

西田哲学と儒学の対話

呉 光輝

西洋の学問を受容するだけでなく、伝統的な学問を基礎とし、西洋の価値観の普遍性を根本から問いつつ、自らの文化の可能性を改めて問うことは、近代における東アジアの共通の課題であった。西田幾多郎（一八七〇—一九四五）も、儒学から哲学へという転換を実現させ、近代日本哲学の礎を築くとともに、東洋の哲学思想に反省を加え、新しい「知の座標軸」①を作り上げた近代日本の独創的な思想家であった。

一

一九三五（昭和十）年、雑誌『改造』に寄せた「東洋思想と西洋思想」という短編において、西田は次のように述べている。「学問は道具などとは違つてその中心は生きたものをもつてゐる。西洋の学問をもつて来て、伝統の全く違ふ東洋に生かさうとするには、学問の生命をまで変へて使はなければならぬと思ふ。簡単に道具のやうに結び合せるといふことは出来るものではないと思はれる」②。

東洋の学問には東洋の学問の「生命」があり、西洋の学問には西洋の学問の「生命」があるということであろう。両

者は容易には一つにはならない。たとえば、『善の研究』において西田は、「人心の根柢には知識と情意との一致を求むる深き要求のある」(一―四七)^③と述べ、欧州の近代においてそれは、「相分れる様な傾向ができた。併しこれは人心本来の要求に合う者ではない」(一―四七)と指摘している。このように西洋の「近代」を反省し、知情意合一の立場から、西田は自らの哲学的研究を始めたと言っていることができる。

知識と情意との区別は、科学技術の成立と発展という結果をもたらした。そこに西洋の学問の「生命」を見出すことができるであろう。明治維新以後、日本はその成果を受容することによって「近代化」への道を歩み始めた。同時に、西洋の「近代」の受容という共通の課題を持っていた東アジアの国々に強い影響を与え、「媒介者」としての役割を果たしてきたとも言える。

しかし、それは東洋の学問の「生命」がまったく失われたことを意味しない。「東洋思想と西洋思想」の中で、西田は、「吾々東洋人は東洋的に考へ、もつと狭く日本人してはどうしても日本的に物事を考へることになる」と語っている。このように西田が語るとき、もちろんその背景に満州事変以後のナショナリズムの高揚があつたことは言うまでもない。しかし、西田は偏狭なナショナリズムの立場から日本的思惟の特徴について語っているわけではない。こう述べると同時に、西田は、排他的な傾向をもつ極端な日本主義者に対して、次のような批判を加えている。「単に日本だけが孤立してゐるものと考へないで、日本といふ立場から世界的に考へて行くといふ風でなければならぬと思う」^④。伝統的な学問の「生命」を生かしつつ、他方、西洋の学問の「生命」を鏡として、それに対して反省を加え、新しい学問を創造していくという課題を果すためには、「日本的」、「世界的」という二つのものが必要であるというのが、西田の考えであつたと言つてよいであろう。

二一

「東洋思想と西洋思想」というエッセイにおいて西田はまた、次のように述べている。「よく西洋哲学と東洋哲学とを比較して、外面的に似よった点を見つけて喜んだり、儒教の思想が日本に於て実現せられたと考へる様な人もあるかもしれないが、いかに同じ様に見えても本当は違つてゐるところがあると思う。鯨は形などからは魚に見えるけれども動物学者から見れば魚ではないやうなものである」⁽⁵⁾。

よく知られているように、一八九〇（明治二三）年、「教育勅語」が万世一系の皇道精神と儒教倫理とを合わせた国民教化の指針を打ち出した。それ以降、儒教思想は、天皇制国家・家族制度の維持のために国民を臣民として教育する手段として活用された。儒教思想は政治理想として掲げられるとともに、国民の意識のレベルにまで浸透していった。

西田もまた、一九四〇（昭和十五）年に発表した『日本文化の問題』のなかで、日本がその長い歴史のなかで儒教思想の影響を強く受けてきたことを認めている。しかし他方、次のようにも述べている。「支那（中国——筆者注）文化の儒教的な考へから、我国文化をも唯教學的に考へ、又然なければならぬと云ふ如き考には、私は同意することはできない」（二一—三四〇）。「教學的に考へ」というのは、儒教的道徳を即道徳と考へ、それを徹底させようという主張を指す⁽⁶⁾。そのような考え方に西田は反対するのである。というのも、西田によれば、「我国文化の根柢には、支那文化と根柢的に異なるもの」（二一—三四〇）があり、「理」よりも「事」を尊重し、「事」を軸として歴史的世界を形成することを目指されてきたと考えられるからである。

このように、西田は儒教的なものとは異なつた「日本的」なものの存在を主張する一方で、一九三四（昭和九）年、雑

誌『文学』に發表された論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」において次のように語っている。「特殊性を失ふといふことは文化といふものがなくなるといふことである。併し独自の文化の立場から独自の文化を發展し行くといふことは、唯抽象的に個物的方向にのみ進むことではない。それは文化を否定することに外ならない。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つて眞の世界的文化が形成せられて行くのである」(七一四五二)。それぞれの文化はその基盤を離れて發展することはできない。しかし、ただ「個物的方向」にのみ進むことは、言い換えれば自己の文化のなかに閉じこもることは、逆に文化の發展を阻害する。文化の創造的な生命を殺すことになる。そのように「内」にのみ眼を向けるのではなく、「世界を媒介として」、はじめて文化の發展というものを考えることができる⁷⁾。そのことを西田はこの論文の末尾で、「深く己を窮め又よく他を知ることによつて我々は眞に我々の進むべき途を知り得るのである」(七一四五三)と記している。

二

道徳的な「知」、ないし「理」を中心とする中国の儒學思想は、東洋人の基本的教養として広く伝えられた。ある意味においてそれは、東洋人の「言語」として位置付けられた。伝統の漢學の素養が深かった西田は、それを支柱として人格形成を行つた。しかし、明治以降の西洋の學問の受容は、日本の學問・思想のあり方に根本的な反省を促した。このような流れの中で、西田は、西洋哲學を積極的に受容する一方、「日本的」なものの歴史的「現われ」に注目し、その「現われ」をもう一度「根柢」から考え直そうと試みたと言えるであろう。

青年時代に王陽明の思想に共感を示した西田を、「日本的陽明學の系譜」⁸⁾という枠組みの中に位置づけることがこ

れまでなされてきた。また、同じく儒教思想という視点から、近代における日本の思想史を考察した猪城博之は、「陽明学的」、「朱子学的」⁽⁹⁾ という枠組みによつて、西田の思索転換の特徴を捉えることを試みている。しかし、西田哲学を日本陽明学という系譜の中に果たして位置づけることができるのであろうか。あるいは、西田にとつて儒教思想はいったい何であつたのであろうか。

一九〇五（明治三八）年に執筆された「倫理学草案」において、西田は倫理学が歴史の中で自然に形成された「事実的道德」で満足せず、新たな社会事情に応じて新しい道德の基礎を置こうとする学問であることを述べている。そして、日本の場合について、「我國の如きも維新前の孔孟主義の道德が其勢力を失ふと共に今日の新事情に應ずる為倫理学研究を要する時代であると思ふ」（二六一―一五九）と語っている。

西田が目指したのは、孔孟主義の代替物を見出すことでもなく、明治時代の政治体制のために新しい倫理観を立てることでもなかった。むしろ「人生の実地的要求」に基づき、倫理学研究の新しい地平を切り開くことであつた。伝統の儒教思想に対して西田は、決して一概に否定したわけではない。「今の時代」に立つても依然として「直接に我々を動かす心情的なものとして生きたのであろう」（二二―三六〇）と述べている。それは西田の言う「生命」「命の事実」と重なる。また、「人心の疑惑」と題した掌編において、そこそが問われるべきものであることを主張している。「我が所謂人心の疑惑と云ふのは、智識的要求に本づく哲学的問題ではなくて、我等が情意の上に於て天地人生に対する關係を定めんとする実地の要求より来るのである。我等が悲しむ喜ぶ欲する求むる此等の事実の上に於て、血と涙とを以て決すべき生命の問題である」（二二―三八八）。この「生命の事実」、ないし「生命の問題」に立脚して、倫理学研究の新しい地平を切り開くことが、西田の目指したものであると言つてよいであらう。

一九一（明治四四）年に出版された『善の研究』のなかで、西田はそのような考えに沿つて、「智勇」や「仁義」といっ

た儒教の倫理観に批判を加え、「善」を「自己の発展完成 self-realization」（自己実現、一―一四五）として解釈し直している。また、王陽明の言う「至誠」、或いは「良知」を心の本体として、「良知を致す」ことを先験的な「良知」を出立点とし、自己の根底にある善の本性を喚起することと捉え、次のように解釈している。「自己の全力を盡しきり、殆ど自己の意識が無くなり、自己が自己を意識せざる所に、始めて真の人格の活動を見るのである」（一―一五四）。この文章から明らかに、西田は「至誠」を「自己を意識せざる所」まで徹底した「人格の活動」として捉えるのである。

四

一九四一（昭和一五）年に出された「ポイエシスとブラクシス」（『哲学論文集第四』所収）という論文の最後で、西田は東洋道德の根本である「至誠」にふれ、次のように解釈している。

私は東洋道德の根本は誠にあると思ふ。至誠とか純一とか云ふことにあるのである。単に誠と云へば主観的感情と考へられるが、客観的にはそれが私の所謂物となると云ふことである。恰も母が子となるが如くである。そこから無限の知も行も出て来るのである。物となると云ふことは、受動的となると云ふことではない。至誠は無限の動でなければならぬ。又或一つの物に固定すると云ふことではない（母の我子を愛する如くに）。至誠とは何処にも止らない心でなければならぬ。毫厘も止まる所あらば、私慾である。それでは至誠とは単に無心と言ふことであるか。否、それは所として心ならざるはなしと云ふことではなければならぬ。心が天地に充滿して居ることである。至誠と云ふことは、無意識と云ふことではない。そこには常に主客が具はつて居るのである。物となつて識別する

ことである。又それは単に衝動的と云ふことなく、己を盡すことでなければならぬ。物を全体との關係に於て見ることでなければならぬ、絶対の立場から見ることではならぬ。至誠とは我々の自己が絶対者への絶対的關係に於て絶対者の自己射影点となると云ふことでなければならぬ。故に至誠に於ては一步一步が絶対である。我々は至誠に於て、いつも絶対に触れて居ると云ふことができる。(一〇一—一七六)

この文章から明らかのように、西田の理解した「至誠」は、まず主観的な感情ではなく、具体的な「物」になることである。母が子となり、子を愛することである。そのように「物」になりきるところから無限の知も行も出てくる。すなわち、根源的な「知行合一」が実現される。それだけではなく、「至誠」は私欲を排斥する心の事実として、「無限の動」、すなわち「意志」の活動でもある。その点では、『善の研究』における「至誠」への解釈が踏襲されているように見える。

しかし、「至誠」とは我々の自己が絶対者への絶対的關係に於て絶対者の自己射影点となると云ふことでなければならぬ。故に至誠に於ては一步一步が絶対である。我々は至誠に於て、いつも絶対に触れて居ると云ふことができる。(一〇一—一七六)というように、西田は宗教の立場から「至誠」という概念を読み直している。しかも、「絶対者の自己射影点としての立場から云へば、行と云つても我はからひにて行ずるにあらざれば非行であり、善と云つても我はからひにてつくる善にもあらざれば非善であるのである。私が物となつて見、物となつて行ふと云ふ所以である。」(一〇一—一七四)という言葉が示すように、我々の自己の絶対否定が要求されている。西田によれば、「絶対の死」(一〇一—一七四)に至るといふ根本的な事実によつてのみ、我々は絶対者の神の自己否定として、言い換えれば、絶対者の射影点として、物となつて見、物となつて行ふことができるのであり、そこではじめて真の自覚が成立すると言つてよいであらう。儒教の、個人を拡充し、「天地万物一体の仁」を実現するという思想とは、明らかに異なつたものが考えられていると言つてよいであらう。

五

さらに注目されるのは、この「至誠」という概念を西田が山鹿素行の思想を援用して解釈し直している点である。西田はまず、『ポイエシスとプラクシス』という論文の中で次のように述べている。「私は格物をやはり朱子の如く物に格ると読みたい。そしてそれは何処までも物となつて考へ物となつて行ふと云ふ意に解したい。眞の客観的当為は、此から出て来るのである。自己を唯一絶対の場所に於て見ることから、即ち主観的自我の絶対否定の立場からである」(一〇、一七五)。

「格物致知」という言葉は、儒学の中心概念の一つである。朱子の「物に格る」という解釈に対して、王陽明は「物を正す」と読み換えた。ところが、西田は「やはり朱子の如く物に格ると読みたい」と述べ、王陽明の解釈を退けている。実は、日本陽明学の祖といわれる中江藤樹は、『大学解』のなかで、「致良知」を「良知ニ致^イル」と解し、良知の本体あるいは心の本体を超越的存在として考えた⁽¹⁰⁾。西田が中江藤樹のこのような解釈を受け継いだのかどうかは、明らかではないが、少なくとも、若き時代の西田幾多郎が中江藤樹に関心を持っていたことは事実である⁽¹¹⁾。

「格物」という儒学伝統の概念に対して西田は、「物となつて考へ物となつて行ふ」と解した。この言葉において西田が力点を置いたのは、「考へ」、「行ふ」、あるいは「知行合一」ということではなく、「物となつて」という点であつたように思われる。王陽明はかつて「ただ鏡が明らかでないのを恐れる、物来りて照らざるを恐れない」(『伝習録』上二二)と述べ、外よりも内、物よりも「心」の面を強調した。それに対して、西田は「物となつて考へ、物となつて行ふ、我々が歴史創造に於て一となると云ふことには、何処までも科学的と云ふことが含まれてゐなければならない、徹底的科学的と

云ふことでなければならぬ、何処までも物の真実に行くこと云ふことでなければならぬ」(二二・三四三)というように、「物の真実」ということを強調した。言い換えれば、「真の客観的」、「主観的自我の絶対否定」という西田の表現、また「やはり」という語の裏には、陽明学への批判があつたように考えられる。陽明学の「至誠」の立場はむしろ、「主観的感情」とか、「無心」とか、「衝動的」とかいいた言葉で言い表されている。

ところで、このような陽明学への批判と表裏關係をなしているのは、日本的儒学への接近である⁽¹²⁾。「至誠」という概念をめぐって、西田は山鹿素行に関心を示している。「国家理由の問題」(一九四一年)という論文の中で、西田は次のように述べている。「東洋道德は誠を以て出发点とする。素行は不得已之謂誠、純一而不雜、古今上下不可易也、維天之命、於穆不已也、聖教未嘗不以誠と云つてある(『聖教要録』……誠とは、己を盡すことでなければならぬ)(二〇・三三〇)。この文章から明らかなように、西田は山鹿素行の『聖教要録』に大きな共感を寄せ、「誠」をその思想で解釈しようとした。ただ、西田が引用した『聖教要録』の文章に続く「己むことを得ざるの誠を致(きわ)むるときは、則ち一言一行一事一物の間、誠ならずといふことなし」⁽¹³⁾という言葉のうちに、山鹿素行の「誠」の真の理解が言い表されているのではないかと思う。

山鹿素行はしばしば、「己むを得ざるの情」(『山鹿語類』卷三七)とか、「天性の情」(『山鹿語類』卷一七)とかいう言葉で、「誠」の性格を言い表すとともに、「好色を好み美食を欲するは、情の誠にして、之れを貪り之れを淫するに至るは、皆情の過溢流蕩にして、以て天下古今に及ぼすべからず」(『山鹿語類』卷三七)というように、「誠」を「聖教」の中心概念の一つとして位置づけた⁽¹⁴⁾。そこで、まさに相良亭が指摘したように、「敬」を中心とする中国の儒学から、「誠」を中心とする日本的儒学への「転向」が生じたように思われる⁽¹⁵⁾。西田の「至誠」への理解は、この山鹿素行の、「日本的」な理解に近いと言つてよいであらう。

要するに、西田は陽明学への批判を暗黙の前提として、「至誠」という概念を再解釈した。そして、このような批判を根拠付けるために、山鹿素行の「誠」の理解を援用した。西田の「至誠」の理解は王陽明のそれに近いというよりも、むしろ日本の儒教思想に立脚するものであったと言えることができる。

六

西田は『働くものから見るものへ』（一九二七年）の「序」で、「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ふまでもないが、幾千年来我らの祖先を学み来つ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つ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、私はかゝる要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである」（四一六）と語っている。この言葉は確かに、西田が積極的に儒教的な伝統を自らの思想の中に取り込もうとしていたことを示している。

あるいはまた、『善の研究』の中国語訳（魏肇基翻訳、上海、開明書店、一九二九年）に付した序文において西田は次のように述べている。「哲学は学問である。それと同時に、芸術、宗教と同じく、我々の感情に基づいた我々の生命の表現でなければならない。幾千年来、我々の祖先を学んできた東洋文化の發揚でなければならない。……我々東洋人の哲学は、我々の生命の表現でなければならない。……哲学を学ばなければ学問の形式は整わないが、その内容は東洋人である我々のものであり、……我々の宗教、芸術、哲学の根柢には、西洋と比べて優るとも劣らないものである。」（筆者訳）⁽¹⁶⁾ここでは、哲学もまた、芸術や宗教と同じく、われわれの感情を基礎とするものであり、その意味で「生命の表現」であることが言われている。換言すれば、東洋の哲学は東洋人の「生命の表現」であることが言われている。

「我々の感情に基いた我々の生命の表現でなければならない」と言われたとき、西田の念頭にあったのは、先の引用文中で言われていた「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」という東洋独自の態度であったと言つてよいであろう。そしてそれは「無」ということと関わる。「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」において西田は、西洋文化が「有」に立脚するのに対して、東洋文化の特徴が「無」にあることを主張している。またその中で、インド文化の「無」が「知的」性格を持つのに対し、儒教や道教によつて代表される中国文化の「無」が「行的」性格をもつことを指摘し、同時に日本文化を「情的文化」、つまり、無限に動きゆく情、形なき情に耳を傾け、そこに声なき声を聞き取り、形なき形を与えて行く文化として捉えている。

「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」ということは、また、知の根底にあつて、知を支えているもの、たとえば老荘思想や禅仏教で言われる「不知」⁽¹⁾や「無知」に眼差しを向けることと解することもできるであろう。西田はそのような要求に「哲学的根拠」を与えようと試みたのである。

このように西田は一方で東洋文化の根底にあるものを積極的に取り込もうとしている。しかし、先の「今日の新事情に応ずる為倫理学研究を要する」という初期の構想が示すように、また「至誠」についての独自の解釈が示すように、西田は、儒教を墨守すべきものとして捉えていたわけではない。むしろ、新たな生命を与えられるべきものとして捉えていたと言ふことができるのではないだろうか。新たな視点から新たな光を照射し、新たな意味を与えられるべきものとして理解していたと言つてよいのではないだろうか。

ジャック・デリダ(Jacques Derrida)はかつて、近代西洋の哲学の「ロゴス中心主義」を反省しながら、次のように言い表した。「哲学を『脱構築する』(déconstruire)とは、哲学の諸概念の構造化された系譜学をそのようにもつとも忠実な、またもつとも内的な仕方、しかし同時にまた、哲学によつては形容されえない、また名づけられえない、ある外から考えることであろう」⁽¹⁸⁾。

西田が目指したのも、一種の「外から考える」試みであつたと言ふことができるであらう。そのことを西田は『日本文化の問題』に付した講演「学問的方法」のなかで次のように言い表している。「リーグルが異なつた芸術の研究によつてさらに深く広い概念を明らかにした如く、我々は深く西洋文化の根柢に入り十分に之を把握すると共に、更に深く東洋文化の根柢に入り、その奥底に西洋文化と異なつた方向を把握することによつて、人類文化そのものの広く深い本質を明らかにすることができないかと思ふのである。それは西洋文化によつて東洋文化を否定することでもなく、東洋文化によつて西洋文化を否定することでもない。又その何れか一の中に他を包み込むことでもない。却つて従来より一層深い大きな根柢を見出すことによつて、両者共に新しい光に照らされることである」(二二—三九一)。

「一層深い大きな根柢を見出すことによつて、両者共に新しい光に照らされる」というのは、具体的にどういうことを意味するのであらうか。それは、異なつた者が相互に映しあふこと、そしてそれぞれの文化のなかで覆われていたものに光をあて、そこに自らの文化の新たな創造の可能性を見出すということを意味する。

明治以降、西洋に代表される「近代」を阻むものとして「儒教の罪」が追究され、さらに日本の旧体制を支えたものと

して儒教が糾弾された⁽¹⁹⁾。しかし、儒教は果たして、近代と全く無縁のものなのだろうか。いったん否定された「古いもの」は、新しい時代の要求に応じて、「新しいもの」として現われえないのであろうか。

「単に明治以来外国文化輸入の弊に陥ったから、今から東洋文化を中心とする（極端な日本主義——筆者注）と云うのでは単なる反動に過ぎない」（二一—三九三）と西田が言うように、儒教そのものの「復権」が求められているわけではない。しかし、我々の日常生活にまで浸透してきた儒教思想は、ある意味において、「我々の感情に基いた我々の生命」という意味を帯びていると言つてよいであらう。あるいは、「歴史的感情」となっていると言つてもよいかもしれない。もしそうであるとすれば、それを西洋の哲学に映し、また逆に西洋の哲学をそれに映し、そこから新しい文化的創造の可能性を紡ぎだしていくことが現在求められているのではないだろうか。

注

- (1) 藤田正勝編『知の座標軸』（『シリーズ・近代日本の知』第一巻、晃洋書房、二〇〇〇年）を参照。
(2) 茅野良男・大橋良介編『西田哲学——新資料と研究への手引き——』、ミネルヴァ書房、一九八七年、三九頁。
(3) 『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九七八—一九八〇年第三刷）から引用し、その巻数と頁数とを本文中に記した。例え

ば、「一・四七」は、『全集』第一巻四七頁を表す。引用に際して、漢字や仮名遣い、送り仮名等を、原意を損なわない範囲で現代のそれに改めた。以下の引用についても同様。

- (4) 茅野良男・大橋良介編『西田哲学——新資料と研究への手引き——』三八頁。
(5) 茅野良男・大橋良介編『西田哲学——新資料と研究への手引き——』三九頁。
(6) 現代中国の哲学・思想界において、「儒教・儒学」という

論争の焦点は、さらに「教化の教・宗教の教」という問題へと変わっている。詳しくは『中国哲学』（北京、中国人民大学書報資料中心編、一九九八年）四九―五八頁を参照。筆者は、現代新儒家の研究者である郭齊勇氏の説に従い、儒学が「宗教的」性格を持つ「哲学的」体系であると考えている。なお、日本における「儒教とは宗教か」という論争について、池田秀三『自然宗教の力』（岩波書店、一九九八年）を参照。

(7) 西田幾多郎の文化論に関しては、藤田正勝「日本文化・東洋文化・世界文化」（藤田正勝編『東アジアと哲学』、ナカニシヤ出版、二〇〇三年）五頁以降を参照。

(8) 明治三三（一九〇〇）年に『日本陽明学派之哲学』を著した井上哲次郎を始めとし、陽明学派という（架空の）「実在」は立ち上げられ、研究されてきた。また最近、西田幾多郎をも日本陽明学の系譜のなかに位置づける大橋健二の『日本陽明学——奇跡の系譜』（叢文社、一九九五年）という書が出版された。ただ西田幾多郎を日本陽明学の系譜に入れることは、筆者の論文の主旨と一致しない。

(9) 猪城博之「儒教思想から見た明治以降の日本思想史」（岡田武彦編『陽明学の世界』に収録、明德出版社、一九八六年、四二六―四二七頁）を参照。猪城氏によれば、(一) 前期における西田は、主意主義を主張し、陽明学的と言える。(二) 主

意主義を脱して、無の場所の立場から動静の觀念を「永遠の今」という言葉で捉えなおしたことから、陽明学というより朱子学的に近い。(三) 晩年まで、「東洋道德の根源は誠である」というのを主張し、この誠の重視は、陽明学的と言える、すなわち、生命の事実を中心に研究する西田の哲学は、生命哲学としての陽明学に近いと言える。

(10) 吉田公平『日本における陽明学』、ペリカン社、一九九九年、五六―六二頁。

(11) 若き西田の日記には、「（熊沢）蕃山の業は藤樹より出づ」（二七・一〇〇）という言葉が出てくる。陽明学の受容の一環として、西田は中江藤樹に関心を持っていたと思われる。呉光輝「西田哲学の東洋的性格——陽明学受容の問題を中心に」、「日本の哲学」第一号、特集「西田哲学研究の現在、昭和堂、二〇〇〇年、七六頁。

(12) 日本の儒学への接近は、山鹿素行の「至誠」の理解だけでなく、猪城博之の言う「生命哲学としての陽明学」にも現れているように思われる。ただし、「生命哲学」ということを、王陽明自身が語っているわけではない。むしろ日本的陽明学の文脈のなかで言われたと言つてよいであろう。たとえば、吉村秋陽らの幕末陽明学者によって、しばしば「性命の学」（本性と天命を一体化する）という表現がなされた。詳しくは、吉田

- 公平「日本の陽明学（下）」（岡田武彦編『陽明学の世界』に所収、明徳出版社、一九八六年、四五七頁以降）を参照。なお、陽明学が「生命の哲学」と呼ばれるようになったのは、ベルクソンの「生の哲学」という言葉の影響、新儒家の代表人物熊十力が三十年代、直接「生命哲学」という言葉で王陽明の思想を言い表したことが関係していると考えられる。牟宗三『五十自述』（鶴湖出版社、二〇〇〇年版）八八頁を参照。
- (13) 山鹿素行『聖教要録』、日本思想大系三二『山鹿素行』、岩波書店、一九七九年、二〇頁。
- (14) 田原嗣郎「山鹿素行における思想の基本的構成」、日本思想大系三二『山鹿素行』、四七八頁。
- (15) 相良亨『近世儒教思想』、塙書房、一九八二年、九頁。
- (16) 『善の研究』の中国語訳のために西田によって書かれた「序」の原文は、『西田幾多郎全集』第一巻の「後記」（四六六—四六七頁）に収録。
- (17) 藤田正勝「日本の哲学?」、藤田正勝編『知の座標軸』十一—一二頁。
- (18) Jacques Derrida: *Positions*, Paris 1972, p.15. 高橋允昭訳『ポジション』、青土社、一九八一年、一四頁。
- (19) 儒教、特に日本における新儒教の研究史について、詳しくは吉田公平「二十一世紀における新儒教研究」、「日本思想学会二〇〇〇年度大会発表要旨」、三五—三九頁。