかの

手ですくった砂が
痩せ細った指のすきまを洩れるように

「時間の閉所恐怖」ともいうべきものが彼らをたえまなく駆り立て、今、今、今…の連続にほかならない刻一刻を、極度の緊張で生きさせる。食事、入浴、誰かとのなにげない会話、それらのすべてが死に浸透されており、そのどれもが、「最後の行為」という意味合いをもつことになる。

『パンセ』におけるパスカルの有名な比喩³⁰⁾は、われわれ自身が同じような時間構造によって支配されていると告げる。獄に繋がれた死刑囚。毎日、誰かがつれ出され、みんなの目の前で殺されていく。残された者は悲しみと絶望のうちに顔を見合せながら、自分の番がくるのを待つ。それが人間のありさまだ、死刑囚とわれわれの間になんの違いもない、とパスカルは言う。

しかし、「死を予期する」とことと「死ぬ」とことは異なる。両者の間には天地の開きがあると言わねばならない。《死の自覚》とは、「わたしは死ぬであろう」ということをわたしが自覚することであって、死ぬ瞬間のわたしについてわたし自身が「わたしはいま死ぬ」と認識することではない。《死

時間がざらざらと私からこぼれる
残りすくない大事な時間が

.....

時間の洩れる音だけが
いそがしく聞こえてくる

という言葉である。高見順は、食道ガンの手術を二度受け、ガンとの壮絶な闘いの末に亡くなった。

さらに、加賀乙彦『死刑囚の記録』（昭和55年、中公新書）は、死刑囚と無期囚の時間を比較研究しているが、死刑囚が獄中で示す拘禁ノイローゼは、彼らがきわめて限定された未来しかもたない事実によって了解される、と言う。

「現行の刑事訴訟法には、死刑の執行は、法務大臣の命令により、判決確定の日から六箇月以内におこなうと定めている。……死刑の執行が法務大臣の命令があればただちにおこなわれるのが、死刑確定者の現実である。ある日、不意に『おむかえ』が来る。刑の執行は、午前10時頃で、その直前に、予告がおこなわれる。刑の予告は……現行監獄法では、大祭祝日、1月1日、2日および12月31日におこなわないと規定している。しかし実際には日曜日にはおこなわない習慣がある。そうすると、刑のおこなわれる可能性は、その日の朝、おむかえがなければ、週日なら24時間後、土曜日や祭日の前なら48時間後にあるということになる。」死刑囚の未来は24時間から48時間に限られている。このきわめて圧縮され濃縮された時間のなかで、死刑囚は時間の閉所、すなわち局在的現在を生きる。

30) パスカル『パンセ』（中央公論社世界の名著『パスカル』前田陽一訳、155ページ）

の自覚》にあっては、《死》の事実と《自己》との間に乖離がある。死が現前する時である《今》と、それを予期するわたしが《今》ある時との間にへだたりがある。《死》と《自己》とは一つではない。両者の間には《差異》がある。では、その差異が無化し、二つの《今》がついに重なったとき、それが《死の時》であると言ってよいのか。

この点に関して、臨死体験者が語る言葉は示唆的である。彼らのほとんどが、死の一手手前での極度の孤独、日常世界の時空からの超越について語る³¹⁾。重篤状態にあって極度に縮減された《ここ、いま》を生きる結果、彼らの意識の枠組みをなす時空構造は強度の歪みを被り、解体され、意味を失うようである。おそらく時空が完全に崩壊した時、その時が、《自己》の消滅の時なのであろう。しかし、その時を、われわれはなお《自己》との関係において語りうるのか。もし語りうるなら、《自己》の消滅の時を知る《自己》が存在することになる。しかし、《自己》の消滅の時を知る《自己》の存在とは矛盾概念である。

エピクロスやウィトゲンシュタインのような哲学者が死の体験不可能性を唱えたのは、《死》の現前の時である《今》と《自己》の消滅の時である《今》とを重ね合わせることが不可能であると見たからであらう。『メノイケウス宛書簡』においてエピクロスは、

「死が現存するときは、もはやわれわれのほうが存在しない」

と言っている³²⁾。すなわち、エピクロスによれば、「死が現存する時＝わたしが消滅している時」という等式が成り立つのであって、この等式が意味す

31) 吉本隆明『死の位相学』（潮出版社、1985年）収録の臨死体験者の報告を参照。臨死状態になって「幽体離脱」した彼らが浮遊し、飛行しあるいは沈降していく空間は、異常の三次元空間ではない。異次元ともいうべき空間である。彼らの体験する時間もまた異常というしかない。すさまじいスピードで空間を飛びながら、時はすこしも経過しない、そんな時間を体験した、と彼らは語る。

32) 出隆・岩崎允胤訳『エピクロス——教説と手紙』（岩波文庫、1959年）所収「メノイケウス宛書簡」参照。

るところは、ふたたび、「われわれの存するかぎり死は現存しない」という命題内容に等しいとされる。このエピクロス的主張によれば、《死》は、人間にとって決して到達することのできないゴールのようなものだということになる。「論理哲学論考」においてウィトゲンシュタインも同趣旨のことを述べている³³⁾。

「死は人生の出来事にあらず。ひとは死を体験せぬ。」(6・4311)

ウィトゲンシュタインにとって死が人生の出来事でないのはトートロジーといってよい事柄であった。なぜなら、死は生の限界であって、生きているかぎり、ひとがこの限界に達しないことは自明であったからである。ところで、この同じ事態をウィトゲンシュタインは次のようにも言っている。

「われわれの生には終わりが無い。われわれの視野に限りがないように。」(同)

「永遠が時間の無限の持続のことではなく、無時間性のことと解されるなら、現在のうちに生きる者は、永遠に生きる。」(同)

ウィトゲンシュタインは、《自己》を、世界内の一対象とは考えない。それは世界に属さない。むしろ世界の一限界である(5・632)。それはちょうど、眼と視野との関係において、眼が視野を限界づけ、そして視野に対する眼を眼がみることが出来ないのと同じことである(5・633)。視野のなかに眼は含まれていない(5・6331)。しかも、視野には限りがない。視野は有限であるが無限界である。ウィトゲンシュタインのいう生とか視野は、数学でいう开区間のようなものである。その限界にかぎりなく近づくことはできるが、それに到達することはないものである。したがって、生の限界である

33) L・ウィトゲンシュタイン、藤本隆志・坂井秀寿訳『論理哲学論考』(法政大学出版局、1968年)参照。なお、拙編著『人間——その生死の位相——』序論ならびに第14章「わたしの死——エピクロスの場合」をも参照。

死に人は決して到達することができない、と彼は言う。

『論理哲学論考』のウィトゲンシュタインの哲学的立場は二重になっている。その一部は独我論で他は無我論である。生死について論ずる部分は独我論で、論理について語る部分は無我論である。「現在のうちに生きる者は、永遠に生きる」という言葉は独我論の立場から語られている。その「現在」とは、世界の限界としての「わたし」の現在である。そして、その「わたし」は「延長をもたぬ点」(5・64)であって、それゆえに、その「現在」もまた、位置のみあって延長をもたぬ点のようなものである。このように解された「現在」は、結局、「無時間性」としての「永遠」と同じものであって、だからこそ、このような「現在のうちに生きる者は、永遠に生きる」と言うのである。

X

死の体験不可能性についてのエピクロスやウィトゲンシュタインの論理はいちおう一貫したものであるといえよう。しかし、彼らの論理によって死の恐怖は追い払われたであろうか。あのメタ・フィジック成立の岩盤は突き崩されたであろうか。

エピクロスは、死が「無」にすぎないと言う。しかしその「無」が、結局、わたしを呑みこんでしまうのではないか。死が死として引き受けられることは決してない。それはエピクロスの言うとおりでであろう。しかし、それが引き受け不可能なのは、それとひきかえにわたしが無になるからである。ウィトゲンシュタインは、人が死を体験することは決してない、と言う。現在に生きる者は永遠に生きる、と言う。しかし、人が死を体験することがないのは、その人の自己が世界の限界だからであって、その人の死とともに世界もまた消滅するのである。そしてそのことを、ウィトゲンシュタイン自身が知っている。彼の無我論が展開する可能的論理空間のなかでは、すべての事柄が論理的に決定されていて、ウィトゲンシュタインの死も組みこまれている。ウィトゲンシュタイン自身が自身の死を体験することはないであろう。しか

しそれは、彼が不死であるということとは異なる。彼のいう死の体験の不可能性とは、「生きているかぎり死んではいけない」ということを言っているにすぎない。「現在に生きる者は、永遠に生きる」という言葉にしても、現在の《今》が無時間的永遠であるという条件つきで字義どおりに受け取られうるが、現在に生きる者（＝世界の限界としての自己）の消滅とともに、その永遠も消滅してしまうのだと言わなければならない。

死を体験することの不可能性についてのエピクロスやウィトゲンシュタインの議論には、なおも考慮すべき別の難点がある。それは、ウィトゲンシュタインの議論に明らかなように、「わたしの」生きる現在を無延長の《点》のようなものとして考えるところにある。しかし、時間というものがこのような無延長の点にたぐえられる《今》から成っていると考えるなら、ゼノンのパラドックス³⁴⁾は避けがたいものとなる。いわゆる「二分割の論」および「アキレスと亀」の逆理によれば、運動体が一定距離を通過しおえることは決してない。エピクロスやウィトゲンシュタインにとっては、これら二つのパラドックスはむしろ好都合だと考えられるかもしれない。何故なら、人が死というゴールに到達することは決してないというのが、彼らの議論の趣旨であるから。しかし、そう考えるのは短慮というものである。ゼノンの議論の趣旨は「運動するものは運動しない」という明白な矛盾命題を導くにある。そのことは第三逆理「飛矢静止」において最も明らかである。この逆理が告げるのは、持続ゼロのどの瞬間にあっても矢が静止しており、時間がそうした瞬間の寄せ集めであるなら、飛んでいる矢は飛んでいない、というにある。いま、「飛んでいる」を「生きている」に置き換えてみよ。すると、「生きているものは生きていない」といういまひとつの矛盾命題が得られる。こうして、一方ではたしかに、「飛矢」との類比において、人間の生もまた、死

34) ゼノンの逆理を一般的に概観したものとして拙著『哲学と科学の源流』（世界思想社、1978年）第7章「ゼノンの逆理と多元論者たちの応答」（107～129ページ）を参照。なお、ゼノンの飛矢静止の逆理についての鋭利な分析として、Gregory Vlastos, A Note on Zeno's Arrow, *Phronesis* 11, 1966, 3-18 を推奨しておきたい。

に到達することが決してないことになろうが、その同じ論理はまた、そのような生が死にほかならぬことを告げるのである。持続ゼロの《今》における生とは、人間の生、そのエラン・ヴィタールとは無縁であるということであろう³⁵⁾。

一直線上の点も、円錐曲線上の点も、まったく無差別である。それらを弁別すべき手掛かりは「位置」以外には存在しない。人間の生を構成する《今》は、そのような幾何学的点に比せられる《今》ではないであろう。そのような《今》によって時空世界を描ききろうとするならば、所詮、ゼノンのパラドックスは避けがたい。

では、人間の生がそれに拠って成る《今》とはどのようなものか。それは、中国華嚴宗第三祖賢首大師法蔵が思い描いたようなものではあるまいか。法蔵は、ごくあたりまえに時間の三次元である過去・現在・未来を分かち、これを「三世」と呼んだ。そしてこの「三世」の各々のうちに、さらに「三世」を区別した。すなわち、過去には過去の過去と過去の現在と過去の未来を、現在には現在の過去と現在の現在と現在の未来を、未来には未来の過去と未来の現在と未来の未来を見た。すなわち時間は九世構造をもつわけである。法蔵はこの九世をそれ自身のうちに集め統一しているものを「一念」と呼んだ。瞬間である³⁶⁾。

こうした考え方からするならば、ひとつの瞬間は、それがどのように縮減され微分されようとも、無限に奥深い九世構造をもつと解されなければなら

35) ゼノンの逆理をめぐって最近行われた平井啓之、村田 全、山川偉也による鼎談記録「エレアのゼノン、その光と影」(『人間科学』第3号、1992年3月、桃山学院大学総合研究所)を参照。

36) 賢首大師法蔵の『華嚴五教章』中「十世隔法異成門」に、「過去、未来、現在ノ三世ニ各々、過去、未来及ビ現在アリ。即チ九世トナルナリ。然レドモ、コノ九世互イニ相即相入スルガ故ニ、一ノ総句ヲ成ス。総ト別ト合シテ十世ヲ成ズルナリ。コノ十世、別異ヲ具足シテ同時ニ顯現シテ縁起ヲ成ズルガ故ニ即入スルコトヲ得ルナリ。故ニコノ経ニ云ウ。長劫ヲ以テ短劫ニ入レ、短劫ヲ長劫ニ入ル。アルイハ百千大劫ヲ一念トナシ、一念ヲ即チ百千大劫トス。アルイハ過去劫ヲ未来劫ニ入レ、未来劫ヲ過去劫ニ入ル。カクノ如ク自在ニ時劫無礙ニシテ相即相入シ渾融シテ成ズ」云々とある。さらに、辻村公一「劫外の春」(『時間——東と西の対話』河出書房新社、1988年 所収)を参照。

ない。すなわち、いまこの現在を断ち切ってみれば、そこには現在の現在と現在の過去と現在の未来が見出され、さらにそのなかの現在を断ち切ってみれば、そこにもまた現在の現在と現在の過去と現在の未来が見出される……。このような、アナクサゴラスの連続体のごとき構造をもつ時が、人間の《時》であり、《今》であるだろう。

神経心理学の立場から心と脳の間係を研究した山鳥重は、人間の心の特性として「自足性」と「過程性」を挙げた。心は、広ければ広いように、狭ければ狭いように、深ければ深いように、浅ければ浅いように、完結して自足しており、ちょうど炎という現象が、その形も熱も、いまくりひろげられている過程そのものであるのと同じように、《今》という場で、《今》という場においてのみ働くと言う³⁷⁾。心の存立条件をなす「自足性」と「過程性」を統一的観点から見るとき、われわれは、心が生きるその《今》を、過去や未来からアトム的に切り離されたものとすることはできないのであって、過去や未来によって浸透されつつ現在只今働いている円満具足のそれだとしなければならぬであろう。

換言すれば、過去といい未来というも、人間にとってのそれは、あくまでも、「現在の過去」であり「現在の未来」であるということである。こうした《今》は、幾何学的点のようなものでもないし、また、アリストテレスが『自然学』で述べているような過去の未来側から見られた限界・そして・未来の過去側から見られた限界³⁸⁾といったものでもないだろう。そのような無延長の限界としての《今》にあっては、およそ一切の物は、運動してあることも静止してあることも出来ないであろう。さらにまた、その《今》は、運動してあるものが静止へと、また静止してあるものが運動へと転化する瞬間、プラトン『パルメニデス』篇の《忽如》³⁹⁾、すなわち《時》の範疇を超えた

37) 山鳥重「脳の死は心の死を意味するか」(山川偉也編著『人間——その生死の位相』所収、84—86ページ)

38) アリストテレスの《今》については、『自然学』第4巻第10章～第14章、特に、第14章223Aを参照。

39) ここでいう「忽如」はアリストテレスが『自然学』第4巻第13章222Bにいう「エクサイプネース ἐξαιπνης」ではなく、プラトンが『パルメニデス』篇第二

イデア的瞬間でもないであろう。

自己がそこに現成する時としての《今》は、生死を超越したイデア的《今》ではなく、無限に深い過去と未来に浸透され、自己と他者との出会いがそこにおいてこそ現成する過程的《今》であるだろう。思うに、そのような《今》に生きることが可能であったゆえにこそ、ひとは、無を内に蔵して滅亡の運命にある人としてこの世に生まれながらも、無限に深い「永遠の今」の機微に触れえ、

「仏ノ本願力ヲ観ズルニ、遇ウテ空シウ過グル者無シ⁴⁰⁾」

と、発語することができたのである。

XI

「永遠の今」と言った。が、その《永遠》こそ、実は問題であったのかもしれない。《永遠》とは何であるか。「永遠の今」に思惟をめぐらせるとき、ひとは知らず知らずして、一種の超越的イデア界を要請することへと誘われるのではないか。

かつてプラトンは『ティマイオス』篇において「時間」を定義し、《永遠

部第二假定において述べている「エクサイプネース」である。このエクサイプネースは、「動と静の真ん中に位置を占め」「このものにおいて、またこのものから、動が静へ、静が動へと転化する」「時間の中にはない奇妙なもの」である（パプラトン『パルメニデス』篇156D～E参照）。なお、拙訳・アンドレアス・シェイザー『プラトン弁証法の研究——『パルメニデス』注釈——』（法律文化社、1975年）108～110をも参照。

アリストテレスの《今》とプラトンの「エクサイプネース」の異同については前掲ヴラストスのゼノン飛矢論に論究されているが、その解釈を私は取らない。私はむしろ R. E. Allen, *Plato's PARMENIDES, Translation, and Analysis*, Basil Blackwell, 1983, pp. 264-265 における解釈を取る。

40) これは九鬼周造『偶然性の問題』（岩波書店、『九鬼周造全集』第二巻）結論の棹尾に引用される『浄土経』の言葉である。全集本259ページ参照。なお、九鬼周造は「遇ふ」ということを「現在に於いて我に邂逅する汝の偶然性」として捉えている。

の動く影（写像）》とした⁴¹⁾。しかし《永遠》の本性は何であって、いかにして影になりうるのか。その《影》が投ぜられる《場》（χώρα）の本性⁴²⁾は何であるのか。束の間を、その《場》に映し出されては消え去っていく有象無象の数々、それらが織りなす生死の色模様・姿かたちを、じっと凝視しているかもしれない超越的視線、その本性は何であり、どこに位置しているのか。《視線》と《場》との関係は、どうなっているのか。超越者の顔の裏側には、何があるのか。

かえって、みずからのつくりだした時間の統一のうちに生死を仮構しながら、自己の消滅に耐ええない人間こそが、時を、したがって自己を、永遠性の次元へと逆射影し、二重化し逆転したこの次元への、欺瞞にみちた脱却を夢見たのではないのか。そしてそのことが、とりもなおさず、かの「メタフィジック」の成立ということではなかったのか。

人間はこの、マヤーのヴェールに比せられる、メタフィジックの網の目を通してしか実在の世界を見ない。しかし、その網の目がそこから拡がり、そこへと絞られていく原点はある。それは、何度も言うように、《死の自覚》である。死、それが何であるかを人間は知りえない。が、自分が死にゆく者であることはたしかに知っている。死に関する「無知の知」が、人間であることの自覚の基底をなす。人間の上限と下限をかぎり、その栄光と悲惨を統べるものは、この《死の自覚》にしっかりと根を下ろしているのである。

だとすれば、人間なるものの姿をありのままに対象化し、これを真の自覚にもたらすため、われわれのなしうることはといえば、この両義的な《死の自覚》をアルキメデス点としつつも、あのメタフィジックの網がからめとる超越的世界のほうにではなく、かえって、そのコスミックな意味場がそこから拡がりゆく原点そのものを掘り返しこれを逆照射する、そういう方向へと、なおも省察を深めていくことだけなのかもしれない。

41) 『ティマイオス』37C—D。

42) 『ティマイオス』52A—53C。

後記

本稿は、もともと、私の哲学講義「人間存在基礎論」の一部分である「人類の不死願望」論考からの抜粋である。こうした形で公表することになったのは、竹浪祥一郎先生への献呈論文として適当なものがなかったためである。私がいま持続的に取り組んでいるのはエレア学派のパルメニデスであって、このテーマに関連して、私の手元には、パルメニデス断片に見られるピュタゴラス学派の数学的思惟の痕跡を取り扱った論文と、いまひとつユークリッド『原論』第10巻付録27の歴史的考察を行なった（いずれも未だ注を完備していない）未公開論文があるけれども、それらの論文を完成することは短時間のうちにはならず、かといってまた、たとえそれらが完成できたにしても、それらが扱っているテーマは、私には、『経済経営論集』という学術誌に、いかにも不似合いであるように思われた。永年の御厚誼を賜った竹浪先生に献呈させていただくには手軽にすぎようが、また、この論考が扱った主題にしても『経済経営論集』に相応しいとは決して言えないにしても、いま私が先生に差し出しうるものとしては、結局、このようなものしかなかったのである。先生の御海容を頂けますように。

1991年と1992年の時のはざまに

（やまかわ・ひでや／文学部教授／1992.1.8受理）