

近世につながってゆくところと、未だ近世ならずというところとを見ることが出来る。上で見たような経験である主体が、「父なる神が我（エックハルトの「我」）を神の独り子として生み給うた」と言い、その「我」が「我は神でもなく被造物でもない」と言い進み、そして最後に述語を放擲して端的に「我あり」「Ich bin!」と言い、「この『我あり』は神にも被造物にも属さない」と言うとき、そこに近世の絶対的主体に直通してゆくところがあり、「エックハルトとフィヒテ」というようなことがテーマになる所以がある。一方、自然が単なる被造物に収まらない独自の存在になってくる近世において例えばアンゲルス・シレジウスがエックハルトの精神を受け継ぎながら「バラは何故なしにある、それは咲くが故に咲く」と言い得たのに対して、当のエックハルトは経験の極處をそのように自然で語ることはできなかった。エックハルトが言い得たことは、被造物に対する神を置いた上で「一片の木材であっても、それを神の光の内に見るものにとっては、その木材は天使として現れる」という仕方であった。ところで禅仏教では元来例えば「花は自ずから紅、水は自ずから茫々」、「鳥飛んで鳥の如し、魚行いて魚の如し」というような言葉で全てを言い得た。しかもその言葉をまたただちに取消得た。自然をめぐってのこの三つの言葉（エックハルト、シレジウス、禅）を相互に対照してみると、それを「言う」あり方がそれぞれどのような質においてあらわれてくるか、微妙にして決定的な事態がそこにあるように思われる。

## 提 題

### 内在と超越

——ハイデガーの「無」とソクラテスの「ダイモニオン」——

岩 田 靖 夫

#### 一 神秘とはなにか

一般に人々が神秘主義について語るとき、この言葉で何を意味しているかは必ずしも定かではない。常識的に見れば、それは「普通の平均的な人間の平均的な経験を超えるなにか稀な特別な経験」について考えたり語ったりする立場、そして、そういう立場が重要である、と見なす思想を指す、と理解されうるのかもしれない。しかし、

そうすると、何が「普通の平均的な人間の平均的な経験」なのか、したがって、何が「それを超える稀な経験」なのか問題になるだろう。ある人が異常に繊細な美的経験（或いは希有に崇高な宗教的経験）に恵まれたのに対し、他の多くの人々がそういう経験を持たない場合、このような経験を神秘的経験と言うのであろうか。しかし、単なる言葉の使い方を問題にしているのではないとすれば、ある経験がある特殊な人にもみ恵まれたものであったとしても、それがそもそも人間に与えられた経験であるとすれば、それは必ずやなんらかの普遍性をもっていなければならないだろう。なぜなら、そうでなければ、その特殊な経験について語ることに意味をなさなくなるからである。語られる以上、それは何事かを伝達していなければならない。

それ故、何事かが人間の経験であるかぎり、どれほどそれが希有であろうとも、それは何時かは多くの人々に共有される伝達内容をもっているはずである。このことは、われわれが何を考え、何を想像し、何を信じ、何を夢見ようとも、われわれは所謂「超越論的主観性」の外部へ一歩も踏み出すことが出来ない、という事態を言っていることに他ならない。世界に起こるすべての出来事は「超越論的主観性」の限界内にある。あるいは、現代流行の言い回しに従って、われわれの言語の限界が世界の限界であり、われわれの経験の限界である、と言ってもよいだろう。——因みに、この、われわれの経験の限界内に、すなわち、「超越論的主観性」の内部に留まろう、とする立場が、表題に掲げた「内在」の指示する意味である。この時、超越論的主観性を絶対の前提として定立し、この土俵の内部でものごとを経験しているかぎり、すべては当たり前であり、どこにも不思議も神秘もないだろう。所謂「希有の経験」なるものも、超越論的主観性の土俵上で語られている以上は、本質的に万人に共有される当たりの経験にすぎない、と言うべきである。——そうすると、「当たり前ではないこと」すなわち「神秘」について語るとは、このすべての「当たり前」を支えている「土俵」それ自体を問題にすること、換言すれば、「あらゆる意味におけるわれわれの経験」の可能性の限界の彼方について語ることでなければならないだろう。換言すれば、「語りえないこと」について語るということである。しかし、そのような営みは初めから自覚的に自己矛盾を犯すことである。なぜなら、「語ってはならないこと」について語るということは、語ると同時に語ったことを否定せねばならないことであり、しかも、この「語ると同時に語ったことを否定する」という行為を限り無く反復し続ける、ということである他はないからだ。別言すれば、「語りえないこと」

を語るということは、凡そ語る以上は言葉を用い、しかも言葉の本来の意味なるものはわれわれの経験の総体の内部における（超越論的主観性の土俵上における）意味連関の中でのみ成立しているものであるからには、言葉を必然的に本来の意味連関から外して使うということであり、したがって、そこでは、何時でも「言葉の越権的使用」が起こらざるを得ないからである。

だが、何故、いったい、そのような不当な言論を営まなければならないのだろうか。われわれは、日常的な経験の中で、安らかに常識的な言論に自足していればよいではないか。そうではない。なぜなら、われわれの日常的経験なるものは、その自明性の圧倒的な光に眩惑されて、おのれ自身の根拠を知らないからである。超越論的主観性は、客観性もまたそこにおいて初めて有意味に成り立つ、全宇宙と等価な、根源的な場であるが——あるいは、ヤスパーズ流に言えば、「意識一般」もまた「包括者 (das Umgreifende)」であるが——しかし、この了解の全体の外部が、あるいは、その底がどうであるかは、真っ暗闇であるからである。私の、あるいは、われわれの了解は根本的に自分自身の底に届かない。了解された底は、まさに了解されたことによって主観の中に取り込まれ、底である資格を失う。こうして、世界と等価である私（われわれ、超越論的主観性、意識一般、コギト）は、真っ暗闇の中で宙吊りになったまま、自己の主観性の内部でおのれのドクサを限り無くもてあそび続けているだけなのだ。この時、自己の外部の闇を問題にすることが、神秘を問題にすることであろう。しかし、ここで問題にする神秘とは、「希有の特殊な経験」というようなものではない。そのような怪しげな経験がかりにあったとしても、それは、人間の経験である以上は、上に述べたように、本質的に普通の出来事であればならない。これに対して、超越論的主観性の底の闇としての神秘とは、人間に関する、あるいは、宇宙に関する、普遍的な構造の問題なのである。つまり、筆者の言いたいことは、神秘とは、あらゆる人間に普遍的に妥当する存在構造の問題なのだ、ということに他ならない。

## 二 ハイデガーの「無」

ハイデガーによれば、われわれには「本来的自己」へ立ち帰れという良心の呼び声が臨んでいる。これは、何を言おうとするものなのか。われわれは、普通たいていは「平均的日常性」の中に頹落し、評判や好奇心や饒舌の中で、無名の「ひと」に支配されて生きている。そこは、なんの不思議もなく、驚きもなく、不安もない、常識の

世界である。その中で、突如、不安 (Angst) がわれわれに襲いかかるのである。不安はいったい何をわれわれに明らかにするのか。不安は何も明らかにほしくない。われわれは、何故不安なのか解らないままに不安なのである。すなわち、不安の対象は何もないのである。それが不安ということである。換言すれば、不安の対象は「無」であるということだ。不安はわれわれを「無」に直面させるのである。

われわれに謂われもなく突如襲いかかるこの「不安」はわれわれ自身の存在の「無性」に由来するのだ、とハイデガーは言う。すなわち、われわれが「被投的 (geworfen)」存在であるということ、換言すれば、謂われもなく投げ出されてそこに有るというこの「裸の事実 (nacktes Daß)」が、われわれ自身につきまとう「無性 (Nichtigkeit)」ないしは「罪責性 (Schuldigkeit)」の根源なのである。「無性」とは、われわれ自身に存在根拠が無いというその「無」のことであり、「罪責性」とは、われわれがおのれの存在を (言わば、なにものかに) 「負っている」というその「負債の責め」のことである。もちろん、ハイデガーは「罪責性」を語る時、われわれがおのれの存在を負っている、と言うだけで、(なにものかに) 負っているなどとはけって言わない。ましてや、(だれかに) 負っているなどとは絶対に言わない。ただ、われわれは存在根拠をもたない者として「無」の深淵の上に差しかけられた存在者であり、謂われなき「不安」の襲来によってこのことの自覚へと促されている存在者なのである。——ハイデガーは、「本来的自己」への立ち帰りを、主に「死に関わる存在 (Sein zum Tode)」であることの自覚との関連で語っているが、これはわれわれが己の有限性を自覚するということであり、本質的に「被投性」の自覚と同じことである。——「不安の無の明るい夜の中で (in der hellen Nacht des Nichts der Angst)」(Was ist Metaphysik, S. 11)、自己自身の存在の真相が、すなわち、自己自身に存在根拠が無いということが、さらに言えば、自己自身が「無」の深淵の上に浮遊しているということが、開示される。「夜」とは、根拠が暗くて見えないから、「明るい」とは、「自己自身が「無」の贈物である」という透徹した境地に到達したからであるだろう。

さて、自己存在についてのこの「無性」の自覚は、全存在者の存在の「無性」の開示へと拡大されてゆく。このことは、超越論的主観性が全世界と等価である以上は、当然のことである。ハイデガー哲学においては、このことは、人間が「世界内存在 (In-der-Welt-sein)」として規定されたことのうちに、すでに含意されていたことである。すなわち、「世界」とは「人間存在」の一つの構成契機として言わば人間のうち

に取り込まれているのであり、したがって、人間の運命とその帰趨を共にせざるをえないものなのである。それ故に、人間は「世界形成的 (weltbildend)」存在なのであり、逆に、世界は人間の「超越 (transzendieren)」もしくは「企投 (entwerfen)」によって現成する、と言われるのである。こうして、「不安の無」の明るい夜の中で、全存在者もまた「無」の中へ滑り落ちてゆく。人間のみならず、全世界が、全存在者が、「無」の深淵の上に差し渡された支え無き存在であることを露にするのである。

この時、われわれ自身をも含めて全存在者は「驚異 (thaumazein)」の的となり、神秘と化するであろう。われわれが謂われもなく存在しているということ、われわれが「無」の贈物であるということ、この可憐な花が底無し深淵の上に咲き出ているということ、このことの自覚がわれわれに畏怖の念を呼び起こし、神秘の感覚を与えるであろう。ただし、ハイデガーは神秘というような言葉は使わない。かれは、この事態を「恵み (Gunst)」と言い、「贈物 (運命, Geschick)」と言い、「本有化 (出来事, Ereignis)」と言うのである。もちろん、かれは、だれの贈物であり、だれの恵みである、などということはけして言わない。およそ、だれかの贈物であるというようなことさえ、言わない。ただ、恵みであり、贈物である。と言うだけである。

一草一木が驚きである。それらが存在するということが驚異である。それが神秘である。だから、神秘は至るところに有る。森羅万象のすべてが神秘である。だから、神秘とはなにか特別な体験を言うのではない。神秘とは、まったく普通のことである。普通のことに驚くのである。太陽の暖かさに、小鳥の囀りに、そよ風の心地よさに、他人の親切に、驚くのである。「驚く」とは、それらが理由なき贈物であり、恵みであることを了解する、ということだ。

薔薇は有る 「なぜ」なしに Die Ros ist ohn warum;  
 薔薇は咲く ただ咲くがゆえ Sie blühet, weil sie blühet.

(M. Heidegger, Satz vom Grund, S. 68)

### 三 ソクラテスのダイモニオン

ソクラテスはしばしば自分にはなにかダイモンのなものが現れる、と言っていた。たとえば、『ソクラテスの弁明』では次のように言われている。「諸君は、私が方々で話しているのをしばしば聞いたことでしょうか、私にはなにか神的なもの、ダイモンのなもの (theion ti kai daimonion) が現れるのです。それは、メレトスが訴状の中

で擲諭しつつ書きつけたものです。これは、私の子供時代から始まり、ある種の声として現れ、それが現れるときには、つねに私が為そうとしていることを妨げ、決して勧めることはないのです」(Ap. 31c7-d4)。これは、ソクラテスが裁判官たちを前にして、なぜかれが生涯を善の探究に捧げながら、市井の一私人に留まり、決して政治に参加しなかったか、を説明する時に語られた言葉である。すなわち、なにかダイモンのようなものがソクラテスに政治への参加を禁止し、この故にかれは生涯を一私人として過ごしたというのである。

この一文から二つのことが明らかになる。第一に、「神的なもの」もしくは「ダイモンのようなもの」がソクラテスに生涯ついてまわったということ、第二に、その声はつねに禁止命令として現れたということである。そもそも、to daimonion という中性の語形のうちにはなにか不定の捉え難いものが表現されているであろう。この語は、「ダイモンのな」(daimonios) という形容詞の中性形に冠詞を付して成立したもので、端的に「ダイモン」(daimon) という表現よりは、「なにかダイモンのようなもの」という実体の不明性のニュアンスを表している。上掲引用文では、この語はさらに「なにか神的なもの」(theion ti) と言い換えられているが、この表現もまた、端的に「神」(theos) と言わずに形容詞の中性形を名詞化している点で、同趣旨の内容を暗示しているであろう。すなわち、このような表現によって、ソクラテスは、人生の重大な岐路でかれを襲う、かれの自由にならないこの超越的な力が、どこから来てどこへかれを導くのか、その実体が何であるのか、それを正確には知らない、と言っているものと思われる。

ダイモニオンの声がつねに禁止的であったこともこの不明性と本質的な連関をもっている。すなわち、禁止的であったということは、この声が積極的に「……を為せ」という具体的内容をもった命令を発することがなかったことを意味している。換言すれば、具体的な行為の状況において、ソクラテスはつねに全き自由と自己責任のもとにおのが行為を発意し、その妥当性を理性的に考察し、それを実行に移したのであり、そこには外部から特定の行為の実行を迫る命令的(権威的)強制などは存在しなかった、ということだ。実際、ソクラテスほどの理性主義者、自由人が、いかにして「為すべきこと」について一々外部から命令を受け取るような他律的人間でありうるだろうか。だが、しかし、ソクラテスのこの自律には時折ダイモニオンからの否定的な制御がかかったのである。これは何を意味するか。それは、ソクラテスの自律が、そ

の理性主義が、その反駁的対話による倫理の基礎付けが、無制限の内在的自立性をもたないこと、逆に言えば、どこまで進んでもソクラテスの理性的基礎付けが「ソクラテスの単なるドクサの限界内」を超越できないこと、それ故に、そのドクサが底の見えない深淵の上に宙吊りになっていること、を、思い知らされるということであろう。だが、それなら、どんな風に思い知らされるのか、なにか巫女の話宣のような言葉が聞こえてくるのだろうか。ソクラテスは、そういうことを一切言っていない。また、仮にそうであれば、そのような怪しげな言葉はたちどころにソクラテスの理性によって吟味され、その内容を白日の下に曝して、粉碎されてしまっただろう。そうではなくて、恐らくは、何も聞こえてはこないのだ。だから、ダイモニオンの囁きもたらず固有の経験というようなものは多分存在しないのである。この意味で、ダイモニオンの制御とは（ソクラテスにおける）経験であると同時に経験ではない、というパラドクスの性格をもっている、と言わなければならないだろう。経験であるとは、ソクラテスがそういうことが起こると言うからであり、経験でないとは、それには所謂普遍的な経験内容がないからである。——この文脈で、ハイデガーの「良心の呼び声（Ruf des Gewissens）」を想起することは場違いではない、と思われる。ハイデガーは、平均的日常性の中に頹落している人間に「本来的自己へ立ち戻れ」という良心の呼びかけがある、と言う。しかし、その呼び声は、実は「沈黙（Schweigen）」である。すなわち、常識的な意味では、何の声も聞こえてはこないのだ。かれの言う「呼びかけ」とは、いわば、人間が人間であることを自覚する時、心の奥底からたちのぼる「無性の意識」とでも言うべきものである。しかし、この意識を人が持とうが持つまいが、「良心の呼び声」が指し示している事態とは、人間の「裸の事実（nacktes Dass）」、その被投性（Geworfenheit）を言うのであり、この事態を、われわれは世間のあれやこれやの雑事に紛れて大抵は忘れていたが、真実の自己に直面すれば、誰も否むことが出来ない、ということに他ならない。「良心」はこの人間の真相を直視せよ、とわれわれに呼びかけているのである。しかし、実は、ハイデガーの語る意味では、ここに、普通人間の言う「良心」というようなものがあるわけでもない。かれの言う「良心」とは、人間の事実のことなのであり（SZ, 276）、この事実が、われわれがどうしても見たくないわれわれの惨めな姿を真正面から見ろ、と言っているのである。それは、人間の存在構造の問題であって、なにか特別な霊妙な経験の問題ではないということだ——ソクラテスにおける、「ダイモニオンの囁き」についても、な

にか類似の事態があるのではなからうか。

さて、ダイモニオンの囁きはただ否定するのみで、なんの具体的内容も与えない、と言われている。「それは、私がなにかをしようとする時に、いつも私を引き止めるものなのだ」(Phaedrus, 242c1)。それ故、この囁きが起こったとは、具体的には、いわばソクラテスが突如として自分のドクサを(あるいは、自分の行為を)否定しなければならないと自覚した、という出来事に他ならないであろう。では、ダイモニオンはどこにいるのか。それはソクラテスの外にいるのか、ソクラテスの内にいるのか。それは、ソクラテスの自由にならない禁止の力としてソクラテスに襲いかかるという意味では、ソクラテスの外にいたのであり、しかし、ソクラテス自身の言葉となるより他は具体的内容をもたないという意味では、ソクラテスの内にいる、と言わなければならないだろう。それだから、ダイモニオンの禁止に襲われた時、その意味は常に再びソクラテスの理性によって考察され根拠付け直されなければならないのであり、こうして、ダイモニオンの力の影の下に営まれたソクラテスの哲学は、理性による根拠付けと、まさにその営みの絶え間なき自己転覆(ダイモニオンによる転覆)の、徒勞とも見える繰り返しである他はなかったのである。ダイモニオンの禁止がソクラテスに啓示するもの、それはソクラテスの哲学がどこまで歩みつつけてもドクサに過ぎないということである。ソクラテスが何か確実な仕事でも為し遂げたと思って自己満足に沈み、(人間の作り物である)ドクサに安住しかかる時、ダイモニオンの否定が襲いかかる。しかし、ダイモニオンはドクサが破れる瞬間にちらりと姿を見せるだけだ。破れたドクサが補修されたとき、それはもうどこにもいない。ソクラテスは再び新しいドクサを作ったにすぎないだろう。かれは再びダイモニオンに襲われるだろう。かれはそのことを知り抜いていた。だから、かれは死ぬまで無知を語り続けたのであり、人間にとっての知とはこのことを自覚すること、すなわち、「人間の知恵は無(ouden)に等しい」ということを自覚することだ(Apologia 23a7)、と言い続けて死んだのである。

[付記] シンポジウムにおいては、第一節神秘とはなにか、第二節ソクラテスのダイモニオン、第三節レヴィナスの無限、という形で提題発表をした。しかし、これらのうち第三節は、すでに拙著『倫理の復権』(岩波書店、一九九四)の中で同名の表題のもとにより徹底的にその内容を展開したので、ここでは割愛せざるをえな



い、という気持ちになった。その代わり、本論文では、第二節として「ハイデガーの〔無〕」なる一節を著わし、第三節に「ソクラテスのダイモニオン」において、全体を統一した。もともと、筆者はシンポジウムにおいても時間が許せばハイデガーの問題を論じようと思っていたことでもあり、また、ハイデガーの哲学は神秘の問題により深く関与しているとも言えるので、論文全体としては、かえって論旨が解り易く統一されたのではないか、と思っている。御海容を戴ければ幸いである。

## 意見

## 神秘の言語化について

加藤 武

### 1 神秘をどこで経験するか

1992年の中世哲学会大会にひきつづいて1993年の大会でも〈中世における神秘思想〉がシンポジウムのテーマとしてえらばれたことは、心の砂漠化のどこまでもひろがる20世紀もどうやら終わりに近づくときに、われわれのたましいの深い奥底でオアシスを捜し求める、渇きにも似た願いから発しているように思われる。昨年、あの目にまばゆい陽光につつまれた三人の神秘家たちの姿が、会場を飾る白い大輪の百合の花もろともいつしか消えて、今年はそろって「光の神秘主義から暗い神秘主義の漆黒の闇へと移行しているような気がする」、というご指摘をなさった方があったけれども、筆者も心中、同じ感想をいただいた。上田閑照氏（以下Uと略す）、岩田靖夫氏（以下Iと略す）、おふたりが期せずして、同じ方向に探索の光を投げられたこともうれしく、シンポジウムの意義をいっそう増す結果になった。ただし、おふたりの、切れ味のよく、おそろしく長い刃渡りのスピーチにうっとりとなを忘れて聴き入り、思わず内心賞讃の声をあげつつも——とりわけ、Uは山田晶氏の質問をうけるままに用意された原稿によらないでみごとな即興演奏をされた！——、大切な質問・討論という合戦の時間がいかにも足りないことを惜しまれ、あるいは言葉の短剣を片手に持ち無沙汰で切りかかる時を失し、いささかフラストレーションをさえ覚えておられた