場所の論理と自己存在の証明
――西田哲学の現代性――

岡田勝明

一．はじめに

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

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

二．西田哲学の展開

『善の研究』以降の西田の著作は、一本一本の論文ごとに追ってみると、「純粋経験」を源泉にして、蛇行し、起伏があって、逆流もありながら大河を形成して行く趣が見られる。数箇月に一本の論文が常に執筆されていて、哲学的思索世界の中で日々の生活が脈打っていたことが感じられ、その思索の姿は胸に迫る。しかも各論文は、一論文の一歩において、はるかな「見」においては、最後を見すえて歩み切ろうとしていて、一呼吸が全生命に通じるような迫力を伝えている。しかし、各論文の一歩の歩みの深さは、哲学そのものの根底、哲学それ自身の深さに通じようとしているゆえに、西田哲学の、また哲学そのものの深層にあるものが杳としてつかみ切れず、暗澹たる思いに呆然とさせられることもある。

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

二．一．『善の研究』

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

㈠　執筆経緯についてふれられたのちに、西田における「哲学」の問題の「中心」は、「人生の問題」であり、それはまた「哲学の終結」となる事柄であって、そのことに根幹的に関わることが「宗教」と言われる。最後の公表論文「場所的論理と宗教的世界観」においては、次のように述べられる。「宗教心というのは……我々の自己自身の存在が問われる時、自己自身が問題となる時、はじめて意識せられるのである。……宗教の問題は、価値の問題ではない。我々が、我々の自己の根柢に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾ということ……多くの人は深くこの事実を見詰めていない。何処までもこの事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題というものが起って来なければならないのである（哲学の問題というものも実は此処から起こるのである）。」(2)

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

㈡　次に、「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明」するにあたって、「マッハなどを読んでみたが、どうも満足できなかった」と考えられたことに注目したい。明治四十三年二月に公表された「純粋経験相互の関係及連絡に付いて」(3)では、マッハおよび主にジェームスへの同感と批判が語られている。大正六年五月に出版された『現代に於ける理想主義の哲学』(4)の「第七講　純粋経験の哲学及結論」ではやや詳しく、「（マッハの考えている）切れ切れな感覚が別々に離在するというのは真に直接なる経験そのものではない……マッハなどは経験を以て感覚の結合と

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

㈢　三点目は、「また経験を能動的と考える」ことで「フィヒテ以降の超越哲学とも調和し得るかのように考え」た、という事柄である。ここでは前者、つまり経験を通常考えられるように受動的ではなく、能動的と考えたという点に注意を向けておきたい。フィヒテの超越論的哲学の一つの決め手は、理性が実践的であるというところにある。西田が経験の能動性を意志の形と捉えたのは、フィヒテの「実践的である理性」という点への応答である。さらに定立の意志の形（「自我は根源的に端的に自己自身を定立する」）が、「自覚」と見なされるようになる。しかしここで指摘

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

さきにもふれたエルンスト・マッハ(13)には、ある奇妙な自画像がある。通常の自画像では、たとえば鏡を見て自己の顔が描かれる。ところがマッハの描いた自画像は、自分の左目から見た自己の姿、つまり自己の内から見た自己である。他者には見えているわたしの顔を、わたしは直接見ることができない。自己の目が見ている自己は、自己の側にある内なる眼に写る自己に関係する諸部分でしかない。そこに見られる「景色」は、世界の外から世界の壁に穴をあけて覗き見ているような感覚を与える。そのような「見る」には眺望のみがあって、見ている自己は意識されない。

マッハがこのような自画像を描いた意図は、「私の自我をも含めた世界は連関し合った感覚の一集団である、唯、自我においては一層つよく連関し合っているだけだ」(14)ということを示そうとしたところにあったと考えられる。しかしいわばこの「顔のない身体」を歩かせてみて、目に写る景色を見ていると、にわかに見ている自己が立ちあがってくる。歩くという能動的な動きを通して、周りの景色（風景）にして気色（雰囲気）のなかで、汝や世界と関わって、すなわち場所との連動のうちに自己が立ちあがる。広い意味での環境世界との関わりの中で、自己が感じられ観られてくる。

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

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

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

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

二．二．『無の自覚的限定』まで

昭和十一年十月、『善の研究』の「版を新にするに当って」に寄せられた文章において、西田自身が自己の哲学の展開を次のように述べていることはきわめてよく知られている。「純粋経験の立場は「自覚における直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシャ哲学を介し、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う。「場所」の考は「弁

証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。この書において直接経験の世界とか純粋経験の世界とか云ったものは、今は歴史的実在の世界と考える様になった。行為的直観の世界、ポイエイシスの世界こそ真に純粋経験の世界である」(17)。

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

㈠　現象をこえた道徳や美の中に、論理と生命を一つにつなぐものを求めるということが、『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』、さらにその後の、西田の主要問題であった。それは言いかえれば、意味（論理）と存在（生命）の結合を考え、説明することであった。両者の結合を考えるということは、個人と個人との調和がいかに可能かという近代の根本問題と一つに重なる。

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

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

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

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

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

㈢　その転回とは一口に言えば、「直観の根柢に意志」を見ている立場から、「意志の根柢に直観」を見る立場への転換である。「働くものの根柢に見るものがある」と考えられたのは、意識の根柢に「主観的意識なくして見る」ものがあると見出されたからである。その「見る」という意識としての根源性は「主観的意識を包んだ意識」[20]ということにあり、「見る」とは「包む」ことと見られ、その意識の有り方は「表現作用の意識」によって見通しがつけら

れる。

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

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

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

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

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

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

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

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

㈢『働くものから見るものへ』に続いて、「主語的なもの」の「背後にあるもの」を論じて「一般者の自己限定」を明らかにしようとした『一般者の自覚的体系』が出版される。その「序」で述べられているように、得られた「場所」

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

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

「それによって知識が成立するという具体的一般者の自己限定と考えられるものは固、非合理的なものの合理化ということを意味するものでなければならない、而してそれは直覚的なものでなければならない、私が場所そのものの直接なる自己限定を自覚と考える所以である。右の如く我々の自己が感官的なるものに即して考えられるとするならば、我々の真の自己というべきものは暗い世界に於てあるのではなく、明い世界に於てあるものでなければならない、フェヒネルの所謂昼の世界に於てあるものでなければならない。……自己は感官的限定の極限に於てみられるのである」(23)

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

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

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

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

二．三．「絶対矛盾的自己同一」へ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

次の引用は、その書き足しの最初である、「絶対的一者　絶対矛盾的自己同一の世界は何処までも自己の内に自己を映す、そこに自己同一を有つ、即ち自覚的である。かかる絶対矛盾的自己同一的世界が自己の内に映す自己の影像ともいうべきものを、私は絶対的一者というのである。……世界は自己自身の中に絶対者の映像を有つかぎり実在的である、歴史的世界は絶対者の象徴を、神の言葉を含む……私は絶対的一者というものを基底的に考えるのではない。それは私の根本的立場に反するものである。何処までもいわば映像と考えるのである。然らばといって、それを単に虚幻と考えるのかといわるればそうではない。現象即実在である。一即多、多即一である。」(35)。

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

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

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

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

「三」の書き足し部分の後半では、西田は次のように「自己と絶対者との関係」に言い及ぶ、「我々の自己が自己に返れば返るほど、絶対的一者としての神に対するのである。その逆も真である。かかる神と人間との絶対矛盾的自己同一において他力の宗教が成立する。……そこには自然法爾的に作ることが作られることであり、……自力即他力である。億劫相別而須臾不離　尽日相対而刹那不対。日々是好日ということができる。」(37)。

西田が「絶対的一者に接する」と言うことで突きつめれば何が言いたかったかの自己の考えの底を探り、「自力即他力としての絶対他力」ということに言い及ぶ。「何とかこれをよく言い表わしたい」と言われたことは、「有」としては「平常底」、「理」としては「逆対応」という考えに徹底、確定した、と言ってよいのではないか。論文「自覚について」の再検討からほぼ一年半後に、「場所的論理と宗教的世界観」が書かれる。

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

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

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

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

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

そのような世界における「事実」の有り方が、「南山に雲起り、北山に雨下る」である。「南山に雲が起って北山に雨が降るという時、恰も左右両眼の二つの像が一つの焦点に合するように、南山と北山がそれぞれの方処を離れずに一つに重なる。これは華厳のいわゆる事事無礙法界である。禅の見地からは、世界は条理の格に入ってその格を出でた世界、不条理が無礙を意味する世界である。……しかもそれは……「人」の問題、はたらきの問題であり、古仏光中の「機」の問題である。……老胡（達磨）の知るを許すも老胡の会するを許さずなどともいわれる。それはその「人」自身の獨露の現実、その「時」に於ける絶対のはたらきであるからである。南山に雲が起こり北山に雨が降る時、その「うち」にはたらく絶対秘密の「機」、その「外」に立つ絶対秘密の「人」のことだからである。」(46)

ここで西谷は、「事事無礙」の「事」の成立契機を「人のはたらきである機」において見ている。「一歩一歩が動即静、静即動であり、そこに、初句のいわゆる「古仏光中第幾機」の自己がある。その自己は世界成立に先立つ自己である。世界が現にその「全さ」を現わしつつある場……その場で見れば、無限に動く世界は自己の顔である。鏡に映して自分の顔を見る時、同時に鏡の中の顔も自分を見ている。……世界と自己との本源に帰ったところでの自己は、そういうものである。世界の万物・万象にその自己のはたらきが映っている。」(47)

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

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

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

光が無いところでの「映す」は、西田が先の引用（注　二十）でふれた「アウグスチヌスは、忘れるということも記憶の中にあると云って居る」の「忘れる」、また「無限の人格を内に映す立場」を指した「無方向、無自覚」（注二十一）、また百丈が潙山に語った「迷うて忽ち悟るが如く、忘れて忽ち憶うが如し」[50]という言葉を西谷は引用しているが、「忘れて忽ち憶うが如し」[50]の「憶う」であろう。西谷自身も辻村に、「“vergessen”は英語で言えば“forget”であろう。併し“vergessen”も“forget”も一種の“get”である」[51]と語ったことがある。「忘れて」、つまり映すという跡形も消えたところで、「憶う」、すなわち自己のうちに映現しているものは、自己が自己を照らす明るさ、「雨晴れて露光冷（すさまじ）」の「光」と、西谷は考えているようである。

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

注

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

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

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

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

（4）十四―七十二ページ。

（5）十六―二八〇ページ。

（6）十六―二八三ページ。

（7）十六―二八八ページ。

（8）十六―二八四ページ。

（9）十六―二八六ページ。

（10）同所。

（11）十六―三〇四ページ。

（12）十六―二八六ページ。

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

（14）『感覚の分析』、三十二ページ。なお新漢字に改めている。

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

七十六ページ。

(16) 上田閑照編『西田幾多郎哲学講演集　歴史的身体と現実の世界』、燈影舎、一九九四年、二十五ページ。

(17)『善の研究』、岩波文庫、改版二〇一二年、九〜十ページ。

(18)『思索と体験』、岩波文庫、一九八〇年、六十九ページ（「論理の理解と数理の理解」）。

(19) 四—三ページ。

(20) 四—五ページ。

(21) 四—一五二〜一五五ページ。

(22) 四—一六九〜一七一ページ。

(23) 六—一二六〜一二七ページ。

(24)『善の研究』、岩波文庫、改版、十ページ。

(25) 道元の、「本来面目」と題された「春は花夏ほとゝきす秋は月　冬雪さえて冷しかりけり」は、慈円の「今様」を思わせる。また天台座主であった慈円は、親鸞を得度させている。

(26) 参照　松浦壮、『時間とは何だろう　最新物理学で探る「時」の正体』、講談社、二〇一七年。

(27) 七—二〇三ページ。

(28)「私と汝とが相逢う」とは、絶対「ひとり」と絶対「ひとり」との出逢い、つまりどちらが「主」であるかという生殺与奪の間柄のものとして会うということを意味する。

(29) 七—二一〇ページ。

(30) 七—二〇五〜二〇六ページ。

(31) 辻村公一「セザンヌ『サント・ヴィクトワル山』をめぐって　——西田哲学とハイデッガーの思索——」、西田記念館編集『西田哲学を語る　——西田幾多郎没後50周年記念講演集——』、燈影舎、一九九五年、八十四ページ。

(32) 参照　佐々木健一『日本的感性　触覚とずらしの構造』、中公新書、二〇一〇年、一一六ページ等。

(33)「うつる」は古語「うつろふ」に由来する。それゆえうつろいゆく無常性の情緒が、「映る」には漂う。

(34) 十九—二四六ページ。

(35) 上田編『自覚について　西田幾多郎哲学論集Ⅲ』、岩波文庫、一九八九年、二三四ページ。

(36) 同書二二九ページ。

(37) 同書二三四〜二三五ページ。

(38) 花園天皇は、一二九七（永仁五）年七月二十五日、持明院統の伏見天皇の第二子として誕生。十二才にして第九十五代の天皇に即位。青年の頃から健康に恵まれず、その

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

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

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

(41) 同書、二八七ページ。

(42) 同書前半に収録されている。

(43) 同書、一四一～一四二ページ。

(44) 同書、一四六ページ。

(45) 同書、一五〇ページ。

(46) 同書二七一～二七二ページ。

(47) 同書二七五ページ。

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

(49) 同書、一一三ページ。

(50) 同書、一一九ページ。

(51) 辻村公一、「ハイデガー「技術への問い」」(平成八年三月四日)。