

## 西田幾多郎『善の研究』を読む<sup>①</sup>

—第二編「実在」を中心に—(3)

石 神 豊

### 第六章 唯一実在

昨日の意識と今日の意識は一つ？

本章で西田は、意識現象を唯一実在とする立場から、「多」(あるいは「他」)の問題に対する答えを与えようとする。われわれも日常しばしば多数の問題、他者の問題に遭遇する。それらの異同の問題、また相互にどのような関係するのかというような問題がある。一般に、異なる時や異なる場所での現象は、互いに異なる現象であり、それぞれが孤立した現象であるとされる。しかし、現象をすべて意識現象とする西田にとって、まったく異質な多なる意識現象があるとは考えられない。

「たとえば昨日きのうの意識きようと今日の意識きようとは全く独立であつて、もはや一の意識きようとは見做みなされないと考えている人がいる。しかし直接経験の立脚地より考えて見ると、此の如き区別は単に相対的区別であつて絶対的区別ではない。何人でも統一せる一の意識現象と考へている思惟または意志等について見ても、その過程は各相異おのなつてゐる觀念の連続にすぎない。精細にこれを区別して見ればこれらの觀念は別々の意識であるとも考へることができ。しかるにこの連続せる觀念が個々独立の実在ではなく、一の意識活動として見ることができならば、昨日の意識と今日の意識とは一の意識活動として見られぬことはない」(九〇—九一頁)

昨日きのうの意識きようと今日きょうの意識きようとは何が違ふのか。そう問へば、「そもそも時間が違ふ」との答へが返つてこよう。そういう相手は、少なくとも時間が違つてゐる以上、意識はそれぞれ別のものだと言つてゐることになる。だが、「時間が違ふ」とは一体何がどう違ふことなのか。

「意識現象は時々刻々に移りゆくもので、同一の意識が再び起こることはない。昨日の意識と今日の意識とは、よしその内容において同一なるにせよ、全然異なつた意識であるという考へは、直接経験の立脚地より見たのではなくて、かえつて時間というものを仮定し、意識現象はその上に顕れるものとして推論した結果である」(九一頁)

つまり、時間というものは仮定したものにはすぎないというのが西田の答へである。意識現象こそ唯一実在とする西田の立脚点からすれば、時間は意識現象から説明すべきものであり、意識現象を時間から説明することはできない。常識的な考へは、現象は時間の流れの上に成立してゐるというものであるが、それはいうならば現象と時間とを別々に考へてゐるということである。あるいはわれわれの世界(物理的世界≡現象世界)を空間的な三次元世界と考へ、この世界が時間軸上を

進んでいくと考えることだといえる。西田は、時間を単独に存在するものとは考えない。時間は意識の統一を前提として成立するものであり、意識内容を「整頓する形式にすぎない」とする<sup>(2)</sup>のである。時間(や空間)がそうした派生的なものだとすると、意識にとって真に重要なものはその内容である。

「直接経験より見れば同一内容の意識は直ちに同一の意識である、真理は何人が何時代に考えても同一であるように、我々の昨日の意識と今日の意識とは同一の体系に属し同一の内容を有するが故に、直ちに結合せられて一意識となるのである。個人の一生というものは此の如き一体系を成せる意識の発展である」(九二頁)

昨日の意識と今日の意識が同じ内容をもつということが、両意識が一つの意識といえる理由である。私の意識であるかぎり、この二つの意識を画然と区別する理由はなくなる。過去とか、現在とかで区別することがなくなるからである。

### 統一力としての理

そこで、西田は「意識の統一力」に着目する。意識はそれ自体が統一力をもっている。いいかえれば、意識とはこの統一作用のことであるといつてよい。西田はそれを「理」とも呼ぶ。

「この統一力はある他の实在より出で来たるのではなく、实在はかえつてこの作用に由りて成立するのである。人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物はこれに由りて成立すると信じている。この理とは万物の統一力であつて、兼ねてまた意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのでなく、理が物心を成立せしむるのである」

このパラグラフの中間にある「人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物はこれに由りて成立すると信じている」という文章を、どう理解すればよいか。この文は、広く一般に行き渡った信念を述べているわけであるが、具体的にはどういうことをさすのか。

「理」とは訓読みで「ことわり」とも読むが、語源としては筋目<sup>すぢめ</sup>とか筋道<sup>すぢみち</sup>（秩序）といった意味をもっている。おそらく「道」や「法」という語も理と近似的な語であり、そこから二字熟語としての「道理」「法理<sup>ほうり</sup>」とか「理法<sup>りぽう</sup>」という表現が生まれてきた。この世界は理法が貫徹している世界である。こうした考えは、中国では諸子百家の思想展開の中で深められていったが、宋の時代には朱子学が発展し、理気説<sup>りきせつ</sup>として展開された<sup>(3)</sup>。日本にも中国での思想展開はほぼ伝えられ、とくに江戸期を通して、理を人倫<sup>じゆん</sup>を含んだ宇宙の根本原理あるいは存在の理法として受け止めたといつてよい。さらに仏教でも、「仏法」という表現からもいえるが、「法（ダルマ、ダンマ）」を重視し、そこに宇宙万物の根本的なあり方を読み込んでいくということがわかる。

他方、西洋においてはロゴス *Logos* の思想伝統がある。古代ギリシャにおいてロゴスを思想的な意味で明確に用いたのは、「私」ではなく、ロゴスに訊<sup>き</sup>け」といったとされるヘラクレイトス（前五四〇頃―前四八〇頃）だとされる。彼は、万物を支配する原理（アルケー）をロゴスと呼び、火として示した。火は燃焼によって分離と結合を繰り返すのである。ロゴスが大きな展開を見せるのはローマ時代のストア学派によつてである。世界を貫いている理法がロゴスであり、このロゴスに従つて生きるのが賢者とされた。このストアの思想をとり入れたキリスト教では、このロゴスは神の言葉とされ、さらには神とみられてもいる<sup>(4)</sup>。日本におけるキリスト教の受けとめかたにも、天主（神）とは理を司る天の神と解する理解などは、案外自然なものでもあったといえるのではないだろうか。

こうした伝統を踏まえつつ、西田は「人は皆……信じている」と書いたのであろう。この一文のすぐ後、「この理とは

万物の統一力であつて兼ねてまた意識内面の統一力である」と自身の文脈へと転意している。つまり理とは（西田の立場からいえば）内外のものすべてにおいてそれを統一している力であるというのである。そしてもっとも重要なことは、西田は理を超越的なもの、あるいは物や心と切り離された独自の存在（それ自体として存在するもの）とは考えないということである。つまり、「理は物や心に由つて所持せられるのでなく、理が物心を成立せしむるのである」ということである。こうしたとらえ方は、この世界を理の展開としてみることであり、まさしく「活きた真の理」（九四頁）といえるものであらう。

#### プラトンの『パイドン』と西田

西田がさかんにいうところの「不変的あるの或者」あるいは「統一的或者」とは、そうしたあり方をする理のことである。いかえればそれは「統一力そのもの」である。ここで、プラトンの『パイドン』の一節を引いてみよう。対話の主人公ソクラテスは、万物を統一する力に注目すべきだということを次のように表現している。

「万物は可能なかぎり最善であるように現在配置されているのだが、このことを可能にした力を、彼ら（多くの人々とその代弁者のこと——石神）は求めもしなければ、その力がなにか神的な強さをもつことを考えもしないのである。かえって、その力よりも、もっと強力で、もっと不死で、もっと万物を統合するアトラスを、いつか発見できるだろうと思つているのである。そして、善なるもの、結束するものが、本当に万物を結束し統合していることを、まったく考えもしない」<sup>(5)</sup>

ソクラテスが語る「万物を結び付け、統合する力」とは、西田のいう統一力だといえるのではないか。西田の場合、こ

の統一力をとりわけ意識のあり方にみるのである。ここから、昨日の意識と今日の意識とは一であるといえるのである。彼はさらにこの考えを進めて、自と他という区別をも乗り越えていく。つまり、私の意識と他者の意識とを区別する理由もなく、主観、客観との区別も乗り越えたものを考える。西田はここで「普遍的理性」また「社会精神」(九四頁)が個人の根底にあるというのである。

西田は次の文章でこの章をくくっている。

「もし我々の意識の統一と異なつた世界があるとすると、此の如き世界は我々と全然没交渉である。いやしくも我々の知り得る、りかい理會し得る世界は我々の世界と同一の統一力の下に立たねばならぬ」(九五頁)

西田によれば、われわれは意識世界の住人である。意識の統一以外にはこの世界の統一はない。意識の統一を離れてもつと強力な統一を求めようとすることは、ちょうどソクラテスがいう「アトラス」<sup>(6)</sup>を求めようなものであるということができよう。

#### 注

(1) 本稿は、本誌第十六号と十七号に掲載した論稿の続編である。底本および表記の仕方は基本的に前稿にしたがっている。ただ、各章の表記については従来の仕方と異なり、文庫版の章の見出しを使うこととした。なお、最近(二〇一二年)岩波文庫の改版が出版され、注と解説が新たに付加されて親しみやすいものとなった。

(2) ここには、もちろんカントのいわゆる「直観の形式としての時間」という考えが反映しているといえる。時間は空間とならんで、いわば現象の整理の仕方であり、それ自身は主観的なものにすぎないという点で、カントと西田は同じである。

(3) 「理と気の関係をめぐる中国思想史上の学説。理は事物の法則性をあらわす概念として先秦時代から使われ、氣も古代以来、事物を形づくりそれに生命を与えるガス状の物質と考えられ、中国人にはきわめてなじみ深いものであった。とくに道教や中国医

学では、病は体内をめぐる気の不調によって生じるとされ、その気をコントロールすることで長命が得られるとした。しかし、気を自覚的にその哲学体系に組み込み、気の存在論を作りあげたのは北宋の横渠（おうきよ）が最初であり、気に対して理を立て、理と気によって世界をとらえようとしたのも同時代の程伊川（ていせいせん）にはじまる。「世界大百科事典」改訂新版、平凡社、二〇〇九、参照。

(4) ヨハネ福音書冒頭の言葉「初めに言（ロゴス）があった。言は神と共にあった。言は神であった」

(5) プラトン『パイドン』（岩田靖夫訳）、岩波文庫、一九九八、一一八頁

(6) アトラスは巨人神の一人で、プロメテウスの兄弟。オリンポスの神々と戦って敗れ、世界の西端で天空を双肩で支える罰を科せられた。

## 第七章 実在の分化発展

### 対立と統一

この章も、意識現象を唯一実在とする立場において、この唯一実在からいかにして種々の差別対立が生じるかを論じていく。

「実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。ここに一の実在があれば必ずこれに対する他の実在がある。而して各この二つのものが互いに相対立するには、この二つのもの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、即ち一の実在の対立が生じなければならぬ。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問いには、さらに一の対立が生ぜねばならぬ。しかしこの時この両者の背後に、また一の統一が働いておらねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである。これを逆に一方より考えて見れば、無限なる唯一実在が

少より大に、浅より深に、自己を分化発展するのであると考えることができる。此の如き過程が实在發現の方式であつて、宇宙現象はこれに由りて成立し進行するのである」(九六―九七頁)

实在は、対立を含んだ統一という構造をもつていと西田は主張する。二つのものが対立しているということは、じつは二つのものが統一されているということである(その逆もいえる)。それでは、対立が終わるところ、つまり終局的統一というものがあると考えられるか。西田によれば、統一が成立するところ、そこにはつねに新たな対立が生じているのであり、こうして無限に続くのである。

この対立即統一の全体構造をどうとらえるか。西田のいう实在がただ静止的なものでなく、動的なものであることはいうまでもない。動的な全体構造をとらえる論理として、ヘーゲルの弁証法がある。ヘーゲル弁証法も対立の統一として無限に動的なものともいえるが、必ずしも終局がないとはいえない面がある。たとえば絶対対知とされるものは、観念領域の最終的な境智を意味しているし、宗教哲学では神をそうした終局的位位置においている。西田はのちにはつきりヘーゲルの弁証法を主語的論理だとして批判するに至るが、ここ『善の研究』ではそうしたヘーゲル批判には立ち入らない。しかし、よく西田の文章を読むと、のちに彼が批判するに至る萌芽らしきものを見出すことは不可能ではない。

西田の文中の「……この時この両者の背後に、また一つの統一が働いておらねばならぬ」という文章の「背後に」という表現に、のちの述語的論理としての「無の場所」に発展する独自の感覚を感じとることができる。ただ、上記の文章ではそのあと、この対立統一を逆に見れば「無限なる唯一实在が少より大に、浅より深に、自己を分化発展するのであると考えることができる」と述べている。こちらの文章だけを見ると、西田が批判するところの主語的論理そのものではないかと思つてしまう。つまり、「無限なる唯一实在」は実体であり、この実体が主語として本来主語に内包された属性性を述語として展開するという主語的論理ではないかということである。西田の立場は、対立即統一、分化即発展というべきも



のだといつてよい。そしてこの統一はとどまることなく、対立が深まるとともにまた統一も深まっていくというあり方をするのである。それが唯一实在のあり方だということである。

#### 対立の実例を見る

西田は、この対立即統一という实在の根本的なあり方から、ここでいくつかの対立の例をとりあげて説明する。①主観と客観、②能動と所動(受動)、③無意識と意識、④現象と本質、といった対立はどう理解されるべきか。前章まですでに論じられたものもあるが、ここでいわずに集中的に唯一实在の立場からまとめてみる。

①主観と客観との区別<sup>(3)</sup>について。この区別は一つの意識の相対する両面にすぎない。「我々の主観というものは統一の方面であつて、客観というのは統一せられる方面である」(一九七頁)。「客観」という概念はなにか独立した対象の存在を連想させるものではあるが、そうではなく、たんに意識の対象というにすぎないのである。また「主観」は自己といひ換へることができ、この自己は意識の統一作用を意味しているといふことができる。この自己はけつして対象とはならない。また、時間的に前の意識を後の意識からみると、前の意識の自己を対象として見ることができるように思われるが、そうではなく、自己(つまり意識の統一活動中心)は前の意識から後の意識へと移っているのである。意識の意識の意識……というように、前の意識は後の意識の対象になるように思われるが、意識の自己はつねに後の意識に移っており、つまりはどうしても対象になりえないのである。「自己はかくして無限の統一者である。決してこれを対象として比較統一の材料とすることのできない者である」(九八頁)。一般に、自己を自我実体として考えようとする志向には根強いものがあるが、そうした考え方は、实在の真のあり方に基づいたものとはいえない。自己を無限の統一者としてとらえてはじめて实在の分化発展のあり方を証することになる。

②能動と所動の区別について。これもまた同一の实在(意識現象)の両側面である。「統一者がいつでも能動であつて、

被統一者がいつでも所動である」(九九頁)。「我々が統一の位置にあるときは能動的で、自由である。これに反して他より統一せられた時は所動的で、必然法の下に支配せられたこととなる」(同)。

③無意識と意識の区別について。「主観的統一作用はつねに無意識であつて、統一の対象となる者が意識内容として現れるのである」(二〇〇頁)。意識の統一面は作用であるから、つねに活動して自己を対象とすることはない。この活動を反省した場合そこにみられる一つの観念としての「統一作用」は、じつはすでに意識の作用が対象化されたものでしかないのである。

フッサール現象学で意識の志向性を説明する用語としてノエシス、ノエマという概念があるが、西田はフッサールの意識分析の方法をここで用いている。『善の研究』以後、西田はフッサールの研究に注目していくが(フッサールは西田より十歳ほど年長)、とくにノエシス、ノエマという用語を多用するようになるのは、『一般者の自覚的限定』に収められた昭和初期の諸論文においてである。

④現象と本体の区別について。これもまた実在する意識の両側面とみることができる。「我々が物の本体といっているのは実在の統一力をいうのであつて、現象とはその分化発展せる対立状態をいうのである」(二〇一頁)。「本体」という言葉はけつして物的なものをさす言葉ではなく、意識の統一力をいうのである。

### 真正の主観

西田はここまで論じて、ふたたび主観と客観の区別にかえて、本章を締めくくる。

「かくいえば真正の主観が実在の本体であると言わねばならぬ事になる、然るに我々は通常かえて物体は客観にあると考えている。しかしこれは真正の主観を考えないで抽象的主観を考えるに由るのである。此の如き主観は無力な

る概念であつて、これに対しては物の本体はかえつて客観に属するといった方が至当である。しかし真正に言えば主観を離れた客観とはまた抽象的概念であつて、無力である。真に活動せる物の本体というのは、実在成立の根本的作  
用である統一力であつて、即ち真正の主観でなければならぬ」(一〇一頁)

冒頭の「真正の主観が実在の本体である」という一文こそがここでの結論である。西田のいう「真正の」立場とは純粹経験の立場をいうのであり、意識現象こそ唯一実在とする立場である。この純粹経験を離れたならば主観も客観も抽象的なものとなる。統一力を有するこの真正の主観こそ「自己」なのである。

## 注

(1) ヘーゲル『精神現象学』において、絶対知は精神の自己知として成立する知であり、絶対の他在のうちに純粹に自己を認識することである。また、この知は思惟と存在との一致において成立している。問題はこの一致を保証するものが何であるかということである。

(2) 昭和四年刊行の『一般者の自覚的体系』(とくに「叡知的世界」「総説」)において、はつきりヘーゲル批判がなされる。その要点は、ヘーゲルのいう一般者といえど、西田がいう「個物を包みこれを限定する自覚的な一般者」というものではないこと、つまり述語的一般者ではない、というものである。その点からして、ヘーゲルの論理は主語的論理あるいは対象的論理を免れていない、というのである。

(3) 西田は「区別」「差別」「別」という言葉を同じ意義に扱っている。本稿のここでは「区別」に統一した。

(4) フッサールが「イデーンI」において意識の志向性分析を行うさいに用いた対概念。ノエシス *Noesis* は意識の作用的側面を、ノエマ *Noema* はその作用の対象的側面を表す。すべてのノエシスは必ずその相関者としてそれぞれのノエマをもつ。(『現象学事典』弘文堂、一九九四)

## 第八章 自然

これまでの章（第三章…実在の真景、第四章…真実在は常に同一の形式をもっている、第五章…真実在の根本的方式、第六章…唯実在、第七章…実在の分化発展）において、実在のあり方がさまざまに語られた。本章と次の章では、自然および精神について考察をする。むろんこの間に断絶や跳躍があるのではなく、前章までの考察の光を自然と精神というきわめて一般的な、しかしきわめて重要な概念に向けて照射してみようというのである。本章では西田の立場から自然についての理解が示される。

### 自然概念の歴史

「自然」概念はその内容がきわめて豊かであるといつてよい。それはこの言葉の使われ方をみてもわかる。たとえば「自然」という二字を使った表現や文章をあげてみるとよい。「自然<sup>じねん</sup>著<sup>じょ</sup>」「自然環境」「自然数」「大自然」「自然主義」「それは自然なことだ」「自然に体が動く」等々。これらの「自然」の意味を一つの意味で説明することはできそうにない。<sup>(1)</sup>

日本語の「自然」はもともと名詞ではなく、形容動詞（「自然な」あるいは副詞（「自然に」）として使われたといえる。つまり「自然」は「おのずからしかあり」と読めるように、あるがまま、人の手が加わらない様子としての「もののある方」を示す言葉であったといえる。その後、近代になって nature の訳語として用いられてから、名詞として使われるようになるのは明治二十年代以後とされる。<sup>(3)</sup>「そのままにあるもの」として、動植物さらには無機物も含む存在物全般をさす言葉として用いられるようになったとみられる。

また西洋では、古く古代ギリシャで *physis* の語で、ラテン世界では *natura* の語で示されたが、この語はともに人工、

人為的な文化に対して、おのずから生成する(また、生成した)状態を示すものであったし、さらにこの世を超えた神の力をさす場合もあった。<sup>(4)</sup>つまり東西ともに、「自然」とは「あるがまま」であり「おのずからの生成」の意味をもつ言葉であったといえる。

しかし近代の科学技術は、その向かう対象を「自然」に向けたものとして、まだ人間のものとなっていない粗野な手つかずの「自然」を人間のものとして利用することをめざしたのであった。ここで古来の *physis* の学としての *physica* (英: *physics*) が変質し、物理学となってくる。そうした学問は自然科学と呼ばれ大きな発展を遂げたのであるが、これにより「自然」は、われわれ自身とは切り離された客観的、物質的な世界をさす言葉として定着するようになったのである。

#### 西田の立場からの自然解釈

『善の研究』の原稿は明治三九(一九〇六)年から明治四二(一九〇九)年にかけて書かれているが、この頃は日本でも近代科学の理解、導人が進み、日本語の語彙や用法も現代に通じる近代化が完成した時期である。本章のはじめの、「自然」といえば全然我々の主観より独立した客観的实在であると考えられている<sup>(5)</sup>(二〇二頁)との西田の言葉からは、当時の一般的な「自然」概念がすでに物質的な客体としての意味を強くもっていたということがわかる(あるいは、とくに学問的世界における一般的理解では、ということかもしれない)。とにかく、すでに明治四十年頃には近代的、物質的な自然観念が広行き渡っていたのである。しかし西田自身は、この近代的な自然観念を無批判に受容することはしなかった。

「自然といえは全然我々の主観より独立した客観的实在であると考えられている。しかし厳密に言えば、斯<sup>か</sup>くの如き自然は抽象的概念であつて決して真の实在ではない。自然の本体はやはり未だ主客の別れざる直接経験の事実であるのである」(二〇二頁)

西田は自身の基本的考え方を呈示している。彼はこの近代的自然観念を抽象的概念だと批判する（とくに自然科学でいう自然はもつとも抽象的なものであり、もつとも実在の真景を遠ざかったものだという）。西田が、「自然の本体はやはり未だ主客の別れざる直接経験の事実」でなければならぬというとき、その自然は明らかに客観的、物質的な性格のものではない。むしろ主客分離以前のあるがままのもの、いかえれば直接経験としての意識現象そのものをさしている。といった西田が近代的自然観念を抽象的であるとする理由は何か。

「自然とは、具体的実在より主観的方面、即ち統一作用を除き去ったものである。それ故に自然には自己がない。自然はただ必然の法則に従つて外より動かされるのである、自己より自動的に働くことができるのである」（同）

「自然には自己がない」とは印象的な表現であるが、内容としては近代的な意味での自然は外から動かされる、たんなる惰性的な物体だということであろう。しかしもともとそうした自然は具体的実在ではなく、「具体的実在より主観的方面、即ち統一作用を除き去ったもの」なのである。すでに第二章の物体現象を説明した個所で、物体現象は意識現象のなかから「各人共通で不変的関係を有するものを抽象した」（六七頁）ものであると述べていた。意識現象を具体的実在ととり、物体現象を自然とれば、この二つの文章は同じことを述べているといえる。

「現今科学の趨勢はできるだけ客観的ならんことをつとめている。それで心理現象は生理的に、生理現象は化学的に、化学現象は物理的に、物理現象は機械的に説明せねばならぬこととなる」（二〇三頁）

西田は科学の客観的性格をたいへんわかりやすく説明している。結局のところ、科学的探究とはすべての現象が物理に還元され、機械論的な説明を与えることになるというのである。こうした科学的観点からすれば、「動物、植物、生物の区別もなく、すべて同一なる機械力の作用というの外なく、自然現象はなんらの特殊なる性質および意義を有せぬものとなる」(一〇四頁) ほかない。西田がこの抽象的自然観に対比するものは、直覚的事実としての自然観である。

「我々が実際に経験する真の自然は決して右にいったような抽象的概念でなく、従つて単に同一なる機械力の作用でもない。動物は動物、植物は植物、金石は金石、それぞれ特色と意義とを具えた具体的事実である。我々のいわゆる山川草木虫魚禽獣というものは、皆斯くの如くそれぞれの個性を具えた者で、……(中略)……この直接に与えらるたる直覚的事実の自然は到底動かすことのできない者である」(一〇四頁)

意識現象を主観客観という区別以前の实在とする西田の立場からすれば、自然は客観的だという世上の理解は誤つた前提の上に成立している。それは意識現象をたんに主観的なものとする誤つた前提とワンセットである。自然といつてもそこから主観的なものを排除することは实在から離れることとなる。主観が統一作用であり、それが自己というものであるならば、自然もまたそれを本来、具えているはずである。したがつて、自然には自己がないのではなく、「自然もやはり一種の自己をそなえているのである」(一〇五頁)。

西田は「自然の統一力」ということをいう。それは意識が統一力をもつものであるということと同じく、具体的、直覚的な事実としての自然は統一されたものでなければならぬと考える。生物にはそうした統一力があるというのはいわゆる無生物、あるいは無機物質ではどうだろうか。西田は鉱物の結晶の例をあげる。結晶はその鉱物の統一力の存在を示していると考える。この統一力の存在が自己であるから鉱物にも自己がある(一) こととなる。<sup>(6)</sup>

しかし、この西田の論の運びは少し乱暴ではないだろうか。ここでは統一作用というものを対象的にとらえているといえるのではないだろうか。西田の本来の捉え方からすれば、統一作用はあくまで意識現象に具わるものである。ところが動植物であれ、無機物であれ、ここでの西田は物体現象として把握しようとしているようにみえる。ここでは西田は意識現象の立場を離れて、科学者あるいは唯物論者になってしまった西田がいる。しかし、このあとは本来の彼の立場へとふたたび戻ってくる。

意識の統一力と物質的な自然は別のものだと考えるのが普通である。この二つはしかしまったく無関係とはいえない。西田は一つの銅像の例を挙げる。銅像はたんに一塊の銅でもあり、かつまた人間のもつ理想を現したものである。しかしながらこの両者は衝突することはなく、ここにあるものは一つの銅像そのものである。ということは、銅像をたんに一塊の物質と見るべきではなく、またたんなる観念と見るべきでもないということである。両者はあいまって現実の銅像をなしていることができる。……西田の説明は、アリストテレスのいわゆる原因としての質料因と形相因の考えと近似している。<sup>(7)</sup>両者はあいまって具体的なもの（個物）をなしているのであり、可能態から現実態へと進むことにおいて形相因がより重要であると同じく、西田も理想つまり意識の統一力のほうをより重要だとしている。そこに西田は「生きた自然」（二〇六頁）のあり方を見るのである。

「自然の生命である統一力は単に思惟に由りて作爲せる抽象的概念ではなく、かえって我々の直覚の上に現じ来る事実である。我々は愛する花を見、また親しき動物を見て、直ちに全体において統一的或者を捕捉するのである。これがその物の自己、そのものの本体である。美術家は斯くの如き直覚の最もすぐれた人である」（二〇七頁）



こうしたすぐれた芸術家の例として、西田はゲーテをあげ、彼の「本源的現象」[Phänomen] 説を紹介している<sup>(8)</sup>。それは自然現象の背後にあるもので、詩人はこれを直覚する。種々の動植物もこの本源的現象が変化したものとみられる等々。たとえばゲーテの『格言と反省』には、「現象の中に絶対的なものを認めて、常に目の中にとどめておく人は非常に大きな利益をうけるだろうと、主張することができる<sup>(9)</sup>」という一文があるが、「現象の中に絶対的なものを認める」立場と西田の「統一的或者を捕捉する」立場とは近いものがある。ここではゲーテがあげられたが、そうした直覚の優れた人はたしかに芸術家に多く見られるところである。また原則的に、この可能性は誰にも開かれていくことができる<sup>(10)</sup>。

西田は自然を主観と離れたものとするのではなく、自然の統一力について不可知の神秘性をもったものとするのではない。つねにそれは主客を具した意識の具体的事実としてあるのである。また、その意識の事実には知的要素だけでなく、情意の要素が含まれる。というより、それらは渾然一体なものとして働いているのである。「われわれの理想および情意が深遠博大となるに従って、いよいよ自然の真意義を理會することができる」と西田は述べている。

## 注

- (1) 因みに『広辞苑』の「自然」項目では、大きく三種に分け、さらに十種の意味があげられている。また『日本国語大辞典』では、形容動詞的な用法として四つの意味、副詞的用法として五つの意味があげられている。
- (2) 『広辞苑』には「①⑦(ジネンとも) おのずからそうなっているさま。天然のまままで人為の加わらないさま。あるがままのさま」との語意をはじめにあげている。
- (3) 柳父章『翻訳語成立事情』岩波新書、一三六頁。なお、この書は語意の成立の歴史を述べている点、たいへん参考となる。
- (4) これについても『広辞苑』の項目を参照。
- (5) 『善の研究』岩波文庫、二〇一二の解説参照。
- (6) こうした西田の記述から、仏教でいうところの「草木成仏」を連想することも可能である。草木成仏とは、草木や国土のよう

な非情のものもすべて仏性を有し、仏となりうるという説である。『涅槃経』に「一切衆生、悉有仏性」とあり、ここから中国仏教（そして日本）において草木成仏説が展開していった。この仏教の説を西田の述べるところから解していく試みは一つの興味深い課題である。

(7) いわゆる四原因のうち、とくに重要なのがこの質料因と形相因である。他に、目的因、作用因があるが、後者は前二者へと集約されるとしている。

(8) 西田は二十代からゲーテを読み、明治三五（一九〇二）年には第四高等学校に勤めてからもゲーテの『ファウスト』を皆と輪読してもらった。Urphänomen は、そのほかに「根本現象」「原現象」とも訳される。

(9) *Goethes Werke, Bd. XII, Verlag C.H. Beck München, 1981, S.443.*

(10) たとえば美術でいえばバルビゾン派のコローやミレー、あるいはモネやシスレーなどの印象派画家にそうした直覚をみることができるように思う。詩人でいえば宇宙的自然をうたうタグールや大地の力をうたったホイットマンの詩、あるいは悠久の自然に人事を比する杜甫の詩や、一瞬の直覚に自己と宇宙の全体を写し取った芭蕉の句に、ゲーテのいうところの「現象のなかに絶対的なものを見る」というような把握力を見て取れるように思う。西田の書齋にもダ・ヴィンチの「洗礼者ヨハネ」の絵画などがかけてあったことはよく知られている。

## 第九章 精神

精神とは一矛盾と統一において

前章の自然について、本章は精神を論じることになる。といつても、精神は自然と切り離されているのではないから、前章からの流れを受けて、自然との関係において精神を論じる形となる。

「然らば我々が通常自然に対して精神といっているものは何であるか。即ち主観的意識現象とは如何なるものである

か、いわゆる精神現象とはただ実在の統一的方面、即ち活動的方面を抽象的に考えたものである」(一一一頁)

自然(物体現象)が客観的意識現象であるのに対し、精神(精神現象)は主観的意識現象ということになる。そこで、この主観的意識現象である精神の特色とは何かと問うなら、それは統一作用である。この意識の統一作用は本来その統一される内容と一体のものではあるが、とくにその統一作用だけが内容と区別されて精神と称されるのである。したがって、本来の統一作用は内容つまり統一される対象を含んだものとして、まさしく生動的なものである。

たとえばある一つの感覚を考えてみる。「暑い」という感覚は一つの精神現象であるが、この感覚は「寒い」という感覚との比較区別の上に成り立っていると考えられる。この比較とか区別は、裏側からいえば両者を成立させている統一作用でもある。第七章のはじめに実在のあり方として、対立と統一の相即が語られていた。それは、対立があればこそ統一があり、統一があればこそ次なる対立も生じるという弁証法的構造ともいえる。この対立と統一との無限の運動は、この第九章では、精神そのもののあり方だということになる。

「子供の時には我々の精神は自然的である、従つて主観的作用が微弱である。然るに成長するに従つて統一的作用が盛んになり、客観的自然より区別せられた自己の心なるものを自覚するようになるのである」(同)

主観は主観だけでは成り立たない。つねに客観があつてこそ主観が成り立ち、(自己を)自覚していく。子供から大人への成長とはこの主観(自己の心・自我)の自覚にあるともいえるが、そこには以前よりも大きな対立と統一があるといえるのである。精神はこのような生動的に自分をつくりあげていくのである。精神は深い対立とともに深い統一を生んでいく。

「衝突矛盾のある処に精神あり、精神のある処には矛盾衝突がある」(一二二頁)

動機の衝突という事態がある。たとえば、古典的な例であるが「忠ならずと欲すれば孝ならず。孝ならずと欲すれば忠ならず。重盛の進退ここに谷まれり」と述べた平重盛の言葉は、動機の衝突といわれる事態を物語っている。これは、主君(後白河法皇)への忠誠を貫こうとすれば親(平清盛)に逆らうこととなり、親に孝行しようとするれば主君への忠誠を捨てなければならぬ。そうした矛盾葛藤の中で涙を流しつつ重盛は「自分の首を斬つてから出陣されよ」と述べて父清盛を強く諫めて、ついに出陣を阻止したという話である。

動機の衝突は矛盾対立である。しかし、そうした矛盾対立があるからこそ統一力が働くというのが意識であり、そこに統一力の中心としての精神があるとされるのである。たんに統一の状態にあるときは無意識である。対立の統一がなされた後もまた同じである。

「しかしさらに深く進まんとする時、すでに得たところのものと衝突を起し、ここにまた意識的となる。意識はいつも此の如き衝突より生ずるのである。また精神のある処には必ず衝突のあることは、精神には理想を伴うことを考え、てみるがよい。理想は現実との矛盾衝突を意味している」(一二三頁)

この西田の文章には、西田自身の体験が反映しているといつてよい。西田は、京都に来るまでに(来てからもだが)、彼の理想を妨げるさまざまな家庭的な問題や学歴上の問題に煩悶してきた。それらは彼にとって矛盾衝突の日々であったが、それはまた統一を求めた日々でもあったに相違ないと思われる。「精神には必ず苦悶がある」(同)という言葉には、そうした西田の衷心からの思いが込められている。われわれとしては、上の文章をたんに西田個人の体験に還元するのではなく、

そこに意識のダイナミズムを読み取るべきであることはいうまでもない。こうした意識のダイナミズムは、フイヒテの「自我による非我<sup>ひが</sup>の定立とその克服」という問題を扱う「知識学」にも見られるし、ヘーゲルの「意識の経験の学」としての『精神現象学』の叙述にもみられる。西田は、そうしたドイツ哲学から学んだものも大きかったと思われる。

精神なきものと精神をもつもの

西田は「精神なきもの」と「精神をもつもの」を比較して、次のように述べている。

「いわゆる精神なきものにあつては、その統一は外より与えられたので、自己の内面的統一でない。それ故に見る人によりてその統一を変ずることができる。たとえば普通には樹<sup>き</sup>という統一せられたる一実在があると思つてゐるが、科学者の目から見れば一の有機的化合物であつて、元素の集合にすぎない、別に樹という実在は無<sup>な</sup>いともいいうる。しかし、動物の精神はかく見ることができぬ、動物の肉体は植物と同じく化合物とみることもできるであろうが、精神そのものは見る人の随意にこれを変ずることはできない、これをいかに解釈するにしても、とにかく事実上動かすべからざる一の統一を現しているのである」(一一四—一五頁)

ここで西田は、動物を「精神をもつもの」、樹木を「精神のないもの」の例としてあげている。いわゆる有情非情<sup>うじょうひじょう</sup>という仏教的な区分けに従つたのであろうか。西田はその区分けを内面的統一があるかないか(内面的統一が精神に相当する)ということに求めている。樹木の場合は内面的な統一がなく、統一は外から与えられる。したがつて、与える人の見方に支配されることとなつてしまふのであるとする。それに対し動物の場合は、精神つまり内面的統一がある故に、肉体は元素化合物であり外部から左右できるとしても、精神そのものはや外部からは左右できないという。

ここでの西田の解釈は、とりあえず一般的な見解に沿ったものであろう。樹木がはたしてまったく「精神なきもの」と断定してしまつてよいのだろうか。上にあげた文章の少し前には「厳密にいえば、すべての実在には精神があるといつてよい、前にいったように自然においても統一的自己がある」(一一三頁)と述べているし、仏教には非情成仏(草木成仏)という教義があることを西田が知らないはずもないということを考えて、上の文章は通常の理解に沿つた形で精神をわかりやすく説明したにすぎないともいえそうである。

### 精神と自然との関係

「我々が物を知るということは、自己が物と一致するというに過ぎない。花を見た時は即ち自己が花となつてゐるのである。花を研究してその本性を明にするというは、自己の主観的臆断をすてて、花そのものの本性に一致するの意である」(一一六頁)

さきに、統一作用が精神であり、統一されるものが自然であるとしたが、このことを統一そのものからいえば、精神と自然との一致ということになる。そして、精神と自然(物)との一致において知が成り立つということを西田はいう。知るとは自己(精神、心)と物との一致だといふこの西田の立場は、いわゆる認識における模写説といわれるものとどう違うのか。模写説とは、知覚や認識は外界を忠実に反映・模写して成り立つという説である。この模写説は、外界の物(客観)と自己(主観)とを別のものとして立て、認識はこの両者間に成り立つという、いかにも認識を受動的なものとして解している。つまり、外から物の色や形が視覚を通して入り込み、その視覚像が脳内に成立するといふものである。

それに対して西田のいう認識はけつして受動的なものではない。物を知る、とは「自己と物とが一致すること」、あるい

は「自己が物となること」だといふのである。そこでは、自己は受動的なものではなく、むしろ能動的なものとしてある。自己は統一力であり、統一されるものは自然であり物である。この自己（精神）と物（自然）という両者は別のものでなく、統一された一つの全体である。<sup>2)</sup>

西田は「知が深まる」といふことを、「主観的自己を没し客観的になる」ことだといふ。主観の客観化に認識の深化があるといふことである。偉大な人物とはこうした立場に立った人物であるとし、たとえば「釈迦、基督が千歳の後にも万人を動かす力を有するのは、実に彼らの精神が能く客観的であつた故である。我なき者即ち自己を滅せる者はもつとも偉大なる者である」(二一七頁)といふ。この「自己を滅せる者」とは、この言葉だけを見ると自己を喪失した者、あるいは欲望を否定した者といふ意味にとつてしまふかもしれないが、そうではなく、主観の枠を破つて自己を全体へと高めた人をさすのである。<sup>3)</sup>

「大なる深き精神は宇宙に合したる宇宙の活動そのものである。それでかくの如き精神には自ら外界の活動を伴うのである、活動すまいと思つてもできないのである」(二一八頁)

「宇宙の活動」といふとなにか膨大なスケールの動きを考えてしまふが、むしろ深い真理を述べたものと解した方がよいと思ふ。深い真理と一致している精神は、宇宙と活動を一つにしているといふことである。したがつて活動をしないと決めてもそれはできないといふことになる。

たとえば、宮沢賢治の「農民芸術概論綱要」に次のような表現がある。

「……われらに要るものは銀河を包む透明な意志 巨きな力と熱である……」

われらの前途は輝きながら峻峻である

峻峻のその度ごとに四次芸術は巨大と深さとを加へる

詩人は苦痛をも享樂する

永久の未完成これ完成である<sup>(4)</sup>

農民の芸術こそ、宇宙大の広さと深さをもつたものとして築かれなければならない。苦痛をもそこへと至る過程として受け入れつつどこまでも進んでいくところにこそ、真の幸福を築く宇宙的な偉大な芸術があると賢治は考えたのではない。西田もこの第九章を次の言葉で結んでいる。

「我々は小なる自己を以て自己となす時には苦痛多く、自己が大きくなり客観的自然と一致するに従つて幸福となるのである」(一一九頁)

さきに、理想と現実との矛盾衝突について述べた西田の文には彼の個人的な体験も反映していると述べたが、ここでの文にもそうしたことがいえる。小なる我ゆえの苦痛を脱し、大なる我へ向かつていくなりに幸福を見出そうとする点で、賢治と西田には共通なものがあると思われる。

#### 注

(1) 平家打倒の密謀をめぐるし首謀者である後白河法皇(主君)を捕縛しようとした平清盛を、長男の重盛がいさめたといわれる言葉。頼山陽の『日本外史』にある。

(2) 後期の西田の立場を示す表現として「物来りて我を照らす」という表現がある。この表現はたんなる模写説をいうものでない



ことはむろんのことであるが、深く洞察したときに、模写説にも一定の意義が与えられることを示している。……我とは無の場所であり、一切のものが於いてある場所である。つまり、そこに外界の一切が写し出されるのであるが、いいかえれば物が我を照らし出すのである。行為的直観とはそうした内容をもっている。

(3) これは、自己中心的な小我を脱し、大我にいたるという大乘仏教的な精神だということができる。

(4) 宮澤賢治「農民芸術概論綱要」〔宮沢賢治全集⑩〕ちくま文庫、一九九五

## 第十章 実在としての神

最終章であるこの章は、宗教について論じている。『善の研究』全体としては、「第四編 宗教」が宗教論として重要であるが、第二編の本章は第二編全体の結語としての位置にあり、その重要性を失うことはない。

自然と精神との合一に神がある

はじめに、西田は八、九章の内容を要約して、その内容と本章の要点との関連を述べているので、この部分をまずあげよう。

「これまで論じた所によって見ると、我々が自然と名付けている所のものも、精神と名付けている所のものも、全く種類を異にした二種の実在ではない。つまり同一実在を見る見方の相違に由って起る区別である。自然を深く理解せば、その根底において精神的統一を認めねばならず、また完全なる真の精神とは自然と合一した精神でなければならぬ、即ち宇宙にはただ一つの実在のみ存在するのである。而してこの唯一実在はかつていったように、一方においては無

限の対立衝突であると共に、一方においては無限の統一である、一言にしていえば独立自全なる無限の活動である。この無限なる活動の根本をば我々はこれを神と名付けるのである。神とはけっしてこの實在の外に超越せる者ではない、實在の根底が直ちに神である、主観客観の区別を没し、精神と自然とを合一したものが神である」(二二〇頁)

ここにいうように、本章での宗教論はいわゆる「神」についての理解を中心としている。ここで論じるのはいわば宗教の对象的側面であり、その半面である主観的側面についてはほとんど論じていない。この点、本書の「第四編宗教」では、宗教の主観的側面である宗教的要求について説き起こしていることとは対照的でさえある。

西田哲学は宗教哲学だといわれることもあるが、それは彼の生涯の著作全編にわたって満ちている根本的なものへの希求、いいかえれば宗教的要求(宗教心)が彼の哲学の核となつていくからだといえる。たとえば、三十四歳のころ書いた「人心の疑惑」(雑誌に投稿)には、「生は何処(いずこ)より来たり死は何処へ去るのであるか、人は何のために生き何のために死するのであるか、これが最大最深なる人心の疑惑である」<sup>(1)</sup>というような文章も見える。しかし、彼は物を考え始めた当初から宗教について肯定的な立場というわけではなかった。高等学校時代には、宗教心は妄念であり、宗教は妄想にすぎないとも断言していたのでもあった。<sup>(2)</sup>しかし、彼自身宗教の本性ということについて深く考えるようになって、宗教心の大切さを肯定するようになる。

こうした宗教心はいわば宗教の主観的な側面といえる。西田が神という宗教の客観的(对象的)側面を論じるときも、主観的側面を軽視していることはけっして言えない。むしろ宗教心に支えられてこそ宗教があるというのが、西田の立場である。本章は神という对象的側面を中心に論じているが、その一つの理由として、この第二編が「實在」を扱うものであることから、その最終章として对象的側面からの叙述がふさわしいという思いがあつたのかもしれない。

西田は神の存在証明をとりあげる。ここで西田は三つあげている。①存在する世界を創つた者としての神。現存する世

界を結果として見た時、その原因である世界創造が考えられるから、そこに創造者としての神がいなければならぬといふ論（宇宙論的証明）である。②世界に目的を注入した者としての神。世界が秩序をもっていることから、そうした秩序、目的を与えた者としての神が考えられるといふ論（目的論的証明）。③道德的証明による神。人間には善悪について勸善懲惡の道德的要求があるが、この宇宙にそうした道德的な主宰者としての神が存在するべきだとする論（道德論的証明）。西田はカントの論はここに入るとしている。

西田はこれらの論についてそれぞれ批判を加えている。①について。結果があれば原因があるとするならば、なぜ神を結果としてその原因を尋ねないのか。もし神は原因なくして存在するというのなら、この世界も原因なくして存在するといつてもよいではないか。②について。はたして宇宙の万物がすべて合目的なものであると証明できるだろうか。おそらくできない。もしできないければ、神の存在も証明できないこととなってしまう。③我々の道德にとつて、神がいるとした方が利益をもたらすという考えは、いわば方便として神の存在を論じたままであつて、神の存在証明ではない。

この西田の三つの神の存在証明に対する批判は簡潔であるが、それぞれの証明に対する難点を鋭くついているように思われる。こうして、これらの論はすべて「神を間接に外より証明せんとするので、神その者を自己の直接経験において直ちにこれを証明したのではない」（二三頁）と総括している。

#### 神秘主義的表現をもつて示す

それでは、西田が主張する直接経験における神とはいかなるものか。

「然らば我々の直接経験の事実上において如何に神の存在を求むることができるか。時間空間の間に束縛せられたる小さき我々の胸の中にも無限の力が潜んでいる。即ち無限なる实在の統一力が潜んでいる、我々はこの力を有するが

故に学問において宇宙の真理を探ることができ、芸術において実在の真意を現わすことができる、我々は自己の心底しんていにおいて宇宙を構成する実在の根本を知ることができる、即ち神の面目めんぼくを捕捉することができる。人心の無限に自在なる活動は直ちに神そのものを証明するのである。ヤコブ・ベーメのいったようにひらふえ翻めされたる眼め umgewandtes Auge を以て神を見るのである」(一二三頁)

人間には「無限なる実在の統一力が潜んでいる」がゆえに、「心底に宇宙を構成する根本を知ることができる」のである。この「心底に宇宙を構成する根本」こそ西田のいう神である。

ここに表明された西田の神概念、あるいは宗教的立場とは、いわゆる神秘主義的な立場のそれだということができる。ヤコブ・ベーメ (Jakob Böhme, 1575-1624) は民間出身のルター派神秘学者であり、その著作は難解をもつて知られるが、ドイツの敬虔主義けいけんの底流となった人物である。西田があげている「翻ひらふえされたる眼め」とは、外の世界でなく、内なる神秘を見るところの眼であり、そこに神を見るのである。

ドイツ神秘主義は宗教改革以前からドイツ精神の底流にあるといわれる。ドミニコ会のマイスター・エックハルト (Meister Eckhart, 1260-1327/28)、その弟子ヨハネス・タウラー (Johannes Tauler, 1300年頃-1361) やハインリヒ・ゾイゼ (Heinrich Seuse, 1295/1300-1366) などが有名であるが、宗教改革以後も決してなくなることはなく、カントなども属するところの敬虔派主義信仰の基礎となったといえる。

西田は、神の存在の形を論じる個所で、中世末期の著名な神学者ニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus, 1401-1464) をあげる。クザーヌスは「知ある無知」「反対の一致」「隠れたる神」などの表現で知られているが、西田はクザーヌスの著作を読み、そこにある否定神学的な表現に、西田のいわんとする神の表現の仕方を見出したのであるといつてよい。……神を肯定的に語る時はどうしても実体化ということが起こる。しかし真の神は実体的なものではないから、結局のと

ころ神については否定的にしか語りえないというのが否定神学の立場であり、そこからすると「神は全くの無」でしかない。しかし、たんに無かといえはそうではなく、「厳然として動かすべからざる理が存在する」(二二四頁)。ここにも超越的、実体的な神の形を否定しつつも、実在の内なる統一力を示さんとする西田がいる。

また、直接経験の事実を感じることを「見神の事実」(二二五頁)というような表現に置き換えているのを見ると、当時の日本でも一種の注目が集まっていたクリスチャンである綱島梁川(二八七三—一九〇七)の「予が見神の実験」(一九〇五)というような論考の影響があるということもできるかもしれない。

しかし、西田がこうした文章表現上の問題に留まっているかぎり、もはやこれ以上に進みえないことにもなる。この第二編実在を含んだ『善の研究』は全般的にあって、「神」という観念にこだわりすぎたように思われる。本来の西田の立場はむしろ宗教の主観的側面を重視したものであったことを思うと、こうした神観念への拘泥は、ある種の言語表現の問題へと論点を移してしまうことにもなる。そして結局のところ、神秘主義的な表現へと逃げ込むことにもなってくる。

宗教を論じるということ、それはむしろ客観的側面である宗教対象、あるいは本尊といったものについて論じることが必要である。ただ、それは単独でというより、主観的側面である信仰と結びついたものとして論じる必要がある。『善の研究』の宗教論が宗教の主観的側面を含みつつも、客観的側面が強く出ているのを考えると、一つの壁に突き当たっている西田自身の思索というものを思わざるをえない。

#### 未知の海原への出帆

西田の独自の論理はまだ生まれていないのである。しかし、西田の思索はそれを求めている。新しい酒は新しい革袋へと注ぎ入れなければならないのである。それは彼の純粹経験の立場を深めることによってのみ可能となるのではないだろうか。その水平線上に彼の新しい論理としての「場の論理」が見えてくるのである。しかし、さまざまな困難、障害があ

ることも予想され、あるいは激浪の中で難破してしまふかもしれないのである。その意味において『善の研究』は、未知の世界への冒険的な船出の書であるといふことができる。(了)

注

(1) 全集第十三卷八六頁

(2) 西田一九歳のときに親友山本良吉にあてた手紙では「実ニ宗教心ハ己ノ知力及ハサル所、何トナク恐怖ヲ生シ遂ニ一個ノ妄念ヲ発スル者タルニ相違ナシ。……宗教ハ妄想ニシテ信スヘキニアラスト信ス」(全集十八卷七頁)といふようなことを書いていた。西田の初期の宗教論について、「石神豊『西田幾多郎―自覚の哲学』の第三章「宗教論」を参照。

(3) ベーメの思想は、ロマン主義、ドイツ観念論に大きな影響を与えた。ベーメを高く評価している哲学者として、ヘーゲル、シエリング、ショーペンハウアー、マルクスなどがあげられる。

(いしがみ ゆたか)