

日本哲学史研究

第 20 号

D. T. Suzuki's Pilgrimage to Buddhist Sites in the Republic of China, 1934 Michiko YUSA	1
西田の「純粹経験」を考える ——フツサールのドクサと仏教のシュラッターを手掛りにして 氣多雅子	三〇
美、悲哀、もののあはれ ——西田哲学と感情 小林信之	五六
「媒介」概念の可能性 ——現代的コンテクストにおける田辺哲学 田口茂	九〇
現象学と同一律のはざままで ——九鬼周造の哲学 シモン・エベルソルト	一二二
西田幾多郎の前期哲学における身体の意義 ——「純粹経験」および「自覚」における意志との関係から 真田萌依	一四四

D. T. Suzuki's Pilgrimage to Buddhist Sites in the Republic of China, 1934

Michiko Yusa

1. Introduction

Suzuki Daisetz visited China in 1934, accompanied by two Zen priests and a cultural liaison figure, a priest who belonged to the Honganji temple; they traveled along the coast from Shanghai up north to Beijing, and from there briefly visited Manchuria, before returning to Japan via the Korean Peninsula. The whole tour lasted nearly for two months, which resulted in Suzuki's "memoirs" of this visit, as well as his detailed studies of the interaction of Pure Land and Chan practice in China.

During this tour, Suzuki and company met with Buddhist masters and abbots, leading lay practitioners, and scholars and academics, wherever they went. It was an eye-opening experience for Suzuki, as his knowledge of Chinese Buddhism (book-knowledge) was supplanted, or challenged, by the actual practice of Buddhism carried out in the mainland China at that time. As someone who engaged in "interreligious dialogue," Suzuki was open-minded, interested, and non-judgmental towards whatever he encountered of Chinese Buddhism.

In order to anchor my analysis, I will begin by the intellectual rapport that developed between Suzuki and Hu Shih in the 1930s, predating his "pilgrimage" to Chinese Buddhist sites of 1934, and lasted until the time of the latter's death in 1962.

2. D. T. Suzuki and Hu Shih

Lively intercultural exchanges had already existed between Chinese and Japanese Buddhists (monastic and lay, as well as academic), going back at least to the last decades of the 19th century. Yang Wenhui 楊文会 (or Renshan 仁山, 1837-1911) and Nanjō Bunyū 南条文雄 (1849-1927), for instance, developed a significantly productive and collaborative friendship which signalled the renaissance of Buddhist studies in China. (Lau 2020, 106-7) Nanjō became the second president of Ōtani University in Kyoto (in office 1903-1923), during which time Suzuki was invited to join the faculty in 1921. So, all these names were in some way connected in actuality. (Suzuki 1934c, SDZ 29.569)

In 1927, Suzuki published his major work, *Essays in Zen Buddhism, First Series*, which was soon reviewed in the *Times Literary Supplement*. An anonymous reviewer criticized Suzuki's work for overlooking the Dunhuang manuscripts in the treatment of early Chan history in these words: "It is singularly unfortunate that Dr. Suzuki is unaware of Pelliot's researches." (Quoted in Barrett 1989, 117) Judging from the scholarly tone of the review, Suzuki conjectured that it was probably written by Hu Shih 胡適 (J. Ko Seki, 1891-1962), who happened to be doing research in Europe then. The actual author of this review has since then been identified as Arthur Waley and not Hu Shih, but it seems Suzuki never found that out. (Barrett 1989)

Upon completing his work in Europe, Hu Shih stopped by in Japan in 1927 on his way home, and saw Japanese Buddhist scholars, Takakusu Junjirō 高楠順次郎, Tokiwa Daijō 常盤大定, and Yabuki Keiki 矢吹慶輝, but it appears Suzuki was not among them. (Ibuki 2018, 369)

In Japan, long before Hu Shih's discovery of the Dunhuang manuscripts in 1926, Matsumoto Bunzaburō 山本文三郎 (1869-1944) and other scholars were already cognizant of the Dunhuang materials as

early as ca. 1910, and Suzuki was certainly aware of their existence. (Ibuki 2020, 168) But it took this anonymous book review in the *Times Literary Supplement* for him to become seriously interested in the Dunhuang texts. Suzuki began to pay closer attention to this line of research when Yabuki Keiki published the Dunhuang manuscript of the *Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. (Suzuki 1934a, SDZ 29.96-97)

Meanwhile, Suzuki and Hu came to establish a personal contact in 1931, thanks to Kim Gugyeong 金九經 (or Ku-kyung, 1899-1950?), Suzuki's former Korean student who studied at Ōtani University. Kim had returned to Korea in 1927, and by 1930 was an instructor of Korean and Japanese languages at the University of Peking, where Hu Shih was lecturing on Chan literature. (Son 2015, 99) When Suzuki published his *Studies in the Lankāvātāra Sūtra* (Suzuki 1930), he presented Kim with a copy, which the latter loaned to Hu Shih. Hu wrote a letter of thanks to Kim (dated January 2, 1931; quoted in Son 2015, 100) with detailed comments on Suzuki's work; he also referred to the Dunhuang MSs that were in his possession. Kim related the content of Hu's letter to Suzuki. (Son 2015, 100) Suzuki thanked Hu for the kind interest in his work and expressed his wish to take a look at the two sets of photographic copies of the *Ryōga shijiki* 楞伽師資記 (*Lengqie Shiziji*) (hereafter referred to as the *Shijiki*). Hu had discovered one manuscript in the Bibliothèque Nationale de Paris, and the other in the British Library in London. (Son 2015, 98-9) Hu readily agreed to share his photographic copies with Suzuki. (Suzuki 1932, xlvii-viii, note 1) Hu's generous response immediately won Suzuki's respect for him. (Suzuki 1948, SDZ 30.496) Henceforth, Suzuki always regarded Hu as a man of generosity, and this conviction formed the foundation of their subsequent professional friendship, contrary to the commonly painted picture that the two men were in disagreement and engaged in contentious "debates." (Cf. Okamura & Ueda 1999, 145-155)

At this critical juncture, Kim Gugyeong volunteered to examine the two manuscripts (the Paris MS and the London MS) side by side to come up with a critical edition of the *Shijiki*. Kim's painstaking work was completed in 1931, but its official publication was delayed due to the general confusion that followed the Manchurian Incident. It was published in September of 1933, graced by two prefaces, one by Hu Shih and the other by Taixu. (Son 2015, 99)

As soon as the tentatively bound critical edition of the *Shijiki* became available in 1931, Kim sent Suzuki a few copies, knowing how eager Suzuki was to see the manuscript. Suzuki wrote a summary of new findings (dated 31 October), and published it in the November issue of *The Ōtani Gakuhō* 12.3. (Suzuki 1931) No doubt he considered this new discovery to be of potential benefit to his fellow Japanese Buddhologists. Suzuki introduced the *Shijiki*, as written by an 8th-century monk named Jōkaku 淨覺 (Ch. Jingjue), and as one of the earliest surviving Chan documents, delineating the transmission lineage of the Chan School with Gunabhadra as the founder and Bodhidharma as the second patriarch. This kind of activity illustrates how Suzuki was working together with other scholars of Buddhism across national boundaries.

Two years later, Hu Shih had the occasion to meet Suzuki in person, as he was transiting through the Port of Yokohama. The meeting took place on October 21, 1933, at the Hotel New Grand. (Kirita 2005, 86; Saitō 1957, 261) It was Hu's second time in Japan following his brief 1927 visit. Saitō Risuke, who accompanied Suzuki to Yokohama on that day, remembered the day as follows:

When Prof. Hu Shih went to the U.S. to attend the Pan-Pacific Conference, the Japanese Ministry of Foreign Affairs refused to issue him a visa to enter Japan. Prof. Suzuki arranged a private meeting with him in Yokohama, at the Hotel New Grand. The owner of the New Grand,

Nomura Yōzō [who was Suzuki's friend and fluent in English], and I joined Prof. Suzuki, and we spent half a day in conversation with Hu Shih...

Suzuki emphasized that the East Asian affairs should be settled by the East Asians themselves through their mutual discussion, and that it would be a shame for Japan and China to get bogged down in a political stalemate out of emotional conflicts. Suzuki pushed his point that China and Japan could strengthen their mutual interaction to come up with some amicable solution. Hu, while agreeing with the tenet of Suzuki's position, nevertheless insisted that the majority of the Japanese did not think as Suzuki did, and pointed out that the Japanese government had officially acknowledged Manchukuo as an independent country. In this way, Professor Suzuki and Dr. Hu could never reach any agreement. (Saitō 1957, 261)

Suzuki, on his part, remembered that they talked about the importance of scientific thinking versus the traditional humanistic learning, including the Buddhist worldview. Hu was the leading proponent of the diffusion of natural-scientific thinking as most urgently needed among the Chinese people. In contrast, Suzuki was of the opinion that the East Asians "should preserve the way of eastern thinking and make its merit known to the rest of the world; this is one way East Asians could contribute to the development of knowledge on the global scale." It was Suzuki's conviction that the cultural unfolding of the West was not the *sole* paradigm for humanity as a whole to emulate. Suzuki recalled:

In the East, we have our own lived world, shaped by historical events and psychological makeups. Both the Chinese and the Japanese youth ought to study eastern

thought. Mr. Hu said that I had a point, but he maintained that in the present age it was most urgent for the Chinese people to be awoken from the slumber of the traditions of the past. . . .

I said I fully understood where he was coming from, as I certainly appreciated the importance of scientific thinking for the Japanese people. But the younger generation of Japanese was enamored with the outward brilliant achievements of the West, without paying attention to the fact that modern western cultures were the outcome of the western mode of thinking developed over the centuries. The young Japanese nowadays do not bother to study what nurtured western thinking. My point was that whether in China or in Japan, it is most urgent to train each person to think independently, deeply, and critically. (Suzuki 1948, SDZ 30.497-98)

The following year, during Suzuki's visit to China, their paths crossed a few times in Beijing. They talked about the *Collection of Shenhui's writings* 神會遺集 (*Shenhui yiji*), which was edited by Hu Shih, as well as the manuscript variant Suzuki discovered in Japan, a study of which he published prior to his visit to China. (Suzuki 1948, SDZ 30.497) In the course of their conversation, Hu confided to Suzuki that "I get no reaction from my Chinese colleagues on my work. Instead, you, from my neighboring land, find my work interesting and respond to it. I am grateful to you." (Suzuki 1948, SDZ 30.498) Because the two could directly communicate in English, they were able to engage in meaningful exchanges, which for Suzuki was essential in intercultural communication. (Suzuki 1948, *ibid.*)

Hu acted as the chief cultural advisor to Chiang Kai-shek and was dispatched to the United States as ambassador in 1938. When Chiang

Kai-shek's army retreated to Taiwan in 1948, Hu was obliged to take political asylum in the U.S. So it happened in 1949 Suzuki also left for the U.S., first to attend the East-West Philosophers Conference at the University of Hawaii, and then to tour the U.S. to give lectures at various academic institutions. Suzuki's temporary visit to the U.S. unexpectedly turned into an extended stay, and he eventually settled in New York, where he lectured at Columbia University. In their changed circumstances, Hu Shi and Suzuki renewed their friendship, as there were more occasions to see each other in person. In 1958, Hu moved to Taiwan to be in charge of the Academia Sinica. Suzuki concluded his sojourn in the U.S. in 1959, and returned to Japan via Hawaii, where Hu and Suzuki crossed their paths once again for the last time. Together with Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975, then Vice-President of India), the three scholar-thinkers were decorated with honorary doctorates by the President of the University of Hawaii during the East-West Philosophers Conference. Suzuki wrote of the occasion:

What a strange turn of events! Three of us, who had attended the same academic conference some years ago, were again invited back by the University of Hawaii, and awarded the honorary doctorate. We three became a curious "trio." What is too bad is that Mr. Hu Shih recently underwent a surgery, and his health was not as robust as it once used to be. He and I do not agree on scholarly matters, but I am fond of him as a person, and each time I see him, I am always so happy. A melancholic thought crossed my mind—when will I see him again?

It is truly a shame that Chinese scholars cannot remain in their homeland and have to live scattered all around the world. Whenever I see those Chinese scholars, I feel for them—could something be done for them? In

comparison, it is true that Japan had lost the war, and that we had to endure horrific postwar years, but at least we remained on our land and were able to continue to carry on with our business. So, we must be grateful. Those who were displaced by the recent war are everywhere, not only in Asia but also in Europe. (Suzuki, 1959, SDZ 20.260)

I hope I have sketched intimate intercultural scholarly exchanges that took place between Suzuki and Hu Shih. The visit Suzuki and company made to China in May and June of 1934 had this sort of scholarly collaboration as the backdrop.

3. Suzuki and Company: A Pilgrimage to Chinese Buddhist Sites

3.1. Background

When political conflicts between China and Japan began to worsen in the early 1930s, those who cherished the cultural ties with China became increasingly concerned. Suzuki was convinced that the only way out of military confrontation would be by way of Buddhists standing together in solidarity and counteract the tide of materialism and military expansionism:

If the cultural unity of Far-eastern civilization along the line marked by Buddhism is to be firmly maintained in order to make it stand against the modern spirit of scientific and economic materialism, the Buddhists of the two great nations of the Far East are to be solidly aligned. (Suzuki 1935a, 328)

This idea of Buddhism offering a peaceful resistance and the vision of coexistence in the modern world was something that the founders of The Eastern Buddhist Society had already advocated in 1921 in the wake

of the Great War that devastated Europe. (See “Editorial,” *The Eastern Buddhist* 1921, 1.1:80-81)

Saitō Risuke, who was closely involved with the planning of the group's visit to China, explained how the idea initially came about:

In the spring of 1934, following the Manchurian Incident, Makino Nobuaki 牧野伸顯, Ikeda Shigeaki 池田成彬, Mutō Sanji 武藤山治, Ishii Mitsuo 石井光雄, and Suzuki Daisetz 鈴木大拙 got together a few times at my home in Kita-Kamakura, as we were concerned about the strained relationship between Japan and China. The conclusion we arrived at was *it was best to ask Prof. Suzuki Daisetz to lead a group of Buddhists and visit China to strengthen friendship between the two peoples*. He was to be accompanied by Fujii Jōsen 藤井静宣 (of [Jōenji of] the Honganji sect), Takabatake Bizan 高島眉山 (of Engakuji), Nakamura Kaisen 中村戒仙 (of Daitokuji), and my son Teiichi [斎藤] 貞一, acting as secretary. The group departed for China in May and visited various Buddhist sites for two months.

Their travel expenses were to be covered by Kanebō, Mitsui, and Mitsubishi, thanks to the commitment of Mutō Sanji and Ikeda Shigeaki. Mutō took with him the necessary papers to speak to Mr. Katō Takeo of Mitsubishi Bank, when on his way, a man terrorized him and shot him on the street. He died of the wound the next day. After this terrible incident, I consulted Makino and Ikeda to see what we might do, to which they responded without hesitation that they must go ahead with the original plan. Ikeda approached Mitsubishi Bank to secure the funds, and Prof. Suzuki and company departed for China.

This trip to China was realized against all the odds at the time when political complications were escalating. Thanks to the assistance of Wang Yiting 王一新 (J. Ō Ittei, 1867-1938), they were able to visit major Buddhist temples and saw the abbots and venerable priests. Among them was the great master, Taixu 太虛 (J. Taikyo, 1889-1947), who was on good terms with Chiang Kai-shek 蔣介石 (J. Shō Kaiseki, 1887-1975; Long 2000, 171). The group also met with Venerable Yuanying 円瑛 (J. En'ei, 1878-1953), Venerable Yinguang 印光 (J. Inkō, 1862-1940), and other respected important figures of the Chinese Buddhist sangha. In Beijing, the group chanced to run into Professor Hu Shi (J. Ko Seki), and they spoke about the possibility of East Asian cultural collaboration and various ways in which Japan might maintain its contact with the Republic of China (ROC). (Saitō 1957, 260-61, emphasis added)

Mutō Sanji (1867-1934) was the President of Kanebō Textile Company, which operated its overseas factories in Shanghai. Mutō had a wide network of friends and acquaintances, both in Japan and China. Among them was Wang Yiting, the most energetic lay-Buddhist in Shanghai. Count Makino Nobuaki (1861-1949) was serving as Imperial Minister to Emperor Hirohito between 1925 and 1935. The support and involvement of these men of consequence were essential for the success of the group's visit. For instance, they were able to obtain a letter of introduction from Jiang Zuobin 蔣作賓, the ROC ambassador stationed in Tokyo, to Abbot Taixu. Wang Yiting was also able to introduce Suzuki and company to leading Chinese Buddhist monastics as well as to the government officials who nurtured Buddhist faith.

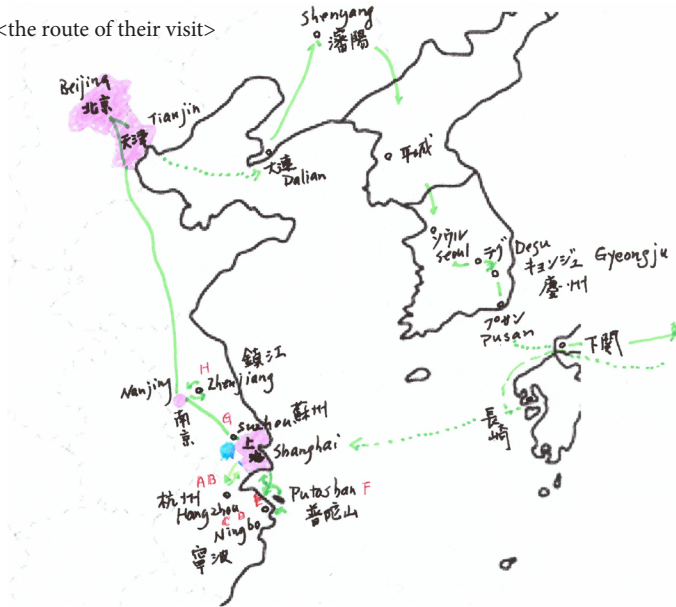
It is not hard to imagine how the selfless sacrifice of Mutō inspired and sustained Suzuki. On March 10 of the following year, at

the first anniversary of Mutō's death, Suzuki delivered his public talk, titled “*Gisei no seishin*” [The spirit of sacrifice], with which he paid special tribute to his departed patron and friend. (Suzuki 1935b)

3.2. Highlights of the Visit to Chinese Buddhist Sites:

I reconstructed the route and the itinerary of Suzuki and the group based on Suzuki's diary (Kirita 2006, 88-89) and annotated photos taken by Saitō Teichi (Suzuki 1934c; photos SDZ 29.523-553; annotations to the photos SDZ 29.615-619).

<the route of their visit>



- A 淨慈寺 Jingci-si – Rujing's memorial tower
- B 靈隱寺 Lingyin-si – 時輪金剛 kalachakra ceremony
- C 雪竇寺 Xuedou-si – **Master Taixu** 大虛法師
- D 阿育王寺 Ayuwang-si -2,500th anniversary of the Buddha's birthday celebrated 釈尊降誕会
- E 天童山 Tiandongshan – Rujing, Dōgen 釈尊降誕会
- F 普陀山 Putuoshan – Kan'non worship 觀音信仰の聖地
- G 報國寺 Baoguo-si – **Rev. Yinguang** 印光和尚
- H 金山寺 Jinshan-si – large monastic training center

I supplied background information as necessary, and incorporated passages from Suzuki's "Impressions of Chinese Buddhism." (Suzuki 1934c, SDZ 29.555-613) The following excerpts should give a good glimpse into their visit to China:

May 7, Shanghai. Upon arrival in Shanghai [from Kobe], the group paid its first visit to Wang Yiting at his private residence. The photo taken on this day in Wang's Catalpa Garden carries the following note by Saitō Teiichi:

As soon as we arrived in Shanghai, we got in touch with Mr. Wang, thanks to the good offices of Kanebō Shanghai. When we saw him, we explained to him that we came to China as pilgrims to visit important Buddhist sites, and that the blueprint of the tour had been drawn by the initiative of the late Mr. Mutō Sanji. Upon hearing this, Mr. Wang, visibly moved, told us that he supported the tenet of our visit. He then went into deep silence, and reminisced about the late Mutō—that Mutō was born in the same year as he, and how he was so saddened by his friend's untimely death. (Suzuki 1934c, SDZ 29.615)

Fujii Jōsen, who accompanied the group, had studied at the Tung Wen College in Shanghai for three years, and was quite fluent in spoken Mandarin Chinese. He also personally knew Wang Yiting from his Shanghai days. Fujii was an invaluable guide into the world of Chinese Buddhists. (Sakaida 2017; Ishida 2017)

May 10, Shanghai.

At Uchiyama Bookstore, they saw Lu Xun 鲁迅, with whom the owner of the bookstore, Uchiyama Kanzō, was a trusted friend.

May 11, Hangzhou.

On this day, a learned scholar, Ruan Jianguan 阮鑑光, joined the group as the interpreter for the rest of their journey in China. In this

way, Suzuki et al. were ensured a high level of communication in facing the language barrier. Even then, when Suzuki interviewed Venerable Yinguang (on May 28, see below), it proved to be near impossible, as the latter spoke a Chinese dialect which even the learned Mr. Ruan was unable to penetrate. Suzuki resorted to writing out Chinese characters to communicate, but such a cumbersome means could not evolve into a philosophical discussion. Such was the actual built-in difficulty of intercultural communication.

On this day they visited Jingci Temple (J. Jinzuji) on the Western Lake, or Xihu, the temple, where Dōgen's teacher Rujing resided before he was appointed abbot of Tiandongshan.

May 12, Hangzhou: Lingyin Temple.

The Kalachakra Empowerment ceremony was celebrated at Lingyin Temple (J. Rei'inji), and they witnessed the huge event on the day before its climax "initiation" (or "anointment") ritual. The general social and political unrest, felt throughout China, drove wealthy donors to sponsor this elaborate ceremony. The Panchen Lama (who took refuge from Tibet in 1923) officiated this ceremony in order to ward off warmongering evil spirits. The ceremony was attended not only by the wealthy donors and monastic leaders, but also by governmental dignitaries. Suzuki and company saw Chu Minyi 褚民誼, who held various ministerial positions in Chang Kai-Shek's government. What impressed Suzuki the most was the big crowd of ordinary Chinese people who gathered to take part in this ceremony. He noted his impression of that day:

This event was so huge in scale. Sponsored by the key powerful figures of the financial, political, and religious sectors, the ceremony was intended to bring about peace and calm to the troubling volatile situations of the day. Lingyin Temple belongs to the lineage of Chan, and is

usually a quiet place, but I must say we have witnessed something extraordinary here. During the Kalachakra initiation ceremony, not only many governmental dignitaries attended it, but also no small amount of material goods were transported everyday to the temple precinct. For this scale of event to go on for three or four weeks, attended by numerous congregations that gather every day, there has to be some strong religious feeling that drives people. I spoke about this to a young self-acclaimed progressive Chinese Chan monk. He told me: “Rather than calling it genuine religious faith, I would think that many ordinary folks just come and attend the ceremony out of curiosity.” Be that as it may, I must say that they were driven by some deep-seated religious sentiment to take part in this religious ceremony. (Suzuki 1934c, SDZ 29.562-3)

Suzuki was also impressed by how a large crowd of Chinese people moved about in an “orderly manner in chaos,” and he wondered how the Japanese would behave in a similar situation—possibly in a chaotic manner in chaos. The fact that he was unable to locate the main temple building, as it was buried in the sea of huge crowd of people, indicated to him the robust presence of Chinese followers who supported Buddhism at the grassroots level. (Suzuki 1934c, SDZ 29.564)

May 17, Ningbo.

From Shanghai, they traveled to Ningbo to visit Master Taixu at Xuedou Temple. They spent a few hours in automobiles before they were carried by “sedan” into the hills. Their meeting with Taixu was brief, but it had tangible outcomes. It seems Suzuki was able to bring up the matter of establishing a study abroad program for Taixu’s disciples to pursue Buddhist Studies in Japan at a university dedicated to the study of various religions (today’s Taishō University). It also appears that Suzuki

relayed the sponsors' invitation to Taixu's senior disciples to visit Japan. For instance, Daxing responded to this invitation and visited Japan in May-June of the following year (see below).

May 19, Ningbo: Tiandongshan.

The year 1934 marked the 2,500th anniversary of Śākyamuni Buddha's birth. May 19 corresponded to the eve of Buddha's birthday according to the lunar calendar, and multiple special offerings to the dead (*shuiluhui* 水陸會, J. *suiriku-e*) were held at Tiandongshan 天童山 Monastery. It was also their overnight lodging, and they were thus able to take part in the memorial service rituals. Suzuki noted that Chinese pilgrims from local provinces inundated the temple ground and took lodging there.

May 20, Ningbo: Ayuwang Temple.

The Buddha's Birthday was celebrated on this day. They visited King Ashoka (Ayuwang) Temple 阿育王寺, where abbots of major monasteries and temples gathered to commemorate the 2,500th anniversary of the Śākyamuni's Birthday. Suzuki and company were graciously received by the abbots Yuanying of Tiandongshan Monastery, Yuanlong of Ayuwang Temple, and Changgui of Emeishan Temple, who were delighted to have these distinguished guests from Japan to celebrate together this very special historical day. (Suzuki 1934c; SDZ 29.533 for the photo caption)

Suzuki saw about one thousand pilgrims came to the temple and attended various ceremonies that were going on simultaneously in different parts of the temple throughout the day. What impressed him the most was the "finger offering ceremony" (*ranzhi gongyang* 燃指供養, J. *nenshi-kuyō*), which he had never seen before. He noticed that there were even young women among the passionate devotees who offered their fingers to Buddha in the flames. (Suzuki 1934c, SDZ 29.565)

May 22-25, Mount Potalaka.

From Ningbo, they took a ferry to the island of Putuoshan 普陀山, the sacred center of the Guanyin cult, initiated by the Japanese monk Egaku 慧萼 (Ch. Huie) who was dispatched to China by Empress Danrin 檀林皇后 (786-850). When Egaku was on his return voyage to Japan with a statue of Guanyin, the boat would not proceed any further than this island. Egaku took this as a message from Guanyin that she wanted to remain in China. Thus he erected a temple to enshrine the Guanyin statue, which has become today's Puji Chansi (J. Fuzaiji). Suzuki and company took Lianchi Chanyuan 蓮池禪院 as their lodging temple and visited the holy sites dotted throughout the island. Suzuki noted that several thousand monks inhabited the island and practiced their devotion to Guanyin, but he saw no female devotees living on the island.

Suzuki must have been thinking about Dōgen, who had visited Putuoshan (ca. 1227) as he was concluding his study with Master Rujing at Tiandongshan. At that time, Dōgen composed a poem in Chinese, prefaced "At Mt. Potalaka in the Province of Changguo." In this poem, Guanyin is addressing the students studying Buddha's teaching not to look for her apparition in the grotto, which was popularly believed to be the place where she made herself visible to the faithful:

You, who are engaged in the inquiry into the mind,
Shall not seek the apparition of my face in this cave.

I tell whoever comes to seek me here:

"Wake up! Guanyin is not here at Mt. Potalaka."

聞思修本証心間
豈覓洞中現聖顏
我告來人須自覺
觀音不在寶陀山

(Kagamishima 1988, 268-271;

Dōgen, *Eiheī kōroku*, vol. 10)

May 28, Suzhou: Baoguo Temple.

From Ningbo, they traveled north. In Suzhou, they visited Baoguo Temple 報國寺 to interview Venerable Yinguang (1862-1940), a highly regarded authority of Pure Land teaching. (Suzuki 1934c, SDZ 29.606) Yinguang, then 74 years old, was observing his “spiritual seclusion” (*biguan* 閉關) in order to purify his faith. He granted an interview from his niche through a small opening on the wall. In response to Suzuki’s inquiry, he stated that Chan (i.e., seated meditation) practice was reserved only for the spiritual elites, and that it may offer an “understanding” (*jie* 解) of Buddha’s teaching at best, but not an existential “proof” (*zheng* 證) that one will be reborn in the Pure Land. The latter path was directly accessible only to those who single-mindedly dedicated themselves to the practice of *nienfo* 念仏 (invocation of Amida Buddha’s name).

Suzuki wanted to hear Yinguang’s reaction to his view that the meditation practice also harbored a dimension of spiritual “passivity” quite similar to what the followers of *nienfo* practice experience in their utter devotion to the saving grace of Amitābha Buddha. For Suzuki “self-power” (*jiriki* 自力) and “other-power” (*tariki* 他力) were in the end misleading distinctions, and that “passivity” of the mind was universal in any religious experience, be it in Zen or Pure Land practice. (Suzuki 1933, 326)

As mentioned earlier, the linguistic barrier was too great for the two men to communicate on these subtle points. Suzuki sensed, moreover, that Yinguang’s approach to “rebirth in the Pure Land” remained moralist in core, which precluded a deeper investigation into the religious nature of sin. For Suzuki, Shinran’s experience of his own utter helplessness in the recognition of his profound sinfulness and Amida Buddha’s great compassion in the moments of his despair was deeper than any moral view of good and evil. (The Japanese True Pure Land sect developed out of Shinran’s 親鸞 religious life.)

Yinguang would not hear Suzuki's point, and simply rejected that "the Japanese Shin priests eat meat and get married; that is not an authentic religious practice for those who seek salvation in Pure Land." (Suzuki 1934c, SDZ 29.609) The strict observance of moral precepts was essential for Yinguang for attaining religious salvation.

Suzuki left the interview, wondering what kind of philosophical breakthroughs Chinese Pure Land thought might be able to make, should it freed itself from the moral bindings and delved into the spiritual depth, with a penetrating reflection on the human conditions.

At the end their meeting, Yinguang expressed his appreciation to Suzuki for his visit, gave him his writings, and asked him to read his ideas expressed in those pamphlets. Once back in Japan, Suzuki did exactly that, and developed his reflections further (see Suzuki 1935a).

June 8: Beijing

On this day, they visited Peking University, where they were warmly welcomed by President Jiang Menglin. Suzuki also unexpectedly ran into Hu Shih. The group also visited the Chinese College and met with the President, Qi Dapang.

June 10: Beijing

The group took part in the Mongolian Buddhist evening service at Yonghe Gong. According to Saitō Teichi:

After our visit to the Daoist temple, Baiyun Daoguan, we spent the whole afternoon at Yonghe Gong. We were shown throughout the temple. In the early evening, we heard the sutra chanting by young Lamaism monks, accompanied by a big horn and a loud drum. This evoked a mystical atmosphere. (Suzuki 1934c, SDZ 29.619)

June 11, Beijing.

Suzuki spent the day doing research in the Beijing National Library into the Dunhuang materials housed there; he discovered the

writings of Bodhidharma. (Suzuki 1934d-1935, SDZ 29.115-201, *et passim*)

June 18: Fengtian (Shenyang), Manchuria.

Suzuki and company traveled from Beijing to Manchuria, and in Shenyang they visited the National Library, of which Kim Gugyeong was then the head librarian. It appears Kim was out of office on one of his field trips. No record exists of this day. From Manchuria, the group headed to Korea, and via Seoul, Gyeongju, and Pusan, they returned to Shimonoseki.

June 25: Kyoto

In the evening, Suzuki arrived at Kyoto Station, concluding his sojourn of 52 nights, 53 days.

3.3. An Immediate Outcome of the 1934 Visit to China

The group's visit was handsomely rewarded. In May, 1935 Taixu's eminent disciple Daxing 大醒 (1900-52) visited Japan from May to June. Fujii Jōsen accompanied Daxing as his personal interpreter and guide. (Sakaida 2019) Daxing wrote about the Japanese Buddhist temples he visited, Buddhist activities he encountered, and the people he met. (Daxing 1936) While in Kyoto, Daxing called on Suzuki twice; Suzuki helped him to observe first-hand how the monks were trained at the monastery-temple of Myōshinji in Kyoto. Daxing was also a guest at Saitō Risuke's private home in Kita-Kamakura, where he was treated to the refined tea ceremony and meals, all done in the most exquisite tasteful manner (*guya* 古雅). This aesthetic experience, which evoked in him a sense of "elegant serenity" (*yizhong youqu* 一種幽趣), made him feel at home away from home. (Daxing 1936, 92-100, 211-216)

As for the outcomes of the 1934 visit, Saitō Risuke had the following to say:

This group's visit to Buddhist temples in China bore great fruit. The discussion that took place between Suzuki and Master Taixu resulted in the study-abroad program for the young Chinese monks to attend Japanese universities, starting the following year. To begin with, Master Zhifeng 芝峰法師, the number one disciple of Master Taixu, as well as Master Daxing 大醒 (J. Taisei), visited Japan, following Suzuki's return to Japan. After that, every year Chinese monks came to Japan to study, altogether 14 or 15 of them. The last student to study in Japan was Zhu Tianhui 朱天慧 (J. Shū Ten'ei), who, upon graduating from Taishō University, returned home and taught at the universities in Chongqing (J. Jūkei). The tuition and expenses of these Chinese monks studying in Japan were borne by the widowed wife of the late Mutō Sanji, Mrs. Mutō Chiyoko 武藤千世子, who financially supported this program from 1935 to 1943—nearly a decade—to carry out her late husband's wishes. (Saitō 1957, 261-62)

4. Suzuki's "Impressions of Chinese Buddhism"

Following his return to Japan, it was in August of 1934, when Suzuki found free time to write about his experience in China—*Shina Bukkyō inshō-ki* [*Impressions of Chinese Buddhism*]. (Suzuki 1934c) As a token of thanks, he presented the booklets among the Japanese supporters and sponsors of the trip but also sent them to Chinese monastics, lay Buddhists, and scholars whom the group came to meet during their Chinese tour.

It is noteworthy that Suzuki's booklet was immediately translated into Chinese and published in two installments in the journal

Haichaoyin 海潮音 in 1935. (Suzuki 1935c) The translator may have been Zhang (or Cheung) Maoji 張茂吉, whose Chinese translation in book form was published in Xiamen City in 1936. (Suzuki 1936; Kirita 2005, 49, see “List of comprehensive publications”)

As mentioned above in relation to his meeting with Yinguang, Suzuki further reflected on Chinese Pure Land thought in relation to Chan, which resulted in his essay in English bearing the same title, “Impressions of Chinese Buddhism” (not to be confused with Suzuki 1934c). (Suzuki 1935a)

4.1. “Impressions of Chinese Buddhism” (in Japanese) (1934c)

Suzuki began his narrative with the statement that “Buddhism is still fully alive and well in China,” contrary to an uncritically held perception among the Japanese that “Buddhism in China is on the decline.” (Suzuki 1934c, SDZ 29.557-58, *et passim*) We have already seen some observations by Suzuki in the “reconstructed itinerary” above. I shall now try to summarize other points made in this booklet.

The huge scale of temple buildings and temple grounds struck Suzuki. He remembered a gigantic temple building (most likely the Hall of Heavenly Deities) under reconstruction at Jingci Temple in Hangzhou. For a building of that scale to be rebuilt, there had to be a large base of financial support among the lay followers. After repeatedly seeing how Buddhist temples attracted huge numbers of ordinary people to their events, rituals, and ceremonies, Suzuki could not help but conclude that the Buddhist faith was deeply alive among the Chinese people. The layout of temple buildings gave the feeling of “openness” in comparison with that in Japan. For one thing, the temple floors were laid out with composite soil, and were not covered with *tatami* mats, facilitating the freedom of coming and going from one building to another. He was impressed by how Chinese monks took special care of sutras and scriptures; they even

kept the “torch of eternal light” lit at night to guard the Sutra Hall. He also felt that a kind of egalitarian spirit permeated the monastic community in comparison with Japan, where a clerical hierarchy was more rigidly observed. He also noticed how Chinese monks were adept in the art of hospitality (something similar to the Benedictines in Europe).

What impressed him even more was the lively social work carried out by wealthy lay patrons, from running printing houses (e.g., Jinglin Press) to modern hospitals, orphanages, schools, and dormitories for students. Also, he took a special note (as his wife, Beatrice, was a vegetarian) that every major city had plenty of vegetarian restaurants for lay Buddhists who followed the Buddhist diet and avoided eating meat.

As a professor of Religious Studies, Suzuki naturally paid attention to how different historical factors shaped Chinese Buddhism as distinct from Japanese Buddhism. He saw Chan as a uniquely Chinese adaptation of Indian Buddhism, and he knew that the Chan tradition that flourished during the Tang and Song periods was no longer to be found in China, but that it did not necessarily mean the “decline” of Chan tradition. There in China he encountered the “*nienfo*” (念仏 J. *nenbutsu*) practice, tracing back its origin to Pure Land practice, that has been fused into the Chan practice of “seated meditation.” For Suzuki, Chinese Chan may be best described as “*nienfo*-Chan” (J. “*nenbutsu*-Zen”). He also saw how popular religious practice was alive and well in Daoist temples, and how religious rituals and activities carried out in Daoist temples were essentially no different from those carried out in Buddhist temples. This last phenomenon is also seen in Japan, where Shinto and Buddhist practice had fused over the centuries, and for the majority of the Japanese people, the distinction between Shinto shrines and Buddhist temples is a moot point.

Next, in the imposing figure of the smiling Buddha or Budai (J. Hotei)—the incarnation of Maitreya Buddha—Suzuki saw the

presence of deep Chinese psychology that affirmed worldly values. Budai expresses the secular values of wealth, happiness, and a large extended family. The need for the mysterious and the religious was relegated to the compassionate Goddess of Mercy, Guanyin (J. Kan'on).

Even this extended tour of China, however, could not cover everything Suzuki wanted to see (e.g. how Chinese Buddhist monks were trained). Suzuki was especially curious to see if Baizhang's motto of monastic life, "A day without physical labor is a day without food"—something similar to "*labore et orare*"—was still practiced in the Chinese monasteries, but they did not have the time to visit a Chan monastery. (Suzuki 1934c, SDZ 29.599-601)

Suzuki concluded his "Impressions" with these words:

I wrote these pages at my abode on the Engakuji temple compound, near the Reliquary Hall (*Shariden*), which I understand was modeled after the one at Ayuwang Temple in Ningbo, and which enshrines a small portion of the Buddha's relics, venerated at Ayuwang Temple and gifted to Japan about 700 years ago. Moreover, this Reliquary Hall is the oldest surviving building from the Kamakura period, and it is well known for its Southern Song temple architectural style. The founding abbot of Engakuji was Mugaku Sogen 無学祖元 [Wuxue Zuyuan, 1226-1286], the Chinese Chan master, who was invited to Japan by the Hōjō Regent [Tokimune, 1251-1284]. As I think about these connections, I renew my appreciation of the deep karmic ties that exist between Kamakura and Southern China where I was recently. (Suzuki 1934c, SDZ 29.613)

4.2. “Impressions of Chinese Buddhism,” (in English) (1935a)

In 1935, Suzuki wrote another essay, this time in English, with the same title, “Impressions of Chinese Buddhism,” in which he further developed three points: (1) the symbolic significance of the figure of laughing Buddha, or Budai (J. Hotei), the incarnation of Maitreya; (2) the importance of the cult of Guanyin in Chinese Buddhism and the distinct “division of labor” between Guanyin and Amitābha; and (3) how meditation and *nienfo* practice came to be fused in Chinese Chan practice. Suzuki especially addressed in depth Yinguang’s view of Pure Land faith in this context; he also added an extra chapter, “Recent Chinese Pure Land Masters” in order to cover in detail how this fusion took place. (Suzuki 1935a)

Since this highly complex and detailed essay is available in English online (and I am quickly reaching the word limit), please refer to <https://otani.repo.nii.ac.jp> (Otani University Academic Repository), and go to “The Eastern Buddhist Society,” which carries all the back issues of *The Eastern Buddhist*.

5. By Way of Conclusion

Suzuki’s pilgrimage to Buddhist sites led him from “historical book-knowledge” to the embodied knowledge of “the present actualities” of Buddhism in China. In this way, his scholarly interest in the early Chan tradition gained a fresh impetus. Furthermore, his exposure to “*nienfo-Chan*” ignited his philosophical interest in the Pure Land thought.

As to the view held among some scholars that the prewar Japanese Buddhists looked down upon Chinese Buddhism “with a sense of cultural superiority” (e.g., Li 2020, 95), or the assessment that “there was a general complacency among the Japanese Buddhists which considered Japanese Buddhism the most perfect form of Buddhism developed in

Asia” (quoted in Sakaida 2017, 34), we need to make the following important observation. This kind of Japanocentric view may have been commonly upheld among the Japanese sectarian Buddhists and *clerics* (evangelical in interest), but *not* among the *majority* of Japanese Buddhist scholars.

Buddhist *scholars*, precisely because of their academic training they received, had a much more universal and borderless (a-political) understanding of Buddhism by and large. Many leading Buddhist scholars of the prewar period had studied abroad, learned to embody western critical scholarly methods, and maintained a global perspective in their work. Sanskritist Nanjō Bunyū, for instance, was trained at Oxford under Max Müller. Many Buddhist scholars cultivated aesthetic and philosophical appreciation in their personal lives as well. Suzuki's lifelong friend (and later a colleague), Matsumoto Bunzaburō, who studied in Berlin and heard the last lecture by Max Weber, developed a keen interest in Indian Buddhist philosophy and Buddhist art. Sasaki Gesshō, the third president of Ōtani University, toured Europe and North America and implemented internationally competitive academic standards for his students (including language requirements).

Even among Buddhist clerics, not all shared the Japanocentric attitude. Fujii Jōsen, for instance, was a staunch Sinophile, while he represented the Honganji sect. When Suzuki's *Shina Bukkyō inshō-ki* (Suzuki 1934c) was published in October of 1934, Fujii reviewed it in *Chūgai Nippō*, November 6-7, 1934, in which he remarked that Suzuki's attitude towards Chinese Buddhism was “unbiased,” and his effort to “understand the actual practice of Chinese Buddhism was outstanding and remarkable.” (Quoted in Sakaida 2017, 42)

In short, Suzuki's approach to the study of Buddhism was first and foremost existential-philosophical. The source of his questions, the “*fons et origo*” of his textual studies, was his desire to *make sense* of his

religious experience of “awakening” (or *satori*). His 1934 pilgrimage brought the living reality of Chinese Buddhism, past and present, closer to him. His understanding was deepened, and new textual findings resonated in his mind more and more clearly. This further contributed to his philosophical understanding of the nature of spiritual freedom. Suzuki thus went on with his lifelong exploration into the realm of “*myō*” 妙—the world of unceasing wonder and marvel.

References

Abbreviation:

SDZ *Suzuki Daisetz Zenshū* 『鈴木大拙全集』 [Collected Works of Suzuki Daisetz]. (Tokyo: Iwanami Shoten, 1980-83), 32 vols.

(Note: The first edition, 1968-71, in 30 vols., and the newly expanded edition, 1999-2003, in 40 vols., have different placement of essays; I used the 1980-83 edition).

**

Barrett, Timothy H. (1989). “Arthur Waley, D. T. Suzuki, and Hu Shih: New Light on the ‘Zen and History’ Controversy,” *Buddhist Studies Review* 6.2, 116-21.

Daxing 大醒. (1936). *Riben fojiao shichaji* 『日本佛教視察記』 [Impressions of Japanese Buddhism], (Shanghai: Guoguang Yinshuyuan).

Dōgen. (1988). See Kagamishima (1988).

Eastern Buddhist, The. (1921). Inaugural volume, 1.1. “Editorial,” 80-81.

Humphreys, Christmas. (1978). *Both Sides of the Circle, The Autobiography of Christmas*, (London George Allen & Unwin).

Ibuki Atsushi 伊吹敦. (2018). “*Ko Seki no Zen kenkyū no shiteki igi to sono genkai*” 「胡適の禪研究の史的意義とその限界」 [A historical significance of Hu Shih’s scholarship on Chan and its limitations], *Komazawa Daigaku Bukkyo gakubu ronshū* [Research papers, Department of Buddhist Studies, Komazawa University], vol. 49, 356-72.

- Ibuki Atsushi 伊吹敦. (2020). “Suzuki Daisetz wa dōshite shoki-zenshū-shi kenkyū o hajimeta ka” 「鈴木大拙はどうして初期禅宗史研究を始めたか」 [What prompted D. T. Suzuki to turn to his study of the history of early Chan?], *Kokusai Zen kenkyū* 6, 131-95.
- Ishida Takuo 石田卓生. (2017). “Mizuno Baigyō narabi ni Fujii Jōsen (Sōsen) to Tōa Dōbun-shoin: Hi-seiki gakusei kara miru Tōa Dōbun-shoin no ichi-sokumen” 「水野梅暁ならびに藤井静宣(草宣)と東亜同文書院—非正規学生から見る東亜同文書院の一側面」 [Mizuno Baigyō and Fujii Jōsen: What we learn about the East Asian Tong Wen College from the experience of the students of non-regular track], *Dōbun Shoin Kinenhō* 同文書院記念報 (Nagoya, Aichi Gakuin) 25:35-60.
- Kagamishima Genryū 鏡島元隆. (1988). Ed. and commentary, *Eihei kōroku* 『永平公録』 [Records of Master Dōgen's activities], *Dōgen Zenji Zenshū* 『道元禅師全集』 [Collected Works of Zen Master Dōgen], vol. 4, (Tokyo: Shunjūsha).
- Kirita Kiyohide 桐田清秀. (2005). *Suzuki Daisetsu kenkyū kisoshiryō* 『鈴木大拙研究基礎資料』 [Essential sources of Research into Suzuki Daisetz], (Kamakura: Matsugaoka Bunko).
- Lau, Ngar-sze. (2020). “Recent Emergence of Theravāda Meditation Communities in Contemporary China,” in J. S. Harding, V. S. Hori, and A. Soucy, ed., *Buddhism in the Global Eye, Beyond East and West* (London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic), 103-119.
- Li, Jingjing. (2020). “D. T. Suzuki and the Chinese Search for Buddhist Modernism,” in J. S. Harding, V. S. Hori, and A. Soucy, ed., *Buddhism in the Global Eye, Beyond East and West* (London, New York, Oxford, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic), 87-102.
- Long, Darui, (2000). “An Interfaith Dialogue between the Chinese Buddhist Leader Taixu and Christianity,” *Buddhist-Christian Studies*, 20: 167-189.
- Okamura, Mihoko 岡村美穂子 and Ueda Shizuteru 上田閑照. (1999). *Daisetz no fūkei—Suzuki Daisetz to wa dare ka* 『大拙の風景、鈴木大拙とは誰か』 [The scenery of Daisetz : Who was D. T. Suzuki?], (Kyoto: Tōeisha).

- Otani University Academic Repository 大谷大学学術情報リポジトリ <https://otani.repo.nii.ac.jp>.
- Saitō Risuke 斎藤利助. (1957). *Shoga kottō kaiko gojūnen* 『書画骨董回顧五十年』 [Looking back on my fifty years as an antique dealer] (Tokyo: Shikisha).
- Sakaida Yukiko 坂井田夕起子. (2017). “*Shina-tsū sōryo, Fujii Sōsen to Nichū-sensō*” 「支那通」 僧侶・藤井草宣と日中戦争 [Fujii Sōsen: A Japanese Buddhist cleric versed in China, and the Sino-Japanese War], *The St. Andrew’s University Journal of Christian Studies*, 52:19-53.
- Sakaida Yukiko. (2019). “*Chūgokujin sōryo no mita kindai nihon bukkyō—Daisei no Nihonbukkyō shisatsu-ki o chūshin ni*” 「中国人僧侶の見た近代日本仏教—大醒の『日本仏教視察記』を中心に」 [Modern Japanese Buddhism as viewed by a Chinese monk: The case of Daxing’s *Records of Observations of Japanese Buddhism*], *Kindai Bukkyō* 26, 24-50.
- Son, Jihye 孫知慧. (2015). “*Wasurerareta kindai no chishikijin, Kim Kyūkyō ni kansuru chōsa*,” 「忘れられた近代の知識人—金九経—に関する調査」 [An Investigation into the forgotten modern intellectual, Kim Ku-kyung’], in *Ōtani Gakuhō* [The Journal of Buddhist Studies and Humanities], 94.2, 91-119.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1927). *Essays in Zen Buddhism, First Series*. (London: Luzac).
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1930a). *Studies in the Lankāvatāra Sūtra*. (London: George Routledge & Sons; Delhi: Motilal Banarsidass, 1999, reprint 2007).
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1930b). “*Zen to wa nanzo ya?*” 「禪とは何ぞや」 [What is Zen?], *SDZ* 14.1-193.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1931). “*Ryōga shijiki to sono naiyō gaikan*” 「『楞伽師資記』とその内容概観」 [*Lengqie shizi-ji* and its gist], *The Ōtani Gakuhō* 12.3 (November 1931), 1-33.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1932). Trans. from the Sanskrit, *The Lankāvatāra Sūtra: A Mahayana Text*. (London: George Routledge & Sons). (Reprint, Boulder: Prajñā Press, 1978).

- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1933). *Essays in Zen Buddhism, Second Series*. (London: Luzac).
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1934a). *Tonkō-bon*, Rokuso Danyō *kaisetsu* 「敦煌本『六祖壇經』解説」 [On the Dunhuang manuscript, *The Platform of the Sixth Patriarch*], SDZ 29.96-97.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1934b). *Essays in Zen Buddhism, Third Series*. (London: Luzac).
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1934c). *Shina bukkuyō inshōki* 『支那仏教印象記』 [Impressions of Chinese Buddhism], (Tokyo: Morie Shoten), SDZ (1983), 29.521-619. (Note: This essay is found in SDZ (1968-71 edition) 30.463-561; SDZ (1999-2003 expanded New edition) 26.79-161).
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1934d-1935). Various scholarly articles on the Dunhuang manuscripts in comparison with other manuscripts of Bodhidharma's writings, SDZ 29.115-201; “*Daruma no ibun*,” [Bodhidharma's texts, newly discovered] 「達摩の遺文」 SDZ 29.199-201.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1935a). “Impressions of Chinese Buddhism,” *The Eastern Buddhist* 6.4: 327-378.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1935b). “*Gisei no seishin*” 「犠牲の精神」 [The spirit of sacrifice], SDZ 29. 201-210.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1935c). “*Zhonghua fojiao yinxiangji*” 「中華仏教印象記」, Chinese translation of Suzuki 1934b. *Haichaoyin* 『海潮音』 16.6: 26-36 & 16.7: 49-66.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1936). Trans. Zhang Maoji 張茂吉, *Zhongguo fojiao yinxiangji* 『中国仏教印象記』 [Impressions of Chinese Buddhism], (Xiamen City).
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1948). “*Ko Seki Sensei*” 「胡適先生」 [Professor Hu Shih], *Bungei Shunjū* 『文藝春秋』 26.7, SDZ, 30.495-500.
- Suzuki, Daisetz Teitarō. (1959). “*Tōzai zakkan*” 「東西雜感」 [Random Thoughts on East and West], *Kokoro* 『心』 (November), SDZ 20.260-267.

西田の「純粹經驗」を考える

——フツサールのドクサと

仏教のシュラツダーを手掛りにして

氣 多 雅 子

一 本稿の課題

本稿は、西田哲学を現代の哲学的問題状況のなかに置くという私の近年の試みの一貫である。そこで必要とされるのは「企投する思索」と呼ぶべきものであり、そういう思索のあり方が「宗教哲学」と呼ばれるものであるというのが私の基本的な考えである。そしてここでは詳論しないが、現代の宗教哲学の課題は唯一的個と人類との乖離である¹⁾と考える。

カントは、最高善の実現という観点から宗教の究極目的を個人ではなく「人類」であると見なし、その人類を自然的法則の法則性から考える道筋をつけた。カントは道徳法則を自然法則と同質の普遍性のもとで捉えている。そして、オーギュスト・コントは、個人 (homme) は抽象的なものであり「人類 (Humanité)」こそ実在するものであるとして人類を実証的に研究する「社会学」を諸学の王に位置づけた。「人類」の実在性が個人の実在性を急速に凌駕していったのが二十世紀の歴史であったと言つてよいであろう。その歩みと手を携えて自然科学や社会科学は発展してきた。

近代に成立した「人類」という概念は学問的な裏付けとともに私たちの現実世界を構成する原理となつてゐる。その一方で、私たちが信仰によつて救いを受け取ることができるのは、信仰においてこそ自分が取り替え不可能な唯一の個であることが示されるからだということが、ますますはつきりしてくる。神はこの私に汝と呼びかけ、阿弥陀仏は永遠にわたる修行を他ならぬこの私に振り向けたのだ、と宗教者は語る。現代の私たちは、自らの生において唯一の個と人類を共に生きるといふきわめて困難な課題を背負つてゐる。

これは決して哲学の机上の問題ではない。たとえば、私は医者からアルツハイマー型認知症と診断されたと仮定しよう。私は自分の脳のMRI検査画像を見せられ、自分の脳が萎縮していることを事実として確認する。そして、この萎縮は年毎に進行するだろうと医者から告げられる。私は自分のこの脳の萎縮をどのように生きたらよいのか。いまわかつてゐることがわからなくなるとはどういうことなのか。認知症であるという診断の背後には現代医学の膨大な研究の蓄積があるらしいが、それらの研究は私にとってどういう意味があるのか。そしてそのような問いの背後に、さらに浮かび上がる問いがある。いまここで一人戦っている私が人類であることは喜ぶべきこと、誇るべきことなのか。人類であることで私はどのような負荷と責任を担うのであるか。これらの問いは、唯一的個と人類との乖離という課題に集約されていく。

フッサールは論文「厳密な学としての哲学」において哲学の探究について、「探究へと駆り立てる力は諸哲学思想(Philosophien)から出てくるものではなく諸事象(Sachen)と諸課題(Probleme)から出てくるに違いない」と述べてゐる。この「事象」の語は「事象そのものへ(zu den Sachen Selbst)」という有名な現象学の標語を思い起こさせる。そして、多くの人が言うように宗教が哲学の限界と踵を接するものであるとするなら、宗教哲学は事象そのものによつて探究を駆り立てられる最たるものであるように見える。しかし、詳論は別の機会に譲るが、現代の宗教哲学は「事

象」ではなく「課題」によって導かれるよりほかに思われる。ここでは、個と人類との乖離という課題を私たちが追究するのに重要な手掛りとなるのが西田哲学であるというところに、私たちの考察の足場を置きたい。

西田幾多郎から始まる京都学派の哲学は日本の宗教的・学問的伝統と西欧の学問的伝統とを結合し、ヨーロッパの諸学を日本の精神的土壤に根付かせる営為であった。この営為の帰結は現代日本の精神的・物質的在りようにまで及んでいる。西田やその弟子たちが思索した時代状況と現代の私たちが直面する時代状況とは大きく異なっている。しかし、個と人類との乖離というテーマは京都学派の哲学者たちの思索の根柢に潜んでいるように思われる。問題はこのテーマをめぐる思索が彼らの生きた時代の現実に切り込む形でなされたのであって、現代の私たちの現実に切り込む形でなされたわけではないという点にある。彼らの見ていた景色と私たちの見ている景色とは大きく異なっている。しかし、異なっているから彼らの思想が私たちにとって意味がないわけではない。むしろ逆であって、私たちが直面している課題の困難さが明らかになればなるほど、彼らの哲学的思索の巨大さが見えてくる。私たちは西田の思索のなかに私たち自身の為すべき思索の最良のモデルを見出すことができるのではなからうか。

問題状況の違いを考えると、私たちの思索の手掛りとなるのは、西田が到達した思索の成果よりも、彼の思索の原点であるように思われる。西田の思索の原点は日本の哲学の原点でもある。そして、西田哲学の出発点となるのは「純粹経験」である。「少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、実在とは唯我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである」とするところから、西田哲学は始まる。

私たちが問うべきであるのは、哲学の概念としての「純粹経験」ではなく、西田が『善の研究』で「純粹経験」という語に託した事象はいかなる経験であるか、ということである。そこから私たちは探究し直さなければならない。『善の研究』執筆以前に西田が禅の修行に打ち込んだ時期があったことはよく知られている。しかし、その時期の日記を

読むと、それは単純に禅によって得られた経験とは言えない。明治三十六年（三十三歳）七月二十六日の日記には「今日の僧侶はつまらぬものなり。修行何の功ある」とあり、八月三日には「晩に独參無字を許さる。されども余甚悦ばず」という記述がある。その一方で、「西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして、議論は精密であるが人心の深き soul-experience に着目する者一もあるなし。全て自己の脚根下を忘却し去る」と鈴木大拙宛の書簡に記している。一方で禅の悟りを求め、他方で西洋哲学の学知を求めながら、そのどちらにも満足できないという葛藤の果てに、西田は「思想の統一」を得るに至る。

私たちはここで西田の葛藤に注目したいと思う。この葛藤は根柢において、個と人類との乖離という宗教哲学の課題と通じるからである。この葛藤の内実に迫るために、本稿では、意識現象の原点をどこに見るかという観点から、一方においてフッサールの超越論的意識の探究を考察し、他方において仏教における信（サンスクリット語ではシュラッター）を考察してみたい。フッサールの原点は「すべての原的に与える働きをする直観が認識の正当性の源泉である」とするところにあり、その点において西田の純粹経験と共通している。フッサールの現象学は私たちが科学的知識を真理と見なし、諸科学が描き出す世界を結局の所真なる世界と見なす見方が出発する地点を示している。それに対して、西田の思索を唯一的個の探究に向けて突き動かすものを求めるならば、それは仏教のなかに見いだせるように思われるのである。

二 フッサールの超越論的現象学

(1) 『イデーニー』における現象学的還元

フッサールは『イデーニー』諸論の冒頭で「純粹現象学は、私たちがここですこへの道を求め、一切の他の諸学に對して唯一無比の位置にあるという特徴を描き出し、哲学の根本学であることを証明しようとしているものであるが、この純粹現象学は一つの本質的に新しい学であり、その原理的独自性のために自然的思考から遠く離れていて、その故にいま初めて開發されつつある学である」と宣言しているが、ここに彼の企図が要約されている。純粹現象学は一切の学の基礎づけの役割を果たすものであり、この学の成否によつて、数学や物理学、心理学などの諸科学の知が十全な根拠をもつ正当なエピステーメとして成立することが証明される。そういうものとして現象学は構想されるのである。

その役割を果たす哲学として、現象学は「厳密な学」でなければならぬ。そして、一切の学の基礎づけの役割を果たすのは近代哲学の中心の主題である認識論である。フッサールにおいては認識論が第一哲学に位置づけられることになる。

純粹現象学が「その原理的独自性のために自然的思考から遠く離れて」いるということは、現象学的探究の要諦を示している。フッサールが一切の原理のなかで最も重要で最も普遍的な原理とするのは「すべての原的に与える働きをする直観が認識の正当性の源泉である」というものである。「原的 (originär)」に与えるというものは「いわばその

生身のありありとした現実性において (sozusagen in seiner lebhaften Wirklichkeit) 与えるという意味であり、これ以上遡ることのできない所与性を示すフツサールの用語である。

そして、「現実 (Wirklichkeit)」ということを彼はこう説明する。「私は一つの空間的—時間的現実を私に向かい合うものとして常に手前に見出すのであり、その現実には私自身が属し、その現実のなかに見いだされまたその現実と同じ仕方であつて一切の他の人たちも同様に属している」⁹⁾。この「一つの空間的—時間的現実」はさしあつて「世界」と呼ばれる。問題は、「現実」というこの原的所与性がどこにおいて成立するかである。フツサールは、現実が現実として意識されるころでは、その原的所与性の成立の仕方は決して見えてこないと考える。なぜなら、日常の自然的な仕方であつて生きていくときには、私はコギト (cogito) という根本形式において生きていくからである¹⁰⁾。すなわち、私がそのうちに自らを見出すこの世界において、私の意識は気に入る気に入らない、嬉しい悲しい、欲する避ける、望む恐れる等々、多様に變化する。また、世界が手の届く向こうに直接に存在していると意識されるなかで、私は触れたり歩いたりぶつかつたりする。このような私の意識のすべて、私の素朴な諸作用のすべてはみなコギトという語で総括される。このコギト作用に反省を向けたとしても、そのときには新しいコギトが働いており、やはりコギトという根本形式のなかを動いているのである。このような私たちの日常的な態度が、フツサールの言う「自然的態度」である。

現象学の領野はこの自然的態度を徹底的に変更することで拓かれる。それには二つの態度変更が求められる。一つは形相的還元であり、事実確認は行わず「形相 (Eidos)」即ち「本質 (Wesen)」の認識のみを行うということを意味する。この場合、形相ないし本質という概念は何か特別なものを指すのではない。たとえば私たちは幾何学の問題を解くとき、黒板に三角形を書く。これはそれ自体は黒板に書かれた事実的な個物に過ぎないが、私たちはそれを本

質普遍性をもつ三角形の個別態として理解することで、問題を解くことができる。私たちは三角形を普遍的本質として観取することができる。フッサールは、感性的直観と類比的な仕方では普遍的な本質を観て取る働き、即ち「本質直観 (Wesensanschauung, Wesenserschauung)」を認める。そして、一切の原的に与える働きをする直観こそ認識の正しさの源泉 (Rechtsquelle) であるとして、現象学を本質学として樹立しようとするのである。

もう一つは現象学的還元と呼ばれるものであり、世界が現にそこに存在する (da sein) と素朴に受け取ること、即ち「自然的態度の一般定立 (Generalthesis der natürlichen Einstellung)」を、働かせないでおくという態度変更である¹⁾。この一般定立は、根源的な経験作用のうちに主題化されず思考されずに、すでに何らかの仕方では含まれているものである。現象学的還元は一般定立を放棄するのではなくエポケーする、すなわち「括弧に入れられた定立」へと変様する、という点が重要であつて、この変様によつてこれまでその固有性において輪郭づけられていなかった一つの新しい存在領域が獲得されるというのである²⁾。この新しい存在領域をフッサールは「純粹意識」もしくは「超越論的意識」と呼び、これが現象学の領野とされる。この存在領域を超越論的意識と呼ぶのは、自然的意識にとつての対象を超越と捉えるからである。自らの内にはない対象を志向的に構成する意識が超越論的意識である。超越論的現象学という言い方もここから出てくる。自然的態度における対象を超越の領域とするなら、純粹意識は内在の領域ということになる。

対象を志向的に構成すると述べたが、フッサールは純粹意識を貫く構造を「或るものについての意識である (Bewußtsein von etwas zu sein)」³⁾と捉えて、これを「志向性 (Intentionalität)」と呼ぶ。しかし、たとえば感覚は対象をもたないから、すべての純粹意識が志向性という構造をもつとは言えないのではなからうか。確かに感覚という段階では対象の性質は現れないが、コギトという仕方では対象が知覚されるとき、その対象に自我の注意が向けら

れることで対象が際立たせられる。そして、その対象の背景もすでにひそかな仕方で意識されている一つの対象的背景だと言える。対象はその対象的背景を含めて知覚領野の直観的統一を形成しているのであり、そのなかのどれにもコギトの注意の働きが向けられ得る。フッサールの志向性は、表象したり思考したり判断したりするといった顕在的なコギトの形を典型として考えられている。すべての体験が志向性をその内に内蔵し得るものだと、彼は考える¹³⁾。

そして、志向性の作用性格がノエシスと呼ばれ、ノエシスに対応する対象の側面がノエマと呼ばれる。志向的体験におけるノエシス・ノエマの構造が純粹現象学の考察の主題となる。

(2) 信念諸様相と存在諸様相

さて、認識論を第一哲学とするフッサールが意識体験の典型と見なすのは、自然的態度においても現象学的態度においても事物の知覚である。私が庭の一本の樹木を見るとき、自然的態度においては私と樹木との間には実在的 (real) な関係が成り立っている¹⁴⁾。樹木は超越的な空間現実の中の一つの現存在者 (Daseiendes) であり、私の知覚も私の美的感動も実在する私の心理状態である。このような体験状況においては、その知覚が間違っていたということがあり得る。樹木だと思っていたのが、よく見ると電柱だったということが起こり得る。それ故フッサールは、自然的態度において経験される実在性、現実性は私たちが根本的に依拠するのには不十分なものと考える。他方、現象学的態度においては、この現実性における知覚体験を括弧に入れて、知覚されたものそのもの (Wahrgenommene als solches) を記述することができる。そのようにフッサールは考える。この知覚されたものそのものというのが知覚体験のノエマに他ならない。

知覚ノエマにおいては、實在性、現實性は対象を定立する働きとして記述される。つまり「これが樹木であることは確実であると思う」と記述される。「これは樹木である」ということは「意味(Sinn)」であり、これが体験のノエマ面の中心的契機である。これと相關するノエシス面は「意味付与(Sinngebung)」の作用である。そして、「これは樹木である」というノエマの意味に實在性を付与するのは、「確実であると思う」という作用である。「確実であると思う」ということは「信念様相(Glaubensmodalität)」である。この信念様相には知覚そのものの内に含まれる定立がエポケーされた仕方で属している。注意しなければならぬのは、「これは樹木である」という認知がまず成立して、それが「確実であると思う」という信念が付加されるわけではないという点である。「これは樹木である」という認知そのものが「確実」という信念性格をもって成立するというのである。

そして、フッサールはすべての事物の知覚は何らかの信念性格をもって成立すると考える。信念は「確実な」「可能的」「蓋然的」「問題的」「疑わしい」などのさまざまな様相をとるが、「確信(Glaubensgewißheit)」「こそそれらの様相化のもととなる「根元形式(Urform)」の役割を果たす¹⁵⁾。確信は「信念そのもの(Glaube schlechthin)」であるということから、フッサールはこれを「根元信念(Urglaube)」もしくは「根元ドクサ(Urdoxa)」と術語化する。この信念諸性格が志向的体験のノエシス面に属するのであり、目の前の樹木の知覚というような知覚には信念確実性が実的(reell)に含まれているとされる¹⁶⁾。

この確信という知覚の信念性格には、樹木という「客観」におけるノエマ的相關者として「現実的(wirklich)」という存在性格が対応する。ノエシス的性格である信念諸様相とノエマ的性格である存在諸様相との相關関係は、事物の知覚だけでなく、想起や予期などの存在定立的作用においても成立する。(ただし、或る種の態度決定の作用が入ってくる体験の場合には別の問題が出てくる。時間の要素もここでは除外して考える。)そして、確信が根元形式とし

て働くのと同様に、確信の相関者として「存在性格そのもの (der Seinscharakter schlechthin)」がすべての存在様相の「根元形式」として働くと考えられる。私たちの意識はたとえば、確信から推測へ、推測から疑問へ、疑問から確信へとように次々と変化し、それに応じて存在諸様相も次々と変化する。確実な信念という様式は単なる察知や推測や疑問や懐疑などの様式へ移行し、それに応じて現出するものは「可能的に存在する」「蓋然的に存在する」「問題的に存在する」「疑わしく存在する」などの存在諸様相をもつことになる。

「疑わしく存在する」というような様相に変化したら、存在定立が成り立たなくなっていると考えることもできるはずであるが、フッサールは、根元形式としての存在性格そのものへと関係づけられる仕方でも存在定立が成り立っていると考える。そして、「現実的に存在する」という存在定立を定立 (Thesis, Setzung) の典型と見なし、さまざまな様相をもつて存在するものにまで定立の概念を拡大して、それを設定立 (Position) と呼ぶのである。様相の変化に対応して、それぞれ設定立の客観が構成される。そうすると当然、ノエシス的な信念諸様相についてもそれぞれについて設定立の作用が成り立つと考えることになる。なお、すべての定立が信念と相関的であるわけではないと言えるように思えるが¹⁸⁾、信念とは別の心情作用や意欲作用にも固有の仕方での定立が相関する。そして、どのような定立のうちにも、それと平行する信念的な定立が隠れた仕方含まれている、とフッサールは分析する¹⁸⁾。

そして、事物の知覚におけるドクサと存在との相関関係は言明の領域に置かれることで論理の事柄として捉え直される。ドクサ的諸様相にはそれぞれ理性の諸性格が属し、根元ドクサには根元理性性格が属することから、「現実的に存在する」ということと「理性的に証明可能である」こととは相関関係とされる¹⁹⁾。そこから形式論理学、価値論、実践論などの諸学科が導かれ、そこからそれらに対応する諸存在論が導かれ、さらには領域的存在論が導かれる。先

にフッサールにおける第一哲学は認識論であると述べたが、その認識論は存在論への移行をはらむものとして構想されている。

ここで、フッサールは「信念(Glaube)」と並んで「ドクサ(Doxa)」の語を用いていることについて補足しておきたい。「根元信念(Urglaube)」と「根元ドクサ(Urdoxa)」とは同義であり、GlaubeとDoxaとは基本的に同じ意味で用いられていると解してよい。ギリシア語の *dogma* には非常に多義的な用法があるが、ここでは「考え、思い、思いなし」という意味である。ドイツ語の Glaube も同様に、「〜と思うこと、〜と信ずること」という意味で用いられている。フッサールがドクサの語を用いている背景に、古代ギリシアでのドクサとエピステーメーの対比があることは疑いなくであろう。プラトンは感覚や知覚による知識をドクサと呼び、イデアによる学的な知識であるエピステーメーより低いレベルの知識と見なした。このエピステーメーの意義は、フッサールでは本質直観という考え方のなかに受け継がれている。ここで注目したいのはドクサの意義である。

現象学的還元は一般定立をエポケーすることによって、自然的態度においては見えなかったドクサに応ずる存在定立を顕わに示すことになる。その存在定立においては対象の実在性は括弧に入れられている、つまり、実在するというあり方そのものはここでは停止されるが、定立されているものは無になるわけではなく、保持されている。内容は保持されているが、実在性は空洞化していると言ってもよいであろう。

フッサールはさらに、一般定立のエポケーと類似するものとして信念性格の「中立変容(Neutralitätsmodifikation)」について論じている²⁰。存在性格が括弧に入れられるのに対応する仕方、「確実な」「可能的」「蓋然的」「問題的」「疑わしい」などの様相をとる信念はもはや信念としての力をもたない仕方で見取られる。そこで意識されるものは単に思い浮かべられただけのものとなる。「中立的意識はいかなる点でもそこで意識され「信念」の役割を演じないの

である²¹⁾。信念もここで空洞化されることになる。

ここから明らかのように、フッサール現象学において實在性そのものは学知の基礎づけにはじやまなものである。この實在性の位置づけの低さは事実性の位置づけの低さと繋がっている。フッサールの学問論は事実学と本質学との基本的区別の上に成り立っており、事実学は経験科学と等しく、實在する個体を対象とし、その経験的直観を学知の基礎づけの作用として成立する²²⁾。他方、本質学は、純粹な形では純粹論理学、純粹数学、純粹時間論、空間論、運動論などであり、それらの思考はまったく事実定立を含むことはない。本質学を基礎づける作用は本質直観であり、経験的直観に依拠することはない。そして、事実学はすべて本質学に依拠するのに対して、本質学は原理的にいかなる事実学にも依拠することはないとされる。結局のところ、フッサールにおいては信念、實在性、事実性といったものは学知を濁らせる不純物という捉え方になるであろう。『イデーニー』では世界はノエマ的な意味形成体として捉えられていく。

(3) 世界を信ずること

しかし、やがてそれでは済まない事態が見えてくる。『イデーニー』では個別的対象の知覚体験が認識の典型として考察されていたわけであるが、後期になると、この知覚体験がどのような仕方で発生してくるのか、という発生論的な問題にフッサールの考察は向っていく。知覚し認識するという体験において、認識行為が始まる以前に、私たちがすでに対象が現に存在していると端的に確信しており、私たちの認識行為はそのことを前提として初めて生起する²³⁾。あるいは、認識を引き起こす関心という局面で考えると、対象は私たちの意識野の前景ですでに捉えられてい

たのが、認識活動において把握されることで初めて、生活実践のすべての他の関心に対して卓越した「認識関心」を呼び覚ますと考えられる。その場合、対象はそれが置かれた領域から突出して刺激を与えるものであつて、それが置かれた領域には他の存在者がともて与えられている。いづれにしても、一切の認識活動に先立って、その認識活動がそこにおいて成立する領域があるということに直面せざるを得ない。この領域は徹底的に自明なものとして「世界」と呼ぶよりほかない。先に「一つの空間的―時間的現実」として捉えられた「世界」は改めて「その都度の現実的世界」というダイナミックな流れのなかで捉え直され、さらに「全体としての世界の存在」にまで深められる。フッサールはこのように言う。

世界を信ずること (das Weltglauben) というこの普遍的基盤は、生活の実践であるにしても認識という理論的実践であるにしても、一切の実践が前提とするものである。全体としての世界の存在 (das Sein der Welt im Ganzen) は自明のことであり、決して疑われたり、判断の働きによつて初めて獲得されたりするものではなく、すべての判断にとつてすでに前提となつてゐる。世界意識 (Weltbewusstsein) は信念確実性という様態における意識であり、生活の連関のなかでことさらに立ち現れる存在定立の行為によつて、また現に在るものとして把握したり実存的判断を述べたりすることによつて、獲得されるものではない。これらのすべては、すでに確実な信における世界意識を前提してゐるのである。²⁴⁾

世界があると信ずる信が、普遍的受動的存在信念として一切の私たちの認識と実践の基盤として見えてくる。個物の知覚については信念の中立変容が可能であるにしても、世界の存在信念に関しては中立変容は不可能であるという

のが、フッサールの立場であろう。世界の存在信念は受動的なものであるから、それに対して方法的な操作を加えることはできないからである。

そして、言葉以前の仕方ですぐに受動的に与えられているこの世界はまったくの無垢ではない。世界は、さまざまな認識活動がもたらした何らかの成果を常にすでに収め込んだものとして現れてくる。この世界は「生活世界 (Lebenswelt)」として捉えられていくが、純粹現象学によって一切の学の基礎づけをもくろんだフッサールにとつて、具体的な生活世界と学的に真なる世界との関係が大きな問題として立ち上がってくる²⁶。生活世界はすべての論理的能作に先立ってあらかじめ直接に与えられているものとして学的に真なる世界を基礎づける基盤であるが、同時に、生活世界は学的に真なる世界を生活世界固有の普遍的な具体化のなかに取り込んでいく。このような背理的ともいえる生活世界のあり方をそれにふさわしい学問性において捉えるにはどうしたらいいのか。

ここで、この生活世界を主題化し、さらに生活世界を成立させる超越論的主観性の能作を明らかにすることが現象学の課題となる。しかし、もはや『イデーニー』で行ったような現象学的還元によっては生活世界を主題とすることはできない。生活世界を主題とするためには、自然的な生活態度を全面的に変更する普遍的なエポケーが必要となる。この普遍のエポケーは、以前の現象学的還元のエポケーを「デカルトの道」と呼ぶのに対して、「非デカルト的道」として区別される²⁶。この非デカルト的道には、これまでとは違う新たな主観的根本現象が立ち現れてくる²⁷。運動感覚 (Kinästhesie) 、妥当変移 (Geltungswandel) 、内部地平、外部地平などである。これらの根本現象が、発生論的観点から受け取り直された超越論的主観性の志向的現象として、改めて超越論的現象学の課題となる。

生活世界の現象学はフッサールの意図した枠組みを越えて、多様な展開を見せる。そこでは、信念や実在性、事実性はまったく異なる重さをもつて見えてくるはずである。「世界信」という考え方は、私たちの一切の活動の根柢に

において「信」というものが抜き差しならぬ意義をもつことを示すのである。

三 仏教の信と行と智

(1) 仏教におけるシュラッター

さて、禅の修行においても信は重要な役割を果たす。禅は悟りの智慧の獲得をめざすものであり、信は重要ではないと思われるかもしれないが、道元の『学道用心集』には次のようにある。

仏道を修行する者は、先ず須らく仏道を信ずべし。仏道を信ずる者は、須らく自己本道中に在つて迷惑せず、妄想せず、顛倒せず、増減なく、誤謬なきことを信ずべし。是の如きの信を生じ、是の如きの道を明らめ、而してこれを行ずる、乃ち学道の本基なり。²⁸⁾

仏道を修行しようとする者はまず仏道を信ずるべきであるというのは、当然であろう。仏教の修行は単なる心身の鍛錬ではない。修行と現代のアスリートの精神的訓練や現代医学でマインドフルネスと呼ばれる心理療法などの違いは、信から始めるか否かにあると言えよう。自分の歩む道を適確に信ずることが修行の前提となる。

信の重要性は初期仏教から大乘仏教まで一貫して説かれている。経典で用いられている「信」の原語はいろいろあり、漢訳経典では信のつく語は実にたくさんある。仏教で説かれる「信」の代表的なものは、サンスクリット語でシュ

ラッター (sradha)、プラサーダ (prasāda)、アディムクテイ (adhimukti) であるとされる²⁹⁾。シュラッターは仏教以前から用いられていた語であり、『学道用心集』の「信」はシュラッターを指す。悟りを得るために重要な働きをする五つの能力が「五根」³⁰⁾と呼ばれ、信はその第一に説かれるが、この信もシュラッターである。プラサーダは「浄信」「澄浄」「信心」などと漢訳され、心が清まり澄むことを意味する。アディムクテイは「信解」「勝解」「信樂」などと漢訳され、智慧によって理解が進んで確立される信賴を意味する。なお、紀元前二世紀以前の作とされる宗教詩『バガヴァッドギター』ではバクテイ (bhakti) が説かれ、「信愛」と漢訳される。バクテイは神に対する熱烈な絶対帰依の感情を意味するが、中村元によれば、仏教にこの形の信は存しない³¹⁾。

ここで注目したいのはシュラッターである。初期經典におけるシュラッター (pāśādhā) の事例の代表的なものを見てみよう。『スッタニパータ』のなかにバーラドヴァージャとブツダとの問答がある。

「あなたは農夫であるとみずから称しておられますが、われらはあなたが耕作するのを見たことがない。おたずねします。——あなたが耕作するということを、われらが了解し得るように話してください。」

(師は答えた)、「わたしにとつては、信仰が種子である。苦行が雨である。智慧がわが軛と鋤とである。慚が鋤棒である。心が縛る縄である。気を落ちつけることがわが鋤先と突棒とである。……」³²⁾

このブツダの答えのなかに、仏教における信と修行と智慧との関係が明確に示されている。最初に求められるのは信であり、到達点が智慧の獲得であり、その間を繋ぐのが修行になる。

では、信が悟りへの道において最初に求められるとはどういうことか。この信と智慧の関係は大乗仏教でもその

まま受け継がれている。それを示す有名な語句が『大智度論』の「佛法の大海には信を能入となし、智を能度となす」³³⁾である。ナーガールジュナ作とされる『大智度論』は、『二万五千頌般若経』の注釈書であり、中国仏教の発展に多大な影響を与えた。この有名な語句は、般若経にある「如是我聞一時」の「如是」の注釈に出てくる。そこに、信が能入となるということの理由が説明されているので、現代語訳で引用してみよう。

問うていう。諸々の仏経はどうして初めに「如是」という語を唱えるのですか。答えていう。仏の教え（仏法）という大海においては、信仰³⁴⁾がそこに入ることを可能とするもの、知恵がそれを渡すことを可能とするものである。「如是」とは信じるということの意味するに他ならない。もし人が心の中にくもりのない清浄な信仰をもつならば、その人は仏の教えの中に入ることができる。しかしもし信仰がなければ、この人は仏の教えの中に入ることはできない。（中略）たとえば牛皮は、まだなめしてなく柔らかでないときは折り曲げることができない。これと同様に信仰のない人もその心はかたくななのである。たとえば牛皮がすでになめされて柔らかければ、その用途にしたがつてさまざまに加工することができる。これと同様に信仰のある人はその心が素直なのである。³⁵⁾

信とは聞いたことを素直にそのまま受け取る態度を指す。これは納得できる説明であるが、同時に、信のもつ危うさも示している。疑念をもたず批判もせず、聞いたとおりに受け取る態度が信であるなら、信はそれ自体には正誤はないように見える。信の正誤はあくまで信する対象によって決まることになる。しかし、信の対象を問題にする前に、仏法の大海に入る態度としての信はそれだけで完結するものではないことに注意する必要がある。目指されるのは仏

法の大海を渡ることであり、それを為し得るのは智慧であるから、大海に入るだけでは溺れ死んでしまう。この信は修行を可能にする信であり、修行を通して智慧に到り着くことで完成する信である。この信は、最初から修行と智慧との関係のなかに組み込まれている³⁶⁾。

信が修行と智慧との関係性を内包しているならば、信の対象は修行と智慧を規定するものとなる。先の『スッタニパータ』からの引用では「諸々の尊敬さるべき人が安らぎを得る理法」を信ずることが求められている。初期經典にはその他さまざまな対象への信が説かれているが、初期の仏教における信は、正しい修行の指導者に対する信頼であったということは仏教学者が共通して認めるところである³⁷⁾。ブッダの時代のインドでは多くの修行者がいて、さまざまな修行法が説かれていた。どういう修行をするかということとは、どういう指導者に従うかということであり、間違った指導者につくことはたいへん危険なこととなる。そして、正しい修行とは正しい理法による修行にほかならない。結局、仏教の最初の信は、正しい修行をするために、正しい修行の指導者、および修行が正しい所以である理法を対象とするものであり、その対象に向けた心の準備であると解される。

(2) 己の信を離れよ

しかし、『阿含経相應部』に記されている梵天勸請に関する伝承には、この信の理解とそぐわないように見える記述がある。それによれば、釈尊は成道して後、悟りの内容を人びとに説くのはやめようとする。梵天がそれを説くように懇願したのに対して、釈尊は次のように答えたと言われる。

「彼ら〔耳ある人びと〕に甘露の法門が開かれたのだ。耳ある人びとは〔聴け〕己れの信を離れよ、(pannucantu sadham)」。梵天よ、わたしが微妙な勝れたる法を人びとに説かなかつたのは、「もし説いたならばかえつて」人びとに害をするのではないかと思つたからである」と。(38)

ここで、「己れの信を離れよ」とは何を意味するのであろうか。中村元は、釈尊の理法は「世人各自の信仰とは異なつたものであり、普遍的なものである。それが知られるに至れば、各自の信仰は消滅する。かたくなな信仰を捨て去れ、というのである」(39)と解釈している。この解釈の背景には、中村が正統バラモン系統における信の概念を検討し、特にシャンカラの信について考察して得た次のような結論がある。「信仰 (sadha) とは、或る学派あるいは師の教説をそのまま、疑心を挿まずに奉ずることである。或る特定の社会あるいは社会の一部において伝統的に承認されている思想体系乃至行為の規則を、疑惑の念を挿まないで、そのまま遵法することをいうのである」と中村は述べて、「この点では原始仏教における〈信〉(sadha) という概念も、叙事詩における信も、この部類に入ると見てよいであろう」と付言している(40)。

「己れの信を離れよ」という語句については昔から異論があつたらしい。『増一阿含経』第十卷では、この箇所は「聞く者は篤信を得て深く法要を分別せよ」(41)と漢訳されている。「篤信を得よ」というまつたく逆の要求をそこに読み込んでいふことになる。パーリ語の意味としては「己れの信を離れよ」となるにしても、釈尊が初めて説法を聴く人びとに対して己れの信の放棄を要求するということが納得できなかつたのであろう。現代の仏教学者の見解も二つの立場に分かれているようである。

本稿でパーリ語の字義通りに理解すべきだとするのは、私たちは常にすでに何らかの「信」の内にあると考えられ

るからである。中村は、信じられていたのはバラモンを最上位とする伝統的なカースト制に基づく思想体系乃至行為規則であるとしたが、それは私たちが既にもっている一つの信の位相である。どのような時代、どのような地域においても、その時代社会で共有されてきている思想体系や行為規則があり、それらの信は社会生活者としての私たちの意識世界を構成する契機であると言えよう。しかし、本稿で注目したいのは、私たちは常にすでに何らかの信の内に入り、その信はしばしば無自覚的であつて、無自覚であるかぎりその信から離れることはできないという点である。己れの信に無自覚であるということはフツサールの言う「自然的態度」の一つの特徴であるが、自然的態度は認識だけでなく、社会生活の実践においてもある。

この自然的態度を構成する信から単に離れるだけでは、自己自身を成り立たせていた価値観・世界観の解体を導くことになり、最悪の場合は自己崩壊に至ることになる。己れの中にあつた信から離れることは新たな信をもつこととセットで説かれることが多い。新たな理法を説くことは伝統的な価値観の破壊を伴うからである。しかし、ブツダはバラモンそのものを否定するのではなく、バラモンと呼ばれるものの内容を問い直すというやり方をとる。初期經典にはバラモンについての多くの記載がある。『ダンマパダ』における記載の一部を引用しよう。

バラモンが二つのことから（止と観）について彼岸に達した（完全に変わった）ならば、かれはよく知る人であるので、かれの束縛はすべて消え失せるであらう。彼岸もなく、此岸もなく、彼岸・此岸なるものもなく、怖れもなく、束縛もない人、——かれをわれはバラモンと呼ぶ。静かに思い、塵垢なく、おちついて、為すべきことをなしとげ、煩惱を去り、最高の目的を達した人、——かれをわれは（バラモン）と呼ぶ。……

螺旋を結っているからバラモンなのではない。氏姓によつてバラモンなのでもない。生れによつてバラモンなの

でもない。真実と理法ともまもる人は安楽である。かれこそ（真の）バラモンなのである。(4)

このように初期仏教でバラモンを捉えたのは何故か。一般社会との軋轢を回避するためという理由もあるであろうが、人びとの現実の生活を支配している観念を掘り下げてその観念の真実性を問い詰めるという基本的態度をそこに読み取ることができる。そしてそれは、仏教で求められる智慧の特質を示していると解される。そこから振り返ると、「己れの信を離れよ」という要求は、無意識の内に私たちの日々の生活を規定している信があることを告げ、そのような信の内奥を徹底的に知ることを求めるものであったと言えよう。

四 フツサールのドクサと仏教のシユラッダー

さて、フツサール現象学のドクサと仏教のシユラッダーとを対比させたとき、何が見えてくるであろうか。ブツダが「己れの信を離れよ」と説いたのは、ある意味では現象学的還元の状態変更と近いところがある。自然的态度では見えなかつたドクサが、それを態度変更することで見えてくる。純粹な仕方を取り出されたことで、そのドクサがどういう働きであるかを問い詰めていく。このような作業は、仏教者にも己れのシユラッダーについて求められることである。しかし、決定的に違うのは、現象学者の態度変更は新たな学問的領野を拓くためのものであるという点である。現象学者は学問の場を離れた日常生活においては自然的態度でドクサに浸されて生き、学問の場ではひたすらドクサを空洞化しようとする。

それに対して、仏教者が追求するのは自己の全存在的な変革である。自分の存在の根幹が問題となるのであるから、

態度変更は自分の生活の一部分、自分の関心の一局面では済まない。仏教では「己れの信を離れよ」と要求するとともに、「仏道を信ぜよ」と要求する。仏道を信ずる者はもはやそれまでの行為規範や価値観に依拠して生活することはできない。しかしそれは、以前の信から新たな信へと移行するのではない。仏道を信ずる者は、自らの信をまるごと変革していかなければならないのである。

この違いは哲学と宗教との違いという言い方では見えてこない。ここでは、ドクサもシュラツダーも知へと発展する信であるという点に注目しておこう。ドクサはエピステーマーへと仕上げられ、シュラツダーは悟りの智慧に至って完成する。この二つの信の違いは二つの知の違いと通じている。そして、知へと発展する信は学の基盤となる。仏教もまた西洋由来の諸学の体系とは異なる学の伝統をもっている。

シュラツダーはブツダの言葉への信である。「如是我聞」とは「このように私は聞いた」ということであり、仏典の最初にこの語句があるということは、これから述べることはゴータマ・ブツダが語ったことだということを意味している。信を起点として繰り広げられる言説空間は「如是我聞」から始められなければならない。「諸々の尊敬すべき人が安らぎを得る理法」はブツダの語録という型の中で叙述されねばならない。このことは、大乘経典がゴータマ・ブツダの死後、数百年たつてから制作されたことをどのように受けとめるべきか、という問題と関係する。仏教の経はゴータマ・ブツダの語った言葉を記録したものであるはずであるが、大乘経典は明らかにそうではない。それ故、大乘経典が成立した当初から、これは経典の捏造であるとする批判があつた。それでも大乘経典が仏教徒たちに受け容れられてきたということは、仏教の言説空間にこのような経典制作の仕方を組み入れる余地があつたということであろう。逆に言うと、仏教の言説空間の特質を増幅する仕方で大乗仏教が形成されたと言つてもよいかもしれない。ブツダの言葉を記した経に基づいて論考が展開され、経と論についての解釈がなされ、仏教の学が形成される。ブツ

ダへの信を起点とするこの言説空間が、仏教の学問を独自の仕方でも成り立たせると考えられる。

先に、西田のなかに、禅の悟りと西洋哲学の学知とを求めながら、そのどちらにも満足できないという葛藤を見て取った。その葛藤は、シュラッターが導く智慧とドクサの純化が導くエピステーメーとの間の緊張関係として、「純粹経験」という考え方を熟成させていくように思われる。そして、私が私の脳のMRI画像を私の身体的事実として受け取るということは、この学知への信頼の延長線にある。その事実を私がどう生きていくか、仏教の信はどのような導きを与えるのであろうか。

注

- (1) 氣多雅子「企投する思索—宗教哲学・西田哲学・仏教—」(上)、『哲学研究』第六百八号、京都哲学会、二〇二二年。
- (2) Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Zweite Auflage, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1965, S. 71. E・フッサール著、佐竹哲雄訳『厳密な学としての哲学』岩波書店、一九七三年、一一九頁。
- (3) 安倍能成他編『西田幾多郎全集』第一卷、岩波書店、一九七八年、五二頁。
- (4) 『西田幾多郎全集』第十七卷、一一八頁。
- (5) 同書、一一九頁。
- (6) 『西田幾多郎全集』第十八卷、五九一—六〇頁。
- (7) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch (Husserliana Bd. 3)*, Haag: M. Nijhoff, 1950, S. 1. E・フッサール著、渡辺二郎訳『イデーン—』みすず書房、一九七九年、四九頁。
- (8) *Ibid.*, S. 43. 同書、一一七頁。
- (9) *Ibid.*, S. 52. 同書、一二二頁。
- (10) *Ibid.*, S. 51. 同書、一二九頁。
- (11) *Ibid.*, §30-32. 同書、第三〇—三二節。
- (12) *Ibid.*, S. 58. 同書、一四五頁。

(13) *Ibid.*, S. 168-169. E・フッサール著、渡辺二郎訳『イデーニー2』みすず書房、一九八四年、八六―八九頁。

(14) *Ibid.*, S. 182. 同書、一〇八頁。

(15) *Ibid.*, S. 215. 同書、一六五頁。

(16) 「実的 (reelle) に含まれている」とは、志向的体験に具体的に見出されるということの意味する。志向的体験に具体的に見出されるのはノエシスの契機とヒュレー的契機である。ヒュレー的契機というのは感覚与件であり、それが意味付与の機能によって統一される。この意味付与の機能がノエシスの契機である。このノエシスの契機が作用することで、その志向的相関者であるノエマが成立する。ノエマは志向的体験の具体的な構成要素ではないということに注意しなければならない。詳しく言うならば、自然的態度において樹木の幹を見てその色を知覚したとすると、現象学的態度においてはその「特定の色」は体験の具体的な構成要素ではなく、体験の志向的な構成要素としてノエマに属する。そのとき「感覚としての色」が体験のヒュレー的契機として体験に実的に含まれており、この「感覚としての色」の内で「特定の色」が同一なものとしておのれを射映して (abschatten) くる。このようにフッサールは説明している。あらゆる志向的体験は何らか

のノエマとそのノエマの内なる何らかの意味とをもつのであり、この意味を介してその体験は志向された超越的な対象へと関係すると考えられている。(*Ibid.*, S. 97. 『イデーニー2』、第九七節)

(17) *Ibid.*, S. 121. 同書、第一二二節。

(18) なお『イデーニー』では、学問論的枠組みのなかで、信念性格と存在性格との関係は理性意識を介して明証性の問題へと発展していくことが論じられる。根元信念には根元理性性格 (Urwundercharakter) が属しており、根元理性性格とは原的で完全な明証性をもつということの意味する。言い換えれば、根元信念の相関者は根元的な真理だということである。そして、理性論の観点から追究していくことで、形式論理学や形式的な価値論および実践論といった諸学科が枝分かれしていき、これらの諸学科からそれに対応する形式的存在論を捉えることができる。形式的存在論からさらに領域的存在論へと移行することができる。先に述べたように、フッサールは認識論を第一哲学と見なすのであるが、理性の現象学において認識論は存在論と相関的なものとして示されるのである (*Ibid.*, S. 136-139. 同書、第二三六―一三九節)。

(19) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und*

Phänomenologischen Philosophie. I. Buch. S. 282. 『イデー
1-2』二七七頁。

- (20) *Ibid.*, S.109. 同書、第一〇九節。
 (21) *Ibid.*, S. 223. 同書、一七九頁。
 (22) *Ibid.*, S.7-8. 同書、第七—八節。
 (23) E. Husserl, *Erfahrung und Urteil: Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ausgearbeitet und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Academia/Verlagsbuchhandlung Prag, 1939, S. 23-24. E・フッサール著、長谷川宏訳『経験と判断』河出書房新社、一九七九年、二二頁。
 (24) *Ibid.*, S. 25. 同書、二二頁。
 (25) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana Bd. 6), herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag: M. Nijhoff, 1954, S. 134. E・フッサール著、細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、一九七九年、一八三頁。
 (26) *Ibid.*, S.43. 同書、第四三節。
 (27) *Ibid.*, S.47. 同書、第四七節。

(28) 「学道用心集」『曹洞宗全書』宗源(上)、曹洞宗全書刊行会、一九二九年、五九二頁。

(29) 中村元・福永光司・田村芳朗・今野達編『岩波仏教辞典』岩波書店、一九九四年、四六〇頁。

(30) 五根とはすなわち信、勤(努力すること)、念(常に心に思うこと)、定(或る対象に心を集中させ、心を安定させること)、慧(世事を離れた賢さ)の五つである。

(31) 中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房、一九八一年、二九七頁。

(32) 中村元訳『ブツダのこぼし——スッタニパータ』岩波文庫、一九九三年、二四頁。

(33) 『大正新脩大藏経』第二五卷釈経論部(上)、卷一、六二c一七。

(34) 仏典の現代語訳では *śradhā/saddhā* は一般に「信仰」と訳される。「信仰」という語は現代日本語としては普通「しんこう」と読み、絶対的な他者への帰依がイメージされるであろう。しかし、「信仰」はもともと仏教語で「しんこう」と読み、他者に向かうよりもキリスト教で言えば「敬虔」に相当するような内面的なあり方を指し、「仰信」「信心」などと同じ意味である。

(35) 梶山雄一・赤松明彦訳『大乘仏典 中国・日本篇』第一巻、中央公論社、一九八九年、四六一—四七頁。

庫、一九八一年、六四—六五頁。

(36) この関係性は一方的に認めるにせよ、双方向的に認めるにせよ、「縁起」という概念で捉えられることになる。そして、信がそういうものであるからこそ、浄土教の「信心」が成り立つことになる。浄土教は阿弥陀仏の本願への信を説くわけであるが、この信には阿弥陀仏が行った無限の修行と獲得された智慧が廻向されているという考え方がそこにある。親鸞がその著作でしばしば用いる「信知」という語はそのように理解すべきである。

(37) 中村元「信」の基本的意義」、仏教思想研究会編、代表中村元『仏教思想11 信』平楽寺書店、一九九二年。並川孝儀『『スッタニパータ』—仏教最古の世界』岩波書店、二〇〇八年、七〇—七一頁。他。

(38) 仏教聖典刊行会編、代表山口益『仏教聖典』平楽寺書店、一九七四年、五八頁。 *Samyutta Nikāya I, p. 138 G.*

(39) 中村元「信」の基本的意義」二五頁。

(40) 中村元「信」の基本的意義」一二頁。

(41) 『大正新脩大藏經』第二巻、五九三頁。

(42) 中村元訳『ブツダの真理のことは感興のことは』岩波文

美、悲哀、もののあはれ——西田哲学と感情

小林 信之

はじめに

西田哲学と感情の問題を考えるために、まず初期の『芸術と道徳』をはじめとする諸論考に焦点をあわせ、とくにそこで論じられているカントの『判断力批判』の議論と対照させつつ西田哲学の立場を検討したいと思う。さらにその延長で、中期の「場所の思想」においても、叡知的一般者との連関で美が主題化されていることもみておきたい。いずれにしても西田は初期の段階から、感情一般ではなく、その純粋な作用として、美における創造性に焦点をあわせており、そうした観点は晩年にいたるまで一貫しているといえる。

ところで以上の考察から、西田哲学において感情の問題は、ある絶対的な立場にいたるための中間的・媒介的段階に位置していることが明らかとなるが、そうした議論とは区別されて、ある特別な感情が哲学への動機として語られる場面がある。それが悲哀である。ここではこの悲哀の感情を、哲学の端緒として、ひとつの根本情調とみる観点から考えたい。

そして最後に、美をつねにフォルム（形あるもの）から把握する西欧哲学の文脈を離れて、根底に悲哀をおきつつ「形なきもの」の形を見つめる思考の伝統のなかで、「もののあはれ」とよばれる概念について検討したい。これは、

西田哲学に示唆を得たひとつの試論として理解していただきたい。

けつきよくのところで、本論における一貫した問いは、感情をめぐる問い、すなわち世界へとかかわるわたしたちの感情の固有性をどのように考えることができるかという問いである。したがって本論の主旨としては、美や悲哀など、感情の問題を論じる西田哲学の解釈も、そうした問いに連関するかぎりでしかないとを了解していただきたいと思う。

一 美

美の感情と判断力の批判

美の問題を考察するにあたって、ここではとくに、カントの『判断力批判』における議論に照らして西田哲学をみておきたい。西田はすでに『芸術と道徳』所収の論文「美の本質」や「反省的判断の対象界」などでカントの議論を論評している。ここでは西田が情意の問題を考へるにあたってカント的立場をどのようにのりこえて、つつみこんでいくかが鮮明に示めされているといえる。だが、そうした諸論考を検討するまえにまずカント自身の美にかんする理論をわたしなりに解釈して、提示しておきたい。

カントは、人間の心的能力の全体を三つにわかち、認識と快不快の感情と欲求能力、つまり知情意の三者を峻別する立場にたつ（Kant V, 198; XX, 245f.）。そしてこの三つの能力からそれぞれ普遍的原理にもとづくアプリアオリで純粹な能力が抽象され、悟性、判断力、実践理性の三者にたいして、その権限の正当性を確保するために、それぞれに

たいして批判が遂行されることになる。

感情にかんじていえば、どこまでも経験的な働きにとどまる快不快の感情と、アプリアリな反省的判断力とが連関せしめられることになる。わたしたちの感情は、判断以前にすでに快不快、プラスマイナスという価値評価をおこなっているのであり、そうした主観的感情における評価作用を反省的に純粋化すれば、感性的 (ästhetisch) な判断作用がもたらされると考えられたわけである。このような連関において、美しいものにかんする主観的感情にかかわる判断が中心的に主題化されることになる。ここでわたしたちは、カントが美の規定において、一方で認識能力 (知) にたいして、他方で欲求能力 (意) にたいしてふたとおりの遮断を遂行していることに気づく。この点を簡単にみておこう。

(一) 非概念性——美の判断の、認識からの遮断

カントはまず美の判断を論理的な判断から区別する (Kant V, 203f.)。あるものを「美しい」とする判断は、概念にもとづく客観的判断、つまり認識判断や実践的判断ではなく、主観的な感情にかかわる感性的判断である (カントはこれを当時の慣習的呼称にしたがって趣味判断と呼ぶ)。いいかえると、前者のように真偽が問える判断ではなく、主観によつて価値評価をくだす判断である。この点で、たとえば美を完全性やシンメトリーや黄金比などの概念に即して判定することは否定される。そうした判断は論理的な規定的判断であり、美の判断の誤認にもとづくのみなされる。美しいものにかんじては、各人がみずからの感情を反省して、そのつど自律的に判断をくださねばならないわけである。

(二) 無関心性——欲求能力、関心からの遮断

このように美の判断は主観的感情にもとづく価値評価的な感性的判断に位置づけられるわけであるが、そのような評価的判断にかんしても、カントはさらに三種類のタイプを区別する (Kant V, 204-211)。ひとつは、感官的 (sinnlich) な判断、「おいしい」とか、「気持ちいい」とかいった判断であり、この場合、感覺器官 (Sinn) に直結した判断として、感官的な欲求の関心にもとづいている。もうひとつは、実践的・道徳的な価値判断、つまり手段としてであれ、それ自体においてであれなにかを「善い」とする判断である。この判断は、実践的関心にもとづく評価的な判断となる。

そして最後に、これらふたつの評価的判断と区別されて、なんらかの対象を「美しい」と判定する趣味判断が登場する。趣味判断は、なにか内容のあるものになりたいとする客観的関心によるのではなく、美にふれることへの、たんなる主観的な満足、主観的・形式的 (≡無内容な) 反省にもとづいており、具体的にいえば「見ること自体の純粹な喜び」の感情にもとづいている。この意味で趣味判断は、日常的な利害関心 (Interesse) にもとづく判断ではない。これをカントは、趣味判断のもっとも重要な性格として無関心性と呼ぶ。つまり美においては、感覺的欲求や道徳的意識や実践的意志などにもとづく関心は遮断され、排除されるということである。この場合、観想 (Kontemplation)、つまりただ見ることだけが問題となる。

ここでは、道徳的関心をふくめた欲求能力からの遮断をカントは主張するわけであり、情意でいえば、感情とそのアプリオリな判断作用を意から切りはなして、純化されたその固有性と自律性を主張するわけである。実在的な事物へのかかわりと関心を否定し、一種の超越論的エポケーをもたらすこの否定作用をカントがみいだしたことの重要性は、くりかえし強調する必要がある(一)。

では、カントは美の感情とそのアプリアリな反省的判断作用をどのように批判において説明し、その権限の正当性を保証しようとするのか。簡単にいえば、美にたいするわたしたちの感情が、アプリアリで、人間に普遍的にそなわつた認識能力が調和的に働きあうことの感受にもとづくがゆえに、つまり感性（構想力）と悟性の働きが合目的に気分づけあう情調の状態にあることに基礎づけられているがゆえに、美の感情は人間にとつての共通感情として普遍妥当性を要求しようというのである。こうして美の判断は、概念にもとづく客観的判断ではないにもかかわらず、したがって経験的でしかありえない主観的感情にもとづくにもかかわらず、アプリアリで普遍妥当的であることを要求できることになる。この意味で美の感情は感情としての固有性と特権性をおびることになると解することができる。そしてこの解釈は、感性と理性、その対象領域である自然と自由とを媒介する「自然の合目的性」の現象形態として美しいものを解することへみちびくわけである。

西田哲学における美の位置づけ

では、西田はこのような美の解釈にたいして、どのような文脈で主題化し、それをみずからの体系のうちに位置づけるのだろうか。

たとえば前期の著作のうちでは、『意識の問題』や『芸術と道徳』に収められた諸論文が、直接この問題を論じている。まず、この時期の西田がどのような哲学的立場を前提していたのかといえ、真の実在として主客を超えた絶対意志が考えられ、そうした意志の自己展開において「自然界から具体的体験の世界にいたる順序は、物力の世界から生命の世界にいたり、生命の世界から意識の世界にいたり、意識の世界から歴史の世界にいたり、さらに時空を超越して

絶対意志の対象界にはいる」(西田 III, 23)とされている。つまり西田のいう具体的實在の世界は、意志が自己自身を發展させていく無限の過程と考えられており、そのような絶対意志を自己のうちで内証する形式にほかならない自覚的意識において、感覚、知覚、表象、思惟といった諸作用が働いてるとみなされるのである。いわばそれぞれの段階において、諸作用にたいして、見ることがいわば貼りついており、色を見、音を聞く感覚においては、作用と作用の自覚とが同時に生起している。働きつつ自発自展していく諸作用の体系が、そのつどの段階において、自分が自分を開示し映していることが自覚である²⁾。そしてそれら諸作用を根底にとりまとめ結合させているのが、作用の作用としての人格的統一なのであり、この時期の西田はそれを絶対意志と呼ぶわけである。たとえば感覚は表象のなかに包容され、さらにそれぞれの表象は、思惟のなかで世界を構成する作用の作用たる統一的人格において結合されるというように。

こうして、とくに意志の叡知的対象界である具体的体験の世界において、知的、情的、意志的立場が段階をおって深まっていくプロセスが想定され、そのなかで美と感情をめぐる諸テーマが包括されるにいたる(論文「真善美の合一点」など)。つまり知的作用とならんで感情もまた、人格的統一としての絶対意志の内容であり、この点ではカント同様西田においても、知識、感情、意志の三者の関係が問われることになる。たとえば『意識の問題』において論じられるところでは、感情とは、日常的意識や知覚作用、さらには客観的・科学的認識をも超えて、意志を自覚する段階において働く作用であり、いわば意志を主観的に感受し感じとる働きである。同書所収の論文「感情」では、「人格」というのはたんなる抽象的概念ではなくして、種々なる作用の動的統一である、種々なるアプリオリの力学的関係である。感情とはこのごとき動的統一のうえにあらわれきたる意識内容である(西田 III, 65)と述べられている。

だが、一般に知識にたいして不分明で不確かなものとみなされている感情に、なにか独自の内在的对象がありう

るのだろうか。西田はその問いに肯定的に答える。つまりそれは、知的に対象化されえない「剰余」(西田 III, 59, 64)であり、知識としては無内容かつ無限定と考えられるとしても、高次の感情の立場において限定された内容とみなしうるものである。そしてそのように感情が独自の内容を有することは、感情の表現ないし表出 (Ausdruck) において明らかになると西田は考える。「感情の内容をあきらかにするものは表出運動である。とくに芸術的動作はわれわれの感情に明晰なる内容をあたえるものである。手のないラファエルはおそらくは不明瞭な感情以外にもつことはできまい。表出なき感情は渾沌たる快不快の感情のごときのものであろう」(西田 III, 65)と述べられている。

したがって西田によれば、以上のように人格的統一作用としての意志を、(思惟や知識の間接性ではなく)作用の直接性において主観的に感受するのが感情であり、その点に高次の感情の基本性格がみいだされるということになる。すなわち感情とは、意志の自覚の一形式として、結合し連関しあう諸作用を意識しつつ、事実(客観的存在界)を超えた意味的世界を構想し創造する働きである。だから感情は古来、美の創造性においてさまざまに表出されてきたのであり、「多種多様な芸術はすべてわれわれの豊富なる感情の内容をあらわす言語にほかならない」(西田 III, 65)。かれはつぎのように述べている。

「……」絶対意志の立場において、作用と作用との直接の結合が、われわれの感情の意識であって、この立場の上立つ対象界が芸術の対象界となると思う。ここに客観的存在界を超越しそれ自身において創造的な美の世界がある。(西田 III, 254)

おおまかに初期の西田哲学において感情の問題は以上のような連関においてとらえられているが、先にみたような

カントの美にかんする議論と対照させるならば、なにがいえるだろうか。カントの立場にたてば、美は一方において、たんなる客観的性質ではなく、美の感情と感性的な価値評価にもとづく主観的作用によつてあたえられる。だが他方で美は、普遍妥当性を要求しうる点で（心理作用としての）主観的作用の構成に還元できず、数のような客観的・理念的対象であることみなすこともできる。この点を指摘したうえで西田は、美の対象が数と類比的に考えられることを肯定するが、しかしカント同様西田も、論理的・規定的判断の対象である数と、感情にもとづく価値判断とを単純に同一視するわけではない。西田はつぎのように述べている。「わたしは美の対象を数にくらべた。しかし美の対象と数とはもとより同一の性質ではない。数はたんなる判断の対象であるが、美は価値判断の対象である、対象そのもののなかに作用をふくむといつてよい。すなわち人格的内容をふくむのである」(西田 III, 224)。この点では美の対象は、道徳的对象としての善と類比的である。「動機、性格、行為を離れて道徳的判断のないように、主観的状态や創造作用を離れて審美的判断はない。自然美のごときも主観をそのなかに射影することによつて美の対象となるのである」(西田 III, 244)。

とはいえ美を、実践的・道徳的对象からの遮断においてとらえるならば、なにがいえるだろうか。両者の区別を考へるとき、カントにおいて焦点となるのは、反省的判断力の働きであった。この点を西田がどのように解釈するのか、つぎにみていこう。

反省的判断力

すでにみたとおりカントは、快不快の評価作用をふくんだ感情の働きから、反省的判断力の働きを純化し形式化す

る。そもそも判断とは、特殊を普遍に包摂する作用であるが、カントは、概念として普遍があたえられている判断を論理的な規定的判断とよび、それになりたいして美にかんして評価的に判定する感性的判断は、反省的判断とよんで区別する。反省的判断とは、特殊にたいして普遍があたえられず、それをみいださねばならないような判断である。このとき判断作用一般の本質は、判断の規定的な働きではなく、反省的判断力の形式性においてみてとることができるといのがカントの洞察であつた。しかもそれは、主観的感情にかかわる感性的判断力（そのなかでもとくに美しいものを判定する能力としての判断力）の分析によつて説明されるというのである。ここにアприオリな能力としての判断力の批判の可能性がみとられたわけである。

それによつて西田は、そのような反省的判断力の純粹化された形式性自体を一蹴し、カント的枠組みをのりこえて、反省的と規定的との対立をつつむ立場にたつ。美は、自己展開する純粹意志の一面面としての情意のうちに位置づけられ、反省的判断力の特権性は抹消される。西田によれば、反省的判断とは規定的判断（西田は限定的判断と訳している）の作用を逆にしたものであり、「ひとつのアприオリのうえに立つ限定的判断作用をさらに広き自由意志の立場からみたものである、アприオリそのものを対象としたものである」（西田Ⅲ, 82）。つまり規定的判断作用においてアприオリにみいだされるのは「知識の対象界」とどまるのにたいして、反省的判断作用においては、自由意志の立場から知識以上の深い情的内容が顕わになるのである。

また、別の論文で西田はこの両者を、自覚における外展と内展との区別、つまり外的に対象界にかかわる認識（Ⅱ 規定的判断作用）の立場と、対象を内的・反省的にみる立場との区別からとらえ、後者の内展が外展よりも包括的で、より根源的であると解釈している。そして感情はまさにこの内展のうちに位置づけられるのである。かれはつぎのよう述べている。

一般から特殊に行くというのは余がいわゆる外展の方面であり、特殊から一般に行くのは余がいわゆる内展の方面である。反省的に物を見るとは、物をその具体的根拠に返つて見ることであり、内的対象として見ることであり。ひとつのアプリオリのうえに立つ対象をそのもとに返つて見るということはこれを作用として見ることであり。自然の合目的見方というのもこの種の見方である、すなわち精神現象の範疇によつて自然を見るのである。かくして感情とは反省的判断作用にともなう意識である、感情は作用と統一の意識である、限定的認識作用の具体的根元ということが出来る。一般者からはじまつて一般者に還ると考えられる意識は感情よりはじまつて感情におわると考えられるのである。(西田 III, 60f.)

カントが、認識からも欲求からも遮断された観想における快感情の無関心性を美においてみいだしたのにたいして西田は、認識と感情、あるいは規定的判断作用と反省的判断作用を、絶対的意志の統一作用の段階として、いわば連続的にとらえ、後者が前者をつつむような関係にあると考えるのである。

ところで、このように美についての反省的判断作用と感情とにかんして、カントの見方と西田との差異を考えるうえで、もうひとつ重要なことは、カントが反省において静観的な観想 (Kontemplation) を強調したのにたいして、西田は美の感情において、もつぱらその能動的側面を重視し、芸術的創造作用そのものと同一視しているという点である。「知識の内容と形式を峻別し、内容をもつて一概に受動的と考えたカントは形式的判断作用にともなう感情のみアプリオリをみとめたが、われわれの直接経験は元來受動的ではない、われわれの純なる知覚は今日の芸術論者のいうごとくそれ自身において動的である、目の知覚にも耳の知覚にも純なる部分がある。たんに形式的判断作用の

みならず、すべての知的作用は純なる作用として美的感情をとまなう」(西田 III, 61)と西田は述べている。こうした考え方は、初期の段階から晩年まで一貫しており、とくに晩年にいたって歴史性との連関において芸術的創造作用への思索がさらに深化するにいたったものと考えられる⁽³⁾。

このことは、いいかえれば、西田のいう芸術的直観の立場とは、意識一般の立場、認識の立場を超越して、それを内にふくむ自由我の立場であり、わたしたちの意識の底にある働きをそのまま意識化するとともに、認識において成立する客観をすべて情的に人格的内容の表現とみる立場であることを意味している。だから「芸術的立場に立つてみると、落つる石も、流れる水も、ことごとく精神的内容の表現ならざるものはない」(西田 III, 353) ことになる。この意味で芸術的直観とは、いわば真實在の「個性化」である。西田はつぎのように述べている。

われわれが芸術的直観の立場において自然を見るとき、自然の背後に見る精神は直に自己の精神である。花にたいし月にたいしこれを詩化するとき、われわれはこれを個性化するのである、これを自己となすのである。〔……〕

真實在は一般的概念の内容のごときものではなくして情意的な特殊的内容でなければならぬ。(西田 III, 354)

さて、前期の西田哲学において、以上のような芸術的直観と感情の立場にたいして対置せしめられるのが道德的意識の立場である。つまり道德的意識は、客観を自己の所作とみる表現的立場に立ちながら、さらにその自己(主観)と客観のあいだに無限の対立をみとめ、無限の進行をみてとる。そしてこの場合、道德的行為の目的が実在的であるのにたいして、芸術的創作の目的は非実在的と考えられる点で両者は対比され区別される。いいかえると、芸術的直観が、対象界をそのまま自己の作用の表現とみるのにたいして、道德の立場は、自己と対象界との無限の対立である

知識（思惟）の立場を前提しつつ、自己に対立する客観的实在界をも自己の立法のもとにおこうとするのである。とはいえ、芸術的直観としての美の感情も道徳的意識も、認識による知識の対象界によって汲みつくされない対象領域を有する点ではおなじであり、情意の対象としての美と善は、諸作用を結合せしめる絶対意志の創造性において共通している。そのような仕方でも両者とも真の实在とその自覚にかんする西田哲学の前期の体系のなかに位置づけられているのである。西田はつぎのように述べている。「純なる情意は作用の作用として、知識内容に分析することのできないおのれ自身の積極的内容をもつている。このゆえに知識の対象界にたいしてはどこまでも創造的である。これによつて美的内容の先験性が立せられ、道徳的当為の内容があたえられるのである」（西田 III, 480）。

中期の場所論における感情——自愛、身体性、媒介性

中期の、いわゆる「場所の思想」において西田哲学は、实在の論理を究明するにあたって、意志的立場から、見るものないし映すものとしての場所の論理へ、つまり働くもの（意志）から見るもの（直観）へと大きく転回する。ここでは、特殊なものは、場所としての一般者「に於いてあるもの」と規定され、より包括的な諸段階へと深まりゆく諸々の場所の体系において、そのつど把握される。つまり特殊を規定する一般者は、判断的一般者に於いてある自然界、自覚的一般者に於いてある意識界、叡知的一般者に於いてあるアイデア界へと深化展開し、最終的には宗教的な自覚における絶対無の場所にいたる。こうした、ゴシック建築の精緻さを思わせる体系性において、自覚のプロセスとして記述された一般者のうちに、感情は位置づけられることになる。したがってこのように叡知的一般者との関係において感情が規定される点では、基本的に場所論にさきだつ段階の思想の延長上にあるといえよう。

西田によれば、自覚的一般者に於いてある意識界は、ノエシス（諸作用）にとどまり、ノエマとしての叡智界はひらかれていない。このノエシスを超えて、ノエシス自身の中に映されたノエシスの影としての叡知的ノエマ（超越的対象界）を知的直観の対象として志向するのが、知情意の叡知的自己である。いいかえれば、主客合一の知的直観によって自覚するもの、じかに自己自身を見るものこそ、叡知的自己にはかならない。「従来の哲学においては、たんにノエマの超越のみが考えられるから、知的直観といえば、それまでであるが、わたしはノエシスの超越を考えることによつて、自己自身を見るものを右のごとく三段に区別しようと思うのである」（西田 V、167）と西田は述べている。ここで三段に区別された叡知的自己とは、真のアイデアを見るもの、美のアイデアを見るもの、善のアイデアを見るものの三者であるが、西田によれば、第一段の知的ノエシスの場合、「たんに知的なる叡知的自己とは、知的自覚のごとく形式的自己であり、いまだ真に叡知的自己の内容を見るものではない、すなわち直に自己自身の内容を見るものではない、真理はアイデアの抽象的なるものである」（西田 V、167）とされる。叡知的自己の知的次元から深化し、情的ノエシス（芸術的直観）にいたつてはじめて、真に自己自身の内容を見るものとなる。つまり感情の次元においてはじめて、作ること、働くこととしてのノエシスは自己自身を自覚し、ノエシス自身に映されたノエシスの影としてのノエマを見るものとなる。これが、西田によれば美のアイデアを見るものとしての芸術的直観の自己である。「芸術的直観においては、見ることは作ることであり、作ることは見ることである」（西田 V、167）。物を映し、物が於いてある場所としての自己は、叡知的一般者の次元においては、自身へとむかう自己感情にほかならず、つまりこのとき感情は、自愛の方向においてとらえられているといえる。「……」芸術的直観は意識的自己を忘れて、物そのものを直に自己としてこれを受し、これと合一することによつてなりたつ、しかしてそれはわれわれの感情の内容として現れるのである」（西田 V、161）。このように西田の場所論においては、自己自身への愛がそのまま自己否定的に世界への

愛に転じ、感情の作用としての自覚という意味をもつにいたるのである。

ところでこのような自愛としての叡知的自己の感情面は、行為する自己の叡知的意志の立場と比べるならば、美のイデアの対象界として、どこまでも「仮相的」(西田 V, 164)でありつづけるといわねばならない。この点は、前期西田哲学において芸術的直観の「非實在性」が強調されていたことに対応している。知的直観においても、あるいは道徳的意志と行為の立場においても、イデア的内容すなわち叡知的ノエマがじかに實在の内容であるのにたいして、芸術的直観の場合には、もはやいわゆる實在界によつて直接その顕現とみなすことはできず、この意味で美は仮象であると考えられる。つまり実践的意志の立場にいたると、イデアはたんに直観され見られるだけのものではなく、自覚的一般者に於いてある最後のものとして、行為的自己の客観的な対象界となり、そのとき善のイデアは、わたしたちの行為にとつて統制的意義を有することになるが、自愛としての感情においては、世界ははまだ仮象的なものにとどまるのである(西田 V, 167f.)。

さらに、自愛とともに、もうひとつ感情的自我において重要なのは、それが身体との関連において把握されることである。その場合、さしあたりわたしたち自身にとつて対象化された身体とは、外的に見られた自己のあり方である。西田もいうように、自覚的一般者に於いてあるもの(意識的自己)とは、叡知的自己を映す自己の限定面であり、これを内からみれば、情意の対象界であり、これを外からみれば、身体の世界である。しかしながら外からみられた身体とは、意志によつて自然界からその一部分が切りとられることで成立したものにすぎない。したがつてこのとき重要なのはむしろ、情意の対象として内からみられた身体、「内面的身体」である。西田はつぎのように述べている。

われわれの眞の身体は内面的質料よりなりたつていのである、たんなる物質よりなりたつていのではない。

われわれはこの内面的身体をとおしてその背後に自己の影を映している。観知的自己の具体的ノエマにいたることができ、かくして見られたる観知的自己そのものの内容が芸術的直観の内容と考えられるものである、すなわち美の内容と考えられるものである。(西田 V, 285)

このように西田哲学において観知的自己の感情面に着目する場合、自愛としての側面とその身体性が中心的な意味を有していることがわかる。つまり身体性と自愛の契機は、否定を介して同時に肯定的に、一般者において包容されるのであり、感情と意志における感覚内容と欲求自体に、情意のポジティヴな契機がみいだされるのである。この点で身体性に基礎づけられた感官的感覚や、あるいは自愛にもとづく欲望と傾向性が、あくまでエゴイズムとして克服され捨て去られねばならないと考えたカントの道徳哲学的観点とは断絶がある。超越論哲学の内部で論じられる感情、たとえば第二批判における尊敬感情は、あくまで実践理性の原理である道徳法則への動機づけとして意味づけられており、またとりわけ第三批判における美の感情としての反省の快も、感覚される内容(感性的欲求の身体性)ではなく、(欲求を遮断された)形式性への関係においてとらえられている。この点においてカントの場合、感情と欲求能力の内容それ自体にポジティヴな意味が付与されることはない。

ところで、このようにたんなる形式主義を超えて、自己展開する實在の情意的内容面として感情をとらえる立場は、すでに初期の西田哲学においてみいだされたものであり、そこに共通するのはある種の媒介性の観点である。とくに中期の場所論において感情は、無の場所という宗教的自己の立場にいたるための中間段階としての位置づけが強調されている。

とはいえ感情の媒介性ないし中間性は、叡知的一般者のなかでの位置づけにおいて、たんに克服され捨て去られるべき一段階にすぎないことを意味するわけではないであろう。一般者がアルファにしてオメガであつて、その一般者には、ただ直観の直接性によつてのみ一挙に到達しうるのであり、したがつて媒介性は仮象にすぎない、と解することも可能であるが、しかし西田においては、つねに身体性に根ざした感情の契機が、具体的媒介の必然的構成要素でなければならぬ。つまり西田の場合、感情が媒介的であることは、たんに実在のスタティックな構造を意味するわけではなく、ポイエーシスの働きとしてそれが創造的であることを意味している。

だとすれば、以上のような媒介性という点においても西田の場所論は、一見カントの批判哲学における自然と自由かにカントにおいても、感情の問題は、それが反省の快として理解されるかぎり、自然と自由、身体性と叡智性とのあいだに、媒介的に位置づけられたわけであるが、しかしこの場合の媒介は、自然の合目的性としての美にたいする主観的感情の問題としてとらえられている。つまりそれは、自然の基底に想定された合目的秩序への主観的呼応としての感情であり、いわば世界への愛、存在するものの肯定としての感情である。このような媒介性が、カントの場合には、美の感情として固有の性格をなしているのである。他方、それにたいして西田哲学においては、美は静観的な観想においてなめられるものではなく、むしろ芸術的創造作用の対象界を意味しており、この点がカントとは決定的に異なっていることはすでにふれたとおりである。

さて、以上、前期から中期の場所論にいたる西田哲学において、感情がどのように規定されてきたかをたどつてみた。西田自身のものに、中期の場所論における思想の動向を一種の直観主義への転換として、自己批判的に回顧している

(西田 IV, 5) けれども、叡知的自己とその対象界とにかんして、基本的には、前期における知情意の理想的価値体系の延長上において一貫した思考がくりひろげられており、しかもいつそう精緻化され体系化された仕方で構築されているとみなすことができる。そしてこの方向は、後期思想にいたるまで一貫しており、とくに歴史的形成作用を強調し、それとの連関において芸術的創造作用をそこに見る立場は、感情の問題を考えるうえで重要な意味をもつものである。

とはいえ、感情という観点だけからするならば、これまで考察してきた西田哲学の内部においては、感情としての感情の固有性がなお問われていないといわねばならない。カントが、認識と感情と欲求能力、いわゆる知情意の峻別のうえに、それぞれの自律的でアプリアリオリな能力の批判を構想したのとは対照的に、西田哲学において情意は自覚の体系のなかで叡知的一般者の一階梯として論じられていた。感情や感覚、つまり感じること一般の固有性も、またそれから峻別された道德意志の問題も、その自律性において問われ主題化されることはなかったのである。

しかしながら西田哲学のなかで、主観的感情が特異な輝きをもって語られる場面がある。西田が哲学の動機として語る悲哀がそれである。このことはどのように理解すべきだろうか^④。

二 悲哀

たとえば西田は、論文「場所の自己限定としての意識作用」の最後をつぎの文章でしめくくっている。「哲学はわれわれの自己の自己矛盾の事実よりはじまるのである。哲学の動機は『驚き』ではなくして深い人生の悲哀でなければならぬ」(西田 VI, 116)。たびたび引用されるこの文章は、西田哲学にかんしてなにを語っているのだろうか。こ

ここで語られている悲哀について考えるために、以下の諸点に分節化して検討をくわえたいと思う。

(一) 喪失としての悲哀、(二) 根本情調としての悲哀、(三) 自己矛盾の自覚としての悲哀

(一) 喪失としての悲哀

まず悲哀の感情を、世界のがわから、つまり対象や状況のがわから、規定された心の状態と解するならば、悲哀とは、なにかを失ったことへの感情である。

西田もまた、感情一般にかんする議論のなかで、悲哀が喪失の感情であり、それゆえ他の感情より深いことを指摘する。自己とは無限に自己自身を限定し自己形成し、発展していく動性であるとすれば、苦痛や悲哀は自己自身の発展の妨害をみることであり、すなわち自己自身の消滅をみることでであると論じたあとで、かれはつぎのように述べる。「かかる自己自身の消滅をみるものは、すでに自己自身の発展をみるものより大なるものでなければならぬ、自己自身の悲を見る限定面は、自己自身の喜を見る限定面より広いものでなければならぬ、後者は前者に於いてあるということが出来る」(西田 V, 294)。したがって「喜ぶ自己より悲しむ自己は大である」(西田 V, 310)と。ごく日常的な思考においても、プラスの感情はおおむねその場で消費されるのにたいして、マイナスの感情は、内に傷を刻印することで、自己反省をせまり、内への深まりを強いるものと考えられる。

しかしながら西田が問題とする悲哀は、このような、たんなる喪失の感情としての悲しみ一般にとどまるものではないだろう。西田哲学における悲哀を論じたなかで、これも引用されることの多い『国文学史講話』の序¹でふれられている悲哀は、端的にわが子や係累の死にかんするものであり、身近な者の喪失の感情である。そこでは、たと

えばつぎのような言葉が語られている。

死にし子顔よかりき、をんな子のためには親をさなくなりぬべしなど、古人もいったように、親の愛はまことに愚痴である。「……」しかし余はこのたびこの人間の愚痴というもののなかに、人情の味のあることを悟った。カントがいったごとく、物にはみな値段がある、ひとり人間は値段以上である。「……」しかししてこの人間の絶対的価値ということが、おのが子を失うような場合にもつとも痛切に感ぜられるのである。(西田 I, 417f.)

つまり問題なのは、なにか大切な物を失った悲しさにとどまるのではなく、人間性という究極的な価値の喪失にともなう悲哀である。そしてここでは、あきらかにカントの『道徳形而上学の基礎づけ』等で語られる、物件とは区別された人格概念が意識されている。もちろんカントの人格概念と、西田におけるそれとの差異を考えれば、西田がここでカントの名をあげていることが妥当かどうかは問いとしてのこされるであろう。みずからのうちに全き価値を保持するものとして光り輝く宝石 (Kant IV, 394) のように尊いとカントが語ったのは、道徳法則に規定された理性的存在者の善なる意志であり、その担い手としての人格であつて、たんなる身体でも生命でもない。カントにとつて最終的な価値は、あくまで実践理性の原理としての道徳法則にある以上、したがつてまた感情や傾向性は、普遍的であるべき道徳法則にとつて通常阻害要因でしかない以上、たとえば、わが子を特別扱いする態度をとるなら、それはエゴイズムにもとづく非道徳的態度とみなさざるをえない。したがつて西田がここでカントの名をあげることが、十全な意味においてふさわしいかどうか、疑念がのこるといわねばなるまい。

けれども、ここで西田が焦点化している悲哀はむしろ、取り換えのきかない人間の死に直面した感情であり、人間

の有限性の自覚であると解すべきであろう。わが子をはじめ、だれか身近な存在が自己の身体の延長であるかのよう
に感じられることは、あくまで偶然的であつて、理性の普遍主義的観点ではなく、ただ感情にとつて本質的である。
このとき世界は、感情にとつて、西田の言葉でいえば「個性化」されるのである。このように各自の存在の基底を照
らす感情、それを根本情調 (Grundstimmung) と呼ぶならば、悲哀はそのような感情に属するであろう。根本情調
とはつまり、自己の存在に目をむけさせ、日常性の遮断をみちびく感情である。

(二) 根本情調としての悲哀

叡知的一般者およびその背後にあるものを論じる文脈のなかで西田は、わたしたちの生死と悲哀についてつぎのよ
うに語っている。

われわれの自己が叡知的自己の影像として自己自身を見ていくところに、自己の生命を有するものとするならば、
われわれの自己は死において自己自身の目的を有するものといつてよい。われわれは死するために生きるのであ
る、生きとし生けるものの底には死があり、悲哀があるといつてよい。叡知的自己が身体的に自己自身を限定す
るといふことは、自己自身を見るべき自己自身を限定することであり、生きることは死することである。(西田へ
291)

このように、わたしたちは一方において叡知的存在でありながら、最終的な到達点(目的)をさだめられた死すべき

存在であり、有限性を宿命づけられている。これが、「観知的自己が身体的に自己自身を限定するということ」にはかならない。この意味で悲哀は有限性の感情であるといえよう。いずれにせよ、この引用文では、自己の身体的・感情的側面が強調されている。だが、つづけて西田はつぎのように語る。

しかし逆に観知的自己そのものから見れば、観知的ノエマ的に自己自身を限定することは、自己自身を見ることであり、身体的に死することは、真に自己自身に生きることである。われわれの自己は自己の身体を越ゆることによつて、真の自己を見るのである、すなわち自己自身の個性を得るのである。それで、われわれはいつでも悲哀をとおして、自己自身を見るものにといたるのである。(西田 V, 291f.)

ここでは、観知的に自己自身をみつめるもの、つまりその働き(ノエシス)が、無限にかかわる存在として自己を規定しつつ、死すべき身体性、有限性を超えていることが語られている。この場合、観知的自己の永遠性の観点から、反転的に、死すべき自己がなめられており、ある超越的な視点の獲得が、つまり哲学的な自己省察の徹底化が、「悲哀をとおして」うながされているといえる。

このように引用の前半から後半へといたることが、悲哀が哲学の動機をなすことの意味ではないかと考えられる。ここには、感情や情態性一般から悲哀を際立たせるところのもの、感情としての感情のもつとも基底的な性格がみいだされるといわねばならない。この点で悲哀は、ハイデガーのいう根本情調としての性格をおびているといえよう。悲哀や驚き、あるいはハイデガーのあげる例でいえば不安や退屈は、わたしたちの日常を彩るさまざまな感情の様相とは区別される、ある根本的な性格をおびている。そうでなければ、たんなる事実の問いを超えて、意味の問いで

ある哲学の探求にいたる導きとはなりえないだろう。たとえば悲哀が哲学にとつての根本情調であるとは、身近な死を契機とする悲嘆と苦痛においてわたしたちが、世界の内にある自己と物とが存在する、というありふれた事実にあらためて直面せしめられるということであり、この点において根本情調は、存在するものへの日常的なかわりから、それを可能にしているものへとまなざしを転じさせる一種の態度変更を意味している。ハイデガーの場合、根本情調としての不安とは、日常的な自己理解の変様を意味する。それは、日常的にさまざまな事物や他者にかわりつつ生活し、そのような事物や他者のがわに自己の存在をゆだねている通常の自己理解が動揺せしめられ、世界が無意味なものとしてたち現れるような経験である。西田のいう悲哀もまた同様に、それが死を契機として「真に自己自身に生きる」ことに否応なくみちびくものであるがゆえに、哲学的態度へと動機づけることができるのである^⑤。

だが、悲哀という感情が、哲学の端緒であるとはどういうことだろうか。おそらくそれは、哲学がその起点において、意志的・能動的な動因によつてではなく、受動的・偶然的に動機づけられていることを意味するであろう。そもそもわたしたちは、否応なくこの世界に投げこまれ、たまたま遭遇する出来事に左右されて生をつないでいる。ハイデガーが情動的な自己開示といい、西田が情意的自覚と呼ぶものも、このようなわたしたちの生の基礎的条件を照らし出す根本情調の働きにほかならないであろう。

さらに、ここでくわえて重要なことは、基底的な感情における自己開示が、偶然性と有限性に由来するものだとすれば、それは同時に、いまここにおいて単独化した自己を映すものでもあるということである。いまこの現在には、その情的側面においては、どこまでも遮断された非連続の様相をしめすといわねばならない。たとえばそれは、死と性愛を契機とする悲哀の場面において痛切に感じられ、嘆息とともにくりかえし「なげかれて」きた事柄であろう。

これまで論じてきた諸点をふまえつつ、根本情調にかんしてその基本的特性をあげれば、以下のようにまとめることができよう⁽⁷⁾。すなわち根本情調は、

- 一) 否応ない仕方であつたことにふりかかり(偶然性・受動性)、
- 二) 日常性を遮断して、哲学的なまなざしへの態度変更をもたらし(否定性とエポケー)、
- 三) 「いまここ」の現在性においてわたしたちを単独立化する、ということである⁽⁸⁾。

(三) 自己矛盾の自覚としての悲哀

ところで、否応なくふりかかつたわが子の死について、先ほど引用した『国文学史講話』の序」のなかで西田はつぎのように述べている。

いかなるひともわが子の死というごときことにたいしては、種々の迷いをおこさぬものはなからう。「……」しかしなにごとも運命と諦めるほかはない。運命は外から働かざりてなく内からも働く。「……」われわれはかかる場合において、深くおのれの無力なるを知り、おのれを捨てて絶大の力に帰依するとき、後悔の念は転じて懺悔の念となり、心は重荷をおろしたごとく、みずから救い、また死者に詫びることができる。(西田 I, 420)

運命とは、偶然ふりかかつた出来事を無理に理由づけることで必然性に転換せしめることであると考えれば、内なる運命とは、外的・偶然的遭遇を内的必然に転じたものであろう。このことは、先ほどの一般者の自覚的体系に即して

考えれば、偶然遭遇した不可解な出来事を、叡知的一般者の場所に映して、行為的自己の対象となそうとすることである。さらにいいかえれば、どんな不条理であれ、それを受容して肯定し、真善美の価値的世界に映された自己に転じつつ、その自己を将来にむけて現実化していくこと、その意味で善く生きることであろう。しかしながらわたしたちはここで、叡知的世界において解決しえない矛盾としての不可知の暗がりに直面せざるをえないといわねばならない。あえていえばわたしたちは、死すべき存在の有限性が闇としてひそむことの絶対的矛盾を自己がかかえた存在であることを否応なく自覚せざるをえないのである。すなわち動的に深まりゆく一般者の最後の段階にいたって、真善美の叡知的世界に尽きない次元が出来る。たとえばわが子の死に直面するとき、叡知的世界は、その根底においてクリアに見とおすことのできない「反価値」的な暗がりを秘めてたち現れるのである⁹⁾。そして西田によれば、そのような反価値を自己自身の矛盾として対置し、矛盾を矛盾のままに、自覚において映しだすのが宗教的意識であり、そのとき直面せられた一般者が「絶対無の場所」とよばれるのである(西田 V, 177)。

この場所は、あえて概念的に規定すれば、闇に直面した自己のありようとして「迷えるもの」とでもいうほかない。「迷えるもの」は、宗教的意識によつて知的直観の超越的場所に於いてあるものとして、われわれが概念的に限定しえられるかぎり、もつとも深い意味においての實在といわねばならない、迷えるものこそ天使にもましてもつとも神に近いものである(西田 V, 178)と西田は述べている。

この宗教的意識において一般者全体の最終的な場所(形なきものとしての「實在」)に到達したとみなすことができる。いいかえれば、死という反価値に直面し、叡知的世界の根底にある絶対無の場所において自照するにいたるために、悲哀が必要とされたということになろう¹⁰⁾。

しかしながら、ここにいたってわたしたちが問わざるをえないのは、このように宗教的意識を語る西田自身がどこ

から語っているのかということである。つまり西田があくまで「哲学の立場から宗教をみる」(西田Ⅴ, 183)という以上、「絶対無の意識の立場」といったところで、すでに宗教を哲学的概念に置きうつして理解したものといわねばならない。「哲学の立場は〔……〕宗教的自己が自己自身のうちへの反省の立場である、絶対的自己が対象界を構成する立場ではなくして、自己自身のうちへ反省する立場である、絶対的自己自身の自己反省の立場である」(西田Ⅴ, 183)。ここでいう「絶対的自己が対象界を構成する立場」とは、行為的・実践的自己が、絶対的なものとの関係において宗教的に世界を構築し、世界に働きかけることをいっているのである。そのような自己の手前において、反省の立場にとどまらべきことが主張されているのである。したがってこの場合、西田哲学の立場は、かれ自身がみとめているように、カント的な批判哲学の徹底化(西田の言い方では「徹底的批評主義」)であるということもできよう⁽¹⁾。だが、このとき哲学的自覚としての自己反省の立場は、悲哀という感情において宗教的意識を超出しつつ、それを内につつむことになるのだろうか。

悲哀をつうじて自己の根底に深き自己矛盾を意識したとき、絶対的な他にして絶対的に拒むものに直面した事実としてわたしたちは宗教的意識にいたる。西田はこの経緯をさして、宗教を「心霊上の事実」(西田Ⅺ, 37)とよぶが、この表現はおそらく、カントが道徳法則にかんしてもちいた「理性の事実」と類比的にもちいられているのではないかと思われる。この事実はまた、自己の根底にある「どこまでも意識的自己をこえたもの」としてわたしたちの自己の「自覚の事実」とも呼ばれる(西田Ⅺ, 418)。この意味での宗教心は、わたしたちの生命の根本事実として、学や道徳の基礎にあると同時に、すべてのひとの心にひそむものでなければならぬ(西田Ⅺ, 418)というのである。このように悲哀によって動機づけられた哲学とは、西田によれば、絶対的なものへの自己矛盾の関係としての宗教的事実に裏づけられた学であることになろう。だが、カントにおける「理性の事実」と類比的な意味において「宗教的

事実」を根拠に、あくまで理性の立場にとどまるべき哲学を構築することがはたして許されるのだろうか。両者は似て非なるものではないのか。

哲学と宗教の関係について、本論でこれ以上ふみこむことはできない。あえていえば本論の立場は、夏目漱石の小説『門』の主人公のように、寺の門の手前でたたずむものにすぎない。『門』の主人公は、修行僧の場所である寺のなかにとどまることができず、かといってなにも知らぬまま門のまえを通りすぎることもできずにいる。ただ迷える者として門のまえにたたずむことしかできない。

哲学が門のなかにふみいつて、端的な事実として宗教を語ることが許されるのかどうか、ここではこれ以上かかずらうことはない。ただ、そのような問いへの端緒が、悲哀という感情として、つまりひとつの根本情調として、語られていることの意味が重要なのである。くりかえせば、世界へとかかわる感情の固有性を問うことがここでの議論の中心なのであり、悲哀はその問いの途上で出会われたのであった。わたしたちは最後に、悲哀の意識を世界へと転じて、もののはれとよばれる感情に目をむけることにする。

三 ものはれ——むすびにかえて

本居宣長は、もののはれを知ることが、そのまま、ものにふれて「感じる」ことであると考える。

「……」物に感ずる」がすなわち物のはれを知るなり。「……」「感」の字は字書にも、「動也」と注し、「感傷」「感慨」などともいひて、すべて何ごとにも、事にふれて心の動くことなり。(本居 1983, 283f.)

つまりこの定義によれば、感情とは文字どおり、情の動きを意味することになる。「事わざしげき物なれば、その事にふるるごとに、情は動きて静かならず。動くとは、ある時はうれしくある時は悲しく、〔……〕さまざまに思ふことのある、これすなわち物のあはれを知るゆゑに動くなり」（本居 1983, 282）ということになる。したがって、ものあはれを知るとは、たえずうつろいゆき、さまざまに様相を変える心の姿をそのままに映しだす働きである。

だが、感情一般、心の動き一般が、総じてあはれを知ることだとしても、それを自覚して言語化し、詩や物語にもたらずことで、ものあはれに差異化が生じるといわねばならない。本居宣長が語るように、あはれにも、「総じていふ」と「別していふ」こととの区別がおのずと生じるのである。つまり総じていえば、うれしきことも、をかしきことも「あはれ」であるにはちがいないが、別していえばそれらの感情は浅きことにとどまり、格別に感じることの深いのは、悲しきこと、恋しきことであるとされる。ここから一般的に、ある際だった意味あいにおいて、ことさら悲哀と恋とが「あはれ」といわれるにいたつたのである（本居 1983, 298）。

こうした感情における「浅き」と「深き」との差異は、いわば行為への反省的意識の度合いに対応していると解することもできる。この点を指摘して、小林秀雄はつぎのように述べている。

何事も、思うにまかす筋にあるとき、心は、外に向かつて広い意味での行為を追うが、内に顧みて心を得ようとはしない。意識は「すべて心のかなはぬ筋」に現れるときえ言えよう。心が行為のうちに解消しがたいとき、心は心を見るように促される。（小林秀雄 1992, 156）

日常的な行為と心の動きがさまたげられるとき、反省的な意識が生じ、感情の深まりが生起するというのである。たしかにそのとおりであるうが、わたしたちはそのような心の動きの深まりの背後に根本情調の働きをみてとることができる。そしてただそのような観点からのみ、もののはれの基本性格について語ることができると思うのである。

だが、この結論をみちびくまえに、この根本情調としての、勝義におけるもののはれの概念にかんして、さらに分析をくわえ、これまでの議論をふまえつつ、以下のふたとおりの転回を考えたい。すなわち「美からもののはれへ」の転回と、「悲哀からもののはれへ」の転回である。

美からもののはれへ

これは、形から形なきものへの転回を意味している。

カントは反省的判断の働きに焦点をあて、アプリアリな領域にかかわる感情をきわだたせることで、美における感情の固有性を問題にしたことができる。つまりかれは、認識能力および欲求能力から原則的に区別された感情に原理（自然の合目的性）をあたえるアプリアリで純粋な能力として、美しいものへの感性的判断力を抽出し、その働きの演繹と弁証論を試みることで判断力の批判を遂行したといえる。そのさい美しいものへの快を可能にしているのは、けつきよくのところフォルムにかかわる、認識諸力の合目的で調和的な「最適の」関係性であるとみなされるのである（cf. Kant V, 238f.）。

しかしながらこのような歩みは、叡智界における美のアイデアへとむけられたまなざしのなかで、形あるもの（フォ

（ルム）を主題化することにとどまらずといわねばならない。美の場合、関心の否定は、けつきよくは超感性的なものへの知性的関心へとみちびかれ、わたしたちの感情の固有性は抹消されるのである。

他方、西田は、あくまで形なきものに直面し、それにたいする深い自己矛盾の経験から悲哀という感情について語っている。そして悲哀のうちに、叡智界の根底にある、形なきものの場所へとまなざしをむけている。そのように形なきものの形を見、そこからふたたびこの世界へと目を転じるとき、根底にある形なきものの場所に映された像への関係が、もののあはれといえるのではなからうか。このときカント的な意味での形、フォルムは、たえず否定のまなざしにさらされると同時に、悲哀において映しだされた形なきものの影として肯定されるのである。

もののあはれは、感じることに一般にかんじて言われ、情の感じを意味する。だが、それが深まりゆくとき、いまこの現在において、自己の底に自己自身の無根拠性を感じる感情の次元がひらかれる。つまりその「深まり」において、根本情調としての悲哀に通底する感情の、ある卓抜な働きにわたしたちはふれる。悲哀の深まりは、同時に心をついつそう実在へと近づける点にあるとすれば、もののあはれは、悲哀の現象的現われとみなしうるのである。この意味で、もののあはれは、否定に裏打ちされた感情の固有性の肯定ではないかと考えられる。

悲哀からもののあはれへ

だが他方でわたしたちは、悲哀ともののあはれを分かつもの、両者の差異にも目をむけねばならない。それは、もののあはれにおいては、自己の根底にふれ、深まりゆく方向性が転じられて、世界へとむかい、世界にふれるにいたること、つまりは自己から世界への転回が生起するということである。このとき、もののあはれにおいて遂行される

のは、世界の内にさまざまな色どりをもつて存在する事物へのまなざしの転回である。自己への深まりが転じられ、自己から世界へと解き放たれるのである。

これは、世界にふれることから、世界にふれられる経験への転回、つまり受動性の経験の転回でもある。世界の多様なありように、その細部の微妙さにおいてふれられることである。それはまた、心の動きのありようが、わが意のままにならないことをも意味している。本居宣長は『紫文要領』において、つぎのように述べている。

感ずる心は、自然と、しのびぬところよりいづる物なれば、わが心ながら、わが心にまかせぬ物にて、悪しく邪なる事にも、感ずる事ある也、是は悪しき事なれば、感ずまじと思ひても、自然としのびぬ所より感ずる也。

自己のうちへと深まりゆく動きを遮断して、世界において有るものにふれ、その多様な色どりにわが身をさらすこと、世界のがわから触発されること、いわば「こと」から「もの」へと転ぜられる働きが、もののはれにおいて生起している¹²⁾。

この点においては、美ともののはれとに共通の性格をみてとることができる。美の感情とは、(カント的にいえば自然ないし感性界としての)世界へとむけられた賞賛のまなざしであり、世界にあるものとの、ある際だった関係性であり、世界にあるものの肯定、世界への愛であるといえるからである。もののはれにかんしても、カントとは別の意味において、世界への関係の新たな次元が、形なきものの形、声なきものの声にふれることとして示唆されているといえよう。

文献

西田幾多郎『西田幾多郎全集』東京：岩波書店、一九七八年（引用や参照は、この旧版の全集にしたがい、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字でしめた。なお、引用するにあたって、おおむね燈影舎『西田哲学選集』の表記方針にしたがい、旧字旧かなを、現代の漢字かな表記に改めた）。

大峯顯『悲哀と意識』『西田哲学への問い』（上田閑照編）、東京：岩波書店、一九九〇年

門脇卓爾「西田哲学とカント」『西田哲学への問い』（上田閑照編）、東京：岩波書店、一九九〇年

小林信之「棺一基四顧茫茫と：情態性／エポケー／詩」、電子ジャーナル Heidegger-Forum vol.8, 1 (<http://heideggerforum.main.jp/ej8data/kobayashi.pdf>) 二〇一四年

——— "Nishida's Philosophy and Art." In *Tetsugaku Companion to Nishida Kitaro*, edited by Matsumanu Hisao, Aritsaka Yoko, Lucy Christine Schultz. Springer: 183-194. 2022.

小林秀雄『本居宣長上巻』、東京：新潮社、一九九二年

嶺秀樹『絶対無の思索へ：コンテクストの中の西田・田辺哲学』、東京：法政大学出版社、二〇二三年

古荘真敬「ものはれと自己触発」、『日本語の哲学』哲学雑誌 第二二三巻／第七九五号、一〇八一—二四頁、二〇〇八年

本居宣長、日野龍夫『本居宣長集／日野龍夫「校注」』、東京：新潮社、一九八三年。

Kant, Immanuel. 1900ff. *Kants gesammelte Schriften*. Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin/New York: Walter de Gruyter.

注

(1) ただし、このような否定性が、最終的には超感性的なものの開示へと方向づけられていることは、『判断力批判』において徐々に明らかとなる。このときカントによつて賭けられたのは、けっきょくのところ超感性的なものへの通路を確保するために遮断する力を、美の感情のうちのみでとることができるかどうかという点にあつたといえよう。

(2) カントにおいては、意味(判断内容)と事実(判断作用)

の両者は切断されるのにたいして、西田がくりかえし主張するのは、意味即事実である。しかしながら、カントの場合、両者がアナロギーの議論において結合せしめられる点に、むしろ西田との共通性をみてとる解釈もある。門脇が指摘するように、西田哲学において、全体としての無限者と自覚作用とはアナロギーにおいてむすばれていると解することができ(門脇、1990)。

(3) 「歴史的形成作用としての芸術的創作」をはじめとする後期西田哲学における芸術と情意の問題にかんしては、小林信之(2022)を参照。

(4) これまでみてきたような感情的自己の体系的位置づけと、以下に考察する悲哀の感情の卓抜な意義とが「一種の不整合」をしめしていることにかんして、大峯はつぎのような解釈を提示している。そもそも意志的自己のかかえる矛盾は生命の矛盾であり、「感じられる」ほかない矛盾である。そして「矛盾を感じる情的自己が、意志の超越をいわば内から押すところの推進力」となつてはじめて、意志の自己超越は可能となる。この点において、フィヒテ『知識学』における構想力にも類似した働き、つまり限定されざるものを実践的意志にさきだつて先取する働きが、感情にはそなわっている

(大峯、1990, 134-137) というのである。大峯によれば、このことが西田の悲哀の解釈に大きな意味をもつたことになる。きわめて説得的な解釈ではあるが、ここでは、あくまで感じることに、感情一般の固有性の問題にとどまつて、なお検討をすすめたい。

(5) 西田哲学のがわからなければ、感情や意志の主体としての人格概念は、カントの形式主義的概念の批判のうえになりつついるということが出来る。じつさい、たとえば道徳にかんして西田はつぎのように述べている。「なんらの内容もない形式的道徳はかえつて主観的たるをまぬがれない、実行にあたつてなんらの方向をもあたえることはできぬ。真に一般的なるものは、そのなかに特殊化の原理をふくむものでなければならぬ、真に客観的なる道徳は、行為の内容を客観的に規定するものでなければならぬ。われわれは内容を離れることによつて自由となるのではなく、内容のなかに自己をみいだすことによつて自由となるのである。全然われを客観のなかに没しおわたつたとき、はじめて真の自由を得るのである」(西田 III, 534)。

(6) たとえば西田は端的につきのような言葉を語つて、終わりある存在への自覚が哲学を動機づける端緒であることを

説いている。「いままで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりしていた者が、たちまち消えて壺中の白骨となるというのは、いかなる訳であろうか。もし人生はこれまでのものであるというならば、人生ほどつまらぬものはない、ここには深き意味がなくてはならぬ〔……〕。死の問題を解決するというのが人生の一大事である、死の事実のまえには生は泡沫のごとくである、死の問題を解決しえて、はじめて真に生の意義を悟ることができる」(西田Ⅰ, 418)。

(7) 嶺(2023)の第六章では、ハイデガーの現存在と西田の自覚、情態性と情意的なるもの、不安と悲哀が対照せしめられ、両者の類比と差異について仔細な分析がなされている。嶺は、ハイデガーにおける身体性の軽視を指摘しつつ、西田における行為的自己の観点から情意を論じる。つまり西田哲学においては、身体に根ざした情意的自覚としての自愛と、ノエシス的にはたらく行為的自己とが「いまここ」において矛盾対立しあう絶対的關係にあること、そしてその矛盾が同時に他愛的自己にむかう契機となり、最終的には、絶対無の自覚の立場において悲哀が「物への慈しみ」でもあることが、説得的に示められている。こうした議論の大筋に異論はないが、ただ本論で問題にしたかったことは、悲哀が、場所論に

おける情意的なものの延長上においては把握されえないのではないかという一点にある。悲哀は、情意一般から区別され際だてられる基底的性格をふくむがゆえに、根本情調とみなしうるのではないかということである。

(8) 根本気分(情調)と情態性にかんする詳しい分析は、小林信之(2014)を参照のこと。

(9) 自己自身の矛盾としての反価値的な悪に直面することの深まりに呼応しつつ、それを反転する仕方では、一種の「超越すなわち回心」であるといわれる。西田はつぎのように述べている。「〔……〕意志の矛盾のごとく、自己を見ること深ければ深いほど、自由なれば自由なるほど、自己自身の矛盾に苦しまなければならぬ。かかる矛盾を脱して真に自己自身の根底を見るのが宗教的意識である。叡知の世界から宗教的意識の世界にいたるには、そこに意識的意志を超越して意識一般の自己にいたったとき一種の超越すなわち回心がなければならぬ。」(西田Ⅴ, 175f.)

(10) 哲学への導きであると同時に、わたしたちの自覚を統べる基底的な働きをあらわす感情として、悲哀という言葉が西田がえらんだことの根底に、このような宗教哲学的発想が

あったことは疑いえないだろう。つまり悲哀は、たんなる主観的感情ではなく、大乘仏教における「大悲」の反響をそこに聞きとることができるような概念であるということだが、この点にかんしては本論で論すべき範囲をこえている。

(11) たとえばつぎのような言葉を参照。「無にして有なる絶対無の意識の相は、知的自己の立場としては、ただ、知識自身の内省においてのみ見ることができ、そこに哲学の立場があるのである。わたしは徹底的批評主義の立場から、知識成立の根拠を明らかにし、種々なる知識に各自の立場と権利とをあたえるときに、相互の関係と秩序とを明らかにしようと思うものである」(西田 V, 183)。

(12) もののあはれと自己触発について論じた古荘(2014)は、「ものにふれて」という触発の契機(受動性)と、ものに「感ずる心」の自発性との連関の問題を論じている。そして両者の結びつきの、とりわけ先鋭な例として、自己触発的な時間意識によって生じる自己批評性の感情をあげている(大伴家持の歌の解釈)。ものものあはれの解釈として、きわめて示唆に富んだ論考であるが、本論の強調する力点としては、むしろ逆に、感ずる自己の思ひの深化から、世界へのまなざしの転換を問いたいと考えている。

「媒介」概念の可能性

——現代のコンテキストにおける田辺哲学

田 口 茂

本稿では、田辺元が用いた「媒介」の概念を取り上げ、その哲学的・学術的可能性について考察してみたい。田辺の「媒介」概念は、現代の哲学に大きく寄与しうる理論的射程をもっていると考えられるし、現代科学に対しても、重要な貢献を成しうる可能性があると思われるからである。

その可能性を吟味する前に、まず田辺のテキストに即して、田辺において「媒介」とは何を意味しているかを確認してみたい。次いで、田辺の媒介概念が現象学の難点を突破しうる可能性を秘めているという点について論じ、続いて近年の哲学における実体論否定の方向性について述べた上で、田辺の媒介論の「切斷」概念が持ちうる意義について論じる。最後に、現代科学における実体論否定の傾向、エナクティヴィズムにおける「無根拠な循環性」について述べた上で、田辺の媒介論がこうした方向性にさらに棹さし、これに哲学的抛りどころを与えうるということを示してみたい。

一 田辺哲学の根本概念としての「媒介」

「媒介」概念が田辺哲学においてとりわけ「種の論理」の時期から最晩年に至るまで重要な役割を果たし続けたということは、田辺のテキストを繙いてみたことのある者にとつては自明である。「媒介」概念は、田辺の思考を運んでゆく乗り物のようなある種の「操作的概念」(Fink 1976)として、田辺のテキストの随所で使われている。「媒介」概念それ自体が、田辺の思考の「媒介者」または「媒体」として機能しているのである。

「媒体」として透明に機能しているがゆえに、「媒介」概念それ自体がつねに主題的に考察されているわけではないが、田辺が「媒介」概念それ自体について解説している箇所も十分に見つけることができる。これからそのような箇所を確認していくことにするが、それ以前に、田辺の思考全体を特徴づけると思われる一つのフレーズに着目することにした。それは、「切ることによつて繋ぐ」というフレーズである。これは、「媒介」概念の本質規定としても理解しうるものであるが、それを超えて、中期以降の田辺の思考の随所に現われ、核心的な考察内容を伝えている。まずはこの考え方から入つていこう。

一・一 切ることによつて繋ぐ

田辺が「媒介」概念を随所で使い始めたのは、『ヘーゲル哲学と弁証法』(一九三三年)に収録された一連の論文でヘーゲル哲学と対決して以降のことである。その後田辺は、この概念を自分流に換骨奪胎して用いるようになる。そのな

かで、私がとりわけ注目したいのが、「切る」ことによって繋ぐ」という媒介の規定である。

たとえば「種の論理」関連の論文の一つである「論理の社会存在論的構造」（一九三六年）には、「対立する両部分を分つと共に繋ぐ媒介」（635）という表現が見られる。もう少し早い時期の「図式「時間」から図式「世界」へ」（一九三二年）においては、弁証法的統一について語る上で次のように指摘している。「此様に対立対抗する契機は全く相互に外的なるものとして断絶せられ、媒介者なき端的の対立に立つのでなければ真に綜合の緊張を成立せしめることは出来ぬ」（613）。弁証法的統一のなかで相互に対立する契機は、何らの媒介者もない仕方で端的に対立している。そうでなければ、弁証法的と呼ばれる「綜合の緊張」は成立しえないのである。「何らの媒介者もない」ということは、対立する諸契機は互いに「切断」され、「切れている」ということである。それらの間には、媒介者を介したいかなる連続もないからである。一九三九年に講演され、一九四〇年に出版された「歴史的現実」と題するテキストでは、「現在は過去と未来とを切離すことによつて結びつけねばならない」（8136）と言われている。さらに、精神と物質に関しても、次のように言われている。「精神と物質とは直接結びつける事の出来ないものでありながら、常に我々の行為に於ては結びついて居るものである。従つて我々は無の上でそれを切り離すことにより結びつけるといはねばならぬ」（8139）。

このように、田辺は比較的早くから「切る」ことにおいてこそ、互いに対立し切れているものたちが接続されるということ、弁証法的統一として語っていた。切れているということは、対立するものたちの間に、いかなる媒介者もないということであり、それは、それらを結びつけるものは「無」にほかならないということである。講演「歴史的現実」の先に挙げた箇所では、「無が有を成り立たしめる」（8136）とも言われている。田辺が随所で活用する「媒介」という概念にも、この根本思想が染み込んでいると言つてよい。「媒介」というときに、何らかの存在者が媒

介者として他のものたちを連続的に繋げるというのではない。「媒介」とは、基本的には「無」を介した媒介であり、つねに「切断」「断絶」を孕むのである。「切れている」ということが「つながっていること」であり、「つながっていないこと」も「切れていること」なしには成り立たない。

簡単な例を挙げよう。二つのものが「切れている」とき、それらは「切れている」という形で「ひとつながり」のものとして見られている。西瓜が真つ二つに切られているとき、それらは「切れた西瓜の両片」として見られている。何かが「切れている」とわれわれが言うのは、通常そのような場面である。二つのものが互いに視野に収められており、その上でそれらが連続していないとき、われわれはそれらが「切れている」というのである。

独房の中心にいて、外の世界が全然見えない場合も、「この独房は外界から切れている」ということができるが、この場合でも、「外の世界」があることは前提されている。われわれの認識にとつては、「見えている独房」と「見えない外界」とが共に認識の対象として見渡されており、それらが「切れている」と見なされている。「切れていること」は、それらがより広い意味で「繋がっていること」の一つのあり方なのである。「切れている」という言い方で、われわれはそれら複数のものを繋げて見ている。

他方、「繋がっている」というのはどういう事態であろうか。AとBが繋がっているとき、それらをたとえCという存在者が繋げていることがありうるだろう。この場合、AとC、BとCもまた繋がっていることになる。これらを繋げる媒介者D、Eを考えると、それらとA、B、Cを繋げる媒介者がまた必要になる。このように、何かと何かを存在者によって繋げようとすると、どこまでいってもキリがない。究極的には、存在者ではなく「無」によって繋げているというほかない場面に立ち至る。物理的世界においても、分子、原子、素粒子とミクロの世界へと物質を分解していくと、もはや「物」が並列しているとはいえない瞬間的な出来事の次元へと立ち至る。そこでは、少なくとも

も、われわれが普通に考えるような意味での「有」または「存在者」が媒介していると言うのは困難である。われわれの物理的世界が「連続」しているように見させているのも、そのような、素朴な意味で「物」とは言いたい出来事の刹那的生起であると言うことができる。もつと一般化して、何であれ何が「つながっていること」を考えると、そのつながりにはつねに何らかの「切断」が介在している。これについては、次節で「切断」について論じるときに改めて述べることにしよう。

さて、「切れている」ことが「繋がっている」ことであり、「繋がっている」ことが「切れている」ことであるという田辺の思想は、後期の田辺のテキストにもたびたび現われてくる。『懺悔道としての哲学』（一九四六年）では、「懺悔は正に倫理と宗教とを分ちて繋ぐ転換点媒介点たるのである」（9486）と言われている。同じ一九四六年の北軽井沢での私講義（「哲学的思考」）でも、認識と存在とを「切り離すことがかへつて結びついているのでなければならぬ」（15250）と言われ、「科学に於ては、私から離れた外にある真理に、私の観念が一致するのであるが、哲学に於ては、離れていることは裏で結びついていることであり、この転換の自覚が真理なのである」（15250）とも言われている。一九四七年の『実存と愛と実践』には、「分たれながら離れず、対立しながら交互転換転入して相繋がる、といふ具体的統一」（9304）という表現が見られる。

もう少し例を挙げてみよう。一九四八年の『キリスト教の弁証』でも、キリストの働きを論じる際に、「切ることによつて繋ぐ」という思考契機が繰り返し印象的な仕方で見られてくる。『キリストの啓示の』信仰に於ては、キリストが神にして人、人にして神といふ「中」として、相対立する超越と内在、永遠と時間、絶対と相対等を、互に融合合一するところなきものとして切り放ちながら、しかもかく切断することによって創造的に結合するといふ接触なき接触作用を行ふのである」（1072）。神と人間とが合一するのでも分かれたままであるのでもなく、「切線と円周との間に於

ける如き接触なき接触、或はむしろ切断的結合ともいふべき、不断の転換（10.72）、あるいは「永遠」が有限に触れる時間を切る点（10.72）として働くのが、まさしくキリストであると語られている。

すでに一九三〇年代において、田辺が時の「現在」を「切ることによって繋ぐ」点として語っていたのを紹介したが、この考えは後年にも述べられている。『哲学入門・補説第三 宗教哲学・倫理学』（一九五二年）では、「時といふものの上から見れば、現在の無を通らなければ、過去と未来との矛盾の底から両者を切つて繋ぐことはできない」と言われている（11.487）。また、現在の瞬間は、「歴史を切つて繋ぐ切断（デデキント的）として、まさに絶対無の永遠が時に入込み、これを媒介すると同時に自らこれに媒介せられる転換点である」（11.533）とも言われている。⁽²⁾

一・二 デデキントの「切断」概念

さて、この「切ること」によって繋ぐ」という発想の原点は、数学者デデキントの「切断」概念にあると考えられる。一九四七年に出版された『実存と愛と実践』では、「数連続の要素としての無理数が、両側の有理数系列を飽くまで相関的に互に近迫せしめながら、それを切断することに於て繋ぎつつ進展するといふ弁証法的統一を、象徴する」（9.277）と言われている。ここでは、デデキント切断が「切ることによって繋ぐ」という事態の象徴と見なされていることが見てとれる。

デデキントの切断論が田辺の思考を早くから強く刺激するものだったことは、いくつかの箇所から知ることができ。『数理の歴史主義展開』（一九五四年）の「後記」では、すでに修学時代に、高木貞治の著書に触れて、「デデキントの切断論が、ほとんど私の一生を貫く問題となつたほどに強い印象を与へた」（12.332）と述べられている。『理論

物理学新方法提説』(一九五五年)でも、デデキントの切断論の解明が「私にとつて殆ど一生の課題となつた」と言われている。それは、初期から田辺の思考を規定していた根本思想だつたと言つてよいと思われる。

『実存と愛と実践』(一九四七年)では、「過去の種相と未来の種相との対立抗争の無限なる近迫を、無の分割切断によつて分つことにより却て統一する絶対否定的転換」(948) について語つた上で、「数学者デデキントの切断は、正にこの対立転換の絶対無的統一を象徴するものと解せられる」(948)としている。この著作では、その後さらに、弁証法的論理の自己否定性が、デデキントの切断において明らかに示されると述べ、次のように続けている。「それは切断に於て、断つことにより、却て連続を繋ぎ成就せんとするものだからである」(949)。

これらの箇所から、「切ることによつて繋ぐ」という発想の原点がデデキントの「切断」にあることが明確にわかる。これについて田辺は各所で解説を加えているが、比較的わかりやすく、よく知られているのは『数理の歴史主義展開』(一九五四年)の叙述である。田辺はこう述べる。「切断が今述べたやうに、張つた糸の如き連続体を切ることによつて繋ぎ、切口を入れてしかもそれを再構成するものであるとするならば、その切口を入れるナイフは、全く厚さのない絶対に鋭利なる刃をもつものでなければならぬであらう」(12216)。「厚さがない、絶対に鋭利なる刃といふのは、それ自身「無」でなければならぬ。「無」のみ絶対の否定力をもつのである」(12216)。「厚さのない「無」のナイフという比喩はよく知られているが、この「無」の働きこそまさに、「切ることによつて繋ぐ」媒介の力を示すものである。田辺は言う。「切断はかくして絶対無の行ずる絶対否定行でなければならぬ。それだからこそ、切ることが即ち繋ぐことであるといふ如き逆説を、成立せしめることができるのである」(12217)。

さらに『哲学と詩と宗教』(遺稿、一九五三年頃)にも、デデキント切断に関する比較的詳しい数学的説明がある。田辺の解説によれば、直線上のすべての点を二群AとBに分け、Aに属するあらゆる点をBに属するあらゆる点の左

にあるようにする点、そのような「切断」を生ずる点が一つしかもただ一つ存在することを「連続」と定めたのがデデキントの「切断」概念である。その上で、実数の連続は以下のように考えられる。「有理数のいかなる二つの間にも、限もなく多くの有理数が存するに拘らず、それはいはゆる無限可分の性質上最後の分割要素に達することはない。そこには常に欠隙が残る。之を充たすのが切断そのものによつて定義せられる無理数に外ならぬ」(13345)。無理数は、まさに有理数を切断すると共に繋ぎ合わせる。田辺はここに「無」の転換媒介の働きを見る。「無が有の根源であるといふことこそ弁証法の核心でなければならぬ。切断は有を切り否定することによつて、却て有の無底の底に沈み、それによつて有の反対方向を翻転転換する高次元の統一に昇る立体的動的統一作用を意味する。連続の事態を解くために切断するといふのは、切ることによつて繋ぐ逆説に外ならない」(13345)。

以上から、田辺にとつて、デデキントの「切断」を一つの象徴として、「切ることによつて繋ぐ」という思想が媒介的な働きの核心と見なされていくことがわかる。田辺は、「切断」概念の重要性を以下のようにまで強調している。「連続態を定義するものとしてデデキントにより導入せられた切断 Schmitz の概念こそ、存在論の難問を照破する閃光であると思ふ」(13343)。この言明は、同時に、「切ることによつて繋ぐ」という思想が田辺哲学の核心の一つであることを示唆していると見てよいだろう。

一・三 自立性と依存性

さて次に、「切ることによつて繋ぐ」という思想の含意をもう少し考察してみたい。それが「媒介」概念の規定に繋がってくるからである。まず、『懺悔道としての哲学』(一九四六年)において「媒介」概念を規定している重要な箇所を

引いてみよう。

「媒介には一方的先後は定められない。両者が循環的交互的に相即転入するからである。媒介とは一方が他方に従属する関係ではない。双方が夫々自立しながら、而も却てその自立が対立的他者に依つて可能となる関係である。一が他に従属し、前者が後者から導来せられる如き因果関係はそこにはない。飽くまで自立するものとの間の相互関係なのである。ただその自立が却て夫々他者に依りそれと相即するのが媒介である。それは因果の如く同一性論理によつて理解せられるものでない。何となれば、自立の肯定が却て依他の否定を通じてのみ可能であり、依他の自己否定は却て自立の肯定に依つてのみ可能であるといふ、矛盾の統一に外ならないからである。」(9.248)。

もし因果関係とは「原因」が一方的に「結果」を生み出す関係であると考えらるなら、媒介はそれとは根本的に異なる。媒介とは、あるものが他のものを一方的に生み出したり、あるものが他のものに一方的に従属したりする関係ではない。むしろ、媒介し媒介されるものたちは、互いに独立し自立しているながら（この意味で「切れて」いながら）、しかもその自立そのものが、相手への依存によつて成り立っている。何かが自立的にある、何かが何かとして独立的にある、ということそれ自体が、それではない他のものに依存して成り立っている。他方、また逆に、その依存そのものが、自立によつて可能になっている。「仮」ではあれ自立するものがなければ、依存もまた成り立ちようがないのである。

例を挙げてみよう。物質の中に独立したものを探してみよう。独立・自立しているように見える物体は、それを構

成するさらに細かい物体に依存している。それらをさらに細かい物体に細分してゆけば、最後には「素粒子」と呼ばれるような「刹那的な」出来事や「量子現象」に行き着く。ここでは、一つの「もの」を他の「もの」から区別する明確な境界線は見出すことができない。そこには、つながり合いつつ励起する出来事の連鎖が見出されるばかりである。

別の例を挙げよう。ある生命体が環境から独立に存立していると言われる場合、その生命体は、環境から完全に切り離されているわけではない。環境から様々な仕方でも物質を栄養として取り込み、それを血肉化することによつてはじめて、生物は自立的・自律的な活動を維持することができる。環境への依存が、かえって生物の自立を可能にしているのである。他方、生命体が生命体として自律的・自立的に身体を組織を形成・維持するのでなければ、栄養の吸収・代謝もまた成り立たない。生命においては、自立と依存が相互に支え合っていることが見てとれる（これは後述べるエナクティブイズムの基本的主張の一つである）。

これは生命現象にのみ特徴的な事象ではないか、と言われるかもしれない。そこで、もっと単純な例を考えてみよう。ある島が大陸から切り離されて独立しているとする。ここで、大陸を消し去つたらどうなるか。島は自立・独立していると言えるか。島は海から独立していると言えるかもしれない。そこで、海も消去したらどうなるか。ここで「島が独立・自立している」と言つても、「何から？」と尋ねたくなるだろう。何かが自立・独立していると言われるとき、それはつねに「何かからの」自立・独立として捉えられている。ここで自立・独立と呼ばれる事態は、自立・独立するものが「Xから独立している」と言われるそのXに依存している。この依存先はつねに明示的に意識されているわけではなく、暗黙のうちに前提されている場合もある。いずれにせよ、この依存先としての「何か」を消去してしまつたら、「自立」は意味を失うのである。

だから、「独立記念日」は、支配国からの独立を祝うものであり、この支配国を消去したら意味を失うという意味で、この過去の支配国の存在に依存している。「自立支援」とは、高齢者などが「依存せざるを得ない」という現実を前提としなければ意味を失う。こうした例から、「自立」という概念そのものが、「依存」なしにはありえないことが見てとれる。

このように、物質的レベルでも、生命的レベルでも、概念的レベルでも、自立と依存を完全に切り離すことはできない。自立は依存により、依存は自立により、はじめてそれとして成り立っている。

およそあらゆる存在に視野を広げてみても、そもそも「ある」ということが、通常はあるコンテクストに依存してはじめて顕在的に内容をもった意味をもちうることから、何ものにも依存しない存在を考えると自体が難しい。「何ものにも依存しない存在」を考えようとしても、それは限りなく空虚な対象となるか、それこそわれわれの「思考」に依存してしか存在しえないほどひ弱な存在となるか、のどちらかであろう。存在から一切の依存を排除するのは無理筋である。他方で、様々なものに依存することによって、そのつどコンテクストのなかから何らかのものが際立ってくる。世界の中から、およそ「何か」が際立ってくるなら、依存を力として自立を勝ち得ているのである。そして、そのように「仮」ではあっても自立した姿をまとった何かが現われることによつて、それが「依存する先」もまた、依存される「もの」として際立ってくる。依存するものと依存されるものが、依存しあうということを通して、互いを際立たせ合うのである。

こうした事態を通して、およそ一切の存在の世界が成り立っている。そして、このような「自立と依存の相互依存的生起」とでも言うべき事態が、田辺によつて「媒介」と呼ばれている出来事の実相であると考えられる。以下の箇所は、田辺の言う「媒介」が、上記のような自立と依存の弁証法を意味するということを明確に示している。

「媒介とは、媒介せられる契機の自立性を認めて飽くまでこれを活かしながら、その自立性対立性が媒介するものを否定するはたらきを有するのを、媒介者自らの自己否定性に転ずることにより、間接に否定して、却てこれをみづからの媒介の契機に化することに外ならない。」(10236:『キリスト教の弁証』)

一・四 媒介の思考——第三項の排除

さて次に、もう少し「媒介」の概念に踏み入ってみよう。絶対に自立するものではなく、一切は媒介によって成り立っているということを、田辺は「絶対媒介」と呼ぶ。「直接的なもの」ではなく、「媒介」こそが「絶対」なのである。「絶対媒介」の概念は、すでに「種の論理」期に確立している。「社会存在の論理」(一九三四—三五年)では、次のように言われている。

「絶対媒介とは、一を立するに他を媒介とせざることなきを謂ふ。然るに一と他とは互に否定し合ふものであるから、絶対媒介は、如何なる肯定も否定を媒介とすることなくして行はれざるを意味する。所謂否定即肯定として、肯定は必ず否定を媒介とする肯定なることが絶対媒介の要求である。従つてそれは凡ての直接態を排する。所謂絶対といへども、之を否定する相対を媒介とすることなくして直接に立せられることは許されない。」(659)

ここでは肯定と否定の論理が用いられている。一つのは必ず他のものによつて媒介されているが、そこでそれ

が「二つのもの」「他のもの」と言われるためには、それらが互いに否定し合っていないなければならない。AはBではなく、BはAではない。それゆえAはAと言われ、BはBと言われる。しかし、そのようなAが「Bではない」ことによつてAであるためには、AはBを媒介者として必要とするし、その逆もまた成り立つ。否定を媒介として肯定的存在が成り立つし、肯定を媒介として否定が成り立つ。ここにも、「自立と依存」に見られたのと同じ型の思考方法が見られる。それを「媒介の思考」と呼ぶことができると思われる。

このような「媒介の思考」は、二つのものを第三のものが「仲介」するという考えではないという点に注意する必要がある。「媒介」という場合、一般的にはしばしばそのような「第三者の思考」が念頭に置かれているため、そこからの意識的な差異化が必要である。

たとえば、ドレイファスとテイラーが『实在論を立て直す』という共著 (Dreyfus & Taylor 2015, 邦訳二〇一六) の中で「媒介論的構図」として批判しているのも、そのような「第三者を介在させる」というタイプの思考である。これは田辺の言う「媒介」とはまったく別物である。また、P・P・フェルベークも「技術的媒介」について語るが、これも技術がわれわれの行為や道徳の媒介となるという考えであり、その意味で技術を「媒介的第三者」と考えていると言える(フェルベーク二〇一五)。この点で、田辺のいう「媒介」とは単純に同一視できない。最後に、B・ラトゥールもしばしば「媒介」について語る。彼の媒介論には、田辺哲学と通じるところも多く、きわめて興味深い(田口二〇二三)。他方、彼がしばしば語っているのも「媒介者」であつて、媒介的な第三項の思考を意識的に排除しているとは言いにくい。

この点に関して、田辺は非常に意識的である。

「もと媒介とは、対立する二つのもの間に外から設定せられる第三者であることは出来ぬ。却て二者が否定的に対立しながら、却て互に含み含まれる関係を有するのを、絶対否定的なる否定即肯定の統一に於て顕はならしめるものが具体的なる媒介である。」(6249)

田辺的媒介は、二項関係を基本に考えるべきである。二者の間に介在する第三者は存在しない。あるいは、「無」のみが介在する。そこには、すでに述べたように、二者の間を鋭く「切る」否定と、それでも両者が互いに含み含まれる関係とが同時に含まれる。二者の間が「切れていて繋がっている」のが媒介なのである。

一・五 「動性」としての媒介

そのような媒介は、^{スタティック}静的に考えたと矛盾的に見えるが、田辺の考える媒介はまさしく「動き」「動性」そのものである点も重要なポイントである。たとえ何かが静的にあるように見えても、そのような存在者を成り立たせているのは、激しく変動する媒介の動きそのものであり、そうした存在者の「静止」という現象自体が、媒介の効果にほかならないのである。ここでは、媒介しあうものたちの一方が他方を成り立たせ、他方が一方を成り立たせつつ、両者は互いに否定的に対立し合い、緊迫した動的緊張を形づくっている。静止しているように見える状態の中にも、媒介するものたちの一方から他方へ、他方から一方への「運動」が潜んでいる。

「媒介とは、その媒介項がどこまでも矛盾的に対立しながら、協力して一の統一を成すことを意味する。一が他

の内に融解消せられることなく、また統一の内に両項が融消することもなくして、両者がどこまでも否定的に対立しつつ、而も何れの一も他を俟つて始めてそのものたり得るといふ意味に於て、不可分離の關係を保ち、互に緊張し合つて、一から他へ、他から一へ転移移動する動性を成立たせる。その動性の *Weder-noch* 不々なる緊張が均衡を成立せしめる限り、動は静と相即する。いはゆる動即静である。しかしその即静といふのは、静が動と不同異なる謂であつて、動と静とが直接に異にして同であるといふのではない。」(7.273)

「切ることによつて繋ぐ」という媒介の規定も、このような緊迫した動性の別名である。「切る≡繋ぐ」というのは、單純に考えれば端的な矛盾に見えるが、「切る」という動性が、まさしくそれによつて切られたものたちを結びつけ、その結びつきを維持するためにさらに両者の間を切り続ける、というのが媒介の動性なのである。こうして、切り続け≡結び続ける無限の運動として、われわれの現実は無数の媒介から成り立っている。「媒介のネットワーク」という言葉も浮かんでくるが、「ネットワーク」という言葉が、出来合いのリジッドな網構造を意味するなら、田辺の考える「媒介」的現実からはズレてくるように思われる。「媒介」の無限の連鎖は、一つ一つのノードの間を「切る」ことによつて形づくられている。ノード同士の「つながり」から成り立っているのがネットワークだとすれば、田辺的な媒介の世界は、絶えず動き続け振動している無数の「切断」から成り立っていると云つてもよい。どちらかというときスタティックなイメージを喚起しがちな「つながり」ではなく、「切断」の動性こそ田辺の考える媒介的現実の核心であると言つてよいだろう。

二 田辺の媒介論の哲学的インパクト

これまで、田辺の「媒介」概念の概要について述べてきた。デデキント切断に影響された「切ること」によって繋ぐ」という思想が、田辺の「媒介」概念の核心にあること、この思想は自立と依存の弁証法によって具体的に理解されること、「媒介」とは否定による肯定を意味しており、第三項の介在なしに、「無」の動的な切断による諸契機の接続を意味しているということ、を論じてきた。このような田辺の「媒介」概念は、現代哲学において、さらには現代科学に対しても、それなりのインパクトをもちうると考えられる。まずはその哲学的インパクトについて、いくらか考察を加えてみたい。

二・一 田辺哲学と現象学

私自身は、元々現象学を専門的に研究してきたが、田辺の「媒介」概念に触れて、そこには現象学的にも大きな意義が含まれていると感じてきた。

まず、現象学における「志向性」の概念を「媒介」概念によつて解釈し直すことが可能である。「志向性」は、まず第一に「われわれの意識が何かへと向けられていること」を表す概念であるが、それはフッサール現象学においては意識のはたらかき一般とほとんど同一視されている。意識はつねに何ものかの意識（或るもの「について」の意識）であるというのが、よく用いられる定式化である (Hua I, 68-69; III/1, 74)。「すべての意識作用はその意識対象をも

「(Hua VI, 151) と言つてもよいが、フッサール晩年の志向性概念は、対象に限らず、およそ意識のはたらきが何かに向けられている、自分ではないものとの緊張関係にある、という形にまで一般化されている (Hua XV, 543-544, 594)。

意識は、いつも「自分ではないもの」に関係している。ここには、矛盾的に見える事態がある。意識が関係するもの(対象や世界)は、意識自身では「ない」。意識で「ない」なら、それは意識の「内」にあることはできず、意識の「外」にあるということになる。意識は、意識の「外」とどのように関係することができるのか。フッサールも言うように、「『或るものの意識』とは、ごく自明的であるが、しかも同時にきわめて理解しがたいものである」(Hua III/1, 201)。

これを理解可能にするために、サルトルは思いきつた理解を提示する。初期の論文「フッサールの現象学の根本的概念——志向性——」(一九三九年)において、彼はまず、次のような仕方でフッサールの志向性概念の特性を確認する。「意識と世界とは同時に与えられているのである。つまり、世界は本質的に意識に外的でありながらも、本質的に意識に相対的である」(サルトル 1978, 27)。その上で、サルトルは「認識することとは「に向かって己れを炸裂さす」こと」であるという(同所)。志向性とは、「己れならぬものの方へ」抜け出すことであり、「意識には『内部』というものはない」(サルトル 1978, 28)。「意識は、それ自身の外部以外の何ものでもなく、意識を一つの意識として構成するのは、この絶対的な脱走であり、実体であることのこの拒絶」である(同所)。また、『存在と無』(一九四三年)では、「意識は何ら実体的なものをもつていない」(サルトル 2007, 44)と述べ、意識とは「それであらぬところのものであり、それであるところのものであらぬ」という印象的なフレーズでこの事態を描いている(同、233)。

それ自身で「ない」と関係するという、自明だが「理解しがたい」フッサールの志向性、さらにそれを思い切つて解釈したサルトルの意識概念は、田辺的な媒介の思想と大いに通じるところがあると思われる。サルトルが言うよ

うに、志向的なものとしての意識は、「自分ではないもの」であり、「自分がそれである」ものでは「ない」。ここには、端的で無媒介な肯定的存在、無条件に成り立ち続けるスタティックな存在はない。意識はつねにそれでないものへと抜け出す運動においてあり、自分で「ない」ものになることによって、はじめて自分で「ある」ことができるのである。これは、田辺的に言えば「転換媒介」の動性そのものである。「自己である」ということが「他によつて媒介されている」ということであり、「他によつて媒介される」ことによつてはじめて「自己である」ことも可能になる。すでに述べた自立と依存の弁証法や、否定的媒介による媒介的肯定などが、ここでも当てはまる。

私は、現象学における「志向性」概念や「意識」の特性が、田辺的「媒介」概念によつてより正確に理解されうるのではないかと考えている。現象学では、上に述べたような事態を表現する際に、やや矛盾的に見える表現を用いて、そこに「素朴で常識的な考え方には理解できない」事象があるということを示し、われわれの考察を促すが、しばしばこうした矛盾に見えるフレーズのみで止まってしまい、それ以上の論理的掘り下げがなされていない。(たとえば晩年のフッサールは「志向的〈内〉は、同時に〈外〉である」(Hua XV, 556)という言葉を残しているが、これを詳細に論理化することはしていない)。田辺の「媒介」概念は、「志向性」や「意識」について現象学が語っている事態を、より明確に論理化して示すことを可能にしてくれるのではないか。また、そのような事象の存在論的位置づけを示すこともできる。「志向性」や「意識」が示す一見すると奇妙な構造は、「普通に理解できる」事象のなかの「特例」ではなく、むしろあらゆる現実一般に見られる「媒介」構造の「一例」にすぎないのである。ただ、そのような媒介構造が際立つて露わになっているにすぎない。

フッサール現象学の中心概念の一つである「超越論的主観性」にしても、それは「主観性」と呼ばれるにもかかわらず、狭い意味での「意識の内部」を超えた「外」を含み、むしろ「世界と自己との相関性そのもの」と言った方が

よい性格をもっている。ここでも、それは「主観性」なのか、「主観を超えた実在」なのか、「単なる関係」であるとしたら「現実的」なものでありうるのか、といった問いが浮かんでくるが、これに対し現象学は明確な態度を示さない場合も多い。ここでも、田辺の「媒介」概念が助けとなる。自己に対して世界は「外」にある。つまり自己と世界は「切れている」。しかし、この「切れている」ことそれ自体が自己と世界を接続する媒介である。「切れていて繋がっている」ことは矛盾ではなく、田辺が「媒介」として語る現実の根本様態なのである。

ここでわれわれは、素朴な常識的現実観を離れ、媒介論的な現実観へと転換する必要がある。現象学では、素朴な現実観からの転換が「超越論的還元」として論じられているが、フッサールのいう「超越論的」態度とは何を意味するのかについては、多くの異なった解釈や論争があることからわかるように、一義的な解釈が難しい。私は、田辺の媒介論的な概念装置を用いることによつて、フッサールのいう超越論的な態度による現実の見方が、よりクリアな仕方で理解可能になるのではないかと考えている。これについては、これまでも幾つかの論文で試みたので（田口二〇一四、二〇一五、Taguchi, 2019 など）、ここでは詳述しないが、今後とも展開していくつもりである。（ちなみに、同様の媒介論的転回は、「超越論的間主観性」の概念にも、身体と世界との関係の理解にも適用可能だと考えている。）

総じて、現象としての現実を分析する上で、主観的経験だけに立脚するのは不十分であると言える。それゆえ、現象はいつもすでに主観的では「ない」ものに超えて出て、あらゆる現実についての記述や分析を進めてきたのであるが、その記述や分析がどういうステイタスをもつのかについては、「超越論的」という解釈の難しい言葉以外に、それを表現する言葉がなく、明確な哲学的立場が確定していないように思われる。近年現象学批判を展開している思弁的実在論（特にメイヤスー 2016）は、これがある種の「相関主義」として批判し、この相関を超えたものについて語ることを主張する。しかし、相関を単に否定するだけでは、記述や分析の手がかりが失われ、何も語れなくなる危

険がある。私は、現象学の相関主義は誤りではないと考えているが、関係論に引きつけられすぎたのが問題ではないかと考えている。つまり、「切る」契機が稀薄なのである。「媒介」は、単なる関係や相関ではない。関係よりも、「切る」と「依存する」ことが同時に生起しているのが媒介である。田辺によれば、これが現実の基本である。こうした現実観に立脚するならば、現象学が単純な相関主義・関係主義を超えて、それが本来問題にしようとしていたリアルな「事象そのもの（ものそのもの）」(die Sachen selbst) についてストレートに語りうる可能性があると考えられるのである。

二・二 実体論でもなく、関係論でもなく——切断への着目

今最後に述べたように、田辺の媒介論を特徴づけるのは、実体論を否定するとともに、単なる関係論をも超え出ているということではないかと思われる。実体論からの脱却だけなら、現象学、ホワイトヘッドの有機体の哲学、プラグマティズムなど、多くの現代哲学が共有していることかもしれない。また、近年、実体論を否定し、出来事とその流動する連鎖に着目する哲学的方向性が各所で提案されているように見える。私の眼に付いた限りでも、Rein Raud (2021) *Being in Flux* や Ian McGilchrist (2021) *The Matter with Things* の第三部などが挙げられる。

また、科学者による哲学的考察にも、実体論を否定する方向に向かっていくものが目立ってきた。Daniel J. Nicholson と John Dupré の編集による *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology* (2018) と同じ論集では、生物学的な観点から、世界は実体ではなくプロセスから成り立っていることを主張している。物理学者の Carlo Rovelli は、『世界は関係でできている』(2021b) という著書を上梓している。原題は *Helgoland* (イタリア語版

2020, 英訳 2021a)だが、那題はなかなかうまく本書の中心的主張を要約している。ロヴェツリは、「現実とは、対象物ではなく関係からなっている」と明言している(2021b, 10)。ロヴェツリは、世界が実体から成り立っているということをお否定し、それが量子現象という出来事が織りなす関係の網の目から成り立っていると考える。そこで彼は、素朴な実体論からも、「観測者」という主体にあまりにも依存した「観念論的な」帰結からも距離をとり、「関係」に依拠した現実観を描こうとしている。

田辺哲学は、このような近年の思潮にきわめてよく合致する。しかし、先に述べたように、田辺は単に実体論を否定し関係論に依拠するだけではない。「関係」は便利な言葉だが、それは現実の生々しい運動を描くには少々抽象的に見えることがある。もちろん、関係論を主張する論者の多くは、関係を動的な出来事と捉えていると思われるが、それはあまり一般的であるとはいえず、「関係」という語の一般的な意味は、やはり複数の関係項の間に見出される抽象的な存在者ということになるだろう。実体論から関係論への移行を論じるためには、「関係」という語そのものをラディカルに「出来事」へと還元する見方を強調しても、読者はしばしば容易に素朴な関係の見方へと逆戻りしてしまうのである。

何より問題であるのは、「関係」という語が、通常「分断」を含まないという点である。「分断」は「関係がない」「関係の不在」と見なされる。これに対し、「媒介」は、関係をも分断をも含む概念である。すでに述べてきたように、田辺的媒介とは「切ることによつて繋ぐ」ことを意味するからである。これは、関係と分断を折衷した概念であるということではない。そうではなく、媒介の方が、関係よりも基本的に、現実のもつより一般的な特徴を反映しているということである。だから、現実のより多くのあり方を描くことができるのである。

単なる関係だけから一切の現実を描くことはできない。少なくとも、分断をも関係のなかに含むような仕方、関係概念を拡張することが必要である。だがこれは、通常の意味での「関係」の意味を破壊することになる。なぜなら、「分断」とは「関係がないこと」だと普通は考えられているからである。

これに対し、「媒介」は現実のもつより基本的な特徴を描き出している。現実は根本的に差異と関係の両方を含んでいる。差異がなければ関係は意味をもたない。関係は互いに異なる関係項を必要とするからである。この意味で、関係はすでに差異を含意する。

しかし、諸項の差異があるところで、われわれはそれらの差異の間に「関係がある」差異と「関係がない」差異とを区別する。たとえば、それぞれに異なるたぐさんの人間がいるなかで、AとBとCには親戚関係があり、 $\langle A \cdot B \cdot C \rangle$ と $\langle D \cdot E \cdot F \rangle$ の間には親戚関係はない、という仕方、関係のある・なしを設定していく。このように、関係概念は通常、差異を前提とした上で二次的に出てくる概念である。

他方、「媒介」概念は、少なくとも「差異」の概念と同じくらい根本的である。差異があるとき、そこには互いに異なるものたちがある。その異なるものたちが「異なる」と言われるためには、それらがある仕方、結びつけられねばならない。それが「媒介」である。だから、普通「関係がない」と言われるところにも、「媒介」はある。AとDに親戚関係はない、と言われるときにも、この「関係がない」という仕方での結びつけ方自体が、「媒介」と呼ばれるのである。つまりこれは、「関係がない」というタイプの「媒介」である。

このように、「媒介」概念は、われわれが通常「関係がある」と呼ぶ事態にも、「関係がない」と呼ぶ事態にも適用される。それらを包括するより一般的な事態を言い表す概念であると考えてよい。だから、「AとDの間は完全に分断していかかる関係もない」などと言われる場合にも、われわれはその「関係がない」というAとDの結びつ

け方自体を一種の「媒介」として分析できるのである。

以上のように、田辺の「媒介」概念は、実体論を否定するものではあるが、単なる関係論を主張するものでもなく、むしろ関係論よりもっと基本的な立場に立とうとするものである。それは、より基本的な現実のあり方を反映しており、そのため現実に対して関係論よりもより広範な視座を持ちうるのである。この点も、田辺的媒介論が現代哲学に及ぼしうるインパクトの一つであると考えられる。

三 田辺の媒介論の現代科学へのインパクト

最後に、田辺的媒介概念が現代科学に及ぼしうるインパクトについて考えてみたい。

三・一 素朴实在論に対抗する動きと、その哲学的問題性

神経科学や心理学の分野でも、実体論からの脱却を試みる動きがある。少なくとも人間にとつての現実の捉え方に関して、われわれが経験し認識する現実の姿はそのまま体的な現実を反映するものではなく、いわば主観的な「創作」に近いという見方がしばしば唱えられている。

Anil Seth は、われわれの知覚は「コントロールされた幻覚」(controlled hallucination) にほかならないと言う (Seth 2021)。「幻覚」が脳内で生成された主観的な経験であるとするれば、知覚もまた同様である。知覚は、感覚からのボトムアップの情報を処理したのではなく、脳が感覚に対するその原因を能動的に推測した結果にほかならない。違

いは、知覚の場合、外界の原因によって知覚の内容が制御されているのに対し、幻覚の場合はそうでないという点である。Sethの考えは予測符号化 (predictive coding) の理論にもとづいているが、予測符号化を脳の一般的原理と考える場合 (たとえば Hohwy 2013) 、同様の仕方では知覚や経験が解釈されることが多い。

ほかに、認知心理学者の Donald D. Hoffman は、「知覚のインターフェイス理論」(interface theory of perception) を唱え、われわれが知覚しているものは、外界の忠実な反映ではなく、パソコンの画面上的アイコンのような、一種の「ユーザーインターフェイス」にすぎないという (Hoffman 2009, 2020)。パソコンの画面上的ゴミ箱は、「そこにファイルを放り込むと削除できる」というプログラム上の操作を直観的にわかりやすくするために作られたもので、本物のゴミ箱がそこにあるわけではない。それと同様に、われわれが知覚するものは、真に外界で起こっている複雑極まりない出来事の大部分を隠し単純化して、適応的行動を引き出すように進化の歴史のなかで作られてきたものにすぎないという。知覚は実在の真の姿を再現するために作られているのではなく、進化の歴史のなかで生き延びるために最適化されているというのである。

こうした議論は、神経科学や認知科学などの周辺でしばしば耳にするようになってきたが、素朴実在論に対するカウンターアクションとしては有効であるものの、その哲学的位置づけが十分でないために、不安定な状態に置かれているように思われる。「われわれの知覚が実在の真の姿を伝えるものではないとすると、自分が見ているのは幻なのだろうか?」という不安が頭をもたげますが、「そういう幻でもってわれわれはこの世界のなかでうまく生き延びているのだ」と言われると、「そういうものか」と仮の安心を手に入れることもできる。だが、知覚を「幻覚」や「インターフェイス」として特徴づけるためには、「真の現実」をその外に想定しなければならぬ。それについてはどうやって知ったのだろうか? それは科学的研究によって知ったのだ、と答えるとしても、科学的探究もまた、知覚にもとづいて

行われているはずである。そこまで考えるなら、観念論と実在論の古くからの論争から無縁のままではできない。

三・二 エナクティヴ・アプローチと無根拠な循環性

こうした哲学的な問題性に、より根本的に取り組んでいるのが、認知科学分野における「エナクティヴィズム」(enactivism または enactive approach) と呼ばれる動きである。これは、Francisco J. Varela が、Evan Thompson、Eleanor Rosch と共同で出版した *The Embodied Mind* (1991) というエポックメイキングな書籍を端緒として現在まで展開してきている認知科学分野の新しい運動である。ヴァレラの思想の預言的な先駆性も相俟って、この分野ではフッサールやメルローポンティの現象学、中観や唯識などの仏教思想、西谷啓治や近年では西田幾多郎などの日本哲学まで、様々な哲学・思想的潮流が深いレベルで参照されてきた。

エナクティヴィズムでも、一方で世界の存在が根本的にわれわれの認識に依存していることを強調するが、他方で同時に、われわれの認識が世界の内に身体化されていることをも強調する。これにより、われわれの知と経験は必然的に一種の循環、ループのなかに置かれることになる。これをヴァレラは「根源的循環性」(fundamental circularity)、「深い循環性」(deep circularity) と呼んで強調している (Varela et al. 1991)。この循環性は、ある種の眩暈を引き起こすものだが、そこで怯んで何らかの確固たる準拠点を立ててそれにしがみつこうとする動きをヴァレラたちは斥ける(観念論も実在論もそのような動きである)。これに対して、彼らが主張するのは、根底的な「無根拠性」(groundlessness) である。彼らは、認知科学、さらには科学一般が、哲学や仏教と対話しつつ、根底的な「根拠なき」循環性のなかに

自覺的に立ち、そこから出発して科学を塗り替えていく必要があると考えている。主体的な「ものの見方」なしにはいかなる科学的事実も現われてこないし、世界へと根づいた身体性へと立脚することなしには、いかなる主観的な経験も現実性を失う。この循環性のなかに立つことこそ、真に「科学的」な態度なのだ、と彼らは主張する。

三・三 媒介論は新たな科学的運動に思想的抛りどころを与える

神経科学、心理学、認知科学分野におけるこうした新しい動きを見てみると、田辺の「媒介」の思想は、こうした新しい科学の運動に寄り添いつつ、それに対して哲学的・理論的な抛りどころを与えるものとなりうるのではないか、と思える。

素朴な実体論を斥けたとき、「観念論を肯定すべきなのか？」という疑問が浮かんでくる。これに対しては、足下の地面が消え去るような不安も生じうるし、実在を取り戻そうとする揺り戻しもありうる。こうした不安定さに対して、主観的な経験と「実在そのもの」との間に差異（あるいは亀裂）があることを認め、この差異そのものに立脚すること、この差異が、「切れている」ことよってまさにその切れているものたちを結びつけているという見方に立つことが可能である。田辺の媒介論は、こうした見方を提案している。ここでは、エナクティヴィストたちが主張するように、いかなる唯一の地盤的根拠もない。循環・翻転する媒介の運動があるだけである。そして、田辺の媒介概念に立脚するならば、それが単に概念の上で捻り出されたアクロバティックな思考遊戯ではなく、「現実そのもの」のあり方と動きに忠実な考え方であることが示されうるように思われる。

このように、田辺の媒介概念は現代科学が自らの進みつつある方向を哲学的に自己解釈する際に、大きな助けとな

りうる。すべての現実が「切ることによつて繋ぐ」媒介なのだ、という立場からは、現代科学が直面している様々な解釈上の困難（科学的には認めざるをえないが、理解することが難しい事柄）に対処しうる可能性が生まれてくるのではないか。

たとえば、物理学における関係論的な現実理解に不満を抱く人々（現実が関係や情報のなかに融け込んでしまうことに抵抗を感じる人々）が、媒介論的な理解を通して、実体論に逆戻りするわけでもなく、関係論を否定するのではない仕方で、科学が提示する現実を受け入れうる可能性が開けてくるように思われる。あるいは、知覚が一種の幻覚やインターフェイスであるという主張に対して、素朴な実在論を対置するのでもなく、極端な観念論に陥るのでもない仕方で、そのうちに含まれる科学的「事実」を人々が素直に受け入れることができる可能性が生まれてくるかもしれない。

三・四 新たな科学的方法と媒介論の意義

また、このような媒介概念は、科学の「方法論」にも一定のインパクトを及ぼしうると私は考えている。科学的方法は、しばしば、主観的な見方による影響を排除して、客観的な実在そのものあり方を明らかにする方法として考えられてきた。そのような考え方は、いまだに多くの場面で前提されているように思われる。これに対し、物理学、生物学、神経科学、認知科学等が露わにしてきたのは、「客観的」とされる現実が、「主観的」な経験やもの見方によつていかに根底的に媒介されているか、ということであった。こうした自覚は、すでに現代科学のなかで随所に芽生えてきているのだが、そのことの意味が、哲学的に十分解釈されているとはいえない。そもそも、慎重で冷静で誠実な科学

者は、「現実（実体的論的）こうだ」と断言したりしない。データにもとづいて、つねに「問いかけ」への（暫定的な）「答え」、その「解釈」について述べているだけである。つまり、科学的な実践は、科学的な「問いかけ」「投げかけ」（実験や観察、測定）によって媒介された結果として科学的成果が現われてくるということ³、こうした「媒介的なサイクル」として解釈できる。科学自体が媒介的営みなのだ。

この点に自覚的になることによって、より多くの科学的研究が意味あるものになりうるし、実験や観察、その解釈の仕方も変わってくるのではないか。たとえば、「実体的なもの」を求めるあまり、データにないものを引き出すようにしたり、無理な解釈を加えたりする必要がなくなる可能性がある。何かが「原因」であるかどうか（たとえば、ある神経活動がある意識内容の原因であるかどうか）を確定するのはしばしば非常に困難であるが、「AがなければBは起こらない」ということが確定できれば、そこに「媒介関係」があることは確実に知ることができる。媒介関係は、BがAに一方的に依存してすべての原因がAにあるということではない。ただ、〈Bがある〉ということが〈Aがある〉ということに依存して起こることだけである。因果関係という非常に強い関係に縛られることなく、意味のある依存関係を様々な場面に見出していくことができれば、それもまた科学的に生産的な活動になりうるし、より多くの科学的成果に意味を認めることにもなりうる。

因果関係を特定することは、たとえば法的には重要な役割を果たしているが、そこには責任の考え方などに関する多分に思想的な側面も関与している。現実の「起こり方」に対して、因果性から媒介性へと視点を移行していけば、法的責任に対しても異なった観点が開けてくるかもしれない⁴。

このように、もし「媒介」が現実の基本様態であるとするならば、実体的な現実を確定しようとするよりも、現実をあくまで「媒介」と見なしてその媒介的出来事の有様を具体的に明らかにしていく、という方が、現実に対するよ

り科学的な方法論的態度となりうるように思われる。

結 語

以上、田辺の「媒介」概念に対する私なりの解釈を述べた上で、それが現代哲学や現代科学に及ぼしうるインパクトについて、様々に論じてきた。いづれも限られた知見にもとづく私見にすぎず、現代哲学や現代科学に対する普遍的な考察にはなりようもないが、私としてはこうした媒介論的な方向性が、今後の人間の知の世界においてますます重要性を増していくのではないかと考えている。そのような未来のために、本稿が微少な寄与をなしうることを期待したい。

文献

ピア数字で示した。

『田邊元全集』全一五卷(筑摩書房、一九六三―六四)からの引用は、巻数と頁数をピリオドで区切つて示す(旧字体を新字体に改めた)。

その他の文献

- Husserl, E.: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Martinus Nijhoff/Kluwer/Springer, 1950ff. からの引用は、Hua と
Dreyfus, H. & Taylor, C. *Retrieving Realism*. Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2015. (邦訳『実在論を立つ直す』村田純一監訳, 法政大学出版局, 二〇一六年)
Fink, E. *Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie*, in:

いう略号の後に巻数をローマ数字で、ページ数をアラ

Fink, E., *Nähe und Distanz*. Freiburg/München, 180-204, 1976. (「フッサールの現象学における操作的概念」新田義弘訳『現象学の根本問題』晃洋書房、一九七八年、二一—四四頁)

Hoffman, D. D. The interface theory of perception: Natural selection drives true perception to swift extinction. In *Object categorization: Computer and human vision perspectives*, S. Dickinson, M. Tarr, A. Leonardis, B. Schiele (Eds.), Cambridge: Cambridge University Press, 148-165, 2009.

ホフマン, D. D. 『世界はありのままで見えてくだけたこと』高橋洋訳、青土社、二〇二〇年

Hohwy, J. *The Predictive Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

McGilchrist, I. *The Matter with Things*. London: Perspectiva Press, 2021.

メイヤス, Q. 『有限性の後で——偶然性の必然性について』の試論『千葉雅也他訳、人文書院、二〇一六年

Nicholson, D. J. & Dupré, J. (eds.) *Everything Flows: Towards a Processual Philosophy of Biology*. Oxford:

Oxford University Press, 2018.

Rand, R. *Being in Flux*. Cambridge: Polity, 2021.

Rovelli, C. *Helgoland. Making Sense of the Quantum Revolution*. New York: Riverhead Books, 2021a.

ロヴェッリ, C. 『世界は関係でつながる』富永星訳、NHK出版、二〇二一年

西郷甲矢人・田口茂〈現実〉とは何か——数学・哲学から始まる世界像の転換』筑摩書房、二〇一九年

サルトル, J.-P. 『シチュエーション』白井健三郎訳、人文書院、一九七八年

Seth, A. *Being You. A New Science of Consciousness*. London: Faber & Faber, 2021.

田口茂『現象学をどう思考——〈自明なもの〉の知く』筑摩書房、二〇一四年

田口茂『媒介論的現象学の構想——フッサールと共に、フッサールを超えて』『ハイデガー・フォーラム』vol. 9, 三七—四八頁、二〇一五年

Taguchi, S. Mediation-based phenomenology: Neither subjective nor objective. *Metodo: International Studies in Phenomenology and Philosophy* 7(2), 17-44, 2019.

田口茂「媒介された自由——媒介論的現象学の観点から」『現代思想』vol. 49-9, 四二—五一頁, 二〇二一年

田口茂「媒介」が開く知の光景——ラトゥールと田辺哲学と現象学の交叉点『現代思想』vol. 51-3, 一八五—一九三頁, 二〇二三年

Varela, F. J., Thompson, E., Rosch, E. *The Embodied Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

フェルベーク, P. P. 『技術の道德化——事物の道德性を理解し設計する』鈴木俊洋訳、法政大学出版局、二〇一五年

注

(一)ただし、「無の媒介」というフレーズは、田辺が西田の「非連続の連続」を批判する際にしばしば使われており、田辺は「種」というある種の「有」による媒介をこれに対置している(6.203)。この点は注意を要するが、田辺の西田批判を額面通り受けとるべきかどうかは疑問の余地がある。また、後期の田辺は、媒介との関係で「無」の概念を明らかに積極的な意味で用いており、時期によつてもこの語に対する態度は異なる。西田と田辺の思想内容をそれぞれに対して好意的に解

釈し、その上で端的に比較したとき、西田のいう「無の媒介」が田辺の言う「切ることによつて繋ぐ」媒介とどこまで異なるのか、むしろ両者の本質的な相似の方が際立っているのではないか、という疑問は追究する価値があると思われる。

(二)こうした表現は最晩年にも引きつづき用いられている。『ヴァレリーの芸術哲学』(一九五一年)には、『テスト氏』はまさに、ヴァレリーの思想の前後を切つて繋ぐ転換点に外ならない(13.49)という表現が見られる。『哲学と詩と宗教』(遺稿、一九五三年頃)では、ハイデガー批判の文脈で、「切つて繋ぐ切断の転換媒介」(13.45)が欠けているという指摘がある。また、「愛の還相たる切断即連続」(13.39)という文言も見られる。『生の存在学か死の弁証法か』(一九六二年)においては、「無の切断即持続なる超越的自覚」(13.56)について語られるほか、「具体的に切断的媒介的なる実存弁証法」(13.52)、「切断即連続といふ」間「Zwischen」の突如的緊張的弁証法」(13.58)、「切断緊張的連続態の根源たる絶対無」(13.56)といった表現が見られる。「切断即連続」という語はその他随所に見られる(13.595; 604, 614, 626, 633)。これらはいずれも「切ることによつて繋ぐ」という思想の表現であると云つてよい。

(3) 西郷・田口『現実』とは何か(二〇一九)では、これを「問いがなければ答えはない」という言葉で言い表している。

(4) その手始めとして、責任の前提となる「自由」という概念を媒介論的に解釈することができる。田口(二〇二二)を参照。

現象学と同一律のはざまで

——九鬼周造の哲学

シモン・エベルソルト

はじめに

総合的に見て、九鬼周造の哲学は、一方で意識に「与えられた具体」への現象学的なこだわりと、他方で同一律による思弁的な形而上学との緊張関係によつて特徴づけられる。同一律は主に、同じものが永遠に戻ってくるという永劫回帰の宇宙論によつて表され、その時間性は「永遠の現在」、すなわち同一性の現在である。九鬼の時間論、特にその形而上学的時間論の構造は、小浜善信氏の研究¹⁾によつて掘り起こされたが、方法的な観点から見れば、九鬼は基本的に、哲学は先ず現実、すなわち意識に与えられるものから出発しなければならぬと明確に述べている。まず、『いき』の構造²⁾(一九三〇)の序と序説では、「我々は先づ与えられた具体から出発しなければならぬ」³⁾と云い、「生きた哲学は現実を理解し得るものでなくてはならぬ」⁴⁾と断言している。現代フランス哲学講義では、形而上学でさえも(もつとも、九鬼において究極的に哲学は形而上学を指すのであるが)「意識に与えられたものを基礎とする形而上学でなくてはならぬ」(VIII, 13)と云っている。こういった立場は、ベルクソンの直観の哲学の影響によるところもあるが、主に現象学の根本的態度に倣つて主張していると思われる。もつとも九鬼はベルクソンと

現象学の親近性を主張しており、「日本におけるベルクソン」においては、ベルクソンの受容が現象学の受容を準備したとまで言っている (I, 259)。現象学は『いき』の構造」の中だけではなく、それ以降の九鬼の思索の中でも方法的に模範にされる。一九三〇年代に発表された「実存の哲学」、「人間学とは何か」、「ハイデッガーの哲学」を引用する。

「創始的に与えられる直観が認識の正当な源泉であるとか、一切の空虚な構成に反対して「事態そのものへ」行けとかいうことを現象学が教えるときに、我々は何を措いても先づ現象学徒たらんことを願はなければならぬ。」 (III, 92)

「一切の諸原理の原理として掲げた現象学的態度そのものは、学問の模範として不朽の光を放っている。具体的事態そのものへと絶えざる決意が学問的厳肅性である。」 (III, 39)

「事態そのものへ」ということが現象学の基本主張であるならば、真の意味の哲学は現象学でなければならない。」 (III, 264)

このように、九鬼は我々が生きていくこの世界にあるどこまでも現実的な、すなわち意識に与えられるものを捉えようとしたが、意識に与えられる具体とは、『いき』の構造」では主に「いき」という異性との間主体性の経験を指すが、九鬼はこの現実の体験をして、最終的にその特色は「偶然性」であるという立場を明確に提示する。形而上学的時間論は $A=A$ と $a=a$ という同一律に基礎づけられる同じものの反復を強調するが、偶然性は根本的には異なる個に共通なる偶然の出会い、すなわち邂逅によって体现される。本稿の目的は、邂逅の根源性、すなわち九鬼において邂逅の

現象学が根源的であることを明らかにすると共に、九鬼が如何にしてこの現象学的な側面と同一律の思弁的な側面の間の緊張関係を体系化したのかを明らかにすることにある。そのことによつて、本稿は、先行研究において軽視されてきた同一律の重要性をも強調する。

形而上学の問題としての偶然性（偶然性の形而上学的要素）

『偶然性の問題』という著作は、西洋哲学史における様々な偶然論を取り上げて総合的に整理した体系的な本だけでなく、九鬼哲学固有の形而上学的な要素、現象学的な要素、そして実存主義的な要素が出てくる九鬼の主著である。まず、『偶然性の問題』の序説を引用し解説する。

「偶然性とは必然性の否定である。必然とは必ず然か有ることを意味している。すなわち、存在が何らかの意味で自己のうちに根拠を有つてゐることである。偶然とは偶々然か有るの意で、存在が自己のうちに十分の根拠を有つてゐないことである。すなわち、否定を含んだ存在、無いことの出来る存在である。換言すれば、偶然性とは存在にあつて非存在との不離の内的関係が目撃されるときに成立するものである。有と無との接触面に介在する極限的存在である。有が無に根ざしてゐる状態、無が有を侵してゐる形象である。

偶然性にあつて、存在が無に直面してゐる。しかるに、存在を超えて無に行くこと、形を超えて形而上のものに行くことが、形而上学の核心的意味である。形而上学は「真の存在」を問題としてゐるに相違ない。しかし「真の存在」は「非存在」との関係においてのみ原本的に問題を形成するのである。形而上学の問題とする存在は、

非存在すなわち無に包まれた存在である。そうして形而上学すなわち勝義における哲学と他の学問との相違もまさにこの点に存している。他の学問は存在もしくは有の断片を、与えられた存在および有の断片として問題とするだけで、無については、また有と無との関係については、何ものをも知らうとしない。

偶然性の問題も無に対する問と離すことが出来ないという意味で、厳密に形而上学の問題である。また従つて、形而上学としての哲学以外の学問は偶然性ということをも本来の意味において問題としない。」(II, 9-10)

まず独創的と言える見解は、偶然性の問題を形而上学としての哲学の中心問題にするところである。偶然性を無いことの出来るものと定義したのはアリストテレス以来の様相論理学であるが(ギリシヤ語の *endechomenon*、ラテン語の *contingens*)、アリストテレスにおいては第一哲学の研究対象は必然、すなわち無いことの出来ないもの(無の可能性)である。その最たるものが第一動者、すなわち神である。世界の全ての存在者は目的因としてのこの神を求めているのであるが、その中でも自然の存在者、偶然の存在者をアリストテレスは第二哲学(自然学)の研究対象とする。

九鬼は逆に偶然を第一哲学の研究対象にするのであるが、それは「形而上学」・*metaphysica*の定義による。アリストテレスの第一哲学の定義以来、形而上学は存在としての存在を研究する学だとされてきたが、九鬼は *metaphysica* の *meta* と『易经』に由来する「形而上」の中に含まれている「超える」という意味を強調して、目に見える形ないし存在を超えたもの、すなわち無をも研究する学が形而上学だと言う。そこで、必然性の否定、無いことのできる存在、すなわち無の可能性としての偶然は無に根ざしている存在と理解し、厳密に形而上学の問題だと再解釈する。無と関連して存在者を越えることが形而上学の問題とする箇所はハイデガーの『形而上学とは何か』に影響されている

のであるが⁽³⁾、偶然性そのものを形而上学の問題だという、アリストテレス以来の伝統からの180度の転換は九鬼独自の発想だと言える。

偶然性の三つの意味—個物、邂逅、無いことの可能

『偶然性の問題』は、偶然性の三つの意味である定言的偶然・仮説的偶然・離接的偶然の三章からなる。九鬼の博論「偶然性」の中では、それぞれ論理的偶然・経験的偶然・形而上的偶然と呼ばれている。先行研究においては、「定言的」、「仮説的」、「離接的」という区分が注目され、九鬼の偶然論はカントによる判断の区分に依拠していると指摘されることが多いが、九鬼自身が指摘しているように、この三つの偶然性の定義それ自体はとりわけ、アリストテレスの哲学と中世哲学の諸定義をも踏襲している。アリストテレスはこれらの概念を関連づけなかつたが、九鬼は「偶然」という一つの言葉ないしカテゴリーに入れて体系化しようとした。

まず、「定言的偶然」とは概念としての主語に対して非本質的関係をもっている述語のことである。換言すれば、非本質的属性のことである。主語と述語の間に同一的すなわち必然的関係がない、という意味である。これは法則に對する「孤立的事実」「例外」のことである。九鬼が言うように、「定言的偶然の核心的意味は畢竟、一般概念に對する「個物および個々の事象」ということに帰した。」(II, 252)

次に、「仮説的偶然」とは原因と結果(理由と帰結)の同一的必然的関係の外にあるものである。「仮説的偶然の核心的意味」は、「一の系列と他の系列との邂逅」で、「経験界における偶然の核心的意味は「この場所での、この瞬間での邂逅」という歴史的非合理性の形を取つてこなければならぬ」(II, 253)。第二章・「仮説的偶然」の中で、九鬼

は様々な種類の仮説的偶然を区別するが、それら全ては邂逅（ないし「因果的積極的偶然」）に還元される。

最後に、「離接的」というのは、全体とその諸々の部分（すなわち「離接肢」）の関係を言う。各々の部分はその他の部分の中の一つの可能性でしかない。各々の部分・離接肢は可能性でしかないのであるが、離接的偶然はその中で、たまたま実現した可能性でしかない。諸々の可能性の全体のもつ同一性（すなわち必然性）に対する偶然性を示すものである。実現した可能であるが、他の可能性もあつたので、「離接的偶然の核心的意味は「無いことの可能」(II, 253)なのである。

実現されない未来の可能としての「いき」、実現された可能としての偶然

九鬼自身は『「いき」の構造』において偶然性に言及していないし、『偶然性の問題』においては「いき」に言及していない。両方とも二元性を論じている著作であるが、その可能性の契機の位置づけに、ずれがある。「いき」の場合は、とりわけその媚態の契機によつて、意識は「異性を措定し、自己と異性との間に可能的関係を構成する」ので、異性との「合同」(I, 17)という可能的未来へと緊張する。しかし、「二元的関係を持続せしむること、即ち可能性を可能性として擁護することは、媚態の本領であり」、「いき」においては、異性との「完全なる合同」(I, 17)という可能的関係は実現されてはいけなるとされる。合同という可能性を実現するのはむしろ「野暮」であり、この可能性を可能性のままに留めて未来と異性との緊張関係を守るのが「いき」なのである。それゆえに「いき」とは「媚態のための媚態」(I, 22)なのである。「意気地」と「諦め」の契機が顕著に示しているように、そもそも「いき」は個と個の合同を避ける。いや、そもそも他者との「完全なる合同」など不可能であることを覚つたのが「諦め」ないし「解脱」(I, 19)。

なのであり、「いき」なのである。「可能性が可能性のままに絶対化されたもの」(I, 18) という媚態の定義が示しているように、端的に言つて、「いき」とは実現されない未来の可能である。

それなら「無いことの可能」としての偶然性は「いき」における可能性と同義であるか。出会いを反省して、それは元々可能なもので、出会いという形で実現されたが、無いことも可能であったと考える。このようにして、離接的偶然としての偶然とは、諸々の可能から一つの可能が偶々実現されたと定義されているので、すでに実現された可能のことである。

結局、実現されない未来の可能としての「いき」とすでに実現された可能としての偶然の違いは、誰が可能を措定するかに依る。「いき」の場合は、「自己」という意識が合同という可能を措定するのに対して、偶然の場合は、意識に予想されていなかった邂逅であるが故に、可能自体が自己自身を実現するのであり、意識によつては措定されない。これが九鬼の言う「可能性の事實的自己措定」(II, 336)である。

邂逅の根源性—邂逅現象への様相概念の現象学的還元(偶然性の現象学的要素)

このように、九鬼は三つの意味の偶然性を区別したのであるが、それらは違った三つの事象を指すのではなく、「一に融合」している。

「これらの偶然の三つの意味は決して個々に分離しているのではなく、渾然として一に融合している。「個物および個々の事象」の核心的意味は「一の系列と他の系列との邂逅」ということに存し、邂逅の核心的意味は邂逅し

ないことも可能であること、すなわち「無いことの可能」ということに存している。そうしてこれらすべてを原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の措定ということである。必然性とは同一性すなわち一者の様相にほかならない。偶然性は一者と他者の二元性のあるところに初めて存するのである。「…」個物の起源は一者に対する他者の二元的措定に遡る。邂逅は独立なる二元の邂逅にほかならない。無いことの可能は一または他の選択に基くものとして二元を予想している。」(II, 254-255)

先ず、個物の核心的意味が邂逅ということに存するとは、個物は邂逅によって現れるということを意味する。邂逅がないと個物は現れない。そして、邂逅によって初めてその個物と自己の個別性に気づく。人間同士の邂逅なら、個性というのは邂逅によって自覚できるし、すなわち個別化できる。他者と邂逅しないと、自分自身の個性に目覚められないし、個性を形成できない。そもそも個性とは他者との異質性を指すので、二元性がなければ個人など存在できないのである。

次に、邂逅と無いことの可能との関係に関しては、邂逅は無いことのできる邂逅、すなわち可能性の措定だということである。一人の個人は経験した邂逅を無いことも可能だったと考えて、すなわち他の可能性もあつたと考えて、現に起こった邂逅と他の可能性とを比較する。

最後に、個物と無いことの可能との関係についてであるが、個物・個人はなんの必然性もない。邂逅によって意識に与えられた個物は無いことも可能である。一つの可能性は必ず個物である。なぜかという、一つの可能性は他の諸々の可能性に異質な可能性、すなわち無いことの出来るもの、他の可能性と交換可能だからである。

一つ分かりやすい例を挙げると、例えば自分の人生を変えた出会いがある。大切な出会いのことである。学問の世界であれば例えば素晴らしい先生や恩師との出会い。その出会いによって、自分の考え方、学問への態度や姿勢、世界観までもが変わることがある。それによって、自分に足りないものに目覚めて（これが個人性の自覚）、そしてそこから新しい個人性を形成していく。とはいえ、恩師との邂逅は偶然的現象なわけであるから、その邂逅がなかった可能性もあつたわけである。恩師との邂逅がなければ、いまの自分は違ったものになつていたかもしれない。その意味において、邂逅そのものは、無の可能性でもあり、未来における可能性を変えるものでもある。後で取り上げるが、邂逅は新しい可能性の源泉でもある。

以上、三つの意味の偶然性の相互的な関係を簡単に解説したが、三つの意味「を原本的に規定している偶然性の根源的意味は、一者としての必然性に対する他者の指定ということである」、「偶然性は一者と他者の二元性のあるところ」に初めて存するのである」と九鬼は言う。これは『偶然性の問題』の第二章「仮説的偶然」において定義された「偶然性の核心的意味」に通じる。

「偶然性の核心的意味は「甲は甲である」という同一律の必然性を否定する甲と乙との邂逅である。我々は偶然性を定義して「独立なる二元の邂逅」ということができるであろう。」(II, 120)

個と邂逅の関係について戻ると、個人とは世界でただ一つのものであるが、この一つものは邂逅という二元性によつてはじめて現れると言うことができる。他者と出会つてはじめて人は自分と他者との違い、すなわち自分の個性

を自覚できるからである。「我々」という他者との邂逅を通して個人的異質性に目覚める。逆説的に見えるかもしれないが、二元的な我々という邂逅は我と汝の足し算ではなく、我と汝に先行しているのである。まず邂逅という「我々」の現象があり、そこから「我」という個性が派生するのである。逆ではない。だから、邂逅とは、単に自分と他者の間にある現象ではなく、「我」と「汝」という個性を成立させる現象でもあるのである。邂逅は根源的な事実であり、現象学的に言えば、すべての現象が邂逅によって現れる。自分と他者の共同存在性を成立させているのが偶然の邂逅である。邂逅とは、我と汝が偶然、いまここで、「共に」現れることである。九鬼のハイデガー批判もこの偶然性、邂逅という現象と共同存在性の連関に基づいて展開された。ハイデガーにおいては、現存在が他の現存在に今・ここで「出会う」という「空間と共同存在性」とが重量を有たために伴って偶然性の存在学的意義は視野の外に逸してしまっている(III, 270)と九鬼は言っている。

第三章に位置する離接的偶然も根源的にはこの甲と乙の二元性を前提としている。九鬼も「無いことの可能はまたは他の選択に基くものとして二元を予想している」と言っている。可能という觀念そのものが他の可能、すなわち二元の邂逅を前提としている。我々は出会いをするが故に他の可能性を考える。逆に、思考実験をしても分かるように、一つの「我」というものが誰にも出会わなかったら、文字通りただ一人、同一のもの、すなわち同一律ないし必然性の権化になる。この一つのものに帰着する世界の中には他の可能性は存在しない。正確に言えば、これはもはや世界ではない。なぜかという、世界とは、全ての客体・対象の全体という宇宙論的な意味でも、諸々の現象が現れる原本的な地平という現象学的な意味でも、複数性を前提としているからである。他者との邂逅によって初めて真の世界が現れ、全体としての世界という觀念が生まれ、可能という觀念が生まれるのである。

九鬼は「偶然」の「偶」は語源的に二つのものが「遇う」ことであると言うが(II, 120; 332; XI, 92-93)「無い」

との可能としての偶然という様相概念を邂逅という現象に還元するという考えは、面白いことにその様相概念を指すラテン語 *contingens* の語源にも当てはまる。*Contingens* の語源は「共に (*con*) 接触する (*tango*)」・*con-fact* コンタクトという意味である。すなわち二元が接触すること、邂逅することである。私の知る限り、九鬼はこのラテン語の語源に言及していないが、博論「偶然性」の中では偶然性を「接触」と定義している。「偶然性の核心的意味は「甲は甲である」という同一律の必然性を否定する甲と乙との邂逅、すなわち異なった二元の接触である。」(II, 301) この引用でも明確であるように、結局は、様相概念としての偶然も邂逅に還元されるという訳である。

このようにして、どの偶然もこの三つの意味をもっているが、九鬼自身も言っているように、二元の邂逅が偶然性の核心的意味である。偶然性の三つの意味はアリストテレスに由来するが、九鬼の獨創性はこれらを「渾然として一に融合」し、言わば三位一体に体系化して、その中でも偶然性の根源を邂逅の現象に見出したことである。

二元の邂逅の現在（現象学としての第一哲学）から…

邂逅としての偶然の根源性は時間性の現象学に導く。『偶然性の問題』第三章、九「偶然性の時間性格」において、九鬼は「偶然性の時間性は「いま」を図式とする現在」(II, 209)であり、「偶然「は」現在に於ける邂逅である」(II, 210)と言う。先行研究において思弁的な観念とみなされがちな「原始偶然」も然りで、「原始偶然が偶然たる所以は与えられた「いま」の瞬間に偶然する現在性に存するのでなくてはならぬ。「…」偶然はただ現在性においてのみ触発されるものでなくてはならない。」(II, 210)。それに加えて、九鬼は明確に偶然性の直観の根源性を現象学的な用

語を使って主張する。

「事態を有体的に原的に直観するならば、必然性の否定として偶然性が体験されるのでもなく、可能性に関連して偶然性が会得されるのでもない。現在において現実としての偶然を正視することが根源的一次的の原始的事実である。次で二次的に未来への動向として未来的な可能を斜視し、過去よりの存続として過去のな必然を斜視する場合は考えられるのである。換言すれば、可能性および必然性は自己の時間性格そのものによって、単に斜視的により目撃され得ないものである。偶然性が必然性の否定として、または可能性の相関者として規定されるのは体験の直接性を既に離脱した論理の領域に於てである。」(II, 211-212)

これらの引用で分かるように、直観、すなわち「有体的に原的に」「現在において現実としての偶然を正視すること」が「根源的一次的の原始的事実」であると九鬼は言いきる。「シェリングの言う如く「それに関して、在る、とだけ云えるので、必然的に在る、とは云えないのである」(II, 146)が、それなら何故それを「偶然」ないし「原始偶然」と呼ばなければならないのか。単に「事実そのもの」、単に「在ること」と言えば良いのではないか。しかし偶然性の核心的意味が邂逅であるがゆえに、「事実」を偶然と特徴づける意味があるのである。換言すれば、「事実」は邂逅であるがゆえに「偶然」と言うべきなのである。偶然性＝邂逅が事実そのものの現れ方であり、その現象性であるのである。あらゆる「在る」ものの現れ方なのである。

この与えられた偶然を原的に直観⁽⁴⁾した後、すなわち今・ここで与えられたものに邂逅した後、初めてそれは無いことも可能だったと斜視したり、それは必然的では無いと斜視したり、そしてそこから未来的な可能へと志向し

たり、過去の必然性に執着する。それゆえに「必然性の否定」としての偶然と「可能性と関連し」た偶然は「二次的」なのである。「偶然性が必然性の否定として、または可能性の相関者として規定されるのは体験の直接性「すなわち邂逅という現象」を既に離脱した論理の領域に於てである」と九鬼は言うが、それはすなわち、「必然性の否定」と「無いことの可能」という、上記の『偶然性の問題』の序説の偶然性の定義は、邂逅という偶然性の核心的意味の斜視的・二次的な論理的定義ではない、ということになる⁽³⁾。九鬼の短歌に『偶然性の問題』を著して／わくら葉のもの「はずみ」をかたくなの論理に問ひて一卷をなす(別巻、153)というものがあるが、まさに邂逅という「はずみ」が「根源的一次的の原始的事実」であり、それを論理的に、形而上学的に問おうとしたことを示している。

このようにして、偶然性の核心的意味は現在において現れる二元の邂逅という体験ないし現象なのである。すなわち、九鬼の真の、文字通り第一、哲学は、意識に直接に与えられるものの現象学、すなわち邂逅の現象学だと言える。上記の引用の通り、形而上学は「意識に与えられたものを基礎とする形而上学でなくてはならぬ」(VIII, 13)のであり、邂逅の現象学が「意識に与えられたもの」の第一哲学であり、それを基礎とし、その派生である「必然性の否定」と「無いこと」の可能」が「形而上学的」ないし「離接的」偶然であり、形而上学の問題なのである。

未来への緊張としての「いき」、現在における興奮としての偶然

上述したように、「いき」の場合は、自己と異性との「合同」(I, II)という可能的未来へと緊張し、意識が未来の可能性を予期するので、「いき」の時間性は未来への緊張である。偶然の場合、それは意識によって予期されない邂逅

であり、意識の志向性を破るので、その瞬間に意識に驚異が伴うから、意識は現在における興奮を覚える (II, 214-217; 310-311)。もちろんで、「いき」も二元的関係であるが故に、偶然という二元性があらゆる間主体性を構成するが故に (II, 258-259)。「いき」という間主体的現象も現在における「独立なる三元の邂逅」という偶然を前提としている。自己と異性が「いき」な関係を築くには先ず、邂逅しないといけない。しかし、「いき」を「いき」たらしめている本質的時間性は未来への緊張であり、偶然が「偶然たる所以」、偶然を偶然たらしめている本質的時間性は現在における邂逅に存するのである。

∴ 同一の現在 (永遠の今、運命) へ

—— 同一性の思弁と実存との表裏一体性 (偶然性の思弁的実存的要素)

邂逅は現在において現れるが、その現在は過ぎ去るが故に、九鬼はその虚無的性格に注目する。

「偶然性の成立する現在は「一点に於て過ぎ行く」(in puncto praeterit) (Augustinus, Confessiones XI, §28) 無に等しい現在である。無に等しい現在に於て危く成立するところに、偶然性の、不可能性と共有する、虚無的性格が感触されるのである。」(II, 211)

偶然性の現在は邂逅によって意識に現れるが故に存在するが、邂逅の瞬間は「一点において過ぎ行く」が故に「無に等しい現在」である。他方、偶然性は無の可能性であるので、存在することのできない無としての不可能性と「無」

を共有していると言われる。それ故、『偶然性の問題』の冒頭で言われていたように、偶然は無に根ざしている存在で、虚無的な存在なのである。

この邂逅の虚無的な体験が九鬼の偶然性の実践哲学と回帰的形而上学的時間論の出発点だと思われる。九鬼において、実践の課題は、邂逅によって与えられたこの無に等しい偶然を実存的に生かすことである。それは偶然の「同化」と「内面化」によって成立する。

「偶然を成立せしめる二元的相対性は到るところに間主体性を開示することによって根源的社会性を構成する。間主体的社会性に於ける汝を実存する我の具体的同一性へ同化し内面化するところに、理論に於ける判断の意味もあつたように、実践に於ける行為の意味も存するのでなければならない。」(II, 258-259)

出発点は、諸々の主体の間関係、したがって根源的社会性を構成する偶然の邂逅としての二元的相対性であるが、そこから同一性に特徴付けられた我の内面へ帰着する実践の運動のことを九鬼は論じている。邂逅によって現れる汝を「実存する我の具体的同一性へ同化し内面化する」と言うのである。

上述したように、偶然性の根本的な意味は二元性にあり、一者としての必然性すなわち同一性に対する他者の指定にあるが、逆に理論と実践の場面では、二元的邂逅によって現れる偶然すなわち他者を我の同一性に同化・内面化することにあると言うのである。

「経験に斉合と統一とを与える理論的体系の根源の意味は他者の偶然性を把えてその具体性において一者の同一

性へ同化し内面化することに存している。真の判断は偶然―必然の相関に於て事実の偶然性に立脚して偶然の内面化を課題とするものでなければならぬ。思惟の根本原理たる同一律は内面化の原理にほかならない。「甲は甲である」というのは「我は我である」ということにほかならない。判断の本質的意味は邂逅する「汝」を「我」に深化することではなければならない。」(II, 256)

この引用でも分かるように、九鬼において「思惟の根本原理」は「甲は甲である」という同一律で、しかもそれをフィヒテ的に「我は我である」という我の同一性として解釈する。九鬼はこの同一律に基づいて実践を考えており、日本哲学史の観点から言えば、この同一律の強調は、九鬼と同一性論理の克服を旨とした京都学派とのずれを示しているように思われる。必然性の原理である同一律に基づく「同化」ないし「内面化」という実践を通して、同化する我と同化される他者は「偶然―必然」者になる(II, 256 : 259)。このように、邂逅によって現れる二元的異質性が一者ないし我の同一性へ同化される。

これで九鬼の実践論の理論的思惑が分かるが、これだけ読むとかなり抽象的に見える。具体的に偶然の同化とは何のことなのであろうか。それは運命の実践のことである。九鬼はヤスパースを引用して、「同化」、「一つになる」こと、そして「運命」の関連性を強調する。

「運命とは「偶然が内的に同化されている」(Die Zufälle sind innerlich angeeignet) 場合である (Jaspers, *Philosophie*, II, S. 218)。我と事態とが一つになっている。[...] 実存的に飽和された客観性としての現存在「偶然のこと」を肯定するのである。……この沈潜にあつて余は運命を単に外的のものとしてではなく「運命の愛」

(amor fati) に於いて我がものとして運命をつかまえるのである。余は運命の中にあつてのみ実存的に自覚するものがあるから、余は余自身を愛するが如くに余の運命を愛する。」(II, 234-235; Jaspers, Philosophie, II, S. 217-218)

「一つになる」という表現であるが、他の箇所でも同じヤスパースを引用して、「我がものとして掴んだ偶然と一体なる」ことを経験する」(II, 258; Jaspers, Philosophie, II, S. 217) と言っている。九鬼はヤスパースの引用を次のように解説している。

「要するに、勝義の運命概念は情熱的自覚をもつて自己を偶然性の中に沈没し、それによって自己を原本的に活かす如きものでなければならぬ。そうして運命としての偶然は回帰的形而上的時間の永遠の現在として会得されることも稀れではな。」(II, 235)

まず、九鬼の言う「勝義の運命概念」について一つ指摘しなければならないが、この運命概念は九鬼の言う「普通の運命概念」(II, 233) と区別される。普通の運命概念は、人間を超えたものが人間に強制する出来事、すなわち人間に強制する目的必然性を意味する。例えば、ストア派における運命は、必然的な世界において神が意志した運命に自由に従うことである(もつとも、ストア派においては神と世界は同一のもので、その必然性は哲人に与えられているのである)。逆に、九鬼の言う「勝義の運命」とは、人間自身が世界の偶然性を必然化することである。これが九鬼の言う偶然必然者である。偶然を運命であると肯定・決断する訳である。この決断に人間の自由があり、九鬼哲学

が実存哲学たる所以でもある。

その上、私の同一性への回帰である「情熱的自覚」によって、偶然の邂逅を予め運命づけられていたもの、前世でもう既に現れた同一のもの、すなわち回帰的形而上的時間の永遠の現在として見做す。簡単に言えば「我がもの」として挿んで、「一体」となるのである。九鬼は処女作『時間論』(Propos sur le temps、一九二八)において、「神秘的瞬間、震い戦く感動／驚き[étonnement]を以て自己が自己自身を再認する「深秘な光」の瞬間」(I, 288; V, 20)と言っていた。二元性という他者との出会いを通して自己の個人性を自覚するということは上述した通りだが、ここでは偶然の邂逅を運命と見なすことで邂逅の同一性、私の同一性、そして他者と一体となつた言わば「我々」の同一性が同時に強調されている。これが二元性の同化である。

この二元性と同一性の緊張関係を九鬼哲学の両義性・両面性、面白さがある。一方において、与えられる具体としての二元性から出発する現象学的な側面があり、他方において、同一律を軸にした極めて思弁的であると同時に実存的な側面がある。

むすびにかえて——「いき」の柔軟さ、実存の力強さ

最後に、むすびにかえて、この九鬼哲学の両面性を浮き彫りにするために、実存の実践と「いき」な振る舞いを比較したいと思う。

「いき」な人間関係はこの実存主義とは対照的な倫理観であると思われる。可能性を可能性のままに守り、他者との二元的な緊張関係を「意気地」と「諦め」の契機によって柔軟に守り、汝を私の同一性へ同化しないし内面化はしない。

「いき」の二元性は最後まで守れている。人との縁や絆は切れやすいもの (I, 20)、他者との合同はそもそも不可能だという「万法の運命」(I, 20)を予見するのが「いき」における諦めである。「いき」において他者との関係は守られるが、他者は他者のままである。

逆に、偶然論における運命愛は三元性・他者性を「実存する私の具体的同一性」へと解消される傾向がある。「いき」は「異性の双方において活躍」(I, 1)している相互的な人間関係なので、他者の行動によって、そして自分の行動によって柔軟に変化する。逆に、偶然論においては、逆説的に見えるが、他者はほとんど不在である。九鬼の言う同化において、同化の後に他者がどうなるのかが分からない。偶然論において最終的に強調されるのは「我は我である」という私の同一性であり、我への同化によって成立する「一体」である。「いき」は柔らかい人間関係を指すが、『偶然性の問題』の方が現実の虚無的性格に囚われているせいか、逆に私の同一性が強調されており、力強い実践を必要としたのかもしれない。単に「同化」の実践を批判せずに、その積極性を解釈したい。『偶然性の問題』の結論において『浄土論』の偈文を解説している箇所はその積極性が伺える。

『浄土論』偈文「観仏本願力遇無空過者」(仏の本願力を観ずるに、遇ひて空しく過ぐるものなし)

「九鬼の解説」「遇う」のは現在において我に邂逅する汝の偶然性である。「空しく過ぐるもの無し」とは汝に制約されながら汝の内面化に関して有つ我が未来の可能性としてのみ意味を有っている。不可能に近い極微の可能性が偶然性において現実となり、偶然性として堅く掴まられることによつて新しい可能性を生み、更に可能性が必然性へ発展するところに運命としての仏の本願もあれば人間の救いもある。無をうちに蔵して滅亡の運命を有する偶然性に永遠の運命の意味を付与するには、未来によつて瞬間を生かしむるよりほかない。」(II, 259-260)

偶々与えられた偶然は、無いことも可能な果敢ないものなのであるが、それを見逃してはならない、この可能性を人間が生かさなければ実践にならないのである。元々可能でしかなかったものが邂逅によって凶らずも現実になり、滅亡の運命を有すると言われるこの虚無的な偶然であるが、我はその偶然の中にある極微な可能性を肯定し「堅く掴む」ことよって必然化し、永遠の運命の意味を付与し、結果としてその偶然を生かし、未来的な可能性を育てて新しい可能性を生む。逆説的に見えるが、同化ないし同一のものへの回帰よって新しいものが生まれる。政治史を見れば、フランス革命や明治維新がそうであったように、遠い昔（古代）を理想化しそれへ回帰しようとする情熱によって人々は新しい時代を作った。もともと天体の回転・回帰を意味する宇宙論用語の *revolution* は今は変革、革命を指す。九鬼は政治的な事柄を考えなかつただろうが、異質なコンテキストという偶然性の中に同一性を見つけることによつて新しいものを創造することは九鬼の言う同化・内面化の実践に近いのではないか。

もう一つ具体例を挙げたい。それは九鬼の押韻論からの引用であり、九鬼が同化の実践を論じる際に考えていた具体例であると思われる。「浮世の恋の不思議な運命に前世で一体であつた姿を想起しようとする形而上的要求に理解を有たない者は、押韻の本質を、その深みに於て、会得することは出来ない」と云つてもよご (V, 280; IV, 231)。押韻とは違う意味の二つの言葉が「音韻上の偶然的一致」(II, 348) をしていることである。「浮世の恋」の場面では、違う人間が互い「再認」することである。九鬼自身「熱愛」したと証言する (V, 46) プラトンの『饗宴』のアンドロギュノスの神話においてエロースとは嘗て一体であつた半身を求めることである。同一律、同化の論理、永劫回帰の宇宙論の背後には想起説があると思われる。お互い他者において同一性を発見すること、すなわち他者と一体であつたことを再認すること、他者において我を自覚することでの瞬間を「堅く掴む」必要性ないし必然性を感じ、

他者と再び一体の「我々」となり、新しい人生を始める。これが偶然性のカイロスであり、偶然性を「生かしむる」ことである。このような恋の場面での「不思議な運命」を九鬼は同化の実践において考えていたのではない。

しかし、同化・内面化されたその偶然性の他者性はどうなったのか。他の疑問点として、我が同一性に特徴付けられるのなら、汝にも同一性があるはずであり、内面化・同化されない汝もあるのではないか。この可能性について九鬼は触れていない。また、そもそも汝は内面化・同化され得るのか。もつと端的に言えば、二元性は同化され得るのか。それに「いき」の諦めは気づいてたが、そこに九鬼の実践哲学ないし偶然性のカイロスの両面性・面白さがあると思われる。しかし、可能性を可能性のままに、他者性を他者性のままに持続させる「いき」は実践的に効力をもつのであろうか。恋や政治の非常事態の場面では、危ういが力強い同化の実践の方が効力を有するのではなからうか。

注

(1) とりわけ小浜善信『九鬼周造の哲学―漂泊の魂』(昭和堂、二〇〇六年)と九鬼周造『時間論』の編集と解説「永劫回帰という思想―九鬼周造の時間論」(岩波文庫、二〇一六年)を参照のこと。

(2) 九鬼周造からの引用は、天野貞祐ほか編『九鬼周造全集』(岩波書店、一九八一―一九八二年)から行ない、巻号をローマ数字で、頁数をアラビア数字で記す。

(3) 『偶然性の問題』(一九三五)の数年前に行った講義「偶然性」(一九三〇)において、九鬼はハイデガールの『形而上学とは何か』(一九二九)を引用している。「偶然性とは存在が非存在と関係して考えられていることである。有が無の中にくい入っていることである。又は無が有の領域を侵していることである。Heidegger曰く、*Da-sein* heisst: *Hineingehaltenheit in das Nichts* (Was ist Metaphysik?, S. 20) 偶然性ということにあつて存在が無に直面している。そうして存在を超えて無に行くこと、形を超えて形而上のもの

に行くこと、が形而上学の意味である。形而上学は存在を問題とする場合にも必ず非存在即ち無にかこまれた存在を問題とする。形而上学と他の学問との相違点もそこにある。他の学問は存在者即ち有を問題とするだけで無に就ては何物をも知ろうとはしない。Heidegger曰く、Die Hingehaltenheit des Daseins in das Nichts ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: ... Sie ist somit als eine „metaphysische“ Frage erwiesen. (Was ist Metaphysik?, S. 24)

偶然性の問題も無に対する問いと離すことが出来ないという意味で厳密に形而上学の問題である。又従つて形而上学としての哲学以外の学問は偶然性ということの問題としない。(XI, 205)

(4) 邂逅とフッサールの「原的に与えられる直観」については、シモン・エベルソルト「与えられるものとしての偶然——九鬼偶然論の現象学的解釈の試み」『理想』第六九八号『特集 九鬼周造』(二〇一七年三月)参照。

(5) 『偶然性の問題』(岩波文庫、二〇一二年)の注解において小浜善信氏は、「必然性の否定」という定義が『偶然性の問題』の「議論の端緒であると同時に結論をも予示している」(二八八頁)と主張しているが、その解釈は『偶然性の問題』

そのものの字面と精神に反していると言わざるを得ない。

(6) 九鬼の運命論については、古川雄嗣『偶然と運命——九鬼周造の倫理学』(ナカニシヤ出版、二〇一五年)、宮野真生子『出逢いのあわい——九鬼周造における存在論理学と邂逅の倫理』(堀之内出版、二〇一九年)参照。本論は、九鬼自身は強調したが先行研究に軽視されてきた「同一律」の論理、「同一化」の実践と永劫回帰の宇宙論の関連を解釈する。

西田幾多郎の前期哲学における身体の意義

——「純粹経験」および「自覚」における意志との関係から

真田 萌 依

序論

本稿の目的は、西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の前期哲学、とくに「純粹経験」から「自覚」にかけての西田の思索における「身体」の地位を、同時期の西田の立場の中核をなす概念であった「意志」との連関という観点から検討することにある。

西田哲学における身体の取り扱いを巡っては、西田自身による議論においても西田哲学研究においても、ある種の「偏り」が長きに亘って存在してきたことは否定しえない事実である。前期の西田は主に「意識の立場」にあり、「純粹経験」から出立して「自覚」の立場へと歩を進める時期においては、「身体」は未だ思索の主題ではなかったとの見方が一般的であろう。西田哲学において「身体」ないしは「身体論」とは一般に「歴史的な身体」や「行為的直観」に代表される後期の思索を意味し、西田独自の身体論として哲学のみならず多様な分野から高い評価を得ている一方、前期、とりわけ「場所」の立場以前の西田の思索は概して「心理主義的」であったと見なされていた。無論、先にも言及した通り、こうした「偏り」が生じることとなった一因は、西田自身の思索の傾斜にも認められる。前期の時点

から身体への言及自体はいくつか行われているものの、『善の研究』における行為論、『自覚に於ける直観と反省』における心身の関係についての論述など、あくまでも身体を精神に対置し、精神によって身体が成り立つとする立場に基づくものであると理解可能な論述は、前期の西田の思索における「身体」の意義が相対的に低く見積もられてきた研究史と決して無関係ではないと考えられる。

しかしながら、後年に著された『善の研究』改版の序において、西田自身が同時期の思索を回顧し、純粹経験の立場が「意識の立場」、「心理主義的」であると批判を受けたことについて、「私の考の奥底に潜むものは単にそれだけではなかつた」、「此書に於て直接経験の世界とか純粹経験の世界とか云つたものは、今は歴史的事実の世界と考へる様になつた。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである」(NKZ1/6)と述べていることから、前期の西田が「純粹経験」から「自覚」の立場を通じて志向した「実在」のモチーフは後期においても明確に維持されており、西田が自身の哲学の根幹に据える「実在」から、身体的な要素を完全に排除することは逆説的に困難であると考えられる。また、前期における「身体」の位置づけに焦点を当て、その可能性を考察することは、従来「意識の立場」として総括される傾向の強い前期における西田の思索の再検討の意義をもちうることに、西田哲学全体を有機的に再構成する上での新たな視座を拓く契機となりうると考えられる。

以上の見通しに基づき、本稿は同時期の西田哲学の体系の主要な地位を占めた概念として「意志」に定位する。(一)まず「純粹経験」における「統一」概念の性質を明らかにすることによつてこれに対する意志の地位を示し、(二)次いで純粹経験の批判的再検討を旨に考究された「自覚」の真景が、「絶対自由の意志」へと求められる所以を論じた上で、(三)前期西田哲学における「身体」の意義を「意志」と「実在」との連関において考察する。

一 心理学的意志から哲学的意志へ——「純粹経験」およびその前夜の思索

西田独自の哲学的思索が、生涯を通じて「實在」の探究を軸としたこと、またその出発点が「純粹経験」であったということは、既によく知られている。西田は第一の刊行著作である『善の研究』（一九一）において、純粹経験を「毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態」「事実其儘の現在意識」(NKZI 9)であると定義し、この現在直下の意識の事実そのものが「疑ふにもはや疑ひ様のない、直接の知識」として「考究の出立点」でなければならぬと述べる。このような西田の具体的経験への厳密な定位、および意識全体を経験の体系と見なす立場は、ヴェルヘルム・ヴント (Wilhelm Wundt, 一八三一—一九二〇) やウィリアム・ジェイムズ (William James, 一八四二—一九一〇) をはじめとする当時標準の心理学の諸傾向から影響を受けたものであると考えられる。とりわけ心理学を「直接経験」(unmittelbare Erfahrung) の学と定義し、内観 (Selbstbeobachtung) による意識現象の量的分析を通じて意識の構造を明らかにすることを試みたヴントの学説は、純粹経験の立場の成立前夜における西田の思索に少なからぬ示唆を与えている⁽³⁾。本章においては、ヴントと西田との意識現象をめぐる思索の分岐点が「意志」と「實在」にあるとの見方を示すことにより、西田とヴントの立場の相違、および西田の「實在」に対する要求とそこにおける意志の意義を論ずることを目的とする。

ヴントは従来の心理学について、その主たる考究対象である精神作用を、鉱物学、植物学、物理学などの自然科学の考究の対象となる、いわゆる「外的」な経験とは根本的に性質の異なつた、ある特殊な「内的」経験であると見る立場に留まる。「靈魂の学」(Wissenschaft von der Seele) あるいは「内経験の学」(Wissenschaft von der inner

「Erfrahrung」であったと批判し、あらゆる外的経験と内的経験との区別は同一の経験に対する見地の相違にすぎず、そのゆえに「経験の対象」(Objekte der Erfahrung)から「経験の主」(das erfahrende Subjekt)の要素を捨象することによって成立する自然科学は「間接経験」(mittelbare Erfahrung)の学にはかならないと論じる。これに対して、心理学は経験の対象と経験の主との根源的な分離可能性を否定し、あくまでも経験の主に観取されたままの経験の事実全体に立脚する。このゆえに心理学は「直接経験の学」であると共に、あらゆる精神科学 (Geisteswissenschaften) の基礎として自然科学に対をなすものでなければならぬとヴントは主張するのである⁽³⁾。

また、ヴントは我々の意識の構造の解明に際して、「意志」(Wille)をその中核に位置づける。我々が一般に「意識」と称する精神現象とは、単一の感覚 (Empfindungen) および単純感情 (einfache Gefühle) を最小単位とする種々の精神要素が不断に結合しつつ変化する「進行」(Vorgänge)であり、これら精神要素の結合に関わる作用こそが意志であるとヴントは述べる。我々の意識を構成しうる無数の精神要素のうち、ある特定の部分へと注意を向けることにより、注意の焦点を中心とする一定の範囲が明瞭に「識得」(Aufassung)され、一意識が成立する。精神要素の結合の全体を意識とみなし、また刺激に対する生理的反応と心的反応とが結合した状態を「直接経験」として心理学の考究対象とするヴントにおいて、精神進行の結合作用はそれ自身意識の一部であるとともに、意識の根本作用である。ゆえにヴントは意志を「統覚」(Apperzption)として「すべての心理経験の模範となるべき」(typische Bedeutung)作用であると論じ⁽⁴⁾、自らの学的立場を「主義主義」(voluntarism)であると自認している⁽⁵⁾。

このようなヴントの立場に対して、西田はヴントの直接経験の議論を承けつつも、自身の体系の根本概念である「真実在」としての「事実其儘の現在意識」を、ヴントに則った「直接経験」ではなく「純粹経験」として言表する。真実在としての「経験」が「直接」であるのみならず「純粹」であると言われなければならない所以を、西田はこの経

験が「厳密なる統一」のもとに生じるためであると述べるのであるが、ここにおける「統一」には二様の意義を見出すことができると考えられる。我々がある紅い薔薇を目にするということは、「この花は紅い」「この花はバラ科である」というように、見る「私」が眼前の「花」を対象として仔細に分析するというものではない。「我花を見る。このとき花は我、我は花」(NKZI6/152)というように、見る私と見られる花とが「純一」である根源的な主客合一を「直観」する状態こそが純粹経験の原初である。これが「統一」の第一の意義である。

また同時に、この統一において主客が「純一」であるということが、主客の「無分別」あるいは「混沌」を意味するのではないことに注意が払われなければならない。純粹経験の原初である「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一している」(NKZI/11)、「主客の対立なく、精神物体の区別なく、物即心、心即物」(NKZI/18)の事實は、その内で主としての統一作用と、客としての経験内容とで性質を異にする多様な内容を有しながらも、その根本においては両者が純一であることを指すものである。ゆえにこの純一なる統一状態において、対象認識の基礎的構図としての主観―客観の対立、および自然科学一般において想定される精神―自然の対立は未だ存しない。両者の根源的統一のうち内包された主客の要素が矛盾対立的に成立することによって種々の意識の形態が成立する。この進行の体系すべてが純粹経験であると西田は主張するのである⁶⁾。すなわち純粹経験は主客未分の現在直下の経験として「事實其儘」かつ「具体的」であるとともに、主客分化を経てある意識現象としての再統一へと導かれる。これが経験統一の第二の意義である。

以上の純粹経験における「統一」の二様の意味の整理によって、西田とヴントの直接経験に対する立場の差異が明らかとなる。ヴントが自身の研究方法として個人の内観を重視しつつも、あくまでもその目的は意識現象の量的計測にあると論じたのは、心理学が直接経験を考究の対象とすることの要部が「経験の全内容を主体の関係や主観から直

接に与えられた特質」に定位する点、すなわち直接経験の主観性を排除することなく認める点にあり、このゆえに計測手法の厳密性を徹底することによって、心理学の科学としての地位の担保を図るためであった。これに対して西田の純粹経験の本質は、西田自身も繰り返し論じるように「統一」であり、主観に依存する個人的経験や、主観から独立の対象という構図はむしろ純粹経験の分化の過程において初めて生じるものである。この意味において、「實在」としての純粹経験は個人的経験を超越している。「個人あつて経験あるのではない、経験あつて個人ある」(NKZI/28)とする西田の言は、まさにこの意図を端的に言表するものであると考えられる。

直接経験こそが個人的経験を越えた「實在」であると見なし、経験の統一性によってその根拠づけを行わんとする西田の立場は、「意志」の取り扱いに関してもヴントとの差異を生じさせている。西田もヴントと同様に意志を意識の統一作用、すなわち統覚として位置づけているが、自身の純粹経験の体系における統一および統覚と、ヴントにおける統覚すなわち意志との相違について、西田は以下のように言明する。

純統覚とは經驗的統覚即ち心理学者の所謂統覚とは厳密に區別すべきものであつて、經驗成立の *sine qua non* である、全然先験的なものである。(NKZI/181)

知と意との區別は主観と客観とが離れ、純粹経験の統一せる状態を失つた場合に生ずるのである。意志に於ける欲求も知識に於ける思想も共に理想が事実と離れた不統一の状態である。「∴」それで意志の実現とか真理の極致とかいふのは此不統一の状態から純粹経験の統一の状態に達するの意である。(NKZI/36)

第一の引用において「經驗的統覚即ち心理学者の所謂統覚」と言表されているものが、ヴントにおける統覚（としての意志作用）であることは明らかであろう。ヴントにおいて意志は精神要素の一部でありつつも意識全体を結合する働きをなすと考えられていたのに対して、西田は純粹經驗の原初的統一を「純統覚」と名指し、意志をはじめとする統一作用とは異なる階梯にあることを明示する。心理学的な統覚は、この原初的統一から主客対立の「不統一」の状態を経てある意識現象が成立する、いわば「再統一」を担う統覚であり、意志や思惟はこの再統一における意識の様態であり統一作用となる⁷⁾。西田はこれらの中でヴント同様、意志に「一層根本的な意識体系であつて統一の中心となる者」(NKZI/39)としての地位を与えるのであるが、意志が「根本的」であるとされる所以もまた、純粹經驗の「純一」なる「統一」に関わる。西田は意志の機能について以下のように述べている。

意思是思考及想像と同じく或觀念に本づき能動的に觀念を結合する *apperception* の作用であつて、先一の目的觀念が基礎となり、之に由りて種々の觀念連合が構成せられ、其中に就いて従來の觀念系統と容れざる者は排斥せられ、之と一致する者は其中に包容せられ、或觀念の一行が全く従來の觀念系統中に統一せらるゝ時は「余は之を欲す」の状態となるのである。(NKZI/6167-168)

或る事を意志するといふのは即ち之に注意を向けることである。「……」勿論注意の状態は意志の場合に限つた訳ではなく、その範囲が広いようであるが、普通に意志といふのは運動表象の体系に対する注意の状態である、換言すればこの体系が意識を占領し、我々が之に純一となつた場合を云ふのである。(NKZI/29)

意志の働きのうちに「注意」の契機を規定する点はヴントにおける意志の構造を承けたものであるが、西田は注意の働きの意義をさらに深め、「この体系が意識を占領し、我々が之に純一」となる点が意志の要部であると主張している。すなわち意志は「自己の運動」を自らの目的とすることによって「客観的対象に対する主観的活動」(NKZI/6/108)として主客「純一」なる現実を志向する統一作用であり、原初的統一の状態へ最も近似する統一の形態である。したがって「意志の活動と否とは(経験の)純一と不純一とに関するのである」(NKZI/38、括弧による補足は筆者による)。

前期の西田哲学が「意志の立場」ないしは「意志の哲学」であるとされる所以は、まさにこの点に存するものであり、西田の純粹経験の立場およびその構想期は、心理学的意志を基礎とした哲学的意志の立場の構築への契機としての意義を有するのである。

二 絶対自由の意志

西田哲学第一の立脚点であり、従来の哲学および心理学からなる思想的土台の再検討という性格をも併せ持つ独自の概念として構想された「純粹経験」であるが、しかしその哲学的妥当性は未だ完全とは言いがたいものであった。とりわけ純粹経験の分化の過程において統覚としての意志と思维とに本質的な相違を認めていないと思われる西田の論は、元來経験内容を対象的に把握し客観の定立をその任とする思维を個人的心理の領野へと墮とするものであるという批判を免れないものであった。しかし「純粹経験」に次ぐ「自覚」の立場においても、前章において論じた西田の實在、および心理学的意志から哲学的意志への進展という思索の基軸は決して破棄されたわけではない。むしろ西田は『善の研究』刊行後、同書へ加えられた論理主義的立場に基づく批判をふまえ、純粹経験こそを真の實在とする

立場を保持しつつも、その心理主義的傾向から離脱する姿勢をより一層徹底することにより、思惟をも基礎づけうる「アプリオリのアプリオリ」を求めたと考えられなければならない。本章では西田が純粹経験から自覚へと歩みを進める契機となった「思惟」の問題を導きの糸とすることにより、絶対自由の意志が「自覚」の真景かつ真の実在であると論じられる所以を詳論する。

西田は『自覚に於ける直観と反省』（一九一七、以下同書名は『自覚』と略記する）の冒頭において、「自覚」の構造のうち「反省」が認識の根拠たる論理的普遍性を与えることを示し、「自己が自己の作用を対象として、之を反省する」という「反省」の作用をさらに「自己が自己を写す」ことであると換言する（NKZ215-16）。この「反省」の働きの説明において、西田はイマヌエル・カント（Immanuel Kant, 一七二四—一八〇四）による超越論的哲学、より具体的には「純粹統覚」の立場に接近し、カントとの対峙を経て「絶対自由の意志」を論じるに至る。

カントにおける純粹統覚とは「私は考える」という自己意識を指すが、ここにおける自己意識は、対象を有さないという形式性において所謂内部知覚としての自己意識、カントの用語における「経験的統覚」からは明確に区別される。カントは経験すなわち感性的所与に依らない形式的純粹統覚があらゆる表象にアプリオリに伴うことにより、客観的認識の統一が成立すると論じた。これに対して西田が「自己が自己を写す」という反省作用に対して要求するのは「知るものと、知られるものとが先づ別々に存在し、知るといふことは前者が後者に対する働きである」（NKZ219）、すなわち第一の自己が第二の自己を「对象的」に把握するということではない。このような見方は「心理学的見方」であり、カントにおける経験的統覚としての自己意識にほかならず、真に対象認識の根拠たる「反省」の原理とするとはできない。ここにおいて西田が要求するのは「却つて後者によつて前者が成立」する論理的規範、すなわち「考へられる自己が、直に考へる自己其者に同一である」という「自己の超越的同一」の「知的自覚」であり、これは経

験的統覚としての「自己」の成立に必然的に先立つた爲としての「純粹統覚」に相当する（NKZ2/17）。

時間、空間、因果などによつて結合された「存在」に「当為」が先立つことが不可欠であるという点において、西田はカントの純粹統覚によるアプリアリオリな総合的統一の意義を認め、これを受容したと考えることができるであろう。しかしながら、カントが純粹統覚を「私は考える」という形式的な思惟作用とみなし、また存在は感性的所与を通じて初めて可能となるのであつて、純粹統覚を「実体」とすることは適切ではないと厳しく退けたのに対して、西田は異なつた見方を示していると考えられる。カントにおいて認識の基礎となる形式的な「自己意識（Selbstbewußtsein）」が直ちに「純粹統覚」によるアプリアリオリな総合統一であつたのに対して、西田がカントより継承した「純粹統覚」の意義は「反省」の働きに相当するもの、すなわち自覚の一契機であり、「自覚（Selbstbewußtsein）」そのものではない。西田はこの点を以下のように述べている。

カントの統覚も統覚として能く知識構成の作用をなす所以は論理的可能であつて而も直覚的現実を離れぬ所にあるのである。「……」カントが客観的知識構成の統一作用としていつた純粹統覚と余のいふ所の純粹経験の統一とは全然別物ではない。前者は後者の一種と看做すことができる。（NKZ1/228、傍線は筆者による）

このような西田の立場について、門脇（一九九〇）は『自覚』における西田がカントの「純粹統覚」の根源性を論理形式的ではなく「存在論的」に受容していたという見方を示している⁽⁸⁾。カントにおいて、純粹統覚がアプリアリに伴う認識において把握可能であるのは経験的現象界のみであり、現象の源泉である物自体（Ding an sich）は把握しえない。理性の理論的能力としての認識が至りえない、超感性的なる「物自体」への道を拓くのは、実践理性お

よびこれと結びつく「意志」であるとされる。これに対して西田は「自覚」を「存在が直に当為であり、事実が直に「反省」から成る当為の」働きである」(NKZ2/67, 括弧内の補足は筆者による)と規定し、自覚における論理と存在の結合こそが「我々に最も直接なる具体的経験の真相」(NKZ2/312)として真の實在でなければならぬと主張する。純粹経験の時点から一貫して「真實在」の基礎づけを志向した西田は、直接経験の根本的統一としての「意志」というヴントの立場を引き継ぎつつ、思惟のみでは真の實在には届きえないというカントの「純粹統覚」の限界に触れることによつて、思惟をもその内に含む「絶対自由の意志」の構想へと至る。

「自覚」の真景である「絶対自由の意志」は、その働きが「自由」であることが極めて強調されている点からも窺い知れるように、前節において論じた純粹経験の分化発展により生じる一統覚としての意志作用、およびその基となつた心理学的意志を超えた概念であると考えられなければならない。西田は絶対自由の意志について、以下のように論じている。

意志と云へば直ちに単に決断といふ如き無内容なる形式的意志が考へられるのであるが、余の絶対自由の意志といふのは此の如き抽象的意志を意味して居るのではない。我々は考へることができると共に、見ることもできれば聞くこともできる、種々の思想が我の配下に属する如く種々の経験内容も我の配下に属するといふことができる。視ること、聞くこと、考へること、動くこと、意志は此等の能力すべての総合である。「…」意志は種々の動機の競争を決するものではなく、寧ろ之を成立せしむるものである。此処に於ても、与へられたものは求められたものである、始と共に終が与へられるのである。意志は種々なる作用の成立の根元なるが故に、種々の作用と結合して自由であるのである (NKZ2/289-290)

西田によるこのような意志の位置づけの基本的なモチーフは、前章にて論じたヴントの意志論、およびこれを発展させた純粹経験の一統覚としての「意志」にほかならない。しかし西田は『自覚』において客観的認識の当為としての「反省」の意義を認めつつも、「我々の思惟」すなわち形式的当為のみでは「及び得ざる極限」の領野を指摘する。西田はこれこそが「實在」であり、「すべての内容をして實在的たらしめるもの」を「意志」であると述べる（NKZ2/275-276）。心理学的ないしは統覚的意志が、主観に生じたある目的に従って統一を志向する働きであったのに対して、「絶対自由の意志」は「種々の動機の競争を決する」のではなく「之を成立せしむる」、すなわち意志の目的をも自己自身において定めることにより「自由」であるとされる。この意味において絶対自由の意志は、純粹経験において論じられた具体的経験が「分化発展」によって種々の意識を成立させる契機を、「目的」自身の創造という形で含む。ゆえに絶対自由の意志は「アプリオリのアプリオリ」として、「視ること、聞くこと、考へること、動くこと、…此等の能力すべての總合」としてこれに先立つという性格を有する作用となるのである。ここに於いて西田の「自覚」は、ヴントによって示された意識の結合作用の範型としての「意志」から、「純粹経験」の立場によって個人的意識の範疇を超えた直接経験の事実に立脚しその発展契機としての地位を得、「純粹統覚」としての形式的なる「自己意識」を受容することによって認識の当為をも基礎づけるに至る。

三 意志と身体との連関

前章までの議論において、西田が自身の思索の最初期から「意志」を重視していたというのが具体的にいかなる仕

方によってであるかを詳述した。またこれにより、これまで「主意主義的」という言葉のもとに概括されてきた前期西田の意志論のうちでも、純粹経験から自覚へという立場の発展に伴い、意志の位置づけとその射程がより深められたことが明らかとなった。本章においてはこのような前期西田による意志論の深化を背景に、意志に呼応する身体の扱ひの変遷について検討し、その可能性についての考察へと進む。

序論においてごく簡潔にはあるが言及した通り、中期以降の西田が「身体」の働きを重要視するに至った背景には、意識現象としての経験の体系を實在に据える立場から「行為」による創造性を世界形成の根本に見る立場への「転回」が存していると考えられてきた。「一般者」の体系における「行為的自己」の成立から、後期における「行為的直観」の論理化にかけての西田の思索は、常に「行為」というモチーフをその根底としており、またここにおける「行為」が単なる心的作用を超えて我々自身の身体による現実的な働きであることが繰り返し強調されている。こうした「行為」の意義の拡張に伴い、身体もまた「行為」の「表現」から「主体」へと、その地位を深めていったことも理解可能であろう。

これに対して、前期の西田における体系の根本が「意志」におかれたことは、ここまでの議論において確認された通りである。意志が意識作用とその対象との「純一」に端を発する統覚的意志の立場から、心理学的統覚の領野を脱して純粹統覚と対峙し、「絶対自由の意志」の立場において「アプリアリのアプリアリ」として種々の意識現象を成立させる要件としての地位を得るに至ったのに対して、「行為」における身体的動作は、意志の「外面」、すなわち意志の目的遂行に向けた「統一」の過程において副次的に生じるものであり、意志の体系において主要な地位を占めるものではないと理解されてきた¹⁰。しかしながら、前期西田の立場における身体が、意志の外部としてその内的進行に伴うもの、より広範には統一作用である精神に対立することにおいてのみその存在を要請される「物質」にすぎな

いという理解は、同時期の西田自身が立脚する實在観においても、また西田の体系における「意志」の哲学的性質においても不適であると考えられなければならない。

「純粹經驗」から「自覚」にかけて西田が立脚した實在、およびこれを充たすものとして想定された意志論の再検討から、西田が「意志」を体系の根幹に据えた理由が、意志作用の目的として要求される主客の「純一」なる統一が、我々の現実の形成に深く関与することにあつたことは前章までに確認された。西田にとり根源的實在あるいは眞實在とは、主観と客観、精神と自然との二元的対比によつて捉えられるのではなく、かえつてこれらの対立を自身うちに潜在的に有するもの、換言すればこれらを基礎づけるものでなければならぬ。この要件を充たす眞實在とは、純粹經驗の立場においては「例へば一所懸命に断崖を攀づる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き」(NKZ111)の事實体験に相当する。ここにおいて精神の進行と身体的動作とは絶えず結合し、「意識現象」としての原初的統一は両者を根底から包み込むものとなる。この原初的統一の状態が注意の状態を介して「分化発展」することにより成立するのが「意志」であり、意志の合目的作用において主観と客観との純一な結合が再び志向されることとなる。続く「絶対自由の意志」の立場においては、意志の根源性がさらに深められ、主客の原初的統一から主客の分化対立を生じさせる働きそのものが「絶対自由の意志」にあると論じられた。すなわち意志は主客の根源的統一から発し、その分化対立―再統一という動性を必然的に要する働きとなる。氣多(二〇二〇)が指摘する通り、西田における意志とは「意識の動性」にほかならず、この動性によつて原初的意識統一と主客分化の架橋点でありうるがゆえに「根本的」な作用であるとされたのである¹⁾。

以上のような意志の主客架橋的な性質こそが、西田が意志を思惟に比して「尚一層深き意味の統一」(NKZ2263)と位置づけ、その意義を深めるに至つた所以であるとともに、意志が身体と必然的に連関する根拠であると考えられ

る。純粹経験の体系においては、原初的統一状態における潜在的な心身合一を基礎とし、統覚である心的機能としての意志と、その副次的な外部発現として身体的「行為」との連関が論じられていたのに対し、続く「自覚」の立場においては、實在の根源には「絶対自由の意志」がおかれ、一統覚としての意志、すなわち心理学的意志は「形式的意志」、あるいは絶対自由の意志の「部分的意志」(NKZ2/325)「対象化せられた意志」(NKZ3/96)であると論じられるに至る。このような意志の哲学的地位の深化に従って、意志に伴う身体の意義もまた変容したと考えられなければならない。西田は「絶対自由の意志」の立場における意志と身体との連関について、まず以下のように述べている。

我々は如何にして右の如き心理的自己を純物質界に結合して、我々の身体といふものを考へるのであるか。我々の心理的自己の背景には論理的自我がある、即ち先験的自我がある、物質界を構成するものはこの自我である、自然界はその対象として現はれるのである。「∴」我々が純粹経験の世界から自己の意志に従ふものを切り抜いて自己の身体といふものを考へる、斯く見れば意志が自己の身体を作るのであるが、又一方から見れば自己といふ一つの中心ができるのは身体がある為であるとも考へられる。余が斯く手を出した時、内から見れば意志であり、外から見れば身体の運動である、意志は精神界の身体であり、身体は物質界の意志である。我々の身体は心と物の合一として一つの芸術品である。(NKZ2/238-239)

この箇所における「心理的自己」が統覚としての意志ないしは経験的統覚を、「論理的自我」および「先験的自我」が「自覚」の一契機でありカントの純粹統覚に対応する「反省」を指すことは明らかである。西田によれば、我々の身体が成立する契機とは「心理的自己」と「純物質界」との結合であり、この結合において意志と身体とは「意志は

精神界の身体であり、身体は物質界の意志である」(NKZ2/239) という仕方によっていわば表裏一体の関係をなすと主張されている。ここにおいて身体と意志とが不可分であり、かつ統覚作用としての意志が「純物質」と結びつくことよって「身体」が成立するという点は、第二節において言及した實在の根幹としての「絶対自由の意志」による種々の体系の成立についても、看過しがたい意義を有する。

「絶対自由の意志」は「實在全体の統一」かつ「論理的自我」として、自らのうちに具体的かつ多様な経験の体系を含み、また個人的経験をなす全ての自己に普遍的かつアプリアリに承認されるべき認識の「当為」を含む^①。これらあらゆる統一を超越した統一の根底として「アプリアリのアプリアリ」(NKZ2/321)である「絶対自由の意志」は、それゆえ自らのうちに主客の分化の契機、換言すれば實在としての超越的全体が個別的意識へ分化の契機を自らのうちに含んでいなければならない。本章においては「身体」の個別化への関与という点に着目し、この点から前期の西田における身体の意義を提示してみたい。

身体が「全体の個別化」の契機となりうるとはいかなる事態であるか。先に引用した箇所において示されたように、身体は統覚としての意志作用と言わば表裏一体の結合をなすが、「絶対自由の意志」から発する主客統一の作用である意志は、身体との連関によって個別的なる作用となると西田は論じるのである。さらに、「全体の個別化」が我々の身体によって考えられるということは、同時に第一の契機である「主客分化」にも連関する。意志は意識の統一作用であり、「純粹経験」の立場において既に明らかにされているように、原初的統一にある事実体験に主客の構図を生じさせ、そのうえで両者の「純一」なる統一を志向する。続く「自覚」および「絶対自由の意志」の体系において、統覚としての意志は絶対自由の意志の「部分的」作用へとその位置を改めるが、単に「絶対自由の意志」における統一作用を強調するのみでは、そこから部分的意志体系や思惟体系が成立する「主客の分化」の具体的な現われを説明

することができない。我々が直接に経験する、換言すれば「体験」する根源的事実のうちの「身体」の要素が、我々の個別的な身体として独立し、そのうえで意志作用に結合し「運動」あるいは「行為」として物理的契機となることにより、主客の対立から再び統一へ向かう意志の働きが成立する。このような身体による実在の「個別化」、「主客分化の具体化」は、あらゆる個別や対立を包む「統一の統一」の作用である。「絶対自由の意志」の否定を意味するが、西田はこの「否定」の契機の一つを我々の身体に帰しているのである。

「絶対自由の意志」の「否定」の契機としての身体という見方から、西田が実在の体系における身体に極めて重要な意義を与えていたと考えることができよう。「絶対自由の意志」が「直観」と「反省」の相即であり、このゆえに主客の統一としての根源的事実体験と、主客の対立による認識の当為とでありえるとしても、その間に否定の契機を置くことなく単に両者の相即を論じるのみでは、「絶対自由の意志」から生じる種々の体系は純粹経験の自発自展に加えられた批判と同様に独我論であると見なされかねない。この問題を克服することこそが西田における「論理化」という課題であった。根源的直接経験の状態では心的要素と不可分に体験される身体の物理的側面が独立し、意志作用において再び精神との「合一」を果たすことにおいて、「絶対自由の意志」の発展の契機である「否定」の意義をなす。またこのことが、主客対立の論理形式である「反省」の具体化としても理解される。西田は身体と精神との平行的把握を「一種の公準 Postulat に過ぎない」(NKZ2/324)と述べるが、精神と身体との独立なる把握とはまさに論理の「公準」として要請されるものであると言える。これを以て、精神と身体とを対置することにおいて生じる身体による、「絶対自由の意志」の否定が、根源的事実体験という「全体」を「個別」の具体的経験となし、また論理という観点においては、判断の形式である主客対立が、精神—身体の対立へと具体化する。前期の西田において既に、心物合一してある身体、および精神から切り離されて独立して捉えられる身体という両者のあり方が、ともに身体の

性質として欠くことのできないものであることが理解され、またこうした身体の位置が、純粹経験以降の「論理」と「実在」の架橋という課題の解決に資する可能性として捉えられていたと考えることができるであろう。

結論——前期西田哲学における「身体」の地位とその射程

以上、前期の西田哲学における「真実在」に対して求められた要件から、同時期の西田の思索における「意志」の根源性を論じ、我々の意識の「根本的」な統一作用である意志における精神と身体との結合を前提としたうえで、そこから導かれる身体の地位について検討した。多くの先行研究において、前期の西田は身体を軽視していたとしばしば考えられていたのは、精神に対する物体、ないしは自然という平行論的な見方を通じて、統一作用としての精神の側の方に実在の主格としての地位を与えてきたことによるものである。これに従い、前期の西田が身体に単なる「統一」の内容的側面、すなわち物体としての意味しか与えていなかったと解釈することは、西田が純粹経験から一貫して保持し続けた「最も具体的なる経験」を実在とし、これによつて論理をも基礎づけるといふ立場を、却つて不徹底なものへと至らしめる道にほかならないであろう。むしろ前期の西田の立場における身体は、心身合一の原初的実在における潜在的側面と、その分化発展の体系の一契機としての精神から分かれた物体として把握される側面との双方の意義を有するものであり、この両義性によつて実在と論理とを架橋しようと考えられるのである。

参考文献一覧

- 安倍能成 他編『西田幾多郎全集』〔第三刷〕岩波書店、一九七八—一九八〇年
- 一七七八—一九八〇年
- 有福孝岳 訳『純粹理性批判』『カント全集』第四—六卷、岩波書店、二〇〇六年
- 高橋里美『意識現象の事実と其意味』小坂国継編『西田幾多郎研究資料集成』第八卷、クレス出版、二〇一二年
- 研究資料集成』第八卷、クレス出版、二〇一二年
- 門脇卓爾『西田哲学とカント』上田閑照 編『西田哲学への問い』岩波書店、一九九〇年
- 平山洋『西田哲学の再構築——その成立過程と比較思想』ニルヴァ書房、一九九七年
- 城阪真治『善の研究』における独我論の反駁』藤田正勝 編『善の研究』の百年——世界へ／世界から』京都大学学術出版会、二〇一二年
- 松本直樹『不動と推移——西田幾多郎『善の研究』における「意志」と「注意」の関係について』
- 日独文化文化研究所年報『文明と哲学』第四号、二〇一二年
- 大橋容一郎『近代日本の認識論史とカント哲学』日本哲学史

フォーラム『日本の哲学』第十六号「特集・日本の哲学とドイツ哲学」昭和堂、二〇一五年

氣多雅子『西田幾多郎 生成する論理——生死をめぐる哲学』慶應義塾大学出版会、二〇一〇年

満原健『心理主義批判に対する西田の応答と心理主義からの離脱の試み』西田哲学会年報』第二十号、二〇一三年

Wilhelm Wundt, *Grundriss der Psychologie*, Engelmann: Leipzig, 1896.

(元良勇次郎・中島泰造 訳『ヴント氏心理学綱要』大山正監 修『元良勇次郎著作集第八卷』クレス出版、二〇一五年)

D. Brett King, William Douglas Woody, Wayne Viney, *A History of Psychology: ideas & context* (5th Edition), Pearson: New Jersey, 2013.

注

(1) 本稿における西田の著作からの引用は、すべて『西田幾多郎全集』(岩波書店、一九四七—一九五三年)より行い、引用箇所末尾に(NKZ 巻数／頁数)の形で記すことにより出典を示す。

(2) 西田がヴントによる心理学を重視したと考えられる根拠として、『善の研究』成立以前に著した講義録である「心理学講義」の全集収録に際して解説を附した務台理作の言がある。務台は西田による心理学講義の大枠がヴント『心理学綱要』を踏襲したものであることを述べつつも、西田独自の改変が加えられた箇所として「意志の哲学的性質」の項目を指摘していることから、西田はヴントの体系から「意志」に関する箇所をとくに重視しつつ、自らの思索の足掛かりとしたと考えられる。

(3) 元良勇次郎・中島泰造訳『ヴント氏心理学綱要』二―四頁。

(4) 同右、一八頁。

(5) D. Brett King, William Douglas Woody, Wayne Viney “A History of Psychology: *ideas&concepts*” p.248

(6) 「先づ全体が含蓄的 (implicit) に現れる。それより其内容が分化発展する。而して此の分化発展が終つた時実在の全体が実現せられ完成されるのである」(NKZI/63)

(7) このような事態を、西田は以下のように言い表している。「例へば此処に一本のペンがある。之を見た瞬間は、知といふこともなく、意といふこともなく、唯一個の現実であ

る。之に就いて種々の聯想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられた時、前意識は単に知識的となる。之に反し、このペンは文字を書くべきものだといふ様な聯想が起る。この聯想が尚前意識の縁暈として之に附属して居る時は知識であるが、この聯想的意識其者が独立に傾く時、即ち意識中心が之に移らうとした時は欲求の状態となる。而して此聯想的意識が愈々独立の現実となつた時が意志であり、兼ねて真に之を知つたといふのである」(NKZI/38)

(8) 門脇卓爾「西田哲学とカント」七十六頁。なお、西田の前期哲学を「意志」の観点から研究した平山(一九九七)は、また門脇の見方を妥当であると認め、西田はカントの「自己意識」の立場を「不十分ながらも正当」と評価しつつも、カントを介してフィヒテ的「事行」の立場へと接近することによってカントの「純粹統覚」を(またフィヒテをも)超克せんとしたこと、またカントとフィヒテへの同調と批判によって西田が成そうとしたこととは、カントの *Selbstbewusstsein* 概念を存在論的に解釈することにより、自身の「自覚」の「フィヒテの「事行」のような形而上学化を防」ぎ、超個人的自覚と個別的自覚の連続性を基礎づけることであつたと指摘している。平山洋「西田哲学の再構築——その成立過程と比較思想」

二二七—二一九頁。

(9) 「我々の意識の根柢には、何時でも此の如き絶対無限の意志を蔵して居る。我々の意識は之によつて成立するのである」(NKZ3/96)。なお、西田はこの点から絶対自由の意志を

世界を超越して實在全体を統一すると考へることができる」(NKZ2/268)

「内面的創造力」とも言表しており、中後期の「行為」の立場において見られる「創造」の意義を、この時点での西田は不完全ながら「意志」において論じていたとも見ることができよう。

(10) このような理解の根柢として取り上げられる西田の言には、以下のようなものがある。「行為の要部は実に此の内面的意識現象たる意志にあるので、外面の動作は其要部ではない。何等かの障碍の為め動作が起らなかつたとしても、立派に意志があつたのであれば之を行為といふことができ、之に反し、動作が起つても充分に意志がなかつたならば之を行為といふことはできぬ」(NKZ1/104)

(11) 氣多雅子『西田幾多郎 生成する論理——生死をめぐる哲学』三十五頁。

(12) 「記憶作用に於て我々は現在の自己を超越して、個人的自己の全体を統一し、思惟作用に於て我々は個人的自己を超越して超越的自己の全体を統一し、意志に於て我々は認識の

『日本哲学史研究』バックナンバー目次

第1号 (2003)

藤田正勝「和辻哲郎「風土」論の可能性と問題性」

伊藤徹「幻視された「自己」」

ブレット・デービス「退歩と邂逅——西洋哲学から思索的対話へ——」

杉本耕一「西田哲学の「転回」と「歴史哲学」の成立」

第2号 (2005)

平田俊博「日本語の七層と現象学的優位——日本語で哲学する——（前）」

古東哲明「臨生する精神——日本人の他界観——」

宮野真生子「美的生活の可能性と限界——柳宗悦「第三の道」とは何か——」

藤田正勝「西田哲学と歴史・国家の問題」

第3号 (2006)

片柳榮一「アウグスティヌスと西田幾多郎」

林鎮国「西谷啓治——空と歴史的意識をめぐって——」

岡田勝明「日本思想における二重言語的空間——西田幾多郎の場合——」

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

第4号 (2007)

清水正之「哲学と日本思想史研究——和辻哲郎の解釈学と現象学のあいだ——」

藤田正勝「西田幾多郎の国家論」

杉本耕一「歴史的世界における制作の立場——後期西田哲学の経験的基盤——」

ジェラルド・クリントン・ゴダール「コケムシから哲学まで

——近代日本の「進化論・生物学の哲学」の先駆者としての丘次郎——」

《書評》高坂史朗 藤田正勝著『西田幾多郎——生きることと哲学』

第5号 (2008)

岡田安弘「西谷啓治における「科学と宗教」の現代的意義

——生命科学の危機的な諸問題を前にして——」

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

シルヴァン・イザク「西谷における自他関係の問題」

守津隆「西田哲学批判としての「種の論理」の意義」

ダニエラ・ヴァルトマン 「絶対無」としての「絶対的生」とは何か

——ミシェル・アンリと仏教あるいは田辺元との対話——

第6号 (2009)

伊藤徹 「過去への眼差し——『硝子戸の中』の頃の夏目漱石——」

上原麻有子 「翻訳と近代日本哲学の接点」

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

日高明 「中期西田哲学における質料概念の意義」

濱太郎 「西田における形の生命論」

第7号 (2010)

米山優 「モノドロジーを創造的なものにする事

——〈モノドロジックでポリフォニックな日本の哲学〉に向けて——」

細谷昌志 「『マラルメ覚書』と「死の哲学」——田辺哲学の帰趨——」

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

呉光輝 「西田哲学と儒学との「対話」」

杉本耕一 「京都学派の仏教的宗教哲学から「倫理」へ」

第8号 (2011)

高橋文博 「和辻哲郎の戦後思想」

田中美子 「個性の円成——和辻哲郎「心敬の連歌論について」を読む——」

熊谷征一郎 「「存在と無の同一」としての「生成」の意味をめぐって

——西田によるヘーゲル生成論批判の妥当性と意義——」

《書評》水野友晴 井上克人著『西田幾多郎と明治の精神』

第9号 (2012)

行安茂 「西田幾多郎とT・H・グリーン」

林晋 「澤口昭聿・中沢新一の多様体哲学について

——田辺哲学テキスト生成研究の試み (二) ——」

岡田安弘 「現代生命科学の発展と西田の生命論」

ブレット・デービス 「二重なる〈絶対の他への内在的超越〉

——西田の宗教哲学における他者論——」

第 10 号 (2013)

《特集・間文化（跨文化）という視点から見た東アジアの哲学》

張政遠「西田幾多郎の哲学——トランスカルチュラル哲学運動とその可能性——」

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

黄冠閔「哲学と宗教の間——唐君毅と西谷啓治における近代性をめぐる思索——」

熊谷征一郎「西田によるヘーゲル生成論批判の射程」

太田裕信「場所の論理と直観

——西田幾多郎『働くものから見るものへ』と『一般者の自覚的体系』——」

シモン・エベルソルト「九鬼周造における現象学と形而上学の交わりの問題」

第 11 号 (2014)

《藤田正勝教授・日本哲学史専修退職記念号》

藤田正勝「凍れる音楽」と「天空の音楽」

福谷茂「藤田さんのこと」

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

杉村靖彦「「種の論理」と「社会的なもの」の問い

——田辺、ベルクソン、フランス社会学派——」

水野友晴「大拙禅における主体性の問題——日本哲学からの発信の試み——」

杉本耕一「明治日本における宗教哲学の形成と哲学者の宗教的関心

——清沢満之を中心に——」

城阪真治「『善の研究』における「哲学的思想」とその方法」

日高明「思慮分別はなぜ純粹経験ではないのか」

満原健「志向的意識と場所的意識」

中嶋優太「形成期西田哲学とヴィンデルバントの共有地

——意志的なものというスローガンと文化主義をめぐって——」

太田裕信「二つの行為の哲学——西田・田辺論争をめぐって——」

石原悠子「西田における「アプリアリ」概念」

ダニエル・バーク「前近代の日本思想と日本哲学の境界

——デューイ、フッサール、パトチカを手がかりに——」

藤田正勝教授・著作一覧

第 12 号 (2015)

小林敏明「西田の思考と日本語の問題」

氣多雅子「西田の「個物と個物との相互限定」をめぐって」

河野哲也「母性保護論争のフェミニスト現象学からの解釈（1）」

ラルフ・ミュラー「応答の心が交差する小径」としての〈感応道交〉

——道元のフェミニズム的解釈——

竹花洋佑「種の自己否定性と「切断」の概念」

小島千鶴「西田幾多郎と久松真一における救済の問題」

八坂哲弘「西田幾多郎のフィードラー受容とリップスの「感情移入」説」

今号より電子版のみ

第13号（2016）

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

芦名定道「南原繁の政治哲学とその射程」

廖欽彬「井筒俊彦の意識哲学における言葉と芸術」

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

名和達宣「哲学者・杉本耕一氏との対話」

第14号（2017）

氣多雅子「京都学派における「宗教」の概念」

合田正人「「種の論理」論争をめぐって——高橋里美、務台理作再考——」

中島隆博「循環し、競合する概念——ブラセンジット・デュアラの

「対話的超越」と鈴木大拙の「日本的靈性」をめぐって——」

志野好伸「大西祝と和辻哲郎における忠孝概念」

檜垣立哉「西田とバロック哲学」

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

——西田哲学の将来を考える——

上原麻有子「「名」と「実存」——九鬼周造の哲学を巡る一考察——」

ファビアン・シェーファー「メディア哲学としての京都学派」

第15号（2018）

森哲郎「西田幾多郎における「表現」思想——『善の研究』の成立と転回——」

岡田勝明「場所の論理と自己存在の証明——西田哲学の現代性——」

小野真龍「神仏のコスモロジーとしての雅楽」

ジョン・C・マラルド「懺悔道という哲学における責任の問い」

城阪真治「内的経験としての「自覚」の形成

——『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への歩みについて——

藤貫裕「九鬼周造の時間論における二つの永遠の現在

——回帰的形而上学的時間における多と一の両立を手引きに——

第16号 (2019)

ブレット・デービス「日本哲学とは何か——その定義と範囲を再考する試み——」

ギュンター・フィガール「芸術としての器——経験と省察——」特集 日本哲学と音楽

椎名亮輔「音楽的時間と西田哲学」

今田匡彦「子どもたちのための哲学音楽論

——サウンドスケープとユニヴァーサル・デザイン——

小野真龍「雅楽のコスモロジーと「近代」——日本哲学展開の一背景——」

田邊健太郎「「あいだ」と「演奏的受動性」——演奏の哲学的分析——」

ダニエル・バーク「翻訳 西晋一郎『東洋倫理』(英訳・注釈)「学という概念について」

第17号 (2020)

ロルフ・エルバーフェルト「世界の多様な言語の地平における「哲学史」の歴史

——コゼレック=プロジェクトの最初の成果——

ファビアン・シェーファー「メディア哲学としての京都学派(続)」

山本舜「京都の西田幾多郎と東北の田辺元

——一九一〇年代における両者の関係性——

稲賀繁美「書評 鈴木貞美『歴史と生命 西田幾多郎の苦闘』

作品社 二〇二〇年三月十五日刊

第18号 (2021)

《特集 日本哲学と科学》

岡本拓司「近代日本における科学論の展開

——科学と国家の関わりをめぐる議論を中心に——

富田直秀・森川健太郎「社会に「質」なる目標を与える「型」

(Art-Science Link Worker: 実感する実践者たち)」

森川健太郎・富田直秀・井上康博「生命と「わかる」の数理モデル化の試み」

村瀬雅俊・村瀬智子「未来共創の哲学

——「自己・非自己循環理論」の提唱から、「大統一生命理論」の構築——

浅見 洋「日本における「看護の哲学」の展開と現状——看護大学の哲学教員として——」

浜渦辰二「日本哲学史におけるフッサール現象学の受容」

《書評 藤田正勝著『人間・西田幾多郎』》

岡田勝明「『自己矛盾』と『未完の哲学』——藤田正勝『人間・西田幾多郎』を読む——」

第 19 号 (2023)

牧野英二「田辺哲学と『歴史的理性批判』」

嶺秀樹「ハイデガーと東アジアの対話」

《書評》

稲賀繁美「『人類学的思考』と、『東洋／日本哲学』との斬り結びの可能性にむけて

——ティム・インゴルド『生きていること 動く、知る、記述する』

(柴田崇／野中哲士／佐古仁志／原島大輔／青山慶／柳澤田実訳、左右社、

二〇二一年十一月十日刊) を出発点に」

執筆 者

遊 佐 道 子 西ワシントン大学 名誉教授
氣 多 雅 子 京都大学大学院文学研究科 名誉教授
小 林 信 之 早稲田大学大学院文学研究科 教授
田 口 茂 北海道大学大学院文学研究科 教授
シモン・エベルソルト フランス国立東洋言語文化大学 (Inalco) 講師
真 田 萌 依 京都大学大学院文学研究科 博士課程

日本哲学史研究 第二十号

二〇二四年三月十五日 発行

発行者 京都大学大学院文学研究科

日本哲学史研究室

京都市左京区吉田本町

製 作

株式会社タマプリント

青梅市長淵八一一九八一六

STUDIES
IN
JAPANESE PHILOSOPHY

NIHON TETSUGAKUSHI KENKYU

Vol. 20

March, 2024

D. T. Suzuki's Pilgrimage to Buddhist Sites in the Republic of China, 1934
..... Michiko YUSA

*Nishida's "Pure Experience":
Using Husserl's Doxa and Buddhist Shraddha as Clues* KETA Masako

*Beauty, Sorrow and Mono-no-Aware:
Nishida's Philosophy and Emotions* KOBAYASHI Nobuyuki

*The Possibility of the Concept of "Mediation":
Tanabe's Philosophy in a Contemporary Context* TAGUCHI Shigeru

*Between Phenomenology and the Principle of Identity:
The Philosophy of Shūzo Kuki* Simon EBERSOLT

*The Significance of the Body in Nishida Kitarō's Early Philosophy: In Relation to
the Notion of Will in "Pure Experience" and "Self-Awakening"*
..... SANADA Moe

DEPARTMENT OF JAPANESE PHILOSOPHY
GRADUATE SCHOOL OF LETTERS
KYOTO UNIVERSITY

Kyoto, Japan