

## 教学の再考

— 根源的一者を求めること —

那 須 政 玄

### 教学を考えるための前提

教学を再考するためには、教学の原点が問われなければならない。仮に教学の体系というものがあっても、その原点はこの体系の中にあるのではない。微妙な言い方をするならば、原点は教学の内と外の間にあると言えるであろう。なぜなら、教学の外には教学が生ずる可能性はほとんどありえないであろうし、教学の内には原点からの展開の結果しか見いだせないであろうからである。原点は、すでに教学的であるし、またまだ教学的でない。この原点を先取していなければ、そもそも教学を再考するための橋頭堡すら構築できないことになる。

『旧約聖書』の「創世記」第一章は「天地創造」である。神が万物を創り出していく過程が描かれている。つまり、「一日目に、神は光をつくり、昼と夜ができた。二日目に、神は空（天）をつくった。三日目に、神は大地を作り、海が生まれ、地に植物をはえさせた。六日目には、神は獣と家畜をつくり、神に似せた人をつくった。そして七日目には創造に疲れた神は休息した。このような創造神話は、『旧約聖書』に特有なものではなく、世界各地の神話に

普遍的に存在するものである。

それでは、神が創造のために働きかけるもの、神の力を受け取るものは何であるのであろうか。それは根源的質料（材料）と言えるものであり、「根源」、「全体」、「存在」さらには「無」とも呼ばれるものである。神話はこの「根源的質料」から、われわれが生きている「日常的世界」がどのように生まれたのかを語るものである。「既に起こってしまったこと」を前提にして、それ以後の事柄の因果関係を語ることはそう難しいことではない。われわれが知っている歴史と言われるものは、「それ以後」の事柄だけに関わっている。しかし歴史はその突端においていつも神話と接している。もちろん「接している」といっても、「隣の家と軒を接する」といった意味ではない。歴史を遡及してその突端に行きついたとき、その先はすでに歴史ではないというかたちで、その先を神話と呼んでいるのである。したがって歴史と神話が「接している」というのは、歴史の否定として、歴史の先に神話があるという意味である。

天地創造はいわゆる「歴史」の守備範囲にはない。それでは神話は非歴史的かというと、必ずしもそうはいきれない。歴史が歴史であるためにも、歴史の根柢としての神話は必要となってくる。日本史に神話を入れるか入れないかで争われた「教科書裁判」は、まさにこの問題にかかわってくる。歴史解釈ですら一義的にならないのに、いわゆる神話は歴史よりもはるかに物語性が強い。物語性が強ければ強いほど、そこに恣意性があるいはイデオロギーが入りやすいこともまた事実である。

ドイツ語は、歴史を言い表すのに *Geschichte*、*Historie* という二つの言葉をもっている。*Geschichte* は、もともと物語の意味をもち、また *Historie* は語源的にも *his story* に由来し、したがってまさしく物語である。歴史と物語とはほとんど同義である。現代人が、歴史はノンフィクションで物語はフィクションであるとしたのは、客観的事実を欲して歴史と物語との間に境界線を引いたからである。栄花物語は、宇多天皇の治世から堀河朝までの約200年間の時代を記述したものである。明らかに歴史的事実を語っているのだが、表題は「物語」となっている。「一年前に転倒して捻挫してしまった」。このことが原因で今では足腰が弱ってしまったということもあるであろうし、またこ

のことを契機に一念発起してジョギングをはじめて今では体調良好であるということもあるであろう。さらには、捻挫のことを全く忘れてしまっていることもあるであろう。つまり過去は多義的な解釈を許すし、忘却という解釈すら許すのである。現実のあり方が過去の解釈の多様性を可能としているのであり、そのかぎり過去はすでに物語性をもっているのである。過去はすべからず物語だとするならば、歴史はその突端で神話と接しているのではなく、むしろ歴史と神話は一衣帯水あるいは同族であると言わなければならないであろう。しかし神話は物語として神話以前を記述する。神話以前は無時間的空間である。文字通り時間と空間とが溶け合っているところ、あるいは空間に時間が呑みこまれているところである。そして神話はこの無時間的空間を欲するが、歴史はそれを回避あるいは忌避する。なぜなら歴史は無時間的空間を認めると、自らの存立があやしくなるからである。というものの、歴史を成立せしめている「合理的因果律」は、神話の「物語的因果律」によってあるいは無時間的空間によって簡単に蹴散らされてしまうからである。

私が、無時間的空間あるいは「物語的因果律」をもって言い当てようとする場所とは、「根源」、「全体」、「存在」さらには「無」とも呼ばれるものである。井筒俊彦は『存在と意識』で『老子』の言葉を説明しつつ、存在について端的に次のように語る。

「〔天地の始〕、一切の存在者が、ものとして現われてくる以前の〈道〉すなわち根源的〈存在〉には名前がない。それは言語以前であり、分節以前である。それを老子は天地分離以前という。ところが名の出現とともに天と地は互いに分れて〈道〉は〈万物の母〉となる。言語によって無分節の〈存在〉が分節され、存在者の世界が経験的に成立する。言語以前から言語以後へ、〈無名〉から〈有名〉へ——〈存在〉の形而上的次元から形而下的次元へのこの転換点に〈本質〉が出現する。換言すれば、Xが一定の名を得ることによって一定のものとして固定され凝固するためには、それをそのものとして他の一切から識別させ、他の一切と矛盾律的に（つまりXは非Xではないという形で）対立させるような何か、つまりXの〈本質〉の認知あるいは〈本質〉

の了解がなければならぬのだ。

われわれの日常的世界とは、この第一次的、原初的〈本質〉認知の過程をいわば省略して——あるいは、それに気付かず——始めから既に出来上ったものとして見られた存在者の形成する意味分節的存在地平である。われわれはこのような存在地平に現出する世界の中に主体として存在し、われわれを取り巻くそれらのものを客体として意識する。その時、当然、意識は〈…の意識〉という形を取る、〈…〉の中に伏在する〈本質〉認知にほとんど気付くこともなしに。だからこそ、何かのきっかけで言語脱落が起り、本質脱滞が起ると、手がかりも足がかりもない、つまり全く符牒のついていない無記的、無分節的〈存在〉の真只中に抛り込まれて愕然とするのだ。そしてまた、〈本質〉なるものの有難さを悟りもする。かくて人は〈本質〉の符牒の付いた、きちんと分節された存在者の世界に再び倉皇として逃げもどる」(井筒俊彦『意識と本質』(一九八三年岩波書店) 九〜十頁)。

井筒は意識と無意識あるいは存在者と存在との「関係」を問題にするためにも、存在についての思考(気づき)が必要であることを説く。しかしである。たとえ存在への気づきが可能であったとしても、日常的世界から存在への関係づけは大変困難なことである。もちろん関係づけであるから、逆方向の存在から日常的世界への関係づけでも困難さは同じである。神話は無時間的世界から時間的世界への物語である。そして歴史は時間的世界の中だけで働き、無時間的世界を無視する。なぜなら無視しなければ歴史は崩壊してしまうからである。

しかしである。時間が歴史を成立させているとも言えるし、また歴史が時間の「存在」を予測させもする。時間があるからこそ人間は自らの生きる領域を確保することができるのであり、つまり「意識」をもって生きることができるのである。時間が「流れる」のは、歴史が「流れる」からであり、またその逆でもある。

一方、神話は無時間を忌避しないし怖がらない。なぜなら神話は無時間的世界からの「生起」を語らなければならぬからである。神話は、無時間的世界(存在)に関わって、「生起」を可能としなければならないのである。この

とき働くものは、やはり時間なのであるが、この時間は歴史的時間ではなく、むしろ存在によく馴染む（親存在的で、存在と根源を等しくする）時間である。ハイデッガーは、『存在と時間』の中でこのような親存在的時間をテンポラリーテート（存在時性）と呼ぶ。存在とか無とか呼ばれる場所（存在と無とが同義となるのはこの場所がまさに無時間的であるからである）が「ある」のは、この親存在的時間つまり根源的時間によってなのであり、またそれゆえに歴史的時間の可能性もこのことによって開示されるのである。井筒が「X」あるいは言語以前のものと呼ぶものは、この親存在的時間によってはじめて語られ得るものになるのである。

明鏡止水の水面に突然波紋が広がる。すると今までは辺りの景色を映し出すだけであった水面が、自らの存在を主張するようになる。波が鏡のような水面を、いびつな水面に変化させたのである。このいびつさによって水面は「あたかも存在するかのように」なったのである。もちろん水面は波立つことも鏡のようであることも「欲しては」いない。水面と波とは互いに無関心である。しかし、水面があるいは波が自らの存在を主張するときには、お互いに相手を必要とするのである。この水面と波との関係が、存在と時間との関係であると言ってもよいであろう。

アドルノとホルクハイマーが著した『啓蒙の弁証法』（一九四七年）は、人類が神話から啓蒙（人間は自我意識をもって自立しているとし、そのために合理的な思考に徹しようとする態度）へと脱出したときのあり方とそれによって人類が被る「禍」とを描く。もちろんこの本の主題のひとつは、ユダヤ人である著者の二人が、ナチスの蛮行を許した原因を追究したことにある。しかしその追求はヒットラーを声高にただ弾劾するのではなく、ナチスの登場は人類のたどるべき一つの道であったことを静かに語り出す。この本によると紀元前八〜七世紀ごろ、人類（少なくとも西欧人）は、神話的世界を脱したことになる。啓蒙は、どこにおいてもつまり自然の中にも神の中にも人間臭を感じろと命ずる。啓蒙によって神話から離れば離れるほど人間は真に人間的になれる、と啓蒙は考える。啓蒙はすべてを人間臭で覆ってしまうことによってこそ真理も幸福も実現すると考える。しかし人間の中の「自然」がこの啓蒙のあり方に反旗を翻す。それは神話への逆行という試みである。人類が神話から脱してすでに三千年。しかし、

啓蒙の理想は実現されてはいない。むしろヒットラーという「現代の神話」を生み出してもいる。そう、啓蒙の徹底は神話を生むのだ。すると啓蒙はつねにすでに神話を懐胎したままなのであり、逆に神話も啓蒙になる可能性をいつも孕んでいたのだ。

神話と啓蒙がともにわれわれ人間がとり得る世界観の一つであるとするならば、そして互いに自らの他者として相手を認めるならば、人類にとっては「神話—啓蒙」というワンセットがあるだけなのであり、人間はこれら両者の間を往復運動するだけなのかもしれない。それだから、アドルノとホルクハイマーは「弁証法」と言ったのである。

神話も確かにわれわれ人間が営む世界観の一つであるにすぎないのかもしれない。しかしすでに歴史がそうであったように、啓蒙はあまりにも人間に偏りすぎた世界観であることは間違いない。そしてこのような人間中心主義的なあり方にとっては、人間以外の他者を承認することが難しい。なぜなら、人間中心主義の中での人間以外のもの承認は、自らの存立を危うくしてしまうからである。人間中心主義に出口がないのは、出口を見つけた瞬間に、自らの崩壊が招来されてしまうからである。

アドルノとホルクハイマーは、人類は神話と啓蒙とが互いに他者としてすなわち弁証法的なあり方をするものと考えた。すると、啓蒙が一つの世界観であるとするならば、やはり神話もすでに一つの世界観である。しかし神話は救済的である。なぜなら神話が人間を意識することがより少ないから（少なくとも人間を中心に据えることがないから）、神話において人間は自らの他者である神仏と自然とに自らを託すことも可能となるからである。

カントは『純粹理性批判』の悟性論（分析論）の最後で、今まで感性と悟性とで人間が依拠している現象界の分析的解明の遂行の終わりを告げる。

「われわれは今や純粹悟性の国を經巡つて、そのどの部分をも入念に検証したのみならず、その国を徹底的に測量し、その国のどんな事物に対してもその位置を規定した。しかしこの島は一つの島であり、自然そのものによって不変的な限界のうちに圍繞されている。それは真理の国（なんと魅力的な名前か）であり、仮

象の本来の居場所である広大で荒々しい大洋によって取り囲まれている」(『純粹理性批判』A236B294f.)。

カントが言う「純粹悟性の国(真理の国)」とは現象界のことである。カントの比喩によればこの現象界は「一つの島」であって、周りを自然によって取り囲まれているという。そしてこの自然とは「仮象の本来の居場所」であるというのである。カントの語る「仮象」とは不真理という意味ではなく、ただ人間の能力にとっては、全く解決のつかないものであり、幻影(カントは霧堤 Nebelbank と呼んでいる)のように見えるものである。そしてカントに言わしむれば、この仮象はわれわれ人間に運命のように付き纏って離れないものである。現象界は、われわれ人間に「個物」を与え、われわれはこの「個物」を認識する。しかし個物は、「神」によって造られたものか、あるいは「自然」のうちにあるものか、さらには「人間」との関わりの中で生じたものか定かではない。確かに「具体的」認識は「個物」と「個人」との間で成立する。しかしこの具体的認識は偶然的でありまた特殊である。そうであるかぎり、認識は普遍性をもたず、「あの時のあの場所での私の認識」でしかない。したがって個物個人を可能としている「もの」がなければ、そもそも「個」すら可能ではないのである。それは普遍的なものであり、ユダヤ・キリスト教においては超越者としての「神」なのである。また自然(あるいは世界)においては因果的連続性から脱却した「自由」がなければならぬし、人間にあつては死という限界を乗り越える不死なる「靈魂」が要求されなければならないのである。この「神」、「自由」、「靈魂」は理念と呼ばれ人間にとっては高嶺の花の理想である。現象界が成立するためには、仮象としてのこれら三つの理念がなければならない、これがカントの考えである。

天—地—人は、神—自然・世界(自由)—人間(靈魂)であり、これら三者によってあるいは三者の総合によって現象界は可能なのである。しかしこれら三者は理念であるかぎり現象界において見出されることはない。むしろこれらは叡知界にあるもの、あるいは「存在」とか「無」の領域にあるものである。カントは現象界の位置をしっかりと定めようとした、つまり現象界の基礎づけを行おうとした。そのときカントは仮象にあるいは理想界(イデア界)・叡知界に出会わざるを得なかったのである。

神話が世界説明を宇宙の創造から始めるのに対して、カントはわれわれの日常的現象界の基礎づけから始める。どちらから始めるにしても、「存在」とか「無」の領域に関わらなければ、説明がつかないことを示唆している。

### 教相（教学）―事相―教化

われわれの宗団には三つに区分される「立場」がある。もちろん一つの宗団の中の区分であるから分けることは必要ないといえるかもしれないが、上述の「前提」からするならば、これらの三区分をしっかりと意識しないと、われわれの宗団の固有性も意義も明確にはならないであろう。

教相（教学という言い方は時代的には新しいがここでは両者を区別せずに同義に使用する）について確認するため、に岩波『仏教辞典』を引いてみる。

【教相】 教えのすがたの意。実際に説き示されている教説のこと。

これはまったく説明になっていない。ただ二つの漢字を分解して示しただけである。そこで、さらに事相を引いてみる。

【事相】 教相の対語で、教相が密教の經典の内容やその世界観などの教理面の理論的研究であるのに対して曼荼羅の建立や灌頂の儀式、各種の護摩の作法などの密教儀礼とそれを構成する要素としての作壇法や、印契（印相）・真言などの密教的シンボルの具体的実際のな修習の側面を意味する。

ここで教相の意味もはっきりする。教相とは、「密教の經典の内容やその世界観などの教理面の理論的研究」であり、「密教儀礼あるいは密教的シンボル」が「具体的實際的に」生ずる（事相）以前、のあり方を探求する「理論的研究」ということになる。この「以前」は、事相より前に（先に）教相があるという意味にもなるが、教相も事相ともに、「以前」には触れられない、という意味でもある。

教相と事相との相違は、教相が「理論的研究」であるのに対して、事相は「具体的實際的な修習」とあるといふこ



とである。ある事柄を説明するために、方法論として「理論的側面」と「実践的側面」とが分離されることがある。すでに古代ギリシアで、ソクラテスからアリストテレスへと至る間に、「理論」と「実践」の分離が起こった。紀元前四五〇年ごろに奇跡的に生じたギリシアの平和は、人々に知識の獲得の必要性を促した。つまり教育の機運が起こってきたのである。ソフィストの跋扈はその証左である。ソフィストはギリシア国内を巡って所望されれば教育を行い報酬を得ていた。つまりソフィストは、知識をさずけることを教育と考えていた。しかしソクラテスはそのような教育のあり方は違うとしてソフィストとは別の道を歩き出す。このソクラテスの教育のあり方は、ソフィストのレトリックに対して、ディアレクティックと言われる。当時の教育は、学校という場所をもたず、街中で基本的に一対一で行われた。ソフィストは、教育を学ぶ者がまだ知らない知識をさずけること、と考えていた。

ソクラテスは、知識を超えようとする。つまり知識の量が重要なのではなく、むしろ知識ではないものの獲得が重要であると説く。弟子のプラトンが著わす『ソクラテスの弁明』の中でソクラテスは次のように語る。

「私自身は決してなんら知恵を意識していなかった。しかし私はたえず吟味しているうちにソフィストたちも詩人たちも政治家たちも、なるほど皆自分では非常に多くのことを知っているつもりだけれど、本当は決して賢くないのだということが分かった。この経験から察して、神託は私が自分の無知を知っているという。ただそれだけのことで、私を最も賢い人間だと告げたのだなと思うようになった。」

知識の移動が教育なのではないとソクラテスは語る。むしろ神様が告げてくれたように、「私が自分の無知を知っているということ」このことが教育の本質であると言っているのである。つまり、教える者が学ぶ者に知識を注入するのではなく、教える者も学ぶ者も対話をつうじて「知らないこと」（無知）を確認すること、これが教育であるというのである。「無知の知」すなわち知り得ないということを知ること、あるいは知り得ないものがあるということを知ることは、われわれが最初に確認したように歴史以前つまり「無時間的空間」の存在に思いを馳せることなのである。

ソクラテスもソフィストも教育に関わっているのだが、教えるべき内容が異なっているものであり、そのことから教育の方法(ディアレクティックかレトリックか)も異なってしまうのである。ソクラテスの弟子のプラトンは師の「無知の知」を継承しようとする。しかしプラトンは、ソクラテスをして無知と言わしめているものを「アイデア」と命名してしまった。もちろんプラトンはアイデアを定義したりはしなかった。プラトンはアイデアをただ比喻をもって語るだけである。なぜなら定義されるかぎり、アイデアは日常的現実的なものになってしまふからである。しかしアイデアという命名は、われわれに日常からすれば無知としか言えなかつたものが、理想としての「アイデア」になってしまふことなのである。するとわれわれの目標はこの日常を去ってアイデア界に向かうことになる。アイデアは真理であり、また善でもあることになる。アイデアは知られるだけにとどまらず、人間が自ら向かうべき場所となる。ソクラテスが「無知の知」という複雑な言い方で示そうとしたことが、アイデアという命名によって倫理的・実践的目標になってしまつたのである。プラトンにおいては、実践が理論に対して優位に立つてしまふのである。もともと不安定な存在であるわれわれ人間は、倫理的な指示には極端に弱い。指針を示してくれるならば、易々と喜んでそれに従ってしまう。先に「理論的側面」と「実践的側面」とが分離されると言つたが、むしろ実践的(倫理的)側面が台頭してきて理論的側面を凌駕してしまふといつたほうが良いのかもしれない。さらにプラトンの弟子であるアリストテレスは、アイデアという想定は不必要なものであり、日常の中にアイデアは存在していると師のアイデア論を拒否した。そしてアリストテレスは純粹に理論的な問題と倫理的な問題を区別して、前者すなわち純粹に理論的な問題こそが最も重要なものであるとした。しかし、倫理的な問題を倫理学として理論的問題から分離したままにしてしまつたのである。

紀元前八〜七世紀に、神話を脱して啓蒙に突入したわれわれ人間は、それから四百年後にすでに倫理的問題の優位を語るようになってしまつたのである。倫理は人間に甘くいずれば覚めなければならぬ夢を与えた。この歴史の進行は、ますます人間化へと向かうことに拍車をかけたのである。近代が人間中心の構えをもつことの淵源は、すでに古代ギリシアにあつたのである。

ニーチェはいろいろなことを語ったのであるが、彼が一番語りたかったことは人間が倫理的問題に絡めとられてしまっていること、そしてそこからいかにして脱出するかということである。ニーチェの『善悪の彼岸』は、まさにその方法を教えてくれる。

「確かに、プラトンが行ったように精神と善とについて語ることは真理を逆立ちさせ、すべての生の根本条件である遠近法を自ら否定することを意味していた」(ニーチェ『善悪の彼岸』序言)。

「非真理」「これは本来は真理なのであるが、倫理を信じている人々にとつては(非真理)なのである。那須注」を生の条件として容認すること…これはもちろん、危険な仕方です。善悪の彼岸に立っているわけだ」(前掲書四)。

「われわれはまっしぐらに道徳をこえて離れてゆき、おそらく、そこへ向けてわれわれの航海を実行し敢行しながら、われわれ自身の道徳の名残をおしつぶしかみくだくだろう」(前掲書二三)。

われわれの日常を覆っているのは、倫理道徳的あり方である。この倫理道徳的あり方がわれわれの存在への眼差しを遮断してしまっているのである。十善戒にしろ十戒にしろ、それをしっかり保ってさえいれば幸福に生きられると皆思っている。善がそのものとしてあるわけではない。だから十善戒も十戒も「〜してはならない」という形でしか語り得ないのである。

われわれは存在を眺めやるところまで歴史を遡及しなければならぬ。存在が抽象的であるならば、それは大日如来のいる場所であり、釈迦が弘法大師が悟りを開いた場所と言ってもよい。教相(教学)が目指すのは、いつもこの場所である。しかし教相は果たして存在に関わっているのだろうか。むしろ神話と啓蒙のように、教相は一つの世界観なのであって、存在に関わっているという優位性をもってはいないという疑問も生じる。しかし、われわれは存在に関しては教相に頼り期待する以外にはないのである。

さて、事相に関して言うなら、事相は「曼荼羅の建立や灌頂の儀式、各種の護摩の作法などの密教儀礼とそれを構

成する要素としての作壇法や、印契（印相）・真言などの密教的シンボルの側面を意味する」（岩波『仏教辞典』）、とある。事相が「儀式」、「作法」、「密教儀式」そして「具体的実際のな修習」の側面を扱うかぎり、事相は日常のルーチン化のなかで本来の事相のあり方を喪失する危険をもっている。事相のもつ様式性・形式性が、現実への固定化をもたらすのである。この固定化を融解するのは、教相のもつ存在への眼差しである。

もちろん事相の現実への固定化については、教相にも言えることである。近代仏教学が、信仰に根差さない単に学問的な興味で展開された西欧人の「仏教学」によって席巻されてしまっただけからは、教相すらも「存在忘却」を当然のこととしてしまっていて、その痛痒さえ感じていないからである。

### 秘密ということ

われわれの宗団真言宗は「秘密宗」とも言われる。秘密とは、シークレットサービスのように人知れず活躍することであったり、秘め事のように人に知られないよう自分のうちにだけ留めておくことであったり、他人の目には触れないような配慮をすることであったりする。しかし「秘密宗」には、普通に使われる意味とは異なる秘密の意味がある。

教学と哲学とは異っているのであり、むしろ哲学は自らを否定して「非哲学」へと移行すべきであるという考えもある。そしてこの「非哲学」こそまさに教学の本体であるというのである。この考え方のうちには、哲学は観念的であり、哲学が自己否定をして非哲学へと移行することによってこそ観念論から脱出することができるということが含意されている。事相が教相（教学）を批判するとき、上の教学と哲学との関係のようなことが言われるのである。つまり、事相は自らの実践性によって教相に対する優位をもっている、と。

しかし、そもそも実践性あるいは具体性は、秘密に反することではないのか。秘密宗としてのわれわれの立場は、事相の実践性すら秘密の中になければならないはずである。すると次のような反論が起こる。事相の「儀式」、「作法」、

「密教儀礼」そして「具体的実際のな修習」はシンボリックな表現であり、現れた事象を「或ることのシンボル」と見るのであり、この「或ること」こそが秘密にされるべき本体である、と。シンボル (symbol) は、シンボル化される元のものとの結果としてのシンボルとの総合 (synth) 作用としてある。つまりシンボルを語るときには二つの事柄が共有されていることが大前提なのである。事相がルーチン化しやすいと述べたのは、「儀式」や「作法」が形式化してシンボル化される元のものつまり存在への想いを喪失しがちなことを言いたいためである。そしてすでに「儀式」や「作法」は形をもって現実化されているので、存在との関係を失っても自立的に存立できるように錯覚させられてしまうのである。

シェリングは、『哲学と宗教』(一八〇四)で、エッツシェンマイアの著作『哲学の非哲学への移行について』(一八〇三)で語られた哲学は非哲学としての宗教に重心を移していかなければならないという立場を批判する。シェリングにとつて哲学と宗教とは同義であり、ともに絶対者があるいは存在を射程に入れている、と考えなければならぬのである。つまり両者がともに根源としての存在を考えているからこそ、そこからの派生としての人間も自然もまた神をも同時に考えることができる、とする。シェリングの自然哲学、観念論哲学、神と人間の悪を問題にする『自由論』そしてさらには啓示・神話の哲学へという展開は、まさにそれらの根底にある「存在」(シエリングは「無底」とも呼ぶ)の解明のためのものであったのである。もし哲学が自らを否定して非哲学になることが哲学の本質であるとするならば、—このことは信仰の優位あるいは実践の優位ということがよく語られることであるが—そのこと自身が宗教をある特殊なものへと祀り上げてしまう結果にもなるのである。

シェリングが語るように、宗教が或る種の秘教性 (esoterisch)、つまり神秘性 (Mysterien) という形態をもたなければならぬのは、少なくとも絶対者にかかわるかぎりにおいては、常識的にあるいは公開的に絶対者に関わることはできないと考えられるからである。古代ギリシアにおいても、神々の存在を疑う若者を嘆く言葉が語られていたという。公開性は常識に依拠する。常識は目に見えるもの耳に聞こえるものなど五感に訴えるものだけを信じようと

する。つまり常識は根底において見ているあるいは聞いている自分を信じ、自らの存在に即してすべてを推し量ろうとする。そのとき、存在は姿を消す。

人間は、自らの存在が見るための障碍になっていることを知るべきである。自己を構築するときに、自己を呑み込んでしまうような自己の対立者は不必要だと考えてしまうのである。こうして人間は自己の王国に住んでいると錯覚してしまう。

教学に救いがあるのは、教学が観念的であるからである。その観念性によって自らの存在を否定し、存在へ向かう可能性があるからである。存在へ向かう観念性にとつて、常識とか具体性は足枷である。われわれの宗団が秘密宗と言われるのは、この足枷を取り除くための一つの手段であったのである。

われわれは秘密宗と言われることに欲びを感じなくてはならない。秘密は、いつか明らかにされるといふものではなく、いつまでも秘密でなければならぬ。それは人間にはいつでも日常があり具体への欲求があるからである。そして秘密であるからといって、すべての人に対して閉ざされているというものではない。自ら進んで存在の神秘の解明の戸を叩くものがあれば、その者にはすでに秘密の戸は開かれている。

教化について述べるための紙数がなくなってしまったが、教化は大衆化した社会においてたとえ秘密宗といえども必要なことであることは間違いない。しかし、教化の原点を教学に求めることはほとんど不可能である。なぜなら教化は自らの活動が大衆教化であるかぎり、常識に従わざるを得ないからである。したがって、倫理道德的なあり方をしなければならぬのである。だから教化は本来、秘密的なものと公開的なものとの間にあって、一種股裂き状態にあるのである。ただ、教化者は秘密宗の一員であるかぎり、決して大衆の側の論理に組してはならない。

「教学の再考」はまさしく「教学の再興」であろう。再考によって再興も可能になるのである。それはひとえに西洋文献学によって荒らされたわれわれの土地をもう一度、存在に思いを馳せることによって緑豊かな土地にしなけ

ればならないことを意味している。

〈キーワード〉 宗教と哲学 教学 秘密