

「もの」と「こと」, 「純粋なこと」

——存在・時間・私——

井 原 奉 明

“Thing”, “a State of Affairs”, and “the Pure State of Affairs”

——Being, Time and Ego——

Tomoaki Ihara

Abstract

The author formerly made a philosophical investigation of the ontological ideas based on the distinction between such concepts as “a thing (Japanese: *mono*)” and “a state of affairs/ what is the case (Japanese: *koto*).” In this paper the author tries to develop and enrich the ideas, and seeks with the help of some schools in old days who have similar interests to clarify the concept of what is conceived as the pure state of affairs (Japanese: *junsui-na-koto*), and to show what the world would be like in each ontological paradigm of “*mono*” and “*junsui-na-koto*.” The world of “*mono*,” which is captured by consciousness, is the one with empirical or phenomenal entities. On the other hand, the world of “*junsui-na-koto*,” which is completely aloof from and beyond our daily consciousness, would be at the same time the Nothing and the Overflowing-being. The author finally gives consideration to how the concepts of being, time and ego should be recognized in those worlds and concludes that our realistic impression of reality requires “*junsui-na-koto*” to be necessarily there along with the empirical or phenomenal world of “*mono*.”

この小論では、『もの』と『こと』の形而上学⁽¹⁾において論じた「もの」と「こと」という存在論的概念を中心に上げ、先行諸氏の研究に依拠しながら思索を継承発展させて存在・時間・私について考察してみたい。

I 「もの」「こと」「対象」「事実」「純粋なこと」と世界

1) 「もの」「こと」「対象」「事実」「純粋なこと」

「もの」と「こと」, 「対象」, 「事実」, 「純粋なこと」という概念の区別からみてみよう。まずは、「もの」と「こと」の大雑把な区別を立ててみる。

私たちは日常的な意識の中で「もの」の存在と「こと」の存在に気づいている。「もの」とは、たとえば、花、家、本、ペットボトル、机、鍵、コンピュータ、車などのことを言い、「こと」は〈本は白い〉〈机は大きい〉〈ペットボトルが机の上にある〉〈コンピュータの右に鍵がある〉などと表現される存在を言う。「もの」の場合、通常は名指され（その「もの」に対応する名詞を持っており）、文（命題）の主語となり得るものである。一方、「こと」は名指されることができず、文（命題）によって記述されるのみである。⁽²⁾「もの」が名詞的に名指されるのに対して「こと」はこれを命題の形で

繰り広げて叙述したものと考え、両者の相違を同じ現象の見方や述べ方の違いに過ぎないとみなすなら、それは間違っている。「もの」と「こと」では、立ち現れ方自体に大きな違いがある。

「もの」は客観的な知覚対象である。木村敏の言うように「見るというはたらきの対象となるようなもの」と言ってもよい。⁽³⁾ 私たちが、主客を分化させて対象と距離を取り（つまり客観化し）、対象を知覚する時、その対象は「もの」として存在する。客観はすべて「もの」であり、「もの」はすべて客観である。⁽⁴⁾ そして、「もの」は反省的に措定することができ、主語として述語づけられることができる。様態や性状、動作、性質の主体となるものこそが「もの」と言える。

それに対し「こと」は述定される主体でなく、様態・性状・動作・性質そのものでもない。文（命題）によって表現するしかないという性格が「こと」の特質である。「こと」は「もの」と違って客観的に固定することができないので、きわめて不安定な性格を持っている。「こと」自身には色も形も大きさもなく、起こっている場所も不明である。それは私の側で起こっているようでもあり、世界の側で起こっているようでもある。意識はこの種の不安定さに耐えられないので、「こと」の現れに出会うや否や、たちまちそこから距離を取り、それを客観的に見ることによって「もの」に変えてしまおうとする。⁽⁵⁾ 「もの」の客観性と比し、視覚を通じて「こと」を客観化することは原理的に不可能である。「こと」はこの意味において客観的知覚対象とならず、ことばによって語られ、聞かれるしかない。

語源的にみて日本語には元来、「事（こと）」と「言（こと）」の区別がなく、両者は未分化でどちらも「こと」という一語によって把握されていたが、それがやがて分化してきて、「言（こと）」は「事（こと）」のすべてではなくほんの端に過ぎないものと考えられるようになった。そして「ことの端、ことのは、ことば」として「事（こと）」から独立するようになったのである。

「こと」をことばによって把握する時、そこにはそのことばを使う主体が必ず含まれている。故に、「こと」自体においては主客未分化であるが、それを意識化して「こと」の発生をつかんだ機に主客が分化していく。「こと」が起こっている場所が不明であるのはこのような事情によるのだろう。

「こと」はことばによって捉えられるしかないのだが、ことばによって十全にすべてを漏れなく写し取ることができるわけではない。ことばを使う時、どうしても掬い取れない部分が「こと」には残る。だから、「こと」は「ことのは、ことば」よりも大きい。私たちは「ことのは、ことば」を使って「こと」に気づくしかないのだが、「こと」の全体性までを射程に入れることはできず、常にその表層を搔痒することしかできないのだ。

この考察に従って、言語によって語り得ない「こと」を「純粋なこと」と呼ぶことにする。ことばによって写し取られた「こと」のことは「事実」（筆者は通常成立していることがらを「事実」、成立していない可能性としてのことがらを「事態」と区別するが、この小論においては「事実」で代表させる）と呼び分けることにする。

「こと」は「純粋なこと」と「事実」とに分かれるが、「事実」の方は「もの」的な性格を帯びている。「事実」は、「こと」の一端にして色や大きさ、形等がない点では「こと」的であるけれども、ことばによって捉えられ、意識化されている点では「もの」的であると言えよう。一方、「純粋なこと」は決してことばによって表すことができない「こと」であるので、「もの」的な性格は帯びていない。

「もの」に戻ろう。先に例を挙げたとおり、花や家、本、ペットボトル、コンピュータ、鍵といった「もの」はそれを構成要素に分けることができる。花は花卉類に分けられ、家は建材に分けられる。

本は表紙やページに分けられる。何もこのような物理的な構成要素だけでなく、花は白や赤といった色を持つであろうし、家は屋根や壁、内装等に異なる色を持っているであろう。さらに、花は個々に大きさや形を持っているであろう。花や家だけでなく、あらゆる「もの」は大きさや色、形といった様態・性状・性質を持っている。「もの」は、現実的にはその様態・性状・性質だけを選び分けて単独に取り出すことはできないが、思考においては分解して取り出すことができる（たとえば、目の前のカバンから黒という色だけを取り出し、いったん無色にしてから青に塗りがえることなどできないが、思考の中ならそれは可能である）。思考において考えられる、「もの」よりも小さい要素のことを「対象」（用語としての「対象」にはカギカッコをつける）と呼ぶ。「もの」の持つ様態・性状・性質、そして個物としての本質等は「対象」である。また、「もの」が構成要素を持つ場合、その構成要素も「対象」となるとみなすことができる。

「対象」は「もの」的であるから、名指され得るし、客観的な知覚対象となる。文法上、様態・性状・性質等は形容詞や動詞で表されることが多いが、「対象」はそれを客観化したもの、つまり名詞化した表現を持つとみなすことができる。

ここまで「もの」「こと」「対象」「事実」「純粋なこと」という存在論的概念とその区別を見てきた。まとめてみると、これらの中で「もの」的な性格を持つのは「もの」「対象」「事実」。一方、「こと」的な性格を持つのは「こと」「事実」「純粋なこと」である。

さて、「もの」と「こと」を分ける一つのポイントは意識であった。意識されているかいないかで、「もの」と「こと」の性格が決まってくる。先に、〈意識後〉に、意識可能か不可能かという区分を立て、可能なのが「事実」、不可能なのが「純粋なこと」と分けた。しかし、実のところ、〈意識以前〉と〈意識後〉という区別を立てることも可能である。この場合、〈意識以前（イコールことば以前）〉は「純粋なこと」ということになる。つまり「純粋なこと」には、〈意識以前〉と〈意識後意識不可能〉という両面が含まれることになる。

今ここで、〈意識以前〉と〈意識後〉を並列させて考えたが、実際のところ問題は単純ではない。「もの」「対象」「事実」に気づくのが〈意識後〉であることは言うまでもないが、〈意識以前〉の存在である「純粋なこと」に気づくのも〈意識後〉なのである。〈意識以前〉の存在は、もちろん意識されないのだから、もし意識がなくて、何の「もの」「対象」「事実」も生み出されないようであれば、（意識以前の）その存在はまったく気づかれることがないであろう。〈意識以前〉の「純粋なこと」に関して言えば、〈意識後〉の「もの」「対象」「事実」を通じて初めてその存在に気づくのであり、意識そのものがなければ、そして〈意識後〉の存在がなければ、存在するもしないもないのである。この意味において、〈意識後〉の存在がなければ「純粋なこと」は知られ得ない。故に、〈意識以前〉と〈意識後〉を並べて考えることはできないのである。〈意識以前〉には「純粋なこと」だけがあり、〈意識後〉に「もの」「対象」「事実」が生み出されると考えるのは不十分である。〈意識以前〉は、言ってみれば語ることができない無であり、〈意識後〉に「もの」「対象」「事実」が把握されて初めて、〈意識以前〉の「純粋なこと」に気づくといえなければならないのである。

2) 「もの」「純粋なこと」と世界

ここでは、経験的・現象的な「もの」の世界と「純粋なこと」の世界の違いを考えてみたい。

「純粋なこと」を除いた、「もの」「対象」「事実」の世界とはいかなる世界であろうか？ この世界

は、「もの」「対象」「事実」が意識化されて生じる以上、私たちの意識によって捉えられた世界に他ならない。私たちの意識は「もの」や「対象」で満たされ、「事実」で溢れ、客観的に見られた「もの」および「対象」、ことばによって捉えられた「事実」から成立している。

この世界は分節済みの世界である。「もの」と「もの」との間には分割線が引かれていて、ひとつの「もの」は他の「もの」から区別されている。それは、ことばに分節という働きがあるからである。ある「もの」を「A」と名づけると、それは「A」と名づけられただけでなく、他の「もの」が「Aでない (non-A)」ということを示すのである。名づけるということは、ある「もの」にラベルを貼ることではなく、ある「もの」を他の「もの」から差異化し、両者の間に分割線を引いて区別することなのである。

ことばには本質喚起機能があるので、名を持った結果、「もの」は本質を持つように認識される。「もの」は名づけられることによって引かれた分割線によって、他の「もの」と異なるものとして劃定される。本質認識は、常に他の本質との比較対照を通じてなされるが、それはことばによる分節済みの世界だから可能なのだ。「もの」が「もの」であるということは本質を備えているということであり、本質を持つことによって他の「もの」との間の境界線は超え難くなる。意識を働かせてみれば、そこに見出される「もの」が、境界線を超えて別の「もの」になることなどなく、それぞれの「もの」が自存的に存在しているように見えるはずである（意識が混濁する場合は除く）。この世界において、それぞれ相互に異なる「もの」が相互に混じることはない。

一方、「純粋なこと」の世界はどうなっているであろうか？ 定義上、「純粋なこと」は意識されない「こと」であるから、〈意識以前・ことば以前〉または〈意識後〉の意識不可能な状態であり、そこにおいてはまったくの未分節、「もの」を区別する分割線は一本も引かれていない。故に、「もの」「対象」「事実」は何一つなく、すべてが融合している状態である。「もの」「対象」「事実」といった輪郭を備えた存在物はまったくないので、その意味では「無」である。

しかしながら同時に、「純粋なこと」には分割線がないからこそ、そこにどのような分割線をも引くことができる。そして、そこにいろいろな分割線を引くことによって輪郭を持った存在物が生み出されていく。すべての「もの」「対象」「事実」は、分節化・意識化を通じて「純粋なこと」から生み出される。この意味で、あらゆる存在を胚胎した源泉とみなすことができ、「万有」と言うことさえできる。

このように「純粋なこと」はあらゆるものが渾然融合して一切の差異が消滅した一にして全である無であると同時に、あらゆるものを生み出す創造的エネルギーを持った有でもある。「純粋なこと」の世界とは、あらゆるものがなく、かつあらゆるものが在るという世界、無一物であると同時に万物の源泉である世界なのである。

II 「純粋なこと」の先行的思索

「純粋なこと」は、その措定を不要とされる向きもあろう。「純粋なこと」などという存在は形而上学だと考えて反形而上学的な観点から批判を呈する立場もあるだろうし、意識に現象する事物のみを有意味な思考対象として限定し、形而上学的な「語り得ないこと (もの)」を語るのは意味を欠くと考える立場もあるだろう。しかしながら私は、現象しないという理由だけで〈意識以前・ことば以前〉が存在しないと考えることはできないと思うし、それだからこそその存在に対し、「語り得ない」か

ら考察しないと切り捨てるのではなく、「語り得ない」けれどもことばを使って何とか接近していこうとすることが大切なのではないかと思う。

この章では、先行的な思索を三つ取り上げ、彼らの語る概念が「純粋なこと」に近いことを示して、その考察の哲学的重要性を示してみたい。

1) プロティノス

プロティノスは三世紀の哲学者である。生年 205 年とされているが、出生地、出身民族、生い立ちなどについては一切知られていない。⁽⁶⁾ プロティノスは新プラトン主義と呼ばれる思弁体系を築き上げたとされる。しかしその関心はプラトンの政治哲学や対話的弁証法といった方向には向かわず、もっぱら『パルメニデス』に登場する「一者」の思想や、『国家』における「善」の思想、『ティマイオス』における世界創造神の思想に集中している。⁽⁷⁾

プロティノスにとって一者とは何なのであろうか？ 彼は一者、知性、魂を三つの原理的なものとし、一者をその最高位に置く。一者は知性によって捉えることができず、であるが故に通常の知的な働きによっては捉えられないし、ことばによっては語り得ないとされる。

一者は自らの内にいかなる区別も含まない。区別を作る差異性は否定と制限を含むから、区別を持たない以上、自らの内に制限を持たない。完全性の豊かさを表し、一切の欠如から免れているから不変かつ永遠な存在である。

一者でない存在者はいかなるものであっても一定の形相を所有し、他のものの形相と異なるものとして劃定される。本質形相の認識は常に他の本質との比較対象を通じて多性によって規定されるものだから、一者は多性に先立ち、あらゆるものに先立つと言える。

一者はあらゆる有限な存在者に対して先立っており、依存せず、超越している。主客未分の純粋に区別のない一性である。それと同時に、一者はあらゆる有限者の源泉でもある。有限な万物はすべてそこから流れ出すからである。流れ出すといっても一者は増えることも減ることもない。ただ、完全なままである。こうして完全かつ無限の存在である一者は神、善と同一視される。

こういった一者についてプロティノスは次のように述べている。これらの引用を読むだけでも、一者という概念が「純粋なこと」に近いことは瞭然であらう。

それでは、一者は何なのであろうか。いかなる自然の本性をもつものなのであろうか。しかしむろん、これに答えることは容易ではない。すでに存在や形相についても、それは容易ではないのに、われわれの知識は形相に依存するものだからである。ところが、その形相もないところへ精神が向うとなれば、それだけまた把握が全然きかないことになるから、何も得るものはないのではないかと恐れて、たちまち精神はそこから脱け出ることになる。⁽⁸⁾

かくて、われわれの求めているものは一なるものであって、われわれが考察しているのは、万物の始めをなすところの善であり、第一者なのであるから、万物の末梢に墮して、その根源にあるものから遠ざかるようなことがあってはならない。むしろ努めて第一者の方へと自己を向上復帰させ、末梢に過ぎない感覚物からは遠ざかり、いっさいの劣悪から解放されていなければならない。なぜなら、懸命な努力の目標は善にあるからである。そして自己自身のうちにある始元にまで上りつめて、多から一となるようにしなければならない。⁽⁹⁾

万有を生むものとしての、一者自然の本性は、それら万有のうちの何ものでもないわけである。従って、それは何らかのもの（実体）でもなし、また何かの性質でも量でもないわけである。それは知性でもなければ、精神でもない。それは動いているものでもなければ、また静止しているものでもない。場所のうちになく、時間のうちにないものである。それはそれ自体だけで唯一つの形相をなすものなのである。否、むしろ無相である。なぜなら、それはいっさいの形相以前であって、運動にも、静止にも先んずるものだからである。⁽¹⁰⁾

われわれはかものから由来するところの何かをもっているけれども、かものは自分だけで自分のうちにある…。否、厳密な言葉づかいをすれば、「かのもの」とも「そのもの」とも言うてはならないことになる。ただわれわれはいわばその外側のようなところを走りまわって、われわれ自身の体験を言葉に直して言おうとしているに過ぎない。⁽¹¹⁾

知性に先立つ驚嘆すべきものがすなわち一者なのであって、それは存在ではないのである。なぜなら、もし存在だとすれば、すでにそこにおいて一者は、他のものを前提して、その下に述語づけられるものとなるけれども、それは許されないことだからである。本当をいえば、一者には合う名前が一つもないのである。しかし何らかの名前で呼ばなければならないとすれば、これを共通に一者というのが適当であろう。むしろその場合、まず他のものを考えて、それからそれを一者と呼ぶようなわけではない。従って、その認識は困難であって、むしろそれから生み出されたものとしての、存在性によって徐々に認識されることになる。またそれは知性を存在性へと導くものであって、その本性はおよそ最善なるものの源泉となるがごときものであり、存在を生む力として、自己自身のうちにそのまま止まって、減少することのないようなものであり、またそれによって生ぜしめられるもののうちに存在するということもないものなのである。なぜなら、それはそれらが生ぜしめられるより先のものだからである。われわれがこれを一者と名づけるのは、互いにこのものを表示するための必要に出ずるのであって、われわれはこの名称によって、不可分なるものの思念に導き、精神の統一を計ろうとするのである。⁽¹²⁾

2) 老子

老子が生まれたのは戦国時代、紀元前四世紀の頃であった。春秋の戦国末期に登場する儒家たちが乱世の原因を周初期の秩序維持に与っていた道徳と礼の欠如とみなしたのに対し、老子は群雄割拠の乱世が周の支配原理そのものに起因すると考えた。道徳と礼といった人為こそが退廃や墮落を導いたと考える老子にとって学問や知識は災いのもとなのである。彼の根本的立場は、一切の人為をなくして無為自然に還り、あるがままに生きるべきだというものである。⁽¹³⁾

老子の思想における諸概念の中で最も重要なものが「道」である。道は無為自然の象徴とみなされるもので、混沌としたひとつのもので天地のはじめであり、天地を含むあらゆるものに先立って成立している。それは目に見えず音もなく、名をつけて語ることができないけれども、ただひとつのみの全体としてそこに在り、その在り方を変えることがない。不変かつ永遠の存在である。

このような、全にして一である道は無限者である。何の制限もないからこそ差異がなく、故に多でなく一なのである。

多であるのは万物であるが、万物は道が生み出す。生み出すといっても、道は増えることも減ることもない。道はそれ自体何もしないけれども、あらゆるものをあらしめる原理でもあるのだ。

このような道の概念は「純粋なこと」と非常によく似ている。プロティノスの一者とも類似していることは明白だろう。老子は道を次のように説いている。

道可道，非常道，名可名，非常名，無名，天地之始

(道が語り得るものであれば、それは不変の道ではない。名づけ得るものであれば、それは不変の名ではない。天と地が出現したのは名づけられないものからであった。)⁽¹⁴⁾

道沖，而用之或不盈，淵兮似万物之宗

(道はむなしい容器であるが、いくら汲み出しても、あらためていっぱいにする必要はない。それは底がなく、万物の祖先のようだ。)⁽¹⁵⁾

視之不見，名曰夷，聽之不聞，名曰希，搏之不得，名曰微，此三者，不可致詰，故混而為一，其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍，迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀

(目を凝らしても見えないから、すべり抜けるものと呼ばれ、耳をすまして聞こえないから、かぼそいものと呼ばれ、手でさわってもつかめないから、最も微小なものと呼ばれる。これら三つのことは、それ以上突き詰めようがなく、混ざり合って一つになっているのだ。それが上にあっても明るさはなく、それが下にあっても暗さはない。次々と連続して名状しようもなく、何ものもないところへ戻っていく。それらは状(すがた)なき状、物とは見えない象(かたち)と呼ばれ、はっきりしないそれらしきものと呼ばれる。それに正面から向かっていっても頭が見えないし、あとについていっても後ろ姿も見えない。だが、古の道をしっかり握れば、今現にあるものを制御し、古の、すなわちすべての初めにあったものを知ることができる。これが道の紀(もとづな)と呼ばれる。)⁽¹⁶⁾

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反，故道大

(形はないが、完全な何ものかがあって、天と地より先に生まれた。それは音もなく、がらんどうで、ただひとりで立ち、不変であり、あらゆるところを巡り歩き、疲れることがない。それは天下万物の母だといってよい。その真の名を、われわれは知らない。仮に道という字をつける。真の名を強いてつけるならば、大と言うべきであろう。大とは逝ってしまうことであり、逝くとは遠ざかることであり、遠ざかるとは反ってくることであり。だから道は大である。)⁽¹⁷⁾

道常無名(道は永久であって名がない。)⁽¹⁸⁾

道常無為，而無不為

(道は常に何事もしない。だが、それによってなされないことはない。)⁽¹⁹⁾

天下万物生於有，有生於無

(天下のあらゆるものは有から生まれ、有そのものは無から生まれる。)⁽²⁰⁾

道者，万物之奥(道なるものはあらゆるものの隠れ家である。)⁽²¹⁾

3) 華嚴の理法界

華嚴宗は、中国大乘仏教の經典である華嚴經を基に作り上げられた教学体系である。光明遍照たる毘盧舎那仏を中心とする世界観を築き上げた華嚴の思想だが、その中で披瀝される世界が事と理という概念を基に展開され、理事無礙、事事無礙へと四段階に進んでいくことは広く知られている。これらの概念の中で、理および理事無礙で表される段階が「純粹なこと」と類似していると思われる。

まず事から説明しよう。事は、日常的経験の世界、先に説明した、純粹なことを除いた「もの」

「対象」「事実」の世界である。森羅万象、あらゆる事物がそれぞれの本質を持って相互に礙げ合い、はっきり区別され、混同されることがない世界である。存在が様々な事物に分かれ、それぞれが独自の名を帯びて他と混同されることがなく、秩序構造が保たれているのが事の世界である。⁽²²⁾

それに対し、空としての理は、事物を事物として成立させる相互間の境界線（分割線）を取り外して見られた世界のことである。事物と事物との存在論的分離を支えている差異が取り去られると、あらゆるものはその区別を失い、存在の差別相が一切なくなる。理は、いわば存在が空化された無、あらゆる分割線がなくなり、あらゆるものが融合している世界である。存在する事物は何もなく、故に絶対無。このような存在の空化は意識の空化を前提とする。⁽²³⁾

しかし、空としての理は単に存在否定的とみなされるが、理はそれだけでなく、同時に存在肯定的な性格をも持っている。理は、存在エネルギーの創造的本源として無限に自己分節していくのである。このようにして見られた理は、絶対無分節であるからこそ、いかなる分節も可能となるのであり、何ものでもないから何ものにもなり得る、何ものもないからこそあらゆるものを生み出すことができる。とされる。⁽²⁴⁾

このような事と理について井筒は次のように述べている。

The first is the Domain of the sensible things (Chinese: *shih*). This represents the ordinary world-view of the ordinary people whose depth-consciousness has not been opened up, who, therefore, cannot have a glimpse into the depth-structure of the things. The surface-consciousness which alone is functioning here cognizes only a world of empirical or phenomenal multiplicity, in which all ontological units are clearly and definitely distinguished from one another and stand opposed to one another, each maintaining to the last its individuality and particularity.

(最初は知覚可能なもの（中国語で事）の領域である。この領域は、深層心理がまだ開かれていない、故にもものの深層に思い至らない一般人の一般的な世界観を示している。ここで働いているのは表層意識のみであり、経験的・現象的な多の世界しか認識できない。この世界においてあらゆる存在物は相互に明瞭に紛う方なく区別されており、礙げ合っている。いずれの存在物もどこまでも自らの本性と個別性を保ち続けている。)⁽²⁵⁾

The second of the aforementioned four Domains is that of the absolute metaphysical Reality (Chinese: *li*). Being the all-pervading, all-comprising oneness of metaphysical non-articulation, it is the pre-phenomenal ground of reality out of which arise all phenomenal things. Its being non-articulated implies at the same time that there is in it absolutely nothing. ... In its negative aspect, the *li* is responsible for the fact that the so-called empirical things are “self-less,” “substance-less,” or “essence-less,” that, in short, all things are ultimately nothing. But an observation of its positive aspect (in which it is identical with the Buddha-Reality) makes us realize that all these self-less or substance-less things are so many articulated forms of non-articulated Reality, and as such have a right claim to being regarded as real.

(先に述べた四領域の二つ目は、形而上学的な絶対無（中国語で理）の領域である。それは形而上学的存在で分節されておらず、あらゆるものが浸透し合い、溶け合った一である。それは現象するすべてのものが生じる現実的な根源であり、現象以前である。無分節であるということは同時にその中に何一つものがないということである。(中略) 理の存在否定的側面において、いわゆる経験的な事物はすべて無自性、無実体、無本質であり、あらゆるものは究極的に無である。しかし存在肯定的側面（この面において理は仏陀の實在と等し

い)を見てみると、無自性、無実体である事物が実は無分節である理の自己分節の形であることがわかる。事物は、理の自己分節体であるとして、現実的であるとみなし得るのである。)(²⁶)

III 「もの」「純粋なこと」から考える存在・時間・主体

この章では「もの」と「純粋なこと」を基にして存在・時間・私について考察してみたい。

まず、「もの」「対象」「事実」の世界において、存在・時間・私がそれぞれどのように捉えられるか考えてみよう。この世界において、「もの」「事実」は現実には存在する。「もの」や「事実」はそれを見たり、ことばで語ったりする主体の存在がなければ生じないものだから、主体たる私も存在する。そして、主体の思考の中で可能性として開かれる「対象」も存在する。

この世界において、私は「もの」として現実には存在する。「もの」としての私とは、意識された私のことである。その都度、その都度、意識するたびに捉えられる私。意識する私でなく、意識される対象としての私、そのような「もの」としての私が存在する。

時間はこの世界において、「もの」として現実には存在する。「もの」としての時間とは意識された時間のことである。今、今、今、と時間を意識するたびに捉えられる今、それは「もの」としての時間である。また、一秒、一分、一時間、一日、一週間、ひと月、一年、などと時間の経過を意識するたびに捉えられる時間の長さ、それも「もの」としての時間である。さらに、今、過去、未来のように意識化された時間も、「もの」としての時間である。

一方、「純粋なこと」において、存在・時間・私はどうなるのだろうか？ 存在に関して言えば、「純粋なこと」においては存在という名詞で表される対象すらないわけだから、強いて言えば「在る」という状態のみがあるとしか言えないだろう。「純粋なこと」においては、あらゆる「もの」がないから、「〇〇が在る」と言うことはできない（この意味で無である）。主語になるのは「もの」であるから、主語を立てることはできない。故に何ら主語を立てずに、「(すべての「もの」の源泉として) 在る」という言い方しかできないだろう。

私ということでは、私という「純粋なこと」においては、「もの」としての私は存在しない。「もの」としての私が生み出される源泉だけが存在する。そのような私は、自他の区別がついていない状態であるから私と言えない存在だが、『もの』として私を通して気づかれた」という意味で、「純粋なことにおける私」とみなすことにする。また、時間について考えてみると、「純粋なこと」においては、「もの」としての時間は存在しない。「もの」としての時間が生み出される源泉だけが存在する。

一読して明白なように、「純粋なこと」における私も時間も「もの」を生み出す源泉と同一視せざるを得ない。「純粋なこと」が言語超絶である以上、定義上当然なのだが、そうであるとすればあらゆるものが「純粋なこと」においては源泉と同一視されることになるだろう。そのような事態をわざわざ考察する意味などあるのだろうか？

このような疑問に対して私は、私たちの生活が生き生きとした実感を伴っているのは経験的な現象世界（「もの」「対象」「事実」の世界）が「純粋なこと」によって支えられているからだと答えたい。この点を、時間の流れと同一性の問題を例にして説明してみよう。

私たちは常識的に「時間は流れる」と考えているが、「もの」「対象」「事実」の世界だけでは時間は流れないと思われる。「もの」としての時間は、先に見たように、〈今〉であったり、〈一秒、一分、…〉であったり、〈過去〉〈未来〉であったりする。これらの時間（様相）を「もの」として捉え、

それを把握するだけで時間の生き生きとした流れを感じられるのだろうか？ 私は不可能だと思う。「もの」としての時間をひとつ取り出しただけでは時間は流れないし、単に複数取り出しただけでも時間は流れない。静止した「もの」としての時間が並べられているに過ぎず、そこに運動は生じないように思われる。⁽²⁷⁾ また、「純粋なこと」だけでも時間の流れは感じ取れないだろう。そこには運動も静止もないからである。

時間が流れるという実感が生み出されるためには、異なる二つの時点を取り、その両方を同一人物が体験することが絶対条件であると思う。異なる二つの時点、「もの」としての時点把握するだけではだめで、両方の時点を経験し、それを関係づける同一人物がいて初めて時間の経過を感じることができるのだ。

故に、時間が流れるという実感を得るためには私の同一性が失われていてはならない。では、私の同一性（という実感）を生み出すためには何が必要なのだろうか？ 「もの」としての私は、その都度、その都度の私であり、「もの」として考えれば、瞬間ごとの私は意識内容・心理内容・身体性といった面で異なっている。この意味においては一瞬たりとも同じ人間は存在しないだろう。私は私であるという実感を伴った同一性を生み出すには、「純粋なこと」が必要である。瞬間ごとに異なる「もの」としての私の間に「純粋なこと」が在り、それが私と私をつないでいるのである。あらゆる「もの」の源泉として在る、何の主語もないが故にどのような主語をも包み込んでいる、主客がそこから分化してくる、そのような「純粋なこと」が「もの」としての私と私の間に途切れることなく在り続けているが故に、私の同一性という実感が生み出されているのである。「純粋なこと」を認識できないと、瞬間ごとに異なる私がバラバラに立ち現れるだけになり、私の同一性や連続性は保たれないだろう。

このように考えてみると、意識が捉える「もの」「対象」「事実」の世界は、「純粋なこと」に支えられていることがよくわかる。時間も私も、今実感しているような意味において成立するためには、経験的・現象的な「もの」の世界だけでなく、「純粋なこと」がなければならない。この意味において、時間と私は、いずれが失われても片方が成立しなくなる、共存関係にある概念なのである。

注

- 1 井原（2009）
- 2 文（命題）だけでなく、述語的に述べることもできるという考え方もある。木村（1982）参照。
- 3 木村（1982）p. 5
- 4 木村（1982）p. 6 参照
- 5 木村（1982）p. 9 参照
- 6 リーゼンフーバー（2000）p. 159 参照
- 7 リーゼンフーバー（2000）p. 161 参照
- 8 プロチノス（1961）p. 18
- 9 プロチノス（1961）p. 19
- 10 プロチノス（1961）p. 21
- 11 プロチノス（1961）pp. 21-22
- 12 プロチノス（1961）pp. 27-28
- 13 森（1994）pp. 20-2 参照。この小論においては老子を取り上げたが、同じく道家として称せられる莊子も形而上学的思弁を残しており、斉同、混沌といった概念が「純粋なこと」に類似していると思われる。莊子については別の機会に述べたい。

- 14 小川（1973） pp. 5-6。ただし訳文（およびその表記法）は若干変更した所がある。以下同様。
- 15 小川（1973） p. 14
- 16 小川（1973） pp. 37-38
- 17 小川（1973） pp. 63-64
- 18 小川（1973） p. 81
- 19 小川（1973） p. 91
- 20 小川（1973） p. 100
- 21 小川（1973） pp. 139-40
- 22 井筒（1989） pp. 16-17 参照。華嚴哲学の叙説に関しては、井筒の著作がこの小論の考え方に最も適していると思われるので、井筒に依拠することにしたい。
- 23 井筒（1989） p. 18, p. 26 参照
- 24 井筒（1989） pp. 36-37 参照
- 25 Izutsu（2008） p. 175 訳は井原による。以下同様。
- 26 Izutsu（2008） pp. 175-76
- 27 「もの」としての時間だけに基つくとゼノンのパラドクスやマクタガートの問題が生じる。

引用文献・指示文献

- 井筒俊彦 『コスモスとアンチコスモス』 岩波書店 1989
- Izutsu, Toshihiko *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference volume II* Keio University Press 2008
- 井原奉明 『『もの』と『こと』の形而上学』 『学苑 第821号』 昭和女子大学近代文化研究所 2009
- 小川環樹（訳注）『老子』 中央公論社 1973
- 木村敏 『時間と自己』 中央公論社 1982
- プロチノス 『善なるもの一なるもの』 田中美知太郎訳 岩波書店 1961
- 森三樹三郎 『老子・莊子』 講談社 1994
- リーゼンフーバー, クラウス 『西洋古代・中世哲学史』 平凡社 2000

（いはら ともあき 英語コミュニケーション学科）