

子と同じ時代の人で、名家、龍井学派に属する人」との対話が出てくる。まず恵子の方が「私のところ」に「日本名」おうち、せんだん」という大木があるが、幹はこぶだらけであるし、枝は曲がりくねっていて、何の役にも立たない。ちょうどあなたの議論のようなものだ」と莊子に向かって言う。それに対して莊子の方は、「その木が役に立たないのを気にしておられるようだが、もしそうなら、それを無何有の郷、広莫の野に植えて、その傍らで無為に過ごし、ゆうゆうと昼寝でもしたらどうか」と答える。

この「無何有の郷」、「広莫の野」は、井筒によれば、さしあたっては言語によって分節される以前の存在の根源的なありようを指しているが——それを莊子は「道」とも言い表している——、同時に、言語という固定した分節システムによって囚えられる以前の「自己」のありようでもある。

このように東洋の伝統的な思想は、理性、あるいは合理的思惟の発達とともに肥大化した意識の表層部分によって覆われるようになっていった意識の深層の部分に目を向けてきた。しかも、それに目を向けるだけでなく、「先ず哲学者たる人間が、真の「自己」を自分の実存の深みにまで主体的に追求して行き、それを自ら生きるということ」を目ざしてきた。そこにこそ「いわゆる東洋的なもの」があるとも、それこそが「東洋的主体性の現成」であるとも井筒は述べている。

根源的主体性

ここで「東洋的主体性」ということばが使われているが、それは先ほど触れた西谷啓治の言う「根源的主体性」に通じる。西谷の最初の著作は『根源的主体性の哲学』（一九四〇年）と題されたものであった（そこで西谷はこの「根源的主体性」の上に自らの哲学を打ち立てようとしていた）。そのなかで西谷はこの「根源的主体性」について次のように語っている。「われ在り」ということの究極の根柢は底なきものである、吾々の生の根源には脚を著けるべき何もものも無いという所がある、寧ろ立脚すべき何もものも無い所に立脚する故に生も生なのである、そしてそういう脱底の自覚から新しい主体性が……現れて来る。

「われ在り」というのは、私たちの意識の領域と、それを支えている自己の存在を指している」と理解してよいであろう。その底には「底なきもの」——井筒の言い方で言うと、「自己」の領域——が広がっている。それは私たちの意識の、あるいは知のはたらきによって直接知ることができないものであり、私たちはそこに足をつけることができない。私たちは立脚すべき場所をもたないのである。しかしそのような自己のあり方を打ち破る自覚のはたらきによって、意識のはたらきがその根底にあるものによって支えられていること、「生が生である」ことを知ることができる。そこに「新しい主体性」が現れてくる。それが私たちの新しい生き方を可能にする、これが西谷がこの書において語ろうとしたこ

とであったと言えるであろう。

このように私たちの意識のはたらきの根底にあるものを——たとえば「無意識」として——一つの対象として把握し、分析していかうとするのではなく、意識のはたらきを支えているものとしてとらえ、それに支えられた自らの「生」を自覚的に生きることを目ざしてきたところに、東洋独自の「自己」の理解があると言ってよいであろう。

森有正の「経験」についての理解

さらに「自己とは何か」を問うとき、ただ「自己」にのみ目を向け、「他者」に目を向けなければ、その問いに対してほんとうの意味で答えることはできないのではないだろうか。「自」という漢字が、もともと体の一部である「鼻」を表したものであり、他の人を前にして自分自身を指し示すために用いられたものであったこともそれを示している。

この「自己」と「他者」の関わりに注目した思想家に森有正がいる。森はデカルトやパスカルの研究者でもあったが、「経験」という概念がもつ意味に注目し、その上に独自の思想を築きあげた人でもあった。

一九七七年に発表した『経験と思想』で森は「経験」を、感覚が堆積し、発酵を重ね、そのなかから時の流れに、つまり感覚が風化し、形を失っていくことに抵抗するものが生まれでてくること、そこから時を超えた形あるものが結晶してくることで説明している。そしてそこから「思想」が形作られていく。「経験」を組織化し、秩序づけ、普遍へと高めたものが「思想」である。ところが日本人の場合——ヨーロッパの人々と比較して——この「経験」の「思想」への成熟がきわめて困難であることを森は指摘している。

「二項関係」という閉じた空間のなかに閉じ込められた「経験」

その理由を森は次の点に求めている。「日本人においては、「経験」は一人の個人をでなく、複数を、具体的には二人の人間の構成する関係を定義する¹²」。ヨーロッパの人々においては「経験」のなかから個人、あるいは個の主体性ということが出てくるが、日本人の場合には、個が、あるいは「私」が出てこないというのである。

森によれば、日本人の「経験」から出てくるのは、つねに「二人の人間の関係」、つまり「あなた」とつながった「私」でしかない。そのように言くと、「あなた」を前提にして「私」が自立してくるように響くが、そのことを森は否定する。「日本人」においては、「汝」に対立するのは「我」ではないということ、対立するものもまた相手にとっての「汝」なのだ¹³と森は言う。「私」は最初から、たとえばある友人に相対する以前に、自分

のなかに確固とした根拠を持つ「私」として存在していて、その上で「あなた」に相対するのでもないし、また、その友人と出会うことによって「私」が成立してくるのでもない。むしろつねに「あなた」がいて、「私」は、その「あなた」に対する限りでの何かあるもの（汝の汝）としてある。つまりその場合も、私は、真に「私」として、言いかえれば一人称として、あるいは「自己」として確立されるのではなく、つねに「あなた」から規定されるという関係——それを森は「二項関係」とか「二項結合方式」と呼ぶ——のなかに閉じ込められている。

日本人の「経験」はこの「二項関係」という閉じた空間に閉じ込められている。経験されたものはこの閉じた——親密性をもった——関係のなかでのみ意味をもつものとして、つまり、どこまでも個別なものとして受けとめられ、普遍化されることがない。また、新しくなされた経験もその親密な関係を維持するようにすぐに形を変えられる。未知のものを未知のものとして受けとめ、それを既存のものと比較し、そこからより高次の普遍性をもったものを作りあげていくということがなされないのである。それが「経験」の「思想」への成熟を妨げていると森は言うのである。

さまざまな「役割」の集合としての「私」

「自己」が「他者」を前にして「自己」であり、「自己」であることを意識するというのは、もちろん日本人にかざられたことではない。誰しも、「他者」を前にしたときに、言わばそこから光を照射され、そのことによって「自己」がいかなる存在であるかを把握する。「自己」はそれだけで単独であることによってではなく、むしろ「自」と「他」との関係のなかではじめて「自己」であることを認識する。

そのような関係にあるとき、「自己」は「他者」に対してつねに、ある一定の「役割」をもった存在として相対しているということが言えるであろう。いまこの本を読んでいるあなたの場合、たとえば親として、あるいは子として、サラリーマンとして、学生として、といったさまざまな役割を担いながら、「他者」に対している。そのとき相手は、子として、あるいは親として、部下として、教師として等々の役割を担いながら、あなたに相対しているにちがいない。

そのようにさまざまな「役割」を担いながら生きているということは、私たちが、ある意味でたとえば親という仮面、子という仮面、学生という仮面というように、さまざまな「仮面」をかぶって生きているということでもあろう。ひょっとすると、この「役割」ないし「仮面」の全体、あるいはその集合が、私たちが一般に「自己」、あるいは「私」ということばで呼んでいるものだと言ってもよいかもしれない。私たちはたいいていの場合、私た