

## 「構造的発展における哲学」としての体系

——西田哲学とヘーゲル哲学との一対立点——

松山信一

(本稿は私が一九七九年一〇月二日に、金沢大学において開催された関西哲学会第三二回大会の「個人研究発表」として発表した草稿の補正であります。)

### まえがき

私が関西哲学会に入っていたきましたのは一九五五年ですから、今年ですでに二五年になります。その時に私は、私の最初の教職であり、その後私の唯一の且つ最後の教職になりました立命館大学に就職したのです。この間に私は関西哲学会の大会で「課題研究発表」に加えていただく機会を二度与えられ、公開講演会も一回、一九六一年にやはり金沢大学での大会でやらせていただきました。しかしまだ私は関西哲学会の大会で一回も「個人研究発表」を行つたことがありません。(ただし私は東北哲学会および日本哲学会の大会では「個人研究発表」も行っていきます。)

「構造的発展における哲学」としての体系

表」も行っていきます。)

私は大学——京都大学——では一九二七年に西田幾多郎先生の「哲学概論」の最後の講義を聴講した学生たちのうちの一人です。ですから私は私も西田先生の弟子たちのうちの一人と自称しても許されると思つていきます。しかし私は西田先生にとりましては「鬼弟子」たちのうちの一人です。もともと私は、大学在学中には少なくとも哲学的にはそうでありませんでした。(私の卒業論文のテーマは『体験及びその客観化』としての歴史』(『哲学研究』一九三〇年八月号)であり、審査にあたられた先生は田辺元先生および和辻哲郎先生でしたが、卒業後は私は西田先生や田辺先生により多く「人間学のマルクスの形態」(一九二七年)以後の三木清氏に影響を受け、次第に唯物論的になり、『歴史哲学』(一九三二年)以後の三木氏からはなれ、『唯物論研究会』に入り、『プロレタリア科学同盟』にも進みました。)その間私は西田哲学を主題的には批判したことがあり

ませんでした。田辺哲学、さらには三木哲学をも公然と批判しました。しかし御二人との私の関係はその間も切れていませんでした。とくに三木氏には私はその後再び親近性を感じるようになりしました。西田先生をも一九四二年には少なくとも二度は鎌倉に御訪ねしています。一九三九年には三木氏と中島健蔵氏とが西田先生を訪ねられた時に西田先生が「船山は今どうしているか？彼の哲学はこの頃少し僕の哲学に近づいたようだね。」と仰っています。（『文芸』一九四五年一月号中島健蔵「三木さんの死」）

ところで日本の学会では単に関西哲学会に限らず、大会で研究発表、とくに個人研究発表を行う人たちはことに若い人たちが多いようです。そこへ、もう七〇歳を越した私が委員会に個人研究発表を申し出るのは異例でもあり、またそれだけ一人の若い研究発表希望者をしりぞけるのは申し訳なく感じましたが、私はふだん学会で個人研究発表を行うのは会員の権利でもありません。義務でもあると考えていますので、私は今個人研究発表を行わなければ個人研究発表の権利を執行し義務を遂行する機会が私から永久に去ってしまうのではないかと考えて、委員会に申し出ましたところ、委員会でも快く了解されたというところで、私は今この講壇に立っているわけです。

ところでテーマですが、西田哲学についてはさきほど申し上げましたようにすでに前に金沢における関西哲学会の大会の公開講演会で話しておりますので少しちゅうちょしましたが、私としましては金沢は西田先生とはなしては考えられず、それに

西田哲学にかんする私の考えも前とは少しちがっておりますので、角度も別にして、やはり西田哲学について報告することにしたのです。金沢にはとくに西田先生の敬愛者たちがたくさんおられるのですが、私の西田哲学観も少なくともその一面は伝えていきたいと思いますので、私の西田哲学理解および解釈にはたしかに批判があり、西田学派の先輩たちの意見と違い、それと対立するところも多々あると思いますが、私が考えるところを卒直に申し上げて御批判と御教導とを御願いたします。

## 一 「構造的発展における哲学」としての体系としてのヘーゲル哲学

私自身かつて『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』（一九六三年）および『ヘーゲル哲学の体系と方法』（一九六一年、新編一九六九年）において、「ヘーゲル哲学における二つの体系」についてのべたことがあります。一つは狭義の体系、すなわち『エンチククロペディー』における論理学↓自然哲学↓精神哲学という体系であり、他は広義の体系、すなわち「精神の現象学」↓「論理学」（『論理学の学』）↓「実在哲学」またはむしろとくに『歴史哲学』という体系であります。後者を私はまた「発展におけるヘーゲル哲学（体系）」とも呼びました。それはすなわちヘーゲル哲学の発展を直ちにヘーゲル哲学体系と考えることであります。

もっとも私は今、「発展における哲学」をとくに「構造的発展

展における哲学」と呼んでおきます。したがって、「発展における哲学としての体系」は「構造的発展における哲学としての体系」となり、「発展におけるヘーゲル哲学（体系）」は「構造的発展におけるヘーゲル哲学（体系）」となります。そしてそれは私の思想の変化ではなくて、単にいつ、そう、詳しい規定にすぎません。

狭義の体系は「本質学の立場における体系」ともいわれることができます。といいますのは、ここでは、「予備概念」(Vorbehalt)があるにもかかわらず、意識学としての現象学が本質学としての論理学に超越され、实在哲学としての自然哲学および精神哲学が論理的理念の外化としての自然および精神の学として規定されているからであります。

私は今、实在哲学を論理的理念の外化の学といいました。自然哲学が論理的理念の外化としての自然の学であるということにはなんびとも反対されませんが、しかし精神哲学をも論理的理念の外化としての精神の学と見ることは反対される人がおられるでしょう。ヘーゲル自身も、自然哲学については「その他在における理念の学」といつているに對して、精神哲学については「その他在から自分自身へ復帰する理念の学」といつています。しかし、精神はたとえその他在から自分自身へ復帰しその他在を止揚する理念でありましても、その他在を前提しその他在によって媒介されている理念です。そういう意味で精神をも理念の外化と見ることは決して誤ってはいないでしょう。

「構造的発展における哲学」としての体系

こうして『エンテュクロペディー』における体系は本質学の立場における体系であります。私たちはこれをまた「直線的な体系」、またはむしろ「平面的な体系」とも呼ぶことができます。しょう。

それに対して「(構造的)発展におけるヘーゲル哲学(体系)」は現実学の立場における体系、いつそう正しくいえば現象学(意識学)↓論理学(本質学)↓現実学という総合的立場における体系であります。私たちはこれをまた「立体的な体系」とも呼ぶことができます。したがって「発展における哲学(体系)」といいますが、その発展はとくに「構造的発展」です。だから「発展における哲学(体系)」はとくに「構造的発展における哲学(体系)」といわれるのです。

ヘーゲルにおいては論理学(本質学)は同時に存在論・形而上学であり、さらには神学であります。彼の立場は現実存在を単に本質の現象、またはむしろ本質存在そのものとする立場であります。したがって彼においては「存在論」というものも現実学という性格のものではありません。ヘーゲルにおいて存在論が同時に論理学であるゆえん、または逆に論理学が同時に存在論であるゆえんがそこにあります。ヘーゲルにおいては論理学と存在論とはまさに共に本質学として一つのものです。

私は今「現実学」(ただしこれはフライヤーの『現実学』としての社会学)——一九三〇年——における「現実学」と同じではありません。(といいましたが、ヘーゲルの『論理学』(『論理学の学』)においては現実存在または実存(Existenz)は現実

態 (Wirklichkeit) から明確に区別されています。実存は『エンテュクローペディー』においては「論理学」の「本質論」における「現象」の前の「実存の根拠としての本質」のなかで、「自分自身への反省と他者への反省との直接的統一」として規定されていますが、『論理学』(『論理学の学』)においては「本質論」の「現象」のなかで、「直接態へ進展した本質性」・「本質とそれの直接態との区別された統一」といわれ、その直前に、すなわち「自分自身のなかでの反省としての本質」の最後に「根拠と条件とによって媒介され、且つ媒介の廃棄によって自分自身と同一な直接態」といわれています。

それに対して現実態は『論理学』(『論理学の学』)の「本質論」においては端的に「本質と実存との統一態」として規定され、『エンテュクローペディー』においても「論理学」の「本質論」のなかで「本質と実存との、または内的なものとの外的なものとの直接的に成った統一態」として規定されています。

「実存」はさらにヘーゲルにおいては、ケルケゴールにおいてとは異なって、単に主體的なものまたは人間的なものではなく、また没本質的なものとしてむしろ現象であり、本質と実存または現象との統一こそ現実態であります。

ヘーゲルにおいては実在哲学も現実学としては成立せず、『エンテュクローペディー』や『法哲学』において、「精神哲学」・客観的精神の一段階、このものの最高段階として成立する「歴史哲学」・「世界史の哲学」が、現実学としての最も強い性格をもっています。

しかしヘーゲルにおいては「歴史哲学」も理性・世界精神の展開であることによって、現実学としての性格が完全に發揮されているとはいわれないでしょう。私たちはここでヘーゲルの歴史哲学に対するマルクスの批判を想起すべきでしょう。

しかしとにかく、ヘーゲルの『エンテュクローペディー』における体系が本質学の立場における体系であるのに対して、「発展——構造的発展——におけるヘーゲル哲学(体系)」は、『精神の現象学』↓『論理学』(『論理学の学』・『エンテュクローペディー』全体)↓「実在哲学」とくに『歴史哲学』としての現実学の立場、または意識学↓論理学(本質学)↓現実学の総合的立場に立つ体系であるといわれることができます。すなわちヘーゲルにおいては「発展における哲学」がまさに体系として成立するのです。しかもこの発展が構造的発展であることによって、その体系は単に直線的な体系・平面的な体系ではなくて、立体的な体系・構造的な体系なのです。

ヘーゲルにおける現象学(意識学)↓論理学(本質学)↓現実学(実在哲学とくに歴史哲学)の構造的体系は彼の哲学の発展史的見地・現象学的見地・ビオグラフィーの見地から規定されているのですが、論理的見地および歴史の見地(すなわち現実的見地)からはまたそれぞれ様に規定され、且つ三つの見地の連関も必然的に規定されています。私はこの問題およびそれに対する批判については『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』(私はそこでヘーゲルの『エンテュクローペディー』の最後の四

節における「哲学の推論」をこの問題の論理化と考えています。および『人間学的唯物論の立場と体系』（一九七一年）においてのべており、そのいっそうの展開の必要を感じていますが、ここではそれに立ち入ることができません。ただ私は今も人間学的唯物論がその展開を可能にすると考えています。

さらにヘーゲル哲学の体系を、その発展として理解するためには、「精神の現象学」以前の彼の哲学に言及することが必要でありましょう。しかし前―現象学は、論理学や精神哲学や自然哲学、さらには法哲学や歴史哲学、ひいて『エンテュクロペディー』全体、さらには現象学に対しても、それらのものの準備として、またそれらのもの材料として、意義や関係をもつていますが、「発展におけるヘーゲル哲学（体系）」の形成には関係がありません。すなわちヘーゲルは、たとえ始めから自分の哲学体系を意図していたとしても、始めから自分の哲学体系を「発展における哲学（体系）」として意図したのではなく、むしろ「精神の現象学」以後、とくにその「序言」（Vorrede）以後、または『論理学』（『論理学の学』）以後そのような体系が自覚され、それが「発展―構造的発展」における哲学（体系）」として成就されたと考えられます。始めは彼によってむしろ体系は『エンテュクロペディー』の体系として考えられていたでしょう。そして、もしヘーゲルが始めたとしたら、それは彼の本質論的立場のせいでありましょう。その場合には「発展におけるヘーゲル哲学（体系）」もヘーゲ

「構造的発展における哲学」としての体系

ル自身の自覚的立場ではない、彼は少なくとも『エンテュクロペディー』においてその立場を捨てたといわれいいでしょう。私は『エンテュクロペディー』における「予備概念」にもかかわらずそういえると思います。

つまり、ヘーゲル自身においても、「発展―構造的発展」における哲学（体系）」は始めからのものでなく、また最後までのものでない、といわれることができるでしょう。

しかしもし私たちがディルタイにならって、「読者は著者を、著者自身が理解していたよりもいっそうよく理解することができる、いな理解しなければならぬ」としますならば、そのときは私たちはヘーゲルに対してもそのような態度を取ることができるし、また取らなければならないわけです。また私たちがヴィンデルバンドにならって、「彼を理解することは彼を越えることである」ということが必要であるのは、ただカントに対してだけでなく、ヘーゲルに対してもまたそうでしょう。そしてこれらのことはまた西田幾多郎先生に対してもいわれる、いないわれなければならないことでしょう。そうでなければ哲学史は同時に現代の哲学、自分の哲学、すなわち哲学であることができなないでしょう。

## 二 「発展における哲学としての体系」と

### 西田哲学

西田幾多郎先生の哲学が始めて「西田哲学」と呼ばれたのは、とくに西田先生の「場所」（一九二六年）を批判した左右

田喜一郎氏の「西田哲学の方法に就いて」(一九二六年)においてでありました。すなわち「場所」の論理が始めて「西田哲学」を確立したと考えられたわけです。

私はかつて『大正哲学史研究』(一九六五年)において西田哲学を前期と後期とにわけ、前期を「現象学的心理主義的時代」として規定し、後期を「存在論的論理的時代」として規定しました。すなわち私は、西田哲学の前期からの後期への展開を、心理主義からの論理主義への展開——もつともこれは厳密ではない、または説明を要する規定と考えられますが、私は今はそれに立ち入らないことにします——、または現象学からの存在論への展開と考えられるとしたわけです。

ただし私は『大正哲学史研究』においても、前期の前に「前史」を考え、『善の研究』(一九一一年)以前をそれにあて、また後期の後に、または後期の終わりにそれとらんで「晩年」としての「国体論と宗教的世界観」の時期を考えました。西田先生はすでに、とくに明治三〇年(一八九七年)代に参禅され、その時代は「仏教的時代」とも考えられるほどであり、禅の思想は前期にも後期にも背景または底流として流れているのですが、しかしそれが前期および後期においても前面または本流としては出ていないと私は考えます。むしろ、西田哲学の発展は一貫して西洋哲学との格闘であったと考えられます。西洋における新旧哲学との格闘、および西洋の現代哲学の展開との格闘をはなれて西田哲学の発展は考えられません。西田先生はいわば生涯にわたって宗教哲学をはらまれましたが、それを主題

的に展開されることなく、晩年に至られたと私には思われません。「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五年)がその発芽なわけですが、しかし西田先生はそれをも展開されることなく思想生活を了えられました。禅は西田哲学を一貫したものではありませんが、それを展開したものではないと私は考えます。禅の解釈がかえって、その時その時に西田哲学を刺戟した西洋哲学に基づいて行われていきます。禅によって西田哲学の後期を前期から区別することもできないと私には思われます。むしろ逆に、西田先生においては禅の解釈が、西田哲学の前期と後期とによって異なっているといっても過言ではないでしょう。あるいは禅によって西田哲学の前期と後期とは区別されません。西田哲学の前期と後期との区別は、あくまでも西田哲学の区別であり、西洋哲学、その解釈の相違による区別です。

私は西田哲学について「発展における哲学としての体系」の問題を考える場合、前史をその発展のなかに入れません。前史は西田哲学においても、少なくともその哲学的意義にかんしては、全く予備的なものであって、ヘーゲルにおいて『精神の現象学』以前が彼の体系に対してもっている意義以上の意義を西田哲学の体系に対してもつておらず、むしろそれよりもずっと微小であると私には考えられます。(ビオグラフィー的には「前史」がもっと大事なことはもちろんです。)したがって私は「発展における西田哲学(体系)」を問題とする場合にももっぱら前期および後期に限ります。「晩年」も「前史」

とはちがった意味においてはありますが、ここで除外されま  
す。

「晩年」における『日本文化の問題』（一九四〇年）・「国家理  
由の問題」（一九四一年）・「世界新秩序の原理」（一九四三年）  
・「国体」（一九四四年）はいずれもいわば付帯的なものであ  
り、「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年）は少なくとも  
宗教的世界観としては未展開であります。（もともと「国家理  
由の問題」の論理は「付帯的なもの」とも晩年にぞくするとも  
いわれず、「ポイエシス」の時期の本流、その完成です。）後  
期はもちろんのこと前期をも決定づけるものほどくまでも論理  
であり、『日本文化の問題』・「国家理由の問題」・「世界新秩序  
の原理」・「国体」の基礎にはポイエシスの論理——いわばそれ  
の非本来的な形態——があり、「場所的論理と宗教的世界観」  
の論理はいわばもどって行為的直観↓絶対矛盾的自己同一の論  
理です。

なお西田哲学の前期および後期のそれぞれの内部発展をどう  
考えるかといえますと、私は今も大体やはりかつて『大正哲  
学史研究』においてのべたことにしたがって、前期を『善の  
研究』（一九二二年）における「純粋経験↓知的直観の哲学（ロ  
マンティシズム）」の時期と、『自覚に於ける直観と反省』（一  
九一七年）から『芸術と道徳』（一九三三年）に至るまでの「自  
覚の哲学」の時期とにわけ、後期を「場所」（一九二六年）↓  
『働くものから見るものへ』（一九二七年）から『哲学の根本  
問題・統編』（一九三四年）に至るまでの「場所↓弁証法的

一般者」の時期と、『哲学論文集・第一』（一九三五年）から『哲  
学論文集・第三』（一九三九年）に至るまでの「行為的直観↓  
絶対矛盾的自己同一」の時期と、『哲学論文集・第三』（一九三  
九年）から『哲学論文集・第四』（一九四一年）を経て『哲学  
論文集・第五』（一九四四年）に至るまでの「ポイエシスの時  
期」とにわけます\*。

\* 私は『大正哲学史研究』においては「場所↓弁証法的な一般者」  
の時期を『働くものから見るものへ』（一九二七年）から『無の自覚  
的限定』（一九三二年）に至るまでの時期とし、「行為的直観↓絶対矛  
盾的自己同一」の時期を『哲学の根本問題』（一九三三年）から『哲  
学論文集・第二』（一九三七年）に至るまでの時期としましたが、そ  
れはこのように、前者を『働くものから見るものへ』から『哲学の根  
本問題・統編』に至るまでの時期とし、後者は『哲学論文集・第一』  
から『哲学論文集・第三』に至るまでの時期とするというふうに訂正  
され、さらに『哲学論文集・第六』（一九四五年）および『哲学論文  
集・第七』（一九四六年）は「ポイエシス」の時期から「晩年」に移  
されるべきでしょう。

私はまた『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』において、「現  
象学の三重性格」、すなわち予備学・意識学・本質学（の一端）  
——『エンチュクローペディー』の「精神哲学」における「精神  
の現象学」——という性格について語りました。（現象学の二  
重性格）についてはヘーリングが彼の『ヘーゲル、彼の意欲お  
よび彼の仕事』——一九三九年——のなかで語っていますが、  
私はそれを『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』のなかで批評し  
ています。ヘーリングにおいては「本質学、その一端として

の現象学」、つまり『エンテュクロペディー』における「精神の現象学」の性格にかんする明確な把握がないのです。）

それに対して西田哲学においては、『自覚に於ける直観と反省』はもとよりのこと、『善の研究』も決して予備学として意図されたものではありません。それらは始めから学そのものであったのです。西田哲学においてはただ『善の研究』および『自覚に於ける直観と反省』が共に予備学として、学そのものとしての「場所」以後に対するのではないだけでなくて、『善の研究』が予備学として学そのものとしての『自覚に於ける直観と反省』に対するのでもありません。西田哲学においては予備学というものはなく、すべてが学そのものなのです。

そしてこのことは西田哲学においては直接的なものが真理であることによるのです。ここにもヘーゲル哲学と西田哲学との対立点があります。ヘーゲルにおいては成果が真理であるのに對して、西田哲学においては直接的なものが真理です。西田哲学においては純粹經驗が真理であり最も具体的なものであるのに對して、ヘーゲル哲学においては感性的確実性は真理ではなくて最も抽象的なものです。『善の研究』における知的直観と『精神の現象学』における絶対知との区別、および『善の研究』における純粹經驗と知的直観との関係と、『精神の現象学』における感性的確実性と絶対知との関係との区別も、ここで全く明らかです。

西田先生が「場所の論理」に移られる際にも、また移られてからも、それ以前の立場——純粹經驗の哲学・自覚の哲学——

を予備学として意識されておりません。そういう意味で、現象学的心理主義的時代からの存在論的論理学的時代への西田哲学の発展を予備学からの学そのものへの発展として見ることは、「私たちに對してのこと」——これはただ「私に對してのこと」にすぎないかもしれませんが——であつて、西田先生自身に對してのことではないといわれましょう。もつともそれだからこそそれは「それ自体に對してのこと」だと私はいいたいのです。

すなわち、「純粹經驗」↓「自覚」からの「場所」への発展、いいかえますと現象学・心理主義からの存在論・論理学への発展は、西田哲学においては、哲学の深化とは考えられています。予備学からの学そのものへの転換とは考えられていません。

哲学の発展と体系との関係から見ますと、ヘーゲル哲学においては、その立場、したがってその方法が確立された『精神の現象学』以後の発展が、一つの体系の発展、またはむしろその体系の成就であります。

もつともこの体系が直線的平面的なものではなくて、立体的構造的なものであることは、私がさきにのべた通りであります。すなわち、論理学と實在哲学とを平面的にならべて、まず論理学、そして次に實在哲学、しかも第一に自然哲学、第二に精神哲学、さらにこのものうちでも法哲学・倫理学・歴史哲学（世界史の哲学）、そして最後に芸術哲学・宗教哲学・哲学というような直線的平面的な「体系の発展または成就」ではな



くて、意識学（現象学）・本質学（論理学）・現実学（歴史哲学）というような立体的構造的な「体系の発展または成就」であります。

またヘーゲル哲学についても、『精神の現象学』における弁証法と、『論理学』における弁証法との相違というようにことがいわれます。たしかに、ロゴスそのものの弁証法、歴史的現実の弁証法——共に客観的弁証法——と、意識の弁証法——主観的弁証法——とがちがうことは否定されません。その意味でノエンス的弁証法とノエマ的弁証法との相違は重要な相違です。例えば「疎外」、その弁証法は、現象学的ないし人間学的な概念であって、論理学的存在論的な概念ではないといわれましょう。したがって現実的な疎外はもちろん現象学的人間学的概念ではないでしょうが、また論理学的存在論的な概念でもありません。疎外の概念がヘーゲルの『精神の現象学』やマルクスの『経済学哲学手稿』にはひんばんに出て来ながら、ヘーゲルの『論理学』やマルクスの『資本論』には全くたまにしか出て来ないことはこのことに基づくもので、彼らの思想の変化によるものと見ることはただ限定された意味においてのみ許されるのです。すなわちそれは、『精神の現象学』や『経済学哲学手稿』と『論理学』や『資本論』との対象の相違、むしろ学問的性格の相違によるものなのです。

しかし、『精神の現象学』における弁証法と、『論理学』における弁証法との相違は、真実には単に方法の相違であるだけではなくて、その魂が方法である内容の相違です。すなわち方

「構造的発展における哲学」としての体系

法の相違は、対象・領域・部門、いかえますと体系における位置・段階の相違なのです。各対象・各領域・各部門における弁証法は一樣ではなく、それぞれ特色をもっており、しかも弁証法的連関を形成しています。弁証法は弁証法の体系——弁証法的体系——としてのみ成立するのです。弁証法は三つないし四つの根本法則によって表現されるのではなく、また一義的な意味での、「矛盾の論理学」によって表現されるのでなく、ただ範疇体系——『論理学の学』——としてのみ表現されるのです。

\* 私はすでに四九年前においてのことでありますが『哲学研究』一九三一年六・八・九月号に「ヘーゲルの論理学に於ける存在・本質・概念の連関を中心として」を發表して、このことをヘーゲルの『論理学の学』に即して究明したことがあります。（『新編・ヘーゲル哲学の体系と方法』参照）

しかしそれにしても、ヘーゲルにおいては『精神の現象学』において方法——弁証法——が確立し、ヘーゲル哲学のその後の発展はその方法に基づいての体系の発展または成就です。それに対して西田哲学においては、『善の研究』はもろんのこと「場所」において方法が確立し、その方法に基づいて体系が展開されたのではなく、西田哲学の全発展が立場・方法の不断の深化・発展です。

そしてこのことはただ前期の内部での発展——純粹経験↓自覚——および後期の内部での発展——場所（↓弁証法的一般者）↓行為的直観（↓絶対矛盾的自己同一）↓ポイニエス——

についていわれるだけではなく、前期からの後期への発展についていわれ、さらに後期の内部でとくにポイエシスについて最後にそれが歴史的实在の論理であることが強調される際に ついてもいわれます。

西田哲学における前「場所」と「場所」以後との関係は、ヘーゲル哲学における『精神の現象学』と『論理学の学』以後との関係と類比的に見られます。しかし西田哲学においては前「場所」が現象学であると同時に論理学（存在論）であり、「場所」以後は論理学（存在論）であると同時に現象学であります。ハイデッガーは「ヘーゲルの経験概念」（一九五二年）において『精神の現象学』と『論理学の学』とは「学への道と学」ではなくて「二つの学そのもの」であるといっているのですが、私はこのことはヘーゲル哲学についてはあてはまらないが、西田哲学についてはあてはまると考えます。

ヘーゲル自身はあくまでも現象学（意識学）と論理学（存在論）とを区別し、両者の関係を現象学と論理学という構造的区別において考えるのに対して、ハイデッガーの解釈は現象学（意識学）と論理学（存在論）とを同一視し、両者を「二つの学そのもの」として規定する際にも、両者の性格および内容を同一視します。すなわちハイデッガーにおいては、現象学が存在論視または存在論化され、存在論が現象学視または現象学化され、「二つの学そのもの」といわれても現象学的存在論・存在論的現象学という一つの学なのです。

\*私は『現代思想』一九七八年第二二号『総特集——ヘーゲル』に

において「ヘーゲルの現象学的観念論」についてのべましたが、それは私がここでいう「現象学的存在論」または「存在論的現象学」とは全く別の問題であります。ここでの「現象学的存在論」または「存在論的現象学」は「現象学と存在論の同一化」を意味しますが、ここでの「現象学的観念論」は現象学を基礎とした存在論——観念論——という意味です。

このことは西田哲学についてもいわれます。前「場所」の時期においても、西田先生は御自分の「現象学」とは別れにそれが至る「存在論」を考えられていたのでなく、「現象学」を同時に「存在論」と考えておられたのであり、「場所」以後の時期においても西田先生は御自分の「存在論」のほかに——前に——それに至る「現象学」を考えられていたのではありません。すなわち、前期においては、「現象学」が同時に、「存在論」として、したがって「存在論的現象学」として考えられていたものであり、後期においては「存在論」が同時に「現象学」として、したがって「現象学的存在論」として考えられていたのです。

しかし「二つの学そのもの」はハイデッガーにおいては現象学と論理学（存在論）として結局同一論的に、「一つの学」として考えられていたのに対して、西田哲学においては現象学と論理学（存在論）というふうに交働論的に、「二つの学」として考えられていたのです。それに対してヘーゲルにおいては、現象学と論理学とはあくまでも区別して考えられ、彼において両者の同一性が成立するとすれば、それは論理学が「それ自体におけ

る理念」を対象とするのに対して、現象学は「意識に対する理念」または「意識における理念」もしくは「理念の意識」を対象とするという意味においてです。

「発展——ただし構造的発展——における哲学としての体系」は、ヘーゲルにおいては成立しますが、西田哲学においては成立しません。ハイデッガーにおいても現象学、あるいは「現存在の実存論的分析」が存在論と区別され、それへの道である限りは「発展における哲学」としての体系が成立しますが、現象学と存在論が同一化され、「現象学的存在論」または「存在論的現象学」が生じた限りは、「発展における哲学」としての体系は成立しません。たとえハイデッガーの哲学についても「転回」ということがいわれ、とくに「ヒューマニズムを越えて」（一九四七年）において現象学からの存在論への転回が行われたとしても、『存在と時間』の第二部がまさに、第二部として出されない限り、また彼の後期の哲学が『存在と時間』の第二部として打ち出されない限り、こういわれると私は考えます。

サルトルについても、彼の初期の現象学——『存在と無』——が、後期において存在論——多分に唯物論化ないしマルクス主義化された存在論、すなわち『弁証法的理性批判』——となったとしても、それらが共に現象学的存在論または存在論的現象学であって、「現象学と存在論」でない限り、同じことがいわれます。

なお西田先生のヘーゲル研究について一言すれば、西田先生

「構造的発展における哲学」としての体系

がヘーゲル哲学を論文の主題とされたのは「私の立場から見たヘーゲルの弁証法」（一九三二年）が最初であり、また最後でありましょう。「四高の思出」（一九二七年）によりますと西田先生はすでに四高の生徒であられた時代に『論理学』のウォレース訳に接しておられます。（私は一八年前にこれを金沢大学において見せてもらいました。）後年の「場所」以後においてはもちろんのこと、『善の研究』においても『自覚に於ける直観と反省』においてもヘーゲルの影響があることはたしかですが、それが具体的にどのようなように現われているかはまだ説明されていないと私は考えます。「西田幾多郎のヘーゲル研究」はまことに有意義なテーマと考えられますが、七〇歳を越えた私には残念ながらそのための時間すなわち生命が与えられていません。私はそれをヘーゲル哲学および西田哲学の若い研究者たちに期待しています。

西田先生が本格的にヘーゲル、その弁証法と対決されたのは、マルクスを介してであるということは注目されるべきことです。この点は田辺元先生も同じことです。田辺先生が即物弁証法・絶対弁証法を主張されたのは、ヘーゲルの観念弁証法とマルクスの唯物弁証法との双方に対立してであり、西田先生が「無の弁証法」を主張されたのも、ヘーゲルの弁証法をもマルクスの弁証法をも「有の弁証法」として理解されたことであります。

田辺先生は西田先生よりも早く、すでに「弁証法の論理」（一九二七—一九二九年）↓『ヘーゲル哲学と弁証法』（一九三二年）

においてヘーゲルおよびマルクス、彼らの弁証法を問題にしておられますが、西田先生は田辺先生よりも早く、且つ田辺先生よりも熱心に、ただ『資本論』および『デューリング氏の科学の変革』・『ドイツ古典哲学の終焉とフォイエルバッハ』、さらに『ドイツ・イデオロギー』・『フォイエルバッハ論稿』だけでなく、『経済学哲学手稿』を問題にされていることは注目されるべきことでありましょう。ちなみに戦前↓戦中の唯物論哲学者としてはただ一人——三木清氏を除いて、またはむしろ三木清氏以上に（ただし三木清氏が主として「ポイエシスの論理」によっておられるのに対して、梯明秀氏は主として「行為的直観の論理」によっておられます）——西田哲学を高く評価し「西田哲学を讀ふ」（一九三七年）を書かれた梯明秀氏は、『経済学哲学手稿』を西田先生に紹介したのは自分であるといっておられます。

戦前↓戦中の唯物論哲学者たちはもちろん西田哲学における「無の弁証法」に反対します、例えば戸坂潤氏は『無の論理』は論理であるか？（一九三三年）において、西田哲学における無は形而上学的なものでなくて方法であると理解しながら、しかも「無の論理」としての「自覚の弁証法」は単に「弁証法の自覚」にすぎず、弁証法が論理・方法であるためにはそれは「有の弁証法」でなければならぬといっておられます。三枝博音氏は『日本に於ける哲学的観念論の発達史』（一九三四年）および「西田哲学の根本問題」（一九三四年）のなかで、ヘーゲルの弁証法にかんする西田先生の解釈および西田先生の弁証

法においては「固執」・「偏執」の契機が欠けていることを批判し、また西田哲学において否定的に評価されているノエマ的・主体的契機を弁証法における肯定的契機として評価されています。梯氏も西田哲学における「行為的直観の論理」を「実践的直観の論理」として評価しながら、弁証法を無の弁証法・絶対無の弁証法としてでなく、有の弁証法・絶対有の弁証法としてとらえ、そのノエマ的限定・時間的限定を強調されています。三木清氏は「西田哲学の性格について」（一九三六年）において、戸坂氏とちがって、「無の論理」を「世界の論理」——「歴史的世界の論理」——としてとらえながら、しかもそれが「和解の論理」として「あれか、これか」という「実践の契機」が失われるといっておられます\*。

\*「戦前↓戦中の『左翼』哲学者たちが観た西田哲学の論理」のやや詳細な規定については『理想』一九七九年一月号における私の同名の論文を参照していただきたい。

私はヘーゲル哲学において成立する「発展」——構造的発展——における哲学としての体系が西田哲学においては成立しないと申し上げましたが、しかしそれは西田哲学全体、または前期と後期との関係にかんしてであって、西田先生は何度か体系の構築を企てておられます。いな、西田哲学の発展がとくに立場または方法の発展であるとすれば、各段階において体系が成立することができるわけです。ただ西田哲学においては立場が確立し方法が成立すると、そこで全体的な体系が成立するいとまがなく、立場が確立し方法が成立するやいなや、またはそ

れによってただ体系の或る部門が成立しただけで、古い立場・古い方法を越えて新しい立場・新しい方法に進み、その進行が無限につづけられて、最後の立場・最後の方法による全体系が成立しなかっただけです。そういう意味で西田哲学の体系は重層的な——ただし幾多の欠如をもった——体系であるといわねばなりません。(「重層的な体系」といえばヘーゲルの『精神の現象学』がそういうものと見られます。ヘーゲルの『精神の現象学』は全体として「精神」の一つの巨大な体系であり、また例えば「意識」・「自己意識」・「理性」の三体系または「意識」・「自己意識」・「理性」・「精神」の四体系の重層——しかも完成し且つ欠如をもたない体系——とも考えられます。)

『善の研究』がすでに一つの体系です。『自覚に於ける直観と反省』も、「学への道」としての『善の研究』に対する「学そのもの」、その体系であるとも考えられましよう。しかし私はただ『善の研究』だけでなく『自覚に於ける直観と反省』も主観—客観の立場に立つ現象学的心理主義的なものとして、主語—述語の立場に立つ「場所」以後の存在論的論理学的な哲学から区別することが妥当であると考えます。『善の研究』↓『自覚に於ける直観と反省』を「学への道」↓「学」として考えるには、『善の研究』の端初である純粹経験と『自覚に於ける直観と反省』の端初である事行との関係、『善の研究』の端初である知的直観と事行との関係、知的直観と『自覚に於ける直観と反省』の終端である絶対自由意志との関係、さらに純粹経験と絶対自由意志との関係が無規定的であります。それに対し

「構造的発展における哲学」としての体系

ヘーゲルにおいては、『精神の現象学』の端初である感性的現実性と『論理学の学』の端初である有(純粹有)との関係、『精神の現象学』の終端である絶対知と有(純粹有)との関係、絶対知と『論理学の学』の終端である理念(絶対的理念)との関係、さらに感性的現実性と理念(絶対的理念)との関係は全く規定的であります。

『自覚に於ける直観と反省』(一九一七年)↓『意識の問題』(一九二〇年)↓『芸術と道徳』(一九二三年)も全体として体系と考えられます。『芸術と道徳』の次に宗教論を書くつもりであったと西田先生御自身が『働くものから見るものへ』の「序」においていっておられます。

もし学そのものとしての、「自覚に於ける直観と反省」が予備学としての、『善の研究』につづいたり、学そのものとしての「場所」以後が予備学としての、両者につづいたりしたならば、前の場合には知的直観と事行との同一性、後の場合には絶対自由意志と場所との同一性、つまりいずれの場合にも絶対知が確立されるべきであったのです。

「場所」(一九二六年)↓『働くものから見るものへ』(一九二七年)から「弁証法的—般者としての世界」(一九三四年)↓『哲学の根本問題・続編』(一九三四年)に至る過程も体系として成立します。

『哲学論文集・第一』(一九三五年)は「哲学体系への企図」という副題をもっています。

「行為的直観の立場」(一九三五年)↓『哲学論文集・第二』

(一九三五年)から「絶対矛盾的自己同一」(一九三九年)↓  
『哲学論文集・第三』(一九三九年)に至る過程も体系として  
成立します。

「絶対矛盾的自己同一」(一九三九年)↓『哲学論文集・第三』(一九三九年)から『哲学論文集・第四』(一九四一年)に至る過程は「ポイエンスの体系」として最後の体系でありましよう。そこにはもちろん『日本文化の問題』(一九四〇年)・「国家理由の問題」(一九四一年)、およびその後「世界新秩序の原理」(一九四三年)・「国体」(一九四四年)のような付帯的なものもあります。これらはこの期に多くに多い時局的なものであって晩年にぞくするものとされるべきでしょうが、しかしポイエンスの論理の「具体化」——たとえ通俗的または脱落的な具体化ではあっても——と考えられます。「国家理由の問題」の論理は単に付帯的なものおよび通俗的脱落的な具体化といわれません。

この期、およびこの期についてはまた、「物理の世界」(一九四四年)・「論理と教理」(一九四四年)・「生命」(一九四四—四五年)・「数学の哲学的基础づけ」(一九四五年)が見出されます。それらは「ポイエンスの体系」にその補充としてぞくするとも見られますが、しかしました前史の、または前史からの関心の新しい哲学的基础づけでもあります。

「場所の論理と宗教的世界観」(一九四五年)は全体として場所の論理一般——後期の論理——を総括していますが、宗教的世界観にはポイエンスの論理よりはむしろ行為的直観↓絶対

矛盾的自己同一の論理が支柱となっています。それはポイエンスの論理からの復帰と考えられるよりは、むしろそれからの超越として「晩年」と見られましよう。

一般に、行為的直観↓絶対矛盾的自己同一の論理とポイエンスの論理とは区別もされず、したがって時期によってわけられもせず、同一の論理の二面または二契機と考えられていますが、しかしどちらかが主要契機として見られるという区別があります。西田学派の人々にもこの点への洞察をもたない人々が多いのですが、三木清氏は明らかにこの点への洞察をもっています。三木氏の『哲学入門』(一九四〇年)および『構想力の論理・第一』(一九三九年)およびその『第二』(一九四六年)はとくに西田哲学の論理におけるポイエンスの論理を強調し、それを自分のものとしたものです。私が単に三木哲学が西田哲学から学んだだけでなく、逆に西田哲学の方で、三木哲学の影響をも受けているというゆえんがここにあります。したがって三木哲学における構想力の論理は単に西田哲学におけるポイエンスの論理の三木の解釈にすぎないとはいわれないうでしょう。ただし三木氏は「西田哲学の性格について」(一九三六年)において、「解釈は批判である」といっていますが、そうしますと西田哲学にかんする三木氏の解釈はただ三木哲学であるだけでなく、西田哲学そのもの、または少なくとも、西田哲学にかんする——おそらくは西田哲学の他の学徒たちの——他の諸批判に対する批判なのです。まことに西田先生のどの論文、どの時期の哲学を重視するかはそれ自身大きな問題なのです。

西田哲学の各時期において体系が成立することは可能またはむしろ必然であり、西田先生も時折り体系を企図されているのですが、しかし前期↓後期を包んだ、あるいは後期全体を含んだ体系は成立していません。ここにも西田哲学とヘーゲル哲学との本質的相違点が一つの現象的形態として現われています。西田哲学は少なくとも体系なき体系なのです。

私は西田哲学は、そしてとくにその発展は、体系の展開ではなくて、立場または方法の深化であると申しましたが、西田先生はその哲学の発展の過程において何回か体系の建設を企図され、部分的には実現されています。しかしその際にも西田先生はやがて間もなく、その古い立場・その古い方法に満足されず、時には体系を展開されることもなく、時には体系の建設を中途で放棄されて、一段と高い山頂を目ざして、新たな立場・新たな方法を求め且つ展開して進んで行かれました。「場所」の論理も「自覚の哲学」の体系の最高段階としての宗教論が考えられた際に生まれた方法です。しかもそれはただ宗教論だけの特殊な「最高の方法」ではなくて、意識の問題にも、認識の問題にも、芸術の問題にも、道徳の問題にも通ずる一般的方法です。「自覚の哲学」全体がそれによつていっそう深められ、やがて技術の論理・歴史の論理としても展開されます。新たな方法が発見されると共に、それがただ最高の対象の方法・最高の方法として展開されるに止まらずに、いわば最低の対象の方法・最低の方法からあらゆる対象の方法・あらゆる方法を革新して行くという一般的方法であるということが、西田哲学

「構造的発展における哲学」としての体系

の発展の特色です。

一九一二年に展開されたところの、『善の研究』にかんする西田幾多郎先生と高橋里美先生との論争の一つの焦点も、純粹經驗を特殊なものとするか一般的なものとするかということでした。すなわち、西田先生が知・感覚・思惟・意志および知的直観をすべて純粹經驗——少なくともいわばその程度上の差——と考えられるのに対して、高橋先生はそれらのものの間の性質的差異を強調されるのです。このことは後に西田先生の弁証法に対する高橋先生の「包弁証法」の方からの批判とも関連しています。

そして西田先生は最高の山頂に到達されても、そこで体系を展開されることなく、生涯を了えられました。

私は西田先生の諸著書をとくに連統的、ことに系譜的に読むごとに、登山において一つの頂上に登りつめると共に、いっそう高い次の頂上に登り行かなければならない、しかもそのためにはロープ・ウェイはきかず、もう一度裏側の谷底まで降りてまたは落ちて、そこから再びいっそう高い新しい山頂に登り直さなければならぬ、そしてこの行程を際限なく、すなわちいわば悪無限的にくりかえさなければならぬ、という感じを受けます。(私たちはこういう感じをヘーゲルの『精神の現象学』を読むときに最も強く受けましょう。)しかもその行程は、富士山を一合目、二合目、三合目……と登って行くというふうに連統的なものでなく、非連統的なもの、または非連統の連続です。西田哲学においては全発展が『精神の現象学』でした。た

だし西田先生の一つ一つの論文、または一冊一冊の著書は『精神の現象学』でなく、また西田先生には『精神の現象学』につづく『論理学の学』はありません。

ただヘーゲルの『精神の現象学』においては最後に「真無限」としての「絶対知」の立場があり、そこで『論理学の学』および全体系(『エンテュクロペディー』)が展開されます。西田哲学においても最後には「絶対知」の立場が到達されたでしょう。しかしそこでは『論理学の学』はもちろんのこと、『エンテュクロペディー』も展開されるに至りませんでした。(ヘーゲル哲学においては発展——構造的発展——がそのまま体系ですが、西田哲学においてはそうならないことは、私が今くりかえしのべたことです。)

西田哲学の全体的解説書としては古いものに高山岩男氏の『西田哲学』(一九三五年)・『続西田哲学』(一九三九年)、柳田謙十郎氏の『実践哲学としての西田哲学』(一九三九年)・『西田哲学体系』一二冊(一九四六—四九年)、高坂正顕氏の『西田幾多郎先生の生涯と思想』(一九四七年)等があります。しかしこれらは西田哲学の発展を直線的または平面的な体系の展開としてとらえていないでしょうか? とくに高山氏のものには西田哲学をヘーゲルの『エンテュクロペディー』的にとらえています。僅かに下村寅太郎氏の『西田哲学』(一九四七年)が前期からの後期への西田哲学の発展を構造的にとらえているように私には思われます。滝沢克己氏の『西田哲学の根本問題』(一九三五年)および近刊の鈴木亨氏の『西田幾多郎の世

界』(一九七七年)は西田哲学を解說的にでなく主体的に自分の哲学としてとらえているのですが、前期からの後期への西田哲学の構造的発展にはやはり余り注目していないようです。長尾訓孝氏の『西田哲学の解釈』(一九六〇年)も主体的ではあるがやはり多少キェルケゴール的な「解釈」でしょう。

\* ただし下村氏は「自覚に於ける直観と反省」とロイスの *self-representative system*——ノート(一九八〇年)においても「西田哲学(一九四七年)においてと同様に、西田哲学の論理学的立場は「場所」からではなく「自覚に於ける直観と反省」から始まると見ておられます。

戦後においては西田哲学の全体的批判が唯物論の方からたくさん出ており、小松撰郎氏の『西田哲学の根本性格』(一九四八年)はその先駆であり、林直道氏は一九四八年に『西田哲学批判』を出し、牧野周吉氏は一九五三年に『西田哲学との対決』を出しています。ことに後の二著は西田哲学の後期に余り注目しないようで西田哲学全体を主観的観念論としてとらえています。宮島肇氏の『明治的思想家像の形成——西田哲学成立史と思想史方法論の問題』(一九六〇年)および山田宗睦氏の『日本型思想の原像』(一九六一年)は共に哲学史的研究というよりは思想史的研究であり、とくに前者は『善の研究』以後を扱っていません。竹内良知氏は一九五八年の『西田幾多郎につづき一九六六年に『西田幾多郎——『善の研究』まで』を出しており、その後竹内氏の西田哲学解釈も変り、評価も積極的になりましたが、それは著書としてはまだ出されていません。



ビオグラフィーとしては最近西田先生の孫であられる上田久氏が『祖父 西田幾多郎』（一九七八年）を出され、竹田篤司氏が『西田幾多郎』（一九七九年）を出しておられます。後者は学習院時代までであり、前者は二七歳までで止まっています。が、厳密且つ詳細な考証によるものであり、従来のビオグラフィーに欠けていたものが加えられ、誤っていたものが訂正されています。続篇が待たれることが切であります。

### 三 西田哲学・ヘーゲル哲学と哲学的論理学

一般に日本においては哲学的論理学は成立しないようです。世界哲学的的に見ても、依然として、カントの先験的論理学——超越論的論理学——およびヘーゲルの形而上学的論理学以後にかなる哲学的論理学が成立しているでしょうか？ 現代においても、実存哲学は、シェリングおよびケルケゴールの先例を別としても、論理学としては、かえって形式論理学しか認めず、それによつています。このことは、シェリングの『近世哲学史のために』・ケルケゴールの『哲学的断片』への結びとしての非学問的あとがき』において明らかです。かえってショーペンハウエルの『充足理由律の四つの根源にかんして』において形而上学的論理学の一面がうかがわれます。論理実証主義、あるいはもっと進んだ記号論理学・もっと広い分析哲学も、「論理の哲学」——もっともそれも「論理の科学」以上のものではない

「構造的発展における哲学」としての体系

ようですが——ではあっても哲学的論理学ではないでしょう。唯物弁証法もそれが「矛盾の論理学」であり、しかも同時に「存在論」であるのでない限り、結局は形式論理学に屈服しているようです。マルクスおよびレーニンも別としても、少なくとも現代の唯物弁証法哲学者たち、とくに『ヘーゲル論理学批判』（一九三〇年）の著者であるデボーリンを除いたソビエト哲学者たちにおいてはそうなっています。

日本においても同様ですが、ただ最近許萬元氏が『認識論としての弁証法』（一九七八年）において「弁証法の存在論的性格」を指摘され、「ヘーゲル『論理学』の存在論的意義」についても語っておられます。

見田石介氏は遺著『ヘーゲル大論理学研究』（一九七九—八〇年）においては『資本論の方法』（一九六三年）においてとは異なつて、弁証法を存在論・哲学的論理学、矛盾の論理学としても認められているようですが、依然として形式論理学と弁証法との共存の立場に立つておられます\*。

\*私も四七年前に「弁証法・認識論・論理学の同一性に就いて——前進のための批判的試論（一九三三年）——」『認識論としての弁証法』（一九三四年）において、この同一性について語り、それを「人間学的唯物論の立場と体系」（一九七一年）にもおさめています。

ルカーチ（一九二三年『歴史と階級意識』・一九四八年『若きヘーゲル』）およびコルシュ（一九三〇年『マルクス主義と哲学』）においては弁証法が存在論とも見られています。しかしその「存在論」がとくに主観化または主体化され、かえつ

て論理学が疑問になります。ル・フェーヴルの、少なくとも後半（一九五八年『マルクス主義の理論的諸問題』・一九五八年『総和と余剰』）においても同様です。

「反対にアルチュセールにおいては、いわゆる「認識論的切斷」以後のマルクスは、ヘーゲルおよびフョイエルバッハから脱却して、その弁証法は全く論理学の客観的なものと見られています（一九六五年『マルクスのために』・一九六九年『レーニンと哲学』・一九六九年『レーニンとヘーゲル』）。

アリストテレス自身においては明らかに論理学自身が哲学的でしょう。カントの先驗的論理学——超越論的論理学——も哲学的です。ヘーゲル、少なくとも『論理学の学』以後においては、論理学は存在論・形而上学と端的に同一であり、むしろその精髓——学的本質——であります。そしてこれらのことは論理学と存在論との同一性によりますが、またそれらの論理学が「記号に自己自身を表現する世界の言語的自己表現の形式」であるからです。この言葉を含む絶筆「私の論理について」（一九四五年）によって西田先生は、哲学・論理学がまさにそういうものでありまたなければならぬことを要求し、御自分の哲学・論理が哲学的論理であることを宣言されたのです。

しかし西洋の哲学史においてもヘーゲル以後哲学的論理学は成立していません。西田哲学はそれに対して哲学的論理学を打ち立てられようとした。

西田哲学にはたしかに哲学的論理が働いています。いな、西田哲学は哲学的論理そのものです。しかしそれは哲学的論理学

として、すなわち「論理学の学」として組織されるには至りませんでした。大胆にいきますと西田哲学も結局現象学に止まったのではないのでしょうか？ 私は現象学に対する西田先生の峻烈な批判にもかかわらずこういえると思います。そしてそれには二つの根拠があります。すなわち、そのうちの一つは、私がいいましたように、西田哲学が「論理学の学」にまで至らなかったということであり、他は、三木氏がすでに「西田哲学について」のなかで「西田哲学は世界哲学である」といっておられるにもかわらず、前期の「自覚の哲学」から後期の「場所の哲学」——「世界の哲学」——へ進まれながら、前者からの後者への進展を予備学からの学への進展として考えられなかったのはもちろんのこと、自我哲学と世界哲学とを単に相即的にまたは交働的に考えられただけで、「世界哲学における自我哲学」として、すなわち最深の意味での「場所の哲学」として考えられなかったことによるものです。したがってそこから「論理学の学」としての論理学、すなわちヘーゲルの論理学——『論理学の学』——に匹敵するような範疇体系が打ち立てられるまでには至りませんでした。その限り、西田哲学を考へても、ヘーゲルの哲学——『論理学の学』——は今に至るまで依然として世界最高の哲学でしょう。

弁証法に対する関係において見れば、田辺哲学の成立（一九二四年『カントの目的論』）後間もなく（一九二七—一九二九年、弁証法の論理）弁証法における純粹に論理的なものとの超論理的なものとのをわけることに苦心され、中途（一九三二年『ヘーゲ

ル哲学と弁証法』→一九四七年『種の論理の弁証法』において独自の哲学的論理学を樹立されるかに見えた田辺先生も、結局は（一九四六年『懺悔道としての哲学』において）論理の世界から逃避または超脱されました。

現象学の先駆的導入者（一九二九年『現象学叙説』・一九三〇年『存在の現象形態』）であられ、一九三六年の「超弁証法」→一九三七年の『体験と展相』において哲学的論理学を求められながら弁証法に対して批判的であられた山内得立氏は近年（一九六七年『意味の形而上学』・一九七四年『ロコスとレンマ』）論理実証主義↓記号論理学を哲学的に解釈されながら、弁証法に対しては依然として批判的、すなわち「超弁証法的」であられます。

『構想力の論理』以後において、形式論理学と弁証法とを共に批判し、また神秘主義・非合理主義にも抵抗された三木清氏は「構想力の論理」を提唱され、その名を冠する著書まで出されながら、非業の死に倒れたために挫折されたためとはいえ、「構想力の論理」は結局、しかもその未完成なはてしなき展開に止まって、「構想力の論理学」として確立されるに至りませんでした。

唯物論的論理学者としてしばしば哲学的論理学に言及された（共に好並英司氏との共著である一九六四年の『論理学概論』・一九七九年の『論理学入門』）近藤洋逸氏においても、「哲学的論理学」の内容的展開はもちろんのこと性格的規定も詳しくは行われませんでした。

#### 「構造的発展における哲学」としての体系

いな、単に日本においてだけでなく、ヘーゲル以後の世界哲学史において哲学的論理学が成立していいないところを見ますと、それは本質的絶対的に不可能な必要ないことなのでしょうか？

へーゲルにおける論理学と存在論との同一性はたしかに「形而上学」でありましょう。しかし同時に存在論でないような論理学は「哲学」ではありません。しかしまた現象学と同一であるような存在論——現象学的存在論——は、ただそれだけでは論理学——哲学的論理学——を成立させることができません。

私は現象学（人間学）↓論理学、そして論理学↓現象学という構造または体系をもっている哲学においてこそ、哲学的論理学が成立することができると考えます。しかしそこにもとくに、論理学と本質学または存在論との関係、および本質学または存在論と現象学との関係という問題、つまり本質学・存在論の問題が生じます。

「発展における哲学としての体系」、つまり現象学↓論理学（本質学）↓存在論（实在哲学・現象学）という「構造的発展における哲学としての体系」はヘーゲルにおいては成立していますが、西田哲学においては成立していません。ここに、哲学的論理学・哲学としての論理学がヘーゲルにおいては成立しているが、西田哲学においては成立していない根拠があります。

しかしヘーゲルにおいては、たとえ論理学が同時に存在論であつても、その存在論は本質学であつて現象学ではありません。そこからヘーゲルにおいては存在論と別に「实在哲学」が考えられるのであり、しかもその「实在哲学」は独立的根源的

な学ではなくて、本質学、さらには論理学の外化であります。

またヘーゲルの『論理学』は、『エンテックロペディー』においては「存在論」・「本質論」・「概念論」の三篇にわかれており、『論理学の学』においてはさらに前の二篇は「客観的論理学」、後の一篇は「主観的論理学」として規定されています。その場合、「存在論」における「本質論」と「現実論」との関係が問題になります。しかしまたマルクーゼの『ヘーゲルの存在論と歴史性の理論の根本諸特質』（一九三三年）においてのように「客観的論理学」は「客観的存在論」であり、「主観的論理学」は「主観的存在論」——「主体的存在論」——であると思われまゝ。この場合、論理学は場所を失います。

いづれにしてもヘーゲルにおいては、現象学→論理学（存在論、ただし本質学）→現実学（実在哲学、とくに歴史哲学）という構造により、存在論における本質学と現実学との関係が問題になり、西田哲学においては現象学と存在論との同一化——いっそう真実には交働化——により論理学（論理学の学）の成立が問題になります。

ハイデッガーは「ヘーゲルの経験概念」において、ヘーゲルが彼の『論理学』に『論理学の学』（„Wissenschaft der Logik“）という題号を与えていることに注目しています。それは単なる『論理学』（„Logik“）ではなく、また『知識学』（„Wissenschaftslehre“）のような『論理学論』でもありません。ハイデッガーの「二つの学」論は別として、これは「哲学的論理学」に対して若干の意義をもっていることでしょう。

最後に私は、哲学的論理学は人間学的唯物論において要求され且つ可能になると考えますが、そのことについては『人間学的唯物論の立場と体系』においてのべていますし、そのことはいっそうの展開は私にとって今は不可能であり、今後の私の課題であります。しかしそのことは、今や七〇歳を越えて西田先生の歿年に近づいている私にはもはや時間と生命とが許されていないかもしれせん。すなわち私にとって「哲学的論理学」は結局ノヴァーリス→西田先生の「青い花」、サルトル的  
に言えば「希望」、つまり願望の遺言に終るでしょう。

ただ人間学的唯物論の論理学の確立のためには、ヘーゲルの論理学にかんする若いフォイエルバッハの講義——『論理学および形而上学への緒論』（一八二九—三〇年）・『論理学および形而上学にかんする講義』（一八三〇—三一年）（それらは残念ながら私が訳した『フォイエルバッハ全集』にはおさめられませんでした）——がたいへん役立つことを私は一言しておきたいと思ひます。もつともフォイエルバッハ自身は早くから——一八三九年の『ヘーゲル哲学批判のために』においてすでに——存在論的論理学すなわち哲学的論理学を否定し、論理学をもつばら思惟・認識の学として考えており、そしてそれがヘーゲルに対するフォイエルバッハの一つの批判点なのです。

(一)

——一九八〇、八、五——

（筆者）立命館大学文学部「哲学」名誉教授

## Das System als Philosophie in der strukturellen Entwicklung

### —Über den Unterschied zwischen der Philosophie Nishidas und Hegels—

Von Shinichi Funayama

Hegels Philosophie hat zwei Systeme. Das eine ist ein System im engeren Sinne, das sich in der "Enzyklopädie" darstellt und die "Wissenschaft der Logik", die "Naturphilosophie" und die "Philosophie des Geistes" in sich einschließt. Das andere ist ein System im weiteren Sinne, das sich von der "Phänomenologie des Geistes" durch die "Wissenschaft der Logik" bis zur "Realphilosophie" (besonders der "Philosophie der Weltgeschichte") entwickelt. Das engere System der Philosophie ist sozusagen ein ebenflächiges als Wesenswissenschaft. Dagegen ist das weitere System ein kubisch-strukturelles, das sich von der "Phänomenologie" (d.i. Bewußtseinswissenschaft) durch die "Wissenschaft der Logik" (d.i. Wesenswissenschaft) bis zur "Realphilosophie" (d.i. Wirklichkeitswissenschaft) entwickelt, und dies nenne ich hier das System als Philosophie in der strukturellen Entwicklung. Nach meiner Meinung liegt die ausgezeichnete Eigentümlichkeit von der Philosophie Hegels im Charakter, daß die strukturelle Entwicklung der Philosophie ein System ausmacht, und daß auch sein System umgekehrt in der strukturellen Entwicklung der Philosophie besteht.

Nun findet sich auch in der Philosophie Nishidas eine Entwicklung von seiner frühen Philosophie bis zu seiner späten Philosophie. Seine frühe Philosophie ist im ganzen die Philosophie des Selbstbewußtseins; die späte ist im ganzen die Philosophie von dem "Mu-no-Basho" (dem Platz des Nichts) genannt. Die erste gehört zur phänomenologisch-psychologischen Periode in seiner ganzen Philosophie, die letztere zur ontologischen. Ich glaube, man könne jene Entwicklung in der Philosophie Nishidas mit der Entwicklung von der "Phänomenologie des Geistes"

zur "Wissenschaft der Logik" in der Philosophie Hegels vergleichen. Aber die Entwicklung entsteht bei Hegel als diejenige von der Propädeutik zur Wissenschaft als solche, dagegen kann man die Entwicklung bei Nishida als diejenige, die nur innerhalb *einer* philosophischen Wissenschaft entsteht, betrachten.

In der Philosophie Nishidas, eben im Gegensatz zu Hegel, wird die philosophische Wissenschaft selbst nicht durch die Propädeutik vermittelt, sondern sie entsteht unmittelbar. Die Entwicklung von der Philosophie des "Selbstbewußtseins" zur Philosophie des "Mu-no-Basho" (Platz des Nichts) bei Nishida ist also auch eine unmittelbare innerhalb *einer* Wissenschaft als solche, und zwar bedeutet sie nicht eine Umwandlung des Gegenstandes und Gebietes seiner Philosophie, sondern eine Vertiefung von Standpunkt und Methode seines ontologischen Versuches.

Zwar in jeden Stufen der Philosophie Nishidas kann man ein System finden. Er selbst entwarf auch schon immer ein System der philosophischen Wissenschaft.

Anm.

Ich glaube, daß man die zwei Periode der Entwicklung der Philosophie Nishidas in die fünf Stufen einteilen kann.

- I. die erste P.
  1. die reine Erfahrung
  2. die Philosophie des Selbstbewußtseins
- II. die zweite P.
  3. die Philosophie des "Mu-no-Basho" (Platz des Nichts)
  4. die Philosophie der Handlung-Anschung (Action-Intuition)
  5. die Philosophie der Poiesis

Aber bei ihm konnte das System in der ganzen Entwicklung nicht strukturell entstehen. Es bedeutet, daß die Entwicklung der Philosophie bei ihm weder diejenige von der Propädeutik zur philosophischen Wissenschaft als solche, noch diejenige von der "Bewußtseinswissenschaft" durch die "Wissenschaft der Logik" zur Realphilosophie ist. Darin liegt ein entscheidender Unterschied zwischen Hegel und Nishida.

Daß die Entwicklung der Philosophie bei Nishida nicht strukturell entstehen konnte, bedeutet auch, daß er die "Wissenschaft der Logik", wie bei Hegel, nicht zustande bringen konnte, obwohl er seine Philosophie durchgängig logisch und methodisch in der ausgezeichneten Weise trieb. Indem wir die Entwicklung in der Philosophie Nishidas im ganzen systematisch auffassen, können wir seine Philosophie mit dem System in der "Enzyklopädie" Hegels gleich setzen. Aber dann würde sie im ganzen in eine "Phänomenologie des Geistes" verwandeln und dazu würde sie systematisch doppelschichtig, d.i. einerseits als Propädeutik, andererseits als philosophische Wissenschaft selbst, werden.

Ich bin der Meinung, daß seit Hegel keine philosophische "Wissenschaft der Logik" in der gegenwärtigen Geschichte der Philosophie entstanden ist. Um die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit einer philosophischen Wissenschaft der Logik zu entscheiden, scheint mir es sehr wichtig und notwendig zu sein, daß wir den Unterschied zwischen Hegels und Nishidas Beziehung zu dem System als Philosophie in der strukturellen Entwicklung präzisieren.