



哲学と生死の問題

日本哲学の意義と可能性をめぐる

“Philosophy and the Problem of Life and Death: The Meaning and Potential of Japanese Philosophy”

The meaning of Japanese philosophy may be thought to lie in its continued interest in the foundational problem of life and death and attempts to delve ever deeper into the matter. One may take Nishida Kitarō as a prototype of this pursuit. His speculations begin from the idea of clarifying true reality by clarifying the true form of the cosmos and human life. This approach did not change even in his middle period when he approached the subject in highly academic fashion. He held that both philosophy and religion represent the heart’s desire to arrive at an ultimate unity. This desire arrives at its final end in the extinguishing of the desire itself. We today are unable to share in this drive for ultimate unity. Science and technology have so taken it over that it is no longer at hand for us as individuals. In today’s world it is no longer possible to connect the desire for ultimate unity with the question of life and death. The path of awakening to its realization as absolute nothingness that Nishida laid out has been drained of its meaning for us today. As I see it, the challenge for philosophy is to thoroughly examine and lay bare the state of life and death in our times.

Delivered as a keynote address to the 5th Conference of the European Network of Japanese Philosophy, Nagoya, Japan, 29 August 2019.

KEYWORDS: Nishida—life and death—religion—science and technology—absolute nothingness—self-awareness

日本の哲学がどのような意義をもち、どのような可能性をもつかということ^{しょうじ}を、「生死の問題」という観点から考えてみたい。生死の問題とは一般的には人生の問題と言われるものを指し、「生死」とは「生まれることと死ぬこと」を意味する漢語である。仏教では生死はサンスクリット語 *saṃsāra* の訳語であり、輪廻と同じく、「生まれ変わり死に変わりとはどまることがない」という意味になる。近代仏教では輪廻という前提から離れて、「生死」を「生きることと死ぬこと」という意味で用いることもあるようである。生死という語によって、生と死とを切り離すことのできないものとする捉え方が示されるように思われる。

『クリトン』(48B) にソクラテスの言葉として、「一番大切なことは単に生きることそのことではなくて、善く生きることである」¹とあるように、ヨーロッパにおいても哲学の課題の原点を人生の問題に見るという伝統があると言える。問題なのは「善く生きる」だけでなく、「善く生き、善く死ぬ」ことであるという意味をこめて、ここでは生死の問題という語を用いたいと思う。

西田哲学における生死の問題

哲学書を教訓書として読む

日本で最初に広く一般の人々に読まれるようになった哲学書として、西田幾多郎の『善の研究』を挙げることができるであろう。『善の研究』の初版は1911(明治44)年に出版され、哲学研究者から高い評価を得るが、一般に多く読まれたとは言えない。一般の人たちに広く読まれるようになったきっかけは、倉田百三の『愛と認識との出発』(1921, 大正10年)で取り上げられたことによると言われて

1. プラトン著、久保勉訳『ソクラテスの弁明・クリトン』岩波文庫、1927年、第78刷1997年、74頁。

いる。その一節を引用する。

私らは哲学の批評に関して芸術的態度をとりたい。人を離れて普遍的にただその体系が示す思想だけを見たくない。興味の重点をその体系がいかにばかり真理を語れるかという点にのみおかずして、その思想の背後に潜む^{こらいいくた}学者の人格の上にすえつけたい。古来幾多の哲学体系は並び存して帰趨^{きすう}するところを知らない。もし哲学をただ真理を聞かんがためのみに求むるならば、かくのごときは哲学そのものの矛盾を示すというような非難も起こるであろう。しかしながら哲学はその哲学者の内部生活が論理的の様式をもって表現された芸術品である。その体系に個性の匂いが纏^{まと}うのは当然のことである。私は西田氏の哲学を、氏の内部生活の表現として、氏の人格の映像として見ることに興味を感じて読んだのである。また氏の哲学ほど主観の濃く、鮮やかに、力強く表れたものはあるまい。『善の研究』は客観的に真理を記述した哲学書というよりも、主観的に信念^{こすい}を鼓吹する教訓書である²。

いかにも大正ロマンチズムの香り漂う文章であるが、自分たちが哲学書を読むときの興味は哲学思想そのものではなく哲学者の人格にある、ということをまっすぐに語っている。このような態度は、現代の日本人にも多く見られる。哲学者のなかでも特に西田幾多郎については、その思想内容よりも、若い頃の苦労とか、我が子を亡くしたときの悲しみとか、その生き方などに関心をもつ人が多いようである。

江戸時代までの日本の学問のモデルは仏教や儒教であった。仏教と儒教とでは方向性が違うが、いずれも人格の育成を学問の中心に据えていると言ってよいであろう。学問をした人は優れた人格者であるはずだ、という考え方は第二次大戦以前の教育を受けた年代の人たちにはいまでもしっかりと根を下ろしている。明治時代になって七つの帝国大学が造られ、西洋の学問体系に基づいた高等教育が行われるようになり、学問についての考え方が変わってくる。そのなかで“客観的な真理”を扱う諸科学に対して人間形成の学問という役割を期待することはできないため、哲学にその役割を求めるようになるのは自然なことだったであろう。

このような哲学の捉え方は実は当時の専門の学者にも見られる。ヘーゲル研

2. 倉田百三『愛と認識との出発』青空文庫 (http://www.aozora.gr.jp/cards/000256/files/2590_20695.html)、40 頁。

究者の紀平^{きひらただよし}正美は『善の研究』のもとになる論文「實在について」の書評で、西田の實在論に西田自身の自己が現れていることを賞賛している。さらに紀平は「狭義に於ての哲学は畢竟するに種々の見解を自己の力で消化し組織するにある」[1: 464]³と述べている。

このような考え方は西田にもあるように見える。西洋の哲学諸思想を精確に理解し解釈するというよりも、それら諸思想を自らの精神的土壌のなかに取り込み、自己の精神世界をより豊かに形成してゆくことが、哲学の営みであるという考え方をそこに読み取ることができる。この考え方では、哲学思想そのものの独創性と思想に人格が表われることによる個性との区別がつきにくい。

興味深いのは、哲学は科学と違う学問だということを誰もが主張して、哲学とはどういう学問かということをその違いから理解しようとしている点である。現代でも哲学とは何かというこの理解は一般に容易ではないようであるが、哲学に人間形成の役割を求め、哲学書を教訓書として読むような見方はいまなお根強いと言える。

また、倉田が「哲学者の内部生活」を「論理的の様式をもって表現された芸術品」と見なしているのは、今回の Conference の「Philosophy and Beauty」というテーマに一つの示唆を与えるように思われる。哲学者の内面世界を芸術品として捉える見方は、裏返せば、美というものを生死の問題という観点から捉えるということになる。それは、後に述べるように、美を究極の真理性に関わる事柄として捉えるということになるであろう。

西田哲学の展開

倉田の『善の研究』の読み方は、当時の旧制の第一高等学校の学生たちに多大な影響を与えたと言われている。しかし、当時の若きエリートたちを夢中にさせたとしても、倉田の読み方が的確であったかどうかということは別である。

『善の研究』のなかで最初に書かれた部分は第二編「實在」であり、第二編第一章「考究の出立点」が実質的なこの書の思索の出立点である。そこで西田は、真理は一つであるということから思索を始めており、順序として、實在の事柄をまず明らかにし、それによって道德・宗教の事柄が明らかになると考えている[1: 46]。つまり、一方では、道德・宗教という人生の問題が目的であると言える

3. 下村寅太郎による解説の中の引用である。西田についての引用ないし該当箇所は、安倍能成他編『西田幾多郎全集』（岩波書店、1978-1980年）の〔巻数：頁数〕で示す。

が、他方では、实在論がすべての問題の基盤であり、両者は切り離せない。西田は、真の实在を明らかにすることは「天地人生の真相」を明らかにすることであると言う。したがって、客観的に真理を記述した哲学書か、主観的に信念を鼓吹する教訓書か、という倉田の二分法は、西田の考えとは最初から違っていると言わなければならない。

だが、『善の研究』における真の实在が純粹経験であるとする考え方は心理主義的であるという批判があり、西田はその後専門的な哲学研究に邁進することになる。当時ヨーロッパで活躍していた新カント派や現象学、その背景を支えていたドイツ観念論の研究に没頭し、論理主義と心理主義（西田の言い方だと純論理派と純粹経験派）との対立のなかで思索し続ける。その試行錯誤の苦労は、当時の著作にはっきりと現れている。そしてよく知られているように、『働くものから見るものへ』（1927年）という著作から、西田の独自の思想が展開されていく。そこで西田は判断的知識を考察の出立点として、場所の論理の着想を發展させ、やがて自覚の意識の立場に到達するのである。続いて、新たに自覚的意識を出立点として展開する思索が、『一般者の自覚的体系』（1930年）、『無の自覚的限定』（1932年）という著作に結実する。それは西田哲学の一つの到達点であると言えるだろう。

西田の論考の優れた点は、思索の出立点をどこに置くかということを常に意識しているところにあると思われる。『善の研究』の「考究の出立点」では形式的ではあるが、デカルトの方法的懷疑をモデルにして疑い得ないものを求めて、自らの考究の出立点を直接経験に置いた。西田はそれ以降も、これ以上進められないところに到り着くと、出立点を新たにしていれば思索の仕切り直しをする。『善の研究』の論考はかなり素朴なところがあるが、それが当時の最先端の思想とわたり合うような高度な論考へと進んでいくことができたのは、管見では、西田が常に哲学の基本を抑えていたからである。その点で、西田は当時の他の日本の哲学者のなかで際立った位置を占めている。

中期の西田はきわめてアカデミックな思索を展開しているわけであるが、難解なこの時期の思索も、人生の問題と無縁なものになったわけではない。『無の自覚的限定』に次のような記述がある。

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、そこに哲学の独自の立場と知識

内容があるのである。かかる意味に於て私は人生問題といふものが哲学の問題の一つではなく、寧ろ哲学そのものの問題であるとすら思ふのである。行為的自己の悩、そこに哲学の真の動機があるのである。[6: 178]

だが、西田が人生問題を問い続けていたなら、難解な中期の思想は何を明らかにしようとしたのかが問題になる。判断の一般者や自覚的一般者の限定というような論考は、どういう意味で人生問題なのであろうか。

知識相互の関係と自己

この時期の西田の思索の目的は、「私は徹底的批評主義の立場から、知識成立の根柢を明にし、種々なる知識に各自の立場と権利とを与へると共に、相互の関係と秩序とを明にしようと思ふものである」[5: 184]という一文に集約されると言ってよいであろう。ここで「批評主義」というのは、カントのいわゆる批判哲学の立場を指す。西田はカントの認識論を基礎にして自分の考えを展開するわけであるが、カントの立場にはまだ独断的なものが残っていると見て、自分の立場はそれを真に徹底するものだと考えるわけである。先ほど述べた紀平と同様に、西田は哲学史における重要な思想を「自己の力で消化し組織する」のであるが、その基礎に西田自身が見出した場所の論理を据えることによって、単に「自己の力で消化し組織する」ということを越えて、独創的な思想が生み出されていったと言ってもよいであろう。

西田が判断的知識を出立点としたのは、それが厳密な意味での知識であると考えたからである。判断的知識は所謂客観的な知識となる。科学的知識はさしあたって現象世界の感性的に直観できる対象についての判断的知識と考えられる。

西田は判断的知識を判断的一般者の自己限定として捉えるわけであるが、判断的一般者は自覚的一般者によって包まれ、自覚的一般者は叡智的一般者によって包まれるものであると論じて、判断的知識も結局は叡智的一般者の自己限定というところから説明されなければならないと考える。そういう仕方では、西田は知識成立の根柢を明らかにして、そこからさまざまな段階、さまざまな形態の知識を秩序づけるのである。

西田によって探究される「知識」には、科学、哲学、芸術、道德、宗教が含まれる。言い換えれば、西田は科学も哲学も芸術も道德も宗教も、知ることのそれぞれの形態として捉えて、それらの関係を明らかにしようとする。なぜならそれらはいずれも実在の世界における私たちの実践的なあり方であり、私たちが広い意味で

行為するかぎり、そこには知が含まれていると考えるからある。そして、それらを貫いて、いずれも知として成り立たせるものを、「論理」であるとする。実在の事柄の真性が論理に従っているとするなら、科学も哲学も芸術も宗教も、実在の世界の行為的真理をどこまで捉え得るか、という共通の基準のもとに置かれることになる。

そして、知識を一般者の自己限定として考えることは、「知る」ということを「意識する」として場所的に考えることになる。知識の根柢を探究することは、我の意識の根柢を探究することであり、そこから「自己の中に自己を見るもの」として自覚的自己が導き出される。それ故、判断的一般者から自覚的一般者、叡智的一般者へという知識の根柢への探究は、そのままより深い自己の立場の探究になる。これが、知識相互の秩序の解明が人生問題の考察になる理由である。逆に言えば、人生問題を問うことは知を問うことだということになる。

知識と自己の秩序

一般者を三段階に区別することによって、西田は三種の世界を区別する[5: 123]。判断的一般者に於てあり、これに於て限定せられるものが、広義の自然界であり、自覚的一般者に於てあり、これに於て限定せられるものが意識界であり、叡智的一般者に於てあり、これに於て限定せられるものが叡智の世界であるとされる。自己はこれらの世界を生きるわけであるが、行為的自己にとって重要なのは意識界と叡智の世界との関係である。西田の考えでは、自覚的自己の意識面に於て成立するのは主観的世界にすぎない。意識的自己を「意識するものの方向」(ノエシスの方向)に越え出ることによって、普遍的意識の意識面という意味をもつようになり、客観的なものとなる。

そして、自覚的一般者が叡智的一般者に於てあり、叡智的一般者によって裏付けられるとすると、意識面に於てあるものは叡智の世界を映していると考えられる[5: 139, 143]。そこで見えてくる叡智の世界というのはイデヤの世界であり、これは意味や価値の世界である。我々の意識内容が叡智の自己の内容となることによって、意識作用の質も変わる。意志作用は当為的になるのである[5: 143]。当為的というのは、意識作用が価値実現の作用になるということである。このとき、意識的自己が向かう客観界は価値実現がなされ得る世界であると考えられる。虚構の世界に於て価値を実現しても、その実現そのものが虚構となってしまうわけであるから、意識一般の対象構成の作用は、それ自体が真理という価値を実現する作用であると共に、他の価値実現の作用を準備するものであると解される。

注意すべきであるのは、イデヤが統一の働きをもつという点である。西田のイデヤは、自らの文脈に主にカントのイデー (Idee 理念) を取り入れて作り上げられた概念である。カントによれば、現象世界の認識は、感性的直観の内容に悟性のもつカテゴリーを適用することで構成されるわけであるが、感性的直観なしに悟性の思惟だけで思弁的に作り上げられるのがイデーの世界で、これが叡智の世界である。現象世界の対象認識はそれだけではばらばらであるが、それらを総合して認識の統一をもたらし役割を担うのが統制的原理としてのイデーである。哲学史においてもの範型としてそのような統制的な役割を担ってきたのがプラトンのイデア (ιδέα) であり、カントのイデーはそれに由来している。

西田がカントと大きく違う点は、知的直観を認める点である。イデヤを見るということが知的直観となる。西田は『善の研究』の頃から知的直観を理想的直覚として認めており、『一般者の自覚的限定』では知的直観は叡智的一般者の自己限定として捉えられる。西田は、叡智的一般者に於てあるものに行為するもの⁴の方向 (ノエシスの方向) と行為が向かう方向 (ノエマの方向) があると考えて、前者の方向に知、情、意 (意志) の三段階の叡智的自己、後者の方向に真 (真理)、美、善のイデヤを考える。どのイデヤを見るかということが、どのように経験を統制するかということになる。第一の知的段階では真理のイデヤを見るもの、第二の情的段階では美のイデヤを見るものが考えられる⁴。第三の意志的段階では善のイデヤを見るのではなく、善のイデヤは「単に実践的となる」と言われる。つまり、この段階では見る見られるという関係ではなくなるわけである [5: 166-67]。

叡智的世界でイデヤを見るということは自己自身を見ることでであると見なされるが、それが本当の意味で叡智的自己の内容を見ることになるのかどうか、ということが問題になって三段階の区別が出てくる。叡智的自己の知的ノエシス面で見られる自己は形式的自己であり、真理のイデヤは抽象的なイデヤになる。科学的真理は個々の判断的知識を体系づけ理論化されることで成立するわけであるが、科学の知の真理性はこの真理のイデヤに支えられると解釈できる。しかし、これは真の叡智的自己の内容ではないため、真に自己自身の内容を見るには知的ノエシスを越えて情的ノエシスに至らなければならない、そのように西田は考える。

叡智的自己の情的ノエシス面で考えられるのが、芸術的直観である。芸術的

4. 西田の知的直観はノエシスの超越であるから、このような違いはイデヤというノエマの区別ではなく、イデヤを見るノエシスの区別として理解されるべきものである。

直観において直観されるのはイデアそのものである、と西田は言う。芸術的直観においては、ノエシスがノエマに没し、叡智的自己が自己自身を見るということが起こるとされる。しかし、叡智的自己が見る自己自身はノエマ的に限定された自己自身、つまり見られた自己であって、自由な自己そのものが見られるわけではない。ノエマ的に限定された自己は自己そのものの影像に過ぎない。それでも、自己を見るものの意識であるという点で、芸術的直観には「宗教的解脱に類するものが感じられる」と西田は言う [5: 176]。

第三の段階の意志的ノエシスに至ることによって、叡智的自己は自己そのものを見るものとなる。これが道徳的良心である。そこでは、イデアは客観的に見られるものではなくなる。見られるものがなくなって、道徳的实践そのものになるのである。プラトンの『国家』(508A-509B)には善のイデアを太陽の比喩で語る箇所がある⁵。太陽が物を明るく照らすことで、物がはっきり見え、目に視力があることが明らかになることから、善のイデアは認識される対象に真理性を提供し、認識する主体に認識機能を提供するものだというのである。西田はそれを承けて、実在の世界を統制するという意義をもつイデアのなかで、善のイデアは最高のイデアとして統制の働きそのものであると考える [5: 168]。真理のイデアも美のイデアも、この善のイデアの統制に従うことになる。そうするとイデアの世界は、認識の対象となるような世界ではなく、行為的自己がそのなかで行為する世界となる。

実践的ということは、そのつどそのつどの状況のもとで一回かぎりのことであるから、個性的なもののはずである。それ故、一回かぎりの行為の内容として叡智的人格のイデアは個性的であることになる。イデアというのは永遠不変の真実在で普遍のはずであるから、それが個性的であるとは奇妙に聞こえるかもしれない。西田は個物ということを判断的知識の考察の段階から徹底的に追究して、場所の考え方によって個と普遍が一であるところに至る。叡智的人格はそこで考えられているのである。ただし、この個性的な人格のイデアはノエマ的に見られるものではない。つまり、こういうものだと言葉で規定したり、イメージで示したりすることはできない。個性的イデアとしてノエマ的に見られるのは、その前の段階の美のイデアである。これが芸術作品にはかならない。

さて、叡智的自己の道徳的实践そのもののあり方も、矛盾を含んでいる。知的直観というと啓示のように向こうから来るものと思われるかもしれないが、

5. プラトン著、藤沢令夫訳『国家（下）』岩波文庫、1979年、81-85頁。

西田は知的直観にはどこまでも随意的なものという性格が残されねばならないと考える⁶。つまり、叡智的自己のノエシスの超越はどこまでも善をなしてイデアを実現するという方向をもつとともに、どこまでも悪をなしてイデアを否定するという方向をもつのでなければならないというのである。そうでなければ、意志は自由でないことになり、叡智的自己はノエシスの独立性をもたないことになるからである。これはカントが悪への自由として論じた問題である。そうすると、自己は自己を見ることが深ければ深いほど、自由であれば自由であるほど、迷いは深く、悩みは大きくなる [5: 174-176]。「悩める自己」こそ、叡智的世界における最も深い実在であるというのが、西田の考えである。

哲学と宗教

西田の叡智的世界というのは自覚的意識を越えた世界であるが、なおノエシスとノエマとの対立の世界である。ここまでの論考で、西田は対立を越えることによってより深い世界を開いてきた。判断的知識を考察するときは、形式論理学を構成する特殊と一般の対立と人間の思考を言語的に構成する主語と述語の対立とを考察の手引きとして用い、それらの対立を越えることによって自覚的意識の世界に至った。さらに自覚的意識の世界を考察するなかで、自覚的意識を越えたものにまで至るために、意識の場における志向の能所の対立を手引きとして用いるようになる。それがノエシスとノエマの対立である。これは言うまでもなくフッサールから取り入れられた語であるが、フッサールのノエシスは意識の作用的な面を指し、ノエマは意識の対象的な面を指す。しかし、西田のノエシス・ノエマの語はいわゆる意識を越えた叡智的世界を考察するために用いられるので、その意味が独自のものになっている。このノエシスとノエマの対立が、最後に越えられるべきものとして、現れてくる。

一般者の限定という構図で言うなら、ノエシスとノエマとは限定するものと限定されるものという対立になる。叡智的世界はノエマ的に限定され得るものの世界である。このノエマ的に限定され得るものが、自己自身の内に矛盾を内包する「悩める自己」である。この自己が自己自身の中に矛盾を含むということは、自己の中に自己超越の要求を内包することを意味する [5: 176]。自己超越の要求

6. 西田は、知的直観を超越的自己（叡智的自己）が自己の中に自己の内容を直観することと考えており、知的直観のノエシスの方向において随意的なものが残っていないならば、超越的自己のノエシスの超越の意味を保持することができない、と考える [5: 174]。

を内包するということは、その背後に自己自身を越えたものがあるということの意味する。つまり、叡智的一般者もまだ最後のものではないということであり、そこから、叡智的一般者を包む一般者がなければならないことになる。しかし、叡智的一般者を包む一般者というのは比喩的な言い方に過ぎない。というのは、叡智的性格というのはそれ自体がノエマ的面に即して見られた自己の影像に過ぎないからある。「悩める自己」は自己の影を追い求めているのである。一般者という言い方が比喩に過ぎないということは、概念的知識をまったく越えているということである。西田は叡智的一般者を包む一般者を「言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界」であるとして、「絶対無の場所」と呼ぶ。

それは哲学の知としてはどこまでも到達できない何ものである。到達できないけれども、何らかの到達地点というものを考えざるを得ない。そこで西田はこれを宗教的意識と見なす。宗教的意識内容の限定は概念的には無媒介の限定と考えるよりほかなく、ただ体験によるとしか言うことができない [5: 181]。この宗教的体験がどのようなものであるかについては、西田は宗教家に委ねる。哲学の立場においては絶対無の場所は「映す鏡」というような仕方では考えることになるが、宗教的体験そのものの立場においては「映す」ということも残されないはずである、そのように西田は言う。西田の宗教についての論述は、あくまで哲学の立場から見られた宗教である。しかし、西田はここにまさに宗教と哲学との接点を見て取っている。

ここで注意しなければならないのは、絶対無の自覚としての宗教的意識は、キリスト教や仏教などの歴史的諸宗教に於ける宗教的世界観とは異なるという点である。実定宗教は必ず何らかの世界観に立つわけであるが、そのような世界観は叡智の世界に即して考えられたものであり、絶対無の意識にまで徹底したときには、そのような世界観は消えるはずである。このとき、哲学の位置づけが重要である。哲学は絶対無の自覚には至らないが、宗教的世界観を越えたものとして位置づけられる [5: 182-83]。宗教的世界観は宗教的自己の立場から叡智的世界を反省して、その内容を構成する立場だとされる。それに対して、哲学は宗教的自己が自己自身の内へ反省する立場とされる。両者は反省する方向が違うのである。哲学は絶対的自己自身の自己反省の立場だからこそ、知識そのものの成立と構造について論ずることができるのである。なお、後期になって西田が歴史的世界の考察を展開するようになると、歴史的諸宗教の意義は別の角度から受け取り直されるようになる。

ここで誤解されてはならないのは、西田は歴史的諸宗教の立場より哲学の立

場の方が深いと言っているのではないという点である。仏教やキリスト教などの歴史的諸宗教の立場も、言葉によって示されるそれぞれの宗教的世界観の段階にとどまるのでは不十分であり、それを突き抜けていかねばならない。絶対無の場所を、哲学とは別の仕方、つまり体験といういっそう徹底した仕方、希求することが、歴史的諸宗教に求められる。西田はそうに考えていたと思われる。

究極統一の要求

西田は種々の知識の秩序を以上のように考えるが、知識がそれ自身の根柢へと深まっていく動力となるのは対立である。より正確に言えば、矛盾である。自己が自己の中に矛盾を含むということは、自己の中に自己超越の要求を含むということである。

この自己超越の要求は『善の研究』で「宗教的要求」として論じられていたものと別ではない。ふつう宗教的要求と言うと、死後天国に行きたいとか、心の安らぎを得たい、苦しみから救われたいというような要求を思い浮かべるかもしれない。それらは結局、安心を求めるということになるであろう。しかし、西田は「我々は自己の安心の為に宗教を求めるのではない、安心は宗教より来る結果に過ぎない」[1: 170]と言う。

西田によれば、宗教的要求は私たちが止めようと思っても止めることのできない「大なる生命の要求」である [1: 170]。この生命の要求は、『善の研究』では純粹経験そのものに属すると考えられている。意識の体系は「統一的或るもの」が秩序をもって分化発展し、その全体を実現するのであり、その分化発展それ自体が生命の在りようを示すとされる⁷。この生命の体系の中心が自己であり、この中心からすべてを統一していくことが我々の精神的生命だということになる。この統一の要求は個人的精神の維持発展にとどまらず、共同的精神の成立と発展へと進んでいき、そのような「より大なる統一の要求」の極点が、宗教的要求だということのである。

さらに、高坂正顕が整理した京都大学での哲学概論の講義録では、「究極統一」に到達しようとする要求が熱く語られる。「究極統一」という言い方のなかに、

7. 統一作用が厳密であるか、あるいは他によって妨げられることがないときは、統一作用は意識されない。だがそうでないときは、表象の形をとるものが意識上に現れて、純粹経験の状態を離れることになる。この統一作用の頂点が意志であり、意志を根本的作用とする我々の精神は欲求の体系である [1: 14]。

自己超越を重ねていって絶対無の自覚にまで至らないではいられない徹底性が現れている。講義録の二箇所を引用する。

哲学は概念的知識である点に於ては科学と同種である。併し哲学の目的である宇宙人生の究極の問題を解決して宇宙と自己との関係を定めること、即ち意識の最終統一に達せんとする目的に於ては反って宗教に同じものである。[1: 172]

要するに哲学も宗教も人心の同一の要求である。即ち人心がその究極統一に達せんとする努力である。統一といふことが人間の至誠即ち真摯な状態であり、かねて生命である。此の要求の理知の方へ傾いたものが哲学で、情意の方向に傾いたものが宗教である。併し我々の人格の根柢が、理知であるよりは寧ろ情意の方にあるとすれば、宗教は哲学よりもより深いものとなる。[15: 178]

この究極統一に到達しようとする要求は、『善の研究』で言われた「元来真理は一である」[1: 46] という事と同じことである。实在の真理と道徳・宗教の真理とが別々であるとしたら、究極統一ではない。真理が一であるということは形而上学的な一元論をめざすということではなく、生死の問題は唯一の真理を見出すことによってしか解決されないのだということを意味する。

生死の問題をここまで突き詰めるということが、西田哲学の一番大きな特質だと思われる。西田は個々の事象的認識の真理性を支えるものを求めて、自覚的意識に至る。自覚における知識の真理性を支えるものを求めて自覚的意識そのものの根柢を探って、イデアを見るということに至る。イデアを見るということの真理性を支えるものを求めて、実践そのものとしてのイデアに至る。実践そのものとしてのイデアの真理性を支えるものを求めて、絶対無の場所に至る。絶対無の自覚は宗教の事柄である。究極統一を求める哲学の探究にとって、絶対無はいわば逃げ水のように向こうに見え続けるものなのだと思う⁸。

哲学と宗教が究極統一を目的とするということは、生死の問題は部分的な真理や暫定的な真理では解決できないということを指し示す。生死の問いは、宇宙人生の一切を貫く究極の真理によって初めて答えが出るのである。善く生きる、善く死ぬ、とはそういうことだと解される。部分的な真理によっては、人は部分

8. なお、哲学と宗教とが同じ目的をもつというのは、西田の思想を理解するためには哲学の勉強と同時に禅の修行もしなければならない、などということではまったくない。

的に善く生き、部分的に善く死ぬだけであり、暫定的な真理によっては、人は暫定的に善く生き、暫定的に善く死ぬだけである。統一を求めるということは真剣に生き、真剣に死ぬということである。究極までその統一を求めることは真剣さを究極まで突き詰めることである。

このように西田が統一を究極まで求めたのは、西洋文明と東洋の伝統との対立が自己自身のなかで分裂を引き起こしており、それを克服しなければ自己解体してしまうという危機的状況があったからであろう。

しかし、究極統一に達するなどということは、そもそも不可能ではなからうか。形而上学はまさにそういう究極統一を求める学であり、二十世紀にはそれが不可能であることが明らかになったが故に、形而上学が哲学の課題から消えたのではないのか。確かにその通りである。西田が究極統一というとき、その要点は、究極統一が「要求」としてあるところである。究極統一に達したいという要求は、その要求そのものが減することによってのみ、終結するのである。要求が消滅する結果が宗教的安心となる。哲学はどこまでもこの要求の内にあるが、この要求の外に出ることが西田における「宗教」を意味する。哲学の思惟は、この要求の外が宗教的境界位であると考えることによって、それ自身が究極統一の要求に動かされていることを知るのである。

西田のような自己解体の危険を感じたとき、歴史的世界を生きる者にとってこのような哲学の思索が必要になる。その危険がどこから来るか、どのように克服することができるか、それを知る必要があるからである。それが、西田が宗教の道に進むか哲学を選ぶか迷ったときに、哲学を選んだ理由であると考えられる⁹。

現代世界における究極統一の要求

科学とテクノロジー

さて、現代世界において私たちは、西田と同じような仕方で究極統一の要求をもつことができるであろうか。それは、できないと言わねばならない。何故なら、現代世界では究極統一の要求は私たち一人ひとりの手元にはないからである。現代世界で究極統一を求めているのは、科学とテクノロジーである。科学的知識は、

9. ここで述べていることは、哲学でなければそのような危機とその克服という問題に立ち向かうことができない、歴史的諸宗教の立場では不可能である、という意味ではない。歴史的諸宗教はそれぞれのやり方で宗教的な克服の仕方を探求することが必要であろう。

西田が考えたような絶対無の場所を究極とする一般者の自覚的体系から大きくはみ出して、テクノロジーという形をとって私たちの生活のあり方を根底から変える力となっている。それは生死の問題をも根本から変えている。

私はどのように判断しどのように行すべきか、どのように生きどのように死ぬべきか、ということは、現代世界では科学と無関係であることはできない。二酸化炭素の排出量が増えて地球温暖化が進行していると言われるとき、便利なガソリン車を買うか、長時間走れないが走行中に排気ガスを出さない電気自動車を買うか、私は選択をしなければならない。自分の死が迫ったとき、延命治療を受けて可能な限り長く生きる努力を続けるのか、それとも延命治療を拒否してより自然な死を迎えるのか、私はその選択をしなければならない。いまや私たちの日々の倫理的行為も人生の決断も、科学的知識を基礎にしてなされるのである。現代世界では科学が、宗教的決断や哲学的課題についてもその真理性の基盤となるような、いっそう根本的な真理性をもつと言わなければならない。それは私たち一人ひとりの意志の問題ではない。生活形態の物理的な変化と生存環境の変容が、私たちの経験を根底から変えているのである。

大きな脅威となっているのは、科学とテクノロジーが私たちの生活環境を変えていく、その速さである。科学的に解明された知見こそ他の学問分野の知見よりも真理性が高いという共通の理解のもとに、科学はこれまで科学によって明らかにはならないとされてきた領域をどんどん呑み込んでいっている。変容の速さと広がりとは、一切が科学の知によって包摂されようとする巨大な趨勢を実感させる。哲学の領域でも自然主義が大きな力をもってきているのは理由のあることだと思われる。

知識の拡大ということはいかなる種類の知識にも内包された動向であり、それだけでは、科学は西田の言うような自覚の体系をはみ出るものとはならない。テクノロジーが科学的知識を人間の欲望や願望と結びつけて、政治、経済、文化、芸術などあらゆる分野を巻き込んできたことが、生活環境の変容の動力を異常なほど高めてきたと考えられる。現代世界では、科学とテクノロジーは私たちの経験を構成する条件として、経験の中に組み込まれている。その結果、これまで哲学と宗教という形をとっていた究極統一への要求は、科学とテクノロジーによって乗っ取られてしまったのである。

別の言い方をすれば、現代では科学は根本的な意味で「生きられる真理」となっているということである。科学が生きられる真理となるということは近代において少しずつ進行してきたが、二十世紀において決定的な事態となった。明治期以

降の日本人の多くが悩んだ西洋文明と東洋の伝統との対立の問題は、世界規模で考えたとき、科学と宗教との対立の問題として捉え直すことができるであろう。科学と宗教との対立は、科学的真理と宗教的真理とどちらが「生きられる真理」であるか、という争いであるとき、この上なく激しいものとなる。現代の多くの人間は科学と宗教とは別の次元の事柄だと考えることで、折り合いをつけているように見える。この世の真理とあの世の真理、公的な事柄と私的な事柄というような区別をすることで、科学と宗教とは棲み分けされていると言ってよいかもしれない。

注意しなければならないのは、このような棲み分けができるのは世界観のレベルだという点である。宗教的世界観と科学的世界観とは対立していて、どちらかを選ばなければ安住できないと思われるかもしれないが、案外そうではない。西田が言うように、世界観というのは究極の境位ではないからであろう。西田の「場所」の考え方では、科学的世界観と宗教的世界観とが対立するということは、二つの世界観が共に於てある場所というものが考えられているからであり、より根源的なそこへと越えていかなければならない、このようになるはずである。日本人の多くが科学的世界観と宗教的世界観を平気で行き来しているのは、無意識にそう思っているからかもしれない。

しかし、異なる世界観が共に於てある場所へと越えていくところではこのような棲み分けはあり得ない。究極統一を求めるということは、唯一の真理を求めるということである。したがって、この局面ではこちらの真理を生き、別の局面ではあちらの真理を生きるなどということは、そこでは不真面目である。真剣ではない。そのような不真面目さを問い質すのが、生死の問いのいちばん奥底の次元だと言える。歴史的諸宗教の立場では、このような問い質しは非常に難しい。固有の世界観と固有の宗教共同体をもつことは、この棲み分けを余儀なくさせるからである。棲み分けの不真面目さを問い質すのは、歴史的制約を離れた哲学の役割であろう。ただし、哲学の立場では問い質すことができるだけであって、答えを与えることはできない。

科学とテクノロジーが究極統一を求めているということは、科学的世界観が現代では支配的になっているということ意味するのではない。私たちと科学との関係が、西田が論じた頃とは根本的に違っているということの問題にしたいのである。かつては、科学の知は特定的方法的立場に立つ限定された知識であり、それ故に不完全で暫定的な知識だと考えられてきた。そのような知識をいくら積み重ねても、統一には達しないはずであった。確かに、科学の知は常に反論や修

正に開かれている。ゲーデルの不完全性の定理がコンピューターの能力の本質的な有限性に関係しているという捉え方もあるようだが¹⁰、科学の知の不完全性は本質的なものなのかもしれない。しかし、そのような不完全性は、科学が究極統一をめざす妨げにはならない。それは逆に、科学の知を自己超越の要求に反応しやすいものにするように思われる。ここで言おうとしているのは、科学の知そのものに自己超越の要求が内包されているということではない。テクノロジーと結びつくことで、科学は人間の生活環境を改変する力となり、人間の経験が蔵する自己超越の動性のなかに入り込んでしまっているのである。科学と結びついたテクノロジーもまた、西田が論じたような技術とは異質のものになって、人間の手仕事の世界からますます遊離してしまっている。

自己の不完全性の自覚が自己をより完全なものへと高めてゆこうとする努力に発展するのと同じように、科学の知の不完全性は生活環境をより完全なものにしようとする努力へと発展することができる。あるいは、病気を排除し、知能を高め、体型を美しくする努力へと発展することができる。このような努力が、自己を高め人間性を涵養するというような努力を圧倒していく。それがいまの状況ではないかと思われる。

現代世界における生死の問いと科学

西田は究極統一の要求を大いなる生命の欲求と考えている。それは美しく豊かな世界を作り上げる動力となり得るが、同時に世界を破壊する動力ともなり得る。大なる生命の欲求であるということは、それが私たちを動かすのであって、私たちがそれを動かすのではないということである。それ故、この要求が暴走すると私たちにはどうすることもできない。西田が、究極統一を求めることが哲学と宗教の目的であるとしたのは、哲学と宗教のみがこの要求の暴走を抑え、危険を回避する道であると考えたからだとも言える。この要求を正しく知り、正しく従うことが、この要求を制御し、この要求に生かされることであろう。歴史的諸宗教は歴史のなかで高い代償を払って、宗教的要求として現れるこの欲求を暴走させない術を学んできた。哲学といえどもこの要求を捉え損なってイデオロギー化し

10. 脳科学者の田中啓治とシミュレーション科学者の佐藤哲也の講演に対する田中裕のコメントのなかで、そのように述べられている[『科学・こころ・宗教』P.L. スワンソン監修、南山宗教文化研究所、2007年、157頁]。

たとき、同じ危険をもつことが明らかである。

科学とテクノロジーはさしあたって四つの意味で、この要求を暴走させる危険を孕んでいると思われる。

第一に、科学とテクノロジーの究極統一への動きには終極というものがないと考えられる。究極統一の要求が要求そのものの消滅という終極をもつことは、この要求が脇道に逸れたり、迷走したりすることを防ぐはずである。そのような終極であることが絶対無ということの意義であり、絶対無を立てることによってこの要求が統制され得るのだと思われる。西田の自覚の立場における知の体系化は、この要求の徹底的な自己制御の試みであると解することができよう。要求の消滅が起り得るのはその要求が自覚されている場合のみであるが、現代世界の究極統一の要求は自覚という場に上ることができないでいる。

第二に、科学とテクノロジーにおいては究極統一の要求の主体が巨大なものであり、要求を制御するということがほとんど不可能だと考えられる。科学の知という統一要求の主体はさしあたって、過去、現在、未来にわたる科学者共同体の全体であると思えることができるが、その段階では、統一要求は、物理学者が物理学の統一理論を発見しようというような形にとどまると考えられる。この要求は個々の科学者の知的好奇心を突き動かし、科学的探究を促すものである。しかし、科学がテクノロジーの形をとって経済活動や社会活動と結びつくと、統一要求の主体は地球上のすべての人間たちへと一気に広がり、求められる統一の次元は一挙に上がる。どのような精神的・文化的伝統をもつ者でも、スマートフォンで連絡し合い、コンピューターを用いて仕事をし、プラスチック製品を使用し、現代医療によって健康を維持するような生活をしているならば、科学における究極統一の要求に参画していると言ってよいであろう。それなのに、地球上の誰一人としてこの要求を引き受ける主体ではない。科学者でも、この要求そのものを自覚することは困難である。科学者というのは、この要求に使われている人たちである。

第三に、究極統一の要求の主体が見えなくなっているということは、この要求と生死の問いとが結びつかないということである。究極統一を求める努力が豊かな可能性をもち得るのは、それが真に生死の問いと結びついた場合である。

生死の問いは一般化されることができない。如何に生きるか、如何に死ぬか、という問いは、一人ひとりの自己の問題としてしか立ち現れない。生死の問いの意義は、自己と世界のすべての事柄をこの私の生、この私の死ということへ収斂させるところにある。しかし、そこに収斂させるには訓練が必要である。もし生

死の問いが倉田百三の考えるような主観的な信念を導くに過ぎないならば、収斂はまだ不十分である。西田は個物というものを徹底的に考え抜いて、特殊と一般の関係を越えて個と普遍が一になるところへと出ていく。生死の問題は唯一的な個としての私の問題であるからこそ、普遍的な問題なのである。

人は共同体のなかで生きるものであるから、共同体の構成員であることは個人として自覚的であることを妨げない。しかし、テクノロジーの支配する世界は顔の见えない世界であり、顔の见えない世界の一員が自覚的になる術^{すべ}はない。それはこの要求を制御する道が見えないということを意味するであろう。

第四に、生死の問いそのものが変質したことが挙げられる。現代の科学とテクノロジーは、生死の問いを個人的な問いではなく、人類的な問いにしたと言えよう。今年の7月に、日本の小惑星探査機「はやぶさ2」が地下物質の採取に成功したというニュースが流れたが、その地下物質が太陽系の起源と生命の起源の解明につながることを期待されている。また、74年前の日本に原子爆弾が投下されて以降、私たちは人類と地球を滅亡させる手段を手に行っていることを忘れることができないが、その後の科学とテクノロジーの進歩は人類と地球の滅びの可能性が原爆や水爆以外にも実にさまざまあることを痛感させてきた。“如何に生きるか”というだけでなく、“如何に死ぬか”ということが共に問いの地平を形作らなければならないのは、個人以上に人類にとって切実である。“如何に死ぬか”ということは、“どのように滅びてはならないのか”ということにほかならない。

生死の問いが人類的なものになると並行して、個人的な生死の問いはより小さなものになっていく。意志の発動が脳の電気信号として理解され、細胞の遺伝子情報をもとにして個人の資質や能力が考えられるならば、人格や自己というものはどんどん軽くなる。自分の存在を自分で決めるという自己自身の意志への信頼度が低くなっているとき、生死の問いは、私はいま生きているという充実感や人生の満足度の問題ぐらいにしか見えてこないであろう。生の充実感や人生の満足度を軽く見ているわけではない。それらはすべての人間にとって重要な事柄であり、倉田百三の感傷的な哲学観より深いところで問われる人生の問題であると言えよう。しかし、哲学は、その人生の問題をさらに深く掘り下げて、問いの射程を究極まで伸ばすことを、自らの課題として引き受けなければならない。

現代世界の危険を四つほど挙げたが、これらは相互に結びついており、同じ一つのことの四つの局面であると言える。

終わりに

これまで日本哲学への関心は、日本の宗教的・文化的な伝統のなかに西欧とは異なるものの見方があるということに向けられていたように思われる。たとえば、日本の循環的な自然観や、生き物のなかで人間を特権視しない人間観などである。しかし、それにとどまるならば、それらのものの見方は科学とテクノロジーの発展の調整材料として消費されるだけではないかと思われる。

日本哲学の意義は、哲学の原点としての生死の問題を持ち続けるところ、そしていまなお掘り下げ続けるところにあるというのが私の考えである。（私自身はそのような日本の哲学のあり方を「宗教哲学」と呼んでいる。これは、カントやシュライーマッハーの宗教哲学とは異なる意味をもつ宗教哲学である。）西田が論じたような絶対無を彼方に見やる自覚の道は、もはや空洞化したと言わざるを得ない。その空洞を真理でもって満たすことができないとするならば、その空洞に現代世界における私たちの生死の在りようをどこまで徹底して映し出させることができるか、それが私たちのなし得る哲学の挑戦であろう。