

生 の 呪 縛

Spell of Life

松 井 吉 康
Yoshiyasu Matsui

人文学部紀要第36号
神戸学院大学人文学部
2016年3月31日発行

生 の 呪 縛

Spell of Life

松 井 吉 康
Yoshiyasu Matsui

東西の文化形態を形而上学的立場から見て、いかに区別するか。私はそれを有を実在の根底と考えるものと無を実在の根底と考えるものとに分つことができるかと思う。

これは、西田幾多郎の論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」の一節である¹⁾。実在の根底を「有（存在）」と呼ぶか、「無」と呼ぶか。西田は、前者を主張するのが西洋（厳密にはヨーロッパ）の立場であり、後者を主張するのが東洋（厳密には東アジア）の立場であると言う。西田自身がこの論文の中で概観しているように、これは、それぞれの文化を対比的に考察すると、おおむね確認できる事実である。とはいえ、この区別を絶対視し、すべてをこの区別で論じようとするのであれば、それは議論をあまりに単純化していることになろう。

そもそも「無」という言葉は、「存在」という言葉と同様、多義的である。しかも哲学は、「無」について多大な関心を払ってきたとは到底言えない。だが、実はこうした「無」への関心の不足が、結果的に、究極の問題、そして究極の真理への道を閉ざしてしまっているのである。これまでに私が明らかにしてきたように、論理的に考えうる究極の問いは「まったく何もないのか」というものであり、その答え、つまり究極の真理は「無ではない（Nicht-Nichts）」でなければならない²⁾。つまり究極の問いも究極の真理も「無」に関するものなのである。私は、これまでの論文で、こうした「無に対する徹底的な考察の欠落」の原因を「存在の呪縛」と呼んで問題にしてきたが、本論は、絶対無という言葉を自らの思想の核心に置く西田が、それにもかかわらず端的な無を問わなかった

1) 『西田幾多郎全集』第四巻、岩波書店、一九八八年、四二九～四三〇頁。引用の際は、現代仮名遣いに変更した。ちなみに西田は「西洋」と「東洋」という言葉を使っているが、こうした二分法は、今日、地理的に見ても政治的に見ても問題があるので、本論では「ヨーロッパ」（もしくは「欧米」）と「東アジア」という表現を用いる。

2) 本論が提示する究極の真理と「存在の呪縛」を論じた論文としては、拙論 “Der Bann des Seins” In *Philosophisches Jahrbuch* 114.Jahrgang/II, 2007 (邦訳「存在の呪縛」「思想」二〇〇九年九月号)、「無と存在」「文明と哲学」第一号、二〇〇八年、「思索の事柄」と「無」【Heidegger-Forum Vol. 6】、二〇一二年、「日本語で哲学すると」「人間文化」第三四号、二〇一四年、がある。

のはなぜかという問題を考察する³⁾。

「ヨーロッパは存在、東アジアは無」という対比の構図は、あたかも哲学の原理には、この二つの答えしかないかのような印象を与える。「存在か、無か」というのは、それ以外の第三の可能性を許さない、決定的な二分法であるかのように思われるのである。しかし究極の問い合わせ明らかになる究極の真理とは、「存在 (Sein)」でもなければ「無 (Nichts)」でもない。その真理とは、「無ではない (Nicht-Nichts)」であるからである。そういう意味では、ヨーロッパの思惟も東アジアの思惟も、この真理の周りを回りつつ、その真理そのものに的中することがなかったのである。

本論は、まず「一」で、論理的に究極の問い合わせである「まったく何もないのか」とその答え、つまり「無ではない」という究極の真理が、なぜ究極性を主張できるのかを明らかにする。それは、西田の無の議論を批判的に (kritisch) 考察するための座標軸 (Kriterium) となるだろう。続く「二」では、まず「絶対無」という語を自らの思索の核とする西田哲学が、究極の問い合わせにおいて語られる「無」を視野に収めているかどうかを確認する。西田は、自らの議論がありとあらゆる事柄、問題を包み込んでいると信じているが、だとすれば、端的な無もまた、彼の思索の中で論じられているはずである。何しろ西田哲学は「絶対無」を論じる哲学なのである。「絶対無」と聞けば、それは「絶対に何もない」という意味を想起するのが普通だからである。ところが実際の西田は、究極の問い合わせる「無」すなわち「端的な無」の可能性に気がついていない。そこで問題となるのは、西田が語る「無」の意味である。彼が語る「無」は、本当に無なのかどうか。学者である西田の場合、こうした用語の選択自身が、哲学的に、つまり批判的に行われているはずである。ところが彼の思索は、「端的な無」の可能性を無視している。それはなぜなのか。その点を解明するのが「三」である。結論から言えば、西田の絶対無は、あくまでもすでに与えられた「生」あるいは「純粹経験」を出発点とし、それをエレメントとしたために、こうした生がそもそもないという可能性、つまり「端的な無」の可能性へと思考を跳躍させることができなかつたのである。そこには、生を問題にしようという西田自身の目的意識があるので⁴⁾、まさにその意識が、端的な無へまざしを向けることを妨げたのである。西田は、「存在の呪縛」よりもいっそう根源的な「生の呪縛」に縛られていたのである。

3) 現在の西田研究の中心人物の一人である藤田は、「西田の思想は、……『無の場所』から存在の意味を考えようとするものであった。そのような意味で西洋の存在論の伝統をその根本から問い合わせ直そうとするものであったと言うことができる。存在を起点として、そこからすべてを見ていこうとする見方に、根本的な問い合わせ直しを迫るものであったと言ってよいであろう」と述べている（藤田正勝『西田幾多郎』岩波新書、二〇〇七年、一〇一ページ）。この指摘は正鶴を射ていると思われるが、だとすればますます西田の「無の理解」を批判的に考察する必要があるだろう。本論が提示する「端的な無から出発する議論」は、西田とは別の仕方で、欧米の「存在中心の哲学」に問い合わせ直しを迫るものであるだけに、その議論にとって、西田の「絶対無」との違いを確認することは避けは通れない課題なのである。

4) 近年の西田研究の多くが、西田哲学を「『生』を直接捉えようとした哲学」と特徴付けているが、それは本論の西田理解とも合致している。そういう指摘をしている研究としては、藤田前掲書、檜垣立哉『西田幾多郎の生命哲学』講談社現代新書、二〇〇五年、松丸壽雄『直接知の探求——西田・西谷・ハイデッガー・大拙』春風社、二〇一三年、などがある。

一 究極の問い合わせ、究極の真理

本論が「究極の真理」と言うのは、「論理的に見て第一の真理」ということである。もちろん現代という時代に、「究極の真理」などと言うと、そのこと自身が時代錯誤的だと言われてしまうのは承知の上である。しかし物理の世界で絶対零度というものが語れるように、論理の領域においても絶対的な可能性を語ることができる。「論理的に語りうる究極の可能性」といったものが存在するのである。こうした「論理的に見た場合の究極の可能性」は二つある。「まったく何もない」という可能性とその否定である「無ではない」という可能性である。「まったく何もない」という可能性に論理的に先行する何かは存在しない。これが限界概念であることは疑いようがない。したがって、この二つの可能性を問う「まったく何もないのか」すなわち「無か」という問いは、論理的に見て第一の問い合わせである。そして言うまでもなく「論理的に見て第一の真理」と言えるのは、「無ではない」の方である。「まったく何もないわけではない」。これが、論理的に語りうる第一の、つまりあらゆるもの、あらゆることが前提とする究極の真理である。もし「まったく何もない」のであれば、何もない。つまり何も成立しえない。「何かが存在する」、「何かが成立する」のは、「無ではない」からである。一切が夢であり幻想であったとしても、「無ではない」ことは確かである。しかし「無ではない」が究極の真理であることが、哲学の歴史において表明的に主張されたことは一度もない。近代哲学の歴史の中で、この問い合わせに最も近づいた一人は、ライプニッツであるが、彼の「なにゆえあるものが存在して、無ではないのか」という問い合わせから、一瞬「無ではない」という真理に触れているだけである。しかもそこで言及されている「無」は、すでに否定されているのであり、それ自体が注目されるには至らなかった。そこでは「無ではないこと」「何かが存在すること」は、すでに議論の前提であり、そこから遡って無の可能性に目を向ける思想家は現れなかったのである。

日常的な言葉遣いでは、「無ではない」はただちに「何かが存在する」と言い換えられる。しかし意味を問うとなると、「何かが存在する」と言うのと、「無ではない」と言うのとでは、まったく事情が異なる。哲学の歴史は、前者を問題にしてきたのだが、これまでのところ、この「存在」への問い合わせに答えられた者はいない。なぜなら私たちは、「存在する」という言葉を様々な意味で用いて、その意味を確定することができないからである（そもそも私たちは有限なので、すべての存在を経験し尽くすことができない）。他方、「無ではない」というのは、「まったく何もない」という可能性が否定されているのである。つまり「端的な無は偽である」ということである。こちらの場合、「まったく何もない」という言葉に不明瞭なところは何もない。それは「とにかく（どういう意味にせよ、何であるにせよ）何もない」と言っているのである。それは、「どのようなもの、どのようなことであれ、（とにかく何であれ）ないと想定せよ」と言っているのである。したがって「まったく何もない」とはどういうことか、を説明する別の言葉は存在しない⁵⁾。つまり「端的な無」を説明する定

5) ちなみに欧米の言語の場合、「何もない」と言おうとすれば、どうしても「何も存在しない（There is nothing.）」というように、「存在する（There is.）」という動詞を用いざるをえない。欧米の思索は、すでに言語のレベルから「存在の呪縛」に囚われているのである。この点については、前掲拙論「日本語で哲学すると」を参照。

義といったものは存在しないのである。しかしこれを逆から見れば、無を説明するのに、他の概念は必要ないということである。「無ではない」とは、こうした「まったく何もない」という可能性が偽であると言っているのである。「無ではない」は、意味の明晰な文であるが、「何かが存在する」はそうではない。したがって両者を同義と考えることは議論を混乱させるだけなのである。

「無ではない」は、論理的に考えうる究極の真理である。このことは、明らかであるように思われるが、このことを問うた哲学者は（私の知る限り）一人もいない。それどころか、私がこの問い合わせ第一の問い合わせだと主張しても、それを受け入れる研究者は稀である。ほとんどの研究者が、「無という可能性」に疑問を抱いて「無は問えない」と言ったり、「まったく何もない」という可能性を論じること自体が無意味だと言ったりするのである。

第一の「無の可能性への疑惑」であるが、これは、「無はすでに偽であることが明らかなのだから、それはもはや不可能である」ということだろう⁶⁾。しかしこの疑惑は、現実を論じることで可能性が排除できると考えている。だが、ある現実が成立しているからといって、それとは異なる可能性が可能性として否定されるわけではない。ここに机があるという現実は、「ここに机がない」という可能性を、可能性レベルで消失させるわけではない。むろん、ここでは論理的 possibility と現実 possibility（現実化しうる可能性）を区別しなくてはならない。そもそも「まったく何もない」という無は、論理的な可能性ではあっても、現実可能性ではありえない。それは「まったく何もない」と言っているのであるから、そこには現実そのものが成立しようがない。「現実化しうる可能性」は、定義上、「現実」が成立していなければ成り立たない。端的な無は、可能ではあるのだが、現実化することはありえず、あくまでも論理的な可能性に留まるのである。では、なぜそれが論理的に可能と言いつらのか。「論理的に可能」とは「それ自身のうちに矛盾を含まない」ことを意味するが、端的な無は、それ自身のうちに矛盾を含まないからである。では、端的な無が矛盾を含まないとなぜ言えるのか。そもそも矛盾とは、矛盾し合う要素があって成り立つのであるが、端的な無には、そうした複数の要素がありえないからである。何しろそれは、「何もない」と言っているのである。したがって、それは矛盾を含まない。つまり「論理的に可能」なのである。しかし現実化しないのであれば、それを問う意味はどこにあるのか。これが第二の異議の内容となる。

第二の「無を論じることは無意味である」という見解であるが、私には、その見解のどこが、私の議論に対する反論であるのかが分からない。私自身、私の議論が無意味であるかもしれないという可能性は承知の上である⁷⁾。しかしそもそも「意味がある」とはどういうことなのか。社会的な

6) 現代において「無」の可能性を論じているのは、私だけではない。現代欧米の分析哲学は、ライブニツの例の問い合わせを考察するために、その問い合わせに現れる「無」が可能かどうかを問うていて、それが可能だとする立場に「形而上学的ニヒリズム（metaphysical nihilism）」という名称まで与えている。しかしそこで展開されている議論は、今のところ、私が指摘している「端的な無」を見いだすには至っていない。それでも、今日、「無」について熱心に議論しているのは、英米の分析哲学者たちなのである。したがって現代において「無」を論じようすれば、こうした分析哲学が問題にする形而上学的ニヒリズムを考察しなければならないが、この点は稿を改めて論じる予定である。

7) とはいって、こうした究極の問い合わせを考察すると、「自己原因であるような神は存在しない」、「無ではないことに始まりはない」、「世界にアブリオリな意味はない」ことなどが明らかになる。これらの点については、前掲拙論「存在の呪縛」を参照。

意義があるということか。もし哲学までもが社会的意義によって評価されねばならないのであれば、社会的意義そのものは、何によって批判的に考察されるのか。それは、現代において絶対の価値を持つのかもしれないが、だとしたら、その絶対性はどこからくるのか。

ここで私たちは、最初の哲学者と呼ばれるタレスの逸話を思い起こそう。貧乏であるがゆえに、哲学は役に立たないと笑われた彼が、天文学（これは当時の考えでは哲学の一部である）の知識を駆使して大金を稼いで見せた上で、そうしたことは自らの関心事ではないのだと言ったとされる話である。この逸話は、哲学に役に立つ側面があるとしても、そうした側面は、哲学にとって付隨的であると言っているのである。哲学は、言葉通り「知への愛」なのである。欧米の言語で、そしてまったく異なる言語体系であるアラビア語でさえ、哲学は、「フィロソフィア」つまり「知への愛」である。哲学に意味を問うことは、それが「何かのため」であることを意味するが、そうなれば、それは何かに従属する知になる。しかしそれはギリシャ人が「哲学」を見て取ったものではない。少なくとも哲学が生まれた場所、それが生じた場所においては、哲学に「知ること」以外の意味はないのである。

もちろん私たちは古代ギリシャを生きているのではない。「知は力である」という考え方を受け入れた、二一世紀の近代化された社会を生きているのである。こうした時代に、古代ギリシャの価値観、哲学観、学問観を持ち出すのも時代錯誤であるように見える。では、近代以降の哲学は「知への愛」という本質を捨てたのだろうか。さらに哲学を離れ、科学一般に目を向けても、「その研究が何の役に立つか」という問い合わせなければ、その研究が続けられないということになると、基礎研究と呼ばれる分野が成り立たなくなる可能性が出てくる。もちろん、科学の世界では、すべてにつながりがあると想定されているので、現時点でどういう役割を果たすのか分からないという研究であっても、結果的に何か役に立つ知見をもたらすであろうと予測することは可能である。しかしそれでも、どういう種類の基礎研究に予算が投入されるのかは、その社会的意義（つまり「公共の福祉に益するかどうか」）によって決められるのが現状である。つまりそうした社会的意義が主張しにくい分野や研究には予算がおりず、研究をすることが困難になるということである。だが科学の歴史が明らかにしてきたように、科学は、試行錯誤の歴史であり、すべてが予測された方向でうまくいくわけではない。しかし社会的意義というものが、一つの学問全体の方向性を決めてしまうと、こうした試行錯誤が機能しなくなる。それは長期的に見れば、科学の発展を確実に阻害する。ましてや哲学は、そうした「意義」そのものを問題視する学問である。にもかかわらず哲学を専門とする人々から、「その研究の意義は何か」という問い合わせが投げかけられる。哲学は、「知への愛」であることをやめたのだろうか。

ここではまさに「哲学という営みの本質は何か」ということが問われている。しかもこの問題は、無の思索にとって付隨的なものではない。それは、後述するように、「まったく何もないのか」という問い合わせ立てられなかった直接の原因なのである。

二 絶対無は「無」か

哲學的な問題として「無」を論じるのであれば、「絶対無」を自らの核として展開した西田幾多郎の思想を考察から外すわけにはいかない。しかし結論から言えば、西田は、端的な無を論じてはいないし、「無ではない」という真理にも思い至ってはいない。では、彼が論じた無とはいかなるものなのかな。そしてなぜ、無を主題としながら、端的な無に思い至ることができなかつたのか。この問題を考察することで、私たちは、「存在の呪縛」よりもいっそう深い「生の呪縛」というものに行き当たるのである。

まず西田の「無」というものが、どういう意味を持つのかを確認しておこう。彼は、自らの語る「無」が、「いわゆる無」ではないということを繰り返し述べている。それは「存在の否定、存在の欠如」ではない。彼は論文「場所」の中で次のように「無」を説明している。

我々が有るというものを認めるには、無いというものに対して認めるのである。しかし有るというものに対して認められた無いというものは、なお対立的有である。眞の無はかかる有と無とを包むものでなければならぬ、かかる有無の成立する場所でなければならぬ。有を否定し有に対する無が眞の無ではなく、眞の無は有の背景を成すものでなければならぬ⁸⁾。

西田が語る「眞の無」は、「存在の否定」ではない。彼の「無」は相対的な有無を包むものなのである。ここで語られる「眞の無」は、まだ専門用語化されていないが、だからこそ、その基本的な理解が裸のままあらわになっているとも言える。いずれにせよ、西田の「眞の無」が、「存在に対する無」ではないことは、この時点で明らかである。しかし本論の問題設定からすれば、それが「相対的な無」ではないとしても、なぜ「存在を包むもの」を「存在」ではなく「無」と呼んだのかが問われねばならない。西田の思索が哲学である限り、それを「無」と呼ぶ「哲學的な論理」が存在しなければならない。

西田の論理は、「場所的論理」と呼ばれるが、この論理を展開するのに彼が参考にしたのが、アリストテレスの考え方である。アリストテレスは、実体 (*οὐσία*=眞に存在するもの) を考える際に、「ヒュポケイメノンについて述べられるかどうか」をその基準の一つとする⁹⁾。「ヒュポケイメノン (*ὑποκείμενον*)」とは、日本語で「基体」「主体」「主語」などと訳されるが、「基に置かれたもの」ということを原義とする言葉である。つまり「ヒュポケイメノンについて述べられるか」とは、「ある何らかの措定されたものについて述語となるかどうか」ということを問うているわけである。「XはYである」という文章で、Yの位置に置かれるかどうか、ということである。その上でアリストテレスは、実在の一つの条件として「何かについて述べられない」ことを挙げる¹⁰⁾。西田は、

8) 『西田幾多郎全集』第七巻、岩波書店、一九八八年、二一七~二一八頁。

9) *Categoriae* 2a10.

10) 勘密に言うと、アリストテレスの実体には、「ヒュポケイメノンにおいてあるのではない」(ibid.) という、もう一つの条件（これは「基体」と「属性」の区別をつける）があるのだが、西田がもっぱら論じ、

こうしたアリストテレスの考え方を「実在とは、主語となって述語とならないものである」という日本語にする。しかし「主語となって述語とならないもの」とは、「これ」とか「あれ」としか言えない個物である。述語は、主語に対して「より一般的なもの」でなければならず、主語は、述語に対して「より個別的なもの」でなければならない。つまり「主語となって述語とならないもの」とは、「最も個別的なもの」「一般性を含まないもの」つまり「個物」なのである。それに対して西田は、こうしたアリストテレスの考え方を逆方向へ転換する。つまり彼は、「述語となって主語とならないもの」へと目を向けるのである。

西田は、「XはYである」という文章を、「YはXを包む」と読み替える。そして一切を包むものの、つまり「究極的に述語的なもの」「究極的に一切を包むもの」を考えようとするのである。それが彼の語る「場所」なのであるが、ここで西田は、アリストテレスには思いもよらない近代的なアイデアを議論に導入する。つまり西田は、その場所が「意識」であると言うのである。しかし「述語となって主語とならないもの」を、アリストテレスの議論の枠組みに踏みとどまって考えてみると、それは「最も普遍的なもの」を意味するはずである。では、「意識」をそのまま述語の位置に置くことは適切だろうか。「X（この場合、それは何であってもよい）は、意識である」という文章は、成り立たない。意識が最も一般的なものであるとしたら、「石は意識である」という文章が成り立たねばならないが、この文章を正しいと考える人はいないはずである（哲學的に特殊な説明を加えれば、こうした言い方は可能かも知れないが、それはアリストテレスが問題にしている議論の文脈を完全に無視することになる）。もちろん西田が考えていることを明らかにしようというのであれば、こういった指摘はあまり意味がない。しかし議論をアリストテレスから導いてきたのは、私ではなく、当の西田であるのも事実である。この時点で西田は、アリストテレスの議論の文脈を完全に離れてしまっている。つまり西田による両者の比較は、アリストテレスの議論の地平を完全に離脱することで成立しているのである。

西田を批判的に考察しようという私たちの文脈で問題となるのは、まず西田が「主語の方向に着目するのがヨーロッパである」と考えていることである。ヨーロッパのまなざしは、実在へのまなざし、存在へのまなざしだというわけである。それに対して、自らの「述語的なものへのまなざし」は、存在とは逆の方向へとまなざしを向けたものであるという。こうした図式で見れば、彼が「場所」を無と呼ぶ理由も明らかである。自らは、実在つまり存在を主語的な方向に見て取るヨーロッパ哲学の伝統に対して、それとは逆の述語的なもの、つまり「無」の方向へと目を向けているというわけである。こうした議論は、それ自体、受け入れがたいものではない。しかし問題は、ここでも西田がアリストテレスの文脈を離れてしまっているということである。そもそもアリストテレス的に見た場合、「述語的な方向へのまなざし」は、「無へのまなざし」になりはしない。ギリシャにおいて「徹底的に一般的なもの」つまり「最も普遍的なもの」は、「無」ではない。むしろ逆である。「最も普遍的なもの」は「存在（存=存在するもの）」と呼ばれるのである。

→ るのは「ヒュポケイメノンについて述べられない」つまり「述語とならない」の方である。このこと自身、西田にとって肝心なのは、もっぱら「一般性と個別性」の区別であったことを示している。西田が問題とするのは、抽象的な世界ではなく、「この生きた世界」つまり個別性をもった世界なのである。

ヨーロッパ哲学の伝統において、「最も普遍的なもの」は「存在」と呼ばれる。「XはYである」という文章の場合、Xに何が入ろうと、Yに「存在するもの」という語を入れれば、正しい文章になる。こうしたヨーロッパの視点を軸とするならば、西田が自らの「述語的なものへのまなざし」を「無へのまなざし」と呼んだのは早計だったということになる。しかし問題は、そう簡単ではない。西田は、「述語となって主語とならないもの」すなわち「すべてを包むもの」を「意識」と捉えているからである。西田の図式では、意識は無である。厳密に言えば、無は意識が問題となる文脈で初めて問題となる。つまり西田にとって「無」は「自覚の問題」にほかならない。アリストテレスが「何かについて述語づけられるかどうか」から論理を展開しようとするとき、そこで土台となっているのは、あくまでも「言葉（ロゴス）の形式」である。しかし西田は、そこから問題を「意識」あるいは「自覚」の地平へと移行させる。つまり西田は、「アリストテレスと同じ次元にいて、後者とは正反対の方向に議論を進めている」のではない。「アリストテレスは主語の方向へ、自らは述語の方向へ」という言い方で、西田は自らとヨーロッパ的思考を対比的に語るのだが、アリストテレスからすれば、西田が主張する「述語」というのは、彼が考えている述語とは別のものである。一見すると両者は対照的であるように見えるが、それは錯覚なのである。

とはいっても、こうした西田によるアリストテレスの図式の読み替えは、その時代を考えればそれほど奇抜なものではない。こうした図式の転換は、すでにドイツ観念論が行っていたからである。たとえばヘーゲルの考える「論理学」をアリストテレスのそれと比較してみればよい¹¹⁾。そういう意味で、西田は、近代ドイツ哲学を通してアリストテレスを見ているとも言えよう。だからといって西田がドイツ観念論のエピゴーネンだというわけではない。彼が自ら強調するように、アリストテレスの図式において「述語の方へ」まなざしを向けたのは、間違いなく西田の独自性である。しかしそうした「述語面」を「意識」と呼ぶのは、明らかに近代の視点である（そもそも述語に「面」を付加している時点でギリシャ的ではない）。「意識」「精神」「自覚」「生」「歴史」といった言葉は、古代ギリシャ哲学が知らないもの、扱わないものである。もちろんそれに類する表現をギリシャも扱うが、その扱われ方は、近代とは大きく異なる。近代が「最上級の価値を持ったもの」として扱うそれらは、古代ギリシャからすれば「死すべき人間に関するもの」にすぎない。ギリシャ哲学も、もちろん人間を問題にしているが、それは人間が基準だからではない。自分たちが人間だからである。しかし人間は世界の中心ではない。そこでは世界は像ではない。したがって人間が住むこの地上世界もまた、世界の中心ではない。彼らは、この地上の生が何よりも大事だなどとは言わない。そんなことを言うのは、哲学者でない証拠である。他方、近代哲学（とりわけドイツ観念論）は、近代科学が「人間が世界の中心にいるわけではないこと」を明らかにしたのとは逆に（いや、おそらくはまさにそれゆえに）、「この私たちの現実世界」つまり「歴史的世界」を思索の中心に置く。それこそが、眞の現実世界だというのである。歴史と自然という対比で考えるなら、近代哲学の多くは、歴史を自然よりも根源的だとみなすのである。

ギリシャの哲学者たちは、自らの目に見えるものが真理などとは思っていない。真理は、感覚

11) ドイツ観念論に先んじて、すでにカントが第一批判で「超越論的論理学」という表現を用いている。

ではなく知性 (νοῦς) が捉えるものだからである。しかし知性が捉えるのは、「今、ここ」の現実ではない。そういった現実性は、ギリシャにとって問題ではない。だが、近代哲学は、まさに現実性を問うのである。そして西田もまた、そうした流れの中にあることは、彼の後期哲学を見れば明らかである。では、それは、「進歩」なのだろうか。西田とハイデッガーは、ほぼ同時代の思想家といってよいのだが、この両者の哲学の特徴は、「科学とは別の、それよりも根源的な思索の可能性」を追求したということである。その思想の内実はともかくとして、こうした彼らの意図は、実は近代哲学の多くと共通している。それは、科学が捉えられない（と彼らが考えている）「生」を問題にする思索なのである¹²⁾。

三 生 の 呪 縛

西田が、「純粹経験の哲学」をその思索の出発点としたのは偶然ではない。そして彼自身が言うように、彼のすべての思索は、こうした「生の事実」を中心に展開されているのである。表現は変わっていっても、西田の「思索の事柄」は、常に「純粹経験」「この歴史的現実」である。しかし歴史的現実は、抽象的な思索では捉えきれない。彼が形式論理学に対して距離を置くのは、それが「歴史的現実」を捉えきれないからである。その場合、そういった「現実の生」を思索する哲学が可能であれば、それは私たちにとって重要なものとなるだろう。西田が、そういう可能性を開こうとしたことは理解できる。しかしそうだとすれば、西田が端的な無を問えないのも当然だということになる。なぜなら、現実の生（あるいは「現実の存在」）を問題にする限り、現実の生は「思索の事柄」としてすでに与えられているのであり、それが与えられていない（それが問題とならない）問題地平は、彼の視界には入りようがないからである。「端的な無」は、現実に目を向ける限り、視界には入らない。それは、現実（「この現実の生」ももちろんそこに含まれる）へのまなざしを一切放棄することを要求するからである。

哲学が、西田が考えるよう 「実在の根底」 を問うものでしかなければ、端的な無を問うことは、哲学の仕事ではない。「無ではない」は、一切の前提であるが、それを「実在の根底」などと呼ぶことはできないからである。もし哲学が「存在の根底」「存在の根拠」を問うものだとすれば、それが「無ではない」という真理に行き着けなかったのは当然である。そのような哲学は、その本性上「無ではない」という真理を問わないものである。しかし、私が展開している「無の論理」が哲学なのかどうかは、この論理自身にとってどうでも良いことである。哲学がそれを問題にしないというのであれば、哲学は究極の真理に関心がないということなのである。

「無ではない」という真理は、きわめて単純なのであって、それを理解するのに、いかなる専門的な議論も必要としない。それは、どこにも思わずぶりなところがない。「究極の真理」などといえば、日常を離れた極端に深遠な議論が展開されて、素人には意味不明の言葉が語られるものだと

12) ハイデッガーは、この「生」という表現を好まないが、彼が「存在」ということで言わんとしているのは「現実の存在」つまり「生きた存在」のことである。

思う人が多い。しかし究極の真理は、驚くほど単純である。では、それほど単純な真理になぜ人は気づかなかつたのだろうか。「無ではない」という真理は、言われてみれば、これほど明らかなことはない。しかしあまりに明らかだから、それは見えなかつたのである。それが明らかになるには、それを答えとする問い合わせられてねばならなかつたのだが、困難はまさにその問い合わせを立てることにあったのである。哲学の歴史は、これまで一度もこの問い合わせを立てることはなかつた。それは、人が「意味のあること」にしか関心を払わなかつたからである。そこには、「存在の呪縛」よりもいっそう深い「意味の呪縛」「生の呪縛」が潜んでいたのである。

これまで「まったく何もないのか」という問い合わせが問われなかつたのは、こうした「意味の呪縛」「生の呪縛」から解き放たれた思想家が出現しなかつたからである。とはいって、こう言ったからと言って、私が初めてそうした「思惟の解放」を成し遂げたなどと言うつもりはない。実際、私がこの可能性に目を開かれたのは、エックハルトとパルメニデスのおかげである。彼らは、「まったく何もないのか」という問い合わせを明確な形で問うことはなかつたが、思想的には、その次元をすでに切り開いていたと言ってよい。とはいって、この道が、今後、哲学の重要な可能性として受け入れられるのかどうかは分からぬ。パルメニデスやエックハルトの思想が、一旦歴史の闇の中に消えそうになったのは、おそらく偶然ではない。それは、存在の呪縛、そして生の呪縛の前では、ほとんど無力なのである。

端的な無の可能性を問うことが妨げられてきたのは、生が思索の可能性を制約していたからである。人類の思索の歴史が、数千年以上もの長きにわたって、究極の問い合わせを問いたださなかつたのは、それが生の呪縛のもとにあつたからである。それゆえこの問い合わせを問うためには、生の呪縛から解放されることが必要であった。とはいって、生の呪縛は、人間をアприオリに縛っているわけではない。その呪縛に縛られない人たちもいたからである。パルメニデスは、おそらくその一人である¹³⁾。もちろん彼もまた、最初は生の呪縛に縛られていて、何らかの仕方でそこから自己を解放したという可能性は否定できない。彼の哲学詩の序文はそうした解放のプロセスを描いたものとも読める。だが、ソクラテス以前の学者たちの思索の性格を顧みれば、彼らは、ただひたすら真理へと邁進しただけだと考える方がよさそうである。彼らは真理を追求するのに脇目も振らない。彼らからすれば、「そんなことに意味があるのか」という周りの雜音に耳を貸すようでは、学者ではない。実際、パルメニデスは、自らの思索を体験の言語（それについて真偽は問えない）で述べたりはせず、徹底的に論理的な表現で語つのである。一旦、生の呪縛、意味の呪縛に縛られてしまうと、それを個人が破るのは、至難の業である。しかしひたすら真理を探究することに専心するならば、それをそうした呪縛が妨げることはできない。そしてこうした真理への専心から論理の言葉が語り出されるとき、その言葉を理解するのに、「生の呪縛からの実存的な解放」などといふものは必要ない。究極の真理を理解するのに、そういった実存的な経験は必要ない。「学」の問題としてみた場合、私たちが考察すべきは、「無ではない」という言葉の真偽だけである。私が、存在の呪縛、生の呪

13) パルメニデスについては、拙論「存在の風景」『宗教哲学研究』第一九号、二〇〇二年、を参照。ちなみにこれは「無ではない」という真理を初めて論じた論文である。

縛といったことを強調するのは、この真理に異議を申し立てる人びとのほとんどが、そうした呪縛に囚われているように思われるからである（そして私自身が、その呪縛に囚わされていたからである）。一旦、この真理が語られてしまえば、その真偽だけが問われるべきである。少なくともこの真理は、その真理がどのようにして手に入れられたのかを問題にしない。問題が「学」である限り、問われるべきは、そこで語られていることの真偽なのである。

結論に代えて

これまでの論文で私は、ヨーロッパの思索の歴史が存在の呪縛のもとにあり、それが究極の問い合わせを妨げていたということを論じてきた。その問題を考えながら、同時に考えていたのが、そうした存在の呪縛に縛られないはずの東アジアの思想が、なぜ端的な無を問題にしえなかつたのかということであった。これまでの論文では、西田もまた「存在の根拠」（冒頭の彼の言葉で言えば「実在の根底」）を問う思索を展開したからであり、そういう意味で存在の呪縛に巻き込まれたのだといった説明をしてきた。しかし西田の思索は、存在を問うヨーロッパとは異なる視点をもつとされ、「絶対無」という言葉をその思索の核としているのである。それなのに、なぜ彼は端的な無を問い合わせたのか。それは、彼が「歴史的実在」「生きた実在」を問う思想家だったからである。彼は「絶対無」という言葉を使うが、それは歴史的実在、さらにいえば生そのものを離れない立場から言われている。それは生きた歴史的世界を思索のエレメントとするのである。それは、西田の思索が展開される空間を規定しているのだが、生きた歴史的世界の中に「端的な無の可能性」を顧みる余地はない。端的な無を問うためには、西田自身が自らの思索のエレメントを離れる必要があったのである。とはいっても、「絶対無」という言葉を用いた西田が、端的な無の可能性を無視したことはやはり問題である。問題を哲学全体から見るならば、この究極の真理が誰の目にもとまらないということは、一つの躓きの石である。なんと言っても、哲学は知を愛する営み、ただひたすら真理を探求する営みなのである。究極の問いは、純粹に真理を探求することからのみ生まれる。しかし純粹に真理だけを探求する営み、つまり哲学は、ヨーロッパでのみ生まれ、発展した。ところがそのヨーロッパには存在の呪縛というハードルがあった。他方で、そのハードルと無縁な東アジアは、自由に「無」という言葉を用いたのであるが、彼らの思索は、生きるための思索、生きることそのものの思索であって、純粹に真理を求めるためのものではなかった（これが東アジアに哲学が無かったと言われるゆえんである）。それが最後の一線を越えて究極の問いを立てるには、そこに生の呪縛とでも言うべきハードルが立ちふさがっていたのである。