

世界と意味体系 VII

竹 原 弘

はじめに

本稿は、「世界と意味体系」のⅦ章「宗教的意味」の中間部分であり、キリスト教的な宗教的意味としての神について、あるいは神と人間存在との関わりについて述べる。キリスト教的な神は関係の体系として、世界内在的な宗教的意味であることによって、世界超越的存在である。関係の体系としての神は、神学の書物に記述されたものとして、それを読解する者に対して己れを開示せしめ、知覚的世界に重なり合うことによって、神を中心とした世界観を形成する。そして、そうした世界観によるならば、神的存在と地上的存在との間の二項対立の関係において、あらゆるものは位置付けられる。人間が神に対して罪有る存在であるという自己認識にしても、この二項対立の中に己れを組み込ませることによるといえる。こうした、全体的世界の内に生じた意味体系の二項対立が、人間存在を位置付け、規定するのである。全体の構成は次のとおりである。

(4-1) 超越神の超越性と内在性、(4-2) 関係の体系としての神についてのトマスに基づく論証、(4-3) 関係の体系としての神の関係性、(4-4) 神に基づく世界観、(4-5) 神的存在と地上的なものの二項対立の図式、(4-6) 神認識の問題、(4-7) 被造者感情について、(4-8) 永遠について。

VII 宗教的意味(2)

(4-1)

われわれは既に原始宗教における宗教的意味について、そして宗教的意味一般について論じたわけであるが、さらに歩みを進めて、キリスト教における宗教的意味について述べなければならない。原始宗教がキリスト教へと発展してゆく過程で、様々な多神教が産出されていったが、そうした多神教的宗教における宗教的意味については省略する。キリスト教において、そうした多神教的宗教を経て、宗教的意味は神的存在へと変貌する。既に述べたごとく¹⁾、原始宗教においては、宗教的意味は、世界の意味連関を構成する有意味的存在者の意味の、人間存在の存在に対して現われるその意味的側面を、全体的世界を支える意味体系への適合によって構成された人間存在の相互主観的な認識様式が、精霊とか靈魂とかいうかたちで実体化せしめることによって、意味の二重化の結果として生じたのであった。そうした、素朴な精霊とか靈魂に対して人間存在は呪術の様式によって関与して、己れの存在の安泰を図ろうとした。何世紀もの時間的経過の後に、宗教的意味は、ユダヤ教やキリスト教において、超越的存在としての一神教的神へと発展していった。すなわち、一神教的神の存在論的な規定は、万物の創造主として、彼が創造した世界を超越する存在としてのそれであった。つまり、原始宗教における意味の実体化されたものとしての精霊や、あるいは多神教における神々のごとく、人間存在が存在する世界において、人間存在と共存する存在なのではなくて、人間存在やその他、神が創造した万物とはその存在する場を異にするものとして、その有り方は規定された。しかし、一神教的神の、世界からの超越性がいかに強調されようと、人間存在が神を信仰の対象として崇める限りにおいて、人間存在は、宗教的共同体という全体的世界において、相互主観的に神という宗教的意味を保持しているのであり、各々の神へ

注1) 拙稿「世界と意味体系 VI」, 徳山大学論叢第37号参照。

の信仰において、神を宗教的意味として、その相互主観的な有り方の内に保持しているのにほかならない。したがって、いかに神の世界からの超越性が強調されようと、人間存在が、その信仰という有り方において、宗教的意味として保持している限りは、神は全体的世界を構成する意味体系の一つとして、全体的世界に内在的なものであり、相互主観的な有り方の一契機として保持されているのにほかならない。なぜならば、超越神が意味として、人間存在のある有り方に関与し、人間存在が意味としてそれを、相互主観的な有り方の中で保持している限りにおいて、超越神は、人間存在の有り方にとっての意味として、人間存在の信仰という有り方を構成する契機にほかならないのである。しかし、人間存在が、その相互主観的な有り方の中で、超越的な神を保持する限りにおいて、神は世界を超えた存在なのであり、人間存在に対して超越者であるという意味を有するのである。なぜならば、超越神は、人間存在が存在している場としての世界を超越している限りにおいて、彼らの信仰にとって宗教的意味を有するからである。つまり、キリスト教的な神、三位一体としての神は、精霊とか多神教的な神々のごとく、人間存在とともに世界の内に共存しているのではなくて、世界の創造者として、あるいは万物の創造者として、世界を超えている限りにおいて、キリスト教徒としての人間存在にとって宗教的意味を有するのほかならないがゆえに、人間存在が内世界的に、その相互主観的な有り方の内で保持している超越神は、信仰という相互主観的な存在様式において、全体的世界の意味体系の一契機として保持している限りにおいて、世界を超越しているという意味を有するのである。つまり、超越神は、キリスト教的信仰という相互主観的な有り方内において保持している限りにおいて、それは人間存在の有り方にとって意味を有するのであるが、しかしまた、彼らの信仰という有り方において保持されている限りにおいて超越神は、世界を超越していなければならないのである。すなわち、キリスト教的信仰共同体において、人間存在は神を、世界を超えたものとして、かつ森羅万象を創造したものとして保持しているのにほかならない。したがって、超越神の世界内在性と世界超越性の関係は次のよ

うになる。つまり、人間存在が彼の信仰という相互主観的有り方の内において、あるいは信仰という有り方の契機を為すものとして、相互主観的有り方において保持している限りにおいて、それは彼にとって宗教的意味を有するのであるが、超越神が相互主観的行為構造の内に組み込まれて、宗教的意味として、彼らの信仰としての相互主観的有り方の契機を為す限りにおいて、超越神は世界を超越しているものであり、すなわち、彼らは相互主観的に、神を世界を超越したのものとして、全体的世界の意味体系の一契機として保持しているのにほかならない。人間存在が超越神を、彼の信仰という有り方の契機として、彼の存在の内に保持しているのは、それを世界を超越したもの、彼らとは存在を共にしない存在者としてであり、そのような意味を付与されたものとして彼らの信仰としての相互主観的有り方の内において保持しているのにほかならない。すなわち、「全面的に自己-同一的であり、十全なる完成であり、完全に自己-現前的 (completely self-present) であるがゆえに、神的他者 (the divine other) は、永遠に彼岸に有るのであり、常に例外なくよそに有って、絶対的に超越的である。この超越的な神こそが歴史の支配者である。その支配領域の中で、人間主体は超越的なものをひたすら追い求めるべく運命付けられているのである。」²⁾

そうした、世界に内在的であり、かつ超越的な神は、人間存在の信仰の契機となって、相互主観的行為構造の中に組み込まれ、保持されるのであるが、そのことによって、それは常に言表され記述される。すなわち、神学という領域において、神は絶えず記述され、かつ言表されることによって、全体的世界の内に定着し、全体的世界を支える意味として維持された。既に述べたように、差異の体系としての言語において、ある言語体系に帰属し、それを構成する言語記号が、言語体系の中での他の記号との関係性において、意味を分泌する。つまり、言語記号は、単独では単なる無意味な音声か、無

2) Mark C. Taylor: *Erring, a postmodern a/theology* The University of Chicago Press. Chicago & London. 1984. p. 72.

邦訳『さまよう、ポストモダンの非/神学』、井筒豊子訳、岩波書店、1991年、183ページ。

意味なしシミでしかないものであり、それが他の言語記号との差別的な関係性の全体の中における、相互関係において有意味的であり、意味へと到着しうるのである。したがって、言語記号は知覚的世界を超えて有意味的である。つまり、言語体系内の他の言語記号との差別的関係において有意味的であるがゆえに、それが指示する意味は、現前的世界を超えている。言語により他者に伝達する場合に、われわれは知覚的な意味での相互主観的世界を超えた、あるいは知覚的に現前的ではない事柄についても伝達しうるのは、個々の言語記号が差異の体系として、その一つ一つの記号が組織付けられ、機能を与えられる言語体系の中において意味を規定されるがゆえである。言語的な共同体としての全体的世界に帰属することによって、われわれ人間存在はある言語を与えられるのであるが、そうした言語的相互主観的世界において、与えられた言語を通して世界を分節し、世界を認識するなかで、すなわち言語を行使するなかで、言語的共同体としての全体的世界は新しい言語を産出し、あるいは差異の体系としての言語体系を変容せしめる。つまり全体的世界は、言語記号の産出態でもあるのである³⁾。そうした差異の体系とし

3) 現代哲学の動向として、世界の現出は言語というフィルターを通してのみ為されるという考えがある。例えば、フンボルトは、「人間は言葉を自分のうちから紡ぎ出しながら、同時にその言葉の中へと自分を紡ぎ込んだのであって、言葉が提供する以外の如何なる通路をも現実に対してはもはや持っていない。物や事は言葉に案内されてのみ、我々に与えられる。」(Über die Kawi-Sprache auf der Insel java, Einleitung), またカッシーラーは、「シンボルの挿入によらずしては、人間は如何なることも経験し得ない故に、もはや現実への直接の関わりはあり得ない。したがって、言葉による把握以前、シンボルによる解釈以前の裸の現実、あるいは現実の根源層なるものに到達しようとする試みはすべて誤りに陥らざるを得ない。」(Philosophie der symbolischen Formen I), と述べている。またガダマーは、「解釈学は次のことを出発点としなければならない。すなわち、理解しようとする人は誰でも、伝承によって言葉になっている事柄とつながっており、このようにして、伝承がそこから語られる当の伝統と接続している、ないし接続を獲得するということである。他方、伝統がなんの断絶もなく生き続けているものなら、解釈学的意識と伝承が語る事柄とは、疑いもなく当然一致するものとして結び付きえよう。」(Wahrheit und Methode) と述べている。すなわち、われわれが経験するものはすべて言語というフィルターによって濾過されているのであり、言語によって分節されているのである、というわけである。サル
(次頁脚注へ続く)

での言語によって、神は記述され、語られるのであるが、そのことによって、神はある意味で言語構築態となるのである。神は知覚しえないものであるがゆえに、相互主観の世界において神は現前的ではないのであるが、しかし言語はそうした現前的ではない神についても記述しうるし、言表しうるのである。言語によって記述された神は、言語的な相互主観的共有態となることによって、全体的世界を構成する言語的意味構成的網目組織の内に沈殿する。神は、そのようにして、言語的に記述されることによって、全体的世界を構成する言語構成的網目組織の中に組み込まれることによって、人間存在にとって相互主観的共有態になり、人間存在の信仰という有り方の構成契機となるのであるが、しかし、また一方では、神は無限に言語的網目組織をはみ出している、というパラドックスも生ずる。つまり、神は言表され記述されることによってのみ、言語的構築態として人間存在にとって現前的であり、人間存在の神への信仰という有り方を構成する契機となるのであるが、しかし万物の創造主であり世界を超越している神は、無限なるものであり、そうした人間的言語の網目組織を無限にはみ出すのである。したがって、人間的言語が捉えた限りでの神は、神の全体像ではなく、言語が捉えうる限りでの神でしかない、ということになる。したがって、能記 (significant) としての個々の言語記号は、所記 (signifié) としての神を記述しようと無限に努力するのであるが、神は能記の触手から無限に後退して、能記は永遠に神に到

トルは、そうした言語によって濾過されない生の存在についての経験について次のように述べている。「マロニエの根はちょうどベンチの下のところで深く大地につき刺さっていた。それが根というものだということは、もはや私の意識には全然なかった。あらゆる言葉は消え失せていた。そしてそれと同時に、事物の意義も、その使い方も、またそれらの事物の表面に人間が引いた弱い目じるしの線も。背を丸め気味に、頭を垂れ、たった一人で私は、全くなまのままその黒々と節くれ立った、恐ろしい塊りに面と向って坐っていた。」(La nausée)

しかし、われわれが今まで述べてきたように、われわれはそうした言語一元論はとらない。すなわち、言語によって分節される以前に、身体によって世界は分節され、身体の振る舞いに対して、世界は現出するのであり、そうした世界についての身体的分節は、言語による分節へと転化しうる。つまり身体による世界分節と言語による世界分節は、相互転換可能なのである。

達することができない、つまり神を指示し尽くすことができないのである。すなわち、神は言語によって記述され言表される限りにおいて、全体的世界への相互主観的共属態として、人間存在の信仰という有り方の構成契機となりうるのであるが、しかしそのように、言語によって記述され、言表されることにより、神はそうした言語によって構築されるとともに、また言語による構築を逃れるという二重性を有するのであるとあってよい。言語記号の能記的側面は所記的側面の言語的意味を指示し、志向するのであるが、そうした能記と所記との統一体としての言語記号は、他の言語記号との差異的相関関係の中で、世界を分節し、言語を媒介とした世界観を構成するのであるが、言語が神を記述し、神についての言語的構築態を構成する際に、そうした言語的構築態としての神を記述する言語は世界を直接的に分節することはない。つまり、神は、既に述べたごとく、知覚的相互主観的世界において現前的ではないがゆえに、人間存在は言語構築態としての神を媒介として、神という宗教的意味を、相互主観的に所有することによって、信仰という有り方の契機とするのであるが、言語構築態としての神を構成する諸々の言語記号の能記的側面は、諸々の所記的側面を指示することの中で、神という宗教的意味を言語的に構成する。そうした、能記と所記の連鎖としての言語記号は、現前的ではない神を記述するなかで、知覚的相互主観的世界において不在であるという意味において、不在である超越的存在としての神へと吸収され、神を通して世界を再分節する。人間存在は、己れが所有し、駆使する言語を介して世界を認識し、世界を分節するのであるが、しかしその言語が神を記述することによって、言語構築態としての神を、全体的世界における意味体系の一つとして、信仰としての有り方の契機とする場合に、言語記号の世界を分節する能力は、不在としての超越神へと吸収され、言語構築態としての神を媒介として世界を分節するようになる。メルロ＝ポンティがいうごとく⁴⁾、ある言語を所有することは、ある世界観を手に入れるということに

4) M. Merleau-ponty : *Phénoménologie de la perception* Gallimard,
(次頁脚注へ続く)

なるのであるが、しかしその言語が超越者としての神を記述し、言語構築態としての神を構成することによって、人間存在が相互主観的世界において、超越神としての神という宗教的意味を獲得し、それによって各々の有り方を信仰へと分節するときに、言語的構築態としての神は、より明確に世界を分節する。なぜならば、神を記述する言語記号の能記と所記の連鎖は、人間存在が知覚する知覚的相互主観的世界において不在である神を記述するに際して、不在であるがゆえに言語記号の指示し分節する能力は、世界の上を空しく飛翔して、彼方に消え去る。つまり、神を記述する言語記号は、神が知覚的相互主観的世界において不在であるがゆえに、知覚的世界、現前の世界を指示し、分節することなく、世界の彼方を志向しつつ、差異の体系としての諸々の言語記号が相互に連鎖し、現前の世界、知覚的世界によって要求されることのない言語記号のつながりを形成してゆく。そうした言語記号のつながりによって構成される言語的構築態としての超越神が、全体的世界の諸々の意味体系の一つとして、相互主観的世界における諸々の人間存在の行為を分節し、信仰という有り方を構築することによって、人間存在は、獲得した宗教的意味としての超越神を介して世界を分節するのである。神を記述する言語記号は、神が知覚的世界において不在であるがゆえに、そのむすび付きは知覚的世界の構造に基づくことなく、そうした知覚的世界を飛び越えることによって、諸々の言語記号は相互にむすび付くのであるが、そうした言語記号のむすび付きは、全体的世界の内に沈殿している諸々の言語的構築態に依るのであるがゆえに、神の記述に際しての、諸々の言語記号のむすび付きを介して、ある一つの言語的構築態を作り上げるのは、全体的世界であり、全体的世界が神を記述するのであるとあってよい。既に述べたごとく、全体的世界は諸々の意味体系によって支えられていることによって、その秩序性を維持しているのであるが、そうした全体的世界を支える諸々の意味は、全

1945. 「完全に一つの国語を同化してしまうためには、その国語が表現している世界をひきうけなければなるまいが、人はけって同時に二つの世界に属するわけにはゆかない。」p. 218.

体的世界によって産出されるのである。それは言語的構築態についても同様であり、諸々の言語構築態、言い換えるならば書物とよばれるものは、既存の書物の中に蓄積されている諸々の言語記号の連鎖によって形成されている諸々の言語的意味に依拠することなしには一行も書かれえないであろう。書物の読者は、彼が存在している世界において見出される様々な書物によって開示される言語構築態を通して、言語によって織り成される世界を垣間見るのであるが、そうした、彼が既存の書物において知る、記述された事柄に基づき、あるいは既存の記述において欠落している何かを埋めるために、彼自身の書物を書くわけであるが、このことは構造的に見るならば、言語体系の集積としての全体的世界が、彼に彼の書物を書かしめ、既存の言語構築態の関連の内に生じた溝を埋めせしめているのである、ということができる。神の記述に関しても同様であり、既存の諸々の神学の書物の中に記述されている神についての言語的構築態に基づいて神学者は神を記述するのであるが、その場合、彼は既存の神についての言語的構築態を反復するだけの場合もあるであろうし、また既存の神学の書物に記述されている神についての記述を超えた、新しい神についての記述を為す場合もあるであろうが、いずれにしても、彼によって為される、言語記号と言語記号との連鎖系列は、彼によって為されると共に、世界が神について記述している、ということもできる。したがって、神の記述に際して、言語記号と言語記号とを結び付けるのは、知覚されうる世界の構造ではなく、意味体系が蓄積されている全体的世界にほかならないといえる。つまり、全体的世界の間に集積されている既存の神についての記述の集積が、神学者をして諸々の言語記号と言語記号とを結び付けさせしめるのである。また、全体的世界における彼の神学者としての役割が、彼に神についての記述を為さしめるのである。つまり全体的世界を支える諸々の意味体系によって分節された役割構造において、彼は自らに神学者としての役割を当てがうことによって、神についての記述を為すのであるがゆえに、その意味においても、彼に神についての記述を為さしめているのは、全体的世界である、ということができる。

(4-2)

このようにして、全体的世界の内に蓄積された既存の神についての記述を介して、あるいはそれに基づいて神学者が記述する、あるいは全体的世界そのものが記述する神についての記述は、書物といったかたちで結実する。既に述べたごとく⁵⁾、パロールによってではなく、^{エクリチュール}文字言語によって記述されたものとしての書物の有する言語的意味は、パロールと異なり、言語行為が為された瞬間に消え去るのではなく、それは文字言語というかたちで、それを読解しうる人間が存在する限り、永久に存続するものであり、また、そのように記述されることによって書物という形態の下に、全体的世界の諸々の意味体系へと付け加えられる。また、書物として記述された事柄のあるものは、学的意味を形成し、人間存在が世界へと面することに対して遠近法的に開かれる知覚的世界を超えた事態を、それを読解する者に対して展開し、いわば、知覚的世界を超えた構造的な世界を読解者に理解せしめる。キリスト教神学において、何世紀もの間記述された神は、いわば信仰の神というよりも、むしろ学的に記述された神である。それは、庶民が信仰において保持している神とは異なる神である。

「キリスト教は書物の宗教であり、西洋は本の文化である。神、自己、歴史と同じく、本の概念も、ある重要な意味において神学的である。」⁶⁾

全体的世界によって産出され、書物として書かれた神は、いわば関係の体系としての神であって、それは庶民が信仰の内に保持していた神とは異なるものである。関係の体系としての神は、庶民の信仰という有り方の契機としての神と平行して、ヨーロッパに存続し、ともに全体的世界における宗教的意味として、人間存在の相互主観的有り方の内に保持されていた。神学の書物に記述されている関係の体系としての神において、関係の体系を構成している諸々の項は他の項との関係において成立しているのであり、そうした諸々の項の相互関係において、ある一つの全体を為しているのである。その

5) 拙稿「世界と意味体系 II」, 徳山大学論叢第26号参照。

6) Mark C. Taylor : *ibid.* p. 76.

関係の項の内容は、それが記述された時代によって若干異なるが、キリスト教神学の書物に記述された神が、関係の体系であることにはかわりはない。中世ヨーロッパという全体的世界が、トマス・アクイナスという人物を介して産出せしめた『神学大全 (Summa theologiae)』において、まず神は物体ではない、ということが論証される。すなわち、『神学大全』の第三問題第一項において、トマスは次のように述べている。

「第一の有 (primum ens) であるところのものは、現実態においてあるもの、そしていかなる点においても可能態においてあることのないものでなくてはならない。けだし、可能態から現実態にまで移行する同一のものにおけるかぎりでは可能態が現実態に先立つとはいえ、無条件的には、然し、現実態こそが可能態に先立つ。何故ならば、可能態においてあるところのものは現実的にあるところのものによるのではなくては現実態にまで導かれることがないのだからである。ところで、既に示された如く、神は第一の有である。だからして、神のうちには可能態におけるものは何もも見出されることができない。物体は、これに反して、すべて可能態においてある。連続的なるものは連続的なるものたるかぎり分割の可能なものだからである。かくして、神は物体であることは出来ない。」⁷⁾

アリストテレスの概念を用いて、トマスは以上のごとく、神は物体ではないことを主張する。そして、そのことが、「神は形相と質料の複合ではない」⁸⁾という神についての命題とつながってゆき、さらに「神はその本質ないし本性と同じものである」という命題と関連してゆく。

「ところで、質料と形相との複合を含まない如きもの、それは即ち個体化が個体的質料、即ちこの質料によって行われるのではなく、却って形相それ自身がそれ自身によって個体化されているごときものなのであるが、こうした場合にあっては、形相それ自身が、自存する主体 *suppositum subsistens*

7) トマス・アクイナス『神学大全』第一冊、高田三郎訳、創文社、1987年、第三問題第一項、52～53ページ。

8) 同書第三問題第二項。

たるのでなくてはならぬ。だからここでは、主体は本性と異ならないものである。いま、神は、既に示された如く質料と形相との複合を含まないものなるが故に、神は、従って、自らの神性であり、また自らの生命であり、その他およそこのように神について述語される場所のそれぞれのものそれ自身たるのではなくてはならない。』⁹⁾

さらに上記の論証は、「神において本質と存在とは同じものである』¹⁰⁾という命題へとつながる。すなわち、神において存在と本質とが同じであるのは、神の存在は何か他者によるのではなく、その原因が神自身の内にあるがゆえである。つまり、神以外の存在者のごとく、他によって、つまり神によって存在せしめられている場合には、本質と存在の間に差異が生ずるのであるが、神は自らの内に自らが存在する原因を有しているので、本質と存在とは同一である。さらに、「神は何らかの類のうちでない』¹¹⁾、「神には何らかの偶有はない』¹²⁾という命題を経て、「神はあらゆる意味において単純である』¹³⁾という命題へと到達する。

「神があらゆる意味において単純なもの *omnino simplex* であることは、多くの面から明白たりうる。第一にそれは、これまで述べてきたところからして明らかである。すなわち、神は物体ではないが故にそこには量的な諸部分よりする複合もないわけであるし、さらに形相と質料の複合も存せず、また本性と主体、本質と存在の別も、本質と種差、基体と附帯性の複合もそこには存しないのである以上、神は明らかに、いかなる仕方においても複合を含まず、あらゆる意味において単純なものたるのでなくてはならぬ。』¹⁴⁾

すなわち、神は物体ではなく、したがって形相と質料との複合でもなく、また本性と個体、本性と存在の区別もなく、類と種差の複合もなく、基体と

9) 同書第三問題第三項, 59~60ページ。

10) 同書第二問題第四項。

11) 同書第三問題第五項。

12) 同書第三問題第六項。

13) 同書第三問題第七項。

14) 同書第三問題第七項, 71~72ページ。

偶有との複合もない、という諸々の項を交互に関連せしめることによって、トマスは、「神は単純である」という命題を導き出す。したがって、「神は単純である」という命題は、それ以前に論じられた命題との関連においてはじめて成立するものであるがゆえに、関係の体系として有る神において、その関係の体系の一つの項として神は単純であるという項が組み込まれるのである。したがって、関係の体系としての神という事態と、神の単純性とは矛盾するものではない。トマスは、神の単純性を主張するために、様々な命題を相互に連関付けているのであり、そうした幾つかの命題の組み合わせの帰結として神の単純性が述べられるわけであり、そのこともまた、関係の体系の一つの項として、他の命題と相互関係の内に有ることになるのである。トマスがいうところの、「神は単純である」という命題は、神の存在は諸々の項(要素・命題)の複合によって成り立っているのではない、ということを行わんとするのであり、したがって、神という概念が、諸々の項の相互関係によって成立していることを否定するものではないのである。

そして、第四問題においてトマスは、「神の完全性について」論証する。すなわち、

「だが、神が究極の根源とされるのは、決して質料的なそれとしてではなく、却って作動因の領域におけるそれとしてなのであって、こうした意味での根源 principium は最も完全なものたるのでなくてはならない。なぜなら、質料が質料たる限り可能態にあるものたると同様、能動者は能動者たる限りにおいて現実態にある。だからして、作用的な単一の根源は、最高度において現実態にあるところのもの、従ってまた最高度において完全なものたるのでなくてはならないわけであろう。事実、ものが完全なものだといわれるのはそれが現実態においてあることによる。つまり、そのものの完全性の様態に応じて、その点に関する限り何もの欠けるところもないごときもの、こうしたものがいずれも完全なものと呼ばれるのである。」¹⁵⁾

さらに、第六問題において、トマスは「神は最高善である」ことを論証

15) 同書第四問題第一項、80ページ。

する。

「いま、善が神においてあるのは、同義的ならぬ、万物の第一原因としての神においてなのであるが故に、善はそこでは最も卓越的な仕方において excellentissimo modo あるのでなくてはならぬ。神が最高善と呼ばれるのはまさしくこうした理由による。」¹⁶⁾

さらに、第七問題第一項において、トマスは「神は無限である」ことを論証する。

「然るに、およそ何ものにもまして形相的なるものは、前述のところによって明らかな如く、存在にほかならない。それ故、先に示された如く、神にあっては存在とは何ものかのうちに受け取られる存在ではなく、そこでは却って、神そのものがただちにその自存的な存在たるのである以上、まさしく、神こそが、無限な、しかも完全なものであるのではなくてはならないことは明白である。」¹⁷⁾

さらに、第八問題第一項において神の遍在性が論証される。

「神はすなわち、すべてのものに存在と力と働きを与えるものとして神がそれらにおいてあるといえるのと同じ意味で、すべての場所においてある。すなわち、神は、場所というものにその存在を与え、またその——ものの位置を規定するという——力 *virtus locativa* を与えるものとして、あらゆる場所においてある。」¹⁸⁾

さらに、第九問題第一項において、神の不変性が論証される。

「先に示された如く、何ものにも先立つところの或る第一なる有 *primum ens* が存在しており、我々はこれを神と呼んでいるのであるが、このような第一なる有は、何らの可能態を混えることのない純粋な現実態たるのではなくてはならぬ。端的な意味においては可能態は現実態よりも後なるものでしかないのだからである——。然るに、如何なる仕方においてでもあれおよそ変

16) 同書第六問題第二項, 117ページ。

17) 同書第七問題第一項。

18) 同書第八問題第二項, 146~147ページ。

移すところのもののみが、何らかの意味においても可能態においてある。神は如何なる意味においても変移することのできないものなることは、こうしたところからも知られる。¹⁹⁾

さらに第十問題第二項において、神の永遠性が証明される。

『永遠』の概念は変わらないということ *immutabilitas* に伴うものであり、それはあたかも『時』の概念が運動に伴うものであると同様であること、前述によって明らかなきことである。かくして、神が最高度において『不変なもの』であるということから、『永遠なものである』ということもまた最高度において神に適合する。いな、神は単に永遠なものであるにとどまらず、神はさらに自らの永遠性そのものなのである。神を除いては、その他のものは、如何なるものといえども自らの持続性であるものはないのであって、このことは、それらのものが自らの存在ではないことに基づいている。神は然し、斉一的な *uniforme* 自らの存在たるのである。だから神は自らの本質であると同じく、また自らの永遠性である。²⁰⁾

さらに第十一問題第四項において、「神は一なるもの」であることが証明される。

『一』とは『分たれざる有』なのであるから、ものが最高度において一たるためには、最高度において有であり、最高度において分たれざるものであることを要する。こうした事柄は、然るに、ふたつながら神に適合する。神は、すなわち『何らかの本性に結合してこれによって限定されているごとき何らかの存在』を持つものではなくして、却ってあらゆる意味において無限定的な、自存する存在そのものなのである限り、最高度において『有』である。神はさらに、先に示された如く、あらゆる意味において単純なものであるが故に、それは、いかなる意味においても分たれることの現実的にも可能的にも無いところのものである限り、最高度において『分たれざるもの』である。かくして神が最高度において一なるものであることは明白であ

19) 同書第九問題第一項、160～161ページ。

20) 同書第十問題第二項、174～175ページ。

る。」²¹⁾

(4-3)

以上のごとく、トマスは神について、「神は物体ではない」「神は形相と質料の複合ではない」「神とその本質乃至は本性とは同じである」「神は遍在する」「神は不変である」「神は永遠である」「神は一なるものである」といった諸々の命題を順を追って論証してゆくわけであるが、こうした諸命題が相互に連関を為して、関係の体系としての神を構成しているのにほかならない。トマスは『神学大全』において、諸々の命題の論証の順序に従い、先に論証したことを踏まえて、それを論拠にして、後から論ずる問題を証明するがゆえに、諸々の命題は、先に論証されたことの上に次の命題が築き上げられるといった、重層構造を為しているとも見ることができ、また、諸々の項が他の項に対して相互に論拠になることによって、相互連関を為しているとも見ることができる。例えば、「神は無限である」という命題と、「神は完全である」という命題は、相互補完的であり、神は無限であるがゆえに完全であり、また完全であるがゆえに無限である、ということになり、また「神は遍在する」という命題は、「神は物体ではない」という命題と相互補完的である。つまり、神は物体ではないがゆえに、その存在が空間上に局在されず、遍在するのである。また、「神は最高善である」のは、神が万物の創造主であり、あらゆるものの存在原因であるがゆえであるが、そのことは「神は不変である」という命題と、「神は永遠である」という命題と相互に対応する。なぜならば、創造主は純粹なる現実態でなければならず、可能性を己れの存在の内に含んではならないがゆえに、神はいかなる仕方においても変わることはないのであり、したがって、神は不変であり永遠である。また逆に神は不変であり永遠であるがゆえに、最高善であるということもできる。つまり、神が純粹形相として不変であるがゆえに、神は創造主たりえるのであり、永遠不変な存在として、万物の存在原因たりえるのである。また「神は永遠である」という命題と、「神は遍在する」という命題と相互に対応す

21) 同書第十一問題第四項、205ページ。

ることができるといえるのであるが、そのことは神は物体ではなく、したがって、形相と質料との複合ではないからであることを意味する。というのは、質料を含むものは、可能態においてあることになり、己れの存在の内に完全性を含んでいるとはいい難いからである。このように、諸々の項が相互に関連しあうことによって、神学の書物に記述されている神は、関係の体系として有るのである。こうした関係の体系としての神において、諸々の項が相互に関連しあうのは、既に述べたごとく、神の記述において、言語記号相互が連関し合って、神学についての書物が書き上げられる場合と同じく、トマスが居た、中世ヨーロッパという全体的世界において、約1300年の間集積された神についての膨大な記述としての書物に依存するという意味において、全体的世界が、トマスに与えた神学者という役割を介して、神についての諸々の命題を相互に関連せしめることによって、関係の体系としての神の記述を産出したからであるといえることができる。そして、トマスの神についての記述が『神学大全』という膨大な書物となって、人間存在の相互主観的な所有となることによって、それはヨーロッパ中世という全体的世界における宗教的意味を構成したのであり、そして、トマスの神についての記述は、人間存在の信仰という有り方の構成契機となるよりも、むしろ神学者が神学を学ぶという有り方にとっての構成契機となることによって、全体的世界の学的意味を構成したのであるといえる。

(4-4)

既に述べたごとく²²⁾、われわれの認識は、われわれの存在と世界とが切り離された中で為されるのではなくて、われわれ人間存在が意味へと自らの有り方を適合しつつある中で為されるのであり、言い換えるならば、全体的世界を支える意味体系がわれわれの有り方を分節し、われわれの有り方、行為様式が構造化される中において為されるのにほかならない。したがって、われわれの身体的存在が有意味的存在者の意味へと適合する中で、われわれが有ることによって、有意味的存在者が有する意味を理解するのである。人間存在が属する全体的世界が、キリスト教的な宗教の意味によって支えられており、キリスト教的超越神への信仰が、その全体的世界へと帰属するメルクマールとなっている場合、人間存在が時間的空間的にその全体的世界へと帰属している限りにおいて、彼の日常的な有り方は、神という宗教の意味を己れの有り方の内に取り入れ、それを保持し、全体的世界を維持することへと参画することによって構成されているとよい。その場合、彼が存在することに對してア・プリオリに開示される世界の意味連関の構造の上に、彼は、彼自身の日常性を形成しているキリスト教的信仰に基づく世界観、価値観を覆い被せる。すなわち、彼の存在に對して開かれる世界の意味連関の秩序性のうちに、彼は神の創造による秩序を見る。彼が知識人であり、神学を学ぶ者であるならば、彼は彼が神学の書物によって開かれた神を中心として秩序付けられた世界を、彼が存在し、知覚し、企投する世界の意味の層へと重ね合わせることにより、そこに書物として書かれたもの、言語記号として世界を指示し、分節する文字記号^{エクリチュール}によって分節された網目組織を見る。言語記号は書物の中において記述されることによって、書物という閉ざされた言語空間を往来するのであるが、それが解読者を得ることによって、言語記号は書物という閉ざされた言語空間から、現実の世界へと踊り出て、解読者が知覚し、生きる世界を裁断するのである。言語的意味と身体的意味とは、既

22) 拙稿「世界と意味体系 VI」参照。

に述べたように²³⁾、相互転換可能であるがゆえに、身体的存在に対して現前し、身体的振る舞いの内に何らかのかたちで取り入れられる世界は、言語へと転換され、また逆に、言語によって記述された事柄が、そうした身体が面する世界へと重ね合わされるのである。

トマスはやはり『神学大全』において、神による世界の秩序について次のように述べている。

「我々が神において摂理を指定すべきは必然である——。その理由は以下の如くである。すなわち、事物の世界に存在するところの善は、さきに示された如く、ことごとく神の創造にかかるものである。ところで、諸々の被造の事物において善が見出されるのは、単にそうした事物の実体に関してであるにとどまらず、さらにまた、その目的への、そして特に『神の善性 *bonitas divina*』という最究極的な目的への事物の秩序付け *ordo* ということに関してでもあること、上述の如くである。こうした、だから、『諸々の被造の事物の内に存在するところの秩序・秩序付けという善 *bonum ordinis*』は、やはり神の創造にかかるものでなくてはならぬ。然るに、神が諸々の事物の因 *causa* たるのはその知性によってなのであるし、かくてまた、前述によって明らかにされたごとく、神のおよそすべての果 *effectus* に対して、その理念が神自らのうちに先在していることを要するのであってみれば、これらの事物の目的への秩序付けの理念もまた、神の精神 *mens divina* のうちに先在しているのでなくてはならぬ。だが、ものごとの目的への秩序付けについての理念こそ、本来の意味における摂理にはかならない。けだし、『摂理・配慮 *providentia*』ということは思慮 *prudentia* の主要部分を成すものであり、思慮の他の二つの部分、つまり過去についての記憶と、現在についての覚知は、いずれもこれに向けられている。」²⁴⁾

「能動者はすべての目的的に働くものなる以上、諸々の『果』の『目的』への秩序付けは、第一能動者 *primum agens* の原因性の及ぶ限りの範囲にわ

23) 抽稿「世界と意味体系」、徳山大学論叢第24号参照。

24) トマス・アクイナス『神学大全』第二冊、第二十二問題第一項、230ページ。

たって見られる。事実、或る能動者のわざのうちに目的へ秩序付けられていないごとき何ごとかが生起するの、やはりこうした果が能動者の意図から外れた何らか他の因に由来するものなるに基づくのである。然るに、第一能動者としての神の原因性は、ありとあらゆる有に及ぶものなのであって、それは単に種の根源的構成諸要素 *principia speciei* に関する限りにおいてであるにとどまらず、さらに個体的な根源的構成諸要素 *principia individualia* に関する限りにおいてもであるのであるし、また単に不可滅的なるものの場合にとどまらず、さらにまた可滅的なるもの場合を含む。²⁵⁾

以上のごとく、トマスによるならば、あらゆる被造物は創造主たる無限なる神によって創造され、また究極的目的たる神を目指して配列され秩序付けられているのであり、いわば世界は階層秩序^{ヒエラルキ}を為しているのである。トマスや、あるいはトマスの『神学大全』の読解者は、そうしたトマスが記述した膨大な書物に記述されている、神を中心として秩序付けられた世界を、現実の世界へと開放せしめ、書物の内に封印された言語記号を世界へと解き放つことによって、彼が存在し、様々な企投を為している世界を、そうした世界へと解き放たれた言語記号でもって裁断するのである。したがって、彼にとって世界は神によって創造されたものとして、神によって秩序付けられているのにほかならない。また、時間的経過の下に生起する様々な事柄も、彼にとっては、偶然的なもの、無意味なものではなくて、それは神の秩序の内における生起であり、世界の創造者であり世界の支配者である神の摂理の内にある出来事にほかならないのである。すなわち、彼による世界認識は、彼が帰属しているキリスト教的神という宗教的意味によって支えられている全体的世界を維持している意味体系の一つとしての、書物へと関与することによって、すなわち書物を読解することによって、書物の内に閉じ込められている言語記号を世界へと解き放つことにより、言語記号が指示し、分節する仕方に即して為される。書物を媒介にした世界の認識は、全体的世界の意味体系への己れの存在の適合による認識の一つである。人間存在による諸々の意

25) 同書第二十二問題第二項、235ページ。

意味体系への適合、意味の維持、そのことによる全体的世界を維持するかたちでの認識による、諸々の有意味的存在者の意味の理解は、いわば身体的な行為構造へと意味を取り込む中での、意味の認識であり、自己の身体的存在に対して意味を有する世界の側面の開示にはかならないのであるが、そうした認識の場合には、世界はフッサールが述べているごとく²⁶⁾、射映 (Abschattung) としてしか自らを示さない。すなわち、身体的存在は、己れが存在している空間上のここと時間的な今に対して開示される世界しか認識しえない。しかし、書物による学的認識はそうではない。書物を読解するという行為も、意味への適合の一種であるが、ただ書物の読解の場合には言語的意味への企投、適合であり、差異の体系としての言語記号が他の言語記号との差異的關係において分泌する意味への適合であり、そうした言語的意味への適合を介しての世界認識である。その場合、身体的存在が己れの有り方を適合せしめる身体的意味は、身体的な有り方を分節することにより、意味として己れを身体的存在へと開示するのであるが、書物の内へと封印された言語的意味は、読解者に対して、言語記号相互間の連鎖が意味を分泌することにより、世界認識の媒介を為す。つまり、身体的意味は、それ自身が世界の構成要素

26) E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1972. 邦訳『経験と判断』, 長谷川宏訳, 河出書房新社, 1977年。

「刺激物はさしあたっては区別なき統一体として自我の視線をひきつける。しかしこの統一体はただちに持続的な契機のうちに分解する。契機がうかびあがり始める。ひとつの契機に目が向けられると、他の契機はその対象に属するものとして、対象の志向的統一のうちに主體的にひきいれられ、そういうものとして刺激を行使する。同様に、現実にあたえられるすべてのものと共に地平 (der Horizont) が呼びおこされる。たとえば私が静止した事物対象を前から見ているとき、見えない背面は地平の内に意識されている。ところで、対象をめざす傾向は他の側面からも対象に近づこうとする。与えられる側面をこのように豊富化し、個々の部分にはいりこみ、対象が『あらゆる側面から』与えられるようになってはじめて、傾向は目標設定という最初の有り方から目標達成という有り方へと移って行く。この達成にも、不完全なもの、部分的なもの、設定された目標を満たさない要素を含むものなど、様々な段階が有る。」S. 87-88.

フッサールが以上で述べているごとく、射映とは、さしあたり対象が主体の知覚作用に与えられる側面をいう。フッサールによれば、射映の統合によって、対象の全体像が与えられる可能性を、知覚と対象との関係構造は潜在的に持っている。

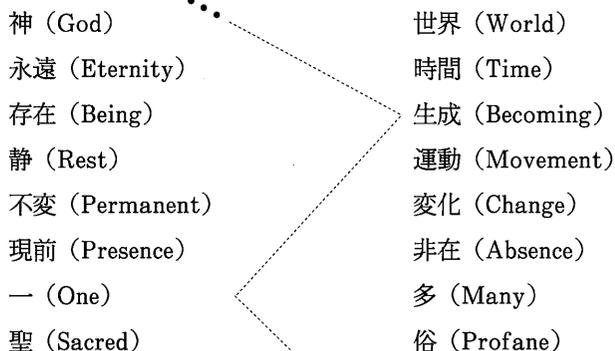
として、身体的存在にある振る舞いを指示することによって、身体の振る舞い構造の中に巻き込まれる中で、認識されることによって、その振る舞い構造に即して、あるパースペクティブの下に世界を開示せしめるのであるが、言語的意味は、それが直接的な世界認識の契機になることはないのであり、読解者によって読解されることにより、読解者によって世界へと解き放たれる中で、言語記号は、知覚されうる世界を超えて、世界を立体的複眼的視野によって指示することによって、現前的世界を超越した世界像を構成する。書物を読解することによって、書物の内に封印された言語的意味を世界へと解き放ち、言語的意味による相互指示作用の網目組織の中に、現前的世界と重ね合わされ、しかも現前的世界を超えたかたちで構築される世界は、言語的意味の集積としての世界であり、知覚的世界を含むが、しかし知覚的世界の有する輪郭に支配されない。書物の読解者による、言語を通した世界認識は、言語という意味体系へと企投を為すことによる世界認識であり、いわば言語というフィルターを通して、言語記号によって指示され、構成された世界の、現前的世界への重ね合わせによる認識である。そうした言語的認識によって、人間存在は言語によって指示され、分節された関係の体系としての神を、相互主観的な有り方の内に得るのであり、すなわち、神を中心とした世界観を得るのである。そうした、相互主観的に獲得した宗教的意味としての神を共有するなかで、人間存在は神という宗教的意味によって構成された共同体、全体的世界を維持するのであり、逆に全体的世界は神という宗教的意味によって、人々の有り方を信仰という有り方へと指示するのである。

(4-5)

そうしたキリスト教的世界観に基づいて、人間存在の有り方を位置付けるならば、まず人間存在は神に対して罪を有する存在である、ということになる。神という宗教的意味によって支持されている全体的世界において、人間は自らを罪ある存在と規定することにより、神と人間との間の関係を規定する。言い換えるならば、キリスト教的神としての宗教的意味によって支えられている全体的世界は、その全体的世界が自らの内に集積している意味体系

から、人間存在を神に対して罪有る存在としての規定を産出することによって、神と人間との関係を規定するのである。人間存在が神に対して罪ある存在として規定されるということは、当然のことながら神と人間との存在論的關係においてであるが、それは人間存在が關係の体系としての神のうちに巻き込まれる限りにおいてそうなのである。すなわち、關係の体系としての神が、言語的に指示され、全体的世界の内に保持されることにより、その關係諸項の対立概念を、神とは異なるもの、地上的なるものの有する諸項として、全体的世界が産出することによって、神の有する關係の諸項とは対立的な諸々の項の關係の体系が、地上的なもの、此岸的なものの關係の体系として成立し、二項対立が形成されるのである。すなわち、關係の体系としての神の有する關係諸項の地上的なものへの反射による、対立項の産出が為されることによって、もう一つの關係の体系が地上的なもの有する本性として成立するのである。すなわち、

「種々異なった多様性における西洋神学組織も、一つの單極的基盤の上に、あるいはより正確に言えば、一種の二項対立的な基盤の上に存立している。一貫して一神教であるにもかかわらず、キリスト教的神学は往々にして二項対立的な基盤の上に存立している。西洋における宗教思想の歴史は、外見上は対立項を排除しているが、明らかに二項対立的であるこの二つの間を振れ動く振り子運動として読み取ることが出来る。



秩序 (Order)	混沌 (Chaos)
意味 (Meaning)	虚妄 (Absordity)
生 (Life)	死 (Death)
無限 (Infinite)	有限 (Finite)
超越的 (Transcendent)	內在的 (Immanent)
同一性 (Identity)	差異性 (Difference)
肯定 (Affirmation)	否定 (Negation)
真理 (Truth)	誤謬 (Error)
現實 (Reality)	幻影 (Illusion)
確實性 (Certainty)	不確實性 (Uncertainty)
明晰 (Clarity)	混乱 (Confusion)
正氣 (Sanity)	狂氣 (Madness)
光 (Light)	闇 (Darkness)
視力 (Vision)	盲目 (Blindness)
不可視 (Invisible)	可視 (Visible)
精神 (Spirit)	肉体 (Body)
靈的 (Spiritual)	肉的 (Carnal)
心 (Mind)	物質 (Matter)
善 (Good)	惡 (Evil)
潔白 (Innocent)	有罪 (Guilt)
無垢 (Purity)	穢れ (Stain)
正当 (Proper)	不当 (Improper)
有中心的 (Centered)	脱中心的 (Excentric)
第一次的 (First)	第二次的 (Second)
原作 (Original)	模造 (Imitation)
自然的 (Natural)	奇形的 (Monstrous)
有目的 (Purposeful)	無目的 (Purposeless)
正直 (Honesty)	二枚舌 (Duplicity)

高さ (Height)	下位 (Depth)
深層 (Depth)	表層 (Surface)
内側 (Interiority)	外側 (Exteriority)
話しことば (Speech)	書きことば (Writing)
真摯 (Seriousness)	戯れ (Play)

27)

その知的双生児である哲学と同様に、神学もまたこれらの対立項と等価とはみなされない両項の平和的共存の可能性を認容しようとしない。常に例外なく、その相関項の権利をはく奪することによって、二項対立の一項に特権が付与される。この構造の結果的産物である特権的配分組織が、現にあの非相称的秩序体系を——つまり一方が他方を支配し制するというあの非相称的秩序体系を——支えているのだが、この事態は、神学、論理学、価値論、それに政治的分野にまで及んでいる。」²⁷⁾

つまり、人間が罪ある存在であるということの、人間存在の自己認識、あるいは位置付けは、このように二項対立の一つの項としての関係の体系としての神の関係諸項の地上的なものへの反射として出来上がった地上的なるものの関係の体系の一つの項としてであり、したがって、人間存在が自らを罪ある存在として自己認識することは、そうした関係の体系と関係の体系との二項対立の中に巻き込まれることによってにほかならない。すなわち、自らを関係の体系としての神との関わりにおいて、地上的なものとして位置付けることにより、自らを地上的存在の有する、神の有する関係諸項と対立的な項の一つである罪ある存在として規定するのである。

人間存在が自らを罪ある存在として自己認識することは、関係の体系とし

27) この関係の体系と関係の体系との対立の図式は、Mark C. Taylor が著書“Erring”の中で展開したものであって、これが典型的なものである、というわけではない。アウグスティヌス、トマス、スコトウス、あるいはシェーラー、バルト、ティリッヒなどの神学者、哲学者においても、それぞれの関係の体系としての神が考えられるであろうし、それに基づいた地上的なものとの二項対立の図式が作られうる。

28) Mark C. Taylor : *ibid.* p. 8-9. 邦訳、15~17ページ。

ての神と、その地上的なものへの反映としての関係の体系との、二項対立の中に自らを位置付けることによってであるならば、自らを罪ある存在として自己認識することは、個的問題、内面的問題であるよりも、相互主観的問題、すなわち、彼が属している全体的世界を支えている意味体系へと適合する中において、自らの有り方を認識する問題である。というのは、この神なものとの地上的なものの二項対立的図式は、宗教的意味としての神が、全体的世界を維持する意味として、全体的世界の諸々の意味体系の内に組み込まれることによって、全体的世界の諸々の意味体系の相互関係の組み替えによって産出された、対立的な図式だからであり、それゆえに、罪という概念自体が、相互主観的なものである。神は人間存在の相互主観的有り方の内に定着することによって意味となるのであり、そのことによって人間存在を宗教的な有り方へと分節するのであるが、そうしたキリスト教的な神が関係の体系としての性格を有する宗教的意味として全体的世界の内に定着し、全体的世界を支える意味体系になることによって、既存の意味体系相互間の関係の組み替えが為されて、そこに神的存在の有する関係の体系と、地上的存在が有する関係の体系という二項対立の図式が産出されるのである。そうした、二項対立としての意味体系は、人間存在を地上的な存在として、永遠なる存在、無限の存在である神的存在との関係において位置付けることの中で、人間存在は自らを罪有る存在として規定するのである。したがって、キルケゴールが、「罪がもたらすところの不安は、個体自らが罪を指定するときはじめてそこにある」²⁹⁾という場合に、キルケゴールは罪を不安という、実在の内面的な問題にしているのであるが、しかし、罪が心理的内面的問題である以前に、罪は相互主観的な存在論的問題にほかならないのである。なぜならば、既に述べたように、罪はキリスト教的神に対する罪にほかならず、しかも神は単独者としての個の実存にとっての神である以前に、宗教的意味として全体的世界において相互主観的に共有することによって、自らを

29) キルケゴール『不安の概念』、キルケゴール著作集第十巻、水上英廣訳、白水社、1977年、80ページ。

信仰の主体として、宗教的意味へと適合せしめるのである。したがって、神が宗教的意味として相互主観的なもので有るならば、神との関係において規定される罪ある存在としての人間存在も、全体的世界における意味への適合の中での規定にほかならないのである。つまり、人間存在が自らを罪ある存在として自己認識するのは、キリスト教的神が宗教的意味として全体的世界を支持している諸々の意味体系の集積の内に組み込まれることにより、相互主観的の共有態となり、そのことによって、意味体系の構造変換が為され、全体的世界において神的なものとの地上的なものとの二項対立の図式が構成され、そうした二項対立的な意味体系の中に、人間存在が自らの有り方を組み込む中で、自らを規定することによる自己認識にほかならない。したがって、罪ある存在としての自己は、宗教的意味としての神と同様に、共同体的な性質のものであり、全体的世界における意味体系相互関係の網目組織の中に自らを組み入れる、言い換えるならば、意味体系へと自らの存在を適合せしめる中で獲得される自己にほかならないといえる。

(4-6)

神学において、神の認識ということが大きな問題となるのであるが、神とは本来、感覚的能力によっては捉えることのできない超越的存在であるとされているところから、神を認識する認識論は、特殊な形態をとる。ここでは、初期フッサールの影響を受けたマックス・シェーラーを取り上げよう。シェーラーはフッサールの現象学の本質的部分を為す志向性の概念を宗教哲学の領域において適用して、宗教的作用 (der religiöse Akt) の志向的相関者を神であるとす。つまり、意識はその志向的相関者として、非感覚的な作用に由来する本質を有し、それは意識に対して客観的であり超越的である。意識の志向性の分析を明らかにすることは、そうした本質直観によって充実される志向的相関者は、志向性に対して必然的にその対象となるのであり、志向性の本性はそうした相関者を目指すのである。そして、そうした意識の志向性のもつ本性は、その特殊的形態である宗教的作用についてもそのまま適用可能なのである。すなわち、「意識が本質必然的に (wesensnotwendig) 『外

界』や『自我』や『我々』などの諸領的を相関者として (als Korrelate) もっているということは、意識『というもの』(《das》Bewußtsein) の有限的な本質規定として根源的であるが、意識が宗教的作用を通して神的で、超感性的現象や事実の領域に眼を向けることも、同じく根源的なことである。³⁰⁾ つまり、意識の本性が、その本性に基づく志向的相関者をもつと同じように、宗教的作用はその本性に基づく相関者をもつのである。そして、意識がその志向的相関者を構成することによって所有したりしないのと同じように、宗教的作用は、その志向的相関者である絶対的存在を構成するのではなくて、作用に対して客観的であり、かつ超越的な存在である相関者を目指すことによって、その志向的对象とするのである。つまり「宗教的作用と宗教的对象領域 (religiöser Gegenstandssphäre) との間には本質法則的連関 (ein wesensgesetzlicher Zusammenhang) が成立している。この連関は、対象が作用になんらかの仕方で (存在的あるいは妥当性からして) 依存的であるという意味のものではなくて、もっぱら宗教的作用と宗教的对象とのスペチエ的な本質の共属的連関 (ein Zusammengehörigkeitszusammenhang der spezifischen Wesen von religiösen Akt und religiösen Gegenstand) にすぎない。³¹⁾ そして、シェーラーのいう宗教的作用にとって特殊なことは、この作用が世界を超越するということである。すなわち、「宗教的作用自身に属する第二の特性は、その志向においてはこの『世界』は頭の上をこされる、つまり超越されるということである。ここで問題となる世界とは偶然的に現存在する 1 回限りのこの世界 (diese einmalige zufällig deseieende Welt) のことではなくて、『世界』という特性のものすべてを一般に指すのであって、いま私が知っているこの世界で実現されているのと同じもろもろの本質の総体が何らかのかたちで実現されているような世界のことである。³²⁾

こうした、フッサールの志向性の概念の宗教哲学への応用であるシェーラ

30) Max Scheller : *Von Ewigen in Menschen*, Francke Verlag Bern und München, 1954, S. 252.

31) *Ibid.* S. 277.

32) *Ibid.* S. 245.

一の宗教的作用は、志向性の本質的構造として、必然的にその相関者として、神的存在を有するのであるが、しかし、その神的存在は、宗教的作用の相関者である限りにおいて、宗教的意味である。なぜならば、既に述べたごとく、人間存在が有ることにおいて何らかのかたちで関与するものは、意味としての形態を有するものであるのにほかならない。そのものが、たとえ神的存在のごとくこの世界を超越した存在であろうと、人間存在がそれへと関与する限りにおいて、それは既に意味なのである。そして神的存在が意味として規定されるのは、既に述べたごとく、個の実存が関与する以前に、全体的世界の諸々の意味体系の内へと還元されることによってであり、すなわち人間存在の相互主観的な有り方の地平における現出態（言語構築態としてのの）として規定されることによってである。言い換えるならば、神的存在が、人間存在の相互主観的な存在の錯綜において、人間存在の有り方を何らかのかたちで分節し、人間存在のある有り方の契機となることにより、それは意味となるのである。したがって、シェーラーのいう宗教的作用の相関者としての神的存在は、それが宗教的作用という人間存在のある有り方にとっての相関者である限りにおいて、既にある意味となっているのであり、したがって、超世界的な存在なのではなくて、相互主観的な意味地平へと還元されたもの（例えば言語構築態、あるいは様々な宗教的シンボル）として有るのである。すなわち、くり返して言うならば、神的存在が客観的に、つまり宇宙全体を鳥瞰する眼でもってながめた場合に、それが人間的世界を超越しているとしても、それに対して人間存在が何らかのかたちで関与している限りにおいて、神的存在は既に人間的世界の出来事になっているのである。というのは、フッサールのいう志向性の概念を考える場合に、フッサールは志向性を「これら諸体験はあるものについての意識（Bewußtsein von etwas）である限り、その諸体験は、このあるものに『志向的に関係づけられている』といわれるのである」³³⁾

33) E. Husserl: *Husserliana Band III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch* Martinus Nijhoff, Haag, 1950, S. 80.

と規定している。意識が「何かについての意識である」こととして、何ものかへの志向性という構造を有している限りにおいて、存在論的というならば、意識的存在が何らかの意味へと存在的に関与しているのであり、すなわち、人間存在が意味へと自らの有り方を適合している限りにおいて、意識がそれについての志向性を有しているといわれるのである。つまり、意識は、意味への存在論的適合を媒介として、何ものかへと志向的であるのであり、あらゆる意味から存在的に離脱して、浮遊状態に有る中で何かについての志向性を有しているのではないのである。したがって、シェーラーのいう宗教的作用に関して、それが神的存在への志向性を有するのは、人間存在が全体的世界において、諸々の意味体系へと自らを適合せしめるなかにおいてであり、そうした意味の層から離脱した有り方においてではないのである。つまり、宗教的作用が神的存在を志向するのは、宗教的作用の主体である人間存在が、意味としての神的存在へと存在的に関わっている限りにおいてであり、すなわち、意味としての神的存在によって自らの有り方を指示され、分節される限りにおいてである。つまり、何かへの志向性という意識の構造は、意味への適合という存在論的基礎をもたなければならないのであり、意識が何かについての意識であるためには、意識を有する存在が、何かへと存在論的に関わっている限りにおいてである。したがって、意識の志向性、あるいは宗教的作用の根拠は、人間存在の意味への適合である、ということになる。それゆえに、宗教的作用の志向者相関者である神的存在は、宗教的意味として、全体的世界に内在的なのである、つまり全体的世界の意味体系の相関的構造の一契機として、それを支えている人間存在の有り方を指示し、分節するのである。そして、既に述べたごとく、意味は全体的世界によって産出されるのであり、産出された意味は、既存の意味体系の相関構造の中に組み込まれることにより、既存の意味体系の相関的構造を変更せしめ、その中で意味と意味との新しい関係のシステムを形成してゆくことにより、人間存在の振る舞い構造を新たに分節するのである。そうした中で、フッサールのいう意味との新しい志向的関係が形成されるといってよい。つまり、新し

い意味が全体的世界の中で産出されることにより、意識は新しい対象を志向するのであり、意識の新しい志向的構造が形成されるのである。なぜならば、既に述べたごとく、意識の志向性は、人間存在の意味への適合に基礎を有するがゆえに、新しい意味の産出は、意識の新しい志向関係を生ぜしめるのであるといてよい。そして、意味は、人間存在のそれへの適合において、全体的世界の諸々の意味の相互関係構造の中において維持され、位置付けられることにより、意識の志向的相関者としての位置を維持する。それゆえに、宗教的作用は、シェーラーが言うごとく、世界を超出するのではなくて、あくまでも世界内在的なものを目指すのであるといえる。なぜならば、宗教的作用は、意識の志向性の本質構造として、意味としての神的存在を志向しているのであり、そして意味としての神的存在は、相互主観的な存在の内に還元された、相互主観的な所有物にはかならないからである。宗教的作用が、人間存在が世界において有ることと何の関わりもない超世界的な神的存在そのものを、世界を超出して志向するということは有りえないことである。したがって、神の認識の問題は、宗教的意味としての神的存在の認識の問題として、世界内在的な、人間存在の意味への適合構造の問題へと還元されるのであるといてよい。

(4-7)

次に、人間存在と宗教的意味としての神的存在との関わりとして、人間存在が神的存在に対して自らを被造者として認識する問題を取り扱う。ルドルフ・オットーは、ヌミノーズについて彼の主著『聖なるもの (Das Heilige)』において、次のように定義している。すなわち、まず第一に、ヌミノーズは神秘的であり、いかなる概念化によってもその性格を失うことはありえない。第二に、それは畏怖すべきものであり、その面前で、人は恐怖と戦慄にとらえられる。それが何処に現われようとも、それは無気味なものであり、恐るべきものであり、怒りであり、その面前で人が滅び去る焼き尽くす火である。第三に、それは魅了するものであり、魅了し至福たらしめるものである。そして、そうしたヌミノーズを抱括するものとして、オットーは被造者

感情 (Kreaturgefühl) について次のように述べる。

「しかし前掲のアブラハムの言葉に表われているあの『依属』は、『被造性 (Geschaffenheit)』の依属ではなく、『被造者性 (Geschöpflichkeit)』のそれであり、超越者に対する無力、自己の無価値である。そしてここで問題となっている『尊厳 (die majestas)』と、『塵と灰であること (das Erd und Asche sein)』とは、思弁の支配を受けるその瞬間に、創造と保持の観念とは全く異なる一連の表象に、すなわち、ある形式の神秘主義に特有な、一方において自己の『滅却 (annihilatio)』に、他方において超越者の唯一の、かつ全き実在 (Allein-und All-realität) へと連れて行く。それは個性と我と『被造者』一般とを完全には実在しない者、主要な点において、また全体として全く無力な者として判断することである。そしてこの価値判断は次で、明らかに誤っている自己的狂熱に対して実践的に自らに働き、その結果、我を滅却させる要求となる。また、他方において、この価値判断は、超越的対象をば、全存在的な優越者となし、そしてそれに対するとき、自己をまさしく無として感じさせるのである。『我は無、汝はすべてである (Ich nichts, Du alles)。』ここで問題となるのは、因果関係ではない。(働きかけられる者としての私の) 絶対依属の感じではなく (支配する者としての彼の) 絶対優越の感じが、この場合における思弁の出発点である。』³⁴⁾

圧倒的な絶対的存在に面して、自らを無なるもの、あたかも「塵と灰」のごときものとして感ずるこの感情を、以上のごとくオットーは被造者感情とよんでいるのであるが、この被造者感情も、今までわれわれが述べてきた脈絡でいうならば、人間存在が全体的世界において意味へと適合するなかで生ずる出来事であるといえる。人間がそれに面して自らを無に等しきものと感ずる超越的存在、すなわち神的存在は、既に述べたごとく、人間がそれに何らかのかたちで己れの存在を関わらせる限りにおいて、意味として、相互主

34) R. Otto: *Das Heilige*, Verlag Friedrich Andreas Perthes A-G, Gothal Stuttgart, 1925, S. 21.

邦訳『聖なるもの』、山谷省吾訳、岩波文庫、昭和44年、36ページ。

観的な有り方に帰属しているのにほかならない。すなわち、圧倒的な力を示すことにより、人間をして自らを無に等しきものと感じしめる神的な存在は、それが人間に対して圧倒的な力として自らを示す限りにおいて、それは既に人間存在の相互主観的有り方における事態にほかならない。つまり、全体的世界における意味連関の地平において現出する事態にほかならないのである。そして、既に述べたごとく、神的存在は、神学的記述によれば、すなわち神学の書物によれば、関係の体系であり、諸々の項の相互連関によって成立しているものであり、そうした関係の体系としての神が地上的な存在者へと反映して、関係の体系としての神の構成契機としての諸々の対立的項によって構成される地上的なものとの関係の体系が成立し、天上的なものとの地上的なものとの二項対立の図式が、全体的世界の意味体系の相互関係の構造の中に出来上がるのである。そうした、天上的なものとの地上的なものとの二項対立の図式の中に、人間存在が巻き込まれることによって、既に述べたごとく、人間存在は自らを神に対して罪あるものと規定するのである。人間存在が神という宗教的な意味に関わることにより、自らの有り方を神への信仰へと分節する限りにおいて、人間存在はこの二項対立の図式に組み込まれざるをえない。したがって、人間存在が自らの存在において被造者感情を感じ、自らを神的存在に面して無に等しい存在であると自覚すること自体、人間存在が自らをこの二項対立の図式に組み込んでいることの証左である。すなわち、自らの無は、汝としての神の無限性との二項対立において言うわけであり、神の無限性との相対において、自らの無は言うわけであり、したがって全体的世界において諸々の意味体系の相関関係の一つとして構成されている二項対立の図式の内に、人間存在が自らを組み込ませることによって、この二項対立の一方の項、すなわち地上的なものに自らを置くところから、被造者感情が生ずるのであるとあってよい。

(4-8)

キリスト教的宗教の意味について論ずる最後に、時間の問題について考えたい。キリスト教神学者は、神は永遠である、と述べるのであるが、この永

遠という時間はどのようなかたちで発生してくるのであろうか。まず、永遠とは何であろうか。アウグスティヌスは、『告白』の中で次のように述べている。

「このようにあなたは、すべての時間を造りたもうた方ですから、もしあなたが天地を創造なさる以前に何らかの時間があったとしたら『あなたは御業に手をつけずにいた』などと、どうしていうことができましょう。まさに時間そのものを、あなたはお造りになったのですから、時間をお造りになる前に、時間が過ぎさるなどということはありません。だが、天地の存在する以前には時間も存在しなかったとすると、『そのときあなたは何をしていたか』などと、どうしてたずねるのでしょうか。時間がなかったところには、『そのとき』などもなかったのです。

あなたは時間に先立ちますが、時間において時間に先立つわけではありません。さもなければ、あなたが『すべての時間に先立つ』ことは、できないはずで、そうではなくて、あなたがたがすべての過ぎ去った時間に先立つのは、常に現在である永遠の高さによるのです。それによってあなたは、すべての来たるべき時間を追いかけておられます。実際、それらの時間は今は未来ですが、やって来ると過去となるでしょう。しかしあなたは同一の者にましまし、その年は欠けることはありません。あなたの年は、来ることも行くこともありません。ところが私たちの年は、すべての年が来るために、ある年は来たり、ある年は行くのです。』³⁵⁾

アウグスティヌスによれば、時間は神が天地を創造するとともに、創造したものであるがゆえに、時間は天地創造とともにはじまったのであり、それゆえに、神は時間の外に有るもの、つまり永遠なるものであるということになる。それでは、アウグスティヌスは時間を、どのようなものと考えているのだろうか。

「ところで私にとって明々白々となったことは、次のことです。すなわち、

35) アウグスティヌス『告白』、第十一卷第十三章、山田晶訳、『世界の名著14』、中央公論社、413ページ。

未来もなく過去もない。厳密な意味では、過去、現在、未来という三つの時があるともいえない。おそらく、厳密にはこういうべきであろう。『三つの時がある。過去についての現在、現在についての現在、未来についての現在。』

実際、この三つは何か魂のうちに有るものです。魂以外のどこにも見いだすことが出来ません。過去についての現在とは『記憶』であり、現在についての現在とは『直観』であり、未来についての現在とは『期待』です。』³⁶⁾

また、トマス・アクイナスは『神学大全』の中で、次のように述べている。「このようにして、だから、二つの点よりして永遠は知られる。第一には、永遠においてあるところのものが『果しなきもの』であり、即ち始めと終り——『果し』を両極端に及ぼして——を欠くものであるという点からである。第二には、永遠そのものが、『その全体が同時に存在するもの』として、継起を欠くものであるという点からである。』³⁷⁾

「永遠の概念は変わらないということ *immutabilitas* に伴うものであり、それはあたかも『時』の概念が運動に伴うものであるのと同様であること、前述によって明らかなごとくである。かくして、神が最高度において『不変なもの』であるというところから、『永遠なるものである』ということもまた最高度において神に適合する。いな、神は単に永遠なものであるにとどまらず、神はさらに自らの永遠性そのものなのである。神を除いては、その他のものは、如何なるものといえども自らの持続性であるものはないのであって、このことは、それらのものが自らの存在ではないことに基づいている。神は、然し、斉一的な *uniforme* 自らの存在たるものである。だから神は自らの本質であると同じく、また自らの永遠性である。』³⁸⁾

われわれは既に³⁹⁾、時間とは、人間存在が意味へと企投し、また意味を自らの存在契機とする有り方を乗り越える、人間存在の存在運動であると規定した。すなわち、意味が意味として、世界の意味連関の地平において現出す

36) アウグスティヌス、同書、第十一卷第二十章、421ページ。

37) トマス・アクイナス『神学大全』第一冊、第十問題第一項、173ページ。

38) トマス、同書第十問題第二項、174～175ページ。

39) 拙稿「世界と意味体系 V」、徳山大学論叢第36号。

るのも、人間存在の時間性に基づくのであり、あるいは世界がそのようなものとして自らを開示するのも人間存在の時間性に基づくのであるといえる。言い換えるならば、意味が人間存在の存在にからまり、それに巻き込まれ、そして人間存在の存在から離脱する動きそのものが、時間性であるともいえる。そうした人間存在の動態的性格から、アウグスティヌスの言うごとき、記憶、直観、期待としての時間性も現出するのであるといつてよい。そして、そうした時間性が人間存在の相互主観的共属態としての意味に転化するのには、時間が時刻となることによってである。時刻としての時間的意味は、相互主観的なものとして、各々の人間存在の時間的有り方を調整するのであるといえる。それでは、そうした時間性と永遠性とは、どのように異なるのであろうか。先のアウグスティヌスとトマスからの引用で明らかなごとく、時間性が運動、変化であるのに対して、永遠とは不変であり、運動の欠如であるということになる。それは関係の体系としての神の、関係諸項の一つでもある。すなわち、関係の体系としての神は、その関係の諸項の一つとして永遠という項を有しているものであり、それに対して地上的なものは、永遠の対立項として時間的なものとしての項を、関係の体系としての神の反映としての地上的なものの関係の体系の一つの項として有している。すなわち、永遠と時間とは、神的存在と地上的なるものという二項対立としての関係の体系の内での、対立項であるといえる。アウグスティヌスにおいては、永遠なるものとしての神がまず有り、神の天地創造とともに時間も創造されたのであり、したがってあらゆる運動変化は、神による時間の創造とともに生じたのであるということになる。また、トマスにおいては、全体が同時に存在するがゆえに、あらゆる変化運動が無い永遠としての神と、変化運動としての時間性の内に有る地上的なものの二項対立が述べられている。すなわち、神学においては、時間的なものは永遠なるものの派生態であり、したがって時間的なものは永遠なるものから生じたのであるということになる。しかし、われわれの立場からするならば、永遠とは、時刻と同様に、時間的意味の一種であり、いわば時間的意味の派生態であるといえる。すなわち、時間

的なものの対立項としての永遠性は、人間存在が全体的世界における意味体系の一契機として神的存在としての宗教的意味を得ることによって、自らの有り方を神への信仰へと分節したときに、相互主観的なものとして獲得したのであるといてよい。つまり、より根源的なのは人間存在の意味への適合、離脱の運動としての、あるいは人間存在への意味の現出、離反としての時間性であり、そうした人間存在の動態的有り方としての時間性の派生態として、相互主観的な意味として時刻としての時間が生じ、そして、その派生態として永遠性が生じたのであるといえる。したがって、永遠性とは、人間存在の動態的有り方の欠如であり、時刻としての時の経過の欠如にはかならない。全体的世界の意味体系の相互連関の構造においては、人間存在の信仰という相互主観的有り方が永遠性という時間性を生ぜしめることによって、それを全体的世界の意味体系の相互連関構造の中に組み込むことによって、人間存在は信仰という有り方を確立したのであるといえる。つまり、関係の体系としての神が、全体的世界の意味体系として組み込まれることによって全体的世界の意味体系の相互連関の組み替えが為されて、神的なものと地上的なものとの二項対立が意味体系の相互連関の内に生ずることにより、永遠性と時間性との対立項が生じた。言い換えれば、時間性の対立項としての永遠性が生じたのであるといえる。そして、永遠性は、人間存在の動態的有り方としての時間性の派生態としての時間的意味のさらに派生態である。なぜならば、人間存在の時間性は、それぞれの有り方に、つまり意味への企投の仕方に固有なものであるが、そうした固有性を相互主観的な共通項へと一般化したのが時間的意味である。時間的意味は、自己と他者に共通な、時間をはかる尺度としての時刻であり、それは人間存在の動態的有り方の外在化、脱中心化としての、各々の時間的存在の相互主観化、意味化にはかならない。そうした、人間存在の外在化、脱中心化としての時間的意味は、事柄を相互主観的な推移を推し量る基準として、それ自身、事柄の変化推移の尺度としての機能を果たすものである。すなわち、時刻とは、人間存在の有り方の推移を含めた、物体の移動、等々の変化を前提にし、それらの時間的経過

を測る相互主観的な尺度としての働きをするのである。そうした、人間存在の存在の外在化としての時刻をさらに外在化、あるいは抽象化し、事物の運動変化を捨象したのが永遠性にほかならない。つまり、相互主観的な事物の変化運動を前提とした時間的意味としての時刻を、さらに抽象化して、事物の変化運動の相互主観的な基準を排除したところに出来上がったのが永遠性である。トマスは『神学大全』において、アリストテレスが『自然学』で行った時間についての定義である「より先とより後に関する運動の計測しうる数量 (*ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.*) (the calculable measure or dimension of motion with respect to before-and-afterness)」⁴⁰⁾としての時間に基づき、永遠とは、そうしたより先とより後による運動の無い状態である、と述べている。すなわち、「時間の概念が、運動におけるより先とより後との計量のうちに成り立つように、永遠の概念は、まったく動きの外に在るものの、その一様性を把握することのうちに成り立つのである。」⁴¹⁾つまり、トマスによれば、時間とは、「運動におけるより先とより後の計量」であるのであり、これはまさに、われわれのいう時間的意味としての時刻にほかならず、そして、永遠とはそうした計量のできない状態、すなわち運動のより先とより後といった事態が生じない状態をいうわけであるから、これはまさに時刻の外在化、抽象化にほかならないのであるといえる。したがって、永遠とは、関係の体系としての神が、全体的世界の意味体系の一契機として、人間存在の相互主観的な有り方に根を下ろすことによって、意味体系の相互連関の組み替えが為される中で、関係の体系の一つの項として、時間性との対立項として全体的世界の内に意味として生じたのにほかならない。

40) Aristotle: *The physics I*, Harvard University Press, London, book IV. Chapter II, 219 b 1-2, p. 386, p. 387.

41) トマス、前掲書第一冊、第十問題第一項、171ページ。