

広島大学学術情報リポジトリ

Hiroshima University Institutional Repository

Title	西田幾太郎 : ハイデガーの実存主義と仏教をつなぐ橋
Author(s)	カラディマ クリスティーナ,
Citation	日本語・日本文化研修プログラム研修レポート集 , 1999 : 73 - 84
Issue Date	2000-03-31
DOI	
Self DOI	
URL	https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00038923
Right	
Relation	



西田幾太郎

- ハイデガーの実存主義と仏教をつなぐ橋 -

カラディマ・クリスティーナ

はじめに

西田幾太郎の哲学は日本が近代国家として出発しはじめた時代に属している。西田哲学の思考は明治・大正・昭和時代が互いに区切る時期に進んで東洋と西洋の精神史の流れの大きな交差点になって、新しい日本的な哲学を作ったのである。西田哲学は初期の「純粹経験」、「自覚」、中期の「場所」と後期の「弁証法的世界」、四つの時期に分けることができる。西洋のあらゆる哲学者に対して、西田が存在の背後に「絶対無」を立てて、絶対無の自覚的限定から弁証法的世界を考えた。歴史を問うことの出発点は主体と客体が統一実現しているときの日常的な純粹経験である。二元論、分別を否定する無差別の精神と場所に基づいた述語の論理は禅の道を歩む西田の思考様式の特徴で、西洋の伝統哲学との根本的な差異である。しかし、両者が合致したときの最高の善の発展構造を説くために西田は仏教の思想とともに西洋の新しい哲学のあらゆる思想を手がかりとした。実在の世界を把握しようとする考え方に達するまで、西田の直覚的事実という考え方はベルグソンの直観主義と「純粹持続」、フッサールの現象学などに影響を受けた。「絶対自由の意志」の根底をなす自覚の点にフィヒテの「自覚」という考え方に近い性格がある。さらに、“Returning to the stream of life”(「生の流れへの還帰」というウィリアム・ジェームスの有名な言葉は根本的な出来事である西田の「純粹経験」(“pure experience”)となんらかの関わりがあると言えるだろう。

主観と客観がまだ分かれていない状態を考えて、西田哲学が主観主義だと言うと誤解である。統合的で直観的な要素から成り立つ西田哲学はカントの自我哲学を越えて、仏教、禅の中の歴史哲学を中心にすることによって「純粹経験」、「場所」、あらゆる段階を通して「歴史的現在」を考えた。世界の深さを対象的なものなしに無の論理で行為の立場から理解した西田哲学は三木清によって「世界哲学」として特徴づけられた。

西田の「場所」(一九二六年)の翌年(一九二七年)にハイデガーの『存在と時間』は出版された。ハイデガーはデカルトとカントの合理的で客観的な認識論と伝統的なキリスト教の現世否定主義(“ecce homo”-キリストを指して聖書で書いてある言葉と正反対の立場)を否定して東洋の視線から(ハイデガーは中国の古典の「老子」の翻訳をやっていて、禅宗、芭蕉の俳句に関心をもっていた)個人の宗教経験を求めた。ハイデガーにとって考える、そ

んなに難しいことより日常的な自分から出て、そのところの本質的な自分になるという「ある」のほうかなければならない。科学が日常の経験に基礎をおいても人間の本当の姿、人間の自由を考察することができない。西田と同じように、ハイデガーは科学的に理解できない、絶対の真実がある現実からこそ出発する。

高橋里美の言った「西田先生の絶対無の哲学が、これまで殆ど予想しなかった空潤なる境域を私に開示し、私の弱き思弁の翅に強き飛揚力を与えるものであったとうに、ハイデゲルが存在論が、私に有限者の立場を一層深く自覚せしめる機縁をつくったことは否めない」という言葉を手がかりにして、西田の無限者の立場に、ハイデガーの有限者としての存在論にどういふふうに通教、禪が働き込んでいるか、その背景からふたりはどういふふう具体的に歴史的現実界を考えたか以下において少し検討してみたい。

第一章 純粹経験

西田の哲学は純粹経験から始まる。「斯くの如き世に何を楽しんで生きるか」という自問に西田は「呼吸するも一の快樂なり」と答える。ここは東洋の深呼吸の古い考え方がふくめられている。体を動かさず、何も考えず、座禅の姿勢を整えた上で、深く息をするときに、肩の凝り、腰の痛み、緊張感など、すっきりしていないものをその息のなかに吐き捨て、全身の隅々が爽快になり身心が蘇ってきたような内面的な変化が生じる。自分を吐き捨てるというのは仏教のいう我執を吐き捨て、無我になり、生の肯定の意味になっている。座禅は別になにもしないことなのだが、なにもしない上で現存在の空間（現有の有－"Dasein"の"Sein"）が広がってくる。西田が「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい」というときに無から始まる経験の無垢さを指していた。座禅のときに息をすると同様に純粹経験というのはあらゆる判断や思想を加えずに直接に感じられる原始的な経験である。自分の偏見にとらわれて勝手に解釈したことは「自分の細工」にしかすぎないし純粹経験の本質を表さない。もちろん、自分の意見を通さないで、いつも妥協したりするとこれもよくない。しかし、「何處も対象化していると同時に情的な統一というものがなくてははいけない。それができると、日本としての特色のある大きな文化ができるのだ」。西田の『善の研究』では次のように書いてある：「色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいふような考えのないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前を言うのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ、主もなく客もない...」。「未だ、主もなく、客もない」というのは実存、そのものの現象である。西田の主客未分がヤスパースの「包越者の哲学」（"die Philosophie des Umgreifenden in einem Denken ,dass sich im Nichtdenken koennen vollendet"）と似ているが、知識のレベルを越えた知られざる包越者である存在の主客裂開

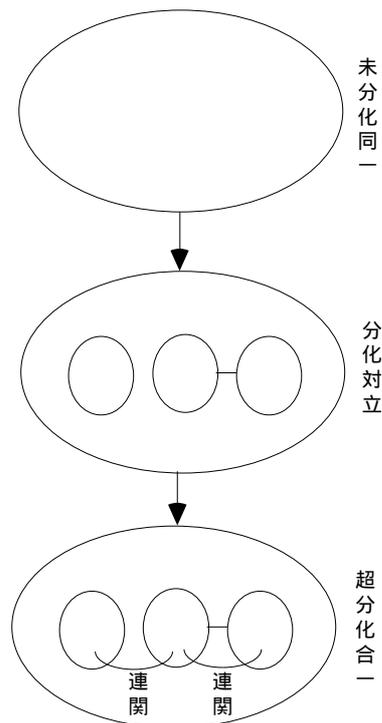
(Subjekt-Objekt Spaltung)というヤスパースの立場に対して純粹経験が遂行されるときに西田が分裂した主客の統一を力説している。思惟以前の自分になって媒介なしで事実に染み込むということである。

” Es winkt zu Fuehlung fast aus allen Dingen
aus jeder Wendung weht es hier : Gedenk!

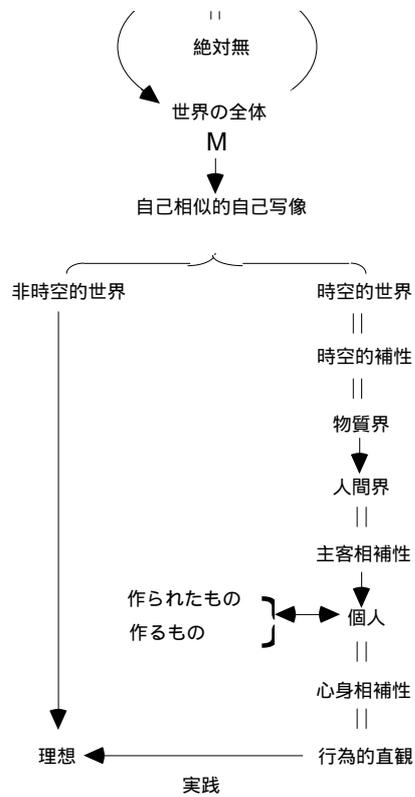
.....
Durch alle Wesen reicht der eine Raum:
Weltinnenraum. Die Voegel fliegen still
durch uns hindurch. O, der ich wachsen will,
ich seh hinaus, und in mir waechst der Baum ”

(Rainer Maria Rilke- ” Es winkt zu Fuehlung fast aus allen Dingen ”)

鳥たちが成長しようとする「私」をつらぬいて飛ぶ、成長しようとする私が私のなかに木が生えるのをかんじる、とリルケは言う。反省以前の主客未分の段階と主客対立の段階を通して主と客が合一するようになる。



自分でもない、彼でもない、しかし同時に自分であり、彼でもあるということになっている。すなわち、別の表現すると、自己の根源を表す「絶対他者」になって外界と内面の隔てがなくて全部がすべての存在を通す ” Weltinnenraum ” という一つの空間で響きはじまる。



意識が対象を自覚すればするほど、つまりは、「個は個に対して個である」限りでは能動的な無が意志の働きによって実践的な役割を果たして具体化されている（「真の個人性というのは一般性を離れて存在するのではない、一般性の限定されたものが個人性となるのである」）。

他者と自己が互いに呼びかけることによるのみ「そこに真の人格の姿が見られるのです」（“Because I am I, I am not my brother and my sister and what makes me fully human is the identity of both facts existing together in contradictory tension...” – Robert Carter）。ハイデガーの“Weltinnenraum”（「世界内在空間」）も他者なしで自己がありえないという西田と同じような考え方を表している。ハイデガーの日常的な実存は“Sich vorweg schon sein in der Welt als Sein-bei innerweltlich begegnenden Seienden”（「内世界的に出会われる存在者のもとの存在」）の構造をもっている。「内世界的に出会われる存在者のもとの存在」とは存在者のもとで事物的で世界内部的な存在関係を表している。「内世界的に出会われる存在者のもとの存在」は「事実性」・「情態性」（“Faktizität”）、「頹落」・「退落」（“Verfall” – “...in der Gestimmtheit ist das Dasein sich erschlossen als ein Seiendes, welches sich selbst verfallen, verlassen ist”）、「憂慮」（“Sorge”）、「不安」（“Angst” – “Worum die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich, ueberhaupt das innerweltlich Seiende”）などを含意する。ハイデガーの配慮（“Besorgen”）、配視（“Umsicht”）による世界のうちの道具的な出会いは（“Vorhandenheit” – 「事物性」, “Zuhandenheit” – 「道具的な存在性」）西田の「ものになりきる」に近い性格をもっていないだろうか。

西田によると、禅の修行による純粹経験によって本当の自分に達することができる。本当

の自分に達するよう、ハイデガーは死をとりあげる。他の人の死に対していかに気遣ってもその人のかわりに死ぬことができない。ハイデガーの " Sein zum Tode " ("死への存在") は存在の真実を指している。世間の常識に従って生きる人 ("世人" - "das Man ") は世界に出会った存在者のもとに頹落して本来の自分を忘れて対決を避けようとし、死に対して「隠蔽的な回避」の態度をとっている。こういう意味でハイデガーは本来性を免れる現存在は先んじていると述べる。死ぬときに一人で死ななければならないので、そのときまで先んじていた現存在、本来的な存在が死ぬ。ハイデガーにとって生きている間に、本来性の可能な在り方は死を考えると、存在の非本来性に対しての不安から成り立つ。こういう時に世人がだれでもない人 ("man ") から離れて、本来的な自己になりうる。("Der Rufer ist das Dasein, sich aengstigend in der Geworfenheit. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, aufgerufen zu seinem eigensten Seinkoennen. Und aufgerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man "))

真理を考えるカントの認識論に対して西田が純粹経験を認識できないこととして見る : 「... 即ち与えられた直接経験という如きものは、我々の認識することのできない知識以前である。我々の知識とはこの豊富なる具体的な経験を或る立場から見たものに過ぎない」。現実的で自然を重んじる中国の禅、詳しく言えば、現成公案、廓庵の「十牛図」という禅の入門書、授記・面授、袈裟、経巻、只管打座を定説する道元の仏祖の道の考え方などが西田の純粹経験に通じている。

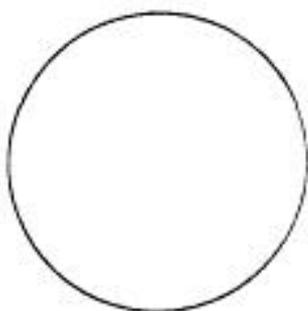
中国人、日本人は直接目で見、物に触れる、実践的な民族である。食べ物の味を相手にいくら説明しても自分がためしてみないとその食べ物の味を実感できない。実践しないと分ることができない。恐らく、この東洋的な考え方はゲーテというドイツの詩人にもあると考えられるだろう。

" Grau, teurer Freund ist alle Theorie
Und gruен des Lebens goldner Baum "
(Goethe- " Faust ")

発言しているのは『ファウスト』のメフィストという悪魔なのだが、元気を挫き、生命の発展をさまたげるのですべての理論は生命の緑の樹と比べたら灰色にすぎないと確認せざるをえない。同じ作品では、散歩から帰ってきたファウストはヨハネ福音書の " Am Anfang war das Wort " をとりあげて、" Am Anfang war die Tat " と訳する。行動を重視するファウストは言葉の前に業があったと主張する。西田の「色を見、音を聞く刹那」も同じように純粹に行動するという意味ではなかるうか。

中国の禅では「平常心是れ道なり」、「即心是仏」という言い方がある。というのは、平常の心、人間の心そのものが仏、悟りの道である。公案は禅宗の特色で、人生について問うも

のである。公案では古則公案と現成公案がある。祖師たちの出来事、教えを伝える古則公案に対して、現成公案がすべての現象、森羅万象に真理があると認める。仏陀が我々の世界を飛び出して他の世界に住むのではなく、しかも、仏を対象として求めると本人が仏と無関係になるので、仏陀を求める必要はない、と現成公案は説く。とはいえ、仏は普通の人間と違う。仏陀は我の外にあらず、我の内にあると言っても、この我の内にある仏陀がとてもとらえがたい（" Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott " – Hoelderlin- " Patmos "）。すべての束縛から放免されて安心をえて涅槃寂靜という状態に達するまでに、あらゆる修行過程を超えなければならない。人と牛との関係をテーマにして仏性をえるためにこういう修行過



第 8 申 人牛俱忘



第 9 申 返暴還源



第 10 申 人塵垂手

程は廓庵の「十牛図」では象徴的に描かれている。西田の純粹経験を最後の三つの段階によって分析できる。

牛の足跡を見つけて（知的な段階）人が牛にまたがる（人と牛、主観と客観が合一する）ようになってから「人牛俱忘」という八段階のところで人と牛が空に融け込む。ここから西田の純粹経験が始まる。第九図は「返本還源」という名前がある。「返本還源」は元に戻り、源に還るという意味がある。本来的に、色を見、音を聞く瞬間である。心がおもむくまま、生命充足の境地である。ニーチェのツァラトストラの「天降り」と同じように、悟りを得た（色を見、音を聞いた）人が衆生を迷いから解放させて、すべて生きているものを救い出すために戻ってくる。これは還相を重んじる「入塵垂手」という第十図の意味である。

第二章 西田とハイデガーの無

さらに、西田は「創造されずして創造する」、直観と反省を結びつける「絶対自由の意志」の働きを考える。「創造されずして創造する」というところに止まらずに生き生きしい現実に触れ合う自由の意志の働きについて、次に「創造されもせず、創造もしない」と述べる。ここに表現されているのは、経験された物自体の場所ではなくて、自分の居る、無に漂う場所が深められているということである。「自己は自己の中に映すのである...普通に自覚と云え

ば、単に知るものと知られるものとが一つと考えられるが、私は真の自覚は自分の中に於いて自分を知ることであると思ふ...自覚の意識の成立するには「自分に於いて」ということが付加せられねばならぬ。このところから場所論の展開が始まる。物とかかわってまったくその事態になると自己が於いてある場所が開けはじめて、その限定のない野の明るさに映された自己が自分を限定し、つまりは、西田の言う「一般者の自己限定」ということとか、「意識された意識」ということとかである。「自覚の本質は、我を超越したもの、我を包むものが我自身である。自己なし、それなのに、本当の自己になりきることになる。反省する自己は自己が於いてある場所の無を意識する。それゆえ、「自己なし」ということになる。けれども、ほかのものとの連関において、無に於いてある自己が無を否定する。西田に言った「逆限作用」によって自己が生きかえてくる。

西田の場合にも、ハイデガーの場合にも「無」は有を否定する概念ではない。有があるよう、無がなければならぬ。「ある、ある、ある...ある」、終わりが無い連鎖にならないよう、西田もハイデガーも同じ原理から無の必然性を考える。『<在る>ことの不思議』では説明された海の面白い例を使ってこの原理を明白にしよう。海の底に底があるとすれば、その底が底になって、海の本当の底がなくなる。存在があるからこそ存在の根底に無がなければならぬ。現実が創造的な無である。無が自己を否定していると、同時に自己を対象化、個人化する。現実が無から現実を形成し、無が深ければ深いほど意志がもっと創造的に働いて、もっと豊富な有を生じる。西田にも、ハイデガーにも、場所の論理、「現実即絶対」という考え方は「有」と「無」の問題が出てくるが、ハイデガーと比べたら、西田が無を背景として考えないで、かえって無をもう少し前に引き寄せて東洋の伝統に応じて、「有」は無に包み込まれてあると述べる（「東洋の無は現在が無だが、西洋の無は有から考えられていると思ふ」）。東洋的無には形、際限、外と内、聖なるものとけがれたものの区別がないので、執着がなく、自由性、真実があるものである。善と悪、穢土と浄土は一つで、平凡な我成仏。西田にとって自己とは無限の半径をもって無数に描きうる円の中心である、すなわち「絶対無」に囲まれてある自己は信仰心の態度ではなくて、自由な自己である。西田は臨済に倣って「仏に逢うては仏を殺し、祖に逢うては祖を殺す」と言う。昔の教えばかりに従うではなくて、自分が切実に思っていることをやりつくさなければならぬ。仏や祖を殺すことは恩に背くのではなく、かえって恩に報いるということになる。

ハイデガーは西田の述語の論理と違って無を消極的なものとして受け取る。形式的な概念が人間を当惑させないので、西田と同じように、ハイデガーも形式的な概念を軽視する。ハイデガーは人間存在を現象学的に問うことから始める。「ある」とは何かという問いに対する普通の答えは「ある」とは「存在するものである」である。けれども、この場合に、存在は存在者になってしまつて存在の源泉に何があるか不明である。（" Wenn wir nach dem Sinn von Sein fragen, dann wird die Untersuchung nicht tiefsinnig und ergruebelt nichts, was hinter dem Sein steht, sondern fragt nach ihm selbst, sofern es in die

Verstaendlichkeit des Daseins hereinsteht. ") 存在の不必要な分析を無視して " Das Sein ist "(「存在は存在する」) と答えるしかできない。色々な学、論理学、あらゆる思惟は存在を純粹に見いだすことを妨げる、自己を閉ざすことであるとしても、存在の真理を見いだすよう、存在に傾聴 (" hoerend ") しつつ現象学的に問うことがもっとも必要的なものである。言葉は内在的な制限がある、満足させない答えを与えるとしても存在を隠しながら明るくする (" Sprache ist lichtend-verbergende Ankunft des Seins selbst ")。ハイデガーは、哲学が空想の遊び場でなくなる、そういう問いからあらゆる段階を通して、無をあらわにする。そういうふうに通う者は在るものを超えて不安という " Grundstimmung "(「根本気分」) に襲われてくる。恐れは超自然的な力の働きによって人間を固定させて、不自由にさせる。不安は恐れ (" Furcht ") と違う。不安になると、かえって、人間があらゆる束縛から解かれて個人を引き締める力が緩やかになって、人が支えがない無の現在 (" Gegenwart des Nichts ") へと放ちゆるされる。無は存在者にとってたんなる対立項ではない。無は存在に直接つかみかかって無を否定するので、無があるよりはむしろあるものがある (" Das Nichten des Nichts "ist" das Sein ")。ハイデガーの無の無化を具体的に理解するために、日本の弓術の例を考えよう。弓を引き絞ると緊張感がたまって、無我の状態に移って行って、人間の存在が消えるように感じるが、矢を放って緊張感がなくなって非有の中の有を実感できる。つまりは、無が無化される。無が開示になると同時に " Warum ist ueberhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts " という質問の答えが出てくる。

" Helle Nacht des Nichts der Angst "(「不安の無の明るい夜」) あるからこそ、" Seiendes ist "(すべてあるものがある) ということができるのである。無に包み込まれた現存在は無を越え出て、存在の明るみに照らされて実存する。ハイデガーは " Ek-sistenz " という言葉を独自に脱我的実存、存在の明るみに立つという意味で使う。存在者を越え出た存在をハイデガーは超越と名づける。超越には、本来的な、最高の存在の意味がある。最高の存在の真理は人間が祝祭のときに故郷へ帰ってくる (ヘルダーリンの " Wie wenn man am Feiertag kehrt ") と同じように、人間の方へ帰ってきて、輝き出る。

第三章 西田、ハイデガーの時間論

物理学は時間を空間として見るので、現在は時間的な空間の長さの中で一点にすぎないのである。それに対して西田とハイデガーの「絶対の現在」は無時間的で、無限の過去と無限の未来を包む瞬間である。

西田の純粹経験という過程に瞬間は相互的に限定している。西田のいう各瞬間は大事にされて、「永遠の今」とか「刹那の永遠」とか呼ばれている。というのは、「唯一一回きり」の瞬間は「不連続の連続」という形で存在の要素だからである。

道元の『正法眼蔵』、「有時」という巻きでは、存在即時間、「不二一如」の論理が論じられている。さらに、「世界」は「世」と「界」から成る。「世」は「三十」、つまり武士道によれば、人間が自分の力を発揮する三十歳までの期間を表す。そして「界」は空間（世の中）を表す。つまり、「世界」は時間と空間の両方を含むのである。ハイデガーはこの東洋的な考え方に影響されて、時間を抽象化した西洋の伝統に対して、現存在がある限りでは存在が存在すると言って存在と時間を一つとして見る。瞬間に徹する道元の「而今の有時」と同じような意味でハイデガーは「絶対現在」のことを「時間の時間化」(" Die Zeitigung der Zeit ") と言って格言する。

第四章 道徳、宗教の世界

罪を意識する自己を西田は「悩みある魂」を使って表現するのに対し、ハイデガーにとって罪を意識する自己は " Schuld " (罪責・負い目) を体験する自己である。西田にとって道徳とはカントの当為のような、現在から離れているものではなく、また、たんなる幸福を求めるものではない。「われわれは弁証法的な世界のエレメントとして存在するのであるが、その世界の動いて行く方向というものがある、その使命をみたしてゆくことが道徳である」。ハイデガーの道徳は非本来的な存在の距離を表して、" Entschlossenheit " (「決意性」) をもって不安から逃げないで、沈黙して運命を歴史的に生きるということである。決意性のある自己が個人主義へと落ち込むと批判されたこともあるが、西田の「物来って我を照らす」と同じような意味でハイデガーの「決意性」の本当の意味は存在者の元で気遣う存在である (" Das Sichkennen gruendet in dem urspruenglich verstehenden Mitsein...Der Andere ist so zunaechst in der besorgenden Fuersorge erschlossen ")。

ハイデガーの場合にも、西田の場合にも宗教世界は日常世界と異なったものではない。ニーチェはキリスト教の考え方に対して " Gott ist tot " (「神は死んだ」) と叫んだ。禅の生命観において全てをやってくれる神がいなくて、世界、ものごとの始まりは大昔にあるのではない。崇拜すべきである神がいなく、救われるべき人間もない。ただ、真実のある今の世界を精一杯に生き抜くということである。中国の百丈という坊さんが言ったように「おれがここにこうしている」という事実は不思議な事である。全ては今、ここに始まる。

西田の「物来って我を照らす」、そこに表現されているのは、仏教の精神を生かした宗教観、久松真一によって「水波」の比喻で説明された述語主義の論理である。自分の好き勝手な計らいを捨てて客観的な世界、真実のある自然に染み込むということになる。これは日本文化の特色であると、西田は主張する：「日本文化の特色というのは、主体から環境へという方向において、どこまでも自己自身を否定して物となる。物となって見、物となって行うということにあるのではないかと思ふ...日本精神の真髓は、物において、事において一となるということ

でなければならない。宗教的な自己とは自己を否定して、物となりきって、無の上で超越する自己である。

第五章 現実と歴史

現実を生き抜いた現在にのみ個性が出てくるので、西田は「歴史的事実はいつでも現在から考へてゆかねばならぬ...歴史の動きは発展といはれるが、それは現在から現在へ移ってゆくと考へられねばならぬ」と言う。現実を生き抜いた現在から成り立つ時代がハイデガーは熟する時代である(" die Zeit zeitigt ")と述べる。

西田は哲学の動機を「驚き」ではなくて、深い人生の悲哀でなければならない」と主張して、全てを宗教的な立場から理解する。とはいえ、西田の世界観が切断に欠けるとは言えない。西田は歴史の背景に精神があるのではなく、行為によって表現されている、創造的なエレメントである自己を見る。日本の敗戦、自分の死と顔をつき合わせて、西田は「世界戦争を否定する為の、永遠の平和の為の、世界戦争でなければならない」と言う。

仏教の三法印の第二には「諸法無我」という観念がある。「諸法」というのはさまざまな存在の形態を表す。「無我」というのは「我見」の否定であり、純粹な「個我」が実存しえないということである。社会的な、歴史的な連続性を無視すると自己の存在を考えることができない。昨日、あしたの自己を考えないと、今日の自己を分かることはできない。道元の『正法眼蔵随聞記』では次のように書いてある：「高うしても下らんことをわするることなかれ。今日存すれども明日も思ふことなかれ。死に至りあやうきこと、脚下に有り」。危険、死は身近にある。今日を楽しく過ごせても、必ずしも明日も無事であるとは限らない。西田は歴史を同じような視線から見る。日本人が旅順の戦いで勝利したことを祝うときに、西田は戦争にはらったたくさんの犠牲とこの先の道の遠さ(「前途の遼遠」)を考えて家で一日中、座禅を続ける(「馬鹿騒ぎなすとは、人心は浮薄なるものなり一夜打座、雨中に閑せず、外は賑し」)。

ハイデガーの歴史観は生まれ育った土地でそこで埋められている祖先と結ぶ。個人の運命(" Schicksal ")を民族の命運(" Geschick ")のために犠牲することによってのみ、現存在の意志(" Daseinwillen ")にみちた時代になりうる。偉大な民族の将来は " Daseinwillen "にみちた時代を相続するのである。ハイデガーの言った " Dichter in der Gesellschaft "(「社会の中の詩人」)をそれぞれの国民が自分の使命(" Bestimmung ")を発見しなければならないという勧めの意味で理解したほうがいいのではないか。

終わりに

本研究の目的は、一方で、西田、ハイデガー、仏教を通して、東洋的な考え方と西洋的な考え方はどういうふうに関わるかを示すことであり、その他方では、宗教、「東洋」、「西洋」といった概念の限界を越えて、この人生の各瞬間の不思議さ、過去と未来を切って後悔しないで、今、ここに充実した生命を生きることの喜びへの讃歌として理解することである。

” O Leben Leben, wunderliche Zeit
Von Widerspruch zu Widerspruch reichend
im Gange oft so schlecht so schwer so schleichend
und dann auf einmal, mit unsaeglich weit
entspannten Fluegeln, einem Engel gleichend;



O unerklaerlichste, o Lebenszeit...”

(Rainer Maria Rilke- ” O Leben Leben, wunderliche Zeit ”)

フリードリヒの海辺の僧

海辺と空の間の無限の孤独（死の拡大な領域）の中で僧侶の姿（生の煌めき）が立っている。
この絵に出ている僧侶は私たちに背を向け、海原を見渡し、自然の無限に身を委ねている。

註：西田の引用は『西田幾多郎全集』、『西田先生との対話』に基づく。

ハイデガーの引用は ” Sein und Zeit ” に基づく。

主要参考文献

- 『西田先生との対話』、三木清著、角川文庫、昭和二十七年
- 『西田幾多郎を読む』、上田閑照著、株式会社岩波書店、1991年
- 『西田哲学選集』第五巻 - 「歴史哲学」論文集、覽修上田閑照・編集大橋良介/野家啓（「解説」嘉指信雄 - 「ポストヒロシマの時代」の「歴史哲学」、468頁-528頁）
- 『西田幾多郎 - その哲学体系』I、III、末木剛博著、株式会社春秋社、1987年
- "The Nothingness beyond God -An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro", Robert Carter, Paragon House Publishers, 1989
- "Sein und Zeit", Martin Heidegger, Tuebingen, 1979
- "Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks", Otto Poeggler, Koenigstein-Ts: Athenaeum, 1984年
- 『ハイデッガー』、原佑著、東京勁草書房、1996年
- 『ハイデガー』、G スタイナー著（生松敬三訳）岩波書店、1980年
- 『<在る>ことの不思議』（「滅びのなかの生成」）、古東哲明著、勁草書房、1996年
- 『禅の思想・インド源流から道で元まで』、田上太秀著、東京書籍株式会社、昭和五十五年
- 『道元の世界』（第四章 「有時」 - 存在と時間、第六章 現成公案と無情説法 大自然の真理）有福孝岳著、大阪書籍、1985年
- 『仏教比喩例話辞典』、森章司著、東京堂、1987年
- 『仏教用語辞典』、須藤隆仙著、株式会社新人物往来社、1993年
- "Ausgewaehlte Gedichte", Rainer Maria Rilke, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1966