

霊―魂と現存在―実存

田 邊 建治郎

はじめに―慰霊について

わたしたちは死者を弔い、霊を慰める。慰霊は日常的であり、誰でも為すべきあたりまえのこととして営んでいる。それと同時に、慰霊についてひとが「存在」を問わない点も、世間一般の態度となつていえるといえるだろう。慰霊は死者の魂や祖霊を何らかの形象として表象しつつおこなわれる。何かが「ある」のである。しかし、わたしたちはこの「ある」について改めて考えることはほとんどない。そして、広く共有されている「ある」ことの一了解をふまえて、神社や寺に参拝し、墓前に花や供物を手向ける生活習慣がすでにひとの慰霊の心の証しであり、儀礼や宗教的な施設はわたしたちが慰霊に携わっていることを保証してくれて

いる。しかし、神社や寺は目に見ることのできない死者とわたしたちの通い合いそのものからいえば、いわば公認の環境と言うべき形式的な存在に過ぎないのだが、それら環境的なものをもつてわたしたちは慰霊そのものとして納得しているのである。

いまわたしたちの周りでは、慰霊の営まれ方に関心が集まり、すでに新しいさまざまな形式をひとは採用している。それはあらゆるものにひとが意味を感じる記号化した現代らしい現象のひとつであろう。しかしそれら新規の慰霊も慰霊の心を証しする形式的な存在である点で、これまでの神社や寺と異なる類のものではない。新しい慰霊の形式には、既存の価値観の付着が少ないことから、ひととは慰霊の内実そのものが変化したように受けとめたりするのだが、

実際はそうならないのである。ひとはただ新たな、しかもかなり恣意的な慰霊の形式とのかかわりに横滑りしただけである。

このようにして、わたしたちは慰霊に関して、形式的なものを慰霊そのものと見たてるしかないのであるが、それは慰霊に限らず、主観性の領域すべてにおいてわたしたちがつねづね感じる宿命的なものでかしきである。

ひとの慰霊への関心はもっぱら歴史である。歴史（出来事の生起）は慰霊の心を支える骨格であり、わたしたちの感情の源泉である。しかし、存在は表立つことがないが、あらゆる生起に先んじるものはむしろ存在ではないだろうか。

かくして、わたしたちには慰霊をより本質的に顕わして、形式的な限界を乗り越える可能性がまだ豊富にあるように感じられる。例えば存在論的に慰霊の構造を明らかにしながら、わたしたちの実存と慰霊のかかわりを論証的に確める途もあるであろう。それに関してマルチン・ハイデッガー（Martin Heidegger 1889-1976）の存在論と現存在の解釈学を、わたしたちは充分参考にすることができそうである。ハイデッガーは、人間を現存在と呼ぶのだが、現存在の本質は存在の開示性である。開示は推論によって間接的に獲得することではなく、直截的に存在自らが「明るくされる」

ことである。現存在は「世界・内・存在」という存在様式をもつ存在であるが、この存在者を有意義性において脈絡づける、または「現・da・ダー」として顕わにする「内・存在」の構造において、現存在自身もそれ以外の存在者も「世界」として開示されるのである（有意義性とは、それに基づいて世界がそのものとして開示されるその基となるものなのです）『存在と時間 Sein Und Zeit 1972』第一編第五章第三十一節了解としての現存在（桑木努訳・岩波文庫）以下SNと略記し、引用文は桑木訳による）。わたしたちは慰霊について存在を問うにあたって、まずハイデッガーの基礎的存在論の論証を参照する必要がある。

以下は慰霊の営みに関する調査研究のいわば研究ノートであり、全体の序説という位置づけで進めた最初の段階の文章である。

霊・魂と実存

心とは何であろうか。

生物は感覚によって自らが置かれている状況を知り、自身を環境に合わせることによって生きている。わたしたちも基本的に同じであるが、人間は受動的な感覚・反応だけでなく、より複雑で高度な知覚による感性過程を経て、感情、記憶などを交えながら能動的に周囲を捉える。

エルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer 1874-1945) は人間のこうした能力を象徴系と呼んでいるが、象徴系の意識はひとくちに言って、論理的につながりのない存在を関連づける働きであろう。関係づけの能力によって人間は周囲を主体的に解釈し、いわば第二、第三の自然とも言ふべき文化を生みだし、人間独自の生活様式を創造している。象徴系の働きはいわば生態学的に捉えられた人間の心と言えらるだろう。

人間の意識はつねに何かについての意識であり、意識が捉えるあらゆるものを対象として表象する。自分自身も対象化され、主観の内部または外側に、あるいは自我と向かい合うものとして、他者として定立される。

対象化された存在に人間はさまざまな関心を向ける。時として存在するものの存在に対して存在論的な問いかけが営まれる。対照的に、例えば実証科学において研究対象となる「自然」のように、さしあたり事象の解明に意識が集申し、存在自体は不問に付されたままの在り方もある。

わたしたちが一般的に心と呼んでいるのは、とりあえず、対象化する意識の働きと対象化された存在、さらに判断や感情やそれらをまとめている悟性や理性の働きの全体を指す主観性のこともいえよう。

心に関する研究は永い歴史を持つている。濫觴とも言

うべきギリシヤの哲学者アリストテレス (Aristoteles 前384-322) の『*デ・アニマ・デ・アニマ*』(『心について』) ラテン語原題 *De Anima* ベリ・ブシユケー・ギリシヤ語) は、冒頭「さて、たぶん、まず第一になすべきことは、心はどの類に含まれ、また心とは何であるのかを決定することである。つまり、心は、この何々、つまり実体なのか、それとも性質なのか、それとも量なのか、それとも区分された他のカテゴリーの一つなのだろうか、さらに、それは、可能態においてあるものに属するのか、それともむしろ何らかの終局態なのか、ということである。このように言うのは、この違いは決して小さくはないからである。」と論じている(「心とは何か」桑子敏雄訳・講談社学術文庫 1999 年。可能態 *デユナミス dynamic*、終局態 *エンテレケイア entelecheia*)。

わたしたちは心的存在にはさまざまな種類があり、特徴があると感じている。わたしたちの内面を不断に移りゆくふつうの心、それよりも理念的なものとしての精神、さらに霊・魂といった存在もあると考える。カントは心・霊・魂 (Seele・ドイツ語女性名詞) を物自体としてのそれと、現象としてのその二つに分けたうえで、物自体は思弁的理性によつては(まして経験的観察によつては)認識できないと主張した。しかし、理論的には証明されない神の存在、意思の自由、霊魂の不死という三個の主要命題を実践的な

面から承認するとして、理論理性に対する実践理性の優位を唱えた（『純粹理性の究極目的は実践的なものを目指している』『純粹理性批判』第二版序文）。心に対するカントのアプリオリな価値的態度として著名である。

さまざまな文化圏に共通する霊・魂のもっとも根源的な現象は呼吸・息である。生命・息・霊・魂は、ひとつの理念が次第に言葉として分節されたものであろう。手元の辞書によれば、霊魂は互いに意味の重なる部分を含む霊と魂と魂を合わせた内容を持ち、ふつう肉体及び精神活動をつかさどる独立の人格の実在であり、感覚による認識を超えた永遠の存在を意味する。また人間以外の動植物、自然物にまで拡大して用いられると述べられている。そして類義語として優れて神妙なもの、神、たましい、いのち、心、思いなど幅広い範囲の言葉が例示されている（『宗教学辞典』東京大学出版会1973年）。

また、「自己運動の能力としての生命原理が普通に魂と呼ばれるものである」とする考え方もある（『現代哲学事典』講談社1970年）。わたしたちは、人が話す言葉や行動にまつわっている漠とした「空間」に気づかされることがあるだろう。しかし、それを霊、魂と思うことはふつうではまづないだろう。わたしたちの「現実」の観念はそれぞれの人格においておおむね優勢であり、微妙な感覚経験に対し

てあまいでありながら批判的に口出ししてくるのである。

しかし日常的に人と霊・魂を同じ意味に使っている文化も存在する。たとえばドイツ語圏の都市で、人口を○*Seelen*（ゼーレン、*Seele* 霊・魂の複数形）と表現しているところもある。わたしたちの常識では都市を人の集まりとして「人口○○人」と表記する慣わしであるが、霊・魂の集まりと表現するのである。今日の語法では *Seelen* は人を指す意味で使われていると言ってしまうとそれまでであるが、ドイツ語源辞典（下宮忠雄編著・同学社）によれば、*Seele* は *See* 海（女性名詞）から派生した言葉であり、*Seele* の原義は「海から来る者」である。ゲルマン民族は海がふるさとであり、死後に魂は海に帰ると信じられてきたという。また大独和辞典（相良守峯監修・博友社）では魂 *Seele* は *See* 湖沼（こちらは男性名詞）に由来する言葉であり、ひとが生まれる前と死後、ひとの霊魂は湖水にひそむとゲルマン人は信じたと述べている。ゲルマン人はやがてキリスト教化されてゆくが、ゲルマンの宗教的想像力は民俗の中に生き続け、神聖ローマ帝国時代のドイツの自然哲学者パラケルスス、古代ゲルマン研究に生涯を捧げたグリム兄弟、彼らと親交の深かった詩人ハインリッヒ・ハイネといった十九世紀の学者、詩人によって貴重な民俗文献が残されている。ともかく、ひとは生命・息と霊・魂を一体のもの

として捉えてきたのであり、やがて言葉の分節が存在を分けてゆくが、なお分節以前の根源性のままに人は表象するのである。キリスト教はこうしたゲルマンの靈魂傳承をむしろ教理に摂取して活かしたのかも知れない。

存在を論じたドイツの哲学者マルチン・ハイデッガーは「言葉は存在の棲家」であるという（『ヒューマニズムについて』バリのジャン・ボワフレに宛てた書簡）。ハイデッガーは、ギリシャ以来、各時代の哲学がこのあまりにも「自明」すぎる存在現象を研究的に扱いかねるものと感じて放置してきたのか、問題意識が中途半端のままであり、まして古代においてすでに問題の立て方そのものが散漫な状態になっていた「存在」を、改めて研究課題としてとり上げた。そして、存在について問うという存在可能性を持つ人間存在、ハイデッガーの用語でいうところの現存在（ダー・ザイン Dasein）、の分析を手掛りに、「存在一般の意味解釈のために、視界を拓くこととしての、現存在の存在論的分析論」を基礎的存在論として展開する。そして現存在（実存（エクスステンツ Existenz）が哲学的に主題化されるのであるが、現存在を次のように定義している。「現存在は、ただたんに他の存在するものの間にだけ現われるような、存在者ではないのです。むしろ現存在は、自分の存在において、この存在そのものを問題とする存在するものです。むしろ現

存在は、自分の存在において、この存在そのものを問題とする存在するものであることによって、存在的に優位を見出すのです。」「現存在が、それに対してこれこれの態度をもつことができ、なおかつつねになんらかの態度をとっている当面の存在自体を、わたしたちは実存と名づけます。そしてこの存在するものの本質規定が、事象的な何かということを示すことによってなされることができずに、むしろその本質は、自分の存在をじぶんのものとして存在させねばならないということにあるのですから、現存在という名称は、純粹な存在表現として、この存在するものを記すために、選ばれたのです。」（『序説第一章第四節』）

実存はひとが刻々とそのつど何らかの態度を選びとっている当面の人間の存在自体をさすものであり、実存として生ざられている生が現存在の「存在」の本身である。現存在は実存によって規定されていることになる。すなわち現存在の「実存構え」といわれるものであって、現存在の存在論的な解釈は「現存在の実存の実存性から」問題提起される（実存性は実存を構成している要素の構造的連関を意味する）。現存在と実存の関係は、現存在が脱自的に時熟した zeitigen 現象が実存であり、その実存はさらに脱自的に可能なな現存在として時熟するのである。このように現存在には「時間」が関わっている。ただしそれは「時間性」と

呼ばれるように、人間の生の現実在即した本質的な時間であって、わたしたちが普段使っている時間の原質ともいべきものである。時間性には将来、現在、現在の三つの現象が存在する。これらが実存の根本可能性を可能にするものである。これら時間性は根源的な「脱＝自」であることから、脱自態・エクスターゼン[Ekstasen]と呼ばれるが、ただし脱自態は自分から脱れ出るといったものではなくて、脱自をとおして脱自態の統一が進行するのである。

かくして時間性、脱自、統一といった三つの存在様態が時熟の本質ということになる（原語の *zeitigen* を「時熟」と訳すにあたって桑木氏は「時間性の成熟の意味をこめた」という時熟のほかに時現、時顕、時成という訳語も行われているということである）。

また、わたしたちは時間を過去・現在・未来に分け、時間軸上で存在領域を分つ標識として表象しているが、ハイデッガーによればそれは「始めも終りもない（《今の継起》）としての時間のなかに、根源的な時間性の脱自的性格が水平化されている」のであり、通俗的な時間理解から生まれた観念であるという。存在論的には、根源的な本来的时间性は本来的な将来から時熟するものであって、将来が優先するのである。「本来的」は「非本来的」とセットの言葉であって、現存在の基本性格である各自性に由来する。

本来性はひとが唯一固有の存在としての自分自身を生きている状況を指し、非本来性は対照的にひとがその固有性から逸脱して唯一賭け替えない自分を生きていない欠如的な状況を意味している。わたしたちは「生きている」という現象を単純に現存在＝実存の時熟の「継起」のように考えがちであるが、存在論的にいえば、本来性・非本来性という現象があるために、単純に脱自態の積み重ねや連続だけで時熟が進むわけではない。

ともかく、まず現存在は、事実的存在において、かれがすでにあったところのものである。しかし現存在の過去性の独自の点は、「それはつねにかれの《世代》の過去性を意味しますが―現存在の後に続くのではなくて、そのつどすでにかれに先んじてゆくのです」（SS序説第二章第六節存在論を解体する課題）。人の生は実存することにはかならない（人間の「実体」は、心と肉体の総合としての精神ではなく、実存なのです）。SS第一編第四章。以下数箇所これと同意の表現が見られる。前節において、心のひとつのあり方として、霊＝魂という存在を挙げたが、ハイデッガーの存在論によつて開かれた視界に立つて、さらに霊＝魂とは何か言うとすれば、それは現存在＝実存がそれであろう。わたしたちはわたしたちを構成する根源的な存在を次第に分節してきた。全体としての構造を持っている存在は、単なる部分

の寄せ集めではないから、もともと独立の要素に分けるわけにはゆかない。そのように最初分けて考えることをしなかった根源性をもった存在が、本源との連続性、一体性を保ちながら、別の言葉に置き換えられるのが分節という営みであろう。分節されたものは根源において同一でありながら、しかも独自の特徴ある存在として誕生することである。人間にとって最も根源的な存在である生命・息から心・霊・魂は分節された。「神」はおそらくこの段階における分節にかかる存在ではないだろうか。そしてさらに、心・霊・魂からわたしたちの現存在・実存が分節されたのである。ギリシャ哲学、ローマ帝国、キリスト教、イスラム教、スコラ哲学といったさまざまな先行文化のなかで、根柢において時間性・歴史性に規定されながら、自身の可能性的存在を開示してきた数知れない存在の時熟を経て、ドイツ人のハイデッガーにおいて、この息の長い分節が完遂したのである。

息はふつう存在的・生物学的なとらえ方であれば、物質的、機能的なものとして理解されるが、存在論的に捉えれば、息は人の個性性の基礎であり、自己のそのつどの存在の更新に関わり、新たな人間存在の契機となる。一方現存在・実存は、人間存在がそれとおして時熟するのであり、人間存在を担っている「根本構え」である。現存在・実存

がもつ存在論的な意味は生命・息のそれと重なっていると同時に、人間性と霊・魂の新しい地平として開かれたものといえるであろう。

神話から宗教が生まれ、宗教が形而上学の母胎となり、長い時間をかけて哲学思考が培われるうちに、次第に霊や魂は高度で抽象的なものになった。霊、魂にふつうの心を超えた働きを感じるわたしたちの感性と、そうした形而上学的認識との間に親近性があつた。さらに十九世紀のカントに始まる、抽象的な純粹思考の働きとされる超個人的、普遍的な意識一般をもって人間を考察するドイツ観念論哲学の高度な精神性にわたしたちが学ぶところも多かった。しかし、二十世紀に入つてドイツの学者エドムント・フッサール (Edmund Husserl 1859-1938) が厳密な学として現象学を創始し、「事象そのもの (Zu den Sachen selbst)」をモットーに、わたしたちの世界認識を、認識の根柢である意識の構造そのものを検証する方向に研究を進めたとき、フッサールに学び、現象学を方法論とした哲学者たちが人間存在の本質として共通して見出したのは実存であつた (実存の発想は、より宗教性を帯びたあり方でキルケゴールからパスカルまで遡る)。わたしたちが刻々として「引き受けている」もしくは「臨んでいる」唯一無二の在りようとしての実存は、理論的に考え出された形式的で空虚な意識と

は無縁であり、経験心理または個人心理、もしくは自我としての実際の具体的な意識である（フッサールの高弟であったハイデッガーは、現存在に対する現象学的視点について「存在するものがさしあたりかつ大抵の場合にあるように、つまりそのありきたりな日常性にあるように示されなければなりません」と主張する。『序説第二章 現存在の存在論的分析論』。例えば、わたしたちが生きている社会では、毎日のように、身近に、反倫理的な行為や犯罪が起きている。これらの出来事は、実存として生きている現存在が、ほとんどの場合没入している日常性のなかで起きている（「まず現存在は〈ひと・being〉であり、またたいていそれに留まっています」。日常性とは人が仕事したり、遊んだり、家族と一緒に行ったり、他人と付き合ったり、趣味に精出したりするなど、ふつうの過ごし方を意味している）。デカルト以来の西欧近代哲学が土台とする合理的、形式的、抽象的な純粹思考、意識一般はもっぱら傍観者のであって、そうした人間の現実である日常性とはそのままでは接点を持たない。それに対して現存在「実存は「限界状況」的に生々しい現実に臨んでいるといえる。

霊―魂とその働きをあわせた観念を靈魂観（れんくわん）というとして、わたしたちは実存として自身の靈魂観を生きていることもある。それが現存在の可能的なあり方のひとつとしての非日常的な存在様相であったとしても、本来性・非本来性の

どちらにあたるのかは俄かに決めがたいとしても、いずれにせよ実存を構成するものとしてのわたしたちの靈魂観は、人の意識の世界のさまざまな連関のなかに置かれている。働き方において靈魂観はふつうの日常的な心と同じあり方のものである。

人の実存は個人の具象的な意識を中身とする主観性を踏まえた個別性である（「人間の個体化の原理は実存に存します」。実存としての靈魂観もその人自身であり個別的なものである。またひとりひとりの主観性は不断に移ろいゆくものである。主観性のなかにある靈魂観は一定不変のものではない。さらに、人は自分自身と同じように現存在であるところの他者と一緒に世界の中にいる（「世界は、すでにいつも、私が他人と分かちもっているところの世界です。現存在の世界は、共同世界です。内―存在とは、他人たちとの共同存在です。他人たちの内世界的な自体存在とは、共同現存在です」『第一編第一章現存在の分析論の主題』。同じ現存在である他者と一緒に共存在として生きているわたしたちは、日常的な心においても、靈魂観においても、共同現存在が交わす相互喚起的な影響関係のなかに置かれている。

かつて著しく変化するわたしたちの文化について「体系的な日本の靈魂観は未だに確立されていない」と論じられた（楠正弘・西洋思想大事典『1988年・平凡社』。わたしたち日

本人は個人的日本語で自己を表現するが、個人語としての日本語だけでなく、概念的・潜在的な日本語という体系が一方に存在する。それは個人の言語活動の基盤になっていると同時に、それ自体が個人語である日本語から影響を受ける関係にある。靈魂觀についてもおなじように、わたしたちそれぞれの靈魂觀に対して概念的、一般的な日本的靈魂觀が存在する。日本的靈魂觀はわたしたちひとりひとりの靈魂觀からいわば養分を摂っている。それ故に、ちょうどひとりひとりの日本語に起きる微妙な変化が概念的な日本語を徐々に変えてゆくように、日本的靈魂觀は、社会・個人といった構造をとおして時代の文化の影響を受けているわたしたちひとりひとりの靈魂觀と関係する関係にあるであろう。日本的靈魂觀はいつも変化していると言ってもよいのではないだろうか。

結び―祖靈崇拜と存在論

わたしたちは時間性に規定されながら、いつも自分自身に先立って生きる実存であり、可能的なあり方を本質とする現存在である。実存はわたしたちの生存の基本的な形式であり、その中身を決定するのはそのつどのわたしたち自身としての現存在である。現存在は、予め運命とも言うべき形で自分が「現」(da:da)へと投げ入れられている「被

投性」をもった存在である。また同時にわたしたちは、自由によって自分の存在を選ぶ「被投的投企」する存在でもある。このわたしたちの二重性は分かち難い形で開示されており、可能性の選択と決定がわたしたちに委ねられている。わたしたちの日常はそうした自由な裁量發揮のうちにある。ハイデッガーはこうした人の在り方を非本来性や没入という言葉で表現している(没入の原語は *Verfallen* であるが「ここにはなんらの消極的評価の意味が入っていない」としている。日本語は転落、頹落、没落などとなっていることが多い。かなり否定的な意味合いで受け取られやすい)。ひとが何かにかまけて「自分自身でない存在」であることは、現存在のもっとも身近な、ふつうの在り方と解されねばならないのであつて、現存在はたいていこのあり方で身を支えている。ところで被投的投企が持っている自由は一面では無規定性でもある。自由は無と背中合わせでもある。ハイデッガーによれば、とりわけ「自分独自の存在可能な無規定性は、死への存在において全部残りなく明らかにさまになります」、「死の無規定性は、不安において根源的に開示されます」と指摘する(『第二編 第一章他人の死の経験可能性』)すでにわたしたちは靈・魂とは現存在・実存のことであると考へた。その現存在・実存には世界の喪失と無といったきわめて虚無的な展望が告げられていることになる。強い

緊張感を強いるハイデッガーのそうした実存観は、ハイデッガーが現存在として生きた第二次世界大戦前後のドイツの社会と無関係でないことも確かであるが、私たちの実感を呼び起こすものでもある。しかし、ハイデッガーの主張とは別に、わたしたちが時として実存として生きているわたしたちの靈魂観の背景そのものに目をやるならば、わたしたち祖霊崇拜のなかから生い育った現存在は、必ずしも直ちに虚無に曝されてしまうわけではないのではないだろうか。祖霊とともに在る膨大な時間の集積と歴史をわたしたちは持つているという現存在解釈は、依然としてデユナミス（可能態）として力強く働いているのではないだろうか。そして世界・内・存在の存在構造をつうじてわたしたちは死者や祖霊と出会い、わたしたちの倫理観念もそうした出会いに根ざしている。実存論的現象としては、最も自己的で、追い越しの利かない現象である死を、ひとは「不断の未済」のままに受け入れざるを得ないとして、そこにわたしたちはただ喪失と無を見るのではなく、むしろ、対照的に、生存・死に意味と価値を供給する地平を発見できるのではないだろうか。すでに触れた点であるが、ハイデッガーは、現存在がその存在の仕方において自身の「過去性」であるにもかかわらず、「過去性」は現存在の未来から生起すると指摘している。現存在のそうした時間性と歴史性

の独自性は、わたしたちと祖霊の関わりにおいても同じである。死者や祖霊は必ずしも過去の存在ではない。彼らから感受する示唆的なメッセージをわたしたちはむしろ未来の方位で把えることが多いのではないだろうか。

現存在・実存にわたしたちなりの意味を付加する、祖霊崇拜を土台とする現存在としての存在論は是非試みられねばならないだろう。

（常磐大学人間科学部非常勤講師）