

Kauṣītaki Upaniṣad に於ける prajñātman と絶対無

沢 井 高 範

『Kauṣītaki Upaniṣad』(以下『K』と略す)と西田哲学とは「観知我 (prajñātman)」と絶対無を根本にした自覚体系であるといえる。ここでは『K』三・八と西田哲学を比較検討してみる。

『K』では「観知 (prajña)」―「観知要素 (prajña-māra)」―「存在要素 (bhūta-māra)」―「存在 (bhūta)」という体系をもち、西田哲学では絶対無に於いてある理念が意志を介して、自己限定し、自己実現して、世界を形成する。時間、空間、因果関係もこの理念の自己限定作用の結果生ずる。「一即多にして生産的な理念は働くものでなければならぬ」^③。物質現象もこの理念の発展の一面である。

さて、「観知我」と絶対無は絶対の主体として、それぞれの体系を成立せしめ、それらを包み、根本的に知るといいう性格をもつ。

『K』三・八の最初では究極の知る者について述べられている。^③「語」、「香」、「色」、「声」、「味」、「動作」、「快苦」、「歓喜―燕楽―生殖」、「歩行」、「意」等に於いて、本当に語ったり、知ったり、味わったり、楽しんだり、苦しんだり、行動したり、考えたりする主体は誰なのか？

西田哲学でも本当の知る者を求めて主体的に反省する。西田哲学では知る事を知るのが本当の知る事である。判断的一般者の主語を中心とする立場では、物の世界が成立し、その述語面へと深く超越すると自覚的一般者が成立し、すべては意識現象となり、自己限定作用が見られ、その意識現象の底には観知的一般者が見られる。この観知的一般者は意志に包まれ、意志が意識を通じて自らを自己限定して、自らを投射して、客観的世界を創造する。物自体も、感覚作用も、知覚作用も、概念作用も、判断作用も、推論作用も意志の自己実現作用であり、記憶作用も、想像作用も同様である。西田哲学ではこれらはなお、主体的反省を通じて見られた内容であ

り、かつ働きにすぎない。従って真に知る者ではないのである。

真に知る者は『K』でも西田哲学でも、自分自身の内にある各機能や働きではなくて、それらすべてを超えたものである。『K』では「叡知要素」や「存在要素」や「存在」は知ったり、感じたり、行動したり、思惟したりする働きであったり、その結果であつたりする。西田哲学でも、我々の身体や感情や思惟や世界もすべて、意志が自己限定作用を通じてつくり上げたものである。

真に知る者はこれらの働きや対象を超えたものである。これらすべてを超えて、これらを内に包んだものが真の知る者なのである。「知る者は働く者よりも大きい」のである。

もちろん、この働きという面では『K』と西田哲学では異なる面が存在する。西田哲学では真實在にせよ、物自体にせよ、理念にせよ、そういうものの自己実現作用が働くものとされる。つまり、直観内容の理念が様々な自己限定作用の段階を通じて、身体や物の世界を創造するのであるが、『K』ではこの様にはつきりと観念論的に述べられてはいない。「存在要素」を産出する「叡知要素」は素朴に無反省に「叡知我」に包まれている様に思われる。例えば感官について見ると、西田哲学では、はつきりと精神である意識的自己の自己限定面が感官であるというが『K』では明らかではない。

「叡知我」に包まれて、その一部になり、それに支えられて存在しているが、「叡知」が自ら自己限定して、感官を創造したとは述べられてはいない。

二

さて、次に「上記の十の存在要素は叡知を予想し、また十の叡知要素は存在を予想する。まことに、存在要素がなかったならば叡知要素もないであろうし、叡知要素がなかったならば存在要素もないのであらう」という段落は『K』の中心をなしている。佐保田氏はここは単に主観的観念論としては片づける事は出来ず、主観を超えた客観が認められ、主客の自己矛盾的同一者として理解すべきだとされている。

「存在」を形成する「存在要素」が「叡知」を予想すると客体的要素である「存在要素」が「叡知我」に於いてあるという事を示し、西田哲学では存在である有がその裏に絶対無の限定を受けて存在しているといい、両者は対応していると考えられる。『K』の「名」や「香」や「色」や「声」や「味」や「動作」や「快苦」や「歓喜—燕楽—生殖」や「歩行」や「静思—願望」などは西田哲学の立場ではすべて無にして見る絶対無のノエマ面においてあるものである。

しかし、上記に引用した「十の叡知要素は存在を予想する」という表現は観念論とは逆の発想であり、實在論的発想

である。ここでは實在である対象が眼や耳などの「叡知要素」を規定する。存在が意識を決定するのである。つまり、客体が「叡知要素」である諸感官を外から刺激し、「存在要素」を生み出すと考えられる。

西田哲学では判断的一般者の主語の立場、つまり個物の立場がこれに対応すると考えられる。判断的一般者の主語の立場はノエマ面への極限の超越であり、そこに物の世界が成立し、自然界が成立する。この立場で實在論が成立し、存在が意識を決定するのである。

更に、今述べた『K』の實在論的立場が上記に引用した「存在要素がなかったならば叡知要素もない」という表現によって強調される。即ち、「色」や「声」がなければ「眼」や「耳」はない。又引き続いて「叡知要素がなかったならば存在要素もないであろう」という表現に於いて、觀念論的立場が強調される。即ち、「眼」や「耳」がなければ「色」や「声」は存在しない。

さて、この様に『K』でも西田哲学でも矛盾する觀念論的立場と實在論的立場を合わせてもっている。この矛盾する二つの立場の統一面が『K』では「事象 (Ereignis)」と呼ばれ、西田哲学では現実と呼ばれる。「事象」や現実の主観と客観との矛盾的自己同一に於いて成立する。この主客の統一としての「事象」や現実の主観を主体的に奥へ越えて、主客をそこか

ら内に包むという立場に於いて成立する。このことは『K』では「存在要素は叡知要素に支えられ、叡知要素は生氣に支えられている」という段落で表わされている。客観的な「存在要素」を形成する「叡知要素」である主観的な諸感官をその奥へ主体的に超越する事によって「生氣」に達し、その「生氣」が主客を矛盾的自己同一として統一する。「事象」は、主客を超越し、これを内に包む「生氣」の立場で成立する。正に「車輪の輞が輻に支えられている」のであり、「生氣」という主体的な場に於いて、主客がお互いに支え合うのである。これは西田哲学が絶対無に於いて、主客を統一するという考えと共通し、パラダイムのには同一である。

西田哲学では理念たるアイデアが意志を介して、自己限定し、感覚や知覚となって意識を構成し、述語面を形成する。そして、この述語面を対象的にノエマ的に自己限定して、超越すれば、主語が成立し、個物が成立する。ここでは主語は述語を従えて、判断的一般者の立場が成立し、物の世界である客観の立場が成立する。超越的な理念を通じ、主観が自己を限定して、客観になり、この客観を又述語面へと超越すれば主観となる。即ち、意識が物になり、物が意識になる。しかし、理念は意志に包まれ、意志は絶対無に於いてある。だから主観から客観へ、客観から主観への運動は絶対無に於いて成立するといえよう。主客の矛盾は絶対無に於いて矛盾

的自己同一として統一される。これはパラダイムのみにて、「観知我ニ生氣」に於いて、主客の矛盾的自己同一として「事象」が成立するのと同じである。

しかし、主客が矛盾的自己同一として、「観知我」や絶対無に於いて成立しているとはいえず、客観たる物の成立に於いては「K」では例えば「眼」が「色」と対応し、物を生み出すが、そこには西田哲学の様に自己限定的思维は媒介されず、直観的に対応させられて物が生み出されるだけである。「K」では思维は「意（manas）」が行うが客観を創造しはしない。身体と世界は小宇宙と大宇宙との対応としてとらえる伝統的な考えがそこにあると思われる。この小宇宙と大宇宙の対応は全く直観的である。

西田哲学では真実在といい、物自体といい、理念というも、それらが我々を通じて内面連続的に分化、発展し、自己限定しながら世界を形成する。即ち、直観状態のアイデアが感覚、知覚、概念、判断、推論にまで自己展開し、理性を形成して、世界が創造される。もちろん、記憶作用や創造作用もこれに加わる。

西田哲学では自己限定的な思维が客観を生み出すが、『K』では「観知要素」と「存在要素」の直観的な対応が客観を生み出す。

三

さて、『K』三・八の後半に於いて、「この生氣なるものは観知我であって歓喜、不老、不死である」とあるがこの「観知我」が歓喜であるというのは、この有限にして、変化極まりない世界と喜怒哀楽を主体的に包み、それらを超越してしまいうからであり、不老であるというのは時空に制限された身体を越えてしまいうからであり、その結果、不死が得られる。同様にして西田哲学の絶対無のノエシス面もこの「歓喜、不老、不死」の側面をもっているであろう。即ち、無にしてすべての有を越えて、これを限定する絶対無そのものに於いては同様にして歓喜が生じ、又時空に支配された身体を越える故に不老であり、従って又不死でもある。

又「観知我」はすべてを越えている故に善悪の行為の結果生ずるカルマの法則を受けない。西田哲学に於いても、カルマ論は存在し、「自己限定の底に過去幾世の因縁を見ると共に、過去幾世の因縁を自己限定となす」とある。この西田哲学の立場では因縁を自己限定し、それを自分のものにして、囚われている限り、その因縁に支配される訳である。この因縁は絶対無のノエマ面に於ける自己限定面に於いてあり、これを越えない限り、因縁に支配される。脱却するには主体的反省を通じて、ノエマ面をすべて越えて、絶対無のノエシス

面へと深く超越するしかない。

さて、又『K』に於いては「叡知我」は我々に善い行いをさせたり、悪い行いをさせたりする有神論的な側面をもつが、西田哲学では真、善、美を実現すべく理念から呼びかけられたり、理念否定の悪への意志に支配されたりするがそれは各人の選択と責任に於いてであり、西田哲学の近代的性格が窺える。

四

さて、最後に「叡知我」は世界の「護持者」であり、「主宰者」であり、万物の「支配者」であり、「自我」であるという表現と絶対無の関係は如何なるものであろうか？

もともと「叡知我」も絶対無も外なるものを内なるものにして世界を成立させる意志の立場を含んだものである。『K』三・八で叡知による一切取得が語られるが、すべてを包んだり、一切を取得するという性格から「叡知我」は世界の「護持者」や「主宰者」や「支配者」といわれるのであろうし、西田哲学の立場でも同様にして、絶対無はすべてを包むという性格から一種の世界の護持者であり、主宰者であり、万物の支配者であるといえないであらうか？ ただ異なる点は『K』では「叡知我」は有神論的な側面をもつのに對して、西田哲学の絶対無はそうではないという事である。

最後の「叡知我」は「自我」とあるという点も絶対無が「自己」であるという点と対応している。「叡知我」も絶対無も我々の身体の奥に超越したものであり、そこから我々の身体と世界を包み、成立させている主体である。それは個人の奥に個人を越えたものであり、それが「自我」でもあり、「自己」でもある。

- 1 佐保田鶴治訳「カーウシータキ・ウパニシャッド」(『ウパニシャッド』、平河出版社、一九七九年)一八〇頁。
 - 2 西田幾多郎『西田全集Ⅳ』(岩波書店、一九七九年)七二頁。
 - 3 佐保田訳、前掲書、一七九頁。
 - 4 西田、前掲書、一二九頁。
 - 5 西田幾多郎『西田全集Ⅴ』(岩波書店一九七九年)二八一頁。
 - 6 佐保田訳、前掲書、一八〇頁。
 - 7 同右、三六三頁～三四四頁。
 - 8 同右、一八〇頁。
 - 9 同右、一八〇頁。
 - 10 同右、一八〇頁。
 - 11 同右、一八〇頁。
 - 12 西田、前掲『全集Ⅴ』、四一二頁。
 - 13 佐保田訳、前掲書、一八〇頁。
 - 14 同右、一八〇頁。
 - 15 同右、一七八頁。
- (付記) なお、ウパニシャッドに関しては S. Radhakrishnan, ed. & trans. *The Principal Upanisads* も参照した。
- △キーワード▽ 叡知我、絶対無、矛盾的自己同一

(立命館大学哲学学会会員)