

西田幾多郎と〈東洋の論理〉

1. はじめに

西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の哲学は、一般的には東洋に伝統的なものの見方を自覺的に論理化したものとされており、またそれは西田自身が目的としているものでもあったであろう。西田哲学に対する現代の諸研究は、それを裏づけるかのように、禅や浄土思想と西田哲学を比較し、その影響関係を探っている。しかし、西田が〈東洋の論理〉を主張した場合の、その射程については、曖昧なままにされてきたのではなかっただろうか。

筆者はこれまで、現代インドにおけるヴェーダーンタ哲学者であるスヴァーミー・ヴィヴェーカーナンダ(Svāmī Vivekānanda, 1863-1902)と西田の初期の思想を比較しながら、西田哲学が〈有の論理〉から〈無の論理〉へと転回したのではないかという

甲 田 烈

仮説を提示しておいたが、本稿では、西田哲学におけるインド哲学への評価の変遷を中心としながら、〈東洋の論理〉の形成過程について考察し、〈有の論理〉から〈無の論理〉への転回との関わりについても検討していく。

結論を先に言えば、西田の著作におけるインド哲学への言及は、他の諸思想に対するそれに比べると、圧倒的にわずかなものである。それはほぼ、『善の研究』(一・三—二〇二)とその準備稿(二六・二六七—二七二、『形而上学の根本問題・統編』)の中の「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」(七・四二九—四五四)および『日本文化の問題』(二・二七五—三九六)に集中されている。そしてそれは、インド哲学の〈有の論理〉を、西田自身の立場が〈有の論理〉から〈無の場所の論理〉へと転回したのに伴って、〈無の論理〉として再解釈して、大乘仏教の論理に統合

しようと試みる過程であり、それが〈東洋の論理〉の中軸であると考えられるのである。

『善の研究』の準備稿の段階では、その本性においてインド哲学に含まれる大乘仏教の涅槃は現象即実在論であって〈有〉を説くものであり、それはブラフマン即アートマンと同一のものとしてゐる。こうした観点は『善の研究』の内容そのものへも反映しており、そこでは哲学と宗教の内容が最もよく一致したのはインド哲学であり、それは、実在の根底が神であるとする西田の思想に一致するものとされている。

しかし、インド哲学への言及は表面上ではここで姿を消し、「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」まで現われない。そこでは、〈場所の論理〉確立以降の西田の哲学的立場が反映されており、Moniel Williamsの著作を紹介して『イーシャー・ウバニシャット』(Īśa-Upaniṣad)が引用されながら、インド人は万物の根底に実在に無を見たと言じられており、それは絶対の否定即肯定を説く大乘仏教の論理と、インド仏教の無我の論理が、大乘仏教の有即無の絶対無の論理に包括される過渡的形態として位置づけられ、そのすべてが心の論理として、〈東洋の論理〉と同義のものとして提示されていくのである。

以下、本稿ではこのように纏める事ができる西田の〈東洋の論理〉の性格について、少し詳しく検討していくが、その前に、西田哲学の本質規定の一つが、〈東洋の論理〉と定義された経緯に

ついて簡単に探っておこう。

2. 〈東洋の論理〉の射程

西田幾多郎の哲学の本質の一部が、〈東洋の論理〉として特徴づけられるという通説は、どのようにして確立されたのであろうか。無論、それは何よりも、西田自身の次のような発言や、後に引用する文章に由来するのであろう。例えば西田は書簡の中で、「我々東洋人の文化の底には空観といふものがかがやいているのではないかと思ひます。宗教の底にも芸術の底にも 私はこの空観の上に哲学を築き上げてみたいと思ひます」(書簡番号三八七、一九・九〇)という発言や、「私は固より禅を知るものではないが元来人は禅といふものを全く誤解して居るので禅といふものは真に現実把握を生命とするものではないかと思ひます。私はこんなこと不可能ではあるが何とかして哲学と結合したい。これが私の三十代からの念願で御座ひます。」(書簡番号一七三八、一九・二二五)という言葉によって確認されるであろう。

しかし研究史上において、西田哲学を〈東洋の論理〉と特徴づけたのは下村寅太郎ではなかっただろうか。下村はその講演の中で、「西欧の哲学の論理学の形成が数十世紀を要したのに対して西田哲学はとにかく東洋の論理学の形成をほとんど一人で果たした」と述べている。この発言を受けて上山春平は、「東洋の論理学」と「場所の論理」を同義とした⁽⁴⁾。そしてこのような評価は

峰島旭雄によっても行われている。⁽⁵⁾

ところが、それらの内容はほとんど西田哲学における〈場所の論理〉の説明や、大乘仏教との比較などに限定されており、インド哲学という観点からその内容を検討するという視点は、皆無に近かったのではないだろうか。では、西田における〈東洋の論理〉の形成過程と、そこにおけるインド哲学の評価の変遷とは、どのように関わっているであろうか。

3. インド哲学に対する評価の 変遷から見た〈東洋の論理〉

西田幾多郎自身のインドへの関心は比較的早く、『我尊会文集』に収録されている「告印度国」(二六・五八―五九〇)に遡る事ができよう。東大選科時代には井上哲次郎の「印度哲学講義」を聴講して、そのノートを長く保存していた(二三・一八四)。明治三十八(一九〇五)年五月五日にはDeussenの哲学史(恐らく“*Allgemeine Geschichte der Philosophie*”であろう)を読み(二七・一四二、明治四十四(一九一一年)十二月五日には印度宗教哲学会という会合に出席している(二七・二八二))。

では、著作の中におけるインド哲学の言及は、いつごろから現われるかという点、それは『善の研究』の準備稿だとされている「純粹経験に関する断章」から始まる。そこではインド哲学と大乘仏教の思想が、混合的に把握されているが、注目すべきは、大

乗仏教の涅槃の思想が、〈有〉として把握されている次のような文章が見られる事である。

「右の説に由りて見れば、仏教の根本的思想は抽象的の一元論にて此世は仮現となり従つて厭世教なるが如し。この如き思想は波羅門以来印度人の根本的思想なり。小乗仏教も之を出でずと言えども大乘仏教に至つては然らず。大乘仏教の涅槃は無にあらざるなり。」(二六・四九八)しかもこの段階においては、西田にとって仏教はアイデアリズム(觀念論)であり、その本質は世界の根本であるブラマ(ブラフマン)は大我即ちアートマンであるという思想がその本質であるとされているのである(二六・五二〇)。

このようなインド哲学理解は、『善の研究』の内容に、やや整理された形で反映されている。西田によれば、「哲学と宗教と最も能く一致したのは印度の哲学・宗教である。印度の哲学・宗教では知即善で迷即悪である。宇宙の本体はブラハマン Brahman でブラハマンは吾人の心即アートマン Atman である。此ブラハマン即アートマンなることを知るのが、哲学及宗教の奥義であつた。」(二・四六―四七)宇宙の本体と自己の心の本質が根源的に同一であるとするインド哲学の理念は、「それは汝である」(tat tvam asi)という語句によつても表現されており(二・一五六)、實在の根底である原理は神なのであり、その神は宇宙の大精神なのである(二・九七)。

西田はこのように、インド哲学における實在の把握と、自己の

哲学におけるそれが近いものとして、インド哲学を肯定的に評価しているのであるが、神が実在であるという論理と、「純粹経験に関する断章」における仏教の涅槃を〈有〉として把握する見地から、この段階での西田の哲学は、〈有の論理〉を基盤として形成されていたと考えられるのではないだろうか。

ところが、インド哲学に対する言及は表面的にはここで姿を消し、西田は絶対無の哲学の確立に専念する事となる。そして、それが再び現象世界の構造の問題として捉え直される『形而上学の根本問題・続編』の中の「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」においては、ギリシャ哲学のイデア、イスラエルの宗教における人格神に対して、インド哲学における唯一実在は〈無〉である事が、次のように説明されている。少し長い文章であるが、重要な論点を含むので引用してみよう。

「ブラマ教の神は万物を超え万物を包むと共に到るところに内在する神であつた。イーシャー・ウパニシュツの語によれば、此世にあるものは衣に纏はれる如く偉大なる神に包まれて居る。不動にして而も心より早き唯一実在のみがある。如何なる感官も彼を見ることはできない。彼は動く而も動かない、遠くにある而も近くにある。万物を彼に於いて見、彼を万物に於て見る彼は、何者も侮蔑せない。(Moniel Williams, Hinduism による) かかる唯一実在は最高のイデアという如きものでもなければ、況してイスラエルの人格的神という如きものでもない。……パルメニデスの

唯一実在は有の極限であり、ブラマ教の神は無の極限である。

……印度宗教を単に万有神教と考えるのは、私は当たらなひと思ふ。印度宗教の精髓に於ては、単に万有が神だといふのではない。それは万有をも否定するものでなければならぬ。それは絶対の否定即肯定を意味するものでなければならぬ。大乘仏教に於ては、色即是空空即是色の思想に達したのである。」(七・四三二—四三三)

西田は『善の研究』までとは一変して、インド哲学における実在の思想を、〈無〉であると定義している。その論拠は、『イーシャー・ウパニシュツ』(Īśa-Upaniṣad) の一、四—六頌の趣意であるが、これは Moniel Williams の『ヒンドゥーイズム』(Hinduism) 第四章からの重訳であり、注目すべきは、Moniel がウパニシュツの思想を万有神教的教義 (pantheistic doctrines) であると定義している⁽⁶⁾のに対して、西田が疑問を呈している事である。彼によれば、インド哲学の〈無〉の思想は、その精髓においては万有を否定する絶対否定即肯定の思想であり、それは大乘仏教における色即是空空即是色の思想に接続するものとして把握されているのである。『善の研究』においては、インド哲学と大乘仏教を貫くのは〈有の論理〉であつたが、絶対無の場所の論理が確立されて以降、その把握はこのように〈無の論理〉として展開される。ここから我々は、後の課題として、この〈無の論理〉と〈東洋の論理〉との関係についての問いを扱う段

階に到達したと言えるであろう。

西田は『日本文化の問題』において、東洋と西洋の〈論理〉について、次のように述べている。「私は西洋論理と云ふものと東洋論理と云ふものと、論理に二種あると云ふのではない。論理は一でなければならぬ。唯それは歴史的世界の自己形成作用の形式として、その発展につれて異なつた方向を有つに至るのである。大まかに云へば、西洋論理は物を対象とした論理であつて、東洋論理は心を対象とした論理であるとも考え得るであらう。」(二・二八九)

このように、西田によれば西洋と東洋に二つの〈論理〉がある訳ではなく、〈論理〉構築の方向に二つの異なる形式があるのである。それでは、西田によつて〈無〉の思想と特徴づけられたインド哲学は、どのような〈論理〉的性格を有するのであらうか。インド文化はギリシャ文化と並んで、優秀な哲学的文化であつたが、それは主体が環境的に自己を否定して、作られたものから作るものへと創造の方向へ向かうものではなく、主体が主体自身の底へ自己を否定して行くような文化であつた(二・三五六)。ここでは、〈無〉が〈否定〉と言ひ換えられており、インド哲学があくまで主体の根底における自己否定に関心を抱いていたものである事が明確にされている。では、このようなインド哲学の〈論理〉を、〈東洋の論理〉という広い観点に収めて見たとき、その本質はどのように理解されるのであらうか。この問題に対しての

西田の論述は次のようなものである。

「それでは東洋に論理と云ふものがあつたか。私は人間に一種の世界観人生観と云ふものがあるかぎり、そこにそれ自身の論理がなければならぬと考へるのである。……私は仏教には、それ自身の物の見方考え方があると思ふ。印度仏教が如何にして然なつたかは知らない。併し仏教哲学の対象は物ではなくして心であつたと思ふ。主語となつて述語とならない実体が、アリストテレスの哲学の中心問題であつたのに反し、印度哲学では我と云ふものが中心問題であつた。仏教哲学の主張は無我にあつた。而して大乘仏教に至つては有即無の絶対無であつた。」(二・三六三)

ここで特徴的な点は、〈東洋の論理〉とは〈心の論理〉である事が示された上で、インド哲学とインド仏教が、共に有即無の〈絶対無の論理〉を説く大乘仏教に包括される過渡的形態として位置づけられるようになってゐる事であらう。西田はこのようにインド哲学を把握し、それを近代ヨーロッパ思想と正反対であるが故に、現代の世界に貢献し得るものとして高く評価する(一・四二八―四二九)。事はあつても、それを変えはしなかつたと考えられる。我々はここでこれまでの論述を要約して、本稿の結論としたい。

4. ま と め

これまで、西田幾多郎のインド哲学評価の変遷という観点から、

《東洋の論理》の性格について考察してきたが、それは次のように要約できよう。西田は初期の『善の研究』までの段階では、仏教の涅槃の思想を〈有〉と把握し、また、インド哲学のブラフマンとアートマンが根本的に同一であるという思想を、自らの實在論に近い立場として評価していた。しかし、西田哲学が《絶対無の場所》の立場を確立して以降になると、その評価は一変して、インド哲学の實在の思想を〈無〉であると把握するようになる。そして、最終的には、《東洋の論理》としての《心の論理》が、大乘仏教で説くような有即無の《絶対無の論理》であり、インド哲学はそれに包括されるものとして、再解釈されるようになるのである。

これには、西田哲学自身が、〈有〉の立場から《絶対無》の立場へと転回した事が関係していると考えられるが、それを確かめるためには、西田の著作にしたがって、《絶対無の場所の論理》の形成に大きな役割を果たしたと考えられる諸概念——例えば、《自覚的限定》——について検討し、それと現代および古代のインド哲学の発想とを比較して、その類似点と相違点について、さらに考察を進めていく必要があるであろう。その過程で、《東洋の論理》の継承すべき可能性と、批判すべき限界もまた見えてくるのではないだろうか。

(1) 拙稿「表現」としての現象世界——ヴィヴェーカーナンダと西

田幾多郎をめぐる——（『比較思想研究』第二十四号、平成十年、三七—四三頁。）

(2) 『西田幾多郎全集』（第四刷）からの引用は、漢数字で巻数と頁数を指示した。

(3) 下村寅太郎「西田哲学の歴史的意義」、『下村寅太郎著作集・第一巻・西田哲学と日本の思想』、みすず書房、一九九〇年、一五三頁。

(4) 上山春平「西田哲学とは何か」（『上山春平著作集・第九巻・創造的な思想家たち』、法蔵館、一九九五年、三四八頁）。

(5) 峰島旭雄「場所的論理学——西田哲学と東洋の論理」（谷口龍男編『論理学叙説』、学文社、一九七九年、一九六頁）。

(6) Moniel Williams: *Hinduism, Non Christian Religious Systems Society for Promoting Christian Knowledge*, 1919. p.45. など、同頁に『イーシャー・ウパニシャッド』(Isa-Upanisad) の趣意訳が示されている。西田の引用と、Moniel の英訳、およびサンズクリット原文との比較研究は今後の課題としたい。

(こうだ・れつ、仏教学、東洋大学大学院)