

# 『善の研究』についての解釈学的考察

木村俊彦

## 序

昭和10年9月26日(木)より28日(土)の三日間に渉る午後、京都帝国大学名誉教授・西田幾多郎は、東北帝国大学法文二番教室(片平丁キャンパスにあった階段大教室)に於て連続講演を行なった。石原謙、高橋里美両教授の招きであったが、むろん三宅剛一、小山鞆枝、河野與一等の教官も旧知の間柄で、前年発行の『哲学の根本問題・続篇』の内容について、直接警咳に接する機会を持ったのだらうと思われる<sup>(1)</sup>。

当時教育哲学担当の新任間もない細谷恒夫氏がこの講演に触発されて、翌年出版の『認識現象学序説』(岩波書店 昭和11年)の末尾に、「西田哲学の解釈学的状況」という一篇を付された。フッサール、ハイデッガー、デイルタイの方法論に関心を寄せていた氏は、西田哲学に対する「理解」を試みられ、先生らしい誠実さでこの異質の西田哲学に対処されたのだった。そこで言われていることは、西田哲学の難解さが命題間の論理の難しさではなく、その論理によって表現しようとして試みられている世界を共に見ることの難しさにあるということ、西田の論理の背後にある世界の構造を西田と共に見ることの難しさにあるということだ。

そこで氏は西田哲学に対しても——ハイデッガーの解釈学的方法論に従って<sup>(2)</sup>——、一定の存在理解を前提とする「解釈学的状況」を見出さんとしている。そこでは予じめ(vor-)理解する対象として、「行為」とか「弁証法的一般者」とかの概念を採り上げ、当時の、すなわち『哲学の根本問題』(昭和8年)から『哲学論文集第一』(昭和10年)までの西田哲学に対

する解釈を試みたものである。これらの概念は特に『哲学の根本問題・続篇』に扱われているもので、その後に『哲学論文集』七巻に涉って後期の西田哲学が展開し、「絶対矛盾的自己同一」観の人間学——生の哲学——や「逆対応」的宗教哲学が続くのである。

我々自身にとっての西田哲学の解釈学的状況は、やはりデイルタイに遡って把握する方法を学ばなければならない<sup>(3)</sup>。それは西田の世界観という内的なものを種々の心理的表現物から理解することなので、ハイデッガーのいう根本経験(Grunderfahrung)はこの意味でなければならない。西田哲学は『善の研究』のうちに基本を築いていると言われる。そこでこの論文を形成するに到る西田の内面を日記・書簡・小篇等に公表された言葉からできるだけ把握する。このようにして「予じめ把える(Vorgriff)」ことができるのなら、「世界を共に見る」ことも不可能ではなからう。

しかしいわゆる西田哲学については、このような方法論が必要であることを暗黙のうちに認められているからこそ、日記をはじめとする諸資料が刊行され、外孫・上田久氏の『祖父・西田幾多郎』(南窓社)などが研究者を裨益してやまないのである。解釈学的方法は、西田の哲学論文の論理だけを追究する方法と対照的である。後者に於ても鈴木亨、末木剛博、船山信一など多くの研究者が居り、秀れた成果を産んでいる。鈴木は西田哲学の完成した論理を最もよく解説しており、かつその哲学の上に相対的他者と自己との関わりを補充することを試みている。(『西田幾多郎の世界』(勁草書房 初版昭和51年)) 末木は西田哲学を「自覚主義」として

定立、『善の研究』の部分について専門の論理学によってその自覚主義を分析しようとした。

(『西田幾多郎——その哲学体系 I ——』春秋社 昭和 58 年) 両者は宗教論についてもよく把握している。本論には *verwenden* していないが、秀れた研究書である。船山は専攻するヘーゲルの弁証法と比較した。(「構造的発展における哲学としての体系——西田哲学とヘーゲル哲学の一对立点——」『哲学研究』第 46 巻第 11 冊)

西田の論理は西洋哲学・心理学・倫理学・宗教学の概念を使って構成されているのだから、論理的分析はそのような成果を産むことになる。これに対して我々は『善の研究』を著すに到った西田の思想的遍歴に注目し、その内面の状況に迫る解釈学的手法をとりたいのである。それによって表面の論理を辿る以上によく西田と共に西田の世界を見ることができるとはではないか。

註

(1) 木場深定先生の御記憶でも、当時の講演題目は定かではなく、野辺地東洋、武市健人両先生も同様であって、むしろ題目はなかったのではないと言われる。ほぼ満席だった由。木場先生の貴重な証言として、前年発行の『哲学の根本問題・続篇』の内容だったことを伝えたい。河野與一氏が「御講演は文化に関するものだったと思ふ」(『西田先生の片影』)とするのも、その第三章(形而上学的立場から見た東西古代の文化形態)の内容であったのだろうし、武市氏が「無に関するものだったか」と言われるのも、いわゆる絶対弁証法的絶対無のことだったかもしれない。

尚、細谷恒夫先生同様、高橋里美氏もこの講演を契機に、「西田哲学について」(昭和 11 年『思想』)を書いた。(『高橋里美全集』第四巻再録) 周知の如く、この人には大学院時代に『善の研究』を評した(『哲学雑誌』第 303. 4 号)最初の西田哲学の論評者という栄誉がある。明治 44 年弘道館出版の翌年、大正元年のことである。(福村出版・『全集』第 4 巻再録)『高橋全集』第七巻の「学者を怒らせた話」にあるように、講演会後の晩餐会でも議論を吹き掛け、野辺地教授に「満足に質問に答えてもらえなかった」とこぼした由し。これらは高橋の生来

の議論好きによるものだろう。西田の三宅剛一宛書簡にも、「高橋君のお話を承りまして、何となく壁を隔てて語るような思いが致しました」とある。

(2) Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag) S. 231 f.

(3) Cf. *Dilthey, Selected Writings*, edited and translated by Rickmann (Cambridge Univ. Press) p. 247 ff. 『解釈学の根本問題』(晃洋書房 1983)中のディルタイ「解釈学の成立」も参照。*Dilthey, Gesammelte Schriften* は執筆当時本学図書館に未到着で利用できなかった。

I

西田自身は生前、哲学者の日記や書簡が文学者ほどの意味をもっていないと考えていたという<sup>(1)</sup>。自ら、自己の論理を通して自己の世界観を表現せんとするのであるから、哲学論文以外に彼の世界観を解釈する方途は無いと考えていたのも無理はない。

しかし西田の場合、京都帝大赴任後五年目に、充分西洋哲学と切磋琢磨しながら出版した『思索と体験』(千章館)からはそうでも、『善の研究』を、心理主義的と言われても仕方ないが、当時でもただそれだけではなかったと思うと言う(三版序 昭和 11 年)如くである。そこでは青年西田のうちに胚胎し成長してきた世界観人生観が未だ充分論理化しないままにあり、却ってここに豊かな解釈学的状況(die hermeneutische Situation)を求めることができる。解釈の前提としての対象の予持、予捉が根本経験とハイデッガーに呼ばれるならば、西田の初期草稿を播くことがこれに類しよう。

日記(『西田幾多郎全集』岩波書店 第 17 巻)と書簡(同第 18 巻)を見れば明らかであるが、金沢の四高講師時代より山口高校時代にかけての、西田家の問題に端を発する煩悶は、「人生は悲哀なり」という彼の命題に端的に現れている。第四篇宗教の第一章に、「主客相対立し、物我相背き、人生是に於て要求あり、苦悩あり」と云う。主客の対立は主観より対象を分化し、我欲によって分別するという仏教的な迷いの構図を言う。物と我との一体が真に自由なる

境涯である。この文章は巧まらずして阿含經典の四諦説の中の苦聖諦の教義問答を思わしめる。

「比丘らよ、これが苦聖諦である。生も苦なり、老も苦なり、病も苦なり、死も苦なり。憎む者と会うも苦なり。愛する者と別れるも苦なり。欲して得られぬも苦なり。」(パーリ律・小品、『南伝大蔵経』第3巻19頁)

金沢での四高教授時代の後半は、職場の不満という公的煩悶から、参禅弁道を学問の研鑽に切り換え、更に京都帝大に赴任後は公的煩悶もなくなって論理の彫琢に専らとなる。しかし青年時代の人生観と、その裏側に具した宗教観は終生失わなかった。最後の論文である「場所的論理と宗教的世界観」(『哲学論文集第七』全集第11巻)に言う。「宗教の問題は価値の問題ではない。我々が我々の自己の根柢に深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言い旧された常套語である。併し多くの人は深く此の事実を見詰めて居ない。何処までも此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云ふものが起って来なければならないのである。(哲学の問題と云ふものも実は此処から起るのである。)」(393, 394頁)

青年時代の宗教への関心は、しかし「人生の悲哀」からではなかった。東京帝大在学中は学友・鈴木貞太郎(大拙)が圓覚寺に通参していたことに興味を持ったが、その前に師の北条時敬宅に寄寓していた時から、禅について聞き知っていた様子である。在学中も鎌倉で坐禅をしたことはあったらしい。

しかし山本良吉に依ると、受験期及び帝大在学中は母堂と三間の家を借りて、母親に身の世話をさせながら、「君は平然として哲学、独逸文学の両科を修め、人生の不幸の風がどこに吹いているか知らず顔であった」と言う<sup>2)</sup>。これは貴重な証言で、「人生の悲哀」を感じず前の学生時代の姿である。書簡にも、寓居に四高の同窓生を集め、「宛然第四高等中学に在るが如く」和氣藪々と歓談している様が偲ばれる。

他方、授業には嫌たらない様子で、「小生等の方には毫も面白き講義なし。」「小生哲学を学び候も面白からず、日に茫然として前途暗夜の如き心地致し居り候、」と。蕃山の「此の上に猶憂き事のつもれかし、限りある身の心ためさん」を書簡に託したのも、友人への激励の為であった。

金沢に帰住後、結婚という私生活の変化によって、却って青年の覇気が宗教に目を向けさせた。それは書簡に言う様に、「mottoは丈夫玉碎、恥三瓦全にあり、ちと過激なるか」<sup>(3)</sup>という気性に由来する。「人生の悲哀」を感じ得る前に、むしろ家庭を持つことによって「鬼窟」裡に陥いるを「後悔致し居り」という状況から、四高講師として金沢に赴任すれば「雪門禅師に参じて妙話を聞かんと思ふなり」と便りした。「小生方に女兒を挙げたり、余は多く浮世の綱を作る身となれり、日々己が氣力の衰へん事を恐る」というものである<sup>(4)</sup>。高等中学の生徒時代は無宗教論者として議論を交していた西田<sup>(5)</sup>、北条・鈴木の師友から影響されて禅に関心を寄せ始めたのであるが、それはむしろ日常生活に沈溺する情気沈滞を改める為であった。

この頃の西田家は、既に岳父が米穀商に失敗し、伝来の土地等を売却して零落して居り、母堂がまとまった養育費を出させて東京で西田兄弟の教育を済ませた後だったから、経済的負担が一に掛って西田の双肩に担われていた<sup>(6)</sup>。

「鬼窟」云々の表現はそのような負担から来る重圧感でもあったろう。経済的なものばかりでなく、早くから別居していた岳父との確執が遂に妻の家出、それを理由にした家長の離婚命令、西田の随順と続いた。明治三十年はその上に四高の問題が政治的に取り上げられ、改革案を出したかどで、西田も囑託講師の職を解かれ多端な年であった。五・六月のことである。九月に師の北条が校長をしていた山口高校に教務囑託として招かれるまでの夏期間中は生涯で最も勇猛に参禅した時代である。七月と八月の両接心(一週間)に居士として参加し、虎関老師に参じた。翌年の日記の表紙裡に、慈明禅師が

「古人刻苦，光明必盛大也」として錐を腿に刺して坐睡を防いだ故事を記したりする。『碧巖録』、『臨濟録』、『大乘起信論』が聖書や四書と共に見返しに挙げられ、これより十年に渉る宗教の渉獵が始まる。

一月の日記に、「午前（妙心）天授（僧堂）にて文器禪士と語る。器曰く、十六年猶悟入し得ざりし者あり、と。余竦然毛髪を立つ。余も亦之の徒たるなきを得んや。已にして以為らく、好し一生悟入し得ざるも致し方なし。左程の鈍物なれば、他の事をなしても同じ事なればなり」と思いつめている<sup>(7)</sup>。この数年「午前打坐、午後打坐、夜打坐」の勇猛ぶりが目立つが、公案の方は、元来自我が強くて素直に無字三昧、隻手三昧になれないのか、結局師の雪門老師に許してもらえなかった。多数の師家に参じたものの、明治三十八年、富山の國泰寺で参禅したのを最期に、学問に専らとなった。これには四高から大学に転じたいという願望もあったのである。

明治三十八年の日記に、「禅は音楽なり、禅は美術なり、禅は運動なり、之の外、心の慰藉を求むべきなし、行往坐臥に同じ、隻手に何の声か有る」と書いて<sup>(8)</sup>、宗教のうち禅を依り処にしていることは理解されるが、一宗一派に拘らないのが西田の特長で、明治三十年の初の参禅後も、山本宛に、マタイ伝第六章の「汝らのうち誰か煩いて身の丈一尺を加え得んや」とか、「神は時かず取めず蓄えざる鳥も之を養う」とかの他力安心の話を喜んでいる<sup>(9)</sup>。しかし翌年の書簡には、「いかにせん余はキリストの教えを喜ぶも、もはや之によりて救わるるの必要なきを」と書いている<sup>(10)</sup>。信仰の勧誘も「余に対しては何の功もなからん」と宣し、真宗に関してキリスト教の植村正久同様、明烏敏と親交があったが、「余自身は真宗の信者でもなければ」とことわっている。しかし両教とも絶対他力、絶対的愛の宗教として西田の好遇する処であった。自己の道としては「禅を捷徑」としながら、西田哲学の中に絶対他力を含めた逆対応という論理が最期に芽生えることにもなった。

## 註

- (1) 永井博「編集の跡を顧みて」（昭和28年度全集付録）
- (2) 山本良吉「京大を去った西田幾多郎博士」『加越能郷友会誌』昭和3年——昭和54年度全集付録に転載——
- (3) 『書簡集』（全集第18巻）37頁
- (4) 同41頁
- (5) 『書簡集』5～7頁参照。
- (6) 西田家の事情については、上田久『祖父・西田幾多郎』（南窓社）に依る。
- (7) 『日記』（全集第17巻）23～24頁
- (8) 『日記』148頁
- (9) 『書簡集』46頁
- (10) 同53頁

## II

西田は帝大在学中、少くともひとつの論文を書いたことが知られている。いわゆるレポートの「<sup>カント</sup>韓図倫理学」で全集第13巻に収録されている。他に卒業論文があったとしても、題目その他について何も伝わっていない。卒業の翌年に『教育時論』に連載した「グリーン氏倫理哲学の大意」を卒業論文と考えた向きがあるが、書簡を見れば<sup>(1)</sup>、卒業後に執筆したことは明らかである。もとよりその契機は、中島力造教授が T. H. Green, *Prolegomena to Ethics* を演習で読んでいたことであろう<sup>(2)</sup>。下村寅太郎氏は、明治29年に『北辰会雑誌』（四高校友会誌）に掲載した「ヒューム以前の哲学の発達」と「ヒュームの因果法」を卒業論文と推定されているが、それにも根拠が無い。グリーン研究の翌年の発表であるし、分量が短いのである。逆に「韓図倫理学」は単なるレポート、それも、入学年度の「試験の答案」としては詳細に過ぎるので、全集第13巻後記に転載されている西田自身の説明——「私が大学に入った最初の年に故中島先生に呈出する為に書いたカント倫理学の叙述」——に、もし記憶違いという作業仮説が許されるならば、これこそが卒業論文でなければならない。因みに「明治二十四五年頃の東京文科大学選科」（全集第十二巻収録）で、「私の頃は高校ではドイツ語を少ししかやらな

かったので、最初の一年は主として英語の註釈の付いたドイツ文学の書を読んだ」とある。ところが「韓図倫理学」の草稿全文を見ると、未発表の第二篇では『実践理性批判』の原書を使って二章をものしているのである。第三章はその一部の引用、第四章には批評が少し付され、書簡にあると同じような趣旨（後述）が述べられている<sup>(3)</sup>。道德律では、性善説（natural good）という儒教的立場が出ないと見ている。正統派儒教では天命が人心に宿っていると見る。青年期の漢学の素養がカント批判に生きている。

緒言でカントの倫理学——道德の形而上学——の方法論がデカルト的合理論とベーコンの経験論に拮抗する第三の「批判的」立場をとるものであることを記し、道德の根源を純粹実践理性の向う所の道德律に求めたことを述べている。本論で、自由意志と道德律の命令に従う意志の同一視といったカント独特の道德の形而上学を論じている。「自由」とは理性自身の因果律に従うゆえに、と。

「書簡」とは山口時代に、「若しカントの云ふ如くなれば、心ノ欲スル所ニ從ッテ矩ヲコヘズと云ふ如き聖人は有徳の人と称する能はざるに至るべし、これ頗る理に違ふものの如し」と感懐を述べているのである<sup>(4)</sup>。この孔子の言葉はいわば天命に則して生きる自由を陳べている（その点ではカントの自由論と「論理的に」似ているのであるが）のに対し、カントの場合は自由意志とは言葉だけで、実は道德律の命令に従う義務（Pflicht）に順ずるを以て善しとするを自己抑制と見て西田は嫌ったのである。この「自由」観にはむしろ禅的な色彩を織りこんでいる。（「立処皆真ナリ、」「我十二時中ヲ使イ得タリ、」等を参照のこと。）

井上哲次郎、元良勇次郎と並んで西田の教官だった中島力造は、同志社英学校で新島譲などの薫陶を受けた後、米・英・独に留学し、帰朝後はカントやグリーン<sup>(5)</sup>の倫理学を帝大で講じた。グリーンはカントやヒュームを顕彰したこともあり、西田は自然にこの三人に取り組むようになったのだろう。かくして（書簡にもあるよう

に）教官の中では中島が西田にとって大きな存在だったようだ。「韓図倫理学」は十分なカント批判が付せられていることから、「入学した年」ではなく「卒業の年」に提出したものと思われる。

西田が帝大在学中及び卒業後に倫理学をテーマにしていたことは、西田自身というより当時の哲学科の雰囲気<sup>(6)</sup>に影響されたものではなかろうか。明治38年になって、「倫理の書も講義の必要上ありふれたる有名なるものは一通り読みたり。併しどうも余はメタフィジックスよりせざれば充分なる満足を得ず」と言っている。哲学より倫理学の方が教育界でも好まれた明治の風潮は、やはり江戸時代の陽明学の影響であろう。そして帝大の三人の教官とも、藩の学校や塾でそれらを体得しており、井上哲次郎に『日本陽明学派の哲学』、元良勇次郎に「東洋哲学における自我の観念」（『哲学雑誌』）がある。又中島力造には、倫理と宗教との関係を論じた、西田の関心を誘うような論文がある。総じて宗教と倫理は当時の哲学科の論題になり得た。そして演習がグリーン<sup>(7)</sup>の倫理学だった。

その上、就職した中学や高校でも倫理・倫理学は基本的な学科のひとつになっていたから、勢い西田の仕事として倫理学があった。最初の著述にするつもりだったのも「英国倫理学史」だった。はじめは「英国」も冠するつもりはなかったらしい<sup>(5)</sup>。初期のこの方面の研鑽は、教科書『西田氏実在論及倫理学』を通して、『善の研究』第三篇「善」になって残っている。

そして明治38年頃からは、倫理学より形而上学を好むことを宣し、「純粹経験」説を提唱したが、数年後の出版に際しては再び『善の研究』の書名を選んだ。関係者の勧めということもあるが、彼自身も哲学の目的が人生観にあり、生きることと不可分ではないという考えに基づいている<sup>(6)</sup>。これは彼による「自覚主義」という思潮の把握のしかたにも関係してくる。明治37年に『北辰会雑誌』に載せた「自覚主義」は、真の自己の実現に努めるという意義を持つ思潮を評したものであるが、後の『無の自覚的限定』などに見る自覚主義と結びつけてよくと

りあげられる初期の小篇である。西田自身の倫理説——人格の完成——をよく表したものと言え、彼自身はそれまでの自覚主義に不満をもらしているが、この点から後の西田哲学を把握すると、再び倫理学の枠に戻るのである<sup>(7)</sup>。

因みに『哲学論文集第一』の序に、「私は実践の理論を立するにも」という言葉がある。

ここで『善の研究』という書名を選ばせた倫理学の研究歴をいま一度瞥見すると、帝大卒業前後のカントやグリーンの倫理学の学習に始まる。四高で倫理学を担当するようになった明治34年から翌年頃にかけての執筆と思われる「英国倫理学史」が用意された。ついで心理学を担当することによる「心理学講義」が出来、「倫理学草案」も二度書かれる。明治37、38年の頃である<sup>(8)</sup>。明治36年の日記に、「見性までは宗教や哲学のことを考へず」と書いていたから、明治39年はじめには大なる転機があったわけで、それは学者として立つという意志が生じたことである<sup>(9)</sup>。「自分の考へと云ふものが出来」というこの頃に、純粹経験説による実在論が提唱された。四高生徒に頒布した『西田氏実在論及倫理学』がそれである。そのまま『善の研究』第二篇及び第三篇を構成している。実在論の方は翌年『哲学雑誌』に「実在について」と題して掲載され、「中央」に出た。

#### 註

(1) 『書簡集』29頁。

(2) 7月に卒業後、12月の書簡に、「中島先生は別に倫理の講義にてもなされ候や、グリーンを読むのみなるや、」とある。(31頁)

(3) 全集第12巻の下村寅太郎後記500～501頁参照。

抹消されている批評は、「カントの good の義ハ極メテ狭少ニシテ、若シ氏ノ説ニ従ヘバ、ソクラテス孔子等ノ如キ生レナガラノ聖人ハ決シテ善人ノ中ニ入ル能ハザル也。是レ氏ガ formal ethics の欠点トシテ natural good ヲ見ザルニ由ルナリ」というもの。抹消は返還後か。

(4) 『書簡集』49頁。

(5) 卒業翌年の書簡に、中学教師から東京か京都の学者の道を求めるべく、いわゆる業績をあげるつもりで倫理学史を草しはじめたことを書

いている。「希臘、中世、独逸の著名なるものも入れるつもり」とあって、一般倫理学史の意図だったように見える。11月にも「小生この頃は倫理学史に孜々たり」とある。(36, 38頁)

(6) 初版序、「人生の問題が中心であり、終結と考へた故である。」因みに最後の論文、「場所的論理と宗教的世界観」のはじめには、「宗教は心霊上の事実である。……哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない」と言っている。

(7) 西田哲学に倫理学が欠けている如き評価は、自覚主義の面から捉えると誤まっていることが理解される。哲学史家の中に、西田哲学を実在の論理と捉える人と、自覚主義の面から捉える人が居るのである。倫理学説そのものについては、カントについてもグリーンについても極めて批判的で、この批判精神が西田哲学というものを築く原動力になっている。更には高等中学の退学騒ぎ、帝大の講義への不満、四高改革問題と、彼の気質が人生を彩っているが、この多血質な精神こそが西田哲学と呼ばれるものを形成せしめたのである。

(8) 全集第13巻 務台理作後記 665頁参照。

(9) 明治38年の日記に、「禅は音楽なり、禅は美術なり、禅は運動なり。之の外心の慰藉を求むべきなし」とあり、打坐の実修も目立っているが、同時に「倫理講義草稿」を頻りに練っている。39年1月31日に、「昨夜より種々考ふる所あり、北條、松本へ手紙を出す」としている箇処が転機の所である。

#### Ⅲ

『善の研究』のテーゼで特徴あるものは、純粹経験説による実在論と、それらを統一する絶対者という神秘思想である。後者の考えの胚胎をそれまでの小篇草稿の中に辿ってゆくと、明治31年(山口時代)に『無盡灯』に載せた、「山本安之助君の『宗教と理性』と云ふ論文を読みて所感を述ぶ」にはじめて見られる。

「思ふに宗教の宗教たる所以は、其の信條の如何、其の儀式の如何にあらずして、吾人が有限界を脱して無限の域に超入し、哲学に所謂絶対なる者と冥合する所以の、極めて不定的なる一作用にあるなり。」

「余は吾人が平常の智情意の作用の外、別に

一種神秘的な能力ありと信ずる者にあらず。思ふにこの智と云ひ、情と云ひ、意と云ふも個々別々の作用にあらず、必ずや之の三邊を統一する所以の一あらざるべからず。此の一即ちこれ直に絶対なり、無限なり。」<sup>(1)</sup>

これに依ると、心理学で分析する知識、感情、意志を統一する原理があり、有限から無限へ、相対から絶対へと変る原理である。これを後に「純粹経験」と名付けるようになったが、これは W. James の pure experience 説を読んだ後のことである。「倫理学草案第二」にはじめて「若しかかる独断を去りて純粹経験 (pure experience) の本に立ち返りて見ると」という言葉が出 (208 頁)、この時にはじめて James を踏まえたと思われる。

心理分析された知情意の外に宗教的神秘的靈的精神があるとは考えず、却ってその統一せる未分化の状態の中に、或る絶対経験があるというのである。これは『善の研究』の宗教篇にある、「主客相対立し、物我相背き」という迷いの形容を想起すると良い。禅では物に成りきる没我の見解を要求されることがしばしばある。道元に於て「己なりけり、軒の玉水」という道歌がある。心境不二、物我一体の所に無相の自己、真の自己、父母未生以前本来の面目が顕れる。これは論理的には唯心論となり、哲学では超越論的観念論、大乘仏教の立場では唯識説になる。西田の論文では「心理学講義」にはじめて宣せられる。

金沢での四高教授時代の後半に、上記の「心理学講義」と「倫理学草案」ができる。「心理学講義」では、知・情・意合一の直接的経験の実在性を強調して、心理学から哲学への橋渡しをしている。知・情・意未分の純粹意識経験こそが事実であり、意識の対象が意識外に実在するというのは仮託分別に過ぎないと断じて、実在論に道を開いているのである。後に西田が『善の研究』を心理主義的であり、意識の立場と見られるのもやむを得ないと言う如きは この辺の結論が命題敷衍の出発点になっているからである。

意識の実在と対象の非実在は、フェヒナーの

いわゆる「昼の見方 (Tagesansicht)」を一步進めたものであろうか。(つまり「夜の見方」は対象論理の最たる物理論的世界観となり、「昼の見方」は意識現象を強調する先駆けとなる。三版序参照。)「心理学講義」の冒頭にはじめて開陳される。唯識論や根本的経験論に似ているが、前者を学んだ形跡はない。ジェームズは当時「意識は実在するか？」と「純粹経験の世界」を発表しつつあった。

明治 30 年の『哲学雑誌』に井上哲次郎が「現象即実在論の要領」を載せている。これはショーペンハウアーなどをとりあげながら井上の主意説を演べたものであるが、西田がこれを意識した形跡はない。井上は陽明学の心即理説か、又は大乘仏教唯識説を西洋哲学の形で敷衍してみたかったのかも知れない。ただ結果的には、「意識せらるるものは即ち在るもの、在るものは即ち意識せらるるものであって、意識外存在といふは空想に過ぎない」というテーゼは井上の(意識)現象即実在論と似ている。この頃にショーペンハウアーがもてはやされたのも、『意志と表象としての世界』が仏教説と近いからである。ここでは「心理学講義」に西田の実在論がはじめて宣されたことを知っておくと共に、知・情・意未分の直接経験に靈妙な作用があるという考えが更に数年前の山口時代に考えられていたことを確認することが必要である。

次に、「倫理学草案」は二度作られているが、第二の草案に「宗教論」が付篇として加えられている。尤も「心理学講義」の中にも宗教的情操を挙げて、ヘフディングに従って「宇宙への感情」と定義している<sup>(3)</sup>のみであるが。

しかしこの表現は『善の研究』宗教篇での「宇宙の根柢における一大知的直観」とか、絶対者を「宇宙の根本」とか表現する仕方に引き継がれている。一種の稚拙な表現が心理学研究に遡るものであることを知るのである。ヘフディングはベーメなどの神秘主義を踏まえているのかも知れない。この表現には西洋神秘主義特有の形而上的色彩が見られる。

山口時代の表現では、無限絶対の存在への超

入冥合こそが宗教たるゆえんであって、これによって永遠の新生命を得んとするのだと言っている。哲学に言う絶対なるものと冥合するゆえに、宗教は生命を持ち、この一作用を仏教は解脱、キリスト教は救済と言ふのだと。この語り口は『善の研究』第四篇の宗教論初頭にそのまま引き継がれている。宗教的絶対無限の境涯を、知・情・意合一の心的体験なりとするのである。

「倫理学草案第一」では、「道德の究極する所は宗教に帰す」と言い<sup>(4)</sup>、宗教が倫理学の価値論的定義において最も高い位置を与えられている。「善は宇宙を統一する大理性の一部である」とし、宇宙の根本という絶対原理の一斑を「善なり」と定義する。それを体現する神は知的神ではなく、「情意的」神であるとし、即ち神の存在証明などで推論的に知る神ではなく、直接経験のうち知る神である。キリスト教的な自然の外に超在する神では知識と衝突するを免れないと言ひ、ベーメ的スピノザ的神が喜ばれる。異端たる神秘主義を大いにとり入れて菜籠中のものでした事、ヘーゲルと同じであるが、確かに『大乘起信論』のテーゼも神秘主義的に表現することができる。絶対無限の原理は『大乘起信論』では「真如」と呼ばれる法界となる。知・情・意合一の靈妙な心作用は「般若」となる。宋学で言う「理」である「宇宙の太元」を把握する「般若知」の如き靈妙な心作用と、山口時代に言う如くである。

「倫理学草案第二」になって、「若しかかる独断を去り純粹経験 (pure experience) の本に立ち返りて考へて見ると」という言葉があり、主観を離れて客観対象が存在するという独断は単なる推論であるという意旨を述べている。何故倫理学の中でこのことを開陳しているかといえ、知・情・意という精神活動について、知は認識論であり、意が倫理学の対象であるから、価値を扱う倫理学は実在と関係ないという立論に対して駁したものである。いずれも西田の立場からは直接経験より出づるものであって、真善美を同一次元に扱う規範学であるとする。

この中で特に pure experience の語のあるのはジェームズの上記二論文を読んだ結果である

う。ただジェームズは「意識」という実在を否定し、更には理性的自我とか靈魂とか呼ばれた超越的存在を一切否定して、確実なものはただ経験のみであるという、急進的経験主義 (radical empiricism) の立場を標榜したのである。実在するのはただ意識の流れのみで、主観と客観とか、意識と内容とかに分ける以前の現在刹那の直接経験そのものであった<sup>(5)</sup>。

これは当然なことに、「心理学講義」で意識が実在し対象は仮託であるという唯心論と立場を異にしているし、西田の方が超越論的観念論であって、ジェームズの場合は一切の合理論的実在論を斥ける立場なのである。両者は「純粹経験」という言葉の表現でのみ歩み寄ったのであって、本来の起点は違っている。直接経験という体験主義のみ立場を共通にしているのである。西田は倫理学でさえあくまでも実在の価値に関わるものと力説し、汎神論的な「理性」の一部であり、顕現せるものが「善」であるとなすのである。従って真・善・美・聖に価値を分類し得ても、西田にとっては一元的なものであり、実在より顕現せるものである。『善の研究』の全四篇はこの意味に統一したテーマを持っており、美も充分その中で扱われている。全一なる統一者が各芸術において顕現するのである。

#### 註

- (1) 全集 13 卷 72, 76 頁 この時期は実存的に最も苦しみ、同僚から「アー・ユー・ハッピー」と綽名されていた時期、そして参禅に努め始めた時期である。「宗教は事実なり」とも言っているが、以後終生この信念が生き続ける。
- (2) 仏教書の中で愛読した『大乘起信論』は主として如来蔵思想——有情は如来になれる素質を持っているという信仰——や本覚とそれとの関係を内容としており、『撰大乘論』や『楞伽經』のような唯識書を援引するも、唯識思想を特に敷衍しているわけではない。むしろ「真如」なる普遍的原理を考え、心はその波立ちととる。
- (3) 詳しくは、「宗教的感情とは、自己と宇宙全体との関係に就いての考えに伴ふて起る感情である。ヘフデングは之を宇宙的生活感情 (kosmisches Lebensgefühl) なりといふ。」(全

集第 16 卷 145 頁)

(4) 全集 16 卷 201 頁。早くも「倫理学草案第一」の末尾に、宗教経験を究極の道德として加えている。「神人合一」の神秘主義的経験をその最高の宗教的経験としている。「倫理学草案第二」では「宗教論」と題する付篇の形をとっており、『西田氏実在論及倫理学』では、「善」について「真の自己を知るといふに尽きている、我々の真の自己は宇宙の本体である、……宇宙の本体と融合し、神意と冥合するのである、宗教も道德も実に此处に尽きている」と説く。

『善の研究』では最終篇を宗教に充てた。この態度を宗教的価値倫理学と規定することができる。

(5) W. James, *Essays in Radical Empiricism* (Harvard Univ. Press 1976) 所収の表記二論文のほか、初版本の編者、R. B. Perry の序を参照せよ。

#### IV

『善の研究』の第二篇と第三篇にあたる小冊子『西田氏実在論及倫理学』は明治 39 年に四高生徒に頒布されたようである<sup>(1)</sup>。うち実在篇は得能文を通して明治 40 年 3 月刊の『哲学雑誌』に掲載された。明治 39 年の鈴木大拙宛の書簡に言う。「余の働く場所は学問が最も余に適當ではないかと思ふが、貴考如何。今では病気も一通り平癒したから、これからひとつ思想を錬磨して見たいと思ふて居る。できるならば何か一冊の著作にして見たいと思ふ。これまでの哲学は多くの論理の上に立てられたものであるが、余は心理の上に立てて見たいと思ふ。近来 W. James などの pure experience の説は余程面白いと思ふ<sup>(2)</sup>。」

この頃はちょうど実在論を書いたばかりで、浩然の気を看取できる。実在論の論文自体にはジェームズの『心理学原理』(1890) が引かれているが、IV で見たように「倫理学草案第一」と同「第二」の間に大拙がアメリカからジェームズの論文、“Does ‘Consciousness’ Exist?” や ‘A World of Pure Experience’ などを送ってきたようである。W. James の一連の雑誌論文の複写が、山下正男編『西田幾多郎全蔵書目録』(京大人文学研究所 昭和 58 年刊) の 36

頁に記載されている。

実在論では、実在の形而上的問題を価値論的当為の問題と関連すべきことを前提として開陳する。精神は心理学で言う知・情・意に分けられ、知は形而上の真理、情と意は実践上の価値的真理であるが、両真理が一致する所に自己の統一が実現する。ここで両価値の真理の一致を目指した例として、ウパニシャッドの梵我一如説を挙げる。「汝はそれ(ブラフマン)である。

(tat tvam asi) 自己の靈我(アートマン)がブラフマンであると知る者はブラフマンに成る。因みに、ヴェーダーンタ学者 P. Deussen の *Algemeine Geschichte der Philosophie* —— Bd. I 西洋哲学史, Bd. II 印度哲学史——を、「ドイスセンを読む、面白し」と、明治 38 年 5 月 5 日の日記につけている。

絶対者との冥合も直接経験のうちに成就されるが、神との unio mystica も仏教の悟りもアートマンがブラフマンであることも実践的には瞑想体験に依るのであるから、知による論理ではなく、情意に基く心理的説明が適當であった。「メタフィジックスよりせざれば」云々と、実在論を展開したが、精神現象の実在、即対象たる物体界の否定というシエマであったから、「心理の上から」述べるのが便宜であった。自我を定立するデカルト的定理も知的判断による推知、経験論も自我と対象の存在を想定しており、共に独断論とされる。意識現象の現象自体が実在であって、他に客観的存在というものは考えるべきではないという所は、現象学と似ているが、尚フッサールは認識の志向性を言い、主客相別れ、『デカルト的省察』の表題の如く、自我を滅し去っていない。

ここに「純粹経験」という言葉が登場してくるゆえんがある。まだ実在論では次の『哲学雑誌』の論文、「純粹経験と思惟、意志、及び知的直観」(明治 41 年) ほど術語化していない。直接経験や直覚と同義に使っている。目的意識的に使うようになったのは、ジェームズの、前掲二論文を読んだ後である。明治 38 年 10 月の日記に、「午後ゼームスを読む。心理を之によりて講ぜんと思ふ」とあるは、*The Principles of*

*Psychology* (1890) のことで、その後 *The Varieties of Religious Experience* (1898) を鈴木が面白いと伝えてきた。しかし 38 年 7 月の日記に、「ゼームス氏が哲学研究に転じたりと聞く。この人、哲学を研究せば定めし面白からんと信ず」とあり、1904 年 (明治 37 年) の *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* Vol. I の二論文、“Does ‘Consciousness’ Exist?” と “A World of Pure Experience” などの掲載を報ぜられたのであろう。純粹経験論 (『善の研究』第一篇) の論文では『心理学原理』と共に後者の論文が挙げられているが、先に見たように、純粹経験説自体はジェームスから将来したものではない<sup>(3)</sup>。実在論を見よう。

第五章で、直接経験という実在の背景、経験の根底にある統一せるもの、大なる意識というものを想定している。この「潜勢的一者」が諸々の精神現象を統一すると共に、その基盤の上に諸々の実在があい矛盾し対立するのだと言っている。この考えは山口時代の、有限界を脱して無限の域に超入する宗教の本意についての考えを展開させたもの、そしてそこで知・情・意の三辺を統一する一なるものがあるとし、これこそ絶対であり、無限であると言ったが、この統一者を形而上的に発展させたのである。この大なる意識は無限なる唯一実在者であって、個々の意識が発展する契機となり、無限の統一に進むと言う。(第七章) この考えは後に「個がそこに於て在る場所」となる。これは宋学で言う宇宙の太極=理であり、西洋神秘主義では神性と呼ぶものであるが、むしろ老子のいう無為自然の道と似た考えである。しかし田辺元のように西田哲学を発出論的——或る意味でグノーシス主義的——と見なすのは誤りで、むしろ論理的な実在の真景である。この実在論の終りに、宗教論——実在としての神——が付されている。上述の実在の根底にある統一者をここでは神と名付ける。それは宇宙の外にあって世界を創造し支配する神ではなく、神秘的に冥合する実在の根底にある神である。山口時代の宗教論的書評の大枠の中にある。

倫理学篇は草案を二度通ってきただけあって

手なれた教科書風のものになっている。倫理学を行為=実践に関する学となすが、西田は之を意志の問題に還元して、心理学的考察を行なっている。この点では彼の倫理学は実践論的である。知の倫理学ではなく、情意の倫理学である。

西田もカント的自由意志論<sup>(4)</sup>にふれざるを得なかったが (第三章)、神秘的な能力、靈的能力を考えられてきた人間の意志の自由さも、人知が及ばなかった時代の妄想とし、やはり何らかの原因や理由があって意志が発動すると考える。この縁起的世界の所産である意志が自由を謳歌できる筈がない。真の自由は実在の根本である無限の力の発現によってこそ得られるのだと。ここにも宗教的安心立命の自由こそが描かれているのであって、カントの道徳形而上学は却って道徳律に遵守する不自由さが目立つこと、青年時代のカント批判に既に感想をもらしている如くである。そして恐らくは禅の自由の意味をも踏まえているのであろう。活潑潑地の全体作用と呼ばれる境涯である。

終章 (第十三章) の「完全なる善行」に、主客合一の宗教的極意を、キリスト教では再生と言ひ、仏教では見性<sup>しやう</sup>と言ふとし、教会御用絵師ジョットーの一円相の話を挙すが、道徳の上にこの一円相を得なければならぬというのは、恐らく禅に親しみのない人には解せぬ比喩である。禅僧の描く一円相は悟りの境涯であり、これこそ完全なる自由であり、最高善であると西田は考えている。これまでの倫理学草稿と違って、『善の研究』第三篇は西田の形而上学と宗教論によって構成された倫理学を持っていて出色である。人格の実現を善となすいわゆる自覚主義の倫理は<sup>(5)</sup>、世俗的人間学的倫理学である直覚主義、快樂主義、プラグマティズムなどとあい拮抗するもので、根底に宗教的形而上説と実践論がある。

#### 註

- (1) 和辻哲郎「初めて西田幾多郎の名を聞いた頃」(昭和 28 年全集月報)で、明治 39 年 9 月～42 年 7 月在校の生徒が『西田氏実在論及倫理学』を使ったことを伝え、「先生は既に独特の体系を築き上げ、形而上学でも倫理学でも宗

「教学でも独特の原理で一貫している」と言ったという。高橋里美も金沢育ちの友人が「その講義のプリントのようなもの」を持ってきて読んでいたという。（『高橋里美全集』第7巻「西田幾多郎先生の言葉」）

(2) 『書簡集』79頁。

(3) ジェームズの純粹経験説の一連の論文は1912年に *Essays in Radical Empiricism* として編集出版され、今はハーヴァードの全集版に収録されている。彼の純粹経験説は英国経験論を更に認識論的に純化して、現在刹那の経験のみ純粹の作用とし、主体客体等の分化以前の混沌の状態こそが真実 (real) だと言うのである。「意識」さえ措定しない。

(4) 矢島羊吉博士『カントにおける自由の問題』（福村出版）参照。

(5) 西田自身は自己の体系を西洋の自覚主義と異なると考えていた。明治42年6月の山本宛書簡に言う。「別紙自覚主義の一文、旧稿に候へども御一読批評被下度候。これは自覚主義といふ事に同情して書きたる積りに候が、固より小生これを是認するには之無候。小自我を脱する所に反って真に自覚はありと存じ候。吾人の自己は個人的に非ず、その根柢に神と同じき大自覚ありと存じ候。その事は一寸拙著倫理学の終りに書き置き候。」（傍点引用者）

## V

明治41年1月3日の日記に、「余は之より『実在と人生』といふ書をかいて見やうと思ひ、今日その始めを考へた」とあり、しかし3月1日、「考えまとまらず、頗る苦しむ。夜少し書く」とある。それが5月5日に、「草稿を一先づ完結す」とあって、この間の事情を書簡にの照合すると、3月14日田部宛に、「此頃は少しづつ例の哲学の論を書いて居る。実在論の一の辺を敷衍して五、六十頁のものにせんと思ふなり」と書いている。この頃、学習院への任官運動がしきりに見られ、「あれだけでも来月の哲学雑誌に載せて大家先生の批評を請はんと存じ居り候」と、業績を急いでいることが理解される。その論文が、「純粹経験と思惟、意志、及び知的直観」と題する『哲学雑誌』258号（明治41年8月）所収の論文である。

その内容は、直接経験と同義ながら純粹経験

ということの「純粹」の意味を敷衍したものである。知・情・意の三作用が未分である状態であると共に、主客未分、意識の事実があるままの状態をいう。自然とか身体とかの物的対象は判断の加わった所産であって、純粹ではないとする。「主客の別を打破した直覚」は、やはり禪的働きに類した発想で、西洋神秘主義ではこういう表現をしないし、インド的瞑想も中世ドイツの *unio mystica* も内的直観ではあるが、見るものと見られるものとの区別がある。最晩年の逆対応の宗教論は、主が滅却して絶対者たる客が主なる如くにふるまう宗教的法悦の境地を言っているが、純粹経験の宗教的極意でもある。倫理的な実在論では、各個の意識活動の根底に大なる意識が統一原理としてあって、各個の意識活動の連絡をはかり、個々の時間的連結、大乘仏教唯識派の言う「相統」を成立させるという。しかしこの論文は「唯一実在」の強調よりも意識活動そのものの純粹底を専ら叙述している。

「意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もなし」といった記述は、たとえば『永嘉証道歌』にいう、「了々として見るに一物無し、亦人も無く、亦仏も無し」といった禪的境涯を言っている。永嘉玄覺は天台止観の禪波羅蜜を論考していた時と違って禅宗六祖慧能に参じた後はこのように明快な境地に到っている。

ジェームズが対決したのは、靈魂の哲学的すりかえである理性的自我及び実体的意識を打破して、実在するのは唯意識活動のみと言ったのであって、与えられた「経験」の中に主体客体などの諸関係が含まれていると考えた。pure は radical の意味で、radical empiricism もこの意味である。即ち自我を意識作用に還元することにあつた。それ以上の倫理的宗教的意味を含んでいない。西田にとって「面白い」以上のものではないだろう。西田はこの純粹経験をより大なる道に歩ますべく、「知的直観」という西洋古来の概念になぞらえた範疇を説いた。より大なる自己の統一であり、真生命の獲得であると表現するも、要するに悟りであり、涅槃の境地なのである。学問（哲学）と道德（倫理）

はこの根源によって統一され把握されなければならないとし、最晩年の論文でも、宗教は魂の事実であり、哲学はそれを説明しなければならないと言っている。『働くものから見るものへ』の序にいう、「東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云った様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない。私はかかる要求に哲学的根柢を与へてみたいと思ふのである」とは、端的に西田の問題意識を露呈している。趙州無字の公案、白隠隻手（の音声）の公案は真如実相の端的に導びく関門であるが、無の形を見、音なき音を聞く悟境こそ純粹経験の更に深い実践であった。

かくして再び宗教論が付されることになる。この「宗教論に就いて」は純粹経験脱稿後に書き始め<sup>(1)</sup>、明治42年5月の『丁酉倫理講演集』第80輯に掲載した。「宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命に就いての要求である」とは、山口時代からの宗教観を承けており、安心立命の境地を追求することを是とするものである。同時に西洋の自覚主義を超えた自己の自覚主義を宣揚している。

ここで「生命」とは、ベルグソンのような可能性に満ち満ちた浮き立つような生(vital)でもなければ、ディルタイのいう万華鏡のような変転極まりない把えようのない複雑怪奇な生(Leben)でもない。悲哀と矛盾に満ちた個の実存的生であり、自己疎外態である。従ってこれに対して真の生命、大なる生命が対置され、大いなる統一の原理になる。「実在と人生」を書いてみようと思うと西田は伝えたが、最晩年の論文、「生命」と「場所的論理と宗教的世界観」はまさにその結論であった。西田哲学は絶えず発展していて、結論はないというのが通説であるが、このように見るとそれは否定される。

「純粹経験」説は『善の研究』を代表するテーゼの如くに扱われ、著者自身二十数年後の序に、純粹経験の立場が絶対意志のそれを介して場所の考えに至り、更に弁証法的一般者から行為的直観の立場へと転じたことを言っている。これが真に純粹経験の世界だと言うのである。

主観的心理主義的テーゼはここに論理的な足掛かりを得、歴史的世界を構成するようになった。しかし我々はこのような思想発展の内在を、第二篇第二章の「意識に於ては凡てが性質的であって、潜勢的一者が己自身を發展するのである、」という一節<sup>(2)</sup>に注目したい。

これこそ絶対無の自己限定である。「主客の別を打破したる直観の上より見れば、やはり無の意識が実在して居るのである」と言う時、ヘーゲルの「無限」を通してドイツ神秘主義の根源的一者の考えに親近している<sup>(3)</sup>。したがって純粹経験は「始覚」の側、絶対無は「本覚」の側にあって、「自覚」を介して両者が相通じているのである。

これを第六章で、「意識の根柢に不変の統一力が働いて居るとすれば……実在は反って此の作用に由りて成立するのである、」と言い、宇宙に一定不変の理なる者があると言う。言葉ともども宋学の「理」であり、これを「唯一実在」と名付ける。まさに『大乘起信論』の「真如」と「心」の関係であって、これを「本覚」と「始覚」と言う。意識現象特に知・情・意合一の「靈妙なる作用」が「一の実在の分化發展である」という時、『大乘起信論』の如来蔵縁起の考えと同じなのである。

これを中期に於ては、「一般者の自己限定」と言い(『一般者の自覚的体系』)、「縁起」ではなく「自覚」と把える。即ち「自己が自己に於て見」、「自己自身を限定する」のである。(『無の自覚的限定』)これを「一般者の於てある場所」と言い、「場所が場所自身を限定する」とも表現する。すなわち山口時代から「場所の論理」は変りなく發展し続けてきたのである。

実在としての意識、否諸意識を統一するものとしての「一」なる実在は、第二篇の各章にくりかえし述べられている所で、宇宙の根源たる唯一実在が各意識に分化發展するとか、実在の統一作用は無<sup>われ</sup>限であって、従って我々の自己も無限に<sup>われ</sup>拡がり、我が宇宙を包容するとか言われるのである。人はこれをグノーシス主義的とも——田辺元が「発出論的」と非難したのはこの見方だからである——、陽明学的とも——

「理」という語を無意識のうちに宋・明の思想の立場で使っている——、『大乘起信論』の本覚・始覚のシエマと解釈——これまでは全くこの解釈がなかった——しようとも可能であるが、解釈学的には、山口時代の書評の、「吾人が有限界を脱して無限の域に超入し、哲学に所謂絶対なる者と冥合する所以の」という宗教の本質論に立って見るべきである。知・情・意の三作用を統一する靈妙な精神作用こそ絶対無限なものとし、宗教的体験を予想させる発想が、『善の研究』に於ては、実在の統一という論理的、「メタフィジックス」的シエマに展開したのである。

実在篇の終章と宗教篇で、この大なる統一者を「神」と呼んでいるのは、出立点の神秘主義への帰還であると共に、哲学的発想と宗教的立脚点の合一でもある。この「神」は大なる実在の代名詞であって、ローマン主義哲学の「絶対我」でも良いし、大乘仏教の「法身仏」でも良い。初版の序文に、「個人的区別より経験が根本的であるという考えから独我論を脱することができ」とあるが、「純粹経験」論のみでは独我論に陥り、他者の存在に難が生ずるという哲学的アポリアを脱する為に、宗教論から大なる統一という論理を導入したのだと解釈できる。

最後の論文、「場所的論理と宗教的世界観」に於て、「生命の世界に於ては……矛盾的自己同一として場所的自己限定の世界である」と言う時、大なる自己が小なる自己を、場所が場所を、無限が有限を、絶対が相対を、限りなく自己否定的即自己肯定的に、目的意識的即ち自覚的に、自己限定してゆく生＝個の歴史の実在を表現している。場所的有の世界は自覚的有の世界としてどこまでも実践的に把えられ、かつ自己否定的に自己限定してゆく<sup>(4)</sup>とされるとき、そこに宗教的契機を見なければならない。世俗諦を滅却して大死一番絶後に蘇える時、そこに新生命の輝きを見る。無限なるもの絶対なるものが、深き自己矛盾を意識し自己を否定し去る時に到来する。これを「逆対応」と西田は呼ぶ<sup>(5)</sup>。

否、絶対者が個に到るものではなく、絶対な

る者、絶対なる無が自ら自己を否定することによって逆対応的に自己自身を限定してゆく。故に被造物の中に神が在り、衆生のほかに仏なし、である。Aは非Aの故にAなり、という『金剛般若経』の超論理（即非の論理）を鈴木大拙と共に西田は愛好する。この論理をヘーゲルの過程的相対的弁証法に対して絶対弁証法と名付ける。絶筆の「私の論理」とはこのことを言っている。『善の研究』での実在を統一する大なる存在という真如的世界観はかくして最後の論文に於てその宗教論的体系をとりこんで完成したのである。

#### 註

- (1) 明治41年10月29日、11月1日の日記参照。第五章「知と愛」は第82輯に載せたもので、特論的なものである。ただ注目すべきは「愛」という情意活動の宗教的極意が他力信心の上から敷衍されていることで、「学問も道徳も皆仏陀の光明であり」とは、第三章の「神とは宇宙の根本たる一大人格であり、」「大なる意志の形をなす」ものだということに対応する。既に逆対応的宗教観が潜んでいるのであって、ここに禅が自力というシエマに収まらない一面がある。自力と他力は絶対矛盾的に自己同一なのだと西田は言うであろう。禅ではこれを「<sup>つた</sup>謳うも舞うも法の声」（『白隠和讃』）と言う。
- (2) 全集第1巻57頁。
- (3) 「意識はヘーゲルの所謂無限 das Unendliche である」というのは、たとえば Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Felix Meiner Verlag) S. 125 に、「この単一無限すなわち絶対概念は、生の単一な本質、世界霊である、(Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt)」とあるを見よ。
- (4) 全集第11巻392頁他。
- (5) 同396頁他。

#### 跋

以上は『善の研究』に到る西田の思想形成の歴史を見、『善の研究』をそれによって解釈してきたものである。「帝大卒業後から自分の考えは変わらない」と高橋里美に言った<sup>1)</sup>如く、山

口時代の書評の思想が次第に論理的な琢磨を経て『善の研究』に到っている。またそこに中期から晩期の哲学の母胎があることを看取できた。この作業によって、西田哲学の存在理解とか根本経験とかいったものが得られたと思う。

西田哲学については、これを実在の論理と見、自覚の体系と見なし、禅の論理と把えるなど様々の把握のしかたを許してきたが、解釈学的には山田無文老師の歌う、「大いなるものに抱かれあることを、今朝吹く風の涼しさに知る」という境涯こそ西田の見た世界であり、我々が西田と共に見るべき世界と理解しなければならぬだろう。禅語に曰う、

心外無法、满目青山。

又曰く、

天の普ねく蓋うが如く、地の普ねく撃ぐるに似たり、と。

柴山全慶老師の『禅林句集』ではそれぞれ、「心境一如なるが故に。」「法性自爾にして広大無私、辺際なきに喩えていう、」と解説している。「心境」は心と対象のこと。

今にして思えば、『働くものから見るものへ』（昭和2年）の序の最後の有名な文、「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云うまでもないが、幾千年来我等の祖先を孚み来った東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云った様なものが潜んで居るのではなからうか、我々の心は此の如きものを求めて已まない、私にかかる要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである」とあるは、西田の論理と禅の其をつなぐ（と西田が信じた）ものとして理解することができる。

「形なきものの形を見る」とは、無字の公案の撈処に言う「無の形」であり、「声なきものの声を聞く」とは、隻手の音声の公案である。禅の世界で言う端的こそ一切を統一する絶対なるもの無限なるものであり、あらゆる対立矛盾をのり越え包含しながら一切の有を現出させつつあるものである。西洋の言葉ではこれを「神」と言い、意識のうちに実現する故に実在

なりと云う。「無」とか「絶対無」とか呼ぶのは東洋的禅的伝統からであろうが、いずれの場合も用語の説明はない。しかし上記の序文は、かつて禅を自己の捷徑なりとした西田の面目を表わすものである。絶対無の自覚的自己限定とは西田の禅的世界における実践の論理を表わしたものであった。そしてそれは広く宗教的実践にも見られるものと西田は信じている。

日本倫理思想史家・湯浅泰雄氏によれば<sup>(2)</sup>、ユングのいう「集合的無意識 (das kollektive Unbewusste)」論は唯識説に似ている上、宇宙全体をひとつのホログラフィーと見る見方に近づくとされるが、そうすれば西田のふたつのテーゼと関連してくる。

しかし深層心理に着目するとしても、唯識説と西田の純粹経験論は客体の独立存在を認めないのであって、精神分析学的世界観とは全く違う。ユングと久松眞一博士との対談を、久松眞一著作集第一巻（『東洋的無』理想社 昭和44年）に収録しているが（「無意識と無心」）、やはり禅的無心と精神分析学的無意識とは探求の出発点が違って「いすかの翳」の感がある。無心の場合は久松博士も後述しているように自ら悟って成る境地だから、「無意識」はむしろ宇宙論的な統一理念と共通する方が多いのである。

後者は西田の「唯一実在」に相当すると考えられるかも知れない。湯浅氏に依れば、宗教家の神秘的体験や芸術家の霊的創作は集合的無意識の顕現だそうである。或いはハルトマンの「無意識の宗教」もこれに入ろう。西田の美学でも芸術家の創作行為をしばしば主客合一の純粹経験になぞらえ、真実在の発露は即善であり真であり、美であり聖であった。湯浅氏の紹介する立場にはこの価値観が稀薄なると共に、形而上学的にも西田の方は超越論的観念論の立場なのである。

禅の普遍的世界は、久松眞一「禅の弁証」（『東洋的無』所収）に述べられている如く、仏性とか法とか正（偏に対する）とか平等とか言われるものであろう。ただ博士は「仏性」と「普遍」の論理的関係から、「禅の普遍」という形式と「仏性」という内容を結びつけるので

あって、単なる「普遍」ではないとされる。そして禅は衆生という特殊から仏性という普遍へ、その普遍からその特殊へと往還する弁証法と捉えられているようである。これは西田のいう無がそこに於てある場所の論理であり、一層禅の論理に即した表現である。それは「実在の真景」ながら、あくまでも観念たる意識の統合せるものとして精神の領域であり、宇宙的ホログラフィーという物理的観点とは全く異なる発想でなければならない。またユングの精神分析学的無意識論とは価値観の点で立場を分けており、仏性という大乘仏教的アイデアの世界が各個各意識に内在するという意味で集合的なのである。その顕現を絶対無の自己限定というのである。

東大路を隔てて京大文学部の西方、今出川通を隔てて西田が住んだことのある飛鳥井町の南にある画廊で、西田の遺墨展を一燈園の出版社

が開いていた。雄勁にして端正な墨跡の中に、「見無形之形，聞無声之声」の一幅があった。上記の序文に出てくる語であるが、公案を踏まえた西田自身の語であることは先に見た。これを見た途端に、西田の言う「弁証法的一般者」とか「場所的論理」とかいうものを直観的に理解できたように思う。

註

- (1)『高橋里美全集』第7巻(福村出版)162頁参照。『善の研究』の時の思想と少しも変わっていない、とも。
- (2)『朝日新聞』昭和59年10月の「私家版辞典」欄所収。