

真矛盾主義の一元論

——後期西谷哲学の再編成——（上）

出口 康夫

一 はじめに

本論は、晩年の論文『空と即』（一九八二）で展開された西谷啓治の美学と宗教哲学に矛盾許容型論理（paraconsistent logic）を組み込むことで、それを真矛盾主義的一元論（dialectic monism）へと再編成する試みである。⁽¹⁾その上で、この真矛盾主義的一元論へと換骨奪胎された後期西谷哲学——いわば「ネオ西谷主義」——の立場から、彼が残した課題に答えるとともに、芸術と宗教に対してより多元的な見方を提示したい。⁽²⁾

西谷は『空と即』で中立的一元論（neutral monism）の立場をとっている。マッハ、ジェームズ、（一九一九年以降の）ラッセル、『善の研究』における西田幾多郎らの立場として知られる中立的一元論であるが、それに対しては様々な疑問や問題点が指摘されてきた。中でも代表的なものは次の二点である。

（一） いかにして中立的一元論は、現象論（phenomenalism）や汎心論（panpsychism）や二側面説（double aspect theory）などの他のタイプの一元論との差異化をはかるのか。

（二） なぜ一元的で中立的な存在者ないし出来事（まとめて「事物」と呼ぼう）からなる世界、即ち一元的な世界は、心的事物と物的事物とからなる二元的な世界よりも根源的で、前者が後者を可能にするとと言えるのか。より具体的

に言え、中立的一元論者は、いかにして一元的な事物から二元的な事物を構成（ないしは後者を前者へ還元）するのか。

中立的一元論者たる後期西谷もこれらの問題に答える責任を負っている。だが、私の見るところ、彼はその責任を果たしていない。そしてネオ西谷主義が取り組むのはこれらの問題である。

さて、真矛盾主義 (dialetheism) とは「真なる矛盾命題 (true contradictions or dialetheias)」を認める哲学的立場。近年、ブリーストラによって提唱されている⁽³⁾。またここで言う真矛盾主義的一元論の中心的なテーゼは「中立的で一元的な事物について、かつそれについてのみ真なる矛盾命題が成り立つ」というものである。換言すると、「矛盾命題を真とするという点で、中立的で一元的な世界は、そうではない心的ないし物的な世界とは決定的に異なっている」となる。

矛盾許容型論理、中立的一元論、真矛盾主義。これらはいずれも、その中で西谷の哲学が育まれ、また読まれてきた（ドイツ神秘主義、ドイツ観念論、ニーチェ、ハイデガーに連なる）知的伝統とは多少なりとも縁遠いものばかりである。その意味で、本論は、後期西谷の思想を、あえて異なる知的空間に移植し、そこにおける有効性と射程を見定める試みでもある。

二 中立的一元論者としての後期西谷

一口に中立的一元論といっても、それには様々なバージョンが存在する。とはいえ、代表的な論者たちに共通するいくつかの主張を取り出すことも可能である。それらをここで列挙してみよう。「心的なもの、物的なもの。認識の主体と対象。これらの二項対立に対して中立的な（言い換えると、これらの二元的な区分を許さない）事物が存在する」。

「二元的な事物は、一元的な事物に還元される。ないしは、前者は後者から構成される。例えばこのような意味で、一

元的な事物の方が二元的なそれよりも根源的である。「とはいえ、二元的な事物は一元的な事物へと回収される形で消去されるわけではない。心や物といった二元的な事物も確かに存在する」。「我々は中立的で一元的な事物を「直接経験」によって知ることができる」。

西谷も『空と即』でこのような考えを述べている。そこでは、芭蕉一門による連歌の発句（芭蕉の門人、内藤丈草の作）「さびしさの底ぬけて降る霽哉^{みぞれ}」が引用された後、次のように語られているのである。

要するにその句には、心の気分と外の出来事とが二つの事柄である以前のところでの事態が語り出されている。或は、そういう「場」が開示されている。（中略）こういう事態は、直接経験の端的な表現ともいい得るであろう。そういう場は、それ自身としては、単に主観的でも単に客観的でもない。むしろ、主観的感情と見做されるものも、客観的事実とかその形容と見做されるものも、それを踏まえて初めて可能にされてくるような一層根源的なものもあり、この「さびしさ」とはそういう「場」を表わしているのである。（仮名使い、漢字は適宜変更した。）（西

谷、一九八二、一二〇—二）

ここでは、例えば「心の気分」といった心的ないし主観的な事物でもなく、「外の出来事」という物的ないし客観的な事物でもない中立的な「事態」ないし「場」が想定され、それが前二者に先立ち、それらを可能にする、より「根源的」なものとな見なされている。そして、我々は、「直接経験」によって、そのような「事態」ないし「場」を知ることができるとも考えられている。上述の「共通の主張」に照らせば、後期西谷は明らかに中立的な一元論者なのである。

三 「中立性」の定義

中立の一元論には、これまで様々な批判や疑念が投げかけられてきた。例えば、「中立的な事物や世界など、本当に存在するのか」。「もし存在するとして、我々は、それらのあり方をいかにして知ることができるのか」。「それらについ

て十分な情報を与えてくれる「直接経験」を我々は本当に持てるのか」などなど。冒頭に掲げた二つの疑問も、これらと並ぶ厳しい問いかけなのである。

三・一 心理主義と二側面説の疑い

問題（一）は、「中立的な事物の正体は、結局のところ、心的な事物か、ないしは我々にとって不可知なものにすぎないのではないか」という疑問として捉え直せる。もし中立的な事物が実は心的な事物に他ならないとすれば、中立的一元論は、現象論にせよ、汎心理主義にせよ、心理主義の一種にすぎなかったことになる。またもし中立的な事物が不可知だった場合、中立的一元論は二側面説の一変種となってしまう。

ラッセルの中立的一元論に対しても、「それは偽装された心理主義にすぎないのではないか」という疑いがしばしばかけられてきた。ラッセルは『心の分析』（一九二二）で、感覚やイメージを、心的かつ物理的なもの、ないしは「心と物質の交わり部分」と見なした上で、それらを中立的な事物と同一視している。だが、このような主張に反して、『心の分析』における感覚やイメージを単なる心的な事物にすぎないとする論者も多い。ラッセルの言う中立的な事物は心的存在者に他ならないとした上で、G・ストロソンがラッセルの中立的一元論を「現象論」と、またD・チャルマーズが「汎心論」ないしは「観念論の一種」と評したことも記憶に新しい（Strawson 1994: 97, Chalmers 1996: 154, 155）。ここで言われる「現象論」も「汎心論」も共に、心的一元論（mentalistic monism）の一種である。とはいえ、現象論も汎心論も、物質は心に還元可能だと考えるが、物質が実在的であることは否定しない。両者とも、中立的一元論と同様、物質に関する非消去主義的な還元論の立場に立つのである。他方、中立的一元論と異なり、現象論は、それが指定する基礎的で一元的な事物を「心的なもの」と見なし、汎心論は、それを心的かつ物理的なもの、ないしは「心理—物理的な（psycho-physical）」ものと捉える（Cf. Stuenkel 2005）。

他方、中立的一元論は二側面説に陥る危険性もかかえている。究極の實在なるものの本性は、我々にとって不可知だが、それは我々に対しては心的ないし物的という二つの側面を持つものとして現れる。これが二側面説の考えである。このような二側面説に対して、マッハやジェームズといった中立的一元論者は、意識的に一線を画そうとしていた (Mach 1959 61, James 1912 117)。だが他方、彼らも、自らが想定した中立的な事物を、「心的でも物的でもない」とか「客観でも主観でもない」という否定的な仕方でしか特徴づけていない。例えばジェームズの次の文章を見てみよう。瞬間としての現在、私が「純粹」経験と呼ぶものにとどまり続ける。それは、いまのところは、単に潜勢的ないし可能的に、客観ないし主観であるにすぎない。さしあたっては、それはいわば無地で、一切の制約が加わっていない現実性ないしは實在、純然たる「それ」(a simple that) であるにとどまるのである。 (James 1912 [1996] 23) ここで語られている「純然たる「それ」以上の、何らかの積極的な特徴づけがなされない限り、ジェームズの言う中立的な事物が、二側面説における「不可知なもの」と本當に異なりうるものなのかは必ずしも明らかではない。心理主義や二側面説との違いが問題となっている場合、真に問われているのは「中立性」という概念の意味、ないしは何をもって「中立的」だと見なすかに関する基準であろう。中立的一元論者は、自らの立場を他のタイプの一元論から際立たせるに十分な「中立性」の定義ないし基準を、つねに必要としているのである。そして、そのような定義とは、中立的な事物を、「心的」とか「心的かつ物的」とか「心的でも物的でもない」といった表現とは異なる仕方の特徴づけるものでなければならない。

三・二 西谷と心理主義

後期西谷の中立的一元論もまた、他の一元論と一線を画せるような「中立性」の定義を必要としている。というのも、彼もまた、心理主義や二側面説をとらないからである。まずは彼が心理主義や主観的観念論を明確に拒絶していたこと

を確認しよう。

中立の一元論者によれば、心理主義的一元論や主観的觀念論の最大の誤りは、それらが「超主体 (super-subject)」や「超自我 (super-ego)」とも呼べる概念装置を設定した点にあるとされる。ここで言う「超主体 (自我)」とは、カントの超越論的主観のように、心的ないし物的な対象を構成するような主体である。実際、マッハやラッセルが、心理主義的一元論よりも中立的一元論を選んだ最大の理由の一つは、世界を可能とするものとして実体化された自我の想定を避けることにあった (Mach 1886 [1959] 24, Russell 1959 103)。

西谷もまた同様に、「超主体 (自我)」の想定、主体や自我の実体化を忌避している。先の引用文でも、中立的な事態が生ずる「場」という表現が使われていたが、それは、中立的で根源的な領域に、主体性や心理性や実体性といったニュアンスが込められることを避けるためだったと思われる。また、この「場」は、別の箇所で「われ」という意識以前なる開け」(西谷、一九八二、一二七)と呼ばれているものに相当している。さらに、直接経験を意味する「直接に与えられたもの」は「表象」として我々の「意識」に与えられるのではない。一個の身心としての自己自身にその事実それ自身が体験的に「与えられる」のである」(同、一二七)と述べられている。これらからうかがえるように、西谷は、中立的な事物を成立させる実体としての超主体 (自我) を想定することを徹底して避けているのである。彼にとって、中立的な事物は「心的」ないし「主観的」なものであってはならない。「彼の立場は実は偽装された心理主義ではないか」という疑念は払拭されねばならないのである。

だが一方、西谷は中立的で一元的な世界について「情念」や「意志」といった言葉で語っている(同、一一八、一四三)。例えば、一元的な世界に関する彼のキーワードの一つ「空」は繰り返し「情念における空」と形容されているし(同、一一七、一二一、一五六、一六〇)、もう一つのキーワード「構想力」も「常に情念と結びついている」(同、一五九)と言われている。中立的一元論者にとっても、情念や意志とは人間の心理的な働きである (Cf. Russell 1921)。

西谷による、一方では、このような少なくとも一見、心的に思えるような中立的世界の記述と、他方では、中立的世界の「心理化」の回避とは、いかにして調停しうるのだろうか。この問いに対する答えも与えられていない。

三・三 西谷と二側面説

次に西谷の中立的一元論と二側面説の関係を考えよう。一元的世界を「不可知」と見なす二側面説と異なり、西谷は、そのような世界はある種の芸術作品や宗教家の発話行為によって表現されているとする。西谷が例として挙げる芸術作品とは、主として禅仏教の影響下にある詩作品であり、また宗教的な発話行為とは禅僧の談話である。(禅僧の談話は、即興的で、身体的な所作を伴うことが多く、また聴衆の目を意識して多分に芝居がかつてもいる。このような意味で、西谷が取り上げる宗教的な発話行為を、ここでは「宗教的パフォーマンス」と呼ぶ。)すると、少なくとも芸術家や宗教家は、一元的世界を直接知っていることになり、またそれ以外の人々も、彼らの作品やパフォーマンスに触れることで、一元的世界を垣間見ることができるようである。このように西谷は明らかに二側面説をとらない。

それでは彼は、芸術作品や宗教的パフォーマンスによって提示されている中立的な世界を、どのように概念的に記述しているのだろうか。先の引用箇所で「単に主観的でも単に客観的でもない」とあったように、西谷は、しばしば「心／物」「主観／客観」といった二元的な対概念を持ち出して、「……でもない」というタイプの表現を用いている。だが、このような否定的な特徴づけだけでは、二側面説との差異化ははかれない。一方、彼は、一元的な世界の表現とされる詩作品について、「詩歌、或は一般に芸術は、感覚や知覚、また感情とか情意とかのうちに、経験の最も主要な契機を認めて、その内へどこまでも徹して行くという方向を軸にしている」(同、一一九)と述べている。このような文脈では、詩作品のみならず一元的世界も一定の仕方で肯定的に特徴づけられていると言える。だがそのような特徴づけは、専ら「感覚」「感情」「情意」といった心的な言葉でなされており、「西谷の中立的一元論は、超自我をこっ

そりと措定した心理主義ではないか」という先の疑念を再び招いてしまうのである。

結局、他の中立的一元論と同様、西谷の立場もまた、二側面説や心理主義と一線を画せるような、中立的世界に対する明確な概念規定を欠いている。彼は二側面説との違いを明確にしつつも心理主義に陥らないような、「中立性」の定義を与えるべきだったのである。

四 一元的世界はなぜ根源的か

第二の課題に話を移そう。多くの中立的一元論者は、一元的世界の方が二元的世界よりも根源的であり、前者は後者を可能にする、と考えている。ではなぜ、そう言えるのか。そもそも「根源的」とか「可能にする」とはどういう意味か。何人かの論者は、一元的事物から二元的事物が「構成」できる（ないし後者を前者に「還元」できる）点で、一元的世界は二元的世界よりも「根源的」だと考え、そのような構成（ないし還元）を実際にやってみせることで、なぜ一元的世界がより根源的かを示そうとした。例えば、ラッセルによる心と物の「論理的構成」もこのような試みの一つと見なすことができる（Russell 1921, 1927）。だがラッセルの論理的構成が成功し、一元的世界の根源性が示されたとする哲学者は少ない。

一方、西谷は心的ないし物的事物の中立的事物からの「構成」（ないしは前二者の後者への「還元」という表現は用いていない。だが、先に見たように、彼は、中立的で一元的な世界を、心と物からなる二元的世界よりも「一層根源的」と捉えており、また、前者が後者を「可能に」するとも語っていた（西谷、一九八二、一二二）。彼もまた、他の中立的一元論者と同様、第二の課題に（たとえ素描的でも）答える責任を負っているのである。だが、この説明責任も果たされていない。それは、彼の思想的後継者に委ねられているのである。

五 真矛盾主義的 一元論

以下では、西谷が残した二つの課題がいかにして果たしうるかを考えていきたい。我々がなすべきことは二点ある。第一に、他の立場と一線を画せるような「中立性」の明確な定義を与えること。第二に、一元的世界がなぜ二元的世界よりも根源的か（前者がいかにして後者を可能とするのか）を説明することである。

他の論者と同様、西谷も、二元的世界の存在を認めないという、消去主義的な態度はとらない。二元的世界は表面的とは言え、我々の通常の言語活動や科学の本来の対象として実在しているのである。一方、西谷は他の中立的一元論者と異なり、中立的で一元的な世界に二つの段階ないし相を区別し、それらを「理事無礙法界」「事々無礙法界」と呼んだ。ちなみに、これらは中国の華嚴思想家たちによって作られたタームである。具体的に言えば、「理事無礙」は法蔵（六四三―七二二）、「事々無礙」はその弟子・慧苑（六七三―七四三）によって導入された。また、それらにインド佛教由来のターム「法界 (Dharmadatu)」を加え、法蔵のターム「事法界」「理法界」とセットにして「四法界」として定式化したのが澄観（七三八―八三九）である。⁴いま澄観の弟子・宗密（七八〇―八四一）の『註華嚴法界観門』の文言を見てみよう。

一に事法界、界は是れ分の義なり。一々差別して分齊あるが故なり。二に理法界、界は是れ性の義なり。無盡の事法に同一の性なるが故なり。三に理事無礙法界、性と分を具するの義なり。性分無礙なるが故なり。四に事事無礙法界、一切の分齊事法、一一に性の如く融通し、重重に無盡なるが故なり。（宗密、一九二七、六八四）

このように宗密は「理事無礙法界」を、事物が個々別々のあり方をしている「事法界」と、全ての事物に共通する本性（即ち、「理」）が顕在化している「理法界」との障害が無くなって、両者が共在している事態だと見なしている。また「事々無礙法界」は、別個の事物が、その本性が一つであるような仕方、互いに融けあって、一つの事物として重なる

りあっている事態だとされる。⁽⁵⁾もちろん、ここで語られている事態を、どう解釈するかは大きな問題である。西谷本人の解釈については以下で明確化を試みたい。

このように華嚴のタームを持ち出す一方、西谷は、第一の相は、芸術作品、特に多少なりとも禅仏教の影響を受けた詩作品によって、また第二の相は、禅僧たちによる宗教的パフォーマンスによってそれぞれ表現されていると見なす。なので、ここでは前者を芸術的段階、後者を宗教的段階と呼ぶことにする。さらに彼は、芸術的段階より宗教的段階の方がより根源的だと考え、後者が前者を可能にしていると見なしている。結局、西谷は、世界の相として、二元的段階、(二元的) 芸術的段階、(二元的) 宗教的段階の三つを区別し、後の段階になるほどより根源的だと考えたのである。

五・一 芸術的段階

後で確認するように、世界の三つの相のうち、西谷が明示的に矛盾の存在を認めているのは宗教的段階のみである。だが、宗教的段階における矛盾とは異なった矛盾を芸術的段階においても指摘することができる。そのことを示すために、芸術的段階における基本的な関係と見なされている「⁽⁶⁾回互的連関」の概念を検討していくことにしよう。

この関係を表わす最も基本的なモデルとして提示されるのが「二つの部屋⁽⁷⁾の比喩」である(西谷、一九八二、一三三―一五)。一つの壁によって仕切られている二つの部屋AとBがあるとすると、A室に面している仕切り壁の面をa、B室に面している面をbと呼ぶ。⁽⁷⁾この状況を西谷はまず、aはA室の一部であると同時に、その向こう側にB室があるようなA室の境界として、B室を代表していると記述する。これはさらに次のように言い換えられる——aは、その現れにおいてはA室に属するが、その本質においてはB室に属する。これはさらに——「Bは自ら(の一部であるa)をAへA相で(Aという現れで)分与(mitteln)し、AもBからそれ(a)をA相で(Aという現れで)分有(tellhaben)する」(同、一三三)とされる。⁽⁸⁾ここで西谷は、本質と現象という区別を持ち出すことで、矛盾への言及を慎重に避け

ているが、実質的には矛盾にコミットしているのである。

いま引用した文は、「壁の面 a を一部とすることで A 室は B 室の一部を分有 (teil-haben) する」ことを含意している。このことは「 a は A と B という二つの部屋の一部であること」を意味する。同じことは壁のもう一つの面 b についても言えるので、結局、壁の両面 a と b は A 室と B 室によって共有されていることになる。他方、最初から A 室と B 室は空間的に排反的、即ち共有部分を持たないと想定されていたはずである。さもないければ、相互的連関は、単なる「一部を共有する関係」、即ち「互いにオーバーラップしあう関係」という、物的世界でごく普通に成り立っている関係に他ならないことになってしまうからである。その場合、一元的な芸術的段階は、少なくともその基本的な関係に関して、二元的な世界と区別がつかないことになる。そこで、相互的連関がオーバーラップ関係でないとすると、壁の面 a と b はどちらか一方の部屋だけに属しているはずで、両室に共有されることはない。だが確認したように、西谷は a と b が両室に共有されていることを暗黙裡に認めていた。ここで矛盾が発生する⁽⁹⁾。

このような矛盾をはらんだ相互的連関を、以下では標準的な述語論理の表記法を用いて定式化してみよう。述語論理の標準的な表記法には「帰属関係 $\in$ 」を基礎的な概念とする集合論の道具立てが用いられている。もちろん西谷のものも含め、全ての哲学的概念が集合論の道具立てでうまく定式化できるとは限らない。だが、少なくとも相互的連関の「部屋モデル」は空間的・幾何学的であり、そのモデル上の諸概念は、幾何学点や平面や空間の間の帰属関係によって無理なく表現できるのである。(また相互的連関を基礎として組み上げられていく西谷の様々な概念にも、以下で示すように、集合論的な述語論理によって自然な定式化を与えることができる。)

まず、上で確認した部屋 A 、 B による壁面 a 、 b の「共有」と「非共有」という事態は以下のように表現できる。

$$a \in A \wedge a \in B \wedge (a \in A \rightarrow a \notin B) \wedge (a \in B \rightarrow a \notin A)$$

(1)

ここで $a \in A$ (ないし Aa) は、 a が A に属すること (即ち、平面 a の構成要素である幾何学的点は全て、立体 A の構成要素でもあること) を意味する。ここから次のような矛盾 (正確には矛盾の連言) が導かれる。

$$a \in A \wedge a \notin A \wedge a \in B \wedge a \notin B \quad (2)$$

このように相互的連関がはらむ矛盾は、「平面 a が立体 A (ないし B) に属しかつ属さない」という仕方でも表現できる。(同様のことは B に関しても言える。) 以下、立体 A と B それぞれに対し、「それに属しかつ属さない」という矛盾した関係にある平面 (ないしはその平面を構成する幾何学点) を、 A と B の「矛盾の共有部分」と呼ぶことにしよう。

ここで注意すべきは、この部屋モデルにおいて、二つの部屋によって「矛盾的に共有」されている部分は、それらの部屋の全ての空間ではなく、あくまでその一部、即ち仕切り壁の両面にとどまるという点である。矛盾の共有部分は、 A 、 B 両室に含まれる全ての幾何学的点ではなく、その真部分集合に限られることになる。すると、相互的連関は、より正確には、次のような存在量化を伴った矛盾命題によって表現されることになる (x は A ないし B によって占められる空間中の任意の幾何学点上を走る変数である)。

$$A \text{ と } B \text{ は相互的に連関している iff } \exists x (Ax \wedge \neg Ax \wedge Bx \wedge \neg Bx), x \in A \vee B \quad (3)$$

相互的連関の基本的なモデルである部屋モデルにおいては、 A と B は物理的ないし幾何学的な存在、具体的には、部屋ないし立体として捉えられてきた。だが西谷は、部屋モデルを導入した後で、 A と B を任意の事物や出来事として捉えなおす。この事物ないし出来事は、多様な性質を持ち、また他の事物や出来事と様々な関係を結ぶ。この性質や関係が x として表わされるのである。(通常 x は「個体 x が性質 A を持つ」ことを表わすが、ここでは「個体ないし個体の集合 A が性質 x を持つ」ことを意味する。) このように捉えなおされることで、 A と B は、単に空間的な事物のみならず、

(例えば「自然数」のような) 非空間的な事物の集合や、(例えば「人格」のように) 部分を持たない個物をも意味しうることになる。相互的連関は、空間的な事物の間の関係から、任意の事物の間の関係へと一般化されるのである。

ここで二つの個別的な事物を取り上げよう。一つは、二元論的な観点で言えば「心的」な事物と見なされるもので、例えば「底抜けのさびしさ」とか「さびしさの底が抜ける」と表現される気分。もう一つは「雲が降る」という気象現象、即ち二元的に見れば「物的」な事物である。ここでは前者を M 、後者を ϕ と表わす。 M と ϕ はそれぞれ様々な性質や関係を有している。もちろん、それらの全てが互いに共有されているわけではない。例えば、 ϕ は「降水量」という量的な性質を持つが、 M は持たない。逆に、 M は一定のクオリア(感覺質)を有するが、 ϕ にはクオリアはない。だが西谷は、この心的な気分である M と外的な気象現象である ϕ とが「一体的に連関され、全体が一つの事柄になっている」(同、一二〇) 事態が存在すると主張する。これは、先にも引用した「さびしさの底抜けて降る雲哉」の句によって表現されている事態と見なせるが、そのような事態は M に当てはまり、その限りにおいて ϕ には当てはまらず、また同時に ϕ に当てはまり、その限りにおいて M には当てはまらない。そう西谷は考える。言い換えると、その句が表わす事態は、 M と ϕ の両方の性質であると同時に、それらどちらの性質でもない。このような仕方では二重に矛盾した事態が、先に見た「矛盾的共有部分(ないし性質)」の一つの具体例なのである。

さて、これまで相互的連関は二つの事物の間の関係、言い換えると、事物の一つのペア(対)の間の関係に制限されていた。だが西谷は、この連関を、三つ以上(おそらくは無限個)の事物のペアにも拡張できると主張する(同、一三四―一五)。無限個の中立的で一元的な事物(それは個物でも集合でもよい)の間に成り立つ任意のペアが、ある一定の矛盾の共有関係ないし性質を持つと考えられているのである。このように一般化された相互的連関が、彼の言う「世界連関」(同、一三五―一六)である。この世界連関もまた以下のように定式化できる。

$$\text{世界連関} = \forall x \exists x \in A_i \vee A_j (A_i x \wedge \neg A_j x \wedge A_j x \wedge \neg A_i x) : i \neq j \wedge i \in N \wedge j \in N \quad (4)$$

ここで A_i と A_j ($i, j \in N, i \neq j$) は無限個の中立的で一元的な事物のうちの任意の二個を表わし、 x は A_i ないし A_j の少なくとも一方に成り立つ性質または関係を意味する。

以上のような相互的連関、ないしその一般化としての世界連関のうちにあることを、「全ての事物に共通する本性」だとすると、芸術的段階における一元的事物は、その本性（理）が顕在化した「理法界」的なあり方を持つことになる。だが先に触れたように、この段階における矛盾の共有性質は、あくまで事物が持つ性質の一部にとどまっていた。各々の事物は、矛盾を含まず、「他者との相互浸透」（同、一四一）を免れた性質や関係をもいまだ有しているのである。これら、他者と矛盾的に共有されていない性質や関係を、西谷は「不回互」（同、一四二）と形容し、それら不回互な性質・関係を保った事物を「頑固な事実」（同、一四〇、一四四）と呼んでいる。固有の性質を維持している頑固な事実とは、いまだ個別性を失っていない。即ち、「事法界」的なあり方を保持しているのである。結局、芸術的段階における一元的事物は、「事法界」と「理法界」の両方のあり方を兼ね備えているという意味で、「理事無礙法界」的なあり方を持つと言える。言い換えると、「事物の（全てではなく）一部の性質に限って相互的連関が成り立っていること」、即ち「存在量化された相互的連関の成立」こそが、西谷による「理事無礙」の解釈だと見なせるのである。

西谷はまた芸術的段階における世界連関と関連付けた仕方、華嚴思想のターム「一即多」「多即一」について「世界が世界する」とか「開けが開かれる」といったハイデガー風の表現を用いつつ語っている。

以上のような世界連関の構造を「一即多、多即一」という形式に当てはめて見れば、一即多は世界の方から万物を見た場合に当たる。その時「一」とは、万象が現成する場の開けである世界、それ自身究極的な「ところ」である世界に当たり、「多」とはその世界が世界するということ（つまり、世界という開けが開かれるということ）に含まれ

る局所の多を意味する。それに対して、多即一は万物の方からの見方に当たり、その時は「多」は現成するすべての物の究極的な各自性ないしは各個性ともいふべきものを表わし、「一」は、それら多くのものがそれぞれに「ところ」を得ていると見られ、各自性をもった「有」が局所性をもった「ところ」として透明化されるということに当たるとであろう。(西谷、一九八二、一三八)

この西谷による「一即多」や「多即一」の解釈も、先の世界連関の定義を用いて改めて定式化できる。いま任意の個物 A_i が無限個の性質ないし関係 $a_{i1}, a_{i2}, \dots, a_{in}, \dots$ ($k \in \mathbb{N}$) を持つとしよう。この A_i が他の任意の個物 A_j と分かち持つ「矛盾的共有性質」は次のような集合 $Con(A_i, A_j)$ として表現できる。

$$Con(A_i, A_j) = \{a_{ik}; a_{ik} \in \neg A_i \wedge a_{ik} \in A_j \wedge a_{jk} \in \neg A_j\} (i, j \in \mathbb{N}, i \neq j) \quad (5)$$

同様に、 A_i 以外の各々の個物と A_i との間に矛盾的共有性質の集合が成り立つ。いま、それら全ての集合の和集合 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} con(A_i, A_j)$ をとる。ここで、それと A_i との間の矛盾的共有性質の集合が、その和集合 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} con(A_i, A_j)$ となるようなアイテム W_i を導入しよう。即ち、

$$\bigcup_{i \in \mathbb{N}} con(A_i, A_j) = \{a_{ik}; a_{ik} \in \neg A_i \wedge a_{ik} \in W_i \wedge a_{jk} \in \neg W_j\} \quad (6)$$

これはまた W_i の文脈的定義と見なすこともできる。このような W_i は無限個存在しうるので、それらを $W_1, W_2, \dots, W_i, \dots$ ($i \in \mathbb{N}$) と表わす。いまこれら全ての無限和集合 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} W_i$ をとると、この和集合は一意に定まり、また A_i と回互的に連関している。ここで個物 A_i が異なれば、それと回互的に連関する $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} W_i$ も異なる。 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} W_i$ はあくまである特定の個物 A_i にとつての世界、いわばある特定のバースペクティブから見られた世界なのである。「インドラの網」のたとえを借りれば、一つの宝石にやどる他の全ての無数の宝石の映像だとも言える。宝石を変えれば、網の上の宝石の位置の違いに

応じて、他の無数の宝石の映り方も変わる。ある宝石Aの近くにあり、従ってAにおいては大きく映っている宝石Bが、別の宝石Cからは遠く、C上ではごく小さくしか映っていないのである。いま個物 A_i のバースペクティブから見られた世界 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} W_i$ と個物の世界における位置との間には一対一対応が成り立つので、両者を同一視することもできる。このように個物の位置として見られた世界、いわば「局所化された世界」こそが、「多くのものがそれぞれに「ところ」を得ている」と西谷が語る場合の「ところ」、即ち「局所性を持った「ところ」としての「一」に相当する。また彼の言う「現成するすべての物の究極的な各自性ないしは各個性」は、「任意の個物」によって表現しうると考えれば、西谷的な意味での「多即一」とは「任意の個物 A_i とそれにとっての世界 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} W_i$ が「回互的に連関している事態」として読み直すことができるのである。

さて、ここでまた A_i のみならず任意の事物の各々に対して、それらが持つ全ての矛盾的共有関係の集合を考えることができる。いま、これら全ての集合のさらなる和集合 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} \text{con}(A_i, A_j)$ をとろう。これは先に定義した「世界連関」のもう一つ別の表現と見なせる。ここで、全ての個物からなる集合 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} A_i$ をとり、これを西谷の言う「局所の多」と同一視しよう。さらに、この全ての個物ないし「局所の多」と回互的に連関し、かつ、その矛盾的共有関係が先述の世界連関 $\bigcup_{i \in \mathbb{N}} \text{con}(A_i, A_j)$ となるような一つのアイテムを W と表わす。即ち、

$$\bigcup_{i \in \mathbb{N}} \text{con}(A_i, A_j) = \{a_{i1}, a_{i2} \in \bigcup_{i \in \mathbb{N}} A_i \wedge a_{i2} \in \bigcup_{i \in \mathbb{N}} A_i \wedge a_{i2} \in W \wedge a_{i2} \in \bigcup_{i \in \mathbb{N}} W\} \quad (7)$$

この(7)もまた W の文脈的定義だと言える。このような W も無限個存在しうるので、それらを $W_1, W_2, \dots, W_m, \dots$ ($m \in \mathbb{N}$)と表わし、その無限和集合 $\bigcup_{m \in \mathbb{N}} W_m$ をとる。 $\bigcup_{m \in \mathbb{N}} W_m$ は一意に定まり、 $\bigcup_{m \in \mathbb{N}} A_i$ と回互的に連関している。この $\bigcup_{m \in \mathbb{N}} W_m$ は個物に固有の位置やバースペクティブを捨象した世界、西谷の言う「究極的な「ところ」」に相当すると考えられる。この特定のバースペクティブに限定されない、いわば「非局所化された世界」は「局所化された世界」を、あく

まで位置に関して不特定化することで得られたもので、それ以外の抽象化は施されていないことに注意しよう。結局、このような「非局所化された世界」と「全ての個物」との間に成り立つ回互的連関(7)が、西谷が言う「一即多」に相当するのである。

五・二 宗教的段階

先に見たように、芸術的段階における一元的事物は不回互な性質をも保った「頑固な事実」だとされていた。が、宗教的段階に入ると、回互的な性質は、個物が持つ全ての性質にまで拡がり、不回互な性質は全く姿を消してしまう。彼は、この回互性の全面的な波及を、個物を隔てている壁が「透明になる」(同、一四一)という仕方でも表現している。このような二つの個物の間の全面的ないし完全な回互的連関も以下のように定式化できるだろう。

$$A_i \text{ と } A_j \text{ が完全に回互的に連関している iff } \forall x \in A_i \vee A_j (A_i x \wedge \neg A_j x \vee \neg A_i x \wedge A_j x) \quad (8)$$

(8)における個物 A_i を、 A_i にとっての世界 W_i におきかえることで、個物とそれに対する世界との間の完全な回互的連関を定式化することもできる。

このような完全な回互的連関から、二つの事物の間の「同一性」に関する新たな矛盾を導き出すことができる。いま二つの事物 A_i と A_j が同一ではない、即ち $A_i \neq A_j$ としよう(このことはまた、 $\neg \forall x (A_i x \equiv A_j x)$ とも書き換えうる)。さて A_i と A_j の間に完全な回互的連関が成り立っているとすると、そのことから「両者は互いに全ての関係・性質を共有していること」、即ち $\forall x (A_i x \vee A_j x) (A_i x \equiv A_j x)$ が導かれる。すると、同一性に関する通常の定義から、 A_i と A_j は同一であることが帰結する。結局、

$$\forall A_i \forall A_j (A_i = A_j \wedge A_i \neq A_j), (i, j \in N, i \neq j)$$

(9)

という矛盾が生ずるのである。⁽¹⁰⁾

このように、二つの事物 A_i, A_j の全ての性質に関して「両者ともそれを持ち、かつ持たない」という事態が成立し、結果として A_i と A_j が互いに同一かつ非同一という関係にあることが、「別個の事物が互いに融けあつて一つの事物と化している」という「事々無礙」の西谷流の解釈なのである。端的に言つて、「事々無礙」とは、西谷において「全称量化された相互的連関の成立」を意味するのである。

さて二つの事物の間の同一性に関する矛盾の特殊な事例として、先に導入しておいた「非局所化された世界」としての「一」と「全ての個物」としての「多」の間にも次のような矛盾が得られることになる。

$$W = \bigcup_{i \in N} A_i \wedge W \neq \bigcup_{i \in N} A_i$$

(10)

芸術的段階では、「一即多」における「一」と「多」は同一視も非同一視もされず、ただ相互的に連関するとされているだけであった。だが宗教的段階では、両者は、一方では相異なるものと見なされながらも、他方では同一視されることになる。西谷は、いろんな箇所で、「一」を「絶対的な「一」」ないし「なんらの多のなき一」と、また「一切」ないし「多」を「絶対的な「多」」ないし「なんら一なき端的な多」と呼んでいる(同、同、一四二)。このように両者を峻別しつつも同時に同一視することを、西谷は「論理的には一つの矛盾である」(同、一四二)と率直に認めている。宗教的段階において「一即多」関係が矛盾に変質することが公認されているのである。

既に触れたように、宗教的な段階は宗教的パフォーマンスによって例示されている、と西谷は見る。そして彼は、このようなパフォーマンスを「不条理」なものと形容する(同、一四五)。その不条理な言明の例として、西谷は、中国

の華嚴思想家の一人、杜順（五五七—六四〇）の発言を次のような仕方現代風にアレンジして紹介している。「Aという男が酒を飲んだらBという男が酔っ払った」。「病人ができて医者と呼ぶと、そこにいたシェパードに注射した」（同、一四五）。古典論理の枠内では、「一旦、矛盾が発生すると、そこから（不条理であれなんであれ）全ての命題が導かれる」という瑣事性爆発（triviality explosion）と呼ばれる事態が生ずる。宗教的パフォーマンズにおいて、不条理な言明が頻発することを、西谷は、互いに異なる「一」と「多」の同一視という矛盾によって引き起こされる瑣事性爆発の結果と捉えていたように思われる。

本節の内容をまとめよう。西谷は芸術的段階においては、矛盾の存在を明示的には認めなかった。だが彼がその段階において設定した回互的連関において、我々は矛盾の存在を見て取った。この段階においても、実は矛盾は暗黙裡に認められていたのである。一方西谷も、宗教的段階においては、（芸術的段階におけるものとは異なる）矛盾の存在を明示的に認めるようになる。それに伴い、宗教的段階では瑣事性爆発が起こり、不条理な発話パフォーマンズが続出することになる。かたや芸術的段階では、このような瑣事性爆発は起こらず、不条理なパフォーマンズも演じられない。対照的に、そこでは、例えば「さびしさは降水量を持つ」といった「偽」なる命題があくまで存在するのである。結局、西谷は、暗黙裡に明示的かの違いはあっても、一元的世界の両方の相において、ある種の矛盾言明が真となっているという真矛盾主義にコミットしていることになる。彼は真矛盾主義的な一元論を（半ば暗黙裡に）採用しているのである。⁽¹¹⁾

六 論理的多元主義

本節では、西谷がある種の論理的多元主義をとっていたことを確認する。ちなみに、西谷は論理ないしロゴスを極めて広い意味で捉えており、通常の意味での論理体系のみならず、例えば「言語に内含される理法」（同、一二八）まで含めている。いずれにせよ、彼は、二元的段階と芸術的段階において、それぞれ異なった論理が成り立っていると見な

し、宗教的段階においては何らの論理も存在しないのである。

西谷は二元的な世界における論理のあり方を、これまた様々な仕方の特徴づけている。それは、例えば「散文」としての文章（ないしは命題）における論理的構造」（同、一二一）と言われたり、「伝統的な論理」（同、一二七）「第一哲学」としての形而上学ないし認識論と結びついた論理学」（同、一二七）「数学的」な論理学、「記号論的」な論理学」（同、一二六）も含めて考えられている。これら多様な体系に共通する性質とは何かは明示的に述べられていない。だが、そのような共通性質の一つとして、「無矛盾性」ないしは「真なる矛盾命題を持たないこと」が考えられていたであろうことは間違いない。「空と即」に数年先立つ論文『般若と理性』で西谷は、「形式論理学」ないし「記号論理学」は、「無矛盾の体系を造ろうとする意図のもとで」構築され、その結果、少なくとも表面的には無矛盾となっていると語っているからである（西谷、一九七九、四四―五）⁽¹²⁾。言い換えると、二元的な論理は、矛盾を許容しない古典論理の何らかの体系として理解され、そのような古典的な体系が、散文という形をとる我々の言語活動や、科学的探求の基礎となっていると見なされていたと思われるのである。なお、ここで言う科学の中には、二元的な世界観の基盤となっていると言える物理学や心理学も当然入る。

芸術的段階における論理についても、西谷は十分な特徴づけを与えていない。ただ、それが二元的な世界で成り立っている論理とはラディカルに異なる、一種のオルタナティブ論理であることは随所で強調されている。例えばそれは、散文の論理的構造や科学的思考において用いられている論理から明確に区別されているのである（同、一二九、一三九）。また西谷は、そのオルタナティブ論理が満たすべき要件もいくつか挙げている。まず第一に、それは相互的に関連や世界連関といった芸術的段階で成り立っている基本的な関係を論理的に有意義なものとして記述できなければならない⁽¹³⁾。第二に、それは芸術的段階を表わしているとされる詩作品の文法、ないし「文」の脈絡としてのロゴス（理法）（同、一三四）を捉えたものでなければならない。第三に、それは一元的で中立的な事物と適合していなければならない

らない。西谷は、この一致は、直接的に与えられた一元的事物についての感情的ないし意志的体验によってのみ達成できると見なしている(同、一三九)。すると第四に、それは「純粹理性の思惟にのみ属する「論理」とは異なつて、理性と共に「意志」や「感情」にも属することゝ理法、かつて「情念の論理」(Ribot, La logique des sentimens)と呼ばれたごときもの」(同、一四三)でなければならぬともされる。これら全ての条件を満たす論理体系を見出したり構築したりすることは(もし不可能でないとしても)かなり困難だろう。だが、先に指摘しておいたように、芸術的段階で成り立つ相互的連関に実は矛盾が含まれている以上、この段階での論理は、少なくとも何らかの意味で矛盾を許容する非古典論理でなければならないことは確かである。

二元的世界と芸術的段階はそれぞれ独自の論理を備えていたのに対し、宗教的段階にはそもそも論理は成立していない。これが西谷の考えである。不条理な言明が飛び交っている宗教的世界はまた、論理の空白地帯でもあったのである。そのような意味で、そこは例えば「一切の理路を絶した所」(同、一四五)とも呼ばれている。

結局、西谷は論理について次のような多元主義をとっていることになる。即ち、二元的世界、一元的な芸術的段階、一元的な宗教的段階といった世界の三つの相には、それぞれ独自の論理(ないし無論理)が対応している。それぞれの相は、それぞれの論理(ないし無論理)によって秩序づけられ(ないしは無秩序状態に陥れられ)、それぞれの論理によって記述される。世界の相の違いはまた、それに対応する論理の違いでもあるのである。⁽¹⁴⁾

(未完)

参考文献

- 鎌田茂雄(一九六五)『中国華嚴思想史の研究』東京。
 木村清孝(一九九二)『中国華嚴思想史』京都。
 氣多雅子(二〇〇六)「京都学派と宗教哲学―西田幾多郎から西谷啓治へ―」『哲学研究』第五八一号、二九―五三。
 ――(二〇〇七)「空と根源の構想力―西谷啓治「空と即」をめぐる―」紀平英作編『グローバル化時代の人文文学…対話と寛容

の知を求めて(下) 共生への問い』京都、三三三―六四、所収。

宗密(一九二七)『註華嚴法界觀門』、『大正新修大藏經』東京、第四五卷、六八三―九二、所収。

鈴木大拙(一九五五)『華嚴の研究』京都。

禅学大辞典編纂所編『禅学大辞典』東京。

西谷啓治(一九六一)『宗教とは何か』東京。

——(一九七九)『般若と理性』、『西谷啓治著作集』第一三卷(一九八七)東京、三一―九五、所収。

——(一九八二)『空と即』、『西谷啓治著作集』第一三卷(一九八七)東京、一一―一六〇、所収。

藤田正勝(二〇〇一)『情意における空』竹内・古東編『ヒリズムからの出発』京都、一一〇―一二八、所収。

堀尾孟(一九九八)『西谷先生の後期思想の課題と思索』、『大谷学報』第七七卷、第三号、一一―一六。

松丸壽雄(二〇〇六)『西谷と科学』上田閑照監修、北野・森編『禅と京都哲学』京都哲学撰書別巻、京都、二五〇―二七〇、所収。

美濃部仁(一九九九)『空の場における自己―西谷啓治の哲学―』、『北陸宗教文化』第一一号、四一―五二。

Chalmers, D. (1996), *The Conscious Mind: in Search of a Fundamental Theory*, New York.

Deguchi, Y. (2006), 'Neo-Nishitaniian Dialetheic Monism: Towards a More Pluralistic View on Art and Religion', in

Humaniora Kiotoensia: On the Centenary of Kyoto Humanities, Kyoto, 53-77.

James, W. (1912), *Essays in Radical Empiricism*, reprinted in 1996, Lincoln.

Mach, E. (1959), *The Analysis of Sensations and the Relation of the Physical to the Psychological*, trans. by Williams, C. M., New

York.

Priest, G. (2002), *Beyond the Limits of Thought*, Oxford.

——(2006), *In Contradiction*, second ed., Oxford.

Russell, B. (1921), *Analysis of Matter*, London.

——(1927), *Analysis of Matter*, New York.

——(1959), *My Philosophical Development*, New York.

Strawson, G. (1994), *Mental Reality*, Cambridge MA.

Stubenberg, L. (2005), 'Neutral Monism', in E. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2005 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/neutral-monism/>>.

注

(1) 本論は、Deguchi (2006) の日本語バージョンである。日本語化に際しては、種々の変更や加筆を行った。なお英語版の執筆に際しては、佐野勝彦氏から数多くの有益な助言を得た。ここで改めて感謝したい。また本稿は、京都大学大学院文学研究科における二〇〇七年度の私の授業「数理哲学演習」において討議に付されたが、その際、出席者から有益な質問をいくつも得た。これまた記して謝したい。

(2) 西谷の思想遍歴において、『宗教とは何か』(一九六一)以降、『禪』が思索の前面に出てくる時期を「後期」と見なすという指摘もある(堀尾、一九九八)。また『宗教とは何か』から論文「般若と理性」(一九七九)を経て「空と即」に到る思索の流れを、「無底の場」(本論で言う「一元的で中立的な世界の相」に相当)における直接知の可能性の追求と、そのあり方の解明の過程として捉える松丸の指摘は示唆的である(松丸、二〇〇六)。

(3) 真矛盾主義に関しては Priest (2002), (2006) を参照。なお、真矛盾主義 (dialetheism) や「真なる矛盾 (命題)」は、ブリストとラウトリー (R. Routley) によって導入された術語。'dialetheia (s)' も彼らの造語である。Cf. Priest (2006), p. 4, n. 4. なお、'di-aletheia' という疑ギリシア語の文字通りの意味は「二重の真理」である。筆者はブリスト教授と相談の上、'dialetheism' を「真矛盾主義」と訳した。

(4) 四法界説に結実する華嚴の法界思想の発展に関しては鎌田 (一九六五、五三七～五五九)、木村 (一九九二、二二一～五) を参照。

(5) この漢文の説下しに関しては同僚の木津祐子氏にご教示を仰いだ。記して謝したい。

(6) 相互的連関は、早くは『宗教とは何か』(一九六一)において導入された概念である。『宗教とは何か』における相互的連関と「空と即」における相互的連関の異同に関しては、藤田 (二〇〇二)、氣多 (二〇〇六)、(二〇〇七)、松丸 (二〇〇六) が有益である。なお、「相互」ないし(後述の)「不相互」は、そもそも、華嚴思想の影響を受けた、主として曹洞系の禅僧たち、例えば『参同契』における石頭(六九九～七九〇)や『宝鏡三昧』における洞山(八〇六～八五九)によって用いられたタームである。

(鈴木、一九五五、一二)。それらはまた道元の『正法眼蔵』(座禪儀)に登場することでも知られる。この分脈における「回互」とは、「二つ以上のものが互に入り交じって関係し、相依相存の形でありながら、それぞれ独自の意義を失わないこと」(禪学大辞典(上)、九四)とされる。

(7) 西谷のオリジナルな表記では、 a 、 b はそれぞれ x 、 y と表わされている。

(8) ここでは叙述の都合上、原文の A と B とを入れ替えている。

(9) 「本質」と「現象」の区別を持ち出して、「 A と B は、その本質では共有部分を持たないが、その現れにおいては共有部分を持つ」と主張しても、矛盾は避けられない。この場合、ある事物(ここでは部屋)が持つ二つの性質、本質と現象が矛盾しているのである。

(10) もちろん(西谷は明示的には認めていないが)回互的連関自体に矛盾が含まれているとすると、矛盾から任意の命題が導かれる古典論理の枠内では、このような新たな矛盾もトリヴィアルに導かれることになる。

(11) 西谷は既に『宗教とは何か』でも——芸術的段階(理事無礙法界)と宗教的段階(事々無礙法界)との区別はしていないが——ここで言う真矛盾主義の一元論をとっていたと見なせる。例えば、美濃部氏によれば、西谷はそこで、「(自己の)内と外、主観と客観といった対立・分離の場」である「意識の場」のリアリティを認めつつ、それを超えた「空の場」を設定し、それを「これは火でない、故に火である」や「空の場に於いては中心が到るところにある」といった「通常の思惟からすれば矛盾」(美濃部、一九九九、四七)と見なせる言葉によって表現しているのである。

(12) 現代においては「論理学の領域が著しく拡張された」(西谷、一九八二、一二六)ことに注目している西谷だが、彼は矛盾許容型論理の存在は知らなかったと思える。このことはまた、なぜ彼が芸術的段階において矛盾を明示的に認めることを避けたのかを説明してくれる。彼は芸術的段階でもある種の論理が成り立っていると考えた。だが矛盾許容型論理を持たない西谷は、古典的な体系であれ非古典的な体系であれ、論理学において矛盾は許されず、一旦、矛盾が生じたら瑣事性爆発が不可避であると考えていた。そのようなわけで、彼は回互的連関において実質的に矛盾について語りながら、それを表立っては明言しなかったのである。

(13) 第五節で、私は述語論理の表記法を用いて回互的連関を定式化したしたが、その連関を意味的なものとする論理的な枠組みを与えてはいなかった。その作業は第八節で改めて行う。

(14) 「散文であれ韻文であれ、日常言語の背景には一定の比較的簡単な論理体系が存在する」という西谷の考えは、それほど特異

なものではない。例えば、日常言語の意味論を、一階述語論理のそれによって与えようとしたデイヴィッドソンの試みも、西谷と同様の発想に基づいていると言えるのである。

（筆者　でぐち・やすお　京都大学大学院文学研究科准教授／哲学）

Dialetheic Monism

Restructuring Later Nishitani (Part 1)

by

Yasuo DEGUCHI

Associate Professor of Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

This paper aims to interpret Keiji Nishitani's philosophy expressed in his "Emptiness and That-Is-Ness" (1982) as *dialetheic monism*, as I call it, and to modify it by incorporating a version of *paraconsistent logic* in an attempt to solve the problems that he left unanswered. In the first part of this paper, it is argued that Nishitani's position is a sort of neutral monism, but that he had yet to provide a definition of neutrality that was capable of distinguishing his position from mentalism and the double aspect theory, and to give reasons why the neutral monistic worldview was more fundamental than the dualistic one. I then try to give natural formulations of the logical structures that Nishitani ascribed to each of two stages of his neutral world, i.e., the artistic and religious stages, as I call them. I do this using the notation of first order logic and set theory. I will make explicit the contradiction in the artistic stage that, I claim, he admitted implicitly.

Vers une « philosophie de la religion » d' aujourd'hui

A partir de la problématique du témoignage (1^{ère} partie)

par

Yasuhiko SUGIMURA

Professeur associé de philosophie de la religion
Institut des lettres
Université de Kyoto

La philosophie de la religion, comprise au sens étroit de ce terme, s'est établit vers la fin de l'époque des Lumières, au tournant du 18^e au 19^e siècle. Cela désigne