

『文心雕龍』雜説（五）（神思）

一

『文心雕龍』の神思篇に「故思理為妙、神与物遊」といふ一文がある。思理とは、思考の理路、つまり思考力の筋道内容、ものを考えるときの初発の動き転回、これが西洋の思想や文学で使う想像力や靈感だということは、後の本文の読解の過程で次第に明らかになってくる。作者劉勰は本文で文思や神思の語でも表す。「だから想像力の働きは玄妙なものであり、精神（意識）は物質（存在）と遊び戯れる」とは、文章創作開始時の神意識と存在物（対象物）の相互遊戯関係を述べている。以下、これを「神物論」と称ぶことにする。敷衍すれば、哲学の認識論と存在論となる。筆者が『文心雕龍』に関心を抱いた契機となったのが、この文であり、この想像力や靈感（思理・文思・神思）を涵養するための肉体と精神の浄化法がへ虚静▽説であった。このへ虚静▽の心境が仏教の瑜伽（yogi）・瞑想・禪定・止観・坐禪の境地にも通う故にその後の唯識派・天台止観・禪への関心となった。関心の拡

安東 諒

幅は、もちろん神思篇一篇の理論がそれを強いたのであった。以来、意識と存在の関係の始源基根に関わる文献を多少読み続けてきた。筆者はこれまでに、『文心雕龍』神思篇の周辺（『日本中国学会報』第三十二集 一九八〇）・『文心雕龍』神思篇再説（古田教授頌寿記念中国学論集 汲古書院 一九九七）と二編の「神思篇」に関する論を書いた。「神思篇」あつての『文心雕龍』だと考えている。『文心雕龍』にもし「神思篇」が無ければ、恐らく筆者は『文心雕龍』の研究をしていたかどうか！「周辺」には、神思の語の解明を中心に論をなした。「再説」ではその範囲を少し拡げて意識と存在の一般論にまで踏み込んだ。意識への興味関心は自然に無意識への興味関心と重なり、比重は勢いそちらの方へと増してゆく。その過程で読んだ井筒俊彦の『意識と本質』——精神的東洋を求めて——は衝撃だった。本書は、筆者が考え続けてきた東洋学の意識から無意識への関心の方向と余りにも重なっていたことに驚いたと言う方が事実に近い。確かに本書は、意識より本質探索のための無意識の考察の方が多し遙かに示唆的

であった。井筒氏の専門のイスラムの探索との併行だから、その規模は想像に余る。『意識の形而上学』——『大乘起信論』の哲学——も、筆者を励起する力を秘めていたが、『意識と本質』の広表と深度には及ばなかった。深層意識のフロイドやユングは当然の研究対象としても、それより遙か以前に東洋の仏教にも「唯識瑜伽行派」という無意識を究明した学派があった。本邦の南都六宗の一の法相宗（宗祖は玄奘でなく窺基）はその流れに連なる。最澄との論争で有名な徳一もこの法（存在）の相（性質）の緻密な分析をする宗派の僧であった。本邦の古代の名僧にはこの宗派の者が多い。玄奘の旅は、この唯識派の根源（原書と実践を通じての）を探らんとするための旅（密航）であった。心身の集中統一（仏教はこれを瑜伽・瞑想・禅定・止観・坐禅等の語で表す。これらも仏教の独自ではなく、ヴェーダ聖典に基づくバラモン教には仏教成立以前から輪廻・解脱の思想などと共に実践されていた。この集中統一の境地を「止観」の語で一括し、仏教各宗派のそれぞれの研究者の論文を関口真大が纂め編んだ『止観の研究』岩波書店一九七五は非常に参考になる）での自己内探査から意識（第六識）の深底というかそれを超えた所に意識を動かすものがあるという発見。その無意識＝深層意識に末那識（第七識）と阿頼耶識（第八識）という名を付した。末那識は無意識的自我執着心、阿頼耶識は無意識的生命持続心と考えられた。フロイドに先立つこと約一四〇〇年ごろのことである。この唯識派に次いで意識の探究に熱心であった

のが天台止観であった。もちろん禅宗（道元はこういう呼称は無いと力説するが）もそれを襲う。それらと見合うというか、それらと対等もしくはそれ以上に意識の探究に没頭したのがフッサールであったことは論を俟たないだろう。フッサールの難解な現象学も竹田青嗣のような俊英の説解で、門外漢の筆者にも少しは解り易くなった。竹田はむしろ誤解とさえ指摘する広松渉の「ノエシス——ノエマ√理解だが、竹田も「廣松渉のような日本では稀な、自分でものを考える『学者』だと推奨する広松の意識と存在の関係論である「四肢の相互的媒介性」は、世界的に眺めてもやはり出色のものだと筆者は思う。いつまでも『文心雕龍』神思篇の攻究の発表に止まっていないで、それに関連する分野の探索の発表に筆者も旅発ちたい（その為の関連論究（意識と存在の論）は『文心雕龍』に興味を抱いた頃からだから、かれこれ三十年になるのだが）と考え、論文の書き方をこれまでの中国文学のみの範囲で閉じていたのを、いまま少し関連分野を拡張深化していこうと考えた。謂わば、『文心雕龍』神思篇の意識と存在の神物論を時空を超えて開き放ちたいと思う。その開き放ちをラフスケッチとして描いたのが『文心雕龍』神思篇神物散論（『中国中世文学研究』——四十周年記念論文集——白帝社二〇〇一）である。論題内容の近似故、本論と多少重複するが、併読願えれば幸甚である。上掲の時空を超えた神思篇の理論と関わる一々の書を神思篇と比較検討することが筆者の目標ではない。作者劉勰が五〇〇年ごろ、儒教・道教・

仏教(彼は僧籍に身を置き、当時の訳経総録をも纏めた学問のある)僧でもあった)の知識の総力をあげて取り組んだのは、作家が創作時に描写対象と向き合ったとき、その対象を如何に十全に言語に定着するかという難問であった。その過程を跡づけた理論は、同じようにその境地(虚静つまり心身の集中統一)に興味を示し、それこそ全身全霊で立ち向かい、その境地を書き残した理論(もちろん展開発展としての)にどう拡げられ深められたのかを追究せんがための開き放ちである。少なくとも文学創作論において意識と存在の関係を當時としてはかなり精緻に考察したのが梁代の劉勰であった。晋代の陸機の「文賦」を除いては、文学の創作時の意識と対象の関係を文学批評論(後世では「詩話」という語で一括される)の専論としてこれほど分析的に論じたものはこれからも皆無に近かった。

二

『文心雕龍』雑説(一)～(四) (『徳島大学総合科学部紀要』六、「徳島大学総合科学部言語文化研究」一、三、五)で上篇の冒頭五篇の文学の枢紐論を終えた。順序からすれば、続く第六の明詩篇から第二五の書記篇の文体分類の文筆論となるのだが、(四)の末尾に予告したように、これらの篇は文体の解説であって、筆者の意図する文章表現論の根幹(言語生成の現場)とはさして密接に関わらないので、下篇の情(内容)

采(形式)論に跳ぶことにする。下篇の冒頭に挙がるのが神思篇である。神思の語を初めて目にする者は、その含義を色々想像するであろう。筆者もこの語を初見した時に感じた奇異な感覚をいまなお覚えていて、『文心雕龍』は書の題名からしてすでに十分興味を惹起するが、下篇の各篇名もまた興味をそそる。体性・風骨・情采・鎔裁・隱秀などは、一読して何が論じられているかを想像するのは恐らく困難だろう。なかでも最も奇異なものが「神思」の語である。今でこそ中国古代文芸理論專題資料叢刊『神思・文質編』(徐中玉 主編 中国社会科学出版社 一九九五)のような纏まった資料も出たが、以前は神思一語の出典を探すのも一苦労だった。この語彙集を見ても解るように、関連語なら多く有るのだが、独立語それも劉勰がここに使っているような完つき意味(文学作品創作時の意識と存在の関係考察を指す)での神思の語の使用例はどれほどもない。陸機の文賦(文賦に神思の連語はない)、宗炳の画論に使用されている語が劉勰以前の神思の使用例の中で神思篇の意味に近いものである。それらのことは、すでに「周辺」に精述した。

神思の概念解釈として『文心雕龍学綜覧』(上海書店出版社 一九九五) 專題研究綜述「神思」の李淼の説解を纏めるとおよそ以下のようになる。

- ① 想像・構思 (劉綬松・邱世友・王元化・蕭洪林)
- ② 神道の神、一種の神秘的宗教思维 (曹学佺・馬宏山)
- ③ 神は神妙、神奇、神秘。思は構思、思慮 (陳思苓)

④ 神は想像、思は構思（郭外岑）

⑤ 神、思、神思のいくつかの概念には大きな区別はなく、互訓である（周振甫）

⑥ 神思は感興と形象思惟（詹鍈）（感興は『大詞典』に感物寄興とある——筆者注）

⑦ 神思は不定形の思惟段階（胡子遠・陳君謀・趙伯英）

⑧ 神は精神、思は構思。神思は精神上的の活動（陸侃如・牟世金・寇效信）

これらによれば、神と思の違いは、想像とその想像が何らかの像（形相）詹鍈が形象思惟と言っている段階境地）を結ぶとき、それを思と名付けている。両者未発（未形相）の時は⑤の周振甫のように率直に互訓と割り切ってしまった方がすっきりするかもしれない。⑦の胡子遠らも⑤と同義だろう。②③は、靈感の発生に神秘性を見る見解である。それが極端化すれば神佑論（西方圏にもギリシャ以来、この考えが優勢だった）となる。なお、馬宏山の見解には、他の論文見解も含めて、唯物史観とは切れた発想が目立つ。無難なのは、⑦の精神上的の活動、これなら全てを補完する。まとめれば、心意・識（精神）がなお混沌としてくらげなすただよえるときとそれがほんやりと像を結び始めるあわいのゆらぎの刻々をそれこそ想像してただけ、その辺りの生成のイメージを少しは呑み込めるのではなからうか？ 朦々朧々の霧の中から山の稜線が微かに現れ始めるころあいでも思い浮かべていただいた方がいかもしれない。このようにして、いずこか

らともなく浮泛する像が形をなし、その形に言葉が付与するのが、私たちがごくふつうに考えている言語表現の辿る道筋である。この言語生成の位相（場）に注視着目して言語論やテキスト論を展開しているのが、丸山圭三郎らである。もちろんその根はソシュールに始まり、ポスト構造主義の論者たちにもまで延び繋がる言語生成論である。筆者が彼らの見解を自己流に纏めたものを少し引いておこう。

三

「丸山圭三郎や竹田青嗣が言いたいのは結局こういうことだろうか？ 言葉というものは何かを指す道具ではなくて、私たちが言葉というものを表現したときに言葉は関係の網の目を結節する。つまり他の存在や音との関係の中でしか言葉は意味を生み出さないと。何かを指す言葉というものが、辞書に意味を書いているような言葉として、独立先在的にあるのではなく言葉は発せられたその時にやっと生成され動き始める。その場での他との関係の中で言葉は言葉になる。それはもちろんテキストの言葉として例外ではない。テキストも同じで我々が読もうとするテキストも我々の前に最初は真っ白な紙の重なりとして投げ出される。それを手に取って読むことを始めたその時から、そこに印刷されている一語一語が文と文が他の語や文との関係の中でその位置を決め動きを開始する。J・クリステヴァの人間テキスト性Vはこの関係をテ

クスト間に拡大応用したものだ。その言葉を生成蠢動させ始めるのは、我々読者であってそこから何かを読み取って行き言葉を関係の中で意味づけていくのも我々読者だ。だから読者が読むことによつて、言葉を生成の中に発動させなければ本は無いに等しいのだ。これはどこか現象学の意識の志向性の説明に近いし、仏教の唯識の意識による色（諸法諸行）の捉え方に近いように思う。意識を対象に志向させねば、私たちの知覚には何一つ感知されもしなければ認識もされ得ないという、あの唯心論・唯識論だ。言葉も文章もテキストも何かを指す意味を伴つて独立自存固定膠着性として、我々の前にあるのではない。読者が関心を対象に向けた時、現象学でいう志向した時に、対象は蠢動を開始し私たちに何かを訴え始める。その場が生成の場となる。

言葉に意味を付与するのは私たちが他との関係の結節点つまり網の目の結び目を創製するのだ。それまでは対象は単なる対象である。いな無と言えらるかもしれない。これが言葉は始めから固定実体的な硬直した特定の指示対象を持っていないということである（丸山はそれを「コードなき差異」とか「空性」とかいう語で表す）つまり丸山も竹田もこういうことを考え言っているのだろう、と私は解釈する。

要するに言葉は他との関係の中で（生成の場を通じて）意味という産声を上げる何かである。言葉は独立自存の対象の指標ではなく、それを対象としたその時から意味を発し始めるもので、辞書的意味として先在的に設定された固定膠着し

たものではない。その故言葉はそれが発せられ読まれ始めたその時から生成流動を開始し指標を生産し意味を探索するものである。辞書に書かれている意味はソシユールの言うラングに近いもので、個人の発語としての生成のパロールではない。言葉とはパロールに近いものだ、と丸山や竹田は言いたいのだ。筆者が擱んだ言葉で表現すれば、言葉は常に新しい意味を拡散しようとして呻いているようなものだ、と考えればその辺りの事情が少しは理解できるだろうか。この意味増幅作用をイエルクムスレウはコノテーション（共示）と名付け、辞書的意味をデノテーション（外示）と名付けたのであろう。それではなぜこれほどまでに言葉の発生次元の位相に多くの者が拘泥するのか？ということが問題になる。これは私たちの物の見方、考え方が日常の生活のリズムの中で知らず識らず固定膠着画一化してしまひ、新しい発想や発案を得ることが希薄になつていくことへの反省からの見直しの提言であろう。

それはロシア・フォルマリズムやブレヒトらが提出した日常の異化作用（異化効果）を想起すれば解り易い。詩や演劇の芸術形式に彼らが拘泥するのは、それらが読者や観客の固定化した日常の思考法を変革し易い素材と考えたからである。詩は散文の表現と違つてその意味や意図を簡単に私たちに理解させない要素を持っている。

全てがそうではないにしても、新しい時代の新しい形の詩は、私たちの既得の知識や理解を峻拒する所がある。その時

私たちは一瞬にしてもその場に立ち止まり釘付けにされる。そうされることによってこれまでの日常のオートメーション化から少しの間でも断ち切られ（本来の？）自己自身に回帰する。巧くいけばそこから自己変革・自己心改変の糸口（端緒）を把握できることも有るかもしれない。このことが大事なことで、と丸山・竹田らは言いたいがためにあれだけのへいま・ここVの言語発生蠢動の場に着目している訳だ。

このことはまた禪の修証の場でも使われる。ある師に就いて弟子が修行する。何かの機縁で悟りの端緒を把握して、その経緯を師に語る。師は言下に弟子の言葉を真つ向から否定する。公案の答えの内容は何でもかまわないのだ。肝心なことはこの即時否定というそのことなのだ。ここに止まるな！と師は教えているのだ。自己を否定しまた否定し否定し続け、ていくことの重要性を師は弟子にこういう形で教えている訳だ。

『金剛経』に言うあの衆知の「応無処住而生其心」（オウムシヨジュウニシヨウゴシンニ応に住まる処無くして其の心を生ずべし）である。一瞬たりとも止まり固定してしまわない場で自分の心を磨かなければいけないことをこの一句は語っているのだと思う。

いま解ったことを次の段階ではもう否定しなければならぬ。というそのことに悟りの意義があるということなのだ。鈴木大拙はこれを「即非の論理」と言っている。また『莊子』の斉物論に言う「兩行」「因是」「彼是」の万物存在の斉同論

もこの仏教の教えとそうそう遠くない思考法であるということだ。これくらいの例の引用や説明で丸山や竹田が言いたいことの意味が少しは類推できるだろうか（「挙上の文は「現在との対話」記号学批判／へ非在Vの根拠 丸山圭三郎」dialogue 竹田青嗣 作品社 一九八五 と丸山と竹田のこれまで読んだ著書を重ねながらの筆者の感想文である。丸山の『文化のフェティシズム』（勁草書房 一九八四）は、この言語生成の場の解明に力を注いだ好著だと思う。下語の「現前の記号学」とは、西洋形而上学を堅固に支えてきた実体論（言葉が実体を現前すると考えること）のことだが、それを丸山は言葉の指向対象は「非在」だという。仏教の空観では意識に上る現象としての物は、物相互が因縁起生つまり縁起という関係であり、独立自存の恒久不変の実体ではないと見なされる。瑜伽 (Yogi)・瞑想・坐禪・止観等の心身の修行によって発見した世界と自己の関係の有り（在り方）と言えるだろう。丸山はそこで、ソシユールが記号を対象に行った deconstruction は五つの段階を経るもので（百七十七頁の図表参照）、それをテキスト（テキストの方が相応しいか？）の読解の段階にも当て嵌める論を展開している）

四

「へ現前の記号学Vの解体を行う過程のなかで、一旦はその第三段階において「物的世界像から事的世界観へ」（廣松渉）

という認識・存在論のパラダイム・チェンジに到達するが、私たちはそこにとどまらず「コト」を生み出す「関係の第一次性」そのものを覆すために記号の「空性」と関係の「空意性」を明らかにしたばかりか、「コト」の発生状態に立ち戻ってその起動因の一切の合目的性をも否定した。この一見ニヒリステイックなぎりぎりの否定の上に立ってはじめて「ドンデン」が起こり、私たちはそれが意識的であれ下意識的であれ、一つの生産の行為としての「読み」の可能性を提起できるのではあるまいか。もしテキストなるものがその背後に絶対的意味(ロゴス)を指さしているコピーであれば、「読み」はその意味を探し求めて成功した暁にのみこれを受け取るといった受動的行為にとどまるが、すべての文化現象が「自性」でないこと、すなわち関係態でありしかも非在であることが明らかにされたからこそ、このエピステモロジーは新しい「読解 lecture」の営為と重なっていくのである(二百三十七〜二百三十八頁)

「もの」が「コト」になろうが、丸山は現前の非在を主張するわけだから「コト」もまた現前の変型にすぎないと言っているのである。「もの」から「コト」への意識と存在の関係論のパラダイム・チェンジは『存在と意味』(岩波書店 一九八二)に詳述されている。それについても筆者の感想文があるので、煩雑になるが、後に引くことにする。非在を主張し続けることによって、そこから新しく立ち上がり顕れるものを待つ。生成の場に自ら常に立ち逢う。全ての文化現象が「空性」で

あって「自性」でないというのは、そのものがそのものとして独立した恒常不変のものではないということ。仏教の空觀と殆どおなじことを言っているのであろう。しかし、それは他の語(現象)との関係の中で意味を生成し始める。だから、辞書的意味のように決められたものとして無いから初段階では非在である。「関係態でありしかも非在であることが明らかになった」という表現は、順序通りにすれば「非在の段階から他の語との関係の中で次第に意味を顕在化することがあきらかになった」と言い換えた方が、よりすっきりする。これが、「一つの生産の行為としての「読み」の可能性」であり、「新しい「読解 lecture」の営為と重なっていくのである」。それでは「読むこと」における第五段階の解体はどのようになるのだろうか？

「第五段階の解体によって、私たちははじめて一切の二元対立以前の運動、意識的、主体なき動き、「コードなき差異」の発生の現場に引き戻される。この運動は、もはや等質的・同位相下の「変換 transformation」ではなく、異レベル間の運動であり、そして運動から生成変化へと拓かれる「変態 deformation」がもたらす「カオス・破局であると同時に秩序・リズムの萌芽」状態 (J. Deleuze: F. Bacon, Logique de sensation 参照) としつつの「意味生成 significance」である。この運動の場にあつては「読む」行為と「書く」行為をもちや切り離すことはできない。何故ならばすべての表出行為が初源的な空間・時間的差異化作用であるのと同様に、「読む・

聞く・触れる・感じる・見る」行為も、能動／受動の二元論的対立に先立つ動きだからである。そもそも古代日本語に表された心性をふりかえれば、「読む」は「呼ぶ」に通じ、声を立てて「数えること」つまりは連続的な波のうねりを、für sichなものとして一つ、二つと数え、波頭に差異化することであった。(古事記、上「白兔曰く」いましは、そのともがらのありのまにまに、ことごと率て来て、この島より気多の崎まで、皆並み伏しわたれ。すなはち、あれ、その上を踏みて、走りつつ読みわたらむ。」万葉集、四の五二〇「白栲の袖解き更へて、還り来む月日を数みて、往きて来ましを。」「読む」ことはまた「創る」ことでもあり(「和歌を詠む」さらに「呼ぶ」とは「名づける」こと(この動きを生と呼び、あの停止を死と称ぶ)であるとするれば、「名づけられてはじめて存在する」一切の文化現象の発生をも説明してくれるように思われないでもない。アルキメデスが風呂の中でEurekaと叫んだ時に、彼は比重の原理を発見したのではなく創ったのではなかったか。まことに、一切の理論は強烈な想像力によるテクストとしての世界の読みであり、非在の現前行為であり、巨大なフィクションの創造である)(二百四十三～二百四十四頁)

前半部の「意味生成」の現場での意識の有り(在り)方は、先ほどからの説解の延長線上にある。要するに、既得の知識や辞書の意味概念を散らかせず、殆ど無意識に近い主体として対象(「コードなき差異」とは、実体Ⅱ言語(記号)という固定観念の放棄——筆者注)に接することを説いている。

「読む」という大和言葉を使って発生の始源に迫ろうとしている。読むことが発見であり、創造である、と言いたい訳だ。これはこれなりに、考察の端緒にはなるだろうが、もう少し緻密体系的分析の下に和語論を展開されることを望みたい。坂部恵らも大和言葉に着目して発想や創造の始源根基に迫ろうと試みているが、こういう視点は納得できても、ある語を取り出して来て恣意的な読みの下で、聞いたような見解を披瀝されても、日本の古典語に何ほどの見解を持つている者は当惑するのではないだろうか。「読む」など言えば、筆者などが真つ先に連想するのは、かよみ(日読み)・こよみ(日読み)などで、その関連語の聖(日知り・火治り)などである。だから、日を読み知り、火を治るす人は、聖と呼ばれて偉いんだ!ぐらいだろうか。丸山の日本語のこの用例だけでは、それ以前の意味生成の場Ⅱ位相へ彼が注ぐ情熱の迸りに比せば和語探究の方は見窄らしく見ええて来る気が、筆者にはする。専門の相違で致し方ないことかもしれない。筆者の現象学理解などもっともっと見窄らしいに違いないから。

五

意識(神)と存在(物)の関係についてこれほど深く考察した作業は無いのではないかと考えている広松渉の仕事の成果を引こう。「四肢構造的連環態」と名付けて筆者が纏めたものである。広松渉の『存在と意味』の骨子となる四肢構造的

連環態（広松はこの四項の關係が固定膠着的ではなく、それはダイナミックなものであることを屢説している。關係論への牽引であろう）について説明する。先ず「現相的所与」と「意味的所識」と「能知的誰某」能知的意識「能知的主体」と「能識的或者」の四肢の關係連環についての広松の解説を引いておこう。

「——現相世界の存在構造を媒介的に支える四つの契機は、所知の側のレアル・イデアール・イデアールな二肢的三重性、能知の側のレアル・イデアールな二肢的三重相というかたちで両つの二肢的成態を形成するばかりでなく、レアルな契機どうし、イデアールな契機どうしもしもリンクージュを形成し、以って、四肢的連環を成しているのである」（百九十八頁）

広松は、フッサールのように意識を純粹意識として還元しエポケーすることの不可能性を知悉していた故の論理展開であろう。意識は、常に何かに対する志向性としての意識ということについてはフッサールと同じだが更にそれ以上に、意識に知覚される「現相的所与」は、常にそれ以上のものとして知覚されていると考える。そういう対象的存在を彼は「意味的所識」と呼んでいる。だから私たちが対象存在と向き合うとき、物は意味を含んだ現相（表象・現象）として私たちに射映する（フッサールのハノエシス—ノエマ）論もそのように意味を孕んだものとして捉えている。竹田は広松のハノエシス—ノエマの構造理解を主客二元図式に受け取って誤解をしていると指摘する（『現象学入門』（竹田青嗣）ZINX

ブックス百六十一—百六十八頁参看）筆者などは原書を読めないで訳本で間に合わせるが、たとえ訳本の『イデー』を読んで、あの膨大難解な論理展開をどう解しどう纏めるかは至難の業で各自食い違っても致し方ない気さえする。△これである▽関連語辞典を作りたくなってくる。この一句の意味が解る者はきつと『イデー』の訳本に苦しめられた体験のある人だろう。それを主観として意識するときその意識者（ここでは仮に者という語で表しておくが、広松はこの者を心身を備えた個的存在（広松の語ではレアルな存在として考えているわけではなく、彼の語で言えば脱肉化したイルレアル||イデアールな存在であり、彼がカタカナの「ヒト」で書き表すものである）を「能知的誰某（||意識||主体）」と称び、間主観（共同主観）として意識するときその意識者（これも前述した「ヒト」のこと）を「能識的或者」と称んでいる。「現相的所与」は現前にそのままにそのものとしてある物（実体）、それに人の意識が向かえばそれは「意味的所識」となる。というよりわれわれは対象的存在を「現相的所与」として捉えることは土台初めから不可能（カントもそう考えた。大乘仏教の二大学派の中観派も唯識派も、物は關係としての存在であって独立自存の恒常不変の実体ではないとする。縁起論・空觀中道論である）。だから「現相的所与」は理論構制上には在っても、われわれ意識者には在り得ないと考えた方が自然である。だからそれは常にわれわれの前にわれわれに關係なく投与されて在る物（所）で、たとい在ったとしても

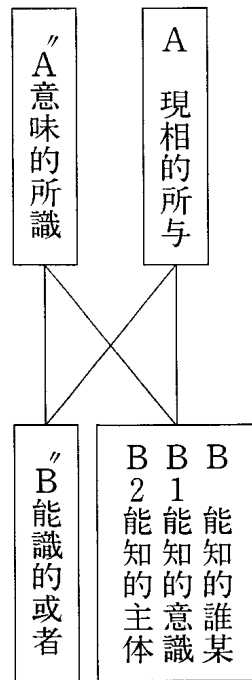
われわれに意識されていないなら無いに等しいそういうものである。(たとえ在ってもそれが未知覚の物ならば「現相的所与」として在ると考えてもよいだろう)。それに志向しそれを意識したときそれは意味を孕んだ物になる。それが「意味的所識」である。とにかく私たちが対象的存在を志向意識することによってそれを私たちの中に取り込んでいく。その時「物」は空間の中で他と切り離され分節されて、私の「事」になる。広松の「事」の解説を引いておこう。

「われわれは、意識は常に何ものかについての意識である (Bewußtsein von etwas) という命題を勿論追認する。が、しかし、単に「についての」(von) という規定では十全でないと考ええる。けだし、これで以つては、所知がその都度所与以上の或るものであること、レアル・イデアールの二肢的な構成態であること、これが明示されておらず、また、能知がその都度人称的誰某以上の共同主観的或者であること、レアル・イデアールの二重的構成態であること、これが明示されていないからである。われわれは「意識」の、割切には「現相」現前の、原基的構造範式として、前掲の通り、「現相的所与」が「意味的所識」として「能識的或者」としての「能知的誰某」に対妥当するという両つのレアル・イデアールな二肢的成態の連関、都合、四肢的な構造的連環態を挙示する。そして、この四肢的構制態をわれわれは「事」と呼ぶ(百九十九頁) (この「事」が、先に丸山が「コト」と表していたものである——筆者注)

事(こと)は言(こと)と通じ意味を孕む。つまり言葉(意味・概念)の誕生であり、それを言語分節と称んでもよい。物は意識によって分節され意味を孕み事となり言葉として定着していく。だから物を事にしていく意識の動きが主観として意識すれば、その意識者は「能知的誰某」能知的意識「能知的主体」であり、それを客観として意識すれば、その意識者は「能識的或者」である(丸山が広松を批判するのはこのような主客二元論と現前論であろう)。私が意識することは、他者もまたそのように意識するであろうという視点も取り込まれている。この間主観 \parallel 共同主観の考えは勿論フッサールにもあった。しかしその意識課程をこのように四肢の動的な連環関係態として把握している所が広松の一步前進であろう(と筆者は理解しているのだが、丸山・竹田らは必ずしもそうではないことはこれまで見て来たとおりでである。竹田は「すると広松の「現相」説はどうなるだろうか。もはや詳しく述べられないが、この説は、もともと \wedge 主観—客観 \vee 図式の脱却が、 \wedge 主観 \vee への徹底的還元を通してのみ果たされるという原理を突き詰めていないのだ」(前掲書百六十五頁)と批し、それがきちんと考察されているのが『イデー』だと言いが、その判断が並大抵でないことは先述した)。そのように解して彼のいう意味なるものに定義をすれば「意味とは、存在と意識の関数態である」と考えていいのではなからうか。意味は、この四つ肢の構造連環の関係の関数によって、決定されていくのだということである。これはまたあのポスト構

造主義者らが提する「実体論から関係論へ」の関係論に類同であることは多言を要しない。大雑把に言えば「実体論としての物から関係論としての事」への移行とでも言い表しえようか？ これもまた時代精神が具現化された一つの大きな収穫であろう。われわれが意識によって対象存在を捉える場において、このようなことが行われているのだということを一考するのもまた分析と総合についてのある示唆を与えてくれるかもしれない。四肢構制についての広松の術語の関係論を筆者が纏めたものを下に図示しその解をも挙げる。

四肢構造的連環態組成図



*対妥当 AがAとしてBに対妥当する。

AがAとしてBとしてのBに対妥当する。

*向妥当 B2がAを形式的契機として質料的契機たるAに向妥当せしめる。

B1としてのBが質料的契機たるAに形相的契機たるAを向妥当せしめる。

*保有 B2がAを保有する。

*制約 BがAによって制約される。

*帰属 AがAに即してBとしてのBに帰属する。

六

神思篇の神物論が、ここまで来てしまったという感じである。殊更、学際研究とか、知の拡幅（広表）とか深化（深度）とか言わなくとも、知は友連れを求めて自由に時空を超えて自然に飛翔遊戯運動するものだ、と思う。それがごく自然な知の姿ではなからうか？ 言葉が立ち上がり発生するその現場（位相）というか、生成の場（丸山が言うように、そこは全て生成の場であって、対象存在が創作とか読解とかいう段階ではなく、創ることは解することであり、解することは創ることであるということになる。懸命に書いているとき、私たちは創っているながらふと解している自分に気付くし、解しているときにもまた、新しく発想し、創っている自己をふと見いだす。これがその証に近いだろうか）意味を発するその現場に立ち逢いたいのが為になした自由な散策が、ついついここまで来たときか言いようがない。この世界の構成の現場で初めから正しいなどというものは何も無い（ニーチェのように「真理とは、それがなくては或る種の生きものが生きられないかもしれない誤謬のこと」（『力への意志』）と言っておいてもよい）、それらは全てその度毎に新しく産み出され創り上げられてゆく。言うまでもなく産み創る主体は私の意識、それしかない。「我思う、故に我在り」ではなく「我思う。故に

我が意識あり」だったのでないだろうか。オランダの聡明な王女エリザベートは、いい所を衝いていたのである。次回から本文の読みに入る（二〇〇一、八、三二）