

西田幾多郎の思索

—— 深き奥底 ——

*1) 渡邊 二郎

要 旨

(一) 西田幾多郎の思索を考え直す場合に、まず『善の研究』を基礎にし、しかも通常と異なって、その第三編の「善」の箇所を中心としつつその基本思想を捉え、また、この著作に示された考え方の深化として、後年の思想を位置づけながら彼の思索の全体を把握することが肝要である。(二) 『善の研究』において、善とは、「心の奥底」から湧き起こる「内面的要求の声」に聴き従うところに見出され、その「直接経験」がきわめて重視された。そこに西田の思想の根本がある。けれども、この人生においては、こうした内面的要求を完全に充足させることは、多くの困難を伴い、そこに矛盾や対立が生じうる。そうした葛藤の経験のうちに、西田が最終的に宗教に赴く理由もある。(三) 西田の言う「純粹経験」とは、根本的には、「心の奥底」の「最も深い自己の内面的要求の声」に触れ、それに聴き従おうとする経験を意味し、それをもとにして構成された考え方であることが、さまざまな論点から確認されうる。そこに、「意志」を中心としながら、心の「深き奥底」に沈潜して、「深き生命の補足」を目指そうとした西田哲学の根本の立場、すなわち「純粹経験」の立場が成立する。(四) そうした観点から、西田哲学においては、「独立自全の真実在」は、「矛盾」や「対立」を含みながら、その全体を分化発展させてゆく「統一」的な「自発自展」の活動においてあるものと捉えられる。そうした「実在」が、その後、「自己の中に自己を映す」「自覚」の立場を介して、「絶対無」の「場所」と捉え直され、自己の奥底に、「歴史」を越えた「睿智の世界」を見る考え方を生み出す。しかし、やがて西田は、「社会的・歴史的世界」を強調する立場を打ち出し、「弁証法的「一般者」や「絶対矛盾的自己同一」を説き、個人をその自己限定として捉え、こうした「世界」こそ我々がそこに「於てある」場所であることを力説する。けれども、同時にやはり西田は、「我々は明日の運命も分らない」として、世界の底に、「底なき底」としての「無」を見、「絶対者」の影を見る。「苦悩」に見舞われ、「悲哀」を痛感せざるをえない我々にとっては、「宗教的」世界がやはり究極的なものとされる。(五) こうして西田哲学は、最終的には、人間における「宗教的要求」を直視する思索へと収斂し、「逆対応的」に絶対者に接し、「絶対無」の立場に立って「平常心」ないし「平常底」において生きることを勧める、宗教哲学的な思索として結晶した。

一 はじめに

考察の狙い

西田の思索を問題にする場合に、いろいろなやり方があることは言うまでもない。まず第一に思い浮かぶものとして、西田の人間と思索を、その生涯の歩みや思索の展開過程の面で、解釈を加えながらではあれ、できるだけ忠実に復元して、そのありし姿を能う限り客観的に再現しようとする歴史的な研究や考察といった種類の扱い方がある。このやり方が重要であること

郎

二 邊 渡

は、言うまでもない。けれども、私はここで、そうした考察を企てるつもりはないのである。というのも、そうした企てに関しては、これまでも、また特に最近になって、すでに幾つかの優れた書物が公刊されているからである。また第二に、それとは逆に、いわば体系的に、西田の思索と真正面から対決して、これを批判的に吟味し、その思索の意義に決定的な断案を下そうとする類いの考察の仕方や態度といったものも考えられない。けれども、私はここで、そうした試みをするつもりもないのである。というのも、この種の、言ってみればやや大袈裟、大仰な試みが、ややともすれば、性急な誤解や勇み足、場合によっては混乱を生み出すだけの結果になることを、私は恐れているからである。そのほかさらに第三に、さまざまな特殊研究

的なもの、たとえば西田哲学と他の東西の諸思想との関連や比較、あるいは西田哲学研究史の追跡など、種々の特殊な観点からする研究や考察といったものも十分可能であろう。けれども、私はここではやはり、そうしたことを試みるつもりもないのである。というのも、私は当面、特殊研究的なものというよりはむしろ、西田の思索態度とその成果に関わる一般的な事柄を、種も仕掛もなしに、率直に取り上げてみたいと考えているからである。

あえて言うなら、私は、西田の幾つかの重要な著作を繙いてみて、私がいたく感銘を受け、共感を覚え、私の胸のうちに響いてき、痛切に私の心に訴えかけてきたものを中心として、若干の解釈を交えながら、現代においても決して見失われてはならないところの、否むしろ大切に見守られ、継承されねばならないところの、西田の思索の重要な側面を指摘してみたいと思うのである。その際、私はさらに、次のような限定を施してみたいと思っている。すなわち、西田の著作は膨大であり、また難解であるが、なんと言っても、西田が有名になったのは、『善の研究』によってであった。ある意味で、この著作のうちに、西田のすべてがあるとと言っても、決して過言ではないほどなのである。それで、以下では、『善の研究』の根本思想を基軸に据えながら、そして、それになお若干、その後の思索の枠組みをも重ね合わせながら、西田の思索一般がもつ意義と特色

について、なにほどか思いをめぐらすということを試みてみたいと思う。

『善の研究』の構成

ところで、『善の研究』は、西田自身の言うところによれば、『第二編第三編』が先に出来て、そのあとで『第一編第四編』が付加されたということである(53)。しかも、この書物が『善の研究』と名づけられたのは、「哲学的研究がその前半を占めるにも拘らず、人生の問題が中心」(54)だったからだと言われている。してみれば、文字どおり「善」を論じた第三編が、この書物の「中心」(55)であることは明らかであると思う。ところが一般には、どうもそのようには見られていないようである。けれども、この書物が、禅仏教の「禅」ではなく、善悪の「善」を論ずるからこそ、『善の研究』と名づけられたということとは、そう簡単に看過されてよいこととは思われないのである。この書物の「中心」課題(56)は、人間いかに生きるべきであるのか、その行為と意志の構え方の「善」を論ずるところに向けて設定されているように思われる。そして、その「善」の論定に先立って、総じてその根拠ともなるべき「実在」一般の構造が、第二編で論じられる。さらに、そのように「実在」について論究しうる立場の根拠が、第一編で「純粹経験」もしくは「直接経験」の立場として提起される。しかも、そうした立場からする「実在」および「善」の究明の結果、「人生

の問題」を論ずる「哲学の終結」が「宗教」に極まるものであることが(57)、第四編で明らかにされる。つまり、逆に言えば、「純粹経験」ないし「直接経験」という根本的立場から、「実在」と「善」とを論じて、すべての「人生の問題」の「終結」を「宗教的要求」(58ff)のうちに収斂させるというのが、この書物における西田の思索の根本態度であることは、明らかであると言わねばならない。たとえ、いかにこの書物が、西田自身も述懐しているように、いまだ「心理主義的」な「意識の立場」(59)を免れていないものであるにせよ、また、その後の西田の思索が、いかに「自覚」や「場所」、「弁証法的一般者」や「行為的直観」、さらには「歴史的実在の世界」に向けられていったとしても(60)、『善の研究』に現れた右のような思索の態度、つまり、「人生の問題」を真正面から見据えて、「直接経験」に根ざしながら、しかも自己の「心の奥底」(61)を深く掘り下げつつ、「実在」と「善」と「宗教」を論ずるという思索の態度は、終生、西田哲学に認められうる根本本質であるように思われるのである。

それで、以下では、まず、西田が何を「善」と考えたのか、その確認から始め、ついで、「純粹経験」ないし「直接経験」の意味を考え直し、そこからさらに、「実在」の構造を捉え直し、最後に若干、「宗教」の問題に触れてみたいと思う。そして、そうした考察の途上で、そのつど必要に応じて、多少とも

西田の後年の思索成果をも視野のなかに引き入れてみたいと考えている。

二 心の奥底に響く内面的要求の声

善とは何か

さて、まず西田が、「善」とは何かを、いかなる筋道で明らかにしたのか、その論述の過程をここで詳しく辿り直す必要はないと思う。その議論の基本の要点だけを、いまごく簡単に言えば、それは、以下のようになる。

二 郎 すなわち、「善」を明らかにするとは、「行為」(127)を論ずることであり、「行為」を論ずるとは、「内面的意識現象たる意志」(129)を論ずることであるとされる。しかも、「意志」は、「心理的にいえば意識の一現象」(138)にすぎないが、実は、それこそは、「我々の意識の最も深き統一力」もしくは「実在統一力の最も深遠なる発現」(137)であり、「その本体においては実在の根本」(138)であるとされる。

ところで、この意志が、「全く原因」もなく「偶然」に振る舞うのではなく、また、たんに「外の束縛を受けない」だけなのでもなく、むしろ「己自身の法則に従うて働」く、内面的な「必然的自由」こそが、真の「意志の自由」だとして(142)、西田は、シェリングの『自由論』の議論を思わせるような論拠

を挙げて、「自己の自然に従う」(145)意志の自由を強調するのである。では、いかなる仕方で、この意志の自由な自己決定が行われれば、「善」が実現されるのであろうか。

そのことを明らかにするために、西田は、既存の倫理学説を種々検討したあと、結局、最終的には、「自律的倫理学」のなかの「活動説」(161, 176ff.)を、自己の立場とするのである。では、いったい、それは、どのような立場なのであろうか。

それは、先ほど述べたように、「意識の根本的統一作用」もしくは「実在の根本たる統一力の発現」(177)であるところの「意志の発展完成」(178)を、「善」と見る立場にはかならない。西田によれば、この意識の「全体を統一する最深なる統一力」が、また「自己」にほかならず、「意志」とは、この自己の力を「最も能く」表したものとされるから(180)、「善」とは、「自己の発展完成」(180)でもあるということになる。ただし、自己とは言っても、それは、皮相な、また分裂した自己ではなく、深く統一的な自己であり、しかも実在と一致した自己のことを指している。そうした「統一力」をそなえた自己は、また「人格」(183)とも呼ばれるから、「善」とは、「人格の実現」のことであり(186)、そして同時に、「実在の根柢における無限なる統一力」への「合一」(186)のことにほかならないとされる。そうした「善」は、「幸福」(179)と結びつき、また「美」でもあり(180)、それどころか、「自己の真実在と

一致」したあり方として、「自己の真を知ること」(187)でもあり、したがって、「知識」と「情意」とを統合した形で「真」を実を「体得」することでもあるとされている(188)。

内面的要求という直接経験

しかし、そのような根源的自己ないし人格の実現としての善を、いかにして人は具体的にみずから知ることができ、いかにすればそうした善行為を実践することができるのであろうか。そう問うたとき、ここで西田が、きわめて簡明直截に、また見逃しえないきわめて重要な仕方で、自分の思索の根本主題を率直に告白することに、人は注意しなければならない。

西田は言う。「人格」とは、「心の奥底より現われ来って、徐々に全心を包容する一種の内面的要求の声」(190)である、と。したがって、「善行為」とは、「自己の内面的必然より起る行為」(190)にはかならない、と。では、そのような「心の奥底」から湧き上がる全人格的な「内面的要求」は、いかにして「自覚」されるのであろうか。西田は端的にこう答える。そうした「我々の全人格の要求は我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚することができる」(190)、と。

ここで、「思慮分別せざる」「直接経験」という言葉が出てくることに注意したいと思う。「直接経験」は、西田において、「純粹経験」と「同一」である(193)。してみれば、西田はいま、「純粹経験」ないし「直接経験」の立場において、自己の

「心の奥底」と向き合い、その「奥底」から響いてくる「自己」の「必然的」な「内面的要求の声」に耳を傾けているわけである。実際、西田は、「善」の問題を取り上げるその発端から、こう言っている。「意識の直接経験」に立ち帰り、その「意識の内面的要求」に聴き従うことによって(196)、自分は、価値判断の根本を見定めようと思う、と。そこからして、先にも述べたように、「善」とは、「我々の内面的要求」ないし「理想の実現」ないし「意志の発展完成」にはかならないと見る「活動説」が採られたのであった(178)。西田はこう言っている。「最も深き自己の内面的要求の声」よりも、人生において「厳なるもの」はない(179)、と。言ってみれば、自己の心の「深き奥底」(D. GRUND)より湧き起る、峻厳なる「内面的要求の声」に聴き従うことのうちにのみ、この人生をいかに生きるべきかという根本問題の謎を解く鍵が潜むと、西田は考えていたと言っただけである。

西田における深さの思考

ここで、一、二の注釈を差し挟んでおきたい。まず私は、このような西田の考え方に深い共鳴を覚え、満腔の賛意を表明するものである。また、このように、自己の内面的要求の自覚と実践を最高の価値と考えたからこそ、西田の思想が、明治四十四年という日本近代化の時点において、人々に大きな共感を呼び、広く世間に受け容れられるゆえんをなしたのではないかと

さえ私は推測している。さらに、それから九十年後の現代においても、否それどころか、自己や人格の奥底を見つめる「深さ」の思考を失った皮相で画一的な現代であればこそ、こうした自己の内面の奥底を見つめる西田の思索が、いまこそ、いっそう重視され、取り返され、継承発展させられねばならないと、私自身は考えている。しかし、それだけではない。実は、西田の思索を受け止め解釈する際のひとつの立場として、上述来のことから十分推測されるように、西田の言う「純粹經驗」ないし「直接經驗」とは、最も根本的には、あるいは最も優れた形では、このように、自己の「心の奥底」(190)と向き合って、「最も深き自己の内面的要求の声」(179)に触れ、それに耳を傾け、聴き従おうとする経験を意味し、それをもとにして構成された考え方ではないのかと、私自身は解釈してみたいと思うのである。そのためには、むしろ、さらに立ち入って、西田の言う「直接經驗」が何であるのかを省みなければならぬ。しかし、それに立ち入るのに先立って、以上のような自己の内面的必然性に聴き従おうとする「善」の考え方に伴う問題点について、若干言及しておかねばならない。

眞實在と合致した生き方

まず、「自己の内面的必然性」を生きるということの勧めは、「放縦無頼」の教えに墮す恐れがあるのではないのか、という疑念が、当然生じてくるであろう(191)。これに対する西田の

答えによれば、それは、「盲目的衝動」に従うことではなく、自己の「最も厳肅」かつ「眞摯」な「内面的要求」に従うことであり、「知情意合一の上の要求」に聴き従う実践、つまり「自己の知を尽し情を尽した上」での「至誠」の実践である、とされている(191)。それどころか、「眞の人格の活動」においては、小さな「自己の意識が無く」なるのであり(191)、「自己の主観的空想を消磨し尽して全然物と一致したる処」、そうした「客観」との「一致」のうちでこそ、「自己を実現すること」が可能になるとされている(192)。それゆえに、「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみ」といった境涯においてこそ、自己実現ないし「善行の極致」は達成されるとされている(193)。別言すれば、「人格」の「全体」は、「知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態」においてこそ現れ、人格は「各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力」であって、それは「唯一実在」である「宇宙統一力の発動」にほかならぬとされる(193)。したがって、「眞の善」とは、「眞の自己を知り、「宇宙の本体と融合し」、「主客合一の力を自得」し(196)、「自己の眞實在と一致」(197)した生き方の実践に極まってゆく。西田のうちには、このように、「知識と情意」とを共に満足させたその「一致」において(197:181)、しかも、自己の「心の奥底」(190)を通じて「眞實在」と合致したその「主客合一」(196)の極致のうち

で、自己の人生を全うしようとする真摯な思索的探究が、強靱に働いている。

西田の思索に伴う困難

しかしながら、このような生き方は、実人生のなかで容易に実現可能であろうか。私の考えを率直に言うなら、否である。そしてまた、西田も、実際そのように考えていたように思われる。

なぜなら、たとえば、まず、個人としての人生を考えた場合、人は、容易に自己のうちに「知情意」の分裂や葛藤を味わうし、実際、西田も、近代人は「知識」の面が肥大して「知識と情意との統一が困難」(20) になっている点を指摘している。あるいは、実人生において人は、先ほども説かれていたように、「主観的空想」を捨てて、できるだけ「真実在」と合致した「客観的」な行為を実践しようとするが、やがてすぐに自己の独断を思い知らされ、自己と実在との分裂や乖離を知って、果てしなく軌道修正を強いられ、どこまでも「自己の真実在」との「一致」(28) を追究する、終わらない分裂と統一の循環運動のなかに巻き込まれてゆくのが実情であると思う。だから、西田も、宗教を論ずる箇所で言っている。「個人的生命は必ず外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ」(21)、と。

もちろん、西田は、そうした現実の分裂の事態よりは、「知

情意」の別なく「自己の真実在と一致」した(28)、統一的理念を強調することのほうが多いと思う。実際、西田は、「実在の無限なる統一力の発現」である「個人性の実現」こそが、「最も大切」な、また「最も直接なる善」であると語り、「能く自分の本色を発揮した人が偉大であると思う」と述べている(29)。けれども、そうした人が稀であり、実人生においては、多くの人が、不満足や苦悩に捕らわれて生きていることも、決して否定できないように思われる。後述するように、だからこそ西田も後年、幾つかの箇所、印象深く、「人世」の「苦悩」(III.358) や、「人生の悲哀、その自己矛盾」(III.323) について、縷々語るわけである。

さらにもうひとつ、この問題を個人を越えて、「人が人に対する場合」(29) に広げ、社会的歴史的な場面に拡大して考えるならば、ここでも、実人生において、分裂や葛藤が生じていくことは明らかである。

もちろん、西田は、ここにおいても、分裂の現実よりは、統一の理念を語る傾向が濃厚である。『善の研究』においては、西田は、「客観と一致する」ことを広く「愛」と呼び、「愛」は「自他一致の感情」だとし、したがって、「自然」に対しても「愛」が可能だと見ている(292)。しかし、大事なのは、むしろ、「人が人に対する場合」の「愛」であろう(193)。しかも、西田は、この場合、他者と共にある「社会的意識」(97E) を、

きわめて強調している。すでにそこに、晩年の「社会的・歴史的事実」の考え方の萌芽が認められると言ってもいいくらいである。すなわち、西田は、一方で「個人」を重視するが(196)、他方では、「個人主義」は「共同主義」と「一致」(196)すると見るばかりか、「個人的意識」は「社会的意識」のなかでこそ「発生」し、「養成」され、その「一細胞」にすぎないと述べ(195)、「社会的意識」を「一つの生きた実在」(198)であると見なしている。したがって、「自分の人格が偉大となるに従って、自己の要求が社会的となってくる」(199)と西田は述べて、「家族」(199)や、また「共同意識の意志の発現」である「国家」(200)や、さらには「人類的社会の団結」(201)、そうした「人類一般の統一的発達」(202)といったことも、話題にしている。

けれども、後年の論文「私と汝」の言い方を借りれば、「社会的」であることは、「自己自身の内に絶対の他を見る」ことよって成立するから(1,318)、いかにそこに「互に反響し合う」(1,319)があるにはしても、自己と他者との分裂が、その根底に潜むことは否定できないであろう。してみれば、ここでも現実の歴史的社會が、対立と葛藤を含む容易ならざるものとして出現してくる可能性は、一つの世にも否定できないと思われるのである。だからこそ西田は、個人や歴史的社會の実践の場の根底に、「知情意」のすべてを含め「自己の真

実在と一致」し(188)、「絶対無限の力に合一」した、「永遠の眞生命を得んと欲する」「宗教的要求」の場面(209)を考えざるをえなかったように思われるのである。

しかし、その点に立ち入るまえに、ここで先ほど問い残しておいた「純粹經驗」ないし「直接經驗」の問題について、若干考え直してみなければならないと思う。

三 純粹經驗の意味

先ほど私は、西田の言う「純粹經驗」ないし「直接經驗」とは、最も根本的、あるいは最も優れた形では、自己の「心の奥底」(190)と向き合って「最も深き自己の内面的要求の声」(196)に触れ、それに聴き従おうとする経験を意味し、それをもとにして構成された考え方であると言った。果たしてそう解釈できるであろうか。この解釈の含みを明らかにするために、ここでもう少し立ち入って、「純粹經驗」に関する幾つかの重要な論点に触れ、西田の拠って立つ哲学的立場を明確にしなければならぬ。

(一) 深き生命との一体化

まず西田において、「純粹經驗」は「直接經驗」と「同一」であり(193)、またそれは「直覺的經驗の事実」(202)とも呼ばれている。よく引用されるように、西田によれば、「經驗する」

とは「事実其儘に知る」こと、「純粹」とは「真に経験其儘の状態」のこと(13)、したがって、「純粹経験」ないし「直接経験」とは、経験の働きと一体化してその経験の事実をそのままに知ることを意味している。しかし、いったい、それは、何のことであろうか。ここでやや結論の方向を先取りするようだが、西田が第一編の最後のほうで言っていることをいま引き合いにさせば、「我々の純粹経験の状態を一層深く大きくした者」を、西田はそこで「知的直観」(53)と呼び、「知的直観」こそは、「純粹経験における統一作用其者」であり、端的に言って「生命の捕捉」(53)であると西田は述べている。その「生命の捕捉」は、最後には「知識および意志の根柢に横われる深遠なる統一」の「自得」へと進み、こうして「深き生命の捕捉」へと向かってゆくと西田は言っている(59)。西田が「純粹経験」と言うとき、このような「深き生命」そのものの働きを、それと一体化しつつ見つめ、知り、自得するという「知的直観」、すなわち、「深き生命の捕捉」が目指されていたことは、決して見逃されてはならない。その立場はやがて、『自覚に於ける直観と反省』の冒頭にフィヒテやロイスを引いて言われるように(113)、自「自」のうちにもその深き生命を捕捉し映し出すところの、「自」の中に自「自」を映す(172) 自覚の立場となり、その後には、おのれを「無」にしてすべてを「映す鏡」(182)、そうした「真の無」の「場所」(182)に立つ態度へと発展し、

そこでおのれを「表現」(118) してくるものを見つめ、さらにはその「呼声」(117)に感じて生きるという考え方へと発展し、ついには、作られたものから作るものへと向かう「行為的直観」(130ff)へと転じてゆくことは、見やすい道理であると思う。

(二) 感覚や知覚でなく意志が重要

ところで、『善の研究』では、こうした「純粹経験」の具体的場合として、「たとえば」という形で、「色を見、音を聞く刹那」(13)が挙げられ、こうした「感覚」や「知覚」が「純粹経験の事実」に「属する」(14)と語られている。けれども、よく注意しなければならない。西田は他方で、すぐそのあとで、純粹経験は「必ずしも単一なる感覚とはかぎらぬ」(19)と言ひ、また、「直覚」とは「単に感覚とかいう作用のみをいうのではない」(5)と述べている。このことを逆に言えば、実は西田においては、感覚や知覚のみならず、「凡ての精神現象」が「純粹経験」という形式において現れてくると考えられているわけである(14)。否、それどころか、西田は第二編に至ると、「我々の直接経験の事実においては純粹感覚なる者はない」(5)とさえ断言するようになる。なぜなら、「純粹感覚」はすでに簡単な「知覚」であり(73)、「知覚」はすでに「能動的」要素を含み(82)、そこにはもともと、「知情意」のすべてが分かち難い形で渾然一体となった「意識現象」の全体

が、その影を落としてきているからである(74)。それどころか、西田は、ついには、知情意のうち、「意志がその最も根本的な形式である」と断定し、「意志が純粹経験の事実である」と言い放つに至る(74)。「意志」こそがすべての「意識の原形」(80)であり、すべての「意識」は「意志と同一の形式」によって成立し(81)、しかもこうした「意志」こそは、「心理的にいえば意識の一現象」だが、「その本体においては實在の根本」(138)であると西田は言うのである。してみれば、西田は、「意志」の形で働く「實在」の「直接経験」の事実を、ありのままに見つめ、直観するところに、「純粹経験」の具体像を見ていたと言わなければならない。それは、そのまま、自己の「心の奥底」(190)に「最も深き自己の内面的要求の声」(196)を聴くことと直結していると言ってよいであろう。

(三) 意志の根底に潜む直観

右の点は、『善の研究』に続いて著された諸著作、すなわち『自覚に於ける直観と反省』や『意識の問題』や『働くものから見るものへ』などでも確認される。それらにおいては、たとえば、「直接経験」を「単なる感覚の世界の如きものと考ええる」のは「誤っている」と断定され(111)、「直接に与えられるもの」とは、「普通に考えられる如き感覚とか知覚とかいう如きものではない」と述べられ(134)、「感覚」や「知覚」を直接経験とする考え方が批判されている。むしろ、「直接経験の世

界」とは、「絶対自由の意志の世界」(111, 29, 31)と断言されている。「意識は感覚の形に於て始まるのではなく、意志の形に於て始まる」(111)とされ、「知覚」は我々の「意志」や「人格の一部」(129)にすぎないとされている。したがって、『自覚に於ける直観と反省』の特に「三十九」以下で述べられるように、具体的な真實在は、「意志」の要求のうちで「自覚」され、「達し得べからざる内容の無限」を秘めた「海の底」のような「現実」ないし「實在」は、「絶対自由の意志」において成立し、そこに「内面的必然」に貫かれた「豊富なる人格的統一」があるとされている(1260, 274f., 285, 295, 300)。あるいは、『意識の問題』においても、「精神現象」は「内面的必然」によって推移する作用の現象であり、「意志」が「意識の具体的基礎」とされ、その意志の自己実現の行く先は、自己の外ではなく、「自己の深き根柢」であるとされている(115, 18, 153)。ただし、注意しなければならない。このように「意志」を強調するときでも、西田は、「意志の根柢に直観を考え」(133)、あくまでも、意志的に働くものの根底に、それ自身は「無」にして、それでいて「自己の中に自己を映すもの」があると考え、すべてのものをこのものの「影」として見るという直観的な思想的立場を採っていることは見逃されてはならない(136)。西田はあくまで、「深き生命の捕捉」(56)、いわば自己の「心の奥底」(190)の「最も深き自己の内面的要求の

声」(16)を聴き、それを見つめるといふ立場を終始堅持していたと思う。

(四) 意志を中心としてすべての精神現象が純粹経験

以上のようなことから、西田は、再び元に戻れば、『善の研究』においても、「感覚」や「知覚」や、また「概念」的知や「感情」や「意志」などの「凡の精神現象」(14)が、それが生き生きとした生命の「現在意識」(15)において、「直接」的な「具体的意識」の「厳密なる統一」(11)のうちで流れつつあるとき、あるいは、そうした「意識」が「他より妨げられぬ時」(18)、そして、このようにして「意識」が「体系的発展」を遂げ、「統一」的に「自ら発展する時」(17)、つまり、「意識の体系」という「統一的或者」が「秩序的に分化発展し、その全体を実現する」とき(18)、その「統一作用が働いている間」は(19)、「意識の縁暈」や「経験的事実間における種々の関係の意識」をも含めて(20)、みな「純粹経験」のなかに入ると言うのである(17,18)。しかも、こうした「意識の根本形式」は「意志」であり、「意識発展の形式」は広義において「意志発展の形式」にはかならないと西田は言う(16)。したがって、「純粹経験」とは、「意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして、活潑なる状態」(16)のことであると西田は言う。してみれば、ここからしても、「純粹経験」が、「心の奥底」(19)の「最も深き自己」の内的要求の声(17)の

に耳を傾け、ひたすらそれと一体化しようとする、「意志発展の形式」(16)を原形として構想された、「深き生命の捕捉」(16)であることは明らかである。

(五) 生命の無限の躍動との一体化

このような純粹経験に関して西田の言う「無意識」(16)とか「主客未分」(16)とか「主客合一」(16)とかいったことも、こうした観点から捉えられねばならない。西田は、意識の統一の「作用」(16)が厳密に働いているとき、「たとえば」(16)として挙げられている卑近な例示によれば、「音楽家が熟練した曲を奏する時」(16)のように「技芸」(22)に「熟練」(24)した場合などでは、「毫も思慮分別」のない(13)、「無意識」(19,22,27,33)の、「亀裂」(16)のない状態が、実現されると言う。けれども、こうした例示の指し示すことも、なにか「意識」と対立した、それとは別個の、特定の「無意識」の状態を指していると考えべきではなく、むしろ、「生命」の躍動と一体化し、意識そのままに無意識となり、西田の言うところの「意志の要求と実現との間に少しの間隙もない」(16)、「深き生命」(16)そのものの自己実現のこと、つまり、「主客の統一」した「意志」の「自由」(16)の実現のことと考えねばならない。『意識の問題』では、西田は、「具体的経験に於ける主客統一の意味」が「意志の内容」になると言っている(11,156)。だからこそ、西田はしばしば、「主客相没し」(47)の

「物我相忘じ」た(54)、「芸術の神来」(54)、「生きた芸術」(100)の境地などの、「真実在」の開示のありさまを語るのである。「主客未分」や「主客合一」(16)ということも、まさにここから考え直されねばならない。それは、ひとつには、「我と物」(192E)、「主観と客観」(62, 73, 101)、「事実と認識」(62)などの、つまり意識と対象との間に裂け目がなく、「我」が「物」となり、また「物」が「我」となり(54)、自己が実在と一致した統合の状態、もしくは高い意味で自己が実在の真相の開示のまっただなかに立っていることを表している。さらに、もうひとつには、それは「主語」と「客語」ないし「述語」との分断や不統一がなく(24, 55, 80)、それらの差別がことごとく渾然一体となって統一的に含蓄されている状態そのもの、つまり、分化発展の発端にして終局である「無限」(72)の實在の根源的全体の提示そのもの、そうした「深き生命」(36)の流動のなかに身を置いて、それと一体化しつつそれを直観し捕捉しているありさまのことと考えなければならぬ。

(六) 自発自展する意識体系

それとも連関して忘れてならないのは、西田によれば、「純粹経験」は、そのうちに「自ら差別相を具えた者」(20)ではあっても、未だそこでは「主客両対象を含む全き表象」(24)があるだけであり、そこには「自ら己を發展完成する」「一の体系」(31)があるだけだという点である。そうした「純粹経験」

「は、後年『思索と体験』の「三訂版の序」で言われるように、ヘーゲルの「具体的概念の發展」に近い形で「自発自展」するものと考えられていた(1, 207)。しかし、その發展の行程で、「意識の意味」に関して、「意識」の採る「体系的な観点の違いによって(29F)、「種々なる体系の矛盾衝突」が起り(31)、「自然の行路」が「妨げ」られ、「反省」が生じて(31)、「思惟」(32)が生まれ、「意味」や「判断」上の「不統一」が現れ(21)、ある意味で、純粹経験が破れることもある。しかし、こうした「思惟」も、「大なる意識体系の發展実現する過程」にすぎず、「大なる一直接の上における波瀾」にとどまるものとされている(32)。したがって、統一と不統一は「程度の差」、もしくは意識の「両面」にすぎず(21)、すべては再び主客全体を含む「純粹経験の統一」に向かって進むとされる(32)。それゆえ、「純粹経験」は、我々の思想の「アルファ」にして「オメガ」であることになる(32)。「善の研究」の最後で西田が言うように、「同一の直接経験の事実」から、「見方」によって「種々の差別」が出てくるだけなのである(224, 236)。後年の論文「種々の世界」が告げるように、「直接経験の世界」から、「種々の世界」が派生するが、そうした種々相は、根源的な「絶対意志」の「否定」から生まれた「対象界」にすぎないものとして位置づけられることになるわけである(1, 131F)。

(七) 一般者の自己限定としての個体

さらに『善の研究』における西田によれば、こうした「純粹経験の事実」においては、早くも、「一般なる者」が「己自身を實現」すると考えられている(33)。つまり、「個体的實現の背後」には、ある「潜勢力」が働き、それが「個体」を「発展」させると考えられている(33)。逆に言えば、「個体」とは「一般的なる者の限定せられた」ものにすぎず、「一般的なる者が發展の極処に到った処が個体である」と西田は言っている(33)。言ってみれば、主客未分の純粹経験のなから、主語と客語が分かれるが、後者の客語ないし述語の方向がやがて重視され、また深められて、後年の思想の示すように、そうした述語の根底にある弁証法的「一般者の自己限定として、主語的な個物が成り立つてくると見られるわけである。『善の研究』の終りのほうでもすでに、「一般的なる者が己自身を限定する」ところに初めて「個人性」もその「意志の自由」も成り立つ、と明言されている(33)。西田がこうした考え方を採るゆえんは、個々人の根底に、「深き生命」(56)の「無限」(32)の底知れぬ流動を「捕捉」し(56)、純粹経験のうちで「最も深き自己の内面的要求の声」(179)を聴き、その根源的生命の強い促しの力を体得したからこそであったと言いうると思う。

(八) 知識と意志となって現れる深い實在
したがってまた、「純粹経験の事実」においては、「意志と知

識」の区別はなく、それは、「一般的或者が体系的に自己を實現する過程」であり、その「統一の極致」が、「真理」であり「実行」であるとされる(45)。言い換えれば、「真理を知る」ことは「大なる自己の實現」であり、「知識的實現」はそのまゝ「意志的實現」であり、両者は「同一性質」のものとしてされる(42f)。「真理を知る」ことは、「純粹経験の状態」に「一致」することであり、「意志」を「實現」することは、「主客の別を打破した最も統一せる直接経験の現前」とされる(42)。ただし、そうした「意志」も「知識」も、その根底においては、「潜在的な或者の体系的發展」であり(40)、その根本には「言語にいい現わすべき者」ではないところの(40)、深い實在の重みが横たわっている。「知的直観」は、「知識および意志の根柢に横たわれる深遠なる統一」を「自得」し、「深き生命の捕捉」を指すわけである(56)。言ってみれば、西田は、自己の「心の奥底」(196)から、實在そのものが、汲み尽くしえない「深さ」を湛えつつ、強い「内面的要求の声」となって突き上げてくる根源的体験のまっただなかに揺さぶられているのであり、これが「純粹経験」ないし「直接経験」の意味するものにはかならなかつたように思われるのである。

(九) 深き奥底

この点はさらに、純粹経験が「現在意識」(179)であるとき、その「現在」を深く見つめることによって、いっそう確

認される。『善の研究』以後の『働くものから見るものへ』所収の重要論文である「直接与えられるもの」によれば、「現実の意識」は、実は、「無限に深く大なるものの中に浮かんでいる」にすぎないと捉えられる (I.52)。「直接経験」とか「純粹経験」とかは、そのうちに「無限の内容を含」み、「我々がこの深底に入らねば入らぬほど、そこに与えられた現実がある」と西田は語る (I.55)。西田はこう述べている。「私が現在、物を見ている時、私は知的主観として知的内容を有するとともに、精神的事実として無限の根柢の上に立ち」、その上に立脚して「種々の対象界を有している」にすぎないのだ (I.55)と。したがって、そこには、「主観的にいえば対象化するこのできない自己」があり、「客観的にいえば反省し尽くすこのできない直接の所与」が、無限の深みを湛えて存在する (I.55)。「我々の意識」は、「自」の現在の中に無限に深きものを含む (I.59)と西田は言う。「現在」とは、「この実在の深き底を指すに過ぎない」 (I.60)。それは、「達すべからざる深底」であり、「我々はいつもその中にある」 (I.60)。この深い生命の流動が「閉じられた時」、そこに「客観的对象界」が出てくるが、その流動が「開かれたる時」、そこには深い「内面的持続の世界」がある (I.61)。我々の根柢には、「この深き反省することのできない底」、「深き奥底」があり (I.61)、「意識の根柢」は、決して「尽すことはでき」ず、対象化されるもの

の「背後には永遠に働きつづめるもの」があり、「永遠の現在」の場が開かれている (I.63)。それは、「反省によって達することのできない」「深き奥底」なのである (I.63)。この「深い奥底」 (I.63E) に入り込んだときにこそ、「主客合一」 (I.51, 54 F. 52) の直観が成立するといっているのである。西田の言う「純粹経験」「直接経験」とは、根本的には、こうした自己の「深き奥底」に触れ、汲み尽くしえない生命の流動に触れる経験のことを指している。そこにおいては、「働くこと」がそのまま「知ること」であり (I.57)、「我を忘れて見る我」があり (I.55)、「知行」 (I.56) とも言うべき、かの「最も深き自己の内面的要求の声」 (I.56) に耳を傾ける、「思慮分別」 (I.60) を捨て去った、如実の実在経験、直接経験、純粹経験があったと言つてよいであろう。

四 実在のあり方

独立自全の真実在の活動の姿

さて、このような「深き奥底」に眼を向けた「直接経験」の立場に立つとき、「実在」はどのようなものとして西田に映じてきたであろうか。『善の研究』第二編の告げるところによれば、それはほぼ以下のようなものである。

すなわち、真の「実在」は、「意識」とも「物体」とも言え

ぬ「独立自全の活動」(88.73)とされる。その「独立自全の真実在」(75.79)は、「知情意」の全体を「一にしたもの」(73.75)、とりわけ「我々の情意より成り立った者」(75)である。西田によれば、「我々の世は我々の情意を本として組み立てられたもの」であり(90)、「情意」こそが「個人」を作り、「情意」こそは「直接経験の事実」とされる(71)。わけても「意志」が「その最も根本的なる形式」であり、「意志が純粹経験の事実」であるとされる(74)。

「意志」を根本とするこうした「独立自全」の「真実在」は、その全体を「分化発展」させ、「実現」「完成」させてゆき(79)、「唯一の者の自発自展」(82)、「発展完成」(80)の活動を行っているとされる。けれども、「統一」は、つねに「反対」もしくは「矛盾」を予想し(85)、実在は、「無限の対立」を含み(87)、「実在は矛盾に由って成立する」(85)と説かれる。ここでは、「統一する者」と「統一せらるる者」、「一」と「多」の分裂が出てくるのである(88.97)。けれども、「矛盾」と「統一」は、「同一の事柄を両方面より見たもの」にすぎず(89)、「真実在は一つの者の内面的必然によって起る自由の発展」とされる(88)。この「唯一実在の唯一活動」が「宇宙」であり(90)、それが「客観的」に現れれば、「自然現象」となり、「主観的」に現れれば、「精神現象」となる(108.111)。とりわけ「精神」は、「矛盾衝突」のあるところで意識され、そ

れによって「一層大なる統一」に進むが(112)、しかしそこには、理想と現実との衝突があるから、精神には必ず「苦悶」があるとされる(113)。けれども、「実在」は、こうした「精神」においてこそ「独立自全の実在」となる(114)。「苦悶」にみちた、この「分裂の状態」を脱し、「一層大なる統一」に達せんとする」ところに、「無限なる統一的活動」があることになる(118)。

こうして、小さな自己を捨て、「自然」と一致したときに、「無限の幸福」が獲られると西田は考えている(108)。西田は、こうした「無限の活動」、つまり「精神」と「自然」とを「合一」した「実在の根柢」を「神」と呼んでいるから(120)、西田は、究極的には「神」を求め、「神」に触れ、「神」を見ることを欲していたとも言えるのである(124)。しかし、いま神のことを暫く措けば、いずれにしても大切なのは、西田が、実在の現実を、高次の統一を目指す、対立と衝突と矛盾と苦悶と苦痛にみちたものとして捉えている点である。ここに、すでに述べたように、この現実における善や理想の実現の困難が、西田に意識されていたことが確認されるときに、他方で、ここに後年の西田の「弁証法的一般者」(II.37F)や、「絶対矛盾的自己同一」(III.7F)の思想の萌芽があることも容易に看取される。

その後の実在の捉え方の深化と問題点

いまここで、「深き奥底」から見られたこのような「実在」の姿が、その後どのように西田において捉え返されてゆくのか、その特徴的な歩みのごく基本的な諸側面とその問題点とを、確認しておこう。

(一) 無の場所と叡智的自己

西田は最初、既述のように、「意志」の形で働く「実在」の「直接経験」の場面に立って、その「深き奥底」を見、そこに立ち現れる「最も深き自己の内面的要求」を聴き、あるいは「絶対自由の意志」において生きるという哲学的立場に立脚していたが、その後、「場所」の論文において、それらの直接経験がそこに「於てある場所」、それらがそこで「映される場所」という考え方のほうへと進む(1.88)。それは、それ自身は「無」にして、「自己の中に無限に自己を映し行くもの」(1.72)であり、自分自身を「映す鏡」(1.82)、「照らす鏡」(1.72)、そうした「真の無」(1.77)、「絶対無」(1.103)という場所にほかならない。西田は、いまや、そうした「場所」のなかに「自覚」的に立つ立場に転ずる。それは、特殊や個物や主語を映し出す「一般的」な「述語」さえもが、「無」となるような(1.158)、つまり述語的一般者の外へと出、もしくはその底へと向けてさらに突き進んで、西田の言葉を使えば、「深くその底に徹底」して(1.115)、「深底」(1.147)に達しようとする果てに

見出されたところの立場であり、そこにおいてこそ「真の無の場所」(1.116)が見出される。そして、「叡智的世界」の論文で言われるように、そのように「自己が自己の奥底を見る」「知的直観」(1.227)の果てにおいては、「真の自己」は、「歴史の世界の中に生死するのではない」(1.231)ことが自覚され、「歴史の中に生死するもの」は、「叡智的自己の影像」(1.232)にすぎないと断言される。この断言は重要である。この頃までの西田にとっては、現実の歴史の世界を越えて、叡智的な「道德的世界」(1.232)や、さらには「絶対意志の直接の対象」である「芸術の世界」や「宗教の世界」(1.152)のほうに、「第一次的」(1.115)な、「最も深いもの」(1.231)と考えられていたように思われる。

(二) 社会的・歴史の実在と弁証法的な一般者

ところが西田は、その後急速に「社会的・歴史的世界」(1.262)を強調する方向に進んでゆくように思われる。それは、自己の中に自己を映すにとどまらずに、「自己の中に他を見る、他において自己を見る」(1.263.304)という「歴史的一般者」(1.323)の立場へと進展することにほかならない。というのも、「自己自身の内に絶対の他を見る」ことが、「社会的」ということであり、そのように「自己の底に絶対の他を見ること」によって自己が自己となる「ことが、自己の「歴史的」限定ということだと、西田は考えるからである(1.343)。こうして西田

は、やがて「弁証法的「一般者」(II, 374f.) という考え方に至る。そこでは、「個人的自覚」は「社会的・歴史的限制」(II, 65) から考えられ、「社会的・歴史の実在」(II, 15)こそは、「我々がそこから生れそこに死に行く」(II, 9, 10) 世界だとされる。我々は、この「世界の自己限定」として、「これに於てあり、これに於て各自の使命を有」ち(II, 10)、「我々は歴史において生れ歴史において死にゆく」(II, 14)とされる。いまや西田が、歴史を越えたかつての睿智の自己の立場を放棄したかのようになり、強く歴史に内在的な立場を採り始めたことが印象的である。ここにおいては、我々個々人は、「弁証法的「一般者の自己限定」(II, 65) にほかならず、「世界」が、我々に「命令」し(II, 11, 30)、「我々を「唆か」し(II, 15, 90) また「動かす」(II, 90) のであり、世界は、「大なる言葉」(II, 36) をもち、これによって我々は「呼び起される」(II, 90) のであり、我々はその「呼声」(II, 137) にもとづいて振る舞うのであり、そこに「見る」とか「映す」とかの働きも帰着すると考えられてゆく(II, 137)。こうして我々は、世界から「創造せられる」(II, 34) と説かれる。それはまた、換言すれば、「世界が世界自身を限定することでもあり(II, 37)、「物が我となり、我が物となる」(II, 76) ことなのでもある。こうした立場は、西田の最後の時期まで堅持され、晩年の「場所的論理と宗教的世界観」の論文においても、「歴史的に自己自身を形成するもの」のうち

から、我々の自己は「生れ」、「そこに死に行く」とされるのである(III, 347)。

③ 世界から自己を考える方向

このような社会的・歴史の実在に内在する立場にとって特徴的なのは、繰り返すようだが、まず我々が「歴史の実在の世界の底から生れ」(II, 188)、「そこに「死し行く」(II, 189f., 206) ことであり、我々はその世界の「作業的要素」(II, 223) であり、「世界」とは「我々が於てある場所」(II, 229) だということである。そしてその「歴史的世界」は、「作られたものから作るものへと動き行く世界」(II, 173)、「行為的直観」(II, 318) の世界、「歴史的・社会的形成の世界」(II, 336) だということである。そこではその「実在」は「表現的」(III, 180) である。さらにそこにおいては、「個人意識の結合から社会意識が成立するのでなく、社会意識において個人意識が成立する」(II, 256) と捉えられる。もっと言えば、それは、「主観的人間」やその「怒意的方向」への逸脱を、「人間の墮落」と見、人間の根拠を「創造的世界の創造作用」に帰着させ(II, 388f.)、こうした意味の「絶対的客観主義」として、「世界から自己を考え」、「どこまでも我々の自己を「創造的世界の創造的要素」と見なして(III, 211)、「我々はこの世界に課題をもって生れ来る」(III, 41) と捉え、こうしたところから、「倫理の実体」としての「国家」(III, 73) や「民族」を基体として「世界史的に働く」(III, 163)

ことを大切と考える思想に行き着く。

(四) 暗い非合理的底なしの實在から考える方向

しかし、西田にとっての實在的現實は、果たして、ほんとうにこのような社会的歴史の實在に尽きていたのであろうか。私にはどうしてもそのようなには思われぬのである。西田は、こうした歴史の實在を強調する諸著作においても、たえず、そうした實在のさらに「深き奥底」(I, 514f.)を見つめていたように思われる。そこにはやはり、真の睿智的自己を、「歴史の世界の中に生死するのではない」(I, 231)とした、あのかつての西田の「深き奥底」を見つめる眼差しが生き続けていたように思われる。なぜなら、西田の言うところによれば、「實在」の「根柢」は、あくまで「非合理」(I, 255, 286; II, 90)なものであり、「我々は絶対の底から生れ」(I, 283)、「歴史は永遠の今の中に廻転しつつある」のであり、「我々はいつも我々の底に死即生なる絶対面に接している」からである(I, 286)。西田によれば、「我々は明日の運命も分らない」(II, 41)のである。そのように「歴史的現實の世界」は「非連続の連続」であり、「絶対無の限定の世界」なのである(II, 41)。「世界の底」には、「無限」に「暗いもの」(II, 90, 115, 154f.)があり、「現實の底」には、「深く我々を越えたもの、超越的なるもの」(II, 91)があるとされる。そこには、「無限の衝動的なるもの」、「無限なる要求」が潜む(II, 115)。そこにおいて我々は「内の底に内を越

えたもの」、「絶対の外」に撞着する(II, 117)。「世界の底」は、「底なき底」(II, 122)、「無底の底」(II, 136)、「絶対」の「無」(II, 135f.)である、と西田は言う。こうして西田によれば、「我々人間は現實の世界に即しながら、いつも絶対に現實を越えたもの、絶対者に面している」(II, 168)とされる。このようにして、この世界を「絶対者の自己表現」と見ることによってのみ、「我々は真に生きることが出来る」(II, 168)と西田は言う。そのように「世界」を「絶対者の自己限定」と見ることが、「宗教的」であることとされている(II, 169)。してみれば、西田は、歴史の實在の根柢に、宗教的なものを見ていたということになるであろう。

(五) 現實的世界と宗教的世界との關係

ただし、その現實の世界と、宗教的世界との關係は、微妙である。西田によれば、一方で、「宗教は現實の世界を離れて他を目的とするものではない」(II, 171)とされ、「宗教」は「この歴史的現實に絶対の意義を見出すことである」と言われ(II, 171)、「歴史の實在の世界において」我々は「絶対に触れられ」と説かれる(II, 282)。こうして現實に即して見出された「絶対者」ないし「神」に「従うことによつて」こそ、我々は「生き」うるのであり、そこに「我々の生きるという意味」があると語られる(II, 168)。けれども、他方ではそのとき、我々は、あくまで「現實の世界の底に」「絶対者の声を聞く」ので

あつて (III.170)、絶対者は、現実の世界の「底だ」(III.170) 潜むとされている。別の言葉で言えば、すでに「左右田博士に答う」の論文のなかで語られていたように、「神の意志」は「私の自覚的意志」ではないのであり、両者は別なのであった (I.163)。したがって、「我々から絶対者に到る途はな」く、「神は絶対に隠された神」であり、我々はただ「跪いて祈るあるのみ」とされるのである (II.170f.)。それゆえに、「真の絶対」は、「何処までも達するべからざるもの」であり、それでいて同時に、「何時も自己がこれに接しているもの」であり (III.22)、我々はいつも、「絶対に触れることのできなないもの」に、「触れている」とされるのである (III.23ff. 254)。こうした「信仰」が、「我々の自己の存在理由」であると西田は言っている (II.169)。晩年においても、「絶対者に帰する」ことは、「この現実を離れることではない」が、しかしそれはむしろ、「歴史的現実の底に徹することである」と述べられている (III.384)。やはり西田は、現実の「深き奥底」を見ることによって宗教の問題を考えていることが分かるのである。

(六) 宗教的実在に向かう理由

ところで問題は、なぜ西田が、このように「歴史的実在」を突き抜けて、「宗教的実在」を考えねばならなかったかの、理由にある。西田はすでに「叡智の世界」の論文のなかでこう書いている。「自」[自身の底]を「深く見るもの」は、やがて必

ずそこに「悩める自己」を見出すものである (I.243) と。「悩める魂こそ叡智の世界における最も深い実在である」(I.243) と。「自己を見ること」が「深ければ深いほど」、人間は「自」[自身の矛盾に苦しまなければならぬ] (I.243) と。そのときには、「深い罪の意識」(I.244) が芽生え、「悔い改める途なき」(I.244) 恐ろしい自己が見えてき、「迷えるもの」(I.247) として人間は苦悩せざるをえない」と。しかもそれでいて、そのような者がこそが、「神の靈光」(I.244) を見、「天使」にもまして「神」の近くに立つのである (I.246f.) と。ここにこそ、「宗教的意識」(I.248) の源泉があり、この神への「絶対帰依の感情」が「宗教的感情」であると (I.250)、西田は書いている。けれども西田は、さらにこのような宗教的意識をも越えて、「我」もなく「神」もない、「絶対無の意識」に透徹してこそ、最も「甚深」なる宗教的立場が成り立つとも考えている (I.250)。そこに、西田の禅仏教に近い宗教的立場が出てくることは言うまでもない。しかし、いずれにしても、晩年の論文で言われているように、「人生の悲哀、その自己矛盾」(III.323)、「人世」の「苦悩の世界」(III.328) が、宗教的要求の源泉であると西田の見ていたことは、疑いようがない。

(七) 苦悩と悲哀の源泉

では、なぜ、このような苦悩と悲哀が人間に不可避なのかと言え、ここで再び『善の研究』に戻れば、それは、自己の深

い「内面的要求」に耳を傾けて、「直接経験」にもとづきつつ、「知情意」を全面的に満足させるべき、「自己の真実在」との「一致」を求めても、それが、我々の現実の世界においては、その現実の「矛盾」を介した「統一」への不連続の進展という不可避の構造のゆえに、つねに、多くの分裂や困難にぶつかり、容易には達成できない理念にとどまるからであると言わなければならぬと思う。それだからこそ、西田は、歴史的事実を重視しつつも、それを突き抜けて、究極的には、「宗教的要求」を立てざるをえなかったのだと思われる。

五 宗教的要求と哲学

さて、それでは最後に、西田の思索は、結局、哲学を離れ、宗教の立場に転換したのであろうか。私には、どうもそのようには思われないのである。この点はむしろ難しい問題であるが、私には、西田の思索は、あくまでも「宗教的要求」が人間にとって必須であることを明らかにする宗教哲学的思索ではあっても、自らは最後まで哲学そのものの立場に踏みとどまったように思われるのである。

西田の宗教思想

人間において「宗教的要求」が生ずるゆえんは、上述来から明らかである。『善の研究』の言い方によれば、「個人的生命」

は、外は「世界と衝突し」、内は「自ら矛盾に陥る」から(211)、「一層大なる統一」を求めて「宇宙と合一」し(212F)、こうして「永遠の真生命」を獲ようとする「宗教的要求」(209)を、人間は立てざるをえないわけである。「罪悪、不満、苦悩」は、我々人間の「精神的向上の要件」であり(240)、そのとき人間は、「宇宙の根本」ないし「実在の根柢」としての「神」を求めざるをえないわけである(214, 221)。それは、自己の意識の「深き」「奥底」(232, 234)を見つめたときに見出されるものであって、そのとき人は「神の面影」(230)に接し、「神性的精神の存在」を「心霊的経験の事実」として体験するのである(232F)。

晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」においても、「人生の悲哀」「自己矛盾」「死の自覚」(III, 323C)から、宗教の「心霊上の事実」(III, 299)が生じてくるとされている。さりとはいえ、そのとき、「我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接する」(III, 326)だけなのである。しかも、その神は、「真の絶対」である以上、単に相対に対するのではなく、また単に対を絶するだけなのでもなく、かえて、「絶対の自己否定」を含んで、「自己自身を翻え」し、こうして「この世界に於てある」ものとなり、「故に神は、この世界において、何処にもないとともに何処にもあらざる所なし」ということになる(III, 328F)。この意味で、大燈国師の言葉

が引かれて、「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」と語られ、神がどこまでも「超越的」にしてかつ「内在的」であることが説かれていた(III.329)。そこにまた、鈴木大拙の強調する、金剛經などで言われる「即非の論理」が引き合いに出されるゆえんもある(III.329)。

すでに「場所」の論文のなかでも、こう言われていた。すなわち、自己の奥底に「真の無の場所」を見出したならば、その「真に無の場所においてははいわゆる無其者もなくなるが故に、すべて有るものはそのままに有るものでなければ」ならないわけであり、すべてが「影像である」(I.108)と。さらにその後の「叡智の世界」の論文でも、「真に絶対無の意識に透徹した時」には、「我もなければ神もな」く、逆に一転して、「山は是山、水は是水、有るものは有るがままに有るのである」(I.200)と説かれていた。まさに、柳は緑、花は紅、そのときには、晩年の論文に言われているように、「歴史的現実の底に徹」して(III.355)、むしろ、「絶対現在の自己限定」(III.355)そのままに、「平常心」ならし「平常底」(III.355,387)において生きることを求められたと言ってもよいのである。

哲学と宗教との連続性と差異性

このような西田の立場は、いったい、宗教の立場なのか、それとも哲学の立場なのか、どちらなのであるか。これは答えるにむずかしい問題である。「叡智の世界」の論文では、こう

言われる。「宗教」においては、「我々の概念的知識」が「超越」せられ、もはやそこでは「宗教的自己其者の自省」がなされないのに対し、「哲学」においては、「絶対無」の立場から、「種々なる知識の立場及びその構造を明にすることが目指され、「宗教的自己」さえもが「自己自身の内へ」と「反省」せしめられて、「宗教を哲学の立場から考える」ことが可能になってくる(I.221ff.)と。これに対して、「人間存在」という論文においては、「宗教的体験の立場」では、「自己」というものが死にきって、絶対が出て来ることになると言われている(III.388)。これと違って、「論理と生命」の論文では、「哲学」は、あくまで「世界観のロゴス的内容」の展開にとどまるものとされている(III.276)。したがって、「デカルト哲学について」という論文で述べられているように、たしかに、「我々の自己はその成立の根柢において宗教的であり、哲学的知識は此に基礎付けられ」ており(III.295)、「哲学は宗教に通ずる」(III.275)ものなのではあるが、しかし、晩年の「自覚について」の論文で強調されているように、「哲学」はあくまで、「根本的実在学」(III.263)であり、終始、「自覚的分析的」(III.265,267,275,277,297)なものなのである。西田の究極の立場は、あくまでも「宗教的要求」に関する、こうした自覚的分析的な、宗教哲学的な思索であったように私には思われる。それは、宗教的「要求」を根拠づける哲学的思索ではあっても、真

実在の絶対的秘義の「啓示」もしくはそれにもとづく宗教的
 「行」そのものではなく、あくまでも「救い」の道を自問する
 「思索的探究」の限界内にとどまったように思われるのである。

(平成十一年五月二十五日受理)

〈注記〉

西田幾多郎の著作からの引用に関しては、『善の研究』については、その岩波文庫版(第四九刷、1988)の頁数(アラビア数字)を括弧内に示し、その他の諸著作のうち、上田閑照編の三巻の岩波文庫版「西田幾多郎哲学論集」I・II・III(1988-1989)所収の諸論文の場合には、その巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を括弧内に示し、それ以外の諸著作の場合には、岩波書店刊『西田幾多郎全集』全十九巻(第三刷、1989)の巻数(漢数字)と頁数(アラビア数字)を括弧内に示しておいた。なお、本稿は、平成十年六月六日(出)に京都大学文学部において開催された「西田・田辺記念講演会」で講演されたものである。この機会をお与えくださった京都大学の諸先生方には衷心から感謝申し上げたいと思う。

Philosophisches Denken von Kitaro Nishida

Jiro WATANABE

ZUSAMMENFASSUNG

Kitaro Nishida ist mit der Veröffentlichung seines ersten Werkes "Zen no Kenkyu (Das Studium des Guten)" damals sehr bekannt geworden.

In der Tat ist in diesem Buch alles, was er später noch zur Entfaltung zu bringen suchte, bereits keimhaft beschlossen. Besonders wichtig ist seine Meinung über das Gute, daß man sich dessen als der "Stimme des inneren Verlangens" in der unmittelbaren Erfahrung bewußt werden kann. Nishidas philosophischer Standpunkt der damaligen sogenannten "reinen Erfahrung" ist erst im Zusammenhang mit diesem ethischen Verlangen, aufgrund "der tiefsten Erfassung des Lebens" das bessere Leben zu verwirklichen, entstanden. Er wollte seither das ganze Leben hindurch aus "dem tiefsten Grund des Herzens" philosophieren und faßte von diesem Standpunkt aus in seiner späteren Periode seine Grundanschauungen über Mensch und Welt in manche bekannte Formeln, die jeweils seine philosophischen Positionen zutreffend ausdrückten.

Aber dieses ethische Verlangen stößt in der Wirklichkeit notwendig auf unüberwindbare Schwierigkeiten. Daher kommt die "Traurigkeit" als Grundstimmung des schmerzvollen Lebens zum Vorschein. Nishida war darum der Meinung, daß die Philosophie letzten Endes auf die "Religion" als die höchste Stufe des Denkens zurückgehen muß.