

## パラドックス論理のニヒリズム

——西田とハイデッガー

はじめに

「パラドックス論理のニヒリズム」とは何か、あるいは、なぜ「パラドックス論理の無」という概念をもって西田幾多郎（一八七〇—一九四五）とハイデッガー（M. Heidegger, 1889-1976）との関係を論じなければならぬのか、をはじめに明らかにしておきたい。田辺元（一八八五—一九六二）によれば西田哲学は、その発展段階に応じて「純粹経験」、「自覚」、「場所」、「弁証法的世界」の四つの時期に区分できる。<sup>(1)</sup>しかし、晩年の西田の絶対矛盾的自己同一の世界は、ヘーゲルの弁証法的世界ではなく、徹底したパラドックス論理のニヒリズムである、と私は考えている。ここでは晩年の西田哲学の世界のもっとも重要な特徴を「パラドックス論理のニヒリズム」とみなして、それをハイデッガーの「本来的無」と比較してみたい。

アグネシカ・コズイラ

西田の「絶対無」とハイデッガーの「本来的無」とは、「否定即肯定」という「パラドックス論理的無」であることを本稿において明らかにしたいと思う。

パラドックスはもともとの意味では「一般に受け入れられている見解に反する命題である」。(ギリシア語で *paradoxia* という。) 論理学でこの言葉を厳密な意味で用いる時は、証明されるはずのない矛盾命題が妥当な推論によって、あるいは一見妥当な推論によって導かれることをパラドックスと呼ぶ(ゼノンのパラドックスなど)。また、一つの問題について相反する二つの命題が必然的に成立し、そのいずれが正しいとも定義することのできない場合、これを二律背反(パラドックス)という(カントの二律背反など)。ラムゼイ(Frank P. Ramsey, 1903-1930) はアンテナイノミーもパラドックスに含め、「意味的パラドックス」と「論理的パラドックス」の二種を挙げて

いる。「嘘つきの逆理」(「すべてのクレタ人は嘘つきである、クレタ人がいうことは嘘である」などという「意味的パラドックス」は言語使用上の混乱からくる言語上のパラドックスである。「論理的パラドックス」の代表になるラッセル (Bertrand A. W. Russell, 1872-1970) の「集合の逆理」を解決するのにメタ言語と階型理論が生まれた。以上の様々なパラドックスの定義を考慮に入れば分かるように、「パラドックス」は必ず矛盾を含むが、パラドックスに対する従来の態度には、「矛盾」を含んでいる判断が「不条理」(absurd)で「不正」でなければならぬという前提が潜んでいる。

西田哲学における「背理」としての「パラドックス」を論じる際、従来のパラドックスの定義が必要になると言わざるを得ない。西田哲学における「背理」は、言語上の混乱の問題ではなく、現実を直接に経験し反省する時に生まれる「解決できない矛盾」を意味している。それは、「意味的パラドックス」でもなければ、「論理的パラドックス」でもない。むしろ「具体的パラドックス」であると言える。西田は、このような「具体的パラドックス」を宗教上の神秘的経験に限らず現代物理学の経験にも見出ししている。

ここでは「真のパラドックス」(「二元的自己矛盾」と「偽のパラドックス」(「二元的自己矛盾」)との区別が重要である。

ようするに、ある命題が矛盾を含んでいるように見える場合、その矛盾をなんとか解決できるなら、その命題は「真のパラドク

ス」と呼ぶべきものではない。言い換えれば、ある命題は自己矛盾的であると見えるが、その矛盾している側面が別々の時間的次元か別の空間的次元かに属していることを証明できるなら、それはもはや「真のパラドックス」ではない。「真のパラドックス」の自己矛盾をどうしても解決できないからである。「真のパラドックス」と「偽のパラドックス」との例としては、「人間は偉いと同時に惨めである」というパスカル(Blaise Pascal, 1623-1662)の有名な言葉の二つの可能な解釈があげられる。その言葉は、納得できない逆理(背理)のように聞こえるが、その矛盾している側面(惨めなことと偉いこと)が同じ空間的次元と同じ時間的次元に属しているかどうかを考えなければならない。もし同じ次元に属していなければ、このような判断は形式論理の無矛盾原則に従うものであるから、「真のパラドックス」と呼ぶべきものではない。

パスカルのいう「人間は偉いと同時に惨めである」という文章は「偽のパラドックス」として次のように解釈することができる。例えば、「人間は認識上のすばらしい能力(第一次元)をもっているから偉いが、絶滅させやすい(第二次元)ため惨めである」という矛盾しない文章になる。また、例えば、「人間はその認識上の能力は優れているし(偉い)、優れていない(惨めだ)、なぜかというとき、時には正しい判断をしているが、時には正しくない判断をしているからである」という説明になれば、「真のパラドックス」にはなら

ない。

もし、パスカルの言葉をパラドックスとして解釈するなら、「偉い」と「惨めな」という反対語は、同じ時間的次元と同じ空間的次元に属すべきものである。言い換えれば、「パラドックス」は、「一次元的自己矛盾的命題」であるのに対して、「偽のパラドックス」は、「二次元的自己矛盾的命題」であるといえる。

西田哲学における「背理」としてのパラドックスは、その自己矛盾を解決できない「一次元的自己矛盾的命題」としての「具体的パラドックス」を意味している。「二次元的自己矛盾的命題」(解決できない真のパラドックス)の例は、西田のいう「絶対矛盾的自己同一」であると言える。西田のいう「絶対矛盾的自己同一」の論理は、「同一律」(AはAである)という思考原理に従うものではない。自己矛盾を許さないとされる「同一」(AはAである)という概念は、西田哲学においては、自己矛盾を含む「同一」、すなわち「絶対矛盾的自己同一」(AはAであると同時にAはAではない)として定義される。従って「絶対矛盾的自己同一」という真のパラドックスは形式論理の原則である「無矛盾原則」(p & non-p)に従わず、むしろ「自己矛盾原則」に従うのである(この論文では「形式論理」という西田の用語が使われているが、この用語は矛盾をゆるさない「古典論理」を意味していることに注意しておきたい)。「自己矛盾原則」に徹底的に従う思考を「パラドックス論理」と呼ぶべきである。

形式論理に従うと真理(正)の可能性は二つあり、肯定か否定か、どちらかになるのである。それに対して、「一次元的自己矛盾的命題」としてのパラドックスは、正か不正かという論理的価値が定められないようにみえるが、そうではない。真のパラドックスの「真理」(正)とは、否定か肯定かどちらかではなく、肯定即否定、すなわち同じ時間的次元と同じ空間的次元においての否定と肯定との両立を意味する絶対矛盾的自己同一である。つまり「真理」(正)の可能性が一つだけで、肯定だけではないし、否定だけでもない、いつも否定と肯定とは同時的であり、同時存在的である。

「有即無」というのも解決できない自己矛盾を含む「真のパラドックス」であるので、このような「無」を「有」に対する「無」を意味する「形式論理の無」と区別して、「パラドックス論理の無」と呼ぶべきである。「パラドックス論理の無」は、「肯定」を否定するのではなく、「否定」をも否定するものであるが、その場合の「否定の否定」は、ただちに肯定にもどる形式論理的立場とは違う。「肯定」と「否定」との対立を保ちながら、その対立を絶する「パラドックス」としての「無」である。

「有」の否定である「形式論理の無」と「有」の否定ではない「パラドックス論理の無」とは、同じ「無」でありながら、決定的な違いがある。「形式論理的無」と「パラドックス論理的無」との二つの概念の共通点は、「有」との区別である。しかし、「形式論理の

「無」は「非有」であるのに対して、「パラドックス論理の無」は全く対象化できない否定と肯定との矛盾的自己同一、すなわち解決できない「真のパラドックス」である。対象化できないというのは、「何か」として想像できず、パラドックス論理の枠内に哲学的モデルとしてのみ論じられる概念である。否定即肯定という「真のパラドックス」の状態を想像することさえできない理由は、人間の対象的思考にある。人間は「識別」という作用によって世界を対象化するが、「真のパラドックス」を対象化することができない。

ハイデッガー哲学と西田哲学とを比較する前に、晩年の西田の絶対無の哲学のパラドックス論理の構造を分析しなければならない。

この論文の第一章では、晩年の西田の論文におけるパラドックス論理の自己矛盾原則とその具体的使用の例を挙げ、晩年の西田の哲学のパラドックス論理枠内の解釈と形式論理(古典論理)枠内の解釈(田辺元の立場)の相違が明確にされるようにする。田辺は西田の「絶対無」の哲学が非合理的であると指摘しているが、西田は、「操作主義」という物理学哲学論を再編成して、「合理性」という概念そのものの相対性を証明し、絶対矛盾的自己同一の論理と現代物理学(アインシュタインの相対性原理と量子力学など)との関係を論じていた。このことは看過できない。

この論文の第二章では西田哲学とハイデッガー哲学は、異なる点が多いにもかかわらず、同じ「パラドックス論理のニヒリズム」の

思潮に属していることを論証する。ハイデッガーの「本来的無」と西田の「絶対無」という概念とを比較するにあたっては、形式論理の枠内の解釈(例えば、溝口宏平氏の解釈)があるが、両者の無の哲学はパラドックス論理の観点から解釈すべきであると考ええる。

西谷啓治や上田閑照氏をはじめとする多くの学者は西田哲学の研究に大いに貢献している。しかし、晩年の西田の「絶対無の哲学」におけるパラドックス論理の構造を明確にするために、なによりも西田自身の言葉を引用して説明しなければならない。西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」という現実観は正しいかどうかという疑問への回答は本稿のテーマではない。この論文は晩年の西田の「絶対無の哲学」を「パラドックス論理」という観点からまとめ、それを世界の現代思想の潮流の中に位置づけようとしているものである。

私を知るかぎり「パラドックス論理のニヒリズム」という概念はこれまでに使われたことはない。しかし、西田の哲学における「絶対無」(つまり絶対矛盾的自己同一としての「絶対無」)のパラドックス論理の構造を認識しないと、晩年の西田の哲学の画期的な意義を見逃す虞がある。西田のいう「背理の理」(パラドックス論理)として「絶対矛盾的自己同一」の論理は重要な形而上学的意義があることは注目に値する。

「パラドックス論理のニヒリズム」は「有即無」という現実観であ

るから、現実の法則を自己矛盾原則に従わせる理論であるのに対し、「形式論理的ニヒリズム」は形式論理の無矛盾原則にしたがい、「有」に対する「無」（非有）という主張である。「形式論理的ニヒリズム」を「パラドックス論理的ニヒリズム」と比較する前に、「パラドックス論理の無」と西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」という二つの概念の関連を明らかにしなければならない。

一 背理の理（パラドックス論理）としての  
絶対矛盾的自己同一の論理

「私の論理について」という最後の論文において、西田は次のように述べている。「従来の論理はすべて抽象的な意識的自己の立場からの論理であった。私は私の論理によって種々なる自然科学の根本的問題及び道徳宗教の根本的問題をも考へて見た。而して従来の論理の型によつて考へられなかつた問題が考へられると思ふ、少なくともその解明への道が与へられると考へる。考へられないと云ふのは論理的形式の不完全に基く場合が多い。（略）併し私の論理と云ふのは学界からは理解せられない、否未だ一顧も与へられないと云つてよいのである。批評はないではない。併しそれは異なつた立場から私の云ふ所を曲解して、之を対象としての批評にすぎない。私の立場から私の云ふ所を理解しての批評ではない。異なつた立場からの無理解なる批評は、眞の批評とは云はれない。私は先ず私の立

場から私の云ふ所を理解せられることを求めるのである<sup>(2)</sup>」

西田の論理が自己矛盾原則に従うパラドックス論理であるとするれば、それを理解するためには、無矛盾原則にしたがう形式論理的観点は無用となり、あくまでも西田の論理のパラドックス的構造を通して「絶対無」という概念を理解しなければならない。

西田の論理は、「宗教的体験」の反省であり「非合理的」とされた。それに対して西田はいう。「人は私の論理と云ふのは論理ではないと云ふ。宗教的体験などと云ふ<sup>(3)</sup>。「非合理」的というためには「合理性とは何か」という問題を吟味する必要がある。「非合理的」立場は「非論理的」であり、つまり何の原則にも従わないカオス的な「非合理的無分別」<sup>(4)</sup>を意味する。論理というのは必ず原則がなくはならない。周知のように形式論理の原則は、同一、無矛盾、排中律の法則である。それに対して西田の絶対矛盾的自己同一の論理は「自己矛盾」の法則（ $A \parallel A$ と $A \parallel \text{非}A$ ）に従うのである。

西田は絶対矛盾的自己同一の論理は実在の法則に妥当するため、「具体的論理」であると指摘し、形式論理を「抽象的論理」あるいは主体と客体（認識対象）との二元論をその基盤にした「对象的論理」と呼んだのである。

ここで注意しなければならないのは、形式論理の同一の原則は、絶対矛盾的自己同一の論理の側面の一つにすぎないということである。ようするに形式論理の「同一」の原則（ $A \parallel A$ ）は絶対矛盾的

自己同一論理の「自己矛盾」の原則（ $A \parallel A$ と $A \parallel \text{非}A$ ）の一側面であると言える。西田はいう。「私は対象論理を排斥するものではない。対象論理は具体的論理（絶対矛盾的自己同一的論理）の自己限定の契機として之に含まれて居るものでなければならぬ<sup>(5)</sup>」。絶対矛盾的自己同一の論理は、形式論理そのものを破ろうとせず、形式論理によるいわゆる「真理独占」を破るだけである。「私は対象論理を迷の論理と云ふのではない。（略）唯、対象論理的に限定せられたものを、考へられたものを、実在として之に執着する所に迷があるのである<sup>(6)</sup>」。

とはいえ、形式論理は実在の法則ではないことを忘れてはいけない。西田によれば、「矛盾的自己同一的に自己自身を形成する世界は論理的である<sup>(7)</sup>」から、その法則は自己矛盾の原則である。このような「世界」は、それ自身によってあり、それ自身によって働く「実在<sup>(8)</sup>」であり、「自己自身を限定する形として自己を形成し行く<sup>(9)</sup>」ものである。実在の自己形成の法則なる絶対矛盾的自己同一の論理（具体的論理）と「無内容的」形式論理（人間の思惟の法則<sup>(10)</sup>）とを同一視してはいけない。

西田は絶対矛盾的自己同一の論理の同義語として、「背理の理<sup>(11)</sup>」という概念を使い、「背理の理と云ふのは、非合理と云ふことではない<sup>(12)</sup>」と強調している。「背理」とは、矛盾している両側面は同じ空間的次元と同じ時間的次元に属しているにもかかわらず、それら

を同一しているからこそ「絶対矛盾的自己同一」である。

### 1 パラドックス論理のニヒリズムとその特殊タイプ

自己矛盾原則に従うパラドックスの論理は、西田以外の西洋・東洋の哲学者の体系にも見られるし、その使用方は様々である。「パラドックス論理のニヒリズム」の特殊タイプとして認められるにはパラドックス論理の「自己矛盾原則」に従うただ一つの前提条件を満たさなければならない。それは単に形式論理に従わないことではない。なぜかという点、形式論理に従わない結果は、二つある。第一には西田のいう「非合理的無分別」がある。それは、真理の基準がない、思考が従うべき原則がない、どうでもいいような混沌状態を意味する。第二には、矛盾することこそ真理だという前提をもつパラドックス論理に従うことであり、この後者こそが「パラドックス論理的無」の立場であるといえる。

西田幾多郎の「絶対無」とハイデッガーの「本来的無」とは、「パラドックス論理のニヒリズム」という思潮の特殊タイプである。だからといって、西田哲学とハイデッガー哲学とは同じ内容をもつことを意味しないことは言うまでもない。同じ土台の上に異なる建物が建てられるのと同じように、「パラドックス論理のニヒリズム」の思潮に属するそれぞれの哲学体系が異なった性質をもっている。不思議ではない。「存在論」を出発点にする様々な哲学者が、かな

らずしも同じ結論に達しないのも当然である。しかし、「存在論」の思潮に属する思想家たちは、皆必ず一つの前提に同意していることは注目に値する。その前提条件は、存在論の前提にもなるが、それは「否定」と「肯定」とは同一ではないという形式論理の無矛盾原則に従う区別である。この意味においていわゆる「存在論」とは「形式論理の存在論」であると言える。それに対して「パラドックス論理のニヒリズム」に欠かせない論理的前提は、形式論理の無矛盾原則に従わない「否定即肯定」という「パラドックス論理」の「自己矛盾原則」である。

西田はパラドックス論理を徹底的に使用しているが、他の多くの哲学者は特定概念や理論のみを自己矛盾原則に従わせるが、パラドックス論理を徹底的にはその哲学の出発点にしないのである。例えば、「無形の形」としてのプラトン (Platon, 前427-前347) の「コーラ」(khora、場所) は対象化できないから「パラドックス論理の無」の一例であると言えるが、プラトンは徹底したパラドックス論理のニヒリズムの代表者にならないことはいうまでもない。『ティマイオス』(Timaios) という作品において無形の「コーラ」についてプラトンは次のように述べている。「我々は母とあらゆるものの基盤という名を土、気、水、火に与えるべきではない。我々は万物を包含する目に見えない無形の形には、このような名を与えるべきである。無形の形は我々の思考の対象と関係があるが、その関

係は人知で考えられないものである<sup>13)</sup>。「コーラ」は「極めてつかみにくい概念である」。それにおいて万物が発生する理由は、「すべてのものが〈場所〉において存在しなければならぬ」からである。西洋哲学史において khora という概念は、「無形の質料」として理解<sup>14)</sup>され、そのパラドックスの意味が長い間ほとんど問題にされなかった。ハイデッガーの影響を受けたデリダ (Jacques Derrida, 1930-2004) の“Khora” (「コーラ」、一九九二年) はもちろん例外であるが、その意味においては、デリダもパラドックス論理のニヒリズムの代表者であると言える。「無形の形」としての「コーラ」とは、「形のない形」という無矛盾原則に従わないパラドックスであり、「パラドックス論理の無」の特殊タイプである。

なぜ、私が「パラドックス論理的無」という概念にこだわって、西田のいう「絶対無」という概念を使わないのか、疑問に思われるかも知れない。

西田の「絶対無」という概念は「真のパラドックス」であるが、形式論理的な「絶対無」を思わせる虞れがあるので、「パラドックス論理の無」という概念の方がはつきりしていると思う。しかし、それだけではない。西田の「絶対矛盾的自己同一」としての「絶対無」は、西田の特有の概念で、彼の哲学全体において位置づけられるべきである。むりやりに他の思想家たちの哲学的内容に西田の「絶対無」という概念を押し付けようとすれば、その概

念に伴う特殊な哲学的解釈も押し付けることになる。それよりは、  
総括的概念として「パラドックス論理の無」を使う時、その概念の  
定義を「有に対立する無ではない」という前提に限って、このよう  
な「パラドックス論理の無」の特殊タイプのそれぞれの相違と共通  
点をはっきりさせた方が有効であると思う。この意味では、西田の  
「絶対無」という概念も「パラドックス論理的無」の一例にすぎな  
いが、同時に西田哲学は一番徹底した「パラドックスのニヒリズム  
ム」論であると言える。

西田はよく「弁証法的」という表現を使うのに、「否定即肯定」  
としての「無」を、なぜ「弁証法的無」と呼ばないのか、また疑問  
に思われるかもしれない。

晩年の西田はヘーゲルの弁証法に「固執した<sup>(15)</sup>」、と指摘する溝口  
宏平氏は、西田の弁証法とヘーゲル(G. W. F. Hegel, 1770-1831)の  
弁証法の差異を無視するように思われるが、その差異は非常に  
大事であると、私は思っている。

パラドックス論理は、かならずしもヘーゲルの弁証法的論理では  
ないと強調しなければならぬ。「パラドックス論理の無」として  
の世界における運動・発展を論じる際、「静止即運動」というパラ  
ドックスを前提にしなければならぬ。様々な「パラドックス論理  
のニヒリズム」の特殊タイプを分析すると、「運動・発展」という  
側面を徹底的に論じない特殊タイプがたくさんあることが分かる

(プラトンの「コーラ」など)。また進化的発展を論じても、ヘーゲル  
と同じような結論に達しない特殊タイプもある。例えば、西田は  
「弁証法」という概念を使ったが、それは絶対矛盾的自己同一とし  
ての「絶対弁証法<sup>(16)</sup>」、真の弁証法を意味していることは見逃せない。  
西田によれば、真の弁証法がヘーゲルの弁証法ではない理由<sup>(17)</sup>は、ヘ  
ーゲルの哲学は「対象論理的立場を脱していない<sup>(18)</sup>」ことにある。西  
田によればヘーゲルの弁証法は「限定せられた場所即ち有の場所の  
自己限定たる意味においては、之において所謂対象的知識というも  
のが限定せられるのである」。ヘーゲルが「対象的なるもの」から  
「弁証法的なるもの」を考えたので、「そこにヘーゲルの弁証法の欠  
点がある<sup>(19)</sup>」。また、西田は「矛盾的自己同一的自己形成と云ふこと  
は、時間的に無限の進行であると共に、何處までも同時存在的な基  
底を有つと云ふことでなければならぬ<sup>(20)</sup>」と述べている。彼は「同  
時存在的側面」をほとんど論じないヘーゲルと違って、「弁証法的  
発展を包み之を成立せしめる意味を有すると共に、之を内に消す意  
味を有つ<sup>(21)</sup>」「行為的直観」のパラドックス論理の本質(同時存在的側  
面と無限の進行としての非同時存在的側面)を強調している。西田は  
「我々の自己は周辺なくして、至る所が中心である。無限球の無數  
の中心とも考へることができ<sup>(22)</sup>」と主張して、「無限球」という比  
喩をもつて多と一の絶対矛盾的自己同一の現実を「模型」するが、  
このような現実観はヘーゲルの哲学には見当たらないのである。西



田の「真の弁証法」と「ヘーゲル弁証法」との比較が本稿の目的ではないため、これ以上論じることがはしないが、ここで言いたいのは、西田の弁証法とヘーゲルの弁証法を同一視してはいけないということである。

後に論じられるようになる「空即是色」という仏教の「空」など（いわゆる「東洋的無」）は、「パラドックス論理のニヒリズム」の重要な特殊タイプであるといえる。しかしそれだけではない。自己矛盾原則に従うキリスト教の神秘主義の代表になるエックハルト(Eckhart, 1260?-1327)の「神性」(Gottheit)という概念やキルケゴール(S. Kierkegaard, 1813-1855)のパラドックスやサルトル(J. P. Sartre, 1905-1980)の「無」やポストモダンニヒズムにおける形式論理的「理性」への批判などを考慮にいれば、形式論理(古典論理)の無矛盾原則に従わない概念、形式論理の限界を越えた「現実観」は世界の哲学史における普遍的な課題であることを認めざるを得ない。とはいえ、西洋における「パラドックス論理のニヒリズム」の代表なる思想を東洋の思想的伝統(仏教や道家)や西田哲学と比べれば、前者は「パラドックス論理のニヒリズム」の徹底していない表現であることが分かる。また、特定の哲学的概念のみではなく、哲学的体系そのものを自己矛盾原則に徹底的に従わせたのは西田のみであろう。

パラドックス論理のニヒリズムの哲学的意義を後に論じるように

して、西田哲学にもみられる「間接的パラドックス」と「直接的パラドックス」とを定義したいと思う。

## 2 直接的パラドックスと間接的パラドックス

パラドックス論理に従う概念と判断は、直接的にはあるいは間接的には自己矛盾原則に従わなければならない。「内在的超越」、「非連続の連続」、「限定するものなき限定」、「無統一の統一」<sup>(23)</sup>など、西田の哲学における直接的パラドックス論理の概念は、絶対矛盾的自己同一の世界の様々な側面を描くものである。

直接的パラドックスの判断も絶対矛盾的自己同一の世界の記述であるといえる。西田はいう。「矛盾的自己同一の世界は、どこまでも決定せられたものであると共にどこまでも動揺的である、作られたものから作るものへである」<sup>(24)</sup>。「どこまでも多と一との矛盾的自己同一として表現することが(表現)せられることであり、見るものが見られるものであるということが論理的ということである」<sup>(25)</sup>。絶対矛盾的自己同一の世界における自覚というのは、「表現するものが表現せられるものである、考へるものが考へられるものである、映すものが映されるものである」<sup>(26)</sup>。「我々の自己に於て自證せられる如く、内が外外が内、内と外との矛盾的自己同一でなければならぬ」<sup>(27)</sup>。「絶対矛盾的自己同一の世界は、どこまでも自己自身の中に自己同一を有つと共に、自己自身の中に自己同一を有たない」<sup>(28)</sup>。この

ような世界は「時間空間の矛盾的自己同一」として、作られたものから作るものへと動き行くのである<sup>(29)</sup>。「實在の時は一画において円環的でなければならぬ<sup>(30)</sup>」。絶えず自己表現していく絶対矛盾的自己同一の世界の「矛盾的自己同一的自己形成」は時間的に無限の進行であると共に、「同時存在的な基底を有つ<sup>(31)</sup>」。

以上が、すべて「直接的パラドックス」であるが、それに対して「間接的パラドックス」というのは、隠れたパラドックスの一種である。「間接的パラドックス的概念」の場合は、「概念名」そのものは「パラドックス論理」に従わないが、その概念の定義がパラドックス論理に従うため、その概念自身は間接的にパラドックス論理に従う。例えば「空」という概念名は自己矛盾を含まないが、その「空」を「空即是色、色即是空」として定義すれば、その意味はパラドックス論理的になる。「間接的パラドックス的概念」の他の例としては、「有に対立しない」と定義されている「絶対無」の概念が挙げられる。西田の「絶対無」もハイデッガーの「本来的無」もこのような「間接的パラドックス的概念」であるといえる。

ここで注意しなければならないのは、「間接的パラドックス的概念」の概念名そのものを否定する結果としては反対語の概念名が出る(例えば、「絶対無」を否定すると、「非絶対無」、すなわち「絶対有」の意味になる)。そのため、パラドックス論理に従う「間接的パラドックス的概念」の自己矛盾を含む定義は見逃ししやすい。「直接的パ

ラドックス的概念」の場合は、このような真が全くない。「直接的パラドックス的概念」の概念名を否定しても、反対語の意味にはならないからである。例えば、「内在的超越」という概念を否定しようとするれば、その自己矛盾した意味が変わらない(否定の結果は「非内在的(≠超越的)非超越(内在)」(超越的内在)になる)。

「間接的パラドックス的概念」を使用することによって、現実のパラドックス論理的構造の様々の形而上学的意義を形式論理的思惟(無矛盾原則に従う考え方)の次元で論じることができる。言い換えれば、「間接的パラドックス」は、「直接的パラドックス」を説明するための「方便」にすぎない。例えば、西田が絶対矛盾的自己同一(「直接的パラドックス」を「絶対無」(「間接的パラドックス」と呼んだ理由は、形式論理から見れば「絶対矛盾的自己同一」は、対象化できる「何か」ではなく絶対に対象化できない「絶対無」であることを説明しようとしたことにある。「絶対無」は「有」でもなく「非有」でもない「有即無」というパラドックスである。また、「絶対矛盾的自己同一」の空間的側面を表す「間接的パラドックス的概念」とは「絶対無の場所」や「究極的場所」という概念である。「究極的場所」は、把握できる「何か」ではない。把握できそうない「何か」であれば、自分がおいてある場所がなければならないため、「究極的場所」にはならない。その意味において「究極的場所」は「絶対無」であると言える。「矛盾的自己同一」としての場所<sup>(32)</sup>は対象

化できないパラドックス的状态である。また絶対矛盾的自己同一の世界の時間的側面を表すのは、過去と未来との矛盾的自己同一を意味する「永遠の今」と「絶対現在」という「間接的パラドックス的概念」である。

形式論理に従うように見える西田の絶対矛盾的自己同一の世界の記述になる文章のすべては、その世界の側面しか描かない間接的パラドックスの判断であることは忘れてはいけぬ。絶えずパラドックス論理の法則を考慮に入れない限り、西田の絶対矛盾的自己同一の世界の構造を把握することができない。西田は自分の論文において、隠れたパラドックス論理の意味を直接に説明しないことはないが、それは稀なことである。例えば、彼は「宗教は矛盾的自己同一の底に徹して自覚的にこれを把握する」と述べたあとで、続いて直接的パラドックスの判断をもってその文章のパラドックス論理の意味を明確にする。「把握するといっても、別に把握するものがあるのでなく、把握することは(把握)されることであり、把握するものなき把握である」と。<sup>(34)</sup>

「間接的パラドックスの概念」は、ハイデッガーが言及している「労働手段」としての概念に近い意味をもっていることは注目に値する。「労働手段」としての概念は、「概念的に把握することのための要注意」である。「吾々にとって重要なことは、これらの概念ではない。それらの概念が、どのような概念にせよ、その概念に拘わ

らずまたその概念の彼方に存する一定の現実性、そういう一定の現実性を把握するための労働手段として使用されてしまった後には、それらの概念は無造作に忘れ去られるか又は削除されるかして差し支えない」。<sup>(35)</sup>

「間接的パラドックスの概念」の概念名は自己矛盾を含まないから、絶対矛盾的自己同一としての現実に直接に妥当するものではない。しかし絶対矛盾的自己同一の世界を説明するにあたっては、「直接的パラドックス」のみを使うと、読む人はこのようなあまりにも「常識」に反する記述をばかばかしい話として拒絶することは避けられない。それにたいして「間接的パラドックスの概念」は、従来の重要な哲学的概念であり、それをパラドックス論理に従わせて再定義すれば、読む人の注目を引くことができる。「間接的パラドックス」とは、「月を指す指」と同じように、真理そのものではなく、真理に導く手段(方便)にすぎない。

### 3 「形式論理」の枠を超えない田辺元の西田哲学への批判

直接に「自己矛盾原則」に従わない絶対矛盾的自己同一の世界の記述に当たる西田の文章のすべては「間接的パラドックスの判断」であることを考慮にいれずに、言い換えるとパラドックス論理の枠を忘れてしまうと、田辺元と同じように形式論理(主格二元論)やヘーゲルの弁証法の枠内の解釈になってしまう。

田辺元は「有即無」としての「絶対無」という西田の概念をパラドックス論理の構造として解釈しなかった。その証拠として彼が「絶対無」を「発出論」的に解釈したことがあげられる。「発出論」の一種としての「絶対無」の哲学への田辺の批評については、小坂国継氏が次のように説明している。あらゆる存在の根底ないし内奥に立てられた「絶対無」は、すべて「有」を包む「場所」であって、「絶対無の場所」には、「有の場所」と「相対的無の場所（意識の野）」とが含まれている。<sup>36</sup>意識の野は「有の場所」を包むが、「有の場所」と「相対的無の場所」とは「絶対無の場所の自己限定面」である。絶対無とは、ただ単になにもない（有の欠如、非有）という意味ではなく、形あるものとしては、言い換えれば対象のないしは実体的なものとしては絶対は無であるということである。「それは形のない非対象的・非実体的な存在であり、しかもいつさいの形あるもの、対象的・実体的なもの成立の根拠である。したがって、それは存在の欠如どころか、逆に最も根本的な実在である」と小坂は強調している。<sup>37</sup>このような「絶対無」は場所的弁証法の根底であり、自己を否定的に媒介することによって自己を実現化（有化）する。田辺の西田への批判を受け継いだ小坂氏は、絶対無の自己限定を一種の発出論として解釈している。彼はいう。「弁証法はその背後にどのような直接的なもの、実体的なものをも前提してはならない、それは弁証法の否定になる、という西田の主張それ自身は正当

であるといえるだろう。弁証法は絶対媒介の論理である以上、何ひとつ直接的なものを認めてはならない。それゆえに西田は、世界の根底は《絶対無》であるという。そしてこの絶対無は（そこにおいて）あらゆるものを成立させ、あらゆるものを映す《場所》であるという。しかし絶対無がこのように絶対無の場所として直接に体系の根底に定立されるかぎり、もはやそれは一種の有であって、無ではなくなくなってしまふのではなからうか。というのも、絶対無はあくまで無であって、有であることはできないが、しかしこれを西田のように、弁証法的世界の根底にある、あらゆる存在や作用の《於てある場所》と考えるならば、それは直接にあるものとして定立されているのであって、同時に無いものであるという意義を失ってしまう。すると他のすべての存在は弁証法的に否定的に媒介され、絶対無においてあるものとなるけれども、当の絶対無の場所自身はかえって非弁証法的に直接に肯定され、直接的な有となってしまう、したがってまたこの絶対無の場所の自己限定は何ものによっても媒介されない直接的な限定となってしまうからである。それは一種の《発出論》(emanatische Logik)にはかならないのではなからうか。良く知られているように、このような趣旨の批判は田辺元によって提出された<sup>38</sup>。

しかし、以上の西田哲学の解釈では「絶対無の自己限定」が「限定するものなき限定」を意味することが忘れられている。西田の

「真の弁証法」としての絶対矛盾的自己同一の論理は、ヘーゲルの弁証法のように弁証法的自己限定の出発点となる「何か」（実体的なもの、直接的なもの）を求めていないのである。にもかかわらず、田辺や小坂氏は対象化できない「絶対無」をヘーゲル弁証法の観点から理解し、「絶対無」を弁証法的発展の出発点として対象化してしまうのである。しかし絶対矛盾的自己同一としての「有即無」という状態（絶対無）は、自己否定的弁証法的発展の対象の出発点にはなりえない。「絶対無」とは「絶対矛盾的自己同一」の世界が対象化されることができないことを表す間接的パラドックスの概念にすぎない。有を生む「何か」（認識対象）ではない。すなわち、西田の概念は、パラドックス論理の構造全体の枠内にあるものとして理解しなければならない。

#### 4 絶対矛盾的自己同一の世界における「絶対無」と「有」との関係

西田は「働くものから見るものへ」の後編では「絶対の無」、「真の無」、「永遠の無」あるいは「創造的無」とも呼んだが、のちには単純に「絶対無」と術語化した。<sup>(39)</sup>

ここでは「絶対」という概念の定義の問題が出てくる。形式論理における「絶対的なもの」は「相対」の否定であり、無矛盾原則に従う限り、「絶対」は「相対」とは両立できない。したがって、完

成や無制限や無限定なものを意味する「絶対」は未完成で制約され限定された「相対」の否定になり、「絶対」と「相対」とは共存できない対立関係にある。しかし西田の「絶対」の定義を吟味すれば、それは「無限定的なもの」即ち「対象化できないもの」である限り、形式論理に従って「相対に対する絶対」でないことに注意しなければならない。なぜなら、「限定は否定である」(determinatio est negatio)。否定されたものは、その否定によって限定される。反対語の相互限定を説明するには、「悪」と「善」との対立を考えればよい。ようするに、悪くないから善い、善くないから悪い、「悪い善」と「善い悪」が考えられないのは形式論理的「常識」である（二つの悪いことの中でのより善い悪」とは別の問題）。「悪」という概念がなかったら、「善」という概念も成り立たない（逆も同じ）。すべての反対語はその相互否定によって互いに限定する概念である。「相対的なもの」の否定を意味する「絶対的なもの」も、その例外ではない。否定は限定であるなら、無限定な「絶対」は、「無否定」でなければならない。したがって否定できない無限定な「絶対」とは、パラドックス論理に従う外はない。それゆえ西田は、「相対に対するものは真の絶対ではない」と述べているのである。彼は言う。

「無と云つても、有に對する相対的無を云ふのではない」<sup>(41)</sup>、「対象的にあるものに対するとならば、それは相対である、絶対ではない」<sup>(42)</sup>、「有に對する無と考へられるものは亦一種の有たるに過ぎない」<sup>(43)</sup>。

パラドックス論理の観点からみれば、「絶対無」は「有」を發出するものではない。絶対矛盾的自己同一の世界には、「有」などを發出する「基底」はある筈がないからである。絶対矛盾的自己同一としての実在は「個物と個物との相互限定の世界」である。<sup>(44)</sup>「多」と「一」との矛盾的自己同一の世界が、「何処までも無基底的に、作られたものから作るものへと、無限に自己自身を形成し行く」<sup>(45)</sup>のである。このような創造作用は無限であり、永遠であると言える。「個物的多の」一々が自己自身を限定する絶対のこととして、そこから世界が始まる」。矛盾的自己同一の世界は、「永遠に生滅的であるのである、各瞬間に新たな世界が生まれるのである」<sup>(46)</sup>。したがって絶対矛盾的自己同一（パラドックス）の構造そのものは、世界の自己限定のただひとつの起源であり、「無（絶対矛盾的自己同一）の自覚的限定」とは「限定するものなき限定」である。<sup>(47)</sup>多と一との矛盾的自己同一は、個物と個物が妨げなく融合する状態である。このような状態は想像もつかないが、哲学的モデルとしては論じることができる。西田は絶対無の自己限定を、「周辺なくしてゐる所が中心となる円」の自己限定に比較している。<sup>(48)</sup>このような「周辺なくしてゐる所が中心となる円」（絶対無の場所）の自己限定の結果としては、至る所を中心として無限大の円（個人的自己）が成立するのである。個人的自己は、「周辺なくしてゐる所が中心となる円」（絶対無の場所）の無数の中心の一つとして限定せられ

る。言い換えれば、「周辺なくしてゐる所が中心となる円」（絶対無の場所）の自己限定の結果としての「個人的自己」は、「絶対無」の無数の中心の一つとして、自分も無限の周辺なき円になり、他のすべての無数の中心を含むようになる。それが故に個人的自己は「絶対無」、すなわち絶対矛盾的自己同一の世界を映すことができる。絶対矛盾的自己同一の世界における「一」と「多」の関係は「逆対応」であり、「多」の代表になる個人的自己は、唯一で特殊な性格をもち個別でありながら、他の個人的自己も含めて「個物的多」と同一しているためパラドックス的存在である。パラドックス論理の枠内で言えば、絶対無によって限定されることは、個人的自己自身が自分を限定することになると言える。「絶対無の自覚的限定として之に於てあるものは、その限定面において自己自身を限定する」<sup>(49)</sup>。絶対無の自覚的限定は「真に無と無とを結合することである」という西田の結論も、パラドックス論理として理解しなければならぬ。<sup>(50)</sup>特定の個物は自己否定によって（無になることによつて）他のすべての個物と「同一」するようになり、また他のすべての個物は自己否定によつて（無になることによつて）、この特定の個物と「同一」になる。その意味での「無と無との結合」である。「同一」はいつも絶対矛盾的同一であるため、同一化している個物は、それぞれの異なった性質を失わない。ここではすべての個物は形式論理に従う主体と全く異なる。主体の「認識」対象ではなく、

特有な性質をもつにも拘らず、認識主体などを含めてほかのすべての個物と同一しているパラドックス的存在である。絶対矛盾的自己同一（絶対無）の世界の「同一」の側面においてはすべての個物が「一」であるが、その「一」とは「無差異の一」ではなく、「パラドックス的一」である。ようするに「一」は、自己自身を否定することによって「多」となり、「多」は自己自身を否定することによって「一」となる。<sup>(51)</sup>

パラドックス論理の原則に従う世界においての「個人」とはパラドックス的存在であり、すなわち行為的直観的存在である。「行為的直観」というのは、絶対矛盾的自己同一の世界における「個人的自己」（「多」）の存在の仕方を表す間接的パラドックス的概念である。西田はいう。「私は物となつて見、物となつて働く、行為的直観的というのである」。<sup>(52)</sup> 絶対矛盾的自己同一の世界には、運動（行為など）と静止とが同時に両立する。運動という側面は、個物的「多」の弁証法的発展に当たるが、静止という側面は、すべての個物が同時存在的状态を意味している。ヘーゲルの弁証法論には、静止の側面がほとんど論じられていないことに注目すべきである。それに対して西田は絶対矛盾的自己同一の世界の自己限定、すなわち無の場所自身の自己限定は「弁証法的運動を内に包み之を超越する」と述べている。<sup>(53)</sup> 弁証法的運動を超越し、それを内に包むという状態は「運動即非運動（静止）」であるといえる。真の直観は受動

的ではなく「行為的」である。<sup>(54)</sup> その理由は、静止即運動という世界の側面と同一している個人的自己も静止即運動という自己矛盾的存在であり、いつも「行為的」方向があり、また、多即一という世界の側面と同一している個人的自己は「一」（全世界）になって全世界を「直観的」に知ることができる。ようするに「行為的直観」論とは絶対矛盾的自己同一の世界の認識論（パラドックス論理の認識論）に当たる。これは世界と絶対矛盾的自己同一の關係にある個人的自己は、どうやって世界を知るか、どうやって能動的であるかという質問に答えるものである。個人的自己は世界を映す時、逆に世界の「観点となる」。「かかる矛盾的自己同一の關係が、行為的直観ということである」。<sup>(55)</sup>

西田は「我々は行為的直観的に物を見、物を見ることから働く」と述べているため、見ることが働くことの起源になるといふ結論が出されるが、実は、彼は別のところに「私の行為的直観というのは、我々の自己が世界の一要素として、世界の内において、働くことによって見るといふことである」。<sup>(57)</sup> 西田哲学のパラドックス論理の構造を考慮に入れないと、以上二つの発言は矛盾しているようにみえるが、このような矛盾は偶然ではない。すなわち、働くことと見ることと見るといふこととの矛盾的自己同一である。働くことと見ることとは「無作用的作用」の両面である。<sup>(58)</sup> 西田はパラドックス論理の枠内に「直観」という概念を再編成しており、従来の受動的直観とい

う哲学的概念を操作を離れた抽象意識、つまり「知的自己」<sup>(59)</sup>の立場から心理的に与えられたものにすぎないと批判している。<sup>(60)</sup>

そして、形式論理的思维方法も「行為的直観」に含まれていることにも注目すべきである。人間が絶対矛盾的自己同一の世界の自己表現になる時、その行為的直観は思惟的である。<sup>(61)</sup>主客の対立は世界の自己矛盾から成立すると言えるが、だからといって、まず主客合一の状態があつて、それが後に主体と客体に分裂したとはいえない。主体と客体とはいつても絶対矛盾的自己同一の関係にあり、それはいつも「合一」でありながら「分裂」しているという無矛盾原則に従わないパラドックスの状態を意味する。このような「合一」を「分裂」の以前の状態として解釈してはいけない。西田によれば行為的直観は非合理的非科学的ではない。<sup>(62)</sup>行為的直観は思惟的作用そのものであるから、それを形式論理にしたがつて対象化することができない。あくまでもパラドックス論理の枠内にある哲学的モデルとしてのみ論じることができる。

##### 5 「絶対矛盾的自己同一」(パラドックス)の論理と現代物理学

絶対矛盾的自己同一論理は本当に実在の法則であろうか。その具体的証拠はどこにあるのだろうか。

形式論理を「部分的真理」とみなした西田は、現実全体の法則としての形式論理の妥当性を否定するためには、何らかの「科学的」

証拠を提出しなければならなかった。宗教的「実在の体験」と絶対矛盾的自己同一の論理との関係を明らかにしても、このような態度が「非科学的」として田辺などに非難されたので、西田は「科学的経験」という概念そのものに挑戦しなければならなかった。絶対矛盾的自己同一は本当に現実の法則であるとすれば、現実の法則を探る物理学においても、絶対矛盾的自己同一の論理が見られるはずである。若い時から数学と物理学に興味を示した西田が自分の「無の哲学」を物理学の実験の結果と関連させようとしたのは不思議ではないだろう。

西田によれば、真の論理は矛盾的自己同一的世界(実在)の自己限定である。<sup>(63)</sup>矛盾的自己同一的世界の自己限定の法則ともいえる。したがって矛盾的自己同一的論理(具体的論理)は科学の論理でなければならぬ。<sup>(64)</sup>

形式論理が現実の法則に妥当しないことを証明するためには、西田は「経験科学」という論文において、アインシュタイン(Albert Einstein, 1879-1955)の相対性理論の影響を受けたブリッジマンの「操作主義」に言及していることに注目してみよう。

##### 西田と操作主義

西田は絶対矛盾的自己同一論理を導入することによって、それまで未解決のままであった従来の哲学の問題を解決することができる



と指摘している。そのためには、パラドックス論理の観点から様々な哲学的概念を再編成するに至った。ここでは西田の操作主義との関係を論じてみたい。

高圧物理学における諸発見により一九四六年にノーベル賞を受けたペルシ・ブリッジマン (Percy W. Bridgman, 1882-1961) は操作主義の提唱者とみなされている。西田は彼の二つの著作、*The Logic of Modern Physics* (現代物理学の論理、一九二七) *The Nature of Physical Theory* (物理学の論理の性質) から引用している。操作主義の出発点は、アインシュタインの特殊相対性理論である。〈Percy W. Bridgman, *Einstein's Theories and the Operational Point of View*〉。西田は相対性理論に対して並々ならぬ関心を示し、アインシュタインの日本への招聘に当たって大きな役割を果たした。京都帝国大学での「いかにして私は相対性理論を創ったか」というアインシュタインの講演(一九二〇年二月一四日)のテーマは西田が希望したのである。西田によれば相対性理論は物理現象の真相に徹底し得たものである。<sup>(66)</sup>

物理学の根本概念がすべて操作的であることは、アインシュタインの特殊相対性理論から明らかになった。ここに「同時性」という概念の問題が出てくる。アインシュタインの相対性理論によれば、「同時性」とは二つの出来事の性質ではなく、観察の体系によって相対的であることを意味する。<sup>(67)</sup> 「同時性」という概念に潜んでいる

操作とは、限られた速度の合図による測定である。しかし従来、他のすべての物理学的概念と同じように「同時性」という概念も、物理的操作から切り離されて、「物」の性質として定義されていた。<sup>(68)</sup>

アインシュタインはいう。「人間はさまざまな概念を作った時にどのような世界の性質に直面したか、我々はそれを忘れてしまった。人間は、世界の解釈のひとつにすぎない「従来の概念の眼鏡」に慣れてしまつて、その眼鏡をはずせば、世界が理解できなくなる」。「その起源が忘れられた概念は、不変的なものとしても、必然的なものとしても考えられるようになった。このような態度は科学の進歩を妨げる危険な立場である」。<sup>(70)</sup>

操作主義の理論からいえば、人間の物理的操作のみが物理学的概念に意味を与える。従来、物理学の概念というのは自己の操作を離れた物の性質を表すものと考えられていた。それに対して操作主義の立場からは、すべての「概念」は人間の物理的操作を抽象化したものである。例えば、「数」という概念は「数える」という操作の抽象化にすぎない。ようするに「概念」とは、対応する一組の操作と同様である。

ブリッジマンによれば理論は現実の一定の物理的位置の記載ではなく、人間の物理的操作の記載に過ぎない。また理論がその操作の範囲を越えることができない。<sup>(71)</sup> 物理学者は概念と理論を実験によつて実証しようとするが、「実験」も、ある物理的操作にすぎないた

め、その限界を超えることができない。いわゆる「合理的思考」は、それでもって私が事象を調整しようとする諸措置であり、それらが有効な措置(artifices)であるか否かを実験によって確かめなければならぬ。<sup>(77)</sup>

西田はブリッジマンの以上の意見に賛成し、思惟や言語が人間の経験を表すための「道具」であるから「ある種の不完全と制限を脱することができない」と強調している(西田によれば、その不完全の理由は、思惟が行為的直観の一側面にすぎないことにある)。

ブリッジマンは、従来の物理学における物理学的概念とは、「個物」の一定の不変的性質を規定するものであり、理論とは現実の世界を記載するものとされてきたと述べている。しかしアインシュタインの相対性理論以降は、もうそうはいえなくなったのは事実である。相対性理論からみれば、絶対的物理学的概念はなく、物理的時間には空間の測定が含まれているため、時というのは物理現象から独立に一樣に流れるニュートン(I. Newton, 1642-1727)やカント(I. Kant, 1724-1804)の「絶対時」ではない。<sup>(78)</sup>

西田が、時とは普通に考えられるように単に直線的に成立するものではないと指摘したことにも注意すべきである。彼によれば時間と空間とは別々ではなく同じ絶対矛盾的自己同一の両側面である。空間的側面は、絶対矛盾的自己同一の世界の「同時存在的」側面<sup>(77)</sup>であり、時間的側面は絶対矛盾的自己同一の世界の「非同時存在的」

側面、すなわち「作られたものから作るものへ」という変化・形成の過程である。<sup>(78)</sup>

すべての物理学の概念は物理学的操作(観察の方法など)によって相対的である。したがって物理学的概念は一定の不変的性質をもつ「モノ」に当たらないし、理論は現実の世界そのものを記載しない。物理学的概念は操作的であるから絶対的な静止とか絶対的運動とか絶対的大きさというのではない。物理学の知識は相対的である<sup>(79)</sup>。経験的知識としての測定は近似的である。測定を精密にすればするほど人間の経験がいつも不確実だということが明らかになってくる。<sup>(80)</sup> 測定の過程をどんなに精密にしても、無限にユークリッド幾何学に近づくことができない。物質や放射の非連続的構造のため、「長さ」(モノの限定と関係ある長さ)の概念そのものに物理的制限がある。<sup>(81)</sup> 相対性理論によれば、ある「モノ」には不変的一定の長さが無い。長さなどを測定できるということは、「モノ」をはっきり限定できることになる。また他の「モノ」から区別する境界が決められることを意味している。「モノ」ははっきり限定されていないという常識に反する結論は、一定の長さなどをもち、はっきりとした空間的位置を示す別々の「個物」という概念とその基盤になる形式論理の枠(「モノ」などの同一原則  $A \parallel A$ ) の妥当性を覆した理論である。西田が、不変的で一定の枠をもつ「モノ」がないという物理学の証拠を求めた理由は、一定の枠をもつユークリッド幾何学的「個物」

は「多」と「一」との絶対矛盾的自己同一の世界に存在できないという前提にある。

西田によれば、操作主義はガリレイ(Galileo Galilei, 1564-1642)的な物の考え方であり、アリストテレス(Aristoteles, 前384-前322)的な物の考え方ではない。アリストテレス的な物の考え方というのは、現象を物の性質から考えることである。<sup>(87)</sup> ようするに物を主にして、物に対して何かの影響があるかぎり環境を考える立場である。ベクトルが物によって定められる(例えば下に落ちる傾向は物の内にあるという前提にもとづいて「重さ」は物の性質であるという結論<sup>(88)</sup>。それに対してガリレイ的な物の考え方は現象を物とその具体的位置(環境)との関係から考える。<sup>(84)</sup> ベクトルは物と環境との関係から定められる。(重さが物と環境との関係に依存する結論<sup>(85)</sup>— 落体環境は真空なら「重さ」がない)。

ブリッジマンは精密に「操作」という概念を定義しなかったが、西田は、特有の「操作」の定義を施している。西田によれば「操作」とは、身体的に物を作ることであり、「個物的多と全体的一との矛盾的自己同一」である。すなわち、「内が外外が内、内と外との矛盾的自己同一」<sup>(86)</sup>。「作られたもの」と「作るもの」とは、いつも自己矛盾的自己同一の関係にある別々のものではなく、同じものの二つの側面にすぎない。<sup>(87)</sup>

ブリッジマンやアインシュタインと違って西田は、もつとも基本

的な操作は「行為的直観」であると主張していた。ブリッジマンによれば、究極的操作(一番基本的な操作)は「一致」を観測することである。<sup>(88)</sup> アインシュタインが、基本的操作というのは「一致」ではなく、「識別」、即ち「弁別的反応」であると強調している。彼はいう。「識別とは生物の内的外的環境状態に対する具体的な弁別的反応過程である。あらゆる知識はこのような過程によって獲得され、伝えられ、確かめられる」<sup>(89)</sup>。西田哲学における「基本的操作」というのは「一致」の識別と「識別」そのものの起源でもある形成作用的直観、すなわち「行為的直観」である。<sup>(90)</sup> 「行為的直観が我々の歴史的生命的根本的操作である」<sup>(91)</sup>。「行為的直観が歴史的生命的根本的操作である、識別もそれからである」<sup>(92)</sup>。ようするに人間は世界と絶対矛盾的に同一しているため、その「同一」という側面において、世界を一番直接的に「識別」することができる、すなわち世界でありながら世界を知ることができるとする。「自己も行為的直観的に与えられるものである」<sup>(93)</sup>。したがって人間の「操作」の結果としてのいわゆる「客観的知識」の起源は、行為的直観である。<sup>(94)</sup> そのためいわゆる科学的「公理」というのは、「行為的直観」の所与である。操作主義は普段直観という概念に関連する理論ではないとされているが、西田は、ブリッジマンの操作主義が直観と無関係ではないと強調して、ブリッジマンの次のような言葉を引用している。

「我々は、ただ個人的経験によって直観的のみにとらえられるよう

なものとして認めなければならないという分析できない操作に今まで直面してきた<sup>(95)</sup>。科学的直観を大事していたアインシュタインは「根本的な科学的原则を発見するためには、論理的道（実験から理論までの論理的道）がない。直観によってのみ実験の真相でもある科学的原则を明らかにするほかはないのである」と述べている<sup>(96)</sup>。

デカルト (R. Descartes, 1596-1650) によれば直観とは、理性の形式の一つであり、このような「理性的直観」によって一般的、抽象的原则が理解できる（形式論理の無矛盾原則や数学的公理など）。即ち理性が直観を含むという観点である。それに対して西田は「直観が理性を含む」と主張していた。西田の直観はベルグソン (H. L. Bergson, 1859-1941) の哲学における直観という概念に共通点がないとはいえないが、ベルグソンは、直感を理性に対立させる傾向が強い。西田によれば理性的世界観（ベルグソンのいう現実の単純化、静止化、機械化、還元化など）は、完全に間違っている現実観ではなく、現実の一側面が把握された結果である。

形式論理的理性による現実の把握の結果としてのいわゆる常識的世界観は、真理の一側面であるという結論は、西田の仏教の「無我」という概念の解釈においてもみられる。彼は、「否定すべきは、我々の自己の独断と我執とでなければならぬ」と主張しながらも、「各人の独断、各人の我執といふのが此世界（矛盾的自己同一の世界）に本質的でなければならぬ」と強調している<sup>(98)</sup>。西田によれば、仏

教の「無我」という概念も絶対矛盾的自己同一の論理をもって理解しなければならない。

操作主義の立場からいえば、まず現実の経験があつて、それからその経験を説明する様々な「道具」（論理、概念、理論）が使われる。西田は哲学的・科学的妥当性の基盤としての「形式論理的合理性」を揺るがすための操作主義という重要な「見方」を見つけた。絶対矛盾的自己同一としての現実とは、単なる別々の個物の集合ではないので、西田が、科学の出発点は特定の不変的性質をもつ「もの」の存在ではない、とする操作主義に言及したのは不思議ではないだろう。

西田を批判していた田辺のいう「合理性」も、他のすべての概念と同じように世界の特定の性質を説明するのに有効性をもった「道具」の一つにすぎない。西田によれば、近代哲学においては人間の人間たる所以は合理性になった。人間の進歩も合理的に考えられた。しかしこのような「合理性」も人間の「道具」としては「主観的」にすぎないことを忘れてはいけない。「自己の一方から世界を考えていくだけでは合理性といっても、その根底を自己の主観の底に求める外ない<sup>(99)</sup>」。

まして普段有効な「道具」である「形式論理的合理性」で、世界の性質を説明できない場合もある。例えば、量子力学の実験における主体（観察者）と客体（実験の対象）との関係は、その例である。

西田と量子力学

一次元的自己矛盾的判断としての「真のパラドックス」が不条理で無意味にみえる理由は、パラドックスの論理に従う「現実」を想像することさえできないことにある。例えば、同じ空間的・時間的次元において、あるものは「変化しない」と「変化している」という様子は想像もつかない。「変化している」か、「変化していない」か、どちらかになるのが「常識」であるから。ニーチェ(F. W. Nietzsche, 1844-1900)の言うように「我々が否定することと肯定することと同時に起こなうことができないのは、人間の認識論の主観的法則である」<sup>(10)</sup>。西田が、「自己」と「他」の矛盾的自己同一は、「考えることのできない矛盾である」<sup>(10)</sup>と指摘しているのも、現実のパラドックス論理の構造は対象化できない、すなわち「対象」として想像することさえできないということである。パラドックスとしての現実には、「存在」でもなく、「非存在」でもないもので、認識の対象として把握できそうな「何か」(認識対象)ではない。このように対象化できない「パラドックス」こそ、究極的「無」であると言えよう。

このようなパラドックス的状态は、いわゆる「神秘的」経験だけではなく量子力学の実験においても直面することができる。そうすると、その体験に関する反省の結果であるパラドックス論理に従う

概念や哲学的モデルが現れることもある。

絶対矛盾的自己同一の世界においては、別々の個物があるはずはないのであるから主体と客体との関係もパラドックス的關係(対立があると共に同一しているという関係)でなければならぬ。世界は自己に認識対象として「与えられた」ものではない。自己は「世界の外」から「世界」を見ることができない<sup>(10)</sup>。「世界と個人的自己の關係は、唯外面的対立的なものではない、どこまでも矛盾的自己同一的でなければならぬ」<sup>(10)</sup>。西田は自己が「世界に包まれた」ものであると述べているが、「自己が世界に包まれる」という判断は、また間接的パラドックス的判断であり、絶対矛盾的自己同一の世界の一面を表すものである。ようするに自己が絶対矛盾的自己同一の世界の「外」に出ることができない、それを「外」から見ることはできない、包まれたものは「包むもの」の外に出られないのと同じことである。しかし、その判断を対象論理の枠内で解釈してはいけないことを忘れてはならない。形式論理の枠内で解釈すれば、世界は自己を超越するものになってしまい、「内在的超越」の世界にはならないからである。

西田は主体と客体との絶対矛盾的自己同一の關係が量子力学にみられると指摘している。「物理的実験の世界と云へども、実は何處までもポイエシスの自己(行為的自己=筆者)を抜き去ることができないのではない。今日の量子力学と云ふものが、之を證するのであ

る」<sup>(105)</sup>「実験そのものが物の位置を変ずると考えられる量子力学は、之を證するのであらう」<sup>(106)</sup>。量子力学の実験では、古典物理学においての物理学の実験の前提として認められた「独立した実験者」がない。微視的なものにおいては、現象そのものに、著しい影響を与えることなしに、それを観察することができない<sup>(107)</sup>。

西田によれば他の現実経験と同じように科学的経験も「内」と「外」という二つの側面があるのに元来「一つ」の経験しかない。

「一」としての経験の「内的」側面は心理的、主観的であり、その「外的」側面は客観的である。「従来、外的経験の世界に対して、心理的世界は内的経験の世界と考えられる。しかし経験に二種あるのではない」<sup>(108)</sup>。「外的経験」とは自己が世界の自己表現であるという側面を意味する。「内的経験」とは自己が個物的世界を表現するという側面を意味する。このように経験は一つしかないと主張していた西田は、その「科学的」証拠を現代の量子力学に見つけたのである。

人間の操作を離れた「客観的世界」というものはない<sup>(109)</sup>。人間がその操作を通して把握する「世界」は、単に客観的ではなく、単に主観的ではなく、また単に主客合一的（主観・客観の統一）ではない<sup>(110)</sup>。

それは主観と客観との絶対矛盾的自己同一の世界である。従来の哲学における客観的世界は抽象的な構造、歴史的現実の世界においての人間の形成作用を離れた構造であつた<sup>(111)</sup>。経験科学的認識の過程においては、歴史的世界の自己形成に入っている「ポイエシスの自

己」<sup>(112)</sup>（行為的創造的自己）から出立しなければならぬ。

西田のいう絶対矛盾的自己同一の世界においては、因果関係とはその世界の側面の一つにすぎず、もう一つの側面において世界は完全に自由である。そのため西田が量子力学の不確定性原理に興味を示したのは不思議ではないだろう。西田は湯川秀樹（二九〇七一—九八二）の『極微の世界』という著作に基づいてハイゼンベルク（W. K. Heisenberg, 1901-1976）の不確定性原理を論じている<sup>(113)</sup>。微視的な現象を観察する時、その現象の位置を変えることの具体的な例を挙げてみよう。電子などに光を当ててみた場合、電子は一つの光粒子を散乱することによって、速度に変化を受けることになる。

従つて電子の位置を測定するという動作は、必然的に電子の速度を変えることになる。それにしても、その反動の大きさや方向が分かっているならば、それによって電子が速度を、いかに変えたか計算することができるはずだが、実際においては、原理的に不可能であるような、不確定の部分が入ってくるという。いかなる場合においても速度を決定しようとする操作と、位置を決定しようとする操作とは、互いに妨げ合つて、一方を精確にしようとするれば、他方が不精確となる。しかしそれは不精確というのではなく、いかなる実験でも、この不精確の間に成立する一定の關係に到達する。この關係はいわゆるハイゼンベルクの不確定性原理（西田のいう不精確率）である。古典物理学の因果律と物理的出来事の空間的・時間的記述とは相

補的に互いに排他的である。ようするに「古典的力学では、或る時刻に於ての物体の位置および速度を知れば、物体のその後の運動は、運動の方程式によつて、必然的に決定するという意味に於て、厳密な因果律が成立すると考へられていた。然るに量子力学では、粒子の位置および速度の内、その一方しか正確に決定し得ざるが故に、波動方程式を解いて波動函数を求めたとしても、唯色々な物理的量が色々な値を取る確率が、幾何であるかを知るだけである。従つて個々の粒子の、その後の位置又は速度を予知することは、一般に不可能であり、同様な粒子が非常に多数存在する場合、位置速度、その他の物理量の、種々なる値を取る粒子の数の分布を知り得るだけである（湯川「極微の世界」）。<sup>(11)</sup>」或一つの物理的体系について、或時点に於てその性質と状態とを完全に知るならば、未来の態度を予言することができると云ふことが因果律と考へられる。<sup>(12)</sup>」しかし微視的世界では、個々の対象に対する厳密な因果律は成立せず、多数の対象を同時に取り扱う場合、統計的な因果の法則が成立するだけである。<sup>(13)</sup>

「かかる量子力学的世界と云ふのは、如何なるものであらうか。そこに哲学者の問題がなければならぬ」と西田は主張している。<sup>(14)</sup> 古典物理学の世界というのは、人間に身体的に把握し得る世界と考えられたが、量子力学の世界は「我々の直覚を越えた世界であり、それに加えて、そこでは従来物理学的世界構成の原理であつた因果律

も、厳密なる意味においては、考えられない世界である」。<sup>(15)</sup> 量子力学の世界は、「カント認識論の立場からも考へられない」、「先験的形式の構成によるとは云ひ得ない世界である」。<sup>(16)</sup> それは「我々の自己に対立する世界ではなくして、我々の自己を包む世界でなければならぬ」。<sup>(17)</sup> つまり絶対矛盾的自己同一の世界である。ようするに因果律はこのような世界の側面の一つにすぎない。絶対矛盾的自己同一の世界における「進行は単に必然的ではない、必然の傍に、いつも自由があるのである」。<sup>(18)</sup>

西田は現代物理学における「模型」の欠如を指摘し、次のように述べている。「模型というのは、慣れないものを慣れたもので考えるに必要な道具である」。<sup>(19)</sup> 模型は思惟によつて構成されたものである。人間が感官によつて直接経験することができない物理学的現実の位置を取り扱うのである（例えば原子の模型）。<sup>(20)</sup> 現代の物理学においては数学的模型しか使われていないが、人間は数学的模型を創造する（心像化する）ことができない。それが故に我々は「説明」を失つたように感ぜざるを得ない。なぜかという、説明とは知らぬものを我々の日常経験の要素に直すという理解の過程である。<sup>(21)</sup> 現代の物理学の深刻な危機は「説明の危機」である。量子現象（quantum）を物理学的現実の位置（既知の要素）に還元できないからである。実験を行う物理学者は壁にぶつかるといふような気がする。だからといって「経験・実験」が知識の起源ではないとは言えない。西田は

いう。「量子現象に於て、我々は説明の危機に撞着して居るのである。併しかかる危機は、過去に於て我々が幾度か遭遇した所のものに外ならない。嘗て火を見出したプロメテウスも、摩擦せられた琥珀に藁の附着するのを見た人も、同じ説明の危機に撞着したであらう」<sup>(126)</sup>。人間は分からない現象が熟知のものになるまでに経験を積む外はない。一番大事なのは従来概念や理論にこだわらないことである。「物理学の基本概念が行き詰まった時、操作的に異なった概念によって代らなければならない」<sup>(127)</sup>。このような操作主義的立場は現代哲学にも不可欠であると西田は強調している。歴史的操作主義の立場から哲学的概念の二元論（主観と客観との対立、形相と質量との対立、合理性と非合理性との対立など）を考え直さなければならぬ<sup>(128)</sup>。

主観と客観との対立や形式論理の普遍性を主張し従来の哲学的概念を絶対化した田辺元の批判に直面した西田にとっては、操作主義は絶対矛盾的自己同一の論理の立場を防衛するための有効な「武器」になったにちがいない。現代物理学の実験結果に基づいた操作主義によって、形式論理の原則をはじめとする従来の哲学的法則や概念の相対的性質を明らかにして、絶対矛盾的自己同一の哲学に道を開いたと言える。

科学的概念や理論はすべて現実を説明するにあたっての「道具」にすぎない。その「道具」の有効性は、実験によって証明しなければ

ばならない。科学の歴史における「解釈枠」の変化が明らかにするように、その有効性を失った「道具」は棄てられるようになるのである。操作主義の観点からみれば、西田の哲学は、形式論理に従わないため「非合理的」であるとか「非科学的」である、という批判そのものが「非科学的」である。形式論理が思惟の法則であるという結論も、結局実験によって確かめるべきものである<sup>(129)</sup>。「何物かを対象的に考へるには形式論理的でなければならぬとしても、形式論理は何等の知識内容と与へるものではない。単に三段論法的に正しいと言つても、それは真理ではない」<sup>(130)</sup>。

ここに出てくる問題は、西田の絶対矛盾的自己同一の哲学は現代物理学の哲学的解釈になるか否かということである。もしも現実的空間とは、絶対矛盾的自己同一としての現実における空間であれば、このような空間は球面的で、時を包むものである<sup>(131)</sup>。このような「無限球」としての世界は周辺がなく、至るところが中心となる四次元時空である<sup>(132)</sup>。このような世界の個物は他のすべての個物を自己の中に映して、他のすべての個物の中に映されており、すべての個物は想像もつかぬ絶対矛盾的自己同一の関係にある。

西田の以上の現実の「模型」はどうやって現代物理学と関連させることができるのだろうか。哲学的モデルのすべては、現実の「経験」の反省の結果であり、その経験を特定の理論的システムの中に位置づけ、それを説明しようとする。西田の絶対矛盾的自己同一の



世界という理論的システムを導入することによって、それまで説明できなかった現実の経験を説明できるのだろうか。

西田の絶対矛盾的自己同一の論理からみれば、形式論理的に説明できない次のような現代物理学の諸問題を説明してみることができ  
る。

a / 現代物理学・「モノ」の測定は近似的にすぎない。西田・多  
と一との矛盾的自己同一の世界においては一定の枠をもつ「モノ」  
がない。

b / 現代物理学(量子力学)・実験そのものが物の位置を  
西田・経験は一つであり、客体(経験の対象)というのは、その経  
験の「外面的側面」、主体というのはその経験の「内面的側面」に  
すぎない(主体と対象とは分離することができない絶対矛盾的自己同一  
の関係にある)。

c / 現代物理学・物質的原子の中の時間空間とは何か。西田・原  
子の空間は、矛盾的自己同一の同時存在の側面、原子の時間は、矛  
盾的自己同一の非同時存在の側面。「モノ」が空間に存在するとい  
う常識から言えば、「空間」とは精密に測定できる物理学的位置の  
集団でなければならないが、電子の自己同一性が疑問となり、原子  
内にいわゆる(形式論理的)空間時間の概念を用いることができな  
い。<sup>(13)</sup>

d / 現代物理学における「補足性」の意味は何か。西田・現実の  
同時存在の側面は現代物理学の「相互補足性」という概念の基盤で  
ある。<sup>(14)</sup>「今日の物理学者が相補性と云ふものは、私の所謂個物的多  
と全体的一との矛盾的自己同一と云ふことでなければならぬ」<sup>(15)</sup>。

e / 現代物理学・量子力学の実験における「超光速的合図」の有  
無の問題。離れた二つの体系があり、第一の体系における変化が第  
二の体系に「超光速的に」影響を与える。西田はその問題に言及し  
ていないが、絶対矛盾的自己同一の世界構造からみれば、「超光速  
的」合図がないし、その必要もない。なぜかという、矛盾的自己  
同一の世界においては、一箇所の変化が、すべての他の箇所(どん  
なに離れた箇所であっても)に同時的な影響を与える。

私には、西田が現代物理学の謎を解いたかどうかという質問に答  
える資格も意思も全くない。私がここで強調しておきたいのは、形  
式論理をもって全く説明できない現代物理学の実験の事実(西田の  
絶対矛盾的自己同一という論理的モデルをもって首尾一貫的に説明  
しようという結論のみである(その説明が正しいかどうかは別の問題  
である)。

カント哲学を通してニュートンの古典物理学の影響を受けた田辺  
元の態度と、アインシュタインの影響を受けた操作主義に言及して  
いる西田の科学的方法論とを比べれば、どちらがより「合理的」、  
「科学的」であるかを、簡単に決められない。それは「合理的なも

の、「科学的なもの」をどのように定義するかによるのである。西田によれば、量子力学的実験における実在の一番根本的な法則が現れたのに対しては、「古典的物理学は、自己自身の立場が矛盾的自己同一であると云ふことを自覚するに至らなかつた、単なる自己同一と考へていた」<sup>(137)</sup>。量子力学は「直観そのものの矛盾的自己同一」に気付くことによつて物理学は「かかる自己自身の本質を自覚するに至つたのである」<sup>(137)</sup>。「今日の量子力学と云ふのは、物理学的知識が自己自身の発展の結果、却つて自己自身の出发点を反省して、自己自身の真相に到達したものではないかと思ふ」<sup>(138)</sup>。

西田と違つてハイデッガーは現代物理学をあまり論じないが、ハイデッガーもやはり量子力学の不思議な実験の結果に言及している。ハイデッガーは、現実を説明する時に、無矛盾原則に従う判断が必要になる例として、量子力学を挙げてゐる。ドイツの物理学者ハイゼンベルクの量子物理学における「不確定性原理」（電子や原子の位置と運動量の両方を同時に正確には定め得ないという原理）については、ハイデッガーは次のように述べてゐる。「ハイゼンベルクの不確定性関係は確かに、物理学的自然認識のカントの超越論的解釈からは決して真直に導出され得ない。併し同様に、その関係が表象され、すなわち、思惟されるということは、この表象作用が差当つては主観—客観—関係の超越論的境域へ帰り行くことなしには、ついぞなされ得ないのである」<sup>(139)</sup>。

主観・客観の二元論は「無矛盾原則」に従うので、主観・客観の二元論を超えるというのは、形式論理の限界にもなる無矛盾原則を超えることになる。

西田もハイデッガーも主客二元論を克服するために、量子力学に言及したのは不思議ではないだろう。西田は「真の理性というのは、事実をただ非合理的として、これを否定するものではなく」と述べてゐる<sup>(140)</sup>。ようするに、ある経験（事実）は形式論理に従わなければ、それを「非合理的」として無視してはいけない。その事実を説明できる新しい「道具」を発見することこそ真に「理性的」であるといえる。

## 二 「パラドックス論理的無」としての西田の「絶対無」とハイデッガーの「本来的無」

### 1 西田とハイデッガーとの関係

ハイデッガーは、ドイツに留学していた九鬼周造（二八八—一九四二）などを通して西田哲学についてある程度知つていたが、遊佐道子氏によれば、ハイデッガーにとっては、西田哲学は理解しにくいものであつたようである。フッサール(E. Husserl, 1859-1938) やリッケルト(H. Rickert, 1863-1936)も同様であり、例えば、フッサールは西田哲学の創造性を認めず、それを自分なりの現象学に近い「直観主義」としたといわれている<sup>(141)</sup>。

それに対して、一九二七年にハイデッガーの『存在と時間』(Sein und Zeit)を読んだ西田は、ハイデッガー哲学を批判した。

西田はいう。「ハイデッゲルの現象学は了解的世界の現象学である。ダーザイン(現存在)といふものは歴史の実在ではない。根本的オントロギーといふも、それは根本的とは考えられない」。「ハイデッゲルのオントロギーと云つても主観的自己の立場を越えたものではない」<sup>(14)</sup>。ただし西田は一九四五年に亡くなったので、一九五五年に出版されたパラドックス的傾向の著しい『存在の問題』(Zur Sein-Sfrage)をはじめ晩年のハイデッガーの作品にふれることはできなかったことには注意すべきだろう。「西田がもし転回後のハイデッガーの思想に接していたとすれば、どのような対応をみせていたか興味がつる」<sup>(14)</sup>と溝口宏平氏は指摘しているが、まさにその通りである。そのため私は、初期ハイデッガーにはふれずに晩年のハイデッガーと晩年の西田の哲学における「無」という概念に議論を集中したいと思う。

## 2 西田の「絶対無」とハイデッガーの「本来的無」

西田によれば、「絶対的なもの」は無限定なものであるから、否定できないパラドックス論理に従わなければならない。前述のように西田が、「絶対無」とは「絶対矛盾的自己同一」であると主張したのも、その意味である。西田哲学における絶対矛盾的自己同一と

しての「絶対者」は「絶対の無なるが故に絶対の有である」<sup>(15)</sup>というパラドックス論理に従って定義されている概念である。「相対的なもの」を否定するのは、「形式論理の無」、すなわち西田のいう「相対的無」であるが、このような「無」は「真の絶対」ではない。

西田哲学における「絶対無」と「生命」との関係も、形式論理をもつては説明できないことに注目すべきである。形式論理に従えば、「生命」は「有の生命」であるので、このような「有」としての「生命」は「有と対立する無」とは、両立できない。それに対して、「有即無」を認めるパラドックス論理の立場からみれば、西田哲学における「絶対無」(絶対矛盾的自己同一)と生命との分ちがたい関係は明らかである。

西田によれば、「絶対無」そのものは「創造的」である。「何処までも否定即肯定、肯定即否定的に、即ち矛盾的自己同一的に創造的なものでなければならない」<sup>(16)</sup>、「絶対矛盾の自己同一」といふことは形創することであり、創造することである、作られたものから作るものへと云ふことである<sup>(17)</sup>。世界は「矛盾的自己同一」として創造的であり、生きた世界である<sup>(18)</sup>。したがって、「生命」は、「絶対矛盾的自己同一」(絶対無)の創造的側面を表す間接的パラドックスの概念であると思う<sup>(19)</sup>。西田哲学における「絶対」という概念だけではなく、「生命」という概念も形式論理に従わない「パラドックス」であるといえる。

ハイデッガーは、人間の存在の真髄に達するためには、形式論理を超えた新しい「思考」が必要であると強調している。その新しい思考はヘルダーリン(F. Hölderlin, 1770-1843)などの詩の世界との関係が著しいが、その論理の意味も見逃せない。

西洋の哲学者の中で、一番大胆にアリストテレスの形式論理の妥当性を疑問視したのは、ハイデッガーであると言える。ハイデッガーは、「無矛盾」の原則が、形而上学的意味をもたない形式的な原則にすぎないという意見には賛成せず、間違いなく「無矛盾」原則は、形而上学的原則である、と強調している。「無矛盾」原則の存在論的起源は、あらゆる「有」がその否定によって限定され、決定されるといふ前提である。<sup>(10)</sup>形式論理の無矛盾原則にしたがって「有」は「無に対する有」として見なされた。古代ギリシア哲学において「有」とは「絶えず近接するもの(presence)」であったが、のちに「有」は「主体の対象としての近接」を意味するようになった。<sup>(11)</sup>論理的には、主体と対象との区別も無矛盾原則に基づいており、このように「有」は、対象として人間に對面するものとして理解されるようになった。ハイデッガーによれば、以上の「有」の解釈は、誤解である。なぜかという点、「有るもの(Sein)」と「真有」(Seyn)とを区別しなければならぬからである。「有それ自身」なる「真有」(Seyn)という概念を導入することによって、彼は、「有るもの」の根柢は何であるか、という根本的な哲学的課題を解決し

ようとしたのである。

「真有」は「有るもの」としての「有」ではなく、「有るもの有り方」を意味する。

既にパルメニデスは何故ナラバ、有ガ有ル《εἶναι γὰρ εἶναι》つまり《何故ならば、有が有る》と言っている。この語の内には、すべての思索にとつての元初的密令がそれ自身を覆蔵している。多分、《有る》は相応しい仕方では、ただ有に於いてのみ言われ得るがために、すべての有るものは本来的には決して《有る》のではない。併し、思索は、有を或る一つの有るもの、のよう、に有るものから説明する代わりに、有をその真性に於て言うことへ先ず最初に到るべきであるが故に、果してそして如何にして有が有るかは、思索の入念さのために、未決定にして置かれねばならない」(傍点は筆者)

形式論理に従う「常識的思索」は、實在の本質(真有)について思索することにおいての妨げになり、「偽の思索」と呼ぶべきである。「ひとは、論理的なものを立て続けに抛り所として引合いに出すことを以つて、ひとは思索を断じて否認しているのに、恰もひとはまさしく思索に関わっているかのような外観を喚び起こしている」。<sup>(12)</sup>

ハイデッガーによれば、このような「有るもの有り方」としての「真有」は、古代ギリシアの哲学において忘れられるようになった概念である。「有それ自身(真有)への省察に関しては、すなわ

ち有の真性を思索する思索」は、「先ず第一に、ロゴスへλογοςの元初の本質に的中するが、ロゴスの元初の本質は、《論理学》の創建者たるプラトンとアリストテレスとに於ては、既に埋没され喪失されてしまっているのである」<sup>(15)</sup>。

形式論理に従う主客二元論によれば、主観は客観と対立する、すなわち主体としての人間は対象としての「有」に直面している。しかしハイデッガーは、人間は「真有」に對面しない、むしろ「真有」に「投げられている」と強調している。したがって、形式論理の存在論は「未熟な存在論」<sup>(16)</sup>であるといわざるをえない。形式論理をもつてすべての現象を説明することはできないにもかかわらず、「形式論理的理性」は支配的になった。それに従わない思想家や学者は、非合理的な態度を維持するため失格だという批判に直面せざるをえない、とハイデッガーは嘆く。彼は言う。「事柄に適った思索の厳格さとは如何なるあり方のものであるかというこのことは、決して、理性(Reason)という裁判官の席から天降りの的に決定され得ないのである。理性は断じて、公正な裁判官ではない。理性は理性に適合しないすべてのものを、そう思い込まれた而も更にその上、理性それ自身に依つて境界づけられた非合理的なものという泥濘の内へ、何ら思慮することなしに、衝き落す」<sup>(16)</sup>。このような「理性」を絶対化している人間のいわゆる「常識」は「開示された有るもの」の間の無い明白さを、抛り所として引合いに出し、そして如何なる

思惟しつつ問うことをも、健全なる人間悟性(つまり常識)への攻撃として、健全なる人間悟性の不幸な奇立ちとして、解釈する」<sup>(16)</sup>。

ハイデッガーによれば、「無矛盾」原則の真実性を証明しないで、「それは常識だ」、当然であるからそれを証明する必要がないという態度は間違っている。「常識はそれ自身の必要性をもっている、常識は常識にのみ帰属している武器を以つて、自分の正当さを主張する。その武器とは、常識の提出する諸々の要求とか疑念とかもつている《自明的なるもの》(Selbstverständlichen)を、抛り所として引合いに出すということである」<sup>(16)</sup>。「自明的なるもの」とは自分自身によつて理解されることができから当然であり、それを論じる理由はないとされている。しかしすべて「常識」とされる確信は哲学的、学問的な説明にはなれない。常識とされた無矛盾原則に従う世界観はなぜ真実であるかを、哲学的に説明しなければならぬ、とハイデッガーは強調している。いわゆる常識的世界観になれてきた我々は、「《諸々の真理》の内にあつて、吾々自身安全を確保されていると妄想している限りは、吾々は、常識のもつ《日常的な》理解可能性の内、吾々自身を維持している。吾々自身が、問に値するもの如何なる呼び要めにも反対する《自明的なるもの》の叛逆を、行っているのである」<sup>(16)</sup>。

前述のように、ハイデッガーは、量子力学における「不確定性原理」が形式論理に従う主客の二元論をもつて説明できないことを指

摘して、近代的理性の独占支配への疑問や批判を展開している。

ハイデッガーは「パドックス論理」という言葉を使っていないが、特定の肯定を否定する結果としては、必然的にはその特定の肯定の反対語が出ないことを指摘し、「否定対肯定」という形式論理の枠を超えて、パドックス論理の枠に入るのである。「噂話の際に詳細に熟思されない仕方、上に挙げられたもの（論理学、諸価値、神などの＝筆者）に反対して語っているものを、ひとは即座に、上に挙げられたものの否認として受け取り、而もこの否認を破壊的なものという意味での「否定的なもの」として受取る。（略）ひとは「論理学」で一杯になっており、そのため、思いこみの習慣となつた怠惰に逆らうものは、すべて即座に排棄されるべき反対物として決済されるのである。人は、熟知の好ましい積極的なもの許に立ち留まつてはいないすべてのものを、単なる否定（傍線は筆者）という予め掘つて置いた穴の内へ投げ込むのであり、その場合の単なる否定とは、すべてを否認し、そのことに依つて無に終り、かくしてニヒリズムを完了する否定である。ひとは、このような論理的な道を辿ることで、論理学を採用して案出して置いた或る一つのニヒリズムの内、すべてを没落せしめるのである<sup>(16)</sup>。ハイデッガーのいう「単なる否定」としての無は、西田哲学における「相対的無」に当たるといえる。

ハイデッガー哲学における実在の真性は、形式論理の原則に従う

ことをその前提としない。「真性の歴史としての有について言うことの適切さが、思索の第一の掟であるが、論理学の諸規則ではない、論理学の諸規則は、有の掟にもとづいて初めて諸規則になり得るのである<sup>(16)</sup>。まず「有の提」を把握し、その論理的規則を明らかにしなければならぬ。形式論理の無矛盾原則を実在についての思索の出発点にしてはならない。

ハイデッガーの「真有」(Sein)という概念は、間接的パドックスの概念として解釈すべきであると思う。ようするに真有としての「有」は「それ自身を与えると同時にそれ自身を拒む<sup>(16)</sup>」という直接的パドックス判断として定義されている。このような「真有」は「有るもの」と同じように対象化することが不可能である。「有(真有＝筆者)は有るもののように対象的に表象されることも制作されることも出来ない。すべての有るものに対するこの端的に他なるものは、有るもの<sup>(16)</sup>で無いものである」。「有るものではないもの」は有に対する「非有」にすぎないが、「真有」は「有即無」であると言える。ハイデッガーによれば、無の内に、「如何なる有るものにも、有るといふことの保証を授けているものの広闊さ」を経験しなければならぬ。「その保証を授けているのは、有それ自身である<sup>(16)</sup>」。

有即無としての「真有」は、単なる有(有るもの)ではないことを表すために、ハイデッガーは、「有の問へ」(一九五五年)という

論文において、「有」という言葉を棒引きしたままに使ったことは興味深い。ようするに、「有」という言葉を棒引きしたまま使うことによつて、彼は「真有」が対象化できないのでそれを認識対象として解釈してはいけなさと戒めた。棒引きされた「有」という単語を見つめると、どうも「真有」とは「有る」と同時に「ない」(パラドックスである)という印象が強い。「十字交叉という仕方での抹消は、差当たつて次のことを防止するだけである。すなわち、「有」を、それ自身だけで立つており次に人間の方へ時として初めて近づいて来る或る対向として、表象するという殆ど根絶され得ない習慣を、防止するだけである。この表象に従えば、その場合には、人間は「有」から除外されているかのように見える。併し乍ら、人間は除外されていないのみならず、すなわち「有」の内へ引き入れて含まれているのみならずして、「有」は、人間本質を用いつつ、それ自身だけでという外見を放棄することに向つて指図されており、そのために、「有」はまた、主観・客観・関係を包括する或る一つの総括という表象が、真と認めようとするのとは、別の本質のものである<sup>(16)</sup>。「真有」は、主観・客観の二元論における「客観」(対象)ではない、したがつて無矛盾原則にしたがう形式論理の枠内で論じられない概念である。

西田と違つてハイデッガーは、直接的パラドックス概念と直接的パラドックス的判断をあまり使用しないのである。とはいえ、ハイ

デッガーの著作においては、全然パラドックス論理に従う文章が見当たらないとはいえない。その例としては、「究極的 Ratio (原因)とは Ratioのない Ratioである」という文章が挙げられる<sup>(16)</sup>。以上の文章は、「なぜいったい「有」というものが「有る」のか、なぜむしろなにも「無い」というふうになつていないのか」という問題を論じていたハイデッガーが、その問題に関連して、“nihil est sine ratione” (全ての出来事に原因がある) というライプニッツ (G. Leibniz, 1646-1716) の言葉を分析して出した結論である。「全ての出来事に原因がある」とすれば、その原因にさらに原因があり、無限の後退になるが、「究極的原因」(究極的原理としての ratio)には、「原因」があるはずはない。したがつて、「究極的 ratio (原因)は ratioのない ratioである<sup>(16)</sup>」。

ハイデッガー哲学において「形式論理の無」に当たる概念は、存在の否定である「想像された無」(das eingebildete Nichts, Imagined Nothingness)である<sup>(16)</sup>。「想像された無」は西田のいう「相対的無」であると言える。ハイデッガーによれば、無を「非有」(das Nicht-Seinde, non-being)として理解することは、古代ギリシア哲学の特徴でもある。「古代の形而上学は無を、有るものでないもの、すなわち形成されない質料という意義に於て捉えており、形成されない質料とは、それ自身を、形態をもつた従つて或る一つの見相(形相 <εἶδος>)を呈する有るものへ、形成し得ないものである<sup>(16)</sup>」。

それに対してハイデッガー哲学において、「パラドックス論理の無」に当たる概念は「本来的無」(das eigentliche Nichts, Actual Nothingness)であるが、それは有の否定ではない、「否定作用よりも一層根源的である」。(10)。「本来的」無それ自身——それは又しても、有る無という彼の隠された併し背理的な概念ではないのか。今や最終的に、悟性の提出する諸々の異義が、ただ無の或る根本経験を通してのみその正当性が証示され得る吾々の探求を、抑えつけてしまうであろう」(傍線は筆者)、とハイデッガーは述べている。(11)

有即無としての「真有」(本来的無)という背理的概念は「基づかれていない根底」という直接的パラドックスを意味している。「形而上学は到る処で有の真性という境域の内に動いているが、有の真性は形而上学にとつては、形而上学的に言えば、知られざる基づけられていない根底に留まっている」。(12)

ハイデッガーは、「無」という言葉自体における矛盾について、次のように述べている。「無とは何であるか。この問へ向う最初の助走からして既に、或る異常なことを示している。このように問うことの中で、吾々は最初から無を、かくかくで《有る》或るものとして——或る一つの有るものとして——設定している。併し、有るものから無はやはり、まさしく端的に区別されている。無を問うこと——それがつまり無が何でありそして如何にあるかへと問うこと——は、問いかけられたものをその正反対へ顛倒する。その問

は、その問固有の対象を、奪い去る」。(13) すなわち、無は何であるかという質問を出す時には、対象化できない無を「何か」として対象化してしまうことになる。無が対象化できない理由は、もし何かとして対象化されるなら、もはや、何かではない「無」ではなくなる点である。「何故ならば、その答(無は何であるかという質問にたいする答え＝筆者)は必然的に、無はこれこれで《有る》という形をとつて動くからである。無に関しては、問も答もそれ自身に於て、等しい仕方背理的である」。(14)

そのため、「無」について考えることは、「思考の限界を超えるものである」。このような「思考の限界を超える」思考は、形式論理に従う思考の限界を超える思考である。形式論理の観点からみれば、「無を思索すること」は「思惟それ自身の本質に反対して動かざるを得ないことになる」。(15)

従来の形而上学は、実在の本質に到達することができない。「形而上学は、それが有るものを思惟する仕方を通して、形而上学がそのことを知ることなしに、遮断木、つまり人間本質への有の元初的関連を人間に妨げる遮断木であることへと、指し向けられているかの如くに、殆ど見える」。(16) 従来の形而上学的思索の限界を超えることによつてのみ、すなわちパラドックス論理の思索の枠に入ることによつてのみ、「真有」(有即無)を哲学のモデルとして思索することができる。



### 3 「パラドックス論理のニヒリズム」と「東洋的無の哲学化」に関する諸問題

西田のいう「東洋的無」とは、具体的にいえば、なによりも仏教の「空」(sunyata)と老子や荘子などにおける道教的「無」(wu)である。仏教の「空」は道教の「無」の同義語ではないことはいうまでもないが、仏教の「空」も道教の「無」も「有」に対立するものではないため、この意味においてのみ両者を同じ「東洋的無」と呼ぶことにしよう。パラドックス論理に従う定義は、仏教の「空」の場合は「空即是色」であり、道教の「無」の場合は「無状の状」であるといえる。

溝口宏平氏は次のように述べている。西田の「無」の概念は、「たしかに東洋的な、とりわけ仏教的な無ないし空の思想と体験とを背後にもつものではあるにせよ、西田はそうした体験をそのまま直接概念化し術語化したわけではない。むしろ彼は、西洋の伝統的な哲学への反省を通してその根底に開かれてくる場と、彼の東洋的ともいえる直接的な体験上の事実との出会いを「無」の概念によって表現しようとしたのだといってもよい」<sup>(17)</sup>。西田は、「フッサールの現象学にみられる意識のヘノエシスノエマン構造をその可能根拠に向かつて批判的に反省することによって、意識の根底にこうした意識構造そのものを可能にする《意識の野》としての場所的な次元

を見」出した。<sup>(18)</sup>

しかし西田の「絶対無」を「パラドックス論理の無」として解釈しない溝口氏は、西田哲学における「東洋的無の哲学化」のパラドックス論理の意味も論じていない。たしかに西田は、このような東洋的「無」の概念を西洋の哲学的概念を応用して説明しようとしている。「場所的論理と宗教的世界観」という論以外、彼は仏教用語をあまり使わないし、お経や禅の語録に言及する場合も比較的に少ない。とは言え、西田哲学は、独創的でありながら、同時に東洋の思想的伝統を受け継ぐ側面が著しい。前述のように西田は真の弁証法が絶対矛盾的自己同一であると主張したが、その真の弁証法を西洋の哲学においてではなく、仏教の「般若の即非的弁証法」において見出した。<sup>(19)</sup>

西田自身は、パラドックス論理(絶対矛盾的自己同一的論理)にしたがう「東洋的無」の解釈は、東洋で支配的ではないと強調している。彼は仏教における即非の論理は、背理の理<sup>(20)</sup>(パラドックス論理)であると指摘して、次のように述べている。「心即是仏、仏即是心(略)対象論理的に我々の心と仏とが同一と云ふのではない。般若真空の論理は、西洋論理的には把握せられないのである」<sup>(21)</sup>。対象論理、すなわち形式論理に従えば、「心即是仏」という言葉は「無意義なる矛盾概念に過ぎない」<sup>(22)</sup>。「仏教学者も、従来この即非の論理を明にしていない」と主張した西田哲学における「東洋的無の哲学

化」は「東洋的無の再編成」とも呼ぶべきである、と私は思っている。

仏教者も即非の論理のパラドックスの意味を十分理解できなかった結果として、「心即是仏」を誤って形式論理的に解釈し、仏教的汎神論と仏教の神秘主義を唱えるようになった。

なぜ、仏教は汎神論的、西田のいう「萬有神教的」ではないのだろうか。

「大乘仏教を萬有神教の如きに考へるものがあるならば、それも大なる誤解である」と強調していた西田にとっては、「心即是仏」の汎神論的解釈は、形式論理の立場を出発点にするものである。「全心即仏、全仏即人」という仏教の教えは、「対象論理的には、萬有神教的とも考へられる」が、それに対して彼は、「心即是仏」における「即」とは絶対矛盾的自己同一を意味する「即非」であり、そのため「矛盾的自己同一的に、全仏即人、人仏無異である」、「般若即非の論理的に、心と仏との（個と全との）矛盾的自己同一の義に解せられなければならない」と述べている。

汎神論がパラドックス論理に従わないことは看過できない。汎神論は、世界それ自身を神の顕現とすることによって神を世界のうちで消滅せしめて、神の超越を認めないため、「内在即超越」ではない。したがって、汎神論は、パラドックス論理の自己矛盾原則に従わないのである。

「心即是仏」における「心」（自己）と「仏」（絶対）とのパラドックス論理的関係は汎神論的ではないと強調していた西田は、万有内在神論（pantheismus）という概念を使った。ロマン主義の哲学者クラウゼ（Karl C. F. Krause, 1781-1832）によって唱えられた万有内在神論は、理神論や超越神論のように世界を神の外部に指定せず、また汎神論のように神を世界のうちに消滅せしめず、万有は神のうちにある神によって包括されているという理論である。このような世界の外部にも指定できない、世界の内部にも指定できない「神」とは、まさに「どこにも存在しないと同時にどこにも存在する」という「パラドックス論理の無」であるから、万有内在神論も「パラドックス論理のニヒリズム」の特殊タイプであると言えるだろう。パラドックス論理における「同一」は、「絶対矛盾的自己同一」であるから、矛盾を絶し、矛盾を乗り越える同一ではなく、矛盾そのものを保ちながらの同一を意味するのである。それに対して汎神論は、超越と内在との矛盾を保たないので、パラドックス論理に従わないのである。

では、なぜ仏教は「神秘的」ではないのだろうか。

西田はいう。「東洋的無の宗教は即心是仏と説く。それは唯心論でもなく神秘主義でもない。論理的には多と一との矛盾的自己同一ということではなければならない」。要するに「東洋的無」は「パラドックス論理の無」であるから、それは、神秘的ではない。

西田が批判する「神秘主義」というのは、日常的現実を離れて絶対者に触れることを意味する宗教的経験、すなわち自己が絶対に触れる経験である。

形式論理の無矛盾原則に従うと、ある概念はその反対の意味をもつ概念と接点はない。したがって「相対的なもの」は「絶対的なもの」の反対語なので「相対的自己」と「超越的絶対者」とは接触が許されていない別々の存在とされている。そのため、「絶対者に触れる」という宗教的経験は形式論理の無矛盾原則に従わないため非合理的であると認められるようになり、このような宗教的非合理主義は「神秘主義」とされていた。

しかし、「自己」が絶対に触れる「経験」としての神秘主義は完全には形式論理の意味を免れなかったことに注意すべきである。要するに神秘主義的経験においては、自己が相対的な範囲（不浄）を超えて別の次元なる絶対的範囲（無垢）に入ることは、「相対的範囲」を離れるという意味である。相対的自己は、例外的に（神の恩恵によってなど）「相対的範囲」を離れることができても、「相対的範囲」そのものは、「絶対的範囲」には入れないとされる。自己は「不浄」の世界を離れて「無垢」の世界に触れる、不浄を離れないと無垢に接することができないという結論には、形式論理に従う側面もある。

それに対してパラドックス論理に従って「絶対者」に触れること

は、「相対」を離れることではない。「我々の自己が自己自身の根底に徹して絶対者に帰すると云ふことは、此の現実を離れることではない、却つて歴史的現実の底に徹することである」<sup>(91)</sup>

「心即是仏」という仏教の教えは、神秘主義ではないことを証明するために、西田は禅における「平常是道」に言及して、そのパラドックス論理の意味を明らかにしている。

「禅についての誤解は、すべて対象論理的思惟に基づくのである」<sup>(92)</sup>と主張した西田にとっては、禅師の教えを理解するための鍵になるのは、なによりもパラドックス論理ということになる。「見性成仏」とは、「外に对象的に何物かを見ると云ふのではない、又内に内省的に自己自身を見ると云ふのではない」<sup>(93)</sup>、また「超越的に仏を見ると云ふのではない」。「矛盾的自己同一の根底に徹することを、見性と云ふのである。そこには、深く背理の理と云ふものが把握せられなければならない。禅宗にて公案と云ふものは、之を会得せしむる手段に他ならない」<sup>(94)</sup>。

前述のように、西田は、仏教をはじめ、絶対的なものとの接触という意味を有する「宗教」は神秘的ではないと強調している<sup>(95)</sup>。彼はいう。「宗教が或特殊な人間の特殊な意識であると云ふならば、それは閑人の閑事業たるに過ぎない」<sup>(96)</sup>。西田によれば、見性は、人間が仏陀になるという意味ではなく、仏陀を自分の「逆対応」として自覚することである。その時には、何が変わるかという、現実を

認識する視点が変わる。しかし現実を認識する視点が変わっても、日常的常識の現実から離れないということはおさえておかねばならない。パラドックス論理の立場からのみ禅における「平常是道」を説明できると思う。

「宗教は平常心を離れるのではない。南泉は平常心是道と云ふ」<sup>(197)</sup>。

「平常」というのは、肯定と否定とは両立できないという我々の形式論理に従う相対的現実の日常的経験である。このような「平常」は「絶対矛盾的自己同一」の側面の一つである。「絶対矛盾的自己同一」は、「対立（矛盾）」と同一とを両立するものであるが、「平常」はまさにその「対立」、すなわち「肯定と否定との対立」という「常識」に当たるといえる。平常の立場からみれば、「肯定」は「否定」ではない。絶対矛盾的自己同一においても、このような側面、すなわち肯定と否定との対立はそのままに保たれているが、同時にもう一つの側面、すなわち「同一」（肯定即否定）がある。パラドックス論理的解釈によれば、「絶対矛盾的同一」とは、対立を絶した同一ではなく、対立を保ったままの同一であるため、「対立」を離れて「同一」に入ってはいけない。したがって「絶対矛盾的自己同一」「絶対無」としての絶対者に触れることは、「平常」を離れることを意味しない。「平常底」としての行為的直観は日常的「意識的自己」を離れるものではない、「絶対無」に触れる経験において自己が無意識になることではない、自己の「分別」としての意識

が広げられ、「無分別の分別」<sup>(198)</sup>になる。「我々の自己が生命を脱して不生不滅の世界に入ると云ふのではない。最初から不生不滅であるのである。即今即永遠である」<sup>(199)</sup>と西田は強調して、「絶対者に触れる」という意味をもつ宗教的経験のパラドックス論理的構造を明らかにしている。

西田は言う。「私の哲学を神秘的と考える人は、対象論理（すなわち形式論理＝筆者）の立場から考へる故である。私の場所的論理の立場に於いては、絶対否定即平常的である」<sup>(200)</sup>。

西田によれば、仏教の教義における「平常」という概念のパラドックス論理の意味は十分に理解されないままであり、仏教は「出離的たるを免れない」<sup>(201)</sup>、「大乘仏教と云へども、真に現実的に至らなかつた」<sup>(202)</sup>。

なぜなら、「即非」の論理（パラドックス論理）は「単に絶対的受動とか、単に非合理的に無分別とかのみ解せられている」<sup>(203)</sup>からである。

西田は、禅の思想的伝統の中には、パラドックス論理が見られると主張したが、徹底的な分析を行わなかった。さて、禅の思想的伝統にも「絶対的無」と「相対的無」との区別がみられるのだろうか。実は、仏教において、西田の「相対的無」（形式論理の無）に当たる概念は「有」を否定する「偏空」であり、「絶対的無」（パラドックス論理の無）に当たるのは「第一義空」（真空）であると言え

るだろう。第一義空（真空）、すなわち最高にして最勝の真実である空は、言葉によっては捉えられない真理である。

龍樹 (Nagarjuna, 150-250) が小乗仏教において究極の理想とした「灰身滅智」(煩惱も肉身も完全に滅ぼし尽くすこと) という概念を批判していたのは、すべての意識作用の絶滅になる「灰身滅智」の状態は、第一義空ではないからである。慧能(六三三―七一三)や大慧宗杲(一〇八六―一一六三)という禅師の教えにおけるいわゆる「黙照禅」への批評も、「偏空」は「真空」ではないということにあると言える。絶対的無とは、一休宗純(じゅうきゅうしゅうじゆん)がいう「空の空」の概念や慧能の「考えないのに考える」という「無念」のパラドックスの意味に当たると言えるだろう。<sup>(20)</sup>

パラドックス論理に従う「東洋的無」とは、仏教の「真空」と老子の「無状の状」<sup>(20)</sup> だけではない。西田はインドの宗教におけるパラドックス論理について次のように述べている。「プラマ教の神は万物を超え、万物を包むと共に、至る所に内在する神である」、プラマ教の神は「彼は動く而も動かない。遠くにある而も近くにある」<sup>(20)</sup>。晩年のハイデッガーは、無の概念について論じるようになったが、その理由は、彼の東洋哲学への関心であったとよく言われている。彼が、西田の友人でもあり西田にも影響を与えた鈴木大拙の禅に関する本を読んだことは、周知の通りである。東洋の伝統を全く知らないポッセンティー (Vittorio Possenti) も、「晩年のハイデッガーは

禅の思想的伝統に親しみを覚えたことを忘れてはいけない」<sup>(20)</sup> へと述べている。またヘンペル (Hans Peter Hempel) 氏が『ハイデッガーと禅』 (Heidegger und Zen) という本において、禅とハイデッガーとの関係を分析している。

最近では特にハイデッガーと中国の老荘思想との関係のほうが目をあびている理由は、溝口氏によれば、ハイデッガー自身ある中国人の手引きで直接老子の『道德経』に親しんでいたことが報告されたことにある。<sup>(21)</sup>

ハイデッガー哲学には、禅や老子の影響があつたかどうかは、徹底的に論じる紙幅がないが、そのような影響があつてもなくても、ハイデッガーは、「存在」という概念を吟味しているうちに、自己矛盾に気がつき、その自己矛盾にひかれて、もはや形式論理の境を超えてパラドックス論理の領域に入らなければならなかった、と私は思う。存在とは何かという問いは、もはやなんらかの存在するもの (存在者) を通じては答えられない。存在を合理的範囲によって外部から規定すれば、非本質的抽象が生じるのみである。存在はむしろ内から、人間の実存の重要な現象から解釈されなくてはならない。ハイデッガーは、「形而上学とは何であるか」という論文における「無」の概念は日本人にとって非常に分かりやすいが、西洋人にとってはなぜか分かりにくいという評価を聞いても、全然喜ばなかったのである。<sup>(22)</sup> その理由は、単にハイデッガーの自尊心が傷

つけられたからだとは言えない。確かに、ハイデッガーは自分の哲学が西洋哲学において画期的なものであると信じていたが、それだけでは理由にならない。ハイデッガーは分解の過程が終わらないと結論を出してはいけないと強調して、カテゴライズをできるだけ避けようとしていた。鈴木大拙の著作や老子『道德経』の影響があったとしても、彼は東洋の哲学の理論そのままを取り入れようとはしなかった。

禅の教えにおいては直接的パラドックスと間接的パラドックスがみられる。

西田は大燈国師(二二八二—三三八)の次のようなことばを直接的パラドックス的判断としての「逆対応的同一」の好例であると述べている。「億劫相別、而須臾不離、盡日相對、而刹那不對」<sup>(25)</sup>。Separated by billion eons, and yet not separated even for a moment. Always face to face, yet we never met.” 禅における「門の無いのを法門とする」も「逆対応的同一」であるにちがいない。

「逆対応的」の概念は仏教にも見られ、「生死即涅槃」や「煩惱即菩提」や「心即是仏」などはその例になるといえる。「逆対応的同一」としての直接的パラドックス的判断は禅師の教えにおいては様々な種類が見られる。

禅におけるパラドックス論理を西田幾多郎の哲学の観点から分析

して、私はポーランド語で『禅の哲学』(“Filozofia zen”, PWN, Warszawa, 2004)を発表したが、本稿では、禅におけるパラドックス的判断という問題のみにふれておきたい。

禅の語録を読めば、パラドックス的論理に従う「悟りの世界」は色々な側面から語られる。例えば、パラドックス論理からみれば、真理は「否定即肯定」であるため、肯定のみは「不正」、否定のみも「不正」である。『無門関』における「路上で禅を究めた人に出会った場合には、言葉で対しても沈黙で対してもいけない」<sup>(26)</sup>という文章は、「肯定のみ不正、否定のみ不正」という直接のパラドックス的判断の種類に属するといえる。同じ意味を表す公案は少なくない。例えば「矛盾的自己同一の根底に徹することを、見性と云ふのである。そこには、深く背理の理と云ふものが把握せられなければならない」<sup>(26)</sup>と主張した西田は、次のような公案を引用している。「首山、一日竹篋を拏して曰く、喚んで竹篋となさは触れる、喚んで竹篋となさざれば背く、喚んで何となすか」<sup>(27)</sup>。

また、パラドックス論理によれば、肯定と否定との矛盾的自己同一が真理であるから、肯定のみが真理でもないし、否定のみが真理でもない。すなわち、肯定即否定だけが真理である。しかし、肯定も否定も真理に含まれているから、その意味において肯定は「部分的」真理であり、否定も「部分的」真理であると言える。そのため禅師たちが、同じ質問にたいしてある時肯定的返事を出したり、別

の機会で否定的返事を出したりしたのである。「狗子(犬)にかえ  
 って仏性が有りや」と問う僧に趙州が「無」と答えた<sup>(218)</sup>。それは有名  
 な公案になったが、趙州は、別の時に同じ質問に対して「ある」と  
 答えたことを忘れてはならない<sup>(219)</sup>。以上の公案は「否定も肯定も真理  
 の両面である」という間接的パラドックス的判断の種類に数えられ  
 る。

それに、多くの公案は「隠されているパラドックス」であると言  
 える。すなわち文章そのものは矛盾的判断ではないが、吟味してみ  
 れば、その意味がパラドックス論理に従うものである。例えば、白  
 隠禅師の「いかなるか足隻手の音声」という公案も、「音を立てな  
 いものは音を立てる」というパラドックスである。

「直接的パラドックス」を論じる時、「逆対応的同一」と「非逆対  
 応的同一」との微妙な区別を考慮に入れなければならない。

まず「逆対応的同一」を意味する「直接的パラドックス的概念」  
 を分析してみよう。それは反対語の矛盾的自己同一である。西田は  
 どちらかという、「逆対応的同一」という直接的パラドックス的  
 概念と判断をよく使用していることに注意すべきである。西田の文  
 章における「直接的パラドックス的概念」の例は、「内在即超越」<sup>(220)</sup>  
 「特殊即一般」<sup>(221)</sup>、「非連続の連続」<sup>(222)</sup>などである。

前に引用した西田の哲学における「直接的パラドックス的判断」  
 も、「逆対応的同一」の例であると言える——「絶対矛盾的自己同

一」の世界を描写し、定義する判断である。「絶対矛盾的自己同一  
 の世界は、どこまでも自己自身の中に自己同一を有つと共に、自己  
 自身の中に自己同一を有たない」<sup>(223)</sup>。「どこまでも多と一との矛盾的自  
 己同一として表現することが(表現≡筆者)せられることであり、  
 見るものが見られるものであるということが論理的ということであ  
 る」<sup>(224)</sup>。「矛盾的自己同一の世界は、どこまでも決定せられたものであ  
 ると共に、どこまでも動搖的である」<sup>(225)</sup>。

以上は「逆対応的同一」としての「直接的パラドックス」の例で  
 あったが、「非逆対応的同一」としての「直接的パラドックス」と  
 はいかなるものであろうか。

「非逆対応的同一」とは、華嚴經の「事事無礙」<sup>(226)</sup>の論理、すなわち  
 「一切即一、一即一切」の論理であると思う。「事事無礙」の論理は、  
 「即非」の論理の特殊タイプであると言える。「即非」の論理の例と  
 しては、「空即是色、色即是空」という文章が挙げられるが、この  
 ように「空」と同一された「色」とは「変壞質礙」<sup>(227)</sup>と定義されてい  
 る。すなわち「色」は変化して壞れ、また空間を占めて他の障害  
 (礙)になるモノである。このような多数の「色」は「空」である  
 とすれば、それは他の障害になる「礙」ではなく、むしろ「無礙」  
 を意味しなければならぬ。事事無礙法界は、事象と事象とが妨げ  
 なく交流・融合する世界である。それは対立するものが同一する世  
 界であるだけでなく、異なるものがすべて同一する世界である。

様々な「色」は「空」であれば、本来すべて異なった性質があるように見える「色」は同じ「空」である。したがって、同じ空とされる様々な「色」は、本来異なる性質を持たないので、「一即一切」(一(色の種類)即一切(全て他の色))であるという理屈が成り立つだろう。

事事無礙法界を一番よくあらわすのは、なによりも「因陀羅の網」、すなわちインダラの宮殿に幾重にも重なり合うように張り巡らされた宝網、の比喩である。一つ一つの結び目に宝珠(Jewel)がつけられていて、数え切れないほどのそれらが光り輝き、互いに照らし映し合い、さらに映し合って限りなく照応反映する関係にある。一つの宝珠が他のすべての宝珠を映しているが、同時に他のすべての宝珠に映されている。「因陀羅の網」によって象徴される「多即一、一即一切」の世界は、まさに「絶対矛盾的自己同一」の世界である。すべての存在が互いに関連し合って際限のない状態(重重無尽)であり、すべてのものはあり方としても働きにしても互いに入り組んでいて、まさに一体不離の世界である。以上(228)の事事無礙の世界は、逆対応的に対立するものの同一(ただけではなく、すべて異なるものの同一)を意味しているから、常識に逆らう頂点に達していると言える。

事事無礙の論理は、華嚴経に描かれた釈迦の悟りの論理とも言える。釈迦は悟りを開いてから、最初はだれにも教えないまま、涅槃に入ると決意をした。悟りについて人々に教えようとしても、だれ

も分からないからと伝えられている。しかし菩薩たちなどに説得され、「方便」をもって人々に解脱への道を教えなければならぬ、と納得させられたのである。(229)もし釈迦が悟った真理はパラドックス論理に従う現実の本質であったとすれば、釈迦はなぜ「説明してもだれも分からないか」と迷ったのかも、明らかになるだろう。

西田哲学における「非逆対応的同一」としての直接的パラドックス的概念は「無限球」である、すなわち「周辺なくして至る所に中心をもつ無限球」としての絶対矛盾的自己同一の世界であると言える。その無限球の無数の中心は無数の自己であり、各自己は全世界を映すので、「因陀羅の網」の比喩に近いと言える。彼は述べている。「一切即一といふのは、一切が無差別的に一といふものではない。それは絶対矛盾的自己同一として、一切がそれによって成立する一でなければならぬ」。(230)

禅の思想的伝統においては「非逆対応的同一」としての直接的パラドックス的判断の多くは、「異なるものの性質の交換」という種類に属するといえよう。傅(ふ)大士(だいし)(四九七―五六九)の次のような有名な言葉はその一例であるといえる。

人は橋を渡る

橋が流れていて

川が流れていない。(231)



異なるものは矛盾的に同一しているなら、川も橋も矛盾的に同一している。したがって、川の性質も橋の性質も矛盾的に同一しているなら、両者の性質を「交換」してもいい。ようするに、「流れている」川は「流れていない」橋と同一しているなら「橋が流れている」、川が流れていない」と言える。絶対矛盾的自己同一の論理（パラドックス論理）からみれば、以上の禅の文は「論理的」である（形式論理からみれば、非論理的・非合理的である）。

西田は、禅宗における公案は、自己を知るのが絶対矛盾的自己同一の根底に徹することであるという真理を「会得せしむる手段に他ならない」と述べているが、禅の公案におけるパラドックス論理の以上の分析の結果からみれば、まさにその通りであるといえる。

実在の本質の論理的法則を、「矛盾法則」とする「パラドックス論理のニヒリズム」の代表になる思想家たちは、間接的にも直接的にもパラドックス論理に従う概念を使っているが、実在のパラドックス論理的構造の描写にとどまった禅師たちとは違って、西田とハイデッガーは、西洋の哲学的伝統を受け継いで「パラドックス論理のニヒリズム」を出発点とする新しい哲学体系の作成に挑戦していた。

#### 4 西田とハイデッガーとの比較とパラドックス論理の構造

西田哲学をハイデッガー哲学と比較するにあたっては、パラドックス論理の構造を考慮にいれない限り、「形式論理的」な解釈になってしまう。西田の哲学とハイデッガーの哲学を比較して鋭い結論を出した著者（西谷啓治や武内義範など）は少なくないが、パラドックス論理枠内の解釈と形式論理の枠を超えない解釈との区別を明確にするためには、「西田哲学とハイデッガー哲学」という溝口宏平氏の論文に言及したいと思う。田辺元や小坂国継氏と同じように、溝口氏は西田の「絶対無」を「有即無」として理解しても、その概念の意味を形式論理枠内で解釈するからである。

溝口氏によれば、西田の哲学体系の中心に位置する「無」の概念は、「有と対立する無、すなわち非存在を意味しているのではなく、むしろこうした相対的な有無の対立を超えて、そのような対立そのものを可能にする根底的な場を指示する概念である」<sup>(23)</sup>。それに対して、ハイデッガーの「無」という概念は、「その概念の指示する事柄とその存在論的な位置づけの点では西田に類似すると思われるが、なによりも「無」の所与性、すなわち無が現象として与えられるその仕方と、その概念のもつ否定性の意味づけの面で西田の場合と大きく異なっている」<sup>(24)</sup>。「ハイデッガーの場合の無の概念は、なるほど単なる非存在を意味しているのではなく、西田の場合と同様に主観―客観の対立を超えた根源的な場所を指示するものではあるにせよ、概念としてはあくまでも欠如的な意味にとどまっているといわざる

をえない<sup>(236)</sup>」。

ここで、まず強調しておきたいのは、溝口氏は西田哲学における「無」の概念とハイデッガーの哲学における「無」の概念との共通点を論じる時、その二つの「無」の共通性とパラドックス論理との関係をほとんど問題にしないことである<sup>(237)</sup>。

溝口氏は、西田の場合も、ハイデッガーの場合も、無を「意識視野」や「主観・客観の対立を超えた根源的な場所<sup>(238)</sup>」として定義しているが、それだけをもって両者の哲学における「無」の概念を説明するのは不十分であるといわざるをえない。なぜなら、「主観―客観の対立を超えた根源的な場所」や「意識視野」などという表現にとどまれば、西田の「絶対無」とハイデッガーの「現実的無」とが対象化され、両者のパラドックス論理の構造が見失われる虞れがある。

前述のように、西田の哲学における「無」すなわち「否定と肯定を包む絶対的無の場所<sup>(239)</sup>」とは、対象化・想像さえできない「絶対矛盾的自己同一的场所<sup>(240)</sup>」である。「無限球」としてのこのような場所は「周辺なくして至る所が中心となる、無基底的に、矛盾的自己同一的な球<sup>(241)</sup>」、すなわち、多と一との絶対矛盾的自己同一を意味する。このような「無」は「無基底的」であるため、「無」の自己限定は、パラドックス論理に従って「限定するものなき限定<sup>(242)</sup>」、であり、「形が形自身を限定する<sup>(243)</sup>」ことを意味する。

西田は「無」を「場所」と呼んだが、それは「究極的场所」を意味している。なぜなら、「究極的场所」は対象化されない「無」であるから。もし、究極的场所は、その「おいてある」場所があれば、それは「究極的」ではない。「存在」は存する「場所」がある。「非存在」は存在しない「場所」がある。場所としての「無」のみは、その場所がないと同時に存在の究極的场所である、というパラドックス的論理による結論に達する。その意味において「究極的场所」としての「無」は「無基底的」(基底になることのできるものをもたない)である。

溝口宏平氏は、西田の「無」とハイデッガーの「無」とを比較して次のような二つの主な差異を挙げている。第一には、西田が論じた弁証法的発展の問題がハイデッガー哲学には見当たらない、第二には、西田の「無」よりハイデッガーの「無」の方が「接しやす」という結論である。以上の二つの差異をパラドックス論理の立場から分析したいと思う。

溝口氏は、西田の「無」とハイデッガーの「無」との相違を論じて、ハイデッガーの哲学における「弁証法的発展」の欠如を指摘しているが、まさにその通りである。「無」の概念にもともと内包されている否定性が、西田にあつては、場所そのものの自己限定の働き——それ自体が否定作用である——を可能にする内在的原理として捉えられているのである。そしてその原理をのち西田は、否定性を

基礎とする弁証法的な論理として定式化しようとしたといえよう。その意味で西田の「無」の概念は創造的なのである<sup>(24)</sup>。

しかし、ハイデッガーの哲学においては、「弁証法的発展」が論じられていないからといって、彼の「本来的無」は創造的ではない、と結論づけるのは誤解である。たしかにハイデッガーは歴史的世界における弁証法的变化・発展を問題にしなかったが、彼は「あらゆる「有」の根源が無である<sup>(25)</sup>」と述べ、「無」の創造性を認めたことは見逃せない。また、形式論理の無矛盾原則の妥当性を疑問視する際、ハイデッガーは、西洋哲学におけるヘーゲル弁証法の伝統の重要性を強調している。形式論理からみれば矛盾しているものはありえないのに対して、ヘーゲルは「矛盾は現実の内的生命である<sup>(26)</sup>」ことを証明した、とハイデッガーは強調している。

また、溝口氏は両者の哲学の相違を論じる時、ハイデッガーの「無」の方が、西田の「無」より体験としては接触しやすいと指摘して次のように述べている。「西田の場合には絶対無は、自覚の働きによって近づきうる、いわば意志的で特殊な経験（その意味ではだれもが経験できるわけではない<sup>(27)</sup>）。それにたいして、ハイデッガーの哲学においては、「だれにでも、いつでも襲ってくる可能性のある不安という気分のうちで無は経験される。その意味で、ハイデッガーのいう無は、現象的にはより普遍的な地盤のもとにみられている<sup>(28)</sup>といつてよい」。

ここでまず問題になるのは、西田の哲学における「無」の経験は、「意志的でだれでもが経験できるわけではない」という溝口氏の評価である。なぜなら、西田は真の絶対者、すなわち「絶対無」は、パラドックス論理に従う「有即無」であり、「有」（有としての自己）は「無」と不離な関係にあるとして、「我々はいつも絶対に接して居るのである。唯之を意識しないのである。我々は自己矛盾の底に深く省みることによつて、自己自身を翻して絶対に結合するのである<sup>(29)</sup>」、と強調している。人間はいつも「絶対無」に接しているのである。しかしこのような絶対者（絶対無）との「結合」をもたらす「自己矛盾の底を省みる」ことは、人間の意志によるものではないということを見逃すべきでない。人間が自分の意志によつて、「絶対」に接触できれば、「絶対」は「自己」の意志の対象になり、「絶対」は対象化されることを免れない。西田はいう。「我々が斯く自己自身の根底に於て自己矛盾に撞着すると云ふも、自己自身によるのでなく絶対の呼声でなければならぬ<sup>(30)</sup>」。「相対即絶対」を認めるパラドックス論理の「絶対」のみが、相対（自己）の根底に発見しうるものである。言い換えれば、絶対を発見することは、絶対に発見されることになるから、「絶対の呼び声」によつて人間は自己矛盾に撞着するようになる。

溝口氏は、ハイデッガーの「無」の方が「いつでも襲ってくる可能性のある不安という気分のうちを経験される」から接しやすいと

述べているが、果たしてそうであろうか。ハイデッガーの哲学における「不安」の定義は変わっていくことに注目しよう。例えば、「形而上学とは何であるか」という論文におけるハイデッガーの「不安」という概念は日常的気分を意味しないことを強調しなければならぬ。ハイデッガーは言う、「有るものが全体として退け去ること、そのことが不安の内、吾々を周囲から押し迫って来るのであるが、そのことが吾々を圧迫する。何も拠り処は無い。ただこの「何も無い」だけが残されており——有るものが滑り落ちて行くことの内であつて——吾々を襲つて来る」。「有るもの」が滑り落ちてゆくという経験は、「無」の体験であるが、この体験においての「有るもの」とは主観の対象になる「有るもの」のみではない。認識対象としての「有」が後退して行く（滑り落ちて行く）だけではなく、「有」としての人間（主観）も同時に後退して行くような体験である。「吾々自身——この有るものとしての人間達——が、有るもの真只中に於て、吾々からへ有るもの」と共に滑り落ちて行く、ということである」。「有るものが全体として滑り落ちて行き、そのようにしてまさしく無が押し迫つて来るが故に、無に直面しては如何なる「ある」と言うことも沈黙する」。しかし不安において迫ってくる「無」は「有」を消滅しない。「有るもの」は「不安に依つて殲滅されて、かくして無を残すのではない」、「無はそれ自身を、全体として滑り落ちて行くものとしての有るものとともに且つ

その有るものに於て、明確に告知する」。<sup>(24)</sup>このような「有即無」の体験においては「現有」(Dasein)、すなわち「人間の脱自的本質」が見られる。「そこに於ては現有が何ものにも拠り処をもち得ないこの浮動が徹底的に振動することの内、純粹に現に有ること、ただそのことだけがなお其処にへ現にへ有る」。<sup>(25)</sup>この意味においては、無の体験は、個人的自己の背理的本質に達することであると云える。西田の哲学には、ハイデッガーの「不安」のような概念が出てこないのは両者の大きな差異であるといわざるを得ない。西洋の「有の文化」の代表者であるハイデッガーは、単なる「非有」としての「無」ではなく、「有即無」という「無」を初めて体験することを反省すると、不安が伴うのは不思議ではないだろう。なぜかというところ、その体験によつてそれまで常識とされた「存在論的」現実観が破壊されるようになったからである。言い換えれば、彼にとっては「有即無」の体験は「帰家静座」ではなく、むしろ「地震」のようなものになつてしまつた。それに対して「有即無」という「東洋的無」の伝統を誇る西田は、「主観的」態度を取らずに、「有即無」という絶対矛盾的自己同一の世界を「客観的」に記述しようとしていた。現実には絶対矛盾的自己同一である証拠はどこにあるか、という質問に答えようとして、西田は認識作用だけではなく宗教的経験や科学的経験なども分析していた。ハイデッガーの「不安」に近い東洋的概念は、禅の修行におけるすべての拠り所を失うことを意味する

「大疑」ではなからうか。

「有即無」を体験するためには、形式論理的「对象的分別」からパラドックス論理的「無分別の分別」への変化が必要である。このような変化は、西田における自己・世界の自己矛盾の追求の結果としても、ハイデッガーの「真有」の本質の把握の結果としても、「無」の体験は、意志的でもなく非意志的でもない、超越的でもなく内在的でもない、パラドックス論理に従うものである。

溝口氏は「無は、意味的構造をもつ世界そのものの経験でありながら、その意味構造と無との関係は不明なままであり、場所的な世界と、そのなかに現出する存在者との関係も不明なままにとどまっている」と述べている。確かにハイデッガーの哲学における「無」を「パラドックス論理の無」として解釈しなければ、不明なところが多くなると思う。「無」を経験する存在者は「いったいどのようなものなのか、つまり単なる知覚像なのか、実体的なものなのか、意味的なものなのか、それとも西田のように影像の如きものなのか、そうしたことも、不問のままにされているのである」と溝口氏は述べている。

ハイデッガーの哲学における「無」を体験する存在者は「いったいどのようなものか」という質問に答える前に、以上の溝口氏の文章における西田哲学の解釈に注意しておきたい。ようするに、西田の哲学における「無」を体験する存在者は「影像」であるが、ハイ

デッガーの場合はそれが不明である、と溝口氏は指摘している。

しかし、西田の哲学における「無」を経験する「存在者」とは、単なる「影像」ではない。溝口氏は「無」を経験する存在者は「影像」であるということを証明するために、次のような西田の文章を引用している。「あらゆる実体化と対象化の可能性を消去した絶対無においては、一切もはや実体的な基体をその背後にもたない影像すなわち「本体なき影像」あるいは「純粋性質」と呼ばれるものになる。つまり、「唯自ら無にして自己の中に自己の影を映すものがあるのみである」<sup>(258)</sup>。それは確かに西田が一九二七年に執筆した「働くものから見るものへ」という論文の文章であるが、それは「無」を経験する存在としての「自己」の側面の一つだけを説明する文章である。一九三九年の「絶対矛盾的自己同一」において、西田は「自己」をはつきりとパラドックス論理に従って定義している。

「我々の自己は、何処までも自己の底に自己を超えたものにおいて自己を有つ、自己否定において自己自身を肯定するのである」<sup>(259)</sup>。「多」と一の矛盾的自己同一の世界の個物としては個物（自己）が世界（絶対矛盾的自己同一の世界）を映す<sup>(260)</sup>、「自己が世界を映すことが逆に世界のペルスペクティブの一観点である」<sup>(261)</sup>。要するに「自己」は単に「絶対無」の限定としての「影像」ではない、「映す影像」というパラドックスである。「絶対無」によって映された自己は、自ら「絶対無」を映す。このような「映す」自己は、「無限球」の

無数の中心の中での一つの中心である、というパラドックス論理的結論になる。

ハイデッガー哲学における「無」を経験する「存在者」は、「いったいなにかのか」という質問にもどれば、確かに形式論理の立場から言えば、それは不明である。このような自己を「限定」できないから不明であるといえる。それに対してパラドックス論理の枠でいえば、このような存在者は対象化できない「有即無」である。ハイデッガーによれば、「人間だけ実存する」という命題が意味していることは、「人間はその有が、有（真有＝筆者）の非覆蔵性の内に開け立ちつつ内に立つことに依って、有の方から有に於て際立たされてある有るものである」<sup>(26)</sup>（傍点は筆者）。人間は、実体的主観としては、自分に対立する「有」に対面するのではない。「有の開け」(Lichtung)、すなわち真有の真性としての「開け」が生起する限りに於てのみ、有はそれ自身の自性を人間に委ねる」<sup>(26)</sup>のである。単なる否認ではない「真の無」の本質を把握することによって、人間が「もう一度、有の近さの内へ入って行くべきであるとするならば、その場合には彼は、名前無きものの中で実存することを、先ず最初に学ばねばならない」、とハイデッガーは述べている。<sup>(26)</sup>ハイデッガーの哲学における「無」を体験している「存在者」は、西田の場合と同じように、客観に対立する主観ではないため、背理的存在者であると言える。

ハイデッガーは、形式論理の無矛盾原則を批判しても、西田のように絶対矛盾的自己同一を真理とする新しい論理学的構造を設立しなかつたことは注目に値する。その理由は、ハイデッガーの「解体批評」の方法にある。彼は「常識」とされるすべての概念を解体しようとしていたのである。その目的は、「空想なるあらゆる習慣的概念を解体することによって、根源的で形而上学的存在の体験を取り出す」<sup>(26)</sup>ことである。あらゆる概念の解体によつてのみ、真の存在の姿を取り出すことができる、と信じて、解体に夢中になったハイデッガーは、解体過程の直接の結果でないすべての理論を拒否していた。カテゴリーズをできるだけ避けようとしても、なかなか避けられない。そのため、ハイデッガーは、人間の「現有」にとつて本質的な深い意味を「聞き取る」ことができたドイツの神秘主義者やドイツの詩人などから言葉を借りたり、あらゆる哲学的概念のギリシア語の由来の意味を探ることによつて概念の「再編成」と新概念の作成を試みたのである。

それに対して西田は「私の云ふ所が独断論的と考へられるであらう」<sup>(26)</sup>と述べている。西洋の形而上学では「真の存在」の意味が忘れられてきたと唱えたハイデッガーと違って、彼は「解体的」立場にはとどまらなかつた。その理由の一つは、彼は東洋文明における長い歴史をもつ「東洋的無」の哲学を高く評価して、形のなきものを見、声なきものの声を聞く「東洋的無」の文化と絶対矛盾的自己同

一的論理との関係を明らかにしていたことにある。西田は従来「無の哲学」のパラドックス論理の意味が十分に把握されなかったとは主張したが、東洋哲学の解体批評に向かうことなく、東洋哲学における「無」の概念を発展させたのである。また西田にとって重要であったのは、ハイデッガーの哲学にみられるような数多くの概念の作成・再編成ではなく、西洋哲学と東洋哲学の諸問題をパラドックス論理の立場から再評価することであった。

前述のように西田は、「無の自己限定」による歴史的世界における発展を重要な問題としたが、ハイデッガーは、その側面を無視するように思われる。その相違の裏付けになるのは、西洋における弁証法的歴史的發展の長い哲学的伝統と東洋におけるこのような伝統の欠如という事実であると思う。もちろん仏教には「無常」という概念が表すように、「変化」の意識が強かったが、それにもかかわらず、そうした「変化」の意識は、弁証法的進化論に発達しなかった。それに対して、西洋弁証法論において、それまで十分に認識されなかったのは、「我在りsum」の自己矛盾、すなわち「有るもの有り方」における自己矛盾という問題である。したがって、西田とハイデッガーとは、それぞれの哲学的伝統の欠如を補い、その結果としては、西田は真の弁証法的「進化論」を重視するようになったのに対して、ハイデッガーは、無と「真有」との関係に重心をおいたのである。

### おわりに——「形式論理的存在論」の一種としての「形式論理のニヒリズム」

「形式論理的存在論」とは、「自己矛盾」と「存在」とは両立できないと前提する世界観である。言い換えれば、「存在するモノ」は限定され特定の矛盾しない性質をもつ「有」であることは「形式論理的存在論」の前提になる。例えば、丸いと同時に丸くない「モノ」は存在できないと思われている。ところが西田によれば、経験は「モノ」が形式論理的に存在することを証明しない。例えば、「私が馬を見る」という時、私の経験を言葉で表すことになる。しかし「あそこに馬がある」という文章は「存在」という概念を前提にする言い方であり、「経験の固定化」にすぎない。(ヒューム David Hume, 1711-1776 の哲学にも同じ結論が見られる)。このような西田の態度は操作主義的であるといえる。前述のように操作主義的方法論とは、あるモノの概念を構成してそのものの存在を仮定することであり、そしてその概念が思ったように働くかどうか実験で調べなければならない。操作主義は形式論理の法則である排中律を出発点にしないのである。思惟の必然的法則(形式論理)があるという前提をもとにして、論理に合わない結論が誤りであると考えられている。しかしあらゆる判断の確実性を実験によって確かめるほかない、と西田は強調している。(8)

排中律の法則は人間の「心的構成

物」や「心的作用」の法則（例えば、偶数と奇数の区別）にすぎないが、現実全体の法則ではない。操作主義的方法論を高く評価した西田は、あらゆる現実の経験（心理的、宗教的、物理学的経験）を分析した結果、現実の法則は絶対矛盾的自己同一の論理に従うという結論に達した。とはいえ操作主義は直ちにパラドックス論理と関連しているとは言えない。操作主義は、形式論理もパラドックス論理も現実を理解する出発点としないことはいうまでもない。それにもかかわらず科学哲学論としての操作主義は「形式論理」の「自明性」を否定して、「形式論理的存在論」の基盤を揺るがすことによつて、「パラドックス論理のニヒリズム」への道を開いたと言えよう。

「パラドックス論理のニヒリズム」(paradox-logical nihilism)は、広い意味での「存在論」、すなわち、存在するものが形式論理の無矛盾原則に従うという前提に立つ「形式論理的存在論」と並ぶ、哲学のもつとも根本的概念であることを看過できない。すべての哲学的発想の出発点は、必ずその二つの思潮のどれかに分類することができる。ここで注意しておきたいのは、「形式論理のニヒリズム」は、「形式論理的存在論」の特殊タイプにすぎないことである。なぜなら、存在論においても、「形式論理のニヒリズム」においても、論理的には「肯定」と「否定」とが共存できないものとして「肯定に対する否定」であるからである。両者は形式論理の無矛盾原則に従つて、「有」の否定として「無」の定義を認める。

しかも、具体的な例をみれば分かるように、「形式論理のニヒリズム」とは、「有」の存在を否定し「なにも存在しない」という主張ではない。「何も存在しない」と主張しても、それは真理（「正」）ではない。なぜかという点、認識対象すべてが存在しないとしても、「なにも存在しない」と主張している人間（自己）が存在すること認めなければならぬからである。したがって「形式論理のニヒリズム」と呼ばれる発想の前提は、「有に対する無（非有）」という概念よりは、むしろ「肯定に対する否定」や「普遍に対する非普遍」であるといえよう。「形式論理のニヒリズム」は、存在論の根本的概念（普遍的真理とか、普遍的原理とか普遍的価値とか）を否定する立場である。それゆえに、「形式論理のニヒリズム」の一番代表的な特殊タイプとしてあげられるのは、なによりも「反有神論的ニヒリズム」(atheistic nihilism)と「価値論的ニヒリズム」(axiological nihilism)である。「反有神論的ニヒリズム」は、普遍的真理の「保証人」としての神の存在を拒否する一九世紀の革命的運動や社会的運動に対していう。キリスト教の「聖書」を近代科学の視点から批判する結果として「神の存在を認めない」立場は、社会の道德的腐敗を招くのではないかとアウエルバッハ(B. Auerbach, 1812-1882)などから批判されていた。

それに対して、「価値論的ニヒリズム」は、人間を超越する普遍的価値がなく、相対的な道德価値が人間によつて適当に定められる



ものとする考え方である。その意味においては、社会的主動力としての権力への意志を強調したニーチェのいわゆる「能動的ニヒリズム」は、形式論理の「価値論的ニヒリズム」であるといえる。また、一九世紀にゴールス(J. Gorres)とラドヴィッツ(J. M. Radovitz)は一八世紀のフランスにおけるニヒリズムを「順応的ニヒリズム」と呼んだが、それはニーチェの「能動的ニヒリズム」と同じではないにせよ、なおかつ「価値論的ニヒリズム」の例だと言える。なぜなら、「順応的ニヒリズム」に立つ、一定の価値観をもたない利己主義的個人は、道徳的価値観に無関心であり、または自分の利益のためなら、適当に価値観を変えたりするというように普遍的価値を認めないからである。<sup>(20)</sup>

これまで、「パラドックス論理のニヒリズム」と「形式論理のニヒリズム」とははっきり区別されてこなかった。その区別を明確にすることによって「パラドックス論理のニヒリズム」という思潮の特殊タイプとして、西田幾多郎の「絶対無」とハイデッガーの「本来的無」(das eigentliche Nichts)とを解釈しなければならぬと思う。

注

NK 『西田幾多郎全集』岩波書店、東京、一九六五年―一九六六年  
 HM マルティン・ハイデッガー『道標』辻村公一、ハルトムート・ブフナー訳、『ハイデッガー全集』第九巻、創文社、東京、一九八五年 (Martin Heidegger, *Wegmarken* (『道標』) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967)

(1) 小坂国継『西田幾多郎をめぐる哲学者群像―近代日本哲学と宗教』ミネルヴァ書房、京都、一九九七年、一〇二頁

(2) 西田幾多郎『私の論理について』NK 第一二巻、二六五―二六六頁

(3) 前掲、二六六頁

(4) 西田幾多郎『経験科学』NK 第九巻、二七七頁

(5) 西田幾多郎『場所的論理と宗教的世界観』NK 第一巻、四一六頁

(6) 前掲、四二二頁

(7) 西田幾多郎『経験科学』NK 第九巻、二七八頁

(8) 西田幾多郎『論理と数理』NK 第一巻、六〇頁

(9) 前掲、六二頁

(10) 西田幾多郎『場所的論理と宗教的世界観』NK 第一巻、三八一頁

(11) 前掲、四四三頁

(12) 前掲、四四六頁

(13) Platon, *Timaios i Kirillos, Alfa*, Warszawa, 1999,

- (14) 前掲、(翻訳者) Wladyslaw Witwicki(の後書き) 二〇九頁
- (15) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、京都、一九九六年、六一頁
- (16) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、三九九頁
- (17) 前掲、四五九頁
- (18) 前掲、三九九頁
- (19) 西田幾多郎「場所の自己限定としての意識作用」NK 第六巻、九七頁
- (20) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二九一頁
- (21) 西田幾多郎「場所の自己限定としての意識作用」NK 第六巻、九四頁
- (22) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四三〇頁
- (23) 西田幾多郎「永遠の今の自己限定」NK 第六巻、二一九頁
- (24) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、三〇一頁
- (25) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二七八頁
- (26) 西田幾多郎「論理と数理」NK 第一一巻、六〇頁
- (27) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二四七頁
- (28) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二七八頁
- (29) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇巻、三六二頁
- (30) 前掲、三六一頁
- (31) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二九一頁
- (32) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇巻、三九七頁
- (33) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二九九頁
- (34) 前掲
- (35) マルティン・ハイデッガー「有の間へ」HM、五〇二頁
- (36) 小坂国継「西田幾多郎をめぐる哲学者群像―近代日本哲学と宗教」ミネルヴァ書房、京都、一九九七年、一〇六頁
- (37) 前掲、一〇七頁
- (38) 前掲、一一一―一二頁
- (39) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六七頁
- (40) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四三五頁
- (41) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」第九巻、二二八頁
- (42) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、三九七頁
- (43) 西田幾多郎「場所の自己限定としての意識作用」NK 第六巻、九六頁
- (44) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、一四七頁
- (45) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四〇〇頁
- (46) 西田幾多郎「物理の世界」NK 第一一巻、一〇頁
- (47) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二七二頁

- (48) 西田幾多郎「永遠の今の自己限定」NK 第六巻、一九六頁
- (49) 前掲、二二二頁
- (50) 前掲
- (51) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇巻、三五六頁
- (52) 前掲、三五三頁
- (53) 西田幾多郎「永遠の今の自己限定」NK 第六巻、一九六頁
- (54) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二四一頁
- (55) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇巻、四〇三頁
- (56) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二七五頁
- (57) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇巻、四〇三頁
- (58) 前掲、四〇四頁
- (59) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二七三頁
- (60) 前掲、二五二頁
- (61) 前掲、二七一頁
- (62) 前掲、二九八頁
- (63) 前掲、二五二頁
- (64) 前掲、二七九頁
- (65) 前掲、三〇二頁
- (66) 金子務『アインシュタイン・ショック』第二巻、河出書房新社、東京、一九八一年、一三〇―一三一頁、アインシュタインの「いかにして私は相対性理論を創ったか」という講演、石原純『アインス  
 タイン教授講演録』改造社、東京、一九二三年を参照
- (67) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二二四頁
- (68) 前掲、二三九頁
- (69) Albert Einstein, *Pisma filozoficzne* (『哲学的論文集』)  
 DeAgostini Altaya, Warszawa, 2001, p.137
- (70) 前掲、二〇七頁
- (71) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二二四頁
- (72) 前掲、二三二頁
- (73) 前掲、二三二―二三三頁
- (74) 前掲、二六三頁
- (75) 前掲、二二三頁
- (76) 前掲、二五〇頁
- (77) 前掲、二六九頁
- (78) 前掲、二四三頁
- (79) 前掲、二二六頁
- (80) 前掲、二二七頁
- (81) 前掲、二二九頁
- (82) 前掲、二九五頁
- (83) 前掲、二八九頁
- (84) 前掲、二九五頁
- (85) 前掲、二八九頁
- (86) 前掲、二四七頁
- (87) 前掲、二六九頁
- (88) 前掲、二八二頁

- (89) 前掲
- (90) 前掲、二八三頁
- (91) 前掲
- (92) 前掲、二九三頁
- (93) 前掲、三〇二頁
- (94) 前掲、二八〇頁
- (95) 前掲、三〇三頁の英文
- (96) Albert Einstein, *Pisma filozoficzne* (『哲學的論文集』)  
DeAgostini Altaya, Warszawa, 2001, p.62
- (97) 西田幾多郎「經驗科学」NK 第九卷、三〇二頁
- (98) 前掲
- (99) 前掲、二九七頁
- (100) Vittorio Possenti, Nihilizm teoretyczny i “smierc metafizyki” (Il nihilismo teoretico e la “morte della metafisica”) (理論的ニヒリズムと形而上学の死): PL-SITA Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, Lublin, 1998, p.50
- (101) 西田幾多郎「私と汝」NK 第六卷、三九〇頁
- (102) 西田幾多郎「經驗科学」NK 第九卷、二九七頁
- (103) 前掲、三〇一頁
- (104) 前掲、二九七―二九八頁
- (105) 前掲、二九五頁
- (106) 前掲、二七四頁
- (107) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇卷、三四四頁
- (108) 西田幾多郎「經驗科学」NK 第九卷、二七二頁
- (109) 前掲、二七四頁
- (110) 前掲、二八七頁
- (111) 前掲、二四二頁
- (112) 前掲、二三六頁
- (113) 前掲、三〇二頁
- (114) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇卷、三四四―三四五頁
- (115) 前掲、三四四―三四五頁
- (116) 前掲、三八五頁
- (117) 前掲、三四五頁
- (118) 前掲、三四六頁
- (119) 前掲
- (120) 前掲、三五〇頁
- (121) 前掲
- (122) 前掲、三六二頁
- (123) 西田幾多郎「經驗科学」NK 第九卷、二二九頁
- (124) 前掲
- (125) 前掲、二三七頁
- (126) 前掲、二二八頁
- (127) 前掲、二二九頁
- (128) 前掲、二九九頁を参照
- (129) 前掲、二三三頁
- (130) 西田幾多郎「論理と数理」NK 第一一卷、六三頁

- (131) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二六九頁
- (132) 前掲、二七〇頁
- (133) 前掲、二三五頁
- (134) 前掲、二六六頁
- (135) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇巻、三九四頁
- (136) 前掲、三九九頁
- (137) 前掲
- (138) 前掲、三九四頁
- (139) マルティン・ハイデッガー「有の間へ」HM、五〇四頁
- (140) 西田幾多郎「知識の客観性について」NK 第一〇巻、三五四頁
- (141) Michiko Yusa, *Zen and Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawaii Press, Honolulu, 2002, s.182
- (142) 西田幾多郎「行為的直観の立場」NK 八巻、二一三頁
- (143) 西田幾多郎「デカルト哲学について」NK 第一一巻、一七八頁
- (144) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六〇頁
- (145) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、三九八頁
- (146) 前掲、四一五頁
- (147) 西田幾多郎「行為的直観」NK 第八巻、五四三頁
- (148) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、一六三頁
- (149) 前掲、一五五頁
- (150) D.A. White, *Logic and Ontology in Heidegger*, Columbus-Ohio, 1985, p.27
- (151) Maria Kostyszak, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia* 『ハイデッガーの思考細工』、Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 1977, p.76
- (152) マルティン・ハイデッガー『「ユーマニズム」に関する書簡』HM、四二四頁
- (153) 前掲、四三九―四四〇頁
- (154) 前掲、四四〇頁
- (155) Maria Kostyszak, *Martin Heidegger – rękodzieło myślenia* 『ハイデッガーの思考細工』、Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 1977, p.78
- (156) マルティン・ハイデッガー「有の間へ」HM、四八七頁
- (157) マルティン・ハイデッガー「真性の本質について」HM、二四二頁
- (158) 前掲、二一八頁
- (159) 前掲
- (160) マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」に関する書簡』HM、四三九頁
- (161) 前掲、四五七頁
- (162) 前掲、四二五頁
- (163) マルティン・ハイデッガー「形而上学とは何であるか」への

- 後記、HM、三八六頁
- (164) 前掲、三八七頁
- (165) マルティン・ハイデッガー「有の間へ」HM、五二一―五二三頁
- (166) Martin Heidegger, *Zasada racji* ([Ratioの原則] 'Der Satz vom Grund'), Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, 2001, p.21)
- (167) 前掲
- (168) マルティン・ハイデッガー「形而上学とは何であるか」HM、一三〇頁
- (169) 前掲、一四四頁
- (170) 前掲、一二九頁
- (171) 前掲、一三〇―一三一頁
- (172) マルティン・ハイデッガー「形而上学とは何であるか」への後記」HM、三八四頁
- (173) マルティン・ハイデッガー「形而上学とは何であるか」HM、一二七頁
- (174) 前掲、一二七―一二八頁
- (175) 前掲、一二八頁
- (176) マルティン・ハイデッガー「形而上学とは何であるか」への序論」HM、四六六頁
- (177) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」、大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六七頁
- (178) 前掲
- (179) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四〇五頁
- (180) 前掲、三九八頁
- (181) 前掲、四二三頁
- (182) 前掲
- (183) 前掲
- (184) 前掲、四二八頁
- (185) 前掲、四三〇頁
- (186) 前掲
- (187) 前掲、四三二―四三三頁
- (188) 前掲、四四六頁
- (189) 前掲、三九九頁
- (190) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、二二七頁
- (191) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四二三頁
- (192) 前掲、四四六頁
- (193) 前掲、四二四頁
- (194) 前掲、四四五―四四六頁
- (195) 前掲、四五四頁
- (196) 前掲
- (197) 前掲
- (198) 前掲、四三八頁
- (199) 前掲、四二一頁
- (200) 前掲、四五〇頁

- (201) 前掲 四三八頁
- (202) 前掲 九九頁
- (203) 前掲
- (204) Masao Abe, *Zen and Western Thought*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1985, p.101
- (205) Stevens John, *Three Zen Masters. Ikkyū, Hakuin, Ryōkan*, Kodansha International, Tokyo, New York, 1993, p.43
- (206) Yampolsky Philip, B., ed. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*, Columbia University Press, New York and London, 1967, sec.17
- (207) 西田幾多郎「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」『哲学の根本問題』NK 第七巻 四三六頁
- (208) 前掲 四三三頁
- (209) Vittorio Possenti, *Nihilizm teoretyczny i "smiere metafizyczne" Il nihilismo teoretico e la "morte della metafisica"* (理論的ニヒリズムと形而上学の死): PL-SITA Polskie Towarzystwo Tomasz z Akwinu, Lublin, 1998, p.50
- (210) Hans Peter Hempel, *Heidegger und Zen*, Frankfurt am Main, 1987
- (211) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六三頁
- (212) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 1993, p.9
- (213) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一巻、三九九頁
- (214) 無門慧開編・西村恵信訳注『無門関』岩波書店、東京、一九九六年、一八頁
- (215) 無門慧開編・西村恵信訳注『無門関』岩波書店、東京、一九九六年、一四三頁
- (216) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一巻、四四六頁
- (217) 前掲
- (218) 無門慧開編・西村恵信訳注『無門関』岩波書店、東京、一九九六年、一一頁
- (219) Furuta Shokin, *Questions and Answers in Zen*, in: "Philosophical Studies of Japan" Vol.X, Japan Society for the Promotion of Science, Tokyo, 1970, p.126
- (220) *The Zen Master Hakuin. Selected Writings*, Philip B. Yampolsky ed., Columbia University Press, New York, 1971, p.165
- (221) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一巻、四一七頁
- (222) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、二二二頁
- (223) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二二八頁
- (224) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二七八頁
- (225) 前掲
- (226) 前掲 三〇一頁

- (227) 事事無礙は華嚴宗の事事無礙法界の意味であるが、それは「四法界」(四種)の存在領域の中の一つである。その他は、  
 事法界　じほっかい(事象の世界、すなわち相対的次元)  
 理法界　りほっかい(真理の世界、すなわち絶対的次元)  
 理事無礙法界　りじむげほっかい(事象と真理とが妨げなく交流・融合する世界、すなわち相対的次元と絶対的次元との同一)
- (228) 中村元ほか編『岩波仏教辞典』岩波書店、東京、一九八九年、三九五頁
- (229) Chiko Komatsu, *The Way to Peace. The Life and Teaching of the Buddha*, Hozokan Publishing Company, Kyoto (小松智光『わが思ふブツダと平和への道』全二巻、法蔵館、一九八四年、八〇頁)
- (230) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、一五六頁
- (231) 前掲、二一七頁
- (232) 白隠禪師もその詩を引用してゐる。Yampolsky Philip, *The Zen Master Hakuin, Selected Writings*, Philip B. Yampolsky ed., Columbia University Press, New York, 1971, p. 60
- (233) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四四六頁
- (234) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」、大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六六頁
- (235) 前掲、六九頁
- (236) 前掲、七〇頁
- (237) 前掲、六九頁
- (238) 前掲
- (239) 西田幾多郎「場所の自己限定としての意識作用」NK 第六巻、九六頁
- (240) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四〇六頁
- (241) 前掲
- (242) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、一四八頁
- (243) 前掲、一六四頁
- (244) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」、大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六八一―六九頁
- (245) Martin Heidegger, *Przyczyunki do filozofii (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis)*, Baran i Suszyński, Kraków, 1996, p. 231
- (246) Martin Heidegger, *Zsada racji (Ratioの原則)*, *Der Satz vom Grund*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków, 2001, p. 30
- (247) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」、大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六九頁
- (248) 前掲、七〇頁
- (249) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 九巻、二一六頁
- (250) 前掲
- (251) マルティン・ハイデッガー「形而上学とは何であるか」HM、一三四頁
- (252) 前掲



- (253) 前掲
- (254) 前掲、一三六頁
- (255) 前掲、一三四頁
- (256) 溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」、大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、七〇頁
- (257) 前掲
- (258) 西田幾多郎「働くものから見るものへ」NK 第四巻、二四七頁、溝口宏平「西田哲学とハイデッガー哲学」、大峯顕編『西田哲学を学ぶ人のために』世界思想社、一九九六年、六八頁を参照
- (259) 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」NK 第一一巻、四一六頁
- (260) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、一五五頁
- (261) 前掲、一五六頁
- (262) マルティン・ハイデッガー「『形而上学とは何であるか』への序論」HM、四七一頁
- (263) マルティン・ハイデッガー『「ヒューマニズム」に関する書簡」HM、四二六頁
- (264) 前掲、四〇四頁
- (265) Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 1993, p. 9
- (266) 西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」NK 第九巻、一五四頁
- (267) 西田幾多郎「経験科学」NK 第九巻、二二二頁
- (268) 前掲、二二二頁
- (269) Wolfgang Müller-Lauter, Wilhelm Goerd, *Historisches*

*Wörterbuch der Philosophie VI*, hrsg. von Joachim Ritter, *Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel*, Mo-O Basel: Schöningh, 1984, pp. 846-854 を参照