［論 文］

主体性と言語

――失われし≪情況≫を求めて――

北　　　　博

1.　悲劇の始まり

人間存在にはどうしても或る種の悲劇性がつきまとっているらしい。この悲劇性は，古代人が自分もその一部である自然の営みに対して何らかの割り切れなさを感じた時に始まるのに違いない。この時既に，人間の自然からの疎外は始まっている。自然から疎外された人間は，生の不定感に悩まされる。そして漠とした不安，恐れのようなものを克服しようと，絶望的な戦いを始めるのである。

初めて海を見た古代人の心の中をさざなみが通り過ぎた時，既にこの古代人は引き返すことのできない第一歩を踏み出している。そしてこのさざなみこそ，後に芸術とか哲学などという呼び名で呼ばれるあらゆる創造的なものの源泉なのである。

しかし，このさざなみは未だ何も生み出さない。古代人がこのさざなみを何らかの仕方で表現しようとし，やがてそれが音声として発せられるまでには，長いみちのりが必要である。そして古代人は，自然からの疎外が進行して或る段階に達した時，或る日遂に自発的に音声を発する。吉本隆明は鋭い芸術的直感力によってこの遥かな道程を発見し，それを「自己表出」と呼んだ。そしてそれをもとに，強靭な思索力によって独自の言語論を展開したのである[1]。

この古代人の発した音声は，彼が何かを表現しようとして発した限りにおいて，既に言語である。しかし，この古代人は「何か」を表現することは決して出来ない。彼はもどかしさを感じ，漠とした満たされぬ思いに捕えられる。そして彼は，言い表し得ぬことを表すという，人類がその後常に負うことになる逆説を，この時負い始めることになる。

だが，この「見果てぬ夢」は，実現したかのように見えることがある。「言語の機能性」

[1] 吉本隆明『言語にとって美とは何か』（吉本隆明全著作集 6，文学論 III，勁草書房，1972 年）。

という魔術が使われる。巨大な世界を前に立ち尽くすドン・キホーテに，サンチョ・パンサがこう囁きかける。「こわがることはない。ここに存在するものは，〈海〉という名で呼ばれるものなのだ。お前はその中で泳ぎ，また貝や魚を捕るがいい。なぜなら〈海〉は，そのためにここに存在しているのだから」。そして世界は，その機能性に従って見事に整序され，体系づけられる。

埴谷雄高は，このごまかしの第一歩を，生れたばかりの赤ん坊の喩えを用いて示した。泣き叫ぶ赤ん坊を前に，母親はおむつが汚れて気持ちが悪いのかそれともお乳が欲しいのかと考える。そしてそのいずれかをしてみて赤ん坊が泣きやんだ時，母親はそれが赤ん坊の望んでいたことだったと確信する。しかし，赤ん坊が望んでいたことは，もっと別の何かであったかも知れない。それでも赤ん坊は泣きやむ。お乳を与えられてひとまず落ち着き，これが最初から自分の欲していたものであったかのような錯覚に陥るからだ。埴谷はこの誤解の中で闇の中に消えていく第三の欲求に，根本的な重要性を見出すのである[2]。

この伝達における最初の誤解によって，言語の本質的欺瞞性が生じる。語りは同時に騙りとして作用し，人間の意識を縛り，物事の本質を隠蔽しようとする。言語はやがてその機能性に従って見事に体系化され，それ以外の言語を，そしてその結果それ以外の世界をも，拒み始める。更に言語はその示差性によって高度に概念化され，一定の集団内部に何らかの共同の幻想を生み出そうとする。このようにして，同質意識を共有する閉鎖的な幻想共同体が形成される。この幻想共同体は，異なった幻想を持つ人間を排除する。幻想共同体の存続を物理的に支えるのは，制度的に承認された暴力機構と，それによって保証された経済的収奪システムであるが，それに安定性を与えるのは今や普遍性の衣裳をまとった共同幻想である。そして幻想は，共同体支配層のスポークスマンによって言語化され，固定化された秩序の形成に貢献する[3]。

しかし，言語の呪縛から自らを解放しようとする戦いは，様々な形で繰り広げられてきた。サルトルは『嘔吐』の中で，存在の不条理性，説明不可能性という概念によって，言語の持つ隠蔽性を暴こうとした[4]。またジョイスは『若き芸術家の肖像』の中で，言葉が鳥のように飛翔し，飛び去っていくという神秘的瞬間を描いている[5]。一方，国語学者の時枝

---

[2] 埴谷雄高「抽象的なものの現実性」，『岩波講座 文学 3 言語』（岩波書店，1976 年）289-299 頁。

[3] 吉本隆明『共同幻想論』（河出書房新社，1968 年初版）参照。

[4] ジャン・ポール・サルトル「嘔吐」（白井浩司訳），『サルトル全集第 6 巻』（人文書院，1970 年，改訂重版），146-156 頁。［Jean-Paul Sartre, *La Nausée.*］

[5] James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*.　St Albans :　Triad/Panther, 1977, p.202.

誠記は『国語学原論』の中で，ソシュールがラングという概念を社会的事実として措定することによって世界の恣意性を心的領域に閉じ込めようとすることを厳しく批判し，言語における人間の主体性や概念化途上にある言葉を重視する[6]。

このように，様式として固定化された言語の欺瞞性に気付いた人々は，その桎梏を打破しようと様々な仕方で挑戦する。一方，社会変革を目指す者達からは，こうした文学者達による戦いは，その言語を生み出した社会の変革を含んでいないため，結果として自己自身の変革も不徹底に終っている，という批判が厳しく浴びせられた。しかしながら，これらの急進的社会変革運動を担った者達は，往々にして既成のイデオロギーに対して本質的には何ら変わることのない，出来合いの言語意識にどっぷりと浸かった別のイデオロギーを示すことしか出来なかったのではないだろうか。それはなぜか。そのイデオロギーが，言語自体の変革による自己の意識変革を伴わない，社会の表層次元の改革にとどまったものだったからである。このようなイデオロギーは，その一見過激なスローガンにもかかわらず何ら自己を変革せず，その結果社会変革それ自体も極めて空想的で，民衆と遊離した非現実的なものとならざるを得なかった。吉本隆明が「転向論」で喝破しているのは，実にこの点である[7]。

言語が向かうのは，世界そのものである。如何に見果てぬ夢であろうと，言語は世界を欲する。人間は言い表し得ぬことを表すという逆説的行為を通じて自己の意識を解放し，それによって自己自身と社会とを変革するのである。

しかし，言語は同時に宿命的に形式である。本来混沌として星雲状に対峙している音声と観念は，人間の主体的意識によって文節化され，結び付くことによって言語となる[8]。この音声と観念との結び付きは恣意的であるが，結合と同時に不易性となる。そしてこの不

---

[6] 時枝誠記『国語学原論』（岩波書店，1941年），64頁その他。なお，その後この時枝のソシュール批判は，時枝の誤解によるものだという批判を受けた。それについては，篠田浩一郎「言葉の異化としての表現」，『国文学 解釈と鑑賞 582』（至文堂，1980年），28-34頁参照。また，杉山康彦『ことばの芸術』（大修館，1976年），21頁以下も参照。しかし，ソシュールが言語を何か実体的なものと考えていることは，言語を主体的行為としての言語活動の方向で理解しようとする立場からは一定の後退である。ソシュールがlangueの他に言語活動としてのlangageという概念を持ち込まざるを得なかったのは，この矛盾の現れとも考えられる。言語は，時間と空間の座標上で一瞬一瞬に繰り広げられるベクトルの運動としての主体的行為以外の何物でもない。逆に言えば，言語のこの不確定性が言語の定着への欲求を生むのである。もちろん言語が発せられるには言語様式の存在が必要なことは言うまでもないが，そのことと主体的行為としての言語そのものとは区別しなければならない。フェルディナン・ド・ソシュール『一般言語学講義』（小林英夫訳，岩波書店，1972年）［Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*.］21，28頁参照。また，筧次郎，「構造と文学」『使者 7』（小学館，1980年），332-334頁も参照。

[7] 吉本隆明「転向論」，『われらの文学 22』（講談社，1966年），398-399頁。

[8] ソシュール前掲書，157頁以下。

易性は，示差的諸関係によってやがて様式として言語表現における枠を形成し，意識を束縛する。ところが，この様式からの解放もまた様式によらざるを得ない。何故なら，意識そのものが言語の所産であり，言語様式に従って作用しているからである。

何かを語るには様式が必要である。そして人間の意識は語りの様式に支配されている。このことは注意されるべきである。人間は既成の言語枠を打ち破り，意識を解放したと実感した瞬間に，既に別の言語枠に支配されている。こうして人間は，言い表し得ぬことを表すという逆説的闘争の中で，何とか世界に触れようと，自己と世界の永続革命に参加する宿命を荷なうのである。

社会が安定している時，民衆の多くは体制側の提示する幻想に従う。ところが社会が変動し様々な矛盾が増大した時，反逆の幻想を提示するイデオローグ達が現れ，過激な言葉を弄するが，既成の言語枠を越えられないイデオロギーは多くの民衆の共感を得ることが出来ず，結局社会の中で孤立してしまう。だが社会の矛盾を自己の矛盾として実感し深刻に受け止める者は，既成の言語秩序と自己の意識構造を共に否定媒介的に乗り越えようとする。しかしこの時，人は再び古代人の感じた生の不定感に脅かされることになるのである。

2.　言語と行為

人間の言語との関わり方には，二つの方向性がある。その第一は世界を言語の中に押し込めることであり，第二は言語を行為へと止揚することである。しかしこの二つの異なる志向性を同時に体現し，更に言語における主体性を発現し得るような第三の道を見出すことは，我々にとって不可能なことなのであろうか。

カール・マルクスは『ドイツ・イデオロギー』の中で，言語を「実践的な意識」であり，「他人にとっても私自身にとっても現存する現実的な意識」であると規定した[9]。マルクスのこの言語認識によって連想させられるのは，意外にも古代イスラエルの預言者達の自己意識である。彼等にとって言語は事実そのものであり，同時にその実現は彼等の究極の課題であった。彼等は変転する情況の只中に身を投げ入れ，その上飽くまで言葉に固執する。そして，その中から絶えず沸き上がってくる生の不定感を，超越的一者に対する叫びへと鋭く収束させるのである。

では，彼等のこのような言語意識は，何に由来するものなのであろうか。ここでイスラ

[9] マルクス／エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』（真下信一訳，大月書店，1965 年），59 頁。引用は要約。

エルの宗教の基本構造について，考えてみたい。イスラエルの宗教にとって，神は抽象的存在ではなく，出来事を導き出来事の中に顕現する。すなわち神は「存在」するのではなく，出来事とともに生起するのである。このようなヘブライ的生成概念は，神の性格のみならず，ヘブライ的思考形態の隅々にまで及んでいる。ヘブライ的意味における時間は，客観的時間ではなく，出来事と結び付いた時間であり，出来事が生起する「時」である[10]。時間は一回限りの事件を積み重ねながら，神と共に直線的に進行するのであり，この結果イスラエルの宗教は本質的に歴史的性格を帯びることになる。また，ヘブライ語のダーバールは単なる言葉ではなく，言であると同時に事でもある。これは隠れていたものが生起し，事実として実現することであり，この意味でギリシア語のロゴスがラテン語のratioとともに理性的なものであり，背後に秩序的な含意を有しているのとは際立った違いがある[11]。次の聖書の箇所は，このことを如実に示している。

> その預言者が主の御名によって語っても，そのことが起こらず，実現しなければ，それは主が語られたものではない。預言者が勝手に語ったのであるから，恐れることはない。（申命記18章21-22節）

ここには，真実の言葉は事実として実現するという確信がある。つまり，言葉にとって問題なのはそれが真に神に由来するものであり，それゆえ必ず実現されねばならず，また必ず実現されるものであること，すなわち言葉の真実性についてであり，この前では言葉の優美さや修辞技法の見事さなどは全く問題とならないのである。

また，この箇所は，神が特定の人間を用いて人々に自分の意思としての言葉を伝え，それを通じて出来事を実現しようとしていることを暗示している。イスラエルの宗教において，しばしば預言者的人物は幻によって神の顕現に接し，託宣を委ねられる。召命を受けた預言者的人物は，直接神の委託を受けたという確信によって，委ねられた託宣を神の意思として告知し，その実現に命を賭けるのである。

イスラエルの宗教にとって，神は本質的に超越的存在であり，人間に対しては絶対他者として現れる。神の存在とその意思についての知識は，一方的に神の側からの働きかけによらざるを得ない[12]。しかし，同時に人間は神の息吹を与えられた主体的存在であり，神

10　浅野順一『イスラエル預言者の神学』（創文社，1955年），29頁。
11　同書，12頁。
12　木田献一「神学におけるヘブライ的なもの」，『旧約聖書の中心』（新教出版，1989年），212-213頁。

との自由な応答関係に入ることが出来る。預言者的人物はしばしば神の召命を拒絶しようと抵抗するが，主体性を喚起しつつ根底より迫り来る神の意思に遂に捕えられ，自己の全存在を，託された言葉即ち神の意思の実現へと賭けるのである。彼等にとって≪情況≫とは，神によって派遣され，託された場であり，神がそれによってその意思を実現しようとしている聖なる空間である。彼等にとって，堕落した権力に対する批判的行動は，神に対する絶対的服従の表現である。彼等は神に対する絶対的受動性のゆえに，自己の主体的能動性に駆り立てられ，≪情況≫の中に自らを投入する。そしてそのことによって，神との不可逆的応答関係において神との不可分の関係を確信し，その社会における最も危機的で不安定な場面の中に，最も神を身近に感じるのである。

ヘブライ的思考において，神の本質は存在論的ではなく救済論的である。神は「何であるか」よりむしろ，「何をなし，また何をなそうとしているか」が問題となる。その結果人間に対しては，「何をなすべきか」が要求されることになり，ここにおいてイスラエルの宗教は本質的に倫理的宗教とならざるを得ない。過去において救済の行動を起こした神が現在も救済の行動を続けており，人間の側にこの行動への≪参加≫を迫るのである。預言者達がミシュパート（裁き，正義）の不在を叫ぶ際に問題としたのは，現代的な意味での法律の条文の不履行ではなく，生ける神との正しい関係に基づく他者への正しい在り方の欠如，即ち神との契約の破棄であった。そして社会的弱者から搾取する富者や抑圧的な権力，更にはそれらの不正を黙って見過ごす者達に向かって，イスラエルの預言者は迫り来る審判を神の言葉として告げたのである。

預言者達の行動を支えていたのは，彼等が伝えようとしているのが神によって託された真正の神の言葉であること，そして神自ら預言者の行動を導いていることへの確信であった。こうして預言者達は，その全存在を神より委託された言葉の実現に賭ける。彼等の全存在は神より発せられた言葉の中へと宿り，そして言葉がその中で出来事となるべき≪情況≫に向かって投入される。この極限情況は彼等にとって，神が共にいる聖なる空間である。そしてこの聖なる空間の中で，人間の生そのものに内在する不定感は，≪情況≫との苦闘と神に対する悲痛な叫びへと置き代るのである。

3.　我と汝

ブーバーによれば，モーセが実現しなければならなかったのはまさに言葉に他ならなかったのであり，彼は山において言葉が彼に臨んで以来，言葉だけで十分であることを確

信していた。それは，「彼が語る時，der <Daseiende> が彼と共にいる」からであった[13]。彼が問題にするのは, <Dasein>（実存）ではなく der <Daseiende>（現存する者）である。神は顕現の際，モーセの問いに答えて,「わたしはある。わたしはあるという者だ」（’ehye ’^{a}šer ’ehye）という言い方で自己開示する。これはブーバーによれば,「生起し，生成し，現存し，現在し，そのような仕方で存在することであり，即自的存在（sein an sich）ではない」。そしてこれは，モーセの問いに対する回答の拒絶でもある[14]。「わたしはある」は永遠の現在性の表明であり，定まった現象形態に固定されることへの拒絶である[15]。すなわちブーバーにとって，神は抽象的存在ではなく，まさに今，ここにおける現在性なのである[16]。

ブーバーはまたその代表作『我と汝』の中で，超越的一者と人間との関係を我-汝の応答関係の中に見出す。しかしこの関係において，神は推論の不可能な「直接身近に持続的に向い合う現存者」であり，それゆえ,「正しくは語りかけられるのみであって，言い表すことは不可能」なのである。この「如何なる言葉によっても言い尽し得ないもの」,「言い表しがたいもの」のゆえに我-汝の応答関係があり，対話が成立する[17]。この関係においては，単なる「言語による言葉」[18] は消滅し，逃避的沈黙さえもその自己欺瞞的実態を露呈する。そして「われわれの中にもはや語るべき言葉がなくなったとき，ただそのときにおいてのみ，われわれは神と共に語る」[19] ことになる。既に言葉は人間のうちにはなく，人間が言葉のうちに宿り，そこから語りかける。言葉は精神であり，原行為であり，応答であって，この言い表し得ぬ関係のうちに永遠に存在する[20]。この関係において人間は,〈汝〉と現実を分ち合い，現実へ自らを投入するによって真の〈我〉となる。そして神の運命の場である現実世界に関与することによって，人間は神の助力者として創造に参加するのである[21]。

ブーバーの言う我-汝の関係は，イスラエル預言者の召命にそのまま当てはまる。超越

---

13 Martin Buber, “Moses”, *Werke Band II.　Schriften zur Bibel*, Heidelberg : Verlag Lambert Schneider, 1964 (Hebräisch : 1945), S.76.［マルティン・ブーバー『マルティン・ブーバー聖書著作集第 1 巻　モーセ』（荒井章三他訳，日本キリスト教団出版局 2002 年），81 頁。］

14 ibid., S.62.［『モーセ』，64 頁。］

15 ibid., S.63.［『モーセ』，65 頁。］

16 ibid., S.64.［『モーセ』，66 頁。］

17 マルティン・ブーバー「我と汝」,『我と汝・対話』（植田重雄訳，岩波書店，1979 年），101，119 頁。

18 同書，50 頁。

19 同書，132 頁。

20 同書，50-51，119 頁。

21 同書，80-81，103 頁。

的一者によって呼びかけられた預言者は，最初召命に対する抵抗を試みるが，対話の過程で次第に自己のうちにあった様々な言葉を失い，それとともに神の意思である神の言葉に捕えられる。このようにして預言者は次第に神との真の我-汝の応答関係に入っていき，それまで自分が固執していた自我を脱却し，神の意思を自己の意思とするに至る。この過程で預言者は，受動的存在であると同時に，逆説的に能動的な存在となる。預言者は，この言い表し得ぬ関係の中で，神に対する徹底的な受動性のうちに真に意志的な存在へと変えられ，自己と世界に対する主体的能動性を獲得するのである。そして預言者は，世界へと出て行く。それはこの聖なる空間を離脱するためではなく，聖なる空間を世界へと拡大するためである。このようにして預言者は，神の同労者として神の救済行為に参加し，神に対する徹底的従順のうちに真の主体的存在となるのであり，世俗的現実の只中で，神と共に，神の言葉の実現に己の存在のすべてを賭けるのである。

4. 戦いは果てしなく続く

人間の自然からの疎外が始まって以来続いてきた，言い表し得ぬことを表すという果てしない戦いの中で，人間は逆に言語の呪縛の中にしっかりと組み込まれてしまった。その呪縛は近代のもたらした管理社会の檻の強化と相即して，ますます人間を強く締めつけつつある。それに対する人間の絶望的抵抗は，言葉の氾濫を生むだけに終り，今や言語に対する徹底的な不信感が蔓延しているように見える。様々な情報が整理されないまま錯綜し，宗教はそれぞれのドグマをがなりたて，既成の言語枠に縛られた様々な幻想を派手なエクリチュールで飾り立てる。様々な社会矛盾が噴出する中で，人間は暴走する近代に為す術もなく身を任せ，一時の安心を与えてくれる言葉に奴隷のように寄り縋る。まさに時代は絶望的情況にあると言わざるを得ない。

社会矛盾の存在は，しばしば人間に不思議な行動を取らせる。宗教学者の佐々木宏幹によれば，日本による経済進出の目覚ましい東南アジアの日本企業で，しばしば現地採用の従業員の間で集団的トランス状態が発生し，それは現地で信じられているシャーマンの行う宗教儀礼によって収束すると言う[22]。また，シャーマンになる人物は，男性優位社会における女性やカースト制度下のシュードラ出身者のように，社会の周縁的人々が多いと言う[23]。こうした人々は，度々トランス状態に見舞われる中で，先輩のシャーマンの指導でそれを受け入れ，シャーマンとして生きていく決意をすることによって，やっと自己を取

[22] 佐々木宏幹『シャーマニズム』（中公新書，1993 年 7 版，1980 年初版），150-155 頁。
[23] 同書，76，158 頁。

り戻すのだそうである[24]。

人間は何らかの形で社会の矛盾に晒される中で，日頃抑えていた生の不定感に苛まれ始め，時として心身に異常をきたすものらしい。佐々木宏幹の報告によれば，この場合の解決方法としては，一つは社会構造自体を自己に都合のよい方向に変革することであり，他は自己の内面の問題を象徴的，観念的に処理することである。そしてシャーマンは，後者の役割を担っていると言う[25]。

ところが古代イスラエルの預言者は，このようなシャーマンとはいくつかの点で異なっている。月本昭男によれば，イスラエル預言者の幻は，預言者の意識が常に保持されており，預言者が神との対話を通して幻の意味を理解するという点で脱魂型シャーマニズムとは異なっている[26]。しかしそれは，単なる幻聴ではなく，「神ヤハウェのことばは，預言者の人格を支配するようにして預言者の内に入り込んだ」のであり，「ことばの憑依」と呼び得るものである。そしてそれは，「ことば」が力ある実体と観念されていたため，「霊の憑依」とも言い換えられるものである[27]。

この月本昭男の説明は，イスラエル預言者の本質を宗教学的側面から明確にしたものと言えよう。イスラエル預言者が幻視体験をするのは，何らかの社会矛盾の存在を背景としている点でシャーマンとの共通性があるが，イスラエル預言者は完全な主体性を持った存在として神と対峙するのである。預言者は神と対話する過程で，抵抗しながらも徐々に主体性を喚起され，神の意思をおのれの意思とするに至る。すなわち，「神のことばに捕えられ」，神によって民へと派遣されるのである。この時預言者は，神の意思に対する絶対的受動性と自己の意思に対する能動的主体性を逆説的に具現した，絶対受動の主体的存在となっており，この逆説的主体性に促されて神によって社会に派遣される。即ち，これを非宗教的に語るならば，良心に促されて≪社会参加≫するのである。上述のシャーマン達に対しては，深い同情を禁じ得ないが，超越的存在への受動性と自己の主体性の弁証法に関しては不徹底の感は否めず，象徴的次元にとどまるのみで社会との徹底的な対決がなく，その結果自己との真の対決もない。それに対して，この絶対受動の主体性においては，自己の内面の変革が同時に社会変革へと向かうことになる。

現代において，この逆説的主体性が激しく燃え上がる事件が発生した。1970 年 11 月 13

[24] 同書，51，100-101 頁。
[25] 同書，161 頁。
[26] 月本昭男「古代イスラエル預言者とシャーマニズム」，『聖書と古代オリエント世界』（宗教史学研究所編，山本書店，1985 年），155，159 頁。
[27] 同書，152 頁。

日，韓国でチョン・テイル（全泰壱）という一人の青年が焼身自殺を遂げた。彼は貧しい労働者であったが，自分と同様劣悪な労働条件を強いられている仲間達を救おうと様々な努力をした揚げ句，報いられず，傷つき，疲れ果てて，最後の手段として自らの身体を犠牲（いけにえ）として捧げ，この悲惨な実態を世に訴えようとしたのである。この事件は政府の言論統制下で「流言蜚語」として伝わり，その後の人権闘争につながることになる[28]。そしてこの運動の過程で多くの青年達が，或いは投獄され，或いは焼身自殺したが，このような悲劇的情況の中で，彼等の母親達が同じような苦難のうちにある他人と苦痛を共有しようとし, また生き残った多くの青年の中に殉教した自分の息子の復活した姿を見出すという,驚くべき事態が起こったのである[29]。

この「自己超越の事件」[30] の発火点は，社会の最下層であった。チョン・テイルは苦難の情況の中で隣人との苦難の共有を知り，やがて自ら隣人の苦難を担い，神不在の情況を変革する主体的存在へと変えられた。この烽（のろし）は，それを見たチョン・テイル程貧しくはない多くの人々の間にも飛び火した。おそらく，始めの頃多分にヒロイズムが混じっていたことであろう彼等の心情は，弾圧の中でチョン・テイルの苦難を追体験することによって，徐々に隣人の苦難を自己の苦難として主体的に担い得る存在へと変えられていったのではないだろうか。そして遂にこの炎は，この事件の中で愛する我が子を取り去られた母親達の中で燃えさかり，彼女達の母性愛を崇高なものにまで高めたのである。その多くがクリスチャンであった彼等の行動の背後にあったのは,「イエス事件」の記憶であったに違いない。約二千年前に苦難の死を遂げた一人のメシア的人物の出来事は,「流言蜚語」となって噂され，後に記録されるに至った。そしてこの事件の火種は，二千年の間，時に大きく燃え広がりながらくすぶり続け，チョン・テイルの中にまた新たな炎を吹き上げたのである。この炎は時間と空間を超えて多くの名もなき人々を捕え，今もなお社会の周縁でひっそりと燃えていることであろう。そしてそうした人々の中にイエスが，チョン・テイルが，更に多くの名もなき人々が，今もなお生き続けているのである。彼等は，気の利いたスローガンを並べ立てることはせず，ただ木偶（でく）のように自分の身一つを他人に献げるだけである。しかし，そのことによって彼等は世界の諸矛盾の主体的担い手となり，神不在の情況の中で，イエスやチョン・テイルと共に，変革の行為者として生きるのである。彼等の生はあらゆる表現を超越し，生それ自身が言葉であると同

[28] 安炳茂『民衆神学を語る』新教出版，1992 年，294-295 頁。
[29] 同書，381-391 頁。
[30] 同書，123 頁。

時に，出来事である。そして彼等の生そのものから発せられる叫びは，地下のマグマの流れのように響き合い，我々に根底より迫り，我々の生を捕え，揺さぶり続けているのである。

あれから時は流れ，韓国は民主化を遂げた。かつて韓国政府によって拉致され，殺されかけたキム・デジュン（金大中）は，その後韓国の大統領にまで登り詰めた。今や韓国は経済的にも繁栄し，「維新体制」の圧政の頃とは隔世の感がある。また，1960 年代においてマーティン・ルーサー・キング牧師に率いられて公民権運動が燃え上がった米国では，黒人大統領が誕生した。今や経済大国となりつつある中国や経済発展の著しいベトナムでも，かつての天安門事件やベトナム戦争は人々の記憶から忘れ去られようとしている。すべては，未熟だった過去のほろ苦い思い出に過ぎないのだろうか。

いや，おそらくそうではあるまい。過去においてもそうだったように，現在も地球上の至る所で，多くの人々が苦しみ，嘆きながら，正義と平和と人間らしい暮らしを求めて，戦っている。時々刻々と変化する世界の中で，≪情況≫は不断に生れ続けている。問題は，私達がそれに気づくかどうか，そしてその≪情況≫に関与する勇気を持てるかどうかだけであろう。

今や人類は，所謂先進諸国の飽食と第三世界の飢餓とが為す術もなく同居し環境破壊が際限なく拡大する世界の中で，核の恐怖に怯えながら，隔絶した孤独の生に閉じ込められている。人間の自然からの疎外は比類ない形で進行し，マルクスの言う類的存在としての人間の疎外が，目に見える形で現実のものとなるに至った。それは即ち人間的本質からの疎外であり，人間の人間からの疎外でもある[31]。

この終末論的現代に，私達は如何に生きるべきか。その日その時を，私達は呻きつつ，切に待望している。この地球上の至る所で，人々は戦争，災害，飢え，差別と人権蹂躙，圧政に苦しんでいる。この戦いはなおも果てしなく続き，人類は与えられた≪情況≫の中で格闘し続ける。この闇の中で人類がなおも格闘し続けなければならない理由と，その力の源泉は何であろうか。あるいは，サルトルがその遺稿となったヌーヴェル・オプセルヴァトゥール紙上での最後の対談の中で熱く語った≪希望≫を，私達も口にすべきなのであろうか。

結論を急ぐ。≪情況≫とは客観的な形で存在するものではなく，自身の主体性においてそこに入って行くべきアンガージュマン（engagement）の場である。そして，神不在の

[31] カール・マルクス『経済学・哲学草稿』（城塚登・田中吉六訳，岩波文庫，1964 年），98 頁。

12

情況の中で私達が見出すのは，神支配の現実である。この≪現実≫は，言葉を超越している。≪神の国≫とは，ただ≪風≫を感じ，それを呼吸することができるという，この≪現実≫に他ならない。