

西田幾多郎とT・H・グリーン

——トランス・カルチュラル哲学の視点から⁽¹⁾

林 永強

はじめに——方法論の問題

本稿で目ざすのは、西田幾多郎とT・H・グリーンとの倫理学を対比するとともに⁽²⁾、西田哲学におけるトランス・カルチュラル哲学 (trans-cultural philosophy) の可能性を掘り起こすことである。西田哲学はしばしば、仏教、とりわけ禅の立場から西洋哲学と対決した思想であると言われる。しかし、最近の研究によれば、それは一面にすぎず、「明治人」の倫理観には、徳川時代の宋学の倫理学が強く影響している。たとえば井上克人は次のように述べている。

確かに、禅仏教との関わりから内在的に理解されてこそ見えてくる西田哲学の魅力は計り知れないものがあるが、しかし西田哲学のもつ独自の「論理」、その哲学的言説を「禅」のみから見ることは、やはり一面的であろう。筆者は、西田の思索の根柢にある「明治人」としての価値観、倫理観に着目し、西欧近代化の流れのなかにあった明治の時代に生きた人々にも、その心の深層部分に根強くあつた徳川期以来の宋学的倫理観を、西田自身の中にも求められるように思い、そうした視点から西田哲学を見直そうと考えた。

西田哲学が独自の「論理」をもつのか、それは「禅」、あるいは「宋学」とどのように関わっているのかは、詳しい検討を必要とする問題である。しかしより重要なのは、どのような伝統と関わっているかという問題よりも、「方法」の問題であると考えられる。もし「禅」、もしくは「宋学」のみからみた西田哲学が「一面的」であるとすれば、どのような視点、とくにどのような「方法」で見たらいいのか、ということが重要な課題として浮かび上がってくる⁽³⁾。西田自身も「方法」の問題には深い関心を寄せていた。よく知られているように、岩波新書として出版された『日本文化の問題』には「学問的方法」という論文が付されている⁽⁴⁾。そのなかで西田は、学問においては、「日本」の特殊性を強調するのではなく、「論理」こそが重要であることを主張している。つまり、「論理」は決して特定の「伝統」によって構築されるべきではないという考えがそこにはある。

私は西洋論理と云ふものと東洋論理と云ふものと、論理に二種あると云ふのではない。論理は一つでなければならぬ。(中略) 而も今日は極めて容易に学問に日本的といふ語が冠せられるのではなからうか。学問は論理を有たねばならない。而してそれは単に或は民族の民族性といふだけのものでなくして、世界的に働き得るものではない。数学や物理学の如きものにも、ドイツ的とかイギリス的とかフランス的とか云ふものがあるであらう。併しそれは数学や物理学が民族性に従つて色々あると云ふことではない。数学や物理学は一つでなければならぬ。唯それに種々の研究の仕方があるのである。(九・十三)

ここから見てとれるように、西田は、「民族性」に従つてさまざまな論理があるのではなく、「論理」はあくまで一つであることを強調する。『日本文化の問題』のなかでも西田は「日本を主体化すること」を、「最も戒むべき」(九・

五二) こととしている。西田の哲学もまた、西洋哲学、東洋哲学、禅などの「伝統」によって限定して理解されるべきではないであろう。西田が目ざしたのは、どこまでも「物の真実」に迫ることであった。

学問的精神とはかゝる公明正大の精神に基くものでなければならぬ。……宣長が「其はたゞ物にゆく道にそく有りけれ」と云ふ如く(直隗霊)、直に物の真実にゆくといふ意に解すべきであらう。物の真実に行くこととは、唯因襲的に伝統に従ふとか、主観的感情のまゝに振舞ふとかと云ふことではない。(九・五)

西田の「論理」は、「禅・非禅」、あるいは「東洋・西洋」という対立的な図式の上に作り上げられているのではない。西田は様々な哲学的問題の「根本」を問ひ、「物の真実に行く」ことを目ざした。倫理学の問題においても、決して「東洋」から「西洋」に向かおうとしたのでも、また逆に「西洋」から「東洋」に向かおうとしたのでもない。西田はまた、さまざまな文化や伝統の異質性を強調し、その違いを明らかにしようとしたのではなく、その「雑種性」(hybridity)に注目しようとしたと言える。その意味で西田の哲学は、比較哲学、あるいは間文化哲学 (intercultural philosophy) ではなく、トランス・カルチュラル哲学であると言えることができる。本稿ではそのことを明らかにしたい。

一 トランス・カルチュラル哲学

トランス・カルチュラル哲学は、文化の「純粋性」と強調する間文化哲学とは異なり、文化の「雑種性」に注目する。ここで手がかりにしたいのは、近年トランス・カルチュラル哲学について精力的に論じてきたフアビアン・ホイベル (Fabian Heibel) の見解である。ホイベルはこれまでトランス・カルチュラル哲学という視点から「中国哲学」(Chinese Philosophy) を見直そうと試みてきた。そして「中国」という言葉を使わず、「漢語哲学」(Philosophy in Chinese) という言葉でそれを表現しようとしてきた。それは西田哲学を見直す上で、そしてその方法論を考える上で、重要な論点を提起している。ホイベルは論文「跨文化批判與中國現代性的反思」のなかで次のように述べている。

現代では単にヨーロッパと北米の認識や分析によって近代性、またそれと関連する普遍的な要求を探究するのは、既に正当性を失っている。哲学は間文化的方法とトランス・カルチュラルの方法によって近代の問題を捉えようとする(私の定義によれば、間文化性は自己と他者⁵⁾との比較という場所に成立する。それに対してトランス・カルチュラル性は混血的な動的な交錯に注目し、共同的な問題から出発する)。……私は間文化性による自己反省(即ち他者によって自己を反省すること)の意義を否定するのではなく、間文化の視点を補うものとしてトランス・カルチュラルの視点が必要であると考える。それによって、文化を超えた動的な状況に、また自己と他者という区別を解体する思想領域に充分に対応できると考える。⁶⁾

ホイベルは中国の近代性をめぐる考察のなかで、間文化的方法とトランス・カルチュラルの方法との差異を明確に示している。間文化的方法は、自己と他者との「固定的な本質」に、言いかえればそれぞれの「独自性」に注目し、その差異を強調する。一方、トランス・カルチュラルの方法は、「固定的な本質」という観点から自己と他者を比較するのではなく、両者がともに「混血的な文化の動的な交錯」の上に成立しているという立場に立つ。「トランス」というのはそれぞれの文化を超越することではなく、「混血性」、「雑種性」をもつ「文化の動的な交錯」を指している。

トランス・カルチュラル哲学はそのような「雑種性」を強調し、文化の「純粋性」を否定するが、もちろん文化の「存在」を否定するのではない。また、文化の「独自性」を否定するでもない。ただ、「民族性」や文化の「純粋性」を強調することを警戒する。例えば李明輝も、「中国哲学」の「正当性」は、「純粋的な中国哲学」ではなく、「雑種的な中国哲学」⁽⁷⁾にあることを主張する。

彼ら〔中国哲学の研究において間違ったアプローチをする人々〕はそもそも西洋哲学の独自性を強調しすぎる。西洋哲学はもともとギリシャ哲学とその他の多様な文化（エジプト、西アジアの文化）の相互の影響によって誕生した。その後、さらに他の文化（ローマ文化、ヘブライ文化、アラブ文化、オスマン文化）からも絶えず影響を受けた。「西洋哲学」は非常に多様であり、しかも（それぞれの文化のあいだには）相互に衝突する部分がある。決して鉄板⁽⁸⁾のようなものではない。……今日、中国哲学を研究する目的がその発展にあるとしても、我々が目ざすのは「純粋的な中国哲学」ではなく、「雑種的な中国哲学」である。⁽⁹⁾

李の研究課題も「中国哲学」であり、「日本哲学」や西田哲学ではないが、ホイベルのように、「中国」の「純粋性」を認めず、トランス・カルチュラル的な「混血性」、即ち「雑種性」を強調している。李にとつては「西洋哲学」や「中国哲学」も、多様な文化の混合から生まれたものである。李はホイベルのように、「漢語哲学」という表現も、またトランス・カルチュラルという言葉も使わなかったが、文化の「純粋性」を否定する点では、ホイベルと同じ立場に立つ⁽¹⁰⁾。

そのようなトランス・カルチュラル哲学という視点、あるいは「方法」を西田哲学に通用できようか。西田の「文

化論」に立ち戻れば、西田は「日本文化」の特殊性を認める一方、閉鎖的な「自家用の文化ではない」（十三・十二）と明確に述べている。藤田正勝は西田の文化論の特徴を次の点に見ている。「日本の文化的伝統に客観的な基礎が付与され、それが学問として形成されるならば、特殊が単なる特殊にとどまるのではなく、「一般の特殊」として、……相互に開かれた場が自ずから開かれる……。ここに見いだされるのは偏狭な自文化中心主義ではなく、むしろ多文化主義的な発想であると言つてよいであろう」⁽¹¹⁾。また、西田が目ざしたのは世界を媒介とすることであり、「自国の文化」や「日本的なもの」に固執することではなかった⁽¹²⁾。

西田の哲学にせよ、グリーンンの倫理学にせよ、それらは決して純粋ではなく、雑種性をもったもの、文化の「動的な交錯」の上に成立したのではないだろうか。われわれが西田とグリーンンの思想を対比するとき、そこにさらに多様な、そして大きな哲学の可能性が見えてくるのではないだろうか。われわれは両者を対比する際、「純粋な西洋哲学」と「純粋な東洋哲学」、あるいは「純粋な禅」と「純粋な非禅」といった枠組みを適用しようと考えているのではない。西田哲学も決して「鉄板」のようなものではない。それが没後約七十年を経ても、日本国内に限らず、海外でも研究されているのは⁽¹³⁾、彼の哲学がもつていた動的な性格によると考えられる。

以下においては西田とグリーンンとの出会い、両者における倫理学の比較、また両者の倫理学からみたトランス・カルチュラル哲学の可能性、以上三つの観点から西田のトランス・カルチュラル哲学の構造を明らかにしたい。

なぜ倫理学を中心にして西田とグリーンン思想とを論じるのか、それには三つの理由がある。まず第一に、倫理学的な基準、法則は、ある文化に限定されず、どのような地域・社会でも問題にされる。その意味で、文化の雑種性という問題と密接な関係をもつ。第二に、西田哲学研究において、倫理学に関する研究はこれまで必ずしも十分になされてこなかった⁽¹⁴⁾。西田の著作のうち、例えば『善の研究』の第三章「善」は、全体の四分の一を占めているが、それに対応

するだけの研究はこれまでなされていない。もちろん『善の研究』に関して、倫理学がその中核を占めるのかという疑問を提出することは可能であろう。しかし西田は、とくにその初期の作品においては、倫理学に重要な位置を与えていた。第三に、西田はその思想形成の過程で、グリーンから大きな影響を受けた。明治時代、西洋の哲学が日本に輸入されたとき、J・S・ミルの功利主義やスペンサーの進化論が注目を集めたが、グリーンはそれらにも言及し、また内面的な人格の問題に目を向け、「自己実現説」を主張した。西田は東京大学在籍中に、中島力造の影響を受け⁽¹⁵⁾、イギリスの倫理学者であったグリーン著作の多くに目を通し、とくにProlegomena to Ethics(倫理学序説)が自分の「意に合」うと述べている⁽¹⁶⁾。その後、西田はグリーンに関する論文を次々に執筆し⁽¹⁷⁾、それを踏まえて『善の研究』の第三編「善」を執筆したのであった。グリーン倫理学との関係を抜きにして、西田の倫理学について論じることはできないであろう。

一 一 哲学から倫理学へ

西田がグリーンに関心を寄せた理由として、外的な要素と内的な要素との二つを挙げることができる。前者は、西田が当時置かれていた状況、そして当時の哲学的思潮に関わる。後者は哲学そのものの問題に関わる。

まず外的な要素についてであるが、東京大学に入学後、西田は中島力造の授業を受け、そこでグリーン学説と接し、グリーン『倫理学序説』を精読した。行安茂の研究によれば、西田がグリーンに関心をもったのは一八九三年のことである⁽¹⁸⁾。その後、西田は倫理学に関する論文を次々執筆した。一八九三年七月に東京大学在籍中、二十三歳の若さで『韓図倫理学』を書き、一八九五年から「グリーン氏倫理哲学の大意」(緒言・第一編、『教育時論』第三六二号)、「グ

リーン氏倫理哲学の大意(承前)」(第二編、『教育時論』第三六三号)、「グリーン氏倫理哲学の大意(承前)」(第三編、『教育時論』第三六四号)など、グリーンを中心とする論文を次々と発表した。そのうち「グリーン氏倫理哲学の大意」(緒言・第一編)は西田が最初に公にした論文である⁽¹⁹⁾。

西田は中島力造を通してグリーン思想だけでなく、イギリスの新カント学派にも関心を寄せた。それは西田哲学の発展、特に初期の倫理学に重要な意味をもった。中島力造はアメリカに留学し、一八八八年にエール大学の哲学部で博士号を取得した。専門はカントであり、帰国後に東京大学で教鞭を取った。西晋一郎によれば、中島は三つの点で日本の哲学界に貢献した。一つは、西洋の倫理学を日本に輸入したことである。第二には東京大学で西田幾多郎などの俊秀を育てた。第三にグリーン思想を日本に紹介し、またとくに一九二〇年代にドイツ哲学への関心を喚起した⁽²⁰⁾。明治時代の初め、ベンサムやミルの功利主義、スペンサーの進化論などがさかんに紹介されたが、「人生」の問題は顧みられることがなかった。そのような状況のなかで注目を集めたのが、グリーン「自己実現説」であった。深作安文がそれと儒教や仏教の思想、例えば儒教における人格と誠実さの重視との近さを指摘しているが、「人生」あるいは「修養」との関わりで、当時グリーンに目が向けられたのである⁽²¹⁾。

中島力造によるグリーンの紹介は、西田がその倫理学、とりわけ「人格実現説」を展開する上で、非常に参考になったと考えられる。西田の「人格実現説」は、グリーン「自己実現説」への批判としても読むことができるであろう。「人格実現説」を主張するに当たって、西田は単に「東洋」の視点から「西洋」の倫理学を批評したのではない。今述べたように、その思想は儒教や仏教の伝統的な思想、明治以降に日本で紹介された功利主義、グリーン倫理学、あるいはそのカント哲学理解など、さまざまな思想から影響を受けている。西田の倫理学のなかには多様な要素が存在しており、それ自体すでに、一つの雑種的あるいはトランス・カルチュラルな「集大成」と考えられる。

しかし、その雑種性は、多様性と同じではない。西田の倫理学は、それぞれの哲学的学説、伝統が合流し、交錯するところに形成されたものである。具体的に形成されたもの、「集大成」されたものから見ると、それぞれの部分は必ずしも明確に区別できない。そのためにこそ、トランス・カルチュラル哲学の視点からそれを(再)検討する必要性が生まれてくるのである。

一方、内的な要素として、西田がグリーン倫理学をどのように理解したかを考えなければならない。そのためには、両者がそれぞれの「哲学」をどのように(再)定義したかを吟味しなければならない。両者ともに「哲学」を「人生問題」として「(再)定義」するところから出発している。

西田は「グリーン氏倫理哲学の大意」(緒言、第一編)の冒頭で、倫理学は人生問題と緊密な結びつきをもったものであることを語っている。

道徳の由来する所は自然界以上にとなし、其形而上の根底を究明して普通倫理学の基礎を成す者、之を倫理哲学と云ふ。即ち世人が詩及び宗教に托せる最も深遠の人生問題を、学問的に説明せんとする学なり。(十一・三二)

倫理学は道徳の形而上学の根本を探求するのみならず、人生の最も深刻な問題に関する学問である。それを「哲学」の再定義の問題と結びつけて、西田は〈私の絶対無の自覚的限定というもの〉の中で次のように述べている。

哲学は思弁的と云はれるが、哲学は単なる理論的要求から起るのではなく、行為的自己が自己自身を見る所から始まるのである、内的生命の自覚なくして哲学といふべきものはない、そこに哲学の独自の立場と知識内容があ

るのである。かゝる意味に於て私は人生問題といふものが哲学の問題の一つではなく、寧ろ哲学そのものの問題であるとすら思ふのである。(五・一三九)

「哲学」の中で人生の問題が重要な位置を占めるという考えは、西田の初期の思索のなかにもすでに見出される。『善の研究』の「序」の次の言葉がそれを明瞭に示している。

此書を特に「善の研究」と名づけた訳は、哲学的研究が其前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考へた故である。(一・六)

周知のように、『善の研究』は最初「純粹経験と実在」と題されていたが、出版社と交渉した紀平正美の提案により、『善の研究』に変更された²²⁾。その原因は詳しく分からないが、紀平はジョサイア・ロイス(Josiah Royce)の *Studies of good and evil: a series of essays upon problems of philosophy and of life* (New York: D. Appleton, 1898) という著作からヒントを得て、「善の研究」というタイトルを提案したのではないかと考えられる。西田は紀平の提案に全面的に賛成したわけではなかったが、その後、何度か再版された際にも、その題名を変えることはしなかった²³⁾。おそらく実際に、「人生の問題が中心であり、終結である」という考えもまた、西田の中にあつたからであろう。

さて西田は、『善の研究』の中で「第三編 善」が占める位置について次のように述べている。

此書は第二編第三編が先づ出来て、第一編第四編といふ順序に後から附加したものである。第一編は余の思想の

根柢である純粹経験の性質を明にしたものであるが、初めて読む人は之を略する方がよい。第二編は余の哲学的思想を述べたもので此書の骨子といふべきものである。第三編は前編の考を基礎として善を論じた積であるが、また之を独立の倫理学と見ても差支ないと思ふ。第四編は余が、かねて哲学の終結と考へて居る宗教に就いて余の考を述べたものである。(一・六)

西田は第三編を独立の倫理学として扱つてもよいと述べているが、もちろんそれは、「人生の問題」の中心的な、そして不可欠な部分であつたと考えられる⁽²⁴⁾。第三編「善」の第一章「行為 上」の冒頭で次のように言われている。

実在は如何なる者であるかといふことは大略説明したと思ふから、之より我々人間は何を為すべきか、善とは如何なる者であるか、人間の行動は何処に帰着すべきかといふ様な実践的問題を論ずることとしよう。(一・八三)

西田は第三編「善」は「独立の倫理学」と考えてもよいと述べているが、それは第三編が他の三編と無関係であるということではない。第三編は、あくまで第一編、第二編で論じられた「純粹経験」の思想を踏まえて、「我々人間は何を為すべきか、善とは如何なる者であるか、人間の行動は何処に帰着すべきか」という実践的な問題を論じようとしたものと言ふことができる。「純粹経験」論という「骨子」を肉付けするものとして位置づけられていたと言えるであらう。西田自身の「哲学」についての理解という内的な連関の中で実践的な問題が論じられたと考えられるのである。先に、西田がグリーンに関心を寄せた内的な要素ということの問題にしたが、いま言つた点は、まさにこのことに関わる。

三 倫理学の異同と変化

先に述べたように、西田は中島力造を通してグリーンに興味を持つようになり、一八九五年グリーン倫理学に関わる三つの論文を発表した。また、金沢の第四高等学校で教えたときに、「カント倫理学主義」(一九〇一年四月)、「倫理学説」(一一五)(一九〇八年三月―八月)⁽²⁵⁾、「英国倫理学史」(一九〇四年)⁽²⁶⁾、「倫理学草案 一」(一九〇四―五年)、「倫理学草案 二」(一九〇六年)⁽²⁷⁾など、数多くの倫理学に関する論文を発表した。このことから、西田の思索の出発点が倫理学の諸問題であつたことが見てとれる。

これら初期の論文、そして『善の研究』の第三編を見ると、構造のみならず、内容においても、グリーン倫理学と非常に似ている。例えば「グリーン氏倫理哲学の大意」は緒論、第一編「智識論」、第二編「意志論」、第三編「道徳論」という構成になっているが、それはグリーン『倫理学序説』の構成とほぼ一致している。また内容に関して、「グリーン氏倫理哲学の大意」、『善の研究』の第二編「実在」、第三編「善」で西田は、グリーン『倫理学序説』の第一編「知識の形而上学」と同様に、自然と意識との間には厳密な区別を設けることができないう考えを示している⁽²⁸⁾。さらに「グリーン氏倫理哲学の大意」の中でなされている願望 (Desire) と知性 (Intellect) に関する議論は、グリーン『倫理学序説』の論述と一致している⁽²⁹⁾。

しかし、西田はグリーン倫理学説に全面的に賛成したわけではない。グリーン思想を手がかりにしながら、むしろ自分自身の倫理学を展開しようとしている。さらに重要な点は、西田が「東洋」と「西洋」、または「禪」と「グリーン」という単純な構図のなかで倫理の問題を考えていたのではなく、トランス・カルチャル的なアプローチを行っていた

点である。

確かに、グリーンと西田が「人格実現」あるいは「自己実現」という観点から「善」の問題について論じている点では、両者の思想には非常に近いものがある。例えば両者は、「善」は「内在生命」の要求であると言う。しかしその要求を媒介するものはグリーンの場合には、人格神の原理である。それに対して西田は知情意の統一力を挙げる。西田は『善の研究』の第四編「宗教」においても、また晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」においても、宗教の要求は生命の要求であるということを主張するが、それを媒介するものは人格であるということをはっきりと述べている。そしてその人格を説明するために、しばしば儒教の「誠」の概念を引き合いに出している。西田の「善」をめぐる思索の中では、グリーン倫理学、それと関わるカントやヘーゲルの倫理学だけではなく、禅や儒教など、西洋・東洋の区別を超えたさまざまな思想が交錯しているのである。

C・S・ゴトウ・ジョーンズ (Christopher S. Goto-Jones) は論文「日本における政治哲学」の中で、西田が『善の研究』において倫理学を三つの類型に分けたことを述べている。直覚説 (intuitive) と他律論理 (heteronomous)、自律論理 (autonomous) である。ゴトウ・ジョーンズは以上の三つの類型自体はヨーロッパ的であるが、西田の倫理学説自体は日本の伝統に基づいていると主張している⁽³⁰⁾。しかし、西田は倫理について論じるに当たって、「ヨーロッパ・日本」という二元的な対立を前提にしていたわけではない。例えば他律論理について論じたところでも、西田はトーマス・ホッブスを取り上げる一方で、荀子、そして孔子について論じている⁽³¹⁾。また自律論理について論じたところでも、ヘーゲルやカントだけでなく、禅や道教にも触れている⁽³²⁾。自らの「人格実現説」を説明する際にも、プラント、アリストテレスと並んで、インドのウパニシャッドや儒教の思想にも言及している⁽³³⁾。ゴトウ・ジョーンズは、日本における儒学の変化についても論じているが、西田の倫理学は、ヨーロッパ、インド、中国、日本の哲学が交錯する場で形成されたのである。

竹内良知は、西田が「自己実現説」は禅の「最捷径」であると述べたことを強調しているが、竹内もまた、西田がグリーン倫理学を批判するにあたって、儒教の「聖人」思想や陽明学の「知行合一」の思想を援用したことを述べている⁽³⁴⁾。西田は決して西洋の倫理学にのみ依拠して倫理学を論じたのではなく、また「禅」にのみ依拠してそれを論じたのではない。むしろその雑種性に、西田の学説の特徴を見いだすことができるのである。

四 倫理学からトランス・カルチュラル哲学へ

以上のことから、西田の主張をトランス・カルチュラル哲学の運動のなかに位置づけることができると考える。冒頭でも述べたように、西田は東洋の哲学、西洋の哲学を踏まえて自らの哲学を構築しようと試みている。しかし、それは決して単純に「東洋」と「西洋」とを対置することを意図したものではない。西田はそのような二元的な対立図式を乗り越え、あくまで問題の「根本」に迫ろうとしたと考えられる。グリーンやカント、ヘーゲル、プラトン、アリストテレス、禅、道教、儒教など、さまざまな思想に言及するが、それを決して閉鎖的なものとしては捉えていない。「東洋」「西洋」という表現がしばしばなされるが、純粹な「東洋哲学」、純粹な「西洋哲学」があると考えることではない。

西田はしばしば「日本哲学」の代表者であると言われるが、自ら「日本哲学」を構築しようという意図を表明したことはない。「日本哲学」というのは、決して閉鎖的なものではない。上田閑照は雑誌『日本の哲学』の創刊号で次のように述べている。

「日本の哲学」には少なくとも次の二つの観点からして「世界の哲学」に寄与しうる基礎があると言える。日本語によつて世界理解・自己理解が遂行されている日本という場所には、単に日本というだけでなく、インド、中央アジア、中国、朝鮮半島などから伝播流入してきた様々な伝統が貯蔵され、それらを糧にして形成されてきた一つの大きな非西洋的な伝統が沈殿している。……日本という場所は、またそのような非西洋的な伝統と西洋の文化・文物との大規模な出会い、ぶつかり合い、交流の一世以上の経験を蓄えている。⁽³⁵⁾

上田によれば、「日本哲学」は一つの文化に限定された哲学ではなく、むしろインド、中央アジア、中国、朝鮮半島などの多様な文化を含むのである。もしそうであるとすれば、「日本哲学」は「純粹」な日本の哲学ではなく、雑種性をもったトランス・カルチュラルな哲学であると言えるであろう。そしてそれが「世界の哲学」への貢献の基礎になっていると考えられるのである。そして「世界の哲学」にとつても、その後件が必要なのである。なぜなら、『世界の哲学』は哲学自身の変貌をも要求する。西洋哲学にとつても、哲学である限り、『別の始源』からの思索が求められる⁽³⁶⁾からである。

晩年西田は「世界新秩序の原理」を執筆したときに、「世界的世界」について語った。それぞれの国がその特殊性を生かしながら、しかし自国中心主義的な立場を乗り越え(「各自自己を超えて」、世界史の使命を実現する(十一・四四五)という方向に進むべきことを強調した。「世界的世界」は、単なる一つの形式的な結合ではなく、実質を伴った結合でなければならぬことを藤田正勝が指摘している⁽³⁷⁾。

それぞれの国、それぞれの文化を持つ特殊性も、決して「純粹」ではない点に注意する必要があるであろう。上田閑照が指摘していたように、「日本の哲学」と言うときの「日本」は、インド、中央アジア、中国、そして朝鮮半島な

どの多様な文化を含む場所としての「日本」である。そのような観点から理解された「日本」こそ、哲学の「別の始源」となりうるのであり、「世界的世界」の構築に貢献しうるのである。

結び

以上、西田の「善」の理解、さらにはその倫理学説のなかでは、カントやヘーゲル、プラント、アリストテレス、禅、道教、儒教など、さまざまな思想が交錯していることを論じたが、西田の倫理学説、あるいはその哲学は、決して「東洋・西洋」、「禅・非禅」という単純な対立図式を用いては理解することができない。西田哲学はその方法論においても、またその内容においても、決して「純粹性」を目ざしたものではなく、あくまで多様性に立脚した、トランス・カルチュラルな哲学であったと言えることができる。そのような視点から考察することによって、われわれは西田の思索の広さと深さとを本当の意味で把握することができると思える。

注

てくださった台湾中央研究院中国文哲研究所の李明輝先生、京都大学の藤田正勝先生に厚くお礼を申し上げます。

(1) 本稿は二〇二二年一月五―六日に台湾中央研究院中国文哲研究所で開催された国際シンポジウム「跨文化視野下の東亞哲學」で発表したものを大幅に加筆したものである。発表の機会を与え

(2) 西田幾多郎とグリーンの思想を比較研究したものに、行安茂「西田幾多郎とT・H・グリーン」『日本哲学史研究』第九号、一―三三頁、同氏「西田幾多郎とT・H・グリーン」『近代日本の思

想家とイギリス理想主義』北樹出版、一〇八一—一四三頁、水野友晴理想主義的理性的信仰——T・H・グリーンの心靈的原理と西田幾多郎の純粹経験』『比較思想研究』第二七号、六六—七二頁、同氏、『西田幾多郎とT・H・グリーン——自己実現の原理に注目して』『日本の哲学』第一号、五八—七五頁などがある。しかし、本稿では西田幾多郎とグリーンとの「比較」にとまらず、トランス・カルチュラル哲学の視点から両者の哲学を考察する。

(3) 西田哲学の方法論については、板橋勇仁がそれを「徹底的批判主義」として捉え、それと西田の「論理」との関係を詳しく論じている。板橋『西田哲学の論理と方法——徹底的批判主義とは何か』法政大学出版局、二〇〇三年。

(4) 西田が一九四〇年に岩波新書の一冊として刊行した『日本文化の問題』には付録として「学問的方法」が付されている。それは「一九三七年十月九日に日比谷公会堂で日本諸学振興委員会哲学公開講演会において話されたものである」(九・五九九—六〇〇)と藤田正勝が明らかにしている。西田の著作に関しては、新版の『西田幾多郎全集』(岩波書店、二〇〇二—二〇〇九年)から引用する。引用文のあとの数字はその巻数と頁数とを示す。

(5) 中国語の原文では「異己」であり、必ずしも他者ではなく、自己と異なるものを意味している。

(6) 何乏筆(Fabian Heube)「跨文化批判與中國現代性的反思」『文化研究』第八期、二〇〇九年春季、一三〇—一三二頁。

(7) 李明輝「省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起」『思想』九期、二〇〇八年五月、一七二頁。

(8) 中国語の原文では「鐵板」であり、硬くて変わらないものを意味する。

(9) 同上、一七一—一七二頁。

(10) 日本文化の雑種性については、加藤周一がよく論じている。海老坂武『加藤周一—二十世紀を問う』岩波書店、二〇一三、特に第四章、一〇九—一二八頁を参照。

(11) 藤田正勝『西田幾多郎の思索—純粹経験から世界認識へ』岩波書店、二〇一一年、二二〇頁。

(12) 藤田正勝「日本的なるものへの問い」荻部直、黒住真、佐藤弘夫、末木美士編『日本—と日本思想』岩波書店、二〇一三年、二〇〇—二〇一頁。

(13) 西田哲学研究に関する出版物は数えられないほどであり、こ

こすべてを列挙することはできない。最近の研究状況に関して

は、日本国内に関してはまず、少なくとも新版『西田幾多郎全集』の刊行という膨大かつ重要な実績を挙げなければならない。海外ではJames W. Heisig, Thomas Kasulis 及び John C. Maraldo によって編集された『Japanese philosophy: a sourcebook』(Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011) とさう一三六〇頁の浩瀚な書物が出版された。さらに、世界初のそして唯一の、査読付き英文雑誌『Journal of Japanese Philosophy』(State University of New York Press) 当然西田哲学の研究も含まれる() が本年五月に創刊された。

(14) 西田の倫理学に関する最新の研究として Robert E. Carter, 『The Kyoto School: an introduction』New York: State University of New York Press, 2013, pp. 49-53 がある。

(15) その点については、第二節に詳しく論じる。

(16) 竹内良知『西田幾多郎』東京大学出版会、一九八三年、一一三—一四頁。

(17) 例えばグリーン氏倫理哲学の大意と題した三つの論文。『西田幾多郎全集』十一・三一—二二。

(18) 行安茂『近代日本の思想家とイギリス理想主義』北樹出版、

二〇〇七年、一〇八頁。

(19) 『西田幾多郎全集』二十四・二八三を参照。西田はグリーン『倫理学序説』を読んだ後に、その内容の要約として「グリーン倫理学」を書き、東京大学の哲学科に在学した山本良吉の幹旋で『教育時論』に掲載された、という。竹内良知『西田幾多郎』一〇八—一〇九頁。

(20) 行安茂『近代日本の思想家とイギリス理想主義』三六一—三七頁を参照。

(21) 同上、二七頁。

(22) 下村寅太郎『西田幾多郎——人と思想』東海大学出版会、一九八三年、四九頁。

(23) 『善の研究』の成立背景については、藤田正勝「後記」(『西田幾多郎全集』一・四五七—四七〇)を参照。

(24) もちろん第四編もそうであるが、本稿の趣旨から外れるので省略する。

(25) 『西田幾多郎全集』二十四・一八一—一八三頁を参照。

(26) 「英国倫理学史」の成立背景については、『西田幾多郎全集』十四・六四九—六五四頁を参照。

(27) 「倫理学草案 一・二」の成立背景については、『西田幾多郎

全集』十四・六五六―六五七頁を参照。

(28) 行安茂『近代日本の思想家とイギリス理想主義』一〇九頁。

(37) 藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識』二二七頁。

(29) 同上、一一一―一二二頁。

(30) Christopher S. Goto-Jones, *Political Philosophy in Japan*: Nishida,

the Kyoto School and Co-Prosperity. London and New York: Routledge,

2005, p. 53. 上の論文は最初 *Philosophy East and West* (Oct. 2003):

514-536 で公にされた。前者にはローマ字の表記があり、後者に

はない。また、前者では合理主義 (rationalism) と快樂主義 (heonism)

とともになし、自律論理について論じられているが、後者では自律論

理については触れられていない。

(31) Christopher S. Goto-Jones, *Political Philosophy in Japan*: Nishida,

the Kyoto School and Co-Prosperity, 2005, p. 54.

(32) *Ibid.*, p. 56.

(33) *Ibid.*, pp. 59-61.

(34) 竹内良知『西田幾多郎』二一九―二七三、二四二頁。

(35) 上田閑照『日本の哲学』『日本の哲学』第一号、二〇〇四年、

四頁。

(36) 同上。

哲学と宗教の間 ——唐君毅と西谷啓治における近代性をめぐる思索

黄冠閔

はじめに

二十世紀の拭い去ることのできない戦争の影、劇的な社会変動、また頻繁な文化交流といった状況は、いずれも近代性の危機を示すものである。哲学においては、ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) がニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) のキリスト教系譜学への批判を通してヨーロッパのニヒリズムに向き合い、そうした近代性の問題に答えようとした。ハイデッガーのこうした形而上学を解体しようとする試みは、その後、デリダ (Jacques Derrida, 1930-2004) の脱構築を生み出し、フーコー (Michel Foucault, 1926-1984) やトゥルーズ (Gilles Deleuze, 1925-1995) らの問いを促すことになった。また、レヴィナス (Emmanuel Lévinas, 1906-1995) はハイデッガーのナチス思想に激しい批判を加えたが、近代性をめぐる思索が哲学と政治・倫理学・宗教との関係について再検討を迫るものであることはまちがいがいいない。

本稿では、ニヒリズムという問題設定を通じて、ヨーロッパの近代性の問題に答えようとした二つのモデル (唐君