

大乘仏教的「生命体験」に基づく思惟と行為

京都学派の哲学を例に

ヨハネス・ラウベ

松戸行雄 訳

一 はじめに

大乘仏教を背景とする京都学派の哲学について講演するよう招待を受け、たいへんうれしく思っております。というのは、このテーマについて考えていくことが、ドイツ人と日本人が思想的レベルで相互理解を深めていくための最善の方法の一つだと思っております。他方、ある種の困惑も覚えます。つまり、京都学派の思想について思索することは、通常みな様が親しまれている思考方法を完全に転倒することになるからです。

今日の講演の主な題材は、二十世紀に展開された日本の独創的な哲学の代表格である西田幾多郎の日本語テキストです。

すでに幾つかの翻訳が出ておりますが、残念ながら、すべて信頼性に欠けるものばかりです。

さて、一見すると西田の文章は単純で、何頁にもわたって繰り返しが多いように感じられるのですが、実は、深くなる螺旋や渦巻きのように、彼の思考プロセスが頁ごとにゆっくり描かれています。文章の単純さから多くの人が余りにも性急に「西田を理解した」と思い、ヨー

ロッパ言語に翻訳してしまうのです。こうした翻訳は、結局、西田哲学の個性的な特徴よりも、むしろ訳者の西洋哲学的教養について語るようになります。訳者が西田の使用する概念の多義性に留意しないからです。西田は西洋哲学の体系や概念を哲学的問題の説明のための手段として利用し、最初から独自の解釈を提出しています。その用語の哲学史的意味では使用していません。そこに西田の展開における両義性という現象が現れてくるのです。

さらに、別の難しさもあります。西洋哲学史では遅くとも例えば(デカルトなどの)偉大な合理主義者の時代以降、キリスト教神学と哲学が学問領域としては互いに分離してしまいます。ヘーゲルの場合にはまだ宗教に関する哲学がすべての哲学の中心であり、最高峰を意味していたのですが、現代の哲学体系は宗教哲学という名の付く分野なしで済まされています。しかし西田哲学では、京都学派の後継者の哲学と同様、宗教哲学という名の付く明確な分野が存在するばかりか、むしろ最初から宗教的哲学、すなわち宗教的实践から生まれてきた哲学なの

です。その実践は西田の場合、仏教の実践です。つまり、京都学派の哲学では神学と哲学が分離していません。

西田哲学を扱う場合、もう一つの問題があります。一見すると一元論、すなわち無限と有限、神的なものと世俗的なもの等が統一された理論のように見えます。しかし今日では、一元論的世界像というのは多くの人々にも一つの憧憬としては存在するのですが、哲学の専門家の間ではあまり好まれず、話題に上りません。むしろ密教思想とか神秘主義、また瞑想を実践する人々に好まれます。現代の哲学専門家には現実の全体的統一とか全体性に関する議論を回避する傾向があります。そこで、西田哲学も一見すると全体的統一の体系に属すように見えるので、深入りしたがりないわけです。

二 京都学派哲学史の概略

すでに指摘したように、京都学派のメンバーは必ずしも禅とか念仏とか、ある特定の仏教宗派やその宗教的实践を拠り所としているわけではありません。むしろ、普遍的な仏教の理念を目指す超宗派的立場を探ろうとして

います。そこで逆に、禪師や浄土系僧侶の側からは、こうした宗教としての仏教を哲学に転換する試みは「許されない」、「無駄である」、「当然失敗に終わるのだ」などと評価されてしまう傾向があります。

しかし、京都大学哲学科には京都学派の哲学だけが存在するわけではなく、ヨーロッパの大学にもあるような多くの重要な専門分野もあります。いわゆる京都学派というのは、本来、京都帝国大学における宗教哲学と宗教学の講座の一時期を形成している哲学の伝統です。この京都学派は西田幾多郎（一八七〇—一九四五）から始まり、田辺元（一八八五—一九六二）によって拡張され、さらに西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）と武内義範（一九一六—）によって二つの異なった方向に展開していきました。これは西田哲学と田辺哲学の異なった性格によるもので、一方は禅系を、他方は浄土系の方向を取ります。西田と田辺に関する上田閑照（一九二六—）の解釈では、この対立する二つの方向を一つの共通基盤で統合しようとする努力が見られます。その基盤とは絶対無としての絶対に関する論理です。

京都哲学について現れた文献には他の多くの京都学派メンバーも列挙されるのですが、むしろその周辺に位置する外円に属します。

京都学派の思想に入り込もうとすれば、当然、西田の思想から開始することになります。そこで今日は主に、大変難しいと思われるかもしれませんが、彼のテキストに取り組んでいきたい。最初の論文（一九二二）と最後の論文（一九四四・四五）を取り扱うことにより、西田の思索の連続性を強調できるかと思っています。

三 西田哲学における「始元」の問題に関する体系的素描への試み

三・一 生命体験

西田は処女作『善の研究』（一九二一）で読者に無理な要求を課します。最初から、私たちがいつでもどこでもそれに立脚していながら、通常は誤解している「経験」、つまり「世界存在としての経験」について注意を促すのです。この唯一の偉大な直接的「純粹経験」は、私たちが意識によって、すなわち意識した存在として参画して

いる実在です。私たちがその経験をやるのではなく、経験がそれ自体において分化発展して、私たちを成立させるのです。西田の説明を見ましょう。

「純粹経験は個人の上に超越することができる。かくいへば甚だ異様に聞えるであらうが、経験は時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である、個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである。個人的経験とは経験の中に於て限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない。」

こうして西田は最初から、私たちを包む世界経験、内側に私たち自身である多くの個別的意識の世界として分化発展する世界経験の大海を指摘します。西田にとって「存在」とは「意識」と同義です。この考えは個人主義的、心理学的、主観主義的に響きますが、そうではありません。西田の思考は常に客観性から主観性へ、絶対から相対へ、無限から有限へ、全体から部分へ、一般から個別へという展望を持っています。それは例えば具体的には、包む世界から包まれる人間へということであって、その逆ではありません。もっとも西田はその思考展開に

において、こうした対立項を徐々に唯一の対決の場、すなわち人間の自己にまで追いつけていきます。私たちの自己は対立の衝突としての重なり合い（coincidentia oppositorum）です。自己はまさにこの対立の戦場として、対立項が互いに闘争する中で「自己自身に」、すなわち危機的「自覚」に、「矛盾的自己同一」としての意識に到達します。この弁証法的意味において、人間の自己は、西田が最後に完成した一九四五の論文で定義したように、「場所的有」（場所としての存在）なのです。この定義については最後に検討したいと思います。

西田は『善の研究』の中で、この包括的で直接的な純粹経験の自己分化発展を、例えば思惟、意志、行為における様々な自己分化の様相として記述していきます。純粹経験は創造的実在にはかなりませんから、「純粹作用」とも「絶対意志」とも特徴付けられています。その場合、「純粹作用」という用語は、受動性と能動性の対立をすでに超克された対立としてその中に含んでいます。それと同じように、「絶対意志」という術語でも、多数の相対的意志の絶対意志に対する対立は超克されたものとし

て含まれているのです。この「絶対意志」はすべての人間の活動において、つまり感性的な努力や精神的意志においてばかりではなく、感覚的認識や精神的認識においても唯一の統一的原動力として作用します。したがって西田のテキストを読んでいく場合、西田がそのつど、どの意志について語っているかに注意する必要があります。つまり、(認識と意志の区別が止揚される形で)すべてを統一する超個人的・絶対的意志なのか、または個人的・相対的認識と区別される個々の人間の個人的・相対的意志なのか、です。

先に、絶対意志の最も重要な機能が純粹経験の全活動を統一することにあることを述べました。この同一の機能は、西田が最初に「知的直観」、後に「行為的直観」と呼んでいる絶対意志の自己知にも付与されています。西田の説明を見ましょう。

「知的直観とは我々の純粹経験の状態を一層深く大きくした者にすぎない、即ち意識体系の発展上に於ける大なる統一の発現をいふのである⁽³⁾」

西田は続けて、この知的直観をまったく詩的に次のよ

うに記述しております。

「我々の意識が単に感官的性質のものならば、普通の知覚的直覚の状態に止まるのであらう、併し理想なる精神は無限の統一を求める、而して此統一は所謂知的直観の形に於て与へられたのである。知的直観とは知覚と同じく意識の最も統一せる状態である。

普通の知覚が単に受働的と考へられて居る様に、知的直観も亦単に受働的観照の状態と考へられて居る。併し眞の知的直観とは純粹経験に於ける統一作用其者である、生命の捕捉である。(中略)純粹経験説の立場より見れば、こは実に主客合一、知意融合の状態である。物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、たゞ一の世界、一の光景あるのみである⁽⁴⁾」

西田によれば、この生命の自己捕捉、生命の光景から宗教、道徳、芸術、科学が派生する。『善の研究』の「知的直観」に関する最後の節では次のように表現されます。

「眞の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識で

いて成立します。西田によれば、「自己」とは「意志」に対する別の言葉です。「自己」と言えば、靜的に考えてしまふ。「意志」と言えば、動的に考える。絶対實在の絶対意志は多数の相対的意志として自己実現するのである。多数の意志「において」ではなく、多数の意志「として」です。

この展望から人間の行為を考察してみましょう。西田は、アリストテレスが人間の活動をテオリア(観想)とポイエシス(物理的行動)とプラクシス(倫理的行為)に区別したことを知っております。また、カントからは道徳的主体としての人間の自由の要請を継承しています。しかし、西田は自分自身の世界展望から「全き善なる行為」を、世界を意識する存在としての人間の内的発展の必然性の実現として定義するのです。

西田は自分の哲学的端緒を「純粹(世界)経験」または「生命の自己捕捉」に見いだしているわけですが、『善の研究』の本来の主題は価値としての、善き行為としての、つまり価値実現としての善です。道徳的行為に関する最初の節は次のように締めくくられています。

もない、又単に盲目的感情でもない、知識及意志の根底に横はれる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。故にいかなる論理の刀も之に向ふことはできず、いかなる欲求も之を動かすことはできぬ、凡ての真理及満足の根本となるのである。その形は種々あるべけれど、凡ての宗教の本には此の根本的直観がなければならぬと思ふ。学問道徳の本には宗教がなければならぬ、学問道徳は之に由りて成立するのである⁽⁵⁾」

三・二 生命から行為へ

先に、西田によれば生命が自ら把握され、照らし出されるということ、すなわち生命の自己欲と自己知から宗教が発生し、また宗教から道徳、芸術、科学などが派生することを確認しました。西田が語っている「生命」とは一方では個人的に意識された存在者としての私たちの自己実現であり、他方では超個人的世界の自己実現です。この両面の自己実現の統一が私たち各々の「自己」にお

「之を要するに意識現象は凡て意志と同一の形式を具へて居て、凡て或意味に於ける意志であるといふことができる、而して此等の統一作用の根本となる統一力を自己と名づくるならば、意志は其中にて最も明に自己を発表したものである。それで我々は意志活動に於て最も明に自己を意識するのである。」⁽⁶⁾

道德的行為に關する第二節では、この意志の哲学は唯一の包括的純粹經驗と關連付けられ、次のように説明されます。

「更に余が先に述べた實在の見方に由れば、物体といふのは意識現象の不變的關係に名づけた名目にすぎないので、物体が意識を生ずるのではなく、意識が物体を作るのである。(中略) 意志は我々の意識の最も深き統一力であつて、又實在統一力の最も深遠なる発現である。外面より見て單に機械的運動であり生活現象の過程であるものが、其内面の真意義に於ては意志であるのである。(中略) 所謂自然は意志の発現であつて、我々は自己の意志を通して幽玄なる自然の真意義を捕捉することができるのであ

る。固より現象を内外に分ち精神現象と物体現象とが全く異なる現象と見做す時は、右の如き説は空想に止まる様に思はれるかも知れぬが、直接經驗に於ける具体的事實には内外の別なく、斯の如き考が反つて直接の事實であるのである。」⁽⁷⁾

西田によれば、全き道德的行為とは恣意的な選択自由に由来するのではなく、自己實現の内的必然性からの行為です。しかしそこにおいて、どの自己が自己實現するのでしょうか。西田は答えます。

「實地上眞の善とは唯一つあるのみである、即ち眞の自己を知るといふに尽きて居る。我々の眞の自己は宇宙の本体である、眞の自己を知れば常に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道德も實に此処に尽きて居る。而して眞の自己を知り神と合する法は、唯主客合一の力を自得するにあるのみである。而して此力を得るのは我々の此偽我を殺し尽して一たび此世の欲より死して後蘇るのである(マホメットがいつた様に天国は劍の影にある)。此の如くにして始め

て眞に主客合一の境に到ることができる。これが宗教道德美術の極意である。基督教では之を再生といひ仏教では之を見性といふ。」⁽⁸⁾

『生命』(一九四四・四五)という論文で西田は思想的に親近感を抱くジョン・スコット・ホルデーンのホリスティック生命論の記述から始めています。「我々は有機体の各部分と環境の關係を、通常の特異な構造と環境が活動的に維持されるような性格のものと觀察する」(『The Philosophical Basis of Biology』, 1931. 『生物学の哲學的基礎』)というホルデーンの説を援用して、西田独自の生命理論を展開します。

「かゝる能動的維持 active maintenance が我々の生命と云ふものである。かゝる自己自身を限定する形を見ることが、生命の直感である。而してかゝる生命そのものとしての存在が、科学的生物学の公理となるのであると云ふ。私は私の徹底の実証主義の立場から、ホルデーンの生命の概念に同意するものである。進化論に於て環境に従つて種の変化と云ふことは、生命の機械論に導くものではなくして、却つ

て整合的な形の維持を証拠立てるものであると、ホルデーンは云ふ。有機体に於ては、構造と機能とはいつも不可分離的であるのである。構造が機能を表現し、機能が構造を表現するのである。形が形自身を限定すると云ふ時、斯くあらなければならない。かゝる形は所謂物理的空間に於て成立するものではない。然らばと云つて、活力論⁽¹⁰⁾に外に形成力と云ふものを考へるでもない。矛盾的自己同一的な世界が世界自身を形成する所に、生命と云ふものが現れるのである。而してそれが生物的科學の公理となるのである。今日、すべての科學が公理的と考へられる。數學と云ふ如きものも、公理的と考へられる。かゝる意味に於ては、數學も精密科學とは云はれないであらう。數學に於てすら、直観と云ふものが排斥せられる。而して公理的と云ふことは、今日、約定的と云ふことを意味して居る。併し公理と云ふものが作られるには、先づ何等かの意味に於ての直観がなければならぬ。任意な約定から科學の公理ができるのではない。勿論、私の直観と云ふのは、思

惟を越えたものとか否定したものとか云ふのではない。主観客観の矛盾的自己同一的に、行為的直観と云ふことである。かゝる意味に於て行為的直観的な形が見出されるかぎり、科学は精密的となる。それは或程度まで現象を予言することができる。之に反し数学といへども、その基礎を無矛盾性に置くかぎり、昔の意味に於て精密的とは云はれないであらう。ホルデーンは有機体の部分と環境の整合的な特殊形の自己形成的維持が生命であると云ふ。而してかゝる形の維持が我々の生命の直観であり、我々が生命現象そのものとして直観するものに合一すると考へて居る。併し我々は我々の生命を外界に於て直観するのではない。我々は生理学的に自己が生きて居ることを知るのではない。生命は生命の自覚によらなければならない。⁽¹¹⁾」

人間の行為とは、結局、生命自体の自己形成であり、同時に自己自体を歴史的形として直観することなのです。

三・三 生命から思惟へ

西田が「生命経験」として理解するものを前節三・一と三・二で解説しました。本節三・三では、西田が哲学的思惟の端緒と課題をどのように観ていたかについて述べたいと思います。

西田は『善の研究』で「善」の哲学を四度新たに開始しています。その哲学的考察の出発点は、まず最初に、主観客観がまだ区別されておらず、私たちすべてを把握し、包括する直接的な純粹経験。二度目は、認識の主客合一における現在の個人的意識、つまり個々の小さな意識とその意識内容に関する自己知から。三度目は、身体における世俗的な倫理的行為の内観としての相対意志の自己の法則に則る自己限定と、同時にその自己知から。四度目は、大我と小我、つまり「世界」と多数の「世界点」(または絶対的一者と相対的多数者)そうした意識がそのつど理念的・実在的に自己を実現し、形成する統一から。

この理念的・実在的、主観・客観的意識の統一体系の内部で、西田は哲学の課題について次のように述べてい

ます。

「世界はこの様なもの、人生はこの様なものといふ哲学的世界観及び人生観と、人間はかくせねばならぬ、かゝる処に安心せねばならぬといふ道德宗教の實踐的要求とは密接の關係を持つて居る。人は相容れない知識的確信と實踐的要求とをもつて満足することはできない。たとへば高尚なる精神的要求を持つて居る人は唯物論に満足ができず、唯物論を信じて居る人は、いつしか高尚なる精神的要求に疑を抱く様になる。元来真理は一である。知識に於ての真理は直に實踐上の真理であり、實踐上の真理は直に知識に於ての真理でなければならぬ。深く考へる人、真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むる様になる。我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先づ天地人生の真相は如何なる者であるか、真の実在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ。」

哲学と宗教と最も能く一致したのは印度の哲学、宗教である。印度の哲学、宗教では知即善で迷即悪

である。宇宙の本体はブラハマン Brahman でブラハマンは吾人の心即アートマン Atman である。此ブラハマン即アートマンなることを知るのが、哲学及宗教の奥義であつた。基督教は始め全く實踐的であつたが、知識的満足を求むる人心の要求は抑へ難く、遂に中世の基督教哲学なる者が發達した。支那の道德には哲学的方面の發達が甚だ乏しいが、宋代以後の思想は頗る此の傾向がある。此等の事實は皆人心の根底には知識と情意との一致を求むる深き要求のある事を証明するのである。欧州の思想の發達に就いて見ても、古代の哲学でソクラテース、プラトンを始とし教訓の目的が主となつて居る。近代に於て知識の方が特に長足の進歩をなすと共に知識と情意との統一が困難になり、此の両方面が相分れる様な傾向ができた。併しこれは人心本来の要求に合⁽¹²⁾うた者ではない。」

したがって西田は、哲学の最終目的が単に確かな知識の根拠ある理論でも、理論的知識の内容的体系でもなく、知・行・情(カントは希望と呼ぶ)を統一する智慧に見い

だそうとする哲学者の部類に属するのです。

西田は近代西洋哲学の発展傾向、つまり確かな知識に関する問題を積極的に扱う傾向を拒否しません。ただ、そうした問題の解決を哲学的課題の最初の部分としてしか見なしません。西田にとっても哲学は疑えない知識、實在の知識に関する問いから開始されます。西洋哲学の傍らに立ち、その哲学的開始を特徴付け、さらに全体的展望の上から個々の帰結の点で批判する。そこから、西田自身の展望をより鮮明に抽出していくのです。

西田はベーコン、デカルト、カントという近代哲学の三つの大きな開始に対して、次のように距離を置いています。

「哲学が伝来の仮定を脱し、新に確固たる基礎を求むる時には、いつでもかゝる直接の知識に還つてくる。近世哲学の始に於てベーコンが経験を以て凡ての知識の本としたのも、デカルトが『余は考ふ故に余在り』*cogito ergo sum* の命題を本として、之と同じく明瞭なるものを真理としたのも之に由るのである。併しベーコンの経験といつたのは純粹なる経

験ではなく、我々は之に由りて意識外の事実を直覚しうるといふ独断を伴うた経験であつた。デカルトが余は考ふ故に余在りといふのは已に直接経験の事実ではなく、已に余ありといふことを推理して居る。又明瞭なる思惟が物の本体を知りうるとなすのは独断である。カント以後の哲学に於ては疑ふ能はざる真理として直に之を受取ることはできぬ。余が此処に直接の知識といふのは凡て此等の独断を去り、唯直覚的事実として承認するまでである。(勿論ヘーゲルを始め諸の哲学史家のいつて居る様に、デカルトの「余は考ふ故に余在り」は推理ではなく、實在と思惟との合一せる直覚的確実をいひ現はしたものとすれば、余の出发点と同一になる⁽¹³⁾)」

西田を理解する場合、「直覚」という術語は「感覚」や「知覚」と混同してはいけません。「善の研究」で、この包括的で直接的に確かな知識は悟性によつて処理される以前の感覚や知覚、また悟性によつて成立する感覚的認識、すなわち外界の対象に関わる認識形態から区別されています。西田はこの直接知をすべての対象的内観

とも區別しています。直覚の他に直観という用語も頻繁に使用され、時には知的直観も使用されますが、いずれも例えば多くの西洋哲学者の場合のように、ある実体的で主體的な自己やそのような神の对象的内観を意味しているわけではありません。西田が語ろうとしているのは、前節三・一で紹介したような非対象的な「生命の自己捕捉」というもので、この場合「生命」とは意欲することと知ること、行為することと観ることが合一の状態にあるような絶対意志を意味するのです。

西田自身としてはカント以後の哲学者であるという根本的な自己理解があります。つまり、西田はナイーブな認識實在論や、純粹な経験論とか純粹な合理主義などへの一切の後退を拒否します。と同時に、カントの二元論的批判主義とも袂を分かち、西田は次のように説明します。

「少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、實在とは唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである。この外に實在といふのは思惟の要求よりいでたる仮定にすぎない。已に意識現象の範

囲を脱せぬ思惟の作用に、経験以上の實在を直覚する神秘的能なきは言ふまでもなく、此等の仮定は、つまり思惟が直接経験の事実を系統的に組織する為に起つた抽象的概念である。

凡ての独断を排除し、最も疑なき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考と、直接経験の事実以外に實在を仮定する考とは、どうしても両立することはできぬ。ロック、カントの如き大哲学者でも此の両主義の矛盾を免れない。余は今凡ての仮定的思想を棄て、厳密に前の主義を取らうと思ふのである。哲学史の上に於て見れば、バークレー、フィヒテの如きは此の主義をとつた人と思ふ⁽¹⁴⁾。

西田はバークレーやフィヒテと同じような思索方向に自己定位するからといって、その哲学と完全に一致しているわけではありません。ただ読者に理解し易くするために、まず共通点を強調しているのです。差異は西田自身にも徐々に明確になっていくものです。カント以前のバークレー(一七六二—一八一四)とカント以後のフィヒテ(一七六二—一八一四)が一致するのは、意識だけが実

在である、という点です。パークレーには、意識を特に受動的・感覚的に認識する意識として記述する傾向があります。西田はまさにこの認識する意識の受動性の故にパークレーを批判します。西田は「存在」意識、「意識」意志活動」と定義します。⁽¹⁵⁾ フィヒテの場合には、意欲し、自己を規定し、「指定する」意識が全面に出てきます。西田がフィヒテを正しく理解し再現したかは別にして、『善の研究』では、すべてを創造し包み込む実在意識による西田自身の哲学的端緒が、フィヒテの世界を「非我」として指定する先験的「自我」の「事行」と比較されています。⁽¹⁶⁾

後の一九四四年になると西田はフィヒテを批判することになります。それは西田が拒否する絶対的・形而上学的実体へ傾斜する二つの哲学的傾向の一方の代表者と見たからです。二つの傾向の片方はデカルトからスピノザに至る思惟運動で、論理学の用語で表現すれば、主語を形而上学的実体と見なし、そこから一つの主語論理を展開する。もう一つはカントからフィヒテに至る思惟運動で、述語を形而上学的実体と見なし、そこから一つの

述語論理を展開する。フィヒテが絶対的実在を純粹作用として、したがって論理的に言えば、主語で表示される個物に対して普遍者を表現する述語として理解した、と西田は見なします。フィヒテは形而上学的実体を液化して溶解したが、しかしまだこぼれる余分なものとは見なさなかった。西田にとって絶対的に真実な実在とは意識の現実だけでなく、そのようなものとして対立の統一 (coincidentia oppositorum) でなければなりません。私たちの関連で言えば、特に主語と述語、「事実」(Tatsache)と「事行」(Tat-handlung)の対立の統一なのです。意識の直接的に確かな知識における西田独自の端緒は、単なる作用意識や、またこの作用意識に対立する(主語となる)単なる対象意識におけるものではなく、両者の不可分な統一として理解されています。一九四四年に西田は一方でスピノザを、他方でフィヒテを示唆しながら、次のように述べています。

「無限なる属性の基体としての神は、コンポシブルの世界の主体、事の世界の主体でなければならぬ。真にそれ自身によつて有り、それ自身によつて

理解するものは、事が事自身を限定する、純粹事実と云ふものでなければならぬ。純粹行為と云ふも、既に二次的である。かゝる実在が明にせられるには、否、かゝる実在が自己自身を明にするのは、絶対否定的自覚によるの外はない。そこに哲学は宗教に通ずるものがあるのである。大疑の下に大悟ありと云ふ。哲学はかゝる立場に於て、知識の根本原理を把握するのである。故に哲学の最高原理は、矛盾的自己同一的たらざるを得ない。⁽¹⁷⁾

ここで、ヘーゲルの専門家は異議を唱えるかもしれません。ヘーゲルこそ正にこの主語論理と述語論理の弁証法的統一を、つまり個物と一般、実在的なものと理性的なものとの対立の統一を完成したのではないのか、と。しかし西田は、ヘーゲルの弁証法では真実の個物、私たちの意志的な自己、道徳的・実践的自己、歴史的に活動する自己に場所が与えられていない、と次のように批判しています。

「実践は一々が歴史的創造でなければならない。我々の自己は、一一の実践的決断に於て、生死の立

場に立つて居るのである、危機に立つて居るのである。我々の実践的決断は抽象的意識的自己の内より起るのではない。爾考へるのは、主語的論理の独断によるのである。私は之について多く論じた。

我々の真の自己は、歴史的実践的自己にあるのである。歴史的行動と云ふものの外に、実践と云ふものがあるのではない。我々が思惟すると云ふことも、歴史的行動であるのである。作られて作る所に、我々は自覚するのである。故に我々の自己は歴史的身体的である。然らざれば、それは考へられた自己たるに過ぎない。かゝる自己に執着するのが迷である。絶対否定即肯定と云ふことは、判断的自己の立場から云ひ得ることではない。それは作り作られる歴史的自己の立場、生死的自己の立場に於てでなければならない。道元は自己をならふことは自己をわするなり、自己をわするるといふは、万法に証せらるるなりと云ふ。我々は抽象的意識的自己を否定した所、心身一如なる所に、真の自己を把握するのである。今や我々はかゝる真の実践的自己、身心一如的

自己の自覚の立場から、従来の哲学を考へ直して見なければならぬ。私が再びデカルトの立場へと主張する所以である。併し、この立場に於ての論理は、デカルトの主語的論理でないことは云ふまでもなく、ヘーゲルの弁証法とも異なつたものでなければならぬ。ヘーゲルの論理は弁証法と云へども、尚アリストテレスの主語的たるを免れない。客観的精神の論理であつて、歴史的实践の世界の、歴史的形能力の論理ではない。我々は歴史的实践の世界に於ての論理的意識發生の根源に返つて、歴史的实践の世界の自己形成の論理を把握せなければならぬ。それはヘーゲルの理念的弁証法と逆の立場に立つものであらう。⁽¹⁸⁾」

三・四 場所(トポス)の「形而上学」

形而上学は絶対者と、絶対者の相對者に対する關係についての哲學的議論です。「絶対者」とは文字通り、本來は他者とのいかなる關係も切斷されているものです。西田はこの字義通りの意味を訂正し、次のように説明し

ます。

「絶対と云へば、云ふまでもなく、對を絶したものである。併し單に對を絶したものは、何物でもない、單なる無に過ぎない。何物も創造せない神は、無力の神である、神ではない。無論、何等かの意味に於て、對象にあるものに對するとならば、それは相對である、絶対ではない。併し又單に對を絶したものと云ふものも絶対ではない。そこに絶対そのものの自己矛盾があるのである。如何なる意味に於て、絶対が眞の絶対であるのか。絶対は、無に對することによつて、眞の絶対であるのである。絶対の無に對することによつて絶対の有であるのである。而して自己の外に對象的に自己に對して立つ何物もなく、絶対無に對すると云ふことは、自己が自己矛盾的に自己自身に對すると云ふことであり、それは矛盾的自己同一と云ふことでなければならぬ。⁽¹⁹⁾」

ここで西田は、絶対とは内部に多数の對立として自己展開する唯一の包括者である、と理解しています。包括

者が絶対的に包括的なものとして自己否定することにより、多数の相對的對立を許容する。絶対者の絶対的なものとしての自己否定は相對的なものの許容を意味するのです。

西田は続けて、次のように展開します。

「我々が神と云ふものを論理的に表現する時、斯く云ふの外にない。神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に對し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によつて有るものであるであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして有なるが故に、能はざる所なく、知らざる所ない、全智全能である。故に私は仏あつて衆生あり、衆生あつて仏があると云ふ、創造者としての神あつて創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あつて神があると考へるのである。⁽²⁰⁾」

西田はここに絶対者と相對者の關係を独自の仕方で解釈し、他の多くの哲學者を暗に批判するに留まらず、さらにこの關係の仏教のおよびキリスト教的な象徴的描述

を訂正しているのです。

ここで主題化されている絶対者に関する幾つかの名称は交換可能です。西田は「神」や「仏」の代わりに「世界」とも呼び、これを前述のような絶対者として表現しています。

「絶対矛盾的自己同一の世界は、自己否定的に、何処までも自己に於て自己を表現すると共に、否定の否定として自己肯定的に、何処までも自己に於て自己自身を形成する、即ち創造的である。かゝる場合、私はしばしば世界といふ語を用ゐる。併しそれは通常、人が世界といふ語によつて考へる如き、我々の自己に對立する世界を意味するのではない。絶対の場所的有を表さうとするに外ならない、故にそれを絶対者と云つてもよい。⁽²¹⁾」

西田は絶対者を絶対無とも絶対有とも特徴付けます。

絶対者が自己を絶対的に否定し、自己の中に独立した相對者を受け入れる点で「絶対無」と呼ばれ、また相對者が自己を否定し、絶対者を許容する点で「絶対有」と呼ばれるのです。この側面が「世界」に他なりません。

この絶対的「世界」はさらに厳密に次のように説明されています。

「私の場所的有として絶対矛盾的自己同一的世界と云ふのは、流出的世界でもない、単に生産的、生成的世界でもない。又私を曲解する人の云ふ如き知的直観の世界ではない。何処までも個の働く世界である。作られたものから作るものと、人格的自己の世界である。絶対的意志の世界である。」⁽²²⁾

西田は一九四五年の最後の完成論文である『場所的論理と宗教的世界観』で、この世界を絶対者と相対者との関係の体系として比較しています。これは初期の論文でクザニウスに見出しした無限な球のイメージに似ています。無限な球では周辺も唯一実体的中心も存在しない。どこでも中心となる。したがって、無限に多くの中心が存在することになる。西田によれば、この無限に多くの中心が無限に多くの絶対的・相対的自己、つまり各々が多即一的全体を独自の仕方で反映する無限に多くの場所を象徴することになります。この「独自の仕方で」ということの中に、各々の行為と歴史が内包されています。

そこで、西田はその歴史的世界を「業（カルマ）の世界」とも呼ぶのです。

本節の見出しは『場所の「形而上学」』です。「形而上学」という用語を特に鈎括弧で強調したのは、西田においては古典的な実体の形而上学の意味で使用できないからです。西田は、絶対者が相対者から分離され、独立した実体であるという規定を拒否します。絶対者は相対者のためにこそ自在の実体的存在様式を否定する。まさにこの絶対者の相対者への関係を考慮して、絶対者を絶対無（絶対的自己否定）と呼ぶのです。

三・五 場所（トボス）の論理

西田はすでに処女作において、通常的主語としての実体の論理に対して距離を置いています。この論理によつては絶対と相対、一般と個物、超越と内在等の弁証法的統一は定式化できません。そこで西田はその次の思索段階で、述語としての絶対的作用の論理化の可能性を追求します。最終的に、主語論理でも述語論理でも表現できない全く新しい基礎が構築されます。この新しい論理が

「場所の論理」と呼ばれるものです。場所という用語は、「イデアの場所」という意味でプラトンの「ティマイオス」に由来しています。ただ西田の場合、次のようなもう一つ別の意味が含まれています。

「場所と云ふ語は、最初プラトン学派のエイドスの場所から取つたのであるが、力の場とか物理的空間とか云ふ考から発展した今日のトポロギーのトボスと考へてもよい。併し私の場所と云ふのは、すべての知識成立の根本的形式として、絶対現在とか歴史的空間とかと云ふべきものである（現在のトポロギーは未だこゝに至つてゐないが）。それは論理的に多と一との矛盾的自己同一として、自己自身を映す弁証法的空間とも云ふべきものである。私はかつて之を弁証法的一般者とも云つた。併し私の場所と云ふには、絶対無の場所として、単に過程的な弁証法に対しては之を包むといふ意義をも有つて居るのである。そこに私の弁証法は、ヘーゲルのそれと逆の立場に立つのである（仏教的である）。」⁽²³⁾

三・六 西田と田辺による自己否定の論理（「積分の論理」と「微分の論理」）

京都大学における西田の後継者であると同時に最も先鋭的な批判者が田辺元（一八八五—一九六二）でした。ここで田辺独自の思想体系を紹介するわけにはいきませんが、西田の哲学体系を理解するための補助という意味で、田辺の西田批判の中から三つの視点を指摘しておきたいと思っています。

最初の批判点は、西田がつねに全体から出発し、個物を全体によつて完全に規定される部分として扱うばかりか、（華嚴經の法界に似て）全体も全く部分に含まれる、とするものです。具体的には、私たち人間が部分として行為的直観（初期に知的直観と呼ばれた）によつて全体、つまり絶対的の神や仏、または絶対的世界を私たち自身の中で映すことを意味する。西田は（全体性を算出する）「積分の論理」を展開しているのである、と。田辺自身は、絶対と相対の関係は（極限値を算出する）「微分の論理」としてしか説明できない、と主張します。絶対または全体というのは人間にとって、しかも道德的行為において

追求されるが決して到達できない極限值でしかない。この道徳的行為の極限值としての全体に対して人間は「行為的直観」において関わるのではなく、接触としての「行信」においてなのである。この行信は心理学的に見れば、すべての領域における私たちのこれまでの人生の否定として、罪と新たな生命への回心として意識にのぼる。即ち、懺悔（メタノイア）である、と。

田辺は絶対を解釈するにあたり、絶対は最終的には絶対的自己否定としてのみ、つまり相対的存在者を可能にするものとしての絶対無としてのみ考えることができる、という西田と同じ結論に至っています。しかし、これが田辺の西田に対する第二の批判点ですが、西田の絶対者の自己否定の論理では個人としての多くの相対者が絶対者に直接的に対立させられてしまう。両者が直面するという無時間的な神秘的関係が想定されており、自然・社会・歴史の媒介がない。そのため相対的自己は自己に賦与されていない「自力」を持つことになる。つまり、西田の絶対者の自己否定の論理は（自力の論理の上に）相対者の自己肯定の論理となってしまう。そこで要請さ

れるのが、絶対者と相対者の「他力」の論理、上と下の両方からの自己否定の論理である、と。

田辺による第三の西田批判は、西田の絶対と相対の関係の体系に根源悪の要素がないことを指摘します。一応、悪の問題は（無限球のイメージの中で遠心性の問題として）現れているが、西田はそれを善（求心性）の問題に対する必然的な補完として理解している。つまり、悪は神に反するもの、永遠の謀反、恒常的な否認として理解されていない。西田は常に世界の自己形成について語るあまり、その自己破壊（脱形化）の面を全く無視している、と。

四 結語 ― 再度、行為について

西田は最後の論文「場所の論理と宗教的世界観」（一九四五）で人間に関する自身のこれまでの定義を総括して、

「我々の自己はその根底に於て慈悲的（悲願的）であるのである。」⁽²⁵⁾と述べています。

ここに西田は、絶対と相対の形而上学的または論理的関係を宗教の象徴的言語に転換しています。禅仏教的シ

ンボルも扱っているのですが、思想展開が論文の最後に近づくにつれて、ますます阿弥陀仏・浄土仏教の象徴言語における絶対的關係の体系を述べるようになります。

親鸞（一一七三―一二六二）の浄土真宗では、菩薩とし

ての歴史的存在（応身）、超歴史的・個別的存在（報身）、そして超歴史的・超個人的絶対の法（法身）と、仏の三つの存在形態が区別されます。大無量寿経によれば歴史的菩薩としての法蔵比丘が四十八の悲願を立て、一切の悩める衆生を救うまでは正覚を取らないと誓った。衆生はその名を唱えるだけでよい。臨終の時には迎えに来て、自分の獲得した功德をすべて譲り与えよう。その功德により衆生は浄土に生まれ変わり、彼の地で共に禪定により正覚を得る、と。法蔵比丘は浄土の主としてその名を阿弥陀仏という。これは通常、念仏宗では中間の報身として理解されています。しかし親鸞は、阿弥陀仏は法身という最高の状態にあると主張します。阿弥陀仏は苦悩する衆生に向けられた絶対實在（法身）の愛の象徴なのです。阿弥陀仏は親鸞にとつては絶対の衆生に向いた側面が方便法身、そして自身に秘められた絶対性の側面は

法性法身と呼ばれます。念仏系の伝統的用語ではこの仏の愛が慈悲と呼ばれ、「慈」（サンスクリットの *maitri*）は喜びを与えること（与樂）を、「悲」（*karuna*）は苦悩を除くこと（拔苦）を意味します。

「我々の自己はその根底に於て慈悲的（悲願的）である。」

どういう意味で我々の自己が慈悲的・悲願的なのか、西田はここで説明していませんが、浄土系仏教の象徴言語と関連付けられていることから、次のような意味になるのではないのでしょうか。つまり、阿弥陀仏は法蔵菩薩の時、自分の所有をすべて他者に施すために自身の入涅槃を拒否したことにより、「他者のための自己否定」が「仏のための他者による自己否定」によって止揚される一つの運命共同体を創設したのです。さらに、親鸞が「善人なをもて往生す、況や悪人をや」（『歎異抄』）と、阿弥陀仏の愛に逆説を見い出すとき、この悲願と慈悲は特別な意義を持つことになります。ここから西田は最後の論文で人格的行為の源泉、つまり道徳の問題を展開します。

「我々の自己は、主語的有でもない、述語的有でも

ない。我々の自己は、主語的・述語的、述語的・主語的に、場所的有としてあるのである。故に我々の自己は、その根底に於て慈悲的であるのである。慈悲とは何処までも相反するものが、矛盾的自己同一的に一となることである。意志とは、かゝる場所的有の自己限定として生ずるのである。意志は、主語的に本能的であり、述語的に理性的であるが、場所的自己限定として、歴史的形成的であるのである。純なる場所的自己限定として、一毫の私なき所、私は之を誠と考へる。而して至誠は大慈大悲に基礎付けられてゐなければならない。私は実践理性の根底を、此に置きたいと思ふ。カントの道德は、市民的である。歴史的形成的道德は、悲願的でなければならない。西洋文化の根底には悲願と云ふものがなかった(鈴木大拙)。そこに東洋文化と西洋文化との根底的相異があると思ふ。⁽²⁶⁾

ここに、この悲願の場所、この慈悲の運命共同体における行為は無私で、個人の道德的選択意志なしに為され、と述べられています。行為は「純なる場所的自己限

定として」、場所的有の自己限定として生じる。親鸞であれば「自然法爾に」と言うでしょう。西田はこの言葉を別の箇所では使用して、ここでは使っていませんが、この箇所でも自然法爾は暗示されていると言えるでしょう。

西田は禅の実践者で哲学者であつた友人の鈴木大拙(一八七〇—一九六六)と共に、次のように考えていました。道德的善悪を区別しない、阿弥陀仏の逆説によって体现されている愛の理念はキリスト教に影響された西洋人には存在しない。西洋人の最高理念は道德的な善悪の区別である。その行為はこの道德的区別に基づく選択意志から為される。大乘仏教の影響を受けた東洋人の最高理念は無差別で、すべてを包み、衆生と苦を共にする仏の愛である。この仏の愛という意味の行為は「場所的有」から生じる、と。

注

(1) 『西田幾多郎全集』岩波書店 一九六五年、第一巻、二八頁。以後、この全集からの引用については単に巻数

と頁のみを記す。(訳者注 西田の原典から引用する場合、現代漢字に改めた。)

- (2) 第十一巻、四四五頁。
- (3) 第一巻、四二頁。
- (4) 同、四二頁以下。
- (5) 同、四五頁。
- (6) 同、一〇七頁。
- (7) 同、一一〇頁。
- (8) 同、一六七頁以下。
- (9) 未完の論文「生命」(第十一巻、二八九—三七〇頁)参照。そこで西田は自分の立場を「徹底の実証主義」と呼んでいるが、前述のような「純粹経験」の意味での徹底的経験主義という意味である。
- (10) 「活動説」または「活動主義」はアリストテレスの行動論を示唆する。この点については「善の研究」(第一巻、一四三頁以下)参照のこと。
- (11) 第十一巻、二九二—二九四頁。
- (12) 第一巻、四六頁以下。
- (13) 同、四九頁以下。
- (14) 同、五一頁。
- (15) 同、五四頁。
- (16) 同、三六頁、四五頁など。
- (17) 第十一巻、一五三頁。
- (18) 同、一六八頁以下。
- (19) 同、三九六頁以下。

- (20) 同、三九八頁。
- (21) 同、四〇二頁以下。
- (22) 同、四〇三頁。
- (23) 『論理と数理』、同、七三頁。
- (24) 「脱形化」について、西田は「場所的論理と宗教的世界観」で、悪の要素が軽視されているという田辺の批判に一つの答えを提出している。それ以前の論文に比べればかなり詳細に悪の問題を展開しているが、田辺自身は自分の批判に対する十分な回答とは見なししていない。
- (25) 第十一巻、四四五頁。
- (26) 同、四四五頁。

本論文はミュンヘン大学・東方研究所のヨハネス・ラウベ教授がIOP・ECの連続講座の一環として、一九九三年七月一日に、フランクフルト大学日本学科の教室で行った講演原稿である。

(ヨハネス・ラウベ、ミュンヘン大学教授)
(まつど ゆきお・東洋哲学研究所欧州研究部長)