

場所の論理

ロバート・ワーズ

ご存知のとおり西田幾多郎はこの百年間に日本の生み出した最大の哲学者であり、なおかつ世界に誇る思想家である。彼は私達の根本的哲学的概念の枠組を見直し作り直し、新しい論理学を見出した。西田は彼の『働く者から見る者へ』の序論において次のように語っている。

形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年来我等の祖先を孕み来つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかゝる要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである。

これを一読すると、西田博士は神秘主義の論理を築きあげよう

としているように見えるが、あくまでも彼のいわんとすることは神秘主義ではなく、哲学である。西洋哲学において解決不可能といわれる問題（自覚の問題など）は、以下のように考えることが出来る。解決不可能と見える理由は、その問題の立て方にある。即ち、前提条件がその問題の解決を不可能にしているのである。唯物論にせよ、唯心論にせよ、他の伝統的立場は、皆、知るものと知られるものの区別、つまり主客の対立を前提とする。その前提の裏にはアリストテレス以来の論理学がある。その論理学は西洋の伝統的形而上学と密接な関係があつて、主語を重んじて、主語となるものだけを実体とする。アリストテレスは実体を主語となるが述語とならないものという定義を出した。それは印度ヨーロッパ語族においては、文体が必ず主語を必要とすることから出るのでないか……。その意味においては日本語を母国語とした

西田博士は、新しい論理学を考え出した時に、述語を重んじる論理学を造り出したと考えられる。今日の私のテーマは、西田博士の新しくつくり上げた場所の論理（述語の論理）というものであるが、その論理をつくりだす理由は、ある特殊で重大な問題であった。その問題とは、次のようなことである。

人間の経験全体を解釈しようとする認識論的、あるいは形而上学的論理は、もし主客の対立を前提とするならば、必ず行きつまたりたつことはあり得るだろうか。西田博士はそれに対し肯定的な見方を提出した。彼の場所の論理はそういう包括的理論である。仏教においても『中論』は同じような答えを出す。もちろん西田博士はそれを知っていた。そして、その影響をうけていると思われるのであるが、彼の場所の論理は単なる仏教ではなく独立した哲学理論である。

しかしながら、その背景を理解するためには、十九世紀の井上円了・井上哲次郎のこの問題に対する考えにふれておいた方が、西田博士の場所の論理がなおわかりやすくなるのではないかと思う。両者は現象と現実の根本的な同一性を唱える現象即实在論というような理論を出した。つまり彼らは、今までの現象と实在の対立は偽造的対立であると考えた。例えば、ふだんにはこの机が堅いものであるように見えるが、本当はそうでなくて、原子の配列があるだけなのである。ふつつ、堅い机は現象であって、つま

り二次的なもの、そして原子の配列は實在とされている。しかし、両者の考えでは、この中には優劣の関係があるのでなく、ただ違った観点から同じものを見たというだけのことである。

主観と客観の対立もこれと同じように、見方の相違にすぎない。根本的・實在論的な区別ではないのである。

従来の哲学の目的としては、こういうような区別があれば、どちらかを優とし、どちらかを劣としようとした。そのため、唯心論者は主観を現実とし、あらゆる物体は現象にすぎないと論じた。唯物論者は、その逆を論じた。

しかし、そのようなことをしても、私達人間としての経験を納得できるような形で説明することは出来ない。唯心論者と唯物論者が論じ合っても、そして相手の欠点を指摘することが出来たとしても、自分の立場を論証できたことは一度もなかった。

井上達から見ると、それは当然のことである。何故ならば、現象と實在、主と客などの対立は、どちらかを選択すべきというような対立ではない。つまり、實在という概念がなければ現象という概念も出ない。主観という概念がなければ客観という概念もない。

いずれの対立も概念的な対立として何かによって統一されている。というのは、同じ範疇の枠に入っていないければ、どちらも無意味である。我々の生きている現実世界は主観的に見ることも出来、客観的に見ることも出来る。経験によってのみ現実を知る。

その経験は根本的にはただ単に主観的・客観的というのでもない。現実、あるいは実在は特殊なもの、個物ではない。客観と主観、両方の概念が妥当的であるということは、現実の本性を直観することである。しかし、井上円了と井上哲次郎は、このことを直観して主張したにとどまっていた。その必然性をはっきり表わすことは出来なかつた。つまり、彼らは現実に対していろいろな見方をとることができ、そして、その見方の中で絶対的な優劣の相違がないと言っているだけである。

であるから、この二人の哲学は折衷主義にすぎない。

西田博士はその必然性を表わす論理をつくりだすことに一生を費した。

『善の研究』においては、このいわゆる見方・観点の問題に対する答えを出している。純粹経験という概念をもって経験の統一性を見出そうとするのである。認識論者においては、純粹経験はそのものの直観である。経験の内容と経験という作用の区別がまだなされていない直接理解、「知・情・意」の分化がない状態にとどまっている。

一例を見た方がいかもしれない。西田博士の純粹経験はけっして珍しいことではなく、ごく日常的である。例えば、自分の好きな音楽を聞いている時、自分とその音楽とを区別しない。聞く私と聞かされている音楽を二つのものと意識しないのである。つまり、思惟規定も主客の対立もその経験の中に存在しない。分析は

後で行なわれることであり、その経験の一部ではない。これは純粹経験である。

しかし『善の研究』はけっきよく不十分であった。純粹経験の認識論的根拠がとぼしくて、あまりにも心理学的であった。なお各種の経験界(物理学的など)と純粹経験との関係も十分明らかにされていない。論証よりも、この本は一種のビジョンを描くのである。

それでも、『善の研究』は西田哲学の重要な考えを示す。(1)主客の対立の否定超越、(2)徹底的な主観性の強調、(3)自覚が中心であること、(4)各種の経験界の階級配列(物理的世界から芸術の世界)、そして(5)宗教的側面の重大性。

西田博士はここで止めたのではなかつた。『自覚における直観と反省』においてまた取り組んだのである。この書物においては、細かい論理が並べられていて読む者の気持ちに苦しいものにする。各経験を描写してそれぞれ自覚的世界として解釈し、各世界が統一する直観によって裏づけられている。しかし、この本の中でも相互的統一がなかなか得られていない。彼が統一をなすためには、絶対自由意志の自覚というようなものを持ち出して統一しようとする。しかし、この絶対自由意志の自覚は明らかに神秘主義にすぎないのである。その最後の総合的統一はどうしても自己反射的性格を持たなければならないのであるが、絶対自由意志の自覚のみでは成り立たないのである。つまり根拠がはっきりあらわされ

ていないのである。

西田博士はこれを自分でも認めて、その本の序論の中で、「私はよく闘ったが、神秘主義という敵に降服しなければならなかった。」と書いた。これは西田哲学を理解する上で重要なことであると思う。彼はあくまでも神秘主義を避けようとしていたのである。勿論、西田博士は信仰心の厚い方であったが、しかし哲学者として神秘主義を認めることは出来なかった。哲学の役目は構造、構成を表わすことであって、それを論理的にしっかりと形で表現しなければならぬ。

神秘主義に訴えるのは哲学者として失敗することである。そのため西田博士は生涯幾度も自分の研究方法を修正したのである。それゆえ、この時点において西田氏はまた意識の問題に取り組んでいた。

失敗のもとを知ることを作用として考えることにあるとわかってきた。そのために、作用の重要性を否定して場所という概念を考え出したことは、西田博士の哲学上、画期的な推移であった。

問題は自覚の説明ということであった。

いかなる論理学でも、もしそれが主語を重んじるような論理学であれば、つまり対象を扱うような論理学であれば、その論理学は自覚の再帰性、自己反射性を論じることが出来ない。どうしても、存在するものは、あくまでも対象であって、文章の主語となりうるものでなければならぬ。それがために自覚を説明するに

は、西田哲学において述語を重んじる論理学を見出さなければならぬ。

しかし、述語論理というものを見出すためには、新しい概念が必要である。すなわちその述語論理というものは、いったい何であるか。西田博士は場所という概念によってこの答えを得た。ふつう、知るということは、ある主語が対象を知る、つまり主観的なものと客観的なものにわかれていて、知られているものが対象で、文章の主語、命題の主語になりうるようなものである。普段のときには、別に問題は起こらないが、自覚の問題になってくるといろいろ困難が生じてくる。

自覚においては知る自己と知られる対象、つまり自己は同じである。しかし、これでは矛盾に陥る。主語になりうるのは、対象つまり知られている自己である。知る自己はどうしても対象にならないし、主語にもなれない。それをもって、西田博士は場所という概念を用いて知るといふことの再検討をした。

日常言語的には、場所とは「ところ」を意味する。もの「が」ところ、においてある。その観点から西田博士は知るといふことを解釈しようとした。つまり、知られるといふことは、ある範疇表（範疇の枠）におかれていることである。知られている対象がある世界の中に存在するといふことになる。この範疇表に含まれていないと、物にならないといふ考え方は、トーマス・クーンの『科学革命の構造』の中にあるパラダイムという考え方と同じ

である。つまり、事実が事実として認められるには、パラダイム
ないし範疇がルールでなければならぬのである。

これで認識論と实在論が結びつけてしまう。しかし、同時に忘れ
てはならないことは、この範疇は意識の生み出したものであると
いうことである。さらにその知識と枠が意識に存在する。また各
所に、こういうものがおいてあるという個所では場所の意味がは
っきり出てくる。

範疇という考え方はある観点を提示する。その観点は、場所と
考えれば、場所は世界を決定することになる。つまり、その世界
に存在しうるものの種類を設定する。場所に於いて繫辞(である)
としてあることと存在「がある」としてあることを結びつける
ことが出来る。さらに気をつけなければならないのは、場所は単
なるその場所自体に存在するものではないということである。も
しそうなら自己矛盾に陥ることになる。

そのため場所は場所に於いてあるものに対しては無であると西
田博士はいう。これをはっきりさせるために一例を挙げてみたい。
色の世界のことを考えて頂きたい。色の世界には色だけが存在
する。その中では、赤は色であるということ、赤が存在すると
いうことは、全く同じである。

場所を語る時、西田博士は「無」という言葉をよく用いる。こ
とに、彼によれば、場所は場所に於いてある物に対して無である
ということをよく言うし、さらに無という概念は、有る、ある。

ということに対しての無、「ない」ということと同じではない。
無という言葉だけで禅の無心、無常ということを思いうかべるか
もしれないが、西田哲学においては、その関係はあるとしても、
あくまでも論理的・哲学的な根拠を示さなければならぬのであ
る。それがためにもう一度色の世界を例えに使ってみたい。

前にいったように、赤が存在するということは赤が色である
ということの意味する。しかし、そうならば、色自体というものは
その世界に存在していない。だが、この「色は存在していない」
ということとは、どういう意味であろうか。

その色の世界を考えてみる上で、まったく新しい色を想像して
みよう。例えば、「ムラカ」という色、赤と紫の属性を皆持って
いる色と考えることにする。つまり、赤と紫のミックスしたもの、
新しい色である。次には、その「ムラカ」という色は存在するか
という質問は出来るということに注意してもらいたい。勿論この
世界の中には「ムラカ」という色はない。

しかし、その質問——「ムラカという色はあるか」という質問
——は、立派な意味のある問いである。調べてみてその色がない
という結論を出すだけなのである。しかし、例えば、その世界の
中で色というものは存在するかどうかという問いを出そうとして
も出しえない。

その質問そのものが無意味である。色自体が色の世界の中に物
として存在しない。しかし、その存在しない理由は、「ムラカ」

のような矛盾的な色と違って、ただ、その属性が相合わないとか、満たされていないから、存在していない、ということではない。色そのものが存在する、あるいは、色そのものが存在しない——両方の命題がこの世界においては無意味である。

本当は、そういう質問さえつくり出すことが出来ない。もしその世界の範疇に忠実に従えば、そうなのである。

これをもって、場所というものはどういう意味で無の性格を持つているかということ、分つていただけだと思う。

しかし、この無がふつうの意味の「ない」と違った意味を持っているということであっても、決して不思議なものでも神秘的なものでもない。

場所は「於いてある」ものに対して無でありながら、その「於いてある」ものを設定することもある。その「於いてある」ものが無の限定として考えられる。色の世界を考えれば、赤、青、緑色——皆が色であるから、それぞれが色制度の特殊化されたものであると考えられる。これも重要な事である。なぜなら、知るところのことを検討するために判断ということを考えなければならぬからである。西田博士は場所をもって判断を分析するのである。判断の主語と述語を統一するようなものはただもう一つの対象ではない。そのものが、判断の主語にならない。しかし、その主語も述語も設定しなければならぬということである。

判断は何であれ統一性がなければならぬ。

その統一性は直観によって成しえたと思われる。西田博士によれば、判断の統一性は、直観によって得られるもので、直観は主語論理に見られるものでなく、述語論理に求められるものである。そのため述語の論理を彼はもち出す。その直観というものは、もともと主語と述語という独立した二つの違ったものを結び合わせるというのではなく、もともと主語と述語が直観の中でひとつであったものが分解されたものである。つまり赤は色だということ、赤は色のシステムの中に含まれているということだけである。根源的なものは各色でなくて、色のシステムそのものである。

つまり、色のシステムという観念がなければ、赤という概念は得られない。それ故、色についての命題は皆、色システムそのものの特殊化、分析化したものであるというふうに解釈できる。にもかかわらず、その色システムそのものが命題の中、分析の中に入らないのである。

つまり色システムの直観そのものが、色についての命題の裏づけになるが、その直観が命題に働きかけるということはない。

色システムそのものを場所として考えれば、色の命題そのものが場所の自己限定ということも出来る。さらに場所が主語となりえないものとして考えると、命題が主語になりえないものの自己限定として捉えることができる。

しかし、色の命題そのものには、色システムの直観が、本当の

主語になっている。

もちろん文法的な主語にはなり得ないが、各種の色について語るときは、色制度そのものについて語っているということになる。

(華嚴の事々無礙)

この例は単純なものであるが、場所という概念が論理的、實在論的、認識論的側面があるということを示すことを明らかにすると思う。

では、西田博士はどういうふうにしてこの場所の論理という概念を使って哲学的体系をつくりうるか。

それには二つの側面がある。ひとつは体系そのもの、もうひとつはその方法論である。

まず体系そのものの概要について説明しておきたい。その体系においては場所はいろいろの役割を果す。認識論的には、場所が経験というものを理解する上での枠になる。

より根本的な解釈の枠であれば、より豊富な経験の側面を取り入れることが出来る。

實在論的には場所というものは個々の物が「於いてある」、いかす力の場である。その個物は置かれていた場所に存在する。論理的には、その場所は個々の物の間の関係を表わし、あるいは規定する。場所と場所の関係も表わすのである。

三つの場所、すなわち「有の場所」と「相対的無の場所」それに「絶対的無の場所」がある。その有の場所は自然界にあたるようなものである。相対的無の場所とは意識界、あるいは自覚的意

識界に相当する。「絶対無の世界」とは理想の世界、即ち教智的世界、価値とその価値をみる自己の世界である。

各世界には、それに妥当するものがある。自然界には身体的、物理学的なもの、意識界には自己なるものが存在する。この自己は意識された自己で、カントのいわゆる「経験的自己 (empirical ego)」と云うものである。

教智的自己というのは価値的、理想的な世界、「絶対無の場所」においてある。その対象は理想概念の真・美・善である。

この三つの場所、あるいは三つの世界を体系としてつくり出すだけなら、西田哲学は意味があるとは思えない。

かんじんなことは、この三つの場所が各々の場所であって、その必然性を表わすことで、この体系が生きてくると考えられる。

では、いかにして西田博士はその必然性を見出したか。先ず、西田哲学は経験の形而上学といわれるもので、私達の経験することが出発点となる。彼の方法論というのは、大ざっぱにいうと、こういうものである。

第一に、我々の経験を表わすために、ミニマムの範疇表を持ち込む。つまり、できるだけ単純な範疇をもって、どれほど経験を表わすことが出来るかを試みる。

例えば、一番簡単な「包摂」、つまり同じような抽象的一般者の系列への包摂という関係から始めれば、それだけに絞って考えれば、世界はものとその属性とだけ、一般者とその特殊だけある

といえる。

そのような場では、赤は色の一つである」と言える。あるいは「Xは赤である（ピンクは赤である）」と言える。しかし、「Xは赤くて重い」とは言えない。なぜなら、その場では一般概念と特殊化の関係しか言えないのであるから。（同じ系列でない）と結びつかないのである。）

違った種類の特殊をひとつのものの属性とすることは出来ない。一つのものが二つの違った種類の属性を持たない。

しかし、そういうことを言えなければ、我々の経験を言い表わすことはできないのである。包摂の関係だけに限って考えれば「Xは赤であり重い」というのは、矛盾になってしまふ。しかし、包摂以外に論理的关系がなければ、その命題自体を作ることさえ出来ない。だが、我々は実際そのような命題を作り、結局、その包摂の関係だけに縛られていないということが証明される。これは西田博士の方法論の鍵である。つまり、ある範疇の限定をそのままにして、忠実に守ること、そうすれば矛盾が起こらないところに矛盾が起こるといふのは、私達がその範疇に縛られていないという証明になる。

矛盾を見出すことによって、どうしても次の（高次の）レベルに行かなければならない。これは西田博士の論理の進行のパターンである。

これを深めてゆくと、自然界そのものを解釈する唯物論者の唱

える範疇をそのままではめると、物理的世界に在るべき個物という本来の意味を見出すことは出来ない。

どうしてかという、物理的な個物であるならば、他のものと働きかけなければならぬということになる。その働きかける——因果関係において行動する——ということは、意識のことを背景に考えなければならぬ。そうでなければ、働きかけるというような概念は出てこない。つまり、物理的個物が完全な物理的個物になるために必要とするのは、その世界に当てはめられない範疇である。我々が考えなければならぬ物体の性格を矛盾と認めなければならぬ。もし自然界の範疇に限って考えれば。

しかし、本当に自然界の範疇に限られているならば、矛盾というものは出てこない。そのため、意識の世界、つまり自己というものを認めなければならぬ。また、この世界においては自己というものを深く考えれば、その自己が意志を出して、行動するには、現在存在しないものを考えなければならぬ。つまり、理念あるいは理想的なものを考えて、それを実現させるために行動するのである。自分を変えたいという行動をとらなければならぬ。しかしまた、西田博士はいろいろな例を用い、意識界においてはこれらは矛盾した事柄であることを説いた。

それで、理想の世界へ移る。「意志を出して自分を変える」ということは、「理念」をもってそれを実現させようという行動をとるといふことである。

しかし、これは意識界の範疇にあてはまらないから、その理想像のある場所へ行かねばならない。

この『教智』的世界に入り、ここでも同じような矛盾が出てくる。だんだん『教智的自己』を深く考えようと、矛盾が入っているゆえに。

さらに、その教智的範疇から脱して、次のところに行こうとするが、次のところはもうない。絶対無の場所になってしまふ。

ふり返ってみると、有の場所においてあるものは客観的に存在するはずで、主観を含まないものである。しかしながら、自然界においてあるがためには、どうしても意識を考えなければならぬ。意識の世界そのものが相対的無の場所にあるというのは、その『於いてある』もの——つまり自己——が知られている自己で、主観性と客観性の両方を兼ね備え、自然界からみると無でありながら客観性を持っている以上、有の側面が残っている。

教智の世界にある物でさえ、主観的な側面が強い。そのため、我々がふつう一般理念と称しているもの、真・善・美というものが存在しているかという問題がよく出てくる。しかし、そこにも客観性が存在するのである。つまり、主客の区別がはっきりなされていぬ。

しかし、その世界の中に矛盾があるというとは何かに裏つけられているということ、その範疇に限られていないということが、明らかである。

それ以上に語ることはできない。それがために西田博士は、それを裏づけるものとして絶対無の場所と言ったのである。絶対無であるなら、絶対の述語であり、つまり述語であり主語となりえないものの完全性をあらわす。主語となりえないのであるから、それについて語って、それについて述語することはできない。これは禅や他の仏教において無ということになってしまふ。それについて語ることはできないので、いろいろな人にとっては神秘主義ととれるかもしれないが、私にとってはそうではない。少なくとも西田博士は絶対無をたどる道を、論理的な、しかも、経験にもつづいた体系によってあらわすことができたのである。

即ち、西田博士が神秘主義の論理学をつくり上げたのである。西田博士は主客の対立を前提としない体系をととのえた哲学をつくりえたのである。

(Robert Wargo, 哲学, オークランド大学)