

『存在と時間』と『中頌』とにおける 「無」と「ことば」の問題

田 原 謙 三

1、はじめに

『存在と時間』は、存在論、時間論、あるいは現象学、解釈学などいろいろな方面から考察し得るし、また仏教の古典である『中頌』も、空論、論理学、あるいは後世の中国の智顗や吉藏に与えた影響等、これまた種々の方角から接することができる。が、ここでは問題を限局して、両書が、人間存在の奥底に潜む「無(das Nichts)」をどのように探っていくか、そしてその無に「ことば」がいかなる形で関わっているかを論ずる。そうして、ヨーロッパの形而上学に東洋的な無が現われたことよって、ともすれば従来この両書が共通の世界観を抱くものとして同座視されがちであったという傾向に反して、ここではむしろ、異質な部分を浮き彫りにすることにより、それぞれの特徴を描いてみたい。

2、『存在と時間』における無

『存在と時間』の課題は、「みずからの存在において、みずからの存在に関わっている」、あるいは「みずからの存在が問題である」ところの人間存在を「現存在」と術語化し、この現存在の存在了解(Seinsverständnis)を通路として、存在の意味そのものを時間性へと還元することにあった。

ところでこの現存在は、きわめて不安定なるものである。この不安定さが日常の気分(die Stimmung)、例えば、鬱々としたみずからの生に対する否定的気分、もしくは晴れ晴れとした肯定的気分とかとなって現われる。なぜか。それはわからない。ただこうした気分において、現存在の存在が「とにかくあるし、ないわけにはいかない」という露骨な事実だけが露呈される。「どこか

ら(wohet)と「*wohin*」は隠されたままでありながら、ただ「とにかくある(Dass es ist)」という事実の前に現存在を連れ出すのである。『存在と時間』は、こうした気分の心理学的な研究よりもまじめに、その実存論的な構造を明晰にされねばならないことを強調する。

こうした気分の起こる実存論的な根拠は、現存在は己れの「現(Da)」のなかに「投げられている(Geworfen)」ことに由来する。現存在は、人間という存在するものに投げられている。よく存在的にまたは実存的に、自身の生い立ちや生まれを嘆く人がおり、また逆にそうした人を見てみずからをほくそ笑んで、自分の生まれ落ちた星の強さを自認する人もいる。が、ここで「投げられている」ということで意味されているのは、そうした存在的な嘆きや嬉しさなどの根底にある、そうした気分を可能にするところの、実存論的な被投性である。

つまり現存在は、みずからの存在の創造主ではない。もとより現存在は自由なる存在ではあるが、あくまでも「投げられた」ともとしての、「運命によって拘束された自由存在」であると言える。

『雑阿含経』に、「受けがたき人身を得、遇いがたき仏法に巡り遇う」人間存在の存在様相を、「寿命無量で、百年に一度海面に顔を出す盲亀が、海の波間に漂う浮木の孔に遇う」(大正蔵・第二卷一〇八ページ下、SN. vol. V. p. 485—487)ことに譬えている。

「投げられてある」ことよりすれば、現存在はみずからの存在に對してはまったくの無力であり、徹底的な有限性においてある。が、それを雄々しく引き受けることにおいては、力強い「自由」を持ち合わせている。

この「投げられてあること(Geworfenheit)」が、日常の破れ目としての根本的気分である「不安(Angst)」となって現われる。不安とは、存在的な心配や憂鬱とは違う。そうした存在的な気分が起こり得るところの根底の気分である。不安は現存在を「ただわれひとり(solus ipse)」として、孤独化(vereinzeln)させる。かのツァラトゥストラが侏儒に向かってつぶやいて言う、「一人であるよりも二人でいる方が孤独だ」の、あの気分である。不安は不気味(unheimlich)である。しかし非本来的な不安の気分である「恐れ」とは違う。恐れは何物かを恐れるが、不安は現存在の投げられた世界・内・存在そのものが不安なのである。不安においては現存在がそれである世界・内・存在の、その世界(Welt)が、内世界的なものごとの無意義性をただひとつの背景として、身に迫ってくる。この不安が臨んでいるところに、「それは無であり、どこにもない(Nichts ist es und nirgends)」と云うことが露わになる。つまり何も無いという、その「無」が現存在を襲うのである。さらに現存在の全体性を得るにあたって、この「投げられてあること」が「死」の現象となって現われる。死とは、実存の無限な不可能性を意味する可能性、すなわち「無」であ

る。それは死の実現を意味するのでもなければ、また死についていろいろと想念することでもない。現存在は生のただなかにおいて不斷に死に臨んでいるという、「死に臨む存在 (Sein zum Tode)」である。この死を告げ知らせてくれるのは、あの孤独化され、投げられたところの世界・内・存在そのものからたちこめてくる、根本的気分の不安である。そうしてここにおいてはじめて、現存在が投げられているところの、「現 (Da)」の意味が開示される。

さらに現存在を本来性へと呼び掛けるものは「良心の声」である。良心は現存在に「負い目 (Schuld)」あることを告げ知らせる。現存在は世間 (das Man) の既成解釈に自身の存在を頽落 (verfallen) せしめてゐる限り、いかに健全な生活を営んでいようと、つねに負い目を担っている。ここに言う負い目とは、現存在の文明批評的な見地から言われる頽落とは何の関係もなく、また現存在が充分に進歩すれば除き得るといったものでもない。現存在は存在する限り負い目を負っている。つまり「存在と時間」は、道徳や倫理が負い目や罪の意識を可能にするのではなく、負い目の意識、罪の意識が逆にはじめて道徳や倫理を可能にすることを強調する。

では、ここに言う負い目とは何か。負い目とは「ある無性の根拠存在 (Grundsein einer Nichtigkeit)」「非力の根拠」「根拠なき根拠」である。こうした無性は、現存在にどのようなようにして示

き得ようか。現存在は投げられたもの、自発的に己れの「現」に立ち入ってきたものではない。「投げられてあること」の裏側にまわることはできない。実存する限りみずからの存在可能の根拠であるが、しかもその根拠をみずからが置いたのではない。しかもいつも das Man に verfallen している、すなわち非本来的である。こうして現存在の存在である「関心 (Sorge)」は、その本質において、底の底まで無に浸透されている。

この無性は、いわば実存することにおいて露呈されるところのみずからの本来的存在が「無の深淵」に晒されていることを意味する。良心は世間との頽落したつき合いをやめよ、と呼び掛け、おしゃべりな現存在を沈黙せしめる。そうして己れの存在の奥底に、大きな口を開けた「無」をわがものとするにより本来性へと立ち還り、自己の有限性に徹することを呼び掛ける。つまり現存在は不安に堪え抜き、自己の全体存在可能性である死へと先駆 (vorant) し、みずから負い目を引き受け、勇気をもって負い目に向かって自己の存在を投げることに、非本来的な世間人の迷いから覚悟において自己を扱ふことができる。「現存在は己れ自身を扱んだのである (Es hat sich selbst gewählt)」。

この覚悟において自己自身を扱んだ現存在にとっては、身の回りの世界が一朝にして変わるといふ訳ではない。が、頽落のときには溺れていたところの、偶然のまにまに押しよせてくる有象無象の可能性への自己喪失から解放される。ここにおいてはじめて、

普段見慣れた存在するものの可能性が無に纏われた相となつて、すなわち偶然性にみちた一期一会の有限的な本来の様相をもつて現われてくる。覚悟せる現存在は、またぞろすぐに無覚悟性に戻るであらう。しかしいちど覚悟した現存在は、なにもものによつても絶対に退転 (aufgehen) せしめることはできない。

ここに言われる先驅的覚悟性 (die vorlaufende Entschlossenheit) とは、畢竟「自由」のことである。ここから、「早く急がなければ」という、存在するものとしての時間を可能にするところの、根源的な時間性が現われてくる。これはこれでひとつの興味ある問題であるが、ここではこれ以上立ち入らない。

3、『中頌』における無

ところで『中頌』の主題は、縁起・無自性・空の世界を明らかにすることにおいて、執著によつて一切法を実体的に捉える見方そのものを破折することにあつた。

すべての存在するものは、否定性をはらんだ相資相依の相關性という意味での縁起 (pratīyasamutpāda) においてある。この自己存在も含めて、すべてに実体存在 (Substanz, それ自身において存在するもの、述語とはならずつねに主語の位置を占めるもの) というものはない。すなわち無自性 (niḥsvabhava) である。

「もしも『存在 (もの・こと)』が成立しないならば、『非存在 (もの・こと)』もまた成立しない。なぜならば、『存在 (も

のこと)』の変異していることを、人々は『非存在 (もの・こと)』と語るのであるから」(第十五章・第五詩。すべてが縁起においてあるゆえ、「存在 (bhava)」つまり有とすることはもとより、「非存在 (abhava)」、無いということも言えない。すなわち有無相待の無ではなく、絶待の無である。

ところでやや論旨からははずれるが、こうした否定の論理形式は古来より四句論法と称され、ことに昨今「テトラレンマ」と称して、いろいろな場面で言及されている。が、ここであらためて注意されねばならないのは、四句論法そのものは、三枝充惠教授がその著『龍樹・親鸞ノート』に指摘されるように、決して『中頌』の創作ではない。それどころか初期の仏教經典にしばしば散見されるだけでなく、サンジャヤのようなブッダ以前のいわゆる外道の哲学者もやや形を変えて語っており、いわばとうに古いインドの論理形式であると言つてよい。

さらにここで表立って強調されているのは、相關性という意味での縁起の構造そのものである。ところがわれわれがその縁起の構造に理解を進めていくうちに、そこにおのずと無自性の世界が己れの相を露呈ならしめているという事実が気がつく。そして無自性という実体存在否定の世界に、われわれ自身が埋没しゆくとき、そこではわれわれ自身の存在が、空という絶待否定に包括されていることを発見する。しかもこれらの作業が順次に次第して行われるのではなく、同時に展開される。この縁起・無自性・空

の三者が相互に交錯し、響きあいながら展開するその論法は、まことに妙の限りを尽くしている。そうして続いて言う、「我が存在しないならば、我がもの（我所）は、どうして、存在するであろうか。我と我がものが消滅することによって、我がものという觀念を離れ、自我意識を離れる」（第十八章・第二詩）。こうした「無」の境地においては、「心の作用領域（対象）が止滅する」ときは、言語の〈作用領域（対象）は〉止滅する。まさに、法性（真理）は、不生不滅であり、ニルヴァーナ（涅槃）のようである」（同右・第七詩）。

さてこうして見てくると、先に見た『存在と時間』とこの『中頌』との両書の根底には、共通して「無」が露わになっていることを知る。いわばその無をわがものとすることによって真実が得られるという創造的なニヒリズム、ニヒリズムを徹底せるニヒリズムである。

ところでこれはボーランドの仏教学者シャイエ（S. Sheyer）が、その著 *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapada* に示唆していることでもあるが、『中頌』には体系的になされた叙述や表現は見当たらない。そればかりか、自身の哲学思想を表明する場合でも、独自の用語を有しておらないどころか、アビダルマ論師などの敵者との論争においても、徹頭徹尾かれらによって使用された術語を転用しているということである。さらには、およそ仏教の教理内容からは程遠い、われわれの日常生活に存立してい

る、普通に語られ聞かれるところの通俗的な陳述・ことばを取り挙げ、そうしたことばに執拗とも思える仔細な分析を繰り返し、そうしてそれらをひとつひとつ破壊していくのである。

例えば第二章において、「去る」の動詞語根 *gam* の語尾変化に表れる時制変化「*gac*（すでに去った）」「*gacā*（いまだ去らない）」「*gamyamāna*（去りつつある）」の三つの様態を考察し、それぞれに「*gamaṇa*（去ること）」という不変的な実体ともいふべき自性はない、と論証する。ここに提示された「すでに去った」「いまだ去らない」「去りつつある」の陳述（*vyapadeśa*）は、哲学的表現などではあり得ず、従ってなんらかの概念を有するところの、術語化され得ないことは言うまでもない。

あるいはまた説かれる、「別異であるもの（*A*）は、それとは別異である他のもの（*B*）に縁って、別異の他のものとしてあるものであり、別異であるもの（*A*）は、それとは別異である他のもの（*B*）を離れては、別異のものではなくなってしまう。しかも、およそ或るもの（*A*）が、別の或るもの（*B*）に縁っている場合には、これ（*B*）がそれ（*A*）から別異であるということは、成り立たない」（第十四章・第五詩。ここで言われる主張は、二つの別異のものの「結合（*samsarga*）」の現象はないという点である。というのは別異である二つ、つまり分離している二つにおいてはじめて結合の現象にいたる。ところがこのように分離しているか

らには、何らかの統一の契機が働いていなければならない。なぜ

ならもともと分離している二つは、分離を俟たずして分かれており、そのようにすでに分かれていた二つにおいては、ついに結合にいたることがない。従って、結合の契機によって一つになると観察される分離している二つは、本来それ自体においては無自性であり、それゆえに別異ということも言えない。

ここにおいても、同書が分析を繰り返すことによって破壊していくのは、決して難解な教理というものではなく、世間で聞かれ語られるところの、常識的なことばであることが解される。

『中頌』はこうした日常の具体的な生活経験のうえに活きていることばに執拗な分析を施し、そうすることに於いて、普段、顧慮もはらわれることもなく妥当と目されている、ことばに表された常識的な内容をひとつひとつ破壊し、そうして縁起・無自性・空の世界を探索していったのである。

こうした例は、『中頌』の目次に見られるテーマを概観するだけで容易に領くことができる。「去ることと来ること」や「結合」においては以上のようにあり、「眼などの認識能力」「貪りと貪る者」と「先行するもの」「火と薪」と「苦」「自性」「アートマン」「時」「集合」などなど。つまり『中頌』は、アビダルマ論師の用いた術語はもとより、ことばのすべてを破壊することにおいて、「無」の世界を露わにさせていったと言つてよい。ここで、ことばを破壊することにより人間の概念的思考法、つまり分別(vikalpa)そのものを破壊していったという捉え方もできようが、ここではこ

とばの問題のみを主題にして追究しているので、そうしたことは立ち入らないことにする。

4、『存在と時間』におけることば

『存在と時間』は、ことばの問題をどのように考えているのだろうか。同書の第三十二節「了解と解釈」にはじまって、第三十三節「解釈の派生的様態としての陳述」、第三十四節「現存在と語り、言語」には、同書独自の言語哲学が披瀝されている。この言語哲学に接して驚くべきことは、「意味(der Sinn)」とは、普通には判断や命題、すなわちことばにおいて現われるものと考えられているのに対し、そうではなくて、むしろ現存在の実存のみが有意味であったり無意味であったりするのであり、その存在様相が、派生的様態としての「ことば」となって現われてくるという、この指摘である。

ここでこうした問題に入るまえに、いまいちど現存在の実存論的な存在構造を想い起こさなければならぬ。現存在は、みずからの「現(Da)」に投げられている。しかもその投げられた「現」を、了解している。了解(verstehen)ということは、なんらかの意義をみつめることではなく、さまざま可能性へ自らの存在を投企(entwerfen)することにおいて、存在了解を得ることである。現存在は可能存在であり、「いまだ存在していないものを、実存論的には存在している」。つまりこの被投的投企(Geworfener Ent-

avingの存在構造が意味というものを成り立たしめ、そこからはじめて「ことば」が生まれてくる。

例えば「これは何であるか」と問われるとき、この問いはこのものが何かであることを目指している。「これは机である」と答えられたとき、この問いは目指されたものにあたる。さらには「机」ということは、どういうことであるか」とも問われる。ここにおいて問われているのは、机という存在するものの「意味、わけ」である。これに対する答えとして、「机とは、勉強に励むための道具である」とか、あるいは「それを囲んで、家族と夕食をとるに使う道具である」とかが言われる。しかし机という存在するものの意味をこうしたことばによって言明するまえに、現存在はその机をみずからの存在のための道具として使用することにおいて、つねに解釈(auslegen)しているのである。つまり意味とは、世界・内・存在において発見された内世界的存在者を、使用するなわち解釈することにおいて露わになるところの、その場である。現存在は自身に出会う存在するものを、つねに使用可能性と有害可能性とかの、可能性を孕んだものとして、つまり「しかじかのものとして(etwas als etwas)」出会わせている。例えばドアとして、階段として、窓として、道路として、橋として、などのように、現存在に聞こえてくるのは音覚与件の多様さというものではない、軒を打つ秋雨の音としてであり、漂ってくるのは化学物質の臭気ではなく、青春の甘酸っぱい想い出を含んだ潮の香りとしてであ

る。現存在は不断に存在するものに可能性を投げかけている。そして、その可能性を投げかけられた存在するものを、みずからの存在のための道具として使用することにおいて、不断にその意味を解釈し、同時に己れの「現(Da)」の意味をも自己解釈している。従って現存在のみが有意味であったり、無意味であったりする。そしてここからことばが生まれる。

例えば、友達に裏切られたという関係で怒り心頭に発した子供が、その友達の家の方に向かって石を投げつけようとしている。それを目撃した大人は、子供をたしなめるように非難の意をこめて言う、「おまえは、わけのわからないことをするな。もしもこれと同様の行為が湖に向かって行われた場合、決してこのようには言わない。従ってここで「するな」と言って禁止されているのは、石という存在するものによって、「すること」において露わにされたこと、すなわち意味、わけである。さらに「おまえは、わけのわからないことを言うな」とも言われる。ここでも「言うな」と言って禁止されているのは、言うことによって露わにされたこと、すなわち意味、わけである。吃りはただでさえものごとを、わけのわからないように言う。つまり「わけのわからないこと」という意味は、することも言うこともできる。ただ、その「意味、わけ」をことばによって言明することが根底的なのではなく、逆にこうした現存在の実存論的な存在の意味、わけが根底的であり、それがことばとなって現われるのである。

このことばの発生する根源が、「語り(Rede)」であると『存在と時間』は言う。いまの例で言えば、やや揶揄めいた調子で大人はこうも言う、「ほほう、おまえは面白いことをするなあ」。ここに言われる面白いこととは、論理学がはじめからその論理的見地で受け取っている、字義どおりの「面白いこと」ではない。「面白いこと」と言うことによって露わにされたこと、つまりそれを目撃した大人の不快の感情、非の感情である。要するに現存在はことばを用いることにおいて、つねに自身の「語り(Rede)」を行っているのである。この語りが本来性においては、「おのおのの現存在が心に抱いている友人の声」として、すなわち良心の声として現われ、また世間においては「おしゃべり(Gerede)」の様相に成り下がってしまうのである。

現存在は語りを含んだことばを用いることにおいて、不斷に自身の被投的投企の「現」を自己解釈している。

さきに現存在の本来性ことが言われた。死へと先駆し、良心の呼びかける負い目を引き受ける、つまり自己の存在の奥底に口を大きく開けた「無」を、「投げられてあること」をわがものとする覚悟性がそれであった。しかしこの本来性を獲得するとはいっても、それは非本来性という此岸から彼岸への超越ではない。そうした存在的な超越は神学に関することであって、『存在と時間』が関わるころではない。同書の訴えるのは、あくまでも存在論的な超越である。従って本来性とは、現存在がはじめからそれに

おいて存在しているところの、あるいはもととそれにおいて存在しているゆえに、もろもろの存在するものと関わりをもつことができる、という性格のものなのである。哲学とは、ヘーゲルの言うことく「裏がえしにされた世界(die verkehrte Welt)」と言われるゆえんである。

現存在はいいつもこの本来性を得ることを回避して、逃げ回っている。世間の既成解釈に身を委ね、おしゃべり(Gerede)に時を浪費し、なにかも解っている曖昧さ(Zweideutigkeit)にだらしなくみずからをだまし、そして世界・内・存在の前景に、つぎからつぎへと現われる好奇なものに移りする、尽きることのない好奇心(Neugier)で目をキラキラさせている。その頹落せる現存在を、ときおり不安が襲う。その不安とは「無」であった。そのとき現存在は、みずからの存在の自己解釈の派生的様態であることばによって言う、「ふういう気がするか(Wie einem ist)」「不気味である(unheimlich)」。あるいは不安が去ったあとで現存在は、安堵の胸をなでおろして「実は何でもなかったのだ(Es geht eigentlich nichts)」とも言う。しかしこうした言い回しのうちで、無はそれが隠された形にはあるが、ことばによって言い表されている。

あるいはこの不安が開き示すのは、現存在の死という無である。現存在はこの死という峻厳な事実を、いつのときか起こるであろう出来事のように考え、大言壮語することをやめない、「ひととは

いつかきくと死ぬ、しかしいますぐというわけではない (Man stirbt auch einmal, aber vorläufig noch nicht)」。これまたこうした言い回しのうちに、無はことばのうえに表されている。さらに『存在と時間』は良心の解釈のところで非難する、「いままでに論理学や弁証法は、実に無に多くの仕事をさせてきた。ところがその無そのものの存在論的な根源を、いままでに一度たりとも明らかにしたことがあったであろうか」と。つまりここでも、『存在と時間』で考えられている無は、論理学や弁証法などが用いる否定的な命題ということばによって、隠された形にはあるが露わになっていることを知るのである。

さきの『中頌』に現われた無は、ことばを全面的に破壊することにおいて把握された無と言えようが、『存在と時間』に現われた無は、あくまでも隠された形にはあるが、ことばのうえに露わにされた無であると言つてよいであろう。

5、『中頌』におけることば

『中頌』においては、ことばには何の用きも認められていないのだろうか。ただことばを破壊するのみでは、ことばは無用の長物なのであるか。そもそも現在最古の經典と目されている『スッタ・ニパータ』や『ダンマパダ』を見ても解されるように、その昔ブッダは、ことばによって迷える人びとを救つていったのはなかったのか。子を亡くした母親の悲しい事実とともに悲しみ、

その悲しみを拭い去らせることによって目覚めさせたのは、心に滲み入るようなブッダ自身のことばではなかったのか。

惟うに、『中頌』は無を獲得せんがために、往時の思想的な背景をなすアビダルマ論師のことばはもとより、日常のことばをすべて破壊していった。そしてそこに得られたのが絶待の無、すなわち空である。そうしてこの空の境地から発せられることばが、あの世俗諦 (lokanvṛtisatya) ではなかったのかと考える。

「二つの真理 (二諦) にもとづいて、もろもろのブッダの法 (教え) の説示がなされている。世間の理解としての真理 (世俗諦) と、また最高の真実としての真理 (勝義諦) とである」(第二十四章・第八詩)。

「およそ、これら二つの真理 (二諦) の区別を知らない人々は、何びとも、ブッダの教えにおける深遠な真実義を、知ることがない」(同右・第九詩)。

「(世間の) 言語習慣に依拠しなくては、最高の真実は、説き示されない。最高の真実に到達しなくては、ニルヴァーナ (涅槃) は証得されない」(同右・第十詩)。

6、おわりに

われわれ人間存在の日常は、実存の永遠なる時間の連続に漂いつつ果てるとも知らないまどろみのうちに佇んでいる。そうした無際限な実存に対して、ある日突如としてその日常のうちに無が

有限性の楔を打ち込み、われわれ自身を、莊周の胡蝶の夢から覚醒せしめる。また、内世界的存在者を可能性を孕んだしじかかのものとして、われわれに出会わせてくれるものは意味であった。その意味が、無の顕現によって無意味の深淵に沈み込み、そこにおいてまた新たな存在の意味を再発見する。こうした無を開陳する同書の哲学は、和辻哲郎氏の『風土』が評するように、「ドイツ浪漫派の『生ける自然』が新しく蘇生させられる」かに見えるここで、もしこうした措辞が許されるならば、この無を開陳する『存在と時間』は、die philosophische Erleuchtung (哲学としてのさとり)とも言い得るであろう。

『存在と時間』それ自体は、不安の現象を媒介として、人間存在を「関心 (Sorge)」として展開する仕方は、アウグスティヌスやキェルケゴールによって暗示を得たことを記述している。が、これは九鬼周造氏の『Heideggerの現象学的存在論』によれば、「なにものかに對する意識 (Bewusstsein von etwas)」を基調とした、フッサールの志向性 (Intentionalität) の考えを土台にしたものでもあると言う。従って『存在と時間』において開陳される無は、通常の意識の裏側に隠された「無の意識」と言えるであろう。とするならばあくまでも同書の課題は、ギリシア哲学以来のヨーロッパ形而上学に課せられた、存在の問題であると言えるのではないだろうか。

これに対して『中頌』に説かれるものは、六道輪廻の凡夫にお

いて、仏のさとりそのものを体現することであろう。であるならば、ことばを全面的に破壊することにおいて把握されたところの無とは、ある種の宗教体験によって体得されたものではなかっただろうか。もちろんここに宗教体験とは言っても、さきに言われたように此岸から彼岸への超越、つまり存在するものからさらに背後の存在するものへの存在的な超越ではなく、愚癡の凡夫には隠された、しかしいつもそれにおいてある本来の姿へと立ち還るという、やはり存在論的な超越であったであろう。ここで、もしもそうした宗教体験に裏つけされた無という性格であれば、体験を有しない筆者自身においては、観ることができないのではないだろうか。

遺憾ながら現在の筆者自身においては、やはりそうであろうとしか告白せざるを得ない。ただ現在の筆者自身が成し得ることは、こうしたニヒリズムの哲学者たちが、倦むことなき強靱な思索をもって探し求めていった無を、追体験することによって類推していく以外に道はないのではないかと考えている。

※『存在と時間』は Martin Heidegger, Sein und Zeit, 7 Aufl. 1963, その訳本として、細谷貞雄・他共訳『存在と時間』理想社、一九六三年などを参照。

また『中頌』の訳本としては、三枝充恵著『中論——縁起・空中の思想』レグルス文庫 (第三文明社)、一九八四年を参照。紙数の都合上、注記は省略いたします。

(たはら・けんぞう、天台学、駒沢大学大学院修了)