

# 形なきものの形、声なきものの声

井上克人

序

かつて中江兆民は「日本に哲学なし」と猛語したが、西洋の哲学は体系性にもその特色をもつ。万象にはそれらをそう在らしめてある統一的原理があつて、そうした究極的原理に遡り、そこから演繹的に存在を根拠付けて論証してゆくところに「形而上学」の成立があつたのである。しかしその一方で、そうした万象を存在せしめている究極的な原理そのものは、いかなる言葉で以つてしても届き得ない或る超越性をもっている。哲学の営みがすべてを根拠付けて語ることにあるとするならば、その「語る」ということはどういうことなのか。語りえざるものを語ることは不可能なのか、ただ黙秘するしかないものであろうか。もしそうであるならば、これまでいかなる哲学も成立してこなかつたであろう。それ自身語りえざる究極のものは、しかしどこまでも語りえぬものとしての超越性を保ちつつも、同時に自らをまさに、そのようなもの

として開示しようとする自己内発的な性向をも併せもつものなのではないだろうか。それが我々をして哲学思考へと駆り立てるのである。つまり、語りえざるものは、自らを言葉として紡ぎ出す自ずからなる力がこめられているのであつて、逆説的な言い方をすれば、「沈黙」ほど「饒舌」なものはないのかもしれない。西洋では、すべての事象を思考の対象として、思考する者に向向させ、それを実体的に根拠つけて把握する様式を特色としてもち、それが「形而上学」へと展開させていった。しかしながら、それは別の仕方、語りえざるものを、語りえざるものとしてその覆蔽的超越性を留めておきながら、いわば「沈黙と測り合える」ような仕方、それを際立たせ、言葉へともたらす哲学的方法があるのではないだろうか。西田幾多郎（一八七〇―一九四五）にとつて、哲学とはそういう方法を模索していく営みであり、また彼の哲学そのものがその道を辿っていった軌跡だったのでなかつたであろうか。西田は、すべてを対象的に見る西洋の表象定立的な

形而上学とは別の思惟を模索し、語りえぬものがまさに語りえぬものとして自らを示し、我々に哲学的思索を促してくるその論理を究明しようとしたのではなかったであろうか。

## I 現象即實在論

昭和十一年十月、西田幾多郎は彼の最初の著作「善の研究」の版を新たにするに当たって、次のように述べている。「私は何の影響によったかは知らないが、早くから實在は現実そのまゝのものでなければならぬ、いわゆる物質の世界という如きものはこれから考えられたものに過ぎないという考を有っていた。また高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽つたことが今も思い出される」(全一、四、傍点引用者)と。この「實在は現実そのまゝのものでなければならぬ」という信念の淵源はどこに由来するのか、そして西田にあって、真の「實在」はどのようなものとして捉えられていたのか。

「善の研究」は明治四四年一月に一冊の本として上梓されたが、その中の第二編に該当する部分は、明治四〇年の「哲学雑誌」(第二十二卷第二四一号)に「實在に就いて」と題する論文として発表され、かなりの反響を呼んだ。翌月の「哲学雑誌」(同巻第二四二号)に、紀平正美がその紹介文を書き、次のように述べている。「余輩は本誌の前号において西田氏の実在論を登載し得たる事を非常に榮幸と感ずるのである。その理由は即ち斯様である。余輩の

拝読した所では氏の実在論は最もよくヘーゲルと近時八ヶ間敷い純粹經驗説、換言すれば主知説と主意説とを調和せられた者と思ふ。此の両説は言はゞ古来の大問題で、……この両者が完全に調和せらるれば哲学の任務は全く終るものと言ふてよい程のものである。勿論氏の実在論が完全だと評するのではないが、余輩は實際言はんとして言ひ能はざりしものを何の苦もなく言明せられた手際に於ては仲々立派なもので、如何に造詣の深きかを察し得られるものである」と。明治四〇年当時、わが国では「實在論」の研究が盛んに行われ、そうした實在論を歓迎する風潮の中で西田幾多郎が注目を引くようになったのである。そこでまず、西田自身が青春時代を過ごし、呼吸していた明治期の思潮の動向を見ておかねばならない。とくに当時のアカデミー哲学の状況は、彼の思惟を追跡するにあつて、不可欠のものだからである。というのは、松山信一(一九〇七―一九九四)が「増補 明治哲学史研究」(昭和四十年)のなかで指摘していたように、西田幾多郎は明治アカデミー哲学、とくに井上哲次郎(一八五五―一九四四)が初めて提唱した「現象即實在論」を継承する者であり、それを彫琢することに一生を費やしたと云つてよいからである。

ところで、この「現象即實在論」というのは、真の「實在」は現象の背後にあるものではなく現象の只中に内在するという考えである。これは大乘仏教思想の根幹をなす「本体的二元論」、すなわち外に超越者を想定しない思考様式である。後述する重要な仏教論著「大乘起信論」(以下「起信論」と略記)のいわゆる「万法

是真相如是万法」という定式がこのことを表現している。因みに、日本仏教における天台本覚思想もその淵源はこの「起信論」にあるのだが、明治二〇年代には日本人独自の考え、しかも仏教的な哲学として人々に夙に知れ渡っていた。とくに、明治期の哲学界に於けるもう一人の鬼才、井上四郎(一八五九―一九一九)

は明治十九年の「哲学一夕話」以降、「現象即實在論」と呼べる論文をいくつも発表しており、その影響は無視できない。じつこの「哲学一夕話」は西田の若い頃の愛読書の一冊に数えられている。更に清澤満之(一八六三―一九〇三)の「純正哲学」(明治二十四年)がその後につながり、そういった仏教系の哲学者とならんで東京大学の哲学教授の井上哲次郎が、「現象即實在論」を提唱していたのである。

明治期におけるわが国の西洋哲学受容の歴史は単なる受容と紹介に終始するものではなく、同時に日本独自の哲学を新たに創造する試みの歴史でもあったことは忘れられてはならない。井上哲次郎や井上四郎らは西欧の哲学思想を受容していくなかで、次第に自分たちが伝統的に継承してきた東アジアの思想ないし宗教思想がきわめて優れた哲学体系を持っており、その内容も西洋哲学と比較しても決して遜色のないものであるばかりか、十分に形而上学的思考と云えるものであることを確信するにいたる。それは一言で云えば「本体的二元論」の思考様式であり、この東洋的一元論を世界に提示することで、従来の二元論的な西洋哲学的思考に対抗しようとしたのである。

## II 西洋的三元論的特質

さて、西洋の形而上学の二元論的特質の淵源はもちろん古代ギリシアにまで遡る。古代ギリシアにおいて、哲学と科学の起り根を根源的に誘発したのは何よりもまず「同一性への希求」であつたと云つてよい。ギリシア人が世界に対して有していた精神的構えは、とりわけギリシア語の一語がそれを的確に表現している。それは「アレテーア (*aretē*)」という語である。通常は「真理」と翻訳されているこの語は、「隠れていないこと」、「覆われていないこと」を意味する。ギリシア人にとって真理とは物事の嘘偽りのないありのままの公開性、隠蔽性の排除なのであつて、覆われたもの、隠れたもの、暗いものをすべて「光のもとに」もたらし、顕わならしめようとする気質が彼らの意識にはあり、この傾向はすでにこの「アレテーア」という語のなかに含意されている。これこそが、ギリシア精神の本質を示す基本的特徴と云つてよい。更に敷衍して云えば、「隠れていないこと」という語に含まれる精神、云い換えれば未知の部分を残さずすべてを隈なく「見よう」とする意志、それが「テオーリア (*theoria*)」としての「観ること」であつた。先に述べたように、古代ギリシアの哲学者たちの本来の主題は「同一性」の問題であつた。つまり彼らは世界が我々に提示してくる多様な現象、およそ考えられうる多様な諸経験のなかに、それらを根本のところ統括している「同一的」なるもの、「統一」なるものを探究しようとしたのである。

すべてのもののうちにひそむ究極的統一とは何なのか。ギリシア人の理解するところでは、すべての存在するものは、なにか目に見えるものなのであつて、つまり我々がそれを聞いたり感じたりする場合でも、世界の明るみのなかに顕現してくるものなのである。彼らにとって世界における出来事は、或る隠れから光に歩み出て、そしてそれと同時に見られうるようになったものとして現れたのである。こうした意味で、彼らにとって世界への関係は、聞くことも感じることも、より広い意味で「見る」こと、すなわち光のなかで自らを示すものに対して自らを打ち開くことであつた。

である。哲學家が云うように、プラトン哲学は「光の形而上学」にほかならない。人間の生は、プラトンやアリストテレス、プロティノスやアウグスティヌスによれば、イデアを観ること、直観すること、神的精神の光輝に没入することのうちに見出される。このようなことを意味するギリシア語が先に触れた「テオリア」である。「セオリー (theory)」とはもともと眺めることを意味する。「テオリア」のラテン語訳は *contemplatio* すなわち「観想」である。

との間に〈空間〉、つまりそこで光が射し込む開けた空間が必要であらう。視覚とその対象との間の間隔があまりに狭ければ、何も見ることはできない。したがって、物が現れるためには、〈距離〉が必要なのである。距離は我々を事物から遠ざけ、事物とおしを互いに遠ざけ、あらゆるものがそこで一つとなつている近さを廃棄する。光は距離によつてのみ可視性を作り出すのだ。

では、時代が降つて西欧の近代哲学はどうであつたか。この「近代」を特色づける基本的な指標は、一言で云えば「分離的思考」であると云えよう。人間と自然との間の分離こそ近代を特徴づけるものであり、ここに近世における「科学」の成立があり、近世以降の世界は科学技術の文明によつて最も特色づけられる。しかもこうした客観的・機械的自然の発見と同時に、それと相即するかたちで見出された認識主体は、人間的価値の自覚、また普遍的自我ないし精神の発見でもあつた。つまり主観と客観を峻別し、外界の法則は認識主観によつて与えられるとする思考様式である。こうした二項対立的な二元論的思考は、キリスト教でも同じである。

プラトンのいわゆる「イデア (*idea*)」も、それは万物に〈かたち〉を与えるものであり、〈かたち〉に対する原型は聞いたり触れたりできるものではなく、「見える」ものであつた。つまり「イデア」とは「イデアイン」 (*ideiv*「見る」) と同属語で、一般には「見え姿、かたち」を意味する。したがって、プラトン以後、イデアの領域についても繰り返して使用される比喩もまた、目に見えるものの領域から取つてこられる。すなわち太陽や光、輝きなど

東方正教会も同じなのである。つまり言詮を絶する覆蔽的・超越的に一なる原理がその超越性をどこまでも維持しながら、自己内発的に自己展開し、万物の中に自らを内在化させていく論理、一なる本体とそれが起動展開する派生態、つまり「体と用」の論理であり、「内在と超越」の論理であつたと云つても過言ではない。因みに西田幾多郎の「善の研究」に見られる「統一的或者の自発自展」もしくは「超越的に一なる理の体系的発展」という発想は、こうした東洋的思惟の論理に基づくものであらう。しかも重要な点は、超越といつても、西洋的思考のように、「外」に超越したものではなく、どこまでも「内在的超越」という構造をもつ。超越的に一なるものが自ら動いて、自発自展していき、個々の存在者の中に内在化していく運動が説かれるのである。これは例えば「起信論」でいわゆる「心真如」が自らの清浄心を失うことなく「心生滅」へと転成してゆく「真如随縁」の発想である。ここで少し「起信論」の内容に触れておきたい。

### Ⅲ 東洋的一元論—体・用の論理

ところが、東洋的思惟の特質は上記のような二元論的思惟とはまったく異質な発想をもつものであつた。すなわちそれは大乘仏教や朱子学に共通して見られる〈本体的一元論〉であり、これは

「起信論」によれば、「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があり、互いに不即不離の関係をもっている。心真如は、それ自体清浄であり、心の生滅変化(時間)を超越し、不生不滅(無時間的、先時間的)でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩惱に覆われた真如が「如来蔵」と呼ばれる。「不生不滅不生滅下和合シテ二モ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅(真如)と生滅(煩惱)という二者があつて、それらが一つに和合

するのではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来藏なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。水波の比喻で云えば、水は外因である風（煩惱）によって波立つが、水はどこまでも水であること（湿性）に変わりなく、さまざまな波となって波立っているのであり、風が止めば波もなくなり、明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によって波がいかように波立っているようにも（動）、水の水としての在り様（湿）は何等変わることはない。水の表面がどれほど大きく波立っているようにも、その同じ水の深底はどこまでも不動である。そうした意味で、水そのものはいかようにの波の形をとろうとも、水の水としての自己同一性は維持されつつあらゆる波の形状を超越している。この超越的に一なる水そのものが、さまざまな波となって起動していくのである。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの・湿）であって、それに対し、如来藏はどこまでも動に対する静（波立つ水）であり、動を予想した静であるがゆえに、如来藏の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。

要するに、「真如」、すなわち本然的にあるがままの真実在は、全宇宙に遍在する個々の存在者を重々無尽に顕現せしめる不可分の全一態であって、それ自身本源的には絶対の（無）、（空）、すなわち絶対的覆藏態にはかならない。つまり「真如」は、現象せる個々の存在者の形而上の本体として、それらの根底に伏在し、あらゆるも

西田はこうした東洋独自の体用の論理を西洋哲学との格闘を通じて鮮明にしようとしたのであり、しかも西洋思想の根幹にあるキリスト教の神の理解も、自ずとこの体用の論理で捉えることになる。例えば彼は次のように云う。「神とはこの宇宙の根本をいうのである〔中略〕。余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの実在の根柢と考えるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である」と（全一、一四二、傍点引用者）。ただ西田の場合、体用の論理と云っても、体用相即というよりは、体用峻別、すなわち内在的超越のその超越性がつねに念頭にあったことは銘記しておかねばならない。その意味からすれば、西田哲学は宋学の立場から見て、「理先気後」の存在論的順序を固持し、「理」の超越性を強調した程伊川や朱熹の立場に最も近いと云えよう。つまり超越的なものは現象へと自らを展開しつつも、それ自身はその超越性を維持すべく自己自身へと溯源的に翻る、つまり自己蔵身するのである。それはどこまでも覆藏的なものである。

#### IV 東洋的形而上学——「格義」の伝統

さて、話をもうそう。先に述べたように、明治期に試みられた「日本独自の哲学思想」の最初の結実として、まず、東京大学第一期生である井上哲次郎の「現象即实在論」が指摘されなければならぬのだが、彼のこの発想は、じつは渡部清氏の指摘によれば、

のを根源的存在可能性において摂収し、つ、同時に個々のものを本然的にあるがままに開放するのである。換言すれば、現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本体として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在するのである。したがって、妄念に支配された現象的世界は、一方では「真如」の本然性からの逸脱であると同時に、別の面から見れば、「真如」それ自体の自己展開にほかならないのである。「一切衆生、悉有仏性」、「山川草木、悉皆成仏」を標榜する本覚思想もこうした考えに由来することは論を俟たない。要するにそれは、「現象」がそのまま「真実在」の姿にほかならず、すなわち「現象即实在」論なのである。

こうした考え方は、朱子学の程伊川（一〇三三―一一〇七）や朱熹（一一三〇―一二〇〇）に見られる理一元論的な発想、つまり超越的一たる理は、その超越性をどこまでも維持しながら、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるという「理一分殊」論、また中国の宋の時代に「看話禪」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華嚴教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものであり、それは言葉を変えて云えば「体・用」（本体とその作用）の論理、すなわち〈内在的超越〉の論理にほかならない。これこそ、西洋の二元論的思考様式とは異なる、まさに「東洋的」発想の根幹をなすものである。

東京大学で初めて開設された「仏書講義」の授業で、それを担当した曹洞宗僧侶の原坦山（一八一九―一八九二）がテキストとして採択した『起信論』から得たものなのである。原坦山は明治十二年から二十一年までの十年間、この「仏書講義」の初代講師を務め、好んでテキストとして『起信論』を採用していた。「仏書講義」という科目名は明治十五年から「印度哲学」と改められて現代に及ぶが、坦山は仏教を西洋的な意味での「宗教」(religion)、すなわち人格的な超越的絶対者との結合とは考えず、むしろ「印度哲学」ないしは「心性哲学」と看做すことによって、一なる衆生心の変容に応じた存在理解の様相を理解・解釈することを以て仏教の考究課題としたのである。したがって彼が最も好んでテキストとして採用したのは『起信論』であったことは至極当然であったと云える。井上哲次郎は東京大学文学部一期生であり、明治十三年（一八八〇）に卒業している。彼は晩年に記した回顧録のなかで学生時代の教員であった坦山について次のように語っている。「又面白いことには講師として原坦山といふ禪僧が大学に来て、仏典（大乘起信論その他）を講義することになった。それで自分は原坦山に就いて仏典講義を聴き、始めて大乘仏教の哲学の妙味を知った。それが縁となって其後仏教とは絶つに絶たれぬ関係が出来、今日に至っても大乘仏教の哲学を研究し、之に対して多大の興味も感じて居る次第である。」

ここでとくに紹介したいのは、これも渡部清氏の指摘によるのだが、明治十四年に井上が中心となって編纂したわが国最初の哲

学辞典「哲学字彙」で、英語の reality が「実体」と訳されており、大変興味深い説明を加えている。項目は簡単にこう記されている。「Reality 実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名爲真如。」「按」とは「参照せよ」の意である。つまり、後には「実在」と訳されることになる英語の reality を井上は「起信論」の「真如」に対応させて理解している。「真如」とは、ここに記されているように、まさに一切の言詮を絶する深遠にして超越的な真實在にほかならない。それは字義通りには、(本然的にあるが、ま)を意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別平等の自己同一を指している。元サンスクリット語の *reality* の漢訳で、言語的にも、真にあるがまま、一点一画たりとも増減なき真實在を意味する。

ところで、こうした本体的一元論は、どこにその淵源があるのだろうか。付言すれば、北伝の大乗仏教の根幹にはすべてこの一元論的発想があり、それは、一言で云えば、まさに中国仏教の発想、すなわち「格義仏教」なのである。中国に仏教が伝えられたのは後漢代のこととされるが、中国での仏教解釈は、いわゆる「格義」と呼ばれるものであった。「格義」とは、中国人がインドの仏教を受容するに際し、中国土着の思想、とくに老・莊思想に基づいて解釈したことを指す。それは伊藤隆寿氏によれば、従来一般には、中国への仏教伝来から魏晋期に見られた特殊現象であると理解されているが、じつは鳩摩羅什以後禪宗の人々に至るまで、すべて格義仏教から脱却していないと云う。結局のところ、

ものである。縁起説は、十二支縁起によって説明されるように、あらゆるものが因果によって成立するのみであることを示し、したがって、万物の根源とか、恒常不変的で唯一絶対の存在とかを認めない思想なのである。「無常」とは、すべては変化し時間的であるという意味であって、「無我」は「我の否定」つまりインド土着の實在論の否定と考えることができる。

以上のように、自己と万物との一体観、自己と真理との一体化に象徴される僧肇の思想は、インドならぬ中国の仏教や禪の底流を形成しているのであって、日本の仏教にも大きな影響を与え、そして日本人の仏教観にも深い影を落としていると思われる。

要するに、インド仏教における「無自性空」が中国語訳されて格義仏教になったということ、すなわち「無」を母胎として本体的な理解になったということは、それ自身非形而上学的な「空」が、存在母胎、存在根拠として実体的に表象され、本体的に形而上学化されたと云えるのではないだろうか。

## V W・ジェイムズへの共感

さて、西田だが、先に指摘したように、彼は「現象即實在論」の系譜を引くことは確かなのだが、しかし明治アカデミー哲学の哲学者たちとは一線を画する独自の優れた視点が彼にはあった。つまり西田の優れた独創性は、当時一世を風靡していた心理学的知見を咀嚼しつつ、實在と現象の不即不離の関係を「一なるもの

中国仏教はインド仏教とは異質なものなのである。羅什の弟子の中でも解空第一と称された僧肇は、『肇論』の「涅槃無名論」の中で次のように述べている。

然れば則ち玄道は妙悟に在り、妙悟は即真に在る。真に即すれば、即ち有と無と斉観され、斉観すれば即ち彼と己と二つ莫し。所以に天地と我と同根にして、万物と我と一体なり。(妙存第七)(原文漢文)

「玄道」は涅槃を指す。彼はそれを言詮思義を絶する玄妙なる存在(妙存)と看做す。しかもその涅槃を説明するにあたって、それを「老子」や「莊子」の「道」に準えており、文章は格義そのものとなっている。「道」とは唯一絶対にして恒常不変的な根源的實在を指す言葉である。僧肇は云う、玄道すなわち涅槃の体得は妙悟にあり、妙悟は真理と一体となることだ、と。「真」とは万物に内在し、それらすべてを統括する普遍的なものである。しかも「真」と一体化すれば、有無・自他・主客などの区別は消滅してすべて斉しく観られる。その「斉観」は「莊子」の「斉物」に基づくであろうことは容易に推察されよう。「斉物」というのは「莊子」の斉物篇や天下篇などに説かれるが、それは要するに万物のすべてをあるがままに容認することである。それは、ただ忘我無心になって万物の根源たる「道」と一体となることとされ、つまり「自然に帰る」ということにほかならない。かくて「天地と我と同根、万物と我と一体」とされるのである。因みにインドの仏教は、もっぱら「縁起」を説き、「無常」「無我」を説く

の自発自展」として体系的に深めていったことと相俟って、まさに「起信論」に見る「本然的にあるがまま」を意味する「真如」、すなわち「真實在」を、我々の意識にとつて最も直接的な「純粹経験」として捉え返したことであろう。この言葉自体は、既述の、西田を紹介した紀平正美の引用文で「近時八ヶ間敷い純粹経験説」と云っていたように、当時流行の E・マツハ、W・ジェイムズ、W・ヴァントらの実証主義・経験主義・心理主義の哲学に由来するものである。

W・ジェイムズ(一八四二―一九一〇)と云えば、哲学史のなかでは J・デューイ(一八五九―一九五二)とともに「アメリカ哲学」であるプラグマティズムに数え上げられる一人だが、彼が「プラグマティズム」を出版したのは一九〇七年(明治四〇)、ちょうど日露戦争が終った二年後のことである。当時の日本哲学界の指導的人物であった東大教授の桑木厳翼(一八七四―一九四六)は、論文「プラグマティズムに就て」(『哲学雑誌』一九〇五年一月―二月)を発表し、当時の大多数のアカデミー哲学者たちと同様、ドイツ観念論哲学こそは哲学の典型であるとする立場から、「プラグマティズムは哲学の趣味を解せざる哲学研究者の唱導した偽哲学」であり、哲学衰退の産物以外の何ものでもないとして排斥したが、当時、金沢の四高にいた西田幾多郎はジェイムズの哲学思想に関心を寄せ、そこに新たな哲学の生命を感じ取っていた。当時の彼の日記にはこうある。「セームスの Varieties of Religious Experiences (宗教経験の諸相)」といふ書物を借りてよみ始め

た。」(明治三十七年一月八日、全一七、一三三)「ゼームス氏か哲学研究に転じたりときく、この人哲学を研究せは定めて面白からんと信ず。」(明治三十八年七月三日、同、一五六)「午後、ゼームスよむ。心理を之によりて講せんと思ふ。」(明治三十八年十月四日、同、一六四)

これらの日記の書かれた一九〇四、五年は、ジェイムズが「根本的経験論」(一九二二年刊行)に収録された諸論文を執筆していた頃である。それから二、三年後に「プラグマティズム」(一九〇七年)が刊行され、一九〇九年の三月ころから遺稿「哲学の根本問題」の執筆がはじまる。明治四〇年(一九〇七)七月、西田は、当時在米中の親友鈴木大拙に宛てて、次のような書簡を送っている。「近來 W. James 氏などの Pure experience (純粹経験) の説は余程面白いと思ふ。氏は Metaphysics をかくといふがまだ出来上らぬか。・・・ゼームス氏の論文手に入ったら送つてくれ玉へ。」(全一九、一〇七—一〇八)

既に述べたように、その翌年の明治四〇年(一九〇七)に、「善の研究」の中心をなす「実在に就いて」という論文が「哲学雑誌」(第二四一号)に掲載され、西田の存在がはじめて日本哲学界の注目をあびる。そして明治四十一年(一九〇八)には同書の第一編をなす「純粹経験と思维、意志、及び知的直観」という論文が同じく「哲学雑誌」に発表され、西田はそこでしばしばジェイムズに言及している。

して感覚をしっかりと把握してはいるものの、哲学の任務は実在を「観念的に」、つまり概念によって限定することにはかならず、直接感覚にかかずらわることではないと断言し、しかも「観念」はつきはき細工しか与えず、生き生きとした知覚が与えるような統一は示さない、とその限界性を示すのみである。このように、ジェイムズはブラッドリの考えのいわばマイナス面を示しながらも、次のような積極的な視点を評価している。つまりそれは、ブラッドリはそうしたあらゆる概念的展望の消え去る地点(透視法の消滅点)のかなたに、一つの「絶対的」な実在を想定しており、この実在においては感覚の統一と知的理想の完全さが言葉に云い表せない仕方では結びついているとし、こうした絶対の全即「totality-unity」は存在し、存在しなればならないし、存在すべきだし、存在している、と考えている点である。

ジェイムズは、このような実在をまさしく知覚的な形で、まるのまま完全に哲学の中に取り入れることを試みようとして企てる。本源的な感覚の流れは量的な点でつまづくにすぎない。そこには常に多即「muchness」がある。しかし与えられた感覚の流れだけでは不十分であり、他の部分がはしくなる。知覚的実在の全貌を我々はあるのままに捉えることは到底できないのだが、たとえそれが知覚的実在の奇妙な要約であっても、いろいろな概念体系に置き換えるという方法しかない。これこそ、本源的に云って、ベルクソンの見解であったことを示唆する。

そしてジェイムズは上記の考察の結論を簡単に要約して、次の

## VI 豊饒なる実在把握の方法

ところで、ジェイムズは、プラグマティストとしてデューイと並び称せられるにしては、かなり宗教的神秘主義の側面があつて、自己と全実在との神秘的な一体感、つまり精神が自我の堅い殻から解放たれて全実在と一体になる感じを、純粹経験とか純粹持続と称して、哲学的思索の中心に据えている。彼は、「哲学の根本問題」のなかで、英国のヘーゲル学派に属し、新理想主義を標榜したことで著名なブラッドリ(一八四六—一九二四)の考えを取り上げ、凡そ次のようなことを述べている。

ブラッドリによれば、我々のなまの感覚がもつ本来の総体性、つまり感覚が与える多即一という調和のとれた相互浸透は、観念による概念操作ではそのまま把握できず、感覚がもつ総体性の隠れた秘密を失つてしまい、「実在」に代わつて観念的な「真理」が置き換えられるとき、「実在」の眞の本性は消滅する。それを受けてジェイムズはこう敷衍する。こうした欠陥はまったく概念の形式に基づいており、それは知覚の形式よりも劣つているのだが、哲学者たるものは、やはりこの概念の形式でものを考えざるをえない。そこで当然のことながら、哲学のために両方の形式を救おうとすることを期待するようになる。そのためには、両者の活動範囲に限界をもつけ、経験において見られるような両者の相補的關係を示す必要がある。これこそベルクソンの方法にほかならない、と。ところがブラッドリによれば、実在の内奥にひそむ統一性を開示するものと

ように述べる。すなわち「哲学の目標が、精神によって全実在を完全に支配する点にあるのなら、直接の知覚的経験の総体こそまさに哲学の主題となりうるだろう。なぜなら、そうした知覚的経験においてのみ実在は深くかつ具体的に捉えられるから」と。哲学者は有限な存在に過ぎないから、こうした知覚的経験のわずかな瞬間しか捉えることができないけれども、その他の瞬間に関する観念的シンボルを用いることによって、こうしたわずかな瞬間を超えてその知識を拡張することができるのだ、と。そしてこの部分に原注を付与して、こう述べる。「哲学者は、神秘的な方法によって、科学的な精神にたいしてふつう開かれてはいるよりも広い知覚的展望をもつようになるかも知れない。ベルクソンはこうした考えが好きなものではあるまいか」と。

このようにして、哲学者は直接の知覚的経験の範囲外にある無数の知覚を、シンボルという代用物を介して支配する。しかし、代用物としての概念は知覚から抽出された貧弱な抽出物であり、つねに不十分な知覚の代理にすぎない。「実在のより深い姿は知覚的経験のうちのみ見出されるのである。我々は知覚的経験においてのみ連続(あるものの他のものへの浸透)というものに親しく接し、自己に接し、実体に接し、性質に接し、種々の活動性に接し、時間に接し、原因に接し、変化に接し、新しさに接し、傾向に接し、自由に接する。」

要するに、ジェイムズは「ベルクソンもそうなのだが」西洋の形而上学の伝統である「見る」「見られる」というもっぱら視覚的

な「距離」を介在させた表象定立的見方を乗り越えようとしたのであり、そうした前立表象的、対象論理的な思惟の、いわばその「手前」にある生き生きとした實在、しかも「距離」を置くのではなく、自らもその真只中にある實在をそのまま把握する方法を模索していたのである。

ジェイムズはまた、同書のなかで、次のようなことを論じている。「知覚と概念の重要な相違点は、知覚が連続的で、概念が不連続的だという点である。(中略)もしもただちに概念的な見方をすっかり捨て去って、むき出しの感覚的生活に逆戻りすることが首尾よくできるならば、〈百花繚乱のなかを昆虫がぶんぶん飛び交っている状態を大規模にしたような混乱状態〉と誰かが形容したような光景があらわれるだろう。この多即一 (much-at-onceness) においては、矛盾はなく、すべてのものが生き生きとしていて、しかも明瞭な姿で存在する。」ここに「知覚の流れ」とか「多即一」とかいう表現で示される、概念的分析が加えられる以前の最も直接的な経験を哲学の出発点と見なすジェイムズは、自らの立場を「徹底的経験論」と名づけるのだが、西田は、先述した仏教用語の「真如」、すなわち「あるがままの真實在」をジェイムズのこの「純粹経験」と重ね合わせ、思惟や判断による抽象化以前の、知覚における具体的で生き生きとした、ありのままの経験に深い共感を持ったのである。彼は「善の研究」の「序」で、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」(全一、六)と語っていたが、ジェイムズ同様に西田は西田なりにそれを哲学的に論

## Ⅶ 實在の自覚の深まり

「善の研究」以後、「自覚に於ける直観と反省」(一九一七年)を契機として、真實在は「自覚」の立場から考えられてゆくことになる。「善の研究」の時期では自覚の立場は表面には現われず、主客未分の「純粹経験」がそのまま生きた真實在にほかならず、あるいは真實在に直に触れる契機とみなされている。そこでは、真實在は「無限の統一力」、「統一的或者」と呼ばれ、含蓄的 (implicit) な状態から顕現的 (explicit) な状態へと自発自展してゆく生きた全体として見られている。こうした真實在の動性を内容とする純粹経験も、主客未分の原初的狀態から思惟あるいは反省へと分化し分裂してゆくが、それは純粹経験そのものの深化発展のプロセスに過ぎず、純粹経験はそのプロセスを通じてどこまでも自発自展する一つの体系を維持しているのである。しかし、このような生きた体系の構造を叙述するのに、いわゆる「純粹経験」という概念で以ってしては包み切れない問題が生じてくる。昭和十一年(一九三六)、「善の研究」の版を新たにするに際して、彼は、本書の立場が意識の立場を出でず、心理主義的色彩の強い性格をもっていたことを認めつつも、自分の考えの奥底には単にそれだけに尽きない問題が本書執筆の頃にもすでに潜んでいたことを述懐している(全一、三)。彼の考えの奥底に潜むもの、それはいったい何だったのだろうか。

先に述べたように、西田の純粹経験の立場は自覚の体系へと深

理化する方法を模索していたということなのであろう。

彼は同書の「版を新たにするに当たって」のなかで、物理学者フェヒナー(一八〇一—一八八七)の例を挙げて次のように述べている。「フェヒネルは或朝ライプチヒのローゼンタールの腰掛に休らひながら、日麗に花薫り鳥歌ひ蝶舞ふ春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽つたと自ら云つて居る」(全一、三三四)と。ジェイムズも「根本的経験論」および「多元的宇宙」の中で、十九世紀の心理学者フェヒナーを取り上げている。フェヒナーは心理学の領域では「精神物理学」を創唱し、外界の刺激に対する感覚の強さを数学的に測定する方法を研究し、実験心理学の基礎を築いたことで著名だが、同様に「実験美学」の提唱者としても知られ、哲学者としては汎心論的一元論の立場を取った。彼には世界を極めて生き生きとした豊饒性において捉える視点があつて、生きた目的論的なものとしての「昼の相」(Tagesansicht)と、機械的で無生物的な世界を「夜の相」(Nachtsansicht)として区別し、後者の物理学的視線は、あくまで實在のもつ多様で豊饒なる内容の一面にしか過ぎず、しかもそうした面も一つの相として内に含んだ立体的な次元こそが真の實在の全体なのだと考えていた。實在にはそうした汲み尽くしえない無限の厚みと深さが具わっているのである。

められる。純粹経験のうちに感得される實在の汲み尽くしえない厚みと深さは、同時に自覚の深まりとして捉えなおされてくる。自覚は無限に底へ底へと深まっていくのである。例えば、西田は「真善美の合一」(「芸術と道德」所収)という論文のなかで、次のように述べる。

我々が實在に対して感ずる無限の大き、無限の深さは自己自身身の深さの射影に過ぎない。果なき蒼空に対する畏敬の念は無限なる空間に対する畏敬の念であり、空間の無限に対する畏敬の念は自己の中に自己を写す自覚作用に対する不可思議の感に外ならない。我々の知識は無限に自己の中に進むのである、此方向に於て我々は無限なる客觀的實在を見る。(全三、九七)

西田はこうした自覚の方向を深めてゆき、我々の自覚の無限の深底に「絶対無の場所」を認め、そこにおのずからあるがままに顕現する真實在を見ようとする。このように、西田の脳裏にはつねに「無限の深さ」という觀念が浸透していて、それは生涯変わることにはなかった。

## Ⅷ 自覚の動的発展

先述したように、西田の根本テーマは「真實在」であったが、「善の研究」では、それを主客未分の「純粹経験」にもとめ、この直接経験に見られる「統一的或者の自発自展」といった考えが、

やがて「自覚」の過程として捉え直されてくるのだが、彼は、「自覚に於ける直観と反省」(一九一七年)へ向けて自分の考えを導いた論文と看做す「論理的理解と数理的理解」(一九二二年)のなかで、「論理的理解の真の形式は一般的なるものが無限の系列に於て自己自身を發展し限定し行くことである」(全一、二〇九)とし、「すべて判断の根柢には直観的統一があつて」(同、二二〇)、「動的の一般者の發展の過程は先づ全体が含蓄的に現はれ、之より分裂対時の状態に移り、復、元の全体に還り来つて、此処に其具體的真相を明にするのである」(同、二二一)と云う。そして彼は、こうした反省的思惟の無限的統一の真相を究明するにあつて、デキント(一八三二—一九一六)の「或体系が自分の中に自分を写し得る時に無限である (Ein System S heißt unendlich, wenn es einen echten Teil seiner selbst ähnlich ist)」(同、二二三)と云う考え、或いはまたロイス(一八五五—一九一六)のいわゆる「自己代表的体系 (selfrepresentative system) が無限である」(同)とする考えを取り入れ、自己が自己を反省する自覚の体系を、自己が自己の中に自己を写す自己代表的体系と捉え、次のように述べるにいたる。「思惟の統一の真相は、自覚の統一に於ての様に、自己の中に自己を写す自己代表的体系の統一であつて、即ち自己の中に變化の動機を蔵し自己自身にて無限に進み行く動的統一である」(同、二二四)と。すなわち、我々が考えるというのは、或る事柄を思惟の対象とすることだが、その思惟を發展進行させていくことは、取りも直さず、その思惟作用そのものを、より深い次元から思

しかしこの言明の根柢には、主語を先ず挙げ、それに「走る」という述語で陳述する、その言表のプロセスを通じて、しかもその言明にアプリアリに先立つて、今現に走っている馬の全体表象の「直覚」が働いていなければならぬ。しかも今まさにありありと現前している直覚の内容を言表化する営みは、その直覚を反省しつつ内側から照らし返していく作用にはかならず、西田はそれを「動的の一般者の自覚自展」として捉えるのである。

## IX 無の場所—自己自身を照らす鏡

さて、「自覚に於ける直観と反省」(一九一七年)では、自覚的体系の底に「絶対自由の意志」を看取し、主意主義の立場に立つて考えられていた。それが「芸術と道徳」(一九二三年)を書き終え、「宗教について考えて見ようと思ふに至つて」、そうした意志(働くもの)の根柢に直観(見るもの)があることに気づかれてくる。實在の自覚の無限遡及の根柢に、つねにそれを見るものがあると云うのである。以後、それがますます彼の思索を駆り立ててゆくことになるのだが、こうした宗教的要求に駆られて最初に書いたと云う「直接に与へられるもの」(一九二三年)という論文には、「測り知ることのできない奥院」「實在の深き底」「反省によつて達することのできない奥底」といった表現が頻繁に繰り返される。そしてそれが、見るものなくして見るもの、すなわち自ら無にして自己の中に自己を映す「絶対無の場所」として捉えられ

惟の対象としていくことにかならず、かくして無限に思惟が展開し深まってゆくのだが、こうした思惟の無限遡及の根柢には動的の一般者の自己限定が働いているのである。彼は云う、「すべて我々の思惟作用といふのは動的の一般者が自己自身を發展する過程であつて、此發展の進行が即ち我々の理解となる」と(同、二二五)。

ところで、「場所の論理」というのは、上記の自己代表的な自覚の体系を前提としながら、主語と述語との包摂関係を弁証法的な實在の論理として捉え返し、一般者の自己限定の過程の中に形式論理的な包摂関係を包みこむことによつて成立したものであつた。自覚とは、自己が自己自身を反省し、自己自身を知るといふ働きなのだが、それがそのまま自己の内的發展の過程であり、直接の経験としての直観にはかならなかつた。こうした自覚の立場から見れば、形式論理的な包摂関係というのは、主語(特殊なるもの)が述語(一般的なるもの)に包まれるという形を取るが、これは一般的なるものが特殊なるものへと分化發展する過程を前提としており、しかもこうした一般的なるものが自覚自展する過程は、自己が自己自身を反省し、自己が自己のうちに自己を写す自己代表的過程にはかならない。したがつて、「SはPである」という形式によつて表現される判断において想定される包摂関係つまり「SがPに包まれる」という関係は、その後、自己が自己自身を写す自覚の過程を前提していると考えられる。

例えば、「馬が走る」という言明は、「馬」という主語について、それを「走る」として述語化(カテゴライズ)することなのだが、てくる。ここには、西洋形而上学の淵源にあつた古代ギリシア人の精神的構え、すなわちものをよく見るために《距離》を置き、すべてを「見るもの」に対する「見られるもの」として表象定立し、個々のものを主語的基体として実体的に対象化して見る見方とはまったく異質な見方がある。「見るものなくして見る」ところの、この「無の場所」というのは、個々の物が、いわゆる述語的の一般者の自己限定によつて同類なものの一例として特殊化されただけの主語的基体としての在り方ではなく、そうした在り方が突破され、個物がはかならぬこの個物として自らを限定するような場である。一々のものが真にそれ自身のもとに在り、それ自身に同じものとして現前してくるような場、逆に云えば、一々のものを個々円成させつつ、重々無尽に自らのもとに撰取する境域である。西田はこの無の場所を、自ら無にして自己の中に自己の影を映す「鏡」に喩えている。すべてのものは真の無の場所たる「鏡」に映し出された影像であるといふことになる(全三、四一九)。

しかし、ここでとくに留意したいのは、西田自身随所で強調するように、無の場所があくまでも自己自身に同一なるもの、自己の中に自己の影を映すものなのであつて、鏡はどこまでも「自己自身を照らす鏡」である、という点である(同)。つまり、すべての個物が影像として鏡の中に映現されてくること一つに、鏡は鏡自身を無限に映じてゆくという鏡そのものの自己返照の働きに着目しなければならぬということなのである。見るものなくして見るとは、そういうことである。要するに、物を映し出すに先



立って、明鏡はどこまでも明鏡でなければならぬのである。西田の念頭からつねに離れなかったのは、物を映す動きの底にある鏡の本体そのものの構造、すなわち鏡自身もつ「自己」遡源的翻転の動きではなかったであろうか。

西田は「自己自身を照らす鏡」という言葉を使うが、それは云うなれば、個々の物を映すに先立って、あるいは映し出すことと一つに鏡が鏡自身を無限に映してゆく動き、自ら何かを映そうという意図なく、映す主体なくして自らを映し出す動きであり、云い換えれば、鏡が鏡自身の底へ底へと遡源しつつ、不断に自らを照らし返してゆく自己返照の営みにほかならない。先述のごとく、個々の物を映現するに先立って、明鏡はどこまでも明鏡であり続けていなければならないのである。そのためには、明鏡は、本体としてどこまでも動的発展的に、いわば静的固定化を絶えず自己否定的に打ち砕きながら、その不断の照り返しの焦点へ遡及的に還帰し続けていなければならないのである。西田が晩年、絶対矛盾的自己同一としての場所について、それが「何処までも自己の中に自己を映す、自己の中に自己焦点を有つ。かゝる動的焦点を中軸として、何処までも自己自身を形成して行く」(全十、二九八、三〇〇)と云うのは、おそらくこうした消息を謂うのである。更に云えば、このような自己遡源的な不断の照り返しがあればこそ、明鏡はどこまでも明鏡であり続けるのである。鏡の鏡自身への照り返りは、現在が現在を現在化させてゆく絶対現在の自己限定にほかならない。絶えず現在から現在へであり、こうした絶対

どこまでも超越的なものとしてあることは論を俟たない。ここにそれが宗教の問題ともなれば、このことは顯著に示されてくる。

昭和九年(一九三四)の論文「弁証法的な一般者としての世界」の中で、西田は次のように云う。「我々から絶対者に到る途はない。神は絶対的に隠された神である」と(六、三三三、傍点引用者)。さらに昭和二〇年(一九四五)に執筆された西田の最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」では「逆対応」の論理が説かれる。それは一言で云えば、個的自己は絶対者と絶対的に隔絶しつつ、それがそのまま一層深いリアリティにおいて一つに繋がっているという逆説的な事態を謂っている。単なる相即的・即応的融合ではなく、どこまでも絶対的に隔絶している、しかも両者が一つに繋がっているのである。それはどういふことか。留意すべきことは、西田の立場は単純な「本体的一元論」ではない、といふことである。絶対はどこまでも対を絶するものとして、自己否定的に相対者から身を翻し、自己を蔵身したものでなければならぬ。西田は云う、「神は絶対の自己」否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなるが故に、自己自身によって有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有なのである。(全一〇、三二六、傍点引用者)即ち神は絶対無として自己遡及的に翻転することによって覆蔵態に留まり、そうした意味でどこまでも超越的なものとして自己同一的に自己を現してゆくということである。それはいわば滾々と湧き起る垂直的な自己湧出の動きであろう。しかも先述したように、不断の露現的湧出のうちには、同時にそこからの絶えざる覆

現在の不断の露現的湧出のうちには、同時にそこからの絶えざる覆蔵的帰滅ということが働いている。そうした意味で、自ら照らす鏡は、鏡そのものとしてどこまでも永遠の「闇」なのである。西田が「絶対矛盾的自己同一」という表現のうちに看取していた「自己同一」とは、こうした自己隠蔽的な絶対的覆蔵態ではなかったか。つまり、個物的多を個物的多として現前せしめながら、その不断の現前を可能にする場としての全体的一は、全体的一としてはどこまでも絶対的な「隠れ」である。「一」の「一」自身への還滅、自己蔵身によってはじめて「一」は「一」たりうるのである。「一即一」として成り立つのである。こうした「一」の「一」自身への還滅即湧出、すなわち「即非的自己同一」こそ、西田が云うところの「見るものなくして見るもの」、「自ら無にして自己の中に自己を映すもの」、すなわち「絶対無の場所」の正体であつたはずである。

## X 東洋文化の根底にあるもの

さて、こうした自己同一がもつ絶対的覆蔵性は、上述した古代ギリシア哲学において追求された「同一性」、多様な諸現象のうちにある統一的原理、つまり光の顕現性のもとに「見えるもの」として立ち現れてくる「同一性」とは、まったくその趣が異なる。西田が理解する限りの東洋的思惟における「自己同一」はそれ自身矛盾を孕む絶対的否定態として、あくまで「絶対の他」であり、

蔽的還滅ということが働いている。

西田は「働くものから見るものへ」(一九二七)の「序」の最後で、東洋文化の根底には「形なきもの、形を見、声なきもの、声を聞く」(全三、一五五、傍点引用者)といったことが潜んでおり、そこに自らの哲学的根拠を置きたいと語っていたが、今かりに傍点を付した「の」のところ、すなわち目撃されている「形」、聴取されている「声」のなかに、顕現と同時に翻転する絶対無の〈差異性〉の生起、「即非」的否定性の機能が見て取られるのである。一言で云えば〈露現と覆蔵との同時生起〉が看取されるのである。これこそ西田が晩年に言葉として表現した「逆対応」の論理であったと云つても過言ではない。

西洋哲学が「光の形而上学」であるのに対して、西田が自らの哲学的根拠を置きたいという「東洋的なもの」とは、ものの顕現には同時に覆蔵性が継わりついているということ、云い換えれば、顕現、現前とともにその「由来領域、本質由来」として「覆蔵性」がそこに共現前している、という点に特質がある。M・ハイデガ(一八八九―一九七六)は古代ギリシア語の「アレーテイア」、すなわち「隠れていないこと」、「不覆蔵性(Un-verborgenheit)」のうちにその「本質由来」として根源的な「隠れ」を看取し、露現と覆蔵の同時的な根本動向に、いわゆる「存在者」ではない「存在」の「真理」のテンポラリテート(とき性)を垣間見、すべてを前立表象的に「見る」西洋形而上学の超克を企図したが、西田も「現象即実在論」、云うなれば現象的存在と超越的なものと

をひとつらなりに見る「本体的一元論」の形而上学に対して、超越的なるものもつ覆蔽的「他者性」に着目し、それを乗り越えようとした点で、ハイデガーと重なるところがあったように思えるのである。

西洋の形而上学が「光」を主体としていたのとは対照的に、西田は東洋的思想の根底にいわず「闇」を、すなわち「輝ける闇」を見たのかもしれない。前者は「見るもの」「見られるもの」の間に「距離」を必要とし、その空間に光によって顕現してきた「見られるもの」に即してその究極的根拠を追求する方向に思考が推し進められていったのであり、それが形而上学という体系へと発展した。西田はそうした主語的・実体的な思考をその根底から支えるような思惟の方法を模索し、それが「述語の論理」、「自覚の論理」として捉えられ、やがては「場所の論理」として完成するにいたるのである。

註

- (1) 『松山恒一著作集』第六巻、「明治哲学史研究」こぶし書房、一九九九年、六〇頁
- (2) 高坂正類は「西田幾多郎先生の生涯と思想」のなかで、「先生ご自身のような哲学書を読まれたのですかと伺ったら、「井上田」の『哲学一夕話』というものがある。君達は無論知らないだろうが、それを読んで感銘を受けたことがある。」と答えられたことがあった」ということを伝えている。『高坂正類著作集』第八巻、理積社、一九六五年、二二頁
- (3) K・ヘルト著「地中海哲学紀行」上巻（井上克人・國方栄二監訳、晃洋書房、一九九八年）、第一章及び第五、第七章、下巻、第十一章

を参照。〔原著：Klaus Held: *Treffpunkt Platon — Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1980〕

- (4) 同書、下巻、第七章を参照。
- (5) 『大乘起信論』については、平川彰著『大乘起信論』（佛典語彙22）大藏出版、一九七三年を参照。
- (6) 原田山と井上哲次郎および「現象即實在論」の関係については、上智大学教授、渡部清氏の左記の論文から多大の示唆を得た。記して感謝の意を表したい。  
渡部清「仏教哲学者としての原田山と「現象即實在論」との関係」〔上智大学「哲学科紀要」第二四号所載、一九九八年、および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲学」〔同紀要、第二五号所載、一九九九年〕一八八年を顧みて〕（『懐舊録』所収）、シリーズ日本の宗教家②「井上哲次郎集」（扇園進監修）第八巻、クレス出版、二〇〇三年、二九二—二九四頁
- (8) 渡部、前掲論文（一九九九年）七五—七六頁参照
- (9) 伊藤隆寿「中国仏教の底流—天地と我と同根」、『大乘仏典』（中国・日本編）2「盛論・三論玄義」付録月報より、一九九〇年九月。
- (10) 塚本善隆編『盛論研究』法蔵館、一九八九年、七四頁
- (11) 前掲書（註9）、伊藤隆寿氏の月報による。
- (12) 以上、「フラクマテイスム」世界思想叢書全集14、河出書房新社、一九六三年、二三八—二四一頁を参照。
- (13) 同書、二二—二三頁。また『世界の名著』48巻「パース・ジェイムズ・テューイ」、中央公論社、一九七二年、二九一—二九二頁
- (14) Fechner, G.T. *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtsansicht*. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1919

※本文中の西田の引用文の括弧内の漢数字はすべて、最新版『西田幾多郎全集』（竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂國雄、藤田正勝編集、岩波書店）の巻数と頁数を示す。

（関西大学 教授）