



西田哲学における「絶対無の場所」の論理をめぐって

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-05-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 花岡, 永子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004546

西田哲学における「絶対無の場所」の論理をめぐって

花岡 永子

日本の最初の独創的哲学者である西田幾多郎（1870—1945）は、西欧の哲学を包摂するような「絶対無の場所」の論理でもって自らの哲学を樹立した。この場所の論理は、対象論理を基礎とする自我の立場を自覚の立場へと思惟の方向を転換させ、更にこの自覚の立場は、この自覚を表現する立場へと深まり、遂には、この表現の立場は突破されて、個の自己は絶対無の場の開けへと開けていく。

何故このような論理が西田において探究されたかといえば、人間における普遍的な立場としての類の立場や、これが形や声の世界へと表現された文化の世界である特殊の立場としての種の存立のみならず、単独者の立場である個の「自己」が、前二者の普遍と特殊に對して独立自存に成り立つことができたためであった。換言すれば、類と種と個のそれぞれの立場が、相互に全く独立に成り立つだけではなく、これら三者の立場が根源的には相即的に一なるものとして

成り立つためには、絶対無の場所の論理が必要であったのである。

さて、類と種と個の相互の独立性と、これら三者の根源的な一性（相即性）という相反する両者の立場の成立が何故究明されなければならぬかと言えば、これら両者、即ち三者の独立性と相即性が同時に成り立つときに初めて、人間の人間らしさ、つまり、自由、平等、慈悲といった人間の自然性（自ずから然る）のみならず、万物の万物らしさ（例えば、西谷哲学の「自体の立場」）も万物の懺悔（例えば、生の存在学を突破して、死の弁証法に生きるという田辺元の「懺悔道としての哲学」）も可能となるからである。

ところで、普遍の立場と特殊の立場と個の立場とが同時に一なるものとして成り立つことは、西田においては、個が普遍の立場と一なることを経験した内実を表現した立場が特殊であることから理解できる。しかし、この事実を論理的に説明できるためには、第一に、

個の自覚が普遍としての世界の自覚と一なるものとして成り立っているものでなければならない。また、第二に、個は普遍と根源的には一であるという経験の自覚が形や声の世界、つまり、文化の世界としての特殊の世界に表現されたものが、同時にもう一度、普遍の次元へと突破した次元を開き、この文化を無我の心で見える者をその普遍の開けへと引き込むのでなければならない。この事実を成り立たせるのが、絶対無の場所である。

以上において簡単に見た西田の絶対無の場所の論理を、以下において、先ず、その論理の始原としての、西田における宗教経験とその表現を通して詳論したい。次いで、この論理の現代における意義を考察したい。

一、西田における根源的な宗教経験とその表現

① 宗教経験としての「純粹経験」

西田は、彼の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」において、「哲学者は、宗教を捏造すべきではない」（1）と語っている。西田のこの言葉は、宗教の事実は、先ず経験されなければならないのであって、単に頭の中で、「宗教とは何か」が考えられるだけでは不十分であることを意味している。何故ならば、宗教は哲学的に考えられたり、造られたりするのではなくして、先ず心身一如の次元

において、つまり、絶対の無限の開けにおいて体得されて、そこから先ず自己が覚さねばならないからである。しかし、西田自らが語っているように（2）、宗教経験とは、個人が先ず有って、その個人が宗教経験をするのではなく、宗教的な経験によって個としての自己が目覚め、この個の自己が同時に万物を包摂する世界でもあるという二重の意味における自己が覚することを意味する。

西田自身においても、そのような宗教経験によって、そのような二重の意味を含む自己が覚し、この宗教経験は「純粹経験」と名づけられている。しかし、この宗教経験は、W・ジェイムスにおけるような心理的な経験ではなく、「天地と我と同根、万物と我と一体」という境涯の経験であると同時に、「天上天下唯我独尊」という心身一如の根源的な宗教経験でもある。西田は宗教を「心靈上の事実」（3）と規定し、哲学をこの「心靈上の事実」としての宗教の説明と規定している。この西田の規定に従って、西田は宗教的根本経験としての純粹経験が如何なる経験であるかを、最初の名著『善の研究』（1911年）から最後の「宗教論」とも呼ばれる「場所的論理と宗教的世界観」（1945年）に至るまで記述し続けている。そして、その説明においては、西田が抱いた「純粹経験が唯一の実在である」——これは、西田の宗教的行での直観によって得られた西田における宗教としての「心靈上の事実」である——という確信によって、

一切の思想や世界観や哲学が根拠づけられようとしている。

ところで、ハイデッガーの『根拠律』(4)によれば、すべてのものにはその存在していることに対する根拠がある。つまり、根拠律によれば、どんなものでも、根拠無くして存するものはないのである (nihil est sine ratione) が、この根拠律そのものを根拠づける更なる根拠はないのである。従って、すべての事実の究極的な根拠は、「根拠なき根拠」、あるいは「無底の底」(5)としての「心霊上の事実」としか表現の仕様がないうところの、いわば原事実としか呼ばれ得ないのである。

そのような原事実である「根拠なき根拠」としての「心霊上の事実」の経験によって、自己と世界との二重の自己を意味する「自己」に西田は覚したのであった。『純粹経験』を書いた後、西田は全生涯の間この心霊上の事実としての純粹経験を根拠とし、この根拠なき根拠としての深淵(6)から、すべての他の思想や世界観や文化等々と対決し、それらを説明し尽くそうと試みている。

ここで、西田における宗教経験ないしは心霊上の事実としての純粹経験が如何なる経験であるかが明らかにされねばならない。西田における根源的事実あるいは宗教的事実としての「純粹経験」とは、人間の個と万物とが一体と成り切っている真つ只中の「意識の統一」(7)を意味する。西田の言葉に従えば、純粹経験とは、「色を見、

音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのないのみならず、この色、この音は何であるかという判断すら加わらない前をいうのである。それで、純粹経験は直接経験と同一である」(8)ということである。これらの西田の言葉からも明らかであるように、純粹経験とは、西田における宗教経験そのものの表現であり、一切の判断や反省や考察の出でくる以前の心霊上の事実として、西田哲学の要となっているところの原事実である。この意味において、純粹経験は「唯一の實在である」と西田においては語られている。西田哲学は、この「純粹経験」の説明としてその後発展し、展開されてゆく。そして、「純粹経験」という表現も、西田哲学の深まりと共に、「絶対意志」と表現され直され、更に「場所」(絶対無の場所)と表現されるに至った。

以上の表現の変化、即ち、純粹経験から絶対意志へ、更に、絶対意志から場所へ、という西田哲学の要である立場を表現した用語の変化は、西田哲学の発展途上における飛躍的な深まりと広がりを感じずと理解されることが出来る。「純粹経験」という原事実としての宗教経験が、つまり實在の根源的経験が、哲学のレベルで説明され、反省され、論理化されて行くときに、純粹経験と表現されたものが純粹意志と表現される時には、その立場は、「意志」と表現されている限りは、なお「自己」の個人的な発展を目指す方向が、つ

まり目的なあり方がその内に残されていると言うことができる。しかし、絶対意志の立場が、絶対無の場所（立場なき立場）に転換するときには、その「立場なき立場」としての「立場」は、あらゆるものの目的の立場と無目的な機械的な立場との根源のレベルへと突破している。というのも、西田は、個の自己が世界と絶対矛盾しながら、しかも自己同一的に成り立っていることを、正に「純粹経験」において経験しているからであり、また、西田哲学が、純粹経験という宗教的原事実の基礎の上に立ちながら、この原事実の説明、反省という仕方でも発展、展開されていたからである。そこで、次に、西田における哲学の深まりを順次、見ておかなければならない。

②宗教的原事実としての純粹経験の哲学的レベルにおける表現の深まり

(a) 判断的一般者の立場から自覚的一般者の立場へ

判断の立場とは、一般的には何事かが真であると命題によって表される時に、その真理が所謂主語的論理によって表現される立場を意味している。主語的論理とは、主語となつて述語とならないものに基体ないしは実体としての真理を認める立場を意味している。この真理は、古代ギリシアにおけるソクラテス以来ヘーゲルに至るまでの主客分離の基礎の上に樹立されていた所謂本質哲学の立場の核

心となつてゐる。ここで、主語論理を一例で以て示しておこう。例えば「神は永遠である」という命題において、神に、何らかの永遠の実体性が認められ、且つ自己原因性が認められる立場である。しかし、このような主語的論理から更に進んで、対象化できない自己を考察する場合には、主語的なものは一般的なものを、即ち、主語的においてある場所の自己限定として考えられる。このように、自己がいっさいを对象的に見る立場から、対象化できない自己を考察する場合に必然的に伴う視点の転換が西田哲学の出発点となる。そして、右に述べたような自己のおいてある場ないしは開けが、先ず第一段階として、判断的一般者と名づけられている(9)。

さて、自覚の立場とは、専ら自らの外に向けられていた自らの眼が、百八十度転換して自らの内に向けられる立場を意味する。自覚とは、西田の言葉に従えば、「自己が自己において自己を見る」立場である。しかしながら、一九二六年の論文「場所」以降の西田哲学においては、自覚は、自己の自覚であるのみならず、世界の自覚でもある。何故ならば、一九二六年以後の西田哲学においては、一と多との、自己と世界との、あるいはその他の、主客分離の判断の立場においては絶対的に対立、矛盾すると見なされる二元的なもの、両極的なものが自己同一的に成り立つことが明らかにされるからである。この場合の自己同一的とは、主客分離の対象論理の立場においては二元論

的、両極的と理解できるものも、主客の分離以前の次元においては、しかも対象化できない個の身体を備えた自己においては尚更のこと、それらの二元的、両極的なものは、絶対的に矛盾し、対立すると同時に、根源的な一においてあるということの意味する。従って、絶対矛盾の自己同一は、身体を備えた個の自己と、その「おいてある」絶対無の場においてのみ妥当することが可能であることに注意が払われなければならない。ここで話を元に戻すと、右に述べた、二元的なもの、両極的なものが絶対矛盾の自己同一に成り立つことが自覚的に成り立つ場が、西田哲学においては「自覚的一般者」と名づけられている。

さて、西田における判断的一般者の立場の特徴が、カントにおける睿智的一般者の立場をも包摂する立場(10)であり、述語論理であるとすれば、この立場が主体的に深まった自覚の立場は、自己の自覚については述語的論理であるとも言えても、世界の自覚をも含めた自覚の立場は具体的一般者の立場として特徴づけられているということが出来る。西田における述語的論理とは、対象的判断の立場が突破されたところに開けている判断的一般者における論理である。即ち、場所である述語が場所においてあるものとしての主語を包むという包摂関係にある論理を意味する。このような述語論理を一例でもって示せば、「私は罪悪深重である」という命題においては、

罪悪深重さにおいてあるのが私であり、罪悪深重さが私を包み込んでいるが故に、私は一切の罪悪の源であると見なされる立場によって示されることができよう。

しかしながら、具体的一般者(11)の立場は、一般者が一般者自身を限定し、同時に個物が個物自身を限定する立場である。このことは、一般者のうちに、個物的なものが含まれている立場であると言いうこともできる(12)。ここでは、一般者が個と同時に成り立っているというよりは、個の立場が一般者の内に成り立っていると言いう方が適当であろう。ところで、西田哲学のいわば前半期の最後の段階であるこの時期においては、表現は「ノエシスのノエマ化」と、すなわち、「意識の作用面の対象化」として考察されている。この表現の立場は、具体的一般者の立場に対応する。従って、個と一般者との絶対矛盾の自己同一的な本来の関係は、最終的な開けである弁証法的一般者において初めて成り立つのであり、この段階においては未だ顕わとはなっていない。自己と世界との自覚の立場におけるこの段階での関係においては、自己の自覚については述語論理が妥当し、世界の自覚については具体的一般者の、つまり表現の論理が妥当していると言いうことができる。これら両者の自覚は、更に表現的一般者へと深められ、最後のには、無底の底ないしは深淵としての弁証法的一派者の立場(絶対無の場所)へと開かれて行かね

ばならない。何故ならば、弁証法的に一般者においては、人間の自己のみならず、万物の自己も、自らの絶対の否定を通して真に自由に生き得るからである。人間においては、自己をも他己をも、また種としての諸民族や諸国家をも、更に類としての人類の立場をも生かす仕方では生きることができず世界と成り立つこととして、つまり森羅万象の個をも種をも生かす世界として成り立つことができるからである。

ここでも最後に、具体的一般者の立場を示す一例を示しておく。神経験の表現である「マタイ受難曲は、バッハによって作曲された」という例によって。神経験は一般者の経験であるが、その対象化されて表現されたマタイ受難曲の内には、バッハという個が包摂されている。この意味において、バッハによって作曲されたマタイ受難曲という例は、具体的一般者を理解する助けとなる。しかし、個を含む一般者としての具体的一般者は、西田自身においては、対象化される絶対者としての神（絶対有としての神）として理解されてきたと考えられる。というのも、西田においては、対象化される絶対有の神ではなく、対象化され得ない絶対無の神が重要であったと理解されるからである。

(b) 自覚的 一般者の立場から表現的 一般者の立場へ

自己が自己において自己を見るとき「自己の自覚」から、これと、世界が世界において世界を見るとき「世界の自覚」との相即性の成り立つ自覚的 一般者の立場は、表現的 一般者へと開けて行くことによって、自覚が表現の形をとる。西田においては表現は形となると考えられている。形は、特殊の「種」の世界として文化を形成していく。つまり、種は形と見なされている(13)。しかし、表現は、意識の作用面としてのノエシスのノエマ(意識の対象面)化として自覚的になされる限り(14)、私たちの行為的自己に対して絶対的死(大死)を要求し、私たちの一人一人に、全表現における一表現点となることを強要する。

判断的 一般者においては、場が個を包摂し、個は未だ本来の自己の自覚には達していない。また、自覚的 一般者の立場においては、各人の自我は大死を経ることによって、表現的 一般者の一表現点になり果ててしまっている。一例を以てこの事実を示せば、次のように語れよう。例えば、バッハがマタイ受難曲において神経験を表現する場合には、神とバッハとの一体性と同時にバッハの神の前における、単独者としての罪意識とが一つになってマタイ受難曲に結晶している。しかし、表現された作品は完成された以上は、作曲家からは独立した作品として幾世紀も存続していく。バッハによって作

曲されたこの曲は、この曲に魅せられた魂を、この曲の奥底に流れている神経線へと引き入れていく。しかし、バッハ自身は、この曲に自らの神経線を表現した後は、表現的一般者の一表現点と成り果てて、即ちこの曲に自らを葬って、絶対無へと脱却していかねばならない。もしも、バッハが自らの作曲した作品に、この曲は我が曲であると執着することがあるならば、そして、自らが作曲した作品であるという事実を固執してバッハ自身がこの作品から脱却せず、自らと作品とを切り離すことがないならば、私物化されたこの作品は、決して万人の心の琴線に触れることができないであろう。作曲者が、表現的一般者から絶対無の具体化されたものとしての弁証法的一般者に脱自しているときに、その曲は初めて作られたものとしての人間の個が作るものとして作曲した創造的作品となりうるのである。造るものが表現的一般者から弁証法一般者に突破しているときに、つまり、弁証法的一般者に生きる者である時に、初めて表現された作品は、絶対無の境涯を表現した作品となりうるのである。もしも作曲家が自らの作曲した曲を私物化するならば、その曲は、絶対無の無限の開けとしての絶対無における作品であるということできない。何故ならば、絶対無の開けに生きていない限り、そのような場で作られた作品は、閉じられた作品であり、万人に開かれた作品であることはできないからである。

右において見たように、自覚的一般者の立場(場)から表現的一般者への飛躍の要となるのは、自我の大死である。判断的一般者から自覚的一般者への自己の転換も、自らの眼を自らの外から内へと向け直すことも、自らの外的世界での死を意味する。しかし、ここでは未だ自らは大死を遂げていない。しかしながら、自覚的一般者から表現的一般者への飛躍は、各個人の内なる絶対の死、つまり大死(絶対の自我否定)を意味する。しかし、作品を作るものが、ただ表現的一般者の枠組みの内部にのみ生きていて、絶対無の具体化されたものとしての弁証法的一般者の深みまでに突破していない場合には、作られた作品は表現的一般者における作品であっても、完全には絶対無の表現には成りきっていない。表現的一般者の立場でだけ作られた作品は、未だ自我の意志の立場をたとえ僅かではあっても残している。これに対して、弁証法的一般者の開けに生きる者の作った作品には、自我の大死を経ることによって自己に覚している結果、作ったものの自我の意志が捨て去られており、自己と自然と超越的次元とが一体となって、無我の作品として表現されている。このような無我の作品に触れる者は、自らの心を空しくしている限り、その作品の無我性の内に引き入れられていく。

(c) 表現的一般者から絶対無の場所における原事実への帰還

表現的一般者から、絶対無の具体化されたものとしての弁証法的
 一般者への突破は、自らの宗教経験が表現された芸術作品なり文学
 作品なり、あるいは、哲学的ないし宗教的思想なりが、先に述べた
 宗教経験としての原体験の場に帰還することを意味している。自己
 の発展という目的な形成作用と、自我の死死によって宗教経験を
 表現することにより何らかの作品を作り出すという表現的な形成作
 用との交錯するところで、世界の形成は、つまり、歴史的生命の歩
 みは成り立っている。つまり、自己形成と世界形成という両方向が
 一つに成り立っている場の開けにおける宗教経験によって、真の自
 己に覚し、これを表現したものからその根源にもう一度帰還するこ
 とによって、生命(15)が形成されていく。そこでは、形が形自
 身を形成していく。そして、形が形自身を形成していくことは、
 肉体的にも精神的にも永遠の生命の要求として成り立っている
 (16)。自己自身を形成する永遠の形は、西田では美と見なされて
 いる(17)。以上のような歴史的生命の自覚において、自己の自覚
 と世界の自覚は絶対矛盾の自己同一的に成り立っており、この歴史
 的生命の自覚の論理は、身体的自己においては、ポイエーシスの自
 己の自覚の論理と名づけられ得よう(18)。当然のことではあるが、
 ここで注意されねばならないことは、歴史的生命の自覚においても、

表現的形成作用の方向のみならず、目的的形成作用の方向も、共に
 含まれていることであり、また、ポイエーシスの自己の自覚の論理
 においても、目的的形成作用の方向のみならず、表現的形成作用の
 方向もその内に含まれていることである。

二、「絶対無の場所の論理」の現代における意義

①西田における論理の意味

西田において論理とは、世界の自己形成の形式である(19)。ア
 リストテレスにおいては、論理は、記号的に自己自身を表現する世
 界の言語的自己表現の形式である(20)。アリストテレスの論理に
 おいては矛盾は許されず、そこには思惟の三原理が支配している。
 しかし、ヘーゲルの論理では、矛盾は自己発展の方式となっている。
 これらの論理に対して西田においては論理は、実在のロゴスの自己
 限定の形式(21)であり、思惟の方式である。西田の絶対無の場
 所の論理においては、種々の二元性、両極性における両項は、対象
 論理において絶対矛盾的に相反するにも係わらず、自己同一的に成
 り立っている。個の場合の「自己同一」とは、自らによっては対象
 化されえない自らの個の身体的自己においては一切の二元性、両極
 性の両項は、対象論理的には絶対的に矛盾するにも係わらず、根源
 的に同一的に成り立っていることを意味する。絶対矛盾的自己同一

の世界は、目的的形成作用と表現的形成作用との同時的に成り立っているポイエーシスの世界であり、行為的直観の世界である。行為的直観とは、各々の自己が自己矛盾的に客観を形成することであり、また逆に、各々の自己が客観から形成されることである(22)。また、行為的直観の世界は、過去、現在、未来が現在に同時存在している世界であるとも語られている(23)。

また、西田の論理が実在のロゴスの自己限定の形式であると右で述べたが、その場合の「実在」とは、西田の最初の宗教的経験の表現である「純粹経験が唯一の実在である」における実在であり、目的的作用と表現的作用の交錯しているところに開けてくるポイエーシスの世界でもある。が、このような実在は、「矛盾的自己同一として自己自身を形成して行くもの」(24)である。実在は、絶対無とも言い直されることができ、絶対無とは「全てに対し超越的なるとともに、すべてが之によって成立するもの」(25)である。更に「絶対無の場所」は、その後この具体化されたものとしての「弁証法的一般者」と呼ばれ、また、過現未がそこで同時存在的な「行為的直観」の立場として直接化され、場所は矛盾的自己同一的な絶対現在(26)と見なされるに至る。絶対現在とは、永遠の今とも呼ばれ、例えばキェルケゴールにおいてのように、時と永遠の自己同一的に成り立っている瞬間と理解されることもできよう。

② 思惟の三原理と龍樹の空の論理

西田の絶対無の場所の論理は、アリストテレス以来の思惟の三原理(同一律、矛盾律、排中律)を越えている。また、カント的な、影の論理(die Logik des Scheins、誤謬推理としての我、理想としての神、二律背反としての自由と自然法則という三理念に貫かれていく純粹理論理性の形而上学的素質としての影の論理)やヘーゲルの弁証法をも突破している。西田の絶対無の場所の論理は、龍樹のテトラ・レンマ(四句分別)(27)に依拠していると言うことができる。西田自身は龍樹の空の論理には触れていない。西田は、それよりも、華嚴の四種法界(事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界)(28)に言及して、これによって論を進めている。テトラ・レンマについては山内得立が『ロゴスとレンマ』(1974)において詳しく論じている。しかし、ここでは、直接に龍樹の『中(観)論』との連関において、思惟の三原理と空の論理の相違について簡単に述べておきたい。

思惟の三原理は、周知のように、アリストテレス以来の主客分離の次元において、ハイデッガーの用語に従えば、「存在するもの」の存在」(das Sein des Seienden)について論じる場合に妥当する論理である。つまり、AはAであって(同一律)、Aは非Aではなく(矛盾律)、AはBであるか非Bであるかのいずれかである(排中律)

ことを内容とする思惟の三原理は、自覚を等視した論理であり、思惟の三原理の判断をする主体が、自らの主体に眼を向けることなくして、客体を対象化した場合に成立する原理である。

これに対して、空の論理（所謂テトラ・レンマ）は、自覚を要とした、主客未分離の場（次元）における、實在の論理である。空の論理は、テトラ・レンマによってのみ表現されるのではなく、西田や西谷啓治（29）におけるように華嚴の四種法界や臨済の四料簡（30）や洞山の正偏五位（31）によっても示されることができ。

西田における論理は、先にも述べたように、實在のロゴスの自己表現の形式であり、思惟の方式であるから、対象論理である思惟の三原理によって表現されることはできない。しかしながら、右に述べた華嚴の四種法界や臨済の四料簡や洞山の正偏五位というような伝統的な空の論理の表現を、仏教の四句分別に一括し、山内得立による四句分別のギリシア語訳であるテトラ・レンマを西田哲学の絶対無の場所の論理と理解することが可能である。何故ならば、西田や西谷の思索の基礎は大乗仏教にあるからである。四種法界や四料簡や正偏五位によって空や絶対の無の場所の論理を説明するほうが分かり安いのはあるが、西洋の思惟の三原理との連関で空や場所の論理が究明される場合には、テトラ・レンマの方が便利である。しかし、注意を要することは、テトラ・レンマによっても、絶対無の

場所の論理は、絶対無の場所という實在の経験の「ロゴスの自己限定の形式」であるにすぎず、「絶対無の場所」と表現されたその根源の實在経験そのものは、各個人の覚した自己の体得、体認によってしか理解されえないということである。「絶対無の場所」とは、空の経験がロゴス化された形式、つまり哲学の用語となった表現であるので、絶対無の内実である空ないしは縁起の経験そのものは、経験によって体得、体認されるしかないわけである。

しかし、空が体得、体認されていなくとも、空は事として、あるいは理として、あるいは理事無礙の世界として、また事事無礙の世界として、対象化されて理解されることはできるわけである。とは言え、これらの立場が自覚されるためには、長い年月が過ぎ去ることもあるわけである。というのも、その内実は、自己の自覚と世界の自覚とが絶対矛盾的自己同一的に、歴史的生命的形成作用の要であるポイエーシスの自己において自覚されることであるからなのである。

思惟の三原理によれば、「一切は空である」という命題に対しては、以下の三つの判断が成り立つのみである。即ち、①一切は空である。②一切は空でない。③一切は空であるか、空でないかのいずれかである。ここでは、各人の自覚は問題にならず、主客分離の立場で命題が語られ、吟味されるからである。しかし、四句分別（テトラ・

レンマ(32)によれば、この論理は自覚の論理を核心とする實在の論理であるから、空がロゴス化された形式としての絶対無の場所の論理としては以下のように理解される。①一切は絶対無である(仏教的には、「色即是空」)。②一切は絶対無ではない(仏教的には「色は不空」)。③一切は絶対無であると同時に絶対無ではない(仏教的には、「色即是空」にして色は不空)。④一切は絶対無であるのもなければ、絶対無でないのでもない。

右に述べたテトラ・レンマによる絶対無の場所の論理による「空」(これは、ロゴス化されると「絶対無」と表現される)の経験は、自己の自覚と世界の自覚が一つであることの自覚によって初めて根本的に体得、体認されることが出来る。従って、テトラ・レンマによる絶対無の場所の論理の説明は、自らの空の宗教的経験によって初めて各人の自らによって納得されることが出来る。しかし、實在、空、絶対無とは何かについては、テトラ・レンマは語っていないのであり、自覚をロゴス化、対象化して表現を通してのみ伝えることが出来るにすぎない。従って、實在としての空や、そのロゴス化としての「絶対無」ないしは絶対無の場所という表現の理解は、絶対無をテトラ・レンマによって知的頭脳だけで対象的に理解することによっては不可能であり、同時に、各人の自らが、表現的一般者の視点から更に一歩進んで、絶対無の場所に、つまり、宗教経験の原事実

としての「空」(西田の場合には、「純粹経験」と表現された「宗教経験の原事実」)の開けに常に帰還し、その開けに常に生きることが要請されることになる。しかし、絶対無の場所(即ちロゴス化された空)に常に生き得るためには、空のロゴス化された表現であるテトラ・レンマをたとえ理論の次元においてであれ理解することが必要である。

ところで、何故「空」(絶対無)の体験による体得、体認が必要であるかというば、古代ギリシア哲学以来これ迄西欧の伝統的形而上学においては、大乘仏教的な空とか、そのロゴス化された形式としての「絶対無」とか「場所」が中心的な哲学の問題となったことがない。しかしながら、二十世紀から二十一世紀にかけての現代においては、キリスト教的問題理解のみならず、仏教的な問題理解が必要であるからである。というのも、現代の哲学的、宗教的問題そのものが、地球的規模での、また宇宙的規模での問題解決を私たちに要求しているからである。

これ迄の、西欧の伝統的な形而上学において長らく問題となってきた相対的有(以下、相対有と略記)、相対的無(以下、相対無と略記)、絶対的有(以下、絶対有と略記)、虚無の究明は、絶対無(空)の解明、究明なしには、十全な究明とはなり得ないと考えられる。そのみならず、相対有、相対無、絶対有、虚無そして絶対無の究明なくしては、二十一世紀の哲学は消滅すると言っても過言で

はないと考えられるのである。

③有と無の関係

(a) 相対有の立場

相対有の世界は、古代ギリシアの哲学以来の西欧の主流の伝統的形而上学において、探究の中心的課題とはならなかった。それは、永遠の属さぬ有限な世界としていわば永遠の影の世界と見なされた。ハイデッガーの言葉を借りれば、有るもの有(存在するもの)の存在、(das Sein des Seienden)が何であるかが究められる場合に、従属的な意味において問題となってきたに過ぎない。相対有は、この世界の現象界に有るもの(存在するもの)であるために、ある時がくれば朽ち果てて行く有(存在)であるにすぎない。従って、有のこのレベルにおいては相対有としての森羅万象の、一々の個物の核心となつている永遠なるもの(哲学では、*idea, ouia, eidos* 等々、宗教では神、仏等々)が重視され、相対有は、究極的には常に軽視されてきた。このレベルにおいては、論理は、アリストテレス以来の対象論理ないしは思惟の三原理が核心となつている。しかし、この相対有の立場は、カント以来現代の哲学においては決定的に重要な役割を担うことができない。というのも、アインシュタインやハイゼンベルクやN・ボーアによる新しい物理学の出現とこれに対応する新

しい哲学の出現によって、相対有の立場は、空や絶対無の立場に取って代わられることにならざるを得なかったからである(33)。

(b) 相対無の立場

相対無の立場は、不安とか絶望とか、神や仏の前での罪意識等々の、精神や魂や心における目には見えない相対的な無の世界の中心問題となつてきた。相対無は、古代以来のキリスト教や十九世紀のキェルケゴールを祖とする実存思想やハイデッガーの前期の実存哲学においてのような、人間の探究に際して、中心的な問題と見なされてきた。相対無は、絶対無とは相違して、相対有と一体的に成り立っている、いわば相対有の裏面として成り立っている。この事實は、例えば、精神的不安は、物質的豊かさにおける驕慢さの裏面として成り立っており、真の自己探究(己事究明)を避けての権力の絶頂における傲慢さは、やがて訪れるであろう自我の没落や頹廢による無力さに対する絶望と共に成り立っていると語るることによって、示されるであろう。実存哲学によって代表される相対無を核心におく哲学の思索は、現代の哲学において欠かすことのできない思索である。この立場は、主として自己の自覚に基礎をおいているために、述語的論理を要しているということが出来る。

(c) 絶対有の立場

絶対有の立場は、古代ギリシア哲学における *idea, oustia, eidos* を中心とする哲学や、中世のある特定の時期における、例えば、アンセルムス (Anselmus von Canterbury) のキリスト教の立場等において中心的な役割を演じてきている。絶対有は、永遠、普遍にして不変なるものを実体として自らの内に蔵している。従って、一般的には、絶対有の立場は表現的一般者をその基礎にしていると言うことも可能である。何故ならば、絶対有においては、人間の個は、絶対有の自己表現の一表現点と成り果てて、絶対の自己否定、大死に至るからである。しかし、十九世紀において、ニーチェが「神の死」を語って以来、絶対有の立場は、妥当性を失ってきているのを、現代では何人も否定することができないのである。

(d) 虚無の立場

一切が虚無に帰し、一切の生が生きる意味も目的も見失い、価値の転倒が起こり、時の充実が生じ得ない虚無においては、ただ動物的な本能のみが支配する世界が露わとなる。そこで支配するのは、ニーチェの哲学においてのように、同じものの永劫回帰に耐抜こうとする「力への意志」に支えられての運命愛に生きようとする「超人」である。しかし、ここで生き抜ける者はいない。勿論ニーチェの時

代批判や予言における洞察力は高く評価されなければならないが、ニーチェ自らが自らの思想に生き抜けなかったことが、そのことを如実に物語っている。しかし、この虚無の次元の真つ只中を自ら経験して通り抜けて行くことなしには、私たちの誰一人として、絶対無の開けに開けて行くことはできないのである。絶対無の開けへは、勿論、絶対有の立場からも、絶対無の立場からも、また、絶対有の立場からも突破して行くことは可能である。と言うよりもむしろ、それらのそれぞれの立場に、絶対無が開けてくることは可能である。というのも、個の自己が絶対無へと開けて行くことと、絶対無が個に開けてくることとは、自己の目的形成作用と世界の表現的形成作用との交錯しているところに成り立っているところの「歴史的生命的自覚」として、同時に成り立っているからである。しかし、その突破や絶対無の側からの開けに際しては、常に虚無が露わとなる。何故ならば、絶対有から絶対無が開けてくる時、ないしは絶対有から絶対無へと突破して行く時には、いずれの場合においても虚無が露わとなるからである。絶対無、絶対有の場合にも同様のことが妥当する。というのも、自覚の論理、實在の論理においては、各々のレベルから絶対無への転換に際して、絶対有、絶対無、絶対有、虚無に、無底の底である絶対無が、深淵からいわは虚無へと姿を変えて、その深淵においてある各段階に、たとえ瞬間的にはあっても、虚無が露わとなるからである。絶対無は、絶対無の場の開け以外の場

においては、虚無としてしか受け取られ得ないと理解されるからである。しかし、虚無と絶対無の根本の相違は、空虚さと充溢との相違、無意味や無目的と時の充溢や目的の自体との相違、あるいは、空回りとしての水劫回帰と歴史的生命の自覚との相違と言うことができよう。

(e) 絶対無の立場

絶対無の立場は、西田哲学の立場であり、その基礎は大乗仏教にあり、その論理は、華嚴の四種法界や龍樹の中(観)論の核心である四句分別(テトラ・レンマ)によって表現されることは、先に述べた。絶対の無限の開けとしての絶対無の場所——これは、先に見たように、大乗仏教の空がロゴスの自己限定されて表現されたものである——においては、個と普遍、個人と弁証法的一般者としての世界とは、対象論理的に見れば絶対に矛盾し、対立しているにも係わらず、絶対矛盾の自己同一的に成り立っていて、それらのいずれか一方に優位が生じることはないのである。また、そこでは、個の自己の目的的形成作用と世界の表現的形成作用とが、同様に絶対矛盾の自己同一的に成り立っている。前者の時間的側面と後者の空間的側面とは、歴史的生命の自覚として成り立っているからである。歴史的事実(34)、歴史的生命は、自己の自己目的的側面と世界の表現的側面との絶対矛盾の自己同一性のうちで同時的に成る立って

おり、これは、身体を持つポイエーシスの自己の自覚の論理でもある。

絶対無の立場においては、實在の論理でもある西田の所謂繫辞の論理が要となつてゐる。これは、右において述べたように、歴史的生命の論理でもあり、ポイエーシスの自己の自覚の論理でもある。それはまた、四句分別(テトラ・レンマ)で表現されることもできる。ここでは、あらゆる種類の思惟や思索の枠組みが放たれているが故に、主語と述語が相互互換されても、当該の命題が妥当する。というのも、繫辞の論理は、すべてのものをその生成、形成の真つ只中で、つまり實在において捉えようとしてゐるからである。例えば、小論のテマである色と空とで述べれば、「色即是空」と「空即是色」とが共にロゴス化された論理として妥当する。しかしながら、その内実は、自己が自己に覚し、また歴史的生命が自覚する宗教的経験を経て初めて個によって体得、体認されることは先に述べた通りである。

以上において述べてきた場の論理、實在の論理、あるいはポイエーシスの自己の自覚の論理ないしは歴史的生命の論理は、西欧のこれまでの哲学の相対有、相対無、絶対有、虚無の論理が、今後そこへと開けて行くべき論理であると考えられる。この論理のロゴス化される前の「空」そのものの経験としての宗教経験は、座禅や念仏や祈り等々の宗教的行による以外にも、己事究明であるような芸道

や芸術やその他の表現によっても、またそれに従事することによっても可能であると考えられる。表現は特殊の世界である「種」の世界に固有の形をとるが、種の論理（田辺元）と西田の「場所の論理」との関係については、またの機会に論じたい。

さて、西田における宗教経験の論理化（ロプス化ないしは表現）としての「絶対無の場所の論理」は、今世紀末から来世紀始めの哲学において最も重要な論理であると理解されるのである。何故ならば、個と普遍、一と多、あるいは、理と事のみならず、各分野における二元性や両極性の絶対矛盾的自己同一的あり方は、差異性、分裂性、分化性が支配している現代において、同時に究明されなければならぬ論理であるからである。

注

- (1) 『西田幾多郎全集』、第十一巻、三七二頁、岩波書店、東京、一九六五年。
- (2) 同右掲書、第一巻、二八頁。
- (3) 注の1に同じ。
- (4) Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 10 (Der Satz vom Grund), Vittorio Klostermann, 1997.
- (5) 白穩禪師の『坐禪和讃』に出てくる言葉。

- (6) M. Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 94, Neske, 1957.
- (7) 『西田幾多郎全集』第一巻、三頁。
- (8) 同右掲書、同頁。
- (9) 同右掲書、第九巻、四頁。
- (10) 一般者（普通の立場）に個物の立場が含まれている。
- (11) 『西田幾多郎全集』第七巻、四三頁参照。
- (12) 同右掲書、五〇頁。
- (13) 同右掲書、第八巻、三六六頁、四五五頁参照。
- (14) 同右掲書、第七巻、一九五頁参照。
- (15) 同右掲書、第一〇巻、一三一頁参照。
- (16) 同右掲書、一三二頁参照。
- (17) 同右掲書、同頁参照。
- (18) 同右掲書、第九巻、七頁参照。
- (19) 同右掲書、第一〇巻、一四八頁参照。
- (20) 同右掲書、第二二巻、二六六頁参照。
- (21) 同右掲書、第八巻、三九〇頁参照。
- (22) 同右掲書、第九巻、一七三頁参照。
- (23) 同右掲書、第八巻、八六頁参照。
- (24) 同右掲書、五六五頁。
- (25) 同右掲書、第九巻、六頁。

- (26) 同右掲書、第十卷、九八頁参照。
- (27) 四句分別は、仏教用語である。しかし、テトラ・レンマというギリシア語は、山内得立の著書『ロゴスとレンマ』における四句分別のギリシア語訳である。
- (28) 西谷啓治は、日本の哲学者であり、西田幾多郎(1870—1945)と田辺元(1885—1962)との両哲学者の弟子の一人である。
- (29) 華嚴教の「四(種)法界」は、事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界の四つの真理の見方から成り立っている。
- (30) 臨済義玄(9—83)の四料簡は、奪人不奪境、奪境不奪人、人境両俱奪、人境不俱奪の四つの悟りの見方から成り立っている。
- (31) 洞山の正偏五位とは、以下の五つの悟りの見方を意味する。
①正中偏、②偏中正、③正中来、④兼中至、⑤兼中到。
- (32) 大乘仏教の「空」の哲学的体系化を行った龍樹(ca.150—250 AD)の中(観)論の四句分別によれば、空の論理は以下のようになる。即ち、①一切は空なり。②一切は不空なり。③一切は空であると同時に、一切は不空なり。④一切は非空であると同時に、一切は非不空なり。しかし、それならば、空は上記の何処に語られているのであるかと言えば、空は、上記のい

ずれによっても語られていないところに成り立っていると考えられている。

- (33) C.F.von Weizsäcker (1912—) も指摘するように、M・ハイデッガー(1889—1976)だけは、自然科学を探究しながら、これと対応する哲学を思索するという仕方においてではなく、精神科学の内部での哲学の探究によって、古い哲学の脱却を試みた偉大な哲学者であったことができる。

(34) 『西田幾多郎全集』第八卷三頁参照。

付記 本稿は、一九九九年八月に北米のフェアフィールド大学で開催されたIIFB(国際場所論学会)第三回世界大会の発表に招かれて発表したものを邦訳し、これに加筆したものであることを付記致したい。