

東京音楽大学リポジトリ

Tokyo College of Music Repository

思想における光と光明をめぐるって

メタデータ	言語: ja 出版者: 公開日: 1976-01-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: メールアドレス: 所属:
URL	https://tokyo-ondai.repo.nii.ac.jp/records/618

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



思想における光と光明をめぐる

中川 栄 照

思想において光や光明(明)を問題にするとき、かならずといってよいほど、これらに伴なってその世界が問題になるのである。このことは光の照射する状態や範囲が問題になるということなのである。つまり範囲とは、空間性を問うているのにはかならないのである。したがって光と空間性とは分離の状態において問題にされるといふことなのである。ところで、一方光や光明における時間性については、あまり思想のなかで問題としていない点に気付くのである。前記した光と空間性との関係が、思想上において重要な意味をもっていることについて、問われるところの頻度や比重からすると、光における時間性は、少くないといわなければならぬであろう。この理由については色々あるが、一つの理由を挙げると、光と時間性が相即していることについて、むしろ自明の事実であるとしていることによるのである。すなわち光は時間性を本質としているからである。つまり時間性が光の本質であるがために、自明とするのである。しかしこの自明とする理由や根拠は、むしろ不明に近しいところに位置しているといわざるを得ないのである。このことは時間

性そのものにも問題があるけれども、この際は、光としての時間性、いわば光を通して現われる時間性が問題なのである。このことはまず光や光明が一体なにか、ということであり、思想における光や光明の存在理由はなにか、ということなのである。そこで光と思想とが、どのような関係にあるのか。問題の焦点は、ここに絞られて来るのである。そこで光とか光明が思想と如何なる関係にあるか、から始めなければならないと思われる。この問いに対する論究の仕方として、まず問題の設定には大きく分けて三つ程度に分けることができるかと思われる。その一つに、問題を歴史的に思想史の動きのなかで捉えることである。二つには、光と思想との関連自体を問題とすることである。一にしても二にしても、光そのものが多義性をもっているだけに究明する方法、立場がいろいろ広範囲にわたるのである。この範囲は物理の世界から宗教の世界にいたる範囲にわたっており、かかる範囲における相互関連のなかで捉えることの必要性を感じるのである。それゆえに光についての説明が、はなはだ困難であるということができるのである。三として、一、二を併用し

たかたちにおいて、全体的に把握することが望まれる。すなわち光と思想とが立体的に、かつ流れのなかで捉えることである。このことは一、二におけるよりもいっそう困難さが付きまとうと思われるのである。このことに関連して、本稿の課題である思想における光と光明との関係も、なお決して簡単な問題ではないといえよう。光は光明との本質的関連のうちにあつて、如何にして思想体系に関与すべきかを問うとき、これもまた難問の一つに数えられるであろう、と思われるのである。さて本稿ではヨーロッパにおける思想史的背景に触れつつ、思想における光および光明の位置を問うてみたいと思うのである。

一、

さてヨーロッパの思想、この場合、主としてキリスト教を中心とする思想を指すのであるが、ところで、この思想の源泉をたづねてみると、多くはギリシアおよびヘブル思想を二つの源流としていることが明らかである。このギリシア思想とヘブル思想は共に異質な思考方法に基づきながら、一方同質的な思考の面に至つては、互におぎない相いつつ、キリスト教の基礎付けへと思考を提供している、といえるのである。たとえば『新約聖書』において、「マタイによる福音書」が、いたってヘブル的であるのに対して、「ヨハネによる福音書」が、ギリシア思想からの影響を多分に受けているとするのも、その一例となるかと思われる。つまりキリスト教神学の成立に際しては、特にギリシア哲学からの理論的な点での支えを必要としながら、一方ではギリシア的なヒューマニズムを否定する必要も、またあつたのである。したがってキリスト教が護教的な

立場から、思想をたえず選択するのであつて、この实例は十三世紀におけるスコラ哲学でのアリストテレスの位置が物語っている。すなわちスコラ哲学の成立のうちにキリスト教における階位分割思想の存在論的確立をみる事ができるのである。したがってギリシア思想はキリスト教にとって、良きにつけ、悪しきにつけて影響しているのである。このような歴史の変遷の過程において、光の思想化がいかなるかたちで影響し合つたかである。このことは、すでに触れてきた二つの思想の流れに、その源流を求めなければならないのである。すなわちギリシア思想における光とヘブル思想における光である。この場合ヘブル思想とは、主として『旧約聖書』の思想を指すのであるが、したがって、この思想における光の位置について捉える必要があるように思われるのである。そこでまず『旧約聖書』に示されている光の考え方が、すくなくともキリスト教においては、教義の形成上主要な役割をはたすとして捉えてよいであろう、と思われる。しかしながら光は神の創造物 (Creator) であるとする⁽¹⁾、神による創造の厳粛な事実性のうえにたつて、論述しなければならぬのである。この事實は、たとえばインドにおける神話の『リグ・ヴェーダ』第十の「無有の歌」においても、またギリシアの古期オルペウス (Orpheus) の徒における神譜⁽²⁾にも、「他の神譜」⁽³⁾においても、さらにはヘシオドス (Hesiodos) の神譜⁽⁴⁾においても、神による世界の始源における創造の事實はないのである。つまり、このインド・ギリシアの創造説では、神が世界の始源のあとに存在するのである。これに対して『旧約聖書』では、神は、それらの諸物を有るもから創つたのではないと知る

ーセにおける顔と光との在り方から、光が啓示的、思弁的、内面的、人格的なものであるとしてきたが、それに比べて初期ギリシア人の光における見方が、モーセが身にした光の意義とは相違しているのである。つまり一口にいつてヘブル思想における光は、はじめから聖靈的な働きをなしているのに対して、ギリシア人における光は、自然的なものとして捉えていることである。ギリシアの思想にもヘブル思想と同様に、天界、太陽、月、辰星等の光、雷光、火、炎、熱などが、思想のうちに入ってくるけれども、ギリシア思想では、いづれも人格的、超越的ではないとみるべきであろう。⁽¹⁰⁾ たしかにギリシアの神話のなかで、アポロン(太陽の神)の場合の如き例もあるが、しかしながら、このアポロンと神ヤハウェとを比較するとき、日の神(ポイボス)であるアポロンは、擬人的であるといわなければならない。つまりギリシアでは神が人間との共存的世界を一つのものとしてもっているのである。したがってこの考え方を基にすると、ギリシアにおける神話的世界観と哲学的世界観とは分離しがたいといえるのである。神話においても神話的ロゴスがあるからである。またさらに、この神話的ロゴスは時代の変遷と共に論理的ロゴスへと変貌してゆくからである。それゆえギリシアの哲学はギリシア神話が、すでに合理化される過程において生じたものではないといえるのである。そこで初期ギリシアにおける哲人といわれる人たちの光についての捉え方に触れると、すでに前出した天界、太陽、月、辰星等の光、雷光、火、炎光、熱などが、まず宇宙論的、成生論的展開の根底にあるとして考えられるのである。つまり、これら *kosmos* を求めることにおいて問題とな

っているのである。ここでピュタゴラス(Pythagoras)たちやパルメニデス(Parmenides)の考えについて触れると、まず前者のピュタゴラスたちは、数における二極性をそのまま倫理のうちにあてはめるのである。すなわち限りあるものと無限なるものとを挙げ、限りあるものと静止しているものとを、無限なるものと動いているもの、と対立化し、さらに静止しているものには、直、光、善、正方形を、逆に動いているものには、曲、闇、悪、長方形を配置して考えるのである。この場合に光と闇とが、さらに善と悪へ適合するとして考えているのは、すでに思想構造のうちで独自の価値観が形成されつつあることを知ることができるのである。つぎにパルメニデスは「何故なら多く彷徨う(*πορεύεται*)」肢体の(光と闇との)混合がその時々はどうであるかに応じて、思惟(*noos*)も(異ったのが)人間に現われてくるものゆえ、何故なら人間の凡てのものにとつてもそれぞれのものにとつても思惟するものは同一のもの、すなわち肢体の本性(*σώμα*)だから、というは、(光と闇のうちで)より多いものが思想を決定するものゆえ。⁽¹¹⁾ としているのである。パルメニデスは思惟の根本を思惟と存在とが同一である、とみるのであり、ここではこのような思惟を本質としながら、思惟がときには異なった様相を呈することがあるとして、それが光と闇とのバランスがくずれる場合であり、そのバランスがくずれるとき、多い方がそれぞれ二つのうち、どちらかの思想になるとしている。すなわちパルメニデスでは、存在と思惟、光と闇とのバランス、そして思想へという展開過程において、光がすでに思惟のうちで光と闇との関係において二極的では

あるが、原理性を担っているのである。つまりピュタゴラスにしても、パルメニデスにしても光を思惟のうちで価値として捉えていることである。このことが光の思想化への一途を示すものであると考えられるのである。

さて光の思想化といえば、ギリシアにおいては、まずプラトンの思想を挙げなければならない。特にプラトンの『国家』における「洞窟の比喻」である。ハイデガーがこの「洞窟の比喻」において、真理(*alētheia*)の本質を、ハイデガー自身の立場において解明しようとしたことでも有名である。プラトンはこの「洞窟の比喻」において、イデア(*idéa*)と光(*phōs*)とを本質的に関わるものとして考え、かつ人間がこのイデアを如何にして捉えるかの方法を、光において示しているのである。ギリシア人にとっても、諸感覚のなかで、特にすぐれているものを視覚とみていたのである。この点ではプラトンにおいても、アリストテレスにおいても同じである。しかしプラトンは光をきわめて高貴なもの、神的なものと考えていることは、ややアリストテレスとは傾向を異にするように思われるのである。さて、すでにプラトンにおいては光が思想化され、イデア論の体系化のなかに織りこんでいる。そしてこの光が、上から下への照射をすべき体系化されている。後のプロティノスに至ると、太陽の光が完全に上から下への照射を行っており、この光の光源が靈性をおびているのである。このような光の上から下への照射は、すでにキリスト教の教義における啓示的な光と同様な構造をなしているのである。⁽¹³⁾すなわちキリスト教における神の光のことである。つまりキリスト教における光の根本

構造は、われわれの上にある光を通して神をみようとするのである。したがって、この光はあらゆる面においてわれわれを超出している。キリスト教において光はたしかに喩であるが、しかし特種な語としてあつかっている。すなわち神の本質を示すにもっともふさわしい語である、としているのである。

これに対して人間中心の哲学は、光の源泉をみずからのうちに置くのであり、そのため光の照射の世界が人間を中心とする世界に限られるのである。そして光の照射の領域内での内部機構に主として視点をあてるのである。このことはいずれ認識論が思想のうえで主流になるということを意味しているのである。つまり近代における認識論では、認識が如何にして可能であるか、への問題意識として集約している。すでに光の照射がアプリアリな事実としてあり、その明るみ(明)のなかに問題が提起されるのである。この明るみとしての事実性の背景が可能性の世界であり、可想的世界である。すなわち光の源泉の世界である。したがって近代の認識論、たとえばカントにおいては、この事実性の背景を問うことをきわめて慎重に行なっているのである。だがカントにおいても、この光の源泉となるべき原理性が、たしかに視野に入っていると思えるのである。

さて光が古代から近代にいたる思想史のなかで、如何なるかたちで思想化されてきたかについて少々触れてきたのであるが、この場合光の形而上学的構造において求めた、ギリシア思想とヘブル思想とは、それぞれ違っていることが明になったのである。ヘブル思想では神の存在を

啓示する意味から、光が神の意志性と同じ構造をなしながら、救済論的目的のもとに作用しているのである。すなわち神の意志する意図性をも、光が照射の構造のうちにもっているのである。つまり光の意味にはかならないのである。したがってこの意味が光を存在せしめる内実である。

キリスト教において光があるときは比喩(Metapher)に、またあるときを象徴(Symbol)としているのは、以上のような光の形而上学的構造においてすぐれている性質面を、神の *imago Dei* としての構造のもとに捉えるのである。しかしながら光は実体ではなく、神の三一性を喻るものであり、光は神でないから神と同位ではないのである。したがって光は神の光なのである。それゆえキリスト教では三一性と別視して、光独自に神格を本有するとして、つまり実体とは考えないのである。光に神格を与え、実体とする考え方は自然宗教のタイプに入るのであるが、キリスト教は自然神学的な態度を拒否してきた長い歴史をもっているのである。この点が近世のちのヨーロッパにおける文明に影響をおよぼしたキリスト教思想の功罪は大きいといわなければならないのである。つまりキリスト教における *Hierarchie* の思想が近代の人間中心主義に与えた影響である。

ここで仏教における場合の光明観について二、三の例を挙げ、その特長をみることにしたいと思うのである。一口に云って、仏教では光や光明がすこぶる重要な言葉である。むしろキリスト教とは違った立場から重要にして、かつ必要なのである。キリスト教では光が三一性を喻え得るところから、光が本質的な面からすると神性に接近したものを本有し

ていたが、しかしながら光が神でないとする見方は正当であると思われる。したがって光そのものが神格ではなく、神に所属するかぎり光は神格性を有するのである。これに対して仏教における、特に密教の至尊である *Mahāvairocana* (大日如来) や華嚴における *Vairocana* (盧舍那仏)、¹⁴ ちらには浄土教における *Amitābha* (無量光) にしても、光そのものが至尊であったり、至尊の別称である。つまり光仏なのである。この場合、至尊そのものが光であり光明なのであるから、したがって光仏としての光が至尊の在り方としての根本構造と同様の構造をなしているのである。¹⁴ 自然現象である光には、ただ多少否定すべき有限的な諸性質があるとしつつも、実在的な事物の現象をもって名辞とするなかでは、すこぶるすぐれたものである。さて仏の在り方と光の在り方とは、自然現象である光そのままでは相即しているとは云えないまでも、ほぼ同様な様相を示しているのである。この場合、光の在り方を通して仏を捉えるとする方法をとると、おのずと仏光における深秘な解釈が行なわれることになり、神秘的な傾向になるといわなければならないのである。前記した仏教における三つのタイプでは、特に光明の多義性について細にわたって説明を行なうのが浄土教系の光明観である。浄土教の仏光観は前記の密教と比べて、仏光の照射(照明)への意義が大きいものを感じるのである。つまり光明を通しての弥陀の来迎の意義が強く教説されている。救済論における光明の意義が、二つの断絶する世界の間を媒介するところに、まず最初の存在意義がある。¹⁵ したがってキリスト教の救済論においても同様に、光は救済の通路として意義をもっている。

ここで思想における光と光明（明）、光源と照射という、光の思想に際して特に重要な光の思想化をなすところの根本機構が問題になってきたので、つぎにこの問題に触れてみたいと思うのである。一般に光と光明との相違は明確ではない。つまり光を光_{||}明_{||}としてしている場合があるし、逆に光_{||}明_{||}を光としてしている場合もある。この二つの捉え方のどちらが正しいかは、一様にして決定しがたいのである。なぜならば、一体光とはなにかという、光の存在、本質についての問いからはじめなければならぬ問題であると思われる。

二、

ハイデガーが時間 (Zeit) とは常に過ぎ去って行くことによって、時間は時間として留ま⁽¹⁶⁾っている、としているが、光もまた時間と同様なことが云えるかと思われるのである。つまり光は常に送りこまれ、かつ消滅することによって、光は光として留ま⁽¹⁷⁾っているのである。それがゆえに光はいつも順次消滅することによって光としてあるのである。われわれはいつも同じ光に出会っているように思われるが、それはむしろ逆なのであって、二度と同じ光にあらうことはないのである。光が同じものとして時間的、空間的持続のなかにあるとするのは、光が同じ様相において後から後から連続するからである。この連続が同じ様相を呈する連続であるかぎり、同じ一つの光にすぎないのである。ここで光と光明とをどのようにして捉えるかは、後の三章において問題として触れるつもりであるが、ここでも説明上簡単に述べる必要があるように思われる。さて光と光明とを論理のうえにおいては分けるのであるが、現実において

は光が同時に光明であったり、光明が光である場合がほとんどである。つまり光が他の存在事物と異なって、現象であるところにこのような事情が生じるのである。また自然の現象における光を例としてみた場合にも、光が生じる環境や条件を問題にしなければならないのである。この理由としては光の存在条件の背景、すなわち必然性があり、この必然性も光の思想化において重要なのである。たとえば光とほぼ同様に存在意味をもつとして、取り扱うものに火、炎、熱などを挙げることができ⁽¹⁸⁾る。そしてこの火、炎、熱などを生じるべく条件として、さらに附帯条件が円の広がるが如くに直接、間接に伴なっているのである。したがって光を思想化する場合も、ただ光だけではなしに、それにまつわる附帯的条件が拡大に拡大を重ねて、思想的には時間的、空間的にも無限の延長をもつとして捉えるのである。たとえば仏教における無礙光 (anārahita) とか、無礙光明⁽¹⁷⁾などの無礙 (apratigha) の意義の必然性が、このような光の把握において光即無礙、光明即無礙の根本構造をなしている⁽¹⁸⁾とみるべきであろう。このことは、さらに無礙光仏という光の仏格化において無礙仏が無礙光のもとに融通しているのである。つまり仏即光、仏光という意味において、実体化しているのである。このように根源的な意識の世界においては、すでに触れた光と光_{||}明との相違は無礙⁽¹⁸⁾しているといつてよいであろう。

思想における光の意義は、その光の附帯的条件をも包摂するとして、さらに仏教にみることができ⁽¹⁸⁾る如き、無礙の構造へと解釈することによって光が仏格を有する、との見方もその一つの例である。さてこの附帯

的条件についての範囲は広く、まず自然現象としての光の場合をみると、その範囲は日常的世界を範囲としている。また思想における光が觀念の世界、ロゴスの世界を光自からの範囲としており、日常的世界と觀念的世界が同じというわけではなく、つまり類似性があるといふべきである。ここで觀念的世界における光について、大別して二分することができるように考えられる。それは思弁的形而上学 (meta ta physika) と經驗的形而上学 (meta ton physikon) とである。この思弁的形而上学について、一方では、つぎのような見方も成り立つと思われる。すなわちロゴス (Logos) のうちにあらゆる存在やその事象を把捉しようとする思弁的な立場である。また後者は逆に、あらゆる存在やその事象のうちにロゴスを把捉しようとする立場を、ここでは指しているのである。したがってこの見方は自然主義的な形而上学と称することもできるように、自然のうちにロゴスをみるとするかぎり、自然とロゴスとは不二であるとする立場である。ところで光はこのような二つの見方のもとにロゴス化される場合がある。ここに光とロゴスとの関連ができてきたが、たしかに光はロゴス化され、光とロゴスとが不二の根本構造を形成するとき、光はロゴスにかわって代理するのである。この場合光は決してロゴスに対して遜色がないといえよう。ところで光はロゴス的であるばかりではなく、一方パトス (pathos) 的であるという点についても触れる必要があると思われる。たしかに光を未開民族はパトス的な側面から捉えていたとする歴史をもっているのである。そしてこの歴史の移行する過程のなかでは、光がパトス的からロゴス的な面への把握へと、

その変遷をみるのであり、またこの変遷のうちに光の神秘性からの脱け出しの様相をみることもできるのであるが、しかしこの脱出は、完全にパトス的な面から離脱したというのではない。つまりこのパトス的な面はロゴス的な側面、すなわち他の一方の側面にすぎないのであるから、ここでいう脱出とは、パトス的な捉え方からロゴス的な捉え方への移行を意味しているのである。それゆえパトス的な面はロゴス的な面と表裏の関係にあるといつてよいであろう。現代のように文明や文化の發展下において、なおも光におけるパトス的な面がロゴス的な面と歴然と共存しているのは、一つの課題でもある。この課題を宗教の世界において問題とすることによって、なおいっそう光におけるパトス的な面やその非進歩性が、教義において隠然とした価値をもっているかが明らかである。この面からすると原始未開の民族が接した光と、現代人が接する光とは、様相上からいっても、またそれにおける解釈にしても、同様であるとはいいがたいのである。それにもまして現代の宗教における光のパトス的な価値性が、原始未開宗教におけるそれと、異なるとはいいがたいのである。つまり現代においても、なお光はロゴス的であると同時にパトス的であることの本根構造においては、文明や時代性を超えていると考えられるのである。光の意義は、むしろこの面にあるといわなければならないのである。宗教において光がパトス的であるとする場合に、光は靈性をはじめ、宗教において必要なあらゆる要素を本質として包摂するのである。したがって光が象徴となる必然的な要素が、以上のような光の素質を通じてのみ可能である。象徴がロゴス的である

よりも、むしろパトスのな要素を多分に必要とするのである。象徴の存在理由がロゴスの、パトスであるとするからには、一方宗教もロゴスの、パトスであるということになるのである。したがって光がロゴスの、パトスのな性質面において、きわめてすぐれているとしたならば、光が宗教においてこれほどまでに重要な名辞とはならなかったであろう、と思われるのである。光が宗教における根本経験において、根源現象として捉えるところに、光のすぐれた特性を認めることができるのである。つまり宗教現象としての光の価値性である。さて宗教における光へと問題が移行してきたのであるが、ここで再び思想上における光の価値性⁽¹⁹⁾について問うてみても、光がやはり宗教においてきた現象としての意義が、なお思想全体において同様に認められるのであり、両者における光の位置は大きく異なるものではないのである。すなわち思想における光の意義は、現象としての特性を通して顕示するところの意義である。この本章のはじめにおいて、光が本来現象であるため、光と光^{||}明とを理論的には分離できても、現実における日常生活のうちでは分離していないことの事実について触れたのであるが、この問題について一段と立入ってみたいと思うのである。

三、

まず光には光源としての源泉がある。つまり光の発光の依り所である。この依り所が自然的世界や日常世界における光の場合、太陽であったり、燈火であったり、雷光であったりして、発光すべくその源泉となる存在事物や事象については、はなはだ多いのである。ここで思想上の

光について目を転ずると、思想における光が発光する源泉とはなにか、という問いが生ずるのである。すなわち光が思想の Trigger (担い手) となるわけである。したがって光がなにを担うのか、ということである。たしかに真理や本質などを担うことは勿論ではあるが、如何にという問いをもって、あらたに問題提起するとき、自明にして、かつ不明な名辞であることがわかるのである。それゆえ光の発光する源泉についても多義的であり、一様ではないのである。ある場合には理性とか知性を背景として、またある場合は実存とか意志を共なうて、それぞれの真理を顕示しているのである。しかしこれらは一握の例にすぎないのである。そこで思想における光の源泉となり得る領域が問題である。この場合、主としてロゴスのな面から光を捉えると、まず以下のような性質面が抽出されるかと思われる。すなわち包摂性、活動性、超越性、普遍性、唯一性、価値性、実在性、法則性、非量性、啓示性、同化性、直証性、平等性、現在性(瞬間・永遠)、反省性(返照)、言葉性(ロゴス)、生命性、明暗、色彩性などが、さしむき挙げることができるように思われるのである。⁽²⁰⁾しかしながら以上の諸性質が、かならずしもすべてロゴス的であるとはいえない理由については、すでに光がパトスのな面を本有するとして触れたので、理解できると思われる。さて光が発光する源泉は、前記の如き諸性質に基づきつつ意義を有し、かつ照射するのである。したがって前記の諸条件を充足することが、光の源泉たり得る根本条件である。それゆえ、なにが光の源泉たり得るかの領域は、非常に広範囲であり、むしろ一律に限定することは困難である。またこの諸条件に該当

しないものについては、非真理なるもの、非本質なるものとして、光に對置して闇を妥當させ、一方闇における価値性をもって、光と闇との相對化をなし、闇は光に對する相對名辭とか、二極對置の考え方⁽²¹⁾によって操作するのである。すなわち光を原理性として捉える一方、他方においては闇を原理性として捉えるのである。このことは互が存立するうえにおいて、他を立てることによって自らが、いっそう際立つのである。つまり光が光であるためには、闇でないことであり、さらには闇において、光が一段と明確に光である、として際立つのである。

ところで日常生活における暗がり(陰)は、光の利用度に比較するとき、あまりにもその利用度は少くないのである。この場合、光の存在を決定するものとして、逆にあらかじめ暗がりの優位性を認めることもできるのであるが、しかし人間の行動が主として光の明るみ(明)において行なわれるものであるかぎり、光を優位にみるべきであるとするのである。思想における闇や暗がりが、倫理的な意義において光に對する闇や暗がりのかたちで、真理對非真理、善對惡⁽²²⁾などの如くに相反した原理性のもとで、相方を道德原理として二元論的に捉えるのである。さて光が思想においてロゴス的であるばかりでなく、パトス的であるとしたが、この考え方は闇や暗がりの場合にも妥當するのである。この闇や暗がりにおいて、パトス的な面に比重が大きいことは、光の場合とは少々異なるように思われるのである。

ところで闇や暗がりの源泉とは、なんであろうか。この疑問にはむしろ光と闇や暗がりが根本において異質なるものであることの傾向を示唆

しているからである。自然的な日常世界をふりかえってみて、光には光源があることは明らかであり、かつそれを根拠として照射していることについても明瞭である。すなわち光は現象であるから、生ずることもできれば、一方消滅することもできるのである。それは光自体が始動性をもっているからである。それに反して闇や暗がりには始動性がないから、自からでは生じることも、滅することもなく、また光と違って源泉がないのである。このように自然における両方の機能を比較してみると、根本において異なった性質によって成り立っていることが明らかとなる。

そして闇が光を包摂するということによって、倫理的世界で要求するところの、光が闇に對して優位であるとする現象とは、実は逆な事実が明らかになるのである。したがって光が光としてあるためには、まず闇や暗がりが必要であるとするところの、つまり闇や暗がりが絶対条件であるということなのである。したがって、これらを思想化するうえにおいて、二つの方法が考えられる。その一つは、光から闇への思想化と、他の一つは、逆に闇から光への思想化である。つまり結果において光と闇や暗がりが等価値において並列化されるところでも、この並列化、二極對置への方法は、一様でないことが明らかである。したがって光を根拠として闇や暗がりを附帶的な考えから、光を極端に際立てようとするとき、思想においては光が中心になり、また逆に闇や暗がりを光に先立つと考えれば、思想においては闇や暗がりが優勢である思想の展開をみることになるのである。ここで闇が光なくしてもあり得ることが明らかとなったが、この闇が明確に闇であるとして判明するためには、光を必要とす

ることが、重ねて明らかになってきたのである。しかしこの判明が闇の中、にしていることによつてではなく、むしろ逆に光の照射の中でのみ、可能性をもっているのである。このことは人間の視覚が明るみ(明)の中で知覚できるような構造に、まず原因がある。したがつて、このような人間の肉体的しくみが、大きく思想においても影響を与えることを意味している。⁽²³⁾つまり光が思想において知恵(πραΐσια)や知識(ἐπιστήμη)に還元されるのである。またこれらに対して闇の原理は逆であるといえよう。すなわち知恵(明)に対して、無知(無明 ἀγνοία)を配置するのである。このことから殆んど思想が光を支柱にして展開していることが明らかであると思われる。つまり闇を絶対的な原理として捉えてみて、闇そのものが生産的でないから、思想的にも進展しない。否、人間による価値観にその理由がある。人間が価値なるものを、真なるもの(ἀληθεια)とか善なるもの(ἀρετή)に置くとこは、光の原理における思想が主張され、⁽²⁴⁾かつ幸福(εὐδαιμονία)が展開されることを意味している。⁽²⁵⁾これに対して闇の原理は無価値なもの、すなわち悪、無明などが配置するのである。つまり倫理的世界における善と悪との二元論と、光と闇との関連において形成するところの原理の二元化とが、むしろ同様な構造であるところに互相の還元をみるのである。ここで光と闇とは価値観において意義を有するとしたが、この価値とはいふまでもなく、真・善・美・聖とのことである。ただ闇は価値に非ず、ということにおいて一方の価値なのである。

四、

ここで主として光と闇との関連について触れた。その際、闇と暗がり(陰)とを分けていた。すなわち闇と暗がりとの関係から論述しなければならぬと思われるのである。つまり暗がり(陰)と闇とが、如何なる関係にあるのか、また明(明るみ)とは如何なる関係にあるか、である。そこで「陰」や「影」について考えてみることにする。

まず陰といへば、光の照射によつても、その照光があたらない部分をいうのであるから、あるいは事物にさえぎられて見えない場所を指している場合とか、事物のうしろを陰と称している。⁽²⁶⁾したがつて光の照射によつては、見える場所と見えない場所とに分けられるのである。それゆえ明(明るみ)と陰とを二極化することができる面がある一方、逆にできない面がある。つまり光の強弱に共なる光と陰との接触面である。このことは光が元来暗がりのなかに吸収される性質があるからである。不透明な物体によつて吸収されるどころか、逆にさえぎられた場合に、そこに暗い場所が生ずるのである。これを陰と称しているが、この陰は闇が光を包摂するかたちを取るのに比べて、光が包摂するのである。したがつて光の照射がとどかない部分として光の中、にその部分が残るのである。そこで陰の思想化においては、光が密接に関わつてくるのであり、特に陰は光と共に二元的一元化において、光の思想に集約されつつ、陰の意義が保存されるのである。闇が光に対して独自の存在であり得るとしたが、特に陰においては闇と逆に光の照射があつての陰であり、陰と光との相関々係が知覚において実証されるべき、卑近な事柄である。したがつてわれわれは日常的な事柄として、それが具体的な事柄の出会い

において豊富なのである。つまりこのことは、思想における光と陰との思想化の豊富さを裏付けるものとして理解してよいと思われる。つぎに闇と暗がり（陰）について少々触れると、暗がりとは暗いことであり、明るくないことを称しているのである。したがって暗いとは明るいに比較して暗いのであって、そこには明るさとの相関性がある。また光の光度における強弱の度合と、暗さの度合は相関しているのである。また闇と光との二極性に触れた際に、これら両方が原理的であるとしたが、特に実在的な闇についての研究は不可能に近いものであるとされている。

視覚そのものが明（明るみ）や陰（暗がり）のうちで知覚するべく、視覚の構造上、大いに原因があると思われる。ところで明の欠如が暗（暗がり）であることが十分にうなづけるけれども、逆の場合、つまり暗の欠如が明であるということは、原理的な場合にのみ可能であって、現実世界では考えられない出来事である。したがって明と暗とは根本においては異質的な性質面があることに十分留意しなければならないのである。

このことは明・暗の背景となる光と闇との関係にも成り立つ見方であって、光から闇への道は現象的方法をもってすれば、説明が可能ではあるが、闇から光への道は現象的な方法では困難であるからである。すなわち闇の中にあるとするのは、あらかじめならかのかたちで光が闇と関わっている前提があるからである。したがって光と全く関係しない闇は、むしろカオス(Chaos)的な様相を呈するものになると思われるのである。

たとえば宗教において闇の原理に対する光の原理の優位性を主張するが、この方法論は光から闇への方法であり、たとえ闇を全ての根源とし

て考え、その克服において闇から光への方法を示すとしても、この方法論の可能性は、あらかじめすでに、アブリオリな原理としての光を先取りしているところに成立するのである。つまり光が闇の世界においても、目的論的に先取りしているのである。したがって真の宗教は以上のことを踏えて、闇から光へと、価値として悪から善への移行の過程をみることでできるのである。それゆえ宗教では光の原理と闇の原理とを別のものとは考えないのである。

五、

一般に光と明（明るみ）との区別を明確にしたうえで、なお論理を展開している場面に遭遇することが少ない。「光||明」というと、自然現象である光の照射を明るいとして捉えることの事実が根底にありつつ、むしろ思想的な意味での光の照射を「明」として、光の輝きについてそのままを捉えることの意味であると思われる。したがって自然的あるいは日常的な光における明るさと、思想における明るさ（明）とは相似性をなしているのである。このことから両者間が類比(Analogy)の関係にあるとして認めることができるのである。またこの場合を比喩的と称してもよいであろう。⁽²⁷⁾この類比における二極性、すなわち同質性と異質性における比重が問題となるが、日常生活における光の明るさと、思想における「明」との間には、むしろ同質性が重点にあるように思われるのである。しかしながら、このような考え方が全てにわたって妥当するとはかぎらないのである。つまり宗教における場合がそれである。例えばキリスト教思想における否定神学⁽²⁸⁾の考え方や仏教における浄土教思

想のうちにも、その例証をみることができるのである。⁽²⁹⁾したがって、これらは宗教における光や光明が、否定的超越を介したところの限りなき光や光明であるとする。この方法は宗教における光や光明が、日常性において出会っている光や明るみとは、異なることを強調しているのである。

ところで本章の冒頭において、思想における光と明とが明確な区別のないまま使用していることが多い点に触れたが、この両者を明確に区別することは非常に困難であることがわかるのである。つまり明が光でないということは云われ得ないし、逆に光が明でないということも、また云われ得ないからである。ここには明と光の性質における重複があるからである。光明は啓示的な要素をもっている。だからといって光に啓示的要素がないというのではないのである。つまり光(本体)と明(様相)とは一つのものであるからである。それゆえ光が思想においても現象的な役割のもとで捉えることができるのである。すなわち明の主なる様態としての意義が、認識的理解の方法に沿って作用するところにすぐれていると思われる。また本体としての光がこの現象的な認識理解の方法を踏えて、さらに広範な領域との関わりを示している。たとえば光と同等にみなされるとする火、炎、熱、また太陽、月、辰星などがそれである。つまり光の場合は、かならずしも光と明との関係が全てではないことがわかるのである。すなわち光の多様性が様々な様相をもつ実在性のもとで捉えられるからである。このことは思想における光の意義の多様性を示唆している。たとえば火の場合も、光が全てではなく、火には熱や炎の有無も

関係してくるのであり、またこの火がなんの火であるかによって、火の必然性としての背後関係も、火そのものに集約するのである。このことから火における存在には、直接、間接数多くの附帯条件があることがわかるのである。つまり火が思想化するとき、ガストン・バシュラールのように、火の精神化が行なわれるのである。バシュラールは「火の真の理念化は火と光の現象学的弁証法に従うことで達せられるのである。われわれが弁証法的昇華の根元に見出すいっさいの感覚的な弁証法と同じように、光による理念化は現象的矛盾を基礎とする。ときとして火は燃えずとも輝くことがある。そのときその価値は純粹そのものなのである。⁽³⁰⁾」といっている。バシュラールの場合も、火における第一義の性質を現象においていることがわかるが、しかしそれ以外の性質に注目するとき、火は光と別の在り方において意義をもっているのである。そこに火の独自性があると考えられるのである。一般にヨーロッパの思想においては、光が思弁的形而上学のもとで理念化して捉える場合が多い。つまり光の理念化であるが、ヨーロッパには一つのパターンがあるように思えるのである。すなわちロゴス(論理)のうちにあらゆる事象を捉えることの思弁的傾向である。このことは *meta ta physika* の考えが思想史の底流にあったことを意味するのである。すなわちヨーロッパの思想史の底流が、キリスト教思想を中心とし、それを否定し、あるいは肯定するにしてもキリスト教への感心による緊張関係のもとで多くの思想が形成されたことはいうまでもないのである。本稿の始めで、この思弁的な形而上学と経験の形而上学を提唱し、自然(*genesis*)のうちにロゴス

を捉えることを主張したのであるが、つぎに「影」の場合においての思想化について、いかなる関連があるかに触れてみようと思うのである。

六、

すでに陰について触れた際、陰とは光の照射による光線が存在事物によってさえぎられた場合の存在事物の背後のことであるとしたのである。ところで「影」はまず日、月、辰星、さらに燈火、電燈における光についての意味と、存在事物が光の照射をさえぎったことによって、そのところに黒い形が生ずるのであるが、その黒い形を指している場合がある。したがって影には実体がなく、光にとって附帯的なものである、と考えられるのである。このことは思想における光と影という相関関係、つまり二局対置の関係が成り立つのである。ここでなお光と陰と、光と影とを比較するとき、多少相違があるように思えるのである。つまり陰の場合は、主として光の当たらないところ、存在事物のうしろ、すなわち後方を指すのに対して、影の場合は光の反対側に生ずる事物の黒い形を指すのである。したがって陰の方が立体的であるのに対して、影の方は平面的であるという見方ができるかと思われる。つまり影とは投影であるがゆえに、思想化においても実体がないのである。例えば心に思い浮べた姿とか、おもかげの如くが思想における中心的思想の意味となるのである。光を実体として捉えるならば、影は非実体なるものにおいて、思想的に位置を与えることになる。したがって思想においては、光や光明（明）が主動的な役割をなしつつ、なおそのなかで陰や影が問題として問われるのである。

注

- (1) 創世記一・三一五
- (2) Diels-Kranz; Die Fragmente der Vorsokratiker (DK); I, A 12. 邦訳として山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』(岩波書店、一九七二年)
- (3) DK; I, B 13
- (4) 前掲書、同『断片』二頁―三頁
- (5) 西 義雄他著(『仏教思想と現代』、東洋哲学研究所、一九七四年)、同書において、川田熊太郎博士は「無からの解放」のなかで、「創世記」における神の *ex nihilo* (虚無から) の創造をめぐって、『旧約』の七十人訳とラテン語訳(ウルガータ)とにおける訳出の相違点を指摘しておられる。(同書、二二三頁―二六〇頁)
- (6) 有賀鉄太郎著「モーセと預言者」(『キリスト教思想における存在論の問題』、創文社、昭和四十四年) 二二頁―五七頁を参照されたい。
- (7) 出エジプト記三一・十八以下
- (8) 前掲、三四・二九以下
- (9) Augustine; Confessions, Bd. I, 9, 13
- (10) ヘブル人とギリシア人との時間観の相違が、太陽や月や辰星に関する様々の特徴を表現する、その方法にあるとしている。つまりギリシア人はこれら太陽、月、辰星を天体、*Koivavos* と名付けており、天体における日、月、辰星の位置を観察することによって、時間を規定したのである。一方ヘブル人は神聖な宗教的時間を月の変化や運動によって規定している。またヘブル人は天体を *me'orot* (燈火) とか、*Orim* (光) と呼んでいる。

Thoreib Boman: Das hebräische Denken in Vergleich mit dem Griechischen. 邦訳として植田重雄訳(『ヘブライ人とギリシヤ人の思惟』、新教出版社、昭和四十五年)二〇九頁以下参照されたい。

(11) DK. 28, B9

(12) Aristoteles Opera: Metaphysica, I, 980a

(13) キリスト教信仰が「ソクラテス・プラトンのな想、起、Erinnerung」でなく「どこまでも啓示、Offenbarung」によらなければならない。しかしこのように、いわば上から垂直的に (senkrecht von oben) 開かれる啓示を受け取る……」としている。武藤一雄著(『宗教哲学の新しい可能性』、創文社、一九七四年)三七頁以下参照。

(14) 拙稿「宗教における「光明」をめぐって」(『密教学研究』第八号、日本密教学会 昭和五十一年)

(15) 拙稿「ハイデガーの哲学と仏教」(『梶芳博士古稀記念論文集』、智山勧学会、昭和四十九年)を参照されたい。

(16) Martin Heidegger: Zur Sache des Denkens, s. 3

(17) 『無量寿経』卷上・大正藏経十二、二七〇上。『往生要集』大正藏経八四、五九上。『教行信証』真仏土卷。

(18) 前掲『教行信証』「総序」

(19) 大江清一著『哲学的価値論の研究』、(弘文堂 昭和三十二年) 大江博士は生活意味(現実価値)を顕示する仕方を、価値論的見方のうちで捉え、その際、特にハイデガーの実存論的存在論及びリッケルト、ラスクの価値論を根幹となして、思想を展開している。この際、価値が存在の光(ハイデガー)と価値の光(ラスク)として喩えられ、かつ象徴とされ得るとしている。

(20) 前掲書、拙稿「宗教における「光明」をめぐって」を参照されたい。

(22) ヘブル人の善悪観を光と闇との相違から捉えることは困難ではない。例えば「ヨブ記」における「しかしわたしが幸を望んだのに災が来た。光を待ち望んだのにやみが来。」(三〇・二六)とする考え方は、聖書を一貫する倫理観である。

(21) 「このように明暗というまったく正反対のものを並べて、一方が他の一方を顕在化させるといふ一種のレトリックを、いまかりに二極対置法を呼ぶ……」としている。山田昭全「「雪国」の方法―その二極対置といふことをめぐって―」(『国文学踏査』大正大学国文学会、昭和五十年)

(23) Platon: Politeia, s. 509

(24) Platon: Phaidon, s. 97

(25) ここではアリストテレスの幸福論なども一例として挙げる事ができるのではないかと思うのである。つまりアリストテレスが人間の実践的善(εὐδαιμονία ἀγαθή)は「すなわち人間的幸福(εὐδαιμονία ἡδονικὴ)である」としている。(『ニコマコス倫理学』第十卷・七章 1177a12—1178a8)

(26) 光の照射の際に生じる陰ばかりを指すものではなく、例えば風雨などが当らないところをも意味しているのである。

(27) 文学の世界では比喩的な表現のうちに光明が、思想上の意味をもつのである。

(28) ここでは主に Dionysios Areopagites (ディオニシオス・アレオパギタが Katakataktike theologia (肯定神学) に対して、さらにそれを否定することによって、積極性を導く Apophatike theologia (否定神学) を主張していることを指すのである。

- (29) 佐藤賢順著『宗教の論理と表現』（理想社、昭和三十七年）二七一頁以下を参照されたい。
- (30) Gaston Bachelard; *La Psychanalyse du Feu*. 邦訳として前田耕作訳『火の精神分析』（せりか書房、一九六九年）一九二頁以下。