

## 西田哲学の動的性格について

On the Dynamic Character in Nishida Philosophy

北野裕通

はじめに

愛宕山入る日の如くあかあかと燃し尽さん残れる命

この歌は大正十二年四月十日の日付をもつ西田幾多郎自作の歌である。幾多郎はこのとき五十三歳であった。その頃の幾多郎は長男の死、加えて妻子の次々の病氣などが重なり、別の自歌にもあるように「運命の鍔の鎖につなかれてふみにしられて立つすべもなし」と言わざるをえないような惨憺たる状況にあった。右の歌はそうした惨状にあっても、なおそれに立ち向かつて生きて行かんとする幾多郎の強い意志と覚悟を表している。一応はそのように解釈することができるであろう。

直接の意味はそれでよいかもしれない。しかし今となって見れば、その歌は幾多郎五十三歳の折りの心境を謳った

歌である以上に、そうした年代的限定を越えて、むしろ幾多郎の生涯を貫く生き方を謳った歌であると解することができる。いつも生命を燃やし尽くしながら生きることが幾多郎の生き方であったからである。

\*「愛宕山入る・・・」の歌に關して、長女の西田静子は「この歌は父も私も好きでした、よく書や短冊に書いていました」と述懐している（『父西田幾多郎の歌』明善書房、昭和十三年、一六頁）。

\*西田の言う「生命」について一言しておきたい。右の歌では「生命」は燃やし尽くされ得る、すなわち死する生命（生物的生命）が表象されているように見えるが、それは作歌上のことであつて、その実、西田が考へている眞の生命は生死して生死しない生命（歴史的生命）であるのである。従つて歌の「燃やし尽くさん残れる命」の眞意は、「残された日々を、これまで以上に死人となつて働きに働こう」というのである。生死について詳しくは本稿の第五節を参照。

幾多郎の生命は悲しい時は悲しいままに、嬉しい時は嬉しいなりに、いつもそのように生動的であつた。しかしそれは単に内面のことに限られたことではなかつた。幾多郎は活きた身体そのものであつた。だから幾多郎はどのようなものでも常に生きてゐるものを愛した。それは物質的なもの——例えば、幾多郎は海をこよなく愛したように——や、生物的なもの——例えば、幾多郎が猫をかわいがつていたように——に制限されてはゐなかつた。一般的に極めて抽象的と見なされてゐる哲学的思想の領域においても活きたものを愛した。

\*幾多郎が生きたものを愛したことについては、高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』（弘文堂書房、昭和十二年、一一―一三頁）、西田の生きた身体性について、例えば、西谷啓治『西田幾多郎 その人と思想』（筑摩書房、昭和六十年、一一―四四頁）などにおいて活写されてゐる。

\*高坂正顕は西田哲学を「生きたものの哲学であり、生の哲学であつた」と評してゐるが（前掲書、一三頁、傍点は原著者、以下において断らない場合は引用者）、西田においては哲学のみならず、人間によつて制作されたものはすべてが生命の表現という意味をもつてゐた。身近な例を挙げれば、西田は歌の他に書も自ら嗜んだが、詩歌について「我々の生命と考へられるものは、深い噴火口の底から噴き出される大なる生命の焰といふ如きものでなければならぬ。詩とか歌とかいふものはかかる生命の表現といふことが出来る、かかる焰の光といふことができる」（一三―一三〇）と言ひ、書に

関してもそれが「全く自由なる生命のリズムの発現」(二二―一五二)であると述べている。(括弧内は旧版『西田幾多郎全集』の巻数と頁数を示す。旧漢字は新漢字に改めた)。

\*\*\*思想的領域においても、西田が生き生きしたものを要求していたことを示す比較的早い時期の例として、明治三十五年十月二十七日付けの鈴木大拙宛て書簡中に見いだされる次の文を挙げることができる。「今の西洋の倫理学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 総に是虚偽の造物 人心に何の効能なきを覚ゆ」(二八―五九―六〇)。

西田は自らの哲学においてもそのことを実践しようとした。つまり現実を生きたままいわば生け捕りにしようとした。なぜなら死せるもの(過去)は非真実であり、生けるもの(現在)こそ真実だからである。だから西田は、例えば意識を問題するような場合でも、従来のように意識された意識をではなく、意識する意識つまり現在生きて働いている意識を問題にする必要性を説いた(「取残されたる意識の問題」、二二―五以下)。この意味で西田哲学は理想主義を徹底的に排除した現実主義に立っているとと言える。

\*この点に関して西田は、『善の研究』に於ての純粹経験の考以来、私の考へ方は最も直接的な具体的な実在から出立するといふのでした(二二―一三八)と述べている。

\*生きたものを生きたまま提示しようとするのは禅がそれである。この限り西田哲学は真実在の考え方について、やはり禅の立場と共通するものをもっている。

そのように生きた現実を生きたまま捕捉しようとした西田の行き方は、その哲学の方法をも決定する。すなわち、生け捕りにした現実をさらにできるだけ殺さないようにして、筋道をつけて(論理的に)説明できるようにしなければならぬ。そのような試みは不可能に近いことであるから、西田は自らの思惟の論理化について最後まで苦洪の道を進むことになる。絶対弁証法はその思惟の方法であり、絶対矛盾的自己同一がその論理であった。

しかしながら、現実そのものをできるだけ傷つけないようにして捕捉しようとするれば、そのためにまず対象の見方が否定されねばならない。対象の見方は対象固定の見方、生きた対象を押し殺す見方であるからである。対象を生け捕りにしようとするならば「直接経験」するほがなく、「考えられたものから考えるものを考えるのではなく」「物となつて考え、物となつて見る」純粹の経験（あるいは行為的直観）を、その立脚地としなければならぬ。（この立脚地はやがて定式化されて「見るものなくして見る」や「限定するものなき限定」などとも言われるようになる）。そのようにして西田哲学は絶対的客観主義を標榜する（この点で、いわゆる科学によって保証される客観性とは、主観・客観の枠内での話であるから、西田哲学のような主観性の無である立場からすれば相対的客観性と言わざるを得ない）。西田哲学全体は表現的制作物として見れば、歴史的個としての西田が具体的実在と共に歩いた足跡という意味をもっている。

### 一 実在の根本的性格

第四高等学校の学生の頃にすでに「実在は現実そのまゝのものでなければならぬ」（一一七）と考えていた西田は、果たして処女作『善の研究』第二編——「此書の骨子ともいふべきもの」（一一三）——において、純粹経験（直接経験）を根底として、実在についての説明を試みた。以後、西田哲学は種々の事柄を問題にして行くが、そのような場合でもギリシア以来の西洋哲学の伝統に従い、真実在への問いがその根本問題であつたと言ふことができる。

では西田は実在を如何なるものと考えたか、このことをまず最初に『善の研究』によつて見てみることにする。その特性として差し当たり次の四点、すなわち唯一性、活動性、発展性、矛盾的自己同一的な性格、を挙げるべきでしょう。以下において、それぞれの特性についてまず引用によつて確認し、さらに後期西田哲学との関連に言及して

行くことにするが、実在を問題にする場合でも、それを生きたまま捉えようとする西田哲学の立場からするならば、特に活動的性格（それと発展的性格）が重要である。

①唯一性。「実在は唯一つあるのみであつて、其見方の異なるに由りて種々の形を呈するのである」（二一八二）。「意識現象が唯一の実在である」（一一五二）。

実在の唯一的性格は、「意識経験（すなわち直接経験）が唯一の実在」という言い方を参考にするなら、後期西田哲学ではそれを行為的直観に見るのがよさそうであるが、西田哲学の軸足が後期に「世界」の方に移っていく点を考えに入れば、弁証法的一般者としての「歴史的・社会的世界」にその性格を見るのがいっそう相応しいであらう。

②矛盾的自己同一的な性格。「実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである。而して此二方面は離すことのできないものである」（二一六九）。「実在の成立には、・・・その根底に於て統一といふものが必要であると共に、相互の反対寧ろ矛盾といふことが必要である。・・・実在は矛盾に由つて成立するのである」（二一六八）。

『善の研究』の段階では、まだ絶対的矛盾的自己同一の論理は確立されていないと言われる。鈴木亨は「一と多とがへと共に」と言われる場合には、そこに絶対矛盾が存在しない、弁証法的な構造はないのであつて、後期の思想と前期の思想との懸絶を見るべきである」と主張する（『西田幾多郎の世界』頸草書房、二四頁）。確かに上田閑照も言うように、「『善の研究』ではまだ「二の一」として一の内で二が消えてい」て、「矛盾的自己同一的（二にして一、一にして二）の場所的論理への展開」がまだ見えない（西谷啓治編『西田幾多郎』現代日本思想体系二二、筑摩書房、一〇六頁、傍点原著者）。しかし、すでにそこで平等即差別、差別即平等の仏教論理を使って説明されていることや、「矛盾」の必要性が説かれている点から見れば、果たして前期・後期の間に「懸絶」と言い得るほどの差異を認めるべきかどうか。いずれにしても、すでにそこにやがて一即多、多即一の絶対矛盾的自己同一へと論理化される諸契機を見いだ

すことができる。

③活動性。「直接経験より見れば活動其者が實在である」(一一七二)。「直接の實在は受動的の者でない、独立自全の活動である。有即活動とでも云つた方がよい」(一一五四)。

生命の観点からするとき、活動性は西田哲学における實在の根本的性格であると言うことができる(後述するようになり、それは静止性と相即するものではあるが)。ここに、すべてのものを殺すことなく(抽象化することなく)、生きのまま(直接的、具体的に)捉えようとする西田哲学の真骨頂を見ることができ。しかし、實在が「直接経験」と一つにして説明されるとき、「経験」という言葉のもつ静止的な意味合いのために、實在そのものも単に静止的なものと受け取られやすい。実際、高橋里美の批評に対して答えた文章中に、そうしたことに對する西田の危懼を読みとることができ。同様のことは、後に「純粹経験」の概念が「絶対無の場所」へと深化拡大されることになる中後期の西田哲学においても起こり得ることであつた。考えられたものに依拠して考えようとする、通常の考え方に内在する危険に十分警戒する必要がある。

『善の研究』で明らかにされた實在の活動性は、西田哲学の展開とともに具体化されて行くことになる。行為的直観の世界、「作られたものから作るものへ」動き行く形成作用的世界、ポイエシスの世界がそれである。

\*「高橋(里美) 文学士の拙著『善の研究』に對する批評に答ふ」の中に次の文章が見いだされる。「余の純粹経験といふものは単に静止的直観の如きものではなくして、活動的發展である。余が純粹経験の根本的性質とした統一は、単に静止的直観の統一ではなくして、活動的自発自展的統一である。余の統一といふことには活動的發展といふことと離すことのできない意味があるのである」(一一三〇二―三〇三)。

\*近代科学でもやはり現実に動くものを實在と考えている。しかしその見方は動くものの動きを止めて見る対象の見方である。この点で科学的見方は、實在に關してなお抽象的な見方と言わざるを得ない。「近代科学は古代科学と異なつて現実に動くものを實在と考へた。併し自然科学的實在と考へられるものは、尚知の対象たるを免れない」(七一九)。

④発展性。「真實在の活動では唯一の者の自発自展である」(一—六六)。「實在は流転して暫くも留まることなき出来事の連続である」(同上)。

實在の活動性は唯一實在の「自発自展」である。實在は「自」らにして「自」ずから「發展」する。いわゆる「無作の作」として展開して行く。だからそれは、ゲネーシスに対するエネルギーの意味ではない。活動が「展開的」であるという点に強勢を置いて見れば、實在の活動はそのつど「創造的」「個性的」でなければならぬ。それは物理学的運動のような無時間的な「同じことの繰り返し」ではない。

それゆえ實在の發展性は単なる連続的過程ではない。後期の西田哲学にしばしば登場してくる言葉を使えば、それは「非連続の連続」としての發展性である。「自展」はむしろ「自転」である。(こうした考え方の背景には「現在が現在自身を限定する」あるいは「永遠の今の自己限定」などと言われてくるようになる、西田の「時」の本質に関する反省がある)。

\*實在の動性を表す「自転(展)」の「転」は、「転変」の意であり、前のものの「非」(否定)——境地的には無執着、「軽み」、「遊戯」の情にも通じよう——を含んだ新たな「創出」である。「転」の契機がなければ「新」味がない(俗に「臭く」なる)。しかし「転」には同時に非連続の「連続性」(方向性、段階性)が存していなければならず、そうでなければ「転」は単なる「奇」抜にすぎなくなる。「転」に関して、禅には「心は萬境に随て転ず、転処実(まこと)に能く幽なり」という言葉がある。鈴木大拙に倣うなら「幽」は「妙」ということになるか。「幽」や「妙」は絶対矛盾的自己同一に於て成立している實在の真相を指し示す言葉である。

以上、實在の性格として唯一性、活動性、發展性、矛盾的自己同一的な性格を挙げて説明した。それら四つの点の連関について言えば、唯一性は實在の静止面、活動性と發展性はその活動面、そして矛盾的自己同一的な性格は實在における静止面と活動面との相即面を示していると言えるだろう。

## 二 一 實在の活動的發展性——西田哲学の展開に見る

西田哲学において實在は活動的かつ發展的存在である。この具体的例を西田哲学の展開に即して見てみる事ができる。そのためには、まず西田哲学全体についての詳細な分析を必要とするが、ここではその余裕がないのでそれを省略する代わりに、西田が昭和十一年に書いた二つの短い文章を引用してみたい。①ひとつは雑誌『理想』の編輯者に宛てて書かれた文章中（同年五月）に、②もう一つは『善の研究』を改版するに当たり付記された序文中（同年十月）に見いだされるものである。

①「私の近頃書くものを御覧になればすぐ分る様に、私は今、歴史的事実といふものを中心として考へて居るのでございます」（二二—二三）。

②「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。然非難せられても致方はない。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単にそれだけのものではなかつたと思ふ。純粹経験の立場は……絶対意志の立場に進み……、一転して「場所」の考に至つた。「場所」の考は「弁証法的「一般者」として具体化、……「行為的直観」の立場として直接化せられた。此書に於て直接経験の世界とか純粹経験の世界とか云つたものは、今は歴史的事実の世界と考へる様になつた。行為的直観の世界、ポインツの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである」（二一—二二）。

まず最初の引用①中の「歴史的事実」という言葉に注意したい。少なくとも『善の研究』中にはなかつた用語法である。当時においても實在の活動的發展性について自覚されていたことはすでに見た通りである。しかし、それが「歴史的」という言葉で實在の根本性格を示すほどには自覚的でなかつた。實在が非連続の連続として歴史的なるも



のと理解されるようになったということは、それだけ西田哲学において實在の動的面が具体化してきたということである。

次の引用②からは、後期になるにつれて登場して来る新しい術語のうちに、實在の動的面がますます具体的、直接的に把握されてくる様子を見て取ることができる。「行為的直観」「ポイエシス」がそれである。(この他、ここには出てこないが、「歴史的世界」「歴史的形成的世界」「歴史的自然」／「行為的自己」「歴史的身体」「歴史的生命」／「制作」「作られたものから作るものへ」等々、動的意味を含む用語が後期になるにつれて繰返して出てくるのである)。

なお、純粹経験の立場から絶対意志の立場を経て、弁証法的一般者の立場に至る西田哲学の発展過程に見られる次のような経過、すなわち純粹経験が自動的一般者の自発自展的發展と言われ(一三〇四)、その動的一般者が絶対意志と考えられて、さらにそうした動的性格が場所論的に弁証法的一般者という概念に落着する経過のうちにおいても、やはりそこに實在に関する動的面の自覚的具体化の進展する様子を見ることができるのである。

\*引用②中の「此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかつたと思ふ」という一文は、『善の研究』中の次の言葉を想起させる。「独立自全なる真實在の成立する方式を考へて見ると、皆同一の形式に由つて成立するのである。……先ず全体が含蓄的 *implicit* に現はれる、それより其内容が分化發展する、而して此の分化發展が終つた時實在の全体が実現せられ完成するのである」(一一六三)。この考えを参考にすれば、西田は『善の研究』を書いた時点で、すでに實在の全体について含蓄的に知っていたのである。したがって西田哲学における實在の動的面の具体化的展開は、最初に直覚されていた含蓄的全体の分化發展であつたと言ふことができる。

\*\*先に「転」は既存に対する「新」であると言つた。すなわち「転」には「創出」とか「創造」ということが含まれている。この意味で、引用中の「一転して、「場所」の考に至つた」とは実に正鵠を得た表現である。なぜなら西田哲学は「場所」の考えに至つて、「西田」の名を冠した独創的な哲学を創出したからである。

ところで、西田哲学に見られる以上のような展開はどのような意味をもつであろうか。

すでに自覚ということは何度か言った。西田哲学における展開は、対象論理的思考によるものではなく、無となった自己の自覚の事柄であった。言うなれば「実在となつて実在を考へる」が西田の方法である。したがつて西田哲学の展開は個としての西田自身における自覚の深化拡大と一つである。詳言すれば、西田哲学における実在の動的面の具体化的展開は、西田自身（と言つても、個人としての西田という意味ではない、次頁の\*の箇所を参照）の自覚の深化拡大——「無限なる唯一実在が小より大へ、浅より深に」（二七七）——にともなう実在の漸次的な具体化的理解と一つである。（西田哲学の展開をこの哲学そのものに即して見てみるならば、一方において初期から後期に至る著作の一つ一つが、歴史的世界に於ける「作られたものから作るものへ」の行程で創造された、ロゴスの表現的形成の意義をもつと共に、全体として見れば、動的実在の自覚の深化拡大を表す一大自覚史という意味をもつと言ひ得るであらう）。

\* 西田哲学においては、哲学もまた一つの行為的直観的事柄である。知と行とが結合した西田哲学の、哲学に関する考え方を示している例文を次に引用しておく。「哲学は無にして自己自身を限定する自覚そのものの事実に基づいて成立するのである」（六一—一二）。「哲学は思弁的と云はれるが、哲学は単なる理論的要求から起るのではなく、行為的自己が自己自身を見る所から始まるのである、内的生命の自覚なくして哲学といふべきものはない。・・・行為的自己の悩、そこに哲学の眞の動機があるのである」（六一—七八）。「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は「驚き」ではなくして深い、人生の悲哀でなければならぬ」（六一—一六）。「歴史的世界とは作られたものから作るものへと動き行く世界であり、かかる矛盾的自己同一として自己自身を構成し行く所に、理性といふものがあるのである。我々の思惟作用とは之に基くものでなければならぬ。具体的真理は具体的生命の立場から考へられるものでなければならぬ。そこに哲学といふものがあるのである」（八一—二六九）。「論理の形式は実在の表現的自己限定の形式でなければならぬ」（八一—四九七）。

## 三 動即靜・靜即動——実在の根本性格

以上、西田哲学の動的性格について考察した。しかしここで注意をしなければならないことがある。それは西田哲学において実在が矛盾的自己同一として成立しているという点に關してである。換言すれば、実在の動的面は靜的面と相即的でないといけないことである。矛盾的自己同一的に動即靜、靜即動であったはずである。ここで動即靜とは、動きそのものは動かないということの自覺的表現である。動きそのものが動くということは動きの停止を意味する。だから動即靜とは動いて動かない、逆に靜即動は動かさずして動くということである。西田はそのところをスコトウス・エリユージェナの「止れる運動、動ける靜止」という言葉で説明している(二二二七八)。(実在のこの論理構造は実在的生命の絶対否定の肯定として絶対弁証法の上に成り立っていることにも留意しておく必要がある)。

ところで矛盾的自己同一の本質は、矛盾すればするほど同一である、すなわち絶対否定的であればあるほど絶対肯定的である。宗教的に言えば、深く死するものほど深く生きるといように、そこに逆比例的關係が存することである。この点を考えれば、西田哲学に於ける実在の動的面についての自覺的表現には、そのつどそれと相即的に実在の靜的面への漸次的な深まりが存していたのでなければならぬ。

そして、そのことは既述の通り、歴史的個としての西田における絶対無の底なき底への深まりと一つであった。逆に言えば、次のように言えるであろう。すなわち、西田における絶対無への深まりが、実在的にはますます靜止的になると共にますます活動的となり、その自覺的表現が西田哲学の展開の内実であった、と。

\*西田哲学において個とはいわゆる個人の意ではない。個人としてはむしろ死せるものである。西田の考えるそのような個は、唯一の個にして同時に歴史的世界に於てあるものとして世界と弁証法的關係にある。すなわち、個物は唯一の個であ

ると共に他の個に対してある、而して世界に於てある、世界の個である。このことは公式化されて、個物的限定（個物と個物との相互限定）即ち一般的限定、一般的限定即個物的限定と言われている（七―三一―）。

しかし翻つて考えれば、そのように動即静、静即動の矛盾的自己同一を徹底する方向に西田哲学が展開したということは、西田が最初から絶対に矛盾するもの、自己同一が成立する、そういう「場所」すなわち実在の世界に於てあつたということでもある。西田哲学の展開は、そのような「場所」に於ける自覚の深化の行程であつたと言えよう。換言すれば、そのことは西田という歴史的個を通して実在が実在自身に還ること、宗教の言葉で言えば、矛盾的自己同一的に絶対である神への往相即還相、還相即往相であつた言うことができるであろう。（この意味で西田最後の完結論文が「場所的論理と宗教的世界観」と題された宗教論であつたことは単なる偶然であつたかどうか。西田哲学の上記のごとき行程を考えると、そこには何か歴史的生命の必然性のようなものが感得できないであろうか）。

\*しかし西田哲学の展開が、真実在への深化拡大の表現であり、このことと軌を一にして動即静、静即動なる矛盾的自己同一性を強めていったのであれば、動的表現と同様に静的方面についても種々の表現が頻出してきてよいようにも考えられる。それにもかかわらず、実際には動的側面についての説明に比して、静的側面のそれが少ないように思われるのはなぜであろうか。――その理由は「静」の本質、すなわち「静」のもつ絶対無への近親性によるのであろう。絶対無は一切の表現を拒絶するからである。

#### 四 実在界としての日常性の世界——ポイエシスと平常底

真実在に関して西田哲学が到達した地点、すなわち実在の動即静、静即動の極点において我々の自己が採りうるぎりぎりの有り方とはどのようなものであるか。ここではそのことについて考えてみたい。

「私は現実に我々がその中に生きて働いてみると考へられる日常性の世界といふものが、最も直接的な具体的世界

であると思ふのです。それが歴史的實在の世界である」(二三一—二三九)と言われているように、西田哲学は實在の世界を日常性の世界において考えようとする。この意味で前に述べたように、西田哲学は理想主義を排して徹底した現実主義を貫こうとする。それでは、日常性の世界において實在の動と静の矛盾的自己同一性はどのような現れかたをするのであろうか。引用中にすでに出ているように、西田に於て日常性の世界とは我々が「働く」世界、換言すれば「ポイエシスの世界」「行為的直観」の世界である。すなわち「働くといふことは、物を作るといふこと」(八—四二二)である。それゆえ西田哲学に於て「働く」は「作(はたら)く」ことである、無の作きとして「無作の作」である。

\*以下、西田哲学の意図に沿って「働く」を「作く」と表記することにする。

「作く」ことは差し当たつて實在の動的側面を表現している。實在は「作く」ことを本質とする。西田哲学において我々の自己は創造的世界の創造的要素(作業的要素)として「作く」。このようにして、「作られたものから作るものへ」と動く歴史的世界の中心として世界の形成作用に参与するのである。西田哲学に於て「作く」ことは経済や趣味のことではない。我々の自己の生か死を決する事柄である。すなわち宗教的な事柄である。「我々の行為的自己に對して真に直接に与へられたものと云ふのは、厳肅なる課題として客観的に我々に臨んで来るものでなければならぬ。現実とは我々を包み、我々を押し来るものでなければならぬ。……我々の自己に對して、汝之を為すか然らざれば死かと問ふものでなければならぬ。……行為的直観的に我々に臨む世界は、我々に生死を迫るものである」(九—一八二)。我々の自己が「作く」ポイエシスの世界がそのまま宗教の世界に直結しているのである。

\*ポイエシスと宗教との結合した原型を、宗教的行としての労働(作務)に見いだすことができる。

課題として現れる歴史的世界は動揺的であり不安定であると言わねばならない。我々の自己は常にそうした動揺的な世界に於てある。しかも生死を決する一大事を前にしてである。しかし西田哲学の實在論に従えば、そのように動

揺する世界においても、我々の自己は原理的に所謂平常心でいることができるのである。どういふことであらうか。それは上述した矛盾的自己同一的に動即静、静即動なる实在の本質からしてそうなのである。詳しく言えば、日常性の世界において生死をかけて「作く」ことが实在の動的面であるとすれば、その静的面は「平常底」である。平常底とはこの言葉の表層が示唆するような静止的な情態ではない。それは却つてこの歴史的形成的世界において生死をかけて七転八倒することでもある。西田は南泉の「平常心是道」について、「これは洒脱無関心とでも解するならば、大なる誤である。それは全体作用的に、一步一步血滴々地なるを示すものでなければならぬ」（二一—四二四）と言っている。また論語の「造次必於是顛沛必於是」も引いている（二一—四五四）。歴史的世界において「己を忘れて、理を尽し、情を尽す」ことが「作る」ことであり、そしてまさにそこが平常底のところである。ポイエシス即平常底、平常底即ポイエシスである。

\*西田のよく知られた歌「我が心深き底あり喜びも憂いの波もとゞかじと思ふ」は、大正十年前後の西田の窮状を考えるとき、平常底即ポイエシスの情的表現とみることができらるであらう。

なおポイエシスと平常底との融合した境地には、宗教的安心に通じる高次の「喜び」や「楽しさ」の情が見られる。例えば、下駄作り職人であった妙好人浅原才市の歌として「下駄は喜び、才市の喜び、ナムアマミダブツ」が挙げられている（鈴木大拙『真宗入門』佐藤平訳、春秋社、一九八三年、一〇五頁）。才市が下駄を作りながら「喜び」を感じたのは、才市の「作き」が实在の本質を充足させたことに基づく。その喜びは存在（有ること）そのもの、实在との抱合、生命的大肯定の体験である。しかも才市の場合、ポイエシスがポエジーと一つになっている。

## 五 实在界から見た生死界

「我々がそこから生れ、そこに於て働き、そこへ死んで行く歴史的事在の世界」（二二—一三七）と西田は言う。こ

れを通常のごとく、人の一生を簡略に言い表したものと考えるのは誤りである。西田哲学においては、我々の一生が単に過程的・連続的ではありえないからである。そうではなく、そこでは歴史的事実の観点から、換言すれば実在の動的面から我々の一生が大きく生・作・死の三相に分節されて（非連続の連続的に）見られているのである。我々は生まれて生まれたことを知らず、<sup>はたら</sup>作いて<sup>はたら</sup>作くことを忘れ、死して死ぬことを知らない。そのときに我々の自己は歴史的事実である。この限り、生・作・死の三相は根底において平等である（三即一、一即三）。道元の言葉を借りれば、それらはいずれも等しく、「佛の御いのち」——西田哲学の実在——の「一時のくらゐ」にすぎない。神を信仰するキリスト教では同様の事柄が、「我々は神のうちに生き、神のうちに動き、神のうちにある」（使徒行伝、一七章二八節）というように言われている。

「作」が我々の自己の生死を決する一大事であることはすでに前節で見た。事に臨んで作るとき我々は本当の意味で生きているのであり実在している。反対に事に臨んで作かないときには、確かに生物学的意味での生命は維持されてはいても、人間本来の意味での生命、すなわち歴史的生命としては死んでいる。すなわち実在していないのである。しかし何故にそうなのであるか。その理由は、上述してきたように実在そのものが動的性格を（静的性格と矛盾的自己同一的に）本質としているからである。

「作」とともに、我々の一生の主要な三相をなすと考えられる「生」と「死」については、我々は歴史的生命としては言うまでもなく生物的生命としても自知することはできない。それは自己の生物的生命の「生」れる瞬間、「死」んで行く瞬間に、自ら立ち会うことができなからである。従って本来から言えば、自己の生物的生命の初めと終わりである生と死については問題のしようがないのである。しかしながら、そうであるにもかかわらず生死が、主に死の問題を起点にして問題化するのはどうしてであろうか。西田哲学ではその点はどのように考えられているであろうか。

その点に対する西田哲学の応えは、思いのほか単純にして明解であると言える。曰く、「唯、我々は、対象論理的に、我々の自己を対象的存在と見る所から、何処までも生死するのである、無限に輪廻するのである。．．唯、対象論理的に限定せられたもの、考へられたものを、実在として之に執着する所に迷があるのである」(一一—四二—一)。だから「否定すべきは、抽象的に考へられた自己の独断、断すべきは対象的に考へられた自己への執着であるのである」(一一—四二—四)。このことはすでに、「平常心是道」で知られる南泉の法を嗣いだ長沙景岑によって喝破されてきたことである。長沙は述べている、「学道の人、真を知らざるは、只従前より識神を認むるが為なり。無量劫来生死の本、癡人は呼んで本来の人と作す」と。

\*しかしながら、そのことは言葉で言うほどには容易なことでは決してない。そのためには知識だけでは全く不十分であり、どうしても何らかの行が必要となる。対象論理の壁とそれによつて塗り固められた自我の底を打破するためである。それらは想像以上に強固であるために、打破のために絶大な辛苦と忍耐を伴う。西田の場合には、知られている通り八年近い打坐の行が先行したのである。

我々は自己の生命の初めと終わりを知ることはできない。それにもかかわらず我々が生死の問題に苦しむのは対象的意識のためである。対象的意識が、実際には知ることのできない事を推論するのである。それは仮想的であつて実在的ではない。そうであるから我々は空想を去つて実在に向かうべきである。知ることの全くない我々の生命の初めと終わりの問題を離れて、むしろ自覚的に生か死かを選ぶことのできる日常的作の世界に踏みとどまり、そこに注意を集中すべきである。「生」と「死」の二相に捕らわれることを止めて「作」の一相にこそ傾注し、全力を投すべきである。なぜなら、西田哲学も明らかにしたように、我々の自己は歴史的制作的世界の一作業点であるからである。そこにはしかしもはや意識の意味での生死の問題は存しない。いわゆる意識はすでに死んで永遠の生命に入っているからである。ポイエシス即平常底である。西田も引用している(一一—四三七)無難禪師の道歌「生きながら死



人となり果てて心のままにする業ぞよき」は同じ事柄を少し違った観点から見ているが、そのように生きることが歴史的実在として生きることである。

\* 歴史的実在として矛盾的自己同一的に動即静、静即動の直接的具體として、ポイエーシス即平常底、平常底即ポイエーシスの生きた実例を、我々は最晩年の西田の日常的生活のうちにも見いだすことができる。——西田は昭和二十年六月七日、七五歳で亡くなるが、その最晩年においても、「人生何時までも心配苦勞の絶える事がない、人生はトラジックだ」(二七—六九七)と日記に記さねばならないほど苦難の連続であった。実際、西田は当時、戦況の悪化と身体の衰えに苦しめられ、さらには長女の急逝に遇うという具合であった。しかし西田にはまだ、「私でなければならぬとおもふ仕事が多く残り居りこれだけではできるだけ置いて後世にのこしたいとおもひ」(一九—三九一)、「場所的論理と宗教的世界観」を書き始める。そしてそのときの様子を久松真一宛に次のように書いている。「東京は実に惨憺たるもの様です。こゝも始終B29が頭上を通りますが爆弾は落しませぬ 皆々私にも疎開せよとやかましく云ひますがすべて天に任せておます もう老先も短きこと故へーゲルがイエーナでナポレオンの砲弾を聞きつゝ、現象学を書いてゐたといふつもりで毎日、決死の覚悟を以て書いています 生命論の次に数学哲学の論をかき 今丁度私の宗教の考の大体を書きました 「場所的論理と宗教的世界観」といふ題です」(一九—四一七)。

我々はこのにおいて、本稿の冒頭に掲げた「愛宕山入る日の如く・・・」の歌を再び想起することになる。西田幾多郎はそのように最初から最後まで実在を生きた人であったと言ふことができる。

(本稿は二〇〇七年九月一五—一七日、立正大学・大崎キャンパスで開催された日本宗教学会第六六回学術大会において「西田哲学に於ける実在の根本性格について」と題して研究発表した原稿に加筆したものである。)