

# 西田における生命論の宗教的背景とその展開

——仏儒の生命観の受容と生物学との対話——

浅見 洋

## 一 はじめに

『善の研究』では《真の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、又単に盲目的感情でもない、知識及び意志の根底に横はれる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の補足である》(①35)とある。また、ほぼ同時期に記された講義録『哲学概論』でも《我々の生命の根底には、単なる理性以上のものがあり、それによつて世界の真生命と結びれてをり、そこに永遠の生命がある。かかる永遠の生命を求めることが宗教心である。神とはかかる永遠の生命の根源である。しかもこのやうな永遠の生命との合一には自我の転換が必要である。古来宗教に於て新生 Wiedergeburt とか 回心 conversion, Bekehrung とかいふことが説かれざるを得ないのは、そのため

である》(①36)とあり、伝統宗教における新生や回心が、自我の転換による《永遠の生命との合一》であることが述べられている。つまり、初期西田においては《深き生命》とは《実在の具體的全体の統一》(①34)であり、それは思惟において抽象的に認識されるべきものではなく、宗教的覚悟において事実として自得される体のものである。そして《種々の哲学も科学も皆この事実の説明にすぎない》(①35)という事実と思惟の関係規定は、西田の思索全体を貫いている。それ故、西田の思索には一貫して宗教的覚悟において自得された生命観が前提され、その説明が哲学的課題として存在していたと考えられる。

## 二 生命観の三源泉

西田に一貫する思考形態は、事実経験をそれが生起する根源へ

と遡及し、その根源から生起した現実世界を説明していくような自覚的方法である。宗教哲学において前者は宗教経験であり、後者は哲学的思惟である。その意味で西田の宗教哲学的思惟は、明らかに宗教経験に立脚している。『善の研究』に至る思索の展開を辿る時、深き生命の補足をなさしめたものとして、仏基儒という伝統宗教の内に自得され続けて来た三種の宗教経験を考える可能性があり、『倫理学草案第二』には次のような文章が見いだされる。

《宗教も種々の形態に於て顕はるゝも要するに宇宙の大原理実在と自我の一致を求むることに帰する。基督教に於て神と一致するといひ仏教に於て仏陀に帰依するといひ又真如に合体するといひ、皆この意に外ならぬのである。……然らばいかなる場合に於て吾人がこの無我の真境に達することができるか。唯私欲を去りて本来の至誠に合するにあるのである。……此の如き至誠の境界を明に自覚し自由に之に出入りせんとする「には」、是非一たび凡ての欲望を消滅し精神上全く死せる場合を自得せねばならぬ、即真の無我を自知せねばならぬ、……我々は肉より死して霊の生命を得ねばならぬ。之を再生といふ。……無我も至誠も同一である。吾人が自己を滅する時実は大活動を得る。之より永久の生命に入るのである。》(925-6)

倫理学草案であるが故に《至誠》が強調されているが、永久

の生命に至る宗教的覚悟として仏教の無我、キリスト教の再生、儒教の至誠が同一の境界として捉えられている。この境界とは《宇宙の大原理実在と自我の一致》であり、自己を滅却して《宇宙の大原理（神とか、仏陀、真如と呼んできたもの）》との一致すなわち統一の境界に達した時、永久の生命は活動を始める。キリスト教的には《肉より死して霊の生命》を得るのである。そのように『善の研究』以前の西田における《深き生命の補足》とは、仏基儒の諸経験に通底するような生命観に他ならない。種々の異なった諸思想に通底し、それらに共通するような普遍的経験、ないしは根源的な場から思索を展開しようとするのも、西田の哲学的思惟の基本的な構造の一つである。

引用文では無我、再生、至誠の境界に至るには《是非一たび凡ての欲望を消滅し、精神上全く死せる場合を自得せねばならぬ》とあるが、これを可能にした宗教経験として参禅体験や山口時代の聖書体験等を考へ得るが、著述の上でそうした自得が確認されるのは、純粹経験論の形成期において遭遇した《二人称の死》においてである。

### 三 肉親の死

一つは一九〇四年六月の弟・馮次郎の日露戦争における旅順での戦死である。

《生者が死すといふ程明なる事実はないが、又此程吾人が忘

却し居る事柄もない。死といふ事は日々之を聞くのであるが、死は他人の事であつて自分は何時までも生きながらう者の如く日々仇なる妄想に耽り居るのが吾人の常である。偶自己が最愛の骨肉を失ふ如き時に及んで今更の如くに個体的生命のつまらないといふことを深く悟り転た人生の真摯ならざるべからざる所以を感ずるのである。(167)

今一つは一九〇七年一月の次女・幽子の儂き死との遭遇である。これは当に宗教体験であり、かつ「深き生命の捕捉」の体験である。

「とにかく余は今度我子の果敢なき死といふことによりて、多大の教訓を得た。名利を思うて煩悶絶間なき心の上に、一杓の冷水を浴びせかけられた様な心持がして、一種の涼味を感ずると共に、心の奥より秋の日の様な清く温き光が照して、凡ての人の上に純潔なる愛を感ずることが出来た。……死の問題を解決するといふのが、人生の一大事である、死の事実の前には生は泡沫の如くである、死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることができる。……併し何事も運命と諦めるより外はない。運命は外から働くばかりでなく内からも働く。我々の過失の背後には、不可思議の力が支配して居る様である、後悔の念の起るのは自己の力を信じ過ぎるからである。我々はかゝる場合に於て、深く己の無力なるを知り、己を棄て、絶大の力に帰依する時、後悔の念は転じて懺悔の

念となり、心は重荷をした如く、自ら救ひ、又死者に詫びることが出来る。歎異抄に「念仏はまことに浄土に生るゝ種にてやはんべるらん、また地獄に墮つべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」といへる尊き信念の面影をも窺ふを得て、無限の新生命に接することができる。(168)

生死は運命であり、その運命を諦念することもまた自力の及ばざる不可思議な力による所与であるとの自得が、深い自己の無力さの自覚と絶大の力への帰依をもたらす。そこにおいて「無限の新生命」に接するという事実経験が、引用文中では歎異抄の言葉でもって説明されている。

「序」と相前後して記されたと思われる全集第十三巻に収録されたノート「断想第一」には「人は小なり、理事一致は到底完全に実現する能はざる理想なり。人は之に達せず、故に人生に悲哀多し。運命と自己。運命は外より来るにあらず、実に吾人の内心にあり」というメモの後に、「斯の如き世に何を楽しんで生るか。呼吸するも一の快樂なり」(169)と記されている。若き西田にとつて「斯の世」とは立ち現れてくる悲哀の世であり、これを上田閑照は「人生および歴史的社会的生は生涯における問題につき問題の現場です」と解し、後半部を「生ざることの最も直接単純素朴なところ、息をする」というだけのところ、そこで西田は原初的な生の肯定を生きます。吐く息、吸う息、生が生自身の真

新しい空間を開きながら、新鮮に生きるころ、生が生自らを直接に享受するころ、そこが西田の生の「快楽」、すなわち快にして楽なる大肯定になっています」と解説している。さらに上田はこの断想を《西田の境涯があらわれている最も単純な言葉》であり、《宗教的象徴で言えば呼吸はそのつど死に切つてそして蘇ることです……息を吐くだけで自分が開かれ、息を吸うだけで自分が満たされる。開かれて満たされる、「呼吸するも一の快楽なり」、これは経験から出た確かな言葉です》と記している。<sup>(1)</sup> 対して、ある環境倫理学の論考には《ひとり人間が一個の生き物として生存の根本的な条件である環境との交わりのなかに自分の生を確かめているようすをわざわざかにつたえている。……私の生、私が「ある」ことは私の外にあるものと私のうちにあるものとのこうした交わりにおいて成り立っている。呼吸が快楽なのは、その交わりそのものを端的に享受することだからにはかならない》と解説されている。<sup>(2)</sup>

両者の相違は、前者が人の生を《歴史的社会的生》として捉え、後者が《一個の生き物》として捉えている点にある。前者は《呼吸するも一の快楽なり》に《死からの蘇り》、宗教的生命である新生と最初の生の肯定を読み取り、後者は呼吸作用による内的環境と外的環境の交流、ないしは共生という生物的生命の科学的事実を読み取る。両解釈の妥当性については、生物学者でもあった昭和天皇への西田の《御進講》が明確に語っている。

《生物的生命ト申スモノハ種々ナル生物の種ノ形成作用トソノ環境トノ相互作用カラ成立スルノデゴザイマス。……我々ノ生命ハ単ナル生物的生命ト異ナツテ、歴史的ト云ハナケレバナリマセヌ。》(208-9)

近年、後期西田の生命論が、現代生命科学の生命論と類似するという点に着目して、その現代的意義を主張するような論考が多々ある。二つの生命論の類似性が指摘されるのはよいとしても、西田の生命論の起点とその中核は宗教的生命観にあり、自得された宗教的生命観の説明こそが彼の哲学的生命論の中心課題である。それ故、西田の生命論の現代的意義はそれが単に生物学的な様相をもつという点ではなく、宗教的生命観からの展開の要素を持つということに求められるべきだと思われる。

#### 四 ベルグソンとの対話

ベルグソンの生命論との対話は初期から見いだせるが、本格的な批判的考察は中期の『無の自覚的限定』で以下のように表面化する。

《眞の生命といふべきものは、ベルグソンの創造的進化といふ如き単に連続的なる内的発展ではなくして、非連続の連続でなければならぬ。死して生まれるといふことでなければならぬ。生命の飛躍は断続的でなければならぬ。ベルグソンの生命には眞の死といふものはない。故に彼の哲学に於て空間

的限定の根拠が明でない。眞の生命といふものは、唯私の所謂死即生なる絶対面の自己限定としてみ考へ得るものでなければならぬ。」(③356)

『創造的進化』における生命理解は、生命の連続的な内的発展のみが強調されており、その非連続的な側面が希薄であると解されている。西田にとって眞の生命はあくまで蘇りの生であるが故に、〈眞の死〉が不可欠なのである。また、西田が問題にしている生命はベルグソン同様人格的生命であるが、眞に人格的な生命は西田にとって身体的である。それ故に、個々の人格的生命は死に直面し、他の人格的生命から固体的に区別されざるを得ない。それが空間的限定であり、ベルグソンの生命論が根本的に欠いているのは生命の身体的理解である。それ故〈ベルグソンの生命といふごときものは実在的ではない、身体のない生命である。ベルグソンに於ては身体は生命の道具たるにすぎない〉(③360)と語られる。西田にとって実在的生命の発展は身体的であるということによって、時間的にも、空間的にも〈非連続の連続〉である。

「身体なくして実在的生命といふものはない。而して我々の眞の生命というものを斯く絶対の死から蘇ることであるとするとるならば、それは内面的持続といふ如きものに求むべきではなくして、実践的行為といふ如きものに求むべきであると思ふ。行為に於ては我々は過去から限定せられるのではなくして、未来から限定するのである。」(③360)

生命は〈死して生まれる〉といわれるような蘇りの側面(断続的な側面)を持つ。この死からの蘇りを西田は身体を媒介にした〈実践的行為〉に見いだしている。実践的行為は、単なる過去からの限定(伝統の継承)によってではなく、未来からの限定(社会形成的な投企)によって生起する。ベルグソンとの対話によって次第に鮮明になって行く実践的行為を媒介に、西田の生命観は〈歴史的生命〉へと概念化されていくこととなる。

## 五 ホールデーンの対話

西田が生命論を主題的に論じたのは後期に入ってからで、「論理と生命」と「生命」とにおいてである。前者が公表された一九三七年刊行の『善の研究』新版の序で西田は〈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、今は歴史的実在の世界と考へるようになった〉(①7)と記し、生命も〈歴史的生命〉として哲学的に考察するようになった。後期西田の生命論が最も影響を受けた生物学の著作は、J・S・ホールデーンの『生物学の哲学的基礎』である。ホールデーンは本来、呼吸生理の研究者であり、機械論的生命論に対して、環境と生物を一体と見る全体論的、有機体論的生命論の提唱者である。「生命」の冒頭で西田は〈ホールデーンの説は専門家の間にどれだけ認められて居るかは知らねど、私は自分の考えに最も近いものと思ふのである〉(①289)と記し、「論理と生命」から「生命」に至る諸論文の中

で頻繁にホルデーンの上述の書に言及している。特に以下の個所は、パラフレーズをなしながら何度も引用されている。

「ホルデーンの云ふ様に、生命は外に環境を有つと共に内に環境を有つ。生命の概念といふのは、我々が生命現象そのものとして見る所のものに外ならない。曰く「We perceive the relations of the parts and environment of an organism as being of such a nature that a normal and specific structure and environment is actively maintained. This active maintenance is what we call life, and the perception of it is the perception of life. The existence of life as such is thus the axiom on which scientific biology depends.」<sup>3)</sup>」(◎267-8)

ホルデーニにとって、有機体の諸部分とその環境は相互依存の関係にあり、各々の生物種に固有の構造と環境を能動的に維持しようとするのが生命活動である。生命は環境から独立にそれ自体として存在する実体ではなく、環境との相互関係において把握されるべきものである。こうした生命理解が呼吸生理の研究と関わる実証的な科学の成果であることは容易に類推される。野家啓一の論考によれば、西田はこうしたホルデーンの科学的な成果を、以下の引用文のように西田特有の解釈でもって受け入れられている。<sup>4)</sup>

「生命は有機体の外に環境を有つのみならず、内にも環境を

有つ。生命といふのは、或種族に特有な規準的な構造とその環境との能動的維持である。……我々は現に右の如き構造と環境との関係を見るのである。そしてそれを生命といふ。かかる関係を見ることが生命を見ることである。そしてそれが生物学の公理となるのである(J. S. Haldane, The Philosophical Basis of Biology, 1931)。私が世界が世界を限定する形成作用といふのも、かかるものでなければならぬ。規準的構造といふのは一種の形である。かかる生命を見るといふのは、表現作用的に見るのである。」(◎288)

ホルデーンの生物学との対話によって後期西田の「歴史的生命」論が形成されていく経過を、野家論文はより詳細に論述しているが、以下にその結論部だけを紹介する。

「生命を自然の自己表現として捉えるホルデーンの見解は、歴史的實在の世界を「表現的世界」として、捉え直す後期西田哲学の立場とそのまま順接しているのである。……「形が形を維持する」とは、有機体が環境との相互作用の中で種に固有の規準的構造、すなわち形態と機能とを能動的に維持するというホルデーンの説を西田流に言い直したものである。それを西田は「絶対矛盾的自己同一」と表現するが、これはさしあたり、相反する方向の力が一つになってせめぎあう状態と考えておけばよい。……したがって、生命とは絶えざる解体の危機を予感として孕んだ動的均衡状態にはかならない。

つけ加えておけば、その動的均衡を維持しようとする行為的直観的の対象に働きかけ、ポイエーシスとして実践的に世界をも自己をも変容させていくところに、西田は歴史的生命の「創造性」を見るのである。

続けて野家論文では、こうしたホルデーンの生物学的な生命論との対話を踏まえた（後期西田哲学の要諦は、機械論と生氣論（彼自身は活力論と表記する）との対立をともに乗り越えて、第三の道を選択するところに存する）とし、さらに、それと近年の科学的生命論で語られるシステム理論や自己組織化（self-organization）との類似性が指摘されている。そのように科学的生命論の成果との類似性をもって西田哲学の現代的な意義を語る主張に対して、一定の評価を与えながらも、それらを西田哲学の文脈にそって批判的に検討した諸論考を発表している森本聡は、野家論文の問題点を次のように指摘している。

『野家氏による西田の生命論理解で第一に問題になるのは……野家氏が西田生命論の基本的立場である、歴史的生命（歴史的世界の生命）と生物学的生命の区別を無視してしまっているということである。』

確かに西田は「生物的生命」としては、否定の否定としての環境は唯食物的である。云はば未だ歴史的身体というものがないのである。従つて未だ自覚的に環境というものを有たないのである。環境と生命が連続的に一である。……然るに眞の生命は、絶対否

定の肯定として、非連続的の連続として、形成作用的である（②③④）と記している。後期の西田にとって、人間の身体、生命が生物のそれらと区別され、歴史的身体、歴史的生命と呼ばれるのは、人間が属しているのが単なる生物的世界ではなくて、歴史的世界であり、人間が「作られて作る」のものとして創造的な歴史的世界の表現点であるからである。それ故、森本の批判は西田の文脈に照らして妥当性を持つと考える。

ホルデーンの呼吸生理学と関わる後期西田の生命論が自得した宗教的生命観からの展開であるということ等を閑に付してはならない。生命が内外環境の相互関係によって成り立っている均衡状態を能動的に維持しようとする働きであるという生物学的な生命理解は、先に引用した『斯の如き世に何を楽しんで生きるか。呼吸するも一の快楽なり』（②③④）にさえすでに読み取り可能な理解である。しかし、そこでは前述のような解釈（宗教的象徴で言えば呼吸はそのつど死に切つてそして蘇ることです）という宗教哲学的解釈が忘却されてはならない。「論理と生命」で「自己組織化」に通じるような「メタモルフォーゼ」の概念に言及した後で、西田が以下のように記していることは重要である。

『歴史的世界が個性的に自己自身を限定して行く、即ち自己自身を肯定する世界が表現的に自己自身を限定するといふことは、個性的に自己自身を限定することでなければならぬ。そこに行為的自己としての我々の自己の歴史的生命があるの

である。併しかゝる方向は弁証法的としていつも自己否定を  
含んで居る。歴史的現在に於て我々の生命は常に永遠に面し  
て居る、個性を否定するものに面して居る。我々の生命は絶  
對の否定の肯定として、我々はそこに宗教的生命といふもの  
を見出すこともできるのである。(②103)

現代科学の生命觀に呼応し、かつある種生態學的でありながら、  
同時に生命のもつ無常性と悲哀、さらに宗教性を語る生命論は、  
まさに宗教經驗と二人称の死において自得された宗教的生命觀が  
生物学との対話を経て深まったものなのである。西田は「生命」  
において「私は絶對現在の自己限定として、形が形自身を限定す  
る世界は、無限なる消滅の世界であると云つた。……生命に於  
て世界はその矛盾的自己同一形を現し来るのである。世界は生命  
に於て自覚すると云つてよい」(②55)と記している。歴史的  
生命の世界とは、西田によれば「無限なる消滅の世界」である。個  
体の生命とは創造的に絶えず変化流動する消滅生成の世界の中  
で形を与えられ、それを維持しようとする働きである。その働きを  
真に自得させるのは宗教の業である。それ故、西田は「命」に統  
いて最後に「宗教的世界觀」を書いたのであり、生命に関する西  
田の考察は宗教經驗から始まり、その根底であつた宗教的世界觀  
へと至るのである。

## 六 まとめ

西田哲学の現代性を語る場合に、西田の生命論が生態學的だと  
か、自己組織化のシステムに相応するという点に求められること  
が散見される。しかし、それらは既に現代の生態学や生命科学が  
実証的に解明している事柄に対して、西田哲学の生命理解が先駆  
性を持っていたことを指し示すに過ぎない。現代の生命科学や生  
命倫理、医療現場や人生に病む人々が哲学に期待している生命論  
は、ある哲学のもつ科学的先駆性を解き明かすことではなくて、  
科学研究、医療現場、生命倫理の構築等において真に基盤となる  
生命論であり、死の受容を可能にする死生觀ではなからうか。西  
田の哲学的生命論の形成過程は宗教經驗によって自得された宗教  
的生命觀を起点とし、それを自覺的に説明する試みである。宗教  
的生命觀とは伝統宗教に通底し、古今東西の人々が諸宗教に帰依  
することによって我がものとし、それに基づいて生きてきた生命  
觀である。西田はそれを西洋哲学の諸思想や現代生物学の成果と  
対話させながら、対話の対象をも包むような哲学的生命論を構築  
しようとした。そうした思索の過程と方法にこそ西田哲学の真  
の現代性があるように思う。

※引用の(②23)は西田幾多郎全集(岩波書店)第四刷の第八卷三頁  
を意味する。引用において漢字の旧字体は新字体に変えた。

- (1) 上田閑照『西田幾多郎 人間の生涯ということ』岩波書店、一七三—一七四頁。
  - (2) 品川哲彦『環境、所有、倫理』、『思想』九三三号所収、二〇〇一年四月、七〇頁。
  - (3) John Scott Haldane, *The Philosophical Basis of Biology, Donnellan Lectures, University of Dublin, 1930*, Hodder and Stoughton Limited, London, 1931. 参照。
  - (4) 野家啓一『歴史的生命の論理』、『生命の思索』講座 生命 '96 vol.1, 哲学書房、一九九六年六月、二二—三六頁参照。
  - (5) 森本聡『現今の生命論的西田哲学理解批判』、『大阪経済大学教養部紀要』第十七号、一九九九年、一八八頁。
- (あざみ・ひろし、宗教哲学、石川県立看護大学教授)