

理想主義的理性的信仰

——T・H・グリーンの心靈的原理と西田幾多郎の純粹經驗——

水野友晴

はじめに

「理性信仰」(Vernunftglaube)は、本来、カントの宗教論において最も特徴的に見られる思想である。本論文ではこれを以下のような意味合いで用いる。第一に、理性信仰とは、神を世界の最高善を可能にする道德的主催者として信仰する道德的実践的宗教に対する信仰を意味する。この場合、信仰を支えるのは実践理性に由来する道德的確信のみであり、それ以外のいかなる外的要因も必要とされない。第二に、「神」はこの確信に満ちた道德的実践の要求に基づいて必然的に要請される。すなわち神はそれが存在しなければ最高善の実現が不可能となり、最高善の追求を命じる道德法則自体が「まやかし」、「虚構」となってしまう必然的存在として要請される。第三に、このような神が見いだされること

で、道德法則に従って善行為を行うことは倫理的共同体¹神の國を達成する義務として位置づけられる。すなわち我々の一切の義務は「神の声」のあらわれである。

このような意味合いで理性信仰をとらえ、さらに東西思想の比較という観点から見た場合、ふたりの思想家の存在がクローズ・アップされてくる。グリーンと西田幾多郎である。以下ではまずふたりの思想の概要を紹介し、それらが疑いなく理性信仰としての特徴を有していることを検証する。ついで、理性信仰のコンテクストにおいて両者を比較することで明らかとなる互いの相違にも論及することにした。

一 グリーンの心霊的原理

(1) 實在の構成原理としての心霊的原理

主著『倫理学序説』(Prolegomena to Ethics)においてグリーンは、「自然に関する知識は自然の一部又はその所産であり得るか」と問ひかける。そして、この問ひかけに対して彼は、「自然は、その現実において自然たるが為には、自然ならぬ一原理を含む」と答える。すなわち、自然(＝實在)を秩序だつた關係性のもとに産出するためにはそれを定める原理が必要であるが、その原理が一定の原理であり続けるためには、それがあくまでも産出するものであり、産出された自然によって何ら影響を蒙るものではないことが必要である。自然とその構成原理との間には絶對的な断絶が存している。結局、自然の根底には、それを産出する自然ならざる構成原理が存していることが認められるのである。この自然ならざる構成原理をグリーンは「心霊的原理」(spiritual principle)と名づける。

グリーンら一九世紀の英国倫理学者が直面したのは、功利主義に代表される自然科学的な道徳論においては、人間の行為の正当性さえもが価値中立的な因果關係から説明されてしまい、義務の命令が無価値化してしまうという問題であった。それは道徳哲学の立場崩壊を意味していた。人間は畢竟自然に包摂されてしまう存在なのか、それとも自然以上の存在なのか。前者の立場にあつ

ては倫理学は自然科学へと還元されてしまうことになる。しかし後者の立場が可能ならば自然科学とは別の視点から人間の行為、あり方をはかる次元が開かれることになる。グリーンは後者の可能性を模索すべく、人間は知性(intellect)と呼ばれる能力に關して単なる自然の子ではないことを主張したのである。

かくしてグリーンにおいては、心霊的原理は自然を構成する原理であると共に、自然に関する認識(＝知識)を構成する原理でもあることになる。グリーンは物の本体と現象とを区別する立場を拒否する。例えば「宇宙」という概念を構成している原理が、物本体を在らしめる原理と同一でもなく、關係もしていないとすれば、それは實質上宇宙がないということと何ら異なるところはない。また逆に、このような無關係な作り物が多数あつてはならないという理由もない。我々が経験の世界の統一を主張したところそれが果たして本當に實在を構成しているかどうかは別問題となり、世界の実在性は結局不可知とならざるを得ない。このような理由からグリーンは物の本体と認識はともに唯一原理たる心霊的原理によって構成されると説く。グリーンにおいては、物の認識は必ずその背後に物の存在を伴う。しかしながらこのことは心霊的原理が我々の認識を常に正しい認識へと教え導くものでなければならぬことも意味する。グリーンの議論では、實在の客観性は認識の客観性に依存することになるからである。かくして心霊的原理は個別の意識現象の發生を限定し方向付ける「あらね

ばならぬもの」の理念であり、認識の成立を心靈的原理の側から意義付ければ、認識とは心靈的原理の具体化するわち自己実現である⁽²⁾と位置づけられる。心靈的原理は完全なる実在の実現をめざして絶え間なく自己実現しつつあるといえる。

(2) 自己実現の原理

グリーンは快樂主義的功利主義を批判することで自らの道徳的立場を明らかにする。彼は、快樂主義者の誤謬は行為の結果として生ずる快樂を行為の目的と取り違えたことであると主張する。グリーンによれば、人間の行為は快樂を目的として行われるのではなく、「自己満足の念」(idea of self-satisfaction)を目的として行われる。快樂は自己満足の結果に過ぎない。人は動物のように衝動のままに行うのではない。人は現れた衝動から最も自らにあったもの(Feeling)を取捨選択し、その実現を目的に行う。この「選り取られた欲求」は他の衝動と質の違いを有するとグリーンはいう。すなわちそれは「自己を満足せしめるもの」として、全自己を託されたものである。かくして人は衝動の取捨選択が行われる際に「彼自身に対して彼自身を提示する」ことになる。それは、「あるべき自分」を理想においてその実現を目的にその都度衝動の取捨選択を行うことである。詰まるところ行為とは、可能的自己と現在の自己との自己同一、すなわち現在の自己において可能的自己を実現することであることになる。これがグリーンに見た行為の本質であり、「自己実現の原理」(Principle of self-realization)と呼ばれるものである。

「神の摂理」としての

(3) 自己実現の原理および心靈的原理

このようにして提示された自己実現の原理と心靈的原理はいかなる関係にあるのであろうか。両者の関係を解き明かす秘鑰は彼の宗教理解に求められる。グリーンは善をより高い自己に向かつて進歩するプロセスに見、悪を現実的自己を肯定し承認して、それ以上に進歩しないでとまることを見る。この主張は次のようなコンテキストからなされている。人間は行為においてその目的を意識している。すなわちその行為が神に向かうものであるか否かを知っている。このことは逆にいえば我々が神の自己啓示が既に相当に進展し、神を意識することが相当に具体的事実として現れている世界の中に身を置いていることを意味している。したがってこのような世界の中にありながら神の自己啓示の方に身を置かず、かえってそこから目をそらして肉の側に止まろうとすることは「慢心」、「放縦」にはかならない。これら慢心、放縦のせいで自己実現の過程は滞り、神の意思は容易には実現されなくなる。これが人間の側における「罪」である⁽³⁾。

ここにおいて自己実現の原理と心靈的原理は、宗教的理解を根底に、表裏の関係として統合される。宗教的観点から眺めれば、世界は神の自己啓示として神によって導かれ進展している。つまり神は心靈的原理として完全なる世界の実現をめざして絶え間な

く自己実現しつつある。しかしながらこれを我々の理性的立場から見た場合、神は無条件なものではなく、我々が道徳的行為を行いつつより高き自己を実現する延長上に位置することにおいてのみ「我々にとつての」神である。そして神がそのようなものであるが故に、我々は神の意思を実現する義務を自ら背負うことになるのである。我々が道徳的行為をただ自分自身のためだけに、自由に、自律的に行うことの根拠はここに求められる。

二 西田幾多郎の「純粹經驗」

(1) 『善の研究』の道徳論

『善の研究』の道徳論において注目されるのが、その内面的必然的視座である。西田は倫理学の諸説中「活動説」を自らの立場とするが、彼がこの立場に立つ根拠もやはりその内面的必然性に求められる。活動説は善を意志そのものの内面的性質に求める立場であり、善を意志の發展完成 (self-realization) とみなす立場である。西田は意志を「自己の活動に関する統一作用」と考える。それは意志が、目的が明確に意識された意識作用の謂いであることを指している。というのも、目的が明確に意識されるということとは、「すべきである」という内面的要求の声に従うことであり、「それを行わなければならない」という必然性、換言すれば自己責任を伴いつつ行動することにはかならないからである。

かくして活動説においては、「すべきである」という内面的

必然の声に従いつつ行為することが善行為であることになる。しかるに意志における内面的必然的性格を厳密に守るのであれば、意志が目的とするところのものは自分自身でなければならぬ。すなわち自己の必然性に従って自己自身を完成することが善意志の究極的な目的とならねばならない。自己を善行為に駆り立てるものは自己以外になく、また、その行為が善行為であると規定するものも自己以外にない。かくして活動説は自発的自律的なものとして西田の要求に合致するものとなり、彼自身が依拠する立場として採用されるに至るのである。

(2) 純粹經驗

一方、西田の「純粹經驗」は、「事実其儘」、「毫も思慮分別を加えない、真に經驗其儘の状態」として提示される。未だ主もなく客もない「主客未分」、「事実其儘」の立場、これが純粹經驗の第一義である。この意味において純粹經驗は認識と本体と共に構成する唯一原理たりうる。なぜなら純粹經驗は「主客未分」として主観の主観性が徹底的に否定された次元においてあり、そこにおいてあらわれる知識はまさに「事実其儘」としかいいようのない、真の意味での客観性が実現された知識であるからである。純粹經驗においては「知る」(覚知する) ということが直ちに「ある」ということを意味している。

翻って、知識の目的が客観性にあるのであれば、「事実其儘」の意識状態である純粹經驗こそが知識客観性の要求の最終的な目

標として適當であることになる。このことを逆に純粹經驗の側から眺めれば、純粹經驗は、それぞれの科学的分野の開始の時点からそれが最終的に客觀的知識として知識体系の中に位置づけられるようなその發展を方向付けていたということが出来る。この意味で、純粹經驗は知識發展を介して自己を実現するということが出来る。

(3) 『善の研究』の宗教論

ここにおいて我々は、グリーンと同様に、西田においても宗教的立場において實在論と道德論とが接点を見出す構図を発見することになる。すなわち、意志の發展完成の最終段階において主觀的自己が徹底的に否定され、「眞の自己」としての自らの姿が余さず顯わること、善を自己の發展完成と見る西田の道德論は、「事實其儘」という純粹經驗の意義に合致してくる。我々の道德的行為はその目的の先に純粹經驗という理想的境地を見出し、しかもその理想的境地としての純粹經驗が、「事實其儘」という最も直接的な經驗として實際に我々に与えられていることでその意義を保證されるのである。

西田は宗教を「神と人との關係」と定義する。それは、「我々の自己が相対的かつ有限なものであることを覚知する」關係であり、また、「絶対無限の力に合一すること、永遠の眞生命を得ようとする」關係である。⁽⁶⁾

西田は、神と人との間に絶対的な断絶が存すると説く宗教、す

なわち神と人とは性質を異にする主張する宗教は、結局神を自己の欲求のために利用しようとしているに過ぎないと批判する。⁽⁷⁾

このような態度によつて開かれるのは、各人がそれぞれの欲求に応じて無秩序に行動する世界である。そこにあるのはただ無根拠で平板な日常の連続に過ぎない。

このような疎外感に満ち、實在性が喪失された世界を秩序だつたものに転換するために、西田は各人が共通の理想（ \equiv 神）のもとに集う必要性を説く。その際、すべての人が神を外的なものとして集うためには、その神がすべての人々に共有の根底である必要がある。逆に言えば、ある理想を「神」として万人共通の人間の本質として採用し、その實現を万人が求めることで我々の生も、實在の世界も初めて有意義なものとして見出される。宗教的要求が、「自己の生命についての要求」であり、「眞生命を得んと欲するの要求」であるとはこの意味でいわれている。

翻つて、このような神を義とし、これによつて實在を秩序付け統一しようとするのは、各人がいわば神の手足となつて神による實在の統一創造に参加することを意味する。このことは二つの意義を有している。一つは、實在の統一に際して我々は統一の主体を主觀的なものから客觀的なものへと向上させる必要があること、すなわちそこには自己否定の契機が介在すること。もう一つは、神による實在の統一といつてもそこにおいて實際に働くのは各人の意識作用にはかならず、神による實在の統一作用と我々

の意識の統一作用とは本質的に同じものであるということである。この、意志の根底において我々を教え導く神の統一作用を西田は「人格実現の要求」と解釈する。「人格」は神人同性の関係に基づいて神の内に見出された「真の自己」の姿である。それは主観的自己の絶対的否定によって実現される。しかしながらその自己否定は単なる自己性喪失の意味ではない。「真の自己」とは我々の知情意の意識作用を最終的に統一する立場のことであり、その実現のための自己否定とは意識統一の最終段階における主観的次元から客観的次元への飛躍を意味している。そこにおいては意識の統一作用そのものが我々に向けて開示されるわけであり、それはまた自身の知情意という意識作用が統合された、自らの意識的主体の全体的な姿でもある。つまり、「真の自己」は自分の姿そのものであり、主観的自己の自己否定によって我々はかえって個性を獲得する。このような意味で各人の人格は他に還元することのできない唯一無二の意義を有している。かくして人は初めて真の意味で「自分の」人生を意義付けることができ、実在は自分がそこにおいて生きるかけがえのない場所として把握される。西田は「その生命を得る者はこれを失い我が為に生命を失う者はこれを得べし」というキリストの言を引いているが、西田にとって宗教の真意義は神に依ることにかえって我々に生き生きとした意欲深い生をもたらすことであつたといえるであろう。

三 西田幾多郎とグリーン

——比較思想的観点から

このように見てくると、両者の思想が理性信仰という同一の根底を有していることは明らかである。しかしながら思想が最もよく共鳴しあう部分はまた、両者の本質的な相違が最もよくあらわれる部分でもある。ここで、両者の相違についても見ておくことにしたい。

グリーンンの思想的動機は理性信仰の考えを用いたキリスト教の護教にあつたと解釈することが可能である。グリーンンにおいてキリスト教は「単に引き合いに出される一事例」ではない。彼が考える、人がそこにおいて生き、心霊的原理によって導かれ発展してゆく世界とはキリスト教的理念に基づく世界以外の何者でもない。しかしながらこのことがかえって彼の思想の理性信仰的性格を歪める結果を招いている。例えば、行為の唯一目的として位置づけられている自己実現にあつても、グリーンンにおいては本来内面的な自己実現に対して暗黙のうちにも外面的な範型が与えられてしまう。究極的な理想的人格として考えられているのは神、あるいはキリストの人格にはかならないからである。グリーンンの宗教思想は理性信仰としての性格を色濃く有しながらも、その根底に理性とキリスト教というふたつの根拠を有している。その意味で、彼の宗教論においては理性宗教と啓示宗教としてのキリスト教と

の間の揺動が見受けられる。

一方、純粹経験という根源的経験への注目を主眼に置く西田にあっては、その目的はあくまでも「主客未分」、「事実其儘」と呼ばれる根源的統一の自得にある。つまり、そこにおいて問題となっているのは、社会でも神でもなく、自己である。『善の研究』における「實在」、「道德」、「宗教」といった問題群は、我々の自己においてそれぞれ不可避の問題として問題化してきたものである。そこにおいてはいかなる宗教教団の神も前提とされていないわけではない。この点より見れば、キリスト教的信仰形態を暗黙の前提とするグリーンよりも宗教を自己における問題とする西田の方が理性信仰の立場を厳密に守っていることになる。我々は、グリーンの思想を理性信仰の応用的立場、一方、西田の思想を理性信仰の立場の徹底化とみなすことができるであろう。

- (1) Green, T. H., *Prolegomena to Ethics*, edited by A. C. Bradley, Oxford, 1890, p.13.
- (2) *ibid.*, p.22.
- (3) Green, T. H., "Faith", *Works of T. H. Green*, III, edited by R. L. Nettleship, London, 1891, p.270.
- (4) グリーンは説教「御言は汝に近し」に於て「神とは道德的生活の最終原因である」と語つてゐる。(Green, T. H., "The Word Is Nigh Thee", *Works of T. H. Green*, III, p.225.)
- (5) 西田幾多郎『善の研究』、『西田幾多郎全集』第一巻 岩波書店

1965, p.9.

(6) *ibid.*, p.169.

(7) *ibid.*, p.173.

(8) *ibid.*, p.174.

(みずの・ともはる、日本哲学、京都大学大学院)