

西田幾多郎における「表現」思想

——『善の研究』の成立と転回——

森 哲 郎

森でございます。伝統ある西田・田辺記念講演会にお招きを戴き誠に光栄であります。まともなお話ができる心配でもあります。どうぞよろしくお願い申し上げます。今日のお話は、以下のような西田哲学の前半の「表現」思想になるかと思われまます。

(一) 「純粹經驗」の背景 — 鈴木大拙との書簡応答

(二) 『善の研究』の成立構造 — 〈脱自と表現〉

1. 「純粹經驗」の重層構造
 2. 「純粹經驗」の定義：「意識統一」|| 「無意識」
 3. 脱自と表現の相即（二つの禪語）
 4. 「宗教的要求」（宗教心）としての表現
- (三) 「場所」への転回と「表現」思想 — 「無限（ママ）の水を窮尋すれば・・・」
- (四) 付論：「場所」論三部作と「表現」の諸相

いつか西谷先生が、面白いことを言われました。「西田哲学はあまりにも大きくて、当時から多くの人々が勝手に解釈するが、ちょうど眼の不自由な人達が大きな象に触つて、尻尾に触る人はこれが西田だ、鼻に触るひとはまたこれこそ西田だというように、その全体を全体として見るだけの力がないものだから勝手に自分の触れたところを見て、これが西田だと言っている」というような言葉だったと思われます。これはその通りですが、敢えて西谷先生に反論するならば、「尻尾でも鼻でもいい。やはり本当に触れること。全体は分からなくても一点でもいいから直に触れてみる、或いは触れたいと思えること、これが大事ではないかと思うのです。この妄想かもしれない「一点」というのが、私の場合は、「表現」思想、或いは「脱自と表現」という問題であります。

* * * * *

この「脱自と表現」という問題を一番簡単に見られるテキストとして、まず一九二三年の関東大震災の直後に、西田が述べた言葉を、少しだけ見たいと思います。(次の文は「大震災の後に」という随筆からです。以下、引用文中の強調点はすべて筆者による。)

「自然と文化とは相反するものではない、自然は文化の根である。深い、大きな自然を離れた人為的文化は頽廢に終るの外はない。大きな一枚の大理石から彫(きざ)み出された様な文化であつてほしい。我々はいつも眼の前にちちつく人為的文化にのみ憧れる必要はない、深く己の奥底に還つて、そこから生きて出ればよい」(強調筆者)

十三—一二九「大震災の後に」『アララギ』第十六卷十一号、大正十二年十一月。

ここでの「深い大きな自然」という言葉は、歴史的世界を重視した西田に於いては、実は稀な言い方だろうと思われまふ。この頃より少し前の頃の和歌に、次のものがあります。

「大いなる自然の前にひき出され打ちたたかれて立つすべもなし」（新十八—二〇〇）と。

ここでの「大いなる自然」とは、地震の二年前に亡くなられたご長男の死のことを詠ったものようです。一九二三年とこの関東大震災の年は、御家族の病気なども重なり、西田自身にとつても大きな転機の年だったようです。後に、あの有名な歌、

「我心深き底あり喜びも憂の波もとどかじと思ふ」（一九二三年二月二十日）

これも一九二三年（二月二十日）の歌です。この歌は、禅門では有名な摩拏羅尊者まみらの伝法偈でんぽうげ、

「心は万境に随つて転ず、転処実まに能く幽みなり。流に随つて性を認得すれば、喜もなく亦憂も無し」（道前宗閑、宗門葛藤集 四十五頁 禅文化研究所）

を前提しているかもしれません。西田はこの偈の前半をベルクソンの純粹持続の説明に引用しています（二—三二八「ベルクソンの純粹持続」）。

今日は、この「我心深き底あり」の歌を正面から解釈する時間も力もありません。ただ当時一九二三年、五十三歳の西田は、一九二一年の『善の研究』の「純粹経験」の立場から、一九二七年の『働くものから見るものへ』の「場所」の立場への途上にあつて、まさに「己の奥底」で苦闘する「自覚」の立場にありました。この「己が心の奥底」、「深き底」が、やがて「場所」の思想として現われてくる訳ですが、まさにこの「己の奥底に還つて、そこから生きて出る」という問題、しかもそこでの不思議な二重の動性こそが、今日、ご一緒に考えてみたい西田の「表現」思想の問題であります。

それにしても「己の奥底に還つてそこから生きて出る」とはどういうことでしょうか？ 何か深刻な問題に直面したときには自己自身にまで帰つて出直すことが求められます。直面する問題が大きければ大きいほど、その全体を視野にいれるためには、立ちすくむばかりでなく、後ろに下がつて、云わば退歩して、ハイデッガーではないが、*einen Schritt zurück* して考える、昔の言葉なら「退歩就己」（歩を退けて己に就く）する勇気が要るかも知れません。初期の論文『自覚主義』（一九〇六）にも、「我々人間に於ては自己より尚いものはない。自己がいつでも唯一實在である。知識に於て疑はしいことがあれば自己に反つてくる。宗教道徳に於て不満のことがあれば又自己に反つてくる」（十三—九十二）と言われた。この「自己に反える」反自己主義は「意志の自覚主義」であり、ある意味で、後にも見るように『善の研究』の中心問題ともなります。この大震災の文では、これが、自分自身に還るばかりか、「自己の根底にまで帰つてみる」こととして、「深く己の奥底に還つてそこから生きて出ればよい」と言われた。この「生きて出る」には、何か一度自分に死ぬような自己の転換が込められているかもしれません。ここには不思議な二重の

運動（動性）が看取されます。奥底に還る運動を「脱自」、そして「生きて出る」運動を独自の意味で「表現」として、「脱自と表現」との相即、この二重運動を考えてみたいのです。

一般の西田研究では、「表現」というテーマは、初期ではフィードラーの芸術論やデイルタイの解釈学との関連で問題とされる場合が多いと思われませんが、西田の「表現」思想は芸術や解釈学を超え出る次元を含みます。西田の「表現」思想の頂点は、後期の「世界の自己表現」という考え方であり、最後の宗教論では、「宗教心」の根源として、「神または仏の呼び声」が、「名号」や「神の言葉」の問題として展開されます。しかし今日の私の話は、「表現」思想の発端というか、その萌芽を、『善の研究』を中心にして考えてみたい。

その際に、西田の思索が深い次元で動くところ、確かに当時の強力な他の哲学などとの対決はあったでしょうが、西田に独自の本質的な思索の源泉、所謂「そこからそこへ」の「そこ」をまず理解したいと思えます。この「そこからそこへ」は、例えば、次のように言われます（『哲学論文集第三』の序文）。

「善の研究」以来、私の目的は、何處までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考へようと云ふにあつた。すべてがそこからそこへ、といふ立場を把握するにあつた」（九—三）。

この「根本」にして「直接」なる「そこ」は、西田哲学の出発点として、「純粹経験」にしてその源泉であり、「そこ」には西田が若き日に行じた禅からの浸透があると思うのです。「そこからそこへ」或いは「そこへ・そこから」、いずれにせよ不思議な二重の動性が、否定即肯定の相即として、「脱自と表現」という問題になる訳ですが、この相即の背後には、西田が打ち込んだ「禅」の修行に由来する幾つかの問題が潜んでいると思われれます。

(一) 『善の研究』の一背景 —— 大拙との書簡応答 ——

西田における「禅と哲学」という問題は、上田先生によつて極めて緻密かつ徹底して究明され、西田研究全体を一新するような基礎を作られました。殊に「事実と説明」との峻別は、この問題探求の不動の前提となりました。ただこの峻別、或いは乖離をかううじて越えて、双方を結合するものとしての「宗教心」、或いは「宗教的要求」という問題をもう少し考えられないか、少し新たな問題設定を考えてみたいと願う訳です。

西田独自の「宗教」理解としては、最初期から「宗教は事実なり、智の説明ありて事実あるにあらず」(三十三七十五)とか「打テトモ引ケトモ動カザル精神上ノ事実」(十八—五十六)など端的な事実性の重視がありました。これは、最後の宗教論の冒頭まで徹底一貫するものです。この「事実」の重視は、まさしく西田が行じた禅から来るものと思われまます。

「禅と哲学」に関する西田自身の証言としては、弟子の西谷啓治先生の問い、即ち「西田哲学の背後には、やはり何か禅的なるものがあるのではないか？」という問いに対して、七十三歳の西田が手紙で次のように答えています。

「背後に禅的なるもの」と云はれるのは全くさうであります。私は固より禅を知るものではないが元来人は禅といふものを全く誤解して居るので、禅といふものは真に現實把握を生命とするものではないかとおもひます。私はこんなことは不可能ではあるが何とかして哲学と結合したい。これが私の三十代からの念願で御座います(中略) 哲学の立場宗教の立場もこれからだんだん考へて行きたいとおもひます」(十九—二三四強調筆者)と。

ここから見ても、〈禅と哲学との結合〉は西田の生涯の課題であったことが分かります。問題の要となるのは、「現実把握を生命とする禅」が、西田哲学の成立へと、かの「そこからそこへ」どのように浸透したのかという点です。まさに「純粹経験」の成立構造が問題となる訳です。

そこでひとつ、今日は〈西田哲学への禅の浸透〉に関しての歴史的ドキュメントとして、鈴木大拙の証言や書簡応答を取り上げてみたいのです。大拙が、『日本的靈性』の中で、法然と親鸞の二人を一人格とみる面白い解釈をしています。これに倣って西田と大拙とを重ねて見る工夫によつて開明される次元があると思うのです。（既に西田の最初の弟子の森本省念老師は大拙と寸心とを重ねる見方を推奨されています。）

先ずその証言とは、「西田幾多郎『善の研究』への序文」（鈴木大拙全集、岩波新版 三五—一〇五）です。出版五十年記念の一九六〇年に『善の研究』が初めて英訳された時、大拙が英語で書いた序文 **How to Read Nishida** の邦訳（増谷文雄訳）で、新版全集に集録された比較的新しい資料です。直訳すれば、「西田をどう読むか」という〈問い〉になります。先ずその冒頭で、「西田の絶対無の哲学は、思うに、いささか禅の体験に通じていなければ理解しがたいであろう」として、「彼は禅を西洋に理解させることを自己の使命と考えた」（三五—一〇六）と言う。これだけを見ると、九十歳の大拙が何か自分自身のことを西田に重ねて述べているようにも思えますが、大拙なりの「私と汝」の転語でしょうか。「さあ、西田をどう見るか」という我々後代への問いかけになっています。〈東西の対照〉は大拙の戦略でしょうか、西田に禅を強く重ねて見ておられます。そこで東洋には「実在の問題」に取り組む「独自の方法」（＝即ち禅）があり、「西洋は知性に訴えて二元論的世界から出発するが、東洋は「空」の大地をしっかりと踏みしめる」（三五—一〇六）と言うのです。この「空の大地」という大拙の不思議な言葉は、どうしても西田の「無の場所」を喚起す

るのではないでしょうか。(一九二三年の「我心深き底あり」の短歌も紹介されています。)

もうひとつ、今日は特に皆様にお示ししたいドキュメントが、若き西田と大拙、この二人における決定的な「私と汝」の場面の一端として、明治三十五(一九〇二)年の書簡応答です。

二人の生涯には不思議な偶然や同時性があります。明治三十(一八九七年)、二人とも同じ二十七歳の時、大拙は三月に渡米し、西田は七月に京都の妙心寺専門僧堂に初めて参禅します。一人は未知の外国へ、一人は禅寺の大摂心(集中坐禅)へ、お互いに生涯の新たな出発が同時に起こっている訳です。

後年の西田は、「黒板に向つて一、回轉、をなしたと云へば、それで私の傳記は盡きる」(十二—一六九)と書きました。が、この「一回轉」には、生涯の危機が含まれていました。特に明治三十年、西田二十七歳の五月、妻の家出と離婚・父との確執・第四高等学校のドイツ語教諭職の突然の解雇などが一挙に出来します。どこにも居場所の無い西田が飛び込んだのが妙心寺の専門道場の大接心であり、西田の参禅修行が始まることとなります。ここから六年間の西田の参禅修行、特に公案をめぐる修行はなかなか苦しいものがあつたようです。明治三十四年、三十一歳の時に雪門老師から「寸心」の居士号はもらっていますが、翌年には最初の公案を「無字から隻手に替えられる」(十七—八十七)など苦渋を極めていきます。まさにこの頃の「悪戦苦闘のドキュメント」、それが明治三十五年のときの書簡応答なのです。

それでは、明治三十五(一九〇二)年九月二十三日付けの大拙の手紙(以下Aと略す)と十月二十七日付けの西田の手紙(Bと略す)とが、まさしく「私と汝」の如く、出会うことを見てみましょう。双方の日付の時差は、当時の船便での日程とすれば、西田は大拙に即答したのではないのでしょうか。西田の日記を吟味すると、十月二十八日付けで「午後大拙への手紙を草す。本日大拙より久しぶりにて面白き手紙来る。大拙へ金十円送る。」(十七—九十五)と

あります。やはり西田は間髪を入れずに応答したのです。このAもBも、各々の研究者に既知であるはずですが、不思議なことに、AとBの連関、AへのBの応答には十分な注目がなされていません。そこで是非その応答の要四つを順に見てみましょう。

「AとB、各々前半と後半、iからivまでとします。」

(i) 先ずAでは、大拙がジェームズの『宗教的経験の諸相』を読んだ所感を語り、
(ii) この読書が引き金になり大拙の鎌倉での「見性」の想起が語られる。

これに呼応してのBでは、

(iii) 西田の哲学の着想（心の経験・意志・直観）が言及され、

(iv) 西田自身の参禅修行の辛い現状が吐露され、大拙の助言を求める、というような内容順序になっていると思われる。以下 (i) と (iii) との対応、(ii) と (iv) との呼応の順に見て行こう。

(i) まずAの (i) ですが、ジェームズの著作（『宗教的経験の諸相』）は、「頗る面白し（中略）同教授は余程宗教心に富むと見えたり、（中略）フィリングを第一としてインテレクトを次に置き、宗教は哲学、科学を離れて別調の生涯あり、而して此生涯は事実なりと説く、君もし閑あらば一読して見玉わんか、必ず君を益する所あらんと信ず、」（三十六―三二二強調筆者）。ここで注目される「宗教心」の重視、「感情を第一として知性を次」とする、また「宗教は哲学と別調の生涯あり、しかもこの生涯は事実なり」という立場の紹介、これは、ジェームズの紹介というよりもむしろ、ほとんど後年の西田の「純粹経験」を髣髴とさせるものではないでしょうか。

(iii) これに応答してBの (iii) ですが、西田もそのジェームズの本を是非読みたいと述べつつ、現在の宗教哲学や倫理学の現状を批判しながら、次のように言います。「今の西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして 議論

は精密であるが人心の深き soul-experience に着目する者一もあるなし 全く自己の脚根下を忘却し去る」(十八—六十)と。そして「近頃徒然にダンテの神曲をよむ ダンテの如きは此の experience を有せる一人ならん 余常にシヨーパーンハウエルの意志を根本となす説及其 reine Anschauung の説はヘーゲルなどの Intellect を主とする説より遙に趣味あり且つ deep なりと思ふがいかに」(十八—六十)と問い返しています。ここで他の哲学者の名を借りてはいますが、この〈意志と純粹直観は知性よりも deep 深い〉とする根本的着想には、宗教への関心も含めて、既に「純粹経験」の基礎構造を看取することもできるでしょう。

以上の二人の書簡応答は、これだけでも哲学の出发点として、『善の研究』成立の一背景として、既に貴重な歴史的文書だと思えます。しかし当時の二人にとつて、もつと貴重で大切なことは、お互いに、「己事究明」としての参禅修行なのです。二人に共通の臨済系の修行では、師家の許での入室参禅(公案による問答)が決定的位置を占める訳ですが、大拙は、鎌倉円覚寺を遠く離れて既に五年以上になり、やや焦燥孤立の只中で、ジェームズの「宗教的経験の諸相」の中に、自己の「見性」を思い出して次のように言うのです。これがAの(ii)の部分です。

(ii) 「之に就き思い起すは、予の嘗て鎌倉に在りし時、一夜期定の坐禅を了へ禅堂を下り、月明に乗じて樹立の中を過ぎ帰源院の庵居あんじに帰らんとして山門近く下り来るとき、忽然こつぜんとして自らみずかをわする、否、全く忘れたるにはあらざりしが如し、されど月のあかきに樹影参差じゆえいさんさして地に印せるの状、宛然画えんぜんの如く、自ら其画その中の人となりて、樹と吾との間に何の区別もなく、樹は吾れ、吾れはれ樹、本来の面目、歴然れきぜんたる思ありき、やがて庵に帰りて後も胸中寂然として少しも凝滞ぎやうたいなく、何となく歓喜の情に充つ、当時の心状今一々言詮し難し、頃日ゼームス氏の書を読むに至りて、予の境涯を其まゝに描かれたる心地し、数年来なき命の洗濯したり、(中略)この境涯は哲学にあらず、道德にあらず、意識の上へ一寸顔を出して閃電せんでんせんが如く亦直に引き込む刹那、悟入する所ありて安心の語を得るなり、機一髪なり」

(三十六—一二二強調筆者)と。

これは大拙二十五歳の円覚寺での臘八大撰心での「見性」体験です。禅の実地の修行では、大拙は西田よりも一歩先輩でしたが、他方で西田の道心の深さに打たれて、大拙の方でも、修行も仕事も、西田と「共に道に進むこと」の大事を深く感じていて、これを書いたのでしょうか。

(iv) すると西田は、大拙の「樹は吾れ、吾れはれ樹」という臘八接心での「見性」経験を初めて聞いて、大きな衝撃を受けたと思われれます。この手紙Aに呼応して、西田は記します、「君が religious experience の話始めて承り面白く感じ候 小生も数年前一たびこの事に心を傾けしより今日に至るまで此事は一日も忘れ申さず」(十八—六十)と。ここには、大拙と西田との不思議な互いの〈自覚覚他〉の響き合いがあります。西田は大拙に対して何処までも正直に、自己自身の苦修の現状を告白します。例えば、雪門老師の参禅にて公案を「無字」から「隻手」へ変更された惨状を訴え、「余は独参しても仕方なき様に存じ候 (中略) 和尚公案を許したりとて自分にて不満足なれば何の功もなし」(十八—六十)と公案修行への疑問や愚痴さえも漏らしています。公案の変更は、老師からの老婆親切でしょうが、公案に命をかけた参禅者からすれば自己の同一性を無くすような消沈絶望でもありません。

しかし西田は、それでも手紙の結びに記します、「君の手紙は余に取りて非常に奮発心ふんぱつしんを与ふ 何卒時々宗教上の話をかきてくれ玉へ 余も俗界に頭出頭没しながらも此事は必ず成就せざんば死して瞑せざらんと欲す 君乞ふ余の微衷ちゆうを思ひくれられよ」(十八—六十一強調筆者)と。

ここには、大拙への懇願を通して西田自身の「切」なる求道心が吐露されています。私自身としては、ここに言われる「非常の奮発心」に注目したいのです。大拙も、他の手紙でも度々、西田の道心・願心の深さに驚嘆しています。「君が毎度の手紙何ぞ真率にして道念に深きや。(略) 予は勉めて君が友人たるに愧ぢざるを期せん」(三十六—一五六)

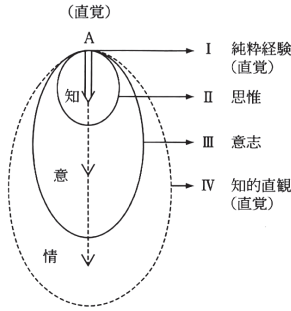
とか「君が道に志すの深き、仮令未だ徹底するあらずとするも、此一念だに取り失はずば、従来の骨折りは早晚正比例を以て報いらるるときあるべし」(三十六—一九二)などと、西田の「志願遠大」・「大根器」・「発憤」(三十六—一〇四)を深く敬い大いに励ましています。

ここで西田の「奮発心」に着目し、強調したいのには幾つかの理由があります。先ず禅門の伝統においても、修行を支える三つの柱として、「大信根」(大きく信じる根)と「大疑団」(大きな疑いのかたまり)と「大憤志」(大きないきどおり)を挙げることがありますが、殊に「大憤志」は、他者への憤りではなく、どこまでも自己自身への憤りであり、己事究明の〈志(こころざし)〉の真偽が問われる次元であります。「踏み出す一步で江戸まで届く」と言われる「発心」の問題です。そして西田哲学の基礎構造を見る上でも、この「奮発心」(＝憤志)としての〈志〉(こころざし)は、後述のように、「純粹経験」の、〈思惟・意志・直観〉という重層構造の中心の位置を占める「意志」の問題として決定的に重要なのです。さらにこの憤志は、自己の転換を求める「厳肅なる意志の要求」たる「宗教的要求」(＝「宗教心」一一一七〇)として、西田哲学の根本に触れることになるでしょう。

(二) 『善の研究』の基礎構造 — 脱自と表現

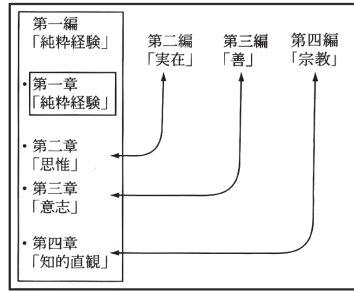
『善の研究』は、不思議な著作であり、西田哲学の出発点であると同時に、或る意味では西田哲学全体を最後まで先駆するような、一貫した体系性を孕んでいると思われまます。

既に上田先生は、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」という序の一文において、「純粹経験」の不思議な三つの次元を看取され、深く鋭い洞察を展開されました。私自身も先生に教えられ、また西谷先生の御本



〔図2〕

IとIVとの特別の連絡が予想される。情及びIVの点線は或る無基底性と無限定性とを示す。IとIIとの間に「知覚」、IIとIIIとの間に「想像」、IIIとIVとの間に「感情」が入るが、「善の研究」では詳述されていない。



〔図1〕

からの示唆もあり、この書物の全体の「目次」を概観して、〈図1〉にありますような、「純粹経験」の重層性、独特の三層構造の面白い連関に気づきました。

(1) 「純粹経験」の重層構造

著作全体の四つの編(純粹経験(根底)・實在(骨子)・善(中心)・宗教(終結))からなる横の四部構成と、「余の思想の根底」とされる第一編「純粹経験」の内的分節の四つの章(純粹経験・思惟・意志・知的直観)である縦の四部構成と、この横と縦との双方には独特の対応連関があるのではないだろうか。

著作全体の構成をよく概観すると、先ず「純粹経験」の位置がまさに〈著作全体・第一編・第一章〉という入れ子構造として三重の位相をなし、この尖端の第一章の位置を要かなめにして、第一編「純粹経験」の内的分節の〈思惟・意志・知的直観〉と第二・三・四編の〈實在・善・宗教〉とが対応連関することが看取できます。即ち「純粹経験」の三重の位相と同時に、〈思惟と實在、意志と善、知的直観と宗教〉という三層の対応連関が現れます。この三層構造は、その後の西田哲学の独自の展開にいつも伴うのです。先ず

第二・三・四編の順序、〈学問（哲学）・道徳（行為）・宗教（表現）〉という順序、〈哲学・行為・表現〉という枠組みは、西田の思索に一貫するものであり、特に西田前期の「純粹経験・自覚・場所」という転回も、更に場所の体系の内での「一般者の階層」即ち「判断的一般者・自覚的一般者・睿智的一般者」の展開も、その基礎構造は、この三層連関の内に萌芽的に先駆されています。

また図2にありますように、^{かなめ}要となる「純粹経験」の三重の位置を始点Aとして、「根底」としての純粹経験の内分的分節「思惟・意志・直観」に、長い準備期の研究ノート『純粹経験に関する断章』以来の「知・意・情」の統合モチーフ（知に対する情意の根源的優位）を重ね合わせると、〈図2〉のような「純粹経験」の重層構造（思惟・意志・直観）が看取されます。

この著作の一番の意図は、冒頭の「純粹経験」の端的な提示にある訳です。曰く「経験するといふのは事実其俣に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。（中略）例へば、色を見、音を聞く刹那、……未だ主もなく客もない」（一一九）。この提示はこれだけでも決定的ですが、哲学思索の課題としては、次の第二段落にある、「如何なる精神現象が純粹経験の事実であるか。（中略）余は凡ての精神現象がこの形に於て現はれるものであると信じる」（一一十強調筆者）という論証にあるのです。

即ち、この「色を見、音を聞く刹那」の極めて単純な純粹経験が、単なる「見聞覚知」（図2でいうとIの直覚・感覺）に尽きることなく、IIの「思惟」を通して「実在」にしてかつその根底として（第二編）、またIIIの「意志」を通して「善」（善く生きる行為）の根底として（第三編）、更にIVの「知的直観」を通して自己の根源に徹する「宗教的覚悟」（第四編）まで通底すること、これを論証することにあるのです。この論証は、〈I↓II↓III↓IV〉という純粹経験の「自発自展」でもあり、「知情意」の重層性を貫いて、「色を見、音を聞く刹那」という単純な経験が同時に本質

的な宗教性へまで連なるといふ仕方、「真の自己」が探究される「己事究明」の道でもあるのです。第三編の終わりにも、氣迫に満ちた言葉で、「実地上の善とはただ一つあるのみである。即ち真の自己を知るといふに尽きて居る」（一六七）と言われました。この「真の自己を知る」、自覚こそが純粹経験の頂点でしょうが、この頂は、同時にその裾野に無限の拡がり無限の深まりを含みます。「我々の意識の根底にはいかなる場合にも純粹経験の統一があつて、我々はこの外に超出することはできぬ」（二一八六）とも言われます。

しかも不思議なことに、この論証に際しては、後でも見るように、常に「無意識」（二一十七、二十、八十）という知の脱自的な否定性の次元が指摘されます。純粹経験という「この形」は、知と情意の重層性のみならず否定即肯定の不思議な二重の相即を孕んでいます。

例えば、序の有名な言葉、「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」（二一四）という〈純粹経験の宣言テーゼ〉の言葉にも、この相即は出ています。この文の前半の否定が〈脱自〉、後半の表裏する肯定が〈表現〉に対応します。この言葉は、元々『純粹経験に関する断章』の「實在の真景」という断片では、「人ありて情意あるにあらず、情意ありて人があるのである。情意の事實は永久に新たな實在である」（一六—一三五、一—一六二）と言われました。いわば底ぬけの喜びや悲しみ、天地一杯の情意のところ、通常の「我」の枠を破つたような脱自的な経験をします。上田先生の言ひ方ならば、「自己が破られて世界が新しくなる、それが経験である」（上田閑照）ということでしょう。上記の〈図2〉で言えば、Aの始点から下の深みへ帰る方向が〈脱自〉、深みから上への展開の方向が〈表現〉になります。〈脱自〉とは固定された知の枠を破つてその底の情意に触れることであり、〈表現〉とは知の根底の深み（情意）からの實在の現成です。〈脱自〉と〈表現〉は表裏相即します。「もつとも脱自」という哲学用語は、『善の研究』には出て来ませんが、研究ノートの『断章』（一六—一三五〇）にプロティヌスの Ekstase とし

て出てきます。そこでは珍しく、「感覚」という言葉が出され、「思想の頂點」にして「宗教の極點」は Ekstase (脱自) にありと言われます。」

(2) 純粹經驗の定義 —— 「意識統一」 || 「無意識」 ——

この〈脱自即表現〉の次元は、純粹經驗の定義にも直結します。「純粹經驗の直接にして純粹なる所以は、(中略) 具体的意識の厳密な統一にある」(二—十二) という。ところが、それにもかかわらず、この意識の「眞の統一作用はいつも無意識である」(二—八十) というのです。この〈無意識〉が問題の要です。しかもこの「無意識と意識との関係」は、「意識統一と意識内容との関係」であり、この関係こそが、『善の研究』全体を一貫する根本着想であり、實在編の「精神と自然」や更に宗教編の「神と世界との関係」(一—一八九) にまで徹底的に貫かれているのです。この関係を「純粹經驗の事実」にまで引き戻して、「要するに神と世界との関係は意識統一とその内容との関係である」(二—一九一) と洞察する処に、西田の思索の大胆な徹底性があるのです。ここから見ると世界(宇宙)は「神の表現 (manifestation)」(二—一七八) と言われます。他方、この〈意識統一としての神〉は、絶対に対象化できない非対象性として、「眞の無」(二—一九〇) や「無底」(Urgrund) とも言われ、後の「無の場所」の問題へまで連なることとなります。

この「無意識」のところは、決定的な要^{かなめ}です。特に純粹經驗は「事実の直覚」(二—十五) であり、この直覚の「外に出ることはできぬ」(二—十六) とか、「意識現象が唯一の實在である」とする『善の研究』の根本の立場にとつて、この「無意識」は、絶対の矛盾です。〈意識の統一自体は無意識である〉。直に意識する働きそれ自身は、意識の対象とはなりえない、対象化されるのは意識内容であつて、意識する統一作用ではない。この作用性すらも後の「場所」

の立場では問い直されることになります。つまり「意識」という言葉を口にした瞬間に、それは「意識した意識」にすぎない。「意識する意識」(Ⅱ「絶対無の場所」十二—十五)は「取り残された問題」となる訳です。意識は〈意識的〉では〈ない〉。意識の直接性は〈意識の無〉です。命題的にいえば「意識は無意識である」という逆説(Paradox)にもなりますが、ここには明らかに、禅門からの「眼は眼を見ず」とか、後の西田の「見るものなくして見る」(四—六)という究極の脱自性に通じるものがあります。このように西田の「無意識」とは、〈意識の無〉としての〈意識の生ける直接性〉のことです。ここに、後に「意識の背後には何物をも考へられない、何物かの上に立つならば意識ではない。意識は何処までも直接でなければならぬ」(四—三—三)と言われるような「無としての意識」が、「無の場所」への入り口になるわけです。

(3) 脱自と表現の相即 (二つの禅語)

『善の研究』では、既に第三編「善」の後半において道徳(哲学)から宗教への道の通底が看取されます。即ち「善」とは「自己の発展完成 self-realization」であり、「竹は竹、松は松と各自その天賦を充分に發揮するように、人間が人間の天性自然を發揮するのが人間の善である」(二—一—四五)と言われ、「自己の真実在」との一致として「最上の善」は、「自己の真を知る」ことであり、その「体得」(二—一—四七)が強調されます。そのためか仏教への言及や、僅かですが禅語の引用も散見されます。例えば、「仏教の根本思想」として、「自己と宇宙とは同一の根柢をもつている、否直に同一物である」とか、「我々が實在を知るといふのは、自己の外のものを知るのではない、自己自身を知るのである」(二—一—六四)と言われ、「我が見る世界を離れて我はない」として「天地同根万物一体」(二—一—五六)Ⅱ精確には「天地与我同根、万物与我一体」というじやう肇法師の言葉が引かれています。

確かに、このような方向で、「花を見た時は即ち自己が花となつて居る」(二一九四)という「主客合一」として、「純粹經驗」の肯定面が強調される場合があります。しかし「主客合一」の裏には厳しい否定の〈脱自面〉があることを看過してはなりません。

例えば、第三編の最終部「完全なる善行」では、かの「實地上の善」とは、「真の自己を知るといふに盡きて居る」と述べた後で、「而して真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盡して一たび此世の慾より死して後蘇るのである」(二一六八)という極めて厳しい〈自己の転換〉を述べています。これを「宗教道德美術の極意」として、キリスト教の「再生」や仏教の「見性」と見ています。そして興味深いことに、これを単純な「ジョットの二圓形」(二一六八)の〈自得〉に譬えています。この「一円形」、またその「道德上」の「自得」という着眼には、「再生」や「見性」などの極めて深い宗教經驗を、それにもかかわらず極めて身近な日常の具体性へと事実化する、或いは行為へと表現化する不思議な方向と立場が示唆されますが、これこそまさに禅の立場、かの(西谷先生の手紙の問いへの答えとしての)「現実把握を生命とする」(一九一—二二四)という禅の浸透があるのではないのでしょうか。これを実証するような箇所、しかもそこに禅語の引用のある二つの箇所を見ておきたいと思えます。

(i) 一つは第一編「純粹經驗」第四章「知的直観」の最終部です。「真の宗教的覚悟」とは、思惟や意志の根底の「深遠なる統一を自得する」ことであり、「知的直観」としての「深き生命の捕捉」(二一四十五)のことであるが、次のようにも言われます。

「自己」といつて別にあるのではない。真の自己とはこの統一的直覚をいふのである。それで古人も終日なして而

も行せずといつたが、若し此の直覚より見れば動中に静あり、為して而も為さずと云ふことができる」(一—四十五)。

この〈動中の静〉は、禪門での不思議な言葉「仕事するな、坐禅せよ」に典型的ですが、ここに引用された禅語「終日行じて而も未だ嘗て行せず」(「終日説いて而も未だ嘗て説かず」碧巖録第十六則「鏡清啐啄機」)のように、仕事をやって、やってやり抜いて、しかもやったという意識の跡を残さないという、活動の只中での自由、所謂「動中の工夫」を指すのでしょうか。(この行為の脱自性は「無の場所」にも直結します。)

(ii) もうひとつの「ジョッターの一圓形」(二—一六八)のような単純な行為の具体化を示す箇所としては、第三編第十章「人格的善」の最終部ですが、ここにはさりげなく括弧入りで、かの「平常底」の源泉となる『無門関』の「平常心是道」(第十九則)からの引用がみられます。

「真の意識統一といふのは我我を知らずして自然に現はれ来る純一無雑の作用であつて、知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態である。我々の真人格は此の如き時に其全体を現はすのである。故に人格は単に理性にあらざ欲望にあらざ況んや無意識衝動にあらざ、恰も天才の神来の如く各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力である(古人も道は知、不知に属せずといった)」(二—一五二)。

ここでの「我我を知らずして」という言葉、即ち「我、我を知らず」(われしらず)という脱自性に注目したいのです。(文庫本や新版全集は「我々」と誤って表記しています。)
「我我を知らずして自然に現れ来る純一無雑」とい

う珍しい言葉こそ、単純な行為の生きた具体性の現成（表現）を示すものでしょう。そして括弧内の「道は知、不知に属せず」という一文こそ、『無門関』第十九則「平常是道」からの次の引用なのです。これは猫を切った南泉と「無字」で有名な趙州との問答です。

「南泉、因に趙州問う、如何なるか是れ道。泉云く、平常心是れ道。州云く、還つて趣向すべきや否や。泉云く、向はんと擬すれば即ち乖く。州云く、擬せずんば争か是れ道なることを知らん。泉云く、道は知にも属さず、不知にも属さず、知は是れ妄覚、不知は是れ無記。若し真に不疑の道に達せば、猶太虚の廓然として洞豁なるが如し。豈強いて是非すべけんや。州言下に於いて頓悟す」（『無門関』第十九則 平常是道 五十六頁 柴山全慶）。趙州がある時南泉に、「道とは何ですか」と問うた。「平常の心が道だ」と南泉は答えた。「それではどのようにそれに向うべきでしょうか」と趙州は尋ねた。「向かおうと努めれば道から離背してしまふ」と南泉の答え。趙州は更に問うた。「もし努めなければ、どうして平常心が道であることが知り得ましよう。」南泉は答えた。「道は知にも属さないし、不知にも属さない。知は妄想であり、不知は空虚である。もしほんとうに不疑の道を体得するならば、それはちやうど太虚が廓然として限りのないようなものだ。その時道に是非の分別の沙汰があらうか。」この言葉に趙州は頓悟した。

この問答の吟味は割愛しますが、〈道を求める〉趙州の問いには切々たる苦しみが込められており、また南泉の指摘「向はんと擬すれば即ち乖く」という自己矛盾にも人間の根源的要求の謎というか、〈哲学と宗教〉の深い謎があります。例えばシェリングは、この自己矛盾を *Selbst-Anziehung*（自己牽引）としての「存在の根本矛盾」とか「存

在の不幸」と呼びました。この痛切な問いへの応答が、ここでは「道は知にも、不知にも属せず」という〈知・不知〉の是非を越えた端的として言われているのです。

西田最後の宗教論では、「平常底」は、「逆対応」とセットで出されました。ドストエフスキーのような深刻な「逆対応」の宗教思想も、これが我々の日常性、「平常底」と結合しなければ、本当の生きた思想にはなりえないというようにして、最後の立場として「平常底」の立場が出されました。そして最後は最初と呼び合うように、この『善の研究』においても、究極の善の行為とは、特別な人間の特別な「一大事業」ではなくて、「誰にもできなければならぬ」（二一―一六七）と西田自身が言う、その「平常」の具体性と、あるがままの単純性の行為でありましょう。

その「善行（為）の極致」が、「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみ」（二一―一五六）に成立するようになり、知情意を尽くした「人格的要求」としての「至誠」は、「自己の全力を盡しきり、殆ど自己の意識が無くなり、自己が自己を意識せざる所に、始めて真の人格の活動を見る」（二一―一五四）とされる。ここにも単純なる「意識せざる」脱自性の次元が出ています。

このように〈脱自〉モチーフは、『善の研究』全体で枚挙に暇がないほどですが、〈表現〉モチーフとの相即する素晴らしい箇所としては、宗教編の最後の第五章「知と愛」に出る次の一文です。

「例へば我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、唯自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る。此時が主もなく客もなく、真の主客合一である。この時が知即愛、愛即知である」（二一―一九八 強調筆者）。

ここに〈脱自と表現〉の相即が、まさに〈知即愛〉として見事に出ています。「人間一生の仕事が知と愛との外ないとすれば（我々は日々に他力信心の上に働いて居る）」（二—一九九）、即ち我々は日日、この「自己以上」の〈表現〉の次元に触れているのではないでしょうか。〈表現〉とは、本質的に〈宗教的次元〉の根源的肯定性に他なりません。〈脱自と表現〉は、禅門では「上求菩提、下化衆生」として、まさしく根源的に〈智慧と慈悲〉に他ならないのです。〈向上門〉が〈脱自〉なら、〈表現〉は〈向下門〉となるでしょう。

(4) 「宗教的要求」(宗教心)としての「表現」思想

最後に『善の研究』の頂点ともいえるべき「宗教的要求」(或いは「宗教心」)を「表現」の問題として見てみましょう。「宗教」は、西田にとつて「哲学」の「終結」であつて、哲学の対象とはなりません。西田の宗教論、あるいは独自の「宗教／哲学」の特徴は、宗教を究明する発端というか、Anfang (はじめ)に「宗教的要求」が据えられることです。『善の研究』第四編「宗教」の第一章が、第二章「宗教の本質」に先駆けて「宗教的要求」とされた意義は極めて深いものがあります。その冒頭は有名です。

「宗教的要求は自己、自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。(中略)真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。(中略)一点なお自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいわれぬのである。(中略)宗教的要求は我々の己まんと欲して己む能わざる大なる生命の要求である、厳肅なる意志の要求である」(二—一六九 強調筆者)。

この始めの「自己に対する要求」と、「自己」の転換を経ての「大いなる生命の要求」とでは、同じ「要求」とは言いながら、そこには微妙な（向上・向下）の相即があり、同じ「宗教心」が、脱自的な通路を超えて、実は表現的な世界を開くのではないでしようか。

しかもそこで「意志の要求」とは、知的探究（哲学の立場）を超えた自己の実存の自覚であり、文字通り「生きて出るか」どうかの命がけの自己そのものの要求です。いわば自己の要求というよりもむしろ、この要求としての自己の発見が自覚となる。だが最も用心すべきは、己おのれ独りの「安心」や救いを求める個人的欲求は、「利己心の変形」（一七〇）と言われ、断じて本當の宗教心ではないと言われます。ここに西田独自の「表現」思想の源泉（＝実地の修行）があると思われます。

この宗教心は、既に大拙との往復書簡でみたように禅門では、「発菩提心」とか「発心」と言われる。「初発心時便成正覚」（しよほつしんじべんじょうしようがく）「初めて心を発する時すなわち正覚を成ず」とも言われ、本當に坐ろうと捨て身の決心が定まるとき、発心は正覚に通底すると言います。「踏み出す一步で江戸まで届く」という道心、願心、あの大憤志が尊ばれます。つまり、自ら坐ろうという心を起こすことは、単に個人的な決意ではなく、そこには自ら自己を超えて何か自己を沈黙せしめて坐ろうとさせるものが現前している。坐禅は、何も為さぬ行為の深淵おのずかであり、身体による身体の沈黙ですが、同時に願心の表現ともなります。願心も、個人の恣意的な願望ではなく、むしろ個々の願望が尽き果てたところから個人を超えて現前してくる「大いなる生命」の表現であります。興味深いことに、願心（宗教心）が、特別の人だけのものではなく、「すべての人の心の底に潜むもの」（十一—四一八）とされ、願それ自体は人により経験により、「どこまでも豊富、深遠となることができる」（十一—四十二）、無限に深く大きくなりうる、と西田自身によつて強調されることです。この願心による日常工夫こそ、行為による表現の世界であり、日にち

日の平常の建立となるのです。若き西田の言葉に、「斯の如き世に何を楽んで生るか。呼吸するも一の快樂なり」(十三—四三九)というのがありますが、まさに坐る時の「数息観」でしようか、息をするという単純な行為を通して身心一如の禪定とともに、大拙の言葉にあつた、あの「空の大地」へと開かれて行くのだと思います。

禪の本領は、おそらく、この身体の沈黙から願の表現へ、身心一如から身心脱落(脱落身心)への転換にあるでしょう。身心一如(或いはかの「純粹経験」の「意識統一」)のその「一」までが消えてゼロになったとき、全体(トータル)となる。この飛躍のところに「自性即(すなわち)無性(坐禪和讃)の「見性」があり、「見」即「現」として、西田の「表現」がある。この「見」即「現」としての「表現」は、かの「ジョットーの一円形」を禪の十牛図の「円相」と重ねて解釈すると分かりやすくなるのではないかと思います。

難解な西田哲学も、実は十牛図から見直すと理解しやすくなるのではないかと思うのです。今回は詳しく話す時間はありませんが、極く簡単に言うならば、第三図の「見牛」に「純粹経験」を、第四図から第七図への展開に「自覚」の深まりを、そして第八図の「空円相」に「無の場所」を看取できるのではないか。第三図の「純粹経験」は、本来的に(㊸/㊹)として、㊸の「無の場所」までの展開を含んでいるからこそ、後期の「行為的直観」ともなり、㊹から見た一切が「世界の自己表現」に連なるのだと思うのです。特に「表現」思想は、㊸からの見直しという不思議な次元を含んでいて、そこから見ると㊸の「純粹経験」以前の第一図・第二図に相応する「宗教的要求」(宗教心)は格別の重みと深みをもつのではないかとあらためて思う次第です。

(三)「場所」への転回と「表現」思想——「無限(ママ)の水を窮尋すれば・・・」

以上は、『善の研究』における「表現」思想を瞥見したのですが、時間の許すかぎり、純粹經驗から自覚を経て「無の場所」へという転回の筋道を少し見てみたいのです。というのも「場所」までの転回をも含めて初めて洞察できる「純粹經驗」の意義もあるからです。

「場所」への転回とは、西田の証言によれば、「純粹經驗」から「自覚」における「絶対意志の立場」を経て、主著『働くものから見るものへ』の「場所」論文までの思索の大きな展開のことですが、しかし主著の表題『働くものから見るものへ』自体が、文字通り「意志から直観への転回」を表明しています。その意図は、主著の序において、「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、すべてのものの根底に見るものなくして見るものといふ如きものを考えたい」(四—六「序」)と言われます。この「影」を「表現」と転語すればよいのです。

この「見るものなくして見る」という西田独自の根本着想には、おそらく禅からの浸透、例えば「直に見るはみるものなし」という至道無難禪師(『即心記』)などの影響があるかもしれません。直接なる純粹經驗の無我性が端的に言われています。純粹經驗から自覚を経て場所へという西田前期の、この〈經驗・自覚・場所〉という転回は、実は既に見た純粹經驗の重層構造(思惟・意志・直観)の根底への遡行深化の大きな反復だと思ふのです。そしてこの遡行深化が直観の底の「無の場所」の脱自性へと徹底するならば、今度は主著の表題を逆転したような「見るものから働くものへ」という新たな転回(創造)が起こってくる、これこそが、西田独自の本来の「表現」思想になるのだと

思うのです。本当の「表現」思想は、(場所から世界へと出て行く)後期西田の「世界の自己表現」思想にある訳ですが、今日は、その萌芽の「表現」構造を見たいのです。

この転回ほどの時期にも、西田自身の思索の「そこへ・そこから」という往還(帰向と展開)の反復が、(脱自と表現)の相即として看取されますが、この反復は同時に深化です、深くなるのです。

i 〈知の直接性の深化〉

例えば、かの「事実そのままに知る」という純粹経験は、「自己を知る」という自覚を経て、「見るものなくして見る」という「無の場所」へと直結しますが、ここに「知る」自体の徹底があります。かの「無意識」において「意識統一の作用性」が脱自的な超越性を含みながらも概念的には未だ対象化の残滓を払拭できないという難点から、かの「意識する意識」の究明が主語的な対象性を超えた所謂「超越的述語面」(四二七九)としての「場所」の着想に到達したのでした。ここには同時代の哲学との対決もありましたが、同時に、(序文にある)かの東洋的伝統での「形なきものの形」を見る時の「要求」(四一六)、何か生ける直接性(情意)の次元を直に捕捉したいという不思議な要求もあつたでしょう。つまり「知る」とは「意識」という「場所が真に無となると云うこと」(四一二三)であり、「真に思慮分別を絶した、真に直接なる心」(四一三二八)こそが「真の無の場所」だと言っています。

ii 〈転回は深化の反復…「絶対自由の意志」の位置〉

主著の表題『働くものから見るものへ』が転回を含むように、その途上にある『自覚に於ける直観と反省』にも転回と深化があるのです。この本は、『善の研究』での〈直観としての純粹経験〉の立場における反省の不足を克服す

るために、「思惟体系」から「経験体系」への壮大な移行を「自覚」に於いて試みた作品です。この〈思惟から経験へ〉或いは〈反省から直観へ〉の運動は、まさに純粹経験の〈思惟・意志・直観〉という重層性を上から下へと脱自的に深まるといふか、その最深層たる「直観」へ帰って行く動向と見る事ができましよう。その時、重層性の中心の位置にある「意志」こそが決定的な要となり、思索としては「悪戦苦闘」を極め、最後の直観の場所へと至る直前の立場が「絶対自由意志の立場」とされました。部分から全体に還る動きこそ意志であり、意志こそが深化の動向の要となる。情意は「知」の「深底 *Polos*」(三一六)にして、存在の無限の背景をなす。自己の「現実」(知)即「無底」(無知)に「絶対自由の意志」(二二二七四)がある。その難解な結論部に「表現」の萌芽が出ています。

「昔、ディオニシウスやエリユージェナなどが神は一切であると共に一切でないとか、神は総ての範疇を超越するとか云つた所から、應無所住而生其心と云つた様に忽然として生じ現れ来る直接の経験とは如何なるものであらうか。勿論その全貌は思慮分別を絶したものであらうが、余は之を絶対自由の意志と見るのが最もその真に近いと思ふ、即ち眞に具體的なる直接の経験は絶対自由の意志に髣髴たるものであると思う。眞実在は無限なる発展 *egressus* であると共に無限なる復帰 *regressus* である、一方から見れば当為即事實という様に無限の進行であると共に、一方に於いては自由にその元に返り得る「永久の今」である」(二二二八四『自覚に於ける直観と反省』)。

ここに引用された禅の言葉「應無所住而生其心」は、西田の好きな言葉だったようです。「應に住する所なくして、而もその心を生ず」は六祖慧能の縁の言葉ですが、前半の「應無所住」が否定の〈脱自〉、後半の「而生其心」が肯定の〈表現〉に対応します。この相即は、「無住の心」(無分別の分別)として「絶対自由の意志」を喚起する、しか

も「発展 egressus」と「復帰 regressus」の相即を孕む「意志」の二重運動の根底に不動の「永久の今」をまさに「場所」として先取りしているとも考えられます。

iii 「場所」の初出…「止まれる現在」

この「永久の今」は、純粹經驗の「色を見、音を聞く刹那」の「刹那」とも通じていると思えますが、すぐ後で見る「止まれる現在」とともに、「場所」思想の源泉になるのではないかという感じがします。この〈動と不動〉、或いは〈動と静〉の感じ、これは場所途上への時期の「行為的主観」(一九二二年)という論文にも鮮やかに出ていると思えます。

「若し人生に真に神秘なるものがあるとするれば、現在に於ける自己の行為より神秘なるものはない。行かんとすれば行き、坐せんと要すれば坐す」(三一—四五三)。

この最後の言葉は臨済の言葉でしょうか。行為の只中の不思議さは、既に『善の研究』でも「終日行じてひなもす(而も)未だ曾て行ぜず、(終日説いて未だ曾て説かず)」(碧十六)という禅語で言われていました。また面白い禅語「仕事するな坐禅しろ」についてもお話ししました。これは不思議な否定を含んでいて、つまり「仕事をやってやってやり抜いて、しかも少しもやったとも思わない」という「動中の工夫」をいうのです。これも無難禅師の「直に見るはみるものなし」を踏まえたような西田の定式「見るものなくして見る」という「見る」行為への集中として、〈動即静、静即動〉の神秘に他なりません。いわば〈動即静〉の脱自と、〈静即動〉の表現との相即ともいえます。

「場所」の用語の初出は、重要な論文『表現作用』(一九二五)にある、次の文章です。カッコ付きの専門用語とし

ての「場所」が初めて出て来ます。読んでみましょう。

「時に於て物が變ずるとしても、尚その物が「於てある場所」といふものが考へられねばならぬ。直線的なる時にしても、前の瞬間が去つて次の瞬間に移るには、その前後を含んで止まる或物がなければなるまい。動き行く現在の背後に、何處までも止まれる現在がなければならぬ」(四一―六四『表現作用』一九二五年 強調筆者)。

この「止まれる現在」、まさに〈nunc stans〉ですが、これこそが「場所」という根本思想の源泉ではないでしょうか。これは、何かプラトンの「忽然」(eksaiphnes)やキルケゴールの「瞬間」(atopon＝無場所)、エックハルトの「永遠の今 nunc aeternum」(六一―八二)を連想させますが、後の『無の自覚的限定』では「現在の底は絶対の無でなければならぬ」(六一―四二)という「絶対現在の自己限定」の定式に通じる訳で、〈時間の只中での無の場所〉ということでしょうか。(この〈止まれる今〉は、時の流れを切断する、〈自由の場所〉であり、「いろいろは歌」の「有為の奥山け、超えて」の「今日」に他ならず、「時は無時」(『華嚴五教章』)や「意識は無意識」の逆説構造を孕む「時の中の無の場所」であります。)

iv 〈「表現」と「場所」との親和性〉

注目すべきは、「場所」と「表現」との並行対応であり、先の「止まれる現在」の直後、次のように言われます。

「私は或物が變ずる、或物が働くと言ふことと、或物が意味を表現する、意味の表現であると云ふこととの區別を、

働きとその場所との関係に於て考へることができないかと思ふ。基礎なき働きといふのは尚精神作用の如きものに過ぎない。眞に作用を超越して實在を自己の表現となすものは、作用を自己の中に成立せしめて、而も自己自身に於て止まるものでなければならぬ、作用に動かされることなく、自己自身の中に自己の作用を見るものでなければならぬ」(四—一六四『表現作用』一九二五年 強調筆者)。

この文は難解ですが、『善の研究』の「意識の統一作用」に潜む〈主観性Ⅱ対象性〉を打破し、「百尺竿頭更に一步を進め」(四—一五六)るために、この(統一)「作用を超越して實在を自己の表現となすもの」としての〈場所〉への転回を目指すのです。その際に〈働きと場所との関係〉が、〈働きとその意味の表現〉の区別を発端に出されます。即ち〈表現〉が〈場所〉の前景をなす。この「止まるもの」「見るもの」こそ、「見るものなくして見る、無にして見る」超越的場所に他ならない。

この「見るものなくして」(脱自性)と「見る」(表現性)との矛盾相即を、私なりに定式化すれば、〈自己が(無の)場所になる〉ということ、これが〈場所の脱自性〉となり、逆に翻して〈(無の)場所が自己になる〉ということ、これが〈場所の表現性〉になる、といえましょう(註五—四二八)。

このように西田独自の「表現」は、通常の「意識作用」を超えた「行為的自己」における〈内外を越えた次元〉から補足されています。「表現作用とは自覚自身をも否定する自覚の深き根柢に於て現れ来る作用」(四—一五八)とも言われ、かの〈思惟・意志・直観〉の重層性の終局の次元(直観Ⅱ場所)からの〈振り返り〉というか〈見直し〉のような趣をもつように思われます。この〈終わりからの見直し〉という感じは、次の文に良く出ていると思われれます。

「此立場からしては、實在界は意志實現の場所と考へられる、知識我に對しては、反省の場所であつたものが、意志我に對しては實現の場所となる、即ち此世界は意志と知識との兩方向の交叉點となるのである。更に此の如き兩方向を超越し意志自身を内に含む立場、即ち直觀の立場からしては、此世界は表現の世界となる」（四一—一六八『表現作用』一九二五年）と言われ、「動き行くものを、場所其者の立場から見た時、働くものは表現となる」（四一—一六七）とも言われます。

また「身體其者を表現化することによつてすべての實在を表現化する」（四一—一六九）という面白い言い方がありますが、これはおそらく〈坐禪〉などの修行による「身心一如」の世界であろうと推測されますが、これは割愛したいと思ひます。

以上の「場所」への転回についての考察によつて注目されることとして、「場所」の立場は、純粹經驗の「思惟・意志・直觀」の重層性の究極の「直觀の立場」としての「宗教の立場」と重ねられて思索されているということでもあります。しかし、この〈場所の宗教性〉は、「脱自」との相即においては、往還の方向を逆にした「表現」においてこそより鮮やかに顕わとなるでしょう。「表現」の定義としては、後の『無の自覚的限定』の第一論文「表現的自己の自己限定」の次の文が基準となりましょう。

「我々が行為的自己の自覚の底に自己自身を没して、無にしてみる自己の立場に立つ時すべて有るものは自己自身を自覚し自己自身を表現するものとなるのである。」（六一—一五「表現的自己の自己限定」『無の自覚的限定』）

最後に西田の「表現」思想を端的に示唆する言葉として、やはり同じこの表現論文に西田自身が引用した寒山詩の一節を、いわば〈結びの言葉〉として挙げたいと思います。「無限(ママ)の水を尋窮すれば、源窮つて、水窮まらず」。(実は「源の無い水」が「限りの無い水」と誤つて引用されている点で興味深いのですが、しかしそのためにかえつて「表現」思想の深みが滲みでていくようにも思われます。〈無の有を究尽すれば、無は窮まつて有は窮まらず〉という不思議、即ち「無の場所」を極め尽くしても、そこから溢れ出る生命いのち自体の表現、その「平常底」は尽きない、所謂「道無窮」が深く感得されるのではないでしょうか。)

* * * * *

西田にとつて、「真の實在は、自己自身を表現するものでなければならぬ」(四—一七〇)とされますが、この〈實在の自己表現〉を感得し得る立場は、やはり〈思惟・意志・直観〉の重層性の究極の「直観の立場」としての「宗教の立場」になります。そして「色を見、音を聞く刹那」の純粹経験も、「色の経験自身、音の経験自身の自発自展」として、或いは「色が色自身を、音が音自身を見る」こととして、これが「場所」による〈論理化〉を経ると、色や「音が「自己自身について述語する」(四—一七〇)という〈實在の自己表現〉思想としての「場所的論理」に到るのだと思われまふ。

(四) 付論…「場所」論三部作と「表現」の諸相

論文「場所」を含む著『働くものから見るものへ』(一九二七)に続いて、『一般者の自覚的体系』(一九三〇)と『無

の自覚的限定』(一九三二)という大きな「場所の体系」論集が出された。この「場所」論三部作を、順序に従い、場所論Ⅰ・場所論Ⅱ・場所論Ⅲ」と仮に呼びたい。この三部作全体の詳細な吟味は他日を期す外ないが、全体を一貫する根本動向と、先述の《思惟・意志・直観》の重層的な深化の反復と、更に深化の極に出る「表現」の諸相とを各場所論において最小限でも究明したい。

(一) 場所論Ⅰの序には、この著の標題『働くものから見るものへ』という転回が「フイヒテの如き主意主義から一種の直観主義に転じた」とされたが、その際の「私の直観」は従来の主客合一の直観ではなくして、「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、すべてのものの根底に見るものなくして見るものといふ如きものを考えたい」(四一六)という。この「影」を「表現」へと転語すると、この独自の「直観の場所即ち真の無の場所」(四一八六)への転回が少し明瞭となる。「自ら無にして」或いは「見るものなくして見る」は、場所論Ⅰ・Ⅱ・Ⅲの全体を最後まで一貫する根本語であり、「無の場所」の根本次元を現すと同時に、おそらく禅語「直に見るはみるものなし」(『即心記』)の如き〈行為的次元の直接性〉をも示唆するであろう。

知識(知る)成立の基礎を、一般の中に特殊を包摂する判断に措くとすれば、客観を「主語となるが述語とならない基体」に求めれば、主観を「述語的方向」に求めた、これが即ち「述語となるが主語とならないもの」としての「意識」であり「所謂場所」(四一三五)である。「判断といふのは特殊なるものが一般なる場所に於てあると云うことになる、而して述語となつて主語とならない超越的場所の立場からして、それは知るといふこととなる、之が知るといふことの根本義である」(四一三一五)といわれる。或いは「包摂判断の述語面が述語となつて主語とならないと考へられた時、それが私の所謂場所として意識面であり、之に於てあると云うことが知るといふことであると云ふのが、私が「場所」

の論文に於て到達した最後の考である」(四—三二六)と総括されている。

この総括に従えば、場所論の目的は、「知る」を廻る認識論にあるかのようにも見えるが、実はそれ以上の背景が潜むのではないか。確かにカントの超越論的統覚「我は思う」(Ich denke)を念頭にして、「すべての経験的知識には「私に意識せられる」といふことが伴はねばならぬ、自覚が経験的判断の述語面となるのである」と言い、更に「我とは主語的統一ではなくして、述語的統一でなければならぬ、一つの点ではなくして一つの円でなければならぬ、物でなく場所であればならぬ。我が我を知ることができないのは述語が主語となることができないのである」(四—二七九)と明言している。ここに興味深いのは、カントの「我は思う」の「我」(Ich)という〈主語にして主格〉に對して、西田は「私に意識せられる」の「私に」という〈与格にして場所格(Lokativ)〉を用いていることである。初心の純粹経験でいえば、「赤なら赤のみ、意識なし」にして「赤の赤たることが即ち意識である」(十五—一八〇)という云わば「意識なしの意識」が「無の場所」となる。「我とは物でなく場所」とは、主語化(＝対象化)される「主体」以前の直観、「存在」以前の直覚であろう。ハイデッガーが人間自身を「時間である」(Zeit-Sein)と直感(カッセル講演)したように、西田は我々の自己自身を「場所」として直覚したのではなからうか。しかもこの「場所」は決して「有の場所」ではなく、もともと根源的に「無の場所」でなければならぬ。

場所論Ⅰの結論部では、「直観の場所即ち真の無の場所」(四—二八六)では「主語面が深く述語面の底に落ち込んで行く」、そして「述語面が自己自身を無にする、単なる場所となる」(四—二八三)という。この「述語面自身が真の無の場所となること」は「意志が意志自身を滅することであり、すべて之に於いてあるものが直観となること」(四—二八九)である。「述語面が無限大となると共に場所其者が真の無となり、之に於てあるものは単に自己自身を直観するものとなる。一般的述語がその極限に達することは特殊的主語がその極限に達することであり、主語が主語自

身になることである」(四―二八九)と結ばれている。

この最後の「主語が主語自身になる」とは、対象が対象自身に、客観が客観自身になること、或いは存在が存在自身に、世界が世界自身になることに他ならない。ここにもまさに「見るものなくして見る」立場、「無の場所」にして初めて現成する独自の「表現」思想があるのではないか。この「主語」に「拄杖」や「竹篋」を描くならば、「竹篋背触」の公案となり、西田の「場所の論理」は鈴木大拙の「即非の論理」に直結転語できるに相違ない。

(2) 場所論Ⅱの『一般者の自覚的体系』は、第四論文「叡智的世界」を中心に七つの論文を含む「場所(一般者)の体系」であり、「自覚」を要にして種々の一般者の限定(重層性の深化)が究明されている。「私が私であるといふ自覚」は、「私が私に於てあること」として「場所が場所に於てある」という「場所の意義」(五―六十二)を有する。場所の重層・重畳が意識の実相をなす。この場所、即ち「述語的一般者」は先ず「判断的一般者・自覚的一般者・叡智的(知的直観の)一般者」という「三層に区別」(五―九十八)され、各々「自然界・意識界・叡智的世界」(五―一二三)が開示される。場所の重層深化は「底への超越」である。「底に超越するものと云ふのは、既にその場所の中に包むことのできないものであつて、更に大いなる場所に於てある」(五―六十四)からである。この「判断的・自覚的・叡智的」三層は純粹経験以来の「思惟・意志・直観」の重層と一致する。その限り重層深化の終極にやはり「表現」が次のように出てくる。「最後の場所と考へられるものが我々に最も直接なる世界でなければならぬ。我々の真の自己は単に考へる自己ではなく、感ずる自己、欲する自己である、否睡眠によつても切断せられない自己である。かかる全自己を含むものは我々の表現の世界である。(中略)我々は表現作用と云つても、唯、意識我よりも深い自己を見ると云ふまでである、意識の覆被を取り去ると云ふまでである。表現作用も尚全然意識我との関係を脱して居ない、真に自

己を見ると云ふことは自己を失ふことでなければならぬ。」(五—一九七) という。ここには「表現」の中途性が指摘され、かの三層の先に「絶対無の場所」が見られることになる。

浩瀚な大著の場所論Ⅱにおいて、興味深いのは、我々の主題である「表現」の新たな次元が「行為」とともに「身体」の問題として出現して来ることである。その出現の位置は、自覚の一般者の最後の所、「自覚の極致」にして「矛盾の極致」たる「意志」(五—一三三) から「直観」への転回、叡智の世界への翻入(「超越点」五—三三九)の場面である。「意志の底に超越する」という「行為的自己」(五—一五四)は、行為することで「却って深く自己を意識する」(五—一五五)のであり、云わば自己の不可知性を破って初めて(「やって・みる」(Ⅱ「行為的直観」)ことで真の自己自身に触れるのである。すると同時に「表現」が出る。「行為的自己とは客観界を自己実現の手段とするもの、否、その表現となすものである(対象其者を愛することによつて自己自身を愛するものである)」(五—一五七)と云われ、「身体」が出る。「我々の身体はかかる行為的自己の表現として、我々の意識の基礎となる意味を有するのである。意識的自己の立場に立てば、身体は我々の意志の機関とも考へられるであらう。併し身体は単なる道具ではない、身体は意識の底にある深い自己の表現である。かかる意味に於いて我々の身体は形而上学的意義を有つと云ふことができる。我々の真の自己の内容には、必ず行為を伴はねばならない、身心一如の所に我々の真の自己が現れるのである」(五—一五六)と。ここでは「叡智の身体にまで高められる」ような「表現の世界」(五—三〇一)が示唆されているが、身体は本質的に両義的であり、「利己的自愛」に染められた「身体的限定を脱却」してこそ初めて「叡智の世界」に入るといふ厳格な見方(五—三〇六)も混在している。

場所論Ⅱの本筋は、かの「見るものなくして見る」超越的な「知的直観」が「表現的限定の頂点」(五—三七四)を成すことである。「真に自己自身を見るとは如何なることを意味するか。それは見られる自己がなくなることである、

自己が絶対に無なることを見ることである。故に我々は真に自己自身を忘れた所に真の自己があると考えるのである」(五―二七四)。「自己が自己を忘ずるといふことは自己が真の自己となることである、自己が自己を知らざる所に真の自己があるのである。かかる意味に於いて自己が自己を見る作用とも云ふべきものが、広義に於ける表現作用と考えられるものである」(五―二七二)。ここに〈見Ⅱ現〉の表現の秘密があるだろう。「絶対無の自覚」とは、何か遠く先に「絶対無の場所」を観想するのではなく、何よりも「自己が絶対に無なることを見ること」として、《見るものなしに見る》行為に他ならず、同時に「有の根底に無の限定を見る」創造作用にして《一切が自己の表現となる》ような「宗教的生命」(五―四一四)に他ならない。

(3) 場所論Ⅲの『無の自覚的限定』は、巻頭の①「表現的自己の自己限定」や、②「私の絶対無の自覚的限定といふもの」、④「永遠の今の自己限定」や⑤「私と汝」等を含む、九つの論文からなる難解極まる著作であり、場所論全体の最高峰をなす。その序によれば、場所論ⅡとⅢとは、かの場所の重層深化の反復において、「表裏」逆転の關係にあるという。Ⅱは、「一般者の自己限定」を要(かなめ)に「判断的一般者から自覚的一般者に、自覚的一般者から広義に於ける行為的一般者或は表現的一般者に至つた」が、これは「表から裏を見て行つた」のに対して、このⅢは「裏から表を見よう」(六―四)との究明という。かの「叡智的一般者」に代わる「行為的・表現的一般者」の出現は、この「裏」としての「絶対無の場所」との關係で理解すべきであろう。ただ表裏転換しての往還の出立点に①「表現的自己の自己限定」が来ることの意義は深甚である。「表現」が場所論の両重の関となる。

場所論ⅡからⅢへの転回、即ち「一般者の自己限定」から「無の自己限定」(Ⅱ個物・事実・瞬間等の自己限定)への転回には、場所の重層深化の定式、即ち「場所が無となるに従つて、限定作用が「於てあるもの」に移り、「於

であるもの」が自己自身を限定するものとなる」(五—一五三)という動向が一貫している。一般者の限定が深くなく、無となれば、於いてある個物は無から限定されるのみ、外から限定するものなく、個物の自己限定のみとなる。これが〈事実の底は絶対の無である〉という式の云わば〈絶対無の表現〉としての「事実の自己限定」定式であり、「真の事実は事実が事実自身を限定する」(六—五十二)という。

「表現」の定義は、通常では「客観的存在にして主観的なる意味的内容を宿すもの」(六—十三)とされるが、「事実」としては、「我々が行為的自己の自覚の底に自己自身を没して、無にして見る自己の場立に立つ時、すべて有るものは自己自身を自覚し自己自身を表現するものとなるのである」(六—十四)という。行為と表現は無において相即相応する。「表」の最初の「判断」も、我々が物について語るといふより「物が物自身について語る」物語(ロゴス)の事実となり、かの「竹篋背触」の事実性へと直結する。「事実の世界といふのは表現的自己が自覚的限定の意義を有つことによつて見られる最始の世界である。(中略)絶対無の自覚のノエシスの限定といふのは見るものなくして見る自己の極限に至ることである、ノエシスの限定の方向に我として見られるものが絶対になくすることである、すべて「有るもの」が無の自己限定と見られることである、有るがままに無となることである。(中略)絶対の事実となることである」(六—三十八)という。

ここに〈行為と表現〉は独自の連関をなす。「見るものなくして見る」という〈行為〉の集中と同時に、見られるもの、存在の「絶対の事実」としてその〈表現〉となる。絶対無のノエシス方向は後に「内的生命」や「絶対の愛」として論究され「宗教の体験」にも連なるが、ここで注目すべきは、云わば〈絶対無の超越〉があくまで「行為」というノエシスを通して「現在の事実」(＝自己の事実・意識の事実・自由の事実・瞬間の事実)の「表現」へとノエマ化され、「永遠の今の自己限定」が出されることである。「永遠の今の自己限定として現在が過去未来を限定すると

いふこと、即ち現在を中心にして一つの世界が定まるといふことは、我々が行為するといふことでなければならぬ（六一—三三）。「現在が現在自身から出立して何處までも現在の中に現在を捕らへようとするのが、我々の行為と考へるものである」（六一—四〇）。西田はまるで禪門の「現在心不可得」（徳山）を説くかのように、「現在が現在自身を限定するといふ時、現在は何處までも掴むことのできないものである、かういう意味に於ては現在は無である（中略）そこに「時のないもの」が考へられるのである。併し無が無自身を限定する所に、現在が現在自身を限定する眞の永遠の今の限定の意味があるのである。現在の底は絶対の無でなければならぬ」（六一—四二）。現在の底に何か有の限定（過去の因果・未来の意図等）があれば、「眞の現在」も「眞の時」もなくなる。「現在の底は絶対の無」という「絶対無」こそが「瞬間としての自由」と「自由なる自己」（六一—一六）を可能とし、「限定された現在」の只中に「無数の瞬間」（ \parallel 時の始まり）を開くのである。否、無にして限定する、無の自己限定が「瞬間」（a-topon 無・場所）であり、「現在」であり、「自由なる人（にん）」（六一—一八）に他ならない。この「絶対無の自覚的限定」としての「絶対の現在」こそが、純粹經驗の「色を見、音を聞く刹那」から、「絶対自由意志」の「永久の今」や「止まる今」を経て、この「永遠の今」の「瞬間」までを一貫する場所論全体の要であり、「無の場所」（時間の只中の無 \parallel 永遠の次元）の根源であろう。しかもこの「絶対現在」の「場所」こそは、「現在の不可得」をそのまま「可得」として、不思議な「非連続の連続」を生きる「現實の世界」に他ならない。「私と汝」も「切斷の結合」として「行為と表現」によって「反響し合う」（六一—三九二）。「私の一步が汝でなければならぬ」（六一—三三七）。これも後期の「世界」へ出る直前の「場所」論における西田の「表現」思想である。ご清聴ありがとうございます。

（西田・田辺記念講演会二〇一七年六月三日）

〔付記〕 西田幾多郎全集（岩波一九八〇年）からの引用は巻数と頁数とをハイフンで繋ぎ漢数字でしめた。引用文

内の強調はすべて筆者によるものである。