

感覚のアポロジー

—— マタイ20:1-15を通してイエスの方へ ——

神谷 幹夫

目次

- | | |
|--------------------|------------------------|
| 1. 豊饒の感覚 | (7) 感覚の直截性——デカルト(Ⅲ) |
| (1) 問題設定 | 2. イエスの方へ |
| (2) 方法の射程 | (1) 人間の秩序と神の秩序——カイン物語 |
| (3) 感覚のフォルム——森有正 | (2) 恵みと ^疑 葉 |
| (4) 神の問題——ジッド | (3) 「五時の労働者」の沈黙 |
| (5) 感覚の豊饒——デカルト(Ⅰ) | |
| (6) 魂の感覚——デカルト(Ⅱ) | |

1. 豊饒の感覚

芸術は素朴直截なものである。
ただその中に滲透する私たちの
魂の深さが問題なのです。

(高田博厚)

(1) 問題設定

われわれはここで二つの事柄を問題としたい。一つは、人はどのように考えるとき、イエスに近づくことができるのだろうか。今一つは、イエスの感覚の質はどのように規定しうるものなのだろうか。言い換えれば、前者はイエスに迫る方法を、後者はイエスの思想の内実を問わんとするものである。これに対し人は、あるいは霊的な立場から、あるいはユマニズム的視座から答えることができるであろう。いずれにせよ、方法とそれによって感得される思想との間には、密接な関係のあることは確かなようである。ある意味では方法の選択は、真理の選択に直結する。どのような方法をとるかによって、どのような領域の中で真理を解明しようとしているかがわかる。しかし、ある対象に対して同一の方法を用いながら、異なる、時には正反対の結論に到達する場合がある。われわれはその例をデカルト研究の中にもっている。とすると、方法もそれほど絶対的なものではないといえる。方法も思想も、そうやってよければ、人間の真理なのである。

このような方法と思想との血縁性は、他方において、一を深めることによって他の理解が容易になるかもしれないことを示唆している。そこでわれわれは、まずわれわれの方法を展開し、つぎにイエス思想を省察してみたいと思う。

(2) 方法の射程

方法を展開する前に、われわれは方法の射程あるいは正当性に目を向ける必要があるであろう。

ある方法によって、一人の人間の人生と作品とをすべて理解しようとする試みは、その方法がすべてを包摂しえないかぎり、方法に伴う偶然性と破れとをまぬがれえないであろう。ところで、すべてを包摂しうる方法なるものが果たしてあり得るであろうか。方法を真面目に考える人たちは、全体観念を警戒する感覚をもっているのではないだろうか。近世哲学史家フェルディナン・アルキエが、「われわれの仕事はすべてを理解することではなく、真

理を裏切らないことだ」といった。おそらくこの感覚は間違っていないであろう。ではなぜ人は方法をそれほど問題とするのか。それは明証性をもとめるからであろう。事柄を明らかに示したいと願うからであろう。ある方法を用いることによって、それが正しい場合、説明したい事柄が明白になることは確かである。一般的に言って、明証観念は全体観念の上に基礎づけられると思われている。全体を知って、はじめて部分がわかるといわれている。しかしわれわれは、たとえば、百人の人間全体を見ているとき、果たして個々人の顔を明白に区別して見ることができるであろうか。明証観念と全体観念とが協働するのは、ある種の抽象的領域の問題に限られないだろうか。方法をもつということは、確かに明証意識に訴えることである。と同時にそれは、全体を全体として理解することの拒否である、ともいえないであろうか。全体に対して否定的に関わることを示唆していないだろうか。方法は、われわれが直接普遍に到り得ないことを示しているようである。それに到るためには方法的に、段階的に歩む以外にわれわれには道がないことを教えている。

(3) 感覚のフォルム——森有正

方法の問題というのは、ものとの関わり、対象との関連の問題である。方法を正しく主張するものは、対象との関連の上に起こってくる事柄に対して、敏感な眼をもっているといえることができる。この意味において方法は感覚と切り離して考えることができない。そうやってよければ、方法は感覚の表われである。ここでは方法を発展させることは、感覚を深める、あるいは純化することにほかならないであろう。

感覚の表われ、フォルムについては、森有正の思索の中に美しい例が見られる。感覚を通してキリスト教に迫っている森有正の思索は、われわれにとって大変興味深い。1958年春、彼はつぎのようにいっている。

(森有正の独特の文体と豊かな着想は、他のことばに換言しがたいものがある。したがって引用文が若干長くなることをお許し頂きたい)

感覚（知覚と対立させて考えられる）というものの、一つの生命過程でも呼ぶべきものについて、僕は今しきりに考えている。感覚が想像を孕み、相互に働き合って膨大な容積に拡張し、そこに様々な生活過程が、ある色調と曲率を帯びて展開され、やがて弛緩し、縮小し、本来の大きさに収斂する、というこの現象について今しきりに考えている。この一過程は、ただ忍耐して経過を俟つほかはない。その内部からは、いかなる本当の経験も出てこない。完全に終了したあとに知覚がのこる。それが経験の基礎になる。……デカルトが感覚に対し、警戒したのは、中途半端で定着してこの知覚を暗くする性質のためであったに相違ない。感覚から経験が生れるという時、すでにそこに人間の質の全量があらわれている。しかしはたしてそれで全部であろうか。それはただ感覚の迷妄として片づけてしまうことができるであろうか。デカルトははっきりと片づけた。それはかれが、完全に自己を、未終了の感覚の印象に向って、注意深く対立させることができたことを示している。それが意志ということである。ただ僕は、感覚の燃焼の過程と終結とに関して、のこるのは知覚が全部ではない、と言いたいと思う。ある仕方で、感情もまた結晶する。しかしこれは、燃焼過程に在る想像と結びついた感情ではなく、鉱石のように結晶し、逆にそこから想像力を規律しつつ駆使することのできる純粹状態に還元された感情を意味する。そしてこの知覚と感情とが認識の内容をなすのである。（『バビロンの流れのほとりにて』280-281頁 筑摩書房。引用文中の傍点は原著者。以下も同様）

われわれはここに森有正の感覚論の中核を見ることができる。この考え方に従うと、知に到るために感覚は遙かな道を歩まなければならないことがよくわかる。このくだりに続くつぎのことばが、すでにそのことを証している。「こういう言葉で書けば数行ですんでしまう。しかし僕は、ここに到達するために、十数年を要したのである」と。

またこのことばには今一つの重大な意味がある。この十数年という歲月の中に『現代人と宗教』（要書房）という作品が生まれている。これは1950年

春、すなわち森有正が渡仏する直前に刊行されている。著者38歳の作品である。主著ともいえるこの作品については、デカルトと同様に後にまた改めて触れるであろう。ここでは知覚とともに感情を経験の内容とみなしていることに注目しておきたい。この「結晶した」、「純粹状態に還元された」感情は、森有正のほかのことばを用いるなら、原感覚、あるいは純粹感覚といった方がふさわしい。森有正は、感覚ということの本当の意味は、生理学や心理学のいう感覚とは似ても似つかないものだ、という。そして「こういう原感覚のみが、経験を通して、精神から心情の世界まで深まってゆく。そこまでいってはじめて、感覚ということの本当の定義が下されるのである。今はさしあたり一番広く、自分でないものとの接触とっておくほかはない。しかしこの自分でないということの意味は非常に重大である」（『バビロンの流れのほとりにて』164頁）といている。「自分でない」ということの意味はデリケートな問題である。それは感覚の定義が暫定的であることとも関わっている。この定義によってわれわれは、感覚が何ものかによって導かれていることを知る。この事柄は示唆に富む。それは思考の謙虚を教えている。

森有正は、バッハの芸術の偉大さを「音の世界におけるキリスト教の偉大さ」そのものであると見て、「感覚の世界が全人生と同じだけ広く深い」ことを感得するのである。感覚の射程が人生と同じだけの拡がり、同じだけの深さをもつとなると、感覚には運命の影が沿っていることになる。「運命から出発するということと、純粹感覚から出発するということは同じことであるのがだんだん判ってくる」と森有正はいう。また『バビロンの流れのほとりにて』の冒頭で、「一つの生涯というものは、その過程を営む、生命の稚い日に、すでに、その本質において、残るところなく、露われているのではないだろうか。……この確からしい事柄は、悲痛であると同時に、限りなく慰めに充ちている」と書いている。このような感覚の生命過程の中に、森有正の人格は悲しみと慰めとを見出している。これは彼自身の個に関わる問題なのか。それともキリスト教の質に関わるものなのだろうか。

また、運命の影が沿っている感覚とは、死の影が射している生にほかなら

ないであろう。このようにして、生そのものが死に対立するどころか、死によってもたらされる本質的規定を受け容れるようになる。森有正はモノローグのようにこう書いている。

延びはじめた時の流れの中に、死の影が音もなく向うから延びて近づいて来る。……この向うから近づいてくる影が、時の流れそのものに沿って、人間である限りの人間であることの中に、映りはじめることが本当の現実である。孤独と愛ということの、人間にとっての、本当の意味は、この死の影が、終末としての死の恐怖を憧憬に転調する生の中の死の影が、音もなく、時の流れに沿ってはいってくることである。それがその意味の全部である。それ以外の意味はない。それが精神というものであり、人間であることの意味である。…芸術の存在は、この精神が普遍的な人間の事実となったことの証拠である。そしてこれをはげめた一切のものは軽薄である。(前掲書 175頁)

森有正は「延びよって来る永遠の影も、定義にまで凝集する時の流れも、私というものの状態であり、またそのもの自体なのだ」といい、それをバッハの音楽の「清冽さ」、ミケランジェロの彫刻の「ひだ」、「アヴィニヨンのピエタ」の色彩の「さび」、マラルメの詩の「透明な言葉の静止」に見ている。そして「この、清冽さ、さび、ひだ、静止などという言葉で……音楽、彫刻、絵画、詩歌の素材そのものからどうしても直接出て来ないもの、そこから放散しながら、それを故郷としてはもたないもの、どこか外からやって来て、そこに影をおとしているもの」を強調するのである。ここでわれわれが引かれるのは、彼方から射している光の意味である。分離と融合の感覚である。この感覚を通してわれわれは今一つの生を知る。「人間が現実^に置かれている条件を自覚する」のである。この感覚はわれわれに不安や恐怖や悲しみでない憂鬱を経験させる。

森有正は、ヒンデミットが晩年のバッハの精神状態を「能力の完璧から来る憂鬱」と形容していることに深く感動して、つぎのようにいっている。

バッハは、その全生涯を費して、この憂鬱に達した。これはポッティ

チェリのあの早春の天使のもつ憂鬱と同質だ。真夏の開花を、死を通して、望んでいるものの、あの憂鬱だ。深い謙虚と敬虔、これがこの至高の気分から流れ出す。死を隔ててあるいま一つの生命に限りなく近づくこと。……人生の究極に出合うこの憂鬱。福音書のキリストの死から復活への記事が、何とこの静かな憂鬱にひたっていることか。そこではすべての人物が、薄明の白い光の中に、影絵のように音もなく動いている。それは喜びでもない、悲しみでもない、行きつくして、静かに待つものの気分だ。そしてそれは現実をこえた崇高なものの AVANT-GOÛT だ。しかしそれは単なる希望ともちがう。その前に死が来るからだ。しかし人生を行きつくした時、この死が不思議な転調を行なって、恐怖ではない憂鬱を生み出す。(前掲書 145頁)

このくだりは森有正の思索の中で最も美しい箇所の一つである。ここにキリスト教の深い土壌のようなものを思うことは見当違いであろうか。謙虚のきわみのような憂鬱、死を隔てた生への接近。これは理屈や意志の問題として片づけることのできないものを考えさせる。感覚は、人間の現実が知性や意志のみに還元できないことを教えていないだろうか。感覚は、その明晰そして曖昧の中に、知性や意志の傲慢に対する批判を含んでいないだろうか。一般に、知性や意志というものは主体の自己形成、自己発展を内容としているようである。この自己形成、自己発展に対し感覚は懐疑的である。感覚はものの実在に敏感な魂の在り方、あるいはもっと端的に言えば、魂が「形」をもつこと、心が「もの」になることであろう。森有正が、「感覚というものは、対象との接触であると同時に、心の質である」といい、また「感覚はそれ自体の中に精神になる要素を含んでおり、あるいは精神そのものの一つの表われとってよい」と書いていることも、ほぼ同じ事柄をいい表わしたものであろう。

(4) 神の問題——ジッド

以上われわれは、森有正のバリでの思索の中に感覚のフォルムを見てきた。

森有正はパリで思索を始める数年前、『現代人と宗教』という小冊子の冒頭において、アンドレ・ジッドのことは圧倒されていたのである。彼はつぎのように書いていた。

ドストエーフスキーとニエチェとの深い否定的精神を承けつぎながら、人間の生の内面的持続を、文学的制作において、その凡ゆる形態の極限まで主体的に追求したジイドは、神が存在するか否かという神の問題の中の最大の問題は、神についての人間の関心、証明、信念、煩悶とは、全く無関係であることを明言した。これは、近世四百年間の西欧精神の最深の問題に対する、最も明確な、同時に最も最も無慈悲な、そして疑問の余地のない結論であった。……人間が、醒めた理性をもって考える時、このジイドの判断に対して何をつけ加えることが出来るだろうか。さらにこのことばを敷衍して、こう述べている。

いかに我々が神が存在すると考えても、もし神が存在しないのならば、我々は神を創り出すことが出来ないのである以上、凡ては空しいのである。しかし逆に、もし神が存在するとするならば、我々がいかに神が存在しないように感じようと、考えようと、神は正に存在するのである。このジイドの洞察の深さを、我々は果して十分に汲みつくすことが出来るだろうか。

このジッドのことばはやはりすごいことばだと思わざるをえない。これに対する単純な答弁は、肯定するものであれ否定するものであれ、虚しさをまぬがれないようである。このことばが容易に感得しがたいものであることは確かである。実際のところ、ジッドの正確な趣意はこうである。「神が存在することを証明しようとするのは、神が存在しないと主張するのと同じく ABSURDE だ（説明しがたい誤りに満ちている）。なぜなら、われわれの主張や証明は神を創り出すものでもなければ、神を排除するものでもないであろうから。私はむしろ、何ものかが存在するとき、それが神だといいたい。神を説明することは、私には益がない。神は自分自身を全自然によって説明される。それが神の存在の仕方なのである」と。ここでわれわれが注意したいのは

ジッドのことばの後半、すなわち、何ものかが存在するところに神を感得すること、である。「私」の方から直接神に到ることを放棄している態度は非常に興味深い。「何ものかが在る」というのは、「本当に何も無いのか」という問いに対する最後の、しかし謙虚な応答である。デカルトもコギト（「われ思う」）の経験において、はじめに「私は何ものかである」と直覚している。「何ものかが在る」という主張は明晰にして曖昧である。存在の問題は認識の問題を容易にはしてくれないからである。

ジッドのことばは実に深い、実に豊かな内容を示している。それは彼の感覚が明晰にして曖昧であるともいえよう。曖昧というのは到達しがたい実体、感得しがたい真理を包摂していることを意味し、明晰というのは実在の問題、感覚の形に関わる事柄を示すのである。森有正は明晰の方からジッドのことばを理解し、キリスト教感覚に迫っているようだ。慧眼だと思う。彼はまたこう言っている。

キリスト教は、神が存在すると主張する。しかもこの神は、単なる何ものかではなく、人格であることを主張する。そしてかれの意志をイエス・キリストの人格において我々に示し、我々の服従を要求していると主張する。それは一つの観念的な真理を示して、我々の納得を求めるのではない。我々が納得しようがすまいが、端的にこのようなものだと言って主張するのである。これは、普遍的な合理性を生命とする近代的思惟にとっては、全く異質の問の提出の仕方である。それは近代人の愛欲に、まさにその問の提出の仕方そのものにおいて、激突する。……私はこの形式を緩和することが出来ない。……これを緩和することが出来るのなら、キリストは十字架の上に死ななかつただろうし、ユダもキリストを売らなかつただろう。……そこには、人間の自己を発展させ、形成しようとする根本意志に抵抗する何ものかがある。

森有正はここで、「近代的思惟にとっては、全く異質の問の提出の仕方である」といっているが、近代的思惟とは、この場合、自然的思惟と解することができるのではないか。人は自己の思考を他者に説得しようとするとき、何

にもましてそれが自然的であることを主張しないであらうか。後に見る「葡萄園の労働者の譬え」の分析においても、われわれは自然的思惟の問題に出会うであろう。キリスト教感覚の中核を成すものは、合理すなわち「日毎に摂取する糧」（アラン）とは全く異質の問いの地平に立ちつくすことではないだろうか。

(5) 感覚の豊饒——デカルト(I)

つぎに、デカルトの方法および思想について少し触れてみたい。そこに人は、感覚の豊饒、すなわち明晰にして曖昧という事柄を看取することができるであろう。

周知のごとく、デカルトの方法というのは、感覚あるいは感覚的なものを精神から切り離すことを内容としている。この主張は、精神が感覚的でありうることを想定した主張であるといえる。この方法の徹底においてデカルトが経験している困難は、はっきりとそのことを示している。われわれが注意したいのは、デカルトがその方法の行使に何年もの歳月を費したという事実である。彼はその懐疑に、少なくとも数週間、あるいは数ヶ月をかけるように要請している。知的に懐疑するだけなら、おそらく数分で終えられるであろう。しかしそれでは、「私」が在るか否かという問いの地平に立つことはできない。「私」を証しすることはできないのである。感覚を精神から切り離すということを、知的な営みとして為すことは、実際のところ、はじめから精神を感覚とは独立のもの、感覚よりもすぐれたもの、それ自身豊かなものと設定することであり、人はこのようにはじめから設定するとき、すでに、精神自体を損ねているのみならず、感覚をおとしめ、その真理を裏切っているのである。デカルトはわれわれにそのようなことを考えさせる。デカルトが想像以上に感覚に対して慎重かつ謙虚であることに、われわれは注意しなければならない。

なるほど感覚はわれわれを欺くことがある。しかし、そこからただちに感覚を負的に評価するのは正しくない。少なくとも哲学的には、感覚がわれわ

を欺くということは、感覚の包摂する力がわれわれの説得力、すなわち合理を凌いでいるとも、また感覚が「われわれでないもの」を開示しているともいえよう。合理に臆することのない感覚の迫力というものは、やはりすごいことだと思う。（これを自由自在に活用できないことは誠に残念である。しかし、もしそれが人間の自由に委ねられたなら、人はもはや神のことなど思いもしないであろう）森有正のいったように、感覚が精神の一つの表われであるとしたら、このすごさは精神のそれということがいえる。感覚はわれわれを欺く。このことから確実にいえるのは、感覚は「われわれ」をよく知っていること、合理というもの、ある意味では精神というものを非常によく知っているということである。

確かにデカルトは、懐疑について真面目に自分の時間をかけて試みるようにいっている。しかし懐疑をくりかえせとはいわない。何度も試みよとはいっていない。一生に一度、一度で全部だというのである。したがって懐疑の時というのは重大な意味をもっている。また反復の許されない懐疑が、身体的訓練と類比的に考えられるような精神的訓練であるはずがない。「私が在るか否か」という問いの地平に立とうとするものにとって、そのような訓練あるいは技巧が全く問題とならないことは、当然といえば当然のことである。問題となっている唯一の事柄は、「存在」の問いの地平に立ちつくすことのできる感覚、深まりゆく感覚、くりかえすこととは異質な感覚である。

(6) 魂の感覚——デカルト(II)

デカルトはその「懐疑」すなわち「第一省察」の中で、いわゆる身体の実在とその知、科学的知および外見上の真理を確かでないものとして斥けている。その際彼が「欺瞞者なる神」、「悪しき霊」を着想した感覚は、われわれにとって示唆的である。

また「第二省察」の後半には有名な蜜蠟の分析がある。コギトすなわち「私の存在」の真理に到達した後、いまだ彷徨をもとめる「私の精神」の緊張を緩和するところから、この議論が始まる。デカルトは採ってきたばかりの蜜

蠟の塊について、その外見上の諸様態を指摘し、それらが火を近づけると変化する過程を観察する。そしていま様態は一変した。にもかかわらず、同じ蜜蠟があると明言するのである。「だれもそれを否定しない。だれもそれ以外の仕方では考えない」という。「蜜蠟の何であるかを知解するのは精神にほかならない」、「知覚は精神のまなざしにほかならない」というのである。この蜜蠟の分析において、知性ということばが一度も用いられていないことは注意すべきである。アルキエが、「この箇所には論理的に理解不可能なものがある。身体に対する懐疑はまだ解消されていないのだから」と述べている。「第二省察」というのは、その表題にも掲げられているように、精神は身体以上に認識しやすいことが論証されているところである。もしここで身体を感覚とみなしうるとすれば——これはあまりにも大胆な仮定で、実際には身体と感覚とは単純に同一視できないけれども——、感覚は知から遠いという意味において曖昧であるともいえよう。

ところでデカルトは、『情念論』の中で「感覚的な魂が理性的である」といっている。また、ある手紙において「知性はPASSIONである」と書いている。デカルトにとって情念というのは魂の情念である。「感覚というものは心の質である」といった森有正にとっても、感覚とは魂の感覚であったにちがいない。デカルトが晩年の手紙の中で、「コギトの真理認識は理屈でもなければ、先生から教えられたものでもない。あなたの精神がそれを見、それを感覚し、それに触れるのである。それは神から一つの直観的認識を受け容れることのできる、われわれの魂の質を証している」というようなことを述べている。そこで思うことは、感覚というものは、魂の質がもっている明晰と曖昧とをわれわれに示してやまないものではないだろうか、ということである。またこのことは、音楽が魂の表出であるように、感覚は思考の謙虚を示しているともいえるのではないだろうか。

(7) 感覚の直截性——デカルト(Ⅳ)

最後に、デカルトの神理解の一端を紹介したい。そこには感覚の直截性が見

られるであろう。「第六答弁」の中でデカルトは、つぎのように答えている。

神の広大無辺さに注意する者にとっては、神に依存しないようなものはおよそ何も、すなわち、存在しつづけているものは何も、というばかりではなくて、またいかなる命令も、いかなる法も、あるいは真と善とのいかなる根拠もありえない、ということは明瞭です。というのは、そうでないとする、……神は、ものの創造に対して、全く無関心というわけにはいかなかったでしょうから。というのも、善の何らかの根拠が神の予定に先行したとするならば、その根拠によって神は、最善であるところのものを創造するように決定したということになってしまおうでしょうから。しかし、[実際には] 逆に、神が自らを、現に〔この世界に〕あるところのものを創造するように決定したから、それだから、『創世記』に述べられているように、「それらははなはだ善である、」のですし、言いかえるならば、それらの善性の根拠は、神がそれらのものをこのように創造することを欲したという、そのことに依存しているので。 (所雑章訳『デカルト著作集』第2巻 496-497頁 白水社による。ただし傍点部は拙訳)

なるほど『創世記』第1章を見ると、4節「神は光を見てよしとされた」、8節「神は大空を天と呼ばれた。神はそれを見てよしとされた」(ただし七十人訳にはあるが、原文にはない)、10節「神は乾いた所を地と呼び、水の集まった所を海と呼ばれた。神はそれを見てよしとされた」、12節「地は青草と各種の種を生ずる草と、その中に種をもつ各種の果を実らす樹とを生じた。神はそれを見てよしとされた」、18節「(神はそれらのものを……天の大空におかれた)、昼と夜とを支配するため、光と暗黒とを分かたつために。神はそれを見てよしとされた」、21節「神は大きな海の怪物と水の中に群生するすべての種類の泳ぎまわる生きもの、さらに翼あるすべての種類の鳥を創造された。神はそれを見てよしとされた」、25節「神は各種の地の獣と、各種の家畜と、すべての種類の地に這うものとを造られた。神はそれを見てよしとされた」、31節「神がその造られたすべてのものを御覧になると、見よ、非常によかつ

た」(関根正雄訳『創世記』9-11頁 岩波文庫)とある。したがって、神はご自身の創造行為の一つ一つに対して、「これでよし、これでよし」といっている。行為と思考とが相即しているのである。

デカルトの主張は、第一に、創造に対し神が無関心であるのは、すべてが神に依存しているという、神の大いなる力の表われであること、第二に、神が正しいことを欲し給うのではなく、神が欲し給うことが正しいのである、と要約されるように見える。しかし、もしデカルトにそういったら、「後者の点において、お前は神のことを思わず人間のことを考えている」と叱られるであろう。というのは、デカルトによれば、正しいこと、すなわち知性が、欲し給うこと、すなわち意志に先立つことも、逆に意志が知性に先行することも、共に神にふさわしいことではないからである。神においては論理的にすら、つまり理性によってさえ、一を他から区別することができないのである。「神においては一つの全く単純な、全く純粋な行動しかない。見ることと欲することは一つの同じ事柄にほかならない」とデカルトはいっている。ところが、人間にあっては意志と知性とは区別されている。人間に引かれた決定的一線として意志と知性との分離がある。とすると、人間の人間としての秩序は、神の神としての秩序に嵌入しえない。二つの秩序がぶつかり合うとき、スキャンダルを見ないわけにはいかないであろう。

2. イエスの方へ

主は柔和なる者を支え給ふ
(詩篇147/6)

(1) 人間の秩序と神の秩序——カイン物語

イエスの方へ感覚を通して歩み始めよう。マタイ福音書20章1-15節に伝えられている「葡萄園の労働者の譬え」を再読したのである。この譬えについては、すでに田川建三が最近の著作(『イエスという男』209頁)において、「この短い物語を一つ、人類にむかって語り残していただくだけで、イエスと

いう男は世界史的に巨大な存在だった」と称えており、また他のところで彼は、「この譬はマタイの思想……よりも、むしろ、イエス自身の逆説的な人間理解を最も端的に示したものである」とも書いている。ただしわれわれは、「逆説的な」という形容詞は一旦括弧に入れさせて頂こうと思う。それほどすごい物語であるにもかかわらず、その解釈のために一冊の本を捧げている学者がほとんど見あたらないということは不思議と言えば不思議である。

「葡萄園の労働者の譬え」の分析の前に、予備考察として「創世記」のカイン物語に対し森有正が試みている感覚的アプローチを見たい。それはほぼつぎのように要約されるであろう。

カインとアベルの物語は「人間がその中に生きる非人間的秩序と人間的秩序との闘争」である。なぜ神はカインをさじおいて、アベルを嘉納したのか。そこに実に大きい問題がある。それは決して「神の恣意」というものではない。そこには「厳しい存在の秩序に対するもっと深い、人間の秩序」があったはずだ。いな、それ(人間の秩序)を基礎づけるものとして、「神の神としての秩序」があったはずだ。それは、「秩序を、一応存在そのものに属するかと見える秩序を、自己そのものと混同し、その責任を忘れる人間に対する厳しい警告」ではないだろうか。また、「人間が、きびしい、自分を超越のものに対しながら、人間になろうとする深い生みの苦しみをあらわしている」のではないだろうか。カインの根本的な謬りは、アベルの成功を見て、カインの中で嫉妬と正義の念とが混同されてしまったことだ。この混同は、人間の内面の最も深いところにある核に触れるものである。いずれにしても合理的解釈は行きづまる。カインの怒りも事後の手遅れを示すにすぎない。事が起こってしまったてはもう遅い。そこに、事が起こる、ということの重要性を見る必要がある。一見矛盾に満ちたこの物語は、「卑怯になりがちな人間」に対する大きい教訓を含んでおり、そこには、アランやデカルトが結びつく何かがある。

このような森有正の理解に対して、並木浩一が筆者に大変興味深いことばを書き送ってくれた。

「非人間的秩序」＝「神の神としての秩序」に対して、「人間的秩序」は怒りを感じるのですね。まったく同感できます。人間的秩序は、優位者と劣位者の構造的安定を絶対に要求するのでしょうか。優位者は、これがかくつがえされることに耐えられないことをカイン物語は教えてくれますね。すごいリアルな物語です。

そこでわれわれが問題としたい事柄は、神の神としての秩序と人間的秩序との分離、そしてこの分離を無視する拳に出たがる人間の魂の深い情念、そしてまたこの情念が結果する出来事、スキャンダルである。

(2) 恵みと業

では「葡萄園の労働者」の譬えと取り組もう。

夕方五時頃葡萄園に雇われてきた者たち（これを「五時の労働者」と呼ぶ）が、労働を終えたとき、彼らは丸一日分の報酬の一デナリをもらった。明け方六時頃から雇われていた者たち（これを「六時の労働者」と呼ぶ）はこれを見て、自分たちは約束の一デナリ以上当然もらえるものと思い込んだ。ところが、結果は無残にもこの思いをくだいてしまった。もらった報酬は約束以上でも以下でもなかったのである。そこで彼らは地主に対してつぶやき始めた。そしてとうとう口に出してしまった、

「この最後の者たちは一時間しか働かなかったのに、あなたは一日じゅう、労苦と暑さを辛抱したわたしたちと同じ扱いをなさいました」

そこで地主はその一人に答えて言った、

「友よ、わたしはあなたに対して不正をしてはいない。あなたはわたしと一デナリの約束をしたではないか。自分の賃銀をもらって行きなさい。わたしはこの最後の者にもあなたと同様に払ってやりたいのだ。それとも、自分の土地で自分がしたいことをするのはいけないことだ、とでもいうのかね。わたしが寛大なので、ねたましく思うのか」

この最後の箇所、すなわち15節後半は、「我よきが故に汝の目あしきか」と直訳した方が、むしろ意味がはっきりするのではないだろうか。この譬え

の中でイエスが問題としている事柄は何か。六時の労働者の「思い込み」、
「つぶやき」、「あしき目」。そして人の業に全く無関心な地主すなわち神、人間の側からは量りがたい神の意志、人間の自然的思惟に激突する神の正義。ほぼこのような事柄ではないであろうか。しかも厄介なことに、それらが別個の問題としてあるのではなく、人間的にはきわめがたいような深いところで交わっているように見える。

六時の労働者の思い込みは自己の置かれた条件を、それとは無関係な、好ましい条件によって安々と修正していく人間の深い傾向——これはある意味で「知恵」とも結びついている——を豊かなニュアンスをもって示しているようである。デカルトは存在の秩序と認識の秩序との分離を覚知し、その上に理性的な歩みを基礎づけた。これを思うとき、六時の労働者の思い込みには存在の秩序と認識の秩序の混同があるといえる。認識の秩序というのは、ある意味で自己修正可能な秩序ともいうことができる。それに対し存在の秩序は絶対にそれを許さないものである。

六時の労働者のつぶやきは、彼らの思い込みの自己正当化を表わすものであり、あしき目とともにこの思い込みがいかに根深いものであるかを明示している。六時の労働者の抗議は、業の思想の自己弁護のようである。業の思想の最大の敵は、業の評価がただ単純に不正であることではなく、業の「意味」が喪失すること、つまり人がそれによって自分の生を支えてきたものが根こぎにされることである。ピエール・ボナールが、「この『つぶやき』は何も持たない者に付与された恩寵に対し、特権を持つ人の本能的抗議である」といって、ピリポ2:14の「何事もつぶやくことなく行ないなさい」を挙げている。この箇所についてバルトが、つぶやきは他人に対して謙遜でないことに由来する、と説いている。このつぶやきは、特権の奴隷となっている人は恵みに対し無感覚になっていることを示唆している。そして人がこの奴隷状態から解放されるためには——恩寵を受諾するためには——出来事を経験しなければならぬのであろう。つぶやきはスキャンダルの前兆であろう。ボナールが、「憎悪に満ちたこの『あしき目』の中に、福音書記者はお

そらく、十字架の告知を見ていた」といっている。またコニー・エトルントは、「あしき目」という表現が旧約聖書の包括的アントロポロジーによる、人間全体の怒りおよび嫉妬を表わすものと見ているようである。

(3) 「五時の労働者」の沈黙

最後に、最も大きな問題に触れたい。それは、一体この物語は何を語っているのか。言い換えれば、この物語を通して知られるイエスの感覚の質は何かということである。私の感覚は五時の労働者の沈黙に引きつけられている。田川建三から、「労働者の賃銀の問題を読みとろうとせず、それ以外の『意味』ばかりを探そうとする」者がここにも一人いる、と叱られるであろうが、この沈黙に魅了されている。五時の労働者についてわかっているのは、何もせずに一日中市場に立っていたこと、だれも雇ってくれなかったこと、神の意志によって恵みを賜わったこと、そして六時の労働者の抗議の際に恵みを受けた証人として連れて行かれたことだけであって、彼らの市場での絶望的な思いや報酬に対するよろこびについては一言も語られていない。彼らは本当によるこんだのだろうか。いい表わしがたいよろこびだったのだろうか。彼らはどんな感覚をもったのだろうか。あるいは彼らもった感覚、彼らの内に突如生じた感覚こそイエスの感覚ではなかったのだろうか。私は彼らの沈黙に意味を感じた。この意味をいくらか説明したい。この譬えについては多くの学者が、神の行為は正義と対立するものではないが、それを超えているのだ、と主張している(エレミアス、プライスカ、デュボン)。しかし、結局超越性を確認するだけで満足してしまう。私はこの超越性の性格に注意したい。確かに神の恵みは人の業に依らない。それは業とは無関係である。しかし、こう言うだけでは全く不十分だと思う。なぜ人の業が虚しくなったところで神の恵みが顕われるのか、ということが全くわからないからである。恵みの本質が業によって知られないように、果たして業の本質も恵みからは知られない、と言い切れるだろうか。否。恵みは業を知っている。

業の本当の意味と力は恵みから汲まれているように思われる。恵みは、そういってよければ、業を蘇らすような何かではないだろうか。ちょうどデカルトの感覚について森有正がいったことばのように。

かれ(デカルト)は、すべて見えるものが見えないものと同じになってしまい、自分が在る、ということだけが残ってしまった。それから更に神が在る、ということが言えるようになった時、すべての感覚はかれの前に蘇ったのです。

また森有正が、「すべては結果の中にだけしかないのに、この結果を一切度外視した」ルオーの「純粹さ」に打たれ、「逆説的ですが、すべては結果の中にしかないから、結果のことなぞを考えてはいられない」といったことも、同一の真理を示しているようである。

業と恵みの分離と照応ということ。五時の労働者の沈黙は筆者にそれを考えさせる。この分離と照応という感覚は、シャルル・デュ・ボスのつぎのことばにも見られる。

人生が人生の中だけで為し得るものすべてと、人生が人生の中だけでは為し得ないものすべてを、なにものにも優してまず示してくれる人生と、人生が為し得ないのが「なぜ」であるかを、おそらくは気付かせることを知っている、一つの言葉……。(*「一つの言葉」*とは神を指す。高田博厚訳による)

また「よく隠れし者ぞよく生きたり」といったデカルトや《*L' amour n'est pas aimé*》(愛は愛されない)といったアッシジのフランチェスコの感覚も、私がここで問題にしている感覚と異質なものではないであろう。

ところで、マタイ福音書20章5-7節についてボナールがつぎのように註解している。

この物語の強調点は五時に雇われた労働者にある。彼らが主人と交わしている会話は、もはや誰一人彼らのことを気にかける者などいないことを浮き彫りにしている。こんな遅い時間に、もはや雇われることさえないだろうと思っている。パリサイ派にもエッセネ派にも見捨てられ

た、イエスの時代の「罪人」がそうであった。五時の労働者については、テキストは賃銀について何も言及していない。一時間しか働かなかった彼らは、相当の賃銀を要求することなどできなかったであろう。

ポナールのこの指摘は正鵠を射ている。さすがだと思う。神が自己自身をあらわになさればなさるほど（13-15節参照）、それとは対照的に神のみ前で、人生の中で、「柔和なる者」、慎ましい者が、しかもその沈黙において、あらわとなる。

ルオーが詩人ガスケにいった、

「私は神を探しているのだ……いや神なんて言葉は口にするもんじゃない……」

また彼はアンドレ・シュアレスに書いた、

「私が自分を探して苦しみすぎたとしても、まだ自分を見出したとは言えない。……内部を引き裂くものは、不安や高い野心のためではない。……たとえ三百年生きても、私はなお無限の歩みを感じるであろう」

さらに彼は彫刻家高田博厚に洩らした、

「私は子供の時から、労働者みたいに働きつづけてきたが、これで神の前に出たら、『お前のやったことは、良かった』と言われるか『悪かった』と言われるか、わからないよ……」

そして今度は高田がヨーロッパの流論生活の中で吐いている、

「私は叢に倒れて、青い空をながめていた。もう初夏を感じる空に白楊の葉がきらきら光っている。そうしてあの高みにはそよ風が吹いている。精魂のつきた私の網膜には七色の色彩が綾をなして動いていた。力を出してうすく眼を開けると、色彩は白い光に散って高いところに遠のいてゆく。そうしてまっ青な空が一杯に拡がる。——美しいなあ！……これは現実なのだろうか、それとも幻なのだろうか。ただなんという親密な風景なのだろうか。その中にいる自分がまた限りもなく親密なのだ。今まで自分が生きてきたさまざまなことも美しい幻のようであった。そうして、あんなに馬力をかけ頼っていた自分の仕事も、他の愛情とか欲望とか万人の生活が持つものと変りない

生の中で、べつに特別の値打があるもののように、もはや思えない。——けれどもこの生はどんなにか神を求めていたことだろう。そうして俺はいま、その神を人生と共に残して去るのだ。——神は常に人生と共にしかない……。自分は死ぬだろう……」

ルオーや高田のこのような「息」が、五時の労働者の沈黙に感じられるといたら、無謀の誇りをまぬかれまいだろうか。

ところで、この譬えをどのように呼ぶべきかという問題も、一見二次的なようではあるが、解釈者の視座と無縁ではあるまい。これは「葡萄園の労働者（複数形、つまり五時および六時の労働者たち）」の物語なのか、それとも「五時の労働者」の物語なのか。エレミアスは「親切な雇主」の譬えだ、といっている。彼によれば、「この譬えによってイエスはこう語られている。かくの如く神はふるまわれる。かくの如く神は恵み深い！ したがって強調点はすべて、『わたしがそのように親切であること』（15節）に置かれている！」（傍点は著者）というのである。エレミアスは、「この物語の重点で、聴衆にとって最大の驚きは、断じて《万人一様の報酬》ではなく、《最後の者たちに対するきわめて大きな報酬！》である」と正しく見ている。しかし彼の感覚は瞬時もそこにとどまってはいらなかったようである。彼の思いはすでに、「イエスのすべての譬えは、聴衆にイエスご自身とその使命に対して態度決定を迫」っている、そして救いの時には「底ぬけに親切な主人は十分な報酬を支払い、大きな喜びが人々の心を満たす」という方向に行ってしまう。エレミアスの『イエスの譬え』という本はやたらと感嘆文が多い。神の恵み深さを賛嘆した書の感さえある。人間というものはどうも賛嘆し始めると、もうそれ以上きわめることをしないようだ。（デカルトの「第三省察」（神について）の終わりを見られるがよい）すでに見たように、五時の労働者の「大きな喜び」というのはテキストでは全然触れられていない。彼らが六時の労働者によって証人として地主のところへ連れて行かれる姿に、どのような喜びがあるというのだろうか。

大部分の学者がこの譬えを「葡萄園の労働者」の譬えと呼んでいる。おそ

らく創世記の「カインとアベルの物語」と類比的に考えられているのではないだろうか。「カインとアベルの物語」については「カインの物語」と呼ぶべきだという学者もいる。もし単純な類比が許されるなら、われわれの譬えは「六時の労働者」のそれとなる。果たしてこれでよいだろうか。私はこの譬えを「五時の労働者」のそれと思う。そのため、単純な理屈を二つ並べる。一つは、この物語はカインの物語と非常によく似ているけれども、一点だけちがうからである。それは、神は罪を犯したカインに対して寛大であった、最後までカインに関わっていることである。もしわれわれの譬えがカインの物語と同型であるとしたら、われわれの譬えは未完だったと考えなければならない。ここから、第二の理屈が始まる。私はこの物語は未完ではなく、それ自身完結したものであると見る。未完と見るということは、この譬えの中で問われているのは、今ここで取るべき態度決定だ、「人間主体の変革に迫る」(荒井猷)ことだというものであり、また、「イエスの話に、本当はこうなっていないはずだが、という感覚を読みとり、その感覚をもって現にそうはなっていない現実に立ち向う」(田川建三)ことだ、と考えることである。それに対し、完結と見るということは、態度決定どころの問題ではないのである。単純な意志の問題、自由の問題などでは全くないのだから。結果は意志の表われであったとしても、はじめから事は意志の問題だから意志の圏内で議論すればよいなどとは到底考えられないのである。人がどう考えようと、どう行動しようと、出来事なしではすまない。出来事は人の思いを押し流してしまう。「我よきが故に汝の目あしきか」(15節後半)。この言葉にどう迫ったらよいのか。どう聴いたらよいのか。否、「人間」の感覚で迫ったり聴いたりできるものなのだろうか。このことばはさきに見たジッドのことばより遙かにすごいことばだ。これは「然り」か「否」かをもとめている問いかけではなく、神の声、神の叫びではないだろうか。このような状況で、果たして人間は然りや否を選びとる自由を考えることができるだろうか。15節後半の文章は疑問文の形式をもちながら、内容は明らかに感嘆文である。このことは物語の完結性を示唆しているといえよう。フランス語共同訳『新

約聖書』(TOB)が15節後半について感嘆文を採用している。この訳の中では、ボナールの註解書と同じく、この譬えは「五時の労働者」の譬えと呼ばれている。田川訳は「わしが寛大になったからって、お前さんがやっかむことはなからう」と、疑問文から感嘆文の方に傾いている。

参考文献

- (1) ALQUIÉ (F.), *Solitude de la raison*, 1966.
- (2) 荒井猷『イエスとその時代』岩波新書 1974 (初版)、1980 (9刷)。
- (3) BONNARD (P.), *L'Évangile selon saint Matthieu*, 1963 (1^{re} éd.), 1970 (2^e éd.), 1982 (3^e éd.)
- (4) BOS (Ch. du), *Gœthe* (高田博厚参照)。
- (5) DESCARTES (R.), *Œuvres philosophiques*, éd. F. ALQUIÉ, Garnier, 3 vol. 1963-73.
- (6) EDLUND (C.), *Das Auge der Einfalt*, 1952.
- (7) GIDE (A.), *Journal* (1889-1939), 1951.
- (8) JEREMIAS (J.), *Die Gleichnisse Jesu*, 2. Aufl. 1966. (『イエスの譬え』善野碩之助訳、新教出版社、1969)。
- (9) 森有正『バビロンの流れのほとりにて』(1953年10月から1959年10月に到る手紙および手記) 筑摩書房、1968.
- (10) 『現代人と宗教』要書房、1950.
- (11) *Nouveau Testament*, traduction œcuménique de la Bible (TOB), 1972.
- (12) 田川建三『イエスという男』三一書房、1980.
- (13) 同 『マタイによる福音書』(『聖書の世界』第5巻 講談社 1970 所収)
- (14) 高田博厚『薔薇窓から』筑摩書房、1972.
- (15) 同 『分水嶺』岩波書店、1975.
- (16) 同 『思索の遠近』読売新聞社、1975.
- (17) 高田博厚、森有正『ルオー』筑摩書房、1976.

[追記] 本稿は、1983年1月、日本聖書学研究所例会において発表したものに若干の修正をしたものである。その際並木浩一所員から、森有正はカイン物語の解

釈でも見られるように、カイン的な人間の在り方を問うており、神の歴史性にまではいかない、つまり隣人^{となりのひと}を問題としないで、隣人を見た自己自身の問題としているという指摘があった。これはまことにその通りである。森有正の思索についてはすでに高田博厚から、「彼（森）が全く東洋的な思惟で反省していること」（たとえば、森有正が人間の造った芸術作品の前に立って、自分が分裂するのを感じていること、それらの前に立って息もつまるほど感動しながら、その感動を一つに結びつける主体、あるいは主体的な曲線が自分の中にあるのを感じていること）、および「彼（森）の『善』のゆえに、人格価値と『存在』の理解とを、感傷的に混同している」ことが指摘されている。これらの指摘の正しさは、「悲痛」と「慰め」との同根（悲しみの源泉が慰めの源泉でもあること）や軽薄でない生を執拗にもとめる森有正の態度から、容易に察することができるであろう。並木、高田の指摘は無関係ではないと思う。そしてそれは、筆者の感覚に対する問いでもある。「感覚をどこに位置づけるのか」（並木）。この問いは残っているといわざるをえない。そもそも感覚というものが自覚的にどこかに位置づけるものかさえわからない。

(1983・2・6)