

日本哲学史研究

第 15 号

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……………一

場所の論理と自己存在の証明

——西田哲学の現代性——……………岡田 勝明……………四一

神仏のコスモロジーとしての雅楽

……………小野 真龍……………六九

懺悔道という哲学における責任の問い……………ジョン・C・マクド……………九七

内的経験としての「自覚」の形成

——『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への歩みについて——……………城 阪 真治……………一三二

九鬼周造の時間論における二つの永遠の現在

——回帰的形而上学的時間における多と一の両立を手引きに——……………藤 貫 裕……………一五五

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なら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の伝法偈、

「心は万境に随つて転ず、転処実^よに能く幽なり。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「純粹經驗」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』を中心として考えてみたい。

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 余常にシヨーペ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立点として、『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、吾れ是れ樹、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、道徳にあらず、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。

(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)

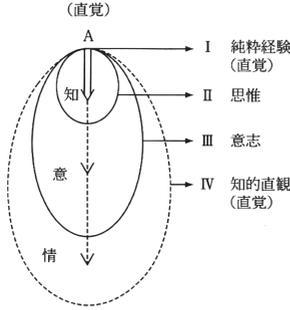
とか「君が道に志すの深き、仮令未だ徹底するあらずとするも、此一念だに取り失はずば、従来の骨折りは早晚正比例を以て報いらるるときあるべし」(三十六—一九二)などと、西田の「志願遠大」・「大根器」・「発憤」(三十六—一〇四)を深く敬い大いに励ましています。

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

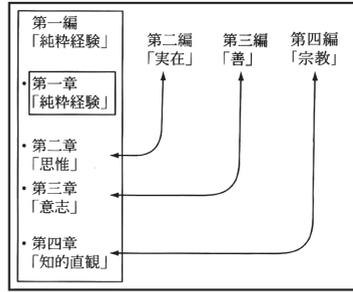
『善の研究』は、不思議な著作であり、西田哲学の出発点であると同時に、或る意味では西田哲学全体を最後まで先駆するような、一貫した体系性を孕んでいると思われまます。

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。上田先生の言い方ならば、「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「事實の直覚」(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」(「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)「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「道徳上」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。これは猫を切つた南泉と「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、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〉モチーフとのと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、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

日の平常びようじょうの建立こんりゅうとなるのです。若き西田の言葉に、「斯の如き世に何を楽んで生るか。呼吸するもひとつの快樂なり」(十三—四三九)というのがありますが、まさに坐る時の「数息觀すそくくわん」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「純粹經驗」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「純粹經驗」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「純粹經驗」は、本来的に(㊸)／(㊹)として、(㊹)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、(㊸)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、(㊹)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「純粹經驗」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ことができましょう。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います。

「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―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―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」と云ふことと、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ま

「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—十五「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)を念頭に置いて、「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つて初めて(「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。

場所の論理と自己存在の証明

——西田哲学の現代性——

岡 田 勝 明

一．はじめに

西田幾多郎の研究は、国内はもちろん国際的にも、広く深まっている。本論ではそのような状況のなかで、「現代」から改めて見えてくる西田哲学の意味合いと可能性を捉えるための手がかりを提示してみたい。(1)

要所は、「絶対矛盾的自己同一」とは、場所的世界における「我と汝」関係を開く論理であるということ、またその論理の核心は「映す」という事柄に、もつとも具体的にはきわめて手前にある「映す」こととしての「感覚」にある、という二点に関する。絶対に自己自身のうちに閉じたそれぞれの「我」また「汝」とが、にもかかわらず深く交わることを開く、その論理が「場所の論理」であり、その論理を「感覚」という事態に探ることで、現代における自己閉鎖性を透明化する可能性を示唆したい。

二・ 西田哲学の展開

『善の研究』以降の西田の著作は、一本一本の論文ごとに追ってみると、「純粹經驗」を源泉にして、蛇行し、起伏があつて、逆流もありながら大河を形成して行く趣が見られる。数箇月に一本の論文が常に執筆されていて、哲学的思索世界の中で日々の生活が脈打っていたことが感じられ、その思索の姿は胸に迫る。しかも各論文は、一論文の一步において、はるかな「見」においては、最後を見すえて歩み切ろうとしていて、一呼吸が全生命に通じようとな力を伝えている。しかし、各論文の一步の歩みの深さは、哲学そのものの根底、哲学それ自身の深さに通じようとしているゆえに、西田哲学の、また哲学そのものの深層にあるものが杳としてつかみ切れず、暗澹たる思いに杳然とさせられることもある。

そこで目を転じて全体の流れを眺望すると、それなりに開けてくる視野がある。西田の各著作の「序文」が、西田自身による自己の哲学の解説にもなっている。その解説という側面をさらに強めて、「序文」を集めて「一文集」とし、それを一冊の「西田哲学地図」と受け取り、西田哲学の大河の流れを追うことで、その哲学の展開を、本論の関心のもとに見納めておきたい。

二・ 一・ 『善の研究』

『善の研究』の「序」は、明治四十四年一月に書かれている。この「序」をめぐってだけでも論じられるべきさまざまな事柄があるが、西田哲学の現代における意味という視点から、次の三点のみについてふれておきたい。

① 執筆経緯についてふれられたのちに、西田における「哲学」の問題の「中心」は、「人生の問題」であり、それはまた「哲学の終結」となる事柄であつて、そのことに根幹的に関わるのが「宗教」と言われる。最後の公表論文「場所的論理と宗教的世界観」においては、次のように述べられる。「宗教心というのは……我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識せられるのである。……宗教の問題は、価値の問題ではない。我々が、我々の自己の根柢に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾ということ……多くの人は深くこの事実を見詰めていない。何処までもこの事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題というものが起つて来なければならぬのである（哲学の問題というものも実は此処から起るのである）。」(2)

哲学以前ともいえる「人生の問題」は、「自己存在が問題となる」ことから始まり、「自己の自己矛盾」という「事実」に打たれるところで終結の局面に入る。ここでは、この「自己の自己矛盾」という事態が、後にはつきり述べられるようになるとしても、当初の「人生の問題」として始めからふまえられていた、ということを注視しておきたい。

② 次に、「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明」するにあつて、「マツハなどを読んでみたが、どうも満足できなかった」と考えられたことに注目したい。明治四十三年二月に公表された「純粹經驗相互の關係及連絡に付いて」(3)では、マツハおよび主にジェームスへの同感と批判が語られている。大正六年五月に出版された『現代に於ける理想主義の哲学』(4)の「第七講 純粹經驗の哲学及結論」ではやや詳しく、「(マツハの考えている)切れ切れな感覚が別々に離在するというのは真に直接なる經驗そのものではない……マツハなどは經驗を以て感覚の結合と

見做しているが、結合と云うからには之をまとめる或ものがなければなるまい」と、「満足できなかった」理由がうかがわれる叙述がある。

「マツハに満足できなかった」と述べて、続いて「経験あつて個人ある」と考えて「独我論を脱すること」ができたことが述べられる。すなわち、マツハやジェームスの問題点は独我論を十分に論破できないところにあり、その問題の解決と一つに西田は「遂にこの書の(骨子となる)第二編」を書くことができたのであつた。言いかえれば西田が見出した「純粹経験」の理解が、決まつたのである。

『善の研究』の本文中では直接独我論について論じられていないが、「純粹経験に関する断章」では次のように書き留められる(『善の研究』での純粹経験の叙述においては、その問題をふまえた説明になっている。)[自分の意識のみ絶対的実在とすれば他人の意識存在を否定する独存論(Solipsismus)に陥るのではないか。又各人が各絶対的獨立の實在であるとせばいかにして相互関係を説明することができるか。……此の如き困難に陥るのは寧ろ純粹経験の上に加えられる独断より起る……我々の意識を直截に考えた時には自他の区別はない、此の区別は判断より起るのである。例之今音をきいた瞬間には単に音の意識である。](5)

「音をきいた瞬間」、そこにあるのは「単に音の意識」である。「風がざわざわいえはざわざわが直覺の事実である。風がということもない。」(6)「色を見、音をきく刹那(『善の研究』)たとえば(風が)ざわざわ」がある。「この『ある』ということそのままの露現が、「直接的意識現象」となる。「直接」であることにおいて、その意識現象は「いま、ここ」という刹那性、瞬間性、すなわち現在性と不離である。それを端的に西田は「此れ」と言つて、「此」は…… individual である。individual は universal で絶対である。This はついでに centre of world である。」(7)と続けている。「此れ(This)」が「das Allgemeine」(8) である (das Absolute や das Unergründliche (9) である)。「此れ」が「centre

of world」だから、「此れ」の自己限定として、世界が展開されることになる。

もつとも「此れ」を「universalであること」と言うとき、「universal」とは何を意味するかが問題となる。「此れ」(This)と、その根柢ないし背景的本質としての「das Allgemeine」ということとの関係が、「此れ」の自発自転という仕方で考えられるにしても、その自発自展がいかに遂行されるかという哲学的反省はなお不充分であった。そのことが、『善の研究』がなお「意識の立場であり、心理主義的とも考えられる」という自省の言葉を導いている。

しかし昭和十二年十二月に書かれた『思索と体験』の「三訂版の序」では、『善の研究』においての純粹経験の自発自展という考えにも、私には最初からヘーゲルのいわゆる具体的概念の発展の考えが、その根柢に含まれていた」と述べられるように(「das Allgemeine」はヘーゲルを想定した表現であった)、純粹経験の自発自展は、後に術語的に表現される「一般者の自己限定」という哲学的に考えられる原理にもとづいたものであった。

いずれにせよ関係をも経験されるものとするジエームスの純粹経験論から、経験論と合理論とを一つにする手がかりを得た西田は、関係項と関係性自体との未分化である「自己」という「一なるもの」の能動的働きのところに、「純粹経験」の本態を見る。「外に広く」自己限定することは、「内に深く」と不可分である。「主観が客観を知り、之と一致するというのは自己の根底に立ち還るのである。外へ出るのではない、内へ深く入るのである」⁽¹⁰⁾と言われる。我と汝(あるいは「もの」との断絶は、昨日のわたしと今日のわたしの断絶と同性質のものであり、両者をつなぐのは、「我のうちに深くはいる」ことよってなされる。「他人との意識を連合するは自己の中に深く自己を見出〔す〕にあり」⁽¹¹⁾このように、独我論の論破はむしろ内に深くある「純粹経験」によつてなされる、そこに西田の「純粹経験」は立つ。

通常の経験は、すでに思慮・分別・判断、すなわち「言葉」によつて構成されている。だからこの西田の純粹経験は、

言葉を破る経験となる。しかし言葉が破られる処が、言葉の生まれる処でもある。純粹経験を言葉の根源的な運動とみなせば、言葉の「言葉する自律性」という論理への見通しが立つことになる。一種の心理現象ともみなせる意識現象が、言葉の運動と本質的に運動するとみなすところに、『善の研究』以降の哲学的展開が開ける。道元は、「言語道断とは、一切の言語をいふ」（『正法眼蔵』「安居」）とすら言っているが、「言語道断」である純粹経験が「一切の言語」となる。

また瞬間瞬間の「此れ」はそれぞれ唯一絶対であれば、いかにして「一」が「他の一」に波動連関するかという問題に対して、西田が「現在を現在にreferする時はいつも直接である」⁽¹²⁾と言っているその「refer」の意味を「映す」と理解するならば、やはりここからも『善の研究』以降の展開の見通しを得られるであろう。「refer」は、「ラテン語の「運ぶ」という原義をふまえて、「言及する、指示する、照会する」等を意味する。日本語「映る」も、「移す」が原義である。絶対が絶対と関係する絶対的な関係の仕方（後期の言い方では「非連続の連続」という関係の仕方）に、「映す」がかかわる。この点については後述する。

③ 三点目は、「また経験を能動的と考える」ことで、「フイヒテ以降の超越哲学とも調和し得るかのよう」に考え「た、という事柄である。ここでは前者、つまり経験を通常考えられるように受動的ではなく、能動的と考えたという点に注意を向けておきたい。フイヒテの超越論的哲学の一つの決め手は、理性が実践的であるというところにある。西田が経験の能動性を意志の形と捉えたのは、フイヒテの「実践的である理性」という点への応答である。さらに定立の意志の形（「自我は根源的に端的に自己自身を定立する」）が、「自覚」と見なされるようになる。しかしここで指摘

しておきたいことは、「能動的経験」とは「行為する」ことであり、行為において初めて自己が現出するという事柄である。

さきにもふれたエルンスト・マッハ⁽¹³⁾には、ある奇妙な自画像がある。通常の自画像では、たとえば鏡を見て自己の顔が描かれる。ところがマッハの描いた自画像は、自分の左目から見た自己の姿、つまり自己の内から見た自己である。他者には見えているわたしの顔を、わたしは直接見ることができない。自己の目が見ている自己は、自己の側にある内なる眼に写る自己に関係する諸部分でしかない。そこに見られる「景色」は、世界の外から世界の壁に穴をあけて覗き見ているような感覚を与える。そのような「見る」には眺望のみがあつて、見ている自己は意識されない。マッハがこのような自画像を描いた意図は、「私の自我をも含めた世界は連関し合つた感覚の一集団である、唯、自我においては一層つよく連関し合つていただけだ」⁽¹⁴⁾ということを示そうとしたところにあつたと考えられる。しかしいわばこの「顔のない身体」を歩かせてみて、目に写る景色を見てみると、にわかに見ている自己が立ちあがつてくる。歩くという能動的な動きを通して、周りの景色（風景）にして気色（雰囲気）のなかで、汝や世界と関わりつて、すなわち場所との連動のうちに自己が立ちあがる。広い意味での環境世界との関わりの中で、自己が感じられ観られてくる。

やはりこのマッハの自画像を例にとりながら、われわれの身体が外に開いたオープンなシステムであることを、ロボット製作を通してコミュニケーションの認知科学を研究している岡田美智男は、次のように述べている。「自分の内側からは自分の姿が見えないように、いま自分はどんな状態にあるのか、どこに進もうとしているのか、自分のなかからはじゅうぶんに把握できない。同様に、自分の行為の意味なのに、自分のなかに閉じこもつては知りえない。……そうした制約というか、自らの〈不完結さ〉を、わたしたちを取り囲んでいる周囲を味方につけながら克服

しているようなのだ。」⁽¹⁵⁾ 身体がオープンなシステムだから、西田も次のように述べていた、「自分の体の中から自分の体がわかるのではなくて、外から自分の体が段々わかってくる」。⁽¹⁶⁾

西田哲学の根本問題は、対象化できないもの、すなわち「自己」という有り方をしているものを、いかに見ることをできるか、という言い方でも言い表わされる。「場所」という考え方を展開することによって、その答えを西田は確かなものにしたのであるが、身体を通して「経験する」ということにおいて、対象化できない自己が「場所的」に知られるという事態が始めから隠れている。西田が経験を能動的なものと考え、自己を「行為的自己」として捉えつづけた意味は、経験において現出する「外に開いたオープンなシステム」である「自己」を見定めようとしていたところにある、と言つてよい。

『善の研究』の「第一編 純粹経験」の「第一章 純粹経験」の第一文、「経験する」というのは事実其儘に知るの意である。」において、名詞ではなく、「経験する」また「知る」という動詞が使われる。動詞で言われた意味は、経験するという行為のただなかで見られない自己が立ち上がる、ということであつただろう。自己の立ち上がりは、後に「場所」という術語を用いて理解され、そこに「事実其儘に知る」ことが論理化されるようになる。

二・二・『無の自覺的限定』まで

昭和十一年十月、『善の研究』の「版を新にするに当つて」に寄せられた文章において、西田自身が自己の哲学の展開を次のように述べていることはきわめてよく知られている。「純粹経験の立場は「自覺における直観と反省」に至つて、フ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」の後半において、ギリシヤ哲学を介し、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う。「場所」の考は「弁

証法的「一般者」として具体化せられ、「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せられた。この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とか云つたものは、今は歴史的事在の世界と考える様になつた。行為的直観の世界、ポイエイシスの世界こそ真に純粹経験の世界である」(17)。

西田哲学の展開様相は、この西田自身の言葉に尽きている。純粹経験は、たんに「純粹経験」ではなく、また「純粹経験の事実」でもなく、「純粹経験の世界」という仕方、純粹経験が純粹経験として考えられるようになる。ここではやはりまず本論の主要関心に立つて、『無の自覚的限定』までを見通して、次の三点を取り上げておきたい。

① 現象をこえた道徳や美の中に、論理と生命を一つにつなぐものを求めるといことが、『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』、さらにその後の、西田の主要問題であつた。それは言いかえれば、意味(論理)と存在(生命)の結合を考え、説明することであつた。両者の結合を考えるとすることは、個人と個人との調和がいかに可能かという近代の根本問題と一つに重なる。

『自覚に於ける直観と反省』で、「自覚的体系の形」によつて上記の問題を考えようとしたのには、ロイスの「無限」理解が大きな示唆を西田に与えた。無限を「自分の中に自分を写す」と西田が受け取るのは、「写す」ことが「知る」ことであり、絶対者をフィヒテの「絶対我」、すなわち一切の意識活動の根源と重ねて視ているからである。「自分が自分の中に自分を写す(知る)」こととして「自覚」と名指された事体(また事態)の初めは、ここにある。

無限進行という事態が、「恰も両明鏡の影の如く無限に進んで行く」(18)と考えられることで、無限が無限として捉えられる。「鏡に写る影」というときには、実在とその影と理解されやすいが、現象が無限進行をうちに含むのだから、「現象即実在」を根本的な立場とする西田にとつて、「写された影」は「映す影」でもあり、それゆえ「影像」は「映

像」と表記が変えられるようになる。「月影」は「月光」の意味であるように、「影」は「lightとshadow」の両義を有つ。「影像」はshadowの意味が強く出るのに対して、光と影との相互関係をふまえれば、「映像（映し映される像）」表記の方がふさわしいであろう。いずれにしても西田の「自覚知」を理解するための決定的な核心は、「知る」、ないし「覚する」を「映す」とするところにある。

ところで、「無限に進んで行く」という事態は、「極限は推移する」ということによつて処理される、そのことで「無限」は無限として完結する。（たとえば両鏡（あるいは両境）が無限に自己の中に互いに映る影を映し合うことにおいて、影と影とが重なり合うところで、ある無限の完結がある。）「意味の世界」（論理）から「実在の世界」（生命）へと統一的に捉えるためには、物の極限が推移して生命へと飛躍するものが捉えられねばならない。それを「絶対自由の意志」による飛躍ということに終息させるなら、哲学の「論理」は論理として破綻する。

「芸術的直観（与えられたものへの受動の言い方）」と「道徳的意志（構成せられたものへの使役の言い方）」との「内的関係」を、意志の直観と反省に求めた「論文集であつた『芸術と道徳』からさらに、「与え、構成する（能動的表現）意志の底」、つまり「宗教について考えて見ようと思うに至つ」⁽¹⁹⁾ たところで、『働くものから見るものへ』における転回が始まる。

② その転回とは一口に言えば、「直観の根柢に意志」を見ている立場から、「意志の根柢に直観」を見る立場への転換である。「働くものの根柢に見るものがある」と考えられたのは、意識の根柢に「主観的意識なくして見る」ものがあると見出されたからである。その「見る」という意識としての根源性は「主観的意識を包んだ意識」⁽²⁰⁾ ということにあり、「見る」とは「包む」ことと見られ、その意識の有り方は「表現作用の意識」によつて見通しがつけら

れる。

『働くものから見るものへ』は前編と後編の二部構成になっており、前編最後の論文が「表現作用」、後編の第二論文が「場所」である。おそらく論文「場所」への途を開いた論文が「表現作用」であり、この論文抜きにしては論文「場所」の成立する現場を見落とすことになりかねない。論文「表現作用」についてとりあげたい重要観点がいくつもあ
るが、まず次の引用からその一つを見ておきたい。

「昨日の意識と今日の意識とが直に結合して一つの意識となると云うには、既に無となつたものが働くと考えられねばならぬ。……意識せられないもの、即ち意識としては無なるものが働く……物質界というのは……無の方向に投げられたる有の影に過ぎない。かかる意味に於て、昔プラトールが質料をば実在を受取るものと考え、プロチンが実在を映す鏡と考えたのにも、深い意味を見出し得ると思う。……物質界というものが成立するには、自己の影を映し居る光其物がなければならぬ……意識の統一の根柢には、創造もせない創造せられもせないというスコトウス・エリユーゲナの第四の立場の如きものがなければならぬ。……形あるものは形なきものの影ということが出来る。……我々の根柢には、生じて生ぜず動いて動かざるものがなければならぬ、……有に對する無ではなく、有を含んだ無である。……無限に現るべきものでなければならぬ。……アウグスチヌスは、忘れるということも記憶の中にあると云つて居る。フィヒテは我と非我とが絶対我に於て對立するというが、かかる絶対我の根柢には何処までも我を超越したものがなければならぬ。……人格的なるものを見るには、超人格的立場がなければならぬ、人格を否定して而もこれを自己の中に成立せしめる立場がなければならぬ。……無限の人格を超越する立場に於てのみ無限の人格を内に映すことができるのである。此の立場は一面に於て無方向であり、無自覚であるということも出来る、私が嘗て絶対意志の立場と云つたのもかかる立場を意味したのである。」⁽²¹⁾

表に出でくる「場所」を想定したモデルは、「意識」の有り方であつたが、「場所」の裏面ではすべての形相を受取る「質料」と考えられていたのである。しかも形相を受取ることが、否定の働きのすなわち「無」の働きをなすものとしての「鏡」の「映す」働きと比定される。「創造もせず創造もされない」という「否定」的働きが「無」の働きとされるのだが、それが「質料」のものともみなされることは、「無」を「有」に対する無ではなく、有を含んだ無」となることを本来とすることを示す。「有る」ということの根柢である質料そのものが、否定の働きである「映す」をその機能となすという考え方は、充分徹底的に理解されるべきであろう。少なくともそこに、西田哲学は、「無の哲学」ではなく本来的に「存在の哲学」と言うべき論拠が潜む。

「人格を否定して而もこれを自己の中に成立せしめる立場」は、自己を否定して自己の内に他者の存在を成立させる、「我と汝」の世界としての「存在の哲学」という姿を明らかに示す。さらに次の西田の言葉を見ておきたい。

「自覚の最も深き根柢には自覚其者をも否定した立場がなければならぬ、即ち意志否定の立場がある、此立場に於て我々は自己其者をも対象化し得るのである。此立場が即ち直観の立場である。此立場からしては、時其者も消滅して、万物は表現となる。……見るものと見られるものが一つと考えられる場合も、尚眞の直観は云われない、見るものが見られるものを包む時、始めて眞の直観となるのである。此の如き直観の立場が宗教の立場とも云うべきであろう。自己自身によつて存在し、自己自身によつて理解せられる眞の実は、自己自身を表現するものでなければならぬ。……唯色が色自身、音が音自身を見るのである、論理的述語を借りて云えば自己自身について述語するのである。かかる自己闡明を自己の立場から感覚作用というのである。……基体なき作用ともいふべき精神作用に至つて、すべてが形となる。併し無限なる作用の連続の根柢には、作用を越えたる不変の或物がなければならぬ、内的質料ともいふべきものがなければならぬ。かかる内面的質料が形を包む時、形成作用は表現作用となるのである。」(22)

「映す」働きは、感覺作用から精神作用に通じ、そこで形成される形を包む「内面的質料」において、「映す」は、「表現作用」となる。「自己が自己を」ということを否定した自己なくして「映る」自己が、「自己の内」に、ないし「自己に於いて」、世界から世界に開かれる表現となる。それゆえに、「自己其者もが対象化し得る」のである。「映す」ことが「場所の自己限定」であるゆえに、「自」が「他」を「包む」こととなる。「包む」ことが「場所の自己限定」だから、逆に「自（一）」は「他（多）」の「表現」となる。「表現的場所」において「自・他」はそれぞれ表現するものでありまた表現されるものとなる、それが「包む」ということの真義であろう。

包むことが表現であるとき、哲学は哲学として終局の場に立ち、哲学は宗教を論理的に透明化するものとなる。「自己自身によつて存在し、自己自身によつて理解せられるのみならず（哲学の立場）、自己自身を表現する（哲学の終局）」という事態は、「宗教の立場とも云うべき」ものとされる。最後の公表論文「場所的論理と宗教的世界観」は、「場所」の考えが兆した時点で、すでに準備されていたと言つてよい。

場所の自己限定として自己が「形成される」ことが、場所に「包まれる」こととなる、すなわち自己の「形成作用」が場所の「包む作用」であるとき、「表現作用となる」ということをふまえたうえで、表現作用を形成作用のところで見れば「感覺」と言われる点を指摘しておきたい。たとえば「音が音自身を述語する」ことである「音が音自身を見る」という自己形成作用が、世界の表現作用でもある「感覺」と見なされるところには、西田哲学を、個が何処までも自己に閉じた現代につなぐ、本質的な手がかりがあるだろう。

③ 『働くものから見るものへ』に続いて、「主語的なもの」の「背後にあるもの」を論じて、「一般者の自己限定」を明らかにしようとした『一般者の自覚的体系』が出版される。その「序」で述べられているように、得られた「場所」

の考えは大きな「開け」ではあるが、哲学的には考えれば考えるほどそれは「暗夜の幽かな光」であつて、むしろ「荊榛（けいしん）の野」へと向かうこととなつた。さらに『無の自覚的限定』では、「論理から自覚を見るのではなく、自覚から論理を見る」途を歩み切ろうと試みられる。それは「論理的限定の意義の一変」であり、その一変とは従来、すなわち西洋的な、「哲学の立場」の「転回」が明確に始まつたことを指す。その転回は、いわば背後から西田に弓を引いた田辺による批判によつて、哲学という試みそのものの意味へと急角度に切迫するという側面を有つことになる。特に『無の自覚的限定』の第二論文（「場所の自己限定としての意識作用」）、および第三論文（「私の絶対無の自覚的限定というもの」）は、「田辺君の批評を考慮して」書かれたものである。

「私の絶対無の自覚的限定というもの」の始めに、次の引用に見られるように、まず「自己」というものが「感官的限定の極限」として論じられる。

「それによつて知識が成立するという具体的一般者の自己限定と考えられるものは固、非合理的なものの合理化と
いうことを意味するものでなければならぬ、而してそれは直覚的なものでなければならぬ、私が場所そのものの
直接なる自己限定を自覚と考える所以である。右の如く我々の自己が感官的なものに即して考えられるとするなら
ば、我々の真の自己というべきものは暗い世界に於てあるのではなく、明い世界に於てあるものでなければならぬ、
フエヒネルの所謂昼の世界に於てあるものでなければならぬ。……自己は感官的限定の極限に於てみられるのであ
る」(2)

悲哀の海の水底に立つた西田が、「自己」というものを明るい「昼の世界」にあるものと言つてゐるのは、意外である。「フエヒネルの所謂昼の世界」は、昭和十二年に書かれた『善の研究』の「新版の序」の最後の段落で、次のように、ふたたび思い返される。

「フェヒネルは或る朝ライブチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗（うららら）に花薫（かお）り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽（ふけ）ったと自ら云って居る。私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実のままのものでなければならぬ、いわゆる物質の世界という如きものはこれから考えられたものに過ぎないという考を有（も）っていた。まだ高等学校の学生であった頃、金沢の街を歩きながら、夢見る如くかかる考に耽っていたことが今も思い出される。」⁽²⁴⁾と書いて、最後に西行の「年たけてまたこゆべしと思ひきや）命なりけり小夜の中山」という「歌の言葉」が引用される。

「夢見る如く」に「実在は現実のままのもの」であると考えた思い出は、西田の「記憶」の心底にいつもあつたのだろう。引用された西行の歌は、「風になびくふじのけぶりの空に消えて行方も知らぬわが思ひかな」といつも伝統的には一つに織り合わさって受け取られてきた。慈円⁽²⁵⁾は西行追悼歌で、「風になびく富士のけぶりにたぐひにし人の行方は空に知られて」と応じている。

「命なりけり」という思いも、「空に消えて行方も知らぬ」れないが、空に消えて知られない思いの行方は、「消えて知られない」ということにおいて「空に知られて」いる。「行方も知らぬ」は焦燥でも悲嘆でもなく、心の充足を歌っているからである。そこに哲学と宗教とが浸透し合う。その浸透の光は、昭和十九年一月八日の日記の記述、「海辺を少し行くと行合橋の裏に静な暖な小さい谷があり 午後そこに出かけ藁の上にねころんでいます 人一人いないので自ら空想の世界に入ります……私の happy valley とよんで居ります 人間どんな小谷間でもそれぞれに静な楽があるものと思います」と書きとめられた「暖な小さい谷」に射し込んでいる。「空想の世界」の「感覚」であつても、そのまま静かに満たされた実在となりうる。ここに現代に生きる人間の心の安定の在処を探る方途がある。

二・三・「絶対矛盾的自己同一」へ

最終的な西田哲学の哲学としての根本語は、「絶対矛盾的自己同一」ということになる。その意味には「重々無尽」的な側面や要素があつて、もちろんかんたんには語ることはできない。西田哲学のこの最終的立場を念頭におきながら、ここでもやはり次の三点をみておきたい。

① 「一般者の自己限定」が、「永遠の今」として把握される。すなわち、「永遠」の自己限定が「今」であり、「時は永遠の今の自己限定として考えられる」のである。そのように考えられることで、いったん消えた時は、そこに於いてすべてが有るものとなり、すべてが時の表現と言えるようになる。「時」こそ具体的現実的有り方とみられることから、「社会的歴史的存在性」が際立って見られることになる。ただし「社会的歴史的」は一語と理解されるべきである。現代物理学でも、時間と空間とは一つになって、「時空間」と考えられている⁽²⁶⁾。空間は同時性（垂直にして水平方向）、時間は推移性（水平にして垂直方向）とみなせるゆえに、時間空間は軸を百八十度回転させただけのこととなる。このような理解に立つて、『無の自覚的限定』の最後から二つ目の論文「私と汝」では、人間が具体的に生きる社会的歴史的「場所」の問題として自他関係が論じられる。

「表現」という出来事は、「私と汝の関係」を「自己の中に絶対の他を見、絶対の他に於て自己を見る」ことによつて、「歴史的事実」を現わす事態を露呈して行く。しかし次の著作『哲学の根本問題』では、「前の『無の自覚的限定』特にその「私と汝」において述べた如き考えを論理的に基礎付け、その不備を補い」と述べられる。さらに次の著作『哲学の根本問題続編』で、「前書の「私と世界」に於ては尚自己から世界を見るという立場が主になっていた……客

観的限定というものを明らかにするのが不十分であった⁽²⁷⁾と述べられる。ついで、「無の自覚的限定」の中に収めた「私と汝」に於て論じた所は個物的限定、ノエシスの限定の立場が主となつたものであつた、従つて尚個人的自己の立場から世界を見るという立場を脱していない。……歴史的世界というものは一面に私と汝とが相逢う⁽²⁸⁾という意義を有つていなければならない。……歴史の底には個人をも否定するものがなければならぬ。……真に非連続の連続というものが考えられるには彼というものが入つて来なければならない。而してかかる個物的限定の世界、人格的世界に対して、一般的限定の方向に非人称的命題の世界、単なる表現の世界というものが考えられる。……形成作用的に自己自身を限定する世界が無限に表現的に自己自身を限定すると考えられる時、それは又一つの汝とも考えられる。⁽²⁹⁾と述べられ、さらに見方が最深のところへ届いて行く。「表現」の「底」がさらにさらわれ、「自己から世界を見る」でもなく、逆にたんに「世界から自己を見る」でもなく、最終的にはその両者を共に包んだ「世界から世界を見る」という立場に至るのである。

「我と汝」に「彼」という立場が入ることで、事態は「私と汝」関係を包んだ「一(絶対他者である汝)と多(無数の「我・汝・彼」)」のそれぞれの相互関係の、すなわち「一と多」の、「一と一」の、「多と多」の、重なり合う「歴史的世界」という「場所」の、したがつてまた「歴史的事実」の問題となる。この「歴史的世界」の論理的脈絡が、ついで確認されることになる。

② 『哲学の根本問題続編』の「序」では、「現実の世界に於てあるものはすべて自己自身を限定する特殊者と云うことができる」と述べられ、次のように続けられる。「それは何処までも個物的に自己自身を限定すると共に何処までも一般的なるものから限定せられるものである。……自己自身を限定する特殊者は何処までも他と対立的意義を有つ

たものである。……現実の世界はかかる特殊者と特殊者との対立の世界である。然らば何故に特殊者の世界といわずして個物の世界というかと言われるでもあろう。……自己自身を限定する特殊者というものは、唯個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定なる弁証法的一般者に於てあるものとして、その外延的なものとして考えられるのである。而してかかる一般者は個物を外に見るものでもなく、個物を否定するものでもなく、その根柢に於て個物を外延とする意義を有つたものでなければならぬ、……要するに個物の世界というのは弁証法的一般者の自己限定の世界ということの意味するに外ならない。」⁽³⁰⁾

「一般者の自己限定」と言われる「一般者」は、「das Allgemeine」という語で考えられていたので「普遍」と理解されがちであるが、ここで明瞭に自己自身を限定する「特殊」とみなされる。絶対者と個物との関係を直接的関係とするのではなく、「自己限定する特殊」において相互関係が成り立つという独自の見方によって、両者とも実体的有り方から脱体する。

弁証法的世界に於いてある外延的なもの、すなわち歴史的世界を「特殊」と見て、その歴史的世界の根柢に於いてある外延を「個物」とみなす。それでは「普遍」そのものは何になるかについて、辻村公一は、「それは「絶対の無」といわれております。歴史的世界の底なき底と言われまして……特殊である歴史的世界の底なき底が歴史的世界に内在して現われてくる」と述べている⁽³¹⁾。

「絶対の無―歴史的世界―個物」の関係を、「特殊」である「歴史的世界」の自己限定に集約させることで、特殊の自己限定による媒介がもとづく「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」によって、絶対者と個物、また個物間の、それぞれが「絶対的単独性」でありながら、「個は個に対して個」といういわば「絶対的相対性」とが、重なり合う、あるいは映し合う、という事態が見通されるようになる。

一方、「絶対」、すなわちあらゆる「対するもの」を否定し尽す絶対性が「個物」に映り、「個物」は「絶対的個物」すなわち「唯一絶対なもの」になる。他方、絶対と相對という対立を保持することで絶対は絶対であり続けるゆえに、絶対は「他」と「多」をうちに「包む絶対」でなければならぬ。すなわち「対して開く」という絶対のもう一つの働きが、個の内面に開かれる。そのことを辻村は、「歴史的世界の底なき底が歴史的世界に内在して現われてくる」と言ったのであろう。絶対の外に開かない頑固な個物は、内において外に開く、外が内に映る、のである。

「開く」とは「映す」ことであるということは、「におう」が視覚から嗅覚の働きへと意味が変わった事態からも考えられる。「におう(匂う)」とはもと「丹(に)秀(ほ)ふ」と書かれていた。「丹」は「赤い色」や「赤い土」を意味していて(「あかい」とは「あきらか」に目に見えることである)、「にほふ」とは「色がきわ立つ」「美しく映える」という意味であった。「映える」という色の放射は、空間的な開け、広がりをもたらす。日本の感覚では、色は空間に映るように広がる(映える)ところから、漂う「香り」へと意味が動いたと推測される⁽³²⁾。「映る」は「移る」ことで、「映える」放射作用によって「開け」をもたらす。その開けは、また無常に「うつろふ」⁽³³⁾ものであることを湛える。

歴史的世界を、自己限定をなす「特殊」とみなすことで、個物の有に絶対唯一性と絶対対他性とは映る。「絶対の自」だけにおいてもなく、「絶対の他」においてだけでもなく、両者が一つにならないままで、一つに交差する、四次元の遊動的場所が現出する。ここで場所における論理の道筋が通り、徹り、透った、と考えられる。さらに個物において、「創造する」、「作る」という「行為的自己」の有り方が焦点化される。

③ 西田は、昭和一八年六月二十七日付の葉書で、西谷啓治に次のように書き送っている、「六月の「思想」もうま

いりましたことと存じます。その中どうかご一読下され問題になる所をご指摘下さる様。「六月の「思想」」には、論文「自覚について」の「三」以降が掲載された。この論文をめぐって、西田と西谷との間に論争が生じた。

七月八日付けの第一の葉書では、「昨日は難有御座いました。後にて私は頭から自分の云うことだけを云ってよく君の云うところを聞かなかつたのを残念に思う……（鎌倉へ）立つ前に尚一度お目にかかり度お願致します。その節君の問題とせられる箇所も御指摘下され度」と書き、同日さらにもっと長い次の葉書を送っている。「絶対的一者に接するとか つながるとか 云う語は沢山出て居るが 最初は9頁の二行の所が最初であろう こういう考の私に強く動いて出たのは4頁の大燈国師の語からであつたと思う 私にはこういう考が私の無基底的場所へ的論理の考に戻るとは思われない 絶対矛盾的自己同一は絶対の無であると共に有でなければならぬ 単に無基底的と云うのではない 有として現われる方に一ということもできるではなからうか 一と云っても唯超越的一ということではない 須臾不離である 何とかこれをよく言い表わしたい とにかくもう一度尚委しく君と話して見たい」³⁴。

西田はいったん西谷に葉書を送つたのちに、論文「自覚について」の「三」を読み直し、二通目の葉書を書いたのであろう。『思想』の論文ではなく、『哲学論文集 第五』として出版されるとき、西田は「三」の末に、数字分、行の頭を下げて、全集版では一頁半近く、その内容から見れば明らかにこの論争をふまえた書き足しを行つている。

「絶対的一者に接する」という表現は、円に対する接線、というイメージであつたかと考えられる。しかし「対する」繋がる「触れる」とも言っていて、このような表現の揺れは、「何とかこれをよく言い表わしたい」という西田のもどかしさを感じさせる。ともかく、大燈国師の「須臾不離」というのは、「億劫相別而須臾不離 尽日相对而刹那不对 此之理人人有之（億劫（おくごう）相い別れて而（しか）も須臾（しゅゆ）も離れず、尽日（じんじつ）相い対して而も刹那も對せず。この理、人々（にんにん）これあり）」を指す。

次の引用は、その書き足しの最初である、「絶対的二者 絶対矛盾的自己同一の世界は何処までも自己の内自己を映す、そこに自己同一を有つ、即ち自覚的である。かかる絶対矛盾的自己同一的世界が自己の内自己の影像ともいふべきものを、私は絶対的二者というのである。……世界は自己自身の中に絶対者の映像を有つかぎり実在的である、歴史的世界は絶対者の象徴を、神の言葉を含む……私は絶対的二者というものを基底的に考えるのではない。それは私の根本的立場に反するものである。何処までもいわば映像と考えるのである。然らばといつて、それを単に虚幻と考えるのかといわれるればそうではない。現象即実在である。一即多、多即一である。」³⁵。

論文「自覚について」の「二」でも「全然無基底的に、自己自身を限定する」とか、「三」の後ろの方でも、「映像」は「他の実在の影像というものでもない」、すなわち「現象即実在」であつて、「何処までも無基底的でなければならぬ」³⁶と、実は西田は書いていた。もちろん「絶対矛盾的自己同一」だから、「無基底的」とは「基底的」を裏の意味とするのだが、「無底」ではなく「無基底」と言つた意味が明瞭でなく、また「接する」という表現の揺れもあつて、やはり誤解を生じるおそれがあつたのだから。

「無基底的場所的論理の考」とは異なる、すなわち「有（存在）」を無に溶解させるのが「場所的論理」ではなく、「有」として現われる方に一ということもできる」ような、「基底的」ではない、しかし「絶対一」の「有」を西田は語ろうとした。その「有」のリアルさを、「自己を創造」し、「時を生む」ことを成す論理、「作られたものから作るものへ」と「時代」そのものを生み出す創造的自覚の論理に見出そう、というところに西田は立つていた。哲学の底を相照らす西田・西谷であつたのだから、論文「自覚について」のこの深い意図が通じ合つていたからこそ起つた論争であつたのだから。

「創造的自己の自覚的直観」の立場に立つて書かれた論文が、「自覚について」であつた。「映す」ことが「自覚する」

ことにして、さらに「創造する、作る」こととなる。そこに現われ、表われる「有」の「唯一性」を、「自己の中に自己を映した映像」という「有」に見るとき、「映す」ということ、「作る」ということ、「有る」ということが一つになる「映像」における「映す」とはいかなることなのか。論争の核心は、この問題にあった、と思う。

「三」の書き足し部分の後半では、西田は次のように「自己と絶対者との関係」に言い及ぶ、「我々の自己が自己に返れば返るほど、絶対的の神としての神に対するのである。その逆も真である。かかる神と人間との絶対矛盾的自己同一において他力の宗教が成立する。……そこには自然法爾的に作ることが作られることであり、……自力即他力である。億劫相別而須臾不離 尽日相对而刹那不对。日々是好日といふことができる。」⁽³⁷⁾。

西田が「絶対的の神に接する」と言うことで突きつめれば何が言いたかったかの自己の考えの底を探り、「自力即他力としての絶対他力」ということに言い及ぶ。「何とかこれをよく言い表わしたい」と言われたことは、「有」としては「平常底」、「理」としては「逆対応」という考えに徹底、確定した、と言つてよいのではないか。論文「自覚について」の再検討からほぼ一年半後に、「場所的論理と宗教的世界観」が書かれる。

ところで大燈の「億劫相別而須臾不離 尽日相对而刹那不对」は、大燈国師から花園天皇⁽³⁸⁾に向けられた禅問答であった。「如何なるか是れ恁麼の理、伏して一言を聞かん」とたたみかけられて、花園天皇は大燈に「昨夜三更、露柱、和尚に向かつて道(い)い(おわ)れり」と応じた。その応答は、『碧巖録 八十三則』「雲門の露柱相交わる」にもとづいている。この公案の本則には、「南山に雲起り、北山に雨下る」とある。もともと『仏教文学集』の「詩偈」⁽³⁹⁾に寄せられた大燈の詩偈についての論述において、西谷は「南山に雲起り、北山に雨下る」を取り上げている。西田の「須臾不離」に対して、花園天皇の応答がふまえていた「南山に雲起り、北山に雨下る」をもって西谷は応じているかのである。もつとも当然、大燈の語と花園天皇の語とは同じ立場に立ち通じ合っている、しかし両者の

「我と汝」において応じあっている。その応じ合いは、西田、西谷にもあたかも重なり合う如くである。

「仰山(きょうざん)、三聖(さんしょう)に問う、「汝、名はなんぞ」という問答も、「詩偈」ではとりあげられている。名を問われた三聖は、仰山の名を以て応える。まずそのことが意味することは、「汝は単なる汝ではなく、同時に私であるような汝である」と考えられ、「私」も「汝」も全き混淆のうちへ消え去る。そして……絶対的に一なる法性があるように考えられる。西洋の思想でいえば、絶対的な「一者」……などといわれたものが現われてくる。ここでは最早「関係」もなく、関係するものもない。」、ということ、つまり「無基底」な立場と理解されがちである。しかしこの問答は、「私と汝」は「私と汝」ではない故にこそ真に「私と汝」である、と言える⁽⁴⁰⁾とことを示したものであることが述べられる。鈴木大拙の「即非の論理」の言い回しが自然に出てくるが、「あらゆる関係を絶した場での絶対的相対」に成り立つ現実的「私と汝」が、言いかえれば「我と汝」(両者だけなら「絶対的一者」に留まる)に「彼」のいる世界から見ると立場の徹底が、さきの西田との論争において西谷が言おうとしたことであつたのであろう。

「ありのままの現実の徹底に於いて、現実が詩の相を帯びてくる」⁽⁴¹⁾と、西谷は、「詩偈」や論述「寒山詩」⁽⁴²⁾において明らかにしようとしている。その「寒山詩」や「詩偈」を通して西谷が述べている核心的な事柄の一つは、「世界」と「我と汝」の関係である。「自分ひとりという絶対的な単独性が、万物共在の窮極場である「世界」の広さを内に持っている」⁽⁴³⁾、「真の実在は、自己も鳥や松も他の人間もそれぞれ自身として全く別でありながら、同時に同じ一つの世界に共にある、という処に帰って初めて出会われる」⁽⁴⁴⁾、と指摘される。さらに次のような論述が続く。「万物がそのうちでそれぞれ自得しつつ共在している開けは、そのまま、無一物の処として自覚される自己の開けにほかならぬ。自己は世界のうちに向かつて、世界の開けとして開かれる。また世界の開けは、自己存在の底から、万物存在の場として自覚されて来る。自覚智はもともと世界智である」⁽⁴⁵⁾、それゆえに世界が無底として開かれる処で、無

人称的な「彼」のところに、自覚の「自」となる「我」が現われ、したがってまた「汝」もそこに現前してくることになる。

そのような世界における「事実」の有り方が、「南山に雲起り、北山に雨下る」である。「南山に雲が起つて北山に雨が降るといふ時、恰も左右両眼の二つの像が一つの焦点に合するように、南山と北山がそれぞれの方処を離れずの一つに重なる。これは華嚴のいわゆる事事無礙法界である。禪の見地からは、世界は条理の格に入つてその格を出でた世界、不条理が無礙を意味する世界である。……しかもそれは……「人」の問題、はたらきの問題であり、古仏光中の「機」の問題である。……老胡（達磨）の知るを許すも老胡の会するを許さずなどともいわれる。それはその「人」自身の獨露の現実、その「時」に於ける絶対のはたらきであるからである。南山に雲が起り北山に雨が降る時、その「うち」にはたらく絶対秘密の「機」、その「外」に立つ絶対秘密の「人」のことだからである。」(46)

ここで西谷は、「事事無礙」の「事」の成立契機を「人のはたらきである機」において見ている。「一步一步が動即静、静即動であり、そこに、初句のいわゆる「古仏光中第幾機」の自己がある。その自己は世界成立に先立つ自己である。世界が現にその「全き」を現わしつつある場……その場で見れば、無限に動く世界は自己の顔である。鏡に映して自分の顔を見る時、同時に鏡の中の顔も自分を見ている。……世界と自己との本源に帰ったところでの自己は、そういうものである。世界の万物・万象にその自己のはたらきが映っている。」(47)

露柱や燈籠、あるいは南山や北山が隠れなくそれ自身でありながら、そのものがそのものである「機」において、「人」自身、つまり「自己」の顔が映じている、そのはたらきの「うち」にある。「条理の格に入つてその格を出でた」ところは、西田が言おうとした「自覚」が「作る」という働きに現じる処であろう。その処で、働くものから見るものへ、さらに見るものから作るものへと、純粹経験の本源であった「自（みずからにしておのずから）」の「能動性」

が露出して来る。ではさらに、「機」のはたらきである「作る」という「行為」の場面での「自覚」（「映る」というのはどのように言い表わしうるだろうか。

「西谷は、『禅の立場』第二論文「禅に於ける「法」と「人」⁽⁴⁸⁾において、徹底した「自覚」の究明を行っている。「なお「見る」眼の跡が残っている」ところでは、自覚は、未徹底である。「虚空」が破れる……無という表象性の痕もなくなる……しかしその時には実は眼ということも既に不必要である。……「見る」者は全くなく、眼ということもいらない⁽⁴⁹⁾」というところ、「映す」ということも消えるところで、「見ることを忘れて見る処」で、ほんとうに物そのものが露現する。しかしなお時間の中に無い時間の初め、「光の未発なる時」における「映る」が、問われねばならない。「見ることを忘れて」というときにはなお、「見る」の痕跡がまだ深く背景に隠れている。

光が無いところでの「映す」は、西田が先の引用（注20）でふれた「アウグスチヌスは、忘れるということも記憶の中にあると云って居る」の「忘れる」、また「無限の人格を内に映す立場」を指した「無方向、無自覚」（注21）、また百丈が滄山に語った「迷うて忽ち悟るが如く、忘れて忽ち憶うが如し」⁽⁵⁰⁾という言葉を西谷は引用しているが、「忘れて忽ち憶うが如し」⁽⁵⁰⁾の「憶う」であろう。西谷自身も辻村に、「“vergesen”は英語で言えば“forget”であろう。併し“vergesen”も“forget”も一種の“get”である⁽⁵¹⁾」と語ったことがある。「忘れて」、つまり映すという跡形も消えたところで、「憶う」、すなわち自己のうちに映現しているものは、自己が自己を照らす明るさ、「雨晴れて露光冷（すさまじ）」の「光」と、西谷は考えているようである。

「忘れて」いるがゆえに、その「光」は、その行方も有ることすら表われず、かぎりなく深い。「作る」ことにおいてに光るものは、「明暗双双」であつて、光以前であるゆえに消えることはない。

注

(1) 本論考は、二〇一八年六月二日、京都大学で開催された「西田田辺記念講演会」にて講演した原稿を加筆訂正したものである。

なお「三」「絶対矛盾」の「現代的自己同一」の行方・「三・一・現代的独我論の時代」・「三・二・共通感覚（コイネー・アイステーシス）」に映る「自他関係」は、紙幅の都合上割愛されている。ある意味ではこの部分こそが主題的テーマであるが、稿を改めて別の機会に発表したい。

(2) 上田閑照編『自覚について 西田幾多郎哲学論集 III』、岩波文庫、一九八九年、三三二〜三三三ページ。

(3) 旧版『西田幾多郎全集』、十三巻、九十六ページ（今後全集の引用は、巻数とページ数のみ記す、なお引用は新漢字、新仮名に書き改めている）。

(4) 十四〜七十二ページ。

(5) 十六〜二八〇ページ。

(6) 十六〜二八三ページ。

(7) 十六〜二八八ページ。

(8) 十六〜二八四ページ。

(9) 十六〜二八六ページ。

(10) 同所。

(11) 十六〜三〇四ページ。

(12) 十六〜二八六ページ。

(13) 西田が読んだマッハは、『感覚の分析』（翻訳は、法政大学出版局から、須藤吾之助、廣松渉訳で、一九七一年に出版されたものがある。）であろう。なおマッハの訳書として同じく法政大学出版局から、『時間と空間』（野家啓一訳、初版一九七七年、新装版二〇〇八年）、『認識の分析』（廣松渉訳、二〇〇二年）等がある。また研究書としては、野家啓一著『無根拠からの出発』（勁草書房、一九九三年）の中に、「世紀末の認識論 —— エルンスト・マッハと「ウィーン」の精神 ——」と「マッハ哲学の現代的射程 —— 時間・空間論を軸に ——」がある。また木田元には、『マッハとニーチェ 世紀末転換期思想史』（講談社学術文庫、二〇一四年）がある。マッハの奇妙な自画像は、『感覚の分析』の「第一章 反形而上学的序説」の十節に見られる。

(14) 『感覚の分析』、三十二ページ。なお新漢字に改めている。

(15) 岡田美智男『〈弱いロボット〉の思考 わたし・身体・コミュニケーション』、講談社現代新書、二〇一七年、

七十六ページ。

- (16) 上田閑照編 『西田幾多郎哲学講演集 歴史的身体と現実の世界』、燈影舎、一九九四年、二十五ページ。
- (17) 『善の研究』、岩波文庫、改版二〇一二年、九〇十ページ。
- (18) 『思索と体験』、岩波文庫、一九八〇年、六十九ページ（論理の理解と数理の理解）。
- (19) 四一三ページ。
- (20) 四一五ページ。
- (21) 四一五二〇一五五ページ。
- (22) 四一六九〇一七一ページ。
- (23) 六一二六〇一二七ページ。
- (24) 『善の研究』、岩波文庫、改版、十ページ。
- (25) 道元の、「本来面目」と題された「春は花夏ほととぎす秋は月 冬雪さえて冷しかりけり」は、慈円の「今様」を思わせる。また天台座主であつた慈円は、親鸞を得度させている。
- (26) 参照 松浦壮、『時間とは何だろう 最新物理学で探る「時」の正体』、講談社、二〇一七年。
- (27) 七一〇三ページ。
- (28) 「私と汝とが相逢う」とは、絶対「ひとり」と絶対「ひとり」との出逢い、つまりどちらが「主」であるかという生殺与奪の間柄のものとして会うということの意味する。

と」との出逢い、つまりどちらが「主」であるかという生殺与奪の間柄のものとして会うということの意味する。

- (29) 七一二〇ページ。
- (30) 七一〇五〇一〇六ページ。
- (31) 辻村公一「セザンヌ『サント・ヴィクトワール山』をめぐる——西田哲学とハイデッガーの思索——」、西田記念館編集 『西田哲学を語る ——西田幾多郎没後50周年記念講演集——』、燈影舎、一九九五年、八十四ページ。
- (32) 参照 佐々木健一『日本の感性 触覚とずらしの構造』、中公新書、二〇一〇年、一一六ページ等。
- (33) 「うつる」は古語「うつろふ」に由来する。それゆえうつろいゆく無常性の情緒が、「映る」には漂う。
- (34) 十九一二四六ページ。
- (35) 上田編『自覚について 西田幾多郎哲学論集Ⅲ』、岩波文庫、一九八九年、二三四ページ。
- (36) 同書二九ページ。
- (37) 同書三四〇三三五ページ。
- (38) 花園天皇は、一二九七（永仁五）年七月二十五日、持明院統の伏見天皇の第二子として誕生。十二才にして第九十五代の天皇に即位。青年の頃から健康に恵まれず、その

故に専ら絵画・書籍の観賞や読書研究に努める。天皇在位十年を経た二十二才で大覚寺統の後醍醐天皇に譲位して、自ら上皇となった。大燈と出逢ったときは「上皇」であつたが、通例に随つて「天皇」と表記する。『花園天皇宸記』等によれば、花園天皇は二十六歳のときより大燈に参禅している。大悟徹底したのは、三十九歳と言われている。

(39) 『西谷啓治著作集 第十二巻』、創文社、一九八七年、に収録されている。

(40) 同所、二八四ページ。なお引用は、今後とも新仮名、新漢字に改めている。

(41) 同書、二八七ページ。

(42) 同書前半に収録されている。

(43) 同書、一四一〜一四二ページ。

(44) 同書、一四六ページ。

(45) 同書、一五〇ページ。

(46) 同書二七一〜二七二ページ。

(47) 同書二七五ページ。

(48) 『西谷啓治著作集 第十一巻』、創文社、一九八七年、に収録されている。

(49) 同書、一一三ページ。

(50) 同書、一一九ページ。

(51) 辻村公一、「ハイデガー 「技術への問い」 (平成八年三月四日)。

神仏のコスモロジーとしての雅楽

小野 真龍

一 日本伝統芸能における雅楽の特異な地位

「雅楽」は、平安時代の半ばから末期にかけてその様式が成立し、以後約千年に亘ってほぼ変化することなく、伝承されてきた日本の古典芸能である。もちろん、世界でも類を見ない芸能遺産であり、平成二十一年（二〇〇九）にはユネスコの世界文化遺産に登録されている。もつとも、雅楽の他に「能」、「歌舞伎」、「文楽」なども同じくユネスコ世界文化遺産に登録されている。しかし、雅楽は他の日本の伝統芸能とは明らかに異なる特異な性格を備えている。能は猿楽や田楽、歌舞伎はかぶき踊りや風流、文楽は浄瑠璃や傀儡などが集成され、また、洗練化されて成立しているが、これらの芸能の重要な構成要素は、いわば日本人の民衆の中から湧き起こってきた芸態である。しかし、雅楽は、古代国家の国策によって、他国から移入された諸々の外来音楽を母体としており、王権を支える宗教儀式音楽として成立してきた。その根源的なルーツを外来音楽に持つ点、また、それが日本化されるにあたって王権貴族の音楽的・美的センスによって主導された点、そして古代王権は宗教的権威と不可分であったため、常に宗教儀式音楽であった点において、他の古典芸能と著しくその性格を異にする。端的にいえば「上からの音楽」なのである。その意味で、雅楽の様式は、他の古典芸能が洗練化される際には、常に潜在的な理念でありつづけた。世阿弥が猿楽を洗練

化させた際に、雅楽の楽曲構成の枠組みである「序・破急」の観念を取り入れたことがその顕著な例であるといえる。

また、「雅楽」の成立過程は、神仏習合という日本独特の宗教形態の形成過程と重複しており、明治維新の神仏分離までは、明確に神道と仏教が重畳した複雑な宗教地盤を背景とした式楽であった。元来、日本の古代王権は、神話を伝承し、さらにこれらの神話に基づいて王権の権威を基礎づけた。『古事記』、『日本書紀』における天孫降臨神話が、天皇と称される王家と貴族階級の統治の正統性を裏づけ、神話のカミを祀ることによって祭祀王としての王家の権威が維持された。これらの神話の背後にあるのは、そもそも自然崇拜から発生した日本古来の神祇観念であるが、この観念は、欽明天皇十三年（五五二年）—あるいは五三八年—に百濟から仏像がもたらされ仏教が公伝した時から変容が始まった。『日本書紀』によれば、この際に欽明天皇や廷臣たちは、さしあたり、仏を日本古来のカミの一つとして受容し、崇りをなすことがあるものと考えていたようである。しかし、この時から日本においては、従来のカミへの崇敬と仏への救済の願いとが重層的に重複しはじめ、両者の思想、儀礼、習俗の面での習合現象が生じ、日本固有の所謂神仏習合という宗教形態へと展開していく。

ただ、神仏習合は神仏「融合」ではなく、互いを寄せ付けず、融合しえない核を覆蔵したままの習合であったといえる。そのベクトルは、仏教においては、大乘仏教の極致と自認し神祇不拝を旨とする親鸞浄土教、神道においては平安時代以降、習合現象に反して仏教色を一切排した宮中御神楽儀や伊勢神宮の儀式に代表される神道的儀礼に表現されている。仏教を受容する側であった神道側にこのような神祇信仰のエートスの核を保蔵するベクトルがあったからこそ、明治維新における神仏分離が可能であったともいえ、国家神道という制度も—それが本来の神道の在り方であったかどうかは別として—成立しえたといえる。国家神道が制度的になくなった現代でも、皇室行事からは基本的に仏教色は極力排除されているので、皇室祭祀をその理念とする神道界の大部分においては、神仏分離は原則として

維持されたままである。

しかしながら、雅楽の籥の音色や旋律は、神事の秘儀の場においても、神祇不拝を旨とする浄土真宗の法要の場においても現在に至るまで、途絶えることなく鳴り響いている。籥は、常に雅楽の楽曲の主旋律を担当する楽器であり、その音色は雅楽の音楽的な心柱ともいえる。つまり、雅楽は、神仏の習合や分離にかかわらず、日本の宗教空間全体にわたって響き続けているのである。雅楽は、遣隋使や遣唐使らが大陸から持ち帰ってきた種々の外来音楽に由来し、平安時代中期から末期にかけて現在の様式へと錬成されたと考えられている。この間、約三〇〇年経過しているが、実はこの期間は、まさに神道と仏教がせめぎ合いながらも、本地垂迹説という形態で神仏習合が一応の到達点に至る期間とほぼ一致している。そして、雅楽の素材であった種々の外来音楽は、輸入された当初から仏教式楽として用いられ、また、日本古来の神道的歌舞をも呑み込みながら神道儀礼の場でも演奏されてきた。つまり、雅楽には、仏教と神道が習合していったプロセスの記憶が刻み込まれているのである。

もつとも、漫画や映画の『陰陽師』の影響もあつたか、雅楽の宗教性といえば、まずは陰陽道との関連で言及されるようである。確かに、陰陽五行思想は、仏教よりも早くに日本に導入され、日本の呪的な宗教文化に多大な影響を与えている。陰陽五行思想は平安時代の貴族文化において日本独特の陰陽道の思想として展開したので、当然のことながら雅楽の様式にも大きな影響を与えている。左右の番舞^{つがいまい}制度、舞楽会の際の鼙太鼓^{だたいこ}の左右の配置などは陰陽思想に依拠しているといえる。しかし、後にも見るように雅楽の式楽としての性格は、まずは仏教と結びつく形で方向づけられ、仏教儀礼が神仏習合的になっていく過程において神道的な儀礼にも用いられるようになっていたのであり、陰陽五行思想との関連のみを論じるだけでは、雅楽がその成立過程で吸収していった根本的な宗教的靈性を見誤ることになるであろう。実際、いにしへの雅楽人の本来の宇宙観は、例えば、神祇崇拜を基礎とした阿弥陀仏の極楽浄土

信仰（あるいは弥勒信仰）といったような神仏習合に基づいた信仰に他ならないのである（1）。

ところで、「雅楽」という語自体は、儒教に由来するものなので、雅楽の宗教性を神仏習合からみていく前に、ここで雅楽と儒教との関連に簡単に触れておきたい。「雅楽」は「雍正の音楽」というほどの意味であり、正しく、国家に認められた正統な音楽を指している。「雅楽」という語自体は『論語』（陽貨篇）が初出で、孔子学派における「楽」の概念が核となつている。孔子学派では、「楽」は典礼音楽を中心とする、ある目的をもつた音楽を指す。『礼記』によれば、周朝の初期に、成王を輔佐した周公旦が「礼を制し楽を作つた」ことがそもそも「楽」の概念の始まりである。「礼」によつて定められた序列の異なる人間たちが、同一の音を出して「和」すことで社会の統合が真に完遂される、という礼楽思想に基づいて、「楽」は重要視された。つまり古代中国においては、礼楽思想はもとより政治性を帯びたものであり、統治者の音楽は、極めて高度な政治的意図を持った重要な統治のツールであり、統治者は「楽」にも通じていることが要求された。そして、統治者によつて民衆を導くために作られた正統な音楽が「雅楽」とされたのである。

このような礼楽思想を包含する儒教は仏教よりも早く継体天皇の時代（五一三年）に、百濟から五経博士によつて伝来されたとされている。祖霊崇拜を重んじる儒教は原初神道的な多神教的觀念とはさしあたり和合したようであるが、儒教の教理的な部分は、平安時代には浄土教思想的の隆盛によつて一旦衰退した。中国の祖霊崇拜形態にその根を持つ儒教の教理や儀礼は、日本人の民俗宗教的な部分には滲透することが困難であつたようだ。

ところが、中国の「雅楽」の理念そのものは、日本への律令制の導入と共に設置された「雅楽寮^{うなまのつか}」という国家的な音楽演奏・伝承機関の名称に取り入れられて国家の式楽の理念に独特の磁場を与えた。『楽記』の「必ず詩書において始まり礼楽において終わる」という中国官人の心得は、平安貴族にとつても模範とされ、「詩歌管絃」は平安官人

の必須の教養となった。元来の「雅楽」概念に直結する儒教の礼楽思想は、それを含み持つ儒教の宗教性というよりは、むしろ政治的・倫理的側面において、日本の雅楽の理念の重要な要素となったといえるであろう。

以上をふまえたうえで、本稿では、神仏習合という日本宗教に固有な宗教形態が、どのように日本の「雅楽」を生み出し、また、「雅楽」が、反対にそのような日本の宗教形態の形成においてどのような役割を果たしてきたか、そのダイナミズムを提示したい。いわば、雅楽という日本の式楽の形成と受容の過程を概観することを通じて、日本固有の「聖なるもの」の動態を描き出してみたい。おもえば、近代以降、このような日本固有の「聖なるもの」をベースとして、日本において西洋哲学が受容されてきたのであり、日本哲学は日本固有の「聖なるもの」と西洋思想との葛藤を止揚したり、それを論理化することによって展開してきた経緯を持つ。それゆえに、自分たちのルーツとなる日本文化の根底に潜む「聖なるもの」の動態を捉えるということは、日本哲学の重要な関心の一つでもあり、西田幾多郎や西谷啓治をはじめ京都学派の哲学者たちも様々な探求を行なっている。特に、具体的な日本文化の形態を、音楽や舞踊の観点から *sachlich* に詳細に研究し、考察を加えたのは和辻哲郎であろう。浩瀚な『歌舞伎と操り浄瑠璃』(全集第十六卷) がその白眉である。和辻は、この書においては能楽にも言及しており、『日本古代文化』では上代歌謡について、さらに『古寺巡礼』においても雅楽の前身となった「伎楽」に対してもユニークな考察を加えている。しかし、「雅楽」そのものは、和辻の伝統芸能を通じた日本文化考察のミッシングリンクになっている。本稿を端緒にして、雅楽の日本哲学史的考察が深まることを期待している。

二 日本の古代神祇信仰と芸能

さて、日本の「雅楽」は、平安時代の嵯峨天皇（在位八〇九〜八二三）及び仁明天皇（在位八三三〜八五〇）の時代から、それまで宮廷で演奏されていた諸々の楽曲、舞踊、楽器が統合整理され始め、徐々に再編成されて十世紀半ば頃までに現在の形になったとされている。「雅楽」の原型となった諸々の音楽には二つの系統があり、一つは神話の時代から朝廷で伝承されてきた日本古来の楽舞であり、もう一つはおもに中国大陸や朝鮮半島から請来された外来の楽舞である。七世紀以降に遣隋使や遣唐使によって中国から種々の楽舞がもたらされたが、その中心は「唐楽」であり、日本古来の楽舞もまた、その音楽性において、御神楽に算入が用いられるようになるなど、大陸から伝来してきた音楽の影響を受けざるをえなかった。他方で、日本の神祇信仰のエートスは、唐楽を中心とする外来音楽が日本化していく際に、主導的な感性となったと考えられる。そして、この神祇信仰のエートスは、雅楽の影響を受けた後発の日本伝統音楽が含みもつ宗教的エートスの基層となってきたといつても過言ではない。

日本古来の神祇信仰は、しばしば「アニミズム」であるといわれる。しかしながら、日本の神祇は、タイラーが説くような、精霊 (spirit) から神々 (deities) を経て神 (God) となり、明確な形をとる方向へ進化発展するアニマではなく、逆に、秘されるべきものであり、形をとらない見えぬものである。日本の神祇信仰における靈魂とは、具体的な形をもたず、外延が明確でなく、氣をたなびかせた心的エネルギーの凝集態のようなもので、しばしば「タマ」と呼ばれる。なかでも、強力な霊威・脅威を持つ「タマ」が自然の事物に宿つたものが「カミ」と呼ばれていた。時代は下るが、本居宣長の『古事記伝』三之巻における「カミ」の規定が秀逸である。「凡て迦微かみとは、古御典等に見

えたる天地あめつちの諸の神たちを始めて、其の祀れる社に坐す御靈みたまをも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸木草のたぐひ海山など、其余何にまれ、尋常よつねならずすぐれたる徳のありて、可畏かしこき物を迎微とは云なり」。ここにあるように、『古事記』や『日本書紀』などに記載のあるカミ以外でも、地方の社の御靈、人、動物、植物、自然物など「尋常ならずすぐれたる徳」のあるもの、すなわち、靈威を持ち脅威を与えうるような心的エネルギーが宿れるものであれば、あらゆるものがカミになりうる。

このようなカミと仲良く交流して、なんとかカミにご機嫌でいていただいて、祟らないようにしてもらおう人間の工夫の賜物が「まつり」である。カミを招いて饗宴を開き、カミをもてなし、おいしい食物や芸能を供することがその基本的な形である。つまり、日本の神祇信仰儀礼の中核は、カミを招いてもてなすカミアソビであり、寛容に歌舞音楽と結びついており、また、歌舞音楽は必須でもあった。また、「まつり」には神座にお迎えしたカミからの神託を宣のる者、神人が必要であり、日本では女性シャーマンが大きな役割を占めていた。『古事記』や『日本書紀』のアメノウズメノミコトの歌舞による表演である「俳優わびわき」も、まつりにおける神を「招おぐわぎ」の意味で、日本芸能のアルケーであるとも認識されてきた。アマテラスが天岩屋戸に隠れたときのアメノウズメの事跡は『古事記』では次のように描かれている。

「アメノウズメノミコトが、天の香具山ひかげのかすらの日陰蔓ひかげのかすらを櫛かかけ、真折葛まきのかすらを髪かみに纏まとい、天の香具山の笹の葉を束ねて手に持ち、天の岩屋戸の前に桶を伏せてこれを踏み鳴らし、神がかりして、胸乳をかき出し裳の紐を陰部までおしぎげた。すると、高天原が鳴りとどろくばかりに、八百万の神々がどつと笑った」。

神が弱っている時には、芸能を中心とした饗宴の音や声、さらには身体動作のエネルギーは、神に伝わり、神を活気づかせる。衣装を乱し、乳房や陰部を露出させ、伏せ桶を踏みとどろかし「神懸かり」して「神遊び」したアメノウズメの姿は神事芸能の原型であり、その本質は神を活気づかせる「鎮魂（タマフリ）」の技である。『日本書紀』の天武天皇十四年（六八五）十一月丙寅の日の記載には、重篤な病に陥った天武天皇に対して、「天皇の為に招魂しぎ」とある。「招魂」は後に「鎮魂」とも表記されるようになったが、「鎮魂」は後の養老二年（七一八）の養老令のなかでは、恒例の大嘗（後に新嘗）の祭りの前日である、毎年十一月の中寅の日にも行われる。この場合は、新嘗・大嘗の祭主である天皇のタマを活気づかせる祭りが招魂である。こういった具体的な鎮魂の技は、齋部広成の著した『古語拾遺』（八〇七年）からある程度推測可能であり、鎮魂の儀の古形は、まさにアメノウズメがなしたような、身をあらわにするまでに桶を踏み鳴らすような、少々荒々しいものであったように考える見解もある。桶を踏み鳴らすことによって、天皇のタマを活気づかせ、あるいは遊離しようとするタマを押し鎮めると同時に、それは天皇のタマを弱らせる邪悪なタマを追い払う呪術でもあり、後に、足で地を強く踏み鳴らす所作である、陰陽道的な「反問」と結びついていった。

現代も、新嘗祭（十一月二十三日）の前日に、「天鈿女命の遺蹟」（『古語拾遺』）とされる「鎮魂の儀」が行われている。また、『古語拾遺』においては、アメノウズメの末裔である「猿女君氏、神楽のことを供えまつる」とも記されているが、「鎮魂の儀」においては、このような呪法の際の歌舞を引き継ぐといわれる御神楽が宮内庁式部職業部によって奏される。巫女の呪法的歌舞であった「神楽」も、平安時代までには、外来楽器である箏篳が取り入れられるなどして変容し、今日の御神楽のスタイルになり、担い手も雅楽を演奏する衛府の官人の男性たちに変化していった。しかし、このような変遷の中でも、引き続き「神楽」という名称が冠されて、芸能としてのなんらかの同質性が自覚されてい

る。すなわち、「神楽は、元來はタマフリの技法であり、天岩屋戸で神々を喜ばせた神遊びの技法としての音楽である」という神楽の自己認識が受け継がれているのである。

三 聖徳太子の仏教音楽理念

さて、このような神祇信仰は六世紀にいたって仏教と出会うことになる。『日本書紀』の欽明天皇十三年十月の記述に次のような天皇の下問の言葉がある。「にしのとりのくにたてまつ西蕃の猷かおきざられる仏の相貌端嚴もはし。全もはら未だ曾かつて有らず。礼うやまふべきか不いなや」。これに対して群臣は「あたくしにのみ蕃神を拝あみたまはば、恐おそるらくは国つ神の怒いかりを致いたしたまはむ」と回答した。欽明天皇は、仏教の思想内容そのものというより、仏像の相貌が極めて整って美しいことを強調して、群臣に礼拝すべきかどうか尋ね、群臣たちは外国の神を拝めば日本の神々が怒るであろうと応えて消極的であつた。そこで天皇が、蘇我稲目に、試しに寺を建てさせ仏像を礼拝させたところ、疫病が流行し、やはり国つ神の祟りかと思ひ、蕃神（仏像）の崇拜をいったん止めさせた。ところが、今度は雲も風もないのに宮廷の大殿に火災が発生し、今度は蕃神の祟りを恐れて仏教を排除することをやめた。このエピソードから伺えるように、導入当初から、ホトケは日本のカミと同じく祟るものの、呪的な存在として受容され、仏教は呪術的技術を備えたものである、と認識されていた。奈良時代には、仏教は、いわば大陸からもたらされた最大の呪術宗教として捉えられ、『養老令』（七五七年）の僧尼令で僧尼に災厄祥瑞や吉凶占いは禁止するが「い仏法の呪により病から救おうとするのは禁じない」という規定からもうかがえるように、仏法の呪力は国家で管理すべきとの観念が成立していた。仏教の持つ呪術性は、現代でも日本人の現世利益的な仏教観の基調となっている。

そのような仏教移入の経緯において、推古天皇時代の聖徳太子の摂政政治が日本の仏教政策の、その儀式音楽を含めての大きな一つの転換点となった。太子はいわゆる「三経義疏」を著して、もっぱらその呪力に注目されていた仏教が本質的に実存の救済思想であることを明示した。出家者の一乗精神を説く『法華経』に加えて、女人救済を説く『勝鬘経』、在家者の仏道を説く『維摩経』にも独自の注釈を加えて、万人に救済の手をさしのべる大乘仏教精神の弘通がはかられた。さらに、さらに太子はそのような精神に基づく仏教法会を、中国や朝鮮から請来した当時の外来音楽でもって荘厳することを指示した。『日本書紀』推古天皇二十年条には次のような趣旨の記述がある。〈百済の人味摩^{みま}之^しが帰化し、「呉の国に学び、伎楽の舞ができます」といったので、桜井に住まわせて、少年を集め伎楽の舞を習わせた〉。ここから、聖徳太子が摂政を務めた推古朝で、当時の外来芸能であった「伎楽」が国策として伝承されたことが伺える。また、『聖徳太子伝暦』（九一七年）の推古天皇二十年（聖徳太子四十一歳）の記事は、さらに踏み込んで、太子によって仏教の荘厳に伎楽が用いられたことを告げている。「太子、奏して、諸氏に勅して、子弟・壯士を貢らしめて呉の鼓を習わしむ。〈中略〉太子、従容として左右に謂つてのたまわく、「三宝を供養するには諸蕃の樂を用ゆ」。この記述を史実と見做するかについては諸説あるが、『書紀』の記述と併せて考えると、聖徳太子（推古政権）によって、仏教流布のために外来音楽を用い、その伝承を奨励し、仏教法会スタイルの原型が形成された、という認識が平安時代前半には確立していたといえるであろう。総じて宗教は、音楽・舞踊については、宗教的静謐や集中を乱すために、それを儀礼に用いることには抑制的であり、用いる場合でも慎重にその質を吟味する。しかし、アマテラスの舞踊を神楽のルーツとする神祇信仰をベースに持つ日本の宗教感覚においては、伎楽をはじめとする輸入外来音楽をそのまま仏教法要に用いることに大きな抵抗はなかったようである。

伎楽は、奈良時代には盛んに大寺院で演じられ、先述した雅楽寮にも「伎楽師」が置かれていた。しかし、伎楽は、

平安時代半ばには雅楽寮の伝習対象からも抜け落ち、その後衰退する。今日では、演じる際に用いられた伎楽面を正倉院や東大寺等に遺すのみである。その曲目や演奏形態についても、鎌倉時代の伯近真の楽書『教訓抄』（一二三三年）にのみ、ある程度まとまった記述が残されている。それによれば、「師子」、「呉公」、「婆羅門」などの小部分からなる、簡単な伴奏を伴う無言仮面劇であり、諧謔性と猥雑性を孕んだものであったことを伺わせる記述もある。しかし、『教訓抄』にこのような記述が存在するからといって、必ずしも、この記述は伝来当初からの伎楽を述べたものと解釈する必要があるともいえない。後に聖武天皇は仏教による鎮護国家政策をとり、太子の仏教音楽理念を継承して、積極的に伎楽を奨励した。東大寺や興福寺をはじめとする南都の諸大寺において、釈迦の生誕を祝う仏生会（四月八日）と、四月から講堂に籠って修行する安居の結願（七月十五日）に、「鎮護国家の例事」として伎楽が行われたとされる。伝来後の日本での展開の一期に、伎楽において、『金光明最勝王経』を中核とする「具体的な象徴体系をもつ仏教による鎮護国家の演技という一貫した趣意」⁽²⁾が存在していたと考えることもできる。しかしながら、おそらく伝来当初から、伎楽は、おそらくは、大衆受けするエピソードやパフォーマンスを含み持つており、伎楽の持つこのような魅力は仏教説法の場への誘因力になっていたとも考えられる。

伎楽の衰退の後、太子によって始められた遣隋使及びそれを後継する遣唐使らによつてもたらされた唐楽、林邑楽、高麗楽、渤海楽に属する種々の外来の楽舞が、「三宝を供養する」芸能の中心になつていく。これら外来音楽の国家的伝承を担ったのが「雅楽寮」である。天智天皇以降、徐々に律令体制が整備されていくが、神仏の儀礼に関わる音楽も国家で管理すべく、朝廷儀礼や外国使節の接受などを司る治部省に「雅楽寮」が設置された。この機関は、天武朝（六七三〜六八六年）頃から朝廷に整備されはじめ、おそらく「飛鳥浄御原令」^{あすかきよみきはらりよう}（六八九年）——この令は現存していないので確かめることができないが——においては、すでに設置されていたと考えられる。

令制度によれば、当初は「雅楽寮頭」等の楽官に加え、楽人として日本古来の歌の歌師四名、歌人四十名、歌女百名、舞師四名、舞生百名、笛師二名、唐楽師十二名、唐楽生六十名、高麗樂師四名、高麗樂生二十名、百濟樂師四名、百濟樂生二十名、新羅樂師四名、新羅樂生二十名、伎樂師一名、腰鼓師二名などが採用されていた。これのみでわかるように、雅楽寮は当初、外来音楽にもまして日本古来の神祇的な音楽の伝習にも力を入れていた。ただ、平安時代に宮内省に古来の歌を専門的に伝習する「大歌所」おほうたどころが形成されていったこともあり、雅楽寮内での担当者数は減少していく。しかしながら、この雅楽寮で、日本古来の歌舞も外来の唐楽等との出会いがあり、部分的に融合し、広く「雅楽」のジャンルに包摂されていくようになる。

興味深いことに、中国の唐代の律令における音楽機関は、礼楽の役所である太常寺たいじょうじに属する「太樂署」たいがくじよであり、「雅楽」の語は用いられていない。敢えて「雅楽」寮という名称を設けたことは、儒教的精神を根底に持つ律令制の整備の過程で、音楽でもって民を導くという「雅楽」の理念が重視されたからではないだろうか。とはいえ、天皇においては、中国の皇帝のように天命、すなわち天からの委託が統治根拠でない。天皇が日本を統治する權威は、高天原の最高神であるアマテラスの末裔であり、高天原から天下つた神々の末裔であるという神話に存する。それゆえ、天皇が用いる音楽とは、中国の「雅楽」のように神（天）から委託を受けた「人」が道德的に民を導くための音楽というよりは、人となつた神が民を導く「神々」の音楽である。それゆえ、音楽そのものの超越性や聖性は中国の「雅楽」より強調されざるをえないことになり、日本の神話に適合し、天皇の聖性を高める音楽であることが要求されねばならないはずだった。

しかし、聖武朝においては、仏教による鎮護国家理念がうたわれ、仏教が統治の前面に出ることによって、雅楽のコスモロジーはより複雑で重層的なものに変化することになる。とりわけ東大寺大仏開眼供養會（七五二年）では、

神の裔である天皇が大仏（仏教）に額づき、また元来神祇儀礼で奏された日本古来の歌舞もホトケに供えられることになる。また、このような仏教法要の有り方は雅楽のコスモロジーのみならず、その後の神仏習合展開の方向性にも多大な影響を及ぼしていく。

四 神仏習合を先導する東大寺大仏開眼供養会

『続日本紀』によれば、東大寺開眼供養会では五節舞（大歌舞）・久米舞・楯伏（舞）・踏歌・袍袴等が演ぜられた。『東大寺要録』には更に詳しく、これらの舞以外にも唐散楽、唐中樂、唐古樂、高麗樂、度羅樂、女漢踏歌（女踏歌）、銚子名（ちようしめい）との読みもありうる）、林邑樂、唐女舞、高麗女樂と種々の外来音楽も挙げられている。また種々の外来音楽と共に、五節舞、久米舞、楯伏舞、踏歌といった日本古来の歌舞、すなわち日本の神々や神話を称揚するために演じ伝えられてきた歌舞が、仏教の大仏を供養するために用いられている。この時点において、カミとホトケとのなんらかの結合が生じていることを、儀礼の形態から窺い知ることができる。つまり、後に様々な形態へ展開する「神仏習合」が国家儀礼によって先取的に追認されている事態が示されている。

儀礼のかたちには、その背景となるコスモロジーが投影される。また、儀礼のかたちによって、そのコスモロジーが発信され、参加者達にそのコスモロジーへの承認・賛同を促し、そのコスモロジーを弘め、維持する機能を果たす。とりわけ政治的儀礼は、象徴と象徴的行為を用いて、ある集団を、共有された価値と目的に基づく緊密で秩序ある共同体として描きだし、さらに、「これらの価値と目的が、コスモスの価値と秩序の写像であることを確立させること」によって、それらの正統性を顕示する³⁾。それならば、東大寺大仏開眼供養会という儀礼こそが、日本における独

特の宗教形態である神仏習合のコスモロジーを、国家的に認知し、その後日本それを進展させる里程標になり、また、朝廷権力が神仏のコスモロジーによって正統化されていることを示したのではないか。ここでは僧侶たちの声明とともに、平安時代に成立する日本の「雅楽」の原型となる諸芸能のほとんどが上演されている。ここで形成された神仏習合のエートスは、この後の形成されていく日本の雅楽の形成過程に浸透していくのである。そして、開眼供養会を経た直後から、仏教優位の神仏習合が進み、新しい日本宗教のコスモロジーが形成され始める。

まずは、八世紀後半から神身離脱思想に基づく神宮寺建立が相次ぎ、神仏習合が明確に進んでいく。仏教の立場から見れば、日本の神々は六道輪廻の「天人 (devas)」であり、まだ輪廻のうちにあり、苦しんでいると解釈することになる。そこで、日本の神祇も苦から逃れるために仏道に帰依して神の身を離れるために悟りをめざしたいと思っている、という観念が生まれた。この観念は遊行する民間の山岳仏教修行者たちによって日本各地に流布し、八世紀後半から、身体を持たない神祇のかわりに僧侶が読経して功德を積む場である神宮寺が古来の神社の境内内に建立されていく。この観念の萌芽は八世紀初頭の氣比神宮寺にすでにあり、八世紀中頃までに鹿島、住吉、伊勢といった大神社にも神宮寺が出現し、その後急速に普遍化した⁴⁾。また、このような神宮寺の建立と並行して、神前読経や神社への經典の書写奉納も行われるようになった。こうして、奈良時代後半において神仏習合という日本独特のコスモロジーの大枠が成立した。このコスモロジーのエートスを吸収しつつ雅楽寮で伝習された楽舞は、平安時代の間に、現在奏されている雅楽の形態へと再編されていく。東大寺大仏眼供養で奏された楽舞は、まだ唐の大規模で賑々しい宴饗楽としての性格を多分に含み持っていた。しかし、これらの楽舞は、日本独特の神仏習合のコスモロジーに導かれつつ、平安時代において日本独特の洗練された宗教音楽「雅楽」へと彫琢されていく。

五 平安時代の楽制改革と雅楽の神聖化

嵯峨・仁明朝（八〇九〜八五〇）大同・弘仁・天長・承和・嘉祥の年間から楽制の改変が開始され、平安時代半ばすぎには現在の雅楽のスタイルとなる。まず、楽器の種類や数が縮小、再整備された。日本に伝えられた外来の楽器は、中国や朝鮮で用いられていたものの総計の約三分の一であるといわれている。奈良時代には絃楽器約六種（箏・琵琶・五絃・篋篋・阮咸・玄琴）、管楽器約八種（龍笛・高麗笛・笙・篳篥・尺八・簫・莫目）、打楽器約九種（鞀鼓・一ノ鼓・二ノ鼓・三ノ鼓・太鼓・鼙太鼓・腰鼓・方磬・鉦鼓）が用いられていた。ここからさらに平安時代を通じて貴族たちの趣味に合うものが取捨選択され、現在の三管（龍笛）・三鼓（鞀鼓・太鼓・鉦鼓）・二絃（箏・琵琶）による管絃に用いる楽器編成が成立した。

また、奈良時代の種々の外来音楽が左方唐楽と右方高麗楽という二つのカテゴリーに整理統合され、左右両部制が成立する。雅楽の左右両部制は、近衛府を中心とした衛府の左右両部制に由来する。衛府の官人は禁中を警固し、天皇に近侍することが本来の役割だが、宮廷儀礼における儀仗や相撲や競馬などの競技での奏楽、さらに鼓吹（軍楽）を奏することも担当していた。音楽の素養のある衛府の官人は、宮中の儀礼的な宴席で、雅楽寮楽人に替わり余興的な奏楽もこなした。そして、衛府の官人が参加する競技においては、左右に分かれて競い、勝者への褒美として負けの方が属する側において奏楽されたことよって、楽舞も左右に整理された。このことよって、宮廷行事での奏楽の機会が重要視されるようになり、雅楽寮の楽人ではなく衛府の官人の比重が増大していった。他方、雅楽寮は楽制改革の中で次第に縮小していき、朝廷における楽舞伝承の中心は、治部省から内裏（大内）の中へと次第に移行して

いく(3)。

これらの楽制改革を主導した名人たちは、当初は雅楽寮の官人の楽人であり、官位自体はさほど高位ではなかった。他方、この頃から宮廷内でのさまざまな儀式に伴う饗宴の際に、殿上人の音楽の遊びとして催される演奏会は「御遊^{ゆう}」という形で半ば制度化・慣習化し、管絃と催馬楽^{さいばら}などの歌物を中心として、天皇・親王や参議以上の高位者によつても雅楽が恒常的に奏されるようになった。十世紀以降には、「御遊」に多くの殿上人が参加し、また五位以下の「地下」といわれた楽人が「召人^{めいじん}」という助演者として参仕するようになる。次第に、「管絃ノ長者」(『懐竹譜』)とも言われた貞保親王(八七〇〜九二四)や、今日にも伝わる名曲「長慶子」を作曲したという源博雅三位(九一八〜九八〇)など、最高クラスの貴族の中からも雅楽の達人が登場する。また、嵯峨天皇や仁明天皇をはじめ、雅楽に堪能な天皇も現れ、醍醐天皇以来、和琴や笛を能くするようになり、堀川天皇(在位一〇八七〜一一〇七)など、雅楽曲の伝授相承の系譜に名前を残す天皇や三位以上の最高貴族も出現してくる。また、こういった雅楽の楽舞曲の相承を守ることに勅命によつてなされるということもしばしばあり、雅楽の秘曲等の相承が国宝並みの神聖な価値を有していたことを示唆している。天皇や太政大臣といった最高貴族が、正統な相承を受けるほどの雅楽の専門的な演奏家であつたという現象は、雅楽を演奏すること自体が高貴な存在が営む、聖なる営為であるという観念を形成した。

このことは、雅楽が神仏のコスモロジーと更に深い関係を持つていくうえで、非常に重要な意味を持つている。神話の神々の末裔である天皇や最高貴族が宮廷という、隔絶され浄化された場、すなわち「聖なる場」で雅楽楽器を演奏するという表象は、あたかも「俗世を超越した神聖な世界では雅楽が演奏されている」という観念を連想させ、雅楽自体にさらなる神聖な価値を付与せしめた。そもそも、雅楽寮で伝習された種々の音楽は、人間から神祇や諸仏への供え物として考えられていた。その音楽は、神仏の神聖な領域に供えられるべきものであるので、貴重性という意

味での間接的な神聖性を帯びている。しかし、演奏者自体は、かならずしも高い官位を有していた者ではなく、とりたてて神聖な存在でもなかった。しかし、天皇や公達が雅楽を演奏することによって、最も高貴で神仏に近い存在が神聖な音楽を演奏しているという表象が形成された。およそ天上に繋がる神聖な存在が演奏する音楽であるなら、雅楽自体も、人間の領域にあるものではなく、本来神聖な世界に属するものである、という觀念が芽生えてくる。こうして、平安時代半ばには「雅楽を奏する」ということは、「最も高貴な存在による聖なる営み」であるという表象が成立していたと思われる。

六 「神仏隔離」によるケガレ忌避觀念と内侍所御神樂儀なほしどろみかぐらのぎ

日本的な雅楽が形成された平安時代は、同時にケガレ忌避觀念が強まってきた時代でもあった。神仏習合が進み、大日如来を絶対のものとする密教が滲透すると、王権の権威の根柢が希薄化してくる。仏教の救済の観点からすれば、仏の前においては、天皇といえども庶民と平等である。王権は高天原から降臨した神々の末裔によって担われているが故に正統性を得ているのであり、天皇がアマテラスの裔である觀念が絶えず想起されて強化されることが必要となる。大仏造立の詔の中でみずからを「三宝（仏・法・僧）の奴やつこ」と宣言した聖武天皇に対してすら、臣下の石上乙麻呂は「現御神として天下を統治する」方と称し、この天下統治の業を、高天原からの降臨以来の「天つ日嗣の業」と、古来の神話を援用して宣命を披露した。つまり、天皇が臣下や人民を統治する究極的根柢は記紀の神話に基づく。それゆえ、イザナギが黄泉の国で遭遇したイザナミの死のケガレを禊つてアマテラスが誕生したこと、また、アマテラスが弟のスサノオのケガレを排除して高天原を清浄に保っていたということに倣い、また、そのことを常に想起させ、

殊更に王権空間や王権祭祀から絶えずケガレを排除すべく、「物忌」などによつて、制度的に、高天原の神話世界の清浄さを王権空間に実際に現前させて維持する意識が高まつてきた。

そもそも平安時代に、このようなケガレ忌避觀念が強まったのは、奈良時代に王権が仏教に依存し過ぎたことによつて、いわゆる道鏡事件が起こつたからである。道鏡を天皇にせよ、という宇佐八幡宮の神託は、結局は偽のものであつたとされるが、このような神託の真偽を確かめねばならないほど、仏教的原理が強まり、王権を支える神話的觀念が相対化されていたと思われる。この道鏡事件の反省にたつて、王統の継承を確認する宮廷神事については僧侶・仏教は関与しないことが原則化された。高取正男氏らが指摘する「神仏隔離」といわれる動きが始まつたのである(6)。『貞観式』(八七一年)や『貞観儀式』(八七〇年代)では、神祇令によつて天皇の祭祀とされたものうち、大祀(大嘗祭)については、祭祀の前後一か月の間、中央の諸司と国府においては仏事を忌む、などと規定されている。この原則は、神事空間において仏教的要素が入ることを排除するものであり、一定の重要な神事については仏事と別の体系をもつて維持されることになつた。

このことが、純粹な神道の儀礼空間を保存し、前述した宮廷におけるケガレ・物忌み觀念の膨張を促した。神仏融合とはならなかつたことは、神道が仏教に譲り得ないエートスを保存し続け得たからである。また、この純粹な神道のエートスが存続したからこそ、後に、伊勢神道や吉田神道などの神道側優位の習合思想を覚醒させえたり、また、明治期の神仏分離が可能であつたといえる。そして、この神道の純粹なエートスの保存場所の一つが内侍所御神楽儀であつたと考えることもできる。

内侍所御神楽儀は、温明殿の前庭で行われた。温明殿には神鏡が安置される賢所に仕えた内侍がいたため内侍所ともいわれた。この儀礼は、アメノウズメの鎮魂(たまひ)のわざを引継ぐもので、神鏡の靈威を増し、皇室の安泰を願うもので

ある。古くから伝わっていた朝廷内の儀礼的な歌舞、大嘗祭の後宴であつた清暑堂神宴での芸能、賀茂臨時祭の還立の御神楽（九一〇年頃始行）、石清水八幡宮臨時祭の社頭での御神楽（九六八年頃始行か）などが集約されて一条天皇の寛弘二年（一〇〇五）に始められ、御朱雀天皇の長暦二年（一〇三八）から恒例行事化し、十二月吉日に行われた。今日でも、毎年十二月中旬の夜に皇居内の賢所^{かしじょう}で執行される「恒例御神楽儀」が最も重要な御神楽の行事となっている。このほかにも、現在では四月三日の神武天皇祭、一月七日の昭和天皇祭、天皇即位の際の大嘗祭に御神楽は行われている。天皇の親祭でこそないが、皇室祭祀の中でも重要な行事の一つであり、明治四十一年（一九〇八）の皇室祭祀令でも公式の「小祭」に位置づけられていた。

元宮内庁式部職業部楽師の東儀良夫氏によれば、御神楽儀に参列するのは「天皇と神」だけである（？）。御神楽儀では、賢所の前庭に設けられた神楽舎で、夕方六時から夜半過ぎまで、庭火を灯して、十数曲からなる神楽歌が全曲歌われる。伴奏楽器には、神楽笛、箏、和琴が用いられる。構成としては、本役（神迎え）、中役（神遊び）、後役（神送り）の三部からなり、まさに神を迎えて、神とともに饗宴を催すことによつて、神威を強めて、神を送り出す、といった神事の本質を体現したものとなっている。このように、宮中の御神楽儀は神鏡の側という皇室のもつとも深奥でなされる、神を迎えて行われる純粹な神祇信仰に基づく神事であり、アメノウズメの鎮魂のわざの後裔である。しかし、興味深いことに、そこでリードする楽器は、外来楽器の箏であり、響の本質的要素が仏前で奏される音曲と共有されているのである。

七 ケガレと浄土く浄土の音楽としての「雅楽」

神仏隔離が、ケガレ忌避観念を促進させたが、この傾向と裏腹に隆盛してくるのが阿弥陀仏の極楽浄土信仰である。大乘仏教の伝来とほぼ同時期の六世紀後半から七世紀に、浄土三部経を中心とした阿弥陀仏の極楽浄土信仰は日本へ入る。阿弥陀仏信仰は、我々凡夫は罪業が深い故にとてもこの世では自力で悟ることもできず、永遠に迷いの輪廻を繰り返さざるをえない、という自覚から始まる。自分の罪業の深さの自覚に基づき、自力によって悟ることを捨て、阿弥陀如来の他力回向を信ずることによつて極楽浄土へ往生し、そこで悟りを得る。しかし、律令時代の浄土教はもっぱら死後の浄穢に最大の関心を持つて受容された。人間は死ねば黄泉の国というケガレの国に行かねばならないが、阿弥陀如来にすがれば、美しく清らかで楽に満ちている極楽浄土という清らかな場所へ行ける、という考え方が浄土教受容の背景に存在していた。

日本人にとっては死後の世界である黄泉の国は、神祇ですら穢れてしまう場所であるので、日本人は、ことさら死後の浄穢という意識から浄土を求めた。人の死というケガレは、この世では決してなくなならない。それゆえ、死のケガレはそのつど祓うことができて、完全に排除することができない。人間が、黄泉の国との通路である死から免れない限り、この世は常にケガレと繋がっており、どこまでいつてもこの世は厭離すべき穢土となる。浄土は清らかで美しいところであるうえに、寿命には限りがなく、最大のケガレである死穢から完全に免れている。それゆえ、浄土は、本来は、障りなく悟りを開き、成仏するための場であるのだが、日本人にとっては、まずは、ことさら死穢を完全に免れる場所ということで欣求された。

この観念の普及に貢献したのが、源信（九四二—一〇一七）の『往生要集』である。源信は寛和元年（九八五）に「浄土三部経の精髓を當時の人びとの「浄穢」と罪の意識のあり方に即して伝え直すべく」⁽⁸⁾『往生要集』を著し、六道のうちの一つである「地獄」をことさらに強調して極楽浄土と対比させた。『往生要集』においては、地獄の描写が、第一章にあたる「厭離穢土」^{おんりえど}の全体の六割以上を占めている。源信の地獄の描写は、経文に基づくと、もっぱら彼のイマジネーションから生じており、とりたてて「穢」、「罪」、「災」といった不浄を凝縮した世界の描写である。源信の描く地獄を、当時の人びとは、現世でケガレとされるものをすべて集めて、それらを究極まで凝集させた世界としてイメージした。そこでは祓いも禊も効果がない。人として生きる以上は、死という穢れを免れないことに加えて、地獄に落ちる可能性も常にある。当時の大多数の日本人においては、神仏双方のコスモロジーが漠然と重畳していたので、地獄を強調することによって神道的なケガレ忌避観念を仏教的な厭離穢土観念に翻案し、さらには欣求浄土へと媒介するという源信の戦略は、感性的に浄土教を民衆に受容させるには極めて有効だった。

仏教教理的な立場からすれば、末法思想も浄土教の受容を後押しした。最澄が著したともいわれる『末法燈明記』に代表される末法思想により、仏法の効力が消滅するとの危惧が流布していた。特に永承七年（一〇五二）から末法が始まるとされ、鎌倉仏教の諸師の思想形成にも大きな影響を与えた。しかしながら、浄土教が、平安時代に貴族階級において、とりわけ急速に切迫感をもつて受け入れられた背景には、ケガレを嫌う平安宮廷の心性が強く働いていたと考えられる。

このような宗教状況の中から、平安時代に、日本で成立した雅楽こそが浄土で奏でられている音楽である、というコンセプトが成立してくる。もつとも、日本の平安時代に成立した雅楽が、スムーズに浄土の音楽として認知されるには、いくつかの論理的な障害があり得た。

確かに、浄土經典に依れば、極楽浄土には常になんらかの音楽や音が響いており、それが阿弥陀如来の説法である、との記述がある。また、平安時代に流布した『大樹緊那羅王所問経』には、悟りに導く力を音に籠めることができるという法音思想が説かれている。それゆえ、浄土の音楽が雅楽であるならば、雅楽は現世においても悟りへ導く法音たりうる、との観念が成立してくる。

当然のことながら、文献学的にみて、これらの經典のサンスクリット原本の作成者やその漢訳本の訳者は、この音楽を後の時代に日本で成立することになる雅楽の音楽であると予め想定していたことはあり得ない。しかしながら、雅楽音楽を演奏する法要（管絃講）に参加することによって成仏できるという音楽成仏思想が日本で成立してくる。經典が想定している音楽は日本の雅楽ではないはずなのに、管絃講を催す者において、浄土往生という一大事を雅楽に託することができるまでの確信はなぜ成立しえたのか。

まずは奈良時代に成立した智光曼荼羅や当麻曼荼羅の影響が考えられる。敦煌莫高窟の各種の浄土変相図壁画においても、菩薩たちが、横笛、箏、篳篥、笙、琵琶など後に日本の主要な雅楽楽器となるものを演奏している様が描写されている。おそらくこのような図像の影響を受けてであろうが、これらの曼荼羅図には、音声歌舞の菩薩たちが阿弥陀如来の前で舞楽を奏している情景が描かれている。つまり、当時の日本の大寺院の法会で演奏されていた外来音楽の楽器が浄土でも響いている、とのコンセプトが呈示されている。これらの浄土変相図は、靈感や観音のお告げに基づいて構想されてあることから、描かれている外来音楽を引き継ぐ雅楽が、そのまま浄土の音楽であると受容されていたことの基層をなしていると考えられる。

しかし、すでに雅楽が、日本人の宗教的感性に、実際に訴求力を持つ音楽として完成していたということが最も大きな要因であったのではないだろうか。そもそも、日本に入ってきた雅楽の前身の外来音楽は、中国宮廷の世俗的な

宴饗の音楽だった。それにもかかわらず、それらの音楽は、内包する文化の高度さや先進性に由来する貴重さから輝き出る聖性を持つていたため、外来の宗教である仏教と結び付けられていた。しかし、上記のように、仏教が日本古来の神道的な観念と融合した形で根付いてくると、仏教的儀式における音楽も、日本人の宗教的感性に適合した音楽へと脱皮するべき必要性が生じていたはずである。平安時代の楽制改革は、ケガレがそのつど排除される研ぎ澄まされた神祇の宗教空間とでもいうべき宮廷内でなされたのであり、それまでの外来音楽にはなかつたこの日本人古来の宗教的・美的感性が、他でもない神々の末裔である貴族たちによつて注ぎ込まれたはずである。つまり、雅楽音楽や演奏様式そのものが、日本人の神祇音楽の美意識に照らして、ケガレを含むことのないもの、さらにはケガレを排する宗教的な呪力を持つべく形成されていったのではないだろうか。

雅楽の音そのものが呪力を持つと考えられていた例としては、笛と打楽器のみで奏する「乱声」という楽曲が挙げられる。乱声とは、笛の奏者をいくつかのパートに分けて、同じ曲を少しの間隔を空けて追い吹きしていく演奏である。和声的に旋律が調和するわけではないので、同じ曲を吹きつつ、さながら多くの人間が混沌の中で歓声をあげている喧騒のような感じになり、西洋音楽に親しんだ方には雑音としか聞こえない。しかし、鎌倉時代の楽書『教訓抄』では、この乱声は「仏神事」においては「事を整えるために」奏されたのであり、「神祇や先霊を祭り、神霊を驚かせて天地を撥」するというタマフリのな呪術的機能をもっている、神聖な楽曲と認識されている。乱声は、神仏の儀式において、また、天皇の行幸の出御や入御、さらには相撲節会など儀式の関係者の入場の際に奏される。乱声は儀式の「次第を整え進行を速やかにするとともに、その場を祓い清め」⁹⁾、さらには神祇のタマフリをして場を神聖化する呪的な役割を持っている。

このような宗教音楽的美意識は、もともとはケガレを忌避した古来の神祇信仰の感性に由来するものであろう。し

かし、日本仏教は、神仏習合が進んだことによつて、この感性にすでに接し、それを吸収していた。既成事実として、仏教儀礼の場においても、この宗教的感性は違和感を示していなかったことであろう。それゆえ、仏教的法会空間に雅楽を用いる場合、雅楽は、ケガレを含むことのないもの、ケガレを排する呪力を持つものとして用いられ、穢土を清めてその場に浄土を現出させる呪力を備えていると考えられたことであろう。

八 大乘仏教エートスの窮極としての浄土真宗と雅楽

ケガレ思想と末法思想によつて普及した浄土教だが、他方、阿弥陀仏一仏のみを教主として、阿弥陀仏の功德の回向によつて極楽浄土へ往生することによつて救われようとする浄土教の大乗仏教的原理を徹底すれば、王法や記紀の神話的世界観は、衆生の救済には論理的には不要である。この姿勢は、浄土教が鎌倉時代に法然や親鸞によつて教理的に突き詰められて、万人救済のための独立した一宗派として確立されると、むしろ神祇神話的な世界観を信ずることとは往生の妨げになるとすら考えられるようになる。親鸞の立場からは、神祇を頼むという行為は、それが仏教的な行の装いをしていてもすべて往生の妨げとなるし、むしろ阿弥陀如来にすべて委ねるといふ真実の信心が揺らいでいることの証左となつてしまう。

それゆえ、親鸞は『教行信証』において神祇へ帰依することを否定する多くの論師のテクストをあげ、また著作の『一念多念文意』においても「一念多念の争いをする人を、異学別解の人というのである。異学というのは、聖道門の教えや仏教以外の教えにしたがつて、念仏以外の行を修め、阿弥陀仏以外の仏を念じるのであり、また日の良し悪しを選び、占いや神々を祭ることを好んで行うものであつて、これは仏教以外の教えである。これらの人びとはただ自力

だけをたのみとするものである」と占術とともに神祇崇拜を明確に否定している⁽¹⁰⁾。さらに、『正像末和讃』の「悲歎述懐讃」には、「かなしきかなやこのごろの 和国の道俗みなともに 仏教の威儀をもととして 天地の鬼神を尊敬す」という和讃をはじめ多くの神祇不拝の和讃を作成しており、「いわゆる本地垂迹説によつて神祇を尊敬する聖道諸師に対して厳しく教誡して」⁽¹¹⁾ いる。

もつとも、親鸞は神祇の存在意義そのものを否定したのではない。「天神地祇はことごとく 善鬼神となづけたりこれらの善心みなともに 念仏のひとを守るなり」という和讃にも見えるように、神祇が仏教や念仏者を護念する、という觀念を保持しており、信心を得ることによつて神々がその念仏者を護つてくれる「冥衆護持の益」は浄土真宗でも排除はされていない。しかし、注意しなければならないのは、親鸞は、浄土往生を遂げるには阿弥陀仏以外の仏・菩薩も、神祇も礼拝することは不要であると一貫して主張していることである。

したがつて、もし雅楽が浄土の音楽であり阿弥陀如来の説法であるとするならば、それは神祇の世界とは次元を絶対的に異にするものなので、神前で雅楽が演奏されることは浄土の宗教的純粹性を損なうことになる。ちようど御神楽儀が仏前で演奏されてはいけなかつたように、神前で雅楽が演奏されることは、浄土真宗の立場から見れば、教理的に大きな違和感を生じさせることになる。

親鸞の立場においては、仏法上の大罪を犯した者も仏法をそしる者も、阿弥陀如来の信心を得れば、結局は阿弥陀如来の慈悲によつて浄土へ往生させていただけると説かれる。日本へ入つてきた仏教は、自分の悟りだけではなく、すべての人間を平等に救うことを究極の理念とする大乘仏教である。とすれば、阿弥陀如来の本願力回向を絶対的な救済力を持つものと信じて、善人であろうと悪人であろうと、万人を平等に扱つて、速やかに仏にならしめると説く浄土真宗は、親鸞のいうように「大乘のなかの至極」、すなわち「究極の大乘仏教である」⁽¹²⁾ といふことができるで

あろう。

それゆえ、浄土真宗は、日本における大乘仏教的エートスの凝集核の一つとなったといえる。ここでは信仰の対象としては、日本古来の神祇は排除される。他方、御神楽儀に代表される神祇信仰のエートスの核においては、仏教以前の純粋な日本神祇崇拜の感性が保持され、そこでは仏教的観念は排除されることになる。日本宗教においては、鎌倉時代の親鸞浄土教にいたって、仏教を排除する神祇信仰のエートスの核と神祇不拝とする親鸞浄土教における仏教的エートスの核が明確になった。いわば、二つの相容れぬ核を中心に形成される二つの大きな銀河が、それぞれ渦を巻きつつ隣接して、渦の腕の先で両者は重なり合い、混淆し、重層的な宇宙ともいべき日本の神仏習合の宗教地図が一応完成したと考えられよう。

楽制改革は平安時代に行われたが、雅楽のコスモロジーの宗教思想的な礎石は、この親鸞の浄土真宗の成立をまつて一応の完成を見ると考えられる。ただし、雅楽のコスモロジーそのものが完成するまでは、もう四〇〇年ほどかかることになる。親鸞自体の儀礼観は、南都北嶺の大法会とは異なつたベクトルをもっており、非常に簡素なものであつた。真実の信心が浄土往生の因であるので、儀礼そのものやそこで唱えられる聲明や音楽がどのようなものであろうと大きな差異はないのである。しかし、浄土真宗本願寺派の大きな法要では、慶長十六年（一六一一）の宗祖（親鸞）三五〇回忌法要において、当時の准如宗主によつてはじめて雅楽が導入された。『本山年中行事』によれば、その後は報恩講法要などに雅楽奏楽が行われたことが記されている。さらにその後寂如宗主は、積極的に天台宗の大原魚山聲明の導入を図るとともに、雅楽・舞楽も本格的に依用するように定めた。正徳元年（一七一）の宗祖四〇〇回忌法要では、舞台をもうけて雅楽・舞楽が演奏され、さらに寂如宗主遷化後の宝暦十一年（一七六一）の五〇〇回忌法要では、毎座の雅楽演奏とともに、楽人を結集させて十曲以上の舞楽を演奏し、かつての南都北嶺の大法要を凌

駕する舞樂法要が行われている。浄土真宗の儀礼に雅樂が結びつくまでには時間がかかったが、浄土真宗における慶長十六年の大法要での雅樂の依用によって、雅樂が浄土真宗の儀礼にも滲透したと見做すことができる。雅樂のコスモロジーそのものも、日本宗教のコスモロジーという礎石の上で、この時に完成したと考えられることができる。現代でも浄土真宗の法要においては、東西本願寺とも盛大に雅樂が演奏され、聴覚的に浄土世界を現出させている。

九 結語く神仏のコスモロジーとしての雅樂

雅樂は、神道の核である御神樂儀の際には神祇の音楽、そして、大乘仏教的核にあたる浄土真宗の儀礼においては仏（浄土）の音楽という一義的な意味しか持ちえないことになる。また、この二つの核以外の神仏習合的な宗教儀礼においても、本尊や儀礼が行われる趣旨や場所によって、仏教あるいは神祇信仰のどちらが優位になって儀礼が行われるかは明確にされる。そして、それに応じて、儀礼的音楽については、仏教法会では声明、神祇儀礼では祝詞と、それぞれ内容は異なったものになっている。しかしながら、雅樂は事実上その双方の儀式で奏でられ、曲目にかわりなく舞樂が奉納されてきた。雅樂は、仏教と神道の、その核心における絶対矛盾をも包含し、緩やかに統合する媒介の一つとして、日本の宗教儀式全体の式樂となつているといえよう。雅樂はこの二つの相容れぬ核をも包摂する日本宗教の宇宙全体のどこにおいても鳴り響いている音楽であり、また、この宇宙の形成過程と呼応しながら、その歴史を刻みつけつつ形成してきた音楽である。もつとも、明治維新の神仏分離政策は、日本宗教の在り方に対してはもとより、雅樂のコスモロジーにも甚大な影響を与えた。この点については稿を改めて論じたいが、しかしながら、その激震を経た今日でも、雅樂は、現代でも変わらず、日本宗教儀式全体の式樂としての役割を変わらず果たし続けている。

注

- (1) 例えば『教訓抄』(一二三三年)を著した南都楽人伯近真は巻七で次のように言っている。「然らば、我等は舞樂二道をもつて、三宝を供養したてまつる功德によりて、彼の妙声のごとくに、三悪道をはなれて、必ず西方都率に往生して、樂天の菩薩にまじろひたてまつりて、願のごとく曲を奏して、弥陀弥陀を供養し奉らむ。觀音地藏影のごとくにそはせ給て、弟子を引導したまふべし。此願むなしからずして、絃歌舞の輩、一仏浄土の縁を結事、仏陀もすて給はず。樂乾闥婆吹玉笛、神明もめで給。竹生島の明神神明を感じ御ます。うたがひすべからず」。舞や樂によつて三宝を供養することの功德で、浄土往生を期しつつ、神祇を喜ばせたい、という信仰世界が吐露されている。
- (2) 新川登亀男『日本古代の儀礼と表現』(吉川弘文館一九九九年)、三三八頁参照。
- (3) Bell, Catherine, *Ritual*, Oxford University Press, 1997, p.129.
- (4) ただ、その個々の神宮寺の創建事情については多様である。詳しくは、伊藤聡『神道とは何か』(中央公論新社、二〇二二年)、三十七〜三十八頁参照。
- (5) その他、承和年間(八三四〜八四八)以降、日本での雅樂の新曲の作成、伝来中絶曲の復元、伝来曲の改作といった雅樂に関する創造的な営みも行われた。
- (6) 高取正男『神道の成立』(平凡社、一九九三年)、五十六〜六十二頁等参照。
- (7) 東儀俊美・芝祐靖編『樂家類聚』(東京書籍、二〇〇六年)、一七八頁。
- (8) 義江彰夫『神仏習合』(岩波書店、一九九六年)、一五六頁。
- (9) 荻美津夫『古代中世音楽史の研究』(吉川弘文館、二〇〇七年)、一〇三〜一〇四頁参照。
- (10) 浄土真宗教学研究所浄土真宗聖典編纂委員会編『一念多念文意(現代語版)』(本願寺出版社、二〇〇一年)、二十六〜二十七頁。
- (11) 林智康『親鸞の神祇観』(九州龍谷学会『九州龍谷短大紀要』第三十二号、一九八三年)、十九頁。この論文において、親鸞の神祇に関するテキストが丁寧に挙げられて、親鸞の神祇不拝と神祇護念の二つの姿勢が矛盾なく成立することが説かれている。
- (12) 梯実圓『教行信証の宗教構造』(法蔵館、二〇〇一年)、七頁参照。

懺悔道という哲学における責任の問い

(The Question of Responsibility in Metanoetical Philosophy)

ジョン・C・マラルド

(竹花洋佑 訳)

田辺元の哲学についてこの記念講演を行うことを大変光栄に思っております。ご厚意を賜り外国語での発表をお許しいただきました。高名なこの一連の講演会でも初めてのことではないかと思えます。私の試みによって田辺が日本を超えて一層よく知られ続けるようになって欲しいと望むばかりでございます。

田辺元の哲学は深くまた広大なもので、かなりの恐れをもってそれに接しております。懺悔道と現代哲学における理性の危機についての小編を発表してほぼ三十年になり、その時以来私は田辺の思想よりも西田や西谷、和辻の哲学に没頭してまいりました。ただ、田辺の思想は私の心を引き続けてきました。二つの理由からです。まず、西田の大部分は田辺なしには理解することはできないと思えます。あたかも田辺が年長の同僚〔たる西田〕の必然的な媒介であり、彼がその高くそびえ立つ哲学を地上へと引き戻しているかのようなのです。田辺は、戸坂や三木と共に、意識という高次の次元への西田の逸脱を、地上へと、つまり歴史的現実と人間的な関係すなわち社会的関係へと引き戻したのです。第二に、私にとつては、田辺の後期の哲学つまり懺悔道としての哲学は、超然とした非人格的な全ての哲学の営みを人という次元において哲学者を捉えるという問題へと回帰させるものです。ソクラテスのように、田辺

は勇氣をもつて哲学を語ろうとする者に実際にそれによつて生きることと期待したのです。本日の私のコメントでは、なんとかしてこの期待に応えることができればと思つております。

一、責任の問い

本日私が考察したいと考えているのは、田辺の懺悔道 (metanoetics) が私に提起するものではありませんが、それを超えて、哲学しようとする私たち全ての試みに影響を及ぼすような問いになります。私は探求を田辺の『懺悔道としての哲学』に限定するつもりですが、答えを田辺の著作にのみ発見しようとは思っておりません。ましてや、田辺の懺悔道を全体として説明したり、擁護したり、あるいは批判したりするつもりはありません。田辺の複雑な思想を公正に評価しようなどとは考えておりません。むしろ、私自身の当惑を軽減させるような仕方、また、田辺あるいは仏教の「懺悔」という觀念に馴染みのない哲学者に理解してもらえような仕方、田辺の考えを私の問いに答えるための踏み台として用いたいと思つております。私の方法は、二つの方向で翻訳という媒体を介することになります。出典としては、原文の日本語と『懺悔道としての哲学』の英語翻訳に依拠することになるでしょう。目標としては、私は田辺の術語をより広い哲学の聴衆に接近可能な術語に「翻訳」することを企てるつもりです。田辺のこの書は、すでに浄土信仰の一種の非神話化的、実存論的解釈です。それは厳密な哲学であり、啓示された真実についての「信仰ベース」の考えではないことを主張するものです⁽¹⁾。しかし、この書は浄土教のカテゴリーを援用するものであり、哲学に要求される明証性といったものをしばしば超え出るように見えます。その限りにおいて、私はさらに遠くまで及ぶ「翻訳」〔trans 超えて—late 運ぶ〕が求められると考えます。私の努力は、田辺が「自力」と批判するものの

単なる一例、つまり、問題を私自身の手段によって解決しようとする思い上がった試みであることになるのかもしれない。私の試みは、理性の危機の、そして理性が生之最深の問題を解決する能力を持たないということの単なる一例にすぎないことになるかもしれません。ただ、個人的には他の哲学者の思索によって田辺の思想を媒介する探求を開始させる以外に頼るところはないと感じております。

懺悔道が私に提起する問題は、まず最初は次の一文で述べることができます。

私の意志を放棄するならば、個人の責任はいかにして可能なのでしょうか。

この問いを少し広げてみましょう。懺悔道という哲学は私に、私の自己、私の生来の自由、そしてもっぱら私自身で行為する能力を捨てることを強います。ならば、懺悔道は私の自由や私自身で行為する能力に依拠している責任をどのように説明できるのでしょうか。

おそらくこの問いは誤って考えられています。あるいは誤って定式化されています。おそらく問いの前提が間違っています。そこで私の最初の仕事は、この問いの諸前提を見直すことになりました。まず、その問いが前提としているのは、私あるいは誰もが責任感あるいは責任の意識 (a sense of responsibility) を保持しているはずだということです。この意識は、重要な哲学の概念であると同時に伝統的な道徳意識の一部です。私の通常の責任の意識が私に与えてくれるのは、私が成し遂げた様々な善きものに対する感謝の感情と、私が過つてしまったことに対する悔恨 (remorse) の感情です。責任の哲学的意味 (sense) は、自由意志と自由を選択された行為、そして道徳的賞賛と非難と弁明責任という觀念に依拠しています。これらの概念については後にさらに述べることになりました。『懺悔

道としての哲学』の「序」において、田辺は際立つた責任の意識を表明しています。それは自分自身だけではなく他者にも責任があることを認めるものです。破滅的な戦争の末期と国の敗北という時期に執筆しながらも、田辺は直ちに、日本に降りかかった様々な出来事の成り行きに対する政府の隠蔽された責任について語っています。「政府は其責任を蔽わんが…」（THZ 9/3）という一節がそのことを示しています。しかしすぐに田辺はそうした責務を自分自身と自らの同胞へと転じます。哲学者として自分自身の責任を果たさなかったという苦悩について田辺は語っているだけではありません。彼はまた日本国民全員が——とりわけ知識人が——戦時中に日本に降りかかった惨禍に対して「連帯責任」（THZ 9/7）を負うと主張しています。（少なくとも、英訳においては田辺の告白にはある緊張があります。というのも、田辺が語るのは、自らの責任を果たさなかったという自らの無能さ（inability）と、「政府と軍部の無謀な方策を抑止すること」（PM 59）ができなかったという日本国民の無能さだからです。もし田辺と彼の同胞が無力であったとしたら、いかにしてこの人たちは責任を負うとみなされうるのでしょうか）。田辺はこうした感情を数頁後にも繰り返しており、再び政府の指導者を非難すると同時に個人の責任を連帯して認めるよう国民全員に呼びかけています。実際次のように言われています。「国民の連帯責任を信ずる私にとっては、文字通りの総懺悔は当然の事である」（THZ 9/12）。

まもなく明らかとなるのは、田辺は自らの責任の意識を日本の戦争の有責性（culpability）という状況に限定してはいないということです。彼が戦争末期に感じる「他の悪と誤」（THZ 9/37）／「田辺自身と」他の者たちによってなされた悪と誤り（PM 102）」に対する責任は、彼が自らあるいは他人と犯したあらゆる道徳的悪に対する責任の意識へと広がります。そして彼が提唱する懺悔道は、戦時中の罪に対する悔恨と懺悔（remorse and repentance）を田辺自身が自覚するということにはとどまらないこととなります。あらゆる人間がある程度「無知で罪深い」ものであ

る限り、私たち全員は、メタノイア (metanoia) (悔い改め、廻心) と呼ばれる心情の変容を経験することを余儀なくされています。田辺は懺悔道をあらゆる時代のあらゆる人々に対する普遍的な哲学として提起しています。破滅的な戦争末期の苦境は、懺悔道の必要性を自覚するためのいわば単なる触媒であります。さらに言えば、田辺はこの必要性を強引に共同責任という考えに結びつけます。

懺悔道はもとその発生に於て社会の連帯責任によって汎通の意味を獲得するのである。若し此連帯観念を離れるならば、懺悔は特に嗜被虐的感傷的人間に於てでなければ、広く常に人間生活を支配する現象であると認めることは出来ぬともいはれよう (THZ 9/255)。

当初からそしてその展開を通して、社会的な連帯責任という観念は懺悔道にとって重要であり、それは懺悔道に普遍的意義を与えるのである。連帯という考えを離れば、メタノイア (懺悔) は、罪に苛まれた感傷的な精神にのみ適した現象になってしまい、人間生活を広く一貫した仕方で導くことのできるものではなくなるだろう (PM 424-425)。

共同責任の哲学的な諸前提についてはなおも言わなければならないことがあります。まずはメタノエシス (metanoesis) (超理観としての懺悔) の意味を、それが責任の意識に結びついている場合に限ってさらに詳細に記述してみることにしましょう。再度私は、田辺の記述を浄土真宗の信仰の外にいる哲学者により接近しやすい言語に翻訳する必要を持つことになるでしょう。

二、懺悔道の実存論的解釈に向けて

田辺が自ら選んだ「懺悔道」(metanoetics)という言葉は、悔やむこと (repentance) から生じ、精神的な回心に至るような心情の変容よりも特殊なものを意味しています。同時に、「懺悔—道」つまり懺悔の道という言葉は、「懺悔」という仏教の考えよりも普遍的なものを示しています。田辺にとつて、「懺悔」ないしはメタノエシス (metanoesis) を経験することは (私はこれらの用語を互換的に用います)、振り返ること (looking back (後ろを見ること)) と期待すること (looking forward (前を見ること)) とを要求します。すなわち、他人に対する罪を悔やんで (remorse) 振り返ることと、そのような罪を引き起こした意志し行為するといったものから解放されようと期待することとをです。

本物であると思なされるためには、たいていの人が言うところの懺悔 (repentance) はその人自身によつて開始される必要があるでしょう。しかし、人を懺悔することへと動かす深い悔恨 (remorse) の意識は、田辺がそうであったように、その人自身の意図や意志とは別のところから起こり、その人を全面的に圧倒するように見えます。(このような現象学的な反省は、最終的には悔恨や懺悔の意味そのものの本質的要素として示される必要があるでしょう。さしあたっては、私たちはこれらを田辺自身の経験の記述にあてはまるものとして受け入れてよいと思います。) しかしながら、懺悔道の後方を見る側面は、改心に奉仕する懺悔を意味しません。それはあまりに意志的で、あまりに自己永続的なものでしょう。メタノエシスは、改心 (reformation) ではなく、転換 (transformation) をもたらずです。田辺の思考の道筋からすれば、自己を改心させることは自己の意志を別様に導き、未来に向けて別様に行為す

ることを意味しましょう。反対に、転換されることは、自ら自身でもって意志あるいは実行することができるようなものを超えた強さ (force) ないしは力 (power) に向けて自らを開くことを意味しています。この意味で、人は能動的に自らの改心を引き受けますが、転換は受動的に、外的な作用によって引き起こされるのです。

解放をもたらす転換の源泉は自己の外に、すなわち完全に自己以外のところにあります。他力 (Other-power) という考えはここではつきりと田辺の懺悔道をより一般的なメタノイア (metanoia 「悔い改め、廻心」) という意味から区別しますが、浄土信仰や有神論的信条とは別の言葉で他力にびったり類似したのを見いだすのは困難です。この言葉がさらにどう翻訳されるかについては未決定のままにしておき、さしあたつては私たちの理解力を超えたところにある真空ないしは無を指示する浮動するシニフィアンの一種として受け取ることでも満足しましょう。実際田辺がこの他力を「不可思議力」と呼ぶ時、田辺は仏教の伝統では不可思議と翻訳されるサンスクリット語の言葉、*acintya* を暗に示しているのかもしれませんが。これは「考えることができないもの」「思い描くことができないもの」という意味であり、「他力」という名称が概念では全くないこと、あるいはせいぜい限界概念であることを示唆しています。他力は私たちが自らの理解する能力に対する限界を認めるということを示唆する一方で、そうした限界を設ける何ものかを指し示しています。そして、考える私たちの能力の限界は、私たちの存在そのものの限界の道標であり、私たちの誕生と死という限界の道標であり、そして自らを生まれなかつたものとしてもあるいは死せるものとしても考える能力を持たないという私たちの限界の道標なのです。その人自身の存在の始まりと終わりを考えることができないということだけではありません。明らかにそれは意志されないので、私たち——私たちの各々——は、存在しようと自らを意志することはありませんし、もし私たちが自殺によって存在することを止めようと意志するならば、それは（思うに）私たちの誤りやすさの重荷を、つまり私たちの善き意志と最善の望みに対する限界をも

はや耐え忍ぶことができなためです。私たちの過ちであろうとなかろうと、誤ちへの私たちの傾向は、悪をなす行為においてではなく、私たちの良心の事実に現われるのであり、このことが「存在そのものの否定的規定」(THZ 9/19-20)⁽³⁾と田辺が呼ぶものを構成しています。私たちの相対性、可死性、可謬性はほとんど明証的であると言えます。つまり、そうしたものは、どんな証明や推論の過程が論証しうるよりも身近な仕方であらうに現在しているのです。私たちの存在は私たちに由来しておらず、それがどこからかやって来て、与えられたものであるということは——必ずしも擬人化された絶対者(ないしは神という創造者)によつて与えられているということではありませんが——それ自身の直接的な仕方であらうと明白です。何ものかが——神であれ自然のプロセスであれ——私たちの存在をもたらしたのであり、その限界を置いたのです。そうした限界は私たちの把握する力に対する限界を含んできます。というのも、それが私たち次第だとすれば、私たちの考えようとする意志や力は限界をもたないものになってしまうでしょう。しかし、私たちの存在が与えられているのは、私たちの限界をそのようなものとして見ることを、つまりそれをそのようなものとして経験することを私たちに許す仕方においてなのです。それは媒介されたものとして経験されるのであり、単に定められたものとしてではありません。私たちの存在は限界に出会うこととそれらを知ることとの間を動くのです。

ただ、有責性の一般的自覚は、まだ悔恨ではありませんし、後悔 (regret) でさえありません。ましてや、懺悔でもありません。それは特定の過ちの意識がまだ後悔 (remorse)⁽⁴⁾でないのとちょうど同じです。田辺の近しい友人でありかつての教え子であった唐木順三による批評は、誤りや罪を認めることが必ずしも懺悔をもたらすわけではないという事実の証拠となっています。唐木は、原子爆弾の開発の責任を負う科学者を懺悔を欠いているとして非難しました。彼はこの批判の中にノーベル賞の受賞者である湯川秀樹を含めています。湯川自身は核兵器を「絶対悪」

と言葉に出して糾弾しています。しかし、唐木はこうした科学者の中に自ら懺悔する (self-repentance) 徴候を一切検知しておりません(3)。おそらくこのことは驚くべきことではないでしょう。というのも、罪悪感³は懺悔を伴わないからです。こうした形態の全ては——つまり、有責性の自覚、つまり罪を犯したという自覚、そして後悔と悔恨それ自身は——悪いと感じられた行為ないし行いを振り返ることから始まります。後悔は過去に向けられたままです。しかし、悔恨や懺悔を引き出すためにはそれ以上のものが必要とされます。悔恨や特に懺悔(悔い改めた penitent という意味での)は過去の悪い行いの束縛からの解放を求めているのであり、それゆえ未来に向けられているのです。過去の過ちと永続的な可謬性の意識は、人がなしてしまつたことと人がその結果について今後悔していることを理性的に和解させる能力を持たないことを明らかにするかもしれないかもしれません。なおその上で、反抗や否定もこうした意識に対するありうる反応です。しかし、限界に至ると、つまり私たちの理性的な力がギリギリの点に至ると、こうした意識は未来へ向けられた自覚へと転換するのです。どこからともなく——自己関心的な回想や過去についての合理的反省とは別のところから——私たちに現われる何ものかとして経験されて、それは私たちが自分たち対してなしえなかつた約束としてやつてくるのです。私たちの有限性と、他者への、そして自らの存在の他の源への私たちの依存についての転換的自覚において、それは再び新たな生を約束します。それはどこからともなく出来するものでありながら、しかも(「そのことによつて」)私たち自身は自ら思想の新たな枠組みへと踏み入れ、その約束を受け入れなければならなくなるのです。

田辺の懺悔道においては、浄土思想によつてそのように知られているように、そうした約束は全ての衆生を救うという阿弥陀仏の本願という形をとります。この考えに田辺はある特定の強調を加えます。すなわち、この他力とその約束に対する全面的な自己放棄という要求です。しかしながら、自己放棄という経験は、浄土の行に限られるもので

はありません。他の行も、田辺が強調する自己放棄という特異な動因に、より正確には、意志された行為から自己意志の放棄への特異な移行に近づくものです。

自らそうした運動を始める私たちの能力と外から動かす力との間にはほとんど逆説的な相互作用があります。この相互作用は、自由の経験というより広い文脈においては明らかです。一定の限界の内で私たちは自ら行為することができますが、私たちは自分たち自身の自由の源泉ではありません。一方において、私たちは自由に行為することを選べません。行為を引き受ける自由は、私たちが存在することと行為することに対する選ばれざる資源であり動因なのです(6)。普遍的な能力としての自由がまさに自由な決定と行為とを可能にするものと名付けられるのだと私たちは考えるかもしれませんが、他方において、自由を実現し、それを活動的なもので現実的なものとするのはまさに私たちの行為なのです。

似たような関係はここでのより狭い文脈においても働いています。すなわち、過ちについての合理化された意識を通して、自己を主張することから解放された行為へと突破(Durchbruch)するという経験です。自己意志的な行為と他の源泉からの非意志的な動因との相互作用を説明するために、何年も前のことですが、「懺悔道と理性の危機」という論文の中で、私は田辺の自己放棄の意味を次のように(合気道の達人のような) 武術家の技芸になぞらえたことがあります。「その状態に於いて、こうした武術家は、無意志的に動くという。より正確には、彼らは、非常に完全に状況に身を任せているので攻撃を受けているときですら『彼らは』全く行為をせず、むしろ相手や周囲の活力に身を託し、その力を向け返しているように思われる」(7)。このアナロジーは田辺の意味を超えていると同時にそれに達しておりません。これは自己放棄を特徴的な身体的実践に結びつけますが、悔恨や懺悔のような気質の役割を無視しています。そうした懺悔は、少なくとも田辺にとっては意志をもって自己放棄と他力の受容とを起すのです。田

辺は、絶対が常に相対によって媒介されるように、他力が常に自力によって媒介されることを明らかにしています。彼が他力を「純粹の受動性」という言葉で記述する場合に彼が述べているのは、このような媒介性と、絶対他力それ自身が実体的なものを、すなわち作用的な自己を欠いているという事実です。他力は相対的存在を通して働くのです。しかし、この力を受け取るためには、相対的自己は、消極的自己主張においてではなく自己否定の「純粹の受動性」において自らの意志的自己を捨てなければなりません。それゆえ、「純粹の受動性」は他力が働かないということの意味するものではありません。それが意味するのはむしろ、その行 (action) がそれを受け取りうる完全に開かれた自己に出会う場合にのみ効力をもつものとなるということです。他力の「純粹の受動性」は自力の「純粹の受容性」(pure receptivity) を必要とすると言いうことができてしまう(8)。同様に、田辺が他力を「絶対者」とし、人間の自力を相対者とする場合、彼が据えているのは相対者を排除する絶対者ではなく相対者を通してのみ現われるような絶対者です。田辺の「絶対者」は、相対者との対立に自らを置くよりもむしろ(「そうした」)対立を突き抜ける機能を持つものです(9)。しかし、他力は懺悔という自己放棄を通してのみ現われるものであって、他のいかなる氣質を介することはないという田辺の主張には、浄土思想の観点と純粹に哲学的な観点の両方から疑問が起る余地があるように思われます。

仏教の観点から研究者達は、田辺の著作に多大な影響を与えた浄土真宗の開祖・親鸞(一一七三—一二六三)の思想において懺悔は何の役割も果たしてないということ指摘してきました(10)。ある一節で、田辺は浄土教の卓越した「行」(practice)、すなわち阿弥陀仏の名を唱え、その他力を現わすと考えられている念仏、つまり南無阿弥陀と口で暗唱することについて解説を加えています。確かに、親鸞や浄土を信じる者にとつては、念仏とはまさに仏の「行」(action) に他ならないのであり、それは彼らが自力を捨て去ることによって許されるものです。しかし、たとえば他

力がそうした「行」において現われるとしても、念仏は「先ず何よりも先に、衆生の否定転換たる懺悔に媒介せられるのでなければなるまい」(THZ 9/225, PM 381)と田辺は主張します。親鸞の教えとはつきりと対照させて言い換えるならば、他力の現われは、信じる者の側の懺悔を必要とするのです。

哲学的な観点から言えば、懺悔は私たちの力では消すことのできない過去の行為ないしは状況に対する選ばれた反応です。それは私たちを自己放棄へと向かわせませんが、自分たちの統御力の限界にぶつかる他の経験もそのようにすることはありえます。「私たちはちっぽけだ」「私たちの手に負えない」というような窮地、つまり望みどおりの変化を引き起こす私たちの意志を端的に捨て去らなければならない状況を経験することは珍しくはありません。またもや重要な点は、捨て去ろうとする、あるいは放棄しようとする意志的な決定の契機があり、この契機によって私たちは転回して外から力が与えられる (empowered) ということです。この契機は自己自身によって、つまり自己「固有の自由意志」によって始められなければならないかもしれません。しかし、この契機が完成されるのは、ただ他なるものの側の「行為」を通してのみなのです。逆説的なことですが、この行為は私自身が行為することから私を解放してくれるような行為なのです。老子の句を念頭においた田辺の言葉を思い起こすならば、それは「無作の作」(THZ 9/36, PM101)なのです。人は自己依存を断念して自己自身を他の何ものかに委ねるのです。田辺にとつて、この他なるものの証は同じように逆説的なものです。完全に他なるものに委ねることは、破綻した自己確信を持つ者を空化することですが、それは一切の「疑惑を払い除く」(THZ 9/18) という確信でその者を満たします⁽¹⁾。田辺は「これ〔懺悔道の威力〕がその真実を証す一証左であるといってもよいであろう」(同)と主張しています。実際にこのような「証」が、田辺と、そして田辺と共にメタノエシスと自覚とを体験する人々に対して「唯一の哲学」(同)を確立するのです。ここで一つの問いを提起することにしましょう。懺悔する人が体験する経験的な確証や自覚といったものは、懺悔道を

信仰に基づいた告白ではなく哲学とすることで本当に十分なのでしょうか。この問いは本稿の探求の範囲を超えていますが、私たちは少なくとも、懺悔道がデカルト的な自己確実性に由来する真理の基準を他者の証 (witness) による確証という領域に移しているということは注意してよいと思われまます。

田辺は懺悔道の積極的側面、つまりメタノエシスを通しての存在の肯定を繰り返し強調します。しかし、差し当たっては消極的側面、つまり自己の否定にとどまりたいと思います。これもいたるところで繰り返し返されており、真の自由との関係で適切に要約されています。田辺は「随順して自己を放棄し自己に死する」ことをメタノエシスの実践と真の自由の条件として書いています⁽¹²⁾。懺悔道という哲学は私に私の自己と「先天的に付与せられたる自由」と自ら一人で行う能力とを捨てることを強います。責任という意味と衝突するように見えるのはまさにこの命令なのです。実際田辺が用いる放棄という表現は、しばしば責任の放棄を暗示します。田辺の自己否定の懺悔道は責任を取るというまさにその可能性を掘り崩してしまうように見えるのです⁽¹³⁾。ここで責任の諸前提に立ち戻ることにならう。

三、責任の伝統的諸前提

責任という意味は、手放し捨てよと懺悔道が私たちに求めるあらゆることを要求しているように見えます。責任は、私たち自身の力と自由意志とを通して決定し、自分自身で行為を起こす能力を要求するのです。私たちの責任の度合いは、私たちの個人的な自律、すなわち意志し、能動的に意志に従う私たちの能力の度合いに依存しています。責任を負うということは、私たちがこの世界で道徳的主体として行為し、私たちが引き起こす害に対して責めを想定することができるとしてしようとする⁽¹⁴⁾ ということを意味しています。このことが意味するのは、私たちは出来事を引

き起こしうるだけでなくそうした出来事を非難に値するあるいは賞賛に値するものと見なしうるということです。その厳密な意味において、責任とは道徳的な責任を指すのであって、単に因果的な責任を指すものではありません。責任が示唆しているのは、人が実際ににしたのとは別の仕方です。田辺自身は、彼の経歴のかなり早い時期に属する小論において、道徳的な責任に対するまさにこのような要求を認めていました。すなわち、自己の内部に起源を持ち、自由に引き受けられ、しかも別様に行えたかもしれないし、行為を後悔するようになるかもしれないという意識を伴っているような行いを認めていたのです⁽¹⁴⁾。哲学者達も一般化された意味において責任について言及していますが、たいていの場合、責任はある特定の行為を指すものです。例えば、カール・ヤスパースは基礎的な形而上学的罪 (guilt) について書いていますが、それは先に言及した過ち (fault) と有限性の意識に似ています⁽¹⁵⁾。

たいていの文脈においては、懺悔は責任の自覚を前提としています。私たちは私たち自身が意志をもつてなしてしまつたことを懺悔するのです。懺悔することは謝ること以上のものです。例えば、直接的な責任を感じていないような何らかの不都合さや望ましくない状況に対して私たちは謝るかもしれませんが、個人としてはその原因となる役割は果たしていない何からの行為や状況に対して、私たちは遺憾の意を表明するかもしれません。懺悔はそのような害ないしは辛苦の意識を超えていて、人が責任を取ることを要求するものです。懺悔は悔恨と変わらうとする意欲とを含んでいます。その結果人は犯してしまつた害や悪を繰り返すまいとするのです。倫理的な概念としても宗教的な概念としても、懺悔は田辺が自力と呼ぶものに依存しています。

私たちはこうした側面を責任と懺悔の客観的側面と呼んでよいでしょう。つまり、私たちは自分たちが意志をもつてなしてしまつたことに対して、責任を取り、懺悔するのです。さらに言えば、私たちは誰かに、責任を感じ懺悔します。

この側面は「二人称的」要求と見なされます。何かに対して誰かに責任を取ること、何かをしてしまったことに対して誰かに懺悔を表明すること、これらの行為は客観的關係と二人称的關係の両方を持っています。もちろん、誰かに後悔を明確に向けることあるいは表明することなく懺悔を経験することは可能です。しかし、たいていの場合において、懺悔している人は少なくとも、暗黙裡にもう一人の人に呼びかけ、その人に自らのあり方を変えると約束するのです。

見たところ、田辺個人の責任の表明はこのような条件を満たしています。田辺が悪とみなした特定のものに対する自身の責任を田辺は認めます。つまり、それがどれほど困難であったとしても、田辺が別様にすることができたかもしれないことに対する自らの責任を田辺は認めているのです。田辺は、日本の軍国主義全般に力を持たせてしまったことに関与していることと、自らの学生の何人かを死地へと見送ったことに対する責任を表明しています。彼は個人としては自らは彼らと国民に責任を負っていると考えています。それだから彼は悔やみ、懺悔しているのです。

自分自身に加えて、田辺は他の二つの責任主体について言及しています。先に言及したことを繰り返すならば、田辺は国家の破産と恥辱とに最も直接に責任を負うものとして「軍部、支配階級」(HZ91)を選び出しています。しかし、田辺は「国民の全部が負うべき連帯責任」(同)についても語っています。特に「政治と思想とに於ける指導層」(同)の「連帯責任」です。おそらく、田辺自身もここに含まれています。これら全ての主体は、すでに定義したまさにその意味における責任を負っています。つまり、特定のものに対して誰かに(誰とは名指しされないもの)責任を負っているのです。相違は、共同責任がまさに私たちの存在を人間存在として特徴づけるような「社会的連帯」をも指し示しているということです。今日哲学者たちはより専門的な意味で単一の主体(agent)として共に行為する集団の責任として「集団責任」(collective responsibility)について語っています¹⁶。おそらくこの意味は当時の

政府指導者達の責任に当てはまりましようが、田辺の「連帯責任」には当てはまりません。彼の考えでは責任は、たとえ罪を犯していなくても、国に間違つた戦争に関与することを許した全ての人々に——その人々が抵抗できまた抵抗すべきであつたという仮定の下でのことですが——共有されていたのです。そのような責任が働き出すのは、まさに私たちが単一の主体として共に行為するのではなく、累積効果を持つような特定の個々の行いを自ら引き受けるまさにその場所なのだ、ということを田辺は示唆しています。さらに言えば、共同ないしは「連帯責任」は特定の行為に対する説明責任を超えており、有限で過ちを犯しやすいついという普遍的な人間の条件を表現しています。「連帯責任」は他の全ての人々との連帯におけるメタノエシスを要求するのです。

戦争犯罪の個々の事例は懺悔道の一つの動因にすぎないことは確かです。そうした動因は田辺の特定の状況に限定されるものではありません。すでに言つたように、田辺の懺悔道は全ての人に対する哲学だとされています。どのような特定の罪の意識をも超えて、田辺の哲学は私たちに自分たち自身の有限性と可謬性を私たちの合理化する能力を超えたものとして認めよと呼びかけるのです。まさにこの点において、悔やむことは他のものに、つまりさらなる条件を付加する懺悔へと転換するのです。それが要求しているのは、悔いている人が意志をもつてそして完全に自分自身をあきらめ、自己を捨て、自らの意志と力とを捨て、そして自分自身を絶対他力へと引き渡すことです。このような全面的な自己放棄は責任の前提条件を無効にしないでしょうか。

この点において、私たちは懺悔道と責任の観念との行き詰まりに達しているように見えます。しかし、この二つを調停する道がないかどうかを見るために、再び考えてみることにしましょう。

(一) おそらく、この行き詰まりは理性的に考え、理性にしたがつて行為する能力を厳しく制限する状況に限られています。そのような場合では、悔恨と懺悔をする必要を感じているときでさえも、その人には様々な限界を受け入

れるしか道はないということになります。おそらく、そのような状況において人が自らの意志を捨てざるをえないのは、まさに危機がその人の能力と責任とを和らげるからに他ならないからです。ただ田辺自身の場合は、彼がメタノイア〔悔い改め、廻心〕に対して感じた必要性は、彼が当初から感じていた責任の意識を弱めませんでした。その上、田辺が責任を負うと考えていた支配階級は思うに選択においてそれほど制限されておりましたが、彼らにもメタノエシスを経験することが呼びかけられていたのです。

(二) おそらく私たちは状況をあたかも次のように言うかのごとく考えているかもしれません。「私は罪を犯した。それは私のせいだった。私には責任がある。しかし私は過去を変えることはできない。私には力がない。この重荷と共に生きてくためには、懺悔し、私自身をより高い力に向けて、つまり他力に向けてと放棄するより頼るものがない。そのような他力によって、私は生き続けることを許されるだろうし、そしてそれが確実に私のあり方を変えて(転換させて)くれるのだ」と。ただ、このような考えは、結局は単に私を責任から免除するような合理化なのです。田辺自身が責任の免除を経験していなかったのは明らかです。彼自身は責任を感じることを止めませんでしたし、社会的責任という考えが懺悔道に普遍的意義を与えると考え続けていました。

(三) しかしながら、おそらく日本語の責任という概念が道徳的非難 (moral blame) を強調するヨーロッパの概念とは異なっています。そもそも、日本語の責任という言葉は二つの漢字から構成されています。最初の文字「責」は「責める」という意味を含んでいますが、次の文字「任」は、「お任せ」であり、何かを誰かに委ねるという意味を含んでいます。この場合では、自らを非難することから自らを他の誰かに任せることへと進むことは当然のように見えます。ただ、この移行は意志を捨てることや自己を全面的に他の誰かに放棄することを要求しないでしよう。(四) また、おそらく懺悔道は本質的に責任のかたちを変える(転換させる)ものです。それで、懺悔道は非難というよりもむしろ

ろ恵みに、負担というよりも報恩の表現となるのです。実際に田辺は、懺悔を経験し自分自身を他方へと引き渡した際に自らを満たした感謝についてしばしば語っています。例えば田辺は次のように書いています。

而して一度此要求に随順して懺悔に身を委ねるとき、感謝すべき不思議は、最早右の如き私の慚愧すべき不純悪行を無力ならしめる (THZ 9/17)。

ただこの感謝の意識ですら行き詰まりを克服するものではありません。というのも、それは悔恨の苦痛からの緩和の表明、つまり責任を感じる苦痛からの緩和の表明であり、それは責任からの解放を意味しないからです。全く逆です。私が与えられたものに、つまり私が責任を負っていないものに、私が自らでしていないものに、私は感謝を感じるのです。責任と懺悔道の自己放棄は通約不可能であるように見えます。(五) しかしながら、おそらくこうした考察の全てが示しているのは、あくまでも私の論証が持つ限界と、私に行き詰まりを突破する道を示してくれる絶対批判(と田辺が呼ぶもの)の必然性なのです。

四、行き詰まりを突破すること——他の源泉から力づけ (empowerment) としての赦し

私の思案がこの点に達したとき、懺悔道がいかんにして責任を斟酌することができるのかを理解しようとして私は困り果ててしまいました。そのとき、偶然にも幸運な出来事が起こったのです。

現在私は、エヴァ・モーゼス・コール (Eva Moses Kof) の暮らしているインディアナ州の小さな町に住んでいます。

エヴァ・コールはアウシュヴィッツの生存者です。彼女の双子の妹もアウシュヴィッツの生存者でした。彼女と彼女の双子の妹は十歳のときに、絶滅収容所というほどあり得ないような状況下で暮らさなければなりませんでした。そこで、彼女たちの兄弟や両親は殺害され、死が唯一の行く末であるかのようにでした。そればかりではありません。さらに彼女たちは、ナチスの悪名高き医師、ヨゼフ・メンゲレ博士 (Dr. Josef Mengele) による恐ろしい医学実験の犠牲者だったのです。この双子は何とかがして生き延びました。ただ、実験は結局はエヴァの妹の死をもたらすことになりました。数十年の間、エヴァ・コールは苦痛と怒りと憎悪にさいなまれました。六十歳の時、意志の力を振り絞って、死の収容所を再び訪れ、医学実験の記録を見つけようと思いました。ついに彼女は、アウシュヴィッツのかつての他の医者であり、メンゲレ博士の同僚に接触することができました。彼の名前はミュンヒと言い、まだドイツで存命中でした。彼女はミュンヒ博士と会いました。彼女が報告しているところによると、彼は彼女を「最大限の敬意で」もてなし、彼女に五十年間自らを苦しめてきた絶えざる悪夢と記憶について語りました。彼女はこの医師にガス室は実在したということをごに立証することを求めました。また、自分とアウシュヴィッツに戻ることも求めました。彼は快く同意しました。その後、十ヶ月の間熟慮し、どのように自らの感謝をナチスの医師に表すか死にもぐりいで考えようとしたのちに、このミュンヒ博士に赦し (forgiveness) の手紙を書くとう決意しました。一九九五年のアウシュヴィッツでの式典の際に二人は、自らの赦しを宣言するエヴァの文書と、自らが署名した死亡者の一覧(「が真実であること」)を宣言するミュンヒ博士の文書とを交わしました。この医者は、「とても安堵し」、赦しは予期しなかった贈り物であったと叫んだのです(17)。エヴァ・コールは、「五十年間のすべての痛みが肩から降りた」と感じました。彼女はアウシュヴィッツの犠牲者であることから解放されたのです。彼女はメンゲレ博士をも赦す気になったのです。そして、自分たち子供をアウシュヴィッツから守ってくれなかったという事で時折自分自身の両親を責め

ていた彼女自身を赦す気になつたのです。彼女は、「自分を」かつて傷つけたことがあるすべての人を赦し、「自身と」世界と和解させること」ができたのです。私が田辺の懺悔道において直面していた行き詰まりと格闘している時に、自らの話を語るエヴァ・コールのラジオインタビューをたまたま聞いたのです。後に、私は自分で彼女にインタビューすることができました。

強い印象を与えるのは、エヴァ・コールの赦しの理解——それは彼女の生きた赦しの経験ですが——です。彼女の言うことは、部分的に他力のメタノエシスについての田辺の叙述の一つの例を提供します。しかしながら、仔細に見ると、それはまた彼の叙述に対する顕著な対照物をも提供します。

まずは、赦しの哲学と懺悔道の哲学との共鳴関係を考察しましょう。田辺が赦しについて言及するのは、かろうじて三回ないしは四回ほどであり、たいていはキリスト教的な価値やヘーゲルといった思想家を念頭に置いています。田辺の懺悔道のより核心には、慈悲という仏教の考えがあります。それは他力から与えられる贈り物であり、西谷の言葉を用いれば、そのようにして、死復活の後に人は「他の相對に対して報恩を行じ、相共に懺悔道を行ぜんとする」⁽¹⁸⁾のです。私たちは、慈悲を赦しよりもよりも包括的な行いと考えることができるでしょう。それは田辺も言及する包括的な（キリスト教の）「愛」に似ています⁽¹⁹⁾。ただ、赦しは田辺の懺悔道における他力の働きのより適切な例であるように思われます。

悪いことをしてしまい、それに対して悔恨や懺悔を感じる時、人はどうやつても自分から罪の重荷を降ろすことができなうと感じます。人がなしうるのは、救いをもたらしてくれるような赦しを求めて、他者に、特に自らが害した他者に向かうことだけです。人は赦しを求める勇敢さと意志の力を要求するかもしれませんが、赦しを期待することを取ってしないのです。悪行がとてすさまじいいくつかの場合には、赦しを求めることさえできません。一方に赦

しを求めることはひどい目に合わせた上にお悔蔑を加えることでしよう。人は究極的には自分自身を他者の恩寵に服従し、自分では与えることのできない可能性に委ねなければなりません。害してしまつた他者にあるいは自らを解放させようような何からの他の未知の力に自分自身を委ねるのです。そのような解放と救いが要求するのは、自らの意志による行為を断念しつつ、自分自身を超えた力に自分自身を託すという逆説的な行いです。これらの道程は、田辺の懺悔道において「行信証」の行と信という契機に対応しています。そして、赦しがもう一方の側から授けられたとき、赦しは悔いている (repentant) 人を全面的に転換させうるのです。この力の経験は、自分自身を超えた力の実在を証言し、確証しています。そして、その確証は田辺の哲学においては証という契機に対応しています。最後に、懺悔道それ自身のように、赦しは倫理的なカテゴリーを超出し、道徳的責務を超え出ています。私たちは悪い行いを認め、それに懺悔するよう道徳的に強いられているかもしれませんが、赦しは純粹に倫理的な責務ないしは義務ではありません⁽²⁰⁾。田辺が赦しのリアリティーを他力の形態として示さなかつたのは私にとつては驚きです。

しかしながら、仔細に見ると、エヴァ・コールの赦しについての考察はいくつかの点において田辺の懺悔道という哲学のはつきりとした対照物という役割を果たしています。まず、田辺は懺悔している自己という側から叙述しています。つまり、自力つまり自分自身の力に赦しを探そう求めている人の側からです。エヴァ・コールはもう一方の側から、つまり赦しを授けることができる人から、それゆえ、他力というある一定の様態の側から語っています。この様態においては、赦しを授けることができる力は他の誰かです。つまりそれは名指されうるものであつて匿名ではありません。しかしまた浄土教における阿弥陀仏という形態をとる絶対者のようなものではありませんし、アブラハム系の宗教における神という絶対的人格のようなものでもありません。田辺にとつては、阿弥陀は絶対者の神話化された形態です。他力の適切な名前として田辺が絶対無を引き合いに出したことは、おそらく絶対者が様々な形態にお

いて現れる開かれた空間ということを表現しています。他力を絶対無の働きと呼ぶことは他力を匿名のものにしません。田辺にとって本質的な点は、絶対は相対によって媒介されたものしてのみ現れるということです。私はこの媒介ということも田辺が意図していたよりもさらに一歩進めて捉えているかもしれないが、他力は自分自身と同じ他の相対的存在の行 (action) を介してのみ働き、まさに相対的なものとして経験されると述べておきましょう。赦しを授けることができる力はまたそれを保留することもできるのであって、このことがその行の相対性を構成しています。ただ、エヴァ・コールの場合には、赦す者でさえも、過去の自己を超えて、その時まで彼女が持っていたとは知らなかった力に、つまり彼女自身の中で経験してこなかった力に何とかして手を伸ばすのです。おそらく田辺とエヴァ・コールとの違いはここではより小さくなります。

しかし、違いも継続します。エヴァ・コールは悔やんでいる自己に関しては他力の側に立ちますが、赦すという彼女の経験についての叙述はしばしば自力の立場を反映しているように見えます。彼女は次のように強調しています。

私には赦す力があるということを発見しました。誰もこれを私に与えることはできなかったでしょうし、誰もそれを取り去ることはできなかったでしょう。それは私のものであって、自分が望んだどの方法でも用いるのです。それは私自身が、自分自身の意志によってしたことなのです。

彼女が強調するに、それは「自己治癒と自己解放の行い」であり、とてつもない転換力をもつものでした。

赦すことで、私は私の人生を変えたのです。私は、「完全に」犠牲者であること、苦痛、苦悶、怒りそして憎悪

から」解放されたのです。私の人生のこの時点まで、私は常に人々が自分にしたことへ反応 (react) してきました。初めて、私は自分が行為を始めることができると思ついたので。これはとつともなく力強い感情なのです。自分の過去と未来とを変えてくれる何かを私は持つていたのだということに気づいたので。「もはや」私は自分の私的な過去に囚われた者ではなかつたのです」(2)。

赦すという行いは、「自己を力づける (self-empowerment) 行い」です。それは誰かの承認、許可あるいは受諾を必要としません」。エヴァ・コールのここでの発言は、赦す者をつつ向から自力の側に置くように見えます。彼女の出発点は、「自力」の我意性 (willfulness) において自らの自己性を実現させようとしている自己ではなく、むしろ「無力」という相対的な自己なのです。それは、いわば意志の力を全く欠いた自己、あるいは、自ら行為を起こすのではなくせいでい反応するしかできないような自己なのです。田辺の浄土教的語彙を適応させるならば、エヴァ・コールのいわば往相は、自己を力づけることを通した解放に向かう運動なのです。

それにもかかわらず、「これら全てのこととは私にとって信じがたく、予期せぬことでした……、メンゲレを、アウシュヴィッツの死の天使を赦すことができるということ、これは信じがたいことでした」というエヴァ・コールの報告に、私たちは田辺の不可知的な他力といくぶん共鳴するものを聞くかもしれない。赦すことができたということは彼女にとって理解しがたいことだったので。確かに、かつてナチスであったミュンヒ博士から予期せぬ好意と敬意とをエヴァ・コール自身が受け取つて初めて彼女は自らの赦しの力を発見したので。エヴァの発見は、あたかも何か他の源泉からであるかのように、つまり、彼女が予期せず受け取つた好意や敬意が他力から彼女にやつて来たかのよう、予期せず彼女に浮かんだのです。この意味において、赦しの力は田辺のメタノエシスと共鳴するのです。おそら

く、エヴァ・コールの自力の立場のように見えるものは、懺悔の構造が他力即自力であり、自力のかたちに他ならぬ他力である (THZ 9/22, 176, PM79) とする田辺の主張を説明しています。これとは異なり、対照的なものとして私を強く印象付けるのは、彼女が発見する力は、自らを捨てたり否定することのない自分自身の力であり、自分自身の意志によつて実行されたものであると彼女が強調していることです⁽²²⁾。田辺の他力は、「一度否定せられた自己の存在を肯定」(THZ 9/22) することによつて働きます。エヴァ・コールの赦しという行いは、「田辺とは」全く反対の方向に向かつて、彼女自身を肯定し、彼女自身を力づける行いです。おそらく、この点は田辺とコールの同一ではない出発点を、つまり赦す者の立場とは対照的な懺悔する者の立場を反映しています。内在的な結びつきにもかかわらず、すなわち他力と自力の即にもかかわらず、この二つ(赦す者と懺悔する者、つまり他力と自力)は同一性には還元されません。それは「矛盾的自己同一」にさえも還元されません。この「矛盾的自己同一」とはもちろん、田辺が批判的な目で眺めている西田の概念です⁽²³⁾。

罪を犯した者と赦す者が同一であることは一度もありません。このことは、「赦しは加害者には全く関係がありません」というエヴァ・コールの驚くべき発言に明瞭です。彼女が意味しているのは、赦す力も赦すことが実現された行いも赦す者の転換も、罪を犯した者が自らで可能であるような何ものにも依存していないということです。もちろん、赦しはなお加害者の悪事を前提としています。エヴァ・コールがこのことを示唆したのは、行われた全ての害と加害者に対する全ての憤懣の一覧を彼女が書いていたとき、あるいは他の犠牲者に書いてもらっていたときです。もつとも、この一覧を加害者に見せることは決してなかったのですが⁽²⁴⁾。彼女の赦しは、加害者に向けられたベクトルによつて媒介されています。そして、この媒介は、必然的に相対的存在を通り抜けるような田辺の他力の媒介に共鳴しています。にもかかわらず、エヴァ・コールが主張するのは、その赦しがなされた悪から解放するのは何より

もまず加害者ではなくてむしろ赦す者であるということです⁽²⁵⁾。彼女は次のように言っています。「私はあのような悪行が私の関わったものであつて欲しくなかったのです。私は悪に決して勝つて欲しくないのです」。この点において、復讐を求める人こそが——懺悔している人ではなくて——赦す者の対極に、つまりこの他力という様態の対極に立っているのです。コールはまた、他の多くの人のように、自分を赦すことについても語っています。彼女が発見したのは、自分自身を赦すことができ、両親を不当に責めることから自分自身を解放することができたということ、そして五十年間自らを恐れと怒りと憎悪の中に閉じ込めていた自分自身を赦すことができたということです。しかし、ハンナ・アーレントが示唆しているように、そのように自分を赦すことは自分の中に閉じこもつていては可能ではありませんし、エヴァ・コールを再び世界に完全に開いたのは他者を赦すという行いだったのです⁽²⁶⁾。赦すという彼女の行いは、一切を包容するものであり、彼女自身を含めて「かつて彼女を害していた誰をも赦すこと」を彼女に可能にさせているのです。彼女の行いは、いわば彼女を赦しという包容的状态に置くのです。

本人が悪事を認めているようにと認めてしまうと、赦しが罪を犯した者を責任から免除しないということを理解することが決定的に重要です。田辺もこの点に関して極めて明瞭です。

悪を赦す愛、罪を救う慈悲、にとつては、悪と罪とは決して悪や罪でなくなるのではなく、どこまでも悪であり罪であるけれども、而もそのままに対立性を失うのである。苟も罪悪を否定し消滅せしめるならば之を赦し救うことにはならぬ (THZ 9/129)。

確かに、たとえ赦す者を罪の痛みから解放するにしても、赦しは罪を犯した者の責任を含意しています。罪を犯した

者の側からではありませんが、赦しについてごくわずかな発言の中で、田辺は自己が「懺悔道的に自己を放棄し他を宥す宥和解の立場」(THZ 9/100)に立つと言っています。田辺はここで誰があるいは何が赦しを授けるのかを特定していません。エヴァ・コールの経験において、赦しが何よりもまず赦す者を解放するということに注意しておくことが再び決定的に重要になります。赦しが罪を犯した者を解放するのは、あくまでも本人が懺悔している限りにおいてです。しかしながら、罪を犯した者をまさに罪人として解放することにおいて、赦しは罪を犯した者の責任を認めるのです。赦すこととアムネステイを授けることとの差異を認めることも重要です。政治上ないしは犯罪上の罪を宣告された人々に対する公的な恩赦という意味では、アムネステイは必ずしも罪を犯した者の責任を前提とすることはありませんし、ましてやその者の罪も前提とはしません。エヴァ・コールも、和解が懺悔をするか定かではないような罪を犯した者の手に力を与えるものである限りにおいて、赦しと和解とを区別しています。

五、赦しと責任の問い、結論として

このことは私たちを私の当初の責任についての問いに連れ戻します。すなわち、もし懺悔道という哲学が責任を取ることのできるまさにその自己の放棄を要求するならば、それはいかにして責任を斟酌することができるのだろうか、という問いです。私が示唆してきたのは、赦しが田辺の絶対他力に新たな光をあてるということです。逆からの見方によれば——それは「逆対応」のようなものとなりますが——、懺悔する人が持つ責めを負うべき (culpable) 自力の側からというよりもむしろ、いわば他力そのものの側から考察することによって、他力は自己を力づけることとして現われます。このような形態をした他力は赦しを授ける自己を肯定し、そうすることにおいてそうした自己と懺悔

し赦された人とを復活させることができるのです。この形態において、他力は懺悔する人の責任を完成させるのです。確かに、このような逆からの見方が妥当するのは、あくまでもそれが徹底的に絶対他力を相対的他者、つまり他の人々という形態に相対化するからです。そうした人々が自分達自身を超えるような赦しの力を発見することができるのです。このような逆転は相対を介した他力の媒介を強化するものです。そうなるのは、明らかに田辺が意図していなかったであろう関係に絶対を位置付けることによってです。そのような関係においては、絶対はそれが相対を通して働くまさにその瞬間において引き下がり、赦す相対的な自己を復活させるのです。このことは西田の逆対応を想起させるでしょう。逆対応について西田は仏陀と自己についての大燈国師の言葉でもって説明しています。

億劫相別、而須臾不離、盡日相對、而刹那不對（NKZ 11/399）(27)。

あるいは、赦しの発見の刹那性よりもむしろ赦しの運動を強調するならば、私たちは次のように言つてよいでしょう。還相というのがなおもこの世の他者を氣遣う還帰を意味しているのとちょうど対照的に、ここで往相というのが含意しているのは、自己否定や自己放棄というよりもむしろ超越者の自己肯定的な経験であるということです(28)。これは、この機会に私が探求し得るよりもさらに深く考察に値する対応関係です。

これらの不十分な思索を締めくくるにあたって、私の当初の問いを言い直すことをお許しください。懺悔はすでに責任を取ることを含意していますが、懺悔道は罪の痛みを取り除くような救済的他力において先導役を果たします。もしそうだとすれば、一体なぜ自分自身を捨てて他力の恩寵を受け入れた後でさえも田辺は責任を感じ続けたので

しょうか。自らの懺悔道を構築してから七年も後の一九五一年に、田辺は次のように書いています。

第二次大戦の緊迫愈々激しきに伴い思想統制益々厳しく、それに対し心弱き私になら積極的に抵抗すること能はず、多かれ少かれ時勢の風潮に支配せられざるを得なかつたのは、いかに深く自ら慚づるもなほ足らざる所である。遂に盲目なる軍国主義が幾多の卒業生在学生諸君を戦場に駆り立て、その中犠牲となつて仆れた人が哲学だけでも十数名に上るのは、私にとつて自責痛恨の極みである。私は頭を垂れてひたすら自己の罪を悔ゆる外なき (THZ 14/439) (6)。

この告白そのものを完全に懺悔道的な行として理解する方法があるかもしれませんが。告白は彼の求めている解放を媒介する発話でしょう。その際の解放は、悔恨の感情からの解放されることではなく、むしろ悔恨が懺悔の完全な実現に、したがつて責任の完全な実現に転換することです⁽³⁰⁾。

ともあれ、赦しの経験とそのリアリティーが田辺の他力という考えを具体化しているということが明らかになっていれぱと思います。赦しは赦された者の責任を取り除くのではなく、その人を——そして赦す者を——生まれ変わった自己へと解放することができます。

六、二つのさらなる考察

一、逆からの見方は私が田辺の懺悔道に見る厄介な問題を避けることを助けてくれるのではないかと思っています。

田辺の出発点は、悔恨という彼の感情と、あまりにも容易に戦時中のプロパガンダと国の支配者に屈してしまつたことに對する責任の告白です。その際に、田辺は私たち全員が自ら自身を「随順」的に他力に従わせることを懇願します。しかし、自分達が従っているのは慈悲深い絶対的な他力であつて、私たちを欺くことがある相対的な力ではないということをも、どのようにして懺悔道という哲学は私たちに保証するのでしょうか。田辺は『懺悔道としての哲学』の終わり近くで再び国家権力の危険性について言及しています。自らの初期の「種の論理」は部分的には国民国家を位置づけることが意図されていたと田辺は書いており、また個人が「国家の統制」に「対抗すべき責任」を持つと書いております（THZ 9/257 参照）。田辺は二つの悪の間の真ん中の道を探しているように見えます。すなわち、一方において、国家の要求することに日和見主義者の如く従い、それゆえ連帯責任を自覚することができないという「倫理的悪」（同）と、他方において国家の要求を拒否し、「野心我性よりする対抗の罪」（同）という「可能的な悪」の二つです。しかしながら、田辺は国家の欺瞞と自己の欺瞞の危険性を認識していないように見えます。田辺が言及するのは、ただ懺悔道的転換は道徳的悪が取りうる在り方についての十分な反省を必要とするということだけです（THZ 9/257 参照）。田辺は、国民国家のような全くの相対的なものを絶対化してしまふ危険性を認識していないように見えます。国家権力は―刑罰または死刑が科せられるという条件の下で―人に何をすべきか、何をしなければならぬかを告げるものだといつて私たちは異議を唱えることでしよう。他力はこのようなことはしません。単に命令し罰する絶対のように見えるものは国家権力というモデルから作られた偶像でしょう。しかし、絶対他力と有害な国家権力との違いはつきりとしていません。

絶対他力を赦しの手に乗換へることによつて私たちは完全にこの危険を避けることができるのでしょうか。この場合の赦しというのは、赦しを差し控える力と、赦しを与える力―これは自分自身を超えています―とを持つている相対的

存在者による赦しのことです。ここでは、この問いを未解決のままにしておきたいと思います。

二、私が取る逆からの見方においては、罪を犯した者が赦され、解放されるかどうかは、もう一方の側の人に、つまり害された人、罪人を赦すことができる人ないしは赦しを差し控えることのできる人にかかっています。もし、罪を犯して懺悔する者がもう一方の赦す行いについて知らなければ、彼の罪の重荷はおそらくは降ろされないでしょう。これに対して、田辺の観点からすれば、他人が赦そうと赦すまいと、他人の赦しの働きを知ろうと知るまいと、懺悔する人は非人格的な他力に懇願できるように思われます。ここにおいて、田辺はキリスト教の教えに接近しています。もちろん、キリスト教の教えは他力を人格化するものです。もつとも、カトリックの教えにおいて他力は神の赦しを伝える聖職者によつて媒介されるものではありませんが。

三、もし日本が戦争に負けていなかったとしたら、田辺の懺悔道はどの程度違ったかたちで展開したのでしょうか。このように私たちは思うことでしょうか。もし日本が勝利を得ていたとしたら、田辺はメタノイアへと動かされたでしょうか、あるいは学生たちを死地に送つたことに懺悔したでしょうか。結局例によつて、勝者はその死を悼むのと同程度に自らの死者を英雄として褒め称えるのです。田辺は「兵士を支えよう」という感情に満足したでしょうか。また、たとえ田辺が悪だと正直に認めるようになる主義主張への加担に対して、彼が本当に嘘偽りなく悔恨を感じ、懺悔していたとしても、おそらく田辺は日本の悪行の個々のものを精査する以前に、早々にも懺悔の哲学へと移行していたことでしょうか。実際、田辺は時折自らの運命を嘆く犠牲者の位置に自らを置いているように見えます。田辺は自らの教え子や同僚とは異なり、日本の戦争の他の犠牲者、つまり日本人ではない犠牲者を認めていませんでした。田辺は

こうした多くの人々に責任を負っていないように思えます。この点で、田辺の懺悔道は、懺悔することが求められると彼が感じている害から遠ざかったままです。無視しようとするものの成り行きに対して哲学者たちがどのような責任を持つのかという問いは、哲学しようとする私たちの試みそのものを危うくする事柄なのです。

こうしたことは重要な問いではありませんが、赦しの経験は、田辺を深く動かした「他力」を明らかにし、さらにそれを躰にするのに資することがあり得るということを申し上げておきましょう。

注

田辺元の著作からの引用は以下の略号、巻数、頁数をもつて示す。

・THZ:『田邊元全集』全十五巻、筑摩書房、一九六三—一九六四年
・PM: *Philosophy as Metanoetics*, trans. by Takeuchi Y., V. Vigilino and J. W. Heisig, Chisokudo, 2017.

なお、本文中の亀甲括弧〔 〕は訳者の補足である。

(一) 例えば、PM 95, PM 107 参照。

(二) ウェイン・ヨロヤマ (Wayne Yokoyama) が私に指摘したように、田辺は親鸞が頻繁にこの言葉を用いていることも暗にほめかしているのかもしれませんが。例えば、浄土真宗

の開祖である親鸞は阿弥陀仏が「不思議光」であるとしてとなく述べています。これは『阿弥陀経』あるいは『無量寿経』において親鸞に与えられた名号です。

(三) ハイジックの鋭い批判 (Much Ado About Nothingness: Essays on Nishida and Tanabe. Nagoya: Nanzan Institute of Religion and Culture 2015, 特に p.252) によれば、田辺は個人的な罪の意識から人間の有限性一般へと移行しており、それは抽象への退却だとされます。田辺がしばしば極度の抽象的公式化を行なっていることは認めますが、実際のところはこの移行によって田辺の懺悔道は厳密に個人的な告白よりも哲学的議論に沿うものとなっていると私は提起したいのです。しかし、ハイジックが「国家主義的結末に対して自分自

身の哲学を誤つて用いたことに対する〔田辺〕自身の後悔に触れているのは適切だと思います。

(4) *remorse* は、の語源的には「良心のかみ傷」を表しています。 *mordere* は「かむ」とであり、*re-* は「繰り返す」かむいゝです。

(5) Nobuo Kazashi (嘉指信雄) “Metanoetics for the Dead and the Living: Tanabe Hajime, Karaki Junzō, and Moriaki Ichiro on the Nuclear Age,” in Michiko Yusa, ed., *The Bloomsbury Research handbook of Contemporary Japanese Philosophy*. (London: Bloomsbury, 2017), 114-15. 唐木順三『「科学者の社会的責任」についての覚え書」(ちくま学芸文庫、二〇一二年、九八―九九頁) 参照。

(6) ジャン・ポール・サルトルが声高に叫ぶ有名な主張にあるように、「私たちは自由の刑に処せられている」のです。

(7) ジョン・C・マラルド『懺悔道と理性の危機』(秋富克哉訳)、『現代思想』二二―〇一―一九九三年、青土社、九六頁。

(8) PM 93, 101, 103, 107-108, 200, 274 せよひ THZ 30, 40 参照。

(9) 田辺は「相対は絶対に対する」というような言い方をしていますが、これは相互に独立した「一つの相対が他の相対

に対する」という事実を意味することだと田辺ははつきり説明しています。絶対は「一つの相対とその他の相対とを媒介する」(PM 93) ものなのです。絶対は「一つのもの」に対する「もう一方のもの」のように相対の傍に置かれることはありえないのです。すなわち、「もし絶対がそのような相対との対立に置かれるならば、絶対は必然的に他の相対になる」(PM 366) のです。

(10) 末木文美士は田辺の親鸞解釈を批判的に検討しています(末木文美士「田辺元の『懺悔道』としての哲学』における親鸞解釈」、『中世文化と浄土真宗』今井雅晴先生古稀記念論文集編集委員会編、思文閣出版、二〇一二年、一五六―二七四頁。末木文美士「田辺元『懺悔道』としての哲学』をめぐって」、『奥田聖應先生頌寿記念インド学仏教学論集』、佼成出版社、二〇一四年、一〇七―一〇八七頁)。しかし、近代においては、近角常観(一八七〇―一九四一年)が、おそらくはキリスト教思想に影響を受けて、浄土真宗を懺悔の宗教として練り直し、『懺悔録』(一九〇五年)においてこのテーマを取り上げています。その中の一章で、『涅槃経』における阿闍世王の懺悔の過程について説明されています。また、浄土の哲学者、清沢満之(一八六三―一九〇三年)は、病か

ら回復する最中の一八九五年に書いた思索を『在床懺悔録』と名付けました。これは一九〇六年に出版されています。こうした文献に関する示唆は、ウェイン・ヨロヤマによるものです。

(11) パウロの『ヘブライ人への手紙』における「信仰とは望んでいる事柄を確信し、見えない事実を確認することです」(1:1-1、新共同訳)という一節と比較してみてください。(12) 「この他力恩寵に随順して自己を放棄し自己に死する実存のみ、真に実存として自由に生きることが出来るのである」(THZ 9/20, PM75)。

(13) 嘉指信雄は、後期の死の哲学と科学者の社会的責任という文脈で田辺の懺悔道を批判的に論じています(上掲書、一〇五―一三二頁、とりわけ一一三―一四頁参照)。

(14) 一九一七年に書かれた「道徳的自由」という論文において、次のように述べています。「我等が或行為を自己の行為として責任を我に帰与する時に、又義務の声に背きて感性的動機に身を任せたることを慚愧後悔して、斯くすべきにあらざりしことを思ふ瞬間に、誰か其等の行為が自己の内面之源を発するものにして、自己は他の行為をも為し得べきに拘らず、自ら自由に該行為の実行者たるものなりとの意識を有

せざるものがあらうか」(THZ 1/121)。

(15) ヤスパーズ『罪の問』『Die Schuldfrage: Von der politischen Haftung Deutschlands (1946)』

(16) これについては以下の記事を参照。Smiley, Marion, “Collective Responsibility”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/collective-responsibility/>>.

(17) エヴァ・コールにまつわる話と引用の出典は二つのラジオインタビューからなります。一つは、二〇一五年に WISU-FM (<https://soundcloud.com/wisu-fm/eva-kor-interview>) において録音され、もう一つは二〇一八年三月二十九日に WFYI (<https://www.wfyi.org/programs/no-limits-radio/eva-documentary-film>) において録音されました。

(18) 西谷啓治「西田哲学と田辺哲学」(一九五一年)、『西谷啓治著作集』第九巻、創文社、一九八七年、二五一頁。

(19) 「悪を赦す愛、あるいは人を罪から救う慈悲」(PM 238) という言及があります。

(20) いくつかの文章で、田辺は懺悔の行信を「道徳の規範的当為」(THZ 9/105) と区別しています (PM170, 200,

296)。

(21) 赦しという考えの重要な点は、赦しが与える能力が自らを過去から引き離すものであることだとコールは書いています (Eva Mozes Kor, mit Guido Eckhart, *Die Macht des Vergebens*, Salzburg: Benvenuto Publishing, 2016, S. 126)。「訳注」なお、括弧内は筆者による補足である。

(22) しかしながら、あるコメンテーターはコールの赦しの別の側面を示唆しつつ、「自由と積極的行為」に対する「無私の関わり」について言及していました (Terre Haute *Tribune Star*: 7 May 2018)。

(23) 例えば、THZ 9/24 など。

(24) Kor, 上掲書, S. 116, 132 参照。

(25) ここでコールは、赦しについてのハンナ・アーレントの説明の曖昧な部分を解決しています。アーレントの説明においては、「なされたことはそれをなした者のために (for the sake of) 赦されるのである」が、これに反して、「赦すことは…単に再び一行う (re-act 反応する) ことではなく、新たに思いもよらないかたちで行うような唯一の反応 (再行為) である。それは赦すことを引き起こす行いによつては条件づけられておらず、したがつてその帰結から許す者と許さ

れる者両方を自由にする」とされています。ナザレのイエスに範を仰ぐ赦しを政治的な力と述べている点で、アーレントはコールを予示しているのです。赦すことのできない「根源悪」、つまり「私たちが罰する」ことも赦すこともできない罪」を認めている点において、アーレントはコールとは異なるのです (Arendt, *The Human Condition*, New York: Doubleday Anchor Books, 1958, pp. 216-217)。

(26) アーレントは、赦しは人間の複数性の品質証明であり、それは私たちと私たちの他者への依存の間の空間によつてのみ可能であると主張しています。「自分自身のうちに閉じこもつていては、私たちは決して自分たち自身のいかなる失敗や逸脱をも赦すことはできないだろう。なぜなら、その人のために (for the sake of) 赦すことができるというその人についての経験を欠いているからである」(Arendt, 上掲書, pp. 218-219 参照)。

(27) 西田幾多郎の著作からの引用は以下の略号、巻数、頁数をもつて示すことにします。NKZ: 『西田幾多郎全集』全十九巻、岩波書店、一九七八—一九八〇年。西田の「逆対応」は明らかに非対称的関係です。これについては、John C. Maraldo, *Japanese Philosophy in the Making I: Crossing*

Paths with Nishida, Nagoya: Chisokudō, 2017, p.372, p.408

参照。

(28) 田辺の往相と還相の使い方が親鸞の使い方と著しく異なっていることを思い起こしてください。ハイジックの指摘によれば、田辺は絶対への自力的な動きを意味するために往相を用い、他力の相互的な動きを意味するために還相を用いているとされます (HEISIG 2015 上掲書, p.256 参照)。それゆえ田辺の解釈は、浄土に達するための功德の伝達(回向)という考えにおいて他力の側面に言及する親鸞のこの二つの言葉の使い方とは実質的に異なっています。

(29) この引用はハイジックの以下の論文に基づきます。

James W. Heisig, "The 'Self that is Not a Self': Tanabe's Dialectics of Self-Awareness," in *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*, eds. Taitetsu Ueno & James W. Heisig (Berkeley: Asian Humanities Press, 1990), p.284.

(30) おそらく告白に関する田辺の全ての発言は、責任と悔恨の記述というよりもむしろある種の行為遂行的発話 (performative utterance) として機能しています。このような発言は解放を——自分自身からの解放と、この告白が聞かれる際に他力によってもたらされる解放とを——実

行するのです。しかしながら、私たちが田辺の告白つまり懺悔を「行為遂行的発話」と呼ぶとき、私たちが注意しなければならないのは、告白はある種逆の言語行為 (reverse speech act) であり、それによって発話は他者が行為を遂行することを可能にするということです。これは、たつた一度だけ言われる必要があります、他力に人の再生を可能にするよくな念仏という親鸞の行為遂行的発話に似ています。田辺としては、秘密裏に告白したのではなく、開かれたかたちで、世界全体に向けられたある種の逆の言語行為において、あたかも世界の赦しを求めるかのように、告白したのです。他方において、赦すというエヴァ・コールの行いが行為遂行的発話とみなされるといふことも注意してよいでしょう。彼女のミュンヒ博士への赦しの手紙と、世界に向けられた彼女の文書とは、単に彼女の赦しを表現しているだけではなく、同時にそれを実行しているのです。しかしながら、赦すという行いの全てが行為遂行的発話である必要はありません。全く発話することなく心の中で赦すことも可能なのです。

内的経験としての「自覚」の形成

——『善の研究』から

『自覚に於ける直観と反省』への歩みについて——

城 阪 真 治

序論

一九一一年に西田幾多郎の『善の研究』が刊行されたあと、高橋里美はただちに論文「意識現象の事実とその意味」を發表し、西田の「純粹経験」の立場に対する鋭い批判を提出した。これに対して西田は、論文「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」を發表しみずからの立場を擁護する試みをおこなっている。さらに、高橋への応答論文とともに『思索と体験』に収められることになる「認識論に於ける純論理派の主張に就て」という論文では、高橋の批判の背後にあつたと考えられる、新カント派を中心とする「純論理派」の立場について検討をおこない、純粹経験の意味をよりいっそう明確にすることに努めている。

これらの論文において西田がなそうとしていたのは、「純粹経験の自発自展」という思想を彫琢し、より鮮明にするものだったとすることができる。本稿は、これらの論文を中心に、この時期における西田の思索について検討をおこない、そこで「純粹経験」の思想がどのような方向へと展開されていったのかを考察する。その際、とくに「純粹

経験」から「自発」の立場への移行において受け継がれたものが何であつたのかを明らかにすることをめざす。その上で、こうした方向へと推し進められていつた西田の思想が、「場所」の思想の確立において転換を余儀なくされるに至つたことを見届けることにしたい(1)。

一 意識現象の事実とその意味をめぐる高橋里美の批判

高橋が論文「意識現象の事実とその意味」の中で提出した西田批判は五点にわたつていいるが、その中でも高橋自身がかもつとも重要な論点だと考えていたのは、第五の批判だつたと見てよいだろう。このことは、この論文の「意識現象の事実とその意味」というタイトルが、第五の批判が提示されている項目から取られていることから明らかである。この第五の批判において高橋は、「有」と「無」の概念を例にとつて、意識現象の事実とその意味とを区別すべきだという主張を展開している。

私たちは「有」の概念や「無」の概念を心の内に抱くことができる。このことは、意識の事実としては疑いえない。西田も、純粹経験の事実として、このことを認めるはずである。「西田氏が黒色も一種の感覚であるように、意識現象としては無も一種の積極的性質をもつていられるのも事実としての無のことであろう」(2)と高橋は言う。だが、「無」の概念を、それについて考えているときの私たちの意識現象の事実に戻元することはできない。「無の概念は、それが意識現象の事実としては実在であるけれども、その事実なる無の概念の指示し、予想し、意味するところのものは虚無そのもので純然たる実在の否定であると考えべきものと思う」(3)と高橋は述べる。「無」の概念を抱いている私たちの意識現象の事実、確かに実在している。だが、「無」の概念が示す意味は「純然たる虚無」であつて、

それを意識現象の事実と同一視することはできない。このことから彼は、「一般に抽象的概念は意識の事実としては実在であるけれども、その抽象的なる所以は具体的な自己の事実以外に指し示すところがあり、その指し示すところの意味は個々の意識現象に共通しているもので、それ自身非実在と称すべきである」⁽⁴⁾ という主張を展開している。

また高橋は、判断が誤りうるということからも、事実と意味とを区別するべきだという主張を導いている。純粹經驗を唯一の実在とする立場から見るとすれば、判断も意識現象の事実の一種だとされるだろう。そして「判断も一つの意識現象なる以上、それ自身徹頭徹尾現実的であるべきはずである」⁽⁵⁾ と高橋は述べる。だがそうだとすれば、判断の誤謬をどのように理解すればよいのだろうか。正しい判断が意識現象の事実であるのと同じく、誤った判断も意識現象の事実として現に成立しているという点では何も変わらない。そこに真理と誤謬という違いは見いだしたがたいのである⁽⁶⁾。

さて、こうした高橋の批判に対して、西田はどのように答えたのだろうか。彼は論文「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」の中で、「（高橋）氏が事実といわれるのは如何なることを意味して居られるのであるか」「一・三一一、ただし〔内引用者〕と問い返している。高橋の考えるような意味と峻別された事実といわれるものは、「或個人が或場所或時に或事を意識したという意味の事実」「同所」であろう。だが、こうした意味での事実というのは、「既に我々の思惟によつて作為せられたもので、真に直接なるものという意味に於ての事実ではない」「同所」と西田は言う。それは、思惟による限定を受けた「事実」であり、「此の如く限定せられた事実というのは其自身既に意味であつて、他に何等の意味を有つこともできぬ」「同所」と彼は主張する。こうした限定を受けて「意味」から切り離された「事実」から、「意味」を引き出すことができないのは当然なのではないだろうか⁽⁷⁾。

さらに西田は、高橋の主張するような意味と事実との区別を受け入れたとしても、それでは両者がどのような関係

にあるのかという問題が残るはずだと主張する。「余は氏の云われる意味と事実とは意識の両面であるという如き考に、全然反対するのではないが、唯如何にして一つ意識が此両面を具して居るか、此両面は如何にして一つの意識に結合せられて居るか、意識の如何なる方面が意味であつて如何なる方面が事実であるかを考えて見ねばならぬと思う」〔一・三一四—三一五〕と彼は言う。では、意識が意味と事実の両面をそなえていることを、西田はどのように説明するのだろうか。高橋の批判に答えた論文の中ではその答えは明確ではないが、次のような言葉が見られる。

余は普通の考の様に知識は實在の謄写であるとか符号であるとかいう風に考えない、寧ろカント一派の人々の考の様に認識作用は或一種の与えられた範疇より経験を統一する構成作用であるという考に同意するものである。但し余は此等の人々の様に、知識の形式と内容と独立の根柢を有するものと考え、一方に混沌にして統一なき与えられたる経験の内容という如きものがあり、一方には之を統一し構成する先天的範疇的作用があるという風には考えるのではない、与えられたる直接経験の事實は其自身に自発自展的活動である〔一・三二一〕。

ここで「カント一派」に言及がなされているのは、事実と意味とを峻別すべきだという高橋の主張の背景に、当時ドイツ語圏の哲学界を席巻していた新カント派の議論を見て取つていたためだと言つてよいだろう(8)。西田は、カントや新カント学派の哲学者たちの立場を念頭に置きながら、純粹経験の「自発自展」というみずからの立場によつて知識の形式と内容との統一を図ろうとしていたのである。それでは、純粹経験の「自発自展」とは、いったい何を意味しているのだろうか。次に私たちは、高橋のもう一つの批判とそれに対する西田の回答を検討することで、この問いに答えていきたい。

二 純粹經驗の統一

『善の研究』の中心概念である「純粹經驗」は、もつとも直接的で「毫も思慮分別を加えない、經驗其儘の状態」〔一・九〕と規定されている。ただし、純粹經驗は瞬間的な知覚に限られない。たとえ変化の中にあつても、「厳密な統一と連絡を保ち、意識が一より他に転ずるも、〔中略〕前の作用が自ら後者を惹起し其間に思惟を入れるべき少しの亀裂もない」〔一・十二〕のであれば、それは純粹經驗と呼ばれることになる。

その上で西田は、意味や判断といったものをも、こうした純粹經驗の立場から捉えなおそうと試みている。

いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹經驗である、即ち単に事実である。之に反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである。〔中略〕意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。併しこの統一、不統一ということも、よく考えて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう。凡ての意識は体系的發展である。〔一・十六〕

つまり西田は、たえまなく変転しつつも厳密な統一を保っている純粹經驗へと立ち返り、そこから判断や意味といった事態を見なおそうとしているのである(9)。

だが、一方で純粹經驗とは「毫も思慮分別を加えない、真に經驗其儘の状態」〔一・九〕であるとき、他方で判断

をも含むあらゆる意識状態が純粹經驗だと説明されるのであれば、「純粹經驗」という概念はかえってその意味を失い、すべての意識現象は純粹經驗であるという説明は、じつは何も説明していないということになってしまふのではないだろうか。高橋はこの点についても疑問を提出していた⁽¹⁰⁾。

さらに高橋は、純粹經驗の中核をなす「統一」という概念にも同様の問題がひそんでいると指摘する。西田は、「いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹經驗である、即ち単に事実である」「一・十六」と述べるとともに、「之に反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである」「同所」と述べていた。ところがそれに続けて、「併しこの統一、不統一ということも、よく考えて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう」「同所」と述べて、両者の違いは相対的な区別にすぎないとしている。これに対して高橋は、「西田」氏のいわれるが如くに純粹經驗の本性は統一であつて、その統一はまだ氏のいわれるが如く程度上のものとするならば、純粹經驗そのものも程度上のものとなり、主客未分だとか、知識と対象とのけじめがないとか、事実そのままの經驗とかいったところで、要するにそう思われ、そう感ぜられるというのみで、その実、純粹經驗であるということはできなくなる⁽¹¹⁾と批判している。

これに対して西田は、「余が第一編「純粹經驗」に於て論じた所は、純粹經驗を間接な非純粹なる經驗から区別することを目的としたのではなく、寧ろ知覚、思惟、意志及知的直観の同一型なることを論証するのが目的であつた」「一・三〇一」と返答している。ここには、『善の研究』の第一編「純粹經驗」の意図が明瞭に述べられていると言ふことができる。つまり、知覚や思惟、意志、知的直観といった、一見異なっているように見える意識現象が、すべて純粹經驗として説明することができるということを示すことが、第一編のねらいだったのである。

西田は「高橋」氏の云われる様に、すべてが純粹經驗であつて、従つて之に程度上の差異をつけたり、厳密とか、

不厳密とかいつたりするのは無意義のことなのであろう」「一・三〇二、ただし〔〕内引用者」と述べて、高橋の批判が正鵠を得ていることを認めつつ、次のようにみずからの主張を展開している。

併し余の純粹経験というものは単に静止的直観の如きものではなくして、活動的發展である、余が純粹経験の根本的性質とした統一は、単に静止的直観的統一ではなくして、活動的自発自展的統一である。余の統一ということには活動的發展ということと離すことのできない意味があるのである。〔中略〕直接とか純粹とかいうことと活動的ということとは同一であると思う。かく考えたならば、純粹ということは程度の差を認めるということと必ずしも矛盾するとも云われぬではなからうか。〔一・三〇二—三〇三〕

西田のねらいは、純粹経験と非純粹なる経験とを対置することではない。むしろ、純粹経験へと立ち返って直接体験されているありのままの事実を把握する立場と、そうした直接経験の立場を離れ、主観と客観の枠組みを前提として意識現象を反省的に捉えるような見方を対置することが、西田の主張の眼目だったのである〔12〕。

三 「統一」と「自覚」

前節では、高橋の批判に対する西田の反論を手がかりにすることで、『善の研究』第一編における西田の意図を明らかにしてきた。彼がめざしていたのは、あらゆる意識現象を純粹経験の立場から見なおすことだった。これに対して第二編では、私たちの意識現象を反省的に説明するさまざまな立場を懐疑によつて退け、純粹経験の哲学的な位置

づけを明らかにする試みがなされている⁽¹³⁾。そこで彼がめざしたのは、「人工的仮定」を取り除くことによつて、あるがままの意識現象に立ち返る道筋を示すことだった。こうした方法によつて真實在の「根本的方式」にたどり着くことができる。彼は言い、それについて次のように説明している。

独立自全なる真實在の成立する方式を考えて見ると、皆同一の形式に由つて成立するのである。即ち次の如き形式に由るのである。先ず全体が含蓄的 *implicit* に現われる、それより其内容が分化發展する、而して此の分化發展が終つた時實在の全体が實現せられ完成せられるのである。一言にていえば、一つの者が自分自身にて發展完成するのである。〔一・六十三〕

この「独立自全なる真實在の成立する方式」について、西田はもう少し詳しい議論を展開しているので、次にそれを見ていくことにしよう。彼は、「先ず凡ての實在の背後には統一的或者の働き居ることを認めねばならぬ」〔一・六十七〕と述べた上で、「統一する者と統一せられる者とを別々に考えるのは抽象的思惟に由るので、具体的實在にてはこの二つの者を離すことはできない」〔一・六十九〕と付け加えている⁽¹⁴⁾。また、「後の意識より前の意識を見た時、自己を対象として見るができる様に思うが、其実はこの自己とは眞の自己ではなく、眞の自己は現在の觀察者即ち統一者である」〔一・七十八〕と言ひ、また「眞に活動せる物の本体というのは、實在成立の根本的作用である統一力であつて、即ち眞正の主観でなければならぬ」〔一・八十一—八十二〕とも述べている。

ここで論じられている「統一」が、『善の研究』第一編において純粹經驗の本質とされていた「統一」と同じものであることは明らかだろう。彼は、この純粹經驗の統一的な性格を「或無意識的統一力」⁽¹⁵⁾〔一・十三〕という言葉

でも表現している。こうした「統一」が、『善の研究』第二編では、「真実在の根本的方式」あるいは「真性の主観」という言葉で表現されているのである。したがってそれは、私たちが外から観察することによって捉えることができるような、対象的な世界における法則ではない。「先ず全体が含蓄的 implicit に現われる、それより其内容が分化発展する、而して此の分化発展が終った時実在の全体が実現せられ完成せられる」[一・六十三] という仕方で理解される「実在の根本的方式」を、私たちは内から把握するのである。

このことは、高橋の批判に対する返答の中でも明確に述べられている。高橋は、純粹経験の自発自展という発想に對して「純粹経験は發展のどの部分に、どの階段にあるであろうか」⁽¹⁶⁾ という疑問を提出していた。純粹経験が絶え間ない自発自展のプロセスの中にあるのだとすれば、私たちが現在において経験することができるのはそのプロセスの一時点にすぎず、純粹経験の全体を知ることができないと言っているのである。

こうした批判に對して、西田は「こは〔高橋〕氏と余との間に於ける論点の最も重要なものであろう」[一・三〇四、ただし「」内は引用者]と述べて、その論駁をおこなっている。彼はまず、純粹経験の自発自展についての高橋の理解が表面的なものにとどまっていることを批判する。彼によれば、「余の純粹経験というのは普通の心理学者のいうように、判断の対象となった、個々分立せる、抽象的な意識内容をいうのではない」[一・三〇五]。そのように理解されたものは、「既に思惟に依つて作為したものである」[同所]と彼は言う。そして、「無限なる發展の全体の過程を知るといふのは単に發展の各階段を何処迄も羅列し結合して見るといふことではない、寧ろかくの如き發展の内面的活動其者を知るといふことでなければならぬ」[同所]と述べて、みずからの主張の意味を明らかにしている。

さらに西田は、「發展の内面的活動其者を知る」ということについて、次のような説明を補っている。

余の所謂純粹經驗というものは、上にもいった様に、個々分立せる意識内容をいうのではない、此の如きものは判断の結果として出来たものである。眞の純粹經驗とは自動的なる生きた具体的事実である。〔中略〕一層適當に云えば、絶対的活動たる所に、即ち眞に無限なる所に、何等間隙の窺うべきものもなく直接とか純粹とかの眞意識があるのである。〔一・三〇五—三〇六〕

「自動的なる生きた具体的事実」と一つになるところに、「何等間隙の窺うべきものもなく直接とか純粹とかの眞意識がある」と西田は主張する。いつさいの「人工的仮定」を排して、純粹經驗へと立ち返ろうとする努力の中で、「發展の内的な活動其者を知る」ことが、『善の研究』第二編における西田のねらいだった。そして、このような哲學的思索の努力を通じて、眞實在が「自分自身にて發展完成する」という「眞實在の根本的方式」にしたがつて純粹經驗の事実が立ち現われてくることがおのずと明らかになると考えられているのである。

純粹經驗の根本的方式は「内から」把握されなければならない。このことが見落とされていたために、高橋は純粹經驗の自発自展という発想には瑕疵が存在すると誤認したのだと、西田は反論している。

『善の研究』第二編において西田は、「疑うだけ疑つて、凡ての人工的仮定を去り、疑うにもはや疑い様のない、直接の知識」へと立ち返ることで、「眞實在の根本的方式」が見いだされると主張していた。それは、「人工的仮定」を排し眞實在と一つになろうとすることで、自己が純粹經驗の自発自展のプロセスに参加し、それとともに自己を展開してゆく事態を意味しているのである。

もし、こうした理解が正しいとすれば、「眞實在の根本的方式」にしたがつて動いてゆく純粹經驗の自発自展を、

純粹經驗の自証ないし自覚のプロセスと呼ぶことができるように思われる。じつさい西田は、高橋への応答の中でこうした自身の哲学的思索を「自覚作用」という言葉で表現している。すでに引用した箇所を含めて、西田が「自覚」という言葉を用いている文章を引用しておこう。

無限なる発展の全体の過程を知るとするのは単に発展の各階級を何処迄も羅列し結合して見るということではない、寧ろかくの如き発展の内面的活動其者を知ることとでなければならぬ。「中略」真の無限ということはヘーゲルの云った様に *das Endlose* ではなく、*das Unendliche* でなければならぬ、一層正確に云えば、デデキント等の考の様に或体系が自分の中に自分を写し得るということであろう、かくして我々はこの最も直接なる自覚作用に於て無限の相を認め得るのではないか。【一・三〇五】

ここでは、西田は「無限なる発展の全体の過程を知る」ということを外から捉える高橋の見方を批判して、むしろ純粹經驗の発展の内から「発展の内面的活動其者を知ることとでなければならぬ」と述べた後で、そうした純粹經驗の活動の自証を、自己の中に自己を写す「直接なる自覚作用」と呼んでいる。『善の研究』第二編には、こうした「自覚」の発想の萌芽があったことを認めることができるのである。

四 「純論理派」と純粹經驗論

前節では、純粹經驗の自発自展的活動において、私たちはそれを内的に「自覚」すると西田が考えていたことを明

らかにした。それでは、このような立場に立脚する西田は、意味と事実を峻別するべきだという高橋の批判やその背景にあった新カント派などの立場に対して、どのような主張を展開していたのだろうか。

西田の論文「認識論に於ける純論理派の主張に就て」の第一節では、主としてリツカートの『認識の対象』第二版に基づいて、彼らの主張が紹介されている(1)。西田はまず、知識の客観性を認めることが純論理派の思索の出発点になっていることに注意を向けている。ヴィンデルバントは論文「批判的方法か発生論的方法か」(Kritische oder genetische Methode?, 1883)において、心理主義や歴史主義のような発生論的方法では私たちの知識の普遍的妥当性を説明することはできないと言う。純論理派が仮定する「客観的知識」は、「之を知る所の個人的主観を超越したものでなければならぬ」「一・二二二」とされる。こうした客観的な認識を認めることによつて、知識の普遍的妥当性の基準となるような客観的価値についての考察が可能となるのである。ここでは、単なる心理的な表象作用ではなく、客観的知識の「規範」(Normen)ないし「当為」(Sollen)が考察の対象とされる。客観的な妥当性の基準にしたがつて判断をおこなう主体は「意識一般」と呼ばれ、個人的な心理作用から明確に区別されなければならない。さて、西田は純論理派の主張をこのように整理した上で、彼らの議論の「出发点」について批判的検討をおこなっている。

純論理派は其議論の出发点として認識の可能なることを仮定して居る。認識といえは無論、客観的知識の意味である、客観的でない、真でない認識ということは自己撞着である。それで、何等かの意味に於て客観的知識即ち真理というものが可能でなければならぬ。併し此処に客観的知識というのは決して経験界以外の實在界の認識という意味ではない。かくの如き認識を仮定するのは非常なる独断である。ただ何等かの意味に於て個人の意識内

容以上に何人も一致すべき一般的、必然的知識がなければならぬというにすぎぬ。こういう仮定がなければ認識論の問題がない、即ち認識論というものが無くなるのである。〔一・二一〇〕

西田は、ヴェインデルバントの「批判的方法か發生論的方法か」や、リッケルトの『認識の対象』に、こうした考えが見られることに触れて、これが「純論理派一般の出立点であると思う」「同所」と述べている。

それでは、こうした純論理派の立場に対して、西田はどのような主張をおこなったのだろうか。すでに私たちは、論文「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」の中で、純粹經驗の事實は、意味と対立するよきな事実ではないという主張が展開されていたことを見た。西田はそこで、意味と区別される事実というのは「或個人が或場所或時に或事を意識したという意味の事実」〔一・三一一〕であるが、このように規定された「事実」はそれ自体一つの意味なのであつて、「真に直接なるもの」という意味に於ての事実〔「同所」〕とは異なると主張していた。

論文「認識論に於ける純論理派の主張に就て」でも、西田は同様の指摘をおこなっている。彼は、「普通に純粹經驗を標榜する人でも多くかくの如き考が基となつて居るのであるから、すべて心理的と考えられるのも無理ならぬことではあるが、此の如き考は已に經驗に若干の独断を加えたもので、真の純粹經驗とはいわれない」〔一・二二六〕と述べて、みずからの立場をいつそう明確に説明するとともに、事実と意味とを区別する純論理派の主張は単なる「假定」であり「独断」にすぎないという批判を展開している。

さらに西田は、自身の純粹經驗の立場から純論理派の立場をも包摂しようと試みている。彼は、カントの『純粹理性批判』第一版における「概念における再認の総合」についての議論で、私たちの表象に含まれる多様なものを統一する意識の働きについて論じられていることに着目している。

むろん西田も、カントの超越論的統覚が経験的・心理的な欲求とは異なるということを認めている⁽¹⁸⁾。また、「カントは決して或一派の人々の考えた様に所謂心理的分析の上に議論を立てたのではない」「二・二二七」と述べて、カントの立場を心理主義の立場から明確に区別している。だが、単なる「心理的分析の上に議論を立てたのではない」という点では、西田の純粹経験の立場も同様である。西田は純粹経験の統一について、「この統一は時間空間因果の範疇によつて限定せられるべきものではなく」、さらに「我々はこの統一と合一することはできるが、之を意識対象とすることはできぬ」「二・二二八」と述べている。

こうして西田は、客観的知識の論理的な根拠として考えられたカントの超越論的統覚をも、純粹経験の統一の具体相として理解できると主張する。

カントが客観的知識構成の統一作用としていった純統覚と余のいう所の純粹経験の統一とは全然別物ではない。前者は後者の一種と看做すことができる、純粹経験の統一はカントの所謂純統覚に限らない。(中略)唯、純統覚即ち理解力の統一は全く経験の内容を離れた最も一般的なる根本的形式であると言ふことに於て、他の経験統一と区別することができる様ではあるが、元來具体的なる純粹経験派主種の方面より統一することができるので、其一つを最根本的と定めることはできぬ。〔二・二二八—二二九〕

カントは、経験的・心理的内容から意識一般によつて規定される判断の普遍的妥当性を導くことはできないと考える。彼は、純粹統覚の働きの基づいて、感性に与えられた経験内容がカテゴリーによつて総合・統一されることで、私たちの認識が成立すると考えた。これに対して西田は、純粹統覚の働きの基づく経験内容の統一は、彼自身のいう「真

実在の根本的方式」にほかならなないと主張する。しかもそれは、純粹経験の立場において内的に把握されるものだと考えられている。

西田はこのような議論を通して、「純粹経験の自発自展」を内的経験としての「自覚」として規定するとともに、純論理派によつて論じられていた問題をもみずからの立場から解き明かそうと試みていたのである。こうした考えが「自覚」という概念に結晶化され、さらにそれが前面に押し出されることで『自覚に於ける直観と反省』の諸論文が書き継がれていくことになるのである。

五 内的経験としての「自覚」とその帰趨

最後に、純粹経験において内的に把握される「自覚」の発想が、次の主要著作である『自覚に於ける直観と反省』に受け継がれていることを確かめるとともに、その帰趨について概観しておきたい。

西田は、一九四一年に書かれた『自覚に於ける直観と反省』の「改版の序」で、次のように述懐している。

私の思想の傾向は「善の研究」以来すでに定まっていた。その頃リッケルトなどの新カント学派を研究するに及んで、此派に対して何処までも自己の立場を維持しようとした。価値と実在、意味と事実との峻別に対して、直観と反省との内的結合たる自覚の立場から両者の綜合統一を企てた。その時、私の取った立場はフィヒテの事に近きものであった。併しそれは必ずしもフィヒテのそれではなかった。寧ろ具体的経験の自発自展と云う如きものであった〔二・十二〕。

ここでは、西田が価値と実在、あるいは意味と事実の関係をめぐる問いに対して、「自覚」の立場から回答を試みていたことが語られている。さらにそれは、「具体的経験の自発自展と云う如きもの」だとされている。その一方で彼は、「無論、余の自覚というのは心理学者の所謂自覚という如きものではない、先験的自我の自覚である」「二・三」とも述べている。では、この二つの規定はどのようにして結びつけられているのだろうか。彼は、「自覚に於ては、自己が自己の作用を対象として、之を反省すると共に、かく反省するということが直に自己発展の作用である」「二・十五」と説明している。ここでも「自覚」は、「直に」、つまり直接的な仕方での内的に把握されると考えられているのである。

また西田は、ヴァインデルバントやリツカートといった新カント派の哲学者たちの主張に対して、みずからの立場に基づく批判を展開している。彼はひとまずリツカートの主張にしたがつて、「我々が認識するというものは、この当為即ち価値を承認 *anerkennen* することである、この超越的当為が我々の意識内の事実として現われたものが我々の知的作用である、従つて我々の知的作用と云うのは判断の外にない」「二・十九」ということを認める。こうした「超越的当為」は、けつして経験的な事実から導くことはできない。「当為は当為自身によつて立つのである、他によつて立つのではない、他によつて立つ者は当為とは云われぬ、当為ということとは己自身を承認することと同一である」「二・二十」と西田は言う。

だが、その一方で西田は、「併し自覚ということ斯くの如く、単に当為の意識と見てしまえば、自己は全く非実在的のものと考えざるの外なく、我々の現実における反省の事実とは何らの関係なきものとなつてしまふ」「二・二十二」という問題を投げかけている。具体的な判断の作用と超越論的な意味や価値を峻別するリツカートの主張に

対しても、「リツケルトなどの様に考えるならば、超越の意味は如何にして内在的となることができるであろうか」「二・二八六」という問いを差し向けている。

このように西田は、新カント派の立場に付きまとう問題を指摘し、その上で「我々の体験を反省し分析した上に於ては、作用と意味とを分ち、後者が前者を超越すると考え得るでもあろう、併し我々はその以前に具体的全体を体験して居らねばならぬ」「二・二八六―二八七」と述べて、みずからの立場を明らかにしている。この体験こそが、『善の研究』において論じられていた「純粹経験の自発自展」にほかならない。まさしくそれは、内的な仕方直接的に把握されるものとしての「自覚」であつた。このような立場から西田は、新カント派の思想に於いて答えられないまま残されていた問題を解決することができると考えていたのである¹⁹⁾。

こうして私たちは、西田が『善の研究』の中で語つていた「純粹経験の自発自展」という発想がしだいに彫琢され、『自覚に於ける直観と反省』において、内的経験として理解された「自覚」の概念へと発展してきたことを明らかにすることができたと言つてよいであろう。

だがその後の西田は、このような「自覚」の概念に大きな変更を加えることになる。彼は、『働くものから見るものへ』の「前篇」の最後に収録されている論文「表現作用」の中で、次のように述べている。

我々の自覚の根柢には、超意識的統一がある。我々の意識統一はこれによつて成立するのである。〔中略〕我々の直覚的統一というのは此立場に於ての統一である。我々の直覚は此立場に於て一より他に移り行くのである。此立場は判断意識を超越するが故に、此立場に於て判断意識に対して無限にして繰返すことのできない「時」の系列が成り立つのである。時とは超越我の歩み行く足跡である。此立場に於て、一と他とが相異なるのみならず、

一から他に変じ行くということを見ることができるのである。併しかかる変化が単に我々の意識統一の範囲内に於ける変化とするならば、如何に繰返されても、働くということはできぬ。働くものは時に於ての統一ではなくして、時を越えた立場に立つ者でなければならぬ、我々の自覚の根柢となり、自覚が拠つて成り立つ立場の上になつたものでなければならぬ〔四・一四〇—一四一〕。

ここで西田は、私たちの意識の統一のさらなる根柢に存するものに目を向けようとしている。そこで求められているのは「時に於ての統一ではなくして、時を越えた立場に立つ者」であり、これによつて「時」の系列が成り立つと語られている。この論文で西田が主題としている「表現作用」とは、このような働きのことを意味している。さらに西田は、表現作用の働きについて、「働く者は時に於て現れるとも、時の中にあるのではない、時を自己の表現となすものでなければならぬ」〔四・一四三—一四四〕と述べている。

『自覚に於ける直観と反省』における「自覚」は、経験の自発自展のプロセスのなかで内的に把握されるようなものだった。このような意味で、これを「時に於ての統一」ということができるだろう。これに対して「表現作用」は、そうしたプロセスに内在的な立場から直接的に把握されるものではなく、むしろそのようなプロセスを自己の表現とする働きだと考えられている。西田は表現作用を「自覚的統一」〔四・一五二〕と呼んでいるが、この「自覚」はもはや内的経験という性格によつて説明することはできない⁽²⁰⁾。「表現作用」とは、その自発自展のプロセスを自己の表現とする働きであり、そのような仕方での作用が自己に直接的に帰属させられるような働きと理解されている。

「純粹経験の自発自展」という思想から生まれ、高橋里美の批判や新カント派の思想との対決によつて深められてきた西田の「自覚」の概念は、「場所」の思想が確立されつつあるこの時期において、大きな転換を迎えていたので

ある。

結論

『善の研究』刊行後の西田は、意味と事実を峻別するべきだとする高橋や新カント派の立場に対して、純粹経験の「自発自展」という発想のより詳細な内容を闡明することで、みずからの立場を擁護しようと試みていた。彼は、意味と事実を区別する高橋らの立場が、意識現象の事実についての抽象的な見方に基づいていることを指摘するとともに、みずからの立場が純粹経験の「統一」を内から把握するような立場であると主張する。純粹経験の「自発自展」は、このような仕方で内的に把握されるものであり、その意味で西田の立場は純粹経験の自証ないし自覚と呼ぶことができる。さらに私たちは、『自覚に於ける直観と反省』でも、こうした議論が引き継がれていることを確かめた。

だが西田は、「場所」の思想の形成期において、こうした内的体験としての「自覚」という発想には見られない、新たな主張を展開することになる。ここに、純粹経験の「自発自展」という発想から「自覚」の概念へとつながっていく彼の思索の歩みに、一つの大きな転換が生じたことを認めることができる。本稿では、何が西田のこうした思索の転換をもたらしたのかということについて立ち入った考察をおこなうことはできなかった。この問題に答えるためには、自覚から場所への移行について、より詳しい考察をおこなう必要がある、今後の課題としたい。

注

(1) 高橋の西田批判とそれに対する西田の応答については、これまでの研究において多くのことが明らかにされている。小坂国継は、両者の議論のポイントを整理した上で、「いわゆる「場所」の論理に到達するまでの西田の思想は、彼の原初的ないしは直覚的世界観の素朴で直接的な表白が前面にあらわれていて、その思想内容を適切に表現する「論理」を欠いていた」(小坂国継『西田哲学の研究―場所の論理の生成と構造』(ミネルヴァ書房、一九九一年)四十七頁)と指摘する。また平山洋は、純粹経験の概念に含まれる特性を詳細に検討した上で、高橋に対する西田の反論が、「心理主義的直接経験が同時に自発自展の体系を有した「生きた」経験であることについての十分な説明とはなっていない」(平山洋『西田哲学の再構築―その成立過程と比較思想』(ミネルヴァ書房、一九九七年)一一二頁)と結論づけている。さらに板橋勇仁は、「徹底的批評主義」という西田哲学の方法論を主題とする研究の中で、西田と高橋の交渉について立ち入った検討を加えている。ここでは、「高橋の批判は、純粹経験について「説明」する哲学的思惟そのものの客観的・普遍的妥

当性をめぐる、方法的なそれに他ならない」(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)三十七頁)とした上で、「西田は自らの哲学的方法を「批判」主義的なものとみなしてはいたが、そうした方法によつて遂行される論理そのものを「厳密なる批判的検討」によつて特徴づけること、すなわち哲学的方法あるいは正確に言えばその方法を方法的に根拠づけることに関しては、それを志向してはいたものの、その意義について十分に自覚的であったとは言い難い」(同書、三十九頁)としている。これらの研究においては、「純粹経験」と「自覚」の間に横たわる飛躍に注目し、同時にそうした観点から高橋の批判の持つ意義を評価したものだと言うことができるように思う。本稿では、これらの研究と基本的には同じ観点に立ちつつも、「純粹経験」から「自発」の立場への移行における西田の思索の連続性について、主題的に考察をおこないたい。

(2) 『高橋里美全集』第四卷(福村出版、一九七三年)一七一頁

(3) 同書、一七〇―一七一頁

(4) 同書、一七二頁

(5) 同所

(6) 確かに西田は『善の研究』でこうした議論を展開していた。たとえば「然らば如何なる思想が真であり如何なる思想が偽であるかと云うに、我々はいつでも意識体系の中で最も有力なる者、即ち最大最深なる体系を客観的实在と信じ、之に合った場合を真理、之と衝突した場合を偽と考えるのである」[一・二十三]とされている。だがこうした考えは、真偽の区別を程度の差にすぎないとみなすことにほかならない。

(7) 「意味に対立する事実としては、之より意味の起源を説明することのできぬのは当然である」[一・三〇二]と西田は述べている。さらに「かくの如く抽象的に分析したものを独立存在の如くに考え、一より他を導き出そうとするのは却つて余の思想の根本的傾向に反するものである」[同所]とも述べられている。

(8) このことは、門脇卓爾『西田哲学とカント』（上田閑照編『西田哲学への問い』（岩波書店、一九九〇年）所収）が指摘している。

(9) 西田は、同一の内容を持つ意識に関して、次のように述べている。「純粹経験の立脚地より見れば、同一内容の意

識は何処までも同一の意識とせねばならない。例えば思惟或は意志に於て一つの目的表象が連続的に働く時、我々は之を一つの者と見なければならぬ様に、たといその統一作用が時間上には切れて居ても、一つの者と考えねばならぬと思う」[一・十六]。一見すると、意識内容のア・プリアリな普遍性を西田が認めていたと理解することもできるようなにも読める。だがそうした解釈よりもむしろ、心理上の意識の連続よりもいつそう根底に純粹経験の無意識的な統一性を認めた上で、そうした立脚地から意識内容の同一的なつながりを理解しようとしていたと解釈する方が、『善の研究』における西田の基本的な主張と整合的であるように思われる。たとえば西田は、次のように述べている。「我々の思想感情の内容は凡て一般的である。幾千年を経過し幾千里を隔てて居ても思想感情は互に相通ずることができる。例えば数理の如き者は誰が何時何処に考えても同一である。故に偉大なる人は幾多の人を感化して一団となし、同一の精神を以て支配する。此時此等の人の精神を一と見做すことができる」[一・五十五]。ここでの西田の主張を見れば、彼が判断の普遍的妥当性と単なる心理的同調との違いを明確にしていなかったことは明らかであるように思われる。なお西田は、「判断が漸々に訓練

せられ、その統一が厳密となつた時には全く純粹經驗の形となるのである、例えば技芸を習う場合に、始は意識的であつた事も之に熟するに従つて無意識となるのである」「一・十六—十七」と述べており、ここでも意識的な判断が訓練によつて純粹經驗の無意識のレベルにおける統一へと沈着してゆくという事態が考えられている。

(10) 『高橋里美全集』第四卷、一五七頁を参照

(11) 同書、一五九—一六〇頁、ただし(一)内引用者。

(12) 西田は「思惟であつても、それが自由に活動し發展する時には殆ど無意識の注意の下に於て行われるのである、意識となるのは反つて此進行が妨げられた場合である」「一・二十」と述べて、思惟もまた純粹經驗の立場から捉えなおすことができると考えている。さらに、「勿論思惟に於ては知覚の場合よりも統一が寛であり、その推移が意識的であるように思われるので、前に之を以てその特徴として置いたが、厳密に考えて見ると此の区別も相対的であつて、思惟に於ても一表象より一表象に推移する瞬間に於ては無意識である、統一作用が現実に働きつつある間は無意識でなければならぬ」「一・二十一」と述べて、知覚と同様に思惟も純粹經驗として捉えられることを主張している。一方、「之〔意識〕を

対象として意識する時には、已にその作用は過去に属するのである」「同所、ただし(一)内は引用者」と述べて、対象として把握された意識は過去の意識であつて現在の純粹經驗とは異なつた扱いがなされている。

(13) たとえば第二編には、「凡ての独断を排除し、最も疑なき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考と、直接經驗の事実以外に實在を仮定する考とは、どうしても両立することができぬ」「一・五十二」という言葉が見られる。ここには、直接經驗の事実以外に「人工的仮定」を設ける哲学的立場はつきりと退けようとする意図をうかがうことができる。

(14) 高橋は、西田の「統一的發展」の思想も「一種の差別原理にすぎない」として、「真個の實在は全体としてのみ存在し、實在は全体なる故に一でなければならず、その一は多と対立する一でなく多を包む全体なる一であり、一なる故に静止でなければならず、その静止は活動と対立する静止でなく、活動そのものの全体としての静止である」という考えを提出している(高橋前掲書、一六六頁)。これに対して西田は、「余は此等の対立の区別や、矛盾、対立の意義を厳密にしなかつたため、種々曖昧の点を生じたことは自分も認めて居る」「一・三〇八」とした上で、「寧ろ氏の云われる多を包む全体

なる一、活動其者の全体としての静止という如きものが余の所謂純粹経験の真相に近いのであろう」「一・三〇八」と述べている。

(15) 周知のように、この概念は「統一的或者」「潜在的或者」「潜在的統一者」などの言葉で言い換えられる。この点に關しては、小坂国繼『西田哲学の研究―場所の論理の生成と構造』二十七―二十八頁を参照。

(16) 高橋前掲書、一六二―一六三頁、ただし〔一〕内は引用者

(17) 西田はこの論文の中で、当時のドイツやオーストリアの哲学思潮を「純論理派」と「純粹経験派」との対立として整理している。「純論理派」と「純粹経験派」の対立は、いわゆる「論理主義」と「心理主義」の対立にほぼ重なる。

(18) 西田は「カントの純統覚は全く論理的のものである」とは疑ない、事実上の意識統一でなく、所謂真理成立の条件である「一・二二七」とはつきり述べている。

(19) 西田は、フィヒテの思想を参照しつつ、次のように述べている。「氏（フィヒテのこと）に従えば、我々が我々の自己を意識するということには、考える自己と、考えられる自己とを区別して見なければならぬ、併し斯くするには、その考

える自己が更に考える自己の対象とならねばならぬ、斯くして無限に到つて、遂に自覚ということの説明することができぬ、併し自覚という事実がある、それで自覚に於ては主観と客観とが合一して居なければならぬ、これが即ち直観であるというのである。若しかくの如き意味に於て、自覚を直観と云い得るならば、直観ということは価値意識が価値意識自身を承認する、當為が當為自身を承認するということではなからぬ」「二・二二一、ただし〔一〕内は引用者」。

(20) 「表現作用」の論文においても、西田はフィヒテの事行を参照しつつ「自覚に於ては、真に働くことが知ることであり、知ることが働くことである」「四・二五六」と述べている。ただしこれに続けて、「併しかかる自覚的作用の成立するには、自覚を超越した立場がなければならぬ」「同所」と言い、さらに「知るものと知られるものと一であるという一とは、尚対象化せられた一に過ぎない。無限に生産的なる基体なき作用といえども、尚対象化せられた作用である。真の一者がかかる意味に於ての作用の統一をも越えたものでなければならぬ」「同所」と述べている。ここに、『自覚に於ける直観と反省』における西田の立場との相違を認めることが可能であるように思われる。

九鬼周造の時間論における二つの永遠の現在

——回帰的形而上学的時間における多と

一の両立を手引きに——

藤 貫 裕

序

本論では、九鬼周造の時間論における多と一の両立を巡る議論を、特に輪廻の論理と形相的単体性に着目して論じること、九鬼独自の回帰的形而上学的時間において二つの「永遠の現在」が成立することを明らかにする。九鬼は、「時間の観念と東洋における時間の反復」や「形而上学的時間」をはじめとする時間論において、全・同・一の事物と世界とが無限に回帰する円環的な「回帰的形而上学的時間」という特異な時間を論じた⁽¹⁾。そして、このような時間は「フツサールのいわゆる「形相的単体性」(eidetische Singularität)の実現されたようなもの」であり、ここでは「量的多様性」と「絶対的同一性」とが両立すると語った⁽²⁾。後程詳しく見ていくように、量的多様性と絶対的同一性とが両立する所にこそ、九鬼の回帰的形而上学的時間の独自性が存する。それ故、回帰的形而上学的時間の内容と意義をその独自性において真に理解するには、この両立の問題を形相的単体性の議論も踏まえて包括的に理解しなければならない。しかし、時間論が大きな注目を集めている近年の九鬼研究⁽³⁾においても、形而上学的時間における量的多様性と

絶対的同一性の両立の問題を形相的単体性の議論まで視野におさめながら主題的に論じているのは伊藤邦武のみである。伊藤は『九鬼周造と輪廻のメタフィジックス』（二〇一四）において、形相的単体性をはじめとする背景理論まで遡りながら九鬼の時間論を一冊かけて綿密に論じた。伊藤はその中で、「多を通じた一の実現⁴」とでも言うべき逆説的論理を通じて、通常宿命として語られる因果応報の論理を「転倒」する九鬼独自の「輪廻のメタフィジックス」を見出した。つまり、伊藤によれば九鬼は「因果応報が同一性へと還元されるというよりも、まさに因果応報こそが事物と世界の同一性を形成する」と考え、「宇宙の永劫回帰と同一の生の無限の継続だけが、根本的な潜在性の世界に対して、確定性、完足性、自己同一性を生み出すたった一つの可能性を与えることができる⁵」と考えたのであった。本論執筆者もまた、伊藤が打ち出した回帰的形而上学的時間の宇宙論的解釈、特に量的多様性と絶対的同一性の両立を「多を通じた一の実現」という逆説的論理において理解する点に賛同する。しかし、本論は伊藤とは異なる論証過程を経てこの両立の論理に迫る。つまり、伊藤が採用した外在的アプローチ―九鬼の議論を背景理論や類似の論論と比較参照して理解していく方法―ではなく、内在的アプローチ―九鬼の議論の内在的連関に特に焦点を合わせて内容を理解していく方法―を採用する。結論を先取りして言えば、この内在的アプローチを採用することで、九鬼の時間論における「永遠の現在」の理解に新たな光をもたらすことが出来る。つまり、回帰的形而上学的時間において成立する永遠の現在の永遠性を、無窮的永遠性と円環的永遠性という二重の意味において理解することが出来るようになる。

そこで本論ではまず、回帰的形而上学的時間という破格の時間の理論的可能性を探る九鬼の議論を参照する中で、無限の時間の二つの在り方、即ち無窮的永遠と円環的永遠という二つの在り方を確認する（二）。次に「形而上学的時間」と「時間の観念と東洋における時間の反復」の議論を参照しながら、回帰的形而上学的時間が具体的にはどの

ような時間であり、またそのような時間の独自性が絶対的の同一性にあるとはどういうことかを確認する(二)。その後、九鬼が「実存哲学」において展開した、フッサールの形相的単体性とイデアチオンを巡る議論の検討を通じて、形相的単体性における多様性と同一性の両立の論理を明らかにするとともに、その論理を基に回帰的形而上学的時間における量的多様性と絶対的の同一性の両立の在り方を示す(三)。そして前節までの知見を踏まえて回帰的形而上学的時間における永遠の現在の議論をもう一度見直す中で、従来から論じられてきた、絶対的の同一性において成立する永遠の現在の外に、相等性において成立するもう一つの永遠の現在の存在を提起する(四)。

一

突然だが、「全く同一」の「事物」と「世界」とが「無限」に回帰する「円環的」な時間などというものを熱心に語る人物に出会った時、その人はどのように理解されるだろうか。好意的に解釈されれば、輪廻を確信する信心深い宗教者という位に思われるだろう。しかし、場合によつては非常識な時間理解に取り憑かれた狂人に思われてしまうかもしれない。しかし九鬼は、「いき」や「偶然」といった合理性に収まりきらない対象をもどこまでも理知的に追求せずにはいられない哲学者であった。そして、九鬼は自らの回帰的形而上学的時間があくまで理論的な「仮定」であると何度も断っている。そこでまず問われるべきは、何故「哲学者」九鬼が、仮定に過ぎない回帰的形而上学的時間などという規格外の時間をそれでも哲学的に語り得たのかという問題である。つまり、回帰的形而上学的時間を論じる理論的可能性がまず問われなければならないのだ。

この可能性を考える上で出発点となるのは、時間が有限であるか無限であるかという問いである。そして九鬼は、

この問いに応えて時間は無限であらざるをえないと結論づける。

時間を有限とする場合には何等かの意味で時間の起始または終極を考えない訳には行かない。然るに、時間の起始が必然的に仮定する、時間の非存在より存在への推移や、時間の終極が必然的に仮定する、時間の存在より非存在への推移は、我々の思惟に^{もと}戻るものである。時間の原本的規定として過去、現在、未来の三様態が考えられる。そうして、時間の起始は過去のない現在として思惟するよりほかはない。然るに、過去のない現在なるものは思惟することが困難である。現在とは過去に基礎を有するものとしてのみ考えることが出来る。時間の終極なる概念も、未来のない現在として思惟さるる限り、同様の困難を伴う。時間有限の思想はかような難点をもっている。それに反して、時間を無限と考えることは思惟にとつて可能であるのみならず、時間の原本的規定に適合したものである。与えられた現在には過去との相対的關係に立ち、その過去はまたその過去と相対的關係に立つ。未来に対しても同様である。かくして時間の無限性が要請せられるのである。

(九鬼周造「形而上学的時間」『人間と実存』岩波文庫、二〇一六、一九四—一九五頁。)

九鬼によれば、時間を有限と考えると、時間そのものの存在から非存在ないし非存在から存在への推移、また時間の起始としての「過去のない現在」ないし時間の終極としての「未来のない現在」といった「我々の思惟に戻る」概念が生じてしまう。それに対して、時間を無限と考えれば、どの現在も過去に基礎を有しまた未来へ向かう相対的なものとして成立することが出来る。このようにして、九鬼は時間の無限性を要請するのである。

しかし、たとえばこのように時間の無限性を確保したとしても、そのような時間をどのように表象するかという問題

が生じる。つまり、起始も終極も持たない無限の時間は「起始もなく終極もない直線の形」か「円を描きつつ常に自己に回帰する」時間として二様に表象される。直線の無限としての時間に関しては、直線という概念自体が普段から数学や生活の中でしばしば触れる身近なものであるため、受け入れやすい。一方、円環的無限の時間は、理論的にも常識的にも極めて捉えがたく、それ故俄かには受け入れ難いように思われる。

ここで九鬼が着目するのは、直線表象の断片性と円表象の完結性である。九鬼は、直線として表象された時間は、完結して全体に到達することが出来ない断片的な「潜勢的無限（無窮、悪無限）」であると指摘する。他方円環的時間、つまり回帰的時間は、円を描くという回帰性においてまず無限であるとともに、全体として完結しているという完結性を有している（真無限）。さらに、その回帰が無限に繰り返されるといふ点では潜勢性をも有している。このように、円として表象される回帰的時間は、完結性と潜勢性を自らの内に備える「現勢的無限」として、単に断片的な「潜勢的無限」とは理性的に区別されうる。九鬼はこの点において円環的な回帰的時間を哲学的に考察する可能性を確保するのである。

しかし、また他の論者に従えば、現勢的無限の観念はもとより経験から来たものでもなく、想像によって生じたものでもないが、理性によつて措定されたものとしてそれ自身に存在するものである。我々が潜勢的無限と現勢的無限とを区別し得るのも、何等かの仕方によつて現勢的無限の観念を思惟しているからである。（中略）回帰的形而上学的時間是一方に回帰性によつて争われざる完結性を示している。しかし他方に回帰が無窮に繰り返されるといふ点で、なお潜勢性をもっている。それ故に必ずしも現勢的無限ではない。我々はかようにして回帰的形而上学的時間の観念に成立の意味を承認すると共に、万物再生または永劫回帰の思想が哲学思索から根絶され

ない核心的理由を知ることができる。

(同書、一九六一—一九七頁。)

二

前節において、回帰的形而上学的時間が全く理解の及ばない妄想でも信仰を通じてしか辿り着けない境地でもなく、理性的に扱い得る概念であるという考察可能性が確保された。そこで本節で確認したいのは、九鬼が構想する全く同一の事物と世界とが無限に回帰する円環的時間としての回帰的形而上学的時間とは具体的にどのような時間であり、またそのような時間の独自性が絶対的同一性にあるとはどういうことかという問題である。

九鬼が回帰的形而上学的時間の顕著な事例として取り上げるのは、輪廻の時間性である。輪廻はこの世のあらゆる生物がその死後生前の業に依じて生まれ変わるという思想である。九鬼は輪廻におけるこの「業」という概念に着目して、この概念が因果性そして同一性に基づく概念であることを指摘する。

輪廻は一般に因果律に支配されている。原因と結果とは連鎖をなしている。人間は一の存在から他の存在へ移るが、後者は前者によつて決定されている。善業によつて高貴に生れ、賢明に生れる。悪業によつて犬に生まれ、豚に生れ、蛇に生れ、蚊に生れる一見そこには変化があるが、その実、何等の変化もない。

(同書、一九七頁。)

例えば輪廻において、ある人間が次の生で高貴な存在ないし畜生として生まれ変わるといふ場合、一見全く違う存在になったとしても、それは前世における業という「原因」に基づいている。つまり来世の在り方は前世の行いの報い即ち「結果」であり、そこには原因と結果の間に確かな因果性があるのである。

さらに九鬼は、一般に因果性が同一性に帰着する点を確認した上で、全く同一のものに生まれ変わるといふ一見特殊な事例は、むしろ「徹底した論理」「典型的な場合」であると指摘する。

一般に因果性は同一性に帰着する。(中略)要するに輪廻説は「業による輪廻」として業説と不離の内的関係に立つ限り、「甲は甲である」という同一律に支配されている。それ故に、或る人間が全く同一の人間に生まれる場合は輪廻の例外的な場合ではなくて、むしろ典型的な場合である。この場合のもっている特殊性は徹底した論理にほかならない。

(同書、一九八頁。)

ここで注意したいのは、九鬼はこの議論において因果性を同一性に全く回収してしまつたわけではないということだ。つまり、九鬼はここで、他の事物への生まれ変わりを全く排した輪廻を提出したのではない。事物はあくまで、輪廻を通じて何度も今までとは異なるものに生まれ変わる。業に従うとはいへ、前世の悪人は現世で人ではなく畜生に生まれ変わり、逆に現世で業を清算した虫からは来世でより高貴な存在に生まれ変わりうる。ここで九鬼が言おうとしているのはむしろ、一方で輪廻における生まれ変わりの多様性を承認しながら、他方あくまでそれがどこまでも同一性に支配されていると理解すること、果てしない輪廻の果てに全く同じ事物が再生するという主張である。例えば

悪人は輪廻において常に全く同じ悪人へと生まれ変わるのではない。彼は自らの悪業によつてある時は犬に、豚に、蛇に、そして蚊に生まれ変わっていく。しかし、輪廻がどこまでも業という因果的同一性に支配されているならば、無限の生まれ変わりを経る内にどこかで全く同じ自分に生まれ変わると考えざるをえない。悪人は、無限の輪廻の果てにいつしか全く同じ悪人として生まれ変わってしまうのである。言い換えれば悪業という潜在的同一性が、犬や蛇や蚊といったものに生まれ変わるといふ無限に多様な輪廻の過程を通じて自らを現勢化していく。そしてこの現勢化は徹底化された輪廻の論理に基づく時、直線的な終わりなき悪無限的過程ではなく、円環的に回帰する真無限的過程となるのである。

また、事物が厳密な意味で全く同一のものとして生まれ変わるとすれば、その時にはそれらを含む世界の全体もまた全く同一な仕方では回帰しなければならない。九鬼はこのように「輪廻説の地平を廓大し、同時に論理を徹底させる」ことで、「世界は、その同一性を保ちつつ、回帰する」という「劫波説」、即ち「一切の人間は相互間の具体的關係を保つたまま、諸々の事情はその具体的全体を背景としたまま、回帰的に生成するという觀念」としての「回帰的形而上学的時間」へと進んでいく(6)。

劫波とはサンスクリット語のカルパ (Kalpa) の音写で、インドにおける最も長い時間の単位であり、より詳しく言えば一つの宇宙時間が生まれ消滅するまでの時間のことである。『シュウエーターシュワタラ・ウパニシャッド』や『婆伽梵歌』(ばがぼんか)といったインド思想の經典は、このような劫波としての時間は終わると消滅し、新しく次の劫波が始まるという過程を無限に繰り返すと語る。また、九鬼によればインドのこの劫波説のような回帰的形而上学的時間の觀念は、ギリシャの「ディオニソス—オルフェウスの教説」、ピタゴラス、プラトンの「完全年」そしてプラトンの思想を受けついだストア派の「大宇宙年」といった思想にも見出だされるという。

その時には再びソクラテスとプラトンとが出るであろう。また各個人は同一の友人たちや市民たちと共に新たに生れ、同一のことを経験し、同一の事情に再び遭遇し、同一の仕事をなすであろう。また各々の町村、田野も同様に再び生ずるであろう。この万物の復帰は単に一回だけ起るのではなく、幾回も、否、無数に、無限に、同一のことが繰り返されるであろう。……既に以前に起つたことのほかに何等の新しいものはなく、一切は如何なる小事に到るまでも全く同一で変わらないであろう。

(同書、二〇〇—二〇一頁。)

このように劫波説や大宇宙年の思想においては、劫波が繰り返す度に万物の復帰が無限になされ、その際には「以前に起つたことのほかに何等の新しいものはなく、一切は如何なる小事に到るまでも全く同一で変わらない」のである。そして九鬼は、自らが語る回帰的形而上学的時間と他の回帰的時間とを注意深く区別していく。九鬼がまず取り上げるのは「自然的時間」(「農業的時間」または「神祇的時間」)である。このような時間として具体的にイメージされるのは、「日出と日没」「田植と収穫」「春祭と秋祭」といった一日ないし季節の移り変わりとして繰り返してある。九鬼は、このような回帰的・自然的時間「各周期間の絶対的同一性を要請しない(7)」が故に、時間の内容の細目全てにおける絶対的同一性を指定する九鬼の回帰的形而上学的時間とは異なると指摘する。

次に九鬼が検討するのは現象学的立場から見た回帰的時間である。九鬼がここで語る現象学的立場とは、「数える主観、または傍観者の意識的連続性が前提されている(8)」立場である。この場合、回帰的時間は同じ内容を繰り返しながら螺旋状に流れていく螺旋的時間として表象される。例えばクサンティペと結婚したソクラテスは、回帰的

現象学的時間において再びクサンティペと結婚する。しかし、このソクラテスとクサンティペの結婚はもとの結婚とは最早異なるものである。というのも、時間は一周することに数えあげられるため、彼等が結婚する毎に一周期分時間が推移したと考えることが出来るからである。

しかし、九鬼はこのような回帰的現象学的時間をも自らの回帰的形而上学的時間から区別する。というのも、「全く同一」の事物が無限に回帰する回帰的形而上学的時間は、厳密な意味で円環的な回帰的時間、即ち時間の内容だけではなく時間そのものも回帰する可逆的時間でなければならぬからである。こうして、回帰的形而上学的時間は車輪として表象されるような時間であることが要請される。つまり、車輪のように全くの同一の事物が無限回りに渡って回帰し、かつそれらの繰り返し回帰にも区別されない可逆的円環的な時間となつてはじめて、独自の回帰的形而上学的時間と言われるのだ。

そうして、回帰的形而上学的時間は可逆的の故をもつて厳密に円を描いている。時間は「矢」でもなく、「螺旋」でもなく「車輪」として象徴される。過去は未来であり得、未来は過去であり得る。「母たりし人が、再び、妻となり、妻たりしものが母となる。父たりし人が、再び、子となり、子たりしものが、再び、父となる」と『ヨウガタツトワ・ウパニシャッド』は「車輪」としての時間を叙述している。我々は回帰的形而上学的時間を現象学的時間に帰せしめることは出来ない。

(同書、二〇七頁。)

それにしても、劫波ないし大宇宙年が無限に繰り返されながらも数え上げられることなく、円環的で可逆的に回帰

するとはどのように考えれば良いのか。手掛かりとなるのは「時間の観念と東洋における時間の反復」における次の文章である。

さらに正確に言えば、問題は、とりわけ一つの大宇宙年から他の大宇宙年への移行に、異なつた大宇宙年を繋ぐ鎖にある。「ひとが樹にかけた綱をつかんで堀を飛び越えるように」一つの大宇宙年は新しい大宇宙年に飛び移るのである。このひとは受動的に時間によつて揺り動かされるような愚者であろうか。「監視者」を必要とするような幼児であろうか。むしろ、自ら新たに時間を創造する巧みな魔術師ではなからうか。我々は何よりもまず時間が意志に属するものであること、そして意志の存しないところに時間は存在しないということを確かめた。こうして、絶対的孤独のうちにあるこの魔術師は、自己の存在を終わらせ、また新たに再生させうる力のわざ、あるいはむしろ意志のわざを所有するような真の魔物 (démon) である。たしかに、その死とその再生との間には、かれの意志は現実態 (actuellement) においては存在しないであろうが、それでもなお可能態 (potentiellement) においては存在している。問題は「可能態における意志」(volonté en puissance) という観念に集中する。大宇宙年という観念の逆接全体は、おそらくこの点に関する思考の曖昧さから生じたのであろうが、しかしこれは、壮大な形而上学的思弁の誕生を可能ならしめた、豊かで幸いな曖昧さであつた。

(九鬼周造「時間の観念と東洋における時間の反復」『時間論』岩波文庫、二〇一六、一八―一九頁。傍点は原文ママ。)

九鬼はここで、「一つの大宇宙年から他の大宇宙年への移行」における「異なつた大宇宙年を繋ぐ鎖」を問い、「自ら新たに時間を創造する巧みな魔術師」を見出す。この魔術師は「絶対的な孤独」のうちにあつて「自己の存在を終わ

らせ、また新たに再生させうる」「意志のわざ」を所有する「真の魔物」である。そして、その意志は現実態においては存在しない「可能態における意志」であるという。このような議論でまず着目したいのは、時間を自らの意志で新たに創造するこの魔術師は、自己の存在をも終結させまた再生させることの出来るということである。つまり、それは大宇宙年が回帰し消滅する時に、数える主体としての自らをもまた消滅させまた再生させることが出来るのである。このような「絶対的な更新⁽⁹⁾」を通じて、それは自ら「つねに新たに生を終える」ために「つねに新たに生をはじめ⁽¹⁰⁾」のであり、それ故大宇宙年は円環的に回帰しながらも数えられることなくその都度新しく消滅し再生していくのである。

しかし、大宇宙年が回帰する毎に消滅しまた新たにはじまると考える場合当然生じてくる疑問は、大宇宙年同士の関係、言い換えればそれぞれの⁽¹¹⁾大宇宙年において全く同一であるところの個々の契機の関係である。九鬼は次のように応答する。

後者(回帰的形而上学的時間)⁽¹²⁾にあつては、その反対に、契機間に非連続性が存している。現在の今、過去の今、未来の今という各契機は一種の遠隔作用の如きものによつてのみ連結されている。(中略)後者にあつては、各契機は絶対的同質性をもち、互に交換されることが出来る。その意味において時間が可逆的である。

(九鬼周造「形而上学的時間」二〇九頁。)

大宇宙年間の個々の契機、例えば「現在の今、過去の今、未来の今」は一方で非連続である。それは、真に円環的な大宇宙年を構想するには、回帰毎に時間が完全に消滅し再生するという絶対的更新を考えざるをえないことから明

らかである。他方、各契機は絶対的同質性を持つがゆえに交換可能でもある。このように大宇宙毎の各契機が絶対的に同一で交換可能であると言われるには、非連続の連続としての連続性、即ち「一種の遠隔作用の如きもの」による「連結」も担保されなければならない。そして、この連結の問題を考える上で手掛かりになるのが「可能態としての意志」という概念であり、また「形相的単体性」における多様性と同一性を巡る議論である。そこでいよいよ、形相的単体性の議論に移っていくことになる。

二二

九鬼は、前節で論じた回帰的形而上学的時間において、「形相的単体性」が実現されたと言えるような仕方では量的多様性と絶対的同一性とが両立するという。

回帰的形而上学的時間の構造を更に明かにしよう。先ず、無窮に回帰する劫波または大宇宙年はフッサールのいわゆる「形相的単体性」(eidetische Singularität)の実現されたようなものである。無数の劫波または大宇宙年はいずれもみな絶対的に同一である。その特徴は一つの *εἶδος* (エイドス) の見本であるという以外の何ものでもない。従つて互に全然同一でありながら数の上で多であることが出来る。またその結果として真の意味の個性を備えていない。

(同書、二〇八頁。)

こ)ではまず、「無窮に回帰する劫波または大宇宙年」はフツサールのいわゆる「形相的単体性」(eidetische Singularität)の実現されたようなもの」という理解が示される。具体的には、「無数の劫波または大宇宙年はいずれもみな絶対的に同一」であり、それぞれが「一つの εἶδοςの見本である」点においてのみ特徴づけられるが故に、「真の意味での個性を備えて」おらず、「互いに全然同一でありながら数の上で多であることが出来る」のだという。本論の問題意識と照らし合わせて問題となるのは、多様性と同一性とが両立する在り方、つまり「一つのエイドスの見本」としての在り方である。この在り方を理解するためには、九鬼が「実存哲学」において展開した形相的単体性を巡る議論を、イデアチオンや個体的単体性といった関連する諸概念も踏まえながら参照していく必要がある。

まず確認したいのは、先ほど引用文における εἶδος (エイドス) という用語である。エイドスという用語自体はプラトン以来様々な哲学者が用いている用語であるが、九鬼はどのような意味でこの言葉を用いているのか。

曩にプラトンのイデアが可能的存在すなわち存在の本質の意味を最もよく表わし、個々の現実的存在はイデアに分預する限りにおいて存在すると云った。本質と存在とが普遍者と個体とに対する関係はそれによってほぼ明らかである。イデアは多数の個体に対して「共通者」(κοινωνία)である。

(九鬼周造「実存哲学」同書、七十五頁。)

この引用でエイドスではなくイデアと言われているそれは、「個々の現実的存在」がそれに「分預する限りにおいて存在する」ような「可能的存在すなわち存在の本質」、つまり多数の個体に対する「共通者」であるとされている。そして九鬼によれば、このような多数の個体に対する「共通者」としてのイデアを把握することがイデアチオ

ン (Ideation 理念看取) であつた。しかし、このイデアチオンは単にイデア把握全般を意味するのではない。それは、或る特殊な手続きを踏むイデア把握である。次の引用を見てもらいたい。

イデアチオンは或る経験された対象または想像された対象を一個の変形態として取り扱うことに基礎を有っている。すなわちその対象を任意の一例または見本であらしめる。換言すればその対象をして諸変形態の開放的無限集合の最初の要素であらしめる。変形作用を行うのである。一つの事実を見本として純粹想像の体験的構成を企図するのである。そうすると、その見本に類似した像が常に新しい像として得られる。そして、それらの諸像の集合を貫徹して一つの単一性が見出される。すなわち、一つの原像に自由変形を行なつた場合に、必然的な普遍的な形として残っているものがなければならぬ。それがなくては、最初の原像がその類の一例と考えることが出来ないような、そういう形が残つていなければならぬ。要するに自由変形を行う場合に各々の変形態および変形作用の過程そのものは主観的体験には任意のものとして現れて来る。その際、すべての諸変形態を貫いて一つの不變態が存していることに眼を向けることが出来る。諸変形態の差異点は我々にとって無関心のものであつて、諸変形態の謂わば絶えず相重なるところが不變なものとして残つてくる。それがすなわちイデアまたは本質である。

(同書、七十五―七十六頁。)

イデアチオンはまず「或る経験された対象または想像された対象を一個の変形態として取り扱う」、いわば「対象を任意の一例または見本であらしめる」ことにまず基礎を有していると言われる。その上で、そのような見本となる原像をもとに「純粹想像の体験的構成を企図する」、つまり見本に類似した像を次々と新しく想像していく。そして、

そのような想像的自由変形を通じてその過程を貫く一つの不変態が、即ち各々の諸変形態がその任意の一例に過ぎなくなるような、諸像の集合を貫く単一性が現れてくるという。このようにアイデアチオンとは、認識の対象を変形可能な任意の一例とみなした上で、想像上の自由変形を施すことで諸変形態に共通するアイデアの共通性を見出すという一連の把握プロセスのことである。このような把握の在り方を、私たちが「ハ」という音を把握していく場面を例に想像してみよう。まず確認したいのは、同じ「ハ」と呼ばれる音でも、明るいまたは暗い音色であったり、微妙に音程が高かったり低かったりと現実には様々に異なっていることである。そのような中で私たちは、自分でその音をイメージした上で実際に出してみたり、様々な人や曲によって奏でられる音を聞き比べたりする中で、徐々にそれらの音を貫く「ハ」音性を掴んでいく。このように、目の前で鳴るハ音をあくまで一例とみなした上で、その音が様々に奏でられるのを想像したり実際に聴いたりしてみる中で、それらの音を貫くハ音の共通性を掴んでいくことを、アイデアチオンの一例として理解できるであろう。

そして、このような特殊なプロセスを経て得られた「ハ」音のアイデアは、形相的単体性と名付けられるアイデアである。それは、「アイデア即ち形相の相互関係において最早それ以下に特殊化をもたない単体」としてのアイデアである⁽¹²⁾。

例えば「ハ」音のアイデアというようなものは、音一般、感覺的性質一般などというものに対しては類に対する種の関係にあるが、その種はまた最下位の種であるとも考えられる。そういうときには「ハ」音のアイデアはアイデア的単体性または形相的単体性と名付けられる。それは「ハ」音のアイデアに対して音一般のアイデアは上位のアイデアであり、音一般のアイデアに対して感覺的性質一般のアイデアは上位のアイデアであり、アイデアすなわち形相の相互関係において「ハ」音のアイデアは最早それ以下に特殊化を有さない単体と考えられるからである。

「音一般のイデア」は勿論「感覺的性質一般のイデア」は、「ハ」音よりも普遍的な上位のイデアである。それに対して、「ハ」音よりも特殊のでありながらかつ共通者でもあるような下位のイデアは存在しない。つまり、「ハ」音のイデアは、普遍的な共通者としてのイデアの中で最も特殊であるという意味において単体性、即ち形相の単体性を有するのだ。

九鬼はさらに、このような「ハ」音のイデアに從属する一切の任意の個別態は個体的単体性を有している」けれども、「イデアチオンの地平にあつては、個体的単体性の意味は殆ど形相的単体性の中へ没してしまつている」と指摘する⁽¹³⁾。例えば、現実において鳴らされた個々の「ハ」音は、音色や音程をはじめとする様々な面で異なる、つまり個体的単体性を有している。しかし、「ハ」音のイデアの把握というイデアチオンにおいて聴かれるのは、そのような個体的単体性ではなく、むしろそれらの音を貫く「形相的単体性」としての「ハ」音性なのである。つまり、イデアチオンにおける形相的単体性の把握では、単体性(個体)の捨象を通じて単体性(形相)を把握するという逆説めいた事態が起こっているのだ。こうして自らの個体的単体性を失つた個々の「ハ」音は、「ハ」音のイデアという形相的単体性との関連において「相等性」を有するに至る。つまり、それらが本来個別的単体性を有していたとしても、例えば蓄音機の替針のように型(イデア)に合致さえしていれば、それぞれは同等のものとして数の上でのみ區別される、任意に交換可能なものとなるのだ。

このようにイデアチオンにおいては個体的単体同士の関係が相等的となるが、形相的単体と個体的単体の関係は如何なる関係にあるか。「ハ」音のイデアにとつて多種多様な「ハ」音が有する個体的単体性は問題にならない。むしろ、

それぞれの「ハ」音の個体的単体性が大きいほど、それにも関わらずそれらが「ハ」音として把握される中で「ハ」音のアイデアの同一性がよりはつきりと証されていく。つまりアイデアチオンにおいて形相的単体に従属する個体的単体は、その多様性と特殊性を通じて形相的単体の同一性をより明確化していくのである。それは、形相的単体性のもとに従属する個体的単体がその特殊性と多様性を通じて形相的単体の同一性を明かしていく、まさに「他を通じた一の実現」という逆説的事態なのだ。

ここで確認された、「可能的存在が多様な現実的存在として現勢的に展開していくことで自らの同一性を明証する」「他を通じた一の実現」という形相的単体性の論理を踏まえて、一節の最後に提起した問題をもう一度考えていこう。その問題とは、絶対的更新を通じてその都度全く新しく再生消滅する円環的な回帰的形而上学的時間にあつて、それぞれの大宇宙年における全く同一の個々の契機は如何にして連結するのかという問題であつた。

まず微視的に見て、一つの大宇宙年内における個々の事物の輪廻は、形相的単体性の論理を通じて理解できる。前述したように、業という因果的同一性の論理を追求した輪廻においては、悪業という潜勢的な同一性が果てしない輪廻の中で悪人や畜生といった様々な仕方で見勢化されるのであつた。たとえどのような姿形に生まれ変わろうとも、原因である悪業の同一性は毀損されず、むしろあらゆる在り方が悪業の可能な在り方の現実における自己展開として理解される。つまり、業という共通者との関係において輪廻するそれぞれの事物は相等性を有する。さらに、個々の契機だけではなく、一つの大宇宙年全体もまた、「他を通じた一の実現」、つまり存在の無限の可能性の充溢としての「可能態における意志」が、一つの大宇宙年を通じて自らの絶対的な同一性を現勢的に展開していくと考えることが出来る。何となれば「可能態における意志」が、一つの大宇宙年を始めまた円環の終わりにおいて消滅させることが出来るからには、そこで現勢的に展開される全ての可能性は既にその意志内に含まれていると考えなければならない。つ

まり、可能態における意志が、一つの大宇宙年全体を通じて自らの内に潜勢的に含まれる可能性を円環的に現勢化していくと理解出来るのだ。このように、可能態における意志という共通者との関連においては、大宇宙年における全ての事物が、その見本として相等性を有するのである。

さらに巨視的に見て無窮に繰り返す大宇宙年それぞれはどのような関係を有するか。それらもまた、可能態における意志という共通者自身の潜勢的無限の現勢的自己実現即ちエイドスの見本として相等性を有する。しかし、大宇宙年相互の間では相等性だけでなく、内容的な絶対的同一性もまた成立しているのだ。というのも、前節でも確認したように、九鬼は大宇宙年の回帰が螺旋的ではなく円環的であると構想するために「各周期の内容に如何なる微小の差異をも許さない」絶対的同一性を「仮定」していたからである。

劫波および大宇宙年の概念は各周期の内容に如何なる微小の差異をも許さない。そうして、時間とその内容とを分離することが出来ない以上は、内容の回帰は時間そのものの回帰を意味しなければならない。ソクラテスとクサンティペとは常に全く同一の清新さをもって結婚することが出来る。これは結論ではない。仮定である。回帰的形而上学的時間の観念はこの仮定から出発するのである。

（九鬼周造「形而上学的時間」、二〇六—二〇七頁。）

そのためあくまで九鬼に則して理解するならば、可逆的・交換可能な大宇宙年相互の関係は、内容的に異なる個別的・単体の可能の二者との関係における相等性ではなく、それぞれが内容的に絶対的・同一であるという絶対的同一性としても理解しなければならぬ。こうして、回帰的形而上学的時間においては、一方で個々の大宇宙が絶対的更

新によつて連続性を断ち切れ絶対的に非連続的となりながら、可能態における意志との関連において数の上で區別されながら相等性を有し、さらに内容的な絶対的同一性において絶対的に可逆的で交換可能であるという仕方では連続するのである(14)。

四

前節までで確認されたように、回帰的形而上学的時間は可能態としての意志との関連において相等的であり数の上でのみ區別されながら、内容的な絶対的同一性において可逆的で交換可能であった。このように回帰的形而上学的時間を相等性と絶対的同一性の両面において理解することで、回帰的形而上学的時間における永遠の現在の成立を巡つて新たな知見を得ることが出来る。まず確認したいのは、九鬼が二つの區別される永遠の現在を語っているように思われる点である。まず、九鬼における永遠の現在を巡る研究で必ずと言っていいほど着目されてきたのは次の議論である。

回帰的時間に関して我々はなお他に垂直的の「エクスタシス」が存すると云うことが出来る。現在は、一方には過去に、他方には未来に、同一の瞬間を無数にもつている。それは即ち無限の深みをもつた今である。底なき今である。

(同書、二〇九頁。)

九鬼がここでハイデガーの水平のエクスタシスを意識しながら「垂直のエクスタシス」として語るのは、大宇宙年が無窮に繰り返す中で現在が「一方には過去に、他方には未来に、同一の瞬間を無数に」もつことで「無限の深み」を獲得して「底なき今」即ち永遠の現在になるという事態である。しかし、九鬼は別の箇所でも永遠の現在を次のように語る。

通俗的時間の現在とは未来によつて脅かされている。忽ちにして過去となり非存在のうちに没去る。それに反して「永遠の現在」は未来と過去とに没交渉である。未来と過去との地平をもたず、宇宙的に完結している。小宇宙的不是なく、寧ろ大宇宙的である。この現在は静止しないで円を描いている。

(同書、二二二頁。)

まず確認できるのは、ここで語られている「未来と過去とに没交渉」であり「宇宙的に完結している」永遠の現在は、底なき今としての永遠の現在とは異なるということだ。つまり、それは無窮の大宇宙年の繰り返しにおいて成立する無窮的な永遠の現在ではなく、一つの大宇宙年において成立する完結的で円環的な永遠の現在である。より詳しく述べれば、「前者の永遠の現在は、大宇宙年そのものの絶対的更新を通じて非連続の連続的に成立する、絶対的に同一な現在の無窮の重なりである。他方、後者の永遠の現在は、エイドスとしての「可能態における意志」が、自らの相等的見本の産出という現勢的自己展開を通じて形成する、円環的で完結的な一つの大宇宙年である。そして、九鬼が構想する回帰的形而上学的時間においては、まず相等性という「二次的意味に於て」完結的で円環的な時間が永遠の現在として成立しながら、それが無窮に繰り返される中で絶対的同一性に基づく「底なき今」としての永遠の現在が

成立するのである。九鬼が以下でオスカー・ベッカーの用語を借りて述べる「超存在学的現象」とは以上のような意味で理解されよう。

「永遠の現在」とは単に二次的意味に於てのみ未来と過去とを内含する「未来的および過去の現在」である。しかしその有する未来と過去とは非存在としてではなく、現在の現在契機として存在するものである。ベッカーはこの現象を「超存在学的現象」(hyperontologisches Phänomen) または「超現象」(Hyperphänomen)と呼んでゐる (Husserl-Festschrift 中のベッカーの論文参照)。

(同書、同頁。)

このように、全く同一の事物と世界とが絶対的更新を通じて円環的に回帰する回帰的形而上学的時間においては、量的多様性が相等性と絶対的同一性と両立することで、円環的永遠性を有する大宇宙そのもの、そして無窮的永遠性を有する底なき今という二つの永遠の現在が成立するのである。

結語

最後に本論での議論をもう一度まとめよう。本論では、九鬼独自の回帰的形而上学的時間における多と一の両立を巡る議論の検討を通じて、永遠の現在の永遠性を無窮的永遠性と円環的永遠性という二重の意味において理解することが目指された。そこでまず第一節において、そもそも全く同一の事物と世界とが絶対的更新を通じて円環的に回帰

する回帰的形而上学的時間を哲学的に論じ得る可能性を、時間の無限性の要請と円環的無限の理論的可能性の確保を通じて見出した。次に第二節では、類似的回帰的自然的時間および回帰的現象学的時間との比較を通じて、絶対的同一性と時間の絶対的更新に基づく円環的無限性において回帰的形而上学的時間を特徴づけた。その上で第三節では、九鬼が「実存哲学」において展開したフッサールの形相的単体性を巡る議論を、形相的単体性を得るために要請されるイデアチオンという概念まで遡り理解することで、「可能的存在が多様な現実的存在として現勢的に展開していくことで自らの同一性を明証する」という、相等性に基づく形相的単体性の論理を確認した。そして、この「他を通じて一の実現」という形相的単体性の論理を踏まえ、大宇宙年において輪廻する個々の事物と一つの大宇宙年全体を、「可能態における意志」という絶対的一者による無限の現勢的自己展開における相等物として理解した。さらに、無窮に繰り返す大宇宙全体まで視野を広げる中で、大宇宙年一つ一つが可能態における意志の相等物として数的にのみ区別されるとともに、内容において絶対的に同一であるがゆえに可逆的で交換可能であるため、回帰的形而上学的時間においては非連続の連続的に多と一とが両立していることを見出した。最後に第四節では、前節までで見出された相等性と絶対的同一性の区別を踏まえることで、回帰的形而上学的時間において成立するのは、無窮的な永遠の現在と円環的な永遠の現在という二つの永遠の現在であることを明らかにした。形相的単体性をイデアチオンまで遡って理解し相等性と絶対的同一性を区別することで、回帰的形而上学的時間には二つの永遠の現在があることを指摘した点に、先行研究に見られなかった本論の独創的な点が存する。しかし、残された課題も数多い。注でも指摘したように、伊藤は九鬼が提唱する絶対的に同一な無窮の大宇宙年という考え方に否定的な見解を示している。そのため、本論はさらに伊藤の議論と照らし合わされることで、九鬼の考え方のものの妥当性が問われなければならない。さらに、本論において提唱された「二つの永遠の現在」というアイデアは、九鬼が文学論で展開した、詩における永遠の現在の

文学的表現の再解釈を迫る。このような問いに応答して、九鬼の論じる「永遠の現在」の妥当性や可能性をさらに批判的に検証していくことが今後の課題となる。

注

- (1) 傍点は執筆者による補足。以下断りのない限り、傍点は全て執筆者による補足。
- (2) 九鬼周造「形而上学的時間」『人間と実存』岩波文庫、二〇一六、二〇八頁。
- (3) 近年の九鬼研究において時間論は大きな関心を集めているテーマである。九鬼の時間論研究を長年牽引してきた小浜善信(二〇一三、二〇一六、二〇一七他)特にここ数年で立て続けに九鬼の時間論を主題とする論文を発表している。さらに、これまでは九鬼哲学の別のテーマを中心に扱っていた森一郎(二〇一七)や嶺秀樹(二〇一七)や田中久文(二〇一七)といった研究者らもまた、九鬼の時間論に関連する論文を相次いで発表している。
- (4) 伊藤自身ではなく、本論執筆者による表現である。
- (5) 伊藤邦武『九鬼周造と輪廻のメタフィジックス』ぶねうま舎、二〇一四、二〇九―二一〇頁。
- (6) 九鬼周造「形而上学的時間」、一九八頁。
- (7) 同書、二〇三頁。
- (8) 同書、二〇四頁。
- (9) 九鬼周造「時間の観念と東洋における時間の反復」『時間論』岩波文庫、二〇一六、十七頁。
- (10) 同書、二十頁。
- (11) ()内は執筆者による補足。
- (12) 九鬼周造「実存哲学」、七十九頁。
- (13) 同書、同頁。
- (14) このような九鬼による回帰的形而上学的時間における量的多様性と絶対的同一性の両立解釈に対して、伊藤はアイデア数論、そして現代宇宙論をも参照しながら「宇宙全体が一つのアイデアであり、それぞれの宇宙内存在者もまたミクロ

コスモス的なアイデアであるかぎり、それらの存在の様相に
関して厳密な意味での同一性を存在論的に確保することは、
もともと不可能だ」（『九鬼周造と輪廻のメタフィジックス』
二〇九頁。）として九鬼の見解に否定的な見方を打ち出して
いる。九鬼の時間論の理論的妥当性を徹底的に検証する上で
重要な問題提起であり、別途詳細な検討を要する。

氣多雅子「西田の「個物と個物との相互限定」をめぐって」

河野哲也「母性保護論争のフェミニスト現象学からの解釈（1）」

ラルフ・ミュラー「応答の心が交差する小径」としての〈感応道交〉

——道元のフェミニズム的解釈——

竹花洋佑「種の自己否定性と「切断」の概念」

小島千鶴「西田幾多郎と久松真一における救済の問題」

八坂哲弘「西田幾多郎のフィードラー受容とリップスの「感情移入」説」

第13号 (2016)

納富信留「西田幾多郎と田中美知太郎——日本哲学とギリシア哲学の協働のために」

芦名定道「南原繁の政治哲学とその射程」

廖欽彬「井筒俊彦の意識哲学における言葉と芸術」

服部圭祐「「人間の学」から「倫理の学」へ——和辻哲郎の「倫理学」体系の形成過程」

名和達宣「哲学者・杉本耕一氏との対話」

第14号 (2017)

氣多雅子「京都学派における「宗教」の概念」

合田正人「「種の論理」論争をめぐって——高橋里美、務台理作再考——」

中島隆博「循環し、競合する概念——ブラセンジット・デュアラの

「対話的超越」と鈴木大拙の「日本の靈性」をめぐって——」

志野好伸「大西祝と和辻哲郎における忠孝概念」

檜垣立哉「西田とバロック哲学」

ロルフ・エルバーフェルト「行為的直観と形成的現象学 (Transformative Phänomenologie)

——西田哲学の将来を考える——」

上原麻有子「「名」と「実存」——九鬼周造の哲学を巡る一考察——」

ファビアン・シェーファー「メディア哲学としての京都学派」

第 10 号 (2013)

《特集・間文化（跨文化）という視点から見た東アジアの哲学》

張政遠「西田幾多郎の哲学——トランスカルチュラル哲学運動とその可能性——」

林永強「西田幾多郎と T・H・グリーン——トランス・カルチュラル哲学の視点から——」

黄冠閔「哲学と宗教の間——唐君毅と西谷啓治における近代性をめぐる思索——」

熊谷征一郎「西田によるヘーゲル生成論批判の射程」

太田裕信「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』——」

シモン・エベルソルト「九鬼周造における現象学と形而上学の交わりの問題」

第 11 号 (2014)

《藤田正勝教授・日本哲学史専修退職記念号》

藤田正勝「凍れる音楽」と「天空の音楽」

福谷茂「藤田さんのこと」

氣多雅子「西田幾多郎とセーレン・キェルケゴール——「実践哲学序論」の一考察——」

杉村靖彦「「種の論理」と「社会的なもの」の問い

——田辺、ベルクソン、フランス社会学派——」

水野友晴「大拙禅における主体性の問題——日本哲学からの発信の試み——」

杉本耕一「明治日本における宗教哲学の形成と哲学者の宗教的関心

——清沢満之を中心に——」

城阪真治「『善の研究』における「哲学的思想」とその方法」

日高明「思慮分別はなぜ純粹経験ではないのか」

満原健「志向的意識と場所的意識」

中嶋優太「形成期西田哲学とヴィンデルバントの共有地

——意志的なものというスローガンと文化主義をめぐって——」

太田裕信「二つの行為の哲学——西田・田辺論争をめぐって——」

石原悠子「西田における「アプリアリ」概念」

ダニエル・バーク「前近代の日本思想と日本哲学の境界

——デューイ、フッサール、パトチカを手がかりに——」

藤田正勝教授・著作一覧

第 12 号 (2015)

小林敏明「西田の思考と日本語の問題」

ダニエラ・ヴァルトマン 「絶対無」としての「絶対的生」とは何か

——ミシェル・アンリと仏教あるいは田辺元との対話——

第6号 (2009)

伊藤徹 「過去への眼差し——『硝子戸の中』の頃の夏目漱石——」

上原麻有子 「翻訳と近代日本哲学の接点」

城阪真治 「下村寅太郎の科学的認識論——表現作用としての「実験的認識」について——」

日高明 「中期西田哲学における質料概念の意義」

濱太郎 「西田における形の生命論」

第7号 (2010)

米山優 「モノドロジーを創造的なものにする事

——〈モノドロジックでポリフォニックな日本の哲学〉に向けて——」

細谷昌志 「『マラルメ覚書』と「死の哲学」——田辺哲学の帰趨——」

林晋 「「数理哲学」としての種の論理——田辺哲学テキスト生成研究の試み (一) ——」

呉光輝 「西田哲学と儒学との「対話」」

杉本耕一 「京都学派の仏教的宗教哲学から「倫理」へ」

第8号 (2011)

高橋文博 「和辻哲郎の戦後思想」

田中美子 「個性の円成——和辻哲郎「心敬の連歌論について」を読む——」

熊谷征一郎 「「存在と無の同一」としての「生成」の意味をめぐって

——西田によるヘーゲル生成論批判の妥当性と意義——」

《書評》水野友晴 井上克人著『西田幾多郎と明治の精神』

第9号 (2012)

行安茂 「西田幾多郎とT・H・グリーン」

林晋 「澤口昭聿・中沢新一の多様体哲学について

——田辺哲学テキスト生成研究の試み (二) ——」

岡田安弘 「現代生命科学の発展と西田の生命論」

ブレット・デービス 「二重なる〈絶対の他への内在的超越〉

——西田の宗教哲学における他者論——」

『日本哲学史研究』バックナンバー目次

第1号 (2003)

藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」

伊藤徹「幻視された「自己」」

ブレット・デービス「退歩と邂逅——西洋哲学から思索的対話へ——」

杉本耕一「西田哲学の「転回」と「歴史哲学」の成立」

第2号 (2005)

平田俊博「日本語の七層と現象学的優位——日本語で哲学する——（前）」

古東哲明「臨生する精神——日本人の他界観——」

宮野真生子「美的生活の可能性と限界——柳宗悦「第三の道」とは何か——」

藤田正勝「西田哲学と歴史・国家の問題」

第3号 (2006)

片柳榮一「アウグスティヌスと西田幾多郎」

林鎮国「西谷啓治——空と歴史的意識をめぐって——」

岡田勝明「日本思想における二重言語的空間——西田幾多郎の場合——」

ステフェン・ゲル「真の自己の否定性——上田閑照の「自己ならざる自己」の現象学——」

第4号 (2007)

清水正之「哲学と日本思想史研究——和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ——」

藤田正勝「西田幾多郎の国家論」

杉本耕一「歴史的世界における制作の立場——後期西田哲学の経験的基盤——」

ジェラルド・クリントン・ゴダール「コケムシから哲学まで

——近代日本の「進化論・生物学の哲学」の先駆者としての丘次郎——」

《書評》高坂史朗 藤田正勝著『西田幾多郎——生きることと哲学』

第5号 (2008)

岡田安弘「西谷啓治における「科学と宗教」の現代的意義

——生命科学の危機的な諸問題を前にして——」

黄文宏「西田幾多郎の宗教的世界の論理——新儒家の宗教観との比較を兼ねて——」

シルヴァン・イザク「西谷における自他関係の問題」

守津隆「西田哲学批判としての「種の論理」の意義」

執筆 者

森 哲 郎

京都産業大学教授

岡 田 勝 明

姫路獨協大学教授

John C. Maraldo

(ジョン・C・マラルド)
ノースフロリダ大学名誉教授

小 野 真 龍

天王寺舞楽協会常任理事

城 阪 真 治

関西学院大学非常勤講師

藤 貫 裕

京都大学文学研究科博士後期課程

翻 訳 者

竹 花 洋 佑

大谷大学非常勤講師

日本哲学史研究 第十五号

二〇一八年十二月二十五日 発行

発行者

京都大学大学院文学研究科

日本哲学史研究室

京都市左京区吉田本町

製 作

株式会社タマプリント

青梅市長瀬八一一九八一六

STUDIES
IN
JAPANESE PHILOSOPHY

NIHON TETSUGAKUSHI KENKYU

Vol. 15

December, 2018

The Concept of "Expression" in Nishida Kitarō: the Formation and Development of An Inquiry into the Good MORI Tetsurō

The Logic of Place and Evidence of Self-Existence: Modernity of Nishida Philosophy OKADA Katsuaki

The Question of Responsibility in Metanoetical Philosophy ··· John C. MARALDO

Gagaku as Representation of Japanese Religious Cosmology ····· ONO Shinryū

The Construction of Self-Awareness as Inner Experience: On The Development of Nishida Kitarō's Thought from An Inquiry into the Good to Intuition and Reflection in Self-Awareness..... SHIROSAKA Shinji

Two Kinds of Eternal Present in Kuki Shūzō's Metaphysics of Time
.....FUJINUKI Yū

DEPARTMENT OF JAPANESE PHILOSOPHY
GRADUATE SCHOOL OF LETTERS
KYOTO UNIVERSITY

Kyoto, Japan