OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	西田幾多郎と現代日本哲学
Author(s)	下, 崇道
Citation	メタフュシカ. 1996, 27, p. 17-32
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66586
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

西田幾多郎と現代日本哲学

卞　崇道

西田幾多郎（一八七〇―一九四五年）は現代日本におけるもっとも有名な哲学者であり、彼の哲学は、東西思想を一つの溶炉の中で溶融し独自な特色を持つにいたった日本的な哲学である。外面の形式にせよ内面の内容にせよ、西田哲学は東西の長所をともに吸収しつつ、日本の伝統思想を受け継いだばかりではなく、現代哲学の特徴を著しく持つものであり、さらにその思想の根底に現代世界の哲学の諸流派と共通の源流を有するものであった。西田は、井上哲次郎と大西祝などの先駆者によって開拓されたアカデミズム哲学の方向に沿ってはいたが、はるかにそれを超え、独特な理論的内容と論理的構造を持った哲学体系を形成したのである。一九二六年に左右田喜一郎が初めて西田幾多郎の哲学を「西田哲学」と称したが、その後、西田哲学は一足飛びに日本における最初の独創的で世界的水準に達する哲学となった。西田哲学の成立は、現代日本哲学の発端を示すと同時に、現代日本哲学の発展に深い影響を与えるものと私は思う。

枚数に限りがあるので、本論文では西田哲学の構造体系と内容展開を詳しく論ずるゆとりがない。そのため、ここでは現代日本哲学との関係において西田哲学の現代的意義を探求したい。それは、中国の日本哲学研究界が西田哲学の現代的意義をほとんど無視ないし否定するからでもある。以下に三つの側面から「西田哲学と現代日本哲学との関係」を解明したい。

一　西田哲学の現代性

なぜ西田哲学を現代日本哲学の標徴とみなすのか。それは、まず西田哲学自身が現代性（モダニティー）を持つからである。その現代性は主に次の点に現われている。第一に、世界的視点からみれば、西田哲学は現代ヨーロッパ哲学の影響の下に成立したので、西洋現代の哲学者とともに共通の現代哲学的意識を

抱いているという点を挙げられよう。第二に、西田哲学そのものが、みずからの中に現代哲学の課題を多く孕んでいるという点である。

第一の問題について言えば、周知のように、現代西洋哲学とは、一般に一九世紀中葉以降の西洋諸国の哲学を指している。日本の明治時代の始め（一八六八年）は、時間的に現代西洋哲学の開始期とちょうど一致している。実は、明治初期の思想的啓蒙運動の中で、西洋の古典哲学と、ヨーロッパで既に流行していた実証主義が、同時に日本に導入されたので、日本人が初めて philosophia としての「哲学」に出会った時は、まさに西洋哲学が古典哲学から現代哲学へ転化する重要な時期であったのである。しかし、その時までは日本になかった philosophia とは一体どのような意味なのか、それについてほとんどの日本人はあまりわかってはいなかった。明治の思想家の西周が、その新しい学問を勉強して理解し、そして日本人に紹介しようと努めた過程でくりかえし推敲したのちに、初めて philosophia を「哲学」と定訳したのである。それゆえ明治初期の哲学は、人文・社会科学の一体性からはまだ純化されておらず、当時の日本の思想家の哲学に対する理解は皮相であり、まだ無自覚でもあった。したがって西洋哲学に起こっている転変に対して、何らかの認識があったとは言えないだろう。

明治の半ば以来、哲学は、日本では徐々に一つの独立した学問として確立されてきた。そのしるしとして、一つには、明治一〇年（一八七七年）に東京大学が成立した時、哲学科が設けられ、哲学が専門の学問として講義されたことが挙げられる。二つめには、明治一七年（一八八四年）に東京大学哲学科を卒業した学生たちによって、「哲学会」が創立されたことが挙げられる。その会の最初の会員は二九名で、三年を経て「哲学会雑誌」が創刊された。三つめのしるしとしては、もっぱら哲学を研究するためにのみ、日本政府は明治一七年に東京大学の井上哲次郎助教授を初めてドイツへ派遣したということがある。彼は六年後帰国してから、東京大学の哲学教授に昇進した。その時からドイツ古典哲学を中心とする西洋哲学が、日本の大学で講義と研究の主流になり始めた。その後井上哲次郎を受け継いで、多くの若者がヨーロッパに留学し哲学を勉強したのである。

その時期（一九世紀末―二〇世紀初め）に、西洋哲学は、ほぼそれ自身の転化を成し遂げた。実証主義を引き継いで、新しい現代哲学の学派が次から次へと興起し、それぞれ違った視点から、古典哲学が主観と客観との対立を特徴とする認識論に囚われた結果生じた危機を解決しようとしたのである。流布の広さと影響の深さから言えば、当時のヨーロッパの哲学界では、四つの現代哲学の主潮流が流行していた。その一つは、新カント学派である。新カント学派は一八五〇年代末と六〇年代初め

から頭角を現わし始めた哲学の学派である。O・リープマン(Otto Liebmann)が一八六五年に出版した『批判的論説―カントとその模倣者』という本の中で、「カントへ帰ろう」という呼び掛けを提出したことは、新カント学派が正式に形成される出発点になったのである。一八七〇年代から新カント学派の哲学者たちが引き続き出現し、多くの流派を形成したが、彼らはドイツの各大学の哲学の講壇を主宰し、ドイツの現代哲学の主潮流になったのである。第一次世界大戦前後から、新カント学派は徐々に衰え始める。哲学の主張についていえば、新カント学派は、「カントを再生させる」という旗の下に、認識論のための科学的基礎(マールブルク学派)を築き、文化的価値の理論(フライブルク学派)を形成した。その二つめは、生の哲学である。実証主義と理性主義に抵抗するため、一九世紀の末、「生命」(Leben, Life)を哲学固有の分野と見なす「生の哲学」が出現し、二〇世紀の初めに、ヨーロッパで流行することとなった。それは、新カント学派のように統一的な学派にはならなかったが、しかし二〇世紀の思想界に対する影響は新カント学派を超えるものであった。生物進化論に立脚点を置いたベルクソンの生の哲学も、歴史―文化研究に偏るディルタイの生の哲学も、生命の精神的創造と心の世界の独自性、つまり自然科学と違った人文科学の方法の独自性を強調するものであった。その三つめは、現象学である。これは、フッサールによって創始された、今世紀に対し重大な影響を及ぼした重要な哲学の流派であるが、学問の方法を求めながら生の問題に関心を持ち、さらに意識分析を重視するものである。その四つめは、分析哲学である。これは、今世紀における英米哲学の主潮流であって、現代科学の考え方と原理を、直接的に哲学的な考え方に導入しようと努め、哲学を論理化・分析化・科学化・技術化しようとする。

もちろん、現代の西洋哲学には、まだまだ多くの流派がある。ここで前述の四つの主な思潮だけに触れるのは、それらが現代の西洋哲学における主潮流であるだけではなく、さらに本論文で論ずる西田哲学の形成に重大な影響を与えたものだからである。西田は、一九世紀末から二〇世紀初めに哲学の学習と研究を始め、一九一一年、西田哲学の誕生のしるしである『善の研究』を出版した。その頃、新カント学派のE・ラスクは同年(一九一一年)『哲学の論理と範疇論』を、翌年『判断論』を出版し、マールブルク学派のコーヘンはその哲学体系を作り上げる三部作、『純粋認識の論理』(一九〇二年)、『純粋意志の論理学』(一九〇四年)、『純粋感情の美学』(一九一二年)を刊行していた。生の哲学からは、西田は、四高時代、ベルクソンの一八九九年出版された『意識の直接的所与についてのエセー』に触れ、その影響を深く受けている。西田は思い出の中で、「京都へ来た初頃には、私は大にベルグソンに共鳴していた。

私が始めてベルグソンを知ったのは、まだ四高にいる頃であった。その頃はベルグソンといふ名は、まだ世の中に知られていない頃であって、私もその如何なる人かを知らなかった。唯その頃私は純粋経験といふ考を中心として考へていたので、Sur les donnees immediates de la conscience といふ書名に誘はれたのである」[1]と記している。もう一人の生の哲学者ディルタイは、『善の研究』が刊行される前に、「生の哲学」という概念を明確に提出した著作『歴史的世界の構築』（一九一〇年）を出版している。一九一一年にはフッサールが『厳密な学としての哲学』を出版し、しばらくして名著『純粋現象学と現象学的哲学との構想』（一九一三年）を出版した。現象学は、ハイデッガーによって展開する中で、西田哲学に多くのショックを与えている。分析的哲学の鼻祖のB・ラッセルとA・N・ホワイトヘッドがともに書いた『数学原理』（三巻本）も、一九一〇年から一九一三年にかけて出版された。西田は、東洋の世界に身を置いていても、現代の西洋哲学が流布している背景の中で哲学的な思考をしており、一方ではこれらの思潮に触れると同時にそこからの影響と啓発とを受け、他方では西洋文化と違った東洋文化の視点から共通の現代哲学の課題を考え、それに答えようとするのである。

ここで『善の研究』を中心にして、彼の哲学を分析してみよう。純粋経験は、西田が『善の研究』で提出したもっとも基本的な哲学概念であるが、西田の「純粋経験」の持つ意味は、西洋の近代哲学における経験主義、或いは理性主義が説明した経験とは違っている。周知のように、西洋哲学は古代から近代へと発展する中で、認識論を中心にして経験主義と理性主義のような二つの大きな流派を形成した。前者は、知識と観念が経験からくるという認識論の一つの原則を、後者は、普遍的な必然性を持つ真の知識が感覚経験から得られるのではなく理性自身からくるほかはないという認識論の別の原則を、あくまで守りとおす。両者は、認識の対象、認識の主体および認識の方法などにおいて、違った見解を持っていても、人間に相対する自然界を客観化して対象となすのであり、したがって主観と客観が対立する二元論の立場に立っている。西田幾多郎は、現代の西洋哲学における非理性主義の思潮の影響を大きく受け、主観と客観との対立という認識論のモデルを超えようと努める。彼は、認識が経験からくると思っていても、自分の言った経験が、「純粋な経験」であることを強調する。「純粋」というのは「全く自己の細工を棄てて」、事実をそのまま感知することをいう。経験主義の鼻祖ベーコンは、経験を一切の知識の根本と見なしたが、しかし西田にとっては、「ベーコンの経験といったのは純粋なる経験ではなく、我々はこれに由りて意識外の事実を直覚しうるという独断を伴うた経験であった」[2]のである。理性主義を集大成したデカルトは、「余は考う故に余在り」と

いう命題を基礎と見なしたが、しかし「デカルトが余は考う故に余在りというのは已に直接経験の事実ではなく、已に余ありということを推理している」[3]のである。そのほかに、西田はその著書の中でなお、「バークレーの有即知というも余の真意に適しない」[4]ということを強調していた。西田の純粋経験は、或る程度、実用主義の哲学者ジェームズの『心理学の原理』と彼の「意識の流れ」という学説の影響を受けている。ジェームズの徹底的な経験主義の出発点は、いわゆる純粋経験或いは直接経験であるが、これは意識の流れ、思考の流れの別の言い方である。純粋経験が「いささかも思慮分別を加えない」直接経験であるという点で、西田とジェームズは一致しているが、西田は座禅の体験をし、「見性」に達した後、哲学的な思考をし直したので、彼の純粋経験の根底には、具体的な「禅」の体験がある。つまり、ジェームズでは、純粋経験は思惟の対象として反省され判断されて、知の認識になるのである。それとは反対に、西田では、純粋経験は対象として把握できず、主観と客観が分けられない状態にある。禅の修行をして獲得した知（覚）は、自我の対象知を通した（或いは超えた）無知である。つまり、大灯国師の言った「億劫相対、而須臾不離、尽日相対、而刹那不対」である。ここからみると、西田哲学での「知」はもっと高いクラスの「無知」の性格を持っていることになる。大橋良介は、哲学そのものが非哲学或いは反哲学の傾向が出始める現代的段階に達した時に、西田哲学は、東洋の諸思想から受け継いだ非哲学あるいは反哲学を含む「無知」を以って西洋の諸思想と一緒に現代的哲学の入口に立つと考えている。これこそ、西田哲学の現代性の表現であると私は思う。

二　現代日本の西田哲学の研究

西田哲学の形成は、現代日本の哲学の発展に深刻な影響を与えた。これは主に二つの面に現れている。その一つは、西田哲学の研究が既に現代日本の哲学の重要な構成要素になっていることであり、その二つめは、西田哲学が現代日本の哲学を創造的に発展させる要素になっていることである。まず第一の問題について述べてみよう。

日本では、西田哲学についての批評、批判および研究が衰えずに久しく続いている（一九一二―一九九六年）だけでなく、関係文献の数量の面でも驚くほど多い。万里小路通宗と米田俊秀の統計によると、一九八六年まで刊行された西田幾多郎の全集、選集、年譜および文献の目次などは、二一種類、西田の著作についての解説と評論は九二種類、西田についての雑誌特別号は一一種類、西田哲学についての研究論文、専門的著作、回想録および対談などは全部で八二八種類である。ここ一〇年来の研究業績を加えれば、数は千種類以上に達し、盛観を呈して

いると言える。西田哲学の研究史を大きく分けてみれば、二つの段階に分けられる。第一段階は、西田の生前の段階で、第二段階は西田の没後の段階である。西田は、日本が敗戦する前の一九四五年六月に亡くなったので、この二つの段階は戦前、戦中段階と戦後段階とも言える。日本の歴史とのこの符合は、西田哲学の研究に対して目にみえない影響を与えるに違いない。

第一段階の根本的な特徴は、西田哲学に対する批評と批判を通じて、西田がその哲学的な思考を絶えず深化させ、間違いを直して批評的な意見を吸収する中で自分自身の哲学を発展させる点にある。西田哲学がこのような高いレベルに達したのは、西田の知恵と勤勉のほかに、違った立場に基づいた厳しい学術的な批評も無視できない重要な要素であると言えよう。

『善の研究』は、一九一一年に世に出ると、日本の思想界を沸き立たせ、多くの人の愛読書になった。西田もこれによって論壇で名をあげた。しかし、どんなに有名な作品といえども、完璧である訳ではない。この著作は、西田の処女作なので、手抜かりのところや足りないところもあるのは言うまでもない。翌年（一九一二年）、高橋里美（一八八六―一九六四年）は『哲学雑誌』に「意識現象の事実と其意味――西田氏著『善の研究』を読む」という論文を載せ、学問的に『善の研究』を批評する最初の論文として、西田と直接的に学問的な論争を行う序幕となり、日本の西田哲学研究史の発端ともなった。高橋はその中で、西田の「純粋経験」、「実在」および「意識」についての観点を批判したのである。

まず、西田は、純粋経験を、いささかも思慮分別を加えない「経験其儘の状態」と見なし、或いは、主観と客観がまだ対立なく、知情意がまだ分離なき、独立自全な意識活動と規定したが、同時に判断と思惟を、「純粋経験」とも見なし、厳密な統一状態としての「純粋経験」と、判断、思惟との差異を「程度の差」と考えた。これに対して、高橋は、このような程度の差異によって形成された判断、思惟、意志などを「純粋経験」と解すれば、意識の厳密な統一として最初に発見された「純粋経験」が純粋経験である意義は無に帰するほかはない、と批判した。非純粋経験を純粋経験の中に吸収しようと努力したところ、西田は「知らず識らず純粋経験を希薄にし、かつ不純にし、これを主張しえたと思いながらその実これを否定しつつあったのではあるまいか」[5]、高橋はこのように指摘したのである。

次に、西田は、真の実在、即ち「純粋経験」を、自分を分化・発展するものと見なし、この発展を通じて自己を実現する一般者として理解する。これに対して、高橋は、実在を、自発的に発展する動的な一般者と理解すると、いささかも思慮分別を加えない「経験其儘の状態」と、厳密な統一状態にある「純粋経験」という概念とがどのように調和するのか、という疑問を提出した。高橋は、このような調和は不可能であると批判する。

西田のやり方は、ポアンカレやマッハ、ピアソン等の経験論とヘーゲルの理知論との間で妥協点を急いで求めているような感じがする。高橋の考えでは、真の実在は全体として存在しなければならない。全体なので、実在は一でなければならない。この一は、多と対立する一ではなくて、多を含んで全体になる一である。一なので、それは静止的でなければならない。このような静止は活動と対立する静止ではなくて、活動の全体としての静止なのである。

最後は、意識現象の事実およびその意義についての批判である。高橋は、西田が、厳密な統一状態にある「純粋経験」を単純な事実と見なし、「この統一が破れた時、つまり他と（例えば過去の感覚と）結合された時に意味や判断が生じるとしたこと」には問題があると考えた。高橋にとっては、意義は決してその他の関係、或いは「大なる統一」といったものに基づいて発生したものではない。事実と意義とは、意識現象そのものの中で区別されるのである。事実をモットーとしなければ、意識についてのさまざまな問題は説明できないのである。

高橋里美の批判は、西田に大きなショックと啓発とを与えた。西田は直ちに、「高橋（里美）文学士の拙書『善の研究』に対する批評に答ふ」という反駁文章を発表したものの、主観と客観が分離しない「純粋経験」と、主観と客観とが対立する基礎に立って成立した思惟との間には、一体どんな関係があるのかは、相変わらず解決しない難しい問題であった。西田自身もこの点を認め、それを、深く考える原動力として、『自覚における直観と反省』（一九一七年）という著作を執筆し始めた。そしてそれによって意志主義から直観主義への転変を成し遂げ、進んで「場所」という問題を考えるにいたったのである。

一九二六年六月、西田は『哲学研究』に重要な論文「場所」を発表して、独自な論理――「場所の論理」を築き、それは西田哲学が前期から中期に進むしるしとなった。西田は進んで、『働くものから見るものへ』（一九二七年）という著作の中で、場所が、有の場所、相対無の場所、絶対無の場所という三つの段階からなっているということを解明した。さらに『一般者の自覚的体系』（一九三〇年）という著作の中では、西田は、右の三つの段階を判断的一般者、自覚的一般者、叡智的一般者ととらえ、一般者が自我限定を深化する軌跡を描いたのである。

西田のこの時期の思想を批評する者は多い。その中で重視すべきは左右田喜一郎と田辺元の批判である。「場所」の発表と同じ年、左右田喜一郎（一八八一―一九二七年）は、批評的な論文「西田哲学の方法に就いて――西田博士の教を乞ふ」を発表した。一方では、西田が自己の学説体系を確立するのを高く評価し、西田が「働くもの」、「場所」などの論文を通して「一個の体系を備へたといい得べき境地に踏み込まれた」と評し、その名前をつけて彼の学説を「西田哲学」と称した。しかし他

方で左右田は、「純然たる学問上の立場からは西田哲学の確立は学問上一個の思想逆転にすぎぬ」と批評した。彼は、新カント学派（西南学派）に足を置いて、西田が理性の権限を超えて独断的な形而上学を作っていると批判したのである。これに対して西田は、「左右田博士に答ふ」という論文の中で西南学派を全体的に批判し、特にリッケルトの主張を批判した。また、西田幾多郎の後任教授としての田辺元（一八八五―一九六二年）は、『一般者の自覚的体系』（一九三〇年）の刊行と同年、「西田先生の教を仰ぐ」という論文を発表し、西田は、絶対無の自覚という宗教的な体験をモットーに、それを哲学の原理としたが、その自我限定の諸段階としての一般者とその中の存在を理解することは、プロチノスの哲学と同じように発生論の淵に落ちる、と批評した。田辺は、「私の疑ふ所は、哲学が宗教哲学……として、最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないかといふことである」[6]と述べ、哲学と宗教との関係の面で、「哲学の原理としての自覚と、宗教の要件たる絶対性とは、果して絶対無の自覚といふ概念に於いて結合せられ得るものであろうか」[7]と批判したのである。田辺元の批判に対して、西田は、『無の自覚的限定』（一九三二年）で解釈を進め、哲学はたしかにこのような限定のない自己の自覚的事実の中で形成されたのだと強調した。

一九二〇年代の後半から、マルクス主義の哲学は日本で広く流布され始めた。三木清、戸坂潤など、西田の学生もマルクス主義の哲学を研究し始めた。西田は、さまざまな新しい哲学思潮を捕まえることが得意だった。だから、マルクス主義の哲学の出現は、自ずから西田の強い関心をひいた。一九二九年、彼は「夜更けまで又マルクスを論じたりマルクスゆえにいねがて［寝難］にする」（一九二九年、『続思索と体系』・「歌並詩」）という短歌を詠んでいる。この歌には、西田が、彼を来訪したマルクス主義の立場に立った弟子たちとマルクス主義を検討する場面と気持ちとが述べられている。西田は、マルクス主義に対して拒否的な敵視態度を取らずに、学問的にマルクス主義を研究し評論しようとする。その際、彼の学生の戸坂潤は、マルクス主義に基づいて、西田哲学を批判する論文「京都学派の哲学」（一九三二年）を発表し、西田哲学を「ブルジョア観念哲学」、「解釈主義的・超歴史主義的・形式主義的・浪漫主義的……現象学的哲学」と評した。翌年、戸坂潤は、「『無の論理』は論理であるか」という論文を発表し、西田哲学の具体的な内容を批判した。西田は戸坂潤への手紙の中で、彼の自分への批判を肯定的に評価し、感激の意を表わした。その時、西田はすでに有名な哲学者になっていたが、謙虚な気持ちで心から自分の学生からの批判を受け入れ、学問の面で互いに学び励ましあって、本当の哲学者としての気高い品格を体現した。実は、西田

の後期哲学にみられる変化のいくらかは、マルクス主義の影響を多分に受けているのである。

とにかく、西田が生きている間に、彼の哲学は日本の諸哲学流派と交渉を持ち、互いの影響の中で西田哲学そのものが絶えず深化する一方で、日本の哲学の繁栄を促進することになった。

三　西田哲学と現代日本哲学の発展

日本の西田哲学研究史の第二段階、つまり西田が亡くなった後の戦後の段階は、この前の第一段階と比べて、大きく変化した。その一つは、西田哲学の研究規模が大きくなったこと、つまり研究者の人数でも研究成果の数量でも第一段階よりはるかに多くなったことである。二つめは、西田哲学の研究が、戦後の日本哲学の発展と緊密な関係を持っていることであり、三つめには、西田哲学が、多くの哲学者が自身の哲学体系をつくる創造的な要素となったことである。

日本の敗戦の前、西田幾多郎の学生、京都学派の左派哲学者の三木清（一八九七―一九四五年）は、坂田徳男への手紙で、「西田哲学と根本的に対質するのでなければ将来の日本の新しい哲学は生まれてくることができないやうに思はれます。これは困難な課題であるだけ重要な課題です」と言っている。三木清が、師の余命いくばくもない時に、このような話をするのは少なくとも次のようなことを意味すると、私は思う。一つには、西田哲学が現代日本哲学の最高峰であることを高く評価し、西田哲学の日本における地位を確立しようとすることを意味する。二つめは、西田哲学の、現代日本哲学の発展に対する重要な役割と、日本哲学の発展のルートを解明することである。つまり、西田哲学を批判し超越してこそ、日本哲学を新しく発展させることができるのである。三つめには、西田哲学を批判し超越することが難しく重要な問題であることを示し、したがって、西田の後の哲学者のために明確な目標を確立することである。実は、三木のこの話はまず自分自身に与えた任務であったが、残念ながら、この話をした後、しばらくして「治安維持法」に違反する嫌疑で再び逮捕され、ファシズム当局の虐待のため監獄に病死した。それは日本が敗戦で投降している頃のことである。三木は自分の偉大な志を実現しなかったが、この困難で重要な問題を戦後の日本哲学界に残したのである。

戦後五〇年、多くの哲学者が、各自の思想を基礎にして異なった学問的な視点から、西田哲学を綿密に深く研究し、下村寅太郎、上山春平、鈴木亨、竹内良知、山田宗睦、上田閑照、中村雄二郎のような優れた西田哲学の研究者が現われた。では、戦後の西田哲学の研究は、右に述べた三木が提出した課題を解決したのかしなかったのか。まだ解決していないと私は思う。しかし、西田哲学に対する解釈と評論に留まらず、西田哲学に対

する批判的な研究を通して自己の哲学を作り、日本哲学の発展の新しい道を模索しようとする哲学者もたしかにある。枚数に限りがあるので、ここで三つの例を挙げて、その一部分を覗いておこう。

（一）湯浅泰雄の身体論と西田哲学

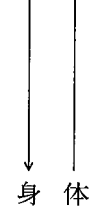
湯浅泰雄は、日本思想史と現代西洋哲学の研究者であり、それをもとにして東西の思想の比較を通した独特の見解を多く発表している。身体論はその研究成果の一つである。湯浅の「身体論」の要旨は、現代科学を基礎にして東洋の伝統的な身体観を再生することにある。具体的に言えば、その一つは、「心身一如」の一元論の身体観を維持することにある。二つめは、このような身体観を、現代科学の基礎的な構造、つまり表層と深層との二重構造に置くことが挙げられよう。三つめは、このような身体論は、全体的巨視的な角度から精神と物質との関係を把握するような東洋的な考え方を表わすが、このような考え方は、思想の現代的な再編成に対して重要な意義を持っている点である。

湯浅の身体論が、西田哲学の啓発と影響とを受けたのは疑いない。その代表作『身体――東洋的身心論の試み』（一九七七年初刊、一九八二年増刷）では、「西田幾多郎の身体観」という章を特に設け、西田哲学における身体論の独自な特徴を詳しく求めたのである。おもしろいことに、湯浅の研究方法は、西田の根本的な思想に足を置いて、自分の創造的な哲学の意欲によって、西田思想を、自由ではあるが勝手ではないような仕方で解釈する。西田は、身体の問題を正面から直接に論じなかったが、しかし彼の思想の中には、身体問題に対する見解が含まれている。しかし、彼の身体観をもっとも体現しているのは、後期の思想における「行為的直観」という理論である。

行為的直観というのは、直観によって行為することを指す。この場合、西田は、「直観」と「行為」、この二つの契機を同時的で一体のものとして分けていないと思われる。普通、行為的直観は、世界での人間の基本的なあり方を表わす用語であり、哲学用語としては、ハイデッガー以来、世界における人間のあり方を「世界―内―存在」と表現する傾向があるので、行為的直観は、世界―内―存在の基本的なあり方とも定義できる。こうして行為的直観は、人間と世界との基本的な関係の構造を表わす概念だと理解される。西田が行為的直観の構造を身体的に理解するのは、身体に対する彼の思考の独自性による。「論理と生命」（『哲学論文集第二』に収める）の中で、西田は、世界―内―存在としての人間の生は、身体を持つという基本的制約の下に存在可能であるとする。彼は、人間というものは「身体なくして自己といふものがない」ところの存在であり、「身体は見られるものなると共に見るものである」と言う。つまり、

身体は二重の存在性格を持っており、自分は「見るもの」としては主体であると同時に、「見られるもの」としては客体なのである。この場合、自分が「主体＝見るもの」として存在すべき状態は、意識が作用する主体であること、即ち広い意味での「心」の側面を表わすが、「客体＝見られるもの」として存在すべき状態は、「身体」の側面を示している。つまり、人間は、心身の一体性において、いわば身体的意識として世界の内に存在しているとも言える。

湯浅は、主体の存在でもあり客体の存在でもある二重性格は、日常的経験の場における行為的直観の基本的な存在性格であると考えている。この場合、行為的直観における「行為」は、人間存在の主体性の側面に関わり、「直観」は、客体性の側面に関わる。つまり、世界の事物（存在者）に対して人間が体を通して能動的に関係を形成するのは、行為である。これに対して、自己は身体的感性的な「直観」を通して受動的に世界の事物の存在状態を知るのである。とにかく、生活＝空間としての世界における身体が主体的＝客体的な二重性をもつことは、身体と世界空間の中にある事物の間に、「行為」と「直観」という二つの契機を通して能動的—受動的な一種の回路関係を形成することを意味するのである。湯浅は下の図でこういう構造を表わしている。



しかし、日常経験での行為的直観が表わすのは、意識主体の表層的な存在である。この場合の行為的直観の構造は何によって形成されるのか。西田は、「無の場所」にあると考える。それと違って湯浅は、日常経験での行為的直観を日常的自己的な行為的直観といい、「無の場所」における行為的直観を場所的自己における行為的直観と見なして、西田が両者を自覚的に明らかに区別しなかったと批判した。湯浅に従えば、日常的な経験は、「有の場所」の経験であり、近代認識論において主観と客観との対立関係が成立する拠り所であるが、「無の場所」は、「有の場所」を超えた目にみえない場所であり、自我意識の目にみえない深層の部分である。「有の場所」が表わす自我意識を顕意識と言うなら、「無の場所」に隠された自我意識を潜意識と言う。顕意識と潜意識との区別は、心の二重構造を作り上げる。この構造はまた身体の二重構造と結びついて身心の関係の二重構造、即ち表層構造と深層構造になる。ここでは、身心関係の主体—客体の二重性格が消え、従って東洋の伝統的な「身心一如」の状態がみられることになる。同時に、西田の場

所的自己的な行為の直観は、「歴史的世界に於ての創造的要素」になる。

こうして、「行為的直観」に包まれる西田の身体観は、湯浅が自身の身体論を展開する思想の資料になる。西田の身体観の批判を通じて、湯浅の身体論の構築は、新しい独自な境地に達するのである。

(二) 鈴木亨の「響存哲学」と西田哲学

日本の実存主義哲学の代表として、鈴木亨は、独特な「響存哲学」の構築によって有名になった。「響存哲学」そのものは別として、ここで注意すべきことは、鈴木哲学の出発点の「自己が他者において自己を見る」が、西田哲学から吸収されたものであることである。鈴木は、京都大学の哲学科の出身で、田辺元の学生である。彼は、西田自らが教授した弟子ではないが、現代日本の哲学を開拓し京都大学の哲学の学風を形成した西田幾多郎の哲学を、崇拝し、熟知する。彼は、西田哲学を批判的に継承することは、立場の面で西田哲学を超えることを意味するだけではなく、更に重要なのは、思想の面で西田哲学を克服し、そしてそれを基礎にして自身の哲学を構築することである、と考えている。彼は、「私の立場は西田哲学を現代において批判的に継承することを通して、現実に私の哲学思想の内に西田哲学が批判的・否定的に生かされていることを示すことを意図するものである」[8]、と言う。

鈴木は、西田の独自な絶対無の場所の論理的な中核は、「自己が自己において自己を見る」という場所の自覚的な立場であるとする。この場合（即ち自己の中という場合）、その場所は、内在的な立場を超えるだけではなく、内在即ち超越であり、有限と無限、相対と絶対、時間と永遠の具体的な構造として、「絶対矛盾的自己同一」という実在世界の素晴らしい論理関係によって規定される。そうすると、「個物の相互限定即一般者の自己限定」という公式においては、有限、相対、時間的存在としての個体は、ただ一つのものだけを指すのではなく、個体と個体との関係の論理的な基礎を指すことになる。西田哲学の論理は、単純な形式的、抽象的なものではなく、具体的で現実的な歴史世界の構造原理を意味するのである。鈴木は、西田哲学の自覚は、「自己が自己において自己を見る」という内在即ち超越の場所の自覚であり、この「自己において」の契機は、相対有の場所から相対無の場所を経て絶対無の場所へと深化してゆき、この場所の三層の構造の中でそれぞれ自然界、意識界と叡智界が成立するということを示している。だから、西田の場所の弁証法は、同時に過程の弁証法でなければならないのである。しかし、西田は前者を重視し、後者を軽視している。

「自己が他者において自己を見る」という他者の自覚は、鈴木の哲学思考の出発点であるが、西田は、もっとも具体的な自

覚が「自己が自己において自己を見る」と「自己が他者において自己を見る」との矛盾的な統一に存在することを見てはいても、この場合の「他者」を「絶対他者」と「相対他者」とに区分しなかったので、この「他者」は本当に客観的独立的な存在にはならなかったのである。鈴木は、まず「絶対他者」と「相対他者」とを区別しなければならず、われわれの自覚を根柢的に成立させるものは、「自己が超越にかかわることにおいて、相対他者にかかわる」自覚にほかならないとしている。デカルトのように一切を疑う態度を取れば、絶対に疑えない自覚を基礎にしなければならない。この意味では、デカルトの「余は考う故に余在り」は今でも重大な意義をもっていると言わねばならない。これが、実存思想の多くがここから出発する理由である。しかし、鈴木に従えば、ベルクソンとフッサールとサルトルが、「余は考う故に余在り」というデカルトの思想を批判しても、彼らはずっと「余は考う故に余在り」を内在的・主観的なものとしてしか把握しえなかったところに、彼らの思想の混乱の原因がある。

もちろん、鈴木哲学の自覚観の先駆者には、西田幾多郎のほかに、キルケゴールと青年のマルクスもいる。キルケゴールは、内在的で超越的な実存的自覚を解明したが、マルクスは、外在的で労働的な自覚を解明した。両者の統一が鈴木の哲学の立場――労働的な実存を構成している。『実存と労働』（一九五八年）という本の中で、鈴木は、「労存哲学」の原理を論じた。それは、「自己が他者において自己を見る」という超越的・内在的な自覚の過程の場所の弁証法である。『響存の世界』（一九六七年）という本の中で、「響存哲学」の思想を提出し、実存哲学とマルクスの哲学を統一しようとする。最後に、『生きる根拠を求めて――生活世界の存在論』（一九八二年）という著作の中で、実存論理学を用いて抽象的に構築した「響存哲学」を、具体的な現実世界に適用する。この世界は、共同生活の世界である。論理の面で、鈴木は、「主語＋述語＋係詞」の実在的判断論の立場を取り、三者の結びつきこそが、全体的な判断を作り上げると考えている。鈴木のこの論理思想も明らかに、係詞を主語と述語としての「絶対矛盾的自己同一」から考える西田哲学の「場所論理」から来たものである。

（三）中村雄二郎の「共通感覚論」と西田哲学

中村はもともとフランス哲学の研究者であり、しばらくの間の哲学の鍛練を経て創造的な思考を展開し、独自な哲学「共通感覚論」を樹立しようとしている。その際彼は、西洋哲学だけに注目していては日本の新しい哲学を創造することはできないと感じて、日本哲学の研究、特に西田哲学に転向し、『西田幾多郎』（一九八三年）と『西田哲学の脱構築』（一九八七年）という著作を相次いで出版した。中村は、三木清の坂田徳男への

手紙で出された問題は、戦後の日本哲学界に残した重要な遺言であるが、遺憾ながら、今までの日本の哲学界には、三木が残した課題にまじめに回答する人はいない、と考えている。西田哲学に対して、彼は「過去を簡単に忘れたつもりになるのは、決して問題の解消を意味しないし、それは明らかに自己欺瞞の一種だと言えましょう。およそ自己欺瞞ほど、哲学からほど遠いものはありません」[9]と言う。この課題を継承しようとする意欲と哲学創造の意欲をモットーにして、中村は西田哲学の研究を展開した。

京都大学出身の西田哲学の研究者と言えば、たとえば上田閑照を挙げることができるが、上田が西田の考えに従って西田哲学の問題を内在的に把握し深化しようとするのに対して、中村は、それとは反対に外面から西田哲学を把握し、自分の関心によって西田哲学を「問題群」に分解し、西田哲学を改めて認識し評価しようとする。注意すべきは、中村が用いた「外面から」西田哲学に入る方法は、西田哲学を勝手に解釈することではなく、そこには独自な立場と目的があるという点である。それが共通感覚論である。つまり、彼は、自己の哲学の基点――共通感覚論をモットーにして西田哲学を再編成しなおそうとするのである。同時に彼は日本のもっとも代表的な西田哲学を通して自己の哲学のための証拠を見つけようとする。中村は、「《現在私が自分の哲学上の仕事の重要な部分として行っている》のは、《私の〈共通感覚論〉の立場から西田の〈場所の論理〉に新しい光を当てるとともに、それによって私自身の思索を展開・発展させる》ことである」[10]と言う。

「共通感覚」というのは、五感を貫き、統合した根源的な感覚である。日本では、ここ百年来、西洋の近代理性主義の文明を積極的に吸収し、少なくとも技術面ではもう西洋を超えた。それと同時に、固有な感覚、感情は抑制される。実は、日本ないし東洋では、古代から「感」と「覚」の観念があり、高次元の認知機能として重視されてきた。しかし、中村は、この問題は哲学の「問題」の外に排斥されたと感じる。三木清も、『構想力の論理』という本の中では、哲学の面からロジックと情感との結びつきの問題を解決することはできなかった。中村は、アリストテレスの「共通感覚」という用語を借りて、この問題を解決しようと努力する。彼は、理性的な立場では「自我」は「主体」であるが、「共通感覚」の立場では「自己」は「場所」であると考える。というのは、われわれが「自己において自己を反映する」という図式の中に人間の意識の作用を求めるならば、「自己」が「場所」であることは、今まで隠されてきた真実を明らかにするもっとも正当な把握方式であることがわかるからである。西田の「場所の論理」は、こういう把握方式をモットーにしたのである。つまり、根本的な理論の面で「場所」の問題を解決できるのは、「場所の哲学」といえる西田の「場所

の論理」だけである。しかも西田の「場所の論理」は、今世紀二〇年代の近代文明の危機が徐々に現われてくる時に西洋哲学の主要な理論との対立を通して提出されたものであり、その目的は、近代の原理を超越しようとする点にある。中村雄二郎は、西田哲学を研究する間に、西田の「場所の論理」と自己の「共通感覚論」とに根本的な問題の面で共通のところが多いことを見つけた。したがって、彼は、西田哲学から栄養を吸収し、自己の「共通感覚論」の研究を絶えず深化させようとするのである。

以上の三つの例を総合すると、西田哲学は現代日本の哲学の発展の障害でもあり、またその原動力でもあると見なされよう。障害であるというのは、それを克服、超越しないと、日本の哲学には新しい突破はないからである。原動力であるというのは、創造的な意欲を持つ哲学者のために、豊かな思想の資料を提供したからである。つまり、西田哲学は、当代日本の哲学者が独自な哲学体系を構築するための創造的な要素になったのである。いままで西田哲学を徹底的に克服し、超越した人はまだいないが、しかし、多くの人がこの面で行った有益な試みとその成果とは、西田哲学を克服し超越する日が必ず到来することを予示している。

四　結　論

以上を総合すると、二つの基本的な結論を得ることができる。第一には、『善の研究』の出版は、西田哲学の成立のしるしを意味する。この著作で、西田は、自己の哲学体系の枠組みを構築し、自己の哲学のいくつかの基本的な観点を提出した。たとえば、純粋経験についての観点、本体論についての観点、倫理学についての観点、宗教哲学についての観点、人生哲学についての観点などであり、これらの哲学的観点は、西田においては、ごたごたと並べられたものではなく、一つの唯心主義の哲学体系に秩序的に組み合わせられたものなのである。『善の研究』が、西田の前期の哲学を代表すると考えるならば、中期・後期の西田哲学はその前期の哲学の展開と深化であるにすぎない。例えば、中期の西田哲学の主な仕事は、その哲学体系のための論理的な形式を見つけることなのである。それが「場所の論理」と「無の論理」である。それによって自己の哲学を、唯意志主義から「絶対矛盾的自己同一」に転変させ、西田哲学にいくらかの客観的な成分と弁証法の色彩を添加させたのである。要するに、中・後期の西田哲学の主要な思想には、『善の研究』に由来するものが多いのである。

第二には、東西の哲学思想を融合する上で構築した自己の哲

学が、西田哲学の成立の根本的な特徴であるという点をあげることができる。『善の研究』の基本内容についての論述から、我々は、西田が西洋の近・現代哲学には詳しいだけでなく、その栄養を批判的に吸収でき、自身の内に溶かし込むことができたことを認めることができよう。前に述べたように、一九一一年前後、ヨーロッパの哲学思潮には、主に新カント学派、生の哲学、現象学および論理的経験主義があった。この四つの思潮は、西田の前期の哲学の中にそれぞれの烙印を残しており、しかもその後の西田哲学の発展の各段階には西洋哲学の深刻な影響を認めることができる。一方では、東洋の伝統思想、特に仏教思想は、疑いなく西田哲学が構築される土台である。その出発点は、座禅の体験である。統計によると、西田哲学の実体部分を構成する「西田幾多郎全集」第一―一二巻（全集は全部で一九巻）の中で、西田が引用文の形で触れた東西の思想家は三三六名に及ぶ。異質の西洋哲学と伝統的な東洋思想とは、西田のところでは、折衷的共存ではなく、一つに融合するのである。日本の学者沼田滋夫は、「厳密な意味では、哲学の移入や移植は不可能だとも考えられる。或いは、哲学の移入とは真実には、移入される当の哲学とその伝統とを、移入する者が自らの内に完全に溶解し、自らの内にこれと批判的に対決するというパラドックスにおいてのみ可能なのだと言えないであろうか。こうなれば、これはもはや〈移入〉概念では包めないことになる」[11]、と述べている。私は、西田哲学の成立は、東西の哲学が西田一身に溶けた結果結んだ果実であると思う。このような意味で、西田哲学は日本の最初の独創的な哲学なのである。西田哲学の誕生は、現代日本哲学の開始を表わしており、現代日本哲学に深遠な影響を与えたのである。

注

（1）『西田幾多郎全集』第一二巻、一二八頁。
（2）『善の研究』岩波文庫、一九九一年版、六二頁。
（3）同上、六三頁。
（4）同上、六八頁。
（5）『高橋里美全集』第四巻、一六二頁。
（6）『田辺元全集』第四巻、三〇九頁。
（7）同上、三一八頁。
（8）鈴木亨著『西田幾多郎の世界』勁草書房刊、一九八〇年第三刷、一〇七頁。
（9）中村雄二郎著『西田哲学の脱構築』岩波書店刊、一九八七年、七―八頁。
（10）同上、二八頁。
（11）沼田滋夫著『西田哲学への旅』北樹出版刊、一九八四年、一三頁。

（Bian Chong Dao　中国社会科学院哲学研究所副研究員）