

Nishida Kitaro's Modern Japan

Yukihito SANO

Nishida Kitaro (Meiji 3 - Showa 20) experienced “Modern Japan” as an encounter of the Western world and the Eastern world (Japan). In the prologue of *From That Which Acts to That Which Sees* (1927), Nishida first defined the West as a world of tangible culture and the East as a world of intangible culture. This idea of division, however, goes back to the division between the finite and the definite, that between the relative and the absolute, and so on, which he collected in his young days in Yamaguchi. He also carried it on his later speeches *Some Issues on Japanese Culture*. Nishida tried to unify the two dimensions that absolutely contradict each other and in the process he gradually became aware the division between the West and the East.

What were most important for Nishida were the issues of life such as “For what do people live, die and work?” In order to decide these issues, in his days in Yamaguchi, Nishida tried to leap the finite dimension into the infinite dimension with the help of religion. In the mean time, he came to think that the issues of life should be explained by philosophy, which led him to the anguish over the issue of evil. This is the question about Modern Self that troubled not only Nishida but the whole modern Japan. At the end of the conflict concerning Modern Self, a turnabout comes. This is the radical experience that made Nishida possible to stand on a position of philosophy that included religion, the position of Pure Experience in *An Inquiry into the Good*. Although it is impossible to express the position of intuition in words, Nishida had constantly tried to give logical expression to what is impossible to express in words, standing at the position of intuition. With intuition Nishida attempted to unify the two dimensions which absolutely contradict each other.

西田幾多郎における日本近代

佐野 之人

第1章 西田幾多郎における日本近代

西田幾多郎（明治3（1870）年—昭和20（1945）年）にとっての「日本近代」は、西洋と東洋（日本）との遭遇として経験されている。西田にとってそれはどのように評価されていたのであろうか。

西田は文部省訓令によって設置された諸学振興委員会哲学公開講演会で「学問的方法」という講演を昭和12（1937）年10月9日に行っている。学会活動の規制が主眼の講演会で、その冒頭近く西田は「我々は深く明治時代の意義を思わなければならない。今日徒らに声を大にして明治時代を排斥するものは、明治の始に徒らに声を大にして我国古来の文化を破壊したものの無思慮と同一である（旧全集版第12巻385頁）」と痛言を浴びせ、その末尾近くでは次のように述べている。

哲学は政治を離れたものではない。併し又政治は哲学を離れたものではない。文教は百年の事業である。単に政策上から考えられてはならない。それはいつも深い大きな指導精神が基とならなければならぬと思う。今日は往々理論的に考えることが、何の理解もなく、個人主義とか自由主義とかして排斥せられる傾向がある。単に個人の自由を基として国家社会を考えるというが如き考の排斥すべきは云うまでもない。併し単に個人とか自由とかいうものを否定すると云うことは、単なる圧制主義の外、何物でもない。合理主義と云うことも、無造作に排斥せられる。単に合理主義を否定するものは、単なる非合理主義たるに過ぎない。個人の自由なくして創造というものはない。生々発展の具体的なる原理はそれ等の者を含んだものでなければならない（研究には自由が認められなければならない、始より結論を定めるところに研究と云うものはない）。（同393—394頁）

西田の明治時代と西洋文化に対する高い評価は明らかである。しかし西田の真に言わんとするのはこのことではなく次のことであった。

日本は世界に於て、只特殊性・日本的なものの尊重だけではいけない、そこには真の文化はない。自分の作ったものが自分と離れ公の物として我々を動かすと云う様に、日本文化は世界的にならねばならぬ。つまり自家用の文化ではいけない。自ら世界的な文化を造り出さねばならぬ。之が最も重要な事と思う。(第14巻397頁)

しかし西田が西洋との対比において「東洋」ないし「日本」を問題にし始めたのはそれほど早い時期ではない。『働くものから見るものへ』「序」(昭和2(1927)年)で西田は次のように述べている。

形相を有となし形成を善となす泰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うまでもないが、幾千年来我等の祖先を学び来った東洋文化の根柢には、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居るのではなからうか。我々の心は此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柢を與えて見たいと思うのである。(同第4巻6頁)

この有形と無形の区分は西田にとって終生本質的な区分であり、そのことは昭和13(1938)年の京大での講義である「日本文化の問題」の以下の文章によって明らかである。

時間空間に就いては色々な考え方が有るが、私の考えは普通の考えと違い時間と空間を縦横の軸として、この二つの軸に凡て世界のものを型に入れて考えるのである。例えば主観、客観に就いて云えば主観は時間の軸に入り、客観は空間の軸に入る。又精神と物質、無形と有形、一と多等いうものも同様である。精神、無形、一は時間の軸に入り、物質、有形、多は空間の軸に入る。又例えば理知は空間の軸に入り、情意は時間の軸に入る。是は大雑把だがまあそんなものである。こんな今言った様な矛盾の統一として「作られたものから作るものへ」動くと云う形は、歴史的社会的なものの根本的な形である。(同第14巻408-409頁)

ところがこうした区分は最初期の山口時代の書評「山本安之助君の「宗教と理性」と云う論文を読みて所感を述ぶ」(明治30(1897)年)においてその原形を見出すことができる。そこでは次のように述べられている。

思うに宗教の宗教たる所以は其信条の如何其儀式の如何にあらずして、吾人が有限界を脱して無限の域に超入し、哲学に所謂絶対なる者と冥合する所以の極めて不定的な一作用にあるなり。之を呼んで感情と云わんか將た又直覚と云わんか、兎に角も、これは是宗教が生命のある所にして、仏教には之を解脱と云い、耶蘇教には之を「救わる」と云う。(同第13巻72頁)

この「無限」「絶対」について西田は次のような注意を促している。

余は有限を棄てて無限あり、相對を離れて絶対あり、此の宇宙を去りて外に超在する神あり、と考う能わざるなり、否、有限をすてたる無限は反て有限なり、相對を離れたる絶対は反て相對なり、宇宙の外に超在する神は是全能の神にあらず、と思ふなり。真の無限は有限の中にあらざるべからず、真の絶対は相對の中にあらざるべからず。真に全能なる神は此の有為轉變の宇宙の間にあらざるべからず。(同74-75頁)

そうして次のように述べる。

然らば吾人はいかにして此の絶対無限の境に入るを得るか。吾人は理性の外に果してかかる能力を有するやとは学者が多く怪む所なり。されども余を以て見れば所謂理解力なる者にては到底之に達し得べからず。理解力は相對界を知るのみ、差別界を知るのみ、一步も此の外に出づるを得ず。其以て無限となし絶対となす所の者は、相對的の無限、相對的の絶対なり。(中略)然るに宗教の絶対無限に入るとは、真の絶対無限に入るなり、宇宙實在が全体として活動する所以のものを直に感得して實地に之を得るにあり。(同75-76頁)

「日本文化の問題」での「空間、物質、有形、多」と「時間、精神、無形、一」の対立はここでは「有限、相對、差別」と「真の無限、真の絶対、全体」の対立として考察されていると言えるだろう。

こうした対立の構図は山口時代から後期に至るまで貫かれていたと言ってよい。してみると最初期の対立構図が次第に西洋と東洋の対立構図であることが自覚されていったと見ることができるだろう。

しかし山口時代と後期を比べて見るとそこに本質的な差異があることも歴然としている。第一に、山口時代では宗教の立場から、有限の領域から無限の領

域への超入のみが問題であったのに対し、後期では哲学の立場において対立の関係づけ（矛盾的統一）が問題になっている。山口時代、西田にとって宗教のみが問題であり、哲学は相当に低い位置付しか与えられていなかった。そこでは次のようにすら述べられていた。

余の考によれば、哲学者は宇宙を見ること最も浅く又不完全なり、詩人の想像力は哲学者の智力よりも深く全体に入りたる者にして、宗教家の信仰に於て始て宇宙の全体の深底に到達したる者なり。（同76頁）

これに対し、後期では西田は哲学者として思索している。ここではこの転換をもたらしたものが『善の研究』を導いた根本経験であること、そうしてそれは、日本近代が抱えざるを得なかった個人（近代的自我）の抱える葛藤を通して経験されていることを示したい。

第2章 西田における日本近代の葛藤とその超克

少なくとも明治36（1903）年ころまでは西田は哲学者ではなかった。この時期彼は「見性までは宗教や哲学のことを考えず（同年7月23日）」と日記に書くほどに自分の中に哲学や宗教への衝動を感じていたのだが、それを自らに厳しく禁じ、自らの救いをひたすら禅に求め、それに打ち込んだ。それは「人は何の為に生き何の為に働き何の為に死するのであるか（同第13巻86頁）」といった人生の問題は「智識的要求に本づく哲学的問題（同88頁）」ではないと考えていたからである。

ところが明治37（1904）年ころから少しずつ様子が変わってくる。西田は人生の問題は哲学的に説明される必要があると考え始める。『倫理学草案第一』（明治37（1904）年9月—明治38（1905）年6月）では「人間は宇宙の一員であって人生観は世界観の中に包摂せられて説明せられねばならぬ（同第16巻161頁）」と述べられている。この時期では「人生の問題」と形而上学ないし哲学との間の軋轢は顕在化していない。

ところが『倫理学草案第二』（明治38（1905）年9月—明治39（1906）年6月）では形而上学と「人生の問題」が衝突するようになる。即ち「神性」と「人間の悪」の矛盾が暗礁に乗り上げている。即ち道徳論では「或人は至誠にて悪事をなすことなきやという」の一文をもって、また宗教論では「Erbsünde(原罪)」

の一語をもって叙述が中断しているのである。明治39（1906）年3月25日の日記に「今日宗教問題を考う、解決を得ず」とあるのはおそらくこの中断に関するものであろう。ここで西田は「人生の問題」を哲学的に解決しようとしてもできない、という葛藤に追い込まれている。

ところが『善の研究』『實在』編の冒頭では以下のように高らかに哲学と道德宗教の一致を説いているのである。因みに「實在」編を書き始めたのは遅くとも明治39（1906）年夏休中であることは、明治40（1907）年2月15日藤岡宛書簡によって明らかである。

世界はこの様なもの、人生はこの様なものという哲学的世界観及び人生観と、人間はかくせねばならぬ、かかる処に安心せねばならぬという道德宗教の实践的要求とは密接の關係を持って居る。（中略）元來真理は一である。知識に於ての真理は直に実践上の真理であり、実践上の真理は直に知識に於ての真理でなければならぬ。深く考える人、真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むる様になる。（同第1巻45頁）

これによると宗教家にせよ道德家にせよ、哲学的世界観人生観を拒絶するのは真摯でないことになる。「實在」編執筆直前のものと思われる『純粹經驗に関する断章』の「断片34」には次のような文章が見える。

深く考える人、真摯なる人は必ず知情意の一致を求める様になる。多くの宗教家や道德家は自己の領分は哲学的知識を離れて、別にあると主張する。併し大なる宗教や道德は知識を拒否してはならぬ、人心の全体を包容せねばならぬ。（中略）併し余は更に一步を進んで、宗教及道德が哲学を要するというよりも、寧ろ哲学は直に宗教であり、道德であると考ええる。（同第16巻567－568頁）

ここで西田は明確に哲学者になり得ている。それは宗教問題（人生の問題）に「哲学的」な解決を得たということの意味するであろう。すでに述べたように明治39（1906）年3月25日の段階では宗教問題に解決を得ていない。その後4月5日からこの年の終わりまで日記が記されていない。日記を書く暇もないほどの何かがあったのであろうか。いずれにせよこの年の夏休みには「實在」編を高らかに書き始めているのだから、3月末から夏休みまでの間に西田の哲学的な根本経験があったと見るべきであろう。この根本経験によって、西田は「人生の

問題」と「哲学」の間に生じた葛藤をひとまず超克したと見ることができるであろう。^注

問題はその根本経験の内実である。『善の研究』「序」に次のような叙述がある。

純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有って居た考であった。初はマッハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかった。其中、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、個人的区別よりも経験が根本的であるという考から独我論を脱することができ、又経験を能動的と考えることによってフィヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかの様に考え、遂に此書の第二編を書いたのであるが、その不完全なることはいうまでもない。(同第1巻4頁)

「純粹経験の立脚地」はすでに明治37（1904）年9月から翌38（1905）年6月の年度の『倫理学草案第一』と、同年度の講義である『心理学講義』に登場している。それはほぼ「凡ての独断的假定をすて、吾人が直接に知り得る経験的事実に本づきて思索」する立場であり、物体現象と精神現象を、純粹経験の事実を異なる方面より見たものとする立場と違ってよい（同第16巻99-100頁）。この立場において個人を唯一の実体とする「独我論」は本来克服されているはずである。しかし西田はその後独我論に陥っている。このことは学問的であった純粹経験の立場が、『倫理学草案第二』で「人生の問題」にまで引き戻されて考えられた時に「悪」の問題が顕在化し、その結果暗礁に乗り上げたと考えられる。その「悪」の問題が実は「独我論」の問題であったことがこの「序」を読むことで判明する。

翌年度（明治38（1905）年9月から39（1906）年6月）に行われた、『倫理学草案第二』「宗教論」の終り近くでは「いかに人心が進むも人間が生き居る間は到底罪惡の要素を除去することはできぬ（同265頁）」とされていた。その後西田は『純粹経験に関する断章』の宗教関連断片において、懸命にこの問題の解決を求める。そうして行き着いたのが、悪の問題は「個人」が解決できることではなく、解決は突如として起こる「大なる生命」からの「宗教的要求」の中でいわば逆対応的にすでに与えられている、ということであったと考えられる。このことは『善の研究』第3編「善」が「完全な善行」を我々に命じつつ、それに直接続く第4編「宗教」が「宗教的要求」から突如として始まっていることから言いうるのである。その「宗教的要求」とは「我々の自己がその相對

的にして有限なることを覚知」せよ、「絶対無限の力に合一してこれに由りて永遠の真生命を得んと欲」せよ、という「大なる生命」の側からの要求である。即ち自力で善を為し、悪の問題を解決せんとする自己に対し、その相対性有限性を覚知せよ、絶対無限の力を頼め、との要求である。

『善の研究』「序」の「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」は、まさしくこの「大なる生命」の要求に呼応したものとなっている。それは「生命の革新」であり、「既にわれ生けるにあらず基督我にありて生けるなり（パウロ）」と同内容の根本経験である。こうした経験が明治39（1906）年の3月末から夏休みの間に起こったということになる。

西田の葛藤は「悪」の問題を巡っての葛藤であり、それは「独我論」の問題であった。西田が当初から意識したわけでは必ずしもなかったが、それは日本近代が抱えた問題であった。そのことは有名な倉田百三の『愛と認識との出発』の中の以下の文章からも覗える。

私はどうして生きていいか解らなくなった。ただ臍の抜けた蛙のように茫然として生きてるばかりだった。私の内部動乱は私を学校などへ行かせなかった。私はぼんやりとしてはよく郊外へ出た。そして足に任せてただ無闇に歩いては帰った。それが一番生きやすい方法であった。もとより勉強も何も出来なかった。

ある日、私はあてもなきさまよいの帰りを本屋に寄って、青黒い表紙の書物を一冊買って来た。その著書の名は私には全くフレムト（未知）であったけれど、その著書の名は妙に私を惹きつける力があつた。

それは『善の研究』であつた。私は何心なくその序文を読みはじめた。しばらくして私の瞳は活字の上に釘付けにされた。

見よ！

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。個人的区別よりも経験が根本的であるという考から独我論を脱することが出来た。

とありありと鮮やかに活字に書いてあるではないか。独我論を脱することが出来た？！この数文字が私の網膜に焦げ付くほどに強く映つた。

私は心臓の鼓動が止まるかと思つた。私は喜びでもない悲しみでもない一種の静的な緊張に胸が一ぱいになって、それから先きがどうしても読めなかつた。私は書物を閉じて机に凝と座つていた。涙がひとりでに頬を伝つた。（岩波文庫版、2008年、93-94頁）

西田はこうした日本近代が抱える近代的自己（個人）を、それが成り立ちえないという極限において、いわば逆対応的に根本経験の内に見出したのである。こうして西田は改めて「純粹経験の立脚地」、知的直観の立場に立ち得たのであるが、西田はこうした経験を念仏でもなく、見性でもなく哲学的に成し得た。それによって彼は哲学者になり得たのである。西田は明治40（1907）年7月13日、鈴木大拙宛に哲学者になる決意を次のように伝えている。

余は宗教的修養は終身之をつづける積りだが、余の働く場所は学問が最も余に適当でないかと思うが、貴者いかん。今では病氣も一通り平癒したから、之から又一ツ思想を練磨して見たいと思うて居る。できるならば何か一冊の著作にして見たいと思う。

この直観は終生揺らぐことはなく、爾後の展開はこの直観に如何に論理を与えるかを巡ってなされたと言ってよい。その点を示すものとして例えば『善の研究』「版を新たにするに当って」（昭和12（1937）年1月）における以下の部分を挙げることができる。

純粹経験の立場は「自覚に於ける直観と反省」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」の後半に於て、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。此書に於て直接経験の世界とか純粹経験の世界とか云ったものは、今は歴史的事実の世界と考える様になった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。（旧全集版第1巻6-7頁）

純粹経験の「論理化」は直観と反省（判断）をどのように統一するかを巡ってなされたと言ってよい。それは同時に山口時代から後期に至るまで基本的となった、無限と有限、絶対と相対、一と多、差別と無差別（平等）、無形と有形等の矛盾をいかにして統一するかという課題でもあった。その過程で「純粹経験の世界」は「弁証法的一般者としての世界」、即ち「歴史的事実の世界」として具体化され、純粹経験としての知的直観は「行為的直観」となったのである。「行為的直観の世界」は「作られたものから作るものへ」として「ポイ

エシスの世界」、即ち「歴史的事実の世界」となる。

この統一の過程で現実的な歴史における西洋と東洋、世界と日本の統一の課題が西田にとって自覚的となっていく。西田は昭和12（1937）年以降、日本文化に関する講義、講演、著作を行っているので、それを最後に確認しておこう。西田は「世界がレアールになった」と言う。即ち18世紀の「個人的自覚の時代」、19世紀の「国家的自覚の時代」に続き、20世紀は「世界的自覚の時代」になったというのである（同第12巻426—427頁）。そうして西田は次のように考える。国家的自覚の時代は「帝国主義の時代」であり、それが「今日の世界闘争（同334頁）」となっている。それは「悲惨なる戦争」による「人類文化の滅亡」という「人類の危機」（同373頁）の時代である。このような帝国主義の時代を通じて、世界がレアールになった。しかしそれは同時に「世界史的使命」が自覚（同427頁）されていくことを意味している。その使命とは諸文化が「原型的に一つに結び附いて行く（同第14巻416頁）」ことである。東洋と西洋は「一つの木の二つの枝」にすぎない。それ故それらの深い根底を見出す必要がある（以上同406頁）。そうした世界史的使命を果たすことが日本の使命である。それ故日本文化は世界的にならねばならぬ。しかし世界的と呼べるような日本文化はまだない。日本文化は「形のない文化（同416頁）」、「物の真実に行く（同第12巻279頁）」ところに特徴がある。「物の真実に行く」ということが「物となって考え物となって働く」ことであり、「見ることが働くことであり、働くことが見ること」である「行為的直観」に他ならない。「歴史的事実の世界」が「行為的直観の世界」であったように、「凡ての文化をまとめて行き、一つの新しい大きな総合的文化を作っていく所（同第14巻417頁）」に日本の使命がある。

冒頭での引用、即ち「日本文化は世界的にならねばならぬ。つまり自家用の文化ではいけない。自ら世界的な文化を造り出さねばならぬ。之が最も緊要な事と思う」はこうした脈絡の中で語られている。西田は世界史的使命の自覚の中での日本の使命として日本近代の問題を捉えているのである。それは無限と有限、絶対と相対、差別と無差別、無形と有形といった対立の矛盾的統一という生涯にわたっての西田個人の宗教的哲学的課題の中で次第に自覚されていったのである。

平成29年10月9日

注

明治39（1906）年の夏休みまでにあったと思われる根本経験によって、西田は明確に哲学の立場に、それも直観の立場（純粹経験の立場）に立ち得た。それは以下の本文に述べるように、近代日本が抱えた近代的自己の葛藤の超克という意味を持ち得る。もちろん立ち得た、というのも判断であり、すでに疑わしいものになっている。しかしそうした判断が疑わしければ疑わしいほど、知的直観が厳然とした事実になる、そうした論理がここには働いている。この論理を小論では仮に「いわば逆対応的に」と表現したが、『善の研究』の根本経験に働くこうした論理が、晩年の「場所的論理と宗教的世界観」における「逆対応」とどう関わるかについては稿を改めなければならない。

西田はこの根本経験の後、一貫してこの立場に立って思索を展開した。たとえ意志や感情を根本においているかのような叙述が見られようとも、それらはこうした直観の立場から論じられていると言ってよい。しかし純粹経験の立場に立つとは、どこまでも分からない、言葉に言い表すことのできないものの上に立ってそれを言葉にするということである。西田はこの言葉に言い表せないどこまでも深いものの上に立ちながら、それに論理（言葉、哲学的な説明）を与えようとして、死ぬまで思索し、そうして与えることのできないまま死んだ、と言い得るであろう。そうしてこうした矛盾・葛藤がそのままその超克なのである。それ故根本経験による葛藤の超克と言っても、西田の場合それは葛藤がなくなることの正反対であって、葛藤そのものの中に立ち切ることを意味していたと言えるであろう。