

西田哲学における宋学的倫理観

井 上 克 人

一

明治期における西洋近代の哲学思想の受容は、これまで伝統的に培われてきたわが国の学問・思想のあり方に根本的な反省を促すものとなったが、明治以前の思想的伝統としてまず筆頭に挙げられるのは儒教であったと言っても過言ではない。もちろん仏教や国学、もしくは神道の存在も無視できないが、当時の人々の生活形態や思考様式のなかに最も直接的な体験としてあったのは何と

り一般的なものであった。明治初年に生まれた知識人の世代が文字を覚え知識欲に目覚めた時、彼らの身の回りにあったのは主に漢籍であり、それによって自らの好奇心を満たすことが彼らの学問の出発点であった。明治三年生まれの西田幾多郎は、「読書」というエッセーのなかで、次のように自らの少年時代を回顧している。

私はたしかに書物が好である。それは子供の時から性癖であつた様に思ふ。極小さい頃、淋しくて恐いのだが、独りで土蔵の二階に上つて、昔祖父が読んだといふ四箱か五箱ばかりの漢文の書物を見るのが好であつた。無論それが分らう筈はない。唯大きな敵しい字の書物を披いて見て、その中に何だか(1)えらいことが書いてある様に思はれたのであつた。

また、西田は、「始めて口語体の文章を書き出した頃」という小品で、漢文書き下ろしの文から口語体の文体に移すことが困難であつたことに触れ、「私等の子供の時代には、まだ小学校の上の方では、十八史略など読まされた時代であつて、故郷の金沢などにはいくつかの小さ

言つても儒教的素養であつた。とくに明治初年に生まれ育ち、明治後期に活躍する思想家の殆どが、その思想の形成の時期に儒教的伝統が極めて大きな比重を占めていたことは念頭に入れておくべきであろう。それは単に思想形成の一要素というに留まらず、少年時代の生活全体を通して、精神の内奥に深く浸透していたのである。当時の子供たちは、明治五(一八七二)年の「学制」発布後創設された小学校に通学する傍ら、近世以来生き残ってきた儒学者たちの膝元にあつて、直接経書や史書、四書五経等の素読と講釈を受けるという光景は、当時かな

い漢学塾といふものがあつた」と語つて(2)いる。更に言えば、「三宅真軒先生(3)」という小文に於いて高等中学校時代の漢文の教師であつた老儒学者の人となりについて、深い畏敬の念を込めて回想しており、また彼の生涯にわたる恩師であり、彼に禅を勧めた北条時敬の遺文集「廓堂片影」(昭和六年 教育研究会発行)の序文では、西田は師を宋学の程明道になぞらえ、その儒教的倫理観に裏打ちされた高潔たる人格を顕彰している。

ところで徳川期における儒教思想の根幹であつた宋学は、『易経』に基づく「太極図説」の自然哲学と、『論語』や『孟子』、『大学』、『中庸』の四書を基礎とした実践倫理を兼ね備え、しかも宋の時代に中国で一世を風靡していた禅仏教や華嚴教学、ひいては老荘思想をも包摂することに於いて成立した極めて思弁的な形而上学的体系をなすものであつた。しかもそれはただ単に五常五倫の道德規範に基づく刻苦勉励、勸善懲惡を強調するといったことに尽きるものではなく、その根幹には「天地万物」と同根、万物われと一体」といった、人間と天地自然

を同一原理によって結合し、更に倫理の根拠を天地自然のうち求めようとする発想（「天地一体の仁」）が著しい特徴として見られる。したがって人間の倫理的課題は、私意・私欲を払拭して天地と一体化するところに求められるのであり、人間に関わる倫理の根拠も、天や自然の理に遡って説かれ、人間社会の道徳的規範の本質は天理に由来していると見る点にその特質がある。

ところでその倫理学の原理は、程伊川のいわゆる「性即理」にはじまる。性とは個々の人間に内在している理をいい、その性には「本然の性」と「氣質の性」とがあり、人間の倫理的課題は「氣質の性」を正して、善の本源たる「本然の性」に立ち帰る、すなわち「初めに復る（復初）」ことにある。つまり肉欲に根ざす欲心を払拭して「明德を明らかにする」（『大学』）こと、これが宋学の説く「居敬」もしくは「持敬」に他ならない。朱熹によると「本然の性」とは「未発」であり、この「未発」とは「中庸」に基づく言葉で「未発の中」とも称され、人間の喜怒哀楽の情念がまだ発動せざる以前の、絶対

二

西田の哲学的思索の中心的な動機となり目標となったものは、明治後期の青年知識層に共通して見られる「人生問題」、つまり個人として自立した生き方を支える自己の内面的根拠を深く探り当てようとする内省的志向であった。こうした煩悶は、明治維新以来日本人の精神に浸透し来たった認識論的発想、すなわち自然を対象化し認識する主体としての人間という西洋の近代精神が、それまでいわば天地自然の懐に身を委ねることに慣れていた日本人に初めてもたらしたものであり、個人的自我の目覚めとともに自ら背負わなければならなかった苦悶でもあった。近代日本において定着した「自我」は、自然とのどうしようもない（乖離）となって重くのしかかり、それは閉鎖した独我論に陥る危険性を孕んでいた。こうした独我論からの脱却こそ明治の青年たちの思想的課題だったのである。このような風潮に支えられて、大

に静なる中正を得た本質態をいう。これが動となると「已発」となり、情が顕れるのである。因みに西田の「わが心深き底あり喜も憂の波もとどかじと思ふ」という歌にある「深き底」とは、この「未発の中」にして絶対の静たる「本然の性」であると見てよい。つまり「居敬」とは已発の心を鎮めて未発の心を覚醒させることであった。ところが朱熹は「本然の性」に覚醒するための、更にもうひとつの方法を提唱する。それが「格物究理」の道である。それは一言でいえば、「一草一木一昆虫の微に至るまで、各亦理有り」（『朱子語類』巻十五）と言われるような、物に内在する「理」を究明することであり、そこには、いわば実証科学の精神と共通するような学問姿勢も窺われる。これがいわゆる「窮理」であり、『大学』が説く「格物致知」に他ならない。

では西田にあって、そうした徳川期からの宋儒学的伝統をどのようなかたちで受け継がれているのであろうか。次にそれを見ていきたい。

多数の知識人は内観的な自己凝視を基調とする人格形成の途を歩むようになる。

西田は、東京帝国大学の選科を卒業してからも適当な就職口はなく、世に容れられないことの焦燥、家族問題の煩悶など苦難の人生をたどるなかで、自己の内面的な確立を求める強い志向をいだくようになる。このような苦難と絶望のどん底の状況下において、西田は『聖書』の「マタイ伝」を読んで或る精神的転換を得る。

明治三〇（一八九七）年の秋、親友山本良吉に宛てて次のような書簡を送っている。「馬太伝の六章に Which of you by taking thought can add one cubit unto this stature? の語を深く感じ候か、之の語を守れば別に不平の起る筈も有之間敷と存し候。（中略）思うに人の生命は肉身にあらす其人の理想にあるならん。人か其内心に深く探りて善と思ふ事に反する事をなす時は即ち己か他に任せられ己たる者は已に死亡したる也。（中略）人が深く深く心の奥を探り真正の己を得て之と一となるの時あらは、たとい其時間一分時なりとも其生命は永久ならん。

(中略)唯近頃マタイ伝第六章の神は蔭かす収めず蓄えざる鳥も之を養ふときよて少しく心を安んじうるなり⁽⁴⁾。

興味深いのは、西田がマタイ伝の言葉に深い感銘を覚え、しかもこの書簡の最後では『論語』よりバイブルの方が優れていると評価しながら、彼自身、決してキリスト教に入信し、天地を創造したもうた人格的主宰神への信仰を受け入れていないことである。つまり、西田はこのマタイ伝第六章によって精神的転換を覚えたのは、書間の内容からも明らかのように、自己の肉身に根ざす欲心から自由になって、「真正の己」を実現しようとする⁽⁵⁾こと、要するにそれは、未発の心を正して私欲を去り、「明德」を明らかにせんとする宋学的真摯さ、つまり居敬の精神に他ならなかったということである。

こうした状況のなかで、また西田は、当時思想界の一種の流行になっていたT・H・グリーン⁽⁶⁾の『倫理学序説』(Thomas Hill Green: *Prolegomena to Ethics*)の研究に打ち込む。おそらく哲学科選科に在学中、倫理学教授であった中島力造を通して西田はグリーン⁽⁷⁾の倫理思想に眼

現されていてこそ発現するのであって、このように個我が絶対精神の発現としての統一に達するとき、自己ははじめて真の自己となるのであり、この統一の接近が人格であり、真の自己の実現が自己の善であるとともにまた公共の善でもあるとするのである。このグリーン⁽⁸⁾の考えは「性即理」を標榜し、「本然の性」への「復初」を提唱する宋学的倫理観ときわめて類似していることは明らかであり、自己実現が同時に公共の善となるといった発想は『大学』の条目にある「修身齊家治國平天下」、つまり個人の持敬精神がつまるところ公共の世界への倫理的責任感に通じるとする基本的考えと類似している。

明治二十五年十二月から翌年二月にかけて、中島力造が『哲学雑誌』上に「英国新カント學派に就て」と題してグリーン⁽⁹⁾の「智識論」と「倫理説」について紹介して以後、グリーン⁽¹⁰⁾の自我実現説は、思想界の一種の流行となっていくが、それは、渡辺和靖氏の指摘によれば、特に儒教倫理の文脈において論じられ、理解されたようである。井上哲次郎は明治三十九年刊の『日本朱子学派

を開かれたのであろう。この英国の新ヘーゲル主義者であるグリーン⁽¹¹⁾の思想が西田に与えた影響は注目すべきもある。当時、一種の流行のように若い哲学者に読まれていたグリーン⁽¹²⁾の倫理思想も、西田にとってはそれが期待したほどのものではなかったようだが、ともかく西田の「グリーン氏倫理哲学の大意」(全集 第十三巻所収)は明治二十八年の『教育時論』(第三六二号、第三六四号)に三回にわたって連載された。グリーン⁽¹³⁾の『プロレゴメナ』に一貫しているのは、その強烈な人格意識であり、「自我の実現 (self-development)」がその基調となっている。グリーン⁽¹⁴⁾(一八三六—一八八三)はカント、ヘーゲル等のドイツ理想主義哲学を研究し、やがてイギリスの新ヘーゲル主義を代表する人物となった。彼は、すべての現象から超越した精神的原理を想定し、実在の世界はこの原理によって貫かれていると考え、そこから独自の「自己実現説」を唱える。すなわちグリーン⁽¹⁵⁾によれば、人間精神は本来宇宙の超越的精神原理の発現に他ならないのだが、それは各個人の意識において経験の統一が実

之哲学』の「序」で、「朱子学派の道德主義」は「英国の新韓函派グリーンミューヘッド諸氏の言ふ所と往々符節を合するが如し」と論じ、同じく漢学者小柳司気太は、明治三十八年十月『哲学雑誌』所載の「自我実現説と儒教の倫理」において、自我実現説は「宋儒学等が太極説を立て吾人の精神も此太極の作用に外ならざることを論ずるに似たり」としている(二十一卷二四号、二四二頁⁽⁵⁾)。こうしたグリーン⁽¹⁶⁾の所説は、儒教的伝統の内にと育った人々にとって、極めて馴染みやすいものであった。

三

ところで、『善の研究』にいたる西田の思索は一貫して、体系的な倫理学の構築に向けられていたことは注意されてよい。明治三十七年頃執筆された「英国倫理学史」において、西田は英国倫理学の「鼻祖」たる Hobbes から説き起こし、三期に分けてその流れを概観している。「英国倫理学史」所載の『全集』第十六巻の

「後記」の中で、編者の一人、高坂正顕は、この論文の中には積極的に西田の思想と見るべきものは殆ど現れていないと述べているが、しかしこの草稿は具に読んでみると、決して英国倫理学史の単なる概説に留まるものではなく、そうした概説という形式を取りながら、西田がこの時期何を自らの倫理的課題としていたか、かなり明瞭に伝えている。特に西田はベンサム功利主義に対して、厳しい批判をしている。例えばベンサムの学説を論じて、次のように結論づける。「Benthamの倫理学は快樂計算の困難等種々非難すべきの點多しと雖ども一讀して先ず人を感じしむるは其野鄙苛酷にして豪も倫理学に大切なる高尚にして崇敬すべき要素なきこと是なり。其快樂の大小を計算するが如き誠に夫の守銭奴が金を計ふるの心情と異なること無し。」つまりそれは、西田にあつてはホッブスの人為説やベンサムの功利主義に対して全く同感できなかったということであり、西田にとって倫理の根柢は、「万古不易」で「永久不変」のものであること、しかもそれが「人意」「人性」に基づくものであること、

のである。哲学的とは当時で言えば心理学的な基礎付けを意味していた。当時の日本では新しい倫理学の構築に、心理学的な意識分析が不可欠なものとなされてきたのである。西田は「善の研究」の「版を新にするに當つて」の中で、「今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考へられるであらう」と述べているが、「然非難せられても致方はない」事情が、その当時の風潮としてあつたのである。しかしそれに続けて西田は次のように言う。「併し此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは單にそれだけのものではなかつたと思ふ」と。

明治三十八年三月八日付け山本良吉宛書簡において、彼は次のように書いている。

倫理の書も講義の必要上ありふれたる有名なる者は一通讀みたり。併しどうも余はメタフィジックスよりせざれば充分なる満足を得ず。近頃は又哲學史、知識論の研究を始めたるなり。倫理學には必しも此の如き研究を要せざるべし。而も余はどうも meta-

あること、またそうでなければならぬことを要求しているのである。それはまさしく宋儒学の倫理観を踏まえての批判であつたと言つてよい。すなわち西田の倫理意識の深層には、明治初年生まれの人々が共通に持つていた宋儒学的伝統の発想が生き生きと脈打つていたのである。明治初年から十年代にかけて、それまでの宋儒学的伝統に対する徹底した批判がなされ、その反動として思想界を支配した英仏系の經驗的功利主義に、西田は全く同感できなかったのである。そうした功利主義や実証主義の発想の新しいさに魅せられた思想家たちがいた一方で、やはりそうした潮流に反発する西田のような人々も存在したのである。

ところが次第に西田は、先に示したグリーンンの自由意志の扱いや、更には英国倫理学史における第一期、第二期の人々にも共通して見られる傾向、すなわち「万古不易」なる倫理が「人意」に媒介されていることは認めながらも、「人意」もしくは「人性」の問題が十分哲學的に究明されていないことに西田は不満を感じるようになること、

physical doubt を脱する能はざるなり⁽⁷⁾。

要するに形而上学、つまり人間の意識を超越したものの憧憬が彼を深く捉えていたのである。この西田のいうメタフィジックスとはどういうものだったのか。次にそれについて少し触れてみたい。

四

西田は明治三十五年十月二十七日に当時アメリカにいた鈴木大拙に長文の手紙をしたためている。

余は昨年より學校に於て倫理の講義をなし居り候自救ふ事の難にして人に向つて道を説く 君乞ふ盲者が盲者を導くを笑ひ玉ふこと勿れ これも余が今日の職務上已むを得ざる所 恥を忍んでこの事をなすのみ それに就て考ふるに今の西洋の倫理學といふ者は全く知識的研究にして 議論は精密であるが人心の深き soul-experience に着目する者一もあるなし 全く自己の脚根下を忘却し去る パンや水の

成分を分析し説明したるも「の」あれどもパンや水の味をとく者なし 總に是虚偽の造物 人心に何の功能なきを覺ゆ 余は今の倫理學者が學問的研究を後にし先づ古来の偉人が大なる soul-experience につきて其意義を研究せんことを望む 是即倫理の事實的研究なり。⁽¹⁰⁾

このように、西田には常に人生に対する煩悶が深く心の隅に潜んでいたが、それは求めようとして容易には求め得ない「真正の自己」との深き〈乖離〉の感覚に他ならない。自己の根底に潜む深き自己矛盾の感覚である。「倫理學草案第二」の最後の方に、次のような文章がある。

然らば吾人はいかにして此の疑惑煩悶を脱せんか、人生の大問題を解くのは唯自己の根本的解釋を得るにあり。自己の救済これなり。嘗て論じた様に元來吾人の自己は其根底に於て吾人の自己にあらず。此の宇宙を離れて別に自己ありとなすのが大なる誤である。吾人が一旦自己の根底に於て宇宙を動かす

に達することができるとか。唯私欲を去りて本來の至誠に合するにあるのである。之を眞の修養といふ。

(中略)眞の至誠は吾人が修養の結果自ら現じ來る……精神上の事實である。(中略)至誠の境界を明に自覺し自由に之に出入せんとする「には」、是非一たび凡ての欲望を消滅し精神上全く死せる場合を自得せねばならぬ。即眞の無我を自知せねばならぬ。(中略)禪の如きは之の如き修養である。……眞に一たび私欲を絶滅し眞正なる無我の境界を體得し得たる時至誠のなんたる「か」を知ることができる。⁽¹¹⁾

つまり、禪に打ち込む彼の胸裏にあったのはどこまでも「至誠」ということであつたのである。最後に彼は次のように締めくくっている。「無我も至誠も同一」であり、「我々のつとむべき途は唯一つ」、すなわち「至誠の一言に盡きて居る」と。要するに当時の西田にあって、〈禪〉とは宋儒学が説く居敬精神に則り、「至誠」を自知し自覚するための唯一にして最捷徑の修養であつたといふことである。

絶大の力を自覺し自己と天地と合したる時自己の活動はもはや自己の活動にあらず。自己は天地となる。吾人が眞の自己を實現するのは自己を没するにあり、絶大の理想を實現するのは理想を追ふにあらずして寧ろ自己の理想を没して天地の自然と合同するにあり。人心の大満足大安慰は之より來る。之に由りて眞の道德的要求の極致に達するのである。……吾人は自己を棄つるに由りて眞の自己を得、死によりて永久の生命を得るのである。⁽¹¹⁾ (傍点引用者)

このように西田の思索の根底には〈超越的なもの〉への志向がつねにあつたことは念頭に入れておくべきであろうと思われる。

ともかく、西田にあっては、自己滅却こそが自己實現の最たる姿であつて、そこに「物我一致の境界」が開け、道德の極致はここにあるという。禪のいわゆる「大死一番、大活現成」を想起させる言葉だが、しかしこれに続けて西田は次のように述べているのは注目し値する。

然らばいかなる場合に於て吾人が此の無我の眞境

五

さて、「善の研究」を一貫する基本概念は「純粹經驗」であることは言うまでもない。それは「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」(『全集』第一巻、九頁)最も直接的な現在意識である。しかしここで特に留意しておきたいのは、西田がこの「純粹經驗」という概念で問題にしたかったのは、「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ふ判断すら加はらない前」(同頁)の主客未分の境涯もしくは風光そのものを披瀝することにあつたのではないということである。「純粹經驗を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」(同、四頁)と彼が言う時、それはいわゆる見性体験のもついわば言語以前の内実を体験的に叙述するということを意味しない。むしろ西田が問題にしたかったのは、まずそうした直接

経験にこそ見られる意識の統一、知情意の統一であり、次にその超越的特性である。すなわち「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、四三頁)と言われる場合の「一」の体系、そしてその体系的発展であり、「純粹経験は個人の上に超越することができる。個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである」(同、二八頁)と言われるような、純粹経験のもつ超越的性格である。

本書全体にわたって繰り返し表れるのは「統一」「統一力」「統一的或者」「一般的なるもの」といった語である。またそれと同時に「理」という語も頻繁に使用されている。「人は皆宇宙に不変の理なる者あつて、萬物は之に由りて成立すると信じて居る。此理とは萬物の統一力であつて兼ねて又意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。」(同、七四―七五頁)「客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ち所謂客

端、陰陽無始、先後ヲ分カツ可カラズ」と述べ、あるいは性は体、情は用などと言われるところのものである。この体・用の概念は『大乘起信論』をはじめ、元來仏教でよく使われたものである。⁽¹³⁾『大乘起信論』はいわゆる如来藏思想を「真如隨縁」というかたちで捉え、その体・用の関係を水と波の比喻で説明する。すなわち体用とは因果に対していう言葉であり、水波の比喻で説明すれば、因果の関係が風と波との関係であるのに対し、体用の関係は水と波との関係をいう。体とは根本的なもの、自性的なもの、用とは派生的なもの、その働きを意味し、本体とその作用、実体とその現象の関係をいう。因果の関係はいわゆる因果別体、つまり因と果は互いに別個のものであるのに対し、体用の関係は殆ど「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関係にある。しかしながら水が大波小波いかやうの波の姿をとうとうとも、水そのもの、即ち水の本体(濕)はつねにすべての波の形状を超えて、水そのものの自己同一性を

観的世界も意識も同一の理に由つて成立するものである。此故に人は自己の中にある理に由つて宇宙成立の原理を理會することができるのである。」(同、七六頁)このように西田は「理」を主観・客観の根底に潜む一般的なるもの、統一的なるものとして捉え、それは「個体的實現の背後に於ける潜勢力」であり、「個体の中にありて之を發展せしむる力である」(同、二六頁)と言う。このようにして西田は個人の内働く統一力が超個人的なものに由来することを論じようとする。

こうした一般者の捉え方は明らかに宋学の「天理」の觀念につながるものであり、その一なるものの体系的發展といった発想も宋学の「理一分殊」の考えと符合する。それは別の言葉で言えば「体・用」の論理、言い換えれば〈内在的超越〉の論理に他ならない。

「体・用」というのは朱熹が『中庸章句』第一章に「大本ナル者へ道ノ体ナリ、達道ナル者へ道ノ用ナリ」と述べ、また『朱子語類』卷一の第一條に「陰陽ニ在ツテ言エバ、用、陽ニアリ、体、陰ニアリ、然カモ動靜無保持している。このように体はあらゆる用を一貫する「統一的或者」として自己同一性を堅持しており、体は本体としてはどこまでも超越を保っているのである。体用の論理が「内在的超越」であると言ったのはこのことである。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(はたらき)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。これこそまさに「一」なるものの体系的發展に他ならない。

詳細はまた別の機会に譲らざるをえないが、朱熹のいわゆる「理一分殊」の考えもこうした発想から検討する必要があるように思われる。なぜならば、朱熹によれば「体用相即」の面はきわめて希薄であり、本体の超越性、つまり「体用峻別」の面が強調されているからである。すなわち理は自ら展開していったあらゆる現象(氣)に内在するものの、しかし理と氣との間に「理先氣後」という、決してその順序を逆にするのできない存在論的順序を想定し、理の不可逆的超越性を強調するところ

にその思想の独自性があるからである。超越的なものは現象へと自らを展開しつつも、それ自身は現象に非ずという仕方でもどこまでも超越的なものに留まり、しぜんそれは自己隠蔽的なものにならざるをえない。

ところでこうした体用の觀念が仏教に由来するものか、それとも儒教に本来あった考え方なのかは明確に限定できないように、島田虔次氏によると、体用は實在の外に超越的な造物主を想定しない中国的思考様式にきわめて馴染みやすいものであって、中国的発想は本来的に、あるいは潜在的に体用思想であったと言(14)う。

さて西田が西洋哲学との格闘を通じて、より鮮明にしようとしたのは、こうした東洋独自の思考法、すなわち体用の論理であったといっても過言ではない。といつてもそれは彼の思想にそのような觀念が固定觀念としてはじめから前提されていたということを意味しない。むしろ西洋哲学のいわば演繹的思考法に基づく実体論的同一性論理、つまり彼のいわゆる「主語的論理」を究明しそれと格闘していくなかで、おのずから呼び覚まされてき

と言つてよい。『善の研究』執筆当時のわが国の思想動向を反映して、この彼の処女作は心理主義的な意識の立場から「純粹経験」という觀念が導入されたものの、しかし西田にとっては「此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは單にそれだけのものではなかつたと思ふ」と述懐しているように、それ以後、この觀念は殆ど使われることはなかつたのである。西田哲学の全体を、いわば「純粹経験の現象学」として捉え、彼の思想の東洋的特質を見るのに、宋学的伝統は殆ど顧慮されなのまま、専ら禅仏教にのみ限局して解釈するのは、些か不備に過ぎるように思えてならない。西田哲学は禅の見性体験にその発想の源泉を見ることがよく喧伝されるが、これまで述べてきた超越的「一」の体系的発展という思考様式は、例えば「方法は一に帰す、一は何処(いづく)にか帰する」という問いに対して、趙州が「我れ青州に在りて、一領の布衫(ふきん)を作る。重きこと七斤(15)と答える(『碧巖録』巻五、第四十五則)ごとき禅の発想とはまったく異なっている。見性とは、例えば「即心即仏」とか「平

た東洋の論理が体用の論理であつたということであろう。しかし、西田の場合、とくに留意すべき点は、体用の論理といつても絶えず「内在的超越」のその超越性が常に念頭にあつたということである。「自己は自己を超えたものに於て自己をもつ」という発想が若い頃から彼の思索に一貫してあつたことから推察されるように、西田哲学の西田哲学たる最も基本的な特質は「超越的なもの」への志向であつたことは特に留意する必要がある。こうした意味で、西田哲学は、よく指摘される陽明学の影響もさることながら、却つて朱子学の「理一分殊」の考え、すなわち「体用峻別」の論理にこそ通底するところがあるように思われる。西田が処女作『善の研究』でいわゆる「純粹経験」を唯一の實在と見なしたのは、そうした主客未分の経験にこそ「一」なる体系が見られるからであり、同時にまた、その純粹経験が「個人の上」に超越することが出来るからである。要するに西田にあつては、超越的「一」なるものの体系的発展ということこそ彼の思索を根底から突き動かしていたものであつた

常心是道」といった表詮にも見られるように、あらゆる超越的他者を撥無し、自他不二の「覚」の一元論に帰する経験である。

明治三十六(一九〇三)年八月三日、西田は京都の大徳寺孤蓬庵で無字の公案を透過した。しかしそれは豁然大悟といった趣きのものではなかつたらしく、その日の日記には「余甚だ悦ばず」(『全集』第十七卷、一一九頁)と記している。絶えず「超越的なもの」への志向を抱いていた西田にとっては、そうした不満は至極当然のことではあつたと言えるかもしれない。

注

(1) 『西田幾多郎全集』第十二卷、二二八頁。岩波書店(以下「全集」と略記する。)

(2) 同書、二二八頁。

(3) 同書、二二二―二二五頁。

(4) 『全集』第十八卷、四四頁。

(5) 渡辺和靖「増補版 明治思想史 儒教的伝統と近代認識論」(ベリかん社、一九八五年)二八七頁参照。

(6) 『全集』第十六卷、七八頁。

(7) この当時の日本哲学界の状況に関しては、渡辺氏前掲書に詳しい。また平山洋氏の綿密な研究による『大西祝とその時代』（日本図書センター、一九八九年）および『西田哲学の再構築』（ミネルヴァ書房、一九九七年）からも、多くの教示を得た。

(8) 『全集』第一巻、六頁。

(9) 『全集』第十八巻、六六頁。

(10) 同書、五九―六〇頁。

(11) 『全集』第十六巻、二五四頁。

(12) 同書、二五五―二五六頁。

(13) 『大乘起信論』については、筆者編著『大乘起信論』の研究（関西大学東西学術研究所研究叢刊15 関西大学出版部、二〇〇〇年）を参照されたい。

(14) 島田虔次『朱子学と陽明学』（岩波書店、一九八五年）三―五頁参照。また体・用については同氏『體用の歴史に寄せて』（塚本博士頌壽記念佛敎史學論集）同記念會、一九六一年所収）をも参照されたい。

(15) 世界古典文学全集36B『禪家語録』II（筑摩書房、一九八四年）二五〇頁。

〔本論文は、平成十三年度関西倫理学会大会における発表原稿を元としているが、今回の執筆にあたって、拙稿「明治期における西田幾多郎の倫理的課題——西田の思惟に見る宋学的伝統」（『関西大学文学論集』第五〇巻第三号所収、二〇〇一年三月発行）と、一部重複する箇所があることを、お断りしておき

たい。〕