

Nishidas Anschauung vom Menschen bei „Studie über das Gute“

— Gott, Mensch, Welt —

Yukihito SANO

Der Mensch hat die zwei widerspüchlichen Seinsarten, einerseits die Arte, die dem wahren Ganzen offen ist, andererseits die Arte, die in sich geschlossen und für sich zum Ganzen geworden ist. Dieser Widerspruch ist nie zu lösen. Aber die bisherige Anschauung vom Menschen hat seine Natur auf eine der Arten gesetzt, und darauf sein ganzes Sein erklärt. Nishida steht weder konsequent auf dem Standpunkt der Indifferenz noch konsequent der Differenz, sondern will auf dem Standpunkt der Indifferenz, während er in der Tat auf dem der Differenz steht. Das ist ein klarer Widerspruch, den das menschliches Sein unvermeidlich trägt. Aber er war sich dessen unbewußt. Daß dieser Widerspruch nicht zu lösen ist, heißt, daß wir den Menschen ohne Grenzen(im „Ungrund“) nicht versthen können. Wir können Mensch sein, wenn wir ohne Grenzen die ohne Grenzen nicht zu lösende Menschheit übernehmen.

『善の研究』における西田の人間観 —— 神、人、世界 ——

佐野 之人

はじめに

人間とは何か。まずこの問いの出処が問われる。あるいはこの問いを聞いた者がこの問いをどう受け取ったかが問われる。人間は問いを出した処、受け取った処からしか、その問いについて学ぶことはできない。この問いをそれなしには生きていけないような問いとして発し、あるいは受け取っているか。人間についての深い葛藤や混乱、矛盾、不条理に発した重い問いとして発し、あるいは受け取っているか。まずはそのことが問われる。そうして人間というものがこうした深い混乱を抱えたものであるとすれば、この問いなしに生きていける人間は本来一人もいないはずである。したがってこの問いに目覚めるということが決定的に重要である。人間とは何かという問いが、人間にとって問わざるをえない問いであることをまず学ばなければならない。答えを学ぶのではなく、問いを学ばなければならない。そのためには自らが

深い混乱を抱えた人間という身を生きていることにまずは目覚めなければならない。

人間とは一体何であろうか。そのような問いを立てる者が人間である、と一応は答えることができる。ではそのような問いを立てうる人間とはどのような者でなければならぬか。それが次なる問いとなる。人間とは何かを問うている者は人間である。しかし人間とは何かという問いも、その問いを探究することも、その問いに答えることも、人間を出た処、あるいは人間を超えた処からの視点がなければ不可能である。したがって人間とは何かという問い自体が、すでに人間を超えた処から起っているはずである。さらにそうした問いは、問いかけとして常に他者を想定している。ただ一人で自問自答する場合ですら、それは他者としての自分への問いかけである。こうして人間とは何かという問いも、その問いを探究することも、その問いに答えることも、人間を超え

た処から、人間に起こり、そうしてそれは自分を含めた他者、共同体に向けて起こっているのである。そのことは取りも直さず、人間とは何かという問いの中で、人間を超えた視点のもとに、人間が見出され、問われているということであり、しかもその問いの中で、自分と他者とが共に問うというあり方が見出されている、ということである。

人間を超えた視点と、その視点の内に見出された人間とは何かと問う自分と、その問いを聞き、共に問う他者、この三者が同じ自分という人間の中に成立している。この事態をどのように考えたらよいのであろうか。人間を超えた視点としては、人間を対象化し、客観的に考察する立場が考えられる。しかしこうした視点自体が人間の視点であつて、さらに具体的にはその人間の使用言語を含めた歴史的文化、教育や環境に制約された視点である。共に問う他者についても、そうした視点にとつての他者である。その意味で我々は自分としての人間の枠を超えることができない。しかしそうであればこそその外というものがありうる。閉じるということは常にその外があるということであり、その外に開かれてしまっているということだからである。そうしてそのことは実際に起こる。それが人間を超えた視点との関連で言えば「突破」

であり、その瞬間われわれは「人間ならざる領域」に晒される。また共に問う他者との関連で言えば、それは「通じる」ということである。

「人間ならざる領域」に開かれてあることと、同時に閉じられてあることが、究極的な知と無知を形成し、それによってあらゆる人間的な知が可能になる。人間が「人間とは何か」を問うるのは、人間をどこかで知っているからである。そうでなければ人間を問うことも探究することもできないはずである。しかしそれと同時に人間とは何かを本当は何も知らない。そうでなければそれは問いになりようがない。それにも拘らず知っていると思い込んでいる。だからこそそれは改めて問いになりうる。「人間とは何か」という問いが問いとして成り立ちうるのは、こうした究極的な知と無知と、人間的な知が同時に成立している場合のみである。

また「他者」と通じていることと、同時に通じていないことが、究極的な「コミュニケーション」と「孤独」を形成し、それによってあらゆる人間的なコミュニケーションが可能となる。本来的な「通じる」ということを知っているが故に「孤独」を知ることができる。孤独を知っているが故に「通じる」ということを知ることができる。「通じる」ということを一歩も出たことがない者

は「通じる」ということを知りようがない。また「孤独」を一步も出たことがない者も「孤独」ということを知りようがない。こうして通じるということと孤独を知っている者のみがなしうる、あらゆる人間的なコミュニケーション、関わり、繋がりが可能となる。

「突破」や「通じる」ということは、時間の内にはない「瞬間」において生起するが、そのこと自体は我々が時間の中で、我々の経験として言語化されることを通じてしか顕にならない。その意味では我々は自分という人間を出ることが決してできない。我々人間は人間経験の領域を一步も出られないのである。それにも拘らず我々の人間経験が可能となるためには「突破」や「通じる」といった人間経験を越えた根本経験がなくてはならないのである。

ところで人間とは何かを問う際に、人間を二つの開けによって開かれた全体において捉える見方と、「人間ならざる領域」と「他者」とを言語的に自らの内に含む、それ自身全体である閉じた「人間」として捉える見方とがある。これは、開いていることと閉じていることという、人間を成立させている具体的な統一における、二つの等根源的な有り方を分離してどちらか一方を「人間」ないし「本来の人間」とすることによって生ずる、「人

間」の見方の相違である。しかしすでに述べたように、「閉じている」人間の有り方を通じてしか、「開いている」人間の有り方は顕にならないし、逆に「開いている」人間の有り方が「閉じている」人間の有り方を究極的に可能にしているのである。

本論考では、西田幾多郎が『善の研究』「第四編宗教」において、人間をどのようなものとして捉えているかを、上記二つの見方とそれらの関係に即して考察することを通じて明らかにしてみたい。(注一)

第一章 宗教的要求

第一段落冒頭で次のように述べられる。「宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である」。ここでいきなり宗教的要求が自己に対して起こっていることに注意しなければならない。さらに我々は「宗教」編が「宗教的要求」から始まっている、そのことの意味を考えなければならぬ。宗教は神が始めるものでも、自己が始めるものでもない。あるいは神と自己とが始めからあつて、その間を宗教が結ぶ、というでもない。宗教は端的に宗教的要求から始まる。宗教は要求として自己を超えたところから自己に対して端的に起こってくるのである。

続けて「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求である」と述べられる。主語は宗教的要求である。すなわちこれが宗教的要求の内容である。始めに内容があるのではない。宗教はまず自己に対する端的な要求として起こってくる。強い要求、願いとして聞き届けられる。その中でその内容が聞かれてくるのである。その中で「自己」は「相対的にして有限なる」者として覚知されてくる。自己は自己を超えた視点の内においてしか顕にならない。自己を超えたところから自己に対して起こってくる要求の中で、「自己」が照らし出されてくる。

上に引用した文の主語は宗教的要求である。したがって要求は二つあると考えるべきであろう。第一の要求が「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知せよ」という要求であり、第二の要求が「絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得んと欲せよ」という要求である。これによって自己を超えて自己に對して起こってくる要求の出処は「絶対無限の力」であることが分かる。絶対無限の力が自己に、自らと合一して永遠の眞生命を得んと欲せよ、と要求しているのである。続いて「パウロが既に『われ生けるにあらずキリスト我

にありて生けるなり』といったように、肉的生命の凡てを十字架に釘づけたりて独り神に由りて生きんとするの情である」とあるのも、宗教的要求の内容である。そのような情を起こせ、という要求である。ここでの要求の主体はキリストであり、神である。さらに「眞正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである」という叙述が続く。ここでは要求の主語が明確に「眞正の宗教」になっている。この「眞正の宗教」も自己を超えたところから起こってくる要求の出処である。続いて「キリストが『十字架を取りて我に従わざる者は我に協わざる者なり』といったように、一点なお自己を信ずるの念ある間はいまだ眞正の宗教心とはいわれないのである」とある。ここでも宗教的要求の出処が、具体的な宗教に即して「キリスト」というように例示されている。かくして自己を超えて自己に呼び掛け要求する者は、絶対無限の力であり、眞正の宗教であり、それはキリスト教で言えぱ神であり、キリストなのである。そうしてその要求の内容は、第一に「肉的生命の凡てを十字架に釘づけおえよ」、「自己を信ずる念を棄てよ」という要求であり、第二に「独り神に由りて生きんとするの情を起こせ」という要求である。

これを受けて第二段落では、「現世利益の為に神に祈

る。「往生を目的として念仏する」、「神助を頼み、神罰を恐れる」といった「利己心」の変形にすぎない宗教、「自己の安心の為」に求められる宗教などが、「真正の宗教心」によるものではないとされる。そうして次のように述べられる。「我々は自己の安心の為に宗教を求めめるのではない、安心は宗教より来る結果にすぎない。宗教的要求は我々の己まんと欲して己む能わざる大なる生命の要求である、厳肅なる意志の要求である」。宗教を求めめるのは「我々」であるが、そのような要求の出処は「我々」ではない。それは「我々の己まんと欲して己む能わざる」要求だからである。それは我々の肉的生命を超えた「大なる生命の要求」であり、「厳肅なる意志の要求」なのである。「の」は主格的意味に解さなければならぬ。大なる生命が要求するのであり、厳肅なる意志が要求するのである。

第三段落ではこうした自己としての我々の要求である個人的欲求が、宗教的要求に至らざるを得ない必然的な過程が述べられる。まず「個人的生命」としての「自己」を中心として「凡てを統一して行くこと即ち自己を維持発展することが我々の精神的生命である」とされ、「この統一が破れたときには、たとい肉体において生きているにもせよ、精神においては死せるも同然となる」とさ

れる。これは人間が〈物語〉を必要とし、〈物語〉なしには生きていけない、とも言い換えるであろう。

しかしこうした「個人的欲求を中心として凡てを統一すること」はできず、「我々は更に大なる生命を求めねばならぬようになる」とされる。こうして「共同的精神」が発生するが、ここでもなお「自己」は棄てられてはいない。「我々は客観的世界に対して主観的自己を立しこれに由りて前者を統一せんとする間は、その主観的自己はいかに大なるにもせよ、その統一はいまだ相対的たるを免れない」とあるのはこうした段階のことを言っているであろう。なるほど共同的精神（客観的精神）と主観的自己とを統一する場合には、自己が共同的精神に向けて自らを棄てなければならぬが、そこにおいて「より大なる自己」が見て取られているが故に、こうした段階も「自己」による統一とされているのであろう。そうしてさらに大なる統一を求め「要求の極点」が「宗教的要求」であり、こうした宗教的要求によつて「絶対的統一」が得られる。しかしこうした「絶対的統一」はこれまでと異なり「ただ全然主観的統一を棄てて客観的統一に一致することに由りて得られる」とされる。

第四段落では第三段落とは逆に、意識統一の要求の頂点としての宗教的要求が意識統一の要求の根本であるこ

とが明らかにされている。上の「客観的統一」が「大なる統一」の極まる所として「客観的實在」と呼ばれているが、これは「神」のことであろう。そうしてこの統一（客観的統一、神）は「主客の合一に至つてその頂点に達する」とされる。「客観的實在」というのも主観的意識を離れて別に存在するのではない、意識統一の結果、疑わんと欲して疑う能わず、求めんと欲してこれ以上に求むるの途なきものをいう」とあるように、この「主客の合一」とは、信の原因となる「見神の事実」である。「自己」が破れた所で「神」を見た、見たが故に「信じる」ほかに途はないのである。

次いでこの「意識統一の頂点即ち主客合一の状態」が「意識の根本的要求」であるのみならず、「意識本来の状態」であるとされる。この「意識本来の状態」を説明して、それは小児の境涯のごとく、「未だ主客の分離なく、物我一体、唯、一事実あるのみである。我と物が一なるが故に更に真理の求むべき者なく、欲望の満すべき者もない、人は神と共にあり、エデンの花園とはかくの如き者をいうのであらう」とされている。

「然るに意識の分化発展するに従い主客相對立し、物我相背き、人生是において要求あり、苦悩あり、人は神より離れ、楽園は長えにアダムの子孫より鎖されるよう

になる」が、「意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ」とされる。すなわち「意識本来の状態」において「要求」はなく、要求は意識の分化発展に伴い生じて来るのである。その際「要求」は「意識」の要求と、そうした意識の背後で、意識を「意識本来の状態」から離すまいとする「意識の根本的要求」の両面から見られることになる。上の「物我相背き、人生ここにおいて要求あり」と言われる場合の「要求」は「意識」上の意識統一の要求であるが、それは同時に意識の背後で働いている「意識の根本的要求」でもあることになる。すなわち意識は意識であると同時にその根本をも意味している。

ところで「意識成立の要件」は二つある。第一の要件が、第四段落冒頭に「元来、意識の統一」というのは意識成立の要件であつて」とあるように「意識の統一」であり、「統一無き意識は無も同然である」と言われる。第二の要件が、「意識の分化発展は統一の他面であつてやはり意識成立の要件である」とあるように「意識の分化発展」である。第四段落冒頭では「意識は内容の對立に由りて成立することができ、その内容が多様なればなる程一方において大なる統一を要求するのである」と言われていた。意識は常にこの両面によって成立している。この「意識

成立の要件」が意識の根本において見られるならば、「真実在の根本的方式（第二編第五章）」となる。

さて宗教的要求は一方において、我々の意識的な意識統一の要求であるとともに、他方において意識の根本である「大なる生命」からの要求でもあることになった。第五段落では「かくして宗教的要求は人心の最深最大なる要求である」、とまずは一般的に述べられる。ここでは「要求」の主体は「人心」である。「人心」は意識ないし自己と、その背後の「大なる生命」を含めて言っているのであろう。次いで自己の要求について次のように述べられる。「我々は種々の肉体的要求やまた精神的要求をもっている。しかしそれは皆自己の一部の要求にすぎない、独り宗教は自己そのものの解決である」。ここでは「自己の一部」と「自己そのもの」が対比されている。前者が個人的欲求の中心としての自己であり、後者がそうした自己を含むまるごとの自己である。すなわち自己もここでは人心同様兩義的に用いられていると考えられる。この文をさらに説明して次のように述べられる。「我々は知識においてまた意志において意識の統一を求め主客の合一を求める」。これは自己（あるいは自己の一部）による意識的な要求である。「しかしこれはなお半面の統一に過ぎない、宗教はこれらの統一の背後に

おける最深の統一を求めるのである、知意未分以前の統一を求めるのである」。先の意識的な要求は統一の「半面」に過ぎない、と言うのである。そうしてもう一つの「半面」が、そうした意識的統一の「背後における最深の統一」を求める要求であり、その要求の主体は「宗教」になっっている。この「宗教」は意識の背後における要求の主体として、「大なる生命」ないし「厳肅なる意志」と考えてよいであらう。すなわち我々の意識的な要求が同時にその背後においてそうした意識を超えたものの要求だということである。

そこで「我々の凡ての要求は宗教的要求より分化したもので、またその発展の結果これに帰着するといつてよい」と述べられる。我々はその都度肉体的精神的な要求を抱えている。その都度何をしたいかは分かる。しかし本当に何をしたいのか、となるとそうはゆかない。本当の要求、それは我々の意識を超えた「大なる生命」の要求だからである。しかしその都度の意識的な要求も「大なる生命」の要求たる宗教的要求から分化したものである。その発展の結果また宗教的要求に帰着する、ということである。これはどのように考えたらよいであらうか。我々の卑近なその都度の要求がそのままは宗教的要求だというのだろうか。だとすればこれはあまりに安直な

考えではなからうか。それに続いて「人智の未だ開けない時は人々反つて宗教的であつて、学問道德の極致はまた宗教に入らねばならないようになる」とある。そこから考えるならば、我々の生活における全ての要求は、「人智の未だ開けない時」は神または神々の要求に基づいて考えられていた。しかし学問道德（人智）が発展するにつれ、我々の要求は神または神々の要求から分化し離れていったが、学問道德の極致は宗教的要求に帰着することになる、ということになるであらう。前半は理解可能である。しかし後半が理解不能である。学問道德の極致とは何であらうか。学問道德がその究極に至るといふようなことがあるのだろうか。またそうした極致において我々の要求が宗教的要求に帰着する、とはどういうことであらうか。再び原始の状態に返るといふことであらうか。

学問道德の極致とは、我々が一層大なる統一を求め、その極点といふことであらう。その極点とは主客の合一たる「見神の事実」である。まず自己を立て、かかる主観的自己が真理を求め、そうした学問が、その最後のところで無知に晒され、主観的統一としての自己が破られる。しかしそのことによつてかえつて主客の絶対的統一が現成し、かくして真理が気付きという仕方与えら

れる。あるいはまず自己を立て、かかる主体的自己が善を求め、そうした道德が、その最後のところで悪と罪に晒され、そうした自己が破られることによつて、かえつて赦しが訪れる。

しかし学問道德の極致がこのようなものであるとしても、そうした極致において入らなければならぬ宗教とはどのようなものであらうか。学問道德を棄て「人智の開けない時」の宗教に帰るといふことであらうか。あらゆる分別的な知を棄てて生きるということなのであらうか。しかしそれはあり得ないことだろう。

真理や赦しが与えられた、という根本経験は「真理が与えられた」、「赦しが与えられた」といふ言明によつてのみ顕となる。しかしそうした言明はすでに自己の意識的な統一によつて成立したものである。こうした統一はさらに大なる統一に向かつて分裂していかなければならない。学問道德の発展にこれで終わりということはない。我々は一面においてこうした意識の経験の領域を一步も出ることはいできない。

しかもこうしたその都度の意識統一は、第一に意識が自分のために作り出した自分に都合の良い物語であるという点で、第二により大なる統一に向けて必ず破られなければならない、我々のその都度の意識統一も要求も、そ

の非真理性が暴露され必ず崩れるという意味で、偽である。その意味では「真理が与えられた」、「赦しが与えられた」という言明は、すでに偽であり、偽善である。

あらゆる人間的な要求は、肉体的な要求であれ精神的な要求であれ必ず崩れる。満足を得て意識統一が達成されても、さらに次なる要求に向かわざるを得ない。しかもそれが求める統一は、自己が作った自己のための自己に都合の良い物語であり、畢竟偽である。それが死に至るまで続く。歴史的な進展においてもそれは世界の終りまで続くだろう。またどのような夢や理想もそれを達成しようとするのが、気づかぬ犠牲や思わぬ結果を引き起こす。我々はあの世や真実の世界を思い描くことなく（なぜならそのような世界を思い描くことは人間にとって楽かもしれないが、そのように思い描いていること自体この世の出来事に他ならないから）、この世を唯一の現実世界として生きなければならぬにも拘らず、この世に真実はない。一切は偽であり、虚仮であるにも拘らず、我々はこの世で生きていく他はない。「個人的生命は必ず外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ」のである。こうした衝突と矛盾の極点において宗教的要求が起こってくる。大なる統一を求める主観的な意識統一の途が全く断たれた所でそれは起こってくる。そ

の意味で「宗教的要求はかかる要求の極点」なのである。それ故我々のその都度の意識的な要求がそのままは宗教的要求なのだ、などということをごで言っているのではない。その都度の要求が崩れていく、その限りにおいてそれは実はそのまま宗教的要求に通じているのである。

人間は意識統一がなければ生きていけない。物語がなければ生きては行かれない。しかしそれは絶えず大なる統一に向けて分化発展していかなければならない。しかしそうした生き方の矛盾が極点に達した時、宗教的要求が起こる。こうした過程は自分をごまかすことがなければ必然的なものとならざるを得ない。そのように考え、西田は第一章の「宗教的要求」を次の文で結んでいる。

「世には往々何故に宗教が必要であるかなど尋ねる人がある。しかしかくの如き問いは何故に生きる必要があるかという同一である。宗教は己の生命を離れて存するのではない、その要求は生命そのものの要求である。かかる問いを発するのは自己の生涯の真面目ならざるを示すものである。真摯に考え真摯に生きんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感じずにはいられないのである」。

宗教的要求とは発心（発菩提心）のことである。それ

神の事実」であろう。

第二章 宗教の本質

宗教はまず要求として聞き届けられる。その要求の内にその要求の内容が聞かれてくる。「どうしたいのか」、「何が願いなのか」、それが要求の内容である。そうした自己の要求の内に神の要求を聞き取ることが宗教的要求の頂点である。同じ一つの要求が自己から発せられたものから神が発したものと交換する。これを可能にするのが「自己の交換」であり、そうした交換を求める宗教を西田は「真正の宗教」と呼んでいる。そうしてある宗教を真正にするもの、それを西田は「宗教の本質」と呼んでいるのである。

は我々を超えた処から我々に起こってくるものである。それは「自分の力ではどうしようありません。助けてください」という自己の願いでありながら、「自己の相対的にして有限なることを覚知して、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の真生命を得んと欲せよ」という大なる生命の要求である。人間は意識統一をどこまでも求めざるを得ない存在でありながら、そうした生き方が、罪や虚無に晒されざるを得ない。そうした深い矛盾や不条理を抱えている。しかしだからこそ宗教的要求が人間の身に起こりうる。宗教「的」要求とは、我々が宗教「を」要求することであり、同時にその根本において宗教「が」我々を要求することである。かかる宗教的要求の頂点において、自己が破れることを通じて二つの要求が一つになるとき、絶対的統一が現成する。「自分の力ではもうどうにもなりません。助けてください」という自己の願いの出処が、脱自的な突破を通じて「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知して、絶対無限の力に合一してこれによりて永遠の真生命を得んと欲せよ」という「大なる生命」の願いであり、その願いが自己の要求の背後で、常に我々に届いていたことに気づく。それが「疑わんと欲して疑う能わず、求めんと欲してこれ以上に求むる途なきもの」との合一であり、「見

宗教は予めどこかにあるというものではない。宗教は常に宗教的要求の内容を開いたものである。それ故「宗教とは神と人との関係である」と言われる。宗教は要求という関係の内に聞き開かれてくるものである。その上で西田は「神」を「宇宙の根本と見ておくのが最も適当であろうと思う、しかしして人とは我々個人的意識をさすのである」と一応押さえておく。そうして「この両者の関係の考え方に由って種々の宗教が定まってくるのである。然らば如何なる関係が真の宗教的關係であろうか」

と、「宗教の本質」を問題にしようとしている。

そうして「もし神と我とはその根柢において本質を異にし、神は単に人間以上の偉大なる力という如き者とするならば、我々はこれに向かつて毫も宗教的動機を見出すことはできぬ」と述べる。何故なら「本質を異にせる者の相互の關係は利己心の外に成り立つことはできない」からである。そうして「凡ての宗教の本には神人同性の關係がなければならぬ、即ち父子の關係がなければならぬ」と、まず宗教と宗教でないものを區別する。次いで眞の宗教とそうでない宗教を區別し、眞の宗教において「神は宇宙の根本であつて兼ねて我等の根本でなければならぬ」とする。

ここで注意しなければならないのは神と我の根柢が本質的に同性であるとされていると同時に、宇宙と我等（我）の根本（根柢）が神とされていることである。換言すれば神と人の關係が父子として捉えられているということである。父も子も共に同じ血を引く人間であるという点で同性であるが、父は子の根源である。そのように捉えられている。

第二段落は「神人その性を同じうし、人は神においてその本に帰すというのは凡ての宗教の根本的思想であつて、この思想に基づくものにして始めて眞の宗教と称す

ることができると思う」と、前段落を受けて眞の宗教の条件を繰り返し述べた後、眞の宗教の内で「最深なるもの」は何かを論じようとしている。ここでは有神論に対する汎神論の優位を明らかにしようとしている。西田によれば有神論とは「神は宇宙の外に超越せる者であつて、外より世界を支配し人に対しても外から働くように考える」ものであり、汎神論とは「神は内在的であつて、人は神の一部であり神は内より人に働くと考えられる」ものである。引き続き第三段落では、「我々の神とは天地これに由りて位し万物これに由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外に神というべきものはない」と西田の考える汎神論の神が明確に述べられる。これに対し西田が批判する有神論とは超自然的、超理性的に擬人化された人格神を神と考えるものである。

次いで我々と神との關係が述べられる。「我々はこの自然の根柢において、また自己の根柢において直ちに神を見ればこそ神において無限の暖かさを感じ、『我は神において生く』という宗教の真髓に達することもできるのである」。これによれば自然と自己の根柢は、（そこに「において神を見るところ」）である。しかし（そこに「において神を見るところ」としての神の根柢は同時に神であつた。したがつて「我々の自己の根柢」が神である、とい

うのが神と人の第一の關係である。

テキストは続けて次のように述べる。「神に対する眞の敬愛の念はただこの中より出でることができ。愛というのは二つの人格が合して一となるの謂いであり、敬とは部分的人格が全人格に対して起す感情である」。そうして敬については「我々の精神が神の部分的意識」であること、また愛については「我々の精神は神と同一体でなければならぬ」ことが述べられる。まず注意しなければならぬのはこの「我々の精神」は「我は神において生く」という宗教の眞髓から出できたものだ、ということである。即ちこの「我々の精神」は自己の根柢における、換言すれば神における自己である。この「我々の精神」について、それが「神の部分的意識」である、というのが神と人の第二の關係であり、「神と同一体」であるというのが第三の關係である。「我々の精神」と神との關係は、部分と全体の關係でありながら、その部分が同時に全体であるという關係である。ここには一即一切、一切即一の關係が認められるが、この關係はむしろ宗教的要求における二つの要求に対応しているであろう。即ち「我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知」せよ、という第一の要求の頂点において、「我々の精神が神の部分的意識」として見出されるのである。

また「絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得んと欲」せよ、という第二の要求の頂点において、「我々の精神は神と同一体」であるとして見出されるのである。

第四段落では「最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の眞意はこの神人合一の意義を獲得するにある」とこの章での結論が述べられる。「即ち我々は（の？）意識の根柢において自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を實驗するにあるのである」。「実験」とは実際に經驗するの意である。「神を見、これを信ずると共に、ここに自己の眞生命を見出し無限の力を感ずる」ということである。信（信念）とはかかる「直観」と「活力」に基づいて「信ぜざらんと欲して信ぜざるあたわざる信念を内より得る」ことに他ならない。

第三章 神

宗教は宗教的要求から始まる。それ故「第四編 宗教」は「第一章 宗教的要求」から始まる。そうしてその結論は「宗教的要求は人心の最深最大なる要求である」という一文に集約されるであろう。その際「人心」は「自己」であると同時に、自己を超えた「大なる生命」である。自己からの要求と大なる生命からの要求が一つにな

るところに、宗教的要求の頂点としての見神の事実、神人合一が現成する。第二章は「宗教の本質」と題されている。教義とか儀式といった宗教の外形に対する宗教の本旨ということであり、それなしには宗教が宗教とは言われないところのものである。しかし西田はさらに「最深の宗教」の本質を考察する。その結論は次の一文に集約されるであろう。「かく最深の宗教は神人合体の上に成立することができるのであり、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにあるのである」。すなわち「最深の宗教の本質」は「宗教的要求」の頂点において成立するのであり、その真意もかかる頂点において獲得されるのである。このようにして獲得された最深の宗教の真意の内容が、続く「第三章 神」、「第四章 神と世界」である。西田は最深の宗教の真意をどのようなものとして聞き取ったのであろうか。

第一段落冒頭で次のように述べられる。「神とはこの宇宙の根本をいうのである。上に述べたように、余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直ちにこの實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」。「宇宙」は「實在」と同義である。ここで「根柢」ないし「根本」が明確に「本体」であることが明らか

かとなる。「神」が「本体」であるのに対し、「宇宙」ないし「實在」が「現象」である。ここには實在が現象と呼ばれているという不整合があるように見える。

続いて「宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 manifestation である。外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない、我々はこの物の根柢において一々神の靈光を拝することができるのである」、とある。「日月星辰の運行」が「自然現象」であり、「人心の機微」が「精神現象」である。これらの「現象」が「實在」と呼ばれているのは、それが「凡ての人工的假定を去り、疑うにもはや疑いようのない、直接の知識（第二編第一章第二段落）」だからである。「意識を離れて外界に物が存在し、意識の背後に心なる物があつていろいろの働きをなす（同）」、というような假定を持ち込んでいないからである。換言すれば「直覚的経験の事実即ち意識現象についての知識（同第三段落）」だからである。ここでも西田は『善の研究』における「實在」概念に正確に従っている。したがって上の「自然現象」は決して自然についての人間の一定の見方である（自然観）ではないし、「精神現象」も（人間観）ではない。何故そういえるのか。「神の靈光を拝」しているからである。自然観や人間観が破れているから

である。

第二段落では次のように述べられる。「ニュートンやケプレルが天体運行の整齐を見て敬虔の念に打たれたというように我々は自然の現象を研究すればする程、その背後に一つの統一力が支配していることを知ることができる」。ここで自然研究は自然の統一力に出会い、敬虔の念に打たれている。それによってこれまでの古い自然観が破られて「知識の統一」が得られ、これに基づいて新しい自然観が生まれる。「学問の進歩とはかくの如き知識の統一を云うにすぎないのである」。「知識の統一」とは自然観形成以前の自然現象の統一そのもののことを言っている。

「かく外は自然の根柢において一つの統一力の支配を認むるように、内は人心の根柢においても一つの統一力の支配を認めねばならぬ。人心は千状万態殆ど定法なきが如くに見ゆるも、これを達観する時は古今に通じ東西に互りて偉大なる統一力が支配しているようである」。ここでも人心における統一力の偉大さに打たれている。古い人間観が破られている。この統一力が人間観以前の精神現象の統一力である。それ故自然現象や精神現象は実在なのである。

続いて「更に進んで考える時は、自然と精神とは全然

没交渉の者ではない、彼此密接の関係がある。我々はこの二者の統一を考えずにはいられない、即ちこの二者の根柢に更に大なる唯一の統一力がなければならぬ。哲学も科学も皆この統一を認めない者はないのである。しかしてこの統一が即ち神である」と述べられる。

第三段落では「物体が唯一の実在である」と主張する唯物論や科学者に対する反論が展開される。その結論は「かかる説明の背後にも我々の主観的統一なる者の潜在していることを忘れてはならぬ」というものである。即ち唯物論も科学的世界観も論である以上主観的統一だというのである。

これを受けて第四段落では「ニュートンやケプレルが見て以て自然現象の整齐となす所の者もその実は我々の意識現象の整齐にすぎない」とすべての現象が意識現象に還元される。次いで「意識はすべて統一に由りて成立するのである」と意識的な意識統一に言及する。この統一はさしあたりその都度の〈自然観〉であり〈人間観〉である。「しかしてこの統一というのは、小は各個人の日々の意識間の統一より、大は総べての人の意識を結合する宇宙的意識統一に達するのである」「意識統一を個人的意識内に限るは純粹経験に加えたる独断にすぎない」。この「大」は〈自然観〉と〈人間観〉を含めた〈宇

宙観)ないし(世界観)の突破によるすべての現象、即ち実在の統一である。個々の意識統一はその突破によつてすべての現象の統一に至るとするのである。それ故に次のように述べられる。「自然界というのはかくの如き超個人的統一に由りて成れる意識の体系である。我々が個人的主観に由りて自己の経験を統一し、さらに超個人的主観に由りて各人の経験を統一してゆくののであって、自然界はこの超個人的主観の対象として生ずるのである」。個人的主観による統一が破れることを通じて、超主観のないし超個人的主観による統一が現成する。それが自然界だといふのである。精神界についても同様であろう。「それで自然界の統一というのも畢竟意識統一の一種にすぎない」と言われる。この意識統一は意識的な意識統一、(世界観)ではない。それが破れたところに現成する意識現象の統一である。

続いてテキストでは「元来精神と自然と二種の実在があるのではない」のにどうしてこの二種の区別が生ずるかが明らかにされる。即ち「直接経験の事実においては主客の対立なく、精神物体の区別なく、物即心、心即物、唯一箇の現実あるのみである」が、「一方より見れば」「実在の体系の衝突」によつて、他方よりみれば「発展上より」、「その統一作用の方面が精神と考えられ、これが対

象としてこれに対抗する方面が自然と考えられるのである」(この両方面からの考察の意味については後に詳しく考察する)。しかし「両者共に同一種の実在」であり、「孰れか一方に偏せるものは抽象的で不完全なる実在」とされる。「かかる実在は両者の合一において始めて完全なる具体的実在となる」のであるが、両者が合一されるのは、両者が共に「直接経験の事実」ないし「意識現象」と見られることによつてである。

かくして第五段落では、自然と精神の統一である宇宙ないし「実在の根柢たる神とは、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根柢でなければならぬ」と言われる。それ故「宇宙と神との関係は、我々の意識現象とその統一との関係である」とされる。そうして「この比較は単に比喻ではなくして事実である。神は我々の意識の最大最終の統一者である、否、我々の意識は神の意識の一部であつて、その統一は神の統一より来るのである」と述べられる。宇宙の根柢が神であつた。ところで宇宙とはあらゆる実在であり、それは我々の意識現象に還元された。だとすれば我々の意識現象の根柢、即ち「我々の意識の最大最終の統一者」が神だということになる。

慎重に解釈しなければならぬ。「我々の意識現象」は(我々の意識的な意識統一)ではない。かかる統一が

突破された所に開かれる意識統一である。それを統一している者が神である。そうしてその統一の仕方は、我々の意識が神の意識の部分でありながら、神人団体であるという仕方であった。換言すれば、自己の「相対的にして有限なることを覚知」し、「絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得」る、という仕方であった。議論は常に直接経験ないし純粹経験の領域でなされている。

「多くの宗教家」は有神論の立場に立ち、西田が眞正にして最深の宗教と考える汎神論に反対していることを西田は承知している。反対する根拠は第一に神の「人格性」をなくすこと、第二に神の「超越性」を害うこと、第三に「悪の根源」を神に帰せねばならないこと、である（第二章第二段落）。テキストではこの後第三章と第四章にわたり、西田の考える汎神論の神が、「人格神」、しかも「個人的人格神」であり、「超越神」であり、「悪の根源」を説明しうるものであることが明らかにされていく。

前の段落で神とは宇宙（實在）の根柢であり、宇宙とは意識現象に他ならないのであるから、神とは意識現象の根柢でなければならぬことが明らかにされた。それを受けて第六段落では「宇宙の統一者であり實在の根柢

たる神」は、第一に人格神であることが明らかにされている。即ち意識現象ないし「精神現象とは所謂知情意の作用であつて」、「その背後に一の統一力」がある。「この統一力を人格と名づくるならば、神は宇宙の根柢たる一大人格であるといわねばならぬ」とされる。「根柢」、「背後」という語が用いられているが、議論は常に直接経験ないし純粹経験の領域でなされ続けていることを忘れてはならない。この「根柢」、「背後」は「人格的表現」という内容を統一する者のことを言っているにすぎない。したがつて精神現象の背後の統一力たる「人格」も、我々の意識的な自己ではなく、直覚ないし知的直観の自己である。自己の「相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得」ている者の人格である。

それ故に「しかしかくいうも余は或る一派の人々の考うるように、神は宇宙の外に超越し、宇宙の進行を離れて別に特殊なる思想、意志を有する我々の主観的精神の如き者と考えることはできぬ。神においては知即行、行即知であつて、實在は直ちに神の思想でありまた意志でなければならぬ」と言われる。「知即行、行即知」とはまさに知的直観の有り方である。即ち神の人格とは我々の知的直観における人格に他ならず、有神論の信奉者が

主張するような、我々の主観的精神における人格に擬すべきものではない、と言うのである。それ故に第八段落では、明確に神は「宇宙の根柢における一大知的直観と見ることができ、また宇宙を包括する純粹経験の統一者と見ることができ」と言われることになる。

テキストではイリテグウォルスが「人格の要素として自覚、意志の自由、及び愛の三つをあげている」ことに因んで、神の人格と主観的精神の人格の比較が、自覚、意志の自由、愛に即してなされている。第一に自覚については「真の自覚」と、「反省」ないし「知的反省」による自覚とが区別される。前者が〈神の自覚〉、後者が〈主観的精神の自覚〉である。反省による自覚とは「部分的意識体系が全意識の中心において統一せらるる場合に伴う現象」、「意識の中心を求むる作用」であるとされる。難解な表現であるが、「部分的意識体系」はそれだけではバラバラであり、散乱しているが、それが他ならぬ自分の意識として統一されることを言っている。そうしてその中心が自己である。具体的に述べるならば、〈ペンがある〉等々の部分的意識体系が、〈ペンを見ているのは自分だ〉という仕方で自分を中心にして統一されることである。その際まず自分(自己)があつて、それが意識の統一作用を行うのではない。意識の統一作用が

自己に他ならないのである。「自己とは意識の統一作用の外にない、この統一がかわれば自己もかわる、この外に自己の本体というよう者は空名にすぎぬ」。そうしてこの統一作用が反省によつて感覺され、そこに〈我有り〉というがごとき自己意識が得られ、かくして〈ペンを見ているのは自分だ〉が成立することになる。「我々が内に省みて一種特別な自己の意識を得るように思うが、それは心理学者のいう如くこの統一に伴う感情にすぎない」。

この箇所の解釈にも細心の注意が必要である。まず知覚が与えられる。それを意識として統一しようという働きが起こる。この働きは知覚 (Perzeption) に対してこれを統一する働きとしてカントの超越論的統覚 (transzendente Apperzeption) に相当すると考えてよい。こうした統一作用が自己として意識される(「私は考える、私は有る (Ich denke, ich bin) 」) が、それはこの統一に伴う感情にすぎない。カントにおいても統覚の表象は「現存在の感情」すなわち〈私は有る、という感じ〉にすぎないとされていた(注二)。次いで「この統一なものとは知識の対象となることはできぬ、我々は此者となつて働くことはできるが、これを知ることにはできぬ」と述べられる。統一作用としての自己は〈私は有る、と

いう感じ」という仕方では意識はできるのだが、これを対象化して知るとは決してできない。したがってかかる自己が対象、客観として経験と離れてそれだけで存在する実体である、とは主張できない。こうした誤れる推理をデカルトがなした、というのがカントの言い分である。もちろん自我は自我自身を対象化して考えることはできるが、その場合対象化された自我は自我そのもの（自我自体）ではなく、現象としての自我になっている。現象としての自我は、デカルトがそう考えたような超越論的な実在ではなく、経験的な実在である。

テキストではそこから直ちに「真の自覚」へと叙述が移っている。しかしここでは「主観的精神」の自覚が「真の自覚」によって始めて可能になることを明らかにしてみたい。

「主観的精神」の自覚の理論ではどうしても解けない問いがあるように思われる。第一にどうして自分と異なるもの（現象我）を「自分」と考えることができるのか。第二にそもそも何故意識統一の感情を「自分」であると名づけ得たのか。とりあえずこの二つの問いが生ずる。現象我については〈私は人間である〉、〈私は夫である〉等の規定が可能である。このようなことは多分動物には不可能である。「統一の感情」ならば多分動物にもある

だろう。しかしそれを「自分」であるというような判断は、動物は多分していない。こうした問いは直ちに我々を〈人間とは何か〉という問いに導く。

それに対してはさしあたり次のように答える以外にないように思われる。すなわち人間は本来「自分」とは何かを知っているからである、と。この「知」は経験的な知ではありえない。この知は知的直観ないし直覚である他はない。それは「自分」に関して言えば「真の自覚」である。しかしそれと等根源的に、人間は本来「自分」についてのこうした知を全く見失っている、全く持ちえない、ということが同時に主張されなければならない。我々は真の自覚としての知的直観があるからこそ、自分とは何かを探究することができる。しかしそれと同時に我々はそうした知を全く持っていないからどこまでも探究するのである。さらにこうした問いと探究が成り立つのは、さしあたり我々が「自分」とは何かを知っていると思ひ込んでいることによつてである。

意識統一に伴う感情に基づく〈我有り〉は、決して自分が〈確かにある〉ということを保証するものではない。西田も「我々が内に省みて一種特別な自己の意識を得るように思うが」と、確言はしていない。また別の箇所では「我々が内に省みて何だか自己という一種の感

情があるが如くに感ずるのは真の自己でない。此の如き自己は何の活動もできないのである（第二編第九章第五段落）と明言している。それは統一作用であり、どこまでも統一の要求である。裏を返せばすでに分裂に晒されている。知覚が与えられた時点ですでに分裂を抱え込んでいる。したがって（我有り）は、（我有ることを欲す）であり、それ故にまた（我有るや無しやを知らず）ということである。統一作用の感情に基づく（自分がある）は、（自分があるかないか分らない）という不安と同時にある。ここには自分がある、自分が自分であるといった真の自覚はない。それ故に人間は自分ならざる他者の内に自分を見出して、これを自分とせざるを得ない。こうして自分は現象我を自分として生きていくことになる。しかしここにも真の自覚はない。「主観的精神」の自覚の内には「真の自覚」はない。しかし「真の自覚」がなければそもそも「主観的精神」の自覚もあり得ないのである。

「真の自覚」については次のように述べられる。「真の自覚は寧ろ意志活動の上にあつて知的反省の上にないのである。もし神の人格における自覚というならば、この宇宙現象の統一が一々その自覚でなければならぬ。（中略）万物は神の統一に由りて成立し、神においては凡て

が現実である、神は常に能働的である。（中略）凡てが自己であつて自己の外に物なきが故に自己の意識はないのである。」「真の自覚」においては「主観的精神」の自覚におけるような「特別な自己の意識はない」。それ故この「自覚」は「直覚」ないし「覚」と呼ばれるのが相応しいであろう。

我々は知的直観を有し、かつそれについて何も知らないことによつて生成的創造的に考えることができる。考えることでそれを形にし、顕にすることができ。同様に知的直観を有し、かつそれについて何も知らないことによつて生成的創造的に意志し行爲することができ。これらは個々の思想であり行爲であるが、人間はそもそも「自分」とは何かについての知的直観（真の自覚）を持つてけると同時に、それを全く持つていないことによつて生成的創造的に生きることができるのである。生かされて生きることができるのである。

イリングウォールズが挙げた人格の第二の要素は「意志の自由」である。これについても西田は「真の自由」と「選択的意志」の自由を区別している。前者が神の意志の自由であり、後者が主観的精神における意志の自由である。「真の自由」については次のように述べられる。「真の自由とは自己の内面的性質より働くとし所謂必然的

自由の意味でなければならぬ。「神は万有の根本であつて、神の外に物あることなく、万物悉く神の内面的性質より出ずるが故に神は自由である、この意味においては神は実に絶対的に自由である」。これに対し「選択的意志」の自由については、「全く原因のない意志」、「不定的なる自由意志」と述べられ、「此の如きものは自己においても全く偶然の出来事であつて、自己の自由的行為とは感ぜられぬであろう」とされている。そうして二つの自由の違いが我々の意識状態に即して次のように述べられる。「選択的意志というが如きは寧ろ不完全なる我々の意識状態に伴うべきものであつて、これを以て神に擬すべきものではない。例えば我々が充分に熟達した事柄においては少しも選択的意志を入るの余地がない、選択的意志は疑惑、矛盾、衝突の場合に必要となるのである」。これによつて「真の自由」が知的直観に基づく意志であり、選択的意志の自由が「不完全なる我々の意識状態に伴う」ものであることが明らかとなる。

ここでも「真の自由」によつて始めて選択的意志の自由が可能になることを示してみたい。人間は自分の有り方を自分で決めることができる時に自由であると感ずる。その意味で選択的意志の自由の内に自由を認める。また實際意志に関してのみいうならば、我々はどのよう

なことも意志できる。空を飛ぶことや不死でさえ意志できる。その意味で我々は選択的意志の自由の内に完全なる自由を認め、そうした自由を我々が持つていると思つている。しかしそのような意志を規定する根拠は常に自愛である。自己存在の確認という仕方ではか意志を規定できない。それは人間が根本的に、自分が存在しているかどうか分からないという不安を抱えているからである。しかもその自己存在の確認を自分が置かれている状況や人間関係、世界や伝統、言語を含めた文化、制度の中で行う他はない。どのような有り方を選ぶにせよ、自分の有り方を状況や世界の方から決めざるを得ない。人間はこうした有り方から決して自由ではない。それにも拘らず人間は与えられた状況の中で自分の有り方を選び取り、決めていかなければならない。人間はこうした選択的意志の自由を一步も出ることにはできない。したがつて人間はあらゆる自らの行為に関してその責任を免れることはできない。しかしその意志の規定根拠は、不安を抱える自己の状況に関する知である。人間は自分の物語を必要とし、その物語を守り抜こうとする。人間はこうしたあり方を一步も出ることにはできない。人間は自分の有り方を自分で決めていかなければならない存在であるにも拘らず、人間という有り方を一步も出ることができ

ない。どうして人間はこのような矛盾、不条理を抱えているのだろうか。

それは人間が本来、完全に規定されながら同時に完全に自分の有り方を自分で決めていく、という自由の有り方を知っていると同時に、それを全く見失っているからである。こうした自由を見失うことによつて、人間は自分が完全に状況に規定されているにも拘らず、そのことを見ずに自分が自由に自らを選んでいくと思ひ込み、選択的意志の自由を主張するか、そうした自由を否定して決定論に陥る他はない。しかもこのどちらかを人間は自ら選ばなければならぬが、そうした選択もその人間が置かれた状況から、その人間が必要とする物語から決まってくるのである。

したがって人間は選択的意志の自由しか持ちえないが、それは決して真の自由ではない。それにも拘らずこうした自由が可能となるためには、人間が真の自由を本質的に知っていると同時に、本質的に全く知らないのになければならない。

ある事柄を為す場合、自分がその事柄の枠の中に完全に規定されていることを見ずして自由を主張する者は、その事柄において自由ではない。ある事柄において自由になるためには、まずその事柄の内に自分が完全に規定

されていることを学ぶ必要がある。そのことを自覚する必要がある。そのためにはその事柄を為すその都度において、選択的意志の自由を行使し、何を為すべきかを自らに問いつつ、自らの有り方を選んでいかなければならない。人間にはそれしかできない。そこに「疑惑、矛盾、衝突」が起こる。そうした有り方を通じてこれまでの自らの有り方が突破されるということが起こる。それがあつた事柄について学んだということであり、ある事柄において「熟達」したということである。そのようにしてのみ人間は自分があつた事柄に規定されていることを自覚することができる。こうして「われわれが充分に熟達した事柄においては少しも選択的余地を入るるの余地がなくなつていく。その時に「真の自由」が現成する。それはある事柄を知的に直観していることと同義である。それ故に西田は次のように述べる。

「勿論誰もいふ如く知るといふ中には已に自由ということを含んでおる、知は即ち可能を意味しているのである。しかしその可能とは必ずしも不定的可能の意味でなければならぬことはない。知とは反省の場合にのみいふべきではない、直覚も知である。直覚の方がむしろ真の知である。知が完全となればなる程反つて不定的可能はなくなるのである」。

人生全般についても同様のことが言える。自分が自由だと思っている者は自分が完全に規定されていることに気づかない。その者は真に自由ではない。人間が自由でありうるのは、人間が人間の身であることを決して出ることができないことを自覚する場合のみである。人間が人間の身であることを学び、習熟するところに底が抜けるということが起こる。人間を生きることの一步一步において底が抜け、「随处に主と作り、立処皆真なり」ということが起こる。そこに「真の自由」が訪れる。それは（人間とは何か）についての知的直観を得て、それに導かれて生きるということであり、生かされて生きるということである。宗教的要求の頂点において「自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の真生命を得（第一章第一段落）」ということである。神人合一において「直ちに神を見、これを信ずると共に、ここに自己の真生命を見出し無限の力を感じる（第二章第四段落）」その「活力」が「真の自由」なのである。

人格の第三の要素は「愛」である。これについて西田は真の愛すなわち「神の愛」について述べるに止まっている。即ち「かく神には不定的意志即ち随意ということがないのであるから、神の愛というのも神は或る人々を

愛し、或る人々を憎み、或る人々を栄えしめ、或る人々を亡ぼすという如き偏狭の愛ではない」。神の愛は「平等普遍」であつて、「神の他愛は即ちその自愛」であり、「我々が自己の手足を愛するが如くに神は万物を愛する」とされている。これに対する「主観的人間精神」の愛とは、「随意」に基づく「偏狭の愛」ということになるであらう。

「愛」についてはこうした記述がなされているのみであるが、ここでも人間は人間の愛しか持ちえないこと、それにも拘らずそうした愛は真の愛がなければ成り立ちえないことを示してみたい。神においては「凡てが自己であつて自己の外に物なきが故に（第六段落）」、自他の区別はないのであるから、愛においても自他の区別がないことは当然であらう。しかし主観的精神にとつては自他の区別こそが根本である。神の愛同様に自愛が他愛であり、他愛が自愛であるにしても、それは自他の区別を基礎にしている。他者を愛するのは他者の内に自己を見いだすからであり、自己を見いだすことができない他者である。その内に自己を見いだすことができない他者を人間は愛すことができない。主観的精神としての人間において他愛はつねに自愛を伴っている。自愛が形を変えて他愛になっている。自らの命を擲つて他者を助けるのも、その他者が自分にとって大切な人間であるか、

そうした行為の内に自分自身を見出しているからであ

る。何故そうなるかと言えば、主観的精神としての人間は他者から切り離されることで、孤独を抱え、自分が存在しているのか、自分が何者であるか分からない、といった不安を抱えており、しかもこうした孤独や不安を抱えきれないからである。こうして人間は何かと繋がり、その何かの内で自己の存在を確保しようとする。こうした孤独と不安を抱えた人間の愛は、自愛を根本とせざるを得ない。たとえ自分の愛する他者や自分を虜にした思想のために自分はどうなっても構わないという場合でも、というよりそういう場合こそ、人間は自愛から自由ではない。それは同時にそれ以外のものを憎み、あるいは無視する、少なくとも同程度には扱わないということである。人間の愛はこうしたものであらざるを得ない。咄嗟の場合ですら人間は自愛から自由ではない。咄嗟の行為の内に自分自身を見出している。

しかもこうした仕方での自己存在の確保は必ず崩れる。自分の存在を支える不変なるものなどこの世には存在せず、また自らの死によつて孤独と不安の内に投げ返されざるを得ないからである。そもそもそうした有り方を批判してくる声、真の愛を求めよという声が我々の内にあつて、こうした愛の有り方を心の底からよしとする

ことができない。

人間の愛はその本質において自らを成就できない。にも拘らず人間はこうした愛を抱かずにはいられない。人間の愛は大きな矛盾を抱えていると言わざるを得ない。したがつて自分の愛の内に神の愛の「とき」(無償の愛)を見いだし、生身の人間にこうした愛が可能なのだと主張する人は、決してこうした人間の愛から自由になることはない。

それでもこうした人間的な愛とは異なつた人間同士の結びつきがある。それは孤独や不安、抱えきれない悲しみや矛盾を抱えた「人間」を見出すことによる結びつきである。自分の内にそうした「人間」を見出して、同じような悲しみや矛盾を抱えた他者と結びつくこともあるだろうし、他者の内にそうした「人間」を見出して、自分も同じように「人間」である、というように結びつくこともあるだろう。こうして人間的な愛から一歩も出ることはないけれども、悲しみや矛盾を抱えた者同士が同じ「人間」として寄り添つていくという人間同士の結びつきが人間に許されることになる。

ところでこのように「人間」を見出す視点は人間を超えたものでなければならぬ。それは自己を超えた「大なる生命」の視点であり、その視線は人間に対する要求、

願いであった。そうしてその願ひとは「自己がその相対的にして有限なることを覚知」せよ、という願ひであり、「絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の眞生命を得」よ、という願ひである。この願ひが人間の愛を批判してくるのである。そうしてこの要求、願ひが神の愛である。

人間はこうした神の愛を本質的に知っていると同時にそれを全く見失っている。それ故に人間は本質的に孤独や不安を抱えざるを得ない。そして人間的な愛に生きざるを得ない。しかしそれは必ず崩れる。そのことを通じて人間が抱える悲しさや矛盾が照らし出される。その光は人間を超えた神の愛であり、神の愛の内に「人間」が見出され、こうして人間と人間が「人間」として結びつくことが許される。こうした神の愛に触れるのが宗教的要求の頂点としての神人合一、見神の事実としての知的直観である。

このように神の人格と主観的精神の人格の比較を、自覚、意志の自由、愛に即して行つた後、テキスト第八段落では次のように述べられる。「以上論じた様に、神は人格的であるというも直ちにこれを我々の主観的精神と同一に見ることはできぬ、寧ろ主客の分離なく物我の差別なき純粹経験の状態に比すべきものである」。

このあたりも慎重に解釈しなければならない。宇宙(実在)の根柢が神であった。宇宙には自然現象と精神現象があるが、これらは共に実在としての意識現象に還元された。そうして意識現象を統一するものが人格と呼ばれ、これとの対比において神が宇宙の根柢における一大人格とされた。議論は常に意識現象(純粹経験)レベルで行われている。根柢とか背後という語が用いられているにしても、それは統一力という意味であつて、反省とその背後ないし根柢の純粹経験という関係ではない。純粹経験においては未だ主もなく客もなかつた、主||客であつたが、そうした純粹経験における主(統一力)が人格と呼ばれているのである。しかしここでは、神は「主客の分離なく物我の差別なき純粹経験の状態に比すべきもの」とされている。主客同一(純粹経験)の全体が人格(主)とされていることが分かる。

次いでテキストでは次のように述べられる。「この状態が実に我々の精神の始めであり終わりであり、かねてまた実在の真相である」。「実在の真相」における「真相」は言葉の強い意味において、すなわち反省の背後としての「根柢」の意味である。すなわちここで西田は純粹経験が始めであり中途であり終わりであり、要するに全てであると言おうとしているのである。それはすぐに明らか

かになるだろう。

始めとしての純粹經驗については次のように述べられる。「キリストが『心の清き者は神を見る』といい、また『嬰兒の若くにして天国に入る』といったように、かかる時我々の心は最も神に近づいているのである」。しかしここから純粹經驗の領域外に出て反省の領域に入ることになる。「純粹經驗というも単に知覚的意識をさすのではない。反省的意識の背後にも統一があつて、反省的意識はこれに由つて成立するのである、即ちこれもまた一種の純粹經驗である」。純粹經驗の嚴密な統一が破られて反省的意識の領域に入った。しかしそれを統一しているものが背後にある。これは知識の対象とならない自己としての純粹經驗である。この自己が対象を統一しようとするとの統一が意識される。しかし自己が思惟(反省)に徹していくならば、この統一は意識されなくなる。「思惟であつても、それが自由に活動し發展する時には殆ど無意識的注意の下において行われるのである、意識的となるのは反つてこの進行が妨げられた場合である(第一編第二章第三段落)。したがつて「思惟の作用も純粹經驗の一種である(同第二段落)」ことになる。テキストでは続いて次のように述べられる。「我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粹經驗の統一があつて、我々はこ

の外に跳出することはできぬ」。この「跳出できぬ」ことを把握するのが知的直観であり、純粹經驗の「終り」を成す。「いかなる場合にも」とあるように「疑惑、矛盾、衝突の場合」も我々は純粹經驗の下にある、という「根本的直覚」が「宗教的覚悟」としての知的直観である。それ故次のように言われる。「神はかかる意味において宇宙の根柢における一大知的直観と見ることができ、また宇宙を包括する純粹經驗の統一者と見ることができ」。この純粹經驗、すなわち意識を統一しているものは決して知識の対象にはならない。「それで神の精神という如きことは、一方より見ればいかにも不可知的であるが、また一方より見れば反つて我々の精神と密接しているのである。我々はこの意識統一の根柢において直ちに神の面影に接することができる」と述べられることになる。「密接している」とか「接する」といった表現が用いられているのは、神人合一において眞の自己と眞の神が見(まみ)えるからであらう。ここではこれまでの純粹經驗の領域から一旦反省の領域に出て、再び知的直観において純粹經驗の直覚に至ることによつて、全てが純粹經驗になつているということを確認しておきたい。

第九段落ではこうした人格神が個人的人格神であることが明らかにされている。ただしその「個人性」はす

に述べたごとく「不定的自由意志」ではなく、「一般的なる者が己自身を限定するの謂いである」とされる。神が自己を限定して、まさに現に有るとおりの宇宙として自己を表現している、という意味であろう。そうして第十段落ではこうした「神性的精神の存在ということは単に哲学上の議論ではなくして、実地における心靈的経験の事実である」とされ、「実在は精神的であつて我々の精神はその一小部分にすぎないとすれば、我々が自己の小意識を破つて一大精神を感得するのは毫も怪しむべき理由がない。我々の小意識の範囲を固執するのが反つて迷いであるかも知れぬ。偉人には必ず右のように常人より一層深遠なる心靈的経験がなければならぬと思う」と、詩人テニスンや文学者シモンズらの名を挙げながらこの章を締めくくっている。これによつて宗教的要求も見神、神人合一も西田の根本経験であることがハッキリするであらう。

第四章 神と世界

第一段落ではまずこれからの手法が提示される。「純粹経験の事実が唯一の實在であつて神はその（唯一の實在の…引用者）統一であるとするれば、神の性質及び世界との関係もすべて我々の純粹経験の統一即ち意識統一の

性質及びこれとその内容との関係より知ることができ「る」。類比は〈神の性質〉対〈世界（宇宙、唯一實在）と（純粹経験（意識）の統一の性質）対（純粹経験の内容）である。後者の関係によつて前者の関係が分かる、というのがここでの手法である。とはいえ各類比の前項はすでに「人格」、「個人性」として一部明らかになつている。

第一に、意識統一が「全く知識の対象となることとはできぬ」が「一切はこれに由りて成立するが故に能く一切を超越している」というところから、中世の「消極的神学（否定神学）」における神や、クザヌスの「神は有無をも超越し、神は有にしてまた無なり」と言われるような神、ベーメの「物なき静けさ」、「無底」、「対象なき意志」と言われるような神によつて表現される神の性質が導き出されている。ここにおいて西田の考える汎神論の神が超越神と言へるものであることが分かる。なお純粹経験の統一は今まで「根柢」などといわれてきたが、それがここで超絶（超越）の關係とされていることに注目しておきたい。また意識統一のこうした性質から、時間空間を超越した「永久」、「遍在」、「全知全能」といった神の性質が解釈されている。

第一段落では類比から「神の性質」が明らかにされたが、第二段落では神と世界の關係が明らかにされる。第

一段落で意識統一の内容に対する、および神の世界に対する否定的な超越性が示された。第二段落ではこれとは反対に、類比の前項と後項の関係は「同一實在の両方面にすぎない」とされる。なぜなら「有を離れたる無は真の無でない、一切を離れたる一は真の一でない、差別を離れたる平等は真の平等でない」からである。したがって否定的な超絶神といえども、「神がなければ世界はないように、世界がなければ神もない」。また「意識内容は統一に由つて成立するが、また意識内容を離れて統一なる者はない」。両者の関係はまさに『即非』の関係と云つてよい。

次の叙述は我々の問題関心にとつて極めて重要である。「すべて意識現象はその直接経験の状態においては唯一つの活動であるが、これを知識の対象として反省することによつてその内容が種々に分析せられ差別せられるのである。もしその発展の過程よりいへば、まず全体が一活動として衝動的に現われたものが矛盾衝突に由つてその内容が反省せられ分別せられたのである。余は是においてもペーメの語を想い起こさずにはいられない。氏は対象なき意志ともいふべき発現以前の神が己自身を省みること即ち己自身を鏡となすことによつて主観と客観とが分かれ、これより神及び世界が発展するといつて

いる」。

最初の一文は反省の立場に落ちている。知識の対象にならないものを知識の対象にすることによつて「唯一つの活動」は別のものになつてしまつてゐる。ところが第二文からはそうではない。「まず全体が一活動として衝動的に現われた」というのは、「全体」という知識の対象にならないものを対象化したのではない。意識の立場に落ちてはいない。全体の立場に立ち続けている。「唯一實在の唯一活動（第二編第六章第一段落）」の立場に立ち切つてゐる。そのことはペーメを引き合ひに出していることから明らかであろう。ところでこうした「唯一實在の成立する形式（同第四章第一段落）」が「まず全体が含蓄的に現われる、それよりその内容が分化発展する、しかしてこ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（同第二段落）」ということであつた。「まず全体が一活動として衝動的に現われた」というのは「まず全体が含蓄的に現われ」た、ということなのである。しかもこの「方式」は意志や思惟について明らかに認められるが（同）、こうした意志や思惟の根柢にあるものを直覚することが「知的直観」であるとされている（第一編第四章第六段落）

ように、この立場に立ち切ることが「知的直観」なのである。我々が何か分からないが、衝動的含蓄的なものに導かれて生成的創造的に意志し思惟している場合、こうした知的直観の立場に立っている。ここでは反省の立場と知的直観の立場が併記されていることに注意したい。「両者をつなぐ」「もしその発展の過程よりいえば」の意味が重要性を帯びてくる。

続く第三段落では「元來、實在の分化とその統一とは一あつて二あるべきものではない。一方において統一ということとは、一方において分化ということを意味している」というように、「元來」の純粹經驗に立ち戻つて考察を開始している。「自然は核も殻も持たぬ、すべてが同時に核であり殻である」(ゲーテ)、「神は即ち世界、世界は即ち神」、「神すらも失つた所に眞の神を見るのである」(エッカルト)といった表現は、「具体的眞實在即ち直接經驗の事實においては分化と統一とは唯一の活動である」ことを言わんとしたものである。そこから次の文章が続く。

「右の如き状態においては天地唯一指、万物我と一体であるが、さきにもいったように、一方より見れば實在体系の衝突により、一方より見ればその発展の必然的過程として實在体系の分裂を来すようになる、即ち所謂反

省なる者が起こつて来なければならぬ」。「さきにもいったように」とは二つの立場が併記されていた上記引用文をさす。その中の「もしその発展の過程よりいえば」が「一方より見ればその発展の必然的過程として」に対応している。「實在体系の分裂」が再び二つの立場から見られる。

「實在体系の衝突」については以下の叙述が参照されなければならぬ。「實在には種々の体系がある、即ち種々の統一がある、此の体系的統一が相衝突し相矛盾した時、この統一が明らかに意識の上に現われてくるのである(第二編第九章第三段落)」。叙述は實在の側からなされているが、そうした實在の衝突が意識の立場にどう現われているかが問題になっている。それ故に「例えば我々の意志活動について見ても、動機の衝突のない時には無意識である、即ち所謂客観的自然に近いのである。しかし動機の衝突が著しくなるに従つて意志が明瞭に意識せられ、自己の心なる者を自覚することができ(同)」というよう叙述が続く。ところがこの体系の衝突の原因を探る次の文章では再び實在の立場に立つ。「然らば何処よりこの体系の矛盾衝突が起こるか、これは實在そのものの性質より起こるのである。嘗ていったように、實在は一方において無限の衝突であると共に、一方におい

てまた無限の統一である。衝突は統一に欠くべからざる半面である。衝突に由つて我々は更に一層大なる統一に進むのである（同）。ここでは「实在体系の衝突」が二つの立場から見られてはいるだけではなく、实在の立場の方から意識の立場が説明されていることに注意したい。

そうして宗教編の先に引用した個所に続く部分でも次のように述べられている。「しかし翻つて考えて見れば、分裂といひ反省といひ別にかかる作用があるのでない、皆是統一の半面たる分化作用の発展にすぎないのである。分裂や反省の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んでいる、反省は深き統一に達する途である（善人なお往生す、いかにいわんや悪人をや」という語がある）。神はその最深なる統一を現わすにはまず大いに分裂せねばならぬ」。この分裂の中に統一を見るのが知的直観であり、最深の統一を見る知的直観が宗教的覚悟である。即ちここでも分裂や反省の立場が知的直観の立場に回収されている。

こうした叙述を踏まえ、第四段落では「我々の個人性」は「虚偽の仮相であつて、泡沫の如く全く無意義の者」ではなく、「反つて神の発展の一部とみることもできる、即ちその分化作用の一とみることもできる」とされる。「凡ての人が各自神より与えられた使命をもつて生まれ

てきた」のであり、「各自の発展は即ち神の発展を完成するのである。この意味において我々の個人性は永久の生命を有し、永遠の発展を成すということが出来るのである」。また「神は無限の愛なるが故に、凡ての人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認める」とも言われている。しかしこうした叙述も安易に受け取つてはならない。こうした叙述はあくまで「固より神より離れて独立せる個人性という者はなからう」という厳しい条件が付いていることを忘れてはならない。神より独立せる個人性を主張する者にとつては依然個人性は「虚偽の仮相」であり、「泡沫の如く全く無意義の者」である。そうして人間は一面においてこうした主張をなす意識の立場を一步も出ることができない。それ故「我々の個人性」に関するここでの叙述は意識の立場ではなく、宗教的直観の立場でのみ成立するものである。

同様の趣旨で西田は最後に「悪の根本」についても、「元來絶対的に悪といふべき者はない、物は総べてその本来においては善である、实在は即ち善である」とまず「元來」、即ち純粹経験での有り方を述べる（第五段落）。次いで「悪は实在体系の矛盾衝突より起るる」がそれは「实在の分化作用に基づくもので实在発展の一要件」であるとする。最後に「罪を知らざる者は真に神の愛を知るこ

とはできない。不満なく苦悩なき者は深き精神的趣味を解することはできぬ。罪悪、不満、苦悩は我々人間が精神的向上の要件である、されば眞の宗教家は此等の者において神の矛盾を見ずして反つて深き神の恩寵を感ずるのである」と述べられる。「アダムの墮落があつてこそキリストの救いがあり、従つて無限なる神の愛が明らかとなつた(第三段落)」と言われるように、神の愛を現わすためには人間の罪や不満、苦悩を介さなければならぬ、ということである。しかしこうした表現も意識の立場で自分に都合の良い理説として受け取つてはならない。ここでも「固より悪は宇宙の統一進歩の作用ではないから、それ自身において目的とすべきものでないことは勿論である」という厳しい条件が付いていることを見落としてはならない。悪は實在体系の矛盾衝突によつて起こる。その時に一面において人間は反省の立場に立つており、それ自身を目的として悪となる。こうした悪を善しとする。そうしてこの立場を出ることができない。悪の根源に関する西田の説明はあくまで宗教的知的直覚におけるもの、赦しや回心の刹那におけるものであることを忘れてはならないだろう。

終章 西田の人間観

テキストでは第五章として「知と愛」が収録されているが、この論文は元來別の機会に書かれたものであるためここでは扱わない。ここではこれまでの考察をもとに西田の人間観の根本性格を明らかにしてみたい。

「はじめに」で述べたように人間は、人間を超えた領域と他者を含めた眞の全体に開かれた有り方と、自己の内に閉じてそれ自体が全体になつた有り方という二つの矛盾した等根源的な有り方をその具体的な統一において持つている。この矛盾は解けない。思弁のないし即非という仕方、あるいは言語に言い現わすことのできない直接性という仕方、矛盾のままに統一されている、といった表現で仮にこの矛盾を解いた氣になつているのなら、矛盾は矛盾でなくなつてしまつてゐる。この矛盾が解けないとは、端的に人間が分からない、どこまでも(底なしに、無底的に)分からないということである。ところがこれまでの人間観の中には人間の本性をいづれか一方に定位させて、そこから人間存在の全体を説明、説明しようとする試み、その結果二つの人間観の相異を動かす難い対立の内にあると考へている場合も少なくないように思う。

そうした試みにおいて、人間は知的直観の立場、即ち

意識本来の状態ないし本来の自己の立場に立ち切ることができないのか、あるいは人間は孤独や不安といった、抱えきれない苦しみ、悲しみ、矛盾、葛藤を抱えた迷いの身、意識的存在であり、そこから自力では一步も出ることはできないのか、というような問いも生じてくる。しかし一見正反対に見える二つの立場もそれぞれ徹底するならば、同じような有り方に行きつくようにも思われる。

即ち前者の立場を徹底するならば、意識本来の有り方や悟りといった有り方を残さず、その都度意識の有り方になり切り、徹していくのでなければならぬ。悟りに執着しその残滓を残すようなことでは立ち切ったことにはならない。分別の立場を超えたことにはならない。こうして迷いの身である「人間」を生き切るその一步一歩において底が抜けていく。後者の立場を徹底し、外に悟りを求めようとせず、迷いの身である人間、意識的存在に帰るということは、そこにその都度「人間」を見出していくことになる。しかしそれはその都度人間を超えた視点によって照らし出されること、一步一歩において意識的存在であることが破られ、永遠の真生命を生きたことを意味している。

これに対し不徹底となる場合には両者ともそれぞれの特性による依存と慢心と生ずるように思われる。前者に

おいては本来の自己や悟りに対する固執が依存となり、そこに慢心を生ずるのである。後者においては他者としての絶対者に対する依存と、そうした有り方に対する慢心が生ずるように思われる。いずれも意識の立場に落ちており、そこを徹していくこと、あるいはそうした立場に「帰る」ことがさらなる宗教的要求となるだろう。

西田の場合はどうか。自己はさしあたり「個人的欲求を中心として凡てを統一することができる」(第一章第三段落)と考えられている意識的な自己である。この自己が変換され「自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の真生命を得」た自己が、神の部分という仕方と神と合一した真の自己である。

神は世界(宇宙、實在)の根柢であるが、この根柢とは統一力のことである。そうしてあらゆる實在は意識現象に他ならないがゆえに、神と世界の関係は意識統一とその内容との関係から知ることができる。この際この意識統一そのものは知識の対象とならず、反って一切はこれによって成立するが故に、神と世界、意識統一と意識内容との関係は一方において超絶の関係であるとされながら、他方で内容を離れた統一はあり得ないが故に、両者の関係は同一實在の両方面とされた。超絶の

関係とは差別相であり、これは反省によつて生ずる。しかしこうした立場も宗教的な知的直観の立場（神人合一の眞の自己の立場）から発展の必然的過程と見られるに至つた。こうして反省の立場と知的直観の立場の並行的な記述が見られるものの、結局すべてを知的直観の立場から説明するのが、西田の立場である。これは「純粹經驗を唯一の实在としてすべてを説明したい（序）」という西田が「大分前からもつていた考え」に沿つたものである。それによつて超越の側面が知的直観の内部で単なる統一力として内在化されることになる。これによつて意識の立場は根本的に解消し、人間が意識の立場を一步も出られないという側面が背後に退くことになる。西田の汎神論の立場はこうして生ずる。

これは知的直観に立ち切る立場のように見える。しかし立ち切るとは知的直観の残滓を残さず意識の立場へと徹していくことであつた。ところが神は常に自己の根柢であつて、「神すらも失つた所に眞の神を見る（第四章第三段落）」という表現があるにはあつても、そうした神無きところは「専心ディアナの銀龕を作りつつパウロの教えを省みなかつたという銀工（同）」に言及があるだけでその方向での積極的な展開はなされていらない。むしろ逆に、西田は自らの汎神論を「個々の万物そのまま

が直ちに神であるというのではない、スピノーザ哲学においても万物は神の差別相である（第二章第二段落）」というように理解している。即ち西田の汎神論は、宇宙を「神の表現」と見る汎神論、全てを神の統一の相において見る汎神論なのである。これは西田が、神を自己の根柢において自己を含めたすべての实在の統一力として経験したからに他ならない。その中で自己も「相対的にして有限」なるものとして見出されることになる。西田はかかる経験を「実地における心靈的経験の事実」だとしている。しかし西田の根本経験において神人関係は父子関係として経験されており、知的直観の根柢が神とされている限り、その底が抜けるということはありませんだろう。

こうして西田の立場は神を絶対的な他者と見る立場に近づくことになる。しかしそうかといつてどうしても個人的欲求を中心として全てを統一しようとしてしまふ、そうした意識の立場に立つてもいいない。全てを知的直観の立場で説明しているからである。いわば救われた立場から全てを説明している。ここには宗教的な知的直観においてさえ、人間が絶えず意識の立場に落ちざるを得ないという自覚がない。このことは純粹経験を唯一实在として考究の出立点に設定しえたという点にすでに表れて

いた。(純粹經驗有り)はすでに判断であり、意識の立場である。こうした思惟(哲学)の立場で西田は純粹經驗を考察している。西田自身一面において意識の立場を一步も出てはいない。そうした立場で意識を超えた純粹經驗を唯一の実在として設定しても、そのこと自体が意識の中での設定にすぎない。実實在がどこかにあるというのは、不安を抱えた人間にとっては都合の良い設定であり、これは一種の依存であり、逃避であるとさえ考えられる。

西田の立場は知的直観の立場に徹したものである意識の立場に徹したものでない。それは意識の立場に立ちながら知的直観の立場に立つという矛盾、分別の立場に立ちながら無分別の立場に立つという矛盾、哲学の立場で宗教の立場に立つという矛盾である(ただしこれは哲学が分別差別性、媒介性を本質とし、宗教が無分別無差別性、直接性をその本旨とするというそれ自身分別的な前提を受け入れた上での矛盾である)。これは人間存在が抱える矛盾であるが、西田がこの矛盾に自覚的であるとは言えない。自覚的であったならば決して意識や反省の立場を知的直観の立場に回収してしまうことはなかったであろう。そうした立場を語ることがすでに意識の立場であること、しかもこうした意識の立場での言説に拠ら

なければ知的直観の立場も明らかにならないことに十分に自覚的であったならば、知的直観の立場と等根源的な意識の立場の正当な必然性を主張したであろう。世界(宇宙)と神、意識内容と意識の統一、有と無、一切(多)と一、差別と平等を単に同一実在の両方面と見るのみならず、両者の間の超絶性をも強調したであろう。同一実在の両方面と見るのが『即(同一)』としての知的直観の立場であり、両者の間に超絶性を見るのが『非(区別)』としての意識ないし反省の立場に他ならない。換言すれば神の宇宙に対する、意識統一の意識内容に対する、無の有に対する、一の多に対する、平等の差別に対する、内在性と同時に超越性を強調したであろう。そうして汎神論的な側面と同時に、超越神論的な側面をも強調したのである。宇宙同様に我々の個人性についても、神より離れて独立せる個人性を主張する意識や反省の立場にとっては「虚偽の仮相であつて、泡沫の如く全く無意義の者」であることを強調したのである。また「悪の根本」についても反省や意識の立場に立たざるを得ない人間の根源悪についての厳しい表現が見られたことであろう(この後新カント派との接触を通じて西田は反省の立場の正当な必然性について考察を深めていくことになる)。

人間は深い矛盾を抱えている。この矛盾を解くことはできない。解くことができないとは人間がどこまでも(底なしに、無底的に)分らない、底抜けに深いということである。それは「分らない」という仕方、「分かつてしまう」ことをも突破する底の抜けた「分らない」である。人間はどこまでも分らない自分を受け止めていく他ない。どこまでも分らない自分を受け止めることは、そうした自分をどこまでも愛して行くということである。それは同時にどこまでも分らない自分に愛され導かれているということでもある。何故なら冒頭でも述べたように、我々はどこまでも分らない自分をどこかで知つていなければならず、それによって探究が可能となるからである。自分を愛せない、受け止められないというのは自分をどこかで分かつたものとしているからである。人間は自分が存在しているか、していないのか、自分が何者か分らないという不安を抱えているから絶えず自己存在の確認をせざるを得ない。しかし自己存在の確認をしようにもその自己とは何かが本当はどこまでも分らない。分らないから手取り早く何かで定義しようとする。しかし自己存在の確認ということ、どこまでも分らない自分をどこまでも受け止め、愛していくというように捉えるならば、一見自己中心的にし

見えない自己存在の確認のために、人間はどこまでも分らない自分を、人生を、他人を、仕事を、理想を愛していくことができる。何ができるのか分らないがどこまでもいい仕事をしたい、いい物を作りたいと思える。これに対し自分を、人生を、他人を、仕事を、理想を何か分かつたものとして、それに自己存在の確認を求めるならば、それは偽であり、崩れるものとならざるを得ない。人間はたえず分かつた気になりながらも、どこまでも分らないということを通じてのみ人間でありうるのかもしれない。

(注一)『善の研究』からの引用は、諸版普及していることを考慮して、編、章、段落で示す。段落の区切り方は、岩波書店版『西田幾多郎全集第一巻』(一九四七年)に従う。注(二)段下げて叙述されたる部分)は段落に含めない。なお、表記は現代風に改めてある。

(注二)カント『プロレゴメナ』、アカデミー版カント全集、IV 334 Ann.