

私の消滅による自由

——ジェイムズの神秘主義研究と西田哲学——

沖 永 宜 司

はじめに

ジェイムズと西田とは、それぞれの純粹經驗論に関してしばしば比較されてきた。しかしこれはおもに、両者の認識論的次元での比較であった。それに対して、ジェイムズの神秘主義研究と、中期以後の西田の場所的論理とが比較されたことはない。本論ではこのふたつの思想が、形而上学的な問題、特に自由の存在に関して投げかける意義について考察する。従来、自由意志の問題に関しては、決定論に対して意志の自由が存在するか否か、という問いがなされ続けてきた。ここではそれとは異なり、自由か決定かという選択的な問い自体から自由になる次元として、ふたつの思想を考えて行きたい。

自由と決定の問題も含め、形而上学的な問いに囚われると、その問いの成立根拠を理解することはできない。ジェイムズは

その晩年の遺稿である「哲学の諸問題」で、万物の存在の理由など、様々な形而上学の問いの形態を挙げている。それらは物事についての根本的な問いでありながら、回答はできない。しかし、こうした解決し得ないはずの問題に転換が起こるのが、「宗教的經驗の諸相」で扱われる「二度生まれ」の経験であった。ところが、「二度生まれ」は心理学的な仮説は立つものの、なぜ解決不能な問題が転換するのには、不可解な部分が残った。形而上学の問題に実証的な回答は不可能だからである。ここでは、問いに答えるのではなく、問いの根拠自体を切り崩すことによる問題解決が求められてくるのである。

この解決は、統一不可能なものが統一する、西田の矛盾的自己同一の構造に類比させることができる。この自己同一とは、概念的な分別から分別以前の次元へと「転化」する節目を通じてなされるのが西田の特徴である。実在を決定された物体と見

なすのが合理的思考の条件だとすれば、「転化」はこの見なしの枠組み以前への帰趨という意味で、合理性から逸脱している。場所や行為的直観において主張される「限定」の以前とは、この枠組み以前に相当し、またそれは分別ではなく、分別以前に戻ることだからである。こうした観点から、西田の「自己同一」という標語の指す事態が、形而上学の問題に照らすと何を意味するのかを考えなおすが、本発表での課題である。

一 思考の前提と形而上学の問題

自由が存在するかしないかという選択が問題になる場合、どちらかの選択を合理化するための形式が必要となる。しかしこの形式は強固であり、たとえば決定論という立場が選択されたとき、そこからの例外を許さない。それは宇宙が、決定論的に一であることを意味する。しかし、ジェイムズは、「哲学の諸問題」において、宇宙は一であるか多であるかという伝統的な形而上学の問いを取り上げ、一という思考形式のアポステオリと、私たちがその形式を最初に選択することの無根拠とを論じる。

「これらのいろいろな結びつきは、私たちが単一性という言葉を用いた世界にあてはめる場合に、その言葉によって意味しているものの内訳にほかならない。」

私たちが宇宙で観察できるのは、様々な現象のそれぞれの結びつきであり、そこから宇宙が一であるという経験的な導出を

行っているのではない。

「したがって物理的な観点からすると、絶対の単一性 oneness も絶対の数多性 manyness もなく、明確に規定され得る両方の混合様式があるだけである。」

現象同士を結合させる様々な因果の形式についても、私たちが実際にそこで因果的な連関を見出す範囲は、その連関を設定すると実際の便宜に役立つという要求の範囲を超えることはない。したがって宇宙の結合は、これらの便宜の連関に対応した形で、多様に見出されているにすぎない。つまり因果連関については、プラグマティックな意味で各々の結合が役立てられているのみである。反対に、プラグマティックな必要性から離れば、それらの結合や因果連関に意味はなくなり、それらの存在さえもが役割を失う。それでも私たちは、絶対的な単一の因果的結合という理念は持ち続けているのである。ジェイムズの「多元的宇宙」とは、単に世界が複数からなるというだけでなく、世界を単一の形而上学的概念に合理的に還元することの根拠のなさを意味している。

さて、自由の存在のためには、物質的決定性を非物質的な精神が打ち破ることが要求される。この精神の焦点は自我である。すると、もしその精神と自我とが究極的に存在しないのならば、この自我の自発性に根拠を持つ意味での自由はない。注意すべきなのは、精神と自我とを存在させなくする概念装置以前において、自由の反対の意味での決定性にも、同時に意味がなく

る可能性である。なぜなら自由か決定かという問題に解答を出すには、すでに物質一元論や精神と物質の二元論といった概念装置が必要だからである。これは精神や自我存在という概念的前提を取り扱った上で、精神と対立する物質の側に着目すると明らかになる。

完全な機械論は、原子論的世界という概念形式を要求する。つまり世界はすべて延長と運動とを持つ物質の集積という前提がすでにある。よって、もしそこに精神的な自発性を持ち込もうとすれば、物質の世界の中に物質でないものという奇妙な何かを設定してしまう。つまり一度原子論的世界が採用されれば、自発性は経験的に否定されるのではなく、論理的に不可能になるのである。しかし、この物質一元論的な世界には、物質からなぜ精神的なものが生じているのかを説明する方法が根本的に欠如している。物質とその運動とをいくら組み合わせても感覚や感情にはならないからである。つまり、決定論の前提となる完全な物質的世界という考えが、すでに何かおかしいことになる。そこで考えられるのが、物質と精神とをともにすでに実在の概念化と見なす方法である。すると実在世界は物質以前であるため、決定論の条件が存在せず、決定論はすべて概念形式の産物となる。ジェイムズが探ろうとした方法はこれである。「しかし、概念の機能の背後へと全面的に退き、実在の真の姿のために、感覚的な生のより原始的な流れを眺めるという原理にたてば、私たちには一つの道が開けてくる。」⁽⁴⁾

この「概念」とは個々の自我を實體視したり、反対に宇宙を一樣に物質として見る知性の結果であり、それは自由と決定などの形而上学的問題の根源でもある。そして「概念の機能の背後へと全面的に退く」とは、この形而上学的な問題に答えを出すことではなく、問題の原因を生じさせないことなのである。概念が「合理的」次元にあるとすれば、これは「合理的」次元の外もしくは以前であり、また概念を実在と見なすことが却って根本的な問題を生じさせるという考えがここにも見られる。これは決定論に対して自由が主張されることではない。そうした二者択一の形式の成立以前に戻ることである。

二 判断形式を超越する次元としての場所

ジェイムズは、自我や絶対者のような確定した概念は「合理的」であるが、同時に形而上学的な問題の原因でもあると見なし、その「背後」の次元に実在性を見出すことによる問題の解消を試みた。純粹経験はこの次元に相当する。一方、西田における場所の論理は、自らの純粹経験を述語論理の体系から展開しなおしたものと見なせる。したがって、場所の論理は、形而上学の問題を生じさせる論理の形式以前への回帰という点で重要性を持っている。たとえば、場所に照らすと精神とその自由はどのように考えられるのか。

「主語面を越えて述語面が広がるという時、我々は判断意識を超越するといわねばならぬ。主語を失えば判断という

如きものは成立しない、すべてが純述語的となる、主語的統一たる本体という如きものは消失してすべて本体なきものとなる、此の如き述語面において意志の意識が成立するのである。⁵⁾

ここで「判断意識を超越する」ことには、主語Aを述語Bと見なす判断、およびその意識がないことを意味する。すべて述語であれば、そこには述語Bによって規定される主語Aはない。したがって、ここでは判断する「誰か」としての私も存在しない。私は主語Aを述語によって規定する誰かとして初めて登場するが、述語しかないところに判断者は登場し得ないからである。これが「本体なき」、「意志」のみの状態である。

すると、選択的な意味での自由か決定かという区別も無意味にならなければならない。この選択には、私(A)が自由(B1)か、決定されている(B2)か、という選択的判断が必要になるが、判断意識の「超越」ではB1かB2に区分されるAがすでに存在しないからである。「意志の意識」とは、何かへと向かうが、選択的判断は成立していない状態である。ここで西田は、選択的判断を超える意識と、判断的区別を超えた実在の次元とを重ねて考えている。それが西田の特徴でもあり、問題でもある点である。言い換えれば、判断を超えた私なき意識と、自由と決定という区別の存在自体が消滅する次元とが重ねられるからである。しかもそれが、実在の根源としての場所の性質につながってくるのである。

「我々は判断を意識する以上、判断以上の意識がなければならぬ⁶⁾」とは、判断成立時でさえ、その形式のみで判断が行われるのではなく、最終的には判断から超越した意識がこの形式の背後にあることを意味する。それは形式化によって規定されることのない純粹な意識であり、あらゆる述語形式以前であるゆえに、選択的区別をすべて超越していることを特徴とする。

ところで、一般に「意味あり」という判断がなされる場合でも、その意味の根拠は必ずどこかで尽き、最終的に根拠づけられることはない。そこで無意味の虚無が露になる運命にある。根拠や目的を遡及する問いがニヒリズムを生み出すのはそのためである。しかし意味と無意味とが区別されないので、無意味という意味は生じ得ない。そこには究極の意味は何かという問いを生じさせ得る形式がないからである。それは意味ある世界の否定でもない。意味以前だからである。これが論理の形式を用いる思惟が、その形式外の「判断以上の意識」になるところ、つまり「場所」に相当するところである。それはまず「妥当」の場所と見なすことができる。

「抽象的思惟と抽象的意志とは一つの門口の両面である。この門口を過ぐれば、自由なる意志の対象界に入る。この世界においては、すべて有るものは妥当の実在であり、観想的存在である。⁷⁾」

この「妥当」とは偽に対する真ののではなく、真偽の区別を成立させる形式がないことを意味している。それに対して「抽

象的思惟」や「抽象的意志」では真偽が成立する。それらを成立させる形式にもとづいた働きだからである。有意味か無意味か、決定論か自由か、という選択的区別も、それらの働きの産物である。それらは形式にもとづいた、抽象的な働きである点では共通している。そして「門口」以前は「自由なる意志」と西田は言うが、この「意志」は、自らを自由か決定として選択的に区別する形式をも創造するという点で、この形式以前の働きでなければならない。「すべて有るものは妥当的実在」であるとき、その「妥当」は、疑いをもはさむ余地がないことに特徴がある。これは、真偽の区別における真が疑われ得る真なのと対照的である。そしてこの根源的な「妥当」は、その根拠を問いたださない。しかも、私たちの意識作用、判断作用、「抽象的思惟」は、みなこうした地点を必ず所持しなければならぬ。

「知識においては、無にして有を映すと考えられるが、意志においては、無より有を生ずるのである。意志の背後にあるものは創造的無である。生む無は映す無よりも更に深き無でなければならぬ。この故に我々は意志において、最も明に自己を意識し、意識の最高強度に達すると考えるのである。」

無から生じる意志には、原因は問えないとするのが西田の立場である。この意志は、因果の形式自体を創造するものだからである。反対に決定性を破るという自由意志であれば、それは因果の形式内にありながら、原因を持たないという背理に陥る。

その点、無からの意志は因果形式という知識の次元にはない点で、この背理以前にある。つまり因果形式以前においては、意志の原因という考えが無効になっており、したがって「原因がない」という考えの不合理が成立しない。その考えの真偽を判断する条件がないからである。

因果と因果以前、もしくは合理性と合理性以前との区別は、西田では知覚や概念に対する直観においても見出される。西田は「知覚は概念面を以て直観を切った所に成立するのである」とし、この「知覚の水平面」とは、「概念的思惟と平行して広がるのである、これを越えて広がるのではない」としている。これは直観を立体、知覚や概念を平面とした比喩である。そして重要なのは、直観の世界が概念に従属するのではなく、直観の豊穡さの一断面にすぎないのが概念だということである。言い換えれば、直観の方が実在であり、概念は実在の射影にすぎない。形式や客観性が成り立つのは知覚や概念の平面であり、この平面は立体を包むことはできない。これは、概念が合理性の次元だとすれば、非合理と思われる次元にこそ実在の原形態を見ていることになる。決定論もこの平面においてのみ成り立つ法則である。そして、その平面上に描かれようとする決定性の対立概念としての自由と、立体全体の次元での自由とは、もともと異質となる。

三 直観の場所と宗教経験

ここまで私たちは、自由か決定かという選択以前の自由が、論理の形式以前であることを見てきた。この自由の具体的な姿は、ジェイムズの『宗教的経験の諸相』の中にも見出すことができる。そのひとつの典型が、宗教経験における、神の意思のうちにあることによる「自由」である。決定性の反対としての自由からは、この「自由」は拘束にしか映らない。つまりここでは、世界全体に関する、ある独特の転換が生じており、しかもこの転換された世界は、転換前の世界からは理解不能なのである。

「諸相」で論じられる宗教経験のテーマのひとつは、論理的に解決不能な宿命的な虚無が消失するという、その転換の推進力である。たとえば、古代ギリシヤでは、神々も逆らえないものとして、運命が位置づけられていたことをジェイムズは一例として取り上げる。この運命は「宇宙の法則」であり、これに對して、揺るがすことのできないその過酷さに動じない精神の獲得が、たとえばストア派の徳であった。

「道徳はきわめて重苦しく冷徹な心をもつて宇宙の法則に服従しており、その法則をくびきとして感じるものが止むことはない。」^①死や虚無に到る私たちの運命は絶対的で、いやいやながらもそれを受け入れるしかないために、私たちは精神的鍛錬が必要なのである。虚無は虚無のままであり、それが転換する

ことはあり得ない。しかしジェイムズはそれに反して、宗教の本質を次のように語る。

「しかし宗教にとつては、それが強力で十分に発達した表明を行うときには、最高存在への奉仕がくびきとして感じられることは決してない。気の進まない服従は遠くに置き去られ、欲び迎えるという雰囲気が生ずる。」^②

法則は決定論的な性格を持つている。そこでは人間の運命も、虚無や悪に陥ることから免れない。しかしここにおける「神への奉仕」では、永遠に對する虚無という判断さえ絶している。反対に、神から離れた理知において初めて、永遠と虚無との対立の形式が成立し、虚無を避けたい私も生じる。ここで、理知によって観察された宇宙と、神への服従において現れた宇宙とは、リアリティーが完全に逆転している。この逆転とは、虚無であった世界が絶対的な肯定に転換することであり、そこに諦念や忍耐の入り込む条件はない。つまり虚無が存在するまま仕方なく受け入れるのではなく、その虚無を虚無たらしめていた根拠が消滅するのである。そしてこの次元では、私を縛る法則がないために、そこでの自由とは、「自分自身の手がその人に対してあるごとく、私は喜んで永遠の善に對してであろう」と表現されるような自由であり、それは決定に對置された自由とはまったく性質を異にしている。

「このような人々は自由の状態にある。なぜなら、彼らには苦痛や地獄の恐怖も、そして報償や天国への期待も消滅

しており、そして永遠なる善への純粹な服従と、熱き愛の完全な自由のうちを生きるからである。」

この「ドイツ神学」から引用された「永遠なる善への純粹な服従」も、選択的な自由からすると、拘束でしかない。しかしこれは、論理的な構築物としての「私」による選択が自由にならないので、拘束だと判断されるにすぎない。すると逆に、ここで「私」構築の論理を解体すれば、「私」が自由に選択できない状態なるものが、成立しない。このように、今までの拘束が自由になるとは、拘束の方を意識的に自由へと作り変えるのではなく、拘束を拘束たらしめていた条件の逆説的転換を意味している。「私」を構築する形式にもとづく状態から、無私の獲得により、自由でなかつたことが自由へと転換する事態がここにある。

西田の場所も、知識で要求される根拠を絶した位置において捉えなおすことができる。純粹な意志に見られるように、それは知識以前だからである。さらに「真の無の場所」では、「その窮極において意志をも越えて、上にいった如き純粹状態の直観に到る」という。ここでは意志の働きさえ絶している。対象化される知識は合理的だが、その根拠が尽きてしまう地点を持つていた。他方、直観は非合理的だが、その根拠への問いは最初から生じないことを本質とする。そして西田はこの直観的領域を實在の根源とすることを選んだ。この理由は、有がその根拠を必要とし、有の否定としての無も、無から有を生み出すと

いう謎を抱えるのに対して、有無を超越すればそうした根拠や謎を絶するからである。直観自体は、有無を超越し、根拠を絶した判断である。そしてこの次元では、虚無の根拠さえも覆ることで、否定性が自らの根拠を奪われる。これは形而上学的問題の出所を消去させる、もつとも根底的な転換を導く。

「或者がある」「或者がない」という二つの対立的判断において、その主語となるものが全然無限定として無となれば、ヘーゲルの考えた如く有と無とが一となると考えることができる、而して我々はその総合として転化を見る。」

「転化」という西田の用語を説明する一節である。このとき「ある」ところの何かと、「ない」ところの何かとは対立していない。それらを対立させる限定以前に戻っているからである。ここで「あるもの」「ないもの」という対立する主語が無限定になるのは、それらが対立する根拠を奪われることとひとつである。したがって「転化」とは、述語による個物の類化を超越することで、有と無との対立以前に回帰することを意味する。重要なのは、有と無との対立が消滅する中で、自由と決定、意味と無意味、根拠と無根拠といった形而上学的な問いの成立形式も取り払われて行くことである。この取り払われた次元では、形而上学の問いに答えが出るのではなく、それらの問いがなぜ生じていたかが分からなくなる。

こうした問いの消滅は虚無ではなく、測定不能な充実である。意志作用を超えた「真の直観」は、それ自体は観察されずに、

あらゆるものを「意味に充ちたもの」⁽¹⁶⁾にする。ここには理由も究極の目的もなく、今ここがそれ自体において「意味に充ち」ている。ここに究極目的の不在という虚無を成立させる形式はない。虚無は目的を対象と見なす形式があることで初めて生じるからである。

おわりに

ここまで自由の存在論的な位置について、物質の決定性を破る自由意志を発見するのではなく、物質や精神という思考の形式以前に實在性を戻すことで、問題自体の消滅の道を考えてきた。そこから見ると、物質対意識、決定対自由という構図は私たちの便宜で作られた論理の形式を實在化して生じるものであり、この形式から解放されることが真の自由となった。物質を規定する形式がないならば、決定性を破るという性質の自由意志は必ずから無意化するからである。この形式の消去は、物質に對置される意識、さらに私という概念の消去とひとつであった。この消去はある意味合理性を超えているが、逆に見れば、合理性とはこの概念形式を前提にして成り立つにすぎない。そして根拠や目的、有や無といった形而上学的な諸問題も、この形式を前提にして初めて生じるのだった。

この概念的限定の離脱について、ジェイムズはその領域を多元的に開き、それが合理性を超えていることを認めるものの、その超えた次元を明確にすることはしなかった。それに対して

西田は、前期からすでに、矛盾するものを統一する体系を作っている傾向がある。しかしそうした体系化の努力の一方で、形而上学で扱われる個別的な問題についての、具体的言及は少ない。これはジェイムズが形而上学の具体的問題を、最初から考察対象としていたのとは異なっている。

ジェイムズは有無の超越の論理を展開しないが、形而上学の問題の具体性、実存的な問題解決の推進力において顕著であった。しかし宗教経験における私の消滅によって悪から解放されることと、絶対無の場所において「誰か」の意志、さらには意志一般をも超越することとは、理念上根源的な自由の次元で重なった。自由と決定などの形而上学的な問題は、精神と物質などの論理の形式に實在を押し込めることで生じ、この事実への気づきを通じて消滅し得ることを、本発表では概観してきた。そして形而上学の具体的問題と絶対無との関係については、さらに検討が必要である。

(1) James, W. *Some Problems of Philosophy, The Works of William James*, Harvard U.P., 1979, p.67.

(2) *ibid.*, p.67.

(3) 宇宙の単一性と同じように、私たちが最初から前提として考えることで自我論などの形而上学の問題を生じさせる要因に自我がある。だが自我とは、様々な観念を結合させる働きにつけられた主観的な概念だと見なすのが、ジェイムズの基本的な立場である。また「この瞬間における意識的な自我、中心的な自我とは、おそら

く身体による、差し迫ったもしくは現時点の行為と機能的に結びつくことで、その特権的な地位が規定されている」(ibid., p.131.)とも指摘される。つまり実在するのは連続した意識の場であり、自我とはそこに、後から機能的な要求によって作られた何かであるということである。自我は内的には「結合の感じ」でしかなく、また客観的には観察されることさえできない。私たちの思考に必ず伴う、ぬぐい去り難い何かである一方、それは究極的には概念なのである。

(4) James, W. *A Pluralistic Universe, The Works of William James*, Harvard U. P., 1977, p.127.

(5) 西田幾多郎「場所」『西田幾多郎哲学論集』岩波書店、一九九四年、一四三頁。

(6) 同前、一四三頁。

(7) 同前、九四―九五頁。

(8) 同前、九八頁。

(9) 同前、一二三頁。

(10) 西田において、判断を超えた意志は、方向性を伴う「働き」を所持するのに対して、ただ「見る」ものでは、その働きもなくなる。これが直観の次元であり、ここでは論理的な判断形式に加えて、方向性もない。それはすべてのものが「妥当」する、直観的な自然の状態とも言える。そして、その次元が世界を転換させる推進力の場として位置づけられる傾向は弱い。

それに対してシェイムズが言う経験の「究極の質感」(ultimate quality: *Some Problems of Philosophy*, p.107.)とは、客観的形式を脱した意志そのものであり、西田に照らせば判断を超えた純述語的な意識に相当する。そこですでに実体的な自我や、意味と無意味、自由と決定との区別は消失している。さらに、「諸相」で扱われるような宗教経験は、この「質感」が方向性を伴ったまま、受動的な価値体験にまで高められたものであり、意志の方向性や世界の性質の転

換が、むしろこの価値を形作っている。これは、西田の「直観」や「見るもの」が、中立的、中性的性質が強いのは対照的である。また、シェイムズの宗教経験が現実の苦悩やニヒリズムなどを転覆させるという、現実の意味のコンテクストの具体的転換と強く結びついているのに対して、西田が扱う「見るもの」は、直接そうした問題意識とは結びついていない。そして「大円鏡智」などの、仏教概念との類似性も窺われる。

(11) James, W. *The Varieties of Religious Experience, The Works of William James*, Harvard U. P., 1985, p.41.

(12) *ibid.*, p.41.

(13) *ibid.*, p.43.

(14) *ibid.*, p.110.

(15) *ibid.*, p.147.

(16) *ibid.*, p.149.

(おきなが・たかし、哲学・宗教学、帝京大学教授)