

場所の論理と直観

——西田幾多郎『働くものから見るものへ』と『一般者の自覚的体系』

太田 裕信

はじめに

西田幾多郎は、比較的晩年の書物である『哲学論文集第三』（一九三九）の序文で、自らの歩みを振り返って次のように述べている。

『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。すべてがそこからそこへという立場を把握するにあつた。（825/93^(一)）

本人の回顧によれば、西田哲学の一貫した目的は、「何処までも直接的」な経験を「根本的」原理（立場）とし、「そこ」に基づいて、諸科学の理論領域から倫理、宗教の実践領域までの問題、およびそれら諸領域の関係の問題といった「すべて」を考えることにある。この直接的で根本的な立場は、最初の著作『善の研究』（一九一〇）では「純粹経験」、後には「絶対無の自覚」、「行為的直観」と語りなおされていく。しかし、概ねどの時期にあつても、その根本的な立場は「直

観」という言葉でも表現されている。

西田はこの「直観」に基づいて現実の経験に与えられる存在や知のあり方を考えるが、そうした存在論・認識論としての論理が「場所の論理」と呼ばれる。西田は『善の研究』の再版の序（版を新たにすにあたって一九三六）で、「純粹経験」の立場が、『働くものから見るものへ』（一九二七）という著作で「場所」の考えに結実し、「そこに私は私の考えを論理化する端緒を得たと思う」（1,31,6）と述べている。このように「場所の論理」は「直観」という最も直接的な根本的な経験を根底とするため、「直観主義」（3,25,4,5-6）とも言われる。こうした「場所の論理」の形成の着手とその内容を、先の『哲学論文集第三』の引用に続いて次のように振り返る。

「一つの哲学体系が組織せられるには、論理がなければならぬ。私はこの問題に苦しんだ。……アリストテレスの論理は何処までも主語的であった。しかしそれでは自己と云うものは考えられない。自己は対象化せられるものではない。しかし我々の自己と云うものを考えるのである。そこには何等か異なった思惟の形式がなければならぬ。……意識統一としての我々の自己と云うものは主語的に考えられるのではなく、むしろ意識の野の自己限定として場所的に考えられるのである。」（8,25,9,3）

アリストテレスの論理は、事柄を「対象化」した「主語」を实体（本当にあるもの）と考えるものだ、と西田は考える。しかし、事柄は単に対象としてではなく、それを見、それに行為的に関わる自己との関わりにおいて見なければならぬ。しかも、この自己はそうした対象化された論理では考えられない。というのも、自己は自らを意識し他の事物に関わるものであり、単に「主語」として「対象化」されるだけでなく、逆にそうした様々なものを対象化して限定する（一）で

がある」として意識する)ものであるからである。その意味で、自己は、外的対象や世界に対立する独立とした主体ではなく、外なる事物や他人との関わりにおいてその都度自らを自覚するもの、様々な関係性や出来事の「場所」といべきものである。「場所」とはこの引用で言われるように、すべての意識現象がそこで成立する「意識の野」としての自己を指す。「場所の論理」の形成が着手された『働くものから見るものへ』では、この「場所」という考えを軸に、判断、感情、意志、直観といった意識現象の相互の関わりが論じられ、そこから、理論的知識だけでなく感情や意志を含めた意味で「知る」ということは一体どのような成り立ちであるかが論じられている。「場所の論理」とは、この「場所」という考えに基づいて、事柄を単に認識者を排除したものとしてではなく、認識者としての自己を含んだ事柄として語る「異なった思惟の形式」である。つまり、それは主観を排除した客観的世界の描写でも単なる心理の描写でもなく、主客を包む現実の世界の論理を描くものなのである。

そうした論理はその都度、「何処までも、最も根本的な立場」である「そこ」としての「直観」に立ち返ることと形成されたが、そもそも、この「直観」とは一体どのような性格をもつものであったであろうか。驚くべきことに、「直観」は次の著作『一般者の自覚的体系』(一九三〇)において「宗教的」なものとして語られることとなる。西田は前著では「宗教」について二三の言葉を除き全く語っていないのだが、この著作では「絶対無の場所」を「宗教的意識」(4,145,180)であるとし、「哲学」とは「宗教的自己の自己反省」であるという言葉を残している。「哲学の立場は……宗教的自己が自己自身の内への反省の立場である……絶対的自己自身の自己反省である。かくして哲学において知識そのものも成立および構造が論ぜられるのである」(4,147-8,5,183)。

本稿は、『働くものから見るものへ』と『一般者の自覚的体系』という二つの著作に注目して、「直観」とは何か、それとの関係において「場所の論理」とは何かを考えてみたい。上田閑照をはじめとした従来の研究において、直

観の問題は何度も論じられてきたが、この二つの著作における直観の意味はそれほど明確でないように思える。また従来の研究の多くは、この二つの著作の思想に関して、どちらかといえば、その「論理」的側面に焦点をあてて来たのに比して⁽³⁾、本稿は、その根底にある「直観」に焦点をあて、さらに西田における「哲学と宗教」という問題も考えてみたい。まず一節で『働くものから見るものへ』二節で『一般者の自覚的体系』を考察し、最後の三節で「哲学と宗教」を考える。

1、場所の論理——『働くものから見るものへ』

西田の最も直接的な根本的立場は『善の研究』では「純粹經驗」と呼ばれた。それは「私が花を見る」というような仕方では、はっきりと認識主体と客体が分かれている理論的知ではなく、「我花を見る。このとき花は我、我は花」(16,152/16,430)というような「主もなく客もない事実」と言われた。次の著作『自覚における直観と反省』(一九一七)では、「自己」は、固定的に定まったものとしてではなく、こうした「直観(純粹經驗)」と対象的に自己や物を認識する「反省」という二つの契機により生成発展していく存在としてとらえられている。この生成発展の運動性を西田は、「自覚」と呼ぶ。

この「自覚」を基にして、西田は『働くものから見るものへ』で、主観客観という図式を批判して、認識の問題を考えようとしている。主客図式が批判されるのは、そうした図式では、自己は客体から切り離されたカプセルのような主体として固定的に考えられるからである。「場所の論理」と「直観」の関係を見る前に、以下では、この著作において描かれた「場所の論理」の骨格を簡単に見ておこう。

「場所の論理」の特徴の一つは、主観・客観という概念を脇によけ、アリストテレスやヘーゲルと同様に「主語・述語」「個物・特殊・一般者」といった論理学的諸概念を用いて、知と存在の構造を論じていることである⁽⁴⁾。われわれは常に前反省的であれ、何ものか（主語）を何ものかとして意識し、それについて語る（述語づける）。西田は、前反省的なそれも含めた広義の判断意識を「一般者」あるいは「述語面」「場所」と呼んでいる。様々な意識現象という広義の知は、「一般概念」を担った意識である。「一般者」「述語面」が、「個物」というその都度の経験において実際に出会われるもの、「特殊」という観念的なものを含めた「於であるもの」「主語面」を限定（規定）するという形で考えられる。この意識のあり方が「一般者の自己限定」と呼ばれる⁽⁵⁾。たとえば、この車の音を聞きこの赤い花を見るとき、これまでの経験において蓄積された「車の音」「花の赤さ」という一般概念をもつ意識（一般者）を背景にして、「この音」「この花の赤」（個物）が知覚される。これは「色の一般者」「音の一般者」の自己限定と言われる。「意識」が「一般者」と表現されるのは、このように常に一般概念を担っているからであるとともに、時間的側面から言えば、「意識」とは「この」個別的な今・現在（個物）ではなく、過去を顧み未来を慮り現在を生きるという意味で、過去現在未来を含む「永遠の現在」であるからである。そのため、何かを知ることとは、記憶という過去を背景とし未来を予測している現在という意識（一般者）に基づいて、特定の時間空間である「いま・ここ」（個物）を限定することである。

「意識」とは、西田によれば、こうした様々な意味（一般概念）を担う「一般者（＝述語面＝場所）」の重なり合いから成立するが、その究極的な意識そのものは「絶対無の場所」と呼ばれる。絶対無は客体と区別された主体ではなく、そうした「我と非我との対立を内に包み、いわゆる意識現象を内に成立せしめるもの」(3,415/4,208)、我々の対自化される意識現象からは超越した「意識の野」、「意識する意識」(7,219/12,11)を指す。我々の自己は、絶対無の場所という意識の野が開かれて他なるものに関わり、他を知ることを通じて自らを自覚する。この「自覚」と呼ばれる意識の

動的な構造を西田は後の著作で、「自己が自己において自己を見る」とか「自己が絶対の他において自己を見る」と定式化する。この「自己（絶対の他）において」が「絶対無の場所」を意味する。絶対無としての自己とは、決して独立的に指し示し得る存在者（もの）ではなく、存在論的には様々な他なるものや自身への関係性の場・背景（意識の野）を意味するのであり、実際の経験においては、場所そのものが独立して知られることはなく、常に「於てあるもの」と一体となって知られる。「絶対無の場所」とは、こうした一切の知識をして知識たらしめるような根源的知、すべての働く知を知として自ら知っているような知、経験の連関を貫いて暗黙に働いているような根源的知であると言える。

「場所の論理」の第二の特徴は、この「場所」の考えがそれまで「意志」を根本とした立場からの転回において出て来たことである。先述のように、西田はそれまでの著作で、自己を、固定的なものでなく、「具体的経験の自発自展」(2,3/212)、「つまり生成発展する存在として捉えている。そこでは、「我々に最も直接なる具体的経験の真相は絶対自由の意志である、種々なる作用の人格的統一である」(2,41/2312)と述べるように、自己の根本的なあり方を「場所」ではなく、「絶対自由の意志」として語っている。

では、なぜ「意志」は根本の立場とならなくなったのか。それは意志がまだ「主体」という観念から自由ではないからだと考えられる。生成する発展の根本として「意志」を考えることは、なお「その根底において主観主義を脱することはできない」(11,281/13,219)。これに対して、「場所」は「意志」という働きを超えて、客観的なものを映すものとして考えられている。「対象が主観的作用に超越して自立すると考えるならば、客観的な対象の成立する場所は、主観的であってはならぬ、場所そのものが超越的でなければならぬ」(3,416/4,210)。ここで西田が言いたいのは、我々が主観的観点の制約を越えた超越的对象を「認識できる」ということではなく、それ以前に、我々は、主観に対する物という対他存在と物そのものという即自存在を区別出来るということであると思われる。そうした区別が出来るの

は、それを知る自己が、単に生成発展する「主体」ではなく、主体と客体を越えて、両者を包む場所であるからなのである。この自立的と考えられる即自存在としての対象を、西田はアリストテレスの「個物」⁶⁾、ラスクの「対立なき対象」という言葉で語っていると考えられる。こうした「個物」を知る真の自己は、「真に自己を空しうすることによって、対象をありのままに映すことができる」(3,425/4,221)、「意志否定の立場」(3,383/4,169)として、「絶対無の場所」であると言うわけである。

以上が「場所の論理」の骨格である。この論理は、いままでの説明からすれば、一見、何らかの直観的な経験を前提とせず、判断的知識の分析のみによって汲み取られたものであるかのように見える。しかし、その形成の背後には「何処までも直接的な、最も根本的な立場」である特定の直接的経験(直観)がある。そのことがよく現れているのが「表現」という概念である。上述のように「絶対無」は主客を超えた「意識する意識」「意識の野」であるのだが、それだけでなく、深い無意識的な生命というニュアンスを少なからず帯びている。西田は『働くものから見るものへ』の第五論文「表現作用」において「意志否定の立場」である「絶対無」に直接する経験(「直観」)においては、「万物は「絶対無の」表現となる」(3,383/4,169)と言う。この深いところからの「表現」を西田は多くの箇所ですべて「影」とも言い換えている。『働くものから見るものへ』の「序」から引用する。「私の直観というのは……有るもの働くものすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るのである」(3,445)。有るものを無の影と見ることを、西田は「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」(同上)とも述べているが、この「形なき形」「声なきものの声」は、そうした普段は意識化されない無意識的な生命を指していると考えられる。西田にとってこの現実、イデアの影ならぬ「無」の影(表現)である。このような無意識的な生命は、次の著作『一般者の自覚的体系』では、「内的生命」(総説)4,357/5,451)という言葉で表されている。このように「絶対無」は主客に先立つ「意識の野」であり、そこに深い

無意識的な「内的生命」が成立する。

このように「絶対無の場所」を捉えることによって、西田は「主意主義」から「直観主義」へと「転じた」と言う。同じく『働くものから見るものへ』の「序」を引いておく。「私は……【第七論文】「場所」においては超越的述語という如きものを意識面と考えることによつて、多少ともかかる「意志の根底に直観がある」という考えの「論理的基礎付けの端緒を開き得たかと思う。しかしして久しく私の考えの根底に横たわつて居たものを掴み得たかに思い、フィヒテの如き主意主義から一種の直観主義に転じたのである」(3,254,5-6)。この「直観主義」という言葉の「直観」は、二つの意味をもっていると思われる。一つは、この意志の根底の「意識の野」としての「絶対無の場所」の意味でのそれである。もう一つの意味は、上述のように、万物を内的生命の表現と見るような特殊の経験の意味でのそれである。第七論文「場所」において、それは初期の「純粹経験」に連なる「主客合一の直覚」とか「純粹性質」と言われている。

「我々に真に直接なるものは、純粹性質という如きものでなければならぬ。……それは永遠に現在なる世界、真の無の場所における有である。……真に無の立場においては……、すべて有るものはそのままに有るものでなければならぬ。有るものがそのままに有であるということは、有るがままに無であると云うことである、すなわちすべて影像であるということである。」(3,445,4,247-8)

この有るものをそのままに見るといふ直観は、主観的パースペクティヴを離れた客観を模写するという、人間に不可能な事態を指すものではない。「我々が主客合一と考えられる直覚的立場に入る時でも、意識は一般概念的なるものを離れるのではない、かえつて一般概念的なるものの極致に達するのである」(3,426,4,222)と云うように、我々は言

語の意味を地盤に事物を「〜として」経験し、そうした一般概念的なものを完全に離れた経験はない。しかし、「主客合一の直観（直観）」においては、「一般概念の極致に達する」すなわち対象化された「一般概念を破つて外に出る」（同上）。有るものがあるがまま見るといふこの直観は、そうした対象化された意味的地平を可能な限り脱して見るということだと考えられる。それは、様々な一般概念を基にした自己（一般者）の能動的働きかけとしての「意志が意志自身を滅すること」（33764288）でもある。この一般概念の極致に達する経験は、同時に、内的生命の「表現（影像）」として、有るものを見ることである。つまり、「場所」の時期において「真に直接的なるもの」とは、自己の根底に還り、諸々の概念的枠組みをともなつた意志的意識の働き（一般者）を超えて、現実の事象の深みに入り込む経験において「直観」されるものだと言える。これが「絶対無」を見ること（直観すること）であり、それは「絶対無」なる「有るもの」を見るのでは決してない。

しかし、『善の研究』では、純粹経験は「主客合一」と言われたのに対し、この著作では「直観」というのは……いわゆる主客合一の直観を基礎とするのではなく」（3255456）と言われている。ただし、それは決して西田が「純粹経験」に連なる事象を捨てたということではなく、説明の仕方として「主客合一」を捨てたということである。なぜなら「主客合一」は、主観と客観が相互外在的にあつてそれらが合一するというイメージを免れたいからである。「直観」は、そうではなく、「意識の野」としての「絶対無」に開かれて、そこに自らを意識する（自己を映す）こととして説明される。それが先ほど引用した「有るもの働くものすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見る」の意であり、この「直観」という特定の経験を根本的なモデルとして、全ての「知る」働きが「場所」の「自覚」という形で考えられている。

以上のように、意志の根底の「絶対無の場所」、「表現」といった概念で形成される「場所の論理」は、単に判断意

識の論理的分析から形成されたものではなく、それと同時に、こうした一般概念を超えて、自己の深みに下りて意志を滅する経験としての「直観」を基に作られているのである。

2、宗教的直観——『一般者の自覚的体系』

「はじめに」で述べたように『働くものから見るものへ』では二三の言葉を除いて「宗教」について語っていない。しかし、その序文では『芸術と道徳』を書き終わって、宗教について考えて見ようと思うに至って、ますますかかる問題「意志の根底の直観（絶対無）」に思索を向ける様になった」（3, 253, 4, 3）という意味深なことを述べて居る。そして、次の著作『一般者の自覚的体系』で、西田は急に「絶対無の場所」は「宗教的意識」だと言い出す。「我々の真の自己がそれにおいてあると考えられるものは、絶対無の場所とも云うべきものであって、すなわち宗教的意識と考えられるものである」（4, 145, 5, 180）。場所の論理とこの宗教的な直観の関係を、この著作の代表的論文「叡知の世界」を中心に考えてみたい。

『一般者の自覚的体系』では、意識現象の体系的な記述が試みられる。西田は意識現象を、外的対象の判断意識、自己意識、真善美の規範的意識の三つに区別する。これらの意識現象は、それぞれ「判断的一般者」、「自覚的一般者」、「叡知的一般者（知的直観の一般者、行為的・表現的一般者）」と呼ばれる意識の層によって成立する。それらは相互に排他的なものではなく、個々の具体的意識現象は、これらの「一般者」の重なり合いから成立し、低次の一般者は高次の一般者を可能性の条件としてもつ。たとえば、外的対象の判断（判断的一般者）は自己についての判断（自覚的一般者）を前提とし、それは真善美の価値判断（叡知的一般者）を前提とし成立するということが、低次（表層）から

高次（深層）への「ノエシスの超越」、あるいは低次の一般者を高次の一般者が「包む」あるいは「成立せしめる」という言葉で表現されている。そして、叡智的の一般者を超えた最も根源的な一般者（意識）が、「絶対無の場所」と呼ばれる。

こうした形で意識の構造を語った西田は、この究極的な「絶対無の場所」に触れる経験を、この著作では「宗教的経験」として語っている。それは次のように描かれる。

「真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない。しかもそれは絶対無なるが故に、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。」(4,146/5,182)

この経験は、行為を越えた深い自覚として「単に見る立場」であり、「自己自身を忘ずると共に、万物自己たらざるものはなく」(4,324/5,409)。行為を超えて絶対無に触れるといつても、それは「絶対無」という有るものを見るとき神秘的なことではなく、先述の「純粹性質（純粹経験）」のように、概念的背景を超えて自己と事柄の内側に深く入ることを意味しているよう。

『「一般者の自覚的体系」』では、「絶対無」が意志の根底であるという存在論的規定に対応して、経験的に、こうした「絶対無」そのものに直接すると言われる宗教的直観に至るには「意志」的自己を越えなければならないということが言われている。「意志の矛盾の如く、自己を見ること深ければ深い程、自由なれば自由なる程、自己自身の矛盾に苦しまなければならない。かかる矛盾を脱して真に自己自身の根底を見るのが宗教的意識である。叡智的世界から宗教的意識の世界に至るには、そこに……一種の超越すなわち回心がなければならない」(4,141/5,175)。西田によれば、自己

は、行為的次元において、善のイデアに向かう意志とそれを否定する反価値的な無への意志（西田はこれを『無の自覚的限定』以降はカントの「根本悪」という語で語る）をともにもつという「矛盾」をもち、その「矛盾」、具体的に「深い罪の意識」に悩み、「反省そのものが消磨する」（4,142/5,176）ときにその直観に至る。『一般者の自覚的体系』の「直観」にあつて、『働くものから見るものへ』にない要素は、この罪の意識という救済宗教的要素であり、それがこの「直観」を「宗教的」と形容する理由となつてゐる。しかしそれ以外の点においては『善の研究』以来描かれた、固定的な枠組みや意味を脱して事象を直観する「純粹經驗」とその本質は同じであると言つてよいだろう。

上の引用の「山は是山、水は是水」というのは道元の「山水経」にあり⁽⁷⁾、このテーゼの背景には西田自身の禪的經驗があるのだろう。西田の論述に沿つてその内容を見ておく。この「有るがまま」という表現で西田が言いたいことは、われわれのパスpekティブを離れた客観を模写できるなどではもちろんなく、何等かの対象化された価値的一般性が破壊された新たな生の經驗である。それは、真善美という価値（真善美のイデア）が一旦否定され「価値否定の価値」、「存在価値」を直観することだと言われる。

「宗教的意識においては、我々は心身脱落して、絶対無の意識に合一するのである、そこに真もなければ、偽もなく、善もなければ、悪もない。宗教的価値というのは価値否定の価値である。価値否定の価値と云えば、背理の如く思われるかも知れぬが、いわゆる価値とはノエマ的方向に考えられた対象的価値である。これに反しノエシス的方向に無限の超越を考え得るならば、すなわち存在価値というものを考え得るならば、かかる方向にあるものは、いつも当為的価値の否定の立場に立つものでなければならぬ、存在価値は当為的価値を否定することが高まるのである。」（4,142-3/5,177）

日常で出会われる事物は、何かのための山、水として、究極的には人間のための利便、安堵のための山、水として、様々な意図や平板化された枠組みなどの「価値」関係において見られる。そのような価値がすべて脱落して、自省のほかに開かれる事実が「存在価値」と言われるものだと考えられる。これは前著で、有るものをそのままに見ると特徴づけられた「主客合一」の「直覚（直観）」に連なるものである。もちろんすべての事物は何等かの概念的・価値的な負荷において見られるだろうが、そのような負荷が脱せられ新たな世界が瞬間的に開示されることはありうるであろう。こうした山など他なるものと私の根底に生きられる生命といったような「存在価値」を条件として、我々の生は営まれる。この通常は隠されて露わにならない「存在価値」を自覚する宗教的経験は「内的生命の立場」と言われ、そこでは「すべて有るものが自己においてあるものとなるのである。……我々は天光る月にも野に啼く虫にも自己の生命を感じる」（4,367/5,463）。

要するに、根源的知としての「意識する意識」が「絶対無の場所」だとすれば、宗教的直観は「絶対無」を「見る」「合一する」という経験である。それは決して「絶対無」という有るものを見るのではなく、自己の最内奥を見つめ、偏見や囚われといったような一般概念的負荷や意志的働きかけから解放され、事物の存在価値的な有に触れ、その間にまさに「内的生命」を感じ新たに生を営み直す、そういった経験のことである。

この直観が「宗教的」と言われるのは、それに至るためには深い自省の意識が必要とされ、ここでは伝統的に諸宗教が「他力」による「回心」とか「啓示」と言っていたような事柄、すなわち単なる自発的な能動性ではなく、不意打ちのような他なるはたらきによって新たな世界が開示されるからである。この他なる働きが、実体化され人格化された場合、伝統宗教において神とか阿弥陀如来とかいったものとして表象される、というのが西田の基本的な考えで

あつたと考えられる。西田哲学では禅、浄土真宗、キリスト教などが引かれるが、あくまでそれらはこの直観の内の何等かの性格の範例として扱われていると考えられ、その根本経験は、回心や啓示などといった伝統宗教の概念と無縁ではないが、特定の宗教の枠に無理におさめてもならないであろう。そのため、西田の言う「宗教」をあまりに神秘化してはならない。今日、「宗教」概念そのものが不明瞭なものとして検討されているが⁽⁸⁾、西田の「宗教」は、神秘現象や宗教的儀礼など我々が普通表象するような事柄とはちがひ、「我は花、花は我」とか「あるがままの山」「この鳥が飛ぶ」といった直接的で身体的な感覚的经验と離れたものではない。これは確かに深刻な経験であり、禅に特徴的に見られるのかもしれないが、必ずしも禅に固有なものでなく、「宗教的经验」としては自覚されない形で、ひとは時折、経験し得るものなのかもしれない⁽⁹⁾。

3、西田哲学における「哲学と宗教」についての試論

西田は『一般者の自覚的体系』において、「哲学は何処までも論理的立場の上に立たねばならない」(4.1125.139)という一方で、こうした宗教的直観との関わりで哲学の立場を描いている。冒頭でもその一部を引いた次のような内容の言葉を少し長い引用する。

「宗教的体验の風光については、これを宗教家に譲るの外はない。ただ、知ると云うことを一般者の自己限定と考え、かかる考えを絶対無の一般者にまで押し進めた時、いかなる意味にても限定を超越すると共に、そこに絶対無の場所としてなお映すと云う意味が残されねばならぬ、それが我々の知識の根本的立場となるので

ある。我々の心は最後においてただ、映す鏡と考えられるのである。……かくの如きすべての知識を超越した知識の立場から、種々なる知識の立場及びその構造を明らかにするのが純なる哲学である……。一般者の自己限定ということが、広義において理性と云い得るならば、理性自身の自己反省とも云い得るであろう……。宗教的体験そのもの立場においては映すという如きことも残されない。宗教を絶対無の意識の立場と云ったことも、既に宗教を哲学の立場から考えて居るのである。ただ、哲学の立場から云えば、宗教をかく考へねばならぬと共に、そこ「絶対無」に宗教と哲学との接点があると云うのである。……哲学の立場は……宗教的自己が自己自身の内への反省の立場である……絶対的自己自身の自己反省である。かくして哲学において知識そのものの成立および構造が論ぜられるのである……。」(4,147-8/5,183)

西田にとって「哲学」と「宗教」は、合理・理性と非合理・神秘という対立ではなく、あらゆる先入見、概念的枠組みという人工的仮定を排して「絶対無」に直接する自覚という点において一致する。しかし「宗教」は、その直観に没入しそこには「映すという如きも残されない」に対して、「哲学」は、「ただ映す鏡（絶対無）」という根源的知になりきり、そこから様々な事象を考察する「広義において理性」である。つまり、「絶対無」は意識する意識として根源的な開示性であり、それを直観する「すべての知識を超越した知識の立場」から、判断的一般者から睿智的一般者において限定される様々な日常的知や美的な判断、倫理的判断を明らかにするのが「哲学」なのである。「哲学」が「宗教的自己の自己自身の内への反省である」とは、そうした意味だと考えられる。

しかし、こうした考えに対しては、素朴に、宗教的経験がなければ哲学の立場に立ちえないと西田は考えていたのだろうかという疑問が出て来るであろう。たとえ哲学と宗教を西田が分けているとしても、広義の理性である「宗教

的「自己」に立たなければ哲学の立場にも立てないということになるのではないか。これをめぐっては、宗教的経験は理性的学としての哲学の立場になりえないという、「西田先生の教えを仰ぐ」(一九三〇)における田辺元の比較的良好に知られた批判がなされ、西田は『無の自覚的限定』(一九三二)の第二論文「場所の自己限定としての意識作用」と第三論文「私の絶対無の自覚的限定というもの」を主として、その批判に応えようとしている。田辺の批判の応答とそれを介した場所の論理と直観の展開については紙幅の関係で詳述できないが、簡単に見ておきたい。田辺の批判に対する西田の応答の核心は次のようなものである。

「私の絶対無の自覚というのは無論宗教的体験の意義を有ったものである、それは最も深い意味において宗教的体験の事実ということが出来る。しかしそれがために我々の實在的知識と無関係ではない、……それは深い宗教的事実なると共に、我々の客観的知識と考えるものの根底もここにありと考へざるを得ない。」(5,122f,155)

諸科学の客観的知識の根本が宗教的経験にあるというのは、常識的立場では理解し難い、極めて西田に固有な思想である。このように西田は田辺の批判を受けても、絶対無という根源的な知の直観が宗教的意義をもつこと、それが客観的知識の根底ともなることを撤回していない。ただし、いくらかの論者が既に指摘しているように⁶⁾、『無の自覚的限定』以降は、明らかに事柄の「語り方」は変っている。これ以降は、行為を超えた宗教的直観という描写はなくなり、「行為」という言葉が重い意味を持ち始め、宗教的経験は様々な概念を脱して「絶対無」に直接に触れる「直観」という勝義の「行為」となる。

西田の「哲学と宗教」という問題は難解かつ本質的なものであり、ここで確定的な答えを言うことはできないが、

西田哲学全体を俯瞰して次のことを指摘しておきたい。第一に西田は、この後の著作では、はっきりと自らの哲学は宗教的経験から論じるものではないと述べている。たとえば『哲学論文集第三』（一九三九）所収の論文「人間的存在」では、「私は宗教的体験の立場から哲学を論じて居るのではない。その逆である」（8.303,9.67）と言う。しかしながら、第二に、西田は『善の研究』では、「すべての宗教のもとにはこの根本的直覚がなければならぬと思う。学問道徳のもとには宗教がなければならぬ、学問道徳はこれによりて成立するのである」（1.371,45）と述べており、その後もこの点については譲らず、最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」まで一貫して主張されている。つまり「宗教的意識」と言うのは、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」（10.351/1,418）のである。

これらの引用から、西田の哲学と宗教の関係について次のように理解し得る。まず、西田の宗教という言葉の使い方は多義的であり、その用法は否定的なものと肯定的なものに分けられる。否定的に捉えられるのは、諸科学、芸術、倫理などと区別されて表象された一領域としての信仰や制度という狭い意味でのそれである。その意味で「哲学の根底を宗教に置くものと考ええる。しかしそれは大なる誤である」（9.132/10,47）。右の引用の「宗教的体験の立場」とはそういうもののことだろう。しかし、西田は、人間的諸活動を根底から支え働く生命、「真に自己成立の根本的事実」（*ibid.*、*ibid.*）、およびその「直観」に、「宗教」という語を肯定的な仕方で与えている。この「直観」の立場に立つ西田からすれば、「哲学」は、何等かの対象を分析し、何かの利害の目的に役立てる計算的な理性ではなく、様々な知や生のあり方やあるべき仕方を明らかにする学、すなわち「我々の知識および根源を明らかにする学として」（9.526/10,557）、この生命の自覚に根差していなければならぬ。この生命の自覚という点で、「哲学と宗教とは常に相表裏するのである」（9.459/10,470）。とはいえ、このように整理してもなお抽象性は免れえないかもしれない。この哲学と宗教を跨ぐ生命の自覚としての「直観」を、どのように今日の我々が引き受けるかは、論じ尽くされた事柄ではなく、西田哲学

をなんらかの仕方です索の糧とする者にとつて、なお課題として残されていると言えよう。

終わりに

西田哲学は、最も直接的な経験を根本として、自己を「場所」と捉え、論理（存在論・認識論）を形成する。『働くものから見るものへ』と『一般者の自覚的体系』という「場所の論理」形成初期の著作におけるその「直観」は、自己自身の根底に還り、様々な固定的な知の枠組み（一般概念）を伴った意志的意識（一般者）を超えて、外的世界との間に生命の紐帯というべき「存在価値」を自覚する経験である。この「直観」は、深刻な自省を介せば「宗教的」なものとなり、それが様々な一般概念的枠組みの懐疑の徹底という点においては「哲学」そのものの立場にも通じている。この哲学と宗教の問題はなお詳細に議論すべきであるが、議論の核心が「直観」にあるのは間違いないように思える。

科学技術が西田の生きた時代よりも遙かに発達した今日において、様々な情報に浸透され、常に分析的知性を介在させてしまうわれわれは、西田が「直観」と言った経験、すなわち、概念に囚われず、外的世界や他なるものとの間に通底する内的生命に直接的に触れるという経験から、疎遠になつていようように思える。われわれが、西田哲学を単に文献学的に解明するのではなく、現代のわれわれの生を思索する糧とすることを欲するならば、この「直観」を諸科学や現代社会との関わりにおいて考察すべきであろう。そのような仕事は別稿で試みたい。

注

(1) 西田の引用は新版『西田幾多郎全集』岩波書店(二〇〇二—一九)および旧版のそれ(一九六五—一六)の両方から行う。前者が新版後者が旧版。漢字、仮名遣いは変更した。「」内は全て筆者の補足である。

(2) 上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波書店、一九九一年。

(3) たとえば、主要な研究として、フッサール等との関わりから学問論として西田哲学を論じた新田義弘『現代の問いとしての西田哲学』(岩波書店、一九九八年)や主に新カント派の論客との関わりから見た板橋勇仁『西田哲学の論理と方法——徹底的批評主義とは何か』(法政大学出版局、二〇〇四年)が挙げられる。『働くものから見るものへ』の議論の骨格は、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、二〇一二年)の第三章「場所——根柢からの思惟」を参照のこと。

(4) 西田の「場所の論理」という認識論・存在論はアリストテレス、ヘーゲル風の論理学になる。この存在論における論理学優位に対して疑問を投げかけているのがハイデガーである。ハイデガー

は「ロゴス」の原意を「話すこと」(Rede)とし、ロゴスを命題や判断の意味で理解する論理学は、対象化された存在者に関わるものであり、実存というあり方をする人間の記述にはふさわしくないという趣旨のことを述べている(Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2001, S.165)。そのためハイデガーは現存存在を語るために、伝統的な論理学的概念を捨てて、実存範疇なるものを形成した。ハイデガーの論理学批判を西田は理解しなかったが、西田の自己存在論という主題は、事象の局面ではハイデガーと近いだろう。この問題は、主語や述語、個・特殊・一般という論理学概念をなおも哲学の概念として頻用していることに、どのような意義があるかという問題であるように思われる。筆者は、西田の論理学概念の頻用は、その叙述を極めて難解なものとし、西田が描こうとした事象をうまく表現できていないのではないかと考えている。もちろん使う概念が変われば、その哲学の性格そのものが変わるが、西田哲学の理論を発展継承させる場合には、この問題は必ず問われるものではないだろうか。

(5) この「一般者」という語はヘーゲルに由来する。ヘーゲルは「一般者」を次のように述べている。「一般者とは具体的なものに

内在するところのその魂であって、具体的なものの多様性と差異性の中にあつて煩わされることなく、自己同等にある」(Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden*, Bd. 6, *Wissenschaft der Logik II*, Suhrkamp, 1969, S.276. 『ヘーゲル全集八巻(大論理学 下巻)』(武市健人訳)、岩波書店、四一頁)。『精神現象学』の自己意識の章でも、「生命」を、「すべての差異を止揚した存在として無限性」と述べ、それを「単一な一般者 (das einfache Allgemeine)」と呼んでいる (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag/philosophische Bibliothek, 2006, S.122-125)。¹⁾つまり「一般者」とは、様々な個や

特殊を媒介とした生命や意識の活動のことなのだと考えられる。

(6) アリストテレスと西田の関係については以下のものを参照されたい。中畑正志「アリストテレスは「場所の論理」に何か関係があるのか?」(『アルケー 十九号』、二〇一一年)。

(7) 「山は是山、水は是水」とは中国宋の時代の禅僧、青原惟信の言葉「箇の休歇の処を得て(悟りが深まって、無事の境地に立つことができただ今では)、依前、山を見るにただ是れ山、水を見るにただ是れ水なり」(『続伝燈録』)で、道元が『正法眼蔵』の「山水経」というところで触れている。

(8) 磯前順一『宗教概念あるいは宗教学の死』(東京大学出版会、二〇一二年)。

(9) 西田の「宗教的直観」をできるだけ偏見を排して考える具体例として、木村敏の考察が挙げられる。西田は『無の自覚的限定』で「永遠の今の自己限定」という時間論を展開しているが、それは、意志的はからいをも超えた現在に没頭する宗教的直観をベースとしているように思われる。木村敏は、この西田の時間論を援用しながら、癲癇という生まれ変わりや解脫的経験をする現在中心的な生き方を *intra festum* (祭りの中) と呼び、それを統合失調患者に特有な未来先取の *ante festum*、メラニコリー型の鬱病やパラノイアに特徴的な過去への拘泥を特徴とする *post festum* という時間意識と対比させて考察している。木村敏『時間と自己』(中公新書、一九八二年、一九〇頁)、「クリーゼの病理——瞬間と生命——」(『思想 一〇一九号』、二〇〇九年)などを参照。小林敏明も、木村の仕事に触れながら、西田の時間論を主題化し「癲癇の発作を神学者や西田の「永遠の今」と同一視することは軽率の誇りを免れないだろうが、逆に、さまざまな「偏見」をできるだけ排して、そのどちらの現象をも虚心に眺めてみた場合、お互いの探究

を利用するような新たな視点が得られるのではないだろうか」（小林敏明『西田哲学を開く——へ永遠の今をめぐって』岩波現代文庫、二〇一三年、二五二頁）と述べている。

（10）たとえば檜垣達哉は、『無の自覚的限定』以降の「西田は「彼方」としての「超越」である「絶対無」を、その「彼方」性を確保しながら、今度は「行為」のなかにたたみ込んで行くように提示するのである」（檜垣達哉『西田幾多郎の生命哲学』講談社現代新書、二〇〇五年、一五二頁）と述べている。