

## 『善の研究』における論理と宗教

松 丸 壽 雄

## はじめに

西田の処女作『善の研究』における宗教と哲学との関わりを考えてみたい。それは同時に西田哲学における「論理」の位置付けを考える端緒になるとも思える。特に純粹經驗と言われ、直接經驗と言われた「事実」は、西田の長い参禅体験より得られた直接知のごときものと考えられる。この直接知がどの様に論理化されて行くのかを、先ず『善の研究』に限って見てみたいと思うのである。

## 一、純粹經驗と直接經驗

『善の研究』の冒頭で「純粹經驗」の定義がなされる。「經驗するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に經驗と云って居る者も其実は何等かの思想を交えて居るから、毫も思慮分別を加えない、真に經驗其儘の状態をいうのである。例えば、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うような考のないのみならず、此色、此音は何であると

いう判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹經驗は直接經驗と同一である。自己の意識状態を直下に經驗した時、未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る。これが經驗の最醇なる者である。<sup>(1)</sup>判断以前の、主客未分の事実其儘を知ること、これが「純粹經驗」であり、「直接經驗」であるとされる。さらに、「真の純粹經驗は何等の意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである」と言う。しかし、西田は同時に「かくの如く主客未だ分れざる独立自全の真実在は知情意を一にしたものである。真実在は普通に考えられて居る様な冷靜なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立った者である。即ち単に存在ではなくして意味をもった者である」<sup>(3)</sup>とも言っている。ここで、主客未分たる独立自全の真実在とは純粹經驗の事実と見做して良いと考えられる。とすれば、純粹經驗に関して、一方では「意味もない」と言い、他方「単に存在ではなくして意味をもった者である」として、一見矛盾していることを言っているように見える。

この種の、不斉合的とも見える言明は『善の研究』にはかなり多く見出される。例えば（以下は哲学としての『善の研究』の立場成立の基盤に関わる重大なものと考えられるが）明治四十四年の序文に「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」<sup>(4)</sup>とあるが、これは純粹經驗を唯一の實在とすることにより全てを説明し得るといふ見通しがあつて初めて言い得ることであろう。事実、この「説明」によつて『善の研究』は成立しているのである。ところが、この「説明」が最初から断念されるのが、宗教に関して言及される時である。「真の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、又単に盲目的感情でもない、知識及意志の根柢に横われる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。故にいかなる論理の刃も之に向うことはできず、いかなる欲求も之を動かすことはできぬ」<sup>(5)</sup>と言う。「説明」する以上は、説明の規則とも言うべき論理がなければならぬが、この「論理の刃」もかなわぬものが「宗教的覚悟」と言われる一種の「知的直観」である。いやむしろ、宗教の範囲に限らず知的直観そのものが、抑々説明し得ぬものとされているのであろう。「我々がいかに縦横に思想を馳せると

も、根本的直覚を超出することはできぬ、思想は此上に成立するのである。思想は何処までも説明のできるものではない、其根柢には説明し得べからざる直覚がある、凡ての証明は此上に築き上げられるのである。思想の根柢にはいつでも神秘的或者が潜んで居るのである。<sup>(6)</sup>この「根本的直覚」と呼ばれたものが純粹経験ではなかったのだろうか。もしそうであるとすれば、純粹経験そのものは説明不可能の事柄となる。「何ごととせよ我々に直接の事実であるものは説明できぬ、理性であってもその根本である直覚的原理は説明できぬ。説明とは一の体系の中に他を包容し得るの謂である。統一の中軸となる者は説明できぬ、とにかくその場合は盲目的である。」<sup>(7)</sup>

「すべてを説明して見たい」という哲学の意図と「説明し得ず」という断念とは、一体どのように関り合っているのであろうか。あるいは、後に述べる高橋里美の純粹経験についての批判のように、右の一見、相対立する言表は、単なる矛盾、不斉合に過ぎぬのであろうか。

ところで、「意味」とは『善の研究』において如何なる意味をもっているのであろうか。「意味」という概念は『善の研究』では多義的であり、必ずしも明瞭であるとはいえない。「意味」に関しては、末木剛博『西田幾多郎——その哲学体系——』に教えられることが多い。しかし、筆者は次のように考える。

末木は「直接経験の事実はその自身としては無意味であるが、反省されることによって意味を賦与されるのである<sup>(8)</sup>」と言う。確かにある面では末木の言う通りである。そして末木は純粹経験が三段階に（即ち「背後の純粹経験」なる反省以前の主客未分の段階、「現在意識としての純粹経験」なる反省による主客対立の段階、そして「理想の純粹経験」なる反省を越えて達する主客再合一の段階の三段階）に進展して行くに依じて三種の意味を分類してはいる。しかし、意味成立にとって、要するに「直接経験の事実はそれ自身としては無意味」ということと、「意味は反省の立場で始めて、或いは直接経験そのものに、或いは判断それ自身に、或いはこの両者の関係に対して賦与される」

ということが根幹を成している。結論的に言えば、「意味」は反省的立場でのみ与えられる、ということであろう。だが、純粹経験の三段階説には見習う所が多いにしても、意味の与えられる場を截然と区別し得ない処に、かえって『善の研究』および『思索と体験』の立場があると考えられる。この点については、直接経験と純粹経験をどう解するかに関り、西田のこの時期での思索の立場のあり様の理解に重大な影響を及ぼすので、挿入的ではあるが前以て述べておくこととする。

さて、意味が与えられる場が截然としないということに関して、高橋里美が批判を展開している。高橋は「意識現象の事実とその意味——西田氏著『善の研究』を読む——」<sup>(10)</sup>において、「純粹経験はかくの如くありのままの事実、経験そのものであるとすれば、絶対的のものでなければならぬ」と主張する。そして、西田が「我々に直接に現われ来る純粹経験に対し、すぐ過去の意識が働いて来るので、之が現在意識の一部と結合し一部と衝突し、此処に純粹経験の状態が分析せられ破壊せられるようになる」と言う一方で、「意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。併しこの統一、不統一ということも、よく考えて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう」とする不斉合を批判するのである。これは、反省の立場を基軸にして西田の思惟の立場を解釈する点で、末木の考えと軌を一にしていると言えよう。高橋によれば、統一、不統一も程度の差にすぎないことを認めれば、「純粹経験そのものも程度上のものとなり」、<sup>(13)</sup>主客未分とか、事実そのまま言ったところで、その実、純粹経験であるということとはできなくなる。「かくしては、意味の起原は到底説明されず、従ってこれに対する事実としての純粹経験の本来も説明ができず、すべてが意味ともいえれば、すべてが事実とも見え、ついに統一をもつて目安とされたそのことがらが、無意義に帰してしまふはかはない。これ氏の純粹経験の根本に横わる矛盾でなからうか」<sup>(14)</sup>となる。「純粹」とは「一切の程度・比較を容さない全具体的な純事実純粹経験でなければならぬ。なぜならば、これに事実上の程度・比較の相対性を考えようとするや否や、忽ちその『純粹』という意義と矛盾するからである。」<sup>(15)</sup>

さて、高橋の批判は、「意味もない」といわれた純粹經驗は「余の考では絶対的に純粹經驗というものもなければ、絶対的に不純粹經驗というものもない、すべてが見方によっては純粹經驗ともいえると思うのである」として、『思索と体験』にて高橋批判に対して答えたような程度の差を認める純粹經驗から区別されなければならぬ、というものであった。ところが、西田自身の立場からすれば一貫して、「意味もない」ものも、「意味をもったもの」も、どちらも純粹經驗であった。この点は以下の論を進める上で見落してはならない点であり、少くとも高橋的な解釈では、西田の純粹經驗の核心には迫り得ないことを示すと考えられる。

従って、我々はここで改めて「純粹經驗」なる語が意味する事柄の範囲を明確に看取って置く必要に迫られる。「純粹經驗」の意味を差し当って三つに分類するが、これは前にも言ったように、末末説とは全く異った立場から出立しているので注意されたい。

先ず第一には、序文にある「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」という時の純粹經驗は『善の研究』の説明原理となっている。この点から、これを「原理的な純粹經驗」と呼んでも差支えないであろう。また、「すべてを説明する」という点からすれば、『善の研究』に展開される純粹經驗の体系の全体を担うものでもある。

次に、「何等の意味もない」と「意味を持った者」を基準にして純粹經驗を分類すると、第二のものは「經驗する」というのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである」という経験を「何らの思慮分別を加えぬ」、「判断以前の」という意味で純粹な、しかも直接に經驗する「純粹經驗」である。これは「直接經驗」とも呼ばれ、末末も指摘するように、<sup>(17)</sup> 体験の事柄に属するものである。そして、この直接經驗は、「自己の意識状態を直下に經驗した時」主客未分であるが故に、知識とその対象とが全く合一しているとも言え、未分化即ち自己同一的で差別相を具えていないものである。従ってまた、他との関係に入ることもなく、意味も判断も生じてくる前の、<sup>(18)</sup> 「何等の意味もない、事実其儘の現在意識あるのみ」とされる種類の純粹經驗である。現在意識とは、現

に今経験している意識、直接にこの身の上に経験している意識状態ということであろう。それはまた「純粹經驗の直接にして純粹なる所以は、……かえって具體的意識の嚴密なる統一にあるのである」とされるように、嚴密なる統一の内にあるものである。かくして、第二義のものは、主客未分として自己同一なる、直接經驗として體驗し得る、現在意識として現に今経験している、具體的にして嚴密なる統一としての純粹經驗であるが、その最も本質的性格を表わす言葉は「直接經驗」ということであろう。

第三のものは、「自ら差別相を具えた者」としての純粹經驗である。純粹經驗、即ち眞の實在が差別相を具えているということは、「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」するところがあるということである。矛盾・衝突がある処には、その背後で既に、より大なる統一が働いている、と西田は考へる。そして、矛盾から統一への進行は無限なる進行を意味することになる。「實在は一に統一せられていると共に対立を含んでおらねばならぬ。此処に一の實在があれば必ずこれに対する他の實在がある。而してかくこの二つの物が互に相對立するには、此の二つの物が獨立の實在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ、即ち一の實在の分化發展でなければならぬ。而してこの両者が統一せられて一の實在として現われた時には、更に一の對立が生ぜねばならぬ。併し此時この兩者の背後に、又一の統一が働いて居らねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである。之を逆に一方より考へて見れば、無限なる唯一實在が小より大に、浅より深に、自己を分化發展するのであると考へることが出来る。此の如き過程が實在發現の方式であつて、宇宙現象は之に由りて成立し進行するのである。」

ところで、差別相、即ち体系の矛盾・衝突が生ずる相においては、統一の働きは背後に退く。「背後に統一的或者が働いている」とも言われる。この背後の統一的或者は、矛盾・對立に対してこれを統一する作用そのものであり、統一された状態を意味するのではない。従つて、もしそれが背後にあり続けるということがあるとすれば、それは對

立・矛盾の場に自らを顕わすことのないものとして、矛盾・対立を含むことはないであろう。しかし、この「背後」の意味をどう理解するかが問題であると同時に、矛盾・対立を含むということが何を意味しているかも問題である。右の問題を一時保留したとしても、この背後の統一的或者が第二義の直接経験に極めて相似していることは否定できない。しかし、「背後」とは説明的思惟が届き得ぬという意味に解し得るとしたならば、「意味もない」純粹経験がこの背後の統一的或者に他ならないことになると考えられるかもしれない。今の時点では、大雑把に言うことを許してもらえらるならば、直接経験としての純粹経験、即ち主客未分の厳密なる統一が他との関係に入り、分化発展過程において自己発現させる時、直接経験としての純粹経験の直接性が背後に退き、背後の統一的或者として働いていると(24)言っておくことにしよう。

しかしながら、二つの実在が対立するには、その対立以前に既に統一されたものでなければならぬ、そして既に統一されているが故に対立可能となるとするならば、この統一は一面では全体的ではなく部分として顕現化していなければならず、他面ではやはり部分として未だ顕現化せずして潜在的となっていなければならないことになる。後者の統一は未だ起っていないが、起る力を潜勢的のもっていることとして「背後における潜勢力」、あるいはその統一する働きに着目すれば「潜在的統一作用」ということになる。すなわち、次のようなことになる。純粹経験の第二義と第三義は区別されながらも切り離し難く結びついている。この錯綜した構造をもう少し考察することにする。

さて、第二義として取り出した「差別相を具えた純粹経験」ないしは「分化発展過程における純粹経験」と背後の統一的或者ないしは作用との関係は二重性を帯びることになる。つまり「背後の統一的或者」はこの差別相の世界に於て背後に退き「潜勢力」となると同時に、その反面既に自らを、差別相において相対立するものを統一するとして、顕現化していることになる、と考えられる。その様な仕方では純粹経験なる真実が働いているからこそ、差別相にあって、同じ「純粹経験」という言葉が使われているのである。

ところが、これとは相容れない様に見える事をも言う。以下の通りである。先に、純粹經驗は「事実其儘の現在意識あるのみ」とされた。ところで意識の本来は体系的發展であるとも言われる。そして、「意識の体系というのは凡ての有機物のように、統一的或者が秩序的に分化發展し、其全体を実現するのである」とされる。<sup>(26)</sup>この分化發展の途上で、「我々に直接現われ来る純粹經驗（直接經驗に等しい——筆者註）に対し、すぐ過去の意識が働いて来るので、之が現在意識の一部と結合し一部と衝突し、此処に純粹經驗の状態が分析せられ破壊せられるようになる。意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である」と言われて、ここに「意味」が生ずることになる訳だが、同時に「純粹經驗の状態が破壊される」とある。これは、右に半面潜在、半面顕在として常に働き続けるものとして純粹經驗を解した右の立場からは理解し難い言葉である。破壊ということの意味されているのは、背後の統一的或者すらも働きを停止してしまっているのであろうか。「背後」の意味、「潜勢力」の意味を再度問返す必要がある。

さて、西田は「純粹經驗と思维とは元来同一事実の見方を異にした者である」とした上で、思维にとつて問題となる概念の一般性について論じている。「我々の純粹經驗は体系的發展であるから、その根柢に働きつつある統一力は直に概念の一般性其者でなければならぬ」、我々はここで、体系的發展における純粹經驗、すなわち我々が第三義の純粹經驗と呼んだものが、思维という様態において考察されていることを、先ず確認しておこう。西田は更に続けて言う、「經驗の發展は直に思维の進行となる、即ち純粹經驗の事実とは所謂一般なる者が己自身を実現するのである」<sup>(29)</sup>即ち一般者の自己実現が純粹經驗の事実であるとされる。「直に思维の進行」という過程において実現される、と主張されている。（この「直に」を如何なる意味に解釈す可きなのかは問題である。この「直に」は前引用文中の「その根柢に働きつつある統一力は直に概念の一般性其者でなければならぬ」を前提としている。こちらの「直に」が自己同一的と解し得るならば、「意味がない」と「意味を持つ」の矛盾は生じて来ないはずだからである。この事に関しては、小論「二」に後述する。<sup>(30)</sup>）

思惟に沿って今少し考察を進めよう。それは第三義の純粹經驗のもつ矛盾的構造をはっきり取り出し、第三義と第二義がどう関るかを理解するためである。さて、体系的發展ということがある以上、先述の通り、そこには矛盾・衝突がなければならぬ。思惟とは（心理学から見れば）「その最も単一なる形は判断であって、即ち二つの表象の關係を定め、これを結合するのである。」<sup>(31)</sup>この結合、即ち統一、あるいは一般化に対して個々の表象、即ち個体との關係が問題とされるのが思惟（ないしは判断）である。個体と個体とが相対立し、矛盾・衝突する所に思惟が統一作用として働くのである、と言って良いだろう。従って思惟においては、一般者の自己実現というだけでは一面的である。「個体を離れて一般的なる者があるのではない。」<sup>(32)</sup>からである。それでは一般者と個体とは如何なる關係にあるのだろうか。

「真に一般的なる者は個体的実現の背後における潜勢力である、個体の中にありて之を發展せしむる力である、たとえば植物の種子の如き者である。」<sup>(33)</sup>更に、「真に一般的なる者は、個体的現実と其内容を同じうする潜勢力でなければならぬ、唯その含蓄的なると顯現的なるとに由りて異なつて居るのである。」<sup>(34)</sup>右の引用から解し得ることは、「背後」とか「潜勢」とかということが「含蓄的」として、一般者が個体の内にあって力となつて働いているということである。しかも一般者は個体的現実と同内容であるということから、一般者が全体として個体に於いて實現されているということである。しかし、一般者がそのあるがままに思惟の内、個体に於いて力として實現されているかどうかは、右の引用からでは分らない。個体に於いて自己實現した一般者は、あくまで自己限定した限りでの一般者であるとも考えられるからである。このことが「個体とは一般的なる者の限定せられたのである」といふ言葉<sup>(35)</sup>となつて表現されている事柄の一面であると思える。

しかし同時に次の事も忘れてはならない。「個体を離れて一般的なる者があるのではない」、つまり一般者が個体と何らの關係にも入らずに隔絶的に「あるがままに」自己實現することなどは、具体的事実、具体的意識には有り得

べくもないのである。たとえ一般者が個体から隔離されて「あるがまま」に自己実現することがあるとしても、それは具体的事実を離れた抽象でしかないのである。個体は一般者の自己限定として既に一般的なる性格を帯びている、と西田は考えている。一般者を全体という概念で置き換えるならば、個体もある意味で全体と言える。なぜならば、個体において一般者が既に自己実現しているのであるから。個体は謂わば「個別的全体」と呼ぶこともできよう。西田はこれを『思索と体験』では「無限の独立せる全体」とも呼んでいる。そして一般者の方を「その中に無限の全体をゆるす全体」とも呼んでいる。右の意を汲んで、しかも簡單化のために、我々は前者を「個別的全体」、後者を「無限大の全体」ないしは「全体としての全体」と仮りに名付けておこう。すると、無限大の全体が個別的全体に於いて自己実現していることになる。

思惟における一般者と個体との関係に右の「全体」の概念を導入することにより、我々は、純粹経験の第二義と第三義との、すなわち直接経験と差別相を具えた純粹経験との錯綜した関係に聊か解明の手掛りを得られるように考える。考察を続けることにする。

第二義の純粹経験、即ち直接経験はそれだけを取り出して眺めれば、それは、例えば知的直観という仕方で、個体的差別相に関りを持たずに「あるがままの」全体として経験されることもあるかも知れない。しかし、我々にとって、具体性を欠いたものである。我々は今、差別相を具えた純粹経験を問題としている。分化発展的過程における純粹経験から出発せねばならない。そこから第二義の直接経験へと接近する方向にある。

さて、分化発展過程における、従って体系的発展における純粹経験に於ては、「全体としての全体」が個体の内で個別的全体として自己実現していた。「全体としての全体」たる直接経験はその時、真に一般的なる者として個体において含蓄的に現われている。含蓄的なるものは力として解された。この力は個別的全体をそれ自身たらしめる時、顕現化する。すると今度は、この力は個別的全体を個別的全体として発展せしめる力となっている、つまり「無限の

全体をゆるす全体」として無限の個別的全体を作り出す。ということは、対立・矛盾を個別間に作り出す力となると解される。従って、対立が生じているということは、むしろ既に統一力として的一般が含蓄的に働いていたから、それが対立として顕現化されたとも考えられる。差別相における個体は対立・矛盾として、潜勢力(含蓄的)としての一般者の自己実現の結果に他ならないことになる。

次に個体から出発して考えるならば、一個の個体として、個体は既に全体(個別的全体)であり、一つの体系をなしている。これは自己以外の他の個体についても同様である。それ故に他の個体と対立・衝突し、矛盾的關係に入る。一個の個体としての自同性を脅すものとして他の個体が現前して来るのである。個体の自己実現には必然的に他の個体との衝突、すなわち矛盾的關係に入る。けれども、この矛盾は、本来的には、個体において自己実現をしている一般者より生じて来たものである。一般者は一般者であるが故に多なる個体の夫々において自己実現し、しかも多なる個体を全体として一に統一しているもの(全体としての全体)であり、自己の個体と他己の個体とを包み込んで、それらの背後に働いている。この働き故に生じ来た矛盾である。従って、自己の個体と他己の個対との矛盾・対立は、究極的には他の個体の背後にある一般者と自己の個体との矛盾・対立となる。矛盾、対立にはこの二重の性格があるのである。

ところが、この究極的矛盾・対立は一般者の自己実現と個体の自己実現との対立ということであり、それは矛盾的なことではなく、全く同一の事柄、すなわち自己実現であると個体に自覚される。主客合一の事態である。この時、一般者は真に全体としての全体となり、個体間の対立を、そして個体・一般間の矛盾を統一したことになる。他方、個体も全体における個として、真の独立性を得た個体となろう。「其全体は有機的全体に於てのように其中に無限の全体をゆるす全体であり、其統一は有機的統一に於てのように無限の統一をゆるす統一である、而してかく一方に於て無限の独立せる全体をゆるすということが、全体の独立を害するのではなく、却って之を成す所以である」とは右の<sup>36)</sup>

解釈を言ったものと思う。

この様な解釈の立場から、今まで、そこかしこに言い残して来た疑問に解答らしきものを考えて見ると次のようになるのではないだろうか。

まず「純粹経験の状態が破壊される」ことなどが有り得るのかについて考えてみると、個体と個体との対立・矛盾の真只中にあるのは、真の一般者の統一作用（即ち純粹経験）は個体には意識されぬ、従って対立の背後に退いてしまふ。この立場から統一作用は捕捉しようがない、純粹経験の状態は統一作用が全く自らを隠し、破壊されてしまっているように見える。

だが、個体は相対立しているが故に、結び付くということが生じ得る。対立のない所に統一は有り得ない。主観は客観と対立するが故に結び付く。この結び付きは主観が基となり、この基体へと客観を繋ぎ止めるという仕方です。結び付くことが通例なかも知れない。この結び付けが判断と言われたものであり、結び付けの方向が意味なのである。ところで、この結び付けが可能となるのは、そもそも背後に退いていたかに見える（破壊されていたかに見える）統一力が働いているから可能となるのである。ここで個体は、背後の潜勢力として一般者を自覚することになる。

或はむしろ個は一般者によって自覚にもたらされた、と言った方が良いかも知れない。これが直接経験と呼ばれた純粹経験であろう。その時まで無意識的に対立・矛盾していた個体と一般者が、その対立の究極を意識に自覚化した時、全き自己同一の内に自己を見出す、それが主もなく客もない、直接経験としての純粹経験なのである。そして、個体には未だ自覚化されていない段階は、直接経験の立場からは自覚化への過程と見なされ、それが差別相を具えた純粹経験と見做されたのであろうと考える。

だが、果してこの様な解釈で良いのだろうか。問題は、少くとも、我々は第一義の純粹経験として挙げた「原理としての純粹経験」については未だ何も触れられないでいる。この点を考えながら、右の解釈を確かめてみなければ

ばならない。

## 二、同一性の立場と矛盾性の立場

さて、前節で試みた解釈には『善の研究』の立場だけからでは折合いのつかない要素が含まれていたことをここに認めておかなければならない。それは解釈の依り所とした、「全体」に関する引用は『思索と体験』中の「高橋文学士に答う」からのものだった事である。<sup>(1)</sup>この論文中には『善の研究』の立場から更に一步展開を進めた、或いは進めようとするものが既に萌芽状態で含まれている考えられるからである。

具体的に言えば、個体同志の対立がその背後で働く一般者と個体との対立として自覚された時、一般と個とは全き自己同一に於てあることが同時に自覚化される、という事態である。これを西田自身の「高橋文学士に答う」中の言葉で言い表わすならば、「一方に於て無限の独立せる全体（すなわち個体——筆者註）をゆるすということが、全体（一般者、即ち全体としての全体——筆者註）の独立を害するのではなく、却って之を成す所以である」ということであり、更に単純化した言葉としては「多を包む全体なる一、活動其者の全体としての静止という如きもの（この言葉自体は高橋里美、全四、166に出て来る——筆者註<sup>(2)</sup>）である。この様な考え方は、『善の研究』には見出し難いように思える。しかし、この考え方に至る基盤は『善の研究』にも見出し得る。例えば、「真の個体とはその内容に於て個体的でなければならぬ、即ち唯一の特色具えた者でなければならぬ、一般的なる者が発展の極処に到った処が個体である<sup>(3)</sup>」などである。この言葉は、一般者と個体とが矛盾・対立にありながら同時に自同的であることを自覚するに到る方向を孕んだところから出て来たと解せる。だが、『思索と体験』の立場と異なるところは、一般から個への限定の方向はあっても、個から一般への限定の方向は見出し難いという点にある。と云っても、『思索と体験』において既に、この両方向が十全に自覚的に把み取られたということでもない。というより、個から一般への方向を考える

ための基盤が見出されつつあるという程度にとどまると言った方がむしろ良いだろう。それでは、具体的にはどのような点を踏まえて右の事が主張できるのであろうか。

これを考察するために、我々は『思索と体験』における「論理の理解と数理の理解」を採り上げたい。この論文の最初の部分で同一律（自同律）、矛盾律、そして排中律を論じているが、それを手掛りにしてみたいと思うのである。先ず、同一律を命題間の関係として捉える現代論理学の趨勢とは違って「物の實在的同一 *reale Identität des Dinges*」を言い表わした形而上学的原則の意義に西田は解する。つまり「物が己自身に同一であるというのは、物は如何に変化するも物自身に於ては同一であるという意義でなければならぬ。かく解することに於てのみ、右の命題は實在の原則として意味を有するのである。何等の意味に於ても絶対に変化を排斥する自己同一は實在の原則としては何等の意味も有つことはできぬ」と解する。ここで注目しておくべきことは、先ず物といわれるものが存在論的意味合いを持ち、實在を意味していること、次に「変化するも物自身においては同一である」として、変化、すなわち他の物との関係の中にあっても（この意味で相対的）それ自身を自同的に維持する（それ故、ある意味で絶対的）ことである。「物は種々の関係に入つて而も己自身を維持する所にその實在性を有するのである。」このことは先に問題にした「高橋文学士に答う」では、「真の絶対は相対を排斥する絶対ではなく、却つて自己の中に相対を包容する絶対でなければならぬ」に呼応すると考えられる。

さて、西田が自己同一を實在的同一として形而上学的と解するのは、即ち存在論的自同律を単なる思惟の原則としての論理的自同律より具体的である、それ故に、より實在の根本に関わるものであると解するのは、自己同一という事柄が「動的一般者」の「内面的必然」が自同律という論理性を「要求」していると考ええるからである。この要求は、「当為 *Sollen*」として、真實在が（従つて「論理の理解と数理の理解」では「動的一般者」の）単にそれ自身の内に止まり自同的に（それ故ある意味で静止的・潜勢的）あるばかりでなく、同時に差別相を具えた世界、すなわ

ち個体と個体とが対立・矛盾する世界として自らを展開し行く（この意味で動的・顕現的）という「内面的心然」性の内にある自己自身を表現したものである。しかし、この点がより厳密に、しかも右の両面が分離することなく同時に思惟されるのは『自覚に於ける直観と反省』以後を待たなければならない。そのことはさて置き、形面上学的自己同一は動的一般者の「自発自展的要求」であり、この要求が西田の謂う所の「意味」に他ならないのである。従って、動的一般者としての真実在は「意味を有ったもの」としてその「自動不息」なる自発自展的過程において自らを示すことになる。動的一般者がその内面的必然としての要求に従って自らを展開する場合は、差別にある世界である、即ち個と個が矛盾・対立する世界である。この世界を成り立たしめているのが動的一般者である。それは対立・矛盾の惹き起す変化の中で自同的として、対立する二者を統一する一般者である。いやむしろこの一般者の統一が、対立・矛盾を可能にし、成立せしめていると考えられる。すなわち、動的一般者の要求としての形而上学的自己同一は、それ自身の内に既に対立・矛盾の差別相を同時に含んでいると考えられる。すなわち実在的自己同一は矛盾・対立を必然的に要求すると言えらるであろう。論理的に言えば、同一律と矛盾律とは動的一般者の内面的性質の欠く可からざる両側面と言えらるであろうか。この点についても少し考察してみよう。

周知の通り、同一律とは、（西田の用語法によって表わせば）「甲は甲である」であり、矛盾律は簡單化して言えば「甲は非甲ではない」ということである。甲を甲として肯定するのが同一律であり、甲を非甲から区別するのが矛盾律であると言えよう。少なくとも西田はそう考えている。ここで前以って結論的なことを言っておくと矛盾・対立の仕方にも二層性が認められるということである。それを見るために、西田自身の叙述に従って考察を進めて行くことにしよう。

先ず矛盾律から出発すれば、「甲と非甲とを区別するには、此の二者を統一する一般者がなければならぬ、此一般者の統一に於て両者の区別、両者の対時が成立するのである。」<sup>(8)</sup>とここで自同律の方は、甲は甲であると肯定すること

は觀念の内容を固定することと考えられる。「觀念の内容を固定する」ということは之を抽象することで、即ち同時に之を一般化することであるとも言ひ得るであろう。少なくとも之に種々の思惟の内容となり得る一般性を与えることである。<sup>(9)</sup>従つて「甲を甲とする」ということは、上にいった様に、之を一般化すること、即ち種々の対峙を内から統一する<sup>(10)</sup>ことである。ところで「対峙を内から統一すること」は、矛盾律に於いて既に言われた様に、対峙を成立せしめることであるから區別することに他ならない。即ち「論理的に物を區別することは即ち統一すること、之を統一することは即ち區別することである」ということになる。これは物の対立・矛盾を成立せしめる一般者それ自身がまたもや矛盾であることを示している。矛盾の二層性である。即ち、論理において、その内面的必然性に従つて働く一般者、即ち「論理的一般者は一方に於て個物相互の拒斥であると共に、一方に於て個物相互の牽引である<sup>(11)</sup>」とは、右のように「個物相互の拒斥」即ち個物的矛盾を成立せしめると共に、それ自身が「個物相互の拒斥にして牽引」という矛盾を「内面的性質」として有つてゐることになる。これを矛盾律という側面に於てだけ「論理的一般者」に當嵌めることはできない。同一律についても、個物がそれ自身であるとして、個物的同一性は、一般者の一般化作用に於て成立つと同時に、「拒斥にして牽引」の只中にあり、一般者が一般者であるとして、一般者それ自身の自同性がなければならぬ。やはり二層的な性格を具えている。

この二層性はそもそも一般者を論理的に捕えようとした時に會う、一般者そのものの矛盾に由来する。論理に於ける一般者の働きは、その一般化として、つまり既に互に対立した二者を統一することから始まる。ところが一般者は、それ自身に於いては統一が區別であり、區別が統一として、対立以前に統一が、この統一以前に対立がという仕方では無限の動性の只中にある。ということは論理的一般者は、論理が始まる時点でこの動性を固定化したもの、つまりそれ自身を統一する一般者として顕現化することへと自己自身を限定したものに他ならない。論理的一般者へと自己限定する以前の一般者はその動性の故に「動的な一般者」と呼ばれて然るべきだが、この動的な一般者の動性は一般化、

即ち固定化により背後に退いてしまう。併し乍ら、この本来的動性が先の論理的、一般者における「個物相互の拒斥にして牽引」という矛盾の動性として反映されている。これを「論理的、一般者の内面的性質<sup>(13)</sup>」と呼ぶが、それは先に「要求」ないしは「当然」と言ったものと同じである。

ところで右のように、固定化から自らを背後に退けるものは、同一律の立場からも矛盾律の立場からも、即ち所謂論理の立場からは窺い知れぬものである。それ故に、「動的なる真の一般者は思惟の対象となることはできぬ、之を思惟の対象として思惟の範疇に当嵌めようとすれば矛盾に陥る、斯く自ら矛盾なるが故に能く動的であるのである<sup>(14)</sup>」と西田は言うのである。併しながら、同一律と矛盾律とを共に視野に納め得る立場が論理学上でも古来から言われて来た。往々にして余分な論理的原則として継子扱ひされて来た排中律である。現代論理学ではこれを論理の原則とは認めないものも出て来ている。しかし、ブラウアー L. E. J. Brouwer が排中律の無制限の使用は不当であると主張するにしても、それは人間の論理はすべて所謂「経験」的なもの（西田の言う所の経験の意味ではなく、むしろヒュームの意味）でなければならず、排中律を、所謂「経験」の内では正しいと証明し得る根拠はない、とするに過ぎない。排中律は、恐らく従来の論理学の使用制限枠を突き破る力を秘めた、動的、一般者の内面的必然の表現、ないしは要求なのかも知れない。西田は、この排中律に着目したのである。「甲か非甲か中間者を許さぬということは、反って此等の関係を超越し、而も此等の関係を成立せしむ第三者に依って斯く言い得るのである<sup>(15)</sup>」と言うのは、動的、一般者の両面的必然を表わす言葉のように思える。排中律の立場こそ、動的、一般者の動性を、その動性のままに論理化し得る可能性を秘めたものと考えられたのであろうが、この可能性の検討は『自覚に於ける直観と反省』におけるフィヒテの事行との取り組みに待たねばならない。

ところで、二層性は、論理の形で一般者を顕現化せしめる基礎となった形而上学的同一性と呼ばれた事態において既に自らを告知していたのは、当然と言えば当然のことであった。それは「当為」を述べた箇所で、「真実在それ自

身に於て自己同一的にそれ自身の内に止まる面」と同時に、差別相の世界、即ち「個物相互の拒斥にして牽引」の場へと自らを展開して行く面の、両面を同時にもつものであることを述べた。後者の面は、ある程度まで矛盾律、同一律の論理の網に捉えることはできても、動性そのものは網目からすり抜けてしまう。この動性も真実在の根元における在り方の一面なのであって、もう一方の面は動に対する静、つまり動に対しては自らを背後に潜める面<sup>(16)</sup>であり、真実在は両面を併せ有っているのである。この事態を表現にもたらし得る立場は最早従来の論理学的な立場ではない。實在に関わる形而上学の対象にしかなり得ないと考えたのであろう。それ故に「形而上学的同一」と呼び、背後に神的なものを見て取っていたのであろう。『善の研究』では、これは「神秘的或者」と名付けられている。

ところで『思索と体験』には見られて、『善の研究』には未だ見られぬ立場として「個から一般の方向に見る可能性を開いた」ことを挙げたが、それは排中律の立場によって開かれた可能性と言ってもよいであろう。それは以下の如く考えられるからである。

「個物相互の拒斥にして牽引」ということが看取できることは、一般者自身の矛盾、つまり動性によるものであった。ここでも主として、一般者との直観的自己同一（これが後述する直接経験ということのだが）から、更にその背後の「神秘的或者」へと、一般者の立場から思索されていることは否めない。併しながら、「個物相互の拒斥にして牽引」として「個物」の矛盾的動性を見て取っていること、そしてそれが同時に一般者の動性の顕現面であることとして理解しているように思える。この点が「個から一般への方向」を窺わせるのである。だが、個物的限定即一般の限定という、後に概念化される「逆限定」ということは未だ考えられてはいない。従って、「個物から一般への方向」という可能性は開かれてはいても、この立場に立って思索を展開しているとは言い得ないように考えられる。

ここに到って漸く、我々は「一」において問題として来た純粹経験の第一義と第二義・第三義との関係、ないしは「すべてを説明して見たい」と「思想はどこまでも説明のできるものではない、その根柢には説明し得べからざる直

覚がある」との矛盾的關係、を理解するための基礎（あくまで基礎だが）を準備し得た。もう一度『善の研究』に話を戻し、これらの關係ないしは意味を分析することに向けて考察を進めよう。

『善の研究』は第二義の純粹經驗、すなわち自得し體驗するしかない直接經驗を全ての出発点とした。この直接經驗を出発点とする時、直接經驗は第一義の原理的純粹經驗となる。直接經驗は主客未分として知情意を一にしたものである。このことを論理的に表せば、自己同一が支配的性格として見做されているということである。この主客未分の直接經驗は「何等の意味もない、事実其儘の現在意識」であった。それは意味へと、即ち「個物相互の拒斥にして牽引」の場合と顕現的に自らを働き出さしめる以前の真實在を、現在意識として體驗している時にして処の事實である。直接經驗とは、形而上学的自己同一と呼んだ、自己同一として背後に自らを潜めせしめる真實在の一方の側面にも、またそれが動的一般者として差別相へ動き出る側面にも、同時に触れた出来事であった。真實在の背後へ潜もうとする側面からすれば、一切の思議を、従って一切の論理を拒否する面に出会われ、「何等の意味もない」と言わざるを得ない。しかし、その動性に触れた処からは（この動性そのものとしても、個物相互の間に自らを顕現化させているところの、一般化 $\parallel$ 固定化の手續きを通して捉えられた矛盾の動性とは異なり、一切の従来の論理学的把握によつてはその網目からすり抜けてしまう類のものではあるが、少くとも動性そのものを直接經驗しており）それが、現在意識として働き出ているのである。その証は「すべての意識の統一は変化の上に超越して湛然不動でなければならぬ、而も変化はこれより起ってくるのである。即ち動いて動かざるものである」<sup>(18)</sup>にあり、背後に潜み行く原初的自己同一を捉えている。だが『善の研究』の立場では二層性をはっきりと意識化しているとは言い難く、自同性の立場からこれを表現するか、矛盾性によって差別相を具えた純粹經驗の立場から表現するか、どちらか一方しか選び得なかつたのである。この事態が、「動いて動かざるもの」をここでは自同性の立場に立って「意識の統一」としてしか捉え得なかつたと解し得る。自同性をも矛盾性をも、一挙に発動せしめ得る排中律の立場が開かれる可能性は未だ見出せ

ずにはいた様に思える。理想としては「元來、實在の分化とその統一とは一あっ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は、一方において分化ということの意味している」と主張するが、この統一と分化の不一不異を捉える論理の立場は見出し得ないでいた。ただただ体験の事實を「具体的真實在、即ち直接經驗の事實に於ては分化と統一とは唯一の活動である」<sup>(20)</sup>と主張するに止っていたのである即ち論理としては展開し得ずに止っていたのである。ここから我々は次のように言えるのではないだろうか。『善の研究』では參禪体験により、先に「形而上学的自己同一」と呼んだ事實を自得していた。即ち、自らを背後に潜め自己同一を保つ靜的な面と、自らを差別・矛盾相という個物的世界へと動性として働き出させ、ある意味で顕現化させる動的な面とを同時に併せ有つ（とはいっても二つを同時に持つことではなく唯一の働きであるが、思惟はどうしても一般化＝固定化により、二つに分けて見ざるを得ない）唯一實在の事實を直下に触れ經驗し、そしてこの唯一實在の事實を「純粹經驗」（即ち「直接經驗」）の事實と呼んだのである。この事實の直接經驗からすれば主もなく客もなく、「具体的真實在、即ち直接經驗の事實に於ては分化と統一とは唯一の活動である」或いは先にも引用したように「意識の統一は……動かざるものである」という事實體驗の言葉が述べられる。

だがこれを思惟の対象として論理によって捕捉しようと思つた瞬間からある種の乖離が生じて来る、いや生じて来るを得ない。なぜならば『善の研究』において西田が扱つて立つ論理的基盤は同一性の立場か矛盾性の立場かの一方であり、排中律の前二者を独立させつつ統一的に捉える場はまだ開かれていなかったからである。もっとも同一性の立場と言っても、同一律だけしか論理として使えないということではなく、同一性の立場とは主客未分にして知識とその対象とが合一しているという事實そのままの状態が見えて来る場であり、ここから見た實在の真景は「物我一体、唯、一事実あるのみ」<sup>(21)</sup>「宇宙は唯一實在の唯一活動である」<sup>(22)</sup>「事實に於ては、物を離れて自己あるのではなく、我々の自己は直に宇宙實在の統一力其者である」<sup>(23)</sup>、或いは「物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動か

すのではない、ただ一の世界、一の光景あるのみである」と表現される。<sup>(24)</sup> いわば「知的直観」の世界と言って良いであろう。「知的直観といえは主観的作用の様に聞えるのであるが、その実は主客を超越した状態である、主客の対立は寧ろこの統一に由りて成立するといつてよい、芸術の神来の如きものは皆此境に達するのである」。<sup>(25)</sup>

これに対し、矛盾性の立場では、差別相を具えた世界から、事実其儘の自己同一なる事実のもつ動性の残した足跡を後から顧みるということになる。従つて、矛盾の立場と言つても差別面だけしか見えて来ない立場ということではなく、むしろ事実其儘に直接に接し、その動性の只中に経験していることではなく、その動性の働きから離れ、動性の残した足跡を後から想起的に眺めることにむしろその本質的性格が見られる。この矛盾の立場、主客分離の差別の世界は、主客分離として知識がそれ自身の前に対象を有ち、所謂「論理」で以つて思惟を展開し得る立場である。例えば思惟そのものについても同じことが言える。「思惟とは二表象間の関係を定めこれを統一する作用であるが、その最も単一な形は判断である。例えば『馬が走る』の如き判断が成立する以前に、『走る馬』なる或一つの全き表象がなければならぬ。判断とは寧ろこの或一つの全き表象の分析によりて成立つのである。つまり、判断の背後にはいつでも純粹経験があるのである」<sup>(26)</sup>と云うように、背後の統一の或者へと遡及する立場である。同一性の立場を動性の足跡を見て後から想起的に眺めるとは右の如き行き方を指すのである。ここでは既に言った様に「乖離」がはっきりと自覚されている。更にもう一つ、この「乖離」を自覚した引用を挙げておこう。「普通に理といえは、我々の主観的意識上の観念連合を支配する作用と考えられて居る。併し斯の如き作用は理の活動の足跡であつて、理其者ではない。理其者は創作的であつて、我々は之になりきり之に即して働くことができるが、之を意識の対象として見ることのできないものである」。<sup>(27)</sup>

この乖離は、同一性の立場と矛盾性の立場とを同時に納め取ることのできる論理的立場を未だ見出せぬために、どちらか一方からしか同一の事柄を捕えることができないことに由来したのであつた。そして、まさにここに「直接経

験としての純粹経験」と「差別相を具えた純粹経験」とが分離的とならざるを得なかった原因を見出せるのである。従つて、矛盾性の立場にある、差別相を具えた「純粹経験」は、眞の實在そのものと合一し切つた「直接経験」ではないが故に、純粹経験の働きの足跡を後から顧みて、その本来の働きを何とか叙述しようとした時には、想起的な立場から「直接経験の事実より見れば」とか「純粹経験の立場から見れば」という言葉が出て来ざるを得なかったのである。「乖離」を意識せざるを得なかつたのであろう。

この「乖離」のために、差別相、従つて矛盾性の立場から同一性の立場を想起的に眺め、論理で以つて同一性の立場へ近づこうとしながら、乖離より開けた深淵に直面することが度々あつたと思われる。「我々の意識統一は見ることもできず、聞くこともできぬ、全く知識の対象となることはできぬ。一切は之に由りて成立するが故に能く一切を超絶して居る。」<sup>(28)</sup>、「何ごとによせよ我々に直接の事実であるものは説明できぬ、理性であつても其根本である直覚的原理は説明できぬ。」<sup>(29)</sup> ここには、説明の「断念」とも思えるものが鳴り響いている。そして、この矛盾性の立場から同一性の立場への接近の断念は、宗教的なものとの関りではより一層明白な調子を増してくる。「眞の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、又単に盲目的感情でもない、知識及意志の根柢に横われる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。故にいかなる論理の刃も之に向うことはできず、いかなる欲求もこれを動かすことはできぬ、凡ての真理及満足の本本となるのである。」<sup>(30)</sup>この断念にもかわらず、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」ということは、即ち第一義として挙げた原理的純粹経験を「説明原理」として立てることは、一体何を意味するのであろうか。

### 三、哲学と宗教

先の引用の如く、宗教的覚悟とは「知識及意志の根柢に横われる深遠なる統一を自得する」ことであつた。つまり

「深遠なる統一」としての宗教的なるもの、或いは「神」は、思想の根柢に潜む「神秘的或者」である。しかし、矛盾性の立場、論理の立場、従って思惟の立場からこの深遠なる統一としての神秘的或者は思惟においては足跡としてしか捕えられないにしても、統一作用として働き出ている「潜勢力」、「背後の統一力」それ自身ではない。「潜勢力」、「背後の統一力」は神秘的或者が真に静的同一的な、従って同時に動的矛盾的な形而上学的自己同一として排中律的立場において後に捕られることになる真実在そのものの影、ないしは反映にすぎない。潜勢力、背後の統一力は矛盾性の立場に自らを示して来る限りでの一般者の働き、統一力であった。神秘的或者は、更にこの潜勢のもう一つ背後へと最深の統一に求められねばならない。「二層性」の突破である。宗教が真の自己を求める要求であるという時には、先の二層性を突き抜ける努力となる。「背後の背後」へと絶えず遡源する働きに合一せねばならぬという要求である。「我々は知識に於て又意志に於て意識の統一を求め主客の合一を求める、併しこは尚半面の統一にすぎない、宗教は此等の統一の背後に於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」とは「背後の背後」における「最深の統一」は神秘主義的色彩を帯びた「知的直観」においてのみ、あるいは「根本的直覚」によってのみ直観され経験されるのみである。<sup>(2)</sup>「深遠なる統一を自得する」のは知的直観・根本的直覚のみによってなされる直接経験の事柄である。

ところで知的直観・根本的直覚とは「知識及意志の根柢」である。知的直観・根本的直覚という立場から眺めれば、思惟も意志も、従って学問・道徳も、更には宗教も同根である。ここに於て哲学と宗教とを比較検討してみると、宗教は直接経験の事実そのものとして「自得」するほかない。事実<sup>(1)</sup>に直接した経験である。「神が宇宙の統一である」というのは単に抽象的概念の統一ではない、神は我々の個人的自己のように具体的統一である、即ち一の生きた精神である。……かくの如き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、実地に於ける心靈的経験の事実である。」我々は、宗教的事実は自得するしかないのである。しかも「我々の意識の底には誰にもかかる精神が働

いて居るのである。<sup>(3)</sup>」

だが哲学、即ち思惟は、先の「二層性」の「乖離」により直接の経験より隔てられてしまった。いや寧ろ逆である。直接経験より隔てられざるを得ない性格を思惟は持っていたが故に、事実が二層性のものでしか見られないことになってしまったのである。思惟が自同性か矛盾性の立場のいずれか一方にしか立ち得ないならば、<sup>(4)</sup> 現実の動性が力として働き通過した足跡を後から辿り、道筋を付けることに甘んじなければならぬ。この、後からの道筋付けが「説明」ということになるのであろう。だが、この足跡を後から追跡することもある「力」、つまり統一力に催起されて跡付けるのである。先にも言った様に、神秘的或者の反映、ないしは影としての作用は働き続けているのである、「我々の意識の底には誰にもかかる精神が働いているのである」とはその意である。<sup>(5)</sup> 現実の、従って神秘的或者の静即動の「二面性」も思惟における反映ないしは影としても、やはり働き出ている。それは知的直観、ないしは根本的直覚が思惟の「根柢」であると共に思惟の「力」となっている点に現われている。力は思惟による「説明」をして、思惟の「根柢」へ帰還せしめようとするのである。しかし、帰還せしめようと要求すること、ないしは意志することと、それが可能であることは直ちに一致するとは限らない。なにしろ、原初的な「乖離」を経た「力」であるのだから。この点を考えて、西田は「説明というは更に根本的な直覚に撰歸し得るといふ意味にすぎないのである」と言っていると思われる。従って思惟には根本的直覚に辿り着く保証はないのではあるが、思惟の「根柢」から働く「力」に催起されて無限の道程を進み行かねばならない。

ここでもう一度、<sup>(5)</sup> 現在の分化発展を表現した『善の研究』第一編第七章からの引用を思い起して頂きたい。實在発現の方式と言われたこの箇所は「説明」的思惟の性格、即ち統一力の跡付けという一般化Ⅱ固定化をせざるを得ない性格がよく表現されていると思うからである。「此処に一の實在があれば必ずこれに対する他の實在がある」。説明的思惟は自らを「一の實在」に固定化Ⅱ一般化すると、實在そのものの「根柢」からの統一力がこの固定化を打ち破る、

つまり他の実在が衝突対立して来ることになる。そして対立する二つの実在を同時に納め得る視野を説明的思惟は統一力によって開かれることになる。「而してかくこの二つの物が互いに相対立するには、此の二つの物が独立の実在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ」とは右の事態を指す。しかも、これが統一力からの「要求」であるが故に「ねばならぬ」と言うのである。そして今度はこの統一される実在の事態を一般化し固定化することになる。即ちここに、最初の「一の実在」よりも大なる体系を見出すのである。「体系」とは統一力が一般化し固定化されたものに他ならない。体系へと実在を一般化し固定化することは、説明的思惟が自らの立場を統一力がもつ動性の足跡としての体系に自らを一般化し固定化することに他ならない。そしてここに足場を見つけた思惟は統一「力」の動性を想起的に顧みて、「即ち一の実在の分化発展でなければならぬ」と反省する訳である。この反省は、実在の統一を対立の「背後」に常に見出し出すこととしてその想起的性格、すなわち統一力の働きが発する「根柢」（それは同時に思惟の「根柢」でもある）へと遡源しようとすることである。実在の分化発展の進行、それは各過程で一般化され固定化された統一力が「体系」として残した足跡を迎えることだが、足跡を迎えることが同時に統一力の根源としての実在、即ち思惟の「根柢」への遡源となっている。進行即遡源である。しかし説明的思惟はその運命づけられた性格、即ち一般化し固定化により、動性そのものになりきることはできずに、進行即遡源の無限行程の中に身を置かねばならない。「而してこの両者が統一せられて一の実在として現われた時には、更に一の対立が生ぜねばならぬ。併し此時この両者の背後に、又一の統一が働いて居らねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである。」とは右の事態を表わしていると考ええる。しかも無限行程の中に身を置かねばならぬ説明的思惟は、統一力からそのように「ねばならぬ」という仕方でも「要求」されているのである。一般化し固定化を性格づけられた説明的思惟にとっては必然的に無限行程の中に自らを見出さざるを得ないのである。統一力からの「要求」、つまり思惟の根柢からの要求は「実在は一に統一せられていると共に対立を含んで居らねばならぬ」に到って「説明」的思惟が矛盾性の立場へと定めら

れてあることを自覚させることになる。即ち、宗教に於て自得する、すなわち直接経験する事實は、真实性において統一即対立、同一即矛盾である。同一性の立場と矛盾性の立場は乖離してはいない。(そもそも「同一即矛盾」と言うことが乖離の現われであるとも言える。)ところが、説明的思惟は、宗教における「一の生きた精神」の働き、「実地における心靈的経験の事實」の通り過ぎた足跡を後から跡付けることによってしか、この直接経験の事實が示す道標を会得し得ない。説明的思惟の一般化 $\parallel$ 固定化という性格の所為である。これは、直接経験の事實、つまり同一性即矛盾性の立場から乖離した説明的思惟が自らを矛盾性の立場に見出すことに他ならないであろう。

ここから説明的思惟の「断念」が生じて来る。乖離した矛盾性の立場からは直接経験の事實には到り得ないという断念である。この断念が言葉となって現われ出したのが、「思想はどこまでも説明のできるものではない」<sup>(6)</sup>「真の宗教的覚悟とは、……知識及意志の根柢に横われる深遠なる統一を自得するのである……。故にいかなる論理の刃も之に向うことはできず」<sup>(7)</sup>或いは「何ごととにせよ我々に直接の事實であるものは説明できぬ」<sup>(8)</sup>だったのである。この断念は真に直接的な経験としての神人合一とも言うべき純粹経験からの乖離の自覚的表現に他ならない。

しかしながら、乖離の自覚としての断念は思惟の「根柢」からの働きかけである思惟の「力」の要求によって生じたものである。要求は「根柢」へと到達せよという「要請」でもある。つまり乖離を再び結び止め、同一即矛盾の「即」に到れ、という真実在そのものからの要請である。たとえ乖離によって同一性即矛盾性なる直接経験の事實から隔てられた処から、この事實に向って無限行程の中に身を置かねばならぬとしても、この自らの「根柢」、即ち直接経験の事實に向えとい、う思惟そのものへ課せられてくる要請である。思惟本来の根柢から働きかけて来る「要求」の力である。この思惟の立場における「要求」を哲学的要求とすれば、それは宗教的要求が発せられる「根柢」と同根のものである。(『善の研究』第四編第一章参照)。この哲学的要求に従う時、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たい」という決意となるのである。この決意は「説明し得ぬ」という断念を、もう一度断念の生じて来

る「根柢」に向って問い直そうとする決意なのである。それ故に乖離による矛盾性の立場をもう一度その乖離を成り立たしめている。「根柢」に向って問い直すことへと自らを定める決意、断念を経た決意であり、要求の根元へと遡及するものなのである。単なる表面的な矛盾が「説明できぬ」と「説明して見たい」にあるのではない。矛盾の生ずる根元への問いかけという決意を表わしたものの、それが哲学の立場なのである。

「思索などする奴は録の野にあって枯草を食う動物の如しとメフィストに嘲らるるかも知らぬが、我は哲理を考える様に罰せられて居るといった哲学者（ヘーゲル）もある様に、一たび禁断の果を食った人間には、かかる苦悩のあるのも已むを得ぬことであろう。」とは右の断念を含んだ決意を示す、哲学的要求に沿った言葉であろう。

（一九八七年七月二十七日）

（付記）

本来ならば、『善の研究』における直接経験の事実、つまり心靈的経験の事実、かどの様に論理化されるのかを「排中律」の立場に着目して考察をしたあとで、次に『自覚における直観と反省』でこの「排中律」の立場がどの様に受け取られ、変容して行くのかを見、更には「場所」の立場へどう繋がって行くのかを考察したいと思っていた。しかし、計画倒れになってしまった。それは、論文を書く時間をなかなか見出し得ずいた筆者の不徳の所為である、そのために、提出期限を守れず、西村恵信先生に御迷惑をかけてしまった。誌面を借りてお詫び申し上げると同時に、執筆する機会を与えて下さった事に心底から感謝申し上げます。

註

（1） 西田幾多郎全集第一卷九頁、以下「全一、9」のよう

略記。

（2） 全一、10。

（3） 全一、60。

（4） 全一、4。

（5） 全一、45。

（6） 全一、44。

- (7) 全一、40。  
 (8) 春秋社、一九八三年刊。  
 (9) 同右、一二〇頁参照。  
 (10) 高橋里美全集第四卷、一五三頁以下。  
 (11) 高橋、全四、159。  
 (12) 全一、16。  
 (13) 高橋、全四、160。  
 (14) 高橋、全四、160。  
 (15) 高橋、全四、157。  
 (16) 全一、300。  
 (17) 末木剛博『西田幾多郎——その哲学体系Ⅰ』第二章参照。  
 (18) 全一、15参照。  
 (19) 全一、12——筆者傍点。  
 (20) 全一、15。  
 (21) 全一、90。  
 (22) 全一、77——筆者傍点。  
 (23) 全一、43。  
 (24) 全一、67参照。  
 (25) 全一、300。  
 (26) 全一、26。  
 (27) 全一、14。  
 (28) 全一、16。  
 (29) 全一、25。
- (30) 全一、26。  
 (31) 本論「二」参照。  
 (32) 全一、18。  
 (33) 全一、25。  
 (34) 全一、26。  
 (35) 全一、27。  
 (36) 全一、27。  
 (37) 全一、309。
- 二  
 (1) 全一、309からのもの。  
 (2) 全一、308。  
 (3) 全一、27。  
 (4) 全一、252。  
 (5) 全一、252。  
 (6) 全一、309。  
 (7) 全一、252以下参照。  
 (8) 全一、254。  
 (9) 全一、252。  
 (10) 全一、254。  
 (11) 全一、255。  
 (12) 全一、255。  
 (13) 全一、255。  
 (14) 全一、255。  
 (15) 全一、255。

(16) 「高橋文学士に答うでは「活動其者」の全体としての  
静止」と言われている。

(全一、308参照)。

(17) 全一、44。

(18) 全一、186。

(19) 全一、191。

(20) 全一、191。

(21) 全一、171。

(22) 全一、72。

(23) 全一、78}79。

(24) 全一、43。

(25) 同右。

(26) 例えば、全一、18以下参照。

(27) 全一、75——筆者傍点。

(28) 全一、189。

(29) 全一、40。

(30) 全一、45——筆者傍点。

三

(1) 全一、172——筆者傍点。

(2) 例えば『善の研究』第二編第十章、第四編第三章参照。

(3) 以上、全一、188。

(4) 全一、44。

(5) 以下引用中の傍点は筆者。小論「一」に既に引用。

(6) 全一、44。

(7) 全一、45。

(8) 全一、40。

(9) 全一、4。

(補註) 西田全集からの引用は、漢字およびおくりがなとも

に現代表記法にはぼ改めた。