

西田幾多郎『善の研究』における実在の問題*

'Real Existence' in Nishida Kitaro's *An Inquiry into the Good*

布施圭司**
Keiji FUSE

概要

現象と実在の関係について、実在が本体で、現象はその現れと捉えるのが通常の見方と思われる。そして、本体である実在が様々な意味で優位に立ち、現象は部分的だったり不十分だったりすると考えられていると言えよう。しかし、西田幾多郎は両者を統合するような見方を提示している。『善の研究』(1911)では、実在と現象を分離しているような叙述もあるのだが、後には、現象は「無基底的」、「無基底的」と言われたり、「現象即実在」という言葉も見られ、西田には現象がそのまま実在であるとの見方がある。また、「事事無碍」と言われ、「事」・「事実」・「出来事」が実在であるという見方も示されている。これらの言葉からうかがえる見方が、本来の方向だったのではないかと推察される。本稿では、現象と実在についての西田の考えを考察するために必要な作業として、主として最初の著作『善の研究』における実在観を検討したい。

1 実在と現象の関係の問題

現象と実在の関係について、実在が本体で、現象はその現れと捉えるのが通常の見方と思われる。両者の関係について、本体である実在が様々な意味で優位に立ち、現象は部分的だったり不十分だったりすると考えられていると言えよう。しかし、西田幾多郎は両者を統合するような見方を提示している。現象は「無基底的」(十 527、十一 52、十一 390、他)、「無基底的」(十 462)と言われたり、「現象即実在」(八 155、九 38、十 527、他)という言葉も見られ、西田には現象がそのまま実在であるとの見方がある。また、「事事無碍」(十 381、十 414)と言われ、「事」・「事実」・「出来事」が実在であるという見方も示されている¹⁾。これらの言葉は、遅くなってからの著作に見られるものだが、『善の研究』(1911)でも、「意識現象が唯一の実在である」(一 52)、「精神現象、物体現象の区別というものも決して二種の実在があるのではない。精神現象というのは統一方面即ち主観の方から見たので、物体現象とは統一される者即ち客観の方から見たのである。唯同一実在を相反せる両方面より見たのにすぎない。それで統一の方より見れば凡てが主観に属して精神現象となり、統一を除

いて考えれば凡てが客観的物体現象となる(唯心論、唯物論の対立はかくの如き両方面の一を固執せるより起るのである)」(一 79)と言われ、現象と実在が区別されていないと読める叙述がある。また、「元来現象に内外の区別はない、主観的意識というも客観的実在界というも、同一の現象を異なった方面より見たので、具体的には唯一つの事実があるだけである」(一 164)と言われ、実在と現象の全体を「事実」として見ていると読める叙述もある²⁾。

明治期の日本の哲学の大きな傾向を、現象と実在の「相即」や「非一非異」を主張する「現象即実在」論(井上哲次郎の用語)として捉え、西田の現象と実在の関係に関する考えも、その中に位置づける試みがなされており、その見方に筆者も同意する。

井上克人は、明治期のわが国の哲学の基本的な考え方の背景に、徳川期以来の「宋学的伝統」があることを指摘し、井上哲次郎、井上円了、清沢満之、三宅雄一郎(雪嶺)らの思想は共通して「現象即実在」論と言え、彼らは東京大学での原担山の『大乘起信論』に関する講義から示唆を受けていた、と指摘している。そして、西田幾多郎の実在論もこの系譜にあることを論じている³⁾。小坂国継も、井上哲次郎、井上円了、清沢満之、西田幾多郎の哲学を「現象即実在論」と見なし、それぞれの思想を詳細に検討し、それぞれの特徴や異同を論じて

* 原稿受理 令和5年3月10日

** 教養教育部門

いる⁴。西平直は、西田の思想と『大乘起信論』の関りを、井筒俊彦の『大乘起信論』研究の分析も踏まえ、綿密に論究している。さらに、晩年の西田が言及する「理事無碍・事事無碍」の出典である『華嚴経』を参照し、無限と有限の関係について詳細に論じている⁵。これらの論考は内容が豊かで、傾聴すべき深い洞察が見られ、学ぶところが多大であった。

また、末木剛博は、インドの論理学について詳細に検討し、現象と実体（永遠不変の実在）の関係について、初期仏教では、現象の背後に実体を認めない（「諸法無我」）と述べている。また、現象の背後に普遍的・永遠的な実体を認める「常見」と、すべてのものはやがて断滅して空無に帰するとする「断見」は、一見正反对だが、ともに現象の背後にある事物についての存在・非存在を根拠なく断言する点は同じであり、初期仏教は現象の背後の事物に関する形而上学的問題については判断を中止し（「無記」）、もっぱら知性を現象界に向けたという態度（「中道」）を取るという⁶。

明治期の「現象即実在」論は、こういった仏教思想を中心に、中国思想からの影響も含めた伝統を背景として、近代西洋の考え方に学問、社会、政治、生活など全面的に邂逅する中で、現象と実在の関係の問題に、日本的な考え方から、回答を与えようとしたものと言えるのではないか。

その上で筆者が問題としたいのは、西田が現象と実在の「相即」をどのように考えていたかである。西田自身、現象や我々の自己存在を、世界や宇宙の「表現」と言ったり、「形」と言ったりしているが、それらの言い表しに加え、我々の生きている世界を「歴史的世界」として定式化するようになると、個々の世界（つまり差当り現象と言え）を「唯一」、「個性」、「コムポッシブル」（共可能的、並立可能）、「メタモルフォーゼ」（変容）などとも言い表すようにもなる。「表現」や「形」も西田独特の意味が込められており、理解し難く、さまざまな解釈がありうる。「表現」、「形」は、最初の著作『善の研究』から晩年まで使われ、西田も相当程度満足していたと思われ、非常に重要である。だがそれらに加え、さらに規定が加えられる。「唯一」や「個性」は日常でも使われ比較的接近しやすいが、「コムポッシブル」や「メタモルフォーゼ」といった、にわかには意を計りかねる言葉も使われる⁷。

この流れを眺めると、西田は自分の言い表しに違和感があり、様々に模索していたのではないかと思われる。そして、この流れの方向から、考えようとしていたことは推測できるのではないか。異論はあろうが、筆者自身

は、「コムポッシブル」と「メタモルフォーゼ」という言い回しから、そのつどの現象がそのつどの実在である、という見方を読み取りたい。細かい議論と思われるかも知れないが、「表現」といい「形」といい、そのつどの「表現」や「形」、つまりそのつどの「顕れ」と「本体」の「距離」が残ってしまう。無論、そのつどの表現と表現されるもの、そのつどの形と原型は、相即しているのであるが、どうしても本体（実在）に比してそのつどの顕れは下位に置かれる。それぞれの世界が、本体の変容（メタモルフォーゼ）ならば、本体そのものであり、本体に比して下位にあるものではない。そしてそれぞれの世界が、並立可能（コムポッシブル、共可能的）ならば、その間に価値の優劣がなく、どれもが真である。

もしかしたら煩瑣と受けられかねない違いに、筆者がこだわ背景を少し述べさせてもらいたい。筆者はヤスパースの実存哲学を研究してきたが、周知のように、ヤスパースは世界内のあらゆる事物は、人間的な「実存」（Existenz）も含めて、「超越者」（Transzendenz）の「暗号」（Chiffre）であるとする。そして超越者と暗号の関係について、暗号は超越者のそのつどの顕れである、世界内の事物が透明となる、暗号は内在的超越者である、などと様々に言い表している。いわば「現象即実在」論と同様なことを主張している。世界や世界内の事物について興味深い洞察が見られるのだが、結局のところ、世界内の事物は超越者そのものではないのであり、どのようにその制限を乗り越え超越者に至るかが問題となる。ヤスパースは、実存は「挫折」（Scheitern）を通して超越者に面するとする。現実の世界にある実存は不完全であり、そのままでは超越者そのものには至れない。「超越者」という規定は極限まで内容が希薄化しているが（それ故、実質的に無意義であると批判される場合もある）、超越者に比して現実の世界は暫定性・局所性があることになり、意義が減退する。言い換えれば、超越者の現実の世界に対する規制性は存続する。

非常に大略的に見れば、実存思想的風潮は、「本質」（essentia）に対する「現実存在」（existenz、実存）の意義より高く見ようとした、言い換えれば、「恒常性」よりも「現実性」に重きを置こうとしたと言えよう。しかしながら、「本質」や「本体」の優位はどこまでも残っている。言い換えれば、現象は不完全であり実在性の点で欠けるところがある。西田の思想に、それとは違う側面、つまり現実の世界そのまが実在であるという考えを見て取ることも可能ではないか。例えば、『哲学論文集 第一』の「現実の世界の底に自己自身を限定する

ものを考えるとするならば（かかるものを考えるのは既に外に実在を考える嫌はあるが）、それは我々の内にあるものでもなければ、外にあるものでもない」（八140）という言葉には、現実と別のところに実在を想定することに、西田が否定的であることが表れていると思われる。先に触れた、西田以外の「現象即実在」論には一般にその傾向があると言えるが、やはり本質優位も色濃く見える。もちろん、西田も現実の「底」や「背景」や「根本」という言い方をする。そうではあるが、ここでは敢えて、西田は徹底的に現実優位に立とうとした、と考えることにしたい⁹。

変容¹⁰について、もう少し付言すると、「個性」や「唯一」ということは、比較的中立的ではあるが、ある意味で暫定的・局所的で、不完全性も有している。不完全性の方にさらに寄せると、「傾き」といえ、やや否定的に言い換えれば、「偏り」、「歪み」とも言える。我々の生きている世界は、物質的に偏っている世界であり、局所的に見れば、宇宙のどこをとってもそうである。偏りのない世界としては、例えば、荘子の「万物斉同」の世界がイメージされるが、それは通常の見方では、我々がその内で生きる現実の世界ではないと言える¹¹。善悪も含めすべてが等しく同じでは、常人は暮らすことができない。西田で言えば、「絶対無」にあたると思われるが、西田は、そこを見据えつつも、現実よりの位置から考えようとしていると思われる。実存哲学的に言えば、実存としての我々¹²が生きている歴史的世界は、さまざまな点で偏りがあり、さらに否定的に言えば、「不正」、「悪」がはびこり、「悲哀」が不可避の世界である。にもかかわらず、我々にとっては唯一の世界である。言い換えれば、我々にとっての実在に他ならない。

実効な建設や倫理的努力の場面では、本体への距離を堅持し、それを志向することは重要であるが、功利や倫理が挫折する場面、例えばキェルケゴールのいう「宗教的段階」、をも視野に収められているのではないと思われる。

現実の世界が実在であると言ってしまうと、「素朴実在論」とどう違うのが問題となるし、また、本体と顕れの関係、無差別の世界から差別の世界が分化・発展する機構の解明も重要な問題である。これらの問題は、大きな問題であるので、別に論じたいと思う。

2 西田における実在と現象

『善の研究』（1911）では、実在と現象を分離しているような叙述もあるのだが、我々にとっての現象が我々にとっての実在である、といった見方が、本来の方向だったのではないかと推察される。この見方は、西田の根本的な態度で、『善の研究』から晩年の『場所的論理と宗教的世界観』（1946）まで、一貫していると考えることができるのではないか。そして、この見方を『善の研究』では提示し切れておらず、その後の思想的展開の要因となったと考えることができるのではないか。西田の根本姿勢と語られることが多いのは直接経験の重視であり、その彫琢が彼の思想展開であると考えられる研究者は多い。実在と現象の関係についての思想の変化も、直接経験の重視の深化の中に位置づけられると思われる。

実在と現象の関係をめぐる『善の研究』以降の西田思想の変化に関して、参考になる先行研究を見ておきたい。

まず、西田の一貫した姿勢である直接経験の重視と思想の深化・発展に関して、下村寅太郎は、『善の研究』では種々の「純粹経験」や意識の同一性が示されているが、異質性の解明が不十分であると指摘し、「これ『善の研究』以後の西田の問題は主客未だ未分と主客既に未分との根本的区別とその区別を通してのその自己同一性を基礎付ける論理学の形成にある」¹³と述べている。『善の研究』における「純粹経験」は「未だ未分」の傾向が強いが、思惟や論理を介して分離した上で、言い換えれば相互対立・相互否定を契機として、未分と見る「既に未分」をも含めての、主客の「同一性」の基礎付けが、西田の思想の展開だと思われる。また、藤田正勝は、「一方では西田の思想は、[中略]「純粹経験」の立場から「絶対意志」の立場へ、さらに「場所」の立場から「弁証法的一般者」ないし「行為的直観」の立場へと変化を遂げていった。しかし他方、「行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界である」という言葉にもわれわれは注意しなければならない」¹⁴と述べ、直接経験の重視は初期から晩年に至るまで変わっていないと指摘している。松丸壽雄は、「そもそも、主客相没し、天地唯一の事実がどのようにして主と客へと、知るものと知られるものへ分化展開できるのだろうか。その内的必然性はどこに見出せるのか」¹⁵と述べ、主客や知情意が分化していない直接経験である「純粹経験」という概念が内包する問題点を明確に指摘している。

次に、世界や絶対者・神と人間との関係について、絶対者や神を出発点に置き、そこから様々な存在や作用を論ずるのではない点が、西田の特徴・魅力の一つと思わ

れるが、絶対者や神を問わない訳ではない。むしろ、宗教の問題は最初の著作から『善の研究』最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで、中心問題の一つとも言えるし、社会や経験の成立の根定に広い意味で宗教的なものが見られていると言える¹⁶。後期の西田哲学において、神と人との関係は「逆対応」として提示されているが、これに関して、西平直は、「[逆対応において] 神と人とはあくまで対立する。この点は『善の研究』と異なる。『善の研究』の「純粹経験の事実」においては、神と人とは未分であった。それに対して「逆対応」においては、神と人とは相反する。合致しない、断絶がある。しかし、断絶したまま切り離れているのではない。西田は「対する」という。合一ではないが、断絶でもない。矛盾的自己同一の論理で「対する」というのである¹⁷と述べている。下村の言い方を借りれば、『善の研究』では神と人が未だ未分であったが、「逆対応」では「既に未分」ということになる。思惟や論理による分離を介して「矛盾的自己同一的」に神と人との関係が、捉え直し・発展を加えられて行ったと思われる。

『善の研究』の「序」では「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有って居た考であった」（一四）と述べられており、「純粹経験を實在と見なす姿勢が語られている。「純粹経験」という用語自体は、『善の研究』以降頻出ではなくなるが、晩年に至るまでしばしば「實在」について論じられている。後期では、真の「實在」は「世界」であり、「経験」、「意識」も實在といってよいのだが、理論的な両者の説明では、「経験」、「意識」は世界の一面ないし現れという方が適切な場合もあると思われる。我々の意識、直接経験の事実は實在だが、それは真の實在の現れとみることもできるものの、それを介するしか真の實在に接し得ないし、我々にとっての直接の實在はそれとも言える。我々の具体的経験を重視する姿勢、根本的な着想¹⁸自体は大きな変化はないが、修正がなされていったと思われる。「世界」が「歴史的世界」として定式されるようになってからの、西田における現象と實在の問題は、別に論じたいと思う¹⁹。

以下、『善の研究』（1911）における實在観を検討したい²⁰。

3 『善の研究』における「純粹経験」

直接経験の重視は西田の一貫した姿勢と言える。その

姿勢を打ち出す際には、直接的ではない経験、概念、思惟、存在などについては、否定的な姿勢を取ることになる。「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。この外に實在というのは思惟の要求より出でたる仮定にすぎない。己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な能力なきは言うまでもなく、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った抽象的概念である」（一五二）。通常の我々の存在についての考えが不十分だと、西田は見ていると言えよう。我々は、数、物質、生物、人間、エネルギーなど、様々な種類の存在（や存在が作り出す現象）を区別している。そして大略的には近代以降は物質を根本的な存在と見なす、唯物論や機械論的自然観が標準的な存在観と言えるだろう。物質が最も根本的な存在、實在であり、他の存在や現象は物質の組合せ、振る舞い、相互関係で把握できると、概ね考えられている。これに対して、西田は唯物論や機械論的自然観といった存在観の再検討が必要だと考えていると言えるだろう。ただ後で見ることになるが、そのような存在観が間違っているとか、無意味だと西田は言いたいのではなく、直接経験やそれに基づくより根本的な存在においてそれらを位置付けることが必要だと見ていたと思われる。

その再検討の必要性について、先の引用では、「我々の意識現象即ち直接経験の事実」以外の實在は、「思惟の要求より出でたる仮定」、「思惟が直接経験の事実を系統的に組織する為に起った抽象的概念」とされている。ここでは思惟が抽象化の作用として否定的に捉えられている（くどくなるが、別の文脈では思惟の必要性・意義も論究されている）。普通に實在と考えているものが、現象（この場合は、仮象ないし二次的存在）だと見なされている。

「さらば疑うにも疑い様のない直接の知識とは何であるか。それはただ我々の直覚的経験の事実即ち意識現象についての知識あるのみである。現前の意識現象とこれを意識するという事とは直に同一であって、その間に主観と客観とを分つこともできない。事実と認識の間に一毫の間隙がない。真に疑うに疑い様がないのである」（一四八f）と述べられる様な、仮象や二次的存在で〜なもの探求について、氣田雅子は「疑うにも疑い様のない直接の知識とは何であるか」という哲学としてオーソドックスな出発点と評している。そして氣田は続けて、デカルトの様な確実な知識への要求もあるが、むしろ実践の問題、すなわち、世界観、人生観、道德宗教の

実践が根本的な課題だったと指摘している²¹。西田の

「我々がまだ思惟の細工を加えない直接の實在とは如何なる者であるか。即ち真に純粹經驗の事実というものは如何なる者であるか。この時にはまだ主客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動あるのみである」(一58)という言葉に現れているように、知のみならず情意の根本を追究し、倫理・道徳・宗教の問題を扱おう意図があったと言えよう。

このような根本的なものの見方、知情意の根底が直接的經驗に現れているという着想が、何に由来するかは明確には分からない。「私は何の影響によったかは知らないが、早くから實在は現実そのままのものでなければならない、所謂物質の世界という如きものは此から考えられたものに過ぎないという考えを有っていた」(一7)と西田自身も述べている。印象的には、そうあるべきと西田は考えているというより、当然そうだと思つていように思われる。ゆるぎない確信、というより自然な考えのように受け取れる。科学的な世界観に慣れている者にとっては、特異な信念あるいは迷信とも見なされかねない。西田も自分の考えが一般的に奇異に受け取られかねないことを認識していると思われる。度々「普通には～だが、～でなければならない」といった言い方が用いられている(一26、一66、一198他)²²。

『善の研究』に後年(1936)付された「版を新にするに当って」では次のように言われている。「今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難されても致方はない。併し此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかったと思う。純粹經驗の立場は「自覚に於ける直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半に於て、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化され、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化された。此書に於て直接經驗の世界とか純粹經驗の世界とか云つたものは、今は歴史的事実の世界と考える様になった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹經驗の世界であるのである」(一6f)。

「心理主義的」とは、対象的な認識のあり方から存在、論理、倫理などを基礎付ける立場と理解しておく。「純粹經驗からすべてを説明したい」と言われる場合の「經驗」、「意識現象が唯一の實在である」と言われる場合の「意識」が、通常考えられるような对象的に感覚与

件を構成する働きなら、その批判は正しいが、これまでの本稿の検討からも、西田は対象認識ではない事柄を言い当てようとしたと言うことができよう。「余が此処に意識現象というのは或は誤解を生ずる恐がある。意識現象といえ、物体と分れて精神のみ存するというように考えられるかも知れない。余の真意では真實在とは意識現象とも物体现象とも名づけられない者である。又パークレーの有即知というも余の真に適しない。直接の實在は受働的の者でない、独立自全の活動である。有即活動とでも云つた方がよい」(一54)との叙述を西田の真意だとすると、『善の研究』で西田の言う「意識」、そして「純粹經驗」も、単に人間の心理作用・状態と考える方がよいことになる。しかし、「独立自全の活動」、「有即活動」の意味する所は明確とは言えない。矛盾や否定を含む活動でなければ、分化・発展がないことになるだろう。また、西田は芸術家の心理状態を例に引いたりしているので、誤解されてもやむを得なかったと言えよう。「思惟の細工を加えない」直接的な経験を重視するとしても、それを取り出し明確化し、対象認識との関係を示す手続き・論理²³が不十分だったと言えよう。

4 『善の研究』における統一、独立としての實在

『善の研究』において、西田は實在についてどのように考えているのだろうか。『善の研究』の第二編「實在」で實在について論じていることは、3でも述べたように、通常的事実観にあきたらないものがあり、批判・検討の必要があると、西田が考えていたことの現れと受け取れる。通常は、認識の対象、特に物質が基礎的な存在・實在と見なされ、その組合せ・変化で、他の存在や現象は説明できると考えられている。

西田は實在について次のように述べる。「實在は自分に一の体系をなした者である。我々をして確實なる實在と信ぜしむる者はこの性質に由るのである。これに反し体系を成さぬ事柄は例えば夢の如くこれを實在とは信ぜぬである」(一94)。

實在は「統一」とされている。種々のものが乱立し、関係が不明な場合、それらは仮象でもあり得る。しかし、「一の統一が立てば直にこれを破る不統一が成立する。真實在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである」(一94)。ある統一があったとしても、それが完全とは限らない。無限に統一はあり得る。そこで實在は、「無限の対立」を含むような統一ということにな

る。

自然界の諸物質や諸生物も自然そのものの統一の下にあると言えるだろう。「自然の自己即ち統一作用は此の如く無機物の結晶より動植物の有機体に至って益々明となるのである（真の自己は精神に至って始めて現われる）」（一 113f）。物質から生物に至るまで自然の様々な存在も、全体として自然界の中にある。自然物や自然現象がその内にある自然界の秩序そのものは統一と呼べるであろう。既にある統一というよりは、「实在統一力」（一 123f）、「永久不変の力」（一 123f）、「無限の活動」（一 123f）と言われるような、統一する作用と受け取れる。通常の「精神」は認識や理論化の働きであろうが、この引用では統一作用そのものを「精神」と読んでいると受け取れる。そうすると、「厳密に言えば、凡ての实在には精神があるといつてよい、前にいった様に自然においても統一的自己がある、これが即ち我々の精神と同一なる統一力である」（一 121）ということになる。かなり広く自由な言い方であるし、後年には修正されて行くが、一応承認できないことはないと思われる。

無限の対立を含む統一に関する叙述を見てみよう。

「そこで实在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである。而して此二方面は離すことのできないものであるから、つまり一つの者の自家発展ということが出来る。独立自全の真实在はいつでも此方式を具えて居る、然らざる者は皆我々の抽象概念である」（一 69f）。

「一なると共に多、多なると共に一」は後年の「一即多・多即一」を予期させる。また、「平等」と「差別」が、一つのものの二方面とされていることは、「空間的」・「社会的」・「主語的」と「時間的」・「歴史的」・「述語的」という「弁証法的一般者の自己限定」の二方面を予期させる。しかし、「併し翻って考えて見れば、分裂といい反省といい別にかかる作用があるのではない、皆是統一の半面たる分化作用の発展にすぎないのである。分裂や反省の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んで居る、反省は深き統一に達する途である（善人なお往生す、いかにいはいんや悪人をやという語がある）。神はその最深なる統一を現わすには先ず大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教の伝説をかりて云えば、アダムの墮落があつてこそ基督の神があり、従つて無限なる神の愛が明となったのである」（一 253f）と言われており、分化・反省が大なる統一の過程と見なされている。大なる統一でも機械的な作用であれば、程度・範囲が大きいということで、根底とまでは言えないと思われる。これらは实在の、対立

を含む、つまり弁証法的な契機として、『善の研究』以降で発展していったと思われる。

そして、もう一つ注目しておきたいのは、「独立自全」という語である。他に依存・依拠しないものが实在であると考えられていると思われる。他に依存するものは、他からの抽象と言えるだろう。この独立という契機は、「自覚」、「自己限定」²⁴などの概念や「それ自身によって」「それ自身において」などの言い方で、晩年まで根本的な实在や働きの規定として見られる²⁵。『自覚に於ける直観と反省』（1917）の序では、「刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたという誹を免れないかも知れない」と述べているが、意図は「価値と存在」、「意味と事実」との結合を説明することであつたと言われている。この結合は「实在と現象」の結合と重なると思われる。この「独立」、「自己限定」、「自覚」という契機は、ここでは扱えないが、实在としての「無基底的な「事」の重要な契機となるとと思われる。

次に、当然予期されるように、『善の研究』において、先の「統一力」は「神」とされているので、検討しておきたい（「統一力」以外の絶対者、神の規定については5で検討する）。「精神現象とは所謂知情意の作用であつて、之を支配する者はまた知情意の法則でなければならぬ。而して精神は単に此等の作用の集合ではなく、その背後に一の統一力があつて、此等の現象はその発現である。今此統一力を人格と名づくるならば、神は宇宙の根柢たる一大人格であるといわねばならぬ」（一 182）。

「人格」についてはここでは扱えないが、この引用で、本稿の問題設定に関して目を引くは、我々の精神の働きは、神の現れとされていることである。知情意の精神現象とそれらの本体としての神という言い方になっている。神は、精神と自然の対立の根底にあるとして理解しておく。

では、純粹経験と神の関係はどうであろうか。「斯く實在に精神と自然との別なく、従つて二種の統一あることなく、唯同一なる直接経験の事実其物が見方に由りて種々の差別を生ずるものとすれば、余が前にいった實在の根柢たる神とは、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根柢でなければならぬ」（一 181）。この叙述では、純粹経験が實在で、神はその根底と述べていると読める。

「然るにすべて我々の意識現象は体系をなした者である。超個人的統一に由りて成れる所謂自然現象といへどもこの形式を離れることはできぬ。統一的或る者の自己発展というのが凡ての實在の形式であつて、神とはかく

の如き實在の統一者である。宇宙と神との関係は、我々の意識現象とその統一との関係である」(一 181)。この叙述では、神が實在の統一者とされており、實在が統一とされていることとの整合がつけづらい。また、意識現象という言い方が見られ、神と比較した場合、現象的になってしまう側面があるとも受け取れる。いずれにせよ意識の實在感が薄くなっている。ただ、言わんとすることは、神は経験や意識の根底であるということであろう。

神がすべてにおいて働いているという考え方は、汎神論ではないかという見方も成り立つ。この点については5で検討する。後年にはそのように見られる面があると認めつつ(例えば、十一 131f、十一 398 など)、それは対象的な見方からの誤解であると述べている²⁶。

『善の研究』では、否定、無という神の性格についても述べられている。「神は如何なる形において存在するか、一方より見れば神はニコラウス・クザヌスなどのいった様に凡ての否定である、これと云って肯定すべき者即ち捕捉すべき者は神ではない、もしこれと云って捕捉すべき者ならば已に有限であって、宇宙を統一する無限の作用をなすことはできないのである (De doctâ ignorantia, Cap. 24)。この点より見て神は全く無である」(一 132)。

「神はこれらの意味における宇宙の統一者である、實在の根本である、ただその能く無なるが故に、有らざる所なく働かざる所がないのである」(一 133)。

神は無とされ、また至る所で働いている、とされている。有が有の中に働いているなら、その働きは単に機械的な作用であり實在の根底とは言えないので、神を無とすることには、一定の道理がある。ただ、そうだとすると、有と無の関係が問題化する。これらの引用は、「場所」を想起させるが、今は『善の研究』では、十分に整理・論理化されていないと受け取っておきたい。

5 『善の研究』における絶対者と人間の関係

絶対者や神と人間という二つを考える場合、その規定は様々あり得るが、存在の面でも働きの面でも前者が優位にあり、後者を従属的に見るのが一般的と言えよう。

『善の研究』でも、神を根本的な存在と規定していると言えよう。「宗教とは神と人との関係である。神とは種々の考え方もあるであろうが、これを宇宙の根本と見ておくのが最も適当であろうと思う、而して人とは我々

の個人的意識をさすのである。この両者の関係の考え方に由って種々の宗教が定まってくるのである」(一 173)、「神は生命の源である、我はただ神において生く」(一 174)、といった叙述がある。

そして、『善の研究』では、「純粹経験」を實在としているほど明確ではないが、神も實在と受け取れる叙述がある。

「神とはこの宇宙の根本をいうのである。上に述べたように、余は神を宇宙の外に超越せる造物主とは見ずして、直にこの實在の根柢と考えるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 manifestation である。外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない、我々はこれらの物の根柢において一々神の靈光を拝することができるのである」(一 178)。

「汎神論のように」神と實在の本体を同一するも、實在の根本が精神的であるとすれば必ずしも神の人格性を失う事とはならぬ」(一 175)。

神は、「宇宙の根本」、「實在の本体」、「實在の根本」と言われている。そして、宇宙そのものであり、他のものは神の表現とされている。「表現」は、晩年に至るまでよく使われる用語であり、詳しく検討すべきだが、ここでは「現れ」と受け取っておく。従って、神が實在で、世界内の事物は、意識も含め、現象と見なすのがよいように思える。

より微妙な言い方として次のような叙述がある。「更に進んで考える時は、自然と精神とは全然没交渉の者ではない、彼此密接の関係がある。我々はこの二者の統一を考えずには居られない、即ちこの二者の根柢に更に大なる唯一の統一力がなければならぬ。哲学も科学も皆この統一を認めない者はないのである。而してこの統一が即ち神である。勿論唯物論者や一般の科学者のいう様に、物体が唯一の實在であって万物は物力の法則に従うものならば神というようなものを考えることはできぬであろう。しかし實在の真相は果たしてかくの如き者であろうか」(一 179)。

「精神」、「統一力」という規定が見られるが、實在が「統一」、「統一力」とされていることは4で見た。自然と精神を越え包むような統一が神だとされていると受け取れる。この引用で言われている通り、物体が唯一の實在で、機械的法則に従うなら神は存在しないと言えるだろう。多くの場合、精神や神は物質的作用に還元できると考えられている。だが西田はそのような考えに疑問を投げかける。3で見たように、「我々の意識現象即ち直

接経験の事実」以外の実在は、「思惟の要求より出でたる仮定」、「思惟が直接経験の事実を系統的に組織する為に起った抽象的概念」と西田は考える。

神と人間の関係はどのように捉えられているのだろうか。

「神人その性を同じくし、人は神に於て基本に帰すというのは凡ての宗教の根本的思想であって、この思想に基づくものにして始めて真の宗教と称することができると思う。併し此の如き一思想の上に於ても亦神人の関係を種々に考えることができる。神は宇宙の外に超越せる者であって、外より世界を支配し人に対しても外から働く様に考えることもでき、または神は内在的であって、人は神の一部であり神は内から人に働くと考えられることもできる。前者はいわゆる有神論 theism の考であって、後者はいわゆる汎神論 pantheism の考である」(一174f)。

『善の研究』では、「汎神論」的な叙述が往々に見られる。例えば、「仏教の根本的思想である様に、自己と宇宙とは同一の根底をもって居る、否直に同一物である。この故に我々は自己の心内に於て、知識では無限の真理として、感情では無限の美として、意志では無限の善として、皆實在無限の意義を感じる事ができるのである」(一164)と言われている。また、自己の内に實在を探究する姿勢は、「我々が實在を知るといのは、自己の外の物を知るのではない、自己自身を知るのである」(一164)という言葉にも現れている。

西田は、汎神論の難点は悪・罪の問題を扱うことができないことであると通常は思われているが、必ずしもそれは当たっていない、と言う。「後者〔汎神論〕の如く考ふる時は合理的であるかも知れぬが、多くの宗教家はこれに反対するのである。何となれば神と自然とを同一視することは神の人格性をなくすることになり、また万有を神の変形の如くに見做すのは神の超越性を失いその尊厳を害うばかりでなく、悪の根源も神に帰せねばならぬ様な不都合も出てくるのである。併しよく考えて見ると、汎神論的思想に必ずこれらの欠点があるともいえず、有神論に必ずこれらの欠点がないともいわれない」(一175)。ここで言われている「自然」は「機械的な自然」だと思われる。世界の機械性や特に「悪」の問題に関しては、神の人格性を強調し、超越性神を世界の外にある超越的な存在と見なす「有神論」も、直ちには明快で説得的とは言えないのは確かだと言えよう。

そして、先に4でも「分化・発展」に関して引用したが、「しかし翻って考えて見れば、分裂と悪い反省とい別にかかる作用があるのではない、皆これ統一の半面

たる分化作用の発展にすぎないのである。分裂や反省の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んで居る、反省は深き統一に達する途である(善人なお往生す、いかにははんや悪人をやという語がある)。神はその最深なる統一を現わすには先ず大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教の伝説をかりて云えば、アダムの墮落があつてこそ基督の神があり、従つて無限なる神の愛が明となつたのである」(一253f)と言われている。悪は、統一(善)が分化してより広く統一される過程と見なされている。

先に4で『善の研究』では「分化」が十分には位置付けられていないことを見たが、悪を分化の過程とするなら、同じことが言えるであろう。

また汎神論の別の難点は、人間の独立性が認められない傾向があることと思われる。万物に神が内在するのなら、人間は自らの内に内在している神にただ従う存在となる。

これに関しては、「神と我々の個人的意識との関係は意識の全体とその部分との関係である。凡て精神現象においては各部分は全体の統一の下に立つと共に、各自が独立の意識でなければならぬ(精神現象においては各部分がend in itselfである)。万物は唯一なる神の表現であるということは、必ずしも各人の自覚的独立を否定するに及ばぬ。例えば我々の時々刻々の意識は個人的統一の下にあると共に、各自が独立の意識と見ることができると一般である」(一255)と述べられている。全体と部分というと、機械論的には部分は全体に従い、独立性はないと言える。しかし、この引用では、部分だけが独立とも見ることができるとされている。「時々意識を統一した自己の意識」と「時々意識」の類比で説明しているが、これは4で触れた「一即多」と同機軸と言えよう。やはり両者の関係の説明が十分とは言えない。

また、『善の研究』では、神秘主義的な体験の援用が見られる。

「かくの如き神性的精神の存在ということは単に哲学上の議論ではなくして、実地に於ける心靈的経験の事実である。我々の意識の底には誰にもかかる精神が働いて居るのである(理性や良心はその声である)。唯我々の小なる自己に妨げられて之を知ることができないのである。例えば詩人テニスの如きも次の如き経験をもつておつた。氏が静に自分の名を唱えて居ると、自己の個人的意識の深き底から、自己の個人が溶解して無限の實在となる、而も意識は決して朦朧たるのではなく最も明晰確實である。此時死とは笑ふべき不可能事で、個人の死ということが真の生であると感ぜられるといつて居る。

氏は幼時より淋しき独居の際において屢々かかる事を経験したという」(一188)。

西田の言いたいことは、普通の意識も絶対者に繋がっていること、このような体験に於ても意識は明晰であり、世界が消失するような体験ではない、ということだと思われる。神秘主義は、世界を超越したものの体験と言えるが、そのような体験の否定と受け取れる。しかし、この引用では「自己の個人が溶解して無限の實在となる」、「個人の死」と述べられており、脱世界的と見なされてもやむを得ない面がある。

このような『善の研究』における西田の神と人間との関係について叙述を見ると、汎神論的でもあり、神秘主義的でもあり、理解が難しい。それぞれの意義を認め包含するような、独自の視点、論理が、以降に構築されて行ったと解してよいのではなかろうか²⁷。

註

西田の著作からの引用は旧版全集(岩波書店)から行い、巻数を漢数字で表し、頁数を付す。頁の後の「f」は次の頁に続くことを示す。引用文中の「[]」は筆者の補足である。旧字体・旧仮名遣いは、適宜新字体・新仮名遣いに改めた。

¹ 西田における「事事無碍」に関しては、西平直『西田幾多郎と双面性』(ぶねうま舎、2021年)、I「西田哲学と「事事無碍」—井筒俊彦の華嚴哲学理解を介して」が詳しい検討を行っている。西田は「理と事」、「事事無碍」に関して、精密に論じているとは言えないのであるが、ここでは、「事」を「経験する・されるという出来事・事実」と受け取っておく。なお、西田は、認識や理論(理)も行為的直観(経験)に基づくと主張しており、言い換えれば、理が形成されることは事であると考えていると思われる。従って、西田は理も事と見なしていると言ってよいのではないかと思われる。

² 氣田雅子は、『善の研究』において「西田の意識現象や直覚という概念には、[物体现象や思惟というそれらと]対立するものと向かい合う段階と、その対立するものを包摂する段階とが折り込まれている。そして、後者の段階を指し示すのが「實在」という言葉であり、それが根底的な段階であることが強調される場合には「真實在」といわれる」、と指摘している(『西田幾多郎『善の研究』』晃洋書房、2011年、34頁)。

³ 井上克人『西田幾多郎と明治の精神』(関西大学東西学術研究所研究叢刊三十九)、関西大学出版部、2011。

⁴ 小坂国継『明治哲学の研究—西周と大西祝』岩波書店、2013。

⁵ 西平直『西田幾多郎と双面性』ぶねうま舎、2021年。

⁶ 末木剛博『東洋の合理思想』法蔵館、2021年、27—35

おわりに

以上のように、『善の研究』における「實在」は、直接経験としての「純粹経験」、統一・根本としての「神」として論究されたが、その関係についての論理化は十分でなかったと言えよう。「意識」、「自覚」、「個物」などが探究されて行き、それらの成立や関係が「矛盾的自己同一」として論理化されることで、我々にとっての現象が我々にとっての實在であるという考えが明確化して行ったと考えられる。これに関する考察は今後の課題としたい。

頁。なお同書は、1965年に講談社から発刊された旧版の2001年の増補改訂版の復刊。

⁷ 「コムポシブル」(共可能的)の一つの由来は、西田の「個物」概念に示唆を与えた、ライブニッツであると思われる。西田は詳しくは論じていないが、「共に可能」、「いずれも存在し得る」と受け取っておく。「メタモルフォーゼ」の一つの由来は、西田自身が言う様に(八189、十390)、ゲーテの形態学と思われる。

⁸ 例えば、小坂国継は、現象即實在論の基本的特徴は「文字どおり現象から隔絶し、現象を超越したいかなる「実体」ないし「本体」の存在をもみとめないところにあるといえるだろう。それは二元論的な世界あるいは二世界論を否定して、あるがままの現実がそのまま實在であると考えて。あるいは現実の内奥に本体があると考えて。いわば現象と實在を表と裏の関係にあるものと考えている」(小坂前掲書、298f頁)と述べている。

⁹ 小坂国継は、「万物が神の表現であり、神だけが真實在であるとすれば、個人性というようなものは何か消極的な存在、一種の泡沫ないしは虚幻のようにも考えられるであろう。しかし西田は個人性に積極的な意義をみとめ、それを宇宙の根源的統一力である神の分化発展の極点として考えようとしている。そしてそこに、同じ汎神論的な立場に立ちながら、世界に積極的な存在意義をみとめない無世界論的で静寂主義的なスピノザ思想との違いが見られる」と述べている(小坂前掲書、423頁)。ここで氏が言われる「個人性」を「実存」と理解しても、あながち間違いではないと思える。

¹⁰ 『哲学論文集 第一』で最初に「メタモルフォーゼ」が登場する箇所を引いておく。「故に歴史は世代から世代へ移って行く、いずれかの傾向が主となって一つの世代がそれ自身の統一を有って居ると共に、自己自身

の否定を含んで居る、云わば傾斜を有って居る。歴史は発展ではなくして、メタモルフォーゼでなければならぬ。種々なる時代はいずれも原歴史のメタモルフォーゼと考えることができるであろう」(ハ 94f)。ただし、「原歴史」というものを想定し、それを本体ないし実体と見なすのは、「メタモルフォーゼ」の意義を減じかねないことに留意したい。

¹¹ ある場合には、現実の根底や本体ではなく、現実そのままが万物斉同であるという見方もありうると思われるが、今は論じないでおく。

¹² ただし西田のいう「個人」、「自己」、「人格」は、現実重視の側面で実存と重なるものの、同じではないと思われる。この点に関する考察は別の機会に譲りたい。

¹³ 下村寅太郎『西田幾多郎 人と思想』東海大学出版会、1977年、209頁。

¹⁴ 藤田正勝『西田幾多郎の思索世界—純粹経験から世界認識へ』岩波書店、2011年、6-7頁。

¹⁵ 松丸壽雄『直接知の探求—西田・西谷・ハイデッガー・大拙—』春風社、2013年、20頁。

¹⁶ 若干の叙述を挙げて置く。「社会は、絶対矛盾的自己同一的世界が全体的—として自己自身を限定するところに始まる。故に社会はその成立の根底に於て宗教的である、ミトス的である、そして一定の形を有つのである。トーテムなど云うものが、かかる形と考えられるものであろう。社会はその成立の根底に於て既にパラドックスである」(十 69)。「我々の自己が絶対に触れることのできないものに触れる所から、我々の世界が始まるのである。そこに世界は宗教的である。世界は宗教的に成立すると云うことができる」(十 530f)。「宗教的意識と云うのは、我々の生命の根本的事実として、学問、道徳の基でもなければならぬ。宗教心と云うのは、特殊の人の専有ではなくして、すべての人の心の底に潜むものでなければならぬ。此に気付かざるものは、哲学者ともなり得ない」(十一 418)。

¹⁷ 西平前掲書、182頁。

¹⁸ 西田は、『哲学論文集 第三』(1939)の序で、「私はいつも同じ問題を繰り返し論じて居ると云われるが、「善の研究」以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考えようと云うにあった」(九 3)と述べている。

¹⁹ 拙稿「西田幾多郎における「歴史的世界」と「実在」」(『米子工業高等専門学校研究報告』第 58 号、2023)で若干の考察を試みた。

²⁰ 西田の思想時期については、北村浩一郎「最初期の西田哲学—その 1」(川村学園女子大学研究紀要、第 22 巻、第 2 号、185 頁—205 頁、2011 年)が詳しい検討を行っている。ここでは、全体的な西田の思想時期については措いておき、実在と現象の問題に関して、特に特徴的な叙述が見られる著作・時期を考察対象とする。

²¹ 氣田雅子『西田幾多郎 生成する論理—生死をめぐる哲学』慶応義塾大学出版会、2020 年、19 頁。

²² 晩年に至るまでこの言い回しは見られる。

²³ そしてまたこの手続き・論理は、実在そのものの運動・論理であるという点、論理的に考えること自体が出来事である点が、西田の特徴と思われる。

²⁴ 西田は「限定」、「表現」、「映す」、「形成」を場合に依じて使い分けているが、根本的には同じと見ることができる。「斯くして、場所的論理と云うのは、全体的—と個物的多との矛盾的自己同一的に、全体が全体自身を限定すると云うことになる。限定と云うのに、表現とか映すとか形成と云うことが含まれる(無論それぞれに異なった意義を持って居るが)」(十一 210)。

²⁵ 『哲学論文集 第五』から引用しておきたい。「すべて実在的世界と考えられるものは、歴史的世界に於て含まれて居るのであり、歴史的世界こそ、それ自身によって有り、それ自身によって動き行く根本的実在の世界でなければならぬ」(十 513)。

²⁶ 『哲学論文集第七』(1946)では、「私の云う所は、万有神教的ではなくして、寧ろ、万有在神論的 Panentheismus と云うべきであろう」(十一 399)と述べられている。

²⁷ 後年の叙述を一つだけ引用しておく。「故に絶対に対して立つ相対とは、単に絶対の部分とか、その減少せられたものとか云うのではない。それならば、絶対は矢張り無対立的である、而してそれは最早絶対ではない。絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻えす所に、真の絶対があるのである。真の全体的—は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的に此の世界に於てあるのである。此の意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は、此の世界に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云うことができる」(十二 398)。「自己否定」や「内在即超越」といった論理が構築されていることが分る。