

# 浸透する場あるいは〈中間〉の視座 —動物・幼児・妙好人—

唐澤太輔（IRCP 客員研究員）

キーワード：妙好人、ハイデガー、鈴木大拙、ヘーゲル、『華嚴経』

## はじめに

我々人間は、この「現実世界」において、自己と対象とを明確に区別する。しかし、区別し捉えた対象は、あくまで我々が、自分のフィルターを通して捉えたものであって、「物自体 Ding an sich」ではない。我々は「物自体」を人間的な物として、「存在 Sein」——存在するものをまさにあらしめている根底的なもの——から引き上げ(salvage)なければ、ある意味において、それを知ることはできない。

しかし、いかにも人間が恣意的に行っているように思われる、この「引き上げる」という行為は、実は、対象から人間がそうするように仕向けられているとも考えられる。つまり、人間が対象を誘い出して(=誘発して)いるように思っている、実は、誘発するように誘発されているということである。ヘーゲルの言葉を借りるならば「他方の力から誘発される力が、また他方の力に対し誘発するものであり、そのために初めて、他方の力が誘発する力となる[Hegel 1807, 榎山訳：179]」ということである。

人間による、いわゆる自己中心あるいは人間中心主義の弊害は、まずもって、この「たわむれ Spiel[Hegel 1807, 榎山訳：157, 169 他]」と、その運動が起こり得る「場」を、我々が忘却してしまっていることに起因する。つまり、本源的には、自己と対象との間に優劣などないのだが、往々にして人間は、自己が対象を引き出し、それを区別し、認識し、世界を形成していると考えているのである。そして、そこにこそ「場」が生じると考えている。しかし、そもそも純粋に反対たる両極が成立する「場」は、常に既に在るのである。そこは、すべての「あいだ」にあり、普く行き渡る(浸透する)処である。本稿ではそれを〈中間〉と呼ぶ。

## 1 動物—世界貧乏的な存在者—

人間は、「世界形成的」な存在者である。それは、人間の一つの特徴である。しかし、そのことによって人間が他の存在者(例えば動物や植物)より優れているということにはならない。また人間は、世界形成的ではあるが、同時に、世界を形成するように誘発させられてもいる。このことにも、我々は留意せねばならない。

人間は、通常自己と他者とを明確に区別することによって、世界を形成していると考えている。—

方、路傍の石は、他者との区別を持たない。つまり、無世界的なものである。そもそも、石自体が何かを所有するということはない。それ故に、何かを欠如するというものもない。ハイデガーは、以下のように述べている。

石は、その石で有ることにおいて、それが混じって一緒にあることになっている他の物、へは全くいかなる通路ももたず、この他の物をこの他の物として手に入れたり、所有したりすることはないから、だからまた石は、決して、欠如するということをもなしえないのである。

[Heidegger, 川原訳 : 320]

石は、他のものへと接近する通路を欠いている。いや必要としない。しかし、それは欠点ではなく、最も豊饒で全てが充滿した「存在」に横たわっているということである。一方、人間は、この「存在」にべったりと貼りついているだけの石自体を知るために、それを「存在」から引き上げ、自身のフィルターを通して意味づけを行わなければならない。このフィルターは、換言すれば、自己意識である。

動物は、石と人間との間である。確かに、動物は、石を自身と区別をする。しかし、その動物が石を「鉱物学的性状を問題にして [Heidegger, 川原訳 : 320]」疑問に思ふようなことはないし、またその必要もない。

例えば、トカゲが日向で温められた石の上に横たわるとする。そのトカゲが石を探したという点においては、トカゲは、自分と石とを区別している。しかし、横たわるトカゲと石との間に、使用者と道具というような関係は、基本的にはない。トカゲは、石を自らの身体を温めるためのものとして使用しているわけではない。トカゲに「石を道具として利用してやっている」という自覚はないであろう。もしそのように（自覚しているように）見えるのであれば、それは、人間がそのたくましい想像力をもってトカゲに自身を投影し、そう考えているにすぎない。ここに存在するトカゲと石、それはもはや「トカゲ物 [Heidegger, 川原訳 : 321]」としか言えないようなものでもある。このように、トカゲ(動物)は、石ほどべったりではないが、「存在」に極めて近い位置にいる。このような事態を指して、ハイデガーは、石を「無世界的」であり、動物は「世界貧乏的<sup>ひんぼう</sup>」であると述べている [Heidegger, 川原訳 : 318 参照]。

人間だけが、「存在」から浮き出て、他者との明確な区別を設けるのである。そして、自己意識という名のフィルターを通して他者を見る。では、このフィルターを取り除き、むき出しのものを見ることは可能であろうか。それは、人間が人間であろうとする限り、普通は不可能である。このフィルターを完全に無くすということは、いわば自己意識の消滅を意味する。さらに言い換えるならば、自己の死である。しかし勿論、完全ではないにしろ、何かの拍子で「人間であること」の箍<sup>たが</sup>が外れ、無分節の「存在」が、突然目の前に現れることもある。そのとき、我々は、とてつもなく狼狽し「嘔吐」をもよおすのだ。

路傍の石は、「存在」に全くもって貼りついている。故に石にとって、世界は欠乏している。石の上

に横たわるトカゲは「存在」にほとんど貼りついている。故にトカゲにとって、世界は貧乏ひんぼうしている。そして人間は「存在」から浮き出でしまっている。人間は、浮き出るからこそ他者を作り出す(= 自他を区別する、もしくは他者を意味づける)とも言えるし、他者を作り出すからこそ浮き出るとも言える。故に人間にとって、世界は形成されて(してしまっている)。

自己意識を持つ我々人間は、無分節な「存在」もしくは「のっぺらぼう」に対面することに、なかなか耐えることができない。それに対する「不安 unheimlichkeit」<sup>1</sup>は、我々をして足場を作らしめる。そのような事柄を、「存在に切り込みを入れること」と言ってもよいし、「そこから他者を引き出すこと」と言ってもよい。そして、他者を他者として、自己と明確に区別することで、我々はやっと安心を得る。自己か他者かも分からない曖昧な次元に陥ること(実は、それは「戻る」ことでもあるのだが)を、通常、特に現代人は忌避する。

## 2 幼児—浸透する(される)者—

生まれたばかりの赤ん坊は、母親と自身との区別が曖昧である。母親のことは自分のことでもあるし、自分のことは母親のことでもある。しかし、「成長」と「教育」とともに、幼児の中で両者の区別が次第につくようになる。

日本には古くから「七つまでは神の内」という言葉がある。つまり幼児は、この世＝「現実世界」に生まれながらも、まだ神の世＝「根源的な場」の住人でもあるのだ。換言するならば、幼児は、自己と他者(母親)、「現実世界」と「根源的な場」との〈中間〉に立つ者なのである。

しかし我々人間が、そのポジションにひたすら佇むということは、通常できない。社会(マジョリティ)がそれを禁止するとも言える。そして〈中間〉から、我々は「現実世界」へと生起する。それは、自己意識を持って(持たされて)しまった人間の宿命でもある。我々は、通常、〈中間〉から再び「根源的な場」へ戻ることを拒否する。また〈中間〉に留まろうともしない。そして、そこから生起し、何とか区別を設けるのである。

他者(対象)との間に明確な壁を設けることは、自己と他者とを「非対称」にするということでもある。我々は、「非対称」でなければ、通常、対象を知ることはできないのだ。この「非対称」な対象を知ることができる場こそが、いわゆる「現実世界」である。自他が完全に「対称」な場は、いわば「無」である。なぜなら、そこは、差別も欠けたものもない完璧に調和した処だからである。

留意すべきは、〈中間〉に居る幼児にとって、この「現実世界」と「根源的な場」、自己と他者とが融通無礙につながっているという自覚はないということである。事態としてはそうであっても、幼児は、その視座を既に持っているなどとは思ってはいない。その視座を理解するためには、一度そこか

<sup>1</sup> 不安は、ドイツ語で「es ist einem unheimlich(何となく不安だ)」と言われるように、heim(家)がun(ない)のような状態のことである。つまり、寄る辺が何もない不気味な状態である。この私が完全に「一様性」「無」に吸収されてしまうのではないか、あるいは、この私が完全に消滅してしまうのではないか、これが自己意識を持つ人間の、根源的な不安なのである。

ら離れなければならないのである。〈中間〉から離れてみて、はじめて、その意味や重要性がわかるのである。

また、幼児同様、真の聖人も、おそらく〈中間〉の重要性を自覚していない。ここで言う聖人とは、〈中間〉から出ないまま「現実世界」を生きた特殊な人々のことである。真の聖人の言葉や行為は、基本的に、公を説得することを目的されたものではなく、ただひたすらに献身されたものである。結果として、それが人々に影響を与えたのである。見返りなど求めず純粋に贈与する(できる)者が〈中間〉者=真の聖人なのである。彼ら(彼女ら)の中で、善と悪との明確な区別はないはずである。

善と悪とに明確に区別して行われる善行は、いわば「世俗的な善」である。そもそも、善悪の基準は相対的なものであり、もし聖人が、両者に確固とした基準(区別)を持っていたとすれば、彼ら(彼女ら)の善は、「絶対的な善」とは言い難い。「基準」に従って、「これが善である」と言い、また「善行」を自覚的に行った時点で、実はそこには、「その善は悪ではない」という形で、悪が入り込んでしまっているのである。

「世俗的な善」と「世俗的な悪」とを大きく包みこむようなものが「絶対的な善」である。故に、真の聖人とは、善悪の「基準」を全く持たず、両者に浸透する者、つまり〈中間〉に立つ者だと言えるであろう。

実は、このように我々が「真の聖人は〈中間〉に立つ者である」と知り得るのは、我々が、この〈中間〉から離れているからでもある。そしてそれは、我々が、既に〈中間〉の視座を獲得している証左でもある。そうでなければ、我々が、彼ら(彼女ら)の言葉や行為に感動・感銘・共感することすらない。

幼児や真の聖人は、すべてに浸透する者である。同時に、あらゆるものに浸透される者でもある。このように融通無礙になることは、近代以降特に発達した精神医学とは異なり、伝統的な仏教においては最も重視されてきた。それは、人がかろうじて人である境地と言える。つまりそれは、人としての形態を保ちながらも目には見えない仏と限りなく一体化している状態なのである。このような境地に入る方法について、仏教は何千年もの間、探求し続けてきた。

一方、精神医学では、もし人が浸透する(される)者となった場合、その事態を指して、離人症あるいは統合失調症と呼ぶ。現代社会において、そう診断された人が生きていくことは大変つらいことである。なぜなら、その人以外が皆、その人を再び「もとの状態」に戻そうとするからである。また、自身が以前の「もとの状態」を知ってしまっていることも、つらさと呼び起こす。

精神医学とは反対に、仏教が何千年もかけて探求してきた事柄は、極言するならば「向こう」へ行く方法である。そして「向こう」へ行った人が再び「こちら」へ帰ってくる方法は、ほとんど問題とされない。いや、むしろ必要がないのである。仏教においては、「向こう」へ行くというのは、「もとの状態」へ帰ることであり、それが究極的に目指される全てなのである。勿論、浄土宗や浄土真宗では「還相回向」という考え方があるにはある。しかし、これも、最終的には、浄土から「現実世界」に戻ってきた者が、衆生を「向こう」へ導くことであり、それが最終的な目標とされている。

仏教に限らず、〈中間〉そしてそれを突き抜けた「根源的な場」へ向かうための実践方法は、例えば「瞑想」をはじめとして、数え切れないほどたくさんある。宗教の究極的な目的は、基本的に「根源的な場」を目指すことにあると言える。仏教で言えば、解脱することである。また、仏教においては、解脱できれば、ある意味、そこで終了とも言える。だから、解脱後のことなどは、ほとんど考える必要はない。一方、哲学において重要な事柄は、この「根源的な場」の先である。先と言っても、それが前方なのか後方なのかは難しいところだが、ともかく「根源的な場」と「現実世界」とのあり方(関係そのもの)を思索するということである。哲学においては、両者の〈中間〉とは何か、そこをどのように、皆に通じる「文法」で説明するか、そのことに腐心するのである。

### 3 離れる(墮落)ということ

人間が、物自体や「存在」に疑問を持たずに、あるいはそれらを忘却して、この社会で生きていくことは、ある意味において可能であるかもしれない。むしろ、それらに疑問など持たない方が、少なくとも現代社会においては、楽であろう。我々は、自己と他者(対象)とを、適当に区別し、適当に距離を保って生きていくことが、何故かはわからないが(わからなくても)、できてしまっている。現代人にとって、他者との関係は、目前の(目に見える)ものだけで十分であり、その「先」を考えなくても、差しあたって日常生活に困ることはないであろう。しかし「関係そのもの」を忘却し続けると、いずれ歪みが生じる。昨今、絆や人間と自然との関係の回復などが声高に叫ばれる背景には、この歪みがある。どうも我々は、明確には理解しないまでも、この「関係そのもの」が何かおかしいということは感得しているようだ。しかし、我々が、この感得した「何か」から目を背け、いわゆる絆や関係を成り立たせている基層(関係そのもの)を無視し続けるならば、これら(絆や人間と自然との関係の回復)は、単なる耳あたりの良いスローガンに終始してしまうだろう。

我々は通常、他者といわば「適当な距離」を保っている。他者と何かしらの関係を持つことが可能な近さにいながらも、それは完全に他者と一体化してしまう程、近いというわけではない。また自己が他者に働きかけても、全く反応を示してくれないときや、他者が全くどうにも自己の思い通りにいかないとき、自己は他者から離れ、独立あるいは孤立していると感じる。しかし、独立し他者と離れているとはいえ、その他者に働きかけることができるだけの近さにはいる。これがいわば、「適当な距離」であり、この微妙な距離を保つことができる者を、この社会においては「正常者」「健常者」と言う。そして、それができる人間が、現代社会においてはマジョリティであるため、できない者はマイノリティとして、時に「異常者」「病者」として蔑さげすまれるのである。—しかし、この「できる(できてしまう)」という事態は、実は「墮落」なのである。この事態は、「存在」、言い換えるならば「根源的な場」から、人間がどんどん離れてしまった結果なのである。

人間は「墮落」した。まずは、それを知ることが必要である。しかし、「墮落」したからこそ、人間は、「根源的な場」を思索し、その場と「現実世界」との関係について思索できる自由を手に入れたとも言える。ただ、この自由は自由でありながらも、当然、束縛が含まれている。自由と言った時点で

既にそこには、非自由＝束縛が入り込んでいるのである。人間が生きている限りにおいて、束縛なしの自由はありえない。では、どのような束縛であるかと言うと、それは、「根源的な場」や「現実世界」、さらには両者の関係について考えなければならない(考えることができる)という束縛である。本当の自由においては、そのようなことを考える必要もない。我々には、自己と他者(対象)との明確な区別があるからこそ、そのようなことを考えることができる(考えなければならない)。もし、無分節な一様性の中に溶け込んでしまったならば、そのようなことを考える必要はない。必要どころか、何も無い。人間が、諸々を考えなければならないのは、「根源的な場」から浮き出てしまった(離れてしまった)代償であるとも言えるだろう。

しかし、我々人間が、もし皆(世人)に共通する「文法」をもって「根源的な場」というものについて語ろうとするならば、やはり「現実世界」に立脚する必要がある。ましてや、その語りを「学」あるいは「教」として成立せしめるためには、なおのこと「現実世界」へ降りてこなければならない。つまり、その「場」を理解(解釈)し語るためには、我々は「根源的な場」から離れて、皆の居る「現実世界」に立脚しなければならないのである。

我々から「人間であること」の籠がはずれたとき、我々には「根源的な場」からの声が聞こえてくる。しかし、その声を「現実世界」に向けてそのまま語るとき、往々にして、「文法」は破壊されてしまっている。詩的言語となっていると言ってもよい。その時、「現実世界」に安住する者は、その言葉に驚嘆し、感動し、時に笑いさえも生じる。そもそも笑いとは、「現実世界」に居る者が、突拍子もない＝超現実的な何かに出くわすときに起きるものである。突拍子もないが、全く理解ができないわけでもない。そこには、何か論理的な思考とは別なところに訴えてくる大きな力がある。

我々は、「現実世界」に居ながらも、「根源的な場」と「現実世界」との〈中間〉というシュールレアリスティックな場から発せられる言葉に耳を傾けなければならない。その言葉は、強烈な破壊力と可能性を秘めているのである。「存在」を忘却し、自己と他者との単純な区別の上に躍起になっている現代人にとって、この〈中間〉の視座を深慮することは、凝り固まった思考に大いなる転換をもたらすはずである。

#### 4 妙好人—聖なる愚者—

妙好人とは、まさに〈中間〉に立つ者である。彼ら(彼女ら)は、辞書的には「浄土宗・浄土真宗における在俗の篤信者」などと説明される。このように聞くと、いかにも教理・教学に詳しい知的な人物のように思われるかもしれない。だが実は、妙好人は、まったく学問に秀でた人間ではない。彼ら(彼女ら)は、むしろ「学」からは程遠く、そのほとんどが貧しい農民である。そして、難しい教理などはわからなくとも、ただただ愚直なまでの信心さを持った人たちのことである。そのような彼ら(彼女ら)のことを、例えば「聖なる愚者」と呼ぶことができるかもしれない。

妙好人の中でも、特に、あさはらさいいち浅原才市(1850～1932年)は、多くの詩を詠んだ人物として知られている。この人物は、鈴木大拙による『日本的靈性』(岩波書店、1972年)で有名になった。

彼の詩には、必ずと言ってよいほど「なむあみだぶつ」が出てくる。「有難い、なむあみだぶつ」「夜があけてなむあみだぶつ」「日がくれてなむあみだぶつ」などである。才市のその素朴な詩からは、彼がまさに阿弥陀仏であり、阿弥陀仏が才市であったことがよくわかる。

なむ仏はさいち(才市)が仏でさいちなり。  
さいちがさとりを開くなむぶつ。  
これをもろ(貰う)たがなむあみだぶつ。

[藤 : 244]

才市は「即」阿弥陀仏であり、阿弥陀仏は「即」才市であった。しかし、才市は、「即」という難解な仏教用語は使用しない。両者をつなぐのは「なむあみだぶつ」なのである。大拙は「個己と超個己とのいわばその会合点が「なむあみだぶ」なのである[鈴木 1972 : 167]」と述べている。

わしが開いたじゃありません、  
わしが開いたなありません。  
こゝろにあたるなむあみだぶつ、  
いまはあなたに打たれ取られて。

[藤 : 240]

才市は、積極的に阿弥陀仏になろうとはしていない。阿弥陀仏の方が才市にやってくるのである。阿弥陀仏が才市に「あたる」のである。才市は、ただ純粹に思いを馳せる(思い遣る)だけである。すると、自然と向こうからこちらへぶつかってくるのである。大拙は、この事態を非常にわかりやすく、以下の様に解説している。

阿弥陀の方から来て才市に「あたる」と、才市は才市で変りはないが、しかしもはやもとの才市ではない、彼は「なむあみだぶつ」である。そしてこの「なむあみだぶつ」から見ると、一面は弥陀であり、一面は才市であって、しかもそれ自身たることを失わぬ。

[鈴木 1972 : 220]

阿弥陀は才市で、才市は阿弥陀となっている。もはや、両者の区別はほとんどなくなっているのである。つまり「なむあみだぶつ」を通じて、両者は浸透し合っているのだ。

傍から見れば、依然として才市は才市で(阿弥陀は阿弥陀)であるが、才市の中では、彼と阿弥陀とは、もはや礙げ合うことはなくなっている。つまり、両者は、対立的「自性」を超えているのである。両者をつなぎつつ混ぜ合わせる「なむあみだぶつ」。ここに才市は立っていたのである。

## 5 華嚴思想との関連—相互浸透の場—

先述した通り、仏教においては、基本的に自己と他者との区別から生じる苦悩や悲しみの連鎖(繰り返し)から脱すること(=解脱)が最も重要な課題であり、関心事である。しかし、以下で示すように、そのような仏教の中でも、華嚴思想は少し様相が異なるように思われる。というのは、華嚴思想においては、「存在」=「根源的な場」を説いた後、さらに高次元を求めるからである。その次元が「理事無礙法界」と「事事無礙法界」である。

〈中間〉とは、「根源的な場」と「現実世界」との間でもあり、また、自己と他者(対象)の間でもある。全てに浸透する場、それが、ここで言う〈中間〉である。そこには、障壁はない。ないにもかかわらず、「自性」は(かろうじて)保たれているのである。そこにあるのは、単純な区別を越えた、特殊な分節である。

『華嚴経』の思想において、この〈中間〉は、「理事無礙法界」「事事無礙法界」という言葉で表されている。華嚴思想における中核である「四種法界」<sup>2</sup>の考えでは、諸々の間に明確な壁が設けられた処を「事法界」という。そこには明確な境界線が設けられ、自他が混同されるようなことはない。そして、そのような区別が取り払われ、全てが統一された処を「理法界」という。そこでは個々が成り立つことはない。あらゆる分節が消え去った位相、つまり「存在」そのものである。ここでは、簡単に「事法界」を「現実世界」、「理法界」を「根源的な場」と言い換えても良い。

華嚴思想においては、我々人間が目指すべき場所は、この区別が全く解消された超差別の場=「理法界」というわけではない。その思想では「理事無礙法界」、さらに「事事無礙法界」こそが最高の境地であるとされるのである。「無礙」とは礙げ(妨げ)が無いということである。したがって「理事無礙法界」とは「理法界」と「事法界」とが融通無礙につながっている場ということである。「事事無礙法界」においては、自己と他者(対象)との間に、優劣はない。そこは、個々の事物が存立しながらも(自性を持ちながらも)、相互に豊かにつながっている処である。両項の「対称性」が取り戻された場と言い換えることもできる。

「理事無礙法界」も「事事無礙法界」も、いわば「相互浸透の場」である。しかし、その「相互」には相違がある。「理事無礙」は言わば、天上と地上とが浸透する関係、「事事無礙」は、事物同士が浸透する関係なのである。

「理」と「事」とは、相互浸透している。いわば、「現実世界」の事物の中には、全て等しく「理」が含まれているのである。逆に「理」という全体の中には、個々の事物が含まれている。そもそも「理」という統一(同一であること)が成り立つためには、「理」ではないものとしての「事」という分離(区別の位層)が必要なのである。このような事態について、以下のように那須政玄は、ハイデガーの「共

<sup>2</sup> 四種法界あるいは四法界とは、華嚴宗第四祖・澄観(738~839年、清涼国師)が唱えた四種の法の領域のことである。法とは、一切の現象の本質的な姿を意味する。



属性」を用い、明快に論じている。

「AはAである」という命題の中には、すでに「Bがある」あるいは「AはBではない」という命題が密かに忍び込んでいることになる。つまり「AはAである」「A=A」という命題の「である」「=」が可能であるためには、Aではないものが必要なのである。さらに言うならば、「Aがある」と言うときに、すでにAのうちに同時にBがあるとと言ってもよい。ハイデッガーはこの事態を「共属性」(Zusammengehörigkeit)と考える。つまり「AはAである」という命題には「Bではない」という形でBが入り込んでいるのであり、AとBが一つの命題の中に入り込んで「AはAである」という同一性の命題を構成しているというのである。

[那須：140-141]

いわば「理事無礙法界」においては、一即多、多即一、このような見方が可能になる。次に、このような見方を獲得した者が気づく事柄は、同じ「理」を含んだ事物同士には根本的に区別や優劣などない、ということである。また、同じ「理」を含む事物同士であれば、お互いに融通無礙につながるはずであるということである。両者は同じ「理」が分かれただけの、本来、同じものなのだ。

上述した通り、「理」があるからこそ「事」は成り立ち、逆に「事」があるからこそ「理」は成り立つ。そして、それは当然、事物と事物との関係も同じである。他者なくして自己はありえないのだ。つまり「A(理)=A(理)」であるためには「A(理)≠B(事)」という形で、A(理)の中にはすでにB(事)が含まれており、「B(事)=B(事)」であるためには「B(事)≠C(事<sup>2</sup>)」という形で、B(事)の中にはC(事<sup>2</sup>)が入り込んでいるのである。このような、自己(事)即他者(事<sup>2</sup>)という「見方」が「事事無礙法界」では可能になるのである。

## 6 第一義的な場

華嚴思想においては、このような「理事無礙法界」「事事無礙法界」に立つことが、人間の目指すべき事柄であると説かれる。しかし、真の聖人がそうであるように、また妙好人がそうであるように、目指すまでもなく、この境位に立つことができる(立っている)人間も、少なからずいる。

しかし、普通は、この場に立つためには、いくつかの段階を踏まねばならないだろう。まずは、我々は〈中間〉から生起してしまったという自覚が必要である。そして、そのような我々が通常知覚している対象が、「物自体」ではないことを知らねばならない。人間の知覚する対象は、あくまで「存在」から引き出された存在者でしかなく、我々は、それを人間のぶ厚いフィルター(知覚の網)を通して見ているにすぎないのである。そのような事柄を、自己へ対象を取り入れている(取り入れ同一化)と言ってもよいし、逆に、対象に自己を投影している(投影同一化)と言ってもよい。また、そのような関係を持つことができるのは、自己と対象との間に「適当な距離」があるからでもある。その場を「世間」と言い換えても良いし、「現実世界」と言い換えても良い。

一方、このように「現実世界」と言った時点で、そこには「現実世界」ではないもの、つまり「根源的な場」が想定されていることを忘れてはならない。そこは、自己と他者とが完全に一つになった場である。「適当な距離」など消滅し、自他の区別も対立も全てが無くなった場である。完全であるが故に「無」でもある。しかし、何も無いが故に、全てが生じてくる可能性をもつ「根源」でもある。

「現実世界」と言った時点で「非現実世界」＝「根源的な場」は既に想定されており、「根源的世界」と言った時点で、既に「非根源的な場」＝「現実世界」が想定されている。つまり、「現実世界」には「根源的世界」が、「根源的世界」には「現実世界」が常に既に含まれているのである。普通の二項対立的思考に従えば、何か一方があって、それとは異なる他方があり、その間に「場」が生じると我々は考える。しかし、そのように考えられた両項の「あいだ」は、単なる Middle Place で、本質的な相互浸透は無視されてしまっている<sup>3</sup>。両項をつなぎつつ混ぜ合わせる場、そして全方向的に行き渡る場こそが、本稿で言う〈中間〉なのである。

この事柄を踏まえて、自己と他者との「あいだ」に目をやってみると、同じことが言える。自己はすなわち他者であり、他者はすなわち自己である。両者は、純粹に反対のもの同士なのである。この境位に立つとき、人は熊にもなり鷹にもなる(トーテムズム)。—自己と他者(対象)とがつながりつつ混じり合う場、これが〈中間〉なのである。

## おわりに

古来、アニミズム的心性を深く刻み込んでいる日本人にとっては、路傍の石ですら、時に魂が与えられる。例えば、庭に据えられた石は、石という「自性」を保ちながらも、既にその人自身になることがある。その石に対して「ものを言うと、我に向かって返事する。年を経て苔が生えたと、それはもう儼然たる存在で、その庭には一種の寂が生まれる[鈴木 1997 : 167]」のである。これは、冒頭で述べた「存在」に貼りついた路傍の石とは、様相が異なる。人間と石とがほとんど一体となっているという点では、「トカゲ物」ならぬ「人石」とも言える状態である。東洋人、殊に日本人には、この感覚(このような状態は決して不自然なものではないという「感じ」)が今でも残っているように思われる。

そのような日本人の心性に対する西洋人の構えに関して、大拙は以下のように述べている。

西洋の人は、自分を究極体としている。したがって自我に対するもの、それを客とし、賓として、これもまた究竟の実体と見る。

[鈴木 1997 : 167]

我々は、この主客分裂の境位からの脱却が必要である。大拙は、一貫して東洋人の不二的な考え方、

<sup>3</sup> 筆者は、『南方熊楠の見た夢—パサーージュに立つ者—』(勉誠出版 2014 年)の中で、このような単なる Middle Place を「中間」とし、相互浸透する(全方向的に行き渡る)場を〈中間〉とし、区別して論じた。

感じ方を重視する。

西洋では、神が「光あれ」と言った「後」のことを考える。つまりその言葉が発せられ、光と闇が区別された「後」のことである。そこが始まりなのである。しかし、東洋では、神が「光あれ」と言わんとするその刹那を捉えようとするのである。「この刹那の機会を捕えるところに、東洋的心理の「げん の またげん 玄之又玄」なるものがある。この玄に触れないかぎり、知性はいつも浮き足になる[鈴木 1997 : 13]」。この「玄」は、言うなれば、光と闇とが別れる前と後との〈中間〉である。

我々が最初に知るの、「現実世界」と「根源的な場」であり、見えるのは、自己と他者である。現代人にとって、両項の〈中間〉は、概して、この当たり前の「現実世界」が崩壊するとき、また、この当たり前の自己(他者)を失うとき見えてくる。往々にして、我々は、失って初めてそこにあったということに気づくのである。このように気づくためには、時に「当たり前」を失うこと、そこから離れることも必要かもしれない。しかし、それよりも重要なことは、我々が「当たり前」の状態においても、この〈中間〉を、いかに予想できるかということなのである。

以上

#### 〈参考文献〉

唐澤太輔『南方熊楠の見た夢—パサージュに立つ者—』勉誠出版 2014 年

鈴木大拙「東洋文化の根柢にあるもの」『新編・東洋的な見方』岩波文庫 1997 年

鈴木大拙『日本の靈性』岩波書店 1972 年

那須政玄『闇への論理』行人社 2012 年

藤秀翠『大乘相応の地』興教書院 1943 年

Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik : Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, 1919-1944 / 邦訳 : 川原栄峰「形而上学の根本諸概念」『ハイデガー全集』29/30 巻、創文社 1998 年

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 1927 / 邦訳 : 原佑・渡辺二郎『存在と時間 I』中央公論新社 2003 年

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, 1807 / 邦訳 : 檜山欽四郎『精神現象学 (上)』平凡社 1997 年