

行為的自己の論理

—牟宗三と西田幾多郎の比較を通して—¹

朝倉 友海*

(日本 神戸市外国語大学)

一、はじめに 仏教のおよび哲学的文脈の連動

東アジア哲学がもつ西洋哲学と東アジア思想という二つの背景ないし文脈は、当然のことながら互いに無関係ではありえない。西田幾多郎に就いて述べるならば、禅の影響のもとに成立したとされる一方、いわゆる「大陸哲学」の一変種として理解され、これら二つの文脈をもつと考えられてきた。そして、禅と西田哲学がどう結びつくのかに関して論者たちに一致した意見があるわけではないのに対して²、西田哲学が「大陸哲学」的な観点から論じられる点で論者たちはむしろ一致してきたし、従来さほど問題視されることがなかった。だが、西田と「大陸哲学」との関係は、少なくとも禅との関係と同程度に問題をはらんでいるだろうし、さらにこれら二つの文脈の連動性も問われねばならないだろう。

同様のことは、中国仏教と西洋哲学との総合で知られる牟宗三(一九〇九—一九九五)についても言われえる。京都学派とは異なった観点から西洋哲学と仏教との統合を行った牟宗三の議論は、(西田と異なり)中国仏教の教理・教相を俎上に載せている点で比較研究に大いに資するが、彼も従来は「大陸哲学」の観点から議論されてきた。ここには西田との関連で考察されるべき問題が潜んでいる。そのため本稿では、西田と牟の思想を従

*神戸市外国語大学外国語学部准教授

来とは異なる哲学的文脈のもとで見ることによって彼らと仏教との関わりが再考できることを示し、この見方によって彼らの行為的自己の論理を再定式化することを試みる。

従来の見方によれば、西田哲学と牟宗三の仏教解釈との比較を有効なものにする共通の土俵となるのはカント的伝統である³。この見方に対して、二つの理由から否定的に論じることが可能であろう。第一に、西田も牟も純然たるカント主義者などではない——前者は彼が「純論理派」と名付けるところのオーストリア哲学的文脈への共感を強くもっており、その論理主義は無視できないし、カント主義者のイメージが強い牟宗三もその仏教解釈は全く異なった様相を呈している。第二に、そもそもカント哲学が仏教理解に資するところが少ない。後述するように、二〇世紀後半以降、仏教をめぐる哲学的解釈は（大陸哲学ではなく）分析哲学の基盤の上に進められているが、もし分析哲学が仏教と親近性があるのなら、西田と牟についても同様のことが言えるであろう。牟宗三の仏教解釈は実際に分析的仏教解釈と連続性をもっているし、たとえ戦後京都学派がハイデガー哲学の圧倒的影響下にあったとしても、遑って西田哲学をその枠組みに嵌め込む必然性はないだろう。

実際に、分析哲学の立場からの東アジア哲学へのアプローチはこれまでにもなされてきたし、以下の議論もそうした研究と無関係なものではない⁴。しかし、従来とは異なり、牟宗三自身に即した分析的立場から出発することで西田哲学の特徴を明らかにするという考察の道筋を採用する。こうした比較研究の方法は、あくまでも西田と牟の両方を視野に入れて考察を進めるという点で、やはり従来のアプローチ（分析アジア哲学）とは異なっているだろう。この新たな方法によって示されるのは、彼らの哲学が、広い意味でカント主義と言われえるような作用つまり意識作用から、さらに行為的な自己の探究へと進むことで、いわば作用から行為への深化の中で論理化が図られるという点である⁵。

以下では、西田と牟に共通に見られる発想を論理分析の観点から見出し

ていくが、それは（西田の言葉をいささか拡張して用いるならば）行為的
自己をめぐる論理分析であり、この点をめぐって仏教と哲学とが交差して
いるさまが見て取れる。この論点は、彼らが共通にもつ非カント的で分析
的な要素に着目することで見えてくるため、彼らの理論に対する従来の有
力な解釈に変更を迫ることを伴っている。まずは、牟の議論がそれ自体で
いかに分析的立場となっているかを確認することから議論を始めたい。

二、牟宗三と分析的仏教解釈

牟宗三における分析哲学的要素は、これまであまり注目されることがな
かった。カント的で儒家的な思想家という観点が支配的であったためであ
るが、彼のカント主義は通常そう思われているよりははるかに複雑なもの
である点に注意が必要である⁶。彼の出発点にあったのはむしろ英語圏の
哲学であり、とりわけラッセルによる論理分析の哲学であったことは、彼
の初期作品や翻訳業績からも確かめられる。注意が必要なのは、このこと
が彼と西洋哲学との関係にのみ関わる事柄ではない点である。彼は「新儒
家」と称される一方で仏教学者でもあり、まさにこの後者の側面において
こそ、分析哲学的な側面を色濃く残しているのである——逆に言えば、彼
による仏教解釈の多くの部分は、彼をカント主義的と考えるかぎりではよ
く理解されえないものとなっているのである⁷。

西洋における仏教とりわけ大乘仏教の哲学的解釈は、過去数十年間の変
遷によって、分析的解釈に落ち着いてきた。極度に単純化すれば、かつて
はカント的な枠組みでの解釈が有力な時期があったのに対し、およそ
一九六〇年代から七〇年代にかけて、論理分析やウィトゲンシュタイン以
後の言語哲学的な立場、そしてそれ以降は広い意味での分析哲学の枠組み
で仏教解釈が行われてきた⁸。結局のところ分析的な仏教解釈が有力に
なったのは、必ずしも哲学界の潮流だけによるものではなく、仏教自体の
性質によるのであり、この点は牟宗三による仏教理解が同様の結論に達し

ていることから確かめることができる⁹。

「縁起性空」に対する牟宗三の議論に焦点を合わせることで、空をめぐる分析的解釈の基本形を確認しておきたい。彼によれば「縁起性空」という普遍の原則をめぐるポイントとなるのは、諸々の存在者が言語的な観点から「不完全記号」にすぎないという点である。つまりそれらは、指示する存在者と符合しないのであり、実体的には空なのである。言い換えれば、表現を無意味にすることなく表現から取り除かれるのである¹⁰。ここで「不完全記号」というラッセルの用語が借りられているが、それは「言葉の上では命題に含まれ」るが、「正しく分析された命題の構成要素」には実際はなっていないものである。言い換えれば、「独立ではいかなる意味を持つとも想定されず、特定の文脈において始めて定義される記号」と定義することができる。ラッセルによれば多くのものが、例えば「テーブルや椅子、ピカデリー、ソクラテスなど、毎日の生活でなじみ深い対象のほとんどすべて」が不完全記号である¹¹。そのため、「毎日の生活でなじみ深い対象のほとんどすべて」は結局のところ同様に空であることになるだろう。

不完全記号の典型例として、確定記述をめぐるラッセルの議論を簡潔に振り返る必要がある。「確定記述」つまり単数の存在者を確定的に示す記述をめぐる（言語哲学の初歩的内容として）難点が知られている。「ウェイヴァリーの著者はスコットである」「現在のフランス国王は禿である」において主語が確定記述である。そして前者では、主語「ウェイヴァリーの著者」（小説家ウォルター・スコットが自身をそう記したことに由来する）は「スコット」と同一であるため、両項は可換的と考えられよう。するとこの文は「AはAである」というトリビアルな命題となってしまうが、これは奇妙な結果である。これが第一の難点である。他方の事例では、主語である記述（現在のフランス王）は存在しないものを指している。そのため、この命題の真偽値は「偽」であるが、すると排中律から「現在のフランス国王は禿ではない」ことが帰結される。この都合の悪い

帰結を否定するならば排中律が破られることになる。これが第二の難点である。

周知のように、以上の二つの事例に対してラッセルは論理分析により解決を与えた。「ウェイヴァリーの著者はスコットである」の例でいえば、述語論理的には、ある x があり・ x はウェイヴァリーを著した唯一のものであり・かつ x はスコットである、と分析される¹²。これによって、文法上あらわれている二つの名詞（句）は同一でもなければ交換可能でもないことが明らかとなる。同様に、「現在のフランス国王は禿である」は、ある x があり・ x は現在のフランス国王であり・かつ x は禿であるとなる。このような分析の結果、そのような x はないことにより先に述べたような問題は解消する¹³。

確定記述を古典的述語論理により解消させるラッセルの議論は、分析的伝統の礎石となった。ここに述べたのはそのほんの基礎に過ぎないが、非指示的な不完全記述は単称確定記述を超えて大きな射程をもつ。ラッセルは不完全記述ということで、「テーブルや椅子、ピカデリー、ソクラテスなど、毎日の生活でなじみ深い対象のほとんどすべて」を同様に扱えと考えたのである。このことをめぐっては長い議論の歴史があり、ここで検討することはもちろんできないが、確認しておきたいのは、日常的に言語的規約により存在者とされる多くのものが、実は対象と符合するものではなく、いわば「空」であるということである。

牟宗三の基本的な発想は、不完全記述の考え方によって空を理解するというものだった。仏教的な空の考え方が論理分析と類似していることは隠しようもなく明らかなように思われるし、こうした解釈は牟宗三とは無関係に、分析的仏教理解の共通理解となっていると言えよう。空をめぐって「析空」と「体空」が区別されるにしても、空の認識がまずは分析によりもたらされるのであり、ナーガールジュナによる議論はラッセル的な分析を彷彿とさせるものとなっている。世俗諦とはいわば「系統的に誤解を与える表現」に他ならないのであり、分析によりそれらを空であることを示

すのが勝義諦であるということになる。述語論理を欠く仏教においては、論理分析ではなくもっぱら直観的な理解が求められるとはいえ、四句分別により示されるのはやはり論理分析の結果であろう。

結果の観点からも、論理分析と仏教がいかに関係しているかは見て取れる。中観派が虚無的にとらえられるのは、存在者を積極的に打ち立てるよりも、空へと還元することに関心が向けられているからであり、同様に論理分析の哲学もまた長らく、形而上学ないし存在論を欠くように、あるいはそれをもっぱら批判的に見るもののようにとらえられてきた。実際に、それがクワイン的な「存在論的コミットメント」以外の仕方、存在に対して積極的に何かを述べるということは少なく、この点で、大陸哲学がもっぱらハイデガー以来「存在論的」であると見られるのとは対照的であるとも考えられてきた。仏教が基本的に「存在を取り除くために努力する」のであるとすれば、論理分析もまた同様なのである¹⁴。

東アジアにおいてこのような空の分析的解釈は決して主流のものとは言えない。主として京都学派的な影響のもと、空を理解する際に日本ではカントやヘーゲルに言及するケースが多く散見され、大陸哲学的な発想が好んで踏襲されてきた。論理分析を前面に出す論者もいるが主流であるわけではない。中国語圏での新儒家の影響を受けた仏教解釈についても同様の傾向が見られ、牟宗三による分析的解釈に注意が払われてはこなかった。だが、ここには明らかに解釈上の歪みがあり、訂正されねばならない。上述のように、牟宗三はラッセル的な不完全記号の概念を用いて空を解釈したのである。

三、三諦の存在論的解釈

空の分析的性格に対して、牟宗三は、中国仏教による存在論的な貢献を対置する。ここに彼の仏教への取り組みの第二の段階があり、分析的解釈とは異なった立場への移行が見られる。牟の議論は多くの歴史的経緯を無

視した単純化の上で成り立っており、また結局のところ天台宗の立場を最高のものとして六祖慧能以後の禅宗はもっぱら天台宗との関係で理解されるべきだという特異な姿勢と結びついている¹⁵。だが、この点を差し引いてなおその三諦説評価には一定の意義があるため、以下でその議論を再構成する。

中国仏教の中核にある三諦説は、その発展以前に、唯識派による三性説を前提としてもっている。後者について牟宗三は「三性はその実、二諦の別様の表現である」と述べ、ナーガールジュナにみられるような二諦の考え方は円成実性と依他起性の二つに相当するとしている¹⁶。少なくとも二諦説は、遍計所執性を直接に扱うものではない。なぜなら後者はそもそも「諦」（真理）ではなく、「純粹なる虚妄であり、諦性をもたない」からである。とはいえ、三性説によってその位置づけが試みられたのは、一言で言えば純粹なる虚妄の存在なのである。この方向へのさらなる歩みが中国仏教において三諦説へと結実する¹⁷。

三諦は、虚妄分別の身分を「諦」として格上げするところに成立する。中諦はあたかも真諦がさらに二分されて成立するように思えるが（いわゆる複真）、歴史的に考察する限りは、むしろ虚妄分別の位置づけと関係している。福島光哉は、三諦思想の淵源は「羅什以来の中国般若哲学を支えて来た真俗二諦の学説が、やがて二諦と中道との関係を明かすところに中心課題が移行していった思想史的展開の中に求めるべきであろう」と述べ、梁代の成実師をめぐってこう論じている¹⁸。

智蔵などが二諦の問題を解決するために中道を援用した理由は、俗諦と真諦との関係が単なる体用、あるいは権と実の関係ではなく、真諦の価値と同じ価値を俗諦に見出そうとしたからである。……そのためにこの二諦を統一する概念として、二諦のいずれに対しても優位な概念である中道をここに導入したのである。……俗諦の仮有は真諦の空によって否定せられるに過ぎないようなものであってはならなかったのである。

仮有が、あるいは「現実迷妄の存在」が、空によって否定去られるにすぎないものであってはならないのは、「涅槃や仏智によって現実迷妄の存在理由が失われることであっては、現実諸法がいとわれるべき捨てられるべき意味しか持たなくなる」からである。だが、言語的表現による世俗諦にあくまでも独立性を与えるならば、二世界論的な枠組みに近づくように思われる。こうした（成実師による）二諦説を受けて、次にその二世界論的な見方を打破すべく批判的観点に立つ三論家は、二諦はともに中道としての一理を表すとするのである¹⁹。

仮説が虚妄ないし遍計所執性に引き付けて理解されるところに、新たに第三の真理がその存在を保証するものとして見出される。こうして見出される中道にはさらなる展開が待っているが、少なくとも最初の段階では、第三の真理はさらなる否定によって見いだされるにすぎない。智顛の整理によれば、俗諦が開かれて有と空の二つに分かたれ、それに対して両者の否定（不有不空）が中諦となるのである²⁰。これはつまり、虚妄的で言語的な存在とその論理分析による空性が共に否定されることで、第三のものが見いだされ、それにより前二者が基礎付けられるということであろう。しかし、中諦がすでに否定的に見いだされたにすぎない以上、それにより翻って存在を保証するということは、いわば否定を二重に繰り返すことに他ならない。言い換えれば、否定の否定としての肯定にすぎないのである。「現実迷妄の存在理由」は「否定の否定」によって与えられるに過ぎず、そのような中諦は極めて無力なものに過ぎない。だからこそそれは「但中」であり「中理而已」と言われねばならないのである²¹。

別教的な三諦説は、存在論的傾向をもちつつもその完成形態には至っていないのだが、東アジア仏教では支配的な枠組みとして知られる。第三の真理が虚妄分別とその空性との存在論的な基底となるという枠組みが見られる典型例が『大乘起信論』であろう。一心が二門を開くといわれるとき、二門が二諦に相当し、一心が中諦に相当するだろう。一心は二重の否定により示されるに過ぎず、それは否定的であり、空虚であり超絶的であ

る。逆に言えば、二門もまた一心により開かれる結果であるに過ぎないのであるから、それもまた否定的なものに過ぎないであろう。こうして、三諦は結局のところすべて否定的であり、内容をもたないのである。そこにおいて存在論的な問いはまだ仕上げられてはおらず、そのため発出論として誤解されきたのも理由がないことではない²²。

三諦の次の段階にあたる天台的・円教的な三諦は、過程弁証法的な考え方への批判を伴って出現する。それによれば、三諦は実体性を完全に失うことで「契機」となり、互いに移行するものとして、「一にして三、三にして一」なのである。こうして仕上げられる存在論的な問いにおいて、相互に浸透しつつも異なる三契機をもつ実在そのものが絶対的なものとなる。中諦は他の二つを否定することにより絶対的となるのではなく、三諦の円融という構造そのものが絶対的なのである。三つの契機は区別されるが互いに切り離されない。「空は断無に非ざるがが故に、空有という。有は即ち是れ空、空は即ち是れ有なるがゆえに、不二と言う。空有を離れて、外に別に中道有るに非ざるが故に、不異と言う」²³。中諦はそれじたいで絶対的なのではなく、有と空との不可分性こそが中諦なのであり、これは先に見た隔歴三諦とは決定的に異なっている。

牟宗三によれば、円融三諦においてはじめて仏教的な存在論が仕上げられる。存在論的な基礎付けが実体論的に想定されるのではなく、それによって発出論的で非仏教的な枠組みに近づくのではなく、実在が三諦という存在論的構造をもつことが見出されるのである。円融三諦はまた意味の観点から説明することもできよう。ブルック・ジポリンが述べているように、空とは意味的な曖昧性（不定性）であると言える²⁴。言い換えれば、世俗諦とは局所的な意味の収束性であり、それが大局的には発散的であるというのがその曖昧性なのである。局所的な収束性と大局的な発散性によって仮と空とが規定されるのである。そしてまさにこの、仮が実は空であるということこそが、中諦なのである。空は虚妄の存在について言われるが、虚妄が空であるということのことがまさに中なのである。こうして

意味論的な観点からも、三諦は互いに浸透することになる。

円教あるいは円融三諦においてはじめて（そこへ向かって中国仏教が向かっていたところの）「現実迷妄の存在理由」が与えられる。虚妄的な存在者が、もはや消去されたり否定されたりするのではなく、三契機のなかで絶対的なものとして肯定されるのである。福島が述べるように、「智顛の円融三諦は仮有を……単に空や中の理によって虚妄として却けられるべきものではないことを強調した」のであり、牟宗三が述べるように、このときはじめて悪趣の存在が保証されるのである²⁵。こうした三諦の存在論的性格こそが牟宗三が「仏教的存在論」と呼ぶものの内実である。

四、行為の問題——牟の分析の限界をめぐって

牟宗三による三諦の存在論的説明は、その分析的な空解釈と理論的に接続されておらず、疑問が残るものとなっている。彼に続く多くの研究者たちが仏教的存在論の理論を明確化しようとしてきたが、それは主として大陸哲学の立場を援用することで、とりわけハイデガーを援用することで行われてきた²⁶。この点で、牟に続く解釈者たちは、西田哲学の後継者たちと同じ路線を走ったと言うことができよう。それに牟宗三自身、初期の論理分析の立場から次第にカントやハイデガーへ共感を深めたのは事実である。だが、分析哲学から切り離されることで彼の議論には一貫性が失われただけではなく、また分析哲学の進展からも切り離されることで彼の議論に様々な制約がもたらされた。

牟の考察の大きな制約は、行為の叡智的性格についての議論に集中的に表れている。一心開二門的な枠組みを維持するためには、行為についても確かに現象だけでなく物自体としての性格を認めねばならないが、この点を指摘する牟宗三は、このような考察がカントに欠けていることを非難する。では彼自身がこの点をどれだけ明らかにすることができたのかが問われねばならないが、ここで彼が分析的な行為論に目を向けることはない。

彼はこう述べている。

いま私が喫煙したいとしよう。喫煙という行為はもちろん感性界における現象であるが、それは果たして物自体の意味をもつであろうか。カントはこの点を説明しなかった。……彼は現象について述べるとき行為を現象へと割りふるだけで、行為そのものが現象の他に物自体としての身分をもつことを忘れていたのである。……もし、喫煙という行為に対して、それが現象だけでなくその物自体の意味をもつことを意識するならば、そのとき仏教で言う「一心開二門」の枠組みがここに開かれるであろう²⁷。

このような疑問はあくまでカント的な枠組みのなかで提起されていることは疑いが無いが、事柄としては行為というものを存在論的にどうとらえるかということに係っている。牟宗三は行為の物自体がいったいどういうものなのかという疑問に対して、正面から答えることはできない。彼が述べるのは、行為の物自体というものが考えられねばならないということのみである²⁸。

牟宗三は決して触れることはないが、行為の物自体という発想は、出来事概念と深く結びついている。ドナルド・デイヴィドソン（一九一七—二〇〇三）は行為文の論理分析により、行為文には出来事が項として隠れていると論じた。これにより、述語は見かけよりも一つ多い変項を取ることになり、それこそが出来事の座ないし場所に他ならない。

ここでデイヴィドソンによる行為文の論理分析を振り返っておきたい。まず、目的語をとらない一項述語による単純な文、例えば「セバスチャンが散歩した」のような文を見てみると、それは「ある x が与えられ、セバスチャンは x を散歩した」というふうを示される²⁹。ここで変項となっているのは、表層文法上は現れないところのある出来事であり、これを日常言語で述べるためには文法的には破格になるが目的語を増やさねばならない。この考察は二項以上の述語にも同様に適用される。例えば「シエムがショーンを蹴った」という文もまた、表層文法上は現れないところの出来

事をもっており、「ある x があり、シエムはシヨーンを \dot{x} を蹴った」となるのである³⁰。

ところで、通常は隠れている目的語を示そうとすると、一項述語の例と比べても二項以上の述語の場合には、文法的により破格的な表現が必要となる。「セバスチャンは \dot{x} を散歩した」よりも「シエムはシヨーンを \dot{x} を蹴った」の方がさらに奇異な表現であろう。出来事の座をうまく表現することは困難であり、きわめて不自然なものとならざるをえない。しかし、東アジアの言語は、この点で一つ有利な表現法をもつ。それは中国仏教で多用されるところの「於いて」という表現である。この表現は、表層文法上は現れないところの座を、かなりの程度において自由に示すことができる表現である。「セバスチャンは \dot{x} において散歩した」「シエムはシヨーンを \dot{x} において蹴った」、そのような x が出来事であることはそれほど奇異なことではない（後述するように、このような表現方法は西田の著作に確認することができる）³¹。

もし「シエムがシヨーンを蹴った」が現象ならば、出来事 x は、たとえ「蹴ったという出来事」として近似されるとはいえ、表層文法上に現れるものではなく、言語的に指示されるものでもない。少なくとも現象のなかに現れるものではないという点で非現象的であると言えるだろう。そしてまさにそのような非現象的な側面にこそ、牟宗三は物自体として注意を向けているのである。そのため、表層文法上の行為文が現象的であるとすれば、そこに現れない出来事こそは、やはり非現象的なる物自体であるということになるだろう。

なるほど、ここには重要な違いもある。それは、行為を外から現象として見るか、それとも行為主体に即して内側から見るかという違いである。デイヴィドソンの分析はあくまでも行為文に即して外から見たものにすぎないのに対して、牟宗三の見方は、彼自身の欲望に即して語られているように（煙草を吸いたいののは彼自身であることに注意）、あくまでも行為者の内側からとらえるものである。行為の物自体とは、行為する自己につい

の問いなのである。もし禪的な主題が「活きた行為的主体としての自己の探求」というものであるならば³²、牟宗三の考察もまたそのような主題と関係することになるだろう。

行為をめぐるこの違いは無視できないものであるが、両者の考察には重なる部分が多い。ここから三つの論点を引き出すことができる。第一に、記述の分析が言語的な存在者を解消する方向に向かうのに対して、行為文の分析がむしろ別の存在者を露呈させることに向かうのであり、ここに一つの存在論的な方向性が見出される。第二に、出来事が行為の物自体であるとすれば、それは行為に即して現象の空性とその実相を示すものとなる。第三に、行為に即して一心開二門が整合性をもつことにより、三諦的な契機もまた行為に即するものとなる。確かに、現象と物自体はまだ「二門」のみに過ぎないし、その根底に一心が見出されねば三つの契機にはならないが、そのためにはまず行為に即して実相が示されねばならないのである。

牟宗三はこの方向に考察を進めようとしつつも、論理的観点の不十分さにも阻まれて、うまく果たすことができなかった。それに、この考察が首尾よく運ばば、分析的な空解釈との連続性をもたらされるという見通しがあるわけではない。だが、西田が行為する自己つまり「行為的自己」について論じるときは、上記の考察に加えて何かが明らかにされているように思われる。以上を準備作業として、西田の所論を理解することができるのである。

五、西田による行為的自己の論理

西田の思索はいわゆる行為論とも、また牟宗三の議論とも、かなり異なった関心をもっているかのようにも見える。よく知られているように、その行為の考察は、あくまでも「自覚」という行為をめぐったものとなっており、この点に大きな特徴をもっているのである。「自己が自己を見る」

という自覚は、単に自己を対象とした対象的知識にすぎない自己反省とは異なっており、意識の条件をめぐる超越論的な考察をもたらすものと考えられる。西田は自覚にすべての意識作用（認識、直観、反省）のモデルを見出すとともに、その深化によって「行為的自己」の論理を取り出すのである。

さながら十二支縁起のような省察をもたらす自覚の深まりは、まず意志へと深められる。西田の最初の主要著作となる1917年の『自覚に於ける直観と反省』では、「絶対自由意志」が意識作用の最奥の条件として見出されている。だが、やがて彼が見出したのは行為こそが意志の条件となっているということだった。意志のさらに奥にある条件として行為が見出されるに至るのである。例えば、因果性の認識は身体的動作の能力によって条件づけられているのであり、意志や行為こそは認識ないし心的作用の最後の条件となっている。先に（牟宗三について）述べたのと同様に、西田が言う「行為」もまた外部から見られた現象としての行為（「シエムがショーンを蹴った」）とは異なり、あくまでも内的な観点から（いわば「内奥の感覚」により）みられたものである³³。

自覚の深化による条件ないし場所の超越論的な探究はついには「事実」へと至ることで終極に至る。それは、それ以上に何も条件づけるものがない行為的自己のあり方にほかならない。先に、行為が最終的な条件であると述べたが、今度は絶対無の場所がそれに代わる。事実とは絶対無の場所において自己限定するものことであり、それによって行為そして意志が、さらにすべての作用が条件づけられるのである。事実を条件づけるものは無い、つまり無である、絶対無である——これが私たちの生命の根本構造である。こうして縁起論的な考究は、絶対無における行為的自己の自己限定において終極にたどり着く。

だが、絶対無は決して但中の理のようにとらえられてはならないだろう。これはまさに中国仏教における三諦説の展開を反復している。確かに絶対無の場所は最初はある種の終極として見出されるであろうが、今度は

その「妙用」がとらえられねばならないのである。行為的・自己は縁起しているが、それを条件づけるものは無く、つまり無のなかで自己限定している——これが「事実」であるということだ。こうして、虚妄的存在が空でありながら絶対的な現実であるということがはじめて確立されるのであり、これは先に見た円融三諦と同様の存在論的洞察が見られる。

ところで、こうした考察を西田は「論理」として見ていたが、それはいかなる意味においてそう言われるのだろうか。鍵は、西田が自覚を「自己が見る」という一種の行為文によって示している点にある。この行為文がすべての心的作用のモデルとなるのは、自己が見るといっても後者は外的世界をも含むからである。簡単に言えば、第一の自己が主観的なものに、第二の自己が客観的なものに相当する。フィヒテが述べたように、自我は自我において他者に対するのであり、同様に西田もまた、他者を見るのが自己を見ることなのである。かくして自覚という行為はすべての心的作用ないし志向的体験を表すのであり、「自己が見る」という行為文がそのモデルとなるのである。自己にせよ自覚にせよ、禅の伝統から取られていることは明白であるが、そもそも自覚がすべての心的作用のモデルであるということじたい、きわめて禅的ないし仏教的である³⁴。

まさにこの行為文をめぐって、西田は今一つの項が隠れていることを見出す。それは、「自己に於いて」というものである。「自己が見る」という行為文は、実は「自己に於いて自己を見る」と言われねばならないのである。この新たに見出された「自己に於いて」こそが、西田が場所と呼ぶものに他ならない。もっとも、それは一度見出されれば終わるものではない。自覚の深まりによって、場所もまた深まっていくためである。こうして場所の体系的な考察として場所的論理が構想されることになるのである。

自覚其者の立場から云えば、自覚ということは自己が自己に於て自己を見

るということである。見るものなくして見るということは「自己が」が「自己に於て」となることである、即ち場所其者となることである。かかる意味に於て一旦「自己が」が「自己に於て」に合一した場所を越えて（例えば知的自覚の背後に意志的自己を見る如く）更に「自己が」が見られ、自覚が深くなるに従って、又かかる「自己が」が「自己に於て」に合一した場所が見られねばならぬ。真に自己自身を見ることなくして見るものに至っては、唯「自己に於て」というものが残されるのみである。かかる場所に於てすべての自己のノエシ的限定の内容が映され、対象化せられるのである³⁵。

では、行為文に隠れていたこの「自己に於いて」とは何なのであろうか。論理的に見る限り、西田の場所の概念は、行為文に隠れている出来事と重なる。「於いて」という東アジア的な表現によって示されているのは、行為文に隠れているもう一つの項なのである。つまり、行為における自己は自覚を表す命題によって示され、そこにおいて場所的に見出されるものこそは、デイヴィドソンが述べるところの出来事の座に他ならないのである。後者はあくまでも言語哲学的な観点から考察しており、出来事もまた心的な出来事か物的な出来事であるにすぎないのに対し、西田はあくまでも現象学的な観点から考察を進めており、自覚の立場において出来事を考察している点はもちろん異なっているが、論理的な観点到立つ限り、彼らが見出したものは互いに呼応していると言わねばならないのだ。

西田と牟の議論にある違いは何か。牟が行為の叡智的性格として見出したものが出来事であるとするならば、西田はそれを自覚の深化をめぐるものとして構造的に見出している。行為のヌーメノンの側面を牟宗三はあくまでも「一心開二門」の枠組みにおいて説明しているだけであり、円融三諦の説明として行っているわけではないのに対して、たとえ解釈者たちが時に『起信論』的な枠組みで単純化して説明することがあるにせよ、西田自身にはそのような固定化した枠組みは見られない。場所は、物自体のように固定的に見出されるものではなく、常に流動的なものとして自覚の深

化に相対的なのである。そしてここに、三諦的な立場が見て取れるのである。

こうした違いは残されるにせよ、行為文における出来事の座に論理的に相当するものを見据えた点において、近代東アジアが生んだ両哲学者は、仏教の影響のもとに行為における自己に光を当てることにより出来事存在論という同一の主題に向かっていたと言えるだろう。本稿はあくまでも、その理論的整理に向けた一步を示しているにすぎない。

六、おわりに

西田も牟も、行為的自己をいわば現象学的にいわば内側からとらえており、それをめぐる存在論的探究を行った。牟宗三は、非存在論的な二諦に対して三諦が存在論を与えることを見て取ったが、行為における自己（行為的自己）を明らかにするにはあまりにカント主義の制約にとらわれすぎた。牟宗三が行為の物自体と呼んだものは、分析的な行為理論によって、行為文における出来事としてとらえられることにより、少なくとも部分的には明らかにされうる。それに対し、西田は自覚をめぐる行為文において直接に出来事の座を見出した。論理的に言えば、場所とは出来事ないし出来事の座（場所）に他ならないが、たんなる論理分析と異なるのは、自覚の場所が論理的に見出されるだけでなく、自覚の深まりに伴い段階的に遂には絶対無にまで深められることを明らかにした点にある。

両者を併せみることで仏教的存在論はかなりの程度において明確化される。作用の条件となるのが意志と行為であるが、外的な現象ではなく内的な物自体として考えられるかぎりでは、論理的には出来事として見いだされる。これが西田が「事実」と呼んだものであり、それはそれ自身を限定するものであり、絶対無から立ち現われる。このようにして、虚妄的なものが三つの契機のなかで、否定的媒介を経ずとも存在論的に肯定されるのである。一言で言えば、空なる出来事としての虚妄なる存在というこの

構造そのものが、中なる真理として見出されるのである。言い換えれば、空性と虚妄なる存在（有性）とが存在論的に一つのものとして、しかも自覚において把握されるのである。

こうした思考が仏教とどう関係するかは、なお解明すべきことを多く残している。先に述べたように、牟宗三によれば少なくとも六祖慧能からの禅の主流は天台に基づくということになるため、このような立場をとるかぎり天台か禅宗かという問いは意味をなさないが、こうした見方はあまりに単純にすぎ、少なくとも唐から北宋に至る近年の禅思想史研究の成果をふまて再検討が必要であろう³⁶。しかし、西田の議論と併せみるかぎり、このような見方が何を目指していたかは少なくとも見えてくるのである。牟宗三がいう仏教的存在論が西田の場所的論理とまったく同一であるとは言えないにしても、両者は行為的自己を主題化する方向に向かったのであり、ここにすぐれて中国仏教的ないし禅的な発想の論理化への努力が見て取れると言うことはできるだろう。

【参考文献】

- Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. New York: Oxford University Press, 1980. [抄訳 デイヴィッドソン（服部裕幸・柴田正良訳）『行為と出来事』、勁草書房、1990]
- Deguchi, Yasuo. “Constructing a Logic of Emptiness: Nishitani, Jizang, and paraconsistency,” in *The Moon Points Back* (Koji Tanaka, Yasuo Deguchi, Jay L. Garfield, Garaham Priest, eds), New York: Oxford University Press, 2015.
- “Tientai and Takahashi on the Three Satyas,” *Tetsugaku Kenkyū*, 600: 1-26, Kyoto: Kyōto Tetsugakukai, 2016.
- Garfield, Jay L. “Taking conventional truth seriously: authority regarding deceptive reality,” in *Moonshadows: Conventional Truth in Buddhist Philosophy* (The Cowherds, ed.), New York: Oxford University Press, 2011.
- Westerhoff, Jan. *Nagarjuna’s Madhyamaka: A philosophical introduction*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Yusa, Michiko. *Zen and Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*.

Honolulu: University of Hawaii Press, 2002.

Ziporyn, Brook. *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism*. Indiana University Press, 2016.

朝倉友海「西田哲学と天台仏教 東アジア哲学の観点から」『西田哲学会年報』(12、151-165頁)、2015年。

——「从“即”的概念探詢“差异性”」上海『学术月刊』(48、13-20頁)、2016年。

井上克人『<時>と<鏡> 超越的覆蔵性の哲学』、関西大学出版部、2015年。

小川隆『神会 敦煌文献と初期の禅宗史』、臨川書店、2007年。

智顛『法華玄義』、大正新脩大藏經(33巻、681-814頁)。大正一切経刊行会、1932年。

土屋太祐「玄沙師備の昭昭靈靈批判再考」『東洋文化研究所紀要』(154、144-180頁)、2008年。

西田幾多郎『西田幾多郎全集』第5巻、岩波書店、1965年。

福島光哉「妙法としての円融三諦とその思想的背景 法華玄義研究序説」『大谷大学研究年報』(第28集、1-42頁)、1976年。

牟宗三『佛性與般若』台北・台湾学生書局、1974年。

——『中国哲学十九講』台北・台湾学生書局、1983年。

ラッセル(清水義夫訳)「指示について」、坂本百大編『現代哲学基本論文集Ⅰ』(47-78頁)、勁草書房、1986年。

——(高村夏輝訳)『論理的原子論の哲学』、ちくま学芸文庫、2007年。

林鎮国『空性與現代性』台北・立緒文化、1999年。

【註】

- 1 本稿は、2018年5月4日に「Chan-Zen-Seon：禅的形成及其在世界的展开」(武漢大学)でなされた口頭発表(「从牟宗三天台学的观点看西田几多郎的禅哲学」)の内容に基づくが、原型をとどめないほど変更が加えられたため題目を改めた。東洋大学の国際禅研究プロジェクトに感謝したい。なお本稿は、同年3月17日に「哲学はどこへ——現象学の展開」(明治大学)でなされた口頭発表の内容および科研費(課題番号17K02155)の助成による成果を部分的に含んでいる。
- 2 伝記的事実として若き日の彼が参禅したことや仏教思想の論理化という意

図を表明したことが知られる一方、時には仏教を持ち出すことに反発したことに象徴的に示されるように仏教との関係は決して単純なものではない [Yusa 2002]。

- 3 牟宗三と西田幾多郎との比較研究をめぐる研究状況については [朝倉 2016] を参照にされたいが、以下で述べるように本稿は従来の見解に変更を加えるものである。
- 4 いわゆる「分析アジア哲学」と呼ばれるアプローチは、日本ではとりわけ出口康夫により主導されており、様々な成果を生み出しつつある。なお、もっと古くから、例えば山内得立のように（ドイツ哲学に対する）オーストリア哲学の固有性を強調し、自らをその流れとの関係で位置づけた論者は、例外的であったにせよ存在する。
- 5 [朝倉 2015] [朝倉 2016] では「作用」の立場に重点を置いているが、以下での議論は作用ではなく「行為」に着目する点で、その見解を修正するものである。
- 6 牟宗三の初期のカント解釈は論理分析的であり、後の解釈とは大きく異なっている。実際、カントの存在論的・形而上学的解釈に向かう彼の変化は、儒学との関わりと切り離せない。周知のように、彼の儒学解釈はカント的な「実践理性の優位」を核として成立している。そのため、彼を「新儒家」としてとらえる限り、彼の分析的側面は見過ごされてしまうのである。
- 7 本稿のもととなる口頭発表に対して張政遠は、馮耀明が分析哲学の立場から新儒家を批判し続けたことを挙げて、牟宗三を分析的観点から論じることの是非を問うた。筆者が見るに馮耀明の批判は主として儒家的側面に向けられている。この点は別の機会に論じたい。
- 8 歴史的な総括としては、[林 1999, 181-210]、[Westerhoff 2009, 9-12]などを参照。分析的解釈の近年の成果がいかなるものであるかは、[Westerhoff 2009] [Garfield 2011] [Deguchi 2015] [Deguchi 2016] などに見ることができる。
- 9 急いで付け加えれば、この変遷は直接に牟宗三の仏教解釈に影響を与えたわけではない。複雑なのは、牟宗三は仏教の諸段階とそれに相当する西洋哲学の諸段階とを連動させているようなところがあるということだが、この点に今立ち入ることは避けよう。以下の論述を先取りして言えば、牟宗三にとって二諦や空の思想はラッセル的な論理分析と、遍計所執性はむしろカント的な枠組みと符合するのであり、さらに三諦についてはヘーゲル

やハイデガーが持ち出されるというふうになっている。

- 10 [牟 1983, 270-271]。同箇所では「生無自性性」に即して議論がなされているため不完全記号は具体的事物（「牛、馬等」）ではなくもっぱら「生」へと適用されている。ただし、無自性は有為法について全面的に言われうるため、ここでは議論に変更を加えた。
- 11 [ラッセル 2007, 153-154]。不完全記号の定義については [ラッセル 2007, 232]。
- 12 単純化のため第一の例では唯一性の条件を述語の一つに埋め込むことで連言を二つにおさえたが、通常はラッセルの分析に従い別の連言として、つまり合計すると三つの連言により示される。第二の例では省いたが、同様に唯一性の条件が入れられねばならない。
- 13 以上はラッセル [2007, 129-155] の議論に依拠しているが、周知のように歴史的には 1905 年の論文 [ラッセル 1986] に遡るものである。
- 14 [牟 1983, 255] を参照。このことと、次に述べる仏教的存在論とを混同しないように注意が必要である。
- 15 牟宗三によるこのような禪の扱い ([牟 1977, 1039-1070]) の背景にあるのは、あるいは教禪一致・諸宗融合の傾向を強くもつ中国禪の伝統であるのかもしれない。本稿ではその是非を議論する余裕はないため、別の機会に論じることにした。
- 16 [牟 1983, 265]。言い換えれば、「三性は二諦であり、三諦ではない」[牟 1983, 272]。
- 17 [牟 1983, 272]。牟宗三は、この純粹なる虚妄という位置づけしか与えられていない遍計所執性こそが、まさに科学的知識に相当する位置を占めると論じている。この点をめぐっては、拙稿 [2014, 138-140] を参照にされたい。
- 18 [福島 1976, 16]。以下の引用は [福島 1976, 23]。
- 19 [福島 1976, 25-28]。
- 20 「別三諦者、開彼俗為兩諦、対真為中、中理而已、云々」[智顛 1932, 705]。
- 21 ここで、智顛が念頭においている別教は、「地論師や撰論師など唯識系の仏教学」のみならず、三論師をも含んでいると考える必要がある [福島 1976, 29-30]。
- 22 だからといって別教が非仏教的であるというわけではないし、少なくとも批判仏教のような一面的な攻撃に対しては、別教的三諦の擁護はやはり必

- 要であるだろう [井上 2015, 83-84]。
- 23 [智顛 1932, 682]。
 - 24 空を意味論的な曖昧性として解するのはジポリンの解釈の特徴である [Ziporyn 2016]。もっとも、以下で述べるような収束性と発散性という概念対を彼が用いているわけではない。
 - 25 [福島 1976, 31] および [牟 1983, 362-363]。
 - 26 陳榮灼がこのような研究姿勢をもっともよく示している [朝倉 2014, 199-200]。また呉汝鈞は、一方で分析的仏教解釈を大胆に導入してはいるが、基本的には大陸哲学的な方向を踏襲している。
 - 27 [牟 1983, 300-301]。
 - 28 一步踏み込んで牟宗三は、「行為がもし良知・本心あるいは自性清浄心から直接に発動しているならば、良知・本心・自性清浄心の前ではこれは現象の身分だけでなく物自体の身分をもつ」という [牟 1983, 305]。だが、先の喫煙の例に即して具体的に述べられるわけではない。
 - 29 論理式のかたちで示せば、 $(\exists x)$ (Strolled (Sebastian, x)) となる [Davidson 1980, 166-167]。なお、時制の問題はここでは省かれていることに注意が必要である。
 - 30 つまり、 $(\exists x)$ (Kicked (Shem, Shaun, x)) となる [Davidson 1980, 118-119]。
 - 31 もっとも、このような表現が果たして適切なものなのかは、翻訳仏教での使用法を含めた歴史的な考察により検討されねばならない。この点は別の機会に論じることにした。
 - 32 [小川 2007, 144]。
 - 33 よく知られているように、西田自身、メヌ・ド・ピランによる *sens intime* の概念に言及することによって、彼の議論を歴史的な文脈のなかに位置づけている。言うまでもなくこのような方向はフランス現象学によってさらに追究されていった。この点に着目するならば、西田哲学を「大陸哲学」と結びつけることはもちろん故無きことではない。
 - 34 例えば、馬祖道一のもととされる「凡所見色皆是見心」「今見聞覚知元是汝本性」といった発想のことを念頭に置いている。これらの発想および「作用即性」の語をめぐる諸問題に関しては [土屋 2008] を参照にした。
 - 35 [西田 1965, 427-428]。
 - 36 一点だけ挙げれば、牟宗三は神会を宗密と同類の「終別教」的な立場と見ており、それと慧能に由来する円教的な祖師禪とを対比させるのだが、こ

れとは異なり先の二者の違いを強調する解釈がある。例えば小川隆は、宗密によって「神会の思想は安定的で平板な本来性一辺倒の教義の中に行儀よく収められてしまっている」と述べている [小川 2007, 181]。こうした諸点の検討は別の機会に行いたい。