

教育と友愛（上）

——ハイデガー、道元、デリダ——

林 好 雄

一、^{ピュシス}自然ハカクレルコトヲ好ム

森本和夫先生が東京大学を退官して、埼玉県西部に新設された私立大学に移られ、私もまた同じ大学のフランス語の非常勤講師として、そしてその二年後には増設された新学部の専任教員として雇われるようになると、それまで以上に酒席を共にする機会が増えた。はじめの頃は勤務先の大学の近辺で飲むことが多かったが、やがて私が運転免許を取得して車で通勤するようになると、勤務の重なる日には、まずいったん私の自宅までお連れして、車を駐車場に置いたあとで、最寄駅近くの飲み屋に通うことが習慣となった。中央線の線路と板壁一つ隔てただけのうなぎの寝床のような居酒屋を、先生はいたく気に入っておられたのである。実際それは、頻々と通過する電車の音も周囲の酔客の話し声もまったく気にならない実に居心地のよい空間だった。

そういう折りの話題は、最近の学生の気質や学内の教育体制、フランスにいる共通の友人の近況、ジャック・デリダをはじめとするフランス現代思想、道元の『正法眼蔵』など多岐にわたったが、なにしろ学生時代から二十年以上にもわたる遠慮のないつきあいなので、そこには自ずと一つのスタイルのようなものができていた。たいていは私の方が多く喋り、先生は時おり質問に答えるようなかたちで御自分の意見を述べられるのだが、最後はいつも「まったくきみの言うとおりで」という決まり文句で終わるのだった。もっともそんな言葉に^{ぬか}糠喜びしているわけにはいかなかった。あとでよく考えてみると、単なる印象や疑念や思いつきにすぎなかったものが深い確信に変わっていたり、予想外の新しい展開がそこに垣間見られることもあって、結局は先生の掌の上で転がされていただけなのだった。

先生の方は、いつも上着の内ポケットにコピー類を入れておられて、こちらの話が一段落した頃に、おもむろにそれを取り出して説明されるのだった。はじめから話すことを決めている様子で、いつのまにか話があちこちに逸れても、必ず元の話に戻すのが常だった。稀にはデリダからの自筆の手紙のコピーのようなものもあっ

たが、たいていの場合は、たとえそれが何かの本からの引用であるようなときでも、いったんそれを御自分のワープロで打ち直してからコピーされたものだった。当時の先生のワープロ書家ぶりはたいへんなもので、『デリダから道元へ』（ちくま学芸文庫）も、その仏訳も、「江原順への手紙」も、デリダの「大学」や「宗教」について書かれた論文も、筑摩書房から出た『『正法眼蔵』読解』全十巻も、みなそうやってワープロで打たれたのである。

時には手紙をいただくこともあった。その多くは他のコピー類といっしょに我が家の箆笥の奥で眠っているが、どういうわけか気になって、いつも手元に置いておいた一通の手紙がある。いつかそれについて自分でも書かなければならないという漠然とした予感があった。

林君へ

森本和夫

先日の酒席での話題になった“教育”の問題にぴったりの言葉が、たまたま読んでいるハイデッガーの本のなかに見つかったので、お目にかける。

ハイデッガー全集第55巻 『ヘラクレイトス』

講義

(一四六頁～一四七頁)

西欧的思索の元初 [一九四三年夏学期]

§ 6 立ち現われることと没すること。それらの本質の交互の保証としての恵み

〈φ ι λ ί α〉

a) 立ち現われること 〈φ υ σ ι ς〉 と恵み 〈φ ι λ ί α〉 と自らを覆蔵すること 〈κ ρ υ π τ ε σ θ α ι〉

ピアアー 〈φ ι λ ί α〉 とは恵みを与えることであるが、その恵みは、それ自らに根本においては属していない或るものを贈りはするものの、しかしそれは、他のものの本質がそれ自身の本質の内にとどまり得るように、保証を与えざるを得ないのである。

このように理解された友愛は、思索さるべきものに寄せる友愛においてその頂点に達するのであり、言い換えればそこからそれ自らの本質規定を受け取るのであるが、序に

言い添えておこなうなら、そのような友愛こそがすべての「教育」の覆蔵された本質根拠である。正しく理解された意味での「哲学〔智への愛〕」がなければ、或る歴史的民族の内には本質上のものを見抜く、そしてすなわちすべての有るものの単純なものを絶えず見抜くいかなる眼差しもない。この本質的眼差しがなければ、単純なものへの、つまり自分自身から続けているものへの関聯の内に立ついかなる能力もない。この関聯がなければ、すべての教育はただ呼び起こすにすぎない、つまり本質上のものによって引き寄せたり引き寄せられたりすることを呼び起こすにすぎないのだから、そのなかにもすべての教育が安らっている根本の関わり合いは決してない。教育の覆蔵されたまま続けている本質がなければ、すべての授業とあらゆる修練、すべての学科とあらゆる訓練は、その生い育った根拠にして生い育ちつつある根拠を欠くことになる。それらのものが此方へ前に齎らしている〔産み出している〕ものは、一つの訓練であって、その訓練は事が真剣になるや否や、たちまちその固有の空しさの内にくずお頽れてしまう。だが、教育それ自体とその本質根拠、つまり思索さるべきものに寄せる友愛としての哲学とは、それ自身の側でさらに次の点に基づいている、すなわちそれは、古来有と呼ばれている思索さるべきものは、自分自身の内で或る恵みと恵み与えることによって徹底的に統べられている、ということである。いずれにせよ、ヘラクレイトスの箴言は次のように言うのである。すなわち、立ち現ワレルコトハ自ラヲ覆蔵スルコトニ恵ミヲ贈ル〈φύσις κρύπτεισθαι φιλεί.〉と¹⁾。

全文縦書きで、『ヘラクレイトス』（「西洋哲学の元初．ヘラクレイトス」）からの引用がワープロで打ってあるA4版の用紙の上に、短冊状に切られた短い私信がクリップで止めてある。引用文の数箇所には赤鉛筆で傍線が引いてあり、さらに二箇所の「教育」（傍点を振ってある）は太い赤線で強調されている。

どんな本でも（特にフランスの新刊書は）よく読んでおられた先生だが、その頃なぜ『ヘラクレイトス』を読んでいたのか、その理由は聞きそびれた。手紙に日付がないのが残念だが、デリダの『友愛のポリティクス』（ガリレ社）の出版が一九九四年で、そこに収録された「ハイデガーの耳（ゲシュレヒトIV）」に『ヘラクレイトス』の該当箇所への言及があるので、あるいはその頃のことだったのかもしれない。「役に立つ教育」だとか「実学重視」だとか「社会のニーズ」だとかいうスローガンに学生も教師も踊らされて、教育界全体が自信喪失に陥っている状態（その状況はいまでも続いている）のことが、たぶん酒席で話題になったのだろう。

しかしいずれにせよ、この引用文から、教育者は友愛の精神を忘れてはならない

とか、あらゆる学問の道徳的基盤としての哲学教育の重要性とかいった教訓を読み取るならば、私たちはなにも読んでいないということになるだろう。まして「或る歴史的民族」という言葉から、ドイツ・ナチス政権下のハイデガーのフライブルク大学総長就任という挿話を想起する必要はない。

それは、紛れもなくピアアー（恵み）とピレイン（恵みを贈ること）について書かれた文章なのである。すべての「教育」の「覆蔵された本質根拠」である「友愛」は、ピアアー（恵み）とピレイン（恵みを贈ること）として理解されなければならない。しかし「その恵みは、それ自らに根本においては属していない或るものを贈りはするものの」、「他のものの本質がそれ自身の本質の内にとどまり得るように、保証を与えざるを得ない」のだ。自らに属していないものを、どのようにして他のものに贈与することができるのか。ハイデガーは、それは、つまり「根源的に恵み与えることは、他のものに帰せられてしかるべきものを授けること²⁾」だと言い、「他のものに、他のものが持っている本質を恵み与える恵み」だと言う。

友愛、ピアアー（ $\phi\iota\lambda\iota\alpha$ ）は、他のものに、他のものが持っている本質を恵み与える恵みであり、しかもそれは、その恵み与えによって恵み与えられた本質がその固有の自由に向かって開花するという仕方で、恵み与えるところの恵みである。「友愛」の内では、交互に恵み与えられた本質が自分自身に向けて解放される。友愛を示す特徴は世話好きなことではなく、またもろもろの緊急事態や危険な状態の内へと「飛び込むこと」ですらなくして、互いに他のための現に有ること、つまり何らかの催し物も証拠も必要とはせずに、影響を及ぼすことを断念することによって、働きかける現有である³⁾。

それは、自分の持っているものを他のものに恵み与える贈与ではない。根源的な贈与は、自分の持っていないものを、根本において自分に属していないものを、つまり他のものが持っている、他のものに帰せられるべき本質を恵み与える。「授業」とは、知識やノウハウや就職力などといったものの授与ではない（もちろん授業料を代価とする交換や商取引でないことは言うまでもない）。その贈与は、「その恵み与えによって恵み与えられた本質」が、しかし他のものが本来的に持っている本質が、「その固有の自由に向かって開花するという仕方で」恵み与えられる恵みであり、良い影響であれ悪い影響であれ、いつさいの「影響を及ぼすことを断念することによって」贈与される贈与である。これが、教育の第一の本質規定である。

教育の第二の本質規定は、この本質の贈与あるいは授与は「自ずから生ずる」も

のではなく、「恵み与えることとは待ち得ること」だということである。

本質の授与は知と忍耐とを必要とし、恵み与えることとは待ち得ること、つまり他の者がその本質の展開に順応しそして彼自身の側でこの本質発見ゆえにいかなる大騒ぎもしなくなるまで、待ち得ることである⁴⁾。

この引用は、森本先生の手紙の引用文の直前の箇所にあたる。つまり「他のものの本質がそれ自身の本質の内にとどまり得るように、保証を与えざるを得ない」という一文は、この「待ち得ること」について述べた文なのである。それにしても小学校から大学まで、現代の日本の教育のどこにこの「知と忍耐」が、「待ち得ること」があると言うのだろうか。画一的なカリキュラムと指導要領のために、大半の生徒や学生が切り捨てられ、効率と能率優先の教育行政は、教員の「授業評価」などという姑息な手段を生み出すまでにいたっている。学ぶ者が学ぶことを学ぶまで待ち得ない社会のニーズとは、何だろうか。そして最も不可解なのは、本来こうした教育の被害者であるはずの生徒や学生の側からの抗議の声が皆無だということだ。

『ヘラクレイトス』の引用から私たちが読み取るべき教育の第三の本質規定は、教育の本質が、友愛によって「交互に恵み与えられる」ということ、「すべての教育が安らっている根本の関わり合い」において「互いに他のための現に有る」ということである。教育という根源的な贈与においては、教師が授け、生徒や学生が授けられるのではない。本来的な贈与は、「思索さるべきもの」と「思索する者」のあいだの「根本の関わり合い」であって、その「関聯」の内には、教師（教える者）と生徒（教えられる者）というような上下関係も能動・受動の関係もない。ただ「友」だけが、そこに「現に有る」。ちなみに引用文中の「有 Sein」は一般的に「存在」、「有るもの」は「存在者」、「現有 Dasein」は「現存在」と翻訳されるが、ジャック・デリダは、この『ヘラクレイトス』の一節を『存在と時間』の一文「あらゆる現存在が自己の傍らに担っている友の声を聞くこと⁵⁾」と結びつけている。確かにそれは、「共同存在」や「共同現存在」をめぐる^{かまびす}喧しい議論に比べて、はるかに好ましいやり方だと思われる。デリダによれば、「自己の傍らに担っている友の声」を聞いている現存在も、その声の中に聴取されるもう一つの現存在である「友」もまた、「性を持たず、名を持たない。それは、男でもなく、女でもない。私でもなく、「自我」でも、主体でも、人格=個人でもない⁶⁾」（デリダ「ハイデガーの耳」）。だから「友」に関する事柄で、心理学や社会科学や人文科学一般や、さらには人間学に属してい

るものはなにもない⁷⁾。もとより互いに「影響を及ぼすこと」は断念されているのだから、そこに人格の形成だとか人間的な触れ合いだとかいった情操的な教育的配慮の余地は、まったくない。絶対的な「異質性」あるいは「^{サンギュラリテ}独異性」によって互いに隔てられた二つの現存在のあいだに、どんな友愛が成り立つのだろうか。

相互性において、一つの存在が他の存在に接合し、結びつく。二者は、ドイツ語の heide [両方] つまり両者の一方と他方は、英語の both [両方] は(フランス語には heide や both にあたる語はない)、根源的な仕方で互いに結合し、調和する。だからこの根源的なハーモニーは、構築されず、なにもものからも派生せず、いかなる点においても結果などではない。[……] 二者は、両者は、与えられた使命として、そのような厳命がなされ、受け容れられたために、根源的に結合している。そうしたことは、ただ二者だけに、両者だけに、つまり一方と他方としての、一方あるいは他方としての二者だけに起こるのではなくて、双方 [一方他方] としての二者にも起こるのである。そのことは、双方 [一方他方] として、二者の一方を他方へと召還し、一方を他方に約束し、推奨し、折り合わせるような法^{ロフ}=掟の、暴力なき暴力とともに二者に厳命されるのである⁸⁾。

(「ハイデガーの耳」)

デリダが言及しているのは、ピレイン(恵みを贈ること)とハルモニアーについてであり、ハルモニアーの中で、独異な二つの存在の本質が交互に保証され、ピアアとピレインによって「徹底的に統べられている」ということにほかならない。ハイデガーは、「ハルモニアー ἀρμολία」を「接合 Fügung」と訳している。

ハルモニアー〈ἀρμολία〉にとっての本質的なものは、響くことや音を出すことの境域ではなく、ハルモス〈ἀρμός〉[継ぎ目]、接合条理[Fuge]、つまりそのもとの一方が他方に適応するところのもの、そこにおいて両者が接合条理の内に接合し、かくして接合が有るところのものなのである⁹⁾。

第四の、最も重要な、そして注意深い読者ならばまず第一に留意する教育の本質規定は、「すべての教育」の「覆蔵された本質根拠」が「思索さるべきものに寄せる友愛としての哲学」だということである。ハイデガーにとって(あるいはヘラクレイトスにとって)、「思索さるべきもの」とは「存在(有)」にほかならないから、「すべての教育」の本質根拠は、「存在(有)」に寄せる友愛としての哲学である。友愛

は、「哲学（智への愛）」において「その頂点に達する」。

一年もたたずに退職した失意の元総長による時代錯誤的な言辞だろうか。それとも長いあいだ象牙の塔に閉じこもっていたために、自分の専門分野への偏愛の度が過ぎたのだろうか。しかしハイデガーは、「恵み」と「恵み与えること」を、「「引き立てる」とか「^{ひいき}贖する」といった単なる副次的意義において理解するわけではない¹⁰⁾」と明言している。それどころか「哲学（智への愛）」がなければ、この「存在（有）」に寄せる「友愛としての哲学」がなければ、「すべての授業とあらゆる修練、すべての学科とあらゆる訓練」は、「その固有の空しさの内に^{くずおれ}頽れてしまう」とまで言っている。もしそれが真実ならば、我が大学の同僚諸氏は、恥辱のあまり明日にも職を辞するだろう（いまのところその気配はないが）。もはや日本民族の内には、「本質上のものを見抜く」「いかなる眼差しもない」のだろうか。

しかしさらに注意深い読者ならば、「教育」の「覆蔵された本質根柢」とか「覆蔵されたまま統べている本質」という言葉を見落とすことはないだろう。「覆蔵する Verbergen」とは、クリュプテイン〈κρυπτείν〉というギリシア語の翻訳語で、「自らを閉ざすこと」、「匿うこと」、「庇護の下に收容すること」、「保有すること」を意味している。ここで私たちは、ようやくヘラクレイトスの謎めいた箴言「立ち現ワレルコトハ自ラヲ覆蔵スルコトニ恵ミヲ贈ル」に到達することになる。この箴言は、一般に「自然ハカクレルコトヲ好ム」（断片一二三）と訳されている。

ハイデガーは、この箴言の「自然」を「立ち現われること Aufgehen」と翻訳している（「翻訳すること [Übersetzen] は、渡すこと、つまり或る広大な河の向こうに横たわっているほとんど未知の対岸へと渡すこと [Übersetzen] となる。そこではともすれば漂流が起こりかねないのであり、しかもその漂流は多くの場合難破で終わる¹¹⁾」。ハイデガーは、その危険を十分に承知したうえで、それに賭けている）。ピュシスとは、「語に忠実に思索するなら」、「閉ざされかつ覆い隠されかつ折り畳まれているものから出て来るという意味での立ち現われることを¹²⁾」意味している。

「一切のものの内には、^{しめつたい}出来しかつ出現しつつ自らを示すという意味での現われることが、ある。それがピュシス〈φύσις〉[立ち現ワレルコト]である¹³⁾」。

ピュシス〈φύσις〉、つまり純粋に立ち現われることは、われわれの謂うところの自然という一層狭い圏域からのみ抽象化されているのでもなければ、またピュシスは、後になって初めて人間たちと神々にその本質動向として転用されているのでもなく、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、かつ立ち現わ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おり、したがって、これらのものはピュシスへの着眼の内で「有るもの」として名づけられ得る。ギリシア人にとってはピュシスの光の内で、われわれの謂うところのもろもろの自然の出来事は、それらが「立ち現われること」という仕方の中で初めて目に見えるようになるのである¹⁴⁾。

この世界のあらゆる「存在するもの」(「有るもの Seiendes」)は、「もろもろの自然の出来事」は、ピュシスの光の内で「立ち現われる Aufgehen」(あるいは「臨在する An-wesend」)なのであるが、しかしだからといってピュシスを、「この純粋に立ち現われることを或る巨大な、一切を包括する容器のように¹⁵⁾」見なすことはできない。「純粋に立ち現われることは、山々と海、樹木と鳥たちを徹底的に統べている。それらの有自体は、ピュシス <φύσις> [立ち現ワレルコト] によってかつピュシス <φύσις> [立ち現ワレルコト] として規定されるのであり、しかもそのようにしてのみ経験される。山々と海、そしていかなる有るものも、それがあつた限りにおいては、立ち現われることの仕方の中で「有る」が故に、「包括者」を必要としてはいないのである¹⁶⁾」。

一般的な思索によれば、「立ち現われること」と「自らを覆蔵すること」は、対立し、反対の方向に向かうものを表わしており、その限りにおいて両者は「折り合わず」、「互いに相容れない¹⁷⁾」。対立物をより高次の統一の内に昇華する弁証法的思考は、ここでは通用しない。両者は互いに「影響を及ぼすこと」を断念しており、絶対的な異質性と独異性によって隔てられているからである。しかしこの「反対向きのものは、一方の他方に対するその極端な対立の中で、互いに最も密接に向き合っている¹⁸⁾」。だから「この見るからに相容れないことに反して、ヘラクレイトスの箴言は次のように言う、すなわち、立ち現われることは自らを覆蔵することと折り合うのであり、しかもそれは、立ち現われることが自らを覆蔵することに自分の恵みすらをも贈るという仕方です、折り合うと¹⁹⁾」。

立ち現われることは恵み与える、しかもその立ち現われることは、それが立ち現われることであるという点において、自らを閉ざすことに、この自らを閉ざすことが立ち現われることの固有の本質の内で統べることを、恵み与える。自らを閉ざすことは恵み与える、しかもその自らを閉ざすことは、それが自らを閉ざすことであるという点において、立ち現われることに、この立ち現われることが自らを閉ざすことの固有の本質から

統べることを、恵み与える。恵みとは、ここでは或る本質が別の本質に与えている保証の交互の恵み与えであって、その恵み与えられた保証の内では、ピュシス〈φύσις〉という名で呼ばれているところの本質の統一が保有されている。このような統一は、われわれがそれを恵みの根源的に統合する統一から思索するときに初めて、かつそのときにのみ思索される²⁰⁾。

ピリアー（恵み）とは、「立ち現われること」と「自らを覆蔵すること」との「交互の本質関聯²¹⁾」であり、ピュシスとは、「立ち現われること」と「自らを覆蔵すること」との、「それらの本質の交互の保証における本質的な接合²²⁾」すなわちハルモニアである。ピュシスは、「接合条理の、つまりそこにおいて立ち現われることと自らを覆蔵することが交互にそれらの本質の授与を互いに手渡し合っているところの接合条理の接合、つまりハルモニア〈ἀρμονία〉として統べている²³⁾」。

教育とその覆蔵された本質根拠「つまり思索さるべきものに寄せる友愛としての哲学」とは、ピリアー（恵み）という「本質関聯」、「単純なものへの、つまり自分自身から統べているものへの関聯」の内に立って、ピュシスの本質の統一を見抜く「本質的眼差し」を持たなければならない。ハルモニア（接合）として統べているピュシスの本質の統一は、私たちの通常の思索（形而上学、弁証法、論理学、心理学、社会科学、人文科学一般、人間学等々）が行き詰まって、私たちがそれをピリアーの「根源的に統合する統一から思索するときに初めて、かつそのときにのみ思索される」のである。序に言い添えておこなら、この教育の本質は、「社会人の養成」だとか「国家の発展」だとか「人類の進歩」といった類いのあらゆる目的論とはなんの関係もない。いったいそれが、どこから来て、どのようにして教育の本質を覆い隠したのかと、問いかけてみる価値はあるだろう（それは、ハイデガー哲学の枠内では「存在忘却 Seinsvergessenheit」として考察されるだろう）。

二、一切衆生悉有仏性

道元は、『正法眼蔵』「^{ぶつしやう}仏性」の巻で、^{しやかむにぶつ}釈迦牟尼仏の「一切衆生，悉有仏性。如来常住，無有^{へんニヤク}變易」（『^{だいほつねんぎやう}大般涅槃經』）という「^{ししよく てんぼふりん}師子吼の^{てんぽふりん}轉法輪」（獅子が吼えるような説法）を、「一切諸仏，一切祖師」の「^{ちんにんがんぜい}頂額眼睛」（頭のとっぺんや眼の玉のように最も重要なもの）であり、西天二十八代（^{まかかしやう}釈迦牟尼仏の弟子の^{ぼだいだるま}摩訶迦葉から菩提達磨まで）、東地二十三世（中国初祖の^{てんどうによじやう}菩提達磨から道元の師の^{てんどうによじやう}天童如浄まで）、「代代

住持し」、参学してきたものだとしながらも、これを「一切の衆生は悉く仏性を有す」（あらゆる人間は悉く仏になる素因を有している）と読むことを避ける。

世尊道の一切衆生悉有仏性は、その宗旨いかむ。是什麼物恁麼來の道轉法輪なり。あるいは衆生といひ、有情といひ、群生といひ、群類といふ。悉有の言は、衆生なり、群有也。すなはち悉有は仏性なり、悉有の一悉を衆生といふ。正当恁麼時は、衆生の内外すなはち仏性の悉有なり²⁴⁾。

森本先生が二度目の定年を迎えて、いよいよ労作『『正法眼蔵』読解』に取りかかったのが二〇〇三年のこと。それから二ヶ月に一度、定期的に刊行されて、ちょうど一年半で全十巻が完成することになる。この間に一度も遅延することがなかったのは、筑摩書房編集者の伊藤正明氏の力によるところが大であるが、雑誌や新聞から原稿の注文があるとその日には書いてしまうという日頃の先生の姿を知っている者にとっても、改めてその並外れて特異な頭脳に驚嘆させられたものである。

その記念すべき第一巻（二〇〇三年十一月刊）に収録された「仏性」の巻の読解によれば、「衆生」はサンスクリット語の「サットヴァ」、パーリ語の「サッタ」の漢語による意識（音訳は薩埵^{きつた}）で、「それは、「存在する」というような意味を持った動詞の現在分詞が元になって出来た名詞なのであって、あえて現代哲学風の訳語を用いるならば、「存在者」とでもいうことになる²⁵⁾」。衆の字は群れ集う数の多さを表わすから、「群生」とか「群類」とか「群有」と言われるのであり、生の字は生けるものを表わすから、一般的に「衆生」は、生きとし生けるものの意に解される。仏教の六道説によれば、衆生は、その業によって、地獄道、餓鬼道、畜生道、修羅道、人間道、天道を流転するとされる。なお「衆生」は旧訳であり、唐代になると「有情」という新訳も登場した。「有情」は、情（心のはたらき）と識（眼・耳・鼻・舌・身・意の六根）を有するものを意味するが、他方で草木国土や障壁瓦礫（石壁・瓦・小石）は「無情」（あるいは「非情」）だとされるので、同じ生物でありながら、動物は有情、植物は無情と分類すべきかどうかという問題を含めて、有情とは何か、無情とは何かという厄介な難問が残る。

「悉有」の「悉」は「ことごとくの」の意。「有」については、道元は、はっきりと「有無の有にあらず²⁶⁾」と言っている。「有」を「有る」とか「有する」という動詞的意味に解するならば、「一切衆生」を主体（主語）、「仏性」を客体（目的語）とすることになるので、結局のところ両者を実体化することになりかねないからである。

そこでこれを名詞的に解して、やはりあえて現代哲学風の訳語を用いるならば、「全存在者」とでもいうことになるだろうが、その場合でも、これを外界に実在する実体的事物・現象とすることも、そうした事物・現象の背後に隠れた本来的かつ本質的な存在とすることもできない。「悉有」は「心・境・性・相²⁷⁾」（主体と客体・本質と現象）等の分別的理解にはかかわらないのだ。

妄縁起の有にあらず、^{へんかいふすんぞう}徧界不曾蔵のゆへに。徧界不曾蔵といふは、かならずしも満界是有といふにあらざるなり。徧界我有は外道の邪見なり。本有の有にあらず、^{くわんこくわんこん}亘古亘今のゆへに。始起の有にあらず、^{ふじゆいちじん}不受一塵のゆへに。^{しゆくしゆく}倏々の有にあらず、^{がっしゆ}合取のゆへに。無始有の有にあらず、^{ししもぶつじんもらい}是什麼物恁麼来のゆへに。始起有の有にあらず、^{ごじゅうしんげだう}吾常心是道のゆへに。まさにしるべし、悉有中に衆生快便難逢なり。悉有を会取することかくのごとくなれば、^{てうたいとつらく}悉有それ透体脱落なり²⁸⁾。

「悉有」は、人間の妄念によって作り出された虚妄の存在（「妄縁起の有」）でもなければ、現象の根底をなす本質的存在（「本有」）であるわけでもない。「亘古亘今」（古に^{わた}亘り今に亘り）「徧界不曾蔵」（徧界かつて^{かく}蔵さず）だからである。森本先生の『『正法眼蔵』読解』によれば、「ありとあらゆる存在者が具体的な姿かたちを備えて立ち現われているということは、本質性から外れた虚妄の現象界が仮構されているということではないのである。それというのも、現象と本質との二元論は成立せず、現象の奥に隠れている本質というようなものは無いのだからである。そのことが「^{へんかいふすんぞう}徧界不曾蔵」という言葉によって語られようとしているのである²⁹⁾。「徧界不曾蔵」は、全世界が実在的な存在者の総体だということ（「満界是有」）を意味していないし、全世界が自己同一的な実体（「^{アートマン}我」）によって成立している（「徧界我有」）と考えるのは「外道」（正しい仏道を外れた一派）の「邪見」である。

また、あらゆる存在者が個々別々に存在している（「倏々の有」）のでもない。諸縁によって合成（「合取」）しているからである。「但以衆法」（ただ諸々の法によって）「衆法合成³⁰⁾」（諸々の法が集合して現成している）が、この世界の立ち現われのありのままの有り様であって、そこには外部からつけ加えるべきものはなにもない（「不受一塵」）ので、なにもないところに始めて生起する存在者（「始起の有」）ではないが、だからといって始めの無い存在者（「無始有の有」）であるわけでもない。「是什麼物恁麼来」だからである。

「是什麼物恁麼来」（是は何物がそのようにやって来たのか）について、道元は、最

初から、「世尊道の一切衆生悉有仏性」の宗旨は「是什麼物恁麼來の道轉法輪」だと明言しているの、これが鍵の語であることは間違いない。仮に『正法眼蔵』を一冊の本だとみなすならば、それは、安樂の法門としての坐禪への強固な信と、諸仏・諸祖の語録の骨肉化の両面によって成り立っていると言うことができるが、そうした語録を道元が編纂して書写した『真字正法眼蔵』の中に、『景德伝燈録』から抜粋された六祖大鑑慧能だいかんえのうと弟子の南嶽懷讓なんがくえじょうの問答が収録されている。

南嶽山のだい大慧禪師えい（曹溪いみなに嗣す、諱は懷讓い）、六祖じゅうに参ず。祖い曰く、從什麼處來。師曰く、嵩山安国師處來。祖曰く、是什麼物ししもぶつ与麼來。師、措くことな罔し。是こに於て執侍すること八年、方まさに前話を省あきらむ。乃すなわち祖に告げて曰く、懷讓會ういし得たり。当初來れりし時、和尚某甲を接せし、是什麼物ししもぶつ与麼來を。祖曰く、備作麼生會。師曰く、説似一物即不中。祖曰く、還またた修證かをか返るや否や。師曰く、修證は即すなわち無なきにあらず、染汗すなわすること即ち得じ。祖曰く、祇いだ此この不こ染汗、是これ諸仏の護念する所なり。汝亦如是、吾亦如是、乃至西天諸祖亦如是³¹⁾。

原文は漢文のゆえ、『正法眼蔵』読解』からの読み下し文を引用した。『正法眼蔵』「遍参」の巻にも同じ問答が引用されており、「是什麼物恁麼來」について、懷讓が「この泥彈子〔泥の塊のような疑問〕を遍参〔徹底的な参究〕すること、始終八年なり³²⁾」と言われている。まさしく「本質の授与は知と忍耐とを必要とし、恵みを与えることとは待ち得ること、つまり他の者がその本質の展開に順応しそして彼自身の側でこの本質発見ゆえにいかなる大騒ぎもしなくなるまで、待ち得ること」であって、懷讓はその後さらに八年参徹して、計十五年の遍参となったのである。

南嶽懷讓が中国第六祖の大鑑慧能のもとに参じたおりに、六祖から「從什麼處來」（どこからやって来たのか）と問われたので、「嵩山安国師處來」（嵩山えあんの慧安国師のところから来ました）と答えたところ、さらに「是什麼物与麼來」（は何物がどのようにやって来たのか）と問われて、懷讓は何も答えることができなかった。八年間の修行ののちに、その言葉の意を解したことを告げると、「備作麼生會」（どのようにわかったのか）と問われたので、「説似一物即不中」（一つの物によって説明しても当りません）と答えたところ、さらに六祖に、「修證〔修行と悟り〕を返るや否や」と問われたので、「修證は即ち無なきにあらず、染汗ぜんする〔染め汚す〕こと即ち得じ」と答えることによって、その力量を六祖に認められたというのである。

六祖慧能の「是什麼物与麼來」（これは何物がどのようにやって来たのか）という

問いに、懷讓は、なぜ答えることができなかつたのだろうか。道元が、「仏性」の巻で、この問答の中からとりわけ「是什麼物恁麼来」（与の字が恁の字に変えられているが意味は同じ）を取り上げて「道転法輪」（仏祖の説法）だとしているのは、どうしてなのか。問われた懷讓にとって、それは、実体的自我を認めない仏教の修行者として、自己とは何かという根本的な問いであつただろう。しかし問いかけた慧能にとっては、この無我（空）の世界に立ち現われるものは何かという存在者の存在の問題であり、それはどこから、どのようにしてやって来るのかという到来者の到来の問題であつた。それは、再び現代哲学風に言うならば、自己の問題というよりは（自己の問題である以前に）他者の問題である。この「他者の到来」のあとでしか、私たちが「自己」であることはできないからだが、しかし「他者」が私や私たちに到来するのだとすれば、やはり「自己」の問題でもあるにちがいない。

禅には「問処の道得」（問いが問いのまま言語表現の成就になっている）と言われるものがある。「是什麼物恁麼来」という問いを、「何者」と呼ばれるほかはない非局所的・非実体的な存在者が、「そのよう」というほかに如何なる決めつけようも有り得ない絶対普遍性に繋がる姿において立ち現われている³³⁾）ことを言い当てた「道得」（成功した言語表現）として受け取らなければならないのだ。しかし私たち凡夫は、安易にも「非実体的な存在者」を自分の体験と理解の及ぶ範囲内のなんらかの「実体的存在者」に基づいて想像したり、あるいは逆に、問うことも思考することも放棄して、人知の及ばない絶対的存在者、端的に言って神のごときものが到来するのだと考えてしまう。それは、一種の自己保存の本能のようなものだが、私としては、「是什麼物恁麼来」というような問いは、あくまでも問いとして開いたままにしておいた方がよいのではないかと思う。

こうして「悉有」は、一、「……あらず、……あらず」という相継ぐ否定によって、二、対話・問答の間テキスト性によって、三、「一切衆生悉有仏性」という仏言によって「透体脱落」（あらゆる実体的なものを透過し去り、あらゆる固着なり停滞なりから脱け落ちて行くといった、いかなる決めつけからも解き放たれた自在無礙の様相³⁴⁾）となるのであるが、「悉有」が透体脱落であるならば、「一切衆生」も透体脱落であり、「仏性」も透体脱落である。「一切衆生」と「悉有」と「仏性」という三つの実体なり概念なりを認めて、それが等号で結ばれるわけではない。「一切衆生」と言えばすべてが「一切衆生」であり、「悉有」と言えばすべてが「悉有」であり、「仏性」と言えば「仏性」以外にはなにもないのだから、どんなに急いでも、三者が同じ船に乗り合わせることはできないのだ（「快便難逢」）。

だから「一切衆生悉有仏性」を、仮に「一切衆生は悉有なり、仏性なり」と読み下すとしても、さらに「仏性は一切衆生なり、悉有なり」と読まなければならない。それほどまでに「仏性」の言は仏教の根本をなす語であり、道元は、仏教内部における代表的な謬見を二つ挙げている。

第一のものは、すでに挙げた「徧界我有」を唱える一派（セーニャ派）であって、道元の時代においても、「漢唐より宋朝にいたるまで、^{たうまちくゑ}稲麻竹葦のごとく³⁵⁾」繁茂していたのである。

仏性の^{ごん}言をきゝて、学者おほく先尼外道の^{せん に げ だう}我のごとく^が邪計^{じやけ}せり。それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆへなり。いたづらに風火の^{ふうか}動著する心意識を、仏性の覚知覚了とおもへり。たれかいふし、仏性に覚知覚了ありと。覚者知者はたとひ諸仏なりとも、仏性は覚知覚了にあらざるなり。いはんや諸仏を覚者知者といふ覚知は、^{うんぬん}なんだちが^{じやげ}云云の邪解を覚知とせず、^{ふうか}風火の^{どうじやう}動靜を覚知とするにあらず³⁶⁾。

この一派は、常住不滅の魂（靈知）なり主観的自我という主体的な存在者の主宰を認めて、その精神活動（心・意・識）による外界の事物・現象の把握を「仏性の覚知覚了」とみなすのである。それは、ほぼ現代人の常識的な日常感覚に近いものだとも言えるが、実体的な「我」の存在を認めない仏教本来の「無我」の立場からすれば、とうてい受け入れることができない「邪解」であって、その「邪解」（あるいは「邪計」）は、ひとえに「かつて^{しやうし}正師にあはざるによりて³⁷⁾」（『正法眼蔵』「即心是仏」の巻）生じるのである。正師に会わなければ、自己に会うことも、また他者に会うこともできないからである（「それ人にあはず、自己にあはず、師をみざるゆへなり」）。道元は、『学道用心集』の中でも、「不得正師不如不学³⁸⁾」（正師を得なければ、学ばないほうがましだ）と断言している。

第二の謬見は、「仏性」を「草木の^{しやうじ}種子³⁹⁾」のごとくみなす一類である。「仏性」は仏になる素因であって、それを「法雨」が潤せば、やがて芽を出し、莖となり、ついに^{しえふけくわ}「枝葉花果⁴⁰⁾」として結実すると説くのであり、たとえば「仏言、欲知仏性義、当観時節因縁。時節若至、仏性現前⁴¹⁾」（仏^{のたまわ}言く、仏性の義を知らんと欲^{おも}わば、^{まさ}当に時節の因縁を観^もずべし。時節若し至れば仏性現前す）という仏言を、この一類（「天然外道の流類」）は次のように解するのである。

^{じせつにやくし}時節若至の^{だう}道を、古今のやから往々におもはく、^{きやうこう}仏性の現前する時節の向後^{きやうこう}にあら

んずるをまつなりとおもへり。かくのごとく修行しゆくところに、自然に仏性現前の時節にあふ。時節いたらざれば、参師問法するにも、辨道功夫するにも、現前せずといふ。恁麼見取して、いたづらに紅塵にかへり、むなしく雲漢をまばる。かくのごとくのたぐひ、おそらくは天然外道の流類なり⁴²⁾。

適当な時節を待っていれば、将来（「向後に」）「仏性」が現前することもあるし、いくら師に参じて法を問うても（「参師問法」）、修行に励んでも（「辨道功夫」）、時節が至らなければ「仏性」が立ち現われることはないのだからといって、修行をやめて俗世間（「紅塵」）に還る者もいる。

しかし道元は、「時節若至」とはすでに時節が至っているということにほかならず、すでに時節が至っているのだから、「仏性」は現前しているのだと言う。つらく苦しい修行にも辛抱して耐えていれば、やがて時節を待って悟りが開けるのだというような「待悟禪」の立場は、道元によって厳しく退けられているのである。

いはゆる仏性をしらんとおもはず、しるべし、時節因縁これなり。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となり。疑著時節さもあらばあれ、還我仏性来なり。しるべし、時節若至は、十二時中不空過なり。若至は既至といはんがごとし。時節若至すれば、仏性不至なり。しかあればすなはち、時節すでにいたれば、これ仏性の現前なり。あるいは其理自彰なり。おほよそ、時節の若至せざる時節いまだあらず、仏性の現前せざる仏性あらざるなり⁴³⁾。

道元によれば、「若至」は、「若し至れば」という仮定ではなくて、「既至」（既に至れり）という発見の言葉であって、「時節若至」とは「すでに時節が到来した」のだということに、なんの疑いもないのだ。さらに「時節の到来」は、とりもなおさず「仏性の到来」であり、「仏性の現前」であって、それは「其理自彰」（其の理、自ずから彰かなり）である。実は「欲知仏性義、当観時節因縁。時節若至、仏性現前」という仏言は、釈迦牟尼仏の言葉ではなくて、百丈懐海が瀉山靈祐に与えた言葉「欲知仏性義、当観時節因縁。時節若至、其理自彰」（『聯燈会要』「瀉山章」）に基づいて、道元が自ら「其理自彰」を「仏性現前」に書き換えたものなのである。「仏性現前」の言に道元の真意があることは自ずから明らかである。「時節」の到来しない「時節」はなく、「仏性の現前せざる仏性」はないからである。それは、「仏性」が「一切衆生悉有」（あらゆる事物・現象）の具体的な現前（立ち現われ）そのものである

ことの端的な道取なのである。

ヘラクレイトスの「自然」を「立ち現われること Aufgehen」と翻訳するハイデガーに、まったく同様の思考を認めることができるのではないだろうか。「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、かつ立ち現わ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おり、したがって、これらのものはピュシスへの着眼の内で「有るもの」として名づけられ得る」のであった。

しかしまた「自然」は、「巨大な、一切を包括する容器」のようなものではないし、あらゆる「存在するもの（有るもの）」は、個々別々に、それぞれが無縁なものとして立ち現われるのでもなかった。ピュシスは、つまり「純粹に立ち現われること」は、ハルモニア（接合）として、「山々と海、樹木と鳥たちを徹底的に統べている」。これは、『正法眼蔵』の「仏性」の巻において、「條々の有にあらず、合取のゆへに」と言われ、「いはゆる仏性をしらんとおもはゞ、しるべし、時節因縁これなり」と言われていることと重なり合う。因は縁すなわち縁起であって、秋山範二が『道元の研究』で言うように、「縁起観が決して因果関係による世界の時間的生成を説くものでなく、各瞬間の世界が常に諸条件の相依関係によって成立してある事は今や一般に認められてある所である⁴⁴⁾」とすれば、「一切衆生悉有仏性」は、あらゆる「存在するもの」が、あらゆる実体も本質も透過して、この世界に「具体的な姿かたちを備えて立ち現われている」ものでありながら、相互の関係性（「時節因縁」すなわち「縁起」）によって徹頭徹尾統べられていることにほかならない。その徹底した現象主義においては、「時節の因縁を觀ずるには、時節因縁をもて觀ずる⁴⁵⁾」のであり、「当觀時節因縁」とは、まさしく「時節因縁觀」〔そのもの〕であり、「超越因縁」であり、「仏性觀」であり、「脱体仏性」である⁴⁶⁾。「時節因縁」は因縁を超越した「時節」として、「仏性」は透体脱落した「仏性」として、必ず到来するのだ。

「仏性」の巻に、第十二祖馬鳴尊者（アシュヴァゴーシャ）が第十三祖迦毘摩羅（カピマラ）に説いた言葉（出典は『景德伝燈録』一）が取り上げられている。

第十二祖馬鳴尊者、十三祖のために仏性海をとくにいはく、山河大地、皆依建立、三昧六通、由茲發現。（山河大地皆依って建立し、三昧六通茲に由って發現す。）

しかあればこの山河大地、みな仏性海なり。皆依建立といふは、建立せる正当恁麼時、これ山河大地なり。すでに皆依建立といふ、しるべし、仏性海のかたちはかくのごとし、さらに内外中間にかゝはるべきにあらず。恁麼ならば、山河をみるは仏性をみるなり、

仏性をみるは驢腮馬嘴^{ろさいばし}をみるなり。皆依は全依なり、依全なりと、会取し不会取するなり。三昧六通、由茲發現。しるべし、諸三昧の發現未現、おなじく皆依仏性なり。全六通の由茲不由茲、ともに皆依仏性なり⁴⁷⁾。

山河大地、草木国土が、そのまま「仏性」の広大無辺の世界（「仏性海」）であって、その背後にそれを成立させている本質とか超越的存在があるわけではない。「徧界不曾蔵」（徧界かつて蔵さず）だからである。山や河を見ることは、「仏性」を見ることなのであるが、山や河や驢馬のあごや馬の口先のほかに「仏性」が見えるわけではない。そもそも仏教においては、山河大地も草木国土も障壁瓦礫も驢馬のあごも馬の口先も、なんら実体的な存在者とはみなされず、ただ「縁起」の相依関係（相互に恵みを贈ること）によって立ち現われるのである。一切のものがこの相依関係によって現前すること、この相依関係が余すところのない全体であることを「会取し」（徹底的に理解し）、「不会取する」（通常の理解や先入見を脱却して理解すること）が求められているのだ。「三昧」（身心脱落してひたすら坐禅する安樂の境地）も「神通」（「諸仏の発心・修行・菩提・涅槃」を成就させるはたらき）も、この「仏性」によって發現したり、發現しなかったりするるのである。

「祇管打坐^{しかんたざ}」（ただひたすら坐る）とは、無念無想による単なる精神修養ではない。「一切衆生悉有」が「立ち現われること」に正面から立ち会って、その「皆依建立」、「皆依仏性」の有り様を見抜く「本質的眼差し」を向けることなのである。

三、ロゴスヲ持ツ生き物

一九四三年の夏学期の、ヘラクレイトスの箴言に関するハイデガーの講義「西洋的思索の元初。ヘラクレイトス」によれば、あらゆる「存在するもの（有るもの）」は、ピュシス（立ち現われること）のハルモニア（接合）の内に立ち現われるのだった。それは、根源的な贈与であるピリアー（恵み）とピレイン（恵み与えること）によって「徹底的に統べられている」。教育とその本質的根拠である「思索さるべきものに寄せる友愛としての哲学」とは、このピリアーの「根源的に統合する統一から思索するとき初めて」思索されるのだった。「思索さるべきもの」とは、「存在（有）」、ピュシス（立ち現われること）、ハルモニア（接合）である。

ところで「何者もピュシス〈φύσις〉〔立ち現ワレルコト〕を前にして覆蔵されていることはできない⁴⁸⁾」。ヘラクレイトスの箴言一六は、ハイデガーによって次

のように翻訳される。

決シテ没スルコトノナイ者ヲ前ニシテ、ヒトハドウ身ヲクラマスコトガ出来ルトイウ
ノダ〈τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;〉。

「いまだかつて没することの全くないものに〔とって〕、いかにして誰か或る者は（そのものに）覆蔵されているであろうか。」⁴⁹⁾

ハイデガーによれば、「決シテ没スルコトノナイ者」は、私たちが「「いまだかつて没することの全くないこと」という否定的な語の代わりに、「決して没しないこと」という言い回しを経て「不断に立ち現われること」という肯定的な言い回しを用いることを了承するならば⁵⁰⁾」、それは、「閉ざされかつ覆い隠されかつ折り畳まれているものから出て来るという意味での立ち現われること」を、つまりピュシス（立ち現われること）を意味している。

一方、箴言の後半は、明らかに「ヒト」について、「誰か或る者」について語っている。「箴言は、ピュシス〈φύσις〉をテイス〈τῆς〉〔誰か或る者〕へのその関聯の中で名づけている⁵¹⁾」のであるが、「その関聯とは、人間のうちの誰ひとりとして決して没しないものから免れることはできない、という仕方においてある⁵²⁾」のである。ピュシス（立ち現われること）の「根源的に統合する統一」から、人間は逃れるすべを知らないのだ。さらに箴言の本質が「神々との一つの対話⁵³⁾」だという可能性をも考慮すれば、テイス〈τῆς〉とは、「神々と人間たち、つまり「汝は誰であるか」の中で呼び掛けられ得るような有るものとしてそのつど有るところの誰か或る者」であって、それは、「箴言によれば、不断に立ち現われることを前にしては覆蔵されていることをなし得ない、という仕方で有るのである⁵⁴⁾」。

何者もピュシス〈φύσις〉〔立ち現ワレルコト〕を前にして覆蔵されていることはできない。有るところのいかなる者も、その者が有る限りにおいては、立ち現われることそれ自体に対して立ち現われるというふうに、つまりいかなる者も立ち現われつつピュシス〈φύσις〉に関わっているというふうに、有らざるを得ない。誰か或る者として有るいかなる或る者も、或る有る者としては、（有の）開けの内部において現われ出るだけではない。いかなる或る者も、岩石や樹木や山の動物のように、開けの「内に」立っているだけではなく、彼は開けの内へ目撃してもいるのであり、しかもこのように目撃することが彼のゾーエー〈ζωή〉〔立ち現ワレルコト・生〕である⁵⁵⁾。

ピュシス（立ち現われること）を前にして「自らを覆蔵しないこととは自らを露現することであり、そのことは露現と非覆蔵性の内に、ギリシア的に言えば、すなわちアレーティア〈ἀλήθεια〉の内に自らを保持している⁵⁶⁾」。ハイデガーは、アレーティアを「真理」という意味ではなくて、「非覆蔵性の内への露現」という意味で使っている。

アレーティア〈ἀλήθεια〉つまり非覆蔵性の内への露現とは、ピュシスの、つまり立ち現われることの本質であり、かつまた同時に、彼自身がそれであるところの誰か或る者、つまり神と人間がアレーティアに関わっている仕方、しかも彼自身が身ヲクラマスモノ〈λαθόν〉、つまり覆蔵されかつ自らを覆蔵しかつ閉ざす者ではなしに、露現する者であることによってアレーティアに関わっている仕方の根本動向でもある⁵⁷⁾。

しかしハイデガーは、ここで、明らかに事物（無生物）と植物と動物を排除しており、人間（と神々）を特別視している。人間に与えられたこの法外な特権は、いったい何に由来しているのだろうか。

その特権は、人間が「ロゴスヲ持ツ生き物 τὸ ζῷον λόγον ἔχον⁵⁸⁾」だという人間の本質規定に由来している。翌一九四四年夏学期の講義「論理学・ロゴスについてのヘラクレイトスの教説」の中で、ハイデガーは、動物と人間を対照して、「動物はロゴス〈λόγος〉に関しては、言葉ヲ持タヌ生き物〈ζῷον ἄλογον〉つまりロゴス〈λόγος〉を伴わぬ生き物⁵⁹⁾」だと規定している。「たとえ動物がどれほど「知的」であろうとも」、「動物は端的にロゴス〈λόγος〉から閉め出されている⁶⁰⁾」のだ。だから問題は、ピュシスのハルモニアの内に立ち現われる「存在するもの（有るもの）」の中で、ただ人間（と神々）にのみ与えられて、動物を含む他のあらゆる「存在するもの（有るもの）」に対しては排除されているロゴスとは何かということについて思索することなのであるが、その思索には、すでに何か不穏なものが含まれているように見える。そこでは、ロゴスを思索し得るのはロゴスヲ持ツ生き物だけだということが、暗黙のうちに前提にされているからである。

ロゴスとその動詞形レゲイン〈λέγειν〉は、一般的には、「言明すること」、「判断すること」を意味する語であるが、ハイデガーは、レゲインのギリシア語としての根本原義から、それを「拾集すること lesen」、「収集すること sammeln」、さ

らには「結-集 Ver-sammlung⁶¹⁾」として捉えようとする。

収集することとは、ギリシア的に思索するなら、現われしめること、つまりその統一の中で、それ自身において一緒に-統べているものが一緒に集まりかつ自分から結-集しているところの一なるものを現われしめること、という意味である。「結集している」[versammelt]とはこの場合、接合という根源的な統一の中で一緒にどこまでもとどめおかれていること、という意味である。名づけかつ言い現わす語は、語として顕わにすることにして現われしめることという根本動向を備えているが故に、もろもろの語を言い現わすことは、ギリシア人によって収集すること、つまりレゲイン〈λεγειν〉と呼ばれ得る⁶²⁾。

鋭敏な耳を持った読者ならば、「それ自身において一緒に-統べているものが一緒に集まりかつ自分から結-集しているところの一なるものを現われしめる」とか「接合という根源的な統一」という言葉から、それがピュシス（立ち現われること）のハルモニア（接合）への言及であることを容易に聞き取ることだろう。また、すでに『正法眼蔵』の「仏性」の巻を読んだあとでは、「山河大地、皆依建立」とか「皆依仏性」という言葉が自ずと想起されるかもしれない。そこでは「皆依は全依なり、依全なりと、会取し不会取する」のであった。

ヘラクレイトスが語る**ロゴス**〈Λόγος〉は拾集と収集、つまり一切を合一する一なのであり、有るもの内にある何らかの性状なのではない。この**ロゴス**は根源的な結集であり、有るものをしてまさに有るものとして保有する。この**ロゴス**は有そのものであり、一切の有るものはその内で臨在する⁶³⁾。

ハイデガーは、ここで**ロゴス**の語を語頭大文字で表記しており（人間的な**ロゴス**と区別するためだ）、その**ロゴス**（あるいは**ロゴス**そのもの）は「存在（有）」そのものだと断言しているのである（ヘラクレイトスは、「ホ **ロゴス**〈ὁ Λόγος〉[ホは定冠詞]」という語で「有それ自身を、つまり一切の有るものを一つに合わせる一なるものと呼んだ⁶⁴⁾」）。**ロゴス**の「根源的な結集」とか「一切を合一する一」という言葉の先に、ある超越的存在が仮構されているのではないかと危惧するのは、デリダだけではないだろう。

しかし、いずれにせよハイデガーは、ヘラクレイトスの箴言五〇を次のように翻

訳する。

ワタシニ聞クトイウノデハナクテ、言ワレテイルコトワリソノモノニ耳ヲ傾ケテ、万物ガーツデアアルコトヲ、言ワレテイル通りニ認メルノガ知トイウモノダ。

「君らが単に私に耳をかすのではなく、（ロゴス〈Λόγος〉に聴従し）**ロゴス**〈Λόγος〉に耳を傾け聴いたならば、（そこに本質をおく）知は**ロゴス**〈Λόγος〉と等しいことを言い現わしつつ、一が一切で有る、とすることである。」⁶⁵⁾

ロゴスと^{ヘン・パンタ}一即一切（「万物ガーツデアアルコトΕν πᾶντα」）とは、「存在（有）」の「唯一にして同一の本質である⁶⁶⁾」。それは、ハルモニア（接合）として続べているピュシス（立ち現われること）の根源的なピリアー（恵み）である。ロゴスヲ持ツ生き物としての人間のロゴスと、この根源的な結集としての**ロゴスそのもの**とのあいだに、どんな関係があるのだろうか。というのも「**ロゴス**〈Λόγος〉の人間の**ロゴス**〈λόγος〉への関聯に一切はかかっており、また逆に人間の**ロゴス**の**ロゴス**〈Λόγος〉への関聯に一切がかかっている⁶⁷⁾」からだが、「**ロゴス**への関聯は、それ自身やはり再び一つの**ロゴス**〈λόγος〉、一つのレゲイン〈λεγειν〉であり得る⁶⁸⁾」。人間の**ロゴス**は、「**ロゴスそのもの**〈dem Λόγος〉から固有な、**ロゴス**的〈λόγος-haft）本質を、つまり彼の自己を受け取る⁶⁹⁾」のである。人間の**ロゴス**の内には、根源的な**ロゴス**〈Λόγος〉への「関聯がはつらつとして続べて⁷⁰⁾」おり、箴言は、「**ロゴス**〈Λόγος〉**そのもの**に対する人間の**ロゴス**〈λόγος〉の同調的関聯を扱っている⁷¹⁾」のだ。

ロゴスそのもの〈Λόγος〉が根源的な結集としての「存在（有）」であるのに対して、「人間の**ロゴス**〈λόγος〉は本来、根源的結集に向かう自己収集、根源的収集の内への自己収集⁷²⁾」、つまり「結集としての**ロゴス**〈Λόγος〉が自らの内にかつ自らに向かつて取り集めて保持していると同じものに自己を収集すること⁷³⁾」なのである。だから、人間の**ロゴス**が根源的結集に向けて自己を収集する仕方は、**ロゴスそのもの**が自らの内に自らに向かつて結集する仕方とは明らかに異なっている。しかし「この相違がレゲイン〈λεγειν〉の等しさを可能にするのであり、それにもかかわらず、つまりその相違にもかかわらずレゲイン〈λεγειν〉は同じ**ロゴス**〈Λόγος〉に関わって行く⁷⁴⁾」のである。「異なったものだけが等しくあり得る。異なったものは同一のものへのそれぞれの異なった関聯によって等しい⁷⁵⁾」と、ハイデガーは言っている。

人間は古いギリシアの規定に従えばロゴスヲ持ツ生き物〈ζῷον λόγος ἔχον〉である。生き者〈ζῷον〉は生〈ζωή〉によって規定され、生〈ζωή〉は魂〈ψυχή〉——外に取り出しつつ取り入れることによって規定される。人間の魂〈ψυχή〉は、つまり彼の外に取り出しつつ取り入れることは、等シモノヲ集メルコト〈ὁμολογεῖν〉の意味でのレゲイン〈λεγειν〉という仕方を持っている——すなわち自らの内に収集されたものは、根源的な結集として、つまり**ロゴス**〈Λόγος〉として、根源的に、ということは本質の根源を授けつつ、ということであるが、そのような仕方では人間にとって心に迫ってくるころのものを収集する⁷⁶⁾。

魂^{フシュケ}は(それは常に人間の魂だが)、ここで、二度にわたって「外に取り出しつつ取り入れること」だと念を押されている。それは、魂^{フシュケ}〈ψυχή〉というギリシア語の原義(呼吸, いぶき, 氣息)に基づくものだが、もちろん「空気の単なる出し入れが意味されているわけではない⁷⁷⁾」。「この語は、人間に向かってやって来、彼の本質の中核への方向において向かってやって来るものに対して取り入れつつ、外に取り出しつつ自己を開くこと⁷⁸⁾」を名づけている。「人間に向かってやって来、彼の本質の中核への方向において向かってやって来るもの」とは、**ロゴス**であり、**ロゴス**の根源的贈与^{ピリアー}である。だから魂は、身体を仮の宿りとする靈魂不滅説とも近代の心理学ともなんの関わりもない。それは、根源的**ロゴス**(根源的結集)へと向かう人間の**ロゴス**の自己収集である。「魂〈ψυχή〉の**ロゴス**〈λόγος〉は人間の**ロゴス**としてモットモ多ク担イ通シツツ**ロゴス**ニ交ルコト」,「根源的な結集へともっとも多く担い通しつつ向かい合うこと⁷⁹⁾」である。

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、そこでは何よりも「聴くこと」が、「**ロゴス**を予め-聴いて-しまったことが問題にされている⁸⁰⁾」のだ。

ロゴスは「呼び-要める」。人間の**ロゴス**は、根源的な**ロゴス**の「呼び-要めの下にある⁸¹⁾」。人間が「**ロゴス**〈Λόγος〉に耳を傾ける経験をする以前に、**ロゴス**〈Λόγος〉は人間に対しすでに臨在し、人間に対し絶えず拾集すべく自らをゆだねている⁸²⁾」。それは、**ロゴス**の根源的な贈与としての友愛^{ピレイン}(恵み与えること)である。人間の**ロゴス**がこの「呼び-要め」に呼応することは、**ロゴス**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ὁμολογεῖν)である。私たちは「耳を持っているが故に聞くのではない⁸³⁾」のであって、「単に音響学的な聞くことは聞くコト〈ἀκροθεῖν〉ではない⁸⁴⁾」。「聴従としての謹聴」,「この謹し

み注意深く聞くことが本来的な聞くこと⁸⁵⁾」なのだ。それは、私たち人間が「すでに或る従属性 [Hörigkeit] のうちでそれへと属しているようなもの、そのようなものへの聴従なのである⁸⁶⁾」。根源的な**ロゴス**に「すなおに注意深く耳を傾けることの内に知があり⁸⁷⁾」、その本来的な知は、**ロゴス**そのものに「同意を与え、承認する協和⁸⁸⁾」の内に、つまりホモロゲイン（**ロゴス**と等しいことを言い現わすこと）の内にある。それは、**ロゴス**すなわち思考さるべきものに寄せる友愛である。

デリダは、「ハイデガーの耳（ゲシュレヒトIV）の中で、「この耳が感覚的な外部性の次元に属さないからといって、それが知性や理性が有する内奥の耳であったり、感覚的な耳がここではそのメタファーにすぎないような、叡智的なものの一つの機能であったりするという意味にはならない⁸⁹⁾」として、その点で最も明示的なハイデガーの後期のテキストを二つ挙げている。

聞くことは、何よりも、注意を集中した聴従である。聴取は、聴従することのうちにその本質を持つ [現成する]。私たちが聞くのは、全身が耳となるときである⁹⁰⁾。

（「ロゴス（ヘラクレイトス、断章五〇）」）

存在者の中で、それが固有のものとして所有するところのものを成しているものを、プラトンは、イデア、すなわち存在者の見える^{アッセルグット}ものであり私たちによって見られるものであるイデアと名づけている。それより以前に、存在者のこの固有性を、ヘラクレイトスは、ロゴス、すなわち存在者の語る言葉と呼んでいた。私たちは、その言葉を聞くことによって応答するのである。イデアとロゴスというこの二つの用語は、思考することが聞くことであり見ることであるということを示している⁹¹⁾。

（『根拠律』第六章）

私たちは「全身を耳」にして聴従するのであるが、その「耳は、私たちがそれを用いて聞く聴覚器官ではない。聞くことは、真の意味では、私たちに語りかけられた言葉への結集であり、自己集中⁹²⁾」だからである。私たちは、耳によって、また眼によって、この「語りかけ [呼び-要め]」に聴き従うのである。

『正法眼蔵』の「無情説法」の巻に、洞山良价^{とうざんりょうかい}と雲巖曇晟^{うんがんどんじょう}の問答（出典は『景德伝燈録』一五）が取り上げられている。

高祖洞山悟本大師、参曇祖雲巖大和尚、問云（曇祖雲巖大和尚に参じて問うて云く）、

「無情説法，什麼人得聞」（無情説法は什麼人か聞くことを得る）。雲巖曩祖曰，「無情説法，無情得聞」（無情説法は無情聞くことを得）。高祖曰，「和尚聞否」（和尚は聞くや否や）。曩祖曰，「我若聞，汝即不得聞吾説法也」（我若し聞かば汝即ち吾が説法を聞くことを得じ）。高祖曰，「若恁麼即，某甲不聞和尚説法也」（若し恁麼ならば即ち某甲は和尚の説法を聞かじ）。曩祖曰，「我説法汝尚不聞，何況無情説法也」（我が説法，汝尚お聞かず，何に況や無情説法をや）。高祖乃述偈呈曩祖曰（高祖乃ち偈を述べて曩祖に呈して曰く），也太奇（也た太だ奇なり），也太奇，無情説法不思議（無情説法は不思議なり）。若將耳聽終難會（若し耳を將て聽かば終に會すること難からん），眼処聞声方得知（眼処に声を聞きて方て知ることを得ん）⁹³。

「無情説法」の巻では、この問答の前に、同じ『景德伝燈録』（二八）から南陽慧忠（大證国師）と僧との問答が引用されている。ある僧に「無情も還た説法を解するや否や」と問われた国師が、「常に説くこと熾然〔激しく燃える火のように盛ん〕たり、説くこと間歇〔間断・休止〕無し」と答えた（中略）。さらに「未審，什麼人か聞くことを得る」と問われて、「諸聖聞くことを得」と答えたところ、また「和尚還た聞くや否や」と問うので、「我は聞かず」と答えたというのである（以下省略）⁹⁴。

有情であれ、無情であれ、「一切衆生悉有仏性」の仏教の立場からは、当然のことながら無情もまた燃え盛る火のごとく間断なく説法しているのであるが、ここでは改めて、その「聞・不聞」が問題にされているのである。なぜなら、「無情説法」は「かならずしも有情のごとく⁹⁵」ではないからである。「有情界の音声をうばうて、無情界の音声に擬するは、仏道にあらず。無情説法、かならずしも声塵なるべからず。たとへば、有情の説法、それ声塵にあらざるごとくなり⁹⁶」（よく知っている有情の世界の音声を想起して、それを無情の世界の音声に当てはめて考えるのは仏道ではない。無情説法は、必ずしも声塵〔色・声・香・味・触・法の六塵の一つ。対象物としての物質的な声〕ではない。それは、たとえば有情の説法がすでに声塵ではないことと同じことだ）と、道元は言っている。「説法」は、すでに物質的な「声」を透体脱落して説くがゆえに「法説」（法が説く）なのである（「この説法は法説なり。有情にあらず、無情にあらず⁹⁷」）。

この「声塵」を透脱した声ならぬ声を、いったい誰が聞くことができるのか（「什麼人得聞」という問い（いわゆる「問処の道得」）に対して、国師（南陽慧忠）は「諸聖が聞くことができる」と答えたのであり、曩祖（雲巖曩辰）は「無情説法は無情が聞くことができる」と答えたのである。また「和尚もまた聞くことができるのか」

という問いに対しては、国師は「私は聞かない」と、曩祖は「もし私が聞くならば、あなたは私の説法を聞くことができない」と答えたのである。「声塵」を透脱した説法を聞くことができるのは、やはり「聞くこと」を透脱した「聞・不聞」でなければならぬ。国師の「我不聞」という言葉は、「単に音響学的な聞くことは聞クコトではない」という確固たる参究に基づいた「不聞」という道得なのだ。

おほよそ聞法は、ただ耳根・耳識の境界のみにあらず。父母未生已前、威音以前、乃至尽未来際、無尽未来際にいたるまでの挙力・挙心・挙体・挙道をもて聞法するなり。身先心後の聞法あるなり。これらの聞法、ともに得益あり。心識に縁ぜられざれば聞法の益あらずといふことなかれ。心滅身没のもの、聞法得益すべし。無心無身のもの、聞法得益すべし。諸仏諸祖、かならずかくのごとくの時節を経歴して、作仏し、成祖するなり。法力の身心を接する、凡慮いかにしてか覚知しつくさん。身心の際限、みづからあきらめつくすことえざるなり。聞法功德の、身心の田地に下種する、くつる時節あらず。つひに生長ときとともにして、果成必然なるものなり⁹⁸⁾。

「法」（絶対的な真実の理法であると同時に具体的な事物・現象の立ち現われ）を聞くということは、単に耳という聴覚器官や耳による認識作用の領域の出来事ではない。父母が生まれる以前、威音王仏（過去世界の最古の仏）の出現以前から未来の極限を越えた極限に至るまでの全力・全心・全身・全言語によって「聞法」するのである。だからといって、心の認識作用を機縁としなければ「聞法」できないのでもない。心が消滅し、身体が没したあとでも、法を聞いて益を得るのであり、心もなく身体もないものも「聞法得益」するのである。そもそも法の力が身心を接する（引き寄せて力を及ぼす）仕方は、凡庸な思慮によっては覚知することも、明らかにすることもできないのであって、身心の「田地」に種を下ろした「聞法功德」は、決して朽ちることがないのだ。

曩祖雲巖曇晟との問答のあとで、洞山良价は、曩祖に「也太奇、也太奇、無情説法不思議。若将耳聴終難会、眼処聞声方得知」という偈を呈する。「無情説法」の「不思議」（思慮分別の及ばないこと）は、もし耳をもって聞こうとすれば、たとえそれが天上界の耳であろうと、全世界・全時間にわたる法の耳であろうと、理解することは難しい（「たとひ天耳なりとも、たとひ彌界彌時の法耳なりとも、将耳聴を擬するには終難会なり⁹⁹⁾」）。「無情説法」は「声塵」ではないし、私たちの耳（聴覚器官）はそれほどまでに聞くことに慣れきっているからである。

眼処聞声方得知。この道取を、箇箇おもはくは、いま人間の所見する草木華鳥の往来を眼処の聞声といふならんとおもふ。この見処は、さらにあやまりぬ。またく仏法にあらず。仏法はかくのごとくいふ道理なし。

高祖道の眼処聞声の参学するには、聞無情説法声のところ、これ眼処なり。現無情説法声のところ、これ眼処なり。眼処さらにひろく参学すべし。眼処の聞声は耳処の聞声にひとしかるべきがゆゑに、眼処の聞声は耳処の聞声にひとしからざるなり。眼処に耳根ありと参学すべからず、眼即耳と参学すべからず、眼裏声現と参学すべからず¹⁰⁰⁾。

「無情説法」は、「眼処」に「聞声」することによって、はじめて知ることができる。しかし「眼処の聞声」を人間の目に見える事物・現象（「草木華鳥の往来」）の姿だと思ふのは、誤った見解である。「無情説法」は「色塵」ではないし（「声色のほかの一道の威儀なり¹⁰¹⁾」）、「眼処の聞声」は「眼根・眼識の境界」（眼という視覚器官や眼による認識作用の領域）の出来事ではないからである。「眼処」に耳という聴覚器官（「耳根」）があつて「聞声」するのではないし、「眼処」に眼という視覚器官（「眼根」）があつて「聞声」するのでもない。それは、眼だとか耳だとかいう感覚器官や認識作用を脱却した「聞法」であるから、「無情説法の声を聞くところ」が「眼処」であり、「無情説法の声が現われるところ」が「眼処」なのである。

この眼根・耳根を透脱した「眼処」において、声塵・色塵を透脱した「無情説法」を聞き得るのは何者（「什麼人」^{なにびと}）だろうか。衆生だろうか、諸聖だろうか、諸仏だろうか。大證国師（南陽慧忠）は「諸聖得聞」と言い、曇首（雲巖曇首）は「無情得聞」と言う。道元は、「無情説法を聴取せん衆会、たとひ有情無情なりとも、たとひ凡夫賢聖なりとも、これ無情なるべし¹⁰²⁾」と言う。

雲巖曇首の道を取し、大證国師の道を取して、まさに与奪せば〔互換すれば〕、諸聖得聞の道取する諸聖は無情なるべし、無情得聞と道取する無情は諸聖なるべし。無情所説無情なり、無情説法即無情なるがゆゑに。しかあればすなはち、無情説法なり、説法無情なり¹⁰³⁾。

「無情」の説くところは「無情」であり、「無情説法はすなわち無情」なのだから、「無情」は「説法」であり、「説法」は「無情」なのだ。大證国師（南陽慧忠）は、「常説熾然、説無間歇」（常に説くこと燃える火のごとくに熾烈であり、説くことの

現出に間断はない）と言う。「無情説法」とは、「一切諸仏悉有仏性」が立ち現われることにほかならない（「仏性の現前せざる仏性あらざるなり」）。「仏性といふは一切の説¹⁰⁴」（「説心説性」の巻）だからである。

こうして私たちは、再びヘラクレイトスに戻ることになる。「すべての「存在者」が変化に富んだ仕方では相-互に-臨-在していること〔つまり「皆依建立」〕があるのであり、そしてそれら一切のものの中には、出来しかつ出現しつつ自らを示すという意味での現われることが、ある。それがピュシス〈φύσις〉〔立ち現ワレルコト〕である¹⁰⁵」。「ピュシス〈φύσις〉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、かつ立ち現われるものとしてそのような仕方では自らを示しているところのものを名づけて」いる。ハイデガーによれば、ヘラクレイトスの箴言五〇「君らが単に私に耳をかすのではなく、（ロゴスに聴従し）ロゴスに耳を傾け聴いたならば、（そこに本質をおく）知はロゴスと等しいことを言い現わしつつ、一が一切である、と言うことである」は、「ロゴス〈Λόγος〉は自らを告げ知らせ、一切を合一する一である¹⁰⁶」ということ語っているのである。

ロゴスは語りかける。ロゴスは、自らを告げ知らせる。ロゴスは、根源的な贈与（友愛）^{ビリアー}として呼び要める。ロゴスヲ持ツ生き物として、人間は根源的ロゴスに従属し、注意深く耳を傾け、同調し、協和する。ロゴスに寄せる人間の友愛すなわちピレイン（恵み与えること）は、ホモロゲイン（ロゴスと等しいことを言い現わすこと）である。人間がロゴスを持つのは、「人間が関わっているその当のものによって呼び掛けられることと、この呼び要めに言い現わしの内で応答することとは人間に委ねられて¹⁰⁷」いるからである。根源的なロゴスは、人間がロゴスに注意深く耳を傾げることに恵みを与え、人間の魂は、根源的なロゴスの「呼び-要め」に呼応することによって、ロゴスが統べることに恵みを与える。しかし、「それにもかかわらず人間はロゴス〈Λόγος〉に背を向けて¹⁰⁸」おり、その「呼び-要め」に呼応することは稀である。ハイデガーによれば、ヘラクレイトスは、「人間たちがそれを思索するには愚鈍すぎる」と言いたいのも、「人間たちの愚かさが人間たちをロゴスから、一ハ一切デアルから締め出すのだ、と言いたいわけでもない¹⁰⁹」。むしろ「人間たちはその賢明さによって、我意によって、そして性急な利己的知ったかぶりによって、そして自分自身に対する執着によってロゴス〈Λόγος〉から離反する¹¹⁰」のである。人間は、「存在者（有るもの）」にのみ執着することによって「存在（有）」そのもの、ロゴスそのものを誤認し、喪失している。ロゴスに注意深く聴従するこ

とを忘れて、自我だとか主体だとか主観として、自分が事物対象を認識することによって世界を構築しているのだと思いがっている。

ロゴス〈Λόγος〉とは、人間たちがもっとも多くそれを絶えず担い通しつつ対話をおこなうものであり、日毎につき当たっているものであって——それでいて把握しそこね、関わり合いそこねているものである。ところでたとえロゴスがことさらに人間たちの聴き取りのためにもたらされているときにも、いまだ人間たちはロゴスに呼応する、ということはすなわちそれに固有な収集においてそれ〔ロゴス〕を取り纏めることができる、という保証はいささかも存しない。人間たちの耳に聞こえているとしても、彼らが聞こえたものに耳を傾け、それに向かって注意深く自己を収集する、という保証はない¹¹¹⁾。

ハイデガーは、暗闇の人「ヘラクレイトスがロゴス〈Λόγος〉と呼ぶところのもの、そして彼がこの語で思索しているところのものは、この思索家の暗きもののうちでもっとも暗きもの¹¹²⁾」だと言う。その暗さは本質的なものだとも言っている。本質的な思索は、たとえばヘーゲルが考えたように、「最初は覆い隠されかつ近づき難いものを無制約的な確実性の知の明るみに出す¹¹³⁾」ことではない。「思索さるべきものとは本質において自らを覆蔵することであり、かつそれ故にかかる意味において「暗闇」であるが故に、しかもそれ故にのみ、このように経験された「暗闇」にどこまでも従っている本質的な思索は、それ自体必然的に冥暗なのである¹¹⁴⁾」。しかしヘラクレイトスは、その一方で、「存在者（有るもの）」は「存在（有）」の輝きの中に、ピュシス（立ち現われること）の光の内に立ち現われるとも言っている。この明るさに対して、ロゴスの暗さは際立っている。ロゴスという語（大文字、小文字、ギリシア語、ドイツ語）は、一九四四年夏学期の講義を埋め尽くしている。さらに「根源的な」とか「本来的な」とか「本質」あるいは「本質的な」といった語の氾濫は、かえってハイデガーの所説をいかがわしいものに見せてしまうほどだ。しかしハイデガーにとって、「根源的な」とは、ソクラテス・プラトンによる西洋形而上学と哲学の創設以前に遡るという意味であり、「本質 Wesen」とは、「自らを覆蔵すること」から「立ち現われること」を意味しており（やがて Wesen が動詞化されて「現成する」という意味を持つようになる）、とりわけその後期の存在論における「存在の贈与 es gibt」、「到来者の到来 Überkommenis」という「出来事」あるいは「性起 Ereignis」の思想を準備しているということは、付言しておかなければ

ならないだろう。

こうして「自然^{ピュシス}φ ὅ σ ις」を「立ち現われること」と翻訳するハイデガーと、「一切衆生悉有仏性」、「無情説法」を説く道元のあいだは、ピュシスあるいは「存在」（「一切衆生悉有仏性」）への関聯の内に立って、それを見抜く「本質的眼差し」（「眼処」）を向けることこそが「学ぶこと」であり「学道」（「仏道」）だという確信において、著しく親密だと言わなければならないが、そこにはいくつかの問題点あるいは相違もある。ここでは、その主たるものを二つだけ挙げておくことにする。

第一に、「聴取は、聴従することのうちにその本質を持つ〔現成する〕」（「ロゴス（ヘラクレイトス、断章五〇）」）と言い、「思考することが聞くことであり見ることである」（『根拠律』）と言うハイデガーにとって、「聴従 Hörigkeit」とは「了解する Verstehen」という意味での「聞くこと」であり、「声」はあくまでも「了解可能な声」である。「了解する」という動詞は、依然として認識的主体の位置を占める「現存在」を前提とし、温存している。道元が「無情説法」の巻で、「心識に縁ぜられざれば聞法の益あらずといふことなかれ」と言い、「無情説法の聞不聞〔全心・全身の聞であるのみならず、その聞をも透脱した不聞¹¹⁵⁾」を「体究」するのに比べて、また「仏性」の巻で、馬鳴尊者の「山河大地、皆依建立」という仏言について、「皆依は全依なり、依全なりと、会取し〔徹底的に理解し〕不会取する〔通常の理解や先入見を脱却して理解する〕」のに比して、その思考の不徹底は否めない。さらに道元は、「思考すること」についても、「不思量底〔思考しないこと・考えられないこと〕を思量する〔思考する〕には、かならず非思量をもちゐるなり¹¹⁶⁾」（「坐禅箴」の巻）と、さらに一步進めて「思量〔思考〕」しているのだ。

第二に、ヘラクレイトスの箴言一二三「立ち現ワレルコトハ自ラヲ覆蔵スルコトニ恵ミヲ贈ル」について、一九四三年夏学期の講義において、ハイデガーが差し当たり拠り所としたのは、「立ち現ワレルコトハ……恵ミヲ贈ル・愛スル〈φ ὅ σ ις …… φ ι λ ε ι〉という一事である¹¹⁷⁾」。しかしハイデガーは、それに続いてすぐに「ピュシス〈φ ὅ σ ις〉〔立ち現ワレルコト〕という語は、思索家たちにとって思索さるべきものであるところのものを名づけている」と言っている。

ピュシス〈φ ὅ σ ις〉〔立ち現ワレルコト〕という語は、思索家たちにとって思索さるべきものであるところのものを名づけている。この本質的な思索は、すでにギリシア人のもとで一つの名称を与えられていたが、その名称の内にはピレイン〈φ ι λ ε ι ν〉〔恵ミヲ贈ルコト・愛スルコト〕という語が同様に聞こえてくる、すなわち「哲学」

[Philosophie] ——智へノ愛〈φιλία τὸ ὄσσοφον〉である¹¹⁸⁾。

ハイデガーは、この「智へノ愛」を「思索さるべきものに寄せる友愛」と翻訳している。ピュシス〔立ち現れること〕のハルモニア―〔接合〕としてのピレイン〔恵みを贈ること〕が、こうして一挙に「思索さるべきもの」に寄せる人間の「友愛」^{ピリアー}と結びつけられるのであり、「このように理解された友愛は、思索さるべきものに寄せる友愛〔つまり哲学〕においてその頂点に達する」と言われるのである。「思索さるべきもの」とは、ピュシス〔立ち現われること〕、「存在(有)」^{ソフオン}、「智」、そして「一切を合一する^{ペンタ}」である**ロゴス**である。「思索家」ということで、ハイデガーが念頭に置いているのが人間(あるいは現存在)であることは確実だ。「動物は端的にロゴスから閉め出されて」おり、「ロゴスを伴わぬ生き物」が思索することも、思索さるべきものに友愛を寄せることもない。動物は、**ロゴス**の「呼び-要め」に注意深く聴従する耳を持っていないのだ。無生物については言うまでもないだろう。「思索さるべきものに寄せる友愛」は、「本質的な思索の内にかつ本質的な思索にとって思索さるべきものであるところのものからの贈り物である¹¹⁹⁾」から、根源的な**ロゴス**と人間の**ロゴス**のあいだには、「交互のピレイン(恵みを贈ること)」がある。しかし、神と人間と同様に「ピュシスの光の内」に立ち現れるものでありながら、**ロゴス**を持たないあらゆる「存在者」(「大地と天空、海と山脈、樹木と動物」)は、ピュシス(立ち現れること)の本質である「アレーティアに関わっている仕方の根本動向」を持たず、「存在(有)」の「開けの内へ目撃」することはない。

一方、「一切衆生悉有仏性」(「仏性かならず悉有〔全存在者〕なり、悉有は仏性なるがゆへに¹²⁰⁾」)と言い、「無情説法無情得聞」を説く道元にとっては、「無情説法を聴取せん衆会、たとひ有情無情なりとも〔人間であろうと動物であろうと、生物であろうと、無生物であろうと〕、たとひ凡夫賢聖なりとも、これ無情なるべし」と、その道取は一貫していて紛れるところがない。「無情は為無情説法なり〔無情は、無情のために説法するのである〕。喚^{くわん}什麼^{しも}作^そ無情^{むじやう}〔何を無情と呼ぶのか〕。しるべし、聴無情説法者是なり〔無情説法を聞く者が、それだ〕。喚^{くわん}什麼^{しも}作^そ説法^{せつぽふ}〔何を説法と呼ぶのか〕。しるべし、不知吾無情者是なり〔自分が無情であると知らない者が、それだ〕¹²¹⁾」。無情説法を説くのも無情であり、無情説法を聞くのも無情なのだから、無情説法は無情(「無情説法即無情」)なのである。

上に挙げた二点において両者を比較すると、西洋形而上学の「解体作業」を提唱し、『人間主義を超えて』(一九四七年)思考しようと企てたハイデガーの方に人間

主義的傾向が強いことは一目瞭然である。西洋近代人にとって、人間を主体（自己）とする認識論的枠組みを脱却することは、それほどまでに困難だったのである。そしてそれは、今日その西洋化を果たしたかに見える現代日本が抱え込んだ困難でもあるのだ。

教育とその本質の根拠つまり「思索さるべきものに寄せる友愛としての哲学」とが、それ自身、「存在（有）」とその根源的贈与（恵みと恵み与えること）によって徹底的に統べられているのだとすれば、教育の本質は、「本来思索さるべきこと、つまり存在（有）そのものを経験することを学ぶこと、否それよりもさらに先駆的に、まずこの思索さるべきものに対して開かれるようになる可能性の用意を手助けすること¹²²⁾」でしかない。その言葉を、私たちは聴従する準備ができているだろうか。

註

- 1) 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、一四六～一四七頁。
- 2) 同前、一四六頁。
- 3) 同前、同頁。
- 4) 同前、同頁。
- 5) 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、三五〇頁。ただしここは拙訳。
- 6) 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、一八一～一八二頁。ただしここは原著（ガリレ社、一九九四年、三四五頁）からの拙訳。以下も同じ。
- 7) 同前、一九五頁（原著、三五三頁）。
- 8) 同前、二二一頁（原著、三七二～三七三頁）。ただし一部ドイツ語を省略した。
- 9) 前掲『ヘラクレイトス』、一六〇頁。
- 10) 同前、一四五～一四六頁。
- 11) 同前、五二頁。
- 12) 同前、一〇〇頁。
- 13) 同前、同頁。ただし「出来」にルビをつけた。
- 14) 同前、一〇〇～一〇一頁。ただし一部ギリシア語表記を省略した。
- 15) 同前、一一七頁。
- 16) 同前、同頁。

- 17) 同前, 一三一頁。
- 18) 同前, 二二頁。
- 19) 同前, 一三一頁。
- 20) 同前, 一五四頁。
- 21) 同前, 一四九頁。
- 22) 同前, 一六〇頁。
- 23) 同前, 一六一頁。
- 24) 『古本校定正法眼蔵全』, 大久保道舟編, 筑摩書房, 一四頁。ただし常用漢字は, 原則として新字に改めた。以下も同じ。
- 25) 森本和夫 『『正法眼蔵』読解1』, ちくま学芸文庫, 九〇頁。
- 26) 前掲『古本正法眼蔵全』, 一四頁。
- 27) 同前, 同頁。
- 28) 同前, 一五頁。
- 29) 前掲 『『正法眼蔵』読解1』, 九二～九三頁。
- 30) 前掲『古本正法眼蔵全』, 一〇二頁。
- 31) 前掲 『『正法眼蔵』読解1』, 八七頁。
- 32) 前掲『古本正法眼蔵全』, 四八九頁
- 33) 前掲 『『正法眼蔵』読解1』, 八八頁。
- 34) 同前, 九五頁。
- 35) 前掲『古本正法眼蔵全』, 一五頁。
- 36) 同前, 同頁。
- 37) 同前, 四二頁。
- 38) 『道元禪師全集』下巻, 大久保道舟編, 筑摩書房, 二五六頁。
- 39) 前掲『古本正法眼蔵全』, 一六頁。
- 40) 同前, 同頁。
- 41) 同前, 同頁。ただし読み下し文は, 前掲 『『正法眼蔵』読解1』(一〇〇頁) による。
- 42) 同前, 一六～一七頁。
- 43) 同前, 一七頁。
- 44) 秋山範二 『道元の研究』, 岩波書店, 一九三五年, 一〇二頁。
- 45) 前掲『古本正法眼蔵全』, 一六頁。
- 46) 同前, 同頁。

- 47) 同前，一七頁。ただし前掲『『正法眼蔵』読解1』（一〇七頁）の読み下し文を補った。
- 48) 前掲『ヘラクレイトス』，一九八頁
- 49) 同前，七二頁。
- 50) 同前，九九頁。
- 51) 同前，一九七頁。
- 52) 同前，五四頁。
- 53) 同前，一九八頁。
- 54) 同前，同頁。
- 55) 同前，同頁。
- 56) 同前，一九九頁。
- 57) 同前，同頁。ただし一部ギリシア語表記を省略した。
- 58) 同前，二四八頁。
- 59) 同前，同頁。
- 60) 同前，同頁。
- 61) 同前，三〇二頁。
- 62) 同前，二〇五頁。
- 63) 同前，三一二頁。ただし一部ギリシア語表記を省略した。
- 64) 同前，三二五頁。
- 65) 同前，二九一～二九二頁。ただしギリシア語の箴言原文を省略した。
- 66) 同前，四一三頁。
- 67) 同前，三六二頁。
- 68) 同前，三一三頁。
- 69) 同前，三九三頁。
- 70) 同前，三二八頁。
- 71) 同前，三三〇頁。
- 72) 同前，三四四頁。
- 73) 同前，三一四頁。
- 74) 同前，同頁。
- 75) 同前，二八二頁。
- 76) 同前，四一二頁。
- 77) 同前，三一四頁。

- 78) 同前, 三四八～三四九頁。
- 79) 同前, 三八九頁。ただし一部ギリシア語表記を省略した。
- 80) 同前, 二七五頁。
- 81) 同前, 三四四頁。
- 82) 同前, 四三八頁。
- 83) 同前, 二七八頁。
- 84) 同前, 同頁。
- 85) 同前, 二七七頁。
- 86) 同前, 同頁。
- 87) 同前, 二八三頁。
- 88) 同前, 二八二頁。
- 89) 前掲『友愛のポリティックス』2, 二二九頁(原著三七八頁)。ここは大西雅一郎訳による。
- 90) 同前, 二三一頁。ただしここは原著(三八〇頁)の引用からの拙訳。
- 91) 同前, 二三二頁。ただしここは原著(三八〇頁)の引用からの拙訳。
- 92) 同前, 二三〇頁(原著三七九頁)。
- 93) 前掲『古本正法眼蔵全』, 四〇〇頁。ただし森本和夫『『正法眼蔵』読解6』(ちくま学芸文庫, 二五六頁)から一部読み下し文を補った。
- 94) 原文は漢文のゆえ, 前掲『『正法眼蔵』読解6』(二四六頁)の読み下し文を用いて概略を示した。
- 95) 前掲『古本正法眼蔵全』, 三九八頁。
- 96) 同前, 同頁。
- 97) 同前, 三九七頁。
- 98) 同前, 四〇一頁。
- 99) 同前, 四〇三頁。
- 100) 同前, 同頁。
- 101) 同前, 同頁。
- 102) 同前, 四〇〇頁。
- 103) 同前, 四〇一頁。
- 104) 同前, 三六二頁。
- 105) 前掲『ヘラクレイトス』, 一〇〇頁。
- 106) 同前, 三二〇頁。

- 107) 同前，九四頁。
- 108) 同前，三四一頁。
- 109) 同前，四三八頁。ただし一部ギリシア語表記を省略した。
- 110) 同前，同頁。
- 111) 同前，同頁。ただし一部ギリシア語表記を省略した。
- 112) 同前，二七三頁。
- 113) 同前，三五頁。
- 114) 同前，三八頁。
- 115) 前掲『古本正法眼蔵全』，四〇一頁。
- 116) 同前，九〇頁。
- 117) 前掲『ヘラクレイトス』，一四五頁。
- 118) 同前，同頁。
- 119) 同前，五頁。
- 120) 前掲『古本正法眼蔵全』，一五頁。
- 121) 同前，四〇四頁。
- 122) 前掲『ヘラクレイトス』，三一二頁。ただし「有」を「存在（有）」に変えた。