

西田幾太郎の日本文化論

中尾訓生

はじめに

戦中、「日本精神論」は学者、知識人が語らなければならない、語らざるを得なかったテーマであった。三木が云うように「日本精神論」を解釈するためには「日本精神論」を位置づけ得る全体図式を描いていなければならない¹⁾。学者、知識人は戦争遂行に国民を総動員するためのイデオロギー戦線への参加を促された。西田は日本精神論を日本文化論として解釈を試みた。彼は支配秩序の強化を意図したイデオロギーとして日本文化論を取り上げたのではなかった。彼はあくまでも学問論としてこれに取り組んだのである²⁾。

「日本精神論」は民族の内側だけで通用するというのではなく、民族を越えて世界に通用しなければならないと彼は云う。だから日本文化は論理的に説かれなければならない。

1) 三木は日本精神論が種々論じられていることについて次のように述べている。「日本精神の哲学も世界史の哲学を根底にもたなければならない。ところが事実には反対に、従来の日本精神論は歴史性の問題を全く無視した非歴史的な見方に終っている。日本精神といっても具体的には歴史のそれぞれの段階における時代精神として規定されるべきものであり、かかるものとして発展的に統一的に把握されねばならぬ。」『三木清全集10巻』岩波書店、440頁、1985年。全体状況を私は{基本関係1→経済↔商品交換↔基本関係2}と把握している。全体状況に思想(=日本精神論)がどのように位置づけられるかについては本書、一章を参照してほしい。これは日本文化論の中心に皇室を置いた点を解釈する上で重要となる。言い換えると西田の日本文化論の歴史射程を見る上で重要である。

2) 「皇道は世界的とならなければならない／世界原理たるためには日本精神(=日本文化)は何処までも学問的でなければならない、何処までも感情によって理性を排斥するものであってはならない、厳密なる学問的方法によって概念的に構成せられなければならない。」西田幾太郎『日本文化の問題』141頁、岩波書店、1940年(昭和15年)

彼の日本文化論は戦中は皇道主義者から批判され、戦後は戦争加担の証として批判された。例えば次のような一文は当時の状況を考慮するとその意図していることは明白であるとして彼を批判するために使われるであろう。「皇室というものが矛盾的自己同一的な世界として、過去未来をつつむ永遠の今として、我々が何処までもそこからそこへというのが、万民輔翼の思想でなければならない。故に我國民の道徳というのは、歴史的世界の建設ということでなければならない³⁾。」過去未来をつつむ永遠の今というのは主体の視点からの表現である。即ち文化形成の主体は皇室の伝統、精神を体化した存在である。かかる彼、彼女が歴史的世界の創造者となっていく。西田の日本文化論を解釈するには用語だけを抜き取って戦争加担者とするのではなく、例えば上述の文章を全体から解釈しなければならないのである。彼の「日本文化論」は感情に訴えるイデオロギーとは次元を異にしている。イデオロギーは単純でなければならないということからすると、彼の日本文化論は難解すぎてその用を果たし得なかった。「日本文化論」について彼は「私は未だ之を専門的に考究したのではなく、自分の哲学的体系に沈潜する傍、心に浮かび来たったものを記したものに過ぎない⁴⁾」と述べているように「日本文化」それ自体を正面から取り扱ったわけではないのである。とはいっても「日本文化」を論じる彼の問題意識は明確であった。それは新しい世界文化創造の可能性を探るというものであった。

本書がこれを取り上げた理由は当時の政治状況の中で西田幾太郎という哲学者がどのような「日本文化論＝日本精神論」を作り上げたのかに興味をもつ

3) 西田前掲書、戦後の西田批判は全体的文脈を考慮しないで恣意的に語句を切り取って批判するというものである。この観点からすると「日本精神」という用語さえも使えば反動として、あるいは右翼としてレッテルを貼られる。「我々が何処までも自己自身を捨てて、我々の自己がそこからそこへという歴史的世界の建設に奉仕すると云うこと、何処までも作られたものから作るものへとして歴史的世界の建築者となると云うことが、国民道徳の精華であったのであろう」というような文章でも西田の体系から解釈するのが学問世界では常識であると思はれるのになかなかそうなっていない。

4) 西田幾太郎・前掲書「序」1頁

たということと彼の哲学大系に正面から取り組む前に「日本文化」という脇道から入ってこれを理解する助けにしようと考えたからである。「文化論」で展開されている方法は『善の研究』でのそれに比して理解し易い。『善の研究』は「人間の存在」そのものを扱っている。感情、直観、経験、直覚、実践(事行)、思惟というような基礎カテゴリーから人間の体系化を試みている。体系化を試みる際の困難は「始め」に生じる⁵⁾。始めにどんなカテゴリーを措定するかが難しいのである。彼は始めに措定しなければならないものについて次のように述べる。演繹体系を揺るぎなきものにするには「疑うにも疑いのない直接の知識」とは何であるかと問い、それはただわれわれの直接的経験の事実すなわち意識現象についての知識であると云う。「すこしの仮定もおかない直接の知識に基づいてみれば、実在とはただわれわれの意識現象すなわち直接経験、純粹経験の事実あるのみである」と述べる⁶⁾。

彼の哲学は「純粹経験」から人間存在構造の全き姿に至る演繹的論理を模索し、展開していくのである。当然、私たちが彼の哲学大系を解釈するさいの困難も始めにある。

「日本文化論」の解釈は哲学大系の解釈に比べれば容易である。とは云っても、「日本文化論」も学問的に説かれているのであって哲学大系の基礎カテゴリーに言及せざるを得ない⁷⁾。彼は日本文化論が正しき論理で構築されて

5) 「始めの困難」にマルクスも遭遇している。彼は『資本論』の最初に如何なるカテゴリーを設定するかに苦闘したのである。マルクスは「商品」から演繹的に論理を組立て近代社会の運動法則を明らかにしようとしたのである。マルクスは商品は我々の欲望を充足するところのモノであるという「商品学」の常識的規定を採用しない。なぜならこの規定では「商品」は社会を越えて超歴史的なるものに行きつくことになるからである。商品を起点として近代社会に到達するのがマルクスの論理である。商品には近代社会に至る論理が含まれていなければならない。近代社会を導出する上向の叙述(論理)を推進するものが実践の二重性である。商品には実践の二重性が含まれているのである。作られたものから作るものへという事行カテゴリーは演繹論理を推進するという意味では実践の二重性に近い。ただし商品には市場社会という枠がかかっており、商品の追求はこの枠を越えることはない。他方、事行カテゴリーは独我論を超えて可能性を秘めているが、やはり一般的人間に行きつくのである。

6) 西田幾太郎「善の研究」126頁、所収『日本の名著47』、中央公論社、昭和45年

いるなら、私たちは日本文化が世界文化創造の可能性を有っていることを認識せざるを得ないであろうと考えている⁸⁾。

一節 文化論概略

彼の文化論は「世界」から説き起こされている。彼は云う。「世界とは無数なる物の集合と考えられる、無数なる物の合成として決定せられた一つの形である。」我々は此処で生まれ、此処で働き、此処で死に行くのである。この歴史的現実の世界とは物と物とが相働いている世界である。世界とは物と物とが相互に協調し、相互に反発し合っている場、空間ということである。この世界が有っている形、諸物の統一が文化である。逆に云うと世界は形によって、つまり文化によって確定している⁹⁾。

形を論じるにあたって注意しなければならないのは世界を構成している物についてである。物は主体の外側の事物というのみならず、主体そのものでもある。したがって世界は主体と主体とが相互に限定しあい、相互に働き合っている世界ということである。主体は形（全体）の制約を受けていると同時に形を形成しているのである。これが主体の作られたものから作るものへと

7) 『西田幾太郎全集16巻』565頁、岩波書店。「科学はいつでも何らかの仮定の上に立っている、物の根底を説明せない、最終の統一に達しておらぬ。われわれの純知識的要求はこれにて満足はできぬ。どこまでも深く反省する。宇宙人生の根底に徹し、すべての物を統一しつくさざればやまない。ここにおいて我々は哲学を要する。」

8) 西田・前掲書、91頁「文化はいつも主体から環境へと環境から主体へという両者の矛盾的自己同一にある。西洋文化は大体において環境から主体へと考えられる。環境から人間を考える東洋文化は主体から環境へというように考えられる。日本文化の特色は主体から環境への方向において何処までも自己自身を否定して物となる、物となって見、物となって行うところにある。」
「すべての物を総合統一して簡単明瞭に易行的に把握する、つまり天地をそこに単一化することである。それは伊勢神宮、桂離宮とか俳句の如きものに表現されている。日本は主体即世界という文化形態をとったのである。主体が多くの環境的否定を通さないで、自己否定的に世界となるという形式によって発展したのである。」私は後でこれらのことについて触れるであろう。

9) 西田、前掲書、16頁

いう矛盾的自己同一性である。文化を形成していくのはかかる矛盾的自己同一という主体である。彼が文化とは人間形成であると云っている所以である。

物と物とが相互に働きあう、相互に限定しあうことが世界に統一、形をもたらしているのであるが、これが多が一になるということである。矛盾的自己同一性は種々なるかたちをとっている。彼、彼女は一定の秩序(形)によって拘束されているが、他面では彼、彼女はこの秩序を否定し新たに秩序を形成していく存在でもある。この場合、形成への志向は意識的、論理的というよりも「直観」である¹⁰⁾。西田は働きと働きの成果は同じものであると云う。私はマルクスが実践と実践の对象的諸条件を不可分なものとしているのを想起する。私の用語で云うと多即一とは共同体を存立せしめている基本関係形成のことである。新たに形成せられた基本関係と旧来の基本関係との葛藤、相互否定を通じて一即多、多即一が繰り返されるのである。世界は無数なる物の集合と考えられる、無数なる物の合成として決定せられた一つの形と考えられる。しかし現実の世界というのは何処までも物と物とが相働く世界なのである。

作られたものから作るものへという主体の矛盾的自己同一と私の云う主体の内面で互いに拮抗している実践の二重性はともに論理展開の推進の役割を果たしている。西田は形、統一が形成されるところを次のようにのべている。

「物と物とが相働くというのは、物と物とがどこまでも相対立し相否定し合うことと考えられる、甲が乙を変じ乙が甲を変ずることと考えられる。二つ

10) 「直観というのは主客のいまだ分かれぬ、知るものと知られるものとの一つである、現実そのまま、不断進行の意識である。反省というのは、この進行の外に立って、翻ってこれを見た意識である。われわれにこの二つのものの内面的関係を明らかにするものはわれわれの自覚であると思う。」『西田全集2巻』15頁。西田は直観から自覚を、自覚から「事行(Tathandlung)」という重要なカテゴリーを引き出している。何故、重要かということによって彼の体系は独我論を脱しているからである。「事行はいかなることから起こるのか、これはわれわれの自覚ということから起こる。自覚とは自分を知ることである。自分が自分を知ることとは一体どういうことであろうか。ここには知るものと知られるものとが別のものではなく同一である。知るということとはつまり一つの働きである。そしてその働きが直ちに知られるものである。』『西田全集14巻』91頁

のものが相関係するには、両者に共通なものがなければならない。甲が乙を否定するとか、変ずるとかいうことは、甲が乙と共通なる場所を自己となすことによって、即ち自己が一般者となることによって、乙を自己となすということではなければならない。甲自身が世界となるということではなければならない。しかしてそれは又多が一なることであって、甲が甲自身を否定することではなければならない。故に物と物とが相対立し相否定する、相変ずるということは両者が共に自己自身を否定して一となることではなければならない。そのかぎり、両者は一つのものの変化と考えられねばならない¹¹⁾。」

ここで私は西田「文化論」の核心を読むことができる。彼、彼女が相互に限定し合うということは彼が彼女を変じ、彼女が彼を変じるということである。彼が彼女を変じる、彼女が彼を変じるという関係が成立しているということは彼、彼女の間にコミュニケーションが存在しているということである。すなわち彼、彼女は共通のあるもので自己を表現しているということである。共通のある物とは彼でもないし、彼女でもない。これが世界が形を有つということなのである。換言すると彼、彼女は一なるもので世界を表現する、世界を映すのである。形成せられた形の中味がそれぞれの文化（日本文化、ギリシャ文化、印度文化、中国文化等々）を特徴づける。西田の云うところを聞いてみよう。「個物の相互限定とは表現作用的ということであり、個物の相互限定の世界というのは表現的に自己自身を形成する世界」でなければならない¹²⁾。「而してかく対立的多の一々が世界を映すということは、逆にその一々が自己矛盾的に全体的一の顕現であるということではなければならない¹³⁾。」自己が自己自身の存在を確認するのは自己が自己自身を表現することによってである。子供にまず自己を確認させるのは自身の名前を通じてである。自己が自己自身を表現するとはどういうことであろうか。自己が自己自身を表現するというのは本能に属することであろう。かかる表現行為が文化

11) 西田『日本文化の問題』17頁

12) 西田前掲書、26頁

13) 西田前掲書、84頁

を形成していくのである。

対立的多の一々である彼、彼女が他者との関わりを求めるとき、彼、彼女は自己自身を共通の何かでもって表現する。この「何か」によって各文化の具体相が決定されている。

この「何か」とは風土、自然環境、生産技術、言語というようなものによって形成されている。それは彼、彼女を構成員としている共同体を存続させるために結果として役立つものである。それは各人の結びつきを成立せしめている。結びつきを強固にするものが選ばれている。

ここで資本主義文化を象徴しているマルクスの貨幣論を見ておきたい。後述するが、西田の日本文化論の中心には皇室が位置しているのであるが、私は皇室を位置させている西田日本文化論の歴史的射程を確認するために役立つであろうと考え、マルクス貨幣論を取り上げる。マルクスは市場の諸物(諸商品)を統一しているものとして貨幣を認識した。貨幣は諸物のコミュニケーションを可能にする商品語であるというのがマルクスの結論であった。それぞれ属性を異にしている諸物が市場でコミュニケーションできるのは貨幣によってである。諸物(諸商品)を比較し、それらの交流を可能にするのに便利な属性を有しているものが貨幣として選ばれたのである。それが金であった。

商品とは実践の二重性を包含しているもののことである。『資本論』体系は商品を起点として三位一体の日常世界の近代社会構造を暴露する叙述(論理)体系(商品から貨幣へ、貨幣から資本へと上向の叙述体系)である。この叙述(商品から近代社会に至る上向の叙述)を推進しているのが実践の二重性である。資本論体系の要石は「商品に表示された労働の二重性」である。要石であることを理解するためには「表示された(dargestellten)」を解釈しなければならない¹⁴⁾。これを最初に指摘したのが滝沢克己であった。

資本論体系と西田の哲学大系は共に優美な観念体系として構築されているのであるが、決定的違いは前者は実践カテゴリーを窓として現実と接しているのであるが、すなわち現実の諸問題によってその体系は検証されていくの

であるが、後者は現実と接触する窓は小さく現実と切断されている。実践カテゴリーと比較すれば、事行(Tathandlung)カテゴリーの窓は小さい。西田の体系は感情、直覚、自覚、経験、思惟という人間の有している一般性格から出発して人間存在を追求せんとしているから、歴史的現実と接触しないのである。接触しているとしても、歴史的現実が人間一般のことに還元されてしまうのである。

もしマルクスの商品が使用価値の面からだけで規定されていれば同じことになっているであろう。西田は上述の一般的性格を社会とは切り離しているから、西田の体系は歴史と関わらないのである。しかし他面では西田哲学は認識論的に優れた視点を提示している。

三木は次のように述べている。「西田哲学は世界哲学として我々をどこまでも世界の中に入れて考える。これは何よりも注意すべき根本的特徴である。普通に世界は我々に対するものと考えられている。しかしそれでは我々は世界の外にあることになる。固より我々は客観的なものとしてどこまでもそのような客観界に属すると考えられるであろう。けれども我々は単に客観的なものでなく、主観的なものである。世界が単に客観界と考えられる限り、それは主観的・客観的なものを包むことができない。しかし世界は固よりいわゆる主観の如きものでない。世界は自己でなく、却って自己がそれにおいてあるものが世界である。それは自己を内において超越するものと考えられるであろう。しかもそれは単に内において超越するのみでなく、かかるものが客観的自己をも包むと考えられなければならない。／内において超越するものが客観的なものをも包み、かくして外の超越と内の超越とが或る意味において

14) 拙著『資本主義社会の再生産と人権観念』晃洋書房、1993年

滝沢は「表示された」労働の二重性、具体的労働と抽象的労働の関係を不可逆的關係と解釈している。宇野をはじめとする「資本論」解釈者がこの不可逆的關係を全く解釈していないと指摘している。「資本論」解釈者が資本論体系における「表示された」労働の二重性の重要性について気づいていないのは滝沢の指摘しているとうりである。ただし私は労働の二重性を主体内において拮抗している二重性と解釈している。また滝沢のようにその関係を不可逆的とは解釈しない。

一つと考えられる。分かり易く云えば、世界の深さを論理的に明らかにしたのが西田哲学である。それは客観的なもの、対象的なものを認めないのでなく、それを表現として行為の立場から見るのである¹⁵⁾。」西田は三木によると行為の立場から見ることで認識論上の問題を、つまり独我論を克服していると云う。西田はここにフィテの事行カテゴリーを援用しているのである。すなわち自己は働くものであると同時に、働きの所産である。働きと働きの成果とは全く同じものなのである。マルクスは主体内で拮抗している実践の二重性で認識論上の問題、つまり主体は対象を考察するが、他面では主体はその考察対象に含まれているという問題を克服する。作られたものから作るものへという個物は働く個物として環境から限定されているのであるが、逆にどこまでも環境を限定し返すものなのである。個物は相反する方向における限定の合一として弁証法的世界に居る。西田の体系は現実と切断されていると云ったが、事行カテゴリーは現実と接触する可能性を有している¹⁶⁾。

あらゆる実在の成立の源を自己が自己自身を意識する働きとしての自覚にもとめ、この自覚の働きを Tathandlung と云う。

私たちは日本文化をまだ論じてはいない。文化が具体的に日本文化となるところを見なければならぬ。しかしその前に、私はここで言語から民族の特質を見るという方法を示している時枝の言語過程論を紹介しておきたい。

「言語主体が素材的事物あるいは素材的観念を外部に表白する過程とみる、言語過程観をとる。言語過程観は、言語が言語として存在するための存在形式を主体的表現過程とみる言語観であって、言語を／表現素材である事物或いは観念を、概念化し更にこれを音声によって表白する主体的表現行為の一

15) 三木清全集、420頁、1985年、岩波書店

16) 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、かく反省することが直ちに自己発展の作用である。「私は存在する」ということは一つの事行である。事行はいかなることから起こるのか、これはわれわれの自覚ということから起こる。自覚とは自分を知ることである。自分が自分を知ることとは一体どういうことであろうか。ここには知るものと知られるものとが別のものではなく同一である。知るということとはつまり一つの働きである。そしてその働きが直ちに知られるものである。『西田全集2巻』15頁

形式と観ずるのである。／この言語過程の当然の帰結として、言語に対する主体的立場（実際に言語的表現を為す主体の立場）とかかかかる主体的所産としての言語を、客観的に観察する観察的立場とが区別せられ、更に進んで右の如き主体的言語表現が成立するためには、主体（話者）と場面（聞き手）と、素材（表現せられる事物或いは観念）との三者の存在条件が必要である。／話し手なくしてしかも言語が存在すると考えるのは具体的言語を抽象して遊離させた考えである。言語の本質が心的過程であり、かかる過程的構造を持った言語が存在するためには、主体、場面、素材の三者の存在条件が不可欠であるとはいっても、これら相互の連関そのものは、言語によってそれぞれ相違し、一様にこれを律することはできない。」「一例をいえば、一事物を概念的に把握する言語過程の一段階をとって見ても、その把握の仕方はそれぞれの言語の主体的立場によって相違し、西洋語には西洋語における伝統があり、国語には国語特有の把握の仕方がある。それらは言語主体の立場によって規定されるものである。／言語の本質が主体的表現行為にあると考えるならば、国語の特質が何よりもその主体である日本民族の性格に規定されるものであることは見易い道理である¹⁷⁾。」従来、言語論はソシュールの言語観に影響されて言語一般が取り上げられ、日本語の独自性というようなことは論じられることはなかった。しかし国語を対象とするなら国語の独自性を切開すべきであると時枝は云う。西田のように分析的には文化一般論を説くことができるかもしれないが、言語については時枝が云うように、それぞれの国語に分け入って検討しなければならない。これは日本文化論を豊かにするであろう。

西田はまず文化一般（原文化）について論じるのである。

「人間の文化であるかぎり原形という如きものが在る。種々なる文化は、かかる原形において理解せられ比較せられねばならない。原形といっても固定せる形態をいうのではなく、無限に自己自身を形成するもの、形成作用的な

17) 時枝誠記；『言語生活論』岩波書店、昭和51年

るものを云うのである。」「原文化形態は時と場所に従って種々に自己自身を限定するのである。それ自身が矛盾的自己同一的なるが故に、時代は自己矛盾的に一から他へ変じ行くのである。／歴史的世界において、一つの時代は唯一つの形態と云うのではなく、無数の時代が同時存在的であるのである。しかし一つの形態が支配的なる所に、一つの時代が定まるのである¹⁸⁾。」文化一般（原文化）は風土，自然環境，言語，生産技術というようなものによって色づけされて共同体独自の文化が形成される。つまりこれらを下敷きにして共同体の観念，自然観，儀礼，儀式，というようなものが作られているのである。

従って私は西田が文化に日本文化という独自性を付与したところを見ていく。

「文化作用とは歴史的世界の自己形成として、そこに人間が成立することである。文化発展とは新しい人間が形成せられることである。新たな人間の種が生まれることである。人間社会は個物的多と全体的一との矛盾的自己同一として、種が生きることによって個が生き、個が生きることによって種が生き、作られたものから作るものへと自己自身を維持し行く。かく絶対矛盾的自己同一的世界の種として、自己自身を形成する種的形成、即ち人間形成が文化というものである¹⁹⁾。」彼に依ると文化とは人間形成、人間の生き方なのである。

二節 文化の背後にある論理

西田は文化を論じるには文化の背後にある論理を知っておかなければならないと云う。文化の背後にある論理とは如何なる論理と考えているのであ

18) 西田前掲書，129頁

19) 西田前掲書68頁，「作られたものから作るものへと無限に動きゆく絶対矛盾的自己同一の世界は形から形へとして何処までも形成作用的である。」絶対矛盾的自己同一とは絶えざる動因の存在を示している。西田全集158頁

ろうか。東洋文化を解釈するにはその背後にある物の真実に行くという論理をもとめなければならない。「我々は物の真実に行くことによって、真に創造的であり、真に生きるのである。我々は我々の生活の底から、かかる我々の生き方を論理的に把握しなければならない²⁰⁾。」これがまず西田の主張するところである。文化は「生き方」なのである。西洋論理が外的事物を対象とするのに対して東洋論理は心を対象とした論理である。したがって「物に行く」というとき、自己を離れた単なる物というものはないと云う。それでは論理に二種類あるということなのであろうか。西田は次のように述べる。「私は西洋論理というものと東洋論理というものと論理に二種あるというのではない。論理は一でなければならない。唯それは歴史的世界の自己形成作用の形式として、その発展につれて異なった方向を有つに至るのである。大まかにいえば、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とも考え得るであろう。／我々の自己と云うものも歴史的世界においての事物である。そのかぎり考えられるもの、論ぜられるものである。自己というものを離れて単なる物というものはない²¹⁾。」

我国は神ながら言挙げぬ国と云われる。西田によると「言挙げせぬ」とは議論の為の議論をしない、概念の為に概念を弄しないということである。それは宣長の云うように物の真実に行くということである。つまり一般的に解されているように因習的に伝統に従うことでもないし、主観的感情のままに振舞うということの意味しているのではない。

西田は何処までも物の真実に徹することが日本精神の特徴であると云う。物の真実に行くには物を他と区別し物の特殊性を明らかにしなければならない。私たちを含めて物の発生、物の有り様を把握しなければならない。かくすることで物の特殊性が明らかになる。物を客体化する西洋論理からは日本文化の特質に行き着くことはできない。私は日本文化の特性を見るために

20) 西田前掲書, 10頁

21) 西田前掲書, 14頁

時枝の言語過程観が大いに参考になることを指摘した。もちろんここでこれを検討するというのではない。先に引用しているように時枝の言語過程観では「主体（話者）と場面（聞き手）と、素材（表現せられる事物或いは観念）との三者の存在条件が必要である。／言語の本質が主体的表現行為にあると考えるならば、国語の特質が何よりもその主体である日本民族の性格に規定されるものである」²²⁾日本語の構造の内に日本民族の特質を読むことができるというわけである。たしかに私たちは時枝に従って日本文化の特質に迫ることができるであろう。私たちの心性が国語によって補強、確定されていることは疑う余地もないであろう。ここでは取り上げないが時枝の言語過程論で西田の文化論が深められることは確実であろう。私は物の真実に行くという論理を析出することに西田が成功しているとは思えない。

ただ私は以下のように述べている西田の対象認識の仕方には注目する。

個物と個物との相互限定の世界とは自己を越えた、自己を包み込んだ世界である。

我々の自己をばその個物的多となす世界である。我々は個物的多として思惟的なのである。かくて次のようになる。「考えると云うその事が現実に含まれていなければならない。我々が考えると云うことが、歴史的操作であり、歴史的事実であるのである。」考察主体である我々がまた考察対象なのである。我々は矛盾的自己同一の世界における我々なのである。「従来西洋の科学というのは主として環境から人間を考える。全自己というものがその中に入って居らない世界の知識である。いわゆる対象認識の学である。むろんそれが科学というものなのである。しかし真に具体的な歴史的実在の世界は、我々の自己がそれにおいてある世界でなければならない。真の学問的精神というものが物の真実に行くというにあるならば、それは何処までもかかる世界を把握するものでなければならない²³⁾。」私はまず西田の対象認識に従って

22) 時枝前掲書、4頁

23) 西田『日本文化の問題』86頁

いく。

彼の文化論を解釈するためには彼の哲学，人間存在の構造の解釈に行き着かざるを得ないのである。「現実の世界とは物と物との相働く世界でなければならぬ。現実の形は物と物との相互関係と考えられる，相働くことによって出来た結果と考えられる。／現実の世界は何処までも多の一でなければならぬ。個と個と相互限定の世界でなければならぬ。故に私は現実の世界は絶対矛盾的自己同一というのである²⁴⁾。」絶対矛盾的自己同一によって動き行く世界とは主体が環境を作り，環境が主体を作ると考えられる世界である。作られたものから作るものへと自己形成していく主体は創造的であり，自己自身を形成する創造的世界の創造的要素である。

主体は自己矛盾的同一であるが故に創造的なのである。主体と絶対矛盾的自己同一の世界は車の両輪のようなものである。主体が自己形成するとは世界も形から形へと動いている，つまり世界も自己形成しているということである。文化はかかる文脈に位置づけられている。

西田は述べている。「文化作用とは歴史的世界の自己形成として，そこに人間が成立することである。文化発展とは新しい人間が形成せられることである。人間形成が文化である」と²⁵⁾。これを西田はフヒィテからの事行カテゴリーで説明していく²⁶⁾。西田にとって自己形成は意識的事柄である。

矛盾的自己同一を私は主体内で拮抗している実践の二重性と考えている。「矛盾的自己同一」も主体内で拮抗している実践の二重性もともに自己を動かす要素である。環境によって制約されている主体が環境を形づくっていく主体でもある。かかる主体の矛盾的自己同一が世界を創造していく。

実践の二重性の一つである価値実践は当の秩序を支え，使用価値実践はそ

24) 『西田全集 9巻』 147頁

25) 西田『日本文化の問題』 68頁

26) 「フヒィテはあらゆる実在の成立の源を自己が自己自身を意識する働きとしての自覚に求め，この自覚の働きをタートハンドルグと呼んだ。ハンドルグは働きそのもの，タートは働きの成果。自己の働きそのものが，その働きの成果としての自己の存在にほかならぬこと，自己においては働きと存在とが一つであること。」『全集・2巻』 15頁

の秩序を超えようとする実践である。価値実践は当の社会的実践と同質であるから、無意識的であってもその用を果たすのであるが、使用価値実践は意識的実践でなければその用を果たさない。実践と実践の対象的諸条件は一体である。西田には事行(Tathandlung)というカテゴリーがある。それは自己は働くものであると同時に、働きの所産である、働きと働きの成果とは全く同じものなのであるというものである。彼、彼女は事行を通じて自己形成していく²⁷⁾。文化はポイエシスを通路として形成されていく。西田の体系が主観を超えて現実と接触するのは事行を通じてであった。

三節 日本文化

西田が戦後、強く批判されたのは日本文化の中心に皇室を置いたことである。「中心に置いた」ということは彼、彼女は自己自身を皇室によって表現したということである。

皇室と日本文化について西田は云う「何千年来皇室を中心として生成発展し来った我国文化のあとを顧みるに、それは全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと何処までも作るというにあったのではなかろうか。全体的一として歴史において主体的なるものは色々変わった。古代においては蘇我氏、藤原氏……足利氏、しかし皇室はこれらの主体的なるものを超越して、主体的一と個物的多との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあったと思う²⁸⁾。」私たちの思想の根底には皇室というものが存在している。私たちは皇室を軸として一つの歴史的世界を形成してきたのである。私たちを包み込んでいる観念は「皇

27) 「われわれは矛盾的自己同一的なポイエシス的自己即ち身体的自己の一方に、之を越えて単なる物質界と云うものを考えることができ、逆に他の一方に単なる意識界というものを考えることができるであろう。しかしそれはいつもこのポイエシス的自己の自覚の立場から考えられるのである。」西田前掲書、56頁

28) 西田前掲書、74頁

室というものが矛盾的自己同一的な世界として、過去未来を包む永遠の今として我々が何処までもそこからそこへという万民輔翼の思想」として把捉し得るようなものである²⁹⁾。種々なる文化が独自の文化として形成されていくのは風土、言語、自然環境、生産技術、……というようなものの影響を受けるからである。言い換えるとこれらの要素が私たちを育てているものである。もちろん「文化原形と云っても、固定せる形態を云うのではなく、無限に自己自身を形成するもの、形成作用的なるものをいうのである³⁰⁾。」日本文化の特質をどのようなものと西田は考えているのであろうか。「日本文化の特色というものは主体から環境へという方向において、何処までも自己自身を否定して物となる。物となって見、物となって行うというにあるのではないかと思う。己を空しくして物を見る。日本精神の真髄は物において、事において一となるということではなければならぬ。元来そこには我も人もなかった所において一となるということである³¹⁾。」次のようにも云っている。日本文化の特色は「己を空しくして物を見る」ところにあると。物を見るというのは物を客体化するというだけでなく、物と自分自身が一体化すること、物に没入することである。物の本質を物の飾りを削ぎ落とすことによって、ぎりぎりまで物を単純化して表現することによって把握する。浮世絵においても、和歌、俳句においても単純さが基本である。質素、単純化を示す代表的建築物は伊勢神宮であり、桂離宮であらう。

作られたものの内に主体との一体化を読みとることが日本文化の解釈である。天地を最も単純な一つの客観的表現において把握する俳句などはその代表事例であらう³²⁾。

逆説的であるが、日本人が環境破壊に鈍感なのはかかる自然に没入する態度に起因しているのではないであらうか。「支那文化は西洋文化においての様に自然と人間との対立矛盾が何処までも深く考えられていない。自然は主体

29) 西田前掲書、80頁

30) 西田前掲書、7頁

31) 西田前掲書、80頁

的な自然である，人間的な自然である。主体と環境との矛盾的自己同一として，何処までも作られたものから作るものへという歴史的形成作用ではない³³⁾。」今や私たちにとっての自然は観念世界の中だけにあるのに対して西洋文化の背後にある論理は自然（環境）と対峙し，自然を認識の対象とするところにあるということであった。彼らは自然と対峙するが故に環境破壊の深刻さを認識し，環境保護に熱心になり得る。西田に従うなら自然と一体化する日本人は自然それ自体が私たちが描いている自然を保全してくれると甘えている。日本人は自然とともに生活してきたと自負しているのであるが，今や自然と対峙する論理的態度を育成すべきである。

「元来我国の風土そのものが人間否定的ではなくむしろ受容的であった。人間と自然とが一となる親和的なものであったのによるのであろう。日本の歴史的世界は主体即環境，人間即自然として，自己同一的に発展したとも云い得るであろう³⁴⁾。」

四節 日本文化論の問題

「私は日本精神を唯情意的として非論理的と考え，神秘的と考える如きは，却って真の日本精神を遠ざかるものではないかと思う。」日本精神は論理的に説ねばならない。それでは西田は皇室をどのように自己の体系の内に取り込んでいるのであろうか。「皇室を個物的多と全体的一との矛盾的自己同一として作られたものから作るものへということは，何処までも個物の独自性が認められることでなければならない。」

32) 西田前掲書，90頁「すべての物を総合統一して簡単明瞭に易行的に把握しようとするのが日本精神である。易行とは天地をそこに単一化することである。天地にそこに一つの表現を与えること，かかる表現を見いだすことである。／俳句の如きものであっても，天地を最も単純な一つの客観的表現において把握することでなければならない。永遠の今の自己限定の世界を一刹那の観点においてみることでなければならない。」

33) 西田前掲書，79頁

34) 西田前掲書，105頁

皇室はその独自性がそのままに彼、彼女の自己限定の、つまり表現体としての役割を担うものとなっている。「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」³⁵⁾のである。何故、表現体は皇室なのか。

それは私たちの歴史において形成されてきたという重みである。歴史貫通的に皇室は私たちの精神上の中心に位置しているという重みの故である。これが私たちを表現するものとしての役割を皇室が得た所以である。ここで指摘しておかなければならないことは表現体としての役割を果たすためには皇室は具体的なるものとして私たちによって確認されなければならないということである。天皇という存在が御簾の内においても、気配としてでも確認されなければならないのである。このために「ある人間」に神という地位を付与したのである。神であれば上述の条件を満たし得る。現に存在している私たちには表現体として具体物でなければならないが、歴史貫通的な表現体でもなければならない。ここに文化としての皇室、政治から離れた皇室というものが形成されてきたのである。

日本文化の中心に皇室を位置づけるなら当然生じてくる問題である。「何千年来養い来った縦（時間）の世界性の特色を維持しつつ、これを横（空間）の世界性に拡大することでなければならない。身心脱落脱落身心と云う如き柔軟心的文化を発揚することでなければならない」³⁶⁾。

西田の『日本文化の問題』は戦争加担のイデオロギーの書であるという批判を受けている。西田が「皇国の使命」「世界史的使命」「国家・民族の世界的自覚」というような用語を繰り返し使っていることは戦争へと加速する時代状況の流れに棹さすことであったというのである。西田は私たちの精神世界にとっていかに皇室が重要なものであるかを再三指摘している。「我国の歴史においては、如何なる時代においても社会の背後に皇室があった。」「我国の国民思想の根底には肇国の事実があった。唯歴史的事実というものがあつ

35) 西田前掲書, 80頁

36) 西田前掲書, 92頁

た。而して我々は之を軸として一つの歴史的世界を形成してきたといふことができる。皇室というものが矛盾的自己同一的な世界として、過去未来を包む永遠の今として、我々が何処までもそこからそこへというのが、万民輔翼の思想でなければならない。故に我國民道徳といふのは、歴史的世界の建設といふことでなければならない³⁷⁾。」

「歴史的世界の建設」という用語を使っているから西田は戦争加担者であると断じるのは軽率ではないであろうか。問題は日本文化論(=日本精神論)の中心に皇室を位置づけていることであって私たちはこれについての西田の説明を検討すべきであろう。

私はまず滝沢の解釈を見ておきたい。

滝沢によると西田の課題は自己成立の根底／実人生の場そのものに秘められている根源的・存在論的な構造・力学を厳密かつ純粹に論理的に映し出すことにあった。これを滝沢は次のように解釈する。「現実の一人の人の成立の根底に、その主体性を単純かつ完全に否定するとともに肯定する一つの根源的關係が含まれている。この唯一の根源的關係の直屬し支配する共通の基盤から離れて、特殊歴史的な現実の人生・社会が生起・存在するといふことは絶対にありえない³⁸⁾。」

そこで西田の基礎カテゴリーである「絶対矛盾的自己同一」を「自己成立の根底」と現実の人との關係の不可逆不可分なることを示していると解釈するのである。これから滝沢は西田哲学を取り込み、自己の哲学を展開していく。「“絶対矛盾的自己同一”という言葉の指し示すものは全く日常的な事実である。世の太初から終末まで、到るところに現在するもの、文字どおりの永遠の今、不斷に新しい存在の基盤、実人生の場の根源的ロゴスなのです。

“絶対矛盾的自己同一”というその關係点を離れて、人間は生きること、何か言ったりしたりすることはもとより、死ぬことさえもできない。そこから

37) 西田前掲書、75頁、80頁

38) 滝沢克己『日本人の精神構造』84頁、三一書房、1982年

離れてはこの天地の何事も起こらないのです³⁹⁾。」絶対矛盾的自己同一は西田の与えた意味とは異なっている。滝沢は絶対矛盾的自己同一を自己成立の根底、全人類に共通な生命の故郷、脚下の故郷、根源的ロゴスというように様々に表現している。要点はこれと現実の人との関係が不可逆不可分ということである。絶対矛盾的自己同一と人との関係を滝沢は神と人との関係と見なす。人は根源的ロゴスから（決して離れることはできないのに）離れて軽やかに立ち振る舞うのである。嫉妬、妄想、野心、物欲はこの世に諸々の問題をもたらすのであるが、それは人が根源的ロゴスから自由であろうとする結果である。人はそもそもの成り立ちの太初に、そして最後の最後まで無条件に創造的世界の創造的要素、絶対矛盾的自己同一的世界の個物的契機として真にそれじたいで在る創造的主体でない一個の物＝客体にすぎないにもかかわらずどこまでも創造的主体的に活動しようとする。滝沢は西田を受容しているのであるが、西田以上に独我論に陥っている。

西田の日本文化論の射程が戦後の今日においても有効であるだろうか。これを確かめるためには皇室（制度としての皇室ではない）存続の（精神的）機制を明らかにしなければならない。これを私はマルクスの「一般的等価物」と比較しながら論じてみる。

マルクスの場合、何故、一般的等価物が金という具体的物で表示されるのであるか。

それは一般的等価物の機能をもっともよく果たすのが金であったからであった。金以外のものによっても価値尺度の機能を果たすものが存在すれば一般的等価物（貨幣）として金はその位置を他の何かによって追われるであろう。一般的等価物と金は一体化しているわけではないのである。諸資本の不安を取り除く、最後の拠り所が一般的等価物としての金であった。諸資本の不安を取り除く制度ができれば、金と一般的等価物とは切り離され得る。

39) 滝沢前掲書、177頁 滝沢克己「人間的な主体性の単純な、絶対に有無を言わさぬ消滅点即発起点として、そこには日本人も外国人も、東洋人も西洋人もない、全人類に共通な生命の故郷なのである。」滝沢克己『日本人の精神構造—イザヤ・ベンダサンへの批評にこたえて』136頁

資本主義の貨幣制度は金本位制度から管理通貨制度に移行している。この意味するところは価値尺度としての金の機能は失われているということである。すなわち諸資本の不安を取り除くものが金以外のものによって果たされているということである。マルクスが想定した条件が変わったのである⁴⁰⁾。

日本文化の中心が何故、皇室であるのか。西田がこのとき想定していた条件が今日どうなっているのか。中心に位置する皇室の存続の機制はどのようなになっているのであるか。

滝沢なら次のように答えるであろう。皇室は自己成立の根底、つまり大いなる決定（＝絶対に不可逆な神・人の関係）によって私たちが抗うことのできない原点であるのだから、人間の業によってこれから逃れることはできない。したがって滝沢の場合、皇室存続の精神的機制という問題は生じようがないのである。しかし滝沢は我々がなさねばならぬこととして次のように述べている。「わが国体が、それに対する人間的応答の一形態として、他のもろもろの国の国体と、あるいは呼応し、あるいは反発しつつ生まれかつ育ってきた、隠れたる根源＝真にそれ自身で実在・妥当する人間ないし国家存在のロゴスをあらゆる手段、あらゆる手段を尽くし、思いを尽くして、明らかに聞きわけ、言い表すことである。」実際これ以上のことを滝沢は提示することはできないであろう。原点への応答の仕方によってさまざまな国の精神＝体質＝伝統が生じてくるのであるという滝沢の言を受け入れるとしても国柄＝国体は人間の原点に応じているという以上のことは得られない。

人間の原点に応答した国柄であるのに各国で国柄が異なっているのは何故か。滝沢に当然向けられるこの疑問に滝沢は答えることができない⁴¹⁾。

「現実の一人の人の成立の根底に、その主体性を単純かつ完全に否定するとともに肯定する一つの根源的關係が含まれている。この唯一の根源的關係の直属し支配する共通の基盤から離れて特殊歴史的な現実の人生・社会が生

40) 拙著前掲書、207頁

41) 滝沢前掲書、41頁

起・存在するということは絶対にあり得ない。したがって、現実の人間社会が社会全体として本来自然に、真実健やかに「生きる」かどうかは、何よりもまず第一に、当の社会そのもの、なかにもその中枢の位置に在る者が、つねに新しく自己自身の成立の根底に還って、そこに秘められたロゴスに従い、一々の人が人として互いに助け合い警めあいつつ真に充実した生をいとなむことができるように、周到な配慮をなすか否かに懸かっている⁴²⁾。」ロゴスから人は離れてやってゆけると、言い換えるとロゴスなど認識してなくても生きてゆけると勝手に自由に思い込むのであるが、人はロゴスから決して離れることはできない。現実の諸問題はこのロゴスから離れて生活しようとするとき生じる。何故、人はこのロゴス、つまり大いなる決定から離れようとするのか。滝沢は虚無の誘いに乗ぜられるからと云う。滝沢は現実の人がロゴスの声を聞き分けることはできないであろうと考えている。だから「中枢の位置に在る者」がロゴスに従うように人々に対して周到な配慮をなすべきと述べている。滝沢は直接に指摘していないのであるが。中枢の位置に在る者とは天皇、側近グループであることは推察し得る。滝沢は西田が大いなる決定の不可逆性を認めていないのは納得し難いと云う。すなわち人間は絶対矛盾的自己同一として、そのように定められているのであってそれから決して逃れることはできないのに、西田はこれを認識していないと云うのである⁴³⁾。私は「絶対矛盾的自己同一」は「主体内において拮抗している実践の二重性」に共通しているところがあると考えている。滝沢によると「絶対矛盾的自己同一」は自己成立の根底である。滝沢はこれを自己成立の根底に横たわる神・人の関係の絶対的不可逆性と解釈している。「絶対的主体と人間的主体、かんたんについて真実の神と人との関係は、絶対に不可逆的である⁴⁴⁾。」根源のロ

42) 滝沢前掲書、40頁 私たちの為すべきことは、「隠れたる根源＝真にそれ自身で実在・妥当する人間＝自己成立の根底、国家存在のロゴス」をあらゆる手段を尽くし、思いを尽くして、明らかに聞き分けることである。滝沢の「自己成立の根底」は滝沢によると「絶対矛盾の自己同一」のことであるが、これを西田は見逃していると云う。

43) 滝沢前掲書、44頁

44) 滝沢前掲書、42頁

ゴスの声を如何にしたら聞くことができるのか、不可逆性の認識に私は如何にして達することができるのか。これを成し遂げるには「開悟」しなければならないのであろうか。

実は石田梅岩は「天の理」の認識、つまり「天」と人との不可逆不可分の関係の認識は書物からではなくて、実践の中で得られる「悟り」によって獲得し得ると述べている⁴⁵⁾。

西田は「皇室は蘇我氏、藤原氏、足利氏・・・のような主体的なるものを超越して、主体的一と個物的多との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあった」と述べている。換言すると人々は自己を皇室で表現しているということである。皇室で自己を表現するほど人々にとって皇室はアイデンティティを感得し得るものとなっているということである。かくて世界は皇室を媒介として形を有するのである。物と物とが相働き、否定しあっている世界は必ず形を有するのである。形を有するためには諸個物が共通のあるものを表現体としていなければならない。市場で一般的等価物が存在しなければならないように。日本ではこの表現体として皇室が選出されたのである。社会を統合するものとして皇室以外のものが存在するとしたら、西田の文化論は修正されるであろう。皇室が表現体の位置を占めるにあたっての条件を探求することが日本文化の中心に位置する皇室の意味を明らかにする。西田にはこの視点が欠落しているように思う。国民が皇室を表現体とする上でイデオロギー教育（教育勅語、軍人に賜りたる勅諭等々）が影響を与えていることは否定することはできない。しかし西田の批判者が言及をさけていることはかかるイデオロギー教育が浸透する素地の存在である。それは西田が探求している文化の背後に存在している論理のことである。この点の解明は感情的な「反動」とか「進歩的」とかというレッテル貼りのやりとりの背後で潜行して動いている事態の歴史認識の獲得に役立つであろう。

本章を終えるに当たって西田の文化についてのヴィジョンを紹介してお

45) 拙稿「梅岩思想について」所収『山口経済学雑誌』46巻4号

く。

「今日我国文化の問題は主体として他の主体に対することでなく、世界として他の主体を包むことでなければならない。而して矛盾的自己同一的に事物において結合する一つの世界を構成することでなければならない。私は東亞の建設者としての日本の使命はここにあると思うのである⁴⁶⁾。」西田が言っていることはどういうことであろうか。日本文化が世界の中心的文化となるように他の文化を同化せよということなのであるか。もしそうであるなら、西田自身が述べているように帝国主義以外のなにものでもないであろう。それは日本精神ではないのである。「与えられたすべてのものの要求を総合統一して、一つの世界としてそれ自身において充足的な客観的な表現を与えること、否見出すことでなければならない。」西田にとって東亞の建設者の使命はかくなるものであろう。「種々なる文化が各自の立場を守りながら、世界を媒介として自己自身を發展することによって、真の世界的文化が形成せられていく。」というヴィジョンである。これに対して即座に次の問題が提示されるであろう。国家はそれ自身の同一性と同時に、多様な諸民族の同一性をも支えることができるのであろうか。

資本は資本に適合する文化を強力に形成していく。強力にと言っても権力的という意味ではなく、経済の力によってということである。世界資本主義は貨幣で説明可能な世界文化を形成していくのである⁴⁷⁾。しかし冷たい、無機質な貨幣が民族のアイデンティティを感得させるということはないのである。貨幣が実際生活で力を持てば持つほど人はロマン主義的なものを求めるのである。アイデンティティを感得させるものはロマン主義的解釈を喚起させるものであるからである。レッテル貼りに終始しておればいつか私たちは滝沢の云う虚無の淵に落ち込むことになりかねない。貨幣中心の資本主義文化は皇室中心の日本文化を廃棄するであろうが、しかし必ずそれに代わる

46) 西田前掲書、92頁

47) 拙稿「文化と価値循環」所収『山口経済学雑誌』45巻6号

ロマン主義的文化を必要とする。明らかにしなければならないことは実践とそれを正当化する解釈との乖離が私たちにもたらす精神作用である。資本主義文化の退廃はこの乖離への私たちの対処の一つの結果である。