

思想の結節点としての西田哲学

平 山 洋

はじめに

「西田幾多郎・鈴木大拙 再考——グローバルとローカルの視点から——」というシンポジウムのテーマのもとで筆者に与えられた課題は、西田哲学の思想史上の位置づけに関する提題である。とはいえ五十年にもおよぶ西田の思索全体の評価をこのわずかな分量で十分に展開することなど不可能である。そこで本提題では、西田哲学が東西の思想の結節点にあることを示すことにして、その呼び名を一般に広めることになった「場所」の思想と大乘仏教の唯識思想との関係、および場所における主体のありかたを端的にあらわす「行為的直観」概念とハイデガー哲学との関係について論じることでの責務の一端を果たすことにしたい。

提題に先だち西田の思想の流れを概観するならば、それはおお

むね直接経験（二九〇五）・純粹経験（二九一二）・自覚（二九一七）・場所（二九二六）・絶対弁証法（二九三四）・行為的直観（二九三五）・矛盾的自己同一（二九三七）の順に進行する。このうち自覚までを前期哲学、場所以降を後期哲学（狭義の西田哲学）と呼ぶことが通例となっている。本提題は後期哲学の成立にあたって唯識思想が果たした役割について推測し、さらにその「場所」の哲学における「行為的直観」概念にハイデガーの「存在了解」概念が与えた影響に関する考察をおこなう。

一 場所と唯識思想の関係

真にオリジナルな哲学としての西田哲学が論文「場所」（二九二〇）にはじまるということは、すでに定説となっている。筆者はその「場所」論文に従来まで指摘されてこなかった東の思想と

西の思想の結節点の例があると考える。

場所概念はおおむね以下の五つの特性を有している。まず第一に、意志を発現させるものでありながらそれ自体は作用することのない鏡のごときものとしての「場所」は、自覚の哲学の「絶対自由の意志」の延長上に想定されるなにかである、ということである。第二は、自覚では「意志」が重要視されていたのに対して、場所ではそれにかわって「直観」が尊重されていることである。第三は、場所の論理とは超越論的主観（意識一般）による対象の構成作用ではなく、意識と対象がともに場所においてある、と考える立場であることである。第四は、場所には「有の場所」（存在界、「対立的無の場所」（意識界）、そして「真の無の場所」（叡智界）の三通りがあることである。さらに第五としては、それらの三つの場所は重層的に構成されていることである。もちろん場所が重層的であるというのは、それらが別々にあるというのではなくて、「有の場所」は「対立的無の場所」においてあり、またその「対立的無の場所」は「真の無の場所」においてある、という関係をとっているのである。

西田自身はこの「場所」の論理の発想の原点を、《有るものは何かに於てなければならぬ、然らざれば有るといふことと無いといふこととの区別ができないのである。……此の如きイデヤを受取るものとも云ふべきものを、プラトンのティマイオスの語に倣うて場所と名づけて置く》(④208-209)⁽²⁾、とプラトンに帰してい

る。いっぽう「場所」論文を通して大乘仏教的な思想に直接言及している部分はないようである。しかし筆者は西田が先の引用に続けて、《プラトンの空間とか、受取る場所とかいふものと、私の場所と名づけるものと同じいと考へるのではない》(④209)と書いたときに、そのプラトンとの「違い」の部分に、西田がそれまでに身につけていた大乘の唯識思想があったのではないかと推測する。もとより上田久の詳細な伝記『祖父西田幾多郎』⁽³⁾からは西田が唯識思想を積極的に学んだ形跡を認めることはできない。しかし西田の蔵書目録には小山憲栄著『唯識三十頌要解——名東洋心理学指針』、『成唯識論』、『唯識二十論述記』、『成唯識論述記』⁽⁴⁾などが記載されているのであるから、仏教（真宗）信仰の篤い家庭に育った西田がこれらの文献を読んでいなかったとは考えられない。

そこで唯識思想とおおむね次のような思想である。すなわち、人間存在やその他の諸存在について種々の言語表現がなされるが、それはすべて変化しつづ生成する識としてである。そしてその現れとしては、一切の感覚の源泉となっている「阿頼耶識」、意志的精神作用としての「末那識」、そして五感と意識で構成される「六識」という三つのカテゴリーがある。分別が生じるのはそれらが生じているためであるが、とりわけ阿頼耶識は常に作用する深層心理のようなものである。阿頼耶識の世界はいかなる迷いの力もなくなった世界であり、不可思議・善・永遠にして不動であ

る。そしてそれは安楽であり、解脱して自由になった身体に宿る。これが大いなる沈黙の聖者の真理なのである、と。

もとより唯識思想はヨガの修行を積むことによって阿羅漢という聖者をめざすことを目的にしているため、実践的側面が強く打ち出されている。とはいえこの唯識思想において存在界としての「有の場所」は六識に、また意識界としての「対立的無の場所」は末那識に対応するばかりか、さらに一切の源泉としての阿頼耶識の性質は、プラトンの「場」よりも西田の「真の無の場所」に近いのである。

プラトンは『ティマイオス』において、直接感覚に与えられている世界を常に存在している「場」とその中都度生起する映像のような「生成」とに分け、その「場」の性質について、「[「場」の種族は]およそ生成する限りのすべてのものにその座を提供し、しかし自分自身は、一種の擬いの推理とでもいうようなものによって、感覚には頼らずに捉えられるものなのでして、ほとんど所信の対象にもならないものなのです」(52B)という説明をおこなっている。このプラトンの「場」とは一致しないが唯識には対応する三つの側面が、西田の「場所」には見受けられる。まず第一に、「場所」には「一切を生じさせる根源的創造者」の役割が与えられていることである。《真の無の場所といふのは如何なる意味に於ての有無の対立をも超越して之を内に成立せしめるものでなければならぬ》(④220)。《何処までも限定するこ

とができないといふ意味には無であるが、而もすべての有は之に於てあるものでなければならぬ》(④224)。こうした側面は唯識思想における「一切の種子をもつ」ものとしての阿頼耶識と同じである。また第二に、西田の場合「場所」を《苦楽を超越した一種の境地》として描いている。《所謂直覚に於て既に真の無の場所に立つのであるが、情意の成立する場所は更に深く広い無の場所でなければならぬ》(④224b2c)。《所謂意識の野とは否定的無なるが故に、感覚的なるもの背後に考へられる基体即ち物は消滅して、感覚の背後には唯無が見られる、感覚は無より生ずると考へられる》(④226)。こうした真の無の場所のありかたは「感覚を超えた捨受」としての阿頼耶識に通じる。さらに第三として、西田の場所は《道德的価値の世界》の性質をもっている。《真の無の場所の》世界に於ては広義に於ける善のみ実在であると云ひ得るであらう》(④221-222)。阿頼耶識は「無漏界なるけがれなき世界」で、そこには善しかありえないと考えられているのであるから、「場所」は善悪と無関係なプラトンの「場」よりもやはり唯識思想に近いといえる。

さて、先にも述べたように、西田の真の無の場所は阿頼耶識ではないか、という筆者の考えはまったくの推定にすぎない。とはいえ西田が『ティマイオス』を読んでプラトンの「場」の考えに触れたときに、同じく「場」という意味をもつ阿頼耶識を思い浮かべなかったとはほとんど信じがたい。あるいは西田は「場所」

論文を書いていたときに、自らの思想はプラトンの導きによるとはいえ、しかしその核心はオリジナルなものと考えていたのかもしれない。そうであるとしても、西田の精神の根底に大乘仏教の唯識に由来する土着的な思想があって、彼は知らず識らずのうちそれに添って思索を巡らせたという可能性は十分にありうるであろう。

二 行為的直観とハイデガー哲学の関係

西田幾多郎とマルティン・ハイデガーは、ともに存在者における「無」を重要視した点からも、またいずれもが壮大な哲学体系を打ち立てた点からも、さらに戦間期の日独両国において果たした役割が近似していた点からも、比較され並び称せられることが多い。管見によれば、西田がはじめてハイデガーに言及しているのはフライブルクに留学していた務台理作に宛てた書簡（一九二七年二月一八日付）においてである。そこで西田は務台に「マルブルク大学のハイデガーを訪問するよう勧めているのであるが、『存在と時間』の公刊はまさにその同じ月であったから、あくまでフッサールの弟子で現象学研究者としてのハイデガーを念頭においてのことであった。西田が務台から送られた『存在と時間』に触れたのは同年六月のことで、礼状に「H氏の書はかねて期待してゐたので其中読んで見たいと思ひます」（⑩ 327）と書き、同年一〇月までには何度か読み返して「ちとくどいが大変面白

い」（⑩ 333）という感想を述べている。

ところが意外なことに、この二年後にあらわれるハイデガーへの評価は決して高くはないのである。西田の著作でハイデガーに言及しているのは「自覚的一般者に於てあるもの及それとその背後にあるものとの関係」（一九二九年四月六月発表、「一般者の自覚的体系」所収）が最初であるが、そこで彼は「ハイデッゲルの解釈学的現象学の立場といふのは、フッサールの立場に比して一步を進めた点はあるが、未だ現象学的立場其者に伴ふ根本的欠陥を脱し得たものと云ふことはできない」（⑤ 349-350）と述べている。また翌一九三〇年二月の和辻哲郎宛書簡では、「ハイデッゲルには死にゆく所はあるが生れ出る所がない」（⑩ 402）と、また翌三一年一月にハイデガーのもとに留学していた三宅剛一に宛てた書簡では、「ハイデッゲルの様に Wahrheit（真理）を唯 Unverborgenheit（非隠蔽性）として見るといふ事は十分ではありませぬ 事実真理はそんなものではありません それは唯ギリシャの考にすぎませぬ」（⑩ 411-422）とまで書いている。さらに著作の中でも、例えば「私の絶対無の自覚的限定といふもの」（一九三二年三月発表）では、「ハイデッゲルの了解といふのは一種の行為的限定と考へることができるが、それは自覚を失つた行為である、了解の世界といふのは現在を有せぬ単に可能なる時の世界たるに過ぎない」（⑥ 165）と厳しく批判している。

なぜここまでハイデガーを否定しなければならなかったのである

ろうか。筆者のみるところ、西田によるハイデガー批判には次の二つの理由が考えられる。

一つは、『存在と時間』が現存在としての人間のもつ不安や恐れを鮮やかに分析し描き出しながら、そこから脱却する解決策をならら与えていない、というところにある。そもそもハイデガーの構想では前半部にすぎない『存在と時間』にすべてを求めるのは酷というものである。とはいえ、断定はできないのだが、留学先でハイデガーに師事していた三宅剛一や和辻哲郎への返信には、自らの後継者たちが『弁証法的ではない』(⑦180) 哲学に傾倒することにたいする西田の苛立たしさが感じとれるように思われる。逆にハイデガーやその信奉者からしてみれば、西田によるそうした批判こそが、ヘーゲルの流れを汲む一九世紀型哲学者の陥りがちな存在忘却の典型ということになるのであろう。

また二つめとして、彼らの「無」の捉えかたが決定的に異なっていることがあげられる。西田は大乗仏教の方向から思索を進め、空・不空を超えた絶対的なるものとしての無をいっさいの根源とした。彼にとって無とは、前節でも述べたように、「場所」として自覚的世界を生み出し、それを無限に発展させる創造的な無である。それについてハイデガーの無は、世界Ⅱ内Ⅱ存在としての現存在にとつて、不安という根本的心境のなかで本来的にあらわになる不気味さの原因として、ネガティブなものにすぎない。すなわちハイデガーは無をあくまで西洋哲学の立場から、ニヒリ

ズムを批判するために重要視したのであった。創造主としての無と存在忘却の極限としての無、これほど鮮やかに対立する無の解釈もそうはないであろう。さきほど引用した三宅宛書簡で西田は、『ハイデゲルの考では Entwurf「投企」とか Entschlossenheit「決意性」とかいふものが出る所が本当に分つてゐないので、これにはどうしても私の「無の自覚」といふ如きものを考へねばだめです』(⑩423)とも書いているが、ここからも西田があくまで無を起点とした目的論的世界を構想していて、その立場をとらない哲学は無根拠であやふやな『解釈学的現象学たるに過ぎない』(⑦180)ものと見なしていたことが分かる。

それでは、『存在と時間』に早くから触れながらそれを批判しつづけた西田は、そこから何も受け取ることにはなかつたのであろうか。筆者の考えでは、場所の哲学において主体がとるべきありかたを示す「行為的直観」概念に、ハイデガーの「存在了解」概念の影とでもいふべきものが溶け込んでいるのである。

前節では扱わなかつたが、場所の哲学と唯識思想の看過しえない相違が二点ある。それはまず第一に、場所の哲学では包摂(主語・述語)関係の形式的側面が「論理」として重要視されるのにたいして唯識思想ではむしろ「実践」の立場から現実の精神のありかたが重んじられる点、第二に、場所の哲学には表だつた「行」的側面がないのにたいして唯識思想では行を積むことによつて阿羅漢をめざすという実践的目的がある点である。そこで

筆者はこの相違の第二に関わるることとして、ハイデガーの存在了解概念を受容した西田が自らの哲学の「行」方向の不十分性に思いついたり、結果として直観と行為の結合体である行為的直観概念を生み出したのだ、と考える。⁸⁾

このことは西田の行為的直観とハイデガーの存在了解に著しい相似性があることから推測できる。すなわち、両者の相似の第一として、いずれもが「人間（現存在）」の根本的なありかたとして想定されていることがあげられる。行為的直観は、「我々が創造的であるかぎり、物が我であり、我が物である、我と物とが」と考へられる、即ち直観的と考へられる。そこに我々が自覚するのである、そこに我々が生きるのである、そこに我といふものがあるのである。行為的直観なくして我といふものはない⁹⁾（⑧ 368）と表現される。いっぽう存在了解は、「われわれは、この了解を基本的な実存範疇として解釈するのであるが、そのことからうかがわれるように、われわれはこの現象を現存在の存在の根本の様態としてとらえるのである」（初版1945）とされている。また第二に、いずれも「人間（現存在）」の行為を惹起する¹⁰⁾とされている。すなわち、「行為的直観的なるものは……我々の行為に対して否定的であると共に我々を動かすもの、我々の行為を惹起するものである」（⑧ 368）。いっぽう存在了解は、「了解するということは、実存論的には、現存在自身がおのれの存在可能を存在することであり、そのさいこの存在は、おのずからにして、おの

れ自身の要所（おのれ自身が何に懸けられているか）を開示しているのである」（初版1945）とある。さらに第三として、いずれもが「人間（現存在）」にとっての理想を設定（投企する）¹¹⁾ということがあげられる。まず「行為的直観によつて見られるものがイデヤである。故にイデヤは表現的世界の自己限定の内容といふことができる」（⑧ 173）のたいし、存在了解は、「根源的に、現存在のそのつどの世界の世界性としての有意義性へむかって投企する」（初版1945）のである。すなわちわれわれにとっての理想は行為的直観（存在了解）においてあらわになるのである。さらに第四として、いずれもが「人間（現存在）」の時間観念を準備すること¹²⁾があげられる。行為的直観では、「時といふものでも、行為的直観的の自己矛盾から成立するのである。我々が行為的直観的に計るといふことから成立するのである」（⑧ 370）とある。同様に、「日常的現存在は、……（経験される）時間を、身近かな存在了解の地平において、すなわち、この時間そのものをも一種の客体的存在者として、了解している」（初版1945）とされている。

もちろんハイデガーの存在了解と西田の行為的直観にはこうした相似点ばかりではなく相違点もある。それはまず第一に、存在了解は実存の立場からのあくまで主観的なありかたであるのに対し、行為的直観は客観主義の立場から現存在の意義を軽視している点である。また第二に、存在了解においていかに解意

(Auslegung = 解釈) がなされてゆくのかについて明確な説明はされていないのにたいし、行為的直観はあくまで弁証法的に展開するとされるところである。この相違の第二点は、双方の哲学者の立脚地の決定的な差から生じるのであるが、そのことを別にすれば、西田の行為的直観とハイデガーの存在了解は、ほとんど同じ内実を有している。ハイデガーに触れる前の西田が行為的直観に類する概念を唱えたことはなかったのであるから、西田は『存在と時間』を批判しつつそこにある存在了解概念からは同時代多くの哲学者と同じように影響を受けたことになる。

おわりに

以上、西田の思想が大乗仏教の唯識やハイデガーの哲学との交流において成立していることを見てきた。思想というものはそれ自体他の思想から養分を吸い取りながら成長する一個の生命体である。西田がプラトンやアリストテレスまた唯識思想を自由に媒介させながら自らの場所の哲学を築いていったこと、またハイデガー哲学を批判しつつ、行為的直観概念を磨きあげるにあたっては存在了解概念に影響されたと考えられることは、生命体としての思想がより豊かな果実を結ぶために不可欠な要素であったのである。筆者が結節点としての西田哲学の思索の広がりを示すために取り上げたこれら二つの実例は、巨大な生命体の構造を解きあかすための精密検査の手続きとしての価値をもつのである。

(1) おおむね当該概念を中心課題とする著作が刊行された年である。

(2) 『西田幾多郎全集』第四卷(岩波書店・初版は(一)二〇八頁から二〇九頁、また(一)は引用、……は中略を示す。さらに以下で「」は筆者による補記、(一)は強調のために用いる。

(3) 南窓社刊(1978/11)。

(4) 山下正男編『西田幾多郎全蔵書目録』(京大人文研・1983/3)。

(5) ステファヌス版五二頁Bを示す。引用文は種山恭子訳『プラトン全集』第一巻(岩波書店・1975/9)八四頁。

(6) この相違についてはすでに溝口宏平による指摘がある。「西田哲学とハイデガー哲学」大峰顕編『西田哲学を学ぶ人のために』(世界思想社・1986/2)所収。

(7) この点に関してシンポジウム終了後、バネリストの一人である浅見洋会員より、「現実の西田の参禅を考慮すれば、場所の哲学に行的側面がないと断するのは早計ではないか」との疑義を受けた。

もっとも、筆者は本提題において、あくまで「場所」論文のテキスト内に「行的側面がない」と指摘したにすぎない。

(8) この相似についてはすでに有福孝岳による指摘がある。「西田における行為的直観」前掲『西田哲学を学ぶ人のために』一五一頁。

(9) 『存在と時間』初版の頁を示す。引用は細谷貞雄訳(理想社・1983/12)による。

(ひらやま・よう、倫理学・日本思想史、

静岡県立大学助手)