

## 他界を考える

著者	氣多 雅子
雑誌名	日本人の他界観
巻	3
ページ	7-35
発行年	1994-03-31
その他のタイトル	Takai o kangaeru
URL	<a href="http://doi.org/10.15055/00005779">http://doi.org/10.15055/00005779</a>

## 他界を考える

氣多 雅子

### (1) 他の世界としての他界

他界とは何であるか。この『日本人の他界観』という共同研究では最初に、基本的には別の世界一般としての「異界」ではなくして、「死後の他界」を主題とするという取り決めがなされた。それは、異界と死後他界とを最終的に区別できるかどうかという議論を保留した上で、研究の出発点におけるさしあたっての対象の規定であった。したがって、他界という語は我々の研究では基本的には、生者の世界とは別の、死者が赴くところの世界を意味する。それは「この世」であって、仏教語の「(未) 来世」という意味も含まれている。

この意味での他界が問われる場合、我々にとって躓きになるのは、世界が「他に有る」という点である。仏教語の「来世」にしても、英語の the Next World にしても、やはり「世界」という概念が基礎になっている。そして、たとえばカントは、世界という概念を「現象の諸条件の系列の絶対的統<sup>1)</sup>」乃至「すべての現象の数学的全体とすべての現象の総合の総体性 (Totalität)<sup>2)</sup>」と規定する。この規定に含まれる総体性ないし全体性という無制約的契機によって、カントは「世界」を超越論的理念として性格づけるのであるが、このような全体性ないし総体性という観念は、近代人の世界理解の一つの典型をなすものであろう。しかしそうすると、「他」の世界という概念は果たして成

り立つてであろうか。もし成り立つとしたら、それはどういう仕方成り立つのか。それが明らかにされて始めて、世界の観念は我々の中で落ち着き場所を得ると言える。それを明らかにするには、世界という概念を詳しく検討してみなければならない。

カントの、諸現象の全体ないし総体性という規定は、キリスト教的な世界の概念規定の伝統から離れたものではないが、世界を捉える視界の自己限定によって一つの確かさを主張している点に特徴がある。中世の形而上学において一般に、世界 (*kosmos, mundus*) とは被造物の全体を指すと共に人間の地上的世俗的在り方を指す言葉であって、それは神との関係を前提にした概念である。神に対峙したところでひっくりめられたひとまとまりとして出てくる全体性が世界の全体性なのであり、したがって世界の全体性は神によって成就される性格のものである。そしてそれ故に、この全体性は神に向かい合うか、神に背を向けるかという「向き」をもっている。この向きは人間の神への態度のとり方であり、世界の全体性は人間存在の全体性であると言える。このとき、「他界」は被造物ならざるものを指し示す概念として、また人間の天上的靈的な在り方に関与する概念として、直截に成立するように思われる。

だが、このような世界を見る視界が人間の有限な認識に限定されるとき、神への関係は視界の内には入らない。そのとき、神への関係が世界を全体として成り立たしめるのではなく、人間の認識の有限性が基本的に世界を有限的に枠付ける。ただ、世界の神との関係はそれによってゼロになるわけではなく、世界の有限性の中に裏返しの仕方反映している。裏返しの仕方反映していることによって、そこでの他界の観念は屈折した形をとらざるを得なくなる。カントに限らず近代の哲学思想は、「世界」という観念が世界を認識する主体、ないし世界に関わる存在者から切り離して、それ自体で存在するものとして問題にされ得ないというところで展開している。その問題場面に、「他界」は載ることができであろうか。

カントは、人間は世界を全体として直観できないのであって、諸現象を合成して世界全体を概念としてもつと考える。即ち、世界の絶対的総体性は、或る与えられた現象に対する最も近い条件から遠い諸条件へと次々と進む系列の総合（これを背進的総合と呼ぶ）を求めてゆき、経験的総合を無条件的なものに至るまで継続することによって与えられる。この無条件的なものは決して経験においては見出されず、可能的経験を踏み越えることよってのみ見出される。理性はこの理念において、カテゴリーをあくまで経験的なものと同連結せしめながら、経験的なもの諸限界を越えて拡張しようと試みるのである。背進的総合の総体性であるところの世界の総体性は、時間的にはすべての過去にのみ関わる。時間はそれ自体で一つの系列であり、或る与えられた現在を理解するためには、現在に達するための条件として現在に至るまで経過してきたすべての時間を必要とする。またその総体性は空間的にはすべての諸部分に関わる。空間はその諸部分が同時に存在するためにそれ自体では系列を形成しないが、我々がそれによって空間を把握するところの、空間の多様な諸部分の総合は、一つの系列を含んでいる。そしてこの総合は、空間の諸部分は限界づけられるにすぎないという性格をもつことから、背進的総合になる。このような仕方では、世界は時間および空間という直観の二つの根源的量における現象の絶対的総体性なのである。

そして、この背進的総合の性格から、世界の絶対的限界というものは経験的に不可能であり、したがって絶対的にも不可能だということになる。このことは、「世界は時間からみていかなる最初の始まりをもたず、空間からみていかなる極限的な限界をもたない」という仕方では定式化される。「他界」という観念は、世界に何らかの限界付けを認めない限り、成立し得ない。それ故、カントの考察に従うならば、我々は時間的・空間的に「他界」を経験することは決してできないことになる。

カントの規定において、世界の有限性は、さらに世界が「現象」の全体であるということに明確に示される。世

界は決して「諸物一般の全体」ではない。そして「すべての現象の全体」は「感性界 (Sinnenwelt)」と呼ばれ、そこに感性界 (現象界) と超感性界 (英知界) との区別が前提されている。ここで世界に対する他界を考えるとすれば、超感性界を他界と見做すことが可能であろう。

しかしこの超感性界は我々の求める他界であろうか。感性界が時間的世界であり、超感性界が超時間的世界であるとされるならば、問題は「死後の世界」の「死後」という規定が時間的なものであるか否かである。「不死」ということは超時間性を指し示すと言えるであろうが、「死後」という規定は明白に時間的な表現をもってしている。この時間性を比喩的に受けとめて、「死後」ということを、超時間的世界が時間的世界に関係するときの様相であると理解することもできようが、そのような理解は形而上学的思弁以外のものに導かない。むしろ、「死後の世界」という表現から、時間的でないはずのものをも「後」という表現によって時間化しようとする強力な傾きを読み取ることができるともできる。「死後の世界」という表現は、その他界が超感性界ではなく感性界であるという自己主張を内に含んでいるように思われる。だとすれば、カントの英知界は決して死後の他界ではない。しかも、カントの感性界の総体性は場所的視点を抽象したものであるが、このことはそれと対比される超感性界という他界にも当て嵌まるのであって、超感性界への主体からの具体的な位置関係は最初から捨象されている。それは時間的空間的な関係を欠いているというだけでなく、実存的な対峙を開き出す具体的な徴表をも欠いている。カントの超感性界は、むしろそのような位置関係を欠いたところにその本質的意義をもっているように思われる。死後の他界という観念は、超感性界とは適合しない。

さて、以上のように世界観念を考察する初期の段階で、他界を感性的に直観可能な現象として考えることはできないということ、また他界はそれ自体で存在する「もの」ではないということは、自明となっている。そして、世界観念が人間の認識能力の有限性によって規定されるかぎり、この概念は「死後」という契機と切り結ぶことはでき

ない。我々はここで行き詰まってしまふ。

だが、カントにおいて「死後」は、「来生」(das künftige Leben)の問題、つまり「靈魂の不死」という問題の中に論ぜられる場所をもっている。カントでは不死性ということが、超時間性に止まらない実存的意味において追究されているからである。そして、カントの思想連関では、「世界」の契機よりも「死後」という契機の方が他界觀念にふさわしい具体性を維持しており、こちらの方が他界の本質的契機をなしているように思われる。それ故、議論の場を靈魂不死に移してみよう。

## (2) 靈魂の在所

そもそも、現代において人が他界は本当に有るか否かと問うときも、他界の本質や他界の存在性格について真正面から問うているわけではない。その問いにおける人々の根本的関心事は、我々は身体の死後も何らかの仕方ですべて存続し得るのか、という不死性の問題であると言えよう。身体の死後も存続する何ものかとして、「靈魂」という言葉が通常使われる。この問いを突き動かしているのは、死の不安であり、永生への希望なのであって、他界の問題の核心にあるのは死と不死の問題なのである。

そのような角度から考察してみると、他界が有るという思想は実際的に見て、二つの事柄を前提している。即ち、身体の死後も靈魂が生き続けるということと、靈魂が何らかの場所において有るものだということである。他界とは死後の靈魂の在り場所に他ならないからである。(他方、他界が無いという考え方は、肉体の死と共に私の存在は完全に死滅するということを意味するのみである。靈魂という概念はそこでは本質的な意味をもたない。)なおこの靈

魂の在り場所が、我々の生きてゐるこの世と重なるか重ならないかは、二次的な問題である。この二つの事柄はそれぞれ大きな問題を含んでいる。

まず、身体の死後も靈魂が生き続けるという表現は、哲学的な検討が何らなされてないものである。この表現には身体と靈魂とが分離可能であるということが前提されている。これは現代の現象学的な身体論を知つたものには、少なくとも哲学的には、容易に受け容れがたいであろう。現代では身体と対立する形で靈魂という概念を設定することには大いに注意深くなければならない。心身の分離が語られる場合には靈魂がある種の客観的實在性をもつものであることが必要になるが、それについては多くの疑念が投げかけられるであろう。

そして靈魂が何らかの場所性をもつということについては、その場所性の性格が問題になる。それが諸物体が場所を占有するのと同じ仕方であらう。位置を占めるものであるとするなら、靈魂は、身体が生きてゐる際は、その身体の部分或いは全体が靈魂の在り場所であるということにならう。そして身体の死後も、靈魂が同質の場所性をもつならば、それは我々の知覚世界を構成している空間のどこかに、或いはその延長空間上に位置することにならう。そのとき他界は、我々の知覚するこの空間がそのまま他界であるか、或いはこの空間を延長したどこかの空間が他界であるか、そのどちらかだということにならう。しかし靈魂の場所性を我々の知覚空間の場所的占有とは異質のものだと考へるべきだとすると、さしあたっては靈魂の在り場所を比喩的、暗喩的、象徴的な仕方であらう。そしてその構想は、最終的には、靈魂は如何なる場所性をもたないという主張の妥当性との対決を迫られることになるはずである。このとき、他界という本質的に場所的な概念が受け容れられるべきか、退けられるべきかが、判断されることになる。

以上のように、この問題は多くの哲学的難問と結びついている。靈魂 (psyche, pneuma) は古代ギリシア哲学に

においてもキリスト教においても根本概念の一つであり、長い思索の伝統を背負った概念である。そして靈魂不滅もまた、ギリシアのオルフェウス教やヘブライの宗教に源をもつ宗教的観念であるが、哲学の歴史の中でさまざまな仕方  
でひとつの形而上学思想として追究されてきた。長い間それは、哲学が解明すべき重要なテーマのひとつであった。  
そしてキリスト教の価値的理解を離れた近世の宇宙観の確立を経て、靈魂の在所の問題は、自然科学と密接に結びつ  
いた形而上学的な空間論と表裏となって展開してくる。

周知のように、思惟実体としての精神と延長実体としての物体とを絶対的に区別するデカルトの二元論は、心身問  
題という難問に突き当たる。彼は、直接的な体験においては、人間の精神と身体とは緊密に結合していると思われ  
なければならぬと考えるが、その結合を彼の二元論から整合的に説明することはできなかった。そしてこの心身問  
題は、実は靈魂の在所の問題だと言い換えてもよい事柄なのである。精神が身体と結合していることは、精神  
が特定の空間を占有する物体に位置付けられるということであり、さらに身体の特定の箇所に精神の機能が集約され  
ると考える場合には、一層明確に靈魂は特定の空間的場所をもつことになろう。そうすると靈魂は非延長的ではない  
ということになり、彼の二元論と矛盾する。

デカルトに始まるこの問題は近代形而上学の歴史の中でさまざまな展開をうむのであるが、カントにおいて諸問題  
が集約する形で空間論および靈魂論としてひとつの決着をみることになる。

それは、経験に依存せず純粋な理性原理のみを根拠とする合理的心理学の立言への批判という形で展開される。  
カントによれば、合理的心理学は、靈魂を非物質性・不壊性・人格性・唯心性を備えた実体として描き出すのである  
が、そのように描き出すことによって、靈魂が、身体と共働しその共働がなくなった以後も思考し続ける不死なるも  
のであることを確立しようとしたのである。<sup>④</sup> カントは、この靈魂についての合理的心理学の見解が論理的な誤謬推

論に基づくことを論証する。不死なる靈魂は、誤謬推理に基づく超越論的仮象にすぎない。それが仮象であるということは、心（靈魂）をめぐる唯心論的主張も唯物論的主張も二元論的主張も成り立たないということである。そしてカントは、靈魂という表象が空間的な位置づけをもたないことを明らかにすると共に、靈魂と身体との相互性の問題は合理的心理学の立言が維持できなくなると、まったく非超越的なものとなることを明らかにする。我思考す（*cogito*）における自我という概念は、死後の靈魂の問題について何も語らないし、靈魂と身体との相互性の問題も、我々が問おうとしてきた死後の靈魂の所在の問題とはもはや結びつかない。こうして、カントは、デカルトの心身問題をそのコペルニクスの転回をした認識論の下で洗練し、死後の靈魂の在所の問題を別のより適確な考察の場に置き換えると言ふことができる。

靈魂ということを我々はカントの思想の中で改めて次のように考えることができる。我思考すということは、感官の触発によらない直接的な自己意識であり、純粹に知的な自発性の意識である。この意識において、思考する主観としての私は自らが思考する主観であることを知っている。この知において私は英知体（*Intelligenz*）と呼ばれうる。そして、我思考すということは、「私の現存在を規定する作用を表現している」<sup>(5)</sup>。つまり私の現存在は我思考すということによって既に与えられており、現存在を規定する作用を遂行しつつある直接的意識の中で、私が現存在するものであることが純粹に知的な仕方得意識されている。ただし、この現存在に属する多様なものを私の内において定立すべき様式は、このことによってはまだ与えられておらずそのためには感性的形式をその根底にもつ自己直観が必要である。したがって英知体としての私のあり方には現存在が含まれているのであるが、この英知体はどこまでも有限な英知体である。この空虚な自己意識において与えられているものは現象ではないが、物自体そのものが与えられているわけではない。そして、カント哲学においてこの有限な英知体こそ、それまでの哲学史の中で靈魂（*Seele*）とい

う言葉の下で本来めざされてきた事柄を指し示す概念に他ならない。この英知体は自由の主体であり、そういうものとして存在者そのもの (Wesen an sich selbst) とされる。死後の靈魂についてのより適確な考察の場とは、この自由の主体が関わる場面、つまり理性の実践的使用という場である。<sup>6)</sup>

そしてそこにおいてカントは、靈魂の不死は、道徳的法則と不可分に結合されたものとして「純粹実践理性の要請」であるという、これまでにない規定を展開する。道徳と幸福との結合である最高善を世界において実現することは、道徳的法則によって規定され得る意志の必然の対象であるが、最高善は靈魂が不死であるという前提の下においてのみ実践的に可能である。したがって靈魂不死は理論的には証明され得ないが、道徳的に必然である。このような実践的立場における要請は純粹理性に源をもつ信仰として純粹理性信仰と呼ばれる。以上のようにカントは言う。<sup>7)</sup>

こうしてカントにおいて靈魂不死は理性信仰という落ち着き先を与えられたわけであるが、我々がこの不死を他界の問題として捉え直すとき、他界はここでより適切な位置づけを得たと言いうことができるであろう。他界は確かに、理論的認識として根拠づけられるべきものではなく、実践的立場からの要請として信仰されるべきものであろう。他界の実在性は理論的証明によって獲得される性格のものではなく、信仰の中で体感され涵養される性格のものだからである。しかし、靈魂不死を他界の事柄として見た場合に、カントの靈魂が「英知体」であることと、この信仰が道徳的な理性信仰であることが問題を残すように思われる。

即ち、第一に、英知界と同様に、この靈魂も世界における或いは世界との具体的な位置関係を一切欠いているために、靈魂不死の信仰は我々の生存の場での具体的な表われをもち得ない。もし具体的な表われがある場合には、それは純粹な理性信仰に対する通俗的な頽落態でしかない。つまりもともとこの靈魂は世界性をもたないものであるから、靈魂の不死性が死後の世界というものを開くことはない。そうすると靈魂不死は成立しても、他界は成立しないこと

になる。第二に、この理性信仰は信仰としては決して豊かな内容をもつものではなく、道徳法則によってその根本性格を規定されている。つまり、この道徳的な信仰は、靈魂が不死であると信ずるか信じないか、という二者択一の形をとる。この信仰は道徳法則の補完として理論的意義をもつものであって、信仰それ自体としてはあまり発展性をもたない。しかもこの信の形が他界の問題に引き移されるならば、他界が在ると信ずるか信じないか、という二者択一となるが、この二者択一的信はなお一層発展性に乏しい。この信は道徳性の涵養にも貢献しないし、主体を宗教的深みへ導くものでもない。他界についての二者択一的信は、他界についてその有無を二者択一的に問う方と結びついた平べったい信である。存在と非存在はその二者択一性の中で深まりようがない。他界はその存在非存在が問われるべきものではなく、二者択一的に信じられるべきものではない、と言わざるを得ない。他界という表象がもし意味をもつならば、それはまずもって住まわれつつ、他界の諸表象によって触発され潤化されるという仕方では信ぜられない。でなければならぬ。

ちなみに、現代日本においても多くの場合、私は他界が在ると信ずる、私は他界が在るとは信じない、という仕方で語られる。死後のことについては誰も経験したことがないのだから、他界が在るか無いか、在るとしたらどういう在り方をしているか、あらゆる可能性が開かれている、としばしば現代日本人は考える。そして、あらゆる可能性が開かれているということは、どのように考えても各人の自由だということであり、どのように考えるかは自分に委ねられた私的な問題だということである。このような信は、上記の他界についての二者択一的信を「私」の中に囲い込んで出てきた手軽で稚い形だと言えよう。

そしてここで我々は、靈魂の問題に視点を定めた最初の思惑に反して、他界という事柄は靈魂の不死という事柄と置き換えることはできないということに気づく。靈魂の不死ということはやはり形而上学的主題であり、具体的な諸

表象を捨象して純粹な哲學的神學的論究の對象となるとところに本来的意義がある。他方、他界は具體的な諸表象を切り離しては無意味になる觀念であるように思われる。死後の他界は在るのか無いのかという問いがなされるとき、確かにそこで不死性の問題が問われているのではあるが、その不死性は自己がそこに在りそこで活動するところの世界の觀念を伴うことよって初めてリアルなものになるのだと思われる。人類学や民族学の資料に見出される實際の人々の死後の觀念は、死後の世界はどういうところに在り、死者たちがどういふ社会を構成して、生者の社会とどう交流しているか等の具體的なイメージによつて形成されている。最近話題となつてゐる臨死体験もやはり、死後の世界にどういふ風に行つたか、そこはどんな世界であつたか、そこからどうやつてこの世界に歸つてきたか、といふ体験として報告されている。不死性が諸々のイメージによつて具體化されなければ、人は不死を信じそれにやすらぎと救いを感じることはできないであらう。

このことは、他界の問題が、世界理念にしても靈魂不死にしてもカント哲學の主題的議論からもれ落ちるところにあるということを示している。しかし以上の靈魂の不死の考察は、他界が実践の場、信仰の場で問題にされるべき事柄であることを明らかにし、そのことによつて他界の考察を客觀的な實在の問題から解放した。そして、我々はその解放の中で、カントの考えたような理性の實踐、理性の信仰から、より徹底した意味での生存の實踐や信仰へ目を向けざるを得なくなつた。他界の觀念そのものが我々をそのような生存の具體性の場に連れてゆく。そこで次に、そのような場における解明に繋がるような、より具體的な世界性の考察を求めて、ハイデッガーの世界の思索に目を向けてみたい。

ハイデッガーにおいては「真理」の概念が、主觀と客觀との一致という認識論的意味から、隠れているものを顕わにすることという新たな存在論的意味に変換され、後者こそ第一次的なものと見做される。そのために、カン

トにおけるような知と信との区別は無意味となる。知と信の区別は存在者への関わり方の区別として出てくるものである。ここでの我々の問い方は、ハイデッガーの世界性の分析は何を我々に顕わに見えさせるか、そこで開けた視界の中で世界という事柄がどの程度解明され得るか、というものとなる。

### (3) 生存の外への指し示し

ハイデッガーは『存在と時間』の中で、世界という語が多義的であることを指摘して、その意義を次の四つに整理している。①存在的概念としての世界。即ち、世界の内部で眼前に存在し得る存在者のすべてを意味する。②存在論的術語としての世界。即ち、①で名指された存在者の存在を意味する。③前存在論的に実存的な意義をもつ世界。即ち、事実的な現存在がそういうものとして「その内で生活している」ところの存在者を意味する。そこで世界は、公的な我々という世界 (Wir-Welt) や、自分の最も身近な環境世界 (Umwelt) といったものを指す。④存在論的・実存論的概念としての世界。即ち、特殊な「諸世界」のそのつどの構造全体へと変容しうるが、それ自身のうちにア・プリオリなものを含むところの世界性 (Weltlichkeit) を意味する。<sup>(3)</sup>

ハイデッガーのこの四つの意味に関して、我々にとって差し当って有益であるのは、①と③であろう。そして、我々はカントの世界概念の考察において、世界という概念に含まれる全体性は、世界内部で眼前に存在し得る存在者の全部という意味での全部性を越え出てゆき、現象 (存在者) の諸条件を遡って無条件的なものをめざしてゆく理性の総括の中で示されてくるものであることを見てきた。したがって、我々の関心は③に集中される。ハイデッガーもまた、③の意義、つまり現存在が「その内で生活している」ところの存在者を表わすものとして世界の語を用いている。

③の世界概念の要をなすのは、「世界の内」という契機である。カントの世界概念の場合、諸現象を条件付けの連鎖の中で総合していくところに把握されてくる総体性は、それを把握する人間の有限的理性を離れて成立しない。この世界概念の主体への依存性は、ハイデッガーの世界概念においては認識論的關係を越えて、世界が人間的現存在の構造契機であるという形にまでなっている。「世界―内―存在」という現存在の根本体制は、世界が現存在に本質的に関係付けられてあることを示している。ハイデッガーによれば、世界は全体としての存在者の存在が如何にあるかというその「如何に (Wie)」ということの意味しており、この「如何に」ということは存在者を全体として規定している故に、存在者の一つである現存在をもその全体性の内に包括するにも拘らず、この「如何に」は現存在が存在者に対して全体的に関わる関わり方を先行的に指示するものである故に、世界は本質的に現存在に属するのである<sup>③</sup>。

このように考えたとき、「他界」という観念は成立するであろうか。一見すると、他の世界としての他界は現存在に所属する世界の別の様態を指し示すものであり、したがって他界の表象を生きるということは現存在のある一つの様態を示すものとして意義づけられるように見える。しかし、このような捉え方は、結局、「他界」を言い立てる意味を限りなく軽減する。「他の世界」が「死後の世界」を意味することがはつきりするときには、それは現存在の世界に関わる顛倒した態度を指示するものでしかない。

だが、このことによって、ハイデッガーの世界理解の中で「他界」について考察することを諦めるべきではない。このことはむしろ、我々の考察が根本的に進められるべきであることを示している。つまり、「世界―内―存在」の構造そのものの中に、「他界」という観念を生まれさせる契機を探るといふ仕方では、我々は考察を進めなければならぬ。

そこで、世界の「内 (E)」ということの性格に注目する必要がある。ハイデッガーの世界概念において、この

「内」ということの性格を正しく捉えることが決定的に重要だからである。一般に我々が「内」と言う場合、たとえば水がコップの内にあるというようなことを考える。その場合の「内」は、空間の「内」にある拡がりをもった二つの存在者の、この空間におけるそれらの在処に關係した相互の存在關係を意味する。これらは世界の「内部 (innerhalb)」で立ち現われるところの事物的存在者の相互の間に成立する關係であり、本質的に空間的な關係である。他方、現存在 (人間存在) が世界の「内」に在るといふとき、「内」は「私は住みつく (habito)」乃至「私は敬愛する (diligō)」という意味での「私は世話をする (colo)」という非空間的意義をもつとされる。<sup>(6)</sup> この意味で「内」に在る」ということが、本質上如何なる事物的存在でもない現存在 (人間存在) の一つの存在機構を表わす実存範疇である。しかしこの「内」は一切の空間性を排除しているわけではなく、ハイデッガーによれば、或る固有の意味において空間は、世界内存在の構造契機として特徴づけられた世界の一つの構成要素である。このような「内」ということにおける世界構成をハイデッガーにしたがって見てゆこう。

我々が日常的交渉において関わる道具がそれ自身をそのうちで顕わにする在り方は「手もと存在 (Zuhandensein)」と術語づけられるが、この表現に明らかかなようにこのような存在者は「近さ」という性格をそのつどもっている。この近さは距離の測定によって確定されているのではなく、見まわしつつ算定しながら従事したり使用したりすることに基づいて規整されている。そしてこの道具の近さはまたその方向を切り開かれており、この方向と近さとはその存在者が道具としてそこに属するのに適している場所を構成する。(この場所は、諸事物が任意に眼前に存在しているどこかの空間的位置とは區別される。) 手もと存在者が一つの道具全体へと適所を得て帰属するということの根底には、このことの可能性の条件として、帰属すべき場所一般が潜んでおり、この帰属すべき場所は「方域 (Gegend)」と名づけられる。近さと方向とによって構成されている場所は、或る方域をめざして、またその方域の内部で既に位

置付けられている<sup>11)</sup>。手もと存在者が占める場所の多様性がそのような位置付けをもつことによって、身近に出会われる存在者は周囲世界 (Umwelt) という形で構成される。そして手もと存在者とその周囲世界的な空間の内では出会うことができるがどうして可能かと言うと、それは現存在自身がそれ自身の世界内存在に関して空間的だからである。現存在は「遠ざかりの奪取 (Ent-fernung)」と「方向の切り開き (Ausrichtung)」という在り方において本質的に空間的に存在している。これは現存在が配慮的な見まわし (die besorgende Umsicht) という仕方でも手もと存在者に出席しようということにおいて居合わすところの空間性である。配慮的な見まわしは、周囲世界的に差し当たって手もとに存在しているものの近さと遠さについて決定する。この空間性はたとえば家を建築したり土地を測量したりするときに見まわし自身にとって主題的となり、算定や測定の課題になり得る。これは最も身近に開示される空間であり、三次元的空間はここではまだ秘匿されている。同質的な自然空間は手もと存在者がそれぞれの適所性をもっているところの周囲世界を非世界化することにおいて初めて暴露される。こうして現存在の空間性を明らかにすることが、カントがなすような空間論がその上で成立するところの現象的地盤を確定することになる。ハイデッガーの叙述は以上のように要約できる。<sup>12)</sup>

このような空間性は、現象学が初めて明らかに提示することのできた最も根源的な空間性であると言わなければならない。この空間性において我々が他界というような観念を考察する鍵は、現存在の「遠ざかりの奪取」という在り方とそこで成立してくる手もと存在の「近き (die Nähe)」という性格にあるように思われる。

「遠ざかりの奪取」とはこの世界を組織化して住み込もうとする働きであると考えられる。この働きは遠ざかり (Entfernung) という動きに対する対抗として成立する。住み込む空間を形成する働きは、その空間を解体して果てしないものに溶融してしまう動きと向かいあっている。そして、遠ざかりを奪取することは差し当たってたいは

見まわし的な近づけ (Näherung) であるが、存在者の純粹認識という仕方での近づけでもあり得るのであって、現存在には近さへの本質的な傾向がある」とハイデッガーは言う。この傾向は、日常的現存在がその中に身を置いてゐる諸々の遠ざかりにおいてその遠ざかりのより多くの奪取へと駆り立ててゆくのであって、それが現代において周囲世界の構成や道具全体の構成、存在者の総体としての世界の構成に関して加速度的な変容をもたらしていると考えられる。ここでは遠ざかりの能動性に対して遠ざかりの奪取の能動性の方が過剰になっているのであって、その不均衡によって、周囲世界的に存在しているものの近さと遠さの關係は根本的に不安定になっている。ただし、この不安定性は現代において初めて成立したのではなく、近さへの傾向が現存在において本質的であるように、世界内存在の空間性の本質的な不安定性であると思われる。配慮的な見まわしにおける近づけは、或る現実的なものを配慮しつつ意のままにすることをめざすものであって、そのものは突如として意のままになし得ないものに変わり得る。そこでも手もと存在の近さの相互連関において織り出された空間は、その近さの連関の解体によって直ちに変容し得るのである。構造的に言うと、それは、現存在が配慮 (Besorgen) において或るものを自らに近づけると、その近づけはその裏側にそのような近さの絶対否定を貼りつけさせているということに他ならない。

そこで我々の見るところによれば、世界内存在の空間性はそれ自身を維持するために、その不安定性をもちこたえる装置を養うことになる。即ち、遠ざかりの奪取において構成された世界は遠ざかりを失うことによって成立してゆくが、その際、失われた遠ざかりが影となって残ってゆく。その影が残ることによって遠ざかりの奪取の進行とのバランスが保たれる。この影は遠ざかりの奪取の動きの只中では見えないものであるが、そこで成立する世界内存在の空間性そのものにまさに影としてつきまとっている。そして、この遠ざかりの影は元來は影の世界性を構成することのできるはずのものであるが、現存在において構成された世界が事実的な全体性をもって構成される場合には、遠ざ

かりの影はそれに対抗する世界を構成することはできない。(ただしハイデッガーにおいて世界の全体性は「道具全体性 (Zeuganztheit)」や「指示全体性 (Verweisungszanztheit)」という仕方で語られるにすぎない。ハイデッガーにおいて真に有意味な全体性は現存在の全体性として成立するところの世界の全体性である。) その場合には影である遠ざかりは、「世界の内に在ることに向けての定位」に対する逆の方向としてのみ現実的であり得る。ここに、場所性をもたない一つの「方向」としての他界(死を考慮していない現時点ではむしろ「異界」)が成立する。「他界」という観念は本来やはり世界性を含むものであるが、ハイデッガーの現存在分析から我々が導き出し得る他界の観念には「方向」以上のものは含まれない。この世界が現存在がその内に住むものとして在るということの内に、この世界ならざるものを指し示す「方向」が本質的に含まれる。しかし、他界が方向としてあるにすぎない場合には、他界はカントの英知界のような形而上学的世界に拡散してしまうであろう。「方向」は世界の内でもさまざまに屈折反射してこの世界ならざるものについてのメッセージを我々に伝えることができるが、その屈折が歪まぬ限り、他界の像を結ぶことはない。

だが、まだ以上の考察においては、他界の観念の重要な契機である「死」の問題が欠けている。これまでの考察では空間的のみ他界を追究してきたが、時間的な他界が次に追究されねばならない。そして時間的他界の追究は不可避免的に時間的空間的他界の追究になる。

ハイデッガーでは、死という世界内存在の終わりが論究されることによって初めて本来的で全体的な現存在が可能的に見えてくる。死という終わりが現存在の全体性を構成していると彼は考えるからである。現存在の終わりとしての死は、他のさまざまな終わることの諸様態と区別される特有の性格を持っている。即ち、死ということで指し示されている終わることは現存在が終わりになることを意味するのではなく、現存在というこの存在者の終わりへと関わ

る存在 (Sein zum Ende) を意味する<sup>13)</sup>。終わりへの存在、即ち死への存在 (Sein zum Tode) が根源的かつ本質的に現存在の存在に属している。そして、死は、現存在であることの絶対的な不可能性という可能性であり、そこで死は、最も固有な没交渉的な追いつき得ない可能性 (die eigenste, unbezügliche, unüberholbare Möglichkeit) として露わになる<sup>14)</sup>。終わりへと関わる存在はこのような可能性へと関わる存在として現象的によりはっきりとしたものになる。ハイデッガーはこのように考える

さて、この死へと関わる本来的態度の内<sup>15)</sup>に存する、可能的なものへの或る固有の接近 (Näherkommen) に我々は注目すべきである。ハイデッガーによれば、死への本来的存在の存在論的可能性は、死という可能性の内への先駆 (Vorlaufen in die Möglichkeit) として性格づけられる。この先駆という態度の内<sup>16)</sup>に可能的なものへの接近が含まれているが、この接近は、死という可能性の可能性としての特別な性格と結びついて、先述の世界構成における見まわし的な近づけとは異なる性格をもつに至っている。後者の近づけは或る可能的なもの<sup>17)</sup>の現実化をめざすものであって、その可能的なもの<sup>18)</sup>の可能性はそれを意のままになし得るようになること<sup>19)</sup>によって絶滅することになる。ただしこの近づけにおける現実化は相対的なものに止まり、そこで実現されたものは何かのために可能的なものであるという性格をどこまでももっている。この近づけはそういう位相で可能性を消してゆく。それに対して、先駆における接近は決して死の現実化をめざすものではなく、接近するにつれて可能的なもの<sup>20)</sup>の可能性が一層増大するという在り方を<sup>21)</sup>する。この接近はこの可能性をそのような可能性として解放す。「可能性としての死への存在の最も近い近さは、現実的なものから可能ながざり、遠いのである」<sup>22)</sup>。そしてこの死への存在の近さは、現存在をひと (das Mann) から遠ざける。死へと関わる<sup>23)</sup>ことが問題となる場合には、配慮されたものの下におけるすべての存在や他者との一切の共存<sup>24)</sup>は何の役にも立たなくなるのであり、死は現存在を彼自身へと単独化する。死への先駆における接近は、自己自

身に最も近く近づくことであり、構成された世界と他者から最も遠くに遠ざかることであると云ってよい。

このような接近において、死後の他界というような観念が成立する余地はない。死は、現存在であることが絶対に不可能であることの可能性であるとされるとき、現存在の全体性はこの死によって全く残余を許さない仕方で完結し、「死後」ということは本来的な現存在の自己理解の視界に、主題的には入り得ない。

「死後」ということは、ハイデッガーの思索の枠組みの中では、日常的現存在において問題となる。現存在は日常性という状態においては、上記のような死という可能性への接近を回避する。死へと関わる日常的存在は、死に面して死を隠蔽しつつ回避するという態度をとる。その態度は、ひとがそこで語る「ひととは何かは必ず死ぬ、しかし自分の間はまだ死なない」という言い方によく表われているとハイデッガーは言う。ここに我々は、死という可能性に對して、遠ざかりの奪取とは反対の在り方、いわば「近づきの奪取」とでも呼ぶべき在り方を見出すことができる。この死への近づきの奪取という在り方は、世界構成における遠ざかりの奪取という在り方と符合し連動しているのであり、前者が破られるとき、後者もまた破られる。そして遠ざかりの奪取におけるのと同様に、近づきの奪取という仕方で死に関わることには、死の遠さの絶対否定が貼りついている。近づきの奪取によって遠くに押し遣られていくはずの死は、その遠くに押し遣る働きそのものにおいて隠れた仕方で近くであり続ける。この押し隠された近さは近さであるゆえに、遠ざかりの奪取の影としての遠ざかりが「方向」としての他界を成立させるのと違って、日常的現存在になおかつ死という終わりへの対処を迫るばかりである。しかしこの近づきの奪取という関わり方は、死という終わりの固有の性格を見まいとする態度であるから、そこで現存在は、死に對して世界の内における諸々の事象と質的に同じ対処の仕方をしようとする。だが世界の諸事象への対処はもともと死という可能性そのものを扱うことのできないものであり、死を他の何ものかにすり替えることによって死に対処したとしてしまう。その他の何ものかの一

様態として「死後」という観念が出てくると考えられる。「死後」は可能性としての死を「現実化」するところに現われてくるものであり、そのような「現実化」によって「死」は意のままになし得るものであるように見える。つまり「死後」がどういふものであるかということによって「死」の意味が規定されると考えられてくる。

このように、「死後」が頽落した関わり方としてしか出てこないのは、少なくとも『存在と時間』の時期のハイデッガーの死の思索には、現実性そのものとして死を見る視点が欠けているからである。ハイデッガーにおいて死は徹底的に可能性であつて、現存在はその可能性をどこまでも可能性として開き放つという仕方に関わらなければならぬ。現実性そのものとして死を見ることが、可能性そのものとしての死を現実化することでは全くない。死が現実性そのものであるということは現存在の実存論的分析からは導出されない。現存在の実存に対して、現実性としての死は外からやってくる。しかしそれが外から到来してくるということがその知自身到来する仕方では知られるならば、現存在には現実性としての死を見る視点が与えられ得る。この到来する知はその表現が示唆するような特別な神秘的なものではなく、死そのものに存する超越性に由来するものである。現実性としての死とは、死ぬということとは特定の日時に特定の状況で事実として起こることだといふ以外のことを意味しない。どういふ日時にどういふ状況で死ぬかということはもちろん知られ得ないが、何らかの日時に何らかの状況で事実的に死ぬものだということは知られ得る。それは死の理解としてあまりに自明のことであるように思われるが、この死の事実性に含まれる到来の性格を我々はしばしば聞き落とすのである。死が現実性であるということは、死がこの世界において起こることである。この場合の死がそこにおいて起こる世界は、「事実的な現存在がその内で生活しているところの存在者」としての世界が向こうから破られた世界である。その世界は、その向こうからといふところではいわば一つの裂目を抱え込んでおり、その裂目によって世界という概念に（それが存在的概念であろうと前存在論的概念であろうと存在論的

概念であろうと) 本質的に含まれている全体という性格にすぎませんが生ずる。このすぎまがあることによって全体は全体として掴まれ得るものになるのであり、世界の抱え込む裂目が世界という全体の輪郭になるのである。輪郭をもつことによって、全体性は抽象概念であることを超える。

先に我々は「死後」ということは現存在の視界には主題的に入り得ないと述べたが、ここで、それにも拘らず、「死後」ということは如何なる場合でも現存在の死への関わりの中に潜り込んでくるということが明らかになる。それは死がまさに現存在の全体性を完結させるものとして、この全体をいわば輪郭づけてそれが全体であることを明らかにするものだからである。この輪郭は全体の外があることによって成立するものであり、全体とその全体の外とを切り分けるものである。だがそれが全体であるならば、この全体の輪郭の外も、輪郭そのものも、その全体の中に含まれていなければならない。だから全体を成り立たしめる輪郭は、その輪郭の外側も共に輪郭の内側に収め込むことになる。輪郭の内側に収め込まれた外側は、現存在においてどのような現われ方をするか。現存在において死はこの輪郭の告げ知らせとして現われるが、現実性としての死を見る視点が開けない限り、現存在にはこの輪郭そのものは見えない。輪郭が見えない場合、輪郭の外側が輪郭の内側に収め込まれている事態も見えてはこない。だがその事態が見えないままでも、現存在において、輪郭の内側に在るという仕方では輪郭の告げ知らせが現われるとき、その輪郭の内側に輪郭の外側が内から外へという「方向」として付き添うことになる。この輪郭の内側はそういう仕方ではかあり得ないからである。

つまりハイデッガーの実存論的分析の延長線上で考えてゆくと、「死後(生存の外)」ということが死の現実化を暗示する指標として出てきて、「方向」としての他界が開き出されてくると言える。それは先に、彼の世界内存在の世界性の分析から他界は場所性をもたない単なる方向として出てくるということと符合する。ただし、生存の外を指し

示す「方向」はより強い力をもって印された方向であり、死への先駆という現存在の息詰まるような緊張に満ちた死への関わり方の中にも潜り込むのをやめない。そしてこの「方向」は死への先駆の緊張をゆるませるのであるが、この地緩は死へのこの本来的態度からは頹落でしかあり得ない。この弛緩は可能性としての死を隠してしまうからである。

そして、他界の「方向」がこのような仕方で作作用するのは、それが現存在において何かを指し示す「方向」として安定せず、死をも意のままになそうとする世界構成の働きの中に取り込まれてしまうからである。この「方向」は現存在の全体の輪郭が現われることによって、その輪郭の向こうを指すものとして安定する。この「輪郭の向こう」という仕方で初めてこの「方向」は、全き仕方で死を顕わにさせる。この「輪郭の向こう」は、この世界を破って行く「向こう」であり、死の到来性を成り立たしめる「向こう」である。この「向こう」が開かれることによって、他界という別の世界をイメージする可能性が生まれる。このとき他界は単なる方向ではなく、場所的な世界であり得るものとなる。ただしこの場合、他界を此界と同じように一つの構造をもった場所的なまとまりとして考えているわけではない。他界が彼岸 (das Jenseits) と表現されるように、実は方向ということは他界観念の本質をなすものではないが、その方向は開かれた方向でなければならぬ。他界の世界性というのは、彼方という方向がその彼方において場所的な開けをもっているということの意味するものである。他界が世界性の契機をもつ故に、他界の表象が成立する。他界は世界である故に、身体的存在としての我々は他界の表象をもつことから免れない。逆に言えば、我々は表象の力によって他界を世界として獲得することができる。しかしこの他界表象には常に他界の方向の本質を歪ませる危険がつきまとうている。表象をもつという在り方を護りながら、他界の方向の本質を純粹に維持しようとするとき、他界表象は「まなざし」(此界から他界へ、他界から此界へ) という形をとる。表象に伴う雑念を断固として拒絶す

るとき、形而上学的他界のみが成立する。だが、まなざしとしての他界も形而上学的他界も、それを保つためにはある種の努力を必要とする。その努力においては、他界の世界性そのものは決して他界の方向的本質を歪めるものではなく、それを完成するものであることが見逃されている。

死が可能性としてあるということは、死が現存在において現在のであるということであり、死が現実性であるということとは、死が現存在において将来的であるということである。死が現在のであるだけでなく将来的でもあることによって、現在と将来の時点との間の動的関係が成立し得る。この動的関係の中で、他界のイメージは動き出すことができる。この関係の中で、他界表象は死の表現であることができる。

ただしここで言おうとしていることは、我々の世界的生存が死後の他界を表象として生み出す構造的可能性をもっているということである。それは世界の内に投げ込まれた生存の構造そのものに由来する可能的表象であって、何か実在的なものの表象ということではなく、それを拵え上げる空想等の働きに依存するわけでもない。それはそれ自体としては、知覚表象でも記憶表象でも想像表象でもなく、いわばこの生存世界の影であり、この生存世界がその外の影をつくることを許さないのが、この世界の内側に影をつくるのである。では、この構造的 가능성이具体的な他界の表象として出てくるのは、如何にしてであるか。

#### (4) 他界の表象

以上の考察からすでに、他界という死後の世界をさまざま様相において考察する場が、ある程度予測されるように思う。我々のもつ他界の観念は必ずしも妄想として済ませてしまえるものではなく、我々の生存世界の在り方、お

よび必ず死ぬという在り方と深く関わっているということが確認された。だがここで、必ずしも妄想として済ませてしまえないという言い方をしたのは、他界表象は妄想だと考えざるを得ない場面もやはりあるからである。他界観念には、どうしても非本来性・本来性という性格が立ち現われてきて、そのことが他界の問題の理解を難しくしている。他界の想念が死へと関わる自己の在り方と密接に結びついているからである。だから、この性格は、前節のハイデッガーを手掛りにした他界の解明にもはっきりと表れている。

そして、自己が死へと如何に関わるかということをもまさに、非本来的自己から本来的自己への探求として主題化してゆくのが、宗教である。だから、本来性・非本来性という性格はある種の信仰において最も典型的に表れる。宗教的信仰の一つの典型は主体の自己否定を核とするものであり、そこに本来的自己に向かって自己克服してゆく信仰の歩みが出てくる。その歩みに伴って他界理解も非本来的なものから本来的なものへと変化してゆく。たとえば日本人の代表的な他界観念の一つである「西方極楽浄土」は浄土仏教の根本的概念であり、したがって浄土教の教理体系の中に組み込まれて他力の救済の実現を指し示す象徴の役割をもつ。浄土という象徴によって、苦しみ悩む衆生は救済の希望を告げ知らされ、救済の実現へと案内される。このような象徴は、それが指し示すものを受けとめるものがあるとき、受けとめる自己を照らし出す。自己が照らし出されたということが再び象徴に映り返されるならば、それによって象徴はそれが指し示すものを変えてくる。このように宗教的象徴と自己とは互いに照らし合いながら、共に変容してゆく。

だがその本来的な他界、非本来的な他界を具体的な或る表象として特定することはできない。他界の本来性・非本来性は自己が他界にどう関わるか、言い換えれば自己が死にどう関わるか、そこに生じてくる。そこでは自覚が関わり方を導いていく。それに対して、他界の表象は自覚化され得ない私の身体の奥底から出てくる。他界の構造的可能

性を表象へと具体化するの、人間的現存在の身体性であろう。他界表象は身体的私の内に発見されると共に、身体的私において生み出されるものである。私が他界を意のままに構想するのではなく、むしろ他界表象が私を捉え込むと言った方がよい。

先にカントの心身問題や靈魂（自我、自己）の概念の考察に触れてきたところから言えば、一見このような言い方は粗雑に見えるが、ここでは身体や自己の概念そのものを問題にしているのではない。他界の觀念および他界の表象という事柄の微妙な差異を明らかにしようとしているのであり、そのためにそれと連関している自己という事態、身体という事態を視野に入れようとしているのである。身体という在り方の内には、大地の表面で生活し、天空を仰ぎ、地平線の彼方を眺め、手足を使つてものを作り、皮膚や肉を傷つけて血を流し、風をきって走り、水をかいて泳ぎ、飲み食いし、子を産み、死者を葬るといふことが含まれている。私の視界が地平線の向こうには届かないといふこと、私の頭上に天空がありその天空には限りがないといふこと、私を支える大地はときには凄まじい震動や地割れを惹き起こし、時には真つ赤な溶岩を噴出するといふこと、あるいは男と交わつた女の腹が大きくなり、後に子が生まれるといふこと、死にゆく者をもとり死体を埋葬ないし焼却し墓をつくるといふこと、このようなことは実体験であれ想像であれ、それぞれの映像と音と臭いと手触りとを伴い、それらの映像や手触りとして私の内に蓄積されてゆく。それらの蓄積された感覚が他界の表象を生み出してゆくというよりも、蓄積された感覚を含めて、それらを蓄積してゆくという在り方、それらを蓄積してゆくことで私の身体が私の身体として成立してゆくということが、他界の表象をイメージとして生み出してゆくと考えられる。つまり他界の表象は人間の深層心理に由来するといふよりも、身体という現象そのものに根をもっていると言つた方がよからう。「世界性」はこのような事象において血肉化される。その身体の身体自身による形成には、自己が死にどう関わるかという関わり方が参加することができる。だから他界の

イメージ形成には、つねに本来的・非本来的他界観念が参与していく可能性がある。表象は観念を含み込んでゆくことができる。私の自然的文化的身体は自己と多くの部分で重なるのであるが、決してびたりとは重ならない。私の身体の自己と重なる部分と重ならない部分の、ときにはどちらか片方から、ときには両方から、他界表象は現われてくると言えよう。

他界の本来的・非本来的観念がイメージ形成に参与していく可能性は、必ずしも現実化するとは限らない。身体には身体それ自身の論理があり、それが自己の観念の参与を擦り抜けて表象の形成に走ることがあり得るからである。また身体は自己の観念を参与させても、その参与を脱去して、身体それ自身の展開として表象を生み出してゆくという性格をもっている。そして更に、形成された表象には表象それ自身の論理があり、それ自身の展開をもち、それ自身の成熟の度合いをもつ。自己の観念の参与を擦り抜けて、私の身体という由来をも脱ぎ捨てて、他界表象はそれ自身を表象的に展開してそれ自身の宇宙を形成してゆく。そうして形成されたものは文化である。文化としての表象それ自体は、本来性・非本来性に関して全く中立的である。ここでようやく我々は文化的特性について主題的な仕方でも語ることができる。

他界表象は、詩・絵画・演劇などの芸術作品、伝承や神話や民話などに形を残し述べ伝えられ、葬儀や墳墓や鎮魂の儀礼などに表現され、それぞれの民族、時代、社会の文化の一端を形づくる。他界表象は具体的に表現されたものとして本質的な社会性を有しており、この表象によって他界のイメージは通時的、継時的に共有され得る。他界観念が人間存在の構造の中にその成立の基盤をもつとしても、その基盤は具体的な観念形成を導出するものではなく、他界観念の具体的形態の共有性は他界表象の共有性に対して、二次的なものである。それ故、我々は現実の資料に基づいて、他界表象の諸内容を独立した研究対象として扱うことができる。そして、日本人の他界表象の分析から日本人

の他界観念を推論し、日本人の他界観の文化的特質や歴史的発展の過程を考察することが可能である。それは一つの日本文化の研究である。その際、他界表象が身体に根をもつと述べたことから明らかなように、他界表象は身体的感性的な性格を伴った本質的にこの世的なものであるということを忘れてはならない。他界表象をもつということは、我々がこの世界に住み込む方法の一つなのである。

そして、この文化である他界表象に自己が向かい合う局面は、先に述べた自己の想念が他界イメージの形成に参与するという局面とは別のものである。この前者の局面において、我々は、先にカントを手引きとして他界の問題が知ではなく信の事柄だと見做した事態に再び立ち戻ることになる。表象は信と知の区別がまさに有意義な位相である。ここでは、他界表象は他なるものとして自己に立ち現われる。自己が他界を信ずるか信じないかという態度決定を迫られるのは、実はこの文化としての他界表象に対してである。それは他界そのものへの信ではなく表象への信であるために、主体を変革させ深化させてゆくことではない。この信は、この世界の内に住むことを維持させる文化的信仰であり、本来性・非本来性という性格をもたない。信か不信かを決定するのは、どちらの方が死をこの世界の内にうまくはめこませてこの世界に住み込み易くするかということだけである。信じる方がこの世を生き易くするならば信じる、信じない方が生き易いならば信じない。それだけに、死がこの世界全体の崩壊という奥行にまで深く経験されるとき、他界表象の信は死への対処として全く無力とならざるを得ない。

だがそれにも拘らず、あるいはまさにそういう仕方、この他界表象と他界表象の信（不信を含めて）はやはりこの世界ならざる他界のメッセージなのである。他界のメッセージがこの世的なものに徹底的に覆い隠されているのが他界表象と他界表象の信であるが、それらは覆い隠すという仕方、メッセージを伝えていたのである。そしてそういう仕方、他界のメッセージが伝えられていると言えるのは、他界表象の信が無力となったところから始まる本来的な

他界観念の追究も、最終的には本来性・非本来性の区別を超えるからである。主体において本来性・非本来性の区別が出てくるのは、主体が他界の表象に捉われているからであり、その捉われから完全に解放されるならば、如何なる他界表象も捨てる必要はなくなる。他界イメージは全き意味で自由な遊びとなる。他界はもはや「安らぎ」や「慰め」を与えるものですらなく、そのイメージは豊かに軽やかに楽しまれるであろう。表象は遊ぶことができる。他界表象が死の表現になるのはそのときである。

そうだとすれば、他界表象がこの世のことを語り出すにしても、あの世(死)のことを語り出すにしても、何と興味深いことではなからうか。我々は他界表象の語り出すことに耳をすますのみである。

#### 注

- (1) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. PhB 37a, Felix Meiner, Hamburg, 1976, A334, B391. 原佑 訳『純粹理性批判(中)』理樹社、一九八一年、五〇頁。
- (2) *ibid.* A418, B446. 同書、一六〇頁。
- (3) *ibid.* A520, B548. 同書、一五〇頁。
- (4) *ibid.* A344ff., B402ff.. 同書、五八頁以下。
- (5) *ibid.* B157. 『純粹理性批判(上)』二四三頁。
- (6) H. Heimsoeth, *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*. in: Kantstudien Ergänzungshefte 71, Köln, 1956. 小倉祐祥譯『カントの形而上学』以文社、一九八一年。
- (7) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. PhB 38, 1967, S.140ff.. 波多野精一他訳『実践理性批判』岩波文庫、一七四頁以下。
- (8) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer, Tübingen, 1926, S.64f. 原佑訳『存在と時間』中央公論社、

一九七一年、一五二頁以下。

- (9) M.Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Gesamtausgabe Bd. 9, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S.143ff. 社団法人他訳『道徳』創文社、一九八五年、一七六頁以下。
- (10) M.Heidegger, *Sein und Zeit*, S.54. 『存在と時間』三七頁。
- (11) *ibid.* S.103. 同書、二〇六頁。
- (12) *ibid.* § 22 - 24. 同書、二十一〜二十四節。
- (13) *ibid.* S.245. 同書、四〇三頁。
- (14) *ibid.* S.250. 同書、四一〇頁。
- (15) *ibid.* S.262. 同書、四二六頁以下。
- (16) *ibid.* S.262. 同書、四二六頁以下。
- (17) *ibid.* S.255. 同書、四一五頁以下。