

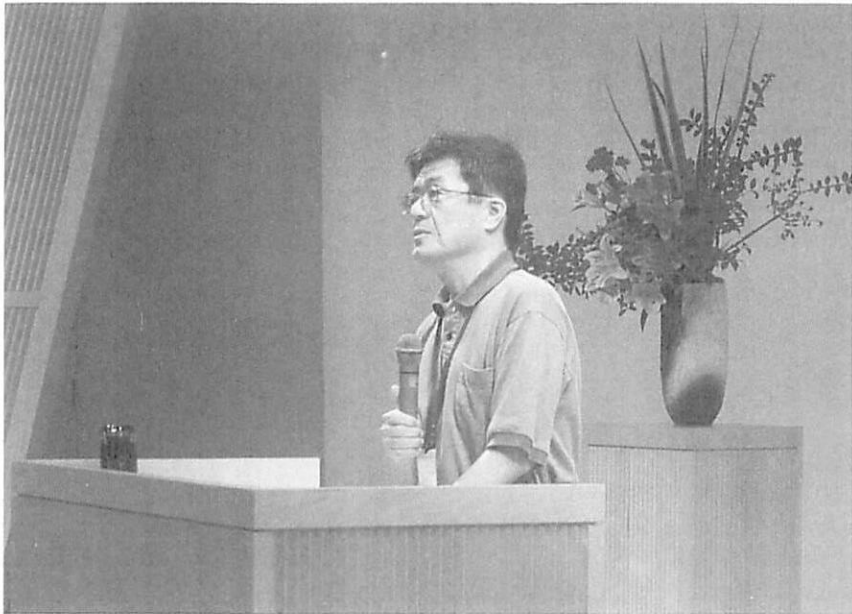
西田幾多郎と明治の精神

井上克人

I 明治期における西田幾多郎の倫理的課題

1. 明治期における西洋近代の哲学思想の受容は、それまで伝統的に培われてきたわが国の学問・思想のあり方に根本的な反省を促すものとなった。明治以前の思想的伝統として当時の人々の生活や思考様式のなかに最も直接的な体験としてあったのは何と言っても儒教的素養である。明治初年に生まれ育ち、明治後期に活躍する思想家たちはその殆どが、その思想の形成の時期に儒教的価値観・倫理観が極めて大きな比重を占めていたことは念頭に入れておくべきであろう。当時の子供たちは、明治五(一八七二)

年の「学制」発布後創設された小学校に通学する傍ら、近世以来の生き残りの儒学者たちの膝元にあつて、直接経書や史書、四書五経等の素読と講釈を受けるという光景は、当時かなり一般的なものであつた。明治三(一八七〇)年生まれの西田幾多郎(一八七〇〜一九四五)もその例外ではなく、七歳の頃、『十八史略』を一心に読みふけたというエピソードが残っている⁽¹⁾。幼い頃から漢文が殊のほか好きだった西田は、小学校卒業後も、漢文の塾に通い、本書以外にも多くの漢籍を習ったという。彼の郷里、宇野気には彼の京都大学教授時代に住んでいた住居の書齋「骨清窟」がそのまま移築されてあるが、書



架には『資治通鑑』をはじめ、約二千冊の蔵書が置かれ、和綴じの漢籍も極めて多い。その中で特に興味を引くのは『校訂 史記評林 藤澤南岳訓點』全四十七冊(明治十四年五月刻成 浪華同盟書樓蔵版⁽²⁾)である。その第一冊目の扉裏表紙に、西田少年は昭和十八年七月付けで、次のような書き込みをしている。「余年十三始テ金澤ニ出テ長姉ノ家ニ寓ス此書ハ義兄ニ伴ハレテ安江町近田書店ニテ求ムル所當時喜禁スル能ハス」と(旧西田記念館元館長、猪谷一雄氏のご教示による)。このように明治初年に生まれた知識人の世代が文字を覚え知識欲に目覚めた時、彼らの身の回りにあつたのは主に漢籍であり、それによって自らの好奇心を満たすことが彼らの学問的出发点であつた。

ところでこうした伝統に育まれた近代日本の哲学者たちは、西洋独自の学問的所産としての近代哲学をどのように受容し、またそれと格闘したのであるうか。古代ギリシアに始まる西洋哲学は、その体系性に根本的特色がある。つまりすべての知識の源泉

として究極的原理にまで遡り、そこから一切の体系を構築するのである。したがって哲学は第一の究極的原理の探求と、それによってすべての知識を組織する方法の探究を根本的課題としていた。こうした「哲学」が西欧の古典的な学問の理念であった。ところが近代科学の成立は、このような学問の古典的理念に対する革命であったと言つてよい。近代科学は究極的原理を前提にして論証する、いわゆる演繹的方法は取らず、どこまでも経験的事実に即して、実験・検証を旨とする帰納法を学問的特色とする。

さて、日本が明治初頭に受容した「哲学」はこうした西欧の近代哲学であり、科学革命以降の哲学であった。この「近代」を特色づける基本的な指標は、「分離的思考」であると言えよう。人間と自然との間の分離こそ近世における「科学」の成立があり、近世以降の世界は科学技術の文化によって最も特色づけられる。しかもこうした客観的・機械的自然の発見と同時に、それと相即するかたちで見出された認識主体は、人間的価値の自覚、また普遍的自我な

いし精神の発見でもあった。つまり主観と客観を峻別し、外界の法則は認識主観によって構成されるとする思惟方法であり、それが明治以後、西洋思想と接触するにいたって初めて日本人が対面させられた見方であった。

ところがわが国の徳川期からの思想的伝統の一つである儒教思想の根幹となった宋学は、「易経」等を基礎として、更に陰陽五行説等によって補強された自然哲学的思弁と、「論語」や「孟子」、「大学」、「中庸」のいわゆる四書等を基礎とした実践倫理を兼ねそなえ、しかも宋の時代に中国で一世を風靡していた禅や華嚴哲学とともに老荘思想をも包摂することによって成立した極めて思弁的な形而上学的体系をなすものであった。しかもそれはただ単に五常（仁義礼智信）や五倫（君臣―義、父子―親、夫婦―別、長幼―序、朋友―信）の人間社会における道德規範を奨励教育するといったことに尽きるものではなく、その根幹には、人間と天地自然を同一原理によって結合し、更に倫理の根拠を天地自然のうちに

求めようとする発想（「天地一体の仁」）が著しい特徴として見られる。したがって人間の倫理的課題は、私意・私欲を払拭して天地と一体化するところに求められるのである。こうした、人間を悠久なる天地自然のうちに包容しようとする儒教的伝統は、主観と客観とを峻別し、世界を認識主体に従属させる西洋の近代認識論とは対極をなすものであった。

2.

ところで日本における西洋哲学の受容ないし移植は、近代西洋文明の受容の一環として行われたものであった。明治維新の政治的、思想的リーダーたちは当時の西欧列強のアジア進出の圧力に抗して、日本の独立を守ろうとする意図のもとに、富国強兵、文明開化、殖産興業を推進しようとした。西洋の哲学ないし哲学思想もまた、このような見地から輸入され移植されたのである。文久二（一八六二）年、番書調所にいた洋学者、西周（一八二九―九七）、津田真道（一八二九―一九〇二）は、オランダのラ

イデン大学に留学し、そこでフィセリングから当時のヨーロッパにおいて主流となっていたA・コントの実証主義およびJ・S・ミルの功利主義を教わり、帰国後それを日本に紹介するが、それらは実学を志向する日本の近代化にとっては極めて時宜になつた学問であった。西、津田をはじめ、福沢諭吉（一八三〇―一九九二）、加藤弘之（一八三六―一九一六）ら「明六社」に結集した洋学者たちは、日本人の生活と思惟の方式を近代化していくための思想的な拠点を求めて、西洋近代の実証主義や功利主義哲学に着目し、その移植を図つたのである。

しかしそこで提唱される自由、独立、平等、人権といった理念によって、人民に自由独立の「個人」としての自覚が喚起され、やがてそれは反政府的な自由民権運動へと発展していくのだが、明治の中期、つまり明治二二（一八八九）年の「帝国憲法」発布によって天皇制絶対主義政権が確立される頃になると、次第にドイツ系統の哲学思想の導入が盛んになる。これは革命運動の温床にもなりかねない英・仏

系の思想を挫くための政府による自由民権運動対策であった。文部省からの最初の文科系留學生としてドイツに派遣され、E・ハルトマンの形而上学やヘーゲル中央派系の哲学史などを学んだ井上哲次郎（一八八五―一九四四）は明治二十三（一八九〇）年帰朝後、すぐに東大教授となり、創生期のアカデミー哲学のリーダーとして、ドイツ系統の理想主義、精神主義的な哲学思想の導入に努め、前代に移植された功利主義、実証主義、さらにはキリスト教を批判、排撃するとともに、日本の伝統である宋儒学や仏教思想も踏まえ、後述する「現象即実在論」の提唱によって東西思想の哲学的総合をめざしている。

明治三十年代以降になると、近代的個人意識の成長とともに、とくに個人の内面的世界における自我の自覚と確立という問題が追求され始める。いかにして人生の根柢をつかむか、どこに生の根柢を置くかといった「人生問題」への懐疑が知的青年層の間に広がり、この時代を覆う根本気分となっていた。明治三十六（一九〇三）年に華嚴の滝に投身自殺し

透し来たった認識論的発想、すなわち自然を対象化し認識する主体としての人間という西洋の近代精神がもたらしたものであり、それまでいわば天地自然の懷に身を委ね任せることに慣れていた日本人であったればこそ、個人的自我の自覚めとともに負わなければならなかった苦悶でもあった。近代日本において定着した「自我」は、自然とのどうしようもない（乖離）となって重くのしかかり、それは閉鎖した独我論に陥る危険性を孕んでいた。こうした独我論からの脱却こそ明治の知的青年層の思想的課題だったのである。このような風潮に支えられて、大多数の知識人は内観的な自己凝視を基調とする人格形成の途を歩むようになる。

さらに明治三十年代以降、カント、フイヒテをはじめ、T・H・グリーンの自我実現説やドイツ観念論の流れをくむ人格主義・理想主義的倫理学の導入と紹介が盛んに行われた。これは倫理的な「人格」としての個人の自覚を促す契機となったものだが、それ以降、わが国の伝統である仏教や宋学を媒介に

た一高生、藤村操の「華嚴の辞」に象徴される人生への懐疑と煩悶が、明治のこの時代の根本気分を如実に表している。曰く「悠々たる哉、天壤、遼々たる哉、古今、五尺の小軀を以て此大をはからんとす、ホレーシヨの哲学竟に何等のオーソリチイに価するものぞ。万有の真相は唯一言にして悉す、曰く、不可解。我この恨を懷て煩悶終に死を決す。」

西田幾多郎の抱いた煩悶も同一性質のものであった。曰く「宇宙一大怪物ニシテ疑惑ノ内ニ取り包カレ一事一物解スヘキ者ハ毫モナシ 見ヨ夫レ仰テ見ヨ夫蒼穹タル天ハイツレニ至テ限ラル、ヤ 宇宙ハ或ハ神ハ 何故ニ始ナク終ナキカ 嗚呼無始無終果シテ無キ乎 吾人ハ夢ノゴトキ乎 実ニデカールトヲ氣取ルテハナイガ宇宙間解シ得ヘキ者一物カアルヤ 嗚呼何術ヲ以テ之ノ疑ヲ解カン 嗚呼余ノ為メニ之ノ疑ヲ解クノ人アル乎 豈慨嘆ニ堪ヘケンヤ」(明治二十・二十一年頃、月日不明「山本良吉宛書簡」、新十九・五、旧十八・五)

こうした苦悶は、明治維新以来日本人の精神に浸してドイツ哲学を改釈した例は多い。井上哲次郎の「現象即実在論」、井上圓了（一八五八―一九一九）の「真如物心の相即論」、更に超人格的絶対者との合一による自我の解脱を説いた清澤満之（一八六三―一九〇三）の「精神主義」、網島梁川（一八七三―一九〇七）の「予が見神の実験」(明治三十八年)に見られる宗教的法悦の思想も現れてくる。更にロマン主義的傾向をもつ三宅雪嶺（一八六〇―一九四五）は「宇宙を渾一的に観る」ことによって自己と宇宙との汎神論的合一を概念化しようとする。こうしたいわば真の实在を自他不二の生ける統一的全体として捉える見方を橋本峰雄氏はいみじくも「有機体の哲学」と名づけている³⁾。

3.

西田の哲学的思索の中心的な動機となり目標となつたものは、先に触れたように明治後期の青年知識層の共通の関心事である「人生問題」であった。西田は東京帝国大学文科大学に入学するも、高校中退

のため選科生に甘んぜざるをえず、当時の選科生に對する極端な差別待遇に惨めな思いを抱きつつ、彼は黙々として日々図書館に通い、独りで書を読み、独りで考えていたと言う。卒業後も適当な就職口はなく、世に容れられないことの焦燥、家族問題の煩悶など苦難の人生をたどるなかで、個人としての自立した生き方を支える自己の内面的根柢を深く探り当てようとする強い志向を抱くようになる。こうした暗い状況の中で、西田は当時思想界の一種の流行になっていったT・H・グリーン（一八三六―一八八三）の『倫理学序説』（Thomas Hill Green: *Prolegomena to Ethics*）の研究に打ち込む。恐らく哲学科選科に在学中、倫理学教授であった中島力造を通して西田はグリーン倫理思想に眼を開かれたのであろう。この英国の新ヘーゲル主義者であるグリーン思想が西田に与えた影響は注目すべきものがある。西田は明治二十七年、大学卒業直後の失業していた時期に、無二の親友山本良吉に次のような手紙を送っている。「此の閑暇に乘し何か世の爲にも

人物となった。彼は、すべての現象から超越した精神的原理を想定し、實在の世界はこの原理によって貫かれていてと考え、そこから独自の「自我實現説」を唱える。すなわちグリーンによれば、人間精神は本来宇宙の超越的精神原理の発現に他ならないのだが、それは各個人の意識において経験の統一が實現されてこそ発現するのであって、このように個我が絶対精神の発現としての統一に達するとき、自己はじめて真の自己となるのであり、この統一の接近が人格であり、真の自己の實現が自己の善であるとともにまた公共の善でもあるのである。後述するが、このグリーン考えは「性即理」を標榜し、「本然の性」への「復初」を提唱する宋学的倫理ときわめて類似していることは明らかであり、自我實現が同時に公共の善となるといった発想は「大学」の条目にある「修身齊家治國平天下」、つまり個人の持敬精神がつまるところ公共の世界への倫理的責任感に通じるとする基本的考えと類似している。西田は「グリーン氏倫理哲学の大意」で次のよ

なることいたし度ものと存し 兼て考へ居候如くグリーンの説を本邦人に紹介いたし度ものと存し居り候 始は一冊の書にもいたさんと存し居り候へともそは短才なる小生には尚不当のこと、存し候故若し稿を屬するを得は教育時論にても余白をからんと存し候か大兄にはいか、存しられ候や」（明治二十七年一月二〇日、新十九・二九、旧十八・二九）。当時、一種の流行のように若い哲学徒に読まれていたグリーン倫理思想も、西田にとってはそれが期待したほどのものではなかったようだが、ともかく西田の「グリーン氏倫理哲学の大意」（新十一卷、旧十三卷所収）は明治二十八年の『教育時論』（第三六二号、第三六四号）に三回にわたって連載された。

グリーン『倫理学序説』に一貫しているのは、その強烈な人格意識であり、「自我の實現（self-development）」がその基調となっている。グリーンはカント、ヘーゲル等のドイツ理想主義哲学を研究し、やがてイギリスの新ヘーゲル主義を代表する

うに要約している。

吾人の道德的作用は、宇宙を構成する自覚的大覚識か自己を再現する作用にして、善意とは其完全なる現実即ち至善の理想を目的とする意志なることは既に論せり。次に論すべきは、此の大覚識即ち道理と意志との本たる神性的原理（Divine principle）は何を藉りて己を再現するやの問題なり、個人（Person）に於てするか、社会に於てするか、はた又人類一般に於てするか。吾人直に之に答へて、此の大覚識は、必ず道理と意志を有する自覚的自個即ち吾等個人に於て再現すと断言せざるべからず。（新十一・二〇、旧十三・三九）

明治四十四年に刊行された『善の研究』でも、西田は「善とは一言にていへば人格の實現である」として、「人格實現説」に立脚していた。

善とは自己の内面的要求を満足する者をいふので、自己の最大なる要求とは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから、之を満足する事即ち人格の実現といふのが我々に取りて絶対的善である。(中略) 人格は凡ての価値の根本であつて、宇宙間に於て唯人格のみ絶対的価値をもつて居るのである。(中略) そこで絶対的善行とは人格の実現其者を目的とした即ち意識統一其者の為に働いた行為でなければならぬ。(新一・一二二〜一二三、旧一・一五二〜一五三)

更にまた、次のように言う。

意識の統一力であつて兼ねて實在の統一力である人格は、先づ我々の個人に於て実現せられる。(中略) それで我々は先づ此個人性の実現といふことを目的とせねばならぬ。即ちこれが最も直接なる善である。(中略) 余は個人の善といふことは最も大切なもので、凡て他の善の基礎となる

であらうと思ふ。(新同巻・一二六、旧同巻・一五七〜一五八)

4.

ところで、『善の研究』にいたる西田の思索は一貫して、体系的な倫理学の構築に向けられていたことは注意されてよい。明治三十七年頃執筆された「英国倫理学史」において、西田は英国倫理学の「鼻祖」たるHobbesから説き起こし、三期に分けてその流れを概観している。

西田は、人為的、功利主義的倫理学を説くホッパスに対抗する立場として、ケンブリッジ・モラリストのCudworthやClarke等を紹介し、それを英国倫理学の第一期とする。彼らによれば「道徳はobjective〔客観的〕に存在し人為的に動す能はざる基礎を有すること」(新十四・三八八、旧・十六・一七)を論じ、objective moralityを説くところにその優れた特質を見る。しかし道徳法が如何にして人々の意志を動かさうかについて判明ではないとし、道徳

を「心理学的に」攻究し、道徳の本をhuman natureに求めていふことを批判する。西田によれば「moral ideas〔道徳的諸観念〕は geometrical ideas〔幾何学的諸観念〕の如く如何なる人もlatent〔潜在的〕に之を有せり。而して一度awaken〔覚醒〕する、時はintuitive & self-evident〔直観的かつ自明〕にして且つ自然にimperative authority〔命法としての権能〕を有せ」(新同巻・四〇四、旧同巻・三二)なるものである。

ところが、道徳の源をhuman natureに求め、道徳の心理学的研究を行った第二期の倫理学者としてShaftesbury(一六七二〜一七二二)を高く評価し、次のように紹介する。

氏以爲らく人はAristotleの云へる如くsocial animal〔社会的動物〕なれば各自孤立して存するものにあらず、皆一whole〔全体〕のpart〔部分〕なり。故に所謂social feeling〔社会的感情〕なる者は人が先天に有する本性にして決して利己

心より来る者にあらず。氏はCumberlandと共に他愛心の人性に本づく所以を主張し、人誰か相憫むの情なからん、誰か相愛するの念なからんと云へり。(中略) 是を以て観れば氏は所謂性善論者にして道徳の本を人性に求め道徳の外より来るべきものにあらず唯人が其本性を研磨し内より之を発すべき者となし。(中略) 故に氏の倫理学説は中庸の所謂天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教〔「天の命これを性と謂い、性を率いるこれを道と謂い、道を修るこれを教と謂う」『中庸』〕と類し、道徳の目的とする所はperfect human nature〔完全な人間本性〕にして氏は是を以て前代倫理学が宗教の外にperfection〔完成〕の考を得る能はずとなせし謬見を破り、natureを本とせる倫理学中にも亦此考を入れ大に倫理学の独立を固ふし且つ斯学の大進歩をなせり。(新同巻・四〇九、旧同巻・三六)

第三期については詳論は控えるが、そこで西田は

功利主義に対して厳しく批判している。例えばベンサムの学説を論じて、次のように結論づける。

Benthamの倫理学は快樂計算の困難等種々非難すべきの点多しと雖ども一読して先づ人を感じしむるは其野鄙苛酷にして豪も倫理学に大切なる高尚にして崇敬すべき要素なきことはなり。其快樂の大小を計算するが如き誠に夫の守銭奴が銭を計ふるの心情と異なること無し。(新同巻・四五九、旧同巻七八)

「英国倫理学史」所載の旧「全集」第十三巻の編者の一人、高坂正頭は、この論文の中には積極的に西田の思想と見るべきものは殆ど現れていないと述べているが、しかしこの草稿は具に読んでみると、決して英国倫理学史の単なる概説に留まるものではなく、そうした概説という形式を取りながら、西田がこの時期何を自らの倫理的課題としていたか、かなり明瞭に伝えている。つまりそれは、西田にあって

「性」から、善の本源たる「本然の性」に立ち返る、すなわち「初めに復る(復初)」ことにある。つまり肉欲に根ざす欲心を払拭して「明德を明らかにする」(「大学」)こと、これが宋学の説く「居敬」に他ならない。

ところで西田がグリーンンの自我実現説や、英国倫理学史の第一期、第二期の人々の内に共感を示したのは、それらが共に利己心に基づく功利主義的倫理学に反し、「人意」に媒介された「万古不易」の倫理を問題にしていたからであり、それはまさしく宋儒学の倫理観ときわめて類似していたからに他ならない。すなわち西田の倫理意識の深層には、明治初年生まれの人々が共通に持っていた宋儒学的伝統の発想が生き生きと脈打っていた事実は決して等閑視されるべきではない。明治初年から一〇年代にかけて、宋儒学的伝統に対する徹底した批判がなされ、その反動として、思想界を支配した英仏系の経験的功利主義に、西田は全く同感できなかったのである。そうした功利主義や実証主義の発想の新鮮さに魅せ

てはホッブスの人為説やベンサムの功利主義に対して全く同感できなかったということであり、西田にとって倫理の根拠は、第一期の人々のように「万古不易」で「永久不変」のものであること、しかもそれが第二期の人々のように「人意」「人性」に基づくものであること、またそうでなければならぬことを要求しているのである。

では西田のこうした倫理的要求はいったいどこに由来するのであろうか。

5.

儒学思想の根幹となった宋学は、人間に関わる倫理の根拠が、天や自然の理に遡って説かれるということ、つまり人間社会の道徳的規範の本質は天理に由来している点にその特色がある。ところでその倫理学の原理は、程伊川のいわゆる「性即理」にはじまる。性とは個々の人間に内在している理をいい、その性には「本然の性」と「氣質の性」とがあって互いに対立し、人間の倫理的課題は「氣質の

られた思想家たちがいた一方で、やはりそうした潮流に反発する人々も存在したのである。明治期における儒教的倫理の伝統がどれほど根深くあったかは、例えば山路愛山(一八六四～一九一七)の「余は儒教の教理を捨てたり、されど人道と天道とを結合し、道義感情の基礎を不易の位地にすえたる儒教の甘味にいたっては、ついにまったく忘るるあたわざるところなりき。」(「現代日本教会史論」という言葉からも窺い知ることができる。西田も「儒教の甘味」から離れることはなかったのである。

明治二十五年十二月から翌年二月にかけて、中島力造が『哲学雑誌』上に「英国新カント学派に就て」と題してグリーンンの「智識論」と「倫理説」について紹介して以後、グリーンンの自我実現説は、思想界の一種の流行となっていたが、それは特に儒教倫理の文脈において論じられ、理解されたのである。井上哲次郎は明治三十九年刊の『日本朱子学派之哲学』の「序」で、「朱子学派の道徳主義」は「英国の新韓図派グリーンンミュルヘッド諸氏の言ふ所と

往々符節を合するが如し」と論じているし、同じく漢学者小柳司気太は、明治三十八年一〇月『哲学雑誌』所載の「自我實現説と儒教の倫理」において、自我實現説は「宋儒学等が太極説を立て吾人の精神も此太極の作用に外ならざることを論ずるに似たり」としている(二一巻二二四号、二四二頁)。

グリーンは前述の如くカント学派に属し、カントの超越論的認識論の流れを汲んでいるが、しかしカントが、物自体はその存在を考へることはできないが認識の対象とはならないことを強調したのに対し、グリーンは一方の主観に心霊的な先天的要素を認めると同時に、客観的对象そのものの中にも同様の原理を認める点に相違がある。こうしたグリーンの所説は、儒教的伝統の内に育った人々にとって、極めて馴染みやすいものであった。先述したように朱熹は一方で「居敬」の精神を提唱しつつ、同時に「一木一草一昆虫の微に至るまで、各亦理有り」(『朱子語類』巻十五)と言われるような、物に内在する理を強調し、それを究明することが説かれるのである。

十九・三一、旧十八・三二)つまり、グリーンの自由意志の扱い、更には先に示した英国倫理学史における第一期、第二期の人々にも共通して見られるのは、「万古不易」なる倫理が「人意」に媒介されていることは認めながらも、「人意」もしくは「人性」の問題が充分哲学的に究明されていないことに西田は不満を感じるのである。哲学的とは当時で言えば心理学的な基礎付けを意味していた。一切のものを対象として措定する認識主体を発見した西洋近代の認識論に逢着してしまつた以上、「万古不易」の倫理の根拠が「人意」に媒介されていることを、ただそのように強調するに留まらず、それを哲学的・心理学的に究明することが要請されたのである。

平山洋氏によれば、明治二十一(一八八八)年、大西祝(一八六四―一九〇〇)が『哲學會雜誌』(明治二十年二月五日創刊)九月号の「雑録」欄に「新心理学」という小論を掲載しており、以後翌年の明治二十二年にかけて、同誌の「論説」欄と「雑録」欄には、心理学関係の文章が多く散見されると

それは事物そのものの実相に観入して、そこに歴然として顕現している宇宙の生命(至誠)と合一することであり、そうすることによって自己の本性を明らかにすることとなる。これがいわゆる「格物致知」もしくは「窮理」に他ならない。そしてグリーンの所説を儒教倫理の文脈で理解する傾向は、同時に、カントのいわゆる「超越論的統覚」、すなわち認識の対象を一つの纏まりある対象として表象する際の意識の統一作用を、一種の根本的実在として捉え、これを神秘的に深いものとして理解しようとする当時の一般的風潮と深く関わっていた。

6.

しかしそうした傾向の中であって、西田はグリーンにも不満を感じるようになっていた。明治二十七年十二月、西田は山本良吉に宛てて次のような書簡を送っている。「グリーンの説は元来余が予期せし如き珍しきものには之なき様に存しられ候。自由意志之處は御説之如く甚たつまらぬ様に存し候。」(新

いう。それは当時、実験心理学が世界的にブームになってきたことにもよるが、それと相俟って、心理学研究のため五年間に渉るアメリカ留学から帰国した元良勇次郎(一八五八―一九二二)の役割も大きかったようである。その元良は明治二十六年に『倫理学』を刊行しているが、それは、緻密な心理学的意識分析によって倫理を基礎付けようとした試みであった。しかしまたその二年前の明治二十四(一八九二)年には、既に大西祝が「倫理攻究の方法並目的」と題する論文で、倫理研究として不可欠な方法は「理想推究的方法」であつて、しかもそれは「良心」という心識の心理的考究でなければならぬ旨を主張している(『哲學會雜誌』一月号、三月号)。後年西田が「英國倫理學史」執筆と同じ頃、即ち明治三十七年から翌年にかけて「心理學講義」と題する草稿を書いているが、それは以上のような風潮が明治の中頃からあつたからである。事実西田は東大選科に在学中、当時「心理学」(精神物理学)の講座を担当していた元良勇次郎の講義を受

講しており、西田の「心理學講義」も、よく指摘されるヴントの圧倒的な影響もさることながら、元良の心理學的方法の影響も念頭に入れておく必要がある³⁾。

このように、当時の日本では新しい倫理學の構築に、心理學的な意識分析が不可欠なものと見なされていたことは無視できない。西田は「善の研究」の「版を新にするに當つて」の中で、「今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう」と述べているが、「然非難されても致方はない」事情が、その当時の風潮としてあったのである。しかしそれに続けて西田は次のように言う。「併し此書を書いた時代に於ても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかつたと思ふ」(新一・三、旧一・六)と。明治三十八年三月八日付け山本良吉宛書簡において、彼は次のように書いている。

倫理の書も講義の必要上ありふれたる有名なる

明治三十九年(第四高等学校における講義録「西田氏實在論及倫理學」)、第一編「純粹經驗」が四十一年八月(「純粹經驗と思惟、意思、及び知的直観」「哲學雜誌」、第四編「宗教」が、最終章「知と愛」(四十年八月「精神界」)を除いて、四十二年五月・七月(「宗教論に就いて」「丁西倫理講演集」)にそれぞれ発表されている。とくにその中の第二編に該当する部分は、明治四〇年の「哲學雜誌」(第二十二卷第二四一號)に「實在に就いて」と題する論文として発表され、かなりの反響を呼んだ。

翌月の「哲學雜誌」(同卷第二十二號)に、紀平正美がその紹介文を書き、次のように述べている。

・・・余輩は本誌の前号において西田氏の實在論を登載し得たる事を非常に榮譽と感ずるのである。その理由は即ち斯様である。余輩の拝読した所では氏の實在論は最もよくヘーゲルと近時ハケ間敷い純粹經驗説、換言すれば主知説と主意説とを調和せられた者と思ふ。此の両説は言はゞ古来の大

者は一通読みたり 併しどうも余はメタフィチックスよりせされは充分なる満足を得ず。近頃は又哲學史、知識論の研究を始めたるなり 倫理學には必しも此の如き研究を要せざるへし 而も余はどうも metaphysical doubt を脱する能はざるなり。(新十九・七四、旧十八・六六)

要するに形而上學、つまり人間の意識を超越したもののへの憧憬が彼を深く捉えていたのである。この西田のいうメタフィチックスとはどういうものだったのか。それは「真實在」への追究となつて展開してゆく。

Ⅱ 明治期アカデミー哲學の系譜と西田の獨創性

1. 「善の研究」は明治四十四年一月に一冊の本として上梓されたが、その各編を成す論文は、それぞれ既に個別に雑誌等に発表されたものであった。發表順に言えば、第二編「實在」および第三編「善」が

問題で、(而も現時直接に感じられてあるもので、)

この両者が完全に調和せらるれば哲學の任務は全く終るものと言ふてよい程のものである。勿論氏の實在論が完全だと評するのではないが、余輩は實際言はんと欲して言ひ能はざりしものを何の苦もなく言明せられた手際に於ては仲々立派なもので、如何に造詣の深きかを察し得られるものである。實際西田氏は最も真摯に東西古今の書を読破せられた人である。最近出版の書物を取寄せて読んで居らるゝかと思へば、又一切の書物を捨て、座禪三昧の工夫にも入られ、大學を去られて以来十数年の間一意専念に研究を事とせられた事であるから、此の位な事は当然の事であらうが、ともかく真面目な學者でなくては出来ぬ事である。而し此の論文は知友の勧誘がなかつたならば決して公にはせられなかつたのであるが、此を見ても氏の人格は察せられるであろう。即ち此の論文は氏のスケッチに過ぎないのであるが、余輩は近時に於て此れ程余が前述の意味に於て成功したる論文

を見た事がない。他に余輩と同感の人々も多数と見えて、西田氏とは如何なる人なるかを余輩に問ふ人が仲々多いのであるから、余輩は同氏を一般に紹介がてら斯くは添へたのである。即ち西田幾多郎氏は金沢第四高等学校の教授である。

以上のことから推察されるように、明治四十年当時、わが国では「實在論」の研究が盛んに行われ、その隆盛は、偏狭な科学主義を越える「スペンサーの不可知論」を契機として始まったのである。そうした實在論を歓迎する風潮の中で西田幾多郎が注目した実在論を契機として始まったのである。その「哲学雑誌」に掲載されて全国の人々に知られるに至ったのである。すなわち、西田も時代の子として当時の思想的風潮のなかにあって、過去の伝統的遺産を吸収し咀嚼した上で初めて自らの哲学的体系を打ち立てたのである。船山信一（一九〇七―一九九四）は、「増補 明治哲学史研究」（昭和四十年）のなかで、西田幾多郎は井上哲次郎（一八五五―一九

授の井上哲次郎が、宗教色を感じさせることなく純哲学理論として、「現象即實在論」を提唱していたのである。

ところで、明治期におけるわが国の西洋哲学受容の歴史は単なる受容と紹介に終始するものではなく、同時に日本独自の哲学を新たに創造する試みの歴史でもあったことは忘れられてはならない。

2.

ドイツ観念論は明治二十年以後になって漸く詳細に紹介され、三十年代に哲学界の主要勢力を形成するに至ったのだが、ドイツ観念論の哲学の中でも最も日本の哲学界に勢力のあったカント哲学が、移植後までもなく、多くの哲学者によって純粹に観念論的に改変され、ヘーゲル哲学がその合理的核心たる弁証法を除いて、そのいわば神秘主義的形而上学の側面のみ高唱されるに至る。

明治十一年にアメリカから来朝したフェノロサ（E.F.Fenolosa、一八五三―一九〇八）は、政治学、

四四）が初めて提唱した「現象即實在論」の継承者であり、その完成者なのであって、一定の流れの中で自らの思想の原点を見出し、それを彫琢することに一生を費やしたと語っている^⑩。その意味で、西田と井上および他の現象即實在論者たち（とくに井上円了と清澤満之）との実質的関連が考慮に容れられてしかるべきであろうと思われる。

ところで、この「現象即實在論」なる考えは、遡れば天台本覚思想にその淵源を持つが、実際には明治二〇年代には日本人独自の考え、しかも仏教的な哲学として人々に夙に知れ渡っていた。とくに、明治期の哲学界に於けるもう一人の鬼才、井上円了（一八五九―一九一九）は明治十九年の「哲学一夕話」以降、「現象即實在論」と呼べる論文をいくつも発表しており、その影響は無視できない。事実この「哲学一夕話」は西田の若い頃の愛読書の一冊に数えられている^⑪。更に清澤満之の「純正哲学」（明治二十四年）がその後が続くわけであり、そういった仏教系の哲学者とならんで東京大学の哲学教

経済学の他、当時流行の進化論を講じたが、普通の進化論者のように、ただ進化論を紹介するに留まらず、それをドイツ観念論と併せて講述し、とくにヘーゲル哲学を力説したと言われているが^⑫、明治十六年に公刊された井上哲次郎の「倫理新説」に於いては、しばしばカント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの名が挙がっている。とは言え、ただ彼らの原理のみが紹介されているに過ぎない。カントの「物自体」、シェリングの「絶対者」、ヘーゲルの「理念」は、莊周の「無々」、列子の「疑独」、釈迦の「如来蔵」と同一系列に置かれて、いずれも「人力の管内」に入り難きものとして説明されている^⑬。ただ注意すべきことは、ここでは、ドイツ観念論の神秘的側面が既に東洋的形而上学と結びつけられ始めているということである。この点については、井上円了も同様である。彼は「仏教活論序論」（明治二〇年）の中で、仏教の「真如」とヘーゲルの絶対者とを同一視している。彼はヘーゲルがシェリングを批判して、「相絶両対不離なるゆえんを証」した

と述べて、「仏教に立つるところのものはこの両体不離説にして、ヘーゲル氏の立つるところとすこしも異なることなし」と言っている¹⁵⁾。

このように既に二十年代に於いても、ドイツ観念論は、その宗教的側面のみが取り上げられ、東洋的観念論の源泉を供給したのであった。これら観念論の特徴は、神秘的、宗教的外被に包まれていながら、しかもヨーロッパの科学理論にその支柱を見出さんとしている点にある。この領域で最も活躍したのは上記の井上哲次郎、井上円了、そして西村茂樹の三人である。とくに前二者はその理論的立場において非常に似通っている。すなわち彼等の哲学の基本的特質は、現象の奥に「實在」、「真如」と呼ばれる確固不動の絶対者を認め、自然科学におけるエネルギー論を利用しつつ、物質と精神とを表裏する二面であるとし、両者間の優位的関係を拭い去る点にあった。

井上哲次郎の哲学的立場は「現象即實在論」だが、それは「円融實在論」とも称される。「円融」とい会を犯していることも否めない。またこの「實在」が認識の対象ではなくて、いわば直覚されるものであると説かれる点から見ても、それは仏教的な色彩がきわめて濃厚である。

3.

さて、井上のこのような仏教的な「現象即實在論」の考えに影響を与えたのは、彼が師と仰ぐ原坦山（二八一九〜一八九二）であり、東京大学の「仏書講義」のテキストとして選ばれた『大乘起信論』の哲理であった。つまり「現象即實在論」は、坦山の教え子たちである井上哲次郎、井上円了、清澤満之（二八六三〜一九〇三）、三宅雄一郎（雪嶺一八六〇〜一九四五）らによって主張された一定の形而上学、超越論的實在論（Transzendentaler Realismus）に付された総称なのである¹⁶⁾。新しい西洋哲学に心酔した若者たちも、アジア極東のこの日本にも昔から、西洋哲学に比して勝るとも劣らぬ独自の哲学体系があったことを再認識し、その東洋的思考内容を西洋

う言葉は仏教でいう「円融相即」なる言葉に由来する。この考えは『哲学雑誌』の第十二巻に発表されているが、彼の理論的立場は既に、明治十六年の自由民権運動の最も盛んであった時期に現れた前述の『倫理新説』の中に示されている。そこでは、「万有成立」、「勢力」（エネルギー）が世界の現象の背後に潜むものとして主張され、この「勢力の趨向」に順応することが「倫理の大体」とあるという説明がなされている。しかし、この「實在」は、正確には現象の背後というより、現象の只中に内在する。これはいわば「東洋的汎神論」、すなわち仏教を「哲学化」したものに他ならない。仏教では、「差別」の世界を根底から統一するものとして「真如」があり、しかもこの「真如」は一切の現象の中に具現している。後に詳述する重要な仏教論著『大乘起信論』のいわゆる「万法是真如真如是万法」という定式がこのことを表現している。しかし、井上によれば、電子のようなものが「實在」だとし、「實在」の存在を科学的にも証明しようとして、甚だしい牽強付

哲学的概念構造に翻案するように促されたのであり、その結果、彼らは「現象即實在論」と後に呼ばれる哲学的立場を出現させたのである。

明治十年、東京大学が開設されるや、当時の東京大学文科大学総理であり、また哲学好きであった加藤弘之は原坦山を訪ね、東京大学で新たに開講する「仏書講義」の初代講師となるように要請した¹⁷⁾。こうして坦山は明治十二年十一月から東京大学文学部の選択科目として「仏書講義」を担当するようになる。彼の『大乘起信論』の講義は、当時の学生に「真如実相」をドイツ観念論の形而上学と結合して考えることを教えた程、当時の仏教学説中では最も哲学的に進んだものであった。「仏書講義」という科目名は明治十五年から「印度哲学」と改められて現代に及ぶが、坦山は仏教を西洋的な意味での「宗教（religion）」、すなわち人格的な超越的絶対者との結合とは考えず、むしろ「印度哲学」ないしは「心性哲学」と見なすことよって、一なる衆生心の変容に応じた存在理解の様相を理解・解釈することを

以って仏教の考究課題としたのである。したがって彼が最も好んでテキストとして採用したのは「大乘起信論」(以下「起信論」と略記)であったことは至極当然であったと言える。

井上哲次郎は東京大学文学部一期生であり、明治十三年(一八八〇)に卒業している。なお、井上哲次郎については、後ほど詳述することにし、まず井上哲次郎の四年後輩にあたる井上円了について述べてみたい。円了は明治十四年に東京大学文学部哲学科に入学し、十八年に卒業した。彼は真宗大谷派の学僧であったが、大学時代には特にフェノロサに私淑し、仏教思想を西洋哲学に依拠しつつ理解する道を築いた。明治十九年に発表した最初の著作「哲学一夕話」で彼は「起信論」に基づき、現象即實在論を説いているが、本書は当時、よく読まれ、西田幾多郎も愛読書の一つに数えていることは既に述べた。円了はその後、現象即實在論的内容をもつ著作を多数公表し、仏教を哲学的に再構築しながら、西洋哲学とキリスト教に対する仏教の「優位性」を積

「真如と物心の関係は同即ち異、異即ち同なり、一にして二、二にして一なり」(三七一頁)という円融相即の論理を多大のページを費やして説いている。

このように、円了は、じつに多くの点で坦山から教わった「起信論」の思考様式を基本的に継承している。こうした諸点の指摘は円了以外の現象即實在論の提唱者たちにも共通する立論態度であって、かく見るとき、現象即實在論の基本的構造はやはり仏教哲学者原坦山がすでに提示していたものと考えられる。

清澤満之も井上円了同様、真宗大谷派から送られてきた学生である。ただ彼に関しては、原坦山との関係は薄い。明治二〇年に東京大学哲学科を卒業後、大学院で宗教哲学を専攻するが、学生時代にはフェノロサの哲学史講義に深い関心を示し、とくにヘーゲル哲学を学んでいたようである。しかも、清澤の学生時代はフェノロサ自身が仏教に改宗する時期でもあり、清澤はフェノロサの講義において特にスベ

極的に主張している。以下、「仏教活論序論」(明治二〇年)の内容を少し紹介してみよう。

彼は、仏教と哲学(ドイツ観念論)が如何なる点において合するかを見ようとする。円了によれば、「物心」は初めから区別されたものではなく、一の「原躰」なるものから、この二つの要素が出てくるのであって、この分化の状態、および原躰と「物心」との連関を解明しうるのはただ仏教あるのみというのである。かくして、仏教的真如観が同様の論理をもって展開される。つまり「真如」と「物心」は本体と現象との関係に置かれ、「物心は象なり真如は躰なり物心の真如より開発するは力なり」(三六八頁)という言葉で始まって、更には真如と万物の同体説を「万法是真如真如是万法色即是空空即是色」といった「起信論」的表現を使い、それを「起信論」のなかの有名な「水波の比喩」で説明する。すなわち「水即波、波即水といひ、万物と真如の相離れざるゆえんを示して、水を離れて波なく、波を離れて水なし、これを真如縁起といふ」(三七〇頁)と。

ンサー(H.Spencer)の不可知論やドイツ観念論、とくにヘーゲルの弁証法、更にはロツツェ(Hilze)などと仏教哲学との類似性を総合的に学んで、彼独自の現象即實在論的立場を築いていたようである。ただし、浄土真宗の学僧であった彼は、仏教哲学としての現象即實在論の基本形を先輩の井上円了から直接継承したものと考えられる。清澤の現象即實在論の著作の主なものとしては、表向きロツツェの影響下に書いた「純正哲学」(明治二二年)と彼の優れた宗教論「宗教哲学骸骨」(明治二五年)を挙げることができる。

三宅雄二郎(雪嶺)は性格的に一種ジャーナリスティックの資質を多くもつ人物であり、哲学史・思想史関係の著述に優れた能力を発揮しており、弁証法に対する理解は真に注目すべきものをもっている。彼は東京大学哲学科を明治十六年に卒業後、東京大学の准助教資格で編輯所と更に文部省に勤務し、仏教史を研究しており、明治十九年に「日本仏教史」および「基督教小史」の二著を発表している。彼の多

くの著作や文章のなかで、特に現象即実在論の内容をもつのは小著『我観小景』（明治二五年）である。紙幅の関係上、三宅についてはこれだけにとどめ、つぎに改めて、『大乘起信論』の哲理がどういふものなのか、少し詳しく紹介しておきたい¹⁸。

4.

この書は、著者として「馬鳴菩薩造」となっており、周知の如く、漢訳だけが二本現存している。第一訳は真諦三蔵（四九九〜五六九）が梁の太清四年（五五〇）に一巻本として訳出したもの、第二訳は実叉難陀が則天武后の時代、六九五〜七〇〇年間に二巻本として訳出したものである。サンسكريット原典もチベット訳も現存せず、インド仏教に於ける引用例も見当たらない。そうしたことから「支那撰述説」が主張されたが、いまだに決着を見ていない。いずれにせよこの論著が中国や日本の仏教に与えた影響は測り知れないものがある。『起信論』の中心となるキーワードは、認識論的には「一心」たる

「衆生心」、もしくは「如来藏心」たる「阿黎耶識」であり、存在論的には「真如」である。「真如」とは、字義通りには、（本然的にあるがまま）を意味する。「真」は虚妄性の否定、「如」は無差別平等の自己同一を指している。元サンسكريット語の *rahitata* の漢訳で、言語的にも、真にあるがまま、一点一画たりとも増減なき真実在を意味する。因みに言えば、西田が昭和十一年十月、『善の研究』の版を新たにするに当たって、「私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのまゝのもの、でなければならぬ、所謂物質の世界という如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた。まだ高等学校の学生であつた頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかゝる考に耽つたことが今も思ひ出される」（傍点筆者、新一・四、旧一・七）と語っているが、このような「真実在」を「あるがままの現実」に見ようとする発想、言い換えれば「現象即実在」論的発想は、その淵源をかかる「真如」観に認めることができよう。

さて、「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があつて、互いに不即不離の関係をもっている。心の本性すなわち心真如は、それ自体心の生滅変化（時間）を超越し、不生不滅（無時間的、先時間的）でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。このように煩惱に覆われた真如が「如来藏」と呼ばれるのである。したがつて如来藏とはそれ自体真如でありながらも、無明によつてそのままのかたちでは現われていない「在纏位の真如」である。「不生不滅ト生滅ト和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。ただし不生不滅（真如）と生滅（煩惱）という二者があつて、それらが一つに和合するというのではない。煩惱に覆われながらも煩惱に染まることなく、自性清浄なる心性が如来藏なのである。不生不滅が不生不滅でありつつそのまま生滅なのである。井上円了も例に挙げていた水波の比喻で言えば、水は外因である風（煩惱）によつて波立つが、水はどこまでも水であること（湿性）に変わりなく、さ

まざまな波となつて波立っているのであり、風が止めば波もなくなり、明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によつて波がいかように波立つていようと（動）水の水としての在り様（湿）は何等変わることはない。要するに真如はいわば動静を絶する絶対静（水そのもの）であつて、それに対し、如来藏はどこまでも動に対する静（波立つ水）であつて、動を予想した静であるがゆえに、如来藏の不生不滅は生滅と和合して非一非異となるのであり、これが「阿黎耶識」とも呼ばれ、「真妄和合識」とも称されるのである。この阿黎耶識は、貪欲や怒り、嫉妬、慢心などの煩惱に穢されている凡夫の生存の根底として、我々のあらゆる経験の内を撰め取り（能攝一切法）、そこから経験の一切が生じてもくるのである（生一切法）。これが如来藏の「蔵」の意味である。したがつて、妄念に支配された現象的世界は、一方では「真如」の本然性からの逸脱であると同時に、別の面から見れば、「真如」それ自体の自己展開に他ならないのである。

以上のように、「大乘起信論」は、つきつめて言

えば、煩惱の非本来性と、真如の体が無自性空であることを前提とし、煩惱に覆われた生滅心を透かし、それ自体不生不滅なる心の根本に目覚めることを促す自覚の思想であって、内容的には絶対的一元論の立場である。しかもその一元論が「真妄和合」「非一非異」といった、言うなれば矛盾的相即の論理、すなわち如来藏の思惟を展開しているところにその哲学的特色が見られるのである。

では、こうした「起信論」の哲学が、明治期のアカデミー哲学に於いてどのように「現象即實在論」というかたちで展開されるのか、次にその代表者たる井上哲次郎の場合を考えてみたい。

5.

井上哲次郎が独自の哲学的思惟様式を見つけたのは大学時代であった。とくに、西洋哲学の教師であったフェノロサと仏教哲学の講師であった原坦山からの影響は測り知れないものがあつた。フェノロサ

我が身ニ接近スル凡百ノ物ヲ観察スルニ、我が官能ニ触ル者ハ、止々其形色ト性質トノミニテ、更ニ其実体ヲ知ル事ヲ得ズ。物ノ実体ハ幽奥ニシテ、常ニ現象ノ裏面ニ在リテ、我レニ之ヲ知ルノ官能ナキナリ。而シテ我が官能ニ触ル物ノ形色ト性質ノ如キモ、亦皆我が感覚ニ過ギザルナリ。我が感覚ヲ除キテ別ニ形色ト性質トアルニ非ズ。形色ト性質トハ、我レニ在リテ存スルナリ。我が感覚ハ即チ物ノ形色ト性質トノミニナリ。故ニ頼ム所ハ唯此ノ感覚ニ在リ。然ラバ感覚ハ果シテ何等ノ者ゾヤ、感覚ハ心ノ発動ナリ。夫レ然リ、而シテ心ノ実体モ亦知ルベカラズ。唯々其渙発シテ諸現象トナルニ及テ我レ其根源ヲ指シテ心ト曰フノミ。心ノ実体ニ至リテハ、得テ窺フベカラザルナリ。

ところで、この文で「感覚的経験の対象」（現象）と「実体」とが対比されて考察されているのだが、留意したいのは、その際「実体」という語に付され

は西洋哲学史のほかに、当時流行の進化論、そしてイギリスにおいて最大の哲学者と目されたスペンサーの哲学および社会学的思想を主として講述し、またカントを初めとするドイツの哲学思想をも紹介した。井上の論文、「倫理新説」（明治十六年）は、当時広く江湖に迎えられたが、その中でフェノロサから学んだスペンサーの哲学、とくに広義の進化論に関する見解や「不可知者（The Unknowable）」概念に基づいて自己の世界観を披瀝している。フェノロサはスペンサーの「第一原理」（“First Principles” 1862）に依拠しつつ、「不可知者」の概念について講述していたらしい。スペンサーにおける「不可知者」とは、いわば絶対的・究極的な神概念の哲学的表記に他ならず、別の表現としては「定義しえない無限者」、「宇宙の第一原因」、「無限の絶対者」等々とも言われ、主に認識論的問題として取り扱われている。そうしたスペンサー哲学に基づいて井上はこう主張する。

タルビから推して「実体」が英語の「リアルチー」（reality）に相当するもの、あるいは訳語として用いられていることである。しかしそれはのちに「実在」と言い直される。現代ではrealityを「実体」とはまず訳さない。英語のrealityが「実体」と訳されていることは、明治十四年に井上が中心となって編纂されたわが国最初の哲学字典「哲学字彙」を見れば歴然としている。そこには次のように記載されている。「Reality、実体、真如、按、起信論、当知一切法不可説、不可念、故名為真如」因みに、説明文中の「按」とは、今日の言葉で言えば「参照」に当たる。要するに、スペンサーのいわゆる「不可知者」、つまり「実体」は、「起信論」で説かれる「真如」のように、言葉で以つてしては表現することが出来ず、思念では把握することができない深淵にして幽邃なものだ、ということになる。

ここで注意すべき点は、井上に於ける「実体」すなわち「実在」概念の源泉が「大乘起信論」の「真如」に求められているということである。「倫理新

「説」における井上の主張の眼目は、感覺的経験の對象としての現象とその背後の實在との根本的區別が哲学者の態度として是非とも必要であるという点にある。このような現象と實在との區別もしくは関係は西洋哲学のみならず、また東洋思想の伝統に於いてもいわば常套的な思维様式であったと言える。例えば、西洋哲学の場合には、古代ギリシアにおけるプラトンのイデア論（原型と模造、個物に於けるイデアの分有など）がそれであり、更にはプロティノスを代表とする新プラトン学派の流出論がそうである。近世にあつては、ヘーゲルの「現実的なものは理性的であり、理性的なものは現実的である」とする彼の弁証法にも通底する。こうした超越と内在の論理は、ただちに「起信論」の「真如随縁」説に見る「真妄和合」「非一非異」といった、言うなれば矛盾的相即の論理と重なり合う。それ自身覆藏せる「真如」はおのずから自己顕現的志向性を内に秘めており、自らを翻してあらゆる存在者があるがままに現出させ、その中に自らを内在化させる一方、そ

れらの究極的本来として、どこまでも超越的なものとして留まり、一切万物を内に包蔵しすべてを「空」へと還滅させるのである。

こうした「真如」の露現と覆藏の両面性は、宋学の形而上学にも共通するところである。まず挙げられるのは、朱子学の理気二元論、すなわち「理一分殊」論である。朱子学では理と気の関係を「理先気後」として捉え、もっぱら理の超越性を強調するが、朱熹の「理一分殊」論によると、超越的一たる理は、万事万物それぞれに分有され、それぞれの理となる時には、それぞれ特殊なあり方として己を顕してくるといふ。こうした発想はまた中国の宋の時代に「看話禅」と共に一世を風靡し、朱子学にも少なからぬ影響を与えた華嚴教学の「理事無礙・事事無礙」の考え方にも通底するものであり、それは言葉を換えて言えば本体とその派生態との関係を表す「体・用」の論理、すなわち《内在と超越》の論理に他ならない。同じ宋学でも、朱熹の「理一元論」的思弁性を批判する立場も次第に出てくる。つまり「理」

といつてもそれは現象の背後にある超越的なものではなく、むしろ現象の真只中にある摂理にすぎない（「理は気の条理」）のであつて、理と気を分かつべからずとする見方がそれである。これはもともと陸象山（一一三九―一一九三）が標榜した考えだが、十六世紀初頭、明の中頃に羅欽順（一四六五―一五四七）、王陽明（一四七二―一五二八）の朱子学批判もこの発想につながる。要するに彼らは朱子学の「理」の形而上学に対して、現象を重んじる「氣」の哲学を唱えたのである。日本の徳川期の官学であった朱子学も、朱子学とはいへ、最初から超越的な究極的原理を認めない点で、むしろこの後者の理念に則っていることは注意されてよい。日本人的発想の特質として挙げられる「即物主義」も、そして本稿のテーマである「現象即實在論」もこうした発想と同類である。

さて、井上哲次郎に話を戻すが、彼はフェノロサと並んでもう一人大きな影響を受けた人物がいる。前述した原田山である。井上は原田山からはじめて

仏書、とくに「大乘起信論」を真剣に学び、「大乘仏教の妙味」を知つたのである。この場合の「妙味」とは何か。それは「起信論」における「真如実相」の考えである。明治十年代には進化論が生物学的理論として、また哲学的・社会学的理論としても一世を風靡していたが、井上は晩年の論文「哲学上より見たる進化論^①」の中で、自分の生涯にわたる哲学体系の中心である「實在」概念の由来が「起信論」にあつたことを明瞭に吐露している。「主として起信論のやうなものを読んで真如実相と云ふやうな考」を得ており、それは西洋哲学史上の「絶対」、たとえばスペンサーの「不可知者」にも相当するところが示唆されており、そうした「根本的なもの」を哲学は「最後の原理」、つまり「第一原理」としななければならぬと強調しているのである。井上にとって哲学の表面的な主題は現象（存在者）以外に實在（自体存在）を措定し、その両者の関係を考究することと理解され、それは当時の用語として「純正哲学」と呼ばれた立場ないし領域であつた。しかし

ながら、現象と実在という対概念の区別は井上の問題意識においてまだ表面的なものに過ぎなかった。真の問題は現象と実在の関係を二元論的に把握するか、それとも一元論的に把握するかのいずれかである。言い換えれば、現象と実在とを分離して、実在を認識論的に不可知なままに放置するのではなく、その不可知性を何らかの仕方でも乗り越えることを自らの哲学的課題としたのである。この点で、井上哲次郎は仏教哲学の立場に加担し、仏教的な真如実相の考えを日本的な考えとして重視したのである。「認識と実在との関係」(明治三十三年執筆)において、井上は自説の現象即実在論という一元論的存在観を説明する上で、「大乘起信論」を援用して次のように語っている。「例へば、起信論に真如を説きて云く、「一切法従本已來、離言說相、離名字相、離心縁相、畢竟平等、無有変異不可破壊、唯是一心、故名真如」と。真如は即ち実在なり、是れ内部の直観により領悟すべきものにて、特殊の現象に於ける認識の如く弁別作用によりて説明すべきものにあら

ざるなり、起信論の文は此意を叙述して、甚だ明晰である、と云々。では、西田幾多郎の場合はどうであったか。

6.

「善の研究」を一貫する基本的キーワードは「純粹経験」であることは言うまでもない。それは「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」(新一・九、旧一・九)最も直接的な現在意識である。しかし本書の根幹をなすのは「統一的或者の自発自展」、すなわち超越的一なるものの体系的発展ということにある。本書全体にわたって繰り返し表れるのは、「統一」「統一力」「統一的或者」「一般的なるもの」といった語である。「純粹経験」がテーマとなったのは、そうした「直接経験」にこそ、「統一的或者」が全体として現前しているからに他ならなかった。またそれと同時に「理」という語も頻繁に使用されている。「人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物は之に由りて成立すると

信じて居る。此理とは万物の統一力であつて兼ねて又意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。」(新同巻・六一、旧同巻・七四―七五)「客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ち所謂客観的世界も意識も同一の理に由つて成立するものである。此故に人は自己の中にある理に由つて宇宙成立の原理を理會することができるのである。」(新同巻・六二頁、旧同巻・七六)このように西田は「理」を主観・客観の根底に潜む一般的なるもの、統一的なるものとして捉え、それは「個体的実現の背後に於ける潜勢力」であり、「個体の中にありてこれを發展せしむる力である」(新同巻・二二、旧同巻・二六)と言う。このようにして西田は個人の内に働く統一力が超個人的なものに由来することを論じようとする。そして、本書第二編「実在」の第四章では「真実在は常に同一の形式を有つて居る」として、いわば時間的プロセスの視点に立つて、潜勢的・者がまず含蓄的に現れ、

それが次第に己を分化發展させていく形式を述べ、第五章では、いわば同時的な視点から空間的に部分と全体における有機的統一の構造を論述しつつ、第六章では「唯一実在」、第七章では、「宇宙万象の根柢には唯一の統一力あり、万物は同一の実在の発現したもの」(新同巻・六三、旧同巻・七七)と捉えている。改めて指摘するまでもなく、こうした発想は前述の「起信論」に於ける「真如」の自己展開の消息とそのまま符合するものであろう。ただ、井上哲次郎に代表される「現象即実在論」として非なる点は、井上がアカデミー哲学創成期の哲学者として、「純正哲学」としての形而上学を提唱し、独自の「現象即実在論」という形而上学的一元論を説いたもので、その目指すところは東西文化の哲学的総合であつて、彼の説いた「現象即実在論」もしくは「円融実在論」は、つまるところヨーロッパ哲学の概念と仏教的概念との折衷・混同に終わったと評されても仕方のないものであった。それに対して、西田の優れた独創性は、当時一世を風靡していた心理

学的知見を咀嚼しつつ、実在と現象の不即不離の関係を「一なるものの自発自展」として体系的に深めていったことと相俟って、まさに『起信論』に見る「本然的にあるがまま」を意味する「真如」を、我々の意識にとつて最も直接的な「純粹経験」として捉え返したことであろう。この言葉自体は、既述の、西田を紹介した紀平正美の引用文で「近時八ヶ間敷い純粹経験説」と言っていたように、当時流行のマッハE・Mach（一八三八―一九一六）、ジェームスW・James（一八四二―一九一〇）、ヴントW・Wundt（一八三二―一九二〇）らの実証主義・経験主義・心理主義の哲学に由来するものである。

W・ジェームスのプラグマティズムが日露戦争直後の日本に初めて紹介された頃、当時の哲学界の重鎮であった東京帝国大学教授の桑木厳翼は、『哲学雑誌』（一九〇五年一月―二月）に「プラグマティズムについて」と題する論文を発表し、ドイツ観念論こそ哲学の典型と見なしていた立場から、このプ

うな光景があらわれるだろう。この多即一（much-at-onceness）においては、矛盾はなく、すべてのものが生き生きとしていて、しかも明瞭な姿で存在する²⁰¹。

ここに「知覚の流れ」とか「多即一」とかいう表現で示される、概念的分析が加えられる以前の最も直接的な経験を哲学の出発点と見なすジェームズは、自らの立場を「徹底的経験論」と名づけるのだが、西田はジェームズのいわゆる「純粹経験」に見られる、思惟や判断による抽象化以前の、知覚における具体的で生き生きとした、ありのままの経験に深い共感を持ったのであろう。こうした、具体的で生き生きとした直接経験に真実を見ようとする姿勢は、当時の日本でやはり流行していたベルクソンの哲学にも共通するところがあった。要するに彼等は自己と全実在との一体感、精神が自我の堅い殻から解き放たれて全実在と融合したような開放感を純粹経験とか純粹持続と称して、哲学的思索の核に据えたのである。

ラグマティズムを「偽哲学」として排斥しようとしたが、このジェームズの経験哲学に深い共感を示したのが、他ならぬ西田であった。彼は明治三十九年（一九〇六）に、当時アメリカにいた親友鈴木大拙に宛てて、「近來ウィリアム・ジェームズ氏などの純粹経験の説は余程面白いと思う」と書き送っている。この手紙が書かれてから二年後の明治四十一年（一九〇八）に、西田はのちに『善の研究』の第一編をなす「純粹経験と思惟、意志、及び知的直観」という論文を『哲学雑誌』に発表するのだが、そこで彼はしばしばジェームズについて触れている。因みに、ジェームズは「哲学の根本問題」のなかで、次のようなことを論じている。「知覚と概念の重要な相違点は、知覚が連続的で、概念が不連続的だということ点である。（中略）もしもただちに概念的な見方をすっかり捨て去って、むき出しの感覚的生活に逆戻りすることが首尾よくできるならば、〈百花繚乱のなかに昆虫がぶんぶん飛び交っている状態を大規模にしたような混乱状態〉と誰かが形容したよ

要するに、「唯一実在より如何にして種々の差別的対立が生ずるか」（『善の研究』第二編第七章）を問題にする西田の哲学的思惟様式とは、『起信論』における「真如随縁」の思想であり、それは禅の思想にも反映されているが、それだけに限らず更に広く中国仏教に於ける如来藏思想、更には宋学の「理一分殊」論に代表される形而上学にも通底し、その根幹をなすところの「体・用」の論理、すなわち「内在的超越」の論理であったと言っても過言ではない。西田は『善の研究』以後、いわゆる「純粹経験」という語を使用することはなく、〈超越的一なるものの自己展開〉という発想は「自覚」の問題へと深められ、「場所」の論理に発展していく。後年、彼の論理が「絶対矛盾的自己同一」とされ、最晩年には宗教の問題を扱うにあたり、「逆対応」の論理となつて、彼の思索は一層深まっていくなのだが、彼の全生涯に涉つて一貫する哲学的テーマは、畢竟するに「体・用」の論理、すなわち『起信論』に見る「真如」の「内在的超越」の論理に他ならなかった。

★西田からの引用は、『西田幾多郎全集』最新版（竹田篤司、クラウス・リーゼンフーパー、小坂国継、藤田正勝編、岩波書店）に依ったが、併せて旧版全集の頁数も記しておいた。

【注】

- (1) 『十八史略』と言えは、曾先之撰による太古の昔から宋代まで、歴代王朝の治乱興亡を描いた歴史読本であり、わが国では江戸時代より『唐詩選』、『論語』と並んで初学入門の必読書として熱心に読みつがれ、明治以降の漢文教育でも本書はさかんに使用されたものであつて、『臥薪嘗胆』、『孟母三遷』、『鶏口と為るも牛後と為ることなかれ』、『曲学阿世』、『井底の蛙』、『虎穴に入らずんば虎子を得ず』、『三顧の礼』等々、有名な教訓が盛り込まれ、たくさん含まれている。
- (2) 藤澤南岳は、讃岐の出身で、名は恒、字は君成、号を南岳、醒狂と称し、大坂で成長して、『懷徳堂』と並び称せられる家塾「泊園書院」を再興させ、道徳と漢学の普及に努めた漢学者である。現在、泊園書院の書籍は関西大学図書館に「泊園文庫」として収蔵されている。
- (3) 『近代的世界観の哲学的形成』（『近代日本社会思想史』吉田光、作田啓一、生松敏三編 所収）
- (4) 『日本の名著40』『徳富蘇峰・山路愛山』中央公論社

- (14) 『井上円了選集』第三卷所載、一九八七年、東洋大学発行、三六九〜三七〇頁
- (15) 原坦山と井上哲次郎および「現象即实在論」の関係については、上智大学教授、渡部清氏の左記の論文から多大の示唆を得た。記して感謝の意を表したい。
渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即实在論』との関係」（上智大学『哲学科紀要』第二四号所載、一九九八年）および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」（同紀要、第二五号所載、一九九九年）
- (16) 井上哲次郎「教育家としての加藤弘之男」（『懐舊録』所収）、シリーズ日本の宗教学②『井上哲次郎集』（島園進監修）第八卷、クレス出版、二〇〇三年、三十二頁
- (17) 『井上円了選集』第三卷（前掲書）。なお、本文中記載の頁数は本書による。
- (18) 『大乘起信論』については、平川彰著『大乘起信論』（『仏典講座22』）大蔵出版、一九七三年を参照。
- (19) 『明治文化全集』第二十三卷「思想編」（前掲書）、四一九頁
- (20) 渡部、前掲論文（一九九九）七五〜七六頁参照
- (21) 『哲学上より見たる進化論』（『哲学と宗教』（大正四年、弘道館）所載）、『井上哲次郎集』第五卷、八七〜八八頁
- (22) 井上哲次郎編『哲学叢書』第一巻第二集に収載、明治三十四年、集文閣、三六二頁

三九二頁

- (5) 渡辺和靖「増補版 明治思想史 儒教的伝統と近代認識論」ペリカン社 一九八五年刊 二八七頁
- (6) 三枝博音『日本に於ける哲学的觀念論の発達史』世界書院 一九四七年 一四三頁
- (7) 平山洋『天西祝とその時代』（日本図書センター 一九八九年）一〇一〜一〇二頁。
- (8) 『明治哲学思想集』明治文学全集80（筑摩書房 一九七四年）一〇三頁
- (9) 詳しくは、渡辺前掲書 三〇七〜三〇八頁を参照
- (10) 『船山信一著作集』第六卷、「明治哲学史研究」こぶし書房、一九九九年、六〇頁その他
- (11) 高坂正顕は『西田幾多郎先生の生涯と思想』のなかで、「先生にどのような哲学書を読まれたのですかと伺ったら、『井上円了の『哲学一夕話』といふものがある。君達は無論知らないだらうが、それを読んで感銘を受けたことがある。』と答えられたことがあった」ということを伝えている。（『高坂正顕著作集』第八卷 理想社、一九六五年、二二頁）
- (12) 井上哲次郎『明治哲学界の回顧』、岩波講座『哲学』一九三三年、七〇頁
- (13) 『明治文化全集』第二十三卷「思想篇」所載、日本評論社、一九六七年、四二二頁

※本稿は、左記の拙稿をもとに、今回新たに加筆修正したものである。

「明治期における西田幾多郎の倫理的課題―西田の思惟に見る宋学的伝統―」（関西大学『文学論集』第50巻第3号（二〇〇一・三）、関西大学文学会編）
「明治期アカデミー哲学の系譜―『現象即实在論』をめぐって―」（関西大学『文学論集』第55巻第4号（二〇〇六・三）、関西大学文学会編）



井上 克人（いのうえ かつひと）

関西大学教授

一九四九年、神戸に生まれる。関西大学大学院博士課程修了。関西大学講師、助教授を経て、現職。専門は宗教学、東西比較思想、日本思想。著書・編著に『露現と覆蔵―現象学から宗教哲学へ』、『大乘起信論』の研究、論文に「経験と超越―禅における（覚）とその既在的直接性について」、「形なきものの形、声なきものの声」等がある。