

〈ニヒリズム〉と現代日本文明

——わたしと世界の関係から——

藍 澤 光 晴

I は じ め に

先の論文で筆者は現代文明を規定している近代社会科学の本質、さらには近代科学の方法の精神を照射した¹⁾。すなわち対象化という操作を通し、客観性の創造が、人間の認識上に及ぼした影響を描写し、自立した個人に立脚する自我（近代的自我）が、汲み取れる認識可能な可視部分とそれを支える汲み尽せない莫大な不可視の部分＝無意識の世界の持ちうる意味内容＝真理を意味のないものとし、意識の世界のみに絆されている現代文明の様子を見てきた。その根源的な意味は、人間を社会的存在たらしめた「架橋的準拠枠」としての歴史、伝統、慣習や習慣さらにはそれらエロティシズムの偉大な大地からの離脱であった。その必然的な帰結は、絶対主義としてのファシズムおよび相対主義を消費する現代文明の誕生であった。

以上を踏まえ、本稿では「絶対的」相対主義が消費される現代日本文明の根本的矛盾であるニヒリズムをまさにわたしの問題として捉え、その解決困難な矛盾への糸口を導き出す。価値相対主義としての共生の言説が、価値基準＝準拠枠の混乱によって生み出され、その社会を担っている個々人がニヒリズムの病を患うに至っている現代日本社会の在り方を考察の対象として取り上げる。とくに人間存在における〈ニヒリズム〉＝「苦からの逃避」という視点で、現代日本文明を考察し、世界と自我の切り結ぶ地平および自我の根底にある「無」を描写する。

現代文明一般を規定した「近代的自我」の展開は、いまやわれわれを「生きる」ことに伴う様々な困難や苦しみからの逃避に起因するニヒリズムを自明のものとし、「間接的な生」を生み出した。したがって、人間にとって生きることそれ自体である「労働」が、バーチャルな活動に組み替えられたことももはや必然の傾向として展開している。例えば、マニュアル化した方法、その方法を捉えるための「方法」（メタ化）などである²⁾。もはやわれわれ近代人は労働から得

1) 藍澤光晴「近代社会科学の本質と現代文明：社会科学の誤謬」龍谷大学大学院『経済研究』No. 2, 2002年。

2) 例えば方法のための方法は、大学や大学に至るまでの学習で教授される様々な教育によって「意識的」に憶えさせられるための手続きである。その手続きを遵守し、墨守可能なものが、次世代を担う優秀な子供として重宝される。逆に言えば、それに反発し、異議を唱え汲み取れないものは、無能な存在者としての扱いを受けることになり、偏差値教育からの排除の対象となり、彼/女らは、近代教育の適応、不適応に関わらず、ニヒリズムを背負うこととなる。つまり近代科学の方法の精神に上手く適応

られる「生々しい」歓喜を感じられずに、日々をニヒルな現場としてしか認識できない。

Ⅱ 人生に付随する「苦」³⁾⁴⁾

1 現代日本の〈ニヒリズム〉：西洋のそれとの違い

労働に存在意義を見出せないわれわれ近代人は、ニヒリズムを必然的なものとして受け入れ、労働を無味乾燥な活動として甘受し、すべての行為にニヒリズムの影を引き摺りながら相対的価値観を「絶対的な」ものとして自らのうちに取り込んでいる。その意味するところは、「われわれの行為に意味がないと思い込んでしまうならば、この人にはどんなことをしてもやる気が起きない。また、どんな行為が妥当でどんな行為が妥当でないか、これがはっきりしないところでは、われわれは積極的にこれを遂行することもできなければ、誰が行った行為を善いとも悪いとも評価できない」⁵⁾のである。したがって、「意識」的に創造された方法のマニュアルに沿った諸行為は無関心を引き出し、善悪の基準までも揺らぐ結果となった。しかし社会的存在者である人間は、そもそも一定の価値の揺らぎによって導き出されたニヒリズムを自らで引き受け続けることが可能であろうか。つまり人間の生をわれわれ近代人は「むなしいもの・意味のないもの」として背負い続けることが可能であろうか。自らを支える大地＝架橋的準拠枠を喪失しては、まさに人間は立つ瀬がなく、社会的存在である人間の否定になり兼ねない。であるから、われわれ現代人は、ニヒリズムを背負い続けることは不可能である。それでは昨今のニヒリズムをどのように考え、それに対してどのように対処すべきであろうか。

ここでは極めて困難な逆説的表現を要する。詳述すると、近代的自我に立脚する人間観は、社会からの自立を標榜し始め、実際にその方向を見据え時代を規定した（まさにそれこそが近代である）。しかし、それは社会的存在者としての人間の破滅を意味することでもある。つまり社会内存在者である人間による社会の否定と破壊の意味するところは、社会の無意識に根差した道徳、習慣や慣習の否定であり、人間の足元を支える架橋的準拠枠の否定であり、「意識的」忘却である。しかしながら、社会内存在者であるわれわれ人間の在り方は、社会に規定されつつ存在しているものであり、けっして社会の有様と無関係ではない。だとすれば、社会に根差した価値からの逃避は不可能である。ここに現代日本を規定するニヒリズムを解く鍵がある。すなわち架橋的

ゝできた者は、近代科学がもつ知のニヒリズムと同化することになる。また適応できない者も社会から排除されるのであり、いわゆる「やる気」が失せてしまい、ニヒリズムを背負うことになる。いずれにせよ、近代科学の方法の精神によって、人間はニヒリズムを好むと好まざるとに関わらず、背負ってしまう。

3) この章は、高橋正巳「仏教における『苦』の存在論とニヒリズム」駒澤大学仏教経済研究所『仏教経済研究』第26号、1997年、pp. 121-140. 所収に負うところが多い。

4) 「苦」とは四苦であり、「生苦・老苦・病苦・死苦」であり、とくに死は人間にとってもっとも避けたい苦の一つであり、避けようとして避けられぬそれは、〈ニヒリズム〉の根元であろう。それは、ハイデガーの『存在と時間』の根本概念でもある。

5) 高橋、同上、p. 125.

準拠枠の忘却が、現代日本を覆うニヒリズムをその帰結として生み出したのだが、しかしそのニヒリズムを引き入れることは不可能である。つまり社会に根差した無意識の部分としての架橋的準拠枠を否定ができない。人間が社会内存在者である限り、個人に先行する社会を否定はできないのである。明示的に近代的自我をもたない日本文明⁶⁾は、社会を否定し、または社会の持つ様々な制度を否定することで自立した個人の確立や民主主義を普遍的な価値体系として受容してきたが、西洋近代的なさまざまな価値体系から生み出されたそれらとは、大きな隙間が存在している。歴史的な文脈上で西洋諸国とは相容れないのである。ニヒリズムをニーチェに見た西欧近代文明は、「神の存在」を前提としているのだが、われわれには「中心」となる明示的な前提、絶対的な神を持たない。したがって、「神の死」などと言うのは、有り得ない言説である。そうであるとすれば、西洋社会が抱えるニヒリズムと現代日本が抱える〈ニヒリズム〉とは、本質的にその意味合いを異にしている。そこで筆者は、ここで現代日本を包皮する〈ニヒリズム〉は、「苦からの逃避」ではないだろうかという仮説に立って以下の考察を進める。すなわち生に付随する、否定できない「生」に組み込まれている「苦」を否定する矛盾をわれわれは犯しているのではないだろうか。理論的必然性からの視点においては、確かに「苦」を否定し、そこからの逃避を図るのであるが、しかし存在論的必然性の観点に立てば、「苦」は人間存在、つまり「生」に組み込まれているのであって、「苦からの逃避」は不可能である。そこで次節においては、科学がもたらした理論的必然性の自己展開、存在論的必然性よりも先行した結果、両者の関係が逆転している現実を、両者の言説の解説とともに考察する。

2 日本のニヒリズムとは何か：生の根源的な悩み

～仏教にしろ儒教にしろ、過去の日本人の精神を培ってきた伝統は力を失い、われわれの精神基盤は失われた。そうした状況の下で日本の「ヨーロッパ化」は、戦後には「アメリカ化」という形で、表面的にはどんどん進行し、しかもそれによって新しい基盤がまだ生まれていない現在、われわれは精神的に一種の空白状態にいるのではないだろうか。空白であるという端的なあらわれは、問いが生まれえないということ、われわれの全生活に関わるような根源的な問いが出てこないという事実ではないだろうか。しかも更に重要なことは、そうした空白の自覚すら十分にはないということではないだろうか。～⁷⁾

ここでは、生きることそれ自体に付随するさまざまな「苦」の考察を通じて、つまり存在論的必然性として「苦」を捉え直し、近代科学一般を規定してきた理論的必然性による「苦」に起因するニヒリズムとの相違を浮かび上がらせることを主題とする。その上で理論的必然性から存在論的必然性への転換を模索する。

a. 理論的必然性

因果律を根底に展開されるいわゆる科学が、近代において飛躍的に発達したことについて、異

6) この点については、佐伯啓思『市民とは誰か』PHP出版、1997年を参照した。

7) 大河内了義『ニーチェと仏教：根源的ニヒリズムの問題』法蔵館、1982年、p. 63.

論はないだろう。すなわち、原因と結果を単線的に結びつけ⁸⁾、そこに普遍的な一定の法則を創造し（もしくはでっちあげ）、科学という名の下に学問を研究として組み替えることそれ自体を理論的であると理想化したものが近代科学であった。さらにその理想化された理論的展開による科学が生の実践の領域一般までも規定してきた様子を筆者は先の論考で見てきた。ここでは、より詳細に日本的ニヒリズムすなわち〈ニヒリズム〉＝「苦からの逃避」を捉える際にまで影響を及ぼしている理論的必然性の展開の学問における態度を探る。

高橋正巳は、以下の四点を挙げ理論的学問における「苦」に対する態度を詳述している⁹⁾。

- ① われわれ人間の「生」を生理学的に説明する態度である。(略) われわれの「生」の活動はどんなものであれ、身体に仕組まれた自動装置が機械的に働くことから説明されてしまう。
(略) これはある種の宿命論や決定論で変形されたニヒリズムと呼ぶことができる。なにしろ、この説明においては喜びや健康という価値の実現に向けて活動したり、これ以外の目的の達成をめざして努力したりする行為さえ、すべてが生理学的に決定されていることを説明してしまうからである。
- ② われわれのすべてを生理学主義的に説明することとは相異し、ある意味これと相反するもので、われわれの「生」の活動のすべてを心理主義的に説明する態度である。ここでもやはり、われわれ人間の心理を一つの理論的な機械装置に見立てているところがある。
- ③ 役割主義的な説明の仕方。ちょうど社会機体論が、われわれの身体の比喩を使って各器官の役割もこれのもつ機能的な働きをイメージ化し、(略) われわれ個々の人間も社会全体の位置づけでもってのみ役割が決定されるという考え方である。(略) 社会全体から役割が機械的に決定され、われわれの「生」の一切は社会全体に換言されてしまうのである。これは一つの宿命論である。このようにわれわれの「生」が社会全体から役割が決定されてしまうのならば、われわれの忍耐や努力なども無意味となっていまいニヒリズムが顔を出すのである。
- ④ 宿命論や決定論から表面的にはかけ離れているように見える理論実証主義の態度。確かに、われわれの「生」がいかなるものであるかをけっして語らない理論実証主義は、生理学や心理学、あるいは役割論などを含めた科学的な言明の妥当性を問題としている。そして、この言明の妥当性を経験的に検証する検証可能性や確証可能性にしたがって求めるべきだとすることのみ、自らの役割を限定することはある意味で謙虚である。しかし、検証可能なものや確証可能なものを科学的な言明や命題に限定してわれわれの「生」の問題について触れようもしないことは、われわれの存在が「むなしいもの・意味のないもの」であるかどうか

8) 養老孟子は、この因果律がさまざまな矛盾を現代社会に与えていることを述べている。すなわち「そもそも、社会が『脳化』していることが問題じゃないですか。脳化とは、ああすればこうなると考えることです。すべてが意識のもとにコントロール可能だと思いたがることです。(略) 脳で考えるのではなく、体で感じて謙虚に生きる方法を取り戻さないと、本当に手遅れになりますよ。」『朝日新聞』2002年1月8日付け、朝刊。

9) 高橋、前掲、pp. 130-133.

の根本問題から身を引いただけで、(略) われわれ人間のあり方の基礎づけとしての学問を放棄したことになる。このような理論実証主義の態度は、社会のニヒリズム的な状況にいつまでも耐えられず苛立つことを、わずかながら少なくするどころか逆に増幅しかねないのである。

以上四点、近代科学がもつニヒリズム的な態度、すなわち近代科学を飛躍的に発達させた理論的必然性によってもたらされる〈ニヒリズム〉＝「苦からの逃避」(苦を避ければ「苦」はなく、ニヒリズムを背負わないですむという因果関係に裏打ちされた態度)は、研究という分野に止まらず、われわれの生の実践領域全般までにも普遍的なものとして浸透している。このように、近代科学の研究手法によって規定されているわれわれの認識構図の背後には因果律を根底とした理論的必然性を孕んでおり、生に組み込まれている「苦」に対してもそれを因果律の法則に習って、避けようとした結果により、逆にわれわれは〈ニヒリズム〉を背負うことになった。まるで自由を獲得した人間が自由であることを強制されるかのように。

b. 存在論的必然性

上記においては、近代科学のもつ傾向、つまり因果律に立脚した理論的把握によるニヒリズムのアイロニーを見てきた。そこで、西洋近代とは本質的に異なるわれわれは、いかなる態度を持って、理論的必然性がもたらす矛盾に対処すればいいのかを、存在論的必然性を提示することで、つまり理論的から存在論的視点に転換し〈ニヒリズム〉を捉え直す作業を図る。それでは存在論的必然性からの視点において「苦」はどのように捉えることが可能なのであろうか。

そこで高橋正巳は、存在論的必然性を仏教用語である諸法実相を持ち出し、以下の四点で説明を試みている¹⁰⁾。

- ① われわれの「生」は、(略) この世界に投げ込まれた存在であり、「苦」として根源的な受動性をかかえている。この根源的な受動性は四苦八苦などの説明でも明らかなように、時間の経過とともに年齢を重ねることは避けられないことであり、病気になったりしながらやがてこの世界と別れなければならないことも、「生」ある存在にとって必然的なことである。しかも、この世界は自分の手で造りだしたのではなく、また、造りだそうにも造りだせるものではない。
- ② われわれの「生」はこの世界で存在し続けるにしても限界があり、「苦」として根源的に有用性をかかえていることである。(略) この根源的に有用性をもつ「生」は、この「生」の一部を時間とともに放擲しなければならない。つまり、われわれは一瞬一瞬自己の「生」の一部を投げ捨てながら生きていかなければならない。(略) しかも時間とともに「生」の一部を放擲しなければならないからこそ、これを自覚するならば一瞬一瞬が限りなく貴重な時間となるのである。
- ③ この世界のなかでわれわれの「生」は確固たる未来を確保できず、「苦」として根源的に賭け続けなければならないことである。(略) 今後が予測できず暗闇のなかで賭けをするこ

10) 高橋、同上、pp. 134-137.

とはわれわれの判断や決断と密接に関係している。先に理論的必然性をとり上げてニヒリズムとの関わりを学問のなかに探ったが、一瞬一瞬が変化する世界では理論的必然性はもはや通用せず、ここから飛躍した世界を「生」のおかれた世界状況を一瞬のうちに直観的に判断し、これからの「生」の活動を決断しなければならないのである。

- ④ われわれの「生」は、生命維持活動を存続させるための欲求だけではなく、「苦」として否定しても否定しても消滅しない根源的な欲望（煩悩）をかかえていることである。「もっともっと～がしたい・欲しい」と生命維持活動以上に欲するのは「生」の根源的な特徴である。（略）衆生の救済を求めることも、この世界の真実の姿を明確化することも、われわれの「生」のなかに「苦」として欲望が存在している必要がある。つまり、「生」に組み込まれている欲望は、これらの価値の創造や充実に対して固執し実現しようとするのである。

以上四点において高橋は、存在論的必然性からの視点による「苦」の捉え方を提示し、つまり「われわれの『生』に組み込まれた『苦』を、根源的な受動性、有限性、賭け、そして欲望という要因から考察し」¹¹⁾た。理論的必然性から捉える「苦」に起因するニヒリズムは、その態度により、「苦からの逃避」でしかなく〈ニヒリズム〉を必然的に背負うことになる。つまり、「ああすればこうなる」と考えて、「苦」を遠ざけようと志向しても、「生」に根源的に組み込まれている限りにおいて、それは避けることはできない。そうであるから、われわれは、「苦」を「苦」として、すなわち「生」に絶対的に組み込まれているものだときき、それを人間存在の必然的な事柄だと受容し続けるしかない。しかし、近代化の過程で、因果律を中心として展開してきた近代科学やそれらに規定されたわれわれの「生」のあり方は、理論的な把握によって「まず存在あり」の意識を薄弱にさせた。われわれは、この世界に生まれた瞬間に「投げ込まれ」、われわれの意識とは無関係に世界は、アプリアリの一定の様相を持って成立しており、それを大地にわれわれ一人一人は、意識が規定され、また逆にそこから反転して、世界を規定しようと努めるのである。そのまさに世界を規定しようとする行為が、労働や学問の態度である。だが、われわれは世界に「投げ込まれ」、そこで「生」を与えられ、意識を規定されていることに対し、鈍感になりすぎている。それは、近代科学の方法の精神が、もたらした重要な帰結であった。悟性、理性中心に展開した近代は、根源的な問いかけをすることなく、客観的な研究に専ら従事したのである。ポスト・モダンがあるとすれば、理論的把握から存在論的把握への回帰であり、この世界に「投げ込まれ」、貴重な「生」を一瞬一瞬放り投げながら、絶対的な「苦」つまり「死」に近づいていることを謙虚に受け止めなければならない。われわれの存在は、ハイデガーのいう「世界—内—存在」であり、生きることは、死ぬこと（＝「苦」）であるという前提においてのみ今この瞬間が貴重なのであり、ゆえに、どのような生物でも煌々ような貴重な一瞬としての今現在が「弁証法」的時間なのである。そこから導き出される他者に対する謙虚な姿勢のみが「共生」の言説として、本来の意味を持つのである。

それでは、次章において、わたしと世界との関係を考察し、わたしの意識の成り立ち様、つま

11) 高橋、同上、p. 137.

り自我と世界の関係について見ていく。その上で、わたしの「生」のどこに「苦」＝〈ニヒリズム〉が組み込まれているのかに迫る。

III 自我と世界の関係

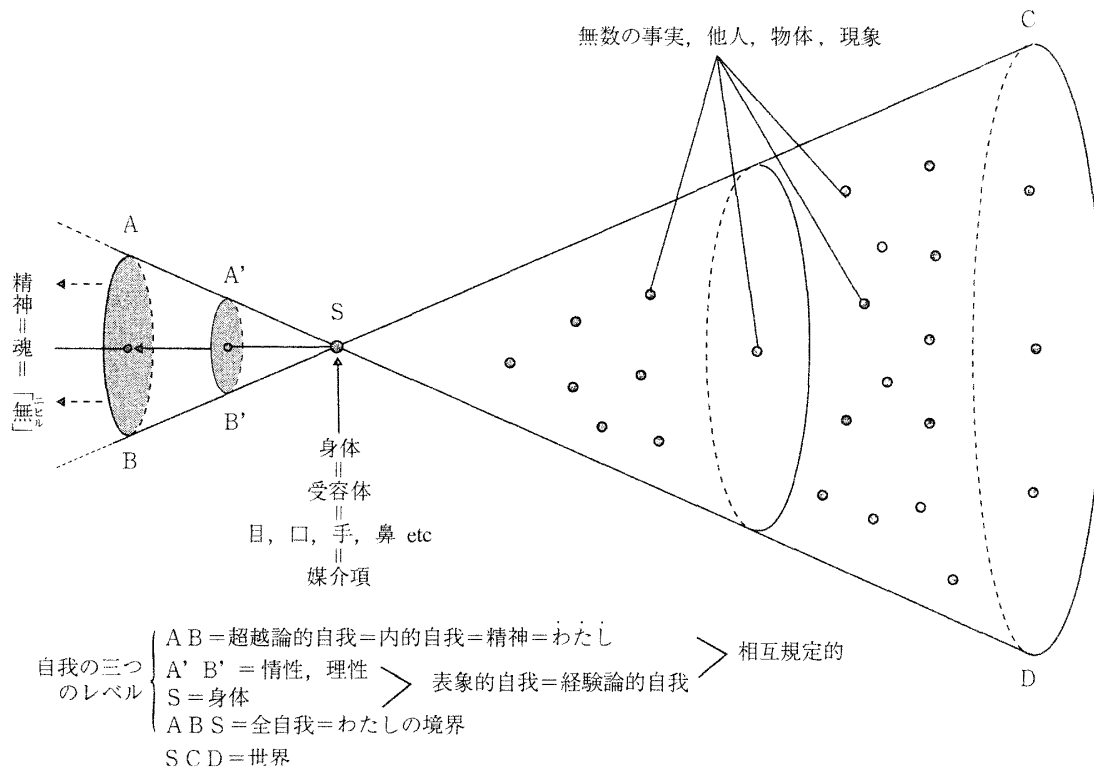
とりわけ、わたし¹²⁾という存在は、他のどのような存在とも異なっている。わたしの自我の存在は、「わたし」だけが、感知しうる存在である。すなわち、他者にもわたしと同様なわたしが存在しうることを感知できない点において、わたしの存在は貴重なのである。

しかし、もはやわれわれは、世界の有り様と無関係ではない。わたしであろうとわたしであろうとわれわれであろうと世界に「投げ込まれ」た瞬間にそれらの形は、大きく決定される。前章において、われわれは、理論的必然性から存在論的必然性へ、〈ニヒリズム〉への態度、さらには人間存在への捉え方を、転換すべきことの重要性を見てきた。その上で、われわれの存在は、世界の有り様によって規定され、その規定された認識で持って逆に世界を規定しようとする¹³⁾。

12) 傍点を付けたわたしとは、唯一絶対の存在者であり、筆者である藍澤光晴にしか感知できないものである。わたしは、わたしとは異なる。他者が触れることのできないものである。他者にもわたしがあるかもしれないが、それはやはりそれを考えているわたしとは大きく異なるわたしでしかない。このように主張するわたしは、他者には絶対に理解不可能なわたしを保持している。つまりこのわたしは他者には理解できない。しかしそれこそがわたしであることの事実を成り立たせている（アイデンティティ）。それを言語化するならば以下のように表現可能であろう。すなわち「わたしは世界の一部であるが、わたしは世界のすべてである」。

13) 小川侃らは現象学の新潮流であるヘルマン・シュミッツの現象学を紹介しつつ、それをさらに発展させる研究を進めている。とりわけ「雰囲気・感情・気分」などの言説をキーワードに空間、世界、共同体を捉え直す作業を進めている。小川侃編『雰囲気と集合心性』京都大学学術出版会、2001年。たとえば、わたしが本稿にて使用する「世界の有り様」などの概念は、小川による以下の概念と一致している。すなわち「雰囲気は、広い意味での感情であって人間と世界との間に満ちる。雰囲気や気分は、人間の心の情態ではなく、むしろ人間のまわりに広がる一種の媒体なのである。この雰囲気は、集合心性ときわめて類似の生活をもつ。なぜなら集合心性もまた人間の共同の世界のうちに立ちこめ、人間を拘束して行為させられる何らかの雰囲気だからだ。(略) 集合心性は、時代精神や民族精神としても現われるし、また国や都市の独自性を醸し出す雰囲気としても現われる。それは、要するに、社会の共同性の意識なのである。」(p. i-ii.) このような主張は、「共同幻想」などの言説でもって即座に否定されがちであるが、それに対して本書の著者の一人である梶谷真司は、以下のように主張することで反論している。つまり「われわれは、いつどこにあるものかはっきりと同定できる事物を、このほか現実的なものと見なす傾向がある。しかしそのように同定しにくいからといって、それが現実的でないとどうして言えるだろうか。他方われわれは日常的に、何らかの仕方では——日本人として、研究者として、男として、もしくは女として——個人を超えた集合的なものにみずからアイデンティティを求めたり、他者を集合的なものの一事例と見なしたりする。たしかにそれは場合によっては『幻想』や『誤解』と見なすこともできるだろうし、意図的であるか否かにかかわらず、時代や社会や文化によってつくられ、個々人に押しつけられている面もある。それでも集合的なものは、けっして現実には存在しないものではないし、たんに人々の頭のなかだけに存在するものでも、中に浮いた観念的産物でもない。それが、個人にとっても社会にとっても、きわめて現実的な『力』をもっていることを忘れてはならないだろう。われわれは、そこにみずからの存在意義を認めようと、それに反発しようと、それを否定しようと、すでにそのなかに投げ入れられており、つねに何らかの態度を取っており、また取らざるをえない。そしてその際われわれは安心したり、不安になったり、喜んだり悲しんだり、あるいは憤ったりする。つまり集合メ

図1



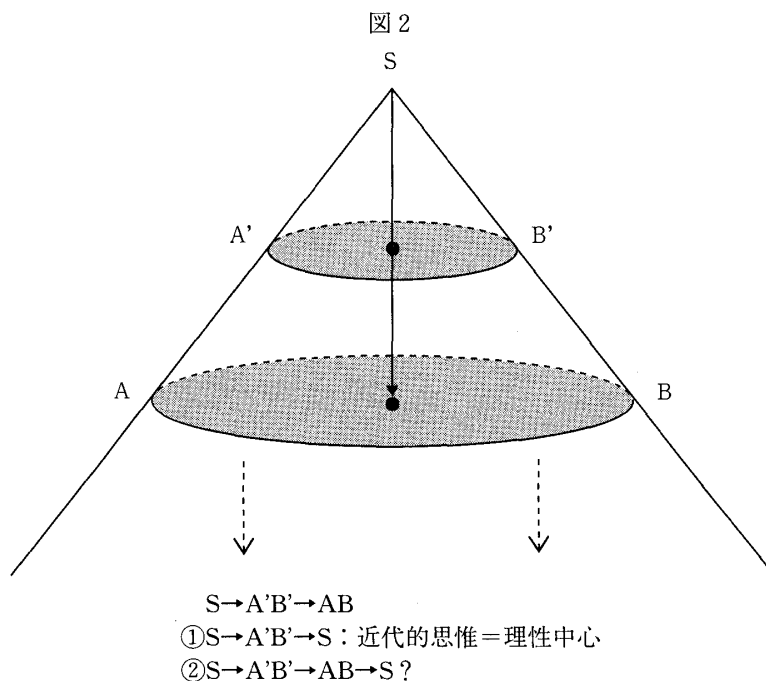
わたしは、この世界に産み落とされた瞬間に、この世界の有り様に規定される。すなわち、この世界と関係を持つことになる。そこで、図1は、世界と自我の関係についてである。

わたしは、この世界に誕生した瞬間、この世界と関係を持つ。とくに、原初的にこの世界と切り結ぶのが点Sであり、人間の感覚をつかさどる身体そのものであり、世界との媒介項としての機能を果たすのである。点Sにおいて世界のさまざまな事象や現象を受け取り、A'B'の悟性分野へ送り込み、理性的判断を下す。この部分が中心となり展開してきたのが「近代」と称されるイデオロギーである。本稿では、理論的必然性として概念化してきた学問的な態度、さらに「苦」を捉えてきた視点である。われわれは、通常A'B'の理性的な判断を持って、世界を解釈し判断してきた。しかし、その奥底には、ABの領域がわたしのなかに存在しつづけてきたことに対し、関心を払わなかった。すなわち、「ああすればこうなる」という因果律に裏打ちされた認識のみでは、解釈不可能な現象を引き起こすことを唯一看取れる部分が、ABの領域である。しかしながら、ABは常に、左へ移行しながら、その領域を拡大している。つまり、無数の現象が、A'B'の領域を通じ、ABまで達しても、今現在ABは拡大中だから、「今、到着した」という感触を得ることは、不可能である。その不可能性を感じることから人間は時間意識を感じることができるのである。その意味において、人間は生きているのであり、時間のなかに、さらにその時間意識を規定する世界に「投げ込まれ」ている。時間とともに拡大するABの領域を含むABSの部分が、わたしの全自我であり、わたしの境界である。ここに至って、自我は三つの段

↘心性は超個人的であると同時に、そこにいる個人に情動的に働きかけ、何らかの行為や態度決定へ向かわせる現実性を有するのである。」(pp. 129-130.)

階を形成する。AB の超越論的自我（内的自我）すなわち精神世界でありわたしの領域である。この部分は、先ほど記述した通り、常に動き、広がるために絶対的な安住を看取できない。つまり、常に不安にさいなまされている。ゆえに絶対的な「苦」である「死」に至るまでその不安は付きまとう。それこそが、ニヒリズムの根元である。そこは、限界がないという意味において、「無」の領域でもある。次に、S で受容した信号とそれを判断し、行動に至らしめる A'B' の領域である（悟性的判断と理性的行動）。これは、経験論的自我（表層的自我）であり、わたしの自我の領域と相互規定的な関係にある。ちなみに、いわゆる「近代」は A'B' の分野による判断と行為の暴走によって発展もし、矛盾をも生み出した。最後に、ABS の全自我、つまり、わたしの境界である。これら、三つの自我の領域が一体となったわたしという独自性が形成されている。しかし、AB の領域の左方への動く時間、つまり時間意識は、大きく世界 SCD の有り様に規定されている。

ここで重要なのは、AB 領域としての超越論的自我であり、精神世界で、唯一のわたしの領域である。そこで、あえて世界の有り様と無関係で存在しえないわたしの領域 ABS のみを世界 SCD から切り離して、説明を加える（図2）。点 S から受けた信号は、通常 A'B' で悟性による判断を経て、理性に制御された行動として、再度点 S に投げ返される。それはわれわれが、本稿で再三考察してきた近代的な認識に立脚した合理的行動、「ああすればこうなる」という思惟に裏打ちされた行為一般である。とくにこの行為で世界を掴もうとするものが、学問、研究、労働である。しかし、近代がもたらした帰結である現代文明のさまざまな矛盾、たとえば環境破壊、南北問題、文明の衝突などは、この A'B' が主に展開したのである。教条的な理性信仰は、この表層的な部分から発せられた思惟一般であることは言うまでもない。



注) なお、反射的な反応（反射神経）は、この限りではない。つまり S からの信号は A'B' に届く前に点 S に投げ返される。

次いで②においては、点 S を通じて A'B' に至り、やがて来る世界の現象や現実からのさまざまな対象は、時間意識と常に下方へ拡大する AB がその動きを止めるまで、精神世界である AB に届かない。すなわち拡大する精神＝魂の領域により、点 S が受ける世界の事実や現象を完全に認識することは、不可能である。常に、AB は、S からの送られてくる信号の速度よりも速く、もしくは同速度で、動くので完全に世界の現象を認識することは不可能である。そして、そうであるからこそ人間は時間意識を得ることが可能となり、「生」に「苦」が組み込まれているのである。つまり「死」に至るまで、AB は動き拡大するのだから、世界の現象を一面的もしくは部分的にしか把握できない。この世界に「投げ込まれ」ている限り、常時不安定な存在者として規定されつづける。絶対的な認識を得ることが不可能であるという点において、常に人間存在の根底の AB、すなわち精神世界＝魂は「無」であり、ニヒリズムを抱え込んでいる。それは、わたしが生きていることの証拠であるのだから。つまり AB が時の経過とともに拡大しているのだからである。そしてその時間意識は大きく世界の有り様、雰囲気、集合心性に規制を加えられている。それが歴史認識の相違として、文化、文明、慣習や習慣の別を生み出しているのである¹⁴⁾。

IV むすびにかえて

本稿では、近代科学的な認識構造を通じて、ニヒリズムの根源を探ってきた。とくに人間存在と世界の有り様というきわめて観念的な問題を通して、それを論じてきた。こんにち、研究と称されている労働は、近代科学の性質と無関係で存在はしていない。とすれば、近代的認識に大きく規定されているはずである。その近代科学を支えてきたアプリアリの前提が大きく揺らいでいる現代日本において、日本文明およびそれを構成しているわれわれが混乱をきたしていることは、必然の傾向であろう。そこで筆者であるわたしは、自らの世界のかかわりと自我の関係についての若干の考察を偽りなく語ってきた。それはきわめて困難な作業であることを承知した上で、あえて論述してきた。つまりわたしは、わたしとは異なり、この世界を限界付けている存在であり、他者とは大きく異なることを前提に、論考しなければならないという矛盾の上で、考察しなければならないからである。この点において、筆者は言語の限界を認めなければならない。なぜならば、いままでの筆者の言語、言説もわたしの限界の中で語られたに過ぎず、わたしそれ自体をすべて語れないからである。もしこのジレンマを解決できたならば、わたしの主張はわたし、われわれの主張として大きな意味をこの世界に与えるであろう。

以上までの本稿の主張を、簡潔にまとめるならば、以下の通りである。

第一に、われわれのどこに〈ニヒリズム〉があり、それはどのような認識をもって規定されているかについて考察した。それは、理論的必然性による世界認識に起因するもので、その必然性によって規定されてきた「苦」に対する視点の展開を主張した。つまり「まず存在あり」を出発点として、つまり存在論的必然性による視点への転回的重要性を主張した。理論的必然性による

14) この点の詳細は、養老孟子『唯脳論』ちくま学芸文庫、1998年に譲るので参照することをすすめる。

「苦からの逃避」＝〈ニヒリズム〉は不可能であることを本稿では指摘した。

第二に、人間存在をわたしの視点を通して述べ、人間存在と世界とのかかわりを考察し、わたしの絶対性を主張することで、世界の有り様と世界の限界を描写した。それによって、わたしの精神世界に「無」が組み込まれていることを見知した。つまり、わたしが「生」を得つづけることそれ自体にすでに「苦」が組み込まれており、それから生きている限り、逃避できないことを証明してきた。

以上、二点が本稿で述べてきた大きな骨子である。ここにきて、わたしは手に入れてしまった。生きることは、その形がどうであれ、「無」を抱え込んでおり、ニヒリズムを必然として有していることを。どのような生き方をしようとも、わたしが日本という世界の有り様、雰囲気や集団心性の桎梏にある限り、それはわたしに対し権力を発動するのである。それからの逃避を図ったのが、近、現代日本であった。その否定的な力によって現代日本文明は発展し、そして現在の行き詰り、閉塞感を惹起せしめたのである。それを考慮すれば、自ずからそれに対処すべき道は開けるであろう。

(受付 2002年6月26日)