

三木清関連資料 第2輯

「西田哲学を語る」

凡例

- 本巻は、西田幾多郎に関連した論文をいくつか全集から抜き出したものと、対談または座談会で西田と語ったものと、西田について語ったものを新聞雑誌から収録した。西田の登場するものは、西田幾多郎全集(岩波書店刊)第二四巻2009.3.27に収録されている。
- 底本に於ける旧字体を新字体に直した。基本はシフトJISに収まるが、第二水準までにはない二倍の踊り字「く」と「堦」は、ユニコードが使われている。
- 新仮名遣いにしたが、口語体の「ちゃ」はそのままとした。
- 一部、送り仮名の統一をした。
- カタカナ表示の人名表記を統一した。
- 外国語のカタカナ表記は、半ば日本語化したものはそのままであるが、作成者の判断で原語を追加した。また、表記の統一もした。
- あきらかな誤記・誤植は脚注なしで訂正した。
- 新聞・雑誌では改行時に句読点が抜けたと思われる箇所が多数ある。それらは適宜追加した。
- 脚注は、すべて作成者の追加したものである。

資料集 「西田哲学を語る」

目次

西田幾多郎博士	三
哲学・文学用語解説 「西田幾多郎」	五
座談会 「西田博士に聴く座談会」	八
「ことば」について	二八
座談会 「第二回西田博士に聴く座談会」	三〇
思想界の回顧と展望——一九三三年より一九三四年へ——一部抜粋	五七
弁証法の理論と歴史——一部抜粋	五九
新語・新イズム解説 「述語主義」	六一
対談 「日本文化の特質」	六三

西田哲学の性格について	七九
座談会 「西田哲学を語る」	一〇三
対談 「ヒューマニズムの現代的意義」	一四〇
対談 「人生及び人生哲学」	一五三
西田幾多郎先生のこと	一七三
座談会 「西田幾多郎を囲む座談会」	一七六
日本哲学の樹立者 西田幾多郎博士	二一六
『哲学入門』 序	二一八
日本哲学の樹立者としての西田幾多郎博士	二二〇
西田先生のことども	二二二
坂田徳男宛書簡	二三九
座談会出席者略歴	二四一

西田幾多郎博士

西田先生は石川県の出である。東京文科大学哲学選科を卒業された。地方の高等学校の教授となり、また学習院で教鞭をとられたことなどもあった。その間に『善の研究』が出来た。京都大学へ這入られてから殊に多産な研究の日が続いた。論文が次から次へと書かれ、纏められて数種の単行本になった。研究著作と共に先生はそこで沢山の弟子を養成されている。単に学校に於てばかりでない、その著書の偉大な影響のために、哲学界の若い人々の殆ど凡ては多かれ少なかれ先生の感化を受けているのである。西田哲学は一時日本を風靡した観があった。昨年の夏先生は停年の故をもって大学を引退された。帝国学士院会員である。

嘗て現代の哲学を論じた中に、古きロマンチストは抒情詩を歌うた、新しいロマンチストはドラマチストとならねばならぬ、と先生は書かれた。私はこの言葉が先生の哲学の風貌を伝えていはいないかと思う。先生はなによりも直観の人である。その考え方は著しく具象的である。しかし先生は芸術家的な直観を直接に吐露されるのではなく、それから得た想をどこまでも練り、これを構成してゆかれる。その構成にあたってはもとより論理的厳密を期しながらもなにとなく放胆

にして、しかも度胸のすわったところがあるように感ぜられる。いわゆる「種々の世界」に出入してそれぞれの立場の個性を生かそうとしながらも、これを統一せずにはおかぬ思索の勇氣と執拗とが到る處に現れている。様々な思想は先生の哲学に於てまことに劇的な統一を見出す。この統一の中心は先生の人格である。今の時代の哲学に於て先生のものほど人格的な哲学はない。これらの特色がその難解にも拘らず多くの人をして先生の著述に近づき易く親しみ易く感ぜしめるのではなからうか。

先生の思想の發展はこれを三期に分つことが出来る。第一は『善の研究』によつて現されている純粹經驗説の時期である。第二は『自覚に於ける直観と反省』を中心とする主意主義の時期であつて、『意識の問題』及び『芸術と道德』とがこれに属する。『思索と体験』は両者の過渡期にあるものと見られる。第三は最近の、殊に『働くものから見るものへ』の後編の論文によつて明かにされて来たところの直観主義の時期である。この書の前編に収められた諸論策はこれを準備するものと考えられ得る。この發展は言うまでもなく連続的であつて、先生が純粹經驗を説かれるとき、その根柢には意志的なものがあつたのであり、そして先生が意志について語られるとき、その基礎には直観的なものが既にあつたのである。しかし先生の哲学について専門的な議論をするのはいまはその場所でない。

先生は愈々元気である。大学を去られるに際して記念論文集捧呈の議が弟子達の間に起ったとき、先生は、これから自分で大いに書くつもりだから、そのことは見合わせてくれと申された。最近鎌倉の寓居に先生をお訪ねしたときには、これから一年間続けて筆を執るのだ、と先生は話しておられた。私は私の学生時代、二年あまりの間、かの劃期的な書物『自覚に於ける直観と反省』の文章を毎月発表していられた当時の先生の姿を想い起し、今なお衰えぬ先生の精力に対して畏敬の念を禁じ得なかった。辺幅を飾らず、世のつねの榮達を求めず、超然として、しかも烈しく思想を求めてやまざる先生の人格には崇高なるものがある。

西田幾多郎（1870— ）

明治三年四月十九日石川県河北郡宇ノ気村字森に生る。父は西田得登^{やすのり}という。村の小学校から金沢市に出て石川県師範学校に入つたが病氣のため間もなく退学、次で石川県専門学校に入学、その学校が第四高等中学校となると共に同校生となり、卒業一年前に退学、明治二十四年九月東京の帝大文科大学哲学選科に入り、二十七年七月卒業した。翌二十八年石川県能登国七尾中学校教諭となり、二十九年には四高の独語講師となる。三十年九月山口高等学校教授、三十二年九月第四高等学校教授、四十二年九月学習院教授、四十三年九月京都帝大文学部助教授、大正二年同教授、同年總長の推薦に依り文学博士の学位を授けらる。昭和三年九月停年退職、名誉教授となつた。学士院会員（昭和二年六月）。処女作『善の研究』（明治四十四年）は四高教授時代に書かれたものであるが、大正に入ってから広汎な影響を及ぼし、「純粹経験」という言葉は一時流行語とさえなつた。蓋しこの書は未だ主観・客観の対立なき独立自全の純活動としての純粹経験をもつて実在と考え、主知主義を排して主意主義に立っている。純粹経験の説はなお心理主義的であつたが、『思索と体験』（大正四年）に於いてはそれが新カント派の論理主義の主張によって反省さ

れると共にベルグソンの純粹持續の説と結び附けられた。その發展は『自覚に於ける直觀と反省』（大正六年）に於いて見られ、雄大な哲学体系への企図となつて現れた。即ちここではフィヒテの事行 *Tathandlung* の如き思想を承けて、意味即實在にして無限の發展を含む自覺的体系によつて価値と存在との結合、純粹な思维体系から感性的内容を有する經驗体系への推移を考え、遂に絶対自由の意志の説に達している。ついで『意識の問題』（大正九年）、『芸術と道德』（大正十二年）を経て、『働くものから見るものへ』（昭和二年）、殊にこの書の後編に至つて重大な飛躍を遂げ、従来の主意主義から直觀主義への転回が行われた。それは主知主義への逆転でなく却つて行為的直觀の立場を意味し、いわゆる主客合一の直觀を基礎とするのでなく、有るもの働くもののすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るのである。かかる絶対無の哲学は「場所」の説によつて展開され、ここに当時左右田喜一郎が初めて「西田哲学」と命名した如く独創的な思想が確保された。有の哲学の主語的論理に対し、無の場所の論理として述語的論理が明かにされ、それは驢て非連續の連續を根本とする弁証法として展開された。かかる展開は『一般者の自覺的体系』（昭和五年）、『無の自覺的限定』（昭和七年）、『哲学の根本問題』（昭和八年）、同続編（昭和九年）の諸著に於いて行われ、殊に最後の書以後、弁証法的世界の説をもつて徹底した現実主義に立とうとしている。西田哲学は西洋哲学輸入以後初めて組織された獨創的哲学と認

められ、その影響の広さと深さに於いても比ぶるものがない。西田哲学は屢々東洋的であると云われるが、東洋的思想に缺けていた人格と歴史の思想をその中へ敲き込んだところに特色が見られる。

底本：『世界文藝大辭典』（1935.10～1937.11）執筆項目 三木全集第十二卷

補注：西田幾多郎の没年は1945（昭和20）年6月7日

座談会 西田博士に聴く座談会

☆…宗教、哲学、文化の諸問題について…☆

出席者…

西田幾多郎

三木 清

宮本正尊

村田四郎

本荘可宗

桑田秀延

熊野義孝

本社記者逢阪元吉郎

【場所】鎌倉扇谷要山 西田博士邸

【1】 6.21

逢阪

今日は西田先生を煩わしまして、この

会をひらく次第ですが、皆それぞれ疑問を持つているものばかりですし、自由にお尋ねを願って、先生からも十分にお話を聞きたいのであります。しかし大体話題の見当を決めておきたいのです。第一に宗教と哲学の関係とそれから宗教、哲学と文化の関係を承りたいと思います。第一の宗教と哲学についてはその最初の問題として、ミスチシズム¹や歴史学派というようなものに対して、今は弁証法を考える考え方が基礎のようでありますから、それを一通り伺うことにしたら如何でしょうか。

西田

そのことよりも先ず人格ということを手
大体述べた方が分かり易いと思うから、そ
の方を先にしたい。——僕の手大体考えている
人格ということを手述べたいのであるが、それ
はこうなんだ。人格という言葉が表現として
は極めて不十分な言葉で間違えられ易い。ま
ず自覚というものが人格の特殊な現れとして
考えられるのである。この自覚というものは
考えるものと考えられるものの二つから
成り立つのであるが、詳しく云えば自己が
自己のうちに絶対他者を見るのである。従
来は自己が自己の内に自己を見えるというよう
なことが云われてきた。しかしそれでは真の
自覚というものは成り立たないのである。そ
れは単なる主観的なものに過ぎない。だか

らここで絶対他者というものが考えられねば
ならぬ。この絶対他者というのは何かといえ
ば、今まで唱えられてきた認識論的な考え方
だけではどうしても分からないものである。
之を主観と客観という言葉で述べても
やはりその他者は絶対的なものではない。そ
んな抽象的なものではないので、僕という自
覚とはそういう抽象的なものの上に乗って
いるのではなく、存在論的に云うのである。
存在論的な人格とは存在とその根拠とが全
く別な秩序の上に在るものとして弁証法的な
構造で成立しているものである。ここで弁
証法が存在の構成を示していることが分か
るのであつて、自覚は認識論的なものから弁
証法的なものに置き換えられねばならない。

即ち認識論を通じて弁証法的に考えられねばならぬものである。従つてこの自覚はフィヒテの事行¹といったようなものになぞらえてもよい。それは自己が自己の中に絶対他者を見、更にこの他者を契機として不斷に自覚してゆくのであつて、その径路は自由の人格である。カントの云つた「目的の世界」(キングドム・オブ・エンド)²のようなもので、内面的社会である。フッサールはノエマとノ

エシス³の対象の直接な関係で言い表しているが、その間には何らの中間的な媒介はないのである。直ぐに内面的に二つが結び付くものである。それは自由な性質のものだから、決して「物」ではない。物という非人格的なものでは、内面的自由な結合は考えられない。この直ぐに結び付くと云うのはヘーゲルの弁証法では云えないものである。ヘーゲルの弁証法は中間に残るものがあつて其処には絶対否定が不明瞭である。私はそういうような媒介はないと信ずる。媒介をおけば一種

1 Tathandlung フィヒテ Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) の用語で Tat も Handlung もどちらも行為を表す。

2 kingdom of end (英語) (ドイツ語では Reich der Zwecke) 因果律の支配する自然に対して謂われる。

3 ギリシヤ語から来ているが、フッサールは、ノエマ || 意識の志向対象、ノエシス || 意識の志向作用として用いた。

4 底本では、「対照」となっているが、ここは西田幾多郎全集第24巻に従つ。

の觀念論的なものになり、それは主觀主義に陥るのである。絶対他者はその絶対というところが今云う通り否定的な意味を含めているもので、この他者は自己に対して自己を圧迫する。我々の中には常に自己を否定するものがある。そしてこの反撥反応が自覺であり行為であるのだ。何らかの圧迫があることによつて常に人間は人格の自覺に返るのである。だからこの経験からいえば存在論的に我々は絶対他者に打突かつてその限定によつて絶対他者に結びつくのである。

逢阪 どうして我々はその否定をなし自覺に到達することができるのですか。媒介というようなものなしに違つたものが互いに結びつくことは出来ないようにも思えるし、その間

の關係として連續的なものの存在というようなものが必要に思えるのですが…。

西田 他者と自己との關係は互いに呼びかけ、というものであろう。連続と云われたが、連続では眞の呼びかけにはならないのである。モノローグ monologue になつてしまう。絶対否定を契機として他者から呼びかける、また自己が呼びかけられるものとして意識する。この呼びかけられるものと考えるのは弁証法神学⁵などが努めているところではないのか。使命（ボーツシャフト Botschaft）とか福音（エヴァンゲリウム Das Evangelium）などはそれだろう。絶対に違ふものが直接に呼

5 「危機神学」とも呼ばれる、第一次世界大戦後に現れたキリスト教神学の革新運動。

びかける。自己が即ち他者ではなくして他者の呼びかけによって反応する。そこに真の人格の姿が見られるのであろう。

村田 先生のお話を伺っていると、弁証法神学によほど似たもののように思いますが、その呼びかけという関係は「愛」というような考えで考えられないでしょうか。

西田 愛ということについては自分には別に考えているものがある。この間も岩波から出したものに一寸書いたが、それは後に廻そう。ただ知り易くいえば、芸術のことに言えていえば、広い意味でこれを活くわらく（ハンズリング Handlung）と云つてもよいのだが、

これをフイードラー¹が云っているような「活らいてゆくこと」と考えるのである。芸術の直観は元来受け身だと云われている。それは創作に現れる行為の上に立つて考えられるものである。例えば彫刻に、一く刀は、一く刀はを加えることは、刻々活らきかけると共に、又活らきかけられるのであつて、それは初めから現れているのではない。絶対否定の契機によつて作家の行為を追迫し克服してゆくのである。それが呼びかけである。【文責在記者】

【一】 6.22

¹ Konrad A. Fiedler (1841 - 1895) ドイツの芸術学者。芸術学の父祖とも言われる。

「絶対他」に就いて

宮本

絶対的なる他と云われるのですが、その絶対的というのは、他であるから絶対的であるのですか。言い換えますと、他即ち絶対的であるのですか。または必ずしも絶対的でない他をも認めるためにこれを絶対的なる他と特に規定されねばならぬのでしょうか。

西田

絶対他は全然反対（コントラレール²）ということの意味する。即ち否定であると共に矛盾である。否定（ニヒツ Nichts）は自己が他に規定せられる意味のようにも思われるが、実はそれは無規定なる規定であつて、従つて自己が人格となるためにの媒介のよう

にも見えるが、実は無媒介の媒介なのである。従つてこの他は自己が人格となるための必須条件である。

宮本

実は非人格的な自己が我々には非常に多いのであるし、また絶対的でない他を認め得られるのであるから、かかる相対的な自己をどういう風に人格として自己と関係せしむるか。それを包摂して一段高次な自己を立てて組織をする意味であるか。従つてそこには連続と等差（デグリー degree）をも認めるものであるか、如何なものでしょう。

西田

この自覚は分量的な³ことを云うのではない。プラトンが「パルメニデス」の中に云っているように「在る」ということは環境的に

2 Konrar（ドイツ語）「相容れぬ」ではないか？

3 西田幾多郎全集第2巻では、「分散的」としている。

在るものの自覚であつて、即ち空間的に考

えらるるのであるが、しかし自覚はむしろ時間的の意味をもっているのである。言い換えれば、人間は時間的に歩んでいるのである。

その時間的に歩んでいるのは瞬間（アウゲンブリック *augenblick*）がその瞬間々に絶対にぶつ突っているのであつて、凡ての時間は「現在」から考えられねばならない。だから人格が成立するという事は瞬間的に絶対とノエマ的に食付いていと云つてよいものである。

宮本 自己がよく真にかかる人格であることは望み得られるのですし、またあり得ると致しましても、かかる人格になり切れぬ自己が又あるのであるから、絶対的ならざる他とい

うものもあり得るのではないですか。

西田 人格になり切れぬ自己がないというのではない。そういう非人格があるからこそ却つて人格としての自己が主張せられるのである。

仏教哲学の関心事

宮本 仏教では一切の諸法はクシャニカ¹即ち刹那刹那の滅であり、一切の現象がこの瞬間々々のものであると考えられているから時が非連続において最も特徴づけられている。それで各瞬間が常にそれ自身究竟し、自全しておらねばならないのである。この点からして各瞬間が常に人格の実現であるが、

1 *ksanikah* 瞬間毎に滅するもの。刹那滅 = *ksana-bhanga*。

ただこの非連続の人格が如何にして連続するのであるか、そこでサンターナ²というような持続の考えが起こつてきます。問題は実践的要求の視点角度が拡大されて来るのです。そこで人格と非人格との関係と連続が関心の焦点となります。

西田 ちよつとゴム玉を踏みつぶしたようなもので、それが跳ねかえすのである。非人格的な自己が自己を意識せぬことはあるが根柢は人格的である。原始社会では何物をもパーソニファイした³考え方をしたのはパーソニファイしたのではなくその根本に人格

² samtana 「相統」と訳す、連続して存在すること。(西田全集第24巻註釈より)

³ personality (英語) 人格化、擬人

的なものがあるからである。世界における存在は全体として世界の根柢は人格であるということになる。——それはこうも考えられる——世界の根柢が人格的であるなら、それは他者から押さえられ圧せられて跳ね返して進んでゆくと見られる。その押さええた迄は非人格なものであるが、その行為によつて人格的なものが現れる。何らかの重荷があるから自己がわかるのである。だから歴史は運命ではなくて問題 (problem) であるのだ。即ち否定の契機は単なる運命ではなくて重荷であり、問題となるのだ。

宮本 人格者としての自己は社会的に一つの行動 (タート・ハンドリング tat handling) に於て経験的に実証するものとすれば、その

相対的なる自他が益す問題となります。私の関心はかかる相対的なる非人格的の自他がいかに包括的に見られるかということにあります。

西田 人格とは個人¹（インヂヴデュール）に限られていないから、ここでいう自己というものも個々のものと限ってはいない。社会があつて自他を知ることができるのである。個人の人格もちろん実在するが、その個人も世界における存在である。

宮本 経験的には常に押えてゆく重荷としての他があるのであり又弁証法には抽象的なものもあることです。これが却つて瞬間

¹ individuelle（ドイツ語「個人的」と見えるが、西田幾多郎全集第24巻では、「他人」としている）。

の生命に究竟する絶対弁証法としての人格に對して、対蹠的に我々を駁撃²し我々の課題となつておるかと思ひます。

西田 それは抽象的なものもあることはある。

歴史的啓示としての人格

逢阪 何となく論理の範囲を出ないように感

ぜられますが、たとえば歴史的な人格としての啓示（オッフエンバールング Offenbarung）としての人格はどういうことになりますか。

西田 …それ、考えられる…啓示ということも考えねばならぬ問題だが、哲学としてはそこ迄考えない。そういうことも云われるのだ

² 底本では、「拍激」となっているが、ここは西田幾多郎全集第24巻に従う。

ろう。

三木 今云われた意味はこれまでの話では基督というような特殊の意味のことは出て来ないという意味なんでしょう。

西田 これまで云ったことだけでは出て来ない。キリストを人格の最も完全なものとする見方があるが：

熊野 しかし、それでは基督ということと我々とは同じ秩序の上に考えるものであつて、特殊な他者としての啓示の意味は失せてしまいます。人格といつても、特に神学にいう宗教的人格とでもいわれるものと、今ここでいう人格とは相違したものではありませんか。啓示ということの成立には既に信仰者（グロイビーゲ Gläubiger）が仮定されているので

すから、従つてここに云われる人格がそのままに基督教にいうような絶対他者として云われるものとは思われない。

西田 自分は基督教を信ずるとか何を信ずるとかいうものでないから、どの神学を採用するということも云えない。しかし人格ということから絶対他者を神とよぶことには反対しない。僕は汎神論（パンセイズム Pantheism）ではなく、有神論（セイズム Theism）である。そこまではいうことが出来る。

【三】 6.23

罪悪の問題

桑田 さつき云われた押しつけられるとただ

押しつけられてのみはいないで反撥する。そう云う可能性が自己の中にある。また「全く他なるもの」に呼びかけられ、そしてそれに応ずる。自覚はかくして起こり、人格はこ

うした形をとつて成立する——と云うように理解致しましたが、哲学的に云うと人格の成立はそう云う形をとるのだろうと存じます。しかし私共信仰の世界——具體的な信仰体験——から申しますと、吾々は實際には、そう容易に自覚しない。なかなか「人格」的にならないと云う困難を感じるのですが、つまり自己内にむしろそれに反対するもの、自然的なものが、勢力をはっているように考えるのです。で、その「呼びかけ」がよほど特殊なもの力強いものでないと、それに「応ず

る」ようにはなれないと思うのです。云いさえれば罪悪です。この罪悪については先生はどんなに御考えですか。

西田

罪惡と云うことも考えられる。例えば

キルケゴールの云っている不安（アングスト）¹だとか、致命的な疾病（克蘭クハイト・ツーム・トード）²のうちに云っているようなことは考えられるのである。人格的行為は「ねばならぬ」（ゾルレン Sollen）を意識しては

いるが、その無能が罪の状態となつてゐる。なお愛ということも当然此の考えの中に入つて来る。愛と「ねばならぬ」の二つは必然的

¹ Angst キルケゴールの名著の一つに『不安の概念』*Begrebet Angst*（デンマーク語）がある。

² Die Krankheit zum Tode（ドイツ語）キルケゴールの名著の一つ『死に至る病』

に結びついているもので、キルケゴールは之を義務愛（ゾルスト・リーベ *solist Liebe*）と云っている。この愛が人格的な愛である。この反面に罪が解せられるのである。

三木 罪悪が問題となれば、キリストが問題になって来ると思います。先生のおっしゃるペルゾーンの³世界ではキリストが再びどういう意味をもつかということになる。

西田 そうだ。この問題はもつとよく考えてみなければならぬ。

三木 贖罪者としてのキリストという意味がどうしても問題になるのでないでしょうか。

西田 ギリシヤ的な愛はエロスだがキリスト

教という愛のアガペ⁴は別である。エロスは肉体的な愛で静的であるが、アガペは人格的なものである。ギリシヤの愛はイデア的であつて人格的とは云えない。スピノザなどはズプスタンツ⁵と云い享受する性質のものを語っているが、アガペは放蕩息子⁶の譬にあるような罪を破つて直接に親と子が結びつく愛である。これが「ねばならぬ」と愛との一つものでゾルスト・リーベだがスピノザのようなのは自愛でその愛は欲望（ベギールデ *Begierde*）とでもいふべきもので自愛は意思的な愛である。

桑田 先生は人格を語るのに主として、**自覚と**

3 Person (ドイツ語) 人格

4 *agapē* アガペー (ギリシヤ語)

5 *Substanz* (ドイツ語) 実体

云う方面から語られたようでしたが、同じことをもつと意志的な決意と云う方面から語れないでしょうか。

西田 矢張り自覚¹と云う言葉を使った方がよいと思う。

マルキシズムとの交渉

逢阪 話のもとにもどりますが「環境的に在る」の問題はマルキシズムに交渉をもつ問題だと思いますが、過日も法政大学の演説で述べられた点はそれであつたと感じたのですが、もう少し詳しくあれをお話を願えませんか。

西田 あれは個体と普遍性との関係から行為

¹ 底本では、「人格」となっているが、ここは西田幾多郎全集第24巻に従う。

と歴史の問題が出て来ることを云つたもので、個体を説明するのにプラトンの論理は普遍性を以てすることであつた。即ち個体の主語を普遍性の客語で以て説明したプラトンの論理に対して、その反対にアリストテレスは個体が個体自身において独立性を有する故に個体であるという点から今度は却つて個体が普遍性を限定するということを述べたのであるが、其の互いに突き当たり跳ねかえす対立は常に動いているものである。行為として不斷に瞬間的に働いている。これを歴史において見るというのであつて、その弁証法的に働いている点をヘーゲルの弁証法では一種の継続性において認めているのであるが、私はそれには慊^{あき}らぬのであつて、やは

り瞬間的に「無」によって限定されるところがなければならぬ。その意味で環境と行為ということを云ったのである。

三木 主体としての行為（タート・ハンドリング Tathandlung）の意味が実際は未だ一般にハッキリしていないんです。

西田 そうなんだ。実践ということをただ客体的にばかりいう所に皆間違っているんだ。主体の意味がよくわかっていないんだ。

三木 そういうことを云うとすぐ観念論者だなどというんだから困ります。マルクスは従来の唯物論とマルクス主義との相違は、マルクス主義が対象を単に客体的にでなく、主体的に捉えるところにあるという点を力説しているのですが、この主体的ということの意

味があまりに深く突っ込んで考えられていないのが普通のようにです。

西田 そうだ。マルクス主義は対象的な考え方に偏しているんだ。個人はどこまでも社会とか環境とかから限定されるという意味をもたねばならぬのだが、しかしまたそのような限定の極限に於て却って限定し返すということとがなければならぬ。それでなければ創造ということとは考えられない。

三木 マルクス主義では普通に実践を単に客体的にしか捉えてはいはしないかと思うのです。主体とか実践とかいうことの意味をもつと哲学的に深めることが今のマルクス主義にとって必要なのでしょうか。

【四】 6.24

マルクス学の批判

村田 今三木さんが云われたようなマルクス

主義を考えている人は他にもありますか。

三木 私くらいなものかも知れません。他にそういうことを考えている人は一寸見当たらない。

本荘 マルクスの云った行為（テーチツヒカイ

ト）¹の觀念をつきつめれば、客觀的な認識

という方と、主体的な把握という方と、この二つがその中に統一されて理解されるのではないでしょうか、…それをマルクス主義者は知らない。マルクスが従来の唯物論と区別して特に「主体的に把握する」といった面を看

1 Tatigkeit (ドイツ語) 行為・営為

過していることは事実なんでしょう。

宮本 そう云う風に思想や主義が相互に對蹠

的に他の欠陥を補つて、その云い分や立前が明らかにされて来るのであるから、そうした云い分をもつ弁証法に唯物の名を冠らしめることは稍牽強の傾きがある。結局、そうすると自覚弁証法とでも名付けることになりま

すか。尤も自覚弁証法では同語の反覆のよう

になるかとも思われますが。

三木 自覚弁証法ではやはりそれは揚棄され

た觀念論へ逆戻りすると云う懸念がある。

本荘 フォイエルバッハは神学は逆さまにされた人間学だと言ったが、それを言い放した切りにしている。併し其逆さまにした人間理解をするところに深い意義があるのでは

ないでしょうか。人は「逆さま」というと誣妄のように思うんですが、人間的生のロゴスが問われるときには逆さまに表明されざるを得ないと思う。凡てロゴスが求められるときには逆さまに語られるのである。それは——存在ではなく存在のロゴスが求められるとき、即ち論理するときは総てそうではないのですか。

幾何学の公理は実際には定理の証明を重ねた後に、カスとなつて最後に残つたものであるが、しかし、幾何学が学として成り立つ為には、逆さまになつて公理こそが一番先に持つて来られる。そのように存在のロゴスが求められるときには、存在は逆さまに理解される。神学者が「逆さまにされた人間

学だ」と言うのを羞じるに及ばないと思ひます。かえつて「逆さまに理解されたる人間学」という人間学を言え方がいいのでしょうか。

三木 人間という言葉に対して人格と云うのはローマの法律で用いた語でギリシャではアントロポロジーであるから、ギリシャ風には人間ではあるが：

本莊 近ごろは「人間学」が唱えられ人格かアントロポロジーかわからなくなっている：

宮本 先生はペルゾーン Person と言う語を御使いになりますか、それを日本語に直しましたらやはり人格とないますか。

西田 どうも人格と云うより外ないが、そうすると従来人格主義など云う際に用いて来た人

2 Anthropologie (ドイツ語) 人間学

格と混同されるので困る。ペルゾーンには多分に不合理（イルラショナル irrational）なものが含まれているから別ではあるが：

宮本

もしイルラショナルなものがあるとするれば、それは自覚的なもののみでなく存在的なものの混入があるとすべきでしょう。仏教ではサットヴァ¹がこれに当たるのですが、この場合に人間とか人格とかが用いられないで有情がその適訳です。印度ではサット即ち在²と、チット即ち知³とが同一とせられている。サットヴァと云えばただ生けるもの、生きつつあるものを指すが、それが同時にまた情意のある其の有情とせられる。そ

¹ satva サンスクリット語 衆生と訳す。生きとし生ける物を指す。玄奘の新訳では「有情」となる。

の有情がただ感性的に止まらずして、更に理性的意識的存在という点に迄すすめて見ると、菩提薩埵^{ぼだいさつた}すなわち自覚有情²と規定せらるることになる。それでペルゾーンと云うのはこの自覚³有情に当てはまる。これでは自覚的であり、弁証法的な点が特徴となるが、先生の云われる不合理であると云う方面が消されてくる。

西田

仏教はいい言葉があるようだがどうも漢文は面倒だ。それから先から僕は自覚を先にして話し出したから間違えられやすいのだが、今迄云ったところを逆さまに考えれば自覚だけではなく人格を語っていることに

² 底本では、「覚有情」と、「自」が欠けているが、ここは西田幾多郎全集第2巻に従う。

なる。

宮本 ペルゾーンに人格の字を使用して、人格弁証法とか或は絶対弁証法とでも名づけることになりませんか。

西田 どうも名付けて見れば絶対否定弁証法とでも云うのであろう。

歴史とは何か

村田 歴史について先程からちよいちよい出ていますが、その歴史についての概念を先生はどういう風にお考えですか。

西田 大体「時」の上で考えるのが歴史であるが、「時」を解するのに瞬間的ということをもっと深く考えてかかる必要がある。瞬間といっても点（ポイント Point）ではなく

やはり人格の上で現在の考えられねばならぬ。それを過去にふりかえって見るのが歴史だが、未来にわたって考えるのは世界観となる。しかしここでも時というものを長い線のように考えることがいけないのであって、過去は瞬間の底にあつて、その移る限定以前を過去と云つてもよい。また未来はつねにその覆える人格の活らき（ハンドリング）と共に展開するものである。……普通に歴史の揚棄と云われるものはこの消息を持つている。

【完】 6.25

歴史とは何か（続）

西田

歴史は過去から現在を見るようなものでなく、現在を中心として過去に遡るべきものである。又過去を現在に引きよせると云つてもよい。そういう風に見なければ活らく歴史の意味がわからない。この外、社会とか時代精神というようなものが加わってくる

が今くわしく説明できない。

逢阪

歴史の中に活らいているものとか又は

活らいている歴史の底に人格を見るところはわかりますが、その動いているものを意思と見ることは出来ないですか。

三木

意思というのは目的論的な意思という意味ですか。

逢阪

そうです。

西田

目的論的な意思では抜き¹出されたもので狭い感じがする。やはり人格的な動きと見る方が全体的である。

逢阪

先程は一寸マルキシズムに触れたのですが、なおその外の文化の諸問題に入りたいと思います。が如何でしょうか。

西田

もう疲れたからそれはこの次にしたら

どうだ。

逢阪

それではご都合のいい日を定めていた

だいてもう一度文化の問題を伺いたいと思います。この問題が宗教にとつて一番むずかしい難題ですし、又生きた問題でもありますからお尋ねしたいのであります。

1 底本では、「抜」ではなく、禾偏で「𦵏」の様に
も見えるが、ここは西田全集第2巻に従う。

西田　ちやうどそういうことを考えている時
るように思わせる」

でもあるから、いづれ書いてみるつもりだが、
再び語つてもよいと思う。

——第一回座談会終わり——

底本：『読売新聞』1932.6.21～25と西田幾
多郎全集第二四卷（岩波書店刊・第二四卷編
者小坂国継）

西田博士に聴いて　桑田秀延の感想の一部。
(6.25)

博士の関心は弁証法神学・バルト (Karl
Barth, 1886～1968) などにはなく、キルケゴー
ルではないか。「人格」に関しても、結局「人
格の弁証法的規定」であつて、一般的人格成
立を問題にしているが、自分はその規定の当
否を決める根底となるべきは「真に具体的な
体験そのもの」と考える。「信仰の立場から見
ると、事実の存在論的な把握において欠けてい

「いづば」について

——「座談会」の感想——

西田博士のお話を聴いていまさらのごとく博士の思想の深さに心をうたれた。博士の最近の思索の根本をなす絶対否定の弁証法、すなわち瞬間的な、媒介者というものなき、非連続的な弁証法が、特にペルゾーン（人格）の問題を考えるにおいて、格別に強力なものであるということがわかったのは、私にとって今度の座談会の大きな収穫のひとつであつた。

カントは人格について哲学的に最も深く考えたひとといわれているが、しかし、彼の人格の概念はなお理性というものの、この普遍的なものを媒介として考えられており、従つて真に独立な人格というものは考えられない。この点においてライブニッツのモナドの考えはすぐれているように見えるが、しかし、ライブニッツでもモナドとモナドとの結合はなお対象的に考えられており、真に内面的な結合とはいいがたい。西田博士のいわゆる「絶対否定の弁証法」はこのような問題に初めて満足な解決を与えたものであり、その独創的な思想に対してはまことに敬服のほかない。

ただし、私にはまだ十分に理解することのできなかったこともある。博士は自己と他者と

の關係を「呼びかける」というふうに規定されたが、これは私には特に興味深く感ぜられた。そしてもしも自己と他者とが連続的であるならば、両者のあいだに呼びかけるといふ關係が真に成立し得ないことは、全く博士のいわれたとおりであろう。しかし、また、絶対他者が呼びかけるには、「ことば」(ロゴス)が必要なではなからうか。「ことば」を離れて呼びかける關係を考えれば、神秘主義に陥る危険をまぬがれないであろう。今日「弁証法神学」が神秘主義に反対して「ことば」の最も大切な意義を強調しているのも理由のないことではないと思われる。

西田哲学のいわゆる「絶対無」の弁証法では、かくのごとき「ことば」は如何に説明されるのであろうか。この「ことば」の問題をもつて、われわれは真に現実的な「歴史」の問題のなかへ初めて踏みこむことになる。このような「ことば」は、他の次元で考えれば、やがて文化の問題となる。しかるに文化の問題となると、ヘーゲルのな、媒介を重んじ、連続を含む弁証法も何等かの仕方では認められねばならぬように見えるが、どうであろう。ところで、第一次の「ことば」と第二次の「ことば」とは如何なる關係にあるのであるか。そこに文化の問題の核心がいろいろわさされる。次の機会にこれらの事柄について博士の示教を得たいと思う。

——1932.6.26『読売新聞』——底本：三木清全集第十九卷

座談会 第二回西田博士に聴く座談会

☆…哲学と宗教と文化の結び付きに就いて…

☆【一】7.14

出席者…

文学博士

西田幾多郎

法政大学教授¹

三木 清

帝国大学助教授

宮本正尊

理学博士

石原 純

日本神学校教授

村田四郎

本莊可宗

熊野義孝

本社記者

逢阪元吉郎

【場所】鎌倉扇谷要山西田博士邸

1 講師ではあったようだが、教授ではない。

逢阪

前回に続いて二度目の座談会を開くこ

とになりましたが、前回後にそれぞれ忌憚のない質問を書いて頂いた記事もありますし、西田先生もあの時云い残された点もあったとのことですし、かたがたそれらの全体にわたって今日は初めに先生の十分のお話を聞いて、それから論じ残した文化や又歴史についても先生からとくと伺いたいと思います。この前は筆記を後にまとめるのに骨が折れましたが、それでも大過なかつたとの御承認で安心したようなわけでしたが、今日は初めから皆な書いて頂くことにしましたからそのお積りで願います。

西田

前回の談話で桑田君やその他のキリスト

教側からいろいろ感想を述べられたのであるが、私は元来云い尽くさないことがあり、もう少しハッキリさせたいと思う処もあり、それに、無論自分は初めからキリスト教の信仰という立場から云っているのではないのだから、神学について言い及ばない点もあるには違いないが、僕のはもと宗教の意見から来たのではなく、哲学から考えて、やはり弁証法神学が自分の考えているように解釈されなければならぬと考えているのである。その点で自分の立場は弁証法神学に接近していると云い得るのである。その点を更に述べて見たいのである。

罪惡に就いて

先ず前回に人格ということについて述べたところがあれではハッキリ出て来ない。その理由は罪惡や責任という問題に説明が不充分であるという批判であつた。しかし自分はそういうふうには考えないのである。自分も一つの宗教的體驗ともいへべきものをもっているのだが、そういう經驗を哲學的に論拠付けようとすると、どうしてもさきに述べたようなことになるのである。云いかえれば自己の中に「絶対他者」を見るといふことと「絶対他者」の中に自己を見るといふ考えがあつて初めて罪惡感も責任感も起こるのであると思うのだ。例えば自己の外部に「他者」を見るところではそれに対する責任

や罪惡を感じるというようなことはある筈がない。罪惡、責任ということはいずれも自己

との深い交渉のあるものに由つて惹起されるのである。この点から自己の中に「他者」を見て初めて在り得ると云わねばならぬ。全く自己の外にあるものなら罪も責任も感じないし、また自己自身というものなら同様に罪も責任も感ずる意味をなさない。そこで、もう一つの成立であるところの自己の中で「絶対他者」に対するとところに罪惡も責任もあるのである。これは矛盾であるが、弁証法的の成立が斯くなっている点に於て時やその他も同じ論理の上に見られることを忘れてはならぬ。

人格の成立

人格とか実在とかいうものも、勿論ここから考えられて、「絶対他者」と自己とのかかる弁証法的關係に在つてこそ、はじめて人格を見るのである。自己の中に自己を見えるという意味のものでは、単に主觀的なものだ。それは未だ人格に成らないものである。然し人格というものは「他」との交渉に於て初めて成立するのであるから、その成立は同時に自己から全く離れたものではない。そのように「実在」に対して考える場合でも「実在」を全く外に見るべきものではなく、自己の中に弁証法的に相互に成立するものと見るべきである。

経験と、論理と、歴史と

宗教家は経験に立つて直に物事をいうが哲学の側からはやはりそれに理論を与えて組立てねばならぬ。宗教家側から云つても理論に耐え得る経験でなくては独断の譏りを免れない。だから信仰は論理と結び付く意味から云つて僕のいうように云わねば判らないのである。それには知識と実在とはいろいろな意味で相互的なもので、実在と知識は相互に見合うものである。ここに歴史というものが現れてくるのである。

歴史の世界というものは近代の一つの問題であるが、その歴史の背景というものは何で

¹ 底本では、「実在の」となっているが、ここは西田全集第24巻に従う。

あるかというに、歴史の背景は自然でもなく、精神でもないものである。歴史の世界は我々に対する表現の意味をもつ。その表現を如何に見るかである。通俗には存在として自然や精神を考へるのであるが、しかし自然とか精神とかはそのままでは抽象的なものである。その表現は甲が乙を限定し、また乙が甲を限定し合うものである。その活らき（ハンドリング Handlung）が表現である。歴史の事実は事実と事実が結び付くのであるが、即ちこれを話し合うものと云つてもよいものである。たとえば心と心とは話し合うものであるが、物体と物体ともそうである。このコップ（コップを指す——）は「他」としてコップが自分を表現している。もし「絶対他」

との關係に於て或物を見るならば表現は話し

合う成立をしている。例えば昨日の私と今日

の私は互いに話し合う歴史を持つてゐる。そ

の一方が他に話し合うのは活らぎ（ハンドル

ング）であるが、これが歴史であり、同時に

知識である。他の言葉でいえば歴史の知識

はこの型で考えられるのである。この型で考

えられて行くものなのである。だから、先に

云つた歴史の背景に自然とか精神とかを見る

のはただ一つの方面で、その事實はむしろは

たらい、ている行為を見ることに外ならぬ。だ

から自然科学とか精神科学というようなも

のはこの事實の前のもので、歴史はそういう

ものではなく、歴史の知識は以上に述べた型

で解されて行くものである。其処まで来ねば

歴史はわからないのである。

【一】 7.15

歴史的「自己」

西田（承前） 今云つたと同じことを他の方面

から云い直してもよい。自分というものを考

える場合に自分というものは歴史的なもので

あるということをも一度述べてみたいのであ

る。自己は歴史がその根本の事實となつてい

るものだが、その自分というものは人格とし

て在るもので、単に意識的に在るというくら

いのものではない。即ち自己というものは活

らくものである。自己は単に自然的な存在で

はなく、自由の人格的自我であるから、その働きを認めてかからねばならぬ。そうすると、それは必然的に非合理的（イルラショナル irrational）なものを認めることになる。自分というものの底には此非合理的なものを認めねばならぬ。そのことによつて個人というのが初めて判るのである。だから合理的な一般的な自己などいうものはあり得ないのだ。そんな一般的自己というようなものは後から考えたものである。

「なんじ」と「我」

然らばその非合理的なものとは何かというならば、普通には物質のように考えたがるのだが、そういうものではまた自己という実在はないということになり、それは自己の

否定になる。またその非合理的なものは自己以外にあると考えたのでは、それはマテリアリズムとなり、反対に中にあると考えればそれは自覚となるのであるが、前にも云つたように自己に於いて自己を見るというのは主観主義の観念論となる。僕のいう自己の中に「絶対他」を見るということは一応わからないものがあるのだが、それを何処までも見てゆくのである。しかしその極点は矛盾である。例のキルケゴールの「ど、ち、ら、か」(エントウエデル・オーデル)が出て来る。故に畢竟中にあるものか、外にあるものかとなり。

1 materialism (英語) 唯物論

2 Entweder-Oder (ドイツ語) キルケゴールの著『あれかこれか』

外にありとすれば、先に云つたように唯物主義となり、中にありとすればアイデアリズム Idealism となつてしまふ。そこで自覚における「他」はどうしても形に変えた「爾」――

「あなた」――「ザアウ」と云うようなものにならねばならぬ。「汝」を「爾」とすることによつてはじめて真の「汝」となり、そこでマテリアリズムでもなく、アイデアリズムでもなくなるのである。しからばそれは大いなる自己かといえ、それではやはり自己を拡大したことで、そう云うものではない。やはり「私」に対する「爾」でなければならぬ。それが歴史的根源である。これはゴッタルテ

ン²なども云っている処で、即ち実在の關係はこの互いに働き合う行為關係であるのだ。だから物質を見てもそれは何かその表現として見られるようになる。

語り懸けるものに対する責任

再びもとに戻つて、自然とか精神とかは何かを吟味する。それを他の言葉で云えば、これを絶対に自分以外の他のものとして見れば自然となり、絶対の「我」というようなものに見れば觀念論となるのだが、そのどちらも抽象的なところには違いのないものである。もし「我」と「爾」という対立からその

1 thou (英語) 第2人称單數主格

2 Friedrich Gogarten (1887 ~ 1967) ドイツのプロテスタント神学者

行為としての歴史関係が成立するものとするれば、その表現が即ち知識ともなり、實在の意味をも教えることになるのだ。そしてこの事實は如何ともすることの出来ない存在で、それは即ち語り懸ける（*Anspruch*）ところのものである。そこで初めてこれに対して責任（*Felantwort*）となつて現れて来るのであるのだ。

故に誰でも自分というものは「歴史的に在る」ものなのである。また自分は歴史を限定するものとして在るのである。その歴史的に限定することが即ち自己であるが、我々の自己の深い場所にはこの矛盾的な存在があつて常に動いているのだが、これを他の語で云えば

斯様なことが考えられて初めて歴史と自己との関係が明らかになつてくるのだ。

創造と被造物

私のはキリスト教的でないかも知れんが、創造世界（*クリエーション*）を考えるのであつて、創造者に対する被造物ということを見るのである。キリスト教の信仰もやはり僕のように考えて初めて理論の基礎ができるのでないかと思う。「絶対他者」と「自己」との関係は創造者と被造物の関係であるが、そこには行為的の創造の意味を担つてゐるものがある。そこでは「絶対他者」が我々の中に見られねば罪も責任もないように、もしただ単に「超越者」というのでは離れたものと

なつてしまふ。また物質ばかりだと見るのでは創造ということはない。ドイツ観念論が「絶対」という考え方をするようなものでは行為の意味は現れてこないのである。

そこで必然に「時」ということが考えられてくる。創造における「時間」の位置はどういうことかということだ。これは曩に法政大学での講演¹にも一寸云ったことだが、成る程時間一般ということで絶対時（アブソルート・タイム absolute Zeit）というようなことは考えられないこともないが、それでは瞬間ということはどうしても考えられないのだ。瞬間がわからないで創造も判り様はない。凡そ「時」

¹ 1932.6.4『時』の論理的構造」という題で講演。（西田全集第24巻註釈より）

というものは現在から始まるもので現在の瞬間というものは自己のある処にあるものである。時はそこに始まるのだ。だから瞬間は時というものの中にあるのではなく、行為する自己の存在、云い換えれば「絶対他者」と自己とは接触するそのポイントにある。そこに時間が生じ、従つて創造という事実が現れてくるのである。だから時という物は無限に結び付いて考えられたり、何かに結ぶ付いて思われ易いのだが、そんな円形の様な物ではない。それでは一種の空間に過ぎない。普通の人が考えているものは総合的に考えているのだ。人間は生まれながら続いているものだが同時に昨日も今日も明日も限定されたものとしてゐる。逆に云えば現在の私に過去、未来

の私も含んでいるものである。この自己限定があつて初めて時間がある。畢竟現在なくば時間はないと云うべきものだろう。プラトンの云つたように瞬間は時の中にはない。だからハイデッガーのように時が時を生むというようなことは間違ひである。時は時でないものによつて限定されるのだ。云い換えれば瞬間なるものは時の外にあるもので、「爾」と「私」の關係に於てこの時間が繋がれてゐるものである。即ち人格的限定によつてそこに創造なるものはあるのである。

【三】 7.16

神と創造と

西田（承前） 神と人との關係は弁証法神学でいう如くに今云う通り創造者と被造者との關係をいうのだが、これは「私」に対する「爾」の呼びかけによるもので、恰も個人が個人によつて呼びかけられることによつて個人になる如くに、その表現の処に打ち返るのである。それはハイデッガーのいわゆる交通（ツウゲングリッヒ *zugänglich*）である。故にこの「絶対他者」との交通談話によつて凡ての事物はツウゲングリッヒ的に存在するのである。ここでキリストを絶対的人格の呼びかけとして合理化することも出来ようと思う。

以上が大体僕がこの前に云おうとしたものの要点であつて、ことに「絶対他者」と罪

悪感についての質問に対して略答え得たかと思うのである。

☆

文化と弁証法神学

引き続き先頃から問題となっている文化について云ってしまいたい。これは実は未だその詳細に入って考えていない点もあるもので、その大体的ことしか云えないのだが、まず弁証法神学との関係から文化の位置を述べてみよう。

弁証法神学のように神の超越性を強調するあまりに文化の影は薄くなり、遂に文化を否定するところまで行くのであるが、それがどの道を通っても文化に移れないものが

ある。と云うて、シュライアーマツハー¹のうちに「内在の神」を主張するようなことでは超越的な神は遂に把握できないということになる。そのどちらにしても困難に陥るのであるが、文化的キリスト教というようなものでは、これもキリスト教の本質は失われてしまふ。だからこの困難の解決はむずかしいのだ。しかし、その努力を僕はしているつもりである。今まで云ってきた立場からこの困難は解決でき得るように思うのである。

超越と内在

いつたい神の超越性ということを考えて見

¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768 ~ 1834) ドイツのプロテスタント神学者

て、これを直に人間に対立（ゲゲンザッツ Gegenatz）と見るのが抑いけないのであって、前にも云つたように主観客観と分けてみる考え方から云えば、神と人とは到底結び付かないものである。それでは宗教も成立し得ないことになる。そこでこれはやはり前に述べたように、自己の根柢にある非合理的（イラショナル）なものを考えてこないと判らないと思う。もし我々が創造者と被造者とを平面的に見てこれを考えるような考え方で、の、を考えるのでは、真実の意味での創造ということは判らなくなってしまう外ない。そういう対立ではなく、自己の中に見る創造と被創造の関係を考えると、それこそ弁証法的成立が判るのであって、そういう風に

考え直して見ると、自己は「絶対」の中に入つて行くのである。そしてその中に消えて行くという場合に、今度は今迄自己に見られないものを見て行くのだ。しかしその「絶対他」をどこ迄も見て行く時に、その一旦消えるところに初めて爾（ザアウ thou）を知るのであるが、その一度消える処を通らないと、その「爾」は判らないものである。その消えるのが歴史の契機として知られるのだが、もしこれを反対に、全く主観、客観の対立の考え方から見れば、それは被造物の底に神を見るという考え方であるから、結局は内在の神（インマネント・ゴッド immanent Gott）を見ることがになり、シュライアーマッハーの考え方になつて汎神論的となつていけ

ないのである。そういうことではなく、やはり自己の中に「絶対他者」を見るところで初めて超越神が現れてくるのである。

文化の形成

以上をもう一度繰り返して云えば、消えるという否定があつて「爾」を見るのであるし、またこの否定の契機を歴史とよんでよいのであるが、この歴史的の限定を通して「爾」を見る場合に、その返つて行く歴史の内容が即ち文化というものを形作るのである。

之を歴史には消えて行く自己があり、同時にこれが歴史を限定する自己として文化を形作つて行くと見る。かような文化を指して共同我（アルゲマイネ・イヒ allgemeine Ich）

と云つてもよいと私は思うのだ。

芸術の文化

それについて前にも一寸云つたことだが、これを芸術に就いて云えば一層明らかになつてくる。フィードラーが「活らくことは見ることだ」と云つたのは非常に面白い云い方であつて、その客観に消えて行くのは実は「絶対他」の「爾」を見る自覚に外ならないものである。そしてその返えつて行くところに文化が現れる。だから文化の実現はそういう処に現れると見ればよいものだ。それは「内在」を一度通して行くのであつて、そこを飛んで行くのでは決してない。もし弁証法神学の一派の人が云うように、超越神を主

張して文化のないものを唱えるのなら、それは極素朴な考えで、迷信と云われても仕方ないものだろう。

文化の理想

「絶対他」を見るものには、文化は目的でないが、文化を理想するということは出来よう。自己の中の「内在」的なものを通して歴史的なものを見て行く。そうすると自己は文化を契機として活らくのであるから、その相互の活らきは文化実現となる。神のことを云えば創造者たる神と共に人間もまた歴史を創造してゆく。神が自らを啓示（オッフエンバール offenbaren）すると云うことは「内在」を超えて行くところに始めて見られる。

またそこに神の目的が窺い知らるるのだ。併しもし始めから文化を目的とするというのであつては、それは独逸哲学のように内在の拡張くらしいものだが、同時に弁証法神学のように否定の契機を強調し過ぎて悪い超越神となるのもいけない。そうではない。被造者の目的が創造者の目的となつて行くものと考えるのだ。無論それは無神論的な目的ではない。それは神に対する応答（Antwortwort）としての目的である。何故か超越性のものが自己の中で、起こるというそのことが私は大切であると思う。

【四】7.17

自然科学と哲学

西田 石原さんー、物理学でも物と物との活

らき、かけるといふことはだんだん違つて考えられるようになるのではないですか。フェルド・テオリーのように力の作用がもとの遠隔作用論のような考え方を、今の近接作用論²のように考える考え方になり、我々のいうような「無」の限定というような精神科学的に考えることになるのではないですか。量子論(クオンタム・テオリー The quantum theory) か

1 Feldtheorie (ドイツ語)「場の理論」

2 説明原理として、空間的に離れた物体間の引力を認める「遠隔作用論」と、媒介無しにはあり得ないとする「近接作用論」がある。西洋では古代以来、近接作用論が主流であつたが、ニュートン力学以後万有引力の解釈を遠隔作用としていた。

ら媒介を空間(ラウム Raum) というようなものにしないで、自己の立場にある現在というようなものを考えるようにするのです。アインシュタインがだんだんそういうようなことを考へて成功したように、次第に我々の哲学の方に来るのでないですかね。一体昔の「場所と時間の概念」のようなものがよくはなかつたのだと思うんですが、どうでしょう。

石原 瞬間というのはほんとうの瞬間のこと

ですか。それとも幾分長さがあるものを云うんですか。チェノーの矛盾論⁴のように瞬間という静止点は動いているものを仮定して静

3 底本では、「一體昔」となっているが、これを西田全集第24巻では「二体音」にしている。

4 ゼノン Zeno のパラドックスと言われている。

止点とするのですから、その瞬間の点がすでに幾分の長さを予想するものという継続性を含んでいるものとすればこの疑問も出てくるのですが。

西田 長さのあるものでない。「他」のものが担うている意味のもので、それは時間でないもの、時間線のうちにはないものですね。

村田 非常に面白く承りましたが、先生の仰るその「他」と「自己」との関係は直観によって決まるというものでしょうか。

西田 直観というてもよいがその言葉が誤解をまねき易い。直観というと消極の意味をもつていて積極の活らきかけけるという意味を失うてしまう。活らきかけ、また活らきかけられるものを生むのは芸術の場合にその結果

は表現となつて美術のようなものが生まれる。それが芸術だが、その活らきかけたり語り合つたりする間には無論仲介はない。その仲介のない所に中間がある。このものの中にものがあるというのは抑矛盾だが、その無限に自己の中に「他」を見るのは跳ねる（スプリング Sprung）であり、また跳ね返す（ユーベル・スプリング Übersprung）で、それは一寸直観というのとは違うと思う。

本庄 先生は今瞬間ということ、時間の点ということについて云われたのですが、私は「在」るものはただ過去、現在、未来を含めた永遠の今、絶対的現在だと思ひますが、時間を空間的に擬構して考えると時間は長さとなり、現在は点となります。一体考えること

は概念することです。像を造ることですが、その意味で空間化することでありますが、この二つの意識的時間と物理的時間とは何ういうように統一されるのですか。

西田 時は空間的の或意味がある。私の時と貴方の時があるというようにも考えられるが、むしろ時間はもつと根本に入つて「無時間」(ツァイトローゼ zeitlose) 的なもので考えられるものである。

本莊 過去、現在、未来というものを共にしてその間から時間というものを考えるということは如何でしょう。

西田 すべての場合(ユーベールアルレス Überalles) に生まれて死に、生まれて死するという風に各瞬間に現在するというように私

は考える。それをノエマ的に考えるので、その考え方が違う。

天地創造説

熊野 創造ということもたしかに先生の仰るように考え、その不断の創造についても判りますが、それは通俗の信仰での天地創造とは違つてゐる点をどういうようにお考えですか。

三木 世界観として自然科学の問題をどういう風に考えるかです。

石原 天地創造説では初めに神ありて物質が出てきたというのと、或与えられた物質から天地創造が出てきたというのと二つの相違があるが、与えられた物質を初めとするという考えは破れつつある様に思う。瞬間的に創

造が行われているという事実は例のエレクトロンとプロトロンが互いに食付き合う場合に、一緒に心中してなくなってしまうという消滅原理（アニヒレーション・セオリー¹）と、今一つは最近の「宇宙線」の場合であるが、この場合は原素が生成する場合で、この光線を輻射するのは原素が新たに生まれる時であり、この二つの現象は瞬間的に消えては無くなり、また生成するのである。だから物質が不断にあるものという事実はないということになる。

西田 アインシュタインがローレンツ (Hendrik Lorentz) の考えを変えたという

¹ Annihilation theory 電子と陽電子の電子対消滅の事

ことがよかったので、主観的なものが自然に入ってくるのではないですかね。

石原 例の最近の宇宙膨張説もそういうことに帰するかも知れません。宇宙膨張説は、星雲を見ると非常に速さで地球から遠ざかつて行っている。これは遠方ほど早いということになるので、それとアインシュタインの論理と併せて宇宙膨張説というものが出てきている。その何処を中心にしても同じ事実が見えるのであるか、ところがそれは一方から考えると、宇宙が膨張するというかわりに、その反対に、時間の率が変わると考えてもよいのである。なぜかというに、そういう考えから考えないと、天地創造の時間が非常に短すぎるということになり、この後の説の時間の

率を変える考えになつてゐるのであります。

【五】7.19

社会とは何か

三木 先生は以前から「場所」「場所」と云つておられたものは、瞬間を限定するその場所の事ですか。「私」と「爾」とが結び付く、そういう場所を社会というては悪いでしょうか。

西田 そう考えてもよいだろう。社会は自己を限定し、自己は社会を限定すると考えられるから……。それに歴史は自然と精神（ガイスト Geist）の両面的なものを持つていてその表現を見て行くことになるのだから。

熊野 そういう場合に歴史は時間外にあるものを予想して考えられるというお話であるから弁証法神学の所謂「根源歴史」（ウル・ゲ

ヂヒテ）¹というても好いわけのものですか。

西田 そうです。ウル・ゲヂヒテでよいと思う。

村田 「私」と「爾」は永遠に対立するものですか。

西田 神の方から云えば対立はないが現実としては永遠に対立する。だから現実としては神の恩寵の方から呼びかけられると見てても同じことで、今迄云つたことと同じことになるでしょう。自覚というものを自己中心に考えるから悪いので、そう考えるべきものではないが「キリストの出来事」²、……と交わりである根源的歴史（Urgeschichte）であらう。」

¹ Urgeschichte（ドイツ語）直訳的には先史時代となるが、「キリストの出来事」で、……と交わりである

根源的歴史（Urgeschichte）であらう。」

なく他から呼びかけられて初めて明瞭になるものですか。

宮本 先ほどからのお話では社会を第二者として云われて来ていますが、しかし社会という時にはもつと第三者と見るのが的確にならないでしょうか。

西田 社会はむしろ共同我（アルゲマイネ・イヒ）で、客体的なものだから、我々はそういうものに対していると考えるべきものである。

宮本 歴史が「根源歴史」であるという云い方で、同時に社会がそういうものであるという見方はそれは根源社会とでも云うべきものであつて、つまり社会の成立を明らかにしたものと申せましょうか。しかしそれでは社会其ものが与える実感とはやや縁遠く響きま

す。つまり問題の取り方が次元の異なりという感じがしますが如何でしょう。

三木 社会に物質性というものは考えられませんか。

西田 「絶対他者」との無媒介の弁証法的機構というものを考えれば、どうしても「どちらか」（エントウエデル・オーデル）ということになるのだから、我々が之を一般性（アルゲマイネ Allgemeines）といつてもそこに中間的なものは考えられない。だからその根柢には「事実」を考えるべきで、その意味で自然性（ナツール Natur）というようなことは考えられるか知らんが、物質的なものと限つたものとは考えられまい。それは純精神的なものではないと同時に、純物質的なものでもない。テル

テュリアン¹の云ったように神は自然を持つという風に云うならそれでもよいが…

熊野 三木さんが新聞に質問として書かれた「ロゴス」はどういうことになりますか。「ロゴス」が次元として文化の媒介をなすというようなことにでもなりますか。「ロゴス」の媒介の意味です。

西田 「ロゴス」についてはどうかすると、神秘主義のものになりたがるのであるが、歴史的な「ことば」として「ロゴス」を考えねばならぬと思う。歴史的な「ことば」は文化の媒介として許さねばなるまい。

逢阪 「ロゴス」が単に本質（ズプスタンス¹ Tertulian テルトウリアヌス Tertullianus (160～220 だろとされる) ローマ時代の教父、「不合理ゆえに信する」で有名。

Substanz) というような非人格的なものでは容易に我々と結び付かないものとなりますが、そうすると「ロゴス」に人格を認められますか。

西田 「ロゴス」は人格的なものである。だから中保（フェルミットルン Vermittlung）として存在するのである。

三木 そうするとどうしても基督論（クリストロジー）が神学の中心になりますね。神学からいえば「ことば」が客観的な意味をもつからです。

熊野 哲学と神学の限界がそこに出来てくると思います。

文化と道徳

三木 文化と宗教と……えい……道徳を文化の中に認めるということですが、そのところがどうなります。文化と道徳の関係です。

西田 「愛」を考うる場合に、他が自己のうちにあるならば愛は結局自己にいたるものだが、その限定が道徳の基礎となり、やがて文化に及ぶのである。例の「アガペ」をどうしても考えるようになる。

熊野 先の罪惡ということに帰りますが、「他者」と「自己」との関係にあつて、それを「恐怖」という意味でよく解されて来ていますが、罪責ということも、この点から説明してよろしいでしょうか。

西田 愛を土台にしてそういう風に説明でき

と思う。「他者」とよく応答し得ないというところに罪責が考えられるのである。

汝と我、神と人

本莊 先生のお考えでは、「自己」から「他」が生まれ、また「他」から「自己」が還えるという風に云われるのですが、私は初めに在るものは二だと考えます。ヘーゲルの弁証法的発展のように「有」から「無」へ、更に「成」へと発展せしめずに、「有」と「無」とは同時に措定されるべきで、それは他の措定が「自己」の中から生まれるというよりか、自己を規定することがそのまま他を規定することでしょう。ですから私は一から二へ、次いで綜合という形で考えないで、初めに「二」

があり、そしてそれが綜合される——若し、どうしても初めに「一」をあてなければならぬのならば、反辭にたいする正辭の一から始めるべきではなく、寧ろ両者の統一が初めにあてられるべきだと思います。人から神があてられるというべきではない。人を措定すること直に神（反人間）を措定することである。「吾在り」ということはそのまま「神在り」ということでないでしょうか。

西田 しかし全然両者が没交渉ならばどうして両者に関わりが出て来るか。対立の基底に同一なるものを考えなければならぬ。

本莊 しかし神と人との同一の基礎を考える時には宗教は死ぬでしょう。それはミスティック mystic か、人間学的な宗教理解となると

考えます。エックハルト¹のことを思いだしたのですが「神は人間からその神性を伝え、人間は神からその人間性を伝える」と云っているのですが、両者は対立でありながら相互規定によつて結びついている。ミスティックは神の人間化で、無神論的慧智への口火となり、逆に無神論から宗教的慧智への楔ともなります。

西田 兎に角私は自分の論理的体系から考えるので宗教のどこまで一致するか、行くところまで行かねばならぬ。

本莊 極く素朴（ナイーブ）に考えて神と人の対立において信仰が成り立つというように

¹ Meister Eckhart, 1260年頃 - 1328年頃、異端とされたドイツ・キリスト教神学者。

考えてはどうでしょうか。

西田 無論宗教はそれでよいと思う。

【完】 7.20

「^{からだ}体」について

逢阪 物質とか精神とかに關係して、我々の身体については何ういう風に解してよろしいか。

西田 個性として「体」というものをどうしても考えねばならぬ。非合理的なものの自覚さるる所として「体」があるのである。「体」は肉体というようなものではなく、体は欲望を限定し、欲望が体を限定し合うものとして始めてこの「体」というものの性質を見

極めることが出来る。

村田 自覚の場所（オルト〇エ）という問題とありますか。

西田 そうです。パウロのいう人格には「体」がないとわからないという事です。

本莊 それは「甦り」の問題ですな。

西田 そうだ「よみ返る」の問題である。

三木 それではライブニッツなどが物質は個性の原理化となると云っているのはどういうようにお考えですか。

西田 ああいうことは今云つたように自覚の「場所」と思う。それはちようどギリシャ哲学を裏返したものとして考えてよい。ギリシャでは否定は「非有」であつたのだが、そんなものではなく「無」（ニヒツ）は非有ではなく、

却つてもつと積極的なもので、我々の存在を

決めるものと考へべきものである。一体、ギリシャ哲学では自然ということの意味が違うのだ。「爾」と「我」というような歴史的な互いに限定し合う存在がどうして単に自然的なものという自然と考へられるか。それが違つてゐるのだ。

三木 自然弁証法に対してですか…。

西田 自然ということも歴史の背景から出て来ねば考へられないものである。物理学でもエディントン¹などはそういう道をとつてゐるように思われる。

¹ Arthur Stanley Eddington (1882 ~ 1944) イギリスの天文学者。

社会精神

逢阪 歴史的に生まれ出ずるといふ共同我（アルゲマイネイヒ *allgemeine Ich*）といふものは共同精神（アルゲマイネ・ガイスト *allgemeine Geist*）とでも云うべきものですか。しかしそれ位のものでは、それには人格は認められますか。

西田 それには人格のようなものは別にならうだ。しかしそういう客観的精神（オブエクトーフ・ガイスト²）が実際事実として存在するから仕方がない。

三木 そういう客観的な社会精神とでもいうか…そういうものは、次元として實際現れて

² objektiv Geist (ドイツ語)、ヘーゲルの客観的精神なら objektiv Geist

くるのは党とか派とかいうパルタイ Partei として現れてくるもので、彼等のイデオロギーを以て現れるものである。それは別のものだと思います。ロシアの文学に就いて見ても或同盟で初めから指令によつて公式的に指令しても作品は出来て来ない。そういうことをレーニンなども云つていたのであつて、真理は後からついてくるというのです。そういう点でマルキシズムと宗教運動はよく似ている処があると思います。

西田 実行（プラクチース Praxis）としては全くそうだ。しかしレーニンなどは間違つたことを平気で云つている。歴史の進化論などを唱えているところがある。もっとも考える暇もなかったのだろうか…。

三木 マルキストは歴史の根拠を形而下（フィジカル physical）において形而上（メタフィジカル metaphysical）を認めないというところがあります。

西田 それでは結局個人と社会の関係も分らなくなるのである。

逢阪 いろいろ有難うございました。ことに今日は長い時間を頂戴して十分にお話しくださいまして感謝致します。大変面白く拝聴したことを感謝いたします。

底本：『読売新聞』1932.7.14～20と西田幾多郎全集第二四卷（岩波書店刊・第二四巻編者小坂国継）

思想界の回顧と展望——一九三三年より一九三四年へ——一部抜粋

実存の哲学以来若い世代の意識に不安とか懷疑とかいうものがかかなり深く刻まれているように見える。文壇においては他方既に云つた如く心境小説の出現となつたが、併し若い世代がそのようなものに満足していないということもまた明かな事実である。そこに思想界にとつても極めて重要な問題が明示されている。不安や懷疑や危機の意識は人々に形而上学的なものの意識を喚び起した。この何か深いものを求める形而上学的傾向は最近の思想界における注目すべき傾向に属する。かくしてまたそのような不安や懷疑を克服すべき新しい形而上学に対する要求も切実に感ぜられて來つたようである。新しい哲学は内的權威（オーソリティ）の新たな確立、新しい人間性の探求、行為の世界の新たな基礎付け、等々の諸要素を含まなければならぬであらう。

このようなとき、西田哲学が最近新たに影響し始めたということは意義あることと云わねばならぬ。特にそれが若い世代に新しい仕方で影響しつつあるのは興味あることである。従来西田哲学の影響といえば、禅などと結び付けられて一般には或る深い心境に対する憧れであつたようである。固より禅とても単に「心境的なもの」ではなからう。併し一般には或る心境的なものとして受取られている。ところが最近西田哲学はそのような心境的なものを寧ろ排しようとする若い

人の一部に一の積極的な哲学として関心され始めた。西田博士のいわゆる「行為の世界」を単に或る深い心境を現すものとしてではなく、若い世代はそれ自身の世代の問題を通じて具体的に展開しなければならぬであろう。

一方では左翼的理論に対する弾圧、他方では日本主義乃至日本精神の宣伝は、云うまでもなく、最近の顕著な現象である。それらは今後なお強化されるであろう。然るに弾圧された左翼の人々は歴史研究にその活動のはげぐちを見出そうとし、そして日本主義乃至日本精神の宣伝はそのような左翼的歴史研究の対象を特に日本研究に求めしめる。かくして唯物史観的見地からの日本研究ということがまた最近のひとつの注目すべき流行となりつつあるようである。歴史はまことに皮肉なものである。そういうとき、いわゆる日本主義論乃至日本精神論は如何なる科学的基礎もなくは如何なる哲学的根拠を新たに示し得るであろうか。

弁証法の理論と歴史——一部抜粋

五

ヘーゲルの弁証法は觀念弁証法といわれている。けだし彼は汎神論の立場に立つて、世界と神とを同一視し、世界は神の顯現であるとした。唯一なる神は自己同一にとどまることなく、却つて自己を歴史において弁証法的に發展させると彼は考えた。マルクスはヘーゲルの神の位置に物質をおいた。そこで彼の弁証法は唯物弁証法といわれる。

弁証法という語は、今日わが国において最も愛用されている言葉のひとつである。我々はそれを今日の流行語の第一のものに数えることさえ出来るであらう。弁証法という語が今日このように広く且つ好んで用いられるに至つたのは、主としてマルクス主義の社会科学の普及乃至は流行にもとづいている。しかしもともと弁証法を最も包括的に、最も体系的に叙述した人はヘーゲルであつた。そこで哲学の方面ではわが日本においても弁証法についてはかなり以前から研究されており、またその研究の結果が攝取されている。例えば、紀平正美博士はその昔ヘーゲルの『エンチクロペディ』の翻訳を企てられたことがあり、博士の思想はヘーゲルの弁証法の影響のもと

に立っている。また現代日本の有する最大の哲学者といわれ、その感化の広くおよんでいるところの西田幾多郎博士の思想のうちにはヘーゲ尔的な、弁証法的な考え方が多分に含まれている。その他田辺元博士¹の如き有力な学者もまたその思索の中へ弁証法の要素を取り入れようとされているのである。

——発表年月日不詳。『大阪朝日新聞?』——三木全集第十九卷

1 「田邊元」(1885～1962) 東京帝国大学哲学科卒、京都帝国大学教授

述語主義

凡ての判断が主語と述語とから成ることは論理学の説明を俟つまでもなく周知のことである。これを哲学一般の問題に移して、實在を考えるに主語的な考え方と述語的な考え方を区別することができる。アリストテレスは主語となつて述語とならぬものが實在であるとした。例えば「人間」というが如きものは真の實在でない。人間は、「ソクラテスは人間である」というが如く、他のものの述語となり得るからである。主語となつて述語とならぬソクラテスというが如き個物が實在であると考えられた。西田博士は逆に、述語となつて主語とならぬものが實在であると云われる。個物は個物に対してのみ真に個物である。私は汝に対してのみ真に私である。個物は働く個物としてどこまでも独立のものであつて、他の個物と全く非連続的なものでなければならぬ。しかし個物は個物に対し兩者の間に關係が存する限り、そこに何か一般的なものがなければならぬ。かかる一般的なものは述語的なものである。然るにもしそれが「有」であるならば、それはまた主語となることができ、かかるものによつては個物と個物との非連続は考えられない。述語となつて主語とならないものは「無」でなければならぬ。無の一般者において非連続の連続が考

えられるのである。このようにして述語的論理によつて考えて行くことが西田哲学の根本的な特色である。西田哲学と云えば、すぐに反主知主義とか非合理主義とかと考えられるが、却つて非合理的なものを述語主義の論理によつて論理的に考えて行くことが最も独創的なところである。

新語・新イズム解説 『読売新聞』(1935.7.28) 三木全集第十三卷

対談 日本文化の特質

——西田幾多郎博士との一問一答——

三木

いま日本精神とか日本主義とかいうものが問題になっていますが、それに就いて日本文化の根本的特徴とは何か、先生の御意見を伺いたいのですが……。

西田

それはまだよく考えておらんのだが、大体、私は、日本というのは、東洋のうちのひとつの国には違いないけれど、支那とか印度とかとは違つてはいはしないかと思う。ある意味ではギリシアなんかと似てやしないかと考えてるんだがね。ギリシアでも自然というもの人間と対立していたと云うより、どう

云うか、まあ親しみがあつたのぢやないか。そんなところが日本にもありはせぬか。日本人は感覚的で、受容的で、進歩的なところがある。ギリシア人は主知的だけれど、日本人は情的で、ギリシア人は彫塑的だが、日本人は音楽的な処がありはしないかと思う。これまでの日本人は、自分で固定した文化を持つと云うより、いろいろの文化を受け入れて、そのうちに日本的な情と云つたもので、音楽でものがつながつてゆくと云つたふうに日本化してゆくのだ。音楽は形がないものだが、しかしこれは形がなくてしかも形があるものだとも云える。とらはれずに他のものをよく採り入れて日本化してゆくが、同時に一方では全く非合理的に感情的に働くことがあ

る。だから何時でも日本は他のものを採り入れておいて、又一方反動的に極端な排外にもなることがある。

そう云う情的文化はいわゆる形を持たぬから、弊とすれば、ごく小さなものになる。鳥羽僧正の画でも大雅の画でも、すっかり脱俗しているが……あんなように形のないものになるのは、日本人の気分から出てくるのぢやないかと思う。だからして日本の文化が世界的に進んでゆくの中には、どうなるか。若しそれがひとつの特徴として出るなら、音楽が形を持つというような意味で世界的意味を持つてくるんじゃないかね。生命はものを形作ることを本質とするが、それにはギリシア式の彫塑的なものもあり、近代の科

学的のものもあるが、それと共に音楽的なものもある筈で、世界文化においてこれは特色のある形だと思う。音楽的なところがあるので、日本精神はベルグソンなんかと結び付くとも考えられるわけだろう。これには必ずしも同意しないが、ベルグソンは形のないもので、音楽には形もあると思う。しかしこの問題は今考えていないので、ただそんなふうに感じているだけだが……。

三木 これまで日本人は物を対象的にみることに十分できなかったんじゃないでしょうか。画にしても遠近法がなかったように。

西田 それは日本文化が世界的文化としては不足している点だ。しかし対象的なものもどこまでも対象化されぬものを持っている。

空間的なものにも時間性があると思う。これからは、対象的な方面を対象化しないと言うのでなく、対象化されないものに形を与えること、いわば音楽の対象化と云ったことが大切で、これは日本人に出来ない事ではないと思う。西洋哲学にも何かそこに足らんものがある気がするからね。

三木 西洋人の云う体系的哲学は日本人には出来にくいように見えますね。

西田 まあそうだが、歴史的文化としてはやはり対象的なところ、音楽が形を持つと云ったことが重要だ。

三木 日本文化と儒教とはどうでしょう。

西田 それは違う。儒教と本来の日本とは違っていると思う。東洋的でいてギリシア的と云

うことが日本的だろう。日本は先進国としての支那の影響を受けてはいるが、漢学者の考えるようではない。

三木 儒教のために日本文化が自由なものになくなったことがあると思います。しかし儒教も先生のおっしゃるように情的な日本の文化に鍛錬を与えるには役立ったとは思いますが。

西田 日本精神を儒教的に考えるのには一致できないね。

三木 この頃日本でも流行しているハイデッガー、ニーチェなんかのニヒリズムの無と東洋の無と根本的にどう違うでしょうか。

西田 それは違うね。東洋の無は、現在が無だが、西洋の無は有から考えられていると思

う。東洋の無は、無が有なんであつて、つまり現在が無だというところがある。無が現在だということが西洋にはない。ハイデッガーの無も極限のようなものであり、ニーチェ

はずつと現実的だが、日本人は現実そのものが無だというように考える。ニーチェの超人は高山樗牛あたりが平清盛と似ているとか云つていたが、日本人は本来ニーチェの超人と云う風にゆくのではなく、熊谷直実¹が蓮生坊になると云う風なのぢやないか。何処までもすべてを否定してゆく、イプセン²、ニーチェ流にはなしにね。自然と云うものも、自

¹ 1141～1207、平安時代末期から鎌倉時代初期の武将、のち出家する

² Henrik Johan Ibsen, 1828～1906ノルウェーの劇作家「人形の家」等

然に自分が入るので、ニーチェが現実を否定したものは力強いものだが、それが日本人では自然の中に入つて精進して得られると云うような違いがある。

支那ではどうか、熊谷蓮生坊みたいなのはいるかな。上杉謙信が武田信玄に鹽を送つたというような処は西洋人には考えられないことぢやないかね。全く相反するものが一つに結び付く、その根柢には無がある。敵味方がいつでもひとつになれる。その代りすぐ妥協したり、主義に忠実でない処もある。主義が重んぜられないで、ただ感情で結び付いて親分乾分のようなものができ、何でも情実関係でゆく。これは悪い点だ。何処までも対象化していると同時に情的な統一と云

うものがなくてはいけない。それができると、日本としての特色のある大きな文化ができるのだ。もつと深い大きいものが要るね、思想でも文学でも。

三木 それでは現在の哲学の中心問題はこういうものでしょうか。

西田 近世の哲学は一方主観を基礎としていた。中世哲学はキリスト教のドグマで支配されていたが、それがルネサンスになって人間、つまり主観に帰って、デカルトの哲学のようなものが出来た。他方中世の権威的な、宗教的な哲学から解放されて、経験に帰って、ベーコンみたいな経験派の哲学が出来た。ドイツ哲学はこれら二つの立場を綜合しようとしたとも見られるが、しかしカントの主観

から始まってやはり主観の立場から客観をみたので、どうしても主観的にとどまっている。客観から出発して、経験や科学を基礎とする哲学ではまた、どうしても主観—人間の自由までも含む事はできない。マルキシズムなんか単なる客観主義でないとしても、本当の個人まで包むことはできないだろう。それで本当の出発点は現実からでなければならぬ。現実の主観的で客観的であり、時間的で空間的であり、現在の世界とは動く世界である。

今までのものの考え方は、主観客観のどちらから出発しているのだが、主観客観を包む論理がなくてはならぬことになる。そう考えると、近世の主観客観が対立しているよう

な立場よりも、元へ戻った方がよくはないか。ギリシアには主客の対立が發達しなかつた。その意味で幼稚とも云えるが、両方を含んだ岐れる前のものがあつたので現代の哲学はギリシア哲学にまで帰つてみなけりやならんと思うね。

ギリシア人のロジックは普通という形式論理だが、實在は表現的なものと考えられた。この頃は表現を主觀的に考えるが、表現は我々を動かす力を持つている。現実のものはみな表現的で、表はれるものはロゴスであり、ロゴスによつて實在を捉えるのである。アリストテレスのロジックは抽象的ではあるが、メタフィジックのひとつのものだ。ギリシアの實在はプラトンのエイドス（イデア）で、ロ

ゴスの的なものであつた。ヘーゲルが論理と形而上学とを一つに考えたのはギリシアも同じだ。いま我々は、主觀客觀、空間時間を包むような論理を持つ必要がある。

近代では主觀は論理の外にあることになるが、主觀も考えられる以上、論理のうちに入らねばならぬ。ギリシアでも主觀客觀は別々でなく、心理学もアリストテレスは論理の立場で考えている。それが必要だろう。ヘーゲルはそう考えていた人だと思ふ。ヘーゲルの弁証法的論理は主觀客觀両方を含んでいる。それならヘーゲルでよいかと云うと彼の論理では働く個物と個物との關係が考えられない。働くのはいつでも個物と個物とが働くので、つまり全く独立なものが關係すること

である。これはヘーゲルの立場からは出てこない、彼がアイデアリズムになつてしまつた訳で、働く個物と個物との関係が彼の論理では考えられないからだ。世界をガイスト（精神）という一つのものの発展と考えるヘーゲルの論理が眞の弁証法にならないことを示している。弁証法では本當に相反するものがないてはならぬ。絶対に独立なものが結び付くこと、私のいう非連続の連続でなければならぬ。ヘーゲルは時間的で空間的にならぬ。だから反対にマルキシズムが考えられてくる。要するにこれまでの哲学は実在を考えても、対象化してみており、そのときは働く自分が入つておらない。客観主義がそれで、そうかと云つて今度は世界を自分のうちに入れる

と主観主義になつてしまふ。

現実の世界はその中で自分が働いて死んでゆく世界なので、このような世界を考えることが昔から欠けている。主観即客観と云うと、例の主客未分の状態を考えていると云われるが、あれは一種の神秘主義で、神秘主義は主観主義である。私の考えを神秘主義と云うのは誤解だ。私は、実在は歴史的な物であると考える。歴史的な物は主観的客観的なものである。このような実在を考えるには現象学でもカント哲学の立場でも駄目だと思つている。これからは歴史哲学が哲学の中心問題にならなければならぬ。それにはこれまでの方法でなく新しいロジックがなくてはならぬいね。

三木 それでは歴史的事実の構造はどう考えら

れますか。

西田 歴史的事実とは時間的即空間的世界とし

て、言い換えると、直線的即円環的なものとして成立すると考える。そう云う世界は、どんな構造をもっているか。いつでも現在から考えてゆくので、現在は時間と空間がひとつになり、時間的は主観的、空間的は客観的として両者の統一であり、そこに個性が出ている。どこまでも空間的であつてどこまでも時間的で、矛盾を持つて動いている。歴史の動きは発展と云われるが、ひとつの時代から次の時代へ移つてゆくので、現在から現在へ移つてゆくと考えられねばならぬ。時代は個性を持ち、個性的統一の方へ向つてゆく。

時が熟すると云われるように、時代は熟してゆくのだ。そして或る處でそれ自身がデカダンに亡びて、次の時代へ移る。しかし時代と時代とは結び付いている。真の現在においては、過去と未来とが同時存在である。過去がただ過ぎ去つてしまつて現在と関係がなければ過去とも云われない。また未来もそこに含まれていなければならぬ。真の現在は円環的で、過去、未来を包んでいる。過去は無いが有る。未来も同様で、現在において無限の過去も未来も結び付いている。これを「永遠の今」と呼ぶので、時が無いということではない。

三木 そのようなお考えから出発して、国家と云うものはどう考えられますか。

西田

それはシステムに入ることになるので、むづかしいが、今云った通り歴史は時代から時代へ移る。現在から現在へ移つてゆく。いつでも中心が出来、個性をもっているが、それが壊れて、次のものが出て来る。歴史の動きはメタモルフォーゼ Metamorphose (転態) と云つてよいと思う。メタモルフォーゼの思想はゲーテにもある。ゲーテはウルプランツェ Urpflanze (原植物) とかウルティール Urtier (原動物) とかいうものを考えた。例えば哺乳動物にはそのウルフォルム Urform (原形) があつて、どれにもそれが現れる。首の長い麒麟も首のない鯨も同じウルフォルムを持つている。歴史の現在では無限の過去と未来が同時存在的であり、歴史の各時代は

全世界の意味をもっている。一時代はウルフォルムの何処かの点が中心となつて出来、首のない鯨の時代もあれば、麒麟の時代もあるという風だ。ゲーテの思想には非連続の考え方が足りない。歴史においては一時代が死んで、次の時代が生れる。そこでウルフォルムがあるとして、ウルフォルムの1ノ形、2ノ形、3ノ形と考えてゆくと、ここに特殊化の原理が考えられる。

現在の歴史はひとつのウルフォルムの形で、それは時間的に考えると動いており、空間的に考えると止まっているが、いつでも時間的であると共に空間的である。歴史は時代から時代へ移つてゆくが、そのように移る代りに同じ時代が繰返されると考えれば物

質界になる。物質は空間的で、それに時間を加えると生物的になり、空間と時間とがひとつになったとき文化の世界が出来る。国家は特殊な社会であつて、生物の種のように考へるとよい。国家は生物的であるが、同時に表現的統一をもつた団体である。そのような表現的統一として法律の如きものも考えられる。表現は我々を動かす命令の意味をもっている。国家は表現的なもので、その形成作用の内容として現れるものがイデーである。国家はイデーを持つことによつて個性を持つのだ。つまり国家は文化世界における生物の種みたいなもので、生物学的であるが、それがイデーを持ったときに出来る。まあ、そんなように考えたらいいだろう。

三木 先生のお考えは世間では自由主義だとかインタナショナルイズムだとかいう風に批評する者もありますが、それに対してどうお考えになりますか。

西田 国家は生物の種 (Species) みたいなものだが、伝統を持ったものだ。凡てものは他者に対してのものであるのである。そうすると、そこに媒介するものがなければならず、インタナショナルと云うものはその媒介作用をするものだと思う。それを除いては国家も考えられない。国家がイデーを持つことは普遍性を持つことで、そのために個性がなくなるのではない。歴史において在るものはすべて他との関係を持つている。文化も相互作用において作られるのだ。そのような

普遍性を離れては、国家は全く生物的なものになってしまう。もちろん普遍性のみで国家はできるとは考えぬ。現在の国家主義は

国家が孤立できぬから唱えられる国家主義で、国家が世界を離れることができないから、おのおのの国家が国家でなければならぬための国家主義だろう。日本の特殊性は世界的に云って音楽的なところにあるので、音楽が形を持ち、世界にそれを与えることができなけりやあ日本精神は何の役にもたたん。これからの日本文化はそのような形から作ってゆかねばならない。それは儒学などからはどうも出て来ないね。

三木 日本精神を儒学で説明するのは疑問ですね。

西田 あれは水戸派が持ち出した。本居宣長は素直だが……。

三木 いま読んでみると宣長は面白いですね、歴史なんか一番判っていたんでしょね。

西田 そうだ、歴史と云う考えになるんだね。

三木 過去の日本には学問的な意味での哲学はなかったとも云えるでしょうが、これから我が国で哲学が出来ると思えば、どのような道を辿るのでしょうか。

西田 西洋哲学を突き抜けてゆかなくちやあならない。哲学は学問の形にならなくちやあならぬからね。支那には儒学、易学なんぞがあるが、それからは行きようがないようだ。仏教もいいところがあるが、あれからどうもゆけぬように思う。だからやはり西洋哲学

を突き抜けて生きてでた、そして特殊な考え方が出来て、我々の心臓のうちにあるものをつかむことが必要だ。今日の日本の軍隊が強いのも、信玄や楠正成の兵法から出たのでなく、西洋の兵法で勉強したお蔭だろう。学問だけはそれがいかんと云つては困る。軍人が西洋式を採つたように、学問も西洋流にやることだ。そしてそれを突き抜けることだ。徹底的にやるんだね。フツサルやハイデッガーが流行ると云つて、すぐそれをやつてみると云う風でなしにね。先ずギリシアから根本的にやるんだね。

三木 この頃は日本精神の問題が流行るので、西洋哲学をやっている人で途中から転向するものもあるようですが。

西田 あれは国家の将来を繆る。それぢやあ元へ戻ることになる。これからの日本の哲学は何処から出るか。今日の軍隊は何から出たか。孫子などからは出なかつたろう。事実の問題だね。哲学も現在の学問から結び付いてゆかねばならぬ。梅干と竹槍では今の戦争はできないからね。ところが、これまでの日本文化には発展性がないのぢやないかと思われる。例えば謡曲だ。どこにもカッフェがある。今日に、あれをどうして発展させられるか。まさか新しいものを作れまいし、茶の湯だって今風にやれまい。尤も椅子に腰掛けてやるなんてのもあるそうだがね。過去の日本文化は凡てフォームが発展し切っている。現在は新たなフォームから作つてゆかねばなら

ない時代なのだ。このテーブルをもつと上品に作るのなら今でもできるが茶の湯の新しいフォームはまずできないね。日本の若い人はもつと大きな問題を掴まないといけないね。

三木 それはすぐ生活と結び付けたがるからでしょう。

西田 そう、だから深い大きな研究は出ない。

三木 哲学でも、それをすぐ教育の実際に用いたがると云うように。

西田 ある処で話をしたとき、青年団のような服装をした男がいて居睡りしていたが、最後に何とか一言葉で要点をつかみたいと云うようなことを云う。

三木 ちやんとした結論が欲しいんでしょう。

西田 結論は何もならん。どの途をとつてどう結論するかが問題だからね。学問の研究でも、二、三年のうちに何か出してみせない満足しないと云う……。

三木 そのような実際主義は日本人の特徴でしょうね。

西田 今まで他から根本の原理を貰つて、ただ応用するだけだったからかも知れんね。

三木 日本の文化には伝統がなく、クラシックが確立していませんね。そして現在のような状態ですと、明治以来せっかく出来たものが孤立して次の時代から離れる危険があるんじゃないでしょうか。

西田 それが文化には大事なもののなんだが。日本人は本当に自分で考えてみるのがな

い。新しいものがないとして流行を追うている哲学でも、問題でも一致すりやあいいんだが、バラバラで統一した点がない。学界にも共通の問題というものがない。日本に学界なんてあるかどうか知らぬが。

三木 問題のマルキシズムは、これからどんな方向に向うのでしょうか。

西田 あの立場が進めば、主観に独立の意味を認めなくちやならんと思う。弁証法的物質というようなものは、ただ客観的に考えられるものでなく、主観的の意味をも含まねばならぬ。現在云っているようでは、意識はどうして出るか、文化は何処から出るか判らない。

¹ 注：底本では「学会」であるがここは西田全集第24巻に従う

ただ出ると云うだけで、哲学的な説明がついていない。弁証法は主観的なものを客観的と許さねばならぬ。マルクスは主観客観のひとなつた歴史の形成作用というものを考えているように思われるが、エンゲルスになると却つて十八世紀の唯物論に逆戻りしたようなところがありはしないかね。この頃の人は自分と違つた立場を、ただ、ブルジョア的だと云うだけで、何も深い説明があるわけでないだな。

三木 マルクスとエンゲルスとは思想家として格段の相違があると思います。エンゲルスはマルキシズムを善い意味でも悪い意味でも通俗化したのでしょうか。それにロシアのような、哲学の伝統の比較的浅い国では、単純

な理論で満足されるということもあるのでしょう。そのうえロシア人には一面なかなか宗教的なところがあるようです。

西田 ドストエフスキーなんかは物質的で精神的だが、エンゲルスはむしろには判らん。つまらんと思うね。マルキシズムの哲学的基礎と云うと、いつもエンゲルスを担いで来るのだが。自然弁証法の中で、量が質になり、質が量になると述べ、例として運動が熱になることを云っているが、あれなども怪しいものだと思うね。

三木 将来の文化において宗教はどのような位置を占めるでしょうか。

西田 人間は単に内在的なものと考えられない、超越的な意味をもっている。超越的であ

ると共に内在的だ。動く世界は内在的で超越的だ。それが人間の世界で、そこにいつでも超越的なものとの結び付きがある。人間は単なる物質、単なる生物とは考えられぬ。しかし理性的のみでもない。自由意志はこの世界から離れて考えられず、この世界にいて考えられ、また、この世界から出てくるもので、超越的なものはそのような人間存在の根柢となるのだ。文学者でもエリオット²なんか、よほどそんな考えを持っている人のように、キルケゴールあたりの考えもそれだろう。宗教は文化の根柢と考えられる。例えば創造ということにしても、超越的で内在的だから創造的なのである。宗教のことも、い

² Thomas Stearns Eliot (1888 ~ 1965)

づれ詳しく書きたいと思っっているのだがね。歴史の世界は表現の世界であるが、キリスト教の神の言葉（ロゴス）という思想は、歴史の世界の意味をよく表はしているんじゃないかと思っっている。

三木 表現というのは、突き詰めると、どういうことでしょうか。

西田 表現というのは自分を否定し他者において自分を見るところだ。それがまた働くということの意味で、働くという場合、二つのものが関係するので、そこにはいつも、自分を否定し他において自分をみて肯定するという意味がある。マルキシズムは意識は写すものと云うが、写すとは働くことだ。歴史の世界は表現として、言葉というものについ

て深く考えてみなけりやならん。

三木 グラトリが言葉について書いているのは面白いですね。

西田 フランス哲学にはいいものがある。あれを掴むことが大切だ。

底本：『読売新聞』1935.10.10.10～16――

西田全集第二四巻・三木全集第十七巻

西田哲学の性格について

——問者に答える——

—

西田哲学について一般に理解されている種々の特徴を挙げ、私の意見を求められた質問に対し、簡単に答えたい。私は先ず、当然のことだが、西田哲学はどこまでも哲学として理解するべきものであると思う。この哲学という立場を離れて、それをすぐに宗教もしくは宗教哲学と結び付けて考えることは却って誤解を招き易い。西田先生自身、宗教は自分にはなおこれからの問題である、と語られている。先生の最近の中心問題は歴史的事実であつて、今後の哲学は歴史哲学でなければならぬとすら語られているのである。西田哲学を仏教、殊に禅と結び付けて考えることは、君の云われる通り、以前からの伝統であり、一つの伝説にすらなっている。私はもちろん、そしてもしこう云つて失礼でなければ、西田哲学を仏教と結び付けて論じている人々と同様、仏教を深く知らない。君も多分同様であらうと思う。だから君は西田哲学を仏教と結び付けて考えることは後廻しにして、それをそれ自身の哲学として理解することに努力するのが好いのである。ついながら、キリスト教の人は西田哲学が弁証法神学に類似するように云っている。仏教と弁証

法神学と同じだなどと云えば、仏教家もキリスト教徒も容易に同意しないであろう。二つの思想を結び付けることは、自分自身がそれらを綜合統一する新しい立場を発見し把握している場合初めて真に有意義なのであつて、さもなければ、却つてその一をもその他をも正しく理解せしめないことになる。私は西田哲学に東洋的なところ、日本的なところがあることを否定しない。けれどもそれは寧ろ先生がどこまでも自分自身で考え抜いて行かれた結果現れて来たものと見るべきであつて、その結果を何等か従來の東洋思想で説明することは、日本の哲学を後へ戻すことになる恐れがある。例えば仏教は歴史的事実をどのように考へたか、また禪にはどのような歴史哲学があるのか。かような先決問題を除いて西田哲学と仏教とを關係させてみたところで、全く抽象的な議論に終るほかない。私はこれらのことを東洋に於ける過去の勝れた思想を輕視するため云うのではなく、日本の哲学の前進のために云いたいのである。哲学の研究者にとつてあまりに簡単に宗教を持ち出すことは寧ろ好ましくならぬ傾向である。宗教にせよ芸術にせよ、深い體驗を有する哲學者は、そのことを語らなくともおのづから現れるものである。芸術を輕んじたプラトンは最大級の藝術家であつた。しかしそれだからと云つて、彼の哲学を芸術的な見地から理解したペーターのプラトン解釈の如きが最も正しい解釈であるとは云い得ないであらう。彼れと此れ

1 Walter Horatio Pater (1839-1894) 「プラトンとプラトン哲学・連続講義集」を指すか？

と同じ意味ではないが、西田哲学の根柢に深い宗教的なものが潜むことは事実であるとしても、それをただ宗教的乃至宗教哲学的見地から解釈することは、殊に解釈者自身に眞の宗教的体験があるかどうか疑問である場合、正しい理解に達し難いことになる。哲学は哲学として理論的に見るのが好いのである。西田哲学の歴史的位置は、明治以後に於ける西洋哲学の模倣時代から東洋思想の伝統への全く新しいつながりを作ったところにあると見るのは、間違っていないであろう。しかしそれは西田哲学の根源性に基くのであって、日本主義乃至東洋主義の結果ではない。それはどこまでも西洋文化移植後の日本に於いて作られた独創的な哲学であって、かかるものである故に将来の日本の哲学の新しい伝統のひとつの出発点となり得るものである。かかる出発点としての意味を理解しないで、それを過去の何等かの東洋思想と関係づけて満足することは我々の哲学の後退となる。

西田哲学の難解はその考え方が総合的であつて分析的でないのによると一般に考えられていることは、君の云う通りであろう。しかしこの点について、私は寧ろ反対の意見である。西田哲学ほど分析的な哲学は現在の日本では他に見当らず、却つてそのために難解であると云つてよいほどである。それがどこまでも具体的に考えようとしているという意味では、西田哲学は総合的であるとも云える。けれどもあの強靱な思索力は分析的追求力である。総合的は形式的抽象的とな

り易く、従つてそれは実にしばしば折衷主義の特色をなしている。具体的であらうとする西田哲学はその分析が、普通の分析に於ける如く平面的でなくて立体的であり、その限り総合的とも考えられるが、その独特の力強い立体的な分析力こそ私を驚かせるものである。もし君が西田哲学の特色は総合的というよりも分析的であると考え直すならば、或は一層よくその思想を理解することができるかも知れない。総合的と關係して直観的ということも西田哲学の特色として挙げられ、それがまた難解の主要素ともされている。どのような独創的な哲学が直観に基かなかつたであらうか。独創とは直観である。西田哲学の根柢に豊富な直観があるところから、それは芸術的な哲学であるとも云われ、また文学主義であるとすら批評されている。先生の論文執筆の有様には芸術家の創作の場合に似たところがあつて、先生は芸術家の創作活動に類する体験を持たれ、そしてそのことが先生の哲学そのものの内容にも深い影響を与えているように思う。しかしそのことから西田哲学の文学主義などと云うことは当らない。哲学は論理的でなければならぬが、分析的な西田哲学の直観にはその意味に於てむしろ数学者の直観に似たものがあると云えるようである。そう云えば、あの主語主義から述語主義への転換のあたり、ユークリッド幾何学から非ユークリッド幾何学への発展に似たところがないであらうか。だからもし君が述語主義という新しい立場を認めるならば、どこまでもその立場であらゆる問題を考へて行かねばならない。従来の主

語主義と同じような立場から見ても足らないところがあるからと云つて、西田哲学もなお抽象的であるとするが如き批評も見受けられるが、それでは結局折衷主義になつてしまわねばならぬ。折衷主義は外形的には整備したものであることが容易であり、従つて一見甚だ論理的に見えるが、それが遂に無力であることは哲学史の実証している通りである。西田哲学にも取残された点があるであらう、しかしそれはどこまでも述語主義の立場から内面的に展開さるべきものであつて、もう一度主語主義に還つて補足するというのであれば、それは後戻りになり、折衷主義になる。西田哲学には数学者の直観に似た明晰判明な直観がある。先生がフランス哲学の研究を勧めていられる理由の一つも、その辺にあるのではないか。もちろん西田哲学の中心問題は数学的存在でないから、数学との類比は制限して考えねばならぬが、西田哲学は総合的直観的芸術的であるという批評に対して、私はむしろ右の点を指摘したいと思う。

申すまでもなく西田哲学はプラトンのような主知主義でない。そこで非合理主義と云われるのだが、この点もよほど注意しなければいけない。非合理主義というようなことから西田哲学を理解しようとするとか却つて誤解を招く恐れがある。従来の論理は対象の論理であり、論理は対象の規定であつた。カントの先驗論理によつて対象の論理は対象を考え対象を認識する主観に關係付けられたが、しかしまだかかる主観そのものをも包む論理とはならなかつた。知ることも行

為することの一つと考えられるが、かかる行為する自己をも包む論理とはならなかった。従つてカントに於ては実践理性の領域は理論理性の圏外におかれ、その倫理は主観的倫理に留まつてゐる。しかるにヘーゲルは倫理と論理との同一を考え、これによつて倫理を客観的倫理にまで高めた。彼が論理と存在論との同一を述べたことは周知であるが、それと共に倫理と論理との同一を考えたことはそれにも劣らず重要である。近代的意味に於ける主観主義とも客観主義とも云い難いギリシア哲学には、かくの如き、論理と存在論との同一の思想と共に倫理と論理との同一の思想があつた。ヘーゲルはそれらの思想を彼の哲学に取入れたが、いま西田哲学に於てもまたそれらの思想が全く新たに活かされてゐると見ることが出来る。ヘーゲルに於ては倫理の根本をなす自由の概念は目的論の原理によつて構成されてゐる。彼の弁証法はするように目的論的な、有機体的な構造を含んでゐた。しかるに屢々批評される如く、ヘーゲルの弁証法に謂う特殊と一般の關係に於ては、個体の自由、自主性が考えられず、従つて働く個物というものが考えられない。働くとは独立な個体と個体とが關係することであるが、かかる關係がヘーゲルの論理では説明されない。個物と個物とが關係する行為の世界を明かにする西田哲学の論理は、それが同時に倫理でもあると云つてよいであらう。ヘーゲルの論理によつては行為の世界が考えられないとすれば、西田哲学は初めて、論理と存在論との同一に留まらず、進んで倫理と論理との同一を明かに

したものと言ふことができる。行為とか倫理とか云つても、何等かの当為もしくは理想をいうのではない。西田哲学の問題はどこまでも現実の世界の構造である。現実の世界は歴史的世界である。歴史的世界はドロイゼン (Johann Gustav Droysen, 1808-84) の云つた如く「倫理的世界」 (sittliche Welt) である。この意味に於て歴史的事実の論理は同時に歴史的行為の倫理でなければならぬ。行為は単に主観的でも単に客観的でもなく、主観的・客観的なものである。主観・客観を包む論理を明かにすることによつて西田哲学は、カントの主観主義の倫理でもヘーゲルのなお客観主義的であつた倫理でも不十分であつた倫理的世界としての歴史的世界の意味を明かにしようとしている。しかるに実にかくの如き行為の世界に於て初めて、論理と存在論との同一も考えられ得るのである。この場合、論理が何か出来上つた形式として存在するかのように考えることをやめねばならぬ。カントの先験論理もそのような先入見から自由でなかつた。反対に、論理をその出て来るところから捉えなければならぬ。先生が最近、アリストテレスから、またプラトンから更に溯り、ヘラクレイトスあたりから論理を考え直さねばならぬと云われているのも、その意味であろう。君はたしかデイルタイ¹の『経験と思惟』(全集第五卷)という論文を読んだ筈である。ディ

¹ Wilhelm Christian Ludwig Dilthey (1833 - 1911) ドイツ哲学者、ベルリン大学教授、自然科学に対して「精神科学 Geisteswissenschaft」を対置する。

ルタイは形式論理の出来上った諸方式に満足せず、経験そのものの分析から論理の諸方式を導き出そうとした。彼はそれを「分析的論理」(analytische Logik)と称した。単に仮設的にでなく妥当する知識が存在すべきであるならば、知覚と思维との間には、認識の基礎の二元性を止揚し、かくて単に仮設的な、前提され要請された関係を客観的に妥当する関係に転化するような、発生的関係 (genetisches Verhaltnis) が存しなければならぬ、と彼は云っている。デイルタイの意図は正しい。ただ彼の如く経験を心理主義的に解することはできない。一般に経験という概念のうちには、自己が主観として自己に対する凡てのものは客観であるというような考え方が含まれている。ところが實際を云えば、私は物に対するよりも根源的に君に対するものとして私であり、主体は客体に対するよりも根源的に他の主体に対するものとして主体である。カントの豊富な「経験」の概念に於ても、働く自己というものがその中に入っていない。かようにして経験の概念は出来事、の概念によつて代られねばならぬ。出来事とは独立な個物と個物とが関係することである。経験に於ては現実的でない関係の概念は出来事に於て現実的となる。論理と云い範疇と云うも、その根本的な意味に於ては関係にはかならずとすれば、それは、そこでは関係が真に現実的であるような行為の世界から考へて行かねばならないであろう。そのような意味で私はデュルケームが『宗教的生活の原始諸形態』の中で述べているが如き社会学的認識論に興味を感じ、そのような考

えを新しく活かしてみたいと思っている。西田哲学の性格に戻って云えば、それは決して単なる非合理主義ではない。従来の論理を超えたものに重要な意味を認めている点では、それは非合理主義とも云い得るが、かかる非合理的なものをも包む新しい論理を考えようとしている限り、それは非合理主義とは云われない。丁度ヘーゲルが生の哲学者として出発し、やがてかかる生をも合理的に把握する論理を見出したように、西田哲学はヘーゲルの論理によつても考えられない一層深い生の問題から出発しつつ、それを思惟する論理の発見を目差している。当時の浪漫主義者の生の哲学に対するヘーゲル哲学の關係は、現代の生の哲学に対する西田哲学の關係であると見られ得るであろう。生の哲学が非合理主義であるのと同様の意味に於て西田哲学は非合理主義であるのではない。固よりその論理は、後に云う如く、単なるロゴスでなくて、寧ろロゴスの・パトス的なものを包むロゴスと見らるべきものであると思う。

二

西田哲学の中心問題はその發展のあらゆる段階を通じて實在であると云うことができる。實在はいろいろに考えられたが、最近では歴史的事実が中心問題になっている。寧ろ實在は歴史的事実であると考えられる。かく考えることによつて西田哲学は従来の意識哲学乃至自我哲学の立場を越えるに至つた。西田哲学の最近の發展に於て、私にとって特に重要に思われるのは、それが

意識もしくは自我の世界から脱け出して来たことである。そこに現象学などとは異なる新しい立場がある。昨年の秋、君たちの前で話したとき、私は今後の哲学は世界哲学でなければならぬと述べたが、そのとき私はかかる世界哲学の現存形態として特に西田哲学を念頭においていたのである。西田哲学は世界哲学と特徴付けることができる。このことを把握することが大切である。君を蹟かせるように見える「無の論理」は実は世界の論理にほかならぬ。先生の論文に絶えず出て来る「世界」という語を、君はその全き重さに於て理解しなければならぬ。世界は歴史的である。従つて歴史ということは西田哲学に於て社会ということよりも広い意味に考えられている。社会は体系的には歴史的世界の一形態として考えられる。ただ社会は世界構造の最も発展した形態と見られる限り、世界の論理の解明は歴史的社会的現実の論理の解明に俟つと云うこともできるであらう。

西田哲学は世界哲学として我々をどこまでも世界の中に入れて考える。これは何よりも注意すべき根本的特徴である。普通に世界は我々に対するものと考えられている。しかしそれでは我々は世界の外にあることになる。固より我々は客観的なものとしてどこまでもそのような客観界に属すると考えられるであらう。けれども我々は単に客観的なものでなく、主観的なものである。世界が単に客観界と考えられる限り、それは主観的・客観的なものを包むことができない。しか

し世界は固より所謂主觀の如きものでない。世界は自己でなく、却つて自己がそれに於てあるものが世界である。それは自己を内に於て超越するものと考えられるであらう。しかもそれは単に内に於て超越するのみでなく、かかるものが客觀的自己をも包むと考えられねばならぬ。外に於て我々を超越する客觀的有に對して、内に於て我々を超越するものは無と考えられるが、しかし単にかく考えられる無は眞の無でない。ただそれのみでは結局主觀主義乃至神秘主義と異ならないことになる。単に有でなくて無と考えられるものは眞の無ではない。内に於て超越するものが客觀的なものをも包み、かくして外の超越と内の超越とが或る意味に於て一つと考えられる。分り易く云えば、世界の深さを論理的に明かにしたのが西田哲学である。それは客觀的なもの、對象的なものを認めないのでなく、それを表現として行為の立場から見るのである。世界哲学としての西田哲学に於ては、個物は世界の自己限定として考えられる。個物は一方どこまでも環境から限定されるものであり、環境に属する、西田哲学の用語に従えば、個物はどこまでも一般的限定に於て限定される。このとき一般者というのは客觀界の意味であり、我々は一方どこまでも客觀界に属し、かかる一般者の限定として考えられる。しかし単にそれのみでは独立な個物は考えられない。個物是他方またどこまでも自己自身を限定するもの、即ち個物的限定に於て自己を限定するものである。或は個物は単に客觀的限定に於て限定されるのではなく、主觀的限定に於て限定

されるのでなければならぬ。個物は働く個物としてどこまでも環境から限定されると共に逆にどこまでも環境を限定し返すものである。そこで右の如き相反する方向に於ける限定の合一として個物は弁証法的物である。弁証法的物は弁証法的世界に於てあるものであり、その自己限定として考えられる。弁証法的世界は弁証法的一般者であり、その個物的限定即一般的限定、その一般的限定即個物的限定というが如き弁証法的自己限定として弁証法的物がある。物はつねに主観的及び客観的の二つの相反する方向に於て限定され、しかも一つの方向に於ける限定はつねに同時に他の方向に於ける限定であり、その統一として弁証法的である。丁度フッサールの現象学に於て意識がつねにノエシス・ノエマ相関の構造を有するように、西田哲学に於ても主観的・客観的、個物的・一般的ということは相関していて、一方へ限定されると共につねに他方へ限定されるのであるが、しかしそれは単なる相関でなく、相反する方向に於ける限定の統一として弁証法的である。それは否定面肯定面という関係に立ち、肯定面即否定面、否定面即肯定面として矛盾の統一と考えられる。ところで個物はただ個物に対してのみ個物である。個物と個物とが関係するには媒介者がなければならず、個物と個物とを媒介するものは一般者である。かような媒介者は先ず客観的一般者としての客観界と見做される。客観的に考えられた物と物とを媒介するものは空間であると云える。その極、客観的物は空間の限定乃至変容と考えられるであろう。客観的限定

もしくは一般的限定は空間的限定とも言い換えられる。けれどもかような空間的限定によつては眞の個物は考えられない。個物はどこまでも個物的に自己自身を限定するもの、客観的にでなく主観的に、空間的にでなく時間的に自己を限定するものである。個物的限定は時間的限定であり、直線の限定である。かく限定される個物と個物との関係の媒介者は客観的な一般者であることができる。個物と個物とは円環的に限定されることによつて弁証法的に統一される。弁証法的一般者は直線の限定される個物と個物とをその根柢に於て円環的限定に於て媒介するものである。円環的限定に於て独立な個物と個物とが同時存在であるという意味に於て、円環的限定は空間的限定の意味をもっている。けれどもまたそれに於ては独立な個物が弁証法的に統一されるという意味に於て、それは非連続の連続と考えられる。しかるに非連続の連続ということは時間的限定の意味を現している。西田哲学に於ては時間的限定としての直線の限定は、単なる連続でなく非連続の連続と考えられているのである。単なる一般者としての客観界に於てあるものは空間的並列的にあると考えられる如く、弁証法的一般者としての世界に於ては、過去も未来も現在に同時存在的と考えられる現在に於てある。時にかかる永遠の今の自己限定として考えられるのである。かようにして西田哲学に於ては時間と空間とが相即して考えられている。そこから「歴史的自然」という概念も出て来るのであつて、従来は空間と時間とがそれぞれ自然と歴史とに配當さ

れ、歴史哲学が時間哲学的であつたのに対する關係に於ては、西田哲学は寧ろ空間哲学的であるとすら云い得る特色を感じしめる。そこに東洋的な最も深い意味に於ける自然が歴史哲学的に活かされたと見られ得るところがある。世界は弁証法的世界として時間的にどこまでも動くと共に空間的にどこまでも留まつており、動即靜、靜即動である。

かくの如き世界が歴史的世界である。歴史的世界の一般的な性格は表現的世界ということである。世界の論理は表現の論理である。歴史を表現と考えることはデイルタイなどから広く行われるようになったが、西田哲学は表現の問題を行為の立場に於て考える。歴史的世界は表現的世界であるとすれば、歴史的行為はすべて表現的行為の意味を有するのでなければならぬ。普通に表現と云えば、人間の作つたもの即ち所謂文化のことが理解される。しかし単にデイルタイの謂う文化の体系のみでなく、また彼の謂う社会の外的組織も表現的なものである。家族、社会、国家、教会等、いづれも表現的なものである。単に人間が作つたものが表現であるのではなく、実に人間そのものが表現である。歴史的世界に於てある歴史的物の一切が表現である。表現的なものは普通に作られたものと考えられるが、すべての歴史的物は歴史的世界から生れたものとして作られたものの意味をもっている。表現は制作的行為即ちポイエシスの立場に於て考えられねばならぬ。

1 *poietis* ギリシヤ語、今は「ポイエシス」と表記される方が一般的

我々人間の存在の如きも、単に与えられたものでなく、却つて行為に於て、すべて制作的・表現的行為の意味を有する行為に於て作られるものである。行為はすべて形成作用の意味をもっている。ゲーテは *Bildung* ということを単に人間に於てのみでなく、自然に於ても見た。この場合自然も表現的なものと見られたのである。あらゆる表現的なものは主観的・客観的なもの、或は内的・外的なものである。或はそれはパトスの・ロゴスのなものである。表現的行為は表現的なものに対して起る、表現的なものから訴えられ、呼び掛けられることによって我々の行為は始まるのである。全く無意味な物質に対しては行為は起らないであろう。行為する私と君とを媒介すると考えられる限り、客観界は一般的意味、或は客観的意味、或はロゴスの意味を有するものでなければならぬ。かかるものとしてそれは表現である。しかし単にロゴスの一般的に限定されたものは真に表現的とは云われない。表現的なものは個物的限定乃至主観的限定、従つてパトスの限定を含むものでなければならぬ。我々の行為はどこまでもパトス的に限定されたものである。パトスは自己肯定的である。しかし表現的行為は単なるパトスからは考えられず、それが自己を否定してノエマ的にイデアを見ることによって成立するのである。ジンメル²の所謂イデアへの転向 (*Wendung zur Idee*) によつて表現的となるのである。表現的行為は直接的でなく、否定によつて

2 Georg Simmel (1858 ~ 1918) ドイツ哲学者で、社会学の黎明期の社会学者でもある。

媒介されたものでなければならぬ、さもなければ行為に於ける技術の意味も理解できぬ。けれども行為が単に客観的な一般的なアイデアによつて媒介されるものとすれば、行為は真に表現的であることができず、およそ行為というものは起らない。ヘーゲルが云つた如く、大いなる歴史的行為にはライデンシャフト *Leidenschaft* (熱情) が必要である。行為はどこまでも主観的に、個体的に、パトスの限定されたものである。行為はまたつねに社会的である。パトスの限定に於て限定された行為と行為とを媒介するものは、直線的限定の根柢に円環的限定が考えられ、そして円環的限定は空間的限定とも考えられるように、ロゴスであると云われよう。けれどもこのロゴスは客観的一般者の意味に於けるロゴス（アイデア）でなく、寧ろ無の一般者の意味に於けるロゴスである。また円環的限定は単に空間的意味のもでなく時間的意味を含むと考えられるように、このロゴスは同時にパトスのなものでなければならぬ。それはロゴ斯的・パト斯的なものを包むロゴスである。それは客観的ロゴスを越えたものである。凡て表現的なのはかかるロゴスの表現であり、無の表現であると言ふことができる。表現的なのはロゴ斯的・パト斯的なものとして自己自身を表現すると共に世界を表現するのである。

三

そこで私は、西田哲学に於て国家の如きものは如何に考えられるかと云う君の質問に対して、

私見を述べよう。国家の如きものを先生は特殊社会と見ていられるようである。ところでフッサールの現象学に於て意識のノエシス・ノエマ的構造に多くの様相が考えられるように、西田哲学に於ても、世界の自己限定に無限の様相もしくは段階が考えられると思う。その客観的限定の方向に無限の客観的限定の過程が考えられ、その主観的限定の方向に無限の主観的限定の過程が考えられるのである。かかる過程の各々の段階に於て成立する弁証法的物について、すべて西田哲学的な世界図式が当嵌まると見てよいであろう。

尤も先生は国家などの問題はまだ詳しく論じられていないが、世代の問題については度々触れられている。私はいま世代の問題を先ず年齢の問題から考えてゆこう。人間の年齢は少年、青年、壮年、老年等に区分される。それが生物学的なものに制約されていることは云うまでもない。我々の一生は時間的で、直線的に限定されている。しかし年齢は単なる直線的限定からは考えられないのであつて、直線的に進行するものが同時に円環的ないし空間的に纏まつてゆくところに年齢は考えられる。それは例えば一年一年と過ぎてゆくものでなく、かように過ぎてゆく時が円環的に纏まり、一つの期間 (Zeitraum) として例えば青年時代の如きものが考えられるのである。ここにすでに西田哲学の意味に於ける世界図式が認められると云い得るであろう。直線的に進行するものが同時に円環的に限定されてゆくことによつて、年齢は表現的となる。そこに青年時代で

あれば青年時代の人生のスタイルが、或はジンメルの謂う意味での形式 (Form) が現れる。ジンメルは、形式はすべて限界という意味を有し、生に形式を与えるものは生の限界としての死であると述べている。青年時代が滅びて壮年時代が生れるという風に、非連続の連続の形で、年齢は年齢から年齢へ移るものとして、年齢は形式を具え、表現的になると考えられる。しかし現実には、或る年齢の一人の人間があるのでなく、却つてほぼ同じ年齢の多数の人間が一つの世代を形作っている。世代に於て円環的限定の意味は一層現実的になる。独立な多数の人間が円環的に限定されて一つの世代を形作るのである。世代は自己のスタイルを有し、表現的なものである。そして一代に属する個人は自己自身を表現すると共にその世代を表現する。個人はどこまでも真に自己自身を表現することによって、また真に自己の属する世代の表現となり得るのである。同じように、各々の世代は自己自身を表現すると共に全歴史を表現するという意味をもっている。歴史は世代から世代へ移つてゆく。そしてそれらの世代はすべて円環的に限定されて、同時存在的に永遠の今に於てあると云われるのである。かくの如く世界図式によつて考えられる世代は、マントレ¹のいわゆる社会的世代の意味に於てすでに或る特殊社会と考えられ得るであらう。世代も単なる時間的限定に於て考えられるものでない。ところで先生は国家は生物の種の如きもので

1 LES GÉNÉRATIONS SOCIALES, 1920 par François Mentré を指すか。

あると云われている。一定数の人間は同一の種に属するものとして一つの国家を形成すると考えられる。国家は単に多数の個の統一からは考えられず、多数の個の種に於ける統一から考えられねばならぬと云われるであろう。しかしながらまた先生の云われるように国家は単に生物的なものでなく、歴史的なものである。種は不変なものでなく、国家も滅び得るものである。私はオトカール・ローレンツ Otakar Lorenz などの世代についての生物学的解釈に反対するように、国家に関する生物学的（人種的）解釈にも反対する。国家は種であると云つても、国家は歴史的なものとして世界図式に於て考えられるものでなければならぬ。即ちそれはすでに無の一般者の意味を含んでいると云える。種は単に主語的論理によつて考えられるものでなく、すでに述語主義的な考え方を要求するものでなければならぬ。さもなければ、結局ヘーゲルに於ての如く、個人の国家に対する独立性は考えられないことになる。個人は一方どこまでも国家に於てあり、国家の中に含まれ、国家から限定されながら、他方どこまでも独立なものであり、逆に国家を限定するものでなければならぬ。種の連続を媒介として個と個との非連続が考えられるにしても、種は非連続の連続として単に主語的には考えられないものである。固より、世代が直ちに無の一般者でない如く、国家が直ちに無の一般者であるのではない。却つて世代から世代へ移りゆく諸世代が永遠の今に於てあると考えられる如く、一つの時代から他の時代へと直線的に發展してゆく国家と

国家とは世界に於てあり、世界を媒介として相互に關係するのである。ここに謂う「世界」は同じ時代にある国家と国家との円環的限定に於て成立するものであり、かかる世界も西田哲学で謂う弁証法的世界の自己限定として考えられる。しかるに種を媒介者として絶対化することはつまり述語主義から主語主義へ戻ることによつてしか可能とはならぬ。その場合、国家はヘーゲルの謂う国家乃至民族の如きものになるであらう。ヘーゲルのイデー哲学に於ては、客観的精神を越えたものとして宗教、芸術、哲学の如き絶対的精神が考えられた。そのときには絶対的精神は却つて最高の現実としての国家によつて媒介されねばならぬと云い得るであらう。しかし国家と国家とを媒介する世界は決して単にイデー的なものでない。種の如きものが考えられるためには空間に重要な意味が認められねばならぬことは事実である。ジンメルが社会学の中で云つてゐるように、空間性は社会の基礎である。しかし種の如きものが考えられるためには空間の特殊化がなければならず、その意味に於てすでに時間性が認められなければならない。或は空間がすでに内的な意味を有するのでなければならぬ。普通に空間は外的であつて、時間は内的であると考えられている。ベルグソンやハイデッガーなどの時間哲学の如きもかかる考え方を離れていない。しかし時間にしても外的と考えるように、空間にしても内的と考えるであらう。ゲーテの如きは空間をどこまでも内的に考えて行つた人であつた。私は君に先生の『ゲーテの背景』という論文

を読むことを勧めたい。西田哲学に於て円環的限定は空間的限定とも考えられているのであるが、これによつていわば空間の内面性が考えられている。進んで云えば、場所の思想にしても、更に過去と未来とが現在に同時存在的である現在としての永遠の今の思想にしても、そのような意味に於て空間的であると云えるであらう。時間と空間という相反するものが一つと考えられることになるのである。国家の基礎とされる空間とか自然とかいうものは、単に外的なものでなく、内的な意味を有せねばならぬ。即ち国家の如きも、ちょうど世代がまた或る人々によつてそう考えられているように、「運命共同体」と考えられるであらう。西田哲学の円環的限定の思想は述語主義の立場に於て時間に即して空間もしくは自然の内面性を考えたものと見ることが出来る。私にはかかる円環的限定の思想は習慣性、日常、*Sitte*などを考える論理的基礎となり得るものとして重要であると思う。しかしただ習慣を破り得るものが習慣を作ることができ、伝統を破り得るもののみが伝統を作ることが出来るように、円環的限定は直線的限定と結び付いている。国家は個人と個人とを媒介するが、媒介者としてそれはすでに弁証法的一般者の図式によつて考えられるものでなければならぬ。西田哲学に於ても単に世界と個人との直接媒介を考えるのではなからう。そこでは媒介者として種の如きものが重要な位置を占めねばならぬことは明かである。しかし種

1 ドイツ語、習慣・ならわし…

の如きものも述語主義の立場に於て弁証法的世界の自己限定の一樣相もしくは一段階として考えられねばならぬ。かくして種に対する個の独立性が、また種は種に対して種であるという關係が認められ、世界はそれら相互の無限の媒介の体系となる。ヘーゲルの哲学に於ては媒介の体系は結局直線的であるが、述語主義の体系に於ては媒介は立体的に到る処に於て成立することができ、そして特に注意すべきことは、ランケ¹があらゆる時代は直接に神の傍にあると云つたように、述語主義の哲学に於てはあらゆるものは無限の媒介の過程に入りながら、しかもすべて直接に絶對無に於てあると云われるのである。一方どこまでも媒介乃至否定を重要視しながら、他方同時に直接的結合を説くことができるのは述語主義の哲学である。前の方面を強調することによつて後の方面を無視することは却つて抽象的になるであらう。

最後に西田哲学に対する私の批評を述べよとの君の要求は、現在の私にはなお力の足りない、あまりに大きな問題である。根本に於て私は、私自身の哲学を築いてゆくことがその批評であると考えている。また解釈はすでに批評であるという意味に於て、西田哲学を如何に解釈するかということが、すでにそれに対する批評を含んでいる。とりわけ西田哲学の如く種々の發展を経ているものにあつては、そのいづれの時期、そのいづれの論文を最も重要と見るかは、人々によつ

1 Leopold von Ranke, (1795 - 1886) ドイツ歴史学の確立者

て異らねばならず、そこにすでに批評があると見られるであろう。また西田哲学に於ては從來主として論理、しかもその基本的な形式が述べられているのであつて、これを具体的な個々の問題に適用し、拡張してみることが必要である。その際或はその不十分な点が明かになつて来るかも知れない。ただ立場だけを議論しては、結局抽象論に終ることを免れ難いであろう。その具体的な適用と拡張によつて個々の範疇を発見し、更に範疇相互の弁証法的体系の形成にまで到ることが大切な仕事である。その際私は、西田哲学はいわば円の如きものであつて、この円を一定の角度に於て分析することが必要ではないかと思う。その角度を与えるものは永遠の意味に於ける現在でなく、時間的な現在、従つてまた未来の見地である。西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められてはいはしないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的であると批評されるのも、それに基くのではなからうか。田辺先生が「種の論理」を強調される理由もそこにあるのではなからうか。そのことと関聯して生ずる一つの疑問は、個物が無数の個物に對するということのみで真に矛盾が考え得るかということである。無数の独立な個物が非連続的に存在するということだけから過程的弁証法は考えられず、個人が二つの階級の如きものに統一されて對立することによつて初めて社会的矛盾が考えられるように、弁証法は多元的でなく二元

的になることによつて初めて過程的弁証法となり得るのではないかという疑問である。田辺先生のように種の論理を考えるにしても、単に無数の種が非連続的に存在するというのでは同様の疑問が残る。西田哲学の弁証法はこれらの問題を如何に解決し得るであろうか。それは畢竟「和解の論理」となり、ここでは Entweder-oder という実践の契機が失ははしめないか。過程的弁証法は抽象的であるとしても、述語主義の論理は如何にしてこれを自己の契機とすることができるか。これらの疑問は西田哲学に於ける「永遠の今」の思想に集中するのである。私はもう少しよく西田哲学を勉強した上で更めて論じてみたいと思つてゐる。

座談会 「西田哲学を語る」

熊野義孝

三枝博音

三木 清

序言

三木 西田哲学というものは僕も果してよく

理解しているかどうか分らないのですが、まあ自分の見方をお話するより他ないと思います。従ってそれが果して西田先生の思想とそのまゝ合致するかどうか分らないし、また自分が今問題にしている方面からばかり西田哲学を見て居るといふようなこともあるだろうと思います。西田哲学を解説したもの

座談会・西田哲学を語る

で高山岩男¹氏の『西田哲学』という本も出て居りますが、あれは僕なんかの理解する所と多少違っているようです。けれども今はあまり専門的な点に立入らないようにとの希望もありますので、先ずどういう所から西田哲学へ入って行くかということから述べるのが便利だろうと思います。でも西田哲学の問題は、西田先生が云って居られる言葉によると、つまり現実の世界というものをどう考えるかということになるでしょう。

表現の世界

現実の世界はどういう世界であるかという

¹ こうやま いわお (1905～1993)、山形県出身、京都帝国大学哲学科卒、同大教授

と、一言で云えば、表現の世界である、こう考えたら西田先生の思想に一番近く、また一番分り易いんじゃないかと思うんです。表現の世界ということを考えるには、表現というものゝ性質を説明しなければならぬが、表現論は現代の哲学の一つの重要なテーマであつて、デイルタイあたりから一般化されたものです。今デイルタイなどの考えと西田先生の考えとはどう違うかというと、表現というものをこれまでは理解する立場から考へていた。芸術の場合にしても、出来上つた作品が与えられていて、それを我々が如何に享受するかというような立場から考へて行く、従つて理解とか解釈とかいうことが中心問題になつて居ります。西田先生の立場は

それとは違つて、表現というものを、表現的行爲の立場から見て行こうとするのだと思う。それでは、表現的行爲とは一体どういうものであるかというと、まず第一に我々の表現的行爲が始まるには、我々の外に表現的な物がなければならぬ、画家が絵を描く場合には、画家に対してその表現的活動を促がすような或る表現的なもの、或る風景とか或る人物とかがあつて、それが画家に訴へているということがあると思う。単に芸術的活動ばかりでなく、我々の凡ての行爲が表現的行爲と見られることが出来るので、我々に対してあるものが表現的なものとして我々に訴へ、命令し、働きかけるといふことがあるから行爲がある。それでなければ行爲というも

のは起こらない。我々が人に対して行為する場合にも、その人が表現的なものとして我々に呼び掛け、働きかけて居るということがあるから我々の行為が起るので、一般的に云つて、我々に対してあるものが全く無意味な物体のようなものであるならば、行為というものも起ることはない。その意味に於て現実の世界は、行為の立場から見れば凡て表現的なものであると考えることが出来る。ところが表現と言うものは単に客観的なものとは考えられない。表現的行為においては、何か主観的なものが、内的なものが表現されるので、だから表現的と云われるのだろう。風景を描くにしても、そこに同時にその画家の内的人間というようなものが表現されるわけ

である。しかしそこに表現されるものが単に主観的なものであるとすれば表現に於て我々が相互に理解し合うとか、共同の地盤に於て行為するとかいうことが不可能なのである。自然物にしても、我々の感情移入というようなものによつて表現的になるのでなしに、その物自身が表現的なものとして或る客観的な意味をもっているものでなければならぬ。一般に感情移入によつて表現を考えることは出来ないと思う。他我の存在を感情移入によつて説明しようとする人もあるが、このような心理主義的な見方によつては私に対してどこまでも独立な汝というものは考えられない。個物は個物に対してどこまでも独立なものとして対しているのである。しかしともか

く表現というには何か内と外或は主観と客観というような構造が考えられなければならないが、表現されているものは単に主観的なものでなく、何か主観的以上の意味のものでなければならぬ。しかもそれが単に客観的なものであれば表現という意味はなくなる。主観的以上の意味のものであつて且つ客観的なものでないものが表現されているというように考えなければならぬ。

西田哲学の「無」とは

西田先生が云つて居られれ「無」というものはそんな所から考えてはどうか。有即無という事は、現実の世界が表現的だという事をいつているのだらうと思う。形あるものは形

なきものの影であるとも云われる、これは現実の世界が仮象であるというのでなく、表現の世界だということだろう。ところが表現的なものは何時でも個物であつて、単に一般的なものとは表現的でない。働くとか行為するとかという事は個物と個物とが関係する事である。そういう働く個物を包んで内に成立せしめているものが現実の世界である。無は一方どこまでも内的なものである。しかしもしそれが単に内的なもの、主観的なものであるとしたならば、それが客観的なもの、外的人間までも包むということはできなからう。無は内的と云われる自己よりも更に内的なもの、即ち内に於て自己を超越したものである。その意味で、内よりも更に内なるものとして

外であり、主観的なものよりも更に主観的なものとして客観的であると云つてよからうと思う。無は我々の背後に超越しているものであつて、つまり我々がその無に於てあるのである。しかしそういう風にたゞ背後に超越しているというだけでは、結局一種の神秘主義、従つて主観主義にほかならないと考えられるであらう。行為というものは、我々の外に於て、我々の前面に於て超越的なものを認めるのでなければ、成立たない。ところがそのような二重の超越、内に於て超越するものと外に於て超越するものとがつまり一つであるという風に考える、そう考えることによつて表現の世界というものが考えられるのでしよう。世界が表現的でないならば、人間の

行為というものも考えられない。しかも我々はつねにそのような世界の中に入っているのだ、西田先生がいわれるように、我々はその中に於て生れて、その中で働いて、そこに死んで行く。どこまでも自分を世界の中へ入れて考えるということが西田哲学の重要な特色でしよう。ところがこれまでの主観主義の哲学に於ては自分が世界の外におかれている。これに對して自分をどこまでも世界の中へ入れて考えている点で西田哲学は非常に客観的である。しかし単なる客観主義ではない、ただ単に客観的に見てゆけば、行為というものはないわけで、またそのような世界は働く個々の人間を包むことができない、そういう意味に於て単なる客観主義とは違ふけ

れども、ともかく従来の主観主義を克服したということとは西田哲学の特徴として強調されてよからうと思う。個物はこの世界の自己限定として考えられて来るので、独立な個物と個物との関係を媒介し、これを基礎付けるという意味で、それは弁証法的自己限定と考えられるが、まあこんな所から考えて行ったらどうでしょう。

三枝

それでは私は三木君に対して質問をしつゝ私の考えをいつてみましょう。デイルタインなどのいう表現の意味を酌んで西田さんが、表現の意味を新しく解釈して居られるということはよく分る。今の説明で私が聴いても、西田さんが表現について説明されて居るのと大体同じものだと思うが、その表現の考

えから「無」の考えに帰るところが、西田さんのものを相当読んでいる人でも分り難い点だと思ふし、またお話を聴いていても、表現ということについて種々例を挙げたりしてよく分るように話があつたが、それと同じように、無に帰るところが、或は無についての考えが、説明されて居るとは誰にでもよく分るとは言えない、（それはもとより、まア禅などの無などとは違つて、そこが無だからというように今のお話しは逃げてゐるわけぢやちつともないけれども、）無のところが一一般の人に分り難いと思う。私はこの頃日本の古典に没頭する日が多いので随分そういう「無」の思想には朝晩接して居るけれどもそれを哲学とするときなか／＼その解釈が困難と

思う。それで無の説明のところではやはり内とか外とか或は主観とか客観、そういうような従来の哲学で使われたような言葉が繰返えられる、それで以て「無」はどういうものであるかということを頻りに苦心して言い現そうとして居られるらしいんですが、「無」というものについて私は質問して置きたい。あそこにはあまり問題はないと思つて居られるかどうか、もう一度話してもらいたいと思うが。

その世界観

三木 無というものをそれだけ離して説明することは難しいですな。またそれでは学問にもならん。西田哲学は無を説明しようとしているのでなく、現実の世界を説明しようとする

しているのでしょう。そして現実が即ち無であるという風な考え方だと思うが、それをどう考へて行くかという、働く個物と個物との關係を考へてみる。両者はどこまでも独立であつて、その間は全くの断絶であり非連続である。しかしそれが働くというには、両者の間に一般者の媒介がなければならぬ。このように絶對に対立するものを媒介するものが弁証法的一般者で、世界もこのような弁証法的一般者の形式で考えられる。世界は無数の働く個物を包んで内に於てこれを成立せしめているものである。ところがこのような一般者が単に客観的な「有」であるとするれば、それは主観的なものを包むことができない。人間というようなものは単に客観的な

ものでない。しかしまたそれがヘーゲルのイデーのようなものであつては、絶対的な非連続が考えられず、従つて独立な個物と個物とが関係するということが考えられない。そこで有でもなくイデーでもないという意味で無と云われる。無といつたつて別に物がないうわけではなく、世界というものを何処までも深さをもつたものとして考えて行く、主観的客観的なものとしての我々を包み、我々がその中で働いている世界、生命のあるものを包んでいる世界を考えようというのだろう。世界を我々に対している世界と考えるといけない、世界というものゝ深さを哲学的に明かにしたのが西田哲学の偉さだろうと思う。丁度自然（ネーチュア）という語が物を

生むという意味を有し、草や木というような様々の生命を有つたものが、そこから生れて、その中で自己の生命を遂げるという風に考えてみるとよからう。しかし人間は單に自然的なものでなく、人間の行為は草や木の生長と同じでない。だから人間は單なる自然から生れるのでない。西田先生が歴史的物質などと云われているのも、そこでしょう。このような世界を論理的に明かにしてゆかれる所は非常に面白いと思われますね。

三枝

西田さんは「世界の深さ」とか或は又「世界的衝動」というようなことをいわれるけれども、そういう点を考えると、有より無といった方が言い表しよいことであらう。けれども人間が物を考える又は判断する時に

は、あれかこれが決定された心象がどれか一つ定位にかなければならんであつて、有を無と一緒に合うというようなことは有り得ない、——ということは一応はつきりして置いて見なければならん。このこと自身は何としても動かないことである。そういう意味から西田さんがよくいわれるように、ギリシャ哲学のみならずその後の西洋哲学はやはり有の考えであつて、イデアリズム Idealism にとられるドイツの哲学だつて有の考え方だと批評され得るでしょう。そういう風に考えてみると西田さんの、ように「現在」を言い表そうとするには、有というよりも「無」という方が含む意味内容がずっと多いといえるので、「無」でもつて言い表すの

だということになるかも知れん。ところが、「無」を更に言い表す為には、主観と客観の考えから主観即客観、客観即主観とか、或は内外の考えからいつて、内が外であり外が内であるというような考え方でいろいろ言い表されているけれども、先程いつたような主観客観、内外というような、今まで使われた哲学の用語ではやらないで、そういう諸々の規定の外に「無」ということを選んで用いられるのは、それはやはりそういう風にいうより他にない、便利だから使うというよりも、他に根拠があるのではないか。（といつて直く西田哲学を東洋的だとか、仏教的だといふのは、これは余程慎重に取扱つた上でやらねばならんけれど）「無」を選ぶというと

ころには、その概念で以て言わなければならんというところにやはり東洋のものから酌む、或は仏教から酌んで来て居ることが根本にありはしないかと思う。仏教的だということとは、いずれでもよい。これは以前あまり注意されなかった人であるが、沢庵（禪師）などが無の考えについて随分思索して居る、それを見ると「有が無に行き無が有に行く」と言つて居る、「有あることなし、無またあることなしその中に道あり」というような思索もやつている。ところがそういう論理的思想が続くかというと突如として出て来て突如と去つてしまつて居る。直ぐ他の話に移つて来る、禪僧の「語録」などかゝる形式のもので、後でいろいろ話しが出て来ると思

うがそういうものが西田哲学の中に指摘できると思う。そういう点に、西田哲学の特徴をつかんでみたい。そういう風に考えると、西田哲学の根本の問題は、今の話にあつたように、現実の世界を解らそうとするものだと考えられるのであるが、その現実がどうだという解釈はやかましいことになつて、後で問題にもなるでしょう、けれども、私は、そういうことはやはり哲学の根本問題の一つではあるかも知らないけれども、そういうものがそのまゝ哲学の根本問題を主として構成するのだという風に考えるのはどういふものであるうかと考える。そういう点から一般の人々の理解にも役立つかと思つて、私はこういうことを考えてみたいのです。というのは、哲学

者が大きな仕事をするにはその哲学者が問題を持つて居るということがなくてはならん。それから強靱な思索力を有つて居るといふことがなくてはならん。それからもう一つ、その時代の傾向に適応して居るということがなくてはならんと思う。少くとも過去に於てはそうだった。そこで西田さんの場合でみると、強靱な思索力を有つて自分の仕事を抜いて居られるという点では、明治哲学以来の類が少いと思う。

西田哲学と宗教

熊野 僕は西田先生を個人的に尊敬している方であり、時にお目にかかつていろいろなお話など聴く場合、その考え方などについて

非常に興味を惹かれるし、又教えられるんです。しかし哲学としては仲々難解だし、無論分り兼ねる所もあるので、これを特に取上げて私の立場からこういう種類の哲学であるというのは不可能なんです、主観的な解釈から云わせて頂けば、こうも考えられると思うのです。一体西田哲学は今も仰言つたんですが、大分宗教的であり、或は宗教哲学的であると云われる、事に東洋思想或は仏教的な考に近いと云うように通俗には考えられているようですが、併し僕自身の考えでは必ずしもそう思わない。この点については後刻話しが出て来るだろうと思うが、まず個人として私が西田哲学に興味を有つ、或は関心を有つという点から云えば、大体三つ位の動機

が考えられると思う。その一つは、皆知って居られる通り、最近キリスト教神学の中で弁証法的神学というような事がいろいろ問題になって居るんですが、西田哲学と弁証法的神学の考え方がどういう共通点に置かれるか、どんな内的関係があるかどうかと云う事は別問題にしても、現に西田先生自身も弁証法的神学の書物などを読まれたり、また其用語なども御自分の哲学の表現に引用されたり、弁証法的神学の考え方に同情を示したりして居られるので、この点、神学上の立場から特殊な興味を惹かれるのです。次に、今一つは、西田哲学がどういう意図からなされて居るかということ、其点にインテレスト

1 interest 興味・関心

をもつ。尤もこの点は各自それぞれの見解によつて異つた解釈が可能だとは思ふんですが、やはり西田先生の考え方には、何か一つ特殊なものがある、思想的に特殊なインテンツ²というか、何かそういうものがある、この点を掴まないと表現の難解なうえに、愈々わからぬものとなつて了うが、又その反対に、この鍵を握ると案外に理解し易い、寧ろ大衆的とも云うべき要素が多いのではないかと思います。むしろ読者が勝手な思い入れをやつて哲学をやたらに宗教化するのはいえ物だが西田先生の論理には案外に生々しい現実性があると思う。例えば實在の概念についてでもそうだと思う。まあ、西田哲学が永

2 intent 意図・目的

い間に迂余曲折を経、また根本的にも多少の
変化のあつたことは云うまでもないが、大
体一貫して最初から実在と云うことが問題
の中心になつて居る、御自身もそう云う意
味のことを度々仰言つて居るようですが、こ
の実在の概念など最近では非常に深められ、
ある意味で真に宗教的になつて居るのではな
いかと思う。勿論、どんな哲学だつて実在を
問題にして居るには違ひないけれど、現今
の西田哲学の考え方はよほど特色があるよう
ですね。いまでも三木氏の云われたように内に
於て内を超えたもの、主観にして主観を超え
たものと云うような世界の認識は、主知主義
とか近代主義とか云われる物の考え方とは大
分違つて居る。実在と云うものが大体自然

の模写として對象的に考えられる客観主義、
或いはまた之に對して、自我の延長と考える
主観主義、などに西田哲学を對質させてみる
とき、だいぶ我々の考へて居るところに近い
と思うんです。そこで、第三には、これは西
田哲学を直ぐ何かの宗教とか或は神学とか
に結びつけると云うのではなしに、無論そん
なことは不都合だし哲学は哲学としてあるわ
けですが、併しキリスト教の立場から云うと
私共としては甚だ興味ある期待、あるいは
想像が成り立つわけなのです。と云うのは、
西田哲学が今後キリスト教神学に對して何
等かのコントリビュート contribute をなすこ
とはあるまいか。若し有るとすれば、それは
どんな事であらうか。まあこう云う点なんで

すがね。むろん信仰のことは信仰だと片付けてしまえばそれまで、あるが、宗教が社会的な形態を採つて現れる場合には其処に神学が要求され、従つて神学は何等かの論理を有つわけになるが、そこでキリスト教の神学は昔からいろんな哲学と接触して来ましたし又その助けを借りたこともある。哲学の方から云つても、中世以後のヨーロッパの哲学はいつもキリスト教との折衝によつて展開して来たものだが、併しどうも両者の間柄がしつくりしない。しつくりしないと云うと可笑しいが、大体、ギリシヤ的な実在の概念とキリスト教の神の觀念とが根柢から違つている。そういうわけで、御承知のようにキリスト教の神学は永い間ギリシヤの哲学を借りて自己を

弁証し来つたのですが、どうも相互にちぐはぐの個処がある。哲学と宗教と違つと云うだけではなく双方の考え方に根本的な差異があるように見える。こう云う点はキリスト教の敬虔をギリシヤ的に説明しようとして、大きな矛盾を包んだオーガスチン¹を観ると面白いすがね。兎に角そんな次第で、キリスト教の信仰の世界とギリシヤ的な世界とが根柢から同じものではない。従つてギリシヤ哲学とキリスト教思想との折衷乃至調停を動機として成長した概ねのヨーロッパ哲学は、純粹なキリスト教の立場から云つたならば、支持され難いものだといふようなことが弁証法的

1 アウグステイヌス Aurelius Augustinus (354～430)

神学などで力説されているのです。こう云う際に、在来いろいろ接触を保つて来たそういう哲学の考え方と手を切るとでも云うような場合に、今度はどんな新しい論理が援用されるかと云うことが考えられる。こんな処から西田哲学との接触も興味ふかく考えられます。むろん宗教は普通の意味で論理化される

必要はないし又されもしないが、論理というものも西田哲学の意向に従つて、實在の構造を指示しているものとするならば、信仰と其論理的性格との類比は考えることができると思うのですが、このとき、西田哲学のインテント乃至性格は、存外我々に近いところがあると思うんです。で、まあ大体こういう三つの点から私は西田哲学に対する興味と、関

心とを有つて居る。尤も先にお断りしたように、茲では西田哲学というものについて、予じめ一つの立場を決めて其処から対象的に物を云つて居るわけだが、今云つたような点も西田哲学が一般に、専門家外にも魅力をもつ理由にはなるでしょうね。

「人格主義」的色彩

三木 先生の哲学にはパーソナリズムの色彩があつて、寧ろ可なり強いんだろうと思うね、そこがやはり在来の東洋の思想と大分違つてゐるんじゃないかしら。西田哲学は東洋的な無を追求したというよりも、むしろパーソナリズムを徹底的に追求して、その結果無に達したという風に考えないと、誤解が生じない

か。

三枝 高山君などの考え方では非人間的超人

間的というような規定をやつて居るようだが、私はそれにもある点では賛成する点がある。「哲学の根本問題」になると人間的なものが可なり剥奪されているように私には考えられる、尤も行為ということを強くいわれる、或は又人格的な世界ということをいわれるところからは、必ずしも超人間的とは言えないが、かなり超人間的なところがあるのぢやないかと思う。

三木 人間的、非人間的ということは一寸困

る、やはりパーソナリズムの考えが非常に強いんで、それから非連続の連続という弁証法を考える。そこにはパーソナリズムを基

礎づけようとする努力がある、従つて、「場所」

とか或は絶対無というようなものは、人間を超越したものである点で非人間的で、人間中心主義ぢやないけれども、しかし単に非人間的と云つては、自然主義とか汎神論とか神秘主義と一緒にされる危険がある、やはりパーソナリズムの考えが強いんで、もちろん東洋的な無の考えも確かに入っているが、それをパーソナリズムと結び付けた所は東洋思想としても非常に新しい、進んだ所ではないか。

熊野 僕もそう思う。併し東洋思想には一体

にパーソナリティという觀念は非常に薄いですね。人格と云うと何んだか直ぐ浅薄なものに聯想される。単に道德的な範疇に考えら

れて了う。むろん人格が道德的な意味を担うことは云うまでもないが、もつと根源的な意味で、例えばキリスト教神学で云う所造（クリエーションシップ *creatureship*）と云うような言葉が適切と思う。西田先生の人格というのも、そういう言葉で云った方がいゝんじゃないですかね。

三枝 そういう意味で段々これから問題になると思うが、西田さんは日本の古いところでは空海の十住心論に興味を有って居られるように聞いたが、空海の即身成仏といったようなものは「身」とはいうが、それは決して道德的な、人格的なものをいうんじゃないで、可なり「無」に基礎づけられたものと思う。西田先生が仏教的だという風に見られる

のはそういうところをいうので、空海が（これは天台思想を取入れて言っているのであるが）一界は一切界、一切界は一界、非一非一切とか、一国土は一切国土、一切国土は一国土、非一非一切というようなことを繰り返し／＼いつている。そこに西田さんの無の考え方にあるような個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定というようなものの考え方との結局は共通性があると思う。それらが道德的でもなく客観主義的になつてもいないというような意味で仏教的であると思う。尤も西田哲学が仏教的であるということ、速断はできぬと思うけれども――。

三木 仏教との関係は余程注意しないと、西田哲学を誤解させると思う。西田哲学はや

いつて居られる位だから、すぐに宗教と結びつけてしまうことはどうかと思うな。

「論理主義的」色彩

三枝

それは私も西田哲学は仏教的だということとで、西田哲学を言い切ってしまうというような考えは毫もない。それどころではなくあの人には従来の日本の哲学思想の中には割合に少かった理論の原野というか、そういうものが非常に広いと思うのです。西田さんの場所の考えからいっても、まずなからうと思うし、西田さんはラスク¹の範疇の考えなどを非常に取入れられているようだし、そういう

はり何処までも哲学として考えて行かねばいけないと思う。無という考えには東洋的な、仏教的な所があると思うけれども、しかしそれもやはり論理的な、哲学的な立場から見に行く方がいゝ。どうも話があまり速く宗教に結びつけられては困るんで、これまでの日本哲学の一つの欠点というのはすぐに宗教に結びつけて考えるところにある。哲学はやはり何処までも哲学として考えて行かねば、決して発展しないと思う。特に禅というようなものと西田先生の哲学とを結びつけていうんだけれども、そういう所もあるかも知らんが、やはりそれにはもつと哲学的な展開を経なければならぬので、西田先生自身宗教の問題はまだよく考えて居らんと

¹ Emil Lask (1875 - 1915) 新カント学派の哲学者

う点では勿論仏教的である筈もない。私は西田哲学では場所ということは重要な概念だと思ふ。

場所という一つのいわば論理学的規定を絶えず使用して居られる。場所の考えに近いものとしての領域の考えでいつてみると、ラスクの場合は領域範疇が問題であつた。ラスク自身ではたしか光線のことなど問題にしていて余程それ自体の問題が發展して行つていたと思ふ。西田さんはラスクにヒントを得られたところがあるのであろうが、もつとあゝいう方面をずっと展開して行かれたならば、面白いと思ふ。そういう点で西田哲学が全体的に仏教的なのではない。

三木 場所というものと領域というものとは違ふんじゃないか知らん。

三枝 第一言葉も違ふし、違ふ点があるが、くわしい話は出来ないが……。

三木 領域というものは西田哲学の言葉で云えば、まだ主語的論理の立場を脱し切つてないわけだろうね。

三枝 西田さんの場合にはラスクあたりの「領域」とは非常に解釈も變つてきていると思ふ。場所の考えは領域の問題を引くるめている。あの人の屢々使われる「包まれる」とか或は「於てある」とかいうような考え方は、まづ他では見当らないように思ふ。そういう点をもつとここで發展さして見たら西田哲学を特色つけるのに大層いゝと思ふ。

三木 ところが包まれているとか於いてあるとかいう問題が現実の世界の問題というわけ

ぢやないか知らん。

三枝 君も直ぐそういう。西田先生の著書でも

そうなつて居るが、しかしそれがあまりこれまで取扱われて居ない概念であればあるだけそれを言い現すことをもつと連続的に、組織的に——それはもう不連続の連続ということが問題の中心にもなつてゐるのであるからそれも幾分無理な話であるかも知れぬが——もう少し人に分るように話して発展さして行かなければ、あそこでは西田さんは自分のいたい考え方は殆ど説いて居られるようだけれども、やはり使われる論理的規定が狭いといふか少いといふかそういう憾みがあるように私は思う。

三木 その点はあるね。仕事は残されている

だろう。

三枝 仮に今の解釈でも包むとか、於いてある

ということがすでに現実の世界を問題にするから出てくるのであるというように言つてしまふ。それはそういわるれば固よりそうであると思うが、しかし理解や了解ということを根拠に置いてやつて行く哲学としてはもつと足らないものがあるように思う。

三木 論理を論理だけ取出して図式的に説明することが必要なわけかね。

三枝 強いていえばそうなるかも知らん。西田さん自身でもまだ論理学が書かれてない。又書かねばならんということはいつて居られるようだが——。

熊野 そうなれば確かにもつと分り易くなる

ことは事実だが――。西田先生の最近の論文に出て来る原始構造というようなことなど非常にサゼスチヴだが、もう少し論理的に平面化されると面白いと思いますね。

三枝

西田さんが自分の場所という考え方のヒントを得たといつて居られるプラトンの、ティマイオスの考え、あの場所の空間とか場所というような意味が成立してくるには、現実の経験がもとになっていると思う。吾々は「そこに我々が生れて来てまたそこへ死に行く世界」の中に生きて居る。かように私達が日常に有つ思想は、自然物として自然の中に私達が存在して居る誰でもが経験していることに基づいている。(尤も自然の中に

1 プラトンの後期の著作

住んで居るといふ言い方が実証主義なんだというようにいわれるかも知れんが)自然界の中に一つの生物的存在として存在し、そして環境に働きかけ、また環境から規定されてやって居るといふことが、場所の思想には何としても働いていて、いわゆる原始的構造もこの根本関係を外れることはできない。かように吾々の存在の自然的基礎というか、そういったものを、もつと強く認めねばなるまい。プラトンだつてそういうことから育つて来た思想にもとづいているのだと思うのだが。

三木

プラトンのことになるというくゝ解釈があるけれども、西田先生はそれを論理的に展開されているね。

三枝

私達の日常の体験の上でいつか作りあ

げている主観や客観の考えを説明しつゝ、(その説明の仕方は従来ではやはり客観主義に墮して居ることもあるだろうから、それをもつと分析して) やつてゆかれたら場所の思想がはつきり徹底して来るんじゃないかと思う。

三木 個々の問題について順次に展開してゆけば分り易くなるということはあるだろうね。しかし論理を形式的なものと考えないで、論理と実在とがどこまでも一つだという考えだね。

三枝 環境の説明などして居られる所には時折動物とその環境というようなことが出て来るんだけど、それはあまり手短な叙述で終っている。

三木 たゞしかし世界の中に我々が包まれて居るといつても、土から出て土に還るというような東洋人によくある思想とは大分違うだろう、そこにやはり問題になっているパーソナリズムの考え方がある。論理は即実在である。或は実在的なものは論理的なものでなければならぬという考えで、場所もそう考えられねばならないでしょうね。

「場所」と「論理即実在」
熊野 「場所」を直ぐ自然界とアナロジカルに考えるのは好くないですね。

三木 自然ぢやないんでしょうね、高山氏が場所というものを自然界の章で説き、弁証法というものを現実界の章で説いているの

は、あれは読者の誤解を招きますね。そういう所があの本には他にもありますね。

三枝 場所とはつまり西田先生のいわれる弁証的一般者のことなのだが……。

三木 そうなんだろうね、論理的にいうと、弁証法的一般者であつて、個物と個物とが於てあるものが場所で、またそれは個物と個物とを媒介するものだろう。

三枝 個性があるというのは個物が個物に対する意味と別なものではないと屢々言つていらる。

三木 個性的なものは単なる特殊でなく、つねに一般的な意味を含んでいる。一個人は一世代を表現しており、一世代は全世界を表現している。そういうことも弁証法から考え

られる。

三枝 西田さんがそういう弁証法的一般者、若くは場所というものを頻りにいわれようとするのは、ドイツ哲学のように主観とかイデーというようなもので根本の問題を解決しようとするのとは違つていて、むしろそれに対立して起つた、ディルタイなどの聯関の考え方に近い。西田哲学の場所がディルタイの聯関と同じだといつてはいけませんが、その方から理解すれば、わかりいい人もあらうと思う。

三木 いや随分違うんじゃないかね。

三枝 勿論違ふ点はあるが、多少似かよつたものをもつて来ないと、言い表しにくいものが西田哲学にはあり過ぎる。

三木 歴史的な出来事というのも、やはり何

処までも独立な個物が関係すること、個物と個物との出会いというようなことから考えて行くんで――。

三枝 個物と個物との絶対的の対立とか、個

物が個物自身を限定するというような考え方はデイルタイの個性の考え方の中にはない。その点デイルタイの聯関とは違うが、何しても抽象化されてない一般的なものからものを把握しようとするところは同じだと思う。

記者 場所ということをもう少しお話し願

みましょう。

三枝 私が解釈しているところをいつてみる

と、個物は相対的に個物と関係しているのではないんで、個物と個物とは絶対に独立し

合っているといわれることは非常に興味があ
る。そういう点はヘーゲルの論理に一層近い。
包むとか包括するというとは非一般的な物
が考えられなければならん、一般者というも
のはまず一応の規定では抽象的なものであら
ざるを得ない。それでいて而も何処までも個
物を包み個物を規定するものでなくてはなら
ない。でないと一般の意味がなくなる。そう
なると、普通の論理では言い現すことが出来
ないから、西田さんが場所というような考え
方を持つて来られるんだらうと思う。場所
という考えの中には必ず包むということも考
えられているが、包むということは今まで哲
学では問題にならなかつたけれども、あれ
はヘーゲルから影響を受けて居られる判断の

解釈から来ているのじゃないかと推察される。だから用語の規定が、西田哲学を明瞭にするにはもつとやられなければならないと思うが、どうだろう。

三木 それはそうだ。そこにもいろいろ発展があるう。

熊野 西田哲学の論理的構成の仕方とでも云う問題になって来たが、——いま三枝さんの仰ったように、むろん或事実のうえに立つて其説明のために論理的な展開がなされて来たことは云うまでもなからうが、併し西田先生自身が何処かで云っておられるように、論理そのものが實在の構造であり、歴史的實在はロゴスの的でなければならぬと云う建前から云うと、西田哲学の論理と云うも

のは非常に具体的なもので、従つて、さらにこの論理を概念的に把握しようとするなら、もう一度抽象的図式的に論理化するのが便利だとも考えられる。

三木 論理は實在と一つのものであるというのが根本的な考えでしょう。だから何か具体的なものを考えながら論理を展開して行く、論理を展開しながら具体的なものを考えに行く。そこで論理というものにビルドリヒ（具象的 *bildlich*）などところがあるのは西田哲学の特色で、これはギリシャ哲学と似た所があつて面白いと思う。

三枝 いったい場所という言い方がそのビルドリヒのものゝ掴み方傾向ぢやないかね。これからの発展はとにかくとして——。

三木

そういう点からいえばね、これまでの哲学で、西田哲学ほど新しい意味で本当のビルドリヒな哲学はないね、他には論理というものをおんなにビルドリヒにした人はなからう。そういう点では西田先生は非常に特色があると思う。

三枝

それはそうだね。

三木

それで分らなくつても分つてるというような気にさせる嫌もあるんじゃないかと思う。またそのために西田哲学は文学だと云っている者もあるが、そうでなくてギリシヤ哲学など、どこまでも論理的で同時に直観的なね。

三枝

そういう意味で西田さんは独創的でない。しかし私は、こういうことを考えてみ

る、西田さんは「自分は坑夫だ、掘ったものがどういふものであるかも知らずに私は絶えず掘っている」と言われている。その気持ちなる程よく分るが、しかし自分は一人で掘って居るといわれるけれども、しかし皆ながみな何時までも坑夫として掘って居るかということとは問題で、なかなかそうはゆかない。皆がみな全部でなくつても大体真理だと思っている方向へ一生懸命に掘り進んで行くと命ぜられ得る所に学問の学問たるところがあると思う。西田さんは、といつて、非学問的だと考える訳ではない。西田先生があゝいう方だからそんなことは考えないけれども、誰もまた西田さんの態度で進んで行くというようなことも今の所では西田哲学に於

て確立していない。それからまた實際確立されるかどうかということも非常な問題になると思う。

三木 そこはまア非常に困難な問題だろうね。

西田哲学と現代日本哲学

記者 西田哲学が日本哲学に於て占めている位置及び、その影響というような点に進んで頂きたいと思います。

三枝 相当問題が大きいなア。しかし西田さんのような哲学の思索をやった人はとにかく未だ日本にはないですね。とにかく独特の思索方法をとつて居られる。それで明治三十年代に哲学雑誌に論文を発表せられてから今日まで根本の問題としては実在を把えると

いうよりむしろ実在に接するというような考え方があつた。

三木 考えが變つていない？

三枝 考え方は變つてゐる、だけれども、實際の考え方、根本の問題という意味で、つまりイデーがね。

三木 イデーは變らないんだろうけれども、つまり説明は最近になつてかなり變つてゐる。

三枝 それはそうだ、弁証法の考えは以前はなかつた。マルクス主義が日本に發達して來た頃から哲学一般が弁証法について関心を有つて來ただけけれども、そういうように社会的情勢から規定されるという点でも西田さんは例外を作つてゐるわけぢやないね。

熊野 近來の西田哲学がマルクス主義に刺戟

されたことは事実だろうな。

三木 以前からヘーゲルとか弁証法的な思索

に興味を有つて居られたということはあるだろうけれども、しかし唯物弁証法というようなものに刺戟されて歴史的或は社会的な考え方を学び同時に主観の世界から抜け出して行かれたというところはあるだろうね。その頃までの西田先生の哲学はフイヒテ流の観念論或はベルグソンなんかの要素がかなりあつたようだね。

記者 それにはやはり田辺さんなんかゞやら

れたんでしょか。

三枝 それは問題。時代々々の哲学的の考え

方が、働きかけて居るということも、これはまあいうまでもないことであるけれども、西

田先生自身としてはそういうものに押されずに考えて何処までも発展された点はある。

三木 それから西田先生の哲学自身は所謂京

都学派から逆にどれだけ影響を受けて居るかは、疑問だね。そういう意味で非常にパーソナルな哲学だね。他の影響を受けてもどこまでも個性化され、人格化される。

記者 西田哲学が今まで一番多く影響を受け

たのは、誰からでしょう。

三枝 非常にいろんなもんぢやないかと思ひ

ますね。

三木 一寸誰か一人と決められないだろうね、

とにかく最近の西田先生の思想で一番面白いのはやはり内面的世界から抜け出して来た所だと思ふね、そこは明確に区別出来るん

ぢやないかと思うね、同時にまた今後の哲学にとつても意味があるんだと思う。

三枝 それは確かにそうだね。

三木 つまり我というものを抜け出して行くという所に、東洋的だということがいえるかも知れないし、それを宗教といつてもいいかも知らんけれども、ともかくその点が最近の可なり著しい発展ぢやないかね。だからそういう点ではある意味に於ては客観主義といつてもいい位だ。もちろん普通の客観主義とは違ふけれども。

三枝 そこまで西田さんが来て居られる所を考えてみて、私は色んな哲学書を読んで頭に残る感じからいうと、『哲学の根本問題』というあの人の書物はとにかく完成的な気持ち

を受けるなア。

三木 そういう立場としての完成はあるだろうな。殊に自分自身の哲学する態度における完成というものはあるだろうと思う。

三枝 いろんな影響を受けたけれども何れもみな大きい影響を取入れて居られる。

三木 僕の見る所では、以前の西田先生の哲学には現象学的な考え方があつたと思うんだ、それがまたカント主義の流行して居つた時分にはひとつの特色だつたらう、『意識の問題』なんかよく纏つた好い本だと思うが、現象学的な所があるように思う。フッサールとは違い、何方かといえば、ヘーゲルなどの精神現象学に近い所がある。しかし僕などに面白いのはやはり『哲学の根本問題』から

だとも云えるね。

三枝

そうだろうね、とにかく僕はそういう意味で完成した気持ちがあるんだ。しかし、西田先生が受けとられた哲学思想の中で、カントについては問題がなくてはならん。カントをあまり易々と日本の人が取入れているところには、どうしても問題がある。カントの取入れ方には片手落なことがあるといえるんじゃないかと思う。カント解釈が、日本ではすぐフイヒテの見方に立っている――。

三木

そういう意味では日本に於ける優勢な解釈はフイヒテ的だろうね。これが日本の特色で、従ってドイツ浪漫主義の哲学、フイヒテやヘーゲルというようなものが日本に一番影響を与えたんじゃないかね、新カント

派は左右田さん位が忠実に取られたんで、他の人は新カント派でも、ずっとフイヒテ的にしようとしたということがあると思う。ドイツ観念論というものは今に至るまで非常に大きな影響を、意識的に或は無意識的に、日本の哲学に及ぼしているものであって、西田先生の哲学に於ても以前はそういう所があつただろう。

三枝

そうだと思うね、そういう点ぢや田辺さんの論理主義の限界に関する論文は影響が大きいと思う。新カント派を早く卒業してドイツのロマン主義の哲学の方へ移ってしまったように、その点で西田さんの考え方もやはり一般に哲学の人々に対して大きい影響があつたと思う。

三木

あの時代に於て西田先生もあゝいうドイツ浪漫主義の哲学に近い立場からカント哲学及び新カント派を見てゆかれた所がある。その場合に、新カント派の立場を守られたのは左右田さんであつて、そういう点に於て歴史的には意味があるだろうね、左右田さんのやり方というものは。

三枝

西田さんは自己の考え方から規定してそれを広く進めるといったようなやり方をせられるが、そのところ、我々後輩として生意気ない方だけれども私はこう考える。西田さんは、ヘーゲルの弁証法なんどは絶対の弁証法でないんで、所謂客観主義のものを残していると批評して居られるけれども、これなどは西田哲学がもつと発展するのには、

カントを前に割合に片手落にして置かれたためではないか知らん。カントが根本的に問題にした経験（エアファールンク Erfahrung）の解釈の後半をもう一步考えてやられなければ独善的なものに堕ちて行く傾向がありはしないかと思われる。

三木

これまでのカント解釈から離れてもう一度自由に見直す必要は確かにある。

三枝

僕もそう思う。

三木

フィヒテの発展させた方面も或は新カント派の発展させた方面もあるだろうけれども、もつと違った方面もあるだろうからね、そういう意味に於て三枝君のいわれることがあたるかも知らんね。

三枝

そうでないと、歴史的なもの、社会的

なものの考え方に非常に興味を有つていられるが、その取扱いに非常な困難があるし又これから出てくると思う。

三木 たゞカントの経験というものは、歴史的の経験というか、歴史的の出来事という意味が足りないんじゃないかと思う、出来事というものが生ずる為めにはどうしても独立したものがぶつつかる、出会するということがあるので、そうでなければ歴史的意味での経験というものにならないのだと考える。

三枝 それはそういわれ得るだろうけれども、そういうことは西田哲学から少し離れた問題かも知らんが、たしかに、カントの経験ぢや歴史的の物の考え方は足りない。西田さんもそのことは批判して居られる。

三木 歴史的な所が足りないということはいろ／＼に考えられると思う、例えばカントは自然科学を考えて歴史科学を考えなかつたけれども、科学というものは今我々の問題外にする。しかし経験というものと出来事というものとはやはり区別しなければならぬ、経験でも自分が入つていなければならぬのであつて、そういうような働く自分が入つて居る世界というものを考えなければならぬと思う。

三枝 カントの経験の中に極く個人的なものとアプリオリ的なものが包まれて居る。その包んでいるもの——西田さんの用語を借りれば——一般者というものをカントが問題にしている。それが客観主義の立場からしていわ

れて居ることは、西田さんの指摘の通りだけれども、その広い経験のすべてを包含しているものを、カントが何よりも問題にしたということは、カントが大きい問題を提げて出てきたことを語っている。

西田哲学の発展としての田辺哲学

記者 田辺さんについてお話を……。

三枝 田辺さんのカントに対する関心というのは前後を通じて非常に強いものと思うが、カント解釈の点ではやはり西田さんの轍を追うて居られるように思う、カントに非常に興味を有つて居られる割合にカントを理解されることがまた外れていると思う、従つて「世界図式」というような考え方も、それこそ

宇宙についての西田哲学のものと比較するなら、実際に於て非常に田辺哲学的になつていると思うが、世界図式の事を新しく発展させられた今度の新しい論文の方は知らないけれども、しかしもう一つの新しい論文では自然弁証法の意義を認め直すというように非常に改められていられる。何しろ西田さんとは違つて種々な哲学の立場を採択する過程にいられて京都の哲学の学派の人達からいえばよきリーダー¹として学問的影響を与えていられるだろう。

けれども、西田哲学との距離は相当あるように考えられる。しかしその今の田辺さんの考え方をどういう風に推して行かれるか、或は

1 Lehrer 先生

絶対弁証法というものを取られる点からいうと一見西田哲学に近いもの、ように見える、がやはり考え方の根本に田辺さんののは数理哲学や自然科学論的な関心が随分ある。そういう点からいうと西田さんとは非常に近いように非常に遠いという解釈は妥当といえると思う。

それで京都学派の人達は、西田哲学に対する非常な尊敬を持ちながら常に踵を接して進んで行くという人は少ないようにみえる。私から見ると、三木君などは、西田さんなどの考え方をよく理解して進んでいるように思うんだが、西田哲学の独創的だという事は自他共に考えながら、直ぐそこに接して自分をも発展さして行つて居るのは少ないように思う。尤もこれは発表されて居る範囲で

いうのであつて夫々の人については何もいうことは出来ないが——それで哲学を享有するという点では西田さんの影響だろうと考えるけれども——そう考えることは間違つて居るかどうか……。

三木 学問的に議論すれば、いろいろあるが比喩的に西田先生と田辺先生とを比較すれば、ゲーテとシラー、西田先生にゲーテのような所があれば田辺先生にはシラーのようなところがあると思う。(三枝熊野両氏とも首肯)それから東洋でいえば、西田先生はつまりより、仏教的だね、田辺先生は仏教的なものはないが、可なり儒教的な要素がある、まあこんな風に比喩的に云えはしないかと思うんだ、そういう意味に於て田辺先生の思想

には行為や人格を問題にされてもカント的な道徳主義の考え方があるんじゃないかと思う。

三枝 西田さんが行くとして可ならざるなしという点でゲーテというのは相当あたつてるように思う、シラーの感性的な点を田辺さんへもつてゆかれて一層面白くなるかも知れん。田辺さんは或る点純朴で影響をまつすぐに受けられる。

三木 大分變つて行かれたね。

日本的なるものとの關係

三枝 西田先生には京都のみならず他の哲學者に比べても、表現の技術だの、それからいい意味でのジャーナリズムの感覚を有つて

居られるということが非常にあるといえるね。

三木 西田哲学を禪と結びつけて考える者が多いようだね。しかしどうもそれが徹底していない。悪くいえば野狐禪式のものになつてしまつてゐる所があると思うね。

三枝 それがもつとカント的であるといふんだね。

三木 そこが日本人に欠けてゐるところで、西田先生自身はあくまでも哲学的に進もうとし、何処までも論理的にやつて行こうとして居られるんだけれども、しかし一般に西田哲学が受入れられる所はどうも變に野狐禪的になる所が多いんで、これは日本人として注意しなければならん、哲学が學問として

發展するには注意しなければならんところだと思ふ。

熊野

カント的要素が少な過ぎるということ
は、そうですね。先程も云われたように、もう少し表現に、論理的形式的な体裁が加えられ、ば好いとも考えられるな。

三枝

そういう憾みはあるし、それからまた三木君のいったような点などで、西田さんは非常に日本的だといえるね。

三木

日本のかどうか知らんが、しかし西田先生の哲学には、デカルトのいつてるようなクリヤー・アンド・ディステインクト（明晰判明 clear and distinct）な直観があり、それが大きな特色だと云つてもよい。この点数学的などころがあると云つてもよい。そう

いう明瞭な直観が欠けていると、野狐禪的になつて来るんぢやないかね。澄み切つている所に深さも感ぜられる。

三枝

西田さんは永い間西洋哲学の影響を受けて居られると同時にまた東洋の芸術的感情を受取つて居られる、そういう点で今までの日本の思想家と非常に型を異にして居れると思う、よく西田さんは日本の文化のこをいわれているけれどもその場合に、能や茶のようなものを例に挙げてそうして情的音楽的というようなことをいつて居られる。私はその点も少し日本に生れた理論の方面が見られねばならぬと思う。日本の経験科学の先駆といつてよい三浦梅園は「体をもつて物を露わせば、物が個々のものになる。天

とか地とか水とか火というように個々のものになる。性をもつてみてゆくと万物働いてこゝん然ととらえられる」というように考えてゆく。西田さんがノエマ的のものをみると抽象的な個々のものが出て来るとして、ノエシス的に見ることを強調せられるが、体より性を主とする梅園の考などと近い。こういう思想は、日本に生れた理論の歴史の中に相当出てくる。しかし、日本人はその考えを何処までも突き貫いて、体系的な学問まで仕上げることをやらなかった。西田さんでも、自分の哲学は体系的でないというように認めていられる。

底本：『日本評論』1936年2月号

座談会・西田哲学を語る

対談 ヒューマニズムの現代的意義

——西田幾多郎博士に訊く——

してでしょうか。

三木 近頃いろいろな方面でヒューマニズムが問題になっておりますが、今日はひとつそれについて先生の御意見を伺いたいと思います。

西田 ヒューマニズムというのは歴史的に見れば近世の初めに現れたもので、中世のカソリシズムの文化に対するクラシックの文化の復興であるが、人間性を圧迫したものに對する人間性の反抗がヒューマニズムの問題の起つてくるところだ。

三木 それが現在において問題になるのはどう

西田 今日ヒューマニズムの問題が取り上げられているのは、取り上げる必要があるからだと思う。ルネサンス時代のヒューマニズムは中世の宗教的な統制とか權威とかに反對し、人間が人間の立場に還るということであつた。それが近世文化の根柢となつてきたところが今日はそういう文化が行詰り、また統制の必要が起つてきた。ファッショとかマルキシズムとか、どちらにしても統制が文化の中心問題になつてゐる。統制が強くなつてくると、人間を、個人の自由を圧迫する。世界がそうなつてゆかねばならんと云うとき、そこに何かヒューマニズムの問題が起つてくるんぢやないか。

一方ファッショの考えでは個人の自由が否定される。マルキシズムも単なるマテリアリズムでは人間を否定することになる。マルキシズムの理想は必然の王国から自由の王国へゆくことにあるようだが、すべて物質的なものを実在と考え、イデーの意味を認めないのでは、根本において人間否定になると思う。ルネサンスのヒューマニズムは非人間的なものに対する人間性の反抗であつたが、今日はそのような人間中心の近世文化が人間否定の方へ向つてゆくようになったので、これに對し人間は否定さるべきかどうかという問題が起る。そこにヒューマニズムの問題がある。非人間的、非人格的なものに統一されてゆかねばならぬとすれば、人間の文化は否定さ

れねばならぬ。それならばルネサンス時代からの個人的自由を中心と考えたヒューマニズムにまた戻るか。私の考えでは、もうこれまでのヒューマニズムに戻ることはできない。そうすると、ヒューマニズムというものはすべて否定されるか。新しいヒューマニズムは見出されないか。今日のヒューマニズムの問題はつまり新しい人間の意味を発見することだと思う。

三木

そのヒューマニズムはこれまでのヒューマニズムとどういう点が違いますか。

西田

これまでのヒューマニズムは個人の自由を中心に考えている。それはつまり個人主義なんだ。ところが本当の人間はそんなものでなく、人間というものは歴史の創造的エ

レメントであつて、そのオペレーターの意味をもつてゐる。むろん人間には個人的自由がなくてはならず、今日一派の人が云うように単にそれを否定するのは人間を否定することであるが、併しそのみからは本当の人間は考えられぬ。人間は歴史的世界のモメントとして働くものである。これまでの人間の観念はアトミスティックであつた。けれども本当の人間はアトムのようなものでなく、歴史的世界から生れるものである。我々はこの世界から生れ、働き、死んでゆく。今迄の哲学はこの「生れる」ということを考えていない。我々は自由に働く。その自由の働きは孤立した人間の意識から出てくるのではなく、歴史的世界から生れてくる。自由に働く人

間そのものがそこから生れてくるところが歴史的世界なんだ。新しいヒューマニズムはこのような人間を考えてゆかねばならぬ。

三木 そういう人間を考えてゆく哲学は……。

西田 それは、これまでの世界の考え方は自然科学的であつた。自然科学的に考えると、その世界から個人的自由を持った人間が生れるということはどうしても考えられない。そこで、世界というものはどう云つてよいか……。世界は創造的なものと考えねばならぬ。我々人間はこの創造的世界の創造的なエレメントなんだ。人間は世界から生れるもので同時に個人的自由がその本質だと云える。そう云うことはつまり、この世界が弁証法的だということだろう。世界はただ自然科学的に考

えられるような単なる法則的な世界でなく、創造的な世界であるが、それは主観的であると共に客観的、時間的であると共に空間的というように弁証法的なものであつて、そう云う世界は自分自身を形成してゆく世界であり、自分自身を表現的に限定してゆく世界である。このような世界のエレメントとして人間を考えねばならぬ。新しい人間性の意味はそう云うところに発見されねばならない。

こういふと何かアイディアリズム Idealism であるかのように考える者もあるかも知らぬが、却つて本当の歴史の世界は今云つたやうなものでなくてはならぬ。世界を人間的に考えるのでなしに、人間を創造的世界のエレメントとして考えるのである。これまで

のヒューマニズムでは人間は内在的に考えられた。それは内在的、意識的人間の人間学の上に立つていた。これからのヒューマニズムは歴史的人間の人間学を根柢とせねばならぬ。人間はこの世界に生れ、働き、死んでゆく。それはつまり世界が弁証法的に自己自身を形成し、表現することである。表現することとは形成することである。かような歴史的な世界から人間が考えられる。

これまでのヒューマニズムは人間を単に内在的に見てきたが、人間の存在はトランセンデンタル transcendental なものだ。むろん単なる超越でなく超越的であると共に内在的、内在的であると共に超越的であるということと、これに人間の本質がある。超越と云うと、これ

までのヒューマニズムでは直ちに人間否定と
考えられてきたが、そうではなく、超越的
が内在的、内在的が超越的というところに
深い意味の人間がある。今日はそう考えら
れねばならぬので、だから例えば弁証法神
学とかT・S・エリオットの文学とかはヒュー
マニズムに反対しているようだが、実はそこ
に新しいヒューマニズムのモメントがあると
思う。しかし単に超越的であって内在的でな
いと云うのぢやない。内が外、外が内とい
うのが人間の本質で、そのような人間を新しく
見出してゆかねばならぬ。

それはどう云うのであるかと云えば、創造
性が人間の本質になってゆくだろうと思う。
それは個人が世界の中心になるという個人中

心の見方でなく、却って人間がその中に入っ
ている、全体自身が創造的なもので、人間は
その中のエレメントとしてクリエートしてゆ
く。そこが全体主義、人間否定的な全体主義
と違う。世界は弁証法的な形成的な、表現的
な世界として創造的であって、人間はその創
造的なエレメントである。非創造的というこ
とは人間を否定することだ。人格の中心は単
に主観的な自由にあるのではなく客観において
自己を見出すことによつて人間は生れる。人
間が客観的に物を作るということは、人間
が物から生れるということである。人間が
客観から生れると云つても、その客観は自
然科学的に考えられる自然のことではない。

三木 東洋思想は一般にヒューマニズムの要

素に乏しいと云われていますが、そのことは如何でしょう。またそれは今後どうなつてゆくべきものとお考えになりますか。

西田 そう……。東洋と西洋とを比較すると、西洋の文化は大体ヒューマニズムが中心で、そのもととなるのはギリシア文化だろう。近世の文化はギリシア文化と違うがパーソナリズムでその意味においてヒューマニズムと云つてよからう。東洋文化は非人格的だと云われるが、東洋でも特に老荘の教えとか仏教などはヒューマニズムと反対のものだろう。儒教は比較的ヒューマニズムに近いが、それにしても西洋のヒューマニズムのようなものではなからう。そこで西洋文化は個人主義で、東洋文化は全体主義であると云われて

いる。

ところが今日では西洋的なヒューマニズムが行詰り、非人格的、全体的のものが中心とならねばならぬとなつて、そこに東洋的なものが新しいヒューマニズムにとってひとつの要素となると考えられる。ともかく、これまでの西洋的なヒューマニズムはひとまず否定され、新たに東洋的なものが現れるということとはあらうと思う。併しそれだけでは単に昔に還ることで、新しい人間を発見することにはならぬ。

今云つたような新しいヒューマニズムの人間観においては、超越的と内在的との弁証法的な結び付きに人間の本質がなければならぬ。そこで東洋文化の特色とされる非人格

的なものに単に還るといふのでなしに、寧ろそう云う立場においてヒューマニズムが認められ、自由の王国というものが考えられねばならぬ。超個人的、全体的なものは人間を否定するのでなく、却つてそこから人間の本当の個性と自由とが出てくる立場でなければならぬ。

だから、東洋では「無」が原理とされたが、無はただ否定的でなく、創造的と考えられねばならぬ。無は何も無いということではなく、現実が無なんだ。創造と云うと、何も無い処から物が出ることで偶然ということと人は一緒に考えるが、併し創造は、現実が弁証法的なもので自己矛盾を含み、自分自身のうちに自分自身を形成してゆくということであ

る。つまり現実の動きというものが餘程問題だ。現実の動きは非合理的だとよく云われる。併し我々自分が居るところが現実なので、それは人間を否定したものでなく、ヒューマニズムと容れないようなものでない。ラチオパティオを含まぬものでない。現実が現実を限定してゆくことが無の論理なんだ。無の論理は論理でないと考える者もあるが、私は却つて本当の論理はそう云うところにあるのだと思う。

普通の形式論理は本当の論理でなく、知識に対して新しいものを齎らさない。現実そのものが論理的なので、自然科学の基礎とされる帰納法にしても、現実が現実を限定してゆくという意味がある。単なる思惟でも感覚で

もない、我々がその中にいて表現を持つ、それが現実であつて、我々は表現的な現実のうちにいて科学的研究をなし、実験に基いて知識を得てゆく。それは現実が真理を決めるのであつて、ドグマは実験に合はぬと捨てねばならぬ。現実の論理は行為的直観の論理と云つてよい。その直観は非合理的でなく、働きによって見、見るものがまた働きを起す。現実は一時的即空間的、主観的即客観的、つまり弁証法的であつて、自分で働いてゆく。人間はその中にいる。現実が現実を限定することが論理になると思う。現実是非合理的なものでなく表現的なものである。現実が絶対の意味を持ち、絶対に触れるというのが表現的ということ、そのような考えは東洋に

もとからあつたのでないか。論理はそう云う現実から組立てねばならぬ。

これまでのヒューマニズムが行詰り、東洋的なものが現れてくると云つても、ただ東洋的なものに還るといふのでは何にもならん。そこに新しい人間が生れるのでなければならず物の考え方にも新しい論理が出来ねばならぬ。「無の論理」は創造の論理であつて、弁証法的で、現実的な感覚的なものを否定しない。感覚そのものが「絶対」に触れたもので普通の心理学で考えられる感覚の如きは抽象的なものに過ぎぬ。感覚は行為的自己の対象としての感覚として実在である。感覚は歴史的現実の実在として過去未来がそこに同時存在的だといふ意味において絶対に触

れるという意味を持っている。そう云う感覚、特殊が絶対である、一般であるというのが弁証法で、無の論理である。西洋の考え方は非現実的なものから現実的なものを考えてゆく。東洋には現実即絶対という考えがあるが、併しその論理はこれまで十分明かにされていなかったと思う。東洋の立場で新しいシステムティックな考えが出来てこない、東洋はどこまでも非人格的で、それでは文化の否定となり、人間は滅びてくるだろう。

三木

ヒューマニズムに反対する者は、ヒューマニズムの立場では我々の行為に対する権威の問題が考えられないと云い、ファッシズムなどでは特にこの権威の問題をやかましく云っているようですが……。

西田

歴史的世界は創造的であるが、創造的というのは自分自身を形成してゆくことで、形成的ということはまた表現的ということである。表現は我々を動かす命令の意味を持っている。形成作用の内容として現れるイデーはそのようなものだ。つまり形成、表現、創造という三つのものが一つであるところにオーソリテイの問題も考えられるので、人間はその場合この創造的世界の創造的エレメントと考えねばならぬ。行為的直観と云うのは見ることが働くこと、働くことが見ること、そう云う行為的自己に対して見られる形は命令の意味を持っている。大工が家を建てる、家を建てる時、単なる命令では動かず、材料だけでも出来ぬ。物が変じ、家が生

じてくるにはギリシア哲学で云う、イデーみたいなものがなければならぬが、そう云うイデーにおいて絶対の命令が現れる。表現というのとは何か客観的なものが出てくることだと思ふ。ディルタイやハイデッガーなんかのように、表現を単なる理解の立場から考えると命令するようなもの、客観的な権威というものとは考えられない。オーソリティは単なる内在の立場からは考えられず、また単に超越的なものでなく、超越的で同時に内在的なものだ。権威がヒューマニズムと結び付くには、創造と形成と表現とが一つであるということから考えてゆかねばならぬ。

三木 これまでのヒューマニズムは主観主義的で、カントあたりもそうでしょうが、人

間の行為というものは外にバラバラに与えられたものを纏めてゆくだけのもののように考えていましたね。

西田 そう、それではいかん。我々は世界中にいますので、そのエレメントとして存在している。世界が単なる一般者の世界であるなら行為はなくなるが、世界は弁証法的で、一即多、多即一という弁証法的なものだと思ふ。カントでは、その世界のうちに自分というものがどうして成立しているかが考えられない。カントの云う物自体にしても、否定的な概念に留まっている。

三木 つまり先生のヒューマニズム論では創造ということがよほど重要な意味をもっているのですね。

西田 そうだ。オーソリテイということでも、

ただ外的な命令的なもの、法則的なものでは創造ということがない。新たなものが出来てゆくかどうかが問題だ。表現は絶対的意味を持ち、そこにオーソリテイがあるので、表現は意識から出てくるのではない。

三木 ヒューマニズムは教養というものを重んずるのですが、その教養もビルドゥング Bildung の元の意味に従って創造的な形成作用の意味を持たねばならないでしょう。ルネサンス時代のヒューマニストの考えた教養にはそう云う意味があつたので、またゲーテなどもそのような創造的な形成作用を重く見ているようですね。近頃の教養論にはそんなところが欠けています。それに主観主義

的な考え方によるのでしょうか、行為ということと物を作るということが抽象的に分離されています。先生の云われるような表現的行為の考えが足らないのでしょうか。

西田 そう、作るということが問題にされていない。

三木 問題にされても、それが主として美学の問題になつてしまつて、一般に行為とか道徳とかと別に考えられています。

西田 歴史の世界がよく考えられていないからだ。これからのヒューマニズムはポイエシス（制作）を中心とし、制作的人間の人間学の上に立たねばならぬ。歴史的人間のヒューマニズムはそう云うものになると思う。

三木 ジードが倫理の規則と美学の規則とは

同じだと云っていますが、面白いですね。

西田 ジードの云う意味はよく知らないが、そう云う考えは私も賛成だね。私は歴史を芸術で考えると云って批評されるが、そうではなくて、歴史の世界から芸術を考えるんだ。歴史の世界は本来創造的な、形式的な、表現的な世界なんだが、そこから芸術も考えられる。表現的な世界の我々にアッピールするものが道徳法、ゾルレンである。むしろ芸術と道徳とは同じでないけれども、共に歴史の世界から見てゆくことが大切だ。いったい歴史の世界は根本的に技術的だと云うことができる。そう云うところから考えると、一方芸術なんかもそこに考えられるし、またマルキシズムのようなものもその中に入っていく

る。

三木 先生のお考えは東洋の「無」を新しく理解して、その中へヒューマニズムの思想を敲き込まれたものと思いますが、これまでの東洋の「無」の思想は一種の心境のようなものになっていたということがありますね。その原因は何でしょう。

西田 そう云うことがあつた。西洋文化は第一に戦つた。心境だけでなく何か客観的に理論ができぬと存在し得ないということから発達した。も一つは西洋の物質文明の発達ということと関係があるだろう。支那の思想も孔子春秋の時代は心境だけのものでないようだが、以後はその形態の単に精神的なものだけを伝えているんだと思う。そう云うことに

なっているだろうが、その原因はよく研究してみないと難しい。禅などは西洋の神秘主義と一緒にされるが、あれはもつと現実的なものだと思う。あまりに現実的な位で素人の云っているのとは違う。あれは十分変ったもので、マテリアリズムにもなれる。ともかく今日は心境だけではゆかない。それには論理的なシステムティックな考えが出来てこなければならんと思う。

底本：『読売新聞』1936.9.6～11——西田全集第二四卷・三木全集第十七卷

対談 「人生及び人生哲学」

自然の意味

三木 「先生の世界観人生観について一通りお話を承りたいのですが。先ず世界観とか人生観とかにおいては昔も今も自然というものに就いての考えがよほど根柢的なものとなっており、また実際、自然に就いての見方が定まらなければ、人生観も定まらないように思われるのですが、そう云う自然の意味を先生は如何お考えになりますか。

西田 「自然というものに就いてはいろいろな考え方があろうと思う。普通に云う自然即ち近代的の自然という意味は法則的で

ある。自然というものは何か自然法則によつて動いてゆくものと考えられる。自然の現象に何時でも同じ條件において繰返されるものである。これがまア今日の一般の自然の考え方だろうと思う。しかし自然というものの考え方は必ずしもそう云うことに限らないのであつて、例えばギリシア人の自然に対する考えはもつと表現的な世界、つまり我々の日常の行動の対象となるような自然を考えているようである。ルクレチウス Lucretius の自然の考えにしても、もつと我々に直接的な世界を考えて居る。それからまた東洋では、自然というものに就いては殊に支那の思想においてよく考えられているが、その中でも自然というものを最も深く考えたのは老荘の思想

であろうと思う。これらの古代の自然観は無論近世の法則的な自然の見方とは違っているが、古代でも東洋と西洋とではその考え方にまた違いがある。即ち西洋では客観的な自然が考えられ、然るに支那の老荘あたりの自然は主観的だと云つてよからうと思う。

とにかく自然というものの意味はいろ／＼に考えられるが、私は現今の科学的に考えられる自然よりも寧ろギリシアあたりの考え方が本當の自然に近いように思う。自然(ネーチュア)という語には「生れる」とか「生ずる」とかいう意味がある。即ち他から造られるのではなくて、物そのものが自然に生ずる。ギリシア語のプュシス(自然)というのがそういった語原の意味をもっている。尤もこれに

はバーネット Burnet あたりが反対しているから、その語原のことは別問題として、とにかく物が「生れる」とか「生ずる」とかいうことから自然を考えてゆくことが大切だと思う。アリストテレスなどはそのような自然を問題にしているので、植物なら植物の発生というものを考えると、植物においては質料と形相とが一つになっている、そう云う植物が植物を生ずる、これを問題にしているのである。ギリシア的な自然の考え方は客観的であるが、しかしこの客観的な自然に対して、主観的にも自然というものが考えられると思う。

三木 「そう云う客観的な考え方と主観的な考え方とは、物が生れるとか生ずるとかという

ことから自然を考えることによつて一つに結び付くのですか。

西田 「自然というものは自分で自分を形成してゆくものと考えねばならぬ。我々が物を作るというときに、物が變じて新たな物が生ずる。物を作るということは、普通には、主観と客観とが相対立して居つて、その主観が客観を變ずるという風に考えられている。しかしながら主観と客観とをそのように抽象的に分けてしまえば、主観が客観を作ると云うことも客観が主観を作ると云うこともできない。主観が客観を變ずるといふのは、主観が客観的になることである。また客観が主観的になることである。即ち物が作られるには主観と客観とがそこに一つになるというこ

とがなくてはならぬ。そういう風に考えると、そこにまた技術（テクニク）というものがある。主観が客観を動かし客観が主観を動かすということには技術というものがなくてはならぬ。この考えをずっと拵げて考えてみる必要がある。我々が物を作るといふ場合、我々の主観的自己によつて物が出来るという風に考えられているが、その自己というのは何処から生れてくるのであるかが問題である。その自己はやはりこの世界から出てこなければならぬのである。そう考えてくると、世界の歴史の動きというものは一種のテクネ（技術）というような形で動いてゆくことになる。

普通に自然と云えば、客観的に物が出来て

ゆくことで、客観が客観自身を変じてゆくことが自然と考えられているけれども、しかし歴史的な世界というものは主観的と考えられる我々自身がその中に入っているので、我々の自己はその中に生れ、その中で働き、その中で死んでゆく。人間というのは自分自身で生れるということが出来ない。何かこの人間を変えてゆくものから生れて来る。我々の意識、主観的自己というものも世界から生れて来る。そう云う世界を全体としてこれを自然と考えることができる。だから自然というのは広く歴史的に物が出来てくる、そう云う世界の動きというのが自然と考えられねばならぬ。物が生れるということから考えるならば、普通の客観的な自然

だけが自然でなくて、人間というものもその中から生れてくる世界が自然であつて、我々の主観的な行動といつても主観的に物を作るといつても、やはりその中で考えられねばならないのであるから、その全体が自然と考えられねばならぬ。このようにして本當の自然は歴史的に物が出来、歴史的に物が動いてゆく世界、つまり歴史的な自然であつて、普通の物理学にいう自然もこの歴史的な自然の中において考えることができる。人間に対して自然を考えるとこのやうでなく、人間も自然の中に入っているのであつて、物理的な自然もこの歴史的な自然の中において成立するといふ風に考えるといふのである。

かようにして自然というものは主観的であ

ると共に客観的、内であると共に外である。そういう弁証法的世界は自分自身を形成してゆく。そこで自然というものは法則的というのでなくて寧ろ技術的と考えられる。生物が発展してゆくとしても法則的でないので、客観を主観化し、主観を客観化する、そういう風にして動いてゆくのであって、そこに技術的という意味があるだろうと思う。技術というものは何か主観的に考えられているけれども、それは決して主観によって成立つものでなく、主観が客観であり客観が主観であるところに何時でも技術というものが成立つのである。

宇宙に於ける人間の位置

三木

先生の今お話し of 自然というものは、これまでの哲学で宇宙と呼ばれたものに当るとも云えるでしょうが、昔から世界観や人生観においては『宇宙に於ける人間の位置』ということが問題にされていますネ。この問題について先生は如何考えられておりますか。

西田

「人間は宇宙に於いてどんな位置をもつて居るかということを考える場合、普通は人間と宇宙とを対立的に考えている。そして人間を中心にして宇宙を考え、或いは逆に宇宙を中心にして人間を考えている。また宇宙というものは昔のコスモスという言葉の現すように秩序をもった客観的な世界という

風に考えられた。しかし本当の世界というも

のは歴史的な世界である、实在界というものは歴史的なものだ。世界は創造的に動いてゆくものであつて、我々はその世界から生れ、その世界で働き、その世界で死んでゆく、これが本当の世界であつて、世界は人間と対立してあるものではない。人間と世界とを対立的に考えると、人間は世界の外にあることになるから世界は本当の全体ではない。また人間が世界の中で否定されてしまえば本当の世界ではない。本当の世界は歴史的なものであつて、それは何処までも創造的に動いてゆき、我々人間はこの創造的世界の創造的なエレメントである、こういう風に考えられる

1 底本は「我々に」、西田全集第2巻による訂正。

と思う。

世界というものは何処までも動いてゆく、これが世界の生命だとするなら我々はこういう生命の一つの個体である、エレメントである。歴史的生命の世界は自分自身で動いてゆくものであつて、自己運動ということが生命の本質である。そう云う世界は一体どういうものであるかと云うと、無数に相対立し相反するものゝ同一——一が多であり、多が一である、という弁証法的な世界である。本当の实在界というものはそういうもので、つまり絶対に相反するものゝ自己同一として弁証法的であり、弁証法的なものとして何処までも自分自身で動いてゆくものである。

普通に生命というものは直線的なもの即ち

時間的なものと考えられている。しかし生命というものは環境との関係を有するもの、即ち空間的な関係を含むものであつて、単に直線的な時間的なものではない。そこでベルグソンの生命の考なんかは決して完全なものではないと思う。といつて生命は単に物理、科学的に説明されるものでもない。だから生命はヴィタリズム *vitalism* でもメカニズム *mechanism* でも完全に考えられ得るものでない。相反するものが一つであるといふところに生命は考えられるのであつて、例えば有機体においては各細胞が対立的であつて独立でありながら一つの有機体を形成している。しかしもつと具体的に考えると、有機体というもののだけが成立することはでき

ないのであつて、それは何時でも環境に於てあるものである。環境によつて生物は存在する。環境は有機体の直線的な時間的な統一を否定するものと考えられるが、しかし本當の生命というものは有機体と環境とが一つであるところに成立つのである。つまり生命は弁証法的世界の形成作用と考えることができる。自分自身で動いてゆき、自分自身を形成してゆく歴史的な世界に於ては無数の個体は対立的であると共に統一である。そのエレメントが独立であればある程世界は一つの統一をもつてくる。丁度普通に考えられるのとは逆で、普通の考えでは各エレメントが独立であればある程統一がなくなるとされる。然るに歴史的な世界は一が多であり多が一

であるという弁証法的世界であり、絶対に相反するものゝ統一であつて、総てのエレメントが対立的でありながら統一的である。かような世界は時間的であると共に空間的、主観的であると共に客観的、個別的であると共に一般的である。これが歴史的な實在界である。そう云う絶対矛盾の世界は自分自身で動いてゆき、自分自身を形成してゆくものであるが、人間はこの世界のエレメントである。生命というものはそういうダイアレクティッシュ *dialektisch* なものであつて、人間の生命というものもダイアレクティッシュな世界の自己限定、形成作用の意味をもっている。

三木 「それでは社会というものは如何考えられますか。

西田 「そこで社会というものはどういうことになつてくるかというと、歴史的な世界はそういう風に自分自身を限定し、自分自身を形成するということが社会的で、社会はそういう世界の意味をもっている。社会というのは普通に主観的に考えられるか、または客観的に考えられるかしている。しかし社会というものは自分がそこから生れてくるものでなくてはならぬ、と同時に我々自分が社会を作つてゆくものでなければならぬ。生命というものは何時でも社会的でなければならぬ。だから私はこれまでの考え、自然科学的な考え方とは逆に、自然科学的な法則は社会的な法則と同じ性質のものであると思う。これまででは自然科学的な法則をモデルにして

社会の法則を考えたけれども、逆に社会の法則によつて物理の法則を考へてゆく。社会的ということとは相対立したものが弁証法的に一つであるということである、これはそれに一つの形が出来てくるということである。そういうことが社会というものの法則で、そういう考えを以て物理の法則というものを考へてゆく。一寸分り難いかも知れないが、形というのは広い意味であつて、極く卑近な例でいえば、生物が生物の形をもつておる、この形というものは物理的な法則によつて変化することもできないし、また物理的な質料を離れたものでもない。物理的に考えると、独立なエレメントが寄つて一つの物が出来るといふ時、物はそれ自身に於て一つの

法則をもつて居るものである、こういうことを形と云つてゐるのである。物質界というものも歴史的世界を離れてそういうものがあるのではなく、この世界と同じように考へてゆくことができる。

それで元に戻つて、宇宙に於ける人間の位置に就いては、人間と世界とは対立してゐるのではない、だといつて世界を人間的に考へるといふのもない、寧ろ人間を世界的に考へる、即ち人間は歴史的世界の形であるといふ風に考へるのである。もとより個人の人格を否定するのではない。世界は創造的なものである。それ自身に於て動いてゆく世界は、各エレメントが対立的であつて統一である。この世界は自分自身を形成してゆく、この世

界の形として人間は考えられる。人間はそういう弁証法的世界の自己限定として見られるのである。

道德の問題

三木 「先生はつねに行為の立場から物を見てゆくと云われていますが、そうすると、それはいつでも道德の問題にぶつかるわけですね。その道德というものはどういうことになりますか。また先生の哲学では行為はすべて形成的な、表現的なものと考えられているようですが、そうすると、表現と道德との関係は如何お考えになるのでしょうか。」

西田 「これまで道德というものは理性に根拠を置いて考えられた。カントは理性のゾルレ

ン（当為）というものを道德と考える。或いはカントと反対の立場の倫理学のように快樂とか幸福とかというものを基礎に置いて道德を考えたのである。

そういう道德観は人間をアトミスティック（原子論的）に考えており、人間を単に意識的なものと考えておる。単に抽象的な理性に人間の根拠を置いている。ところが前にいったように、人間はそういうものではない。本当に生きた人間というものはやはりこの歴史的世界のエレメントと考えなければならん、その創造的なエレメントである。そうすると人間の生命というものは歴史的生命である。歴史的世界は弁証法的に自分自身を限定してゆく、世界の肯定が否定であり、否定が

肯定である。そういう風にして動いてゆく。その否定が肯定であり、肯定が否定であるということは多が一であり、一が多であるということである。歴史的生命の世界は自分自身を形成してゆく世界であつて、つまり表現的な世界だと思う。我々の行為というのはたゞ意識的にそう思うというようなウイル（意志）とは違う。行為は結果を生じなければならぬ、外のものを変ずるということではなくてはならぬ。たゞ変ずるということでなしに、何か物を作るということ、ギリシア語でいうポイエシスである。そういう行為というものは表現をもつていなければならぬ。物が生れる、その生れたものは世界の要素として我々を動かしてゆく。普通に表現は主観的

なものだと考えられるけれども、表現ということは歴史的 세계 に於て客観的なものが現れるということであつて、即ち世界が世界自身を形成するということである。我々の自己は歴史的生命の一つのエレメントである。我々が物を作るといふ時、自分の主観から出発するのであるが、その主観は世界から生れてきたものであつて、物を作るといふことは即ち世界が自己自身を形成することである。そういうものが人間の行動であつて、その意味で人間の行動は表現的だといえると思う。そこで道徳というものはそういう人間の使命を充たすことである。人間はこの世界に生れてこの世界に生きている、この世界は弁証法的に動いてゆくもので、弁証法的な一

つの方向をもっている、その動きを自分の使命とするところに道徳がある。抽象的な理性は道徳の内容を示すものでない、また単なる幸福とか快樂というものを求めてゆくことが人間の道徳でもない。我々は弁証法的な世界のエレメントとして存在するのであるが、その世界の動いて行く方向というものがあつて、その使命を充してゆくことが道徳である。ゾルレン（当為）ということは現在を超えたものゝ方に向つてゆくということである。そのゾルレンが世界の方向ということになつてくる。だから人間がゾルレンをもつということは、人間が弁証法的世界の創造的なエレメントとしてである。

表現について考えると、本当の表現というこ

とは単に主観的でなく、世界が世界自身を限定してそこに現れるということである。客観的認識というものも、それを表現といつてもいゝんじゃないかと思う。科学は歴史的世界の表現だといつてもいゝと思う。これまで客観的認識というと、何か客観的に認識されるような実在が認識そのものに対してその外にあるように考えられた。我々の意識が主観であつて、これに對し客観的に物があり、認識するということは主観が客観を写すことであると考えられた。従つて表現ということと客観的認識ということが全く別なことになつて、表現は何か主観的なものと考えられる。しかし眞の客観というものは表現的なものである。物理学は数学的なシンボルに依つ

て客観を表現する、その表現はたゞ主観的なシンボルを用いるのではない。我々の意識にしても自己が世界のエレメントであるのだから、我々が实在界を表現するということはつまり世界が世界自身を一つのものに表現することになる。表現の内容は客観的なものである。芸術なんかの表現もやはり主観に客観を従えるのでなしに、寧ろ客観に主観が従ってゆく、そういう意味に於て本当の客観が現れることが表現だと思う。物理学にしてもこちらからこちらのものを写し、この写されるものが向うにあるというのではなくて、科学的知識の内容は世界の自己限定として一つの表現であり、形である。我々の意識の本質は形成作用である。

かようにして道德というものも、自己が歴史的生命として形成的に働くところに考えられる。それは主観的でない、世界が世界自身を形成することから考えられるのである。表現的ということは道德ばかりではなく、芸術その他いろいろなものがあるけれども、道德の問題も我々が形成的な、表現的な世界の中に於てそのエレメントであるということから考えてゆかなければならないのである。

道德は決して我々の身体を離れたものではない。普通に道德と云えば身体と反対の立場のように考えられるが、決してそうではない。我々が世界の一つのエレメントとして生きていることは我々が身体を持つということ

であつて、道徳は歴史的身体の立場に於て考えられねばならぬ。我々は身体によつて歴史的世界のエレメントとして存在するのであるから、身体というものも何処までも深く考えられる。普通に身体は生物学的にのみ考えられているけれども、我々の身体は一つの形

であつて、形を持つということとは機能を持つということである。機能というものはいろいろに考えられるのであつて、生物学的機能に対しては生物学的な形がある。しかし我々の機能はもつと歴史的なものである。そういう本當の身体、生命があつて、それから道徳というものは出てくる。だから道徳と身体とは決して相反するものではない。

我々が世界のエレメントとして働くという

ことは社会的に形成してゆくということであつて、社会と道徳とは離れることができない。道徳は抽象的な良心に従うとか、伝統に従うとか、抽象的な理性に従うとかいうことではなく、道徳は身体的であり、そして社会的であるということになるのである。

三木 「道徳の問題について、何故に現代には虚無的な、懷疑的な考え方を持つている人が多いのでしょうか。

西田 「それは現代は世界觀なり人生觀なりが転換する時代であるからじゃないかと思う。これまでは意志であるとか理性であるとか、つまり個人的自由を中心とした道徳であつて、それが世界の行く道であり、歴史の發展の方向であつた。ところが今日はそれではい

けないものが何か出て来た。そこで人間というものが否定されてゆくように思われる。個人的自由から考えれば、今の世界は何か虚無的に考えられる。

ところが人間の本質は単に個人的自由にあるのではない。前に云ったように、人間は世界の創造的なエレメントである。この創造的ということに人間の本質が認められる。だから人間は自分を否定すると同時に自分を肯定することになる。否定するということは単に非人間的なものに従ってゆくというのではなく、世界の創造的なエレメントとして働いてゆく。これが人間の本質であって、政治、道徳、芸術は総てそういう点に中心を置いて

1 底本では「人的」、西田全集第12巻による訂正。

考えてゆかなければならないんじゃないかと思う。

歴史の発展の方向

三木 「歴史の発展の方向というものを如何お考えになりますか。また歴史には目的というようなものがあるでしょうか。」

西田 「私は近頃歴史的世界というものを中心にして考えている。歴史的世界は絶対に相反するものの自己同一である、無数の相対立するものが一である。こういう考えがいつでも根柢になつて居るのであるが、そこで歴史的世界というものは何時でも現在ということから考えなければならぬと思う。現在は常

に動いてゆくものである。動くと共に何処ま

でも動かないものが現在である。過去は過ぎ去つたものだといふけれども、しかし過去は何等か現在に含まれていなければならぬ。

また未来は未だ来ないものであるけれども、これも現在に何か現れていなければならぬ。歴史的世界の現在といふものは常にそれに於て過去と未来と現在とが同時存在的である。過去と未来は共に現在に於て否定さるべきであると共にまた過去も未来も現在と同時に存在的である。これが弁証法的な歴史的存在である。そういうことがやはり先の相反するものゝ同一といふこと、無数の相対立するものが一つであるといふこと、多が一であり一が多であるといふことであつて、弁証法的

である。

そこでいけば世界の歴史といふものが一つになつたところが現在である。そういう現在は多が一であり一が多であるといふことだから、その現在は多を否定すると共に多を肯定している。本当の現在はそれに於て過去と未来と現在が同時存在的であつて、私が「永遠の今」といふのはそういうことを云つてゐるのだ。世界は弁証法的なものとしてつねに動いてゆくものであるが、そういう世界の動きを私は「非連続の連続」といふことで現している。それはつまり互に絶対的に対立的なものが一つであるといふことにほかならないのである。現在といふものはつねに動いてゐるが、それは「絶対」に触れたもの

である、そこに何か絶対的なものが何時でもある。絶対的なものがあるということは形をもったものであるということである。

歴史の動きを考えても、例えばギリシア時代がローマ時代になりローマ時代から中世になってくると云つても、その一つ一つの時代は次の時代に移つてゆく可能性をもっていると共にそれ自身が何か絶対的な意味をもっている、それは一つの形をもつということである。ギリシア時代はギリシア時代、ローマ時代はローマ時代という一つの形をもっている。だから歴史の動きは単なる連続ではない。それを単に連続的と考えることは、抽象的な見方である。

歴史の世界を現在と過去と未来と、この三

つに分けて考えると、現在は過去の結果であり、そして現在はまた未来の予備であるという風に考えられるのではないと思う。歴史の世界を単なる連続的發展と考えることはそういう風な考え方であつて、現在は過去の結果であり、未来の予備であるとするのである。しかし歴史の世界というものはやはり過去は過去として特殊のものであり、現在は現在として特殊のものであり、また未来も未来として特殊なものである。だから特殊から特殊へゆくのであつて、その間に必ずしも三つの連続的發展があるのではない。歴史を連続的に考えることは、歴史をテレオロジカル Teleological (目的論的) なものと考えることである。しかし歴史は単にテレオロジカルに

考えられるものじゃない。それは歴史の觀念論的な考え方に過ぎない。私は歴史を連續的に動いてゆくものと、目的論的に考えることに反対である。

しかしそうかといって歴史は全く非連續のものであるか。歴史の方向というものはどうして定つてくるかというに、それには何時でも現在というものがそれ自身ディアレクティツシュであるということを考えなければならぬと思う。それが弁証法的だということはどういうことであるかというに、現在の世界は形のあるもの、定つたものである、スタチカル *statical* なものでもある。そのスタチカル（靜態的）なものがまた何処までも動いているものであつて、次の世界へ変じてゆ

くものである。しかしただ變じてゆくものでなくて、そこに一つの形をもっている。だからして現在というものは動いてゆくと共にまた動かない絶對的なものに触れているものである、そういう弁証法的なものとして、常に何か一つの方向をもっている。我々この世界の一つのエレメントとして自分がその中に働くものと考えられる。歴史的な世界の動きは單なる連續でもなく、また全くの非連續でもない。それは非連續の連續として弁証法的に動いてゆくもので、そこにはやはり弁証法的に一つの方向がある。

ヘーゲルあたりの考えでは、歴史の始めは一般的なものであつて、それがたゞ次第に特殊化され個性化される、そういう図式で考え

られているが、私はそれは本当の歴史の考え方ではないと思う。成る程歴史の始めは何か一般的なもので、それが特殊化され個性化されてくるということも考えられるけれども、しかし厳密に考えてみれば、始めは一般的だったといつてもそれは決してたゞ一般的であつたのではない、一般的という一つの特殊な文化である、特殊な形である。一つの世界とその次の世界とを考えてみれば、前のものも特殊であり、後のものも特殊である、一般的なものが個別化してくるのでなしに、先の一般ということも一つの特殊なものであり次のものもやはり一つの特殊である、例えばエジプト文化とギリシア文化とを考えると、エジプト文化からギリシア文化が

出てきたとは云えないし、ギリシア文化はエジプト文化の特殊化されたものでもない。

ギリシア文化はギリシア文化であり、エジプト文化はエジプト文化である。もつと遡つて全く原始的な文化を考えてもその原始的な世界から展開されて次のものが出来たように考えられるけれども、本当の歴史の立場からいえば、原始的な世界もまたその次に来る世界と共に一つの特殊な形をもつた世界である。歴史の発展に於ては必ずしも一方が他方の個性化されたものであるということはない、皆夫々特殊なものである。だからして西洋人が東洋文化は原始的なものであり、西洋文化は発達したものだと思えるけれども、決してそうではない、西洋文化は西洋文

化で特殊であり東洋文化は東洋文化で特殊のものである。

私は歴史の発展をメタモルフォーゼ Metamorphose と呼んでいる。歴史の或る時代はその時代として全体的なものである、一つの時代は前の時代の結果であつて次の時代の予備であるというのでなしに、その時代はその時代として全体的な形をもっている、歴史はそのような一つの形から他の一つの形へと移つてゆくのである。世界は動くものである、動くという限り相対的である、しかし相対は絶対であつて、一つの世界は或る一つの定つた形であると共に、過去未来が同時存在的に常にそこに含まれているものである。歴史の一つの時代には一つの形が定つ

ている、しかしその形は定つていると同時にまたそれを否定するものが含まれている。だからしてそれは弁証法的である。

底本：『日本評論』1936.10——西田全集第
二四卷

西田幾多郎先生のこと

西田先生に初めてお目にかかったのはちょうど先生が『自覚に於ける直観と反省』を書き上げられた頃であつた。「この書は余の思索に於ける悪戦苦闘のドキュメントである」と云われているが、先生に接して私のまず感じたのは思想を求めることの激しさであつた。私は嘗て先生の如きほんとの意味において激しい魂に会つたことがない。

この激しさは先生がつねに何物かに駆り立てられて思索していられることを示すものである。それは先生のうちに深く蔵せられた闇、運命、デーモンと云つても好いであろう。先生の哲学から流れてくるあの光はこの闇の中から輝き出たものである故にそれだけ美しいのである。先生は早くからロシア文学を好んで読まれたようであり、つい最近にも、ドストエフスキーは非常に面白いと話していられた。意味深い事実である。先生は自分自身に大きな問題を負うて生れて來られた。この問題の大きさが先生の哲学を大きくしているのだと思う。

しかしこの魂の底にはその激しさにも拘らず自然のような限らない静けさがある。絶えず矛盾するものを生みながらどこまでもそれを包んでいるものがある。先生において驚かれるのはその執拗な追求力と共にその思索の度胸ともいふべきものである。眞の体系家となるには思索の度胸

が必要だと私は考えるのであるが、先生のそれにはまことに逞しいものがある。かような度胸は決して簡単なものではない。愛の激しさと共に深さを有する者にして初めて得られるものである。

先生の直観力も珍しい。本の批評とか人物の批評とかを伺うと、先生はたいいてい一言でずばりと云つてのけられる。その大胆さにも、その確さにも恐しいものがある。この直観力が先生の基礎にあると思うが、かように大胆に見える直観力にはつねにイメージ *image* が伴われているものである。先生の哲学は論理だけで出来たものでない。論理の以前に豊富な直観とイメージとがある。先生の論理はこの直観とイメージとを活かすためのものであり、そこに新しい論理が生れ、この論理の不思議な強靱さがある。硬いようでも脆い論理がある。先生の論理は現実によつて鍛え抜かれたものである。

先生の哲学の深さは誰でも云うことであるが、その広さも考えなければならない。先生の広さはお目にかかつて色々話してみれば分る。その関心もその教養も極めて多面的である。しかもそれぞれ物の本質を鋭い直観力によつて先生の哲学の立場から掴んでいられるのである。先生の書かれた論文は極めて行届いたものである。かように行届いたところは思索の執拗さと綿密さとに基くことは勿論であるが、単にそれだけでなく、思索の広さというものがなければならぬ。一見甚だ論理的で綿密なようであつても、大きなところ、肝心なところが抜けていたり、よく考え

られていなかったりするものが少くないのである。先生の哲学の深さは感じだけでも分る、その広さは自分で考えることができるようになって初めて分るのではなからうか。

最近の先生の思想は円熟して愈々完璧に近づいたが、先生がいつまでも若さを失はないでいられるのも驚くべきことである。停年で大学を退職されて後先生のように多くの仕事をされ、しかもその思想が発展を続けていったというのは日本人としては全く異例であると云つて好い。求めることの如何に激しいかを現すものである。

世に哲学の教授は多い。しかし眞の哲学者というものは極めて稀である。明治以来日本の社会において歴史的な仕事をして来た人は世間で「哲学者」と云われるよりも「思想家」と呼ばれる型の人であつた。西田先生が初めて「哲学者」としてそれらの思想家に匹敵する以上の歴史的な仕事をされたのである。

——1937（昭和12）年12月『婦人画報』——三木全集第十七卷

座談会 「西田幾多郎を囲む座談会」

西田幾多郎

三木 清

佐藤信衛

谷川徹三

林 達夫

今の学問の欠陥

三木 ではこれから筆記をとって貰いますが、

先生、何か話をして見たいというテーマがありませんか？

西田 別に……。また話しているうちに出るかも知れませんが……。。

佐藤 何か三木さんに緒をつけてもらいま

しょう。

西田 君はなれて居るのだろう。

三木 いえ。どんな問題を取り上げようかな。

佐藤 今のような話から始めたら。

三木 大学問題……。

佐藤 そう。それから大学の教育というよう
なこと。

西田 さつき谷川君が云つたように、法科あ
たりのなんだね。あれをもう少し何と云つて
いゝかな。君は何と云つたかな。

谷川 全体を見渡す人……。

西田 そういふような人、つまり思想全体と
いうものが分つてそれから法律というものを
考えるような人が欲しいのだね。

谷川 有ゆる方面に今それが必要ぢやありませんかね。何でも、詰りこういう転換期には

そういう全体を見渡せるという人が一番必要になって来る。

三木 だから私は経済学部でも、法科でも、再建ということは今の講座をそのままにしておいて、これをうめようというのでは出来ない。どうしても、一度すっかり根本的に考え直して、今日必要な学科に新たに变えなければいかぬと思う。今度の東大経済学部の事件^注はその好い機会だ。

注記・西田全集脚注では、人民戦線第2次検挙(1938)、大内兵衛・有沢広巳・脇村義太郎・美濃部亮吉等が検挙された。彼等の処分をめぐる教授会が紛糾した、とある。同年、海軍造船士官の平賀譲が東大総長となり、この座談会のあった前月、平

賀総長による経済学部教授河合栄治郎・土方成美の処分に反対する16名の教授が辞表を提出した。この件に関して、三木は読売新聞(1939.2.6)に『東大経済学部の問題』(三木全集第15巻)を載せている。この「事件」を指すのだろう。

谷川 さっきの三木の話は面白かったぢやありませんか。深井英五氏を持つて来るということは面白い。もう一席やつて貰つてもいいな。(笑声) ネ、それを一つ君やり給え、あれはいゝよ、なか／＼面白いよ。

西田 私はこういうことを考えているのだがね。よく人の言うことですけれども、経済というものは経済だけで考えられるのでなしに、やはりこれは何時でも哲学を基とすべきだ。哲学と経済学というものは、これも何時でも結び着いたものだろうと思うのだね。

ところが、日本にはその経済学というものだけが全く独立のようになって、明治からずっと……。

谷川 詰りそういう学問の伝統が日本にはないということですね。西洋では経済学が学問の大宗たる哲学から岐れて発達して来たのですけれども、それが、日本はそういう経過がなくて、いきなり経済学というものを持って来たと云える。

西田 例えば明治時代からずっと英国の経済学が入っていたね。それはアダム・スミスとかミルとかいうものですね。あゝいう風な英国の経済学というものはただそれだけのものではなくて、やはり英国の哲学と関係があつてそこから出て来たものだ。そのアダム・

スミスの経済学というものは、アダム・スミスの大きな学問のシステムの一部なので、そのシステム全体というものはアダム・スミス自身にやらせてとても出来上りはすまいと思われるようなものだ。とにかくそんな大きなものを背景に予想している。矢張り哲学が基礎になったものである。ところが、日本では唯その一部分だけ即ちアダム・スミスの経済学というものだけが抽象的に研究せられた。それで日本の経済学者は経済学というものを含んだ全体としての哲学と関係のないものに考えすぎた様に思われる。自然科学はどうかしらんけれども、精神科学はそうはいかないものがある。精神科学は部分だけやつてもいかぬ。全体を顧慮せぬといかぬ。

それも近頃マルクスが来るまでは夫でまだ差支えなかった。何故なら、英国の哲学というものが大体コンモンセンスであつて、そう哲学というものを専門的に考えんでもその経済学は常識で分つたのだらうと思うね。例えばアダム・スミスの経済学の背後となる人間というものは極く常識的なんだから、それで特に哲学というものを深く考えなくつても経済はやれるのだ。ところがそれから歴史派というものが入つて来た。これも唯、普通の歴史という考えを有つて居ればそれでよかつた。ところがその次にマルクスが入つて来た。こいつはそうは行かないのだ。マルクスというものは、結局歴史哲学というものの背景によつて見なければ分らない。そこでは

じめて経済学というものと哲学というものになってしまう。どうしても離すことの出来ないものになつた。ところで、そのとき日本の経済学者はマルクスに対して如何なる態度を取つたか。それを私が言つてみるのに、マルクスの背景にある哲学思想を理解して、そうしてそこからマルクスを批評的に見るということとは、これは余程哲学の頭がなければ出来ない。そこでマルクスの経済学者をやる日本の経済学というものは、むしろそんな用意はしないからマルクスの背景となつたものをその言葉通りその儘信じるか、或はたゞそれに全く反対するか、この二つに外ならなかつたんだと思うのだね。是を是とし非を非とする批評ができなかったんだ。つまり、経済学者はマルクスを

克服すると云うことなく、マルクスになるか、マルクスの反対になるか、それだけになってしまったと云えるだろう。それだからして、矢張りこれからは経済学というものには、そういう風な背景というものがあるものだという立場から、それを基礎として学問として組織しなければならぬのだと思うのだね。

三木 特殊科学の基礎にも或る一定の哲学的

世界観があるわけですが、社会の安定している時代にはそれは自明の前提になっているので、それに触れないでやって行けると思います。併し今日のような時代においてはそういう基礎が疑わしくなり、いわゆる基礎の危機というものが現れるのですから、哲学的世界観的基礎からやり直して行かなければなら

ないような時代になって居るのだろうと思います。ところが実際に於てはかような基礎的な問題に触れるのは今日の社会情勢では危険であるからこれを避けて、成るべく人のやらない特殊的な問題をやろうというような傾向がアカデミックな学問に多いのではありませんか。

西田 法科でも矢張りそうだろうと思います

な。西洋の法律というものは皆歴史的背景があつて理論的に発展して来て居るのだらう。ところが日本にはそれが無い。西洋の或る人の法律理論というものがあればそれだけで法律ができてしまうというようなのだね。

学問統制是非

三木 今の学問統制というもの、あれについてはどうお考えでしょう。

西田 私は統制をやつてしまえば、研究が出来ないようになりはせんかと思うのだね。無論まだ十分に練れない、未熟の学説を若い者にすぐ講ずるのはよくない。若い学生をあやまる如きことはよくない。研究ということとはだから学生に講義するということと分けたらどうか。大学生は必ず学者になるのではなし、唯経済とか法律とかを三年やるといふだけなら極く普通な所謂危険でないようなものでよい。そこに或は統制というものは要るかも知れんと思う。研究というものは何処までも矢張り自由でなくちやならぬ。併しそこ

は難しいよ。實際言へば研究というものは互に批評論難というものが必要で影響の洩れないように隠れてばかりやる訳に行かない。そこはこういう風にやるか。

三木 統制ということは現在政治的な必要があつて、或る程度認めなければならぬわけですが、学問を統制して行つた結果がどうなるかということについては、まだ歴史的に一ども証明されていないことだと思ひます。現在ドイツ辺りで学問を統制してそれほど悪い結果が生じていないにしても、それはいわゆる自由主義の時代に鍛えられた学者がたくさん残つていて、そういう連中がやつてゐるから、統制の下に於ても尚いゝ研究が出来る。ところが今の若い連中は、初めから統制

ばかりずつとされて来て、そうして十年なり、二十年の後の学問を考えてみると、はじめなものになるのではないかと思われるのです。

西田 学問というものは統制で以て盛んになったことはない。例えば支那の学問というものは春秋時代に出来た。あれから後の支那の学問は皆そこへ還つて考えて居るのです。あれは自由研究の時代だろうと思うのだね。

佐藤 学問を統制してどうしようというのか。いつたい学問を統制すべきものに何があるのか。その本末が明らかでないと思うのですが。
西田 国策に依る統制ということであろう。現在の日本なら日本の政治上の位置だね。これはどうか、まア吾々より政治家はもつと実際のものに触れて居るのだから、そ

れは吾々よりもつと本当のものを掴んで居るかも分らないが、兎に角そういうものを定め居る訳です。

それに依つて学説を統一して行こうというのなら、矢張りそういうのは政策というものに束縛せられることになるだろう。政教一致ということは深い大きい意味でなければならぬ。

官吏と思想

三木 そこに私は近代の分業というものの弊害の一つの現れを見ることが出来るのではないかと思うのです。昔なら学者でも実践的な仕事に関心を有つて居る人が多かつた。哲学者なんかでも、社会改革というような

問題を考へて居った。ところが今日のよう
に分業が発達して来ると、学者は唯学問を考
え、政治家は政治だけをやる。そういう近
代の分業の弊害の為に、学問と実践との二つ
がピッタリ一緒にならない。だから統制とい
うことが歪になつて来るんじゃないか。学問
のことも全然分らない者が学問を統制
する。また学者は現実の問題に就て何等深切
に考へてやらない。そこに近代的な分業とい
うものゝ弊害が見られるのではないでし
ょうか。だから、前にいわれたように特殊科学と
哲学とが一つにならねばならない必要があり
ます。實際家と理論家とがもつと密接に結び
付くことが必要なんだと思います。

西田 従来吾々も矢張り学問というものを現

實の實際の問題というようなものから遊離し
て考へて居ったかも知れん。少し前にはキセ
ンシャフト・ウム・キセンシャフト・ヴィレ
ン、¹ ラール・プー・ラール、² ということを云つ
て居った。併し實はすべて歴史的な背景から
考へなければならぬ。それで今日で最も大
事なのは歴史哲学というものと私は考へて
いる。ところが、もう一つは、これは官吏と
いうか、政治家というか、こういう人はこれ
迄は法律の解釈というものが必要だったか
知らぬが、これからは思想問題というもの
が必要なんだ。それを本當に解することが

¹ Wissenschaft um Wissenschaft willen. (ドイツ語) 学問のための学問

² Part pour Part (仏語) 芸術のための芸術

必要なのだ。日本歴史というものは大事だということとは、たしかにそうもなければならぬと思うけれども、それだけでは今日の色々な思想の内容の判断というものは出来ない。どうしても現実を説明すべき理論的思想というもの、その理解がなければならぬ。官吏などはそのような事がこれから必要だと思うのだね。官吏の仕事として必要だと思う。法律を知って居るといふことがこれまでの官吏に必要なように、今日は思想問題というものゝ理解が必要でないかと思う。

三木 思想問題を理解する能力のない者が少し出しゃ張り過ぎてはいませんか。

西田 そうだね。

三木 理解のない者が出しゃ張らなければなら

ないのが今の時代であるかも知れないが、もう少し解つてくれなければならないと思う。

佐藤 そうだ、そもそも学問というものの理解がないことから現代の総てが出て来ると言えそうな気がする。方法も知らず従つて来た効能もさつてないと思う。

西田 日本には精神科学的学問というものが十分でないと思う。

林 官吏などは皆な形式主義か末梢主義でですね、思想問題に対して……

西田 併し官吏ばかりでない、これまでは学者が学問をしてもそれを実際から遊離していたようにしてそれだけのものに考えて居た。これはむろん吾々の方でも今日これから改めて行かなければならぬだろうと思う

のだね。

谷川 小さな専門家が多過ぎますね、学者や官吏に……。

西田 そうね。

谷川 学問でも、小さな所をほじくって居れば、それだけで以てひとかどの権威になる。官吏でも何でも、矢張り日本の学者と同じように、小さな専門家が出来てしまつて、全体が見渡せないというような所がある。

西田 そうなんだ。

明治以後の教育の得失

佐藤 そうすると、罪は明治以後の教育にあるということになりますか？

西田 それはそうだろうと思うのだね。併し

それはまた明治がいけないということは、明治が誤つたと云うんじゃないんです。何故ならば、明治には明治のような教育が必要であつた。そして実はその弊というものはそれほど現れなかつた。それは明治の初めには全体を見渡すということは前代の学問によつてちゃんと出来て居つたのです。その時代の人には維新前から一個の人間全体の教養というものがあつた。それだからして、その欠陥の心配はなくて、ただ必要なものは部分々々の技術であつた。そういう部分の技術が人間を害うことがなかつた。だから明治時代の人が採つた方針は間違いだということはないんだ。それを間違つたという人もあるが、私はそうは考えない。それでなければ明治はか

くして今日まで来ることはあるまい。たしかに昔の武士は全体の教養を備えて有つて居つた。

昔の漢学というものは矢張りそういう性質のものであつた。それとして見ればそんな立派なものだから、今日でもそれだけで行けるならば、今のような復古的な考えでいいですね。併し乍らそうばかり云えないんですね。西洋には哲学という一つの理論的なものがある、それが代々継承する遺産になつて人々の教養に資している。日本ではそういう人間全体としての教養という様なものが明治の二十年代、三十年代まで昔のものが残つてあつたと思うのだね。ところが今日そんな所へ元へ還つて維新前の教養を再興せよという、それはまあ僕も必ずしも悪いとは言わな

いが、それだけで行こうというんぢやいけないだろうと思うのだね。

佐藤 さっきの経済学の例で言いますと徳川

時代の儒者がいろいろ経済説を出しておりますね。あゝいうものをその儘育てて行つて外からの輸入などに頼らなかつたら、その学問ももつと自然な発達を遂げたらうというようには考えられませんか。

西田 だけれども、それは僕は行けなかつたと思う。なんとすれば、日本は明治へ来て非常に違つたものにぶつかつたのですね。日本が俄に今日の様な世界に入つた。だから、その経済説もそうだが、古い教養がそのまままで成長するということはできなかった。やはり新しいものを附け加えないといけなかつた。

しかし、その初には元のものは違つて居る。それは明治の半ば頃まではあつた。それで明治の人は人間としてのこの基礎があつたからただ技術さえやればよかつたのだらう。ところがそれもない後はどうもそうはいかぬことになつたのですね。それが今日なのですね。そういうものは段々なくなつてしまひ、今度はこんな技術の方ばかりになつてしまつて、谷川君の言うように、スペシャリストばかり出来た。

西洋と比べる

三木 学生なんかを比較して見ても、イギリスとかドイツ辺りの大学生と、日本の大学生とを比較すれば、日本の大学生の方がいろいろ

物を知つてゐる。しかしその学生が家へ帰ると、全然違つた世界に入らねばならない。また社会へ出れば全然違つた世界になつてしまふ。ところがヨーロッパの学生は家に帰つても学校にいるのと同じような話が出来る。社会に出ても同じような話が出来る。そういう智的雰囲気がある。だから絶えずそういう所から刺戟されるが、日本では学校だけが特別なものになつて、家へ帰れば、学校で聴いたようなことに就いて話することができるといふような智的雰囲気がないのだから、学園といふものが結局職業的に考えられ、人間の身についた真の教養とはならないんぢやないかと思ふのです。

林 ヨーロッパに於てはお婆さんと学生が学

問の話が出来るですからね。

西田 それは昔、維新前であつたならば出来たろう。学校へ出て源氏物語を学ぶ。家へ帰つてもそのころのお婆さんはもつと教育があつてそんなものは知つていたろうからそれは出来たと思うが、今日は出来なくなつてしまつたのだね。

谷川 私はこの間一寸支那へ行つて、この古い世界と新しい世界とのギャップというものが支那へ行くと日本に於けるよりもつと甚しいんぢやないかと感じたのです。支那の新しい三十以下のインテリゲンチヤは、大体マルクス主義の洗礼を受けて居る。女でも、支那の新しい女は、日本のそういう女よりももつと尖端的です。それでいて民衆の生活は昔の

ままです。未だに纏足の婦人がヨチ／＼歩いて居る。立派な料理屋でも、便所は非常に汚い。上海の或る相当の料理屋へ行つて便所はどこかと聞いたたら、流し場へ連れて行つて、此処でしろと云うのには驚いた。詰りその位一般生活、民衆生活は昔ながらなんです。それでいて一方新しいものは日本よりも一層尖端的になつて居る。そのギャップが日本よりももつと大きい。支那の今の色々な悩みの根源はそういう大きなギャップがある所にあるんぢやないかと思ひました。

支那には何を与え得るか

西田 僕も矢張り君がいう様なものだろうと思うのだが、日本人が支那人に対して何か

日本精神とか何とか云いますね、併し日本精神というものは、日本人が歴史的に養成し來つたもので、支那人へ持つて行つてすぐそれを注入することは出来ない。それなら、どういふ風な方法で、何処を以て、支那人というものを助けるか。日本人は兎に角明治の初めに西洋の違つた文化を採り入れて今日までどうやら西洋と對抗するようになって來た。そういう所で助けるということをしてやれないものか。

谷川 僕は出来ると思います。

西田 それが一番よいと思う。そんなことは西洋人もやれるでしょう。併し西洋人が支那人に近いよりは、日本人の方が余程近いだろう、東洋人として。東西の文化のそうい

う間のギャップを踏み越えるのに明治の時代に日本人がやつたようなことを支那人に教えやる、こういうことが僕は一番いいんだと思います。

谷川 そうですね。

西田 ところが、今、日本精神を支那人に強いても、支那には固有の立派な文化がある。却つて日本人は支那文化によつて養われて來たのだから。

三木 支那人の日本に対する関心は實際そういう所にあるようです。支那人が日本に就て興味をもつてゐるのは、明治維新の研究といつたようなものです。

西田 情けないことは、本当に根本的な理論的な學問が足らない。併しとにかく、西洋

文化を東洋化したということが日本人の功なんだ。そこで日本人が支那人を助ける。そこ

が私は一番問題でないかと思うのだね。

谷川 それは私はこう思うのです。具体的に

いうと、今の支那人の、若い支那の本当の動きは、民族主義の運動だと思うのです。植民

地、或は半植民地が独立しようとする場合には、何時でも民族主義の運動として出て来るのが公式ですね。今の日本はその支那の民族主義運動を助けてやって、支那を一応独立国にしてやる。そうすれば英米その他の詰り白人から支那を独立させることになる。

一時支那分割論などという乱暴な議論をする奴がありましたね。そんなことをすれば日本は直ぐ隣りの国に欧米の勢力の直接脅威を

感ずることになつてしまふ。

我国の西洋摂取と支那

三木 今お話になつた日本が西洋文化を採り

入れた時非常に巧妙にやつたそういう特色は一体どういうものなのでしょう。

西田 そう言われると、そこ迄まだよく考えて居らんのだね。どういう風にして日本人がやつたかという問題になると、今すぐ何とも言えんけれども、そういうことを一つ考えて見たらどうだというだけだね。

三木 そういう特色はずつと昔から日本にあつた訳ですね。支那文化や仏教なんかを採り入れた場合にも。

西田 あつた訳です。

谷川 それが矢張り僕は日本が一つはこうい

う島国で、外国の影響を受けても、外の国と直接に境を接している国のような影響を受けることが、その儘外の国の支配を受けることとでなかつたからだと思うのです。つまり日本が常に一種の安全感をもつて昔から何でも受け入れた一つの理由になつて居ると思うのです。

西田 そうだ。

谷川 三浦新七さんが一月の一橋論叢に「西洋文化と日本精神」という、そんな題で書いて居ますね。私非常に面白かつたんですが、先生、ごらんになりましたか。

西田 いやまだ。

谷川 その中に、今の支那文化の停滯性につ

いて言っています。支那文化がどうして今迄停滯したか、第一に漢民族が初め定住した黄河流域というものは、自然の条件が余りいゝ条件でなくて、何時でも自然と戦つていなければならなかつた。河を治める者が王者になると謂つた位、それ程自然と何時も戦つて居らなければならなかつた。そこから支那文化というものは最初から技術的文化としてだけ発達した。それからもう一つ漢民族が一方に於て塞外の民族と始終戦わなければならなかつた。そこから文化の余裕というものが生まれなかつた。一方塞外民族は本土を征服してそこに国を築いたといつても、漢民族の文化と比較して程度が非常に違ふ為にみんな漢民族の文化に同化されて、新しい

自分自身の文化を發達させることが出来な

かった。大体そんな趣旨でした。つまり文

化に新生命をふき込む異種文化との大きな

交叉がなかったんですね。そういう点は日

本と丁度対蹠的で、日本は自然の条件から

いつても、何時でも自然と戦わなければなら

ないような状況ではなかった。それから外の

民族と戦う必要もなかった。日本は日本の一

種の安全感をもつて、何時でも外の文化を

自由に受取ることが出来た。

三木 支那文化の停頓したのには經濟的社會

的根拠もあるだろうが、周圍に自分達が文

化的に戦わねばならなかった高度の文化を

有った民族がいなかったということがあるの

ではないかしら。

谷川 それは今のことを裏返しに……。

三木 一つの民族の文化が發達するには世界

的に文化的環境が必要であると思う。

谷川 だから周圍の民族が漢民族を征服して

も、その文化の程度が低い為に自分自身の文

化として、詰り漢民族の文化とは質の違った

文化として、その漢民族の文化をうち超える

ことが出来なかった。何処までも漢民族の文

化の中に同化されてしまった、だからそれ

は同じ文化の流れとして、詰り飛躍するこ

とが出来なかった訳だね。

三木 だから文化闘争ということが文化を發

達させると思うのです。色々な文化が闘争す

れば、それに依つてお互に批判的精神が養わ

れて、そうして自分の合理化を企てるという

ようなことが生ずるのです。それは一国の内部に於ても、そういうような批判的闘争が自由に行われるということが文化の発達 conditions 条件として必要なことになるのです。

西田 だから統制というものをやり過ぎては文化というものは発達しない。ギリシャ文化というものは地中海の縁に色々な文化があつて、そういう色々な文化の相剋の結果としてあゝいう優秀な文化が出来た。支那文化というものは、どうも春秋戦国の時代に、各国が分れて、矢張り色々な文化闘争というものが、そのときやつて居る。彼処で支那文化というものが出尽して、そうして漢になるとかたまる。孔子と墨子とが対立した漢代からもう孔子になつてしまつて漸く六朝から仏教が入つ

て来た。あすこで多少文化が発達して、そして宋まで来て今度は仏教を消化した一種の支那文化ができた。こゝで支那文化というものはすんでしまつたのだね。

佐藤 日本の文化の消化力というものはどのぐらいのものですか。

西田 何かあるんだね、日本的なようなものが。それが悪くすると小さいものにしてしまふかも知れんけれどもね

佐藤 現在の西洋文化に対してはどうでしょう消化の工合は。これは文化がこれからどうなるかということになるんですけれども。

西田 何か出来るんじゃないかと思つて居るのだがね。

佐藤 谷川さん、西洋の影響下にある今の日

本の文化をです、ね、過去の日本が支那から影響を受けてそうしてそれぞれ特色ある文化を作った各時代と較べてどうでしょう、今はまだまだとか、この程度の模倣で済んでしまいうだとか、そんなことが考えられませんか。

谷川 それは昔は漢字を受け入れて、それから仮名を造った。あゝいう立派な仕事をして居りますがね。あれだけの独創性を明治以後發揮したところがあるかどうか、或は疑問ではないかと思う。

西田 一寸難しいね。

谷川 それはまだ余り時日が経っていないから……

佐藤 今の文化の状態というものは私などは

それ自体として非常に不満があるがこんな具合でこれから果して望みがあるかどうか。

谷川 僕は割合に樂觀的なんです。先生は如何ですか。僕は日本民族というものは相当優秀であることを信じますね。現在は非常に危機にあるとは思いますが、どうにか切り抜けて行くことは出来ると思うのです。そうして窮局に於ては偉大な時代が来るという予想を有つて居るのですがね……この間中、ほんの僅か支那の街を歩いたきりだけれども、実に色々なものを日本は支那から受け入れて居るということが分りましたね。蘇州の町で、裏通りの店なんかをのぞいて見て歩いた。油屋とか醬油屋とか鍛冶屋、板木屋、菓子屋そういう店構えが、私の子供

の時分に知っている田舎のそういう家によく似ている。それから物売りです。これは「北京」

という映画でも見ましたが、実によく似て居るのですね。そういう風俗でも実に支那から沢山来ていますね。

西田 いや、僕は時々古い時分の——雄略天皇辺から平安朝までの色々な歴史を読むが雄略天皇の時分などは支那から色々なものをすつかり習つて居るのだね。秦なんという支那移民が沢山来ましたね。

谷川 秦氏、あれは大変です。

西田 あの時分から見ると、なんだか推古時代というものは余程消化しているのですかね。もう少し奈良平安朝の初め頃になつてからですね。

谷川 推古時代はそんなに消化して居るかどうか疑問ですね。

西田 随分長く掛つて居るのですね。

谷川 そうです。

佐藤 そうすると、また学問の例で言えば、さつき云つたような、学校の学問と、それから学校から帰る家庭や世間の教養の雰囲気とは大きな懸隔がありますが、これからはそういう二つのものは矢張りずっと違つたままで、移入の学問はこの上どうにもならず、ただこの二つの間に新しい消化された学問が出来て来るということになるでしょうか。これからいつたいう風になつて行きますか。

西田 これからはそんなように社会の空氣が

進歩して行かなければならぬ訳だな。世界的なものを捨て、元へ還るのでなしに、それを入れて、一つになるようにして行かねばいかぬのぢやないかと思うのです。

学問の独創

佐藤　そうすると大学での学問の教え方とか研究の仕方というものも今までとは違つて何か……。

西田　私はこうしたらよくはないかと思う。矢張り、もう少し日本人が自分で物を考えるということを奨励したならば、段々そうなつて行くんじゃないか。矢張りまだ今は向うの学問の紹介だとかということが主になつてゐる。それはそれで必要なんだけど、日本

人がそれに対して何か考えて見るといふ習慣をもう少し養えば、段々今より独自のものが発達して行くんじゃないか。初めは大変幼稚なものに違ひないと思うのだが。ところが僕は幼稚なものを矢張り育て、行くといふ気がなければいかんだろうと思うのだね。いつもよく言うけれども、初めから何もない砂原のような所からすぐに大きな森林は出来ぬ。初めは草が生えそれから灌木が出来て、段々茂つてそれから大きな森林が出来る。それをつまらぬと云つて初めの幼稚なものを皆ぶつた切つてゐるから、何時まで経つても大きな思想は出来ない。我々が自由に寛大に学問に対して考えたと云うことが矢張り少しでも育て、行くということになると思いま

す。

三木 それが本当の意味の自由主義ではないでしょう。その自由主義が日本ではまだ十分に発達していないのではないかと思うのです。それは、何でも外国から来たものにオーソリティーを認めて、その儘真似するというのでなしに、自分で批評的に考えてみる、自分で個人的に考えて見るという、それが本当の自由主義だと思う。そういう所がなくて、矢張り封建的な受取り方なんだね。つまり外国人なら誰でも権威のように考えてそのまま受取る。そういう封建的な学問のやり方がまだ遺っている。だから本当に自由主義の精神が徹底すれば、却って日本の独創的な学問が出来るのぢやないかと思うのです。

西田 そうして少しづつやつて行くより道がないだろう。

佐藤 そんなところから塾教育ということはどうでしょう。

西田 塾教育は悪いとは思わない。

佐藤 個人を主としてめいゝに自己教育をさせるという学問の仕方ですね。

西田 それには弊もあるがね。ドイツ辺りの大学というものは多少そういうものでないか。

三木 ゼミナールというものは塾的なものですね。

西田 研究や教育の組織というものは余程大事だね。

三木 だから矢張り教授機関と研究機関とを

分離しなければならないのです。

西田 私もそう思う。一番初めに言った考は矢張りそうだね。

民間アカデミズム

三木 私はこのごろ民間アカデミズムということをいつていますが、民間アカデミズムの発達というものが今後の日本の学問や思想の基礎になるんじゃないかと思うのです。徳川時代なんか観ても、幕府の官学的アカデミズムの学問が固定した時に、それを破つてほんとの学問をして日本を進歩させたのは民間アカデミズムです。国学なんか民間アカデミズムの代表的なものだと思う。今日学校騒動などで優秀な学者が学校から離れるという

ことは、社会的に観ればいゝことだと思えます。研究能力のある人が民間へ下つて、もつと自由な立場から、研究を進めるということのは好いことです。そういう人がジャーナリズムの悪い影響を受けないで民間アカデミズムの確立という観念にしっかり立つて行けば、本当にいゝ学問が出来やしないか、そういうものを発達させることが私は必要でないかと思うのです。

西田 それは必要なことだ。

谷川 その点は、僕はこう思うんだ。日本人の国民性というものはドイツ人よりか矢張りイギリス人に近いのぢやないか。ドイツの哲学というものは長い間大学教授の哲学。併しイギリスの哲学は大学教授の哲学ではない

ね。もつとずっと民間の学者の哲学だね。そういう点から考えても、イギリス風になるのが却って本当ぢやないかと思つて居るんだが……。

三木 西田先生の哲学だつて、これは学校の講義には適しない、非講壇的哲学だと思ひます。西田哲学は学校哲学でないという意味で、民間アカデミズムの先駆かな。

谷川 先生の講義そのものも大学の講義としては型破りでしたね。僕なんかも初めは驚いた。西田 昔は藩というものがあつたね。異なつた藩で違つた学問をやる。だから矢張り今は民間の金持とかいうものは後援しなければいかなね。それは矢張り金要る、兎に角書物でも買わなければならぬ。

西田幾多郎を囲む座談会

大図書館建設計画

西田 私は誰かに話そうと思つていたのだがね。来年何か記念があるね。紀元二千六百年記念に東京に一大図書館というものを計画する、そういう案を私は有つて居るんだ。英国でも、ブリティッシュ・ミュージアム、ドイツ辺り矢張りベルリン大学の中に何かあるだろう。パリにも何かあるね。そういうものを二千六百年の神武記念に計画したらどうかと思つてゐる。完成には勿論何十年か掛らなければなるまい。併しその礎石だけでも今の問題として大事なことだと思ふのです。

谷川 私もいつかも一寸その問題を取扱つたことがあるんです。上野の帝国図書館の本の総

冊数、年経費はデンマークの国立図書館に劣るんです。

西田 本は内務省へ納めるあれだろう。あれが主なんだろう。

谷川 イギリス、アメリカ、ドイツ、フランス、ロシアの主要図書館の年経費総冊数はみんな日本の数倍、乃至十数倍なんです。あの統計を見た時には驚きましたね、実にひどい。

西田 それはもう少し雑誌なんかで鼓吹していゝよ。

三木 上野の図書館には外国書が少いね。

西田 それは君の民間アカデミーというものを鼓吹する一つの方法だ。大学あたりで学ぶものはいゝが、そうでないものはちつとも学問が出来ない、少しした深い学問というも

のは。

日本の哲学の特色「無」

三木 日本の哲学というものをこれから造って行く場合、どういう特色を有つたら日本的な特色でしようね。ドイツ哲学とかその他に對して、どういう特色を有って行くことになるのでしょうか？

西田 そいつは矢張りどうも日本人が今云つたように、日本人の肚から考えたら何か出来るだろう。各人が殊更に日本哲学を造るということを頭に有つよりか、自分で本当に自分分はこれだという風に考えねばならない。ル

ソーがコンフェッション¹を以て俺は之を神の前にさし出すと云った様に。自分の考えはこれだ、なんといつてもこれだ。こういうものでなければならぬ。併し今度それを第三者になつて考えて見れば、矢張り無の哲学

だな、矢張り日本ではそういう風に行くだろうと思うね。フランス哲学というものは、三木君などに言うんだけれども、日本人がもう少し研究して見たらどうかと思うのですね。英国というのは、君（谷川氏）の説は尤もだけれども、併しあの物の考え方は日本人に

¹ Les Confessions（の英語読み『告白』）Jean-Jacques Rousseauの自伝的作品。

は向かないだろうと思うのだな。アラン²などは少しジャーナリズム過ぎるけれども、もう少し進んだベルグソンとか、ラヴェッソン³などとか。パスカルなんか日本人が近づきやすいのぢやないかと思う。

佐藤 私どもの言葉の文字なんかも、抽象より

は直観の癖をつけると思いますね。

西田 矢張りこれは私の性癖かも知れませんが、何かたゞ抽象的な概念哲学だけではなくしつくりしない。

² (1868～1951) 本名Émile Auguste Chartier フランス哲学者。『幸福論』『デカルト』『定義集』が訳出されている。

³ 西田全集では「ラヴェソン」と表記されている。Jean Gaspard Félix Ravaisson-Mollien (1813～1900) フランス哲学者、唯心論的哲学、メーヌ・ドゥ・ビランの継承者と見做されている。

三木 概念哲学は日本の大衆の中には入り難いようですね。

佐藤 概念の能力というものが乏しいんじゃないんですかね。分析ということがないように思うが。

西田 何か直観へびしゃつと来るということ日本人がそういうものを要求しないかな。

三木 直観でいゝけれども、色々苦勞した後
の直観でなければならぬ。ところが今の直
観主義は何の苦勞もない直観主義だから困
る。

西田 そうだ、そういうものには私は直観と
いう言葉を許さない。あれは何と云つていい
か、それは勘とかイメージだ。直観とイメー
ジとは違う。眞の直観というものはデカルト

あたりでもはつきり分けて居る。今迄のよう
に直観を考えるのは間違つて居る。芸術でも
苦勞して本当にはつきりものが見えて来る。
我々が概念的になにかはつきり掴むというよ
うなものだと思ふね。それで私は仏教の一即
多、多即一、あれを深く掴む。即ということ
には普通誤解がある。即とは物が同じくなる、
一つになる、そうぢやない。即ということは
何処までも一にならないものが一つであると
云うことだ。即という言葉はそう使わなけれ
ばいかん。矛盾の自己同一ということが本
当の即という言葉だね。例えば日本の君民一
体でも私はそう解そうというのだ。唯家族
主義というのでない、矢張り君と臣民と何
処までも分れなければならぬ。そこで合理

性というものがそこへ入って来なければならぬ。君と臣民との間には、義というものが入って来る。併しそれが一つになる。そこで私は創造ということを考える。創造して行く、発展して行く、それが一即多、多即一である。一即多ということを神秘主義に解されて居けれども、そうぢやない。一と多と何処までも一つとならないものが一となると云うことが物が作られて行くことなんだ。真の日本の生産主義、此頃いう「むす」ということはそういう風にしなければいかん。そうしないとたゞごまかしとか妥協とかして行くということになってしまう。日本精神というものが本

¹「むす」：西田全集では、必要・必須 *Mus* ? と注記。あるいは素直に「生ず・産す」か？

当によく世界的に発達するという意味で発達して行かなければならない。物が出来るということは、多が多だけぢやない、それが必ず一つにならなければならない。併し一つになつてしまうのはそれは物が死んでしまうことである。何処までも多であつて而も一つになつて行くところが新たに物というものが生まれて行く、出来て行くことになるんだ。私はそういう様な物の考え方が兎に角日本の特色の哲学になるのではないかと思う。日本人というものは、色々なものを採入れて創造して来た。物を取り入れるということとは悪い意味にもなつて居るけれど、よく使えば創造である。ベルグソンの創造というのは時間的流動的だけれども、それは形造つて

行くという風に考えたい。日本の哲学が果してそうなつて行くかそれは分らない。たゞ自分はその考えるといっただけがね。

三木 そういうクリエーションという考えですね。それは東洋の思想のうちに昔からあるのでしょうか。

西田 ないね。しかし、日本には一即多という考えはあると思う。仏教の一即多、多即一という様に、私は今後これを創造と解してゆかねばならぬと思うのである。

谷川 梵の思想なんかどうでしょう。

西田 あいつは、一になつてしまふ、多を否定して、そうして一にする。やはりミッシズム mysticism だね。東洋人の内で日本人は、一番私の言うクリエーティヴである。西洋と

いうものは、多から一へ行くという風でメカニズムというような考が勝つて居る。婆羅門はミッシズムですね。日本の一即多というのは、やはり婆羅門の思想かも知れぬが、日本はクリエーティヴに、直線的に考えてそこに現実世界と接触する。歴史というものにふれる。歴史的創造ということが、道徳でも、芸術でもそこが中心だ。

谷川 日本人の行動的の性質と結び著いて来ますね。

西田 それで日本の、例えば俳句を見ても、全体をパット掴む。あれは、しかし、まア静的だけれど、あれが動的、形成的にならなければならぬ。何かに囚はれてクリエーティヴに行く。そういう風に東洋の一即多を解する。

これが僕が考えている東洋的一即多に日本がそれに一番近いと思うのだね。何もなく變つて行くばかりでなく、外のものを受容れ統一して合理化して行く、つまり矛盾というものを通すのです。論理的矛盾を通して働いて居る。

三木 日本人の考え方はフランス人に似ていと云われましたが、フランス人は一方に於ては直観的であると共に他方に於ては合理主義或は主知主義が強いようですね。日本の国民性にもそういう合理主義的なところ、主知主義的なところがあるんじゃないでしょうか。

西田 それでサイエンスなどを消化をしたのかも知れないね。

西田幾多郎を囲む座談会

三木 ところが、私はこういうことを考えるのです。現在の日本人においてはまだ感情と知性とが一つになつていないんですね。そして感情の方面では現在もなお封建的なものが多分に残っているんじゃないかと思うのです。それがフランス人に於ては、感情の中に知性が浸透している。ところが、日本人では知的といわれる現代人においても封建的な感情が別にあつて、それが一種のセンチメンタリズムとなつてゐる。歌でも詩でも、センチメンタリズムが多いのですね。あれは封建的な感情と現代的な知性との分離を現しています。感情の隅々にまで知性が浸潤する必要がありますね。

西田 それは物を創造するということが主に

ならなければならん。頭でイメージを造るのではなく、客観的に物をクリエートすると云うことでなければならぬ。知的でなければならぬ。例えば、サイエンスなどというものは、やはり制作によつて知るのである。主観と客観とが一つになるとことは制作して見なければならぬ。感情というものはそこへ物となつて現れない。感情はそこに於て理智と離れると思うのだね。私はよくポイエシスという言葉を使うんだがね。これは歴史的に非常に大事なことだ。それを訳すると、

君（三木氏）は制作？

三木 制作として居るのですが……

西田 制作でもいいことはいけれども、何か制作というと主観的な小さいものと考えて

しまふ。私はアリストテレスの自然が制作するといふ様なさういふ意味のポイエシスを言うのだけど、何かいい言葉はないか。

三木 形成ですかね。

西田 形成というよりポイエシスをもつと物が出来て行く。形成というと何かアクト^{act}に喰付いておる。制作の方はもつと物が独立するでしょう。そういうところが欲しいから制作がいいと思うのだね。制作でも段々人がわかつて来るけれども、何か制作というと土瓶か茶碗でも作るようにつまらなく考える。そういう意味でないが、むしろそのものが――。

谷川 訳する必要はないぢやありませんか。あゝという言葉で日本語にしてみましたいいと

思いますね。

西田 ギリシャではもつと大きい意味だね。

三木 そうですね。そこで私は日本において感情教育というものが非常に必要だと思うのです。感情をもつと智的なものにする。而もそれは単なる合理主義の立場でなくてむしろ感情というものの上に立つてやって行く。そういう意味に於て、これまでの教育は智育に偏して居ったといえる。感情教育が無視されていたのです。だから、科学者なんかで立派な人でも、その感情はずいぶん旧い人が多いように思ふんです。

谷川 それは感情というものは理智に比べてずっと生の基礎と密着しているから、なか／＼古いものを脱却出来ない。これは当然

なことだけれども、しかし、当然としておけないものがあるね。それはいろ／＼な、殊に現在の様な状況では……。

西田 支那人はどうだ、あれは感情で、理智という方が少いだろう。

三木 支那人より日本人の方が智的だと思うのです。日本の文化が支那の文化ほど停顿しなかったのも、それに関係しているでしょう。

林 感情が後れておる。近代的社交性というものも日本では発達していない。たゞそれが明治以前に於ては、一つの統一ある文化の体系の中にその感情もちゃんと正しい位置を占めていたからよかった。それが文化の秩序が変つて来たものですからね。

西田 そうだ、そうだね。

三木

そういう意味で近頃の青年は功利主義だとか、現実主義だとかと非難されるけれども、感情が理智化されて行く一つの段階として、それもいいことだと私は思っているのです。

東洋新文化の核心「仏教」

三木

ところで先生、最近新文化の創造ということが云われていますが、新しい東洋文化を創って行くにはもちろん世界的ないろ／＼な学問をやつて行かなければならないことは明かでありますけれども、何か東洋的な伝統に繋つて行くことも必要なわけでしょうがそういうもので最も大切な要素はどういうものでしょう。

西田

私は仏教だと思うな。どうもいろいろなものがあるが、差当り仏教の伝統でないか。しかし、経済はどうとか、政治はどうとか、そういう問題はまだ十分考えて居らぬ。しかし、兎に角、哲学的思想としてはやはり仏教だろう。しかし、仏教の論理とかいうものはあの儘でいけない。それで現代論理化して行くことが必要だ。基督教というものは、システムとして実によく出来ておる。立派なものだと思う。

が、自分が死ぬか、生きるか、という問題になると、どうも何かピシャッと来ないところがある。

佐藤

その仏教というものは、もう少し説明なさらないと……

西田 仏教というものは、大乘仏教の神髄みたいなのは……

三木 支那人は、現在でも哲学的に深くならうとする場合仏教を研究するようです。

西田 印度人は、アリヤン *aryan* だね、それで何か兎に角智的になつて来たものでないかと思うのです。ところが、今の仏教というのは、すっかりそういうことが駄目だと思うのですね。

谷川 だから西洋の哲学が、基督教の中から出て学問としてずつと来たように、あれを宗教から載り放して独立な哲学として発達させるということがつまり必要になつて来るわけですね。それにはどうでしょう。西洋の哲学が、ヒューマニティーというようなものと

結び着いて、つまり宗教から離れて独立の哲学になつて来ましたね。で、仏教をいわゆる仏教から切り離して一つの哲学としてもつと普遍化するためには、何と結び着いたらいいでしょう、やはりヒューマニティー？

西田 それはそうでしょうね。やはりヒューマニティーと結び著かなければならんなア。

佐藤 大乘仏教の方法はいませんか。

西田 仏教の方法に囚われてはいかん。私は方法ということを離れて、仏教の中に、われわれの精神の源になるようなものがあると思う。それはつまりだ、歴史的伝統というものでない、現在の人間の中に生きて居るような深いものが仏教にある。方法はやはり今日の論理的の方法で、古い仏教の学問的方法是

駄目だ。あれは色々なサジェスションは受けて来るけれども、あの方法を以て今日の学問とは戦えない。やはり今日の学問——それは科学というものは偉いものだ。兎に角西洋人が偉いのは科学だ。その科学と斯う何か手を取ることが出来なければならぬ。古い仏教はそれは駄目ですなア。

佐藤 思想を吹き込むことをしないで、はじめにそういう素地を作らせて行く、仏教のそういう修行の仕方は採用できませんか。

西田 それは修行の方法はある。仏教というものははじめから信じたらそれがいいかも知れませんが、先ずたゞ書物を読んでもいいかも知れない。仏教には中々深い処にアッピールして来るものがある。例えば、絶対という

ことの考え方ですね。これなども非常に東洋と西洋とは違うと思うのです。西洋の絶対というやつは現在の人間というものから考えて、人間のずっと發達したゴッドというようなものを考える。シュライアーマッハーなどの近代的な考え方、もつと古くから云えばトマスなどもそうであつたらう。併し猶太のトランセンデント transcendent の考え方には、絶対はこつちから往けない、人間否定の考えである。ところが、仏教では、現実即絶対、これは私は深い考えと思う。我々の色々の考えというものは、そういう所から来て居る。こいつは西洋人には分らんものらしい。僕の友人でアメリカへ長く行つて居つた仏教学者の云うに、例えば「柳は緑・花は紅」は

西洋人に解らぬ。すぐそれは自然主義汎神主義とか考えてしまふらしい。

こういう考えが余程東洋の文化の中心になつていやしないかと思うのだね。そいつは悪い結果も生じて居る。しかし、夫はまた考え様によつては、非常な新しい人間、そういう人間性ですね。それは新しい人間性の一つの掴み方でないかと思うのですね。だからやはり仏教徒なども現代の哲学をやらなければいかん。でなければ仏教だけをやつても将来に対して何も出て来ないだろうと思ふね。僕はそういう意味で西洋の真似をせい、というのではない。けれど、西洋というものの、兎に角やはりウィスセンシャフト Wissenschaft と闘つて行くという考え方です

ね。

谷川 エホバ Jehovah みたいに、全く世界の外にあつて世界を創る、世界から超越した神の概念は東洋にはないようですね。

西田 ない。これは西洋の特色だ。それから近代では、まあカント流に、人間から神へ行く、神というものは人間を大きくしたようなものになる。基督教というものは、もう希臘哲学というものと結び著いて、トマスあたりになると、もう猶太的な超越的な神という観念は非常に薄くなつて来て居る。しかし、本来の基督教の神というものはそんなものでない。現代の弁証的哲学というものはそれから出て来て居る。あれが猶太的ゴッドだね。ところが、東洋にはそういうところはないで

すがね。

書のことなど

谷川 少し話が別になるんですけども、此（壁間にその筆蹟の複製の掲げられたのを指しながら）の弘法大師なんかのものを、先生お読みになりますか。

西田 まだそういうところまで行かん。

谷川 先生は、書では誰がお好きですか。

西田 そうね。唐の懷素、あれがちよつと好きですがね。

谷川 良寛は懷素を非常に習いましたね。

西田 あれはね。

谷川 しかし、此処に弘法大師の書があり、彼処にセザンヌの画がある。それからまたこ

こに北斎の紅富士。東西を融合していますね。
(笑)

西田 これは（北斎の紅富士）君（谷川氏）から貰ったものです。なるほど私の元のものとは型は同じだけれども、山は大きい、それで非常に大きく見える。

谷川 色は、初めにここにかかつていた方が落ちついていましたね。

西田 これはどつかに本物はあるんだろうね。

谷川 あるんです。本物は一枚ではない、相当ありますね。

西田 そうすると、いろいろなものがある。君の持つて来たやつは、同じものを写したのではないのかも知れんね。

谷川 それは違うものなんです、一枚であり

ませんから……。

佐藤 これはどっちから見たところだろうね。

甲斐かな。

西田 甲斐は鋭く見える。

谷川 これは、僕は富士山の画では一番の傑作だと思うのです。北斎の傑作であるばかりでなしに、今迄いろいろの人が描いた富士の絵の中で……

佐藤 明け方ですね。

西田 いろいろな形がある。

谷川 富岳三十六景の中でもう一つ似た構図があります。山下白雨というやつで、ここに稲妻が見える。全体にもつと黒い。これと並んで有名ですけども、この雲が実に美しく、如何にも凱風快晴という趣があ

る。三十六景の中には、もつと波の間から富

士山を見たところとか、趣向を凝らしたものがあるけれども、余り趣向を凝し過ぎてつまらなくなつて居ます。……此セザンヌの複製はよく出来て居ますね。

西田 岩波君が持つて来て呉れた。いいですね。大抵大きさもそれと違わない。(三木氏に) 君見たかね。

三木 えゝ、見ました。

西田 そう大きくないものだそうだね。

谷川 少し、斯ういう閑談をもう少し、しようぢやありませんか。(笑声)

佐藤 新しい書家では誰がお好きですか。

西田 新しいというのは何時頃？ そうだなあ、それはみんなどれでもいいが。併し或

人が何でもかでもよいと云うのでなく、誰の書いた中のどれが非常にいいということはあるがね。

佐藤 何時か翁同和を言っておいでのようにしてが。

西田 そんなものは持つて居りませぬ。

谷川 翁松禪ですね。

西田 いか近衛公爵の処の応接間に莫迦に大きな額があつた。「西崖一角」という大きな額ですね。大変それがいいと思つたね。近衛君に訊いたら、同君の父（篤磨公）が支那へ行かれた時に書いて貰つて来られたのだそうです。

谷川 私は、甥に与えた書簡を集めた翁松禪手札というものを持つていますが、いい字で

すね、堂々たる字ですね。

西田 私はその時はどういう人か知らなかつた。それから狩野君に聞いたら、それは清朝第一の書家だというのだね。狩野（直喜）君のところの入口にあるのだ。

佐藤 字が似ているとか……。

西田 狩野君にこれは翁氏の用いる筆だとか何とかいつて見せてもらつた。

林 狩野さんのような字ですか。

西田 堂々たる、強い字です。

谷川 先生の字の系統は、懷素ですね。

西田 寂巖とか明月とかというのがあつた。

谷川 みな懷素の系統ですね。良寛、寂巖、明月。

西田 京都でそういう書の展覽会があつたね。

谷川 山本発次郎さんの。この秋大阪へ行った時に、あの人の処へ行つて見せて貰つて来ました。

西田 あの人はいゝものを持つてゐる様ですね。

谷川 それからもう一つ山本さんが沢山持つて居るので面白いのは、慈雲尊者。

西田 慈雲尊者も見ることがある。

谷川 あれは写真を見ていた時は分らなかつたけれども、実際を見ましたら、矢張りいいですね。字というものは、実物の大ききで見なければ分らない、ということその時思いました……慈雲尊者は、あの時分の有名な梵語学者ですつてね。

西田 坊さんで大灯国師の字はいいと思うね。

谷川 字というものは、妙に独特なもので

すね。直接に精神に響えますね。画よりも……。

三木 感覚性が少ないからね。ではこの辺で筆記はやめましょう。

(二月八日、於鎌倉西田邸)

底本…『西田幾多郎全集第二四巻』

底本の親本…『文芸春秋』1939.3.1

『文芸春秋』に見る昭和史』第一巻に抄録されている。

注…底本とした「西田全集第二巻」にはいくつか誤植がある。底本の親本を確認の上で訂正したので、注記しない。

日本哲学の樹立者 西田幾多郎博士

西田博士は、教育上の功績からいっても、学問上の功業からいっても、日本の哲学界における無二の存在である。

西田博士は実にたくさんの人材を養成された。現在わが国の哲学界思想界において活動している者の多くは、博士から直接に或いは間接に、教育され、影響され、刺激されて出て来たのである。西田博士はいわゆるプロフェッサー型の人でなく却つて博士は真の研究家が最善の教育家であることを示された人である。西洋の哲学で博士によつて初めて紹介されたものも多く、また博士によつて新しい意味を発見されて影響を及ぼすようになったものも尠くない。

もちろん西田博士の不朽の功績は西洋哲学輸入後、日本において初めて独創的な体系を樹てられたことである。「西田哲学」という言葉は決して誇張ではなく、ここに一つの新しい哲学が創設されたのであり、また実に一つの学派が作られたのである。そのいわゆる場所の論理或いは絶対無の論理はカントやヘーゲルの論理を超えたものであり、西洋論理の東洋的転廻ともいふべく、これによつて同時に東洋的直観と西洋的思惟との結合が可能にされた。西田哲学は西洋哲学の日

本化の歴史における最大の出来事として評価されるに止まらず、直接に東洋思想の歴史に定位して評価さるべきものであつて、東洋思想の研究者によつても深く顧みられねばならぬものである。ここに今後の日本の哲学の独自の発展にとつて一つの確固たる出発点が定められ、基礎が置かれたのである。

——1939.12.19『読売新聞』——三木全集第十九卷

『哲学入門』 序

哲学に入る門は到る処にある。諸君は、諸君が現実におかれてゐる状況に従つて、めいめいその門を見出すことができるであらう。ここに示されたのは哲学に入る多くの門の一つに過ぎぬ。しかし諸君がいかなる門から入るにしても、もし諸君が哲学について未知であるなら、諸君には案内が必要であらう。この書はその一つの案内であらうとするものである。

哲学入門は哲学概論ではない。従つてそれは世に行われる概論書の如く哲学史上に現れた種々の説を分類し系統立てることを目的とするものでなく、或いはまた自己の哲学体系を要約して叙述することを目的とするものでもない。しかし哲学は学として、特に究極の原理に関する学として、統一のあるものでなければならぬ故に、この入門書にもまた或る統一、少くとも或る究極的なものに対する指示がなければならぬ。かようなものとしてここで予想されているのは、私の理解する限りの西田哲学であるということが出来る。もとより西田哲学の解説を直接の目的とするのでないこの書において、私が自由に語つた言葉は、すべて私自身のものとして私の責任におけ

るものである。

すべての学は真理に対する愛に発し、真理に基く勇氣を喚び起すものでなければならない。本書を通じて私が特に明かにしようとしたのは真理の行為的意味である。哲学は究極のものに関心するといつても、つねにただ究極のものが問題であるのではない。我々が日々に接触する現実を正しく見ることを教え得ないならば、いかに深遠に見える哲学もすべて空語に等しい。この書が現実についての諸君の考え方に何等かの示唆を与えることができるならば、幸である。

——1940.3——三木全集第七卷

日本哲学の樹立者としての西田幾多郎博士

西田博士はいわゆるプロフェッサー型の人でなく却つて博士は眞の研究家が最善の教育家であることを示された人である。西洋の哲学で博士によつて初めて紹介されたものも多く、また博士によつて新しい意味を発見されて影響を及ぼすようになったものも尠くない。

もちろん西田博士の不朽の功績は西洋哲学輸入後、日本に於て初めて獨創的な体系を樹てられたことである。「西田哲学」という言葉は決して誇張ではなく、ここに一つの新しい哲学が創設されたのであり、また実に一つの学派が作られたのである。そのいわゆる場所の論理或は絶対無の論理はカントやヘーゲルの論理を超えたものであり、西洋論理の東洋的転回ともいへく、これによつて同時に東洋的直観と西洋的思惟との結合が可能にされた。西田哲学は西洋哲学の日本の歴史における最大の出来事として評価されるに止まらず直接に東洋思想の研究家によつても深く顧みられねばならぬものである。ここに今後の日本哲学の独自の発展にとつて、一つの確固たる出発点が定められ基礎が置かれたのである。

西田哲学の論理はカントのコペルニクスの展開にも比すべき西洋哲学の論理の東洋的展開であ

る。然しその論理は博士の体験によつて深く滲透されている。難解と称せられる博士の著作が多くの読者を捉えているのはこの難解な哲学を突然照し出すかのように博士の胸底から流れ出た啓示的な美しい言葉のためであらう。

——1940.11.12『読売新聞』——三木全集第十九卷

——前年掲載された分とほとんど同じこれら二文は、文化勲章推薦の辞として書かれたもの

西田先生のことども

一

大正六年四月、西田幾多郎博士は、東京に來られて、哲学会の公開講演会で『種々の世界』という題で、話をされた。私は一高の生徒としてその講演を聴きに行つた。このとき初めて私は西田先生の聲咳に接したのである。講演はよく理解できなかったが、極めて印象の深いものであつた。先生は和服で出てこられた。そしてうつむいて演壇をあちこち歩きながら、ぼつりぼつりと話された。それはひとに話すというよりも、自分で考えをまとめることに心を碎いていられるといつたふうに見えた。時々立ち停つて黒板に円を描いたり線を引いたりされるが、それとてもひとに説明するというよりも、自分で思想を表現する適切な方法を摸索していられるといつたふうに見えた。私は一人の大学教授をでなく、「思索する人」そのものを見たのである。私は思索する人の苦悩をさえそこに見たように思つた。あの頃は先生の思索生活においてもいちばん苦しい時代であつたのではないかと思う。その時の講演は『哲学雜誌』に発表されて、やがてその年の秋出版された『自覚に於ける直観と反省』という劃期的な書物に跋として収められたが、この本

は「余の悪戦苦闘のドキュメント」であると、先生自身その序文の中で記されている。

その年、私は京都大学の哲学科に入学して、直接西田先生に就いて学ぶことになった。私がその決心をしたのは、先生の『善の研究』を繙いて以来のことである。それはこの本がまだ岩波から出ていなかった時で、絶版になっていたのを、古本で見附けてきた。その頃先生の名もまだ広く知られていなかったが、日本の哲学界における特異な存在であるということを知り、私は聞かされていた。その後先生の名が知れ互るようになったのは、当時青年の間に流行した倉田百三氏の『愛と認識との出発』の中で先生のこの本が紹介されてからのことであつたように記憶している。『善の研究』は私の生涯の出発点となった。自分の一生の仕事として何をやっていいのか決めかねていた私に、哲学というものがこのようなものであるなら、哲学をやってみようと決めさせたのは、この本である。その時分は、一高の文科を出た者は東大へ進むことが極まりのようになっていたが、私は西田先生に就いて勉強したいと思い、京大の哲学科に入ろうと考えた。高等学校時代にはいろいろお世話になった速水滉先生に相談したら、賛成を得た。かようにして私は友人と別れて唯ひとり京都へ行つたのである。中学を出て一高に入学した時にも、私は友達と離れて一人であつた。つねに一人歩くことが何か自分の運命であるかのように思われて淋しかったが、それでもあの時はただ漠然とした憧れで田舎から東京へ上つたのに、今度は逆に東京から京都へ下ること

あつたにしても、はつきりした目標があつたので勇氣を与えられた。

その時分は九月の入学であつたが、七月の初め、私は帰省の途次、速水先生の紹介状を持つて洛北田中村に西田先生を訪ねた。どんな話をしたらいいのか当惑していると、先生は出てこられるとすぐ「君のことはこの春東京へ行つた時速水君からきいて知つてゐる」といつて、それから大学の講義のこと、演習のことなどについていろいろ話して下さつた。哲学を勉強するには先ず何を読めばいいかと尋ねると、先生は、カントを読まねばならぬといつて『純粹理性批判』を取り出して貸して下さつた。その頃は世界戦争の影響でドイツの本を手に入れることが困難で、高等学校の友人の一人がレクラム版の『純粹理性批判』のぼろぼろになつたのを古本屋で見附けてきて、得意気にいつも持ち廻つてゐるのを、私どもは羨みながら眺めていたというような有様であつた。

最初にお目にかかつたとき親切にして戴いた印象があつたからであらう、その後私は学生時代、月に二度は先生のお宅に伺つたが、割に気楽に話をすることができた。先生は自分から話し出されるといふことが殆どなく、それでせつかく訪ねてゆきながら、どんな質問をしていいのか迷つて黙つてゐるうちに半時間ばかりも時が経つて、遂に自分で我慢しきれなくなり「帰ります」といふと、先生はただ「そうか」と云われるだけである、——そんなことが多いと学生仲間で話し

ていた。考えてみると、あの時代の先生は思索生活における悪戦苦闘の時代で、いわば哲学に憑かれていられて、私どもたわいのない学生の相手になぞなっていることができなかったのであらう。私は通学の途中、先生が散歩していられるのを折々見かけた。太い兵児帯を無造作に巻ぎつけて、何物かに駆り立てられているかのように、急いで大勝で歩いて行かれた。それは憑かれた人の姿であつた。先生の哲学のうちにはあの散歩の時のようなひたむきなもの、烈しいものがあると思う。

二

西田先生の講義はいつも午後にあつた。土曜日の午後の特殊講義は、京都大学の一つの名物になつていて、その時には文科の学生ばかりでなく卒業生も、また他の科の人々も聴きに來るので、教室はいつもいっぱいであつた。私も入学してから外国に留学するまで五年間、先生の講義には休まないで出席した。先生はいつも和服であつた。そして教壇をあちこち歩きながら、ぽつりぽつりと話された。時々立ち停つて黒板に円を描いたり線を引いたりして説明される。その様子は、あの東京の哲学会で私が初めて先生の講演を聴いた時と同じであつた。時には話がとだえて、教壇の上で黙つて考え込まれる。そうかと思うと急に思索が軌道に乗つたかのように、せきこんで

話される。いつもうつむいて話をされたが、急に目を上げて強度の近眼鏡の底から聴衆の方を見られることがある。それは話が一段落したか、講義が終つたしるしである。二時間の講義であつたが「今日は疲れているからこれでよし」と云つて、一時間ばかりでしまわれることもあつた。その言葉にはまたそれで私たちの心を打つものがあつた。きつと先生は前夜おそくまで勉強されていたのだな、と私たちはすぐ感ずることができたからである。

先生の講義は教授風のものとはまるで違つていた。それは何か極つたものをひとに説明してきかせるというやうなものでなく、ひとと一緒に哲學的探求に連れてゆくというやうなものであつた。たいていの人が先生の書物は難解であるという。しかしその強靱な論理を示す文章の間に、突然魂の底から迸り出たかのような啓示的な句が現れて、全体の文章に光を投げる。それまで難解をかこつていた読者は急に救われたかのような思いがして、先を読み續けてゆく。先生の講義もやはり同じやうであつた。先生の本を読んでわからなかつたことが、ぼつりぼつりと講義をされる先生の口から時々啓示のやうに閃いて出てくる言葉によつて突然はつきりわかつてくることがある。先生の座談が私にはやはりそうであつた。恐らく先生は論文を書いてゆかれるうちに、講義をしてゆかれるうちに、ひとと座談をされるうちに、初め自分に考えていられなかつたやうな思想の緒を見出されるのではあるまいか。『自覚に於ける直観と反省』以来、文字通りに悪戦

苦闘しながら先生が体系家として生長された時代に、私は先生の学生であつたことを幸福に思う。先生のあの独特な講義の仕方を考えて、私は特にそのことを感ずるのである。それは単に説明を与えられることなく、先生の場合、その哲学がどのようにして作られてゆくかを直接に見ることがあつた。

弟子たちの研究に対しては、先生はめいめいの自由に任されて、干渉されることがない。その点、無頓著に見えるほど寛大で、一つの型にはめようとすることが如きことはせられなかつた。先生は各人が自分の個性を伸ばしてゆくことを望まれて、徒らに先生の真似をするが如きことは却つて苦々しく感じられたであろう。こんなことをやってみたいと先生に話すと、先生はいつでも「それは面白からう」といつて、それに関聯していろいろ先生の考えを述べて下さる。そんな場合、私は先生に対して善いお父さんといった親しみを覚える。先生にはつねに理解がある。誰でも先生の威厳を感じはするが、それは決して窮屈というものではない。先生を訪問して、殆ど何も話すことができないで帰ってくる学生にしても、決して窮屈を感じたのではない。そんなところに先生の豪さがあると思う。先生は自分の考えを弟子たちに押し附けようとはせられない。自分から進んで求めるということがなく、しかし来る者を拒むということがない。直接先生から教を受けた者はもちろん、そうでない人々にも先生を師と仰ぐ者が多いのは、先生の哲学の偉大さに依

ることは云うまでもないが、こうした先生の人柄にも依ることであろう。

先生の哲学は単にその天才にのみ依るものではない。先生はたいへんな勉強家である。七十歳を越えられた今日なお絶えず新しいものを勉強されているのである。勤勉が思想家の重要な徳であるということをお絶えず先生から学んだ。哲学者と称する者の陥り易い瞑想癖から彼を救い、その瞑想を思索に転じ、思索のうちに瞑想的なものを活かさせることができるのは勤勉である。先生は非常な読書家でもある。絶えず外国の哲学界に注意し、新刊書なども広く読まれているようである。先生は西洋哲学輸入後日本において初めて独創的な哲学を組織された方であるが、また西洋の哲学で先生の手によつて初めて我が国に紹介されたものも尠くない。ベルグソンの哲学、リッケルトやコーヘン等の新カント派の哲学、ブレンターノやマイノングなどの独逸の哲学、フッサールの現象学などからバルトの弁証法的神学などに至るまで、先生はその最も有力な紹介者であつた。またライプニッツを初め、先生によつてその新しい意味を発見されて、我が国に普及するようになった西洋の哲学者も多い。先生の読書研究の範囲は広く、私どもの学生時代には、コーヘンなどの影響もあつたのであろう、数学をよく勉強していられたようであつた。多分先生の発議に依るものであろう、理科の園正造博士を招いて文科の学生のために集合論や群論の講義が行わ

れたが、そのとき先生も出席して熱心に聴講されていた。その後或る時期にはマルクスなどを研究されたことがあり、近年はまたランケなど歴史の書物をよく読んでいられるようである。先生の本の読み方が独特のものであることは、大学での演習においても窺うことができた。それは細部に互つて客観的に一々調べてゆくというのではなく、先生自身の立場から直観的にその本質的な内容を掴むという風であつた。このような主観的な読み方がよくその本の客観的な本質に触れているのは驚くべきほどで、先生の直観力の深さを示すものであろう。先生にはまた本そのものに対する鋭い勘があつて、善い本、有益な本、読まねばならぬ本を勘で見分けられることができるようである。その勘がまた実に正確である。かような直観は天分にも依るであらうが、また永い間多くの本に親しむことによつておのづから養われてくるものである。京大の哲学研究室が現在その方面で恐らく日本で最も良い蔵書を持つているのも、先生が教授時代に熱心に系統的に蒐集されたおかげであらうと思う。京都にいた時分、その研究室に本を借りに行くと、書庫に入つて本を探していられる先生をよく見かけたものである。

先生の魂には何か不敵なものがある。お宅に訪ねた時など、有名な哲学者の名を挙げて、どうかと伺うと、いきなり「あれは駄目だ」という風に、ずばりと云い切られる。その簡単な批評がまたよく肯綮に当たっていた。私は先生の直観の鋭さに敬服すると共に、先生のものに怯ぢない不

敵な魂を感じた。他の書物など、全く眼中にないようである。それでいて先生はまた実によく書物を読んでいられる。お宅に何うとよく読みかけの本が机の上に置いてあつて傍の紙片にその中の一二の重要な句が抜き書きされていたり、或いはそれを読みながら先生が思い附かれたことなどが書き附けられている。先生のメモはいつもドイツ語で書かれていたようである。

書物に対すると同様、先生の人物評もなかなか鋭い。それも一言でずばりとその本質を言い当てる確かさは、恐しいほどである。他の人など、まるで問題でないといった風である。そのような不敵なところ、烈しいところがある。一面、先生にはまた実にやさしいところ、涙もろいところがある。或る日、演習の時間に一人の学生が自分の当る番であるのに予習をしてきていなかった。先生は怒つて「お前のような者は学校をやめてしまえ」と突然大きな声で云われた。ところが先生の眼を見ると、心なしか潤んでいた。私は先生の烈しい魂に接すると共に、先生の心の温かさを知つて、目頭が熱くなるのを覚えた。先生はその不敵さ、その烈しさを内面に集中することと努められている。そして世間に対しては万事控え目で、慎しみ深く、時にはあまりに控え目に過ぎると思われることさえある。久し振りでお目にかかるのと「何某はどうしているか」、「何某はどうしているか」と、弟子たちのことを忘れないで尋ねられる。先生は実に弟子思いである。またお訪ねすると、時にはいきなり「どうだ、勉強しているか」と問われることがある。そんな

時、自分が怠けてでもいると、先生のこの一問は実に痛い。しかし先生が私どものことを心配していて下さる心の温かさがわかつていたので「これは勉強しなければならん」と考えて、私は先生のところから出てくるのである。

大学院にいた頃であつたと思う、或る日、今は亡くなられた深田（康算）先生をお訪ねして、例の如く酒が出て先生が少し酔つてこられた時であつた、話が西田先生のことにと及ぶと、先生は「西田君はエスプリ・ザニモオの多い人ですね」と云われたのを、私は今も思い出す。嘗て私はそれについて『文芸春秋』に随筆めいたものを書いたことがある。実際、西田先生には何かデカルトのいうエスプリ・ザニモオ *les esprits animaux*（動物精氣）のようなものが感じられる。そしてそれが先生のあのエネルギーの根源であるように思われるのである。先生は痩せてはいられるが、なかなか精力的で、七十歳を越えられた今日でも、客と一緒に出された菓子や果物をべろりと平げられ、茶をがぶがぶと飲まれる。あの強い精神力を示す執拗な思索のうちには何かこのような肉体的なものがあり、それが先生の文章の迫力ともなっているのではないかと思う。滅多に外に現されることはないが、先生は恐らく喜怒哀憎の念が人一倍烈しい方の方である。否、そのような情念の底に更に深く、先生の心の奥には厚い厚い闇があるのであるのかと思う。先生はよく「デモ・ニツシュなもの」ということを云われる。これは先生において哲学上の単なる概念で

はなくて深い体験である。先生の魂の底にはデモニッシュなものがあり、それが先生を絶えず思索に駆り立てている力である。思索することが原罪であるということを先生は深く深く理解されているのではないかと思う。先生の哲学はその闇を照し出そうとする努力であり、その闇の中から出てくる光である。その闇が深ければ深いほど、合理的なものに対する要求も烈しいであろう。先生の哲学は単なる非合理主義でないと同様、単なる直観主義でもない。それは飽くまでも合理的なもの、論理的なものに対する烈しい追求である。闇の中へ差し入る光は最も美しい。先生の哲学の魅力も、先生の人間的魅力も、この底知れぬ闇の中から来るのである。四高の教授をしていられた時代、先生はぜひぶんロシヤの小説を読まれたように聞いている。今でも先生はドストエフスキーが好きで、深く共鳴されるものがあるようである。それは単なる神秘主義ではない。先生のいわゆる「歴史的物質」の問題である。

三

先生が論文を書かれる時には、毎日きまって朝の間に二三枚づつ書いてゆかれるということである。それは長篇作家が小説を書いてゆく仕方に似たところがある。実際、先生は作家と同じような気持で論文を書かれるのではないかと思う。毎日きまって少しづつ書いてゆかれる先生の

論文はまた先生の思索日記でもある。それには始めがないように終りもない。先生の書物は、第一章、第二章という風に出来ている普通の書物とは全く趣を異にしている。嘗て先生はそのように第一章、第二章という風に区分されるような本を書かれたことがなく、書かれるものはみな論文である。その論文が集まって一冊の書物が出来る。しかしそれは決して単なる論文集ではない。先生は、一つの論文を書き終えられるといつでもすぐ何か書き足りないものがあるのを感じられて、その書き足りないものを書こうとして、また書き始められてやがて次の論文が出来るといふのではないかと思う。先生の論文には終りがないのである。芸術家の活動は無限であつて、その作品は完成されることがないというフィードラーの言葉を先生はよく引用されるが、先生の著作がちようどそのようなものではないかと思う。先生は多くの論文を書かれながら結局一つの長篇論文を書かれていたのである。そしてそれは完結することのないものである。それは多くの小説を書きながら一生の間結局一つの長篇小説を書いてゐるにほかならぬ作家の場合に似ている。先生はいろいろなテーマについて書かれながら、結局一つの根本的なテーマを追求されているのであつて、その追求の烈しさと執拗さとはまことに驚嘆のほかない。もちろん、『善の研究』のかた最近の論文に至るまで、先生の哲学には発展があり、その発展に注目することは大切である。しかしそこにまた根本的に連続的なものがある。先生は一面時代に対して極めて敏感な思想家で

ある。先生には新しい流行を作つてゆかれるようなところがある。その意味で先生には、すぐれたジャーナリストの感覚があるということもできる。しかし先生の如く時代に対して敏感で、時代から絶えず影響されながら、先生の如くつねに一つのことを追求している思想家は稀である。そこに先生の哲学の新しいさと共に深さがある。時代に敏感な者はとかく浅薄になる、自分に固執する者は停頓しがちである。先生はそのいづれでもない。生命というものは環境から限定され逆に環境を限定するものであるとは、先生がこの頃いつも述べられることであるが、それはまさに先生の哲学そのものの姿である。先生の哲学は先生独特の文章のスタイルを離れて考えられないであろう。ヘーゲルが彼独特のスタイルをもつて考えたように、西田先生も先生独特のスタイルをもつて考えられているのである。先生においては文章のスタイルがそのまま哲学である。そのスタイルを離れてその思想を表現することは不可能に近いであろう。

先生の哲学には東洋的直観的なものがある。それを先生は禅から学んでこられたのであろう。しかしそれは禅からのみ来ているものではないように思われる。先生にはまた『愚禿親鸞』というような文章がある。また本居宣長の思想などにも共鳴を感じられるものがあるようである。先生思想における東洋的なものは、先生自身が体得された独自のものであるというのが正しいと思う。そこに先生の哲学の新しいさがある。それはゲーテなどにも通ずるところのあるものである。

このごろの禅の流行に対しては、先生はむしろ苦々しく思つていられるのではあるまいか。先生の目差していられるのは独自の日本的な哲学である。しかし先生はいつも「西洋の論理というものを突き抜けてそこに達しなければならぬ」と云われるのである。「東洋の書物は修養のために読むべきもので、哲学をやるにはやはり西洋哲学を勉強しなければならぬ」と先生は若い人に教えられる。学問としての哲学をやるには西洋哲学を研究しなければならぬ、けれども哲学が単なる学問以上のものである限り、東洋思想を身につけることが大切である、という意味であらう。私は哲学における深さというものは結局人間の豪さであると考える。深さというものは模倣し得るものでなく、学び得られるものでもない。西田哲学の深さは先生の人間的な豪さに基いている。学問というものを離れて人間として考えても、先生は当代稀に見る人物である。今日の日本において、各界を通じて、豪い人物と感心するのは西田先生と幸田露伴先生とである、と或る友人が私にいったことがある。

私の学生時代、先生はいつも和服で靴を履いて大学へ来られたが、その様子はまるで田舎の村長さんか校長さんかのものであった。その先生が教室ではマイノングの対象論とかフッサールの現象学とか、その頃の日本ではあまり知られていなかった西洋の新しい哲学について講義されるのである。そのように先生には極めて田舎者であると共に極めて新しいところがあった。マックス・

ヴントは、ソクラテスはアッチカの農民の伝統的精神を代表したといっている。そのソクラテスにはまた当時外国からアテナイに入つて新しい学問として流行したソフィストに似たものがあつた。西田先生の哲学は日本においてソクラテスのような地位に立っていると見ることもできるであらう。ソクラテスは単に伝統的精神に止まつたのではなく、また単なるソフィストでもなかつた。彼はギリシアの古典的哲学の出発点となつたような全く新しい独自の哲学を述べたのである。西田先生は東洋思想と西洋哲学との間に通路を開くことによつて全く新しい日本の哲学を作られたのである。

四

西田先生は、世事に疎いいわゆる哲学者ではない。人生の種々の方面について先生が深い理解を持つていられるのを知つて驚くことがしばしばある。殊に停年で大学を退かれて以来、義務的な負担が軽くなつたせいもあるうか、先生は社会の問題や政治の問題についてよく話されるようになった。鎌倉に別荘が出来てから、先生は夏と冬の数ヶ月をそこで過されるのであるが、お訪ねすると、先ず話に出るのは時局のことである。いつも哲学の問題に頭を突き込んでいられる先生としては、せめて人に会つた時には哲学を離れて他の事柄について話したいという気持にもな

られるのであろう。しかし先生が時事問題を論じられるのは単なる傍観者としての態度ではない。先生の話は次第に熱を帯びてくる。すると先生は袖をまくしあげて論じられるという風で、その口吻には何か志士的なものさえ感じられる。先生は明治時代の善いものを持つていられるのだな、と私は感じるのである。時事問題に対する先生の観察と批評は鋭くて、正鵠を得ているものが多いと思う。近衛公や木戸侯は先生の学習時代の教え子であるためであらう。氏等が重臣のポストにつかれて以来、先生の時局に対する関心はいよいよ深くなつたようである。例の調子で近衛公や木戸侯などの人物をずばりと批評される言葉もなかなか興味があるが、老いてなお青年のような若さをもつて国を憂えていられる先生の熱情に対しては頭がさがるのである。

先生はいろいろなことに関心と理解とを持ちながら、つねに一つのを追求されてきた。先生には道草を食うことがなかった。その随筆など立派なものであるが、そのような才能を持ちながら、先生は滅多に随筆を書かれることがない。お目にかかるといつも「まだまだこれからだ」と云われる。こうして先生は倦むことなくいちづに一つのを追求されている。私など道草ばかり食っている者は恥しい次第である。先生から戴いた軸に先生の歌を書いたものがある。

あたごやま入る日の如くあか／＼と燃し尽さんのこれる命
という。先生の心情がよく写されていると思う。

底本：『婦人公論』1941.8——三木全集第十七卷

坂田徳男宛書簡

新年おめでとう。お褒りないことと思います。過日はおはがき有難う存じました。私無事で暮しております。田舎の生活にも追々慣れてきました。この辺はさしあたり空襲の心配はありません。もちろんこの先のことを考えれば、いつまで本を読んでいられるのか、分りません。更に更に大きな変化があることでしょう。しかしそんなことを言っても仕方がありませんので、今年ではできるだけ仕事をしたいと思います。まず西田哲学を根本的に理解し直し、これを超えてゆく基礎を作らねばならぬと考え、取掛っております。西田哲学は東洋的現実主義の完成ともいえるべきものでしょうが、この東洋的現実主義には大きな長所と共に何か重大な欠点があるのではないのでしょうか。東洋的現実主義の正体を捉えようと思つて、仏教の本なども読んでみています。ともかく西田哲学と根本的に対質するのでなければ将来の日本の新しい哲学は生れてくることのできないように思われます。これは困難な課題であるだけ重要な課題です。大いに勉強してやつてみるつもりです。

この冬はたいへん寒いようですが、お大切に願います。

二十年一月廿日

坂田学兄

——1945.1.20——川木全集第十九卷

座談会出席者略歴

本荘可宗：1891～1987、東京出身、札幌農業大学卒、東京神学大学教授、中日新聞社。著書：

『現代思想批判』、『不惑の人生観』など。

逢阪元吉郎：1880～1945、石川県出身、東京帝国大学政治科中退、大崎教会の牧師。西田幾

多郎の第四高等学校教授時代の教え子。

石原 純：1881～1947、東京出身、東京帝国大学理科大学卒、理論物理学者、著述家。

熊野義孝：1899～1981、牧師、東京神学大学教授、著書：『弁証法的神学概論』など、全集（新教出版社）

村田四郎：1887～1971、山口県出身、明治学院神学部卒、アメリカ・オーバン神学校卒、日本神学校教授・校長。著書：『歴史と神学』、『パウロ神学の根本問題』など。

桑田秀延：1895～1975、香川県出身、明治学院神学部卒、日本神学校教授、フェリス女学院院长、著書：『弁証法的神学』など、全集（キリスト新聞社）

三枝博音：1892～1963、広島県出身、東京帝国大学文科大学哲学科卒、唯物論研究会、横浜市立大学学長。

林達夫：1896～1984、東京生まれ、京都帝国大学哲学科（選科）卒、東洋大学・明治大学教授、唯物論研究会。林達夫著作集（平凡社）。

谷川徹二：1895～1989、愛知県生まれ、京都帝国大学哲学科卒、哲学者・評論家、法政大学教授。
佐藤信衛：1905～1989、茨城県出身、東京帝国大学哲学科卒、法政大学教授。

作成者：石井彰文

作成日：2010.1.15

