

無
の
問
題

——現実性と身体的なるもの——

暁
烏
哲
夫

今我々にとって、ニヒリズムという事が問題になる。その場合、それがまずどういう立場から問題にされるかという事態そのものに、まず一つの重大な問題がある。勿論歴史というものが問われているのである。がしかし、そのニヒリズムの問題の中心にあるものは、ニーチェの思想というものであろう。そこでニーチェの自身の思想とは、決して唯単なる新たな歴史観といったものではない。彼自身の中で、新たに現われてきた一つの独自の思考方法とでもいったらいいものが其処にあるのである。その事がニヒリズムの問題に深い意味を与えている。そしてそれは彼のみでなく、もう一人、キェルケゴールの場合にもやはりあるのである。そしてこの二人の人の中に全く新たに現われてきた独自の思考方法というものが、世界大戦を中心としたヨーロッパの深い虚無的体験を通して、実存哲学として、ハイドッガー、ヤスバースといった人達の中で形成されてきたのである。そして、そうしたものがまず最初にニーチェの中で、深い問いとして、自覺的に発現してきたのである。ニヒリズムの問題はそこから出て来たのである。だから決して、単なる歴史家の一つの歴史観とか、解釈といったものではない。だからして、このニーチェ自体に於ける、ニヒリズムの問題というものは、当然、彼の思想の中核から、彼の独自の思考方法から必然的に展開して来たのであるが、様々な人々がそれを問題にするにつれて、その事態そのものから新たな問題が生じて来るのである。実存哲学的思考方法が、ドイツだけでなく、フランス、日本等々、世界中に現代の問題として展開して来ている。そこで様々な人々が様々な立場から、ニヒリズムということを問題にしている。その場合、ニヒリズムの問題がどこまで本来の問題として問題にされるかという事態そのものに、重大な問題がある。実存主義的なムードといったものは、現代世界中に流布しているといっても過言ではない。流行っているのである。だからそういった思想的なものに、親しいものを感じる人達にとっては、ある日常的なもの、ある常識的なものに近いものになってしまっているといってもよ

い。だからニーチェにあっては、深い虚無的な驚異であったニヒリズムの問いが、現代にあってはすでに日常的、常識的なものにさへなってしまう。実存哲学が流行するという事になる。そうした流行的なムードの中で、ニヒリズムという言葉が様々に使用される。そしてその解釈が様々に流行する。だからそこで、ニヒリズムの問題がどこまで真実に問題になるか、ということが問題であるだけでなく、新たにそうした事態そのものの中に、もっと恐ろしいものが、深い虚無が見出されねばならないのであるが。しかし実際には、こうした雰囲気の中で、ニヒリズムという言葉が常識化し、その解釈までが常識化している。そこで、そんな状況の中でニヒリズムが問題になる時、本当にニーチェの中で問題になっていた様な、深い所から問題が出て来て居るかどうか。そこからニヒリズムという言葉が使用されて居るかどうか。そういう問題がそこにある。ある実存主義的な雰囲気というものが周囲に立ち込めているから、そしてそこでのあるニヒリズムの解釈の常套手段の様なものがある意味では流布しているから、そういうものに流されもし、巻き込まれて行く事になる。だからニヒリズムを問題にしながら、案外安易な一つの歴史観、歴史解釈という様なものになってしまう。そういう傾向が非常に強い。だけどそこに、本来のニーチェ自身の思想の中核から生れて来た問題というものを思い合わせると、むしろ一種の「根無し草」の様なものがある。そこに現われて来て居る。ニーチェに於いて、彼の独自の思考方法の核心から必然的に展開して来たこのニヒリズムの問題を、本当に自己自身の思想の中心に於いて受け取るのではなしに、あるそういった流行めいたものの中で安易なニヒリズムの解釈に落ち込んで行く危険性といったものが充分に有る。こうした事態こそ現代に於ける新たなニヒリズムの問題なのである。そういう事に対して、私自身常々考えて来て居る事であるが、こうした問題を明確にし、そこにある常識化したニヒリズムの解釈といったものに対して、もう少し別な立場からニヒリズムというものを問題にしてみたいと思

う。別な角度からその問題に光をあてて、考えてみたいと思う。もっと根源の方に下って行って、そこから問題を問題としてみるという事が有ってもよいと思う。そのためにはしかし、ニーチェ自身の問題に、彼の思想の核心に入っていくより外に方法はないのかというと、必らずしもそうではないと思う。そういうものは、実は決してニーチェだけではなしに、もっとそれ以前からもあった問題でもあろう。だから我々に一つそういう問題が問題として見えてくるならば、ニーチェに於けるニヒリズムの解釈というものが出て来たその根源と等しい様なものを、もっと他の人々の場合にも発見することが出来るわけであらう。そして、そういう人達の場合というものを照らし合わせて、概観してみる。そうする事によってニヒリズムの問題というものを、もっと深い意味で、歴史の問題として考えてみる事が当然出来るだろうと思う。そういう問題が一つ、一番の主眼点として、根源的問題としてあるわけである。そして顧みればそれが、「無の問題」として私が考えてみたいと思う根本のテーマに、そのままつながるわけである。ここでそうしたテーマで考えてみたいと思う問題の中心を、前記の様な問題の把握の仕方を通して、もう少し明確にし、照明してみたいと思うのである。その場合此処でまず問題になるのは何かというと、それは「現実とは何か」という事であると思う。現実性の問題なのである。我々は、現実とか、現実性という言葉を常識的に何げなく使用している。それこそ日常の会話の中で、気ままに無自覚的に使っている。それが現実だから仕方がないではないか。そういった言葉使いがよく用いられる。しかし、最も具体的な意味に於いて、現実とは一体何なのか。最も本来的な意味に於いて、最も根源的な意味に於いて、現実とは一体何なのか。現実というものが本当に明白になって居るかどうか。具体的にあって根源的な、本来の現実というものが明確に自覚されて居るかどうか。現実性とは一体何なのか。こうした問題は、一見単純な様であって、実は非常に大きな問題であらうと思う。深く根源的なものに直面せざるを得なくなる問

題であろう。

今ここで、我々が現実という言葉を口にする時に、最も確らしそうな根拠を提供している様に見えるものは一体何か。それは自然科学的現実性であるといつてよいだろう。自然科学的な現実性、現実観といったものが、我々の日常的世界をおほっている。現代とはその様な時代なのである。無意識的にも、無自覚的にさえも、自然科学的現実性が、現実そのものであるかの如くに見なされている。そしてそこにひそむ錯誤と、それから来る深い虚無の意識さえも、見失なわれてしまっているかの如くである。

我々が置かれている具体的状況はどうであろうか。まず小学校教育にはじまり、中学校、高等学校教育と一貫して、数学、物理、化学、動植物学、鉱物学等々自然科学全般が、義務教育の一環として課せられてしまっている。そしてそういうものを我々は、いわば本当に何の反省もなしに、何の疑いもなしに、何の批判もなしに、受けいれてしまっている。否、受けいれさせられてしまっている。受けいれるというよりも、教え込まれる。教え込まれるというよりも、無理無体に強制される。そしてそこでは結果として、試験の点数が問題となり、それが畢竟しては人間そのものの優劣を定めかねないばかりの空気になってしまつてもある。勿論社会生活全般を見ても、様々な自然科学の進展につれて、その世界から様々な機械が生産され、その機械の発達により、様々な道具が生産されて来る。そして、そういうものによって、我々の生活というものが亦様々な意味に於いて支配を受けている。しかもその中で、我々は便利になった、都合がよくなったという風に感じつつ、それを受けいれつつけている。こうした傾向は現代加速度的に進展しつつある。こうした状況は、何かしら暴力的な魔力によって、かりたてられているかの如くでさえある。そしてしかも、こうした状況のはらむ恐ろしい迄に虚無なものには全く無反省無批判的であるといつてもよい。むしろ安易

に、便利である、都合がよい、と喜ばれてさえているのである。ここに現代のはらむ深い病根がある。だからある種の自然科学的世界観が、我々の日常生活の間を常に横行している。だが本来、自然科学的世界観は、非常に特殊な一つの立場にすぎないのである。ある抽象的な、限定された、極めて特殊なもの、考え方、にすぎないのである。しかもその考え方が、我々の生活全般の中に、もう批判するだの反省するだのといった余地なしに浸潤して来てしまっている。そして我々の生活感覚全体が、ある一種独特な力で形成されて行くことになる。そしてそういう所からある一つの現実感、現実感覚というものが現われてくるわけである。だから、こうした状況というものは一体何だろうか。真の現実とは何か。ということが現代、根源的に問いかえされねばならないのである。

こんな事をいうた人がある。例え、信仰の問題というものをみるに、どこで真に救済の境地に至ったかどうかという事が、最終的に問題になる。だが有限な我々人間には分らない。それを判断する決め手がない。だけど、具体的な一つの契約というものになれば、目の前で印が一つ押されるか押されないかという事に対しては、明確な判断を下す事が出来る。しかし信仰の問題になると、印を押してもらう様なわけにもゆかないし、亦押されて居るのかもしれないけれど、それが見えない。それに対して我々人間は何の判断を下す能力も持っていない。こういう風な事を、しかも様々な教育を受けた人でなく、老農夫がいうていた。しかし、そういう現実感覚は、現代の我々に取って、常識化してしまって居るといってもよいだろう。そういう世界に対して、今度は逆に、「西の方に浄土がある」という事を聞かされ、それを聞いたとたんに、その人は西の方に向って走り出して行った。念仏を称えながら走って行って、とにかく自分の命の続く限り走り抜いて、西の方に向いて息絶えて終ったという。こういう事を聞くと、我々はそんな事が本当に有ったのだろうかどうだろうか、とまずこういう風に出て来る。そういう事実というものが有ったかどうか

か。有ったとするなら問題だが。有ったか無かったか、現実の証拠も無いのに……、という風に現代の我々は出て来る。そういう所がいかに現代風科学的である。そうではなく、その人が、「西の方に真実の世界が有る」といわれた途端、西に向って走り出して、命の限り走り抜いて、西の方向いて命絶えていった。そのそういう所で動いている現実感覚といったものは一体何なのであろう。それから更に、例えば「厭離穢土、欣求淨土」という事がある。この淨土というものについての現実感といったものの問題もある。淨土の現実とは一体何か。此処に最深の問題が、存在の根源からの、存在の根源への、問題があるのだが……。唯眼に見えるものなら信ずるけど、眼に見えないものなら信じない。こういう一つの問題というものが、どれ程確なものの上に載っかって居るのか。こういう事というもの、は、根本的に考えなおしてみなければならぬ問題であらう。現実とは何かという事が、無底の底に至るまで、問いかえされねばなるまい。

元来デカルトにしたとて、彼の問題の出発点は、本質的にはやはりこうした問題に迄つながる可きものをはらんでいたといつても過言ではあるまい。勿論歴史的状況は異なるけれど、そして確実性、明証性の問題は一応意識の立場に立つものであり、それ故存在論的立場に立つ現代の実存的思维の問題と異なる様であるが、本質的には一貫した問題が流れて来ていると見てよいと思う。現実とは何かという。デカルト以来、彼を祖として、近世哲学が展開して来た、と哲学史はいふ。ルネッサンス以来のヒューマニズムの問題も、ニーチェ以来のニヒリズムの問題も、その根源をこうした問題に持つと見てよいであらう。また、カントとその後ドイツ観念論の哲学にしても、経験といい、事行といい、理性と現実といい、いずれもが本質的にはこうした問題にそれぞれの立場に於いて対決して来た歷程と見てよいであらう。哲学史的には、ヘーゲルに於いて一つの完成された形を取ったこの哲学の流れが、彼以後に於いて崩壊し、

更には新たな場面へと展開して行く。一方にはマルクスの資本論の様なものが生れ、一方にはキェルケゴールの実存哲学的思惟というものが現われて来る。こうした思想の歴史の流れをずうっと概観してみ、問題の中心がどこにあるのだろうか。整理された哲学史はそれについて何も語ってくれはしない。ただドイツ観念論といった立場にだけ限定してしまうと、ある特殊な思惟の方法といったものだけが浮きぼりにされ、また実存哲学的立場にだけ限定してしまうと、やはりその独特な思惟の持つニュアンスのみが浮きぼりにされて来る。だが今日、こうしてデカルト哲学以来の、近世哲学といわれる思想の流れとなって展開して来た問題の中心というものを、全体的に概観するならば、現実とは何かということが具体的に根源的に問われつづけて来たという事であろう。

ここで一応ゲーテの世界というものに注目してみたい。ゲーテはニュートンとヘーゲルに対して極めて彼独自の批判を表明している。ゲーテは一方では、直接的にはニュートンの光学に対して、更にはニュートンの自然科学的立場並にその思考方法全般に対して、非常に厳しい、戦闘的な迄にはげしい批判を、彼の「色彩論」の中で下している。そして一方では、エッカーマンの「ゲーテとの対話」の中で見られる様に、ゲーテはヘーゲルとの弁証法的思考方法についての会話を通して、ヘーゲル批判とゲーテ自身の立場の表明を、彼らしくひかえめにしかも明確に、言表している。この二つの事は、ゲーテの思想的な位置というか立場というか、ともかくゲーテ的世界の核ともいうべきその根源的立場を、明白に浮き上らせてくれる象徴的な事柄であるといってよい。

そこでまずゲーテのニュートンの光学に対する批判の中心点ともいうべきものにふれてみよう。それは光そのものに対する態度もしくはそれに対する思考方法にあるといってよいだろう。我々誰しもが中学の時代の理科学の時間にそう教えられて来ているのだが。ここにプリズムがある。光がそれを通過する時に、大略して七つの色に分光する。

七色の色彩がそこにあるスクリーンに現象して来る。とそういう説明がなされる。そうした形態を取るニュートンの思考方法自体に、ニュートンの自然科学的思想の本質というものが、はっきりと現われている。彼の自然科学的思考方法というものが、そこに象徴されている。とゲーテは考える。要するに、光というものを目の前に置いている。対象化している。いわば、光というものを抽象化している。とゲーテは批判する。ゲーテ自身の立場からいいうなら、そのプリズムの現象というものが極めて特殊な一つの場合である。小さな穴から光線を入れる事にしても、そこにプリズムを設置することも、そのプリズムを通して屈折して色というものが現象してくることも、こうした実験操作の全体というものが、極めて特殊な一つの場合に限定され、抽象化され、客観化されている。そしてそこで光の本質を探究して行こうとされている。だからそういう風な思考的態度そのものに、重大な難点がある、問題がある、とゲーテはいう。その一番根本の点をゲーテは痛烈に批判している。だから逆に、ゲーテ自身の「色彩論」の立場というものは、決してそういう風な一種の抽象化、客観化をしているわけではない。実際に自分の目を通して、そこに光を探究しようとする。現実的に、自分の眼球に現われてくる色々な色彩現象というものを見てゆこうとしている。だから光が現わしてくる色々な色彩現象を説明してゆこうとしているわけであるが、その立場があくまで対象化され、客観化され、抽象化された立場というものを取っていない。むしろ自己そのものに於いて、具体的にいえば、ゲーテ自身の眼球そのものに於いて、実験し、科学されている。今現に、自分が生きていることその事が、実験操作をしている事なのである。ゲーテはなまな自己の生の外に、どこにも実験的立場を求めようとはしていない。そこに、同じ光というものを問題にしてゆくにしても、すでに光そのものを根本的に抽象化し、客観化して、そこで光の本質を説明してゆこうとするニュートンの立場と、自己の現実性に於いて、自分の目そのものに於いて、色彩現象を説明してゆこうと

するゲーテの立場とは根本的に違っている。この点がまず、ニュートンの自然科学的思考法に対して、それを批判し、それに対して自分の立場を明確にした、ゲーテの現実の把握の仕方もしくはゲーテ的現実の本質を象徴する、一つのよい例だろうと思う。

一方ゲーテは、ヘーゲルと様々な交際を持っている。ある時の対話が、エッカーマンの「ゲーテとの対話」の中に見られる。そこでは、ゲーテとヘーゲルの間で弁証法の問題について話し合われている。いうまでもなく、ヘーゲル哲学は弁証法的思惟の立場に立つものである。弁証法的思惟の極点がヘーゲル哲学に見られるといってよいだろう。そこでその時、ゲーテはヘーゲルに対して、その弁証法的思考方法というものが、実は精神の力の弱いものというか、病的な者にとっては、非常に危険なものをはらんでいる、そして、しかし自分は、自然研究をしているおかげで、そういう危険をまぬがれている、というている。ゲーテは、ヴェルテル体験をはじめとした幾多の危機の体験を通して、人間の精神の内核にひそむ危険性を知っている。そして弁証法的思考方法が、それを克服するのではなく、逆に人間をその危険にさらしさへもする事を心配している。だからゲーテの自然研究は、人間の精神にひそむ危険性の自覚と、その克服のためのものでもある。ゲーテは彼独特の自然探究という健康的な思考的態度をとることによって、そうした精神の病におちいる危険をまぬがれている、といっている。こうしたゲーテのヘーゲル批判といってもよいものが、そういう何気ない会話の中に、実は象徴的に現われているといってもよいだろう。

ここにゲーテの二つの批判がある。ニュートンに対する批判とヘーゲルに対する批判。この二つの批判のあり方というものが、その交点が、ゲーテという人間そのものを、象徴的に明らかにしてくれる一つの地点である。そしてそこに現実というものの問題を明確に見て取る事が出来る。ゲーテ的現実感が、ゲーテの現実の把握の仕方が、ゲーテと

いう人間像を取って現成して来た現実の本姿が、私に於ける現実の自覺のための努力に、深い意味をもたらす光となつてさして来る。

ゲーテは自然科学的現実性を信用していない。それは極めて特殊な抽象化された一つの場合であつて、そしてまたそういう風な思考的態度を取る事によって、ある意味では極めて特殊な一つの観念化におちいつてゆく事になる。そして人間の本来の生命というものが、そこで見失われてゆく危険性が充分ある、と彼は見ている。だからゲーテは自然科学的現実性を信用しただけでなく、むしろゲーテ独自の現実観が、そこでは別な角度から、より根源的な立場から考えられている。それからヘーゲルの弁証法的立場に対するゲーテの批判にも見られる様に、そこにはある種の観念化というものに對するすごい批判がある。そこでは、その観念化を通して、人間が自己の現実を見失ひ、はては自己自身を自失してゆくという危険におちこんで行く事になる。カントからヘーゲルに至るドイツ哲学が、ドイツ観念論とよばれ、そこからマルクスにまず見られる様に唯物論的社會主義的立場と、キェルケゴールに見られる宗教的実存主義的立場とに分れてゆく歴史的展開過程そのものが、人間の根源的現実把握への努力とその挫折転落そのものを現わしているといつても過言ではあるまい。根源的立場からいうならば、人間が思考をはじめする事自体がすでに、抽象化、対象化、客観化をはじめする事なのかもしれない。外感の対象物は勿論のこと、内感の対象といったものも、やはり抽象化されある別様な仕方では客観化されてもいるわけである。こうした事實は、自己自身への反省作用に於ける最大の難点であり、殆どそれを不可能ならしむものでさえある。そしてその不可能につき当り、我々の思惟が挫折する時、その挫折を通して我々の思惟の中へ、絶対者の思惟が現成して来る。挫折に於ける自己否定の極、自己に於いて、絶対者によって、自己自身が絶対的に肯定されるに至る。一切の人間の思惟はこのあり方を離れる事は

出来まい。現実の問題はここ迄至らねばならないのだが。こうした精神の内的根源的立場への自覚が失われた時、我々と外感の対象界、自然界とのかかわりの中にひそむ抽象化の自覚が見失われ、対象界の絶対化が現われて来る。歴史的現象としては、それが自然科学の立場の無反省的絶対化となり、逆に自然科学世界の展開による人間自身の喪失という難問となってくる。近來ハイゼンベルグ等がゲーテの自然研究の態度というものに注目しているという。ゲーテはこうした自然科学の世界の展開過程にひそむ難問を、すではやくニュートンの光学を中心とした自然科学の立場に見てとり、自己独自の自然研究の立場を示している。前述した様に、ゲーテは精神の内的根源への自覚を通して、身体的なるものに於いて、具体的には「色彩論」の中では眼球の生理現象に於いて、自然界を対象としつつ、逆に人間の思考作用に必然な抽象化作用のはらむ難題を、実にゲーテ独自の創造的ともいうべき仕方で克服してしまっている。私はここにゲーテの現実把握の深い眼の力を見ると共に、今後自然科学の展開の中で新たにゲーテ研究がなされねばなるまいと思う。また一面内感の対象とのかかわりにひそむ抽象化作用の問題、反省作用の中に終始つきまとい、はてはそれを難破せしめるに至る無自覚的な抽象化作用の問題、具体的にはそれがヘーゲルの弁証法の場合にも現われるのであるが、こうした問題に対して、ゲーテは同じ彼の自然研究の態度でもってそのまま、それに対決し克服しようとしているのである。彼が私の自然研究のおかげで健康であり、精神の深い病的危機からまぬがれているという時、そこに上記の深い自覚があるのである。ゲーテの深い現実把握の自覚は、現代のはらむ精神の病的現象に対して、それを克服切斷するための、両刃の刀の様なものでさえあると思う。

「色彩論」はゲーテの哲学である、と私は思う。非常に多面的な仕事をしている全人ゲーテの核心ともいうべきものが、広大なゲーテ的世界の中核構造とでもいうべきものが、作品として結晶したものが「色彩論」であろう。そこ

にはいわゆる概念的思想体系はない。むしろそうした形体を取る事はゲーテ自身自覚的に排去しているといつてよいだろう。そうではなくゲーテ自身の身体的視覚器官を通して、全く独自の創造的仕方について、自覚的体系が作品として結晶している。「色彩論」は全くゲーテの意味に於いて、あり方に於いて、ゲーテ哲学の書であると思ふ。だから「色彩論」は、全く創造的なゲーテのあり方に於ける哲学書として、ゲーテ学の領域の中だけでなく、広く思想的の世界全般にわたって重要視されねばならないし、更に今後、自然科学的世界の批判をはじめとして、広汎な人間喪失の傾向への批判的立場を示すものとして、益々重要な意味を我々がそこに発見しなければならないものであらうと私は信ずる。そこで、こうした「色彩論」の本質的意義を簡明に照し出すためにも、更には前記のゲーテのニュートンとヘーゲルに対する二つの批判を通して浮び上って来たゲーテ的人間像の象徴的な中心点を明確にするためにも、そしてゲーテの現実把握の深さとそのなまなましさを収約的に顯示するためにも、私はここで彼の一つの文章を挙げてみたい。

人間は現実的なものとして現実界のただ中に置かれており、そして現実的なもの並に可能的なものを認識し生産することのできるやうな器官が彼には賦与されてゐる。すべて健全な人間は自己の存在と自己をめぐる存在物とについて確信を有つものである。ところが脳髓の中には洞ろな一小小点、即ちいかなる対象もそこには映らぬやうな箇所、がまた存在する、丁度眼自身のうちにももの見えぬ一小小点があるがそれと同じ様に。でもしこの箇処に特に注意を向けてそこに沈潜するならば、人間は一種の精神病に陥り、「他の世界の事物」をそこに予感することになる。しかしこのものは本来非實在物であつて形態もなければ限界もない、むしろ空虚な暗黒空間としてそれはひとに恐怖を与へるもの、またそこから逃れられない人に幽霊にもましたおそろしさで附纏ふものであ

Maximen und Reflexionen (箴言と省察)。改造社版ゲーテ全集二五卷、堀安夫訳による。猶数字はヘッケルの整理番号。更にコンペハンブルグ版第一二巻によつてその原文をもあわせて挙げて置きたい。(整理番号五八)

Der Mensch ist als wirklich in die Mitte einer wirklichen Welt gesetzt und mit solchen Organen begabt, daß er das Wirkliche und nebenbei das Mögliche erkennen und hervorbringen kann. Alle gesunden Menschen haben die Überzeugung ihres Daseins und eines Daseienden um sie her. Indessen gibt es auch einen hohlen Fleck im Gehirn, das heißt eine Stelle, wo sich kein Gegenstand abspiegelt, wie denn auch im Auge selbst ein Fleckchen ist, das nicht sieht. Wirt der Mensch auf diese Stelle besonders aufmerksam, vertieft er sich darin, so verfällt er in eine Geisteskrankheit, ahnet hier Dinge aus einer andern Welt, die aber eigentlich Udinge sind und weder Gestalt noch Begrenzung haben, sondern als leere Nacht-Räumlichkeit ängstigen und den, der sich nicht losreißt, mehr als gespensterhaft verfolgen.

私事にわたるが、昔私は本大学入学早々の頃、大庭米治郎先生からドイツ語のテキストとしてゲーテの「色彩論」の序文等をはじめとした自然研究の諸論文を読ませられた。大庭先生はゲーテ研究を生涯の仕事として居られた。何故か私もそれ以来ゲーテは離れられないものとなっている。私の生涯に課せられた一つの問題なのかもしれない。そして十数年前、私が故郷の田圃の中の四畳半の小屋で生活していた時代、右に挙げた一文に出合った。この断章の前文ではハーマンの事が語られているし、「他の世界の事物」という言葉はヤコービーのものである。こうした思想的

な背後の諸関係も問題ではあるが、端的にいつて、この一文にふれた時非常にうれしかった。そしてこの一文はそれ以来常に私の念頭にある。当時の私はドストエフスキイの世界に沈潜していた。そしてこの一文にふれた時、ゲーテとドストエフスキイという巨大な二つの思想の出合う場が私に見えて来たと思った。それは今頃ではもう確信の様なものとなっている。ゲーテの問題にふれ、ドストエフスキイの問題を考え、はては人間というもののそして自己自身の自覚が問題になって来る時には、何等かの形態でこの一文が問題になって来る。私は、ゲーテのこの一断章の背後に、死について様々にしらべ、床に短刀を持込んで寝たヴェルテル体験のゲーテ、ワイマールからシュタイン夫人からイタリヤへと逃出した、自然研究や「色彩論」のゲーテ、そして晩年の *Das Dämonische* のゲーテ、これら諸ゲーテの息づかいや心音をさえ聞く思がするのだが。

さて本題に帰ることにする。まず現実というものが問題になっているのである。健康な人間は、現実的なものとして、現実界のただ中に置かれて、現実的なものを認識することのできる器官が賦与されている、という。ゲーテに於いては、健康という言葉が再々使用されている。特別なゲーテ的意味に於いて。先にも述べた様に、ゲーテはヘーゲルとの対話の中で、弁証法が精神の弱い者を病的なものにさそう危険について語りつつ、私は自然研究をする事によってそれからまぬがれている、自然研究は私の健康法である、といっている。ここには非常に深いゲーテ独自の意味がある。ここでは「人間は一種の精神の病に陥る」とも、更にはヤコービーの言葉をかりつつ、人間に恐怖を与える空虚な暗黒空間を自己の精神の中核に見るようになり、またそこから逃れられない人に幽霊にもましたおそろしさで附纏う、ともいうている。ヘーゲルに対する弁証法批判の背後には、人間精神の中核にひそむこうした虚無の自覚と、更には自分でふたたび取出して読むのが恐ろしい、いわば自分の血でもって書かれたものである、と自らいふペルテル

体験以来の危機の諸体験を通しての自己実存の自覚があるのである。そしてその危機克服の努力が、ゲーテ独自の自然研究となったのである。彼が私の健康法という時、非常に深い重大な意義がある。ここで本題の意図を明白にする一助にもなる事としてドストエフスキイのことに一寸ふれておきたい。ドストエフスキイもこうした人間の精神の中核にひそむ虚無な深淵を知った一人の人であろう。否最も深く自覚した、またさせられた人でさえであろう。シベリヤでの四年のオムスク牢獄の生活、六年のセミパラチンスクの守備隊生活、といった十年の暗黒生活の体験を通して、ドストエフスキイは人間精神の中核にひそむ無限な虚無に直面すると共に、彼はそれ以後の全生涯を、その虚無な深淵の無底の底に自己自身を投げ込み、その暗黒を凝視しつづけ、無底の底に落ち切る事によって、その危機を克服せんとはかったのでもあろう。「地下生活者の手記」以後の全作品を通して私はドストエフスキイのこうした姿を思わずには居られない。同じ危機の自覚よりして、ゲーテの態度は全く逆であったといつてよからう。その深淵を背に、自然に向い、自然に没入しいだかれる、といったゲーテ独自の自然研究の態度がある。私は二人の比較をしようというのではない。深い危機の自覚から展開して来た、巨大な自覚的世界の表裏であろうと思う。いずれにしても、自然研究が私の健康法であるというゲーテの言葉に、私は彼らしい自覚のひびきを聞き、その人間性をしみじみなつかしく思うのである。

ここで更に問題点を明確にして行こう。現実を現実と認識することのできる器官。Organ が与えられているという。ゲーテは明白に身体的器官を問題にする。自己の身体の器官に於いて、器官を通して、自己実存に問いかけようとする。ここにも自然研究に於いて、自然研究を通して、人間研究する人の、自己実存を問う人の、独自の態度がある。そして更に具体的には、「丁度眼自身のうちにももの見えぬ一有点があるがそれと同じ様に」と器官を限定し

ている。もの見えぬ一小点とは盲点のことであろう。それは我々の教科書的知識にもわかる。そして「色彩論」のはじめから注目して来たように、この一断章の中心問題が身体的器官の中、眼球の生理的構造から出発していることも象徴的である。そして次にゲーテは、「ところが脳髓の中には洞ろな一小点、即ちいかなる対象もそこには映らぬやうな箇所、がまた存在する」といふ。Indessen gibt es auch einen hohlen Fleck im Gehirn, das heißt eine Stelle, wo sich kein Gegenstand abspiegelt,……云々。更に具体的に、im Gehirn 脳髓に……の云々である。そして更に脳髓の中の eine Stelle 一箇所で、どんな対象もそこには映らぬ箇所が、更には ein hohler Fleck 洞ろな一小点が存在する、とゲーテはいふ。ein hohler Fleck とは一体何だろう。眼球の場合にはわかる。問題はない。しかし身体的器官としての脳髓の場合にはどうなのか。Gehirn とは身体的器官ではないか。そうすればその「洞ろな一小点」とは何か。「いかなる対象もそこには映らぬ」とはどういうことか。もしそれが身体的器官を具体的にさすのではないとすればどうなのか。象徴的意味を表わすための象徴的用語なのだろうか。ゲーテの場合、どうもそう簡単に割切つてはいえない様に思われる。ein hohler Fleck とは身体的器官の一部として、身体的現実と考えたらよいのか。それなら、どんな対象も映らぬ、とはどういうことか。象徴的表現とのみ簡単にいつてしまつてよいのか。そこに最後に謎のようなものが残る。それが問題である。いずれにしても、「いかなる対象もそこには映らぬ」ということが、その謎が深まれば深まる程重大な意味を示しはじめて来る。或は逆に、「いかなる対象もそこには映らぬ」ということが、一層謎を謎とし、不気味なものとし、深めるのかもしれない。Wird der Mensch auf diese Stelle besonders aufmerksam, vertieft er sich darin,……とはどうすることなのか。「この箇所特に注意を向けてそこに沈潜するならば」とはどういうことなのか。弟の自殺をはじめとした私自身の諸体験からしても、また私

がドストエフスキイという世界に沈潜せざるを得なかった体験からしても、またヴェルテルをはじめとしたゲーテの危機的体験を思うても、こうした不気味な謎の様な表現が、人間の思惟がその精神の中核に帰らんとする時、また人間が自己実存の根源に帰らんとする時、決して無縁のものではないどころか、むしろ或る特有なふうには懐かしさをさえ感ぜしめるものを持つと私は思うのだが。私と、ゲーテのこの一断章との出合いはそのところで生じたのであった。一つの *Geschehen* でもあったのだと思う。かりに、ドストエフスキイを読んで、そこに恐怖を与える空虚な暗黒空間を見、そこに幽霊にもましておそろしきで附纏うものを予感するといった危機感に出合わなかった人は、読んだとはいえないのではなからうか。人の死に直面した時にしてしかり。ゲーテの諸体験にしても。そして何よりも、自己が自己に出合わんとする時には、こうした体験は必須のものであらう。人は一種の精神の病とよんでもいいような危機的体験のはてに、虚無な暗黒の中に、無底の深淵に、自己自身をさらし、投げはなつことによって、落ち切ることによって、闇の底で光に照らし出され、はじめて真実の自己が与えられるものであらう。こうした私自身の体験の中で出合ったゲーテのこの一断章は、私自身の一部分になってしまった様な感さえる。そして私はこのところで、ドストエフスキイに出合い、ドストエフスキイを読んだ。ドストエフスキイという世界を見る眼を、私はゲーテから与えられたともいうべきか。

ここでもう一度問題の中心に立帰ろう。脳髓の中には、いかなる対象もそこには映らぬ洞ろな一小点が存在するといふ。そして特にそこに注意を向け、そこに沈潜するならばという。この謎の様な問題点を再考察してみよう。前に記述した様に、人間の思考作用そのものがすでに本来的に、一種の抽象化作用の上に成立している。思考する事それ自体がすでに一種の抽象化であり、したがって対象化、客観化の作用として成立している。したがって、外感の対象

界、自然的世界は勿論、内感の対象界さえも、こうした思惟の抽象化作用の上に成立している。そこで真の意味で、主観的自己自身に帰らんとする反省作用もまたその運命をまねがれる事は出来ない。根源的というならば、抽象化作用が、その抽象化に於いて、その抽象化を通して、そのまま端的に、抽象化作用の根源に帰ろうとする事が、はたして可能だろうか。不可能というより外あるまい。不可能を不可能と知らされる坐切の体験を通して、自己に帰らしめられるというより外あるまい。しかしそれは我々の現実として、具体的にはどういう事なのか。例えば我々の視覚器官に於いてどうか。光線とは何か。現代の自然科学に於いてもそれは仮説の上に成立している。端的にいうなら、仮説とは探求の一時的中止を意味するにすぎまい。眼球、視神経、脳細胞等も、その中を貫く刺激作用等も同じ事だろう。しかも猶、我々は現実的に見る事が出来る。視覚器官の一切を物理的対象として客観視する事は出来るだろう。しかし視覚作用そのものは見る事も出来ない。見るはたらきそのものは見る事が出来ない。しかも、見る事も出来ない見るはたらきそのものによって、我々は物を見る事が出来る。ゲーテは、内に静もれる光がなければ、太陽もどうして輝く事が出来ようといっている。仏とは、と問われた或る仏者は、庭前のあの一葉と答えている。見るはたらきを見る事が出来ない様に、見るはたらきの根源、見させてくれるはたらきの主、自己内の仏は見る事も出来ないが、今あの一葉が夕日に光っているという事は、見えるという事は、見させてくれるはたらきの主、仏いますという事の客観的証拠でもあろう。自己内の仏が、あの一葉に映っている、という事にもなろう。極めて科学的ではあるまいか。しかし静もれる光、仏といった表現は離れてみよう。そこで我々の思惟の本性としての客観的抽象化作用の自覚を通して、その作用そのものに於いて、逆対応的に自己自身に帰る内的直観の持つ意義は重大ではあるが、今一応、相対的日常的立場に立つ事にする。ここに机が有る、原稿用紙が有る、ペンが有る、という。日常的世界として、こう

した物の総称を我々は有とよんでもいいだろう。有は本来的に相対的有として有る。自己の身体もまた一つの有である。眼球も、脳髓もまた有である。それに対して、こうした有を有たらしめるものは何であろう。身体的視覚器管もまた一種の有であるとするならば、その視覚器管を視覚器管としてはたらかせつつ、その有を有たらしめつつ、その視覚器管を通して、見るという世界をそこに展開せしめる見るはたらしきそのもの、とは一体何であろう。山も川も花も、そして一枚の木の葉も見える。視覚器管も脳細胞に至るまで見る事が出来る。しかし見るはたらしきそのものは見る事も出来ない。この見えるという世界をそこに展開せしめる見るはたらしきそのものは、山や川や花や葉と、視覚器管そのものとさえ全く別様な有り方をしている。一葉がそこに有る様に有るわけではない。有が有る様に有るわけではない。全く異った有り方をしている。有ではない。無である。無として有るわけである。更に根源に帰るならば、前述の様に、必然的にある一種の抽象化として成立する我々の思惟の対象、内観、外観をとわず、そこに展開する対象界を相対的有の世界とするならば、その思惟作用となって世界を世界たらしめ、有を有たらしめる作用そのもの、さらにはその作用の根源は何であろうか。我々の一切の経験に先だって、意識を意識たらしめつつ、その根源に於いて、総合統一する作用の主体、先験的統覚といってもよいだろうが、それは一体何か。有を有たらしめる有でないもの。無というより外あるまい。有で無いのだから。しかしこの無は相対的無では無い。有は本質的に相対的である。相対的で有ることが有の運命でもあろう。しかし相対的有を有たらしめる、有の相対を相対たらしめる、無は相対的ではない。有無の相対を超えたものでなくてはならない。有無の相対を超えた無。絶対無という外あるまい。絶対無の創造的展開として、視覚器管は視覚器管に成り、山は山で有り、川は川で有り、一葉は一葉で有ろう。意識が意識としてはたらしき、思惟が思惟として成立し、実存が実存するのであろう。ゲーテの内に静もれる光もまた、ゲーテ的

内的直観に現成した絶対無の自覚でもあろう。庭先の一葉が夕日に光り、仏そこに映りたもう、もまた絶対無現成の一風光であらう。

しかしここで注意すべき事がある。絶対無といった表現は、我々の東洋的伝統の中で成就されて来たものであろう。一応簡略にいうならば、東洋では無という言葉が重い意味を持って来たといつてよいだろう。それに対して、西洋では、中世のキリスト教的世界をもふくめて猶、その伝統的思惟の中で、有的ニュアンスが非常に重要な意味を持って来ている。西洋に自然科学的世界の発生をみたのも、そのことに深く連関するものでもあろう。だがその問題は別として、また東西両洋の伝統的世界の同異を比較して問題にしているわけでもない。人間の問題現実存の問題である限り、背後の二つの伝統的世界の同異に注目しつつも、その根源に於いて、総合的な一つの場がなければならぬ。それが発見され、自覚されねばならない。そこから今後の我々の、根源的な思惟は展開して来なければならない。そのところで考えてゆきたい。

ここでもう一度ゲーテの言葉を引用しておきたい。「ところが脳髓の中には洞ろな一小点、即ちいかなる対象もそこには映らぬやうな箇所がまた存在する」と。この言葉を新ためて念頭にしつつ、次の様な事を見て行きたい。ヤスベースは、彼の「哲学」第二巻の中で、まず Existenz 実存の有り方^アを明白にするために、*erhellen* するために、Existenz と Weltasein との有り方^アの本来的な差異を説明している。山も、川も、花も、葉も、ノートも、ペンも、皆 Weltasein であらう。それに対して Existenz は Weltasein の中へ Unbefriedigung とした有り方^アとしてまず注目される、という。Unbefriedigung。机でも、ノートでも、ペンでも、物で満ち満ちている。物の充滿している中で、ある満たされていない有り方^ア、いわばそこだけ物が脱落している有り方、そういう有り方を、実存はして

いるという。サルトルはまた、彼の「存在と無」の中で、実存は物で充滿した中にあいた穴。そこだけ物が無い^ナ。だから実存は穴であるという。有的なニュアンスが強調されている様であって、しかし実は逆に、やはり無^ムが問題になっているのである。絶対無とは異って、ここでは実存は、無として、一種の有の脱落態として有るといわれる。ハイデッガーも自己の無について語りつつ、東洋の禪的無に対して、それがはっきりと別の伝統的世界の中から出て来て居るのであって、簡単に同じであるとはいえないと強調している。それは勿論そうであろう。我々東洋の側からしても同じことがいえる。そこには単に、ニュアンスの強調の差異があるのみではない。しかしそれであって猶、私はヤスパースの、ハイデッガーの、サルトルの、実存哲学的思惟に強く注目せずには居られない。最初にものべたニヒリズムの問題、科学の問題、根源的な具体的な現実の問題、を問題とするならば、ここにその根源があることを見逃す事は出来ない。これからの世界の思想の根本の問題であろう。無が問題なのである。

またゲーテにもどうだろう。ゲーテは人間の脳髓の中に洞ろな一十点がある。その箇処にはいかなる対象も映らない、という。先に、実存は *Weltasein* の中の脱落態、充滿した物の中の穴、であるといった。今我々が、日常的世界の中で、反省し、自己を求めるといふ時、自己の身体の中の一十点へと収約的に帰ろうとする意識がはたらくだろう。物的空間の中の、物的身体的なるものの中に、一十点として仮想された自己とは何か。我々は自己の身体の中の何処に、心が在ると限定するののか。一十点の如きものと仮想された心とは何か。心というて、胸に手をあてたりするのは何故か。どういふことなのか。実存がそんな空間的位置として限定出来るものなのだろうか。ヤスパースは、彼の「精神病理学総論」の中でこんな事を述べている。我々の身体の諸部分にあらわれる作用の根は脳細胞にある。研究が進展するにつれて、脳細胞の各部分が、身体の諸作用を支配するその機構が明らかになって来た。そこで科学者の

間に局所論というものが現われてきた。身体の諸作用を最後に総合的に統一するはたらしきの在り場所が、脳細胞の中に具体的にあるのではないか。要するに、心のあり場所が、具体的に脳細胞の中に発見出来るのではあるまいか。という幻想を科学的に証明しようというのである。ヤスバースはそこで、局所論という科学の幻想に対してこう断言している。科学者は脳細胞の中に、心的な精神中枢とでもいふべきものを求めて来たが、それ迄が限界である。その限界から心そのものに迄至る距離は、我々から星雲に至る距離よりもはるかに遠い、と。これをただ、文学的象徴的表現と聞いてはなるまい。ここではすでに決定的な超越が問題になっているのである。先の *Unbefriedigung* ということが熟慮されねばなるまい。眼に盲点がある様に脳髓の中に、いかなる対象も映らない洞ろな一盲点がある、とゲーテはいう。眼に於ける盲点は非常に重要なものである。洞ろな一盲点というこの謎の様な言葉の中に、底知れぬ程深い意義がなければなるまい。ヤスバースののべた局所論から心への超越の深い意味のわからぬゲーテでもあるまい。脳髓の中の洞ろな一盲点という謎の様な表現のなまなましさの中に、ゲーテ的世界の深さと重さを私は感ぜずには居られない。ヤスバースは脱落態といい、サルトルは穴といい、ゲーテはいかなる対象も映らぬ、という。それぞれに、それぞれの無が、根源から問いかけているのであろう。ここで、他の世界的事物として、ゲーテが挙げている事どもを、ふたたび引用する必要があるまい。

超越という事が決定的な意義を現わす場所に来た。ここでは東西という伝統的世界の差異迄も撥無されねばなるまい。端的に道元の世界にふれてみたい。道元は求道のはて最後に、天童山如浄禅師の下で、ある夜、坐禅中の隣の僧がしかられる言葉を聞きつつ、悟をひらいたという。その時道元は身心脱落し来たる、という。ヤスバースは、実存は *Weltdasein* 中の脱落態である、という。道元は、身心という *Weltdasein* が、物が、脱落し来たる、とい

う。絶対無現成し来たるというべきか。その時、道元が仏に成るのである。道元に於いて、眞の自己が、道元が、誕生するのである。凡夫が仏に成るともいう。成仏するのである。絶対無といい、実存という。根源的には、人間として一味の自覚でなければならない。現実存の自覚が現成するのである。絶対否定即絶対肯定として、自己が明らかに成るのである。

ここで清沢満之祖父の一文にもふれて置きたい。

自と云ひ、己と云ひ、外物と云ひ、他人と云ふ。其の何たるを精究すべし。(外物、ストア学者は之を称して「エクステルナルス」と云ふ。)他人は知り易し。而も妻子眷属も亦た他人たるを知らざる可からず。外物は難多なり。禽獸虫魚、草木瓦礫のみを云ふにあらざるなり。居家も外物なり。衣食も外物なり。乃至身体髮膚も亦た外物なり。妄念妄想も外物なり。然らば何物か是れ自己なるや。嗚呼何物か是れ自己なるや。曰く天道を知るの心、是自己なり。天道を知るの心を知るの心、是自己なり。……。

これは臘扇記の中の一文である。満之祖父はここで自己と他物とのけじめをたてよ、という。満之祖父はこの時、大浜の西方寺にあって、血を吐きつつ、エピクテタスの語録を身読している。自己を明らかにするためには、自己以外物、外物が何かという事を明らかにせよ、とはストア哲学の思想である。禽獸虫魚草木瓦礫、居家、衣食、乃至身体髮膚、そして妄念妄想、これ等のすべてを外物なり、と知るのである。妄念妄想とは何か。決して一場一時のものだけではあるまい。生より死に至る迄の、一人の心の変転の始終一切をいうに外なるまい。端的にいつて、外物の一切とは、道元の身心に外なるまい。血を吐きながら、私の故郷西方寺で、エピクテタスを身読している満之祖父と、天童山如淨禪師の前の道元と、私にあっては全く一人である。外物を外物と知るとは、外物脱落し来たる、と知る事

に外なるまい。身心脱落とは、身心外物なり、と知る事に外なるまい。いずれにしても、Weltaseinの一切を、外物と知り、脱落し来たる、と知る事に外なるまい。身体髪膚も妄念妄想も外物なりと知るの心、身心脱落し来たると知るの心、是れ自己なり。Weltaseinの一切が脱落し来たると知るの主体こそ、是現実存であろう。勿論ヤスパースは、彼の「哲学」の第一巻で Welorientierung という、独自の問題をあつかっている。そして、そのための背景には、その伝統的世界の中から現われてきた世界観というものがあり、また実存哲学特有の立場に立って、哲学している。道元も満之祖父も、仏教的伝統の中で身心をとした求道実践に於いての一大事である。しかしそれでも猶、それ等の差異一切をつらぬいて、人間にとって最も根源的な次元に於いて、それらが深く豊かに交よい合い響き合う相を見失なつてはなるまいと思う。更に先述のエピクテタスも、その語録の中で、たとえ国王でも、私の首を切り落とす事は出来るが、私というものを切り落とす事は出来ない。また私の足に鎖をつける事は出来るだろうが、私というものに鎖をつける事は出来ない、ともいうている。非常に烈しく厳しい自己実存の自覚である。求道実践の中での透徹した身心脱落の自覚である。実存を世界の中の脱落態とするネガティブな表現の自覚と、逆に世界中の事物一切が脱落し来たるとするポジティブな自己の自覚と、この差異が、伝統の差異より来るのか、哲学と宗教という思想的立場の差異より来るのか、静的思惟の立場と動的实践の立場との差異より来るのか、それともそこに更に深い問題がひそむのか、というこれ等の問題は今別に置こう。全人ゲーテは、「死して成れ」と、深い実践の人でもあった。ただ絶対否定を通しての絶対肯定、絶対的超越、そこにもみ現実存の自覚、根源的にして具体的な現実の把握がある。絶対無の現成、そこに真の現実の認識がある。

ここでもう一度ゲーテにもどろう。こうした根源的な現実の把握を通して、ゲーテの自然研究の態度に注目してみ

よう。ゲーテは自然研究を私の健康法であるという。人間の精神の中核に口開く虚無な深淵の恐怖を知るゲーテ。悩
髓の中に、いかなる対象も映らぬ一一点があり、それに注意を向け、そこに沈潜する時、人間は一種の精神の病に陥
る、とゲーテはいう。ただその精神の病をのがれんがための、いわば逃避的な健康法なのだろうか。否、私はむしろ
逆に、前記の根源的な現実の把握を通してみると、ゲーテの絶対肯定の宣言とも思ふべきものがそこにひそんでい
ると思う。死して成る事の出来た人の「^a」の宣言にかようなものがそこにあると思う。ニーチェもまた、シルス・マリ
アの体験の後で、そこに大いなる健康がはじまった、というている。ニーチェの絶対肯定の宣言に先だって、それを
求めるならばゲーテに至る外あるまい。当時の自然科学の世界からも、キリスト教的世界からも、哲学的世界からも、
政治からも、愛からも、すべての世界から本質的には異邦人であった全人ゲーテの中に、ニーチェに先だつ人を見る
思がするのだが。ニヒリズムを問い、自然科学を問い、現実を問いつつ実は、ゲーテのあの一断章のまわりをめぐり
来たったのかも知れない。そしてここでふたたび源点に帰った様な感さえるのだが。いずれにしても、いかなる対
象も映らぬ、悩髓の中の洞ろな一一点、という謎の様な言葉が少しでも解明出来たのか。それとも謎が一層深まった
ばかりだろうか。ドストエフスキイならば、ここで「夢にまでたかめられた現実」というだろう。

ここで問題を更に明確にするために、ゲーテの別の重要な一文を引用してみよう。

病的現象は同時に有機的及び自然的法則を示す。なぜなら、或る特別な生物は、自分を形成して居る規則から
はづれると、常に法則的な道を踏んで、一般的生活に向はうと努めるものであり、その全道程を観察すると、世
界の発生の根源であり、且つ世界がそれによって構成せられている所の、原則を明かに示すものであるからであ
る。

以上は「色彩論」病理学的色彩(補遺)の中の、一〇二の番号の一文である。大村書店版ゲーテ全集第一六巻より引用、訳文は大略石原純によるが、二三の部分は私が修正した。次にあわせて、ハンプルグ版ゲーテ全集第一三巻より原文を挙げて置く。

Die krankhaften Phänomene deuten gleichfalls auf organische und physische Gesetze; denn wenn ein besonderes lebendiges Wesen von derjenigen Regel abweicht, durch die es gebildet ist, so strebt es ins allgemeine Leben hin, immer auf einem gesetzlichen Wege, und macht uns auf seiner ganzen Bahn jene Maximen anschaulich, aus welchen die Welt entsprungen ist und durch welche sie zusammengehalten wird.

私は、この一文は短かく簡略に語られているけれども、非常に重要なものであると思う。ゲーテ自身、「色彩論」の緒言の中で、病理学的色彩に関する一群の断章を、「色彩論」第一巻の第一部全体からみればわずかであるが)一般的には「従来無視されてゐた、併し最も重要と思はれる」ものである、といっている。しかし私は「色彩論」に関してのみでなく、ゲーテの精神的世界の根本構造ともいうべきものを究明してゆく上にも、抜く事の出来ない、或る意味では決定的な迄に重要な一文であると思う。この一断章もやはり、前に挙げた、今迄問題にして来た一断章と同じ様に、同じ項、同じ四畳半の小屋の生活の中で、私の心に深く深くふれて来たものなのである。暗い孤独な中で、この一文に出合つた時、どんなにうれしかったかしかない。前に挙げた謎の様な一断章と、今ここに挙げたこの一断章とが、相互に、照し合い、映り合つて、そこにゲーテの世界の中核が見事に浮び上つて来る、と読者は思われないだろうか。先の謎の様な一文が、この一文に照されて、益々そのなまなまとした意味を深め、この一文が逆に、

先の一文に映る時、その意義が益々具体的なものになって来る。病氣と健康といった、非常に日常的通俗的表現の對比を通して、実は逆に、非常に深く独自のゲーテ的世界の秘心が、ここに現成して来る。これからその問題を展開してみたい。

ここでもう一度、ゲーテの「色彩論」中の一断章にふれながら、考えていってみたい。「病的現象は同時に有機的及び自然的法則を示す。」と。この一事がこの文の中心であり、眼目であろう。平常、所謂健康な時にはかくれているもしくは見失なわれている、生命の本質が、逆に病的現象の中に浮きぼりにされて来るという。ゲーテは病的状況より逃避せんとするのではなく、逆にその中に、日常見失われている生命の根本法則を発見しようとする。否病的現象こそが、或は病的現象のみがといつてよいかもしれないのだが、生命の根本現象を示すという。「色彩論」中で、病理学的色彩に関する断章群を、「従来無視されてゐた、併し最も重要と思はれる」もの、というのもこうした点より来ていると見てよいだろう。しかもここで *organisch* な *physisch* な法則が明示されてくるという。有機的及び自然的な法則と訳されている。勿論一応それはそれでよいのだが、またこれ等の言葉の持つ即物的な一面の意味、現実的肉体的な器管そのものにかかわる意味が、ゲーテに特有な自然研究の態度より来るものとして、そこに見失われてはならないと思う。否それどころか、重要なニュアンスとして読取られねばならないと思う。現実的な眼球、脳髓に即しつつニュートンを批判し、脳髓の中核に人間実存の危機を予感しつつヘーゲル弁証法批判をする、ゲーテ独自の立場の持つニュアンスが、*organisch physisch* といった表現の中にも響き、流れていると私は思う。現象といひ、法則というけれど、決して抽象化された立場でいっているのではない。今迄追求して来ているゲーテ独自の現実把握がそこにある。

そして更にゲーテは、生命はそれ自体が形成されている *Regel* からはずれると、自動的にその本来の在り方に帰ろうとする、という。そしてその帰り方の中に、その生命の根本現象ともいふべきものが *gesetzlich* に現成してゐる、と。ここで、*ein besonderes lebendiges Wesen* 「或る特別な生物」とあるが、*besonder* は個別的なという程の意味であり、後の *ins allgemeine Leben* の *allgemein* に対して、普遍と特殊といった意味合でもあらうと思う。そして、病的現象形態を媒介として、特殊 *das Besondere* が普遍 *das Allgemeine* に帰る事によって、特殊は益々特殊として具体的となり、普遍は益々普遍として根源的となり、生命の根本現象の現実的自覚が明確なものとなつて来る。そして更にゲーテは、生命が特殊から普遍へと、病的現象形態を媒介として自己本来の在り方へと還帰する道程そのものが、「世界の發生の根源であり、且つ世界がそれによって構成せられている所の、原則を明かに示すものであるからである」といつている。非常に重要な一言であると思う。絶対的な意味でのニヒリズムの問いに対して、深く歴史の根源にかかわる問いに対して、明確に答え得る、ゲーテの根源的にして具体的な現実把握の自覚がここに言い現わされていると思う。ニーチに先立って、ゲーテに独自の世界よりする絶対肯定の宣言ともいふべきものが、本質的には、ここにすでに語られているといつてもよいだろう。

ここでしばらく、ゲーテのこの一断章を離れて考えて行くことにする。我々は日常、健康であるとか病氣であるという言葉を、実に無反省に分り切つたものとして使用している。しかし本当にそれでよいのだろうか。健康とは一体何なのか。病氣とは一体何なのか。こういった問いというものを、我々の日常的な世界に於ける在り方を通して、徹底的に問いなおしてみろという事が必要ではなからうか。そこには実は、深い謎の様なものが、何げなくひそまり込んでいるのではなからうか。たまたま病氣になって、はじめてわずかに、そうした問いに迫まられていた日常であ

る事に、氣附くのではなからうか。健康を健康と自覚出来ない程の病氣はなからうし、病氣を病氣と自覚出来る事を置いて、外に健康があるだらうか。健康と病氣とは、我々の日常的在り方を貫いた、深い両刃の刀の様なものでさえあるだらう。具体的な社会的現象としてよくこうした話を聞く。医者は、病人を病人としてあつかってはならない。患者の中に人間性を発見しなくてはならない。ここに精神の病に陥っている人に対して、病者として、患者として見てはならない。一人の人間をそこに見なければならぬ、と。病院に於ける、患者としての人間の在り方の中にも、深い不安な謎の様なものがひそんでいる。その患者を病者として見る、医者の立場とは一体何なのか。医者は科学者としての使命といった、一見もっともらしげで、実は非常に不安定な立場に逃避しているのではなからうか。厳正な科学者の立場とは、あまい安易なベールの様なものではなからうか。人間として、やはり自己実存の根源から、深い不安に迫られる事態をどうする事も出来まい。病院という世界に於ける医者としての在り方こそ、患者を病者と見なければならぬ人間の在り方こそ、病める者の在り方ではなからうか。永い病院生活に於ける医者程、深い病氣に陥ってしまった者はないのではなからうか。こうした現象一つを見ても、一見いかにも確然とした大病院といった世界にも、日常的世界に於ける明々白々な一現象を貫いて、人間は皆、自己実存の無底の底からの、深い虚無的な不安に襲われたいわけには行くまい。真実の健康者とは何か。真実の病者とは何か。一体健康である事と、病氣である事の限界がどこにあるのか。病院の門とは、社会現象として明白な境界である様であって、これ程、深い不気味な謎の様なものを象徴する建造物もあるまい。

ここで再びまた、私はゲーテの言葉に出合う。Maximen und Reflexionen 中の、ヘッケル番号九八の一文にこうある。

人間は自分の肉体または精神をよく考察するならば、自分が病氣であることを発見するのが通例だ。更にヘッケル番号九三八の一文にはこうある。

健康な人間とは、その肉体及び精神組織の各部が固有の生命を有つひとである。

いずれも改造社版ゲーテ全集第二五巻堀安夫訳による。先の「色彩論」中の病理学的色彩に関する一断章を補うものとして、ハンプルグ版ゲーテ全集第一二巻より一応原文も挙げて置く。

Wenn der Mensch über sein Physisches oder Moralisches nachdenkt, findet er sich gewöhnlich krank. (1063)

Gesunde Menschen sind die, in deren Leibes- und Geistesorganisation jeder Teil eine vita propria hat. (1241)

前文に *Moralisches* とあり、精神と訳してある。勿論それでよいだろうが、それと共により深く実存にかかわる、言葉の意味の重さも大事であろう。

ここで健康と病氣という、二つの対照的な世界の関係を問題にしつつ、ゲーテの世界の本質を明確にして行こうとしているのであるが。先ず健康と病氣という二つの言葉が、非常に錯綜した状態で使用されている事にも注目しなければならぬ。客観的対象としての、健康と病氣という二つの世界は一応明白であるといつてよい。健康者は健康者であり、病者は病者である。医者は医者であり、患者は患者である。しかし主體的に自己自身という立場に於いて考える時、今自分は健康であるのか、病氣であるのか。ゲーテは先に挙げたように、「人間は自分の肉体または精神をよく考察するならば、自分が病氣であることを発見するのが通例だ。」という。それでは病氣とは何か。先に「色彩

論」中病理学的色彩に関する断章群より挙げた一文の様に、病的現象を通して（はじめてといつてよいだろう）有機的自然的法則が、更には生命の根本法則が現われて来る、とゲーテはいう。そして更に、「健康な人間とは、その肉体及び精神組織の各部が固有の生命を有つひとである。」といっている。しかしここで、健康と病氣との關係を説明しようとして、逆説的な弁証法の論理化を行うことは、ゲーテの最も厳しく批判するところでもあろう。ゲーテの自然研究の根本的態度である、肉体的器官に即して生命の根本現象を明らかにして行こうとする独自の姿勢を見失つてはならないと思う。そこで、自己自身に關して、他者によって客觀視された所に現われて来る、健康者或は病者としての自己と。自己実存への内省に於いて問題となつて来る、健康と病氣という二様の在り方と。この、外的、内的二様の在り方が二重に重なり、更にその相互が内省的思惟に於いて否定的關係を通して、循環的に錯綜したものになりだす。日常的世界に於いて、自分は健康であると思つている者程、実存的内省よりすれば病者であり、日常的世界に於いて病者として思ふ者にはまだ、自己実存への道の開かれる可能性があるともいえる。そして更に、自己実存に於いて、自己の病む姿を凝視し、自覺出来る事程の健康はないともいい得る。し更に、例えばニーチェ、キェルケゴールに於ける様に自己実存の自覺に全生涯をかけようとする者は、大略日常的世界より見れば病者である、という事にもなろう。こうした問題を、具体的に考察して行くために、ニーチェの世界にふれてみたい。

ヤスパースは、その著作「ニーチェ」の第一巻病氣の中で、前述の様な問題に關して、こんな表現をしている。「ニーチェにとつては、病氣と健康の概念は固有の二義性において現われる。即ち本当の意味での健康（内面性または実存の健康）によって担われ且それに役立つところの病氣は、それ自身健康の徴である。無実体的なものに相応らしい医学的意味における健康は、本当の意味での病氣の徴である。この《健康的》と《病的》との言葉の逆説的混同

は、ニーチェの文章において外見的な矛盾を招いている。（章薙正夫訳）というている。しかし、この矛盾は、外見的に文章としての表現上の事だけでなく、ニーチェ自身の在り方に深くかわる矛盾であり、人間の日常的在り方と実存との関係の根源より現われて来る謎の様な間にかかわるものでもあろう。

ここで、問題を更に具体的なものにするために、いよいよ、ニーチェのあのシルス・マリアでの体験にふれなければならない。大体ニーチェという人自体の在り方そのものが謎の様なものであるだけでなく、そうしたニーチェの問題の一切が、収約的に端的に、このシルス・マリアの体験の中に全現しているといってもよい、と私は思う。そして様々な角度からニーチェが問題になるように、このシルス・マリアの体験も様々な解釈されて来ている。しかし私はそこに一つ重大な問題があると思う。すでにそれが有限定された立場から、角度から問題にされるためか、更に重大なのは、その体験がニーチェ自体にあって自覚的に思想化されたものを通して考察されるため（それはそれで勿論大切な問題ではあるが）、生な体験自体に対する凝視並に説明がどうも充分ではない、と私は思われてならない。ニーチェ自身にあって、その急激なエクスタシーともいべき体験が、何であるかということとは明白でないどころか、恐ろしい謎の様な体験でさえあったのだろう。それが永劫回帰の思想としてツァラトゥストラに結晶して行くのには永い（永いといつてよいだろう）時間が経過している。そして更に、数知れぬニーチェ研究というものはあるのだが、このシルス・マリアの体験を、前述の様にそれぞれ限定された立場から見するため、またニーチェ自体の中で思想的に結晶したものを通して見るため、この体験自体が真に問題になり得ていない、とさえ私は思われてならない。端的にいうならば、ニーチェのシルス・マリアの体験を真に問題にし得た人は、まだ一人もない、と私には思われてならないのだが。こうしたニーチェ諸研究に於ける状況、そしてこうした状況そのものにひそむ問題、こうした状況そのもの

が実は我々に語りかけてきているのだという問題の自覚が、私は諸ニーチェ研究に於ける根本問題でさえあるのではなからうかと思われてならないのだが。ニーチェに於ける、エクスターゼともいふべき恐ろしい謎の様な体験を、真に自己の体験に於いて受けとめるとはどういうことなのか。こうした問いに直面しつつ、ニーチェのシルス・マリアの体験に近づいて行きたい。

「一八八一年の七月から十月まで、エンガディン峡谷の小村、シルス・マリアに滞在した。白銀の嶺、透明な空。そこに遍満している陽光。さながら時間は停止しているようである。この《人と時間のかた六千フィート》で、ニーチェは生涯におけるもっとも神秘的体験をした。八月のある日、シルヴァプラナの湖畔の森のなかを散歩し、ズルライという村の近くにある巨大な尖った巖のほとりに足をとめた。その時である。《人生は、そのあるがままの姿において、意味もなく、目標もなく、無への終曲音もなく、しかも不可避免的に回帰する。すなわち永劫回帰。これがニヒリズムの極限の形である、すなわち無（意味なきもの）の永遠！》と後年表現されることになる永劫回帰の思想が、突然かれに襲いかかったのである。この体験、このヴィジョンのあまりにも強い確実性にかれは慄然とするのである。かれは歓喜の涙を流し、身ぶるいし、そして笑った。……」（中央公論社、世界の名著、「ニーチェ」中の、ニーチェの人と思想、手塚富雄より）。一体このシルス・マリアに於ける体験とは何であろう。不気味な問いそのものであるニーチェという人の謎の中心は、一にかかってこの体験に象徴されるといってよいだろう。永劫回帰の思想として、「ツァラトゥストラ」に結晶しはじめるのに十八ヶ月程の時間が経っている。この体験そのものは、決して安易な思想化などゆるさない、不安な気味の悪い体験であろう。そもそも体験などという言葉で呼ぶ事さえも出来ない程のものである。自己実存の根源のゆれる、虚無な生のめまいの如きものでもあろう。私は今、こうして筆を取りつつ、これ等の

言葉の無力を痛感している。人の死、ことに自殺者の死に直面した時、何故かとその原因めいたものを、人は皆口にせずには居られまい。そしてそれ等の言葉がかさなればかさなる程、そこに深い虚無な空気がただよいはじめて来る。人は誰もが、自己の生をおびやかされ、深い死の恐怖の前にたじろぐ。言葉をはけばはく程、言葉の無い恐ろしさにつまれてしまう。何故かそうした体験のみが、ここで思われて来る。ニーチェはこうした体験の直後、八月十四日ベーターガストへの手紙に、「私の地平線に思想が昇って来ました、私のまだ見たこともないような思想が——それについては何も洩らしたくない、そして私自身を揺ぎなき安静のうちに保持しておきたいと思います。私は多分まだ幾年か生きねばならないでしょう！ああ友よ、時おり私の頭をば、自分はほんとに極めて危険な生活を生きているのだという予感が通るのです、なぜと云って私は、破裂する可能性がある機械の一つなのですから！私の感情の強烈なことは私を慄えさせ笑わせたりします、——すでに何回か私は部屋から外へ出ることができませんでした、それというのが、眼が炎症を起していたという笑うべき現由からなのです——なぜまた炎症を起していたのか？

どの場合も前日散歩のおりあまり泣いたからなのです、それも感傷的な涙ではなく、実に歓喜の涙を流したのです、涙を流しながら私は歌をうたったり、わけのわからぬことをしゃべったりしていました、——私があらゆる人間に先じて有するところの或る新しい洞察に、心みちて。」（新潮社版「ニーチェ」大野俊一訳より）、と書き送っている。ここでは、思想 *Gedanke* といっても、所謂思想の様なものではなからう。「ツァラツウストラ」に結晶しはじめる十八ヶ月とは何を意味するものか。「何も洩らしたくない」というよりも、何も語り得なかったのでもあらう。言葉が言葉にならない程のものに直面したのでもあらう。「私自身を揺ぎなき安静のうちに保持しておきたい」というよりも、底の知れない程の、深い静けさにみまわれていたのではあるまいか。「危険な生活を生きているのだという予感」

といい、「破烈する可能性がある機械の一つなのです」というている。そこには何が襲っていたのか。

ニーチエは、「永い始病期を経て一八七三年以後は、故障の度が激しくなり、その度数も頻繁になってきた。特に眼の痛みを伴う激しい頭痛の発作、全感覚が麻痺するような嘔吐、船酔いの場合のような状態が、彼を病床に縛りつける度数が益々増加してきた。比較的長い時間の失神状態に陥ったことも数度であった。……………このような病気が、その強さを異にしてではあるが、彼の全生涯に附纏った。……………七九年は、書簡に従うと、一方においては最悪の状態に陥った年であった。『私は容易ならぬ発作に襲われること百十八日を数えた。しかしいくらかでも楽な日を数えることはなかった。』……………一八八〇年一月にはまた死の意識が支配していた。」とヤスパースはその著「ニーチエ」の中で書いている。しかし、「常に自由奔放に高められた気分のうちにある最近」(八〇、八、二)と書き、「他の年のこの項に較べると比較にならぬほどよい気分だ」(八〇、一二、二五)等と手紙に書いている様に、ニーチエの健康は比較的快方に向っている。そしてこの、一八八一年八月のこのシルス・マリアの体験である。ニーチエの生涯に於ける病気の変歴を見れば、生理的には最も死に接近した最も重い病気の時期を通りすぎて、むしろ健康を回復したかに見える時期の体験である。けど、そこに襲って来ていたのは死であったのだ、と私は思う。病気という生理的な死の体験と、自己実存に於ける死の体験とは、必ずしも物理的時間の上に重さなるとも限るまい。真の死の体験は、むしろ病気におくれてやってくるのが当然かもしれない。一八七九年、生理的病気という体験を通して、ニーチエから死に近ずき、一八八一年、健康的なエクスタシーの体験を通して、死がニーチエに近づいて来ていたのもあろう。

「私の感情の強烈なことは私を慄えさせ笑わせたりします。……………どの場合も前日散歩のおりあまり泣いたからなのです。それも感傷的な涙ではなく、実に歓喜の涙を流したのです、涙を流しながら私は歌をうたったりわけのわからぬ

ことをしゃべったりしていました。」こんな風な人が、前方からやって来たらどう思われますか。まさしく死が歩いて来るのもありましょう。ここにある、涙も、笑も、歌も、つぶやきも、決して一場一時の断片的感情ではありません。まさしく、実存そのもののめまいでありよろめきであり、その根源が死にかじられ、底知れぬ無の深淵にさらされたものの不気味な姿でもあろう。ここで、死の体験と書いているが、決して言葉を見ていただかない様に。あなたがたの、父、母、妻、子、恋人等の遺体、死臭、ほの暗い電灯の光、といった通夜の部屋のたたずまいを具体的に念頭に浮べていただきたい。私は今、自殺した弟の、最後の心音、あぶらあせ、そして通夜の風による死臭等を思うて書いています。死の体験、私に於けるニーチェ体験、シルス・マリア体験理解といったものが、抽象化され論理化され化石になった「永劫回帰の思想」を通さなくても、わかつていただけると思うのだが。めまいが回帰として抽象化され論理化され、実存のよろめきが永劫回帰の思想として化石となる。

こうした相に展開して来た、自己実存に於ける無の問題を、補うためにも、ここでドストエフスキイの言葉にふれてみたい。ドストエフスキイは、ペトラシェフスキイ事件に連坐して、一八四九年四月に補えられ、死刑のためにその年の一月二二日にセミヨーフ広場に引き出されている。しかし死の直前にゆるされ、オムスクの牢獄に四年、セミパラチンスクの守備隊に六年と、計十年にわたる暗いシベリヤ生活の後、後年「白痴」の中でミシキン公爵の口をかりて、自己の死刑の体験について語っている。いよいよ処刑台の上に立ち、紙のように白くなった顔と、弱って棒のようになった両足と、そして吐き気まで催しながら、「……が妙な事には、かういふ突きつめた場合に人は余り気絶しませんね！ それどころか、反対に頭が恐ろしくはつきりして、運転中の機械のやうに、強く、強く、強く働いてるに相違ありません。僕は思ひますね、そんな場合いろ／＼な思想が——どれも／＼尻きれ蜻蛉で、途轍もな

い飛び離れた滑稽な思想が、互にぶっかりつこしてゐるのです。例へば、『おや、誰だかこっち睨んでるぞ——あいつの額には疣がある。はい、この首斬人の一番下の釦が錆びてらあ……』といった調子なんです。しかし、それと同時に一切の事を覚え、一切の事を知つてゐるのです。何かある一点があつて、それがどうしても忘れられない、またそれあるがために気絶することも出来ません。そしてあらゆる物はこの点の周囲を歩いたり、廻転したりしてゐるのです。』と。(岩波文庫米川正夫訳による。)'何かある一点があつて、'と、ある一点とは何だらう。生の極限であり、死の喉元であらう。生と死の接点であらう。私は昔、故郷の野中の(焼場の跡の)四畳半の小室で、このところを読んだ時、ふとデカルトのコギトを思つた。デカルト的懷疑も、徹底的に進められたならば、意識の立場に立どまらなければ、否かりに意識の立場とよんでも、それが根源的に把握されるならば、この「ある一点」に至らねばなるまい。デカルト的、認識論的、現象学的それら一切の立場を貫いて、実存の根源に至るならば、この「ある一点」に人は直面せざるを得まい。生が死に。死が生に。生死一如。この表現の中に悟達の境地を思う前に、日常的世界の、今の、自己の、誰しもの、現前を凝視すれば、「ある一点」がすでにそこに、見えはしないか。実は、生も死も眼前の事実を置いて外に何もあるまい。そこに無がうごめいている。ハイデッガーが *Wahrheit (Unverborgenheit)* を *die Ruhe in der Bestreitung des Streites zwischen Welt (offen) und Erde (verschließen)* に見出している。実はそれが自己実存の現前の事実でもあらう。ドストエフスキイも、処刑囚も、台上で、無数の群集の喧噪の中で、深い死の静けさにみまわれていたであらう。シルス・マリアのニーチェの様に。そしてそんな時、「反対に頭が恐ろしくはつきりして、運転中の機械のやうに、強く、強く、強く働いてるに相違ありません。僕は思ひますね、そんな場合いろ／＼な思想が——どれも／＼尻きれ蜻蛉で、途轍もない飛び離れた滑稽な思想が、互にぶっかりつこしてゐるの

です。」と。ハイデッガーの *Bestreitung* の生ま生ましい表現でもあろう。そしてここに、シルス・マリアのニーチエの手紙と、本質的には恐ろしいまでに同一な、生の、死の、動態が見られるではないか。そして、「何かある一点があつて、それがどうしても忘れられない、またそれがあるがために気絶することも出来ません。そしてあらゆる物はこの点の周囲を歩いたり、廻転したりしてゐるのです。」と。ニーチエのシルス・マリアの体験が「ツァラツウストラ」の永劫回帰の思想に結晶しはじめるのに十八ヶ月経っている。ドストエフスキイのセミヨノフ広場の体験が「白痴」に結晶しはじめるのに十数年経っている。しかし今この、ムイシュキン公爵の語の一言一言が、実は恐ろしいまでにあざやかに、ニーチエのシルス・マリアの体験の世界を語ってくれてはいはないか。特殊な、個別者としての人間の体験の差別相を貫いて、普遍的、人間そのものの生ま生ましい生死の動態がそこにある。火口からどろどろとあふれ出した熔岩がつめたい岩と化する様に、知・情・意と我々の分別意識の上に抽象化されてしまう以前の世界に問題がある。そこではすでに、知も知で無く、情も情で無く、意も意で無く、それら一切がどろどろと溶けてしまうより外ない世界、実はそれら一切がそこよりあふれ出して来た、その根源の世界が問題である。無が問題である。死が生に。生が死に。そこでは絶対否定のニヒリズムが、そして絶対肯定の燃え立つ火焰の世界が問題である。今迄、ニーチエの体験を通り、ドストエフスキイの体験を経て来たのも、実存の根源にうごめく絶対無の生ま生ましい動態を少しでも明らかにしてみたからである。そこでは、抽象化、対象化、客観化を本性とする思惟、我々の分別知の一切は、絶対無に無みされるより外あるまい。我々の生死の体験とは、無の体験とは、実はその様なものであろう。そしてその様な事実が、実は日常的我々の誰しもの中で、我々が我々に成り、我々が我々で有る事の根源として *Geschehen* 生起つてゐる。そしてこうした根源的体験が、無の深淵にさらされた不安の中で、自己の生の

絶対肯定の試みとなり、思想として結晶するに至る。めまい。という生まな生理的身体的表現といい、永劫回帰という思想的宣言といい、「あらゆる物はこの点の周囲を歩いたり、廻転したりしてゐる」という、不気味な文学的表現といい、生の、どろどろと生まましい体験流が、言葉として、表現として、思想として、結晶して行く過程に、或る様な円周運動の様な軌跡の残存するのが見られる。そしてその円周運動の軌跡が、その思想という結晶体の中に残り、その根源を指し示す意味をになう事になる。

ここでもう一度ゲーテの世界にもどろう。ゲーテは、人間の脳髓の中にはいかなる対象もそこには映らぬ洞ろな一小点がある、もしこの洞ろな一小点に特に注意を向けてそこに沈潜するならば、精神の病に陥り、「他の世界の事物」を、恐怖にみちた空虚な暗黒空間を見るようになり、幽霊にもまじりおそろしさに附纏われるようになる、といっている。洞ろな一小点とは何であろう。人間実存の事実に照して見るならば、セミヨーノフ広場に引き出された、処刑台上のドストエフスキイの「ある一点」と、本質的には全く同一のものであろう。常に死を思い、自殺をねがい、狂気に附纏われたヴェルテル体験のゲーテがそこに立っている。ゲーテ独自な風に、盲点という眼球の生理的構造と對比して語られてはいるが、そこにはすでに他の世界が、死が口開き、狂気が、幽霊にもまじり恐怖にみちた空虚な暗黒空間が、現われて来ている。ニーチュのシルス・マリアの体験が、「ツァラツウストラ」の永劫回帰の思想へと結晶したとするならば、ゲーテのこうした一文に象徴される体験が、具体的には、自然研究となり、「色彩論」へと結晶したと見て間違いあるまい。少くとも、彼の「色彩論」の背後には、彼独自の健康法たる自然研究の背後には、やはりこうした体験があったのである。ゲーテはまた、先に挙げた「色彩論」中病理学的色彩よりの一文の中で、「病的現象は同時に有機的及び自然的法則を示す。」といっている。生命は、その病的現象の中ではじめて、それが形成

されている本来の法則を、拡大して見せてくれる。この自然的世界發生の根源の原則迄も。とゲーテはいうている。そして私は、健康と病気の根源的關係を問うて来た。そして、ニーチェとドストエフスキの死の体験にふれて来た。今ここで、健康と病気の、こうした關係の根源にひそむ深い謎の様な問をさらに照し出して行くために、病気を、病的現象を、精神の病的現象に、更に具体的に精神病というものに収約して考察してみたい。健康と病気の關係をその接点に於いて、ゲーテの所謂腦髓の中の洞ろな一小点に収約して見れば、その根源的關係が最も劣鋭にえぐり出されて来るであろう。

ここでふたたびニーチェにもどり、あのシルス・マリアの体験にもどろう。このある一種のエクスタシーともいべき体験は、一体何であろうか。死は我々にとって、抽象化され対象化され客観化されたものとしては決してやって来ない。対象化され客観された死は、決して死ではない。死のぬけがらにすぎない。死は常に、自己に於いて、自己自身の根源より、自己自身の存在一切をゆさぶる問いとしてしか現われて来ない。死は自己に対する、最も根源的で、最も具体的な、問いかけそのものに外ならない。人は自己の死の前で、自己自身に答えなくてはならない。ニーチェにあって、答えが答えになる迄に、不気味に静かな十八ヶ月という時間を要したのであった。永劫回帰、「人生は、そのあるがままの姿において、意味もなく、目標もなく、無への終曲音もなくしかも不可避免的に回帰する。すなわち永劫回帰。これがニヒリズムの極限の形である、すなわち無（意味なきもの）の永遠！」と。これがニーチェの、自己自身への答であり、生きる事のすべてへの答なのである。答が答になっているであろうか。謎がいよいよ深まるばかりであろう。しかしニーチェは、この時「大いなる健康」が始ったと確信にみちみちていう。事実このシルス・マリアの体験を通して、はじめてニーチェ本来の思想的世界が根源より展開し始めたのである。回帰といっ

た発想はそれ以前の青年期にもあるのであるが、それは何の力も持っていない。ニーチェを真にニーチェたらしめる、強力な思想的世界はこの体験の中より根源的に展開して来ている。ところがメービウスはその「病状記」の中で、この時ニーチェの後年の精神病の最初の徴候が現われたのだと見ている。この体験を、ニーチェ自身は内より「大いなる健康」のはじまりと見、メービウスは精神医学的立場より病気の徴候と見ている。ここに、人間を人間たらしめつつ人間をのみこもうとする、無の深淵が不気味な口を開いている。我々の日常的常識的世界の人々は、メービウスの言葉に何の疑問もなく耳かたむけるであろう。しかし真に自己の死そのものに直面し、自己実存の根源に口開く「恐怖にみちた空虚な暗黒空間」を一度でものぞきこんだ人は、更にはそれを凝視する事の出来る人は、ニーチェ自身の言葉に強く引きよせられるに違ひあるまい。ここで更に、ニーチェ自身と、メービウスとの間に口開く深い断絶を凝視するためにも、精神病理学者であり、実存哲学者である、ヤスパースの言葉に耳かたむけよう。

先にも引用したように、ヤスパースはその著「ニーチェ」第一巻病気の中で、シルス・マリアの体験を中心としたニーチェの生涯に於ける最も重要な思想の変転の時期に、彼の体質の中に或る生物学的要素が加っている事をみとめている。そして次の様に語っている。「このような生物学的要素がどういふものであるかという疑問に回答を与えることはできない。一八八〇年以來のニーチェに関して生じたものが何であるかを、いまのところでは、はつきりすることはできない。しかし書簡と記録類を年代順に深く研究した者であるなら、何か深刻なものが生じたという事実を疑うことは、恐らく困難だと思われる。脳麻痺の実験が解説例証的に——それ自身がまだ破壊的過程としての脳麻痺ではないであろうところの——脳麻痺の前段階は脳麻痺に属するということを示さない限り、この現象をもって、脳麻痺の第一段階だと解釈するのは間違っている。この現象を意志分裂性早発癡呆症もしくはそれに類するものだ

とすることは、私は何の役にも立たないことだと思ふ。というのは、このように不明瞭な限界しか得られず且つ因果的連関が知られないで、無難作に作られたこれらの診断的図式は、もしそれが——ファン・ゴッホやストリンドベルグの場合と異って、——明白な症状、即ち精神病的な症状を示していないのに適用されるならば無意味となるからである。しかしそれにも拘わらず、私は、ニーチェの実体がいかに統一をもったものであるにしても、なおあたかも飛躍によって分離させられたようなニーチェの両つの《外貌》を観ることによって、この場合診断をしなくても、精神病学の発達によっていつかは認識できるようになるであろうところの生物学的要素について語られねばならないということを、私は確信するものである。」と。そして更にニーチェの精神病そのものについて、「第一に、八八年の終りに起きた精神病は脳器官の病氣であり、外的原因によるものであって内部的素質によるものでないということ、第二に、一八八〇年の中頃に或る種の生物学的要素がニーチェの全精神的體質を変化させたらしいということ、第三に、一八八八年という年が急にひどく悪化した精神病の直前であって、彼の気分や彼の態度に、あらゆる従前のものに比して或る新しいものであるところのいろいろな変化を示しているということである。もしひとが診断を要求するならば、恐らく間違いはないであろうが、一八八八年末の精神病は脳麻痺である。」と。ここまでは、ヤスパースは精神病理学者として、ニーチェの精神病を分析し診断している。しかし次に彼は実存哲学者として、次の様に語っている。「ニーチェが最初一八八〇年の飛躍をもって彼の本来の高所へ達するという事実は、実際——ヘルダーリンやファン・ゴッホにおける場合と似て、しかも常に異って (analog und doch immer wieder anders bei Hölderlin, van Gogh 筆者挿入)——特殊な例外者が現存在となるという不可解な事柄に属することである。《病理的》要素——後になつてから解つた病理的過程の因果性の領域のうちに彼がおかれていたかも知れないという理由によって、もし吾々

が不可解な生物学的要素をかく呼ぶとするならば——は単に障礙となつたに止まらず、むしろ恐らく、そうでなければ発生しなかつたであろうところのものを可能ならしめさせたのである。いまやはじめて、ニーチェは最初の始源に立つというような直接性をもつた根源に到達するのである。」と。

以上の様に、ヤスバースはニーチェの最後の段階に於ける精神病を外的原因による脳麻痺と明確に診断しつつも、シルス・マリアの体験を中心とした一八八〇年以來のニーチェの全精神的体質の変化の中に或る種の生物学的要素の加入を認めつつも、それが脳麻痺の前段階であると診断する事はひかえている。否間違っているとさえいつている。

しかしまた、そこに何か深刻なものが生起したという事実は認め、その生物学的要素について、精神病学の発達によつていつかはそれが認識できるようになるであろうことについて確信するともいつている。そして更に、この不可解な生物学的要素が、障礙となつたのではなく、逆にそうでなければ発生しなかつたであろうところのものを可能ならしめさせた、といつている。その時はじめて、ニーチェは彼の根源的世界に立つ事が出来たのだ、といつのである。ニーチェ自身の所謂、「大いなる健康」がはじまつた、というのである。これは人間の精神的世界にとって最も重要な、根源的現象であると私は思う。ニーチェとメービウスという、内と外から見られたシルス・マリアの体験に対する考察が、本質的にはそのまま、ヤスバース一人の中に生起している。そして更に、外的生物学的要素が、それをまづはじめて、内的実存の世界を展開可能ならしめたとさえいつている。これは一体どういふことなのか。非常に重要な事であろう。ゲートは、病的現象が、はじめて、かくれていたその生命の有機的自然的法則を明示するといつている。脳髓の中にある洞ろな一地点をめぐる精神の病の中に、生命の根源的法則が明示されて来るという、ゲートの根源的直観にかよう現象が、ここに現成しているといふべきではなからうか。

しかしここで、私にはまだ疑問が残る。否、逆にそれが一層深まって来たのだという感さえする。ヤスパースは、ニーチェの精神病は脳器官の病氣、脳麻痺であり、それは外的原因によるものであって内部的素質によるものではない、といっている。今はまだ断定出来ないが、やがて精神病学の発達につれて認識出来るようになるかとヤスパースが確信している、一八八〇年以來のニーチェの全精神的体質を変化せしめた生物学的要素は、脳麻痺と関係あるのか、無いのか。あるとすれば、その生物学的要素が外的原因によるものであるとするならば、外的原因による内的実存の世界の自覺的展開とは一体どういう事なのか。その生物学的要素が脳器官に於ける外的原因であるとするならば、内科的病症に対する病原体といった外的原因、さらには外科的病症に於ける（交通事故等にも見られる）物理的力といった外的原因、等々と本質的に根本的に異質な要素がそこにあるか。ないとすれば、ヴィールスや落下して来る岩石といったものと、内的実存とのかかわりが、そこに根源的意味に於いて考察の対象になるものだろうか。もしそれを脳器官のみに於ける現象として限定し得る本質的必然性がそこに発見し得るか。いずれに対しても疑問が残る。そしてことに、この生物学的要素が脳器官に於ける脳麻痺と、もしかりに関係なしとすれば、外部的原因にかかわらず内部的素質等にかかわりを持つとするならば、医学の世界に無知な私にとって、問いを断念するより外はない。ただ本質的にいって、生命の内的原因による病的現象というものがあるのか。遺伝因子等といったものも、生命そのものにとって真に内的要素と考え得るものなのか。生命の内的極限に於ける、外的要因ではあるまいか。真に、生命の内的要因による、内的実存の自覺的展開とは一体どういう事なのか。ヤスパースはその著「ストリンデルベルグとフアン・ゴッホ」（村上仁訳）の中でこう語っている。「もちろん精神分裂病はそれ自身では創造的ではない。生来創造力を有する病者は極めて稀である。しかし人格や能力が存在しても、その儘では大した意味がない時に、精神分裂病は（因果

的な見方からすれば）この種の人格の深淵が顕わになる条件を形成する。」そしてまた「精神分裂病は決して『絶対的』に新しいものを創造するのではなく、既に存在する能力に働きかけるのみである。精神病なくしては現われ得なかつたであろうところの何ものかが、本来の人格構造の裡から発現するに到るのである。」と。結局、これらの精神病理学的諸考察を通して、終局的に概観してみても、私はこう思う。ニーチェに於ける生物学の要素が、もしかりに外的原因による最後の脳床痺の前段階であつたとするなら勿論、もしそうでなく、それが内的素質にかかわりを持つものであつたとしても、ニーチェ自身の内的実存の深淵よりすれば所詮或る種の外的原因にすぎないであろう。哲学的立場よりするならば、そう断言してさしつかえないと私は思う。ジイドはその作家論「ドストエフスキイ」の中でこうした意味の事を述べている。ヴィクトル・ユーゴーのような健康な天才からは何も新しい精神的価値は創造されない。外的改革があるにすぎない。マホメット、預言者イスラエル、ルーテル、ドストエフスキイは癲癇患者であり、ソクラテスには彼のデーモンがあり、聖パウロには神秘的な「肉のなかの棘があり、パスカルには彼の深淵があり、ニーチェとルソーにはそれぞれ精神錯乱があつた。しかしこうした人達をまっしてはじめて、その精神病理学的の不均衡のおかげで、価値の転換が、精神上の大改革がなされて来たのだ、と。これもまた非常に重要な考察であつた。しかしそれも、今ここでヤスバースのファン・ゴッホに関する考察に見られる様に、精神病自身は何ら創造的ではない。本来その人格構造の中から現われて来るものに対して、条件を形成するのである。勿論その精神病がなければ現われ得なかつたであろうところの何ものかが発現して来るのであるが。という考察に収約されると見てよい。具体的にはシルス・マリアのニーチェに見られる様に、結局精神病理学的に見られるべき或る生物学の要素によつてはじめて、彼の内的「大いなる健康」ははじまつたのであり、しかもその生物学の要素はニーチェの実存にとって所詮外的原因、外

的条件であつたのであろう。ここでこうした、実存と、精神の病との、特有な關係をみるにつけて、結局私は、ゲートの世界に帰らざるを得ない。病的現象は、それが健康な時には我々にかくされていた、有機的自然的法則を明示してくれる。そしてその病的現象を媒介として、生命が自己本来の世界に回帰せんとする時、世界發生の根源的原則を示す。とゲートはいう。人間は、その脳髓の中にある洞ろな一一点に沈潜する事により、精神の病に陥り、死に直面し、恐怖にみちた虚無な暗黒空間にのみこまれんとするが、こうした危機的体験のはて、こうした病的現象の中に、生命の有機的自然的法則を発見し、更には世界の根源的原則を知り、自己実存の自覺に至るのではあるまいか。

これまで再三再四ゲートをめぐりながら考察を進めて来た。そしてその中心には、ゲートの所謂、「脳髓の中にある洞ろな一一点」をめぐりながら考察して来た。この謎の様な表現。一体これは眼球に於ける盲点のように、生理的に確証しうる存在なのか。それとも観念的な象徴的表現なのか。そのどちらでもありそのどちらでもない様な、この一見何げなさうであつて、しかも不気味な謎の様な表現を問題点として収約的にとらえて考察して来た。現実とは何かという問いを進めてゲートの現実観に至り、そして更に問題をこの一点にしばって来た。否、意識的に私がそうして来たというよりも、かつての私のゲートとの出会いを通して、必然的にそれが問題となつて来たのであつた。そして私は、この問題点を様々な角度、立場から考察して来た。今ここでひるがえって見ると、その事自体が、ゲートの所謂その一一点に注意を向け、それに沈潜して来た事でもあつた。そしてそうする事により人間は精神の病に陥り、「他の世界からの事物」に直面する事になる、とゲートはいうている。深い精神の危機、日常的自己の中に、恐怖にみちた虚無な暗黒空間が開かれて来る、ともいうている。しかし我々が、真実の自己に至らんとするなら、自己実存の自覺に至らんとするなら、この深淵にあえて我が身をはなちわすれるといった態度が覺悟されねばなるまい。死し

て成らなければなるまい。こうした問題そのものはらむ深い根源的危機性を覚悟の上で、あえてこの危機性の中に、精神の中に口開く虚無な深淵に、意識的に沈潜するといったかたちでこの考察を進めて来た。

そして今、ふたたびゲーテに帰り、「洞ろな一小点」に帰っている。そして再度、様々に進めて来たすべての考察の結果として、超越の問題に直面している。途中で一度、超越の問題にふれている。しかし無の問題を更に現実的に把握するためにも、ゲーテに帰り、一小点に帰り、ゲーテの所謂、精神の病を具体的に問題とし、ゲーテの示す病気の深い意味を、脳髓にある洞ろな一小点に収約して考察して来た。今到達した立場から、更度、超越の問題に入っていく。

一応超越の問題に一度ふれた。今ここではその事を前提として、更に根源から問題を具体化して行ってみよう。ヤスバースにあっては実存の在り方を *Unbetheiligung* 脱落態として、サルトルにあっては同じ様に、物の世界に於ける欠如態としての穴といった表現でとらえられている。いずれもネガティブなとらえ方がなされている。日常的に、相対的な、机、ノート、ペンに対して、実存は、無としてとらえられている。やはりネガティブである。ここにはもう、東西両洋の伝統的背景といったものを問題にするよりも、人間自体の根本構造の在り方の問題とでもいうべきものになってしまっている。西洋人でも、東洋人でも、眼前のペンは明白にペンである。またさらに身体そのものも、同じ身体であり、同じ病気をするわけである。そうした、思想的世界の差別に関係なく、日常的世界に於ける有は有である。そしてそれに対して、自己は、実存は、決して有としてはとらえる事は出来ない。有として対象的にとらえられる世界の中に、空間の中に、身体的に自己の位置を限定し、身体の中の脳髓に、自己性の収約点としての精神機能中枢を考え、そこに更に心的なものを確証しようとする。しかしここでは、脳髓から心的なものに至る距離

は、我々から星雲に至る距離より遠い、というヤスパースの言葉をみとめないわけにはゆくまい。更に一步進めて、精神病理学的現象に於いて、精神病理学的に対象とし得る生物学的要素を、内的素因として考え、それと実存との特有なかわり方を問題として考察して来た。しかしこの生物学的内的素因も、終局的には実存に対しては、外的なものにすぎない。そしてその特有なかわり方というものも、科学としての、現代の精神病理学的研究の一極限を示す仮説の如きものと考えられてもよいのではなからうか。そこに残る謎の様な問題性は、結果私をゲーテの前述の謎の様な「脳髓の中にある洞ろな一小点」につれもどす。そして、これら一切の現象は、自己実存に対しては、結局外的現象にすぎないと断言し得るのではあるまいか。ただしこれらの考察を通して、一様に、実存はネガティブにとらえられている。そしてネガティブにとらえられた実存を、内的欠如態としてみると、我々の自己実存を求めようとする思惟（反省作用といってもよいだろう）の動きは内に向うことになる。内に向った反省的思惟の動きは、欠如態としての実存の穴を下に下る事になる。そこに口開く、虚無な深淵へと決死的に下る事になる。そこには「暗い」という意識が支配している。大体脱落態といい、穴というネガティブな表現自体の中にも、暗さを感じさせるものが、本質的にそこにある。そして、実存にとって外的であるにしても、日常的身体的有の世界からすれば内的極限にある、精神の病を支配する暗さ^①というものはいうまでもないだろう。大体、何故、実存を欠如態と考え、そこに暗いというものを感じるのか。何故、眼前のペンが見えれば明るいというのか。ペンが見えることを明るいとする在り方よりすれば、内的実存は虚無な暗黒空間に想像されることになるのは当然であらう。だから今迄考察して来た一切のものを通観して、我々が内的世界を、暗いという感覚で無自覚的にとらえている在り方そのものに、非常に注目すべき錯覚がひそんでいる。物理的光、太陽光、電灯の光を明いとする外的感覚で、内的世界を想像しようとするればその反

対感覺、暗いというものでとらえようとするより外ないだろう。実存は、有に対して無、明に対して暗、ということになる。明るい外的有、暗い内的無。

眞実の超越はここではじめて問題となる。本来の実存の立場に立つならば、自己が身体的なるものとしてでなく、日常的自己としてでなく、自己が本来の自己の立場に立てば、自己が実存の立場に立てば、自己が実存するならば、この有無、明暗は逆転しなければならない。無は有を支えるものとして、有以上の有である。無は有を有たらしめるものとして、有以上である。有無の相対を超えた絶対無ということになる。そして実存こそ明であり、外的世界は実存の影として暗ということになる。我々は、ペンが見え、自分の身体が見える故に、自己が見えないのである。ペンが見え、自分の身体が見え、太陽が輝くその世界によって、実存はおおわれてしまう。自然光の暗さが見えて来なければならぬ。事実、以前にふれた様に、清沢満之、道元、エピクテタスの自己実存を言表わす言葉は非常な明るさに満ちている。身体髪膚も、妄念妄想も之外物なり、というとき。外物を外物と知り、天道を知見するの心之自己なり、という時。身心脱落し来たる。脱落身心というとき。私の首を切る事は出来ても、私を切る事は出来ない、というとき。そこには明るい絶対肯定の宣言というべきものがある。ネガティブにとらえられた、実存の闇の底に、恐怖にみちた空虚な暗黒空間に自己を投げ出す時、その無底の底に於いて、闇は光へと逆転して来る。とても地獄は一定すみかぞかし、という親鸞の領解は、闇の底で、闇を闇と知らしめる光に照らされなければ、現われて来るものではない。こうした先覚の、ポジティブな実存の明るい自覚の言葉も、すべて、こうした内的反省の極、実存の深淵に人間の努力の一切を投げて切った所に生まれてきたものであろう。ここに超越的体験の秘極ともいうべきものがある。さらに、絶対無が、有無の相対を超えたものならば、実存は、明暗の相対を超えた明でなければなるまい。

我々は日常、自然光の下に生きている。しかし実存は、自然光による明暗を超えたものである。本来、有といい、無といい、明といい、暗といい、実存といえども、こうした言葉自体、我々の日常的相対的世界に於いて、普遍妥当性を持つ媒介物としてあるともいえる。勿論、言葉は生命を持つ。言葉の背後の生命は、言葉自体を超えたものできえる。しかし言葉はまた一面、普遍性をもつ。相対界の相対的表現をになうものとして、相対的である。だから、相対を超えた実存、絶対無は、言葉に表現し得ないものでさえある。表現し得ない、絶対的なものを、わずかに相対的に象徴しなければならない。そこに悲しい運命ともいふべきものがある。

実存は、相対的明暗を超えた、明るさのもとにある。有無の相対を超えた絶対無は、明暗の相対を超えた明るみに出る。本来、我々が身体的なるものを、この相対的空間の中に位置づける。更には日常的世界の中で、自己の身長をはかり、自己自身を点的存在として位置づけてもいる。しかし、実存を、絶対無を、相対的空間の中に限定し位置づける事は出来ない。大体、内的実存という表現自体、非常な矛盾である。実存は空間的位置を持たない。相対界を超えるものとして、かりに内的といった表現をかりたまでである。実存は、内的という空間的位置づけを超えたものである。実存は、絶対無は、有無明暗を超え、位置づけを超えたものである。

しかし我々は、絶対的なものを表現するのに、相対的な言葉を使用する限り、その相対的な言葉の意味を逆転させて象徴的に表現するよりしかたがない。相対的有無を超えた絶対無は、相対的な明暗を超えた明るみとして、相対的、空間的時間的限定を超えたものである。こうした絶対無が、しかも時間的に限定された今、空間的に限定された此処に、百Wの電灯光の書室に、身心をもった生命として、私として、居る。真の絶対とは、相対を否定するものではない。相対を否定するもの自体相対である。相対を超えた絶対は、逆に、相対を相対たらしめるものとして、相対の中

に入りこみ、相対として存在する。そして、相対を相対たらしめている事をさえ、なかなか、相対に語ってはくれない。相対的自然的世界一切を絶対的に超えた絶対無は、相対的自然的世界を世界たらしめつつ、相対的自然的世界として、そこに存在している。今現に、我々の相対有限な、自然的世界の一切の風光が、それがそのまま、絶対無の風光なのである。絶対無の明るみが、太陽となって、我々を照らしている。暗さを暗さたらしめている。昼の空が太陽光に輝き、夜の空が無限に暗くそして月が光り星がまたたく、そのままの一切が、絶対無の明るみに在るのである。