

『臨濟録』管窺（四之一）

Reflections on The Record of LIN CHI (IV-1)

山 田 史 生*

Fumio YAMADA*

論文要旨 独我論の観点から『臨濟録』の幾段かを吟味する。

キーワード 独我論 方法論的懐疑 超越論的自我 状況の自明性 無我説 述語的存在者 体系的逃避性

一 世界は「わたくしの世界」である——独我論

独我論とは「自分だけが存在し、自分以外のものは（自分の心の中にしか）存在せない」とする立場である。何かを見ている時、何かを感じている時、何かを考えている時、わたくしは他人の有せない何かを有している。わたくしが有している何かとは、或いは見ている色であり、或いは感じている痛みであり、或いは考えている問題である。わたくしの心的状態を他人は経験し得ず、他人の心的状態をわたくしは経験し得ない。斯くして「世界はわたくしの世界である」という独我論が導かれる。

世の中には幼い頃から独我論に苛まれてきた哲学的な人があるようだが——例之えば『く私』のメタフィジックス』（勁草書房）を著した永井均さんのような——至って凡庸な子供であったわたくしは独我論などという面妖な考えに囚われたことはついぞなかった。わたくしが独我論なるものの存することを知ったのは、学生時代に出隆『哲学以前』の一節を読んだ時である。

「自然は私の構成物である、私の所産である」と言えば、誇大妄想狂の語と聞こえるかもしれないが、すでに知られたように、このいわゆる「我」の何らの立場からも顧みられない経験そのもの意識そのものであり、何かを思うときの思いそのもの、意識作用それみずからである。それは自然界の事物について何かを考え感じなどする作用みずからである。何人かが「自然界は我と無関係に我眠るも我死すも関するところなく厳存する」と考えれ

ば、その考え自体である。あるいは「事前は私の所産だと考えるのも、自然は我と無関係に厳存すると考えるのも、ともに個人の考えにすぎない」と言う者があるとすれば、かく言うことそのことである。（講談社学術文庫、一〇七頁）

当時のわたくしは独我論なるものの存否をだに審らかにしていなかったが、「自然は私の構成物である、私の所産である」という考え方を「誇大妄想狂の語」とは感ぜなかった。他者も含めた全世界は悉皆「わたくしの世界」であって、その外部は存在せない（或いは存在するのかもしれないが、それは知ったことではない）という主張自体は、割とすんなり腑に落ちた。「自分が死ねば世界も終わる」と考えることも、既にして死後の世界について然く考えている以上、その考えも亦自己の世界に属すると看做して何ら不都合は感ぜなかった。

学説としての独我論の何たるかに関しては巷間に良書があろうから好事の人は就いて学ばれたい。ここでは例に依ってウィトゲンシュタイン『論考』（五・六～五・六四一）を閲して独我論の奈何を一瞥しておこうとおもう。

『論考』に説かれる独我論は、瞥見すれば「独り我のみが存在する」という議論であるが、諦見すれば「独り我が世界（即ち我が生）のみが存在する」という議論である。その独在性・唯一性が説かれるものは、超越論的自我・形而上学的主体たるわたくしではなく、わたくしの世界（即ちわたくしの生）である。独我論の説くところは、世界を生きている「我」の唯一性ではなく、わたくしが生きている「世界＝生」の唯一性である。

*弘前大学教育学部国語国文学科教室

Hirosaki University Faculty of Education Japanese Language and Literature Department

ウィトゲンシュタインは「世界と生とは一つである」(五・六二一)と云う。わたくしの生とは、わたくしが生きている「わたくしの世界」と等価である。ウィトゲンシュタインは独り存在する「我」から立論するのではなく、独り存在する「世界=生」に定位する。わたくしは唯一無二の「わたくしの世界」を生きている。わたくしの生の唯一性は、径ちに世界の唯一性を意味する。独我論とは「我在り」の論ではなく「世界(=生)在り」の論である。

謂うところの唯一性とは、単なる事實的・偶然的な唯一性ではなく、論理的・必然的なそれである。わたくしが「わたくしの世界」を生きているということの唯一性は、別様であることを想像すらできぬところの本質的な唯一性である。客観的・普遍的な世界が外在し、そこに独り我という個体のみが存在するといった理解では、「自分が死ぬば世界も終わる」という感慨は理解できない。「世界と生とは一つである」から、生が終わることは径ちに世界が終わることである。「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」(六・四三一)。わたくしが死ぬことは、世界の一部が変わること(つまり世界から一個体が消え去ること)ではなく、世界そのものが終わることである。

「世界と生とは一つである」という言に徴して考うるに、所与の世界とわたくしの生とは等値であるから、わたくしは自らの世界から一步も出ることが叶わない(奈何にすれば出られるのか見当もつかない)。因に云う。わたくしは「わたくしの世界」の存在せぬことを想像できない。或る時間・或る空間に「存在」乃至「非存在」という思惟は、既にして時間・空間という思考の枠組を前提している。時間・空間という枠組は世界そのものの構造に係り、夙に世界の存在を前提している。時間・空間の枠組の中に世界が浮いているのではない。世界の非存在を想像することは、時間的・空間的に空虚な世界を想像することではなく、端的に時間・空間を無化することである。わたくしの世界の非存在を想像することは、何も想像せぬことである。斯かる仔細については、我が西田幾多郎も亦『善の研究』にあって述べている。序に曰く「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より経験が根本的であるといふ考から独我論を脱することができ」云々と(『全集』第一巻、四頁)。

ウィトゲンシュタインや西田幾多郎の洞察は、

同じく臨済も亦看破せるところである。このことは人をして今昔の感に堪えざらしむるものがある。臨済は云う「三界唯心、万法唯識なり。所以に夢幻空花、何ぞ把捉を勞せん」(九〇頁)と。世界は心の所生であり、識の現成であるから、そのような夢幻や空花のようなものを苦勞して捉えようとしてはならぬ、と。ではその唯心所生の「三界」とは何か。

你、三界を識らんと欲するや。あなたが今の聽法底の心地を離れず。あなたが一念心の貪は是れ欲界。あなたが一念心の嗔は是れ色界。あなたが一念心の痴は是れ無色界。是れあなたが屋裏の家具子なり。三界は自ら我は是れ三界なりと道わず。還つて是れ道流、目前靈靈地にして、万般を照燭し、世界を酌度する底の人、三界の与に名を安く。(一〇一頁)

三界は現に生きている本人の心を離れては存在せない。わたくしの貪欲の心が欲界であり、わたくしの嗔恚の心が色界であり、わたくしの愚痴の心が無色界である。これら貪嗔痴の三毒は自ら備え附けたものであり、三界自身が具するものではない。

疑い得ないのは自分の心の中のことだけである。従つて「自分がそう考えている」ということの外には決して出られない。他人について云える凡てのことは、結局、他人がどう考えているかについて自分がどう考えているかだけである。尤も「他人の心の中のこととは判らない」というのは、事実の問題ではなく定義の問題である。「その心の中のこと判らぬ者」というのが「他人」という概念の中核を形成している(若し判つてしまえば、それは自分の心である)。肝腎なのは、他人の心の中のこと判らないことではなく(假に判つたとしても事態はまったく改善されない)、わたくしと他人とが根本的に違っているということである。不思議なのは、わたくしという例外的なものが存在するという事実である。

わたくしという概念が当て嵌まるべき事例は、ざらに転がっている。その証拠に誰もがわたくしという一人称を駆使して喋っている。然るに掛け替えのない「この」わたくしの存在は、その概念が当て嵌まる一つの事例と云うには尽きない。わたくしは「わたくし」を前提として成立するところの全世界の主人公であり、その概念が当て嵌ま

る事例であれば誰でも構わないといったものではない。

わたくしはわたくしの経験するところのみを経験する。斯かるわたくしの世界（即ちわたくしの生）の唯一性に拠る限り、「他人の心の中は判らない」といった他者との対称性は問題とならない。複数の独我論者の居る世界を想像することは可能であるが、然く想像しているのは他ならぬわたくしである。

「わたくし」には唯一の事例しかなく、同じ種類の他のものは存在し得ない。わたくしが「わたくし」であるという事実は、わたくしが持っている奈何なる性質とも関係なく成り立っている。わたくしが持っている奈何なる性質も、それが「わたくし」であることを説明し得ない。わたくしの存在は、謂うならば奇蹟である。

事柄はこの自分がわたくしであるという偶然性そのものに対する驚きに係り、そのことの確率には係らない。自分がわたくしでない可能性の有無は、わたくしにとっては考慮の外である。自分がわたくしでない可能性が考えられぬということは、独我論者の拠って立つ基盤である。わたくしの世界はわたくしであるという奇蹟を前提としている。既にして奇蹟が起こって後、奇蹟なしの世界の存在を考える根拠はあるにせよ、それも奇蹟の内部で与えられる根拠に過ぎない。

上来の所論は『臨濟録』にあって指摘に違もないほどに累見せられるところであるが、目に留まるままに幾例かを挙げるならば、例之えば「道流、是れ你目前に用うる底は祖仏と別ならず。祇麼ら信ぜずして、便ち外に向かつて求む。錯ること莫れ。外に向かつて法無く、内も亦得べからず。你、山僧が口裏の語を取らんよりは、如かず休歇して無事にし去らんには。已起の者は続くこと莫れ、未起の者は放起することを要せざれ。便ちあなたが十年の行脚に勝らん」（九八頁）とある。他ならぬ自分自身が現に見たり聞いたりしているという事実が凡てである。自らの世界を自ら信ぜずして外や内に向かつて求めてはならぬ。わたくしの世界の外にも内にも得べきものは皆無である。下手の考え休むに似たりとわきまえて、右顧左眊せずに「無事」であるに如かない。

或いは「大徳、你波波地に諸方に往いて、什麼物を見めてか、あなたが脚板を踏んで濶からしむ。仏の求むべき無く、道の成すべき無く、法の得べき無し。外に有相の仏を求むれば、汝と相似ず。汝

が本心を識らんと欲すれば、合に非ず亦離に非ず」（一二三頁）とある。追求すべき仏も、成就すべき道も、獲得すべき法も、わたくしは一切何も有せない。わたくしの世界に「外」在するかの如き「有相」の仏・道・法は凡て虚構である。わたくしの世界は「わたくし」と完璧に一如であり、現るるに心身一如・主客一致・内外一体の相を以てしており、故にそれはわたくしに对象的に把握され得ない。

ドッペルゲンガーという奇矯な事態を想像することはできる。その人にとっては「わたくし」であろうが、わたくしにとっては「わたくし」でないような自分を想定してみることはできる。が、わたくしは実際には「わたくしは世界に一人しか居ない」と信じている。然く信ずるが故に、わたくしはエドガー・アラン・ポオの『ウィリアム・ウィルソン』を読んで不気味な想いを懐くのである。

独我論に拠ることは「独りわたくしのみが内側から生きており、他の一切は外側から眺められている」という世界像を描くことであるが、世界の内側にあつて世界を能動的に描いている者が他ならぬこの自分であることは、つまり「この」内側であつて「あの」内側でないことは、縦令どれほど自明のように感ぜられようとも、決して保証せられ得ない。

山田史生という存在者がわたくしであることに由つて、山田史生に何が附け加わつたのであろうか。附け加わつたものは自我・主体といった誰もが持つであろう一般的なものではない。誰しもそれである自我・主体ではない「わたくし」というものの固有の在り方とは何であらうか。

わたくしを前提とする世界の主人公であることは、畢竟、偶然の所産である。偶然性の由来を「語る」ことは不可能である。わたくしは「常に・既に」自らを「わたくし」と一人称で語りつつ自己として生きてしまっている。物心がついた時、わたくしは既にわたくしであつた。わたくしの経験には、それが経験である限りに於て「常に・既に」わたくしが居合わせている。経験がわたくしの経験であることはア・プリアリに真である。

経験が不可避的にわたくしの経験でしかあり得ぬとすれば、経験を離れてそれ自体で即自的に存在する現実などもあり得ない。現実は無相に経験されていなければならない。しかし同時に、

具体的な経験を離れて「わたくしそれ自体」が存在することも無い。ニュートラルに存在するだけのわたくしなどはあり得ない。わたくしは必ず経験の主体である。経験がそれとして成立することと、その主体としてのわたくしが存在することとは、同一の現象の両面である。何かがある「として」経験されることにあって、わたくしは非顕在的・非明示的に包含されている。

唯我論が考えている（言わんとする）ことは全く正しい。ただそのことは語られることができず、自らを示すのである。（『論考』五・六二）

独我論は正しい。但しその正しさは「語られることができず、自らを示す」のみである。独我論について語り得ぬ理由は、右に引いたものの直前の文章に徴して知られる。今煩を厭わずして引く。

論理は世界を満たす。世界の限界は論理の限界でもある。従って我々は論理において、世界にはこれこれが存在するが、かのものは存在しない、等と語ることはできない。というのも外見上このことは或る可能性の排除を前提しているが、この排除は実情ではありえないからである。というのも仮にそうとすれば、論理は世界の限界を越えていなければならないからである。つまりそのようになるのは、論理が世界の限界を他の側からも考察しうる場合なのである。我々が考えることのできないことを、我々は考えることはできない。従って我々が考えることのできないことを、我々は語ることもできない。（五・六一）

一体「考える」ことは「或る可能性の排除を前提している」。或る可能性を排除することは、別の可能性を措定することである。「美味しい」ことは「不味い」ことを前提としている。別の可能性を措定すること（つまり別様の在り方を認めること）を前提として初めて「考える」ことができ、又「語る」こともできる。

「論理において、世界にはこれこれが存在するが、かのものは存在しない、等と語ることはできない」のは、論理が「世界が存在する」ことを前提としているからである。論理が世界の存在することを前提せぬことは「論理は世界の限界を越えて」い

るということであり「論理が世界の限界を他の側からも考察しうる場合」を考えることであるが、それは不可能である。世界の限界を超えることは、世界を外側から眺めること（つまり別の世界に在ること）であるが、「論理は世界を満たす。世界の限界は論理の限界でもある」が故に、それは出来ない相談である。

「わたくしの世界」は別様ではあり得ない。わたくしは別様であることを想像をだにし得ぬところの唯一の「わたくしの世界」を生きている。従って「世界はわたくしの世界である」と云うことは無意味に似る。別様であることを想像すらし得ぬことについて有意味に語ることは金輪際叶わない。

「世界はわたくしの世界である」と云うことが「世界はあなたの世界である」という別の可能性を排除するという具合に「或る可能性の排除を前提」することであるとすれば、そのことはわたくしには不可能である。わたくしが生きている別様であり得ぬ「わたくしの世界」に於ける「わたくしの」の語は、「あなたの・かれの」に対比せられたそれではない。「わたくしの世界」は論理的・必然的に唯一であって「あなたの世界」と併存することはない。「わたくしの世界」に於ける「わたくしの」は冗語である。

『論考』の劈頭、ウィトゲンシュタインは「世界とは実情であることがらの全てである」（一）と宣言する。ウィトゲンシュタインの旗幟は鮮明である。わたくしが経験するのは「わたくしの世界」であり、わたくしが「あなたの世界」を経験することはない。「世界はわたくしの世界である」という独我論が「語られることができず、自らを示す」のみであるのは、それが論理的に別様であり得ぬからである。別様であり得ぬ「わたくしの世界」は恒に「正しい」けれども、これは自らと対比すべき他のものを有せず、故にこれについて有意味に語り得ない。独我論者は「世界はわたくしの世界である」と語るけれども、ウィトゲンシュタインはこれを語り得ぬことと看做す（という意味に於てウィトゲンシュタインは反独我論者である）。

ウィトゲンシュタインは「世界が私の世界であることは、唯一の言語（私が理解する唯一の言語）の限界が私の世界の限界を意味することに、示されている」（五・六二）と云う。だが「私の言語の限界が私の世界の限界を意味する」から径ちに「世界が私の世界である」という独我論を導くことは逡巡せられる。

「私の言語の限界」は論理空間の限界であり、論理空間とは対象の総体であるから、それは「世界の限界」である。ひとまず「わたくしの世界の限界」＝「世界の限界」であることを認めるとしても、ここから径ちに「世界はわたくしの世界である」は導かれ得ない。何故と云うに「世界」と「世界の限界」とは違うから。

わたくしが百メートルを走る速さの限界と、カール・ルイスが百メートルを走る速さの限界とは、人間の限界に一致するという意味に於ては論理的に一致するけれども、実際にわたくしが百メートルを走る速さとカール・ルイスが百メートルを走る速さとは同じではない。わたくしの世界の限界と世界の限界との一致を認めたとしても、世界がわたくしの世界であるとは云えない。世界とは論理空間にあって現実化した一部分に過ぎず、わたくしの世界は現実の世界の一部分に過ぎない。

対象の総体は、世界（論理空間）の限界を定める。世界の限界を定める対象領域と、わたくしの世界の限界を定める対象領域とは、対象の総体という観点からすれば等しく、故に「世界」と「わたくしの世界」とは存在論的には等しい。勿論、世界はわたくしにとって未知のもので溢れている。しかし「私が理解する唯一の言語」のもたらす世界のみがわたくしに語り得るものである以上、世界に存在する対象は凡てわたくしに語り得るものである。

言語を理解することは、言語がその像である世界を理解することである。但しその世界とは「唯一の言語（私が理解する唯一の言語）の限界」としての世界、即ち「わたくしの世界」である。「私が理解する唯一の言語」は専ら「わたくしの世界」のみを描出する。この「私が理解する唯一の言語」の唯一性は、径ちに「わたくしの世界」の唯一性に契合する。「唯一の言語（私が理解する唯一の言語）の限界が私の世界の限界を意味する」ことに於て、つまり唯一の「わたくしの言語」の全体が専ら唯一の「わたくしの世界」の全体のみを描出するという対応に於て、「世界が私の世界である」ことは自らを示すのである。謂うところの「限界」とは、言語および世界の全体性を表している。

右の立場——世界とはわたくしに語り得るものに限られる——に拠る限りに於て、ウィトゲンシュタインは独我論を主張する。わたくしにとっての未知の領域は、つまり語り得ぬものたちは、わたくしの世界（即ちわたくしの生）ではない。わ

たくしの言語の可能性は、わたくしの「生」に依って限られている。わたくしにとって「わたくし以外の生」はまったく語り得ない。

斯かる事情を実感するには微塵の困難もない。独我論は方法的に構築された理論ではない。それは至極普通の生の感覚に根差している。わたくしは独我論を受け容れることに不都合は感ぜないけれども、実際に世界を描写する際には、事物が生き生きと実在する二元論的なヴィジョンに従って恬として羞じない。生粋の独我論者は、二元論的なヴィジョンはわたくしの心が紡いだ夢幻であると論詰するかもしれない。しかしその夢幻は、手応えある事物が薙めいたリアルな舞台である。現に世界を描写せんと欲すれば、わたくしは二元論に則った記述様式に拠るしかすべを有せない。而してその二元論的なヴィジョンに彩られた「わたくしの世界」を、わたくしは端的に生きている。

独我論に由って観れば、人口に膾炙せる「你且く随処に主と作れば、立処皆真なり。境来たるも回換すること得ず。縦い従来の習気、五六間の業有るも、自ずから解脱の大海と為る」（五〇頁）という臨濟の言も、べつに怪しむことを須いない。わたくしは「わたくしの世界」にとって唯一無二の「主」であり、世界はわたくしにとって悉皆「真」であつて、奈何なる外的条件もこのことに喙を容ることはできない。縦令煩悩であろうとも、それは掛け替えのない「わたくしの煩惱」である。

一・一 方法論的懐疑

デカルトはあらゆる対象に疑いの眼を向けた。嘗に経験的な信念のみならず理性的な命題をも疑い、結句「わたくしが考えていることをわたくしが疑う」ことをわたくしは疑い得ないという陳腐な事態に撞著した。「わたくしは考えている」という命題を信じながら、而もそれが誤っているという可能世界を考えることはできない、と。

このようにして、私は、すべてのことを存分に、あますところなく考えつくしたあげく、ついに結論せざるをえない。「私はある、私は存在する」というこの命題は、私がこれをいいあらわすたびごとに、あるいは、精神によってとらえるたびごとに、必然的に真である、

と。(世界の名著『省察』27 二四五頁)

デカルトは懐疑論を克服し得たのであろうか。「私はある、私は存在する」を含んだわたくしの世界についての一人称の報告を、デカルトは無邪気に信じている。主体の経験内容は、主体の心の外にある世界については何も語らない。ところがデカルトは、わたくしが表象する経験内容についての一人称の報告を疑い得ぬものと看做している。わたくしは痛いと言わたくしが信じていれば、わたくしは痛いのである、と。

- 1 わたくしは目の前にあるのが机だと信ずる。
- 2 わたくしの現在の信念は明晰判明である。
- 3 明晰判明な信念は真である。
- 4 故にわたくしの目の前には机がある。

デカルトに拠れば、明晰判明な信念が真であることは、「私がこれをいいあらわすたびごとに、あるいは、精神によってとらえるたびごとに」と精神に内在的なものに由って与えられる。信念の正当化に必要な要件は、主体がそれを認識できねばならず、従ってそれは心に内在せねばならない。

3が正しい時、2も亦正しいであろうか。わたくしの現在の信念は、本当に明晰判明であろうか。明晰判明であれば真であるということは奈何にして得られるのであろうか。逆に2が疑い得ぬ時、3も亦疑い得ぬであろうか。明晰判明とは純粹に主観的な信念であろうか。その信念が明晰判明であることは奈何にして得られるのであろうか。

わたくしの現在の信念は不可疑なほどに明晰判明であるや否や、それが明晰判明であることの根拠の何たるか、わたくしは未だ考えない。だがデカルトは「知識は内的に保証せられている」と妙に聞き分けよく納得している。わたくしが結論の真であることを知っているならば、わたくしは主観的前提を客観的結論へと必然的に結びつけるものが真であることを(感覚的な経験とは独立に)知っていなければならぬ、と。

假に欺かれていようとも、欺きの作用の内部にあって「わたくし」は成立している。そのわたくしは欺かれてあるわたくしではあるが、兎も角もわたくしは存在する。わたくしが自らを何者かであると信じている以上、然く信じている本人が何者でもないということはありません。このことをデカルトは「いいあらわす・精神によってとらえ

る」という言語使用に於ける文法的な力に拠って主語の存在を保証するという形で論ずる。

「いいあらわす・精神によってとらえる」ことの主体がわたくしであることの根拠は何であろうか、と独我論者は問うであろう。然く言語を使用する者は奈何にしてこの掛け替えのないわたくしであり得るのか。言語は万人の共用すべきものであって、独りわたくしのみが使用すべきものでないからには、「いいあらわす・精神によってとらえる」ことに由ってわたくしの存在することが「必然的に真である」とは限らない。そのことがどのわたくしに依って「いいあらわ」され、どのわたくしの「精神によってとらえ」られるかが問題である。そのことが「自分の」精神に依ると云うことは、そのことが「各自の」精神に依ると云うことと、とりあえず択ぶところはない。「わたくしには然く信ぜられる、故にわたくしは存在する」という言語使用に於ける文法的な力は、万人の有せるところである。コギトからスムへの移行の不可謬性は、等しく「各自」にとって偽であり得ず、独り「自己」にとってのみ偽であり得ぬという訣ではない。

思うにデカルトは「わたくし」という一人称の世界に自閉している。その哲学はわたくしの未だ審らかにすること能わざるところであるが、推するに「わたくしには然く信ぜられる」ということは、わたくしにとって「故にわたくしは存在する」ということであろう。わたくしにとって真であることが、誰にとっても真であるとは限らない。誰にとっても真であるには「わたくし」ではなく「吾々」と云えるような根拠を要する。

「〈痛み〉という語が何を意味しているかを記憶に留めておくことができず——したがって、いつも何か別のものをそう呼んでいるけれども——しかし、それにもかかわらず、この語を痛みのふつうの徴候と諸前提に一致するよう用いている、といった人間を考えてみよ！」——つまり、かれは「この語を」われわれ皆と同じように用いているのである。ここでわたくしは言いたい。ひとがまわすことはできても、それと一緒に他のものが動かないような車輪は、器械の一部でないのだ、と。(『探究』二七一)

わたくしは自分が痛みを感じていることを知っている。この「わたくしは自分が痛みを感じてい

ることを知っている」と言挙げされる状況は、わたくしが痛みを感じている状況と一致する。このことは「痛み」という語の使用規則からして、然くあらねばならない。因に「彼は自分が痛みを感じていることを知っている」と言挙げされる状況は、彼が痛みを感じている状況と一致するとは限らない。発話行為が正当化される状況と発話内容が真である状況とは必ずしも一致しない。

自らが表象する経験内容についての一人称の報告は疑い得ぬ、とデカルトは信ずる。このことの当否は猶講窮すべきである。デカルトの方法論的懐疑については猶考すべきであるが、臨濟も亦自ら信ずることの肝要なるを説いて倦まない。

山僧が人に指示する処の如きは、祇你在人惑を受けざらんことを要す。用いんと要せば便ち用いよ、更に遲疑すること莫れ。如今の学者の得ざるは、病甚の処にか在る。病は不自信の処に在り。你若し自信不及ならば、即便ち忙忙地に一切の境に徇って転じ、他の万境に回換せられて、自由を得ず。你若し能く念念馳求の心を歇得せば、便ち祖仏と別ならず。(三二頁)

臨濟曰く「病は不自信の処に在り」と。自ら信ぜざることが迷いの原因である、と。わたくしは「わたくしの世界」を生きており、わたくしは別様の生き方を有せない。ところが自らの世界を自ら信ぜざるならば、あたふたと外境に鼻面を引き回されて、自らの世界を生き抜くことができない。自ら信ずるならば、外境に翻弄せらるることはなく、自らの世界を生き尽くすことを得る。

道流、大丈夫児は今日方に知る。本来無事なることを。祇你在信不及なるが為に、念念馳求して、頭を捨てて頭を覺め、自ら歇むこと能わず。円頓の菩薩の如きは、法界に入って身を現じ、浄土の中に向いて凡を厭い聖を忻う。此の如きの流は、取捨未だ忘ぜず、染浄の心在り。禅宗の見解の如きは、又且く然らず。直に是れ現今なり、更に時節無し。(五六頁)

自ら信ぜざるが故に「念念馳求して、頭を捨てて頭を覺め、自ら歇むこと能わず」という為体に墮つる。現に生きてい世界は別様であり得ぬ「わ

たくしの世界」であるにも拘らず、そのことに「信不及」であるが故に、自らの世界の中に自己の姿を求めるといのは、演若達多よろしく「頭を捨てて頭を覺め」るの愚を犯すことに似る。自己自身を自己の世界の外に見出すことなどできよう筈もない。

只異とすべきは、独我論者は「わたくしは自分が痛みを感じていることを知っている」と言挙げすることができない。わたくしの知っていることが実在する唯一のことであるという内容を、わたくしは「われわれ皆と同じように用いている」ところの言葉に込めることができない。

独我論者は、わたくしと同じように「わたくし」という言葉を、或いは「他者・物体・意識」といった言葉を用いて、独我論を主張することはできない。若し主張しているならば、それは文法違反を犯しているか、わたくしが準拠している文法とは違う新しいそれを提案しているのである。非独我論者たるわたくしにとって、他者や物体の存在は「証明」さるべきものではなく「承認」さるべきものである。

誰もが皆「わたくし」であるという意味に於ける自分ではなく、掛け替えのない「この」自分であるということに関して、わたくしの直観せるところを他者が理解できてはならない。わたくしの世界の開け方について、他人と語り合うことができてはならない。他人はわたくしの了解していることを理解し得てはならないということが「わたくし」という在り方の本質である。

「わたくしが感じている痛みを真に感ずることができるのは独りわたくしのみである」と言挙げされる状況は、「人は誰でも自分の痛みを直接に感ずることができる」という一般的な表現と同じものと看做されることを避けられない。厳格な独我論はひどく融通がきかない。「ひとがまわすことはできても、それと一緒に他のものが動かないような車輪は、器械の一部でないのだ」というウィトゲンシュタインの感慨は、この間の機微を吐露せるものである。

縱令「わたくしには然く信ぜられる、故にわたくしは存在する」という命題が疑い得ぬにせよ、これが疑い得ぬということは自分自身に知らしめられ得ない。「コギト・エルゴ・スム」という命題の意味を、デカルトは奈何にしても自らに語り得ない。

道流、你如法ならんと欲得すれば、但疑を生ずること莫れ。展ぶる則は法界に弥綸し、収むる則は糸髪も立たず。歴歴孤明にして、未だ曾つて欠少せず。眼に見ず、耳に聞かず。喚んで什麼物とか作す。古人云く、説似一物則不中、と。你但自家に看よ。更に什麼か有らん。説くも亦無尽。各自に力を著けよ。珍重。(一四五頁)

在るがままの世界を肯って「如法」に生きんと欲するならば、自らの世界に「疑を生ずること」は厳禁である。わたくしの世界は、拡大すれば宇宙いっぱいに充滿し、縮小すれば毛筋を容る隙すらもない。時々刻々に自立せるわたくしの世界は「未だ曾つて欠少せ」ざるものであるが、それは自ら「眼に見ず、耳に聞か」ざる底のものであり、それを何物とも呼び為すことは叶わない。言葉にすれば、途端的な外れとなる。わたくしの世界はわたくしにとって別様であり得ぬ唯一のものであるが、その消息は自分自身には決して語られ得ない。

わたくしは「わたくしの世界」を生きているにも拘らず、わたくしは自らの在り方を明示的に把握し得てはならない。それがあつたことを前提として「わたくしの世界」が開けるところの固有の何かは、他者に対してのみならず自己に対しても、奈何なる仕方を以てしても表されない。わたくしは言葉では表現できないものであり、表現できた時には偽物になっている。古人の「説似一物則不中」と云う所以である。

わたくしは自分が痛みを感じていることを知っていると思っている。そのことは痛みという語の使用規則からして然く信ぜられねばならない。然るにそのことを概念化して自ら把握することは不可能である。人間とは自己言及的且つ自己帰属的な主体であるが、わたくしが痛みを感じているということは竟に自己知の対象たり得ない。「わたくしには然く思われる、故にわたくしは存在する」という命題が疑い得ぬにせよ、わたくしはこれが疑い得ぬという消息をして自らに知らしめ得ない。コギト・エルゴ・スムという命題の意味を、デカルトは奈何にしても自らに語り得ない。

わたくしに出来るのは「但自家に看」ること、つまり自分の眼で見て取ることだけであり、これ以外には何もない。幾ら言辞を弄してみても「説くも亦無尽」である。無駄骨を折ることなく「各

自に力を著け」るに若かない。

一・二 超越論的自我

わたくしに対して何かが見れている時、その何かは時間的・空間的な同一性を保ちつつ現れている。昨日・彼処に居たわたくしと今日・此処に居るわたくしが同一でなければ、わたくしに対しては何も現れない。わたくしに対象的に現れるものの同一性とわたくしの同一性とは相関している。

他者からすれば、わたくしの同一性を疑うことはできる。が、わたくし自身にしてみれば、わたくしは常に・既に自己同一的である。自己同一的ならざるわたくしを経験することは、わたくしが当の経験の主体である以上、およそ不可能である。「わたくしは時間的・空間的に同一性を保っているのであろうか」と問うことは、その間いそのものが時間・空間という枠組にあつて立てられ、時間・空間という枠組にあつて答えらるべきものである限り、わたくしの同一性を前提とせねばならない。

それかあらぬか、わたくしが自らの体験を記述しようとする時、「わたくし」という文法上の主語が不可欠であるようにおもわれる。わたくしという超越論的自我が原初的に同定され、それが見るという機能を果たすが故にわたくしは岩木山を見るのである、と。

斯かる捉え方は、印欧語の言語形態にひどく囚われている。自らの直接的な体験を表す場合、日本語は主語を落とす傾向を有する。「わたくしが岩木山を見る」という云い方は奇妙であつて、寧ろ「岩木山が見える」という云い方のほうが自然である。わたくしは自らの内的体験を記述する場合、必ずしも人格的主体の同定を要せない。果して然らば「わたくしが岩木山を見る」に於ける主語「わたくし」は、その体験を記述するために要請せられた印欧語の言語の形式的特性と看做すべきであつて、その同定はべつに原初的なことではない。

思うに「わたくし」という人格的な主語の同定よりも「見える」という意識の非人称的な同定のほうが、事柄としては先立っている。わたくしという人格があらかじめ同定され、それが所有するものとしての意識が探されるのではない。意識が非認証のままに同定され、それを言語システムに組み入れようとする際、それに居場所を与えるべ

く「わたくし」なるものが論理的に要請される。「わたくし」という人格的な主語は「見える」という非人称的な意識に依存して派生的に導かれる。「わたくし」という人格の同定を抜きにして意識が裸のままに同定せられるものであろうか、という疑義を払拭できぬ向きもあろう。言語の形式的特性に囚われてはならない。意識の同定は頗る直接的な仕方ではなされている。意識が内省（メタ意識）された刹那、それは常に・既に「わたくしの意識」として同定されている。極言すれば「意識」とは「わたくしの意識」以外ではあり得ない。

「わたくしの意識」と云う時の「わたくし」とは、他者と対比せられた自己の謂ではない。超越論的自我たる「わたくし」は、他者という対立概念を持つ以前の、直接的な内省に拠って同定せられるものである。これは「わたくしの世界」の全体と不可分であって「わたくし+意識」という別個の二つのものが複合せるものではない。

「わたくし」という一人称は、知覚的世界を語るための不可欠の契機として要請される。世界をリアルに把握しようとする限り、それを経験している当体の存することは必須である。世界がリアルであるという言明には、現にそれを生きているわたくしにとってリアルであるという消息が夙に含意されている。

世界がそれに対してのみ経験的に現れるところの「それ」とは、それに対して森羅万象が展開している原点であり、そこに於て一切合財が存在している舞台である。自己と他者との違いを問い得るような個人的な自我ではなく、わたくしをして自らの世界を生かしむるところの超個人的な自我である。

この所謂「超越論的自我」は、山田史生という個人の内面世界の在り方を排他的に指すものであろうか——否。若し然らば、それは山田史生という個人の問題であって、世界がそれに対して経験的に現れる「わたくし」とは没交渉の閑問題である。

或いは山田史生という個人の内面世界の在り方を一例として含む一般的な人間の在り方を指すものであろうか——否。若し然らば、山田史生が「わたくし」であるのと同じく臨濟義玄も亦「わたくし」であるという按配に、世の中は「わたくし」の多きに勝えぬことになる。

超越論的自我とは、煎じ詰めるに「それについて主題的に語ることでできぬもの」である。現に

それとして生きている超越論的自我は一切の説明を峻拒する。「わたくし」という比類なき在り方をしている唯一無二のものは、それについて語ることが不可能である。語られた途端、それは別の何かに墮している。その何たるかは端的に体现さるべきことに係る。

山僧の見処に約せば、無仏無衆生、無古無今、得る者は便ち得、時節を歴ず。無修無証、無得無失、一切時中、更に別法無し。設い一法の此に過ぎたる者有るも、我は説かん如夢如化と。（五四頁）

わたくしは「わたくしの世界」を生きる以外に別様に生きるすべを有せない。わたくしの世界に属せぬような仏もなければ衆生もなく、古もなければ今もない。一切合財がわたくしの世界である。わたくしの世界は、わざわざ得るものではなく固より得ているのであり、時節を経て得るものでもない。わたくしの世界は、修得さるべきものでもなければ証明すべきものでもなく、得ることもなければ失うこともない。あらゆる場合にあって、わたくしにはこれ以外の世界はない。わたくしの世界以上の勝れた世界があっても、わたくしにとっては夢や幻のようなものである。

仏境は自ら我は是れ仏境なりと称すること能わず。還って是れ這箇無依の道人、境に乗じて出で来たる。（六七頁）

わたくしを離れて世界が自分で「わたくしは世界である」と言うことはない。わたくしが世界をして「わたくしの世界」たらしめているのであり、そのことに当たってわたくしは何物にも依存せない。斯かる超越論的自我たるわたくしが「無依の道人」であると看るのは失当ではなかろう。

形式的な論理学が構築されるのと同じ仕方でも、わたくしの世界をもたらず「わたくし」も亦形式的に構成される。然く構成せられたわたくしは、独我論的な妄想を使喉するけれども、その独我論は一切の実質を闕いている。世界はわたくしとの相関に於て存立するが、世界と相関すべきわたくしは内容を闕いている。

写實的に描かれた絵画に、それを画家が描いたということは描かれていない。描くこと自体は絵

画の中で起こった出来事としては描かれ得ない。絵画が描かれてある現場にあって、画家自身は非明示的に示されている。

描くこと自体は描かれ得ず、それは他のことに於て示される。「他のことに於て示される」ことについては語り得る。それは世界の中で起こる一つの出来事であるから。描くこと自体については、世界の限界たるわたくしについて語り得ぬように、語り得ない。

語り得ざる「描くこと自体」は、描かれた絵画に対して「超越論的」な関係にある。超越論的とは「対象にはなくむしろ対象一般をわれわれが認識する仕方——それが先天的に可能的なるべきかぎりにおいて——に関与するところのすべての認識」の謂である（『純粹理性批判』(一)、講談社学術文庫、一三五頁）。経験的な認識とおもえる自然科学の理論であっても、その背景にア・プリオリのもの（例之えば論理的な整合性）を持っている。或る領域の可能性の根拠が、その領域を超えたア・プリオリの事実性に基づくという仔細、これを超越論的と称するのである。

超越論的とは、対象そのものに関する認識ではなく、対象を認識する仕方に関する認識である。超越論的とは経験の可能性の条件に関する認識のことである。絵画に就いて云うならば、描かれた絵画の内容という経験的事実に先立って描くという経験の可能性をあらかじめ条件づけるものである。但し描くことは絵画を離れたものではなく、謂うならば「絵画の限界」として経験の可能性を条件づけている。

一・三 状況の自明性

人間は「知らないこと」ではなく「知っていること」に支えられて生きている筈であるが、ひとたび外部から「客観的な正確さ」という野暮な要求を突きつけられると、途端に「知っていること」がグラつき始めて「知らないこと」に浸食され始める。この間の消息を説くに、カントは「われ在り」と断ずることを以てする。

私は表象の多様の先験的综合一般において、したがって統覚の総合的根元的統一において、私自身を意識している、私が私自身に現象する相においてではなく、私自体が在るがままの相においてでもなく、かえってただわれ在

りということにおいて、この表象は思惟であって直観ではない。（『純粹理性批判』(一)、二六四頁）

わざわざ意識の底へと内在的に超越するまでもなく、わたくしは端的に在る。超越論的自我は「われ在り」という端的な事実に見合うものであり、この機微をわたくしが主題化・対象化することはできない。現に在る者にとって、このことを否定すべき事情は存せない。自己が何処に在るかという愚問に対しては、啻に「われ在り」と答えるのみである。これが「わたくし」という特異な語の使用法である。

わたくしは「われ在り」という意識を要せぬほどに完成されたシステム（即ち状況）に乗っかって息づいている。わたくしは生きているその都度「われ在り」ということを意識せない。「われ在り」というシステムは、主体的に獲得すべきものではなく、受動的に与えられるものである。わたくしの生は「われ在り」という状況の自明性からしか始まらない。

わたくしは「生きている」ことをのべつ自覚しながら生きている訣ではない。希望や苦痛や歓喜はわたくしが生きていることを輪郭づけるが、その希望や苦痛や歓喜はわたくしが生きているという事実に乗っかっている。わたくしが生きていることは「われ在り」という状況に立脚しており、わたくしには「われ在り」という自明性について語り得ない——否。語り得ぬことを自明性と呼ぶのである。故に自明性について語ろうとすることは本質的に矛盾している。

本当に「われ在り」と云えるのか、と問題にした刹那、折角の自明性は恰も自明ならざるが如くになってしまう。わたくしがそれを踏まえつつ生きている「われ在り」の自明性は、「われ在り」と云う我は在るといったメタ・レベルのことではなく、端的に状況そのもののことである。超越論的自我などを持ち出すまでもなく、わたくしはそれ自体として状況にあって在るのである。わたくしは無根拠に在るのである。わたくしは「われ在り」として生きており、「われ在り」として生きている者がわたくしである。

世の中に「否定そのもの」は一個もない。世界は有るものが然るべく有るだけである。ところが

否定という操作に依って、わたくしは無いものを持つことができる。「書齋にロケットは無い」と。

「無い」という言葉遣いは、これを発した途端に「有る」の可能性を伴う。しかし手応えのある日常生活に戻って考うに、肯定の状態「有る」から否定の状態「無い」を導くことはできるが、その逆はあり得ない。わたくしは「有るもの」を認識することはできるが「無いそれ自体」を認識することはできない。無いとは「何かが無い」ことである。

否定という操作に依って無いものを持つことができるのは、わたくしが限られた現実を生きているからである。逃れられぬ「この」わたくしであることに因って、初めて可能性は開ける。何者に由って、奈何にして、何故にわたくしは「この」わたくしとして生かされているのか、と旧に依って独我論者は問うであろう。「わたくしは母親から生まれた」といった事実就いて考えてみても、思惟が無限背進に陥ることは見易い。「存在一般の端緒は奈何」と問いの普遍化を試みても問題は改善せない。存在一般の端緒を問うには存在と非存在とを区別せねばならぬという按配に、事柄は抽象的なほうへと愈々深みに填ってゆく。

「われ在り」という事実を存在論的な基盤として受け容れるところから万事は始まる。既にして自己が存在する以上、「われ在り」という状況の自明性に立脚せざることを得ず、何者に由って、奈何にして、何故にわたくしが在るのかは、竟に闡明し得ない。

複数個存在する「わたくし」たちの中から、掛け替えのない「この」わたくしを区別するにはどうしたらよいのか、どの自分が「わたくし」であるかは何に拠って判るのか——この手の愚問に答えるには、虚心にして想うに、現にわたくしであるという素朴な事実を以てするより他にすべはない。

現にわたくしであるということは、誰についても当て嵌まる月並な事実過ぎない。誰にとっても自己であることは自明である。しかしその事実身に浸している最中、このわたくしを他の（「この」わたくしでない）わたくしたちから奈何にして区別するかなどという問題は、決して起こり得よう筈がない。

超越論的自我としてのわたくしは、素直にそれとして生きられるに若かない。一所懸命に生きている最中に、それに対して一切合財が存在している原点であり、そこに於て森羅万象が展開してい

る舞台であるようなわたくしが、他ならぬ「この」わたくしであらねばならぬ理由は那邊に見出されるのか、などという愚問を呈している閑はない。

わたくしが「在る」というリアリティは、言葉の紡ぎ出すシステムの外にある。この世界が在るのは、思考の結果に拠って在るのではない。この世界が在るのは、この景色が見え、この音楽が聞こえ、この香水が薫っているからである。世界は部分の総和ではない。見える時に見えているのは、聞こえる時に聞こえているのは、薫っている時に薫っているのは、個別の対象ではなく、世界それ自体である。この景色が見え、この音楽が聞こえ、この香水が薫っている時、然く見えており、然く聞こえており、然く薫っているのが、わたくしの全世界である。わたくしは部分（対象）を知るのではなく全体（世界）を知るのである。

「何かが何かとして経験される」ことは、一旦成立したならば、最早これを疑うことはできない。何も経験されていないならば、一切は無である。しかし現実には、奈何なる意味であれ、「常に・既に」何かしら経験されてしまっている。わたくしの世界は「何かが何かとして経験される」ことが成立してしまっているという状況の自明性からしか始まり得ない。

わたくしは自分が「わたくしという在り方」をしていることを知っている。又「わたくしは空腹である」と友人が呟けば、その「わたくし」がそれを聞いているわたくしではなく、眼の前にいる相手であることを知っている。我も汝も俱に「わたくし」という語を使用しながら、お互いに混乱は生ぜない。想うに「わたくし」の指すところは、与えられた全体的な「状況」に於て限定されるからである。

カントが『純粹理性批判』「誤謬推理」で考察したように、「わたくし」と語る都度に、その「わたくし」の語が当人の心の中に潜む何かを指していると考えるのは、まったく馬鹿げている。各人が使用する「わたくし」の語の共通項を求めることは、哲学的な自我論を展開するならば兎も角、日常生活にあつては要らぬ詮索である。「わたくし」という語を使用して恙なくコミュニケーションできているならば、そこでは或る形式が首尾よく機能しているのである。その形式を対象化して「超越論的統覚」などと名づけることは、生きてゆく上には徒事である。

わたくしの身体はわたくしに固有のそれであり、

世界に唯一無二のそれである。しかし、これがわたくしの身体であることの確認は骨折り損であり、ましてこれを超越論的身体として分析することは草臥れ儲けとなること必至である。

わたくしが「わたくしの身体」を生きていることは不可思議である。独我論者がこの事実を奇蹟と看做すのも首肯すべきである。しかし掛け値のない事実に徴するに、わたくしはこの身体をわたくしの身体と看做すべく生まれついたのである。果して然らば、わたくしは「この痛みをわたくしの痛みと看做し」「この考えをわたくしの考えと看做す」という事実はア・プリオリにそうなのであると認めて、その身体を具体的に生きてゆくに若かない。それを「わたくし」という項目に押し込めることは無用である。

何故にわたくしに固有のパースペクティブとして世界はわたくしに開けるのであろうか。この「何故」に対する答えはない。敢えて答えるならば、わたくしの世界とは固有のパースペクティブに於て開けているところの世界なのである、と木で鼻を括ったような答え方しかできない。わたくしはそういう世界を生きるべく生まれついたのである。

二 わたくしは「わたくしの世界」である——無我論

独我論の唱えるところは、超越論的自我・形而上学的主体の事實的・偶然的な唯一性ではなく、わたくしの世界（即ちわたくしの生）の論理的・必然的な唯一性である。唯一性が云々さるべきものは、経験するわたくしではなく、わたくしの経験である。わたくしは「わたくしの世界」を生きているのであって、それを所有しているのではない。

併し意識は必ず誰かの意識でなければならぬといふのは、単に意識には必ず統一がなければならぬといふの意にすぎない。若しこれ以上に所有者がなければならぬとの考ならば、それは明に独断である。（『全集』第一巻、五五頁）

「わたくしの世界」は本質的に所有者を持たない、と西田幾多郎は云う。わたくしは端なくウィトゲンシュタインの言を想い起こした。

私は私の世界である。（マイクロコスモス。）

（『論考』五・六三）

「世界と生とは一つである」（『論考』五・六二一）と併せ勘案するに「世界＝生＝わたくしの世界＝わたくし」という等式が成立する。「世界＝わたくし」であるから、わたくしはマイクロコスモスである。但しマクロコスモスの中にマイクロコスモスがあり、その一つがわたくしであるという訣ではない。わたくしの世界・わたくしの生の唯一性は、事實的・偶然的な数としての唯一性ではなく、別様であり得ぬ論理的・必然的な唯一性である。わたくしの世界・わたくしの生は別様であり得ぬところの唯一性を有せるという意味合いに於て「わたくしの世界（マイクロコスモス）＝世界そのもの（マクロコスモス）」である。

「世界＝生＝わたくしの世界＝わたくし」という等式から独り「わたくし」のみを抜き出し、これを超越論的自我・形而上学的主体として扱い、その唯一性を唱えることは禁物である。唯一性が認められるのは「我」ではなく「世界」である。世界そのものと等しきわたくしは、最早これを奈何にしても個別に抽出することはできない。

二・一 述語的存在者

花を見ている時、わたくしに花が見えているという唯一の事実を「見ているわたくし」と「見られている花」とに分離することはできない。見えている現場には、見ている者と見られている物との二元論的な分裂は見出されない。因に「見るということは何処にあるか」という問いは（恰も円周率は何処にあるかと問う如く）ナンセンスである。花が見えているという事実が、わたくしの全世界である。

現に生起している状況から「わたくし」という指標詞を抜き出すことはできない。花が見えているという全体的な状況から「見ているわたくし」と「見られている花」という項目を無理に抽出しようとする、有りもせぬフィクションが綴られてしまう。わたくしには「わたくしに花が見えている」という事実だけで十分である。花を見ているわたくしは——超越論的自我を非項目的に示しつつ——花が見えているという状況を十全に生きている。

思考し表象する主体は存在しない。もし私

が「私が見出した世界」という本を書くとするれば、そこでは私の身体についても報告がなされ、またどの部分が私の意志に従いどの部分が従わないか、等が語られねばならないであろう。即ちこれが主体を孤立させる方法であり、むしろある重要な意味で主体は存在しないことを示す方法なのである。というのもこの本では主体だけが論じることのできないものとなるであろうからである。（『論考』五・六三一）

「思考し表象する主体」とは、世界の限界としてのわたくしである。「私が見出した世界」の内実を思考し、表象する主体である。斯かるわたくしの生は「わたくしの世界」とまったく等値のものであり、別様であり得ぬものであるが故に、これについては有意味に語り得ない。

「私が見出した世界」とは特別な世界ではない。慥かに唯一無二ではあるが、最も有り触れた、最も自明の、のべつ経験している世界である。わたくしの世界は別様ではあり得ぬが故に、わたくしはその世界以外の処に属し得ず、従ってわたくしはそれについて語り得ない。

ウィトゲンシュタイン曰く「主体は世界には属さない。それは世界の限界である」（五・六三二）と。又曰く「それは形而上学的主体であり、世界の部分ではなくて、限界である」（五・六四一）と。「世界には属さない」とは「世界の部分ではな」ということであり、世界そのものであるということである。世界の「限界である」とは、世界と別様にあり得ぬということであり、つまり世界の本質であるということである。是に於て世界の全体と同じわたくしのみが「論じることのできないものとなる」。

ウィトゲンシュタインは「論理は自分だけで、自分だけを配慮せねばならない」（五・四七三）と云うが、この論理を世界に換えて読んでも構わない。世界（論理）をして可能ならしむる主体などは要らない。世界（論理）はそれ自体が別様であり得ぬ唯一のものであり、外から思考・表象さるべきものではない。

この間の消息を、西田幾多郎はこう説いている。曰く「何処までも述語となつて主語とならないもの、即ち主語的対象としては無といふべきもの」がわたくしである（『全集』第五巻、十四頁）。又

曰く「普通に物があるといふのは、主語としての有、即ち主語的有を意味するのである。かういふ意味に於ては、主語となつて述語とならない個物といふ如きものが、最も根本的な有と云はねばならない。併し「私がある」といふのは、かういふ意味に於てであると云ふのではない。私は個物的と云つても、主語的有の意味に於ての個物ではない」云々と（同右、十七頁）。

西田の謂う「述語となつて主語とならないもの」とは、「知る」ことに譬えて云えば、主語（指示の対象たる事物）とならぬ述語としての「知ること自体」であり、世界の内に位置を占めざる「無」にも等しき醇乎たる知そのものである。

自己について判断せんと欲すれば、わたくしは「単純なそれ自身まったく無内容な表象以外のなものであることもできぬ」（『純粹理性批判』(二)、二四三頁）ところのものを主語として用いねばならない。但し、この対象化せられ得ぬものを主語として対象化せんと欲すれば、たちどころに誤謬に陥る。主語を主題的に語った途端、それは再び主語となる。自己についての判断、即ち「自覚」とは、自己であると俱に述語的一般者でもあるところの無の底へと内在的に超越することである。

わたくしは眼前の机を見ている。その時わたくしは、わたくしが眼前の机を見ていることを意識することができる。更にわたくしは眼前の机を見ていることを意識しているわたくしを意識することができる。斯くして意識の中に現れるわたくし（意識の内容が帰されるわたくし）とそれを意識しているわたくしとが順繰りに遡られ得るようにおもわれる。しかしながら事実の然らざることは言を須たない。

わたくしに意識せられる対象の総体が世界であるならば、意識する主体たるわたくしは世界の内には居ない。又世界の外には何も無いのであるから、わたくしは世界の限界であり、わたくしが「わたくしの世界」そのものである。わたくしは世界について何も語らず、わたくしも亦語られるべき内容を有せない。「わたくし」について語る別のわたくしは何処にも居ない。

「わたくしは考える」「わたくしは見る」といった語り方に於ける「わたくし」とは何か。わたくしはヒトという種に属する個体であり、山田史生という固有名を持ち、世界に一人しか存在しない——といった規定を幾ら重ねても、竟に超越論的自我としてのわたくしには至り得ない。わた

くしという個体は、慥かにわたくしという語の指示対象ではあるが、わたくしの何たるかを一般的に説明するものではない。しかしながら若し自分自身を指示することが「わたくしとは何か」という問いに対する答えでないとするならば、他にどのような答えがあり得るであろうか。

表象として成立している世界が夙に前提として「わたくし」は世界の中の物ではない。それ自身は世界の部分であり得ないという意味に於て「世界の限界」であるわたくしは、世界そのものであるという仕方では存在している。わたくしの生は経験的事実のみにて尽きるものではない。世界という図を限界づける見えざる地たる「わたくし」は世界の中には存在せず、故にそれについて語ることは金輪際できない。

ウィトゲンシュタインは「世界が私の世界である」(五・六二)と独我論を唱えるが、続けて説かれる「私は私の世界である」は独我論ではない。

「私は私の世界である」に於ける「私」は特権的な位置を占めるものではない。経験や思考の主体は、経験内容や思考内容の中には現れない。この超越論的・形而上学的な主体の不在という仔細は、独我論を離れても主張し得る。

わたくしの何者であるかは、わたくし自身が端的に知っている。然るにわたくしが知っているのは「腹が減ったなあ」という感覚や「娘と遊ぼうかなあ」という思考であって、これら感覚や思考と並んで「わたくし」という固有の項目は何処にも見つからない。自分自身に向かう反省的意識を働かせてみても、見出されるのは「痛い・可愛い」といった個別の心理現象であって、それ以外に自分自身なるものは見つからない。

わたくしは世界が「わたくしの世界」として成立するための「可能性の制約」であり、それ自身は無に等しき「世界の限界」である。しかし「可能性の制約・世界の限界」としてのわたくしは、世界から乖離し、その背後に控えるものではない。それは「制約・限界」としての世界そのものである。この間の消息をウィトゲンシュタインは下のように洞察している。

唯我論が厳密に貫徹されると純粋な实在論と合致することがここで見てとられるのである。唯我論の自我は延長を欠いた点にまで縮退し、そして自我に相関した实在は残ったままである。(五・六四)

わたくしは世界にあって姿形ある物として位置を占めるのではなく、姿形を秘めつつ働いている。わたくしは「延長を欠いた点にまで縮退し」た何かであり、物としての拡がりや開きを欠くという意味に於ては無に等しき空虚な焦点である。対象として指示せられる物としての機能をもたらず実体性・単一性などの述語が剥奪せられ、窮極のところまで純化せられた果てには、「自我に相関した实在は残ったままである」という状況のみが見出される。若しコギト・エルゴ・スムが判断であるならば、これは固より対象化し得ないものを主語的な対象とした判断である。

わたくしが「延長を欠いた点」という語り得ぬものにまで収縮した後に残る「自我に相関した实在」とは果して何の謂であろうか。それは「わたくしの世界」から「わたくしの」が消え去った世界、即ち端的な「世界」である。この实在そのものとしての世界は、わたくしに最も馴染みのある、わたくしの生きている現実である。实在そのものとしての世界は、別様であり得ぬ唯一無二のものであり、わたくしの生と寸分違わず合致している。

ウィトゲンシュタインが「唯我論が厳密に貫徹されると純粋な实在論と合致する」と云う時の「我」とは、それぞれに世界を表象している事実的・経験的な各人の謂ではない。何者かとして指示され得るような自我は、寧ろ独我論の不徹底の所産である。

事実的・経験的な物としての拡がりや開きを欠きながら世界を限界づけている超越論的自我は、既にして無に等しきものであるが、さりとて思惟の埒外にある訣でもない。それは世界の部分でなく世界の限界である。縦令それ自身は無にも等しき空虚な焦点であるにせよ、猶「超越論的自我・形而上学的主体」として「世界はわたくしの世界である」という事実を限界づけている。

意識現象という内在的場面に必然的に伴うべき純粋な自我としての「わたくし」は、世界をリアルに受け容れるために不可欠の制約ではあるが、そのような特権的な何かを措定すべき根拠をわたくしは有せない。超越論的自我といった云い方は、ややもすれば世界を高みから俯瞰するような気味合いを匂わせる。純粋な意識としてのわたくしは、ひどく研ぎ澄まされてはいるが、それ自身は無内容な対象である。森羅万象が悉皆「わたくしの世界」でしかないならば、却って「わたくしの」という限定は意味を失わざることを得ない。「わたく

ししか存在せない」という云い方は径ちに「わたくしは存在せない」という云い方へと移行する。

物心ついた頃より、わたくしはこの身体をわたくしの身体と看做している。わたくしはこの痛みをわたくしの痛みと看做し、この考えをわたくしの考えと看做している。このことをア・プリアリにそうであると認めるとして、そこに「わたくし」を持ち出さねばならぬ理由は見つからない。

ビールを飲んでいる最中、わたくしはビールを飲んでいるという意識を抱いてはいない（抱いても構わないが、抱かねばならぬ筋合はない）。ジョッキを飲み干して「ク〜」などと呻き、ふと我に返って「旨いビールであった」と想起することはあるが、自分が現に為していること自体に留意せねばならぬ義理はない。

わたくしは書齋にあって窓外の景色を眺めている。假にわたくしが「わたくしに固有のパースペクティヴから見ている」ことを知っているとして、それは一体何を知っているのであろうか。このパースペクティヴはわたくしに固有のパースペクティヴであり、唯一無二のパースペクティヴであるが、それを殊更に「わたくしの」パースペクティヴと看做さねばならぬ理由は見当たらない。

これは皆に自己意識の不必要を然りとすることのみではない。抑々知覚の現場に「わたくし」は登場していないのである。「わたくしが・景色を・見る」と文法的な分節を施して語らねばならぬ理由はない。只「景色が見えている」というだけで事柄は済んでいる。慥かに固有のパースペクティヴが開けてはいるが、そのパースペクティヴをもたらす原点を「わたくし」という主語として同定する必要はない。況や超越論的自我の何たるかを吟味することに於てをや。

経験的なパースペクティヴを可能にする超越論的なレベルでの統覚はあるのかもしれないが、日常生活を素直に生きている身にとって、そのようなものは説明のために捏造せられた論理的虚構であるに過ぎない。假に「わたくし」という名の論理的虚構を認め、それを遡及的に探究してみても、竟に行き着くことを得ぬこと必至である。手の届かぬ抽象物を据え、これに拘泥することは御苦労千万である。

大徳、你是鉢囊屎担子を担って、傍家に走って仏を求め法を求む。即今与麼に馳求する

底、你還渠を識るや。活潑潑地にして祇是れ根株勿し。擁すれども聚らず、撥すれども散ぜず。求著すれば即ち転た遠く、求めざれば還って目前に在って、靈音耳に属す。若し人信ぜずんば、徒に百年を勞せん。（一一四頁）

托鉢用の頭陀袋と肉体という糞袋という要らぬ荷物をぶら下げながら脇道で右往左往している当体は何者であろうか。その者は「活潑潑地」に活動しているが、さりとて地面に「根株」を張ることはない。生きている当体は「根株」という存在の根拠を持たない。存在の根拠などは「求著すれば即ち転た遠く、求めざれば還って目前に在るべき虚構である。現に生きている者は、何かしら根拠を定め、然る後に生きるのではない。生きているという事実について、これを掻き集めようにも払い散らそうにも手掛かりはない。現に右往左往している当体は、これを対象的に固定して攔まえようとすれば却って遠ざかり、放っておけば常に歴々としている。

わたくしは不断に試行錯誤しながら生を刻んでいる。このことに認識論的解釈をつけようとしても必ず失敗する。言葉で説明しようという小癪な賢しらを棄てれば、問題は夙に解決している。否。問題などは端から存せない。わたくしは兎に角生きてしまったのであり、生きるように生まれついたのである。

現に瑞々しく生を紡いでいる当体を信じ切れなければ、何も彼もが徒勞である。現にヴィヴィッドに息づいている当体は、然く働くことに於て然く在り、然く在ることに依って然く働く。それが首尾よく働いている限りは透明になっているものについて、それを対象的に捉えようとすることは、自分の眼玉を自ら見ようとする愚行に似る。「求めざれば還って目前に在って、靈音耳に属す」と心得て、裸一貫で在るがままに生きてゆくに如かない。

原初的な「何かがあるとして経験される」という出来事にあつて、当事者たるわたくしは経験そのものに身を浸し切り、まったく透明になって働いている。

しかし明らかに、「Aはpであると思う」「Aはpと考える」「Aはpと語る」は、「p」はpと語る」という形式のものである。そしてここで問題なのは一つの事実と一つの対象と

の並列ではなく、事実の諸対象の並列による事実相互の並列なのである。(『論考』五・五四二)

Aは人物であり、pは命題である。問題は「Aはpであると思う」という文の真偽が、その構成要素である命題pの真偽と連動しないということに係る。例之えば「娘はガンダルフが魔法使いであると信じている」という文は、その構成要素である命題「ガンダルフは魔法使いである」の真偽に連動しない。縦令これが偽であり、ガンダルフが実はホビット族であったとしても、「娘はガンダルフが魔法使いであると信じている」という文は真であり得る。假に信念の内容が偽であっても、娘がそう信じているという事実は揺るがない。

「Aはpであると思う」という命題裡に「p」という命題があるけれども「Aはpであると思う」という命題の真偽は「p」の真偽に依って左右されない。pの真偽に関わらず、Aがpであるとおもっていれば「Aはpであると思う」という命題は真である。つまりpは真理操作の場に現れていない。

「一つの事実と一つの対象との並列ではなく」とは、命題「p」が表す事実pと人物Aという対象とは並列でないの意である。「Aはpであると思う」とは、対象(A)と事実(p)との並列ではなく「事実相互の並列なのである」。事実相互の並列とは、命題「p」の表す事実pと、命題「p」という言語に関する事実である。例之えば「ガンダルフは魔法使いである」という文は、「ガンダルフ」と「魔法使いである」とが並列しているという事実と、ガンダルフは魔法使いであるという指輪の仲間に関する事実と、この二つの事実相互の並列が問題となっているのである。

「ガンダルフは魔法使いである」という文で問題となっているのは、主体と事実との関係ではない。これは「ガンダルフは魔法使いである」という言語が「ガンダルフは魔法使いである」という事実(世界の像)になっているという意味論的な関係である。噛み砕いて云えば、「ガンダルフは魔法使いである」というのが娘の思考と看做されるのは、然く言語(声)を発したのが娘だからである。娘の発した言語(声)が、像として「ガンダルフは魔法使いである」という事実を意味するからこそ、これが娘の思考内容と看做されるのである。

「娘はガンダルフが魔法使いであると信じてい

る」という命題的態度を含んだ文は、経験的に真偽を検証すべき命題ではない。「娘はガンダルフが魔法使いであると信じている」という文は「娘がピアノを弾く」といった世界記述の命題とは違う。娘の信念を成立させているのは、「ガンダルフは魔法使いである」という言語表現とガンダルフは魔法使いであるという事実との間の像関係である。従って「娘はガンダルフが魔法使いであると信じている」という命題的態度を含んだ文は、奈何なる意味に於ても「記述」ではあり得ない。

文の主体たる娘は、世界内の対象としては現れていない。「娘はガンダルフが魔法使いであると信じている」に於ける「娘」は、「ガンダルフは魔法使いである」と信じている主体として対象的に存在するのではなく、「ガンダルフは魔法使いである」と言語(声)を発する動作の主体であるに過ぎない。

「p」はpと語る」に於ける「p」は思想であり、pは命題である。「Aはpと語る」が「p」はpと語る」とされることに由って、pを語る主体Aが「p」という思想へと還元される。「p」は思想という一つの事実であり、これは「事実の諸対象の並列による事実相互の並列」という複合的な命題である。「Aはpであると思う」「Aはpと考える」「Aはpと語る」といった命題は、判断する主体Aがpという命題と関係し、判断という心的な作用がその命題pに意味を与えているように見える。しかしこれを「p」はpと語るへと分析することは、そうした意味を附与する判断の主体を消し去ることである。

何かを何かとして経験している主体Aは、命題pに成り切ってpを経験している。Aの現実の生活世界にあって、主体Aは世界から姿を消している。「わたくしは考えている」は「わたくしに考えが生じている」として、つまり主格「わたくし」ではなく与格「わたくしに」として表現すべきである。現に考えているのは「わたくし」であるが、「わたくし」という主体はわたくしの世界には現れない。

わたくしに依って考えられる世界は、わたくしという主体を前提とし、且つわたくしを超えることができない。斯かるわたくしは世界の部分ではなく世界の限界である。わたくしはその限りに於て「わたくし」ですらない何かである。

何かが何かとして経験されるという出来事そのものは、一切がそこからしか始まり得ない関であ

る。詮ずるに凡ては「何かがあるかとして経験されている」ということに尽きている。万事は「何かがあるかとして経験されている」という状況からしか始まらない。

「何かがあるかとして経験されている」ことから「わたくし」という項目を抽出することは、事柄を無理に自己中心化することである。わたくしが端的且つ十全にそれであるところの出来事を、「わたくし」なる項目の顕現ということが原理的にあり得ぬような出来事を、何か「として」担う誰かに拘泥して捉えようとしても決して功を奏せない。

「世界は私の世界である」（五・六二）という独我論に於ける「私」は世界の中に居ない。それは世界が存在するための前提であり、現れているのは独り世界のみである。このことを勘案すれば「世界は私の世界である」は、私を消去して「世界はこの世界である」という単なる同語反復の主張へと書き換えられよう。

二・二 体系的逃避性

指示せられる対象は、常に受動性を帯びている。志向せられる個物を「図」に擬するならば、その図は無数の可能性を秘めた地平としての「地」に置かれ、その地に対して異質であることに依って対象たり得ている。換言すれば、差し当たり「無」としか云えない或るもの（地）が、対象が当の対象として主題化されている限り、姿形を具えて主題的に在るもの（図）の背後に控えている。

姿形を具えた図を特殊と呼び、その背景たる地を一般と呼ぶならば、「特殊なるものは一般なるものの部分であり、且つその影像である。併し一般なるものは特殊なるものに対して、何ら有の意義を有せるのではない、全然無である」（西田幾多郎『全集』第四卷、二二七頁）という事情が見出される。但し「全然無である」とは言い条、この無は「有を否定し有に對立する無が真の無ではなく、真の無は有の背景を成すものでなければならぬ」（同右、二一八頁）。

人間に対して姿形を具えて主題的に現れ、意味的・記述的に志向せられる対象、即ち「図」は、その背後に潜みつつ、それと異質に関わる何か、即ち「地」を、暗黙裡に前提としている。謂うところの「図」とは現実のAspect（主語的個物）であり、「地」とは図の可能性・潜在性として図に對立する非定形の地平（述語的一般者）である。

この地は意味的・記述的には「語り得ぬもの」の典型であるが、これは図に於て示されている。再び西田の言を引くならば「恰も形あるものは形なきものの影であると云ふ如く、形なき空間其者の内に無限の形が成立する如き関係」（同右、二二六頁）が存在するのである。尤も、西田の場合は、翻ってこの超越論的な地平の「自己限定」を考えてゆくのであるが、このことは姑く措く。

図・地とは別の比喻で考えてみる。事物を見るには光の存在が不可欠である。が、可視物をして可視的たらしめている光自体は、影を關いた醇乎たる光そのものは、事物と同列に可視的ではあり得ない。光は（世界の部分ならざる世界の限界として）姿形を秘めつつ超越論的に働いている。見るという対象化を可能にする潜在的な地平としての光は、それ自身が見ることのできる姿形を持った対象であってはならない。それは実体的・主語的な有ではなく、それ自らは無にして有をば限定する述語的な無の場所である。それは姿形を具えた事物を認識する以前に、およそ非主題的に、あらゆる経験を自己同一的に統べることと呼応相即している。

世界の中のどこに形而上学的な主体が認められうるのか。ここでの事情は眼と視野との場合と全く同じである、と君は語るであろう。しかし現実には君は眼を見ないのである。そして視野における何物からも、それが眼によって見られていることは推論されえない。（『論考』五・六三三）

「眼と視野との場合」とは、眼が視野を見る（視野が眼に見られる）という関係を云う。この関係は「世界はわたくしの世界である」に於けるわたくしと世界との関係に似る。眼（わたくし）の存在を前提し、そこから視野（世界）を見る、と考えることは間違いである。

眼と視野との関係は、主体と客体との関係ではない。若し眼が（鏡に映すなどして）見られるならば、それは見られる眼であって見る眼ではない。眼が見るものである限り、それは見られてはならない——といった主体と客体との関係で考えようとすると、そこから視野という観点が抜け落ちてしまう。事柄は飽くまでも視野の在り方に係る。若し眼が見られるならば、それは視野（に於ける眼）として見られたのであり、べつに何の不都合

もない。

わたくしの世界（＝生）である如く、わたくしの視野（＝眼）であることは、重ねて註することを須いぬであろう。わたくしの眼と視野とは論理的・必然的に唯一のものであり、別様である可能性を有せない。若し眼が視野に現れるならば、それは別様にあり得ることになる。

ウィトゲンシュタインは更に「視野における何物からも、それが眼によって見られていることは推論されえない」と念を押している。視野が或る遠近法的な構造を持っていることから、そこに眼（視点）の存在を推論できると考えたい。だが按ずるに、眼（視点）の存在を推論するということは、視野が眼（視点）から見られているということを前提しているけれども、その前提は奈何にして論証せられ得るであろうか。「視野が遠近法的な構造を持って開けていること」と「それが眼（視点）から見られていること」とは論理的・必然的に唯一の在り方であり、然らざる別様の在り方などは想像だにできない。故にこの関係は「推論されえない」。

推論すら叶わぬことは、畢竟、端的にア・プリオリな事実である。視野の中はさまざまに変化するが、眼と視野との関係は別様であり得ず、故にそこにあつて「形而上学的な主体が認められ」ることはない。

你若し生死去住、脱著自由ならんと欲得すれば、即今聴法する底の人を識取せよ。無形無相、無根無本、無住処にして活潑潑地なり。応是る万種の施設は、用処祇是れ無処なり。所以に覺著すれば転た遠く、之を求むれば転た乖く。之を号して秘密と為す。（六一頁）

自らの世界を満喫せんと欲すれば、何を措いても「即今聴法する底の人」である自己が「無形無相、無根無本、無住処にして活潑潑地なり」ということを自覚せねばならぬ。自らの世界を十全に生きている当体は、生きている「即今」にあつて「形もなく相もなく、根もなく本もなく、住処もない」という全き透明性に於て働いている。然く透明であることに由つて「活潑潑地」に躍動することを得る。

無に等しき透明性に於て働いているわたくしは「用処祇是れ無処なり」という按配に一切の跡形を留めない。故にその働きは「覺著すれば転た遠

く、之を求むれば転た乖く」という具合に求めれば求めるほどに遠ざかってゆく。完全に生きているわたくしは完璧に姿形を秘している。斯かる仔細は洵に不可思議であり、独我論者ならずとも瞠目して「秘密」と呻かざることを得ない。

窓外の景色を眺めている時、わたくしは裏も表もひつくるめた丸ごと凡ての世界を見尽くしている訣ではない。パースペクティヴなりに区切られた景色を、わたくしは見ている。さっきまでは曇っていたが今は晴れている景色を、あつちでは曇っていたがこつちでは晴れている景色を、わたくしは見ている。

時間的・空間的に見えていない世界の在ることを、わたくしは知りつつ見ている。時間的・空間的に見えていない世界は、見えていないということに依つて、わたくしの見ている世界をして見えしめている。「見えていない世界」が見えていないことと「見えている世界」が見えていることとは同時成立的な「即」の関係にある。「見えていない世界」が見えていないことが即ち「見えている世界」が見えていることである。

では最も（？）見えないものは何か。「わたくし」である。何かが見えるためには、見える物と見る者との間には隔たりが必要であるが、この隔たりを含んだ手前は見えていない。窓外の景色が見えているからには、対象から反射する光から眼までの物理的な経路は見えていない筈であり、視神経や視覚中枢も亦見えていない筈である。見ている主体を求めて、どんどん手前へと遡及的に辿ってみても、何処にも行き着かない。景色をして見えしむる当のものは、それ自体が見えてはならない。

見ているのが「わたくしの身体」である以上、見えているのは「わたくしの世界」に過ぎない。わたくしは生きるに「時間・空間に物理的に位置を占める身体」を以てする。然るに奇とすべきは、わたくしが身を以て何事かを為す都度、対象としてのわたくしの身体は消え失せている。

ピアノを弾く時、わたくしは鍵盤に対して指先が奈何なる位置関係にあるかを測定しつつ弾いているのではない（指先を意識すれば却つて弾けなくなる）。或る楽曲を弾きこなすべく、鍵盤を然るべく指で押さえているのである。わたくしは指先を対象的に観察しているのではない。わたくしは指先を謂わば内側から生きているのである。この

日常的な事実には忠実に生きて何の不都合があるのか。

姿形を具えた世界がそれとして現象するために、それ自身は姿形を持たざる世界の限界（即ちわたくしの生の限界）として機能するわたくし（の身体）は、これを世界内の事象として対象的に捉えることができてはならない。身を以て何事かを為すわたくしは、突き詰めてゆけばゆくほどに無化されてゆく。最も巧く機能しているわたくしは、全く消去せられたそれである。完全な「独我」は完璧な「無我」である。この間の消息を西田はこう論じている。

我々は物が自己の意識に於てある時、之を意識すると考へる如く、知るものは知られるものを包んで、之を自己の中に限定するものでなければならぬ、無にして有を限定するものでなければならぬ、そこには形あるものは形なきものの影といふ趣がなければならぬ。
（『全集』第五卷、四二二頁）

形ある物をして形あらしめている光は、謂わば「無にして有を限定するもの」である。しかし影をまったく闕いた光そのものは、形ある可視物と同列に可視的ではあり得ない。見ること自体とも云うべき自己は、見えている物には属せない。可視物をして可視的たらしめている光そのものは、決して見えないという意味に於ては「無」と扱ふところがない。

対象化せられ得ぬものが強いて主語化せられた「わたくし」ではあるが、省みるに「自己の中に自己同一なるものを見る」（同右、三六頁）のも亦事実である。若し然らば、わたくしは一体何を意識しているのだろうか。「我思う」や「我在り」という判断の主語が、既にして事物以前の無であるならば、わたくしの自己同一性の正体は何だろうか。

例之えば西田の「主語的なるものが超越論的述語面に撞着した」云々（同右）というような考察は、哲学の本を紐解けば幾らも見出されよう。が、わたくしにはどの議論も眉唾におもえてならない。固より対象化せられ得ぬものは、端から対象化せぬに若かない。

書齋の窓越しに林檎畑が見え、その彼方に岩木山が見える。この眺望の中に、わたくし自身の姿はない。自分の顔すら自分では見えぬにも拘らず、

この眺望がわたくしの眺望であることを、わたくしは確信している。わたくしの眼の位置を扇の要として、そこから眺望が遠近法的に拡がっているからには、わたくしは視点という名の見えざる中心として存在している筈である、と。斯かる「わたくし」の特質とは、ライルの謂う「あまりにも近くにあるために、かえって手が届かない」（『心の概念』みすず書房、二六八頁）という「体系的逃避性」である。

何かを何か「として」経験している主語は、述語に成り切って経験している。現実の生活世界にあって、主語は世界から姿を消している。「わたくしは考えている」は「わたくしに考えが生じている」ということであって、現に考えているのはわたくしではあるが、わたくしという主語はわたくしの世界には現れていない。事柄は「何かか何かとして経験されている」ということに尽きている。

「何かか何かとして経験されている」ことから「わたくし」という項目を抽出することは、旧に依って愚の又愚である。わたくしが端的且つ十全にそれであるところの出来事を、つまり「わたくし」なる項目の顕現ということが原理的にあり得ぬような出来事を、それを何か「として」意識する「誰か」に結びつけて捉えようとしても、決して上手くゆかない。

右の仔細はこれを所謂「無我説」の本質であると見て可なるものであろう。仏教に於ける無我説とは、織田得能『仏教大辞典』に拠れば「人身は五蘊の仮和合なり、常一の我体あるなし、法は総て因縁生なり、亦た常一の我体あるなし」という立場である。無我説とは「常一主宰・梵我一如」としての「我」を否定するものであり、これが西洋に於ける「自我」の捉え方と相当に異なっていることは確かである。

例之えばプラトンは「魂の不滅」を説き、キリスト教は最後の審判後の「永遠の生命」を説くという按配に、西洋では「私」なるものの永続ということを見がちなものである。尤も、人間を「死への存在」として捉え、死を「追い越すことのできぬ可能性」と捉えるハイデガーになると聊か事情は違ってくるが、「自我がいずれ無に帰する」というのと「只今現在の自我が無である」というのでは本質的に異なっている。ハイデガーは現在の自我が無であるという洞察を持たぬでもないようではあるけれども、彼がそのことを「不安」と看做

すのに対して、仏教がそのことを「真理」と看做すのは決定的に違っている。

わたくしであるということは、万人に当て嵌まる月並な事実である。誰にとってもわたくしであることは自明である。しかしその事実を身にかけている最中、このわたくしを他の（「この」わたくしでない）わたくしたちから奈何にして区別するかなどという問題は起こり得よう筈がない。超越論的自我としてのわたくしは、素直にそれとして生きられるに若かない。一所懸命に生きている最中に、わたくしが他ならぬ「この」わたくしであらねばならぬ理由は何処に見出されるのか、などという不安に駆られている閑はない。このことは『臨濟録』が口を酸っぱくして教えているところである。

道流、心法は形無くして、十方に通貫す。眼に在っては見と曰い、耳に在っては聞と曰い、鼻に在っては香を嗅ぎ、口に在っては談論し、手に在っては執捉し、足に在っては運奔す。本と是れ一精明、分かれて六和合と為る。一心既に無なれば、随処に解脱す(中略)但能く縁に随って旧業を消し、任運に衣裳を着けて、行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐し、一念心の仏果を希求する無し。(三九頁)

わたくしは眼で見たり、耳で聞いたり、鼻で嗅いだり、口で喋ったり、手で攪んだり、足で歩いたりする。これらの働きそのものであるわたくしの「心」は「形無くして、十方に通貫」しており、その当体は主宰者然として対象化せられ得ない。現に見たり、聞いたり、嗅いだり、喋ったり、攪んだり、歩いたりしているからには、そのことをして可能ならしめている所以のものを求めることは不可能である以前に不必要である。「一心既に無」なりと心得て、「行かんと要すれば即ち行き、坐せんと要すれば即ち坐し」と、まったく無為自然に生きてゆけばよい。

云何なるか是れ法。法とは是れ心法。心法は形無くして、十方に通貫し、目前に現用す。人は信不及にして、便乃ち名を認め句を認め、文字の中に向かって仏法を意度せんと求む。天地懸かに殊なる。(四七頁)

臨濟は重ねて説く。法とは心である、と。法とは「一切に通ずる語なり。小なる者も大なる者も、形ある者も形なき者も、真実なる者も虚妄なる者も、事物其物も、道理其物も、ありとあらゆる者皆悉く法といはるる也」(織田得能『仏教大辞典』一五九〇頁)とあるに拠れば、謂うところの世界の意である。法(世界)＝心であるが、その心は形なくして十方世界を貫いている。法(＝心)とは「わたくしの世界」であり、わたくしの目の前に生き生きと展開しているもの凡てである。この掛け替えのない事実を自ら信じ切ることが肝腎である。

道流、大丈夫の漢、更に箇の什麼をか疑わん。目前の用処、更に是れ阿誰ぞ。把得して便ち用いて名字に著すること莫きを、号して玄旨と為す。与麼に見得せば、嫌う底の法勿し。古人云く、心は万境に随って転じ、転ずる処実に能く幽なり。流れに随って性を認得すれば、喜も無く亦憂も無し、と。(一〇三頁)

現に働いているという事実立脚し、その世界を生き生きと享受すれば、まさに能事畢れりとして可である。果して然らば、事情より推しても文脈より推しても「嫌う底の法勿」きことは疑いを容れない。

只留意すべきは、その働きは「万境に随って転」ずべきものであり、随って「能く幽」である。働きは飽くまでも秘めやかであって、その痕跡を求めることは禁物である。働いているという「流れに随って」生きてゆけば、喜びも憂いも生ぜない。

わたくしの世界から項目としての「わたくし」は消去されている。生きているわたくしは居るが、これを「わたくし」として同定することは不要である。それが必要になるのは、さっきまでは曇っていたが今は晴れている景色をわたくしは見ている、と過去と現在との関係を語ろうとする場合である。

「さっきまでは曇っていたが今は晴れている」と語る時、わたくしは然く語っている時が「今」であることを知っている。「曇っていた」先の今と「晴れている」今の今との関係を語ろうとする場合、そこに過去と現在とを文脈的に繋ぐべく「わたくし」が現れる。今や最早「今ではない」ところの先の今を、嘗ては「今であった」時として了解し、それについて過去形を用いて語ろうとする

と、不可思議なる哉、わたくしなるものが忽然として登場してくる。しかしそれは過去と現在とを文脈的に繋ぐべく現在の側から仮設せられる関係概念であって、それ自体がリアリティを持って対象化されることない。

音に時間だけではない。彼処では曇っていたが此処では晴れている景色をわたくしは見ている、と彼処と此処との関係を語る場合も亦然り。時間的・空間的に「見えていない世界」の在ることを踏まえ、見えている世界にあって見えている世界と見えていない世界との関係を語ろうとすると、何故かは知らねど、わたくしなるものが忽然として登場してくる。

時間的・空間的に見えていない世界の在ることを、見えている世界にあって語ろうとする場合、わたくしなるものが忽然として登場してくる。しかし見えている世界を只管如実に生きている最中、項目としての「わたくし」は何処にも居ない。

膝小僧を机の角にぶつけた時、わたくしは「痛い」と叫ぶ。医者に症状を説明する場合を除けば、わたくしは「わたくしは痛い」と叫びはしない。現に痛い時、わたくしは痛いということ間違えて感ずることはできない。痛い以上、有無を云わずに痛いのである。

それであることが自己である所以であるような何かは、現にそうである唯一無二の当体であり、他のものとの関係に依って然くあるものではない。わたくしは現に山田史生としての世界を生きている。縦令このことが偶然の所産であろうとも、わたくしはこれ以外の生き方をする可能性を有せない。唯一つ間違いなさそうなことは、現にこの自己が存在し、而もこれが無ければ一切合財が無いであろうということだけである。

超越論的自我に関しては指示が不要であり、わたくしはこれを誤解する可能性を有せない。わたくしは、特定の対象を他の対象から区別し、指示するための指標ではない。わたくしは経験の本質としての世界そのものである。怪我をして、痛さに呻く時、痛いのがわたくしであることを知っている必要はない。呻きながら「現に呻いているのはわたくしだ」と知っている必要はない。

絶対的な非対称性としてのわたくしは、現に「在る」のであって「無」ではないにも拘らず、あらゆる説明を拒む。説明することは対比に基づいた相対的なものである。若し隣り合うものがあれば、

他のものとわたくしとを区別すべき記述的知識が必要になるが、わたくしは隣り合うものを有せない。わたくしは奈何なる記述の特徴にも拠らず、只管「在る」ことに依ってのみ知るべきものである。

一切の隣り合うものを有せぬ唯一無二の全体たるわたくしが「在る」ことと、実体視された項目としてのわたくしが「無い」とこととの差異は、固より対比を絶した対比であるから、これを説明することは事柄をして相対的な次元へと墮せしむることになる。わたくしは「掛け替えのないこのわたくし」という（既にして相対性に墮した）語り方によって、その語り得ぬことを示すより他にすべを持たない。

膝小僧が痛い時、わたくしは丸ごと全身が痛いのであり、痛がっているわたくしと痛がられている痛みとがある訣ではない——この理屈は正しい。しかし問題はそこにはない。現に痛い時、そこにわたくしは居ない。わたくしは「間違えない」のではなく、わたくしは「居ない」のである。従って端から間違えようがないのである。

馬祖の語録の「即心是仏」という言葉は「心と仏とは別個の実体ではなく、心がただちに仏である」という主張であり、又「平常心是道」という言葉も「ありのままの心がそのまま究極である」という主張であるが、いずれにせよ「心」なるものを言挙げしている。ところが臨濟は、この間の消息を「無事」と言い切っている。或いは「われ在り」ということを鮮明にすべく「無事はれ貴人」と教えている。

試みに「無事」の語を入矢・古賀『禅語辞典』で引いてみると「なすべきことは何もない。また、人為の入りこみようもない平穩静謐な世界のありよう」とある。鈍根の悲しさ、どうも腑に落ちない。

わたくしが何事かを為している時、「わたくし」は、わたくしの意識に対しては勿論、為されている事柄に対しても、透明になっている。娘が熱を出した時、わたくしは「ごつつんこ〜」などと言いながら、娘の額とわたくしの額とをくつつける。その時わたくしは自分の額の熱は感じていない。若しわたくしが自分の額の熱を感じれば、肝腎の娘の熱のほうがお留守になってしまう。熱を計ることによって、わたくしの額は透明になっている。熱を計ることを可能にするものは、当の事柄に於

で論理的に透明になっておらねばならない。若し然らざれば、熱を計ることを可能にするもの熱が再び計られることになり、更にそれを可能にするものも要請されるという按配に、無限に後退することになる。

熱を計っているわたくしの額は透明になっており、その意味でわたくしの額は、つまりわたくしは、存在していない。熱を計っているわたくしの額が既に存在せぬのみならず、実は熱を計られている娘の額も亦存在していない。そこには「計る主体」も「計られる客体」もなく、熱を計るという現実のみが息づいている。

わたくしが娘の熱を計っている、とわたくしは考えがちである。しかし、そう考えているわたくしは透明なのである。わたくしは端的に「世界そのもの」である。この一切の固有名を脱ぎ捨てた、専ら絶対の今のみを生きているものが、臨済の言葉を藉りて云えば「無位の真人」「無依の道人」である。

既にして透明であるわたくしの為すところは、「無事」以外ではあり得ない。故に「なすべきことは何もない」のではなく、「為すわたくしは居ない」のである。わたくしが何かを為し得ているならば、その為すことにあって当のわたくしは透明になっている。この間の仔細を臨済は「無事」と云うのである。

『臨済録』の言葉を引く。それは「裏に向かい外に向かって、逢著すれば便ち殺せ。仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺し、羅漢に逢うては羅漢を殺し、父母に逢うては父母を殺し、親眷に逢うては親眷を殺して」云々（九七頁）という有名なくだりである。「逢著すれば便ち殺せ」とは、入矢氏の訳に拠れば「逢ったものはすぐ殺せ」ということである。逢ったものとは、対象化せられたもの、の意である。

生きているという現実にあつて、わたくしは世界を十全に生きているのであるから、何物も個別に対象化されてはならない。若し対象化されようものならば、径ちに抹殺せねばならない。対象化されてしまったものは、仏でも、祖でも、羅漢でも、父母でも、親眷でもない。それは抜け殻である。仏も、祖も、羅漢も、父母も、親眷も、わたくしの世界の全幅として生きられるものであつて、奈何なる意味に於ても個別に対象化さるべきものではない。殺すべきものなど固より何もない。

わたくしは「わたくしの世界」を十全に生き尽

くしている。わたくしは「わたくしの世界」の限界であり、そのわたくしは無と扱ふところがない。「無」であるということは「凡て」であるということである。わたくしが「わたくしの世界」である。このことを臨済は「無事是れ貴人、但だ造作すること莫れ、祇だ是れ平常なれ」と云う。頗る洞察に満ちた言葉である。

三 独我論から無我論へ

独我論を支えているのは「現に知覚している世界の背後に別の客観的な世界が存在する訣ではない」という信念である。唯一の客観的な世界があつて、それを各人なりに切り取って「わたくしの世界」を表象している、といった常識的なイメージは間違っているという信念である。

「わたくし」という特別なものが存在し、しかもそれが無ければ何も無かつたのと同じであると考える時、わたくしは独我論への抗い難き誘惑を覚える。だが按ずるに、わたくしは本当に独我論を唱えねばならぬのであろうか。独我論を唱えることは、ひょっとして一笑の値だにないのではなからうか。

山田史生という人間が「この」わたくしと云える特別の在り方をしているということは、他ならぬこのわたくしにとってのみ有意味である。わたくしが掛け替えのないこのわたくしであるという奇蹟は、他者にとっては没交渉の閑事実である。他者とのコミュニケーションにあつて、夙に前提とされているわたくしに言及せぬことに由つて、べつに不都合が生ずることはない。

世界の一部ではなく世界の限界であるようなわたくしは、即ち物に溢れた世界の何処にも見つからない姿形を關いた超越論的自我は、これを独我論を促す「主語」として据えるには及ばない。世界がわたくしの世界であるという事実の限界は、生きて働く「述語」として、その都度の全世界と如実に呼応相即している。

「世界の限界」としか言挙げせられ得ない形而上学的な主体は、因果を糊として時空的に結合しつつ現象している姿形ある物の「全体」そのものではない。無限性のイデアという窮極の項目として世界を限界づけるものが、再び世界に於ける姿形を持った物として現れることはない。それは超越論的に「在る」としか言えない「或る」ものである。ウイトゲンシュタインはいみじくも道破して

いる。

可能な全ての科学的な問が答えられた場合
できえ、我々の生の問題は依然として全く手
を付けられないままになっている、と我々は
感じる。勿論この時には問はもはや全く残っ
ていない。そしてまさにこれが解答なのであ
る。（『論考』六・五二）

わたくしが現に生きている時、超越論的自我・
形而上学的主体としてのわたくしは、径ちに生き
て働く述語として全世界と呼応相即している。わ
たくしは物としての拡がりを超えながらも、世界
の限界という資格に於て生きている。「問はもはや
全く残っていない」というのが「解答」である以
上、わたくしとは何ぞや、と更に問いを重ねるこ
との愚なることは論を須たない。

非明示的な「わたくし」を切実に体認する方途
は、想うに一つしかない。それは「死」に於てわ
たくしを見詰めることである。

個体たる「この」わたくしの死は、世界内の一
個体の消滅であるが、それのみに止まらない。わ
たくしの死は、世界の全体の無化である。若しこ
のように思惟するならば、その消滅（死）が世界
の全体の無化であるような「わたくし」とは何で
あろうか、と逆に問うこともできよう。

按ずるに、それは世界の全体に見合うほどのわ
たくし、「世界はわたくしの世界である」と云い得
るほどのわたくしである。音に然るのみではない。
斯かるわたくしの死は、世界内の一個体の消滅で
あるが、それは他の誰にも代替され得ぬ死である。
是に於てわたくしの死は、世界の全体の無化とい
う普遍性を有すると同時に、他の誰にも代替され
得ぬという単独性をも有する。これこそは「わたく
しの死」に固有の秘儀であると看做すも亦可で
あろう。

「わたくしだけが存在し、わたくし以外のものは
（わたくしの心の中にしか）存在せない」とする
独我論の立場からすれば、最早「わたくし」とい
う語は奈何なる意味をも有せない。現れは凡てわ
たくしの意識への現れでしかあり得ず、故にそれ

を「わたくしの意識」と云うことは無意味になる。
わたくしの意識の中には、一人称の代名詞は勿論、
超越論的自我たる「わたくし」自身すらも現れ得
ない。独我論に於ける「我」は、一切の隣り合う
ものを有せぬ唯一無二の全体の謂であり、一人称
の使用主体のことではなく、故に一人称の使用に
意味を与え得ない——恰も「只今現在～を経験し
ている」という言語表現に於ける「現在」が過去・
未来と対比せられた時間系列に於ける一項目でな
い如くに。

わたくしという隣り合うものを有せざる何かは、
あらゆる対比を絶しており、あらゆる検証を斥け
ている。従って「わたくしは痛みを覚えている」
ことと「わたくしは痛みを覚えていることを知っ
ている」こととの間に距離はない。若し距離があ
れば「わたくしは痛みを覚えていることを知らない」
ことも意味を持つことになるが、「わたくしは痛
みを覚えていることを知らない」ことは「わたく
しは痛みを覚えていない」ことである。「わたく
しは痛みを覚えている」ということは検証を要せ
ざることであり、ここに於ける一人称の使用は自
らの経験の端的な表出であるに過ぎない。

「わたくしは痛みを覚えている」という経験は、
わたくしに「所有」されている訣ではない。わたく
しの世界は論理的・必然的な唯一性を帯びてお
り、別様であることが叶わず、これを他者に譲渡
することも亦叶わない。譲渡の可能性のないと
ころに所有はない。経験は或る主体の所有に帰さ
ねばならぬという考えは、言語のもたらした幻想
である。某甲の経験が某乙にも経験されていると
いうことは原理的に不可能であり、従って経験が何
某に帰することを何某の所有として捉える必要は
ない。

他者のそれとの対比が成り立たない絶対に私秘
的な経験については、つまり超越論的自我の経験
については、夙に「わたくし」という対称性は失
効している。「わたくしの世界」に於ける「わたく
しの」という語は「あなたの・かれの」等と対比
的に用いられてはおらず、故にこれに意義を与え
ることはできない。

(2003. 1. 16受理)