

研究論文

西田とギリシア哲学¹⁾日下部 吉 信²⁾

Nishida and Greek Philosophy

KUSAKABE Yoshinobu

It is difficult to have a clear picture for the influence of Greek Philosophy upon Nishida's Philosophy, excluding that of Aristotle's substratum upon his thought of place. But Greek Philosophy had always the profound significance for Nishida. Especially we can indicate that the early Nishida-philosophy is close to Neoplatonism. We can say that Greek Philosophy was at all times by the speculation of Nishida.

Key words : Self-Consciousness of Nothingness, Nishida Neoplatonism

キーワード : 無の自覚, 西田と新プラトン哲学

今般の研究会においてわたくしに課せられた課題はギリシア哲学が西田哲学にどのような影響を及ぼしたかを探ることですが、これはなかなか難しい課題であることをまず最初に指摘しておかねばなりません。というのは西田という哲学者はアメンバーのような存在であって、自分に触れてくるものは何でも取り込んで、自らの血肉としてしまうような哲学者だからであります。その際、取り込まれたものが西田哲学の本質を形成するものとなったのか、あるいは単に自らの思想を語るための手段とされたに過ぎないのか、そういったところを見極めるのがきわめて難しいのであります。西田は彼の哲学的思索の全期間にわたってしばしばギリシア哲学ないしはギリシアの哲学者に言及しております。またギリシア哲学に起源を持つ概念を彼の哲学の基本的タームとして使用してまいります。

しかしそのすべてが西田哲学の本質に関わるわけではなく、叙述の過程で少し触れたというような場合もあるのであります。むしろそういったことはめずらしくないということが出来ます。またギリシア的タームにしても、必ずしもギリシア哲学との関係の中で使用されるわけではなく、むしろ西田哲学固有のタームとして使用されております。「ノエシス - ノエマ」や「ポイエーシス」などのタームがそうであります。したがって西田の諸論文の中で言及されている「ギリシア」がどの程度西田哲学の本体に関わるかを見極めるのはきわめて難しいのであります。言い換えると、西田哲学の形成ないし発展にギリシア哲学がどのような貢献をなしたか明確に規定するのは相当に困難なのですが、確かに西田にとってギリシアの存在は大きかったと判断されますので、やや議論が推測にわたるかも知れませんが、そのことを恐れずに、「西田とギリシア哲学」について若干の私見を述べてみたいと思います。

1) 本研究は、立命館大学人間科学研究所における2000～2002年度プロジェクト研究B（西田幾多郎のライフヒストリー研究）の成果である。

2) 立命館大学文学部

西田が明確に自らの哲学の形成・発展に対するギリシア哲学の影響を語っているのは、周知のように、「場所」の思想の着想に關してであります。西田は『善の研究』に後年（昭和11年）付した序文「版を新たにするに當って」において自ら自己の哲学の軌跡を以下のように語っております。

純粹經驗の立場は『自覺に於ける直觀と反省』に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に『働くものから見るものへ』の後半に於いて、ギリシア哲学を介して、一転して「場所」の考えに至った。そこに私は私の考えを論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考えは「弁証法的一般者」として具体化され、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直觀」の立場として直接化された。この書に於いて直接經驗の世界とか純粹經驗の世界と云ったものは、今は歴史的事実の世界と考える様になった。行為的直觀の世界、ポイエーシスの世界こそ真に純粹經驗の世界であるのである（『全集』第1巻、7頁）。

「純粹經驗」から「自覺」の立場を経て「場所」の論理にいたり、「場所」の哲学がさらに歴史・社会的場面において「弁証的一般者」の哲学として展開され、世界が「弁証的一般者の自己限定」として語られる中で「行為的直觀」や「ポイエーシス」の哲学が語られるようになったというのが、西田が上の序文において自らの哲学の軌跡として語るところであります。この軌跡が西田の自らの哲学的軌跡に対する変わらぬ自己認識であったことは、晩年の昭和14年に書かれた『哲学論文集第三』の「序」でもほぼ同様の展開が語られ、自己の哲学の軌跡として総括されていることからしても確認されます。西田はこの後さらに、人生の最晩年（昭和20年）にいたって、「場所的論理と宗教的世界観」をものし、宗教論を語りました。そこで

語られた「逆対応」や「平常底」の思想が西田最晩年の思索です。したがって、これらを加えて総括すると、「純粹經驗」から「自覺」を経て「場所」の論理にいたり、そこから歴史・社会的次元において「弁証的一般者」が語られるようになり、その自己限定の展開のなかで「行為的直觀」や「ポイエーシスの世界」が語られ、そして最後に宗教的境地において「逆対応」や「平常底」の哲学が語られたというのが西田の生涯にわたる思索の軌跡ということができます。また一般にも西田哲学を前期、中期、後期に分け、上記のような軌跡をたどるのが「西田哲学研究」の一般的なスタイルになっているようであり、西田哲学の全体がこのように総括されるとするならば、西田自身の証言による西田哲学とギリシア哲学の接点は中期の「場所」の思想に關してであることとなります。そこでまずこのあたりの事情について見てみたいと思います。

周知のように、西田は「純粹經驗」の哲学をもってその哲学的思索を開始しました。主客分立以前の根源的生起、世界開闢の瞬間ともいべき「純粹經驗」を絶対的な端初、唯一の眞實在として、そこから世界の現象のすべてを説明するという野心の著作が『善の研究』であります。「純粹經驗」の概念はW・ジェームズの「根本經驗論」に示唆を受けた着想といわれますが、やがて西田はこういった概念でもって眞實在を語ることの不十分なるを悟ることになります。「純粹經驗」では心理学的色彩が強すぎるし、それに新カント派の西南学派と接触するにいたって、「かかる立場は何処までも批判されねばならない」ことを悟ったと西田は後年語っております（『哲学論文集第三』序、『全集』第9巻、3頁）。どこまでも底の底へと掘り下げて行かずにはいない西田の性格がこういった心理学的概念に立ち止まることを許さなかったというのが眞實のところでありましょう。

次に西田が立った立場が「自覚」の立場であります（『自覚に於ける直観と反省』、『働くものから見るものへ』）。これにはフィヒテの事行 Tathandlung の哲学が影響するところ大でありました。「思惟する」という行為が「思惟してある」という事実（存在）と同一であるという洞察、言い換えれば、「思惟と存在は同一である」という洞察がフィヒテの「事行」の概念には込められていますが、これはドイツ観念論哲学全体を支える最も基本的な命題です。実はこの洞察を最初に獲得した人物はギリシア末期の哲学者プロティノスなのですが、プロティノスの場合にはなおその上に「一者」が想定されておりました。ヨーロッパ近代においてこの認識境地を明快な形で語った哲学がカントの超越論的哲学であります。カントの偉大さは意識が超越論的であることを洞察した点にあります。すなわち「わたしは考える」という意識が実体のカテゴリーを超えていることをカントは洞察したのであります。「意識する者」があってはじめて「意識」があるのではなく、「意識」はそういった実体（意識する者）を越えており、むしろ意識する者と意識される物の対立、主観と客観の対立がはじめてそこにおいて成立する場こそが意識だというのであります。これをカントは統覚の超越論的、根源的統一と表現しました。このように意識そのものの超越論性を明確に認識したカント哲学ではありますが、しかしカント哲学においてはなお物自体が意識の外に置かれました。このことが意味するのは要するに、カントは存在を意識の内に取り込むところまでは進まなかったということでもあります。神の存在の「存在論的証明」を明確に拒否するところにも、この問題に対するカントの断固たる立場が明確に表明されております。ところがそこまで踏み込んだ哲学がフィヒテの知識学なのであります。そしてその端的な表現が事行 Tathandlung であったわけです。フィヒテにと

ってはもはやプロティノスの「一者」もカントの「物自体」も必要ありませんでした。「わたしという意識」、言い換えると、「自覚」は存在の端的な開始なのであります。それには何もかも先行せず、そこから認識も存在も始まるのです。それは世界の絶対的な端初であり、世界の一切がそこから展開される真実なのであります。西田が「純粹経験」の次に立った「自覚」の立場はまさにこのフィヒテの知識学の立場だったのであります。西田がこの時期、實在の最根源に、「意識」ではなく、「意志」を置くことを宣言するゆえんであります。「絶対自由の意志」、あるいは簡潔に、「絶対意志」を西田は實在の最根源に見ます。フィヒテ的な意志を最根源に置く「自覚」の立場に立つことによって、その時西田はヨーロッパ近代の哲学が到達した最高点に共に立っていたということが出来ます。

それではなぜ西田はこの立場に留まることができなかつたのでしょうか。『自覚に於ける直観と反省』は「余の思索における悪戦苦闘のドキュメントである。幾多の紆余曲折の後、余は遂に何らの新しい思想も解決も得なかつたといわなければならない。刀折れ矢尽きて降を神秘の軍門に請うたという謗りを免れないかもしれない」（『自覚に於ける直観と反省』序、『全集』第2巻、11頁）と西田は語っております。これは痛切な慙愧の念の表明ですが、何が西田をしてここまでいわせたのでしょうか。

結局西田は「自覚」の立場に留まることができなかつたわけですが、それでもやはり「自覚」の思索は哲学史上まれにみる深い思索であつたとわたしは思います。『自覚に於ける直観と反省』の前半はコーヘンやリッケルト、ナトルブといった新カント派の哲学との対決に費やされていて、そこでの論は必ずしも明確でないし、また深くもないのですが、その後半、特に結論部の「絶対自由の意志」における議論はフィヒ

テ的な意志の哲学がディオニュシウス・アレオパギタやヨハネス・スコトゥス・エリウゲナなどといった新プラトン派の哲学と絡めて議論されており、われわれはそこにきわめて深い思索を見ることができます。西田という人は、先にも指摘したように、根源の根源、底の底まで追及しないではすまずことのできなかつた人であり、「自覚」に関する思索には西田哲学のそういった超絶的な性格が強く現れております。世界開闢の絶対的始源たる「自覚」、換言すれば、「自己意識」を西田は、『一般者の自覚的体系』に収められた論文「叡智の世界」以降彼が多用することになる表現をもっていえば、ノエシスの方向にどこまでも掘り下げて行き、意識を無の方向に超絶して行きます。次の「場所」の段階で「真の無の場所」とか「絶対無の場所」という表現で語られる境地にすでに「自覚」の思索はその深度において達していたとわたしは思います。そしてその超絶の先端において西田は、西洋哲学の歴史の中でも最も深い思索といわれる新プラトン派の哲学に出遣うのであります。新プラトン哲学のキリスト教世界における継承者であるヨハネス・スコトゥス・エリウゲナやディオニュシウス・アレオパギタ文書に西田が言及した箇所をここに引用しておきます。

真に直接なる世界はスコトゥス・エリウゲナのいわゆる止まれる運動、動ける静止の世界でなければならぬ。それでこの世界は全然我々の思惟の範疇を超越している。昔ディオニュシウス・アレオパギタやスコトゥス・エリウゲナがいった如く、神はすべての範疇を超越している。神を有というのも既にその当を失っている。我々の意志は有にして無、無にして有なる如く、この世界は有無の範疇すらも超越している。いわんやここには空間も時間も因果もない。無より有を生ずるのである。余はここにおいてギリシアの終期における新プラトン学派の流出説からオリゲネスなどの教父の創造説に転じた所に深い意味を認

めざるを得ない。最も深き実在の解釈はこれを理性に求めるべきではなくして、かえって創造的意志にあると思うのである（『自覚に於ける直観と反省』跋、『全集』第2巻、341 - 342頁）。

真の無の場所においては、我々は意志其者をも見るのである。意志は単なる作用ではなく、その背後に見るものがなければならぬ。然らざれば機械的作用や本能的作用と扱ふ所はない。意志の背後における暗黒は単なる暗黒ではなくして、ディオニュシウスの所謂 dazzling obscurity〔光り輝く暗黒〕でなければならぬ。かゝる立場における内容が対立的無の立場〔意識〕に映された時、作用としての自由意志を見るのである（『働くものから見るものへ』『全集』第4巻、228 - 229頁）。

新プラトン哲学のキリスト教的表現であるディオニュシウス文書においては、神は有を突き抜けた「無」であり、光を突き抜けた「暗黒」であります。『神名論』の著者（5世紀ないし6世紀のシリアの一修道士と考えられる）は神を「存在」（有）、「光」、「善」などと呼ぶ聖書の呼び名、すなわち「神の御名」を一応は承認しますが、しかし実際のところは神は存在（有）を越えたヒュベル・ウシオス（超有）であり、光を越えたヒュベル・ポース（超光）、すなわち暗黒であり、善すら越えたヒュベル・アガトス（超善）であるとして、神の絶対的な超絶性を語ります。すなわち彼にとっては神はむしろ「無」であり、「闇」であり、「超善」なのであります。西田もまた主客を越えた自覚（意識）を無として捉え、さらに意識といった有に対する無、「対立的無」を深低に超絶して、それらを包摂する「真の無」、「絶対無」に極まります。したがってこの時期、西田の思索は新プラトン派の哲学とほぼ同じ境地にあったといえることができるとわたしは思います。どちらも超絶の哲学ですが、ただ方向が逆であったわけです。新

プラトン哲学は上の方向に超絶して行ったのに対し、西田は下の方へ、意識の底の底へと超絶して行きました。しかしどちらも超絶の果てに「無」にいたった哲学であり、西田が西洋の最も深い思索といわれる新プラトン哲学に最も接近したのが、この時期の「自覚」の哲学であります。「自覚」を語るに際して西田は「自己の内に自己を映す」とか「無に映す」とか「見るものなくして見る」といったプロティノスの表現を多用しますが、決して偶然ではありません。『働くものから見るものへ』に収められた「直観と意志」や「表現作用」といった論文においてわれわれはプロティノスその人への言及を数多く見出すことができますが、のみならずそこで語られている議論は完全にプロティノスのものです。西田とプロティノスは出遭うべくして出遭っていたのであります。ただこの時期の西田は、ほとんど「無」といってよいようなプロティノスの「一者」より、そこに創造的意志を見るオリゲネスの方を高く評価しておりました。「併し我々は意味の世界の前に尚体験の世界を認めねばならぬ。プラトンの理念の前にプロティノスの一者を認めねばならぬ、而して此の一者はプロティノスの云った如き流出の根源という如きものではなくして、寧ろオリゲネスの云った如き創造的意志でなければならぬ」と西田は『自覚に於ける直観と反省』において語っております（『全集』第2巻、287頁）。しかしこの「意志の哲学」という側面は、西田哲学そのものが「無の哲学」という性格を強めて行くにしたがって、次第に背景に退いて行きます。特に場所論以降、「無」が前景に出てきて、意志はなお語られはするが、次第に「無」の中に没して行った感があります。

それではなぜ西田は無に極まるこの「自覚」の哲学で事足りりとはできなかつたのでありましょう。なぜ「自覚」の立場に立ち止まらず、「自覚」の思索をむしろ挫折とし、「刀折れ矢尽

きて、降を神秘の軍門に請うた」とまでいわねばならなかつたのでありましょうか。それは要するに西田が結局は東洋の哲学者だったからではないかとわたしは思います。「自覚」の哲学は意識の深低にまで深下する哲学ではあるが、やはりそれはなお「意識の哲学」であり、言い換えれば、「コギトの哲学」なのであります。「自覚」の立場に立つ限り、西田は全体としてはなお「西洋近代の主観性の哲学」の立場に立っていたということが出来ます。西田が西洋近代の意識の哲学から出発したことはまぎれもない事実ですが、西田の東洋的体質といったものがおそらく西田を主観的な意識の哲学に真のところでは馴染ませず、それに違和感を感じさせつつけていたのではないかとわたしは思います。西田が真に求めたものは、主観も客観も包摂するような、また精神も自然もその中に没し、またそこから出現してくるような真実在だったのではないのでしょうか。「主観性の哲学」は西田の体質にやはりどこかで合わなかつたのではないかと思います。西田が東洋的体質を色濃く有する哲学者であったことは、『働くものから見るものへ』の序文に見られる下の文章が雄弁に物語っております。

形相を有となし、形成を善となす秦西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年来我等の祖先を育み来た東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云った様なものが潜んでいるのではなからうか。我々の心はこの如きものを求めて已まない。私はかかる要求に哲学的根拠を与えて見たいと思ふのである（『全集』第4巻、6頁）。

この頃の西田はすべてのものを包み込み、しかも根源においてそれらを支えるような真実在を求めておりました。西田のことばでいえば、実在の「論理」を求めておりました。そういっ

た中で西田が出遭った概念がアリストテレスの「ヒュポケイメノン」(「基体」,「基にあるもの」)の概念であります。この概念に西田が跳びついたということは、やはり西田が真に求めていたものは主観的な臭いのする「意識」ではなく、主観も客観も、意識も物も、精神も自然も、世界的一切のものを包み、しかも根底においてそれらを支える真の実在、そういう意味においてまさに「基にあるもの」(「ヒュポケイメノン」)であったということを雄弁に物語っております。この一切のものがそこにおいて成立する根源を西田はプラトンの『ティマイオス』に倣って「場所」(コーラ)と呼びます。すべてのものがそこにおいて成立する「於いてある場所」であります。そしてその「於いてある場所」を西田は、アリストテレスとは異なり、主語面ではなく、述語面に求めます。アリストテレスにおいては基体は「主語となって述語とならないもの」でありました。「主語となって述語とならないもの」とは具体的には「個物」であり、アリストテレスは個物を実体とする方向に進んだということが出来ます。もっとも実体を「主語となって述語とならないもの」、すなわち個物とするこの実体規定は『範疇論』における実体規定であり、実はこれはアリストテレスにおいても暫定的、一面的な規定であって、『形而上学』においては基体はむしろ無規定的な質料と等置される傾向にあるので、基体=主語=個物=有というのはアリストテレス哲学の一面的な解釈でしかないのですが、西田は、ここは強引に、アリストテレスの「基体」の論理は「主語の論理」であり、したがってアリストテレスの哲学は「有の哲学」であったと断定するのであります。西田によれば、アリストテレスのみならず、ギリシア哲学全体、さらには西洋哲学一般が「有の哲学」なのであります。それに対して西田は基体を「どこまでも述語となって主語とはならないもの」、「超越的述語面」に求め

ます。一切の主語性、有性を述語の方向に絶したところに西田は真実在を求めるのであり、そこに西田は「無」を見出しました。そしてそれを西田は「絶対無の場所」、あるいは「対立的無」との混同を避けるために、「真の無の場所」と呼びました。「意識の野」もある意味では「無の場所」であります。しかしそれは対象的のもの、ノエマ、「有」に対する「無」でしかなく、西田はそういった無を「対立的無」と呼びます。そういった対立的無(意識の野)をさらに下へくだって、その底の底に西田はただ「無」としかいいようのない境地、「絶対無の場所」を見出したのであります。「場所の論理」をもって「私は私の考えを論理化する端緒を得た」(『全集』第1巻,7頁)と西田は語っています。ここに西田のいう論理とは「実在の論理」であります。ここには場所の哲学をもってやっと「実在の哲学」の立場に立ちえたという西田の自負と安堵のようなものが感じられます。「自覚」から「場所」への転換は西田の「西洋近代の意識の哲学」から「存在の哲学」への、広い意味での認識論から存在論への自己解放の転換であったということができるとわたしは思います。このようにして西田哲学は「場所の論理」によってある意味でオントロギーともいべきものに変貌しますが、しかしそのオントロギーは西洋の「有のオントロギー」とは異なり、「無のオントロギー」ともいべきものでした。この「有の哲学」から「無の哲学」への転換の仲立ちになったのがアリストテレスの基体(「ヒュポケイメノン」)の概念であったわけです。

「場所」の論理によって無の立場を確立した西田は、中期の『一般者の自覚的体系』や『無の自覚的限定』の時期になると、「絶対無の場所」という絶対的な境地から世界の全体を体系的に導出しようと試みるようになります。基礎を確立した哲学者が次に必ずやることは、そこ

から世界のすべてを体系的に説明してみせようとする企てであり、西田にも御多分に漏れずこの時期そういった体系志向の傾向が見られるわけです。『働くものから見るものへ』で語られていた「有の場所」 - 「意識の野（対立的無の場所）」 - 「絶対無の場所」の構図が『一般者の自覚的体系』では「判断的一般者」 - 「自覚的一般者」 - 「叡智的一般者」という構図に置きかえられ、それがそのまま「自然界」 - 「意識界」 - 「叡智界」に対置されます。世界を一般者の自覚的体系として記述していく上で西田が武器とした概念装置はフッサールの「ノエシス - ノエマ」概念であり、「ノエシス - ノエマ」の構造分析がある意味で世界を一般者（無）の自覚的体系として語ることを可能にしました。この時期「ノエシス - ノエマ」概念が多用されるゆえんですが、しかしこういったギリシア的タームが多用される反面、ギリシア哲学はこの時期の西田からは表向き遠のいた感があります。上掲の著作においてはギリシアからの引用はそれほど多くありません。精々「叡智の世界」にかかわってプラトンの「イデア」に言及される程度です。しかしわたしは『一般者の自覚的体系』や『無の自覚的限定』の思索の中にもやはりギリシアの思索は反響していると思います。よく耳を澄まして聞けば、この時期の思索からもギリシアの響を聴き取ることは可能であります。世界を一般者の自覚的体系として語ることを可能にしたものは「無の自覚」という着想であります。「無を自覚する」ということではなく、「無が自覚する」ということです。「無が自覚する」ということは無の自己限定ということ。無が自覚する諸段階、「絶対無の自覚的限定」の諸段階として世界の諸相、世界の諸段階が語られるのです。しかし「絶対無の自覚」とは何でありましょうか。それはプロティノスの「一者が自分を見てしまう」（『エンネアデス』 1,7）ということとどこが違うのであ

りましょう。まったく同じ思想なのであります。ただプロティノスの「一者」が上方の極点に想定されているのに対し、西田の「絶対無」は下方の極点に置かれているという違いがあるだけなのです。しかし上か下かは哲学においては本質的な違いではありません。上であれ下であれ、両極は一致するのであります。西田の後のことばでいえば、絶対的に矛盾するものは一致するのであります。絶対矛盾の自己同一です。わたしは西田の中期の「絶対無の自覚」の思想にもプロティノスの哲学と同じ思想を見るものです。ただ西田とプロティノスでは逆になっているだけなのです。西田はイカのような人で、「逆立ちしたプロティノス」ということができるのではないのでしょうか。

さて、後期になると西田の思索は一転して歴史的事実の世界に注がれるようになります。『一般者の自覚的体系』や『無の自覚的限定』においてもすでにこの傾向は出ていますが、『哲学の根本問題』や『哲学論文集第一』の時期になるとこのことはまぎれもないものとなります。西田の哲学が「絶対無」の哲学であるという事実はこの時期においても変わらないのですが、「絶対無の自覚」が「歴史形成的自覚」に変貌し、「一般者」も「弁証法的一般者」として語られ、歴史的・社会的世界が「弁証法的一般者の自己限定」として語られるようになります。西田哲学が歴史的・社会的世界にシフトして行ったについては、三木や戸坂といったマルキストと化した弟子たちの影響がよくいわれます。「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にする」というのはこの時期の西田の有名な歌です。歴史的・社会的実在の世界が「弁証法的一般者の自己限定の世界」、さらには「ポイエーシスの世界」として、「行為的直観」、「絶対矛盾的自己同一」などの概念が駆使され、語られます。「客観的な現実の世界」が西田哲学の前景に立ち現れてきたと

いうことができます。そしてそれに伴って、不思議なことに、大方の予想に反して、「ギリシア」もまた再び浮び上がってくるのであります。「ギリシア」への言及はむしろ後期の諸論文において目立って多くなっております。プラトンやアリストテレスはもちろんのこと、ピュタゴラスやヘラクレイトスやアナクサゴラスなどといった初期ギリシア哲学への言及も多く見られるようになります。またことに触れてギリシア的観念が語られます。これは一見不思議に見えますが、よく考えてみれば当然のことともいえます。歴史的・社会的世界を思索の対象とすることによって西田哲学は真に「存在の思索」、*「実在の哲学」*に変貌したとすることができる。とするなら、まさにそういった存在の哲学こそギリシアの哲学だったからであります。ギリシアの哲学は西洋近代の哲学のような意識の哲学ではありませんでした。ハイデッガーの表現を借りるなら、「主観性の哲学」ではなく、「存在の思索」だったのであります。ギリシアの哲学は存在の知恵に満ちみちています。西田哲学が客観的な歴史的事実の世界を思索の対象とするようになったとき、ギリシアに学ぶべき知恵の数々を見出すようになったとしても、不思議ではありません。晩年になればなるほど、西田の中でギリシアの存在感は増して行ったと推測されます。『哲学論文集第三』の第三論文「絶対矛盾的自己同一」の注に次のようなコメントが見出されますが、これは西田の内面の想いを吐露したものであるとわたしは思います。

哲学の出立点については多くの議論があることであろう。我国の今日まででは、大体において認識論的立場とか現象学的立場というものが主となっている。かかる立場からは、私のいう所が独断論的とも考えられるであろう。しかしかかる立場も、歴史的社会的に制約されたものでなければならない。我々は今日、元に戻ってローギッシュ・オントローギ

ッシュに歴史的社会的世界というものを分析して見なければならない。かかる立場から、私はなお一度ギリシア哲学の始めから考え直して見なければならないとも思うのである（『全集』第9巻、154頁）。

年を経るにつれて、ギリシアに憧れる気持ちは西田の中でますます強くなって行ったようがあります。それで遂に彼は晩年になってからギリシア語を修得する決心をするのですが、これにはちょっとした「事件」が関わっていたようです。ある講義で西田はアリストテレスの形相因を「形相因はギリシア語ではトチン・アイナイというらしい」といってしまったそうです。それを聞いた波多野精一に、「ト・ティ・エーン・エイナイをトチン・アイナイなどという者はギリシアについて述べる資格は全然ない」と一喝されて、それが余程こたえたのか、それで西田は勇躍ギリシア語を勉強しはじめたということです。床屋に行ってもギリシア語のテキストを離さない、厠の中でも読んでいたというようなことだったそうですが、結局ギリシア語はものにならなかったと西田は『続思索と体験』の中で語っております。もっともわたしが上の話を聞いた長沢先生（長沢信寿博士）は、後年西田を訪ねたとき、「クセノフォンの『メモラビリア』をやっと読み終わったところだ」と西田はいついたと語っておられましたので、西田はかなりのところまで行ったのではないかと思われまゝ。『メモラビリア』は当時ギリシア語の初学者が、初級文法を学んだ後、ギリシア語の練習を兼ねて必ず読む本とされていたのです。

繰り返しになりますが、西田にとってギリシアの存在は大きかったとわたしは思います。しかも晩年になればなるほど、その存在感は増して行った。確かにギリシアの何が西田のどの思想に影響したかを一義的に規定するのは困難で

あります。一対一の対応でギリシアの影響を語ることは、わずかに「場所の論理」とアリストテレスの「ヒュポケイメノン概念」の影響関係を指摘しうる程度で、一般的には難しいのですが、だからといって西田に対するギリシアの影響を過小に見積もってはならないとわたしは思います。特に前・中期の西田哲学に対して、新プラトン哲学の近さを指摘しなければなりません。のみならず、これまでに見たところからも

伺えるように、「ギリシア」は西田の思索の傍に常に存在していました。そしてそれは西田哲学にとって常に糧となりつづけていたのであります。そういう意味で、「西田にとってのギリシア哲学」という観点は西田哲学を語る上で決して落せない観点であると思うのであります。（本稿は2002年11月13日に京都白河院でもたれたライフヒストリー研究会において報告した原稿に若干の手直しを加えたものである。）

（2002.12.17. 受理）