

時と鏡

——西田哲平に於ける美在の論理

井 上 克 人
(関西大学)

Mirror and Time—The Logic of the True Reality
in Nishida's Philosophy

INOUE Katsuhito

The standpoint at the Kitarō Nishida's philosophy has an extremely strong religious color, especially in relation to Buddhism. That is truly Eastern form of thought, i.e. 'holistic monism,' which is of a different nature than the Western form, especially with regards to the dualism characteristic of the Latin Western tradition. This monism describes a transcendentially single principle which, while preserving to the end its transcendence, develops itself by arising within itself, is a logic which transforms all things from within, and is a whole from which all origination of development is derived. In other words, we can say that this principle is a logic of 'substance (ti) and function (yòng).

It should also be noted, however, that the 'transcendent unity' of this holistic monism, while we can say that it is transcendent, is not something externally transcendent. In this sense it can be contrasted to that which is featured by the Latin tradition of Western thought in its assumption of *an external, personal, singular, divinity* which stands outside of that which it transcends. The Eastern transcendent unity of which I speak is, to the utmost, an 'internal transcendence.'

However, Nishida's philosophy has inexhaustible depths to offer. We can see this depth in his notion of "oppositional correspondence (*gyaku-taiō*)" emphasized in his later years.

What Nishida tried to teach via his logic of oppositional correspondence is that "the self is itself insofar as it transcends itself." To put this in other words, we can say that the self which turns its back to God is, just as it is, enveloped within God's love, or that the self full of desires which cannot cleanse itself of its sin, is, just as it is, receiving the salvation of divine mercy. The paradoxical situation which Nishida

describes is that while the individual self is separate in relation to the absolute self, that individual self remains, at the same time and just as it is, unified with the absolute self in deep reality. In short, Nishida's logic is none other than a "logic of immanence and transcendence."

While transcendence remains utterly within the absolute Other, it is precisely there that the relative existent being is something utterly finite. While there is an absolute division between these two, in the depths they are unified. The finite relative self, in the depths of itself, finds 'transcendence,' and it is here that such a kind of perspective opens towards the absolute other. This problem of the 'transcendental other' at the root of the relation between self and self constitutes the centre of Nishida's thought.

昭和二年、『働くものから見るものへ』の序のなかで、西田幾多郎は東洋文化の特質に触れて次のように述べている。

時の中に動いて行く、要するに日本民族の文化はどこまでも時間的であり、時間的推移にこそ情意はあるのだと語る。かくして彼は次のような省察を下すのである。

情的文化は形なき形、声なき声である。それは時の如く形なき統一である、象徴的である。形なき情の文化は時の如くに生成的であり、生命の如くに発展的である。それは種々なる形を受容すると共に、之に一種の形を与へ行くのである。時といふものは、単に流れ去るものではない。単に流れ去るものならば、時といふ統一も成立せない。時は私が屢云ふ如く限定なき限定である、形なき形である。時に於ては、形なきものが形あるものを限定するのである。…絶対の無の自己限定として時が成立するといふ所以である。(VI、三四七頁、旧版Ⅶ、四四五頁)

つまり「形なき形、声なき声」とは情的性格を意味し、それは時の如く形なきものが形を与えてゆく「形なき統一」である。こうした時の統一作用がもつ絶えず生成的で躍動的な運動、それは云うなれば「流れつつ留まる現在 (die strömende-stehende Gegenwart)」¹ とい換えれば、絶えず流れ去りながら、そうした流れを貫いて全体として常に統一をもったものとして自己自身のうちへと収束している現在だということになる。

形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年來我等の祖先を孕み来つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではない、からうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はいかに要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである。(Ⅲ、二五五頁、旧版Ⅳ、六頁)

よく引かれる有名な言葉だが、ここで西田が自らの哲学的根柢を与えたいという「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」とはどのようなことなのだろうか。西田は、たとえば日本文化の性格についてその「情的」性格、「リズムカル」な性格を、エッセーや各論文で指摘している。二、三例を挙げれば「書之美」(昭和五年)、「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」(昭和九年)、そして昭和十三年、四月・五月の京大における月曜講義「日本文化の問題」がそうである。とくに「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」のなかで、西田は古代ギリシアの文化が時を越えた永遠なるもの(イデア)を知的対象とする「ヌースの文化」であると捉え、それに対して日本の文化は「情的文化」であって、外に永遠なるものを見るのではなく、内に物から物へ移って行く、時を越えるのではなく、

振り返ってみれば、日本文化の根柢にあるとする時間的性格、すなわちその統一力と、情的性格は、すでに『善の研究』で触れられている「純粹経験」の特質でもあった。純粹経験とは「統一的或者の自発自展」であり、「動的一般者」として無限の統一力であり、またそれは情意的な現在意識であることが指摘されている。純粹経験そのものは主客未分の直接経験なのだが、それは同時に無限に分化発展してゆくプロセスをもち、しかもその根柢にあって、それを統一しているものでもあった。西田は純粹ということを「意識の統一性」に見て取り、次のように語る。「純粹意識の直接にして純粹なる所以は、…具体的意識の厳密なる統一にあり」(Ⅰ、一一頁、旧版Ⅰ、一二頁)、そしてこの「統一作用が働いて居る間は全体が現実であり純粹経験である」(Ⅰ、一三頁、旧版Ⅰ、一四頁)と。要するに統一とは、いわゆる未だ主もなく客もない直接的な純粹意識という意味だけに留まらず、むしろ分化発展の進行の背後にある潜在的統一作用の運動のことである。つまり、實在の統一とは、「先づ全体が含蓄的 immanent に現はれる、それより其内容が分化発展する、而して此の分化発展が終つた時實在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にていへば、一つの者が自分自身にて発展完成するのである。」(Ⅰ、五二頁、旧版Ⅰ、六三頁)と語られているところ

るからすれば、動的に多様な相に分かれて展開してゆくのだが、それが「自発自展」という言葉が幾度となく使用され、しかも「自」という語の反復使用が示唆するように、絶えず自己同一的に自己自身へと自己還帰的に収斂しつつ進むのであって、それが全体として自らを実現してゆく自己統一性のことであるように思われる。そして、そういう自己同一性を維持しつつ自ら発展してゆく純粹経験に現在意識としての時間を見ていることになる。

やがて西田の時間概念は、「無の自覚的限定」にいたると、事実が事実を限定するという立場から、現在が現在自身を限定し、「非連続の連続」ということが語られるようになる。現在の底には捉え得るものは何もなく、現在は無にして自己を限定するのである。時は現在が現在自身を限定するところから始まる。時は刻々に消えゆくものであり、また同時に生まれくるもの、生れてはまた死するもの、常に生じ常に滅してゆくものである。そのように捉えようとして捉えられないところに現在があると云える。一つの瞬間が滅することが一つの瞬間が生ずることとして、それはどこまでも非連続の連続であろう。

西田のこうした「現在」を中心とした時間観念は晩年にいたるまで変わることはなかった。彼のいわゆる「絶対現在」とは、永遠の今の自己限定として、刻々に現在から現

在へ、そこからそこへと移りゆくのだが、一方では常に新たに生じ、直線的に進み行くと共に、他方あくまでも自己同一的に変化せず、常に自己自身に還って来る、すなわち円環的である。絶対現在とは無限に新たなであると同時に無限に変わらず、直線的にして且つ円環的なのであり、そうした意味で自己矛盾的自己同一なのである。

ところでしかし、時間のこうした論理、すなわち自己同一をどこまでも維持することによってその統一性を保ちながら、無限に流れてゆく時の推移が、どうして「情的」なものとながっているのだろうか。問題としたのはその点である。

II

西田哲学の中心問題は、一貫して「真実在」であったと云っても過言ではない。昭和十一年十月、西田は彼の最初の著作『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、早くから実在は現実そのまゝのものでなければならぬ、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかゝる考に耽つたことが今も思ひ出される」(I、四頁、旧版I、七頁、

る。哲学の動機は「驚き」ではなくして深い人生の悲哀でなければならぬ」(V、九二頁、旧版VI、一一六頁)と云う。よく引用される言葉だが、西田の哲学の底に根本基調としてあるのは、この「悲哀」の感情であった。周知のように、西田は、若い頃から、肉親だけでなく、兄弟姉妹、妻、子供との度重なる死別があった。いわゆる「二人称の死」である。自分にとって最愛の、かけがえのない者の死に遭遇し、その悲痛と慟哭はいかばかりであつたかは、『国文学史講話』の序(『思索と体験』所収、I、三二九頁、三三四頁、旧版I、四一四頁、四二〇頁)をはじめ、日記や書簡に示されている。

二人称の死とは何か。自分にとってかけがえのない人、最愛の人の死。それは人がこの世に生きているかぎり、誰もが遭遇する不幸であり、誰もが避けてとおることのできない深い哀しみである。もはやこの世では二度と会うことのできない心の空隙。失ってしまったもののへの哀悼、それは絶えず遁れ去ってゆくもの、取り返しがつかないもの、今となつてはどうしようもないという痛恨の思いであり、それは云うなれば「距離」の感覚、「乖離」の感受性にほかならない。

考えてみれば、人間生活は決して均質的な物理的時間・

傍点引用者)と。『善の研究』は明治四十四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、明治四十年の『哲学雑誌』(第二十二巻第二四一号)に「実在に就いて」と題する論文として発表され、かなりの反響を呼んだ。明治四十年当時、わが国では「実在論」の研究が盛んに行われ、そうした実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。彼は本書の「序」で、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」と語り、第二編第一章の冒頭部分で、「深く考へる人、真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むる様になる。我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先づ天地人生の真相は如何なる者であるか、真の実在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ」(I、三九頁、旧版I、四六頁、傍点引用者)と云う。このさりげない言葉に秘められているのは、どこまでも深く真摯に考える姿勢を持つとする西田にあって、真の実在を追究することが、とりもなおさず「情意」と結びついたものであったということである。では、西田にあって、「情意」とはいったい何であつたのか。西田をして、深く真摯な哲学的思索へと誘う「内的な促し」とはいったい何であつたのか。

「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのであ

空間の中に生きているわけではなく、生きた具体的・現実的な歴史的時空においてあるものであって、人との出会いも歴史的時間の流れのなかに於ける出来事である。人との別れは、それまでの生きたつながりが過去となって去りゆくことであると同時に、もはや現在とはならないという「時の不可逆性」によって、それが懐旧の思いとなつて、一層深く別れた人への思いが強くなってゆく。逝ける者は、まさに遠くに去ってしまったがゆえに、いっそう慕わしき、愛おしき、懐かしさを伴つて、残された私たちの心に蘇ってくるのではないだろうか。

そうした感受性は、いわば根源へ遡る想起の営みでもあるのだ。最愛の人との死別となれば、懐旧の思いは一層強く心に迫ってくるものである。ペンヤミンに倣つて云えば、「失われた過去」、つまり本来そうあるべきであつたにも拘わらず、今となつては取り返しつかない、そうした過去への「痛み」に満ちた追憶、もしくは悔恨であろう。そこに現在における「乖離」の感覚が鮮明になり、と同時にそうした乖離によって始めて露現してくる「真実在」への郷愁が促されてくるのではないだろうか。経験の深まりによって見えてくるリアリティとは、そうした「滅びと衰亡」という、それ自身覆蔽的な歴史的イメージをおして見えてくる真理（ロゴス）であり、しかもそれは「乖離」の感

覚によって「聖化」されてくるように思えてならない。悲痛・慟哭の感情がやがては「諦念」となつて深まり、移りゆくものは移りゆくままに、それが永遠の影として、永遠の姿として甦ってくる。西田の「悲哀」には今述べたような懐旧の思いがあつて、それは「遁れゆくもの」への愛惜にはかならない。万有のうちにある「寂寥」、洞然として、宇宙が寂寥をきわめてそこにあるのだ。万有のかなしみ、存在のかなしみ、それは人間が抱く主観的な無常感であると同時に、自己の置かれた世界そのものの姿でもある。そこに、自ずから永遠なるもの、超越的なものへの郷愁が「哀愁」となつて立ち昇ってくる。そこにはエロティシズムがあるとも云えよう。遁れゆくものは、それが捉えどころなく遁れゆくがゆえに、どこまでも「超越的他者」として形而上学的に聖化されるのである。悲哀はそういう「存在論的性質」をもつものである。大峯顕氏がいみじくも云うように、西田は悲哀をいわば宇宙そのものの根本構造として経験している。しかし同時に、そこには、つねに自己ひとりが置き去りにされているという「孤独」の感覚も潜んでいる。自分というものを支えるものが何もないこと、すべて自分の手のうちから遁れ去ってゆくこと、その後自分一人が宇宙に置き去りにされ、そしてそれでもいづれ自己自身もその宇宙から消えゆくことを思う。人はいずこ

より来たりいずこへ去るのか、人間は誕生と死とのあいだの短い間のなかで何を行い、何を作り出さねばならないか、西田の「悲哀」には、そうした「寂寥」と「孤独」という存在感覚があつて、それが彼の尽きぬ哲学思索と繋がっているように思われる。やはり大峯氏も指摘しているように、悲哀の情はその極限において悲哀を一つの慰安へと転ずる不思議さをもっている。深い悲哀のなかにあることは確かかなのだが、その無常の底を突き抜けて開かれてくる明透さ、暖かさ、慰みにも似たものが現われてくる。いわば心は哀しみを突き抜けて逆に癒されるのであって、その悲哀の情動がそれ自身の内に一種の自己超越の運動を含んでいる、つまり悲哀という情動に固有の根源的な治癒力があるのである。真実在への哲学的思索の営みは、云うなれば情意的なものが、それを超越してゆく、自己超越の動力となっていると云つてよい。また浅見洋氏は、西田の哲学的思索は、「二人称の死」に遭遇したことによる「グリーフ・ワーク」、すなわち「悲嘆の癒し」にはかならないことを指摘している。

以上のように、「真実在」とは、つねに「遁れゆくもの」として覆蔽的であり、そうなればこそ、それはまたどこまでも超越的・永遠的なものとして郷愁をそそるものとなり、それを追求すべく「未来」へ向けて思索を内的に促すもの

となるのである。哲学的営みが「物語る」ことであるとするならば、そうしたどこまでも超越的に覆蔽的な「真実在」、絶えず「遁れゆくもの」として常に「痕跡」しか与えることのない既在的な「真実在」を、内的な促しによって、未来へ向けて思索してゆくことなのかも知れない。そして「物語る」ことによって、「真実在」はまさにどこまでも遁れゆくもの、隠れたるもの、永遠なるものとして自らの姿を顕わにするのではないのだろうか。西田の思索の根底にあったのは、「自己は自己を超えたものにおいて自己を持つ」という、絶えず、超越的なものに身をゆだねたかたちで自己を自覚することであつたと云えよう。

III

さて、上で引用したように、西田は『善の研究』の序で「純粹経験」を唯一の実在としてすべてを説明して見たい（一、六頁、旧版一、四頁）と述べているが、ここで留意したいことは、「純粹経験の立脚地より見れば」とか「純粹経験の立場より見れば」という表現からもわかるように、西田は自らどこまでも「純粹経験」に立脚しながら、彼独自の思索を展開させているという点である。しかし西田が「真実在」をこの「純粹経験」の内に見るといふことはいったい何を問題にしようとしたのだろうか。いかなる哲学者で

あれ、その思索の根底には、絶えずその思索を動機づけ、つねにそこからそこへ向けて展開されてゆく根本経験があって、思索は常にそうした言語以前のリアリティに立脚しながら、言葉へと紡ぎだされることは論を俟たない。西田にあるのは「純粹経験」がまさにそれであった。

周知のように、『善の研究』の第一編第一章「純粹経験」は次のような文章ではじまる。

経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事実に従うて知るのである。……毫も思慮分別を加へない、真に経験其儘の状態をいふのである。例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるという判断すら加はらない前をいふのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である。(一、九頁、旧版一、九頁)

そして、こうした事実そのままの直接的な意識は「現在意識」として特徴づけられ、すべての精神現象がこの形において現われることを強調する。普段我々はいつもすでに現在を生きて、現在を呼吸して生きている。ただ、そのように

して毎日生きていることに、ひよっとすれば事実そのまの現在意識としての純粹経験があるのかもしれない。例えばここに吉田健一の次のような文章がある。

冬の朝が晴れてゐれば起きて木の枝の枯れ葉が朝日といふ水のやうに流れるものに洗はれてゐるのを見てゐるうちに時間がたつて行く、どの位の時間がたつかといふのでなくてただ確実にたつて行くので長いのも短いのもなくてそれが時間といふものなのである。(『時間』新潮社、一九七六年刊、三頁)

時間は流れるというのが普通の時間観念であろう。だが、時間が過ぎ行くものとして実感するのはどういう時であろうか。我々はどうしてこの捉えどころのない見えないものが流れるのを知りうるのか。春、若葉が萌え出し、それがやがて緑濃い樹冠の茂みをつくり、夏の烈日に耐えたのち秋風と共に葉は紅葉して散ってゆくといふうに、自然の推移を思い起こし、そして今この季を迎えてここにある自己を意識したときにしか、時間は見えてこない。このように推移し、変化し、消滅し、再び発生してくるもの、そして先に触れたような懐旧の思い、時間の流れはそうした状況に置かれてはじめてそれとして意識されるのではないだろうか。しかし普段は、我々はいつもすでに現在を生きて、現在を呼吸してそこに根差しながら日々の生活を営んでい

る。吉田健一の時間論は汎現在主義として夙に知られているが、彼にとって「いまを生きて」とは、「刻々にたつて行く時間の意識」であって、時間が刻々とたつてゆく意識するということは、時計を眺めて秒針が一秒また一秒と刻み、その度に一秒前が過去へと変わってゆくのを意識するようなことを意味してはいない。先に引用した文章から

もわかるように、時間とともに生きながら意識はまぎれもなく現在時そのもののなかに浸っており、眼前に朝の光景が繰りひろげられてゆくのに対応して意識は充実する。そういう現在時が刻々に流れていっても、意識は刻々にたつてゆく時間を少しの遅滞もなく呼吸しつづける。そのとき、我々は間断なく現在のなかに浸りつづける、そうした現時はどこにも切れ目がなくしなやかに先へ先へと延びてゆく。そしてあるとき、「ただ 死を迎へて時間の意識も途切れる」のである(同書一五〇頁)。つまり吉田にとって、刻々にたつて行く時間をその通りにあるがままに意識することが現在なのである。まさにそれは純粹経験における現在意識であろう。しかし、その現在は、刻々と過ぎ行くながらも、単なる刹那の瞬間ではなく、ある幅をもっているのも事実であって、過ぎ越し方を記憶のなかに「包蔵」し、なおかつ未来も現在のなかに「胚胎」している。そしてそのような現在が推移していくのであって、現在は絶え

ず、捉えられぬままにつねに新たな現在になりながら直進的に進み行き、同時にその流れの全体を包み込むようにして記憶のなかに包蔵されてゆく。

ところで、興味深いことに、吉田は、今ここに生きていることの充溢した現在意識の例証として、西田の『善の研究』(一、一一頁、旧版一、一一頁)に言及し、その中で述べられている熟練した登山家とピアニストの例を取り上げている(『時間』、八―九頁)。吉田が指摘しているように、登山家もピアニストも時間、呼吸、拍子を無視しては出来ないことであって、これは「知覚の連続」すなわち人間の意識の上で時間と一体となった典型的な例である。しかしながら考えてみれば、ピアノ演奏、登山家の登攀は、その熟練した習慣性において、いわば高次の無意識(主客合一の純粹経験)に根ざしながら、一方、たえずそれを意識化し、その意識化によって無意識を強化するという矛盾をも含んでいる。云い換えれば、それは主客合一した境地であると同時に、高度に目覚めた行為なのであって、そのことに没入しつつもそれを絶えず意識化することによって、そのことと自体に刺激を受けて、一層、主客合一的な行為に没入していくことができるのである。すべて熟練した人、練達之士の行為はこのような特質をもつ。「知的直観」に基づく西田の思惟も事情は同じであって、その哲学的思惟の自覚

的、反省のプロセスは、つねにすでにその底に働いている潜在的統一力としての純粹経験の直観に基づきながら、純粹経験そのもの、すなわち「真実在」は、絶えず反省的思惟から遁れ去るものとして超越的に覆蔵されてしまう。要するに「純粹経験」も絶えず遁れゆくものなのであり、云うなれば「隠れることを好む」のがその本質なのではあるまいか。説明するということ、書くということ、物語るということは、じつはそうした遁れゆくものとの戯れでありまた格闘であり、隠れたる「真実在」をまさにそのようなものとして顕わならしめる高度に目覚めた「意識化」の営みなのではないだろうか。そしてまた、それが思索をますます促してくるのである。

つまり西田は「純粹経験」の外に立って、それを対象的に捉えて論述しているのではないということである。西田は「思索の時は一身に汗流るる事がある」と語っていたそうだが（狩野直喜『讀書叢餘』みすず書房、一九八〇年、一九四頁）、それほどまでに思索に没入していることそのことが、すでに主客合一の純粹経験にほかならず、西田はそうした純粹経験の真只中で、まさにほかならぬ純粹経験としての「真実在」を自らの思索の事柄とし、それを説明し、物語ろうとする。いわば純粹経験そのものが純粹経験しつつ純粹経験を語ろうとしているのである。それは純粹経験

夢見る如く考えに耽った現実そのままの「実在」とは、彼自らがそれを物語り説明することを離れては、その存在の場を持ち得ないものであったと云える。つまり「真実在」は、それが物語るという行為によってはじめてそれ自身にとって顕わとなる。真の實在が何であるかは、このように實在がそれ自身にとって顕わであり、いわばそれが自らを言語へと対自化し、それ自身のうちに映し出しているという仕方

に於いてのみ明確なものとなる。つまり叙述され、説明されることに於いてこそ、真実在は自らに立ち帰り、自らを自ら自身のうちに映し出すことになるのである。云い換えれば、哲学的思索における自覚的反省が、じつは真実在そのものの自覚、實在の實在自身による自覚となるのである。ところが、「事実そのまま」という真実在がもつ直接性は、このように、廻行的思惟に対して、常に既に先んじているのであり、そうした意味で思惟に対してどこまでも超越的なものであって、その絶えざる現前は、思惟にとっ

てはいつもすでにその「痕跡」でしかない。それがまた更なる思索へと促すものとなるのである。次にこの点について、更に突っ込んで考察してみたい。

IV

上記のように、「純粹経験」としての「真実在」は絶え

そのものの自覚的反省にほかならず、それは彼の言う「知的直観」の立場に立ってそれが営まれるのである。それはどういふことなのか。西田によれば、「知的直観」とは「純粹経験における統一作用其者」であり、「生命の捕捉」（Ⅰ、三五頁、旧版Ⅰ、四三頁）である。例えば「技術の骨」のようなものであって、画家の創作活動のように、「主客合一、知意融合」の状態である。「物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、たゞ一の世界、一の光景あるのみ」（同所）である。とはいえ、「知的直観」は何か意識を超越したものを直観する神秘的能力を謂うわけではない。むしろ意識の無限な統一機能そのものを認識せんとする「自覚」の最高形態なのである。じじつ、西田は「思惟」について次のように述べる。「思惟の根柢には知的直観なる者の横はつて居ることは明である。思惟は一種の体系である、体系の根柢には統一の直覚がなければならぬ。」（同卷、三五頁、三六頁、旧版、四三頁、四四頁）そして「説明」というのは、西田によれば、「根本的な直覚に帰帰し得る」（同卷、三六頁、旧版、四四頁）という意味だと云う。

つまり「説明する」とは、その語り出し、物語ることそのことへの自己内反省に於いてなされるものであることは注意されてよい。西田が学生の頃、金沢の街を歩きながら

ず遁れゆき、隠れるものとしてどこまでも（超越的他者）であった。しかしそれに加えて注目しておきたいのは、純粹経験の直接性それ自身がもつ「既在性」である。真實在の覆蔵的自己内還帰といっても、それは反省的思惟や判断の過程、プロセスを経た後の還帰ではなく、そうしたプロセスそのものに常に統一的全体として内在する可能根柢としての自身への翻りであり、つまり外化し脱自化してゆくプロセスが同時に自己内還帰にはかならない、ということである。直接的な純粹経験が脱自的に分化発展してゆくその進行の端緒において常に既に自らのうちへと翻り、還帰する方向があるのである。つまり事実そのままを知る直接的な純粹経験にあっては顕在的な統一作用であったものが、それが次位的に思惟や判断へと発展してゆくそのプロセスにあっては常に潜勢的な統一作用となって働くのである。それは外化してゆく過程を経て、どこかの折り返し点で自己還帰するのではない。上述したように純粹経験は絶えず「現在意識」なのであって、常に一へと統べる営みであることに変わりはない。それは、云うなれば間断なき流動的發展と一つになって生起し、その流動性をまさに間断なきものとして可能にすべく、自らの内に退去する覆蔵的契機として考えられるべきものであろう。したがって純粹経験のもつ直接性は、自らが自ら自身であるということの

いわば原初的直接的性であり、「自発、自展」と云われる如く、そこからそこへと展開する運動として、既にそれ自身の内に立ち帰ってしまっている直接的性、単純性という契機を内に含んでおり、次位的展開もまたそれを前提している、とても云えよう。すなわち純粹経験の原初的直接的性は「自ら運動する自己同一性」として先取的に既に自己同一を保持していなければならないのである。

しかもこのような「脱目的統一」とでも云うべき自己同一性は、「無限の統一力」として、すべてを一に統べる根源的働きであり、云い換えれば決してそれ自身「統一せられた対象」とはならず、常に既にその手前で現前しているものであって、事後的に分化発展してきたものに対しては常にそれに先んずるものとしてどこまでも超越的であり、時間的経過の中では常に既に過ぎ去ってしまっている。つまり直覚に基づく反省的思惟にあって、常に既に潜在的・覆蔽的な仕方では現前してしまっている純粹経験の統一性は、思惟を可能ならしめながらもそれ自身思惟の統一の対象にはならず自ら覆蔽し、そうした意味では、現在意識である純粹経験は、云うなれば絶えずその直接的性を「痕跡」としてしか与えない「絶対的過去」として既に「自己同一的な性格をもっている」と云えよう。

つまり、純粹経験としての「真実在」は、それ自身がす

ある。云うなれば、純粹経験の直接的な現在意識は、既に現にあるものとして自らを立ち遅らせ、そうした「差異化」が自覚的反省を促し、思惟に対してどこまでも超越的なものとして将来的に現前しているとしても云えるのではないだろうか。現在意識としての純粹経験が本質としても「直接的性」、「非連続の連続」、「永遠の今の自己限定」、「直進的且つ円環的」な「絶対現在」とは、このように、どこまでも既に在的に留まりつつ将来的なものとして現在するといった時間的構造をもつ。

V

さて、西田が「高等学校の学生であった頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽った」とする「実在は現実そのまゝのものでなければならぬ」という信念はそもそもどこにその淵源があるのだろうか。それは、一言で云えば、明治期アカデミー哲学が「現象即實在論」として、日本および東洋独自の哲学として標榜していた本体的・一元論である。船山信一（一九〇七—一九九四）は『増補 明治哲学史研究』（昭和四十年）のなかで、西田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ってよい、と語っ

で「差異化」の働きにはかならず、常にそれは起源の退却なのである。したがってそれは、はじめから「痕跡」としてしか与えられないのではないだろうか。西田が『善の研究』第一章冒頭で、「純粹経験というものは……」と説明し始めるとき、西田はどこに立って説明をしているのか。そのように言説化して説明する段階で、そのように説明されている当の「純粹経験」としての真実在は既に退去しており、その痕跡にすぎないのではないのか。要するに、そこでは原初的退却が常に反復されているのだ。

したがって、そうした純粹経験を唯一の実在として物語り、説明するという哲学的営為は、どこまでも純粹経験の現在に立脚しながら、それを反省的思惟そのものに既に在的に潜在する覆蔽的な「含蓋」として捉え、それを廻行的に開陳することになる。

この「統一的或者」は、我々の多様な意識現象に先立ち、それらを可能にする超越的でアブゾリな存在としてどこまでも「既に現にある」のである。それ故に、反省的思惟の営みとしての「哲学」は常に己の根拠に向かう自覚的な運動たらざるを得ない。つまり思惟は純粹経験における統一的或者によって、そのつど己の存立を支えられつつも、その直接的性からいわばいつも既に歩み出てしまっており、己の存立の根拠を常に己の外に持たざるを得ないので

ているが、更に敷衍して云えば、わが国の大乘仏教の基礎をなす天台本覚思想がその思想的論拠を置いている『大乘起信論』（以下『起信論』と略記）の論理にまで遡ることができる。

井上哲次郎や井上円了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つており、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のだが、それは一言で云えば「本体的・一元論」の思考様式であり、この東洋的・一元論を「現象即實在論」と銘打って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。

しかし、この発想は、じつは渡部清氏の指摘によれば、東京大学で曹洞宗僧侶の原坦山（一八一九—一八九二）が担当した「仏書講義」の授業でテキストに選ばれた『起信論』から得たものである。原坦山は明治十二年から二十一年までの十年間、東京大学ではじめて開設された「仏書講義」（後に「印度哲学」と改称される）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。彼は仏教を「心性哲学」と呼んだが、西洋哲学の多くの理論と学

説が概して二元論であるのにひきかえ、大乘仏教の哲学的思考様式は一元論である点に特徴がある。本書で説かれる「真如」はわれわれの思議や言説を絶する無差別平等の真実在であり、それが自らを差別と生滅の次元へと自己内発的に起動発展していく消息が論理的に開陳されている。これは云うなれば、東洋の形而上学としても通用するものであった。それは言説を絶する覆蔽的・超越的に一なる「真如」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ゆく論理、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」の論理であったと云っても過言ではない。西田幾多郎が『善の研究』の中で強調した「統一的或者の自発自展」という発想、「超越的に一なる理の体系的発展」といった考えは、云うまでもなくこの東洋的思维の特質である本体の一元論の論理に基づくものである。

ところで、この本体的・一元論に於ける「超越的」は、超越といっても、ラテン的西洋思想に於いて特筆される「外」に超越したものではなく、どこまでも「内在的超越」という構造を持つ。これは、例えば『起信論』が説く、自性清浄にして不生不滅、不起不動なる「心真如」が自らその自体相を失うことなく、(任持自性)、しかも起動流転し

越といっても水が波を離れないように、外在的超越ではなく、どこまでも内在的な超越なのである。それ自身超越的なものがその本体的な自己同一性を保ちながら、さまざまな用として自己展開していき、あらゆる現象のなかに内在するのである。体用の論理が「内在的超越」であると云ったのはこのことである。

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」にして「空」、すなわち絶対的覆蔽態(約体絶相)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、あらゆるものを根源的存在可能性において摂収しつつ、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、同時に自らが顕現せしめたすべてのものの中に内在するのである。要するに現象の世界は「真如」それ自体の自己展開にかならないのであって、「一切衆生、悉有仏性」、「草木国土、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

てやまない煩悩に覆われた「心生滅」へと転成していく「真如随縁」の思想のうちに典型的に見られる特質である。『起信論』では、そうした消息を水波の比喩で説明する。すなわち、因果の關係が風と波との關係であるのに対し、体用の關係は水と波との關係をいう。体とは根本的なもの、自体的なもの、用とは派生的なもの、その働きを意味し、本体とその作用、実体とその現象の關係をいう。因果の關係はいわゆる因果別体、つまり因と果は風と波のように互いに別個のものであるのに対し、体用の關係は殆ど「体用一致」とか「体即用、用即体」と論じられるのが特徴である。水と波とが別物ではないように、体と用とは不可分の關係にある。しかし風によって波がどのように波立っているように、水の水と波としての在り様(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とも、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な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、さまざまな波となつて起動していくのである。このように体はあらゆる用(働き)を一貫する「統一的或者」として自己同一性を堅持しており、体は用と「非一非異」の關係にあって、本体としてはどこまでも超越を保っているのである。したがって超

ない。要するにそれは、「現象」がそのまま「真実在」の姿にかならず、すなわち「現象即実在」論なのである。

ところで、これも渡部清氏の指摘によるのだが、明治十四年に井上中心となつて編纂したわが国最初の哲学辞典『哲学字彙』でも、英語の reality は「実体」と訳されており、またそこに我々にとって、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 を彼は『大乘起信論』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、まさに一切の言説を絶する深遠にして超越的な真実在にかならない。因みに言えば、いわゆる明治期アカデミー哲学が標榜した「現象即実在論」が、どちらかといえば、東西の思想の単なる表層的な折衷に終つたのにひきかえ、西田の獨創性は、仏教用語であるこの「真如」すなわち「あるがままの真実在」をジェームズの「純粹経験」と重ね合わせ、思惟や判断による抽象化以前の、具体的で生き生きとした、ありのままの経験に見たことにあり、更にはその如来藏思想の本体的・一元論に伏在している内在的超越の論理およびその覆蔽的超越性をもつ「他者性」を浮き彫りにして「逆対応」の論理にま

で深化徹底させたことであろう。

敷衍して云えば、西田はこうした東洋独自の体用の論理、すなわち「内在的超越」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、しかもラテンの西方のキリスト教の特徴をなす外的、超越的な創造主たる人格神に対して、西田の神の理解も、自ずと「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ふのである〔中略〕。余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直にこの實在の根柢と考へるのである。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（Ⅰ、一四二頁、旧版Ⅰ、一七八頁、傍点引用者）。ただ先に述べたように、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常に念頭にあったことは銘記しておかねばならない。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り、つまり自己蔵身することによって、どこまでも覆蔵的な「超越的他者」なのである。そこがまた、単純なる本体的一元論とは異なるところでもあろう。それが「即の論理」ならぬ「即非の論理」となり、彼のいわゆる「逆対応」の論理にもなるのである。

しかしやがて西田は、實在の實在的自覚の深まりゆく底に、つねにそれを見るものがあることに気づくようになる。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、こうした實在の深き底、反省によって達することのできない奥底に彼の思索の焦点が移ってゆき、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」として捉えられてくる。この無の場所というのは、個物を個物として有機的統一のなかに位置づけ、それぞれの個物があるがままにあらしめ生かす、いわば無限に開かれた虚空の如き場所なのである。そこでは、個々の物が、いわゆる述語的一般者の自己限定によって特殊化されただけの主語的基体としての在り方に留まらず、云い換えれば、或るものを同類なものの一例として取り扱うという類型的一般化の方向ではなくして、そうした在り方がさらに突破され、個物が他ならぬその個物として自らを示してくるような場である。一々のものが真にそれ自身のもとに在り（物皆自得）、それ自身に同じものとして現前してくるような場、一々のものを重々無尽に個々円成させつつ、同時にそれらを自らのもとに摂取する「虚空の場」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

VI

周知のごとく、西田の純粹経験の立場は自覚の体系へと深められ、それがやがて「場所」の立場に至りつくことによって、彼の考えを論理化する端緒を得るのだが、その「場所」も次第に「弁証法的な一般者」として具体的に捉え直され、「純粹経験」と云われていたものが、晩年には歴史的實在の世界を生きる「行為的直観」の立場として直接化されてくる。しかしながら、このような発展過程を通じて西田哲学の根本的な基調になっているのは、やはり弁証法的、一般者の自覚的限定ということ、言葉を換えて云えば、絶対否定を媒介とした實在の自在自身への自覚の深まりということが云えるのではないだろうか。つまり、「それ自身によって有り、自己自身によって動く」（デカルト哲学について、『哲学論文集第六』所収、X、旧版Ⅱ）絶対的實在の世界は、自己の中に自己を映す自覚の体系の根本動性として見て取られるのである。真實在を知るとは、我々が外からそれを認識することではない。實在の無限性は自己の自覚の無限の深まりにつながり、そのことが、ひいては實在が實在自身を知ること、すなわち實在が實在自身の底へ底へと無限に深まりゆくこと、つまり實在が實在自身を自覚してゆくことなのである。

るということになる（『場所』、『働くものから見るものへ』所収、Ⅲ、四四五頁、旧版Ⅳ、二四八頁）。

しかし、ここでとくに留意したいのは、西田自身随處で強調するように、無の場所は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って、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（Ⅲ、四二九頁、旧版Ⅳ、一三六頁）。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ないということなのである。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ないのである。西田の念頭から常に離れなかったのは、物を映す働きの底にある鏡の本体そのものの構造、すなわち鏡自身がもつ自己遡源的翻転の動きではなかったであろうか。

ここで想い起こされるのは、いわゆる南宗禪を宣揚した荷沢神会（六八〇〜七六二年）のいわゆる「空寂の知」である。彼は、神秀（？〜七〇六）一派の北宗の漸修的禪法を排撃し、頓悟の見性を重んじる慧能（六三八〜七一三年）を六祖として称揚したことで夙に知られているが、彼は『神会録』第八節で、張燕公（六六七〜七三〇、開元初期、玄宗朝の優れた宰相で、神秀の碑銘を書いている）との間で

交わされた問答のなかで、「無念」（根本知）を鏡に喩えて説いている。この神会の「知」の立場は、西田の「見るもの」、すなわち「絶対無の場所」を考える上で非常に大きな示唆を与えてくれる。仏教でいう「自性清浄心」を明鏡に喩える例は多いが、神会の独創は、物を映さぬ先の鏡こそ鏡本来のすぐれた働きを発揮する（「萬像不現其中、此將為妙」という点にある。すなわち、鏡が物を映すのは、物に向かっているときと向かわぬときとを問わず、いつも映している（「今言照者、不言对与不对、俱常照」）のであって、それは鏡そのものもともつねに物を映すという、それ自身の本質的な働き（自性照）をもつからだと言ふ。物を映す映さぬにかかわりなく、つねにそれ自らで照り輝いている働き（常照）、何物も映さぬ先の、鏡そのものもつ「自性の照」、これこそ西田の強靱な思索を絶えず駆り立て、彼の念頭から常に離れなかったものではなかったか。彼が「自ら照らす鏡」という言葉を使ったのも、おそらくこうしたことを想い浮かべていたからに相違ない。「自性の照」とは云うなれば、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働き、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働きであり、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

く営みにはかならない。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ぬのである。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、いわば静的固定化による実体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」（「場所的論理と宗教的世界観」、『哲学論文集第七』所収、X、三二〇頁、旧版XI、四〇三頁）とか、「自己が自己に自己否定的に」（同巻、三〇三頁、旧版同巻、三八二頁）であるとか云うのは、おそらくこうした消息を謂うのであらう。更に云えば、このような自己内還帰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。しかも神会によって打ち出された「知」は、自己遡及的・自己否定的契機を内に含んだ即非的自己同一の「覚」であり、ひいては、そうした明鏡のもつ「自性の照」が「常照」であることから分かるように、それはつねに「現在」を離れないことは容易に見て取れよう。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はかならな

い。絶えず現在から現在へであり、しかもそれは横へ横へと流れてゆく方向ではなく、いわば滾々と湧き起る垂直的な自己湧出の動きであらう。ここにはソレ自体二於イテ先ナルモノ、真如そのものの性起の働きが見事に説示されている。先述のごとく、西田はしきりに「自己同一的に自己自身を限定する」とか「真に自己自身に同一なるもの」というように強調するが、それは、決して単にステティックな nunc stans（止まれる今）を意味するものではなく、既に述べたように「流れつつ留まる現在（die strömendestehende Gegenwart）」といった意味内容が含まれている。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（Entzug）、自己隠蔽的な脱去によって始めて「一」は「一」たりうるものであり、「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」の正体であったはずである。『善の研究』に

於ける、純粹経験の自発、展と云われるときの「自」の反復表現は、統一的或者が絶えず分化発展しつつも、どこまでもそれ自身に同じものとして自己同一を保つということにはかならず、絶対的實在のそれ自身に於いて有り、それ自身によって動く「性起」としての在り方も、やはり、自己否定的に自らを覆蔵しつつ自らを発現させる即非的自己同一の運動として見られなければならない。

さて、こうした自己同一がもつ絶対的覆蔵性は、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、どこまでも超越的なものとして出会われてくることは論を俟たない。ことにそれが宗教の問題ともなれば、このことは顕著に示されてくる。

VII

西田は晩年、「逆対応」という言葉を使うようになる。これは彼の最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）において、長年の懸案であった宗教の問題が主題とされるに及んではじめて打ち出された表現であるが、「絶対矛盾的自己同一」という弁証法的存在構造を、絶対者と個としての自己との間に伏在する存在論的關係構造として、より鮮明なかたちで表現された論理である。その詳細な説明は控えるが、突きつめて云えば個的自己は

絶対者と絶対とに隔絶しつつ、それがそのまま一層深いリアリティにおいて一つにつながっているという逆説的な事態をいっている。この消息を示すのに西田がよく引証するのは、大燈國師の「億劫相別、而須臾不離、终日相对、而刹那不对（億劫相別れて、須臾も離れず、终日相對して刹那も對せず）」（X、三一七頁、三三五頁、旧版XI、三九九頁、四〇九頁）という言葉である。しかしこの語は、人間の側から解している西田の意に反して、どちらかと云えば絶対の側から見られた表詮なのであって、絶対が自己否定的に相對へと翻る内在的方向と、どこまでも超越的なものとして絶対と翻らぬ自己覆蔵性をも意味している。したがって逆対応を考える場合、個の実存と絶対者との関係として捉えるだけにとどまらず、その関係の底に、その関係を関係たらしめている絶対者の絶対者自身への翻り、つまり先述した鏡の自己返照の働き、場所が場所自身を映してゆく自己内還帰、還滅即湧出の根源的動性をも念頭にに入れておく必要があるのではないかと思われる。ただ、ここで留意しておきたいのは、《真実在》が性起してやまない「絶対現在」としてのありようもこの言葉に含まれていることである。西田は「逆対応」について次のように云う。

神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に對し、自己自身の中に絶対的自己否定を含むものなる

三三五頁、旧版同巻、四〇九頁、四一〇頁

この西田の文章には、「逆対応」が不可逆的でなければならぬ理由がおのずと示されている。要するに、西田にあっては、あくまで絶対の絶対自身への関係が常に彼の念頭にあったことである。こうした絶対の絶対自身への自己否定的な遡源動向こそ、絶対が絶対でありえている根拠となっている消息を示すものである。つまり、絶対的の一自身への翻り、言い換えれば、一即一、全即全、絶対即絶対でありうるための条件たる即非的自己同一、いわば絶対の自己覆蔵的動向が念頭に置かれていると云ってよい。したがって、「絶対現在の自己限定」も、そうした存在構造をもつことは論を俟たない。時は絶えず流れ去り、遁れゆくものであり、どこまでも「不可逆的」なものである。しかしその不可逆性は、絶対現在が常に既に取り戻しえない「痕跡」というかたちでしか自らを与えることができない差異化的現前化にはかならず、すなわち「超越的既在性」をその特質としてもつことを示している。そうした意味で絶対現在はどこまでも統一的或者として自己還帰的に自己同一を保つ超越的なものであって、それは《寂寥》と《孤独》という《悲哀》の情意の内にこそ打ち開かれてくる「永遠の今」ということの真相なのであろう。

が故に、自己自身によつて有るものであるものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。（同巻、三一六頁、旧版同巻、三九八頁、傍点引用者）

ここで言われる「逆対応」は、あくまでも「自己自身に對し」ていることに留意したい。絶対がどこまでも絶対であり続けるという絶対の自己湧出が、同時に、その湧出とは逆方向に絶対の絶対自身への還滅であるという、絶対それ自体の「逆対応」があつてこそ、それがそのまま相対的なものへの自己否定的翻りとなつて創造的に働くのである。「逆対応」の論理には、じつはこうした重層的存在構造があることにわれわれは留意しなければならない。かくして、絶対者の絶対者自身への翻轉的覆蔵が自体的順序として、いわゆる個の実存の自覚的順序に先立っている以上、絶対者と個的自己との逆対応関係は、どこまでも「不可逆的」な構造をもつことになる。不可逆とは、内在的超越ということがあくまでも超越的内在であるということ、超越はどこまでも超越でなければならないということにはかならないからである。

神と人間との対立は、何処までも逆対応的であるのである。故に我々の宗教心と云ふのは、我々の自己から起るのではなくして、神又は仏の呼声である。神又は仏の働きである、自己成立の根源からである。（同巻、

★

本文中の西田からの引用は、『西田幾多郎全集』最新版（竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国繼、藤田正勝編、岩波書店）に依つたが、併せて旧版全集（第三版）の頁数も記しておいた。ローマ数字は各全集の巻数、漢数字は頁数を示す。

注

- (1) 大峯頭「悲哀と意識」（『西田哲学への問い』岩波書店一九九〇年、所収、一〇八頁。
- (2) 同書、一一〇頁。
- (3) 浅見洋『二人称の死—西田・大拙・西谷の思想をめぐって』春風社、二〇〇三年。
- (4) 『松山信一著作集』第六巻、「明治哲学史研究」こぶし書房、一九九九年、六〇頁その他。
- (5) 渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即実在論』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理」（同『紀要』第二五号所載、一九九九年）参照。
- (6) 『大乘起信論』については、以下の諸著書を参照されたい。
① 平川彰著『大乘起信論』（『仏典講座22』）大蔵出版、一九七三年。

- ② 衛藤即応『大乘起信論講義』名著出版、一九八五年。
- ③ 竹村牧男『大乘起信論読釈』山喜房佛書林、一九八五年。

④井筒俊彦『意識の形而上学——大乘起信論』の哲学』（中公文庫、二〇〇一年）。

（7）渡部、前掲論文（一九九九年）七五—七六頁参照。

（8）例えば明治十六年に公刊された井上哲次郎の『倫理新説』に於いては、しばしばカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの名が挙がっているが、ただ彼らの原理のみが紹介されているに過ぎない。カントの「物自体」、シェリングの「絶対者」、ヘーゲルの「理念」は、莊周の「無々」、列子の「疑独」、釈迦の「如来蔵」と同一系列に置かれて、いずれも「人力の管内」に入り難きものとして説明されている（『明治文化全集』第二十三巻「思想篇」所載、日本評論社、一九六七年、四二三頁）。ただ注意すべきことは、ここでは、ドイツ観念論の神秘的側面が既に東洋的形而上学と結びつけられ始めているということである。この点については、井上円了も同様である。彼は『仏教活論序論』（明治二十年）の中で、仏教の「真如」とヘーゲルの絶対者とを同一視している。彼はヘーゲルがシェリングを批判して、「相絶兩対不離なるゆえんを証」したと述べて、「仏教に立つところのものはこの両体不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところとすこしも異なることなし」と云っている（『井上円了選集』第三巻所載、一九八七年、東洋大学発行、三六九—三七〇頁）。

（9）『神会録』第八節、『鈴木大拙全集』第三巻（岩波書店、一九八〇年）所収。石井本、二五〇—二五二頁上段参照。

なお、同全集第一巻 一九三—一九四頁、および胡適校敦煌唐寫本『神會和尚遺集』（胡適記念館）四四三頁—四四六頁参照。因みに、一九三二年、鈴木大拙の解説付きで、石井光雄が家蔵本を影印出版した『敦煌出土神会録』（非売品）の第一題簽および扉の揮毫は西田自身のものである。以下、参考までに原文を掲げる。

「張燕公問、禪師日常說無念法、勸人修學、未審無念法有無。答曰、無念法不言有、不言無。問、何故無念不言有無。答、若言其有者、即不同世有。若言其無者、不同世無。是以無念不言有無。問、喚作是沒物。答、不喚作勿。問、異沒時作勿生。答、亦不作一物。是以無念不可說。今言說者、爲對問故。若不對問、終無言說。譬如明鏡、若不對像、鏡中終不現像。爾今言現像者、爲對物故。所以現像。問曰、若不對像、照不照。答曰、今言對照者、不言對與不對、俱常照。問、既無形像、復無言說、一切有無皆不可立。今言照者、復是何照。答曰、今言照者、以鏡明故、有自性照、若以衆生心淨、自然有大智慧光、照無餘世界。問、既若如此、作沒生時得。答、但見無。問、既無、見是物。答、雖見不喚作是物。問、既不喚作是物、何名爲見。答曰、見無物、即是眞見、常見。」（傍点、引用者）