

《書評》

評者 水野友晴

井上克人著『西田幾多郎と明治の精神』

(関西大学出版部、二〇一一年)

一 はじめに

表題が示す如く、本書にあつては、西田幾多郎が呼吸していたところの“明治の精神”が具体的にどのようなものであったか、彼にとつての知的エトスがどのようなものであったか、についての詳論がなされる。だが、著者のまなざしはさらにその奥底へと向けられているといつてよい。第三部「近代以降における日本思想の伝統と京都学派の哲学」において、著者は次のように論じる。「西田は「自己自身を照らす鏡」という言葉を使うが、「中略」鏡の鏡自身への照り返りは、現在が現在を顕在化させてゆく絶対現在の自己限定に他ならない。絶えず現在から現在へであり、しかもそれは横から横へと流れてゆく方向ではなく、いわば

滾々と湧き起る垂直的な自己湧出の動きであろう。あたかもそれは、渦巻がその見えざる中心から湧出しながら、同時にその中心へ向かつて吸収されてゆくかのような、流出と帰入、出現と隠蔽との同時的動態がそこに見られていると言つてよい」(二七四頁。中略は水野)。「絶対現在の、このような、「不斷の露現的湧出と絶えざる覆蔽的帰滅」(同。傍点水野)というダイナミズムこそ著者が根本的に注目し続けるところのものであり、翻つて、本書にあつては、そこに視点を据えた際に見渡される明治日本思想界の風景(本書はそれにとどまらず、東アジア思想界、さらには新プラトン派をも含めた世界的思想界をも視野に含める)のスケッチが試みられている。こうした意味で、本書は思想史論的色彩を帯びてはいるものの、本質的に一個の哲学書であるといつてよい。

なお、本書にあつては、「従来、西田哲学の成立に関連して「禅体験に基づく」ことが喧伝され、専ら「禅」の立場から解釈されて、西田哲学を語りつつ禅体験を語っているという風潮があつた」(二八一頁)という、従来の西田哲学評に対してあたかも挑戦するかのよう

な発言も見られる。しかしこの発言において著者が意図しているのは、「禪」が依拠する立場さえも「不斷の露現的湧出と絶えざる覆蔵的帰滅」へと包摂されるということ、したがって、西田哲学の根底を測る際には「禪」に留まることなくさらにその底を打ち破って深底へと進んでゆかなければならないということにほかならず、この発言をもって全否定が試みられているわけではない。

本書の内容は三部から構成されている。構成に沿って要旨を紹介することにした。

二 内容構成

第一部 明治における近代化と宋学的伝統

第一部「明治における近代化と宋学的伝統」において著者が論究の主眼におくのは、「有機体の哲学」（橋本峰雄、六五頁）と呼ばれるものである。例えば著者は三宅雪嶺を例に次のように述べる。「三宅にとって哲学とは「宇宙を渾一的に観る」ことによって自己と

宇宙との汎神論的合一を概念化する営みであった。〔中略〕人間は大宇宙の生命より生まれ、死してまたそこに帰る。しかしその死とは、夢幻と覚醒との区別の類推からすれば、かえって超覚醒、宇宙の生命と一になる「超越せる大覚」であった。またすでに宇宙に生命があり、その生命の理想が真・善・美であれば、人類の目的もまたその追求にあるのである」（六六頁。中略は水野）。

この、「有機体の哲学」の「概念化」の試みをめぐって、西周の『人世三寶説』、福沢諭吉の「分限」論、加藤弘之の「優勝劣敗の理法」、井上圓了の「真如物心の相即論」、井上哲次郎の「現象即實在論」、清沢満之の「精神主義」、網島梁川の「予が見神の実験」、さらに明治期思想界における一潮流たるT・H・グリーン（一八三六―一八六二）哲学への注目など、明治の多彩な哲学思想が生み出されたと著者は論じる。ただし、第一部にあつてはそれら多彩な哲学思想一々の分析が試みられるというよりはむしろ、それらから遡上して、有機体の哲学の由来を究明することに眼目が置かれている。その際、著者は、「徳川期からの伝統で

ある宋儒學的倫理觀」(八九頁)に注目するよう主張する。

「明治初年に生まれた知識人の世代が文字を覚え知識欲に目覺めた時、彼らの身の回りにあったのは主に漢籍であり、それによつて自らの好奇心を満たすことが彼らの學問的出發点であつた」(七五頁)と著者は指摘する。中でも朱子學に代表される宋學(宋儒學)は、『易經』の自然哲學を基礎とし、更に陰陽五行說等によつて補強した宇宙生成論と、更には『論語』や『孟子』、『大學』、『中庸』のいわゆる四書等を基礎とした実践倫理を兼ね備え、「禪や華嚴哲學に對抗しつつ、同時にその理論の体系性を吸収するとともに老莊思想をも包摂することによつて成立した極めて思弁的な形而上學的体系」(七四頁)であり、著者によれば、これこそが明治期アカデミー哲學が西洋哲學を受容する際のいわばレセプターとして働いたところのものであつた。著者によれば、その痕跡は西田幾多郎の思想中にも認められる。たとえば「元來我々の自己の中心は個體の中に限られたる者ではない。母の自己は子の中にあり、忠臣の自己は君主の中にある。自分の人格

が偉大となるに従つて、自己の要求が社會的となつてくるのである。〔中略〕社會的意識に種々の階級がある。そのうち最小であつて、直接なる者は家族である、家族とは我々の人格が社會に發展する最初の階級といはねばならぬ。〔中略〕併し我々の社會的意識の發達は家族といふ様な小團體の中にかぎられたものではない。我々の精神的並に物質的生活は凡てそれぞれの社會的團體に於て發達することができるのである。家族に次いで我々の意識活動の全体を統一し、一人格の發現とも看做すべき者は國家である。〔中略〕國家の本体は我々の精神の根柢である共同的意識の發現である。我々は國家に於て人格の大なる發展を遂げることができるのである。國家は統一した一の人格であつて、國家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の發現である〔中略〕國家は今日の處では統一した共同的意識の最も偉大なる發現であるが、我々の人格的發現は此處に止まることはできない、尚一層大なる者を要求する。夫は即ち人類を打して一團とした人類社會の團結である」(七五・六頁。中略は著者)という『善の研究』第三編の記述は、「人間の倫理的課題は、私

意・私欲を払拭して天地と一体化するところに求められる」(七五頁)とする宋学の修己治人の発想に由来すると著者は見る。また、「倫理学草案第二」の「然らばいかなる場合に於て吾人が此の無我の眞境に達することが出来るのか、唯私欲を去りて本来の至誠に合するにあるのである。之を眞の修養といふ」(中略)眞に一たび私欲を絶滅し眞正なる無我の境界を體得し得たる時至誠のなんたる(か)を知ることが出来る」(九五頁。中略は水野)という主張に見られる「至誠」の価値の強調も、宋学が説く持敬精神に則つてなされたものであると著者は見ている。

明治期の「有機体の哲学」は、総じてこのように、宋学的形而上学体系の性格を色濃く有するものであった。しかし著者は、「有機体の哲学」の源泉について、さらに奥底へと踏み込んで考察を続けてゆく。

第二部 明治期アカデミー哲学の系譜

第一部にあつては、明治知識人の宋学的伝統が、彼らが西洋哲学思想を受容する際のレセプターとしての

働きをになつたことが論究された。してみると、そこを足場にして明治期アカデミー哲学において共有されるエトスを可視化させる試みは、この哲学を正當に評価するための必須の作業となることであらう。ただし、この可視化の試みは、著者によれば、単に宋学を内部的に掘り進むことのみで可能となるのでなく、むしろ宋学をも包摂するより大なる思想的根底を視野に収めてはじめて可能となる。こうした動機から著者は第二部で、明治期アカデミー哲学の実在論、特に「現象即實在論」の系譜と根底についての論究を試みる。その際、著者の関心は、明治期の西洋哲学受容が「単なる受容と紹介に終始するものではなく、同時に日本独自の哲学を新たに創造する試みの歴史でもあつた」(一五二頁)ことへと向けられ、そうした「創造」の試みを読み解く軸はこの時期の哲学者たちの「大乘起信論」(以下「起信論」と記す)への注目を辿ることと与えられるとしている。

「起信論」については、原坦山による講義が、明治一二(一八七九)年に東京大学において開始された。後に「現象即實在論」を提唱する学者たちはこの講義

の受講生であつた。この講義の意義について著者は「彼の『大乘起信論』の講義は、当時の学生に「真如実相」をドイツ観念論の形而上学と結合して考えることを教えた程、当時の仏教学説中では最も哲学的に進んだものであつた」（一六〇頁）と評している。つまり、当時の若い哲学者は原の講義を通じて西洋哲学に比肩する「印度哲学」、ついで「東洋哲学」が開拓される可能性に目を開かせられたといつてよい。また、このことは、「東洋哲学」の性格付けに「起信論」の内容が決定的な影響を及ぼすものであつたことも同時に意味している。

「起信論」の要点を著者は次のように紹介する。『大乘起信論』は、つきつめて言えば、煩惱の非本来性と、真如の体が無自性空であることを前提とし、煩惱に覆われた消滅心を透かして、それ自体不生不滅なる心の根本に目覚めることを促す自覚の思想であつて、内容的には絶対的一元論の立場である。しかもその一元論が「真妄和合」「非一非異」といった、言うなれば矛盾の相即の論理、すなわち如来藏の思惟を展開しているところにその哲学的特色が見られる」（一六七頁）。

傍点著者）。それは、具体的には、現象と本体との関係をめぐる考察であるといえるが、「起信論」にあつては、単純な還元論ではなく、「現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本体として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在する」（一六八頁）という、覆藏態と顕現態とが互いに鋭く対立し、相矛盾しながら同時に成立するという「内在と超越」の論理」（一九一頁）が展開されている。この「内在と超越」の論理」を核として発展を見たのが明治期アカデミー哲学であると著者は見る。

かくして明治期アカデミー哲学と「起信論」との出会いには、「内在と超越」の論理」の具現化に際して決定的な役割を果たしたといつてよい。しかし、明治期アカデミー哲学が独自の哲学の「創造」を目指すのであるならば、「起信論」の掘り当てにとどまらず、呼応する思想をさらに内外に求めてゆくことになるのは当然といえるだろう。そのようなカウンターパート

として、著者は、T・H・グリーン、ショーペンハウアー、プロティノス及び東方キリスト教、そして朱子学における「理一分殊」論などを挙げている。すなわち、カウンターパートをこのように拈上げてゆくにつれて、第一部において明治知識人の知的揺籃期のエトスとして提起された「宋学的伝統」は、単なる地域文化的伝統の域を脱却し、西方的二元論の思考様式とは異なる「東方的、東洋的な本体的、元論の発想」（一九九頁。傍点著者）として、世界的枠組みの中で再評価される可能性を膨らませてきたといえるのではないだろうか。このような視点から著者は「第三部 近世・近代以降における日本思想の伝統と京都学派の哲学」において、「内在と超越」の論理、特に宋学における「格物致知」の精神と京都学派における「絶対無の場所」の論理の検討を行なっている。

第三部 近世・近代以降における

日本思想の伝統と京都学派の哲学

第三部において著者は、江戸期日本における「格物

致知」をめぐる研究の蓄積について概説した後、京都学派においてその論理が哲学的に再構築され、発信された様子について論じている。

江戸期日本の儒学者による「格物」に関する研究には多彩なものがあつたが、「物」に関する彼らの理解は概ね共通であり、それは「生々化々」の運動そのもの（二四九頁）と性格づけられるものであつた。そしてそこから敷衍して「格物」とは、「物の総体の姿が、向こうの方から浮かびあがり、そしてわたしたちのからだの中にとびこんでくるようなわかり方」（源了圓、二五〇頁）という知のあり方を意味することになる。また、著者はこのような「格物」的知を追求する姿勢は、儒学者の範囲にとどまらず、宣長の国学の学問的方法や、芭蕉の俳論にも反映されていると指摘する。

そして著者は、西田幾多郎の「物となつて見、物となつて働く」という思想もその淵源は上記の「格物」的知へと収斂されると指摘し（二四二頁）、西田の次のような発言に注目する。「主体から主体を越えて主体の底に物の真実に行くといふ日本精神に於ては、そ

ここに何処までも東洋文化の精神が生かされると共に、それは直に環境的な西洋文化の精神とも結合するものがあらう、かゝる意味に於て東西文化の結合点を日本に求めることができる」(二五四頁)。この發言の後半は「日本精神」の世界性および世界貢獻の可能性について論及したものであるが、著者はむしろ發言の前半に分析の焦點を当て、論及を試みている。

「自己は自己を超えたものに於て自己をもつ」という發想が若い頃から彼(西田※水野注)の思索に一貫してあつたことから推察されるように、西田哲学の西田哲学たる最も基本的な特質は「超越的なもの」への志向であつたことは特に留意する必要がある」(二七一頁)と著者は述べる。この、「自己を超えたもの」としての「物の真実」を論理化するためにはその超越性をどこまでも保持する必要があるとする西田の基本的姿勢に関して、著者は次のような主張を行なっている。

「真実を知るとは、われわれが外からそれを認識することではない。實在の無限性は自己の自覚の深まりにつながり、そのことが、ひいては實在が實在自身

を知ること、すなわち實在が實在自身の底へ底へと無限に深まりゆくこと、つまり實在が實在自身を自覚してゆくことなのである」(二七二頁)。ただし、その深底が「一々のものが真にそれ自身のもとに在り、それ自身に同じものとして現前してくる」「無の場所」(同)へと達したとき、真の無の場所(「絶対無の場所」※水野注)たる「明鏡」は、「すべての個物が影像として鏡の中に映現されてくることと一つに、鏡は鏡自身を無限に映じてゆく」(同。傍点水野)。

著者はこのことを、「明鏡はどこまでも動的發展的に、いわば靜的固定化を絶えず自己否定的に打ち碎きながら、その不斷の照り返しの焦點へ遡及的に還歸し続けていなければならない」(二七三頁)と説明する。このことは、別の箇所では、「個物的多を個物的多として現前せしめながら、その不斷の現前を可能にする場としての全体的一は、全体的一としてはどこまでも絶対的な隠れである」(二七四頁)とも言われる。

要するに、「自ら照らす鏡は、鏡そのものとしてはどこまでも永遠の闇」(同)なのであり、「一」の「一」自身への還滅、自己藏身」(同)という事態が同時に

保たれて、無限なる自己創出たる真実在の働きは完成する。著者はこのことを「渦巻がその見えざる中心から湧出しながら、同時にその中心へ向かつて吸収されてゆくかのような、流出と帰入、出現と隠蔽との同時的動態」(同)とも説明する。

そして、西田哲学の究極の立場たる「絶対無の場所」が以上のように性格付けられた場合、それは、「現象せる個々の存在者は、どこまでも自らを顕現せしめた真如のうちに在り、逆に、個々のものの存在原因たる真如は、どこまでもそれらの本体として超越的に自己自身のうちに蔵身しつつ、同時に自ら顕現せしめたすべてのものの中に内在する」(一六八頁)と前に述べられた、「起信論」にみられる「露現と覆蔵」の構造を基本的に踏襲するものとしてみることができであろう。ここに、われわれは、明治知識人の「宋学的伝統」が大きく脱皮し、東洋文化の底に存する「独特な物の見方考へ方、それ自身の論理」(二四一頁)として、西方的二元論の思考様式に比肩する世界的思考様式へと成長した姿を認めることができるであろう。

三 批評と展望

西田哲学における探求の基本が「実在は現実そのまゝ」(二四九頁)ということ、換言すれば「徹底的客観主義」(二五五頁)に置かれていたことは周知の事実である。しかしながらその「徹底的客観主義」の内的構造について語り尽くすことは容易でない。本書は、そうした難作業に果敢に挑み、その論理化に対して多大なる成果を報告したものであるといつてよいだろう。その際、西田を始めとする明治期アカデミー哲学の思想的エトスを構成する、「格物致知」(宋学)や「露現と覆蔵」(起信論)へと光が当てられ、さらにそれらが総合されて、「内在と超越」の論理」として、著者の手によつて析出されたことは、西方的二元論の思考様式に比肩する世界的思考様式を提示することにおいて画期的意義を有することであることは論をまたない。明治期や京都学派が主として活躍した戦前期に限らず、「東西の邂逅と対話」は依然として進行中の課題であり、この「内在と超越」の論理」を更に分析し、彫琢を加え、発信してゆくことは、課題を解

決するための不可避的作業として私たちに与えられた
ということができる。

この作業を具体的に遂行するに際しては、対話相手の
始めとして、新プラトン主義や西洋神秘思想を選ぶ
のが順当であるように思われる。また、著者も指摘す
る通り（四頁）、「『内在と超越』の論理」について日
本、中国、台湾（こうした対話の枠には韓国の研究者
もむろん含まれてしかるべきである）などの研究者間
で再把握の交流が促進されることも望ましい。こうし
た交流や比較作業を通じて、私たちは、造化の業の先
端において東西が響き合う根源的地平を開拓する途へ
と入ってゆくことができるのではないであろうか。そ
のような創造的研究が本書を基にして創出されること
を期待したい。