

## 『臨濟録』管窺（二）

### Reflections on The Record of LIN-CHI (II)

山 田 史 生\*

fumio YAMADA\*

**論文要旨** 『臨濟録』中随一の畸人「普化」の行蔵に就いて若干の考察を試みる。

**キーワード**：異人 風狂 道化 子供 死者 詩人

『臨濟録』中最も精彩に富む登場人物は誰かと問われれば、尠なからざる向きが「普化」と答えるのではなかろうか。

『臨濟録』に点綴される光景は、卓越せる主人公と凡庸な禪客とによって演ぜられるワンサイドゲームであって、出来る禪者同士のクロスゲームが観られることは罕である。臨濟とその相手とはあらかじめ一定の役割を担いつつ振舞っている。身を以て示現せられているのは裸の「事実」ではなく意匠を凝らした「意図」である。それ故に読者は演出せられた意図を汲むべく努めねば読み損なうこと必至である。

ところが普化が飄然として現れた途端、舞台の風向きは一変する。普化の一挙手一投足、読者の意表に出でざるものはない。あからさまに常軌を逸した奇怪な人物の登場に、シナリオに籠められた筋書を掬おうと構えていた真面目な読者は、筋らしい筋を見出せなくなって周章狼狽せざることを得ない。

啻に然るのみではない。普化と相對するや、怪しむべし、臨濟すらも月並の禪者に成り下がる——とまで云えば語弊もあろうが、臨濟がいつも普化の後塵を拝していることは疑いを容れない。尤も、普化という良驥は臨濟という伯樂の一顧を得ることに依って初めて奔馳して千里を致すのではあるが。

#### 一 異人としての普化

ヘーゲルは一方で「万人がわたしであり、わたしが万人なのだ」(『精神現象学』作品社、二三九

頁)と謳いながら、他方で「現存の共同体は万人の万人にたいする抵抗と闘争の場にほかならず、各人は自分の志を広く実現しようとはするものの、いつも同じ抵抗に出会って、他人との抗争のうちでもども破滅に追いやられ、志を遂げることはない」(前掲書、二五四頁)とホップズ風に喝破してもいる。ヘーゲルの意を付るに、彼は奈何にして個別的な自己意識が自己陶冶を経ることによって排他的な自立存在(対自存在)を脱して「共同体精神」を獲得するかを示すことに腐心している。

共同体とは「一般的な秩序ないし目的として個々人の現実と対立する」ものである(ヘーゲル前掲書、三〇〇頁)。共同体は本質的に限定と排除とによって成立する。「個々人の現実」に固執して共同体が定める「一般的な秩序ないし目的」から逸脱するが故に排除せられる者を「異人」と呼んでおこう。異人(ストレンジャー)は共同体(コミュニティ)の成員でありながら同時に共同体に対峙する者でもある。異人は共同体の内部を構成しながら、秩序紊乱の廉を以て外部に吐き出され、内外の狭間に佇むことを余儀なくせられた「境界人」の謂である。

共同体が内具する固有の規範に抵触する(共同体にとっての否定的なアイデンティティを体現せる)ところの異人は、共同体に宿る違和性・逸脱性の見本として排除せられる。何故に排除せられるのか。共同体のアイデンティティを保つためである。共同体は規範を遵奉する者のみに成員たる資格を付与すること(併せて然らざる者を排除すること)に依って自らに都合のよいアイデンティティを保とうとする。

\*弘前大学教育学部国語国文科教室

Department of Japanese Language and Literature, Faculty of Education, Hirosaki University

共同体に属する成員は、共同体が課するところの（論理的・非体験的な基準に基づいた）制約に従わざるを得ない。共同体が課する制約とは「共同体の与えた場所に居なければならない」という束縛である。建前上、共同体は逸脱者の存在を許せない。共同体は閉じた集合であり、そこに属さない者（秩序の侵犯者）を締め出す体制をとっている。進化せる新種や変異せる奇形は（縦令それが優れていようとも、否、優れていればいほど）共同体にとって邪魔者である。

共同体の言い分はひどく傲慢である。正常が異常を境界外に放逐することに依って成立する以上、奈何なる共同体も異常を俟つことなく存続することはできない（しかも成員自身は何が正常であるかを必ずしも自覚しているとは限らない）。共同体が制約を厳しく課すれば課するほど、逸脱者の跋扈を招くという仕儀に至る。それを締め出そうとすることが却ってそれを引き寄せてしまう。逸脱者（異常）は固より共同体（正常）に拠ってしか棲息できないのである。

人間の振舞いは往々にして無意識の動因或いは集団的な要因によって制約される。しかし人間は単に無意識の衝動に駆り立てられて動くだけではなく、単に集団の雰囲気巻き込まれて生きるだけでもない。人間は所与の状況に左右されるだけの人形ではなく、自らの生き方を拓いてゆく主体である。強固な拘束力を有する集団にあっても、その斉一化の圧力に抗して自分の流儀を貫くことは、理屈の上では不可能でない。

人間にとっての現実とは自分を取り巻く状況を離れてはあり得ない。集団内に居る時だけでなく、独りで無人島に漂着した時であっても、状況を離れて存在しているわけではない。人間の活動は悉皆「自己と状況との相互関係を含んだ全体的場面」に拠って生起する（プライベートな精神的活動すらも個体に内在せる本性の自発的な発露として生ずるのではなく全体的な状況に即して惹き起こされる）。

或る状況にあって息苦しさを覚えた場合、迂回行動に出るにせよ代償行動に出るにせよ、各人なりの選択を下さねばならない。選択を経た振舞いは衝動的なものではあり得ず、必ず知性的・精神的な志向を伴わねばならない。知性的・精神的な志向性も亦全体的な状況に即して惹き起こされることは言を須たない。だが若し状況に雁字搦めに

支配されているだけであれば、軋轢・葛藤が生じた場合、それを解消しようとするであろう。ところが知性的・精神的に志向する場合には、必ずしも軋轢・葛藤の解消のみには向かわず、寧ろそれを増幅することさえもあり得る。到達不可能な目標を前にして、迂回路を探ったり代償行為に移ったりと場面に順応することもできるが、頑として「其の不可なることを知りて而も之を為す者」（『論語』憲問篇）であることもできる筈である。苟も霊長類ヒト科に生まれついた以上、己の側に全く選択の余地が無いほど状況によって支配されるようでは情ない。

現状維持的に働く生物学的機制（ホメオスタシス原理）に支配されることを一向に意に介せないような共同体の成員は、現状を打開することから退嬰的に身を退いている。自由か隷属か、前進か後退か、という岐路に立っている現実を直視することに耐えきれぬことは、自己の精神的自由の実現を放棄することである。

不断に岐路に立ちつつあるという現実を見据えることの大切さを教えるのは、豈図らんや共同体を掻き回す張本たる「異人」である。異人は共同体の安寧を脅かす不安分子でありながら、同時に出来合いの世界からの解放を使嗾するものとして成員を内心安堵させてもいる（憾むらくは成員はそのことを自覚しない）。

異人は共同体の構造的産物であるが、共同体にとっては己の恥部であり、その存在自体が既にスキャンダラスである。スキャンダルは常識人からは「醜聞」として響きを買うが、要は「耳目を時たせる」ということがその本質であって、固より価値判断を伴わない。何かの拍子に褒貶を転ずれば、醜聞はたちまち「羨望」に拘り替わる。

共同体の内は一定の規範が反復して履行せられる可知の領域であり、共同体の外は無秩序の闇に浸された不可知の領域である。共同体の成員は、恣意性・逸脱性が抑制される代わり、規範に従っている限りは身分が保証される。外より内へと根無し草よろしく越境してくる異人は、共同体の成員にとって（その身分保証を脅かすが故に）単なる「不気味な余所者」ではなく「危険な敵」である。

異人は非常性を発散し、自ら知る知らざるを問わず、共同体が隠したがる「臭いもの」の蓋を取って潜勢的な現実を白日の下に晒す。臭いものの蓋を取ることに因って、彼は共同体が後生大事に

奉ってきた「内外・自他・是非」に亀裂を走らせる。この意味に於て異人は秩序紊乱因子以外の何物でもない。ところが共同体は然く亀裂が走って初めて共同体として真に自己同一化する契機を得る（汚染物質の所在が確認され、その排除作業を通して成員間の連帯が図られる）。

閉鎖的な共同体は自らの安寧を維持するために得てして厄介な問題を棚上げにしがちである。しかし一見平和な日常はのべつに膿を分泌しつづけており、知らず識らずの裡に蓄積される膿はそれを日常的な手段によって除去することはできない。それは日常性からの逸脱を本分とする異人によって掃除されねばならない。

一体「正が破綻して嘗て異であったものが正となり、今度はその正が破綻して再び異となる」という具合に、正と異という両極は（恰も限定と排除とが表裏一体である如くに）リヴァーシブルである。正をして正たらしむるものは異であり、異をして異たらしむるものは正である。正が強く正であればあるほど異も亦強く異である（確率の分布が平坦であるほど突出の度合は増す）。若し全てが異であれば異は異でなくなる。要するに正と異とは極に於て逆転すべき相補性を有する。果して然らば、正と異とは奈何なる物差しに拠って分極せられるのであろうか。

「静・動」という物差しであらうか。現象のプロセスを継時的に捉え、そこに於ける動を異に、静を正に配することは、さほど無理ではない。しかしながら秩序に則った変化は必ずしも異ではない。因果律に則った秩序正しい変化は寧ろ正である。

「多数・少数」という物差しであらうか。政治に於ける多数派と少数派、精神状態に関する正気と狂気、これらの現象は慥かに多数・少数の物差しで測れそうであるが、事柄を聊かスタティックに切り分けている気味がある。現象の様態を共時的に捉え、それを量で分け過ぎている。散歩の途中で犬の糞を踏んでしまうことは、わたくしにとって「異例」なことであるが別に「異常」なことではない。統計的に稀であるよりも、規範からの逸脱という否定的且つ質的な価値が伴って初めて異常と評される。

「秩序・無秩序」という物差しをあてがってみよう。変化を評するに安定や平衡という価値観を以てするならば、必然（予測可能）であるエントロピーが高い状態は正と看做され、偶然（予測不能）であるエントロピーが低い状態は異と看做される。

剛情を張って云えば、秩序正しい変化にあって確率は高くなるけれども、それは裏を返せば「当り前で詰まらない」とも評せよう。間主観的に認め合っている約束事であれ、明文化せられた法律であれ、共同体の多数を占める正常人（インサイダー）はそれに拘束されているが、彼等からは何も「創造」されない。正常からの逸脱を辞せずに動くことによって安定を揺さぶる少数派（アウトサイダー）からのみ新しい風は吹いてくる。真に創造的な仕事をする一握りの人種は、概ね「異」の範疇に属する。

異人の奇矯な振舞いは共同体に蔓延する既存の秩序を紊乱するが故に、彼は屢々「村八分」の憂き目を見る。然るに一旦それが新たな秩序として受け容れられた暁には、彼はマジョリティへと昇格する。実際「静・動」「多数・少数」「秩序・無秩序」といった物差しは複雑に交錯している。例えば「祭り」は、日常を超えて派手に動くことであり、滅多に催されない珍しい催しであり、熱に浮かされたような莫迦騒ぎである。しかしその稀な行事が常日頃の安寧の有難さを教え、その偶の息抜きとしての無秩序が却って連帯感をもたらすという効用もある。

何が正であり何が異であるかは一概に決められない。事程左様に異人の身分を一義的に定めることも亦甚だ困難である。一般に「Xとは何か」という問いは「Xとは……である」という形式の答えを期待する。つまり当のXの本質が一義的に示されることを期待する。だが異人について「……は異人である」と外延を挙げるのではなく「異人は……である」と内包を示せと云われれば当惑せざることを得ない。

普化は後世「禪宗の著述有る者、其の発言先覚を以て普化を排ねて散聖科目中と為す。言うところは正員に非ざればなり」（『宋高僧伝』卷二十「唐真定府普化伝」大正蔵卷五十、八三七頁中）と評される。「散聖」は「散仙」に同じい。不羈奔放、自由閑散なる世捨て人の謂である。禪の「正員」に非ずと斬り捨てられる普化の世捨て人ぶりから手始めに吟味してゆこう。

師、一日、河陽・木塔の長老と共に僧堂の地炉の内在に於て坐す。因みに説く「普化は毎日街市に在って掣風掣顛す。是れ凡か是れ聖かを知他んや」。言猶未だ了らざるに、普化入

り来る。師便ち問う「汝は是れ凡か是れ聖か」。普化云く「汝且く道え、我は是れ凡か是れ聖か」。師便ち喝す。普化、手を以て指ざして云く「河陽は新婦子、木塔は老婆禪、臨濟は小厮兒、却って一隻眼を具す」。師云く「この賊」。普化、賊賊と云って、便ち出で去る。  
(一五五頁)

共同体に固有の規範に対して、それを墨守する成員とそれに抵触する異人とは截然と区別されねばならない。「凡か聖か」は(成員にとっては)大問題である。更に成員が心地よく住まうためには、区別せられた異人は「賊」として排除せられねばならない。

共同体が是とする規範に対して非を唱える者として、異人は「関係」的に措定される。異常は正常に対する異常であり、両者は相互否定的且つ相互依存的な関係に於て存立する。共同体から逸脱せる異人は、共同体から逸脱することなく自己を主張することはできない。別言すれば、異人が共同体の内外の狭間に佇み、その境界を絶えず更新しつづけることに依って、共同体は初めてそれとして機能する。共同体の形成と異人の出現とは同時である。

それが共同体であるならば、規範を掲げることによって、それは却って個人の自立を促すであろう。彼が異人であるならば、個人主義に徹することに於て、彼は共同体を形成するであろう。共同体が崩壊することに因って異人が出現するのではない。共同体は異人の自立の拠点であり、異人が抑圧に抵抗する場である。

普化を異人として関係的に措定するのは臨濟を領袖として仰ぐところの教団である。教団とは「物質のおよび精神的な価値を共有する宗教的共同体」である。教団のアイデンティティは「同じ釜の飯を食う」「同じ臨濟禪を標榜する」という物心両面に於て成員権(吾々意識)を共有することである。若しそれが単位集団として完結した共同体であるならば、教団に属する個人は規範の下に同質性を求められ、規範を蹂躪して奇矯に振舞うことは許されない。

臨濟禪という価値を共有する点に於て教団の成員は平等である。しかし教団に於ける平等性を標榜することは、一步間違ると全員参加型のインフォーマルな制裁を使嗾しかねない。全員が全員に対する道德警察になり、魔女狩りよろしく異端者

を迫害しかねない。その結果「出る杭は打たれる」という恐怖感が凡庸の蔓延をもたらし、やがて教団は窒息する。

異人としての普化を闡明することは、独り普化を闡明するのみならず、それを排除する教団をも闡明することである。按ずるに普化という異人の出現は、裏を返せば、臨濟の教祖化の成就を意味している。

「毎日街市に在って掣風掣顛」せる異人は、共同体にとっての否定的なアイデンティティを体現せる「賊」である。しかし異人を「賊」と高飛車に決めつけるのは共同体側の勝手である。正常と異常とを分別するのは共同体製の物差しであって、異人の振舞いそのものは価値を持たない。にも拘らず自称正常人は、己の出る杭ならざることを確認すべく(己の凡庸には目を瞑って)異人を負の価値を持つ「賊」として貶めざることを得ない。具体的に云えば「汝は是れ凡か是れ聖か」と横柄に問わずにおれない。自己に内在する非正常性を糊塗し、異人を飽くまでも非自己として疎外しようと躍起にならずにおれない。語るに落ちるといふ風情である。それかあらぬか、異人に「汝は是れ凡か是れ聖か」と逆に問い返されれば、笑うべし、正常人は返事に窮する。

「掣風掣顛」という云い草は、あらかじめ自分は正常であり普化は異常であると看做した上での形容である。既にして気狂い沙汰(掣風掣顛)と評価していながら、今更「是れ凡か是れ聖か」と問うことは白々しい。自らの正常さを鵜呑みにしている限り、ついに正常の殻を脱することは叶わない。日常生活に安住している限り、奇妙なことに、否、当然のことに、正常の殻を脱する必要を覚えることすら叶わない。

何故に正常の殻を脱せねばならぬのか。掛け替えのない「自己」を自覚せんがためである。ひとたび異人に眼を惹かれるや、人は自己をして自己たらしむる所以を求めずにはおれない。而して「是れ凡か是れ聖か」と自己と異人との違いを値踏みせずにはおれない。

異人は共同体にとって排除すべき厄介者であるが、共同体の一員として紛う方なく不可欠でもある。自分の嫌な性格は無くしたいが、それを無くせば自分でなくなる。痛し痒しである。異人に遭遇して、他人事よろしく「是れ凡か是れ聖か」と問うのは御愛嬌であるが、問い返されて身も世も

あらず狼狽するのは頗る無慙である。保身のために高高に問う者は必ず自らの化けの皮を剥がされる羽目に陥る（勿論、自業自得である）。

普化にしてみれば他人が自分を凡と呼ぼうが聖と呼ぼうが知ったことではない。名指したければ御自由にどうぞとばかり「我は是れ凡か是れ聖か」と屈託なく問い返す。「我は是れ凡か是れ聖か」と逆に問い返されて、咄嗟の間に臨濟は喝する。間髪を容れず喝した気合は天晴れであると雖も、惜しむらくは所詮なにがしかの物差しに則った上での小賢しい一喝であることは覆うべくもない。甲に拠って乙を判ずる限り、精々「一隻眼を具す」に過ぎない。

普化の行実から推すに、強者が弱者に差別を押し付けるだけではなく、却って弱者が強者を象徴的に差別する場合もあるとおぼしい。「臨濟は小厮兒、却って一隻眼を具す」という挑発的な科白は、共同体内の秩序に囚われず風顛を撃ける異人によってのみ吐かれ得べき痛快な言辞である。「却具一隻眼」を「只具一隻眼」と作るテキストもあるように（『景德伝灯録』卷十普化伝注）、坊主渡世におちぶれた臨濟に対して普化は「賊」を装いつつその権威ぶりに引導を渡している。

「臨濟は小厮兒」という月旦の当否については問うことを須いない。「這の賊」という応答を見て、わたくしは釈然とした。少なくとも技倆の上から云えば、普化が必ずしも臨濟に譲らぬことは腑に落ちた。音に然るのみではない。異人は自ら好んで異を唱えているわけでないことにも合点がいった。異人は、己を異と看做す者がある場合、その者の好きに任せているに過ぎない。「這の賊」と呼ばれば、呼ばるるままに「賊賊」と肯うに過ぎない。

抑も異人は共同体にとって正負いずれの価値を有するのであろうか。『臨濟録』は普化という異人を「自由・解放」という肯定的な意義の体現として遇するのであろうか、将又「不安・差別」という否定的な価値の象徴として遇するのであろうか。

わたくしの俗眼を以て観察するに、颯爽と振舞う普化の姿に比する時、臨濟は寧ろその引き立て役に甘んじている。普化への対応に限って見れば、臨濟はいつも後手に回っているけしきである。それは普化が臨濟教団にとって正の価値を有しているからである。

虚心にしておもえば、普化は教団を賦活化する

「祝祭」の役割を担っている。祝祭の役割とは、過剰な象徴性によってもたらされる非日常的な解放感の謂である。普化の登場は舞台のケ（褻）からハレ（晴）への転換を意味する。普化は奇矯な振舞いによって祝祭としか呼びようのない位相を現出し、窮屈な日常に風穴を空ける。流石の臨濟も（奈何せん教団の領袖たる身である限り）後手に回らざることを得ない。

長老連がやれ凡だの聖だのと世間話をしているところへ「言猶未だ了らざるに、普化入り来る」とあるように、異人は常に闖入者である。日常の規範（ゲームの規則）に対して脅威（侵犯の可能性）を与える異形の者はいつも不意打ちに現れる。内外という境界の埒外にある者にとって一貫したアイデンティティの証などは烏澁の沙汰であるが故に、彼は行儀のよい規範を踏みつけにして平気である。

異常とは基準からの逸脱である。その基準は量的な弁別根拠ではなく質的な価値判断である。「好もしくない」という価値判断によって異常のレッテルを貼ることは手前勝手に線を引いているに過ぎない。異常を自己の外側に置いて眺め、それを自己の内側に見ないのは傲慢である。異常性は人間誰しもが孕んでいる。窮屈な秩序を破るべく顕れた異常性は、縦令グロテスクに見えようとも自己にとって不可欠の要素である。共同体の健全な在り方とは、異人が一人も居ない無菌状態ではなく、誰もが幾分かの異人性を内具している状態である。

上に云った如く、正常を自認せる者はひとたび異人に眼を惹かれるや自己をして自己たらしむる所以を求めずにはおれず、而して「是れ凡か是れ聖か」と自己と異人との違いを値踏みせずにはおれない。想うに異人に眼を惹かれるのは、自ら正常に慊らぬものを覚えるからである。自己に内在する非正常性を、健全にも「異人」という形で密かに顕在化しているのである。

共同体の成員にとって大切なことは、異人の発生を防ぐことではなく、異人とのコミュニケーションを怠らぬことである。自らの硬直した差別観によって発生した異人は、自らの硬直をほぐす恰好の契機である。正常人は連続した脈絡に則って話すことがコミュニケーションの常道だとおもっている。しかし只今そうであることは次の刹那もそうであることを保証しない。有りもせぬ連続した脈絡に拘泥していると、知らず識らずの裡に精

神が硬直し、融通のきかぬ不自由に陥りがちである。仲間内で誼を結んでいるだけでは真のコミュニケーションは果たせない。

或るイデオロギーに拠って正当化せられた秩序は、必ず「贖罪山羊（スケープゴート）」を産出するメカニズムを内蔵している。具体的には獅子身中の虫たる異人が、秩序に生ずる災厄を背負うべきスケープゴートの役柄を担う。

哀れなスケープゴートは共同体の規範を脅かす危うさを秘めている。騒がしく愚かしく粗っぽいスケープゴートの振舞いは、しかし公認の規範を墨守した行動よりもフレキシブル（可塑的）である。それは型に填らぬが故に自らの振舞いを本源的な偶然性へと還元しつづけている。

更に奇とすべきは、騒がしく愚かしく粗っぽい振舞いが或る種の聖性（ヌミノゼ）を醸し出すことである。スケープゴートは排除せらるることに任ずると雖も、単なる汚れ者ではなく、屢々聖なる者に擬せられる。共同体にとっての否定的なアイデンティティを体現せる「賊」でありながら、異人が「是れ凡か是れ聖か」という問わずもがなの問いを惹起する所以である。

按ずるに異人は、共同体にとって潜在的な汚染源であり且つ潜在的な活力源でもある。異人は自分の属する秩序をして「汚染」乃至「賦活」せしめずには措かない。異人は共同体の秩序を踏み躪って憚らないが、それを根絶やしにしようとは欲せない。異様な言葉遣いや身振りを露悪的に呈することに因って秩序なるものが儀礼に墮した仮住まいに過ぎぬことを正常人に思い知らせ、以て機能不全に陥った共同体の弾力性を回復させようとする者、それが異人である。見せ掛けの秩序の中で眠りこける正常人に対して自己が秩序に拘束されぬことを誇示し、却って秩序の輪郭を限定する者、それが異人である。

凡か聖かと問わずにおれず、凡とも聖とも答えることを得ない自分に気づくことが、正常人には課せられている。異人と遭遇して自己の根柢を揺さぶられることに由って自らの拠って立つところの嘘臭さに覚醒することが、正常人に（延いては共同体に）カタルシス（浄化作用）がもたらされる唯一の契機である。要するに異人は、共同体の成員およびその秩序に対して「持ちつ持たれつ」の間柄にある。

## 二 風狂としての普化

自己同一性とは個体の単一性の謂ではない。それは他者を以てしては代替し得ない人格としての主体性である。掛け替えのない主体性は、自己と対峙する他者の居る地平に於てその他者を否定的に介することによってのみ規定され得る。自己の生が生きるに値するか否かは、自己の生が他者に対して値するか否かに係る。自己は他者から／への眼差しに於てのみ自己であり得る。

共同体の原理と個人主義とは相容れぬものではない。埋没と突出とは表裏一体である。共同体の崩壊によって個人が現れるのではなく、個人の自立の拠点として共同体はある。個人が個人主義に徹することが翻って共同体を形成することである。

師、一日、普化と共に施主家の齋に赴く次で、師問う「毛は巨海を呑み、芥は須弥を納ると。為是神通妙用なりや、本体如然なりや」。普化、飯牀を踏倒す。師云く「太癡生」。普化云く「這裏は是れ什麼の所在にしてか癡と説き細と説く」。(一五四頁)

「一本の毛髪が大海を呑み込み、一粒の芥子が須弥山を収め尽くす」という「一即一切・一切即一」のヴィジョンについては『渾沌』第七章に私見を述べたことがあるので、ここには蒸し返さない。

「一即一切・一切即一」という相互包摂の在り方は、神通力の不可思議な働きか、それとも本体の在るがままの姿か、という問いは掛け値なしに愚問である。夢寐の間にも「一即一切・一切即一」ならざる生を営み得ないにも拘らず、浮きつ沈みつせる浮子を眺めるかの如くその「神通妙用」なるか「本体如然」なるかを問うなどというのは、眼に丁字なしという輩と趨舎を同じうすと誘われても文句は云えない。「神通妙用」即「本体如然」なることは問うことを須いない。

愚問に應ずるに「飯牀を踏倒」せる愚行を以てするとは随分と御苦勞千万な対応ぶりではある。事柄は理屈を以て詮索すべきところに係っていない。その御苦勞千万なパフォーマンスを諒とすればよいのであって、対応の真意を論じ始めるとどんどん愚かな詮議の方へと戸惑いしてゆく。

「飯牀を踏倒す」という狼藉は共同体にあって許容され得ない。故に臨済も「太癡生」と評さざることを得ない。しかし共同体の原理に雁字搦めに

なって鞠躬如として「麤と説き細と説く」ことは自立せる個人にとって忍び難い。「飯牀を踏倒す」という振舞いは、日常（世俗）のレベルでは狼藉であるが、非日常（勝義）のレベルでは闊達である。非日常レベルのコミュニケーションにあつて身体は言葉よりも屢々雄弁である。日常生活を突き抜けた別のレベルの現実があることを普化は身を以て示している。生活に資すべき姑息な秩序を棄てて用無用の埒外の宇宙的な渾沌に身を浸す者は、乱暴か穏和か、莫迦か利口か、といった瑣事には洩もひっかけない。

膳を蹴り倒すという暴挙に見舞われることは、共同体の微温湯に浸かっている身にとっては事の意表に出づるのに驚かざることを得ない。驚いて後、微温湯を攪拌せることの非を（共同体の規範を笠に着て）難詰せざることを得ない。故に「太麤生」と窘めてはみるが、規範を意に介せない異人から「什麼の麤細をか説かん」と極めつけられて二の句が継げない。蓋し臨濟は教団の領袖であるからには自己をして教団員の木鐸たらしむべき責を負っていたであろう。勢いその行蔵は厭うべき掣肘を被らざることを得ない。善く泳ぐ者は水に溺れ、善く騎る者は馬より墜つる如く、臨濟は稀代の碩徳なればこそその弱味を有していたとおぼしい。

臨濟の頭の中に（足の裏にでもよい）澱の如くに鬱積した不如意は、恰も好異人普化の傍らに侍するのを奇貨として期せずして自虐的に露呈せられた。わたくしの素人目を以てしても、臨濟は愚問を呈することによって普化に手酷い竹篋返しを喰うであろうことを予想（或いは期待）しているように見える。推するに普化が膳を蹴り倒すという狼藉に及んだのは臨濟の慇懃に応じたに過ぎない。それかあらぬか、普化の印象は妙に明るい。世を拗ねた陰気なけしきが微塵も無い。それが膳を蹴り倒すという無茶苦茶に対して「太麤生」と苦笑いつつ容認してくれる臨濟の度量あらばこそであることは注することを須いない。

人間はあらゆる他者との「我汝関係」乃至「吾々関係」に於て生きている。斯かる対他関係は前コギト的基底（若しくは超越論的信憑）とも称すべき共同性の拠る地平であるが、それは役割（ペルソナ）としての相互関係（例えば夫・妻、教師・学生、医師・患者等）という側面をも亦有する。共同体の成員である以上、他者と「配慮」的に関わることは不可避である。店主と顧客との間に商

売という抽象化された関係が介在するように、臨濟と普化との間にも配慮的な関係が存在する。普化は共同体の賦活剤という役割を担っており、臨濟は彼と対峙する際には他の禅僧の相手をする時とは違った配慮を払う。臨濟の配慮を斟酌した上で、普化はその配慮に相応しく振舞っている。軼事を翫味するにつけ「飯牀を踏倒す」という仕業の単なる乱暴狼藉ならざることを覚える。

臨濟の意を体した普化の振舞いは少しく臨濟の胸算用を逸して物騒であったが、事の推移は臨濟の思ふ壺であった。但し膳を蹴り倒すというパフォーマンスに気圧されたか、他人行儀に「太麤生」と詰ったのは、不覚にも教団の領袖の顔が覗いたようである。すかさず「荒っぽいも穏やかもあるか」と一本取られた。一本取られたことは臨濟のために慶賀すべきである。只憾むらくは、臨濟をして顔色無からしむるほどの風狂は世にざらには居なかった。

臨濟が表（正）であれば、普化は裏（負）である。普化が臨濟の影として負の役柄を担っていることは自ずから行間に顕れている。主役に対して挑発し、揶揄することが叶うのは、主役に遜色ない力量を有する者だけである。主役が演ずる正の価値を理解しながら（つまり表向きは教団に従属しながら）敢えてそれに楯突き、観客の響響を買い、嘲笑を被ることによって正の価値の孕む穢れをしたたかに衝くという捨身の役柄は、主役の分身でなければ演じきれものではない。

師、来日、又普化と共に齋に赴く。問う「今日の供養は昨日に何似ぞ」。普化依前として飯牀を踏倒す。師云く「得きは即ち得きも、太麤生」。普化云く「瞎漢、仏法什麼の麤細をか説かん」。師乃ち舌を吐く。（一五四頁）

臨濟は再び手酷い竹篋返しを喰うことを覚悟の上で「今日の供養は昨日に何似ぞ」と愚問を発する（臨濟の心裡の屈折を想うべきである）。案の定、普化は「飯牀を踏倒」する。

普化は風狂である。風狂とパロディとは違う。パロディとは正に依拠しつつそれを転覆させることである。パロディとは正（過去）を認めた上で異（現在）を唱えることである。風狂はその都度新鮮な生を営むことである。「今日の供養は昨日に何似ぞ」などと過去の情報に遡って問うことを風狂は蹴散らす。話柄の繰り返しの拒否（即ち過去

への依拠の否定)という含意に於てパロディは退けられる。

過去とは「嘗て有った」ものであり「既に無い」ものである。昨日の御馳走について、それを眼で見たり、それに手で触れたりすることはできない。しかし『渾沌』(二一頁)に論じた如く、「時間的な継起とは、過去および未来という潜勢的な次元が非因果的に対応しつつ、現在という場において差異的に現勢化することである」。過去・現在・未来の三世は地続きであって、「今まさに在る私は、すでに在ってしまっている自己を踏まえ、これから在ろうとしている自己へと向かいつつ、不断に自己を超出してゆく運動そのものとして生きている」。過去の経験は現在の生に沈殿しており、それは現在の生に於て行為的に結晶さるべき契機である。

「今日の供養は昨日に何似ぞ」という問いは、過去の経験を単独に記述せよという愚問に似る。若し臨済の問いが記憶を不正確に反芻せよという求めであれば、臨済と普化とが共有する唯一無二の「過去自体」が前提されねばならない。然るに「物自体のなんであるかは、私のまったく知らざるところ、また知るを要せぬところ」の先験的客観であるが故に認識の対象たり得ないように(カント『純粹理性批判』Ⅱ、講談社学術文庫、一七六頁)、過去自体なるものも亦認識の対象たり得ない。主観的な記憶内容と客観的な過去自体とを分かち、前者を突き詰めることによって後者を得ようとするのは、無駄な骨折りである。事実として在るのは各人各様に過去の記憶を引き摺っているということだけである。記憶を確かめるために参照すべき唯一無二の基準たる過去自体などは無い。「今日の供養は昨日に何似ぞ」という臨済の問いは、在りもしない共通の過去自体を示唆するが故に、普化をして飯牀を踏倒せしむるに十分な愚問であった。

時間はあらゆる現象に関して客観的な妥当性を持ち、わたくしは時間を介してのみ現象と対峙し得る。しかし時間は現象がわたくしに表象される際の内的直観の形式としてのタイミングであるに過ぎない。時間は現象が表象される際の条件として客観的なものであって、現象を成立させている根拠として客観的なのではない。時計に刻まれるような時間は慥かにあるけれども、因果的な時間律に始終縛られていては自由は得られない(この間の消息については『渾沌』第五章第四節に詳らか

である)。

それにしても「飯牀を踏倒す」という振舞いは、常識人をして鼻白ましむるに十分なほどに乱暴である。何故にそこまで過激に乱暴であらねばならぬのか。

逸脱とは単なる審美的な生の様式ではない。そこには精神と身体との高邁なる一致がなければならない。具体的には「反」共同体という旗幟が鮮明でなければならない。旗幟の鮮明を欠く時、風狂は共同体の中に組み込まれ、あろうことかその風狂ぶりを共同体の成員に愛玩されかねない。そのあたりの機微を弁えつつ計算づくで露悪的に振舞うならば、それは反共同体というイデオロギーを去勢された拗ね者の所作であるに過ぎない。若し然らば、普化と臨済とは不潔な談合を行っているに過ぎない。

反共同体という旗幟を鮮明にすべく、普化は「飯牀を踏倒す」という暴挙に出づる。若し中途半端の乱暴狼藉をなせば、常識人はその振舞いの衝撃を「冗談・悪巫山戯」という形で希薄化し、それに余裕を持って対処するだろう。風狂がわざわざ共同体内に登場するからには、日常の中に演劇性(非日常性)を導入することによって「規範への異議申し立て」「価値観の顛倒」という狼煙を派手に揚げねばならない。

再び膳を蹴り倒され、臨済は「得きは即ち得きも、太麤生」と微苦笑の体である。その微苦笑こそは普化の好餌であった。「瞎漢、仏法什麼の麤細をか説かん」とやっつけられ、流石の臨済も辞を失って「舌を吐く」という仕儀に至る。「舌を吐く」とは言葉の綾ではない。ぐうの音も出ないのである。

共同体の規範に拘泥することが修禪の道を蔽塞すべき陋挙であることは、臨済もよく承知している。そのことは「得きは即ち得きも」という口調に徴して知ることができる。ところが普化は女々しい分疏には耳を貸さず、「仏法什麼の麤細をか説かん」と正論をぶって平然としている。憶測を逞しうするに、臨済の顔はさぞかし狐が落ちたという風情であったろう。

蛇足をつけて云うと、これらの軼事からなにがしかの思想を抽象しようとするれば必ず間違ふ。風狂のパフォーマンスを理屈でなぞるなどという野暮な沙汰に及ぶことは禁物である(存分になぞつ

た後で断るようだが）。

風狂のパフォーマンスが演ぜられる場は、発し手と受け手とが双方共に注視すべき檜舞台である。パフォーマンスの発し手と受け手とは場を構成する或る焦点によって統べられることによって生命的に摩擦・葛藤し合っており、満員電車で偶袖振り合った赤の他人同士がじゃれ合っているのとは違う。「施主家の齋」は或る焦点によって統べられた舞台である。そこに出入りする者は覚えぬ愚問を発することを免れず、その愚問に應ずるに愚拳を以てせずにおれない。然く互いに結び合っている緊張の糸をピンと弾くように「飯牀を踏倒す」からこそ、その振舞いはパフォーマンスとして息づく。

パフォーマンスは檜舞台を前提とする。臨濟という「師」が居り、そこに普化という風狂が来合わせることによって、双方の間に約束に従ったパフォーマンスが演ぜられる。「今日の供養は昨日に何似ぞ」と問い掛けるべく師は居り、然く問い掛けられるべく普化は現れる。「飯牀を踏倒」した普化に対して「得きは即ち得きも、太麤生」と諭すべく師は居り、然く諭されて「瞎漢、仏法什麼の麤細をか説かん」と諭し返すことによって師をして舌を吐かしまるべく普化は現れる。

発し手はパフォーマンスに託して「隠された意図」へと受け手を誘い、誘われた受け手は汲んだ意図を再び発し手へと突き返す。発し手と受け手とはパフォーマンスを介して循環的に相互理解を深めてゆく。尤も、パフォーマンスが繰り広げられる舞台を仕切る「約束」は杓子定規な制約ではなく、当意即妙に紡ぎ直されるべき臨機の気合である。パフォーマンスを享受・評価する場面において、発し手と受け手とは必ず或る約束を共有しており、それに制約されつつ享受・評価するけれども、パフォーマンスは飽くまでも即興を旨とする。芸術作品を創造する一般的な規則が無いように、パフォーマンスにも亦規則は無い。師は常に遣り込められ、普化は必ず遣り込めるということであれば、パフォーマンスは瑞々しさを失う。

普化を「風狂・佯狂」と評することの可否は姑らく措くとしても、所謂「狂」が無下に排斥されるべきでないことは心得ておきたい。

ソクラテスは「狂気には二つの種類があって、その一つは、人間的な病いによって生じるもの、もう一方は、神に憑かれて、規則にはまった慣習

的な事柄をすっかり変えてしまうことによって生じるもの」と云う（「パイドロス」『プラトン全集』第五卷二三〇頁、岩波書店）。而して後者について「神から授けられた狂気は、人間から生まれる正気の分別よりも立派なものである」と肯定的に判ずる（前掲書、一七六頁）。

狂気とは日常性の外への神秘的な飛翔である。それは現実を超越する可能性を示唆する。日常性の外に定位する限り、狂気は内からの排除を免れないけれども、そのことと引き替えに共同体が安住する現実を「批判」する権利を得る。その証拠に普化を見よ。搦め手からとは雖も、臨濟を容赦なく批判して憚らぬ人物は、語録中独り普化のみである。普化自身は禅林の外に居るつもりかもしれないが、普化の居る場所こそが即ち禅林である。

### 三 道化としての普化

微視的に見るならば世間には夥しい梯子が張り巡らされている。誰でも登れる梯子もあれば、生半可な精進では登れない梯子もある。わたくしは錯綜する梯子の甲に登り、乙に躓きながら、踰越として人生の階梯を歩んでいる。

巨視的に見ても尚人生そのものを巨大な梯子の如くに捉えるならば、それは幻に眼が眩んでいるに過ぎない。寸陰を惜しんで梯子を登ってみても、傍らには別の梯子が控えている。幻の梯子は放下するに如かず。梯子を放下すれば登ることも躓くこともない。

梯子を無視して寝そべっているのは傍目には愚かしく見えよう。梯子に必死に縋りついている者は、のどかに寝そべっている者を人生の落伍者と看做して、嗤い、蔑む。世間の大多数は梯子に縋りついており、暢気に寝そべっている不屈者は極く少ない。多勢に無勢である。梯子に登らぬ者は、嗤われ、蔑まれることを甘受すべく社会的に位置づけられる。しかしながら梯子に無理に縋りついている手足がやがて硬直し、ついには墜落を免れないことを、梯子に縋りついている当人は直観している。梯子に縋りついている者は、実は自らの営為を正当化するために、嗤い、蔑むべき者を必要としている。

嗤い、蔑まれる者とは、謂うところの「道化」である。道化とは「おどけた言葉やしぐさ、ふざけた振る舞いで人を笑わせる人物」である（『岩波哲学・思想事典』一一六〇頁）。道化は共同体の周

縁にうろつく落ち零れであり、気紛れに周縁から闖入して共同体の秩序を攪乱する厄介者である。

道化は異様な風体で周縁から闖入するや、狼狽さを剥き出しにしたり、笑いで誤魔化したり、狂気を装ったりといった悪戯めいた遣り方で秩序を乱す。但しそのことが屢々秩序側からの密かな要請に係るということを閑却してはならない。共同体の秩序にちょっかいを出すことによって道化は機能不全に陥った秩序を賦活する。道化は音に秩序に限定されるだけでなく、寧ろ秩序を限定する潜勢力を有してもいる。

道化とは社会的弱者を装った象徴的強者である。他人から嗤われ、蔑まれることに徹するのは、これはこれで結構難しい。シェイクスピアの道化であれ、足利將軍の阿弥衆であれ、彼等は生来自堕落なのではなく、頗る自覚的に然く身を処しているのである。但し「笑わせてやろう」と構えるのは道化失格である。道化は他人を操作しようとはしない。只見られているだけで笑われてしまうというのが道化の本領である。

按ずるに人生は現実の階梯に於ける「実」によって値踏みされがちであるが、存外その蔭に隠れた「虚」によって勝負がついているのではなかろうか。俗世に於ける幻の評価に振り回され、その都度「負けて悔しい」と気に病んでいては身が持たない。寧ろ「負けた自分が愛おしい」とおもふことが得策である。「この負けた姿を見せたら他人は面白がるだろうなあ」とおもえれば更に素晴らしい。尤も、これを開き直りではなく心底から遣り抜くことが肝腎である。

一日、普化、僧堂前に在って生菜を喫す。師見て云く「大いに一頭の驢に似たり」。普化便ち驢鳴を作す。師云く「這の賊」。普化、賊賊と云って、便ち出で去る。(一五七頁)

煮炊きした料理を食べるのが人間で、生の野菜を食べるのは驢馬だ、というのが世間に流通する暗黙の了解である。世間とは個性を放棄した者たちの寄るところに現れる虚構的現象である。そこに住まう骨抜き常識人は、虚構的現象に使喚せられた眉唾の尺度を戴き、それに随従することを「知性」として珍重する。

道化は知性の胡散臭さを茶化する。『マクベス』劈頭で魔女が「綺麗とはきたない事で、きたないと綺麗なさ」と歌うように(『鷗外全集』巻一四、

七頁)、知性の拠っている尺度などは高が知れている。知性は野菜を生で食べるのは驢馬だと教えるが、それに唯々として服することは道化の嗜好に合わない。常識人の案に相違して、世にあって悟達を体現せる者は——救済を成就するのが世俗から隔絶した聖杯騎士ではなく「純粹無垢な愚者」たるパルジファルであるように——往々にして愚者の姿を借りるものである。

日常生活を汎く覆っている尺度の虚偽を暴くには、非日常的な荒療治が必要である。普化の「生菜を喫す」というパフォーマンスは、常識人をして聳感せしめ、然る後に覚醒せしむるに十分なほどに常軌を逸している。ここで看過し得ないのは、その手法は過度の奇矯を装うことによって狂気すれすれの滑稽さを醸し出しており、目くじらを立てにくい無邪気さを漂わせているという点である。過度に奇矯な振舞いは、冗談めいた笑いを誘発することに由って危険な毒を隠蔽する。巧みに毒気が隠されているため、他人は傷つけられた気分にならない。世間通用の尺度の切り崩しという猛毒を、道化は一見無害のものとして密かに流しているのである。

この軼事を姑らく下の如くに解する。普化がボリボリと生野菜を喰らっているのを見て、臨済が「驢馬そっくりだな」と揶揄すると、普化は全身で驢馬になりきってヒーンと驢馬の鳴き真似をしてそれに応ずる。臨済が「驢馬そっくりだ」という儂の言葉を奪い取って驢馬になりきるとは、この悪党め」と詰め寄ると、間髪を容れず、普化は盗人になりきって「悪党、悪党」と云いつつ逃げてゆく。「驢馬そっくりだ」と云われれば驢馬の鳴き真似をし、「この悪党め」と云われれば「悪党、悪党」と去るという按配に、普化は相手の云うがままである。

上手に出るばかりが禅機の開示ではない。「驢馬そっくりだな」と云われて驢馬の鳴き真似をして見せるという振舞いは愚直に似るけれども、そのパフォーマンスには旧に依って相手を辟易させるほどの過剰性が横溢している。過剰性は一方では遊戯性(弛緩)に通じ、他方では対立性(緊張)を招く。

或る関係を紡いでいる当事者同士の片方がことさらに巫山戯てみせる時、読者は勢いその関係の破綻する閾値を窺い、当事者間に張り詰めている緊張を嗅ぎ取らざることを得ない。縦令それが冗

談や諧謔によって装われていようとも、片方の巫山戯た仕草が過剰であればあるほど、却ってコミュニケーションの綱渡りめいた均衡の危うさを覚える。

臨濟は「驢馬そっくりだな」「この悪党め」と普化を批判するが、批判ということは全く没交渉の者の間には起こり得ない。批判は必ず互換的でないといけない。批判者は批判することに於て自らの批判の根拠を問うている。普化の方も生野菜を喰らうという振舞いは独りよがりの気儘ではなく、臨濟を視線の端に捉え、臨濟からのリアクションを被ることを期している。然く自他の相互作用を含意した振舞いであるが故に兩人の丁々発止とした応酬は読者をして溜飲を下げしむるのである。

「この悪党め」と詰め寄られて「悪党、悪党」と云いつつ去るという振舞いは、普化が自らの振舞いの異常性を認めているというメッセージであり、それは「己の振舞いは異常だと弁えて振舞っている」というメタ・レヴェルのコミュニケーションの存在を示唆している。「己の振舞いは異常だ」と自己言及している普化の振舞いは、「今云っていることは嘘だ」というパラドックスを髣髴させる。或る行為の真偽はその行為より一段上のレヴェルの行為（メタ行為）によって再帰的に定められねばならない。推するに「悪党、悪党」と云いつつ去ってゆく普化は尻尾を巻いて退散しているのではない。彼は自らの振舞いを客観視（異化）する眼を具している。

普化は道化の「演技」をしているのだろうか。演技とは、正常な人物が自らに具わる人間的現実を非現実化し、ドラマを構成する役柄としての劇中人物という仮象存在に身を変ずることである。俳優が自らを非現実化してハムレットという劇中人物の異常性を身を以て体現する時、その変身が巧みであればあるほど観客は拍手喝采する。しかし俳優はハムレットではあり得ないから、シェイクスピア描くところのハムレットと彼が演ずる劇中人物との間の背離がなるべく少なく感ぜられるという手管に、観客の感興は依拠している。言語記号（シーニュ）になぞらえて云えば、ハムレットは意味される内容（シニフィエ・所記）であり、演ぜられる劇中人物は意味する表現（シニフィアン・能記）である。俳優の生身が非現実化せられて仮象としての劇中人物に吸収されればされるほど演

技は迫真性を帯びる。

若し普化が根っからの異常者であったならば「非現実化」という営みを存分に果たし得るであろうか。非現実化を遂行するためには、自己の実態を露呈すまいという意識的努力が持続していなければならない。非現実化という営みは、正常な人間によって初めて遂行され得る。

俳優たるもの演技の最中に演技者ならざる素の自分を晒すことはない。ハムレットを演じている時に、恰も自らの糟糠の妻に接するかの如くにオフエリアに接するならば、恐らくは観客の失笑を買うだろう。ひとたび役柄になってみせた以上、どこまでも演技に徹することが俳優の使命である。「驢馬そっくりだな」と揶揄されればヒヒーンと鳴き真似をしてみせねばならない。「この悪党め」と演技を見抜かれても「悪党、悪党」と演技をつづけねばならない。道化の悲哀であり、道化の矜持である。

斯かる演技者としての道化は一個の「人格」であろうか。吾々は人格の同一性を「倫理的主体」の側面のみならず捉えがちである。しかし人格の語は「自己目的・自己完結的な個人」としてのペルゾーン（人格）という意味を有すると共に「関係網にあって一定の役割を果たす間主観的な共同存在者」としてのペルソナ（仮面）という意味をも有する。人格の同一性を倫理的主体の側面のみに限って考えねばならぬ義理はない。

然るに事柄はなかなか一筋縄ではゆかない。何故と云うに「道化は一個の人格であろうか」という問い自体が、既にして倫理的主体の側面に於て人格の同一性を捉えることを要求しているから。或る事柄を問うからには、その事柄が自明でなく、尚且つその事柄が問われざるを得ないという切実な事情が存する。加えてその問いは問う者自身があらかじめ問いに巻き込まれつつ問われている。

「道化は人格か」と問うことは「道化は倫理的主体たり得るか」乃至「道化は倫理的主体ではないのではないか」という問いを含意している。「道化は人格か」という問いがペルゾーン（人格）を問うことに偏向してペルソナ（仮面）を問うことを閑却している以上、問い自体が不適切を孕んでいる。

「道化は人格か」という問いは、先ずは人格なるものを対象的に限定しているという点で不適切であり、更には問う者自身をその問いから切り離しているという点でも不適切である。とりわけ後者

は致命的である。問う者は問うことに於て逆に問われているということを等閑に付することはできない。「道化は人格か」と問うこと自体に然く問う者の人格が現れている。問う者自身が現実には脅かされることによってのみ人格を問うことはリアリティを獲る。

「驢馬そっくりだな」と揶揄する者は、揶揄することに於て「お前はどうかのだ」と逆に問われている。ヒヒーンと驢馬の鳴き真似をすることによって普化は問い返している。「この悪党め」と詰め寄る者は、詰め寄ることに於て「お前はどうかのだ」と逆に問われている。「悪党、悪党」と云いつつ去ることによって普化は問い返している。相手の人格を問うからには、自己の人格を問い返されることを覚悟せねばならない。

人格を問うことは剣呑である。人格は対象的に限定さるべきものではなく、只管具体的に働くことに於てのみ見出さるべきものである。人格はわたくしがそれとして生きることによってわたくしに与えられる。生きている現場に居合わせることによってのみ顕現する人格は、既に人格として生きられてしまっているが故にわたくしには指示し得ない。

人格という語は「わたくしの人格」という形では使用されない。自己の人格を云々するためには、自己を人格として遇する他者の介在が必要である。但しその他者の料簡がなまぐらで自己と狎れ合うばかりであれば、自己の人格の同定は叶わない。腕利きの他者に「お前はどうかのだ」と問い返された時、途方に暮れた顔や迂闊に洩らした声に、わたくしは自己の人格を垣間見ることが叶うのである。

教団という機構を恰も自明の理であるかの如くに受容することは、禪の本旨に眼を瞑った独断である。しかし人間は群れたがる生き物である。教団機構を批判するからには人間は群れたがるという現実に基づいた代替の受皿を用意せよ、と常識人はしたり顔で求めてくる。甘えるな、と普化は云うだろう。仮に全員一致のコンセンサスによって統べられた共同体が出来たとしても（固よりそれは不可能であるが）、普化はそれを一蹴するだろう。他者によって自由な存在として扱われることが自己の自由なのではない。そのような共同体的平等との狎れ合いめいた予定調和は、却って個人の自由を見失わせる。

普化に云わせれば、禪を標榜し、それに安住することが、既にして愚である（況や徒党を組むことをや）。統治者の権威が集団的な日常という外貌に於て不可視化されることに因って、個人の被拘束感は緩やかに摩滅してゆくかもしれないが、個人の自由への意志も亦希薄化してゆく。普化は個人的自由と共同体的平等との軋轢を見据え、その傷口に敢えて塩を擦り込む。犬も食わぬような道化役を買って出る。

異人（ストレンジャー）は共同体から排除されつつ体制に喙を容れるが、道化（トリックスター）は共同体の内部に居てそれをやる。異人は「関係」的に規定される。特定の共同体にあって排除さるべき異人が現れるのであって、共同体の一員がひとたび共同体を出でて旅人になれば、今度は己が異人であることを知る。従って成員の異人を見る眼差しには自分がその立場になった時の想いも籠められている。然るに道化は滑稽を装うなどして世間と一線を画するため、その真価が看取せられることは罕である。

共同体の内において個性を貫こうとする者は、集塊（マス）に埋没することを頑なに拒む。個人が個性を放棄したところに出現する虚構的現象である集塊は、所謂「世間」がそうであるように、頗る伸展力を欠く。集塊が形成されるには人員の共同が必要であるが、共同体制は自然発生せぬが故に、見えざる手による強制的支配（共同体が自ら認定する規範）が導入されざるを得ない。普遍的に妥当する規範などは望むべくもなく、特定の規範は特定の共同に制約されたそれであるから、規範はその都度の共同状況に応じた相対的な解決をもたらすに過ぎない。或る課題を解決するための規範が新たな課題をもたらすことは必至である。

成員が規範を墨守している限り、集塊にあって事の意表に出づることは絶えて無く、勢い全体としての尻窄みは免れない。就中憂慮すべきは、集塊の微温湯に浸かっている当事者はそのことを自覚し得ないということである。常識人は無用の波風を立てない。彼にとって体制は不可避の合図である。己の置かれた体制の合図するままに順応を旨として身を処しつつ、やがて己が順応していることにも気づかなくなつて初めて一人前の常識人である。

わたくしは自己の行為に責任を持つべきである。しかしそれは当の行為を自己の行為として承認できる場合の話である。共同体の事情によって行為

が不如意である時、わたくしは責任を取る気にはなれない。斯かる健全な思惟に挺身する者は、驚くべし、世に道化として遇される。道化は自らの行為をメタ表象（自己意識）によって規定し、更には自己を当の規定をして可能ならしむる者として再規定し、然る後にメタ表象の通りに行為することによって（それが共同体に波瀾を惹き起こすのであるが）自己の行為の責任を自らの背に負う。この間の仔細が世間には小癩な振舞いと映るのである。

理想と現実との調停は凡そ禅の本分ではない。見えざる手によって理想と現実との辻褄を合わせようとする場において、個人の自由は靦面に窒息する。現実には溺れている常識人にとって未来はただ降り掛かってくるだけのものに過ぎない。道化は「現在即未来」というメタ表象を紡ぐ。未来に望みつつ現在に処するが故に、独り道化のみは現実に窒息しない。

然るに怪しむらくは、集塊が転がってゆく末路を見極め、その転落に歯止めをかけようと努める者は、当の集塊から爪弾きにされている道化に他ならない。集塊の微温湯に浸かっている常識人は集塊の転がりを感じない（幸福なる哉、鈍感なる者、世間は汝らの有なり）。嬉々として転落してゆく常識人を見るにつけ、道化は快々として楽しまない。集塊化に屈してその成員となるか、或いは集塊とすっぱり縁を切るかすれば、悩みは解消する。集塊化に屈してその一員となることが不可であることは論を須たない。然りとて集塊と縁を切ることは別の悩みをもたらすだけである。縁を切りさえすれば、哀れむべき他者を持つことはなく、憂うべき全体を持つこともない。しかし他者（汝）を捨て去ることは自己（我）を見失うことでもある。斯くして道化は我関せずと傍観者流を決め込むこともできず、集塊からのドロップアウトを装いつつ、その行く末を危ぶんでいる。

「驢馬そっくりだな」と揶揄を浴びせられて即座に驢馬の鳴き真似をした普化に向かい、臨濟は旧に依って「この賊」の句を吐く。わたくしは上来の断片的軼事を総合して姑らく下の如くに推測する。臨濟は道化然とした普化の振舞いを暗に嘉している。道化は飽くまでも集塊に身を置きながら自らの個性を貫くという難儀な生き方を選ぶ。それは体制の正当顔に対する精一杯のレジスタンスである（望外の効用として現実体制の賦活をも果たすが、それは当人の知ったことではない）。一見

スタンドプレイに似る道化の振舞いではあるけれども、斯かる日常を蹴散らすところの法外な自由との交渉なかりせば己が禅は骨抜きとなるであろうことを、臨濟は知悉している。

共同体の定めた規範によって暗黙裡に制約されるところの人間関係とは、普遍的な価値を有するそれではない。相互に対等な「個人」によって結ばれる「自由」な関係こそが望ましい人間関係である。自由の理念は個人主義と不可分である。或る人間が自由であるということは、自らの行為を決定する主体としての最終的な責任を担うということであり、（縦令或る集団に属しつつも）集団に制せられぬ自律的な主体であるという抽象的な心的態度を有しているということである。斯かる抽象的な心的態度を有する個人同士が平等の資格を以て形成する人間関係の総体が臨濟禅の標榜という具体的な形態をとって成立した場合、それを臨濟教団と呼ぶ。臨濟教団は臨濟禅の標榜ということ人間関係の規範と看做すけれども、それは個人の選択権を前提としており、支配と服従といった恣意的な縛りではない筈である。個人的な利益の追求とそれに伴う限りでの規範の遵守ということが、人間関係に於ける公的な規範として承認されるべきである。

現実には臨濟禅を標榜する教団に属するからには（教団という仮構を介した）匿名の他者との関係は避けられず、野放図に個人主義を唱えることは許されない。仮にも規範の共有という擬制的な「共同性」を支持する以上、勢い「公共性」という観念に象徴されるような紐帯に縛られざるを得ない。共同性とは人間が集団を組織することに伴う凝集力の謂である。凝集力とは既に承認済みの規範になぞらえてしか自己にとっての規範への関係を意識し得ないということである。集団が前提的に有する規範の支配力を人々は「公」と呼び、それに服従することを以て共同体の構成員たることの資格と看做す。個人を超えた公の権威は個人に服従を強いる。集団が前提的に有する規範は、斯かる服従を強いる公の権威を有することによって凝集力を保つ。洵に愚かな循環関係が渦巻いている。

道化は自己の自由に拘泥するが、裏を返せばそれは他者を排することでもある。排さるべき他者とは、他の具体的な個人の思惑ではなく、個人を超えた公の権威である。或る個人と別の個人とが

双方の恣意を尊重しつつ互いに結ぶ関係にあっては、差し当たり「公」という支配・服従の関係は発生しない。例えば「契約」という規範も、個人同士の交換に於ける互酬性というレヴェルであれば必ずしも公共性を使嘆しない。それが共同体に於ける「常識・慣習」という仮面を被るや否や、途端に成員を縛ろうという不埒な兆候を呈し始める。

他者と関係を結ぶ場合、「共同体の成員同士の非逸脱的な交渉を命ずる規範」が「自律的な個人同士による互酬的な交渉」に優先すると、具体的な人間関係は痩せ細らざることを得ない。共同体の健全な運営に於て、生野菜を喰らって平気な「賊」としての道化が不可欠な所以である。

#### 四 子供としての普及

世に謂うところの「常識」ほど脆いものはない。ガリレオが一身を賭して唱えた地動説も今では陳腐な常識である。或る知が常識であるか否かの別は「知の内容」ではなく「知の在り方」に係る。嘗ては偉大な科学的発見であった事柄も、誰もが知っている当り前の事柄であるという在り方（自明性）に染まることによって、やがて常識という身分を獲るのである。

吾々は常識を指針として真偽・是非・美醜などを分別し、日常生活を健全に営んでいる。世間では常識を持つ者のみが一人前の人間である。「非常識」は単なる「無知」ではなく重大な人間的・社会的な欠陥である。しかし常識という名の「間主観的な自明性」は万人周知であることを前提としているが故に一切の根拠づけを欠いており、従って厳密な意味では「知識」ではない。それは「信念・臆見」と扱ふところがない。

日常生活を律している自明な知（つまり常識）は具体的にどのように「自明」なのであろうか。

「虎穴に入らずんば虎子を得ず」という周知の教訓が常識であるのと同じように「果報は寝て待て」というそれも亦常識である。常識が一般的であるのに対して現実是个別的である。それにも拘らず常識に徴して振舞って差じぬとすれば、それは常識が決して疑問視され得ないからではなく、差し当たり疑問視されていないからであるに過ぎない。

眼前の花を指して「花がある」と云う。わたくしはそれを自明であると考えるが、いざ「それが自明であることを証明せよ」と迫られると返答に

窮する。ウイトゲンシュタインはこの間の消息を下の如く喝破している。

私の世界像は、私がおの正しさを納得したから私のものになったわけではない。私が現にその正しさを確信しているという理由で、それが私の世界像であるわけでもない。これは伝統として受けついだ背景であり、私が真と偽とを区別するのもこれに拠ってのことなのだ。（『確実性の問題』九四）

この世界像を記述する諸命題は一種の神話学に属するものといえよう。この種の命題の役割は、ゲームの規則がうけもつ役割に似ている。それにゲームというものは、規則集の助けを借りないで、すべて実地に学ぶこともできる。（九五）

同じ命題が、あるときは経験的にテストされるべき命題として、別のときにはテストの規則として取扱われてよいのである。（九八）

「花がある」ところの世界像を真と看做している以上、わたくしは既にして然るべく己が経験を解釈している。「花がある」という命題の証明は当の経験の解釈の裡に含まれている。「花がある」という命題は「経験的にテストされるべき命題」ではなく、現に享受している世界像を記述したり、或いはその真偽を判じたりする際に援用さるべき「テストの規則」である。

「花がある」と言挙げすることは、或る世界像を自明のものとして受け容れていることであり、真偽・是非・美醜などの分別はこの受け容れられた世界像に拠っている。尤も、その世界像自体は真偽・是非・美醜などの分別以前のものである。ウイトゲンシュタインは「真理に根拠があるならば、その根拠は真でも偽でもない」（二〇五）と断じている。

「花がある」という命題は世界の記述に属さず、当の記述を可能にする文法（解釈の枠組）に属する。世界像は経験的に証明さるべきものではないが、一切の根拠づけを欠いた信念・臆見であるに過ぎない。但しそれは知識の根拠としての信念・臆見である。或る世界像（個々の現象の意味）を記述する際には、記述を可能にする文法（後期フッサール風と呼べば超越論的地平）という知の自明性がそれに先立って形成されている。わたくしの世界への関与を規定している超越論的地平とは、

凡そ現象し得るものである限り必ず依拠すべき「場」の謂であり、その特性を筆にのぼすならば略下の如くである。

超越論的地平は、そこに於て世界が然るべく現象する唯一の場である。世界は某甲には某甲なりに現象し、某乙には某乙なりに現象するが、それらは同一の世界の各人なりの現れとして唯一の超越論的地平に於て構成されている。某甲に於ける所現は某乙には直接に与えられないが、それが現れである限り、それは「同じこの世界」に属している。他者に於ける現象は、同じ世界の時間的・空間的に別の場所に於ける別様の現象であるけれども、それは同じこの世界に於て他者に属する別様のものとして同じこの世界に於て現象している。凡そ現象する限りのものは、恰も孫悟空が釈迦の掌から逃れられぬ如く、超越論的地平という同じこの世界以外に構成の場を持ち得ない。

わたくしは超越論的地平という根源的な内部性（自明性）のネットワークに包まれて世界を把握している。根源的な内部性とは「外を持たない」という意ではなく「外も含めた全てが内から見られねばならない」という意味である（別言すれば、内と外とを一緒に見渡し得る視点は無いということである）。常識に対しては非常識がその外であるようにおもわれるが、常識と非常識とを分かちのも亦常識である。常識に対する批判は常識を基盤として遂行されるが故に、わたくしが常識を批判することは甚だ困難である。

嘗て論じたように（『渾沌』三五八頁）、常識を批判する時には既に常識を自明のものとして前提している。批判という論理的な行為は、これを額面通りに突き詰めてゆくと、批判という行為そのものが解体の危機に瀕する。一切を批判しようと意気込むことは、ついには批判自体を空振りさせる。批判とは単に文句をつけることではない。苟も批判するからには、批判という論理的な行為の果てに身動きがとれなくなったら、その身動きがとれなくなった事由を底の底まで吟味して、批判という行為の孕む底無し危険性を体得せねばならない——縦令自明性の霧に巻かれようとも。

因みに普化、常に街市に於て鈴を揺って云く「明頭に來たれば明頭に打し、暗頭に來たれば暗頭に打す。四方八面に來たれば旋風もて打し、虚空に來たれば連架もて打す」。師、侍者をして去いて纔に是の如く道うを見て、便

ち把住して云わしむ「総に与歴に來たらざる時は如何」。普化托開して云く「來日大悲院裏に齋あり」。侍者回って師に拳似す。師云く「我從來この漢を疑著す」。（一五七頁）

「明頭に來たれば明頭に打し、暗頭に來たれば暗頭に打す。四方八面に來たれば旋風もて打し、虚空に來たれば連架もて打す」とは、各人各様の世界が構成される超越論的地平は原理的に唯一無二であるという根源的な内部性（自明性）の表明である。わたくしの世界への関与の仕方は、明で來れば明で応じ、暗で來れば暗で応じ、四方八方から來れば旋風の如くに応じ、虚空から來れば釣瓶打ちで応ずるといふ按配に、不可避的にわたくしなりに唯一無二の超越論的地平に依拠しつつ開けているところのものであらざるを得ない。わたくしは好むと好まざるとを問わず、明で來れば明で応ぜざるを得ず、暗で來れば暗で応ぜざるを得ないのであり、その世界への関与の仕方の背後へは遡れない。世界への関与の仕方は主観なりの身体的なパースペクティヴに拘束されているが、それは現に自己に於て（いくらでも別様であり得た無数の可能性と共に）そのように現象しているという絶対的な事実性を有している。

わたくしの日常的世界・個人的生は、或いは明頭に來たり、或いは暗頭に來たるという具合に多彩であるが、端的且つ不断に然るべき仕方で來ている。わたくしの日常的世界・個人的生は「一つの全体」として常に十全に生き尽くされている。然く不可避的に唯一無二の仕方で世界に関与せねばならぬ以上、「総に与歴に來たらざる時は如何」と訊かれても、どのようでもない仕方で來たらどうすると訊かれても、返答に困る。敢えて返答するならば「來日大悲院裏に齋有り」と素朴な事実でも差し出しておくよりない。下世話に申せば「雨の降る日は天氣が悪い」「犬が西向きゃ尾は東」といふ消息である。

「明頭・暗頭」云々の句に関して、『趙州録』を閲するうちに鷄肋として存じておきたい問答を目撃した。

南泉上堂す。師問う「明頭合か、暗頭合か」。泉便ち方丈に歸る。師便ち堂を下りて云く「這の老和尚、我に一問せられて、直に言の對うべき無きを得たり」。首座云く「和尚に語無しと道うこと莫れ。自より是れ上座の會せざる

なり」。師便ち打つ。又云く「この棒は合に堂頭老漢の喫すべかりしなり」。(中国仏教典籍選刊『古尊宿語録』中華書局、二一二頁)

趙州が南泉に「明の方がピタリなのか、暗の方がピタリなのか」と問うたところ、南泉はさっさと方丈に帰ってしまった。趙州が「老和尚は儂の一間に一言の答えもよう吐かなんだわい」と文句を云うと、首座が「和尚が無言だったとは飛んでもない。お前さんが判らなかつたのだ」としたり顔に論ず。趙州はすぐさま首座を打ち据えると「この棒は本当なら堂頭の老漢(南泉)が喰らうべきものなのじゃ」と極めつける。

「明頭合か、暗頭合か」については「明は差別・偏位、暗は平等・正位をさす。頭は接尾辞。合の字は解しがたい」と解釈される(秋月龍珉『趙州録』筑摩書房、二四頁)。「合」はこの場合「合殺」「合頭」の意に近い。合殺は「もともと」「畢竟」「結局」「とどのつまり」といった意の副詞であるが、禪録では「決着をつける」意の動詞としても用いるものであり、合頭は「過不足なくぴたりと合致する、ぴたりとツボをおさえる」ものである(入矢義高・古賀英彦『禅語辞典』思文閣出版、六二頁)。辞典の記載に由って観るに、「明頭合か、暗頭合か」は「差別か、平等か」と一般論を談じているのではなく「詮ずるところ明なのか暗なのか決着をつけよ」と迫っているのである。

明暗を断ずべき南泉が断ぜずして逃げてしまったことに趙州は不服を唱えている。答えぬことは一見識であるかの如くにも映ろうが、趙州は「明と暗とどちらが正しいのか」と訊ねたのではなく「あなたはどちらを生きているのか」と退引きならない二者択一を促したのである。現に明か暗かの生を貪っているからには、己の料簡をはぐらかすことは許されない。現世に生きていくからには不可避的に唯一無二の仕方世界に関与せねばならない。刻一刻と営んでいる生こそが直ちに去就向背を決すべき場面である。首座が示唆するような「明頭と暗頭との分別を超えた明暗合一・滅受想定のおしらせを開示したのじゃ」などといった生温い流儀に甘んずることはできない。

南泉は斬りつけられた刃を躲してまんまと逃げてみせた。慥かに趙州は後手に回ったけしきであり、代理で叩かれた首座はよい面の皮である。成程、南泉は趙州の問いからは逃げ得たかもしれないが、憾むらくは「明頭合か、暗頭合か」という

現実からは逃れられよう筈もない。漫りに逃げたところで、いずれ付けは回ってくる。普化の如く「明頭に來たれば明頭に打し、暗頭に來たれば暗頭に打す」という概を呈するか、然らざれば「來日大悲院裏に齋あり」と端的に自らの挙止を示しておく方がまだしも素直であろう。

クリスマスイヴの晩、枕元に靴下を置き、サンタクロースのプレゼントに胸をわくわくさせながら寝に就く——何歳くらいまで胸はわくわくしていただろうか。

わたくしは最早「トナカイの牽く橇に乗って空を飛んでくる赤服白髭の老人」の存在を信じてはいない。大人の場合、信ずべきか信ぜざるべきかの判断は、真と偽との可能性を秤に掛け、一方に大きな蓋然性を与えて他方を棄てることである。しかし子供は「サンタクロースは居るかもしれないし居ないかもしれないが、ぼくは信じる」などといった分別臭い信じ方はせず、純粋に「サンタクロースは居る」という世界を生きている。大人にとっての現実とは、非現実の可能性を弁えた上でかろうじて成立している現実である。子供にとってのそれは、疑いの影の射すことがない無垢の現実である。

端から真偽が問題にならない表象はさらに転がっている。眼で見たり、耳で聞いたり、鼻で嗅いだりという感覚は、その真偽を問われる筋合にない表象である。真偽を問われるべきは、現に端的に与えられている感覚的な表象ではなく、それを言語で記述しようとする際の知的な判断である。縦令「サンタクロースは居る」と子供が真顔で喋ったとしても、その子供が幻視者でない限り、そこに真偽の物差しをあてがうのは余計なお世話である。

子供は何故にサンタクロースの存在を信ずるのであろうか。大人が教えたからである。大人の権威を根拠として、子供はサンタクロースの存在を信ずる。子供の信念はその内容によっては導かれず、信念の主体と彼の置かれた場との関係(大人との間の上下関係)によって導かれる。若し世界に子供しか住んでいなければ、彼がそのように信ずることはないであろう。

教団という管理機構にはそれが公認する大義名分がある。この大義名分を教団の管理メカニズムの一部品に甘んじている成員に共有させ、加えてそれを疑わせる誘因を排除するためには、大義名

分の正当化を維持するための「権威」が必要である。権威は教団にあって公認の大義名分以外が唱えられることを阻止し、それ以外の大義名分を評価すべき理由に関して成員が無知であるようにコントロールする。権威は個人による自由な信念の形成を阻み、共同体の都合によって「関係」的に信念を形成する。共同体に於ける権威の働きは、子供が大人との上下関係によってサンタクロースの実在を信ずることと他人の空似くらいには似ている。

普化が「明で来れば明で始末し、暗で来れば暗で始末する。四方八方から来れば旋風のように応じ、虚空から来れば釣瓶打ちで応ずる」と子供が戯れるように鈴を振りつつ歌う時、その脳天気な歌声は教団員（大人）に何を想わせるであろうか。天真爛漫に現実を受け容れ、純真無垢に自己を披瀝しながら、同時に自分にあてがわれようとする物差しをけたたましい言動で振り払う子供然とした姿は、教団員をして失笑せしむるであろうか。疑念を差し挟む余地のない権威として臨濟禪を信奉し、こちたき詮索をせず生きよという勧めとは、よも映るまい。不逞なる宗教としての臨濟禪の跋扈を、教団の領袖としての臨濟の跳梁を、普化が容認せぬことは論を須たない。子供は訳もなく大人の片棒を担ぐような真似はしない。

斯くてはならじと「どれでもなく来たらどうする」と権威への依拠を封じつつ問うてみれば、巫山戯るように突き放して「明日は大悲院で齋にありつける」と無邪気に答える。端的に子供然とした返答は、臨濟の活眼に俟つまでもなく、子供になりきってみせる普化の凄味を顕わす。凄味に辟易したとて、子供を叱りつけることは天を仰いで唾するようなものである（子供にそれを教えたのは大人である）。見えざる権威に縋って臨濟禪を標榜している教団員は、サンタクロースは実在すると素朴に信じている子供を叱れた柄ではない。

茲に至って、大人と称する者は悉皆子供であることに気づかざることを得ない。見えざる権威に縋って信不信の沙汰以前に何かを事実として受け容れているという点に於て、大人と子供とは扱ふところがない。

わたくしの推測せるところを以てすれば、大人と子供とを峻別する勸所は「ひょっとして自分はサンタクロースを信ずる子供に過ぎぬのではなからうか」と自己認識できるか否かに係る。権威への懐疑を忘れた者は、一見大人びて映るが、実は

子供の最たるものである。

「サンタクロースなど実在しない」と知った時に子供から大人になるのではない。自分は子供染みていないだろうかと自己認識するのが大人であり、自分が子供であるとは微塵もおもわないのが子供である。子供になりきってみせる普化が大人であることは怪しむことを須いない。臨濟が「儂は前から奴は只者じゃないと睨んでおった」と賛嘆する所以である。

## 五 死者としての普化

わたくしは普化の異人たる所以を語るにその「死」の場面を以てすることの有用ならんことを覚える。異人は共同体に於けるネガティブな要因を一身に引き受ける。共同体に於けるネガティブな要因とは、差し当たり「共同体の成員がそれから疎外されている事項」である。普段それから疎外されているが故になかなか眼が届かぬ事柄について、異人はそれを身代わりに顕在化する。生ける成員にとって最も疎外されている事項とは何か。それは各人の「死」に他ならない。

死者は世間であって耳目に触れにくい絶対の少数であり、死去は最も劇的且つ動的な変化である。斯かる意味に於て死は日常的な安定・秩序の外にあるが、同時に死は何人もこれを免れ得ないという意味では絶対の多数であり、一旦それを迎えたならば最早変化し得ないという意味では安定・秩序である。想うにわたくしが死より疎外されている所以は分明でないが、いずれにせよ個人の有限性が最も際立つのはその死の場面に於てである。

だが共同体に於ける個人の死は決して個人的な主体には帰属せず、寧ろ個人の生死の非決定性を浮き彫りにする。共同体に於ける個人の死は必ず他者の臨在を要請する。死は連続的な生の断絶であるから慥かにカタストロフィーと呼ぶに値しようが、死は「個人そのものが最後に到達する共同のありかたが「死」という純粋な存在である」という意味合いをも併せ持ち、従って「死にまつわる自然の行為とは、個人が共同体の死者となる過程を、一個の肉体の運動として示す」ことでもある（ヘーゲル前掲書、三〇四頁）。共同体にあっては個人の死も亦共有せられ、死に於てすら「共に」在ることが求められる。

共同体は否応なく「共に」在るという人間の根本制約として把握される。共に在るとい根本制

約は、別に個人を超えた集合的実体を構成しはしない。共に在ることが示すのは全体的な統一や融合ではなく、分割された個人間に於ける「差異性の共有」という事態である。共に在ることによって個人は互いの有限性を確かめ合うのである。

共同体が肯まれる背景には常に「人間は単独の存在者ではない」という認識がある。個人同士の結びつきは、必ずしも個人の自由意志に拠るものではなく、寧ろ血縁・族縁・地縁といった不随意の要因に拠る。共同体的な制約は個人を常に拘束する。共同体の維持に於て、各人は役割拡散的であることを期待され、個人（特殊）として突出することは厭われる。単位集団として完結する共同体にあって個人は同質性を求められ、個人の判断は全体性へと埋没させられる。

ファナティックな物言いやエキセントリックな身振りは、秩序を維持すべく制定せられた規範を蹂躪する。個人として突出せる異人の存在は、それ自体が直ちに「異化」の遂行である。異人の存在は共同体の連帯の断絶を使嘆し、折角慣習化せられた役割拡散的な間柄を破綻させる。異人の活躍は、共同体による拘束からの解放であり、共同体の崩壊である。それかあらぬか、最も個人的たるべき死にあってすら、異人のそれは過剰に演出せられる。

普化、一日、街市の中に於て、人に就いて直裾を乞う。人皆之を与う。普化俱に要せず。師、院主をして棺一具を買わしむ。普化帰り来る。師云く「我、汝が与に箇の直裾を做起り得了れり」と。普化便ち自ら担い去って、街市を繞って叫んで云く「臨濟、我が与に直裾を做起り了れり。我東門に往いて遷化し去らん」と。市人競い随って之を見る。普化云く「我今日未だし、来日、南門に往いて遷化し去らん」と。是の如くすること三日、人皆信ぜず。第四日に至って、人の随い看るもの無し。独り城外に出で、自ら棺内に入って、路行の人に倩んで之に釘うたしむ。即時に伝布す。市人競い往いて棺を開くに、乃ち全身脱去するを見る。祇だ空中に鈴の響の隱隠として去るを聞くのみ。（一七五頁）

この一段は『臨濟録』中でも頗る欣賞すべき文章である。叙事は精緻を極め、一の剩語をだに著け得ない。

わたくしは自らの死を概念的に把握することはできないが、わたくしは自らの死を死なねばならない。わたくしは自らに於て未知且つ必至の死を死なねばならないとわたくしは直観している。しかし死は常に他人の身の上に起こる出来事である。ウィトゲンシュタインも洞察するように「死は生の出来事ではない。人は死を体験しない」ならば（『論考』六・四三一―）、わたくしは何故に自らの死を直観するのであろうか。

四季は猶定まれるつみであり。死期はつみでを待たず。死は前よりしも来らず、兼て後に迫る。人みな死ある事を知りて、待つことしかも急ならざるに、覚えずして来る。（『徒然草』第一五五段）

兼好法師の言は「死は常に死の期待を裏切る」という厳粛な事実を道破し得て妙である。わたくしにとって死は寝耳に水のものでありながら尚且つわたくしはそれ直観してもいるという不条理について吟味することは、わたくしの不学を以てしてはその任に堪えない。

但しわたくしは下の如く思量する。眼前の花を認知する時、わたくしの知覚は見えている表側によってだけではなく、見えていない裏側や下側や内側によって、或いはわたくしの思惟によっても支えられている。「何時・何処で・誰が」見ても同じような見え方を与える視点などは存在しない。わたくしは固定的・客観的な視点からではなく、わたくしなりの無視点的な視点から見ている。然く可視と不可視とが相俟ってわたくしの視覚が成立しているように、わたくしの生も亦生と死とが相俟って成立している。

生は死すべき者の生であり、死は生ける者の死である。生と死とは浸透し合っており、生自体および死自体には微塵の問うべきことも無い。生きて死ぬことには「ナニゴトノ不思議ナケレド」、死が生の本質規定である（生とは死すべきものの謂である）ことの日常的な自覚は簡単でない。成程「死は生の出来事ではない」けれども、生を真剣に生きるほどに死が深刻な関心事になるということも等閑視すべからざる事実である。わたくしが生き且つ死ぬということの自覚は、それ自体としては偶然である生と死とを必然性の下に捉えることである。否応なく享受した偶然の生をそれにとって必然的な死との関わりに於て生きること、藪か

ら棒に降り懸かる偶然の死をそれにとって必然的な生との関わりに於て死ぬこと、これを行住坐臥の間も忘れざることは云うは易く行は難い。

わたくしは生きている限り死を経験しない。死ねば経験の主体は無に帰し、経験そのものが成立しない。孔子が「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」（先進第十一）と道破する所以である。「知る」を経験に関する対象知・実証知と看做す限り、成程そうであろう。しかし「死＝彼岸」という二世界論的な生死観ではなく、生に形相を与えるべく生に内在せるものとして死を捉える時、死は知る知らぬの沙汰を超える。

わたくしが代替不能な「自己」であることは、他者と没交渉な自己固有の死の可能性を生の内実として抱くことである。斯かる死は自然現象レベルの出来事として彼岸に対象化さるべきではなく、わたくしがそれに対して態度をとるべき生の内在的契機である。「我東門に往いて遷化し去らん」という普化の宣言は、生ならざるもの（生にとって絶対に他なるもの）によって自らの生に輪郭をつけることを象徴する。死の必然性は直ちに生の可能性である。死を内在的な構成契機とすることによってのみ刻一刻の生は成立する。

「死に際しても世界が変わるのではなく、世界が終るのである」（『論考』六・四三一）とウィトゲンシュタインは云う。「終る」ところの世界とは「事実、即ち言語によって表現されうること」（『論考』六・四三）の合計であり、それは主題的に知らるべき対象である。「話をするのが不可能なことについては、人は沈黙せねばならない」（『論考』七）と非主題的な世界地平へと還帰することが、生に内在化せられた死に対して態度をとることである。

自らの死は「我東門に往いて遷化し去らん」と未来形でしか語れない。「わたくしは死んだ」と過去形で語る主体は存在しない。自らの生は「わたくしは生まれた」と過去形でしか語れない。「わたくしは生まれるだろう」と未来形で語る主体は存在しない。「わたくしは生まれた」という過去形と「わたくしは死ぬだろう」という未来形との間に挟まれて「わたくしは生きている」と現在形で語る主体の生は、常に死に裏打ちされている。生きていることは生まれてきたこととを死んでゆくこととを引き受けることである。「自ら棺内に入って、路行の人に倩んで之に釘うたしむ」という普化の行為は、斯かる生死一如の理の体现である。

自らの死は、それを経験すると云い得るかどうかさえ怪しい出来事（出来事とさえ云いかねる出来事）である。しかし不死の人の不在ということから推して、それが何であるかは棚上げにして、わたくしは死を必至のこととして捉えている。それに不断に迫られつつ生きているという意味に於て死はわたくしにとって最も「近きもの」であり、それを経験し得ないという意味に於て死はわたくしにとって最も「他なるもの」である。わたくしが自らの死にどう応ずるかに於て、わたくしの何者であるかは闡明せられる。果して然らば、死を自らの生に於て見出す努力を惜しんではなるまい。

「我東門に往いて遷化し去らん」という宣言と「自ら棺内に入って、路行の人に倩んで之に釘うたしむ」という行為とによって、他者（普化）の死を介して自らの死への対処の如何を自覚することを、つまり自己が何者であるかということの闡明を、普化は見物人に求める。但し他者の死とは他者に於ける他なるものであるという二乗された他であり、わたくしにとっては不在の極みである。他者の死を物見高く覗いてみても「祇だ空中に鈴の響の隠隠として去るを聞くのみ」であることは已むを得ない。

既にして他者の死である限り、それが不在であることは自明である。それにも拘らず「空中に鈴の響の隠隠として去るを聞く」ことを得るのは何故か。二乗された他なるものの余韻を聞くことが可能なのは、それがいづれ我が身にも到来するからである。死の当事者に訊こうにも夙に「全身脱去」しており、その余韻が何処から響いてくる何者であるかを知ろうにもすべはない。しかし「私は私の世界である」（『論考』五・六三）という事実を行為的に生きている自己は、「もし永遠ということで無限な時の継続ではなく無時間性が理解されているのなら、現在の中で生きる人は永遠に生きるのである」（『論考』六・四三一）とも評し得るであろう。

「主体は世界には属さない。それは世界の限界である」（『論考』五・六三二）とウィトゲンシュタインも云うように、表象する形而上学的な主体は当の主体が表象する世界には登場せず、専ら世界が自らの世界であるという事実に於てのみ端的に現れる。世界の限界は最早「普化」といった固有名の影をとどめない。永遠（無時間性）とは個物の恒久的な継続の謂ではなく、対象的には知られ得ぬ世界地平そのものの謂である。普化は「全身

脱去」せることによって世界の限界の無名性を如実に示している。

普化が試みているのは死の脅迫観念への促しではない。「死を覚悟せよ」とお説教するほど普化は酔興ではない。先に「死の必然性は直ちに生の可能性である」と断った通り、いずれ実現する潜勢性として死の可能性を捉えてはならない。文字通りに死は生の可能性なのである。死と生とは一線を画しておらず、互いに浸透し合いながら刻一刻と現実を紡いでいる。

普化が身を挺して示している「自己が自己である限り死は不断に自身に内包せられている」ということを、つまり「死ぬから生きられる」という卑俗な事実を、見物人は果して聞き届けたであろうか。普化自身が事の成否を毫も意に介せない以上、わたくしが気を揉むのは可笑しい。自らの死の演出という振舞いは、それ自体としては一切の有意味性を持ち合わせない。恰もウィトゲンシュタインの所謂「私的言語」の如く、それは端的な非存在の示現であるに過ぎない。それが意味を持ち得るか否かは（鈴の響きの意を汲むか否かは）一に係って見物人の耳の良さにある。わたくしの周りは死（そして死を孕んだ生）で溢れており、そこに於て響きを聞き取る可能性はのべつに開かれている。

普化が「これから遷化するぞ」と触れ回ると、物見高い野次馬衆はその都度蝟集する。所詮は他者の死であるにも拘らず、何故に「市人競い随って之を看」んと欲するのであろうか。想うに異人の場合、その死すらも共同体を賦活するパフォーマンスと看做されるからである。

異人は差異性を過剰に露わにするという形で共同体に於けるネガティブな要因を引き受けることに依って、つまりスケープゴートとして生贄に供されることに依って、謂うならば共同体の「毒抜き」をする。「絶対的権力は絶対に腐敗する」というアクトンの法則を引くまでもなく、共同体は必ず「反秩序・不安定」という要素を培養している。共同体は自らに入り切らない反秩序・不安定という要素を「異人」という形で具体的に可視化することによって、それを象徴的に除去しようとする。除去さるべき反秩序・不安定は——異人の死というパフォーマンスに於て最も端的に象徴される如く——除去せられることを以て自ら揣らずして共同体をして安寧たらしめている。

共同体の輪郭はそれが排除する差異の定立を俟って初めて現れる。内部は外部を創り出すことに依って成り立つ。内部の定立は外部の発生と同時にである。異人（外・死）は共同体（内・生）の原理を相対化する契機である。異人の存在自体が共同体への異議申し立てである。異人が規範を造作もなく蹂躪するさまを（例えば自らの死を演出するさまを）目の当たりにすることは、規範を墨守せんとするあまり窒息寸前の共同体の成員にとって一息つくことである。死がパフォーマンスとして演ぜられる時、それは異常であればあるほど面白い娯楽となる。人々が「競い随って之を看」んと欲する所以である。

但し「狼がきた」と嘘をついた羊飼の少年よろしく普化が「これから遷化するぞ」と空手形を振り出すことが三日もつづく「人皆信ぜず」、四日目には「人の随い看るもの無し」とは相成った。この間の消息には死についてのデリケートな仔細が存する。

生こそがわたくしの所有する全てであるから、生の喪失たる死はわたくしにとって最大の損失であらねばならない。だが同時に死とはこの想定される損失を被るべき「主体」を消去することでもある。果して然らば、厭うべき死は抑も奈何なる主体に帰せられ得るのであろうか。

生きている限り、その者は死んでおらず、ひとたび死ねば、その者は存在しない。死は「何時・何処で・誰に」起こる出来事であらうか。死は誰にも等しく起こり得る出来事であるが、それは誰にも起こり得ない出来事でもある。何時何処で誰に起こるかも知れぬ出来事に注意しつつけることは洵に無聊に堪えない。人が容易に「信ぜず」「随い看るもの無」くなる所以である。

わたくしは「自分が生まれる以前には自分が存在していなかった」という事実を当り前のこととして受け容れている（誕生自体が奇蹟であるにも拘らず）。わたくしは「自分が死んだ以後には自分が存在しなくなる」という事実を受け容れることに一抹の寂しさを覚えている（そのことが不可知であるにも拘らず）。死後に自分が存在しなくなることが現に生きている自分に積極的な仕方不安を掻き立てるといのは怪訝に堪えない。若し死後に自分が存在しなくなるのならば、自分を待ち受けているものは皆無の筈であり、それにも拘らず恐れるべきものが在るといのは不条理である。

「生まれる以前の時間」と「死んだ以後の時間」とは等しくわたくしが存在しない時間である。わたくしが実際に生まれる以前に生まれることは不可能であるが故に（わたくしが生まれる以前に生まれた人は誰であれわたくし以外の人である）、前者はわたくしの誕生がそれ以後であるためにわたくしという主体が生きていることを得なかった時間ではない。後者は死がわたくしから奪い去った時間であり、若し死ななければ生きていた筈の時間であるが故に、わたくしという主体にとっては生の喪失である。

これに由って観れば、死後に於ける自己の不在に不安を抱くことも頷けぬではない。しかし死（生の喪失）によって何事かの現実化の可能性を奪われることは、どれくらい不幸（或いはその可能性が悪しきものである場合は幸福）なのであろうか。二百年は生きられぬことを直観している以上、将来の見通しとしての永遠の無について、それを可能性の喪失という観点から気に病むことは愚かである。

若し死が厭うべきものであるとすれば、それは死そのものの持つ積極的な性質のためではなく、それが生という善きものを奪うからである（死を厭うからには生を善しと看做している筈である）。しかしこの世に生を享けたわたくしは生の主体であることを否応なく引き受けてしまっており、何時幕を下ろすかも不確定な（つまり本質的に限定を欠く）未来が開けてしまっていることに慥然たらざることを得ない。然く生が不可抗力の賦与であり、死が不意打ちに訪れるものであるからには、それらを時間的・空間的に位置づけることは沙汰の限りである（況やその善悪を判ずるに於てをや）。

三十三歳で死んだディヌ・リパッティは不幸であり、八十五歳で死んだヴラディーミル・ホロヴィッツは幸福である、という保証はない。リパッティに於ける死は、彼からホロヴィッツには与えられた時間を奪った。だが（若し視力の何たるかをモグラが知らないならば）盲目であることによってモグラが不幸ではないように、（長命の何たるかをリパッティは知らない以上）その夭折はリパッティにとって不幸であるとは限らない（吾々にとっては大いに不幸であったが）。リパッティもホロヴィッツもどちらも誰も免れ得ない死を死んだに過ぎない。その人生が生きているに値するか否かは、人生の体験そのものに係り、体験の内容に係るのではない。

共同体は習慣的に（共に不可避の出来事でありながら）出生を喜び死去を悼む。出生を喜び死去を悼むというのは生の物差しで死の善悪を測っている。「生の可能性が死によって潰える」という推測（精々が推測でしかない）は生者の傲慢である。死は死によって判ずるに若くはない。わたくしは未生から誕生へという境界は越えたが、生から死後へという境界は越えていない。わたくしは「未だ生を知らず、焉んぞ死を知らん」の句の拳拳服膺すべきことを覚える。

按ずるに「未来」は徹頭徹尾「無」である。有るかのように錯覚される未来は、未来に於て実現するであろうと現在に於て思惟していることを未来自体と看做しているに過ぎない。未来はあらゆる意味で現在から隠されており、わたくしがそれを感じ・考えることはできない。不可知の死を怖れるのは、それを未来に於て実現するであろうと現在に於て思惟しているのである。

何故に未来に於ける実現を現在に於て思惟するのであろうか。わたくしは或る事柄が実現した時点（現在）から振り返って、それが実現していなかった時点（過去）を想起することができる。これは或る事柄がまだ実現していない時点（過去）にとって、それが実現した時点（現在）は未来として了解されるということである。現在とは過去にとって「未来だった」時である。この過去系列の最先端に現在が位置するというイメージ（過去が「去った」というイメージ）が、現在の先に未来が位置するというイメージ（未来が「来る」というイメージ）へと不当に置換された時、無たるべき未来が恣意的に彩られ始める。

死に対する態度とは（現に生きているが故に）死そのものに対する態度ではなく、死は斯くもあらんという現在の考えである。死に対する態度は隅から隅まで一切合財が現在に於ける態度である。然く未来はあらゆる意味で現在から隠されている以上、わたくしの死も亦隠されている。「棺を開くに、乃ち全身脱去するを見る」と見事に蛻の殻であることを目の当たりにして、見物人は未来の全き無である旨を洞察すべきである。

わたくしは夥しい未知の出来事を有している。明日、一億円拾うかもしれない（そんなことは起こらないと誰が断言できようか）。わたくしは自分が一億円拾うという出来事を想像することができる。然るにわたくしは自分の死を想像することが

できない。死によってわたくしの生の本質（若しそれが失われれば当のものが存在しなくなるような属性）は根柢から変化する。死によって生の本質が変わるということは致命的な非連続であり、それは故障した道具がお払い箱になるといったレベルの現象とは違う。では人間は死によって何に変わるのか。それは生きている身には判らない。

ところが自分には単に我が無くなるといふこと丈ならば、苦痛とも思はれない（中略）そんなら自我が無くなるといふことに就いて、平気であるかといふに、さうではない。その自我といふものが有る間に、それをどんな物だとはつきり考へても見ずに、知らずに、それを無くしてしまふのが口惜しい。残念である（森鷗外「妄想」『全集』巻八、二〇二頁）。

自我の喪失は自然の摂理であるが故に怖れるには当たらぬと達観しながらも、生きている間に自我（意識の仕組）の謎を解き明かせぬことは遺憾であると鷗外は齒噛みする。死が判らぬことに痛痒は覚えぬが、生が判らぬことは我慢がならぬ、と。

抑も死後という観念は、死の外部に居て（死に裏打ちされぬ生を生きながら）死を傍観せることの所産であり、死というフィクションを自儘に綴っているに過ぎない。若し死が自我の消滅であるならば、電灯を消せば部屋が暗くなるように、死ねば世界（の意識）も消滅するであろう。死後にも自分が不在の世界が存続するというのは文字通り「妄想」である。

「知らぬが仏」と諺が教えるように、それについて一切知らぬにも拘らずそれを怖れるというのは道理に反する。死への恐怖は中身の無い容器のようなものであり、蓋をあけて覗き込んでみれば、中は空っぽである。蓋し普化が「全身脱去」せる所以の一端である。

「そのまま杯を口にあて、じつになんのこだわりもなしに、やすやすと飲みほされたのです」（『パイドン』『プラトン全集』巻一、三四七頁）と従容として毒杯を仰いだソクラテスと、『エリ、エリ、レマ、サバクタニ』と言ひ給ふ。わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給ひしとの意なり」（「マタイ伝福音書」第二十七章）と十字架上で絶叫したイエスと、いずれが立派かを仔細ありげに細説すること

の愚なるべきをおもう。生まれたものは必ず滅びるという清潔な約束がある以上、「人はひとりで死ぬであろう」（パスカル『パンセ』二一一）という消息のみが刮目に値する。凡慮の及ぶべからざる事実については、これを問うことを須いない。

死は経験可能な事実としてではなく観念（可能性）として与えられる。奈何なる観念としてであろうか。先ず死はあらゆる刹那に可能である（世事の転変は逆観すべからざるもので、いつ交通事故に遭遇するか知れず、いつ心臓発作に見舞われるか知れない）。更に死の可能性は避けられない（死は自己の存在に固有であり、他人に代理を頼めない）。但しこれら死の観念は、煎じ詰めれば何に脅かされているのかが分明でない（死という生の限界を問うことは当の限界の両側を経験せねばならぬが故に原理的に不可能である。尤もジャンケレヴィッチは死の両側について思索を巡らせたが）。

現に生きているという事実のみが、わたくしにとって唯一絶対の在り方である。死の観念はその実相が隠蔽されている。隠蔽せられたものに怯えるよりも、現に生きていることに味到すべきである。死から眼を背けることなく死に向き合うことに依って、その実相が隠蔽せられていることを自覚し、而して生の手応えを求めべきである。普化が「独り城外に出で、自ら棺内に入って、路行の人に情んで之に釘うたし」めた挙句に「全身脱去」して自らの死の痕跡を濫りに披瀝することを欲せない所以である。

ところが普化は「直裾を乞い」「棺一具を買わ」せてもいる。遷化の準備としてである。自他共に認める異人たる普化ではあったが、死に臨んでは棺桶に入って埋葬されるという尋常の儀式に則ろうという素振りを見せる。

死体の腐敗に対する懼れか、死者の蘇生に対する怖れか、吾々は一切の応答を欠くところの「死」の事実を地中深く封じ込めようとする。何故と云うに、人間は「種の普遍性としての死」に於て自らの死の不可避を知るものであり、更には殺人と自殺という剣呑な可能性を有するものだから。ところが封じ込めた筈の死の事実は、豈凶らんや「棺を開くに、乃ち全身脱去するを見る」という形で瓦解する。

わたくしは此岸と彼岸とを楽々と跨いでみせる普化の端倪すべからざるパフォーマンスに感嘆すべきであろうか。埋葬という通過儀礼は「古い所

属集団を脱して新たな所属集団に入る」という死および再生の手續であり、であるが故に日常生活から隔離された時・場所に於てしめやかに挙行される。死は生の延長線上に引かれた連続せる一点ではなく、それは異界への飛翔という非連続な節目である。それは「もはや……ない」と「いまだ……ない」との間の神秘的な空隙である。蝟集した見物人たちは、地に伏して「全身脱去するを見る」なり茫然とし、天を仰いで「空中に鈴の響の隠隠として去るを聞く」なり陶然とした。遷化に於て（甚だ象徴的にはあるが）痕跡を残したの

は普化の精一杯の親切である。

聊か気に懸かることがある。一寸だけ道草を食う。

「我東門に往いて遷化し去らん」と宣言し、「独り城外に出で、自ら棺内に入って、路行の人に情んで之に釘うたしむ」ところの普化の死は、果して自死であろうか。

人間が自分の結末を、自分で与えようと、外から与えられようと、その日を先廻りしようと、待ち受けようと、いずれにしても同じことである。その日がどこから来ようと、死すべき日であることに変わりはない。生命の糸がどこで切れようと、それで全部なのだ。そこが紡錘の糸の端なのだ。（モンテーニュ『エッセー』第二卷第三章）

右は死の真相を穿って間然するところがない。糸はどこで切れようと、それが糸の全体であり、そこが糸の端である。生命も亦どこで終わろうとも、それが生命の全体であり、そこが生命の端である。果して然らば、死について能動と受動とを問うてみても「いずれにしても同じことである」が故に、畢竟、それは無用の詮索である。

## 六 詩人としての普化

普化の言葉は一言一句が耳に残る。「河陽は新婦子、木塔は老婆禪、臨濟は小厮兒、却って一隻眼を具す」という挑発的な科白然り。「明頭に來たれば明頭に打し、暗頭に來たれば暗頭に打す。四方八面に來たれば旋風もて打し、虚空に來たれば連架もて打す」という晦渋な科白も亦然り。「我東門に往いて遷化し去らん」という香具師めいた科白

も亦然り。

普化の口より出づる言葉は、単なるコミュニケーションの道具ではなく、不断にイメージを喚起して已まぬ「詩的言語」である。普化の言葉は歩行（散文）ではなく舞踏（韻文）である。普化の撒き散らす言葉は、買物の際に店員に手渡す貨幣のような記号（シーニュ）ではなく、非在のものをして現前せしむる行為としての対象（オブジェ）である。過剰性に彩られた詩的言語によって寛容な主人公を煙に巻きながら、普化は日常言語の貧しさを諷して已まない。

普化の吐く言葉はどこが「詩的」なのであろうか。按ずるにそれは「非存在・非現実」のものをまざまざと現出し、言葉を聞く者をそこへと招き入れる。詩的言語はそれを聞く者の想像力（主観性）に訴えるのではない。寧ろ逆である。詩的世界がそれを聞く者の想像力によって構築されるのではなく、それを聞く者が詩的言語によって開示せられた「主観性を超えた世界」へと引き込まれるのである。

詩的言語にはその話者自身の生の営みが如実に刻まれている。普化の言葉には主体と客体とが渾然一体となった普化の世界そのものが開示されている。「明頭に來たれば明頭に打し、暗頭に來たれば暗頭に打す」という言葉が普化の「随処に主と作」れるところの活潑潑地の働きを見事に射止めているように、その言葉は彼の生と彼の世界との渾然一体という（他者にとっては）非存在・非現実のものを詩的世界として現出する。その言葉を聞く者は、それを反芻することに因って自身の体験を増幅した形で味わうべく促され、飛散しゆく自らの生を繋ぎ止めるべく迫られる。

詩的言語は人間の生（主体）と世界（客体）との渾然一体のさまを結晶化し、それを衆人が発見可能のものとして提供する。然く発見装置としての詩的言語が非存在・非現実のものを描き、それを直視すべく衆人を魅了して已まぬように、普化という奇異なる存在も亦虚構と真実との聞き合いを抉り、それと対峙すべく衆人を使喚して已まない。

日常の手垢にまみれた「意味」に囚われることに甘んじないということが普化の全幅を領しているのである。事象の外を撫で、事象同士の関係の糸を手繰ることは、意味に弄ばれているに過ぎない。普化はこの意味からあの意味へと水平に漂うことを嫌う。普化は意味そのものを垂直に掘り

下げ、能う限り明晰判明な意味の深奥へと一足飛びに至ることを求める。

普化は分節することによって結び合う意味よりも、寧ろ具体的な生氣に溢れた「直観」をこそ求める。普化の吐く言葉は、謂うならば直観の影でしかない。それは意味から意味へと漂うことを禁じられた言語擬きであり、日常的な道具としては息の根を止められている。普化の言葉にあって、嘗ては親しげな面持ちを呈していた「意味」は消し去られ、俄には了解し難い「非意味」が剥き出される。

「河陽は新婦子、木塔は老婆禪、臨濟は小厮兒、却って一隻眼を具す」とは、その口吻より推すに「河陽の禪は花嫁が恥じらうように覇気がなく、木塔の禪はお婆さんが孫をお守りするように懦弱であり、臨濟は鼻っ柱の強い小僧っ子だがちょっと見所がある」といった人物評であろうと察せられる。飽くまでも直観的に察せられるのであって、万人が客観的に然く理解するとは限らない。直観は客観的な「世界の断片」でもなければ主観的な「世界の似姿」でもない。理解が有意味な世界を具現するのに対して、直観は意味以前の「構造」の可能性を示唆する。普化の物言いは世界とその意味とを離れており、それは理解されることではなく直観されることを欲している。

言語表現には或る言語共同体の成員に公共的に容認された（つまり辞書に定義され得るような）意味は無い。言葉の意味は発語場面に依拠して揺らぎ、その都度の「使用」と没交渉に同一性を保ち得るような意味は無い（オースティンの言語行為論を想起されたい）。彼の発言は音に或る事態を表す手段であるのみならず、それに依って他者に働き掛けるパフォーマンスでもある。「河陽は花嫁だ」と手管を弄して語ることの意義は、「河陽を花嫁だと看做してみよ、すると新たな側面を彼に見出すだろう」と相手に示唆することである。

普化の物言いは「隠喩」である。隠喩とは「人間がある経験領域で把握したカテゴリーをこれを越えたところに持ち込んで別の経験領域を構成する、認知の働きである」（『岩波哲学・思想事典』一〇八頁）。直喩が類似した甲と乙とに直接言及して「甲は乙のようだ」と明示的に比較するのに対して、隠喩は或る事柄を云うために類似した別の事柄を引き合いに出して云う。隠喩とは言葉の転用が類比に基づいてなされるところの暗黙裡の比

喩である。

芥川龍之介曰く「芸術の鑑賞は芸術家自身と鑑賞家との協力である。云はば鑑賞家は一つの作品を課題に彼自身の創作を試みるのに過ぎない」と（『侏儒の言葉』）。隠喩が然るべく機能するためには芸術家（発し手）と鑑賞家（受け手）と双方の力量が必要である。隠喩を理解するという行為は隠喩を案出するという作業と同等に創造的である。芸術家（隠喩の案出）と鑑賞家（隠喩の理解）との間に共有し得る「法則」は無い。隠喩を案出するための手引はなく、芸術家には自前の工夫が要る。隠喩を理解するための指図はなく、鑑賞家には審美眼が要る。

隠喩の受け手は先ず「河陽は花嫁、木塔は老婆、臨濟は小僧っ子」と字義通りの解釈を済ませる。奈何に奇妙に聞こえようとも、隠喩はその字義通りの内容を直截に意味している（尤も隠喩には何か目的があるということを否定するのではない）。隠喩は別の言語表現に言い換えられる必要はない（尤も別の言語表現に言い換えることによって目的を明らかにできるということを否定するのではない）。隠喩とは言葉を想像力を喚起する仕方であり、「使用」することによって成就せられる修辞の謂であり、そのことは字義通りの意味に依拠して成就される。隠喩は「或ることを記述して別のことを意味する」のではない。隠喩は暗号化されたメッセージを持っており、受け手をしてそれを洞察せしむるのではない。隠喩の果たすべき効果は言葉の字義通りの意味に過不足なく露呈しており、言葉を想像力を刺激する仕方によって或る効果が生ずるのである。

ウィトゲンシュタインが『探求』で援用した「ウサギ・アヒルの反転図形」を想起されたい（同図については『渾沌』九九頁以降に論及している）。わたくしが図形を指して「これはウサギである」と云えば相手はそれをウサギとして見るし、「これはアヒルである」と云い直せば相手はそれをアヒルとして見直すだろう。「これはウサギである」「これはアヒルである」という命題は、わたくしが見て欲しかったものを表現してはいない。「としてみる」は「であることを見る」ではない。吾々は隠喩によって或るものを別のもの「としてみる」ように誘発されるのである（念を押すが言葉の字義通りの意味によって誘発されるのである）。

隠喩は二つ以上のもの間の（概ねは意外性に満ちた）類似へと注意を喚起する。注意が喚起さ

れるのは、言葉の字義通りの意味が隠喩的に「使用」される場面に於てである。言葉が首尾よく隠喩的に使用せられたならば、言葉はその隠喩的な文脈の下で新たな意味を持つ（そして一旦隠喩的な文脈の下で新たな意味を持ったならば、爾後は使用の都度にその言葉は隠喩でありつづける）。

「隠喩」が気づくように促すだけのものについて、「直喩」はそれを明示的に語る。直喩は類似性を明示するが故に、鑑賞家はどのような類似性が当の文脈にあって問題となっているかを考え、考え終わればその事態を更に吟味したいとおもうことはない。隠喩は類似性を明示しないが、ひとたび隠喩と看做された暁には、暗示せられた類似性を探すべく鑑賞家は強いられ、隠喩と隠喩によって理解されることとが奈何なる関係にあるのかが気に懸かりつづける。隠喩が気づくように促すものには限りがなく、気づかされるものは概ね非命題的なものである。隠喩が何を気づかせようとしているのかを説明しようと試みても、説明したいことが際限なく湧いてきて、その試みは半途にして挫折せざるを得ない。

普化は「河陽は花嫁だ」と断定（隠喩）するのであって「河陽は花嫁のようだ」と描写（直喩）するのではない。「河陽は花嫁のようだ」と描写された場合、河陽は自分のどこが花嫁のようなのかについて説明を待つこともできるが、「河陽は花嫁だ」と断定された場合、河陽はその発言の意味を自ら解きほぐす必要に迫られる。「河陽は花嫁のようだ」と描写することの責任は普化が負うべきであるが、「河陽は花嫁だ」と断定することの責任は普化と河陽とが一緒に負わねばならない。

直喩と隠喩との意味論上の相違は、直喩は真を語り隠喩は偽を語るということである。「河陽は花嫁のようだ」という直喩は字義的に真であるが、ひどく陳腐である。何故と云うに、どんなものでもあらゆるものに似ているから。「河陽は花嫁だ」という隠喩は字義的に偽であるが、大切なことはそれが「偽である」ことではなく「偽であると看做される」ことである。隠喩自体は別にメッセージを担っていない。或る文脈の下で使用されることによって、それは隠されたメッセージを担うかの如く看做されるのである。

隠喩を使用した発言は、真偽を問わるべき命題ではない。「河陽は花嫁だ」と語る普化に向かって「君の発言は偽である」と駁してみても詮ない（偽であることは端から明白である）。普化の発言は一

種の「行為」であるから、字義通りに捉えれば異常であるが（尤もそれこそが隠喩である証なのだが）、それが本物の発言であるという点に於ては尋常の言葉に比して微塵も遜色あるを見ない。

隠喩の語る場所は受け手の言語知識に反している。現に河陽は花嫁ではなく、木塔は老婆ではなく、臨濟は小僧っ子ではない。主語と述語との包摂関係が明らかに異常であるが故に（発し手が言語知識に欠ける狂人ででもない限り）その発言を字義通りに受け取ることは禁ぜられている。当の言葉が隠喩として受け取られ、その隠された含意が探されるのは、それが偽であることに係る。言葉に於ける不条理・矛盾が、それを隠喩として受け取るように使喚するのである。

受け手はそれが主語と述語との間に事実上の関係がある筈だと信ずべき状況に於ける発言である以上、直観的にその発言裡に（眼前に居るのが花嫁・老婆・小僧でないからには述語の外延に）別の含意を探さねばならない。平たく云えば、普化の発言の言外の意を付度せねばならない。発言の語用論的な含意をして演繹的に増大せしめねばならず、そのために発言がなされた状況（受け手および発し手の双方が現に置かれている状況）から情報を掬い上げるべく努めねばならない。

「河陽は花嫁、木塔は老婆、臨濟は小僧っ子」という発言の言語知識への抵触は、専ら「花嫁、老婆、小僧っ子」という述語の使用法に起因する。そこで「彼等の禅風はそれぞれ河陽は花嫁が恥じらうように初々しいが覇気に欠け、木塔はお婆さんが孫を可愛がるように親切ではあるが回りくどく、臨濟は鼻っ柱の強い小僧っ子のように未熟ではあるが才気煥発であると譬えることができる」と斟酌することによって述語に有意味性を付与することになる。その際「花嫁、老婆、小僧っ子」という語のイメージが前提されることによって発言の語用論的な含意が演繹せられ、述語は漸く有意味性を獲得する。発し手たる普化が「花嫁、老婆、小僧っ子」という語のイメージが師等の言語知識の抽斗に仕舞われていることを前提し、受け手たる臨濟も亦普化が語用論的な含意をして演繹的に増大せしめねばならぬような発言をする曲者であることを承知している場合、隠喩は初めて隠喩として機能する。

受け手は発し手と自己との置かれている状況から情報を掬い上げ、発言の文脈を拡大し、新たな解釈を能動的に創造（乃至は想像）する。発し手

および受け手は文脈拡張（隠喩の成就）という営みに於て互いに平等な当事者である。折角の資質を有しながら女々しさを脱し切れぬ禪者Aに向かってBが「貴様の禪は花嫁だ」と貶す。Bは貶すことによってAによる文脈の拡大を期待する。BはAの発言によって己の女々しい姿を想像し、同じ想像をAも亦抱いていること、更にはそのようにBが想像するであろうことをAが知っていることを知る。AおよびBは共にその辛辣な発言をして真に辛辣たらしめることに寄与している。

隠喩を使用した発言が問われるのは専らその巧拙のみである。使用には技術がつきまとう。搦め手から真実を穿つべき発言が有効であり得るためには、何を表すかよりも如何に表すかの方が肝腎である。「新婦子・老婆禪・小厮兒」という言葉の選び方が巧みであるか否かが切実な問題である。普化の言葉選びが巧みであった証拠に、臨済は「この賊」と過激に反応している（感受性に乏しい河陽・木塔との間に隠喩は空振りに終わったとおぼしい）。「賊賊」と復唱しながら尻尾を巻いて出てゆく普化の後ろ姿は、首尾よく言語行為を遂行し得たという満足感に溢れている。

隠喩は詩に似ている。隠喩は決して真理を代替し得ない（若し代替し得たならばそれは形を変えたロゴスである）。普化はレトリックの実践者としての詩人である。彼は臨済が隠喩が喚起するものへの感受性を有するか否かを問うている。譬えられた内容を信仰せよと求めているのではない。譬えられた内容がどこまで虚構を維持し得るか、又何を契機として虚構が破綻するか、これを見抜く感受性を持っているかどうか示してみよと求めているのである。

普化遷化の段の掉尾に置かれる「祇だ空中に鈴の響の隠隠として去るを聞くのみ」という文字に、わたくしは詩的な美しさと共に遺瀨ない空しさをも覚える。

わたくしは言葉で色々のことを語る。その際に大切なことは、その言葉が「事実」を根拠としているということである。裁判の結審は、検察官と弁護士とが奈何に丁々発止と弁論し合おうとも、結局は証拠という事実によって裏付けられない限りは仮説である。「我東門に往いて遷化し去らん」「来日、南門に往いて遷化し去らん」と言葉にしたからには、それが事実を根拠としない限り「人

皆信ぜず」という事態を招くことは必至である。

だが思うに人生の現場にあつて吾々が身を以て擱んでいるのは、寧ろ「事實は決して根拠ではない」ということではなからうか。誰一人として自ら生まれようと望んで生まれてきた者はいないし、いくら不死を願おうとも例外なく死んでゆかねばならない。営々と築いてきた生の事實に執着してみても、自らを現世に生み出し・殺し去るところの謎の根拠の手より逃れるすべはない。

生が謎である如く死も亦謎である。読者は「生まれ生まれ生まれ生まれ生に始めに暗く、死に死に死に死んで死の終りに冥し」という空海の言葉（『秘蔵宝鑰』『大意序』）を想われるであろうか、将又「生は暗く、死も暗い Dunkel ist das Leben, ist der Tod.」というグスタフ・マーラー『大地の歌』第一楽章「現世の寂寥を詠える酒宴の歌」のリフレインを浮かべられるであろうか。

万物をして然るべく存在せしむるところの謎の根拠などは無い、と莊周は云う。曰く「夫れ吹くこと万にして同じからざるも、而も其れをして己よりせしむ。咸其れ自から取るなり。怒する者は其れ誰ぞや」と（齊物論篇）。仮に神の摂理めいた根拠が働いているにせよ、それが完全犯罪者の如く姿を隠している以上、それを忘れて生の安逸を貪って不都合はなからう、と。慥かにわたくしは日常の雑踏に取り紛れて、自己も他者も万物も一切の根拠とは関わりなくそれとして自己完結していると思込んでいる。しかし不可知なる死に裏打ちされてこそ生の現実があるように、わたくしは不可測なる根拠に擱まれつつ生を営んでいる。現世を生きてゆく指標としての個々の事実の底は、実は謎の根拠へと底無しに開けている。「直裾」や「棺一具」が支度せられたという事実は別に遷化の根拠ではない。

わたくしは自ら暢気に思込んでいるほどには自己自身および現実世界のことを知っていない。

「汝自身を知れ」というギリシアの箴言や「死を覚えよ」というローマの格言は皆「無知の知」を論している。徒に死を怖れるのは理屈に敏にして行動に鈍なるところから生じた短見である。普化は自らの死を以て、すなわち「自ら棺内に入って、路行の人に倩んで之に釘うたしむ」と共に「全身脱去する」ことによって、事実を根拠であると看做して恬然たることの誤りを教えている。生粋の実践者たる普化の面目躍如たる場面である。

事実の地平にあつて齷齪している見物人たちは、

身を賭した普化のパフォーマンスを目の当たりにして事実を透明化すべく誘われる。日常（世俗）レベルの個々の事実はそれぞれ自己完結した根拠でないと云えるが、非日常（勝義）レベルの一切の事実は遍く根拠に貫かれているとも云える。「祇だ空中に鈴の響の隠隠として去るを聞く」という不可思議に際会した見物人は、さぞかし「自

己の一挙手一投足は悉く根拠より頒かたれしものでありながら、自己は自らの生の手応えを能く握らずして荏苒として生を食っている」という酷い現実が身に沁みただろう。わたくしがこの一段に詩的な美しさと共に遺瀨ない空しさを覚える所以である。