

西田幾多郎の哲学

——トランスカルチュラル哲学運動とその可能性

張 政遠

はじめに

本論文の目的は、西田幾多郎の「トランスカルチュラル哲学」(中国語≡跨文化哲学)について論じることにある⁽¹⁾。一般的に言えば、西田の哲学は「日本哲学」に属し、「日本哲学」はまた「東洋哲学」に属している⁽²⁾。「日本哲学」と「日本文化」とは深く関係しているが、「日本文化」は決して閉鎖的なものではなく、むしろ多文化的なものである。地理的には日本は大陸から隔てられているが、文化的にはその垣根を越えて外来文化に直面してきた。かつての日本は中国・朝鮮・インドなどの文化から、そして近代の日本は西洋から大きな衝撃を受けた。西田自身は東西文化の比較を試みたが、むしろ日本哲学と日本文化の開放性を強調している。彼の哲学はその意味で、決して日本的・東洋的な哲学ではなく、むしろ「トランスカルチュラルな哲学」として把えることができる。

具体的な議論に立ち入る前に、「トランスカルチュラル哲学」について説明しなければならない。まず、西田自身は「トランスカルチュラル」という表現を用いたことはない。また、日本語では「異文化」と「間文化」という言葉がよく用いられるが、「跨文化」という用語は用いられない。「異文化」といえば、「異文化コミュニケーション」という専門的

な学術分野がある⁽³⁾。それは主に日本語教育・外国語教育・日本文化・国際文化・文化研究・地域研究・文化人類学などの科目によって構成されているものであり、教育の目標としては、日本の文化だけではなく、さまざまな文化（日本以外のアジア・ヨーロッパ・アフリカなどの文化）も学べる場所の提供が掲げられている。しかし「異文化コミュニケーション」がはらむ問題点として、それが「異 \parallel 他」と「自 \parallel 我」という二分法に立脚している点が挙げられるであろう。他の文化は、そこでは他者、つまり自分とは違った異物として捉えられているのである。確かに類推によって他者への接近が試みられるであろうが、しかし、両者の根本的な差異は克服しがたいのである。

「間文化」といえば、「間文化現象学 (intercultural phenomenology)」という研究課題がある⁽⁴⁾。現象学においては「自己」が重要視されるが、この「自己」は人称としての「私」ではなく、「超越論的主観性」である。そして「自のエゴ」(ego)と「他のエゴ」(alter ego)との関係性を説明するために、間主観性 (Intersubjektivität)・感情移入 (Einfühlung)・対化 (Paarung) などの概念が導入されている。しかし間文化哲学は、トランスカルチュラル哲学と同じではない。なぜなら、前者は純粹な自己を前提とし、後者は自己の純粹性を否定するからである。つまり、後者で言われる「自己」は、自己でありながら、自己ではないもの、つまり他者を含んでいるのである。

中国の歴史学者許倬雲は『我者と他者』という著作の中で次のように指摘している。「中国の歴史は、単に一つの主権国家の歴史ではない。中国文化の系統も、単一な文化系統の觀念だけでは尽くされない。政治的共同体であれ、文化的総合体であれ、「中国」は常に変化する系統であり、常に発展する秩序である。東アジアで現れた「中国」は、自らの発展と展開の過程をもっており、常に異なる「他者」によって「自己」が定義されるのである⁽⁵⁾。このような事態は日本にもある。日本という「私」は常に「他者」によって定義されてきた。純粹な「私」もなければ、純粹な「汝」もない。西田の論文「私と汝」の中にある表現を借りれば、「私の底に汝があり、汝の底に私がある」と言うことができる。

「私と汝」において西田は次のように述べている。「私の表現の類推によつて汝の表現を知るといふ類推説の維持し難きはいうまでもなく、マックス・シェーレルもいつている如く、感情移入といふ如きものを以てするも、私が汝の個人的存在を知り、汝が私の個人的存在を知るといふことを説明し得ないであらう」(MKZ 6: 373) (9)。西田の他者論は、「類推説」(analogy theory)でもなく、「感情移入説」(empathy theory)でもなく、第三の立場に立つ。それと同様に、西田の「トランスカルチュラル哲学」も、「比較哲学」でもなく、「間文化哲学」でもなく、第三の立場に立つと考えられる。西田の哲学を「トランスカルチュラル哲学」として読み解くことで、「トランスカルチュラル哲学」運動に新たな哲学的資源を提供することが本稿の狙いである。まず「比較哲学」という側面から西田の哲学について考察したい。

一 西田の比較哲学

周知のように「哲学」は西周が作った訳語である。この訳語は日本だけでなく、広く東アジア（香港・台湾・中国・韓国・ベトナムなど）でも使用されている。「哲学」という訳語ができる以前にも、東アジア文化圏において、普遍的な哲学の問題と特殊な問題が存在したと考えられる。哲学は普遍的な学問であると同時に、特殊性をもった学問でもある。西田はこの哲学の二重性をよく認識していた。『善の研究』の中国語訳（一九二八年）の序で西田は次のように述べている。

哲学は学問である。学問は必ず合理的なものに基づかなければならないことは、誰もが認めることである。この意味においては、哲学の真理について、古今の差異は存在しない。しかし、哲学は学問でありつつ、芸術・宗教と同様にわれわれの性情や生命の表現に基づく。この意味においては、西洋には西洋の哲学があり、東洋には東

洋の哲学があると言ふことができる。我々東洋人の哲学は我々の生命の表現でなければならず、幾千年來我らの祖先を育み來たつた東洋文化の發揚でなければならぬ。哲学の學問的形式においては西洋を學ばなければならぬが、内容においては我々は我々自身のものをもたなければならぬ。しかも、我々の宗教・藝術・哲学の根底は、西洋のそれと比較したとき、決して遜色はないと信じている。(7)

西田の哲学は「東西哲学の比較」の上に立脚していると解釈されることがある。例えば、吳汝鈞は「西田哲学は一つの巨大な哲学体系である。東西の哲学の精華を綜合したものであり、その内容は非常に豊かである。……彼の哲学の中には、東西哲学に関する綜合と比較が満ちている」(8)と述べている。東洋人には西洋の論理的な思考が欠けていると指摘されるが、そもそも東西では異なつた仕方的自我を形成してきたのである。東西の哲学傳統を比較した西田は、東洋の哲学はいささかも遜色がなく、否、西洋哲学よりも優れているのだとしている。西田のこの理解は、次の文章からよく見て取れるであらう。

形相を有となし形成を善と為す泰西文化の絢爛たる發展には尚ぶべきもの、學ぶべきもの許多なるは云うまでもないが、幾千年來我らの祖先を育み來たつ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言つた様なものが潜んでいゝるのではなからうか。(NKZ:4:6)

この文章は『働くものから見るものへ』(一九二七年)の「序」のものであるが、これには「場所」という重要な論文が収められており、西田の「無」あるいは「絶対無」の哲学が展開されたものとしてきわめて重要な著作である。「無」

の哲学の成果として、東西の哲学の不十分性を補足し、科学と技術の発展によって生みだされた精神と価値の虚弱化という問題を解決するということが指摘されている⁹⁾。しかし、果たして東洋の哲学は「無」を強調し、西洋の哲学は「有」を強調するという図式は正鵠を射たものであろうか。「無」の哲学の「有」の哲学に対する優位性を主張することには、どのような根拠があるのであろうか。

これらの問いに答えるには、真摯かつ誠実な、そしてトランスカルチュラルな対話が求められる。外国に留学したり、異文化と直接接したりすることがなかった西田は、日本のなかで日本文化・日本哲学を世界に開くことを試みた。彼は東洋対西洋との図式を受け入れ、比較哲学を展開していった。確かに東洋の哲学には不十分な点があり、西洋哲学の学習によってそれを補わなければならない。しかし、それは西洋の哲学がめざすべき唯一の目標であるということを意味しない。一九三三年に『改造』に掲載された「知識の客観性」と題した論文の中で西田は次のように述べている。「現在の日本は世界の日本として世界に示すべきものを有たねばならない、古今に通じ中外に施して悖らざるものを明にせなければならぬ」(NKZ 12:159)。

また「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」(一九三四年)のなかにも、東西の哲学の比較という観点をはっきりと見てとることができる。西田はこの論文においてギリシャ・西欧・インド・中国などの文化を比較し、「私は西洋文化の根柢に有の思想があり東洋文化の根柢に無の思想があると思う」(NKZ 7:446)と述べている。しかしそこで一つの重要な補足的説明を行っている。つまり、東洋の「無」にはさまざまな文化的要素がある。日本民族の「無」の文化は、道家思想の「無常」、あるいは老荘思想の「無為」とは同じではない。「大乘仏教に於ては柳は縁に花は紅の思想に至り、老荘に於ては自然を尚び無為にして化すと云う。無の思想は一面に通世主義となると共に、一面に感官主義となる傾向を有っているのである、又隨其流而揚其波という如き思想ともなる」(NKZ 7:449)。このように述べたあと、

日本の「無」、あるいは日本の文化について、「柳は緑に花は紅の大乗仏教の真意は日本文化の如きものに於て見出されなければならぬ」(NKZ 7.450)と述べている。また日本の「無」の文化の中に、「純情主義」を見いだしている。「天地正大氣，粹然鐘神州，秀為不二嶽，巍巍聳千秋，注為大瀛水，洋洋環八州，發為萬朶櫻，眾芳難與儔，凝為百鍊鐵，銳利可斷鑿」という底に純情的なものであったと思う」(NKZ 7.452)。

二 西田の間文化哲学

西田の比較哲学の立場をまとめるために、次の文章を引用したい。「東洋文化と西洋文化とはその根柢に於て如何に異なるか。日本文化は東洋文化に於て如何なる意味を有するか。長所は直に短所である。深く己を窮め又よく他を知るることよつて我々は真に我々の進むべき途を知り得るのである」(NKZ 7.453)。確かに自己の文化と他者の文化とは遭遇し、交流する。そこで文化の違いも明らかになる。しかし、比較哲学によつてその差異を明らかにするだけでは不十分であるように思われる。というのも、比較を行う主体である「私」はもともと孤立した「独我」だからである。自己に閉じた「独我」は果たして他者を理解することができるであろうか。これが、まさしく独我論 (solipsism) (9) の難問である。西田はこの問題に直面し、解決策を模索したと考えられる。『善の研究』において彼はこう述べている。

純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有つていた考であつた。初はマツハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかつた。そのうち、個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである、個人的区別より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、また経験を能

動的と考えることに由つてフイヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかのように考え、遂にこの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。(NKZ I: 4)

注目したのは、「経験あつて個人ある」という点である。つまり、「経験」は「個人」よりも根本的なのである。ここの「経験」は「私」の経験でもなく、また「他者」の経験でもない。そうではなく「純粹」な経験である。『善の研究』の冒頭で「経験するというのは事実其俚に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従つて知るのである。純粹というのは、普通に経験といつて居る者も其実は何等かの思想を交えて居るから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其俚の状態をいうのである」(NKZ I: 9-10)と言われている。主体と客体との区別のない状態へ、つまり一切思慮分別のない状態へと還ることの必要性が強調されている。

例えば上田閑照は、「我花を見る。此時花は我、我は花である」(NKZ 16: 430)というのは、『我』が花について『我』の経験を言う言葉ではなく、「この意味で純粹経験は、私達の通常の経験からするならば経験の仕方そのものを根本的に転換するものとしての一つの根本経験ということが出来る」⁽¹⁾と解釈している。花を見る刹那、まだ主もなく客もない。「われ」はまさに「われあり」ではなく、「われなし」というところにある。この「われなき」はまた「われに返る」ことがあり、「われは、われなくして、われである」⁽²⁾という自発自展の立場があるのである。

また、永井均は次のように説明している。「西田の考え方では、あえて『私』ということと言うなら、そのときそのように聞こえている雷鳴、そのようにみえている稲妻が、そのまま、私なのであり、そうした純粹経験そのものを離れて、それを経験する(それらとは独立の)私など、存在しない」⁽³⁾。日本語では、「私は花を見る」(あるいは「我花を見る」という表現は普段使われておらず、むしろ「花が見える」と言う。さらに、永井はこう論じている。「西田が、フイ

ヒテの『我は我なり』を否定して、『我は、我ならずして、我である』と言うときにも、とりたてて神秘的なことを言っているわけでもなければ、また奇異な表現によつて人を煙に巻いているわけでもない。これは、これまで述べてきたような意味で、『私は、私でなく世界であることにおいて、私である』ということにすぎない⁽¹⁴⁾ ⁽¹⁵⁾。上山春平によれば、「個人的自我の根底に超個人的なるものが前提される」⁽¹⁶⁾。主客未分の状態においては、私のみが存在するという事態がありえないために、独我論が成り立たなくなるのである。

西田は独我論を解決する道を見つけたと考えたが、その発想は現象学のそれにきわめて近い。基本的には、西田は判断以前の状態に帰ることを主張した。「普通には主観客観を別々に独立しうる実在であるかのように思い、この二者の作用に由りて意識現象を生ずるように考えている。従つて精神と物体との両実在が有ると考えているが、これは凡て誤である。主観客観とは一の事実を考察する見方の相違である、精神物体の区別もこの見方より生ずるのであつて、事実其者の区別でない。事実上の花は決して理学者のいうような純物的の花ではない、色や形や香をそなえた美にして愛すべき花である」(NKZ I: 60)。要するに、「私」が花を見るのではなく、自己が花となるのである。「我々が物を知るということは、自己が物と一致するというにすぎない。花を見た時は即ち自己が花となつているのである。花を研究してその本性を明にするというは、自己の主観的臆断をすてて、花其物の本性に一致するの意である」(NKZ I: 93-94)。さらに、西田は、「この物の本性に一致することを「愛」としている。「我々が花を愛するのは自分が花と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となりここに始めて親子の愛情が起るのである」(NKZ I: 197)。

この主張を現象学的立場に解釈すれば、違和感をもたらすかもしれないが、哲学の基礎づけを探る西田の哲学は現象学としての性格をもっていると私は考えている。とりわけ西田は「根柢」「骨子」「基礎」などの表現を頻用し、哲学の「基

礎づけ」あるいは真なる知識の「始まり」を追究しようとしている。デカルトの哲学的根本的な立場に賛同した西田は、「デカルト主義者」であると言っても過言ではない。西田の同時代の「デカルト主義者」といえば、現象学の父とされるフッサールである。フッサールは、「一生に一度は、すべてを根こそぎくつがえし、最初の土台から新たに始めなくてはならない」⁽¹⁷⁾と述べており、デカルトに最大級の評価を下している。西田は、『善の研究』の中でこう記している。「今もし真の实在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑いうるだけ疑って、凡ての人工的假定を去り、疑うにもはや疑いようのない、直接の知識を本として出立せねばならぬ」(NKZ I: 47)。西田はデカルトと同様に哲学における「アルキメデスの点」を探ろうとした。「余がここに直接の知識というのは凡てこれらの独断を去り、ただ直覚的事実として承認するまでである(勿論ヘーゲルを始め諸の哲学史家のいつているように、デカルトの「余は考う故に余在り」は推理ではなく、实在と思惟との合一せる直覚的確實をいい現わしたものとすれば、余の出立点と同一になる)」(NKZ I: 49-50)。晩年の『デカルト哲学について』(一九四四)においても、西田は一貫してデカルトを認めた。「哲学に入るものに、彼『デカルト』の『省察録』の熟読を勧めたい。しかし私は彼は遂にその目的と方法に徹底せなかつたと考えるものである」(NKZ II: 158)。勿論、西田の哲学とデカルトの哲学との間には決定的な差異が存在するが、「私はデカルト哲学へ返れというのではない。唯、尚一度デカルトの問題と方法に返って考えて見よというのである」(NKZ II: 173)と西田は明言している。両者とも疑うことから哲学的思索を始めたわけであるが、徹底的懐疑論(radical skepticism)に陥ることはなかった。万物の存在を神が保障するというデカルトの発想とは異なつて、西田はむしろ経験に着目した。「哲学が伝来の假定を脱し、新に確固たる基礎を求むる時には、いつでもかかる直接の知識に還ってくる。近世哲学の始においてベーコンが経験を以て凡ての知識の本としたのも、デカルトが『余は考う故に余在り』cogito ergo sumの命題を本として、これと同じく明瞭なるものを真理としたのもこれに由るのである」(NKZ

1:49)。西田は「私の経験」を哲学の基礎づけとすることを認めていないが、「基礎づけ」そのものを放棄したわけではないのである。

以上の引用からみれば、西田の哲学の立場は「基礎づけ主義」(foundationalism)であると「言う」ことができるであろう。その立場はフッサールの「新デカルト主義」を想起させる。実際、西田は後期フッサール思想をこう評価している。

彼「フッサール」は晩年フランスに於いての講演、「現象学入門」*Méditations Cartésiennes*に於いて、現象学の成立にはデカルトから刺激を受けた、「省察」の研究によって、それが超越哲学の新たな型に変形せられた、ネオカルテジアンとまで言っている。而もデカルト哲学の内容をそのままに取ったのではない、その革新的な発展であることは言うまでもない。(NKZ II:179)

西田の現象学的哲学のモットーを「哲学の起点としての“X”へ！」とするならば、『善の研究』においてはこの“X”は純粹経験にほかならない。しかし、西田は後に知識の「究極的基礎づけ」というオブセッションに疑問を投げかけ、純粹経験という「アルキメデスの点」ではなく、むしろ歴史や世界という「面」を強調した。フッサールもまた「デカルト主義」の不足さを認め、晩年において「生活世界」という課題に移行した。モラン(Dermot Moran)の言葉を借りれば、「デカルト主義」は純粹な主観性を導くことができるが、主観性に中身がないこと、他の主観性にたどり着けないこと、世界に達しないことにフッサールはようやく気づいたのである」¹⁸⁾。

三 西田のトランスカルチュラル哲学

台湾中央研究院には「當代儒学主題研究計畫第六期…跨文化哲学中的當代儒学」という研究プロジェクトがあるが、そのなかで「トランスカルチュラル哲学」という運動が展開された。それは、文化と文化との間にある差異と境界にこだわった「比較哲学」や「間文化哲学」の不十分性を補うことを目指している⁽¹⁹⁾。例えば、「中国哲学」の研究においては、積極的にカントなどの西洋哲学を以つて中国哲学を解釈する立場（新儒家）もあれば、西洋哲学の導入による中国哲学の歪曲を拒否し、中国思想の純粹性を強調する立場（国学）もある。いずれにせよ、この二つの立場は純粹な「中国哲学」と「西洋哲学」を想定し、「中国」対「西洋」という対立図式の枠の中にとどまっている。「新儒家」や「国学」はそれぞれの時代において意義をもっていたが、今日の視点から見れば、「中国」私「西洋」他者」という比較の論理はもはや不十分だと言わざるをえない⁽²⁰⁾。トランスカルチュラル哲学は、「血統の純正性」を根本的に否定する。「近代中国哲学における“混血”性への疑いを払拭し、混血思想のポテンシャルを積極的に肯定するために使われる“トランスカルチュラル”という言葉には独特の意義がある。異なった文化の垣根を越えることによつて自己と他者のあり方を再確認するのである」⁽²¹⁾。

西田の哲学は「トランスカルチュラル哲学」であるよりも、「比較哲学」ないし「間文化哲学」という側面が強いかもしれない。しかし、西田のテキストを詳細に読み解けば、われわれはそこに「トランスカルチュラル哲学」に対する豊かな哲学的資源を見出すことができる。西田が目指したのは「比較哲学」や「間文化哲学」ではなく、第三の立場としての「トランスカルチュラル哲学」であつたと言えると思う。

西田の「トランスカルチュラル哲学」に目を向ける前に、「生物多様性」(biodiversity)という概念について考えてみたい。そこではしばしば「固有種」と「外来種」という区別が導入される。かつてある生態系に適していた固有種が人為的に導入された外来種によって脅かされているというように。外来種が優位に立てば、固有種が生き残ることはできなくなる。その結果、固有種が絶滅してしまい、生物多様性に打撃を与えると言われる。いま、生物多様性を保全することは大きな課題となっている。例えば台湾中央研究院には生物多様性研究センターがあり、多くの研究を推進している⁽²²⁾。

いまこの生物学の概念を人文科学の世界に導入すれば、文化上の「固有種」と「外来種」との区別が問われることになる。果たして、これらの概念は有効な概念であると言えるであろうか。西田はもちろん「生物多様性」という概念を知らなかったが、二つの生物学の概念を導入している。まず第一に、西田は、生物学者ホールデーンの「能動的維持」(active maintenance)という概念を哲学の分野に持ち込み、自らの生命論を展開しようとして試みた。ホールデーンのよれば、「生物学は有機体の死体についての学問ではなく、生きている身体 (living bodies) という常に環境と能動的に関係しているものについての学問である」⁽²³⁾。西田は「論理と生命」のなかでホールデーンの学説を踏まえて、「生命は有機体の外に環境を有つのみならず、内にも環境を有つ。生命というのは、或種属に特有な規準的な構造とその環境との能動的維持である。而もそれは単に物理的・化学的複合物ではなくして、持続的斉一である」(NKZ: 8: 287-8)と述べている。また論文「生命」の冒頭でも、「ホールデーンの説は専門家の間にどれだけ認められているかは知らねど、私は自分の考えに最も近いものと思うのである」(NKZ: II: 289)と言われている。それはホールデー人も西田も、ともに先に述べた「第三の立場」を求めようとしたからだと思う。

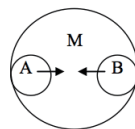
第二に、西田は「血」の概念を導入した。『日本文化の問題』の中で、西田は「民族と云ふのは必ずしも同一の血と云ふことでなくともよい」(NKZ: 12: 327)と述べているが、別の箇所では「しかし民族というものが歴史的社会的形成

の根底に考えられるかぎり、社会成立の根底には血の自己表現ということが考えられねばならない。而して血の自己表現ということは、生物的身体が自己自身の内に世界の自己表現的要素を含むということからでなければならぬ」(ZKN II: 3345)と主張している。それを踏まえて野家啓一は、生命論を社会論へと無媒介につなげようとする者の陥りやすい罠に西田もまたかかったと述べている。

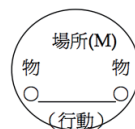
この論文「生命」が書かれた時代状況を勘案したとしても、この西田の議論は飛躍と云うべきであろう。ここでは、生物学的次元の「血」の概念と社会的・文化的次元の「血」の概念が無媒介に結合され、それが「民族」と二重写しにされているからである。西田の議論がこの二つの次元を媒介する論理を欠いたまま、生物学的次元から社会的次元へと不用意に移行していることは、当時の西田哲学が置かれていた位置から考えれば致命的と言わざるをえない。それは社会ダーウイニズムが犯した誤りを繰り返すことになるからである。²⁴

メタファーとしての「血」は、民族の純粋性を示す絶好の材料であろう。しかしそれは多くの場合、他者を排除するという悲劇を引き起こす。生物学の議論をそのまま人文科学に移すことには慎重でなければならぬ。誤って推論すれば「民族」「国体」「ナチス」などに関係付けてしまいかねない。

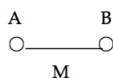
西田の社会生物学的な議論はどうい「トランスカルチュラル哲学」にはならない。しかしながら、西田の哲学には純粋な「自己」「血」「民族」を否定する「トランスカルチュラル的な」エレメントがある。これはほかならぬ「私と汝」の哲学である。『無の自覚的限定』(一九三三)の「序」において西田は、「私と汝の関係について種々なる難問は、内界と外界とが対立し、各自が絶対的に自己自身に固有なる内界を有つと考えるから起こるのであるということが出来る。



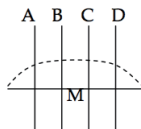
図一



図二



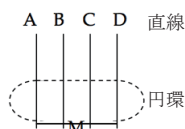
図三



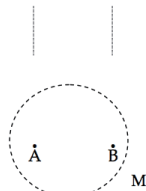
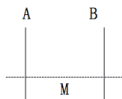
図四



図五



図六



図七

我々が厳密なる意味において個人的自己の意識というものから出立するならば、遂に独我論に陥るのほかない」(NKZ 6: 347)と述べている。西田の「他者論」にさまざまな解釈ができると思われるが、そのキーワードとしては「場所」「人格」「共感」などを挙げる事ができる。西田は、「私」を根本に据え、そこから出発するのではなく、「私の底に汝がある」とする。私と汝との共通の「底」を明らかにしようとするのである²⁶⁾。次のようにいわれている。

私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何らの一般者もない。しかし私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。(NKZ 6: 381)

「Aの底にBがあり、Bの底にAがある」とは、また「AとBとが内的に結合する」とは、一体どのような意味であろうか。場所の論理から考えると、「M」という包摂的な媒体が考えられる。講演「行為の世界」(一九三四年)で西田は図式的な説明を試みたが(NKZ 14: 175-213)、そのうちのいくつかを紹介しておこう。図一〜六の六つの図は、図七によって説明することができるであろう。

AとBの底に共通な媒体（M）があるために、AはAの底を通じてBに、BはBの底を通じてAに結合することができるのである。

しかし、「私の底に汝がある」ということは、私と汝とが最初から無差別であることを意味しない。むしろ、両者は独立したものでありながら、それぞれの人格の底に共通するもの（包摂面）があると考えられのである。この包摂面を通じて私と汝が互いに通じあうのである。

いま、日本文化を「私」とし、非日本文化を「汝」とすれば、日本文化という「私」の内部に異文化という「汝」がある。したがって、日本文化は純血ではなく、混血なのである。同時に他の文化の底にも日本文化がある。たとえば近代日本の文化はヨーロッパの文化に強く影響されているが、ヨーロッパの文化もまた日本文化に影響されている。純粋な日本文化も、純粋なヨーロッパ文化もありえない。「Aの底にBがあり、Bの底にAがある」のである。「トランスカルチュラル哲学」の立場から考えると、われわれは日本哲学・日本文化の「混血性」を積極的に認め、そしてそのポテンシャルを引き出さなければならない。野家啓一は、次のように述べている。

「東洋哲学」という概念の虚構性あるいは人為性は、少なくとも日本においては、そこにイスラム哲学が含まれていないことから明らかである。「東洋哲学」という呼称は、通常は中国、インド、日本のみを含むものと理解されている。それゆえ、西洋哲学と東洋哲学との対比は、これまで理性と非理性、知性と感性、論理と直観、有形と無形、能動と受動、存在と無、といった単純な二項対立の中に回収されてきた。そして東洋哲学の独自性を強調する者は、例外なく前者に対する後者の積極的意義を強調するという陳腐な戦略をとってきたのである。しかし、そのような図式を前提とする限り、東洋哲学は結局のところ西洋哲学の補完物の域を出る

ことはできない。もし東洋哲学を「再構築」する道があるとすれば、それはこのような二項対立の図式を乗り越え、オリエンタリズムとオクシデンタリズムの呪縛から自らを解き放つことから始めなければならない。(26)

これからの哲学においては一面的なオリエンタリズムにも、また一面的なオクシデンタリズムにも陥ることなく、そのポテンシャルを見出すことが大変重要な課題になるであろう。

おわりに

以上、西田の「トランスカルチュラル哲学」について論じてみた。比較哲学（自我と他者との「異」）や間文化哲学（自のエゴと他のエゴとの「同」）とは異なつて、「トランスカルチュラル哲学」は私と汝との「異でありながら同である」ことを強調する。「私の底に汝があり、汝の底に私がある」。この現象を如何にして把握するのか。哲学的思考はその一つの方法であろう。西田の哲学はまさにこの課題をめぐる対話に重要な資源を提供している。また、西田の哲学には「トランスカルチュラル哲学」の他の側面（例えば漢語哲学、身体論など）にも関わっているが、それはまた別稿で論じた(27)。今後、これらの資源を生かして「トランスカルチュラル哲学」が飛躍的に発展することを願っている。

文献リスト

岩波書店。

・西田 1928 西田幾多郎『善之研究』魏肇基譯、一九二八年、上海：開明書店。

・Haldane 1931 John Scott Haldane, *The Philosophical Basis of*

Biology: Donnellan Lectures, University of Dublin. London: Hodder and

Stoughton Ltd. 1931.

・何 2007 何忞筆 (Fabian Heubel) 「跨文化批判與當代漢語哲學：

晚期傅柯研究的方法論反思」『揭諦』一三期、二〇〇七年、二九

—五四頁。

・Husserl 2001 E・フッサール『デカルト的省察』二〇〇一年、

岩波文庫。

・許 2009 許偉雲 (Hsu Cho-Yun) 『我者與他者：中國歷史上的內

外分際』二〇〇九年、香港・中文大學出版社。

・盧 2006 盧濤 (Lu Tao) 「日本における異文化コミュニケーション

ション研究の歴史と現状」『広島大学マネジメント研究』第七号、

二〇〇六年、七九—九二頁。

・永井 2006 永井均『西田幾多郎—「絶対無」とは何か』二〇〇六年、

NK出版。

・NKZ 『西田幾多郎全集』(全一九卷)、一九八七—一九八九年、

岩波書店。

・上田 2000a 上田閑照『西田哲学への導き——経験と自覚』

二〇〇〇年、岩波書店・同時代ライブラリー。

・上田 2000b 上田閑照『私とは何か』二〇〇〇年、岩波新書。

・上山 1970 上山春平「絶対無の探究」『日本の名著』

四七、一九七〇年、中央公論社、五—八五頁。

・吳 1998 吳汝鈞『絶対無的哲学：京都学派哲学導論』一九九八年、

台北：商務印書館。

注

(1) この論文は「跨文化視野下的東亞哲学国際学術検討会(台湾中央研究院・二〇一二年一月)で発表した「西田幾多郎の哲學——跨文化哲學運動及其可能性」を和訳し、加筆したものである。

「トランスカルチュラル哲学」に関しては、何 2007を参照。

(2) 筆者は二〇一一—一二年度に香港中文大学で西田幾多郎に関

する講義をしたが、そのタイトルを「東方哲学特別專題——西田幾多郎」とした。

(3) 「異文化交流」については、盧 2006 を参照。なお、盧は「異文化コミュニケーション」を「跨文化交流 (intercultural communication)」と訳している。

(4) 立命館大学間文化現象学研究センターの取り組みを参照。http://www.ritsumei.ac.jp/acd/re/k-rsc/icp/index.html

(5) 許 2009: 2°

(6) NKZ 6:373 は『西田幾多郎全集』(一九七八—一九八〇年、岩波書店)、第六卷三七三頁を指す。

(7) 西田 1928: 1°。原文: 「哲學是學問。學問必須作為是根基於理性的東西而為誰都不能不承認的真理。於這樣的意味、在哲學的真理上是不應該有古今之別的。可是哲學是學問、同時又與藝術、宗教相同、必須為根基於我的性的情性的我們生命的表現。於這樣的意味、可以說是西洋有西洋的哲學、而東洋有東洋的哲學了。我們東洋人的哲學必須為我們的生命的表現。必須為幾千年來變化我們祖先而來的東洋文化的發耀。在哲學的學問的形式、我以為不可不學於西洋、而其內容、則必須為我們自身的東西。而且我是相信

在我們宗教藝術哲學的根底、比諸西洋、優越而並不遜色的內容的人哩。」

(8) 吳 1998: 3°

(9) http://proj3.sinica.edu.tw/~confu/content/當代儒學主題研究計畫第五期: 跨文化視野下的東亞宗教傳統

(10) 「Solipsism」の語源は「soli (solus)」と「ipse」から由来し、「自己のみ」が存在する)ことを意味する°。

(11) 上田 2000a: 40°

(12) 上田 2000a: 136°

(13) 永井 2006: 13°

(14) 永井 2006: 25 頁。永井は「(11)で『世界』と呼ばれているものは、後の西田によって『場所』と呼ばれる」と書き添えている°。

(15) 上田 2000b: 151°

(16) 上山 1970: 31°

(17) フッサール 2001: 238°

(18) Dermot Moran, “The Natural, the Scientific and the Transcendental Attitudes: Husserl’s Path from Ideas I to the Crisis of European Sciences” presented at Chinese University of Hong Kong, 25.11.2011, p. 7.

- (19) <http://proj3.sinica.edu.tw/confu/content/當代儒學主題研究計畫第六期：跨文化哲學中的當代儒學>
- (20) 同上。
- (21) 同上。
- (22) 邵廣昭「臺灣物種名錄 (Catalogue of Life in Taiwan) 建構計劃簡介」：
- http://taihnert.sinica.edu.tw/chi/taihnert_introduction.php
- (23) Hal dane 1931: 23.
- (24) 野家啓一「西田哲学の科学論的考察」(科学研究費補助金基盤研究(C)研究成果報告書：平成一〇—一一年度)、一六頁。
- (25) 拙論「他者との共感—西田幾多郎とM・シェーラーの現象学的倫理学」『生きることに責任はあるのか—現象学的倫理学への試み』弘前大学出版会、二〇一二年、一四一—一五九頁を参照。
- (26) 野家「西田哲学の科学論的考察」、三九頁。
- (27) 拙論「日本漢字學習的傳統與方法」『漢字漢文教育』(韓國)、第二十六輯、二〇一一年、三二三—三三九頁、そして「身体と道具—行為的直観の射程をめぐるて」『現象学年報』、第二十二號、二〇〇六年、一六五—一六八頁を参照。