

「京都学派の哲学」再考（99・6・21）

古 田

光（昭19・文甲）

はじめに

古田でございます。

今日は村尾さんからご依頼があり「京都学派の哲学」再考という演題で話をさせていただきます。京都学派といえば、西田哲学などにも触れるのかと言われましたので、後でそのことにも少し触れる予定です。しかし、哲学そのものについてよりも、思想的な角度からの考察になろうかと思えます。ほぼ配付資料（末尾に付記）の順序で話を進めるつもりですので、ご参照をお願いします。

ところで、京都学派とはいったいどういう人たちのことを言うのか。戦時中の三高生には、京都学派に関係のある先生に習った方が非常に多いと思われます。そこで、最初に京都学派の定義とその派の人びとが、三高とどういう関わりがあったかについて、少しご説

明したいと思っています。

「京都学派」と三高

中央公論で戦争中「世界史的立場と日本」という座談会がありまして、それが本になったのは昭和一八年の三月です。これは当時としては異常に多く売れて評判になりました。ここにおられる方で、お読みになった方があるのではないかと思います。私は昭和一七年四月の入学で、丁度この本の出た頃に三高生だったので読んだ記憶があります。この座談会に出席したのは高坂正顕、西谷啓治、高山岩男、鈴木成高の四人です。この座談会が始まる前からあり、途中で戦争が始って、戦争中も続けられました。

同じ頃、文学界主催の「近代の超克」という座談会がありまして、これも昭和一八年七月に本が出ております。これには今の四人の中で西谷啓治と鈴木成高のお二人、その他に下村寅太郎さん（この方は私の先生に当り『科学史の哲学』という本を出されています）が出席しておられます。鈴木成高さんだけは、西洋史学者で哲学者ではありませんが、京都の西田、田辺の影響を非常に受けて世界史の哲学についていろいろ考えておられた方なのでこの中に含ませて頂きます。

戦後、この二つの座談会は、戦争に協力したとか、勝手な熱を吹いているといった悪評

が高かったのです。この二つの座談会に出席した人たちのことを狭い意味での京都学派或いは世界史の哲学派と呼んでいます。また、西田幾多郎、田辺元の二人を中心にした京大出身の哲学者達、お弟子さん達という意味で、広い意味での京都学派という言葉が使われる場合があります。

西田幾多郎は『善の研究』で有名な哲学者ですが、その頃歴史哲学に非常に興味が向けられ、それに関係する仕事を続々発表されています。田辺元の『歴史的現実』は、私は入学した直後その講読会があり、土井虎賀寿さんが講義して下さったことなど覚えております。京都学派という言葉を広い意味で使うと、配付資料にある務台理作、木村素衛、三木清、戸坂潤、中井正一という名前が挙げられます。狭義の京都学派のなかで三高出身は下村さんだけですが、広義の京都学派のなかには、講師などで三高に在籍した方がかなりおられます。

広い意味での京都学派は、左派から中央派、右派まであるといった感じで、そういう意味で土井虎賀寿、相原信作も京都学派に含まれます。この方々は私が入学した時も在職しておられました。土井虎賀寿さんは皆さんも恐らくご存じの方も多いと思いますが、戦後、三高を辞めて東大の仏文に入り直されました。私は電車の中などで時々お会いしましたが、自分の手で紙を切った名刺を下さったことを覚えています。相原さんはエックハル

トを研究しておられたのですが、その後、大阪大学におられ、ずっと沈黙を守っておられた。そういうことを話し出すときりがないのでその位にします。

昭和一七・一八年前後は、京都学派の一番盛んな時期で、しかも三高に関係の深い先生がかなりおられます。その下に傍線を引いて深瀬基寛、中山治一をあげておきましたけれども、深瀬さんはその下に書いてある林尹男ただお（昭一七・九文甲）とかかわりがあります。この林尹男の三高時代の日記とか、京大時代の日記、航空隊に入ってからの日記や遺稿をまとめたものが、『わがいのち月明に燃ゆ』の書名で筑摩文庫の中に入っておりますが、その中に三高時代のこといろいろと書いてあります。

京都学派の本も殆どここに出ているような本は林尹夫は読んでおりますが、必ずしも京都学派に心酔しているのではないのです。むしろ航空隊に入ってから非常に三高・京大時代の学生生活と軍隊生活とのギャップに悩んでおります。これは三高生必ずしも世界史の哲学派ばかりではなかったことの証明になると思います。私も共感するところが多いので、是非参考に読んでいただければと思います。

その林さんとの関係で深瀬さんをあげたので、深瀬さんはクリストファー・ドーソンの『政治の彼方に』とか『宗教と近代国家』の本を訳しておられまして、その影響を非常に林尹夫は受けているわけです。深瀬さんはT・S・エリオットの研究者として有名で、そ

の縁で伝統ということを西田が考えていた頃、西田が深瀬さんとある程度交流があたりやうに聞いております。やや傍流なのですけれども、そういう人もいた。中山さんは私のクラス担任だったので、殊に西洋史であるし、だいたい聞いたことはランケとかマイネツケの話だったので、ここに敢てあげておきました。その他、あげればその頃は東大西洋史に岸田達也（昭一七・九文乙）さんがおられましたし、東大の倫理に和辻哲郎さんとか、金子武蔵（大一四文乙）さんがいた。そこに市倉宏裕（昭一七・九文丙）さんなども入っておられた。

京都学派と私

私は、京都学派について幾つか前に書いたことがあるので、「京都学派の哲学」再考としたのです。前に書いた論考は配付資料のなかの「京都学派と私」のところであげておきました。「第二次大戦下の思想的状況」は、昭和三十一年に書いたのです。これは青木書店の『近代日本思想史』叢書。『世界新秩序の原理』事件考、これは西田全集の再版の月報に書いたものです。そういうものを前には書いています。それから西田哲学論なども幾つか書いております。

私は昭和一九年九月、終戦になる一年位前に三高を出まして、東京文理大の哲学科に行

ったのです。というのは、一つは京都大学の哲学には西田さんはおられず、田辺さんも定年で直ぐ辞められるというので、あんまり世界史の哲学をやる気がなかったので、かえって文理大の方がいいように思ったのです。私はその頃は科学史の哲学をやろうと思っていたものですから、東京文理大には下村寅太郎さんとか務台理作さん（務台さんは現象学とかヘーゲルの研究家です）もおられるので、その方がいいのじゃないかと思いました。そのうへ、文理大は教員養成大学ですから、私が入るまでは徴兵延期になっておりました。ところが、私が入った途端に徴兵延期取消になりました、この点は何の役にも立たなかったのです。

昭和二〇年二月に海軍予備学生に入りまして、林尹夫と同じ偵察の予備学生で、滋賀海軍航空隊に入隊しました。終戦後、また元に戻り、文理大の助手をしておりまして、そのうち横浜国大に移って定年まで勤めました。

ところが私はかえって戦後に、京都学派とのかかわりが深くなります。戦後間もなく、務台さんとか下村さんは西田幾多郎全集の編集に当られました。その頃、狭義の京都学派の人たち、西谷さん、高坂さん、高山さん、鈴木さんたちは公職追放になっておられたので、京都学派の重心がむしろ京大から文理大に移って来たような感じでした。

西田全集の編集とか校正の仕事をやりましたその関係で、いろいろな先生がお見えにな

るものですから、殆ど京都学派のいま名前を挙げたような人たちとは、むこうはともかく、こちらの方からいえば、顔なじみになりました。いま、「下村寅太郎著作集」（みすず書房）の編集を終って、最終巻が出るところで、これから務台理作の著作集を出したいと考えているところです。

京都学派と軍部

再考ですから、前に書きましたことの概略をちよつと説明致しますと、京都学派の哲学は戦争直後、戦争協力の哲学だと批判されました。例えば加藤周一は日本ロマン派は言葉のあやで人々を魅惑し、京都学派は論理のあやで魅惑したと言ひ、竹山道雄は応召とか、出征を前にした学生達の心をとらえて、それへの覚悟を決めさせたのが京都学派の哲学だといった言い方をしています。兎に角、戦争を合理化し、戦争とファシズムに協力して、これに哲学的な基礎付けを与えたものだという評判で、戦後しばらくは意気が上がりませんでした。

私は京都学派に心酔していたわけではないのですが、然し、その人たちが単に戦争とファシズムを鼓吹していたとか、賛美していたという批評はどうもおかしいのではないかと思います、それにある程度反撥して書いたのがこの二つの論文です。

この表の「第二次世界大戦下の思想的状況」は、京都学派の人たちは客観的には戦争に協力する役割を果しているけれど、主観的には当時の皇道哲学とか特に陸軍に対抗して書いていた、ということ述べたものです。つまり、世界史の哲学派は海軍派であって、それに対抗する右翼、日本主義の哲学、皇道とか八紘一字とかそういう哲学は陸軍派です。ですから京都学派の哲学は、主観的にはその陸軍主導の戦争に反対して、戦争の合理性を明らかにしようという意図を持っていたことは明らかで、よく読めばそういうことは分る筈です。つまり、この京都学派の哲学には協力と抵抗の二面性があることを述べたのです。しかし陸海軍の抗争が背景にあることは、ちよつとそこで書いただけで、あんまり深くはその頃は知らなかったのです。まだ戦争後あんまり経っていなかった頃ですから。

『世界新秩序の原理』事件考」は、西田幾多郎の哲学に関する事件についてです。昭和一八年の十一月に大東亜会議があつて、そのの宣言として大東亜宣言が出されるのですが、その前に各占領地、フィリピンとかビルマとかそういった各地方のリーダーを集めて会議をする計画が、やはり昭和一八年の春頃に練られていました。これは勿論東条政府が、やったのですが、その大東亜政策指導大綱をまとめるに当って、その草案を西田さんに頼もうという話になったのです。これは西田自身も今まで何の關係も無かったのに、突然そんな話が来てびっくりしているのですが、どうしてそういうことが起つたのかについて、

I 「京都学派」と三高 ④三高卒 ⑤三高在職

①狭義の京都学派（「世界史の哲学」派）

『世界史の立場と日本』（S18.3, 座談会, 中央学論）

高坂正顕『歴史的世界』（④S4～5）

西谷啓治『世界観と国家観』（④T15～S10）

高山岩男『世界史の哲学』（④S3～12）

鈴木成高『ランケと世界史学』（④S10～17）

『近代の超克』（S18.7, 座談会, 文学界）

西谷哲治, 鈴木成高

下村寅太郎『科学史の哲学』（④T12文乙）

②広義の京都学派（S8, 戸坂）

西田幾多郎『善の研究』『世界新秩序の原理』（S18.5）

田辺元『歴史的現実』（④T10～11）

務台理作（④T11～14）, 木村素衛（④S11～14）

三木清, 戸坂潤, 中井正一（④T11文甲）

土井虎賀寿（④T13理乙, ④S16～23）

相原信作（④T13文乙, ④S3～4, S12～22）

深瀬基寛（④T5, I乙）, 中山治一（④S6文乙）

林尹夫（④S17.9, 文甲）『わがいのち月明に燃ゆ』（S55）

③京都学派と私

古田光（④S19.9, 文甲）務台理作, 下村寅太郎に学ぶ

「第二次大戦下の思想的状況」（S31）

「世界新秩序の原理」事件考（S54～55）

西田哲学論など

II 「京都学派」と軍部

①「世界史の哲学」対「皇道哲学」（「海軍」対「陸軍」）

西田日記, 矢次一夫『昭和人物秘録』（S31）

高木惣吉『太平洋戦争と陸海軍の抗争』（S42）

②最近の文献による再考

高木惣吉『高木惣吉日記』(S60)

藤岡泰周『海軍少将高木惣吉』(S61)

高山岩男『京都哲学の回想』(H7),『深瀬基寛集』など

“Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism” (ed. by J. W. Heisig & J. C. Maraldo, 1995)

III 「世界史の哲学」のゆくえ

①「世界史の哲学」とヘーゲル・ランケ

ランケの「モラリッシュ・エネルギー（道義的生命力）」

「あらゆる時代は神に直接する」（キリスト教史観・国家中心）

高山（訂正不要）、鈴木（道義性と実力性の乖離、トインビー）

②ランケ（政治史）からブルクハルト（文化史）へ

ブルクハルト「権力はそれ自身悪である」（『世界史的考察』1905）

キリスト教史観の否定、ヨーロッパ世界史の解体

「精神的連続性」の理念による多様な世界史の統一化

下村『ブルクハルトの世界』(S58)

IV 西田哲学の再検討

①西洋哲学と東洋日本の思想伝統の出会い

場所（絶対無）の論理の探求—禅体験とのつながり

②宗教論と歴史論のあいだ

「場所的論理と宗教的世界観」(S20)

自己と絶対者（「即非」）の論理、鈴木大拙）

『日本文化の問題』(S15) など。皇室論、国体論、絶対無（場所）の論理と相対矛盾の論理

唯一書いているのが、IIのところにあります矢次一夫の『昭和人物秘録』です。矢次さんは国策研究会のリーダーです。これは昭和の怪物と言われるような人で、『昭和人物秘録』のなかに西田邸を訪問して西田はどんな様子だったかといったことがいろいろ書いてあります。この人が仲立ちになってその話をまとめるわけです。ところが西田の日記とその矢次さんの『昭和人物秘録』を読み合せてみると、どうも話が食違うことが沢山あるのです。この矢次さんの話を種にして、大宅壮一が昭和二九年文芸春秋に「西田幾多郎の敗北」を書いております。言うことを聞かないと軍部が検挙するぞという脅しに負けて書いたのが西田の「世界新秩序の原理」であって、それは西田幾多郎の敗北だという文章を書いている。それはかなり評判になりました。しかし、それはどうもおかしいと思っていろいろ調べてみますと、結局軍の方の意向と西田の方の日記などに出てくる西田自身の考え方と全く食違っていて、どうも途中で媒介している人が両方にいいようなことを言っていたように考えられます。しかも「世界新秩序の原理」の文章の内容が、西田全集に出ている原文と、矢次さんがこれがそのときの草案だと言って示したパンフレットとかなり違うのです。つまり、大東亜戦争は聖戦だとか、大東亜共栄圏を確立するのだということは原文の方に殆ど書いていない。ところが矢次の示したパンフレットにはそういう文章が沢山載っている。ですからパンフレットと矢次さんの本、それから大宅壮一さんの文章を読むと、こ

れは全く西田が権力の圧迫に負けてこういうふうに書いたのだと思わざるを得ないようになっている。ところが實際読んでみるといろいろ食違ひがあります。

当時、陸軍と西田の仲介をした人に、矢次のほか、金井章次とか田辺寿利すけとしがいます。金井章次は当時の東条とも関東軍で結び付きがあつて、蒙疆政權の最高顧問になつた人ですが、そのひとと田辺寿利という社会学者で鎌倉に住んでいる人が仲立ちになつてゐる。その田辺寿利さんが西田と親しかつた、そんな縁で西田と陸軍とのつながりができるわけです。陸軍の方もあんまり皇道哲学とか御民我みたまわれだけでは大東亜共栄圏、大東亜會議の理念としてはふさわしくないと思つたのでしょうか、とにかくそういう偶然の結び付きで、西田の意見を求めることになつたようです。ところが西田はかなり本氣になつて、当時の西田哲学の立場から、大東亜戦争は英米を打破するのだけれども、英米と同じような帝国主義的侵略戦争であつてはいけないのだということを一生懸命書いてゐるのですが、そういうことはちつとも東条の演説には反映してゐないといつて嘆いてゐる。私の理念は何も理解されてゐないと嘆いてゐます。ですから決して西田としては屈服したつもりではなくて、意見を求められたから率直に、思つてゐる通りのことを書いたわけですが、實際はその仲介者によつて曲げて伝えられて、しかもそれも殆ど採用されなかつたというのが實際だと思ひます。ただこの当時も陸海軍の抗争は続いてゐるわけで、どうしてこのときにそ

うことが起ったのか、そのときの海軍はどうだったのかといったことはどうもよく分りませんでした。

「京都学派の哲学」を再考する

再考というのは、その後いろいろな文献が出ましたので、あらためて京都学派の哲学について考えてみようということです。それから京都学派の哲学は広い意味にとりますと、みんなそれぞれ多様な個性をもっております。西田、田辺の間に非常に激烈な論争があったことはある程度知られておりますが、それぞれ個性的で特色が違々のです。一体京都学派の哲学として括れる共通性があるのかどうかをもう少し考えなければいけません。今までの私の論考は、京都学派が政治的にファシズムに同調していたかどうかを中心にして書いてきました。この派の哲学は、必ずしもファシズムに同調していないと思います。つまり文字だけは当時の決り文句のようなものを使っているけれども、その言葉の意味内容を、当時の一般的な解釈とは少し違った解釈を与えようとする。つまり、全体主義に対して何とかして個人主義とか自由主義を守ろうという意識ですね。それはかなり強く出ていると思うのです。そういう点を中心にして論文を書いてみたわけですが、私がかつとも京都学派に興味を持つのは、歴史的な世界というものを問題にして、それに立ち向おうとする

姿勢が現れていることです。それまでの日本の哲学は、大体論理的抽象的なことが多くて、分つても大したことはないことをいろいろ難しく論ずる場合が多かった。ところが、京都学派の哲学は割に直接に現実に触れて、自分がそのなかにある現実のありかたを論じようとする。歴史的現実とはまさにそういうものだと思いますが、現実のありかたについて論じようという姿勢をはっきり打ち出した、これは日本の哲学にとっては画期的なことであろうと思います。ただその結果が良かったか悪かったかの問題は別にしまして、とにかく歴史的世界と、その中で行為する人間というもののありかたを論じた点では意味があったのではないかと思います。

ところで京都学派の哲学のそういう傾向の背景には西田哲学があります。その西田哲学の特に絶対無の論理とか場所の論理といわれる部分です。その具体的な適用として世界の哲学が論じられているわけですから、西田哲学は本当は何であつたかをもう少し考えてみなくてはいけないということです。西田哲学が、例えば近代批判をした場合に、西田哲学の近代批判、その近代の超克という座談会でどんな位置をもっていたかということも、これももう少し調べてみなくてはいけないということが宿題として残っているわけです。それに関連して二・三お話して再考ということにさせていただきます。

前の論文では、さっきも話しましたように、京都学派と陸軍と海軍との抗争との関係、

それがどうもはつきりしない。前のときはその矢次さんの本とか、高木惣吉さんの『太平洋戦争と陸海軍の抗争』などを参考にしていたのですが、これでおおまかなラインは分るのですが、どういうふうにして京都学派が海軍のどういうブレーンになっていったのか、海軍のブレーンとどういうつながりがあったのかの細かいところはあまりはつきりしなかったのです。ところが最近になりまして、次の②の「最近の文献による再考」というところを見ていただきますと、『高木惣吉日記』という本があります。高木惣吉さんは海軍の調査課長で、だいたい米内光政、それから井上成美のラインにつながる人です。米内、井上、高木とつながって、その高木さんが非常に西田哲学ファンだったようなのです。それで、西園寺公爵の秘書の原田さんを通して、高木が西田さんと会う。それが海軍と西田の接触のきっかけだったらしいのです。また、藤岡泰周さんが『海軍少将高木惣吉』という伝記を書いております。藤岡さんは東大法科を出て、主計士官で海軍の調査部に、高木調査課長のもとで調査課勤務をした経歴がある人です。高木惣吉文書の編集を現在やっている人らしいのですが、この人が高木の伝記を書きまして、副題が「海軍省調査課と民間人頭脳集団」となっています。つまりどういうふうにして民間人のブレーン・トラストを調査課が作っていったかの経緯の説明があります。『高木惣吉日記』は副題が「日独伊三国同盟と東条内閣打倒」で、つまり三国同盟に反対して、東条内閣を打倒して終戦にもつてい

くというのが、この米内、井上、高木ラインの基本線であつたのです。昭和一四年から一八年、一九年の日記があつて、これに鈴木成高さんが解説を書いております。そういうものを読むと、海軍と京都学派とのつながりが、段々具体化されたイメージで浮んできます。最初は昭和一四年に高木さんが原田さんを介して西田さんと会う。一四年の九月に京都学派といつか京都のグループを作つて欲しいということを持ちかけるわけです。それで西田さんは快諾して、それだったら自分は京都にいないから、田辺元さんに話をしてあと高山岩男氏が連絡係をやってくれるであろうということになる。あと哲学ばかりではなくて、西洋史の鈴木さんとか、それから東洋史の宮崎市定さんもメンバーに入つて、そこでブレイントラストが結成されます。昭和一六年の十一月に高木氏が京都に行つて、所謂京都学派の人たちと会つて、その時は陸軍はソ連と戦争したが困つていると、そういう暴走を何とか抑えてくれということを頼んだようなのです。だからそういう意向が最初の『世界的立場と日本』にかなり反映していることが分ります。

高山さんが亡くなった後に、『京都哲学の回想』という本が出版されております。これには「三高の教壇に立つて」という章があつて、世界史の哲学を書いていた頃とか、友人の思い出とか、それには土井虎賀寿さんの思い出なんかもあり、資料的には面白いものです。それを読みますと、どんなつもりで高山さんが海軍のシンクタンクとして活動したか

がかなり分ってきます。それから『深瀬基寛集』という選集が出ました。これを読むと先程の林尹夫との交流がどういうものであったかが、かなり分るようになっていきます。そういうことで、だんだん私なりに京都学派がこういう活動をしているのだという理解が深まってきたのです。どうも思想史は学説だけを讀んでいたのでは分らないので、そういう人間関係とか、そういう軍部の抗争とか、そういう背景まで調べないと、何故この人がこの時にこういうことを言出したかがよく理解できないのではないかという気がしています。

最後にあげましたが、『ルーデ・アウエイキングス』、これは「突然の目覚め」とでも訳しましょうか。副題は「禅と京都スクールとナシヨナリズムの問題」となっております。京都スクールというのは国際的に有名です。外国の本にも京都スクールは出ていますし、辞典にも出ています。最近出た『岩波哲学思想事典』を見ても、京都学派は一項目として出ています。何故有名かというと、最近いろんな民族問題が方々で起りますと、ナシヨナリズムの問題がもう一度取上げられることがあります。それから、ハイデッガー―ナチズム問題というのがありまして、ドイツの哲学者のハイデッガーが戦争中ナチズムとどういう関係を持ったかが、改めて論議されております。そういう事例と対比して日本の場合はどうであったのかと、つまり日本の戦時中のナシヨナリズムと京都学派の哲学はどういう関係をもっていたのかということらしいのです。それで「禅と京都スクールとナシヨナリ

ズムの問題」ということで十人以上の人が書いております。最近また注目され出しているようです。

世界史の哲学のゆくえ

それで「世界史の哲学のゆくえ」の節に移りますが、世界史の哲学は戦時中の京都学派が言ったことで、これは太平洋戦争は米英的な秩序からアジアを解放して新しい秩序をつくる解放戦争だというイデーです。こうした理念が戦争の実態から、あまりかけはなれていたので戦後いろいろ批判されるわけですが、とにかく戦時中の京都学派は、今までの世界史はヨーロッパ中心の世界史であつたのに対して、いわば多元的な世界史、アジア各地の民族解放の運動を取入れた新しい世界史の哲学が必要であることを強調したのです。

これは岸田達也さんから伺ったほうが適切なのだろうと思いますが、哲学ということですから少し説明させていただきますと、ランケの「モラリツシェ・エネルギー」という言葉が先にあげた中央公論の座談会で説かれています。ランケの「世界史」が当時の流行思想で、鈴木成高さんにも『ランケと世界史学』という本がありますし、僕も三高に入学した直後に寮で岸田さんが演説をして、そのとき総代部屋と炊事部屋は楳円の二中心だと言われたことを記憶しているのですが、楳円の二中心は後で読んでみるとランケの言

葉であつたようです。とにかく世界史の哲学の人たちは、非常にランケを多く引用しております。大東亜戦争の緒戦の勝利は、単に實力だけの勝利ではなしに、モラルの勝利でもある。つまりモラリシエ・エネルギーだということを方々で言っているわけです。このモラリシエ・エネルギーという言葉は、ランケの『強国論』から引用された言葉です「あらゆる時代は神に直接する」というランケの思想は、時代は進歩し発展するのではなくて、あらゆる時代は神に直接する、つまり永遠の現在、永遠の今が歴史の各時代に触れているというふうに解釈できるわけです。そういう意味で西田の歴史的時間の考え方とランケの考え方に似ているところがあつて、それで当時かなり引用されたのだと思います。モラリシエ・エネルギーという言葉についていえば、京都学派の人たちは、当時の戦争が単なる侵略戦争であつてはいけないのだという戒めの意味を含めていたように思うのですけれども、とにかく、そういう文脈でランケが強調されます。ただランケの「世界史」はキリスト教史観で国家中心、政治史中心です。国家と国家との関連のなかで世界史がえがかれることになります。ヨーロッパ中心主義はランケもヘーゲルも同じことです。そういったヨーロッパ中心主義をどう乗越えるかの問題は、戦後もなお問題であり続けているのではないか。ヨーロッパの世界膨脹という形で世界史がえがかれるのではなくて、もっと多元的なえがき方が必要ではないかという問題そのものは、依然として残されているわけです。

さきの高山岩男さんの著書を読みますと、自分の『世界史の哲学』は戦後になっても一言半句も訂正は不必要だと何度も言っておられ、自分の考えに強い自信をお持ちです。それから一番率直に反省しておられるのは鈴木成高さんで、『世界と人間性』という戦後の著書のなかで、私は道義性と実力性の統合を目指してモラリシエ・エネルギーという言葉を使ったのだけでも、実際は道義性と実力性は乖離してしまった。合理性の媒介が無かったのだということを書いておられます。鈴木さんの言葉を引用しますと、京都学派の道義的生命力論も、日本のアジア政策における力と正義とのおおいがたい矛盾に対して、その矛盾を如何に矛盾なく考えるかを示すに止まった限り、正義によって力を規制しようとするその意図も、結局は空しい言葉に終るほかなかったと述べておられます。また、鈴木さんはこの点を反省して「日本においては国家の道義性と実力性が合理性において媒介せられず、かえって、かかる合理的媒介を排撃せんとしたところに致命的な欠陥を持った。その結果道義性は実力性を裏切って暴力性となり、道義性はただ欺瞞性に過ぎないものに転落せざるを得なかったのである」と語っておられる。鈴木さんはかなり深刻に反省しておられるのです。鈴木さんは戦後トインビーに興味をもっておられました。トインビーの『歴史の研究』は、多元的な各文明に各文明の歴史があるとして、世界史をヨーロッパ中心から脱中心化しようとする意図がある本ですけれども、その意図は非常に面白いと思

ます。

ところで、戦後しばらくすると、岸田さんがお訳しになったマイネッケの『ランケとブルクハルト』などのように、ランケよりブルクハルトを高く評価する傾向が出てきます。ブルクハルトは権力はそれ自身悪であるという言葉で名高いわけです。つまり権力に対して、徹底的に否定している。その代りに全く人を強制しないもの、人を支配しないものとして文化をあげるわけです。文化は自発的で強制しない、ところが国家とか宗教、教会は人を強制するからいけない。そういう立場に立って、ブルクハルトは『ルネサンス文化史』とか『ギリシャ文化史』を書き、ニーチェから深く尊敬されております。そういうブルクハルト的な文化史の立場から、世界史をとらえ直すべきではないかという考え方が、戦後の京都学派のなかに出てきたのです。この傾向は、下村寅太郎さんにおいてとくに顕著のようです。つまり国家中心の世界史ではなしに、文化の連続性、精神の連続性を基本にして世界史を見ようとする立場です。キリスト教史観は結局最後はどこか歴史には終点があるという見方であって、ヘーゲルとかマルクスなんかもそうですが、一種の終末史観です。マルクスでも、人類の前史が終って社会主義社会になれば、人類の本史が始まるのだというそういう一種の終末論的な考え方が残っています。そういう歴史にエンドがあるという考え方にブルクハルトは最初から批判的です。だからブルクハルト自身はギリシャ文

化の伝統を世界史の軸において精神的連続性を言うのですが、しかしその世界史の考え方は自身は単にヨーロッパ中心的不是な。これを手がかりにして、いろいろなグループごとの文明を、世界文化史のような形で統一的に理解することが可能になるのではないか。そういうことをブルクハルトの『世界史的考察』なんかを手がかりにして、非常に丹念な考察をやったのが下村寅太郎さんの『ブルクハルトの世界』という本です。これは非常に克明な研究です。このように哲学の方でも新しい世界史を単に政治史的な観点ではなく、文化史からとらえようという動きも出てきています。比較文明論を媒介にして建直さなければいけないということです。こういう世界史が成立するとすればどういふものでありうるかという、その可能根拠を問う仕事は今後の哲学の重要な課題として残っているのです。

西田哲学の再検討

最後に京都学派の背景にある西田哲学の再検討という話に入ります。西田哲学は、非常に長い年月に亘ってしかも少しずつモチーフが変った論文が出されておりますし、かなり言葉も難解なので、結局どういふものかということが非常に難しい。しかし、大まかな見地からいって、西洋の哲学と東洋とか日本の思想的伝統、つまり日本人の考え方と西洋哲学の論理とのぶつかり合いの軌跡といえるのではないでしょうか。日本の思想伝統は割に

ロゴス化されていない、論理化されていない。仏教とか儒教とかそういうものはありますけれども、きちんとした西洋哲学のように論理体系化されていない。それから、ただ言葉だけ読んだのでは分らないで、実際に体得しなくてはいけないと言われることが多いようです。そういうのはつきりロゴス化されていないけれども、我々の生活のなかに生きていうそういう伝統的なものの見方とか考え方、それを西洋哲学的論理で表現しようとするとうなるかという、これは悪戦苦闘せざるを得ないわけです。西田哲学の努力は『善の研究』以来、死ぬまで何十年間に亘って、場所の論理とか絶対無の論理といわれるものの探求であった。だから西田哲学を体系としてこういうふうなものと説明することはやれるとしても、あまり大したことではないと思うのです。西田幾多郎は自分を鉦夫にたとえていますけれども、一生懸命鉦脈を掘り超すようにして論文を書いていた、つまり問題は何か分っているのだけれども、それをどういう論理で、ロゴスで言い表わしたらいいかなかなかうまくいなくて、ずっと何年も何年も論文を書いていたと言っております。だから西田哲学の哲学としての完成度はそんなに高くないと思います。むしろ未完成であるところに特色であると言ってもいいのではないのでしょうか。

一番最初の『善の研究』を書いた時の純粹經驗の概念には、座禅の体験とのつながりがあることがよく言われていますが、別に西田は意図的に禅の体験を論理化しようと思った

わけではないのです。西田は別に禅宗の宣伝をしているわけではないのですが、しかし思索の根底に座禅を通して何かそういう体験的につかんだものがあったことは事実です。だから、純粹経験は唯一の実在であって、しかも真実の自己と出会うところであるという言い方をよくしているのです。『善の研究』を一晚で読んだら大体分ったという人が、僕の高등학교の時の友達にいたのですけれども、簡単に分ると言えばわりに難しい言葉も少ないし、簡単に分るのでしようけれども、どうも分らないと思うと何十年かかってもよく分らないところがあります。純粹経験が唯一の実在である、しかも主客未分の体験である、そこからどうやって主客の対立が出てくるか。西田自身はそういう形で次々に問題に取り組んでいったと思います。特に西田哲学と呼ばれるようになったのは、場所という考え方が出てきてからですが、場所という言葉は、純粹経験という言葉ではうまく説明できなくなってきたから出てきます。『自覚における直観と反省』という本を次に書くのですけれども、そこでは直観つまり純粹経験だけでは純粹経験からどういろいろな現象が分化発展するかが分らないので、それを説明するためにはどうしても反省の契機をいれないといけないということになる。そういうふうにしてだんだん積上げていって、場所という考え方に到達します。場所というのは論理的な概念であって、述語的一般者ともいわれるもので、西田の論理の独自性は西洋流の主語論理ではなくて、述語論理というところにあり

ます。述語が主語を包むのだという考えです。そうすると自分が生きたり死んだり行動したりしているその場所、その世界を考えなければならなくなる。つまり現実の人間がそこで生きたり行動したり、そこに死んでいくようなそういう世界、それが場所であって、その場所の構造をいろいろ論理化するために晩年の西田哲学の研究が積重ねられていくわけです。

西田の場所的な自覚の構造は、近代的自我の自覚といわれるものと非常に違っていると思うのです。「我考える故に我あり」というデカルト的な自覚があります。あれは西田に言わせると知的意識的な自己の自覚に過ぎないのであって、自己の底にある本当の自己を探り当てるためには、そういう知的自覚を越えて、もっと深層の自己といいますか真の自己を探り当てなければいけない、その自己は、仏教的な言葉で言えば、無我とか無私とかいわれるもので、自己は自己でないから自己なのだということになる。絶対無の自覚とか場所的限定というのはそういうところまでいくわけです。絶対無などというと非常に分りにくいように思われるかもしれませんが、絶対無というのは要するに何も無いということです。普通は西洋の哲学は有の論理ですから、例えばヘーゲルでしたら世界精神とか絶対精神というものがあって、それがだんだんに発展して絶対知に到達することになる。そういうふうに精神とかあるいはマテリアリズムでいうと物質というある絶対的なものがあつ

て、そしてそれが変化していろいろなものになるというわけです。そうではなくて西田の場合は根本的に自分がそこから生まれてくるようなものというのは、実は形のあるものではない。形のあるものが形のあるものを導き出すのだったら、これは有の原理であります。ところが絶対無の場所といわれるものは、そういう絶対的なものは何も無い、にもかかわらずそこに個人とか自己というものが生まれてくるのだという、その論理を綿々と西田が追求しているのです。これは時間があまりありませんから詳しくは申しません。

要するに、場所という考え方に到達した頃から、西田は自信をもって自分は東洋文化の立場あるいは東洋思想の立場を哲学的に明らかにしようとしているということを言出すわけです。よく「形なきものの形を見る」と言われるが、そういう要求に根拠を与えてみたいと述べております。また、我は我であるという自覚は形式論理的であって、本当の自覚は我は我無しということを通して、我ありにまた戻って来るのだという、つまり無我の自覚とか、そういうことを言い出すわけです。これは明らかに東洋的伝統とつながりがある。どうもそのところが分らないと、西田の悪戦苦闘の意味、あるいは西田哲学の持っている世界思想的な意味というものは、非常に分りにくいのではないかと思います。この頃、司馬遼太郎さんのエッセイなんかを読みますと、日本人は絶対者を持たないということ、これはいろいろ問題だと言っていますが、東洋人とか日本人の宗教的な意識は、西

田の絶対無の考え方と通ずるところがあると思います。つまり日本人は自己を規定するようない、自己に命令するような絶対者を持つていない。にもかかわらず自他を包みこんでいるような、そういう絶対的なものの意識はある。新しい文明の統合ということを考える場合に、宗教が文化の一つの重要な要素だとすると、そういう人間の宗教意識の分析、宗教というよりむしろ人間の宗教心の分析が必要でありましょう。その点で西田哲学は非常に大きな寄与をもたらしたのではないかと、私は考えております。

宗教論と歴史論の間

次に宗教論と歴史論の間ということになるのですが、特に宗教論としては一番最後に西田が書いた「場所的論理と宗教的世界観」という論文が論文集第七に載っています。西田はその中で、宗教は哲学的にはただ場所的論理によってのみ把握せられるものであるということを論じております。西田自身は、経験科学だとか数学での真理にもこの場所的論理は適用できると考えていたらしいのです。特に宗教論の場合は、非常にうまくいつていると思います。西田によれば、欲求的自己の安心の問題は宗教的問題ではない。我々の自己はただ死によってのみ逆対応的に神に接する。つまり、自分が場所とか絶対無に対面するわけにいかない、それを自覚するのは、自分が自己の永遠の死を知ることを通してだけだ

ということです。自分が死ぬことの自覚を通して歴史的世界と絶対無の世界とは重なり合うのです。その問題をいろいろ論じております。特にそこに関係して言いますと、歴史的世界は国家を通して自己自身を実現する、しかし国家そのものが絶対者であるというのではない。我々の道徳的行為は国家的でなければならぬが、国家は我々の心霊の救済者ではないというふうに、国家と宗教というものを非常にはつきり区別しております。これは田辺哲学と西田哲学の非常に違うところだと思います。田辺さんになると国家は地上における神に当るものだという、神の応現態だと言っております。だから国家のために身を捧げることが絶対に救われることになる。滅私奉公と紙一重のところにあるわけです。西田の場合はそうは言っていないので、我々の道徳的行為は国家的でなければならぬが、国家は我々の心霊の救済者ではない。さっきちょっと申しました林尹夫さんの『わがいのち月明に燃ゆ』をみますと、林さんは、自分は軍隊に入って国のためという感情を呼び覚ましたことは皆無であつたと書いています。自分は軍隊とか、日本の国のためとか、日本人々のためとかではなく、自分が血肉を分けたいという人々と美しい京都のために戦おうとする感情が起る。自分は架空の日本国のためではなく、たとえ利己的なりとはいえ、少数の敬愛する人のために死ぬ、というようなことを書き付けているのです。つまり、国家のために死ぬとは林さんは思っていない、必ず日本は負ける、日本が負ける前に自分は死

ぬと思っているらしいのですが、何のために死ぬかというと、少数の敬愛する人のためにだということを言切っています。林さんの場合は、田辺さんの考え方とはかなり違います。この点は同じ京都学派の哲学といっても、西田哲学と田辺哲学は違ひ、田辺哲学と世界史の哲学とは違ひのではないかと私には思われます。

そういうわけで西田の宗教論はなかなか内容豊富なものです。西田の終生の友であつた鈴木大拙は般若即非の論理ということなのですが、即非の論理は、西田の言っている絶対矛盾的自己同一の論理、ないし場所的論理とは同じものです。つまりAはAにあらず即ちAなり、というのが即非の論理です。AはAでない、その故にAである。それは普通の論理では成立たないわけですが、どういふふうにして成立つかの説明は、西田の説明よりは鈴木大拙の本を読んだ方が分りやすいかもしれません。とにかく西田の場合、これは絶対矛盾的自己同一の論理ということになる。絶対の無がその故に有である、そういう論理です。自己の無を知ることによってそこに絶対者が現れる、しかしその現れる絶対者とは有の絶対者ではなくて無の絶対者である。こうした論理にもとづく宗教論は西田哲学のなかでも非常にすぐれたものではないかと思ひます。ところが、彼の歴史論の方を見ますと、ヘーゲルやマルクスの論理が相對矛盾の發展論理であるとし、そういう論理的抽象性を批判している点は、いちおう納得できるように思ひます。しかし、實際の歴史的世

界のなかで、自分がどういう行動をとるかということになると、これは無我とか無心とか決断とかいうだけでどういうことを決断するのかということの説明は殆ど見当りません。ですから西田はヘーゲルやマルクスを乗り越えたというのだけでも、乗り越えて包み込んで活用するところまでいいない。有の世界と無の世界が、人間の死を通じて重なり合っているわけです。その重なり合っているところの説明はいいとして、だから有の世界で人間はどう生きたいのかという、その相對矛盾の論理には十分な説明が無い。個人の自由は大事だとか、全体主義に陥ってはいけないということと言っていますが、だから今そこでどういふうな行動をとるべきかということの論理はまだ出てこない。その点で、西田は非常に深い論理を探索していることと、それから現実の歴史的世界の論理として十分なものであったかどうかとの間にはまだ溝があるように思われるのです。

よく問題にされる『日本文化の問題』という昭和一五年に出た本があります。そこで述べている皇室論を読むと、皇室は絶対無の顯現であって、幕府だとか政府だとかそういう権力の主体は、いろいろな時代ごとの限定として移り変わるけれども、皇室そのものは無の有として残る、というような言い方をしているわけです。これは当時の皇道主義の思想と非常に近いのではないかと言われていますが、実際は今の象徴天皇制の基礎づけに近いように思われます。つまり、力による主体は次々に変わるけれど、権力を持たない絶対無の顯

現は残っていくのだというふうにも理解されます。しかし皇室を無の論理で解釈することはできません、実際の皇室が歴史的世界のなかでどういう役割を果しうるかは、あまり明らかにはならないのです。要するに西田哲学は、そのなかにいろいろな問題を含むものであって、これからさらに追求していけば多くの豊かな鉅脈がずいぶん隠されているような気がします。実際にそういう仕事も行われておりますし、外国からもそういうふう注目されている面が多いので、今後の西田哲学のそういう生産的な面の発掘、それから弱点の克服というような仕事で、今後の日本の哲学にとっても重要な問題として残るだろうと考えしております。

以上で終わります。

（横浜国立大学名誉教授）