

〈表現〉としての現象世界

——ヴィヴェーカーナンダと西田幾多郎をめぐって——

甲 田 烈

1. はじめに

近代におけるインドと日本は、その歴史的条件は異なっているが、流入してくるヨーロッパの諸思想に対して、いかに自己の思想的立場を確立するかという、共通の問題に直面していたと考えられる。そうした問題の一つとして、伝統的な宗教において、しばしば幻想として軽視されている現象世界の意義を、どのように再把握したらいいか、ということがある。

スヴァーミー・ヴィヴェーカーナンダ (Svami Vivekananda, 一八六三—一九〇二) と西田幾多郎 (一八七〇—一九四五) は、前者は宗教者としての立場から、後者は哲学者としての立場から、この問いに真っ向から答えようとしている。しかし、両者にとつて応答の方向は異なっていた。ヴィヴェーカーナンダはヴェーダ

ーインタ哲学に基づく存在(有)の論理の構築を試み、他方西田は禅と哲学を等根源的に把握しながら、無の論理の構築を試みたからである。

ところで、西田の場合は複雑な問題を残している。それは、彼の哲学が東洋的特質を持っているとされているからである。後述するように西田は、『善の研究』の段階ではヴェーダーンタ哲学を積極的に援用し、また、大乗仏教を有の論理を説くものとして把握しているが、場所の論理の確立以降は、インド思想の全体に無の論理を読み取るようになるからである。このことは、東洋の論理というものに対して、再考を促すものではないだろうか。東洋的と呼ばれる思考の特質は、無としてだけではなく、存在(有)の論理としての側面も持つと考えられるのである。

本稿では、上記の問題をふまえながら、ヴィヴェーカーナンダ

と西田の初期の思想における現象世界の把握の特質について考察していく。そこで明らかになることは、両者は現象世界を實在の〈表現〉として把握するという点においては共通点を示すが、場所の論理の確立以降の西田哲学が、その〈表現〉を限定として再解釈していくのに対して、ヴィヴェーカーナンダの見解は始終変動しないという点である。

2. ヴィヴェーカーナンダにおける

〈表現〉と〈展開〉としての現象世界

先に初期ヴィヴェーカーナンダの思想に重点をしぼると述べたが、その公的な活動期間は一八九三年以降の数年であり、明確な思想の時期区分に関しては、研究がなされていない。したがってここでは、ヴィヴェーカーナンダのヴェーダーンタ哲学の論理が確立されていく過程である一八九五—一八九六年の諸講義を対象として、その中でも特に『ジュニヤーナ・ヨーガ (JANANA-YOGA)』として後年纏められていくものを扱っていく。

ヴィヴェーカーナンダは、一八九五年から一八九六年の間に集中的に四種類のヨーガについて説明していくが、そこにおける現象世界の把握方法は各々の講義において、若干の異なりをみせている。まず一八九五年になされた講演を収録した『バクティ・ヨーガ (BHAKTI-YOGA)』においては、絶対實在 (Highest Reality) であるブラフマンは、それから無数の形態が形成可能で

ある粘土に例えられ、最高主宰神 (Istara) はその最高の表現 (manifestation) であると語られる (3:37)。そして、この宇宙 (the universe) の全ては、名称と形態 (nāma-rūpa) として、このブラフマンが表現されたものである (3:56-57)。まず名称が表現され、それによって形態が形成されたのであるから、このブラフマンは音のブラフマン (Sound-Brahman) と呼ばれるとされている (3:57)。

以上のような神話的説明に対して、一八九五年の末から一八九六年初めの講演を収録した『カルマ・ヨーガ (KARMA-YOGA)』においては、表現としての宇宙の特質は、時間・空間・因果律なのであり、それは無限なる實在の部分であるとされている (1:95)。

では、このような絶対者と宇宙との関係は、どのような構造を有しているのであろうか。それがより明確に示されているのが、『カルマ・ヨーガ』と同時期になされた講演の集成である『ラージャ・ヨーガ (RAJA-YOGA)』の内容である。そこでは、外部世界 (external-world) は内部世界 (internal-world) の結果であり (1:132)、その外部世界である宇宙は、内部世界であるブラーナ (prāṇa) の表現なのであるから、ヨーガ行者は自己の内部におけるブラーナを統制することによって、自然を統制することを目指すのだとされている (1:147-148)。そして、このブラーナが現象世界として表現される構造は、潜在的なものが顕在的

となり、それが再び潜在的となるという展開 (evolution) と内含 (involution) の循環なのであり、このことは現代物理学における、宇宙におけるエネルギーの総量は一定であるという法則によっても確認されていると述べられる (I: 152)。

これまで三種類のヨーガについての講演を検討することから、ヴィヴェーカーナンダにおける現象世界の把握について述べてきたが、それぞれの講演シリーズで若干説明は異なるにせよ、ヴィヴェーカーナンダは本能的には、現象世界を絶対者の表現 (manifestation) として把握しており、それは展開 (evolution) と内含 (involution) の循環という構造を持つと考えていたことが読み取れるであろう。こうした現象世界の把握を、その基本的な立場であるヴェーダーンタ哲学の視点から包括的に提示したのが、一八九六年を通じて行われた講演を収録した『ジュニャーナ・ヨーガ』であるから、その内容をやや詳しく検討しておく必要があるであろう。

『ジュニャーナ・ヨーガ』は、人間における宗教の必要性を説くことから始まる。ヴィヴェーカーナンダによれば、宗教の基礎は感覚の諸限定 (limitations) を超越しようとする努力である (I: 59)。それはまた、無限者 (the Infinite) の追求であり、霊的人間 (the spiritual man) を展開 (evolve) させることなのである (I: 66)。この無限者は人間の本性なのであり、それ故に真の個人性であるといえる。人間が通常考えているような個人性

は、この無限者が自己を表現 (manifestate) しようと苦闘している姿なのである (I: 80-82)。

さて、無限者と個人性との関係が以上のようなものとすれば、それは無限者と呼ばれているものと現象世界との関係としても考えられるであろう。ヴィヴェーカーナンダはここで、絶対者 (the Absolute) の現象化の構造に対する宇宙論的考察を提示する。それによれば、絶対者は時間・空間・因果律を通して、この宇宙 (the universe) として表現されたのであるが、それは絶対者をより低い段階から見た結果であって、絶対者そのものは、時間・空間・因果律というような、相互の関係性によって成り立つような相対的な原理ではない (I: 130-135)。

しかし、この三条件は絶対者の現象化の原因そのものであるから、それは非実在の者ではないのである (I: 136)。では、絶対者はどのような構造によって、自己を現象化するのであるのか。ヴィヴェーカーナンダはそれを内含 (involution) と展開 (evolution) の運動として説いている。その法則は自然界のありとあらゆるところに働いている。もし、最低の原形質が進化して人間になったのだとすれば、その人間は可能性として原形質の中に含まれていたであり、それが自己を展開して人間となったのである。このように見れば、内含と展開の全系列が一つの生命であると考えることができる (I: 207-208)。

そして、その生命が絶対者なのである。「彼 (He) 自身がこの

宇宙の質量因であるとともに動力因 (material and efficient of cause) なのであり、極小の細胞の中に入っており、展開して再び神となるのは彼なのである。」(Ⅰ: 311) このような内含と展開の様相は、講演の別の箇所では、ブラーナの表現として語られているが(Ⅰ: 304)、それは『ラージャ・ヨーガ』における説明と大差はない。

さて、これまでの考察によって、絶対者と現象世界との関係は明らかにしたが、では、我々は伝統的な宗教において説かれている(「この世を捨てよ」という徳目をどのように理解したらよいのであろうか。ヴィヴェーカーナンダはそれを、自分が考えているような世界を捨て、世界そのものを神聖視して、その中に神を見ることを勧めている文言として解釈する(Ⅰ: 146)。これは、現象世界に実在性を認めることの帰結であらう。

そして、『ジュニヤナ・ヨーガ』と同時期になされ、その内容に接続していると見なされている「実践的ヴェーダーンタ (Practical Vedānta)」においては、このことが次のように簡潔に説かれるのである。「かの一なる者 (That One) は、多くのものとして、物質、精神、意識、思考としてその他のあらゆるものとして自己を表現している。それは多くのものとして自己を表現している。それ故に、我々の取るべき第一歩は、この真理を我々自身と他者に対して教えることである。」(Ⅰ: 304)

これまでの考察によって、ヴィヴェーカーナンダは現象世界を

絶対者の〈表現 (manifestation)〉として把握しており、それは内含 (involution) と展開 (evolution) の系列という構造を持つと考えられていることが明らかになった。これに対して西田は、現象世界をどのように把握していたのかを検討しておく必要がある。

3. 西田幾多郎における〈分化発展〉と〈表現〉としての現象世界

本稿の冒頭で述べた初期西田の思想とは、『働くものから見るものへ』の後半において、場所の論理を確立するまでの期間を指す。西田の思想展開の時期区分については、一期説から五期説までであるが、西田自身は場所の論理の確立によって、自己の思想を論理化する端者を得たと考えていたことから(Ⅱ: 六・七)³⁾、この時期までを一纏まりのものとして考察することができる。

さて、西田は『善の研究』において、純粹経験を唯一の実在として全てを説明しようと試みる(Ⅱ: 四)。純粹経験は真に経験其儘の状態を指し、それは直接経験と同一なのであるが(Ⅱ: 九)それは具体的意識の厳密な統一であり、一つの体系を成しているから、そこから様々な意識状態が分化発展するものなのである(Ⅱ: 一二)。この意識の体系は、統一の或者が分化発展し、自己を実現する過程なのである(Ⅱ: 一三)。

純粹経験における意識の体系がこのようなものとすれば、真理を知ることとは、意識の統一が小より大に進むことであり、その統一作用そのものが自己なのである（一・三三）。したがって、意識の範囲は個人に限定されたものではなく、むしろその壮大な体系を自己の意志実現と見ることができるのである（一・三九）。このような意識状態が実在であることは、哲学と宗教の距離が近いインドの哲学においても、ブラフマン即アートマンとして説かれていた（一・四六―四七）。

このような立場から、我々が物理現象や自然現象と呼んでいる宇宙現象も、我々の思惟や意志と同一の統一力によって成立していると考えられるのである（一・六八―七二）。

これは実在の根底が精神的な原理であることを意味しており、インド宗教の根本義であるように神は宇宙の大精神なのである（二・九七）。精神の発展は実在の性質が現われてくるのであって、ライブニッツのいうように発展（evolution）は内展（involution）なのである。それ故に、意識現象の最深の統一力は自己であって、それを最も表現しているのは意志であるから、善とは自己の発展完成のことなのである（二・一四五）。

ところで、統一的発展の自己発展が実在の形式であるとすれば、神とはその実在の統一者であり、宇宙と神との関係は、我々の意識現象とその統一との関係として語ることができるであろう（二・一八二）。それは芸術家とその作品のような関係ではなく、

本体と現象との関係であり、宇宙は神の表現（manifestation）なのである。

さて、西田は『善の研究』の著作メモとされている『純粹経験に関する断章』において、大乗仏教は現象即実在論であって無ではなく有を説くとして、それをブラフマン即アートマンの理論と同一視している（二六・四九八、五二〇）。このようなインド哲学の理解から、前述のような神と世界との関係に対する見解が導き出されたであろう。

これまで検討してきたように、西田は『善の研究』において現象世界を統一的或者の〈分化発展〉であり、それは神の〈表現〉であるとしていた。このような見解は、『自覚に於ける直観と反省』においても基本的には変化しない。しかし、意識体系の発展の性質が内面的当為（*golden*）であるとされ（二・一七・二六）、それが判断作用として提示されていくようになる（二・四一―四九）。そこでは、自己の中に自己を写す自覚の発展が、我々の人格が神の人格の一部であることの根拠となっているのである（二・二二九）。

こうして、判断作用の根底にある当為の意識の発展は、自覚の体系の根底が絶対自由の意志であり、それが神が無から世界を創造したということの意味であることが明らかとなる（二・二八五）。我々の自覚の根底が絶対自由の意志であり、我々が神の人格の一部であるとすれば、神は絶対自由の意志に相当するものとなるで

あろう。ここから西田は、實在の發展を單なる表現ではなく限定として把握する視点を獲得し、『意識の問題』においてそれを述べている。しかし基本的には、意識の發展を一般者の分化發展として把握する姿勢を維持するのである（三・四五）。

『働くものから見るものへ』においては、さらに自覚の根源に意志否定の立場を見い出すことから、それを直観であると述べ、これが宗教の立場であって、真の實在である直観は、自己自身を表現するものであるとされるのである（四・一七〇）。この直観は作用の終極であるから、この作用の背後にある潜在的有であるが、この作用から潜在性を除去するのであれば、もはや作用ではなくなるのであり、この潜在的有の成立する背後にあるものが、有の背景を成す無の場所であると説かれるのである（四・二二八—二二九）。

これまで検討してきたように、西田は純粹經驗の〈分化發展〉として様々な意識状態を考え、この関係を神と現象世界とのそれと同一のものであると把握することから、現象世界を神の〈表現〉であると説いたのであった。この實在の〈分化發展〉の思想は、自覚の体系や直観を説く段階においても維持されていたが、〈分化發展〉の作用の根底に無の場所を見い出すことによって、實在を有の背景にある無として把握し、現象世界をその無の自己限定として考察していく中期以降の思想の展開へと道を開いていくのである。

4. 〈表現〉としての現象世界

これまで論じてきた内容から、ヴィヴェーカーナンダと西田幾多郎における〈表現〉の觀念の共通点と相違点は明らかにしているであろう。その共通点は、両者が自己と意識の関係を、絶対者と現象世界との関係に対応していると考え、前者の後者への〈表現〉をその本質と捉え、その表現作用の構造を〈展開〉ないしは〈分化發展〉とした点である。

他方、その大きな相違点としては、ヴィヴェーカーナンダが絶対者の宇宙論的考察に力を注いだのに対して、西田はあくまで自己のレヴェルの意識状態に対する考察から、その背後にある絶対者へと探究を進めている点である。

さらに西田は、初期の段階においてはインド哲学を存在（有）の思想として捉えていたが、無の場所の論理の確立以降、インド哲学を無の思想として把握するようになっていく。それによって西田の現象世界に対する理解もまた、〈表現〉から〈自己限定〉へと転回していくのである。このことは、西田における東洋の論理の確立において、存在から無への視点の転換があったことを意味しているであろう。他方ヴィヴェーカーナンダにはこうした視点の転換は起こらなかったと考えられる。したがって、今後の課題としては、ヴィヴェーカーナンダと西田における〈限定〉の觀念を検討することから、東洋の論理の意味についてさらに考察を

進めていくことであらう。

- (1) 以下、ヴィヴェーカーナンダからの引用は、The complete works of Swami Vivekananda, Mayavati Memorial edition. Advaita-ashrama, Calcutta. Ninteenth Reprint edition. 1992. からであり、巻数と引用頁数を算用数字で指示した。
- (2) 玉城康四郎『近代インド思想の形成』、東京大学出版会、昭和四〇年、三三二―三三六を参照。
- (3) 『西田幾多郎全集』からの引用は巻数と頁数を漢数字で指示した。
(こうだ・れつ、仏教学、東洋大学大学院)