

存在の根拠としての無——『随眠の哲学』再読

木
岡
伸
夫

存在の根拠としての無——『随眠の哲学』再読

木 岡 伸 夫

序

忘れられた日本人哲学者山内得立（一八九〇—一九八二）に、筆者が関心を寄せるようになってから、およそ十年。その間に自身の研究計画を大過なく遂行することができた陰には、単身で前人未踏の探究領域に分け入った知の巨人山内の存在が聳えている。私的な述懐をお許しただけなら、この先人の足跡を追うことなくして、非力な末輩が歩みつづけることは到底覚束なかったし、曲がりなりにも風土学の理論を仕上げることなどできなかったであろう、と申し上げたい。では、山内得立とはいかなる哲学者であったのか。その業績のいかなる面が、今日の世界に活かされるべきなのか。筆者が過去しばしば論及してきたこの主題^{〔1〕}に、本稿は新たな視点から回答を提出したい。それは、遺著『随眠の哲学』（一九九三年刊）に含まれていながら、これまで見落とされてきた——少なくとも筆者の目に入っていないかった——メッセージについて、新たな「発見」を語るということである。本論でそれを取り上げる前に、これまで山内の哲学に関して、筆者が何をどのように理解してきたかを、手短かに示すことから入りたい。

戦前から半世紀を優に超える研究活動の全体を再構成することは、それ自体で一書を要する有意義な企てであるが、本稿にはそれをするだけの用意はないし、またその必要もない。ここでは、大乘仏教の論理を討究する『ロゴスとレンマ』（一九七四年）から、存在とその根拠の関係を論じる遺著にかけての展開に焦点を絞り、まず本「序」において、それが過去にいかなる意義をもつものと筆者に映ったのかを、簡単に再提示する。そのうえで、本論では、このたびの再読から得られた知見を記すという手順をとる。

即の論理

『ロゴスとレンマ』は、表題の示すとおり、西洋哲学を貫通する「ロゴス」の論理に、東洋的な「レンマ」の論理を対置し、双方の特質を比較検討する手続きをつうじて、「東西論理思想の総合」を図った著作である。他の著作に接することなく、本書のみを目にした読者は、おそらく著者を東洋思想、なかでも仏教思想の研究者として受けとめたのではないか。そのような誤解を生じかねないほどに、本書は大乘仏教の伝統に密接に寄り添い、その思想的大成者である龍樹（ナーガールジュナ）から、靈感を受けて構想した「レンマ的論理」の発揚に、全力を傾注した著作であるとの印象を与える。だが、そうした印象にもかかわらず、山内自身はもともと西洋哲学の専門研究者であり、インドや中国の哲学思想についての研究は、本業というより余技に属していた。研究者としての地位——母校京大では、戦前に西洋古代・中世哲学史の講座を担当し、戦後には第一講座（近代哲学）の主任となった——および戦前からの業績を通覧すれば明らかのように、その本領は西洋哲学の研究にあった。

こうした経歴にもかかわらず、仏教の専門家と誤解されかねないまでに、山内が東洋の「レンマ的論理」に傾倒した事情は、何であったのか。理由は、上に挙げた「東西論理思想の総合」が、彼にとってのライフワークであったと

いうこと以外にない。常識的には「論理」に等値とされる「ロゴス」に、別種の論理として「レンマ」を対置すること、この異例の企てが説得力をもつためには、龍樹を中心とする大乘仏教、とりわけその「論理」に照準を合わせた思想的説明を遂行する必要がある。西洋哲学を支配する「ロゴス」とは異質でありながら、それに比肩する意義をもつ「レンマ」に、もし衆目を集めようと欲するなら、テクストの大半を後者の紹介と評価に充てなければ、十分ではないだろう。それだけの労をとることなしに、二種の論理を対等に比較し、論評しようとするような企てを公にしようものなら、周囲から一笑に付されるほかない。言い換えれば、それほどロゴスによる一極支配が哲学の全歴史を覆ってきた、というのが実情である。

では、ロゴスならぬレンマの「論理」としての本領は何か。四つの式から成る「テトラレンマ」によって表現される「即の論理」が、それである。

- 一 A (肯定)
- 二 非A (否定)
- 三 Aでもなく非Aでもない (両非)
- 四 Aでもあり非Aでもある (両是)

上の第一と第二のレンマは、「ロゴスの論理」における肯定・否定に相当する。Aと非Aとは、たがいに両立せず、相俟ってディレンマを形づくる。したがって、テトラレンマ前半の二つのレンマは、形式論理にそのまま合致する。しかし、後半の第三、第四のレンマは、いずれも形式論理の矛盾律に明確に背馳するから、全体として見た場合のテ

トラレンマは、ロゴスの論理の立場からすれば、「非論理」あるいは「反論理」であるという印象が、避けがたく生じることになる。

ロゴスカレンマか、それぞれの論理の正当性をめぐる議論には、ここでは立ち入らない。³⁾ 仏教思想において、日常生活に妥当する真理(世俗諦)と、それを超えた宗教的次元の真理(勝義諦)が区別され、後者を表す第三レンマ(両非)から第四レンマ(両是)への転換が、「即」⁴⁾と称される。山内はこのことをもって、ロゴスの論理の対極に位置するレンマ的論理を、「即の論理」として特徴づけた。

即非の論理

遺著となった『隨眠の哲学』(一九九三年)は、前著『ロゴスとレンマ』を受けて、彼のめざす東西総合の最終的地平を提示する。そこで彼がうちだしたのは、「即非の論理」であった。両非から両是への転換を「即」とする「即の論理」には、未だ飽き足らぬ点があるとして、新たに提示されたのが、「即」に先立つ「非」の地平を含む「即非の論理」⁵⁾であった。「非」や「即非」の語自体は、それ以前の著書にも見える。しかし、それまで特に強調されなかった「非」の契機が、ここに来てクローズアップされることになった事情とは、いったい何だろうか。

『ロゴスとレンマ』には見られず、『隨眠の哲学』で前面に現れてきたテーマとは、存在と根拠との関係である。前者においても存在の問題が中心を占めたものの、そこで論じられたのは、存在と存在の関係、存在者相互のヨコの関係であって、存在とその根拠とのタテの関係ではなかった。存在者同士のヨコの関係について、山内は『中論』に示された「縁起」の考え——相依相待、無自性空——を適用して、ロゴスの論理の不備を突いた。しかし、そこにおける「空」の意味は、両非から両是への転換にとどまり、存在についての肯否、存在・非存在の成立根拠が何かという

問題は、視界の外に置かれていた。この問題を前面に据え直して、「非」の観点から「即の論理」を改訂した結果が、「即非の論理」にほかならない。

「存在の論理」は、存在と根拠の関係を追究する。その関係は、存在者同士の水準で完結する〈原因—結果〉ではなく、「理由」(何ゆえ)を問題とする「故の論理」を要求し、「物」から「事」への視点変更を促す。こうして見出されたのが、存在の根拠としての絶対無、「肯否の区別がそれから発源する」という「非」の地平であった。

これまで機会あるごとに、繰り返し論じてきた「即の論理」「即非の論理」について、ここで何か新解釈を付け加えるといった意図が、筆者にあるわけではない。旧稿の焼き直しと映る恐れを本稿がえて犯す理由は一つ、それは、『ロゴスとレンマ』における縁起思想への傾倒が、遺著で改められたのはなぜか、の解明にある。以前には、その理由を、山内の本領である西洋形而上学への再接近、というだけの表面的解釈で片づけていた。だが、そうではない。『随眠の哲学』における「即非の論理」こそ、「東西論理思想の綜合」に向けて不可欠の最終ステップであったという事情が、ここにきて明らかになった。そのような「発見」を、つづく本論において語りたい。

一 存在の〈根拠〉を問うこと

「随眠」に至る経緯

書名に登場する「随眠」は、梵語 *anusaya* の漢訳語であり、「煩惱」を表す。本書前篇の冒頭「一 随眠と煩惱」では、原語 *anusaya* と「煩惱」の関係が立ち入って論じられる。「安静なること眠りのごとくである」随眠が、一見それとは正反対の「煩惱」と同一視されたのは、なぜか。山内はこの問いに、「自己一存の解釈」を試みる。「あたか

もアリストテレスの *hypokeimenon* (*ὑποκειμένον*) の如く、存在の、または意識の、根底に横たわっているものを意味するのではないか(一五)と。この解釈は「一個の私見」であると断りつつ、山内は、サンスクリット語の接頭辞 *anu* が、ギリシア語の *ana* (*ἀνα*) と言語学的に同根ではないか、という見解を提示する。

何が彼に、かかる冒険的解釈を唆すのか。その理由は、山内の研究歴を知る者には明らかである。戦前の代表作『體系と展相』(一九三七年)には、「アナロギア思想の位置」(一九三四年)が収録されている。そこには、プラトン以来の西洋哲学を支配する二元論——例えば、イデアと現実世界の区別——に対して、その限界を突破する論理が必須であるとして、「アナロギア」の意義を説明しようとする企てが試みられている。その事情を、戦前山内の弟子であった梅原猛は、次のように語っている。

現実はそのような「註」「弁証法」を指す「存在と非存在、有と無の対立という二元論で解決できるようなものではない。存在は差異の世界であり、混合の世界である。このような差異の世界、混合の世界をとらえる論理が必要である。山内氏はそれを「アナロギアの論理」とよび、アナロギアの論理を第三の論理として確立しようと努力していた。⁽¹⁾

プラトンに発して近代に継承された二世界論(代表者はカント)、アリストテレス以来の形式論理、さらにこれを逆転するヘーゲルの弁証法、これらはすべて、デカルトがその典型的表現を与えた二元論のヴァリエーションである。西洋哲学史全体につうじた山内が、これらの二元論によつては説明されがたい「差異の世界」をとらえるべく、着目したのは、同じ西洋の、とりわけ古代から中世にかけて追究され整備された「アナロギア」である。このような事情

から推すに、西洋哲学研究者たるかぎりで、山内が二元論の隘路から脱却するカギを「アナロギアの論理」に求め、その意義を闡明しようとしたことは明らかである。⁽⁸⁾

では、「アナロギアの論理」は、首尾よく「差異の世界、混合の世界」をとらえて、説明するという目的を果たしたのか。これに関して、ひとまず「しかり」と答えることが可能である。ただし、どこまでも西洋哲学の二元論の枠内で、という条件つきで。当然のことながら、西洋形而上学に由来するアナロギアが、存在と存在の根拠との絶対的隔絶を超えることはありえない。その要諦は、あくまで存在とその根拠との対立を維持しながら、この二つがいかにして関係するかの説明にある。そうした関係の典型は、神と人間とのそれである。無限な絶対者である神と、有限で相対的な人間存在。この二者が、というより人間が、神との隔たりを乗り越えて、神に結ばれることを説明する論理が、かの「存在のアナロギア」(analogia entis)であったことを、想起しなくてはならない。

問題は、世界のありようを説明する哲学的論理が、このようなアナロギアに尽きるのかどうかである。存在を対立や矛盾の相においてとらえるのが、二元論であるなら、対立以前の「差異」に焦点化した場合には、二元論の枠組に縛られることのない論理的立場が考えられる。かくして浮上するのが、レンマである。「レンマ的論理」は、ロゴスの二元論には見られない(中間)(あいだ)に注目する論理である。戦前から東洋的なレンマに注目しつづけてきた山内が、二元論的思考の対極に非二元論である「中の論理」を位置づけ、これに西洋的ロゴスへの対抗重量を与えようとして、前述の如く仏教書に見紛う体裁を施したのが、『ロゴスとレンマ』(一九七四年)であった。

以上のとおり、山内の代表作とも目されるこの書がめざしたものは、ロゴスの二元論のみによつては満たされない世界の存在説明を、非二元論のレンマを援用することによつて果たすことであつたと考えられる。「序」に示したとおり、ロゴスとレンマが両々相俟つて東西総合の地平を切り拓く、という目論見は、この書ではたしてその目標に達

したのか。否。ここで達成されたのは、ロゴスの対抗原理であるレンマの身分を確立すること、弁証法的に言えば、定立（ロゴス）に対する反定立（レンマ）を措定する手續きのみである。文字どおりの意味での東西「総合」が、果たされたわけではない。この「総合」に相当する論及が、最後の著作『睡眠の哲学』で企てられたと考えられる。

根拠への視線

いささか長い回り道を経て、先述した「睡眠」の冒険的解釈を云々する地点に戻ってきた。先に問題にしたのは、「煩惱」を意味する *anusaya*（漢訳「随眠」）の接頭辞 *anu* が、ギリシア語の *ana* (*áva*) と語源を同じくするのではないか、という山内の推測が、何によるものかである。アナロゴス（アナロギア）は、根拠にかかわるロゴスを意味する。サンスクリット語の *anusaya* に、もしアナロギアの *ana* の意が含まれるとすれば、東西思想に共通する（根拠への視線）を論じる道が開かれることになる。ここで山内は、「アナ」を多なる末流から一なる原流に遡ることに喩え、「煩惱」を末流に、「随眠」を原流に見立てたうえで、後者を前者の「根拠」であると断じる。「してみると、随眠とは煩惱の本体であるよりもその根源であり、種々なる煩惱の乱流する主流であるといつてよいであろう。…随眠は煩惱の根拠であつて、必ずしもその原因ではなかつた」（二一）。

これにより、『睡眠の哲学』一書の眼目が、何よりも「存在の論理」の究明にあるということが判明する。本書の表題に「随眠」が掲げられた理由は、西洋のみならず東洋（インド、中国）にも、存在と根拠の關係に向けられる視線が伏在する、それゆえ、存在と存在の根拠を問題にする「存在の論理」によつて、東西共通の論理的地平に向けての展望が開かれる、ということである。とはいえ、存在に対する「根拠」とは、何を意味するのか。直前の引用文にあるとおり、「根拠」は「原因」から区別される。では、根拠と原因の何がどう異なるのだろうか。山内は、自然科

学の因果論、仏教の縁起説、これら二者によって尽くすことのできない「存在の根拠」があるという。「存在は論理によってではなく、それ自らの存在理由によって根拠づけられなければならない。「存在の理由」のみが存在を基礎づける」(二三)。「根拠」は、存在の「原因」ではなく、「理由」である。このことの意味を、さらに立ち入って明らかにしよう。

因果・縁起・自由

存在とその根拠の関係は、三通り考えられる。すなわち、因果・縁起・自由である。存在と根拠の関係を、「AによってBがある」という文形式で言い表すなら、根拠Aを表す「よって」には、三通りの区別——「因って」「依って」「由って」——が成り立つ。第一に、種子から花が咲き、親から子が生まれる、といった因果関係を表す「因って」。第二に、兄弟、夫婦のように、「相依り相待って」の関係を示す「依(拠、縁)って」。これは、仏教的な縁起の観念である。これらに対して、第三の「由って」は、「存在の根拠を、他に因ってでもなく、他を待ってでもなく、ひたすらにそれ自らによって得んとするものである」(六四)。根拠をそれ自らに有するあり方とは、すなわち「自らに由って」ある「自由」にほかならない。存在の根拠とは、かくして他の存在ではなく、おのれ自らが存在の「理由」となるあり方、因果関係とはまったく異なる「自由」である、ということが明らかにされた。

『睡眠の哲学』に至り、前著『ロコスとレンマ』とは大きく異なる学問的展望が開かれた、ということが明らかである。ロゴスの立場は、形式論理と一体の二元論的思考であり、形式論理に対抗する弁証法においても、根底となる二元論は揺るがない。一つの存在は、他の存在から截然区別されるかぎりで、自己の存在を確立する。たがいに独立した存在同士は、一方が他方の原因、他方が一方の結果となる因果関係を構成する。そこには、山内が問題とする存

在と根拠の關係は認められない。しかも因果律を追究することは、周知のごとく、原因の原因を追究して終わることのない「無限遡及」に陥らざるをえない。のみならず、この立場が「無限遡及」とならないためには、存在(有)が存在ならざるもの(無)に淵源する、という「無からの創造」(creatio ex nihilo)に行き着くことが避けがたい。だが、このような「創造」の理念は、宗教の世界には有力であるとしても、無を原因として立てることのない自然科学の論理にはそぐわない。因果關係に即して根拠を求めようとする企ては、かくして自然科学と宗教との乖離を免れがたく惹き起こす。

因果關係を表す「因つて」に対して、「依(緣)つて」は、二者の間に相依相待の緣起關係を想定する。これら二種の關係は、何によって区別されるか。因果關係においては、因が果に先行し、果が因に後続する。この關係は、一方的で不可逆的である。これに対して、上に挙げた「夫婦」の例では、夫と妻のいずれが他に先行することもなく、相互依存的・可逆的に關係が成立する。因果と緣起を並べてみれば、西欧のロゴスでは因果、インドのレンマでは緣起が、存在發展の原則として主導的位置を占める。とはいえ、これら二つの「よつて」が表すのは、存在と存在の關係であつて、存在と根拠の關係ではない。存在と根拠の關係を意味するのは、第三の「由つて」であり、前二者にはなかつた「存在の根拠としての無」の意義が、これによって明らかとなる。

我々はこの第三者を特にとり上げることによつて一つの問題を提起するとともに、出来うべくんば前二者を統一して「世界的」なる第三の關係を闡明せんとするのである。それは西洋的因果でもなく、東洋的な緣起でもなく、言わば人類的な一般的なるものであつた(六八)。

『ロゴスとレンマ』が、因果と縁起の対比・対立にとどまったのに対して、『随眠の哲学』は、第三者の導入によって、それらを「人類的な一般的なるもの」に（総合）しようとする。すでに示したように、存在の根拠は、存在の「原因」でも「縁起」でもなく、「理由」であり、「自らに由って」あること、すなわち「自由」であった。しかも、そのような存在の根拠は、「無」でなければならない、と山内は言う。この主張が意味するものを、さらに立ち入って考えなければならぬ。

由来の関係

「由って」が表す由来の関係は、「原因を自己自らの中に持つことによって成立する」（八九）。この思想は、スピノザの「自己原因」(causa sui)に由来する。しかし、山内が求めるのは、存在の由って来る「根拠」であり、それは「原因」(causa: cause)ではなく、「何故にそれはそこにあつてそのように在り、他のようにはないのであるか」(同)という「理由」である。そうして「理由」の探究は、根拠としての「無」に至りつく、という結論が引き出される。それはなぜか。存在の根拠は非存在であり、有を基礎づけるものは無である。なぜ、そうなるのだろうか。因果・縁起の追求は、存在を存在に関係づけるがゆえに、無限の遡及・連鎖を免れない。かような連鎖を断ち切ることができるのは、存在の根源に非存在、無を置くことよつてのみである。このあたりの事情を、山内は次のように語り出す。

ものがそこにあるのは何故であるか。それはそれがそこに在るから在るのであり、物がそのようにあるからして、そのようにあるのである、と答えるより外には答えようのないものである。何故に花があるか。なぜ花は美しいか。それは、花がそこに在るからして在るのであり、花が美しいからして美しいのである。我々はその何故であるかを

知らぬ。なぜであるかを言うことはできぬ。すなわち、物の存在は理由なしにある。それが直観であつた（九七）。

根拠たるべき「理由」への問いは、かくして「理由なし」との答えを得る。ここに語られたのは、「根拠としての無」は、ただ直観される以外にない、ということである。それは、因果法則の支配する物の世界と、それを説明するロゴスからの超脱を意味する。山内が主張するのは、存在の根拠を問う「存在の論理」にとつて、根本的な視線変更が不可欠であるということ、それ以外のことではない。とはいふものの、有を無によつて根拠づけようとする立場は、歴史上、何も山内が最初ではない。彼自身が言及するとおり、ドイツ神秘主義の大立者エックハルトや、二〇世紀のハイデガーにも認められる「無」への接近。彼らとは異なる立場が、もし山内にあるとすれば、それはこの行き方が、〈東西文明の総合〉にとつて不可避である、という認識である。それがいかなるものであるのかを、さらに立ち入つて明らかにしなければならない。

二 東西〈総合〉の地平へ

般若の論理

『ロゴスとレンマ』の眼目は、存在の關係性を『中論』に展開された「縁起」の観点から説明することであつた。しかし、その手続きには、いまだ存在と根拠との關係究明が含まれていない。龍樹は『中論』において、「八不」のごとき二重否定の論法を駆使して、存在の実體性を破却する「空」の地平を開いたが、それだけではいまだ「中」の真相には至らない、と山内は論じる。

もしもただ破却的否定に終始するならば、仏教は一種のニヒリズムとなつて、大乘の積極性は失われんとするのである。龍樹の中論は、「中」を開示する端緒として有力ではあるが、未だ中道の真意を得ていない。彼の論説は、ロゴスの論理を破砕することにおいて偉大であったが、未だ「中」の何たるかをわれわれに開示するものではない。彼の「中観」はさらに「絶観」に転進しなければならぬ(三二)。

『隨眠の哲学』に再三現れるこうした龍樹批判は、『ロゴスとレンマ』に見られなかった(存在の根拠としての無)が、この書で新たに主題として浮上してきた事情を物語っている。最後の「絶観」が何であるかという問題には、立ち入らない。根拠的無である「非」の地平を、それとして言い表す論理がもしあるとすれば、それはどういうものか。その典型は、龍樹の數世紀後に世に出た『金剛般若經』に見られる「般若の論理」である。釈迦と弟子須菩提(スプーティ)の間で交わされる問答には、「AはAでない、それ故にAはAである」という端的な論法が見られる。山内は次のような例を挙げて、その論理性を注視する。

「『生きているもの、というものは、実は生きているものではない』と如来は言っている。それだからこそ生きているものと言われるのだ。それだから、如来は、『すべてのものには自我というものはない、凡てのものには生きているものというものはない、個体というものはない、個人というものはない。』と言われるのだ。」(一七・f)(二一五—二一六)。

形式論理になじんだ人々の理解に苦しむような論法が、「般若の論理」ではとられている。それは、どうということ

を述べているのか。「生きているもの」と「生きていないもの」が、同じであるということ。そんなことが、どうして言えるのだろうか。アリストテレス以来、「AはAである」という自己同一性（同一律）が、存在の根本原理であることを、人は疑わない。存在が「在りて在るもの」であるとするとトマスの規定は、「在るもの」と「在らぬもの」が結びつくことのない、西洋的な存在理解を表す典型である。しかし、西洋的な存在理解のみが唯一の型ではない。

インド人は存在、殊に自己や人間の存在を諦観して、それが如何に果敢なく、いかに無常であるかを痛感し、それに基づいて存在を規定せんとした。存在はある、我々は生きている——そのことが在りて在るものの平常であるが、それが如何に果敢なく、たよりなく、苦しいものでさえあるかを痛感したのが彼らの生活であった。それは在りて在るよりも在りて無きに等しい（二二八）。

「在りて無きに等しい」のが、インド的な無常の世界である。無常迅速の世を直観する如来の視線の先には、うたかたのごとき現身の生と、それに先立つ未生の前世、臨終後の後世が、あたかも一続きのパノラマのごとく、映し出されたに違いない。そのような世界だからこそ、「生きているものは生きていない」とする般若の智慧が、それなりの力をもちうるのである。

再論「即非の論理」

「般若の論理」は、有と無を矛盾排斥の關係に置くロゴスの立場とは明確に異なり、レンマの論理に基づく。「般若の思想は仏教のアルファであり、オーメガである」（二三六）と山内は言い切る。にもかかわらず、『金剛般若經』に

見られるごとき逆説は、「論理」ではなく「直観」にとどまるといのが、哲学者山内の主張である。

般若の思想において存在と非存在とが同一視せられるのは決して論理的ではなく、むしろ場所的に近接しているからである。それは直観的に同様であつても論理的に同一ではなかつた。存在することは決して存在しないことを原因とするのではなく、存在と非存在とが直観的に近接しているところから両者が結合するのである（二三九）。

上の一文では、存在と非存在とが「場所的に近接している」と述べた上で、同じことが「直観的に近接している」と言い換えられている。ここで言う「場所的近接」¹⁰とは、前述の例からも明らかのように、同一律では両立しがたい事態（生と生の否定である死）が、一つの相において眺められるという事柄を指す。そのような「直観」の下で、「生きているものは生きていないがゆえに、生きている」という逆説が成立する。山内は、このような「般若の論理」が世界の実相を明説すると認めながら、なおそれはレンマの論理として不十分であると説明する。ならば、「般若の論理」とは異なる仕方でも改訂された「即非の論理」とは、いかなる論理だろうか。

般若の立場において、存在と非存在とは、直観によって「端的に接合する」（二四四）。これに対して、存在と非存在の同一性が「根拠」を必要とし、かつその場合の「根拠」が「非」であるということ、これが山内による即非の「論理」改訂の急所である。この点に関して、テキストには次のような記述が見出される。

AがBである、とは、AがBの根拠であるかまたはBがAの根拠であることを意味する、と見る。単に存在と存在との関係でなく、存在と根拠との問題として取り扱う。それが唯一の正しい道であると信ずるものである。存在と

存在とは原因と結果との関係であり、我々のとるべき認識論ではなかった。AはBであるという判断は、もともと同一判断であり、同一なるものが何故にAとBとに分かれたか、を問い、そしてひとたび分たれたものを再び結合せんとする試みに過ぎない。しかし存在と根拠とは区別せられながら、もともと一なるものでなければならぬ。存在と根拠とがあるのではなく、ひたすらに存在の根拠があるのみである（一五三—一五四）。

「AはBである」を、「生は死である」に置き換えてみよう。この命題は、生と死が同一であることは、死が生が根拠であるか、または生が死の根拠となる関係を表す。それゆえ、相反する生と死に関して、それらが対立する存在の次元から区別される「存在の根拠」が考えられる。すなわち根拠は、生あるいは死のいずれかであるような存在の次元ではなく、生と死が「もともと一なるもの」であるような水準である。それは、生でも死でもないがゆえに、そこから生と死が分かれて出てくるような究極の地平を意味する（これは、まさしくテトラレンマの第三から第四への展開である）。その地平に与えられる名称こそ、「非」にはかならない。かような「非」のもつ根拠的意義に盲目であるところに、「般若の思想」の「論理」としての欠陥がある、というのが、山内による「即非の論理」改訂の真意ではなかったかと忖度される。

根拠への視線

「般若の論理」は論理にあらざ、という山内の主張は、レンマの論理性に対する彼一流のこだわりを示すと同時に、その生涯にわたって追いつけた西洋哲学のロゴスに対する自身の忠順を物語る——すくなくとも筆者の目には、そのように映る。そう見える理由は、『ロゴスとレンマ』から『睡眠の哲学』へと至る彼の足どりが、「東西論理思想の綜

合」という王道の歩みそのものだという確証にある。もし彼の関心が、ロゴスに偏る西洋思想にはない東洋思想のユニークさを、「レンマの論理」として発揚するだけのことなら、後者の典型である「般若の思想」を紹介するだけで事足りたであろう——現にその道に、鈴木大拙が踏み入ったと同様に。だが、哲学者山内得立の志は、それではなく、ロゴスとレンマの対質をつうじて、両者の〈総合〉を実現すること以外にはなかった。それが、一見すると過度とも思われる存在の「根拠」へのこだわり方に見てとれる。

ナイーヴな発言であることを承知で、あえて問いたい。「根拠」とは、そもそも何か。なぜそれほど、「根拠」にこだわる必要があるのか、と。この問いは、レンマ的「論理」がロゴスの「論理」にどこまで接近できるのか、を測るための試金石である。より直接的な問い方に言い換えるなら、そもそも根拠なるものを問題にしない（してこなかった）東洋思想の伝統に、存在論・形而上学の根本条件である〈根拠への視線〉を導入することに、いかなる意義があるのだろうか。

しかしながら、〈根拠への視線〉の導入は、ロゴスの側からレンマに突きつけられる一方的な要求を意味するものではない。この要求は、その裏に、レンマ的な「無」をロゴスが受け容れるかどうか、という逆方向の問いかけと一対をなす。真の〈総合〉を実現しようと欲するなら、ロゴスとレンマのそれぞれに対して、同等の条件を課すのであれば、公平とは言えないだろう。「東西論理思想の総合」という大義名分が、本物であるためには、両者に向けての要求ないし発問が、平等に発せられるのでなければならぬ¹¹⁾。

二つの条件を検討しよう。第一に、ロゴスの立場から、直観的なレンマの立場に対して突きつけられる「論理」の要求。すなわち、レンマにおいて、形而上学的な「根拠」が考えられるのかどうか。考えられるとすれば、その場合の「根拠」は何になるのか。すでに論じたとおり、「根拠」は因果論における「原因」、縁起観における「縁」ではな

く、「理由」であつた。この点を明らかにすべく、山内が新たに導入した「故の論理」。それによる反省は、ほとんど「無根拠」に等しい「理由なき理由」を、答へとして引き出した。その結論は、「存在の根拠としての無」であつた。この場合の「無」が、ロゴスにおける欠如的な無ではなく、レンマ的で絶対的な無、すなわち「非」であるゆえんは、上に示したとおりである。

第二の条件は、ロゴスの側がレンマの立場から提起される次の問いに答へることである。すなわち、絶対無としての「非」を、存在の「根拠」として受け容れる用意があるのかどうか、と。ロゴスの論理は、この問いにどう答へるだろうか。

山内における「根拠」への問いは、西洋形而上学そのものの〈脱構築〉を要求する。なぜなら、これも前に見た如く、存在と根拠の関係は、存在と存在を結ぶ〈原因—結果〉の関係ではありえないにもかかわらず、西洋の伝統における〈存在〉は、「在りて在るもの」であつて、「無」ではないからである。〈存在〉とは、それ以外の事物を「在らしめられて在るもの」とする別格の存在、つまり神にほかならず、神が無でないことは、火を見るよりも明らかである。〔無からの創造〕を容認する宗教と、存在の因果連鎖に固執する科学の乖離に言及したが、こうした事実そのものが、存在の根拠を〈存在〉としてしか見ることのない、ロゴ斯的二元論の根本制約によることは疑いようがない。

二つの条件は、レンマとロゴスのそれぞれに、一定の自己変革を遂げることが要求する。確認の意味で繰り返すが、レンマに対しては、「空」の内実を縁起説的な「相依相待」にとどめることなく、「存在の根拠としての無」すなわち「非」の地平を開くことが要求される。この課題を提示した山内本人は、「即の論理」を「即非の論理」に改訂することで、要求に自ら答へた——すくなくとも自身としては、そう確信した。他方、ロゴスに対しては、存在の根拠に有

神論の絶対者を置くことの問題性——とあえて言っておく——が突きつけられた。エックハルト、スピノザといった先蹤はさておき、洋を越えて、山内と同じ道を歩もうとする人物が、今日まで世に現れたかどうか。寡聞にして筆者の知るところではない。なにぶんこの点に関しては、ロゴスの主体からの応答を待つ以外にない、ということを書き添えておく。

三 邂逅の時空へ

根拠としての「場所」

『睡眠の哲学』は、東西思想の〈総合〉を第一の目的とするとともに、師である西田の「無の論理」に対する批判を第二の目的とする書である。西田哲学そのものが、第一の目的を内包することからすると、この目的を共有するかぎり、弟子としては師を越えて先をめぐさないうわけにはいかない。第二の目的は、したがって第一のそれからの必然的帰結である。ただし、西田批判の細目を一々取り上げることは、小論の意図するところではない。もっぱら問題とすべきは、西田の「場所」概念である。そもそも有を根拠づける無という着想は、西田哲学中期の「場所」（一九二六年）に端を発する。存在と根拠との関係を論理的に究明する、という山内のモチーフは、それ自体、師の西田から受け継がれたものである。存在の根拠とされる「無の場所」の意味が、『睡眠の哲学』において吟味されるのは、当然の帰結である。

「場所」をレンマ的な無に引きつけて考える山内の議論は、およそ次の二点に要約される。第一に、根拠としての無は、西田本人の主張するとき「弁証法的論理」ではないということ。第二に、根拠としての場所に対して、それとは別に、根拠としての「時」（有時）の意義を強調すべき理由があるということ。以上の二点が、西田哲学の批判

および継承發展を志向することは、言うまでもない。

まず、第一の点から。晩年の西田は、「場所的論理と宗教的世界観」において、個（人間）と全（神）との「逆対応」という考えをうちだした。「逆対応」は、場所における「絶対矛盾の自己同一」であるといった言い回しによって、西田は自己の立場が矛盾の原理たる弁証法であることをアピールしている。これに対して山内は、西田の立場がヘーゲル的な弁証法ではなく、あくまでレンマ的であることを強調する。というのも、否定と肯定の矛盾対立を旨とする弁証法が「抗争の原理」であるのに対し、場所において否定と肯定が両立するレンマ的否定は、「和解の理由」だからである（二五二）。西田の「絶対無」の本領は、後者にあつて前者ではないことが明らかである。かような批判的言及は、むしろ西田哲学に対する誹謗ではなく、「無の論理」ないし「場所の論理」が内包する東西総合の志向を、適切な議論の文脈に移して引き継ぐという狙いから為されたものである。

第二の点は、これとは異なり、「場所の論理」のいわば盲点を突く指摘である。それは、「場所」が物の存在根拠であるのに対し、心の「於いてある」根拠として、「(有)時」が考えられるということである。それを、空間性としての「場所」に対する時間性の強調である、ということもできる。少し長いが、テキストの一段を引用する。

『金剛般若経』の有名なる一節に、「まさに住することなくして其の心を生ず」とあるが、その深意は何を語るものであるか。物の存在するのはたしかに場所においてであるが、心は住することなくして生ずる。住するとは場所においてあることでなければならぬ。住することなくして生ずるものは心であるとすれば、心は必ずしも場所においてあるものではないであろう。むしろ場所に定住することなしに生ずるものが心であるとすれば、場所は存在の唯一の根拠的な根拠ではないことになる（二五五）。

以上の言明は、一読、物に關係する「場所」と、心に關係する「時」を區別する、一種の二元論であるかのごとくに映るものの、正確には時空の相依相待を指摘するものと考えられる。山内は、『隨眠の哲学』に「故の論理」を導入するさい、物から事への視点變更を讀者に要請していた。すなわち、物と事とは不二であり、物の「故（理由）を尋ねることから、事（理由なくして存在するあり方）の理解が生ずる旨を語っていた。その場合の「事」に關係するのが、ここで言う「心」の働きであることからすれば、山内の意図は、時空の區別よりも、一如性の重視にあつたと見なければならぬ。山内は、道元『正法眼藏』中の「有時」に言及し、「存在の有時的範疇を場所に対して樹立せんとする」（同）。

場所から有時へ

それでは、「物」と「心」の區別は、どういう点に成り立つのだろうか。場所と時間の相即とでも稱すべき關係性が、次の一節で語り出される。

場所に住するものは「物」であつて「事」ではなく、物が「者」として働くのは事としてではなく、心としてである。まさに住することなくして生ずるものは心であつた。心は物の機能ではなく者の作用でなければならぬ。心は物をして者たらしむる力でなくてはならない。心が物においてではなく、物が心においてあるのである。∴場所はただ物の形式であるが、我々の求むるところは、それと共に有時であり、有意味の世界でなければならぬ。意味とは物の場所ではなく、物の心であり、物心一如の範疇であるべきであろう（二五六―二五七）。

引用文中では「物」と「者」が使い分けられているが、この二つはどう違うのか。その区別に関連する「事」や「心」の意味も、上の一節だけでは判然としない。本稿では紙幅の都合もあり、きわめて重要なテーマであるこれらの概念についての検討は、断念せざるをえない。上の文意を軽々に判断することは控えるとして、それでも認められるのは、「物が心においてある」との主張に沿って、「心」において「物」が働いたための条件が、「有時」とされていることである。また、「有時」と「有意味」が並べられているのは、意味の成立にとって時間が根本的であるという見解を物語る⁽¹⁶⁾。本書全体の流れをふまえて結論づけるなら、西田の強調する「場所」に「時間」(有時)が結びつくことではじめて「物心一如」の現実が成立する、という考えがうたがだされているのである。

以上のごとき「場所の論理」批判が、肯綮に当たっているかどうかの検討には立ち入らない。本稿の関心は、弟子山内による師西田の批判をめぐって、その正当性如何を論じるという点にはない。「存在の根拠としての無」が、場所と時間の両方の契機に関係するという山内の主張を額面どおり受けとめ、これをもとに「東西論理思想の綜合」という根本的課題に対する筆者なりの所見を述べることをもって、小論を締めくくりたいと考える。その理由は、『隨眠の哲学』が到達した「非」の地平——場所と時間の相即——は、筆者が追究する〈出会い〉(邂逅)の成立条件に一致するからである。ただし、その場合の「時間」は、「瞬間」に置き換えられねばならない、と筆者は主張する⁽¹⁷⁾。この点について、若干の説明を呈することにしたい。

瞬間のミュトロギ

昨年発表した拙稿において、筆者は「瞬間」のレンマ的性格を解明しようと企て、「瞬間は時間でもなく永遠でもないがゆえに、時間でも永遠でもある」という意味において、〈時と永遠のあいだ〉⁽¹⁸⁾であると結論づけた。その行論

を辿り直す手続きは、省略する。議論の重点は、世界（事物）成立の根本範疇が、過去の哲学——むしろ、ロゴスのな philosophy（西洋哲学）——の前提する時間・空間ではない、という主張にあった。通常の時空ではないとすれば、それはいったい何か。「時間」ではなく「瞬間」、「空間」ではなく「場所」が、世界成立のための根本条件である。上の旧稿で論じたのは、「瞬間」と「時間」との二にして一、一にして二の、不可分な関係性であったが、「場所」と「空間」の関係には論及せずに終わっている。この地点から、山内の遺著によって与えられる展望を語ってみたい。「存在の根拠としての無」は、「存在」（むしろ「存在者」）のヨコの関係ではなく、「存在」（存在者）とそれを根拠づける原理（絶対者）との垂直的なタテの関係、への視線変更を要求する。この点において『随眠の哲学』は、前著『ロゴスとレンマ』には見られなかった西洋形而上学への再接近をよく印象づける。とはいえ、山内が「根拠」の位置に据えたのは、神ならぬ絶対無としての「非」であった。「非」を強調する立場は、山内以前にも成立しており、それが鈴木大拙などによって説かれた「般若の論理」としての「即非の論理」であった。『随眠の哲学』では、『ロゴスとレンマ』でうちだされた「即の論理」に代わるべき最終到達点として、「即非の論理」が提示される。とはいえ、本書における「即非の論理」は、鈴木大拙や秋月龍眠の説くそれとは異なり、肯定でもなく否定でもない二重否定（両非）から、肯定でも否定でもある二重肯定（両是）に転じるという、独自の論理構造（テトラレンマ）を具える。この点において、山内の立場は単なる東洋回帰ではなく、西洋的ロゴスと東洋的レンマの相互媒介にある、と言わなければならない。いささか乱暴な言い方が許されるなら、「即非の論理」は、ロゴスの論理性とレンマの直観性の結合であり、その意味における〈東西の総合〉である。

肯定と否定が「即」において関係する、直観的な「非」の地平。このような「非」の地平に筆者も立つことによつて、山内の切り拓いた困難な道を一步でも前に進みたい。しかし、非才の後輩が偉大な先達を越える地点に易々と辿

り着ける保証があるはずはない。何をもつて、一步を先んじたとするか。東西の〈総合〉というテーマを、〈邂逅〉の主題に置き換えるという試みが、筆者のこれまで新規に行なった取り組みである。²⁰ 甲と乙の邂逅とは、乙が甲に従うことでも、甲が乙に妥協することでもない。甲は甲として、乙は乙としてありながら、なお自他の懸隔を跳び越える可能性へと自らを開くこと、それが筆者の確証する〈あいだを開く〉ということの趣意である。

甲すなわち東洋は、「存在の根拠」である「非」の地平を確保した。その地平は、「絶対無の場所」(西田)と称されるように、場所⇨空間的なタームで言い表された。しかし、それが最終目標ではありえないことを、山内の批判は明らかにした。レンマ的論理には、ここから世界がいかにして生まれるかの機序を説明する手続きが求められる。他方、乙すなわち西洋には、存在の根拠からいかにして存在ないし世界が発現するかを説明する「存在の論理」が厳存する。ただその「根拠」は、絶対の有とされる究極の〈存在〉、神であつて、無ではありえなかつた。西洋文明が一神教的信仰に立脚することは、仮に譲れぬ一線であるとしても、存在の根拠を有ではなく無に求める立場を、それとして認める姿勢があつてもよいのではないか。その姿勢さえあれば、東西文明の対等の出会いが、不可能であるということにはならないのではないか、というのが筆者の言いたい点である。

筆者自身は、ロゴスとレンマの〈あいだ〉に立つ。レンマ的な「場所」とロゴス的な「瞬間」から、生きられる世界の構造がいかにして成立するかを、昨年手がけた「瞬間のミュトロギー」を受け、新たに具体化した「邂逅の時空」というテーマの下に追究することが、次の一步である。このことを確認して、本稿を閉じる。

註

(一) これまで筆者が山内の思想を主題とするか、主題とはしないまでも、それに言及したテキスト(論文、著書)は相当数に上る。

その中でも、「(あいだ)」を開く——レンマの地平」(世界思想社、二〇一四年)は、山内の哲学をおそらく書物の形で紹介した最初のケースである。この書に接した人々、とりわけ山内に親炙した人々——その中には、『随眠の哲学』(燈影社、二〇〇二年)の「解説」を担当した山内の弟子梅原猛(故人)も含まれる——からは、筆者が山内哲学の顕彰を行った点について、感謝する声も聞かれた。

(2) 「山内得立略年譜」(前註「随眠の哲学」所収)によれば、『現象学叙説』(岩波書店、一九二九年)から始まる著書の公刊は、『ロゴスとレンマ』(岩波書店、一九七四年)まで途切れることがない。『随眠の哲学』(岩波書店、一九九三年)は、死去から十一年後に、弟子酒井修の手で編集され、世に出された。

(3) 「(あいだ)」を開く——レンマの地平」(註1)において、筆者は「ロゴスの論理」との対比における「レンマ的論理」の正当性に照準を合わせた。

(4) 「即とは分たれたものが同時にあり、分たれてあるままに一であることである」(『ロゴスとレンマ』三〇九頁)。

(5) 「(あいだ)」を開く」第3章「即非の論理」を参照。

(6) 『随眠の哲学』二六八頁。以下、同書からの引用については、本文中に頁付のみ示す。

(7) 同書「解説」二九三頁。

(8) 拙著「邂逅の論理——(縁)の結ぶ世界へ」(春秋社、二〇一七年)第八章「アナログアの論理」参照。

(9) 中村元・紀野一義訳注『般若心経・金剛般若経』岩波文庫、二〇〇一年(改版)、一〇五—一〇七頁。山内の引用は、同書の旧版によると見られ、改版とは表記に若干の異なりがある。

(10) 仏教における観相の例として、檀林皇后、小野小町の「九相図」(鎌倉時代)が挙げられる。これらは、歴史上に名を遺す美女の死後、死体が腐敗して白骨化するまでの九段階の様相を、一枚の画幅に収めている。「場所的近接」の適例に挙げることができよう。

(11) ここでいささか仰々しいもの言いを連ねた理由は、この種のスローガンが叫ばれることは稀少でないとしても、二つの文化間に対等の出会いを想定するケースが、筆者の知るかぎり見当たらない——ほとんどは、一の他に対する優越を想定して、他を一に「還元」しようとする類の企てに過ぎない——という事実にある。

(12) 「絶対無」としての神を認めるかどうかの論議は、過去にしばしば行われており、東西対話のカギを握るテーマであることに間

違いない。とはいえ、この設問に対して、西洋（具体的にはキリスト教）の陣営から、これまで肯定の回答が出されていないということも、関係者にはよく知られた事実である。

(13) 「存在の根拠としての無」という本書のモチーフそれ自体が、「絶対無の自己限定」に約言される「無の論理」の理念を踏襲したものである。煩を厭わずに言えば、禪仏教的な無の意味を、不立文字にとどめることなく、言語的表現に移す「無の論理」自体が、西洋哲学の論理と東洋思想の（総合）の企てである。

(14) 『哲学論文集 第七』（一九四六年、『西田幾多郎全集 第十一卷』〔旧版〕岩波書店、一九六五年）に収録。前年に没した西田の、文字どおり最後の論文と目される。

(15) 「ヘーゲルの矛盾性はロゴスの論理の系譜に属すべきであって、決してレンマ的なるものではない。…なぜなら西田哲学の立場はヘーゲル的ではなく、明らかにレンマ的であり或いはあるべきであるからである」（二五〇）。

(16) 山内は、若くして「意味」の問題を哲学の中心に見出し、戦後の代表作の一つである『意味の形而上学』（岩波書店、一九六七年）に、その見解を集成している。しかし、引用した最後の一文を、「意味」の問題に関連つけて論じることが、別の機会に委ねるほかない。

(17) 山内に瞬間性の思想がなかったなどと誇ることは、この偉大な先達に対して敬意を欠くこと夥しい。「意味は有時において生まれる」（二五七）との言い回し、つづくハイデガールの「時熟」(zeitig)への言及が物語るごとく、山内の眼は単なる時間ではなく、意味を生成する「瞬間」に向けられていることが明らかである。

(18) 「瞬間のミュトロギー序説——「非」の地平へ」『関西大学文学論集』第六十八卷第一号、二〇一八年、一二九頁。

(19) この二人が具体化した「即非の論理」は、「般若の論理」「般若即非の論理」とも称されるように、直観知が論理に先行するといふ立場である。本論中で言及したとおり、山内はその立場を、論理ではないとして退ける。

(20) 山内哲学を知って以後に発表した三著、『あいだ』を聞く——レンマの地平（世界思想社、二〇一四年）、『邂逅の論理——（縁）の結ぶ世界へ』（春秋社、二〇一七年）、『出会い』の風土学——対話へのいざない（幻冬舎、二〇一八年）は、いずれもその方向をめざすチャレンジにほかならない。

