

## 表現の問題

—西田哲学と田辺哲学を介して—

花岡永子

二十世紀末の現代において、表現の問題は、異文化間の出会いの中で、宗教哲学にとっても根源的な問題となっている。何故ならば、表現は、形の世界を形成し、形は文化の世界の核心となっている。そのみならず、異文化間の出会いにおいて、初めて哲学は、創造的に働くことができ、哲学の新しい流れを方向づけることができると考えられるからである。

世界における交通網や経済の交流の発展やそれに従う外国人労働者の諸国家におけるいや増しに増す重要な役割の結果としての移民、そして情報網の急速な進展により、世界の諸文化間、異文化間の交流は、不可避的なものとなってきた。思うに、相互に相違する文化の出会い程、諸民族の各々に、その停滞を活性化し、良い意味で刺激を与え、創造的に深みや広がりを与えるものはないであろう。一文化の全体を震撼させ、根源的に進展させ、深め、広めるのは、異文化との出会いであるからである。この世紀末に諸文化の破壊の危機が叫ばれているが、諸文化の保護とその新たな創造的発展の為に、先ず第一に、異文化の出会いにおける諸民族の諸文化の保護と、それらの二十一世紀における創造的な新たな発展、深化、そして広がりの方に、「表現」の問題が論ぜられねばならないと考

えられるのである。

第二に、強調されなければならないことは、小論における宗教哲学とは、他の諸科学にならぶ一科学としての哲学の以前と以後を含めた哲学、即ち宗教哲学という意味で語られていることである。というのも、一科学としての哲学の以前と以後を含めた哲学は、一切を対象化し、客観化するレベルでの「知への愛」を突破して、一方では、各人間の個における自我中心的（エゴ・セントリック）な自我の大死を求めている「己事究明」に携わっているのでなければならぬからである。また他方では、諸科学に並ぶ一科学としての哲学は、その科学としての哲学の立場に、即ち「単なる理性の限界の内部」に留まる哲学の立場に、破れているのでなければならぬからである。つまり、理性の立場とか、「生の存在学」の立場に破れて、一科学としての哲学が宗教を要とする宗教哲学へと生まれ変わっているものでなければならぬからである。というのも、現代の哲学の不振や哲学無用論は、一方における、理性偏重の国家政策に起因するのみならず、他方において、哲学そのものの一科学への墮落によるものと考えられるからである。

哲学とは、古代ギリシャのソクラテス以来、その語源からして知恵への愛（*philosophia*）であって、知識への愛ではなかった。それは、私達人間の生活を基礎づけ、諸学を基礎づけ、且つ連関づけることができるのでなければならぬ筈のものである。従って、一科学としての哲学は勿論現代においても必要であるが、哲学はそれだけに尽きるのではなく、諸科学を基礎づけ、連関づけることのできる、一科学としての哲学の以前と以後をも共に含む、宗教哲学という意味での哲学でなければならぬ。それが、今世紀末から来世紀にかけて、正に世界から、また各国の社会から要請されてくる哲学であると考えられるからである。この意味において、新しい宗教哲学としての新しい哲学は、宗教を要していなければならぬと考えられるのである。しかも、ここで言う宗教は、既存の宗教のみならず、「一なる心としての實在の自覚」や、後で詳論することになる「靈性」をも意味する。

第三に小論で強調されなければならないことは、新しい宗教哲学としての新しい哲学は、宗教経験をその内に含ん

でいなければならぬということである。というのも、現代世界における政治倫理や社会生活における倫理的頹廢は、その基盤である生きた宗教による基礎づけを失ってしまったからであると考えられるからである。この場合の生きた宗教とは、先にも少し触れたように、既成の宗教概念に捕らわれた既成の宗教を意味するよりはむしろ、学としての哲学の以前や以後をも含めた意味での、「一なる心としての實在の自覚」や古代ギリシアの哲学以来、哲学の思索の事柄であった自然や人間や超越の次元が透明に一として成り立つところに働く靈性を意味していることも、合わせて強調されなければならない。

### 一 西田哲学における表現の問題

西田幾多郎（一八七〇—一九四五）は、一九二五年の論文「表現作用」<sup>①</sup>において、表現や表現作用について初めて詳しく論述している。論文「表現作用」においては、人間の自己の根底と見なされる意志の自覚が、抽象的な作用から具體的な作用への方向にむかって、「機械的作用」から「合目的的作用」へ、そして「合目的的作用」から「意識作用」へ、そして最後に意識作用から、自覚の最も深い根底で自覚そのものをも否定した「直観の立場」へと開かれていくことが述べられている。そして、この直観の立場は、見るものが見られるものを包む「宗教の立場」であることが詳論される。そこでは、自覚の形式は「時」と理解されている。しかし、自覚の立場が否定された「直観の立場」においては、時も消失し、万物は表現となることが述べられている。しかも表現は、基体のない精神作用ではすべて形となることが語られている。その上、これらの精神作用の根底には作用を越えた不変の或るものとしての「内面的質料」<sup>②</sup>がなければならないと考えられている。そしてこの「内面的質料」が形を包むとき、形成作用は表現作用となることが究明されている。

さて、ここで西田が語る内面的質料とは、根源的な宗教経験と理解され得るのであり、西田哲学においては、具体

的にはその出発点における「純粹經驗」であると理解され得る。というのも、根源的な宗教經驗にして初めて一切の形を包むことができると考えられるからである。また、直観の立場においては、万物は表現となるのである。先にも述べたように、基体のない精神作用はすべて形となるのである。更に、形は文化の世界を形成し、「種」の世界を形成することが、西田哲学の後期において詳論されている。

西田哲学の前期から後期への大きな変化は、實在の探究が、自己の自覚の道である「己事究明」から、世界の自覚である歴史的事在の探究へと転換する点において、見出される。無論、これら兩者の自覚は、個の自己において絶対矛盾的自己同一的に成り立つことが最終的には、明らかとなる。しかしながら、内容的にはこの相違点に匹敵する程の、西田哲学の前期と後期の間に、もう一つの相違点がみられる。それは、この小論のテーマである「表現」の理解の相違である。實在の探究方向において、己事究明としての「自己の自覚」から、「世界の自覚」へと百八十度の転換が生ずるのは、西田幾多郎全集で言えば、第七巻からである。實在の探究の方向が、己事究明としての自己の自覚から世界の自覚へと転換することは、ハイデッガー以後の偉大な哲学者による人間の探究や實在の探究に見られる転換である。何故ならば、人間や實在の探究が、哲学や宗教の次元で根源的になればなる程、自己の自覚から世界の自覚への転換は、「自ずから然る」転換となるからである。というのも、人間や實在の根源的あり方が、そのような転換を伴わざるを得ないような、個と類との根源的にして動的な相即性の内に成り立っていると理解されるからである。

例えば、M・ハイデッガー(一八八九—一九七六)においては、『有と時』(Sein und Zeit, 1927)においては、現有(Dasein)の分析から有そのもの(Sein selbst)の方向へと哲学が方向づけられる。しかし、それ以後の哲学的究明は、有そのもの(Sein selbst)の究明に焦点が転じている。しかも、ここでは、最終的には、現有の現(Da)と有そのもの(Sein selbst)における開けとの、根源的にして、動的な相即性が開き示されようとしている。詳論する暇はないが、A・N・ホワイトヘッドにおいても『形成途上の宗教』(Religion in the Making)以前の實在の探究と、それ以後の實在の探究とは、

方向が転換しているのである。つまり、『形成途上の宗教』以前の、ホワイトヘッド自らの宗教経験以前の彼の著作類においては、宗教の世界（過程としての動的な実在の世界）は、憧憬の対象とか、それに向かつて無限に努力していく、到達不可能な理想と見なされている。しかし、この著作以後の彼の著作類においては、宗教の世界の真つ中から哲学されてきて、そこでは、神と世界とが相即的に成り立っている。そこでは、更に、一科学としての哲学のみならず、それ以前と以後が共に哲学されている。

しかし、实在探究が、自己の自覚の方向から世界の自覚の方向へと転換する場合には、類と個の根源的にして動的な相即性のみならず、類と種と個の相即性が必然的に求められてくることになる。何故ならば、人間や实在の世界の構造そのものが、有機体としてのあり方の内で、類と種と個の根源的にして動的な相即性の内に成り立っていると理解されるからである。さて、ここでまた西田哲学に戻れば、西田幾多郎全集第六巻の最後の論文「生の哲学について」（一九三二）において、生の構造連関や作用連関に基づくデイルタイ（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）の生の哲学における了解のあり方やベルクソン（Henri Bergson, 1859-1941）の生の哲学における連続的な時間理解における直観的自己に対して批判がなされている。そして、理解とか了解は、理解し、了解する者が、自ら理解されたり、了解されたりするものに成り切つて理解し、あるいは了解しなければならぬという考えを明白にしている。それ以来、西田における「表現」の理解は、「種」（species）の立場への深い理解を示し始めてくる。更に、先に述べた西田の論文「表現作用」の公表後、約五年たつて、田辺からのあの有名な「西田先生の教えを仰ぐ」が公表される。その中で、周知の如く、西田哲学の絶対無の「場所の論理」には「種の論理」が欠落していることが批判されている。これに対する西田の応答は、直接にはないとしても、間接的には論文「弁証法的な一般者としての世界」（一九三四）に見出される。そこでの間接的応答には、現在が現在を限定する世界においてあるもの、即ち歴史的世界においてあるものはすべて自己自身を限定する特殊と考えられるものでなければならぬという意味のことが述べられている。しかもこれに続けて、「現実の世界に於

いてあるものとして個物即一般、一般即個物の意味に於いて自己同一的に自己自身を限定する特殊といふべきものでなければならぬ」と述べられている。ここでの、特殊、個物、一般は、論理的にはそれぞれに種、個、類を意味するので、この論理では、類と種と個の透明な一性が、明確に述べられているのである。従って、一九二五年の論文「表現作用」から約九年経つての論文「弁証法的な一般者としての世界」においては、後者の論文に至る迄の諸論文において、「私」や「汝」や「現実の世界」等々が論じられる中で、特殊としての「種」の、類（世界）と個（自己）との相即的な一としてのあり方が究められてきていることにより、西田の場所の論理における種的なものの補強が自覚的になされていると理解されるのである。その際に、田辺による一九三〇年の先の論文による西田の「場所の論理」に対する批判が、後者の哲学に対して極めて有意義にして且つ意味ある批判であったことは、確かであると理解されるのである。何故ならば、現代における哲学の問題は、各個人の哲学の優劣ではなく、二十一世紀に妥当する哲学を模索することなのであるからである。西田の一九三四年の論文には、右において見たように、類、種、個の一なるあり方が明確に述べられているのであるが、このように類、種、個の一について明確な説明や反省が出て来たのは、やはり、田辺の一九三〇年の批判によると理解され得るのである。というのも、先の一九三四年の論文の出た翌月の九月に公表された論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」においては、形相という意味での形とか実在という理解が出てきて、そのような意味での形が文化とか種と理解されるに至って来ているからである。この傾向は、それから更に四年後の西田の論文「種の生成発展の問題」へと受け継がれている。以上の思索の中で極めて重要なことは、右に述べたような意味での形とか民族的な文化を基礎とした種が、先に述べた「表現」や「表現作用」と一なるものとして理解されていることである。

田辺による西田哲学批判の一年前に公表された一九二九年十一月の西田の論文「自覚的限定から見た一般者の限定」における図表<sup>⑩</sup>においては、広義の行為的一般者と同定されている表現的一般者には、カントの叡智的一般者と狭義の

行為的一般者を、更に、自由意志と意味了解の次元が、すでに含まれている。しかしながら、先にも見たように、自覚的一般者の立場は、表現の立場においては否定され、そこでは「時」も自覚的一般者と共に消失することを見た。ところが、西田幾多郎全集の第七卷になると、表現的一般者の直観の立場の内に、自覚的一般者の立場が包み込まれているのである。西田幾多郎全集の第七卷以降の、特に第九卷以降の、諸論文においては、自覚は否定され、時は消失しても、表現ないしは表現作用の立場は歴史的生命あるいは歴史的事在を形成する二作用の内の一作用と理解されている。即ち、「目的的形成作用」に拮抗する作用としての「表現作用」<sup>①</sup>として、あるいは、意識や自覚の作用面が対象化されたものとしての表現の立場という意味において、田辺のいわば「種の論理」に対応するものとなっているのである。

前者の「目的的形成作用」の対極をなす「表現的形成作用」に関しては、一九四〇年の論文「実践哲学序論」<sup>②</sup>の中で、キェルケゴールの『死に至る病』の人間の自己における自己関係と神（絶対他者としてのキリスト教の神）関係とに対応させている。即ち、キェルケゴールにおける自己の「自己関係」は西田の「目的的形成作用」に対応させられ、また前者の、自己の「神関係」は西田の「表現的形成作用」に対応させられている。また、後者の、意識や自覚の作用面が対象化されたものとしての表現の立場は、例えば、一九四一年の論文「歴史的形成作用としての芸術的創作」<sup>③</sup>や先にみた一九三四年の論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」が代表的なものとして挙げられる。先の「表現的作用」の側面と後者の「歴史的形成作用としての芸術的創作」における表現の立場とは、西田哲学の前期に既に出ていると理解され得る。しかしながら、「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」や「弁証法的一般者としての世界」に見られる類と種と個の一や一性についての考察は、一九三〇年の田辺による西田批判によって、「表現」の概念内容がそれ迄よりも一層深く熟考され、しかも西田哲学の内容にふさわしい広がりをもって考察された結果としての「表現」と理解されるのである。

西田の論文「表現作用」(一九二五)においては、「表現」は主として言語と芸術の分野で考察されている。しかし、一九三〇年の田辺による西田哲学批判の後には、右に見た一九三四年の二つの論文からも明らかであるように、「表現」や「表現作用」には、特殊としての「種」のレベルでの形や文化、あるいは類と個との相即性の問題等も含められて考察されている。その結果、西田における表現や表現作用の問題は、二十世紀末の現代において極めて重要な意味を持つに至っていると考えられるのである。この事実は、先に述べた西田幾多郎全集第五卷の総説の図表に出ている睿智的一般者や狭義と広義の行為的一般者が、同全集第九卷の序文においては、「表現的一般者」へと纏められており、西田における一般者の段階が、①判断的一般者、②自覚的一般者、③表現的一般者、④弁証法的一般者、と分類されていることにも、物語られていると理解され得る。というのも、一方では、カント的な睿智的一般者も狭義並びに広義の行為的一般者も、表現的一般者の立場である直観の立場から、更に絶対無の具体化した弁証法的一般者へと突破して行かなければならないのであり、他方では、弁証法的一般者における宗教経験は、表現されることによって初めて、その体得、体認と相俟って、客観的に理解可能となり、伝授可能となるからである。睿智的一般者や狭義並びに広義の行為的一般者においては、絶対無の具体化された弁証法的一般者は未だ開かれていないのであり、絶対無の具体化された弁証法的一般者の開けが開け得るのは、人間の個の自己に絶対無やその具体化された弁証法的一般者における宗教経験が可能となり、更に、この宗教経験が表現される時であると理解され得るのである。睿智的一般者や狭義並びに広義の行為的一般者は、自己の自覚の方向で見出される一般者である。これとは逆の方向から、即ち、世界の自覚から見出されることができ、しかも田辺における如き、懺悔道としての哲学をも含めた「種の論理」をも踏まえた種的一般者は、西田哲学の後期においては、睿智的一般者や行為的一般者とは丁度逆の方向から開けて来るところの、表現的一般者であることがふさわしいと理解されるのである。

## 二 田辺哲学における表現の問題

田辺元（一八八五—一九六二）は、論文「図式『時間』から図式『世界』へ」（一九三三）<sup>13</sup>において「表現」や「表現の原理」について詳論している。これは、西田の論文「表現作用」の発表後、約十年経つてのことである。また、類、種、個の一性や種の論理に対応するような表現作用について論述している西田の論文「弁証法的一般者としての世界」や「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」の公表後、約一年経つてのことである。つまり、右に見た論文における田辺の「表現」や「表現の原理」に関する詳論は、西田の側における「種の論理」を踏まえた上での「表現」や「表現作用」を要とした論文を、今度は田辺の側で読んだ上での論文であることが理解され得る。両哲学者の、表面上はどうであれ、学問的、哲学的な相互の影響や切磋琢磨の程は、驚嘆の極みである。それはさておき、田辺の先の論文「図式『時間』から図式『世界』へ」において、カントの図式「時間」が、空間が欠如している故に批判されている。また、ハイデッガー（Martin Heidegger, 1889-1976）がヘーゲルの時間論を批判していることを取り挙げ、特にヘーゲルが論理学から時間を排除していることを指摘しながら、田辺自身は、ハイデッガーの時間論を批判している。即ち、一九三二年前後のハイデッガーの時間性には未だ空間性はなく、空間性を時間性に還元しているというのである。

田辺元によれば、時間と空間との弁証法的統一は世界であり、人間の時間的存在としてのあり方と共同体・環境世界という空間的あり方との内面的統一は、「表現」において初めて可能である。しかも、世界としての図式が「表現の原理」<sup>14</sup>であると言う。というのも、世界は、田辺においては、一方では行為的人間との弁証法的統一においてのみ成立するが、他方では、存在の根底としての事実として理解されているからである。

図式とは、カントにおいては、悟性界と感性界とを結ぶ構想力によって成り立つ。しかし、カントにおける図式には、先にも触れたように、空間が入っていない。そこで、田辺は構想力の図式を、先にも述べたように、時間と空間

との弁証法的統一としての「世界」と理解するわけである。構想力の図式を、時間としてではなく、「世界」と理解する場合には、世界としての図式である「表現の原理」は、田辺によれば、統覚なのである。この場合、統覚の原理は、直観的悟性とされる。以上の論旨から、田辺は、人間存在は世界図式を媒介として、彼の所謂「存在論的自覚」が成り立つと考える。田辺におけるこの「自覚存在論」における「表現」こそが、ハイデッガーにおいては、人間の時間存在と、単に外面的にしか結合できなかった共同世界や環境世界とを、内面的に統一することを可能にすると考えている。というのも、田辺によれば、「表現」は、一方では、外にして内なる構造が表現であり、他方では、自我と他我の対立共存を媒介する原理が非我であるが、非我も我の内に入り、他我も我であるという統一が空間と時間の相互貫通としての「表現」を成り立たせるのであるから、というのである。<sup>19)</sup>

以上の論述の中に見られる田辺における「表現」は、一方ではカントの図式「時間」に対する田辺の批判と、ハイデッガーの「基礎的存在論」に対する田辺の批判とから、それぞれ田辺における図式「世界」と「自覚存在論」とが生まれてくる途上における考察から考案されていることが分かる。また他方では、カントの図式「時間」における先験的統覚の働きを更に深く考察し、またフイヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) における非我の再考や、最終的には西田の直観の立場における表現の概念内容を検討したであろうことから、「表現」の田辺的理解が生まれてきたであろうことが想像されうる。

以上の論述から、西田哲学と田辺哲学（主として「懺悔道としての哲学」以後）における「表現」の概念内容の類似性と相違性が見えてくる。西田における「表現」や「表現作用」は、一方では、西田哲学の前半期においては、時空も越えられ、自覚の立場も越えられ、弁証法的一般者に生きることに向かつて、悟性と感性の区別や理論理性と実践理性の区別も未だ生じていない、いわばすべての二元性や両極性の根源であるような直観の立場であり、そこでは、「一切

は表現」となる。<sup>②</sup>「表現的一般者」の場から発せられてくる用語である。しかし、他方では、西田哲学の後半期（六十才頃から）において田辺から、西田の「場所の論理」には「種の論理」が欠けているという批判を受けて、しかも西田における哲学の「自己の自覚」から「世界の自覚」への転換期にも当たっていたために、表現や表現作用の概念内容が急速に深められ、広められて行くことになる。そして、表現や表現作用の底（無底の底としての底）では、表現的一般者の場がさらに否定されて、ただ生きることのみが重要である弁証法的一般者の場が更に開かれている。というのも、西田哲学の底（無底の底）には、そして西田哲学の一切の用語の底（無底の底）には、根源的な宗教経験<sup>③</sup>が事実として生きていくからである。これは、西田哲学の後期の用語では、「行為的直観」<sup>④</sup>とか「ポイエーシス」<sup>⑤</sup>の立場と表現されている。以上のような意味において、西田哲学全体における表現や表現作用は、類と個との中間に存する種の次元にある文化や、更には、類、種、個の全体を包み込む歴史的生命や歴史の実在を露わにする場合になくはならない要の役割を果たしているのである。自己の自覚が基礎となっていた前半期の西田哲学においては、種々の場で重要な役割をになつていた叡智的一般者や行為的一般者の場が、世界の自覚へと方向転換した後の後半期の西田哲学においては、むしろ表現的一般者に包み込まれることになる。従つて、叡智的一般者や行為的一般者の用語は、知情意の一方の方向からの表現としては、適当な用語ではなくなることになる。西田哲学の後半期においては、先にも述べたように、実在の経験される普遍の場は、判断的一般者、自覚的一般者、表現的一般者、そして弁証法的一般者と纏め直されている。それというものも、後者における表現的一般者は、その概念内容の深みと広さにおいてのみならず、西田哲学の全体から言えば、西田哲学全体を支える言わば要ともなっているからなのである。これに対して、前期の表現的一般者は、西田哲学全体から言えば、自覚的一般者を基礎とした対象化された、ノエシスのノエマ化された世界でしかなく、西田哲学のいわば半分ではないのである。なにしろ、前半期の西田哲学は、世界の自覚には達していないのであるから。

それに対し、後半期の西田哲学における表現的一般者は、自覚的一般者を自らの内に包み込み、更に自らは弁証法的一般者に包み込まれていて、前半期とは丁度逆の方向から成り立っているのである。

以上の西田哲学における表現や表現作用や表現的一般者の内容に対して、田辺哲学における「表現」や「表現の原理」はどのように特徴づけられるのであろうか。西田におけるその特徴との相違において挙げられる第一の特徴は、西田では、表現や表現作用や表現的一般者の底に、無底の底における宗教経験（西田の用語では「心霊上の事実」としての純粹経験）が開けているのに対して、田辺の語る「表現」の底には自然があると語られていることである。この自然は、非我として、私の対立分化の媒介であると同時に、了解的統一の媒介であるような表現の地盤であると理解されている。しかも、田辺においては、自然は、存在の最も抽象的にして、且つ最も純粹明晰な表現と理解されている。しかも、それは、自然科学の対象と見なされていないことになるわけである。従って、田辺の戦後の「死の弁証法」としての哲学においては、表現は、生まれ変わらなければならないことになるわけである。何故ならば、悟性界と感性界とを結ぶ図式「世界」を表現と理解する場合には、「生の存在学」が「死の弁証法」へと生まれ変わると同時に、それ以前の図式「世界」とは異なつたいわば西田的表現として、表現が生まれ変わるのであるからである。

第二の両哲学者における大きな相違は、西田哲学、特にその後半期の哲学からすれば、表現的一般者が絶対無の場所の具体化された弁証法的一般者によつていわば支えられているのに対して、田辺哲学における表現の根底の原理は、直観的悟性と理解されていることである。つまり、西田では悟性と狭義の理性との根源から、いわば知情意の未分離の次元からその根源の宗教的根底の表現として、従って、形や文化や民族的なものの根源としても考察されている表現や表現作用や表現的一般者が、露わにされようとしている。これに対して、田辺においては、知情意の既に分離した次元から、時空を貫通する図式「世界」としての表現によつて、悟性と感性を結合しようとしている。そして、その場の表現の原理は、先に見たように、統覚と理解されている。つまり、両哲学者における第二の相違点は、田辺

の表現は、「懺悔道としての哲学」によって「死の弁証法」に生まれ変わる迄は、宗教経験の表現ではなくして、他の諸科学に並ぶ一科学としての哲学の内部における、即ち、古代ギリシア哲学以来の西欧の伝統的な主流の形而上学の内部における、いわばカント的な、悟性界と感性界を結合する構想力の図式としての「表現」と理解されているということである。しかし、「懺悔道としての哲学」以後においては、田辺における表現は、全く別の働きをも担うことになる筈である。

第三の両哲学者の相違点は、第一と第二の相違点からすでに明らかであるように、西田における表現、表現作用、表現的一般者は、絶対無の開けにおける根源的な宗教経験がいわば対象化されて表現される開けの場(表現的一般者の場)であり、判断的一般者や自覚的一般者の場を自らの内に包み込む重要な場である。これに対して、田辺の表現は、「懺悔道としての哲学」以前においては、「自覚存在論」の媒介の役割を担うものであったといえる。「懺悔道としての哲学」以後の田辺哲学、つまり、懺悔道としての哲学である「死の弁証法」においては、表現は、先にも触れたように、むしろ、西田の「表現」に限りなく近づいて行くものと理解され得るのである。しかし、また逆に、西田の表現や表現作用や表現的一般者は、根本的には先に述べた一九三〇年の田辺による西田批判を契機として、田辺の種の論理に対応できる程の、形、文化の世界、民族や国家のあり方、芸術や言語のあり方を、非思量の思量によって、自己の自覚とは逆の方向である世界の自覚の方向から思量しているのである。

### 三 現代における表現の問題

#### a 西田哲学と田辺哲学とからの示唆

二十世紀末から来世紀にかけての現代においては、異文化間の対話なくしては、もはや世界の平和は不可能であろう。何故ならば、先にも触れたように、世界中に張り巡らされてきている交通網や経済交流の益々の発展、そして情

報網の急速な進展、更には外国への多くの人々の移民等々により、世界における異文化間の不可避的な交流の中で、対話や出会いや超越の次元の働きかけ等々における出来事(生成としての becoming や happening、また過程としての event) における人間の内と外の両方向からの「表現」は、すべての領野において重要な課題となつてきているからである。哲学においても、他の諸科学に並ぶ一科学としての哲学においてのみならず、このような一科学としての哲学の以前と以後を含めた意味における、現代にふさわしい新しい哲学という意味での、新しい宗教哲学においても、表現の問題は究明されねばならない大きな問題の中の一つである。

特に、世紀末の現代におけるような、人間性が崩壊し、倫理も等閑視され、精神的に頹廢した社会状況においては、小論の一章や二章で見てきた西田や田辺における「表現」の概念内容が、現代における「表現」の問題の、新しい意味での宗教哲学において大きな助けとなるのである。現代のように人間性も倫理性も宗教性も喪失されてしまった時代においては、新しい第三の千年期に向けての「表現」の創造的で、しかも誰にでも分かる理解が必要である。

その場合に、一方では、西田におけるような根源的な宗教経験からの表現という意味での表現理解が是非とも必要であると考えられる。西田の用語で言えば、自己の自覚の立場が世界の自覚の立場へと反転し、従つて、自覚的一般者の立場が否定されて表現的一般者が根源的立場となる時には、更に後者を内包するような弁証法的一般者が、その底に無底の底として開けているのでなければならぬからである。弁証法的一般者の無底の底として底は、根源的宗教経験によつて、初めて開かれてくる。そして、この開けが、實在として自覚され、更に自覚の場が破れてその経験が表現されると、主観と客観の根源における真の意味における實在の開けの客観的な表現が、他者に伝授可能なものとなる。しかも根源的な開けの表現の伝授は、「類」と「個」(あるいは「普遍」と「単独者」)の、「種」(類と個の段階におけるものの、民族、国家、部族、制度、グループ等々への疎外態)との可能な限り透明な関係にある形として一言語であれ、芸術であれ表現されざるを得ないのである。

他方では、田辺哲学の前半期における表現理解が現代の表現の問題を考える時に大きなヒントとなる。これは、カントの時間「図式」に対してや、ハイデッガーの『有と時』における時間的存在と共同世界・環境世界との単なる外面的な結合に対する田辺の批判等から生まれて来たことを先に見た。しかしまた、その際に西田の表現理解が、田辺の後半期の哲学への飛躍に大きな影響を与えていることも忘れられてはならないであろう。

西田における如き、根源的な宗教経験としての「表現」と、絶対無の自己限定でると同時に個の自己の絶対否定としての弁証法的一般者の「表現作用」は、現代においても是非とも考慮されなければならない表現の側面である。また、田辺における図式「世界」の要を、外にして内なる構造としての「表現」とした表現理解も、現代において表現の問題を考察するに際して、大きなヒントを与えてくれるのである。というのも、一方では、現代における表現の問題の解明には、西田におけるような、一切のものの無底の底における根源的な宗教経験からの、類、種、個を透明な一におく「表現」の究明が、先ず何よりも必要であると考えられるからである。また、他方では、田辺におけるような、未だ知情意がそれらの一なる根源からは見られていない有（存在）（この有のレベルの場合は、やがて『懺悔道としての哲学』以後の「死の弁証法」において、絶対無に包み込まれることになる<sup>30</sup>）における表現の解明は、西田における如き表現理解の究明の途上において、不可避的な解明であると考えられるからである。現代において欠けている表現理解は、西田におけるそれであるが、それが究明される為には、田辺的な、有の場における表現の解明も不可避的に不可欠である。無底の底における根源的な宗教経験からの問題究明と、分析的な問題解明における自覚的な存在解明との両方向からの問題の考察が、現代のすべての面において頽廃した状況においての表現の問題の解決に要請されると考えられるのである。

田辺哲学の前半期においては、主体無き基体の立場である古代の自然存在論が、近世の基体無き主体の立場である人格存在論へと進み、更に基体と理論との統一を原理とする社会存在論である「種の論理」へと進展する<sup>31</sup>。そしてこ

の社会存在論は、西田哲学の後半期における如き、「種の論理」に対応するような「表現」や、人間の自己に開ける無底の底の宗教経験で形成作用として生かされている「歴史的生命」や「歴史的事実」における「表現作用」へと、「死の弁証法」を介して生まれ変わる筈なのである。無自覚的であれ、自覚的であれ、人間の個の自己は、右のような問題開示や問題究明を経て、分析的な有の場から問題を解明しつつ、絶対無の場の開けへと、生きている限りは無限に開けて行く。と同時に、それに伴って、絶対無の無限の開けが、開けの側から限りなく開けて来る。

#### b 現代における表現の問題

二十世紀末の人間性や倫理性や宗教性を喪失したこの現代において、先ず必要なことは、私たち人間の一人ひとりが靈性に生き得るようになることである。靈性については、既に他の機会に詳しく論述しているので、ここでは極く簡単に触れるだけにおきたい。宗教において人間を考察する場合、例えば、キリスト教であれば、宗教性は、神から贈与される信仰によって聖靈に生きることである。また、仏教であれば、万物に息吹く仏性(Buddha Nature)によって宗教性は培われることであろう。しかし、現代のように宗教においても多元性や相補性が主張され、いずれか一つの既成の宗教にしか通用しない用語で、すべての宗教に通底するものを表現しようとする試みは、すべて失敗するであろう。このような状況の中で、全ての宗教に通底するような宗教性は靈性ではないかと考えられるのである。このように理解される靈性は、古代ギリシアの哲学以来ヘーゲルに至る迄、思索の代表的な事柄である自然と人間と超越の次元(神、仏、絶対無等々)という三つの事柄が、それぞれの事柄の相互の独立性と同時に、三つの事柄の根源的の一において成り立つ時に、露わとなつて働き始める「働き」そのものとしての靈性(spirituality)と理解されるのである。

靈性という用語は、鈴木大拙の『日本の靈性』<sup>(2)</sup>や、約二十年前からキリスト教(カトリックの修道院)と仏教(の道場)

との間で取り交わされている靈性交流の運動においても使われている。そのみならず、近時、世界保健機関(WHO)によって、現代に広めることの望ましい事柄として、靈性が推奨されている。靈性は、旧約聖書時代には風とか息吹を意味するヒブル語靈 (ruach) という用語で表現され、また新約聖書時代には、同じく風や息吹を意味するギリシア語靈 (pneuma) で表現された。しかし、現代において全ての宗教に通底する靈性は、右に述べたような、古代ギリシア以来哲学の思索の事柄であり続けた自然と人間の超越の次元とが一において透明に成り立つと同時に、三者の事柄が相互に全く独立に成り立つ時に、靈的な働きとして働く働きそのものと理解されることができるのである。

現代において根源的な宗教経験として経験され、それが靈性の働きとして表現される場合、その靈性は、自らの外に存在するものとしての絶対的なものから流出する靈性でもなく、また、自らの内なる魂の中に誕生する神の子から発出してくる靈性でもない。そうではなくて、これら両者の根源であるような靈性と理解されるのである。つまり、個の自己の内からと同時に、個の自らの外からも働く、身心一如の心からと同時に世界からも働く、目には見えない働きである。何故ならば、思索の事柄である、自己と自然と超越の次元の相互の完全な独立性と同時にそれらが一であるところに働く働きは、思索の事柄のいずれの一つからもそれのみでは働き得ぬ働きである。この働きは、これら三者が相互に完全に独立性を保っていると同時に一の内に透明に存している場合にのみ働き得る働きである。このような働きが靈性と表現されるのは、思索の事柄である三者が相互に独立していると同時に一として成り立っている場合に、すべての宗教に通底している靈的な働きであると理解されるからである。しかも、そのみではなく、西田における表現や表現作用が、主として絶対無の場の開けからの表現という方向にあり、田辺における表現や表現の原理が主として絶対無の場の開けへと向かう方向にあるという両方向における表現のあり方が、「靈性」という用語によってうまく表現されることが可能であるからである。無論、有の場における思惟の枠組みの基盤という意味での四つのパラダイムである相対有、相対無、絶対有そして虚無における田辺的な「表現」とここで説明が試みられている絶対

無の開けでの「靈性」という用語とは、相互にその概念内容を異にする。表現はどこまでも直接経験の表現という意味を含んでおり、また靈性はどこまでも働きの真つ只中の靈的な働きそのものを意味していると理解されるからである。しかし、両者のそれぞれの場合に成り立っている場の、無底の底としての開けからの距離によって「表現」にも、「靈性」にも不透明さや濁りや不完全さが生じてくるという意味において、絶対無からと絶対無に向かつての表現のあり方を靈性と名づけることも、これまでの論述から、不可能ではないと考えられるのである。

現代のような、人間性と倫理性と宗教性の喪失の時代にあつては、一方の、絶対無の場の開けにおける根源的な宗教経験の表現としての言語や芸術による表現と、類と種と個との一の表現（主とし西田における「表現」の側面）と、また他方の、絶対無へ向かつての有（相對有、相對無、絕對有、虛無）の場からの、悟性界と感性界を結合し、且つ人間の時間的あり方と空間的あり方を、更にはその内と外とを、結合しようとする表現や図式「世界」としての表現（主として田辺による「表現」の側面）とは、「靈性」によつて良く表現されると考えられる。

後者の田辺的な表現の段階においては、靈性は未だ潜勢的な段階においてある。何故ならば、ここでは、自然と人間と超越の次元としての絶対無とはそれら三者の一へと向かつているが、それらの一が現勢態となつて働くには、自己の「存在論的自覚」は、「懺悔道としての哲学」以後に見られるような「死の弁証法」によつて、西田的な表現へと生まれ変わらなければならないからである。また前者の西田的な表現の段階においては、靈性は現勢態において働きて得る。しかし、この絶対無の立場では、自覚的一般者の立場は破れ、否定されて、表現的一般者が自覚的一般者を包み込み、更に絶対無の自己限定としての弁証法的一般者が表現的一般者を包み込んでいる。従つて、絶対無の自己限定としての弁証法的一般者の中に内包されている表現的一般者や自覚的一般者は、田辺的な有の場における自己の存在論的自覚やその底に存する自然との葛藤の内に常に生きています。つまり、西田的表現の立場にあつても、自己は、自然と自己と絶対無との一性に一面において生きていても、その他方において同時に、根源的宗教経験における自然

と超越の次元である絶対無との一から抜け落ちる危険に常に曝されている。

この意味において、西田の表現の立場にあつても、同時に田辺的な（内と外を、また時間と空間を一に結合する）存在論的自覚の媒介となる「表現」が、常に必要である。たとえ、田辺的な表現が早晩、西田的な表現へと生まれ変わらざるを得ないとしても、人間の自己は、「死の弁証法」によって再生して、真の自己に目覚めたとしても、人間が人間である限り、生涯修行の内に、一方では西田の表現的一般者や絶対無の自己限定としての弁証法的一般者に包み込まれて生きながらも、同時に他方では、その内での存在論的自覚の媒介としての表現に、逆の方向から曝されて（閉ざして生きずに、開かれた生のうちで生きようとする限り）、生の葛藤の内に生きざるを得ないのである。勿論、臨済の「家舎を離れて、途中に在らず」（悟りにも住せず、修行中にもあらず）という言葉は、キリスト教の「山上の垂訓」と同一の意味において、つまり、無限にそれに近づくという意味において、妥当するのではあるけれども。

人間の個の自己は、絶対無の場の開けに生きているのみならず、常に同時に、相対的有（森羅万象の、やがて時が来れば朽ち果てる存在）、相対無（実存思想や実存哲学における不安や絶望や罪意識等の、相対有の裏面としての無）、絶対有（永遠、普遍にして変わらざる実体的神や、古代以来の西欧の伝統的形而上学におけるイデア、ウジア、エイドス等々）、虚無（ニーチェによって宣せられた「神の死」の跡の空虚な座に漂う虚無の場）に曝されて、生きざるを得ないからである。縁起や空の概念が西田によって論理化された「絶対無」は、私たちの人間の思考の根源的な基盤としての枠組みであるパラダイムであり、その論理は實在の論理と名づけられている。實在の論理のパラダイムとして考えられる「絶対無」は、先に挙げた有の論理としての四つのパラダイムのいずれをも成り立たしめる根源的なパラダイムである。絶対無以外の四つのパラダイムは、いずれも最終的、究極的にはいずれかのパラダイムを絶対化するパラダイムである。しかし、實在の論理において有効である絶対無のパラダイムは、これ以外の四つのパラダイムのそれぞれをも、絶対の中心として絶対化すると同時に、他のそれぞれのパラダイムを絶対化する為の周辺のなものとしますのである。このような絶対無のパラダイムは、

華嚴經に出て来る悟りの世界の天空に掛けられているとされる因陀羅網の譬え<sup>34</sup>における因陀羅の網そのもの（網全体）と理解されることができる。そして絶対無に先立つ四つの存在論的なパラダイムは、この網の全ての網の目にある宝珠と理解されることができる。つまり、後者の四つのパラダイムも、欠かすことのできない、なくてはならぬ大切なパラダイムなのである。

勿論、絶対無のパラダイムも、絶対化されることはできない。絶対無のパラダイムは、その内に内包する他の四つの有論的（存在論的）パラダイムを絶対化と同時につねに周辺化する働きをもっている。しかも、それは、絶対無のパラダイム自身を絶対化することなく、融通無碍に、臨機応変に、それぞれの出来事においていずれのパラダイムが必要であるかが自ずから然る仕方<sup>35</sup>で宗教哲学的に示され得るような場の開けなのである。このような実在の論理におけるパラダイムとしての絶対無は、平常底や日常底の生活レベルにおいては、「靈性」と呼ばれることが相応しいと考えられる。また、絶対無を中心にして、そこからそこへの両方向における意味での「表現」は、「靈性」と呼ばれる方が、遙に事柄に即していると考えられる。更に、世紀末のすべてにおいて荒れすさんだ時代状況の中で、人間をも含めたすべてのものの心の癒しという意味においても、「靈性」は用語として相応しいと理解されるのである。「靈性」においては、自然と自己と絶対無とは一なるものとして共に働いているのであり、また、人間における類と種と個も一に働いていると理解されるのである。

事実、私達人間や動植物や無機物の心の癒しは、自然と人間と絶対無の一性において初めて自由自在に働き得る靈性によって、初めて可能と考えられるのである。人間性、倫理性、宗教性の現代における回復は、「靈性」の現勢的な働きによって、初めて可能であると考えられる。しかも、ここで付言されねばならないことは、絶対無以外の四つのパラダイムにおいても、常にある時は潜勢的に、またある時は不完全ながらも現勢的に、またある時は、それぞこのパラダイムの立場にとっては働き得る内、靈性が働いているということである。

## 注

- (1) 西田幾多郎全集、第四卷(『働くものから見るものへ』) 参照、岩波書店、一九八八。
- (2) 同右掲書、一七〇頁参照。
- (3) 同右掲書、一六九頁参照。
- (4) 注の3に同じ。
- (5) 同右掲書、一七一頁参照。
- (6) 注の5に同じ。
- (7) Cf. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, The Free Press, 1929, Part V, Chapter II.
- (8) 西田幾多郎全集、第七卷(『哲学の根本問題 続編』) 四一九—五〇〇頁参照。
- (9) 同右掲書、四二〇頁参照。
- (10) 同右掲書、第五卷(『一般者の自覚的体系』)、四八一頁。
- (11) 同右掲書、第十卷(『哲学論文集第四、第五』) 参照。
- (12) 注11に同じ。
- (13) 同右掲書、第十卷所収の「実践哲学序論」参照。
- (14) 注の10参照。
- (15) 田辺元全集、第六卷、所収の「図式」時間から図式「世界」へ」参照。筑摩書房。
- (16) ハイデッガーの、ヘーゲルに対する批判は、次のような批判である。即ち、精神が時間の中に落ちて行くのではなく、実存が墮落して *das Man* (ヒト) となるというものである。
- (17) 田辺元全集、第六卷、三一頁。
- (18) 同右掲書、二六頁参照。
- (19) 同右掲書、三一頁参照。
- (20) 西田幾多郎全集、第四卷、一六九頁。
- (21) 根源的な宗教経験は、西田哲学の初期の用語では「純粹経験」と表現され、その後期の用語では、行為的直観とかポイエー

シスと表現されている。というのも、西田における宗教とは、西田自身も語る如く、「心霊上の事実」であり、しかも西田における純粹経験である「心霊上の事実」における心霊とは、身心一如での心霊であり、身と心とが分離した次元で的心とか心霊とは理解され得ないからである。また、行為的直観にも同様のことが妥当すると考えられる、更に、ポイエーシスについても、作られたものが同時に創造的に作るものであり得るには、根源的宗教経験を根底（無底の底）にして、初めて可能であると理解され得るからである。

(22) 注の21を参照。

(23) 注の22を参照。

(24) 田辺元全集、第六卷、三一頁参照。

(25) 同右掲書、三〇頁参照。

(26) 同右掲書、四三頁参照。

(27) 同右掲書、三七頁参照。

(28) 生成としての *becoming&happening* は、旧約聖書の出エジプト記三、一四の、Thorleif Boman の解釈であり、日本の有賀鉄太郎の解釈もこれに従っている。また、A・N・ホワイトヘッドの実在理解でもある。

(29) 田辺哲学の前半期における「種」は、基体（ヒポケーメノン）として理解されているが、後半期においてはこの理解は修正され、「種」は類と個の疎外態と理解されている。

(30) 田辺元における「絶対無」の概念は、既に三十一才にして書いた論文「ヘーゲル哲学と弁証法」（一九三二）の一章と二章においてカントの目的論の根底をなす全体的普遍が「絶対無」と理解されているところに出ている。

(31) 田辺元全集、第六卷、二九二頁参照。

(32) 鈴木大拙全集、第八卷所収、岩波書店、一九八一年。

(33) World Health Organization (W.H.O.) .

(34) 因陀羅網の譬えについては、他の機会に詳論しているので、ここでは詳論を省略したい。

(35) ここでの宗教哲学は、一科学としての哲学とそれ以前とそれ以後を共に包むような、宗教を核心とする哲学としての宗教哲学を意味する。