

非実体論的な思惟としての場所的思惟

— ハイデガーの思惟と西田の思惟を手掛かりにして

山 本 與志隆

序

これまで西洋と東洋の文化を比較的に特徴づけるという観点から、それぞれの思惟の在り方についても次のように言われてきた。一般に西洋の思惟の在り方が、17世紀にR. デカルトによって見出された近代的な主観—客観関係に基づいて、この世界に存在するありとあらゆるものを物体として見る実体論的な思惟であるのに対して、東洋（とりわけ日本）の思惟の在り方は、主—客の関係を没却した思惟、すなわちそうした主—客が生起する場所に定位した思惟として特徴づけられる、と言うのである。特にその相違は、我々人間と自然との関係について言われ、西洋では自然を我々人間に対して立てられたもの、すなわち対象として把握される（そしてそれ故にこそ、近代自然科学は他のどこでもなく西洋に生まれた）のに対して、東洋あるいは日本においては、自然は人間をも含み込み、人間と融和するものとして把握される（そしてそれ故にこそ、自然との一体化を謳歌する文学が生まれた）と言われる。またこのことは思想上の思惟の在り方にも及び、その顕著な例として、例えば日本の最も著名な哲学者、西田幾多郎の言う「主客未分の純粹経験」をあげることができる。

確かに比較文化的観点からすれば、こうしたことも言われえようが、しかし、人間存在の根源的在り方についての哲学的考察の観点からするならば、実は上述のような意味での場所に定位した思惟の在り方は、必ずしも東洋あるいは日本にのみ特徴的なことではなく、洋の東西の文化的相違を越えて、人間存在の

根源的存在体制に根差したものである、とすることができる。このことは、近代ドイツに生まれ西洋の思惟の伝統を引き受けながら、伝統的な形而上学的思惟の在り方に全体的かつ根源的な批判を向けたM. ハイデガーが、人間存在を現存在（Dasein）と特徴づけ、その場所的な在り方に我々の眼を向けさせたことから把握される。

そこで、本論考においては、一方で主観として精神という思惟実体を立て、他方で客観として物体という延長を持つ実体を立てる、上述の主観—客観関係を前提するような実体論的思惟を越えるものとして、そもそもそれが生起するところとしての場所に定位した思惟の在り方を考察したい。その際、西洋に伝統的な実体論的思惟に対して、西洋の思惟の内側（ハイデガー）と外側（西田）という二つの面からなされた批判を手引きとして、その根本的在り方を性格づけることを試み、人間存在においては、その存在様式と思惟の様式とが相依相属するものである、ということをも明らかにしたい。

§ 1 人間存在と場所的思惟という問題の提示

1.1 近代における思惟の根本形式

我々が「近代」という名称によって画される時代を想い起こすとき、そこには中世的な神学的世界観に代わる人間を中心とした世界観、国家権力が自由で平等な市民層へと基礎づけられた民主的的市民社会、さらにそのもとで市場経済と産業化を伴う都市化社会、さらにそれらを基礎づけるものとしての客観的、実証主義的な科学的知識とその応用としての科学技術の絶対的支配という傾向が顕わになる。そして、こうした傾向について哲学的考察を加えるとき、我々はそこに西洋の知の伝統、とりわけ先にも触れたように、17世紀にフランスのR. デカルトに確立されて以降の伝統の根本に、主観—客観関係が前提されていることを見出すことができる。つまり我々人間のうちの個々の存在者としての「私」が、反省的思惟を深めていくことによって到達する、絶対的に確実な第一原理としての cogito すなわち自我主観と、（神の誠実性のもとで）それに

よって明晰判明に捉えられる客観的世界という関係である。この、いわば「人間中心的」な世界観のもとに、主体的意志を持った人格としての個人が市民社会、国家を形成し、経済活動や産業活動をなしつつ都市を形成し、そうした活動の前提として、絶対確実な主観に明晰判明に捉えられることで、確実性（およびそれに基づく予測可能性）の保証を獲得する客観的知識が科学によって与えられることとなる。

我々はここで、近代の本質的特徴をなす絶対確実な知、それを求める思惟の在り方を、その前提として主観（＝精神）と客観（＝物体）という二つの実体を定立することから**実体論的思惟（substantialistic way of thinking）**と名づけておきたい。そして、こうした実体論的思惟の在り方から転じて、それとは「別なる思惟」の在り方を探究しようとする動向を、思惟の**非実体論的転回（non-substantialistic turn）**と名づけておきたい。¹⁾

1.2 実体論的な思惟に対するアンチ・テーゼとしての場所的思惟

しかし近代が、科学技術とそれに基づく価値観のもとに極めた隆盛を経て、現代に到るとき、以下のような多面にわたる問題点が表面化してきた。例えば、地球規模での自然環境の破壊や、大量殺戮を可能にする核兵器や化学兵器の製造および使用、あるいはそれらが我々の生存に対してもたらす影響、さらには近代の市場経済・産業社会、都市化社会での個々人の人間性の疎外や、価値観の多様化による規範的価値観の崩壊と人間観・世界観の変様、教育の荒廃等といった諸問題である。そうした様々な問題に直接的あるいは間接的な原因として科学技術が関与していることから、そのような知の前提としての主観－客観関係そのものが批判され、反省を迫られているのは周知の通りである。そこで上述のように、西洋の伝統の内からと外からとの二つの面から西洋の実体論的な思惟の本質に反省を迫った二人の哲学者M. ハイデガーと西田幾多郎を取り上げ、その批判の核心と、そこから求められるより根源的な思惟として究明される場所的思惟、すなわち、主観－客観関係がそこにおいて成立するような場所に定位する思惟について考察を加えることで、先の非実体論的転回の要請に

対する答の一つの可能性を見出すことができるのではないかと思われる。

その際、この二人の哲学者がそれぞれに捉える、人間存在の場所性ということの特徴づけることがまず第一の課題となる。そしてそこで捉えられた人間存在の場所性が、いわゆる西洋的思惟と東洋的思惟においてどのように受け容れられ、あるいは拒否されていくかを考察する (§ 2)。最後には場所的思惟の根源性を捉え直した上で、現代の我々にとっての「別なる思惟」の「始まり」をハイデガーの思惟に即して模索する (§ 3)。

§ 2 人間存在の場所性

2.1 ハイデガーの思惟における人間存在の場所性

2.1.1 『存在と時間』における人間存在の規定—世界内存在としての現存在

周知のように、ハイデガーはその主著『存在と時間』²⁾において我々人間存在を現存在 (Dasein) と規定し、その根本体制として世界内存在 (In-der-Welt-sein) という在り方を取り出す。容易に理解されるように、既にこの規定の内には 'Da' という、「そこ」あるいは「ここ」と場所を指示する語や、'In-der-Welt (世界の内に)' という場所的契機が組み込まれている。ハイデガーの思惟について言えば、『存在と時間』はもちろん、その思惟の歩みの初めから終わりまで一貫して西洋における実体論的な思惟への反省ということに特徴を見ることができるのであるが、その最も端的な現れが『存在と時間』の出発点として置かれた、この人間存在についての規定であるということが出来る。

そもそも西洋の形而上学の伝統は人間を、例えば「魂 (精神)」, あるいは「靈魂」, 「理性」, 「心」, 「意識」, 「自我」等といった本質的実体を持った存在者であると捉えてきた。それに対してハイデガーが「現存在の『本質』はその実存の内存する」(SZ 42) と規定するとき、そこには西洋の本質存在優位の実体論的な思惟の在り方に対する、明確な批判を見ることが出来る。そして

これが実体論的な思惟へのアンチテーゼとして提示されているのは、ハイデガーによって現存在の「本質」として取り出された「実存 (Existenz)」が、元来ラテン語の「外に出で立つ、立ち現れる」を意味する ‘existere’ すなわち ‘ex (…から) + sistere (ある, 立つ)’ に由来することから知られる。つまり、この実存の意味するところは、従来の形而上学において「魂」「精神」「意識」等として、他の存在者から切り離され、独立した「内界」を持つ「カプセル」³⁾ のように理解されていた人間の本質というものは、実は現存在の第一義的な在り方を抽象化して捉えられたものであって、そもそも現存在はそうした「カプセルの中」から、その都度既に「外へ出で立って」在るものだということである。そして当然ながら「カプセル」の「中から外へ」と言われる場合、その「中」に対する「外」に当たる場所⁴⁾ が規定されねばならないわけであるが、その場所が現存在の現 (Da) であり、世界内存在の世界 (Welt) ということで言われているのである。したがってハイデガーの思惟においては、我々現存在は常に既に世界という場所の内に存在する、ということがその根本体制として考えられており、それは『存在と時間』以降も一貫して変わらぬ立場であると言える。ただ、後にはこの場所は真理との連関のもとに、根源存在 (Seyn) が存在史を通して様々な存在 (Sein) を送り遣わすところの明け開け (Lichtung)⁵⁾ として思惟されるわけであるが、この点については後に触れることにする。

2.1.2 現存在の実存論的な開けとしての現

それでは、ハイデガーによって捉えられた現存在の現 (Da) は、いかなる意味を持っているのであろうか。ハイデガーによれば、現存在はその存在において存在を理解しており、自らが何らかの交渉において、何らかの仕方に関わりを持つところの存在者、すなわち差し当たって大抵は道具として在る手許存在者 (Zuhandenes) の存在、さらにはそれらと関わりを持つところの自己自身の存在を理解している。この存在理解ということは、現存在による意味の企投 (Entwurf) として、被投性 (Geworfenheit)、頹落 (Verfallen) ととも

に、現存在の存在である関心 (Sorge) の規定性の一つとして考えられている。(vgl. SZ 221)

しかし、我々が何らかの存在者や、あるいは自らの存在を理解している、と言われる場合、当然のことながらその理解の仕方はここまで見られたように主観—客観関係への批判的立場が明白である以上、通常考えられるような仕方での「客観的に明確な知識」が当の現存在の内に保持され、確保されるというような知られ方でないことは明らかである。そこでなされる(持たれる)存在理解は、前存在論的な、非表明的な仕方での理解、あるいは知であると言うことができよう。そのような知は我々の平均的日常性の内における現存在の、様々な手許存在者との交渉における関わり、すなわち様々な「…するため (um zu...)」という指示連関の中で道具としての手許存在者を使用するふるまい、態度 (Verhalten) の内に働く理解である。

ただし、そのように前存在論的、非表明的な理解、知であるといっても、もちろん暗闇の内には働くものではない。ハイデガー自身は、実践的な態度というのは「見ることを欠いていること (Sichtlosigkeit)」というような意味で「無理論的 (atheoretisch)」なのではなく、「行為すること (Handeln) は**それ自身**の見ること (seine Sicht) を持っている」(SZ 69) と言う。⁶⁾ つまり、道具を使用し、行為する態度には、決して理論的、観想的ではないが、行為することに独自の「見ること」、すなわち道具を道具として用いるための知が保たれているのであり、またその見ることを可能にする独自の「光」、すなわち開示性が備わっているのである。実際我々は、ある事柄に造詣が深く、精通して、豊富な知識を持っている人を、その事柄に「明るい」と表現するが、この「知」と「明るさ」の連関は、行為に独自の知としての「見ること」にも妥当すると考えられる。その意味で、この平均的日常性における非表明的理解は、閉ざされることなく明け開かれた、現存在の現においてのみ可能となるものなのである。つまり、現存在の開示性としての現の実存疇的構成契機の一つとして考えられる理解は、それが理解としてありうるために、まさに明け開かれた現 (Da) において、すなわち世界という場所において、初めて可能になるという

ことである。そして世界そのものが、「世界はすべての手許存在者において常に既に『そこ (da=現)』に存在する。世界はすべての出会われるものと共に、先行的に既に、非主題的にであるとはいえ、発見されている」(SZ 83) と言われるように、主題的な客観的認識に先立って、手許存在者が出会われる場所、ある道具が相応しく属するところの一定の「あそこ(Dort)」や「そこ(Da)」(SZ 86) として常に既に発見されているのである。

このことは現存在の開示性のもう一つの契機である情態性 (Befindlichkeit) の在り方、とりわけ根本情態性として考えられた不安の在り方を通してより明確に知られうる。というのは、我々現存在の通常の在り方である平均的日常性においては「情態性はそれ自身、現存在が彼自身を立て続けに『世界』へ引き渡し、彼が彼自身をある仕方回避するという仕方、彼自身を『世界』から襲われるようにしている実存論的な在り方」(SZ 139) である。⁷⁾ つまり日常的現存在は非主題的に発見されている「世界」のもとに引き渡され、「世界」の内に没入して在る。このような「世界」への没入こそが、現存在の差し当たって大抵の在り方であり、平均的日常性の内における先行的、非主題的な理解が働いている在り方である。それが、不安という根本情態性においては、不安がそれに面して不安になるところのものが「無 (Nichts)」であることを通して、世界そのものが開示される。「**不安の何に面して (Das Wovor der Angst) は、世界内存在そのものである。…不安の何に面しては、どのような内世界的存在者でもない。…脅かすものが何処にもない (nirgents) ということが、不安の何に面してを性格づけている。不安の何に面しての内では『無がそれであって、どこにもない』ということが顕わになる。…不安の何に面しては、世界そのものである (das Wovor der Angst ist die Welt als solche)**」(SZ 186f.) と言われるように、内世界的存在者との連関が無に帰することで、それ以前に常に既に、世界そのものが在ったのだということが顕わになり、開示されることによって、平均的日常性における世界の非表明的理解の先行的非主題性が逆証されると言える。

このように、『存在と時間』における世界内存在としての現存在の開示性は、

世界あるいは現といわれる、場所に定位していることが明らかになった。

2.1.3 『存在と時間』以降のハイデガーの思惟における場所

a) 『形而上学とは何か』⁸⁾における無への問いの連関

ここまで、『存在と時間』において示された場所に定位した思惟の在り方を見てきたわけであるが、特に最後に見られた現存在の開示性、とりわけ根本情態性として取り上げられた不安との連関で、ハイデガーの思惟がいかなる深化と展開、そして転回を見せていくかを考察したい。

そこで、まず取り上げたいのは『存在と時間』の公刊後まもなく、1929年になされた『形而上学とは何か (Was ist Metaphysik?)』という講演論文である。ここで主題的に究明されるのは「無への問い」である。この問いが従来の伝統的な形而上学において、さらには従来の学問一般において問われず、また問われえない問いであるということが問題となる。したがって、「無への問い」を問えないということを通して、従来哲学が問いの対象としてきたものは、常に「存在者そのものの本質存在」であったのだということを暴露するものである。そうした形而上学の在り方に対して、無はどこまでも脱け去り、学の対象とはなりえないものとして「在る」という。「無とは何であるのか」というこの問いで我々は、「最初から無をしきじかで『在る (ist)』あるものとして一ある一つの存在者として一設定している。しかし、存在者から無はやはり端的に区別されている。無を問うこと—それ、つまり無が何であり、そして如何にあるか—は、問いかけられたものをその正反対に転倒する。その問いは、その問い固有の対象を奪い去る」(Bd.9 S.106f.)とハイデガーは言う。存在者を問いの対象とする従来学問、とりわけ伝統的な形而上学の問いによっては、無を対象として捉えることはできないのである。

このように言われた上で『形而上学とは何か』では、現存在の現において、根本情態性である不安を契機として、不安の中で無が開示されること、それも「存在者」の反対概念としてではなく、「存在それ自身の本質に根源的に属している」(Bd.9 S.115)ものとして無が開示されることが示される。そしてその

ような無は、従来の伝統的な形而上学さらには学問一般においては決して問いの連関の内へと導き入れられえないものであることが確認される。

b) 『ヒューマニズムに関する書簡』における脱一存としての場所

そこで上述のように確認された無が「在る」とはどのようなことかということ、その「学問的ロゴス」からの脱け去りとの連関で、著名な「言葉は存在の住処である。言葉という住居の内に人間は住まう。思索する者と詩作する者とはこの住居の番人である。」(Bd.9 S.313) という句を冒頭に持つ『ヒューマニズムに関する書簡 (Brief über den Humanismus)』⁹⁾ から見てみたい。

既述のように『存在と時間』において我々人間を表す語として用いられた現存在 (Dasein) は、その公刊直後より、もはや人間を意味する語としては用いられなくなり、あえて言えば、そのような人間存在の「内に」開かれる「現 (Da)」¹⁰⁾ としての場所、開けとしての場所という在り方を指示する語として用いられるようになる。そして先取りして言うならばこの明け開けの内に無が開示され、存在そのもの、根源存在 (Seyn) からの送り遣わしが聴き取られるようになる。「現一存在は、送り遣わしつつある歴運的なるものとしての存在の投げの内で (im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen)、本質現成する [すなわち、その「本質」を「本質」として顕わにせしめる]」(Bd.9 S.327 [] 挿入山本。) と言われるときの現一存在 (Da-sein) は、そのようなそのような開けとしての場所を意味していると考えられる。

それと同時に「存在の開けの内に立つことを、私は人間の脱一存 (Ek-sistenz) と名づける」(Bd.9 S.324)「脱一存は内容的には、存在の真理の内へ脱け一出て一立つこと (Hin-aus-stehen) を意味する」(Bd.9 S.326) と、実存 (Existenz) も解釈し直され、「そのように理解された脱一存は、理性つまり理性 (ratio) を可能にしている根底であるのみならず、脱一存は、その内で人間の本質がその本質限定の由来を守るところである」(ibid.) と言われて、人間の本質に対して脱一存の内にその根源的場所性が見出される。

そして、ハイデガーは上述の引用のように、そのような脱一存する人間の住

まう場所（住居）を言葉の内に見出し、伝統的に「理性を持つ動物」と解釈されてきた、「ロゴスを持つ動物」というギリシア的な人間の規定の真意を取り戻さんとするのである。

このようにして存在と言葉の根源的連関の内へと連れ戻された現一存在において、我々人間は伝統的な主観ではもはやありえなくなると同時に、我々と関わる存在者ももはや単なる客観としてはありえず、その本来的な存在を取り戻すと考えられる。逆に言えば、従来の第一の始まり以来の形而上学は、「存在から呼び求められることにおいてのみ、人間はその本質の内では本質現成する、という単純な本質事態に対して閉ざされている」（Bd.9 323）ということである。それゆえにこそ、現一存在の開けの内には開示される根源存在の真理、そして無は上述のように、「学問的ロゴス」からは脱け去ってしまわざるをえないのである。

ここに我々は、西洋の形而上学の伝統の、古代ギリシアにおける第一の始まりとは別なる始まり（*der andere Anfang*）、実体論的な思惟から転ぜられた別なる思惟の可能性を望見することができるようになる。ではそうした思惟がどのようなものであるかは、さらに後で考察する。

2.2 西田幾多郎の思惟における経験の場所性

2.2.1 『善の研究』における純粹経験

西田幾多郎はその最初の主著である『善の研究』¹⁾の序において「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有っていた考であった」と言い、続けて「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」と言う。そして「個人的区別」よりも先なるものとして「経験」の方がより「根本的である」と考えることによって「独我論」を脱し、また「経験を能動的」と考えることによって「フィヒテ以後の超越哲学とも調和し得る」と考えて、その第二編を著した、と言う（『善の研究』p.4）。ここに我々は、西洋の伝統的哲学から多くを学び取った西田自身の思惟の動向を見ることができる。それは自らの経験に即して、西洋の伝統の根底にある思惟の

立場、すなわち主観—客観関係を根底に置いた上で、経験を「客観の経験」として、「見られたもの」として捉える思惟の立場、さらに、諸経験の根拠を経験する主観的実体（すなわち主体）である個別的主体性へと極限するような、そのような伝統の最極端としての独我論の立場を、脱しようとする思惟の根本動向である。これは我々の言葉で言うならば、西洋に伝統的な実体論的な思惟への明確な批判であり、西田は非実体論的転回の端緒に立っていると言うことができる。

そこで、この転回の端緒に立つ西田が、どのような方向へと向かおうとするのかを見るために、まず『善の研究』に表れた「純粹経験」の思想を確認することから始めたい。

西田が「純粹経験という唯一の實在」によってすべてを説明したい、という背景には当然ながら、西洋の主観—客観二元論の枠組みが、彼の言う「真實在」（『善の研究』p.75）を説明するのに不十分であったという事実が窺える。西田にとっての真實在は、純粹経験として我々に経験される、主客未分の状態における「事実其儘」であって、その内において「知情意」が分離することなく、合一し、統一された経験であるとされている。

では、そのような純粹経験において、特に我々の意識（知識）と意志とはどのようなになっているのか、といえば西田の純粹経験の概念から容易に理解されるように、意志は知識と分離されざるものとして、いわば主観と客観が合一してあることと等根源的に、知という意識の働きと、行という意志の働きが統一したものとして、「知即行」（『善の研究』p.45）として捉えられる。そしてこのことは、我々の意識すなわち認識（＝知）と我々の行為において実現された意志によって意図された対象（＝もの）との一致という意味における真理が、知即行という純粹経験の境位において現実化していることを意味している。西田が「真理を知るといふのはこの状態 [我々の純粹経験の状態] に一致する」（『善の研究』p.47）ことである規定する所以である。実際のところ、西田は純粹経験の具体的な例として「色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているというような考のないのみならず、この色、

この音は何であるという判断すら加わらない前」(『善の研究』p.13)や「美妙なる音楽に心を奪われ物我相忘れ、天地ただ嘯唳たる一楽声のみなるが如く」といった状態をあげ、「この刹那いわゆる真実在が現前している」(『善の研究』p.75)と言うのであるが、これは、「見る」「聞く(聴く)」ということが我々の一つの統一された行為となるような場合であると言うことができる。また、「一生懸命に断岸を攀ずる場合」や「音楽家が熟練した曲を奏する時」(『善の研究』p.16)というのはまさに、そのような行為そのものとして捉えられ、ここに知と行とが相即し合う純粹経験の境地が見られていると言える。

この意味において、西田による純粹経験としての「知」の捉え方は、知の「行為モデル (acting model)」と名づけることができるのではないかと考えられる。そして西田がこの「行為モデル」を知の捉え方として採ることは、西洋の伝統的な知の捉え方が、プラトンのアイデアや、アリストテレスのエイドスあるいはテオーリアに与えられた優位以来、「見る(観る)」ことをモデルとする「視覚モデル (seeing model)」を基本にしてきたことを想起する場合、きわめて示唆的である。視覚モデルは主観—客観関係に基づくので、我々の言う実体論的思惟に定位するものである。西田は明らかにこの思惟のあり方に対するアンチテーゼとして純粹経験に基づく行為モデルとしての思惟を提示している。我々はここに、西洋の実体論的な思惟に加えられた外側からの批判の一つのあり方を見ることができる。

2.2.2 「場所」における反省と自覚

a) 『善の研究』から「場所」へ

さて、『善の研究』において「純粹経験を唯一の実在として」という考えのもとに純粹経験の究明を行った西田であったが、この純粹経験の立場によっては我々の「反省的思惟」のあり方は説明されえない、という問題に立ち到る。¹²⁾ この問題を自覚し、まさに反省する中での純粹経験それ自身の自発自展によって、「場所における自覚的反省」の立場に到ることとなる。

何故に「純粹経験の立場」が問題を抱えるかといえば、例えば我々の日常生

活の様々な局面で経験の内に見出すと考えられる意味や価値、あるいは行動の規範といったものに関して、『善の研究』の立場では「純粹経験は事実の直覚そのままであって、意味がない」（『善の研究』p.19f.）と言われており、この立場からは十分に説明できるとは言い難いからである。そもそも純粹経験は「色を見、音を聴く刹那」という行為モデルにおいて、主客未分の状態で、主観による客観化、対象化が成立する以前の経験であるがゆえに、我々の言葉（ロゴス）による分節化が経験の内に入り込まない状態をいうのであった。よってそこでは、ロゴスによる分節化（その最も基本的なものが主客分化である）が成立していない以上、そこから意味を取り出し、説明することは不可能であると考えられるのである。したがって、このロゴスによる説明が成立するための意味分化が生起する場所へと思惟の眼差しが向けられることとなる。

というよりも、西田の当初の意図が、精神と物体という互いに独立な二元によってこの世界を説明しようとする西洋近代の形而上学的な実体論的思惟への批判から、それら二者を一の内に統一的に含み込む根源的真実在としての直接経験、すなわち純粹経験を求めるというところにあったのだが、一方でこれを「説明」という場合には、その言語化の過程において、その当の一なるものを分節化、分析する仕方では、しかも語る対象として把握しながら語るをえない。ところが西田の思惟においては、ここで把握されるべき「宇宙の創作的理」としての純粹経験は「我々がこれに即して働く」ことはできても、これを意識（＝ロゴス）の対象として「見ることのできないもの」（『善の研究』p.93）なのである。したがって西田は二（多）から一へと、我々の経験の根源に遡る方向において、純粹経験という真実在を見出すことをなしたが、ここから「すべてを説明する」という意図に関しては、つまり一から多という方向においては、その対象化、言語化不可能性という困難に直面し、この方向を根拠づけるためにも自覚、そして反省の「場所」という思惟へと向かわなければならなかったのである。この西田自身の思惟の転回の過程は、自ずから純粹経験そのものの分化発展、自発自展の過程として捉えられることになる。

b) 場所における反省と述語面の論理

あらゆる意識現象、すなわち我々の知情意が未だ分化せず統一的なあり方において経験される、直接的にして直覚的な純粹経験を根本的な唯一者としてすべてを「説明」しようとする西田の企図は、根本たる純粹経験の純粹さの故に一つの困難に直面せざるをえなかった。そこに欠けていたのは、「説明」ためのロゴスであった。そもそも純粹経験が、そこから知情意の分化発展してくるべき根源であると考えられている以上、ここには何ら内的矛盾はないが、それをもとにすべてを「説明」しようとする場合には、そこに説明する立場としての知の立場が分化してくる過程を認めざるをえない。しかもそれは、すべての根本たる純粹経験が、それ自身からそれ自身において分化発展する過程として考えられなければならない。純粹経験の自発自展と言われる所以である。

そこで西田は、自身の思惟の自発自展の中で、その説明の立場を「場所の論理」¹³⁾へと求めていくことになる。つまり、主と客、内と外、形相と質料等の関係が未分の状態を説明するための「論理（ロゴス）」の立場として、未分化であった知情意から、反省的思惟として知の立場が分化してくる中で、生成してくる立場である。西田はこの学としての知（ロゴス）の立場である反省的思惟の根本的あり方を「映す（reflect, reflection=反射, 反映, 反省）」という働きの内に見出すこととなる。

まず西田はそもそも何らかのものが「有る（存在する）」と言われるためには、その「有るもの」がそこに「於いて有る場所」がなければならぬと言う（IVp.208）。そしてその「於いて有る場所」について、「我々が物事を考えるとき、これを映す如き場所という如きものがなければならぬ」（IVp.210）と言って、先ずは意識現象においてその対象（客観）を「映す」ところの「意識の野」（主観）を考へるであろう、と言う（IVp.210）。しかし、このように考えたのでは、主客未分の純粹経験を思惟しながら、結局はそこから単に主観・客観の対立が生じてくる、と言うにとどまり、いわば単に主客の対立の前にもう一つ別の要素を挿入したというにすぎず、その主客分化のメカニズムが十分に説明されたとは言えない。

そこで、西田がこの場所の論理の中に導入するのが、「絶対無」あるいは「真の無」という概念である。つまり、知るということは、「自己の中に自己を映す」ということ、「先ず内に包むということではなければならぬ」(IVp.216) というわけであるが、このとき「知るものは知られるものを包むのでなければならぬ、否、これを内に映すものでなければならぬ、主客合一とか、主もなく客もないということは、唯、場所が真の無になるということではなければならぬ、単に映す鏡になるということではなければならぬ」(IVp.223) と言うのである。ここに言う「真の無」とは、単に客観に**対する**主観の無、あるいは意識の無といったような相対的な無ではなく、あらゆる**対**を絶し、**超越した**「絶対的無」(IVp.231) と言われうるものである。

つまり、我々が何らかの対象を認識し、判断を形成する場合、西田によれば、客観的実在としての特殊なるものが、一般的なるものである主観的述語の内に包摂される、と考えられる。このとき、客観的「有」としての対象を包摂するために、主観は自らを「無」として空しくしなければならない。そのようにして初めて主観は客観を受け容れることができるのである、と言われる。しかし、この段階においてはまだ主観の無は客観的有に対立して考えられる無、対立的無、相対的無に他ならない。そしてこの対立的無としての意識は、有(存在者)に対立するものとして関係づけられた、やはりひとつの有(存在者)、対立的有と考えられねばならない。ここでは、そもそもの始まりから主観—客観関係が前提された上で、その両者の関係が考えられ、しかもそこに働く論理はアリストテレスによって、主語となって述語となりえないものとして捉えられた実体(substance)の論理、西田の言い方に従えば、「主語面の論理」(IVp.277ff.)に他ならない。

しかしこのように考えられる主観—客観関係、主語面の論理をその根底において成立せしめるものは、真の無、絶対無の場所でなければならない。そしてこの絶対無の場所において働く論理は、主語面の論理に対して「述語面の論理」と言われる。つまり、主語すなわち実体としての有、そしてそれを包摂する述語としての意識すなわち対立的無、その両者をさらに包み込む絶対の無の論理

と言われるのである。我々はこの、「主語面の論理」に象徴される西洋の実体論的な思惟に対する、西田による超克の試みを認めることができる。そして、それは求められるべき非実体論的な転回に、ひとつの示唆を与えるものであると考えられないであろうか。

§ 3 実体論的思惟から場所的思惟へ

§ 2 においては、ハイデガーと西田によって、ということはすなわち、西洋の哲学、形而上学の思惟の伝統の内と外から、それぞれの仕方での思惟の在り方に対する根本的批判がなされているのが見て取られた。そして、両者が共に西洋の伝統的な思惟の在り方である実体論的な思惟の在り方を、主観—客観関係に基づいた「視覚モデル」によって特徴づけるとともに、それを成り立たせるより根源的な思惟の在り方を「場所」における「行為モデル」に求めることも明らかにされた。

一方で、西田はすべてを説明する唯一の实在を「純粹経験」に求めながら、それに基づいてすべてを説明しようという意図から、「純粹経験の自発自展」による「場所の自己限定」の論理、述語面の論理の探究へと向かうのであった。ここに我々は、西洋の思惟の伝統に対する明確な批判と、超克の試みを認めたのであるが、その反面、そうした批判者の論理の内に「主語—述語」あるいは「実体—属性」といったまさに西洋の思惟の伝統に由来する諸概念が用いられているのを見た。このことから我々は、西洋の思惟の伝統が非常に深いところで批判者自身（ひいてはそれを論ずる我々自身）の思惟をも規定するものであるということ、言い換えれば、西洋の思惟の根本を貫く論理としてのロゴスの働きが容易には廃棄され得ないものであることを痛感せしめられる。

他方で、『存在と時間』以後のハイデガーは、当初言われた、人間存在としての現存在の「現 (Da)」の内に、自己から脱け去り、現に開かれて在ることによって、つまり自我として立てられた人間の「主体性」を放棄することによって初めて、根源的な存在 (Seyn) からの呼び掛けに「聴き従う (gehören)」

ことができるようになるという、現における人間的現存在と根源的存在のいわば共属性 (Zusammengehörigkeit) というような事態を見出すようになった。これはもはや、古代ギリシアの第一の始まり以来の、伝統的な形而上学のロゴスによっては捉え得ないものであり、別なるの始まりを待つことができる者によってのみ聴き取られうる事柄である。それゆえ、ハイデガーは、詩作的思索の可能性を示唆していたのであったと考えられる。

ハイデガーが『存在と時間』以後の著作 (とりわけ、ハイデガー全集第63巻『哲学への寄与—性起について』) においてしばしば言及するこの別なる始まり (der andere Anfang) ということで望見されていた境位は、上述のような西洋の伝統的な主観—客観関係の根源としてそれらを生起せしめるところの、根源的存在と人間存在の相依相属という根源的真理の本質現成、即ち性起 (Ereignis) そのものに他ならないといえよう。

そして、我々はこのような境位を思惟する在り方を、伝統的な実体論的な思惟の在り方に対して、場所的思惟として特徴づけることができるのではないかと考えてきた。しかし、その在り方について語ることに関しては、我々は西田同様、未だ伝統的な実体論的思惟のロゴスの内で語っており、非実体論的転回を語るのに適切な言葉 (ロゴス) を持ちえていない言わざるを得ない。その意味では、我々は未だ第一の始まりから別なる始まりへの移行 (Übergang) の途上にあると言うことができよう。

(注)

- 1) 「実体論的思惟」に対する「非実体論的転回」という立場は、アメリカ合衆国のフェアフィールド大学に事務局を置く The International Institute for Field-Being (IIFB) の基本的主張でもある。cf. <http://www.iifb.org>
- 2) M.Heidegger, „Sein und Zeit“. (1927, 15.Aufl. 1979) 以下『存在と時間』からの引用は SZ の略記号の後に単行本のページ数を併記して示す。
- 3) ハイデガーはこのような「カプセル表象」に対して、現存在の世界との関わりを限

界づけつつ次のように言う。「現存在は差し当たってカプセルのような彼の内面領域の内に封じ込められており、…へ自らを向けるとか、把握するとかいうことにおいて初めて彼の内面領域から外へ出て行くのではなく、現存在は彼の第一次的な在り方にしがって、常に既に『外に出て』おり、その都度既に発見されている世界の内部で出会われる存在者のもとに在るのである。」(SZ 62) ここに、上で規定された実存の意義の一端が読み取られる。

- 4) もちろん「内」「外」はここでは、説明のための便宜上用いられているのであってハイデガーの思惟においては、そもそもこうした区別の生じる以前の根源的な次元としての現存在の現が究明されている。ハイデガーは、二つの存在者の物理的關係として「中」ということについて次のように言う。「[物理的關係としての『中』ということは]空間の『中で (in)』延長している二つの存在者が、この空間の中でそれらの場所 (Ort) に関して相互に關係しているという存在關係を意味している。」「そのように規定されうる存在者はすべて、世界の『内部で』眼前に現れて来る物として、直前存在 (Vorhandensein) という同じ在り方をもっている。一定の場所的關係という意味において、ある一つの直前的存在者の『中に』直前存在することとか、同じ在り方をしているあるものと共に直前存在することとかは、我々が範疇的と名づける存在論的な諸性格であり、非現存在的な在り方をしている存在者に属する諸性格である。それに反して、内存在 (In-sein) は、現存在の存在体制の一つを意味しており、実存範疇の一つである。そうであるならば、このことをもって、ある物的な物 (人間の身体) がある一つの直前的存在者の『中に』直前に存在するということは、考えられないのである。」(SZ 54) このように引用符付きで言われる「中に」や「内部で」は、現存在についての規定ではないのである。
- 5) 『存在と時間』においても明け開け (Lichtung) という語は用いられており、後期思想への萌芽を予感させるが、「人間の自然の光 (lumen naturalis) にという存在者的に象的な言葉が意味しているのは、この存在者 [現存在] は、自らの現で在るという仕方では、**在る (ist)** という、この存在者の実存論的—存在論的な構造に他ならない。この存在者が「照明されて」在るということは、この存在者がそれ自身において世界内存在として明け開かれており (gelichtet), しかも何かある他の存

在者によってそうされているのではなく、それ自身がその明け開けで在る (*ist*) という仕方で明け開かれている、ということである。…**現存在とはその開示性 (*Erschlossenheit*) である**」(SZ 133) と言われるように、そこでは基本的に現存在の開示性との連関で用いられていて、未だ根源存在の真理の場所としては思惟されていない。

- 6) ここでの「行為すること」と「見ること」についての議論は、後述の「行為モデル」と「視覚モデル」の議論と密接に関連している。
- 7) ここで、現存在が「彼自身を回避する」と言われるのは、現存在の自己が「世人 (*das Man*)」としての非本来的な自己であることを意味する。(vgl.SZ 114ff.)
- 8) 『存在と時間』以外のハイデガールのテキストからの参照箇所は、全集版によっており、Bd.の略記号の後に巻数とページ数を記して示した。
- 9) 『ヒューマニズムに関する書簡』は、1946年にパリ在住のジャン・ポーフレの書簡に対する答として送られ、1947年に最初出版された。
- 10) ハイデガーは「『現』、すなわち存在の明け開け(『Da』, *das heißt die Lichtung des Seins*)」(Bd.9 S.326) と規定する。注5) 参照。
- 11) 西田幾多郎『善の研究』(1911, 岩波文庫版1950)。以後、同書からの引用については表記の面を考慮して、岩波文庫版に依るものとし、書名の後にそのページ数を付記する。
- 12) この問題に立ち至るには、カントから、コーエンやリッケルトといった新カント学派、さらにブレンターノ、フッサールの現象学に到る「先験的」という問題圏の影響が大きいと思われる。(「場所」参照)。
- 13) 「場所の論理」は論文「場所」の中に現れるが、この論文は『働くものから見るものへ』(1927, 西田幾太郎全集第四巻(岩波書店, 1965所収)に収められている。なお、論文「場所」からの引用は全集版に依り、ローマ数字IVの後にページ数を付記して示す。ただし、表記は適宜現代仮名遣い、現在用いられている漢字等に改めた。