

禅的観点から見た幸福とは

フリードリッヒ・キュンメル 著
中野優子 訳

目 次

- 1 . 序論
- 2 . 問題とその解決の方向を予め指示するための一つの物語
- 3 . 論理的 - 心理的分析
 - 3 . 1 . 論理的な構成条件
 - 3 . 2 . 心理的な含意
 - 3 . 2 . 1 . 表象の次元への移動
 - 3 . 2 . 2 . 期待されたものとあるべきものという規範的な次元への移動
 - 3 . 2 . 3 . 過去のものとの現在のものとの間の葛藤の産出
 - 3 . 2 . 4 . 世界の半減化とその否定的になりゆく様式の密閉的な全体化
 - 3 . 2 . 5 . 概念の混乱
 - 3 . 2 . 6 . 暴力への移行
 - 3 . 3 . 要約
- 4 . 生の問題の解決としての死の文化？
- 5 . 禅における同じものの他の様式の予めの指示
- 6 . 更に先へ導く展望

1 . 序 論

文化的な相違の此岸に、人間の体験の根本層がある。それには、愛と憎しみ、悲しみと喜び、そしてまた、幸福であることと不幸であることが属している。これらすべては、生の素材を、その美しさにおいて、しかしながらまた、その不安定性と無常性（Vergänglichkeit）において、形成している。何ものもここでは長続きせず、幸福はその最たるものである。感覚と感情の次元では、生は、ほんとうに絶え間ない浮き沈みである。これに対応しているのが、幸福についての箴言の英知としての、全世界に広がる主旨なのである。こうして、昔の宮廷の物語である『伊勢物語』には、次のように書かれている。「幸福を保つこととは、なんと虚しい望みであることか！ 流れる水をとどめることなど、誰にもできはしない。」¹⁾これと一致する意見は、西洋文化圏においても見出されうるし、キリスト教の影響の下で更に強化されている。「この世の幸福は、短時間しか続かない、ノ来たかと思うと、もう消えているノ喜んでる人に幸いあれ……」²⁾等々。こうした引用文は、山ほどあるであろう。永続的な幸福を持とうとすることは、不可能な課題に等しいのだが、しかし、幻想的な希望に固執したくないならば、幸福を最も日常的なものからも手に入れることがで

きるものでなければならない。

実存的な根本経験においては、諸文化を超えて、それほど大きな違いはないことを、上記の引用文は示している。しかし、内的小および外的な関係がどのようであれ、すなわち、責任を負わせることが、自分自身の側になされるのか、あるいは他の側になされるのか、こちら側にか、あるいは向こう側にかのいずれであれ 変わりやすい幸福と不変の幸福との区別は、保持されるのであり、それとともに、真の幸福はこの世では見出されえない、という宗教的に根拠づけられた言明も保持されるのである。キリスト教にとってのみでなく、仏教にとっても、この意味で「二種類の幸福」が存在する。すなわち、変わりやすく、より厳密に見ると、しばしばそう思い込まれただけの、引用符のなかに入れるべき「幸福」、不幸と結びついた「幸福」と、そして、それとは全く異なった性質をもつ「非常に幸福なこと (Glückseligkeit)」(サンスクリットでは、ananda、文字どおりには、「至福 (Seligkeit)」)の形式とが存在するのである。後者は、もはや感情の浮き沈みに服従させられてはおらず、完全な喜びで満たされている。このような非常な幸福と比較すると、仏教にとっては、普通の幸福も苦しみの一つの形式であり、この分母へと算入されるのである。

無常性の感覚は、我々の西洋においてよりも、東洋文化圏において、いっそう明らかに表現される。ヘラクレイトスの有名な言葉である、「万物は流転する」は、ここでは、それ以外では持続、あるいは永遠なるものに対して義務づけられている存在の思惟のなかへの、見知らぬものの落下であるかのような感じを与えるのだが、東洋の思想では、なにもかももの変化は、熟考の出発点となるのであり、そしてついには、生が夢として感じられ、そして、その実質的な堅固さを取り去られてしまうのである。有名なのは、荘子の蝶の夢のたとえ話であり、それは、誰がここで今誰の夢を見ているのかという問い、すなわち、蝶が夢見る者の夢をなのか、それとも夢見る者が蝶の夢をなのかという問いを、決定できないものとする。³⁾ それとともに、時間とその体験された持続もまた、相対化される。「おまえたちは、生が短いと思うのか？ / 私には、夢はとても長いように思われた……」(横井也有⁴⁾)

仏教は、なにもかももの無常性に、制限された成立と消滅の教えを結びつける。すべては一定の条件の下で生成したものであり、それゆえまたすべては、この条件が変われば、再び消滅する。これは、それが集団的に組織されたものであれ、個人的に組織されたものであれ、大きな、強力な同一性の確認によって永久に樹立された、心的な複合体にも妥当する。それにはまず第一に、その深く心身に刻み込まれた具体化を持つ、自我 - 複合体が含まれるが、これは仏教の解釈によれば、全く異なった性質をもつ、人間の真の私 - 自身 (Ich-selbst) が姿を現わし、効力を持ちうるべきであるならば、再び放棄されねばならないのである。中心に置かれるべき自我 - 機能は、確かにかつては、ある事柄にとっては良いものであったのだが、しかし今は、開放された広大さへの新しい発展の歩みのために、再び放棄されねばならないのであり、そして、なおもそれに固執しようとする者は、道を誤ってしまうのである。

無常性を強調することは、仏教においては、まさに次のような構造と複合体に関係している。すなわち、人類の古い思考が、集団的なものの存続をそれらに結びつけ、そしてそれらから、個々の人間もまた、死の克服を期待したところの、構造と複合体に。続きうるべきであるものは、世代の交替に持ちこたえねばならぬし、そしてこれは、一番ありそうなこととして、死へと生を「犠牲」にすることと結びつけて、この「行為」をすると約束したのであった。何物も、犠牲の原理に反対しない。「一人はみんなのために、みんなは一人のために」である。あらゆる暴力行為が、厳格に

この原理から遠ざけておかれるならば、そしてその際、弱者に、とても耐えられないような重圧を負わせるのでないならば。古くからの犠牲崇拜において、そこから支配の原理、あるいは権力の原理が導き出された。すなわち、他のみんながそのしるしにおいて生きるために、一人が死に、そして象徴的によみがえらねばならないのである。⁵⁾ 代理の思想には深い知恵が含まれているが、しかし同時に、それとともに暴力への門が開かれ、暴力を継続させるような考えが実行に移される。それ自体としては、犠牲は、殺すこととは関係がないのであろう。たとえ、我々の有機的に連鎖的に続く生の諸形式が、自分が生きるために、他の生物（そしてまた、他の人間）を殺すようにそそのかすとしても。倒錯は、死そのものが、たとえそれがこの世の生の形式を支配するとしても、生の基盤ではありえないし、その源泉ともなりえない、ということのなかにある。死を鼓舞することを通して実行に移された、存続と集団的な継続への努力は、人間を、仏教的解釈に従えば、ますます苦しみへと導き、そして 犠牲のしばしば残酷な運命に関しては 絶望へと導く。

だが、そのような行為もまた、免除を見出しうるのである。というのは、生そのものに対して通用すること、すなわち、それが永遠であることは、仏教の考え方によれば、一つの例外もなく移ろいやすいものである生の形式に対しては、同じようには通用しないからである。実体的であると見なされた形式もまた、綿密に調べると、実体が、いやむしろ本質がなく、いつかまた解消される。この形式には、精神的、心的、有機的および物質的な複合体が属しているが、この複合体のなかに人間は、個人的に、また社会的に住んでおり、その存続に彼は、彼の生を そして彼の幸福を結合させているのである。生の形式が移ろいやすいものであるならば、それに結合させることによって、むしろ、根本的な転倒が現われる。人間が、移ろいやすいものを移ろいやすいままにしておき、そしてやはり彼の希望を 持続すると思い込まれただけの 物質と形式に結びつけないときのみ、充実した生と不変の幸福は可能である。

無常性を押しとどめ、あるいは克服さえすると思いついでいる、すべての伝統との厄介な関係がこれに結びつくが、こうした伝統は、生を約束しつつも、持続と無常性の間の根本的葛藤を、実際に解消することはできないのである。解消されたと思いついでただけの葛藤は、まさに逆に先鋭化し、そして後の文化の運命を決める。過ぎ去ったものへの関係において、人間の生の形式は 彼の存在それ自体という意味ではないが 牢獄と化しており、彼の生が未来を持つべきであるならば、そこから彼は再び自己を解放しなければならないのである。死が生を屈服させてしまったところでは、死からの復活が必要である。

「生の車輪」⁶⁾ は、この箇所では、単なる象徴ではない。常にそれは、変化する存在様式と生の状況の循環であり、それによって人間は、見知らぬ目的地への長い道のりへと導き行かれる。これと結びつくのが、願望と契約、幸福への要求と傷つけられ、拒絶される体験との結合力によって承認されている、過去から抜け出ようとする努力なのである。しかしまたさしあたりは、希望と幸福は、まだ過去に組み入れられており、目的と内容に関しては、そこから規格化される。ここから自由になるために、思考の本性への洞察が必要となるが、これをクリシュナムールティは、次のように、ひとつの地点へともたらした。「思考は、過去における運動であり、それは現在には出会わない。」⁷⁾ 一般化して表現すれば、人は、過去のなかに、そして過去から生きるか、あるいは現在のなかに生きるかのどちらかなのである。しかしながら確かに幸福自体は、過去に規定された「反応する心 (reactive mind)」のメカニズムに属してはならず、それとは異なった、現実の現在につながった源泉と基礎を持たねばならないのである。幸福についてこのようであるならば、禅仏教の宗徒

は、過去への関係に対して、同様に決然とした現在のものの強調を対置させる。すなわち、「今ちょうど、そうなのだが。雨がふる、／わたしはぬれるだろう、／行こう。」(種田山頭火⁸⁾)、あるいは、他のもっと知られた表現では、「空腹であれば、食べる。疲れれば、眠る……。」思考とその世界像投影の全体系は、その枠にもとづく仕事によって幸福願望も操作されるのであるが、その体系は、ここでは身体の手引きのもとに、裏をかかれ、いわば外されてしまうのである。空になって進みつつ、すなわち、意識によってもはや支援されずに、その体系は力を失い、ついには砂上の楼閣のように、自己のなかに崩れ落ちる。それゆえ、生を獲得するために、それを失うことが重要なのではない。生と死の弁証法は、深いところにあるが、しかしそれにもかかわらず表面的な現象である。より厳密に言えば、課題は、死者から生者への権力を取り上げ、そして意識を、死の力と生の力の違いに対して敏感にする、ということにある。

それゆえここでは、移ろいやすい幸福という事態が議論されるべきなのではなく、いかにそのこととかがわかるかという方法が、議論されるべきなのである。同じ実存的な根本経験に対して、様々な時代に、様々な文化圏において、異なった答えが存在してきた。助言は、次のような内容でありえた。すなわち、現在を楽しめ (Carpe diem) 幸福を道中でつかめ。助言は、もはや感情の浮き沈みの交替にさらされていない、非常に幸福な状態に達することをねらうものでもありえた。幸福は、幸運の宝 (Glücksgüter) と結びつけられて、あるいは自分自身の状態性のなかに定着させられて、内的なものなかに、そして外的なものなかに求められた。その際に、次のような問いが出された。道は、豊かだが変化に富んだ現在を指し示しているのか、それとも、そこから外へと導いて行くのか。幸福は、神々の贈り物なのか、それとも、幸福は自分の手で作るものなのか。いずれにせよ、何か正しいことが見られている。それにもかかわらず、幸福についての問いに対する非常に異なった様々な答えに直面して、どちらの方向に解答が求められうるのかは、さしあたり未決定のままでなければならない。文化的な相違が残っており、自分自身で選ぶ選択権が残っている。

多くの道が幸福へと導くが、しかし、二者択一的な方法を養成することは、幸福と結びついた事態にとっては、結局正当ではないのである。幸福であることは、まさに反対に、共通の分母としてふさわしいのであり、そこで様々な人間と文化は、了解しあい、そして、再び一緒にされることができるのである。しかし、幸福であることに基づいて与えられた、この共通の分母は、どのように定義されうるのだろうか。西洋においても、東洋においても、人間自身をますます中心に据える傾向が、形成されうる。古い考え方における幸福が、それに対して人間が謝意を表さねばならない、神々の贈り物が恩恵と見なされていたのに対して、近代の啓蒙主義的な考え方においては、主体は、自己自身に、その幸福あるいは不幸の責任を負わせられるのである。啓蒙主義的な意味で考えられたものとして、1892年のある格言は、次のような内容である。「我々は運命の悪意のために嘆く、／幸福は決して見つけられない、と、／しかし罪は、しばしば幸福にあるのではない、／ただ、盲目でばかな者である、我々自身にあるのだ。」⁹⁾ 首尾一貫した自己責任という同じ原理は、東洋においてカルマ的な原理として仕上げられたが、その原理に従って、行為は、それが外へと向かい結果をもたらすことによって、自己自身に逆に作用し、そして行為者を、自らの行為にとりつかれた者とするのである。この原理に対して、また、物理学的な類似物に援助させることもできるであろう。すなわち、どの作用も、反応ないしは反作用と結びついている。つまり、すべてのものは、常に両方向に働くので、一方だけの決済は無意味となる。誰もが犯人であると同時に、犠牲者であ

り、そしてもし望むなら、自己をその覆い隠された裏面において認識する機会を持つ。tat tvam asi¹⁰⁾の鏡の隠喩法は、これに適確な表現を与えている。

ここから結論を引き出しうる。幸福も不幸も、自己自身に責任を帰さねばならないのであるなら、両者はもはや、互いからそれほど遠く離れてはいないことがありうる。自分自身の行為に依存するものとされて、幸福と不幸は内的な連関を持つ。いずれにせよ、両者はもはや、きちんと分離され、あらかじめ把握された特徴に従って分類され、様々な口座で決済されるということができないのである。両者の連関は、肯定的な、あるいは否定的な結果をもたらす。幸福であると思われるものが、不幸へと導いて行きうるし、その逆もまたそうである。幸福を求めて努力することもまた、隠れた苦しみを明らかにすることに役立つ。逆に、かなりしばしば、苦しみが初めて幸福への道を準備するように。

対立的に感じられたもののそのような同一視と総合は、しかしまた、不変の幸福への問いに対する手がかりとなる。さしあたり、時間的なものと永遠なものとの間の存在論的な相違として設定されたもの、そして、両者を別々の領域にしたものは、確かに自己責任の観点の下でも、そもそも反論されることを必要としない。しかしながらそれは、更に詳しく考察すると、訂正を必要とするが、その訂正は、時間から自由な、および時間に拘束された領域と存在状態の、相互連関的な働きを得ようとする努力と結びつかねばならないのである。統合された全体の意味で、大乘(mahāyāna)仏教の「大きな乗り物」と、それとともに禅仏教は、初期の僧侶的な仏教を超えている。「小さな乗り物」(小乗 hinayāna)が、自己自身の救済にのみ仕え、そしてこれを涅槃(nirvāna)に入ることと結びつけているのに対して、菩薩は、今後救済されていない場所で活動を続け、ここですべての存在の幸せのために働きうるために、悟りをめざす。そう、それは交替であって 存在領域の分離化と、輪廻(samsāra)の世界に別れを告げることではない！ 自己の幸福に固執して、他者の苦しみに対して距離をおくという誘惑を、すり抜けることが重要である。

そのための第一歩は、領域や状態をそのように分離し、別々にしておくことが全く不可能である、という洞察にある。ある日本のことわざは、これを次のように表現している。「良き運命と悪しき運命、禍福は、一つの糾える縄の如し。」¹¹⁾これは、幸福が不幸に転じうるし、また不幸が幸福に変わりうる、ということを示すだけではない。両者の絡み合いは、まさに表面的に受け取られてはいけなものであり、むしろより深い経験に合致しているが、そのような経験は、キソンによって、次のように表現されている。「悲しみについて知らない者は、いかなる喜びも知っていない。」¹²⁾キリスト教的文化圏からの同じ内容の表現は、引用されうるであろう。さて我々はみな、この考えにすぐに同意する傾向がある。なぜそうなのか、そしてまた、違ったようではありえないのかということは、それによってもちろんまだ、決着をつけられてはいない。子どもに対しては、我々はまた、対立的な資質の結合という意味における、このような二重の現状から出発はしない。ある子どもが喜んでいるとき、その子は、苦しみや悲しみという暗い底層をまだ持っていない。両者の絡み合いという事態は、それゆえ、より厳密な解釈を要求するのである。しかし更に重要であるのは、このような幸福と不幸の一体化と、いかなる傾向の敵対ももはや生じず、いかなる逃避運動もそこから目覚めてこないようなし方で関わることは、どうすれば可能なのだろうか、という問いである。いかにして実存的な資質は、それらを分け、そして相互の対立のなかに置くということなしに、その暗い側面と明るい側面に従って、独立させられうるのだろうか。

ここに、道教と禅仏教の本来的で、また理論的に価値を認められるべき働きが存在する。幸福と

不幸との、あるいは苦しみとの一体化への洞察は、ここではさしあたり、それがパラドックスの形式にもたらされ、そして、その二つの側面を指し示す、閉ざしもし、開きもする推進力と結びつけられている、ということによって深められ、方法へと更に発展させられている。パラドックス的な事態の後ろ向きの内的運動は、解消されない内的な矛盾の先鋭化であり、それを同時代の仏教の僧侶は、次のように言い換えている。「苦しみから逃れようとする者は、ただ苦しみに向かって急いで行くだけである。幸福を望むということだけで、彼らは、敵と同様に、その幸福を破壊するのである。」¹³⁾ 前に向けられた開く機能という意味で、禅(ZEN)は、このようなパラドックスを、実存的な窮地に導くという目的で、また解放する変換という目的で用いるのである。窮地に導くことにおいては、何か遮断され、そして同時に、何か別のものが開かれる。公案(„Denkaufgabe“)の修業において、実践的に使われるパラドックス的思考の技術は、我々が西洋の古代の詭弁学派以来知っているような、単に知的な戯れであることをやめる。逃げ道のない状況の酷使は、それが公案において、その技術のあらゆる規則に従って演出されるように、修業者をついに「極限点」へと連れて行くが、そこにおいては、二者択一の論理の意味で図式化された解決の試みは、もはや手を伸ばせないし、その精神的でエネルギー論的土台からはぎ取られることができるのである。その後ろには、次のような知が存在する。すなわち、人は無限に避けることができ、また人が実存的状況の矛盾を避けようとするならば、長い目で見て、ただフラストレーションが生じるのみなのである。ただ、逃げ道のないようにされた矛盾のなかへと入り、そして矛盾を通過して行く道のみが、戸外へと通じるのである。しかし他方では、このように「厳しい」方法の使用は、実存的に行き詰まっているが、心理的には非常に決まりきった軌道から再び抜け出すことができる、ということの困難さへの洞察の結果として生じるのである。確かに、誰もが自分の経験から知っているように、最も小さな習慣をやめることでさえ、そう簡単ではない。

2. 問題とその解決の方向を予め指示するための一つの物語

我々にはさしあたり奇異な感じを与える、矛盾を先鋭化させ、そしてある「極限点」においてそれを超越する展望にもかかわらず、先に述べたように、仏教にとってもまた、「二通りの幸福」がある。すなわち、変化し、迫り来る不幸と直面させられている自己を見る幸福と、同一の対立構造にもはや支配されておらず、その限りではまた、もはや反対のものへの不本意な転換にさらされてはいない、非常に幸福なことの一つの形とがある。別の言葉で言えば、幸福と非常に幸福なこととは、同じ動力学に支配されてはいないし、両者はまた、同じ次元上にはない。両者においては、論理的に別の限定条件と、全く全体的に異なった状況が問題なのである。

構造的な限定条件を満たすために、分析は、論理的で心理的、しかし全体としては、形式的でなければならない。つまり、心理的で社会的な限定条件もまた、論理的な原理に従って構成されるのであるが、その原理によって、構造の模範が定められ、徐々にそれにふさわしい内容で満たされるのである。我々の普通の、ここで審議されている幸福の表象は、対立構造に支配されており、そして二者択一の図式によって働くので、さしあたり、この構造のなかで可能な　　しかしまた、もしかすると始めから不可能にされた　　幸福のことが、話題になっているのでなければならない。私は、以下において、我々がいずれにせよ、ただ伝聞で知っている、非常に幸福なことという状態を

問題にはせずに、我々がそれを持つことができ、あるいはそれを求めねばならないと信じているような、そういう幸福の分析に限定することになる。

禅仏教の大きな業績は、先行する道教の業績のように人間の幸福願望を構造的に詳しく調べ、そしてその動力学を論理的核心に還元する、ということのなかにある。このような分析の結果は、真の幸福が対立構造という条件の下では実現されえず、幸福の代用品で埋め合わせられねばならない、ということなのである。こうした代用品は、満足できるものであるかもしれないが、しかし、非常に巧妙な処方箋による調合によっても、それが約束することを守ることができないのである。

これが道教においてそうであるということが、東洋の国々ではよく知られている、古い物語によって説明されることになる。私は、中国で老子の時代に生じたと言われているが、しかし禅の範囲内でも、同様によく考え出され、そしてその的確な形式へともたらされうるのである。一つの物語を選ぼう。物語は、「幸福」と「不幸」と結びついた問題の複合体を、始めから一つの構造的な次元に上げ、こうしてそれを、その完全なアポリア性において調べることができるのである。物語の作用範囲は、幸福の追求および不幸の処理と結びついた判断と評価に向けられる。物語の教訓は、イエスの山上の垂訓での発言と一致している。「人をさばくな（すなわち、判断するな、評価するな、刑を宣告するな……）！」（マタイによる福音書 第7章、1以下）評価の対立の設定は、すべての災いの始まりである。

さて、物語は次のようである。

一人の老人が、ある村に住んでいた。彼は非常に貧しかったが、しかし、王たちですら彼をねたんでいた。というのは、彼はすばらしく美しい白馬を持っていたからである……。王たちは、その馬のために、驚異的な金額を提供すると申し出たが、老人はその時、次のように言った。「この馬は、私にとっては馬ではなく、一人の人間なのです。そして、人間を、友を売ることなど、どうしてできましょうか。」老人は貧しかったが、しかし彼は、決して彼の馬を売らなかった。

ある朝、彼は馬を家畜小屋に見出さなかった。村のみんなが集まり、そして次のように言った。「ばかな老人よ！ 我々は、あの馬がいつか盗まれるであろうことを、常に知っていた。売っていればよかったのに。なんと不幸なことか！」

老人は言った。「それを言うところまで、行き過ぎるな。ただ、馬が家畜小屋にいない、と言いなさい。ここまでが事実であり、ほかのすべては判断なのだ。それが不幸であるか、あるいは祝福であるかを、私は知らない。なぜなら、これはただ事の断片でしかないからだ。何がそれに続くかを、誰が知っていようか。」

人々は、老人を笑い者にした。彼らは、老人が少し頭がおかしいことを、今までずっと知っていたのだった。しかし15日後、晩に突然馬は帰ってきた。馬は、盗まれたのではなくて、荒野に逃げ出したのだった。そして、この馬だけではなく、それはまた12頭の野生の馬を連れて来た。

再び人々は集まり、そして言った。「老人よ、おまえは正しかった。それは不幸ではなく、実際は祝福だと分かった。」

老人は答えた。「おまえたちは、また行き過ぎている。ただ、『馬が戻って来た……』と言いなさい。それが祝福であるかないか、誰が知っていようか。それはただ、事の断片でしかない。おまえたちは、一つの文から、ただ一つの言葉しか読み取らない。どうやっておまえたちは、本全体を判断できるのか。」

今回は、人々は、それほど異議を唱えないことを心得ていたが、しかし心の中では、老人が間違っているということを知っていた。12頭のすばらしい馬が来たのだから……。

老人には一人息子がいたが、彼は、野生の馬をトレーニングし始めた。1週間後にはもう、彼は馬から落ちて、脚を折った。

再び人々は集まり、そして再び判断をした。彼らは言った。「おまえは、また正しかった！あれは不幸だった。おまえの一人息子は、今はもう脚を使うことができないが、彼は、おまえのような年寄りの唯一の支えだったのだ。今ではおまえは、以前よりも貧しい。」

老人は答えた。「おまえたちは、判断に占有されている。行き過ぎるな。ただ、私の息子が脚を折った、と言いなさい。これが不幸であるか、あるいは祝福であるかを、誰も知らない。生は断片として現われるのであり、おまえたちは、決してそれ以上のものを見ることはできないのだ。」

彼らの国が2、3週間後に戦争を始めるということが、明らかになった。その地域のすべての若い男は、強制的に軍隊に入れられた。ただ老人の息子だけが、肢体が不自由になったので、後に残った。地域中が、嘆きと悲しみの叫び声で満たされたが、それは、この戦争が勝つことができないものであったからであり、そして、若者たちの大部分は家に帰って来ないであろうことを、人々は知っていたからである。

彼らは老人のところへ来て、言った。「おまえは正しかった、老人よ。あれは祝福であることが明らかになった。おまえの息子は、確かに肢体が不自由になったが、何と云っても彼は、まだおまえのそばにいる。我々の息子たちは、永久にいなくなってしまった。」

老人は、再び答えた。「おまえたちは、判断するのをやめない。誰も知らないのだ！ただ、このように言いなさい。おまえたちの息子は軍隊に入れられてしまったが、私の息子は入れられなかった、と。だが、神のみが、全体のみが、これが祝福であるか、あるいは不幸であるかを、知っているのだ。」¹⁴⁾ そしてこのように、この物語は同じ編物図案に従って、ずっと続きうるであろう。

3．論理的 - 心理的分析

3.1．論理的な構成条件

一方には人々があり、他方には老人がいる。人々は、あらゆる出来事を、「幸福」(あるいは祝福)か「不幸」(あるいは呪い)かという二つの分類項目に従って分け、そしてそれに従って判断することを彼らに強要する、一つの思考モデルに支配されている。それによって彼らは、対立構造から明らかに切り離された反対派を作り、反対のものへの転換をまさに引き起こさねばならないようなし方で、この反対派を固定するのである。その結果は、フラストレーションと増大する混乱である。その可能性に従えば生産的な対立から、争う二元論が生じるが、それは、おびえさせ、不和を世間に運び、そして結局、あらゆることの無価値化へと導いて行くのである。

老人はこれに対して、次のことを持ち出して異議を唱える。すなわち、事態はまた変化するし、良いものにも悪いものにも転じうるので、見通すことのできない全体に義務を負っている、事態の実際の成り行きに関しては、一方の、あるいは他方の分母への承認は全くなされえないということ

である。ある出来事は、それに「幸福」というラベルがはられるのであれ、あるいは「不幸」というラベルがはられるのであれ、同じで、それがあるところのものである。この意味で彼は、事柄は一緒にしておかねばならず、二つの、しかも不平等に評価された半分に分けてはならないことを、言い張るのである。実際そうであるのだが、評価されないままであり、そして一緒にされたままになっている時にのみ、そこから何かが生じる。一方で、両者を別々に保つことは、幸福も不幸も実りのないものとするのである。そこからは、もはや何も生じることができない。そしてこれは、またなんとなく理解できる。過ぎ去った苦しみに染まっていない幸福とは、なんとつまらない幸福であろうか。そして、その根底に深い悲しみが無い時、喜びはいかに浅薄なものであろうか。

しかしそれによって、既に述べたように、現実には区別することができるということに対して、何も言われてはいない。洞察は、まさに逆に、人々が、まさに断固とした判断基準（「めがね」）を持って事柄に近づくがゆえに、起こっていることを、もはや本当に知覚することができないということに至る。彼らがすべてに対して、前もって作り上げられたラベルを持っていることによって、彼らは、何が何であるのかを区別する能力を失ってしまう。何が何であり、あるいは何であらねばならないかという、自分自身の表象によって、事柄の成り行きそのものが抑えられるのではなく、ただ事柄を区別することができるということが、妨げられるのである。出来事の成り行きは、彼らを、その土台を放棄する準備ができていくということなしに、自らの判断を点検することへと強いるのである。すなわち、二価的なモデルと、異なった分母での決済への強要。「肯定的」と「否定的」とは、分離されたままである。これは、中立的な態度を妨げ、そして現実の状況から自己を切り離し、またその状況を、もはや正當に評価できないという、過激な傾向を促進する……。

それゆえ老人の場合では、ある決まった判断形式が拒絶されるという意味においてのみ、判断をやめることが重要なのである。すなわち、それは、まさに二者択一的な評価と結びついて判断することであり、そこではいくつものことが、定められた目録に従って、幸福と見なされ、そして他のことが、不幸と見なされるのである。批判されるのは、対立構造そのものではなくて、矛盾を二者択一の形成によって解消しようとし、あるいは少なくとも表面では平定しようとする、論理的に、そして価値に関して区別していく図式のなかに存在する試みなのである。人が、幸福・不幸の代わりに、肯定的・否定的、喜ばしいか苦しみをもたらすか、善か悪か等々の評価の二者択一を入れても¹⁵⁾、論理的な事態は同じままである。それと結びつき、一定の世界像を生み出す全体的な思考モデルは、注視され、その能力について判断されねばならない。そしてこのことは、老人が見ているように、単にわずかなことなのではなくて、そこから生じてくる結果において、まさに致命的である。

しかし、判断をやめるようにという要請によっては、決してどうでもよいという無関心の弁護がなされたのではない。出来事は様々な結果になり、喜ばしかったり、悲しかったりするということについては、決して異論が唱えられはしない。我々の物語のなかの老人の態度もまた、まるで彼にはもはや何も何らかのかかわりを持ったり、心を動かしたりはしないかのように、超然としているというものではない。白馬を、彼は非常に愛していたのであり、それを失うことが、なぜ彼に打撃を与えないことがあるのか。しかし彼が、他の人々のように、突然悲嘆の声を上げ出すことをしない時に、それは、最も深い困惑にさえも耐えることのできる、よく考え抜かれた根拠を持っているのである。

だが、二価的な思考モデルにおいて、何が間違っているのだろうか。そして、なぜこのモデルを

使うと、道を誤るのだろうか。ここでは心理的分析が、論理的な事態を、その動力学の結果を見通しうるために、完全なものにしなければならない。心理的根拠からは、物語が示しているように、出来事理解を困難にし、悪いのを老人のせいにするという結果になるような誤解に、たやすく至ることがありうる。人はそれゆえまた、二価的な思考モデルを心理的観点の下に考察し、その思考モデルの結果を注意深く見守るということをしなければならない。物語のなかで主題とされた、二価的で、二者択一を形成する思考モデルの結果の持つ、多くの心理的、社会的観点は、知られており、もう一度リストアップされる必要があるだけである。それは、争い合う対立あるいは二元論という概念の下に、要約されうる。

3.2. 心理的な含意

3.2.1. 表象の次元への移動

二者択一を形成する評価の図式は、世界を二つの不平等な部分に分割し、そして全体の連関を見誤るよう強いる。偽りの「幸福」に固執し、思い込まれた「不幸」を退けるところでは、人は、そこにおいてすべてがすべてと結びついている、事柄の成り行きを、もはや正當に評価していない。人は、世界はいかにあらねばならないか、あるいは、世界はいかにあるべきではないか、についての自分自身の表象のなかに巻き込まれてしまう。既にこの最初の結果が、致命的である。生きられた生においては、まさに思考とその表象のみが重要なのではなくて、すべてが役割を演じるがゆえに、すなわち、期待の図式に適合しないものもまたそうであるがゆえに、ここでの諸関係は、複雑で見通せなくなる。それに伴って現われる混乱は、解明されねばならない。

しかし、より深刻なのは、表象自体の意図的な図式のなかに、価値を低下させるメカニズムが組み込まれており、それが逆方向の過程として現われるということなのである。表象されたものが達成される瞬間に、それはまた、既に再び去って行かれ、処理済みにされうる。同じことが、目的表象に関係した成功に対しても受当する。達成されるやいなや、それはまた既に再び超えていかれ、もっと先へというエスカレートする動力学にさらされている。我々のテーマに当てはめれば、次のようである。すなわち、幸福をこの方法で求める者は、必然的に再び幸福から追い立てられるし、この理由でまた、不変の幸福を見つけることができないのである。幸福の表象の次元に移された幸福は、この次元の上では全く実現されえず、ここではむしろ、常にただ空洞化されるのである。表象を使って定義され、表象のなかに保存され、それによって見積もられる幸福は、もはや本当の幸福ではないし、これは、幸福がただ表象のなかに存在し、ここから生という向こう岸への橋が架かっていないということからも、既にそうなのである。代償的な自己満足の可能性が残っているが、それは、内的な空洞化の過程を更に速める。始められた否定の渦巻き運動は、ますますフラストレーションへと追い立てる。強調して表現すれば、次のようである。すなわち、人は幸福を買うことをやめない。幸福は買うことができないのを、知っているにもかかわらず。

結論は、以下のものである。すなわち、表象に張り付くことは、その贈り物を、自身の表象の此岸で感謝して受け取る者にのみ分配しうる生に対して、ふさわしくないであろう。ただこの条件においてのみ、予期しない変化も喜んで受け入れられうるのだが、その変化のなかでは、幸福は不幸に変わるし、不幸は幸福に変わりうる。しかしそのような変化は、人々が見るように、外的な出来事の結果のなかにもみあるのではない。それは、加工し変換する内的な過程を含むのだが、そのよ

うな過程は、人が、老人の場合のように、否定的なものもまた受け入れる時に、初めて始まりうるのである。

3.2.2. 期待されたものとあるべきものという規範的な次元への移動

外的な世界への出来事の移動は、既に内的な路線決定の結果であるが、その結果は、表象の次元への移行と、その次元の外界への投影に結びついているのである。表象を他の人や物に投影する者は、それらに引っかかって動きがとれないだけでなく、また場所が移動されても、そこにおいてその実現を求める。さて、幸福が外から来て、そして不幸もまたそこから侵入するというのは、ある意味で全く正しい。しかし、人は幸福を作ることができず、そして不幸を防ぐことができないという正しい洞察から、外的な次元への移動によって、次のような誤りが生じてくる。それは、幸福あるいは不幸は、そもそも外から来る出来事であり、それに対して人間は、責任をとることができず、そしてその根拠を、彼はまた、自己自身のなかに求める必要がないとする誤りである。内的には、すなわち、人が事柄の成り行きを、コントロールすることができると思えるところでは、それに、期待されたものとあるべきものという、規範的な次元への移動が結びついている。それは結局、現実のものを、それがあっても受け入れないで、変えられた母体の上に、より明白な、よりよくコントロールできる世界を作り出そうとする、根本的決定とかかわっている。

それによって、思考と行為に関する事態は、内的にも外的にも完結する。対立構造そのものではなくて、この意味で活用された、より良い、そしてより悪い二者択一の図式が、外的な、そして内的な出来事と結びついた事態を、表象の次元へ移動させるのである。今後はこの次元の上で、全体は動くべきである。なぜなら、ここにおいてのみ、幸福の表象と不幸についての想像は、自己自身の望みと不安に応じて作成されうるからである。人は、彼の表象をコントロールできると信じている。こうして人は、存在し、そして存在すべきであるものを、意のままに動かし、操作することができると思えるのである。その結果は、壊滅的である。なぜなら、生に対してこのように、その幸福でさえも核心において空洞化させるにちがいない、暴力がふるわれるからである。

3.2.3. 過去のものと現在のものとの間の葛藤の産出

表象に張り付くことに一致するのが、過去のものへの拘束であるが、その過去のものは、表象の次元において、書き続けられ、有効なものという意味で保持される。しかし、幸福が全く過去のなかには存在せず、また過去によって養われることもできずに、むしろその源泉を常に現在のなかのみ持つのであるならば、表象は、幸福へと導くのではなくて、幸福から切り離すのでなければならぬ。私はもう一度、クリシュナムールティからの引用文を取り上げる。「思考は、過去における運動であり、それは現在には出会わない。」 それゆえ、幸福にも出会わないのであろうが、それについて、ある極端な例を選ぶことにする。すなわち、花嫁は、結婚式の当日には、喜んでいなければならないが、もしそうでないならば、そして、もっともな理由からしばしばまた、全くそうではないことがありうるが、彼女は、まるで幸せであるかのようにふるまわなければならない。彼女は、婚礼のパーティーの楽しみを、だいなしにしてはならないのである。それによって彼女は、自分自身に暴力をふるい、一般社会から期待された、演技をすることと巧みに隠すことという傾向性に屈服してしまう。そのような不正の物々交換にかかわり合うことは、他者に何かを本当だと思わせ、そして更に、自己自身をだますという結果にならねばならない。この全体の分母は、

不誠実である。何が「幸福」であり、何が「不幸」であるかという、それと結びついた見解は、共同生活の規則によって、既に前もって決められており、自身を帰属のシステムのなかで専制的に有効となすのである。社会的に提供された、幸福とその反対のものの承認や、規格化や、操作とかかわり合う者は、他者との交際において、しかしそれ以上に、自己自身との交際において、不誠実になるにちがいない。しかし、たとえ誰もが心の深いところでそれを知っているとしても、そして不幸な花嫁のようにそれを痛ましい形で経験したとしても、人は有効な規則に適合し、それに参加するのである。人が子どもにとっては適切であるようにそもそも自己の存在可能性は、社会的容認という細い糸にかかっている、ということから出発する限りは。人がどう感じ、どのような気分であろうと、同じことである彼は、狼の仲間と共に遠吠えしなければならない。

3.2.4. 世界の半減化とその否定的になりゆく様式の密閉的な全体化

コントロールと抑圧によって半減化された世界の特徴は、その密閉的な全体化である。たとえ出来事が結局コントロールできないのであっても、集団は、すべてに対して答えを用意している。最も無意味な仮定と、隠喩的に表現すれば、逆転させられた世界でさえも、それが生き延びることを確信できるのだが、それは、納得がゆかないことのすべてに対してスケープゴートを見出しうることになり、多数が合意した時に、そうなるのである。はけ口が必要となる。老人もまた、物語が示すように、頭がおかしいと宣告される危険のなかにいる。内的な矛盾が、次のように消化される限りは。すなわち、「今回は、人々は、それほど異議を唱えないことを心得ていたが、しかし心の中では、老人が間違っているということを知っていた。」というように。彼は、彼らにとっては、全く正しくなりえないのである。なぜなら、そうでなければ彼らは、自分たちの世界の見方を、根本から変えねばならないであろうからである。そして、彼らが何か彼の論拠に対して異議を唱えることが、少なくなればなるほど、ますます彼らは、彼のことを頭がおかしいと宣告しなければならないのである。人々は、自分自身の行為の本質を見抜かないので、すべてを外へと押し出し、そこで「神」も「罪人」も得ようとするように強いられている。同一のコインの反対側は、内側の領域における否定的な全体性の定着化である。完全に空洞化された、幸福のない世界でさえも、生き延びることが可能である。既に引用された作品である『伊勢物語』においては、それは次のように表現される。「半分で満足することを心得ている者にとっては、半分は全体となるであろう。」¹⁶⁾そしてこれは、他の可能性がそのように視野からはずれてしまうために、ますますそうなのである。人はもはや、それ以外のものは知らないで、状況におとなしく従う。

しかしここでも、人はその結果に留意しなければならない。半分で転倒したものの全体化と結びつくのが、否定的な自己情報であり、これを日本のことわざは、次のように表現している。「眩惑することは、結局は眩惑者の目をくらませる。」¹⁷⁾そして、半減化され、否定的に自己に反作用を及ぼす見せかけの全体は、人がその上に全く認めようとしない、苦悩の状態と等しいがゆえに、人は結局はまた、半減化された幸福感情のつまらなさをもはや感じたがらず、そして、この問題に関する感覚麻痺を手に入れるのであるが、それは、自己が生み出した催眠状態と幸福の代用品で満たされなければならないのである。¹⁸⁾ 仏教は、この自己自身をぼんやりさせる意識の状態を、「無明 (Unwissenheit)」（サンスクリットでは、avidyā）と表現している。avidyāは文字通りには、見 - ないことを意味し、そして転用された意味において、気づか - ないこと、知ら - ないこと、認識

し - ないこと、意識し - ないこと等々を意味する。特にこの状態では、何が現実であり、何が幻想であるのかを、もはや区別することはできない。それゆえまた、幻想にとらわれた現存在の持つ苦悩する性格は、もはや知覚されえないのである。

3.2.5. 概念の混乱

最後に概念が混乱する。物語の中で人々は、彼らの判断を点検することを絶えず強いられている。しかし、不幸と思込まれたことが幸福であることが判明し、またその逆もそうであるとしても、彼らは、自らの分類と評価に固執し、判断をやめるようにという、老人の無理な要求を拒絶する。「おまえたちは、行き過ぎている！」は、老人の常用する言葉である。しかし、彼らが自らの要求と拒絶において、決して慎重ではなく、反対に非常に過激であるとしても、彼らにはそれが気にかからない。非常な謙虚さにおいて変化に導きうるであろうもの、すなわち、事物をそのあるがままに受け入れるということは、判断の強制という条件の下では、幸福から不幸への不本意な急変という結果になるが、そこから人は、見通しを持たないがゆえに、もはや何も学ぶことができないのである。事物をいっしょにしておくことをせず、概念は混乱する。だが、この混乱からは、指し示し、判断し、評価することをやめる、という結論は得られない。遊びは、その規則もその結果も分からない限り、続行される。人々は、強制から抜け出し、そして彼らの全世界像を変えねばならないのであろうが、しかし個人は、社会的な優位に直面して、それをするための勇気を奮い起こさないのである。自らのメカニズムを認識せずに、彼らは不安でいっぱいであり（「我々の息子たちは、みんな死ぬだろう……。」）、そして、彼らを残酷にもて遊ぶ運命を、もはや信頼していない。幸福追求から、予測がつかないままであり、そして不気味な性格を持つ、運命の諸力との取引が生じる。しかし、綿密に調べると、そのように彼らをもて遊ぶのは、匿名の運命の諸力では全くないのである。人々の混乱と臆病さから利益を得ており、そして彼らの幸福に不信の目を向けるところの、この同じ遊びに対する十分な権力者たちがいる。幸福であることは、人間を、より困窮しておらず、より不安にとらわれず、そしてより自立した状態にするのであろうが、権力者はそれを望まないのである。

3.2.6. 暴力への移行

不明確になった概念は、暴力にその出口を持つ。表象の世界の中で動いている想像力は、また暴力の連鎖も考え出す。そしてこれは、死がそれに役立つ限り、そして暴力が常に両面に向けられており、犯人を犠牲者に、犠牲者を犯人にする、という洞察が無視される限り、とぎれることはないであろう。犯人 - 犠牲者 - 症候群の中に、すべての事柄が巻き込まれており、状況は完全に收拾がつかなくなる。暴力行為の未解決の内的矛盾と結果から生じてくる、「目には目を、歯には歯を」の連鎖は、幸福を求めるあらゆる努力が、結局は失敗することを宣告する。しかし、たとえ約束された幸福が、この条件の下ではただ不幸を増すだけであっても、みんなが賛同する限りは、そのような行為は終わりなく継続しうる。そして、ほとんどすべての人が共犯者となるが、それは彼らが、死や追放やののしりの対象となるという脅かしの下で、他に選択の余地はないと信じているからである。周知のとおり、いかなる人間も自分のグループを、そこから追放された人ほどには弁護しないのである。これによって、非現実的な解決の試みであるチョークで描いた円は、完全に閉じられるのである。

3.3. 要 約

もう一度、これまでの核心的言明を要約してみよう。

対立構造そのものが災いなのではなく、その取り扱い方がそうなのである。解決であると期待させるものが、それ自身問題となりうる。¹⁹⁾ それゆえ本来の問題とは、分離させる二者択一を使つての、最初の解決の試みなのであるが、それは、矛盾を一面的な評価や中立化、または仲介によって解消しようとするが、しかし矛盾を取り除くことができないのである。実際は、このような操作は、矛盾をただ硬化させ、そして不本意な後退へと導くのである。これは、典型的に幸福の取り扱いにおいても明らかになる。二者択一的な評価に基づいて形成される幸福の表象は、事態をある次元へともたすが、その次元では、本当の幸福はもはや見出されえないし、実現されえない。すべてが流れのなかにあり、変化するのならば、出来事を「幸福」、あるいは「不幸」という見出しで承認することは不可能である。そういうやり方をとる者は、事柄の成り行きが彼に別のやり方を教え、彼の表象を点検するように促す時にも、まだ自分自身の表象に固執する。これをしないということは、何が何であるかについての明確さを失うことへと導くにちがいないのである。

固定化する表象からの自由は、しかしながら、すべてがたやすく、同じ - 価値であり、同じ - 効力があると見なされうるであろうことを意味しない。全体を区別のないものとみなすことは、中立的な観察という第三の次元への移行を求めるのであろうが、老人もまた彼の論証において、この次元から出発してはいない。「だが、神のみが、全体のみが、これが祝福であるか、あるいは不幸であるかを、知っているのだ。」それゆえ、最上級審においてもまた、まだ区別が問題であって、無関心やどうでもよいことが問題なのではない。すべてを有効とする、いわゆる無 - 差別的な愛もまた、東洋思想において、貫き通るような明確さと区別する力に結びつけられる。愛の行為には、明確な洞察という両刃の刀が必要とされる。その際、小さな評価の二者択一の代わりに、大きな選言 (Disjunktion) が出て来るが、選言を維持することによって、初めて本当の幸福は可能となる。

幸福と不幸とは、時代の栄枯盛衰に従うが、しかしそれ以上に、これに対する自己の考え方に従うのである。すべては、事物の取り扱い方と、事物についての経験の処理のし方次第なのである。このことが始めて、人間を彼自身の場所に置くが、そこでは彼は、もはや外的な幸運に依存しておらず、また悲運に傷つけられえないのである。ここではむしろ、運命愛 (amor fati)、自己の運命への愛が重要である。しかし人間は、彼の思考と行動において、幸福であることに導く条件を守る時にのみ、自分自身の幸福を作る者になることができる。換言すれば、思考と行動は、現実に対して公正でなければならないし、幻想による、また暴力的な形の解決を断念しなければならない。

人間が容易に現実の中に入れてもらえ、そして現実に疑いなく従うというのではないならば、現実適合性についての問いに対して、それに従って出来事が整理されるところの論理が、決定的に重要となる。指し示し、評価し、責任を負わせる論理は、物語が示すように、誤りへと導く。この論理は一方では、すべてを自分の望みに従って決め、事物を意のままにすることができるという、全能の感情に伴って現われる。しかしある限度において、そのように定義でき、規格化できるのは、表象と、それに向けられた社会的世界であるが、しかしながら、事柄の成り行き自身と、事柄が実際はいかなる性質を持つかということについては、そうはなっていない。こうして他方では、社会的、心理的に実行に移された全能的思考は、もはや支配できない事柄の恣意にさらされている、と

いう無力と感情に一致するのである。

評価することにおいて間違っているのは、区別することそのものではなくて、それと結びついた、何かに固執することであり、そして反対のものを除外することである。すなわち、除外されたものからは、ただちに反対者が生じるが、それは、達成された利益を再び疑問視する。一方の半分を分離して保つことが、他方を犠牲にしては全く不可能であるならば、なぜなら同じものが、両方の側において見出されうるからであるが、規格化するシステムは、虚構的な性格を帯び、そして自らの維持のために強制を用いる。それにより事態は完結する。しかし同時にそれはまた、開かれるのである。というのは、強制は反動の形成へと導き、そして分離された潜在能力を作り出すが、この潜在能力は、受動的な抵抗において、そして遅かれ早かれ、能動的な裏をかくことや、突発しようとするにおいてはっきり現われるのである。

現実への盲目性という狂信に対して、幸福は、人がそれを規格化するのをやめるならば、効果的な矯正策として導入されうる。強制と結びついたやり方に反対する最終的に決定的な論拠は、幸福であるという状態がこういうやり方では原則的に達成されえない、ということのなかにある。強制に反して、一方では自由が、他方では現実が立っており、両者は互いに応援しあう。同様に幸福もまた、二重の条件に結びつけられている。(1) 自己の思考と行動が自由であること、そして(2) 存在するものに公正となること、それゆえ、幻想的な望みや暴力的空想のなかで自己を失わないこと。道(Tao)が良い人間のもとにのみとどまるように²⁰⁾、幸福も、良い人間のもとにのみとどまり、そしてあらゆる侵害からは身を引くのである。

4. 生の問題の解決としての死の文化？

死の脅かしと結びついた、暴力を引き起こす分裂は、物語の中では、ここでは誰が本当は頭がおかしいのかという問いの扱いにおいて、明白となる。この問いによって、交渉の余地が残されるのであろうが、それは、頭がおかしいという非難は、狂った世界の中では、両面に向くことができ、二者択一の図式のなかには、もはや全く収まりえないからなのである。誰がここでは狂っており、誰がそうではないかは、人々によって選ばれた判断根拠によっては、もはや全く決めることができないのである。だが、老人のみが狂っている可能性があり、彼ら自身はそうではないということが、彼らにとっては明らかである。そのような、ひそかに下された決定は、その後、ただ暴力によってのみ実行されうる。人々は老人を、彼の挑戦から逃れて休息するために、遅かれ早かれ精神病院に送り込むか、あるいは殺害するであろう。イエスの磔刑やりチャード・バックの寓話である『かもめのジョナサン』に至るまで、そのような除外のやり方の無数の記述が存在するが、このやり方は最終的に、暴力行為の最後の手段としての死のみをあてにすることができ、しかしまた、まさにそこにその限界を見出すのである。

実際はこの死による勘定は、たとえ人が死を、外側に向けては敵の像の中に投影し、内側では、犠牲的な死として賛美することにおいて、利用することを心得ているとしても、納得することができないものなのである。犠牲的な死には、他の生を殺すことによって、自己の生を増すことができる、という不条理がくっついている。たとえ生物学の食物連鎖の指摘が、それに対して弁解をするとしても、そして「生きるために殺すこと」がここで意味を持つように見えても、そのなかに存在

する矛盾が、あらゆる幸福を徐々に損なうにちがいない。老人は人々に、ただ鏡を突きつけるだけなのだが、彼らはしかし、その鏡を見ようとはしないのである。彼ら自身の肉体のなかに、とげがささっており、それは、物語がこれまでと同様に続行されるように手配する。しかしながら、次のように言える。すなわち、たとえ老人が死なねばならないとしても、彼によって取られた態度は、この死を超えて生き延びるのであり、そして、彼によって表現へともたらされた考えは、否定できないがゆえに、またすべてのその後の死を超えて生き延びるのである。これは、真理の証人の別の犠牲であるが、この犠牲は実りのないものにとどまりはしない。

だが、何がこの異なった考えを、長い間には効果的なものとするのだろうか。老人は人々よりも、そのほかには何も彼らと区別されるものがないところで、何において勝っているのだろうか。さしあたり第一に、人は次のことから出発することができる。すなわち、事柄の成り行きは、長い目で見て、青春時代の力と魅力が過ぎ去ったときに、ただ悲哀と不幸にのみ見舞われる人々よりも、彼のほうがより正しいと認めるのである。ところでこのことはもはや、彼らの評価モデルの結果として、外からやって来る運命ではない。彼らが不幸にならねばならないのは、彼らの幸福の扱い方にその原因がある。

老人はとりわけ、愛を感情と混同し、そして、自己をその常に揺れ動く浮き沈みのなかに引きずり込ませるといふ、人々の犯す誤りを、もはや犯さない。感情について問題となるのは、仏教的理解によれば、反応のモデルへのその拘束性であるが、そのモデルは、感情の動力学を決定し、そして長い目で見て、エネルギーの家計の衰弱化と消耗へと導く。感情は何かへと魅了し、そして、人がそれによって何を得たのかという問いを、もはや全く生じさせないのである。感情は、その後でそのように想定されているのだが 与えるために、まず取るのである。愛の行為は、違っている。それは最初に与え、その後で得るのである。結果において、初めて意味が明るみに出る。愛は力を与えるが、一方感情はこれを消耗させ、そしてその上にまた、他者によって中身を取り出されうる。たとえ我々が両者を力の源と見なすとしても、感情は愛のように建設をしない。その機能は、エネルギーを消費するために、それを受け入れることである。ところでエネルギーは、実際にまた、消費されるためにある。しかし必然的にそれと結びついているのが、アンバランスであり、それは、内面生活が辛らつにこきおろされ、疲れ果てるに至るまで、特徴づけている。ここではもはや保証されていないのが、即座の「いつでもの調整」である。エネルギーの循環は、それ自体としては、与えることと取ること、あるいは返してもらうこととの絶え間ないバランスであろうから、それは、エネルギーの流れがそれ自身の法則に従って取り扱われる時には、使い果たすということには全くなりえない。この意味で、愛は、生の力の正しい扱いへの指示である。愛するということは、現実の生きたつながりのなかにいることを意味し、そしてこのようにつながりのみが、自己内で供給し、永続的な満足へと導く。それとは逆に、我を忘れて感情に没入することにおいて、つながりは中断され、そして即座の調整というバランスは、疑問視される。それゆえ、それはここでは遅かれ早かれ、消耗へと至らねばならないが、消耗によって、感情的な投資は終わらせられるのである。感情を、力を使い果たすことと独占することの、不十分な形式であると理解することを学ぶことは、感情とのかかわりの本来の目的である。老人は、この課題を学んだのである。彼は、生の力の乱用による穴をふさぎ、そしてそれによって、永続的な健康と幸福のための中心的な前提条件を作り出す。

正しく苦しみ、そして幸福であることは、実際に、そこに介入させられた思考を必要とするが、

老人の論証は、人々には理解できない原理に従っている。それは、人がそう主張するならば、別の論理を持っているのである。まず第一に、判断形式が変えられるが、その結果、感情の所与の中を滑るように動きつなされた、断言から判断へ、そして判断から評価への移行が中断されるのである。「それを言うところまで、行き過ぎるな。ただ、馬が家畜小屋にいない、と言いなさい。ここまでが事実であり、ほかのすべては判断なのだ。それが不幸であるか、あるいは祝福であるかを、私は知らない。なぜなら、これはただ事の断片でしかないからだ。何がそれに続くかを、誰が知っているだろうか。……おまえたちは、一つの文から、ただ一つの言葉しか読み取らない　どうやっておまえたちは、本全体を判断できるのか。……生は断片として現われるのであり、おまえたちは、決してそれ以上のものを見ることはできないのだ。……だが、神のみが、全体のみが、これが祝福であるか、あるいは不幸であるかを、知っているのだ。」まさにすべてが同じ価値ではないが、しかしまた、簡単により高い価値を持つとか、あるいはより低い価値を持つとか見なされえないがゆえに、人はさしあたり一度、状況がそうであるままに、そのあるがままにしておかなければならない。

全体を人格化し、そしてより高い知へと高める言葉である「神」が、この連関において人の気に障ってはならない。この的確にとらえられた言明は、純粹に形式的な性質を持つ。評価する二者択一の論理に対抗させられるのは、個別と全体の論理である。二者択一は、普通は等しくない評価と結びついており、「肯定的」と「否定的」とを別々に保つことによって、一面的に中心を置かれている。個別と全体の論理は、そのような一面的な決済の言うままにはならない。全体が合っているならば、すべての個別は合っているが、一方で評価する決済は、常に整合しないものの排除と結びついていく。全体と個別の論理は、世界は完全であるが、しかし完成してはいない、ということから出発する。まさにすべてが既に決定されているのではなく、そして全体は完璧ではないがゆえに、老人は、早まって判断しないこと、そして特に、それが示され、評価されるということによって、何物も承認しないことに固執しなければならないのである。すべては、流れのなかにとどまらねばならないが、その流れのなかで、どの固定化する同一視も、後退を生じさせ、そして障害となるのである。

5 . 禅における同じものの他の様式の予めの指示

これまでの分析において解明された全事態に対して、また他の解決が見出されうるるのであるが、その有益さを、老人は人々に納得させることができていない。彼によって有効とされた、一致しないものの共存によって、戸外への扉が開かれるが、ただしこの扉は、すべての以前に描かれた逃げ道が完全に閉ざされた時に、初めて通行可能となる。ただ、自分の場所を本当に占めること、すなわち現実的に、人がそのつどそこにいる場所にいることという前提の下では、矛盾は、その先鋭化された形において、岐路となる。それは、古いものの終了へと導き、そしてこの終了は他方で、新しいものが始まりうるための前提条件なのである。その際に、新しいものの実現化の条件はまた、古いものの実現化の条件と違うものではないことが、明らかになる。人は、状況も、その限定条件も変える必要はない。古い皮から抜け出るために、人は場所を変える必要はないし、また、自分が実際そうであるのとは違った存在であると、偽って主張する必要もないのである。

同等に扱われるべきで、もはや解消されえない矛盾は、暴力の終わりを意味し、暴力は矛盾において壊れなければならない。ここで初めて、世界は分けられる。暴力的行動のパラドックスは、仮象と存在の完全な同一視と交換可能性という要請において、先鋭化する。暴力的思考は、全能的思考であることが判明するが、それはしかし、仮象という媒体においてのみ、実行可能なのである。しかし、仮象への拘束のなかに暴力は、また既に自らの限界を見出す。生とその幸福が、ただ存在においてのみ見出されることができ、そして仮象からは身を引くのならば、暴力のする計算は、全く納得がゆくものとはなりえない。そのような計算は、自身を死へと導くのである。

しかし暴力の終わりは、仮象一般の廃止を意味しない。パラドックスの他の側面である、外への飛躍も、存在と仮象の一致と直面させられているが、しかし今は、存在と仮象をパラドックス的な接続詞において結び合わせる、選言の形において、それは行われるのである。共存のパラドックス的な「そして」において、次のことが述べられている。すなわち、存在と仮象が、もはや同一視されえないならば、両者の戦いは終わっており、そして、決して悪平等と混同されてはならない、折り合いのよさが導入されている。選言において互いに対して立つものは、一致することができる。なぜなら、それは侵害に対して安全だからである。侵害に対して安全であることを知っているものは、もはや互いに戦う必要がない。このような選言は、自己と他の自己との関係に対して、原型として通用する。ここでは、存在の保証と死がないことによって、全くいかなる侵害も存在しえない。そこにおいて「狼が他の者を食べる」生の連関に対しては、それは通用しないように見え、そしてここではまた、暴力の足場が存在する。だが、死ぬほど衰弱している生においても、選言は保証されている。殺された生命もまた、再び立ち上がり、その復活を祝うのである。しかし生は、暴力がもはやかかわらないという前提の下でのみ、その傷を治す。そのために求められているのは、存在するものに触れ、存在するものによって自己が触れられるための用意なのである。こうしたし方においてのみ、暴力も終わらせられうるし、変換しうるのである。

人が、この二つの可能な出発点をいっしょに見るならば、そこから一般的な結論が導き出されうる。すなわち、本当の世界と転倒した世界とは、その形式的な構造と条件に関しては、何も区別されないのであり、両世界は、生と死のように、内容によって区別されるのである。禅の道は、形式的な類推を、次のような意味で活用する。すなわち、人はすべての物について、それが現実のものであろうとも、あるいは見かけだけのものであろうとも、それにかかわらず、その等価性と交換可能性から出発できる、という意味で。人はそれゆえ、生の問題を解決できるために、世界を分け、そして全く別の世界を求める必要はない。仮象の世界はそのために、綿密に調べると、それどころか、より良い前提条件を提供するのである。決定的な違いを作るのは、「存在か仮象か？」という問いではなくて、むしろ、どの分母の上に全体が位置付けられるのか、という問いである。どの内容が、どのようにコミュニケーションをとりうるのかということは、全体の形式の明確さにはではなく、人が全体に与える分母に左右されるのである。内容と形式とは違って、分母は自由に選ぶことができ、分母のみが互いに両立しない。一方の場合には分母は暴力であり、他方の場合には生であるが、それについてコメニウスは、次のように述べる。「*Omnia sponte fluant, absit violentia rebus.*」²¹⁾ そのように区別された全体とともに、あらゆることの交換可能性もまた、二重の意味を持つ。人は生に対抗して生きうる　生を犠牲にして。この鍵によって、大きな非区別性への扉は閉じられる。しかしまたそれによって、扉は再び開けられうる。

全体の分母と名づけられたものは、内容でもなく、その形式でもない。それは論理であり、それ

に従って両者は取り扱われる。暴力の論理は、生の論理とは違う論理であることを、誰もが知っている。両方の場合において区別されるものは、形式上は、選言と二者択一の区別であると言えることができる。このことを、一つの比喩で明確にしてみよう。両方の場合において、前方のステージとバックステージとがあり、そこで出来事が演じられる。この両方のステージの側面が、お互いに二者択一的に置かれる時、一方の側で演じられるものは、他方の側からは分離され、覆い隠されたままである。人が見ることができるものは、常にただ一方の側だけであり、それは他方の側によって妨害され、価値を下げられるのである。ここでは不一致が決定的となり、それは、実際にそうであるのとは何か違ったことを、偽って主張することを強要する。しかし、両側面が選言的にお互いに対する時、それは違っている。というのはその時、外側に示されるものは、危険なしにその内側と結びつくことができ、そして両者は、次元的には区別されるのではあるが、共に一体を成していると思なされうるからである。内側と外側、暗示的なものと明示的なものとは、同一視されえないし、またお互いから切り離されていると主張することもできない。パラドックス的な一致のなかに一緒にしておかれて、かわり合いは分離の過程を引き起こすが、それは両側面を区別もし、また引き合わせもし、そして全体を、二重の全体という意味において完全にする。

人は、選言の意味で際立たせられた区別を、真理の側面と行動の側面に向けて、更に追跡することができる。全体の真理は、次のことのなかに自己を表現する。すなわち、それに対立しているものも、それに従わねばならず、そして自分自身の結果をまとめ上げることによって、実際にまた従うのである。例として、次のことを述べよう。すなわち、転倒した世界においては、転倒したものが自己を空洞化し、そして、その空虚さを感じることで自ら自己を終わらせるということによって、真理が自己を証明するのである。しかしこれは、行動に関係づけられるならば、否定的なものに向けられたカルマ的な原理の、ただ一つの観点である。「カルマ(業)(Karma)」は、文字どおりには「行動」という意味であり、そして同時にこの行為への自由と、そこから生じる結果への拘束を強調するが、それは、その結果が一方の、あるいは他方の渦巻き型の傾向に支配され、肯定的か、あるいは否定的かである、ということに関わりなく同じである。しかし、非現実的なものが現実的になりえず、現実的なものが非現実的になりえないがゆえに、自由で現実であるものは、すべての条件の下で自由で現実のままであり、いつでもまた別なふうに向きを変えることができる。自由の概念自体のなかには、結果への拘束は存在しない。保証された自由のみでなく、また生じてきた不自由も、そこから見られると、自由の一つの様相であることが判明する。最大の不自由のなかにさえも、「帰還不能点(point of no return)」もはや - 戻ることの - できない点は存在しない。すべてにおいて、希望がある。なぜなら、最終的に行き詰まった状況は存在しないからである。

真理の二 - 面性とその自由に、更に先へ導く展望がつながっている。対立するものをいっしょに - しておくという意味で、大きな、だが一目見たところでは、パラドックスのような感じを与える一致について、語られうる。この一致はまた更に、自己矛盾し、自己を排除するよう見えるものを、たがいに一致させ、感じ取れるようになっている矛盾をその鋭い頂点へと鍛錬し、そうして、すべての人の自己自身のなかへの突き返しと突破のための場所を得させるのである。悟り(Erleuchtung, satori)は、この意味において、その全く具体的で身体的な形における、自己 - 現実性への突破を意味する。自己 - 内への - 突破と結びついているのは、新しい洞察であり、人はそれを以前にそのような形では、全く持ちえなかったのである。ソクラテスは、これを次のように表現している。すなわち、自己の転倒においてさえも、真理を体現する人間は、真理を求める必要が

ないし、またここやそこに求める必要がないのであり、むしろ自己自身において、また他のすべてにおいて、真理を見出しうるのである。

いかなる存在（すなわち、存在と仮象）に対しても、決して失われない自由と同じ意味において、ヨカは、西暦700年頃に、禅仏教の世界観の核心を、次のように的確に述べている。「おまえは、次のような人間を見たことがないのか。すなわち、真理そのものである人、すべての学問や教義を超えて立ちつつ、またすべての（すなわち、対立構造の中にとらわれた）活動と、その結果もたらされたものを超越して、全く自由である人間を。彼は、もはや真理を求めていない。彼は、誤りをはねつけない。不明瞭さの真実の性質はまた、仏・性以外の何ものでもないことがありうる。移ろいやすい想像の空虚な姿は、真理の姿以外の何ものでもない。そしてその姿を見る者は、最後に、完成された無に到達する。根源的に自己の中で憩いつつある自我・性（Ich-Natur）は、本当の、根源的な仏陀なのである。」²²⁾

引用文のなかで述べられた、「学問や教義」に対する禅仏教の有名な言い回しについて、私はここでは言及しないことにするし、またそれに伴って現われる、「心から心へ」の真理の直接的な伝達も取り上げないでおく。形式上は、ヨカの述べたことにおいて、あれでも・これでもない・という構造（Weder-noch-Struktur）が際立たせられうるが、これは、大文字で書き始められるべき「そして（Und）」と結びつけられる。両者が一緒になって、対立するものの共存と最終的な一致を言い換えるが、その時、両者はあれでも・これでもないという大きな否定によって、貫通されている。それには、次のようなテーゼが結びつけられる。すなわち、何かを設定もしないし、何かを止揚もしないで、確かに全く何も仲介しない、対立するもののこのような一致は、自我・性のなかに基礎づけられており、自分自身の自己の中で、ただ覆いを取られさえすればよいのである。絶対に自由な私・自身において、対立するものは、自己内で落ち着きへと至っており（「彼は、もはや真理を求めていない。彼は、誤りをはねつけない。」）、そして、存在と仮象は、互いに対して組み入れうるものとなったのである（「移ろいやすい想像の空虚な姿は、真理の姿以外の何ものでもない。」）。ただニーチェの思考のみが、このように大胆な並列に近づいている。

私は、ここで二つの抽象的な定式を使って表された、対立するもの、そして矛盾したままにとどまるものの一致のために、複雑な事態を、その様々な側面に応じてくまなく照らすのに適している、一つの比喻を用いたい。すなわち、我々は、自分で作り出した地下牢のなかに座っており、壁に望みの幸福を描いているが、一方で真の幸福は、外で我々を待っているのである。さて、ここに提案された「内」と「外」という言い方は、確かにイメージ的に強力であるが、しかしまた、ある意味では欺くものでもある。というのは、「外」であるものは、また「内」でもあり、またその逆でもあるからである。実際は領域の分離は全く存在しないということは、しかし、気づかれないのである。たとえこの地下牢が、他の側面から見られたなら、全く存在しないのであっても、それは、「移ろいやすい想像の空虚な姿」にやはり属しており、そしてこの想像の意味においてまた、振る舞いを決定するものとなる。想像された壁と現実の壁とは、不安に対して何の違もないことは、知られている。「外」であるものは、また内的なものの中に現存しており、そして我々に浸透するであろうということは、そのなかで表明されている。我々がこれを許容し、そして現在から我々に来るものを、我々から遠ざけておくことをやめる、という準備さえできているならば。幸福に関しては、我々は確かに、いかにして我々の幸福を不幸に変えうるか、についてのテクニックを開発したが、しかし、いかにして不幸から幸福を作りうるか、についての別の技を、まだ学んではない

のである。この第二の道によって初めて、人は、「移ろいやすい想像の空虚な姿は、真理の姿以外の何ものでもない」、ということに気づきうる。ここでまた、次のことが判明するであろう。すなわち、対立構造は成長に役立ち、そして変換へと導きうるが、一方で我々は、実りのない反対の固定化によって、そこから牢獄を作ったのであり、つまり、生きているものを死んだものへと変えてしまったのである。生であり、成長であるものが、流血による犠牲と仇討ちの規則によって、死の刑場とされるが、そこでは戦死者の亡霊が、あちこちさまよい歩いている。²³⁾

しかし、たとえ死の道が可能であり、希望のないものではないとしても、なぜ我々は、ただちに生の道を選ばないのだろうか。ヨカは、対立するもののパラドックス的な一致から、処世術とその幸福についての問題点に関して、まさに快樂主義的に聞こえる結論を得ている。「おまえたち自身を、ただ放しなさい、すべて四倍も大きなことを放し、そしてそれを捨てなさい！ おまえたちの気に入るように、飲み、また食べなさい、完全な涅槃の本質に囲まれて！ 移ろいやすいのは世界であり、無にしてすべてであり、そしてすべては完璧な無である。それが、仏陀の完全な体験である。行くことは禅であり、座することもまた禅である。私は、話し、黙り、休み、急いで行くが、本質に従えば、すべては不動のものである……。人は、根源をとらえねばならず、そして、すべて付随している物を無視しなければならない。根源は、宝石のようであり、その中で月の輝きが光る。今私は、完全な自由というこの真珠を披露する。私自身と他のものを救うことを、私は決してやめないだろう、永遠に決して！」(前掲書)ここでは、人がそれで自分を包んでおり、それを着けて活動することを、日々楽しんでいるベールが、透明になっている。

ヨカによる、私 - 自身とその絶対的な自由の断固とした強調は(「今私は、完全な自由というこの真珠を披露する」)、たとえパラドックスを目標としていて、二者択一の教育の裏をかく禅の道が、理性の啓蒙主義の道とは違っていても、近代のヨーロッパ的思考のために、一つの橋を作り出すのである。理性は、より良い二者択一を求める。しかし、求められた二者択一が、遅かれ早かれ実現不可能であることが判明し、そしてしばしば悪い意味でユートピア的である時、実際に禅において保護されたパラドックス的思考が取り上げられ、そして選言の論理の方向へと、更に発展させられねばならない。要点は次のことである。すなわち、選言においてお互いに支持しあうものは、対立するもののかかわり合いを敢行することができ、そして、もはやいかなる分離し、矛盾を中立化するように見える二者択一も、割り込ませる必要がないのである。人がそうして、とげからその先端を取り除くのだと信じるなかで、人は、とげが今まさに後ろから刺し、そして、刺激する代わりにただ傷つけることを、見落とすのである。

6．更に先へ導く展望

しかし、それならば何が、更に先へ導く展望であろうか。我々の論理的な思考法のなかのみではなく、それに対していくつもの機能において対応している、器官学的な構造のなかにも深く根づいている、評価の対立は、いかにして克服されうるのであろうか。三つの視点が、最後に指摘されるべきである。

1．いわゆる「肯定的な思考」の意味で、人は、評価の二者択一を、すべてが肯定的に評価されるということによって、止揚することを試みうる。それは、原則的に誤ってはいないが、しかし、

新しい誤解と幻想がそれと結びつけられうる。肯定的な思考もまた、自己について盲目にすることができ、自分自身の思い上がりをつのらせうる。しかし別の基盤の上では、つまり、自我に縛られることがない時は、同じ方法が全く有望であろうし、東洋の思考においては、またしばしば解説されてきた。私の目の前にある本には、『日々是好日 365の仏教の教え』²⁴⁾という題がついている。同じ戦術が、禅の物語の中で解説されるが、そこでは肉屋が、一番良い一切れの肉を欲しがっている客に、次のような答えをするのである。「私の店にあるすべては、最上のものだ……。あんたはここで、最上ではない、ただ一切れの肉も見つけることはできないのだ。」²⁵⁾ここでもまた、区別は全く否定されているのではなく、むしろただ、別の場所へと動かされたのである。

ヘラクレイトスがヘシオドスを、一方を良い日々とし、他方を悪い日々とすること、そして、「あらゆる日の本質は、全く同じである。」(Fragment B 106 nach Diels/Kranz)ということを知らないことについて非難する時、ヘラクレイトスは、同じ意味のことを述べているのである。これには、次の彼の発言も一致している。「神にとっては、すべては美しく、良く、公正である。ただ人間のみが、あるものは正しく、他のものは正しくないという考えである。」(Fragment 102)そしてこれが、「善と悪は一つである」(Fragment 58)という挑発的な発言によって、更に先鋭化される時、ここでもまた、区別しないことが問題ではありえないのである。ヘラクレイトスは、それから遠く隔たっているであろう。彼にとっては、すべては現実の区別を見ることにかかっている。最後に引用された箇所では批判されるのは、人間が、何が彼に害になり、何が彼にとってためになるかを定義する力を持っている、と信じることだけなのである。ヘラクレイトスは、この意味で、医者²⁶⁾の行為を非難する。それは、病気がまた引き起こすこと以外の何もしないにもかかわらず、切ったり、焼いたりし、それに対してまた、報酬を受け取るのである(前掲書を参照)。そして、更なる共通性が指摘されていることになる。すなわち、ヘラクレイトスにおいても、一方では不本意な急変が、そして他方では大きな変化が問題なのである。両者は、すべてが取り違えという意味において、交換可能にされるということによっては、達成されえない。急変と変化の条件と目的は、区別されているということであって、「何でも認められる」(パウル・ファイヤアーベント)という無関心ではない。何でも認められる　まことに！　しかしこれは、何かがうまく行くが、やはりうまくは行かない時に、初めて問題となる。その一つの例は、暴力を伴った行動であり、そして我々のテーマに関しては、幸福を強要しようとすることである。両者はうまく行くが、綿密に調べると、うまくは行かない。全体の分母次第である。

2. 真に区別できることは、受け入れることと共に始まり、そして受け入れうることに共に終わる。受け入れることは、しかしこの文脈では、ただ受け取ることだけを意味するのではなく、むしろ変化の条件とされるのである。洞察は、次のところまで進む。すなわち、受け入れてもらえないものは、また変わりえないし、もしくは変えられえない。²⁶⁾これによって、何かへの固執だけが拒絶されるのではなく、また、そしてそれ以上に、何かに対する戦いが拒絶される。固執されるものは、その活気を失うし、戦われるものは、抵抗を生じさせる。固執することと戦うことは、互いにそれほど密接に結びついており、綿密に調べると、互いの中へと移行する。両者とも具体的に行動し、外面化へと導く。というのは、外面化されたものだけが、イメージとして把握され、固執され、あるいは戦われうるからである。

3. 一般的な、西洋と東洋の間の架橋を形成する解決の展望は、「私自身」と呼ばれており、偉大な禅師である道元(1200-1253)によって、次のようにパラフレーズされる。

「すべてがおまえたちの生だ」

昼と夜、常におまえたちに出会うものは、

おまえたちの生だ。

それゆえおまえたちは、自分の生を、おまえたちがたった今出会う、

状況に適合させるべきである。

自分の生命力を、おまえたちに向かって来る状況から、

自分の生との統一を形成するために

そして事物をその正しい場所に置くために、使いなさい。²⁷⁾

これらの言葉は、老いた料理人頭についての道元の物語によって、解説される。²⁸⁾ この料理人頭は、暑い午後に庭で苦勞して働いていたが、何故彼はこの辛い仕事をもっと若い者に任せないのか、という問いに対して、次のように答えた。「別の人間は、私 - 自身ではないだろうから。」そして、何故彼がそれを非常な暑さの中で行うのか、という更に続く問いに対して、次のように答えた。「私が、これほど良い機会を有効に利用しなかったなら、どうやって私はもう一度、そのように好都合な時を見出すことができるだろうか。」人は、この老いた賢人については、老人の頑固さという前提から出発することはできないし、また為された仕事の社会的価値のわずかさは、彼にとってもはや重要ではない。二つの核心的な言葉である、「私でなければ、誰が」と「今でなければ、いつ」は、もはや身体的苦勞と関係がないし、また、もはや承認を手に入れることとも関係がない。これらの言葉はまた、倫理的な義務の考えと、それと結びついた責任感を、はるかに超えている。言われているのは、究極の実存的な代替不可能性であり、それに直面すると、人は挙げられた理由のいずれによっても、出来事から出て行くことはできないのである。自己をそのように理解している私 - 自身は、その自己 - 行為において、自己実現することができ、またしようとする。そしてこれは、彼の状況の産物でも、また状況の持つ条件への反応でもありえない。それにもかかわらず、この自由は、決して関連を持たない、場所をもたないものではない。「無の場所 (Ort des Nichts)」において、すなわち、生き生きとした現実性 (Aktualität) において、世界創造的に活動的となり、絶えず生成する世界を、創造的な出来事の増大によって更に生み出し、満たす、という可能性が存在するのである。それにもかかわらず、若返りが問題なのであって、超越が問題ではない。若返りは、自由で知的な活動と、自由となった有機的な機能との、より親密な結びつきによってのみ可能である。両者、精神と有機体は、このような共同作業によって、より生き生きとしてくるので、いずれの側ももはや、他の側に「沈んでいくこと」を恐れはしないし、またもはや、他の側に服従しなければならぬという妄想に陥りはしない。若返りにおいて、精神と生は和解したのである。

だが、そのような洞察は、どこへと導いていくのだろうか。禅仏教はそこから 前に既に道教がそうであるように 全く普遍的な結論を引き出すのである。「賢人の道は、日常生活の道から分離することができない。」²⁹⁾ 仏陀の弟子の中に二つの陣営があった。一方では、苦を伴う現存在から逃れ、そして涅槃に入ることを欲した、阿羅漢を目指す側があったし、そして他方では、世界に再び向き、そしてすべての存在が解放されるまでは、そしてこれは長くかかりうるが 休息しないことを賞賛した、菩薩側があった。これに対して禅仏教は、明白に菩薩側に立ち、そして仏陀の道に、もはや世を捨てることを結びつけないのである。

これによって、精神的、感情的な雰囲気は変化する。なぜなら、日本の初期の宮廷文学が育成していたような、美的な世界の理想化もまた、その土台を失ったからである。すべては、それが事実そうであるように、壊れやすく、はかないままであるが、それにもかかわらず、現実主義的な雰囲気が、今や全体に浸透する。そして、幸福を求めて努力することが、逃避運動や美的な理想化へと誘惑するがゆえに、幸福の道に対しても、直通の実存的なリアリズムが予告されている。そのようなリアリズムは、瞬間の要求が充足され、そして事物が、道元の言うように、その正しい場所に置かれることによって、生きられることができる。目下の状況に、そのように実存的に応じることへの詩的な表現として、俳句があり、私は締めくくりとして、次の引用文を取り上げる。「俳句の世界では、自然は（そして同じように、人間の事柄も）、単に知覚され、認識され、そして描写されるだけではない。自然は、俳人によって即座に、そのダイナミックな瞬間と、その直接に経験しうる現在性において、感覚的で知覚しうるドラマとして『取り上げられ』ねばならないが、そのドラマのなかで、創造的に認識している主観の実存的な全体は、外的な世界に出会うのである。主観と客観の出会いのあらゆる出来事は、きっぱりと行われ、ただ一瞬だけ続き、きっぱりと終わり、そして、無のなかに、知覚されえ - ない、言葉で表現され - ない全体のなかに、『こん跡を後に残さずに、消える』³⁰⁾

幸福もまた、この道によって来たり、行ったりするのならば 我々の深く暴力を混入された思考のなかで、幸福がそれに支配されているところのモデルは、いかにして手を伸ばすことができようか。

註

本稿は、2005年の4月22日に、ドイツのウルム大学のフンボルト研究センターで開催された、「幸福」をテーマとするシンポジウムで行った講演内容の増補版である。

- 1) Zit. aus: Sag dein Geheimnis nicht in den Wind. Weisheit aus Japan. A. a. O., S.28. Deutsche Ausgabe des Werks: Das Ise-mon. 昔の日本の貴族の物語, übers. von S. Schaarschmidt. Frankfurt a. M. 1981. Vgl. dazu Shuichi Kato, Geschichte der japanischen Literatur. Die Entwicklung der poetischen, epischen, dramatischen und essayistisch-philosophischen Literatur Japans von den Anfängen bis zur Gegenwart. Scherz Verlag Bern München Wien 1990, S.103 ff.
- 2) 作者不詳. Zitiert nach dem Spruchwörterbuch des Freiherrn Franz von Lipperheide, Berlin 1907, 8.Nachdruck 1976, S.325.
- 3) Chuang Tzu, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, übers. v. R. Wilhelm, Eugen Diederichs Verlag Düsseldorf Köln 1969, Neuausgabe 1977, Buch II, S.12 (a.a.O., S.52).
- 4) Zitiert aus: Klassische Weisheiten aus Japan, hrsg. von Michael Kurzer. Stürtz Verlag Würzburg 1998, S.12.
- 5) Vgl. dazu Nigel Davies, Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzweiflung in der Geschichte der Menschheit. Ullstein Verlag Frankfurt/M. Berlin Wien 1983 (Safari bei Ullstein TB 32059)
- 6) Oxford-Lexikon der Weltreligionen (dtsh. Patmos Verlag Düsseldorf 1999)において、これについて次のことを読むことができる。「輪廻 (samsāra) の循環の比喩的な描写であり、チベット芸術の唯一広く流布した実例であるが、これは、仏教の教えの大部分についてのその明確な具現の故に、高く評価されている。車輪そのものは、Shinje (サンスクリットでは, Yama), 死の神によって支えられているが、この死の神に、すべての生は服従させられている。そして車輪は、中心にある三つの害毒 豚と雄鶏と蛇の姿をした、無知と欲望と憎しみによって回される……」(S.1004)
- 7) Zitiert nach dem im Diederichs Verlag erschienenen Weisheitskalender zum 20. Dezember 2004.

- 8) A. a. O., auf dem Blatt zum 31. Dezember.
- 9) Daniel Sanders, 366 Sprüche (1892), Spruch Nr.257; zit. a. a. O.
- 10) 「汝は(また)それである」は、すなわち、汝は、汝の身に起こるすべてにおいて、常にただ汝自身に出会うということである。
- 11) Japanisches Sprichwort, zit. nach: Japanische Weisheit. Ausgewählt übersetzt und herausgegeben von Lydia Brüll, Verlag Philipp Reclam jun. Stuttgart 1999, S.66. (訳者註 傍点の箇所は、原文ではイタリック体になっている。今後も、すべて傍点の箇所は、原文ではイタリック体である。)
- 12) Japanisches Sprichwort, zitiert a. a. O., S.49.
- 13) Shantideva, zitiert nach dem Weisheitskalender des Diederich Verlags zum 23. August 2004.
- 14) ここでは、物語は次の本に従って再現されている。Osho, Nicht bevor du stirbst. Osho Verlag Köln, S.47-52.
- 15) 老子は、二者択一に対する彼の批判を、次のように述べる。「同意することとうわべだけの見せかけとは、いかにわずかしが離れていないことか！ / 善と悪とは、いかにわずかしが区別されないことか。」(Tao te King, Kap.20, in der Übersetzung von Ernst Schwarz, dtv-Ausgabe S.70), そして、「偉大な秩序は、分裂を必要としない」(Kap.28, a. a. O., S.78)。
- 16) Zit. aus: Sag dein Geheimnis nicht in den Wind. Weisheit aus Japan, a. a. O., S.59.
- 17) Zitiert aus: Klassische Weisheiten aus Japan, a. a. O., S.16.
- 18) Vgl. Dazu Stephen Wolinsky (in Zusammenarbeit mit Margaret O. Ryan), Die alltägliche Trance. Heilungsansätze in der Quantenpsychologie. Verlag Alf Lüchow Freiburg i. Br. 1993, ここでは、日常的な催眠状態が、催眠状態のない瞑想の状態 (Kapitel 4, S.53 ff.) から明確に際立たせられ、そして後者は、自己自身への働きかけ (Kapitel 3, S.42 ff.) の基礎に置かれている。
- 19) これは特に、矛盾を取り除くことになっている二者択一の追求と、そして、何かに対する戦いに当てはまる。両者とも、不適當な解決の試みである。Vgl. dazu Paul Watzlawick, John H. Weakland, Richard Fisch, Lösungen. Zur Theorie und Praxis menschlichen Wandels. Verlag Hans Huber Bern Stuttgart Wien 1974, 1979.
- 20) 『老子』において、次のように言われている。「天の道 (Tao) は公正であり、それは、良い人間のもとにのみとどまる。」(Kap 79)。Ernst Schwarzによる訳では、「誰にも近い立場にはない道 (Tao) は、常に公正な者の側にある」。
- 21) あらゆるものは、自ずから(「自発的に」)進み行く。事物への暴力のなからんことを。
- 22) Zitiert aus: Klassische Weisheiten aus Japan, a. a. O., S.29 ff.
- 23) 芭蕉の次の有名な俳句を参照 „Sommergras / ist alles, was geblieben ist / vom Traum des Kriegers. (夏草や 兵どもが 夢の跡)“
- 24) Jeder Tag ein guter Tag. 365 buddhistische Weisheiten ausgewählt von Vimalo Kulbarz. Theseus Verlag Berlin 1996.
- 25) この物語は、パウル・レプスによる次の作品集のなかに入っている。Paul Reps (Hrsg.), Ohne Worte - ohne Schweigen. 101 Zen-Geschichten und andere Zen-Teste aus vier Jahrhunderten. O. W. Barth Verlag München 1976.
- 26) いわゆる「変化のパラドックス」の否定的なバージョンに関しては、フランスのことわざがある。„Plus ça change, plus c'est la même chose“ (「すべてが絶え間なく変えられるところでは、すべてはそれだけいっそう、昔のままである」),あるいは違う強調のし方で言えば、「人が何かを、それと戦うことによって、変えようとすればするほど、ますますそれを保存することになる」。肯定的方向に向けては、この要請の内容は、次のようである。「受け入れられないものはまた、変化することができないか、あるいは、変えられることができない。」この「変化のパラドックス」についての知は、引用されたことわざが示すように、非常に古い。治療上の試みとして、これと結びつけられた問題点は、もちろんようやく70年代になってからであるが、取り上げられている。Vgl. A. Beisser, The Paradoxical Theory of Change. In: J. Fagan & J. Shepherd, Gestalt Therapy Now. Harper & Row, New York 1971, pp.77-80.
- 27) 道元の主著である『正法眼蔵』(„Das Schatzkammer-Auge des Wahren Dharma“)は、英語版が、

- Verlag Daihokkaikaku, Sendai/Japan 1975 (Band 1), そして Kawata Press Tokyo 1977 (Band 2) から出ているが, M. Eckstein と J. Renner によって, 英語版からドイツ語に翻訳され, 次のような題名で出版されている。„Die Schatzkammer der Erkenntnis des Wahren Dharma“, 2 Bände, in Zürich 1975-83.
- 28) Shozo Shida, Zen-Buddhismus und Existenzphilosophie によって引用され, 解説されている, 道元の『典座教訓』(『曹洞宗の料理人頭の教訓』)を参照。
- 29) Kiuso, zit. aus: Sag dein Geheimnis nicht in den Wind. Weisheit aus Japan. Ausgewählt und zusammengestellt von Paul Wimmer. Verlag das Bergland-Buch Salzburg 1980, S.51.
- 30) Zitiert aus: Toshihiko und Toyo Izutsu, Die Theorie des Schönen in Japan (engl. 1981). Dumont Taschenbuch 212, 1988, S.96 ff. 特に, „Haiku. Ein existentielles Erlebnis“ の章を参照。ここでは, 宮廷文学的な和歌と禅仏教的な俳句との, 示唆に富んだ比較がなされている。(訳者註 ゴシック体の箇所は, 原文では, 単語全体が大文字で書かれている。)

付記

本稿は, 註の始めにも述べられているように, ドイツのウルムで開催されたシンポジウムのための講演原稿として書かれたものである。2005年の8月に, キュンメル教授が私的な旅行で京都に来られたときに, せっかくの機会であるので, 日本の関連分野の先生方にもキュンメル教授の思想に直接接していただきたいとの思いから, お願いをして, 同じ内容の講演をしていただくこととなった。立命館大学文学部の先生方にお世話いただいて, 8月31日に京都の妙心寺で講演が行われた。講演会と言うには少人数であるがゆえに, かえってなごやかな雰囲気の中かで, 昼食もはさんで, 参加者が自由に話し合うことができたように思われる。その後, ドイツに帰国されたキュンメル教授から, 講演の訂正稿が送られてきて, それを翻訳したものが, 本稿である。

最後に, キュンメル教授について, 簡単に紹介をしておきたいと思う。フリードリッヒ・キュンメル (Friedrich Kümmel) 教授 (博士) は, 1933年生れで, 1961年に, ドイツのチュービンゲン大学の O. F. ボルノー教授の下で哲学の博士号を取得し, 1967年にチュービンゲン大学で, 大学教授資格 (哲学) を得る。その後, ロイトリンゲン等の教育大学で教育学と哲学を教え, 1998年に停年退官する。この間, キュンメル教授は終始チュービンゲン大学においても, ゼミヤコロキウムでの教育活動を続け, ボルノー教授と共に数多くの, 日本人を含む外国人研究者の世話役を務めてこられた。日本へは, 講演のための招待で三度来られており, 今回は四度目の来日となる。また2004年に, キュンメル教授を会長とする学会である, Otto Friedrich Bollnow – Gesellschaft e. V. が設立され, ボルノーにゆかりのある研究者等が, 国籍を超えて加入しているが, この学会はチュービンゲン市からの承認を受けた社団法人となっている。

(成安造形大学助教授 本学非常勤講師)