

# 西田幾多郎の哲学説

横山 れい子

## I. 西田の哲学説とその時代

西田幾多郎（1870—1945）の生涯は、明治維新期から敗戦までの近代日本の歩みとともにあり、資本主義の成立とその帝国主義への移行、ついで帝国主義の狂気的な展開とその崩壊という時代の激変のなかに、そのまま位置していたといえる。

日本帝国主義の特質は、「封建制の異常に強大な諸要素と独占資本主義のいちじるしく進んだ発展との結合<sup>(1)</sup>」にある。近代日本においては、資本主義が急速度に発達したにもかかわらず封建的要素が根強く残り、いわば近代と前近代とが同時に存立する状態であった。この両者の矛盾に満ちた結合の頂点にたつのが天皇制であった。天皇制は、封建的な地主階級そして急速に富みつつあるブルジョアジー両者とときわめて緊密な永久的ブロックを結び、日本帝国主義の主要な支柱として、絶対主義的圧制をほしいままにしていた。

天皇制を軸とするこのような日本帝国主義の形態がようやくある程度確立したのは1900年頃である。そして、この帝国主義的展開を背景とした経済的・文化的発展は西欧文化の移入を容易にし、ヨーロッパのおびただしい諸思想が急速に日本へ流れ込んできた。第一次世界大戦が終わる頃には、絶対主義のもとでブルジョアジーとプロレタリアートとの対立が飛躍的に激化し、資本主義の矛盾も深刻化してくる。このような社会的諸矛盾の反映として、人々は確固たる世界観を求めて模索した。日本共産党はロシア革命の影響のもとに1922年に創立されたが、労働者階級の力はまだ弱く、包括的な科学的世界観としてのマルクス主義がその哲学的基礎とともに理解されはじめるのは、1926年以降である。こうした時期においては、人々の模索は封建的なものからは脱しきれず、

しかもこれを超えようとして、ブルジョアの自我、人格の自覚、つまり個人主義、人格主義、自由主義へと向かうとともに、さらにそれをこえて、東洋的仏教的思惟の伝統のうえに西欧の諸思想を摂取しながら、人生の問題に解決を与えてくれるような体系的な思想を求めた。そこに登場したのが西田の哲学説である。

西田の哲学説は、のちに「西田哲学」という呼称をえた。その出発点をなすのは『善の研究』（1911）である。ついで1917年に出版された『自覚における直観と反省』は、ベルグソンの直観主義と新カント派的な論理主義とを統一しようと試みた著作であり、西田をして「悪戦苦闘のドキュメント」といわしめたものである。思想的出発点におけるこうした試みがやがて「場所」の思想へと結晶し、かれの学説の根拠は神秘的な「絶対無」に求められることになる。さらにすすんで、かれは、社会、歴史、文化をもかれ独自の弁証法的な世界として論ずるにいたる。しかしそのさい、近代日本が天皇制を軸とする帝国主義的展開をおこなうなかで、この「絶対無」は天皇の超越的權威性の観念に結びつくことをよぎなくされる。われわれは、西田哲学を、「封建的社会関係の残存に立脚せる絶対主義と合体した日本ブルジョアジーの哲学」（永田広志）<sup>(2)</sup>と規定することができるであろう<sup>(3)</sup>。

## II. 西田の哲学説の発展諸段階

包括的な論理的な学説を構築しようとする西田の意図が、先に述べたような当時の日本における精神的雰囲気、すなわち個人主義的な人生論上の問題の探求と密接に関連していたことは明らかである。かれは、「学問は畢竟 life の為なり、life が第一の事なり、life なき学問は無用なり」（別 1, 74<sup>(4)</sup>）と日記に書いている。

西田哲学が当時の日本の精神界に大きな影響力を持ち得たのは、その思想がたんに人生論上の問題に終始しているだけではなく、人間と世界の根源的あり方を問うという、哲学における本質的な問題に迫っていたからである。西田は、眞実在とは何かという問題を根本に据え、古代から現代におよぶ西欧の諸思想をさまざまに自己と媒介しながら、主観と客観、一般と個、一と多、矛盾

の問題などの哲学の基本的な諸問題を、独自の仕方では考え抜いていったのである。

しかし、真実在を究めようとするねばり強い思索の道程は、西田においては結局「絶対無」という神秘的なものにいきつかざるをえなかった。東洋的な大乘仏教とくに禅における無の思想に基本的に由来するこの「絶対無」が、主観的で非合理主義的な性格を持つことを、我々は後に詳しくみるであろう。とはいえ西田自身の意図からすれば、かれの思想的展開は、いかにしたら実在そのものを真に把握できるかという探求の過程であったといえる。この過程は、次のような3つの段階に大きく区分され得ると思う。

第一段階（純粹経験から自覚の立場へ）。その段階における主要な著作として、『善の研究』（1911）と『自覚における直観と反省』（1917）とが挙げられる。前者においては「純粹経験」が、後者においては「自覚」が真実在を基礎づける概念であり、両者とも主観的観念論の色彩が濃い。しかし西田は結局、この両概念によっては実在は把握されえないと考える。

第二段階（場所、絶対無の立場の確立）。この段階における主要な著作として、『働くものからみるものへ』（1927）、『一般者の自覚的体系』（1930）、『無の自覚的限定』（1932）などが挙げられる。この時期に西田は、真実在を絶対無の「場所」としてとらえ、「絶対弁証法」の論理によって、自己の哲学的立場を築く。西田はこうして、真実在にかんするかれの根本思想を確立したのである。

第三段階（弁証法的世界の展開）。この段階には、絶対無＝場所の思想をもとに、歴史や社会、文化などの諸問題が論じられる。『哲学の根本問題続』（1934）、『哲学論文集第三』（1939）、『日本文化の問題』（1940）などがこの時期に属する。

次に私は、それぞれの段階における思想の展開を考察してみよう。

### III. 西田の哲学説の内容展開

#### (一) 純粹経験から自覚へ

西田の思想の出発点をなすのは純粹経験の立場である。『善の研究』の序文

でかれは、「純粹經驗を唯一の實在としてすべてを説明してみた」(I, 4)と書いている。

純粹經驗とは、西田によれば、「未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している」(I, 9)状態である。それは、説明不可能な神秘的なもの、直観的なものとされる。西田の思想の根底にはつねに宗教がある。「實在の根底が直に神である」(I, 96)と西田は書いている。もっともこの神は、人格的なものではなく、東洋的な大乘仏教の思想に基づく絶対者である(この点については後述)。ともあれ当時の西田は、東洋の仏教的思想を基礎に据え、たとえば神秘主義者であるエックハルトやヤコブ・ベーメなど多くの西欧思想家の見解をとり入れながら、真實在を主客未分の純粹經驗として、直観的、神秘的に把握するのである。

このように純粹經驗のみを真實在とみなす西田にとっては、物質と精神、客観と主観などの区別は、純粹經驗を相反する方向から見るという見方の相違にすぎないものとなる。つまり、両者は、純粹經驗なる真實在の抽象的な二方向とみなされる。したがってまた、科学的真理も、真實在の抽象的側面のみをあらわすところの相対的なものにすぎない。このように、物質と精神、客観と主観とを、神秘的な真實在の両方向、両側面とみなす見解は、後にも述べるように、西田哲学の全展開を貫く基本的な思想をなすのである。

ところで、純粹經驗は、物質と精神、客観と主観とを包括する真實在として、さらにすすんで、自らのうちに区別を措定しつつそれを統一するところの活動そのものとしてとらえられなければならないとされる。この活動を、フィヒテにおける「事行」の概念を媒介として解明しようとしたのが、『自覚における直観と反省』である。この著作のなかで西田は、価値と存在、意味と事実との対立の結合を基礎づけようと試みる。もともとフィヒテにおいて事行とは、やがてヘーゲルによって批判されたように、真の統一を欠く無限の当為の措定であった。しかし西田は、かえてこのことのうちに、無限の前進即遡源を、すなわち自己の根底である「絶対自由の意志」への還帰を見る。いいかえれば、そこに、有と非有との対立を包括する「創造的無」、神、を見出そうとする。このようにして西田は、フィヒテの事行をとおして真實在の活動をとら

えようと試み、価値と存在、意味と事実との真の結合を基礎づけようとしながら、しかしこの事行をつきぬけて、神秘的な（ディオニシオス・アレオパギタにもみられるような）超実在的な神にまでせまろうとするのである。

## （二）場所の思想の確立

西田は、こうして「自覚」を究極にまで深めてゆくことによって、「絶対自由の意志」、つまり有と非有とを包括するような創造的無へといきついた。しかし、創造的無の思想を論理的に明確にするには、自覚の立場ではまったく不十分であり、無の思想自体を根本に据える新たな立場が必要となってくる。ここに成立するのが「場所」の思想である。西田は、プラトンの『ティマイオス』における空間やアリストテレスの『デ・アニマ』における場所の概念を介して、新たな思想的地平を切りひらいたのである。

場所の立場への移行は、西田が自己の思想を意識的に「無」の上に築いたことを意味する。かれは、「有るもの働くものすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見る」（Ⅳ、5）ことを主張する。仏教思想と結びついて「見るものなくして見」「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」（Ⅳ、6）ようなものを基盤におくこの無の見地は、たしかに潜在的には『善の研究』以来かれの思想の根底に存していたといえよう。しかしこの時期に至って西田は、自覚的に無を自己の学説の根幹と成し、無を論理的に基礎づけることを明確に意図するのである。

次に、場所の思想の内容を考察しよう。

### α) 「場所」とは何か

西田は、真実在にかんする自己の考察を、アリストテレスの個物の規定からすすめていく。アリストテレスは、周知のように、主語となって述語とならない基体すなわち個物を真実在とした。しかし第一期における西田の見解から明らかかなように、かれにとって真実在とは、一貫して自己の内いっさいを成立させるような普遍的一者である。すなわち、アリストテレスにおける個物をも包括するもの、個物を個物として成立させるものが、西田における真実在である。それゆえ西田は、アリストテレスが真実在を主語的方向に考えたのに対して、その主語的基体を包括するような述語面の方向に真実在を考える。この述

語面が個物の於てある「場所」である。「主語となって述語とならないものの述語的一般者」(Ⅳ, 197)という規定が場所に与えられる。

西田によれば、この述語的一般者は、結局述語となって主語とならない究極的な述語面にまでいきつくのであり、これはもはや有の述語面を考えていたのでは到達できない境地、すなわち超越的述語面、無の述語面である。この無の場所においてはじめて、いっさいの有が根拠づけられる。西田は無の場所を「自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むもの」(Ⅳ, 213)と言う。アリストテレスの個物も無の場所においてこそ真の個物として存しうるとされる。

### β) 「場所」の構造

西田は、「場所」に3つの段階を区別し、無の立場が順次に深まることを体系的に明らかにしている。

この3段階は、『働くものから見るものへ』においては、それぞれ有の場所、相対無の場所、絶対無の場所とされる。有において自然界が、相対無において意識界が、絶対無において叡智界が基礎づけられる。より後の場所は前の場所を包みながらより高次の無の境地に立ったものであり、最後の絶対無の場所に至って、先に述べたような「自己の中に無限に自己を映しゆく」という真の無の立場が完成するのである。

この3段階は、『一般者の自覚的体系』においては、一般者の自覚が次第に深まっていく過程としてより具体的に考察され、それぞれ判断的一般者、自覚的一般者、叡智的一般者と名づけられる。そして叡智的一般者のなかに真、善、美の三種の叡智的自己が区別され、その背後に宗教的自己が考えられ、叡智的自己はこの宗教的自己のなかに自己の真理を見出すとされる。すなわち絶対無の本質は宗教的世界に在るのであり、このような「言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界」(Ⅴ, 180)「悩める魂」の実在する「宗教的解脱」の世界こそが、絶対無の究極の立場なのである。ここにおいて、宗教的な絶対無を究極の真実在とする「場所」の3層構造が、明確に論理づけられたことになる。

### γ) 「場所」の論理における絶対無の思想

真実在を述語の方向へ求めていく場所の論理は、西田自身によって「述語的

論理主義」と名づけられる。ところで、大乘仏教にその淵源をもつこの絶対無は、たしかに絶対者としてある種の超越性をもつとしても、その超越性とは、いっさいのものの奥底を深くつきつめていけば達せられるものであり、その意味で、絶対無は、いっさいのものに内在しているとも言えよう。超越が「即」内在である、否、超越とも内在とも規定できないような絶対者であることが、絶対無の性格である。

しかもこの絶対無は、いわば真の主観としての性格をもつとされる。前述したように『善の研究』以来一貫して西田にとって真実在は、自らの内に区別を措定し同時にそれを統一するような主体的なものであった。この主体性は、場所の思想が確立した段階では、「見るものなくして見、聞くものもなく聞く」（Ⅴ、179）という形において絶対無の本質的な規定とされるのである。主体的であるとはいっても、述べてきたような絶対無の性格上、運動の側面よりも静的な色彩が濃く、ましてや実践的でなく思弁的、冥想的であり、このことは「映す鏡」（Ⅳ、182）という絶対無の規定にもあらわされている。すなわち絶対無の主体性は、いっさいのものを自己の影として自己の内に映すというところに成立する。

ともあれ、究極的な述語であるところの絶対無が真の主観と考えられているのであるから、自然界、意識界、叡智界の3層は、真の主観へと順次深まってゆく過程と考えられる。これは逆からいえば、より前の段階は後の段階に比べていまだ客観性がより多く残存しているということになる。すなわち客観性を払拭してより高次の主観性へと高まっていく過程、「主観の中に客観が没入せられる」（Ⅴ、139）過程が、場所の思想の深化していく体系的進展といえよう。西田はこの進展をノエシスの超越（限定）と名づけ、それが主観化の過程であることを明らかにしている（なおノエシスの超越の用語は、客観の方向を示すノエマ的超越と一対をなしており、かれの思想における中心概念の一つであるが、このことについては後に述べたい）。この意味で、西田の場所の思想は、いっさいを主観のなかに包括するところの主観主義的見解であると評することができる。

しかし、西田自身はこの主観化の過程を、同時に一般者が「自己を客観化す

ること」(V, 155)と述べている。西田の哲学的探求は、前述したように、いかにしたら真実在を把握できるかという問題意識につき動かされて展開してきたのであり、その結果ついに真の主観といえる絶対無の思想に到達したのであるが、この思想は、現実に存するさまざまな実在を基礎づけるものとして、西田にとっては、じつに真に「客観的」な見解とされるのである。かれ自身自己の思想を「真の客観的実在の論理」(VII, 219)とも呼んでいる。しかしそれは、すべての客観的実在を真の主観である絶対無へと没入させる主観主義的な論理であるといえよう。

#### δ) 弁証法論理の成立

絶対無の主観的性格は、『無の自覚的限定』において、いっさいが絶対無の自覚によって成りたつという見解に結実する。この見解は『一般者の自覚的体系』においてもすでに成立していたが、そこでは一般者の自覚が判断的一般者(前述)から出発して順次深まり究極的に絶対無へたどりつくという過程的進行の方法がとられている。しかし『無の自覚的限定』において西田は、すでに絶対無の立場に立っており、場所の3層は総括的に「事実」と呼ばれ、絶対無の自覚の内容つまり絶対無の「ノエマ的内容」と規定されている(VI, 48)。西田にとってこの「事実」の概念は重要である。「事実」は、究極的な真の主観である絶対無を根底にもつものとして、本質的に不断に自己を主観化しようとする(ノエシ的限定)が、このノエシ的限定は同時に、「事実」がたとえば自然を客観的方向にもつ(ノエマ的限定)ことから明らかなように、「無限なる対象的〔ノエマ的一筆者一〕限定を自己否定として内に含む」(VI, 91)ものである。それゆえ「事実」は、ノエシ的限定とノエマ的限定という矛盾した方向が統一したものとして、「弁証法的」とされる。西田は絶対無を基礎にもつ自己の弁証法を「場所的弁証法」「絶対弁証法」と名づけており、第3段階においてこの弁証法を用いて歴史や社会、文化の諸問題が論じられることになるのである。

#### ≡) 弁証法的世界の展開

『無の自覚的限定』における事実概念の成立は、西田が歴史や社会の問題を思索の中心に据えてきたことを意味する。



## α) 「現実の世界」の構造

前述の事実概念の規定からも明らかなように、西田にとって「現実の世界」は、真の主観である絶対無へと向かうノエシ的限定（述語面的方向）と、客観へと向かうノエマ的限定（主語面的方向）という矛盾した2方向が統一した「弁証法的」な世界である。かれは、ノエシ的限定の方向を一般的限定、ノエマ的限定の方向を個物的限定とも呼び、両者の統一である「現実の世界」を「一般的限定即個物的限定、個物的限定即一般的限定」としての「弁証法的一般者」の世界と把握する（Ⅶ, 230, 231）。このような現実世界の弁証法的構造を、かれは、

$$\frac{e_1, e_2, e_3, e_4, e_5 \dots}{A} M \text{ 或いは簡単に } \frac{E}{A} M$$

と図式化する（ $A$  は一般的限定を、 $E$  は個物的限定を、 $M$  は弁証法的一般者を示す）。この図式は2つのことを意味している。第一は、先にも述べたように、互いに矛盾しあう一般的限定と個物的限定とが、弁証法的一般者の媒介によって「即」として統一されることである。このことは、西田が弁証法的一般者の世界を「絶対に相反する主観界と客観界との交叉面」（Ⅶ, 258）、「真に主観的・客観的なる現実の世界」（Ⅶ, 206）と規定することにも示される。しかし弁証法的一般者の媒介といわれるとしても、それは無を根底におくのであるから、その媒介は無媒介の媒介といわれなければならない。「即」とは無媒介の同一にほかならない。第二に、弁証法的一般者は、一般的限定と個物的限定とを統一しつつ自己自身をも限定していく、すなわち自己を無限に形成していく運動そのものであるとされる。このことは、西田が弁証法的一般者の世界を「行為的直観の世界」と規定することに示されている。「行為的直観」とは無における直観としての行為にほかならない。

## β) 「現実の世界」と個人

西田は言う、「真の現実の世界は我々を包む世界でなければならない」（Ⅶ, 217）、「我々は世界の外から世界を考えるのではなく、考える私も世界の中にある」（Ⅷ, 269）。個人は世界を述語とするところの主語とされる。たしかに西田は「我々は自己自身を形成する世界の個物として形成作用的に働くのでなけれ

ばならない」(IX, 169)と述べ、個人の主体性と自由とを強調しはしている。しかしその主体性も、個人を「現実の世界」の構成要素とみなすことによってのみ認められるのであり、個人それ自身としての主体性が主張されているのではない。「自由なる自己の世界といっても、何処までも一般的限定を離れたものではない」(VII, 316)。このような西田の考えは、後にも述べるように国家の強制を一般的限定とみなす論理につながり、個人の自由は国家の構成要素として形成作用をおこなうことにあると主張されることになるのである。

### γ) 文化の問題

『哲学論文集第3』において西田は、「現実の世界」を「多と一との絶対矛盾的自己同一の世界」(IX, 159)とも規定している。それは「現実の世界」の弁証法的構造をかれなりに最も明確に表現した規定といえよう。そこにおいては、いっさいの対立項は絶対矛盾的(非連続)であるとともに即ち自己同一(連続)なのである。そのような「現実の世界」は、前述したような「行為的直観」の世界として、絶対無へ不断のノエシスの超越をおこなう運動そのものであり、「自己否定的に作られたものから作るものへと動いていく世界」「無限なる動の世界」(IX, 148)すなわち「ポイエシスの世界」(IX, 151)ということになる。このような絶対矛盾的自己同一的な世界の運動が、西田によれば文化的発展である。かれは、世界が形成作用の過程においてさまざまにとる形態を「社会」そして「文化」と考える。世界が一つの文化から新たな文化へと不断に進展することが歴史の発展であるが、これは究極的に絶対無へのノエシスの限定に基礎づけられているとされる。この見解がやがて日本文化を論じるさいに皇室と結びつけられることになる。

## IV. 西田の哲学説の批判的検討

次に私は、西田哲学にたいする批判的見解をまとめて述べておこう。

### (一) 主観と客観との統一にかんして

『善の研究』以来西田は、主観と客観とを、両者がそこにおいて成立するような根源的な或るものの対立する2方向と考えていた。この見解は、場所の思想そして絶対弁証法の確立によって明確に論理づけられ、そのうえで絶対無を

根底にもつ「弁証法的・一般者の世界」が「真に主観的・客観的なる現実の世界」とされて、主観と客観とはその世界のノエシス的方向とノエマ的方向とに基礎づけられた。

このような見解によれば、主観と客観との区別から出発する思想は唯物論であろうと観念論であろうと「主知主義的立場」（別Ⅵ，補遺，56）として一括して批判されることになる。先にも述べたように西田はたしかに自己の見解を「真の客観的實在の論理」とよび「私は徹底的客観主義者である」（同上）とも断言するが、かれのいう「客観的實在」とは主観と客観とを自己の両方向として含む世界を指し、それは究極的にはかれの考える真の主観であるところの絶対無に媒介されてはじめて成り立つのである。西田は、永田もいうように、「主観的確實性から出発しながらその主観主義をさげんがためには……超越的絶対者を要請」<sup>(6)</sup>したのであり、ここに客観的観念論への移行がみられようが、それはやはり結局主観主義的、神秘的な基本性格をまぬがれ得ない。

#### (二) 弁証法にかんして

西田哲学の理論的核心は、絶対無の思想を根底におく「絶対弁証法」にあった。西田はかれ独自の弁証法論理を駆使して、いっさいを、歴史的な「現実の世界」における矛盾した2方向、ノエシスとノエマとによって説明したが、その見解は「多と一との絶対矛盾的自己同一」という表現において完成を示した。

西田は、ヘーゲルの弁証法については「現実の世界」のノエシス方向すなわち「主観的弁証法の世界」のみに妥当し、マルクスの弁証法については「現実の世界」のノエマ的方向すなわち「客観的弁証法の世界」のみに妥当するものとし、それゆえ両者はそれ自身としては相対的弁証法にすぎないとみなす（Ⅶ，243，352）。「併し弁証法的なるものは絶対弁証法的でなければならぬ、相対的弁証法的なるものは真に弁証法的でない。この故にヘーゲルの弁証法もマルクスの弁証法も真の弁証法でない」（Ⅶ，352）とかれは書いている。

では西田のいう真の弁証法、絶対弁証法の特質は何であろうか。それは、絶対矛盾的自己同一の用語からも明らかなように、一と多、一般と個物、主観と客観、内界と外界、未来と過去などの対立項が、絶対に矛盾している（非連続）と同時にそれらが「即」として無媒介的に統一される（連続）という論理、す

なわち「非連続の連続」にあると考えられる。この論理によれば、運動・発展を過程としてとらえるヘーゲルやマルクスの弁証法は「過程の弁証法」とみなされる。西田は言う、「私は真の弁証法は過程の弁証法ではなくして存在の弁証法でなければならぬと思う。弁証法的運動の背後に何等かの意味に於て対象的連続が考えられるならば、それは弁証法的運動というものではない」(VI, 156)。かれによれば、対立項は互いに絶対に他を否定するものとしてどこまでも非連続的に考えられねばならないのである。「絶対的弁証法が絶対の否定を媒介とするという時、それは絶対の死を媒介するということではなければならない、絶対に死して生まれることでなければならない。そこに何等の意味に於ても内面的連結という如きものが考えられてはならぬ、直線的なもの、過程的なものは否定せられなければならない」(VII, 314)。

ここで注意すべきことは、西田が矛盾を強調しているにもかかわらず、かれの言う矛盾とは多と一、個と一般等々のあいだにのみ抽象的、超歴史的に成り立つ非連続であり、しかもこれは非合理的に「即」において、神秘的な絶対無において無媒介的に統一されてしまうことである<sup>(49)</sup>。そこでは対立項が互いに他を含むという相互浸透の見地はなく、両項は絶対的な他者としての悟性的な対立においてただちに神秘的な合一を思弁的にとげるのである。さらに、多なるもの自身、もろもろの個自身も、相互になんら浸透することなく、どこまでも他者にとどまるのである(そこに個の自立性、自由の外観がある)。「非連続の連続」という一見弁証法的にみえる命題もじつにこの意味にほかならない。かれは、ヘーゲルとマルクスの弁証法をかれの絶対弁証法によってこえたとするが、じつは、客観的实在の理論的、合法則的な運動・発展の論理としての弁証法を前にして、神秘の思弁へと逃避してゆく。そこでは絶対無がいっさいを包むのである。こうして、過去と未来との絶対矛盾的自己同一としてある「現実の世界」が、「永遠の今」において各瞬間において絶対無に媒介されていることが、真の弁証法的発展であるとされるのである。

### (三) 実践にかんして

前述したように、「現実の世界」「多と一との絶対矛盾的自己同一」の世界は、「行為的直観」の世界として、「自己否定的に作られたものから作るもの

へと動いていく世界」「ポイエシスの世界」であった。西田によれば、多の方向は「環境」、一の方向は「主体」であるゆえに、「現実の世界」は、環境と主体との絶対矛盾的自己同一、すなわち「どこまでも主体と環境とが相対立し、主体が自己否定的に環境を、環境が自己否定的に主体を形成する」運動の世界（IX, 159）となる。

この見解には、人間が客観的自然に働きかけ対象を変革することによって自己を実現し、同時にまた自己を変革するという、主体-客体の弁証法、実践にかんするマルクス主義的な把握と類似したものがあり、また実際、西田はそこから多くを学んでいるようにみえる。しかも、作られたものから作るものへと発展する形成作用が真の文化であると主張し、「世界を唯作られたものとしてみる」「単なる文化的見方」を「主体から遊離した文化」として批判する西田の見解（IX, 168）は、ダイナミカルな文化の把握に近づいているように思われる。

しかし、西田によれば、一と多、一般と個等々と同様に、主体と環境も「現実の世界」の相反する2方向にすぎず、主体は絶対無へのノエシスの超越に基礎づけられたかぎりでの主体であり、環境も「現実の世界」（究極的には絶対無）のノエマ的限定に基礎づけられた限りでの環境であり、意識から独立した客観的実在としての意味を持たない。「主体が環境を形成し環境が主体を形成する」という「実践的弁証法」（IX, 164）は、思弁的、冥想的なもの、すなわち絶対無における直観にほかならない。

#### 四 社会的論理にかんして

近代日本の、天皇制を軸とする帝国主義的展開のなかで、西田の絶対無と絶対弁証法の思想は、天皇の超越的權威性の観念に結びつくことをよぎなくされる。

西田は、絶対弁証法によって個人と国家の問題を論じるとき、その弁証法的神秘的な無媒介性のゆえに、容易に、個人が国家的強制さえも自己の自由の実現として肯定するという見解に結実する。すなわち、非連続の連続として個人と国家との非連続性すなわち個人の絶対自由がまず承認されながらも、「一般的限定即個物的限定、個物的限定即一般的限定」という論理から、個人はそのま

まただちに弁証法的世界である国家に無媒介に包摂されることによってはじめて意義をもっとされる。しかも西田は、日本の国家は皇室を中心として発展してきたとみて、「皇室は過去未来を包む絶対現在として、我々は之に於て生れ、之に於て働き、之に於て死して行く」(別Ⅵ補遺, 4)「天皇は歴史的世界の客観的表現として我々に臨むものでなければならない」(別Ⅵ補遺, 109)とまで主張し、天皇制に一つの理論的支柱を与えることとなるのである。

西田の絶対無の思想は、東洋文化に哲学的根拠を与えるという意図と密接に結びついていた。かれは、鈴木大拙の思想に同調して、「西洋論理は物を対象とした論理であり、東洋論理は心を対象とした論理である」(別Ⅵ補遺, 47)と把握し、西洋論理に一定の意義を当然にも認めながらも、心を対象とした東洋論理こそが有即無の絶対無の思想を真に具現するものであると主張する。さらにかれは、東洋文化、なかでも日本精神に他の諸文化にたいする優越性を与え、「併し今日の日本はもはや東洋の一孤島の日本ではない……世界に面して立つ日本である、日本形成の原理は即ち世界形成の原理とならなければならない」(別Ⅵ補遺, 99)と述べる。こうして、かれの哲学は、絶対主義的天皇制のもとでの帝国主義的侵略のイデオロギー的支柱の役割をも担うこととなった。

## V. 西田の哲学説の影響

西田の哲学説がブルジョア思想界に及ぼした影響は小さくない。1934年に甘粕(見田)石介も「西田哲学こそ全観念論の支柱であり、あらゆる有力なアカデミーに対する絶対的、超越的傾向、神秘的用語の配給所となっているのである。この哲学の批判がおこなわれなければ、全観念論の批判もおこなわれたとはいえない」<sup>(7)</sup>と書いていた。

西田の後継者、田辺元は、「観念弁証法と唯物弁証法とを統合する絶対弁証法の自覚に達するのは、歴史の弁証法的必然でなければならぬ」<sup>(8)</sup>とし、西田の絶対無を無媒介にとどまると批判し、媒介者として種を導入する。個は種を介して無へ、無は種を介して個へ転入する。そのさい、種は民族であり国家であるとされる。田辺は、第二次世界大戦の後、一億総さんげの哲学を説いた。全国民がこぞって反省し罪を悔いよというのである。これによってかれは、天

皇を中心とするファシズム支配層の戦争責任を免罪しようとした。

西田の哲学説は、他の代表的観念論哲学者、和辻哲郎にも影響している。和辻によれば、人間存在は、個が全体（共同体）との相互否定をとおして全体へと還帰するところの「絶対空」の弁証法的運動であり、諸個人の於てある人間共同体の存在根底をなす秩序が人倫にはかならない。人倫は、絶対空の弁証法において成り立つのである。日本主義と自由主義とに対する批判の書『日本イデオロギー論』（1935）のなかで戸坂は、日本主義を日本型の一種のファシズム」と規定し、和辻を代表とする自由主義哲学は、ディルタイ、ハイデガー流の解釈学を方法論的特徴としており、モダンであるが、日本的なものへの回帰によって容易に日本主義の完全な用具に化することを明らかにした<sup>(9)</sup>。

第二次世界大戦のさなかに、絶対無にもとづく新しい歴史主義一すなわち、広い東亜を地盤として新たな世界的日本文化の創造、東亜的な世界史、東亜新秩序の建設の見地一を提唱したのは、高坂正顕、高山岩男、西谷啓治らである。かれらは、西田の哲学説を戦争の全面的な基礎づけにまで悪用したのである。そこでは、ヒューマニズム、デモクラシーは、個人主義思想であるとしてきびしく批判され、無における個の運命共同体への帰入（滅私奉公）がひたすらに説かれる。戦争のなかにこそ道義的エネルギーが存するとする戦争讚美論も展開される。かれらは、日本の侵略戦争を正当化するために、その哲学的基礎づけを試みたのである。

西田の無の哲学は、第二次世界大戦後日本の民主化運動がすすみ個人の主体性が重視されるなかで、実存主義的潮流と結びついて、いわゆる主体的唯物論の拠りどころとなった。主体的唯物論は、しかしその後、とくに60年代末の急進ブルジョア的ないわゆる「新左翼」運動の一つの思想的な前提となった<sup>(10)</sup>。

今日アメリカの世界戦略のなかで日本が軍事大国化してゆくなかで、保守支配層は、天皇を中心とする運命共同体としての日本民族の観点、日本文化への回帰の思想をますますろこつにうちだしている。そのさい、和辻哲郎の人倫思想が注目をあびている。

ともあれ、西田の真実在をどこまでも追求するきびしい思索の態度は、当時、自己の世界観を模索していた多くの真摯な青年をして、かれの門をたたか

しめた。たしかにかれの思想はまったく主観主義的なものであり、同時にまた折衷的な側面をあわせもっていたが、古今の諸思想(マルクス主義をも含めて)を包摂しながらうむことなく展開をつづけたかれの哲学説は、かれ自身の限界をはるかにのりこえ現実の問題にたちむかう若い研究者を、その門下から生み出すことができた。とくに対立物の合致 (coincidentia oppositorum) を説くその弁証法、真実在の探求から現実の歴史・文化をもポイエシスとして説明しようとするその弁証法は、当時の客観的矛盾に満ちた絶対主義天皇制のもとの帝国主義的進出という条件下で、一部の弟子たちのあいだに、マルクス主義を志向し労働者と人民の立場にたとうとする傾向をうながした。こうしてアカデミーの哲学はマルクス主義の哲学に近づくことができた。まず三木清があり、ついで、弁証法的唯物論の立場を明確に宣言した戸坂潤がある。甘粕石介、船山信一らも、西田の弁証法から唯物弁証法の承認へとふみきった。

今日この点から見るならば、西田の哲学、その弁証法は、その観念論にもかかわらず、もちろん当時の日本の現実矛盾のなかで、それ自身の反対物としての唯物弁証法を準備する側面をももっていたことを、見落とすことはできないであろう。

(注)

(1) 三二テーゼ、『日本共産党綱領集』, 1957年, 95—96頁。

(2) 永田広志「西田哲学」『哲学と民主主義』, 1949年, 162頁。

(3) マルクス主義の側からの西田批判の主要なものは次のものが挙げられる。戸坂潤「『無の論理』は論理であるか」『日本イデオロギー論』全集第2巻; 「京都学派の哲学」「田辺哲学の成立」全集第3巻; 見田石介「現代日本に於ける観念論哲学鳥瞰図」「2つの弁証法」「絶対弁証法と唯物弁証法」著作集第6巻; 古在由重「西田哲学の社会的性格」著作集第3巻; 永田広志「方法としての弁証法」「絶対弁証法の反動性」「西田哲学の立場」「具体的立場の矛盾」『哲学と民主主義』, 1949年; 林直道『西田哲学批判』, 1948年; 岩崎允胤「場所的弁証法と過程的弁証法」『日本マルクス主義哲学史序説』, 1971年; 田平暢志「西田哲学と日本における近代意識」『科学と思想』, 第36号, 1980年; 高田求「西田哲学『現代の観念論哲学』, 1973年; Ю. Б. Козловский, Концепция восточной культуры Нисида Китаро. Вестник истории мировой культуры, № 2, 1961 г.; Философия Нисида и ее идеалистическая сущность, 1963 г.; Распространение экзистенцизма в Японии. Современный экзистенциализм,



1966 年。

- (4) 以下、『西田幾多郎全集』(1952年)からの引用は、このように、たとえば第1巻23頁なら(I, 23)と本文中に記すことにする(別とは別巻のことである)。
- (5) 永田広志, 前掲書, 160頁。
- (6) 西田は「非合理なるがゆえに弁証法というものが成立」と言う(Ⅵ, 149)。
- (7) 見田石介, 前掲書, 16頁。
- (8) 田辺元『哲学通論』, 岩波全書, 1933年, 208, 209頁。
- (9) 和辻批判については, 注(3)の Ю. Б. Козловский の論文 Распрост. экзист. в Японии を参照。
- (10) 岩崎允胤『「新左翼」と非合理主義』, 1970年, を参照。

(筆者の住所: 東京都世田谷区三宿 2-14-11)