

## 西田哲学の現代的意義——日本のあるべき姿を求めて

04K040 佐藤 正教

### はじめに

戦後、日本人は政治的・軍事的自身だけでなく、文化的自信まで喪失した。日本人は、日本文化がまるで西洋文化に劣っているかのように、日本文化を棄て、西洋文化を取り入れてきた。世界中で日本食が人気の中、日本では欧米型の食事に変わっているということは言うまでもない。テレビコマーシャルやファッション雑誌を見れば、多くの西洋人を見ることができる。これらは、日本人が文化的自信を喪失しただけでなく、西欧人に対してコンプレックスを抱いている象徴ではないだろうか。

では、日本は世界からどのように見られているのだろうか。アメリカのメリーランド大学とイギリスのBBCが、全世界の約四万人を対象に実施した共同世論調査で、日本が「世界に最も良い影響を与えている国」の第一位に選ばれた。<sup>(1)</sup> この調査で、日本をもっとも支持してくれた国はインドネシアである。なんと、インドネシア人の85%の人々が日本が良い影響を与えていると回答してくれたのだ。

なぜインドネシア人が日本に親日的かという点、インドネシア独立に日本が大きな貢献をしたからである。インドネシアは、17世紀にオランダ東インド会社がジャワ島に進出し、オランダの約三百五十年に及ぶ植民地支配が始まった。オランダの愚民政策により、インドネシア人は、自分たちアジア人は白人に劣った存在であり、白人の支配から抜け出すことは不可能だと思込まされていた。しかし、明治三八年の日露戦争で、日本が西欧諸国の中でも一大強国であったロシアを倒したことにより、全アジアに大きな勇気を与えた。その後、大東亜戦争が勃発して、日本がインドネシアに上陸すると、インドネシア人は大歓迎して日本軍を支援してくれて、たった九日間でオランダ軍を全面降伏させたのだ。その後、敗戦まで、インドネシアに軍政を敷き、オランダ語を禁止してインドネシア語を普及させ、インドネシア人の軍隊を組織し、教育を行い、組織の運営方法を教えるなど、インドネシアの独立の準備を進めた。日本の敗戦後、昭和二十年八月十七日、インドネシアは独立宣言をし、再び植民地支配を行おうと戻ってきたオランダ軍と戦った。しかし、インドネシア軍は経験が浅かったため、この戦いに二千人もの元日本兵らが参加した。元日本兵らは、戦いの最前線に立ってインドネシア軍を指揮したため、その約半数が亡くなったと言われている。そして、昭和二十四年十一月、オランダ軍は撤退して、インドネシアは完全な独立を果たした。

このような経緯から、今でもインドネシア人は、日本に感謝をしているというわけだ。また、このような例は、インドネシアだけではない。パラオ、ビルマ（ミャンマー）、インド、フィリピン、台湾といったアジアの国々は、旧日本軍の行いに感謝をしているようだ。また、このように日本の大東亜戦争を評価しているのはアジアの国だけではない。以下は、フランスのアンドレ・マルロー元文化相の言葉である。

「日本は太平洋戦争に敗れはしたが、そのかわりに何ものにも、替え難いものを得た。それは、世界のどんな国も真似のできない特別攻撃隊である。スターリン主義者たちにせよ、ナチ党員にせよ、結局は権力を手に入れるための行動だった。日本の特別攻撃隊たちは、ファナチックだったのだろうか。断じて違う。彼らには、権勢欲とか名誉欲など、かけらもなかった。祖国を憂える尊い情熱があるだけだった。代償を求めない純粋な行為、そこには真の偉大さがあり、逆上と紙一重のファナチズムとは根本的に異質である。人間は、いつでも、偉大さへの志向を失ってはならないのだ」<sup>(1)</sup>

GHQ 最高司令官を解任されたマッカーサーが、米国上院軍事外交共同委員会の場で、次のように発言している。

「日本は絹産業以外には、固有の産物はほとんど何も無いのです。彼らは綿が無い、羊毛が無い、石油の産出が無い、錫が無い、ゴムが無い。その他実に多くの原料が欠如してゐる。そしてそれら一切のものがアジアの海域には存在してゐたのです。もしこれらの原料の供給を断ち切られたら、一千万から一二百万の失業者が発生するであらうことを彼ら（日本政府・軍部）は恐れておりました。したがって彼らが戦争に飛び込んでいった動機は、大部分が安全保障の必要に迫られてのことだったのです。」<sup>(1)</sup>

これらの発言でもわかるように、日本は決して、アジアの侵略者ではないのだ。それとは逆にアジアの国々に感謝されているのだ。そして、これは韓国にたいしても言えることである。日本は韓国に対して侵略行為をしたことなどないし、逆に韓国の近代化に大きく貢献している。日本人は自虐的な歴史観から脱却して、自分たちの歴史に自信を持って、靖国神社に参拝すべきだし、韓国に対して、竹島への侵略行為や従軍慰安婦問題の捏造（最初に朝日新聞が捏造した）を抗議すべきである。また、中国に対しても、南京虐殺の捏造や台湾への侵略に関する言説に、強く抗議するべきである。

また、自虐的な歴史観からの脱却の他に、文化的な自信も回復しなければいけない。東西それぞれの文化には違いはあるが、優劣はない。両文化は、本来、相互に補いあうものであって、どちらかに統合されるものではない。東洋文化と西洋文化は、一見まったく異なるように思われるが、その根底において結びつき補うものである。この両文化の根底を見出し、両文化に新しい照明を照らすことが、今日の日本の世界的役割である。それには、まず、日本文化や日本精神を日本の中に限定するのではなく、世界に向けて普遍化し、世界化する必要がある。そのためには科学性や論理性を持たなければならない。そこで、西田哲学が重要だと私は考える。西田哲学は、日本の精神・文化を考えること、また環境問題の解決にも多くのヒントを与えてくれている。西田哲学を通じて、今後の日本のあるべき姿を導きだしたい。

## 西田幾多郎の生涯

西田幾多郎は明治三年五月一日、父得登、母寅三の長男として、石川県河北郡宇ノ気村に生まれた。西田家は代々「十村」（大庄屋）を勤める素封家であった。しかし、父得登が、株や米相場に手を出したが失敗して、西田家は没落していった。そして、西田が大学に入学する頃には、西田家の財政は完全に破綻していた。そのため、西田は多くの辛酸を嘗めなければならなかった。

西田は小学校卒業後、師範学校に通っていたが、退学して、明治十九年九月、石川県専門学校に補欠入学する。翌年、同校が第四高等中学校に改称されるにともない同校予科第一級に編入学する。この当時、西田の生涯の友になる鈴木大拙、山本良吉、藤岡作太郎らと机を並べた。しかし、同校が第四高等学校に改称され、規則ずくめの武断的な学校になったため、西田は退学をした。しかし、明治二十四年、上京し、東京帝国大学文化大学の選科に入学した。選科というのは、学科目の一部を選択して学習する過程のことであるが、一般には、学業の遅れた者の入るところとみられていた。そのため、西田は周囲から人生の落伍者のような扱いを受け、またそのことが西田の自尊心を傷つけたようだ。

大学を出て、明治二十八年に石川県能登尋常中学校七尾分校に職を得た。同年五月には従妹の寿美と結婚するが、二年後に離婚する。また、同校は翌年廃校になり、西田は職を失うが、旧友の斡旋で、第四高等学校に

職を得る。しかし、学校内の内紛に巻きこまれ、一年後に罷免される。その後、明治三十年に、師北条時敬の招きによって、山口高等学校編入となり、明治三十二年三月には、教授に任命され、また同年七月には、ふたたび北条の招きによって第四高等学校に転任している。十年間、同校に在職した後、学習院に転じ、その一年後には、京都帝国大学文化大学に転ずる時も、恩師や友人によって助けられている。これは、単なる偶然や運ではなく、西田には何か人を惹きつけるような特別な人間的魅力があったようである。

明治三十年の頃から禅の修業を始めている。その修行は十余年と長期にわたり、猛然とか壮烈とかいった言葉でしか形容しようのない真剣で厳しいものであった。ここにはわれわれ現代人が失った求道精神が脈々として息づいているといえる。西田は道をもとめる人であり、真正の自己を探求してやまない人間であった。また、西田は禅を精神統一のための最良の手段として考えていたようであるが、したいにそれを人生の目的として考えるようになった。

西田は、「哲学の動機は悲哀の意識である」ということをいっている。学生時代の苦勞や、二男六女を授かったが、5人の子供に先立たれるなど、西田の人生がいかに多難だったかがわかる。また、昭和十年、日本の指導的哲学者として西田は文化省教学刷新評議会の委員を委嘱され、当時の国体明徴運動に加担するよう圧力を受けていたが、その後、自分の意思に反して政治の中核へと巻きこまれていった。しかし、西田は戦争の協力したわけでも、賛成したわけでもなく、つねに当時の為政者と軍部の考えを道義的に正そうとしたが、当然のことながら、当時の国料的・全体主義的な体制化において西田の企図は実現されることはなかった。東洋的ないし日本的な物の考え方や感じ方の論理化に、その生涯を捧げた西田は、最後のまで最後まで日本の行く末を深く憂慮しながら、ついに自分の目で終戦を見届けることなく、この世を去っていった。

これから西田哲学の特徴を以下のように四章にわたり論述したい。

## 第1章 純粋経験の哲学：二元論の否定から無の思想まで

- (1) 二元論の否定
- (2) 一と多（普遍と個）の区別の否定
- (3) 現実と理想の区別の否定
- (4) 理論と実践の区別の否定
- (5) 無の思想

## 第2章 即の論理：行為的直観と逆対応

- (1) 西田哲学における「即」の意味
- (2) 「行為的直観」の思想
- (3) 「逆対応」の論理

## 第3章 純粋経験再考：自発自展から宗教的自覚へ

- (1) 純粋経験とは何か
- (2) 純粋経験の諸段階
- (3) 宗教は意識統一の要求である
- (4) 「純粋経験」から「自覚」へ

## 第4章 自覚と場所

- (1) 自覚とは何か
- (2) 自覚と場所
- (3) 「場所」とは何か
- (4) 絶対無の場所
- (5) 作られたものと作るもの
- (6) 絶対矛盾的自己同一の意味

最後にこの研究から得たいいくつかの重要な結論を綴りたい。それは、四年間の敬和学園大学における私の研鑽の歩みを振り返り、これから社会に旅立つための準備を確かなものとするためである。

## 第1章 純粹経験の哲学：二元論の否定から無の思想まで

これから、西田哲学を、その生成と発展の過程に沿って、考察を進めていくが、それに先立って、この章では西田哲学の基本的な性格について検討する。

### (1) 二元論の否定

純粹経験<sup>(2)</sup>とは、主観と客観、あるいは意識とその対象が未だに分離していない、意識の統一状態のことである。私たちは、一方に精神や意識の世界が存在し、他方に自然や物質の世界が存在すると考えているが、西田によれば、そのような二元論的な世界観は抽象的なもの見方に過ぎないのであって、具体的な世界は主観と客観、精神と自然、意識と物質といったような区別以前の純粹経験の世界である。

主観である「見るもの」と、客観である「見られるもの」を分離して、世界の外から、自分とは異なったものとして世界を見る二元的な考え方は、どうしても人間本来の自己中心的なもの見方になりがちである。そして、このような人間中心的なもの見方によっては、例えば、地球環境の問題を真に解決することはできない。環境の外から環境を見るのではなく、むしろ自分自身が環境の中に入っていく、いわば環境の中から環境を考えるときに、環境問題の真の解決が見いだされる。これこそが、西田のいう「純粹経験」の思想であり、「行為的直観」の思想である。

「行為的直観」とは後に詳しく論ずるが、ここでは具体例をもってその内容を示しておきたい。例えば、画家がある対象を見て感動し、それを描きたいという欲求が生じたとき、その対象はもはや画家の外にあるものであるのではなく、いわば、画家の内にも宿って、画家の内からその表現を迫るものとなっている。また、画家が描いた絵は独立した作品をして一人歩きを始めるが、しかしその絵はいわば画家の分身であり、画家の本質が対象化され象徴化されたものである。画家はその絵の中に自分自身を見るのである。したがって、そこには、外なるものが実は内なるものであるという関係が見られる。

### (2) 一と多（普遍と個）の区別の否定

西田は個々の純粹経験の背後もしくは根底には、一種の普遍的な意識が存在すると考えた。そして、個々の純粹経験はこの普遍的な意識の一要素もしくは発展段階であると考えている。宇宙の根底には根源的統一力（神）があり、個々の純粹経験はこの根源的統一力の顕現であるといってもいい。多数の個物が相互に

働きあうということは一なる世界自身が動くということであり、また反対に一なる世界が動くということは、多数の個物が相互に働きあうことである、ということなのである。

このことは手と指の関係で説明すると解りやすい。手と五本の指の動きはまったく別のものではない。手が動くということは指が動くということであり、指が動くことは手が動くことである。例えば、一つの指が動くとき、その指の動きは必ず他の指の動きに影響をあたえる。したがって、一つの指が動くとき、ただその指だけが動くのではなく、それによって同時に他の指も動くのである。すなわち五本の指は相互に限定しあう。そしてそれが、手が動くということの意味である。すなわち「個物と個物の相互の限定即一般者の自己限定」である。このような考えは「世界が自覚する時、我々の自己が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する。我々の自覚的的自己の一々は、世界の背景の中心である」という言葉に端的に表現されているだろう。

しかし、いきなりこのようにいわれても、それはあまりに常識に反しているの、なかなか理解しがたいと思われる。そこで、西田の考えが容易に理解できるよう、一つの比喩でこれを説明する。いま海面上に二つの岩が突き出ているとする。その二つの岩は、その大きさも違っていれば、その形も違っている。明らかに両者は異なった二つの岩であり、誰もそれを同じ岩だとはいわないだろう。しかし、これを海底から見ればどうであろうか。海底から見れば、この二つの岩は繋がっている。最初、違った二つの岩と見えたものは、実は同じ岩の二つの部分であることがわかる。実際、満潮の時には二つの別の岩に見えたものが、潮が引いてくると同じ岩の二つの部分であったというような経験を、誰もが持っているであろう。したがって、問題はわれわれがどの視点からものを見るかにかかってくる。海面から上だけを見れば、二つの異なった岩が存在するといえるが、これを海面から見れば、あるのは全体としての岩で、最初、二つの岩と見えたのは、実は同じ岩の二つの部分であったことがわかる。

一般の見方に反して、西田は海面レベルのものの見方を抽象的と考え、海底レベルのものの見方を具体的と考えた。個体（自己）の方からものを見るのではなく、反対に普遍（世界）の方からものを見ようというのである。そうして前者を後者の要素ないし顕現として考えようというのである。そこには、われわれの通俗的な固定観念を破ろうとする意図がうかがえる。とかく、われわれは目に見えるものを実在と考えがちであるが、西田はむしろ目に見えるものの奥底にある目に見えないものを根本的な実在と考えている。このように西田は主観と客観（内と外）の二元論を否定するばかりではなく、個体と普遍（一と多）の二元論をも否定する。それどころか、されに西田は、現実と理想あるいは事実と当為の二元論も否定する。

### （3）現実と理想の区別の否定

一般に西洋の伝統的な考え方は現実と理想、事実と当為を分ける傾向がある。例えば、プラトンは感覚によって把握される現実の世界と理性によって把握されるイデア<sup>3)</sup>の世界を分けた。プラトンはこのようなイデアの世界すなわち理想的な世界は、単なる観念的な世界ではなく、現実の感覚的世界を超越したところに実在すると考えた。そして、感覚的世界は不完全で可滅的な世界であるのに対して、イデアの世界はまったく完全かつ永遠なる世界であり、現実の感覚的世界はイデアの世界の影像もしくは模型にすぎない、したがってわれわれはすみやかにこの感覚界から離脱してイデア界を観想しなければならぬ、と説いた。

しかし、西田は一貫してこうした二元論を否定している。西田は現象の世界を超越したところに実在の世界があるという二世界論的な考え方を否定し、現実の世界がそのまま実在の世界である、すなわち現象即実在であるといひ、またしばしば自分の哲学的立場を現象即実在論と称している。伝統的に西洋の哲学は現実の世界の背後に、あるいは現実の世界を超越したところに実在の世界を考える傾向がある。このような考え方を二世界論とか、背後世界論とかいうが、西田哲学は、現実の世界すなわち現象界を唯一の実在と考える。

#### (4) 理論と実践の区別の否定

西田は理論と実践の区別をも排除している。一般に西洋近代の哲学は理論と実践、あるいは認識と行為を、それぞれ独立した領域として分ける傾向がある。そして、理論（認識）の原理と実践（行為）の原理を別個のものを見なす傾向がある。例えば、カントは理性をその働きに応じて理論理性と実践理性に分け<sup>(4)</sup>、その適応領域をそれぞれ自然的世界と道徳的世界に限った。自然的世界は理論理性の領域であり、道徳的世界は実践理論の領域であるというのである。その結果、理論哲学原理と実践哲学の原理が乖離することになった。このように西洋近代の哲学が理論と実践とを分ける傾向があったのに対して、東洋の伝統的な思想は知と行を本来的に合一したものと考えてきた。例えば、寒さは、実際にそれを体験すること（行）によって真に知られるのであって、知と行は分離できないのである。行をともしない知は真の知ではなく、また知をともしない行は真の行ではない。西田哲学にも、このような知行合一の伝統が、その形を変えて受けつがれている。

このように西田はあらゆる二元論的思考を排除して、無差別平等の観点から物を見、物を考えようとする。そしてその根本にあるのは、実体としての自我（知的自己）の存在の否定である。いわゆる客観に対立する主観としての自我、物体や自然に対立する精神としての自我、あるいはまた普遍に対立する個体としての自我、世界に対立する自己としての自我の否定である。そして、これは西田哲学のすべての時期に一貫した基本的性格であった。

#### (5) 有の思想と無の思想

一般に、西洋の文化・思想は有の思想であるのに対して、東洋の文化・思想は無の思想である。ここで有とか無とかいうのは、存在するとか、存在しないとかいう意味ではない。この点に関していえば、有も無も、どちらも真の意味で存在するもの、すなわち真実在をあらわす言葉である。真の実在を有と見るのか、それとも無と見るのかによって、一方は有の思想と呼ばれ、他方は無の思想と呼ばれるのである。有というのは、具体的には、「形がある」ということであり、反対に無というのは「形がない」ということである。したがって、正確に言えば、真実在を「形あるもの」と考えるのが有の思想で、反対にそれを「形のないもの」と考えるのが無の思想ということになる。

古代ギリシャ人のものの考え方を端的に示すものとして、しばしば「無からは何もものは生じない」という言葉があげられる。すべて有るものは他のあるものから生ずるのであって、無から有が生ずるなどということとは不合理だということである。こうして、一般にギリシャ人はあらゆる有を生みだす根源的な有があると考えた。これに対して東洋では伝統的に、あらゆる形のあるものの根源に形のないものを考えてきた。すべて形のあるものは形のないもの、すなわち無から生ずるということである。一切の有は無のあらわれであるということである。

西田は一貫して根源的実在を対象的・超越的方向ではなく、反対にそれをどうしても対象化しえない、内の内なるものとして、内在的方向に求めている。いいかえれば、根源的実在を有ではなく無と考えている。そして、その無は有に対する相対的な無ではなく、あらゆる有を包み、あらゆる有を生みだす根源であるから、「絶対無」<sup>(5)</sup>と呼んでいる。

## 第2章 即の論理：行為的直観と逆対応

第一章で検討した否定の論理は、西田哲学の基本的な性格である。中期以降になると、その否定の論理は「即」という言葉で、頻繁に出てくる。ここでは、西田哲学の基本的な性格を支えている「即」から、後期の思想である逆対応について検討する。

### (1) 西田哲学における「即」の意味

西田の著作には「即」という言葉が頻繁に出てくる。一即多・多即一、内即外・外即内などあるが、即とは一体どのような意味なのか。西田自身は、再三、自分のいう即とは絶対矛盾的自己同一のことだといっている。自己同一とは、同一性という意味であり、世界は自分のなかにも矛盾を含みながら同時に世界としての同一性を保持しているという意味になる。例えば、一即多・多即一とは、一が矛盾的自己同一的に多であり、多が矛盾的自己同一的に一であるという意味だということである。一が一でありながら同時に多であり、多が多でありながら同時に一であるということである。たしかに、一が多であり、多が一であるというのは矛盾であるけれども、しかし、それが現実の世界の真相であって、現実の世界はこのように矛盾を含みながら同時に同一性を保っているのである。現実の世界にある種々の矛盾が弁証法的に綜合・統一されて、そこに自己同一が生ずるというのではなく、矛盾が矛盾のままでありながら同時に自己同一が保たれているということである。また、一即多・多即一とは、絶対矛盾的自己同一的に一が多であり、多が一であるということだとすると、そこでいう即は単なる即ではなく、同時にその否定である非を含んだ即、すなわち「即非」という意味でもある。この自己否定は、単なる自己否定ではなく、その否定によって、かえって真の意味で自己肯定となるという要素がある。

この否定の論理は、西田の「知的直観」の思想に典型的な形で見ることができる。知的直感とは、もっとも理想的な、もっとも究極的な段階の純粹経験のことである。

### (2) 「行為的直観」の思想

西田哲学の重要な思想に「行為的直観」の思想がある。<sup>(6)</sup>これは直観と行為の間の相即的・相補的な関係を説いたものである。西田はこの行為的直観を説明するのに、しばしば「物となって見、物となって行く」という慣用句を用いている。要するに、われわれの自己というものを否定して、徹底して物や事になりきるとのことである。西田は、いわゆる自己というものがなくなった状態において、はじめて真の行為や実践が生ずると考えた。それだから、良心や当為は自己の内からの呼び声ではなく、逆に世界の底からの呼び声である、といっている。自己を無にして、ひたすら世界の呼び声に聴従するとき、真の行為や実践が生ずるとのことである。それはわれわれの自己の側から世界を見るのではなく、反対に世界の側からわれわれの自己を見ることでもある。われわれは自分の側から世界を見ようとしがちである。したがって、どうしても自己中心的となり、主観主義的になる。西田哲学は、このような自己中心的・主観主義的な物の見方を転換して、逆に世界の側から物を見ることを説く哲学であるといえる。

一般に行為と直観とは相互に矛盾的で対立的であると考えられている。すなわち、行為は能動的であるのに対して直観は受動的であると考えられ、また前者は動的であるのに対して後者は静的であると考えられている。しかし、西田の考えでは、行為と直観は相互に矛盾的でありながら、しかも同時にそれらは現実の世界において自己同一的に結びついている。行為と直観は相互に対立的な関係にあると同時に、相互に依存的な関係にある。いしかえれば行為と直観は相即的であり、否むしろ相補的でさえある。行為と直観は相互に補足しあう関係にある。実際、われわれは行為することによって直観し、また直観することによって行為する。行為は直観

を生み、直観は行為を生む。そして、この意味で、「働くこと」は実は「見ること」であり、「見ること」は実は「働くこと」である。それだからこそ行為的直観とは、行為するため直観することでもなければ、また反対に直観するため行為することでもない。実に行為的直観は、行為と直観が相互に矛盾的・対立的でありながら、しかも、同時に相即不離なものとして行為的直観、直観的行為であるということをお互いに思っている。

このことは、例えばポイエシス（芸術的製作）という行為をとって考えてみれば明らかである。西田自身、行為的直観を説明するのにポイエシスを例にとっている。ポイエシスは、単に観念や概念によって物を構成することでもなく、また反対に物の単なる模写でもない。すなわち、単なる物の主観的構成でもなければ、単なる物の模写でもない。それは、われわれが物によって刺激され、動かされることによって、われわれの外に物を作る働きである。これを、画家の政策を例にとって考えてみる。画家が絵を描く場合、彼は対象も何もところに、いきなり無から、何かを描くのではない。まず画家はある対象を見る。そして、その対象によって動かされる。その対象を見れば見るほど、ますます強くその対象によって動かされる。画家はすっかりその対象に魅惑され、それを描きたいという欲求に駆られる。こうして彼は絵筆をとってキャンバスに向かい、その対象を描くのである。

だとすれば、絵を描くという行為は対象を見ることによって生ずるといえるだろう。対象を見ることによって、そこに興味がわき、それが画家を製作という行為へと駆り立てる。だとすれば、見る行為が描く行為であり、直観が行為である。そして、対象に対するわれわれの直観が深ければ深いほど、われわれの行為はより創造的となる。このように考えれば、行為と直観はまったく矛盾し対立するものではなく、むしろ両者は相即的・相補的であって、見る行為が働く行為であり、行為は直観をおして生ずるといえる。

### （3）「逆対応」の論理

逆対応とは、絶対と相対、無限と有限、一と多のような、まったく対立的なもの、逆方向的なものが、相互に対立しながら、また方向を逆にしながら、しかも相互に自己否定的に対応しあっているという逆動的な関係を表す概念である。<sup>7)</sup> 例えば、一方に救済を求める衆生と、他方に衆生を救済しようとする阿彌陀仏がいる。この救済を求める衆生の側の働きと衆生を救おうとする阿彌陀仏の側の働きとが相互に対応しているということである。他に助けを求める働きと他を助けようとする働きはまったく逆方向の働きであるが、この相互に逆方向の働きの、その一方が強ければ強いほど、より強く他方の働きが感じとれるというのである。すなわち、衆生が、自分はいかに煩惱にまみれ罪深い人間であるかということ、自覚すれば自覚するほど、そのような衆生を救済しようとする阿彌陀仏の本願が成就されるというのである。

また、逆対応には三つの要素が含まれている。その第一は、有限な自己（固体）の「こちら側から」の働きに対して、絶対的の一方（絶対者）の「あちら側から」の働きが対応しているということである。逆対応とは、このような相対に対する絶対の、逆方向からの対応という意味をもっている。その場合、まず相手の働きがあって、それに対して逆方向からの絶対の働きが対応しているというのではない。相対の働きがあるとき、そこにはすでに絶対の側から働きがあるのである。否むしろ、相対の働きは絶対の働きによって支えられており、また絶対の働きから出てくるのである。逆対応の概念にこのような要素があることは、例えば、「我々の宗教心というのは、我々の自己から起きるのではなくして、神また仏の呼声である。神または仏の働きである、自己成立の根源からである」という言葉が示しているといえる。

第二は、有限は自己の高揚や拡大や強化の働きと絶対の側の働きとが対応しているのではなく、逆に有限な自己の側の死と否定と放棄の働きと絶対の側の働きとが対応しているということである。自己が否定され、無となればなるほど、われわれはそれだけ神（仏）に近づき、神（仏）に触れるのである。逆対応がこのような逆動的・パラドシカルな側面をもっていることは、例えば、「我々の自己は、どこまでも自己の底に自己を超え

たものにおいて自己をもつ、自己否定において自己自身を肯定するのである」という言葉が示している。このように逆対応の概念には自己否定的対応という要素が含まれている。自己を否定することが自己を肯定することであるという逆説が含まれている。

第三は、有限な自己の自己否定の働きはと、絶対的一者の働きが一体不二であるということである。こちら側の働きとあちら側からの働きは同一であるということである。たしかに両者はその構造上は区別されるが、内容上は区別されない。そのことは、例えば「我々は自己否定的に、逆対応的に、いつも絶対的一者に接している」という言葉が示している。まったく逆方向の二つの働きが、またまったく逆性質の二つの働きが、実是一体にして不二の働きなのである。このような考えは、例えば「世界が自覚する時、我々が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する」という言葉の中にすでに明瞭に語られている。それだから、逆対応の論理は西田の最晩年に突如としてあらわれた思想ではなく、もともと西田哲学に本質的に具わっていた思想なのである。

「逆対応」がもっている三つの側面をあげた。ここで注意すべきは、それらはそれぞれ独立した契機ではなく、同一内容の三つの要素であるということである。そのいずれかの要素を強調することによって、三つの性格があらわれるが、実際は、それらはそれぞれ異なった性格なのではなく、むしろ同一の性格についての異なった観点からの説明にはかならない。それらは、本来、一体にして不二である。

### 第3章 純粋経験再考：自発自展から宗教的自覚へ

西田哲学は最初期より純粋経験の哲学と呼ばれた。ここでは純粋経験の骨格を明らかにし、今まで検討してきた西田哲学の理解を深めたい。

#### (1) 純粋経験とは何か

通常、経験といわれているものは、すでにその内に何らかの思想や反省を含んでいるので、厳密な意味では純粋な経験とはいえない。純粋経験とは、一切の思慮分別の加わる以前の経験そのままの状態、いいかえれば直接的経験の状態である。例えば、ある色を見たり、音を聞いたりするその瞬間、それがあるものの作用であるとか、私がそれを感じているとかもった意識や、その色や音が何であるかという判断の加わる以前の原初的な意識や経験の状態である。

#### (2) 純粋経験の諸段階

西田のいう純粋経験には三つの意味ないしは段階をもっている。

- ①まず、それは意識の原初的ないし直接的な統一的状态を意味している。西田が「意識の厳密な統一的状态」とか、「主客未分の状態」とかいつているのがこの段階であり、この場合、純粋経験は直接経験と同義である。これは純粋経験の最初の規定であって、「初生児の意識」のような、いわゆる無意識ないし潜在的な意識とか、感覚や知覚などが、この段階にあたる。そして、この段階の純粋経験は、まったく何の価値も意味も含んでいない直接的事実を指している。
- ②次にそれは意識の分化・発展の側面を意味している。この段階は意識の分裂的段階であって、厳密な意味では純粋経験とはいえない。しかし、それはより大なる統一へといたる意識自身の発展の、不可欠の契機であるという理由と、統一とか不統一とかいっても相対的なものであり、程度上の相違でしかないという意味で、広義の純粋経験と呼ぶことができる。そして、この段階にはすべての反省的思惟が含まれる。また、事物の

価値や意味が生ずるのはこの段階においてである。

③最後に、それは意識の理想的な、または究極的な統一的状态を意味している。この段階の純粋経験は①のような無意識的な意識統一の状態ではなく、むしろ自覚的な意識統一の状態を指している。それは、初生児の意識におけるような主客未分の状態ではなく、むしろ天才の「神来」や「三昧」の境地におけるような主客の対立を超越した意識状態である。西田が「知的直観」と呼んでいるものがこの段階にあたる。また、事物の真の価値や意味はこの段階において得られる。

このような純粋経験は、自分の内に三つの契機ないしは発展段階を有する意識の体系であり、またこの体系全体が同時に一つの純粋経験である。経験は普段の活動であってそれはつねに自己の内なる矛盾や衝突をとおして体系的に自己を展開していくのである。

### (3) 宗教は意識統一の要求である

宗教は意識統一の要求、しかもその最大で最深の要求であると考えられている。<sup>(8)</sup>したがって、宗教は日常生活な生とは別個に、それを離れてあるものではない。むしろ日常的な生そのものの要求が宗教である。

では、このような要求はどのようにして達成されるのであろうか。西田はこのような要求は、われわれの自己を無限に拡大していくことによって達成されない、と説いている。自己という主観的な統一力をどんなに拡張していても、所詮、それが相対的なものであることを免れないからである。そこには、つねに主観と客観との衝突・対立があり、また主観の内部には深い自己矛盾がある。むしろ反対に、われわれがわれわれの主観的統一力を否定して客観的統一力に従うところに、絶対的統一力というものが成立する。このようにわれわれは自己を否定することによって、かえって自己を肯定するのである。したがって、宗教には自己否定と、その自己否定による自己の転換という契機が不可欠である。「真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求める」、と西田はいつている。

### (4) 「純粋経験」から「自覚」へ

先に、西田のいう純粋経験は種々の段階があるとういうことを指摘した。それを三つ要約すると次のようになる。

- ①意識の原初的ないし直接的な統一的状态
- ②意識の分化・発展の状態
- ③意識の理想的ないし究極的な統一的状态である。

西田は意識のこのような発展過程の全体（普遍的意識）もまた一種の純粋経験と考えていた。そして、先の三つの段階をこの普遍的意識自身の分化・発展の諸段階と見なしていた。しかし、『善の研究』においては、まだこの普遍的意識は具体的に論じられることはなく、また独自の名称さえ与えられていなかった。それは「潜勢力」「統一的或者」「潜在的―者」等々の名称で呼ばれ、また『思想と体験』においては「動的―一般者」とも呼ばれている。そして、『自覚に於ける直観と反省』においては、この普遍的意識は「自覚」という名称をもって統一されるようになる。

純粋経験の立場においては、西田は主観と客観を分別しない一種の直覚主義の立場に立っていたので、個々の純粋経験と普遍的意識との関係、および意識の統一的状态である純粋経験とその分裂的状态である反省的思惟の諸段階との関係、すなわち無分別の意識状態と分別的意識状態との関係が今ひとつ明確さを欠いていた。それらは純粋経験を直観することによってではなく、それを反省することによってのみ可能であるからである。「自覚」は、「純粋経験」の概念がもっているこのような矛盾や課題を解決するために導入された概念である。

したがって、それはきわめて論理的な正確をもっていた。純粋経験の概念が個体的で直感的であったとすれば、反対に自覚の概念は普遍的で論理的である。

## 第4章 自覚と場所

ここでは、第三章で出てきた「自覚」についてと、「自覚」と深い関係である「場所」について、詳しく検討したい。

### (1) 「自覚」とは何か

西田は自覚の根本的な性格を「自己の内に自己を映す」ことだとしている。彼の考えでは、自己が自己を反省<sup>9)</sup>するということは、自己の内に自己自身を映すことである。しかしそれは reflect という言葉の本来の意味に合致している。それは反射する、反映する、映すという意味である。自己を反省するということは、自己を自己の内に反射する、反映する、映すことにはかならない。その際、重要なのは「自己の内に」という点である。経験の内容を概念の形式に映す(包摂する)場合のように、自己を離れて自己を映すのではなく、自己の内に自己を映すのである。自己は自己の内に或るものを加える。というのも、反省するということは、自己の内に何かを加えることにはかならないからである。また、その何かは自己と別のものではない。自己は反省によって、自己の内に新しい自己を加えるのである。したがって、それは自己の発展である。自己が自己を反省するということは、自己についての知識であるとともに、自己発展の作用でもある。自覚においては、自己を直観するということが自己を反省するということであり、自己を反省するということが自己を直観することなのである。こうして、自覚においては直観が反省を生み、また反省があらたな直観となって無限に発展していく。このように、自覚の働きは自己の内に無限に自己自身を映す働きと考えられる。

主観と客観、固体と普遍という二元論を否定するといっても、これまでの西田はそのような無差別の立場を、主観の側から、固体の側から明らかにしようとしていた。その傾向は自覚の立場においても見られる。後年、西田がこの時期の自分の思想を回顧して、それが意識の立場ないし心理主義の立場であることを認めるゆえんである。ところが、場合の立場に至って、西田は彼の求める根源的立場を、それまでの主体や意識の側からではなく、反対にそれを包む場所すなわち普遍の側から明らかにしようとしている。たしかに、自覚も、ある意味では普遍的なものであるが、しかしそれは主体的な普遍であって、真の普遍者ではなかった。この意味で、場所の思想は西田哲学の転換点であるといっていいていであろう。それは、世界とそこにある自己とを、自己(固体)の側から説明していこうとする立場から、一転して世界(普遍)の側から説明していこうとする立場への転換を示している。

### (2) 自覚と場所

純粋経験は純粋経験の自覚へと深められたが、純粋経験にしろ、自覚にしろ、根本的实在を作用や働きにもとめているという点では一致している。ここまでの西田の思想は主意主義<sup>10)</sup>の一形態であったといえる。純粋経験の根本を意思作用にもとめ、自覚の根源を絶対自由意志にもとめたのは、そのような考えのあらわれであるといえるだろう。

このように純粋経験から自覚へ、自覚から絶対自由意志へと根本的实在を掘さげていく過程で、今度は、西田は経験や自覚や意思の働きがそこに於いて生ずる「場所」という思想に行きつく。ここでいう場所とは、一

切の作用や存在を自己の内において成立させ、またそれらを自己自身の内に映して見るものことである。ここでは、西田はいままで作用主義や主意主義から一転して直観主義に転じたといえることができる。すなわち、いまでの作用するもの、「働くもの」を實在と考える立場から、そのような「働くもの」を、自己の内において、これを「見るもの」を實在と考える立場に転じたといえることができる。

### (3) 「場所」とは何か

場所とは、物と物、意識とその対象、人格と人格とが、そこにおいて関係し、またそこにおいて存在する、そうした全体のことである。通常、物と物とが関係する場合、関係の各項と、関係がそこに「於いてある場所」とを区別することができる。そして、そのような「場所」として、われわれは「空間」と「力の場」を考えることができる。前者においては、場所は物に対して外的と考えられるが、後者においては内在的と考えられる。また、前者においては、物は単に「有るもの」であるが、後者においては、それは「働くもの」である。例えば、机と椅子は教室という空間の中にあるが、その場合、教室は机と椅子にとっての外的でありまた机といすは単に教室の中に「有るもの」である。しかし、磁石や電流は「力の場」(磁場)においてあるものであるが、その場合、力の場は磁石や電流にとって内在的であり、また磁石や電流は磁場において「働くもの」である。そして、西田はこのような場所を一括して「有の場所」と呼んでいる。それは、通常、われわれが自然界とか、現象界と呼んでいるものにあたるであろう。一般に、物と物とは「有の場所」においてあり、「有の場所」において働くのである。

同様に、意識とその対象とが関係する場合、そのような関係の統一者である意識的自己と、そのような自己の成立根拠である場所とを区別することができる。つまり意識作用の主体と、その主体がそこに「於いてある場所」<sup>3)</sup>とを区別することができる。物と物とが関係する場所が「有の場所」だとすれば、意識とその対象が関係する場所は「有の場所」に対立する場所、すなわち「対立的無の場所」であるが、西田はそれを「意識の野」と呼んでいる。「意識の野」は、意識とその対象をともに自己の内において包容する場所であるが、これを意識する場所(主観)の側から見れば、対象を「映す場所」となり、また意識される対象(客観)の側から見れば、それが「於いてある場所」ということになる。

### (4) 絶対無の場所

このように「意識の野」はあらゆる意識現象の相互関連の根拠であり、あらゆる意識作用を自己の内において包む場所である。そして西田の考えでは、このような「意識の野」が無限に拡大していったその極限に自らは無にして、しかも一切のものを自己自身の影として自己の内において映す「真の無の場所」すなわち「絶対無の場所」が見られる。これを「絶対無の場所」と呼ぶのは、「意識の野」が「有の場所」を否定した相対的無であるのに対して、それは有無対立を超越した絶対的な意味での無であるからである。

### (5) 作られたものと作るもの

いきなり、「作るもの」と「作られたもの」とか、また両者の関係とかいわれても、いささか抽象的で理解しづらいと思われるが、西田がここで念頭においているのは、自己と環境、あるいは主体と客体との間の関係である。自己は環境によって「作られたもの」であり、環境は自己を「作るもの」であるが、しかし同時に自己は環境を作り、環境は自己によって作られる。これを「作られたもの」と「作るもの」との関係で表現すると、「作られたもの」(自己)が「作るもの」(環境)を作り、「作るもの」(環境)は、「作られたもの」(自己)によって作られるということになる。したがって、歴史的現実界においては、「作られたもの」は同時に「作るもの」であり、「作るもの」は同時に「作られたもの」であるという一種の弁証法的な関係が成立する。西

田が主張するのは、この主体（自己）と客体（環境）との間の相即的・相補的な関係であり、また同時に両者の間の可逆的な関係である。

## （6）絶対矛盾的自己同一の意味

「絶対矛盾的自己同一」とは、絶対的に矛盾的なもの、絶対に対立的なものが、そのように矛盾し対立しながら、しかも全体として自己同一を保持しているということを意味している。その場合、注意しなければならないのは、そのように、相互に矛盾するもの、対立するものが、より高い段階で統合され統一されて、自己同一性を保持しているというのではなく、その矛盾が矛盾のまま、またその対立が対立のまま、しかも全体として自己同一を保っているということである。西田は、より高い段階において総合され、統一されるような矛盾は、また相対的な矛盾であって、真の意味での矛盾ではない、と考えていた。絶対に総合されたり統一されたりしないからこそ、それは矛盾である。しかも、その要素と要素の間の矛盾が、このように絶対に総合されたり統一されたりすることなく、文字どおり矛盾のままにありながら、同時に全体として自己同一性を維持しているのが現実の歴史的世界なのだ、と西田はいうのである。また、それだからこそ、西田は単に「矛盾的自己同一」といわずに、「絶対矛盾的自己同一」というのである。それが歴史的世界の明々白々たる事実である、と西田は考えていた。この一瞬一瞬に世界が世界自身を限定し、また事実が事実自身を限定する、そうした限定の仕方が「絶対矛盾的自己同一」だということである。

## まとめと結び

まず、環境問題についてまとめる。私たちは、環境問題に取り組むとき、人としての立場で環境を見ている。しかし、これでは真の意味で環境問題を解決することは不可能だ。日本文化の特色として、「主体から環境へ」という方向において、どこまでも自己自身を否定して物となる、物となって見、物となって行く」という考えがある。私たちは自己を否定し、環境の立場から環境問題を考え、解決しなければならない。この点で、西田の「行為的直観」の思想から学ぶことができる。

次に文化についてまとめる。日本が文化を採り入れる時の悪い例が、和魂洋才である。これは日本精神でもって西洋文化を消化していこうというものであるが、これまでの日本精神は科学的文化に出会う以前の文化なので、結局、科学の前で負けるか、科学を非科学的のものにしてしまう。

では、どのように文化を採り入れれば良いのであろうか。日本文化は形のない文化であり、音楽的な文化（形がなく、時間的であることを特質とする）である。それゆえ、どのような形の文化も採り入れて、自分自身の独特な形を形成してきた。ここに西田のいうところの「無」のもつ無限の包括的な性格が現れている。世界の諸文化を自分の内に摂取して消化して、それらをより広い「公の場所」に位置づけ、反対に「公の場所」から照明をあてることによって新たな発展の方向を示唆し、こうすることによって諸々の文化を統合して、総合的な世界文化を創っていく可能性を秘めている。これを実現することが、今日の日本が背負っている世界史的役割である。

私の、敬和学園大学への入学は消極的な理由からだった。いくつかの大学を受験したが失敗し、就職するには大卒の資格が必要との考えで、最終的に敬和学園大学に入学した。しかし、今となっては、敬和学園大学に入学したことが、最良の道だったと考えている。もしも、高校生時代に戻ったとしても、私は迷い無く敬和学

園大学へ進学すると強く思っている。それだけ、この四年間は、私にとって多くのことを学び、成長することができた有意義な時間であった。

先に述べたように、大学入学当初は、大学生活が憂鬱であった。何かを勉強したいからという目的もなく、ただ与えられたことをこなす、言われたことをするといった生活であった。この当時は大学を退学することさえ考えていた。しかし、多くの友人に恵まれたこともあり、しだいに大学生活を楽しむようになった。ただ、この当時の楽しむとは、友人との関わりであって、学問を楽しむといったことではなかった。今考えてみれば、私は頭の固い人間であったと思う。たかが大学受験が思うようにいかず、自分の頭の中に描いていた人生のルールを外れたただけだ。それだけのことで、自暴自棄になっていたのだ。そして、学問に身が入らない時期が二年次前期まで続いた。二年次後期は、前期の成績が悪かったため、多少勉強に力を入れた記憶があるがそれだけの理由である。

先に、偉そうに四年間の研鑽を振り返ると述べたが、私の本当の研鑽は三年次からである。哲学の授業で、西田哲学の純粹経験を勉強していたとき、延原時行先生の「この世界で、一番重要なのはLifeである。そのため、食事で食べた動植物にさえ、感謝をしなくてははいけない。」といった内容の言葉が、私の心に響いた。この世の中で命よりも大切なものはない。この時、私の挫折や悩みがなんと小さいことか気がついた。そして、それまでの私は、人の目ばかりを気にし、プライドが高いだけのつまらない人間であったことに気がつかされた。言ってしまうと、私には命があり、それだけで十分であり、感謝をしなくてははいけない。この当時、私はこの感謝という気持ちを忘れていたようだ。今、こうして生きていること、大学で勉強できること、多くの友人に恵まれたことなど、当たり前のように思っていたが、実は大変ありがたいことである。このことがきっかけとなり、いかに勉強が面白いのかを実感し、学問に励むようになった。そして、たった一言で私の考え・価値観を変えてしまった哲学に魅力を感じるようになった。

先に述べたように、西田哲学は、私の価値観、行き方を良い方向へと変えてくれた。そして、何よりも、日本人としての自信を与えてくれた。私が日本人としての生き方や思想を考え始めたのは、二年次を終え、その春休みにアメリカへ留学をした時のことだ。この時に、私は日本を離れて初めて日本の良さを実感した。そして、多くの日本人が自国である日本を誇りに思っていないことに疑問を感じるようになった。日本は経済だけでなく、思想や文化といった面でも西洋に劣っていないことを証明したい。では、日本の良さを具体的に、論理的に証明するにはどうすればいいのか。日本人が日本を誇りに思うようになるには、どうすればいいのか。西田哲学を勉強していくうちに、この答えが西田哲学にあると確信した。私は西田哲学を学ぶことによって日本のあるべき姿を確かめることができた。確かに西田哲学は難解ではあるが、理解を深めていくうちに、西洋の思想に決して負けない思想こそが西田哲学であると実感していった。そして、その結果が本稿である。

だが、あるべき姿の確認は、日本についてだけではなかった。私自身の精神的成長と自己形成の問題でもあったのである。

あまり勉強に身が入らなかった一、二年次は、人生の充電期間だったと思うようにしている。私とはまったく違った価値観、楽観主義でマイペースな友人を多く持つことができた。そのおかげで、私は、それまでの型にはまったような価値観から脱却でき、良い意味で、臨機応変に、気楽に人生を送る術を学ぶことができた期間であった。そして、三年次には、学問の面白さを知り、勉強に励むようになった。ここで、現代哲学の授業と演習を通じて延原先生の許で西田哲学を勉強できたことは、大変有意義なことであった。この機会を与えられたことを深く感謝している。敬和学園大学で、多くの友人と出会い、勉強に励んだことは私を成長させてくれた。これからは、敬和学園大学で学んだ者として、自信を持ち、社会にでていきたい。

## 註

- (1) <http://ja.wikipedia.org/wiki/%E6%97%A5%E6%9C%AC> (2007年1月8日)
- (2) 『西田幾多郎の思想』小坂国継 講談社 2002年 43頁
- (3) 理性によって直感されたもの
- (4) 前掲書 51頁
- (5) 前掲書 64頁
- (6) 前掲書 76頁
- (7) 前掲書 77頁
- (8) 前掲書 117頁
- (9) 外界に向かっていた知性の働きが反転して自己に向かう働きをいう。
- (10) 一般に知・情・意の能力の内、意思の働きを根源的とする立場。主知主義に対する言葉
- (11) 前掲書 148頁
- (12) <http://3.csx.jp/peachy/data/korea/korea3.html> (2008年2月6日)
- (13) 『東京裁判 日本の弁明』小堀圭一郎

## 参考文献

- 『西田幾多郎の思想』 小坂国継 講談社 2002年  
『西田幾多郎とは誰か』 上田閑照 岩波書店 2002年  
『西田哲学への導き』 上田閑照 岩波書店 1998年  
『西田哲学と現代』 小坂国継 ミネルヴァ書房 2001年

(卒業論文指導教員 延原 時行)