

(発) (表) (論) (文) (IV)

真実在における言葉の問題

—自己同一の観点から—

川村 永子

言葉は種々の観点から考察されることが可能であろうが、ここでは言葉の問題を真実在との連関のもとに、自己同一の観点から考えてみたい。何故なら、言葉は、先ず、人間が、実存を無視した思弁的あり方とか、あるいはこれとは逆に理性を軽視した単に感情的なあり方においてではなく、心身一如的に実存と本質とのいわば根源に開けている絶対の無限の開けにおいてあるときに、真に言葉としての役割を果たすと考えられるからである。また、そのように心身一如的に絶対の開けにあるときには、人間や他のあらゆるものは、各々の内在的、閉鎖的な自らの内にはなく、そこにこそ言葉の根源も存すると考えられる、絶対的に超越的なものにそれら各々の自らの自己同一を見出すからである。換言すれば、言葉の問題は、その内に、真実在の自覚としての宗教の問題とあら

ゆるものの自己同一の問題とを含んでいるからである。真実在の自覚としての宗教と真実在の構造(ここで言う構造とは、真実在における絶対的に超越的なものにその自己同一性をもつ一切のものの有り方を意味する)としての自己同一性と一つの問題として、言葉の問題が究明されるべきであると考えられるからである。そこで先ず、真実在の自覚が何故ここでは宗教と考えられるかを明確にし、次いで、真実在にその構造として成り立つ自己同一を、即ち絶対矛盾的自己同一をあきらかにしたい。しかる後に、自己同一における言葉の問題を究明したい。

1 真実在について

科学・技術が極度に発展しているために、例えば、P・ティ

リッヒの語る存在的不安、道德的不安、精神的不安のみならず、この地球や宇宙そのものの存続に対する不安をも催さすような現代においては、「人間とは何か」を宗教的に考察し、探究しつつ、有るべき姿と有るがままの姿とが一体であるような真の自由に生きようとするときには、私たちは、真実在を探究しないではいられない。

真実在とは、先ず以下のような世界と考えられる。即ち、古代ギリシア哲学以来のヘーゲルに至るまでの西欧の伝統的形而上学が、例えばハイデッガーの指摘するように、有るものの有としての本質に係わってきたとするときの**本質**と、ケルケゴール以来の**実在**を重視する**哲学者**や**宗教学者**によって本質に対立するものと見なされた意味における**実在**との區別が生じる以前の、いわばこれら両者の區別がそこから出てくるような意味における**根源的**な場の開けが……そこでは、すべてのものの有るべき姿と有るがままの姿とが一つであることが可能であると考えられるが……、そのような**根源的**の開けが**真実在**の世界と考えられる。更に、**宗教**という概念は、先ず、人間と超越的な次元とのあるべき姿における**関係**と**理解**され得る。しかしながら、**科学**・**技術**の極度に発展した現代においては、**宗教**は、ただ単にそのように理解されるだけでは不十分であり、**科学**・**技術**がその直接の研究対象としてきた**自然**(乃至**世界**)をもそのうちに含めていなければならぬと考えられる。自然を含めずに**宗教**を考察したり、あるいは**宗教的**に生きようとすることは、現代においては不可能

となってきた。現代に生きる人間と相互に否定し合い、且つ同時に成り立たしめ合っているあらゆる意味における**自然**乃至**世界**と、更にこれら二者と相互否定的に、しかも**絶対**矛盾的**自己**同一的に成り立っている**絶対無**としての**超越**の次元という三者の真に透明な統合のうちに、**真実在**は成り立っていると考えられる。このように**真実在**を理解するときには、**宗教**は、そのような**真実在**の探究とその**自覚**を、即ち、各**実存**の**絶対**の死を介しての、**人間**と**自然**(**世界**)と**超越**の次元とが**根源的**次元において統合されることの可能である**体験**に向かつての探究とその**自覚**を意味する。

さて、誤解を避けるためにここで付言しておかなければならないことは、右に述べてきた**実在**の概念は、**西欧**の**伝統的**な**形而上学**で問題となってきた**実在論**(**Realismus**)と**観念論**(**Idealismus**)との対立の中で見られるような、**観念**に対立する**実在**とか、**中世**の**普遍論争**におけるような、**唯名論**に対立する**観念**の**実在**ということとを全く意味していない。本稿で究めようとする**真実在**とは、**西欧**の**伝統的**形而上学用語を借りて言えば、例えば**観念**と**実在**、**唯名論**と**観念**実在論等々の対立する**両概念**がそこから生じてくるようなそれら両者の**いわば****根源**とも言い得るような次元における、一切の**根源的**あり方を可能にするような**絶対**の場の開けの世界を意味している。一切の物が、あるべき姿とあるがままの姿との一つであるような**根源的**あり方で存し得、**自由自在**に存し得る**絶対**の開けの場を意味している。

一般的に実在と言うときには、私たちの日常の出来事もすべて実在であるには相違ないが、自覚されることのない実在は、未だあるがままの姿であって、あるがままの姿とあるべき姿とが一であるような仕方であり立っているような自由自在の開けの場とは言い難い。このような意味において、各実存の絶対の死によって開かれてくるような、あるがままの世界とあるべき姿とが一であり得る絶対の開けを、本稿では真実在と名付けたい。このような真実在においては、人間と世界(自然)とは、絶対無である絶対の開けとしての超越の次元において絶対矛盾的自己同一的に一であり、そこでの実在経験は、例えば、西田幾多郎では「純粹経験」と、また達磨では「廓然無聖」と言い表されている。そして実在の根源的体験は、各時代、各宗教、各哲学者によって種々様々に経験され、表現される。何故なら、人間、自然(世界)、超越の次元のそれぞれの領域の未だ分離していない実在の次元から、自覚によって開かれてくるこれら三者の未分離以前の世界の表現は、各々の社会や歴史の流れの中で、各時代、各社会、各個人において、それぞれ相違した形や姿をとって露わにされると思われるからである。

さて、以上のような実在概念を何故真理と言い表さないかについて、ここで簡単に触れておきたい。古代ギリシア哲学以来の伝統的形而上学において重要な役割を果たしてきた「真理」の概念と、ここでテーマとしている「真実在」の概念とは、重なる部分と相違している部分とがある。西欧の伝

統的形而上学には、旧・新約聖書のキリスト教の中心概念となっている真理概念も含まれているので、その理解をも踏まえた上で、心理概念との連関を明らかにしておかなければならない。

まず、西欧の伝統的形而上学の流れの中で真理と見なされてきたものは、この現象界に属する一切を捨象し切った、有るものの本質(essentia)であり、これは、ハイデッガーも指摘しているように、非覆蔵性(Unverborgenheit)をその特徴としている。次いで、キリスト教の旧約聖書における真理(emet)は、神が自らの民(選民)と結んだ契約を決して破ることがないという、神の人格的誠実さを意味した。

また、新約聖書における真理(alētheia)は、ヨハネ14,6でイエス・キリストが道であり命であるような真理(1)として述べられているごとく、私たち人間にとっては、それら自らの命とし、それを自ら歩むべき道として生きることによって真理であることが初めて分かるような真理である。

また、東洋の思想の根幹にある大乘仏教においても、真理の理解の仕方は様々ある。例えば、華嚴の四種法界においては、事の視点からの真理として事法界が露わにされ、理の視点からの真理として理法界が、理事が相即的に一であるという次元で見られた真理として理事無碍法界が、そして、理と事との区別が全く越えられた次元での真理が事事無碍法界として露わにされ、真理は四つの異なった次元から理解されようとしている。また、同じことが、別の表現によって、例え

ば、臨済によっては「四料簡」(2)と、また洞山良价によっては「正偏五位」(3)と理解されている。しかし、本稿で探究しようとしている実在は、西欧の伝統的形而上学における真理概念や旧・新約聖書における真理概念のみならず、華嚴の四種法界をもその内に包み込んだ、絶対の開けとして実在を真に成り立たせるような真理を意味している。そのような真理としての真実在は、結論を先取りして言うと、西田哲学における「場所の論理」と田辺哲学における「種の論理」(4)との複雑に交錯しているところに、竜樹の四句否定や八不の思想によって指し示されているような実在として成り立っていると考えられる実在である。西田哲学においては、理と事との、あるいは一と多との、あるいはまた精神と物資との区別を越えた、あるいはそれらの区別がそこから出てくる両者の根源である絶対の開けとしての絶対無の場所に真実在が求められている。また、田辺哲学においては、その各時期において、華嚴の四種法界のように、自然科学的真理の世界、哲学的真理の世界、またこれら両者の相即的真理の世界へ、そして最後的には懺悔を通して宗教の次元へと突破しようとして、いわば事事無碍法界的な世界が探究されようとしていると考えることも不可能ではない。しかし、本稿においてはこれら両哲学を共にその内に包み込み、それら両者をいわば一挙に見通すような真実在の世界を先ず究めたい。ここに言う「一挙に」ということは、思弁的、理念的に漸近線的に理念としての全体に、あるいは実体化した全体という概念

に無限に接近して行くことを意味しない。そのような道によつては、八不や四句否定によつて露わにされようとする場の開けは理解され得ない。宗教的な根本体験 (Grunderfahrungen) を通して、真実在の「体認」乃至「体得」が可能であるが、そのような体得を可能ならしめる絶対の場の開けは、西田においては最終的には「場所の論理」によつて論理的に説明される。田辺においては、そのような開けは、転換乃至は回心によつて開けてくる開けとして「懺悔道としての哲学」の中であきらかにされる。

西田哲学における「場所の論理」においては、人間や自然(世界)を考察する視点は有の場所から相対的な有の場所を経て、相対的な無の場所へと到り、更にそこから、人間の各個人の己事究明の極みにおいて、これと絶対矛盾的自「同一的に彼方から開けてくる絶対無の場所へと突破していく。絶対無の場所においては、一即多・多即一なる関係の成立が可能である場の開けとしての真実在が成り立っている。そこで、種の次元は、個と類の両次元と透明に一となつている。これに対して田辺哲学の絶対媒介の論理(5)としての「種の論理」においては、自然科学的論理、倫理、文化、国家等の問題考察を順次いわば媒介としていきながら、絶対的転換としての懺悔に至ることによつて種の次元にあるものは、自らの死を経て、類と個の次元にあるものと一なるものへと正される。

場所の論理においては、個は絶対無を媒介とし、自らの大

死を経、超越の次元と絶対矛盾的自己同一的に一となるという意味において、いわば垂直次元において真実が探究されようとする。これに対して、田辺哲学においては、直接的に己事究明に携わるといふよりは、「科学そのものの自己否定的内面的運動が、絶対否定的主体的に自覚せられる」〔6〕に到り、知即行として哲学に発展〔7〕し、更に哲学自体が「否定原理」としての個の罪や国家の大罪悪を媒介として懺悔へと転換していくという意味において、いわば水平次元から真実が探究されようとする。〔8〕

両哲学は、共に類・種・個の絶対矛盾的に一にして、しかも自然と人間との超越の次元がそこから分離してくるところの、いわばそれらの根源であるような絶対の開けとしての真実在に迫ろうとしている。しかし、西田哲学においては、論文「働くものから見るものへ」の後半で確立された「場所」の考えは「弁証法的な一般者」として具体化され、「弁証法的な一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化され、純粹経験の世界は、後年「歴史的事在の世界」〔9〕と考えられるようになっていくが、その根底には常にそれと絶対矛盾的自己同一的に行為的自己が存している。このような意味において、西田哲学における真実在への接近の仕方は、水平的であるよりも垂直的であると理解され得る。これに対して田辺哲学においては、絶対無を根幹（乃至転換の根拠〔10〕）としながらも、絶対無が媒介となるのではなく、常に相対的なものが媒介となることによって、つまり自らの携わる相対的な

研究領域、生活領域は否定契機としての媒介となることによって、従って、この媒介が究極的には絶対に自己を否定することによって、その媒介そのものが絶対の肯定へと転換していく。つまり、種の次元にあるものが、自己否定態において決定的な役割を演じる。このような意味において、田辺哲学における真実在への接近の仕方は、垂直的であるよりも水平的であると理解され得る。そしてまた、そのような意味において、田辺哲学における世界や国家（乃至民族）や自己の同一性は、後で見ると、この哲学の各時期においてそれぞれ相違していると考えられるのである。

さて、人間をも含めたこの世の一切があるままの形とあるべき姿との一であるような真実在に存し得る絶対の無の開けへ至る道は、更にまたそのような開けに存し得る可能性は、現実には、上に述べた西田哲学と田辺哲学とにそれぞれ典型的に見られる、垂直的接近の仕方と水平的接近の仕方との両方向の道の相互に複雑に交錯し、切り結ぶところにのみ存し得ると考えられるのである。それらの何れか一方だけの道の途上においてはではなく、それら両者の複雑に絡み合っているところに、真実在は成り立っていると考えられるのである。

しかしながら、これら両者の真実在へと迫ろうとする道は、方法的には、丁度逆の方向にある。西田哲学においては、いわば、真実在の根源体験としての宗教が発点となって、そこから宗教の説明としての哲学が始まる。これに対して田辺哲学においては、単なる理性の限界の範囲以内に留まる哲学

から理性を越えた宗教的な根源的体験へ向かおうとしている。前者の方向を上から下への方向とすると、後者は下から上への方向をとっていると言ひ得る。勿論、現実には、これら兩者の道は、既に述べたことではあるが、各々の場合に常に整然と区別され得るのではなく、両者が複雑に交錯しているところに、真実在が露わになると考えられる。例えば、浄土真宗における往相と還相を、全く相違する段階と考える立場がないわけではないが、田辺哲学におけるように兩者を相即的なものと考ええることも可能である。また、禅においても、上求菩提と下化衆生とを切り離して考えることは不可能である。しかしながらここで実際に両方向を同時に論じることが困難であるので、上からの方向と下からの方向とに分けて、次の自己同一性の問題を究めたい。

2 自己同一性について

(a) 上から下への方向の場合

自己同一を真実在との連関において論ずる場合、上から下への方向で考察することは、ここでは、宗教的な根源体験からその説明への、乃至は宗教から哲学（乃至諸科学）への、いわば下降の方向を意味する。つまり、自己同一性の、真実在の体験の自覚に対する連関（構造）を、この経験の一般化、普遍化、原理化の方向において究めることを意味する。その際に注意を要することは、上から下からへの方向においても、

またその逆の場合においても、その構造を論ずる視点は、一即多、多即一なる関係の成り立つ場の無限の開けに、あるいはその「即」に存することである。

パルメニデスあるいはアリストテレス以来の西欧の伝統的形而上学においては一般的に主観と客観との区別の次元での表象 (Vorstellung) の立場において、実体や本質が問題とされるときには、形式論理としての思惟の三原理が妥当する。即ち、周知の同一律 (AはAである) と矛盾律 (Aはnon-Aではない) と排中律 (AはBであるかnonBであるかの何れかである) とが妥当する。換言すると、主観と客観との区別の次元で実体を全ての根源に見る場合には、あるいは、ハイデッガーの用語に従えば主客の対立の場での有るものの有が問題になる場合には、思惟の三原則が妥当する。しかし、一切の有るものに実体が認められないような、例えば、竜樹の中 (観) 論における「空」とか (11) 西田哲学における絶対無の場合には、思惟の三原則は……空の論理や絶対無の論理の否定的契機としての役割を果たしはするが……越えられる。ところで、第一部で述べたような真実在における自己同一は、上にも述べた竜樹の空や西田の絶対無の場所におけると同様、多と一との、事と理との、個物と世界との、主体と環境との、時間的なものと空間的なものとの、理性的なものとの現実的なものとの、物質と精神との、過去と未来との、あるいは、見ることと働くこと等々の、相互に対立し合い、否定し合うものの絶対矛盾的自己同一が成り立つ (12) 場の開け

に存すると思えられる。従って、真実在における自己同一は、この世界に内在的なものとか、仮象の世界としてのイデア的なものではなく〔13〕、絶対に超越的なものに存する。このことを示す例としては、『碧巖録』（雪竇頌古）の「仰山と三聖の名前」という禪問答が適当であろう。この問答の内容は、簡単に言うと次のようである。即ち、仰山に名を聞かれた三聖が、自らの名ではなくして相手の仰山の名である「慧寂」と答える。すると、仰山は「慧寂は私の名だ」と突き放す。そこで、三聖が「私の名は慧然でした」と言うと、仰山はカラカラと笑ったというものである。この禪問答には、私は私、汝は汝という、思惟の三原則の支配する世界と、この世界と同時に成り立っているところの、「私は汝であり、汝は私である」という、絶対の開けにおける、前者の世界とは全く相違した絶対矛盾的自己同一の成り立つ次元も開かれている。「世界の自覚」に先立つ「自己の自覚」においては、「自己が自己において自己を見る」究極において、私は汝に死して汝に、また汝は私に死して私である汝に、生まれ変わり、しかもその時に初めて私は真に私となり、汝は真に汝となりうる。ここでは思惟の三原則は、否定契機となって超越の次元における私と汝の絶対矛盾的自己同一へと破れて行く。そこでは、私はどこまでも私であり、汝はどこまでも汝であるという思惟の三原理の成り立つ次元を、私は私の絶対の死によって汝であり、汝は汝の絶対の死によって私であるという、絶対矛盾的自己同一の論理が包み込んでいる。後者の論

理によって表されるような絶対の無限の開けやそこで成り立っている真実在の世界は、人間の間の私と汝、彼、彼女との関係においてのみならず、例えば、エックハルトの語るように、私の目と羊の目との関係においても、あるいはまた芭蕉の「よくみれば ならずな花咲く 垣根かな」という俳句のなかの私となすなどの関係においても開かれている。例を挙げれば限らないが右に挙げたいずれの例においても、主客の対立は存するが、しかも同時にそれが否定契機となって、全く新しい絶対の開けが、主客の対立の次元をその内に包み込むかたちで、開けている。

更に、相対的有や相対的無の場所と見なされるような相対的な場の開けにおいても、ハイデッガーが『形而上学とは何か』のなかで述べているような「退屈」によって形而上学的な不安が人間の実存を襲うときに、この現象界の有るもの全体が……この全体性は、もはや理性性に留まることなく、実存に絶対の無限の場の開けを予感させるものである……不安という根本気分の中に露わとなる。

さて、絶対の無限の開けの世界においては、思惟の三原則は越えられ、そこでは、世界の自己同一は、「世界にある」のでも、「世界にあるのではない」のでも、「世界にあって、（同時に）世界にあるのではない」のでも、また「世界にあるのでもなければ、世界にあるのではないのでもない」というのでもなく、これら四句をすべて越えたところにある。また同様に、私の自己同一は、「私にある」のでも、「私にある

のではない」のでも、「私にあって(同時に)私にあるのではない」のでも、また「私にあるのでもなければ、私にあるのではないのでもない」というのでもなく、これら四句を越えたところにある。以下同様に、全て、自己同一は、絶対無とか空とか絶対の開け、あるいは真實在においては、思惟の三原則を越えた空の論理(乃至は所謂テトラレンマ(14))に従って、この世界に内在的なものではなく、この世界に絶対的に超越的なものに存すると考えられるのである。何故なら、もしも自己同一がこの世界に絶対的に超越的なものに存すると考えられるや否や、本稿で究めようとしている真實在は成り立ち得なくなり、人間、自然(世界)、超越的次元の三者の何れか一者が絶対化されることになり、そこには、既に自由は成り立ち得なくなるからである。

真の自由は、真の自己同一にあり、真の自己同一は、例えば、「途中に在って、家舎を離れず」と「家舎を離れて、途中に在らず」との相即性のうちに(15)存すると考えられる。しかし上から下への方向においては、このような相即性のうちのみならず、例えば、華嚴の四種法界の考え方においては、事法界の視点では事法界にその同一性を、また理法界の視点においては理法界にその同一性を、更に、理事無碍法界の視点においては理事無碍法界にその同一性を、また事事無碍法界の視点においては事事無碍法界にその同一性をもつと言うことができる。既述の「洞山五位」や臨済の「四料簡」についても、同様のことが考えられる。しかし、例えば、四

種法界の全体を、絶対の無限の開け(この絶対の無限の開けは、古代教父、ボナヴェントゥーラ、パスカルそして西田等によつては、至る所に絶対の中心があつて周辺のない無限大の球という喩えによつて説明されてきた)において一挙に「体得」乃至「体認」するときには、四種の真理をもその内に包み込むような、絶対に超越的なものに、一切のものに自己同一は成り立っていると考えられる。

(b) 下から上への方向の場合

自己同一を真實在の自覚との連関のうちで明らかにする場合、下から上への方向において考察することは、諸科学から伝統的な西欧の形而上学としての哲学への、あるいはそのような哲学から宗教への方向における自己同一を明らかにすることを意味する。つまり、真實在の根源的な体験を自覚的に経験する以前の段階においての、直接的な己事究明を通してではなく、諸科学や諸生活領域という相対的なものを媒介として真實在を探究していくときの自己同一を明らかにすることを意味する。そのような段階における自己同一を何処に見出すかは、先ず自らが、真實在の探究において実体を前提しているか否かによつて、あるいはまた、主観と客観とを分裂させている次元で考察しているか否かによつて、種々様々となる。

第一に、哲学から宗教へという下から上への方向において、

もし真実在の探究の場が主観と客観との分裂を前提しており、しかもその根底に絶対的な実体（例えば、アリストテレスにおける如き形相 *eidos*）を前提としている場合には、思惟の三原理が妥当し、一切のものの自己同一性は同一律によって表されることになる。古代ギリシア以来の西欧の伝統的形而上学が、この立場の例として挙げられよう。しかし、主客の分裂を前提しても、その根底に絶対的に他なるものとしての実体を前提しない場合には、同一律は破られ、矛盾律も破られる。この場合の例としては、ヘーゲルの「実体は主体である」という『精神現象学』の根本的立場を挙げることができようであろう。ここでの同一性は、「実体は主体である」というときの実体の自己展開の各過程の中に存することになる。

また、主客の分裂以前の場合で、しかも哲学的意図としては実体を前提しないが、しかし、絶対無を根幹としているとは断言し難い立場で哲学から宗教へと遡源して行く場合には、同一律は、「有るものの根拠としての有との同一性」から、やがて「有そのものの」の *Er-genis*（性起）という底なき深淵の中への飛躍へと離脱した同一性を意味するようになる（16）。

次いで、主客分離以前の場合で、しかもそこで自覚的に実体を前提する場合には、同一律は破られ、矛盾律も破られる。例としては、新約聖書の Gal. 2:20 におけるパウロのイエス・キリストとの神秘的合一体験とも言い得る境涯が挙げられよ

う。ここでも、同一性は、実体にある。しかし、もしここで、キリスト教の神が絶対無と理解され得るときには、ここでの同一性は (a) の上から下への方向における同一性と同次元で考えられることに、注意が払われなければならない。

更に、主客分離以前で、しかも実体を前提しない場合には、同一律、矛盾律、排中律は破られる。即ち、思惟の三原則によって表し切れない次元が開かれてきて、この三原理を自らの内に包み込むような新しい、且つ次元を異にした論理が妥当するようになる。その場合注意を要することは、思惟の三原理は勿論その妥当範囲においては妥当しているのであるが、より一層根源的な次元から見られるときには、思惟の三原則は妥当するままに且つ同時に否定されて、絶対矛盾的に、思惟の三原理と絶対矛盾的自己同一という論理とが自己同一的に成り立つ。事柄に添って言うと、思惟の三原則の妥当する領域とこの領域をもその内に包み込む絶対の無限の開けとは、絶対矛盾的自己同一的に成り立っている。先の「仰山と三聖の名前」の例で言うと、三聖はどこまでも三聖であるが（思惟の三原則の妥当の次元）、しかし、根源的には（即ち、絶対の無限の開けにおいては）、三聖は、先に述べたように、絶対矛盾的自己同一的に慧寂であり、また慧寂は三聖である（絶対矛盾的自己同一なる論理が妥当し得る根源的次元）。しかも、後者の論理の成立には、三聖はどこまでも三聖であった慧寂ではないということの言い得る次元が否定的契機となっ

ており、この否定的契機がなければ、勿論「絶対矛盾的」ということも言い得ないのである。従って、この意味において、絶対無の論理の成立に対しては、対象論理が否定的契機としてなくてはならぬ必須の役割を演じていると言い得るのである。以上のような場合に当てはまる例としては、上から下への方向であれば竜樹の空や西田哲学の絶対無が挙げられるが、下から上への方向においては、現代の物理学の基礎となっていると考えられ得るような量子論や不確定性原理が挙げられよう。何故なら、後者においては、微視的な世界においては、観察の為に操作（例えば光り）が加えられると、そのエネルギーによって有るものとしての有は、一定の状態を保ち得ず、速度あるいは運動量を変化させてしまい、またそれを避ける為に光りを弱めると位置がぼやけることになり、しかも位置と運動量とを同時に測定できず、更には同じ状態を二度と作り出せないために、観測不可能であるからである。また、前者の量子論においては、素粒子の運動には因果律は妥当せず、統一の方向は確率的統計的であるからである〔17〕。ところで、ここでの同一性は、（そのような微視的な）「世界にある」のでも、「その世界にあるのではない」のでも、「その世界にあって、（同時に）その世界にあるのではない」のでも、「その世界にあるのでもなければ、その世界にあるのではないのでもなく」というのでもなく、これら四句を総て越えた、偶然と必然との彼方に存すると考えられるのである。

ここで付言しておかなければならないことは、一人の哲学者が、生涯の各時期において、上に述べた種々の段階を経ていることもあり（例 田辺元）、更に、上の幾つかの混合のうちに踏まえながら、しかも宗教から哲学への方向という上から下への方向をも兼ね備えていることもあり得るということである。即ち、立場としては上から下への方向をとりながら、方法としては下から上への方向も兼ね備えている場合である（例 西谷啓治）。

3 言葉の問題

言葉の問題を考察するにあたり、先ず第一部で、真実在の自覚としての宗教の理解が明らかにされた。また第二部では、そのような真実在の自覚の過程において、自己同一性はどのように理解されるかを考察した。即ち、そのような過程においては、各々の次元において各々の同一性が成り立ち、その過程の極みにおける同一性は、「途中に在って家舎を離れず」と「家舎を離れて 途中に在らず」との相即的な在り方の可能である絶対の場の開けに存していると理解された。また、同一性は、主客の分離の以前と以後の何れを根本的立場としているかによって、また実体や実体的なものを前提としているか否かによって、種々様々に考えられることが明らかにされた。次いで、ここで問題とされるべきことは、そのような

実在と自己同一との連関の中で、言葉はどのように理解されるかということである。

(a) 上から下への方向の場合

第2部での上から下への方向において、真実在を宗教の次元から哲学の次元へと普遍化、原理化しようとする場合の真実在においては、つまり、竜樹の四句否定（所謂テトラレマ）に、あるいは家舍（悟りの境涯）と途中（世俗的境涯）との相即性のうちに存するような真実在においては、結論を先取りして言うと、所謂言葉は、いわば全く消失してしまう。そこでの真の言葉は、いわば沈黙とも言えよう。そこでは、虚構とみなされる思惟や所謂言葉は、竜樹も中（観）論で語っている如く、滅してしまふ。

真実在は、いわば言葉を離れた空の世界であり、例えば、『般若心経』で「色即是空・空即是色」というときの前半から後半へと自己の死の世界によって転換するときの、いわば自己の死の世界でもあるが故に、所謂言葉の世界は超脱されてしまっている。そのような真実在は、例えば禅の十牛図で言えば、円相のみの書かれた第8図（人牛俱忘）であり、自己と対象という主客の分離以前の、両者の区別のいわばそこから出てくるような根源であり、人間と自然（世界）とが、自らの死を介して絶対矛盾的自己同一に成り立っている超越の次元である。そのような真実在の根源体験は、そのよう

な体験の事実を反省によって、例えば「純粹経験」とか「廓然無聖」とかいう言葉とすることはできても、その体験の真直中においては、所謂言葉とはならない。そこには所謂言葉はなく、ただ空性あるのみである（18）。

しかしながら、「言説の相」を離れ、「名字の相」を離れ、「心縁の相」を離れた（19）離言の真実在に、ひとたび反省が加わると、それは様々の相を言葉によって表すこととなる。宗教的根源体験を、あるいは「真実在」とあるいは「空」と、あるいは「絶対の開け」等と表すことは、既にそのような根源体験に反省が加えられることを意味している。しかし、宗教的根源体験を反省によって哲学の次元へと普遍化、原理化しようとするときの言葉は、その体験以前のいわば虚構としての言葉とは相違している筈であり、更にまた、宗教的根源体験を境にして、つまり自己の死を経ることによって、思惟はカント的な単なる理性の限界の範囲以内に留まる理性から生まれ変わった理性によって、非思量の思量へと転換している筈である。そして、非思量の思量によって語られる言葉の背後には、いかなる実体も隠されていない。従って、絶対の無限の開けの宗教的体験の前後においては、「全体」とか「一挙」ということの意味するところも当然異なっている。つまり、理性が単なる理性の限界の範囲以内に留まっている場合には、思弁的、理念的な全体とか、「部分的に」に對立した「一挙に」を意味するが、生まれ変わった理性、あるいは

真実在を下から上への方角において探究する場合の、真実在とそこでの自己同一との構造の叙述の中で言葉の問題を明らかにしようとする視点は、既に2の(a)で述べたように、一と多との絶対矛盾的自己同一性が成り立ち得る絶対の場の開けに、あるいは、一即多・多即一というときの即にある。

先ず、主観と客観との分裂を前提して、しかもその根底に絶対的なものとしての実体を前提している、思惟の三原理の妥当する場合には、言葉は専らの世界での具体的内容からは切り離されて、古代ギリシア哲学におけるような有るものの有を本質としてのロゴス(λογος)の如き言葉となる。抽象化されたそのような言葉は、やがて記号化され、遂には数値化されていくと考えられる。次いで、主客の分裂を前提しても、その根底に存する絶対的なものとしての実体と絶対的に対立する個を認めずに、「実体は主体である」という形で同一性が認められる場合には、言葉は概念へと次第に高められ、言葉の抽象化の一路を辿ることになると考えられる。

更に、主客の分裂以前の場で、しかも実体を哲学的意図においては前提していないが、しかし絶対無を根幹としているとは断言し難い立場で、哲学から宗教へと遡源(乃至上昇)する場合には、同一性が、「有るもの根拠としての有」との同一性から「有そのもの」のEr-eignis(性起)という底なき深淵のうちへの飛躍へと離脱した同一性へと転換していくことによつて、言葉も哲学の始源へと遡源し、古代ギリシア

的ロゴスとしての言葉から「有の家」であるような言葉へと
溯源していく。つまり、有そのものは、「有るものの有」を
通じ、そのことにより有自らを隠蔽し、この隠蔽によって却つ
て有自らを露わならしめ、告げ知らしているのであるが、こ
の歩み行きのうちでは、言葉の質的転換も行われているわけ
である。換言すれば、この事実のうちでは、古代ギリシア的
なロゴスを核心とした言葉が、哲学そのもののいわば始源へ
の退歩 (der Schritt zurück) と共に、そのいわば根源的な
ものとしての有そのものをうちに住ませているような言葉
へと溯源していくのである。そこでは、竜樹が虚構と見なし
た思惟に基づく言葉は、「有るものの有」から「有そのもの」
へと哲学が退歩していくことに伴って生じる思惟とか思索
(Denken) から回思 (Andenken) や詩作 (Dichten) への転
換と共に、有そのものをそのうちに住ませ、且つそれを露わ
ならしめるような言葉へと溯源していく。そのような言葉の
変転は、やがてその極みにおいて、言葉の滅した、沈黙その
ものとか、空性そのものとしての言 (ことば) へと飛躍して
いく筈であると考えられる。

次いで、主客の分離以前の場で、しかもそこで自覚的に実
体を前提するときには、言葉は、例えば、新約聖書のヨハネ
1, 1-14における神の子の受肉したものであるものとしての言とか、同じ
ことではあるが、同じくヨハネ14, 6における、道であり、真
理であり、そして命であるような、しかも私たちのうちに宿つ

ているイエス・キリストとしての言を意味すると考えられる。しかし、もしここで、キリスト教の神とか言であるイエス・キリストが実体とは考えられず、絶対無と考えられる場合には、そこでの言葉は既に触れた如く、(a)の上から下への方向における言葉と同一次元で考えられることになる。

最後に、下から上への方向における場合に、主客分離以前で、しかも何らの実体も認めない場合には、言葉は滅し、だた空性あるのみと理解されるのである。微視的世界では、主客は対立的には考えられず、実体も前提され得ないのみならず、そこでは言葉も滅し、ただ空性としての実在あるのみと理解されるのである。

最後に、ここで付言されなければならないことは、以上述べてきたこれらの各々の次元は、常に一つの段階の内でのみ考えられるのではなく、私たちの言葉は、以上のあらゆる言葉の次元を複雑に交えて働いているということである。従って、言葉を考察する場合に重要なことは、真実在を探究する場合にも、あるいは真実在からそれを普遍化、原理化しようと試みる場合にも、先ず、言葉の滅する次元における根源体験とその、例えばキェルケゴールの意味における「反復」が決定的な役割を演じているということである。この自覚的考察が欠けている場合には、言葉は、深淵であるような根拠、あるいは無限の深みとしての根拠を欠いた言葉となってしまう。深みとか深淵とか、あるいは超越の次元をそのうちに欠

いた言葉は、真に言葉と言われるには値しないと考えられるのである。上から下の方向においては、先ず、言葉の滅するような宗教的体験が、日々反復されねばならず、また下から上への方向の場合には、最後の飛躍を日々反復すること(『懺悔道としての哲学』における如く)が、言葉において決定的な役割を演じる。そして、私たちの現実の生活は、これら両方向の複雑に交錯するところで、常に言葉の滅するところに生き、且つ同時にあらゆる次元での言葉を語ることが余儀なくさせる。

更に、もう一つ重要なことは、(a)における真実在における言葉と(b)における例えば現代の微視的な物理学において可能となるような言葉とが、極めて類似した次元に位置しているのではないかということであるが、この問題については他日、稿を改めて考察し直さなければならない。

注

- (1) ヨハネの以下。「私は道であり、真理であり、命である。誰でも私によらないでは、父のみもとに行くことはできない。もしあなたがたが私を知っていたならば、私の父をも知ったであろう。しかし、今は父を知っており、また既に父を見たのである。」
- (2) 臨済の「四料簡」(一、奪人不奪境 二、奪境不奪人 三、人境俱奪 四、人境不俱奪)については、次の書を参照。『臨済録』(『禅の語録』10)、筑摩書房、秋月龍珉著、壹一毛、二七―三〇参照。『久松真一著作集』理想社、第6巻、一九三三年、三四―三五。

- (3) 河山良介の「正偏五位」(正中偏、偏中正、正中来、兼中至、兼中到)については、以下の書を参照。「久松真一著作集」第6巻、四一―五五。
- (4) 「場所の論理」と「種の論理」については、一九九二年二月の北米のミス・カレッジで開催された「田辺シンポジウム」で発表しているので、ここでは詳論を省きたい。(尚、上記の邦訳、加筆したものは、以下に所載。「禅文化研究所紀要」第六号。)
- (5) 「田辺元全集」筑摩書房、第6巻、一九九三年、三三。
- (6) 「田辺元全集」、第5巻、一九九三年、三三参照。
- (7) 注(6)に同じ。
- (8) 比喩で言うと、西田哲学の方向は、禅の廓庵禪師による「十牛図」に、また田辺哲学の方向は、法華経の信解品の「長者窮子」の喩に喩えることも可能であろう。
- (9) 「西田幾多郎全集」、岩波書店、第1巻、一九九四年、6以下参照。
- (10) 「田辺元全集」第7巻、二三参照。
- (11) 「中論」、第三文明社、レグルス文庫三三(中)、三枝充恵著、一九九一年四四―四六参照。「空の論理……中観……」(『仏教の思想』③、角川書店、梶山雄一・上山春乎著、一九〇、二五―二六参照。)
- (12) 「西田幾多郎全集」第9巻、四七―三三参照。
- (13) 「西田幾多郎全集」第9巻、三三参照。
- (14) 「空の論理……中観……」二五参照。尚、空の論理については、山内得立著「ロゴスとレナマ」、岩波書店、一九九四年参照。
- (15) 「臨済録」、角川文庫、古田紹欽訳注、一九九三、三三参照。「久松真一著作集」第6巻、経録抄、一九九三年、五〇四―〇三参照。
- (16) M. Heidegger, Identität und Differenz, Neske, 一九七〇以下参照。
- (17) 「哲学入門」……補説……(科学哲学・認識論)、筑摩書房、田辺元著、一九九四年、二二―二六参照。尚、現代における自然科学の理解に関しては多くの書から学んだが、そのうちの主なものを以下に挙げ

ておきたい。『西田幾多郎全集』第二巻以下、七以下。Carl Fried, rich von Weizsacker, Der Garten der Menschlichen, Carl Hanser Verlag 1978。Viktor von Weizsacker, Der Gestalt kreis, Georg Thieme Verlag, Stuttgart, 1950。『量子力学的世界観』、弘文堂、アテネ新書、朝永振一郎著、一九五〇。Werner Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Natur, Wissenschaft, Stuttgart 1942。

(98) 中(観)論、第二巻第5—第9 (『中論』、中、第三文明社、四六以下) 参照。

(99) 『大乘起信論』高野山大学出版、中川尊教編著、二六、8 参照。

参考文献

(1) 『西田幾多郎全集』岩波書店、二六五。

(2) 『田辺元全集』、筑摩書房、一九五〇。

(3) 『西谷啓治著作集』、理研社、二六。

(4) 『宗教体験と言葉』南山宗教文化研究所編、紀伊国屋書店、二六。

(5) 『言語哲学の根本問題』、晃洋書房、E. Heintel, H. Rombach, K.O. Apel 他著。磯江景孜他訳、二六。

(6) 『ロゴスとレノマ』、山内得立著、岩波書店、一九五〇。

(7) 『中論』上・中・下、三枝充胤著、第三文明社、レグルス文庫二六—二六〇、二六。

(8) 『空の思想』、梶山雄一著、人文書院、二六三。

(9) 『仏教の思想』3・梶山雄一・上山春弥著、角川書店、二六。

(10) M. Heidegger, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 二六。

討 論

(IV)

質問者 ヤン・ヴァン・ブラフト
司会者 奈 良 康 明

質問者(ブラフト) 川対先生は非常に高い思弁的レベルで言葉の問題に近づいているように思いました。これからのコメントは、ほぼ質問となります。

まず、真実在について、川村先生は、真実在を所与のものとして見ているのか、それとも人間によって完成されるべきものとして見ているのか。私の感じでは、ただ所与のものとして見ているのではないかと思いました。そして、対立を越えた、相い対立をする両概念がそこから生じてくるような、両者の根源を深求していく方向に思います。そこで感じたのは、ただ対立を越え、根源に到達するだけでは問題なのではないかということだと思います。たとえば、否定神学によって何が残るのか。また、そこは沈黙なのでしょう。むしろ沈黙は言葉と対立するものとして、その両方を超えた世界なのでしょう。

「根源的」である体験に向かってその深求とその自覚」とありましたが、その一とは何か。世界や人間の創造以前の神の状況の方がよい、私たちは存在しない方がよいということになりはしないか、そういう感じがします。

次に自己同一性については、論文の流れの中で、どういう役割をしているのか、よくわかりませんでした。

そして言葉の問題について、まず、宗教だけに本当の言葉があるとすると、それは多くの人には聞かれられないので、宗教が、言葉の領域としての文化から切り離されてしまっています。この辺、どうお考えでしょう。

また、真実在と沈黙は結びついていて、「離言の真実在に一度反省が加わると、それは様々な相を言葉によって表わすことにもなる」こともいわれますが、沈黙がどうして言葉に

出てくるのが、わからない。「言葉の滅した真の言」としての沈黙」とは、どう考えればいいのか。「言葉」と「言」の関係はどうなっていて、いつ、言から言葉へと葉がつくのか、そういうことをお聞きしたいと思っています。

発表者 私には、真実在の体験が宗教だと考えていまして、これから求めていくと同時にあちらから開かれてくるものだと思います。ですから、所与とは全く考えていません。ここに、生涯求めつつ無窮であるといった構造もあるかと思えます。

私は、「人間と自然と超越的な次元が一つになる」というようなことを書いていますが、その一になるというのは、私が大死を経て、自己中心的な我に死んで、絶対無の場所において、絶対矛盾的自己同一的に一になるということを考えているのです。

その体験は、やはり言葉には限界があり、その体験の世界を沈黙としての言葉と理解しています。そしてそれは自覚反省を経ることによって言葉になる。言葉と沈黙とを対立させた場合には、その彼方に、非思量の思量とか無分別の分別という世界があると思います。否定神学の彼方には、どんな言葉でも表現できないほどポジティブイテイトに満ち満ちていると思います。

それから、自己同一性でいいなかったことは、本当の私が何であるか、という問題で、日常的に、AをAといういい方

では、言い表わせない。私は絶対無の自己限定として存し、私は絶対無というものを限定する絶対の個としてある。その一つのところは、対象的にAだBだとはいえないという意味で自己同一性のことを書いたのですが、お解りにくかったことは申し訳なく思います。

それから「沈黙という言葉」のことですが、言葉と言とを分けて、葉なしの根本の方が、沈黙の言葉にあたります。それは、言葉がそこから出てくるポジティブイテイトそのものといえます。それは決してカオスではなく、本当に私が私であるところ、つまり私の自己同一であるところに私が本来のにありうるようなところです。要は言葉の根源です。

宗教と文化について、言葉は宗教の直接経験と無関係になったとたんに、記号化する。象徴性を失い、イデオロギーになり世俗化します。文化はつねに自己否定ということを自己に含めていないと、宗教と一つとはいえなくなることがあります。宗教と文化は本来一つだとしても、文化の自己否定の要素が必要で、それなしにむすびつけるのは危険かと思っています。

沈黙が何故、言葉に出てくるのか、は、自分が真実在に開けていくところは語れないのですが、どうしてもそれを自覚し表現せざるをえないのが人間だということではおかしいでしょうか。

八木誠 川村先生は、真実在とか真の自己同一とか、真の

という言葉がお好きですが、真のとはどういうことですか。

発表者 あるべきすがたとある現実の姿が一つであるようなところを、私は何となく無意識に言っているのです。

八木誠 それから、「すべて」という言葉が非常にお好きで、「一切の根源」等々とよくいわれます。そうおっしゃる以上、すべて御存知なんでしょうね。全体を一挙に見たり聞いたり考えたりすることはできるのですか。

発表者 直観というか、直接経験の場でそういえるでしょう。

八木誠 つまり複数の視点を一挙に見通すような視点があらるといふ御主張ですが、こう見える ああ見えるというのを後から総合するのなら解るけど、一挙に見通す視点はどこにあるのか。

発表者 折り・坐禅・称名といった体験でとしかいえないん。

八木誠 私は、全体を一挙に見通せるというのは問題だと思ふ。京都学派はよくそういう主張をする。それはともかく、御発表を聞いていて、たとえば四種法界にしても、どこから見ると全体が見通せるという具体的な説明がないのです。それがどこからできるのか、を具体的に説明してほしいので、こんなことをいったのです。

上田 今の議論を聞いていて思ひ出したけど、西田先生はたびたび、太陽の光は白色のみだが、プリズムを通すと七色

が出てくる。その意味ではもとの白色の中に七色があったのだという句を引いています。白色の中に七色はなく、七色の中に白色はない。そういう関係、その全体をどう考えるか、そしてプリズムというのが実際、どういうことなのか。そんなことを考えていくと、八木先生の問に対する答の可能性も出てくるかもしれない。

八木誠 意地悪を言ったのです。すみません。

常盤 仏教では仏は一切智者だという。そして一切智とはどういうことかが問題になっています。また、如所有性と尽所有性という言葉があって、法性、平等としての一切と、個物・多を集めた一切とがあります。

さきほどから沈黙の言葉ということが出ていますが、川村先生が十牛図の第八図を真実在の根源体験とし、「後からそのような体験の事実を反省によって、例えば△純粹経験▽とか△廓然無聖▽とかいう言葉とする」とあります。その後からが一体どういふことなのか。むしろ後からじゃなくて、そこからもう言葉が出てくるといってもよいのではないか。単に後から反省したというだけでは弱いと思ふので、やはり沈黙としての言葉というのは、非常に重要な御発言だと思ひますし、いわゆる「一句吐く」といふような、そういうところが大事ではないですか。

上田 常盤先生のおっしゃるとおりだと思ふのですが、沈黙のときの言葉とはどういうことか、その基本的なことが川

村さんには書かれていないと思う。そして川村さんの言い方だと、どうしても言葉に出てこなければならぬのだけど、言葉に出るといふことはどういふことだからして出なければならぬのか、その辺、もう少し説明が必要でしょう。

発表者 相手が問いを出したとき沈黙で答えるという例も一つありますが、そうではなくやはり己事究明なり懺悔なりしていつて、本当の転換のところは、言葉にならない。ところがどうしても体験は語らざる得ない。それは人間というもののは、キルケゴールのに言えば、自己関係だけで成り立っていないくて神関係において成り立っていて、そこでは形成作用的に語ることによって自己が自己になっていくということがあります。このとき本当の沈黙としての言葉がないと言葉は出てこないと思います。

ハイジック シンボルが反対の統合とかいう形をとるのは、現実そのものを様々な側面から同時に体験できないからだと思う。しかし全体を体験したいという希望があり、その希望過剰のために象徴が出てくる。

上田 茶筒をいろいろな側面から同時に見ることはできないにしても、だからといって一挙に茶筒なら茶筒の経験がでないとはいえない。

森 すでに茶筒の一面を見てても実は同時に奥行を見、全体を見るのではないか。

八木誠 継起的に見たのをまとめるのはいい。一挙に見通

すのはおかしいといっているのです。

森 いやどの視点から見ても同時にその視点からではないものを見ていることがある。

八木誠 いやそれはあとから総合していいのでしよう。

上田 あとから総合するにしても、単に部分の集合ではない、やはり背景としての全体が意識されているのでしよう。

八木誠 言おうとしていることは解っているつもりで、だから意地悪だといっているのです。やはり視点をはっきり定めておいて言わないと、矛盾律も成立せず、真と偽とが一緒になってしまふ。どの方向から見るといふことをきちんといわなければ認識にならない。たとえば、「対立する両概念がそこから生じてくるような両者の根源ともいいうるような次元における、一切の根源的在り方を可能とするような絶対の場の開け」と書いてあるけれど、どうしてそこから神とか現実とかが出てくるのかの説明がない。ないままで言っているから、私は文句をいっているのです。

田中 八木先生のいわれるように、我々は全部を見る力を与えられていません。しかし本当に部分しか与えられていないということが分かるということは、無限の中に開かれていることではないか。川村先生は自然とか科学とか真正面からとりあげて頂いて大変、心強く思ったのですが、今、科学者はビッグバンで宇宙を説明したりする。我々の感覚によって把える、最も身近な世界の出来事も、宇宙の成り立ちの全

体にわたることをいわなければ、説明できない。そういう形で、人間はやはり無限に開かれているという面があるのではないか。

八木誠 しかし一切というのは理念でしょう。必ずしも一切知っているわけじゃない。

上田 一切というとき、さっき常盤先生もいわれたように、部分の集合としての一切と、一即一切・一切即一というようないおうとしてある一切がある。川村先生は後者のレベルでいおうとしている。その両者をつなげることが一つの課題です。

八木誠 あと一つ。主客分裂したときに言葉はこうなる、という言い方をしているでしょう。しかし私の考えでは、主客分裂自体、言葉に制約されているのです。まるで言葉以前に主客分裂があるみたいに聞こえます。

上田 真実在を論じたあと「同一」を問題とする、そこに問題の連関がどうあるのかも説明不足でした。

発表者 私においては必然性があるのですが、説明が欠けていたかもしれません。

八木洋 ソシユールの言ったランガージュの原点は、ダンスの開けにあるのではないかと見るのですが、そうすると、言葉にもいろいろな地平の言葉があることになります。丸山先生は片仮名でコトバと書いたり、言葉と書いたりするけれど、川村先生の言葉の地平はどこなのでしょう。

発表者 アウグスチヌスその他のいろいろな言葉の見方がありますが、私自身、言葉はこういうものだともとめることはできません。私は言葉をどう見ているかというと、実体と主客分裂ということを要め^{かな}として、そこで言葉を考え、分析しています。

八木誠一・秋月龍珉 対談

キリスト教の誕生 ¥一、九〇〇

発行所 青土社

東京都千代田区神田神保町一―二九

歴史のイエスを語る ¥二、〇〇〇

発行所 春秋社

東京都千代田区外神田二―一八―六

「般若心経」を解く ¥一、二〇〇

発行所 講談社

東京都文京区音羽二―二二―二二