

「純粹経験」の言語化の可能性と必然性をめぐって

On the Possibility and the Inevitability of
Verbalizing of “Pure Experience” (Junsui Keiken)

神尾 和寿*

Kazutoshi Kamio

『善の研究』から始まる西田幾多郎の哲学思想は、西洋哲学と東洋思想との出会いを体現している。ところで、小林秀雄は、西田の哲学の言語体系を日本の哲学に特有な「奇怪なシステム」の元凶として批判している。それでは、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明したい」というこの著の基本姿勢に潜んでいる問題とは何か。本稿では、〈言〉としての「純粹経験」と〈事〉としての「純粹経験」との相克を手がかりとして考究した。

キーワード：純粹経験、唯一の实在、統一運動、事実と説明、哲学と禪

序

言うまでもなく、『善の研究』¹⁾は、西田幾多郎の処女作として彼の哲学活動の原点に位置する。そして、「純粹経験」に基づくこの時期の立場は、さらに「自覚」という契機をもって展開されていきながら、「場所」の思想へと結実する。こうして、いわゆる「西田哲学」²⁾の誕生を迎えるわけである。

ただし、「純粹経験」の外部に発見された「自覚」という要素がヒントとして新たに付け加えられて、「場所」の思想へと飛躍した、というわけではない。すなわち、「自覚」も（一・一四六、参照）「場所」も、あらかじめ「純粹経験」の内には含まれており、たとえそれら自身としては熟していなかったとしても、たしかにそこで潜在的に働いていたのである。もちろん、「場所」の思想以後の展開として浮上してくる「一般者の自己限定」や「絶対矛盾的自己同一」や「逆対応」にしても、同様の事情にあったと言える。（一・三、参照）

ところで、か的小林秀雄に、『文藝春秋』（文藝春秋社、昭和 14 年 11 月号）に発表された「学者と官僚」という批評がある。この小文は、『思想』（岩波、昭和 14 年 10 月号）に掲載された座談内での日本の「哲学者」たち³⁾の発言に見られる言語表現の奇矯さを、具体的に指摘することから始まっている。そこで、小林は、「表現の事々しさと内容の空しさとのコントラストは、まさ

*流通科学大学人間社会学部、〒651-2188 神戸市西区学園西町 3-1

にグロテスクと形容するより他はない⁴⁾と言い、さらには、「この様な断片から推察される文章が、果して日本人の文章と言えるだろうか、亦文明人の文章と言えるだろうか⁵⁾とまで容赦なく言い放っている。

そして、議論が結論部分に至ろうとするところで、やおら西田の名前が挙げられてくる。小林は、次のように述べている。

だが、事実、自分自身の思想を抱き、これをひたすら観念の世界で表現しようとした様な学者は、見物と読者の欠如の為に、どういう処に追い詰められたか。例えば西田幾多郎などがその典型である。……（中略）……氏の孤独は極めて病的な孤独である。西洋哲学というものもの教えなしには、氏の思想家としての仕事はどうにもならなかった。氏は恐らく日本の或は東洋の伝統的思想を、どう西洋風のシステムに編み上げるべきかについて本当に骨身を削った。……（後略）……⁶⁾

西田氏は、ただ自分の誠実というものだけに頼って自問自答せざるを得なかった。自問自答ばかりしている誠実というものが、どの位感わしに充ちたものかは、神様だけが知っている。この他人というものの抵抗を全く感じ得ない西田氏の孤独が、氏の奇怪なシステム、日本語では書かれて居らず、勿論外国語でも書かれてはいないという奇怪なシステムを創り上げて了った。氏に才能が欠けていた為でもなければ、創意が不足していた為でもない。

これは確かに本当の思想家の魂を持っていた人が演じた悲劇だった様に僕には思えるが、言う迄もなく亜流は魂を受け継がぬ。専ら健全な読者を拒絶する為に（他に理由はない）、何処の国の言葉でもない言葉を並べ、人間に就いては何一つ理解する能力のない、貧弱な頭脳を持った哲学ファンを集めた。⁷⁾

小林の批判内容の骨子を確認しておきたい。まず、日本の「哲学者」たちの言語表現に見られる公的な健全さの欠如ははなはだしい、ということである。そうした欠陥は、日本の哲学界に特有な閉鎖的な特殊性（小林は、こうした事態を「独善」とか「孤独」と呼んでいる⁸⁾）のなかで育まれてきたものである。そして、そのような悪しき習性が形成されてきた源にまで遡って行けば、「わが国の一流哲学者」⁹⁾である西田幾多郎に行き当たる、というのである。この場合、皮肉にも、「わが国の一流哲学者」にもかかわらず、ではなくて、「わが国の一流哲学者」であるからこそ、その元凶は西田にある。

日本の哲学界に対するこうした辛辣な批判はたしかに或る面では正当だろうし、そこには耳を傾けるべきものがあると、私には思われる。ただし、同時に、本来見られるべき事態や本来問われるべき問題が、小林には充分に見通されていなかったとも言えるだろう。あらためて、日本の

「哲学者」たちの言語表現に見られる奇矯さの由来を問い直したいものである。

まずは、翻訳の問題があるだろう。たとえば西周らの努力によるものだが、西洋の歴史を経て、また西洋の社会生活のなかで成立してきた西洋哲学特有の術語を、そのような歴史や社会生活とは疎遠な日本語へと、諸々の漢字の表意を頼りにして無理にでも変換せざるを得なかった。さらに、その上で日本独自の哲学までもが試みられるとなれば、人工的に案出された抽象概念の翻訳語を基にして、そこに一層の加工や操作が施されていくことになる。こうして、もちろん西洋語ではないが、かと言って自然な日本語からもほど遠い、特殊な言語空間が形成される。

もちろん、問題は、語句のレベルだけでは済まされず、それぞれの民族の生きる姿勢と決定的に関わる文体のレベルにまで深く根を張っている。明確な主述関係を軸として、独立した単語が論理的な関係を結び合うインド・ゲルマン語に対して、日本語では、まず漠とした関係の全体性がある、その上ではじめて分節も可能であり自立語にしても付属語にしても確認され得る。しかも、その際、そこで強固で明確な論理性が働いているとは言いがたい。ただし、そうした特徴は、ただちに日本の伝統的な思想の貧弱さを意味するものではなく、むしろ、その特有性を示すものと見なされよう。

いずれにせよ、根本にあるのは、西洋の伝統的な哲学と東洋の伝統的な思想との出会いである。西田の活動は、まさにその只中であつた。

西洋哲学は、元来、もっとも根源的にして包括的な原理を掲げてすべての事象を論理的に説明することを目指しており、また、そのような説明が可能であることを前提としている。よって、その原理では論理的に説明できない何らかの事象の出現は、その原理の不徹底さや不十分さの自己暴露を意味しており、そのたびごとに、哲学は、真の原理たるものをめぐって限りなく自己反省を繰り返していくことになる。その一方で、東洋思想の核心部分は、本質的に、論理や説明を拒絶すると言ってよい。逆説的に言い換えれば、それは、論理的に語り得ないし、そもそも論理的に語るべきではないからこそ、核心と成り得ている。

西田の哲学思想は、こうした根本的な矛盾や対立をはらんだ西洋哲学と東洋思想との対話の体现であると言えよう。たしかに、それは、出会いであり格闘でもあつた。すなわち、西田は、「わが国の一流の哲学者」（引用文中の傍点は、筆者によるもの）として、論理的な説明とは無縁である東洋思想の核心を原理とし、かつ、「わが国の一流の哲学者」（引用文中の傍点は、筆者によるもの）として、西洋哲学を超え出てもっとも根源的にして包括的であるはずのその原理をもってこそすべてを論理的に説明し得るとし、実際にそのような説明を試みたのである。

模倣ではなく、さらなる創造を促すための真の遺産として本当に後世に受け継がれてきたのかどうかの検討は別の場に譲るとして、たしかに、日本独自の哲学の原点は西田哲学にある。そして、冒頭で述べたように、西田哲学の原点は「純粋経験」を原理とした『善の研究』にある。なるほど、その「序」では、「純粋経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」（一・六）と、

この著の動機にして目論見が宣言されている。

この小論では、まず、『善の研究』の読解を通して（Ⅰ－１、Ⅰ－２）、先の宣言文のなかに蔵されている問題点を提示してみる（Ⅰ－３）。次いで、西田研究の第一人者である上田閑照による『善の研究』解釈を手がかりとしてその問題点を解きほぐし（Ⅱ－１）、典型的な「わが国の一流哲学者」（引用文中の傍点は、筆者によるもの）としての西田の哲学思想にはどのような意義や難点があるのかを、説明原理として〈言〉われる「純粹経験」と、それ自体としては〈事〉である「純粹経験」との相克を軸にして考究してみたい（Ⅱ－２、Ⅱ－３）。

Ⅰ. 『善の研究』とは、どのような書であるのか

Ⅰ－１. 『善の研究』の構成

『善の研究』は、もともとは第四高等学校教授時代に担当していた「倫理」の講義用に作成されたテキストから発しているという事情もあって¹⁰⁾、独特な構成を備えている。その件に関しては、「序」にて、西田自らが次のように解説している。

此書は第二編第三編が先づ出来て、第一編第四編といふ順序に後から附加したものである。第一編は余の思想の根柢である純粹経験の性質を明にしたものであるが、はじめて読む人は之を略する方がよい。第二編は余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子といふべきものである。第三編は前編の考を基礎として善を論じた積であるが、又之を独立の倫理学と見ても差し支ないと思ふ。第四編は余が、かねて哲学の終結と考へて居る宗教に就いて余の考を述べたものである。……（後略）……（一・六）

著者自身によるこうした概括からもうかがわれるように、形式的には四つの編から成る『善の研究』は、実質的には、第一編「純粹経験」と第二編「實在」である前半部と第三編「善」と第四編「宗教」である後半部によって構成されている。前半部は、ここで「余の思想の根柢」とされている「純粹経験」そのものに関わる。後半部では、そうした「純粹経験」に定位した「考を基礎として」具体的に二つの事象を「論じ」ている。

先の「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」という宣言文に即して位置づけるならば、前半部は、「唯一の實在」とされ得るし、また、されるべき「純粹経験」の事柄である。一方、後半部は、「純粹経験を唯一の實在として」試みられる「すべて」のこと（実際にこの書で遂行されるのは、倫理と宗教という自己－世界の二つの根幹分野）の「説明」である。多少の語弊があるかもしれないが、前半部は基礎理論自体の提示であり、後半部はそれを原理とした応用もしくは活用であるとも言えよう。

さらに、前半部内ならびに後半部内それぞれの構造にも簡単に触れておこう。すなわち、第一

編と第二編との連関ならびに第三編と第四編との連関はどうなっているか、ということである。もともとは「余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子」である第二編と「独立した倫理学と見ても差し支ない」第三編とだけで基礎理論とその応用という枠組みを形成していた、というこの著の成立事情から辿っていけば、その連関は、自ずと見えてくるだろう。つまり、『善の研究』という著をものにしようとする本格的に取り組み始めたところで、西田には、第二編と第三編による基礎と応用の組成だけでは根本的に不十分ではないかと思われてきたのである。

まず、前半部に関しては、応用されることをすでに前提としている基礎理論としての「純粹経験」（第二編）だけではなく、それに先立って、そうした前提から完全に自由で無制約的な「純粹経験」（第一編）がそのもの自体として見られておかねばならない。つまり、「純粹経験」が、真に「思想の根柢」（引用文中の傍点は、筆者によるもの）であるからには、たとえ「思想」（哲学）を限定することはあっても、「思想の根柢」（引用文中の傍点は、筆者によるもの）という仕方では「思想」（哲学）のために「思想」（哲学）によって限定されてはならない、というわけである。

また、後半部に関しては、「純粹経験」を原理として、倫理という事象が「説明」される（第三編）ばかりではなく、宗教という事象も「説明」される（第四編）ことになる。そもそも、『善の研究』（書名中の傍点は、筆者によるもの）と題された書である。そして、宗教は、その前編（第三編）で「純粹経験」を原理としてすでになされた倫理の「説明」の図式にのっとりながら、発展的に「説明」される。そのせいか、分量的には、第四編は第三編のほぼ半分程度に収まっている。これらの点から、第四編は、第三編に付随して追加されたものにしかすぎないかのような印象も生じがちである。しかし、決してそうでない。むしろ、最終編である第四編にてこそ宗教を語らざるを得なくなったことには、決定的な問題がある。その問題の重大さは、たとえば「序」での「余が、かねて哲学の終結と考えへて居る宗教」（引用文中の傍点は、筆者によるもの）という表明にすでに暗示されているが、この点については、次節以下で触れていくことにしよう。

最後に、『善の研究』全体のなかで、各編がそれぞれの重要度も含めてどのような意義を担っているのかについても確認しておきたい。

「余の思想の根柢である純粹経験の性質を明にした」第一編であり、「余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子といふべき」第二編であるからには、その両編から成る前半部がとりわけ重要であることに間違いない。何よりもこの前半部にこそ、西洋哲学と東洋思想とが会おうにあたって必然的に生じる決定的な葛藤が伏在している。そうした問題点の追究を目的とする小論では、当然、前半部に議論が集中していくことになる。

ただし、後半部と比較して前半部に単純に優先順位がつけられる、というようなことではない。むしろ、両者の違いは質的なものであり、後半部にはそれ独自の役割がある。すなわち、それは、倫理にしても宗教にしても、はたして「純粹経験を唯一の实在と」することで十分に正しく「説明」ができていくかどうかの検証である。もしもその「説明」に不充分さや偏向が認められるよ

うであれば、前半部に翻って、あらためて「純粹経験」の原理としての価値や適性が問い直されねばならなくなる。何らかの誤解によって、本来、原理たらざる「純粹経験」が原理として採用されてしまったのか。または、「純粹経験」を原理とする、その方法や態度自体に何か決定的な錯誤が潜んでいるのか。この点についても、次節以下で触れていくことにしよう。

I—2. 『善の研究』の内容

前節で、まずは『善の研究』の骨格を描いてみた。本節では、さらに、その上に肉付けを施していくことになる。

『善の研究』の本編は、何らかの予告も導入部もはさまずに、「純粹経験」とは何たるかをいきなり読者にぶつけてくるような仕方で始まっている。

経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事実に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に経験といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に経験其儘の状態をいふのである。例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。これが経験の最醇なる者である。……（後略）
……（一・九）

「純粹経験」とは、何事であれそのことに我を忘れて没頭しているその只中のことであり、だからこそ、「経験の最醇なる者」とされる。そうした「純粹経験」の「刹那」では、何かを経験する〈誰か〉にしても誰かに経験される〈何か〉にしても、未だ、分化してそれぞれ独立したものとして発生してはおらず、ただただ経験するというこの内に未分のままにともに没入している。「純粹経験」は、私の存立に先立つ経験として、私の諸経験すべての、すなわち、私の諸々の意識現象すべての源にあたる。たしかに、「序」でも、「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、個人的区別よりも経験が根本的である」（一・六以下）と、あらかじめ指示がなされている。

「純粹経験」の最大の特質は、直接的な統一力にあると言える。それは、対象化する「主」（「個人」）が対象化された「客」（事物）を取り扱う、といった関係性が生じる以前の〈一〉性である。「色を見、音を聞く刹那」から（「主」となり得ることを宿命とする人間だからこそ、必然的に）脱落してしまうそこで、はじめて、経過して過去・現在・未来に分節する時間も「個人」や事物に占有の場を提供する空間も起り、「主」や「客」という関係項も両者を結ぶ対象化・被対象化

という関係も起こるのである。ただし、「純粹経験」はそこでのありふれた経験一般から超絶した次元でいわば浮遊しているのではない、ということに注意をしておきたい。いかなる局面にあってもその根柢にてそれら全体を包み込んでいるほどに、「純粹経験」の統一力は万事すみずみにまで浸透して何らか働いているのである。その意味で、「純粹経験」とさまざまな一般的な経験との違いは「質的な差」ではなく「程度の差」であることを、西田は繰り返し強調している。

つまり、主客分化の状態に陥っているとしても、そこでもなお、主客未分である「原経験」へと自ら遡源して再合一へ向かう統一力が、終始、潜行している。こうした統一力の運動の軌跡を追跡しながら、西田は、いわゆる知情意を分担する「思惟」や「意志」を、対照的な方向性を伴っている統一運動の一環として連続的にとらえ直す。すなわち、「思惟」の真相は、主が客に従う受動的な仕方をもって「事実」¹¹⁾である客観界へと向かう統一であるとされる。一方、「意志」の真相は、客を主に従わせる能動的な仕方をもって「理想」である主観界へと向かう統一であるとされる。(一・二六、一・二九以下、参照)そして、このときに、知情意それぞれの根本にて働きながら知情意全般にわたってそれらを統べている統一運動が、「知的直観」もしくは「直覚」と呼ばれるものである。「意志」は「思惟」に対して相対的に優位に立ち、「知的直観」は「思惟」ならびに「意志」に対して絶対的にその根柢に位置している、と言える。ちなみに、「純粹経験」と「知的直観」とは別物ではないが、「純粹経験」が端的に主客未分であるのに対して、「知的直観」は、主客分化の状態段階を経た上での主客再合一（主客未分）であると解してよいだろう。

次いで、第二編では、こうした「純粹経験」を「唯一の实在として」始まる哲学の基本的立場が検討され、確認されていく。たとえば、第二編第一章が「考究の出立点」と題されていること自体、この編の意義をよく表しているだろう。

もちろん、まず問題となるのは、「实在」もしくは「真实在」とはどのようなことか、である。たとえば、「实在とは唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである」(一・四三)、「主観客観の対立は我々の思惟の要求より出てくるので、直接経験の事実ではない。直接経験の上にては唯独立自全の一事実あるのみである、見る主観もなければ見らるゝ客観もない。……(中略)……物我相忘れ、……(中略)……此刹那所謂真实在が現前して居る」(一・四九)と述べられている¹²⁾。これらの叙述から、もっとも直接的で原初的であるが故に生にとって最高にリアルで具体的であり、その点で格別な「事実」と言えるものこそが「实在」であると、西田は見なしていると解せられるだろう。

となれば、たしかに、反省が未だ働き出していない「原経験」である「純粹経験」という「事実」こそが、「唯一の实在」として呼び出されてくる。そうして、西田は、「純粹経験」にはらまれている未分—分化—再合一（未分）といった循環的な統一運動を際立たせながら、「純粹経験」が「唯一の实在」として働く全体的連関を次のように描いてみせる。

……（前略）……先づ全体が含蓄的 implicit に現はれる、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わつた時實在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にていへば、一つの者が自分自身にて発展完成するのである。……（後略）……（一・五二）

そこで實在の根本形式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである。而して此二方面は離すことのできないものであるから、つまり一つの者の自家発展といふことができる。……（後略）……（一・五七）

實在は一に統一せられて居ると共に対立を含んで居らねばならぬ。……（中略）……二つの物が互に相對立するには、此の二つの物が独立の實在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ、即ち一の実在の分化発展でなければならぬ。而してこの両者が統一せられて一の実在として現はれた時には、更に一の対立が生ぜねばならぬ。併し此時この両者の背後に、又一の統一が働いて居らねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである。之を逆に一方より考へて見れば、無限なる唯一實在が小より大に、浅より深に、自己を分化発展するのである……（後略）……（一・六三）

ここで提示されているのは、〈多〉かそれとも〈一〉かといった選択可能な並存世界ではなく、両者がいわば垂直的な〈即〉で重なる重層世界である。そして、〈一即多〉だけの一方通行ではなく、〈一即多〉にして〈多即一〉、かつ〈多即一〉にして〈一即多〉といった発源と遡源との往還運動の全体が、見届けられようとしている。しかも、元来の〈一〉から復元の〈一〉へと導かれながら、この運動は限りなく繰り返されて深化していく。

あくまでも、未分としての〈一〉である「純粹経験」の自発自展が、分化としての〈多〉である。よって、未分一分化といった発展運動は、大きくは〈一〉である「純粹経験」における出来事であり、また、分化一再合一（未分）といった統一運動の力は、どこまでも〈多〉に潜んでいる。

こうしたダイナミックな往還運動に身を置きながら、西田は、たとえば、理論哲学と実践哲学といった哲学領域の分化について、また、存在論や認識論や実存論といった哲学的関心事の分化についても、それらの由来と帰還を展望する。さらに、西洋哲学にとって伝統的な二世界論や心身二元論に起因してそれらの各領域や各関心事にて起こる諸々の対立、たとえば、永遠界と時間界といった対立や、知性による観想と感覚による知覚といった対立などについても、同様の仕方で展望される。

そして、こうした議論の流れに沿って「自然」や「精神」や「神」が問い直されて、第二編は閉じられる。すなわち、主客の分化一再合一（未分）といった統一運動にあたって被統一物として

客観面に映し出されるものが、「自然」の真相とされる。また、同じく統一運動でも、それが統一作用として主観面に映し出される場合が、「精神」の真相とされる。さらにその上で、西田は、そうした「自然」と「精神」とを統一する力として、「実在としての神」を求めている。(一・七一、一・七八、参照)

第三編では、第一編第三章「意志」や第二編第九章「精神」などでの成果を下敷きにして、倫理が、「純粹経験を唯一の実在として」「説明」されんとする。

まずは、倫理学上の伝統的で代表的な観点や立場であるところの、自由と必然的自然、目的論的自然観と機械論的自然観、道徳法則の自律性と他律性、自律的倫理学の主知説と快樂説と活動説といったような対立や矛盾について、それらの由来と制約に光を当てていく仕方で、未分一分化一再合一(未分)といった往還的な統一運動の鉅脈への道筋をつけていく。その際に、これら諸々の対立連関を相互に立体的に積み重ねて交差させながら総合的に論じていく点が、魅力的である。だが、その反面、そうした議論の進め方には強引さや安直さがあることも否めない。ともあれ、第八章「倫理学の諸説 其四」まで続くこのような叙述の様相からは、諸学説の紹介や解説も兼ねているという点で、この編の原型は「倫理」の講義用テキストであったという事情¹³⁾も思い起こされてくる。

次いで、それまでの批判検討の論拠が自ら現われてくるような仕方で、主に第九章「善(活動説)」から、積極的に自説が繰り広げられていくようになる。すなわち、自由、目的論的自然観、道徳法則の自律性らの側がそれ自身の能動性をますます発揮し、互いに連動し合って深化していくことで各々の制約や対立を解消しながら、西田独自の「活動説」に傾れ込んでいく。

ここでは、「我々の意志が目的とせなければならぬ善、即ち我々の行為の価値を定むべき規範は何処に之を求めねばならぬか。……(中略)……此判断の本は是非之を意識の直接経験に求めねばならぬ」(一・一一四)、さらに、「この全体を統一する最深なる統一力が我々の所謂自己であつて、意志は最も能く此力を発表したものである。かく考へて見れば意志の発展完成は直に自己の発展完成となるので、善とは自己の発展完成 self-realization である」(一・一一六以下)と言われている。主たる「精神」が「自己」にまで深化し、客たる「自然」が「宇宙」にまで深化して、両者を合一させんとする「意志」における意識の統一力に、西田は、「人格」の実現としての「善」を見ようとしている(一・一一二、一・一三一、参照)。このとき、いずれにせよ根柢で働いているのは絶対的で限りない統一作用に他ならないとされる限り、「善」と対立するかのような「悪」の存在は、もとより解消されるべき定めにある。

第四編では、第二編第十章「実在としての神」や第三編の終盤などでの成果を下敷きにして、宗教が、「純粹経験を唯一の実在として」「説明」されんとする。ただし、「余の哲学的思想を述べたもの」である第二編では、哲学的に定義された「自然」と「精神」との統一の完結としていわゆる〈哲学者の神〉が語り出されていたのに対して、ここでは、西田が「哲学の終結と考へて

居る」レベルでの宗教という「事実」に迫っている。つまり、前者があくまで哲学内の最重要部分である宗教であるのに対して、後者は、哲学という営み全体の意義を決定づけるものとして宗教を位置づけている。

「宗教とは神と人との関係である」(一・一三八)、そして、「神とはこの宇宙の根本をいうのである」(一・一四二)と、西田はとらえている。その上で、主たる「自己」と客たる「宇宙」との再合一を導いて保証する原動力のなかに、神の愛を見出そうとしている。つまり、主客の未分—分化—再合一(未分)のあらゆる場面の根柢で働く統一力の極致が、宗教の現場で発揮されているのである。ただし、「純粹経験を唯一の実在と」するその哲学体系にとって宗教という経験の「事実」がどのようにして極致となっているのかは、『善の研究』という哲学書のなかで十分に「説明」されているとはいえない。

また、こうした自説が披露されていく過程のなかで、有神論(超越神論)と汎神論との対立をめぐって、それぞれの立場の一面性の由来が論究される。その一方で、当然のことではあるが、神人合一体験を最高の宗教経験とする神秘主義者たちの言葉からは、共感をもって多くの引用がなされている。

I—3. 『善の研究』の試みに関する問題点の所在

『善の研究』は、どちらの歴史からしても画期的な西洋の哲学と東洋の思想との対話の体現であると言える。だからこそ、多少の不備がそのなかに見出されるという程度のことでは済まされず、この書の存在自体がただちに問いとなっているように思われる。それは、わが国で自ら哲学しようとすればするほど、宿命的で深刻な問いとして迫ってくるはずのものである。

ところで、『善の研究』は、基礎理論自体が提示されている前半部(第一篇と第二編)と、それを原理として「説明」が試みられる後半部(第三篇と第四編)とから構成されている、ということであった。本節では、この書が本質的に抱えている問題点の所在を示すにあたって、後半部の「説明」に見られる不十分さや偏向を指摘することから始めて、そうした欠陥が単なる誤謬によるものではなく必然的とならざるを得なかったことを、前半部の基礎理論にさかのぼって確かめていく、という手順を取っていく。そうして、この著の動機にして目論見である「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい」とは何を謂っているのかに、今後の議論は集約されていくことになる。

さて、『善の研究』の「善」がずばり「説明」されているはずの第三編であるが、その「説明」に関しては、あまりに明瞭すぎるという印象である。やや誇張して言い換えれば、淡泊であり、切実に欠ける。そして、そうした物足りなさを感じざるを得ない代表的な事例として、「悪」の問題との徹底した格闘が回避されていることが挙げられよう¹⁴⁾。

「実在の根本たる統一力の発現」(一・一一五)である「意志」の行為に反したときに、また、

結局は同じことだが、「實在の根柢に於ける統一力の発現」(一・一二二)である「人格」の要求に反したときに、はじめて、「悪」は理論上、生じ得るとされる。しかし、統一に反して対立や矛盾が生じている分化状態は、あくまで未分—分化—再合一(未分)という限りのない循環的な統一運動のなかでの一過程にしかすぎず、その場面だけが単独で屹立することは、事実上、あり得ない。さらに、統一力の極致として「哲学の終結と考へて居る」宗教の「事実」に迫る第四編まで進むと、当然の如く、「余の考ふる所にては元來悪といふべき者はない、物は総べて其本来に於ては善である、實在は即ち善であるといはねばならない」(一・一五四)とまで断言されている。なるほど、「純粹經驗の事實は我々の思想のアルファであり又オメガである」(一・二一)というわけである。

たとえ究極の「事実」としては「元來悪といふべき者はない」のであるとしても、何故、その究極の「事実」への途上に留まっている理論も、あらかじめそのような決着を下してしまはいけないのか。それは、未分—分化—再合一(未分)という統一運動の停滞を認めてしまうことになるからである。つまり、〈一即多〉にして〈多即一〉、かつ〈多即一〉にして〈一即多〉における〈即〉がそのつどの「刹那」ごとに決然として働くかどうかは、〈一〉に対する〈多〉という矛盾の非連続性がどこまで耐えられながら保たれているにかかっている。そもそも、有無を言わさぬほどに端的な「事実」を前にして理論の無価値を表明する哲学書とは、それ自体、いったいどのような種類の論理によって仕上げられているというのか。

さて、先走りをせずに話を元に戻せば、「悪」の議論の不徹底さに典型的に見出されるような難点は、『善の研究』を圧倒的に支配している〈一〉性への希求に起因していると言える¹⁵⁾。また、たとえば物心や知情意などのさまざまな分化対立の場面に際しても、「純粹經驗の事実上に於ける区別ではない。純粹經驗の事実上では単に程度の差である」(一・五四)とか「同一の現象を異なつた方面より見たので、具体的には唯一つの事実があるだけである」(一・一三一)というような見解が、繰り返し表明されている¹⁶⁾。こうしたナイーブな「説明」を通用させてしまうことも、〈一〉性への希求に起因していると言える。さらに、すでに「注」で指摘したところの、同一術語の多義的な用法による混乱¹⁷⁾も、哲学用語の輸入や各編ごとに異なる執筆時期からの影響もさることながら、何よりもまず〈一〉性への希求に起因していると言えよう。というのも、未分—分化—再合一(未分)といった統一運動の内のどの過程にあるかによって、さまざまな事象が語られ得るが、そのいずれの事象もあくまで無限なる循環運動全体の内の一環にすぎないとなれば、そうした異なる有り様も結局のところ、すべて同一の事柄に帰せられてもおかしくないからである。

ところで、肝心のこの〈一〉性であるが、二重の次元に重なり合つて見出されることに注意しておかねばならない。一つは、未分である「純粹經驗」自体としての〈一〉性である。もう一つには、「純粹經驗」の自発自展である未分—分化—再合一(未分)といった統一運動としての〈一〉

性である。

そして、今、疑われているのは、後者の次元の〈一〉性における〈分化—再合一（未分）〉という過程段階への過剰な偏向である。つまり、本来は支点を持たないし、支点にもならない、自由で無限なる循環運動であるはずなのに、〈多即一〉の方向に比重が傾くことによって〈一即多〉の事態が充分に見届けられていないのではないかと、といった疑いである。そして、その疑いは、ひいては二つの次元にわたって重なり合う〈一〉性の連関自身がそもそも歪曲されてしまっているのではないかと、というところまで深まっていく。

こうして、結局のところ、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」というこの著の動機にして目論見の真意が、徹底的に問い直されねばならなくなってくる。「すべてを説明し」得るほどの「唯一の实在として」、「純粹経験」は、本当に妥当するのだろうか。妥当するというのならば、どのような仕方によってなのか。そして、その場合には、「唯一の实在」とか「すべて」とか「説明」といった事態は、どのようなことになるのか。

Ⅱ. 「純粹経験」は、いかにして語られ得るのか、どうして語られねばならないのか Ⅱ—1. 『善の研究』を構築している三重の層

本章では、前章の最終部で提示した一連の問いを考察していきたい。その際に、まずは、問題の核心を鮮明にするために、上田閑照¹⁸⁾の『善の研究』解釈を参考にしていくことにする。

『善の研究』での叙述の内部には、「純粹経験」と禅定との関係に対する直接の言及は見当たらない。しかし、執筆に先立つ約十年間、西田が熱心に参禅に打ち込んでいたことは紛れもない事実である。また、日記や書簡や友人・弟子らの証言などからも、そうした禅修行なくしてはこの著は生まれなかったと西田自身が理解していたことがうかがわれる。ただし、それが、思想形成に役立てることを目的とした哲学者としての参禅ではなく、率直に人間として実存的に悩んだ末での参禅であったことも、同じく日記や書簡や証言などからうかがわれる。

さて、上田の場合は、『善の研究』の成立を、東洋の禅仏教と西洋の哲学との出会いとしてとらえている。つまり、参禅者が哲学をして哲学者が参禅をする、といった出来事が、西田という一人格においてはじめて起こったというわけである¹⁹⁾。そうして、上田は、この著の動機にして目論見である「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」という例の文言からこの著を構築している三重の層を取り出してみせて、それらの層の相互連関を解き明しながら、東洋と西洋との出会いとは何たるかを考究する。

……（前略）……「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」（これをCレベルとする）のまえには、「純粹経験が唯一の实在である」（これをとくに取り出してBレベルとする）ということ（言＝根本命題）があり、そのもう一つまえには「純粹経験」（こ

れをとくに取り出してA レヴェルとする)ということ(事)がある。このA, B, Cがレヴェルの相異を消してCにたたまこまれたところに『善の研究』の哲学的立場の表明がある……(後略)……²⁰⁾

上田は、これら三重の層を、禪と哲学、〈一〉と〈多〉、言葉、などといった観点から関連づけていく。しかも、これらの観点自体も、各々が互いを産み出し合ったり必要とし合ったりする仕方絡まり合っている。それでは、そこで上田が看取していることを、順次、追っていくことにしよう。

まず、参禅者が哲学するとなれば、A→B→Cという方向性を伴った運動を形作り、哲学者が参禅するとなれば、C→B→Aという逆の方向性を伴った運動を形作ることになる、ということである。そのとき、前者の運動に際しては、BとCとの間に決定的な断絶がある。つまり、覚の出来事(A)が自覚されてその証しとして(何らかの言語的)自己表現(B)に至るのは、禪にとって必然的であり実際に見出される展開であるが、自己—世界全体を「説明」する論理を生産する(C)には至らない。一方、後者の運動に際しては、BとAとの間に決定的な断絶がある。つまり、自己—世界全体を「説明」する論理活動(C)が自身の論理の核となる第一原理を自問し追究して、根本命題が見出される(B)ことはあっても、哲学活動(思量)全体を包んでその根柢をなす非思量の「事実」(A)には至らない。²¹⁾

また、禪が哲学へ向かう場合に、Aのレヴェルは端的な〈一〉である未分であり、未分—分化—再合一(未分)といった往還的な統一運動は、Bのレヴェルでの話である。つまり、〈一即多〉にして〈多即一〉、かつ〈多即一〉にして〈一即多〉、といった事態は、Aの覚がBの自覚に至ってはじめて起こるのである。もしも〈一〉と言うからにはすでに〈多〉の発生を前提としているのではないかというのであれば、たしかに〈一〉と言うことさえもできないほどに絶対的な〈一〉のレヴェルが、Aなのである。一方で、〈多〉に相対しながらも同時に〈多〉を包む〈一〉のレヴェルが、Bなのである。ところで、〈即〉は〈一切〉において働く。その点で、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」(C)の「すべて」を予感させるかのような印象もそこにはあるが、そうした全体性は、あくまでA→Bの自発自展として生じているものである。つまり、Bレヴェルでの〈一即多〉という相対をもはらんだ〈一〉は、Aレヴェルでの〈一〉とさえも言えないほど絶対的な〈一〉という「事実」の自己限定であり反映である。すなわち、「すべてを説明して見たい」というふうに把握しようとする意欲とはまったく縁のない全体性である。²²⁾

さて、このように解明を進めていくにつれて、「事実」である〈事〉と「説明」である〈言〉との断絶がますます際立ってくる。禪は、「すべて」一切を決する「事実」である。そして、その「事実」は、論理的に語ることはできないし、そもそも語る必要がない。すなわち、「説明」されない。一方、哲学は、「すべて」を論理的に語ることを使命とし、また、語り得るとしている。その際、

「すべて」が「説明」されるものとして限定されるという「事実」自体は、「説明」の域外にある。

禪と哲学との交差の可能性を求めては、共有されているBのレベルが目されてよいのだろう。禪においては、語りを絶している沈黙の覚（A）は、Bのレベルにまで展じて根本句をもって自覚する。一方、哲学においては、論理体系（C）は、自問しながらBのレベルにまで深化して辿り着いた第一原理をもって自己確認をする。ただし、ともにBのレベルにまで広がったり深まったりするとしても、そのときの両者の言葉には決定的な質の差がある。すなわち、片や、詩的な禪語であり、片や、諸命題すべてがもれなくそこから導出されるところの根本命題である。²³⁾

以上、上田の洞察に基づいて、『善の研究』を構築している三重の層ならびにそれらの基本的な相互連関を追ってきた。そうして、この図式化は、大いに有効であると思われる。次節以降では、この図式を借りながらも、今度は筆者自身の洞察として、西洋哲学と東洋思想との出会いをめぐる積極的に展望していきたい。

II—2. 「純粹経験」の言語化の可能性

『善の研究』を西洋哲学と東洋思想との出会いとして上田がとらえる場合、この著のなかでは直接には言及されていないにもかかわらず、東洋思想とは、先鋭化した仏教の典型であり非思量の思量である禪であった。そして、出会いであるからには、前者が後者に、かつ後者が前者に、といった両方向からの動向が同時進行的に追跡される必要があった。それでも、いかに禪が哲学に関わり得るかかどうかという問いの方が、上田にとってより強く抱かれていることは否めない。

こうした基本姿勢の理由として、一つには、西田研究に関する上田の広い視野と深い問題意識が、『善の研究』をその前後にまで向けて大きく包んでいるからである。もちろん、この場合の前後とは、単純な時間系列のことでなく、背景としてこの著を突き動かしている問題群ならびにはるかな問いかけとしてこの著に蔵されている問題群のことである。さらに、もう一つの理由としては、参禅者でもある上田自身が、西田が指す「純粹経験」という「事実」を実感として何らか我がものとしているからであろう。

小論では、このような傾向の姿勢は取らないし、そもそも取れない。何しろ、上田のこうした二つの特長を筆者が現段階で充分には備えていないのだから、不可能である。しかし、実情としては、だからこそ、『善の研究』に素朴に向き合う純然たる読者の立場により近くいられるとも言えるだろう。すなわち、小論では、『善の研究』に対して、西洋哲学と東洋思想とが出会った日本独自の哲学の源流である哲学書として関わる。よって、基本的に、 $C \rightarrow B \rightarrow A$ といった哲学が深化していく道程に沿って議論は進んでいく。そして、BとAとの間にある決定的な断絶に至る限界点で、いわば『善の研究』の裏側から、禪における $A \rightarrow B$ といった覚から自覚への自展が影のようにして映し出されてくることを望んでいる。

それでは、まず、『善の研究』のどこで、Cレベルで哲学が抱いている意欲は、実際の活動と

して繰り広げられているのか。それは、倫理ならびに宗教²⁴⁾をそれぞれ「純粹經驗を唯一の实在として」「説明」している第三編と第四編から成る後半部においてである。そこで「説明」されるのはたしかにこの二つの分野に限られているが、それは自己—世界の根幹分野であるが故に、その「説明」は、必然的に「すべて」に波及しながら経過していく。すなわち、「思惟」や「意志」も、「自然」や「精神」も、「宇宙」や「自己」も、その経過のなかで然るべくして「説明」される。また同時に、西洋哲学の伝統的な諸学説も、そこで批判的に「説明」される。つまり、「唯一の实在として」働いているはずの「純粹經驗」の「事実」をそれらの諸学説がどのようにして看過しているのかが、「説明」されていくことになる。

ここで、あらためて、 $C \rightarrow B$ といった連関が生じるそもそもの発端から確認しておこう。

件の諸学説が入り乱れて複合的に「説明」し合ってきた現場が、伝統的な西洋哲学のCレベルである。そして、東洋ではじめて西洋哲学に出会いつつあった西田は、論理的言語をもって「すべてを説明し」ようとする哲学の資質に魅了されたものの、その成果の現状については完全には満足できなかった。何故なら、そこで十分に「すべて」のことが「説明」されているとは、参禅する哲学者となりつつあった西田には思えなかったからである。

それでは、西田にとって、「すべてを説明し」得るに足る論理体系を形成する核となる第一原理とは何か。そこで、「純粹經驗が唯一の实在である」という根本命題が、論理体系の最奥部から論理体系全体に向けて〈言〉われることになる。このようにして、Cレベルにあった哲学は、「すべてを説明して見たい」との意欲を成就するために、自ら深化してBレベルに突入していく。そして、そこで第一原理という立脚地を得て再生を果たした哲学は、確信を得てあらためてCレベルにて自身の活動に専念することになる——はずであった。何しろ、そのようにして繰り返されてきた幾重もの自己充足が、西洋哲学内の伝統的な歴史を形作ってきたのだから²⁵⁾。

しかし、このとき、西洋哲学は、その歴史にはなかった東洋思想との出会いという事件を迎えんとしている。Bレベルにいったん突入した哲学は、いつものように自己回復してCレベルに立ち戻って完結することは許されず、さらにAレベルの深淵にまでさらされることになる。

それは、何故だろうか。西洋哲学が東洋思想に真に出会うともなれば、哲学は、もはや哲学ならざる自身の根柢にまで深まり遡っていくようにならざるを得ないからである。「余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子といふべき」第二編では、すなわち、「純粹經驗が唯一の实在である」ことが打ち出されるBレベルの只中では、次のようなことが〈言〉い出されている。

上にいつた様に主客を没したる知情意合一の意識状態が真实在である。……（中略）……
此の如き实在の真景は唯我々が之を自得すべき者であつて、之を反省し分析し言語に表はし
うべき者ではなからう。……（後略）……（一・五二）

「すべて」を論理的に〈言〉って「説明」することを旨とする哲学は、「純粹経験が唯一の實在である」と〈言〉われる根本命題をそれ自身の底としながらも、論理体系の「中軸」である根本命題の、さらにその「中軸」である根本語「純粹経験」を通して、底無しとなっている A レヴェルを垣間見る。「説明」の始まりとなる根本命題としての〈言〉は、根本語の裏面にて、「説明」が断じられている〈事〉に拒絶される、という仕方ではじめて働き出すのである。「純粹経験」の「事実」とは、哲学の A レヴェルに呼応して、それが「唯一の實在としてすべてを説明」するために「純粹経験」と名づけられながらも、そう〈言〉われることでまったく〈言〉われていない〈事〉となる〈事〉である。西洋哲学と東洋思想とが出会うにあたっては、「純粹経験」の「事実」は、自動的に〈事〉となっているのではなく、あくまで〈言〉を拒絶する仕方では〈事〉となるという点に、注意をしておきたい。

さらに、原理論として「余の思想の根柢である純粹経験の性質を明にした」第一篇にまでさかのぼっていけば、たしかに、次のようなことがあらかじめ言われている。

……（前略）……何ごとによせ我々に直接の事実であるものは説明できぬ、理性であつても其根本である直覚的原理の説明はできぬ。説明とは一の体系の中に他を抱容し得るの謂である。統一の中軸となる者は説明できぬ、……（後略）……（一・三三）

……（前略）……我々がいかに縦横に思想を馳せるとも、根本的直覚を超出することはできぬ、思想は此上に成立するのである。思想は何処までも説明できる者ではない、其根柢には説明し得べからざる直覚がある、凡ての証明は此上に築き上げられるのである。……（中略）……往々思想は説明できるが、直覚は説明ができぬといふが、説明と云ふのは更に根本的なる直覚に撰歸し得るといふ意味にすぎないのである。此思想の根本的直覚なる者は一方に於て説明の根柢となると同時に、単に静学的なる思想の形式ではなく一方に於て思惟の力となる者である。（一・三六）

「理性」による論理的な「説明」が哲学「思想」の内実をなすわけだが、西田にとって、そうした「説明」「体系」の「中軸」として哲学「思想」の「根柢」にあるべきはずものは、「純粹経験」の統一運動である「直覚」である。そして、「純粹経験」は、「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」「刹那」（一・九）の出来〈事〉であった。なるほど、「未だ主もなく客もない」のであれば、〈言〉う主体も〈言〉われる客体も分化して発生してはいない。ましてや、主語、述語、目的語などの分節を前提とする命題上の分析や判断は、起こりようもない。

しかし、それでは、「説明」できないからこそその「純粹経験」という「事実」に、「すべてを説明」する哲学の書であるはずの『善の研究』を通して、どのようにして至れるというのか。そも

そも、哲学書『善の研究』は、本当に「すべてを説明」するには「説明」できない「事実」がその「説明」の中核を成さねばならない、といった奇妙な基本構造をもって哲学全般の本質や能力を否定しているという点で、それ自体、自己破綻しているのではないか。

『善の研究』では、「純粹経験」に通じる具体例として、懸命な登山家や演奏家の無我の境地（一・一一、参照）、自他の区別を絶した赤子の無垢（同箇所、一・三四、一・一三七、参照）、人為的ではない天衣無縫な芸術的活動（一・一五、一・三四以下、一・一五七、参照）、宗教家や学者らが受ける創造性に富んだ靈感の類（一・三四以下、一・一五七、参照）などが挙げられている。これらの例を手がかりとすれば、我を忘れて虚心にものに打ち込む恍惚の瞬間といったようなものが浮かび上がってこよう。ただし、それら諸々の恍惚の瞬間での経験は、程度的にはあれ万事に働いているという統一力の遍在性を根拠として、たしかに「純粹経験」に親しく通じてはいるのだろうが、「純粹経験」そのものではあるまい。というのも、これらの具体例はいずれも、あくまで「純粹経験を唯一の实在とし」た「説明」を補助する文脈のなかで用立てられているにすぎないからである。

それでは、何故、どう控え目に見ても「純粹経験」に何らか決定的な仕方に関わっているはずの禪定を話題にして、「すべてを説明」する論理体系の真の「中軸」である根源語の出所を一気に明らかにしないのであろうか。その理由は、哲学が禪に出会い、禪が哲学に出会う、という双方向から追究し得る。

本来の「純粹経験」とはただただ禪定の「事実」であるとされて、はなから微塵も「説明」が入り得る隙がないところからでは、『善の研究』は哲学書として成り立ちようがない。あくまで哲学である限りは、たとえ、結局のところ「純粹経験」とは「説明」が達し得ない「事実」である、という仕方であれ、「事実」に対して可能な限り「説明」を施さなければならない。また、特定の宗教経験を「事実」として体得していることをこの著の読者となるための必須条件とすれば、いわゆる理性を有した動物である人間全般に開かれているはずの哲学が、自ら門戸を閉ざしてしまうことになる。ましてや、そこで、『善の研究』理解のための手引きとして禪なるものが提唱されるとなれば、それは不毛である。何故なら、禪定は、何事にも先立つが故に、それ自体としては何事とも関係を持たないという点で無意味な経験の「事実」であり、一方、哲学は、何事も前提としない、無前提の反省であるからである。ともあれ、西洋哲学は、こうした両者の緊張関係にのっとなって、東洋思想との出会いのなかで自身の本質が根本から問いとなって、あらためてより徹底して哲学と成り得る場面に出ていくことになる。

一方で、『善の研究』に禪定の話が持ち込まれないのには、禪にとっても積極的な意味がある。つまり、そのようにして、抽象的に対象を取り扱う論理による「説明」から、具体的で直接的な禪の「事実」性が護られるのである。ただし、互いにとって、単純に無関心に陥るのではない。一切を決する禪は、「事実」として「説明」とは没交渉である、といった逆説的な仕方、「すべて」

の「説明」を使命とする哲学の限界点で接している。そして、その接合が哲学の内に映し出される
とき、真に「すべてを説明」するために、もはや西洋哲学の対象論理ではない哲学の画期的な論理
が——たとえば西田の場合には、やがて「場所」の論理が——準備されてくるのである。

「説明」する哲学と「事実」である哲学の根柢との関わり合いは、宗教が「説明」し尽くせな
いものとして「説明」される件で、もっとも先鋭化される。「余の思想の根柢である純粹経験の性
質を明にしたものである」(一・六) 第一編は、一見、唐突な仕方でも宗教が話題とされて、次のよ
うに締め括られている。

真の宗教的覚悟とは……(中略)……知識及意志の根柢に横はれる深遠なる統一を自得す
るのである、……(中略)……故にいかなる論理の刃も之に向ふことはできず、いかなる欲
求も之を動かすことはできぬ、……(中略)……その形は種々あるべけれど、凡ての宗教の
本には此の根本的直覚がなければならぬと思ふ。学問道德の本には宗教がなければならぬ、
学問道德は之に由りて成立するのである。(一・三七)

また、第四編は、倫理と並んで宗教が「説明」される以上に、まず、「余が、かねて哲学の終結
と考えへて居る宗教に就いて余の考を述べたもの」(一・六)と位置づけられている。そこでは、
「宗教は此等の統一の背後に於ける最深の統一を求めるのである、知意未分以前の統一を求める
のである」(一・一三七)というふうに、宗教的次元にこそ統一作用の極致が見出されている。そ
して、「余が前にいつた実在の根柢たる神とは、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根柢で
なければならぬ」(一・一四四)と述べられている。こうして、「すべてを説明」するための「説
明」原理の一環として最終的に第二編第十章で「説明」されていたいわゆる〈哲学者の神〉は、
ついに「哲学の終結」に突入する第四編で、宗教の「事実」のなかへ沈んでいく。つまり、も
ともとCレヴェルへの広がりをも前提としていたBレヴェル上の「実在としての神」は、このとき、
Aレヴェルの宗教の「事実」からBレヴェル上に映し出されたその影に包まれる。

こうした事態に加えて、さらに、その哲学体系の徹底した完成を目指して「思想の根柢」とし
て「純粹経験」が語られる第一編と「哲学の終結」として宗教の「事実」が語られる第四編が「附
加」(一・六)されたという『善の研究』の成立過程²⁶⁾を考慮してみても、宗教的次元での経験
の「事実」から哲学の「説明」が発し、また、その「説明」は「事実」に帰ってくる、という大
きなサイクルがうかがわれる。このことから、この「純粹経験」の「事実」には西田自身の参禅経験
が決定的に関わっているだろうことが、自然に推し測られてくる。

II—3. 「純粹経験」の言語化の必然性(結語に代えて)

「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」(一・九)、「色を見、音を聞く

刹那（同箇所）の出来〈事〉を、「純粹経験」と〈言〉うことで、『善の研究』は始まる。そうして、「純粹経験を唯一の实在としてすべて」が「説明」されようとする。

しかし、それが本来、〈事〉である限り、西洋哲学と東洋思想（西田の場合、その典型として禅仏教）との出会いである日本独自の哲学によって「純粹経験」と〈言〉われながら、それは、〈言〉われずに〈事〉として留まる。『善の研究』では、当然のことではあるが、「説明」がそこから発してそこへと尽きるところの宗教的次元での「事実」に面して、「説明」と「事実」とのこうした決定的な断絶がよく確かめられている。しかし、だからと言って、「すべてを説明」するために無前提の反省を繰り返すものが哲学である限り、哲学にとって、その断絶を放置することは許されない。よって、どのようにしてどこまで、この断絶をも含めて〈事〉が「説明」する論理に反映され得るのかを探る試みが、『善の研究』以降の西田の活動を導いていくことになる。『善の研究』は、たしかに日本独自の哲学の始まりであるが、そうした点では、(画期的ではあるが)その第一歩にしかすぎないとも言える。

その際、以下のような点が、肝心なポイントとなるであろう。しかも、これらの観点は、大いに関連し合っているはずである。

まず、〈事〉である「純粹経験」それ自身ができるだけ自発的に〈言〉である「純粹経験」として哲学のAレベル上に映し出されてくるように、哲学は、自分自身の姿勢を整えていかねばならない。もしも、(西洋)哲学が知による物事の隈なき支配を自身の本質としているのならば、哲学は、根本的な自己否定、自己変革を通過しなければならない。というのは、「すべてを説明して見たい」という意欲は「純粹経験」の「事実」のまったく外側にあり、そうした意欲に面しては、「事実」はただただ身を隠していく他にないからである。〈一〉が〈多〉へと必然的に自発自展する〈一即多〉の事態が充分に見届けられておらずに、〈多〉が〈一〉へと回帰する〈多即一〉の方向性への偏重が目立つ、といった『善の研究』に見出される難点²⁷⁾も、〈一〉という答えを支点として一挙に万事を把握したいという哲学の宿命的な傲慢さが知らずの内に発揮されていた結果ではないだろうか。

それでは、「純粹経験」の〈事〉性が退くほどに、「純粹経験」は、どのように歪められて〈言〉われるようになるのであろうか。そこでは、本来は、統一するという〈事〉として統一作用もしくは統一力であるはずの「純粹経験」は、統一する物もしくは統一する者となって、西洋哲学の伝統的な枠内に取り込まれて「説明」装置として利用されるようになってしまう。そのとき、前者の場合は存在するもの「すべて」にとっての普遍性を形成し、後者の場合は存在するもの「すべて」のための根拠を形成する。このような仕方では、西洋哲学の歴史を通じて、存在と神とが絡まり合いながら実体の役割を担ってきた。しかし、西洋哲学が真に東洋思想と出会うのであれば、伝統的に自明とされてきたこのような範型は崩れ去って、(西洋)哲学は、あらためてより徹底して哲学と成り得る場面に出ていくことになる。²⁸⁾

ところで、「純粹経験」の「事実」がそれ自身からそこに何らか呼び込まれるような論理には、どのような特性が備わることになるのだろうか。何しろ、西洋哲学の歴史上、前代未聞の出会いであるので、そうした論理の前例はその伝統の内には見出しがたい。もちろん、禅仏教にとっても、たとえ覚が自覚となるにあたって必然的に詩的な宗教的言語が発生するとしても、それは、「すべてを説明」するような論理の類とはまるで別種のものである。

それでも、そうした論理は、少なくとも、実体としての存在（統一する物）や神（統一する者）の働きに基づいて存在するものを取り扱うような対象論理ではもはやないことは察しがつく。むしろ、それは、「説明」と「事実」との断絶に呼応する〈沈黙〉を源とするような、いわば無を原理とする論理となろう。また、哲学も禅もBレヴェルを重層的に共有しているという点に注目するならば、それは、宗教的言語に本質的に備わっている詩精神に開かれた論理でもなければなるまい。ただし、そのとき、豊富な修辞が論理に求められてくるわけではなかろう。禅文化全般に通底する趣のことを思えば、むしろ逆に、極めて単純で、しかも逆説的な論理の形式が自ずと予想されてくる。

ともあれ、そうした特有な論理は創造していく他ないし、その創造行為が、ただちに日本独自の哲学の活動となる。こうして、西田の場合は、それは「場所」の論理として結実した。『善の研究』からどのような道程を経て、「場所」の論理に至ったのか。そもそも、「場所」の論理は、かくたる論理として本当にふさわしいものとなっているのかどうか。これらの問いをめぐる考究が、筆者にとっての今後の課題となる。

さて、この小論に取り組むひとつのきっかけとなったものは、日本の哲学界の姿勢に対する、とりわけその言語活動に見られる奇矯さに対する小林秀雄の批判であった。最後に、そうした小林の批判に答える形で、本稿を締めくくりたい。

小林は、西田の哲学思想を構成している論理体系をひとつの文体として受け止めた上で、それを「日本語では書かれて居らず、勿論外国語でも書かれてはいないという奇怪なシステム」と評している。ましてや、単なる西田のエピゴーネンとしてしか小林には見なされていない者たちの思想語ともなれば、「グロテスクと形容するより他はない」とか「果して日本人の文章と言えるだろうか、亦文明人の文章と言えるだろうか」とか「何処の国の言葉でもない言葉を並べ」という具合に、けんもほろろの言い草である。

たとえば「グロテスク」という美的評価などについては小林の主観的な心証が関わっているのだろうが、しかし、以上のような指摘は、おおむね客観的な事実として間違いない。そして、こうした事態を招いた根本的な原因として、「西洋哲学というものの教えなしには、氏の思想家としての仕事はどうにもならなかった。氏は恐らく日本の或は東洋の伝統的思想を、どう西洋風のシステムに編み上げるべきかについて本当に骨身を削った」と、「わが国の一流哲学者」である西田が置かれていた状況を挙げている。この指摘にも間違いがないばかりか、むしろ、その炯眼には

驚かされる次第である。

ただし、本当の問題は、その後にある。すなわち、「西洋哲学」と「東洋の伝統的思想」とが会って然るべくして生じている「日本語では書かれて居らず、勿論外国語でも書かれてはいないという奇怪なシステム」を、それではどのような態度で受け止めるかが、肝心である。小林は、それを「悲劇」と判定している。というのは、その出会いの只中で「自問自答」する西田の「誠実」とは、「見物と読者の欠如」に慣れて「他人というものの抵抗を全く感じ得ない」ようになっていく「極めて病的な孤独」であると、小林は理解するからである。

ここで、小林に対して異議を唱えたい。それは、小林が否定的な評価を下しているからではない。評価内容の如何に先立って、まず、その「奇怪なシステム」の意義や意味を正しく判定する基準は、いったいどこから得られるというのだろうか。そもそも、そのような基準ははたして存在しているのだろうか。

その「誠実」を「悲劇」と見なし、その「孤独」を「病的」と見なししている根拠から察するに、ここで小林が判定基準として採用しているものは、いずれの人間にも共有されている一般的良識の類と言えるだろう。しかし、かく信奉されている人類共通の良識なるものとは、実は、啓蒙思想として西洋から輸入されてきた産物の内のひとつではないだろうか。つまり、それは、西洋の哲学思想に出会いつつも、そこでの緊張や摩擦に耐え切れなかった東洋が、真の出会いへの追求を放棄してなし崩し的に拝受したものと言えるのではないだろうか。となれば、不本意な仕方であらうに手元に残されている物差しで、それに先立つ本当の問題の意義や意味を測る、といった本末転倒が、小林の批評に起きていくことになるだろう。

肯定的判定なのか、それとも否定的判定なのかは、重要ではない。われわれ日本人にとって宿命であるはずの「奇怪なシステム」をあたかも自分の外に存するひとつの対象であるかのように錯覚して、それを判定して処理してしまうことに、決定的な過失がある。処理してはならないし、そもそも処理できないはずである。というのは、われわれは、この「奇怪なシステム」の内にもすでにおり、そして今後もずっといなければならないからである。²⁹⁾

あらかじめわれわれをとらえている「奇怪なシステム」を、積極的に言い換えれば、日本独自の哲学の特有性を、われわれ一人一人が自分のこととして受け止め返すことが、重要である。その結果としてたとえどのような方向性が打ち出されようとも、その受け止め方自体が主体的で創造的である限り、いずれの具体的な反応も何らかの仕方であらうに日本独自の哲学を形成し得るだろう。その意味で、明治の西田と同様に、現代のわれわれにとっても、西洋哲学と東洋思想との真の出会いとは、どこまでも可能性として留まっている。おそらく将来にわたっても。

引用文献、注

- 1) 『善の研究』に関しては、西田幾多郎：竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編『西田幾多郎全集』（岩波、2002-2009）から引用や参照をする。引用箇所や参照箇所は、該当する文章のあとの丸括弧内にその巻数と頁数を著す。
- 2) その思想内容の独自性にふさわしく「場所」という独創的な論理をもって語り始めるまでの西田は、そうした論理を模索し準備する段階にあったと見なされ得る。よって、小論でも、左右田喜一郎の言に従うことにする。たしかに、西田自身も、たとえば、昭和十一年に、『善の研究』の再々版にあたって新たに添えられた序言のなかで、「……（前略）……一転して『場所』の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思ふ」（一・三）と述懐している。
- 3) 後述するように、小林の論調からすれば、彼らは西田のエピゴーネンと見なされる。その意味で、自ら哲学する者としての哲学者である西田と区別して、その文体までも真似て西田哲学的なるものを単に復唱するばかりの者（そのような評価が本当に彼らに妥当するかどうかは、ともかくとして）と見なされる彼らのことを、ここではカギ括弧つきの「哲学者」と呼んでみた。
- 4) 小林秀雄：『小林秀雄全作品 12 我が毒』（新潮社、2003）、二四八頁。
- 5) 同箇所。
- 6) 同書、二五四頁。
- 7) 同書、二五五頁。
- 8) 同書、二五三頁、二五四頁、参照。
- 9) 同書、二五四頁。
- 10) たとえば、上山春平：『絶対無の探求』上山春平編『日本の名著 第47巻 西田幾多郎』（中央公論社、1979）、二一頁以下、参照。また、小坂国継：『『善の研究』について』小坂国継編・注『善の研究』（講談社文庫、2114）、四六二頁以下、参照。また、藤田正勝：『『善の研究』をめぐる研究の百年とその将来』藤田正勝編『善の研究』の百年 世界へ／世界から』（京都大学学術出版会、2011）、六頁以下、参照。
- 11) すでに述べたように、各編の執筆時期がずれているといった事情もあって、『善の研究』での語の用法については、精密な一貫性を欠いているきらいがある。この箇所では「事実」と呼ばれている事柄は、小論で後に「説明」と対置されて究明される「事実」とは、性格も次元も異なる。この箇所では、西田は、たとえば「現実」と言うべきであった。
- 12) この箇所での「思惟」という語の用法についても、注 11) と同様の批判があてはまる。「事実」を加工する「思惟」は、「知的直観」に応じている「思惟」とは、性格も次元も異なる。この箇所では、西田は、たとえば「思考」と「思惟」というふうにも用語を使い分けるべきだったのではないか。
- 13) 本稿の「I-1」の冒頭部を参照のこと。
- 14) 同様の批判として、氣多雅子：『西田幾多郎「善の研究」』（晃洋書房、2011）、九六頁以下、参照。
ところで、従来の西田研究（とくに『善の研究』に関する研究）は、次のような二つのタイプに大別できるかと思う。
すなわち、一つには、西田の哲学思想にひたすら即していこうとするタイプである。しかし、その場合、『善の研究』理解のための大前提となっており、著者である西田が経験しているはずの「純粋経験」という「事実」を、読者であるその研究者も「事実」として経験しているのか、また、経験しなければならぬのか、そもそもどのように経験し得るのか、という難点を必然的に抱えることになる。そして、この難点を素通りすることなく、自分自身の問題として向き合えるかどうか、最終的に、その研究の充実度を

決定する。たとえば、後述するところの上田閑照の研究は、このタイプに属するものとして極めて充実している。そのとき、〈西田の哲学思想にひたすら即していこうとする〉という姿勢と、〈西田の自己理解以上に、西田を読みこなして理解する〉という成果とは、矛盾しない。

またもう一つには、西田の哲学思想に論戦を挑むことによって、その研究者自身の考えを鍛えていこうとするタイプである。さらに、そのヴァリエーションとして、それとは異質な哲学的思考法にあえて西田の哲学思想を照らし合わせてみるような研究も、このタイプに属するものと見なしてよかろう。たしかに、西田の哲学思想には、そうした試みを誘うような刺激が大いに蔵されている。そして、実際に、このタイプの研究分野に、興味深い成果も散見する。ただし、その一方で、まず論戦ありきという前提が恣意的で近視眼的に設定されていればいるほど、そもそもの西田理解自体が浅薄で歪曲されたものになりがちである。そのなかで、『善の研究』に関わる氣多のスタンスは、以上のどちらにも当てはまらない新しいタイプと言えよう。たしかに、前者のタイプと同様に、西田の哲学思想に忠実に即していこうとする姿勢が基本である。ただし、それは、『善の研究』とは哲学書であると定めた上で、そこでなされている「説明」の内部にひたすら留まらんとする、といった忠実さである。つまり、「余の思想の根柢」と位置づけられている「純粋経験」という「事実」を、哲学書『善の研究』とは異なる次元から問題化することを、自らに禁じている。かと言って、その種の問題に対して無関心で済ましているわけではない。このものを哲学書と定めてそれに忠実に従う読者としては判断を中止せざるを得ないという自覚のもとで、逆説的な仕方、この種の問題を大事に保持している。本稿も、このようなスタンスの新たな西田研究のあり方から示唆を受けている。

- 15) 同様の批判として、同書、四〇頁以下、一〇八頁以下、参照。また、氣多雅子：「西田における一性への志向——『善の研究』の宗教哲学的意義」藤田正勝編『善の研究』の百年 世界へ／世界から』（京都大学学術出版会、2011）、三六二頁以下、参照。
- 16) 同様の指摘として、氣多雅子：『西田幾多郎「善の研究」』（晃洋書房、2011）、三八頁以下、参照。
- 17) 注 11) ならびに注 12) を参照のこと。
- 18) 上田に関しては、注 14) を参照のこと。
- 19) 上田閑照：「禪／禪思想／哲学」上田閑照『上田閑照集 第五卷 禪の風景』（岩波、2002）、一四頁以下、参照。
- 20) 同書、一三頁以下。
- 21) 同書、一四頁以下、参照。また、上田閑照：「禪と哲学」上田閑照『上田閑照集 第五卷 禪の風景』（岩波、2002）、七二頁以下、参照。
- 22) 同書、六九頁、七三頁以下、参照。
- 23) 同書、一七頁、六九頁以下、九〇頁以下、参照。
- 24) ただし、宗教に関しては、尽きるところ「説明」できないものである、との逆説的な仕方、「説明」がなされる。この問題については、後述する。
- 25) 一方で、例外的にはあるが、こうした伝統から超え出ようとする兆しも、西洋哲学の歴史の内にかがわれる。たしかに、そうした兆しすらも皆目ないのであれば、哲学が禪に出会い得る可能性は完全にゼロとなってしまうことだろう。実際に、『善の研究』では、神秘主義に対して積極的に言及がなされている。ちなみに、上田の場合は、この種の稀有な例として、たとえばハイデガーの名を挙げている（上田閑照：「禪と哲学」上田閑照『上田閑照集 第五卷 禪の風景』（岩波、2002）、七七頁以下、参照）。
- 26) 本稿の「I-1」の冒頭部を参照のこと。

- 27) 本稿の「I-3」の後半部を参照のこと。
- 28) そのとき、存在するものが存在するという〈事〉を決する次元で働いている絶対的な無に、(西洋)哲学は、何らか目覚めることになるだろう。『善の研究』の段階では、まだ「絶対無」はとりわけ意識して主題化されてはいないと言えるが、たとえば否定神学者ないしはキリスト教神秘主義者としてのニコラウス・クザーヌスやヤコブ・ベーメに言及する箇所などでは、その種の問題設定の萌芽自体は充分にうかがわれる(一・八〇以下、一・一五一以下、参照)。
- 29) ちなみに、反発や拒絶というよりも、むしろ無関心が典型的な否定的処理であり、一方、盲従的な継承が肯定的処理の最たるものであると考えられる。一見、それは真逆の態度であるかのようだが、「わが国の」哲学システムの「奇怪」さを完全に不問に付して片付けてしまっている、という点で、両者は一致している。