

「西田哲学の研究」要旨

小坂国継



## § 1 本書の意図と構成

本書は後期ないしは完成期の西田哲学に重点をおきながら西田哲学全般の研究を企図したものである。毀譽褒貶がはなはだしい上に、難解にして晦渋をもってなる西田哲学の全容を、できるだけ公正な立場から体系的に叙述することと、そのことをとおして西田哲学の批判的な継承ないし発展の方途を模索すること、これが本書の意図するところである。

全体は序章、本論、終章、補論の四つの部分から構成されている。

「序章」では、西田哲学のすべての時期に一貫しているいくつかの基本的な性格について述べ、また西田哲学の発展過程を四つの時期に区分して、それぞれの時期の思想や問題意識の特徴を全体の過程との連関において解説した。

その全体が10章からなる「本論」の内、最初の4章は発展段階における西田哲学をあつかっている。前・中期の西田哲学を、純粹経験の立場の時期、自覚の立場の時期、場所の立場の成立の時期、場所の立場の完成の時期に区分して、それぞれの時期の思想を簡潔に整理するとともに、そこに含まれている問題点を指摘して、西田哲学の展開過程の内的必然性を明らかにするよう心がけた。

また、第5章から第10章においては、後期ないしは完成期の西田哲学の全容を、「弁証法的世界」「行為的直観」「ポイエシス」「歴史的な身体」「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」等、西田哲学独特の用語に即して、またその用語の意味を解明する形で叙述した。したがって、各章において若干、内容が重複する部分もあるが、またそれゆえにかえて西田哲学の核心部分がより鮮明になったという利点もあるであろう。

「終章」では、それまでの議論を振り返って、西田哲学の基本的性格を総括し、それが結局は宗教的自覚の論理であるという結論をくだした。しかし、一口に宗教的自覚といっても、いろいろなタイプがあるであろう。そこで、ある面では西田の考えと最も近い立場にあると思われるスピノザの哲学と比較・対照することによって、両者の思想の異同や共通した欠点を明らかにするとともに、西田哲学に残された課題と、その課題の解決のための若干の方途を模索した。

「補論」では、西田の周辺の哲学者たち、すなわち田辺元、高橋里美、三木清、和辻哲郎、久松真一の思想を、とくに西田哲学との連関から解明することを心がけた。彼らが西田哲学からどのような影響を受け、また西田哲学をどのように批判し、さらには西田哲学をどのように超克しようとしたかを明らかにすることによって、西田哲学の批判的継承・発展の方途を模索する上での参考にしようとしたのである。これを「本論」に対する「補論」として付したゆえんである。

## § 2 序章の内容

西田哲学の根本的性格としては、まずそれが終始一貫して世界の根本的実在や原理の探究を目指していることがあげられる。西田哲学の完成期の著作『哲学論文集 第三』の「序」において、「私はいつも同じ問題を繰返し論じているといわれるが、『善の研究』以来、私の目的は、何処までも直接的な、最も根本的な立場から物を見、物を考えようというにあった。すべてがそこからそこへという立場を把握するにあった」と西田自身が追懐

しているように、西田哲学はつねに根本的な実在や原理の探究を企図している点で驚くべき一貫性を保持している。

また、西田哲学は二元論的思考様式の徹底的な排除という立場に立っている。この点では、西田哲学は徹底しており、ただ単に主観と客観、精神と自然、意識と物質といった通常の二元論を否定するばかりでなく、また普遍と個物、一と多、全体と部分の二元論、さらには理論と実践、存在と当為、現象と実在の二元論等々、あらゆる二元論的思考を排除する。では、それは一元論かということでもなく、また反対に多元論かということでもない。いわば一元論=多元論ないし一即多元論ともいうべき立場である。それはヘーゲルの普遍主義とライプニッツ的個体主義、より正確に言えば、ヘーゲルの「具体的普遍」の思想とライプニッツのモナドロジーの立場を総合統一しようとする一つの試みと解釈することができるであろう。ただ、西田はいかなる実体的存在をもみとめず、実在を機能的存在と考えている点と、徹底して行為の立場に立とうとしている点で、両者とは異なっている。

さらに、西田哲学は種々の世界（たとえば自然界・意識界・叡智界）を、それぞれ独立した別個の世界としてではなく、相互に内的に重層的に重なりあった世界として、また同時にわれわれの自己の自覚の深化に対応してあらわれる諸世界として考えている。これをいいかえれば、西田哲学においては種々の世界はあたかも一つの逆円錐の種々の横断面にもたとえられているといえるであろう。その表層が日常的世界であり、またその深層が実在的世界であって、その間に種々の段階の世界が考えられ、しかもそれらがわれわれの自己の自覚の諸段階に対応しているものとして考えられているのである。時期によって、その表現の仕方や名称こそ異なっているが、これは西田哲学のすべての時期に共通した特徴である。このような世界観は「現象即実在論」とも、あるいはまた「重層的内在論」とも呼ぶことができるであろう。

そして最後に、最深層の実在的世界はわれわれの自己の徹底した自己否定によってはじめて直観ないし悟得されるような世界であると考えられている。前期の純粹経験（とくに知的直観の段階の純粹経験）や中期の自覚（とくに絶対無の場所の自覚）、さらに後期の行為的直観の概念はいずれもそのような直観的・悟得的世界に至る様式を端的に表現したものである。そこにあるのは、「物となって見、物となって行う」とか「物の真実に行く」とかいった表現に示されているような、徹底して物になりきる精神であり、西田のいう「心の論理」である。いいかえれば、それは自己を否定することが真に自己を肯定することだとする「否定の論理」であり、「宗教的自覚」の論理である。したがってまた、それはその本性上きわめて弁証法的な性格を有している。

また、西田哲学の発展段階は純粹経験、自覚、場所、弁証法的世界の四つの時期に区分することができる。それは主観と客観の未分離の意識の統一的状态を唯一の実在とする「純粹経験」の立場から、その純粹経験自身の「自覚」の立場へ、また純粹経験の自覚の立場から、かような自覚が（そこにおいて）成立するような根源的な「場所」すなわち「絶対無の場所」の立場へ、さらにはかような形而上学的な絶対無の場所の立場から、弁証法的な具体的「世界」（歴史的現実界）の立場への移行をあらわしていると考えられる。

このような西田哲学の展開には論理の内的必然性があると考えられるが、場所の立場から世界の立場への移行を場所の立場の応用と見るか、それとも発展と見るかは意見の分かれるところであろう。本書は、それを発展と見る立場に立って議論を展開している。

### § 3 本論の内容

最初期の西田哲学は純粋経験を唯一の根本的実在と考え、またすべてのものをこの純粋経験の展開の諸相として説明しようとした。純粋経験とは主観と客観が未分離の意識の統一的状态をいう。しかし、一口に主客未分といっても、そこには明暗の区別もつかない「初生児の意識」の状態もあれば、「天才の神来」のような真の意味での統一的状态もあり、また感覚・知覚等の意識の原初的な直接的な統一的状态もあれば、知的直観のような意識の理想的ないし究極的な統一的状态もある。したがって、それらを同一の概念をもって説明するのは困難であるようにも思われるが、西田は、たとえそこに大小・深淺の差はあっても等しく純粋経験と呼べると考えている。さらに、西田は個々の純粋経験の背後に普遍的意識の存在を想定し、前者を後者の発展の諸相と考えた。こうして西田においては、純粋経験は、①直接的経験の段階、②主客の分裂した反省的思惟の段階、③理想的・究極的な純粋経験の段階、を含む幅広い意識の統一的状态を意味しており、さらには④これらの諸段階を自己の分裂・発展の諸契機として弁証法的に展開する普遍的意識もまた一種の純粋経験であることになる。

西田の「純粋経験」の思想は、西田の土着的な考え（というよりも感じ）——それは十余年の禅体験によって強化されたと思われる——をジェームズの pure experience の概念に託して表現したものと見えるであろうが、より正確に言えば、それはジェームズの根本的経験論とドイツ観念論、とくにヘーゲルのいわゆる「具体的普遍」の思想との総合を企図したものであるといえる。それで西田の純粋経験説は、ジェームズのそれとは異なり、単に主観と客観の二元論を否定するばかりでなく、個体と普遍、存在と理想、理論と実践等、あらゆる二元論を否定する。したがってまた、西田のいう純粋経験説は認識論であると同時に形而上学でもあり、また道徳論や宗教論でもあるという特徴をもっている。いいかえれば、純粋経験は実在であるとともに善でも美でもあり、現実であるとともに理想でもある（第1章）。

『善の研究』においては、西田はいっさいのものを純粋経験の立場から、また純粋経験の展相として考えていた。しかし、翻って考えてみれば、反省的思惟は主観と客観との分離を前提するから、厳密な意味では純粋経験とはいえない。それは意識の厳密な統一的状态である純粋経験にとってはいわば外なるものである。『善の研究』においては、その点はまだ明確に自覚されていなかったが、次作『自覚に於ける直観と反省』ではその点の不整合が考慮されるようになり、純粋経験は自己にとって外的な反省の契機を自己の内に包摂する過程で、純粋経験から（純粋経験の）自覚の立場へと発展していった。「自覚」とは、主客が未分離の不断進行の意識である「直観」と、この進行の外に立って、翻ってこれを見た意識である「反省」を内面的に結合する原理であり、自覚においては、自己が自己の作用を対象として、これを反省するとともに、かように反省するということが直ち

に自己発展の作用である。西田はかような自覚の形式によってすべてのものを説明しようとした。

『善の研究』における純粹経験—反省的思惟—普遍的意識の關係は、『自覚に於ける直観と反省』における直観—反省—自覚の關係にほぼ一致する。また、純粹経験の立場がジェイムズとヘーゲルの綜合であるとすれば、自覚の立場はベルクソンに代表される「生の哲学」とリッケルトの代表される「新カント学派」との綜合であるといえる。それを「純粹持続」の教説と「論理主義」との綜合といいかえてもよい。西田はフィヒテの「事行」の觀念に近い立場に立つことによってその綜合を遂行しようとし、その際、デデキントの無限論、ロイスの自己表現的体系、コーヘンの「限界」概念、等から影響を受けた。しかしながら、このような自覚の形式によってすべてのものを説明しようとする試みは論理や数理等の純粹思惟の世界においては成功したが、それを經驗的な諸世界にまで適用しようする際、多くの問題を露呈した。そして多くの紆余曲折の末に、西田は個々の自覚的体系を統一し、それを自らの内に成立させる究極的根源、いいかえれば「自覚の自覚」あるいは「ア・プリオリのア・プリオリ」としての神秘主義的な「絶対自由意志」の立場に立った。それは同時に西田がフィヒテ的「事行」の立場からプロティノスの「一者」の立場に転じたことを意味している。

このように「自覚」の立場は、「純粹経験」の立場から「場所」の立場に至る過渡的な意義を有するにすぎないが、しかし「自己の内に自己を映す」という自覚の形式は以後の西田哲学に一貫したモチーフとなった。ただ、それが「意識」の自覚から、それを包む「場所」の自覚に発展し、さらにはその場所の具体化としての「世界」の自覚へと展開していったのである（第2章）。

さて、純粹経験の立場から絶対自由意志の立場に至る過程において、共通して見られるのは実在を恒常不変な「実体」としてではなく、自発自展の「作用」と見る実在観である。「純粹経験」から純粹経験の「自覚」をへて、自覚の自覚としての「絶対自由意志」に至る展開は、一つの根本的作用からその作用の根源への不断の深化の過程であると考えられる。ところが、『働くものから見るものへ』の「後編」において、西田はいわば作用の作用ないし作用の極限としての絶対自由意志の立場から、一転して、かような作用を包む「場所」の立場に立った。それは実在を「作用点」と考える立場から「作用面」と考える立場への転回であり、これをいいかえれば、「働くもの」を実在を考える立場から、それを自己の内に映して「見るもの」の立場への転回である。

物と物、作用と作用が關係する場合、その關係が成立する場所（有の場所）がなければならない。同様に、意識と対象が關係する場合、その關係を成立させる場所（意識の野）がなければならない。「意識の野」は、「有の場所」とその場所においてあるものを自己の対象として包摂するという意味で「有の場所」を包む一般者である。そしてさらにこの意識の野を無限に拡大していけば、その極限に、「無限大の一般者」あるいは「一般者の一般者」である「絶対無の場所」が考えられる。何故、それが絶対有ではなくて絶対無であるかといえば、すべての有を包むものは、もはやそれ自体は一つの有であることはできないという理由にもとづいている。かくして有の場所と意識の野は絶対無の場所に包摂さ

れ、絶対無の場所の内に映される。いいかえれば、両者は絶対無の場所の限定面である。三つの場所は重層的に重なりあっているのであって、三つの異なった場所があるのではない（重層的内在論）。

西田は場所の思想を論理化するにあたってアリストテレスの<sup>ヒカクイメン</sup>基体（個物）の定義にヒントを得た。アリストテレスは基体（個物）を「主語となって述語ならないもの」と定義したが、西田は反対に意識を「述語なって主語とならないもの」と定義し、個物は意識に包摂されることによって認識の対象となると考えた。無論、ここでいう述語は主語に対立する述語ではなく、主語面を含んだ述語面を意味している。それは特殊に対立する一般者（抽象的一般者）ではなく、特殊を包む一般者（具体的一般者）であり、西田はそれを「判断的一般者」と呼んでいる。西田は、このような判断的一般者の超越的述語面に意識の野を考え、さらにその極限に、もはやいかなる述語によっても包摂されない、否むしろ反対に、あらゆる述語を自己の内に包摂する述語として絶対無の場所を考え、かような場所において超越的主語面である個物が映されると考える。けれども、絶対無の場所は文字どおり絶対の無であるから、そこにおいてあるものは自己自身を直観するものとなる。したがって、認識は、知るものの方向である述語の方からいえば、自らは無にして自己の内に自己を映すことであり、知られるものの方向である主語の方からいえば、自己が自己に述語することであることになる。アリストテレスの基体の論理が「主語主義の論理」であるとすれば、西田の場所の論理は「述語主義の論理」であるといえるであろう（第3章）。

『働くものから見るものへ』において提示された三つの場所、つまり有の場所・意識の野・絶対無の場所は、次作『一般者の自覚的体系』においては、それぞれ判断的一般者・自覚的一般者・叡智的一般者と呼ばれるようになり、またさらにこの三つの一般者の間にいくつかの一般者（推論式的一般者、行為的一般者、表現的一般者、無の一般者ないし絶対無の自覚）が付加され、それらが相互に関連づけられて一般者の自覚的体系として提示され、さらに『無の自覚的限定』においては、それらの一般者が絶対無の自覚的限定の諸相、いいかえれば絶対無の種々の自己限定面として位置づけられている。前者はいわば絶対無への往相的過程であり、反対に後者は絶対無からの還相的過程である。すなわち西田は前著においては、判断的一般者から出発して順に一般者の階梯を上りつめ、その究極において絶対無の場所の自覚へと到達し、また後著においては、今度は絶対無の場所から出発して、その自覚的限定の諸相として弁証法的世界を論ずるようになった。そこには弁証法的神学やマルクス主義の影響がみとめられる。

この時期に注目すべきことは、『働くものから見るものへ』の「後編」で提示された場所の論理が深められ、七つの一般者からなる自覚的体系として体系化されたことと、絶対無の自覚が絶対無の場所自身の自覚であると同時に、われわれの自己の根底が絶対無であることの自覚でもあること、いいかえればそれは絶対無の自覚であると同時に絶対無を自覚することでもあることが主張されていることである。これは一種の宗教的自覚の表現であるといえよう。そしてこの点は、後に「終章」において再びとりあげられている。

また、西田のいう絶対無はすべてのものが「於てある場所」であるという「場所性」と、すべてのものを自己の内に映して「見るもの」であるという「自覚（的作用）性」とを有

していたが、次第にその自覚性の方が強調されるようになっていったということと、その自覚的作用は、最初、自己自身を「見る」という認識論的意味あいが強かったが、次第に自己自身を「限定する」という行為的・実践的意味あいを強く有するようになっていったということも注目すべきであろう。そのことは西田の関心が認識論的ないしは形而上学的な問題から次第に弁証法的現実界の歴史的形成の問題へと移っていったことを示している。こうしてまた、西田の絶対無の概念は当初の形而上学的性格から次第に弁証法的性格を有するようになっていった（第4章）。

『哲学の根本問題 統編』以後は、西田哲学の完成期といいであろう。そこではほとんど立場の変化や発展というものは見られない。むしろそこに見られるのは同一の思想の異なった観点からの掘り下げであり、また種々の問題領域への応用である。西田はまず、自己の立場を行為的自己の立場として提示する。行為的自己とは意識的自己ないし知的自己に対する用語であって、後者がいわば世界の外なる主観であるのに対して、前者は徹底して世界に内在的な主体である。世界の外から世界を対象的に認識する主観ではなく、世界の中で生れ世界の中で働き世界の中で死にゆく主体である。ここでも主観と客観の二元論が否定されていると同時に個物と普遍の二元論も否定される。したがって、この行為的自己の立場は同時に弁証法的世界の立場でもあり、行為的自己は創造的世界の創造的要素として考えられている。そして西田はかような弁証法的・創造的世界の論理的構造を「個物的限定即一般的限定・一般的限定即個物的限定、個物と個物の相互限定即一般者の自己限定」として定式化した。

この定式の前半における個物と一般はそれぞれ弁証法的世界の主観的側面（行為的世界）と客観的側面（表現的世界）を表していると思われる。これに対して定式の後半における個物と一般者は世界の構成要素と全体を表していると考えられる。すると個物と一般（者）という用語は主観と客観という意味と、要素と全体という意味を同時に有していることになる。このことは、西田が個物を表現するのに *Einzelnes* の略字 E を用いたり、主観と客観の媒介者 *Medium*（弁証法的一般者とも呼ばれる）の略字 M の小文字の m（弁証法的物とも呼ばれる）を用いたりしていること、同様に一般も *Allgemeines* の略字 A を用いたり、媒介者 M を用いたりして一定しないところにあられている。しかるに客観に対する主観と、世界の構成要素としての個物は明らかにその意味が異なっている。にもかかわらずそれを同じ個物と呼び一般と呼んだことが、西田哲学を余計に複雑にし、また難解にした要因となっていることは否めない。西田が最晩年に個物と個物の相互限定即一般者の自己限定という定式に代えて一即多・多即一という用語を多く用いるようになったのも、その点についての反省があったのかもしれない。ここでは、この定式における個物と一般の概念をどのように解釈すべきか、またなぜそれらの概念が多義的であるのかについて、「場所の論理」の成立以来の両用語の使用の経緯をたどりながら、その原因の究明をおこなった（第5章）。

後期の西田哲学において最も重要な位置を占めるのは「行為的直観」の思想である。西田は行為的直観の思想を弁証法的世界の立場の「直接化」と評しているが、それは要するに、弁証法的世界とその論理的構造を行為的自己の側から、また行為的自己の働きに即し

て見たものといえるであろう。行為的直観とは、行為と直観との相即的ないし相補的關係を表示する概念である。一般に行為と直観は対立的な関係にあると考えられているが、西田によれば両者はむしろ相即的・相補的關係にある。われわれは物を見ることによって行為へと唆される。たとえば画家はある対象を見ることによって感興がわき、それを表現したいという内からの欲求に駆られてキャンパスに向かう。すなわち彼は見ることによって行為するのであり、見るのが行為することなのである。また彼が描いた絵は独立したものとして彼に対峙するが、しかし彼はその絵の中に自己自身を見る。描かれた絵は画家の分身であり、彼の本質の対象化である。すなわち彼は行為することによって見るのであり、行為することが見ることである。かようにわれわれは見ることによって行為し、また行為することによって自己自身を見る。内が外であり、外が内である。超越が内在であり、内在が超越である。

以上が、われわれの自己の働きに即して見た世界の歴史的自己形成の形式である、と西田は考えた。そして、その同じ事態を世界自身の側から見たものが「作られたものから作るものへ」の概念である。この概念においても「作られたもの」と「作るもの」との間の相即的・相補的關係が表現されている。すなわち作られたものは作るものによって作られたものでありながら、同時に作るものを作る。一方、作るものは（それによって）作られるものを作るものでありながら、同時に作られたものによって作られる。作るもの自体が作られたものから生れ、作るという行為自体が作られた世界から生ずる。こうして世界は「作られたものから作るものへ」と行為的直観的に自己を形成していくといえる。

この行為的直観の概念は最初期の純粹経験（とくに究極的・理想的な純粹経験である知的直観）の思想が、西洋の流行哲学との対決をとおして錬磨され、多くの紆余曲折の後、最終的に到達した形態であると考えられる。したがってまた、純粹経験が有していた諸性格を行為的直観も有している。ただ、純粹経験が心理的ないし意識的の自己の経験の立場に立つものであったのに対して、行為的直観は行為的の自己の経験すなわち歴史的世界の経験の立場に立つものである点で根本的な相違がある。同じく主観＝客観の立場といっても、前者がなお主観主義の残滓を有しているのに対して、後者はむしろ徹底した客観主義の立場であるといえる。また、もっぱら意識の統一的側面に力点がおかれていた純粹経験と異なり、行為的直観の思想においては経験自身がもっている自己矛盾的ないし弁証法的性格がはっきりと打ちだされている。本章では、このような純粹経験と行為的直観の概念の異同を詳しく検討するとともに、西田の直観概念をプロティノスやベルクソンのそれと比較することによって、その基本的性格をより鮮明にするよう心がけた（第6章）。

西田のいう「行為的直観」は「ポイエシス」（制作作用）において最も典型的に見られるものである。実際、西田はしばしばポイエシスでもって行為的直観の概念を説明している。またそれと同時に、このポイエシスを真のプラクシスと考え、彼の実践概念の基礎に据えた。彼の実践概念が観想的であると批評されるゆえんである。一般に、ポイエシスすなわち制作とは、物を作ること、あるいは外界を変えることであり、これに対してプラクシスすなわち実践とは、自己を目的として働くこと、あるいは自己自身を形成することである。外に物を作ることと内に自己を作ることは異なった働きであり、したがってポイ



エシスとプラクシスは相反する方向の働きと考えられる。しかし、西田によれば、何らかの意味でポイエシス的でないプラクシスというものはなく、同様に何らかの意味でプラクシス的でないポイエシスというものもない。物を制作するということはわれわれ自身が作られることであり、物の制作は実はわれわれ自身の自己形成であるのである。

本章では、かような西田の実践概念をアリストテレス、カントの実践概念と比較して、その自己否定的性格を明らかならしめるよう努めた。ポイエシスを基礎にした西田の実践概念は、われわれの自己が物になりきるところにその核心があり、それを西田は「物となって見、物となって行う」とか、「物の真実に行く」とか、「物来って我を照らす」とかいった言葉で表現している。また、西田はそれを東洋の実践の本質として「心の論理」と呼び、西洋的「物の論理」に対質させた。西田の「制作」概念がマルクスの「労働」概念と多くの共通点を有するにもかかわらず、根本的に異なっているのもまさしくこの点である。

また、これと連関して、西田の実践概念は宗教における行ないし修行の概念とも結びついている。そこで、本章では、西田における宗教と道德の関係についての考え方が、『善の研究』以来どのように推移していったかをも併せて考察した（第7章）。

意識的自己の立場から行為的自己の立場の移行にともなって、西田の身体観も変化した。すなわちそれまでの精神＝主体（ノエシス面）、身体＝客体（ノエマ面）という図式がくずれ、身体が単なる表現的客体であるばかりでなく、同時に行為的主体でもあり、われわれの自己のノエマ面であるとともにそのノエシス面でもあると考えられるようになった。そしてこのような主体即客体、ノエシス即ノエマとしての身体の性格を端的に表現しているのが「歴史的な身体」の概念である。

西田の身体論は、身体をポイエシスとの関係でとらえようとするところにその特徴がある。彼は人間的な身体を生物的身体と区別して歴史的な身体と呼ぶ。それは、創造的世界の創造的要素として世界を歴史的に形成していく機能をもった主体的存在であるという意味である。生物的身体においては、個物はまだ環境から独立してしておらず、つねに環境によって限定されている。この意味で、生物的身体はいわば「作られて作られるもの」である。これに対して歴史的な身体においては、主体が環境から独立しており、それは作るものとして創造的に環境を作っていく。環境によって作られたものでありながら、同時に環境を作っていく。この意味で、歴史的な身体は「作られて作るもの」である。

このように西田は人間的な身体を歴史的な身体ないし制作的な身体としてとらえた上で、その本質を道具的性格にもとめている。動物は身体的存在であるが、身体をもつとはいえないのに対し、人間は身体的存在であるだけでなく、自己の身体をもつ。そして身体をもつということは自己の身体を客体化して、それを道具としてもつということである。この意味で、人間的な身体は道具的身体である。しかるに自己の身体を道具としてもつということは、逆に物を身体化し、環境を自己の身体とすることでもある。こうして人間は自己を道具とし、環境を自己の身体とすることによって行為的直観的に物を制作していく。人間の身体は本質的に創造的な歴史的な身体であり、制作的な身体である。

本章では、以上のような西田の歴史的な身体概念を検討し、またそれと関連して技術・

言語・論理・制度等についての西田の所見を考察した。さらには、世界の自己形成の形、あるいはわれわれの自己の行動の範型（パラダイグマ）としての「種」の概念を検討し、それがのちの「形の論理」に展開していく経緯について考察した（第8章）。

「絶対矛盾的自己同一」という用語は弁証法的世界の論理的構造をいいあらわしたものである。絶対矛盾的自己同一とは、絶対に矛盾するもの、相対立するものが、そのように矛盾し対立しあいながら、あるいは矛盾・対立のままに、同時に自己同一を保持しているということの意味している。西田はそれが歴史的現実界が有している内的・論理的構造であると考えた。したがって、それは、先に述べた弁証法的世界の定式「個物的限定即一般的限定・一般的限定即個物的限定、個物と個物の相互限定即一般者の自己限定」や行為的直観ないしは「作られたものから作るものへ」、ポイエシス、歴史的な身体等の概念に共通して見られる論理的構造である。

本章では、このような絶対矛盾的自己同一的な論理的構造が、上記のほかに一即多・多即一、内即外・外即内、時間的限定即空間的限定等の概念に共通して見られることを指摘するとともに、西田のいう「即」の意味を検討して、「即」とは、「自己矛盾的」ということと同義であること、したがってたとえば一即多・多即一とは、一が自己矛盾的に多であり、多が自己矛盾的に一であるという意味であること、しかも西田が「即」とか「自己矛盾的」とかいう場合に、そこに「自己否定的」契機が介在していることを明らかにし、したがって西田哲学でいう「相即的關係」は同時に「即非的關係」でもあるということを示した。

また、西田の矛盾概念を、アリストテレスやヘーゲルのそれと比較・対照して、それが後二者のように、対立するものの非両立性や排他性を意味するのではなく、むしろその相即性ないし相補性を意味していることを明らかにした。しかしながら、西田哲学においては、そのような相即性や相補性は日常的世界の表層において見られるというよりも、むしろその深層において自覚されるものと考えられている。いいかえれば、われわれが行為的直観的に「物となって見、物となって行う」ときにはじめて自覚されるものである。したがって、かような絶対矛盾的自己同一の概念にもとづいた西田の弁証法は一種の「自覚の弁証法」であるといえるであろう（第9章）。

最後に、西田は遺稿「場所的論理と宗教的世界観」のなかで「逆対応の論理」を展開している。この逆対応の論理については、それが絶対矛盾的自己同一の論理に代わる新しい論理の提唱であるとか、絶対矛盾的自己同一は歴史的な形成の論理であるのに対して逆対応の論理は宗教的救済の論理であるとかいった種々の解釈がおこなわれている。しかし、私の考えでは、それらの解釈はすべて西田の精神を誤解するものであって、逆対応は絶対矛盾的自己同一の概念のもつ「絶対矛盾的」側面の構造を明確にした概念であり、同様に絶対矛盾的自己同一の概念のもつ「自己同一」的側面の構造を表示する「平常底」の概念と一対の概念である。したがって、西田の絶対矛盾的自己同一の論理は、その最終の「宗教論」において、その自己矛盾的側面と自己同一的側面が抽出・分析され、とくにその自己矛盾的でパラドクシカルな側面が強調されるとともに、その論理的構造が解明されているといえるのである。本章では、この点を、同論文およびこの時期に書かれた西田の書簡、

さらには諸家の解釈を詳細に検討することをおして明らかにするよう心がけた。

逆対応とは、絶対と相対、無限と有限、一と多のように、まったく対立的なもの、方向を逆にするものが、相互に対立しながら、また方向を逆にしながら、しかも自己否定的に対応しあっているというパラドクシカルな関係を表示する概念である。このような関係はとくに神と人、仏と衆生、あるいは一般に超越者と自己との間に顕著に見られるがゆえに、それは優れて宗教的な概念であるといえるが、西田自身は、同時にそれを歴史的現実界の自己形成の論理と考えていた。そしてこのような逆対応の概念を明確にするため、彼は絶対と相対の間に見られる相互の自己否定を媒介とした対応関係を詳細に論じている。おそらくそれは、絶対無の場所の思想は自己否定的媒介契機を欠いた一種の発出論であるという田辺元の批判が一つの要因となっていると思われるが、ともかくこの逆対応の論理によって、絶対と相対の相即性という概念に含まれているパラドクシカルな関係が鮮明にされたということができる。それは、一口でいえば、超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるという関係である。そしてこのような逆説的な関係についての相対（自己）の側の自覚が「平常底」という概念によって表示されていると見ることができるであろう。したがって、逆対応が宗教的関係をあらわす概念であるとすれば、平常底は宗教的態度を表示する概念であるといえる。

また、西田の逆対応の論理はキルケゴールのパラドックスの論理と類縁性を有している。両者はともに絶対と相対との逆説的関係を厳然たる宗教的事実として提示した。しかし同じく超越即内在、内在即超越といっても、キルケゴールの超越者は対象的方向に考えられた超越者であるのに対して、西田のそれは内在的方向に考えられた超越者である。いいかえれば、前者は「超越的内在」であるのに対して、後者は「内在的超越」である。そして、このような相違はおそらく両者の思想の背景にあるキリスト教的超越者の観念と仏教的超越者のそれとの相違にもとづくと思われるが、西田自身は内在的超越の観念は超越的内在の観念を自己の内に包摂しえろと考えていた。また、それとともに西田はキリスト教と仏教、西洋的有の論理と東洋的無の論理の総合を企図していたと考えられる。それは、西田が晩年、それまでの絶対無という用語に代えて絶対的一者という用語を多用していることからもうかがわれる（第10章）。

#### § 4 終章の内容

「終章」ではいままでの議論が総括され、西田哲学の諸々の性格が再検討されて、純粹経験の立場から行為的直観の立場に至るまで、そこに一貫して流れているのは主観と客観、個物と一般、自己と世界の相即的關係の主張であること、そしてかような主張はあらゆる二元論の否定、実体的存在の否定、現象即實在論、重層的内在論という形で表面にあらわれていること、しかしながらそれらの根底にあるのは「心の論理」であり、「否定の論理」であること、したがって西田哲学は結局のところ「宗教的自覚の論理」であるといえることを結論づけた。また、その宗教的自覚の論理の本質と問題点を抽出するために、同じく宗教的自覚の立場に立つスピノザ哲学と比較対照させた。そして最後に、西田哲学の批判的継承のための若干の提言をおこなった。

スピノザと西田の思想に共通して見られるのは次の三点である。第一は、個体と普遍との間の相即的・同性的関係の主張であって、それは両者の「個物」の定義――すなわちスピノザにおける「神の様態」ないし「限りにおける神」としての個物、西田における「創造的世界の創造的要素」ないし「一般者の自己限定」としての個物――にあらわれており、またスピノザにおいては「神に対する知的愛」が人間精神の神に対する愛であると同時に神の人間に対する愛であるという思想の内に、そして西田においては「絶対無の自覚」が絶対無の場所自身の自覚であると同時にわれわれの自己の根底が絶対無であることの自覚であるという思想の内に表現されている。第二は、通俗的な時間概念の否定であって、両者はともに現在の一瞬一瞬が永遠であり絶対的であるという考えを提示している。それがスピノザの「永遠の想の下に」という思想であり、西田の「永遠の今の自己限定」という思想である。第三に、両者は宗教的自覚の立場から自己の哲学を展開しているが、それは通常の道徳的立場を止揚する立場であるから、その結果、道徳的善悪の概念を積極的に、あるいは一義的に規定できないという共通した欠陥を有している。そしてそれは先の時間概念とも連関している。しかしながら、スピノザと西田を較べてみると、スピノザにおいては認識をとおしての人間精神の神への還帰と没入に重点が置かれているのに対して、西田においては絶対無の自己限定作用としての行為的自己の自覚に重点が置かれている。この点で、スピノザ哲学は主知主義的・普遍主義的であるのに対して西田哲学は主意主義的・個物主義的であるといえるであろう。また、前者の説く自覚は観想的・往相的であるのに対して後者のそれは行為的・還相的であるともいえよう。

最後に、西田哲学の課題としては、行為的直観やポイエシスに見られる西田の実践概念のなお観想的な性格と、日常的世界と自覚的世界の総合の問題があげられる。それは永遠と時間、絶対と相対、無限と有限との総合の問題といいかえてもよいであろう。人間はたして自覚的立場あるいは無限者の立場に立ちうるか否か。もし立ちうるとすれば、その場合、（永遠なる）絶対的世界はいかにして（時間的なる）相対的世界を自己の内に包摂することができるか、また前者の立場から後者の立場をいかにして基礎づけることができるか、をあらためて考え直してみる必要がある。そして、筆者の考えでは、そのためには絶対無を「実在」であると同時に「理念」ないし「当為」として考える必要があるし、また個物を一般者の自己限定として考えると同時に、その一般者の自己限定を個物と個物の相互限定として考える必要がある。たしかに西田哲学は原理的にはそのことを主張しているのであるが、実際は後半の側面が稀薄であることは否定できないであろう。それで、その点を具体的に補強するためには、個物と個物、私と汝の人格的・社会的関係を明らかにすると同時に、西田の行為的直観や歴史的身体の観念を、身体、道具、技術、制度、環境等についての現代の実証的で科学的な研究によって補足し、また補正していく必要があると思われる。

## § 5 補論の内容

「補論」では西田の周辺の哲学者たちが西田哲学とどのように関わったか。すなわち西田哲学からどのような影響をうけ、またそれをどのように継承し、あるいは批判し、さら

には克服しようとしたかを検討した。ここに収められた諸論稿は「西田哲学の批判的継承・発展の方途の模索」という共通したテーマを有している。

第1章「絶対無の諸相」では、現代日本哲学に共通した要素として宗教哲学的傾向と弁証法的思惟方法をあげ、さらにこの両要素を結合するもの、あるいはそれらの根底にあるものとして「絶対無」の観念を指摘した。現代日本の哲学は、一言でいえば、「絶対無の哲学」ともいうべきものであって、それは西洋の伝統的な「絶対有の哲学」あるいは「絶対者の哲学」と対蹠的である。そこでまず、「絶対無」の思想を最初に説いた西田幾多郎のいわゆる「場所の論理」の生成の過程とその論理の梗概を示し、またそれに対する田辺元と高橋里美の批判を紹介し、さらに彼らの説く絶対無の概念と西田のそれとの異同を検討した。

もともと絶対無の観念は、すべての有を包むものは、もはやそれ自体はいかなる有でもありえず、したがって無でなければならない、しかもそれは有に対する無ではなく、有無の対立を止揚し包摂する無であるから「絶対無」でなければならない、という考えを基礎にしている。絶対無はいっさいのものの存在の根拠であり、またいっさいのものの作用の根拠である。したがって、西田のいう絶対無は存在の根拠としての場所的性格と作用の根拠としての自覚的限定的性格を有しているが、田辺は弁証法の徹底という立場から、西田のいう「絶対無の場所」を発出論的残滓を有するものとして批判し、絶対無の作用的性格を強調して、それを「絶対否定的作用」ないしは「自己否定的媒介作用」と理解した。これに対して「包越的一在」すなわちすべてのものを包越する「全体の立場」に立つ高橋哲学は絶対無を「高次の静止」と考えてその作用的性格を否定した。その結果、彼の説く絶対無は最も実体的性格を強く有している。

なお、本章は「補論」全体に対する「序論」的性格を有しており、その細部は第2章以下で叙述されている。

第2章「田辺元と絶対媒介の弁証法」では、西田哲学が田辺哲学に及ぼした影響と、前期と後期における田辺の西田哲学批判の内容、および西田と田辺の絶対無の概念の異同、等を論じた。西田の後継者として見られていた田辺は、「場所」の立場以後の西田哲学を執拗に批判するようになり、またその批判をとおして「種の論理」ないし「絶対媒介の論理」という自己固有の論理を展開するに至った。田辺の批判はだいたい次の三点にしばられる。第一は、弁証法の成立根拠に関するものであって、西田の「絶対無の場所」の思想は、体系の根底にそれ自身は無媒介的な実在である絶対無を前提しているから、ヘーゲル哲学と同様、一種の発出論であり、したがって弁証法の否定であるという批判である。第二は、西田の絶対矛盾的自己同一の思想に対する批判であって、具体的には、絶対矛盾的自己同一は自己同一の方に力点が置かれた自同性の論理であり、したがってそこでは弁証法に不可欠の絶対否定的媒介性の契機が稀薄であるという批判である。第三は、西田哲学における実践概念の観想的性格に関するものであって、その場合、とくに「行為的直観」の思想が槍玉にあげられている。

田辺の批判は多分に誤解にもとづくところがあるけれども、またそのような誤解が田辺哲学の生成と発展の契機となっているという点も見逃すことはできない。実際、上述の第

一の批判は、「絶対媒介の論理」ないしは「種の論理」としての弁証法の主張につながり、第二の批判は、自己否定的媒介作用としての絶対無の主張につながり、第三の批判は、行的・倫理的な実践概念の主張につながっている。いずれにしても田辺哲学における絶対無の概念は、西田哲学に較べて当為的・理念的 성격が強く、それは晩年に田辺が宗教的色彩の濃い「懺悔道の哲学」や「死の哲学」を説くようになってからも変化はなかった。

また、田辺の執拗なまでの西田批判は、西田の側に、自分の哲学に対する反省を促し、それがまた西田哲学のさらなる発展につながっている——たとえば「場所の論理」のなかに、世界や個の自己限定の範<sup>パラダイム</sup>型形として「種」の概念が取り入れられ、それが後に「形の論理」にまで発展した——ことも否定できない。

さらには、田辺の批判のなかで、西田によって無視されたもののなかに、たとえば歴史性の欠如、より正確には、歴史的被制約性の観念の欠如の指摘など、今日、われわれが西田哲学を批判的に継承していく方途を考えると、参考になるものがいくつかある。

第3章「高橋里美の西田哲学批判」では、高橋里美の西田哲学批判と、西田哲学が高橋の思想形成に与えた影響を論じた。西田の『善の研究』を批評した「意識現象の事実とその意味」は高橋の学界へのデビューを飾るものであったが、爾来、つねに西田哲学は高橋の思索の導きの糸となった。後年の「発展と逆方向の発展を包消する高次の静止としての包越的全体性」という立場、またその内容を宗教的な体験からとらえた「一在愛」の思想はすでにその萌芽を処女論文の内に藏しているといえるが、かような包越的一在の想定およびそれを絶対無と呼称するところに、明らかに西田の「絶対無の場所」の思想の影響が見られる。

高橋の西田哲学批判において見るべきは、その内在的批判よりも、むしろ超越的批判であって、そこにわれわれは高橋自身の立場を明確に知ることができる。高橋は西田哲学と自己の哲学との外見上の類似を率直に承認しながらも、その根底にある根本的な立場の相違を力説する。第一は、一般者の概念の相違であって、高橋は自分の「包越的全体性」の立場から見れば、西田の「世界」ないし「媒介者M」の概念は「絶対者の相対化、無限者の有限化、永遠者の時間化」としか映じない、と批評している。第二は、生成の概念の相違であり、高橋は西田の「非連続の連続」の観念を否定して、生成は無から有への連続的推移でなければならないと主張している。第三は、個物の観念、あるいは個物と一般との関係に関するものであって、西田哲学は絶対的に独立した人格としての個物を前提しているが、かような個物というものはありえず、したがって哲学は現実の有限者としての個物の立場に立つべきであるというものである。そして、この「有限者としての個物の自覚」という観念は、われわれが西田哲学の批判的継承の方途を考えると、看過できない要素であるように思われる。

第4章「高橋里美の哲学——一在愛と包弁証法」は、前章の「補論」的性格を有している。高橋にとって実在は全体存在であり、体系存在である。それは、すべての存在と作用を包摂するものであるとともに、それらを自己の内に包消する一者である。より具体的には、発展と逆方向の発展をともに包越する全体であり、もはやそれ自身は作用も運動もすることのない高次の静止である。すなわち包弁証法的な包越的一在である。かような包越

的一在はスピノザの「実体」の概念に最も近い。しかし、高橋の哲学は pantheism というよりはむしろ panentheism であり、この点ではむしろプロティノスの「一者」の思想に近い。「一在」という名称もおそらく「一者」と何らかの連関があるであろう。しかし、同時にそれは高次の静止であるという点で、プロティノスの一者が潜在的に有している作用的要素を完全に払拭している。さらに、包越的一在は西田哲学の「絶対無の場所」と親縁な関係にあり、高橋自身、しばしばそれを絶対無とも呼んでいる。

しかし、彼のいう包越的一在は実体的性格が強く、絶対無というよりもむしろ絶対有と呼ばれるべきである。また、高橋はこの一在から作用的契機を排除しており、したがって彼の哲学においては「生成」の問題がうまく説明されていない。高橋は、西田の絶対無の場所も、その内に作用的契機を有しているので、さらにそれを包むものを要すると考え、それを包越的一在として規定した。しかし、それはいたずらに包越の上に包越を重ね、結局、屋上に屋を架することになるとともに、ある意味ですべての作用的契機を自己の外なる契機と見なすことになり、その結果、自己自身を一種の相対者（いわゆる悪無限）に墮することになるのではなかろうか。また、この点で、高橋はいっさいの二元論を回避しようとしながら、無限者と有限者、絶対と相対の二元論に陥っているといえるであろう。

一在愛は包越的一在を体験の名で呼んだものであるが、彼のいう愛の思想は自らは動かずしてすべてのもの動かすアリストテレスの「不動の動者」の概念に近いものである。高橋はそれをすべての種類の愛を包越する愛と考えているが、ここでも彼の所論は彼の意図に反して二元論に陥る危険性を有していることを指摘しておいた。

第5章「西田幾多郎と三木清」では、三木清の西田哲学の評価と批判の内容を吟味した。三木は昭和5年の検挙および拘留後、急速に西田哲学に再接近し、以後の十余年の間、西田哲学を最も身近に感じながら思索活動を営んでいった。彼は、西田哲学の場所の論理における主語主義の論理から述語主義の論理の転換に、ユークリッド幾何学から非ユークリッド幾何学への発展にも比すべき画期的な意義を認め、それをカントのコペルニクス的転回にも比すべき西洋哲学の論理の東洋的転回と評価した。三木によれば、西田哲学は行為的己の立場が同時に弁証法的世界の立場であるような世界内在的な立場に立つことによって、カントの主観主義の倫理でも、ヘーゲルのなお客観主義的であった倫理でも不十分であった倫理的世界としての歴史的世界の意味を明らかにした。西田哲学においては、いわゆる客観的なものが「表現」として行為の立場から見られ、またそれによって「世界の深さ」が論理的に明らかにされた、と三木は賞讃している。それは西田の「行為的直観」や「ポイエシス」の概念に対する三木の肯定的な評価を示すものである。しかし同時に、三木は西田の特に「永遠の今」の概念を批判し、それが西田の実践概念を観想的なものにしているとともに、また過程的弁証法の意義を見誤る結果になっていると批判している。このような批判は「形の論理」ないし「技術の論理」を展開した『構想力の論理』や『技術哲学』に一貫して見られる。同じく形の論理を説き、技術の論理を説いても、西田のそれは「心」の技術になっているのに対して、三木のそれは「物」の技術となっている。

また、三木の遺稿『親鸞』は、親鸞の末法思想の内に歴史における人間の主体的自覚、すなわち歴史的相対性における絶対性の自覚あるいは歴史的過程性における永遠性の自覚

を見ようとするものである。本論では、「三木は親鸞における歴史的自覚という観念の内  
に、西田哲学の批判的超克の方途を見いだそうとしたのではないか」という解釈を提示し  
た。

第6章「和辻倫理学と空の弁証法」では、和辻倫理学における「空」の概念をとりあげ、  
それと龍樹の空の思想との連関、また西田哲学の絶対無の概念との異同を論じ、あわせて  
和辻倫理学のいくつかの問題点を指摘した。

和辻は、人間存在の二つの契機として全体性と個別性をあげ、両者はいずれも他方の否  
定としてのみ存在するものであるから、どちらが先なるものであるということはできない、  
むしろ個別性と全体性を二つの契機とする不断の否定の運動が本性上先なるものといわな  
ければならない、そして人間の根源が否定そのもの、絶対否定性であるということは個人  
も全体もその真相においては空であり、そしてこの空が絶対的全体性であるということだ  
と説いた。そしてそこから人間存在の根本理法を「絶対的否定性の否定を通ずる自己還  
帰の運動」、いいかえれば空への還帰の運動と説いた。ここにはヘーゲル弁証法の影  
響とともに龍樹の空の思想の影響が見られ、それとともに西田の場所の思想の影響が見ら  
れる。

本論では、和辻の人間存在論と仏教哲学および西田哲学との関係を検討し、特に後者との  
関係においては、和辻における個別性—全体性—絶対的全体性（空）の関係がほぼ西田  
における個物—一般—世界（絶対無）の関係に符合していること、しかし和辻の場合は  
「空への還帰」に重点が置かれているのに対して、西田の場合はむしろ「空からの生起」  
の方に重点が置かれていること、したがってこの点で、和辻の空の弁証法は龍樹の中観哲  
学により親近性を有しているのに対して、西田のそれはむしろ唯識哲学により親近性を有  
していることを指摘した。

また、和辻の倫理学は最初、空を「人間存在の根本理法」と規定しながら、いつしかそ  
れを、実現されるべき「当為」とみなす傾向があること、またそのような傾向は彼の善悪、  
自由、良心、等の規定にあらわれていることを指摘した。これは明らかに空の概念の曲解  
であり、したがってまた国家への帰入に個人の自由をもとめる彼の所論は空の概念そのも  
のからは出てこないことを指摘した。

第7章「久松真一と東洋的無」では、久松のいう「東洋的無」がどのような性格のもの  
であるかを検討し、またそれと西田の「絶対無の場所」との関係論じた。

久松のいう東洋的無ないし「東洋的に形而上的なるもの」とは、超越的なものが同時に  
内在的であり、主体的であるようなものである。それを自己の側からいえば、東洋的無と  
は、もはや「現実にあるもの」でなくなった自己自身のことである。したがって、それは  
「現実にあるもの」である自己からすれば「超越者」であるが、「現実にあるもの」でな  
くなった自己からすれば「現存」である。いいかえれば、超越的他者ではなく内在的  
自己であり、否むしろ真正の自己である。東洋的無として久松が具体的に念頭において  
いるのは仏の観念であり、しかもそれは対象的・超越的方向に考えられた仏ではなく、  
内在的方向に考えられた仏である。このような仏は自己否定的転換以前の自己にとっ  
ては絶対他者であるが、転換以後の自己にとっては絶対自者であり、最深の自己である。  
そしてかよう



な仏の観念は「信」の宗教に対する「覚」の宗教の提唱に結びついていく。

久松は東洋的無を「主体的無」とか、「絶対無的主体」とか、「能動的無」とか、「無相の自己」とかいった種々の名称で呼んでいる。そして学位論文「東洋的無の性格」では、このような無と通常の無との相違点を明らかにし、また東洋的無の性格を無一物性、虚空性、即心性、自己性、自在性、能動性に分けて子細に論じている。本論では、久松の所論を根気よく逐一検討してみた。

また、久松の東洋的無の思想を考察するとき、看過できないのは西田の「絶対無の場所」の思想との関連である。久松は西田のいう「場所」をしばしば「水波の比喩」でもって解釈している。彼の解釈によれば、波は消滅してその根源である水に帰還するが、その根源としての水が「場所」である。しかしそれは波の消滅として単なる静止ではなく、そこからまた波が生ずる根源でもある。それで久松はそれを「動く場所」とか「働く場所」とか呼んでいる。また、彼は西田の「絶対矛盾的自己同一」を同じ「水波の比喩」でもって説明し、水を自己同一として波を絶対矛盾として解釈している。このように、西田の絶対無と久松の東洋的無はその精神において一致しているといえるが、西田が個物と普遍の相即的關係を強調するのに対して、久松はそれを一歩進めて両者の一体不二の關係を力説している。西田においては絶対無はまだどこかに他者的・超越的性格をとどめているが、久松はその自己性と内在性を強調し、絶対無は無相の自己であると主張する。そしてそこに久松の宗教哲学の徹底性があるとともに、また独断性もあるといえるであろう。しかし、かような久松の思想は西田哲学の批判的継承の一つの方向を示していることは間違いない。