

教育と友愛（下）

——ハイデガー，道元，デリダ——

林 好 雄

四、吾輩ハ猫デアル

夏目漱石（金之助）が東京帝國大學英文科講師の職を辞して、朝日新聞社に入社したのは、一九〇七年（明治四〇年）四月のことである。二年間の英国留学から帰国後、東京帝國大學文科大学講師および第一高等學校講師に任ぜられて以来、その在職期間はわずか四年にすぎない。

一九〇五年（明治三八年）一月の雑誌『ホトトギス』の巻頭に掲載された『吾輩は猫である』（一）には、当時の自分の心境を戯画化したかのような一節がある。

吾輩の主人はめったに吾輩と顔を合わせる事がない。職業は教師だそう。学校から帰ると終日書齋にはいったぎりほとんど出て来る事がない。家うちのものはたいへんな勉強家だと思っている。当人も勉強家であるかのごとく見せている。しかし実際はうちのものがいような勤勉家ではない。吾輩は時々忍び足に彼の書齋をのぞいて見るが、彼はよく昼寝をしている事がある。時々読みかけてある本の上によだれをたらしている。彼は胃弱で皮膚の色が淡黄色たんおうしょくを帯びて弾力のない不活発な徴候をあらわしている。そのくせに大飯を食う。大飯を食ったあとでタカジャスターゼを飲む。飲んだあとで書物をひろげる。二三ページ読むと眠くなる。よだれを本の上へたらす。これが彼の毎夜繰り返す日課である。吾輩は猫ながら時々考える事がある。教師というものは実に楽なものだ。人間と生まれたら教師になるに限る。こんなに寝ていて勤まるものなら猫にでもできぬ事はないと。それでも主人に言わせると教師ほどつらいものはないそうで彼は友だちが来るたびになんとかかんとか不平を鳴らしている¹⁾。

まるで自分の自画像を見ているようで、つい長々と引用してしまったが、「教師がいやだいやだ²⁾」と言いながら苦沙弥先生が教師を辞めそうにないことは、猫にすら見透かされている。「小生は教育をしに学校へ参らず月給をとりに参り候³⁾」（一九〇五年十月二〇日、奥太一郎宛）は少々言いすぎだとしても、「教師をやめて単に

文学的の生活を送りたきなり⁴⁾」(一八九七年四月二三日, 正岡子規宛)というのは、たぶん本音だろう。しかしそのことは、漱石に教育者としての資質が欠けていたということの意味していない。確かに初年度の講義は晦渋で学生たちには不評だったが、二年目からのシェイクスピアの講義には立ち見がでるほどだったし、本郷区駒込千駄木町の漱石山房の木曜会にやって来る友人や弟子たちの師漱石への敬慕の情は篤かった。森田草平などは、「よかれ悪しかれ、私は先生に知られたのだ。浄玻璃の鏡にかけられたように見抜いてしまわれたのだ。これほどまでにいってもらえたら、自分としては、もう思い残す所はないとさえ思った⁵⁾」と、のちに回想しているほどだ。思うに、文明開化と富国強兵を合言葉に日本の近代化を急いだ明治政府が西洋先進諸国から移入した学校制度と教育の本質とのあいだには容易に埋めることのできない溝があって、その嘘を見ないでいられるほど漱石の感受性は鈍感ではなかったということではなかろうか。それは、『三四郎』(一九〇八年)の中で、廣田先生に日本は「亡びるね⁶⁾」と言わせていることと根が繋がっている。

当初一回限りの予定だった『吾輩は猫である』の連載は予想外に好評で、翌一九〇六年八月まで続いた。その最終回の第「十一」で、苦沙弥先生は、十六世紀イギリスのタマス・ナッシという人物の著書から、次のような珍説を紹介している。

「アリストートルいわく女はどうせろくでなしなれば、嫁をとるなら、大きな嫁より小さな嫁をとるべし。大きなろくでなしより、小さいろくでなしのほうがわざわい災 少なし……」
 「寒月君の妻君は大きいかい、小さいかい」
 「大きなろくでなしの部ですよ」
 「ハハハ、こりやおもしろい本だ。さああとを読んだ」
 「ある人問う、いかなるかこれ最大奇蹟。賢者答えていわく、貞婦……」
 「賢者ってだれですか」
 「名前は書いてない」
 「どうせ振られた賢者に相違ないね」
 「次にはダイオジニスが出ている。ある人問う、妻のめとるいずれの時においてすべきか。ダイオジニス答えていわく青年はいまだし、老年はすでにおそし。とある」
 「先生たる樽の中で考えたね」
 「ピサゴラスいわく天下に三の恐るべきものありいわく火、いわく水、いわく女」
 「ギリシャの哲学者などは存外うかつ迂闊な事を言うものだね。僕に言わせると天下に恐るべきものなし。火に入って焼けず、水に入っておぼれず……」だけで独仙君ちょっとゆき

詰まる。

「女に会ってとろけずだろう」と迷亭先生が援兵に出る。主人はさっさとあとを読む。
「ソクラチスは婦女子を御するは人間の最大難事と言えり。デモスセニスいわく人もしその敵を苦しめんとせば、わが女を敵に与うるより策の得たるはあらず。家庭の風波に日となく夜となく彼を困憊起つあたわざるに至らしむるを得ればなりと。セネカは婦女と無学をもって世界における二大厄とし、マーカス、オーレリアスは女子は制御しがたき点において船舶にも似たりと言ひ、プロータスは女子が綺羅を飾るの性癖をもってその天粟の醜をおおうの陋策にもとづくものとせり。ヴァレリアスかつて書その友某におくって告げていわく天下に何事も女子の忍んでなし得ざるものあらず。願わくは皇天あわれみをたれて、君をして彼らの術中に陥らしむるなかれと。彼またいわく女子とはなんぞ。友愛の敵にあらずや、避くべからざる苦しみにあらずや、必然の害にあらずや、自然の誘惑にあらずや、蜜に似たる毒にあらずや。もし女子をすつるが不徳ならば、彼らをすてざるはいっその呵責と言わざるべからず。……」⁷⁾

こんなふうには他人の本を勝手に翻訳しているだけで小説が書けるのなら実に楽なものだし、それを引用するだけで論文ができるのならそれも大いに結構な話だが、「まだ四五ページある」というのはいささかしつこい。一応私が専門にしていたフランス文学の方でも、フランス人がこの分野で他国民に後れを取るとは考えられないから、さぞや立派な迷言珍説があるに違いないと思うのだが、私などがすぐに思いつくのは、十九世紀の詩人シャルル・ボードレールが「赤裸の心」の中で、「女は魂を身体から分離するすべを知らない。女は簡易派だ、動物たちのように。——諷刺家なら言うでもあろう、女は身体をしかもたないからだと⁸⁾」とか、「いかなる人間の裡にも、いかなる刻にも、二つの同時的な請願があつて、一方は神に向ひ、他方は〈魔王〉に向ふ。神への祈願、すなわち精神性は、昇進しようとする欲望だ。〈魔王〉への祈願、すなわち獣性は、下降することの欲だ。女たちへの愛や、犬、猫、等々の動物との親しい会話は、この後者に帰されるべきである⁹⁾」などと言っていることぐらいだが、ボードレールの詩集『悪の華』が女たちへの賛美を抜きにしては成立しえないことは明白であるし、ギリシアの哲人たちの言葉にしても、女性がいかに手に負えない存在であるかを証明しているにすぎない。私に興味があるのは、男女の優劣を競うことなどではなくて、人間は自らの内に人間の人間性と区別されるべき動物の動物性を持っているのかどうかということだ。そのとき人間の人間性から区別される動物性とは何か、動物の動物性と区別される人間性とは何か、

そして女たちは、本当に「友愛の敵」なのか。

猫によれば、「吾輩は猫として進化の極度に達しているのみならず、脳力の発達においてはあえて中学の三年生に劣らざるつもりであるが、悲しいかな咽喉の構造だけはどこまでも猫なので人間の言語がしゃべれない。[……] 話せないとすれば土中にあるダイヤモンドの日を受けて光らぬのと同じ事で、せつかくの知識も無用の長物となる¹⁰⁾」ということだが、フェルディナン・ド・ソシュールの『一般言語学講義』を持ち出すまでもなく、言語が記号の恣意的な体系の総体であることは今日では人間界に周知の事実であって（仮に猫が鸚鵡と同じ咽喉の構造をしていたとしても、事情はまったく変わらないだろう）、自分のことを「坊ば」としか言えない苦沙弥先生の長男や下女の御三と比して猫の言語能力が格段に優れていることは明らかである。

ハイデガーにとって、動物は「言葉ヲ持タヌ生き物つまりロゴスを伴わぬ生き物¹¹⁾」だという点で、人間とははっきりと異なる存在者（存在するもの）である。一九四四年の講義「論理学. ログスについてのヘラクレイトスの教説」の中で、ハイデガーは、どんなに知的な動物であろうと、「動物は端的にロゴスから閉め出されて¹²⁾」おり、存在の根源的なロゴスに聴従する耳を持たないことを明言していた。

しかしすでに一九二九～三〇年の時点で、ということは『存在と時間』の刊行の二年あまり後のことだが、ハイデガーにとって、とりわけその「現存在」にとって、動物の問題は、まず第一に検討すべき問題であった。一九二九～三〇年の冬学期の講義「形而上学の根本諸概念」の中に、興味深い一節がある。

家畜は人間によって家の中で飼われているのであり、家畜は人間と共に「生きている」のである。ただし、生きるということが、動物の仕方において有ることをいうのなら、われわれ人間は家畜と共に生きているのではない。にもかかわらず、われわれ人間は家畜と共に有る。しかしまたこの、共に有る、は共に実存するではない。一匹の犬は実存しないで、ただ生きているだけなのだから。動物たちとのこの、共に有る、は、人間が動物を人間の世界の中で動かしておく、という形をとっている。犬が机の下で横たわっている、とか、犬が階段を跳び上がってくるとか、われわれは言う。けれども犬は——机としての机に、階段としての階段に態度をとっているのだろうか？ とはいえ、犬は人間と共に階段を上って行く。犬は人間と共に餌をくらっている（fressen）——いや、人間は餌をくらうのではない。犬が人間と共に食べ物を食べている（essen）——いや、犬は食べ物を食べるのではない。とはいえ、人間と共に、ではある！ 一種の同行、一

種の移し置かれ、ではある——が、しかし、そうとも言いきれない¹³⁾。

犬や猫やトカゲは「餌をくらっている」のであって、「食べ物を食べている」のではない。人間は、彼らと「共に有る」が、「共に実存する」のではない。一九九七年七月にノルマンディーのスリジー＝ラ＝サルで開かれた集中討論会「自伝的動物」の最終日の講演（『ゆえに私がそれである動物』所収）の中に、この一節を引用したジャック・デリダは、「一匹の犬は実存しないで、ただ生きているだけなのだから ein Hund nicht existiert, sondern nur lebt」という一文に注を付している。

そしてここでこの実存〔existence〕という語は、当然のことながら、現存在〔Dasein〕に関する分析がその語に保証するあらゆる射程を持っている。すなわち犬は現存在を持っていない。それは実存せず、ただ生きているだけだ。Mitgehen〔共に行く、同行する〕とか Mitsein〔共に有る〕と言うときの「Mit 共に」における差異とは、つまり私たちと動物のあいだの非対称的な差異とは、実存する〔exister〕と生きる〔vivre〕のあいだの差異なのだ¹⁴⁾。

デリダが指摘するように、犬は、つまり動物は、「机としての机」や「階段としての階段」とは、つまり机そのもの(en tant que tel)や階段そのものとはなんの関係もないのだから、「もしそれらの語が現存在の実存に基づいて定義されるのなら、どの語も動物にはふさわしくない。それゆえ削除しなければならない¹⁵⁾」ことになるだろう。犬は、机そのものや階段そのものから成る私たち人間の世界の中で、ただ生きている。いや、本当は生きているかどうかも疑わしい。犬は、人間の世界の中で、くたばったり、消滅することはあっても、決して死ぬことはないからだ。一九五七年～五八年の連続講演「言葉の本質」の中で、ハイデガーは、「死すべき者とは、死を死として経験し得る者のことを言います。動物にはそんなことはできません。また動物は語ることもできないのです¹⁶⁾」（『言葉への途上』所収）と言っている。動物は、死としての死とは、つまり死そのものとはなんの関係も持たない。死ぬことができないものが、生きることは可能だろうか。

デリダは、事あるごとに、ハイデガーが「形而上学の根本諸概念」の中で提示した三つの命題「石には世界がない〔weltlos〕、動物は世界が貧しい〔weltarm〕、人間は世界を造る〔weltbildend〕¹⁷⁾」に異を唱えてきた。「このテーゼ以上^{はら}に問題を孕んだものはない¹⁸⁾」とすら、デリダは言う。

人間は単に世界の一部であるだけでなく、人間は、世界を「持つ」という仕方において世界の主人であり下僕である、と前に述べた。人間は世界を持つ。では人間以外の存在するもの、人間と同じようにやはり世界の一部であるもの、動物、植物および例えば石のような物質的な物においてはどうなっているのか？ これらの物は、人間つまり世界の一部であるだけでなく世界を持ってもいる人間とは違って、単に世界の一部であるだけなのか？ それとも、動物もやはり世界を持っているのか？ もしそうなら、それは、どんなふうにか？ 人間と同じ仕方か、それとも違ったふうにか？ この違いはどう捕らえればよいのか？ 石の場合にはどうなっているのか？ ここには、いまだ甚だ粗雑にはあるが、いくつかの区別が見られる。この区別をわれわれは次の三つのテーゼによって確定的に表現する。(1)石(物質的な物)は無世界的である。(2)動物は世界貧乏的である。(3)人間は世界形成的である¹⁹⁾。

ハイデガーによれば、世界を持たず、世界の一部でありながら世界なしに(「無世界的」に)存在する石(「無世界性」とは他の存在するものへの「本質的な無接近通路性²⁰⁾」のことだ)とは違って、動物は、世界への「接近通路可能性」を持っている。動物の存在のし方は、他の存在するもの(存在者)に対して無接近通路的ではない。しかし動物の「衝動的振舞い」は、人間とは違って、存在するものを存在するものとして経験することではない。「それが存在するものとして立ち現われるのを経験し、目の当たりにすることができるのは私たち人間だけ²¹⁾」なのだから。「世界が貧しい」(「世界貧乏的」)とは、世界へと開かれていながら、語る言葉も聞く耳も持たないために、存在するもの(存在者)を存在するものとして経験することのない動物の存在のし方を言い表わしたものである。

そうするとハイデガーの「世界」は、世界の一部でありながら「本質的な無接近通路性」のゆえに世界を持っていない石(物質的な物)と、「接近通路可能性」という点では世界を持っているけれども存在するものを存在するものとして把握することができないために世界を持っていない動物と、世界の一部でありかつ「実存」あるいは「企投(Entwurf)²²⁾」によって世界を生起させる(「世界形成的」)という意味で世界を持っている人間という三種類の存在するもの(存在者)から成っていることになる。「存在」(私たちはそれをピュシスすなわち世界の具体的な立ち現われだと考えようとしてきた)が「呼び-要め」であるとすれば、接近通路を絶たれた石は、どのようにして呼び要めるのだろうか。世界へと開かれてはいても、語りかける言

葉を持たない動物は、呼び要めることはないのだろうか。呼び要めることがないものに対しては応答することも聴従することもできないのだから、石や動物と人間のあいだには呼応的關係は成立せず、したがって根源的な贈与（ピレイン）も友愛も存在しないということになるだろう。

こうしたハイデガーの分析は、ある種の「人間中心主義的アントロポセントリックな、さらには人間主義ユマニスト的な目的論を避けることができない²³⁾」と、『精神について』（一九八七年）の中で、デリダは言う。

（動物における欠如あるいは剥奪という）意味作用は人間中心主義的であり、少なくとも「現存在」という問いかける私たちに関与するものである。それは非動物的世界からしか、私たちの視点からしか、そのようなものとして立ち現われ、意味を引き出さない²⁴⁾。

デリダはここで、ハイデガーの現象学的存在論には欠陥があるとか間違っていると言おうとしているのではない。デリダはただ、ある種の人間中心主義から手を切ろうと目論んだ現象学は、その根本的方法論において、世界に対する根本的態度において、人間主義ユマニスムそのものだということを指摘しているだけなのであって、「形而上学の根本諸概念」では、それは、「或る他の存在者（動物、石、人間）へと自分を移し置くことができるかという方法の面での問い²⁵⁾」として、ハイデガー自身によって自覚されていた。「そもそもわれわれは自分を動物へと移し置くことができるのか、われわれは自分と同類のもの、つまり一人の人間へと自分を移し置くことすらほとんど不可能だというのに？ さらに、いったいぜんたい、石の場合にはどうなのか——われわれは自分を一個の石へと移し置くことができるのか？²⁶⁾」。

自分を移し置くとは、いわば自分を忘れて、できるだけ、あたかもわれわれが他の存在者であるかのごとく行う、ということではない。そうではなくて、逆に、われわれ自身はまさにわれわれ自身であり、そのようであってこそ——他の存在者に対して——他人として、自ら他の存在者に同行しうるものの可能性を作る、ということである。同行したい、また同行すべきだ、と思っている者が、事前に自分自身を放棄してしまつては、同行ということはありえない。「・・・の中へと自分を移し置く」とは、実際に転入することでもないし、単なる頭の中の実験、つまり転入がうまくいったと想定することでもない²⁷⁾。

「自分を移し置く」と言うときの「自分」や「われわれ自身」あるいは「自分自身」が「現存在」という「問いかける私たち」人間以外のものではありえないということは、現象学の大前提をなしている。動物は、動物が接近可能な環境世界の中で「自分固有主宰的(eigentlich)」であるが、動物について「自己」とか「自己性」とか言うことはできない。ハイデガーは、「自己(selbst)」および「自己性(Selbstheit)」という表現を人間特有の人間的な自分固有主宰性、すなわち人間の、自分に-固有-として-存在する、を特徴づけるための表現として保留しておく²⁸⁾。石や動物の「自己」や「現存在」を考えることはできないのである。

私たちは、ここでただちに『正法眼蔵』第一巻「現成公案」の冒頭近くの「自己をはこびて万法を修證するを迷とす、万法すすみて自己を修證するはさとりなり²⁹⁾」という一文とともに、その数行あとのよく知られた一節を想起せざるをえない。

仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり。自己をわするるといふは、万法に證せらるるなり。万法に證せらるるといふは、自己の身心および他己の身心をして脱落せしむるなり³⁰⁾。

ここで「万法」が全世界、全宇宙のあらゆる事物現象であることは、改めて言うまでもないが、「自己」をはこぶことを止めて、「自己」を忘れて、「自己」が「万法」によって「證せらるる」という、どんな受動性よりも受動的な受動性が、修行と学習という実践的場面に即して、見事な言い回しによって表現されているのだ。

ハイデガー哲学については、『存在と時間』に代表される初期の〈現存在〉の立場から、〈存在〉そのものを前面に出す立場への大きな〈転回〉があったと見るのが一般の受け取り方となつて³¹⁾おり、さらに晩年には、「〈存在〉の哲学が、むしろ〈自己〉の哲学へと変身するというような見方も可能³²⁾」だとされるのであるが、動物の排除あるいは削除に関しては、ハイデガーは、その「転回」の前後を通じて、首尾一貫して変わることがなかった言うことができる。それはむしろ現象学の根本原理とも言うべきものであって、事物が私に現われるがままにその現われを記述する超越論的現象学において、事物がそこに現われる「私」や「自己」が動物であってはならないのだ。『人間主義を超えて Über den Humanismus』(フランケ書店、一九四七年)という表題を持つパリのジャン・ボーフレに宛てた書簡集(一般には『「ヒューマニズム」について』という邦題が流布している)は、俗流ヒューマニズ

ムを超えた高みに人間を定位させるというきわめて人間主義的な意図のもとに書かれている。

人間がそれであるゆえんのもの、すなわち形而上学の伝承されてきた言葉で言えば、人間の「本質」は、人間のエク-システム [存在へと身を開き-そこへと出で立つあり方] のうちに、存している。[……] 植物や動物は、なるほど、それぞれなりにそのつど、みずからの環境のなかにしっかりと繋ぎとめられてはいるが、しかしけっして、存在の開けた明るみのなかに、そしてその存在の開けた明るみのみが「世界」なのだが、そうしたもののなかに、自由をそなえて置き入れられてはいないのであり、まさにそれなるがゆえに、植物や動物には、言葉が欠けているのである³³⁾。

相変わらず「実存」という語が鍵だが、人間を動物から区別する、人間の「本質」を表わす「実存 Existenz」という語は、ラテン語の接頭辞 ex（外へ）と動詞 sistere（出で立つ）に由来する名詞であって、ここでは Ek-sistenz（語が分割され、さらに Ex が Ek に変えられている）と表記されることによって、このラテン語の原義が強調されて、いわば語に焼きを入れ直されている。「脱-存」という訳語もあるが、日本語版の訳者である渡邊二郎は、これを「存在へと身を開き-そこへと出で立つあり方」と意識している。外へと（そこは「存在の開けた明るみのなか」だとされる）出で立った人間がなお「人間」と呼ぶに値するものなのか、外へと出で立つことによって人間的自己性を脱却すること、「他己の身心」はともあれ「自己の身心をして脱落せしむる」というようなことは起こらないのかという疑問は打ち消しがたいが、ハイデガーによれば、この「存在へと身を開き-そこへと出で立つあり方は、ただ人間の本質についてのみ、すなわち、ただ、人間的な「存在する」仕方についてのみ、言われうる³⁴⁾」のであって、「私たちが、「動物」との比較に依拠して、人間にアニマタース [動物性] として所属するのを認めるところの事柄もまた、それ自身は、存在へと身を開き-そこへと出で立つあり方の本質のうちにもとづいている。人間の身体は、動物的な有機体とは本質的に異なるものなのである³⁵⁾」。

ところで『「ヒューマニズム」について』の単行本初版（ヴィットリオ・クロスターマン書店、一九四九年）では、ハイデガーによって、「存在」の語に、「存在は、呼び求める促し（Ereignis）としてある。呼び求める促しとは、発語（Sage）にほかならない。思索とは、この呼び求める促しの発語を、断念しつつ言い述べることにほかならない³⁶⁾」という注が付されていた。また別の注には、「エルアイグニス

「Ereignis」は、「一九三六年来、私の思索の主導的な語³⁷⁾」だとも記されている。一般的には「出来事」あるいは「性起^{しょうき}」（この訳語についてはあとで検討したい）と訳される「エルアイグニス Ereignis」という語を、渡邊二郎は、「呼び求める促し」と訳している。

永く未公開であった『哲学への寄与』によれば、実は一九三六—三八年頃に、すでに「転回」の内容的事態が、思索されていた点が明らかとなった。それによれば、「存在」とは「呼び求める促し (das Ereignis)」であり、人間すなわち現存在に対し、「呼びとめ・呼びかける (der Zuruf)」働きとして関わってき、現存在はこれによって「呼びかけられたもの (das Angerufene)」としてそれに「聴従 (die Zugehör)」し、こうしてこの両者の「間」において起こる「振り向き合うことの呼応的対抗 (Wider-kehre)」が、「転回 (Kehre)」ということだとされるのである³⁸⁾。

(渡邊二郎『「ヒューマニズム」について』「解説」)

こうした構図は、私たちにとって親しいものだ。すでに一九四四年夏学期のヘラクレイトスに関する講義(「論理学. ロゴスについてのヘラクレイトスの教説」)の中で、根源的な**ロゴス**(それは「存在そのもの³⁹⁾」だとされる)とは「呼び-要め Anspruch」であり、人間のロゴスは、この根源的な「**ロゴスそのもの**」の「呼び-要めの下にある⁴⁰⁾」ことが明言されていた。ヘラクレイトスの箴言五〇のハイデガー的解釈によれば、人間的ロゴスは、**ロゴス**の呼びかけに注意深く聴従し、**ロゴス**と等しいことを言い現わすこと(ホモロゲイン)によって応答するのであった⁴¹⁾。

だから「**ロゴス**の人間的ロゴスへの関聯に一切はかかっており、また逆に人間的ロゴスの**ロゴス**への関聯に一切がかかっているということ⁴²⁾」を、この時点でハイデガーは十分に自覚していた。両者の本質的な「関聯 Bezug」は、相互的なピアア—(恵み与えること)としての友愛であり、「接合 Fuge」としてのハルモニア—によって徹底的に統べられているのであった。

だが相応しい言い方をすれば、人間のロゴスがこの関聯を構成している一方の関聯分節であり、「**ロゴス**」が他方の関聯分節である、というのではなく、人間のロゴスそのものが関聯であり、同時に**ロゴス**も同じ関聯なのである。それはロゴスとロゴスとの間の関聯ではなく、それらが間[*das Zwischen*]であり、その間に[*das Inzwischen*]なのであって、その内において一切の間と一切の關係的なものがその本質とその関聯的統治

を持している⁴³⁾。

さらに、「存在」の思考が「エルアイグニス(性起・呼び求める促し)」の思考へと発展するのに応じて、一九五七年にトートナウベルクで行なわれた講演「形而上学の存在-神-論的様態」（『同一性と差異性』所収）では、「存在」と「存在者(存在するもの)」の存在論的差異は、改めて「到来」と「到来者(到着したもの)」の「差別」あるいは「間」として思考し直されている。

存在が、露現する〈到来〉という意味で、存在者(存在するもの)そのものが、自らを覆蔵する〈到来者(到着したもの)〉という意味で、そのように差別されたものとして現成するのは、〈同一のもの〉によって、〈差別 Unter-Schied〉によってそうするのだ。この〈差別〉だけが〈間 das Zwischen〉を生み出し差し出すのだが、その〈間〉の中で、〈到来〉と〈到来者(到着したもの)〉は、互いに支えられ、互いに分離しつつ担われている。〈存在〉と〈存在者〉の〈差異 Differenz〉は、〈到来〉と〈到来者〉の〈差別〉として、両者の露現しつつ覆蔵する〈決着=和解 Austrag〉である⁴⁴⁾。

一九五〇年および一九五一年に行なわれた講演「言葉」（『言葉への途上』所収）の中でも、「世界ともの(Ding)との親しさは、二者の間(Zwischen)という形をとった分離においてあり、従って、差別(der Unter-Schied)のうちにある⁴⁵⁾」と言われているから、「間」や「差異」あるいは「差別」が、世界、存在、到来と事物、存在者、到来者の「両者の頭わにしつつ隠す〈決着=和解〉」すなわち「露現することを覆蔵することの内へと、かつまた逆に覆蔵することを露現することの内へと接合⁴⁶⁾」する「ハルモニアー〔接合 Füge〕」であるとする立場は一貫している。そこでは、世界(存在・到来)と事物(存在者・到来者)は、「交互にそれらの本質的な授与を互いに手渡し合って⁴⁷⁾」おり、石や植物や動物がその「本質関聯」から排除されてはいない。

しかし一方で、『存在と時間』の「現存在が存在しているかぎりにおいてのみ、存在が《与えられている》⁴⁸⁾」という発言は、「転回」後の『「ヒューマニズム」について』では、「存在の開けた明るみが、みずからを呼び求め促して生起するかぎりにおいてのみ、存在というものは、人間にみずからを委託する⁴⁹⁾」と言い換えられたが、その「存在の開けた明るみ」のみが「世界」であって、その「存在の開けた明るみ」の中に、「自由をそなえて置き入れられている」のは、ただ人間だけなのであ

る。「生きものの-本質は、一方においては、ある仕方で、私たちに最も親近でありながら、他方においてはやはり同時に、私たちにそなわる、存在へと身を開き-そこへと出で立つあり方をするという本質からは、一つの底知れぬ深淵によって、分け隔てられている⁵⁰⁾」のであって、「動物とのほとんど測り知れないくらいの底知れぬ身体上の親近さ⁵¹⁾」にもかかわらず、「人間の身体は、動物的な有機体とは本質的に異なるものなのである」。人間が「ロゴスを持つ生き物」であるのに対して、「植物や動物には、言葉が欠けている」からだが、「言葉」は、「その本質においては」、「有機体の表出」でも「生きものの表現」でもないばかりか、「記号の性格からも、おそらくは意義の性格からさえも、本質にかなった仕方では、思索されえない」のであって、「言葉というものは、存在そのものが、自分を開き明るくしながら-しかしまた秘め隠しながら、到来するということなのである⁵²⁾」。

したがって「存在」は、言葉を持たず、「存在」へと身を開き-そこへと出で立つあり方を持たない植物や動物には到来しない。「存在」が到来しないものは「到来者」でも「存在者」でもないのだから、植物や動物は「存在者(存在するもの)」ではないということになる。それどころか、人間と神以外のすべての「存在者」は「存在者」ではないということになる。「存在」は人間(現存在)と神には到来するが、他のあらゆる「存在者」には到来しないのだ。「存在」と「存在者」は、世界と事物は、「底知れぬ深淵によって、分け隔てられている」。

もともと、人間でありながら、「存在の開けた明るみ」の中へと身を開き、そこへと出で立つあり方から目を逸らし、「エルアイグニス(性起・存在の呼び求める促し)」に聴従する耳を持たない者(『存在と時間』の中では「世^{ひと}人」と呼ばれている)は、人間として「本質的に存在する *wesen*⁵³⁾」ことができないのだから、「ほとんど測り知れないくらいの底知れぬ身体上の親近さ」にもかかわらず、「底知れぬ深淵」によって、動物の方に分類されなければならないだろう。

だから、「動物には、言葉が欠けている」とか「動物は語ることもできない」とか「動物は端的にロゴスから閉め出されている」とかいった言葉は、動物の言語能力の有無あるいはその優劣への言及などではなくて、「存在」の「呼び求める促し」が、動物に対しては、呼びとめたり呼びかけたりしないということ、動物が「存在」の「呼び-要め」に聴従したり呼応したりすることがないということ、つまり「存在」と動物のあいだには呼応的対応の関係がないということ、そこには贈与も友愛もないということ語っているのである。

ただ「現存在」だけが友を持つ、ただ「現存在」だけが、bei sich [自分の傍らに] 友の声を担うことができる。ただ人間だけが、「現存在」として、友の声に耳を差し出したり、開いたり、貸したりすることができる。というのも、「現存在」が自分自身の存在-可能性へと開かれることができるのは、この声のおかげなのだ。動物は友を持たない、人間は動物に対して本来的な意味での友愛を持たない。「世界が貧しい」動物、言語も死の経験なども持たない動物、手というものを持たない動物、友を持たない動物は、耳もまた持たない。動物は、友を聞くことのできる耳、友を担うことができる耳を持たない。「現存在」をその固有の存在-可能性へと開く耳を持たない、存在の耳であり、存在に対する耳である耳を持たない⁵⁴。 (デリダ『友愛のポリティックス』)

「友を持たない動物」が人間を友に持つことはないし、「友を持たない動物」を人間が友に持つこともないだろう。「現存在」だけが持つことのできる「友」とは、誰か。

五、狗子有仏性也無

「^{くし}狗子とはいぬ」のことだと、道元は言う。

道元が中国の諸祖の語録類を抜粋して編集したいわゆる『真字正法眼蔵』（『正法眼蔵三百則』）の中に、『^{わんし}宏智禪師広録』（一一六六年）第二巻に基づく一節がある。

僧問趙州，狗子還有仏性也無。州云，有。僧云，既有，為什麼却撞入這箇皮袋。州云，為他知而故犯。有僧問，狗子還有仏性也無。州云，無。僧云，一切衆生皆有仏性，狗子為什麼却無。州云，為伊有業識在⁵⁵。

^{じょうしゅう}趙州 ^{じゅうしん}從諗（七七八～八九七年）は、^{ばそどういつ}馬祖道一（七〇九～七八八年）の法嗣である南泉普願（七四八～八三四年）の法嗣。六十歳を過ぎてから仏道に入った祖師で、道元は、「趙州古仏」と呼んで常に尊崇している。その趙州に、ある僧が「狗子還有仏性也無 [狗子に還た仏性有りや無しや]」と問いかけたところ、趙州は「有」と答えたが、別の僧がまったく同じ質問をしたときには、「無」と答えたというのである。『正法眼蔵』「仏性」の巻にも同じ話を取り上げられているが（「仏性」の巻が記されたのは一二四一年で、『真字正法眼蔵』の「序」が書かれたのが一二三五年だとされるので、一応『真字正法眼蔵』の方が先に成立したものと推定される）、ここでは後の問答が先に引かれている。

趙州真際大師に、ある僧とふ。狗子還有仏性也無。この間の意趣あきらむべし。狗子とはいぬなり。かれに仏性あるべしと問取せず、なかるべしと問取するにあらず。これは鉄漢また学道するかと問取するなり。あやまりて毒手にあふ、うらみふかしといふども、三十年よりこのかた、さらに半箇の聖人をみる風流なり⁵⁶⁾。

すでに「一切衆生悉有仏性」という釈迦牟尼仏の言葉を「一切衆生は悉く仏性を有す」と読むこと(それは「仏性」を仏となる素因とみなすような天然外道の立場や「心性」あるいは「靈知」の常住不滅を説く先尼外道の立場を導くもの)は、道元によって厳しく退けられているので、「狗子還有仏性也無」という問取は、改めて「犬にもまた仏性が有るのか無いのか」と尋ねた問いではないのである。それは、「一切衆生悉有」(あらゆる事物・現象)の「現成」(具体的な立ち現われ、つまりここでは「狗子」)がそのまま「仏性」にほかならなるとすれば、「鉄漢〔徹底的な修行者〕」がさらに学道する必要があるのかという問取であって、三世の諸仏は「本来本法性、天然自性身」であるのに、なぜわざわざ発心し修行しなければならないのかという、十五歳の道元が抱いたとされる疑問に通じるものであった。

二十四歳のときに求法のために入宋した道元は、ある日、先師天童如淨(一一六三～一二二八年)に、こんな問いをしている。

道元、難じていわく、もし自知すなわち正覚ならば、一切衆生には皆、自知あり。一切衆生は自知あるによって、正覚の如来となすべきや。ある人いわく、しかるべし。一切衆生は無始本有の如来なり、と。ある人いわく、一切衆生は必ずしも皆これ如来なるにはあらず。ゆえはいかん。もし自覚性智すなわちこれなりと知る者は、すなわちこれ如来なるも、いまだ知らざる者は、これならざればなり、と。この如き等の説は、これ仏法なるべきや、いなや⁵⁷⁾。

先師如淨の答えは、「和尚、示していわく、もし一切衆生、本よりこれ仏なり、といわば、かえって自然外道に同じ。我・我所をもって諸仏に比べ、未得を得といい、未証を証というを免るべからざる者なり⁵⁸⁾」というものであったが、『宝鏡記』の校訂者の池田魯山氏は、「もとは『涅槃経』巻三十に「一切衆生は悉く仏性あり」と示し、『大乘起信論』に「一切衆生は悉く真如あり」と示し、『円覚経』に「一切衆生は本来成仏せり」と示すのと通底する教説である。このような思想を強調して、た

たとえば日本の中古天台本覚法門などでは、だから修行する必要はない、というような主張になった。道元も如浄もこのような考え方をとらない⁵⁹⁾と註記している。

「鉄漢」は、さらに学道するから「鉄漢」なのだ。

いずれにせよ、こんな厄介な質問をされた恨みは深いとはいえ、長いあいだ待っていた知己（「半箇の聖人⁶⁰⁾」）について出会えたというような「風流〔趣き〕」がある。

趙州いはく、無。この道をきゝて、習学すべき方路あり。仏性の自称する無も恁麼なるべし、狗子の自称する無も恁麼道なるべし、傍觀者の喚作の無も恁麼道なるべし。その無わづかに消石の日あるべし。

僧いはく、一切衆生、皆有仏性、狗子為甚麼無。

いはゆる宗旨は、一切衆生無ならば、仏性も無なるべし、狗子も無なるべしといふ、その宗旨作麼生となり。狗子仏性、なにとして無をまつことあらん⁶¹⁾。

趙州の「無」は、「有無の無」ではない。「仏性」と聞くと、「さらにいかなるかこれ仏性」と問取しないで、「仏性の有無等の義をいふ」のはいかにも「倉卒〔軽率〕」であって、「諸無の無は、無仏性の無に学すべし⁶²⁾」と心得なければならぬ。中国五祖の大満弘忍（六〇二～六七五年）は、「仏性空故、所以言無〔仏性空なるが故に、所以に無と言う〕⁶³⁾」と言っている。「あきらかに道取す、空は無にあらず。仏性空を道取するに半斤といはず、八両といはず、無と言取するなり。空なるゆへに空といはず、無なるゆへに無といはず、仏性空なるゆへに無といふ〔仏性は実体的なものではないのだから無と言う〕⁶⁴⁾」のだ。「無の片々〔諸無の無〕」は「空を道取する標榜〔標識〕」であり、「空は無を道取する力量⁶⁵⁾」である。仏性の自称する無もそのようなもの（「恁麼」）であり、「狗子〔犬〕」の自称する無もそのような言葉（「恁麼道」）であり、傍觀者が喚び作す無もそのような言葉であるはずであって、そのような「無」であればこそ、日の光が硬い石を消し尽くすほどの働きをするのである。

趙州の答えを予期していたかのように、僧は、重ねて「一切衆生、皆有仏性、狗子為甚麼無〔一切衆生、皆仏性有り、狗子甚麼としてか無き〕」と問いかける。「一切衆生、皆有仏性」という釈迦牟尼仏の言葉を踏まえたうえで、それならば「どうして狗子〔犬〕には仏性が無いのか」と迫ったというのが一般的な解釈だが、道元の読み方はまったく違っている。おそらく道元は、『真字正法眼蔵』の文句を睨んで、「一切衆生悉有仏性狗子、為什麼却無」（一切衆生も悉有も仏性も狗子もどうしてま

た無なのか」と読むのである。一切衆生悉有が無であるならば、仏性も無であるはずだし、狗子(犬)もまた無であるはずだが、その宗旨はどのようなものか。

瀧山靈祐(七七一～八五三年)は、馬祖道一の弟子であった百丈懷海(七四九～八一四年)の法嗣であるが、あるとき僧たちに、「一切衆生無仏性⁶⁶⁾」と説いた。これを聞いた「人天〔人間界と天上界〕」の中には、喜ぶ「大機〔器量の優れた者〕」もいたが、「釈尊説道は、一切衆生悉有仏性なり。大瀧〔瀧山〕の説道は、一切衆生無仏性なり。有無の言理〔言葉の道理〕はるかにことなるべし、道得〔言語表現の成就〕の当不〔正当か不当か〕うたがひぬべし⁶⁷⁾」と言って、驚き疑う者たちもいないではなかった。これに対して道元は、「しかあれども、一切衆生無仏性のみ仏道に長なり〔仏道において優れている]⁶⁸⁾」と断言する。「見仏聞法の最初に、難得難聞なるは衆生無仏性なり。或徒知識、或徒経巻するに〔あるいは優れた師や友に従い、あるいは経巻の教えに従って学道するとき〕、きくことのよろこぶべきは衆生無仏性なり。一切衆生無仏性を見聞覚知に参飽せざるものは、仏性いまだ見聞覚知せざるなり〔一切衆生無仏性を充分に見聞し覚知しないものは、仏性をいまだ見聞覚知していないのだ]⁶⁹⁾」と言われるのである。それどころか四祖大医道信から五祖大満弘忍を経て趙州從諗や瀧山靈祐に伝わった「無仏性の道得⁷⁰⁾」の「はるかに導礙の力量ある一隅をうけて〔道得の及ぼす絶大なる力量の一端を受けて〕」、「迦葉仏および釈迦牟尼仏等の諸仏」が作仏し法を説くに当たって、「悉有仏性と道取する力量⁷¹⁾」があるのだ。「悉有仏の有、なんぞ無無の無に嗣法せざらん〔悉有仏の有が、どうして無無の無に嗣法しないことがあるか]⁷²⁾」。「一切衆生悉有仏性」という釈迦牟尼仏の言葉も、四祖・五祖の「無仏性の道得」によって「道得」となっているのである。

趙州いはく、為他有業識在。この道旨は、為他有は業識なり、業識有、為他有なりとも、狗子無、仏性無なり。業識いまだ狗子を会せず、狗子いかでか仏性にあはん。たとひ双放双収すとも、なほこれ業識の始終なり⁷³⁾。

僧の「一切衆生、皆有仏性であるのに、狗子にはどうして無いのか」という問いに対して、趙州が「他〔狗子〕に業識〔業による認識や意識作用〕の有る在るが為なり」と答えたというのが一般的な読み方だが、これには大きな欠陥がある。あらゆる生物の中で、なぜ犬にだけ「業識」があるのか(これは、ハイデガーには絶対に受け入れられない見解である)、むしろ「業識」は人間にあるのではないかと疑われ

るからである。そこで「狗子」を「業識」によって迷わされた「衆生」の象徴だとする案もあるが、それでは「仏性」を仏となる「種子〔素因〕」だとみなす天然外道の類に墮するおそれがあるし、そもそも「無仏性の無」の道得の「活計〔生き生きした働き〕」が失われてしまう。

僧の言葉を、おそらく道元は、「一切衆生悉有仏性狗子、為甚麼無〔甚麼としてか無〕」と読んでいる。さらにそれを「問処の道得」（問いが問いのままで成就している言語表現）と捉えるならば、一切衆生も悉有も仏性も狗子も「為甚麼〔どのようなとしか言いようのないものの為に〕」「無」なのであり、「為甚麼無〔どのようなとしか言いようのないそのような無〕」なのである。だから趙州の「為他有」は、僧の「為甚麼無」に対する「為他有」だと、私は思う。「為甚麼無」が「無無の無」であるのに対して、「為他有」は「有無の有」であって、それは「為他有〔他の為の有〕」は業識〔業による認識や意識作用〕だからであるが、さらに私は、この一句を、「衆生悉有の依正〔^{えしやう}身心と^{ごふぞうじやうりき}環境世界〕、しかしながら業増上力にあらず、^{まうえんぎ}妄縁起にあらず⁷⁴⁾」と関わらせて読んでみたい。「為他の有」は、「妄縁起の有⁷⁵⁾」（衆生の迷妄の心によって引き起こされる存在）ではなかろうか。『大乘起信論』に、「無明という染法因あるを以ての故に即ち真如に^{くんじゆう}薫習す、薫習するを以ての故に即ち妄心あり。妄心あるを以て（の故に）即ち無明に薫習し、真如法を了せざるが故に不覺の念起りて、妄境界を現す⁷⁶⁾」とあり、「世間の一切の境界は皆衆生の無明妄心に依りて住持することを得るのみ⁷⁷⁾」とある。この「妄心」を「名づけて業識と為^{ごっしき}」すのであり、「妄境界」（衆生の妄心によって生じた対象界）とは「所謂六塵⁷⁸⁾」（眼・耳・鼻・舌・身・意の六識の対象である色・声・香・味・触・法の六塵^{ろくじん}）を言うのである。いずれにせよ、「業識有」であれ、「為他有」であれ、「狗子」は「無」であり、「仏性」は「無」なのであって、「業識」がいまだ「狗子無仏性」を会することがなければ、どうして「狗子」が「仏性」に会うことがあろうか。それでは、狗子と仏性をともに「無」としようが、「有」としようが（「たとひ双放双収すとも」）、なお「業識」の一部始終なのである。「^{ぼうぼうごっしきまじきう}忙忙業識幾時休（忙忙たる業識幾時か休せん）⁷⁹⁾」。身心脱落して坐るしかない。

趙州、有僧問、狗子還有仏性也無。

この問取は、この僧^{こうてでうしう}搆得趙州の道理なるべし。しかあれば、仏性の道取問取は、仏祖^{かじやうきはん}の家常茶飯なり。

趙州いはく、有。

この有の様子は、^{けうけ}教家の論師等の有にあらず、^{うぶ}有部の論有にあらざるなり。すゝみて
 仏有を学すべし。仏有は趙州有なり、趙州有は狗子有なり、狗子有は仏性有なり⁸⁰。

別の僧が(「半箇の聖人」とまで言われた先ほどの僧が同じ質問をするのは余ほどのことだから、別の僧であるにちがいない)、趙州に、「狗子還有仏性也無」という同じ問取をしたところ、趙州をうまく問答に引きずりこんだ。「仏性」の問答は、諸仏諸祖の日常茶飯事なのだ。

この僧の問取に、趙州は、今度は「有」と答えているが、「この有」は、経論の論師の教える「有」でも、説一切有部の説く「有」(「三世実有法体恆有」)でもなければ、もちろん「為他有」でも、「業識有」でもなくて、「仏有」なのである。「悉有は仏性なるがゆへに」、「仏性かならず悉有⁸¹⁾」なのである。この「仏有」に関して、森本先生は、それを「多種多様な現象の根柢にある実体的な本質のようなもの」として捉えることはできないのであって、「現象の奥に根柢的な実体を設定しようとするような分別的な立場を離れて、それぞれの一つ一つの現象が絶対的な真実であるということを知すべきなのだ⁸²⁾」(『正法眼蔵』読解)と述べている。「仏有」は、具体的な現成としての「趙州有」であり、「狗子有」であるがゆえに、「仏性有」なのである。

第十四祖^{りゅうじゆ}龍樹尊者(二～三世紀の南インドの仏祖)が説法の坐上において、「満月輪^{まんげつりん}」のごとき「自在身」を現じたあとで、「身現円月相、以表諸仏体、説法無其形、用辯非声色〔身は^{えんがつ}円月の相を現じ、以って諸仏の体を表わす、法を説くは其の形なし、辯を用いるは^{しょうしき}声色にあらず〕⁸³⁾』という偈を説いた。これを誤解して、尊者がかりに「円月相」という「化身^{けしん}⁸⁴⁾」を現わしたのだと思いこんだ愚かな者たちもいたし、後世の「経師・論師等」の中には、「法座上に如鏡なる一輪相〔鏡のように丸い一つの輪の形〕を図して」、「龍樹の身現円月相⁸⁵⁾」だとする者たちもあった。ただ第十五祖^{かなだいば}迦那提婆だけは、「此是尊者現仏性相、以示我等。何以知之。蓋以無相三昧、形如満月。仏性之義、廓然虚明(これは是れ、尊者、^{ぶつしよう}仏性の相を現じて、^{もつ}以て我等に示す。何を以てか之を知る。蓋し無相三昧、形満月の如くなるを以てなり。仏性の義は、^{かくおんこめい}廓然虚明〔広々としていて独り明るい〕なり)⁸⁶⁾』と衆に示した。道元は、この道取を、「いま天上・人間、大千法界〔三千大千世界〕に流布せる仏法を見聞せる前後の皮袋〔前代後代の人間たち〕、たれか道取せる、身現相は仏性なりと。大千界には、ただ提婆尊者のみ道取せるなり⁸⁷⁾』と、高く評価している。「しかあれば、身現の説仏性なる、虚明なり、廓然なり。説仏性の身現なる、以表諸仏体なり。い

づれの一仏二仏か、この以表を仏体せざらん。仏体は身現なり、身現なる仏性あり⁸⁸⁾。「身現」は「説仏性」であり、「説仏性」は「身現」であって、「説仏性」の「身現」は「諸仏体」を「以表」するのだから、「仏体」は「身現」であり、「身現」である「仏性」があるのだ。道元の循環論法は透徹している。龍樹尊者は「高座せるのみ」であり、その「身現」の在り方は「いまのたれ人も坐せるがごとく⁸⁹⁾」であった。龍樹尊者、趙州古仏、狗子の個々の具体的な「身現」がそのまま「身現なる仏性」であるばかりか、「四大五蘊」（地水火風の全世界・全現象と色受想業識の全身心・全現実）は、この「身現の造次〔造作〕⁹⁰⁾」なのである。

僧いはく、既有、為甚麼却撞入這皮袋。

この僧の道得は、今有なるか、古有なるか、既有なるかと問取するに、既有は諸有に相似せりといふとも、既有は孤明なり。既有は撞入すべきか、撞入すべからざるか。撞入這皮袋の行履、いたづらに蹉過の功夫あらず⁹¹⁾。

僧の「狗子に還た仏性有りや無しや」という問いに、趙州が「有り」と答えたので、僧が「既に〔仏性が〕有るならば、どうしてまたこの皮袋に撞入するのか」と問いかけたというのが一般的な解釈であるが、当然のことながら、道元は、そうした読み方を避けて、「既有、甚麼としてかこの皮袋に撞入する」という「僧の道得〔言語表現の成就〕」として読む。趙州の「有」は、「今有」（今生じた存在）でも、「古有」（かつて生じた存在）でもなくて、「既有」（既に存在している不生不滅の存在、すなわち仏性）であるのだから、そのような「既有」は撞入すべきであるのか、撞入すべきではないのかと問取するのである。それは、「時節若至、仏性現前」という仏言について、「時節若至といふは、すでに時節いたれり、なにの疑著すべきところかあらんなり」、「若至は既至といはんがごとし」、「時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり⁹²⁾」と同様の問題の「功夫〔工夫〕」なのだ。

『正法眼蔵』「大修行」の巻の冒頭に引用された百丈懐海と老人の対話において、百丈の「面前立者、復は何人〔面前に立つ者は、復た是れ何人ぞ〕」という問いに対して、老人は、「某甲是非人也〔某甲は是れ非人なり〕。於過去迦葉仏時、曾住此山〔過去迦葉仏の時に、曾て此の山に住せり〕。因学人間、大修行底人、還落因果也無〔因に学人問う、大修行底の人、還た因果に落つるや無やと〕。某甲答他云、不落因果〔某甲、他に答えて云く、因果に落ちずと〕。後五百生、墮野狐身〔後、五百生、野狐身に墮す〕。今請和尚代一転語、貴脱野狐身〔今、請うらくは、和尚代りて一転語すべ

し、^{ねが}貴わくは野狐身を脱せんことを」と云って、百丈に「大修業底人、還落因果也無」と問いかけた。百丈の「不昧因果〔因果を昧まさず〕^{くら}」という「一転語」(事態を一転させる道得)によって老人は野狐身を脱したという話⁹³⁾であるが、道元は、これについて、「先百丈〔過去迦葉仏の時の百丈山の住職〕もとより野狐なるべからず。先百丈の精魂^{しやうこん}いでて野狐皮袋に撞入すといふは外道なり⁹⁴⁾」と断言する。それならば、どうしてまた「仏性」が「狗子」の「皮袋に撞入する」ことがあろうか。

趙州いはく、^{あたちにこぼん}為他知而故犯。

この話は、世俗の言語として、ひさしく途中に流布せりといへども、いまは趙州の道得なり。いふところは、しりてことさらおかすとなり。この道得は、^{ぎぢや}疑著せざらん、すくなかるべし。いま一字の^{にふ}入あきらめがたしといへども、^{にふしいちじ}入之一字も^{ふようて}不用得なり。いはんや^{よくしきあんちゆうふしにん}欲識庵中不死人、^{きりしきんしやひたい}豈離只今這皮袋なり。不死人はたとひ^{おすゐ}阿誰なりとも、いづれのと^もきか皮袋に^も莫離なる。故犯はかならずしも入皮袋にあらず、撞入這皮袋かならずしも知而故犯にあらず。知而のゆへに故犯あるべきなり。しるべし、この故犯すなわち^{とつたい}脱体の行履を^{ふざう}覆蔵せるならん。これ撞入と^{せつぢや}説著するなり。脱体の行履、その^{しやうたうふざう}正当覆蔵のとき、自己にも覆蔵し、他人にも覆蔵す。しかもかくのごとくなりといへども、いまだのがれずといふことなかれ、^{ろぜんぼごかん}驢前馬後漢⁹⁵⁾。

僧の「既有、甚麼としてか這の皮袋に撞入する」という問処の道得に対して、趙州は、「為他知而故犯」と答えるのだが、道元は、今度は「他^{かれ}、知りて故に犯すが為なり」という一般的な読み方を採用しているようだ。その場合、「他」は「既有」すなわち「仏性」以外のものではありえない。仮に「他」を「狗子」と解する場合でも、その「狗子」は「狗子仏性」のことだから、結局は同じことを言っていることになる。問題は、「既有」(既に存在している仏性)がどうして「撞入する〔突き入る〕」のかということに尽きるのであって、実は「入之一字も不用得」なのである。涅槃經に「不断煩惱而入涅槃〔煩惱を断せずして而も涅槃に入る〕とあるのを^み見て、「得悟〔悟りを得たり〕」と言う弟子の陸郎中に、師である^{きやうさんえじやく}仰山慧寂(八〇七～八八三年)が、^{ほつす}拈子を立てて、「只如這箇、^{たとえ}作麼生入〔只如ば這箇は、^{これ}作麼生か入らん〕^{そもさん}」と問うと、郎中は「入之一字、也不用得〔入の一字もまた用い得じ〕」と言ったので、仰山が「入之一字、不為郎中〔入の一字、郎中のためにせず〕^{すなわ}」^{れんとうえよう}と云うと、郎中は「便ち起ち去ったという『^{れんとうえよう}聯燈会要』の話⁹⁶⁾」を、道元は『真字正法眼蔵』に書き写している。

また石頭希遷（七〇〇～七九〇年）は、『石頭草庵歌』の中で、「欲識庵中不死人，豈離只今這皮袋〔庵中不死の人を識らんと欲はば，あに今のこの皮袋を離れんや〕」と道取している。草庵中の不死の人とはすなわち「仏性」に他ならないが，どうして狗子，拈子，趙州，龍樹といった今ここに具体的に現成している「這箇皮袋」を離れることがあるか。「故犯〔故に犯す〕」とは，かならずしも「入皮袋〔皮袋に入る〕」ということではないのである。「知而故犯」とは，知っているのに犯すということではなくて，知っているからこそ犯すということなのだ。『大乘起信論』によれば，衆生の「妄心」（「業識」）によって「妄境界」（「所謂六塵」）が生ずるのであるが，「心が妄に動ずるのみにして前境界無し〔眼前の対象は実在しない〕と知りて，遠離法〔対象の実体化を退ける方法〕を修するとき，如実に前境界無しと知るを以ての故に，種種なる方便もて随順行〔ありのままの真実に随う行〕を起し，取せず念せず〔対象に執着せず，心を動かさず〕，乃至，久遠に薰習する力たるが故に，無明は即ち滅し，無明が滅するを以ての故に心は起ることあること無く，起ること無きを以ての故に境界は随って滅す，因と縁とが俱に滅するを以ての故に，心相皆尽くを涅槃を得て自然業を成ずと名づくるなり⁹⁷⁾」。「知而故犯」とは，「業識」によって生じた眼前の「妄境界」が実在しないことを知って，「遠離法」を修し，「随順行」を起す，「不取不念」の実践ではないか。

さらに趙州の「為他知而故犯」は，直接的には僧の「既有，為甚麼撞入這皮袋」という問取に対する道取であるが，全問答の結句として「狗子還有仏性也無」という最初の間取に対する道取でもあるはずだ。「狗子還有仏性也無」が，道元が言うように，「鉄漢また学道するか」という問取であるとすれば，「他」（この場合は「鉄漢」）は，「既有」の「仏性」であり，「無仏性」であることを知って，故に「学道する」のである。「故犯」は，まさしく「脱体の行履を覆蔵」しているのだ。これに関して，森本先生は，「このような「故犯」は，取りも直さず，固定的に実体化された様態を脱却した実践的な日常の活動を全体的に包み込んで内に蔵している⁹⁸⁾」のだと書いておられる。また森本先生の先生であった寺田透は，『道元の言語宇宙』に収録された「正法眼蔵透脱以降」の中で，「存在論と，宗教的人格の力量に関する議論——存在の真相を認識するためのそれが可能な人間の力量の倫理的な問題がからみあって」いることを指摘した上で，「ともかくも一文を読み終えたとき，読者は，道元から何かの智慧を授けられたというわけには行かぬにしても，あきらかにかれのおかげで，自分らの精神にこびりついていたいろいろの金糞や汚物を削りとられ拭いさられた思いを味わい，新しくものを見，ものを考える状態に置かれた自分らの精

神を意識できるのではなかろうか⁹⁹⁾」と述べて、たとえば『正法眼蔵』の読書(日常的な行履)によって、私たちもまた「透体脱落」しうる可能性に言及している。

こうした日常的な修行の実践的側面の重視について言えば、道元の「脱体の行履」は、『大乘起信論』の新プラトン主義的世界観(「薫習」)よりは、はるかにハイデガーの実存思想に近い。元来ラテン語の接頭辞 *ex*(外へ)と動詞 *sistere*(出で立つ)に由来する用語である「実存 *existens*」は、「世界内存在」としての「被投性」という事実に根ざしながらも、自らの存在可能性へと「投企」という「現存在」の積極的能動的な性格を表わすものであったが、後期の(その「転回」後の)ハイデガーの存在論においては、「脱-存 *Ek-sistenz*」(渡邊二郎は「存在へと身を開き-そこへと出で立つあり方」と意識している)と表記されることによって、人間的束縛からの脱却の可能性を示唆すると同時に、「存在」の「呼び求める促し *das Ereignis*」に「聴従」という絶対的な受動性を開示するものとなっている。なお後期ハイデガー思想を要約する *Ereignis* の語は、一般的には「性起」と訳されることが多いが、華嚴教学において不変の本性の現起を意味する「性起」を、あえて「仏性の起」と解するならば、具体的な事物・現象の立ち現われ(「現成」)がそのまま絶対普遍的な理法(「公案」)であるとする、道元の「現成公案」との親近性はいっそう明白なものとなるだろう。

なお「入之一字も不用得」と「欲識庵中不死人、豈離只今這皮袋」について付言すれば、『聯燈會要』から「入之一字も不用得なり」を引用した道元の念頭には、おそらく臨済義玄(?~八六六)の「上堂。云く、赤肉団上^{いわ}に一無位^{しやくにくだんじょう}の真人^{いちむい}有り^{しんにん}。常に汝等諸人の面門^{めんもん}より出入す。未だ證拠せざる者は、看よ看よ^{いま}」¹⁰⁰⁾があった。「無位真人〔あらゆる階級を超脱した真の自由人〕が「鉄漢」であり、したがって「仏性」に他ならないとすれば、人間(「這皮袋」)の「面門〔口〕」をうろうろと出たり入ったりすることがあろうか。「臨済の道取する尽力^{じんりき}は、わづかに無位真人なりといへども、有位真人をいまだ道取せず¹⁰¹⁾」と、道元の批判は容赦ない。

また石頭草庵歌の「欲識庵中不死人、豈離只今這皮袋」に言及した道元の脳裏を、「説心説性」の巻の冒頭に引用された洞山良价(八〇七~八六九年)と神山僧密((生没年不詳)の間答がかすめなかったとは考えにくい。

神山僧密^{スミツ}禪師、与洞山悟本大師行次、悟本大師、指傍院曰、「裏面有人説心説性。」僧密師伯曰、「是誰。」悟本大師曰、「被師伯一問、直得去死十分。」僧密師伯曰、「説心説性底誰。」悟本大師曰、「死中得活。」¹⁰²⁾

洞山悟本大師が、神山僧密大師あんぎゃと行脚かたわの次いでに、傍らの寺院を指して、「裏面〔寺院の中に〕に人有りて説心説性す」と言ったというのんびりとした話ではない。悟本大師は、「裏面有人、説心説性」と言ったのであり、道元によると、その「道理」は、「或裏或面、有人人有、説心説性なり〔或いは裏も或いは面おもても、有る人も人の有るのも、すべてが説心説性である〕。面裏心説、面裏性説なり〔面も裏も全体が心説であり、面も裏も全体が性説である〕¹⁰³⁾」ということなのだ。仏道においては、「有情」も「無情」も、「草木国土さうもくこくど」も「日月星辰にちぐわつしやうしん」も、みなこれ「心」であり、「心なるがゆへに衆生なり、衆生なるがゆへに有仏性¹⁰⁴⁾」であるのだから、「説心説性」は、「有情」であれ「無情」であれ、「一切衆生悉有」の「説仏性」なのである。「無情説法」は「常説熾然じょうせつしおん、説無間歇せつむけんけつ」であり、「四大五蘊しだいごうん」の「身現の説仏性なる」ことは「廓然かくねん虚明こめい」であるのだ。

仏性といふは一切の説なり、無仏性といふは一切の説なり。仏性の性なることを参学すといふとも、有仏性を参学せざらんは学道にあらず、無仏性を参学せざらんは参学にあらず。説の性なることを参学する、これ仏祖の嫡孫なり。性は説なることを信受する、これ嫡孫の仏祖なり¹⁰⁵⁾。

僧密禪師の「是誰しすい」は、六祖大鑑慧能の「是什麼物与恁来ししもぶつじんもらい」だと思ふ。いわゆる「問処の道得」であって、森本先生は、この「是誰」を「これという具体的な一個の事象は相対的な実体として固定化されるべきものではなくて、まさに誰という以外にない自由自在・融通無碍な真実態を指す¹⁰⁶⁾」のだと解説している。だから洞山悟本大師は、神山僧密禪師の「是誰しすい」という問取によって「直じきに去死十分なることを得た」のであり、「説心説性底誰」という道取によって「死中に活を得た」のである。

ハイデガーの「Ereignis〔呼び求める促し〕」には、「説心説性」の趣きがある。すでに一九四三年夏学期の講義において、ヘラクレイトスの箴言中の「自然ピュシス」を「立ち現れること Aufgehen」と訳したハイデガーは、「ピュシスとは、その内部においてあらかじめ大地と天空、海と山脈、樹木と動物、人間と神とが立ち現われ、かつ立ち現れるものとしてそのような仕方ですらを示しているところのものを名づけて」いると言明していたが、一九四九年の『「ヒューマニズム」について』単行本初版には、「存在は、呼び求める促し(Ereignis)としてある。呼び求める促しとは、発

語(Sage)にほかならない」という注を付している。この「発語」を「説仏性」あるいは「説心説性」と訳してもかまわないのではないかと、私は考えている。

いわゆる趙州狗子の問答は「仏祖の家常茶飯」であった。道元自身、上堂の際に、何度かこの問答を取り上げることがあった。

上堂。記得す。僧、趙州に問ひぬ。狗子還また、仏性有りや。州云ふ。無し。僧云ふ。一切の衆生、皆、仏性有り。狗子、に為りてか無き。州云ふ。伊に業識有るが為ぞ在。師云ふ。趙州の恁麼あんにんの為人、最も親切なれど、永平、もし、人の、狗子還、仏性有りや、と問ふことあらんには、他に向ひて道はん。有りと道ひ、無しと道ふ。ふたつながらこれぞしりごと二俱是謗。もし他かれ、更に如何にしてと問はんには、山僧、声に和して便ち棒ぜん¹⁰⁷⁾。

「有りと道ひ、無しと道ふ。二俱是謗」は、百丈懐海の「説衆生有仏性、亦謗仏法僧。説衆生無仏性、亦謗仏法僧〔衆生に仏性有りと説く、また仏法僧ぼうを謗するなり。衆生に仏性無しと説く、また仏法僧を謗するなり〕¹⁰⁸⁾」に拠るものだが、黄檗の行棒も臨済の挙喝も道元には似合わない。「謗となるといふとも、道取せざるべきにはあらず¹⁰⁹⁾」というのが、道元の本心だろう。

六、朋有り遠方ヨリ来ル

年月とともに、昔覚えた文句がふと別の意味を持って聞えてくることがある。たとえば「少年老い易く、学成り難し¹¹⁰⁾」という朱子の言葉は、今では、少年はすぐに年老いてしまい、学問が成り立つことなどないのだという一種の諦観を伴わずにはおかないし、『論語』冒頭の「有朋自遠方來、不亦樂乎〔朋有り、遠方より来たる、亦た樂しからずや〕¹¹¹⁾」という孔子の言葉は、今の私には、友は常に遠方から到来するというように聞える。

ジャック・デリダは、『友愛のポリティックス』の中で、「友愛」に関するギリシア・ローマ的およびキリスト教的言説を検討して、結局のところ「友愛」の歴史とは、「兄弟愛化に反映されるような人間の人間化の歴史¹¹²⁾」だと言う。

たとえばアリストテレスの倫理学においては、一、徳による友愛、二、有用性による友愛、三、快樂による友愛が区別されるが、第一の友愛こそは「最高の友愛」であって、他のすべての友愛は派生的で、いわば「この友愛からその名を受け取っている¹¹³⁾」のである。この「徳にもとづく友愛」は「人間にだけ割り当てられる、

というのも、それは動物にも神にも属さない決断、熟慮、思慮深い選択の能力を前提とするからだ¹¹⁴⁾。だから「少なくともこの第一の意味においては、動物たち、また神々に対する友愛は存在しない。動物相互のあいだ、あるいは神々相互のあいだにもそうした友愛は存在しない¹¹⁵⁾」。こうして「友愛とは人間に固有のものである¹¹⁶⁾」ことが確認されるのだが、この人間のあいだの友愛においては、「ゼウスの象徴的父性が、盟約を結んだ兄弟間の平等性を、またそれゆえに、系統的適法性=摘出性、私生児性なき同僚意識=兄弟会を基礎づけ¹¹⁷⁾」ている。それは、民主主義や共同体の創出と深く関連した、人間の「兄弟愛化のプロセス¹¹⁸⁾」にほかならない。

キリスト教における兄弟愛的共同体については、改めて言うまでもあるまい。『新約聖書』の「マタイによる福音書」（二三の8～9）で、イエスは弟子たちに対して、「あなたがたは『先生』と呼ばれてはならない。あなたがたの師は一人だけで、あとは皆兄弟なのだ。また、地上の者を『父』と呼んではならない。あなたがたの父は天の父おひとりだけだ¹¹⁹⁾」と命じている。すべてを「父」の愛（「父は兄弟ではなく、人間でもない¹²⁰⁾」。「父」の非対称的な愛は「友愛」ではない）に依存するこの兄弟愛的友愛は、「平等で相互的でなければならない¹²¹⁾」。やがて啓蒙主義とフランス革命が、このキリスト教的友愛を世俗化することになる。

すでに見たように、ハイデガーにとって、「もっとも重大な難聴は、ピレイン〔友愛=恵みを贈ること〕を人間学化することであり、心理学化すること、主体=主観化するところにある¹²²⁾」。デリダは、「もしかりにハイデガーに従ってこの道を進むべきだとすれば」、デリダがこれまでに取り上げた「友愛に関するすべての言説」を、つまり「アリストテレス以後のあらゆる『友愛について』の論を、『キリスト教的な主体=主観性の形而上学』とみなすことになって」しまい、したがって「論文、告白録、詩、フィクションなどは例外なく、ピアアー〔友愛=恵み〕を主体=主観化し、人間学化し、心理学化——さらにはキリスト教化——することから始まったということになる¹²³⁾」と言う。

「キリスト教化」とは、要するに「兄弟愛化に反映されるような人間の人間化の歴史」であるのだが、ハイデガーの「脱構築」の正当な継承者であるデリダは、「兄弟や兄弟愛に反対することはまったく述べられていない。いかなる抗議も異議もない。ましてや悪口を言ったり呪ったりしたいという気持ちはない¹²⁴⁾」と繰り返し述べている。デリダはただ、西洋における「友愛に関するすべての偉大な倫理-政治-哲学的言説」が、「女性的なものの二重の排除」（「一方で女性と女性のあいだの友愛の排除であり、他方で男性と女性のあいだの友愛の排除である¹²⁵⁾」）に基づいた本質

的に「男性同性愛」的言説であることを明確にするとともに、「友愛」から「世界-兄弟中心主義」や「政治的な男根ロゴス中心主義¹²⁶⁾」を根絶することによって、「来るべき民主主義」を思考することは可能だろうかと問いかけているだけなのだ。

デリダは、『友愛のポリティックス』の中で、そうした「前例のない断絶や中断の思考」の稀有で独異な例として、二つの固有名を挙げている。フリードリッヒ・ニーチェとモーリス・ブランショである。「では別の出来事が生じるのか、ニーチェやブランショとともに、もはや近親者や隣人の名前ではなく、またたぶん人間の名前ではない名前で友を呼ぶようになるときには?¹²⁷⁾」

しかし、なぜニーチェなのだろうか。ニーチェは、むしろ「さしあたり女性に友愛の意味を拒否してきた古い伝統を根本的に確証した¹²⁸⁾」のではないか。ニーチェは、実際、『ツァラトゥストラはこう言った』の「友」の章で、三度(デリダはこの語を強調している)、ツァラトゥストラに、「女性にはまだ友愛を結ぶ能力がない¹²⁹⁾」と言わせている。「女性は、友愛、敵意、正義、戦争、友もしくは敵である他者への敬意の能力を持つことができないがゆえに、人間ではなく、人類にさえ属さない¹³⁰⁾」。しかしこのことは、男性に「友愛を結ぶ能力」があることを意味しない。ツァラトゥストラの三度目の科白は、次のようなものだ。

女性にはまだ友愛を結ぶ能力がない。しかし、どうだろう、男性にしても、いったいあなたがたの誰に、友愛を結ぶ能力があるだろう？

おお、男性のあなたがたよ、あなたがたの魂の貧しさ、魂の吝嗇^{りんしょく}ぶりよ！ あなたがたが友に与えるぐらいのものは、わたしは敵にも与えよう。与えても、わたしはすこしも貧しくはなっていない¹³¹⁾。

ツァラトゥストラによれば、「人間は、動物と超人とのあいだに張りわたされた一本の綱¹³²⁾」であり、「移りゆき¹³³⁾」である。「これまで、女性のほうが男性よりも遅れているとはいえ、男性も女性も等しく遅れているのである。男性も女性も、吝嗇(Geiz)の点で等しく、友愛から贈与したり愛したりする能力を欠いている点で等しい¹³⁴⁾」。フェミニストたちのニーチェに対する非難は、男性と女性が人間として平等だということを根拠としている(「人間の保存」が彼らの目的である)が、ツァラトゥストラは、人間たちに「超人を教える」ためにやって来たのであり、彼にとって、「人間は克服されなければならない或物なのだ¹³⁵⁾」。

預言者、二人の王、良心的な学究、老いた魔術師、退職した法王、最も醜い人間、

求めてなった乞食、漂泊者（ツアラトウストラの影）といった「ましな人間」たちに向かって、ツアラトウストラはこう言った。

不安でたまらない連中は、こんにち、「どうしたら人間を保存することができるか？」と、尋ねている。しかしツアラトウストラは、唯一の、最初の者として尋ねるのだ。「どうしたら人間を克服することができるのか？」と。

わたしの心を占めているのは超人だ。かれこそ、わたしにとって第一の、唯一の心がありであって——人間などではない。隣人とか、貧しい者とか、悩める者とか、善い者とかではない。——

おお、わたしの兄弟たちよ、人間において、わたしが愛しうところは、かれがひとつの移りゆきであり、没落であるということだ。またあなたがたの場合にも、わたしに多くの愛と希望を抱かせるものがある¹³⁶⁾。

ツアラトウストラは、人間たちに向かって、「おお、わが兄弟たちよ、[……] 耳のある者は、聞くがよい！¹³⁷⁾」と呼びかけるが、誰ひとりツアラトウストラと「同じ耳を持っていない¹³⁸⁾」。「ましな人間」たちですら、ツアラトウストラに「傾聴しようとする耳、——聴従しようとする耳が、かれらのからだのどこにもついていないのだ¹³⁹⁾」。ツアラトウストラは、いったい誰に呼びかけているのか。ツアラトウストラの言葉を、誰が聞いているのか。

デリダは、そこに「言葉」の「トレイオポイエーシス」的構造（デリダは「遠隔的な距離の詩学¹⁴⁰⁾」とも「遺言の構造¹⁴¹⁾」とも言っている）を認めている。「この場合、ツアラトウストラが語りかけているのは、まだ生まれていない兄弟たち、来るべき兄弟たちであるが、そのときはまだ聞くことができないにもかかわらずすでに聞く準備ができていると考えられる兄弟たちである。だからこそ、彼らに語らなければならない¹⁴²⁾」。

デリダが指摘するように、「この〈トレイオポイエーシス〉的な^{パロール}言葉は、福音書の言葉を歪めつつ実現する¹⁴³⁾」かのようだ。しかし、福音書が勧めるのが「隣人愛」であるのに対して、ツアラトウストラの勧めるのは「遠人愛」である。「隣人への愛よりも、遠くにいる未来の人への愛のほうが高い¹⁴⁴⁾」からだ。「遠人」とは「友」である。

わたしはあなたがたに隣人を教えようとはしない。友を教える。友こそ、あなたがた

にとって、大地の祝祭、超人の予感であるべきものだ。[……]

最も遠い未来を、あなたの今日の原因としなければならぬ。あなたの友の内部に、あなたはあなたの原因としての超人を愛さなければならぬ。

わが兄弟よ。わたしはあなたがたに、隣人への愛を勧めない。わたしはあなたがたに、遠人への愛を勧める。

ツァラトゥストラはこう言った¹⁴⁵⁾。

「遠人」が「友」であるならば、「遠人愛」の「本当の名前は友愛¹⁴⁶⁾」だということになるだろう。「隣人愛」がキリスト教的兄弟愛の別の名前であることは言うまでもない。この唯一の父の絶対的な愛に依存する兄弟愛的共同体における相互的平等性を精神的な基盤とし、ギリシアのポリスの市民生活を維持するための盟約を結んだ兄弟=同胞間の有用な友愛に基づく政治的平等性を実用的な基盤とすることによって、西洋近代の民主主義的市民社会が成立し、デリダの言う「兄弟愛化に反映される人間の人間化の歴史」が語られるのであるが、ニーチェの「遠人愛」は、そうした相互的平等性とも「人間の人間化の歴史」ともまったく断絶している。「隣人愛」が、特定の共同体の成員の相互的な贈与と責任の計算高い損得勘定のエコノミーの上に成り立っているのに対して、「遠人愛」は、未来のあるいは過去の見知らぬ友に向けた一方的な呼びかけにすぎない。たとえ目の前の相手に話しかけるときでも、私たちは彼の内部にいる見知らぬ友(他者)に向かって呼びかけているのだ。呼びかけに対する応答は来ないかもしれないし、呼びかけが到達せずに宛先不明の彷徨^{デステイネランス}になってしまうかもしれないのだから、そこに相互的コミュニケーションが成立する余地はない。

さらに「われわれの隣人愛——それは新しい所有を求める衝動ではないのか？ また同様にわれわれの知への愛、真理への愛もそうではないか？¹⁴⁷⁾」とニーチェは問いかけるが、ツァラトゥストラが勧めるのは「見返りも報酬もない贈与」であり、「交換なき贈与、したがって無限の贈与¹⁴⁸⁾」である。そもそも見知らぬ友とのあいだに共有するものはなにも存在しない。ただ私たち人間が克服されるべきものであり、超人への「移りゆき」であることを信じて、私の「友の内部」にいる超人を私の「今日の原因」とすることによってのみ私たちは「友」なのである。それは、時空を逸脱した孤独な友と孤独な友のあいだの「共同体なき共同体」である。ニーチェは、それを「星の友愛」と呼んでいる。

星の友愛——われわれは友人であった。そして疎遠になってしまった。だが、それは当然であった。〔……〕われわれがお互いに疎遠にならなければならなかったということは、われわれを支配する法則だ。まさしくそのことによってわれわれはまたいっそう尊敬に値するものになるべきなのだ！ おそらく、われわれの実に相異なった道や目標が、小さな行程として包含されるような、目に見えない巨大な曲線と星の軌道が存在するのだ、——こうした思想にまでわれわれは自己を高めよう！ しかし、われわれが、そうした崇高な可能性の意味で、友人以上のものになりうるためには、われわれの人生はあまりに短く、われわれの視力はあまりに小さい。——だからわれわれは、われわれの星の友愛を信じることにしよう。たとえわれわれが地上ではお互いの敵とならざるをえなくとも¹⁴⁹⁾。

モーリス・ブランショこそは——デリダは、その固有名によって、つまり彼と面識を得る前も、その後も、彼の死後も、さらには自分自身の死後においても、ブランショに対して常に変わらぬ友愛を捧げてきた——この「共有」も「相互性」もない孤独な友愛の思索者であり、「友愛」と「死」を書くこと^{エクリチュール}の基盤としてきた作家である。

最も遠いものの近さ、最も軽いものの圧力、到達しないものの接触、そういったものに私が応答することができるのは、友愛によってなのだ。共有もなくまた相互性もないような友愛、痕跡も残さずに通り過ぎたものへの友愛、見知らぬものの非-現前性への^{パッシヴィテ}受動性による応答¹⁵⁰⁾。

この孤独な対話においては、私は、対話の相手の内部にいる見知らぬ他者（「遠人」）に向かって話しかけるのであり、「私の代わりに私の内部の見知らぬものが他者に応答する¹⁵¹⁾」のである。「私」と「他者」の関係は、切断され、断絶している。そこには同類としての親近性もなければ、ハイデガーの言うようなロゴスを共有することもない。ただこの絶対的な深淵と間隔を、その隔たり^{ディスタンス}を維持しつつ乗り越えるものとして、いかなる根拠もない不可能な「友愛」が呼び求められているだけなのだ。

私（同一者）^{メーム}の〈他人〉^{オトリエイ}への関係においては、〈他人〉は遠い者であり、異邦人であるが、その関係を逆転させるならば、〈他人〉は、まるで私が〈他者〉^{オートル}であるかのように私に関わるのであり、そのとき私を私の同一性の外へ出させて、私を粉々になるまで押

しつづし、まったく近いものの圧力で、一人称の存在という特権から私を引きずり出して、私自身からは離れて、自己を剥奪された受動性(他者性そのもの、統一なき他者)を残すのである¹⁵²⁾。

『災厄のエクリチュール』の別のページで、ブランショは、「私を私から引き離す分離」が「私を非同一化し、受動性へと委ねる¹⁵³⁾」とも言っているが、この「受動性」が、ブランショにとって「ただひとりの友」であり、「はるかに遠い友¹⁵⁴⁾」と呼ぶエマニュエル・レヴィナスから来た言葉であることは、前後の脈絡から明らかである。ブランショは、その友愛によって、レヴィナスのテキスト(『全体性と無限』一九六一年、『存在するとは別の仕方、あるいは存在の彼方へ』一九七四年)の誠実な読者であり、レヴィナスの言うことや書くことを常に自らの問題として考え抜くことを習慣としてきた。「受動性の忍耐において」、私は「他者」(あるいは「他人」)の「身代わり」であり、「人質」(レヴィナスの言葉だ)であって、「自分がしたのではない約束の、同意したのでも選ばれたのでもない保証人¹⁵⁵⁾」なのである。

レヴィナスによれば、「私」と「他人」のあいだには、打ち消しがたい「非対称性」がある¹⁵⁶⁾。レヴィナスにとって「友愛=兄弟愛^{フラテルニテ}という根源的な事実を構成するのは、絶対的に異邦的なものとして私を見つめる=関わる顔に直面した、私の責任である¹⁵⁷⁾」のだが、「私」は、「私が犯したなんらかの行為の結果¹⁵⁸⁾」として他者に責任を負っているのではない。「私」は、「他者たちの過ちや不幸¹⁵⁹⁾」に対して責任を負っているものであり、「他人の自由に責任を負っている¹⁶⁰⁾」のである。しかもその責任は、「アナクロニックなし方であらゆる約束=拘束に先立つ責務¹⁶¹⁾」であり、「あらゆる現在よりも古い過去、一度も現在であったことのない過去¹⁶²⁾」から、「無-起源的なものから、無-始原的なものから、存在することの手前あるいは彼方から¹⁶³⁾」やって来る果てしのない責任である。「〈他人〉に対する責任は——それが私の自由に先行していることにおいて——それが現在にも再現前化=表象にも先行していることにおいて——どんな受動性よりも受動的な受動性」であり、「どんな忍耐=受難^{ペッサンション}よりも受動的な受動性¹⁶⁴⁾」なのである。「責任=応答可能性 *responsabilité*」というレヴィナスの用語は、*répondre* という動詞の二つの意味(「応答する」と「責任を負う」)を利用している。「私」は、〈他者〉あるいは〈他人〉に対するこの非対称的な責任を迎え入れることによってしか応答することができない。レヴィナスは、それを「歓待」あるいは「友愛」と呼んでいるが、ブランショは、それを「死」の思考に結び付けている。

友愛は、贈与でも、約束でも、同類に対する寛大さでもない。それは、一方から他方への共通の尺度を持たない関係であって、その断絶とその接近不可能性の内部に再結合された外部である。欲望、純然たる不純な欲望は、^{ディスタンス}隔たりを跳び越えることへの呼びかけ、^{セパレーション}分離によって共に死ぬことへの呼びかけである。

友愛が、絶え間なく死ぬことによってしか聞くことができず、また聞こえさせることもできない応答であるとすれば、死は突如として不可能な死となる¹⁶⁵。

ブランショの「受動性」と「責任=応答可能性」がレヴィナスという友に由来するものであるとすれば、「分離によって共に死ぬこと」は、明らかにもう一人の友であるジョルジュ・バタイユへの言及である。バタイユの死に際した文章「友愛」の中で、ブランショは、「友愛の言葉」とは、「一方の岸から他方の岸へと呼びかける言葉、他方の岸辺から語りかける誰かに返答する言葉であり、私たちが生きていときから、死ぬという途方もない運動が成就されることを望んでいるような言葉¹⁶⁶」だと言っている。「死ぬという途方もない運動」、この「不可能な死」において、「私」と「友」のあいだの「無限の隔たり、この根本的な分離」が、「あらゆる^{コミュニケーション}伝達=交流を妨げるところか、言葉の差異の中で、またときには言葉の沈黙の中で、私たちを互いに関係づけている¹⁶⁷」のであって、もう一つの死、つまり「友」の実際の死という出来事は、逆説的にもこの「分離の消去¹⁶⁸」をもたらすことになるのだ。

ブランショの言う「不可能な死」は、現代思想や哲学の文脈で言えば、思考や言語の主体としての「私」の死である。『災厄のエクリチュール』の中では、「私=主体の放棄」だとか「主体として死ぬこと¹⁶⁹」だと言われている。だがそれは、エクリチュールの経験に深く根ざしたものだ。

エクリチュールと受動性のあいだに関係があるとすれば、それは、両者が主体の消滅を、主体の憔悴を前提としているからである。時間の変化を前提としているからであり、存在することと存在しないこととのあいだで、実現されることのない何か、それにもかかわらずずっと以前からすでにやって来ているものとして到来すること——中性的なものの^{デス=ヴァルマン}無為=脱作品の到来、断片的なものの無言の断絶の到来を前提としているからである¹⁷⁰。

ステファヌ・マラルメが二十五歳の時に友人アンリ・カザリスに宛てた手紙の一

文「幸運にも私は死んだ。[……]今や私は非人稱^{アンペルソネル}の存在であり、もはやあなたの知っているステファヌではない¹⁷¹⁾」(一八六七年五月一日)は、作家としてのあるいは批評家としてのブランシヨの出発点ともなり、生涯の活動の竜骨ともなった。のちにマラルメは、「詩の危機」の中で、「純粋な作品は、語り手としての詩人の消滅をもたらす。詩人はひとつひとつ異なっているために衝突し動員される語に主導権を譲るのだ¹⁷²⁾」と言い直している。さらに同じ「詩の危機」の中で、マラルメは、「言葉^{パロール}」を「未加工で直接的なもの」と「本質的なもの¹⁷³⁾」とに分離している。「未加工で直接的な言葉」とは、言葉を伝達の道具とみなすもので、マラルメは、「各人にとって、人間の思想を交換するためには、おそらく一枚の貨幣を黙って他人の手から取ったり、その手の中に置いたりするだけで十分であろうが、それでもそのような文章^{ディスクール}の初歩的な使用は、一般的な報道^{ルポルターージュ}に力を供しているのである。文学以外の、現代のあらゆるジャンルの書き物はすべて、この報道という性質を帯びている¹⁷⁴⁾」と言っている。このように「人間の思想」を「貨幣」のように交換するだけの「文章の初歩的な使用」は、「事物の現実と商取引的にしか関わらない¹⁷⁵⁾」のであるが、これに対して「本質的な言葉」は、「言葉の働き=遊戯^{ジユ}に従って、自然の一事象を、振動しつつほとんど消滅してしまうものに転位^{トランスポゼ}するという驚くべき営為」によって、現実のどんな事象にも不在の「純粋な観念¹⁷⁶⁾」を生じさせるのである。それは、何よりも文学の言葉、詩の言葉であって、「虚構^{フェクシオン}に捧げられる芸術を構成する必要によって〈詩人〉のもとで、その潜在的な力を取り戻す¹⁷⁷⁾」ことになるのは当然のことである。

詩句が——いくつかの単語^{ヴォカブル}から、全体的で、新しく、国語の中には見出せない、まるで呪文のような一つの語^モを作り出す詩句というものが、この言葉の孤立を完成するのだ。用語の意味と音響とに交互に加えられた焼きの入れ直しにもかかわらず、用語に残存している偶然性を、至高の一撃で否定しつつ。そして、普通の話し方の断片であるのに、そのようなものは今までに一度も聞いたことがないという驚きをあなたがたに引き起こすのであり、同時に名指された事物のおぼろげな記憶が、新しい雰囲気¹⁷⁸⁾に浸されるのである¹⁷⁸⁾。

ブランシヨの(そしてデリダの)「エクリチュール」は、マラルメの「言葉」の「本質的なあり方」に相当するものだと思われる。「話される言葉^{パロール}」に対して「書かれたもの^{エクリチュール}」がすべて「エクリチュール」であるわけではない。新聞記事や報

告書のような、「文学以外の、現代のあらゆるジャンルの書き物」は、「事物の現実と商取引的にしか関わらない」がゆえに「文章の初歩的な使用」にすぎないからだ。もっとも、すべての文学が「エクリチュールの経験」であるわけでもない。大半の文学は（もちろんどんな時代にも少数の例外は存在する）、作者が作品を支配する主人だということに疑いを抱かず、言葉を思想表現の道具だとみなして、無邪気にもそこで伝達=交流コミュニケーションが行なわれているのだと思い込んできた。しかし、ロラン・バルトの『エクリチュールの零度』^{ゼロ}によれば、一八五〇年頃、言葉を伝達の道具だとみなす古典主義的言語は破砕したのだ。ひとたび自分が「書く者」だということに気づいてしまうと、ただ「書く」^{エクリール}というそれだけのことによって、主体としての作者は死んで、誰でもない者に、「無為の人¹⁷⁹⁾」になる。作者という主人を喪失し、道具としての言葉から解放されたものを、もはや「作品」と呼ぶわけにはいかない。それは、「無為=脱作品」とならざるをえない。文学の秘密は、「伝達=交流コミュニケーション」の可能性が、そしてその不可能性もまた「無為=脱作品」の中にしかないということだ。

私たちの日常生活は、この「無為=脱作品」の裂け目や深淵から目を逸らして（耳をふさいでと言うべきか）、言葉と「商取引的にしか関わらない」ことによって、平穩にまた安逸に送られるのである。ハイデガーは、『存在と時間』の中で、こうした存在のし方を「世人〔ひと〕」と名づけている。『「ヒューマニズム」について』では、「公共性の独裁」のもとで、「言葉は、人々の間のいろいろな交通路の媒介に奉仕するだけの手段となり下がり、その交通路の上では、あらゆる事柄を、あらゆる人々に対して、一様に接近可能にすることとしての対象化という働きが、いかなる限界をも無視して、広がってゆく¹⁸⁰⁾」のだと、ハイデガーは言っている。「言葉の荒廃」は「思索の荒廃」であって、そこでは「言葉は、むしろ、存在者に対する支配の道具として、みずからを、私たちのたんなる意欲や営為に、任せきってしまった¹⁸¹⁾」のだ。

思索がみずからの境域から離れ去ることによって、終わりに至るようになると、思索は、この損失を償うべく、テクネー〔技術的知〕として、教育の道具として、それゆえ学校での事業として、そしてのちには文化事業として、世間から認めてもらおうとするようになる。哲学は、徐々に、最高の諸原因にもとづいてものごとを説明してゆく技術になり果てる。世間のひとは、もはや思索をしない。そうではなく、むしろ、世間のひとは、「哲学」と称する営業に従事する体たらくとなる。このような営業活動がいろいろと競争し合うなかにあっては、それらの営業活動は、次には、我こそは、何々イズムと

いう主義主張であると、公共的に自分を売り込んで、こうして、相互に凌駕し抜こうと張り合うことを試みるのである。こうした何々イズムという主義主張の題目が支配するようになるのは、偶然ではない。そうした支配は、公共性のもつ独裁力にもとづいており、とりわけ近代においてはそうである¹⁸²⁾。

人間にとって本質的な思索とは、「存在〈の〉思索¹⁸³⁾」(存在〈を〉思索するという意味であると同時に存在〈が〉思索するという意味でもある)である。それは、「存在の呼びかけ」に注意深く聴従して、「存在」へと身を開き、「存在の開けた明るみ」の中に出で立つこと、「存在」の「ロゴスと等しいこと言い現わすこと」(ホモロゲイン)であり、「呼び求める促し(エルアイグニス)の発語を、断念しつつ言い述べることにほかならない」。「言葉というものは、存在そのものが、自分を開き明るくしながらしかしまた秘め隠しながら、到来するということ」であるのだから、「この存在の来着を、折あるごとにいつもそのつど言葉へともたらずこと、これこそは、思索の唯一の問題事象である¹⁸⁴⁾」。それは「詩作」的な「思索¹⁸⁵⁾」だと、ハイデガーは考えているようだ。「純粹に語られたものとは詩¹⁸⁶⁾」だからであり、「言葉の本質」は「詩の本質から理解¹⁸⁷⁾」されなければならないからである。世界の自然科学的・社会的・心理学的の解明や、生活の利便性のための学問研究などは、「思索」の名に値しないものだとされるから、ハイデガーの人間主義は、いずれ多くの人間たちの登録をそこから取り消さなければならなくなるだろう。

ハイデガーの「存在〈の〉思索」は、彼が(つまり「現存在」が)「存在の呼びかけ」を聞いてしまったことから始まっており、それ以外の端緒を持っていない。ハイデガーは、それを「差-別の命令」と呼んでいる。「死すべき者の語りは、何よりも先に、差-別の命令や指図に耳を傾けるものであったはずである。そして、差-別という事態の静寂はこの指図となって、世界と事物を純粹な裂け目へと呼び入れる¹⁸⁸⁾」のであった。「間」あるいは「差-別」への着目は、ややもすると「存在」を超越的なものとみなすような陥穽(「存在は端的に超越者である¹⁸⁹⁾」『存在と時間』)を免れているが、他方で、そこでは、すべてが「差-別という唯一者」(「接合」、「ハルモニア」、「決着=和解」)の分離しつつ結集する「關聯統治」に委ねられている。デリダは、そこに、「根源的結集」という意味での究極的なロゴス中心主義を見出すことになる。

釈迦牟尼仏の「一切衆生悉有仏性」という言葉を、ハイデガーは、「一切の衆生は悉く仏性を有す」と読んで、「あらゆる人間はロゴスを持つ」と翻訳するだろう。「一

切衆生無仏性」という言葉は、ハイデガーの耳には届かないかもしれない。しかし、「絶対に異邦的なものだけしか、私たちを教えることができない¹⁹⁰⁾」と、レヴィナスは言っている。「無情説法、什麼人得聞」（無情説法は誰が聞くことができるのか）という洞山悟本大師の問いに、雲巖大和尚は、「無情説法、無情得聞」（ブランショならば、「他者の言葉は他者が聞くことができる」と翻訳するだろう）と答える。また、ある僧に「和尚還聞否也」（和尚もまた聞くや否や）問われた大證国師は、「我不聞」（私は聞かない）と答える。これほどまでに自由で親密な友愛の言葉を、私は知らない。

註

- 1) 夏目漱石『吾輩は猫である』上、岩波文庫、七～八頁。決定判『漱石全集』（岩波書店）を定本として現代表記に改めてある。
- 2) 同前、二二頁。
- 3) 『漱石書簡集』、三好行雄編、岩波文庫、一三二頁。
- 4) 同前、五八頁。
- 5) 森田草平『夏目漱石』（二）、講談社学術文庫、一四四頁。
- 6) 夏目漱石『三四郎』、岩波文庫、二三頁。
- 7) 夏目漱石『吾輩は猫である』下、岩波文庫、二七一～二七二頁。
- 8) 『ボードレール全集VI』、阿部良雄訳、筑摩書房、六三頁。
- 9) 同前、四九頁。
- 10) 前掲『吾輩は猫である』上、一一八頁。
- 11) マルティン・ハイデッガー『ヘラクレイトス』、辻村誠三・岡田道程・アルフレド・グッツオーニ訳、『ハイデッガー全集』第55巻、創文社、二四八頁。ただしギリシア語表記を省略した。以下も同じ。
- 12) 同前、同頁。
- 13) マルティン・ハイデッガー『形而上学の根本諸概念』、川原栄峰・セヴェリン・ミュラー訳、『ハイデッガー全集』第29/30巻、創文社、三三八頁。
- 14) ジャック・デリダ『ゆえに私がそれである動物』、ガリレ社、二〇〇六年、二一六頁。
- 15) 同前、同頁。

- 16) マルティン・ハイデッガー『言葉への途上』, 亀山健吉・ヘルムート・グロス訳, 『ハイデッガー全集』第12巻, 創文社, 二六一～二六二頁。
- 17) 前掲『形而上学の根本諸概念』, 二九三頁。ただしここは拙訳。
- 18) ジャック・デリダ『雄羊—途切れない対話: 二つの無限のあいだの, ^{ボエム}詩』, 林好雄訳, ちくま学芸文庫, 八七頁。
- 19) 前掲『形而上学の根本諸概念』, 二九三頁。ただし「有るもの」を「存在するもの」に変えた。
- 20) 同前, 三二〇頁。
- 21) 同前, 四二三頁。ただしここは仏訳(ダニエル・パニ訳, ガリマール書店, 一九九二年, 三九〇頁)からの拙訳。
- 22) 同前, 五七〇頁。
- 23) ジャック・デリダ『精神について—ハイデッガーと問い—』, 港道隆訳, 人文書院, 八八頁。
- 24) 同前, 七九頁。
- 25) 前掲『形而上学の根本諸概念』, 三二五頁。ただし「有るもの」を「存在者」に変えた。
- 26) 同前, 同頁。「形而上学の根本諸概念」の中で, この問題に対してハイデッガーが用意した答えは, 概ね次のようなものだ。人間は, 人間であるかぎり「実存する者として既に他の人間たちの中へと移し置かれて」(前掲『形而上学の根本諸概念』, 三三一頁) おり, 他の人間へと移し置かれて, 他の人間と共に存在することは, 人間存在の本質に属しているのだから, 「人間は自分を他の人間へと移し置くことができるか」という問いは, 「問うまでもない」のであり, 「原則的に余計であるゆえに, 無意味であり, 背理でさえある」(同前, 三三二頁)。そして, この人間の共に存在することにおいて, 世界が生起し, 現成するのだから, 人間は世界形成的である。動物に関しては, 私たちが自分を動物へと移し置くことは原理的に可能であるが, 「人間が或る他の人間に対する場合のような意味での自分移し置きを可能ならしめるもの」(同前, 三三九頁)を, つまり他者との相互的共同存在を動物は持っていない。動物は, 人間と「共に有る」ことはできても, 「共に実存する」ことはできないのだから, 動物は世界が貧しい(「世界貧乏的である」)。石の場合は, そもそも「石は, 石の中へと人間が自分を移し置くことができるような圏域を, 石の存在に本来属している圏域としてわれわれ人間に提供しない」(同前, 三三〇頁。ただし「有」を「存在」に変えた)のだから, 「私たち人間は自分を石

- へと移し置くことができるか」という問いは、原則的に不可能であり、無意味である。石には世界がない（「無世界的である」）のだ。
- 27) 同前，三二七～三二八頁。ただし「有るもの」を「存在者」に変えた。
- 28) 同前，三七一頁。ただし「有る」を「存在する」に変えた。
- 29) 『古本校定正法眼蔵全』，大久保道舟編，筑摩書房，七頁。ただし常用漢字は，原則として新字に改めた。以下も同じ。
- 30) 同前，七～八頁。
- 31) 森本和夫『デリダから道元へ——〈脱構築〉と〈身心脱落〉』，ちくま学芸文庫，九四頁。「現存在 Dasein」は，すでに『存在と時間』において，前-性差的な中性的存在者（男性の現存在とか女性の現存在について考察されることはない）であって，「この中性化によって，あらゆる人間学的・倫理的ないしは形而上学的な先定を還元ないしは除去して，一種の自己への関係，すなわち，その存在者の存在にたいする剥き出しの関係のみを保持しようとする」（デリダ「ゲシュレヒト——性的差異と存在論的差異」，『ブシュケ——他者の創出』（ガリレ社，一九八七年）所収，三九九頁。ただしここは，『デリダから道元へ——〈脱構築〉と〈身心脱落〉』（七三頁）の森本訳による）のであったが，「現存在」の「現 Da」（そこに）が強調されることによって（「現-存在 Da-sein」と綴られることもある），いっそう主体の人間のニュアンスが希薄になって，ついにはそこに世界が立ち現われ，存在が生起する「場」のごときものになっている。
- 32) 同前，同頁。なお道元・ハイデガー・デリダの三者をめぐる「〈私〉ならざる〈自己〉」や「自己所有化／非自己現成としての自己現成」（デリダ「^{ステイル}尖鋭筆鋒の問題」）の問題については全面的に同書を参照。この書の文庫版の「解説」を書かせていただいたことは，不肖の弟子として身に余る光栄であった。
- 33) マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』，渡邊二郎訳，ちくま学芸文庫，四三頁および四六頁。
- 34) 同前，四一頁。
- 35) 同前，四一～四二頁。
- 36) 同前，二二七頁。
- 37) 同前，二三一頁。
- 38) 同前，三五二頁。
- 39) 前掲『ヘラクレイトス』，三一二頁。ただし「有」を「存在」に変えた。
- 40) 同前，三四四頁。

- 41) ただしこの「呼応的關係」が対等なものでないことには留意する必要がある。
 「エルアイグニスについて」という副題を持つハイデガーの「第二の主著」とも言うべき『哲学への寄与』における「エルアイグネン *ereignen*」という動詞の使用法を綿密に検討した渡邊二郎は、ハイデガーがこの動詞を「本来の意味においては」、「四格の目的語を採る純粋な他動詞として、盛んに用い、しかも、それを、その能動形において多用」（「ハイデッガーの「第二の主著」『哲学への寄与試論集』研究覚え書き、『渡邊二郎著作集』第4巻、筑摩書房、三一頁）していること、その動詞が「現存在」や「人間」について使われる場合には、基本的に「受動形において」、「過去分詞のかたちで使用されること」（同前、三一五頁）を指摘している。この「呼応的対抗」にあっては、つねに「存在」が「呼び求め-促す *er-eignen*」のであり、「人間」は「呼び求められ促されて」、「聴従する」のである。『存在と時間』における問いかける人間としての現存在の能動性が、いわゆる「転回」後には、根源的な受動性に変わっていることは、驚くべきことだ。
- 42) 前掲『ヘラクレイトス』、三一二頁。
- 43) 同前、三七九頁。
- 44) マルティン・ハイデッガー『同一性と差異性』、大江精志郎訳、理想社、六三～六四頁。ただしここは拙訳。
- 45) 前掲『言葉への途上』、二頁。「世界と事物は横並びに並存しているのではないからである。この二者は相互に貫通し合っているのである。この二者は一箇の中点を完全に共有してそこに両者ともに浸透し合っている。この中点において二者は一体である。そういう一体のものとして、二者はきわめて親しい間柄に立つ。二者の中点とは親密さである。二者の中点を我々の[ドイツ語という]言葉では、二者の間 (*Zwischen*) と名づけている。[……] 世界ともの (*Ding*) との親しさは、二者の間 (*Zwischen*) という形をとった分離においてあり、従って、差-別 (*der Unter-Schied*) のうちにある。この差別という語は、通常使い慣れている用い方からは離れた意味で使われている。この *Unter-Schied* という語が名づけているのは、区別したり相違を見出すときの多様な仕方を束ねるひとつの類概念ではない。ここで差-別と呼んでいるものは、差-別という唯一者なのである。すなわち、唯一存在するものなのである。この[根源的な]差-別は中点を開かれたままにしておくので、この中点を目指し、この点を通して、世界と事物とが一体化するわけである」（ただし「区-別」を「差-別」に、「有るもの」を「存在するもの」に変えた）。
- 46) 前掲『ヘラクレイトス』、一八四頁。

- 47) 同前，一六一頁。
- 48) マルティン・ハイデッガー『存在と時間』上，細谷貞雄訳，ちくま学芸文庫，四四二頁。
- 49) 前掲『「ヒューマニズム」について』，七二頁。
- 50) 同前，四五頁。
- 51) 同前，四五～四六頁。
- 52) 同前，四六頁。
- 53) 同前，四五頁。渡邊二郎は，一般的には「現成する」と訳される「本質的に存在する *wesen*」を「生き生きとあり続ける」と訳している。
- 54) ジャック・デリダ『友愛のポリティックス』2，鶴飼哲・大西雅一郎・松葉祥一訳，みすず書房，一九七頁。ただしここは原著（ガリレ社，一九九四年，三五五頁）からの拙訳。
- 55) 『道元禅師全集』下巻，大久保道舟編，筑摩書房，二二二頁。ただし返り点等は省略し，常用漢字は原則として新字に改め，『大正新修大蔵経』からの出典頁を省略した。以下も同じ。
- 56) 前掲『古本正法眼蔵全』，三一頁。
- 57) 原文は漢文ゆえ，池田魯山『宝慶記一道元の入宋求法ノート』（大東出版社，一五頁）の書き下し文を引用した。
- 58) 同前，同頁。
- 59) 同前，一五～一六頁。ただし『大正新修大蔵経』からの出典を省略した。
- 60) もともと獵師であった石鞏慧蔵（^{しゃつきょうえぞう}生没年不詳）は，馬祖道一の法嗣となつたのち，学徒に対して，弓を張り箭をつがえて接するのを常としていたが，三平義忠（七八一～八七二年）が胸を開いて箭に当てて，「この殺人箭は活人箭かどうなのか」と問取したので，「三十年弓を張り箭を架ける，ただ半箇の聖人を射得たり」と言ったという故事（『景德伝燈録』第十四卷「三平章」）による。「半箇の」は「真の」「一人前の」の意。
- 61) 前掲『古本正法眼蔵全』，三一頁。
- 62) 同前，二一頁。
- 63) 同前，一八頁。出典は『景德伝燈録』「弘忍章」の，四祖^{だいいどうしん}大医道信（「祖」と五祖大満弘忍（「師」）の問答。「祖，見て問て曰く，「汝，何なる姓ぞ。」師，答えて曰く，「姓は^{すなわ}即ち有り，^あ是れ常の姓にあらず。」祖，曰く，「^{いか}是れ何なる姓ぞ。」師，答えて曰く，「^い是れ^わ仏性。」祖曰く，「汝無^い仏性。」師，答えて曰く，「^い仏性空なる

が故に、^{ゆえ}に無^むと言う。」祖、^そ其の法器なるを識^しりて、侍者たら^し俾^む。後、正法眼蔵を付す」(原文は漢文のゆえ、森本和夫『『正法眼蔵』読解1』(ちくま学芸文庫、一一三頁)の読み下し文を引用した)。

- 64) 同前、一九頁。なお一斤は十六両だから、半斤は八両。
- 65) 同前、同頁。
- 66) 同前、二七頁。
- 67) 同前、二八頁。
- 68) 同前、同頁。
- 69) 同前、二〇頁。
- 70) 同前、同頁。註63の問答を参照。「道得」は「見事に成就した言語表現」。
- 71) 同前、同頁。
- 72) 同前、同頁。なお『日本思想大系』12『道元』上(岩波書店、五四頁)の寺田透による頭注に「無仏性の無に等しい」とある。
- 73) 同前、三一頁。
- 74) 同前、一四頁。
- 75) 同前、一五頁。
- 76) 『大乘起信論』、宇井伯寿・高崎直道訳注、岩波文庫、五一頁。原文は漢文のゆえ、読み下し文を引用した。以下も同じ。
- 77) 同前、四三頁。
- 78) 同前、四九頁。
- 79) 前掲『古本正法眼蔵全』、一五頁。なお前掲『『正法眼蔵』読解1』(八五頁)の読み下し文を補った。
- 80) 同前、三一～三二頁。
- 81) 同前、一五頁。別の時に、「栢樹還有^{かしわ}仏性也無^ま」(栢^{かしわ}の樹^まに還^また仏性^い有り^なや無^なや)と問われた趙州は「有」と答えている(前掲『古本正法眼蔵全』、三五一頁)から、動物か植物かということには関わらないわけである。
- 82) 前掲『『正法眼蔵』読解1』、九九頁。
- 83) 前掲『古本正法眼蔵全』、二二頁。なお前掲『『正法眼蔵』読解1』(一四三頁)の読み下し文を補った。
- 84) 同前、二三頁。
- 85) 同前、二五頁。
- 86) 同前、二二頁。なお前掲『『正法眼蔵』読解1』(一三七頁)の読み下し文を補っ

た。

- 87) 同前，二四頁。
- 88) 同前，同頁。
- 89) 同前，二三頁。
- 90) 同前，二四頁。
- 91) 同前，三二頁。なお漢文の返り点は省略した。
- 92) 同前，一六～一七頁。
- 93) 同前，五四四頁。なお森本和夫『『正法眼蔵』読解8』（一二二頁）の読み下し文を補った。
- 94) 同前，五四五頁。
- 95) 同前，三二頁。
- 96) 前掲『道元禅師全集』下巻，二二七頁。なお前掲『『正法眼蔵』読解1』（二一一～二一二頁）の読み下し文を補った。
- 97) 前掲『大乘起信論』，五三頁。
- 98) 前掲『『正法眼蔵』読解1』，二一三頁。
- 99) 寺田透『道元の言語宇宙』，岩波書店，三六～三七頁。
- 100) 出典は『臨濟録』。原文は漢文のゆえ，森本和夫『『正法眼蔵』読解6』（ちくま学芸文庫，七五頁）の読み下し文を引用した。
- 101) 前掲『古本正法眼蔵全』，三六二頁。
- 102) 同前，三五八頁。出典は『洞山録』。なお漢文の返り点等は省略した。
- 103) 同前，三六一頁。
- 104) 同前，二七頁。
- 105) 同前，三六二頁。
- 106) 前掲『『正法眼蔵』読解6』，七六～七七頁。
- 107) 『道元和尚廣録』上，寺田透著訳，筑摩書房，三〇八～三〇九頁。
- 108) 前掲『古本正法眼蔵全』，二八頁。なお漢文の返り点は省略して，読み下し文を補った。
- 109) 同前，同頁。
- 110) 朱熹「偶成」より。
- 111) 『論語』，金谷治訳注，岩波文庫，一九頁。
- 112) 前掲『友愛のポリティックス』2，一二〇頁。ただし若干の訳語を変更した。以下も同じ。

- 113) 同前, 九頁。
- 114) 同前, 同頁。ただしギリシア語を省略した。
- 115) 同前, 一〇頁。
- 116) 同前, 四九頁。
- 117) 同前, 一七頁。
- 118) 同前, 一六頁。
- 119) 『聖書』, 新共同訳, 日本聖書協会, (新) 五一～五二頁。
- 120) 前掲『友愛のポリティックス』2, 一〇五頁。
- 121) 同前, 九四頁。
- 122) 同前, 七八頁。
- 123) 同前, 七九頁。
- 124) 同前, 一七〇頁。
- 125) 同前, 一三〇頁。
- 126) 同前, 一〇七頁。
- 127) 同前, 一五二頁。
- 128) 同前, 一三四頁。
- 129) フリードリッヒ・ニーチェ『ツァラトウストラはこう言った』(上), 氷上英廣
訳, 岩波文庫, 九五頁。ただし「友情」を「友愛」に変えた。以下も同じ。
- 130) 前掲『友愛のポリティックス』2, 一三六頁。
- 131) 前掲『ツァラトウストラはこう言った』(上), 九五頁。
- 132) 同前, 一八頁。
- 133) 同前, 一九頁。
- 134) 前掲『友愛のポリティックス』2, 一三七頁。
- 135) 前掲『ツァラトウストラはこう言った』(上), 一四頁。
- 136) フリードリッヒ・ニーチェ『ツァラトウストラはこう言った』(下), 氷上英廣
訳, 岩波文庫, 二五五頁。
- 137) 同前, 一一〇頁。
- 138) 同前, 四五頁。
- 139) 同前, 三二九頁。
- 140) ジャック・デリダ『友愛のポリティックス』1, 鶴飼哲・大西雅一郎・松葉祥
一訳, みすず書房, 六〇頁。
- 141) 前掲『友愛のポリティックス』2, 一五八頁。

- 142) 同前，一四〇頁。
- 143) 同前，同頁。
- 144) 前掲『ツァラトウストラはこう言った』（上），一〇〇頁。
- 145) 同前，一〇二～一〇三頁。
- 146) フリードリッヒ・ニーチェ『華やぐ知慧』，氷上英廣訳，『ニーチェ全集』第十卷（第Ⅰ期），八二頁。ただし「友情」を「友愛」に変えた。以下も同じ。
- 147) 同前，八〇頁
- 148) 前掲『友愛のポリティックス』2，一四一頁。
- 149) 前掲『華やぐ知慧』，二五八～二五九頁。
- 150) モーリス・ブランショ『災厄のエクリチュール』，ガリマール社，四七頁。
- 151) 同前，五〇頁。
- 152) 同前，三四～三五頁。
- 153) 同前，三六頁。
- 154) モーリス・ブランショ『友愛のために』，清水徹訳，《リキエスタ》の会，三〇頁。
- 155) 前掲『災厄のエクリチュール』，三五頁。
- 156) エマニュエル・レヴィナス「顔の非対称性」（『シテ』誌二五号所収，フランス大学出版局，二〇〇六年二月）および拙稿「「顔」と「面授」——福音書，道元，レヴィナス——」（『駿河台大学論叢』第39号所収，二〇〇九年）を参照。
- 157) エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』（下），熊野純彦訳，岩波文庫，七六頁。ただしここは拙訳。以下同じだが，参考のため邦訳の頁数を示す。
- 158) 前掲「顔の非対称性」，一一九頁。
- 159) エマニュエル・レヴィナス『存在の彼方へ』，合田正人訳，講談社学術文庫，三九頁。ただしここは拙訳。以下同じだが，参考のため邦訳の頁数を示す。
- 160) 同前，同頁。
- 161) 同前，二三六頁。
- 162) 同前，七〇頁。
- 163) 同前，四〇頁。
- 164) 同前，五〇頁。
- 165) 前掲『災厄のエクリチュール』，五〇～五一頁。
- 166) モーリス・ブランショ「友愛」，清水徹訳，筑摩世界文學体系82『ベケット ブランショ』所収，三六九頁。ただしここは原著（『友愛』，ガリマール社，一九七

- 一年, 三二九頁)からの拙訳。以下も同じ。
- 167) 同前, 三六八頁。
- 168) 同前, 三六九頁。
- 169) 前掲『災厄のエクリチュール』, 五一頁。
- 170) 同前, 二九～三〇頁。
- 171) 『マラルメ全集Ⅳ』所収, 筑摩書房, 三二六～三二七頁。ただしここは拙訳。
以下のマラルメの言語論に関しては拙稿「ステファヌ・マラルメの「本」」(『駿河台大学論叢』第6号所収, 一九九二年)を参照。
- 172) ステファヌ・マラルメ「詩の危機」, 松室三郎訳, 『マラルメ全集Ⅱ』所収, 筑摩書房, 二三七頁, ただしここは拙訳。以下も同じ。
- 173) 同前, 二四一頁。
- 174) 同前, 同頁。
- 175) 同前, 二三七頁。
- 176) 同前, 二四一頁。
- 177) 同前, 二四二頁。
- 178) 同前, 同頁。
- 179) モーリス・ブランショ『文学空間』, 粟津則男・出口裕弘訳, 現代思潮社, 一四頁。
- 180) 前掲『「ヒューマニズム」について』, 二六頁。
- 181) 同前, 二八頁。
- 182) 同前, 二五～二六頁。
- 183) 同前, 二三頁。
- 184) 同前, 一四三頁。
- 185) 同前, 一九頁。
- 186) 前掲『言葉への途上』, 九頁。
- 187) マルティン・ハイデッガー『ヘルダーリンの詩の解明』, 手塚富雄・斎藤信治ほか訳, 『ハイデッガー選集』3, 理想社, 六二頁。
- 188) 前掲『言葉への途上』, 三〇頁。ただし, 「区-別」を「差-別」に変えた。
- 189) 前掲『存在と時間』上, 九九頁。
- 190) エマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』(上), 熊野純彦訳, 岩波文庫, 一三四頁。