

哲学研究

第六百九号

企投する思索

——宗教哲学・西田哲学・仏教——(下)

氣多雅子

はじめに

「上」において、宗教哲学がどのような思索であるか、現代の宗教哲学がどのような課題をもつか、ということ論じた。「下」では、西田哲学を通して、現代の宗教哲学の課題に応答する手がかりを得ることがめざされる。西田哲学は、近代の日本人の精神生活の基層において、日本の近代を作るという意味をもっていた。それは西田の思索が企投する思索として、日本の宗教哲学の系譜の始まりを告げるものであったことを意味している。ここでその考察を導くのは現象学であり、その考察は仏教の精神世界の探究に道を付ける。そのような仕方では考察を深めていくことが、現代の課題への応答につながるはずである。

一 『善の研究』と「純粹経験」

西田の哲学が「純粹経験」という概念を掴んだところから始まったことは、彼の日記や書簡によつて明らかである。

十九世紀から二十世紀にかけて、自然科学の発展の中で大きな問題となつていたのは心(意識)をどのように扱ふかということであり、哲学的には主客二分説、物心二分説をどう乗り越えるかという課題として理解された。意識の学問的追究を阻むのは、意識が「私の意識」という枠から出ることができないということであるが、「純粹經驗」は、それを克服するものとしてウィリアム・ジェイムズらによつて提出された考え方である。さらに『善の研究』での西田は、フィヒテなどの影響のもと、経験を能働的なものであると考へて、「純粹經驗の自発自展」によつて一切を説明しようとした。

その後西田は純粹經驗の立場を離れ、新たな思索の展開へ踏み出していく。しかし、その思索を十分に成熟させた後、一九三六年(昭和十一年)『善の研究』新版の序でこのように言う。

今日から見れば、此書『善の研究』の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考へられるであらう。然非難せられても致方はない。併し此書を書いた時代に於ても、私の考への奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかつたと思ふ。純粹經驗の立場は「自覚に於ける直観と反省」に至つて、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」の考に至つた。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思ふ。「場所」の考は「弁証法的な一般者」として具体化せられ、「弁証法的な一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。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、今は歴史的事在の世界と考へる様になつた。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。⁽¹⁾

西田の生涯の思索の歩みは、純粹經驗の世界の徹底的な受け取り直しであつたことが、彼自身の言葉で示されてい

る。純粹經驗という概念に西田が籠めた意義は、彼の思想展開の全体を貫くものであったことがわかる。

『善の研究』⁽²⁾が出版されて直ぐに、高橋里美が「純粹經驗」に対して現代の私たちから見て実には確な批判をしているが、西田の意図とは基本的なところですれ違いがあるように感じられる。さしあたってこのすれ違いは、西田の「純粹經驗」が哲学思想として、またヨーロッパの哲学の文脈のなかの思想として、十分でなかったことを示していたと解される。『善の研究』以降の西田の努力は、彼が純粹經驗として語ろうとしたものをヨーロッパの哲学の文脈に接合できる仕方では概念化していくことであつたと言えるであろう。その概念化は西田の精神生活の基層としてあつたものを哲学の言葉によって紡ぎ出す営為であつた。

二 西田の「純粹經驗」

それでは、西田は「純粹經驗」についてどのように語っているのか。

『善の研究』の冒頭で西田はこう述べる。「經驗するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に經驗といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に經驗其儘の状態をいふのである」⁽³⁾。これを見ると、「純粹經驗」は經驗の特殊な形態を指すのではなく、經驗するということの純粹な形を指すと解される。純粹な形とは「事実其儘に知る」ということであり、それはさらに「自己の意識状態を直下に經驗した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」と説明され、「例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前」⁽⁴⁾であると説明される。この純粹經驗は一切の判断以前であり、したがって「意味」というものをもたない「事実其儘の現在意識」である。すべての精神現象がこの形を元にして現れる、と西田は考える。

純粹經驗の「現在」は意識上の事実としての現在であるから、幅のある現在である。つまり意識の焦点が現在であつて、意識の焦点というのは「注意」である。⁽⁵⁾ 注意は絶えず或るものから別の或るものへと移る。その一つひとつが純粹經驗というわけではない。注意が次々と移行していつても、主客未分の状態が続くならば、それが続いていく間が一つのまとまつた純粹經驗である。主客未分の状態が続くのは統一作用による。思惟や意志や知的直観といった心的作用はその統一作用の諸様態である。したがつて、經驗が純粹であるのは經驗が統一していることによる。統一がない状態、つまり主観と客観が分かれる状態でも、その背後では無意識の統一力が働いている。それ故、すべての意識經驗について、厳密な統一のある状態から広い意味で統一力が働いている状態までを考えることができる。そこで、「統一は実に意識のアルファであり又オメガである」⁽⁶⁾ という言い方が出てくる。意識の状態には統一へ向かう方向と分化発展に向かう方向とがあり、全体としていつそう大きな統一へ向かつて動いていく。このようにして、「事実其儘に知る」⁽⁷⁾ こととしての純粹經驗は一つの体系を成す。これが『善の研究』における純粹經驗の骨子であらう。

さらに西田は、統一に向かうということは意識現象の根本的要求であり、この要求の極まつたものが「宗教的要求」である⁽⁷⁾ と考える。つまり、純粹經驗の世界が十全に展開した有りようを、西田は「宗教」という語で捉えている。宗教とは一切が究極的な統一を為す有りようだといふことができる。

この宗教の位置づけは、その後の西田の思索の展開のなかでも基本的に変わらない。本稿の「上」ではカントの批判哲学全体を宗教哲学と捉え、『単なる理性の限界内の宗教』はその応用編であると理解したが、その理解は西田哲学にも当て嵌まる。西田哲学を宗教哲学として理解しようとするとき、実定宗教を主題とするといふことで、論文「場所的論理と宗教的世界観」が考察の主材料とされることが多いが、この論文は同様の意味で、西田哲学の応用編として理解することができよう。『善の研究』から「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで、西田の哲学

的思索の全体を動かしていくのは意識の最終統一に到達せんとする要求、すなわち究極統一の要求である。⁽⁸⁾

宗教的要求は宗教という事象を動かす動力であり、宗教という事象は動態である。そして、宗教を究極統一の要求から捉える視座そのものは哲学のものである。西田は自らの哲学をこの要求に導引されるものとして作り上げ、この要求において自らの哲学を自らの宗教的要求と重ね合わせる。

西田は究極統一の要求という点で、哲学と宗教の共通するものを見出すとともに、この要求が理知の方向へ傾いたものが哲学、情意の方向へ傾いたものが宗教であるという区別をしている。さらに、理知の方向にありながら、意識統一の要求を共有しないものとして、科学を考えている。この哲学と科学の区別の仕方はあまり注目されないが、学知の意義を考える上で面白い視点である。諸科学の知は暫定的に統一されても、究極統一はされないことを本性とすることになる。西田において純粹経験の立場が成立したとき、このような科学、哲学、宗教の全体的見取り図が基本的に掴み取られたと考えられる。

それでは、この究極統一の要求はどこから起こり、何を意味するものなのか。西田によれば、「統一ということが人間の至誠即ち真摯な状態であり、かねて生命である」ことから、この要求こそ「宇宙人生の究極の問題を解決して宇宙と自己との関係を定めること」という哲学・宗教の目的に適うものなのである。⁽⁹⁾

そして、「事実其儘に知る」というあり方は後期の行為的直観の「物となつて見、物となつて行ふ」というあり方と、経験そのものとしては直截につながっていると云ってよい。この経験のダイナミズムを論理という仕方でも取り出したものが、場所の論理である。そう考えると、この経験のあり方を理解することこそ西田の哲学全体を理解する鍵となると言えよう。

三 純粹經驗という考え方に現代的意義はあるか

西田は純粹經驗の立場が心理(学)主義的であるという批判を受けて、意識の問題に関して当時対立していた二つの立場、純粹經驗派(心理学主義)と純論理派(論理学主義)について詳細に考察してゆくことになる。⁽¹⁰⁾この二つの立場の対立は、ホルクハイマーが言うような客観的理性から主観的理性への変質が引き起こされていく事態を映し出すものであり、そこには急激に進展する経験諸科学の学問論的な基礎づけの問題があった。しかし、論理学主義と心理学主義のどちらかに立つことによつて解決するほど、問題は単純なものではなかった。純粹にどちらかの立場を取るということは、實在の世界と論理的対象とを切り離してしまうことである。それはまさに、客観的理性の主観的理性への変質を引き起こす要因となる。西田は自らの純粹經驗の立場に対する心理学主義的という批判を受け容れながら、やがて意識經驗のなかに自らが納得できる「論理」を発見していくことになる。

この西田の思索の方向は、現象学の展開する方向と共通している。西田が苦闘していた頃、新カント派のヴェインデルバントやリッケルトと並んで、フッサールも純論理派と見なされていた。最初、数学を研究していたフッサールは『算術の哲学』(一八九一年)の立場が心理学主義的であるという批判をフレーゲから受けて、『論理学研究』第一巻(一九〇〇年)で心理学主義の立場を徹底的に批判したからである。フッサールの現象学は意識体験を心理学的・経験科学的に見るのとは別の見方を開こうとするものであり、そういう仕方で客観的理性と主観的理性との和解をめざしていると見なすことができる。

その別の見方とは現象学的イデア学的見方(die phänomenologisch-idealwissenschaftliche Einstellung)であり、『論理学研究』第二巻ではこう説明される。「私たちはすべての経験科学的統覚と實在指定のスイッチを切る(ausschalten)。そして、内的に経験されたものもしくはそうでない仕方で内的に直観されたもの(たとえば単なる想

像)を、その純粋な体験持続に従つて、そして理念化のための単なる類例的基盤として、受け取るのである」⁽¹¹⁾。ここで言われる「すべての経験科学的統覚と实在指定のスイッチを切る」ということが、『イデー』第一巻では「現象学的還元」という基本的態度として磨き上げられていく。その後フッサールはいろいろと立ち位置を変えていくが、一貫して、私たちが実際に行つてゐる「真なるもの」についての経験のみを論理の肯定の基礎として認めている、とメルロ＝ポンティは言う。フッサールは一貫して、論理学主義と心理学主義との間に道を見出すことを企図してゐたというのが、メルロ＝ポンティの見解である。⁽¹⁴⁾

経験諸科学と哲学の状況は、その後大きく変化する。現象学の強みは、フッサールの影響を受けた多くの哲学者たちが意識現象に的を絞りながら、それをめぐる学問的状況の変化に応答し続け、また多様な諸科学の分野に影響を与え続けてきたところであろう。メルロ＝ポンティは、フッサールが現象学の立場と実証科学としての心理学の立場との違いを最後まで保持したのに対して、それぞれの研究が進展し互いに影響し合うことでこの二つの立場が次第に一致するようになったと考えている。⁽¹⁵⁾特にゲシュタルト心理学における、すべての心的現象は意味に向けられてゐるという捉え方に、彼は現象学と相通するものを見て取つてゐる。そして、二十世紀末頃から急速に進展して力をもつようになったのが脳科学の研究である。脳の機能は単純に主客二分の立場に立つて物体としての脳を研究対象とするだけでは説明できないことが明らかであり、脳科学を踏まえた心理学研究と現象学とは一層深い影響関係を持つようになってきてゐる。⁽¹⁶⁾

もう一つ指摘しておかなければならないのは、哲学の分野として科学論・科学哲学が重要な位置を占めるようになったということである。カール・R・ポパーが科学と疑似科学とを境界づける方法論を科学哲学の主題と見なし、科学哲学から形而上学的議論を排除していく。トーマス・S・クーンが一九六二年に『科学革命の構造』でパラダイムという概念を提出するのをきっかけに、科学的事実についての考え方が大きく変化することになる。そう

いふなかで、哲学知と科学知の關係が西田の時代とは別の様相を示すようになった。經驗科学の知の認識論的基礎づけも、数学や論理学を構成する理念的対象の根柢の探究も、もはや哲学の課題とは見なされない。

このような変化は、第二次大戦後の時代状況の変化よりいっそう根本的な仕方である。哲学的思索の場を変容する。現代の学問はその裏面において人間の知一般の底知れぬ危うさを明らかにする方向に進むようにも見えるが、ここではそれに立ち入らない。ここで踏まえておきたいのは、この哲学的思索の場の在りようが本稿「上」で論じた現代の宗教哲学の課題と密接に関わっているということである。先に、宗教哲学が取り組むべき課題であるのは、「個」と「人類」との乖離であることを論じた。この乖離に面して、西田の思索は現代世界を生きる私たち自身の究極統一の要求を問ひ質さずにはいない。今日の究極統一の要求は一方で、個と人類を包摂するような統一の理論の形成は不可能であるということ踏まえなければならない。他方でこの要求は、個の真理と人類の真理という二重真理で落着かせるようなことを許さない。ここには、宗教と哲学とを区別しつつ両者に共通する真理を求めた西田の統一要求の現代的な形がある。しかしそれは、西田の時代よりいっそう困難な課題となっている。

『善の研究』の「純粹經驗」は哲学思想としてはまだきわめて素朴なものである。しかし現代において意識経験がかつてなかつた多様な位相で考究されるなかで、純粹經驗という概念は複雑に錯綜した意識経験の原点というべき意味をもっていることに気付かされる。現代世界の新しい視界に「純粹經驗」という概念を置き入れて、その哲学的な可能性を考察してみることははなはだ有意義ではなからうか。

実は、後期のフッサールも「生活世界 (Lebenswelt)」という概念を持ち出す際に、「純粹經驗 (reine Erfahrung)」という語を用いている。⁽¹⁷⁾ 彼は論理学の全領域の現象学的基礎づけのために一切の述語判断の明証性の起源を求めるわけであるが、一切の論理的行為を行う以前に、私たちがそのなかに常に既に生きている世界、即ち「生活世界」に帰っていかねばならないと考えるようになる。この生活世界の経験を「純粹經驗」ないし「直接経

験 (unmittelbare Erfahrung)」と呼んでいる。

西田の純粹經驗は、既述のように、「宇宙人生の究極の問題を解決して宇宙と自己との関係を定める」という意義をもち、彼の哲学的思索を本格的に発動させる出発点に位置する。⁽¹⁸⁾ 他方、フッサールの純粹經驗は經驗諸科学の客観的認識の基礎づけの長い試行錯誤の果てに指し示されるものである。彼はこの基礎づける哲学と基礎づけられる諸科学との総体としての学問の創建 (Ursiftung) を「近代のヨーロッパ的人間性の創建」と捉える。⁽¹⁹⁾ 西田とフッサールは、同じ純粹經驗という語を考察の発起点と終点というまったく逆の位置に置いている。それでいながら、この語によって両者ともに意識經驗の原点ともいうべきものを考えている。私たちはこれをどのように理解すべきであろうか。

四 西田と現象学

まず、西田がフッサールの思想をどのように評価しているかを確認しておこう。『自覚における直観と反省』の時期にはフッサールの論考は参照される程度であり、西田の関心がより多く向けられるのはリッケルトやヴィンデルバントなどの新カント派の思想である。後に新カント派への関心はカントそのものへ向かうようになり、『一般者の自覚的体系』ではカントとフッサールの思想が並べて論じられている。

そこで西田は、フッサールの「志向」という考え方を批判している。周知のように、フッサールは意識とは何かについての意識であるという方をするものだととして、意識のこの特性を「志向性 (Intentionalität)」と呼ぶ。そして、志向する作用と志向される対象の関係、即ちノエシスとノエマの関係を、フッサールはさまざまな位相において徹底的に追究していく。それに対して西田は、フッサールの「志向」を「低次的意識作用が高次的意識作用の内容を映すこと」であると規定し、この概念では具体的な意識作用を十分捉えることができないと批判する。⁽²⁰⁾

西田によれば、意識作用は自己に結合することで初めて実在的になるのであるが、自己とは自覚するものである。自覚するということは、自己の中に自己の内容を構成することにおいて具体的なものになる。この構成作用こそ意識の本質であり、この構成作用において意識される自己ではなく意識する自己の立場に立っている、というのが西田の考えである。それに対して、自覚が自己の中に自己を志向するという形をとるとき、この志向作用は構成的ではなく表象的なものである。つまり、フッサールは意識された自己の立場に留まるというのである。

この捉え方に対してフッサールの側からは異論があろう。対象の「構成 (Konstitution)」ということは一貫してフッサール現象学の主題であつたからである。フッサールの志向性を「低次的意識作用が高次的意識作用の内容を映すこと」と理解するのは、彼の「構成」の意味を捉えることはできない。彼は「構成」ということを対象へ意味を付与する志向性の機能として捉える。²¹しかし、西田には意味付与では構成に値しないと考えられたのであろう。西田にとつて「意味」は判断の段階で現れるものだからである。

西田にはフッサールがこのように捉えた「志向」が真の意味での現象学の立場ではないと考えていると読める箇所もある。ノエシスとノエマとの対立を見ることは、ノエシスをノエシスの方向に超え出たノエシスのノエシスの立場でなければならぬのであり、そこに立つのが真の意味での現象学だと西田は考えるのであろう。²²西田のノエシスのノエシスの立場というのは作用の作用として構成的意義をもつが、構成的意義をもつのは知ではなく意志である。西田において、意志は知よりも高次の統一作用をもち、それが意志の構成作用として理解されている。しかし、ノエシスをノエシスの方向に超え出るといふのは、意志的自己からもう一つその奥底へと超越することにはほかならない。つまり西田は、意志的自覚的自己の根柢として叡智的自己というものを考える。叡智的自己の立場は、もはや言葉で表せないだけでなく、言葉を通して指し示すことも難しいものであるが、西田はノエシスとノエマの対語を用いて、この立場を追究していく。この対語を用いることができるのは、叡智的自己は志向と構成とが一で

あるという仕方、志向をその一面とするものだからである。言いかえれば、西田の理解するフッサールの現象学では叡智的自己の一つの面しか捉えられないことになる。

西田の追究は叡智的自己で終結しない。叡智的自己の根柢にさらに「絶対無の場所という如きもの」がなければならぬと考えていく。そして今度は逆に、絶対無の自覚の方からすべての知（西田において知は「一般者の自己限定」として考えられる）のあり方を考察していくのであるが、そこでも西田の考察を導くのはノエシスとノエマの関係である。このとき、ノエシスとノエマはもはや作用と対象という関係をはるか遠くに踏み越えており、能所の相関関係そのものが考察の探り針のような役割を果たすことになる。

西田にはハイデガーの現象学への言及もある。『一般者の自覚的体系』（一九三〇年）では「ハイデッゲルの解釈学的現象学の立場といふのは、フッサールの立場に比して一步を進めた点はあるが、未だ現象学的立場其者に伴ふ根本的欠陥を脱し得たものと云ふことはできない²³」とある。「現象学的立場其者に伴ふ根本的欠陥」とは、意識の立場において見るということをごまかすまでも超えられないという点だと解される。²⁴この時期の西田は「行為的直観」の立場から、歴史的事実はずべて弁証法的に自己自身を限定するロゴス的事実であると考える。この立場からすると、ハイデガーの「現存在」もいまだ歴史的事実ではないというのである。

西田の視界にあったのは、『イデーニー』ぐらいまでのフッサールであり、『存在と時間』ぐらいまでのハイデガーである。フッサールもハイデガーもその後、ダイナミックに新たな立場を展開させていく。その意味では、西田の批判は彼らへの正当な評価とは言えない。しかしその一方で、西田も彼自身の意識経験の捉え方を徹底して独自の思想を展開していくことを考えると、西田にはそのように現象学者たちを捉える理由があったと思われる。その根本にあるのは、西田と現象学者たちとの基本的な意識経験の捉え方の違いである。それについて私たちはメルローポンティが『知覚の現象学』の序文で、フッサールの志向性について語った一節を思い起こさずにはいられない。

い。

そこでメルロ＝ポンティは、「作用志向性 (intentionnalité d'acte)」と「作動的志向性 (intentionnalité opérante, fungierende Intentionalität)」という区別について語っている。⁽⁴⁵⁾前者は、対象に向かう作用の志向性であり、私たちの判断や意志的な態度決定がそれではなされるものである。後者は世界および私たちの生活の自然的で言葉以前の統一をつくっているものを指す。つまり、私たちの意識そのものがすでに世界企投なのであって、この世界の統一性は対象へ向かう作用が発動する以前にすでに在るものとして生きられている。この世界との原初的な関係は、分析によって明らかになるというものではない。哲学にできるのは、この関係に注目させ、この関係を確認させることだけである。以上のようにメルロ＝ポンティは論じている。

西田の睿智的自己の自覚として論じられているのは、明らかに作用志向性を超えたところである。通常の意味で意識の立場として考えられるものは自覚的自己の立場であり、睿智的自己がすでに言葉以前のなものである。西田は意識する意識、ノエシスのノエシスを捕まえようとして、ノエマのなかにあるノエシスのひそかな痕跡を手繰り寄せていくことでようやく睿智的自己を語る。西田はそこでとどまることなく、さらに志向という抽象的限定面を極大にする仕方で絶対無の自覚を手探りしようとする。絶対無の自覚はもはや作動的志向性をも超えていると言わねばならない。西田は、現象学者によって哲学が明らかにし得る限界とされるものをどんどん超えていく。哲学を超えたところを宗教の領域として区別しつつ、哲学の限界を向こうへと少しでもずらすとする哲学的努力を重ねると言ってもよい。

だが、このようなことがどうして可能なか。作用以前にすでに作働しているような志向性を哲学的に分析することはできないというメルロ＝ポンティの主張は、しごく妥当だと思われる。西田の思索は哲学的に語り得る限界を踏み越えて、神秘的直観に依拠した思弁となつていのではないか。そういう疑問が起る。しかし、西田には

純粹經驗という概念を得たときに、すでにここまで至る必然性があつたように見える。私は西田が、絶対無の自覚を手探りしようとする」と述べた。それは比喻ではあるが、いわば目の見えない人が暗闇の中に居ながら周りの音や距離や空気を全身で感じ取って物の在り処がわかっているというようなものが、西田のなかにあるように思われる。純粹經驗という経験のあり方のなかにそれだけの射程が含まれているように思われる。

五 意識経験における「注意」と「統一」

そのことを純粹經驗の概念において確認してみよう。先述のように、西田は純粹経験を「注意」と「統一」ということから説明していた。

「注意」というと、私たちは普通、既に視界の内に在るものなかで特定の何かに対してより多くの関心を向けることであると考えるのではないか。メルローポントイは『知覚の現象学』のなかで、注意とはそういうものではないとして、興味深い考察を展開している。「それ（注意すること）はその所与を~~図~~として浮び上らせることによつて、そのなかに一つの新しい分節化を実現することだ。その所与は、いままでは単に地平として先造されていただけだったのが、いまや全体的世界のなかで、新たな領域を真に形成するようになるのである」⁽²⁶⁾。注意を、対象を現れさせる働きとするだけでなく、~~図~~と地の関係の全体を動かしていく働きとして捉えている点が重要である。つまり、「新しい分節化」には二つの作業が含まれている。一つは、今まで地平という仕方では漠然と与えられていただけのものを主題化し顕在化して、~~図~~として新しい対象を出現させる働きである。もう一つは、対象がそこで分節化される地平を作り出す働き、即ち「知覚的にしる精神的にしる、いやしくも（鳥瞰する）(Uberschauen)」ことのできるような或る領野を創り出すこと」である。⁽²⁷⁾この二重の動きは相関的であり、注意が次々と対象を出現させて移行していくなかで、その移行を総合することによつて意識の統一が少しづつ構成されていく。

メルロ＝ポンティの詳細な考察を、骨組みだけ取り出すとこのようになるであろう。それに比べると西田の捉える注意はきわめて素朴で単純であるが、両者の注意の捉え方に齟齬はない。しかし両者には力点の置き方に根本的な違いがある。メルロ＝ポンティの考察のなかで、新しい分節化を起こす二重の動きのうち、その相関する全体を主導するのは対象を出現させる働きの方である。それは当然であって、私たちの思考や判断は対象に向けてなされるのであり、対象を通してしかそれが背負っている地平を考察することはできない。私たちの知覚の構造がそのような考察の仕方を要求する。

しかし、西田の注意への言及は、注意を導くものとして直ちに「或無意識統一力」の働きへと向かう。そして、普通私たちは対象を知覚する体験と夢の体験とを外的体験と内的体験として区別するが、「元来、経験に内外の別あるのではない、之をして純粹ならしむる者はその統一にあつて、種類にあるのではない」としてその区別を退ける。純粹経験の「統一」は、メルロ＝ポンティが「意識の統一性」⁽²⁹⁾として考えるものとは異なっている。統一が純粹経験の分化発展のなかでより高次の統一に向かい、究極統一を求めるといふようなことは、後者では起こらない。メルロ＝ポンティが考察しているのは私たちが日常生活で物や他者と関わる意識経験であり、その限りでは『善の研究』で論じられる意識経験はそれとは別のものだと言えるであろう。

六 純粹経験と禪修行

西田の純粹経験の特質を『善の研究』執筆以前の約十年にわたる熱心な禪の修行と結びつけるのは、自然なことであろう。その際注意すべきであるのは、西田を禪に向かわせた動機は、日記や書簡を読む限り、純粹に知的なものであったということである。二九歳のときの山本良吉宛の書簡で「君が所謂思想の統一に達するには如何なる方法に由り玉ふ御考にや、余は禪法を最捷徑ならんと思ふなり」⁽³⁰⁾と述べているように、西田が求めたのは思想の統一で

あつた。

しかし、禪は仏教の修行法である。これを哲学思想の前提とするような考え方は宗教と哲学との混同である、という批判が予想される。だが、宗教と哲学の関係はヨーロッパの歴史においても紆余曲折を経ている。

近世哲学の父といわれるデカルトは十代のとき、イエズス会設立のラ・フレーシユ学院で教育を受けた。イエズス会の創設者イグナチオ・デ・ロヨラはキリスト教の伝統のなかで魂を準備し調える方法を教示する書『靈操 (Exercitia spiritualia)』を著した。キリスト教の修道会には思考の制御を瞑想の一つの目的とする流れがあつたが、この書はその集大成という意味をもつ。デカルトが学んだ時期のラ・フレーシユ学院で実際にイグナチオの靈操が行われていたとは、文献上断定することはできないようであるが、デカルト研究者たちは『靈操』とは別の資料に依拠して、キリスト教の靈的修練がデカルトに影響を与えたことを証明しようとしている。靈的实践として説かれる「自己の無化」や「自己の放棄」をデカルトは学問において実践したのではないか、と津崎良典は述べている。⁽³²⁾ 神学的メデイタチオは啓示された真理によつて信仰を強化し原罪から浄化することを目指すのに対して、哲学的メデイタチオは過去の過謬に満ちた意見から解放され学問的な確実性に到達することを目指す。デカルトは『省察 (Meditationes de prima philosophia)』において哲学的メデイタチオを実践したといふのである。

デカルトの背景がそういうものであるなら、禪修行という心身の修練によつて、日常的経験世界とは違う新たな哲学的思索の空間が開かれると考えることは、決して無理ではなからう。そう考えたとき、行こそ仏教の核心をなすものであること、仏教の長い歴史のなかで修行の方法とその成果が体系的に整えられてきたことが、豊かな可能性を秘めていることに気付かされる。仏教の行法はキリスト教の靈操と違って、心と身体とを一つにして調える。現存在を身体的現存在として捉える現象学の視点から考えると、修行に身体が参与することは非常に重要な意味をもっている。禪の修行が神秘的体験をもたらすと考える人が多いかもしれないが、西田の日記を読む限り、彼に神

秘的体验があつたとは考えられない。西田が禅を通して獲得したのは「思想の統一」である。

そして、デカルトにおけるメデिताチオの実践が「我思う。故に我在り」を導出したと解するならば、西田が獲得した「思想の統一」は「意識現象が唯一の実在である」というテーゼに表現され、このテーゼが「純粹経験」という概念に集約されたと解することができる。

『善の研究』の最初に書かれた第二編の第一章「考究の出立点」がデカルトを念頭に置いていることは明らかであり、デカルトの「我思う(cogito)」と西田の純粹経験は案外近いところがある。デカルト研究者のアルキエによれば、デカルトは思惟とこの思惟に対する反省とは区別されないと考えている。³³つまり、コギトとは意識であり且つ自己意識なのである。デカルトと西田のそれぞれにおいて、意識の原点が見据えられていたと言うことができよう。しかし、力点の置きどころは違っている。この力点の違いを哲学の概念から探るのではなく、経験の在りようの違いから考察することはできないであろうか。

七 哲学的メデिताチオと禅の修行

デカルトの哲学的メデिताチオは哲学的方法的態度として独立し、その際に宗教的性格をもたないものとなる点に、最初に注意しておく必要がある。仏教の修行においては、修行者が全存在的な境位に至ることが求められるため、禅を純粹に哲学の方法と考えることはできない。もしそうしようとしたら、禅修行の意味がなくなってしまう。『善の研究』のなかで西田が禅についてまったく触れていないのは肯ける。そのことを踏まえた上で、仏教の修行において起こる心身の変容が西田の経験理解に決定的な影響を与えているのではないかということを探究してみたい。

仏教の修行法はゴータマ・ブッダの時代にインドで行われていたヨーガのうち、心の働きを統御して最終的に止

滅に至らせるタイプのものであったと言われる。³⁴ 仏教の修行の基本がゴータマ・ブツダの修行法にあることは言うまでもないが、仏教の長い歴史のなかで、身体や呼吸の整え方、対象への心の向け方、心の動きの鎮め方などが実践を通して探究され整序されてきた。坐禅は古くから行われていた仏教の修行法の一つであり、中国で坐禅を専修する修行者集団が起こつてきて、宗派として確立されたものが禅宗である。

日本に伝来した禅宗の修行法は公案を用いるものと用いないものがある。西田は臨済宗の老師に参禅するが、公案にはなかなか苦勞している。三十三歳のときに、京都の広州老師に参禅して、ようやく無字の公案を透過することができたが、そのときの日記には、「午前七時講座をきく。晩に独參無字を許さる。されども余甚悦ばず」³⁵とある。これをどう解釈するかは難しいところであるが、西田が禅によって何を得たかということ公案から考察することは不適切であると思われる。「自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」³⁶。純粹経験はこのように説明される。こういう仕方では示される経験の原初的な構造を、私たちは純粹に哲学的に考察しなればならない。

そうであるなら、坐禅という実践そのものから経験の変容を追究するよりほかない。

坐禅の作法は宗派によって大きな違いはないと言われる。現代でも多くの修行者の指針となつている道元の『普勸坐禅儀（流布本）』を見ると、環境の整え方、心の整え方、身体の整え方が簡潔に示されている。心の整え方としては、「さまざまなかかわり合いを放ち捨てて、あらゆる事を休息する。善悪を思わず、是非を判断せず、心意識の運動を停め、念想観の測量を止める。仏になろうと測つてはいけない。どうして坐臥に拘泥しようか」とある。

坐つたり臥したりという形に拘泥してはいけないと言われているが、興味深いことに、身体の整え方は心の整え方よりいっそう詳しく示されている。座布団の使い方、結跏趺坐もしくは半跏趺坐という坐り方、衣と帯の付け方、手の置き方、姿勢の正し方などが指示される。さらには「必ず、耳と肩とがまつすぐに對し、鼻と臍とがまつ

すぐに対すようにせよ。舌は上あごにつけ、唇と歯は上下を合わせる。眼は常に開いていなければならぬ。鼻息が静かに微かに通うようになり、身相が整い決まったところで、一息に口から深く息を吐きたす。そして、身体を左右に揺すり、たゆむことなく安定して坐る」。このような記述を見ると、身体の整え方がいかに重要視されているかわかる。

坐禅がどのような心身の変容を引き起こすかということは、仏教の修行の全体から考察する必要があり、非常に大きな問題である。ここでは到底そこに立ち入ることはできないが、その端緒について以前に別稿で論じたことがある。⁽³⁷⁾ それに基づいて、西田の経験理解と現象学者の身体論とをひき比べて、考察の手がかりとなりそうな接点と相違点を探ってみたい。

八 身体知と身体知の自知

修行における心身の変容を考察するのに、メルローポンティの「身体図式 (schema corporel)」という考え方が一つの示唆を与えてくれる。⁽³⁸⁾ 彼によれば、私が私の手足の一つひとつの位置を知ることができるのは、私の身体を包み込んでいる一つの身体図式があるからである。つまり、外的事物と私の身体とは異なる空間性をもつ。外的事物がもつのは「位置の空間性 (spatialité de position)」であるのに対して、私の身体がもつのは「状況の空間性 (spatialité de situation)」である。私の身体は私の「ここ」であるが、この「ここ」は外面的座標との関係で決定された一つの位置などではない。たとえば、私がペン立てのボールペンを取るといような具体的な行為の場面で私の身体の状態を指している。「ここ」という言い方をされる身体空間は、ペン立てとの距離、電気スタンドの光の当たり方、机の上の広がり、本やノートの位置などをその前に現出させ得るための非存在の地帯なのである。

ここで重要なのは、ペン立てのボールペンを取るとき、的確な手の伸ばし方を私の身体はわかっているという点

である。身体図式には「わかつている」という知が含まれており、この「わかつている」は「なし得る」という可能性でもある。³⁹⁾この知は意識されなくても身体のなかに刻印されている行為の形であると言えよう。この行為の形は私の身体の感受の場で時間をかけて刻みつけられるものだと考えられる。

このような身体知は、従来の認識論で一般に考えられてきた知とは根本的に異なっている。従来の認識論では、私は目の前の対象をボールペンとして認知し、そのボールペンを手で掴むという二段階で考えられていた。身体知は、この認知と動作を分けなくて全体を一つのシステムとして捉えるものである。別の言い方をすれば、表象を媒介として物と関わるのではないということである。日常的行为のなかにあるこの身体知は研ぎ澄まし磨き上げることのできるものであり、優れたアスリートの動作や熟練した職人の道具の扱いのなかなどにその事例を認めることができる。

これに類する見方は現代の知覚心理学でも注目されている。ジエームズ・J・ギブソンは、環境の中にいる動物が行為するときの物との関係性に注目して、アフォーダンスという概念を提出した。⁴⁰⁾アフォーダンスという発想はいまデザインの分野に大きな刺激を与えている。

しかし差し当たってここで注目したいのは、身体の動かし方や環境の中にある物との関係性などではなく、身体図式に含まれている知の性格である。仏教の修行を考えると、この知は現象学や知覚心理学で考察されている以上に、奥行きのあるものではないかと思われる。仏教の修行は心身の制御そのものを目的とするわけではなく、心身の制御はあくまで真実の智慧の獲得へと向けられる。仏教の修行は身体知を身体知のままにとどめず、身体知を自覚化する方向へ推し進めていくと考えることができるかもしれない。これは知としては独立しない身体知を、明確な自知へと展開させようとするものだと考えられる。この身体知の自知こそ、「自己意識」とは違う「自覚」という語の本来の意味ではないかと思われる。

では身体知の自知は身体知とどのように違うのか。

身体知においては、状況の空間性が位置の空間性とびったり組み合わせると齟齬することがないと考えられる。二つの空間性がびったり組み合わせることで、認知と動作が一つのシステムとして成立する。ただしそこにおいて、身体空間と外部空間との対比はあくまで維持される。この対比が維持されるからこそ、身体空間は自己完結することなく、認知を組み込んだ動作が外部空間でそのまま他者と共有されるものとなる。身体知の研究がアスリートの能力開発を目的としたときにめざましい進展を見せたのは、外部空間での動作・運動という目に見える形で変容が現れるからである。

他方、身体知の自知においては身体空間と外部空間との対比は消えると考えられる。一切が身体空間のなかに没入し、外部空間は身体空間へと溶融する。(このとき外部と内部というのは比喩的な言い方に過ぎないが、この言い方を保持することなしに私たちはこの事象を説明することはできない。) 状況の空間性は位置の空間性から解き放たれて、より自由になる。そうなることによつて身体知はそれ自身、知として現成する。外部空間での動作としてではなく、知として現成するのである。西田が「現前の意識現象と之を意識するといふことは直に同一」⁽⁴⁾であることと述べているのは、この事態を指すと考えられる。意識現象とそれを意識することが同一であることがどうして知であり得るのか。これは、「SはPである」というような判断とは異なる構造をもつ知であるが、知である以上、何らかの論理的構造をもつのでなければならぬ。西田の場所の論理はそれに相当するのであるか。いや、そのように速断することはできない。身体知の自知は根本的な危うさをもっていると思われるからである。

身体知が知としての意味をもつのは、それが外部空間において動作という形で他者と共有できる現れをもつからである。身体知は現象学や知覚心理学が明らかにした新たな知のあり方として、学知の枠組みを拡大しつつ、そこに包摂することができる。しかし、身体知の自知というのはそういう仕方では包摂されることを拒否し、身体知それ

自身の内へと沈潜するという方向性をもっている。この自知を私たちが共有できる場はあるのだろうか。

ここで、メルロ＝ポンティの身体現象学が向かう方向と禅修行のめざす方向とがどう違うのか、改めて確認してみたい。メルロ＝ポンティは、意識が物的世界のなかに自己を投射して身体をもつようになり、その身体をもつて行為へと移行していく、という考え方をとる。メルロ＝ポンティの視座は見られる身体（対象）と見る身体（主体）とが交互に移行するところであり、その交互性そのものに身体核心をみようとする。身体空間と外面的空間とは一つの実践的体系を形成しており、身体空間は私たちの行動の目的としての対象がその前に現出してくることができるときの空虚であるとされる。つまり彼の考えでは、身体はいわば自己と世界とが関係する蝶番の役割を果たすのであり、身体の空間性は行動のなかでこそ完成されることになる。

坐禅では、身体は自己と世界の蝶番の位置から自己の側に一步引き下がったところを、差し当たったの positioning とすると考えよう。仏教の行法は多彩であり、見るものと見られるものとの関係のどこに定位するかが異なっているが、禅では、見る身体と見られる身体との関係全体が見る身体の方向に押し進められていく。見る身体はもはや外面的空間における行為の主体ではなくなる。行為することは見ることのなかに収めこまれ、身体空間はそれ自体が世界となり、そうなることで身体空間としての意味を消していく。

禅修行によって導かれる心身の状況は、西田の自覚や場所の考え方と符合するところがあるが、西田の思想はメルロ＝ポンティの立場からすれば、完全な観念論⁽⁴⁾ということになるであろう。フッサールは一貫して、世界の意味を超越論的主観性の志向的構成によって説明することを現象学の課題とする超越論的観念論という立場に立つ。しかしメルロ＝ポンティにとって、現象学とはあらゆる種類の観念論を排除するものである。「現象学的還元とは、一般に信じられてきたように観念論哲学の定式であるところか、実存的な哲学の定式である」⁽⁴⁾。彼は、一方で身体は実存が凝固化または一般化したものであり、他方で実存は不断の受肉であるとして、両者の切り結ぶところ

こそ具体的事象だと考える。⁽⁴³⁾ この考え方からすれば、西田の思索はその切り結ぶところからどんどん外れてゆき、世界から身を退いていくものと見えるのではないか。

だが、西田は自らの思索が事象の具体性に徹底的に肉薄するものであることを確信している。世界から身を退くのではなく、世界の方が新たな奥行きをもって立ち現れたのだという確信である。とはいえ、これはまだ推測に過ぎない。これを推測以上のものにするためには、西田の思索の背景となつてゐる仏教がどのような世界を拓いてきたかというところにまで立ち戻つて考察していかなければならない。

九 現象学的還元と身体的間主観性

しかしその前に、現象学の立場についても少し根本的なことを確認しておく必要がある。

ヨーロッパ近世哲学の成立は新たな哲学的思索空間を拓くという仕方になされたわけであるが、フッサールにはそれを拓く方法的探究を受け継いでいるという意識がある。フッサールは『デカルト的省察 (Cartesiansche Meditationen)』で「…フランス最大の思索者であるルネ・デカルトはその省察によつて超越論的現象学に新しい刺激を与えた。デカルトについての研究は直ちに、すでに生成されつつあつた現象学を超越論的哲学という新しい形に变革したのである」⁽⁴⁴⁾と述べている。デカルトの省察を哲学的自己省察の模範とすることで、フッサールは現象学の領野を開く「現象学的還元」の方法を練り上げていく。その後、この「デカルト的道」を批判するような言説もなされるが、その批判は還元の方法をさらに練り直すという側面をもつ。フッサール現象学における還元の重要性は疑い得ない。

現象学的還元は「自然的態度のなす一般定立」を「停止する」という手続きである。⁽⁴⁵⁾ 私たちが対象を見るとき、その対象が何ものかとして「存在している」と自然に思つてしまふわけであるが、その定立を停止することで超越

論的意識の領野が残る。定立を停止することは「括弧に入れる」とか「エポケーする」⁽⁴⁶⁾ 言い方で示されるが、それは、現象学者が定立を停止する前にすでに定立はなされてしまっているからである。定立がすでになされてしまっているから、つまり対象（および世界）はすでに現れているから、私たちにおけるその現れ方を見ることができる。完全に定立を停止することなどできない。「括弧に入れる」「エポケーする」という言い方はその不完全さを表している。

メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』において、完全な現象学的還元は不可能であるとはつきりと述べる。⁽⁴⁶⁾ しかし彼は還元という手続きを否定したわけではない。逆に、還元が不完全であるところに、還元の意味を認める。彼は、還元がそもそも内包している矛盾と向き合い続けることを求める。それがまさにフッサールの還元の意味するところだと考える。フッサール以降、現象学は多様な展開を見せるが、メルロ＝ポンティの考えでは、それらはすべて現象学的還元を土台として現れているのである。そして、この還元的不完全性こそ先述の「作動的志向性」を指し示すものだと解される。

還元をこのように理解するメルロ＝ポンティは、「哲学とは己れ自身の端緒のつねに更新されてゆく経験である」と述べる。この言葉は西田の哲学のあり方にもそのまま当てはまる。西田において「純粹経験」という概念で捉えた経験は決定的な意味をもつものであったが、その後の西田の思索は決してこの経験を説明するだけのものではなかった。哲学の思索そのものがその経験を掘削する経験となるという仕方では、己れ自身の端緒を更新し続けたと言える。その一方で、還元の問題は現象学と西田との根本的な違いを指し示す。それは「定立 (Thesis, Setzung)」の捉え方、つまり「在る」ということの捉え方である。これは形而上学の核心をなす問題であり、別稿で改めて論じたいと思うが、西田の「在る」ことの掘り下げが現象学の還元の世界を超えていくことを余儀なくさせる。西田がフッサールの志向作用を表象的なものとしたのも、還元という手続きの限界と関係していると考えられる。

先に、メルロ＝ポンティは見られる身体と見る身体との交互性に身体のコギトの「私」だと言うことができよう。見られるこの身体がそれを見る身体であること、そのことが身体の動性において把握されるということ、それが「私」の成立の基盤となる。私の見られる身体は私によって見られる私であると共に、他者によって見られる私でもある。相互の見られる身体は私と他者との間である程度共有され、この共有が社会的関係の基盤となる。この共有される見られる身体の背後には、それぞれの見る身体というあり方が張り付いており、そのあり方は自他の社会的関係から絶えず自己をはみ出させるとともに、自他の社会的関係へ自己を絶えず連れ戻す。

フッサール後期の発生的現象学の主要なテーマが「間主観性 (Intersubjektivität)」であるように、他者の問題は現象学において際立つて重要である。フッサールやメルロ＝ポンティの志向性の究明は対象が現出する志向的主観性の究明を意味し、この主観性は各自的なものとしてダン・ザハヴィが「一人称パースペクティヴ」と呼ぶ特質を備えている。この主観的意識において他者の現出をどのように説明するかという問題が、どういう現象学を構想するかという問題に直ちに繋がってくる。その説明ができないならば、独我論に陥りかねない。

この問題に関してメルロ＝ポンティは身体的間主観性を語る。⁽⁴⁸⁾ 私は私の身体から「出発して」他人の身体や他人の実存を理解することができ、私の「意識」と私の身体との共現前は他人と私との共現前にまで広がっていく。そういうことが起こるのは、「私はなし得る」ということと「他人が実存する」ということが同じ世界に属するからであり、自分の身体が他人の前兆で自己投入が私の受肉の反響だからであり、感覚の閃光が「始源の絶対的現在」においてそれらを置換可能にするからだというのである。他人の構成は身体構成の後に行なわれるものではなく、他人も私の身体も「根源的脱我 (‘extase originelle)’」から同時に生まれてくる、⁽⁴⁹⁾ という言い方もされる。

ここでメルロ＝ポンティはぎりぎりのところまで西田に近づくが、彼の身体的間主観性についての語り口は西田

よりはるかに屈折の多いものであり、その立ち位置から捉える事象の複雑さを表している。そして、その屈折した語り口に真つ向から切り込むように、根源的脱我を語る地平そのものを徹底的に否定するのはレヴィナスである。「現象学は一個の哲学的方法である。けれども光のうちに定位することによって了解しようとするものである限りにおいて、現象学は存在そのものの究極的出来事ではない」と述べて、レヴィナスは現象学をはみ出す「夜の出来事」を語ろうとする⁽⁵⁰⁾。しかも、彼は現象学的方法に依拠した概念を用いてそれを語ろうとする。レヴィナスの他者についての語り方は現象学者たちのそれと大きく異なり、光のうちでない「他性 (alterity)」を語る。

十 現象学と現象学を越え出るところ

では、レヴィナスの「夜の出来事」とはどういう事象であろうか。彼はさまざまな仕方でそれを語るが、ここでは「宗教」の語を用いている一節を引用しよう。彼はハイデガーの存在論を批判したあとでこう言う。

それゆえに、他者との関係は存在論ではない。このような他者との絆は、他者の表象としてではなく、その祈願として扱われるのだが、そこでは祈願に先立って理解があるのではない。私たちはこのような絆を宗教と呼ぶ。言説の本質は祈りである。ある事物を対象とする思考がある人との絆と区別する、それがこの絆において呼格が明瞭になるということなのだ。言い換えれば、命名されたものは同時に呼びかけられたものであるのだ。

神という語も聖なるものという語も発することなく、宗教という用語を選ぶことで、私たちはまず、オーギュスト・コントが『実証政治学』の冒頭でこの用語に付与した意味を思い浮かべた。いかなる神学も、いかなる神秘主義も、先に示した他者との邂逅についての分析の背後に隠されてはいない。また、その分析の形式

的構造を浮き彫りにすることが私たちには重要であつた。つまり、邂逅の対象は私たちに対して、また同時に私たちと共にある社会において、付与されるのだ。その際、この社会性という出来事が、所与において明らかとなる何らかの特性に還元される可能性はないし、また認識が社会性に対して優位に立つということもあり得ない。にもかかわらず、宗教という語は次のように告げねばならぬのか。人間関係は理解というものには還元不可能なわけだが、それによつて権力行使からはまさに遠ざかる。人間関係は実に人々の顔から「無限者」に接するのだ。もし宗教という語がこういうことを告げなければならぬならば、私たちはこの語の倫理的な響きと、そのカント的な反響をすべて受け容れるであろう。⁽⁵⁾

「夜の出来事」とは「宗教」の事象である。ジャンニコーはフランス現象学の神学的転回ということを語り、レヴィナスをその一つの典型として論じているが、レヴィナスの思想に対して神学と言う語を用いるのは不適切である。神学の脈絡にあるのは存在論である。レヴィナスの顔の倫理は、本稿の文脈ではカント以来の宗教哲学の系譜を的確に受け継ぐものと位置づけられる。宗教哲学は存在者と存在者の生きた関係を思索の現場とするものであり、この現場をどれだけ深く掘り下げることができかが宗教哲学という *philosophieren* の課題であろう。

レヴィナスにおける他者との遭遇は「顔」を通じてなされる。「顔」は感性的なものでありながら、感性的なるものを破り、その彼方を拓き出す。この「顔」の追究には、フッサールやメルローポントイの身体をめぐる現象学的探究が、否定を介して繋がっていると見えよう。ここで注意したいのは、「顔」がカント的な道徳的主体とは異なる位相の「行為する人間」を指し示すという点である。本稿の「上」で、カントの道徳および理性宗教において人間は唯一的な「個」として扱われないことを指摘したが、キルケゴールによれば、そもそも道徳的主体は唯一的個人ではあり得ない。私たちが唯一的個であるのは、道徳への絶望を介して、つまり私たちにとつて無限の逆説

である神を信することにおいてである、とキルケゴールは考える。⁽⁵²⁾

しかし、現代の私たちは唯一の個として生きるだけでは済まない。本稿「上」で、現代の宗教哲学の課題は「個」の位相と「人類」の位相との乖離であることを述べた。その場合の「人類」は自然科学が対象とするヒトという類を指し、各人はそのヒトのサンプルを意味した。レヴィナスが社会性を語るときに、私たちが注意しなければならぬのは「社会」もまた「人類」の位相にあるということである。社会科学が対象とするのは社会のピースとしての人間である。この両者は異質でありながら、密接に関係して、現代世界の「人類」を具体的なものにしていく。宗教哲学は、現代世界では「個」よりも「人類」がいつそう大きな実在性をもつことに注目しなければならぬ。同時に、人類の実在性は個の実在性とは異質の危うさと脆さをもつことにも注意を払わなければならない。

「個」の位相と「人類」の位相とに橋渡しをし得るものがあるとするれば、それは身体というものが孕む可能性であろう。本稿が身体性に注目する所以である。しかし、現代人の生活世界の中に急速にデジタル空間が拡大しつつあり、その拡大は生活世界における実在性そのものを侵食する危険性を秘めている。デジタル空間には決して顔は現出しないであろう。

仏教にまで言及する紙幅がなくなつたので、最後に、仏教がどのような仕方でカントやレヴィナスが語るような「宗教」であるかについてだけ触れておきたい。

十一 仏教で説かれるもの

仏教の宗教としての性格を最もよく示すのは、沙門や婆羅門たちが論争していた諸問題についてゴータマ・ブツダが答えなかつたという話である。⁽⁵³⁾ 諸問題とは、世界は永遠であるか否か、世界は有限か否か、生命と身体とは同

一か異なるか、人は死後にも存在するか否か、如来は死後にも存在するか否か、といった西洋哲学の伝統では形而上学と呼ばれる種類の問題である。

ブツダはこれらの問題を議論すること自体を退けたわけであるが、それは何故か。ブツダは言う。「これらの問題を」世尊が説かないうちは、わたしは世尊のもとで清らかな行ないを實踐しません、という人がおれば、マールンキヤーブツダよ、その人は、如来によつてそれが説かれないうちに、死んでしまふであらう⁽⁵⁴⁾。つまり、形而上学的問題に先立つて、生死に関わる切迫した事柄があるというのである。この切迫性は、「毒矢で射られた人」という比喻によつて示される。

毒矢に射られた人は何よりもまず毒矢を抜かなければならないはずである。しかし、毒矢を抜くという具体的な問題に際しても、いろいろなことを言う人がいる。すなわち、毒矢を射つた者の階級や職業を知らなければ矢を抜き取らない、矢を射た人の名前や背の高さ、皮膚の色、住所などを知らなければ抜き取らない、弓の種類や素材や矢についた羽の種類などを知らなければ抜き取らない、等々⁽⁵⁵⁾。つまり、形而上学的問題の考察だけでなく、日常の物質的な事柄や社会的な事柄についての考察も、私たちが切迫した事柄に立ち向かうのを妨げる。

この毒矢の喩えは複数の初期經典に記されており、私たちは毒矢に射られた人であり、急いで毒矢を抜かなければ死んでしまう存在である、というブツダの基本的な人間の捉え方を示している。毒矢は「苦 (s. dukkha)」という概念で表現されることになり、毒矢を抜くこと、つまり苦を脱却することが人間の差し迫つて重要な課題とされる。この課題は実践的なものであり、どうしたら苦を脱却できるかということは現実の世界を生きることににおいて考え抜かれねばならない。なお、苦とは何か、いかにして苦を脱却するか、という実践哲学的思索は形而上学的諸問題と無縁であるわけではない。ブツダが形而上学を否定したといつても、彼の説法の内にもこれらの問題は潜んでくる。

そして苦の脱却に向けて説かれるのは「清らかな行ない」、つまり修行である。毒矢を抜く実践は一途にこの修行に向かう。仏教修行者は家を捨ててサンガに入る。つまり、社会生活が営まれる空間を出て、瞑想の空間を生きたことになる。この瞑想の空間が先に私たちが身体空間として考察したものにつながるが、仏教者にとってメルロ＝ポンティが語るような身体空間はまだ入り口にすぎない。その奥に広く深い世界が広がっている。出家修行者は日々この世界を生きる。

仏教には、レヴィナスが語る宗教とは違う形をとるにもかかわらず、やはり宗教と呼ぶべき事象がある。

おわりに

本稿「下」でめざされたのは、西田の思想を現代世界の課題と向き合う思索の土俵に置き入れることであった。その土俵が宗教哲学であった。西田の「純粹経験」という経験のあり方を現象学の視点で概観したことによって、純粹経験が独自の心的世界を示唆するものであることが見えてきた。その心的世界が現代の宗教哲学の課題に対してどのような意義をもつかはまだ未知数であるが、大きな可能性をもつということは言えるであろう。その可能性を追究するには、純粹経験の背景となっている仏教が宗教哲学的考察の視野に入ってこざるを得ないことが、改めて見えてきた。

なお、本稿は「企投する思索——宗教哲学・西田哲学・仏教——(上)」(『哲学研究』第六百八号)とともに二〇二一年十一月三日の京都哲学会での講演の内容に加筆修正したものである。

注

(1) 『西田幾多郎全集』(全十九卷、安倍能成他編、岩波書店、一九七八—一九八〇年)第一卷、六一七頁。

- (2) 高橋里美「意識現象の事実とその意味―西田氏『善の研究』を読む―」(一九二二年)、『西田哲学選集』別巻二、燈影舎、一九八八年。
- (3) 『西田幾多郎全集』第一巻、九頁。
- (4) 同書、同箇所。
- (5) 同書、一頁以下。スタウト(George Frederick Stout)やジェームズ(William James)らの心理学の論考が手がかりとなっている。
- (6) 同書、一七二頁。
- (7) 同書、一七一頁。
- (8) 『西田幾多郎全集』第十五巻、一七二―一七八頁。
- (9) 同書、同箇所。
- (10) 西田は純粹経験派を「純粹経験といふことを唯一の立脚地として論理的価値の問題をも之から論じようとする」立場、純論理派を「實在といふことから全く離れて真理の基礎を立てようとする」立場であると規定している(『西田幾多郎全集』第一巻、二〇九頁)。十九世紀後半から二十世紀初頭は経験科学としての心理学の台頭した時期である。一般的に言うところの、学の実証性を支える論理的諸概念や規則の成立は心理学によって説明できるとする立場が心理学主義であり、論理学や数学を構成する理念的対象は心的なものから独立していると考えるのが論理学主義である。
- (11) Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen, II. Band, I. Teil*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1968, S. 398.
- (12) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch*, Husserliana Bd. III, Haag Martinus Nijhoff, 1976, §31.
- (13) Maurice Merleau-Ponty, *Les Sciences de l'homme et la phénoménologie*, Paris: Centre de documentation universitaire, 1975, p. 15. M. Merleau-Ponty 著、滝浦静雄／木田元共訳『眼と精神』みすず書房、一九八四年、二三頁。
- (14) *Ibid.*, p. 10. 同書、一七頁。
- (15) *Ibid.*, p. 77. 同書、九五頁。

- (16) もっとも、研究者によってその関係は必ずしも生産的であるわけではない。経験科学と哲学との立場の違いは容易に乗り越えられるものではなく、この種の研究はそれぞれの立場そのものが問いにさらされる性格をもつからである。
- (17) Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag, 1939, \$10. エドムント・フッサール著、長谷川宏訳『経験と判断』河出書房新社、一九七九年、第十節。
- (18) 『西田幾多郎全集』第十五巻、一七二頁。
- (19) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, 2. Auflage, Husserliana Bd. VI, 1962, \$5.
- (20) 『西田幾多郎全集』第五巻、一四九頁。
- (21) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch*, S. 106-107.
- (22) 『西田幾多郎全集』第五巻、一四八頁。
- (23) 『西田幾多郎全集』第五巻、一九七九年、三四九―三五〇頁。
- (24) 『哲學論文集第一』(一九三五年)に「現今の現象学に於ては、事物に即すると云つても、それは意識の立場に於て見られたものたるを免れない。而もかかる現象学といふものの成立するもの、既に主客相反するものの自己同一といふ弁証法的立場に於てであると思ふ」(『西田幾多郎全集』第八巻、一九七九年、四頁)とある。
- (25) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945, p. XIII. M・メルローポンティ著、竹内芳郎・小木貞孝訳『知覚の現象学Ⅰ』みすず書房、一九八二年、一九―二〇頁。参考：Dan Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger*, Wilhelm Fink Verlag, 2018, p. 41f. タン・ザハヴィ著、中村拓世訳『初学者のための現象学』晃洋書房、二〇一九年、三六頁。
- (26) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 38. 『知覚の現象学Ⅰ』七〇頁。
- (27) *Ibid.*, p. 37. 同書、六九頁。
- (28) 『西田幾多郎全集』第一巻、一三頁。
- (29) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, p. 38. 『知覚の現象学Ⅰ』七〇頁。

- (30) 『西田幾多郎全集』第十八巻、五一頁。
- (31) セドリック・ジロー著、津崎良典訳『西洋中世から謹製までのキリスト教的瞑想―信心 devotio と観想 contemplatio のはちまで―』『哲学・思想論集』第四四号、筑波大学人文社会科学部哲学・思想専攻発行、二〇一九年。
- (32) 津崎良典『デカルトにおける〈メデイタチオ〉に関する予備的考察―イグナチオ・デ・ロヨラとフランソワ・ヴェロンとの関連において―』『筑波哲学』第二二号、二〇一四年。
- (33) Ferdinand Alquié, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Connaissance des Lettres, Hatier, 1956. F・アルキエ著、坂井昭宏訳『デカルトにおける人間の発見』木鐸社、一九七九年。
- (34) 立川武蔵『ヨーガの哲学』講談社、一九八八年、一六頁。
- (35) 『西田幾多郎全集』第十七巻、一一九頁。
- (36) 『西田幾多郎全集』第一巻、九頁。
- (37) 拙論「仏教の修行における身と心」『身と心の位相―源氏物語を起点として』(寺田澄江・陣野英則・木村朗子編)所収、青簡舎、二〇二二年。
- (38) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.109. 『知覚の現象学』一六五頁。
- (39) 身体における「わかっている」という知、「なし得る」という可能性は、フッサールが「キネステーズ (Kinästhesie)」という概念で追究したことにほかならない。キネステーズという概念は、発生的現象学で注目される受動的総合という問題と連関している。フッサールは超越論的主観性の対象を構成する能動的な働きの基底に、受動性のレベルがあるのを認める。このレベルは自己意識の問題で言うと、反省的自己意識に対する先反省的自己意識に相当するものである (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel, Husserliana Bd. 6, M. Nijhoff, 1954, S. 164.)。
- (40) E. Reed & R. Jones (eds.), *Reasons for Realism: Selected essays of James J. Gibson*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, 1982. J・J・ギブソン著、エドワード・リード／レベッカ・ジョーンズ編『直接知覚論の根拠―ギブソン心理学論集』勁草書房、二〇〇四年。
- (41) 『西田幾多郎全集』第一巻、四八頁。
- (42) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.VIII. 『知覚の現象学』一三三頁。

- (43) *Ibid.*, p. 193f. 同書 二七四頁以下。
- (44) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortrage*, hrsg. von S. Strasser, Husserliana Bd. 1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, S.43.
- (45) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phenomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, §30-31.
- (46) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.VIII. 『知覚の現象学』 一三三頁。
- (47) *Ibid.*, p. IX. 同書 一三三頁。
- (48) M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 221. M・メルローポンティ著、竹内芳郎監訳『シーニュ2』みすず書房、一九九三年、二九頁。
- (49) *Ibid.*, p. 220. 同書 二七一―二八頁。
- (50) Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1961, p. XVI. エマニユエル・レヴィナス著、合田正人訳『全体性と無限―外部性についての試論―』国文社、一九九八年、二五頁。
- (51) Emmanuel Levinas, *Entre nous: Essais sur le penser-d'autre*, Bernard Grasset, Paris, 1991, pp. 20-21. 和訳については上原麻有子氏の「」教示を受けた。
- (52) ゼーレン・キルケゴール著、大谷長他訳『人生行路の諸段階』(「キエルケゴール著作全集」第四卷、第五卷、創言社、一九九六―一九九七年)。
- (53) 浪花宣明訳『原始仏典第5卷 中部經典Ⅱ』春秋社、二〇〇四年、三〇三頁。
- (54) 同書、三〇七頁。
- (55) 同書、三〇七―三〇九頁。

(筆者 けた・まさ) 京都大学名誉教授／宗教学

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Das entwerfende Denken: die Religionsphilosophie, die Philosophie Nishidas und Buddhismus (Teil 2)

von

Masako KETA
Professorin Emerita
Kyoto Universität

Die Religionsphilosophie, mit der Kant einen Anfang machte, nimmt außerhalb der europäischen Welt, in Japan, eine eigenständige Entwicklung. In der Philosophie Nishidas kann man einen Typus dieser Entwicklung erkennen.

Nishida beginnt seine Philosophie mit dem Begreifen der "reinen Erfahrung". Merleau-Ponty schätzt Husserl in der Hinsicht, dass dieser versucht habe, einen Weg zwischen Logismus und Psychologismus zu finden. Nishida geht denselben Weg wie Husserl. Husserl verharrt lang im Versuchsstadium, um die objektive Erkenntnis der empirischen Wissenschaften zu begründen. Auf dieser Grundlage gelingt es ihm, die Erfahrung der Lebenswelt (die reine Erfahrung) aufzuzeigen. Die reine Erfahrung Nishidas und die reine Erfahrung Husserls bilden den Anfangs- bzw. Endpunkt ihres Philosophierens. Die zwiefältige reine Erfahrung beider hat trotzdem sozusagen einen einheitlichen Sinn als Ursprung der Erfahrung des Bewusstseins. Neuerdings verstehen und beeinflussen die Phänomenologie und die positiven Wissenschaften sowie die Psychologie oder die Kognitionswissenschaft sich gegenseitig immer besser, da die Forschung zu diesen Wissenschaften Fortschritte gemacht hat. Dadurch, dass ich die reine Erfahrung Nishidas vom Standpunkt der gegenwärtigen Phänomenologie aus untersuche, möchte ich den philosophischen Gedanken Nishidas im Zusammenhang mit der philosophischen Problematik der gegenwärtigen Welt betrachten.

Nishidas Gebrauch der Begriffe “Noesis” und “Noema” übertrifft bei weitem den Bereich, den Husserl mit diesem Begriffspaar glaubte philosophisch untersuchen zu könne. Seine tiefeschürfenden logischen Untersuchungen konnte Nishida durchführen, weil er die Erfahrung des Bewusstseins auf eine ihm eigene Weise erfasste. Dieses Erfassen der Erfahrung des Bewusstseins war geleitet durch seine zen-buddhistische Praxis. Folgt man Merleau-Pontys Begriff des Leib-Schemas (*schéma corporel*) hat das äußerliche Ding die Position der Räumlichkeit (*spatialité de position*). Dagegen hat mein Leib die Räumlichkeit der Situation (*spatialité de situation*). Der Leib, der die Räumlichkeit der Situation hat, hat eine Art leiblicher Weisheit, in der das Anerkennen und das Bewegen sich vereinen. In der buddhistischen Übung erstrebt man, dieser leiblichen Weisheit sich bewusst zu werden und schließlich eine durchdringende Weisheit zu erreichen. Die reine Erfahrung Nishidas ist dennoch kein Erlernen dieser durchdringenden Weisheit. Nishida präsentiert die reine Erfahrung durchweg als philosophischen Begriff, der die wissenschaftliche Grundlage der empirischen Wissenschaften abgibt. Die Philosophie Nishidas ist als Religionsphilosophie anzusehen, die auf der Grundlage der buddhistischen Tradition gebildet wurde.

Auch Lévinas geht über die Grenze der Phänomenologie hinaus, aber auf andere Weise als Nishida. Mit Begriffen, die von der phänomenologischen Methode abhängen, will er das “Ereignis in der Nacht” zur Sprache bringen, das über die Phänomenologie hinausweist. Lévinas achtet auf das Wort “Religion”. Er übernimmt es in der Bedeutung, die Kant in es gelegt hatte, und bestimmt damit seinen eigenen philosophischen Standpunkt. Hier ist ein gesonderter, von der Theologie unterschiedener Stammbaum der Religionsphilosophie zu entdecken.