

## 研究論文

『西田哲学』の心理と論理<sup>1)</sup>西川 富雄<sup>2)</sup>

## “Ethos” In Nishida’s Philosophy and the Logic of his Ontology

NISHIKAWA Tomio

In the postwar Japan, there have been three different trends among the scholars of Nishida’s Philosophy. The first considers it ideologically, rejecting it totally from the point of view of marxism.

The second attempts to treat it transcritically. Researches of this current belong exclusively to the so-called “Kyoto-School” in which Nishida reigns as a “god”.

The third (including the present writer) want to objectify Nishida’s philosophy *toto caelo*. Naturally this is different from the Kyoto-School, outside which they consider Nishida objectively.

I have already expounded elsewhere that the outstanding core of Nishida’s philosophy can be found in his onto-logic. It has been generally emphasized that the excellence of Nishida’s onto-logic exists in his eastern or rather buddhistic logic, since it is based on the notion of “Nothingness”. However, what I now want to claim is that Nishida’s onto-logic should be considered in the context of the European history of ontology. Nishida’s onto-logic seems to me to be excellent not through the eastern Nothingness, but through his own logic developed by himself.

Nishida himself calls his logic “the logic of copula”, comparing it with the “platonc logic of predicate” and the “Aristotelian logic of subject”. In the philosophy of Nishida the notion of “Nothingness” is regarded as *topos* (トポス), in which the connective link of subject and predicate is to be given. In this respect the *topos* of “Nothingness” signifies a horizon, on which the two directions of “transcendence, to the subjective side and to the objective side”, meet one another. Therefore, I think that the notion of “Nothingness” by Nishida would be comprehensible to the European ontological thinking, though it is eastern or buddhistic.

In the present essay, I want to consider still another aspect of his philosophical career, namely what role Nishida’s “ethos” played in the development of his onto-logic.

Nishida, coming from “Tomura”(the landowner in Kaga-Domain-system), attended the extraordinary course of the philosophical department of Tokyo University at the beginning of Meiji.

As an intelligent young man, Nishida had two unexpected experiences: 1)the downfall of Nishida family together with the conflict with his father, 2)the discriminated student life in “*Today*”.

Looking back on his early life, he says that his life was a generally unhappy and tragic one, which inspired him to be a “*Philosophe of life*”.

As a child of a landowner’s family he grew up impartial and self-willed. Although he was

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

discriminated as an extraordinary student, he belonged at that time still to the elite.

It is true that he got enthusiastic into the “Zen meditation”. Yet that practice was not for the sake of the formation of his ontology, but in order to overcome his personal weaknesses. Meanwhile his ethos got into shape as a free independent spirit and a stubborn will of his own philosophical thinking.

His determination to be a “Philosophe of Life” remained unshakable throughout his life. Possessed with something demonic, it seems to me, Nishida was obsessively seized by the everlasting mind of “philosophia”, making his life-long inquiry: what is the Self?, or in what consists the true reality of the world, in which we live and die?

Through the attempt to make a metaphysical answer to this problem arises Nishida’s onto-logic, by dint of which his understanding of the “form of Self-expression of the true reality” has a validity. It was only with his demise that Nishida’s inquiry into the true reality ceased.

**Key words** : Ethos, Onto-logic, Logic of Copula

**キーワード** : エートス, 存在一論理, 繫辞<sup>コブラ</sup>の論理, 一般者の自己限定, 理性 直観

## ・ 西田の惹きつけるもの

### ・・・ 求道者的探究におけるエートス

古来、「哲人・ソクラテス」とか、「哲人・ブルーノ」とかの呼称は、かなり一般化している。カントになれば、哲人を冠してもよいし、「哲学者・カント」でもよく似合う。西田については、どうか？かれについては、カントの場合と同じく、どちらもよく似合うと、わたしは思う。しかしどっちかといえは、戦前・戦中、西田哲学の呼称が、一世を風靡した時分の西田像は、一般に「哲人・西田」への憧れであり、戦後、ほぼ半世紀経って、西田を見直そうとするときの西田像は、「哲学者・西田」であろう。とはいっても、「哲人」と「哲学者」の概念が、はっきりしているわけではない。前者は、その生きざまのなかに、学問に殉ずるような姿を見て取るようであるし、後者は、いわゆる学問研究者として客観性を貫く姿であろう。わたし自身は、まだ哲学というものがよく解らなかつた頃、戦中、戦後の暫くは、「哲人・西田」への漠然とした憧れみたいなもので接していたように思う。やがて、シェリング哲学に関わること

になって、いわば学史的な研究を第一義とするとともに、後者の西田像に傾斜していったように回想される。

いまでは、西田哲学を、その「实在の論理」を基軸に据えて、世界哲学の土俵の上でその意義を客観的に測定したいという思いが強い。そうはいつでも、哲人像と、哲学者像とが、截然と平行していて分離されるものではない。

東京帝国大学文科大学に学んだとはいえ、撰科の身とて「人生の落伍者」になった思いで、疎外感を感じたり、家庭内の、とくに父との軋轢、子達の病氣など、深刻な悩みをかかえて、それでも、生涯、世界の真実在を求めて已まなかつた西田の学問精神は、ソクラテス的であり、その求道者的な姿は、人を惹きつけて已まないものがある。だからといって、万年哲学青年であつたわけではない。哲学、わけても存在論、ないしは形而上学の根本問題、「世界の真実在」を求めての真摯な思索は、「西田哲学」という固有名詞でもって呼ばれる哲学へと結晶しているし、求めて已まなかつた「实在の論理」は、学問的に深化の歴史を遂げて、最後は、宗教的境地にまで至っているのである。

ハイデッガーが、世界の哲学者であること、いうまでもないが、彼の思惟は、エティモローギシュに論理化され、しかも、その思惟Denkenは、詩作する営みDichtungと深く結びついている。それに対して、わが西田は、より深く生の苦悩と結びつきつつ理性直観が哲学的思惟を貫いていたように思う。この小論では、このような西田像を描いてみたいと思う。

\*わたしは、かねてから、哲学者の思想形成の底に彼を動かしたエートスみたいなものがあるであろうし、その思想形成を追跡するとなれば、それへの慮りが欠かせないであろうという思いがあって、たとえば、その観点からの戸坂論を書いたこともあるが、この小論は、方法的意識においては、それと変わらない。ただ、今回は、資料や調査は、健康上の制約があって思うがままにならなかった。既存のものに準拠せざるをえなかった。とくに役立ったものといえば、西田自身の回想、日記の他に、高坂正顕『西田幾多郎の思想と生涯』昭和22、上杉知行『西田幾多郎の生涯』燈影舎昭和63、竹田篤司『西田幾多郎』中央公論社昭和53、西田静子、上田弥生『わが父西田幾多郎』弘文堂アテネ文庫、上田久『祖父西田幾多郎』、昭和53、藤田健治『西田幾多郎 その軌跡と系譜』法政大学出版局1993、上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波書店1991などである。

### ・金沢時代

#### ・・・青年・西田の悩みと思想の受胎

1911年（明治44年）、西田の名が全国に知られる有力なきっかけとなった『善の研究』の刊行は、西田、43歳の時である。必ずしも早いとはいえない。しかし、それに至るまでの西田の歩みは、決して淡々たるものではなかった。

おそらく、もの心つくまでの西田は、恵まれた境遇のなかでのびのびと育ったことである

う。かれが子供の頃の西田家は、代々「十村」の役で、かなりの地主であった<sup>1)</sup>。地方の名士であり、とくに祖父は、学問を身につけた人として広く知られていたし、父・得登は、維新後、いち早く設けられた学校教育、小学校教育では、校長を勤めるなどして貢献した人である<sup>2)</sup>。

そうした家庭環境のなかで、少年西田は、何一つ不自由もなく、しかも、漢籍に囲まれた学問雰囲気の中で大きくなったのであろう。おそらく、14歳のとき、金沢に住むまでのほぼ十年は、地主のボンとして、伸びやかに田舎の生活、つまり、小川での魚とり、虫とり、野花摘みなどに無邪気に馴染んでいたであろう（西田自身の回想がある）。筆者の推察でしかないが、“西田のボン”となると、周囲の子どもたちからすれば、まるで世界がちがうところに位置しているであろうし、ムラの腕白っ子たちからしても、一目も二目も置かれていたにちがいない。そうした環境では、いわばなんでも許される、たとえば、少々のやんちゃをしても、“西田のボン”のすることだからというわけで、大目に見られるということもあって、もともと鋭敏な知力と感性の持ち主・幾多郎には、やがて強固とした「我」の意識が、子供心にも、おのずから培われていったことであろう。加えて北陸の過酷な風土は、少年を辛抱強い、少々のことではへこたれない子にしていたにちがいない。

のちに、第四高等中学校に学んでいたころ、友人と語らって、「我尊会」を結成し、みずから“有翼生”と名のつての寄稿もしていたが、そこには、自由に羽ばたこうとする自負と自立の志の横溢した精神の発露が伺われる。なにかと、反骨の虫もうごめいたのであろう。第四高等学校を中退せざるをえなくなったのは、よく知られている。骨相学的には、西田は、自負のこころの強い人だと見られるらしい<sup>3)</sup>。

しかし、金沢時代から、西田の身边には、暗

い影がさしてくる。新政府のもとで、株式取引所が開設されたのは、1878年（明治11）。資本主義的近代化のはしりともいべき歴史の動きである。多くの地主階層、金のある商人層は、いち早く、米相場、商品取引引きや株取引に走った。幾多郎の父・得登もその一人であった。そして、東海道本線全線が開通して、近代化が急ピッチであった頃、多くの例とともに、西田得登も米相場に失敗。西田家は、多くの財を失った。1889年（明22）の頃である<sup>4)</sup>。幾多郎が、高等中学校に学ぶものとして、「我」の高揚を求めて青年の思索と読書に没頭していた頃である。貨幣経済が一般化しようとするときに、没落地主が、田畑を失えば、生活は、たちまち窮迫する。

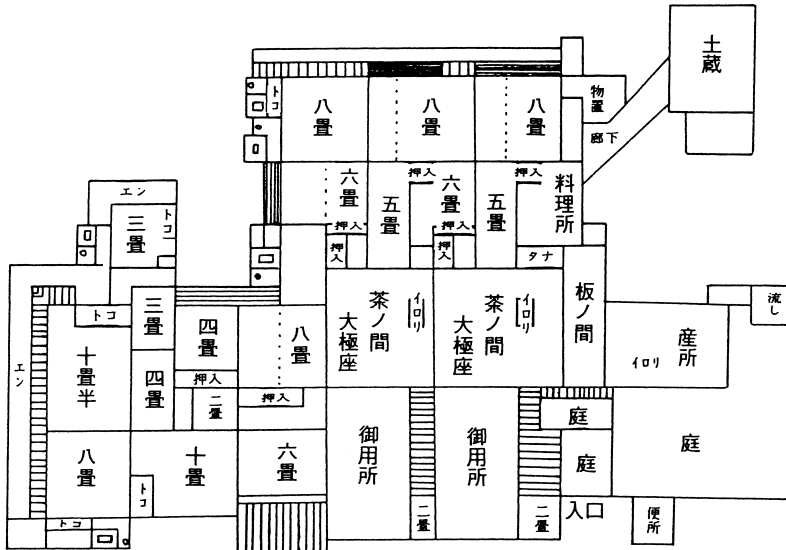
すでに、金沢に出て、石川県女子師範学校に入っていた姉と同居していた幾多郎は、そのとき17歳の姉を病気で失ったし、その後は、母・寅三と弟・憑次郎と三人住まいの金沢生活であった。父とは別居である。昔の地主さんには日常茶飯のことであろうが、父の女性関係もルーズであつたらしい。そうした父を見る限りは、近代的知性を身につけつあつたエリート

生徒が、それを許す気になれないのは当然であろう。父との疎隔の関係が決定的となったのは、結婚してすでに一児をもうけた頃、妻・寿美が、幾多郎の同意もないままに離縁されて実家に帰ったころ（27歳のとき）である。

父が米相場に手を出して失敗した翌年には、20歳の幾多郎は、四高の学校側や一部の教師と対立して中退を余儀なくされたし、1891年、東京帝国大学文科大学に入学したものの、ただの撰科生でしかなかった。のちに西田自身の述懐があるように、当時の撰科生は「みじめ」で、まるで「人生の落伍者」になったという苦い思いを噛みしめざるをえなかった<sup>5)</sup>。ほぼ同じ頃に文科大学に学んでいた本科のエリートたち、たとえば、哲学では、高山樗牛や桑木敏翼、文学では夏目漱石や正岡子規とか、そういった人たちとは、親密な交友関係を結ぶこともないままであつた。

1904年に勃発した日露戦争では、かれは、最愛の弟・憑次郎少尉を戦死で失っている。なにかにつけて頼りとしていた、才媛の姉も若くして死んだ。

傷心と自負、苦悩と希望。矛盾した気持ちが



(子供の頃の家の間取り, 上杉前掲書より)

交錯しつつも、こころの傷はなかなか癒されず、人生の悩みは深かったことであろう。けれども、西田の生来の気概からして、挫けることも、自棄することもなかった。ただ、人生の深い悲哀をじっと噛み締めつつそれから抜け出る強靱な意志を貫くしかなかった。意志力は、子供の頃に地主の子として培われた自立の力とともに、青年・西田をして不羈の人たらしめたと思われる（藤田上述の書）<sup>6)</sup>。

切羽づまったような参禅の生活もその頃である。結婚した翌年、26歳の時から始まったのであるが、27歳には、参禅の生活は、しばしば続くし、年末年始を通じて、ひたする打座する生活は、すさまじくさえもある<sup>7)</sup>。33歳ごろであろうか、「無字の公案」を透過した頃の写真には、鬼気せまるものさえ感ぜられる。しかし思うに、西田のその鬼、デーモンが、かれのこころをして、ひたすら哲学への道へと駆り立てていたのであろう。

洋の東西をとわず、哲学とは、自己への深い省察から始まり、世界の真実相を求めるこころへといたる。我は、どこから来て、どこへと至るのか？そもそも自己とは、なんであるのか？つかみどころのないその内なる問いは、やがて、自己がそのなかで生まれ死んでゆく現実の総体、それを世界と呼ぶなら、その世界の真理への問い、いわば外なる問いへと昇華する。世界の真理は、諸科学が明かしてくれるにしても、自己への問いかけから問われる世界の真理は、それでは尽くされない。明治から大正にかけての多くの文人たちが、「自己」を求めて「私小説」の世界に沈潜したが、哲学者・西田においては、ただ内面への屈折に終わらなかった。内への凝視は容易にはへこたれない意志力のもとで、外なる問いへと統合された。かれにおいて、内なる問いは外への問いとひとつであった。それは常に、彼の意識においては、われわれがそのなかで生まれ、そのなかで死んでいく現実の

総体としての世界の真実相への問いかけへと形而上学的に昇華していたのである。

青年・幾多郎は、人生の悲哀をみつめつつ、まさにそういう問いかけから始めて、生涯の最後まで「实在」の問題を問い続ける人となったのである<sup>8)</sup>。「生の哲学者たらん」とする自負のこころは、ただの「生命哲学」的関心をいうのではない。かれのデーモンが駆り立てたものは、どこまでも世界の真実相を求めてやまないソクラテス的な学問精神であった。そのデンケンのたゆまざる姿こそ、まさに万年哲学青年としての西田の姿であり、实在の真景を求めて已まない哲人西田の魅力でもあろう。

彼が求める「实在」は、意識や観念に対立する实在ではない。意識をも包み込んだ最後の世界真実相をいうものである。すでに、实在を求める学として、たとえば、東京帝国大学文科大学教授・井上哲次郎には、「現象即实在論」<sup>9)</sup>がある。撰科生・西田は、早速その講義を聴いたが、西田のこころを揺さぶるようなものではなかった。おそらくは、かれにとっては、井上には、まだ、意識界と实在界、主観界と客観界との二元的思考がある。二つの世界が、即の関係で繋がっているとされるにしても意識に現象する世界は、そのままに实在の世界であるとする。その一元哲学は、じつは、ただの二元哲学でもある。

それでは、真の实在とは言えない。西田のいう「实在」とは、意識界といわゆる实在界、主観界と客観界、二つの世界の折衷であってはならない。より根源にあるひとつの真実相、それをこそ「实在」と呼ぶものである。参禅の生活に没入しながらの西田の読書と思索は、すでに『善の研究』の中身をなす基本を作り上げつつあったし、1906年には『西田氏实在論及倫理学』が、1908年には『純粹経験と思惟、意志及び知的直観』（『哲学雑誌』）を書くまでに至っている。

訓古注釈に満足しないで、自立した思惟で以って、ものを考える西田は、以後、1945年、75歳の生涯を閉じるまで、ただひたすら実在の真景を求めて倦むことを知らなかった。その生涯は、まさに求道者的であったし、哲学者・西田像と、哲人・西田像とは、ひとつであった。西田の魅力のすべては、実は、そこにあった。

### ・京都時代・「実在の論理」の成立と展開

生涯、揺るぐことなく、そして倦むことなく問い続けた問い、人生の悲哀と苦悩の淵に佇みがちな西田をデモーニッシュに駆り立てた問い、それは、自己への問いであり、自己がそのなかで生まれ死んでいく現実としての世界への問いであった。ひと言でいえば、実在の真景を解きあかすことであった。わたしは、かねてから、そうして成立した西田の形而上学を、存在論的に、Onto-Logikとして性格づけたいと思っている。

ヘーゲルの論理学は、思考の規則を扱うただの論理学でもなく、また、主体の思考が対象とのあいだに成立させる経験認識のア・プリオリな形式に関わるカント的な先験論的論理学ともちがって、どこまでも「存在 - 論理学」であったし、ハイデッガーが、エティモローギッシュに求め続けた論理も、どこまでも、「在ルコト」の真実を開示する「存在 - 論理学」であった。同じように、西田が求め続けた「実在の論理」は、「存在 - 論理学」として、かれの全哲学構想の根幹をなすのである。論理とは、西田において、「実在の自己実現の形式」<sup>10)</sup>であったのである。

しかも、ヘーゲルやハイデッガーとちがって、西田には、東洋的な「無」の概念が介在している。それを、わたしは、「無を触媒として」と捉えている。すくなくとも、西田において、「無」は、substantiellではない。東洋的な「無」

の概念は、いまさというまでもなく、本来、なにか実体的に想定されるものではないと、誰もがいうであろう。だが、そう言うてたいの人は、多くの場合、その前で沈黙するのではないか。わたしは、沈黙のなかに真理を見る神秘主義をとらない。わたしは、すくなくとも、西田の「実在の論理」を西欧の存在論の歴史の土俵に据えてみても、伍角の相撲がとれる、いやそれを凌駕するものさえ看取できるのではないかと見るものである<sup>11)</sup>。そういうものとしては、なんとしてもその無の論理を、「語りうる」ものの、その限りで広く世界にverständlichなものとしたいと思うものである。化学のタームを借用して、無をアナログカルに「触媒として」の働きと見たりしたのも、その故である<sup>12)</sup>。

### その1) 初動期の論理・「純粹経験」

さて、その「実在の論理」が、その胚芽はすでに、金沢時代、四高教授の時代にあったではあるが、呱呱の声を挙げたのは『善の研究』においてであることはいままでもない。1911年、41歳。その前年すでに京都帝国大学文学部助教授となっていた西田には、これまでのような悲哀と苦悩はその度合いを、いくらかは緩和されてもいたであろう。というのは、折り合い必ずしもよくなかった父すでになく、妻との復縁もなって生活は落ち着き（一時は書生を数人もおいたこともある）、公生活も、学習院を経て京都帝国大学に職を得ていたからである。『善の研究』が、“西田ここにあり”を高らかに謳い挙げた書であることもいうまでもない。西田の「実在の論理」の、いわば、誕生期、初動の時期である。

その“序”にいう、「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」と。この一文は、当時の多くの若い知性のところを揺り動かした。それに接して、一夜感涙に咽んだという倉田百三のエピソードは、あまりにも有名

であるし、かれにかぎらず、その後も、多くの俊秀たちを京都の哲学へと牽きこむことになって京都学派全盛の発端となったのである。

『善の研究』において、西田の「实在の論理」は、まず「純粹経験」という概念をとって成立した。それは、「直接」の経験ともいわれ、「直接」とは、「現象のそのまま」の相をいう。あるいは、「事実そのままに」ともいわれる。思慮分別を加えない直接の経験である限りは、主・客未分の相においてみられる世界の直截相であるともいえる。

直接とは、direktというよりはunmittelbarであろう。思慮分別が加わらない主・客未分の思惟とは、diskursivな悟性思惟ではない。むしろ、直観の思惟であろう。感性的直観とは別な直観として、知的直観と名づけてもよい。プラトンのいえば、事柄の眞実相に至るヌースの認識であろう。「純粹経験」とは、したがって、イギリス近代哲学における「経験」からは、区別される。その経験は、西田から見れば、むしろ本源の経験を感性的諸表象に分解、解体したもとのとして抽象であろう。知的直観的にとらえられる直截相は、主観的表象の世界ではない。むしろ、事態の、客観的にとらえられる眞実相とみなされなくてはならないであろう。このようにして、西田の『善の研究』における思惟は、後の「实在の論理」を求めて悪戦苦闘する西田の思惟の原型を示している、と私は思う。

なるほど、ゼームズの「意識の流れ」からは、かれの「純粹経験」は大きな影響を受けているだろうし、あるいは、それは、打ち込んだ禅体験の論理的表現と見る（たとえば、上山の見方）こともできよう。だが私は、もちろん伝統的な東洋的思想を教養の地盤としながらも、欧米の哲学思想の消化に没頭し、それを我がものとしつつあった西田の自立的思考を重視したい。宗教的境地が、究極的なものの直接的な悟得であるとすれば、それは、哲学的直観と通うもので

あろう。哲学は、最後において、宗教と繋がるという思想は、西田の専有ではない。ヘーゲルなら、哲学と宗教は、究極においてはひとつとなる。ただ、前者は、絶対的なものを媒介的に捉えるのに対して、後者は直接的であるという違いだけである。その点では、西田の思惟もヘーゲルに近いが、西田の实在把握には、最後には、知的直観ともいべき思惟がある。その点では、西田は、シェリングに、そしてまたフィヒテにも、より共鳴するであろう。論理とは、「实在の自己表現の形式」であって、ディスカーシヴな悟性思惟では至り得ないものであるからである。

このように見ると、西田が、生涯求めて已まなかった「实在の論理」とは、畢竟するに、Onto-Logikとして存在論であったし、東洋的「無」の概念が彼の存在論を成立させる基本のファクターではあったにしても、その「存在・論理」は、洋の東西を超えて、世界的であったし、その意味で普遍的でもあった。

## その2)「習得期」・・論理を求めて悪戦苦闘

「純粹経験」は、その後、「自覚」の概念へと深められ、さらに、「場所」の論理へといたる。『善の研究』において「实在の論理」の初動を鮮明にした西田は、20世紀初めにおける世界哲学の趨勢を視野におさめ、それと対決しながら、その存在論を一步先へと進めた。その歩みにおいて、大きなステップをなしたのが、「場所の論理」を告知する論文『場所』（1926『哲学研究』に発表）である。その時、はや56歳になっていた西田ではあるが、すでに、京都帝国大学文科大学助教授、さらに教授として安定していた西田は、ひたすら、研究と教育に専心した。西田を慕って、天下の俊秀たちは京都に集まってきたし、基礎教養を身につけた若い知性を哲学の世界へと方向づけることは、大いにやりがいのある仕事であったにちがいない。

30数年前、日本の近代化がほんの黎明期であった頃の金沢においても、数少ないエリートたちは、まだ定かではない近代へと、羽をいっばいに広げて翔び立とうとしていた。「我尊会」に属し、「有翼生」を名のって健筆を振るっていた頃の西田は、まだ茫漠とした知的空間に飛翔する哲学青年であった。だがいまはちがう。

金沢の頃、新進気鋭の北條先生は、一面ではとっつきにくい、学生を学問の世界へと導く点では、すぐれた影響力をもっていた。いまや、時代は変わって、大正の自由主義を呼吸するエリートたちを吸引する中心に西田自身が位置することになる。西田自身は、金沢時代の北條先生を回想して、先生は、気むづかしく、一見取っつきにくく見えはするが、人間としての広さと温かさを感じ取って畏敬の念を覚えた旨を書きしるしている。いまや、京都時代の西田は、学生から見れば、まさに哲学科の「北條先生」であったであろう。

論文『場所』に至るまでの15年間は、しかし西田には、文字どおりの「悪戦苦闘」の思索の連続であり、それは、なお、「実在の論理」が最後の仕上げを見るまで続くのであった。論理の習得に向けての遍歴は、『善の研究』のあとは、まずは、西欧に向けた。その成果が、『思索と体験』(1915)での諸論となっている。

とりあえずは、当時ドイツで着目されつつあった新カント派の認識の論理に眼は向けられる。それは、新しい物理学の知見、ニュートン力学を「古典的」とみなすような知見に刺激されて、あらためてカント的な認識の論理を顕彰しようとする動きであった。その先験論的論理の長所は認めるものの、だがそれは、「実在」に迫ろうとする西田の形而上学的欲求からすれば、もの足りなく見える。ちょうど隣のフランスにはベルグソンがいた。かれは、近代科学の認識を「時間」をも「空間化」することによって固定化の思惟をまぬがれないと評して、それ

を「直観主義」において超えようとして「純粹持続」の概念のなかに世界の真実相を見ようとしていた。西田からすれば、関心はこちらに傾く。ベルグソンに傾きながら、しかしカント的な「認識の論理」、「経験の論理」を無視することはできなかった。

「実在」概念としての「純粹経験」から出立しつつ、新カント派的「反省」と、ベルグソンの「直観」との両者を統合する論理は、フィヒテ的な「自己意識」、つまり「自覚」の概念のなかに求められるのではないか。その思いは、『自覚における直観と反省』(1917)を書かせることになる。収められた論文は、1913年から1917年までの、まさに数年にわたる思索の悪戦苦闘の結晶である。意識の働きが自己から出て自己に還るのが自覚だとすると、「出て還るという」働きにおいて思惟の「反省」Reflexionが進行即還帰として成立し、還帰における自己への直接的合一は(知的)直観として成立するとすれば、そこ、つまり自己意識を「場」として、直観と反省の思惟とが合一される実在の真景が開けてくるであろう。しかし、フィヒテの「事行」と、ベルグソンの「純粹持続」とは、容易には結びつかなかった。往きつ戻りつの西田の思索は、まさしく「悪戦苦闘のドキュメント」であった。その頃は、西田にとって「習得の時代」とも回想される。誰にとっても「習得の時代」は、苦難と苦渋に充ちた時代であろう。東京帝大の撰科を終え、中学、山口高等学校、金沢高等学校、学習院を経て、京都帝大に職を得るに至った頃の西田は、まさに、学問のマイスターへの遍歴時代であった。さまざまな苦境を乗り越えながら、日々の参禅に、そして読書と思索に全霊を打ち込む「習得の時代」であったのである。

\* 西田について語られる、そして筆者も語ってきた内外の苦難は、しかし、かならずしも



西田だけにとくに顕著なものではない。一時期、父の道楽は、潔癖な知性には許しがたいものがあつたかもしれないが、維新後の「戸長」として父は有能であつたし、地主の道楽も、格別深刻なものというよりは、案外にありふれたものであつたであろう。

家庭内の絶えまない苦勞も、主体的には、深い苦悩を感取させるものであつたし、鋭敏な西田の感性には深いものではあつたが、西田が、高等学校以来、生涯の友とした人たち、たとえば、鈴木大拙や、山本良吉、藤岡作太郎といった人たちにも、それなりの、いや西田に劣らぬ経済的困難さがあり、家庭的な不幸も深刻なものがあつた。

ただ西田には、主体的にはその深い苦悩をみつめながら、どこまでも「生の哲学者たらん」とする志が堅く、世界の真実相を「論理」として求めてやまないところがデモーニッシュに深かつたのであろう。

さすがに京都時代に入ると、生活も安定して、すさまじいほどに打ち込んだ参禅生活からも遠ざかって思索一本の生活が訪れる。苦境にあつていささかも挫けることをしらない意志力は、デモーニッシュなものをさ感ぜさせるが、この頃に至ると、ひとつの静謐の気分をさ感ぜさせるものがある<sup>13)</sup>。依然として、自分に対しては厳しく、いささかの懈怠も許さないものがあるが、ようやく「思想の端緒を得たり」（明治42年10月26日）と書くことができるようになると、『善の研究』刊行・・・（それには、意外にも紀平正美の尽力があつたという）・・・の見通しもついて、学問の世界にも確固とした地歩を築きつつあることになれば、家族の病気を除いては、あらゆる面で、心のゆとりもできてきて、吾は吾の道を往くという自信とゆとりもできてきたのであろう。晩年に、

「人は人 吾は吾なり とにかくに

吾が行く道を 吾は行くなり」（昭和9年元旦）と、詠いはしたが、独歩の気概は、

「習得の時代」、さまざまな艱難に打ち克ちながら培われ、いまようやく、帝大教官として、学問の世界にも重要な地位を占めるに至って一種の穏やかさをたたえるものとなつたのであろう。それとともに、その学問を慕う若い知性は、急速に増していったのである。

### その3) 成熟期・・・「自覚」から「場所」へ

「純粹経験」の概念において、西田固有の「實在の論理」は、いわば、その端緒を得たあとは、ひたすらその調琢と深化が試みられ、フィヒテ的な「事行」に依拠する「自覚」の概念に至つたのである。だが、「自己が自己において自己を見る」という「自覚」が、自我と非我との、主観と客観との相対的対立以前の根底にあつて實在であるのは、どうしてか？その問いには、「自覚の体系」では、なお十分には答えられていなかった。

それに答え得る端緒を得たのが、論文『場所』（1926）においてである。すでに、プラトンの『ティマエウス』を読んで、その「場所」（コーラ）の概念に注目していた西田である<sup>14)</sup>。加えて、物理学や心理学の分野からも、「場所」概念は聞こえてきていた。主・客未分といつても、その対立があつてからの統一をいうのではない。対立以前の、対立の根底に想定せられるものである。それは、「アル」とも「ナイ」とも語りえない、まさに直覚（直観）の事態である。語るとすれば、それは、「無」としか言いようがない。述語可能な基体ではないのである。述語を絶した「絶対の無」なのである。このようにして論文『場所』において、西田固有の「絶対無の論理」が成立することになる。

妻を亡くし、病人をかかえての生活ではあつたが、宏壮な家を構えて、一時は二人の女中さんを置いての生活は、もともと艱難を乗り越える不屈の意志力を子供の頃から培ってきた西田には、それほど堪え難いものではなかつたであ

ろう。いまでは、帝国学士院会員としての安定した地位もある。持ち前の強靱な思索は、やがて停年退職（1928）をきっかけとして自由の閑暇を得るとともに、いっそうに深められる。「实在の論理」は、「場所」の概念を基軸に、さらに「無の場所」へと論理的に深化されるのである。

『一般者の自覚的体系』（1930）や、『無の自覚的限定』（1932）は、その論理化の精練を物語る傑作である。西田における「無」の概念は、これまで、ともすれば、東洋的な「無」、ないしは、「空」の概念と等置されるか、それから理解されがちであるが、私には、かならずしもそうとは思えない。けだし、『場所』を見てみると、すでに、「無の場所」は、繫辞としての「アル」と、存在を語る「アル」との根底に「統一＝アル」を考えてそこに实在を見ようとする思索の試みが見られるからである。およそ、「デアル」と「ガアル」との論理的以前にこそ、西田流に言えば、その根底に真の实在として「無の場所」が想定できる。それを、「統一＝アリ」とも、シェリング的には、「絶対のアリ」*absolutes Sein*とも言い表わすことができるであろう。シェリングは、存在するものの「存在の論理」を考える存在論の伝統が、アリストテレス以来、本質主義 *Essentialism* と存在主義 *Existentialism* とに別れることに不満であった。本質が存在を含むとするテーゼから成る「存在・神学」は、キリスト教神学における存在論としては、自明であるかもしれないが、およそ、何か「在る」という存在の在り様は、シェリングにとっては、それ自身の内に、それが在る事の根拠であるものと、それが在る限りでの存在態とが、別々ではなくて、本来ひとつであると考えられるのである<sup>15)</sup>。分かりやすく言いかえると、「ガアル」と「デアル」との分化以前の根源のあり方として、端的な、ないしは絶対の「アリ」*Sein* が想定されるのである。そのザ

インが、いかにして繫辞化されるか？あるいは、実的に在るものたりうるのか？キリスト教圏での、分かりやすい言い方をすれば、神は、どうしてみずからを有限な被造的存在者へとみずからを啓示するかという、昔ながらの困難な問いと重なるであろう。その問いには、シェリングは、その『自由論』において、神も存在するものである限りは、神のうちに、「神そのもの」と、「神の在ることの根拠」である「神の内なる自然」とが想定できるとして、二つの項の展開の相から、答えようとしたのである。それは、神は、いかにしてみずからの外に歩み出すのか？という困難な問いであり、存在論一般からいえば、絶対の「アリ」から、どうして、「デアル」と、「ガアル」が導出されるのか？という問題である。筆者は、かねてから、後期シェリングの「こと－存在論」*Daß-Ontologie*の意義を、そうした視点から、再発見したいと思うものであるが<sup>16)</sup>、困難な存在論的な問いに立ち向かった点では、シェリングと西田は、課題を共有する近さをもつものと思う<sup>17)</sup>。

ただ、シェリングは、下向的に、したがって演繹的に、その問いを「展相論」のかたちで解こうとしたのに対して、西田は、上向的に、いわば帰納的に、繫辞「アル」と、存在言表「アル」とから、その根底に在る根源統一「在り」に迫ろうとする。いいかえると、「ガアル」と、「デアル」との「統一＝在る」を、存在態の真実として遊行しようとするのである。その苦勞のシュプールこそ、まさしく思索の「悪戦苦闘」であった。考えては書き、書きながら考え、疲れては散策するということのうちに想を練るといった日々であったのであろう。

西田の思索は、往きつ戻りつしながら、独自の論理を、繫辞「デアル」と、存在「ガアル」との根底に、真の实在として「統一＝在ル」を求めて、いわば、上向的に、まずは、判断における「一般者の自己限定」を基点とした。つま

り彼は、「超越的述語というものを意識面と考える<sup>18)</sup>」ところに論理化の発端を見つけ、述語的一般者の限定のかたちを「自覚の体系」として論理化することを基本型とした。“S is P.”をその根底において成立させている大いなる存在が、なんらかの「有なるもの」と見られないとすれば、それこそ、述語的一般者の限定を「於いてあらしめる場所」として絶対の「無」を考えるしかない。このようにして、「自覚」は、いまや、「場所」となるのである。その「自覚」は、フィヒテ的「自我」概念に負いながら、「自己に於いて自己を見る」働きとして、そこに「直覚」を見る（全集四 312, 313, 322）のが西田である。ここには、後に「見るものなくして見る」という「實在の論理」の境域が開けつつあることを、すでに看取することができよう。

だが、主・客の根底に主・客未分の一如的實在を、上向的に「自覚の体系」として求めるには、まだ、無理があった。「アル」（オン）と「アラナイ＝ナイ」（メ オン）とを、真に「アラシメテイル」場所は、絶対無の場所というからには、それは、意識面からは尽くされないであろう。

一般者の限定が、行為的一般者とか、表現的一般者とか、あるいは、自覚的一般者とか叡智的一般者とか、さまざまなかたちで、上向的に、最後の實在、「統一＝在り」にまで至ろうとしても、それが述語面への超越である限りは、「見るものなくして見る」という直覚の立場を抜けきれなかった。直観主義とか、神秘主義とかの批判がなされた所以である<sup>19)</sup>。

苦闘は、最後の「存在 - 論理」を求めて続く。そこに、多くのすぐれた若い知性を惹きつけた力作『無の自覚的限定』（1932）がある<sup>20)</sup>。ここでは、これまでの述語面への超越に加えて、主語面への超越も、論理化されようとする。それとともに、西田の思索は、難解の度を深める。

往ったり来たりの思索は、相変わらず晦渋でもあった。だが、筆者は、『無の自覚的限定』において、西田の「實在の論理」は、行き着くところまでいったのではないか、と思う。弁証法的一般者の自己限定がそうであり、「矛盾的自己同一」の論理がそれである。だがそれには、大いなる「転回」がなければならなかった。

## ・ 西田における「転回」

### ・ ・ 「世界」から「自己へ」

#### その1) 「實在の論理」の仕上げに向けて

「實在の論理」を、判断のかたちに着目して深化しようとしたのは、けだし西田の炯眼であった。繫辞「デアル」と存在判断「ガアル」との根底に「統一＝アル」を實在として求めていくことによって、西田の「存在＝論理」は、西欧におけるギリシア以来の伝統的な存在論の土俵にのぼりえたのである。西田は、論理に洋の東西はない、と語ってもいる（『日本文化の問題』）。たどりえた「絶対無の場所」は、東洋的な概念ではあろうが、かれの求めた「實在の論理」は、西欧を去って、東洋に埋没したわけではない。

判断のかたちに着目する限りは、實在として真に「在る」かたち＝エイドスは、一般者の自己限定のかたちをとる。それが、「自覚の体系」として結実したのは、前述した通り、西田の論理形成史におけるひとつのエポックである。さまざまな試行がなされて、「一般者」は、「判断的一般者」から、「行為的」、「表現的」、「叡智的」等等、紆余曲折を経るが、落ち着くところは、自覚的一般者の限定として世界を考える「自覚の体系」であったといえる。

明治の終わり、「純粹経験」の概念から實在を明かそうとした思索は、悪戦苦闘を重ねて、大正の末、「場所」の概念に至りついた。「自覚の体系」が、「無」の概念から、論理化される

におよんで、西田の「存在＝論理」は、一応の仕上げを見たのである。京都帝国大学を停年退職した昭和の初めの頃である。妻を亡くし、子は病の床にあるという困難な事情は解消したわけではないが、家庭事情の困難なら、現実の生を生きるものなら誰にでもあることである。十余年の思索を重ねて、紆余曲折した今は、停年退職を迎えて、身軽になるとともに、ようやく、求めきたみずからの「実在の論理」にも、ひそかに頂きにまで辿り着いたという自負もおぼえる。世間的な言い方だと、生涯からいえば「油の乗り切った」年代に這いる。一種の安らぎが、事を成し遂げえたという思いとともに生活を包むことになる<sup>21)</sup>。

1932年に刊行された『無の自覚的限定』は、そうした西田の論理的結晶であると、私は思う。続いて公刊された『哲学の根本問題』とその続編は、かれの自信と自負を伺わせる作品である。若い頃からの独立不羈のエートス<sup>22)</sup>は、子供の頃から培われたものであろうが、いまでは、「生の哲学者」たらんとしつつ、ひたすら求め続けた「実在」の真景を眺望しうるにいたっては、それが、大いなる自負ともなった。

「人は人 吾は吾なり とにかくに

吾行く道を 吾は行くなり」(前出)

内からの田辺の批判も、左からの戸坂の批判も、もちろん聞く耳は持ってはいたが、彼の論理を揺さぶるまでにはいかなかった。

停年退職後、西田の身軽になったという思いには、身近に起る煩わしい問題に関わらなくてもすむことの気楽さもあったにちがいない。1929年には、山口時代の教え子、河上をめぐる左翼教授抑圧の事件があったし、1932年には、いわゆる「京大事件」があった。学部はちがっても、現役教授ならば種々の心労を余儀なくされたことであろう。名誉教授となれば、直接のかかわりは生じない。西田は、一種の気楽さを感得していたにちがいない。

しかし、だからといって、彼が、時局的、歴史的現実に無関心に過ごしていたわけではない。直接的なかかわりはもたないにしても、思想における関わりには、西田らしい深いものがあった。

「夜ふけまで 又マルクスを 論じたり

マルクスゆゑに いねがてにする」

有名なこの歌は、詠われたきっかけは、たしかに、囑望した弟子たちが相ついでマルクス主義に傾斜し、その弟子たちとのいつもながらの談論を通じて与えられたものであろう。だが、世界史が、ロシアを通じて西欧的社会とちがった原理のもとに動きつつあることへの歴史的認識も伺われる。いちはやく、西田は、マルクス資本論を取り寄せて瞥見しているし、一方では、いわゆる15年戦争に入っていく日本の歩みのなかで、国家主義、日本主義がはびこっていくことへの危惧の念が脳裡に拡がりつつあったことも伺われる<sup>23)</sup>。

三木との対話や、戸坂の批判もきっかけにはなったであろうが、青年期より「生の哲学者たらん」としてきた西田からすれば、歴史的、社会的現実も、みずからの仕上げられてきた「実在の論理」のなかに包摂されなくてはならない。しかしそうなると、「自覚のシステム」では、それに応える体系構想は困難となる。

かつて、若い頃のシェリングには、フィヒテ的な「自我のイデアリスムス」では、「非我」の世界、「自然」を包摂することはできないことを見抜いて、「自然のイデアリスムス」から、自我の世界をも包み込んでしまうような世界体系を構想しようとするモチーフがあった<sup>24)</sup>。いま、西田には、みずから求めて已まない「実在の論理」の展開の途上で、フィヒテからシェリングへの展開を経験しなくてはならなかったのではないか？わたしは、それを、西田「存在＝論理」における「転回」と見ることができると思う<sup>25)</sup>。

西田自身は、「自己から世界を」ではなく、「世界から自己へ」と語る。『哲学の根本問題・続』序文において、西田はいう：「前書の『私と世界』（『哲学の根本問題』二）に於いては、なお自己から世界を見るという立場が主となっていたと思う。したがって客観的限定というものを明らかにするのが不十分であった」と。

これまで、「自覚的一般者というのは、判断的一般者の述語面の底に超越する主語的なるものを包む一般者として考えられ」てきたそういう一般者である<sup>26)</sup>。つまり、実在を一般者の限定として求めようとした西田は、述語面への超越としての自己意識における一般者の限定を、自覚的限定と呼んだ。自覚的限定が、一般者の自己限定の「根本型式（西田は形式と書く）」と考えられたのである。ところで、自覚とは、「自己が自己において自己を見る」働きと規定されるとすれば、その場合、初めに抜きがたく「自己」が予め定立されている。その限りは<sup>27)</sup>、なお、主観主義の圏域を脱しえないともいえよう。「自己が自己のにおいて自己を見る」その働きから、自己は脱落しなくてはならない。ハイデッガー的にいえば、ゲラッセン（放下）されなくてはならない。

そこには、「見るものなくして見る」という働きのみので地平が現出する。その地平が、「絶対無の眞の場所」ともいわれる。「自己から世界を<sup>28)</sup>」ではなく、「世界から自己を」とは、そのことをいう。それは、やはり、ひとつの「転回」である。ここでいう「世界」とは、実体的にいう世界ではない。すべてを、「於いてあらしめる」地平として無の場所である。そのようにして、客観的に、主・客を超えて、それ以前に、その意味でア・プリアリにそれを「於いてあらしめる」場所が開ける。「世界から」とはそのことをいう。

## その2)・・論理の「転回」

このようにして、「一般者の自己限定」は、「自覚のシステム」を抜けて、「弁証法的一般者の限定」へと至るのである。「存在 - 論理」としては、「矛盾的自己同一の論理」の成立である。『無の自覚的限定』から、『哲学の根本問題』およびその『続篇』にまでいたると、西田の論理は、体系への企てを指向して、社会や歴史をも包摂しようとする。物理的世界、生物的世界だけではなく、歴史と社会が体系的視野のなかに入ってくる。「個物的限定即一般的限定」とか、「個物的多」と「全体的一」との「矛盾的自己同一」とか、「多即一」とかの言い回しが多用されてくるのは、この頃から後である。ヘーゲル的にいえば、「論理」から、「自然」・「精神」を包括する体系への企図が、1935年から出始める『哲学論文集』のなかに読み取れるのである。

「自己が自己に於いて自己を見る」という自覚の構造において、主語的自己と客体的自己を繋いでいるのは、「於いて」といことであり繋辞的「場所」である。その場所は「無」なるものとして「無の場所」と呼ばれる。『自覚における直観と反省』において、「自我の事行」を思惟の端緒とすることによって、フィヒテ的と見えた西田は、『一般者の自覚的体系』（1929）、さらには『無の自覚的限定』（1932）において、いっそう深くフィヒテ的であったといえる。

だが、「自覚的限定」が、「自己が自己に於いて自己を見る」という構造図式において、「自己」がgelassenされなくてはならず、つまり、自己が放下されて繋辞的「於いて」が、「無の場所」となるとすれば、自己は「無の場所」にまで深化されなくてはならなかった<sup>29)</sup>。

それにもかかわらず、西田の思索は、休まるところを知らなかった。それは、どうしてであるか？筆者の見たところ、『無の自覚的限定』から、わずか二年後の1834年に、さきに引用

した述懐が示すように、無の限定は、客観的限定へと「転回」されなくてはならなかったからである。限定のかたちが、述語面への超越として、したがって「自己」からの「自覚的限定」にとどまるのではなく、客観的限定となるためには、主語面への超越が論理的に考えられねばならないであろう。

『現実の世界の論理的構造』(1934, 哲学の根本問題・続編)では、限定のかたちが、述語的方向、つまり、ノエシス方向において求められるだけでなく、主語的方向、つまり、ノエマ的方向においても求められることになる。

現実の世界とは、西田を俟つまでもなく、われわれがそのなかに生まれ、そのなかで働き、そのなかで死んでいく世界である。その世界の真実相を解きあかすことこそ、第一哲学の課題である。これまで述べてきたように、西田は生涯、勝義においてその課題に思索を集中した人である。いまや、世界が世界自身を限定していく姿相(エイダス)を明らかにしなくてはならない。三木や、戸坂を通じて、マルクス主義からの問題提起もある。

このようにして、客観的限定が「無の場所」の論理的仕上げにあたって解きあかされることになる。ここにおいて「一般者の自己限定」は、「個物の自己限定」と相即されなくてはならなかったのである。述語面への超越、ノエシス方向は、主語面への超越、ノエマ的方向と相即される。そのようにして、いまや、一般的限定即個物的限定が「弁証法的一般者の限定」として成立することになる(全集, 238, 249, 251 - 260ページ)。

### ・西田「存在 = 論理」のエクスターシス

西田自身は、これまで、みづからの論理を「述語主義」と特徴づけたことがある。一般者の限定のかたちが、述語面への超越の方向、つ

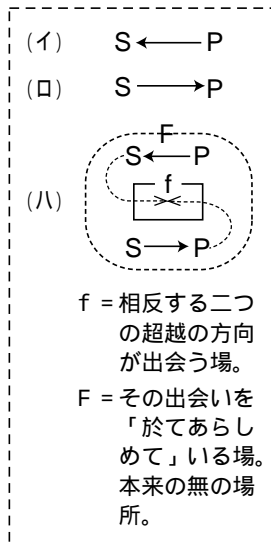
まり、意識面に求められていた限りは、プラトンのように、その特徴づけは当たっているであろう。だが、客観的限定の方向へと「転回」を経験しなくてはならなかった西田には、いまひとつの高峰・アリストテレスにも眼を向けなくてはならない。けだし、アリストテレスは、主語となつて述語とならない方向に存在の基体を見ていたからである。

ところが、主語面への超越から個物的限定を見ようとした西田は、アリストテレスに敬意を表しつつも、それに満足できなかった。もちろん同時に、イデア論のプラトンの述語主義にも満足しえないのは、転回を経験する西田としては当然のことである。

一般的に、弁証法とは、なにもかもを包括しようとする「あれもこれも」の論理として、欲張りである。西田においても、「弁証法的一般者の限定」は、「あれもこれも」の論理であろうとした。つまり、プラトンの論理とアリストテレス的論理とは、弁証法的に統合されようとしたのである。「即」(もしくは相即)で繋ぐ思考のパターンがそうである。ノエシス的限定即ノエマ的限定、「一般的限定」即「個物的限定」など、後に戦後のことだが、ある人が、西田の論理を「いっしょくたの論理」と酷評したのも当たらぬではない<sup>30)</sup>。

だが、西田は、安易に二つを統合できるとは思っていなかった。転回後の西田には、そこに苦勞があった。論理の骨組みが出来上がっていたからには、それまでの悪戦苦闘というほどのことではないにしても、難渋な思索は、まだ続く。「弁証法的一般者の自己限定」は、論理的には、「絶対矛盾の自己同一」というかたちで形式化されるのである。

考えながら書き、書きながら考えるという西田の思考スタイルは、いきおい、行きつ戻りつの文体となり、その限りで晦渋な性格をもつ。それが西田の文章の魅力でもあるし、また一方



では、拒絶反応を覚える人も少なくはない所以である。しかし、講義や講演はかならずしも、晦渋ではない。何年か続けられた普通講義（『哲学概論』として弟子の手によって刊行されている）からは、西田が、プラト的な「述語の論理」と、アリストテレス的な「主語の論理」とを統合する「繫辞の論理」を第三の「存在の論理」として構築しようとしている大きな抱負が伺われる<sup>31)</sup>。すなわち、限定のかたちを、述語面への超越と、主語面への超越とを媒介させる試みである。述語的一般者の自覚的限定としてのそこにだけ「無」を見るのではなく、述語が内属する主語的基体の方向にも超越を見るのである。相反した、その限りは、矛盾した方向でのふたつの超越が、媒介されるところ、そこにこそ、真の「無の場所」が見られるのである<sup>32)</sup>（上の図（ハ）を参照）。そしてそれこそが本来的に、弁証法的一般者の限定と名づけられたものにほかならない。つまり、「自己から世界へ」の転回は、「弁証法的一般者の限定」のかたちをとって具体化したのである。そしてその「論理」が、「矛盾的自己同一」の論理にほかならない。

ドイツ・イデアリスムス、わけても、シェリ

ングにおける「主・客の同一性」概念の底には、この「無」の論理が「矛盾的自己同一」としてなければならないと考えるのが、西田である。「弁証法的一般者の限定」にいたりついた西田は、そのあと、1935年からの論文は、それぞれの論文にはタイトルがつけられてはいるが、刊行の段になると、『論文集』とだけ銘がうたれ、その、第一、第二、第三には、1939年までの諸論文が収められている（全集、第八巻と第九巻）。それらには、いずれも、「図式的説明」がつけ加えられて、数学的思考を好んだ西田の面目が伺われるのであるが、「絶対矛盾の自己同一」は、その説明によっても、いやその説明の故にこそ、かえって依然として晦渋である。

だが、西田としては、これで心が落ち着いたのであろう。この時期の西田には、大いなる安らぎが訪れたかのように見える。還暦を過ぎたこともあるうが、停年退官後の1931年には、半年づつ、京都と鎌倉での生活を楽しむという心のゆとりもあった。でも、なによりも、これで、自分にとっては最後の論理に辿り着いたという自負が、西田の哲学するところのエクスターシスをもたらしたように見える。その頃の西田の写真は、いかにも安らいだおもむきがあり、かつて、ひたすら打座に明け暮れていた頃の写真のあの鬼気迫るような険しい風貌からは想像できないくらいである。

すべてが、「そこからそこへ」という究極の根源とは、世界の真実在を解き明かすことのうちにある。『哲学論文集 第三 序』における西田自身の回顧が語るように、『善の研究』以来、求め続けてきた「実在の論理」は、いまや「絶対矛盾の自己同一」の論理としてかたちをえた。それを論理とする「弁証法的一般者の自己限定」は、客観的限定として、世界自身の自己限定と見られる。世界が世界自身を限定するとは、世界自身がみずからを創造し、みずからを自己形成的に、ポイシスとして作りゆくものである。

作りつつ、作られる、作られつつ作りゆく世界。個物的限定と一般的限定とが相即する、つまり、多と一との矛盾的自己同一として、世界は、時間的、歴史的に、自然の世界もまた、自己創成的に動いていくのである。

ここまでくると、論理を分泌するために苦闘を重ね止住するところを知らなかった思惟は陰に退く。むしろ、時局的、歴史的現実とのかかわりの意識から、それを含めた体系化への意図が表に出てくる。

ようやく安らぎを覚えつつあった西田を、生々しい時局的現実へと引きずり出した直接のきっかけは、近衛が時局を担うことになって与えられた（第一次内閣は1937年）。近衛が、西田門をくぐったこともあるという縁で、西田は、「昭和研究会」のトップの座にすえられることにもなる。そこでは、「世界政策研究会」が、西田の指導のもとで活動もしている<sup>33</sup>。時局が太平洋戦争（当時は、大東亜戦争と呼ばれる）に突入するとともに、軍部の独善と横暴には、また多くのインテリたちの日本主義には、まことに眼に余るものがあった。それらに対しては、苦々しい思いをしていた西田は、やがて時局への具体的ななかかわりからも身を引くことにはなるが、世界史への洞察から、新しい日本の拠って立つ思想原理を求めようとするモチーフは、明治人・西田のエートスのどこかに働いていたにちがいない。

『哲学論文集一』は、「哲学体系への企図」と銘打たれてはいるが、叙述がそれほど体系的に整えられているわけではない。体系構築の抱負はあったではあるが、世界の实在を求めて已まない万年哲学青年的姿勢は、繰り替えし繰り替えし「实在の論理」の論理化に集中する。絶対矛盾の自己同一の論理である。一般者の自己限定が、弁証法的なかたちで整序されると、あとは、それを物差として、それぞれの問題領域に適用するしかない。体系化の意図が働いて

いた限りは、問題領域としては、数学、生命、科学、国家、芸術、宗教等が、体系化のなかに包摂されようとしたものの、論理は、総じて平板に、「矛盾の自己同一」の刃で調理されることに終始した。まるで金太郎飴のように、である。どこを切っても「矛盾の自己同一」なのである。「弁証法的一般者の自己限定」が、西田の、ようやく見つけた止住の場であったように見える。

### ・林住期・クヴィエスティッシュな安らぎ

だが、言葉の遊びをやっているのではない。世界は世界自身をポイエシス的に限定していく。それは、「矛盾的自己同一」的に自己形成する創造的世界である。そして、「我々の自己はこの絶対矛盾的自己同一的世界の個物的多として、創造的世界の創造的要素」（哲学論文集五 全集第十巻509）なのである。我々の自己は、そういうものとして矛盾の存在である。若い頃、自己のなかに沈潜してその矛盾的あり方に苛まれた西田のエートスが、そこには形而上学的に昇華されている。だからといって、安易な直観主義に走るのでもなく、デカルト的コギトからカント的な先験論的統覚へと連なる近代主観主義をとるのでもない。どこまでも、「私の立場は、之に反し世界から自己を考えるのである」（同510）という。「絶対的客観主義」であるとも、西田は言いきる。

なるほど、矛盾的自己同一的に自己創成する世界と客観的にひとつになる思惟というものが、どんなものなのか、それは問題であろう。その思惟は、もとより、経験の地平において働く直観ではないし、ディスカーシヴな分別的悟性でもない。それは、スペクレーティヴに事態の真実を洞察する直観の思惟（前半の西田は、「直覚」というタームを用いたことも多い）というべきであろう。



「見るものなくして見る」立場は、ひとつの直観の立場であるが、「矛盾的自己同一」の論理にいたって、なお客観主義を標榜する西田の方法的意識からすれば、それは、「行為的直観」である。それは、たとえば、筆者のいう「転回」以前では、「働きながら見る」という直観を意味していたであろうが、「实在の論理」の精練が見られてからは、「見るものなくして見る」という「直観」へと深められる。その直観において、实在の真景は、絶対矛盾的自己同一的に自己自身を創成する世界として開けてくる。その世界を、西田は、歴史的世界の絶対現在の自己限定といい、「永遠の今の自己限定」ともいう。そうした世界の客観的限定に至る思惟こそは、实在の真景と客観的にひとつになる「直観」として、「行為的」と呼ばれる。行為を通じての直観をいうのではない。働くことと見ることがひとつの思惟へと昇華されているのである。いや、人間の地平を超えて、世界自身が、ポイエシス的に個物的世界へと自己自身を限定していく姿相が、そのままに行為的直観的なのである。「ものとなって見、こととなって働く」とはその境地をいう<sup>34)</sup>。我々の自己。それは、そうした現実世界のなかに身体的に生まれ、死んでいくものとして、個物的に世界を映す「一観点」となるのであり、その意味では、世界の配景的中心としての位置を占めるともいえるかもしれないが、大事なことは、どこまでも、「見るものなくして見る」地平の開けである。

さて、こう見てくれば、西田の方法的直観は、プラトンのいえば、ディアノイアの認識を超えるヌースの認識であり、シェリング的には、世界の真実相を主・客同一性の原理のなかに見て取る「理性 = 直観」である。20世紀、近代科学の思惟を固定化の思惟と見て、そのかなたに实在の世界を、「純粹持続」と見て「創造的進化」の概念から解きあかそうとしたベルグソンは、その持続とひとつになる直観の思惟を哲

学の方法とした。

世界の实相を、出来事が相互にコンクレッセンスの関係にあるなかに見ようとしたホワイトヘッドは、哲学の営みをどこまでも論理実証主義のなかを求めるラッセルとは訣別して、世界の实在性を、生成と過程のうちに見てとるスペクレーティヴな哲学を築いた。20世紀、形而上学蔑視の、あるいは、衰退の世紀にあって、形而上学の孤壘を守った人として、筆者は、ベルグソンと、ホワイトヘッドとに格別の関心を寄せるものであるが、そこになお、西田を加えて、三人を、21世紀、形而上学の復権を図るうえでのすぐれた遺産として残っていくものと思う。

西田自身は、ホワイトヘッドはともかくとして、『自覚に於ける直観と反省』以来、ベルグソンには、格別の関心を寄せている。方法的には、すでに、シェリングの知的直観に共鳴し、ときに、フッサールの本質直観をも、ただし、意識内在主義をとることはないが、射程のなかに収めている。本来、形而上学的要求に応える方法的思惟には、理性 = 直観が不可欠であろう。

さて、「实在の論理」が仕上げられ、精練された、西田のその晩年は、京都と鎌倉とに静かな佇まいの止住する処をえて、なおまだ、どこか穴のあいたような家庭にも琴・夫人との安定した生活が訪れた時期でもあった。西田のエートスの安らぎは、その両者、つまり、学問のそれと、家庭のそれとの二つが、もたらしたものであった。

その安らぎのなかで、すでに、近衛の引退とともに時局的現実にも超脱していたかに見える西田について、筆者は、なお二つの事に注意を向けおきたい。ひとつは、死の直前に（1945年5月）執筆されようとしていた『私の論理について』（絶筆）である。それは、みずからの論理を振り返って、論理とは、「实在の自己表

現の形式である」という思想を改めて確認したことである<sup>35)</sup>。いえることは、西田の「存在 - 論理」は、西欧の、とかく「存在 - 神学」をかたどりがちな存在論とは、その限りでおもむきを異にしている興味深いことである。それは、神の語りだしとしての論理なのではない、そうではなく、實在自身が語りだす、まさに西田のいう「無」の語りだしとしての存在論を指向するものであるからである。

いまひとつは、鎌倉にあって、東京、京浜地区を繁く襲う空襲の激しさを身近に経験するなかで、敗戦に至るしかない時局的現実を、おそらくはじっと噛み締めながら、みずからの哲学の思惟が、宗教と交接する地平を見据えていたということである。やはり、死の前、4月に書きえられた論文『場所的論理と宗教的世界観』である。絶対的なものに至るイデーの自己展開の長い長い道程をたどる哲学的思惟は、どこまでも媒介的であるに対して、絶対的なものを直観する宗教は直接的であるとするのは、ヘーゲルであった。その限りは、西田もヘーゲルと類縁的である。かつて、自己の内的生の深い悲哀と矛盾に思いを寄せて、数学よりは、哲学を選択した西田は、哲学は、生の深い悲哀から始まるとする哲学者であった。「ライフの哲学者たらん」とするモットーは、変わることなく西田の生涯を貫いていたのである。ただ、ほぼ半世紀余に及ぶ思索の生涯は、「實在の論理」を求めて已むところがなかった。それは、親友・鈴木大拙とは、道を異にしていた。だが、いまや、求めきった「實在の論理」が「場所的論理」として仕上がるとともに、宗教成立の地平を展望することになったのであろう。哲学と宗教とは、ひとつであるという意味は、そこにある。

愛弟子の一人・三木はその晩年、親鸞に回帰した。だが西田の宗教への近接は、多くの知性に見られるような仏教的、日本的なものへの回帰ではない。幼い頃、浄土真宗の宗教環境のな

かで信心深く生きた母に育てられ、長じて青年期には、あれだけ座禅に打ち込んだ西田には、いうまでもなく宗教的エートスが深く浸透していたではあろうが、晩年の彼の宗教への近接は、親鸞でもなく、道元でもなかった。かえって、親鸞でもあり、道元でもあったが、長い哲学の道のりを経て、いまや、西田の哲学的求道そのものが宗教的でさえあった。その地平を哲学的に展望するに及んで最晩年は、クヴィエティッシュでさえあった。それは、人生の深い悲哀から出立して、みずからの根底に深く超えて、逆対応の論理から「神や仏の呼声」に耳傾けるところに<sup>36)</sup>宗教成立を見る西田の至り着いた姿であると、筆者には思われる。どこまでも、「ライフの研究者たらん」と誓った青年西田のエートスは、ここにひとつの完結を見たのである。

\* 本文に繰り返し込めなかったので、かねてからの筆者のひとつの疑問を、宿題として記しておきたい。ヘーゲル弁証法は、「過程的」であり、「有の論理」にとどまると批判する西田ではあったが、西田自身も、思考のスタイルは、弁証法的である。世界の実在を「弁証法的一般者の自己限定」として解き明かそうとし、その論理を「絶対矛盾の自己同一」に求めたからである。

筆者は、そうした西田の「存在 - 論理」を、「繫辞の論理」として、西欧存在論の歴史のなかでも卓越した地位を占めるものと見、くわえてまた、小稿がここで見てきたように、世界の真実在を求める哲学的求道の姿が、クヴィエスティッシュに宗教的でもあったことに敬服の念を覚えるものであるが、にもかかわらず、最高の知性が、いとも容易に、時局的現実を呑みこまれていった姿を、どう考えたらよいかということである。時局的現実へのアンガージュマンは、戦後知性がおしなべて共有した観念のように見えるが、筆者には、知性は、そんなに誇り高いものではないような気がする。脆いものであるからであ

る。

とくに、弁証法的思考は、「あれもこれも」の論理のゆえに、現実には呑み込まれやすい。現実に対して、ラディカルに批判的に対決できる思考は、非-弁証法的思考ではなからうか。西田門から出た左派のすぐれた一人、戸坂は、最後まで“ラディカル クリティシズム”を貫いた。「あれは、あれであり、これは、これである」という思考は、カントに淵源する「批判」における基本の思考型式である。それを越えて、世界の実在の真相に迫ろうとする哲学、つまり形而上学の思惟は、そういうディスカーシヴな「分別の思考」から、少なくとも去り行かねばならない。そのようにして、存在論にしても、形而上学にしても、思惟のスタイルは、弁証法的となり、思弁的な「理性-直観」の姿をとる。しかしそれは、現実の歴史には、対抗しえないで呑み込まれていく。それが、哲学の「命運」であろうか、わが西田も、そしてまた、あれだけすぐれた存在論的思惟を世界に教示しているハイデッガーも、結局は、そういう「命運」に呑み込まれていった一例であるように見える。それが筆者にとっての、いささか、西田や戸坂を論じてきたものとして残っている疑問であり、自省をこめての悩ましい宿題なのである。

## 注

- 1) 米の取り高は、350石、田地は、3町1反6畝19歩という報告（上杉知行『西田幾多郎の生涯』昭和63燈影舎、10、104）もあるが、それでは、つじつまがあわない。「十村」で、宇ノ気村中心にかなり広く土地を所有する大地主であったとすれば、米収350石というからには（長女、静子の父から聞いた記憶）、20町歩前後の田地はあったのではなからうか。（敬称略）
- 2) 以上は、西田静子『わが父西田幾多郎』アテネ文庫昭和23年、上杉上掲書を参考にする。
- 3) 今は、故人の、西田に近いある心理学者の観察。西谷にも、それと通うような観察がある。
- 4) 父・得登の事業失敗とともに、西田家没落の経緯が、どういうものであったかの周到な調査に

基づく検証は、竹田前掲書に詳しい。

- 5) 撰科に在学中、弟・憑次郎の陸軍士官学校受験もあって、一時期、母・寅三も上京し三人同居の生活が始まったことがあるが、その折の生活資金は、500円であるという。多くの叙述は、「僅か」な生活費という受け取り方でなされているが、筆者には、そうは思えない。それで裕福な生活は、もちろんできないが、「みじめな」生活でもないであろう。当時、月12-3円の生活といえば、普通の月給とりの生活とそう変わらないであろう。秀才で、「十村」の気位の高い子が、後に回想のなかで「みじめな」と形容するのは、主として、学力ではひけをとらないのになにかと差別される撰科生の生活に向けられたものであろう。
- 6) 若い日の写真には、いかにもその精神を宿した風貌が見られる。
- 7) その頃の日記を見ると、まさにその思いがする。
- 8) 終生、「生Lifeの哲学者たらん」とする抱負を語るのは、そのような意味である。ただの人生哲学への関心をいうのではない。問いの意識は、どこまでも世界の真実相に向いて、求められたものは、どこまでも「実在の論理」である。
- 9) 論文としては、『現象即実在論の要領』（1897）や、『認識と実在との関係』（1901）がある。
- 10) 1945年、死の直前に書かれた『私の論理について』
- 11) 拙論『西田哲学と存在論の伝統』参照、『西田哲学を学ぶ人のために』大峯編（1996世界思想社）所収
- 12) ここでの思いを込めて書いたのが、『こと-存在論の射程・後期シェリングと西田、その「存在-論理」の近さを測る・・・』（理想 第657号、1996）であり、同じ視座から、*Über die Daß-Ontologie beim späten Schelling und die Logik der Kopula bei Nishida*, in "Natur, Kunst und Geschichte der Freiheit", Hrsg. von J. Matsuyama und H. J. Sandkühler, Peterlang, Frankfurt / Main, 2000 は書かれている。
- 13) 明治38年7月19日、「余は生の研究者とならん」と書いた西田は、続いて、「若し心子供のごとく清く純一となり得ば、天下の至楽之にすぎたるなし」と書いて、翌、20日には、「夜に入りて奮心工夫、世事毫も心を煩せず。外来の世事避けんと欲して避くべからず。これはこれ工夫は工夫とすれば可なり。真の修行は実に此処に

- あり」と書いている。
- 14) すでに金沢時代から、プラトンを読んでいたことは、日記から伺われるが、論文『場所』の初めの方で、西田自身が、『ティマエウス』の場所概念について述べている。
- 15) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit*, Hrgb. von Th. Buchheim, Ph.Bibl. 503, S. 29f.
- 16) 拙論『こと 存在論』の射程』参照
- 17) 前掲のいくつかの拙論参照
- 18) 『働くものから見るものへ』(1927)序
- 19) 「刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたという譏り」を受けるかもしれないという名文句は、大正六年に『自覚に於ける直観と反省』への序のなかで書かれたものであるが、西田自身にはその後も、神秘主義に陥っているのではないかという自省の思いは、つきまとっていたのではないかと私は思う。というのは、身近なところから、田辺の思わぬ批判(1930)の矢が胸を射たこともあるからである。
- 20) それをとりまいて、強く関心づけられた人々には、三木、戸坂、西谷、高坂、高山、梯といった名前が浮かんでくる。そのなかの、左派を代表する一人、戸坂は、唯物論者として師・西田を批判する人ではあったが、批判の軸に据えた『無の自覚的限定』の捉え方は、まことに的確であったと思う。
- 21) その頃の写真を、かつて金沢時代、参禅を重ねていた頃の写真と見比べると、非常な違いがある。
- 22) 藤田前掲の書。
- 23) 1933年、『哲学の根本問題』を刊行した同じ年に『知識の客観性』を出している。そこには、歴史的現実への深い関心が表れている。
- 24) 拙著『続・シェリング哲学の研究』四、五の章(昭和堂、1994)参照、
- 25) 『思想』No.727, 1985年、および、『西田哲学を学ぶ人のために』に掲載された拙論参照。
- 26) 『一般者の自覚的体系』全集 262ページ
- 27) フィヒテ「自我哲学」の、ひとつの難点は、かれの原理的な「事行」に先立ってこの「我」が指定されているとみなされることにある。それは、循環に陥るというわけである。  
筆者は、フィヒテの「事行」を、「行為 存在論」の試みとして理解することによってその難点を克服しようと見るものであるが(拙稿、『行為 存在論の試み』(続・シェリング哲学の研究)昭和堂), それには、ここでは、これ以上は触れない。
- 28) 西田はいう、私は今まで、自己から世界を見てきた、いまや、世界から自己を見なくてはならない、と。
- 29) ここで、むしろ、西田はフィヒテを去ったとも言えるし、いやフィヒテは、より深く西田のなかに入り込んだともいえる。筆者は、後者の見方をとりたいと思う。拙著『続・シェリング哲学の研究』二の章参照。
- 30) 西田と同時期には、田辺は、西田の論理の直接性を批判して、間接的、絶対媒介の論理として絶対弁証法を説いたが、「あれもこれも」の論理としては、大同小異である、と私は思う。
- 31) この点を重視して筆者は、かねてから、西田の「存在=論理」を、「繫辞の論理」として特徴づけ、その意義を、西欧存在論の歴史のなかに位置づけようとしている。
- 32) 前掲の拙稿、『*Daß Ontologie beim späten Schelling und die Logik bei Kopula Nishida*』
- 33) このあたりの詳しい客観的分析については、服部健二『西田哲学と左派の人たち』(こぶし書房1999)に譲る。なお、『季報唯物論研究』(第76号、2001)は、「西田哲学と左派の人たち」をテーマとしたシンポジウムを特集しており、そこにも、西田のアンガージュマンは取りあげられている。
- 34) 西田の行為的直観は、まことに分かりにくいだが、『哲学論文集第一』に収められた『行為的直観の立場』や、『哲学論文集第四』の『実践哲学序論』、同じく第五の『知識の客観性について』および『自覚について』等を通して、筆者は、ここに述べたように、実在の真景とひとつになる直観、つまり、どこまでも世界に即いて、別言すると、世界内在の方法的意識の発露として、理解したいと思う。とくに、『知識の客観性について』に付せられた『歴史的世界の根本的關係』(400 - 405)は、筆者の理解を支持してくれるものと思う。  
ついでにいえば、その付論には(事、行、知)と、サブタイトルがつけられていて、含蓄の深いものがある。かねてから、後期シェリングの「こと-存在論」の、西田の「実在の論理」との親近性を見ようとする筆者には、このくだりは、まことに興味深く読めるのである。
- 35) この規定づけは、『哲学論文集第六』に収められた論文『論理と数理』の冒頭の言葉であが、

それ以前にも、そうした思想は見られる。そもそも、『哲学論文集第七』はいうまでもないこととして、『論文集六』に収められた諸論文も、それぞれ、それまでの思想をあらためて集めたものとして遺稿的性格をもっている。

36) ひととは、「自己の在所に迷う」とき、超越に面する、と西田は語る（論文集第七全集 105, 119, さらに139。

(2002.12.17. 受理)