

# 「山」これやまといふなり」

——西田哲学による、自己同一についての  
もう一つの考察——

山下善明\*

序論として——反・不・非

「反戦・平和」のプラカードを掲げて示威行進が行なわれる。しかし「反戦」とは、戦争に反せんとするもう一つの争いではなからうか。「平和を!!」の喚声をもって戦争の推進者・協力者を討たんとする、戦争遂行能力をもたない者たちのもう一つの戦争ではなからうか。それ故に反戦は一つの立場にとどまらずに必ず反戦運動となる。かつてヴェトナム戦争の時代、反戦を訴えてフォーク・ソングに声を合わせる若者たちの出沒を、人は「フォーク・ゲリラ」と呼んでいた。それは武器なきテロリズムである。逆にまた、テロリズムも、戦争遂行能力なき者の、従って宣戦布告のなく、闇討ちとして戦争への反抗、即ち抗戦であり「反戦」である。

いや、〈不戦〉すらも戦争状態の一つである。それは、戦争を回避している状態として、その間の暫定的平和であるにすぎない。「不戦条約」とは、両者互いに不戦勝を狙って締結した条約である」『悪魔の辞典』とは、悪魔が親切心で囁いてくれた言葉である。というのには、不戦協定 (antiwar-treaty) を平和協定 (peace-treaty) を呼び替えたために、人は「平和協定は政治協定の一種にすぎない」(Peace-treaty is one kind of political treaty) ことを失念しがちであって、そのことを警告してくれている言葉であるからである。

厳正なるカントは言っている。「平和条約によって一応その時々の戦争は終結されるであろうけれども、しかし戦争状態が終結されるのではない」<sup>(1)</sup>。しかも報復を恐れながらのかかる不戦という戦争状態の、戦費のかかる「平和の方がむしろ、短期の戦争よりも一層重荷になってくる。かくてその重荷から脱するために、常備軍そのものが攻撃戦の原因となる」<sup>(2)</sup>。

朝日新聞、また大江健三郎氏などの所謂朝日系文化人などが「不戦の誓い」と繰り返しているが、〈不戦〉を誓うなど、南に面して北斗を見んとするほど愚かなことである。上述のように、〈不戦〉は〈休戦〉と置き換えるのが、「休戦の誓い」と口に出してみれば、その愚かさははっきりとわかるであろう。政治は如何なる意味でも〈誓い〉の場ではない。おそらくは、「不戦の誓い」とは、政治及びその権力を忌避する政治以前の非政治、その懦弱な心が、政治を超えた政治以後の崇高な神聖な非政治と自らを夢見た、その酔夢が言わせる迷える言葉である。

誓うのは、誓いうるのは、〈不戦〉ではなく、〈非戦〉である。

もう一度立ち戻って言うならば、〈不戦〉を誓うことができないのは、不戦とは、その条約・協定をもって敵対行為が延期された、睨み合いの

暫定的平和にすぎないからである。外交の交渉、条約の締結の委任を受けていない、つまり為政者ではない者にとっては、不戦は、固唾を呑みながら願うものでしかない。ところが、不戦を誓えば、誓いとはならず主張となってしまう。主張となつて、それ自身敵意に満ちた〈反戦〉となる。

厳格なるカントの言葉をさらに聞こう。「平和とはあらゆる敵意の終末を意味し、それに対しては、〈永遠なる〉という形容詞を附加することさえ、怪しむべき冗語である。」(逆に言えば、〈暫定的平和〉とは語義矛盾である。)それならば、そのような(永遠)平和の宣誓はこの地上のどこかに一体ありうるだろうか。ある。我らが頭上に戴く『日本国憲法』である。日本国民は、「平和を愛する諸国民の公正と信義に信頼して」(傍線部は原文―訳文?―のまま)、従つて当然に自らのあらゆる敵意を終末に至らしめ、「恒久の平和を念願し」、即ち、平和とは永遠なる平和であることを心底から理解する。よつてその「前文」の終りに言う。念願するのみならず、「全力をあげてこの崇高な理想と目的を達成することを誓う。」(傍点は筆者による)そこからの当然の帰結として、第九条に曰く、「陸海空軍その他の戦力は、これを保持しない。」何となれば、たとえ自衛のため――この目的ないし必要自身、あらゆる敵意の終末に反しているはずであるが――であろうとも、上にカントからの引用にも見たように、保持されたる「常備軍そのものが攻撃戦の原因となる」からである。

けれども、この憲法が發布された前後、確か、かの連合国軍最高司令官マッカーサー元帥は、日本人の精神年齢は十四歳であるとか何とか言っていないかったか。また筆者の記憶では、かつて警察庁長官という治安行政の長として勇名を馳せ(例えば浅間山荘事件において)、政治家と

なつてからは戦後日本政治史において第一に指折らるべき名官房長官と謳われた故後藤田正晴氏も、あるテレビ討論で次のように語っていた。「日本人は、武器を持たせると何をやらかすか分からん。だから武器を持たせちゃいけない。つまり、この平和憲法を守らねばならんということだ」と。この発言の前段については、戦地を肌身で知りそして経略に富むこの大行政家・大政治家に一布衣の筆者はあえて異を唱うる者ではない。しかし前段と後段をもう一度まとめてみよう。武器を持たせたら始末に負えない永遠の未成年である我らが日本国民であるからは、永遠平和という崇高な理想を達成することを誓わねばならぬ。正に精神年齢十四歳であることを自証するかなような子供じみた帰結である。決してふざけて言うのではなく、こうである。即ち、日本国民はガキだから、イエス様か御釈迦様の境地でいなければならぬ。戦後の私たち日本人は、一体に誰の子として生れ代われたのだろう。

昭和十九年、大戦のさなか、既に西田幾多郎は言っていた。「この戦争の結果として生れる子供は誰の子でもない皆のびつくりものではないでせうか。」(十二月十六日附 高坂正顕宛書簡)

誰の子でもない者たちの青春の悲惨さは、例えば昭和三十年に書かれた『太陽の季節』の中で、こう描かれている。「沙漠に、渴きながらも誇らかにサボテンの花が咲くように、この乾いた地盤に咲いた花達は、己の土壌を乾いたと思わぬだけに悲劇的であった。」(4)乾いた地盤だから、故後藤田氏にとつても、〈平和憲法〉とは、その一字一句に拘泥するに及ばないただの自縛であつて、氏は正しくも〈平和憲法〉の平和なぞ何一つ信じてはいなかったのである。そしてこの乾いた土壌に咲いた大輪として戦後民主主義の申し子といわれた人が、たとえ後年ノーベル文学賞に輝いた大作家であろうとも、誰の子でもない「取替え子」であり、

〈反戦・不戦〉でしか平和を訴えることのできない平和主義の徒花であれば、〈非戦〉ということがわからず、つまり〈非〉は〈不〉に蔽われ〈不〉と〈非〉の区別がつかずとも、その何を責めることができよう。

### 本論——不思量、非思量

『景德伝灯録』より引いて『永平広録・上堂』の「源亜相忌の上堂」に曰く。また『正法眼蔵』の第十二「坐禅箴」の冒頭に拈提して、

薬山弘道大師 坐次有僧問、「兀々地思量什麼」

師云、「思量箇不思量底」

僧云、「不思量底如何思量」

師云、「非思量」

大師が坐していた次に、一人の僧有りて問うた。兀々地——山の如く泰然不動の座禅の姿にあって、什麼をか思量せん。師は云うた。箇の不思量底「こと」を思量す。僧は改めて問うた。不思量底を如何が思量せん。師は答えて云うた。非思量 と言語。

筆者も、戦後生まれの、誰の子でもない者である。以下、〈不〉と〈非〉について、西田哲学の〈場所の論理〉に載っかなりながらも難波の論究となろうことは、覚悟の上である。

### 一 知る作用なくしての知ること

〈思量〉とは、思い量ることである。それは、次の西田幾多郎の言葉に見るような、最広義での〈知る〉ということである。

知ると云へば、判断するとか知覚するとか云ふことのみならず、感覺することすらもその中に含めて云ふことができるかも知らぬが、狭義に於ては判断することが知ることと考へられる、思惟によつて知ることが真に知ること即ち認識作用と考へられる。之に反し広く云へば、情意的意識も一種の知と云ふことができる、すべて意識するといふことは何等かの意味に於て知ることであると考へることができる。

「何だか（わからないが）赤い」——これは感覺である。「これは赤い」となれば、それは知覚である。なお何とはわからずただ指示された「これ」である。しかしさらに、「この花は赤い——赤くある」となれば、初めて、「Aはbである」という、思惟が加わって主語・述語関係の成り立った判断である。そして、それらのいずれであろうとそこには、「きらびやかな赤」とか「しずんだ赤」であるとかの情意的意識も伴なおう。感覺をはじめすべて意識することは何らかの意味で知ることであり、そのような〈知る〉は、思量するということである。

しかし西田はただに、知るといふことの広表を測り、その広狭の意味の腑分けをしているのではない。確かに、狭義の知ること、つまり「真に知ること」であるのは、認識作用であり、その時、意識の働きは判断的・分別的 (urteilend) 営為であるが、しかしその判断的・分別的営みから、営みを取り去ることで、知るといふことを広くのみならず「尚一層深く」とらえようとしているのである。

私は知的作用といふ如きものの根柢に横たはる作用といふ如き考を除き去して、作用といふ如きものが、既に対象化せられたものと考へ、知るといふことを尚一層深く広い意味に解して、意志の意識、直覚をもその内に含めたいと思ふのである。(三二〇頁)

しかし知る作用からその作用という如きものを除去するのは、外からの仮定的操作としてではない。感覚、知覚、判断はもとより、情意的意識及び意志の意識も、知るといふことのうちに含め、そして「直覚をも」といわれている。その直覚 Anschauungこそ、現象学者も言うように、広義の知ることとしての〈考<sup>かんが</sup>ふ〉の粹である。なぜなら、〈かんがふ〉とは、古語の例えば「か寄る」などと同じく、〈か<sup>彼</sup>〉という指示副詞を接頭辞にもつ〈彼向かふ〉ことであり、そしてその〈彼向かふ〉ことが同時に、月影、人影などといわれるところの〈影〉(アリストテレスが『靈魂論』第三卷第三章でいう〈ファンタシア〉に当ろう)を迎ふ、つまり〈影迎<sup>かげむか</sup>ふ〉ことであるという、主客同一の直覚であるからである。それは、西洋哲学でいえば、現象学が発見した意識の本質としての〈志向性〉である。即ち、意識は、何ものか又は何ごとかへの意識として、それへ向かうや既にそれに達している、つまりそれは意識に与えられているというのが、意識の志向性である。いつも既に達しているから、〈向う〉ということが忘れられてはならない。cogito, ergo sum (我れ考ふ、故に我れあり)でよく知られる cogito も、アウグスティヌスによれば、cogo (一所に集め寄せる)の意味の強められたものである(『告白』第十卷第十一章)ように、主客が一所に〈か寄る〉ことが、〈考<sup>かんが</sup>ふ〉と同一ことである。

寄る・寄せる前の予めの意識自体というものは、どこにもない、意識

は既にして作用そのものである。作用そのものである意識とは、西田自身の言葉を用いて言えば、「意識せられた意識」ではなく、「意識する意識」である。意識は作用そのものである故に、別しての「作用といふ如き考」は作用の「対象化せられた」ものにすぎず、知的作用より除去されるのである。

だが、かかる意味で知る作用なき〈知る〉の判断とは何であろうか。それは、〈AはAである。(A est A)〉という自同判断である。それは、文法学的・論理的には肯定命題でありながら、肯定という作用もなき判断である。

西洋の哲学では、井筒俊彦の著<sup>(10)</sup>によると——、普遍者・一般者として限定される以前の原初的〈本質〉を、アヴィセンナは tabian (本性)と名付けた。未だ普遍的ではなく、しかし個体的でもない〈本質〉については存在論的に曖昧のままに、ともかくその語 tabian は原義通り natura とラテン語訳されて、西洋哲学に持ち込まれた。「馬なりは、ただ、馬なりである。Equitas est tantum equitas」という、アヴィセンナが〈本性〉の説明に使った文句が、ローマの哲学界を沸かせたという。その後もスコラ哲学において、トマス・アクィナスやドゥッンス・スコトゥスなどによっても、この〈本性〉をめぐって論じられた。特に後者のなせる〈このもの haecceitas〉という概念を用いて言えば、個体・このものAは、〈Aである〉ことよってまた普遍であるという、個と普遍の結合を考へることもできるかも知れない。しかし、いずれにしても、スコラ哲学に不明な筆者にはわからないことである。

## 二 「不思量」——「思量せず」としての自同判断

しかし一般には、〈AはAである〉はトートロジーと呼ばれている。

英語辞典の〈tautology〉の項でも、述語Aは余計な重複である冗語 redundancy であると説明されている。語の成り立ちから言えば、ギリシア語の *to arizo* (ト・アウト、同一なるもの) の *logos* (ロゴス)

——ハイデガーによればこの語は *lepein* に由来し、そして *lepein* とは、〈か寄りしむ〉ことである——として謂わば高貴な出生の語であるにもかかわらず、人は、トートロジーを盲目的同一性とか聾啞的同一性であると貶んでいる。〈AはAである〉は、目に入る内容も耳に入る内容もなく、空虚な自明性であるとして、思量されることはない。考へられることはない。しかしここで言いたいのは、それが意識の対象として意識にもたらされず、だから思量されないうままである、ということではない。言いたいのは、〈不思量底〉そのこととしての〈AはAである〉である。

### 三 直観と判断の結合としての自同判断

西田は言う。

自己同一といふのは、对象的に自己を同一として認識するといふことではない。若し斯く考へれば、自己といふものではなくなるのである、同一といふことと自己同一とは一つではない。(二九四頁)

自己同一とは、それ自らに同一ということである。しかし人は、自己同一の中に同一ということをししか見止めない。本当は、自己同一にあらずんば、同一ということもなにかかわらぬ。逆に言えば、同一である時は、既に必ず自己同一であるにもかかわらぬ。そして同一をししか見

止めないとは、同一を見ずに、同一を同等  $A=B$  と見てしまうことである。それが、自己同一を「对象的に」見るということである。その時、自己同一性は黙し、盲いる。

しかし対象的ではなく、主観と客観の合一せる時、つまり見るものと見られるものが合一せる時、初めて同一がある。その時、「主客合一の意識即ち直観がある。」(二六頁)しかしその直観はただに直観Aである。即ち、未だ直覚Aである。「真の直観」であるには、〈Aである〉をなお欠いている。

西田は言う。

見るものと見られるものとが一つと考へられる場合も、尚真の直観とは云はれない、見るものが見られるものを包む時、始めて真の直観となるのである。(二七〇頁)

そして——もともと「宗教について考へて見ようと思ふに至つて」(三頁)求められた「真の直観」であった。直ぐ続けて、「此の如き直観の立場が宗教の立場とも云ふべきであらう」と言われるが、ここではなお自同判断そのものにとどまって言えば、Aが、〈見るもの〉述語として、それと「一つと考へられる」主語たる〈見られるもの〉Aを包む時、初めて〈AはAである〉の判断が成り立ち、それが真の直観といわれるところのものである。しかし〈包む〉とは、ここでは何であろうか。いや、その前に、主語としてAは見られるものであるとしても、どうして述語Aが見るものであるのだろうか。西田が言うように、たとえそれこそが「見るものなくして見るもの」(六頁)であるとしても。

西田は言う。「有るもの」は自己自身を見るものである。(14)

もの」は必ず〈何か〉でなければならぬ。その〈何〉に当たるのが述語である。〈何か〉であるとは、〈何か〉として現れること、〈何〉として現ることである。従って、「有るもの」とは、単に在るものではなく、在りて現るもの、あるいは現りて在るものである。西洋の哲学においても、たとえばハイデガーは、古代ギリシャの抒情詩人ピンダロスの『イストモス祭典頌歌』の一節を解釈する中で「〈ある Sein〉とは〈現る Schein〉ことである」ときっぱり言っている。また、西洋哲学最古の言葉、アナクシマンドロスの断章の解釈において、ハイデガーは、「ある Sein」とは〈在る Anwesen〉であり、「在る」とは〈在る Welien〉であると言っている。何処に在る？ それは〈隠れなき現る Unverborgenheit〉に在るのである。一語で言えば、それは〈現在〉である。そして〈現在〉は古くは〈見在〉であるとは、白川静の『字統』なども記す通りである。<sup>(14)</sup>「有るもの」は、自己自身を見るところとして在る。『続伝灯録』に伝えられる生没年不詳の青原惟信の言句にもあるように、「山を見るに是れ山にあらず」と、見る主体が消滅し、「作用といふ如き考が除去」された時、「山を見るに祇だ [tantum] 是れ山なり」と、その〈見在〉が証されている。<sup>(15)</sup>

それでは、見るもの述語 A が、見られるもの主語 A を〈包む〉とはどういうことか。共に A として寸分の違いもなく重なり合うであろうに。西田は言う、直覚的たる「所謂意識の背後には、之を包み、之を限定する意識がなければならぬ。」(二六頁)——とは、先に述べた語を遣って言えば、A として限定され意識された意識 A というのは、その背後より意識する意識が意識を A として限定するところのものであるということである。包むのは、未だ限定されざる unlimited が、ではなく、限定のその時に非限定がこれを包むのである。限定 A は、いつも非限定 A に包まれ

たる限定である。西田はもう一度「所謂意識の」と繰り返して、続ける。その「根柢には、主客合一の意識即ち直観があり、純粹活動の意識がある。」(二六頁)

〈A は A である〉という直観は、知る作用なくしての A の知るではあるけれど、それは、作用のゼロではなく、——作用のゼロと見えるのは、作用を、本体あつての作用と見るからである——むしろ「純粹活動の意識」として、意識する意識として、作用の終極である。「私はすべての作用の終極とも考ふべき直観から出立して、逆にすべて作用と云はれるものを不完全なる直観として考へ得るのではないかと思ふ」(一七〇頁)と、西田はむしろ身を後に引きながら言う。ここで言われる作用を判断作用の場面に置いて述べれば、〈A は b, c, d, ……である〉はそれぞれ何らかの内容をもつが、しかしそれらは不完全な直観でしかなく、〈A は A である〉こそ、作用の終極であるところの直観である。それは、言い換えれば、意識が作用する (wirken) 意識の現実 (Wirklichkeit) は、意識であるが、意識の〈本質〉たる意識する意識は無意識である、ということである。心理学的立場を離れたフッサールの現象学も、現実の立場を脱しただけであつて、志向性に意識の本質を見ようと、「意識せられた意識の構造を明にするのであつて、意識を意識する意識の本質を問題として居るのではない」と西田が批判する所以である。意識する意識が〈無意識〉であるといつても、それはフロイトの謂う前意識とか無意識とかとは別のことである。後者は、〈抑圧〉を受けたり〈検閲〉を経たりする、現実我の意識についていわれる前意識・無意識であるからである。しかし「意識の背後に潜在的なる何物かが考へられた時、もはや意識ではない。」(二三七頁) 背後には何ものもなく、「意識の底は絶対の無に通じて居る。」(二〇七頁) だから西田についての〈無意識

識は、西田自身によって〈無〉の場所と呼ばれる。

なぜに、改めて、〈含む〉ということと共に無の〈場所〉であるのか。「意識の野」(二〇七頁)が、例えば、「天地も我れを待つて覆載し、日月も我れを待つて運行し、四時は我れを待つて変化し、万物は我れを待つて発生す。大いなる哉、心や」と栄西が偈した(『興禅護国論』)如く、全宇宙を包括する空間であつてこそ、意識の範囲の外には何もなく真の意識であろうが、しかしその時はまた、意識の内から全体にまで広げられて意識自身と合するところの「全体を包括する空間といふ如きものもなくなる、若し包括的意識といふものがあれば、却つて真の意識はなくなる。」(二〇七頁)真の意識であるはずの包括的意識がなくなるところに、真の意識があるのである。それは逆理である。もう一度言い直してみれば——包括的意識であるならば、全体であるから意識そのものをも含まねばならない。故にそれは自己意識となる。それはしかし、全体を包括する空間が意識の範囲として限定されるということである。ところがしかし、「意識の範囲として限定せられたものは、意識せられたもので、意識するものではない。」(二三七頁)しかもなお、全体包括的意識は、何ものかへの意識である所謂意識としては限定されないものでなければならぬ。けれども、全体というものにもこのような限定と不限定との逆理こそ、〈全体〉の真理かも知れぬ。「真に意識するものは所謂意識として限定せられないものをも、内に包むものでなければならぬ。」(二三七頁)(傍点は筆者による)限定されえない不限定な包括的空間をも包む空間は、非限定の場所である。西田はこの〈非〉を、「真の意識の立場は、最後の無の立場でなければならぬ。意識の底には、之を繋ぐ他の物があつてはならぬ」(二三七頁)と言っている。非限定の場所は無の場所である。

その場所的な性格の故に、見るものたる述語は今や〈述語面〉と呼ばれる。それとともに、述語が主語の述語である限り、述語とは「述語方面」(一八五頁)であり、最後の述語へ向う方面としても、述語面である。述語は述語としてあるよりも、述語方面にあるものである。そして主語も、述語の主語である限り、主語面である。

〈AはAである〉とは、「主語が主語自身になることである」(二八九頁)とすれば、それは、見られる主語が「自己自身について述語する」(二七〇頁)を以つて自らを見ること、「単に自己自身を直観する」(二八八頁)ことである。なるほどそれは、神秘主義でなくとも直観主義であろう。あるいは、その同一はヘーゲルが抽象的同一性(Gleichsein mit sich selbst)として排したスピノザの実体||主語であろう。しかし、「自同的判断の形に於いて自己自身の述語となり得る」(九五頁)時は既に、「自己同一なるものがその背後に述語面に移され」(二八二頁)ているのである。

述語面に移されたる自己同一とは如何なるものであらうか。単に知識的に云へば、既に主客合一であつて、更にそれ以上のものを考へることとはできないであらう。

単に思量的に言えば、それ以上のものを考えることのできない不思議底である。不思議底を如何に思量するのか。併し、と西田は続ける。

併し所謂主客合一とは主語面に於て見られたる自己同一であつて、更に述語面に於て見られる自己同一といふものがなければならぬ。(二八三頁)

そのことはまた、ヘーゲル論理学についても言われうることでなければならぬ。即ち、

ヘーゲルも絶対は自己同一であると云つて居る。而もその自己同一といふものは、普通考へられる如き主語的自己同一であつてはならぬ。さういふ意味の自己同一は弁証法的主体となることはできない。<sup>(17)</sup>

自己同一が述語面に移されることなく、「更にそれ以上のものを考へることができない」のは、「普通考へられる如」くに、主語的自己同一に早くも行き着いているからである。西田は、「一として主語的に固定せられた時、それはもはや他となることはできぬ。それは単に一であつて自己自身に同一なるものではない」と述べて、こう続ける。

自己が自己自身に同一といふことは、主語的論理の立場に於ては考へられない。自己自身に同一といふことは、自己と考へられるものを中心として他を之に従属せしめると云ふことではない。かゝる意味に於ては、それは畢竟同語反復に過ぎない。<sup>(18)</sup>

まさにかかる「自己と考へられるものを中心として」の意味において、「**自同律の不快**」<sup>(19)</sup>（埴谷雄高）と言われ、「**従属せしめる**」の意味において「**自同は全体主義の本質である**」<sup>(20)</sup>（宮本久雄）と言われる。だがそれは、無力に同語反復として、自己と考へられるものを中心として従属せしめているにすぎない。サルトルが、『**存在と無**』の緒論・VI「**即自存在**」<sup>(21)</sup>において、*Letre est ce qu'il est*（あるとは、それがあるところ

のものである）を、一見するところと異なって、自同命題の一つとすることができないと言う時、それは、主語的自同性の無力を語っているにすぎない。なぜならば、この自同命題とみえるものにおいては、主語的自同性が成り立つかに見えて、また見えてこそ、その主語〈ある〉はいかなる述語をもちえないことが語られているばかりであるからである。その主語を、サルトルは、「いかなる秘密もたずして孤立している」と言う。この、「自らを肯定することのできない肯定」は、肯定の名で、無力にあるいは怠惰にあらゆるものを肯定する。（この孤立と無力から、全体主義の暴力も生まれよう。）かかる肯定を前にしての「不快」で、『**嘔吐**』の主人公も嘔気を催し、そしてついに嘔吐した。

主語的論理は自己同一を考へない。考えたとしても、それはこうである。即ち、直覚Aは判断〈AはAである〉の以前にあり、だからこの自同判断は単なる追認的な自己内反省でしかなく、結局、同一という再認(identification)を得るばかりであると。

だが、〈Aはb、c、d…である〉といった性質的「判断は自己同一なるものに至つてその極限に達する」<sup>(二八二頁)</sup>時、それは、継時的に最終的判断に至るということではなく、むしろ「不完全なる直観」である性質的判断は一々、自らの根底に自同判断を見るのである。すでに**思量箇不思量底あり**。どのようにして自らの根底に自同判断を見て、述語論理といわれるのか。「自己同一なるものとは、述語が自己自身の中に還るものでなければならぬ」と述べて西田はその説明を行なう。

一方から見れば、自己同一なるものは何処までも達することのできない極限点の如きものと考へられるであらう。「b、c、d…と」限なき述語が之を廻つて志向するも達することのできない中心点の如きも



のと考へられるであらう。併し「自同判断という」判断的知識として現れる限り、それは述語の中に包まれて居なければならぬ。(一八一頁)

#### 四 取り残されたる自同律

何故に、一般に、主語的論理の主語的自己同一に行き着いてしまうのか。西田は言う。

我々は普通に、自同律に於て表される直覚面を意識面から除去して、剰余面だけを意識面と考へて居る。(二八〇—二八一頁)

性質的判断をいくら重ねても、いや重ねれば重ねる程に達することのできない極限点、中心点の如きものとなる主語Aは、述語Aの中に含まれているのである。(Aはbである)と言った時、主語Aは既に述語Aを経廻っているのである。それが、述語bが自己自身、即ち述語Aの中に還るという意味である。

こうして、「判断の根底には自己自身に同一なるものがなければならぬ」と述べて、西田は直ぐに続ける。

而うして自己自身に同一なるものは直観的なるものでなければならぬ、直観と判断との結合する所に自己同一の判断が成立するのである。

(二八〇頁)

先に引用しながら避けて通った言句、「此の如き直観の立場が宗教の立場とも云ふべきであらう」と言われたその〈直観〉とはこうである。即ち、未だなお直覚としての限りで不思量底たる直観が、不思量底たる自己同一と結合して、「箇の不思量底の思量」たる自同判断であること、それが〈直観〉である。

しかし自同判断が、兀々地として判断作用の跡もとどめぬ——否、そもそも判断作用なき判断なるの故に、外からは見えず、僧は大師に問著する、「不思量底を如何に思量す」と。

この意識論を存在論に置き換えれば、直覚面とは、西田がラスクの〈対立なき対象〉という概念を用いて、「対立なき対象の周囲は対立的対象を以て圍繞せられて居る」(二八二頁)と述べているところのものとなり、剰余面とは従って、直覚面を圍繞している辺周である。この圍繞している分別的営み、性質的判断を、つまりは思量ばかりを、意識面と考へているのである。丁度、症状ばかりを病氣と考へているように。自同律(AはAである)は不思量底なるが故に、不思量のままとなっている。不思量故に、「除去して」いる。西田のある論文名から言葉を借りれば、「取り残されたる意識」となっている。

不思量底の思量——ハイデガーの言葉をドイツ語のまま引用すれば An das Un-gedachte denken<sup>(23)</sup>——たる「自同律」を取り残したまま、不思量底を如何に思量するかと問うても、既に後れたる問いである。後れたる思量は、剰余面においてしか、自己同一を思量しない。その時、自己同一は盲目的または聾啞の同一と見られるばかりである。そして「我々は普通に」、全く逆にむしろこちらの方こそ、不要なる「剰余」と見ているのである。

## 五 如何思量

だが、思量あるべしと道元は言う。既に後れたるに、如何なる思量が？ たとえ後れたるとも、即ち、まことに不思量底たとひふるくとも、さらにこれ如何思量なり。

不思量底を如何に思量するか、ではない。「さらに」とはつまり再び事新たに、不思量底そのものが、一語での、「如何思量」となるのである。如何思量とは、不思量底の思量たる自同判断が、不思量底そのものである自己同一に帰り戻ること、即ち、自己同一が、直覚としてなお不思量たる直観と未だ「結合」せざるにおいて、「面々相接して、相知らざる自己同一」であることである。面々相接して「山を見るに是れ山」の後の、しかし「山を見るに祇だ是れ山」の以前なる相知らざる、「山を見るに是れ山にあらず」の自己同一である。しかしこの「あらず」は否定ではない。「山これやまといふなり」が、上にも見た通り、肯定命題ではないように。肯定なき（いわんや否定なき）思量があらねばならない。

思量あるべし

大師いはく、「非思量」

## 六 自己同一の鏡

既に『自覚に於ける直観と反省』の冒頭早々に西田は、「真の自己同一は静的同一ではなく、動的発展である」と言っていた。その「自覚」の立場は『働くものから見るものへ』において、「一転して「場所」の

考に至つた<sup>(26)</sup>」、つまり「フィヒテの如き主意主義から一種の直観主義に転じた」のであったが、「併し私は『自覚に於ける直観と反省』を書いた時から、意志の根柢に直観を考へて居た」（三頁）と西田は追憶している。つまり、〈我は我である〉自覚をなすところのフィヒテの〈我が自らに働く〉意志の根柢に、直観（AはAである）が考えられていた。

その追憶をたずねてみるに、『自覚に於ける直観と反省』で、一方で、「論理的自己同一の真相は自覚の意識にある」と言われながらも、それと相前後して他方で、「自覚の事実といふのは却つて、「甲は甲である」といふ論理的当為の意識に基づく考へねばならぬ」（傍点は筆者による）と述べていた。前者の言明で、自覚の意識は論理的自己同一の認識根柢 ratio cognoscendi であることが言われているとすれば、後者の言明では、論理的当為の意識が自覚の事実の存在根柢 ratio essendi であることが言われているであろう。しかし〈甲は甲である〉存在は、〈甲は甲である〉でなければならぬ。当為として、なお前方に見られている。自己同一はしかし、存在根柢として、「自覚の事実」の背後にあるのでなければならぬ。果たして、『自覚に於ける直観と反省』では、謂わば前方の光によって「自己が自己を写す」<sup>(29)</sup>、自覚であるものが、『働くものから見るものへ』では、「一転して」、後方の光によって「自己は自己の中に自己を映す」（二七頁）自覚となる。そしてこの語句に直ぐ続けて、次のように述べられる。

単に主と客と「が」一と云へば、所謂反省以前の直観といふ如きものとも考へ得るであらう、自覚の意識の成立するには「自分に於て」といふことが附加せられねばならぬ。知る我と、知られる我と、我が我を知る場所とが一つであることが自覚である。（二七頁）

これが、「場所」即ち、「於てある場所」の考え、従って「場所の論理」の、謂わば呱呱の声であるが、何も難しい話ではない。渴いた喉が水が潤す。「我々が水を味ふといふことは水を知ることであると共に、之によつて我を見ることである。」(四一頁) 水は我を生き返らす。生きることは、大気を胸中に行き渡らせること、大気を知り、これによって我を見ることである。日るも夜るも。「我々の根柢には所謂眠れる間にも覚めたるものがなければならぬ。」(三三頁) 西田は、日付けのないある断想に、「斯の如き世に何を楽しんで生きるか。呼吸するも一の快樂なり<sup>30</sup>」と書き付けた。水に、大気に我を見て、「水において」、「大気において」は、透明なる「自分に於て」となる。

かかる自覚における直観と反省は、「於てある場所」が鏡面に譬されて、次のように言われる。

自己の中に自己を映す自覚の鏡……無内容と考へられる自己同一の判断はかゝる鏡面其者を示すものと考へることが出来る。自己の中に自己を省る反省作用其者が自己の中に映されない限り、……自己同一なるものが現れない、判断の主語の面と述語の面とは合致することはできない。(二〇六頁)

自己の中に自己を省ること、つまり〈我を見る〉反省作用があるには、その反省作用そのものが「自己の中に映され」ているのでなければならぬ。〈自分に於て〉という場所に映されて、反省はそのまま、そして初めて主客合一の直観である。「自己同一なるものが現れる」。

自己同一なるものが現れる場所は、無内容な自己同一である。だから

無の場所といわれ、それは「自己同一の鏡面」(二〇三頁)に譬される。

「無内容と考へられる自己同一の判断はかゝる鏡面其者を示す。」(二〇六頁) 不思量底の思量たる自同判断にして、自己同一という不思量底を示しうる。しかし、言うまでもなく、示すのは、外からの指示記号としてではない。——「外を映す鏡ではなくして内を映す鏡」(二二一頁)である。——そうではなくて、自同判断が不思量底の思量であるのは、自己同一の鏡面に映れる自己同一としてである。しかるに、その映り移ることこそ、如何思量に他ならない。如何思量なくして、不思量底の思量たる自同判断はない。だから、先に挙げたように、「不思量底、さらにこれ如何思量なり」と言われた。それは、不思量底の、思量に到れる如何思量である。如何思量であっても、思い案ずる曇れる未決の思量ではない。むしろ如何思量の澄澈にして、非思量である。それ故に道元は言う。

いはゆる非思量を使用すること玲瓏なり。非思量を使用することとしての如何思量は、不思量底を透映する。それ故に、如何思量、さらにこれ非思量なり、と付け加えられなければならない。なかった。

ここに、「自己同一なるものが現れる」——〈自覚〉として。自己同一なるものは、主語的論理が考へるように、在るものとして在るのではない。それは、現りて、即ち現ら映りて、在るのである。現ら映りて、間だけ在る (wellend) のである。それが〈現成〉<sup>ゲレンジホフ</sup>といわれる。

## 七 非思量にたれあり

自己同一という不思量底は現成する。西田は、かかる現成を目して、「自己同一なるものとは自らを照らす鏡といふ如きものであらう」(二〇

一頁)と云う。不思量底が思量される自同判断が自同命題となるや、即ち、「単に自己自身を映す空しき鏡」(二〇五頁)が、「自らを照らす自己同一の鏡」(一八四頁)となるや、その命題の背後に、如何思量である限りでの如何思量はその輪郭も消える。消えてその空無は単なる非思量である。如何思量に始まる非思量は、非思量に寛る。自同命題の背後は、決して振り返って見ることのできない背後である。振り返れば、命題が、従ってかの現ら映ゆそのものが、消失する。西田はこの単なる非思量を、「自己同一なるものの背後にも、尚之を越へて広がれる述語面」(二八一頁)と云うのみである。対立なき対象もこれに於いてある述語面であると。しかし、越えて何か形而上学的本体があるのではない。

「自覚の背後に存在的自己を考へる如きことは、形而上学に陥る。」(三二二頁)それ故に道元は、  
不思量を思量するには、かならず非思量をもちあるなり。  
と断じて直ぐに、

非思量にたれあり、たれ我を保任す。  
と問う。

たれもあらぬ。この〈たれ〉を、西尾実、鏡島元隆らが註するよう  
に、「たれ」は永遠の〈たれ〉で、無限絶対の自己であると読む<sup>(31)</sup>のは、  
素樸な、だから行先の誤れる形而上学であるにすぎない。

たれ我を保任す。  
「我の全体がそこにあるのである。私は之を無の場所に於てであると云ひ  
たい。」(二五九—二六〇頁)

## 八 自同性とその映奇しさ

これまで論究して来た葉山大師の述言で始まる「坐禅箴」の巻の終りで、「いま撰する坐禅箴これなり」と、道元自らの坐禅箴が撰述せられる。その全十句の、序の句を置いて、第二、三句はこうである。

不思量にして現す 不相互にて成す。

不思量にして現す 其の現自から親なり。

見るものなくして見られる時、即ち、見るものと見られるものが対せずして、対峙・対立という回互(輪だかまり)のない時、〈現〉は不思量のままに成ずる。即ち「現成」する。不思量なれば、「其の成、自ら証なり」(第四句)で、自からにして親らである。現は成をもって自証する。現は見証する。

そして最後、璨然たる第九、十句が置かれる。

水清んで地に徹る、魚行きて魚に似たり。

空闊うして天に透る、鳥飛びて鳥の如し。

魚が魚であるとは、魚は魚に似てあることである。鳥が鳥であるとは、鳥は鳥の如くあるということである。この「似たり」「如く」現るの見証の故に、早くも『善の研究』直後に、西田は自同律という〈法則〉を論じながらも言っていた。美学者リップスが、単なる直線にも、その合法則性の故に、美があると述べたといわれるように、

余は甲は甲であるといふ自同性其者に既に幾分の美感があると思ふ。  
(傍点は筆者による)

幾分の美感、即ち——ハイデガーによれば、ドイツ語の das Schöne (美) という語も、das Glänzende (影よう) を意味するように、——映奇しさが自同性そのものにあると西田は言うのである。しからば、カ

ントが美感判断の第一の契機とした ohne Interesse (「事にあづからず」)つまり「事に触せずして知る」(宏智禪師撰「坐禅箴」)自己同一なるもの、その「背後にも尚之を越へて広がる述語面」のその広さとは? 道元は「現成公案」の巻に言う。「うを水をゆくに、ゆけども水のきはなく、鳥そらをとぶに、とぶといへどもそらのきはなし。」水は清み、空は闊くして、正に「非思量を使用すること玲瓏なり。」

これに反して、即ち越えて広がる述語なきに、「従来(34)の形而上学は主語的方向に有を認めた、カント後の形而上学といへども之を脱却して居ない。」その場合、どうであるのか。「しかあるを、水をきはめ、そらをかきはめてのち、水そらをゆかんと擬する鳥魚あらんは、水にもそらにもみちをうべからず、ところをうべからず。」主語的方向に有を求めれば、有は、ニーチェの言う如く、目標となる。目標を見通し、また見失われることのないように、「水そら」を究めなければならない。究めるべく、科学は、——形而上学に抗して生まれたのではなく——ハイデガーと同じく西田も言うように「古来哲学が形而上学的であつたといふことは哲学そのものの已むを得ざる宿命であつた」(35)その形而上学が需めたものである。宇宙物理学・素粒子物理学から分子生物学や遺伝子工学まで、汎物質の科学として。いつか物質が究められることを擬して物質を「ゆく」私たちは、道を得ない、処を得ることはない。

## 九 時と有

しかしハイデガーは、『アナクシマンドロス講義』を結んで、次のように言う。

私たちに目標はない、目標を知らない。

私たちは一つの歩みであるばかり。

その講義録本文からハイデガーの自註というべきものと選れば、こうである。即ち、この歩みは、目標を知らぬが故に、「空闊」(坐禅箴) die offene Weite において、それ自身足踏み Weilen である。歩み過ぎ行くだだ一時の在り die überübergängliche zeitliche jeweilige Weite である。(36)

その在りは、道元の言葉で言えば、「一時のくらく」(現成公案)である。(時)である。「有時」の巻に謂う「松も時なり、竹も時なり」とは、松が、竹が、まさか(時)で出来ていないのではない。松が松であること、竹が竹であること、そのことが(時)であると言っているのである。だから、「時にあらざれば、不恧(フイレモ)なり」(「有時」)即ち、恧(かくの如し)つまり真如 Unverborgenheit ではないのである。だから『赤双紙』にも「松の事は松『であることに』に習へ、竹の事は竹『であることに』に習へ」と言われ、そして「飛花落葉の散りみだるるも、その中に、weil 見とめ、聞きとめ、weilend されば……」つまり「動けるものは変なり、時として zur Zeit とどめ erweilen されば……」と言われる。西田は言う、「動くものを止めて見るには、自らそれ以上に動くものでなければならぬ。」(四四頁)飛花落葉よりも、そして松よりも竹よりも「時」なるものがある。時とどまるほどの時がある。——私たちが。

「要をとりていはば」と「有時」の巻に道元は言う、「**尽界にあらゆる 尽有 *zu bruta*: die Seienden は、つらなりながら einander fugend 時時 *zeitlich* なり。**」(古典の文章であるのに、ハイデガーのアナクシマンドロス断章の解釈の基本語を添補したのは、ハイデガーの解釈する限りでのその断章が、道元のこの言句に余りに似通って見えたからである。)

こうして、魚も鳥も、「時時」であり、「一時のくらく」である。魚は

魚の一時のくらしいに住し verweilend て魚であり、鳥は鳥の一時のくらしいに住して鳥である。それ故に、「魚行きて魚に似たり、鳥飛びて鳥の如し」と言われた。

## 十 山是山

右の「魚行きて……」の言葉は論理学のさめたる言葉に戻せば、自同判断においては主語と述語とが異なりながら一であるということである。西田は、自からの〈場所的論理〉への最初の批評を受けての後、平明に言う。

甲は甲であるといふ同一判断によつて同一なるものが限定せられる時、その判断の主語と述語とは「」判断の主語と述語との関係に於ては異なつたものでなければならぬ、而も判断によつて言ひ表されるものが一なるが故に、主語と述語とを転換することができる、この判断の主語となるものに於て主語と述語と「が」同等となる。(三三六頁)

今や「山水経」の巻の末尾に道元の言えるところを理解することができ

る。  
古仏云、「山是山、水是水」

この道取は、やまこれやまといふにあらざ

この道取は矛盾律に適っていないから、いや、そもそも矛盾律を知らずにいるから、一般には理解することはできない。しかしその矛盾律とい

うものは、「主語面に於て見られた自己同一」に合わせたのみ成り立つ限りの自同律の弟であるにすぎない。

だが、道元は言う、「人間の行歩ギョウフにおなじく見えざればとて、山の運歩をうたがふことなかれ」。(「山水経」と。「私たちはただに一つの歩みである。」それと同じく、兀々地、不動然たる山もまた歩を運ぶ。不動然として、やまはやまである。しかしそれは、主語〈やま〉の、述語〈やま〉への進歩である。けれど、「進歩のとき、退歩に垂向せず。」また「退歩のとき、進歩に垂向せず。」(「山水経」)従って、主語〈やま〉の、述語〈やま〉への進歩は、また同時に、述語〈やま〉の、主語〈やま〉への退歩である。それが、「主語と述語とを転換することができる」ということである。転換であって交換ではない。既に『自覚に於ける直観と反省』の終り、「絶対自由意志の立場」で、「発展prozessなると共に復帰regressusである」と西田は言っていた。そして続くその説明の中で、早くも、復帰は「鏡面に映じた」姿であるとして、「既に影像であるとすれば、その中に本体を求むるはできない」と言われていた。<sup>(37)</sup>否、その前に、この著作の、論理―教理―経験体系という展開での経験体系に入ってから、いや入ってからこそこう言われていた。論理的自己同一であるはずの

「甲は甲である」といふことは、流動的なものが己自身を止めて見ることである。<sup>(38)</sup>

それは即ち、「進歩退歩に運歩しばらくもやまざる」その中にして、つまり、やまこれやまといふにあらざ「その中にして」止まりて、本体にあらざるに主語となるものがある。つまり「主語となるものに於て」と

して。「この判断の主語となるものに於て主語と述語とが同等となる。」  
(傍点は筆者による) 主語的論理が自同命題に初めから見、いや、既述のように、それをしか見ない〈同等〉ではなく。  
かくして、主語〈やま〉と「主語となるものに於て」とを併せて、道元は「山」と記す。

やまこれやまといふにあらざ、山これやまといふなり。

西田も端的に言う。「自己自身に同一なるものは、主語となつて述語とならないと共に、自己自身について述語するものでなければならぬ。」  
主語・在は、述語・現である。

道元が「古仏云」として提題した、『雲門広録』に見えるという如上の、「山は山、水是水」の句を、西田もまた引いて述べる。

真に絶対無の意識に透徹した時、そこには我もなければ神もない、而もそれは絶対無なるが故に、山は是山、水は是水、有るものは有るがまゝに有るのである。<sup>(40)</sup>

## 十一 山色

雲門文偃は、「妄想あること莫<sup>な</sup>れ」と前置きして、「山は山、水是水」と続けた。絶対無の意識に透徹していなければ、意識の現実である意識はすべて「妄想」である。「見るものなくして見るもの」でなければ、妄想のうちにある。既に引用したように、見るものなくとも、「有るもの」は自己自身を見るものである。「いや、見る我もなく、絶対的に見

る神もなくしてこそ、有るものは自己自身を見るのである。その「見る」を、つまり「現る<sup>あ</sup>る」を、西田は「影像」と言う。しかし影像は偶象<sup>ぐさう</sup>ではない。「映像と云へば、実体そのものの存在に無関係な、単に偶然的な現象の如くに考へられるかも知れないが」、そうではなく、「それは実体に本質的なものでなければならぬ<sup>(41)</sup>」と西田は註記し、そしてハイデガーも、「現象 Erscheinen は実体 Anwesen とそのあり方に本質的に伴<sup>(42)</sup>なう」と言う。西田の註記は、「現象即実在的である」と続く。それが、「有るがまゝに有る」ということである。『善の研究』の改版の序(昭和十一年)で、回想して言われている、「私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのまゝのもの、でなければならぬ」、「今日私たちが「その中を行く」所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら夢みる如くかゝる考に耽つたことが今日も思ひ出される。」(傍点は筆者による)しかし何の影響によるのもなかつた。

本体なき影像といふの外はない。本体といふ如きものはや何処にも求めることはできない、唯自ら無にして自己の中に自己の影を映すものがあるのみである。併し一方から云へば、真の無の立場に於ては所謂無其者もなくするが故に、すべて有るものはそのまゝに有るものでなければならぬ。有るものがそのまゝに有であるといふことは、有るがまゝに無であると云ふことである、即ちすべて影像であるといふことである。(二四七―二四八頁)

「無其者もなくなる」非思量において、有るものがそのままに有る、

即ち「甲は甲なり」の不思量底が現成する。山が影像であるとは、山は山影であり山容であり、「山色」であるということである。西田は「自己同一の鏡」を譬喩として言ったのではなかった。「鏡」は「影見」であった。いかに磨き光れるものであっても、物体の「鏡は物を歪めて映すのである。」(二二六頁)

### 付論——もう一つの「不思量底ふるく」

「従来の形而上学は主語的方向に有を認めた、カント後の形而上学といへども之を脱却して居ない」という言句は既に上に引用した。西田はこれに直ぐ続けて述べている、「私は述語的方向に超越的なるものを認めることによつて、異なる形而上学の端緒を開き得ないかと思ふ。」この一節は、後記に「此論文は私が「場所」といふ考に入つた始頃のものである」と付言されている大正十五年七月稿の「取残された意識の問題」という論文の末尾をなす。それから丁度十年後、一九三六年より、ヨーロッパでも、ハイデガーは、「異なる端緒を開か」んとする思索を密かに数年にわたって書き綴っていた。後に『ハイデガー全集』第六五巻として公けにされた『哲学への寄与』という手稿である。そこでは、「取り残されたる」故に「まず取り戻すべき初めの端緒 der erste Anfang」と展開されるべき異なる端緒 der andere Anfang との間の対論<sup>(3)</sup>が試みられている。「転回」して行くこの対論が最初に告げられたのは、ハイデガー自らも言うように、一九三〇年の講演『真理の本質』においてである。一九四三年になって印刷に付されたこの講演において、「西洋形而上学に最後の転換を導き入れたカントの著作」<sup>(4)</sup>に思いが潜められる中、次のような一節<sup>(5)</sup>を読むことができる。

Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit, ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden. Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält.

これを、できるだけ原文に添って訳してみるなら、

有るものは全体として、隠れている。この元来の非-真理は、あれやこれやの有るものが有るものとして露わになつてゐること、そのことよりもふるいのである。非-真理はしかし、有るがままに有ることに比べてさえもなおふるい。発きながらもそれ自身としては隠れ続けているその蔵まいに適當するところの、有るがままなること、そのことに比べてさえもふるいのである。

しかしこの一節を本論考の中に移し入れるならば、次のようになるうか。

「徧界會チ蔵サ不といふは、かならずしも徧界是レ有りといふにあらざるなり。」(「仏性」)非-思量は、あれやこれやの思量よりふるい。非-思量は、「不思量底たとひふるくとも」、その不思量底と比べてさえもふるいのである。〈AはAである〉は、Aを発きながらもそれ自身としては隠れる。〈AはAである〉と蔵まう不思量底は、非思量を經りてふるく、AがAとして有るがままに有ること、そのことに適當する。



★筆者はこれまで十一篇の論文で自同性を考察して来た。(Y. Yamashita Identität als Unverbrüchlichkeit—Kant, Nishida, Heidegger (2., überarbeitete Auflage) 2009, Supplementband dazu 2012, Ergon Verlag) をこじつけた新たな自同性を考察するようになった。

註

- (1) 高坂正顕訳『永遠平和の為に』(昭和四六年 岩波書店) 三四頁
- (2) 同書 十六頁
- (3) 同書 十三頁
- (4) 大江健三郎・江藤淳編『われらの文学・17』石原慎太郎集(昭和四〇年 講談社) 一一頁
- (5) 本人は、次のように述べている、「民主主義という言葉が人間の前むきの姿勢でうけてとうとしたあの時代を土壌としてそこから育った日本人であるのは……」(傍点は筆者による) 大江健三郎『厳肅な綱渡り』(昭和四五年 文藝春秋) 五七頁
- (6) 大谷哲夫選『道元「永平広録・上堂」選』(平成二一年 講談社)
- (7) 西田幾多郎全集・第四卷『働くものから見るものへ』(昭和四十年 岩波書店) 三二四頁 なお以下、同巻からの引用は、本文中に頁数のみを記す。
- (8) 中田祝夫編『古語大辞典』(小学館) では、用例として万葉集の次の歌があげられる。「秋の田の穂田の刈り場か か寄り合はば そこもか人の我を言なむむ」(3) では、「とくに「心において」集めるの意味に用いられる」と言われている。
- (10) 『意識と本質』(昭和六二年 岩波書店) 四三—四五頁
- (11) 全集第五卷『一般者の自覚的体系』一三九頁。また、全集十二卷『統思索と体験』には、「有るものが直に自己自身を表現するものである」(三八頁) と言われている。
- (12) M. Heidegger Gesamtausgabe Bd. 78. (Der Spruch des Anaximander) 2010. V. Klostermann S. 68 この講義録は、一九四二年の夏から秋にかけて書かれたであろうことは推測されているが、この年の冬学期はバルメニデス講義、翌年の夏学期はヘラクレイトス講義が行なわれ、これらに先立つはずのこのアナクシマンドロス講義は結局行なわれず、手稿のままに残された。ただし、ハイデガーは、一九三二年夏学期講義『タベの国の哲学の端緒』の前半部で、及び一九四一年夏学期講義『根本諸概念』の後半部で、それぞれアナクシマンドロス断章の解釈を行なっている。

- (13) このことが比較的にまとめて語られているのは、次の箇所である Holzwege, 1963. V. Klostermann, S. 322f.
- (14) 加藤常賢『漢字の起源』(角川書店) 三八〇頁では、『説文部首訂』から、「目を以つて物に及ぶを視と曰ひ、物来たつて目に遇ふを見と曰ふ」という句を引いて、「見」は、後世の字では「現」であると説明されている。
- (15) 青原惟信のこの言述を、井筒俊彦は「あまりにも世に有名」と言うが、筆者は、森本和夫『正法眼蔵』読解』第四卷(平成十六年 筑摩書房) 四三八頁で初めて知った。その言述は以下の通りである。「老僧、三十年前、未だ參禅せざる時、山を見るに是れ山、水を見るに是れ水なりき。後來、親しく知識(師)に見えて箇の入処有るに至るに及んで、山を見るに是れ山にあらず、水を見るに是れ水にあらず。而今、箇の休歇(大安心)の処を得て、山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり。」(括弧内は筆者による)
- (16) 全集第十二卷 十頁
- (17) 全集第七卷『哲学の根本問題』三六頁
- (18) 同巻 三四頁
- (19) 例えは「カントとの出会い」(理想社版『カント全集』第三卷月報)
- (20) 例えは「根源悪からのエクソダス(脱在)」(『共生学』第七号 教友社)
- (21) 松浪信三郎訳『存在と無』(昭和四十年 人文書院) 第一分冊五三頁以下
- (22) カント哲学の術語に合わせ、自同的判断は直覚と思惟との結合するものと考へることができる(九九頁)とも言われている。
- (23) Gesamtausgabe, Bd. 78, S. 337.
- (24) 西田幾多郎全集第七卷 三七頁
- (25) 全集第二卷『自覚に於ける直観と反省』十六頁
- (26) 西田幾多郎『善の研究』の新版の序文
- (27) 全集第二卷 七〇頁
- (28) 同巻 五九頁
- (29) 同巻 一六頁
- (30) この断想を筆者は、上田閑照『西田幾多郎—人間の生涯ということ』(平成七年 岩波書店) 一七三頁に知った。
- (31) 日本古典文学体系 81 『正法眼蔵』(昭和五二年 岩波書店)
- (32) 全集第一卷『思索と体験』二四五頁
- (33) Gesamtausgabe, Bd. 78, S. 93.
- (34) 西田幾多郎全集第十二卷 十七頁
- (35) 同第六卷 一七四頁

- (36) Vgl. Gesamtausgabe, Bd. 78, S. 171, 178.
- (37) 全集第二卷 三〇一頁
- (38) 同巻 一九五頁
- (39) 全集第七卷 三三二頁
- (40) 全集第五卷 一八二頁
- (41) 全集第十巻『哲学論文集第五』三八四頁
- (42) Holzwege, S. 341.
- (43) Gesamtausgabe, Bd. 65, S. 58.
- (44) M. Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, 1976, V. Klostermann, S. 27.
- (45) a. a. O., S. 21.

〈付記〉筆者に長らくわからなかった「不思量底」の「底」の訓み方については、僚友の漢学者・古田島洋介氏の教示を受けた。謝意をここに記す。