

大西祝と綱島梁川から西田幾多郎へ

平山 洋

はじめに

本論の目的は近代日本思想史において、「大西祝と綱島梁川から西田幾多郎へ」という流れがあることを示し、ついでその意義を明らかにすることにある。

西田哲学の研究論文は今日までに細かいものまで含めておおよそ八百編ある。そのうち西田の思想を近代日本思想史において位置づけようとした研究としては、山田宗睦⁽¹⁾氏や竹内良知⁽²⁾氏のように日本のブルジョアの自由主義的哲学における「大西から西田へ」という流れを重要視した研究者がいた一方で、古田光氏⁽³⁾や宮島肇⁽⁴⁾氏のように、見神や禅仏教における神秘経験の言語化としての側面を重要視して「綱島から西田へ」という方向にむしる価値を見いだした研究者もいた。それらの見解に対する発表者のもく

ろみは、西田の思想にとって重要なのは、大西と綱島のいずれかだけではなく両方の系譜を引き継いでいるところにある、という事実を示すことにある。

I 大西・綱島・西田の関係

そこで論に入る前にここで扱う三名の関係を見てみよう。

大西祝は、「日本のカント」とも称される批判主義哲学者で終生保守主義に対抗するリベラリストとして活躍した。一八六四年八月に岡山で生まれた彼は七七年九月に同志社英学校に入学し、そこでキリスト教の洗礼を受けた。八九年七月帝国大学哲学科を卒業後大学院に進学、九一年三月に「進化論的理想説」ともいふべき立場の論文『良心起原論』の一部を発表した。その論文は「法界の眞実体」ともいふべき絶対者の働きかけによって世界は

進化し続けており、良心の進化はその現れである、という主張をなしている。九一年九月に東京専門学校講師に就任して『西洋哲学史』『倫理学』『論理学』等を講義録に掲載する一方で、ありとあらゆる事柄に対する無制限の批評を唱えた「批評主義」の立場から「教育勅語」教育や井上哲次郎らの反キリスト教キャンペーンに反対した。九八年二月から翌年九月にかけてドイツに留学したが病氣となり帰国し、療養生活に入った。しかし一九〇〇年一月に三六歳で死去した。

梁川綱島栄一郎は一八七三年五月に岡山で生まれた。大西と同郷のキリスト教徒である。九二年一月に東京専門学校に入学して大西の教えを受け、倫理学の立場において忠実な後継者となった。九六年四月に咯血してから宗教的煩悶がはなはだしくなり、九八年以降は宗教論を執筆するようになった。一九〇四年二月に突如「光耀の経験」を得たことから、この自らが神と一体化する「見神」ともいふべき神秘体験を記した「病間録」を断続的に雑誌発表した。五年九月には『病間録』としてそれらの文章を一冊にまとめたが、七年九月に三四歳で没した。

西田幾多郎は一八七〇年五月に石川に生まれた。九一年九月に帝国大学選科に入学したので、大西が大学院生であったときに西田も同じ大学に学んでいたわけである。九四年七月に卒業し翌年には英国新カント学派のT・H・グリーンらの倫理学を要約した紹介文を雑誌に発表した。九六年四月に第四高等学校講師に就任、

九九年七月に教授となった。倫理学や心理学の講義草案をまとめると同時に「人心の疑惑」などの評論を同人誌に掲載した。一九〇六年から八年まで後に『善の研究』として知られるようになる哲学論文を執筆した。一〇年八月に京都帝大助教に就任し、翌一年一月に『善の研究』を公刊した。

このように大西・綱島・西田は従来まであまり注意が払われてこなかったことが不思議なほどの接点を有している。綱島は大西の直接の弟子であり、両者の倫理的立場がグリーンらの自己実現説に近かったことはすでによく知られている。一方、大西と同時期に帝大にいた西田もまた大学時代にグリーンらの研究をしている。さらに、後に述べるように西田は、綱島の神秘体験の言語化である『病間録』を非常に高く評価しているのである。

そこで以下では大西と西田の、そして綱島と西田の継受関係を明らかにしたい。

Ⅱ 大西と西田の継受関係

——その批判主義的立場における——

大西と西田の近似性はグリーンらの自己実現説の受容だけではない。西田の第四高等学校の講義録に「倫理学」という小冊子がある。後に「善」と改題されて『善の研究』第三編となる論文であるが、その重要な部分である「倫理学の諸説」は実は大西の『倫理学』に依拠しているのである。

一九〇三年一月二十九日発送と推定されている親友山本良吉宛の書簡の中で西田は、《大西氏の倫理学も一読致し候。思想は明晰にて面白く候。余は何とてかくの如くなる能はざるにやと思ひ候》(書簡五一・⑩七⁵)と述べている。西田が大西について触れているのは全十九巻の西田全集でたったこの一ヶ所だけである。竹内良知氏はこの記述を手がかりにして次のように述べている。

《西田は「善の研究」第三編「善」の「倫理学の諸説」についての諸章において、倫理学説を分類するにあたって大西の「倫理学」における分類を採っている》。確かに大西は、倫理学説を、直覚説・形式説・権力説・自己的快樂説・公衆的快樂説に分類して論じている。西田は、直覚説・権力説・合理説・利己的快樂説・公衆的快樂説の順に記述している。両者は権力説と形式説(合理説)の順序を入れ替わっているだけで分類は同じである。しかし、西田が大西に依拠したのは「倫理学説の分類」だけなのであるか。以下で大西の『倫理学』と西田の「倫理学の諸説」の内容を比較してみよう。

直覚説において大西が検討を加えているのは、トマス・リードの常識、プラトンの知・勇・節欲、孔子の智・仁・勇・義・礼、ヘルバルトの直覚などである。一方「倫理学の諸説」において西田が扱っているのは知勇仁義である。これらは大西が取り上げていることでもある。そして「直覚説」に対する大西の批評は、《幾多の道德的規律又は觀念も……決して無条件にして自明なる

ものにあらず》(Ⅱ一三七⁷)であるのに対して、西田の結論も、《我々は我々の道德的判断に於て、一も直覚論者のいふ如き自明の原則をもつて居らぬ》(①一二四)となっている。結論もまた同じといえよう。

形式説(合理説)で大西が扱っているのはカントである。そしてそこで《道德法は唯々意志の形式にして其の形式以外意志の目的となるものを承認せずば其の意志は全く空なるものとならん》(Ⅱ一八九)と結論づけている。西田はクラークを主に取り上げていて、《純理を以て人性の目的となす時には、理論上に於ても何等の道德的動機を与ふることができぬ様に、実行上に於ても何等の積極的善の内容を与ふることはできぬ》(①一三三)と批判している。ともに形式(純理)からは道德的動機が与えられないとしている。

権力説で大西が取り上げているのは、キルヒマンの絶対的威力、ホッブスの君権、获生徂徠の先王の道である。西田はドゥッス・スコトゥスの神権、ホッブス、荀子の先王の道、キルヒマンを扱っている。そして大西の権力説批判は、《権力をのみ以て……は倫理の基礎を成すと云ふ可らず其の命令の内容を問ふことをせざるべからず》(Ⅱ二六三、二六四)というもので、それに対して西田の権力説批判は、《權威説よりは……所謂道德法といふものも殆ど無意義となり、従つて善惡の区別も全く基準がなくなつてくる》(①一二八)であった。ともに権力が実際に権力としてある

こととそれが善悪の基準となりうることは無関係であることが指摘されている。

自己的快楽説において大西が考察を加えているのは主にアリス・ティップス・エピクロス・楊朱・エルベシウス・小乗仏教で、その批判は《其の指示する所と通常世間に徳行と称する者と全く相契合するか》(Ⅱ三〇五)というものであった。一方、西田の利己的快楽説で取り上げられているのはアリス・ティップス・エピクロスで、《若し自己の快楽と他人の快楽と相衝突した場合は如何》(①一三七)という批判が加えられている。ともに自己と世間(他人)の快楽が調和しない場合の困難が指摘されている。

公衆的快楽説で大西が例として挙げているのは、ベンザム・アダム・スミス・シジウィックで、その批判は《公衆的快楽説は快楽の分配の道を示す事に欠くる所あり》(Ⅱ三六七)である。西田が取り上げているのは、ベンザムとミルで、《他人の快楽をも計算して快楽の大小を定めんとするのは……困難である》(①一三八)と批判されている。ともに他人と自己との快楽の分配計算は困難であることが指摘されている。

このように、大西の『倫理学』と西田の『倫理学の諸説』とは実例も批判の方法もほとんど同じである。前者は四百字詰め原稿用紙で約五五〇枚、後者は約四〇枚であるから、西田の『倫理学の諸説』は大西の『倫理学』の要約といっても過言ではない。

もちろん論者は『倫理学の諸説』を書くにあたって西田が大西

の業績を盗用した、と言おうとしているのではない。大西の『倫理学』の明晰さには確かにすばらしいものがあるが、倫理学説の分類にも、またそれぞれの学説の批判の内容にも、大西ならではのオリジナリティがあるわけではないからである。論者が言いたいのは、そうではなくて、西田が研究を進めるにあたって大西の方法を採用したという事実の方なのである。

大西は新カント学派西南学派のリッケルトに近い立場をとりつつ、その批判主義とグリーン(self-realization)の自己実現説との調和をめざそうとした哲学者であった。大西が取り組もうとしたその課題を西田は全面的に大西から引き継いでいるのである。

III 綱島と西田の継受関係

——その神秘思想における——

さて、先にも触れたように、綱島梁川は大西の倫理学上の後継者であった。その綱島も結核にかかってからは神秘体験を言語化するようになったわけであるが、その思想が『善の研究』第四編「宗教」に引き継がれているのである。そこで、ここではその継受関係を検証してみたい。

西田の残した日記・書簡には、彼が綱島から大いに感化を受けていたことが記されている。まず一九〇五年二月一七日付日記に、《綱島氏の宗教上の光耀と題する文を読み感発する所あり》(①一三五)という記述がある。これが西田の綱島への言及の最初であ

る。そして、『此日太陽の綱島氏の文をよむ、深く感ず』(日記同年三月二日・⑩一三六)、さらに一九〇六年三月二一日付の二通の書簡の、『余は深く綱島梁川の病間録を感んず 高見いかん』(書簡五三・山本良吉宛・⑩七四)、『梁川氏の病間録は小生等には其境涯を伺ふことはてきぬか思想に於ては小生其一字一句を讚成致し全く余の言はんと欲する所を云ひたる如き心地致し候』(書簡五四・堀維孝宛・⑩七五)へと続いている。一九〇五年初めから約一年間の間、西田は『病間録』に収められた綱島の文章を熱心に読み、自分の考えと綱島の考えは同じだ、とさえ述べているのである。それでは、具体的に綱島の神秘体験の記録と西田の思想の相似点を見てみよう。

綱島は「宗教上の光耀」において、彼の宗教体験を次のように記している。『宗教上の光耀もしは遍照が、心靈上一種の開眼の消息なるは言ふまでもあらず。……この刹那、「我」の意識はあれど、いと微かなる受動の酔ひ心地にして、一向に至高者に打ちまかせたる帰依の思ひ、優々として永年の樂しみに通ふ。この刹那常在の鍵は既に吾が手にある心地して底ひ知られぬ寂寞の影、亦来たつてこの幽微なる喜びを培ふ』(一八〇一—一八二)。この経験を学問的に書き換えるならば、一九〇五年から翌年にかけての西田の講義案である「倫理学草案第二」に収められている「宗教論」の次のような記述になるであろう。『元來吾人が宗教的要求を起すのは単に知意の上に於て主客の衝突、有限無限の矛盾を解

決せんとするのみでなく其根底に於てするのであるから(宗教は自己の解決である)、解決も亦吾人の精神全体の上に於て起るのである。(即靈性の上の事実である)。此の事實は一面に於て無限の畏敬として一面に於て無限の安慰として吾人の意識全体を浸すのである』(⑩二六〇)。また、綱島は「宗教的真理の性質」において「吾人神を知るといふ、而かも厳密には寧ろ神を感ず若しくは味ふ(語や、穩正を欠けども)とこそいふべきにはあらざる乎」(二)として、神は「知る」というよりも「感じる」ものだとしているが、西田もまた、『神を知るといふことは知識的に推論して之を知るにあらず、内面的経験の上に於て之を直覚するのである』(⑩二六一)としている。さらに綱島は『神を感じ、神を味ふものに取りては、この意識上の一事実が、神の實在の唯一論証たるべくして、他にまた何等の客觀的論証を藉るを要せず』(三)としているが、西田もまた『宗教家の神は直に自己の感情の上に証明せられたる神である』(⑩二六二)として神の存在は感情(意識の事実)においてしか証明できないと述べている。

宗教のとらえ方についての綱島と西田の類似点は、『病間録』と「倫理学草案第二」の「宗教論」との間だけに見られるのではない。約五年後に完成された『善の研究』にも、綱島の思想からの影響がかいま見られる。例えば西田は『善の研究』第二編「實在」第十章「實在としての神」において『神は實在統一の根本といふ如き冷靜なる哲学上の存在であつて、我々の暖き情意の活動

と何等の関係もない様に感ぜらるゝかも知れぬが、其実は決してさうではない。曩にいつた様に、我々の欲望は大なる統一を求むるより起るので、此統一が達せられた時が喜悦である》(①一〇〇)としたが、その考えは綱島の《光耀の意識は、我が日常生活の経験と毫しも矛盾する所なきのみならず、寧ろ反りて之れを統一して、之れに一段深き意義を帯びしむるものなることを見たり。……其の深遠なる悦びは、世の常のうつろひ易き徒なる悦びと異なるを見た》(一九五―一九六)と同じといえる。また、『善の研究』第四編「宗教」第二章「宗教の本質」の《我々が神に祈り又は感謝するといふも、自己の存在の為にするのでない、己が自分の家郷たる神に帰せんことを祈り又之に帰せしことを感謝するのである。又神が人を愛するといふのも比世の幸福を与ふるのではない、之をして己に帰せしめるのである》(①一七四)という表現は、綱島の「宗教的真理の特質」での《宗教的経験に饒めるものに取りては、神人相愛の一義は、実に天地人生の最深奥の真理と響くものにあらざや》(五)という考えからの継受関係を指摘できよう。

ここで重要なのは、こうした継受関係が単に外面的な部分にとどまるのではなく、西田が綱島の神秘体験に心から賛同してそれを自己の哲学において言語化しようとしたところにある。神秘思想は『善の研究』以後の西田の思索からは表面上消えてゆくが、彼の著作の根本的発想にはなお「一なるもの」「すなわち「神」の

「実験」(実際の経験)があるのである。そのことに目を開かせたのは綱島の思想なのであった。

それでは西田はなぜ綱島の神秘体験に近づいていったのであろうか。論者は、明晰な大西的批判主義から神秘思想へと目を転ずるきっかけになったのは、親しい肉親の死であったと推測したい。綱島の『病間録』に感銘を受けた時期と相前後して西田は弟と二人の娘を失っている。とりわけ次女の死は西田に大きなショックを与えたらしく、追悼文とも言うべき感動的な文章を残している。その末尾に次のようにある。《最後に、いかなる人も我子の死といふ如きことに対しては、種々の迷を起さぬものはなからう。……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、心は重荷を卸した如く、自ら救ひ、又死者に詫びることができ。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、総してもて存知せざるなり」といへる尊き信念の一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》(①四二〇)。

一方、『善の研究』の「宗教」の最終章である第五章「知と愛」の結論部には、《人間一生の仕事が知と愛との外にないものとすれば、我々は日々他力信心野の上に働いて居るのである。学問も道徳も皆仏陀の光明であり、宗教といふ者は此作用の極致である。学問や道徳は個々の差別的現象の上に此他力の光明に浴

するのであるが、宗教は宇宙全体の上に於て絶対無限の仏陀其者に接するのである。……「念仏はまことに浄土にむまるゝたねにてやはんべらん、また地獄におつべき業にてやはんべらん、総じてもて存知せざるなり」とかいふ語が宗教の極意である」(①一九九)とある。

みられるように、『国文学史講話』の序^①では、子供の死さえも乗り越えることのできる「無限の新生活」への確信をもたらずものとして、また、「知と愛」では、宗教の本質的な部分である「絶対無限の仏陀(神)」の光明を示す実例として、『歎異抄』の同じ部分が引かれている。この二つの引用を組み合わせると次のようになるであろう。すなわち、子供の死を乗り越え、無限の新生活に触れることを可能にするのは、『歎異抄』の引用部に示された「絶大の力」あるいは「他力の光明」への絶対的帰依とでもいうべきものであり、またそのような帰依こそが宗教の本質である、ということである。

西田は、主に子供の死を契機として「絶対無限の仏陀(神)」への確信を深めたのであり、その実在を信じるが故に西田の経験と重なり合う綱島の神秘体験を重要視したのである。

おわりに

同時代の日本において大西と綱島以上に西田に影響を与えた思想家はいない。みられるように西田は大西から明晰な分析方法を

学び、綱島の「見神」の実験から自らの思索の方向性を開眼したのである。どちらか一方の継受としてではなく、両者の総合として西田の哲学は成立しているのである。

日本における真にオリジナルな哲学が、カントの請け売りでもまた神秘体験の無批判な言語化でもない、徹底的な批判を通過した後のそれでもなお否定しきれない絶対者との出会いにあったことが、西田の哲学に深みを与えているといえよう。

- (1) 『日本型思想の原像』(三一書房・1961/12)。
 - (2) 「大西祝と西田幾多郎」『日本学』第四号(国書刊行会・1984/6)。
 - (3) 「日本の観念論哲学の成立」遠山茂樹他編『近代日本思想史』第二巻(青木書店・1956/9)。
 - (4) 『純粹経験説』の発想に寄与した諸思想——特に綱島梁川との關係を中心にして、『理想』第三二六号(理想社・1960/7)。
 - (5) 『西田幾多郎全集』第一八巻(岩波書店・初版1953/4)七二頁を不す。
 - (6) 竹内氏前掲論文。
 - (7) 『大西博士全集』第二巻(警醒社書店・初版1903/5)一三七頁を不す。また、引用文中の……は中略を意味する。
 - (8) 『病問録』(梁江堂書店・1905/10)一八〇—一八一頁を不す。
 - (9) 『国文学史講話』の序(1907/11執筆)『思索と体験』(1911/11)所収。
- (ひらやま・よう、倫理学・日本思想史学、

静岡県立大学助手)