西田幾多郎を問う

序 章

西田幾多郎（以下、西田師、師）の『善の研究』をはじめて読んだのは、学部四年生の頃だった。鈴木大拙の禅・和辻哲郎の仏教のあとだった。早稲田の哲学科の学生はたいてい、一度マルクスかニーチェという感染症にかかる。西田師に気持ちが行ったのはその感染症を治すためだった。

しかし読んでみると、文章は明治期の文語調で何やらいかめしく、独特の術語に目がくらみ、引き合いに出される西欧古今の哲学者の多さにとまどい、難解なコトバと文脈に右往左往した。やたら「どこまでも・・・」「・・・でなければならぬ」と決めつけ、名だたる哲学者を「・・・の如き」と上から目線で言う、「グロテスク」「奇怪」（小林秀雄）で、段落にまとまりがない「無構成の構成」（安良岡康作）の著述だった。

この本を手にするたび、大学院時代に某教授から示唆された西田哲学の「疑」が頭をよぎる。しかし、日本を代表する偉大な哲学者に、またすぐれた思想家・哲学者を多く輩出している「京都学派」の大御所に、市井の草学道が「疑」をもつことなどそもそも失礼ではないか、そんな躊躇や遠慮もあって、読んでは離れ、離れては読み、とうとう後期高齢の今になってしまった。

今回、改めて『善の研究』など主要な著作に目を通してみた。意外に読めたが、もう少し以前からじっくりと腰をすえて読んでおくべきだったと後悔している。率直に言って、西田哲学を云々するには『西田幾多郎全集』を最低十回は熟読し、先ずは西田哲学の思想体系およびその全容を正確に理解し、その上で「借用」されている西欧の哲学者・思想家・学者・研究者の著作や概念を丹念に調べ、合せて西田哲学の研究者の著述や論述にも目を配っていく地道な「読み」の努力が必要である。

然らば、以下は、私の草学道が、これから西田哲学を見ていく主なポイントである。ただし、予め言っておくが、哲学研究者のような専門的な議論をここで展開する意図はまったくない。

一つめは、西田哲学の主要な哲理・思弁・概念に影響を与えた（＝西田師がそこから「借用」（「剽窃」「受け売り」）したと言われる）哲学者・思索家の概念や思想や体系を、できるかぎり著作や研究論文その他で客観的に調べる。

二つめは、西田師の「援用」を私は「借用」とみなす。「借用」された概念や思想の元々の原意と師の概念との同異、あるいは原意を「誤読」「逸脱」「歪曲」していないかに留意する。

例えば、師は「華厳」思想の「一即一切」「一切即一」を「借り」て「一即多」「多即一」の「逆対応」を言うのだが、「華厳」思想の「一即一切」「一切即一」は「一」と「一切」が相互肯定的に「相即相入」であり、お互いが内在し合って「円融無礙」なのであるが、師はこれを「換骨奪胎」して「一」と「多」は相互否定関係にあり、「一」はあくまでも「一」であって「多」に「相即相入」も内在もせず、「多」は「多」であって「一」と「円融無礙」にはならない。しかし、「一」と「多」は否定し合いながら統一的に一つのものになっている、と言う。

こういう、ある何かか誰かの概念を「換骨奪胎」して自分のものにする西田哲学の常套的な概念工事、哲学の世界では「援用」という弁証技法かもしれないが、今では「盗用」「パクリ」である。元々の概念が西田師オリジナルのものではないのだ。「一即多」「多即一」の元ネタは「華厳」思想であり、「述語となって主語にならないもの」の元ネタはアリストテレスの「主語になって述語にならないもの」である。これを師は逆にひねって「換骨奪胎」し自分のものにする。

私にはこれを「援用」とは言えない。元々の概念の原意を変えることなくそのまま使うのなら「援用」「引用」であるが、元々の概念の名前やイメージ（＝跡）だけ残し、逆の意味にしたり別な意味にするのは「援

用」ではなく「盗用」「パクリ」なのだが、私は「借用」と言うことにとどめた。フィヒテの「事行」もプラトンの「コーラ」も―同じパターンで―「援用」ではなく「借用」である。そう考えると、西田哲学の主要な概念は総じて「借用」なのであるが、西田師は「借用」などとはおくびにも出さず、すべて師のオリジナルの独創であるかのように「・・・の如き」という「決めゼリフ」で片付ける。

三つめは、西田哲学に関する批判を、研究者の著書や論文でできるだけ見ていく。

四つめは、私の草学道の仏教学というフィルターにかけて西田哲学を「ウラ読み」する。西田哲学は、禅をはじめ仏教なくしてはあり得ない。私は西田哲学のウラネタは仏教であり、むしろ仏教が分母で、西洋哲学が分子だと見ている。

その仏教とは、禅(「臨済」禅系、「看話」禅)のほか挙げるとすれば、

大乗「中観」の、「空・仮・中の三諦」、「相依相待」の「中」、

「唯識」の、「三界唯心」、「蔵識」としての「アーラヤ識」、「妄識」「真識」としての「アーラヤ識」、「華厳」の、「三界唯心」、「一即一切」「一切即一」、「円融無礙」、「四法界」、

『大乗起信論』の「心生滅」「心真如」、「真妄和合」の「アーラヤ識」、

などで、思想的には、大乗仏教が「無我」「空」と「我」「実有」の二元対立の命題に決着をつけた「相即相入」「相反二律の撞着」。すなわち「無執著」と「執著」、「サトリ」(「菩提」)と「妄執」(「煩悩」)、「仏」と「凡夫」の撞着、哲学的には「否定」と「肯定」の自己同一。さらには「三界唯心」、唯心論である。それらで西田哲学の主要な概念を「読む」と、よく重なり腑に落ちる。

五つめは、大拙師の「序章」でもふれたが、私はその道の権威や有名・著名・高名な人に敬意を払うことに躊躇しないが、有名・高名を理由にその言説や思索をにわかに信用することをしない。その権威や有名・高名と内実が一致しているか、「有名無実」ではないか、自分でそれを確かめなくては気が済まないのである。失礼ながら、西田師にもこの目線を向けさせていただく。

時に、いきなり西田哲学の本丸に切り込むようではあるが、西田哲学の主題とは何か、西田哲学がめざすものとは何か、である。

西田師自身の述解によると(カッコ内:筆者)、

> この書(『善の研究』)は余が多年、金沢なる第四高等学校において教鞭を執って居た間に書いたのである。初(はじめ)はこの書の中、特に実在に関する部分を精細に論述して、すぐにも世に出そうという考であったが、病と種々の事情とに妨げられてその志を果たすことができなかった。
> (略)純粋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のは、余が大分前から有って居た考であった。(『善の研究』、「序」)
>
> フェヒネル(フェヒナー)は或る朝、ライプチヒの「ローゼンタール」の腰掛に安らいながら、日(ひ)麗(うららか)に花薫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(まゝ)が真である昼の見方に耽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そのまゝのものでなければならない、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有ってゐた。まだ高等学校の学生であった頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかゝる考に耽ったことが今も想ひ出される。その頃の考がこの書の基ともなったかと思う。(『善の研究』、「版を新にするに当って」、昭和十一年十月)

西田師の述解からの着想であろうか、西田哲学の主題を「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」と言う人がいる（小坂国継）。たしかに西洋哲学では、超越的な存在や絶対的な存在・神の問題が最重要の命題だと言っても過言であるまい。プラトンの「（善の）イデア」（「真実在」）もそうであり、アリストテレスの「エイドス」（「形相」）、プロティノスの「ト・ヘン」（「一者」）、スピノザの「神」、ライプニッツの「モナド」、カントの「（先験的な）超越的真実在」、啓蒙思想の「神概念」（「超越者」）、シェリング・ヘーゲル・フィヒテの無制約的な「超越」の批判と「絶対者」、さらにヤスパースの「超越者」「一者」も、挙げれば切りがない。個我に対する包括的・根源的な、絶対的存在の問題である。個我と絶対的・包括的な存在を二元的に解釈するか一元的に解釈するか、外にするか内にするか、それがこの命題の大きな問題点でもあり、西欧近代哲学はそこに「超越」と「内在」の関係も問うた。

西田師の言葉を継ぐと、

> 然らば真実在とは如何なるものであろうか。
> それは先ずそれ自身に於てあるもの、自己の存在に他の何物をも要せないものでなければならない（デカルト哲学の substance）。しかし真にそれ自身によってあるものは、自己自身において他を含むもの、自己否定を含むものでなければならない。一にして無限の多を含むものでなければならない、即ち自ら働くものでなければならない。
> 然らざれば、それは自己自身によってあるものとはいわれない。自己自身によって動くもの、即ち自ら働くものは、自己自身の中に絶対の自己否定を包むものでなければならない。
> 然らざれば、それは真に自己自身によって働くものではない。何らかの意味において基底的なるものが考えられるかぎり、それは自ら働くものではない。
> 自己否定を他に竢たなければならない。何処までも自己の中に自己否定を含み、自己否定を媒介として働くものというのは、自己自身を対象化することによって働くものでなければならない。表現するものが表現せられるものであり、自己表現的に働く、即ち知って働くものが、真に自己自身の中に無限の否定を含み、自ら動くもの、自ら働くものということができる。（「デカルトについて」、『西田幾多郎哲学論集三』「自覚について」）

さらに、哲学という立場について（前掲論文）、

> 哲学の立場は、見るものなくして見る立場、考えるものなくして考える立場として、そこに自己自身を限定する自覚的原理を把握するのである。それは自己自身によって自己自身を限定する真実在の原理として、何処までも深く概念的に把握せられるものでなければならない。
> （略）私は古来、哲学はかかる立場において始まり、かかる立場において今日まで発展し来ったと思う。ソクラテスの哲学もギリシヤ時代において懐疑的自覚の立場において始まり、自己自身を限定する実在の原理はプラトンのイデアにおいて把握せられた。
> （略）我々の自己は、そこに深く自己自身の根柢に返って、新なる実在の把握を求めた。これがデカルト哲学の課題であった。デカルトの世界は近世科学の世界であった。しかしデカルト哲学には、デカルトからライプニッツに至るまでも、なお背後に中世哲学的なものがあった。神と自己との関係において、何処までも不徹底である。
> 私はカント哲学に至って、純粋な科学の哲学に入ったと思う。

「自己限定」を言ったのはフィヒテではなかったか。人間を含む一切の存在というものを存在として判断し肯定する（＝「定立」する）ものは神（絶対者）であった時代、フィヒテは、人間という存在は神が定立する

のではなく、人間自身が自己「定立」するもの、そしてそこに自我の自由があると考えた。加えて、その自由は自己を限定的に制限する(「限定」(Bestimmen))と言った。その意味において人間は、自我の自由のもとのところで「自己限定」(sich bestimmen)があるとした(フィヒテ、イェーナ大学時代の『全知識学の基礎』『新しい方法による知識学』)。

然らば―話が一転するが―先に西田哲学を見ていくポイントの二、にも書いたことだが、他の哲理・思弁・概念の「借用」問題である。

何が「借用」なのか、問題点はすでに指摘した通り、ある何かか誰かの概念を「換骨奪胎」して自分のものにする西田哲学の常套的な弁証技法。今では科学論文にしても文学作品にしても、それは「盗用」である。著作権問題の基本にある独創性・創見性の問題が厳しいのである。哲学の世界ではそれは「援用」だとしても、事実上は「借用」である。在野の思索家ならともかく、学問の府に身を置く学識者としてはアマチュアのレベルだ。

思索家や哲学者が、何かか誰かの概念を「換骨奪胎」して自分のものとしたり、思索と思索とを組み合わせ別な概念にして自分のものにしたり、誰かの概念をいつの間にか自説にしたり(なりすまし)、あるいは「カント学派を五分とし、ベルグソンを三分とし、そして、フィヒテを二分に」(西田哲学への田中王堂の批判)することなどは、私の草学道では「借用」(もっと言えば「なりすまし」)なのだ。

余談ながら、この数十年のある時期、けっこう名が知られた仏教学者で、他の学者の研究論文をつまんできては本にしている人がいた。学界ではよく「ひとのフンドシで相撲をとる」と評されていたが、結局学界では失脚し著述業に転身したようだ。仏教学の世界では、たとえ典拠や論拠を明かしていても、他人の学説や他人の論考を借りてきて、それを並べてはマッピングし、いかにも自説の如くに言うのはアウトである。

私はそういう観点から、西田師が西洋哲学に博学であり、あまたの思索家・哲学者の哲理・思弁・概念に精通していることに心から敬意を表しつつ、しかしどう「読んでも」ぬぐいきれない、ご本人のもののようでご本人のものではない「借用」問題を問わずにはおけないのである。

加えて、少々厳しいが、「カントの如き」とか「モナドの如き」とか、哲学者の名や先行概念を引き合いに出し、当該論点の論拠原典も明かさず、原文も引用せず、論点の哲学概念を略説するでもなく論じる、すなわちひとの名や概念を「借りて」自明の如く論を進める、その論法も「借用」(「剽窃」(「いいとこ取り」)「受け売り」「つまみ食い」)とみなす。

この「借用」の問題、こんなことを提起するのは私のような門外漢の草学道くらいだろうが、意外なところで的外れでないことがわかった。それは西田師の人間性にもかかわることなので遠慮しながら言うが、西田師には生涯を通じて「強迫性格」(「強迫性障害」)があり、「このタイプは「借り」ということができない。ドイツ語が見事に言い表しているように、Schulden(借り、借金)は文字通りSchuld(罪、負い目)になってしまうのである」「死ぬ直前借りていたすべての本に返却すべき相手の名を書いた紙片を挟んでいたという、後妻の琴の証言」「前もってその誤りを犯さないように努めるところで過剰な反応をしてしまう」のだと言う(小林敏明『西田幾多郎の憂鬱』、「〈なければならない〉の性格」)。

この「強迫性格」は、まじめで几帳面、完璧主義・潔癖主義の人に多いらしく、西田師などはその典型と言える。この性格の人はセッカチで、何でも早めにしないと気が済まない。ひとよりおくれることを罪=「借り」のように思う。「借り」を「借り」としないため、「借り」た本に返却先の名前を書いた紙切れを挟んで返したことにする。「借り」「負い目」を自分のなかでは早めに「無化」するのだ。

私の理解によると、『善の研究』の草稿の頃やそれ以前、西田師には、父の不始末による生家破産の「負い目」、東大に学んだものの選科だった「負い目」、親の別居という「負い目」、没落家族という「負い目」、

東大出ながら田舎教師に甘んじる「負い目」、同級生への「負い目」、恩師の期待に応えられていない「負い目」などがあり、心にさまざまな負担があふれ、それは借金と同じく心が晴れることがない。西田師はそういう精神的な「借り」ストレスに敏感になり、禅の「無」の体験によって「負い目」・心の負担・「借り」はあっても心ではそれを「無化」するよう修練した。

この「強迫性格」の目線で見ると、西田哲学の「借用」問題は腑に落ちる。師は、哲学の世界で当然の当然である「援用」を駆使するが、師の「援用」のやり方は西欧の思索家・哲学者からの「借り」の「無化」である。「借り」ているストレスを自分のなかで「無化」し「借り」たことにしない、前もって、「借り」を無いことにする。師得意の「換骨奪胎」法は東大出の秀才で「強迫性格」の人なら考えそうなことである。

東大出の自尊心も西洋哲学に博学な自負心もあるだろう。なので西洋哲学からの「借り」を「換骨奪胎」し自分のもののようにし、それを自明の如くに言う。「借り」は「借り」なのだが、師のなかでは「独創」であり「創見」なのだ。「借り」をつくらないのだ。

然るに、西田哲学には西欧の哲学者・思想家の哲理・思弁・概念等の「借用」、すなわち「剽窃」(「いいとこ取り」)「受け売り」「つまみ食い」があると、その道の研究者は言う。

例を挙げれば(カッコ内:筆者)、

> 『善の研究』は、独創的どころか、ゲーテやシュタイナー(『ゲーテ的世界観の認識要綱』)や ヘルマン・ジーベック(『ゲーテの世界観』)やT・H・グリーン(『グリーン倫理学』)のいいとこ取りだという指摘もある(『グリーン倫理学』は『倫理学序説』のまちがい?)。(『西田幾多郎の真実』河西善治)

ドイツ語が得意だった西田師は、金沢での四高の教師時代にゲーテの「ファウスト」を輪読するなどゲーテに相当傾斜していたようで、「ゲーテの背景」(『西田哲学とは何か』、燈影舎)を残している。自然のなかに神を見る、神のなかに自然を見るとか、ゲーテの詩のなかに説かれる汎神論的自然観や、自己否定の先に自己肯定がある東洋的な思想に同感したのだろう。

西田師をはじめ「京都学派」のシュタイナー借用については『京都学派の誕生とシュタイナー』(河西善治、論創社)に詳しく、またシュタイナーの『自由の哲学』に説かれる主客を超えた超越的な「一元論」と西田師の「一元論」は符合するとも言われる。

西田師がヘルマン・ジーベックを見ていることは、宗教の類型論(講義集『宗教学』、「救済宗教」と「道徳宗教」)などでもわかる。また、T・H・グリーンについては、明治二十八年(一八九五)に「グリーン氏倫理学の大意」を西田師は著している(雑誌『教育時論』)。

また、「純粋経験」はジェームズが『根本的経験論』で言う「純粋経験の世界」に由来し、『善の研究』の最終章の「宗教」の最大の参考文献になったのは、同氏の『宗教的経験の諸相』だと言われている(『大拙』安藤礼二)。

これら著作も含めジェームズのことは、当時アメリカにいた大拙師が西田師に教えたもので、大拙師の妻になるベアトリス・レイン(神智学、オカルト・サイエンス=隠秘学、ヨーガ・禅)は、ジェームズの弟子であった。「禅が可能にする主客未分の場を「純粋経験」として捉えることは、鈴木大拙がはじめたわけでも、西田幾多郎がはじめたわけでもなかった。アメリカという、近代そのものを体現する混在の場所こそがはじめて可能にしたものだった」(前掲書)。

しかし、西田師はそんなことはおくびにも出さず、「純粋経験」は師独自の思索であるかのように論述する。『善の研究』では数回しかジェームズにふれない。「書簡」によれば、ジェームズを好ましく見ているよう

だが、『善の研究』の本文中で、ジェームスのためにページを割くことをしない。従って、ジェームスが心理学・神秘学・仏教・禅に詳しく、「無」の一元論に近い「モニズム」のリーダーであることなど一切書かない。西田師は元ネタを自分のふところに隠す人だ。

然らば、『善の研究』では以下の思想家・哲学者・学者・研究者らが引き合いに出される。
ヴント・ジェームズ・スタウト・ゲーテ・ショウペンハウエル・ロック・ゴア・ヘーゲル・スピノザ・
シラー・（ヘンリー）スタート・モーツァルト・シェリング・プラトン・ソクラテス・ベーコン・
デカルト・エレア学派・カント・バークレー・エルザレム・フィヒテ・ヘラクレイトス・ハルトマン・
ライプニッツ・ベーメ・クザーヌス・パスカル・スコトゥス・ホッブス・キルヒマン・クラーク・
ディオゲネス・ストア学派・エピクテトス・キレネ学派・アリスティッポス・エピクロス・
ベンザム・ミル・アウグスチヌス・ヘフディング・アリストテレス・ャフツベリ・スペンサー・
イプセン・ヴァイニンガー・テーヌ・ルソー・ラファエル・ジオットー・スミス・コンディヤック・
ウェストスコット・ニュートン・ケプラー・ロイス・アースキン・イリングウォルス・エックハルト・
トマス（アクィナス）・テニスン・シモンズ・ディオニシウス派・（オスカー）ワイルド・
新プラトン派（ネオプラトニズム）
『場所的論理と宗教的世界観』では、
フォイエルバッハ・マルクス・カント・ゲーテ・ヘーゲル・ライプニッツ・パスカル・新カント学派・
リッケルト・アリストテレス・ソクラテス・プラトン・ロッチェ・ヴント・フッサール・スピノザ・
シラー・シュッペ・カウフマン・ダンテ・デカルト・バルト・ヘーゲル左派・キルケゴール・
ドストエフスキー・オットー・アウグスチヌス・フィヒテ・ティリッヒ・アルキメデス・ランケ・
モンテーニュ・デュルケーム・ケプラー・シュペングラー・ドウソン・ベルジャーエフ

最後になったが、西田師が「借用」した主要な哲理・思弁・概念は次のようになろうか。
①カントの「主観主義」的「二元論」（対象論理）。
②ヘーゲルの「弁証法」、「絶対者」「具体的普遍」。
③プラトンの「イデア」、「イデアを受けとる場所（コーラ）」。
④アリストテレスの「実体（ウーシア）」。第一「実体」としての「個物」（主語となって述語とならない「基体」（ヒュポケイメノン）と第二「実体」としての種・類（「普遍」、述語）。あるいは、第一実体としての「形相」、「形相の場所（トポス）」。
⑤クザーヌスの「知ある無知」。
⑥スピノザの「実体」、精神と身体の「心身並行論」。
⑦ライプニッツの「モナド」。
⑧ゲーテの自然科学と自然のなかに神を見る自然主義哲学。
⑨シュタイナーの新プラトン主義・神秘主義（人智学）。
⑩フィヒテの「事行」（「知識学」）、シェリングの「知的直観」（主観＝客観）。
⑪シュティルナーの「唯一者」「創造的虚無」。
⑫コーヘンやリッケルトら新カント学派の二元論的認識論。
⑬ベルグソンの「現象学」。
⑭フッサールの「現象学」「論理学」「イデーン」。
⑮ヴントの「内観心理学」。
⑯デーデキントの「数の無限」「無限集合」（「デデキント無限」）。
⑰マッハやアヴェナリウスの「直接経験」「経験批判論」。
⑱ジェームズの「根本的経験論」「純粋経験」「意識の流れ」、ロイスの「自己代表的体系」。
⑲エックハルトの「純粋な無」「神性としての無」、ベーメの「無底」。

⑳シャンカラ（インド哲学ヴェーダーンタ）の「梵我一如」。

（西田哲学関係の参考書・諸論文より）

それでは不遜をかえりみず、西田哲学を見ていくことにする。

第一章 「純粋経験」：ジェームズなどからの概念「借用」

西田哲学は、西田師が高校生の時に金沢の街を歩きながら思いに耽った「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」（小坂国継）を求めて、「純粋経験」という「無意識」現象から説きはじめられる。

西田師は、代表作である『善の研究』の冒頭「序」で、「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」と言った。その根底には禅の「無」（大乗仏教の「空」）の体験があった。「無意識」現象と「無」の体験。西田哲学は最初から「無」を基底とする「無の一元論」哲学、私の草学道で言えば、「ゼロ」（大乗「空」）の哲学である。西田哲学は、西洋化一辺倒だった文明開化の時代、親友の鈴木大拙師とともに西洋に向けて声を挙げた日本独自の知であり、西欧の近代哲学の「二元論」に対して優位性を言わんとする東洋の「無の一元論」だった。

『善の研究』の公刊は、明治四十四年（一九一一）、京都帝国大学文科大学哲学科の助教授になった翌年、四十一才の時だったが、「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」への思いが、高校生の時からずっと西田師の心底にあり、それが次第に熟成されて金沢四高時代の倫理学ノート（『善の研究』の底本）になった。

西田師は、石川県専門学校初等中学校（のちの四高）時代、外国語のほか自然科学系も含め理数系がよくできたので、恩師の北条時敬教授は師を数学者にしたかったようだが、師は師でベルグソンの『意識の直接的所与についてのエセー』（一八九九）を読み、強い影響を受けたと言われている（「西田幾多郎と現代日本哲学」下崇道）。しかし師は、文部大臣森有礼（伊藤博文内閣）の学制改革の影響を受け校風が国家主義的になった四高に反発して退学し、明治二十四年（一八九一）、二十一才の時、東京帝国大学文科大学哲学科選科に進み、明治二十七年の修了・帰郷まで三年間、西洋哲学を学ぶ。西田哲学の実質的なスタートは、この東大哲学科だったと言っていいだろう。

文明開化・殖産興業・軍備増強の時代、師ほどの秀才なら産業人として経済人として、あるいは技術者として成功し財を成したかも知れないのに、師は、俗にいう「食えない」哲学の道を選んだ。

理数系もよくできて「食える」はずの西田師が、なぜわざわざ「食えない」道を選んだのか。

普通であれば、経済的に余裕のある家庭環境にあって、知的好奇心にあふれ、内省的な性格といったことが想定されるのだが、師の場合その頃、豪家だった生家は父が事業に失敗して破産し、父は借金を重ねる上に妾道楽に走り、父母は別居状態だったため、本来ならば長男である師が働いて一家を食べさせなければならない苦況にあった。

にもかかわらず、東京に出て哲学を学ぶというのである。その理由が不遇な家庭事情による「人生の悲哀」を癒すため、「life の研究者」になるためだと言う。家庭事情が不遇なら先ず働いて一家を養うことが先決なのだが、師は哲学で自分の「人生の悲哀」を癒すことを選んだ。私はそこに「虚」を感じる。哲学へのモチベーションはほんとうに「人生の悲哀」か。西田師はそんなにナーバスな人か。不遇な家庭環境にある人が、「食える」道ではなくわざわざ「食えない」道を選ぶものか、「人生の悲哀」を癒すため東京にまで出て哲学を学ぶ、そんな悠長なことがあり得ようか。

西田師が言う「人生の悲哀」を鵜呑みにして、それを師の哲学専攻の理由だと信じてやまない研究者もおられるが、私自身の人生経験や西田師以上に不遇だった人の例から言って、私は身の上の問題よりも秀才特有の知的好奇心や内省的性格が優先したものと見る。大学で学ぶこと、東京で暮すこと、帰郷して結婚すること、子を成すこと、どれも父の不始末や父母の別居という境遇にありながら、生活困窮だとは思えない。

とすれば、ふりかかる不運・不遇の「悲哀」があっても、旺盛な知的好奇心を満足させること、内省的性格が満足することで昇華できる、外形的な不幸を精進的な満足でカバーする、秀才ならではの「方法」が優先したと私は見る。

そもそも人は、困窮すれば学業をあきらめ、食べるために職を選ばず、朝早くから夜おそくまで働く。いくら知的好奇心にあふれ内省的性格の人でも、大学に学んで哲学を専攻することなど夢の亦夢である。西田師が選んだ東大哲学科は、不遇・困窮の人からすれば羨ましいエリート人生である。「食えない」道の選択は、「悲哀」より自我の強さと秀才の自尊心である。

東大では、選科の学生はいろいろな差別扱いや規制を受けたらしく、「当時の選科生というものは惨めなものであった。私は何だか人生の落伍者となったように感じた」（前掲論文）と師はふり返っているが、師の哲学の基礎はギリシャ哲学からドイツの近代哲学に至るまで、この時期に充分養われたに相違ない。「内に自ら楽しむものがあった。超然として自ら矜持するものをもっていた」（前掲論文）と、哲学の修得に意欲的だったことがわかる。また、ドイツ語の語学力も原書をさほど苦にせず読めるレベルになっただろう。

当時の東大哲学科は草創期で、主任教授の井上哲次郎、心理学担当の元良勇次郎、倫理学担当の中島力造、そして外人教授のケーベルがいて、ドイツ哲学を中心に西洋哲学の古典から近代まで全般を教えたと言われている。

井上哲次郎は日本の哲学の草分けであり、ドイツ留学から帰ったばかりであった。ドイツではハイデルベルグ大学・ライプチヒ大学・ベルリン大学に学んでフィッシャーやブントらに師事し、東大ではドイツ観念論を講じた。クーノ・フィッシャーの『近代哲学史』は、デカルト・スピノザ・ライプニッツ・カント・フィヒテ・シェリング・ヘーゲル・ショウペンハウエル・ベーコンが学べる好個の教科書でもあり、おそらく西田師も井上教授の講義でこれを読んだだろう。ブントは、のちに西田師の哲学に大きな影響を与えている。

ただ、師は井上教授の学術に疑問を抱いていたようで、知人への「書簡」で井上の悪口を言っている。井上の『勅語衍義』など国家主義的国粋傾向に反発したのかも知れない。井上の講義自体に魅かれるものを感じなかったのかも知れない。そういうことは大学の講義でよくあることで、私には中学時代からあった。

元良勇次郎は、日本初の心理学者で、明治十六年（一八八三）から足かけ五年間、ボストン大学とジョンズ・ホプキンス大学に学び、ジョンズ・ホプキンス大学ではアメリカプラグマティズムの雄ジョン・デューイの教えを受け、実験心理学の実験法を会得した。東大では心理学・倫理学・論理学の第一講座を担当した。

中島力造は、明治十三年（一八八〇）に渡米し、ウェスタン・レゾルス・アカデミーを経てイェール大学に進み、同大学で講師をしたのちイギリスとドイツに留学。明治二十三年（一八九〇）に帰国して東大教授となり、倫理学の講座を担当した。T・H・グリーンの倫理学をはじめて日本に紹介している。在学中、西田師は中島教授の講座を受講し、グリーンの『倫理学序説』を読んだにちがいない。師はグリーンによほど共感したらしく、金沢に帰ってもその研究を続けたと言う。明治二十八年（一八九五）には、「グリーン氏倫理学の大意」を書いている。

ラファエル・フォン・ケーベルは、ドイツ系ロシア人の哲学者・音楽家で、教え子には夏目漱石・安倍能成・岩波茂雄・阿部次郎・九鬼周造・和辻哲郎・波多野精一らがおり、恩師のエドアルド・フォン・ハルトマン（後述）の奨めで来日、政府の「お雇い外国人」として東大の教壇に立っていた。西田師はケーベルに付いて一年間学んだ。シェリングやショウペンハウエルだったろうか。

明治二十七年（一八九四）、師は東大での三年間を終えて帰郷し、翌二十八年（一八九五）、二十五才の時、結婚するとともに、石川県立尋常中学校七尾分校に赴任して倫理・英語・歴史を教え、翌年、母校の第四高等学校のドイツ語担当の講師となる。この頃、西田師はゲーテに傾倒し、学校内で『ファウスト』の輪読会を開催したりしている。師には、『ファウスト』もよし、自然と神の一体論（「一元論」）もよしだっただろう。

二年後の明治三十年（一八九七）、二十七才の九月、山口高等学校の教務嘱託として山口町（現、山口市）に赴任したが、その十一月二日の「日記」に、「午前はハルトマン、午後はゲーテーを少しよみたり」とある。ゲーテへの傾倒はまだ続いていて、さらにハルトマンの『無意識の哲学』を読んだと見える。

ハルトマンは、ドイツの哲学者で、スピノザの「実体」やフィヒテの「絶対的自我」をその体系に入れ、ヘーゲルやショウペンハウエルをも総合して「意志と表象」の「一元論」を説いた人である。すでに西田師は、「無意識」の哲学や西洋哲学の「一元論」の本格的な「読み」をはじめていたことが想像される。東大の時、ケーベル教授からハルトマンのことを聞いていたに相違ない。

そして明治三十八年（一九〇五）、三十五才の時、「純粋経験」の断章を書いているが、その後も思索と参考図書の「読み」を重ね、明治四十三年（一九一〇）、四十才の時、学習院（教授）を辞し、京都帝国大学文科大学哲学科助教授として赴任。はじめて哲学概論・倫理学を講じた。その翌年、『善の研究』の公刊に至るのである。

然るに、もう一つの「無」。禅の「無」の体験である。

西田師の禅体験は、明治二十四年（一八九一）十一月、東大選科生の頃（二十一才）、鎌倉の円覚寺で参禅していた鈴木大拙師をたずねた際にはじまる。そこで大拙師が師事していた今北洪川老師から指南を受けたらしく、同じ年、洪川老師から「公案」を与えられたという（書評「小林敏明『夏目漱石と西田幾多郎―共鳴する明治の精神』岩波新書」、アスキュー・里枝）。

さらに、結婚翌年の明治二十九年（一八九六）、二十六才の時、石川県立尋常中学校七尾分校教諭から金沢の母校第四高等学校のドイツ語講師に転出した頃から、金沢卯辰山の洗心庵に通い、雪門玄松老師から「公案」禅の指南を受けた。親友大拙師からの勧めもあっただろうが、生家の破産や父の借金・放蕩など心穏やかになれない西田師が、海を見て静かに心を落ち着かせること以外に、心の苦悶に答えを出す内省の場所を求めたとしても不思議ではない。しかし、西田師の参禅の理由は、それだけではなく、高校生の時から抱いていた「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」が、禅の「無」の境地のなかで直観できる、そうした予知・想定があったに相違ない。

西田師は山口高等学校に単身赴任中も遠路妙心寺の虎関師錬老師のもとでの大接心に通い、また転勤で明治三十二年（一八九九）七月に金沢の四高に心理学・論理学・倫理学・ドイツ語の教授として帰任すると、再び雪門老師のもとに通うなど、かなり禅に打ち込んだ。残された「日記」（『西田哲学選集』第七巻など）に明らかである。

その後、明治三十六年（一九〇三）八月三日、三十三才の時、大徳寺孤逢庵の廣州宗澤老師のもとで『無門関』の第一「趙州無字」を「透過」した。ただし、「見性」と同義の「見解（けんげ）」（コトバを超えた直観、「公案」禅のサトリ）ではなく、頭・コトバで考えた「知解（ちげ）」（「公案」禅ではこれを一番避ける）で許されたと言われている。師はその夜の「日記」に「余甚だ悦ばず」と書き、廣州老師の応接への不満めいたことを金沢にいる恩師雪門老師に手紙で告げ口した。

円覚寺の今北老師からはじめて「公案」を与えられて以来西田師は数々の「公案」と取り組んでいたようだが、「無字」の「公案」は西田師が一番「工夫」を重ねたものだったらしく、「見性」の自信があったのだろう。それが「見解」ではなく「知解」のレベルで許された。「見性」に至らないのに「透過」を許された。師はそれが不可解で満足できなかったのだろう。

しかし、洗心庵の雪門老師からは「此の事は師家にあらず学者の精神にあるものなれば、今回の現境は大徳寺和尚の不是にあらず、君の妄想なれば、そんなものは捨てて仕舞い、本参の話頭を拈提して、隻手に何の声あると、間断なく参得するが宜敷く候」、すなわち「学者の妄想」「そんなことは忘れて、まだ「隻手音声」もある、不断に参禅せよ」とたしなめられてしまった。

この直前の同年七月二十三日の「日記」には、「余は禅を学の為になすは誤なり。余が心が為め、生命の為になすべし。見性までは宗教や哲学のことを考えず」とまで禅に意気込んでいたのだが、この件以後は「無」の世界を哲学で考えることに傾いていったように見える。

> 大徳寺で無字が通って、いろいろな公案を見たが、四高に就職して雪門和尚の室内で皆取り上げられ、復(また)初めからやり直した。それから八年ほども雪門和尚についたが、哲学研究の方が忙しいので中絶した。(「私の西田先生」森本孝慈、『西田幾多郎―同時代の記録』下村寅太郎編、岩波書店)

師は、明治四十二年(一九〇九)、三十九才の夏学習院に転じるまで、金沢で過した十年間を「私の心身ともに壮な、人生の最もよき時であった」(前掲論文)と言っている。この間、確執し疎遠を続けた父はじめ、弟(日露戦争戦死)、二女、五女、を失くしているが、肉親との別れの悲嘆を経験しながら、この間、禅よりも西洋哲学の「読み」込みに傾斜していたと見える。

それが「余の働く場所は学問が最も余に適当ではないか」(アメリカの大拙師に宛てた「書簡」)の意味だったのではないか。「無字」の「公案」を「透過」後の西田師は、次々と遭遇する人生の「悲哀」を禅よりむしろ哲学で、すなわち頑迷なほどの知的充足感で不遇をしのいでいる。

時にもう一言参考までに、西田師が『善の研究』を発表した時期の西欧の思想界を見ると、ヴィルヘルム・ディルタイが『歴史的世界の構築』(一九一〇)を、エドムント・フッサールが『厳密な学としての哲学』(一九一一)と『純粋現象学と現象学的哲学との構想』(一九一三)を、バートランド・ラッセルとアルフレッド・ノース・ホワイトヘッドが『数学原理』(一九一〇～一九一三)を共著で出していた。

またその頃、ハイデガーは、フライブルグ大学神学部の学生で、アルトゥール・シュナイダーやハインリッヒ・リッケルトに師事し、学位論文「心理学主義の判断論:論理学への批判的・積極的寄与」で好評価を得、その後同大学に赴任してきたフッサールに「現象学」を学んでいる。

アメリカでは、ウィリアム・ジェームズが、『善の研究』の前年の一九一〇年に死去しているが、遺作と言われる『哲学の諸問題』(一九一一)と『根本的経験主義』(一九一二)が出され、その前には『心理学原理』(一八九〇)、『宗教的経験の諸相』(一九〇一)、『純粋経験の世界』(一九〇四)など、師に影響を与えたものが公刊されている。

付け加えれば、西田師は『善の研究』を書く前、初めはオーストリアの物理学者・心理学者・哲学者で「要素一元論」の、エルンスト・マッハ(おそらく代表作の『感覚の分析』)を「読み」込んでいたようであり、『善の研究』をまとめあげる間は、マッハ系統のドイツの心理学者・哲学者・テオドール・チーヘンの心理学をよく読んだらしい(『折口信夫』安藤礼二)。

そこに、ジェームズの『純粋経験の哲学』『根本的経験論』『宗教的経験の諸相』『心理学原理』である。マッハの『感覚の分析』をドイツ語から英語に翻訳したのはジェームズだった。それらマッハの周辺情報はみな、ポール・ケーラス経由で大拙師の提供だったろう。マッハの心理学と物理学の一元的な視点やチー

ヘンの心理学(『チーヘン氏生理的心理学』は明治三十三年に邦訳が出ている)は、「純粋経験」という心理現象を考えあげるのに大いに役立ったはずである。

蛇足ながら、西田哲学を研究する人のなかには、「「純粋経験」は、「ジェームズの〈純粋経験〉」とブラッドリーの〈直接経験〉を媒介として禅の主・客未分の境地とヘーゲルの〈概念〉とを独自の形で結合した」(「わたしの方法序説」鈴木亨、大阪経大論集・第五八巻第四号)という人や、ヘーゲルの「具体的普遍」やジェームズの「純粋経験」「現在意識」「時間的継続」「意識の流れ」や、シュタイナーの「純粋経験」の「受け売り」(「剽窃」)だと批判する人もいる。

ちなみに、フランシス・ハーバート・ブラッドリーはイギリスの哲学者で、カントやヘーゲルの影響を受け、T・H・グリーンやジョサイア・ロイスと同じイギリス理想主義の流れにあって一元論的・全体論的哲学を展開した。彼のあとにはジェームズやホワイトヘッドが続いた。

然らば、『善の研究』までの前置きはここまでとして、『善の研究』をもとに「純粋経験」に踏み入ってみようと思う。先ず、『善の研究』の冒頭で、西田師は次のように言う。

> 経験するというのは事実そのままに知るの意である。まったく自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粋というのは、(略)毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態をいうのである。例えば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粋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、まだ主も客もない、知識とその対象が全く合一している。これが経験の最醇なるものである。

つまり、「純粋経験」とは、

「思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態」
「外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考えのない」
「この色、この音は何であるという判断すら加わらない前」
「直接経験と同一」
「まだ主も客もない、知識とその対象が全く合一している」

といった「無意識」現象(心理現象)である。すなわち統一的意識状態であり、さらに言えば、「純粋経験の外に実在なく・・・」「真実在は意識の現象の他にはない」「実在とは我々の意識現象すなわち直接経験の事実あるのみ」(『善の研究』)である。

これを西田師は、「崖を懸命に攀じ登っている時」とか、「芸術家が制作に没頭している時」を例に挙げているが、私が思うにはスポーツアスリートの「集中」も同様で、相撲で金星を挙げた力士が言う「どんな相撲だったか全然おぼえていない、勝手に身体が動いていた」とか、マラソンで優勝した選手が言う「四十キロからあとはおぼえていない」とか、百メートルで勝った選手が「真っ白でした」と言うのもそうではないか。すなわち、わかりやすく言えば、誰でも経験するような「無我夢中」「集中」「忘我」「没頭」の「無意識」状態。認識論的に言えば、何かを見たり、何かを聞いているのだが、その視聴覚が意識上に現れない「無意識」の状態、見る聞くの主観と見られる聞かれるの客観が分れず未分化の「無」の意識状態である。

私事ながら、私は高校時代、卓球(これでも栃木県でベスト4のシード選手だった)の練習中、あるいは大会の試合中、この「純粋経験」を何度も経験している。

まず、卓球用語で「乱打」と言うのだが、肩ならしの打球交換から練習も試合もはじまる。何度か「乱打」をくり返しているうちに次第に「集中」「忘我」「没頭」の状態になる。私の場合は、多分日本を代表するような選手も同じだと思うが、ウォームアップのこの「乱打」の段階で意識して「集中」に入る。打つことに「集中」が高まると我を忘れ、ただボールの音がしている。

目や耳や手足はボール一つに「集中」し、見る・聞く・感じる感覚はない。ただボールを打っている動作の事実だけ。今日は調子がいいとか悪いとか、この相手には勝てそうだとか、そういう分析・判断の思考などない。これが西田師の言う「主客未分」「思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態」、「直接経験」すなわち「純粋経験」だろう。

これを、私の仏教学のフィルターにかけてみると、
先ず禅の「無」の境地で、かなり深まった「無」の境地。
大乗で言うと、「諸法無我」「空」。
「中観」思想で言うと、「空・仮・中」の「空」。
「唯識」で言うと、「三界唯心」、「止観」の「止」、「蔵識」としての「アーラヤ識」。
「華厳」で言えば、「三界唯心」、「四法界」の「理法界」。
『大乗起信論』では、「如来蔵」に依るが故の「心生滅」。すなわち「不生不滅」と「生滅」が和合した「アーラヤ識」の「不生不滅」の分。
なのだが、
大拙師はこれを『大乗起信論』の「心真如」だと言う（西田師宛の「書簡」）。

『善の研究』の第一編第一章の冒頭で明確に示されている「純粋経験」の概念規定を引いてみれば、それは仏教の清浄心・平等心、つまり起信論でいう「心真如」を西洋哲学的に言いかえたものと分かる必要があります。つまり、概念的に、意味的には同一だと気づく必要性です。

『大乗起信論』の「心真如」と言っても、「心真如」には「離言真如」（世俗のコトバを超えている真如）と「依言真如」（世俗のコトバで言い表せる真如）があり、龍樹の「真諦」「俗諦」を想起させるが、大拙師は単に「心真如」と言うだけで意味不明である。
私の草学道では、『善の研究』で言う「純粋経験」の概念規定を以て『大乗起信論』の「心真如」の言い換えだとするのは早計で、「純粋経験」は唯識の「蔵識」としての「アーラヤ識」か、『起信論』の「如来蔵」に依るが故の「心生滅」。すなわち「不生不滅」と「生滅」が和合した「アーラヤ識」の「不生不滅」の分だと見る。
「心真如」は、大乗の「空」、「中観」で言えば「空・仮・中」の「空」、「真俗二諦」の「真諦」、「唯識」（法相）で言えば「真識」の「アーラヤ識」、「華厳」で言えば「円融無礙」「事事無礙」であり、西田師的に言えば「絶対無」のレベルである。
ただ、『起信論』の「心真如」を重ねた大拙師の言いぶりは、西田哲学のウラに『起信論』があることを思わせ、私が西田哲学を仏教学でウラ読みするのも荒唐無稽なことではない証しである。西田師は大拙師に奨められ、二十八才から三十三才まで五年かけて『起信論』を読んだ。おそらく、法蔵を読んだという師のこと、法蔵の『大乗起信論義記』にも目を凝らしただろう。

ついでに西田師の仏教理解のレベルであるが、私にはその基礎的素養に「疑」がある。
それというのも、師は、禅の「無」（大乗「空」）の境地は「言亡慮絶」（「果分不可説」）であって、私たち「世間」の「凡夫・衆生」の世俗のコトバでは言い表わせない、コトバを超えている世界だというのに、それを世俗のコトバにするというのだ。西田師は、この「言亡慮絶」（「果分不可説」）の仏教教理がわかっているのかわかっていないのか、仏教教理を学んだ人なら、禅の「無」の体験を世俗のコトバで語る哲学にしない。そもそも禅門では「不立文字」、タブーである。
しかし、師は無邪気に無頓着にそれをやった。仏教教理や「不立文字」などそもそも頭にはないようで「禅の見方は実に独特なもので西洋にはない。これをもととして日本の哲学は立てられるべきものであり、そうしてこそ日本独自のものを世界の哲学に寄与することができよう」「哲学の立場は、見るものなくして

見る立場、考えるものなくして考える立場（＝「無」をコトバの「実在」にする立場）」というスタンスである。

仏教学のフィルターの話が長くなったが、「純粋経験」に話を戻してもう一つ、私の拙い「疑」であるが、西田師は、「崖を懸命に攀じ登っている時」とか、「芸術家が制作に没入している時」と言うほかに嬰児や初生児の例を言い、芸術家のレベルとの差も引き合いに出す。「純粋経験」には高次のものと低次のものといったような程度の差があるのか。もし、嬰児や初生児と芸術家のレベルの差を言うのなら、例えば、シャーマニズムの巫女の「神がかり」「憑依」の恍惚状態はどうなのか。エクスタシーはどうなのか。脳障害や高熱や死の前の意識不明の状態、また重傷事故による意識不明の場合、脳死状態のような「無意識」状態はどうなのか、ということである。

然らば、「主客未分」「思慮分別を加えない」「統一的な意識状態」の「純粋経験」に、西田師は思慮分別などによる分化・発展が起り、統一的な意識状態に不統一が生じることを明かし、それも「純粋経験」のなかに認める。

> 真の純粋経験はなんらの意味もない、事実そのままの現在意識あるのみである。右にいったような意味において、いかなる精神現象が純粋経験の事実であるか。感覚や知覚がこれに属することは誰も異論はあるまい。しかし、余はすべての精神現象がこの形において現れるものであると信ずる。（『善の研究』）

すなわち、「いかなる精神現象が純粋経験の事実であるか」という自問に対し、「余はすべての精神現象がこの形において現れるものであると信ずる」と、「すべての精神現象」が「純粋経験」の形で現れるとし、そしてその結果生じる意識の不統一状態について、

> 意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。しかしこの統一、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、（前掲書）

と言った。

これに対して、東大哲学科を出たばかりの若き高橋里美（哲学者、東北大学、ドイツに留学、リッケルト・フッサールに学ぶ、新カント派とくにコーヘンや現象学の紹介に寄与、最初の論文「意識現象の事実とその意味」で西田哲学を批判、以来西田哲学批判の第一人者）は、

> 果して氏の云はれるが如くに純粋経験の本性は統一であって、其統一は又氏の云はれる如く程度上のものとするならば、純粋経験其者も程度上のものとなり、主客未分だとか、知識と対象のけぢめがないとか、事実其儘の経験とか云った所で、要するにさう思はれ、さう感ぜられると云ふのみで、其実、純粋経験であるといふ事は出来なくなる。
> 凡てが意味と云へれば、凡てが事実とも見え、遂に統一を以て純粋経験の目安とされたその事がらが、無意義に帰して終ふ外は無い。
> （「意識現象の事実とその意味―西田氏著『善の研究』を読む―」『西田哲学選集』別巻二）

と、批判した。有名な西田哲学批判の嚆矢である。

例えて言うと、画家が作品の制作中に絵筆を休め、うしろに下って作品全体を見たり、部分的に修正したりすること、あるいはマラソン選手が、五キロごとにタイムを確認したり、集団のなかでの位置取りを考え

たり、ペース配分の判断をしたり、道路のアップダウンに足を合わせたり、ドリンクを取るタイミングを計ったり、体力の消耗の度合いを判断したり、勝負どころではライバルの息づかいを判断したり、勝つ意欲を維持したり、出場した目的や意義を頭のなかで反芻したりすること。卓球などで「タイム」を取りコーチからアドヴァイスを受けること。

その時は、「無我夢中」「集中」「忘我」「没頭」からいったん出て、体感・予知・予測・確認・判断・反省・決断・意志といった、物理的・経験的な感覚と精神的・心理的な知覚とが同時的に交差して、統一的だった意識状態は「思慮分別」で一時的に不統一になる。

高橋里美が言うには、そんな不統一まで「純粋経験」だと認めれば「統一を以て純粋経験の目安とされたその事がらが、無意義に帰して終ふ」のであり、さらに「無意識」の「無」について、それは実在ではあるが、「無」の意味するところは「虚無」、すなわち実在の否定であって、そもそも自己矛盾・背理ではないか、として次のように言う。

> 私は意識現象に其事実と其意味とを区別するでなくては到底此疑問に満足な解答を与ふることが困難と考へる。即ち無の概念は、それが意識現象の事実としては実在であるけれども、其事実なる無の概念の指し示し、予想し、意味する所の者は虚無其者で純然たる実在の否定であると考ふべきものと思ふ。（前掲論文）

ここで高橋が言う「事実」とは、新カント派（西南学派）のリッケルトが言う「心理的実在性」で、「意味」とは超越的客観的な「判断の意味」のことである。リッケルトは、直接的で主観的かつ内在的な個々人の「心理的実在性」（事実）と、超越的でまた客観的な「判断の意味」（意味）とは厳密に区別されるべきだと言う（「西田幾多郎とカント」平山洋）。二元的認識論である。

しかし西田師から言えば、

> 純粋経験はいかに複雑であっても、その瞬間においては、いつも単純なる一事実である。（略）意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的継続がなければならぬ。すなわち、意識の焦点がいつでも現在となるのである。（『善の研究』）

「純粋経験」は複雑（不統一）であっても、その瞬間は単純な一事実であり、いくらかの時間的継続が伴うが「意識の焦点」はいつも「現在」（現在進行形）であって、だから「程度の差」なのであり、「無意識」の「無」は、意識現象には統一と不統一の両面があり、それは「活動的発展」であり、意識現象の事実と意味を区別するのではなく、事実が意味であり、意味が事実であると言う。

> 余の考へでは、直接経験の世界は意味即事実の世界であって、その自発自展的要求が所謂意味と見られ、その発展完成の状態が事実と見られるのであると思ふ。即ち事実と意味の区別は種々の立場や、発展の程度に由るので全く相対的であると思ふのである。（「高橋文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」、『思索と体験』）

然るに西田師は、その「純粋経験」には、自己発展的な「含蓄的な全体（統一）→分化発展→全体（再統一）」の三段階があると言う。

> 先ず、全体が含蓄的 implicit に現れる、それよりその内容が分化発展する、而して、こ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のである。一言にしていえば、一つの者が自分自

身にて発展完成するのである。（前掲書）

すなわち「純粋経験」は、

1、先ず全体が「主客未分」「思慮分別を加えない」「統一的な意識状態」で、「思慮分別」などを含む「含蓄的」な統一態で現れる（嬰児の直覚、初生児の意識など、前意識的統一状態）。

2、そこに、内的な心理作用が加わって我に返り、次々と分析とか判断といった反省的な思惟が生じ、統一的な意識状態に分化・発展が起る。これは、厳密な意味で「純粋経験」とは言えないが、次の統一的な全体への発展プロセスであり、広義の意味で「純粋経験」と言う（反省的思惟の段階）。

3、その分化・発展が終った時、また全体が（統一的に）完成する。さらに深化した意識の統一状態で究極の「純粋経験」である（芸術家や宗教家の直覚、天才のインスピレーションに例えられる、統一的な意識状態、「知的直観」）。

4、さらに、1～3の展開がまた全体として「純粋経験」。

この三～四段階説（小坂国継）は簡略化し過ぎているという批判がある。このほか、上田閑照の三階層説もあるが不備だ。

少し詳しい見方を拾えば、

1、無意識的な「原始の直接経験」。

「赤ならば赤だというだけ」「事実そのままに知る」、「忘我」「没頭」の状態。主観・客観の別なく、「無意識」的な意識統一の状態。意識は働いているが、それが意識に上ってこない状態。

2、意識相互の、あるいは意識と無意識との葛藤段階の「純粋経験」。

「赤だ」と意識しながら、ほんとうに「赤か」という疑問が生じるといった状態。反省と思考が生じ、主観と客観が分離し、統一的でない意識状態。「純粋経験」は、意識の背後に後退し「根柢に潜んでいる」が、分化・発展する意識に対して統一要求として働いている状態。

3、意識的な統一状態の「純粋経験」。

「ほんとうに赤だ」と意識し、その意識が持続している状態。主客は別々でありながら、その別異が乗り越えられた状態。

4、意識的な統一状態の「純粋経験」に再度分化・発展が起きた状態。

「ほんとうに赤だ」と意識しつつも、その赤で絵に画こうとしたら思うように画けない状態。

5、スキルワークを重ねて意識的でかつ無意識的になった「純粋経験」。

スキルアップにより、「ほんとうに赤だ」という意識のままに、納得して無意識的に絵が画ける状態。西田師が言う「物になって見、物となって聞く」状態。

6、宗教的な訓練・修練を経て「サトリ」「解脱」や「神秘的合一」に至った状態。

仏教で言えば「無念」「無想」、「無我」「無自性」「空」、禅で言う「無」「見性」の意識状態。西洋哲学で言う「神秘的合一」の状態。これにもいくつかの段階がある。

7、以上の「純粋経験」全体。

8、以上の「純粋経験」全体を一切のものの第一原理として意識した状態。

というのもある。

（「純粋経験について―H・ザイドル教授の『善の研究』批判に対して―熊谷正憲」参照、ザイドルはドイツ系の哲学・倫理学研究者、ローマのラテラノ大学教授）

然るに、上記の概念規定で明らかなように、「純粋経験」に必須の要件は「統一」的意識状態である。

すなわち、

統一はいつも実現されているとは限らない。否、むしろ統一が欠けている状態が多いのが、人間の

常かも知れない。その時、純粋経験はどこでどのように働いているのか。（略）

「意志の根柢にはいつも純粋経験がある。精神の背後に統一力があり、精神現象はその発現である」（『善の研究』）。

意識の「根柢に」、「底に潜んで」存在しているとすると、そういう統一力は当然、意識に上ることはない。にもかかわらず、それが意識の中で働いていることは、その統一が無意識であることを示す。それ故、「知覚活動の背後にもやはり無意識の統一力が働いていなければならない」（『善の研究』）。（前掲論文）

「純粋経験」の「統一」的意識状態とは、「主客が統一的」ということである。西田師は、その「主客統一」を「意志の目的」だと言い、「純粋経験」とは意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして、活発なる状態」と言った。

西田師がめざす「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」とは、自己の外にある静止した原理的「実在」ではなく、自己の内にある働き・作用であった。西田師は最初、身体的要素を含まない心理現象と「実在」とを同じ次元で考えていたようである。このことをあとで、意識の立場、心理主義的だったと反省している（『善の研究』再版本、「版を新たにするにあたって」）。

然るに、仏教学で言うと「純粋経験」は唯心論であるが、その唯心論を西洋哲学的な「実在」論にするために、西田師の悪戦苦闘がはじまる。それには、こうした批判がある。

「この本（『善の研究』）は最初から、主観がもはや自己と神的実在との間で区別されていないそういう悟り（Erleuchtung）についての宗教的経験によって導かれている」。
（ザイドル）教授は初期西田哲学の根本にあるものが「宗教的経験」であることをしっかり洞察している。
これを換言すると、「純粋経験」が、「宗教的経験」を源泉とし、その「宗教的経験」が西田の哲学を「導いている」、つまり絶えずそれを意識して、西田哲学を読み解かなければならないことを教授は自覚している。
（前掲論文、「」はホルスト・ザイドル「西田幾多郎：善について」、英知大学キリスト教文化研究所紀要、第十六巻第一号、カッコ内：筆者）

「純粋経験」は「受け容れがたい経験論的テーゼ」だとされる。西田は経験の「直接性」を「経験論と共に誤って」「意識内容、或は現象そのものに即して存在している意識」の中に見出そうとしているだけである。ザイドル教授にとって経験の「直接性」とは、「我々が第一次的に有している」「自然な実在性の意識」における「直接性」である。（前掲論文）

もう少し加えると、

「一定の意識状態において自己と客観とが認識論的に、西田が言うように、区別されないからと言って、実際に（存在論的に）主観と客観とが異なることなく一者であるということにはならない」。
「認識論的」には主観と客観との区別が消失していくということは認められるとしても、だからと言って「存在論的」にもその区別がなくなり、両者が「一つのものであるということにはならない」。「赤は赤だ」と知覚しているからと言って、「赤なる」ものが、そう知覚する主観と同一ということにはならないと言う

のである。

「神秘的エクスタシーから知られた経験、つまりそこでは観るものと観られた神的なものとの違いが消失しているという経験は、存在論的にも両者が一つになるということを結論として正当化するものではない」。（略）日常的な知覚から、「神秘的」な認識に至るまで、認識論的な一体化は存在論的な一体化を保証しないとされているのである。

「存在論的」に客観が客観として存在するということは、それを認識する主観には、それが〈客観〉として現前してくることである。「西洋の古典的伝統では、いつも実在的な客観そのものと、意識におけるその現れとは区別されている。近世になって主観主義が意識内容を客観そのものとして説明し、〈もの自体〉に対するその関係を引き裂いたのである」。
それ故、誰もが承認せざるを得ない「直接的な経験」とは、「意識から独立して存在しているもの」に向っていく「自然的な実在の意識」である。こうして実在的なものは、意識から独立している。それ自体で存在するものであり、（略）事物にせよ、何にせよ、客観は客観としてそこに存在し、その「現れ」が主観に存在している。（前掲論文）

「事物の統一は、意識の中にある現象の結合に存するのではなくて、事物の実態的な存在にある。・・・事物の現象は意識の中で（関係的に）統一的に結合している。それは、意識が（実体的な）統一的な存在を捉えているからである」。
「統一を構築する理性の仕事は、事物そのものにおける知性的統一を再び活性化する働きである。その統一は知覚を通して最初はバラバラに把握されているだけだが、次に抽象過程を通して理性において再構築されるのである」。
「純粋経験」が唯一の実在であるということは、一切の精神的諸機能がまた「純粋経験」の働き、つまり意識の働きの中に統合され、一体化されていることである。
理性・思惟・意志・知覚・感覚等が全てそれぞれの役割を果たしつつも一体となって意識の中で働いている。

西田においては、「意志と衝動もまた混同されている」。「意志と理性はたとえ魂において、精神の一つの原理において一緒に把握されるとしても、その機能においては区別されるものである」。（前掲論文）

西田師は、「主客未分」の「無意識」の心理現象を「根源的な「実在」」「具体的な唯一の「実在」」にするために、精神と物質とを一体とみなすグスタフ・フェヒナー（ドイツの物理学者・哲学者、精神物理学）や、心理学（直接経験の学）を経験科学とするウィルヘルム・ブント（ドイツの生理学者・哲学者）や、心理と物理を一元にする「感覚要素一元論」のマッハや、その僚友リヒャルト・アヴェナリウス（スイス・ドイツの哲学者）や、後半生に究極の実在を、物理的でもなく心理的でもないとする「中立一元論」に立ったジェームズの「根本経験論」を渉猟したようだが、マッハなどでは満足できないものがあった（『善の研究』「序」）と言う（『西田幾多郎の思想』小坂国継、講談社学術文庫）。それから、エックハルトやヤコブ・ベーメの神秘主義思想の「借用」を言う研究者もいる。

最後になるが、西田師には悪いクセがある。松本史朗氏も同じことを言っている（「京都学派の仏教理解」）が、「仏教では」と言ったり「華厳仏教」や「禅仏教」などと、何を指しているのか、具体的に何を意味しているのかわからない、アバウトな自作の造語を不用意に口にする。それをまた「京都学派」系の人や「京都学派」の哲学を論じる評論家までが口マネする。

「華厳仏教」とはいったい何か。『華厳経』の教説を言うのか、中国華厳宗の教説、例えば法蔵の思想を指すのか、澄観の何かを言っているのか、「禅仏教」とは開祖達磨の禅思想を言うのか、中国禅宗のことを言うのか、慧能の禅を言うのか、『碧巌録』の「公案」を言うのか、『臨済録』の何かを言うのか、栄西なのか道元なのか、それとも曹洞禅か黄檗禅か、はたまた盤珪か白隠か、具体的には何を指しているのか意味不明だ。

そういう西田師自身にしかわからないモノの言い方や論述の展開が、西田哲学の特徴である。さらに、意識現象（現象学）を言っていたかと思うと認識論になり、認識論を語っていたかと思うと形而上学になり、その論拠が論理学になり、あるいはまた同じ概念が認識論と形而上学では論理的な整合性がなくなったり、「換骨奪胎」があったり、年月を経ると概念用語がちがう言い方になったり、いろいろ変節する。西田師は、それを説明するのにあまり誠実ではない。

第二章 「反省」「自覚」：フィヒテなどからの概念「借用」

『善の研究』で明かされた「純粋経験」は、新カント学派の高橋里美に自己矛盾的なところを批判され、師はそれに反論しつつも自らの思索に反省と改良を加えていった。具体的には、ベルグソンの「直観」と新カント派リッケルトの「反省」の対立をフィヒテの「自覚」という概念で結合しようと心がけたという。
『自覚における直観と反省』の冒頭（序文）で師は（カッコ内：筆者）、

> 余が此の稿を起した目的は余の所謂自覚的体系の形式に依ってすべての実在を考へ、之に依って現今哲学の重要なる問題と思はれる価値と存在、意味と事実との結合を説明して見ようといふのであった。・・・若し此目的を達するを得ば、フィヒテに新しき意味を与ふることに依って、現今のカント学派（新カント派）とベルグソンとを深き根柢から結合することができると思うたのである。

しかし、それはなかなかうまくいかなかったし、足元には、「純粋経験」の統一的な意識状態にどうして分化・発展が起るのか、分化・発展がどうしてまた統一状態になるのかなど、「純粋経験」の三段階のそれぞれの内面的整合関係が明確に論理化できていない問題も残っていた。
言い換えれば、三段階の個々の背後にあって、統一を不統一へ、不統一をまた全体的統一へと転換させる、普遍的・全一的な働き＝「実在」の欠である。言い換えると、統一的な意識状態＝「直観」と、分化・発展における「反省」的な思惟の双方を、トータルに動かす普遍的・根源的な働き＝「実在」である。

西田師はほどなく、「認識論に於ける純論理派の主張に就いて」（『思索と体験』）で、ドイツの数理学者デーデキントの「数の無限」をヒントに「純粋経験」の分化・発展・統一を主張してリッケルトなどの純論理派に反論し、次いで「論理の理解と数理の理解」（前掲書）では、ジェームズの僚友でアメリカの哲学者ジョサイア・ロイスの「自己の中に自己を写す」という有名な「自己代表体系」を「借用」して「自覚」の概念に至る。
すなわち、「純粋経験」の分化・発展・再統一という内面における（現在の「持続」の）自己発展＝「自己の中に自己を写す」の無限の統一的な「持続」＝「自覚」である。西田自身「（「反省」的）思惟の統一の真相は、自覚の統一に於いての様に、自己のなかに自己を写す自己代表的体系の統一であって、即ち自己のなかに変化の動機を蔵し、己自身にて無限に進みゆく動的統一であると言わねばならぬ」と言った（前掲論文）。

この「自覚」に至り、当初の「思慮分別のない」「純粋経験」は「直観」へ、分化・発展・不統一状態の「純

粋経験」はそこから外に立って「反省」へ、そしてそのいずれもが「自己の中に自己を写す」「実在」＝「自覚」において統一的になり、自ら無限に統一の働きを持続するという論理になった。それによって「純粋経験」の三段階は内面的な関係が整合的に論理化され、新カント派からの批判にも耐えうるものになったのである。

西田哲学の転換点の著書『自覚に於ける直観と反省』はその結実で、大正六年（一九一七）に公刊された。その冒頭で、西田師はその「直観」と「反省」をはっきり次のように言う。

> 直観といふのは、主客の未だ分れない、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。反省といふのは、この進行の外に立って、翻って之を見た意識である。

西田師は、さらに、内なる「直観」と外なる「反省」の内面的な整合性を明らかにするものとしての「自覚」を語る。「反省」とは、「自覚」のなかでの自己発展的な働きであり、意識そのものの必然であって、外から偶然に加えられるものではないと言う。

> （略）余は我々にこの二つのもの（直観と反省）の内面的関係を明らかにするものは、われわれの自覚であると思う。自覚においては、自己が自己の作用を対象として、之を反省するとともに、かく反省するということが直ちに自己発展の作用である。
> かくして無限に進むのである。反省ということは、自覚の意識においては、外より加えられた偶然の出来事ではなく、実に意識そのものの必然的性質である。（前掲書、カッコ内：筆者）

私の卓球経験で言えば、

試合形式の練習や、もしくは大会での試合で、ゲームに入ると、ボールがラケットにあたる感触を確かめ、相手の動きとボールの回転を見極め、返球のコースを予測し、瞬時に対応する。ワンポイントごとに、自分のプレーやゲーム運びの「反省」、相手の打球の回転や作戦の分析などがあり、次のプレーを選択する。

この間、「集中」が低下したり途切れたり、感情や雑念が入ることがある。決勝戦の勝負どころやあとワンポイントで優勝となれば、余計である。ともあれ、ゲーム中はワンプレーごとに「集中」と「反省」～分析～判断のくり返しである。「集中」したプレーで得点すると、そこで「集中」から一度出て「反省」、また「集中」してプレーし、得点のやり取りごとに「反省」そしてまた「集中」。ゲームは内からの「集中」と外からの「反省」に終始する。

実は、その内からの「集中」と外からの「反省」の背後に、「集中」と「反省」を指示・指令しながら全体を冷静に洞察し調整しているもう一人の「私」がいる。私はそれを「ゾーン」と言っているが「自覚」である。

ゲーム中「集中」が深まると、無意識のうちに身体が勝手に動き、相手の返球コースとボールの回転の度合いに応じて瞬間瞬間に身体が反応し、瞬間瞬間にゲームの次の展開を判断しつつ、ただボールの音とリズムだけがかすかに耳に聞こえている状態になる。「無意識の意識」「無感覚の感覚」「無心の心」の状態、スポーツアスリートによくある「ゾーン」に入った状態である。

この「ゾーン」に入ると自分（主観）は完全に「ゼロ」で、ただ相手（客観）に集中し、相手の内に入って全体を見ている。そして相手が動く前に相手の動きが察知でき、同時に身体が反応している。私の卓球は前陣速攻型だったので、「直観」も超えた0コンマ何秒の無時間的「自覚」の世界だ。無意識状態のなかで冷静な「自覚」のみが動いている、その一瞬一瞬だけが事実的な「現在」で、その「現在」がゲーム終了まで続く。「現在」は「ゾーン」に入っている間はずっと「持続」的であり、「時間・空間的に自己自身を形成する世界」「自己表現的」「実在の全体が実現せられ完成せられる」（西田師）状態である。

これを仏教学の目線で見ると、
禅の「無」の境地の深化、「見性」の直前。
中期大乗の、「縁起生」「無自性」「空」。
「中観」思想の、「空・仮・中」の「仮」(「反省」)と「中」(「自覚」)、「世俗諦」(「反省」)と「勝義諦」(「自覚」)。
「唯識」(で言うと、「三界唯心」、「止観」の「観」。「法相」の「妄識」(「反省」)・「真識」(「自覚」)としての「アーラヤ識」。
「華厳」で言えば、「三界唯心」、「四法界」の「事理無礙法界」。
『大乗起信論』では、「如来蔵」に依るが故の「心生滅」。すなわち「生滅」(「反省」)と「不生不滅」(「自覚」)とが和合した「アーラヤ識」。
「止観」で言えば、「止」・「観」から「止観双運」。
「観」は、心に浮かぶ意識対象を「空」だと見極めること。唯識では、「止」とこの「観」を同時に行ずること(「止観双運」)を言い、天台宗の「止観」も同様である。
西田師の禅は「看話禅」(「臨済禅」系の「公案」禅)であるが、この「止観双運」の境地で「公案」に対するのである(円覚寺サイト「止観双運」)。総合即一である。

こういう「ゾーン」経験は禅でなくてもできる。私は高校時代の卓球で何度も経験したが、 加えて、加行中に、道場の出流山満願寺(栃木県栃木市)の奥の院の洞窟(ご本仏・鍾乳石の千手観音を祀る窟)で、千手観音のご真言を千八十回唱えていた時、高校時代以来久しぶりに「ゾーン」に入った。この時は、『般若心経』の「色即是空 空即是色」「無・・・」「無・・・」がよくわかった。「空」とは「ゾーン」に入ることだ、これだと思った。坐禅でもこの「ゾーン」に入るのだろうと思った。参禅経験者はよく「落ちる」と言うが。
「空」は「無感覚の感覚」であり、「無意識の意識」であり、「無心の心」であり、その「無」のなかでの「感覚」「意識」「心」(=有)が唯識で言う「アーラヤ識」であり、私の言う「ゾーン」である。「アーラヤ(ālaya)」とは「場所」「住居」のことで、「場所」という概念と符合するし、一切の諸法の種子を内蔵しながら瞬時に生滅をくり返し持続する、という意味では西田師の言う「現在意識」にも重なる。
ついでに言うと、「華厳」思想の「一即一切」「一切即一」もこの「ゾーン」でわかる。すなわち、「空」(「ゾーン」)の境地(=「法界」)では、あらゆる事物・事象は「インドラ(因陀羅)網」(=結び目に宝玉がつけられた網)の宝玉が互いにそれぞれを障害なく映しているように、事物・事象全体には一つ一つの事物・事象が内在し、一つ一つの事物・事象には事物・事象の全体が内在している、という意味。

先ほど言った冷静なもう一人の「私」は、ゲーム中の「直観」と「反省」を自覚的に進行させ、意識そのものの必然である。アスリートがよく「緊張していて実力が出せなかった」と言うのは、このもう一人の「私」=「自己を自己のなかに映している」「自覚的な自己」が機能しないのだ。
これは、次のフィヒテが言った「事行」(Tathandlung)と重なる(カッコ内:筆者)。

> 存在(主、卓球をしている私)と当為(客、卓球)とは一つの事行 Tathandlung(タートハントルング)の両面であって、自覚はその具体的な真相を表わしたもの。
> 自我(主、私)は働く(卓球をする)ものであると同時に活動(客、卓球)の所産である。(略)活動(ハントルング、客)と そこから生まれた事(タート、主)とは絶対的に同一である (『全知識学の基礎』)。
> (『西田幾多郎の思想』小坂国継、講談社学術文庫)

「西田が彼の自覚の思想を形成するにあたって、もっとも大きな影響を受けたのはフィヒテの「事行」(Tathandlung)の概念であった」「西田はこのような自覚の根本形式によって、もっとも抽象的な論理的思惟の体系から、もっとも具体的な経験の体系にいたるまでのすべての学問体系を基礎づけようとした」

（小坂国継、前掲書）。

西田師は、フィヒテの「私（主観、存在）は能動的に働くものであると同時に私の活動の所産（客観、当為）である」（根源的に主客同一）を「自覚」と言い、その根源的な「主客同一」を「自己のなかに自己自身を映す」とか「知るものと知られるものとの同一」と言う。この「自己のなかに自己自身を映す」といった言い方は、ロイスから「借り」た。

のちに西田哲学の中期になって、この「自覚」は、「絶対無の場所」に発展し、禅の「無」の境地や弥陀への絶対帰依・他力本願の確信（＝「空」）に至った自己（宗教的な自覚）と「絶対無の場所」（経験的実在的な「自覚」）とを媒介する交差点（「場所」）になる。

ちなみに『哲学・思想事典』（岩波書店）にある「事行 Tathandlung」の簡潔な説明が要を得ているので引用しておくと（カッコ内：筆者）、

> 事行 Tathandlung
> フィヒテが純粋自己意識の成立と構造を説明するために造った語で、〈意識の事実〉つまり表象などの意識内容と対をなし、「いかなる客体も前提とせず、客体そのものを産み出すような、したがってそこでは行為（Handeln）がそのまま所業（Tat）」となるような純粋活動」（知識学への第二序論）のことをいう。
> 自我が思考をはじめとするさまざまな能力を宿した実体としてあらかじめ存在し、後から反省によって自己を意識するようになる、とする説明は循環または無限後退に陥る。なぜなら、自己への意識の眼差しの振り向けがすでにある種の自己知を、それゆえ意識を前提するからである（この部分、高橋里美の「場所」批判と同じ）。
> そこで、自我は自我として存在するときには常にすでに自己自身を意識（反省）している。自我は主体であると同時に客体である（Sabjekt-Objekt）としなければならない。この事態は、先行するいかなる基体もなしに働きがそれ自体に働きかけることによって、自我とその自己意識が一挙同時にいわば無から出現する、という具合に考えられる。これが事行である。
>
> 事行は自己原因の変種であるが、自己原因が神の本質としてもっぱら対象的に立てられるのに対し、事行は理性的存在者（人間）の経験的意識の根底に存して常にすでに遂行されており、任意の対象を考え、その対象を捨象して考えるという働きだけに注目するというようにして追遂行することで意識に昇る（知的直観）とされる。
>
> 哲学をこの事行から始めることで、実践理性の優位というカントの考え方を徹底し、体系に統一を与えることができる、というのがフィヒテが終生をかけて追及した課題であった。

禅の「無」の境地という心理現象から説き起された「純粋経験」は、「自覚」に至りフィヒテの「事行 Tathandlung」によってウラ保証を得、やっと「実在」の論理になったのである。

ともあれ西田師は、「映すものと映されるものが同一」という「自覚」において、「直観」と「反省」は矛盾なく、「直観」（「純粋経験」）とは自己の「反省」、「反省」とは自己の「直観」というところまで来た。ロイスを「借り」、フィヒテを「借り」、リッケルトの「価値哲学」も「借り」、ベルグソンも「借り」、新カント派の人たちからの批判に耐えられるよう、「自覚」という「実在」の概念のなかにそれらを総合して「借用」ファイリングしたのである。

しかし「自覚」とはそもそも、「自己が自己を知る」「主客の分化」であり、それは自己矛盾ではないかという問題が残った。「自覚」においては、「知る者（自己）と知られる対象が同一」である。同一だから「対象」とは「自己」のこと。つまり「知る者」も「自己」、「知られる者」も「自己」。「自己が自己を知る」なのである。

「自己が自己を対象として知る」のでは主客は同一にならず「主客の分化」ではないか、というのである。この「自己が自己を知る」「主客分化」という「自覚」の自己矛盾は、次の章でふれる「自己の中に自己を映し」「それを見る」「場所」へとつながる。

ちなみに、この「自覚」という言葉もどこからかの「剽窃」ではないか、カントの「自己意識 Selbstbewusstsein」を言う識者もいれば、先ほどのロイスの「無限の自己が自らの一部として有限の自己を写し出す」「自己代表的体系」の「受け売り」だという識者もいる。また、基本線はフィヒテの「純粋自己意識」の成立と構造の「受け売り」ではないかとも。

この「自覚」について、田辺による有名な批判がある(「西田先生の教を仰ぐ」)。具体的には「働くものから見るものへ」の次に、昭和五年(一九三〇)に公表された『一般者の自覚的体系』に関する「疑」である。ここで田辺は、西田師個人にしかわからない宗教的体験の「無」を、理論理性で語るべき哲学の世界に持ち込むことは、いわば哲学の廃棄につながると主張する。よく知られた田辺の批判だが、あるいはこうした田辺の主張の背後に、理論理性で語るべき「哲学」と理性やコトバを超えた「無」の宗教体験を峻別する「ロゴス」重視の新カント派や、「哲学」から「宗教」を切り離すことを求めるマルクス主義からの目線を言う研究者がいる。

> 西田先生が自覚を以て意識の本質とせられ、而して自覚とは自己が自己の内に自己を限定することであるが、かかる自覚の真義は自己を無にして自己を観るに至って完成すると考え、自己を失うことがかえって真に自己を得る所以であり、(略)
> しかしながら哲学は果たしてかかる宗教的自覚を体系化することが出来るものであろうか。
> (略)もちろん先生は、宗教的体験そのものの立場と哲学的反省の立場とを厳に区別し、最後の絶対無の自覚を、前者に属するものであって後者に属するものではないとせられ、絶対無の自覚のノエシス的限定たる内的生命の体験を以て哲学に属する最後のものとせられる。
> しかしながらこの体験は先生においてあくまで絶対無の自覚に裏付けられたものであり、これを映すものである。従ってそれは絶対無の場所が場所自身を直接に限定したものと考えられるのである。その限り先生の自覚的体系においては、最後の一般者が単に求められたものとしてでなく与えられたものとして存するのである。私はこの点において根本の疑問を抱かざるを得ない。
> (略)私の考える所によれば、場所は自発的に自己を限定するものではない。逆に限定によって始めて場所として現れるのである。
>
> ただ私の疑う所は、哲学が宗教哲学(プロティノスの哲学を宗教哲学といふ意味に於て)として、最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自体の廃棄に導きはしないかということである。
>
> 最後の一般者に由って諸段階の存在が超越的ノエシスに収摂せらるると共に、非合理的現実も単なる影の存在となり、行為も観念的生産に化することを免れない。かくて現れるものは一切に対する諦観にほかならないのである。私は哲学の宗教化が必然にこれを帰着することを思わざるを得ない。
> (略)
>
> 絶対無の場所的自覚を最後のものとし、その自己自身に由る限定に由ってすべての一般者を体系化せんとするにおいて、なお同様の傾向を免れないのではあるまいか。哲学が宗教的真理をその内容とする場合には、それはもはや philosophia ではなくして sophia である。それは既に philosophia としての哲学の廃滅でなければならぬ。

哲学と宗教はその本性上合一すべからざるものといわなければならなぬ。何となれば、宗教はすべての動を包む絶対の静であるに対し、哲学はあくまで静を求むる動である。

絶対無の自覚は現実の如何なる点においても現前し得る宗教的体験としてのみ認められるものであって、現実の種々なる立場を全体として組織する哲学体系の原理たるべきではない。

私は一般的に先生の哲学に対して次の如き疑問を更に提出することを許されはしないかと思う。先生が東洋の宗教的体験を西洋哲学の概念的思考法に従って組織せんとせられ、アリストテレスの個体的主語の論理学を、極限にまで超越せしめることに由って新たに独特なる場所の術語的論理学に飜転せしめ、これに由って神秘的体験と論理的構造とを結び付けられたことは、実に画期的なる創見というべきものであろう。しかしこれは、基督教と共に始めて出現し、近世の独逸観念論において完成の域に齎らされたといわれる理想主義の意志哲学と容易に結合せれるものであろうか。私は先生の従前より同情を有せられたフィヒテの意志的観念論に近い思想が、今日の場所的自覚の立場を裏切ってはいはしないかを疑わざるを得ないのである。（略）
私は先生の偉大なる努力に由っても、見る立場と働く立場とが、未だ完全に結語せられてはいないのではないかと疑わざるを得ない。私はそれが哲学そのものの制限なのではないかと思うのである。新プラトン派と基督教とを結合しようとしたアウグスティヌスの哲学の困難もここにあったのではあるまいか。（「西田先生の教を仰ぐ」田辺元、『西田哲学選集』別巻二）

以上、「西田先生の教を仰ぐ」のさわりであるが、本格的な哲学論議の部分は敢えて控えた。なぜなら、これだけ真摯に「教えを仰いでいる」田辺に対し、師は「誤解」を言うのみでまともな答えを明かさなかった。そればかりか、西田師は務台理作などに宛てた「書簡」で、田辺のことを非難している。いくら個人的な「書簡」のなかとは言え、ウラでひとの悪口を言うのは学人としてもインモラルである。

田辺君の議論は精密だが抽象的にて何だかいつまでもカント認識論の立場を離れないで歴史的世界といふものに入ることはできないと思ひます。これから進むべき哲学の本当の筋道に立っているとは思はれませぬ。
私はあんな抽象的な立場から真の弁証法といふものにはならない。（略）十月号の私の考えに対する批評の如き何だか情けない気がいたします。あの人は考へて見なければ生きて居るか居らぬか分らぬと見える。（昭和十二年十一月二十二日、務台理作宛）

第三章 「場所」：プラトンなどからの概念「借用」

「自覚」に至った西田師は、その「自覚」の体系のなかにすべての「実在」が可能になると考えた。すなわち、知的な認識や思考（思惟）も物理的・感覚的な知覚や経験もすべて「自覚」の体系で説明ができないかと、プラトンの「イデア」を基底に、フィヒテの「事行」とかベルグソンの「エラン・ヴィタール（「生の飛躍」）」を重ね、新カント学派のヘルマン・コーヘンの「極限概念」を「借用」して熟慮を重ねた。しかし、なかなかうまくいかなかった（小坂国継、前掲書）。

この書は余の思索における悪戦苦闘のドッキュメントである。幾多の紆余曲折の後、余はついに何らの新しい思想も解決も得なかったといわなければならない。刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたという譏を免れないかもしれない。

フィヒテに新しき意味を与ふることによって、現今のカント学派とベルグソンとを深き根柢から結合することができると思うた。(『自覚に於ける直観と反省』)

この述懐によれば、西田師は「神秘の軍門」に頼ったようだが、それはすなわち、

スコトゥス・エリューゲナの考の様に何等の必然を有せざる神の意志の如きものでなければならぬ。自覚的体系に於て当為即存在として無限の発展を考へる時、(略)我々はその背後に、此の歴史的発展を超越して、而かもその基礎となる絶対的意志を考へねばならぬ。(前掲書)

少々解釈を加えると、西田師がここで言いたいことは「神の意志」の「絶対的意志」、すなわち「自覚」の背後に「神の意志」的な「無限」性のものを考えなければならないということであるが、スコトゥス・エリューゲナとは、九世紀アイルランドの神学者・哲学者・神秘主義者で新プラトン主義と言われるヨハネス・スコトゥス・エリウゲナのことで、その主著『自然区分論』で自然を四つのカテゴリーに区分し、その四つめに「創造されず創造しない自然」、すなわち「神と合一する被造物の完成状態」を説く。西田師は、「創造されず創造しない自然」=「神と合一する被造物の完成状態」に「神の意志」「絶対的意志」を見て、「自覚」の背後に「神の意志」的な「無限」性のものを想定する。そして、

こうして純粋経験は純粋経験の自覚へと深められたが、純粋経験にしろ、自覚にしろ、根本的実在を(意志の)作用や働きにもとめているという点では一致している。
(略)純粋経験の根本を意志作用にもとめ、自覚の根源を絶対自由意志にもとめたのは、そのような考えのあらわれであるといえる。(小坂国継、前掲書)

つまり、「純粋経験」と言うも「自覚」と言うも、それは背後にある「意志」「絶対自由意志」のはたらき、「意志」作用としての普遍的・根源的な「実在」(=エリウゲナの言う「神と合一する被造物の完成状態」)である。「序章」でふれた「世界の自己限定」におけるヘーゲルの「世界精神の意志」である。

しかし、この絶対的「意志」については、左右田喜一郎から批判が出る。

第一に問いたいことは何故知識に対して意志の上位を認むるかということである。
(略)知識の外に意志の範囲があり且つそれが上位を占め得るとの積極的主張が何に根拠して出て来るか。いわんやデカルトの cogito にも比すべき博士自身のいわゆる「知る」は意志のまた上位にすらありとは博士自身の主張でもある。
(略)思惟の境地において解釈し切れぬものは意志の然らしむる所なりというとも、神の仕業なりというとも、運命の支配する処なりというても、方法論上何らの変りはない。知識の及ばざる所、そは意志のなす所なりとするは説明にならぬ。
(略)内面的に問題を形成せる以上位置の優劣上下を以て分離せしめんとすることは問題の面を歪めるだけに過ぎない。知識の及ぶ範囲と意志の範囲とが厳然上下を画し得るよう領域的限界あるが如くすることは事実にも反する。(「左右田喜一郎　西田哲学の方法について」、『西田哲学選集』別巻二)

左右田は、哲学があくまでも知識、すなわち思惟・論理・コトバの範囲で語られるべきで、—「自覚」の背後に、「自覚」の基礎となる—知識では知り得ない、知識を越えた絶対的な「意志」などという超越的な次元のものが出てくることに批判的である。これは田辺と同様、そもそも禅の「無」の体験に根ざしている西田哲学への根本的な「疑」である。左右田は新カント派の「理論理性」の立場であり、リッケルトに倣い心

理主義を排し論理主義に立つ。

然るに西田師は、昭和二年（一九二七）、「働くものから見るものへ」を公にし、「場所」という論文で「意志」作用がそこに於いて働く「場所」の概念を明らかにした。序文では、自分の考えの根底に久しく横たわっていたものをつかめたのではと述解し、弟子の務台理作には「之によって私の最終の立場に達したような心持がする」と手紙に書いた。師は、この「場所」を期に、「働くもの」を「自己の内に映し」、それを「見るもの」を「実在」とする立場に転じるのである。

> このように純粋経験から自覚へ、自覚から絶対自由意志へと根本的実在を掘りさげていく過程で、今度は、西田は経験や自覚や意志の働きが（そこに於いて）生ずる「場所」という思想に行きつく。ここでいう場所とは、一切に作用や存在を自己の内において成立させ、またそれらを自己自身の内に映して見るものことである。ここでは、西田はいままでの作用主義や主意主義から一転して直観主義に転じたということができる。すなわち、いままでの作用するもの、「働くもの」を実在と考える立場から、そのような「働くもの」を、自己の内に映して、これを「見るもの」を実在と考える立場に転じたということができる。（小坂国継、前掲書）

西田師はこの「場所」を、アリストテレスの『デ・アニマ』（『霊魂論』）に言う「形相」の「場所」にも着目しながら、プラトンの後期対話編「ティマイオス」に説かれる「コーラ（コーラー）」、つまり「プラトンの場」から「受け売り」（「盗用」）した。アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドも『観念の冒険』でふれた「コーラ」、ジャック・デリダも問うた「プラトンの場」である。カントは、アリストテレスの『トピカ』をヒントに、概念のあり場を概念の所属する「場所」と見た。

プラトンはその宇宙創世論で、まずすべての存在を生み出す「創造者」（デミウルゴス）を想定した。それは、「心の眼」「魂の目」にしか見えない、「一者」的な、「イデア」存在（モノ・コトの真の姿、本質）をモデルとし、すべての存在をそうあらしめることで、宇宙をその似像として創り出すものである。「コーラ」はその似像が創り出される「場」のことで、万物を創り出す「養い親」とも言われる。

> 真の形式の形式は形式の場所でなければならぬ。アリストテレスの『デ・アニマ』の中にも、アカデミケルに倣うて精神を「形相の場所」と考えている。（略）
> （略）作用の方について考へてみても、純なる作用の統一として我といふが如きものが考へられると共に、我は非我に対して考へられる以上。我と非我との対立を内に含み、所謂意識現象を内に成立せしめるものがなければならぬ。此の如きイデヤを受取るものとも云うべきものを、プラトンのティマイオスの語に倣うて場所と名づけて置く。無論プラトンの空間とか、受取る場所とかいふものと、私の場所と名づけるものと同じと考へるのではない。（『西田幾多郎全集』第四巻、「働くものから見るものへ」、「場所」冒頭）

然るに、西田師は「場所」について「働くものから見るものへ」で有名な定義を言う。

> 私の「場所」というのは、単に一般概念というごときものではなくして、特殊が於いてある場所である、対象を内に映している鏡の如きものである。

西田師の言う「場所」とは、一般に言う空間的な広がりではなく、赤の「場所」は「色」であり、赤は「色と」いう「場所」に於いてあるもの。犬や猫の「場所」は「生物」、そばや天ぷらは「和食」という「場所」に於いてあるもの、である。すなわち、「特殊」（個物、赤・犬・そば）と「一般」（包摂概念、色・生物・和食）という二つの概念があって、「特殊」は「一般」という「場所」に「於いてあるもの」である。

ただし、この「特殊」と「一般」の関係は、日本語（「特殊」）～母国語（「一般」「場所」）、母国語（「特殊」）～言語（「一般」「場所」）、言語（特殊）～表現（「一般」「場所」）といったように、日本語・母国語・言語の三つは「特殊」にも「一般」「場所」にもなるが、表現のように「一般」「場所」にしかならないものもある。

これを、アリストテレス以来の繋辞的判断の基本形式「S ist P」で考えると、「特殊」（個別）が「主語」、「一般」（包摂概念）が「述語」で、つまり「赤 ist 色」（「赤は色である」）では、赤が「主語」で色が「述語」となる。この場合、先ほどの日本語は「主語」、母国語が「述語」。「日本語は母国語である」となり、次に母国語が「主語」で、言語が「述語」となり、「母国語は言語である」となる。そして、言語～表現になると、言語が「主語」で、表現が「述語」。「言語は表現である」になるが、表現はそれ以上の包摂概念がないとすれば「述語」だけで「主語」にはならない。

すなわち、「述語」になっても「主語」にはならないものであり、それを「カテゴリー」と言う。この「カテゴリー」は多種多様で複数あり、「カテゴリー」は究極のものではない。そこで西田師は唯一の「カテゴリー」（いわば究極の「述語」）がなくてはならないと考え、それをまた「場所」と言った。この「場所」とは、このあとに述べる「意識の野」（「相対的無の場所」）である。

それをまた西田師は、「S ist P」の形式により、「特殊」の「S」が「一般」の「P」によって包摂されるとし、さらに「S」は「P」が自己限定したものだと、論理学で言う。

然るに、その反対に、先ほどの日本語のように、「主語」となっても「述語」にはならないものがある。それを「特殊」から「特殊」へと突きつめて最後の「特殊」を超えた唯一のものをアリストテレスは「個物」「基体」と言うが、その「個物」「基体」は「特殊」の特殊化であり、西田師が求める包摂性がない、すべてのものを包摂する「場所」が成立しない。アリストテレスは「主語」「特殊」の立場に立ったが、西田師はヘーゲルの「述語の論理」に同じく、「述語」になっても「主語」にはならない「述語」の論理によって「場所」を論理化した。師はこれを「述語的論理学」と言った。

> 私はこれに反し<u>主観的なるものを述語的方向に求めた</u>。即ち<u>述語となって主語とならないものを意識と考えた</u>。<u>私のいわゆる場所とはかかるもの</u>を意味するにほかならない、プラトン学派におけるイデヤの場所という語に基づいたものである。（前掲論文）

西田師は、意識を「場所」と考えた。意識（「一般」）が「場所」で意識の対象（「特殊」（「個別」））が於いてある「場所」である。ただし、意識は「場所」＝「一般」「述語」にはなるが、「特殊」「主語」にはならない。あらゆるもの（対象）は、この意識という「場所」に於いてあるものということになる。「場所」「述語」としての意識は、「そこに於いてある」対象すべてを成立させるものである。

その意識とは個人レベルに限ったものではなく、いわば人間のすべてを包摂するような一般としてアプリオリ的に考えられていた。さらにそれに限らず、自然界や歴史的世界もそこで生々流転するものと考えられた。すなわち、「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」としての「場所」である。あらゆるものの生々流転は、その「場所」が自己限定によって「特殊」を生成するのだ。

師はまた、この意識という「場所」と意識の対象の関係を「映す」「限定」と言う。意識の対象が意識によって意識され、意識の内に成立することである。意識は「映すもの」、対象は「映されるもの」である。ただし、対象が自ら働いて意識の内に対象の似像が現れるということではない。「映す」ということは、「物の形を歪めないで、其の儘に成り立たしめることである。その儘受け入れることである」と言う（前掲書、「内部知覚について」）。また「限定」とは、意識が「場所」として自己の内に映した対象から意味あるものを抽出し何らかのものに限定し構成すること。

物が私に知られるというには、先ず物が私に内在的でなければならぬ。私というものは物がそれに於てある場所の意味を有っていなければならぬ。こういふ意味に於ては、私は物に対して全然無であって、単に物を映すと考へられる。
自己に於てあるものは自己によって限定されたものでなければならない。自己は自己に於て自己の内容を限定して自己の中に自己の内容を映すことによって知るのである。（前掲論文）

「鏡の如きもの」と言えば、『起信論』に「アーラヤ識」に「二義あり」、「一に覚」「二に不覚」と言い、「覚」を「浄鏡の如し」として四種挙げている。曰く、

「如実空鏡」：一切の心と境界との相を遠離して、法として現るべきもの無きをいう。
「因熏習鏡」：如実不空を謂う。一切の世間の境界は悉く中に於いて現れて、出でず入らず、失せず壊せずして、常住なる一心なり。一切の法は即ち真実性なるを以ての故なり。・・・智体は動ぜずして、・・・衆生に熏ずるが故なり。
「法出離鏡」：不空の法を謂う。煩悩礙と智礙とを出で、和合の相を離れて、淳と浄と明となるが故なり。
「縁熏習鏡」：法出離に依るが故に、遍く衆生の心を照らして、善根を修せしめ、念に随って示現するが故なり。

（『大乗起信論』、岩波文庫）

また、神秀（弘忍の弟子、中国禅宗第六祖、北宗の祖、「漸悟系」）と慧能（弘忍の弟子、中国禅宗第六祖、南宗の祖、「頓悟系」）のこと（後述）でもあろうと思われる。
仏教学で言えば、『大乗起信論』の「真如」の「依言真如」、「アーラヤ識」の「不生滅」と「生滅」の重なり合った「トポス」であり、『楞伽阿跋多羅宝経』（求那跋陀羅訳）や、慧遠（浄影寺、地論宗）の『大乗義章』「八識義」が言う「アーラヤ識」の「真妄和合」の場である。
また、西洋哲学にも、クザーヌス・ライプニッツ・ヘーゲルなどに「鏡」の比喩があり、大拙師のお好みの妙好人にもある。西田師の「鏡」の比喩はこのあと、「映す」「包む」「破る」という働きとともに「真実の自己」の本質を語る重要なメタファーになるのであるが、これ以上追わない。

この「場所」に至って、西田哲学は「純粋経験」の統一的な作用（「働くもの」）から、その作用（「働くもの」）を自己の影像として見る（自己限定）、「見るもの」に転じた。

場所の立場に至って、西田は彼のもとめる根源的立場を、それまでの主体や意識の側からではなく、反対にそれを包む場所すなわち普遍の側から明らかにしようとしている。たしかに、自覚も、ある意味では普遍的なものであるが、しかしそれはなお主体的な普遍であって、真の普遍者ではなかった。この意味で、場所の思想は西田哲学の転換点であるといっていいであろう。
もともと場所の論理は、新カント学派の認識論の批判を通して形成された一種の認識理論である。もっとも、西田の主張は単なる認識論にとどまらず形而上学にまでおよんでいるが、もともとそれは新カント学派の認識論に対抗する意図をもったものであったことに留意する必要がある。
カントならびに新カント学派においては、主観と客観、意識とその対象、形式と資料等の対立が前提され、認識とは、形式によって資料を統一すること、いいかえれば主観によって客観的対象を構成する働きであると考えられていた。つまり主観がもっている認識形式にしたがって客観的対象を再構成する働きが認識だというのである。
しかしながら、西田の考えでは、対象と対象が関係するには、そのような関係が（そこに於いて）成立する「場所」というものがなければならない。例えば、物と物とは共通の空間においてはじめて関係す

るのである。空間がなければ、物と物は関係を結ぶことはできない。これは意識作用についても同様である。
意識作用の主体ないし統一として「自我」というものが考えられ、その自我が自我でないもの（非我）に対して考えられる以上、この自我と非我をともに包容するもの、いいかえればあらゆる意識現象がその内に（於いて）ある「場所」というものが考えられなければならない。すべての意識作用は共通の意識界（西田は「意識の野」と呼ぶ）において成立する。
そして西田は、認識とは、主観による構成作用ではなく、意識も対象もともにそこに「於いてある場所」（「意識の野」）のなかに対象を映して見ることだ、と。（小坂国継、前掲書）

然らば西田師は、「場所」に重層的な三つのレイヤーを用意した。「有の場所」、「意識の野」（＝「相対的無の場所」「対立的無の場所」）、「絶対無の場所」である。

限定せられた有の場所に於て単に働くものが見られ、対立的無の場所に於て所謂意識作用が見られ、絶対無の場所に於て真の自由意志が見られる。（「働くものから見るものへ」）

この三つは三層構造であって、「有の場所」を包む高次の「意識の野」があり、「意識の野」を包む高次段階に「絶対無の場所」がある。「自覚」の深まりの三段階と見ればいい。

先ず、「有の場所」とは、あらゆる存在（モノ・コト）が「於いてある」場所。すなわち、あらゆる存在を感覚や知覚でとらえる直接経験。「主客」が対立している意識状態。
仏教学で言うと、「器世間」「器世界」「器界」。六根・六識・六境が働いている状態。初期仏教で言うと「欲界」「色界」。「禅定」で言うと「初禅」以前。阿毘達磨の「法体恒有」。唯識で言うと「蔵識」としての「アーラヤ識」から諸法が顕現している状態。『大乗起信論』で言うと「妄識」としての「アーラヤ識」。「華厳」なら澄観が言う「事法界」。禅では「無」の状態に入る前。
これを西田哲学の研究者は、自然界、現象世界、物理的世界、直接経験、感覚・知覚とその対象の世界、物が「於いてある場所」、それ自体も物、空虚な物、などと言う。
あるいは、西田師によると「構成的範疇の世界」。すなわち、カントが言う感覚的な多様な直観が悟性の範疇概念によって統一的に総合化された経験の世界。

次に、「意識の野」（＝「相対的無の場所」「対立的無の場所」）」は、「有の場所」の上のレイヤーで、意識がその対象を「映す」モニター、あるいは意識の対象が「於いてある」場所。つまり、間断なく続く意識現象を映し出すオーロラビジョンである。

我々が物事を考える時、これを映す如き場所という如きものがなければならぬ。先ず、意識の野というのをそれと考えることができる。何物かを意識するには、意識の野に移さねばならぬ。而して映された意識現象と映す意識の野とは区別せられねばならぬ。意識現象の其者の外に、意識の野という如きものはないともいい得るであろう。しかし時々刻々に移り行く意識現象に対して、移らざる意識の野というものがなければならぬ。これによって意識現象が互いに相関係し相連結するのである。あるいはそれを我という一つの点の如きものとも考え得るであろう。しかし我々が意識の内外というものを区別する時、私の意識現象は私の意識の範囲内にあるものでなければならぬ。かかる意味においての私は、私の意識現象を包むものでなければならぬ。右の如く意識の立場から出立して我々は意識の野というものを認めることができる。（前掲書）

西田師はこれをまた「相対的無の場所」「対立的無の場所」と言う。「相対的」であっても「対立的」であっ

ても、基本的に「無の場所」。すなわち、意識現象がなければ「意識の野」はなく「無の場所」、意識現象がある限りは「意識の野」は「有の場所」になる。つまり「有」と「無」が共用する「ゼロモニター」＝「ゼロビジョン」なのだ。

この「相対的」「対立的」ということ。仏教学で言うと、思い浮かぶのが「此あるによって彼あり、彼なければ此なし」。つまり、龍樹の「中観」思想の「相依相待」の「中」、「不生不滅」「不断不常」「不一不異」「不来不去」の「八不中道」。大乗「空」の言い換えである。

西田師は、その「意識の野」「無の場所」が意識現象を包摂すると言う。すなわち大乗の「空」が「有」を包むのである。「空」は、サンスクリットで「śūnya」、数学の「ゼロ」という意味をもつ。「ゼロ」の発見は、インドの数学者ブラフマ・グプタの数理天文書『ブラフマ・スプタ・シッダーンタ』であるが、「ゼロ」はプラスの向うベクトルとマイナスに向うベクトルの中間起点であり、「ゼロ」にはプラスとマイナスが撞着的に内在している。「ゼロ」はプラスとマイナスを包んでいるのだ。ここで言うプラスとは「有」、マイナスとは「無」である。

さらに龍樹で見ると、この「空」は「中」であるとともに「仮」である（「空・仮・中の三諦」）。「空」に内在する「有」と「無」の「中」、すなわち「仮」、「仮有」「仮設」「仮名」である。

唯識（法相）の「妄識」「真識」としての「アーラヤ識」。『大乗起信論』で言うと「妄識」「真識」の「和合識」としての「アーラヤ識」。「華厳」なら澄観が言う「理法界」「事理法界」。禅では「無」に入るところだが、まだ雑念がある。

さらに「絶対無の場所」とは、「一切のものを自己自身の影として自己のなかに映す「真の無の場所」。

西田師は、『自覚における直観と反省』では「我々に最も直接なる具体的経験の真相は絶対自由の意志である」と言い、認識の対象たりえない「絶対作用」と言っていたが、「場所」になると「純粋作用」すなわち純粋状態の「自由意志」と言い、ただ「自己を映す」だけの「無」のオーロラヴィジョン（「鏡」）に意志が映し出されると言うに至った。

「意識の野」が「有」と「無」が共用する「ゼロモニター」＝「ゼロビジョン」だったのに対し、西田師はその「意識の野」の無限の奥に、意識現象は一切なく、「無」になった自己、「主客同一」になった自己、「真実」の自己しか映らない、しかも知的直観でしか絶対見えない、まったく純粋な「無」の「ゼロモニター」＝「ゼロビジョン」＝「絶対無の場所」を用意した。

この「絶対無の場所」は「無」ではあるが、「有の場所」「意識の野」を特殊化し自己限定するものであり、「有の場所」「意識の野」が「於いてある」場所（一般）であり、すべてを「映す無」であり、すべてを「生む無」でもあり、超越的「述語」であり、「自覚」の本拠地である。

これを仏教学で言えば、
禅で言えば、「見性」。すなわち、「無」の極致。
大乗の「諸法無我」「一切皆空」。
「中観」の「勝義諦」。
「唯識」の「止観双運」。「法相」の「真識」としての「アーラヤ識」。
「華厳」で言うと、「円融無礙」「事事無礙法界」。
『大乗起信論』の、「心真如」のうち「離言真如」、「真識」としての「アーラヤ識」。「如来蔵」。
大乗の『楞伽経』類の一つ『楞伽阿跋多羅宝経』（求那跋陀羅訳）や、慧遠（浄影寺、地論宗）の『大乗義章』「八識義」が言う「真識」の「アーラヤ識」、「如来蔵」。
大燈国師（大徳寺開祖）の「億劫相別、而須臾不離。盡日相対而刹那不対。此之理人人有之」（億劫、相別レテ須臾モ離レズ。盡日、相対シテ刹那モ対セズ。コノ理、人人ニコレ有リ）。
中国「臨済禅」で言えば、『臨済録』の「平常無事」、『無門関』、南泉の「平常心是道」。
「親鸞」（浄土真宗）の、「絶対他力」（弥陀の「本願力」）。

が思い浮かぶ。

私の草学道のウラ「読み」では、『大乗起信論』の「離言真如」、「真識」としての「アーラヤ識」が、「絶対無の場所」の元ネタである。西田師は、『大乗起信論』を大拙師に奨められ、五年をかけて読んだ。合わせて、法蔵の『大乗起信論義記』も見ただろう。「アーラヤ」(ālaya)とは「場所」であり「蔵」であり「於いてある場所」であり、「真識」とは「一切皆空」を認識する作用である。

話を戻す。西田師はこの「場所」によって、主観がその認識形式によって客観的対象を再構成するというカント的な主観主義認識論に対抗して、実際には田辺(コーヘン)や高橋(リッケルト)や左右田(リッケルト)への反論としたのだろう。

ここで、左右田が西田哲学の「無」について真正面から批判しているのを見てみよう。「左右田はあくまで理論理性の枠内にとどまらなければ「哲学」のディスクルス(討議)は保ちえないと考えているのである。その立場からすれば、西田の「無」はまだ徹底を欠いている」(『西田幾多郎の憂鬱』小林敏明、カッコ内:筆者)。

左右田曰く、先ず「場所」をなぜ「有」ではなく「無」とするか、である(カッコ内:筆者)。

> 博士の説によれば、「どこまでも限定することができないという意味にては無であるがしかもすべての有はこれに於いてあるものでなければならぬ」とせられ「思惟の対象界において限定せられたものが有であり、然らざるものが無と考うることが出来る」ともいわれる。また「真に一般的なるものはすなわち具体的一般者は自己の中にすべての特殊を肯定すると共に、すべての特殊を否定するものでなければならぬ、・・・矛盾的統一において唯一のものが限定せられるには、この否定的方面がすべての特殊を否定して単に映す鏡とならねばならぬ、かくして始めて唯一のものを照らしうるのである、一般者が無となると言ったのはこの意味にほかならない」と主張せられる。
> この場合、ヘーゲルにも先例あるが如く或る特殊の意味を含ましめて何故「有」とは考えられぬのであろうか。
> (略)有無対立の意味によって初めて考え得べきものをその一方(「有」)に否定という消極的限界を見ながら、そのこれを超ゆるや直ちに他方(「無」)を積極的に考えよとは明らかに(哲学の)方法上の欠陥を暴露するものである。すべてを否定すると共にすべてを肯定するものが無であるなら有は何であるか。(略)
> しかもこれ(「無の場所」)を無と考えるか、意志の場所と考えるか、或は否かによっては全体に頭のもって行きようが全然違ってしまうと私には思われる。消極的につめてつめて行き当たると直ちに転回的に積極的に何物かが出て来るのは私には不思議に感ぜられる。(「左右田喜一郎　西田哲学の方法について」、『西田哲学選集』別巻二)

さらに、「真の無の場所」への疑義、西田師が言う「無」への根本的な問いである。

> 有が有に於てある場合すなわち一般概念的のものを考うることを離れて、すべての限定を否定し真にすべてのものを包む一般的なるものはすべてのものを成立せしむる場所であるから、此の如きは非実在的と考えられ、無と考えられなければならない。しかしこの無にも階段がある。例えばプラトンのイデヤの如きものは最高の善の如きものですらなお限定されたもの、特殊なものと言わるべきであるから単にまず或る有を否定した無としてこれらは相対的無の場所と言わねばならぬ。これはすなわち概念的知識を映すものである。「知識の対象界はどこまでも限定せられた場所の意味を脱することが出来ない」が、「情意の映される場所はなお一層深い場所でなければならぬ」。此の如き場所

は直覚の内に包み込まれるのではなくかえって直覚そのものを包むものであると思われる。而してすべての有を否定した無すなわち真の無の場所であると西田哲学は主張する。

私がここで疑問としたい点は、相対的無の場所を「越えて」真の無の立場を考え得るものが何故この真の無の場所に止まり得て、更に進んで「真のまた真の無」の場所を考え得ぬかということである。

事実西田博士は真の無の場所の中に二段を考えて総体として無の場所に関しては三段に考えておらるること前に述べた通りである。（略）
これ豈敢て啻（ただ）に三段のみに止まらんやである。カントの意識一般を以て対立的無から真の無に至る転回点にありという如く、考えられる思想を以てすれば、無の場所を四段にも五段にも六段にも考え得らるる筈である。

余はそもそも超対立性を明らかならしめんとする思想が、如何にして而して何故に第一段の超対立性を説くのみによって直ちにそこに止まり得るかを疑うものである。（前掲書）

西田師の頭にはデーデキントの「数の無限」「無限集合」などの数学的無限概念があったかもしれないが、左右田には左右田の経済哲学による極限の論理による無限系列の考えがあった。ともあれ左右田は、理論理性の外に出て「意志」であるとか「無の場所」であるとか形而上学に踏み込んでしまう西田哲学を「哲学の方法論という立場から見れば全然誤れるものなること、なお西田博士の何物をも有せざる俗見の迷信論と択ぶ処なしと考えらるる・・・」と言い（前掲書）、次のように厳しい指摘をしている。

一の中にすべての矛盾の他を採り入るるに徹頭徹尾理論理性の要求に従い而して理論理性の極限を超えて独断的に形而上学を建設するは―形而上学に独断的ならぬものがあろうか―余がこれに対して Die blosse mataphysische Übertragung der Erkenntnislehre（認識論のたんなる形而上学的転義）に非ずやと問う所以である。（前掲書、カッコ内：小林敏明氏訳）

これに答えて（「左右田博士に答ふ」、『西田幾多郎全集』第四巻）西田師は言う、

理論理性の自省である認識論は単に判断意識の自省ではなく、知識自身の自省でなければならない。これを単に形式的なる判断意識に限らうとするのは
die blosse Dogmatische Beschrankung der Erkenntnistheorie（認識理論のたんなる教条的制限）ではないか。

実に素っ気なく新カント派の考えには与みしないとだけ答えている。議論がかみ合っていない。西田師の言う「無」は「空」「ゼロ」「基底」であり、左右田の「無」は「無限」系列である。

然るに、高橋は高橋でこうした議論に加えて、「論理の無限後退」を指摘する。

西田が「場所の論理」ということを唱えて、「真にすべてのものを包む一般的なるものは、すべてのものを成立せしめる場所でなければならぬ」という考えにいたり、場所において場所が自己限定を行うことによって、絶対矛盾的自己同一的に一が多となり、個の世界が現出されるというのである。
西田の弁証法的論理を忠実に追っていくならば、一般者としての場所とこれの自己限定による個とはまた矛盾対立をひきおこし、それを包むさらに高次の場所がなければならないことになる、と高橋は反論する。

ともかくいずれにしても西田哲学の「場所の論理」には、このように「論理の無限後退」があるという。「論理の無限後退」とはどういうことかといえば、おなじ論法がどこまでいっても尽きないで、理論的解決が無限に引き伸ばされてくることをいうが、同時に「理論的ナンセンス」の代名詞でもある。(『西田哲学批判』野辺地東洋)

西田哲学の「場所」の弁証法的論理は、一般者としての「場所」とその自己限定としての個々とが自己矛盾的対立を起し、それを解消するためにまた高次の「場所」が必要となる、というのである。

そこで西田師は、これも苦悶思案したのだろう、高橋が言うように無限に広がる「意識の野」の果てに、その極みとして「絶対無の場所」を用意した。「自己のなかに自己自身の影像を映す」、「主客」を超えた「知的直観」でしか見えない「絶対無の場所」である。

これはまさに先ほどの「如実空鏡」で、師はとどのつまり、深層心理学・意識現象論としての「純粋経験」にはじまる自らの哲学論理を、「直観」「直覚」「反省」「自覚」の認識論にし、「絶対無の場所」という形而上学に転じた。とどのつまり禅の「無」(「見性」)に終着したのである。それをいわば身内からも「哲学ではない」と厳しく批判されているのに、「私はカント哲学を私の場所の論理の中に包容し得ると思う」(『場所的論理と宗教的世界観』)などと無邪気に自負した。

しかし私の目では、「カントを包摂し得た」のではなく、新カント学派の田辺や高橋や左右田の批判に「理論理性」のレベルの「事物の論理」で対抗しきれず、結局、禅の「無」(宗教的体験)、すなわち形而上学に最後は逃げ込んだように見える。

第四章 「絶対矛盾的自己同一」:「即非の論理」の「受け売り」

「自己が自己自身を自己のなかに映す」「鏡のような」「絶対無の場所」で、西田師はカントの主観主義的な二元的認識論を超え、「主観」と「客観」の「矛盾的二律の撞着」に至った。

禅の「見性」の境地で、実際にそれを何度も体験したのであろう。西田師は「物となって見、物となって聞く」(自己否定)とか「自己の内に他を見、他の内に自己を見る」(内即外、外即内)と言った。私は卓球で、相手のなかに入って自分を見ている私を何度も経験した。「主観がなくなり(自己否定)、客観のなかに入った主観(主客同一)が主観を見ている」。「「相手のなかの鏡」に自己自身を映して見ている」のである。

これを言い換えると、「自己否定即肯定」の論理。

「絶対無の場所」そのものも「自己否定即肯定」の「場所」であるが、「純粋経験」「反省」「自覚」「知的直観」「絶対無の場所」という一連の西田哲学のプロセス自体も「自己否定即肯定」の論理で貫かれている。またそこに西田師の言う「自己限定」という主題も働いている。

これは、西田師は「私の哲学の背景には何もない」と言うが、明らかに禅の「無」の境地の展開とシンクロしていて、私の草学道から言えば、「純粋経験」から「絶対無の場所」に至るプロセスは禅の「無」の境地の展開、つまり「自己否定即肯定」のトレースにほかならない。西田哲学は「純粋経験」という「無意識」現象、すなわち「自己否定」からはじまり「絶対無の場所」(「真実の自己」を映す場所)で自己があるがままの「自己肯定」、「有」に転ずる。

この「自己否定即肯定」の論理を、西田師は大拙師の「即非の論理」をそっくり「受け売り」し「絶対矛盾的自己同一」と言った。

大拙師曰く、

「心非心　即是名心」といふ経文があります。これは漢文の訳し方で、普通には「心は心に非ず、即ちこれを心と名づく」といふことになるのですが、梵語の方にすると、心といふのはチッタム（cittam）で、非心となるとアチッタム（acittam）となる。ア（a）は否定語である。漢文の方の「心非心、即是名心」とあるのを、梵語の方の書き方にすると「タチッタム・アチッタム・ヤチッタム」（tacittam acittam yacittam）となる。「心は非心で、それが即ち心だ」と云ふ意味です。そこで今「即是名」を一字に治しまして「即」と云ふのを使ひます。そこで「非」がすなわち「即」、「即」がすなわち「非」と云ふ「即非の論理」とも云ふべきものが出来る。これが般若の論理なのです。
即非の論理は今日云ふところの肯定とか否定とか云ふこと、それがそのままで、自己同一、即ち「即」だと云ふのです。即非の関係であると云ふ意味ではない。そちらはそちら、こちらはこちら、そこでこちらがそちら、そちらがこちらなのです。今普通の現象とか表現とか言っている人の考へ方にすると、どうも二つのものをおいて、この二つのものが「即」の関係で存在してゐると云ふ風に云ふて、「即」がまた二、すなわち「非」に対するやうに見える。仏教はさうではなくして、「非」がそのままの「即」である。二つあって、「非」と云ふ関係に立ってゐるその関係が、すなはち「即」なのです。「非」すなはち対立が、「即」と云ふ関係で繋がれてゐると云ふ意味ではない。「非」と云ふことが直ちに、無媒介に「即」であります。（「禅経験の研究につきて」鈴木大拙、『禅問答と悟り』）

絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻す所に、真の絶対があるのである。真の全体的一は真の個物的多に於て自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的に此の世界に於てあるのである。此の意味に於て、神は何処までも内在的である。故に神は、此の世に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる。
仏教では、金剛経にかかる背理を即非の論理を以て表現して居る（鈴木大拙）。所言一切法者即非一切法是故名一切法と云ふ、仏仏にあらず故に仏である、衆生衆生にあらず故に衆生であるのである。私は此にも大燈国師の億劫相別、而須臾不離、尽日相対、而刹那不対といふ語を思ひ起すのである。我々の自己(個)は、どこまでも自己の底に自己を超えたもの(超個)において自己をもつ。自己否定において自己自身を肯定するのである。かかる矛盾的自己同一(即非)の根底に徹することを見性という。（『場所的論理と宗教的世界観』）

私が「絶対矛盾的自己同一」を大拙師の「即非の論理」の「受け売り」だと断じるのは、この二つの引用文が論拠である。「相反する二律」が相対的に矛盾するのではなく「絶対」「矛盾」であるという意味は、前の引用文で大拙師がすでに言っている。

先ず前の引用文である。
余談が先になるが、大拙師はサンスクリットをできるように見せているが、実際はできないことがこれでハッキリした。
サンスクリット表記「タチッタム・アチッタム・ヤチッタム」（tacittam acittam yacittam）はまちがいで、サンスクリットに「タチッタム」（tacittam）や「ヤチッタム」（yacittam）などという単語はない。ここは文法的に、「タチッタム」（ta cittam）、「ヤ チッタム」（ya cittam）である。構文にすれば、「タ チッタム アチッタム ヤ チッタム」（ta cittam acittam ya cittam）である。
こんなことは、サンスクリットをやる人ならすぐにわかることで、大拙師はサンスクリットの原文が「tacittam acittam yacittam」となっていて、代名詞の「ta」「ya」と名詞の「cittam」がくっついているのを切り離して読むがわからず、「タチッタム」「ヤチッタム」と一語にしてしまっている。
それから、大事な要点だが、大拙師が「非心」と言う「アチッタム」（acittam）は「a=cittam」で、「心に非ず」

「心ではない」という「非心」ではなく「心という実体がない（もの）」という意味である。この合成語の解釈の仕方もサンスクリット特有のもので、大拙師の稿の第二章にも書いたように、ここはbahuvrīhiに読むのである。すなわち「（如来が「諸法無我」の立場で説く）この心というのは、心という実体のないものである。即ち、（「諸法無我」の立場から見た）心である」という意味になる。大拙師のように、「心は非心で」などというのは、ただ漢訳を見てそれを和訳にする、サンスクリットができない人がよくやる典型だ。

さらにこの引用文で深刻なまちがいは、大拙師が漢訳から「非心」と言っていること自体、この簡略な文体に込められた「般若経」系の「諸法無我」の思想に沿った文脈が理解できていないことを証明している。こんなお粗末な「金剛経」解釈でよく「「非」がすなわち「即」、「即」がすなわち「非」」だとか、「これが般若の論理なのです」などと、経文にもないデッチあげを言えるものだと感心する。

ともあれ西田師は、このウソ八百の「即非の論理」を疑いもせずに無批判的に「受け売り」し、西田哲学はこの「絶対矛盾的自己同一」の以降、すべてがその論理で論述されると言っても過言ではない。西田哲学は「絶対矛盾的自己同一」を以てピークに達し、「絶対矛盾的自己同一」は西田哲学の代名詞になった。

然るに、「絶対矛盾的自己同一」は単なる「自己否定即肯定」ではない。単なる「矛盾的二律の撞着」ではない。龍樹の「彼あるによって此あり」「此なければ彼なし」の「相依相待」の「二律撞着」でもない。すなわち、対立二項が相互依存、あるいは相即相入、相互相関し合って一つのものになる、そういう「自己同一」ではない。

すなわち、対立二項の双方がそれぞれ相矛盾するもの同士であり、そのままあって、それでもなお二項が「自己同一」している。「絶対」とは、対立二項が相互に補完する「相対」ではなく、二項がそれぞれに絶対対立をしたまま一つである、「非」の関係が「即」である。

例えば、有名な「一即多」「多即一」で言えば、「一」があって「多」がある、「多」がなければ「一」もない、のではなく、また「一」のなかに「多」が内在し、「多」のなかに「一」が内在する、のでもない。矛盾する対立二項の「一」と「多」はそれぞれ、あちらであり、こちらであり、個別の存在であるが、対立しながら、否定し合いながら、「自己同一」が成り立っているのである。

これを主観の側から見るのを西田師は「行為的直観」と言う。私の草学道では電気の「磁場の論理」と見た。―あるいは、そんな気づきは珍しくもなく、西田哲学をやる人なら誰でもとっくに知っていることかも知れないのだが―電気にプラスとマイナスがある。プラスはプラスのあちらであり、マイナスはマイナスのこちらで、互いに逆方向のベクトルにあり、相互に否定し合っている「絶対矛盾」である。しかし電気は、プラス極とマイナス極をつないで一体にしないと通電しない。つなぐということは、プラスはプラスの「自己限定」として働き（「自己否定」）、マイナスはマイナスの「自己限定」として働く（「自己否定」）、ということである。その二者の「自己否定」によってつながれた（直観された）「自己同一」において電気がはじめて発生する。この場合の通電が西田師の言う「行為的直観」である。

その電気が発生したところに「電磁場」がある。プラスとマイナスが合一した「磁場」がある。西田哲学的に言えば、「働くもの」が働く「場所」である。しかも、この「電磁場」でのプラスとマイナスの「自己限定」は、そのまま「絶対者」の「意志」＝「自己限定」である。「電磁場」の背後には、「神」のような「絶対の意志」がある。

そう思えば、数学で言うプラスとマイナスも同じことで、「ゼロ」を「磁場」として「絶対矛盾的自己同一」的である。「ゼロ」はサンスクリットで「空」と同じ「śūnya」。「ゼロ」は究極の「一般者」。「絶対無」である。

西田哲学では、世界のすべてが、男と女も、先生と生徒も、水と油も、カーボンとチタンも、損も得も、暑いも寒いも、都会も田舎も、過密も過疎も、神仏と人間も、みな「相対」ではなく「絶対矛盾的自己同一」なのである。

長くなったが、次に後の引用文である。
西田師は、「絶対者」「神」の「自己否定即肯定」（＝「超越」と「内在」）を、「絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ」「神は、此の世に於て、何処にもないと共に何処にもあらざる所なしと云ふことができる」と言って背理的な論理にし、大拙師の「即非の論理」とシンクロするかのように言う。よせばいいの大拙師に倣い、『金剛般若経』の一句を引いて曰く、

所言一切法者即非一切法　是故名一切法
（言うところの一切法とは即ち一切法に非ず、是の故に一切法と名づく）

すなわち、

如来が（「諸法無我」の立場で）言う一切法というのは、一切法という実体のないものである。（実体のないものであるから）だから（凡夫・衆生にもわかるように世間のコトバで仮に）一切法と名づけたのである。

という意味である。西田師はこれを、

仏仏にあらず故に仏である、衆生衆生にあらず故に衆生であるのである。

と、大拙師の「AはAに非ず故にAである」に重ね「仏仏にあらず故に仏である」「衆生衆生にあらず故に衆生である」と言う。
そしてその背理の理は、

私は此にも大燈国師の億劫相別、而須臾不離、尽日相対、而刹那不対といふ語を思ひ起すのである。

すなわち、大燈国師の有名な句によって「逆対応」の論理を言う。神と人間、仏と凡夫・衆生、絶対者と自己、の「絶対矛盾的自己同一」、すなわち二者が絶対の対立をしたまま一つであるという論理である。
大燈国師とは、大徳寺の開山で有名な鎌倉末期の臨済禅僧・宗峰妙超。その有名な句、

億劫相別、而須臾不離、尽日相対、而刹那不対
億劫相別れて須臾も離れず、尽日相対して刹那も対せず

つまり、「別れて離れず」「対して対せず」の禅境。「逆対応」の論理である。

さらに、引用文の最後で、自己否定～自己を超えた超個～自己自身の肯定＝矛盾的自己同一(即非)、その根底に徹することが「見性」であり、「逆対応」は「見性」の禅境での論理であると。だが、西田師はそもそも「見性」に至ったのか。師の「無字」の「透過」は「知解」だったはずだ。

西田師が「受け売り」した大拙師の「即非の論理」の「偽」「疑」「非」については、師の稿の第二章で詳しく前述した。
要するに、「即非の論理」は「金剛経」とは関係のない、すなわち経証＝論拠のない、大拙師の創作「論理」であり、「般若即非」でもなく「般若論理」でもなく、大拙師が禅の見方から言った「AはAではない、だ

からAである」が「即非の論理」となって独り歩きしている。それを鵜呑みにして「受け売り」し「絶対矛盾的自己同一」と言うのも自由だが、そもそもが経証もない論拠もない、大拙師個人の自作の禅論理に過ぎない、そして仏教思想を背景にした論理としては成立しないことだけはここでもハッキリ言っておかねばなるまい。

私の草学道から言えば、その意味で西田師の「絶対矛盾的自己同一」も根拠が怪しい「借用」論理で、一級の哲学者が表だって自らの哲学の中心に据え、自分で思索したもののように語る代物ではない。西田師はそれを無邪気にフルに使った。大拙師の偽作だなどとは夢にも思わず、「金剛経」に根拠を置く「般若論理」「般若即非」だと疑わなかった。自分の哲学に大拙師の創作論理を「受け売り」し、さんざんちりばめた。「絶対矛盾的自己同一」は、西田師の創作のようで大拙師からの「借物」である。西田師はよく「借物」を自分のモノにする。

思うに、よく「仏教では」とか「仏教、仏教」と仏教がすべてわかっているかのようなこと言う西田師は、「絶対矛盾的自己同一」の「相反二律の撞着」という文脈を仏教思想から思いつかなかったのだろうか。私の草学道から言えば、師は『大乗起信論』の「真俗和合識」の「アーラヤ識」に「絶対矛盾的自己同一」を見なかったのか、『大乗起信論』は禅門の守備範囲にある。西田師も大拙師に奨められて熟読していたはず。禅の熟達者なら、「相反二律の撞着」の思想的文脈と言えば先ずは『起信論』がピンとくるはずである。大拙師の「即非の論理」をそのまま「受け売り」した西田師の「絶対矛盾的自己合一」を、私は「弁証法」だとか「東洋の叡智」だとか、はやし立てる気にはとてもなれない。

空海は西田師の一二〇〇年も前に、釈尊にはじまる仏教思想史を、当時入手可能な仏典を精読して思想的文脈を追い、『大日経』『大日経疏』『金剛頂経』や「儀軌」類や『大乗起信論』の註釈である『釈摩訶衍論』などを論拠に、独自の「密教」で「相反二律の撞着」を、「十住心」思想で「絶対矛盾的自己同一」をやってのけていた。

この章はここまでとするが、西田哲学の後半の著述はこの「絶対矛盾的自己同一」が見え隠れしながら主題となっている。師はよほど気に入り自信もあったのだろうが、私から見ると、そもそもが大拙師の「偽作」の「受け売り」、「偽作」の「借物」である。

「絶対矛盾的自己同一」を金科玉条の如く疑いもなく高く頂いて、これを研究しておられる人には大変腹立たしくなるような評になったが、「絶対矛盾的自己同一」を研究し論じる人は、一度、大拙師の経文「偽装」「誤読」「飛躍」のもとになっている『金剛般若経』の原文を、できればサンスクリット原文で、できなければ漢訳（できれば五本全部、できなければ私が大拙師の稿の第二章で示した義浄訳・玄奘訳・羅什訳の三本）を確認されることと、仏教における「般若経」系の「諸法無我」「無自性」「空」の大乗思想をよくご理解いただいた上で、「無我」「空」の文脈を簡略な表現による経文の文意に重ねて深読みされるようご留意願いたい。

第五章　「宗教哲学」：「哲学」と「宗教」の「いっしょくた」

西田師は、「禅の見方は実に独特なもので西洋にはない。これをもととして日本の哲学は立てられるべきものであり、そうしてこそ日本独自のものを世界の哲学に寄与することができよう」と言い、禅の「無」の境地や「親鸞」の「絶対他力」をもとに「哲学」と「宗教」とを「いっしょくた（「一即多」？）」にした。

西田哲学にとって最大の課題は、禅の「無」の境地や「親鸞」の「他力本願」の「自己否定」、すなわち日本仏教（＝東洋）の「無」を如何にして哲学上の究極的唯一の「真実在」にするか、そしてそれによって「自己否定即肯定」「主客同一」の一元的論理を明らかにし、西洋哲学より優位に立つことである。師にとって

「哲学」と「宗教」の「いっしょくた（「一即多」）」は、人間の本源的な「統一的な欲求」であり、師の哲学が仏教と表裏一体であるが故の当然の帰結だった。

しかし、問題はそう簡単ではなかった。先にもふれたが、田辺元は、「西田先生の教を仰ぐ」で西田師に充分な敬意を表しながら、異を表明する。

> 西田先生が（略）説かれた深き教説は、先生の独自なる体験を披歴せられたものとして、私はただその比類稀なる高遠深邃の思想を仰ぐばかりである。しかしながら哲学は果たしてかかる宗教的自覚を体系化することが出来るものであろうか。
>
> （略）宗教的体験は超歴史的であり、哲学的反省は歴史的相対的である。
>
> しかし私の考うる所に拠れば、かかる絶対無の自覚は現実の如何なる点においても現前し得る宗教的な体験としてのみ認められるのであって、現実の種々なる立場を全体として組織する哲学体系の原理たるべきではない。（『西田哲学選集　別巻二』）

すなわち、西田師の「絶対無の自覚」は、現実のいかなる点でも現前し得る宗教的体験（誰にでも経験できるもの）としてのみ認められるのであって、現実のさまざまな立場を全体として組織する哲学体系の原理としては容認できない、と言う。

しかし、西田師は頑としてそれに反発した。

> 田辺は仏を唯遠い天上に見てこれに何処までも近づく様にのぼっていこうというのだ。あの人のザンゲというのはザンゲではなくして後悔なのだ。唯自力で進んで行こうとするのだ。単に道徳だ。ザンゲということは自己の生命の根源に反省して生れ更ることでなければならない。（務台理作宛の「書簡」）

と皮肉り、さらに、

> あの人は宗教といふものを事実とせないで唯頭で考へて居るので少しも体験的に沈潜して見ないのです。ザンゲばかりの世界は道徳の世界で宗教の世界ではありませぬ。（略）
> あの人は場所といふことを今でも観ずることと思っていると見ゆ。実に分らぬ頭ですな。馬鹿馬鹿しくも今でもシェルリングの知的直観か何かと思って居る。あれはどうしても、カントの立場を出ていないのです。（務台理作宛の「書簡」）

とこきおろし、

> 田辺といふ人は概念をきめてそれから推論するだけで、事実と体験そのものを深く分析することがない。私を唯神秘的直観とだけきめて居るあの人は一体私のものを読んで居るのだろうか。（務台理作宛の「書簡」）

と投げている。なかなかの口撃だ。

しかし、こういうのは個人宛の書簡とはいえ、そこにいない人への人格攻撃と紙一重で、アカデミスト・

学人として、師はちょっとインモラルではないか。私の恩師の福井康順博士は、「学人同士、学問上の批判は大いにけっこう。学問に妥協は不要である。だが学問を離れた人間同士としては妥協も必要。たまには飲んで杯を交わすことだ」と常々言っていた。

死を目前にした師は、

> 私の論理というのは学界からは理解せられない。否未だ一顧も与えられていないといってよいのである。批評はないではない。併しそれは異なった立場からの私のいうところを曲解して、これを対象としての批評に過ぎない。

と嘆いた。

もう一つ、『善の研究』からして「哲学」と「宗教」の「いっしょくた」という批判を見ておこう。

> 確かに西田は、（ザイドル）教授が見抜いているように、「宗教的経験に導かれて」『善の研究』を展開している。しかし、西田は「宗教的経験」を決して表に出すことはなく、あくまでも哲学に徹して「純粋経験を唯一の実在として全てを説明してみたい」という思いを貫こうとしている。それでも教授は、「哲学の立場」と「宗教の立場」の混同が、理論の領域と実践の領域との混同と同じく見られると、西田を批判する。
>
> 西田の哲学理解、宗教理解に対して批判が向けられるのである。
> 「西田のテーゼ、つまり人間の精神と神のそれとは同一であるというテーゼは、実在性を意識・現象として捉える西田の内在論的哲学から生じている。そういうふうに捉える唯一の根拠は、統一を行う意志の力であり、その結果、人間の精神と神の精神とは相互に部分と全体のように関係し合っている、つまり、意識現象の部分的な統一と全体的な統一として関係し合っている。しかし、この見解は哲学的なテーゼであって、宗教的な経験ではない」。「人間の精神と神のそれとは同一である」ということは、確かに西田自身の何らかの〈宗教的〉な「心霊的経験」に基づくものであっても、あくまで「哲学のテーゼ」であって、決して「宗教的経験」そのものではない。その「テーゼ」は、「純粋経験を唯一の実在として説明する」ことにおいて生じた言葉である。
>
> 「人間の精神と神のそれとは同一である」と言った途端に、人間は神と同等の位置に置かれ、〈同一の地平〉で論じられ、崇拝・崇敬の対象から脱落してしまうと考えられている。西田では本来、「宗教的」なものとして語られるべきものが「哲学的」なものとして登場し、しかも「宗教的」なものが、教授の言う〈本来の〉「宗教的」なものになっていない。西田では「宗教」が「哲学」になっているのだが、その「宗教」そのものの捉え方が誤っているから、「哲学」もまた納得しがたいものになっている。
> 教授によると、人間は神との絶対的な隔絶の中にあり、有限であるから、「宗教者は、自分が神を真実に経験するとき、その精神と神との実体的な統一については何も知らない。ところで西田はその意識内在論の哲学的立場から、「実体」と「実体的統一」について語る可能性を全く持ち合せていない」。
> 然るに西田は、「宗教的経験に導かれて」哲学を語っているが、その「宗教的経験」が教授の言う〈本来の〉「宗教的経験」ではない。〈本来の〉「宗教的経験」からすると、人間を創造し、導く絶対的超越神に対しては、敬虔の念が、崇拝・崇敬の気持ちが自然に生じてくるものである。「キリスト教的に見ると、神への信仰はいつも内的な作用として行われなくてはならない。信仰はしかし、まさに第一に神の権威に自己を委ねること意味し、その結果、第二に、神の権威が教えるものを神と見なすことに

なるのである。神への信仰はそれ故、神を人格的な対向者として前提している」。西田では、こういう宗教の基本的なあり方が抑えられないまま、宗教が論じられ、それに基づいて哲学が語られている。

教授によると、〈本来の〉「宗教的関心」や「宗教的態度」からは、哲学的な思索は出てこない。然るに西田ではそうなっている。「宗教的関心」がいつの間にか「哲学的関心」になっている。
それ故、教授は言う、「哲学的関心と宗教的関心が混同されて、哲学上の質疑応答（略）に対してもはや正当な取り扱いがなされていない。しかしまた（それによって）宗教的関心の方も被害をこうむっている。というのは、その宗教的関心もまた、神、魂と神との関係、責め、罪、人間の救済といった宗教独自の問題に向っていかずに、余りにも早く哲学的な問題とその解明に進んでしまっているからである」。（前掲論文）

ちょっと長い引用になったが、私が言いたいことズバリである。

ともあれ西田師は、西洋哲学では通常ではない方法、つまり「宗教」の神秘体験＝東洋の「無」の一元論的「真実在」を以て、プラトンからカントそしてヘーゲル・フィヒテ・ベルグソンさらにはマッハ・ジェームズ等々を包摂しようと、一途に「いっしょくた」の道を進み、そして苦悶する。

では、この「いっしょくた」の着想はいったいどこからきたのか。「いっしょくた」に生涯をかける、西田師の哲学者としてのモチベーションは何なのか、「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」の着想は、高校時代からの思いだそうだが、

①高橋里美の邂逅（後述）で言われる西田師の言。この一言に尽きるか？

禅の見方は実に独特なもので西洋にはない。これをもととして日本の哲学は立てられるべきものであり、そうしてこそ日本独自のものを世界の哲学に寄与することができよう。

②明治三十六年六月十一日の「日記」に、次のような哲学への思いがある。

出校　雨ふる。
起信論一巻読了。
余は時に仏教の歴史的研究をもなさんと欲す。余はあまりに多欲あまりに功名心に強し。一大真理を悟得して之を今日の学理にて人に説けば可なり。此の外の余計な望を起すへからす。
多く望む者は一事をなし得ず。

この功名心とは、『大乗起信論』を「読み」終わり、「心真如」あるいは「真妄和合識」としての「アーラヤ識」に「そこから、そこへ、あらゆるものが出ては帰る」根源的な唯一の「実在」の論拠を見い出し、仏教を分母とする哲学思考に見通しがついた、西洋哲学にはない仏教思想によって西洋の「二元論」に優る東洋の「一元論」哲学が可能になる、そんな自信を得たということではないか。五年かけての『大乗起信論』読了。三十三才の時である。
「一大真理」とは、「公案」が説く「無」（＝「空」）。「之を今日の学理にて人に説けば」は「哲学」で説明すること。ここにも仏教（「宗教」）と「哲学」の混同＝「いっしょくた」が見られる。

③「内から見る」ことへの田辺や高橋の批判を意識してか、師は『場所的論理と宗教的世界観』の冒頭で

哲学者と宗教の関係を前置きしている。

宗教は心霊上の事実である。哲学者が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。
哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない。（略）
真の体験は宗教家の事である。しかし、（略）人は宗教というものを理解し得るであろう。（略）宗教といえば、非科学的、非論理的と考えられる。（略）しかし、宗教は非科学的なるが故にとか、非論理的なるが故にとかいうならば、私はこれに従うことはできない。
宗教に至っては、カントは、ただ道徳的意識の上から宗教を見ていたと思う。霊魂不滅とか神の存在とかいっても、ただ道徳的意識の要請たるにすぎない。カントにおいては、宗教は道徳の補助的機関として、その意義を有するのである。
私は、カントにおいては、宗教的意識そのものの独自性を見いだすことはできない。カントは、そういうものを意識していたとは考えられない。「単なる理性」 blosse Vernunft の中には、宗教は入って来ないのである。

哲学者は、心霊上の事実（「宗教的体験」）を説明しなければならないのだ。
「見ても見えないもの、聞いても聞こえないもの」を説明する、ということと同じで、「哲学」は「宗教」を説明しなければならない、というのが、西田師の「いっしょくた」の理由だ。従って、カントのように、「宗教」を道徳の補助的機関とするのは「単なる理性」であり、そこに「宗教」は入ってこないと言う。
『場所的論理と宗教的世界観』はなぜか、冒頭の数ページ、主に右のようなことを前置きし、途中から何の断りもなく、文脈が急に「矛盾的自己同一」による存在論に転ずる。右の数ページは唐突だが、西田師の「宗教」と「哲学」の「いっしょくた」の背景にカントがいることが透けて見える。

④カントへの強い意識。すなわち、カントの主観が客観を限定する二元論的認識論と、道徳の補完に過ぎない宗教論への反論。「私はカント哲学を私の場所的論理の中に包摂し得ると思う」とは、ウラ返せば「哲学」と「宗教」の「いっしょくた」の自負であり、「いっしょくた」の成果である「絶対無の場所」の一元論の自負である。

⑤西田師は、インドのヴェーダーンタ哲学における「梵我一如」の「二元即一元」論に「哲学」と「宗教」の「いっしょくた」の奥義を見た。これもおそらく、大拙師からの「受け売り」であろうし、ヴィヴェーカーナンダのことも聞かされていただろう。

哲学と宗教と最も能く一致したのは印度の哲学、宗教である。印度の哲学、宗教では知即善で迷即悪である。
宇宙の本体はブラハマン Brahman でブラハマンは吾人の心即アートマン Ātman である。このブラハマン即アートマンなることを知るのが、哲学および宗教の奥義であった。（『善の研究』第二編、第一章考究の出発点）

⑥エックハルトやベーメの神秘主義、マッハやジェームズの一元論やスェーデンボルグ・ブラヴァツキーなどの神智学・心霊学も、西田師の「いっしょくた」を後押しした。

⑦西田師は「哲学」の終極として「宗教」を考えていた。

第四編は余が、かねて哲学の終極と考えている宗教について余の考を述べたものである。（『善の研究』序）

「西田博士は、「哲学者であるよりも宗教家である」」という皮肉もある。(『西田哲学批判』野辺地東洋)

以上、いくつか「哲学」と「宗教」の「いっしょくた」に関する西田師のモチベーションについて拾ってみた。哲学者は「心霊上の事実」(宗教体験)をコトバで説明しなければならないのだそうだ。この「いっしょくた」について高橋里美は、「純粋理論としての哲学」という立場から、

先生(西田)は在るとき、何のはずみであったか、禅について話されたことがある。
禅の見方は実に独特なもので西洋にはない。これをもととして日本の哲学は立てられるべきものであり、そうしてこそ日本独自のものを世界の哲学に寄与することができよう。
禅に対する先生の哲学的確信は極めて強いものがあったと思われる。(略)ただし先生によればヘーゲルの弁証法は有の弁証法である。これに反して先生の禅に基づく弁証法は無の弁証法でなければならなかった。また私がかつて、先生の哲学の背景といったものについておたずねしたとき、先生は自分の哲学には何の背景もない、と答えられた。私はこの先生の言葉のうちに、逞しい思索家の気息を直下に感ぜずにはいられなかった。が同時にまた、禅についての先生の先の言葉と想い合わせ、果たして先生は禅の立場そのものをも真に自由にして無背景な対象として批判されたことがあったのであろうか、との疑問を禁じ得なかった。私はそうであることを先生のために切に願うものであるが、何とはなしに禅的見方が先生の哲学的批判の対象とはならずに、先生の哲学の背景として前提されたままに残っていたように思われてならない。(「西田幾多郎先生の言葉」、月刊誌『心』、一九五九年、『高橋里美全集七』)

と指摘し、
高橋に師事した野辺地東洋は、高橋の考えを次のように代弁している。

また西田の、ヘーゲルの弁証法は有の弁証法、自分のとる弁証法は無の弁証法、そして両者の統合は東西文化の総合に寄与するという西田の文化論に対しては、禅の哲学への無批判的導入に反対し、禅そのものについても過大な評価を警戒して、次のように述べている。

私もまた日本文化に禅を受け容れ易い素地のあることを否定するものではないが、果たして禅的な見方で日本文化の本質と日本人の心の奥底を把握しうるかという点になると、私は大いに懐疑的であり、むしろ否定的でさえある。

禅は或る一宗教の宗教体験であって、それはそれとして認めなければならないが、それがそのまま哲学の出発点になるべきものでもないし、また哲学体系の背景になるべきではない。この道理を明らかにすることが肝要なのである。(『西田哲学批判』—高橋里美の体系、野辺地東洋)

さらに、西田師の禅には、恩師雪門老師からの厳しい指摘もあった。
明治三十六年八月三日、大徳寺の孤峰庵廣州宗澤老師のもとで、「無門関」の第一「趙州無字」を「透過」した。ただし、「見性」レベルの「見解(けんげ)」ではなく、禅では最も避けられる「知解(ちげ)」だったと言われている。師は「無字を許さるる、されど余甚だ喜ばず」と落胆し、何があったか不明だが、どうやら大徳寺の廣州老師の応接に不満を抱いたらしく、それを金沢にいる雪門老師に手紙で告げ口した。在家の「居士」で弟子の立場の西田師が師家の廣州老師に不満を抱くとは師も相当な増上慢であるが、恩師に次のようにたしなめられた。

就ては云々の事御尤もに候。併し此事は入所の強弱に拘らず、工夫間断なき時は自然と熟練して時に所得のあるものにて、遂に見地の明白を得る域に進むものなれば、一層の噴発を希望致し候。実は此事は大丈夫の漢にあらざれば信じ難きものにて、其要各自の根機次第にて所得の深浅あるものに候なれど、又鉗鎚の巧拙なしと云いがたし。故に丈夫の学者は所依を撰ぶものなり。
去り乍ら此事は師家にあらず学者の精神にあるものなれば、今回の現境は大徳寺和尚の不是にあらず、君の妄想なればそんなものは捨てて仕舞ひ、本参の話頭を拈提して、隻手に何の声あると間断なく参得するが宜敷く候。他日大いに笑う可き事あらん。夢夢一念も法を疑う心を生ず可からざるなり。

簡略に言えば、「哲学」の頭で禅(「宗教」)を考えるのは「学者の妄想」で、「隻手に何の声あると間断なく参得するが宜敷く候」、すなわち、まだ「隻手音声」もある、もっともっと禅に身を入れなさい。大徳寺廣州老師への不満も学者の「妄想」であって「坐り」が足りない、「哲学」的思考や学者的な考えを禅(「公案」)に持ち込むな、「哲学」と禅(「宗教」)を「いっしょくた」にするな、「喝!」、という趣旨の、言葉穏やかながらのお小言である。

然るに、ここで私の草学道の素朴な「疑」なのだが、
西田師は「哲学」の側からしか「宗教」を見ていないのではないか、「いっしょくた」を「宗教」の側から言うとどうなるか、なのだが、それは西田哲学にとってどうでもいいことなのか、である。

私が言うように、「宗教」の側から言うと、「宗教」には「哲学」という理性レベルのコトバでは説明できない次元があり、「宗教」を「哲学」にすることはそもそもが無理スジ、雪門玄松老師が言うように「妄想」なのである。田辺や高橋は、体験した人にしかわからない「宗教的体験」は、誰にでもわかるコトバと論理で語る哲学にはならないと言う。

禅は中国で「宗」を形成し禅宗となって中国仏教を代表する一宗になったが、もとをたどれば釈尊の瞑想、すなわち「禅定」(dhyāna)・「三昧」(samādhi)にはじまる。そのまた源流をたどると、釈尊と同じくインドの森林の行者たちが行っていた瞑想行「ヨーガ」。それはまた、インダス文明にまでさかのぼると、モヘンジョダロ遺跡から出土したインダス文明の遺品=瞑想中の修行者の像とおぼしき「印章」(イコン)に到る。五千年も前のものである。すなわち、インド人・中国人・日本人は五千年もの間、「無」の体験を宗教的文明にしてきた。
私たちがインド哲学ヨーガ派の古典教科書『ヨーガ・スートラ』で知ることのできるヨーガは「八支のヨーガ」(「aṣṭa-aṅga-yoga」)で、今日本でよく見られる体操的な健康ヨガは後世のハタ・ヨーガ(Haṭhayoga)系で全然ちがう。ちなみに、私は『ヨーガ・スートラ』(「バーシュヤ」)の研究が修士論文だった。博士課程では『ハタヨーガ・プラディーピカー』の和訳に取り組んだ。

ともあれ、禅はその源流「ヨーガ」からはじまって終始一貫「無」の一元論であり、「有」の論理に変換されることはなかった。それは無論「空」に背く。禅は「空」「無」が究極であり、それを「有」の哲学にすることなど「言語道断」である。
そもそも「公案」禅の「見性」は、コトバや論理や理性の次元を超えた「直観」「頓悟」の世界。「言亡慮絶」「言語道断」の「空」の境涯である。そこが究極であって「哲学」で言い換えることなどナンセンスである。それを、「心霊上の事実を哲学者は説明しなければならない」などと言うのは、「宗教」の側から言うと思い上がりと言うべきか、無知と言うべきかである。禅の「直観」(「無」)は「言亡慮絶」「言語道断」の故に、「哲学」論理で「有」)にすること自体「妄想」である。

西田師が「宗教」の例に挙げる「親鸞」の「絶対他力」、すなわち「逆対応」もそうではないか。弥陀の「慈悲」「来迎」「下生」の「他力」信仰も究極、コトバや論理や理性の次元を超えた「救済」の神秘体験、まさしく「宗教的体験」の世界。

これを「逆対応」などと言って哲学的な言葉遊びにしなくても、「お迎え」でいいではないか。「宗教」の側から言えば、「哲学」は要らない。「お迎え」の方がわかりやすいし人間的だ。浄土信仰すなわち「宗教」を哲学論理で説明しようなどというのは、かえって哲学者の自惚れ、机上の戯論、知的な概念遊びになりかねない。「哲学」の方から言えば身もふたもない話になるが、「宗教」の側には「哲学」を必要としない教理学がある。

第六章 「逆対応」「平常底」:「哲学」論理になった「宗教」

宗教哲学とも言われる西田哲学の「宗教」の部分を、哲学人生の最後期に語ったのが『場所的論理と宗教的世界観』である。その冒頭で、前にもふれたが、師は、

> 宗教は心霊上の事実である。哲学者、が自己の体系の上から宗教を捏造すべきではない。哲学者はこの心霊上の事実を説明せなければならない。それには、先ず自己に、ある程度にまで宗教心というものを理解していなければならない。真の体験は宗教家の事である。

と言い、さらに、

> 神なくして、宗教というものはない。神が宗教の根本概念である。しかし、色が色として眼に現われる如く、音が音として耳に現われる如く、神は我々の自己に心霊上の事実として現われるのである。

然るに、これ以後は、カントの宗教は道徳の補助手段と言うのを皮切りに、自己とは、世界とは、歴史的世界とは、意識作用とは、場所的有とは、などを「矛盾的自己同一」「自己限定」の概念でおさらいしているだけで「宗教」論にならない。やっと数十ページ後に、師曰く、

> 宗教の問題は、我々が、我々の自己の根底に、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は、古来、言い旧された常套語である。しかし、多くの人は深くこの事実を見つめていない。
>
> 私は我々の自己存在の根本的な自己矛盾の事実は、死の自覚にあると考えるものである。
>
> 自己の永遠の死を自覚するというのは、我々の自己が絶対無限なるもの、すなわち絶対者に対する時であろう。永遠の否定に面することによって、我々の自己は、真に自己の一度的なることを知るのである。
> 自己の永遠の死を知るものは、永遠の死を超えたものでなければならない。永遠に生きるものでなければならない。
> 生きるものは、死するものでなくてはならない。それは実に矛盾である。しかし、そこに我々の自己の存在があるのである。私が宗教の心霊的事実といったものは、ここにあるのである。
>
> 我々の自己は、ただ死によってのみ、逆対応的に神に接するのである、神に繋がるということができ

るのである。

ここではじめて「逆対応」という言い方がでてくる。
「逆対応」は、「絶対矛盾的自己同一」の言い換えで、神と人間、「仏」と「凡夫・衆生」、絶対と相対、などといった絶対に矛盾的に対立する「相反二律」が、相互に否定しながら、自己限定し合い、しかも一つに合一していることを言う。
よく「啐啄同時」が例示されるが、「啐」はひな鳥が殻の内側から鳴く声。「啄」は母鳥が外側から殻をつつく音。ひな鳥が殻のなかで成長して殻を出ようとする声と、母鳥がそれを察知して殻を破ってあげようとする親心とが、ピッタリ一致すること。禅宗で、弟子の成長を見極めて師僧がその時にふさわしい公案を示すこと。ひな鳥と母鳥、弟子と師僧、という「相反二律の撞着」である。
さらに、

> 神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によってあるものであるのであり、絶対無なるが故に絶対の有であるのである。絶対の無にして絶対の有なるが故に、能わざるところなく、知らざるところなく、全智全能である。故に、私は仏あって衆生あり、衆生あって仏があるという、創造者としての神あって創造物としての世界あり、逆に創造物としての世界あって神があると考えるのである。
>
> 絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならない。極悪にまで下り得る神でなければならない。逆悪非道を救う神にして、真に絶対の神であるのみである。（略）絶対のアガペは、ぜったいの悪人にまで及ばなければならない。神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである。
>
> 絶対的神は右のごとき意味においての絶対矛盾的自己同一として、その射影点たる我々の自己は、実に善と悪との矛盾的自己同一であるのである。

ほとんどの行間を「絶対矛盾的自己同一」の論理の応用で費やしながら、西田師は涼しげに「宗教心とはいかなるものであるかを明らかにし得たと思う」と寝言を言う。哲学に長けた人が読んでも、どこに宗教心や宗教が語られているのか、その一行をさがすのも困難だが、師は「絶対矛盾的自己同一」の論理で神を語ることが「宗教」だと思っているようだ。
以下は、その有頂天だ。

> 否定即肯定の絶対矛盾的自己同一の世界は、どこまでも逆限定の世界、逆対応の世界でなければならない。神と人間の対立は、どこまでも逆対応的であるのである。故に、我々の宗教心というのは、我々の自己から起こるのではなくして、神または仏の呼ぶ声である。神または仏の働きである。
>
> 我々の自己が、我々の自己の生命の根源たる絶対者に対する宗教的関係においては、智者も愚者も、善人も悪人も同様である。「善人なおもて往生を遂ぐ、いわんや悪人においてをや」とまでいわれている。

「悪人正機」説が「逆対応」の例としてしばしば言われる。これがその典拠である。
「悪人正機」を、それが説かれている『歎異抄』とともに「親鸞」の説だとする俗説があるが、『歎異抄』は「親鸞」ではなく弟子の唯円が書いたものというのが学界では定着している。

ともあれ、なぜ「悪人正機」が「逆対応」なのか、私には不可解である。

先ず、西田師の「悪人」の理解がまちがっている。師は「智者も愚者も、善人も悪人も」と言うが、「智者」「愚者」と同様に「善人」「悪人」と言うところをみると、『歎異抄』の言う「善人」と「悪人」の仏教的な意味がわかっていないと見える。だから、「極悪にまで下り得る神でなければならない」とか「逆悪非道を救う神」とか「神は逆対応的に極悪の人の心にも潜むのである」などと「我田引水」の前置きをしているのだ。

そもそも「悪人正機」の「悪人」とは、仏教学の常識では、煩悩具足の人間のこと。性欲・食欲・所有欲に溺れ、利己であって利他でない人。すなわち、仏教で言う「世間」の凡夫・衆生のこと。要するに普段の私たちのことで、犯罪を行ったり不道徳な生き方をしている人のことをとくに言うのではない。

然るに、阿弥陀如来は、通常の仏教学で言えば「報身」の如来であり西方浄土の主尊である。サンスクリット名の「アミターバ」(amitābha)「アミターユス」(amitāyus)から不老長寿の利益をもたらす仏とも言われている。

浄土信仰において帰依の対象となった阿弥陀仏は、法蔵菩薩として修行中に立てた四十八の誓願=「本願」(「世間」の凡夫・衆生を等しく救済する誓願)をもっていて、阿弥陀仏は念仏の声に応じて西方浄土からこの世(「世間」)に下生・来迎し、念仏する者や慈悲利他の行いを積んだ者(「善人」)を極楽往生に導く。

では、弥陀はこの「善人」だけを救済するのか。そこで、「いわんや悪人においておや」である。弥陀の「本願」はそもそも、「悪人」すなわち煩悩に生きる「世間」の凡夫・衆生を等しく救済することである。「悪人正機」は、弥陀の「本願」をそのまま言ったに過ぎない。そのような考え方は、すでに法然も言っていた。浄土信仰では特異なものではない。特筆するものでもない。取り立てて弥陀と悪逆非道の極悪人との「逆対応」とさわぐ話でもなく、西田師が「親鸞」のなかに弥陀を内在させ、ひな鳥を極悪非道の「悪人」とし母鳥を「親鸞」として「啐啄同時」のパターンにし、「悪人正機」を「逆対応」に仕立てた、そういうことではないか。

「悪人正機」で字数を費やしたが、先に進む。然るにまた、私には不可解な西田師の「宗教」に出会う。

> 神とか仏とかいうものを対象的にどこまでも達することのできない理想地に置いて、これによって自己が否定即肯定的に努力するというのでは、典型的な自力である。それは宗教というものではない。そこには全然親鸞聖人の横超というものはない。もっとも非真宗的である。

どうと言うことはない。『場所的論理と宗教的世界観』が「絶対矛盾的自己同一」の論理を「宗教」に重ねて語るだけでも、まともな「宗教」論・宗教学ではないのに、話は「逆対応」の「悪人正機」のところから急に「親鸞」「真宗」に変り、要すれば「他力」ではない「自力」、すなわち仏教の、釈尊仏教から小乗の阿毘達磨、そして大乗へ、というインド仏教や中国仏教の大半、さらに日本の仏教の浄土系以外、空海の密教も含めてそれら全部が「宗教」ではない、と片づけられたのである。つまり、「親鸞」と「真宗」だけが「宗教」なのである。

これには釈尊もビックリ、インド仏教小乗・大乗の論師・祖師も、密教の阿闍梨たちも、中国仏教の学匠・祖師たちも、日本仏教の宗祖・学僧たちも、誰よりも西田師の師僧にあたる雪門老師も、大徳寺の廣州老師も、妙心寺の池上老師も、腰を抜かすだろう。そもそも、西田師がいそしんだ禅そのものが「自力」中の「自力」ではないか。自己矛盾もはなはだしい。この自己矛盾も「自己同一」とでもシャレたいのか。「自力」が「宗教」でないなら、西田師の禅は「宗教」ではなく「哲学」であるとでも詭弁を張りたいのか。

いずれにしても、「それは宗教というものではない」というこの一行で、西田師の仏教のレベルがハッキリした。師は仏教を学として学んだことがないために客観的な仏教思想史を知らず、知らないが故に、無邪気にも二千年を越える歴史を刻んだ仏教を「絶対矛盾的自自己同一」の論理で「親鸞」「真宗」に矮小化した。「哲学」と「宗教」の「いっしょくた」もけっこうだが、これは西田哲学の自惚れである。

そういうことなら、と感情が高ぶったわけではないが、西田師の「親鸞」についてかつて批判したことがあるので、このタイミングでそれを紹介しておこうと思う（拙著『空海ノート』最終章、『空海の総合仏教学』第九章、八）。

●西洋哲学者の西田は、インドに発した仏教は出離的（世俗を離れた、厭世的な、非現実的）だと言い、他力（弥陀の本願）にすがる親鸞の念仏往生の方が日本精神的には現実即絶　対的、絶対の否定即肯定的なものがあると言う。

> その源泉を印度に発した仏教は、宗教的真理としては、深遠なるものがあるが、出離的たるを免れない。大乗仏教と云へども、真に現実的には至らなかった。日本仏教においては、親鸞聖人の義なきを義とすとか、自然法爾とか云ふ所に、日本精神的に現実即絶対として絶対の否定即肯定なるものがあると思ふが、従来はそれが積極的に把握されていない。（『場所的論理と宗教的世界観』）

西田は、親鸞が言う「（他力と申すことは）義なきを義とす」（私たちの計らい（自力）を捨てたところに仏の計らい（如来の誓願・他力）がある）とか、「自然法爾」（如来の誓願・他力のまま、そのままにある）が「否定即肯定」という西田哲学に沿うもので、仏教はたしかに深い宗教的真理であるが出離的で（現実離れしていて）、「大乗」仏教（おそらく華厳のこと）もそうであり、弥陀の本願（救済）に自己のすべてをゆだねる親鸞の「絶対他力」の方が現実的であると言いたいらしい。

●はたして大乗仏教は出離的で非現実的か。親鸞はほんとうに現実的か。
大乗仏教中観派の論師龍樹は、「空」を「仮」（「仮名」「仮説」）と言った。「仮」とは、すべての事物・事象が縁起の理によって生滅していて実体がないのだから、コトバで仮に名づけられた「仮名」・「仮説」のものという意味。
「空」の原語である「シューニヤ」の「それ自体でもとから存在しているのではない」・「さまざまな因と縁が集まって起っている」という原意をよく表している。
この「仮」を「仮有」という学者もいるが、「仮」とは「空」つまり「ゼロ」であって、プラス（「有」）でもマイナス（「無」）でもなく「非有非無」である。「絶対」ではなく「相依相待」の「相対」。その極まりが「重々帝網」、ホロニックな「相即相入」である。大乗の「空」を「絶対」「無」などと言うのは誤解のもとである。
「ゼロ」はプラスとマイナスの中間基点であるが、その「ゼロ」のなかにプラス（「有」）に向うベクトル（否定即肯定）とマイナス（「無」）に向うベクトル（否定即否定）が同時に内在していると大乗は観た。
中観はマイナスに向うベクトルに立ち、唯識はプラスに向うベクトルに立った。華厳もそのあとの『大乗起信論』もプラスに向うベクトルに立ち「真如」・「如来蔵」を説いた。そして、密教は「菩提心」を選んだ。プラスに向うベクトルは、現実世界を「法界」に重ね「諸法」は「実相」にほかならず、「即事而真」・「現実即真実」の論理を可能にした。仏教の基本思想ではこのことを「諸法実相」といい「現実的」という。

●逆に親鸞の「絶対他力」こそ「大乗」の「空」の肯定的側面を拒否し、現実逃避的で出離的ではないのか。自己が弥陀の「絶対」のなかにかぎりなく「自己否定」をくり返すのは「空」ではなく「虚無」であり、すなわち「否定即否定」、「無」の論理である。
自己と弥陀は二律であって「一如」ではない。自己を否定し続け「他力」（肯定）にすがっても自己は否定されたままの自己で「肯定」されたわけではない。だから「往生」によって自己は「他力」のなかに救われなければならない。だが「往生」は自己と弥陀との相互否定」「逆対応」ではない。「他力」によ

って自己が摂受されるだけである。
「念仏」とはそのためにひたすら「他力」にすがる「自己放棄」の「コトバ」であり、自力を捨てた自棄のコトバに自己肯定の力などありえない。だから親鸞は、「仏性」も「菩提心」も自力のすべてを捨てた「虚無」のはてで、煩悩の闇底に沈む「悪人」に往生権を与えた。その「悪人」を、「本覚」の故に、真実の自己だと「逆対応」させたとしても、それはあなたまかせの現実逃避に過ぎず、むしろ老荘の「無為自然」というべきで出離的である。

論をもとに戻そうと思うのだが、その前にここで、「逆対応」について補足しておきたいことがある。

それは、相矛盾し対立的な二つのことが、互いに否定関係のまま一つである、という論理で、例えば男と女が、相矛盾し対立的で互いに否定関係のまま、反転して相互肯定になるという、弁証法である。私の西田哲学理解によれば、そこに絶対的な「意志」が背後にあって、「働くもの」の論理がそこにあると見た。
絶対的な「意志」とは、「純粋経験」のところで言われる「無限の統一力」「統一的或者」「潜在的一者」、あるいは「自覚」の背後に言われたエリウゲナの「神の意志」のようなもので、「働くもの」の論理とは、

働くものとは、いかなるものであるか。働くということは、物と物との相互関係において考えられる。それでは、いかなる関係であるか。働くというには、まず一が他を否定し、他が一を否定する。相互否定関係というものがなければならない。
しかし、単なる相互否定関係だけでは働くということはいわれない。相互否定が即相互肯定ということでなければならない。二者ともにどこまでも独自性を有し、相互に相対立し、相互に相否定することが、相互に相結合し、一つの形を形作ることであり、逆に相互に相関係する、相結合し、一つの形を作るということそのことが、どこまでも相互に相対立し、相否定するということでなければならない。すなわち物が各自に独自的となる、物が物自身となるということでなければならない。(『場所的論理と宗教的世界観』)

『場所的論理と宗教的世界観』の「宗教」論を、続ける。

我々の自己の自覚の奥底には、どこまでも自己を越えたものがあるのである。我々の自己が自覚的に深くなればなるほど、爾(しか)いうことができる。内在即超越、超越即内在的に、すなわち矛盾的自己同一的に、我々の真の自己はそこから働くのである。そこには直観というものがなければならない。(略)
私の行為的直観というのは、どこまでも意識的自己を越えた自己の立場から物を見ることである。

宗教心というのは、何人の心の底にもある。しかも、多くの人はこれに気づかない。(略)我々の自己がどこまでも矛盾的自己同一的に、真の自己自身を見いだすところに、宗教的信仰というものが成立するのである。故に、それを主観的には安心(あんじん)といい、客観的には救済という。

西田師のなかでは、宗教信仰もまた「絶対矛盾的自己同一」で論理化されるものなのである。論理のレベルに宗教的な安心や救済があるものだろうか。私の住職の現場では、安心や救済は苦しみや悲しみの極で、ある瞬間に、心が「納得する」深層心理。論理を越えている。

『場所的論理と宗教的世界観』の「宗教」論は、「矛盾的自己同一」の論理を「宗教」にこじつける、「矛盾的自己同一」教という宗教団体の教祖演説のようである。

次いで、「絶対者」もまた「矛盾的自己同一」「自己否定即肯定」の論理である。

真の絶対者とは、自己自身において、絶対の自己否定に面するものでなければならない、自己自身のなかに絶対否定を包むものでなければならない。絶対矛盾的自己同一的に自己自身を媒介するもの、（略）
我々の自己は、神の絶対否定的自己媒介によって成立するのである。私がいつもいう如く、絶対的一者の個物的多的自己否定の極限として成立するということができる。そこに、我々の自己は、絶対的一者の自己射影点として神の肖姿であり、絶対意志的でもあるのである。（略）

我々の自己と神すなわち絶対者との関係は、しばしばいう如く、大燈国師の語がもっともよくいい表しているのである。どこまでも逆対応的である。絶対に逆対応的であるのみである。そこに、生死即涅槃といい得るのである。我々の永遠の生命とは、此に考えられねばならない。

自己自身を超越することは、どこまでも自己に返ることである。真の自己となることである。諸心皆為非心、是名為心というゆえんである。心即是仏、仏是即心の義も、ここに把握されなければならない。対象論理的に我々の心と仏とが同一というのではない。
般若真空の論理は、西洋論理的には把握せられないのである。仏教学者も、従来この即非の論理を明らかにしていない。

ここまでの主観的な極論になると、西田師の論理学にもなかなかついていけない。自己が自己自身を超越して真の自己となること（「自己否定即肯定」）を、こんなところで『金剛般若経』を持ちだし「諸心皆為非心、是名為心」、すなわち「AはAではない、故にAである」に重ね、「心即是仏、仏是即心」も同じく「生死即涅槃」の文脈だと言いたいのだ。
それはいいとして、先ほどもハッキリ断言した通り、西田師の仏教はほんとうにわかっていない。自分のできなさをわかっていない無邪気が哀れだ。

「般若真空」とはいったい何ぞや。こういう荒唐無稽の造語を自作し無邪気に使って、いかにも仏教思想がわかっているような口ぶりで「ハッタリ」を言うのは、大拙師によくよく似たものである。
しかし、大拙師の「即非の論理」のヒントになった『金剛般若経』に「空」という語は一言もない。原典・原文を精査していないから、そんなことにも気づかないのだろう。『金剛般若経』は、初期「般若経」系の大乗経典だが、まだ大乗の「空」を言うに至らず、「諸法無我」「無自性」「無実体」の思想を説く「般若経」だ。
それに「真空」とは何ぞや。こんな造語をプロの仏教学者は口にしない。アマチュア用語だ。「般若即非」とか「般若真空」とか、素人の言う造語を口にしながら、「仏教学者も、従来この即非の論理を明らかにしていない」はあったものではない。仏教学者が『金剛般若経』を「誤読」して「即非の論理」を言い出すわけがない。そもそも仏教学者が『金剛般若経』を「誤読」などしない。この的がはずれた指摘一つで、西田師の仏教理解のレベルがアマチュアレベルであることが露呈した。禅門の「宗学」レベルでの『金剛般若経』理解も相当にいい加減だということも想像に難くない。西田師には失礼になるが、率直に言って、バカも休み休み、のレベルである。

話を先に進めよう。

多と一との絶対矛盾的自己同一として、絶対者が自己自身を限定すると言う時、無基底的に、絶対無の自己限定として、世界は意志的である。全一的に絶対意志たるとともに、個多的に無数の個人的意志がこれに対立する。かくの如くして、般若即非の世界から人間世界というものが出て来るので

ある。ここに応無所住而生其心である。馬祖門下の盤山宝積という禅者がいう。空中で剣を振り回すようなものである。
（略）心が是の如くであれば、心心無知すなわち無念無想であって、全心即仏、全仏即入、人仏無異、始為道矣と。
（略）全仏と個人とは即非的に一であるのである。真の個人は絶対現在の瞬間的自己限定として成立するのである。

「逆対応」の論理がまだ続く。慧能がこの一句で大悟したという『金剛般若経』の「応無所住而生其心」（執著する所なく、そのような（無執著の）心を起こせ）のように心があるなら、仏と私たちは一体であり、それは瞬間的に絶対的現在の「自己限定」として成立するのだと言う。

西田師は、『金剛般若経』の「応無所住而生其心」もまた「即非の論理」（AはAではない、故にAである）と見て、その「無執著」においてすべての仏と私たちとは「即非」の関係であり、「全心即仏、全仏即入、人仏無異」（『景徳伝燈録』、巻第七「宝積禅師章」）なのだとする。あくまでも、対象論理的にではなく、「どこまでも即非的に、矛盾的自己同一的でなければならない」と言う。

「逆対応」はまだ続き、ここに「親鸞」「絶対他力」の信仰が登場する。然るにまた私は不可解に遭遇する（引用文のカッコ内：著者）。

信仰とは、主観的信念ではなくして、歴史的世界成立の真理に触れることである。
（略）仏教的には、忽然念起（「無明」）である。人間はその成立過程の根源において自己矛盾的である。
（略）人間は原罪的である。
（略）真宗においては、この世界はどこまでも業の世界である。無明生死の世界である。ただ仏の悲願によって、名号不思議を信ずることによって救われるという。それは絶対者の呼ぶ声に応ずるということにほかならない。

「親鸞」「絶対他力」の用語はないが、最後の二行は明らかに「親鸞」「絶対他力」のことであり、西田哲学が「宗教」と表裏一体で、その「宗教」とは「親鸞」であることの例示である。要すれば、人間には「業」という過去世から引きずっている「無明」があり、その意味において原罪的である。だから、自己を「自力」が救済することができず、弥陀（＝「他力」）を信じてその呼ぶ声に応ずるほかはない。そういう、「あなたまかせ」の自己否定こそが信仰なのだそうである。

しかし、「弥陀の呼ぶ声に応ずる」などというのは、私の草学道が学んだ「親鸞」にはなかった。呼ぶ声は念仏者の声であって、それが「南無阿弥陀仏」である。弥陀の方から呼びかけるのなら、「称名念仏」は要らないことになる。弥陀に来世での救済を求める人は、ただ黙って待っていれば、折口信夫の「マレビト」ではないが、弥陀の方が勝手に来てくれるのだ。ただし、それは死ぬ時だけ。師は「ただ死によってのみ、逆対応的に神と接する」と言っている。いくら辛い時や悲しい時や苦しい時に「南無阿弥陀仏」を唱えても、こちらからの呼ぶ声には応じず、死ぬ時だけ勝手に来てくれるのだ。

ところが、『歎異抄』には「念仏の申さるるも如来の御はからひなり」とあって、念仏を唱えるのも弥陀のはからいなのだ。それが「名号不思議」か。あなたまかせの「絶対他力」である。弥陀が「自己否定」してお迎えに来たら、こちらも「名号不思議」「の自己否定」をして死ぬのだ。

哲学論理で弥陀に遊ぶのは自由だが、仏教思想史を勝手に上書きされたり「偽作」されては叶わない。これも大拙師の「金剛経」の「誤読」と「即非の論理」の論理「飛躍」にそっくりである。

呆れてモノが言えないほどの「真宗学」だが、つまりは「自己否定即肯定」の「逆対応」をあくまでも「親鸞」に重ねたいための詭弁であり、いくら何でも、「親鸞」のかいかぶりである。西田哲学の「親鸞」は私の知る仏教学では言わない「親鸞」であり、「真宗学」でも想定していない「親鸞」ではないか。これを、哲学者の創造的思索の自由だなどと自惚れられては困る。

そもそもだが、西田師は親鸞の「他力」をどこまでわかっていたのか。親鸞自身がその「他力」にゆらぎ、病気平癒への対応においては「他力」ではなく呪術的な「自力」(現世利益)を黙認していたことなど、一体わかっていたのか。極めてあやしい。

『場所的論理と宗教的世界観』もそろそろ終りに近づき、「平常底」が登場する。

> 背理の理というのは、非合理ということではない。親鸞のいわゆる義なきを義とするのである。理と事と、知と行との矛盾的自己同一ということである。
> (略)それは絶対現在の自己限定としてきわめて平常底なる立場であるのである。
> 臨済は仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、困来即臥、愚人笑我、智乃知焉という。
>
> (略)西洋哲学において、プロティノス以来、神秘主義と称せられるものは、東洋の禅ときわめて接近せるものではあるが、私はその根柢において対象論理的立場を脱したものではないと考える。否、プロティノスの一者は東洋的無と対蹠的極限に立つものである。この故に、それは平常底という立場にまで達したものではない。

「仏法無用功処、祇是平常無事、屙屎送尿、(着衣喫飯、)困来即臥、愚人笑我、智乃知焉(仏法に用功の処なし。祇だ是れ平常無事、屙屎送尿(あしそうにょう)、困(つか)れ来れば即ち臥す、愚人は我を笑うも、智は乃ち焉(これ)を知る)」(『臨済録』、慧照禅師語録、示衆四)とは、「仏法には功徳を用いるところがない。ただただ平常のうちに無事であり、大小の用を足し、疲れれば横になる。愚かな人は私を笑うが、出世間智はその真の意味を知っている」ということでどうか。一休はこれに倣うように「世の中は食うて糞して寝て起きて、さてその後は死ぬるばかりよ」と詠んだ。西田哲学では、この「平常無事」も絶対現在の「自己限定」なのだ。

> 我々の自己がどこまでも自己自身の底に、個の先端において、自己自身を越えて、絶対的一者に応ずるということは、そこに我々の自己がすべてを超越するということである。
> 絶対現在の自己限定としての、この歴史的世界を超越することである、過去未来を超越することである。そこに、我々の自己は絶対自由である。
> (略)自己の底に自己を限定する何ものもない。
> (略)どこまでも無基底的である。故に祇是平常無事、すなわち平常底という。
>
> 絶対否定即肯定に、かかる逆対応的立場において、どこまでも無基底的に、我々の自己に平常底という立場がなければならない。
> (略)本能的に外から支配せられるかぎり、我々の自己に自由はなく、理性的に内からというところにも我々に真の自由はないのである。ここに私のいうところの自由は、西洋の近代文化においての自由の概念と対蹠的立場に立つものがあるのである。
> (略)私の場所的論理の立場においては、絶対否定即平常底である。
>
> 私の平常底というのは、我々の自己に本質的な一つの立場をいうのである。我々の人格的自己に必然的にして、人格的自己をして人格的自己たらしめている立場をいうのである。すなわち真の自由

意志の立場をいうのである。

引用が多くなったが、禅境である「平常底」を、「臨済」禅僧中の禅僧一休が言うと、

世の中は食うて糞して寝て起きて、さてその後は死ぬるばかりよ

だが、哲学者の西田師が言うと「絶対否定即肯定に、かかる逆対応的立場において、どこまでも無基底的に、歴史的世界を超えた、絶対自由」となる。
しかし、西田師の禅の「無」の体験はいったい無基底的なレベルまでいっていたのか。入門(初心)レベルの「無字」を「透過」した程度で、その後は禅から遠のいたのではなかったか。いつ師家のような「見性」のレベルになったのか。口と頭だけで言っているのではないか。雪門老師の前で「見性」体験を言えたか。

第七章 「有名無実」:西田哲学の「虚」

以下は、私の草学道に見えた西田哲学の「有名無実」、「虚」である。

一、私の草学道に見えた西田哲学の「有名無実」「虚」の第一は、西田哲学の根底にある西田師の禅は「それが見性というものである」などとわかったようなことをしばしば口にするが、実のところ、「見解(けんげ)」には遠い、「公案」禅では最も避けられる「知解(ちげ)」のレベルではなかったか、つまり「見性」どころかアマチュアレベルだったのではないかという「疑」である。

そもそも西田師には、禅に参じた当初から「知解」のクセがあった。雪門玄松老師のもとに通いはじめてほどなくの明治二十九年(一八九六)の暮、京都修学院・林丘寺に隠棲していた滴水宜牧老師(臨済宗天龍寺派元管長)をたずねて面談で教えを乞い、その翌年には書簡で教示を願い出たのだったが、老師から「無、筆談御免」と苛烈に拒絶されている。すなわち、

古徳曰く、我に語句なく、一法の人に与ふるなし。無。老僧、此の外に更に教示なし。
已来は筆談御免。

明治三十六年(一九〇三)八月三日、師は、大徳寺孤蓬庵の廣州宗澤老師のもとで、『無門関』の第一「趙州狗子」(「趙州無字」「狗子仏性」)を「透過」した。「独参」、すなわち老師(師家)との禅問答の結果であったが、「知解」で許されたと言われている。しかし、師本人はその夜「余甚だ悦ばず」と日記に書いた。

なぜ、甚だ悦ばなかったのか。その辺のことは第一章に詳しく書いた。
師は、甚だ悦ばなかっただけではなく、廣州老師の応接に対する不満めいたことを金沢にいる雪門老師に手紙で告げ口した。ところが老師からは「学者の妄想」「そんなことは忘れ、不断に参禅することだ」と逆にたしなめられた。

出家の弟子(プロ)なら、師家に対する不満など絶対に口にできないしそもそも言わない。師家や先輩が黒と言ったら白でも黒なのである。僧堂はそういう規律のもとにある。それにしても、何があるにせよ、「公案」を与えてくれ、問答の労をとってくれ、かつ「透過」を許してくれた師家に感謝もせず不満を

持つこと自体、禅者としては自大・自尊が強すぎ「わかってない」のだ。これをアマチュアと言わずに何と言うべきか。

あきれるのは、それをまた金沢の恩師雪門老師に告げ口をして逆にたしなめられている。子供じみたことをよくやるものだ。これを、先に本書で問題にした師の「強迫性障害」に帰するのは簡単だが、私は師の「居士」禅のアマチュア性の所業だと見るにとどめる。

いずれにしても、その後金沢の雪門老師が洗心庵を離れると、師も禅から次第に遠のいている。師家のいない「公案」禅はあり得ない。師がその後多くの「公案」を自問自答し「見性」に至ったかどうか疑わしい。師はほぼ禅を中絶している。然らば、哲学論議のなかで「それが、見性というものである」などとさもわかったようなことを言うわりに、そもそも西田師の禅がアマチュアの「知解」レベルだったことは明白である。

「趙州狗子」とは、「犬にも仏性がありやなしや」という「公案」で、「無」という答えなのだが、西田師はこの「無字」の「公案」については何回も「工夫」を重ねてていたようだ。廣州老師はそれを見抜き、早々に「初関」(はじめての関門)の「透過」を「知解」で許したのだろう。

「知解」とは「公案」禅で言う「知解分別」のことで、つまりは頭で考える合理的理解・論理的判断・知識による結論と言えばいいだろうか、要するに「頭で思案すること」「コトバや文字で考えること」で、「不立文字」を前提とする禅では最も避けることである。

「公案」禅は老師(師家)が弟子の熟度を見抜いて、そのレベルに応じた「公案」を与え、弟子は師家から与えられた「公案」を頭で考えるのではなく、「公案」そのものに成り切り、その境のなかでモノゴトの本源を喝破する直観、すなわち「見解(けんげ)」で答え、老師と禅問答するのである。「見解」は直観であって頭で思案する「知解」ではない。言い換えれば、徹底して自我・我執・我見を捨て、一切の言語を離れ、「工夫」を重ねてはじめて直観できる「見解」に対し、「知解」は頭で考えている自我・我執・我見のレベル、コトバや概念の次元を越えられないアマチュアのレベルである。

「透過」とは「関門」を通過すること。すなわち師家から与えられた「公案」に答えたものが認められること。「公案」そのものに成り切れた証しであるが、西田師の場合はこれを「知解」で許された。廣州老師の学者西田師への敬意と心遣いだったろう。あるいは、当時「公案」禅の世界では、老師(師家)が初関をわりと早く許してしまう傾向にあったのかも知れない。

二、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第二は、西田師の「学問」とは、主観的な「禅の見方」を根底にして思索すること、そのために必要な西洋哲学の哲理・思弁・概念を「借り」てきて、それを「禅の見方」で「換骨奪胎」し、自分の哲学だと言って論じること。そうした「禅の見方」による主観的な思索やそれに必要な哲学研究を「学問」だと考えていたようで、私が言うような文献研究を含めた客観的な学術研究の意味での「学問」ではないこと。

このことについて、「ウィキペディア:西田幾多郎」に「独自研究」とマーキングされてはいるが、おもしろい指摘がある。

> 西田は<u>思想輸入的・文献学的なアプローチを取らず</u>、<u>先人らの思考法だけを学び独自に思想を展開させた</u>がゆえに、彼の著作は一見すると独創的で難解である。しかし、<u>禅の実践から抽出された独自の学風は文献学者、「哲学学者」への痛烈なアンチテーゼ</u>でもありえよう。

とある。

西田哲学に詳しいウィキペディアンが独自の見解を勝手に載せて、管理者から「独自研究」のマーキングをされているが、さもありなん、の指摘である。引用の傍線部分を少々読み解いてみると、

○「思想輸入的・文献学的なアプローチを取らず」の「思想輸入的なアプローチを取らず」とは、例えば、プラトンやアリストテレスの思想、あるいは新プラトン派のプロティノスの思想、新カント派のリッケルトの思想、ヘーゲルの哲学といったものを、トータルで日本に紹介し研究する、そういうことを西田師はやらなかった、という意味。

「文献学的なアプローチを取らず」とは、例えば、プラトンやアリストテレスの原典原文をギリシャ語で読むなど、文献考証・文献解読・原典研究といった基礎研究をやらないということ。

私が再三、西田師を非「学問」的・非学術的だと言うのはこのことであるが、ここの文脈は、すなわち文献ではなく「禅の見方」こそが西田師にとってはすべてに優る客観であり「学問」であると言いたげである。

○「先人らの思考法だけを学び」とは、私がくり返し言ってきた他の思索家・哲学者からの「借用」(「剽窃」(「いいとこ取り」)「受け売り」「つまみ食い」「なりすまし」)と同義である。

○「禅の実践から抽出された独自の学風は文献学者、「哲学学者」への痛烈なアンチテーゼ」とは、ここに言われる文献学者、「哲学学者」とは誰のことを言うのかわからないが、いずれにしても、文献研究に重点を置き独創的な思索をしない研究者、あるいは哲学を研究の対象とし自らは哲学しない学者のことを、西田師の反文献学・反哲学学者の学風が痛烈に批判している、と言いたいのだろう。

さもありなん、である。

私はたびたび、西田師が京都大学という最高の学問の府に身を置きながら学識者らしくないとか、学人としてインモラルであるとか、非「学問」的であるとか、言ってきたが、それと真逆の見解ながら、そのことが「文献学者」「哲学学者」、すなわち私が言う「学問」への「痛烈なアンチテーゼ」だという見方にはうなずくものがある。

時に、私が師を「学問」的ではないと言うのは、田辺元に対する人格口撃にも等しい批判のこともある。「書簡」にある通り、第三者に宛てた「書簡」で相当なことを言っている。田辺は学問の府にある自覚のもとに、論文という形でわざわざ「西田先生の教えを乞う」と題し、丁重に疑義を呈しているのに、西田師は蔭で田辺の人格を非難している。学問の府に身を置く学識者としてインモラルであり学人としてアマチュアレベルだ。

このことに関連してだが、私は西田師に大拙師と似た尊大で独善的な面を感じてならない。背景に、一つには生来の我の強さ、一つには選科とは言え東大出特有の尊大さが臭う。

ある西田哲学研究者は、西田師が哲学を専攻したり禅にいそしんだりする背景を、「人生の悲劇性」「人生の悲哀」「世俗的な苦悩からの脱出」を強調するが、私には生家が破産した跡取りの長男が一家を養わず東京に出て東大に三年間通ったり、帰郷をして勤めたばかりの田舎教師がすぐ結婚してみたり、結婚すればするで次々に子を成したり、どこが「悲劇性」なのか、どこが「悲哀」なのか、どこが「世俗的苦悩」なのかと思える。生家と父はあてにならなくても賢母の母もいて東大卒の立派なエリート人生ではないか。学歴がないだけでもっと社会の底辺で悲哀の人生を生きている人を私は知っている。「この点(世俗的な苦悩)を忘れた野狐禅めいた談義はいずれもおめでたいとしか言いようがない」(『西田幾多郎の憂鬱』小林敏明)とは、逆におめでたい話だ。

実際の西田師はけっこう激しやすく、激すると相当激しかったらしいが、ソクラテス・プラトン研究で知られる田中美知太郎が、恩師の西田師について面白い述解をしている。

人ガアンマリ讃美シタリスルト、何ソンナコトモナイヨトツムジヲマゲテ見ルトコロガN氏(西田師)ニモ多分ニアル。アノ人ハヤッパリアレデ強イ自我ヲモッテヰル。ダカラ自分ガ我ヲ押シテ行クトアノ人モ一種ノ反感ヲ以ッテ反撥シタ言動ヲスル。然シ、ソレガカナリ正直ニ気持ヨク露骨ニ出ルトコロガイ

イ。(『時代と私』田中美知太郎、文藝春秋、カッコ内:筆者)

三、私の草学道に見えた西田哲学の「虚」の第三は、「宗教哲学」と言われる西田哲学の根本の、仏教(「宗教」)と「哲学」の「いっしょくた」である。田辺・左右田の批判はもっともである。

この「いっしょくた」で、一番「虚」なのは、「親鸞」以外は「宗教」ではないという極論。これは虚言である。西田師にとって、「絶対矛盾的自己同一」=「逆対応」の論理に合致する「宗教」は「親鸞」の「絶対他力」だけで、「逆対応」に合致しないものは「宗教」ではないのである。

そもそも、「親鸞」の「絶対他力」(「宗教」)を「逆対応」(「哲学」)と言ったところで、何ほどの哲学的意味があるのか。私には、哲学者の言葉遊びにしか見えない。もともと「他力本願」に弥陀の方から「呼びかける」という意味はない。「還相回向」の「換骨奪胎」である。

『場所的論理と宗教的世界観』に明らかなように、西田哲学は「宗教」というものすべてを「絶対矛盾的自己同一」の論理にはめ込む。西田哲学はいわば、「絶対矛盾的自己同一」教という異端「宗教」であり、『場所的論理と宗教的世界観』はその「聖典」、「バイブル」「コーラン」であり、西田師はその教祖である。

その背景には、「哲学者は心霊上の事実を説明しなければならない」という「哲学」的立場と「宗教」的立場の混同がある。私には西田師の自惚れ・自意識過剰に見える。

その「哲学」的立場と「宗教」的立場の混同の最も西田的なものが、「不立文字」「言亡慮絶」「言語道断」のコトバを超えた禅の「無」の境地を、根源的・究極的な「実在」として「哲学」的なコトバで説明する無理スジである。まともな仏教研究者ならそんなことは夢想だにしない。

四、私の草学道に見えた西田哲学の「虚」の第四は、『金剛般若経』の「誤読」に基づく大拙師の「即非の論理」をそっくり「受け売り」した「自己否定即肯定」の論理、すなわち「絶対矛盾的自己同一」。「偽作」の論理を無批判的にそっくり「借り」た。師の「借用」の代表例である。

五、私の草学道に見えた西田哲学の「虚」の第五は、西欧の哲学者・思想家の哲理・思弁・概念の「借用」(「剽窃」(「いいとこ取り」)「受け売り」「つまみ食い」)の問題。

前述した各章でたびたび指摘したように、西田哲学は西洋哲学の哲学者・思想家の哲理・思弁・概念や仏教思想の「借用」とその「換骨奪胎」であり、師独自のものと思われる「無」の「一元論」さえも禅の「無」の体験や大乗の「空」からの「借り」物である。

その「借り」を師の「強迫性格」が負い目として忌避し、他から「借り」た哲理・思弁・概念を「換骨奪胎」して自分のものとし、それをいかにも自明のように言う。哲学や思想の世界では当然視されている他からの「援用」は、私の草学道では「借用」、時には「盗用」とみなす。

例えば、序章でもふれたが、西田哲学は、「華厳」思想の有名な「一即一切」「一切即一」を「借り」てきて「一即多」「多即一」と言い、「自己否定即肯定」の論理にして「逆対応」と言った。

仏教学では、「一」が「一切」に内在し、「一切」が「一」に内在する、超越即内在論によって「一」と「一切」の「相即相入」と言い、それをすべてのモノ・コトが相互に相関関係にあって妨げがないという意味で「重々無尽」「円融無礙」と法蔵などが説いた。空海はこれを「重々帝網」(=「即身」)と言い、思想的文脈をはずさず高次の「密教」ステージにアップした。

しかし西田哲学では、「一即多」「多即一」を「相即相入」の相関関係とは見ず、「一」と「多」が互いに否定の関係にあり、あくまでも「一」は「一」であり、「多」は「多」であり、互いに矛盾的対立をしながら一

つになっている、それを「逆対応」と言った。「華厳」思想では「一」と「多」が相互に肯定し合う相関関係だが、「逆対応」は相互に否定し合う統一関係である。

表現は同じような言葉ながら意味がまったく反対の背理である、「一即一切」「一切即一」を「一即多」「多即一」に「換骨奪胎」する論述法。これが、西田師常套の「借用」、他の概念を「換骨奪胎」し自分のものにして言う弁証技法である。「華厳」思想の「一即一切」「一切即一」と西田哲学の「一即多」「多即一」とは「似て非なるもの」。これを、禅家では禅特有の逆説的直観と言うかも知れない。「哲学」の世界では「援用」と言い創造的「誤読」とも言うが、私はこれを「援用」や創造的「誤読」とは言わない。

六、私の草学道に見えた西田哲学の「虚」の第六は、仏教を分母、あるいは元ネタとしながら、その仏教が禅門の「宗学」レベルの「華厳」思想や『大乗起信論』にとどまること。「仏教とは」などと言うわりに仏教全体の仏教思想史や仏教教理学を知らないこと。

仏教に関する「虚」で目立つのは、大谷大学の非常勤講師をしていながら、同大学の先進的な仏教学にまったく手を染めなかったこと。師は「余は時々仏教の歴史的研究をもなさんと欲す」と言いながら、客観的学術研究の近代仏教学に見向きもしなかったこと。

当時、すでに高楠順次郎などの留学組の英才たちが近代仏教学をリードしはじめていた。学問的な仏教学は、禅門ではかえって避けられたのではないか。

七、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第七は、西田師にも、大拙師によく似た「東洋優越」の息づかい・鼻息の荒さが顕著なこと。

西洋化一辺倒の時代、当時の学識者・言論人としてそれはよくわかるが、大拙師にしても西田師にしても、「東洋優越」のもとになる禅と「親鸞」をかいかぶり過ぎているし、それを自作の主観論理で独善的に書き換え過ぎている。

八、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第八は、禅の「無」の世界（＝師が言う「心の論理」）を「事物の論理」にするのなら、禅寺の枯山水も方丈も、茶の湯も華道も、茶室も懐石も、作務も精進料理も、すでにもう立派な「事物の論理」としてあるではないかということ。

天龍寺・龍安寺の庭園が、大徳寺・妙心寺・東福寺・相国寺のたたずまいが、待庵・如庵の「侘び・寂び」が、禅の「無」（「心の論理」）をとっくに「事物の論理」にしている。

九、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第九は、西田哲学は畢竟、「純粋経験」も「直観」も「反省」も「自覚」も「場所」も、「絶対矛盾的自己同一」も「逆対応」も「平常底」も、禅堂に坐って「無」に入り「無」が深まって「無底」に透徹し、時がきて「出定」に至る、打坐の一連の流れを西洋哲学の概念を「借り」てトレースしたに過ぎないのではないか、ということ。

十、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第十は、西田師の晩年の「親鸞」傾斜は―大拙師とそっくり同じなのだが―「親鸞」の「絶対他力」を絶対化し、弥陀（絶対者）の方から呼びかけて来迎・下生することを「逆対応」と言ったが、それは通常の浄土信仰を「逸脱」している。

仮に西田師に、弥陀の方から呼びかけがあり来迎・下生された宗教体験があるとしても、それは師にしかわからない神秘体験であり、それを「自己否定即肯定」の論理で普遍化して「逆対応」などと言ったところで、高橋里美や左右田喜一郎が「純粋経験」を批判したことと同じ文脈の、師にしかわからない宗教体験を哲学に持ち込むことの「非」が、ここでも指摘されなければならない。

十一、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第十一は、西田哲学は、思想史的には極みまでいった仏教思想の命題「諸法無我」「一切皆空」を、西洋哲学の「実在」論理（「有の論理」）にしたわけだが、それ

はつまり、仏教学で言えば、極みまでいった大乗の「空」を小乗「有部」の「実有」に戻すことと同じであり、仏教思想史では大乗から「阿毘達磨」への逆流だということ。

その意味では、仏教学的に言えば、西田哲学は「唯心論」であるはずだが実は小乗「有部」の「三世実有」論である。西田師はそれを大乗「空」でしか見ていない。思想史的矛盾である。師の仏教には大乗の「無我」「空」のレベルしかない。

十二、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第十二は、西田師の『金剛般若経』理解は禅門の「宗学」レベルであるということ。

『金剛般若経』の「誤読」「飛躍」を基にした大拙師の「即非の論理」をそのまま「受け売り」し、それを「自己否定即肯定」の論理の「絶対矛盾的自己同一」と言い換えた。「即非の論理」そのものが成立しないので、その「受け売り」である「絶対矛盾的自己同一」も成立しない。

十三、私の草学道に見える西田哲学の「虚」の第十三は、師の戦争コミットである。知識人としては時代への迎合、学識者としては無節操で、批判されても仕方ないこと。

先の戦争を欧米「近代」からの「東洋」の開放だという詭弁に同調するかのように、戦時期に時勢にコミットして「絶対矛盾的自己同一」の論理で「皇道」「八紘一宇」「決死」を説いた(『日本文化の問題』)。とくに「決死」への言及は、戦争協力だと批判されてもやむを得まい。そう言う師は、戦争中、リウマチの病床で学徒(教え子)までが自分の説いた「即非」「決死」の現場へ出陣するのを見送ったはずである。

教え子たちの「決死」の覚悟は「自己否定即肯定」の論理に叶い、師は満足だったか。「天皇陛下万歳」「父上様、母上様、親孝行もできず申し訳ありません。お先に失礼します。弟・妹をよろしくお願いします」(知覧基地から発進した特攻隊員)は、師の言う「決死」の「論理」の地平だったか。西田師は教え子たち英霊に懺悔の一つもしたか。戦死した教え子の数の涙を流したか。

時代的に戦争に少しでも責任を感じた人は切腹・自決も辞さなかったが、西田師は「般若即非」「自己否定即肯定」の自決もせず、生き延びて戦後も懲りずに「国家論」をぶった。国立帝大の指導的な学人としての立場的忖度だったかもしれないが、哲学的な「論理」がどんなに優れたものでも政治の現実には通用しないことに無邪気・無頓着過ぎた。

蛇足ながら、

花山信勝先生のあとを受けて巣鴨拘置所の戦犯教誨師になった田嶋隆純(私の伯父、母の姉の夫、当山曽祖父の弟子)は、BC級戦犯との初対面の場で「あなたたちばかりに罪を負わせて本当に申し訳ない、戦争の責任は私たち国民全体にある」と言って深く頭を垂れて号泣した。田嶋は上から目線の説教(教誨活動)を一切せず、「いのち果てるまで」GHQを相手に戦犯の減刑運動に奔走し多くのBC級戦犯のいのちを死刑台から救った。受刑者から「巣鴨の父」と仰がれ、その本葬には戦後釈放された著名な元軍人・政治家が列をなし瞑目して焼香した。

田嶋は西田師と同じ時代を生きた仏教学者であり大学の教授であり、戦前ソルボンヌに学んでヨーロッパの「近代」を知る人だった。パリでは滞在中の林芙美子らとともにフランスの英知と交わった。西田師が巣鴨に招かれていたら、死刑囚にも「自己否定即肯定」の「論理」による死を説いただろうか。田嶋は死刑囚を前に「私もあなたたちと同じ戦争犯罪人、あなたたちに罪を負わせて申し訳がない」と泣いて頭を下げ、一途に戦犯の減刑運動に専念した。田嶋の捨て身の利他行(同事同行)とフランス語はGHQの将校から畏敬された。

学究ながら宗教者（地蔵信仰の人）だった田嶋は、六十才の誕生日を巣鴨拘置所内で戦犯たちから祝われた。同じ学究ながら、哲学者の西田師は懲りずに「国家論」の非現実を語っていた（参照：『ある「BC級戦犯」の手記』冬至堅太郎）。

加えて言うが、さらなる西田哲学の「虚」である。

昭和十八年三月、やっとリウマチが癒えた西田師は当局関係者の求めに応じ大東亜共栄圏の理念「世界新秩序の原理」を書いた。難しい内容と表現だったので田辺が要約して書き直した。これを元にして当時の東条首相が国会演説をしたが、西田師の真意とはちがっていた。師は「私は根本の理念の確立を重んじたのに、少しも理解されていない」などと嘆いた。にもかかわらず、後日また求めに応じて「国体」を書いた。「民族的主体が歴史的世界形成力として、絶対現在の自己限定の形をとったものが国体」だと自論を展開したが、時局はそんな観念論で動いていかなかった。

件の「世界新秩序の原理」は終戦後、師の戦争協力という点で物議の的になった。朝日新聞をはじめ各種言論誌も「世界新秩序の原理」を取り上げ、西田師の論述の真意と是非を論じた。大宅壮一は昭和二十九年六月の『文藝春秋』臨時増刊号に「西田幾多郎の敗北」を寄せ、戦時中の不穏な情勢下で軍部に「魂を売って肉体の保証を求めた」と酷評した。

結、最後にそろっと書くが、私の草学道に見えた西田師の生き様の「虚」である。

あれだけ禅をやりながら、あれだけ「無」の一元論を究め論述しながら、師には禅や「無」（「自己否定」）を生きる姿が見えない。「日本を代表する哲学者」の実像は、激すると妻の髪の毛をもわしづかみにして引きずりまわす夫だった。そういう「自我」の男だった。口と頭がその生き方と一致しない、言行不一致。自己矛盾も甚だしく、こういう「有名無実」が私は一番キライだ。

むすび

一、長い間の宿題だった、大学院時代に某教授が口にした西田師への「疑」とは何だったか、結局のところ「これだ」というものを突きとめることができなかったが、察するところ大拙師と同じく、西田師の非「学問」性・非学術性だろう。それにしても、意外な発見だったが、西田師の禅・仏教理解、そしてその哲学はいずれもプロフェッショナルのレベルではなかった。

二、「純粋経験」「直観」「反省」「自覚」「場所」「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」「平常底」など、西田哲学の主要概念に「借用」（「剽窃」「受け売り」「つまみ食い」）された哲学者・思索家の概念や思想や体系の原意を、その著作や研究論文ほかで客観的に確認し、西田哲学の主要概念がその原意に合っているか、「飛躍」「逸脱」しているか、可能なかぎり見た。

前章の最後にも書いたが、西田哲学の「借用」パターンは、誰かの哲理・思弁・概念を「借り」てきて（「剽窃」（「いいとこ取り」）「受け売り」「つまみ食い」してきて）、それを「換骨奪胎」し、それを自説のように言うことである。ジェームズの「純粋経験」も、ロイスの「自己の内に自己を映す」も、フィヒテの「事行」も、プラトンの「コーラ」も、アリストテレスの「個物」も、「主語」「述語」も、ポイエーシスとプラクシスも、ヘーゲルの「具体的普遍」も「述語の論理」も弁証法も、フッサールの「ノエマ」「ノエシス」も、ベルグソンの「純粋持続」も、そうである。「借り」ているという負い目を忌避する「強迫性格」の故と見た。「借用」弁証はアマチュアの偽法である。

『無門関』の「序」などに、「門より入る者は是れ家珍にあらず」という禅語がある。つまり「門（耳目など）

から入ってくる知識など―借り物であって―自分の宝ではない、自分が苦労して体得したものでなければ尊くはない」のである。この有名な禅語を西田師が知らないはずはなかろう。しかし西田師は禅者でありながら、門（耳目など）から入ってくる知識など（借り物）で自らの哲学を打ち立てた。禅と哲学とが根本的に矛盾する自己背理の人だった。

三、西田哲学が西田師個人にしかわからない―経験したことのない人にはわからない―禅の「無」（宗教的体験）を哲学的論理にしようとしている無理スジを批判したのは、新カント派の高橋里美・田辺元、そして左右田喜一郎だった。その当該論文が『西田哲学選集　別巻二』に収録されている。この本には今回ずいぶんご厄介になった。それから、『高橋里美全集』と『田辺元全集』の当該分冊にも。

それから、単行本では『西田幾多郎の真実』『京都学派の誕生とシュタイナー』（河西善治）。『西田哲学批判　高橋里美の体系』（野辺地東洋）。『西田哲学批判』（林直道）。『京都学派』（菅原潤、講談社現代新書）。『西田幾多郎の憂鬱』（小林敏明）。そして、公開されている研究者の論文など、草学道のレベルで見てきた。

公開されている研究論文では、「「純粋経験」について―H・ザイドル教授の『善の研究』批判に対して―」（熊谷正憲）ほか参照・引用させていただいた。中村雄二郎が『日本文化の問題』で西田師が「絶対矛盾的自己同一」の論理によって皇室を見ていることを、（禅の）「自民族優越主義」だと批判しているのも目を引いた。「自民族優越主義」という批判は大拙師と共通で、大拙師の『禅と日本文化』はブライアン・ヴィクトリアなどからも批判されている。西田師と大拙師はそろって、皇国禅に迎合してか、反国家主義を主張したかったのか、「自民族優越主義」だと批判されるような禅を語っている。

四、私の仏教学のフィルターにかけて西田哲学を「ウラ読み」すると、よく重なり合う。各章で見てきた通りである。「絶対無の場所」などはズバリ、『大乗起信論』が言う「心真如」の「離言真如」、「真妄和合識」である「アーラヤ識」の「真識」部分である。

「日記」によれば、師は二十八才の時から三十三才での読了まで、五年かけて『起信論』を読んでいる。仏教学の基礎である仏教思想史も仏教教理学もおぼつかない師であるが、法蔵の『大乗起信論義記』などを見ながら独学したのだろう。『起信論』の「相反二律の撞着」もわかっていたはずである。「一即多」「多即一」、「逆対応」の元ネタは「華厳」思想と『起信論』の「相反二律の撞着」にちがいない。

しかし、とどのつまり、西田哲学は「親鸞」の「絶対他力」までで、すなわち大乗の域を越えなかった。仏教思想史は、大乗の先に「密教」がある。私の草学道から言えば空海の「密教」である。西田師は大拙師と歩調を合わせるように「密教」のステージには立たなかった。お二人とも、相当にエックハルトの神秘主義をやっていながら空海を避けている。思索的には不徹底、不可解である。私の草学道から言えば、いくら「般若即非」だとか「般若真空」だとか仏教の知ったかぶりをしてみても、空海に入らないお二人の仏教はアマチュアレベルである。

五、私が一番軽蔑する「有名無実」という問題だが、第七章に書いたように「有名」にして「虚」が目立つ。とくに、禅で「無」を体得し、「無」の一元論を論じながら、実際の師は我が強く、自尊意識が強く、激すると激しく、妻の髪の毛をわしづかみにして引きずりまわし、自分を批判する弟子には蔭口で逆批判する、禅の「無」とは逆に「我」を生きた「居士」である。

六、「絶対矛盾的自己同一」は、「自己否定即肯定」の論理を大拙師の「即非の論理」から無自覚的・無批判的に「受け売り」した。大拙師の第二章に詳しく書いたように、そもそも「即非の論理」自体が「誤読」「偽装」「偽作」の代物だけに、「絶対矛盾的自己同一」は独り歩きしてもその論拠が根無し草、レッドカードだ。詳しい評は第四章に書いた。

七、『場所的論理と宗教的世界観』は、大拙師の『日本的霊性』ほどラフ＝粗暴ではなかったが、「絶対矛盾的自己同一」という自作の論理をすべてに重ねて説明する、強引で「我田引水」的なところは、大拙師とそっくりだった。お二人とも、晩年の著述が円熟ではなく、自己の論理に酔う独善の極みに立っている。

これに対する私の見方は大拙師の最後の章でもふれたが、人間七十才も越えれば自我の支配から離れ、人格円満にして何事も無礙自在の円熟の境。ましてや、禅を若い頃に究めたお二人、その思考も著述も広い視野と高い識見の発露になるものであるが、お二人そろって七十才も半ばになろうというのに独善的である。プロフェッショナルではない。

八、西田哲学の「宗教」論には、「祈り」がない。祈るという行為は「宗教」の原理原則だが、西田哲学の「自己否定即肯定」「絶対者の自己限定」「逆対応」「他力」「義なき」の建前からすると、祈る（「自力」の）必要がないのだ。

それから、西田師は「親鸞」の「自力」の否定に偏するが、「親鸞」における「本覚」の問題にはふれない。よもや、鎌倉仏教の「本覚」問題を知らないはずはない。同じ時代、島地大等は鎌倉仏教全体が「天台本覚」思想の影響下にあると言った。爾来、仏教学界にはそれに対する賛否両論があるが、これまでの大きな流れは「親鸞」も「本覚」思想容認である。現今でも真宗では「本覚」（「本来成仏」）を前提として死者に「死後受戒」を授けず、「戒名」ではなく「法名」を授与している。

「親鸞」が「本覚」思想容認だとすれば『歎異抄』も同様で、「悪人正機」の「悪人」とは「本来成仏」の凡夫・衆生でありながら、「善人」とくらべて「名号不思議」に目覚めるのが顕著でない人、念仏を怠っている人、「来世往生」を信じていない人、その程度の意味である。

すなわち「親鸞」が「本覚」思想容認なら、弥陀が呼びかけて「逆対応」などしなくても、「善人」も「悪人」も等しく「本来成仏」であって「往生即成仏」まで約束されているのである。

それから、念仏は、私に言わせれば、基本的に、『観音経』が説く「一心称名観世音菩薩」「称観世音菩薩名者」「一心称観世音菩薩名号」「念彼観音力」と同じ「自力」の祈りである。弥陀の「他力」と念仏者の「自力」とは、そもそもが「主客相対」の二律である。

九、西田師は、「自己否定即肯定」「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」を説き、戦時体制下では「国家」にまで言及した。では、心して泉下の師に敢えておたずねするが、

先の大戦末期の沖縄戦で「生きて虜囚の辱めを受けず」を信じて高い断崖から岩礁に飛び降り、「即非」の死を遂げた無辜の島民たち。あの「即非」は「自己否定即肯定」か。

同じ沖縄で米兵に追いつめられ、同じく「生きて虜囚の辱めを受けず」を信じて、防空壕で集団自決の「即非」の死を選んだ、「ひめゆり部隊」ほかの女子学生と教師たち。あの「即非」も「自己否定即肯定」か。

南洋や北方の玉砕の島々で弾薬尽きて逃げ場をなくし敵前で「即非」の自刃をして果てた一兵卒たち。この「即非」も「自己否定即肯定」か。

帰還する分量の燃料を積まない特攻機で、「即非」の死が待つ沖縄に向けて知覧の基地を飛び立ち、沖縄の海に散っていった十九・二十の学徒兵たち。これも「自己否定即肯定」か。

そして、すべての英霊の御霊の前で、またその遺家族の前で、「即非」に追い込まれた戦死を「自己否定即肯定」だと言えるか。

「哲学」とは、「死」を奨める「死学」か、「死」を論理化する「死学」か、それとも生きた学問ではない机上の空論という意味での「死学」か。「即非」の論理は、書斎や教室や思想界を出て幾万の日本人をムダ死にさせなかったか。

十、西田哲学をあれこれ見てきたが、途中期の『一般者の自覚的体系』『無の自覚的限定』『哲学の根本問題』や「働くものから見るものへ」に関するものは手薄である。それで言うのもおこがましいのだが、改めて素朴な疑問がわいた。

①西田哲学は、師がめざしたように、「世界の哲学に寄与」できたか。

②日本の禅の文化全体にとって、西田哲学はどんな意味があり、どんな評価になるのか。

西田哲学がめざしたものは、「人生の悲哀」などという個人的懊悩の解消ではなく、

禅の見方は実に独特なもので西洋にはない。これをもととして日本の哲学は立てられるべきものであり、そうしてこそ日本独自のものを世界の哲学に寄与することができよう。

という大きなテーマだった。

古代のギリシャ哲学から近代のカント・ヘーゲル・フィヒテそして新カント学派まで学び尽くした西田師が、「禅の見方は実に独特なもので西洋にはない。これをもととして日本の哲学は立てられるべきものであり、そうしてこそ日本独自のものを世界の哲学に寄与することができよう」と、哲学的意欲をかきたてた明治人としての気概はよくわかる。

しかし、西田師が生涯をかけて心血を注いだ禅の「無」の「事物の論理」化は、大拙師を通じてハイデガーの耳にも届いたかもしれないが、当時の海外における評価を寡聞にして聞かないし、今も聞かない。そもそも『善の研究』をはじめ主要な著述が英語やドイツ語で出版された話も聞かない。外国語訳の著述がなければ、師がいくら「世界の哲学に寄与することができよう」と力んでも世界の哲学界に伝わらない。

そもそもヨーロッパでは、すでにカント・ヘーゲルを過ぎ、神が死んで人間の自我や自由や実存が表舞台に立ち、それにも批判が出はじまった構造主義・ポスト構造主義の時代、「自己否定即肯定」の哲学が世界に通じたかどうか、甚だ心もとない。畢竟西田哲学は、「京都学派」の域を出ない、ローカルな日本流哲学の自己満足だったのか。

一方また、禅の「無」の境地（「心の論理」）を哲学論理で「実在」（「事物の論理」）にすることは、すでに師が通った禅寺の山内のたたずまい、そして道場、修行生活の行住坐臥、すべてが禅の「無」の「事物の論理」であり、目を転じれば夢窓疎石などの枯山水の庭園も、千利休・小堀遠州などの茶の湯・茶室・茶庭・懐石料理も、「詫びる」「寂びる」「唯、足ることを知る」、「自己否定」「引き算」の秀逸な禅の「無」の「事物の論理」であり、しかもそれぞれの分野に庭師・茶人・大工・左官・釜師・陶工・竹工芸師・塗師・表具師・茶処・菓子職人・和食料理人等々の技術・職能・産業さえ産み育て、歴史を刻み、「事物の論理」としては極まっていた。これこそが「禅と日本文化」だった。そういう日本の禅文化の視座に立てば、師のコトバによる禅の「無」の「事物の論理」化はどれほどの意味があるのか、ふとそう思うのである。

結、畢竟、私の草学道には、西田幾多郎師のいくつもの「疑」は、明治の「新仏教」に象徴される日本の近代化思潮の「昂ぶり」の一つに見える。背景には、―海外の研究者の批判のように―師にも「自民族優越主義」＝「西洋、何するものぞ」があっただろう。

それにしても西田師は、禅の「無」の境地を哲学で説明する無理スジをよくよく語ったものだ。しかし、同僚などからはご本人にしかわからない禅の「無」の体験を、誰にもわかる論理体系の「哲学」にすること、すなわち「哲学」と「宗教」の「いっしょくた」はダメだと批判され、かと言って世界には通用せず、結局「京都学派」の遺産にしかならなかった。それでもなお、師に学ぶ人は今も多いが、私には西田師から

学ぶものもよみがえるものも見えない。

以下は、「臨済禅」の大先輩、破戒と女犯ながら「禅を生きた」一休宗純の「平常底」である。

○自心すなわち仏たることを悟れば、阿弥陀願うに及ばず。自心の外に浄土なし。
○極楽は　西方のみか　東にも　北道(来た道)さがせ　南(皆身)にもあり。
○世の中は　食うて糞して　寝て起きて、さて、その後は、死ぬるばかりよ。
○悟りなどない、ということを悟った。
○偉い僧侶と同じだ。外側は立派だが中身は使い物にならない。
○今日は大燈国師の命日の前日で、本堂ではたくさんの坊主たちが、禅商売用の香を焚き、経を読んでいる。(略)私はちょうど、美人との情事を終えたあとで、こっちの方が私には大事だと話していたところだ。

西田師は、「平常底」を「哲学」にしたが、
一休のように、「底」が抜けた無礙自在(絶対無)の「平常底」を生きたか。
無基底的に、「底」が抜けてこそ「平常底」は「自己否定即肯定」(美人との情事)だ。

師は、「無」(「無我」)を哲学にしながら、実は「我」を生きた。言行不一致、自己背理の人。
師は、「絶対矛盾的自己同一」を言いながら、自分の自己矛盾は撞着しなかった。
師は、「哲学を」生きたのか、「哲学で」生きたのか。

西田師の生き方そのものに「禅」の「無」はあったか。西田師の生きざまに「無」の「哲学」はあったか。「禅」の「無」、「無」の「哲学」は、書斎や研究室や教室だけの話か。

・・・