

# 西田幾多郎の皇国観

田 山 令 史

## はじめに

我国体は単に所謂全体主義ではない。皇室は過去未来を包む絶対現在として、皇室が我々の世界の始であり終である。皇室を中心として一つの歴史的世界を形成し来た所に、万世一系の我国体の精華があるのである。我国の皇室は単に一つの民族的国家の中心と云うだけでない。我国の皇道には、八紘為宇の世界形成の原理が含まれて居るのである（「世界新秩序の原理」<sup>1)</sup>）。

国家の根底に国家成立の神話を有ち、超越即内在、内在即超越的に、絶対現在の自己限定として歴史的生成的なる我国の歴史に於て、始めて国家即道德の国体と云うものが自覚せられたのである。……我国の国体に於ては、皇室が世界の始であり、終である。皇室が過去未来を包み、絶対現在の自己限定として、すべてが皇室を中心として生々発展すると云うのが、我国体の精華であるのである。……今日多くの方は、我国体を家族的と云う。私も爾考える。そこに我国体の美しさ強さがある。歴史あって以来、一民族として、今日に至るまで家族的に発展し来た我国家の如きは他に例がない<sup>2)</sup>。

西田幾多郎の議論をたどってきて、このような言葉に出会うとき、一つの単調な旋律の中で不協和音を聞く気がする。今日のもの考える習慣からすれば、このような言葉は手の込んだ盆栽からのぞく枯れ枝のように見える。しかし、その今日の考え方がいずれ枯れ枝にならないとも限らない。以下では、西田のこの歴史観を、できる限り西田の哲学に身を寄せる形で考察したい。西田について仏教、特に禅と抱き合わせで語ることが多い。ここでは彼の「純粹経験」を、トマス・アクィナス、そしてカン

1) 『西田幾多郎全集』第12巻、岩波書店、1965年、430頁。

2) 前掲書、補遺、409頁。

トの判断論に向かい合わせながら考える。ハイデッガー、フッサール、そしてフィヒテといった西田の連れ合いは登場しない。彼をより古典的な背景のなかに置いてみたい。

「純粹経験」は『善の研究』に現れた西田の哲学の基礎的な枠組みである。考察を、この純粹経験に集中する。これに日本的、仏教的といった着古した服を着せず、「一の実体化」として西洋の哲学史のなかに置く。ここで「一」思想がどのように批判されてきたかを描いて、西田の思想が太平洋戦争の聖戦化に関係するわけを示したい。

日本がアジアに植民地を持ちながら軍備拡張と戦争に没頭していた西田の時代、彼の影響下にある哲学者、歴史学者達、いわゆる京都学派は「世界史の哲学」と称される歴史観を説いていた。日本がアジアの盟主となり、さらには世界史の表舞台で立役者となる話である。この歴史観から見てみよう。

## 1. 時代の声

### (1) 世界史の哲学

ランケ史学の価値はむしろその技術的専門的欠陥に拘わらず依然としてわれわれの眼前に輝いている精神の偉大さによるのである。それは主として彼が世界史家であるということにかかっている。世界史は単なる該博さによって生れるものでない、それは精神の深さによって生れるものである。……いまこの（歴史主義の）危機において、これからの正しい歴史は必ず世界史でなくてはならぬ、歴史主義の危機を克服する道は世界史の道以外にないということが叫ばれる<sup>3)</sup>。（鈴木成高『ランケと世界史学』1939年）

この『ランケと世界史学』は昭和14年（1939）に弘文堂より発行され、よく読まれた。3年後の昭和17年9月、つまり太平洋戦争開始後ほぼ1年、第三刷が1万部刷られている。ランケは西田や京都学派がよく引き合いに出す史家である。この小著で京都学派の一人、鈴木成高はこの西洋の大家に自分の思いを明快に語らせる。

「歴史を歴史のために」研究することは19世紀的態度であり、「《歴史を考へること》と《歴史をつくること》とは別々であってはならぬ」。歴史主義を克服するものとしてこの「世界史」が合い言葉になる。この「世界史学」はフィヒテやヘーゲルによる「世界史の哲学」ではない。これは「概念によって組み立てられた虚構にすぎない」。

3) 鈴木成高『ランケと世界史学』、弘文堂、1939年、30頁。

世界史の哲学は「客観的に実在するもの」として普遍を把握しようとする。ここで、世界史は「人類」でなく「民族」の概念を基礎とする。「《人類》は抽象である、然るに《民族》は具体的実在である」<sup>4)</sup>。「この民族と民族が同時に共存し接触し闘争するところに世界史がある」<sup>5)</sup>。この「民族」を「国民」と置き換えながら「……国民は、国土と人種の産物であるばかりでなく、事象の偉大なる転変の産物である」。そして「その成員がそれに属することを望むと否とに関わらず民族は先天的に存在する」<sup>6)</sup>。

すなわち民族の存在は自由な選択によるのでなく民族を超えた者の意志によって先天的に決定せられている。その成員である個人の生死交替にかかわらず、その民族全体の生命を有し成員の変化によって左右されることのない自己同一性を有している<sup>7)</sup>。

国民とは何であるか、ランケにとってそれは「神秘的な或る物」であり意識のほすことのできないもの、概念によって規定することのできないものであった。「国民」の根底には無意識な本能的なるもの、合理的に把握できないものが横たわっている。その「神秘的な或るもの」が国民の特殊性と統一性を形造りまた支えている<sup>8)</sup>。

さらに、国家は文化の単なる容器ではなく、そのものとして内容を持つ実体であり、「道徳的精力」である。文化は、政治、戦争、征服と不可分に結ばれている。「現実の国家は常に精神的＝実力的である。実力に裏付けられない精神は精神でなく、精神に導かれない実力は実力でない」<sup>9)</sup>。個体生命としての国家は単独に国家であるのでなく、いつも他の国家との共存、対立のもとおかれている。この国家に個人は先天的に結ばれている。ランケも言うとおりの「もしも人が一定の国家に属さないならば最早彼自ら存在するところのものであり得ないであろう」。

さて今日、「西洋」はかつてのように「世界」の同義語でなくなった。かつては「世界史」は「ヨーロッパ史」であった。ヨーロッパは世界を支配していたのである。しかし「ヨーロッパは今日自ら産んだ文明に対する懐疑と自らつくった歴史に対する不信頼に悩み、ヨーロッパという概念そのものの根底に動揺を来しつつある」<sup>10)</sup>。西洋

---

4) 前掲書, 60頁。  
5) 前掲書, 61頁。  
6) 前掲書, 63頁。  
7) 前掲書, 63頁。  
8) 前掲書, 68頁。  
9) 前掲書, 76頁。  
10) 前掲書, 139頁。

は絶えず変化しつつも「変化を貫く一つの同一の精神を持っている」<sup>11)</sup>。そしてこの西洋の行き詰まりは、「近代」西洋の行き詰まりである。19世紀の産物にすぎないデモクラシーによって、たとえばヴェルサイユ条約で民族自決の名の下に「存在能力を有たない小国家が人工出産した」。今や西洋、アメリカ、アジアの共存による新秩序を探るときである。各国家は独自の存在を主張し合いながら、多様の調和によって国際関係を作るのである。「それは日本によるアジアの新秩序の建設に他ならない」。今度の事変には、西洋と東洋の対立があり、ここで「アジアに対する領土観念、植民地観念、利権観念、これら十九世紀の諸観念を放棄せしめんとすることが聖戦を通して課せられた日本の課題でなくてはならない」<sup>12)</sup>。

この時代、ジャーナリズムから聞こえてくる声は入り交じるとこのような響きになる。個人を超えて精神的自己同一を保ち、合理を超えた無意識的なものを持つ民族と、国家に必然的に結ばれる個人、国家間の闘争、かつて世界を支配した西洋の疲弊、西洋近代の超克、歴史を静観せず参加し生成していくこと、諸国家の独立独自の存在、西洋のアジア植民地支配を駆逐する日本による聖戦、こういった言葉が結び合い、時代の風潮となっていた。

## (2) オリエンタリズム

19世紀以来、国民国家構築の動きのなかで、近代の産物である「国家」が西洋の内から作られていった。この国々が争い、交易などで関係するなかで、その国の自覚が、そして西洋の自覚が強まっていく。軍事力と結び付いた経済力は帝国主義として西洋による東洋の支配を生んでいた。後期ルネサンス以来、西洋は経済科学などで東洋を圧倒してきており、その自覚の背景に圧倒的優位の意識でもって他者としての東洋を描き出していく。自分の性質であるとみとめたくないもの、欲するものであるが許されないもの、こういった自らの陰画の集積として「東洋」が創り出されていく。空想ではない。夥しい学者、旅行者がオリエントに赴き、東洋学も現れる。オリエンタリズムは事実に基づく。その事実を思うさま選択して描いた絵が「オリエント」である。

我々は、ヴィーコの「人間は自分自身の歴史をつくる」、そして「人間が認識しうるのはみずからのつくったものだけである」という意見を真剣に取りあげ

---

11) 前掲書, 142頁。

12) 前掲書, 169頁。

て、それを地理にまで敷衍して当てはめてみるべきであろう。歴史の実体たることは言うにおよばず、地理の実体でもあり、かつまた文化的実体でもある「東洋」と「西洋」といった局所、地域、または地理的区分は、人間によってつくられたものである。したがって、ほかならぬ西洋がそうであるように、東洋もまた、思想・形象・語彙の歴史と伝統を備えた一個の観念なのである。そしてオリエンタリズムが、西洋に内在するものとして、また西洋の身代わりとして、実現し存在することになったのも、これら歴史と伝統とによってであった。(サイード『オリエンタリズム』1978年)<sup>13)</sup>

サイードのこの考えは、このところ西洋と東洋の関係をめぐっての議論を分析するとき、よく引かれる。確たる自分を思い描こうと、その自画像の背景としての相手の異質性に固執する。この異質性を保つ既成のイメージを固定する傾向が、事実を知ろうとする意志を負かすことはよくある。サイードの「オリエンタリズム」は、「西洋と東洋」という大きな場面で西洋の圧倒的優位からくる関係、政治や学問、芸術も巻き込んで強固に維持されているこの支配の関係を精細に描き出している。

鈴木の世界史の哲学は、このオリエンタリズムの方向を西洋に向け直したものである。つまり、西洋からの視線のなかで、鈴木が西洋を、そして日本を、或る既成の枠で見る様子をこの「世界史」に読むことができる。その枠は西洋から与えられる。

西洋の近代は、資本主義に支えられた個人の自由競争社会をめざす。対するに、日本が向かうべき方向はどこか。この問いのなかで日本、東洋が描かれる。この「西洋の近代」は、西洋の分析による、西洋の語彙のなかでの近代、シュペングラーなど、西洋の歴史家、思想家の語る近代である。ここで「日本」という絵は西洋の絵の具で描かれる。否定した西洋近代をものさしとして、それに対する形でしか日本の歴史や課題を語り出せないという非対称は消されている。

「ヨーロッパは今日自ら産んだ文明に対する懐疑と自らつくった歴史に対する不信頼に悩み、ヨーロッパという概念そのものの根底に動揺を来しつつある」。これは西洋自身の声というより、鈴木「オリエンタリズム (オクシデンタリズム)」である。つまり、鈴木は現実の西洋を精細に考察しようとしたわけではなく、欲するものを西洋に見た。その視点は主に、シュペングラーの『西洋の没落』と、たとえば1933年10月にパリで開かれた「ヨーロッパ精神の将来」と題された会議などである。このポール・ヴァレリーを議長とする会議は、翌年の『思想』特集号、そして8年後、『文

13) サイード『オリエンタリズム』、平凡社、1993年、25頁。

学界』の座談会である「近代の超克」といった反響を生んだ<sup>14)</sup>。シュペングラーと共通に見られるテーマは近代西欧の危機である。この危機は鈴木によって、世界が西洋による一局支配から脱して多元的な闘争、共存の関係を持つ前段階と解され、日本の出番を謳う「哲学」となった。しかし、パリ会議でのヴェレリーの発言は西洋文化を脅かすものとしてアメリカや日本を言うが、脅かすほど伸長したのは西洋文化を吸収適用したからだとのオチがある。つまり、日本は西洋文化の圏内に取り込まれた上で西洋の脅威と見られるのである。「脅威」という或る対等性を、相手が自分の位置にあるときにだけ、一種の自分になったときにだけ認めるこの身振りは、自画像の陰画としてのオリентなるものを排除し、相手を知る意志なくして、劣等性、後進性の既成枠で見るオリエンタリズムそのものである。

14) 『思想』第144号「特集日本精神」、岩波書店、1934年。『文学界』の座談会「近代の超克」は現在、富山房百科文庫の23として出版されている。1979年初版でよく読まれ、1994年には第6刷が出ている。西谷啓治、高山岩男、鈴木成高といった京都学派、そして小林秀雄、中村光夫など文学者、そして科学者、作曲家も取り混ぜた座談会である。京都学派の太平洋戦争正当化、中村、特に小林の彼等への醒めたコメントでよく知られ、欠かせない資料となっている。西谷啓治の論文「《近代の超克》私論」が収録されている。宗教が倫理を超越するとの前提のもと、仏教的な「滅私」「主体的無」「絶対の否定が絶対の肯定」といった言い回しで、「私を滅して全体としての国家へ帰一する」(27頁)とところに「深い宗教性への道が開けている」(26頁)との作文は面白い。西谷の「近代の超克」に関係する戦中の著作には『世界観と国家観』(弘文堂、1941年)、「民族論の新方向」(『日本評論』1942年4月号)などがある。アジアの「日本人化」を説きながら、西谷は大和民族と朝鮮民族が「或る意味で」一つの「日本民族」になることを夢想する。「或る意味で」とは、大和民族の「血の純潔」を守りながら、ということである(この問題については、高橋哲哉『記憶のエチカ』、岩波書店、1995)。このような言論を侮蔑と嫌悪で迎える人々もあった。小林秀雄によるこの時代の一連の批評は、こういった文章が生命を欠いていることを語っている。西田批判も含んだ「学者と官僚」(『文芸春秋』1939年11月号)、「文学者の提携について」(『文芸』1943年10月号)、「文学と自分」(『中央公論』1940年11月号)など。また、財界人、官僚が時代を見る目は時に大変冷静である。深井英五(第十三代日銀総裁)は、日本がテロとクーデターの場となり満州事変、十五年戦争へと急傾斜していく原点の昭和恐慌の際、恐慌の引き金となった金解禁と、金輸出再禁止とともに引き受け経済の舵取りを行った。彼は傑出した理性的官僚であった。新訂版の『通貨調節論』(1938年、日本評論社)では、金解禁をめぐる金融という堅固な現実を背景に、当時の日本人、その思想が生命ある文体で精緻に浮き彫りにされている。遺稿『枢密院重要議事覚書』(1953年、岩波書店)、『回顧七十年』(1941年、岩波書店)は、この時代と人を知る一級の資料である。深井に次いで第十四代日銀総裁(後に蔵相)になった池田成彬は、三井財閥の総帥であり、冷徹な銀行家であった。『財界回顧』(1949年、世界の日本社)『故人今人』(1949年、世界の日本社)『私の人生観』(1951年、文芸春秋新社)、これらは池田晩年の回想録で、時代が即物的に生き生きと語られている。「池田成彬氏に聞く」(『思想の科学』、先駆社、1949年1月号)は丸山眞男等との座談会で、植民地問題も含め、強い銀行家の目を通した時代の流れが簡潔にまとめられている。深井は2.26事件当時、自宅の門を開け放ち、正装して襲撃隊を待った。池田は終身、極右の刺客に狙われていた。深い教養と現実との悪戦苦闘によってかれらは時代と人に明察を得たのである。「広く人生の諸相に関心した」(深井『回顧七十年』序文)、「自分には哲学も無哲学もない……リアリズムと言って言えなくはない」(池田『私の人生観』最終章)。死にいたるまでかれらは学問と時代の無私な記録に努めた。この時代は、言論をこととする人間よりも、普段は黙していた人々の言葉に永続的な表現を見ることが出来る。

鈴木の「世界史の哲学」では、この西洋に取り込まれた日本という一方通行の関係は、西洋と東洋の対等の図柄にすり替わる。「西洋の危機」は西洋の内輪事ではなく、西洋に代わる（東洋）文化登場の機となる。しかも、西洋の歴史家の口を借りて。

もう一人、京都学派の高山岩男『世界史の哲学』（1942）は、西洋のオリエンタリズムを意識しながら日本中心のアジア観、さらには世界観をこう引き出す。

「東洋」なる概念は西洋の自覚ともなつて生じ、東洋に押し付けられたものである。これは、西洋の資本主義が世界に拡大することの結果であつた。このことは逆に、西洋の東洋への（資源、輸出といった）依存を強めることになつた。ここで、西洋外の国々から抵抗の可能性が開かれ、その世界新秩序の可能性の先端に日本がいる。単純に西洋の代わりに東洋がその位置を占めるということではなく、西洋の一元支配を脱した国家の多元的共存の時代が来る。日本は、その強い「精神的自主性」によって西洋の文化を取り入れ欧米に対抗し得るようになった。そもそも「文化」というものは移植され、伝播されるものである。移植され得ないのは精神、ことに日本においては、政体の変転を超越する国体、皇室を中心とする文化を貫く「精神」である。他の国からは理解され難い日本の「独自性」は、ここにある。世界は多元的になる。「相違の根底に深奥な統一性を実現するような働き」でもって「多が多として自主的に存立しつつ而も一たる如き」世界を実現できるのは、日本の国体を描いて存在しない（『世界史の哲学』）<sup>15)</sup>。「……我が戦争には深く指導の意義が潜むのであつて、ここに我が戦争が道義性をもつ聖戦たる所以が存する」（「総力戦と思想戦」『中央公論』1943年3月号）<sup>16)</sup>

普遍的で伝播する（西洋）文化に対するに、「非」普遍的、「非」伝播的な「絶対無」ゆえに「真の普遍の姿」を持つ日本の国体、この言い方に、西洋なしには自分を語れない非対称がよく現われている。そして、ヴェレリーのようなオリエンタリズムを逆手にとり、西洋文化を我がものにした日本の覇権を正当化する。

非対称そのものは、珍しくも悪くもない。自分と異なるものに触れることによって、自分を知り改めることは生きる常態である。しかし、鈴木や高山の話のなかには、自分がない。あるのは、オリエンタリズムの反照としての「非」西洋である。

戦後3年、1948年に書かれた竹内好の「中国の近代と日本の近代—魯迅を手が

15) 『世界史の哲学』、『高山岩男全集』第1巻所収、岩波書店、526頁。

16) 「総力戦と思想戦」、23頁。

りとして」には、京都学派を念頭にしつつこうある。

東洋には、本来にはヨーロッパを理解する能力がないばかりでなく、東洋を理解する能力もない。東洋を理解し、東洋を実現したのは、ヨーロッパにおいてあるヨーロッパ的なものであった<sup>17)</sup>。

## 2. 時代への批判

### (1) 三木 清

和辻哲郎の「現代日本の世界史的意義」(1930)を先駆とする「世界史の哲学」は、日中戦争の開始を受けて、1938年、三木清によって唱え出された。最近、米谷匡史によって『批評空間』(1998)に復刻された「支那事変の世界史的意義」という文書がある<sup>18)</sup>。日中戦争開始後一年目、1938年の7月7日、近衛文麿を支持し、時局への革新的な提言を目指す「昭和研究会」の七日会例会での三木清の談話筆録である。ここに、世界史の哲学の原形が現れる。鈴木達の話と比較しておこう。

支那事変は、西洋の統一を持ったことがなかった東洋に、日本による統一をもたらす好機である。近代西洋の自由主義は行き詰まり、今は、世界を統一する原理が Kommunismus 以外、見当たらない。しかし、西洋が没落して東洋がこれに変わるという安直な図式を言うのではない。日本は事変を通じて、資本主義とその尖兵であるファシズムによってでなく、資本主義を問題として克服し、Kommunismus に対抗する理念を身をもって把握するべきである。日本文化の特殊性などを強調することではこの使命は果たされない。「支那建設の原理は同時に国内改革の原理であらねばならず、国内改革の原理は同時に世界形成の原理であらねばならぬ」。

米谷匡史が初めて指摘したように、この「世界史の哲学」は他の京都学派の「世界史の哲学」と異なる。例えば、今見た鈴木、高山の口調とは違う。三木清は、日本が資本主義、そのファシズムを乗り越えて自ら改革することを訴える。この「世界史の哲学は、帝国主義批判、コロニアリズム批判の言説である」<sup>19)</sup>。このことはまた、京

17) 『竹内好全集』第6巻、筑摩書房、1980年、137頁。

18) 「支那事変の世界史的意義」、『批評空間』、1998、II-19、32-39頁。

19) 米谷匡史「三木清の〈世界史の哲学〉」、『批評空間』、1998、II-19、40-68頁。同じく米谷の「和辻倫理学と十五年戦争期の日本」(『情況』、1992年9月号)は、和辻の倫理学、その「間柄」論が「全体性の内部のものでしかなく、全体性を媒介としない他者との関係性が捨象されていること」(121頁)を、和辻の言論が時流に応じて絶えず変貌していく様を精緻に追いながら批判している。西田晩年の他者問題との関連で興味深い。酒井直樹『日本思 』

都学派が固執する「国民」「国家」への留保になる。

思想や文化の方面においても、この頃は何でも「日本的」という限定詞を付けて考へることになっているが、これもやめることができないものであろうか<sup>20)</sup>。

三木と対照的に、鈴木「世界史」は、「神秘的な或るもの」、つまり国民が必然的に結ばれている実体としての実力ある国家、すなわち日本が、東洋を率いて西洋の一元支配に聖戦でもって挑む話である。高山は「日本の国体が真理である」として、その日本が「対者より高き真理の立場に於いて対者を悦服させる」、「かかる絶対至高の立場が我が国体のみの如実に示すところであるはいふまでもない」<sup>21)</sup>。

半島人の地位の向上は内鮮一体の基礎である。差別待遇が存在するようではその理想は実現されない。この点について在鮮内地人の指導は第一の必要であるか、更に満州や支那、その他の外地においても内地人の半島人に対する認識が新たにせられねばならぬ。まず内地人の側から半島人を差別待遇しているようでは、彼らが他の外国人はもとより、満州国人、支那人などからも、内地人と同様に処遇される筈はなかろう。帝国臣民としての半島人の自覚を強化するには彼等を内地人と同様に処遇することが大切である。人を道徳的にしようとする者はその人をまず尊重することを忘れてはならぬ。(三木清「内鮮一体の強化」『読売新聞』「一日一題」欄、1938年11月8日)<sup>22)</sup>

「内地人」と「半島人」、つまり、日本人と韓国人の地位同等を訴える三木のこのコラムが書かれる半年前、1938年2月22日、陸軍特別志願兵令が公布されている。これで17才以上の朝鮮人男子を志願兵として募ろうとした。同年には2,946人が応募し406人が合格している。応募者は年々増え続け、1943年には303,294人が応じて6,300人が合格である。応募者の多くは小作農で農村の疲弊がその理由であった。「恩典」「榮譽」と日本側から見られたこの志願兵制度にしても、義務教育、参政権などの基本的な権利を伴わなかった。1942年5月に徴兵制の施行が発表されても、この権利は与え

↗ 想という問題』(岩波書店、1997年)の第3章、第4章も、和辻の均質志向の意味を面白く分析している。同じ酒井による高山の世界史の哲学分析が『死産される日本語・日本人』(新曜社、1996年)の第1章にある。戦後も「自らが日本に託した世界史的使命はあくまで正しかった」とする京都学派と戦後史については、米谷「《世界史の哲学》の帰結」(『現代思想』、1995年、1月号所収)。京都学派の戦争理念が戦後のアジア経済圏のなかで復活してくる経緯が分析されている。

20) 「強国日本」、『三木清全集』第16巻所収、岩波書店、1968年、215頁。

21) 『世界史の哲学』、526頁。及び「総力戦と思想戦」、23頁、25頁。

22) 『三木清全集』第16巻、355頁。

られない<sup>23)</sup>。

半島人の人的地位の向上は人道主義的な倫理の普及に俟たねばならぬであろう。しかし特に考うべき事は、すべて人的地位の向上は経済的並びに政治的地位の向上に関係するのであって、半島人の人的地位の向上をはかろうとする者は同時にその経済的並びに政治的地位の向上に就いても考慮することを怠ってはならないであろう。……けれども日滿支一体とか東亜共同体とかいっても、内鮮一体の実現が先決の前提であることは明らかである<sup>24)</sup>。

三木の「世界史の哲学」は半島の政治的権利問題という具体性を持ち、朝鮮半島の現状について一言もない鈴木達の「世界」が、「西洋」に対する「東洋（日本）」という粗大な言葉でしかないことがここに見て取れる。

## (2) 大東亜共栄圏

文芸評論家の花田清輝が、より直截な発言をしている。花田が言うに、半島の問題が取り上げられないのは「ひとたび半島の現実に触れるならば、全アジア民族の幸福を約束する彼等の規模雄大な大陸建設論が、若干空々しい響を放ちはじめるということを、賢明な彼等はよく知っているからである」。農村の窮乏は人の移動を生ずるが、移住の自由、特に内地への移住の自由は実質的には与えられていない。花田はこの移住の自由制限を詳しく具体的に分析した後、「これが所謂同種同文だとか、共存共栄だとか騒ぎながら、《識者》によって唱えられてきた内鮮一体化の現実である」（「民族政策の理想と現実」1938年12月『東大陸』<sup>25)</sup>。

三木の昭和研究会談話の後、1938年11月3日、近衛内閣は「東亜新秩序」を第二次近衛声明に取り込むが、これは日中戦争の長期化、英米との対立激化にともなって「大東亜共栄圏」に変わる。この変化を、三木と同じく近衛を支えていた尾崎秀実は、こう危惧している。

第二次近衛内閣は、その中心理念として《東亜共栄圏》なる言葉をもってした。第一次近衛内閣の美事なる標語《東亜新秩序》は、如何なる理由をもって共栄圏に変えられたのであろうか、その意味は必ずしも明瞭ではない。……一般には東亜共栄圏は、国策としてはっきり取り入れられた南方国策を包摂せる新段階の政策を意味するものであると解せられている。……東亜新秩序の内部的発展と離れ

23) 吉見義明『草の根のファシズム』、東京大学出版会、1987年、130-142頁。

24) 『三木清全集』第16巻、356頁。

25) 『花田清輝全集』第1巻、講談社、1979年、381-389頁。

て宙に考えられた南方政策は、頗る危険なるものを含んでいると言い得る。(「新体制と東亜問題」)<sup>26)</sup>

現代中国研究の先駆とも見られる尾崎には、中国の現状について研究の積み重ねがある。中国に関する精緻な知識を背景に尾崎が考えたとおり、日中提携を飛ばした大東亜共栄圏は、南方進出から太平洋戦争への布石となった。この東亜共同体から大東亜共栄圏への変化にともなって、三木の「支那事変の世界史的意義」は、1942年、高山の『世界史の哲学』に取って代わられる。「大東亜戦争を転機として世界的日本は日本的東亜、日本の世界を建設する指導的立場にまで突き進むに至った」<sup>27)</sup>「真実の戦争とは単なる破壊の如きものではなく、同時に建設であり創造である。……道義的生命力の発現たる真実の戦争は目的や手段の範疇を越えて絶対性を有している」(高山「総力戦と思想戦」)<sup>28)</sup>。

「半島人」の地位向上と言っても、半島を日本に組み込むことでしかない。この事実からくる三木清達の苦しみの見て取れる文章からすると、他の京都学派の足取りの軽さは際立つ。アジアの国々を一括して「東亜」と呼び、その現実にも目を向けない日本版オリエンタリズムは、当然、日本の現実も見ることがない。近代の根づいていない日本で「近代の超克」を言い、人権も定かでない社会に「滅私」を呼びかけ、「分別」の技術も熟さぬ哲学で「無分別」を口走る。そのあげく、西洋で「行き詰まった」個人主義、自由主義を超える社会を国家全体主義に夢想する。彼等の「世界史」は、軍、特に陸軍の視野の狭い帝国主義的膨張を批判する含みがあった。しかし「今では帝国主義者はおそろしく評判が悪い」(花田「東亜共同体論と国家主義」『東大陸』1939年3月号)<sup>29)</sup>。この当時、「帝国主義批判」一般を唱えることは珍しくなかったが、批判がその帝国主義を含んでいることを見た。

尾崎秀実は1944年、ゾルゲ事件に関連して絞首刑となり、三木清は1945年に獄死した。

26) 『尾崎秀実著作集』第5巻、勁草書房、1979年、381頁。

27) 「総力戦と思想戦」、3頁。

28) 前掲書、27頁。

29) 『花田清輝全集』第6巻、383頁。

### 3. 判断論

#### (1) 純粹経験

京都学派の水源にいる西田の哲学は、初期から晩年まで、絶えず変化していく。しかし、処女作の『善の研究』（1911年）で登場する「純粹経験」の考え方は、この変化の基礎にあって変化を支えている。

たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粹経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象が全く合一している。これが経験の最醇なる者である。（『善の研究』第一編第一章「純粹経験」）<sup>30)</sup>

それで、純粹経験の範囲は自ら注意の範囲と一致してくる。しかし余はこの範囲は必ずしも一注意の下にかぎらぬと思う。我々は少しの思想も交えず、主客未分の状態に注意を転じて行くことができるのである。たとえば一生懸命に断崖を攀ずる場合の如き、全く知覚の連続 perceptual train といってよい（Stout, *Manual of Psychology*, p.252）。また動物の本能的動作にも必ずかくの如き精神状態が伴っているのであろう<sup>31)</sup>。

純粹経験の直接にして純粹なる所以は、単一であって、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあるのではない。かえって具体的意識の厳密なる統一にあるのである。意識は決して心理学者のいわゆる単一なる精神的要素の結合より成ったものではなく、元来一の体系を成したものである<sup>32)</sup>。

主観と客観を対置する考え方に対して、この「純粹経験」は、私たちの経験の基礎として主客の「一」を強調するのである。

「純粹経験」が主観と客観の関係を言うのに上の引用が示すとおり三通りある。「主もなく客もない」「主客合一」「主客未分」である。主も客もないことと、主と客が合一したり分かれていなかったりすることは、異なる。後者では主観と客観が存在している。つまり、西田の純粹経験では、一の世界と二の世界は、二者択一で選択されるのではなく、両者が互いの意味を与え合う。

30) 『善の研究』, 岩波文庫, 13頁。

31) 前掲書, 16頁。

32) 前掲書, 17頁。

しかし、『善の研究』で目立つのは「一」へと向かう姿勢である。つまり、主観客観が一となった純粹経験が、あらゆる経験の根底にある、思惟や判断の背後には直接的な純粹経験が必ずあると言われる。「私は花を見ている」といった判断は、経験そのものの内容に何も新たなものを加えない。色を見て、これを「青」と判断したところで、もとの色覚がこれでより分明になるわけでない。「ただ、これと同様な従来の感覚との関係をつけたままである」。判断は「原経験より抽象せられたその一部であって、その内容においてはかえってこれよりも貧なる者である」<sup>33)</sup>。

「純粹経験」の章では、このように判断の基底にこの直接経験があると言われるが、次の第二章「思惟」では判断にも一が見て取られる。「たとえば、『馬が走る』という判断は、『走る馬』という一表象を分析して生ずるのである」。しかし、この分析にも統一の働きがある。「思惟においても一表象より一表象に推移する瞬間においては無意識である、統一作用が現実に働きつつある間は無意識でなければならぬ」<sup>34)</sup>。「思惟といってもその統一の方面より見れば一の作用である。或統一者の発展と見ることができる」<sup>35)</sup>。「……思惟も純粹経験の一種である……」<sup>36)</sup>。

実在の世界は「無限の対立を以て成立するのである」「活きた者は皆無限の対立を含んでいる、即ち無限の変化を生ずる能力をもったものである」<sup>37)</sup>。「そこで、実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである。而してこの二方面は離すことのできないものであるから、つまり一つの者の自家発展ということが出来る」<sup>38)</sup>。しかし「……この対立の根底には統一があって、無限の対立は皆自家の内面的性質より必然の結果として発展し来るので、真実在は一つの者の内面的必然より起こる自由の発展である」<sup>39)</sup>。

ここでは、主客合一の一への志向が、主観客観、主語述語への分節、つまり判断における二を覆っている。純粹経験がいつも判断の「背後に」ある<sup>40)</sup>。

この純粹経験の考えは、特に西田独自のものでも禅だけのものでもない。W. ジェイムズによる主客の区別以前の pure experience、つまり、反省によって出てくる主観と客観、精神と物質などといった二元以前の単なる「それ」と呼ばれるもの、これが

33) 前掲書、20頁。

34) 前掲書、27頁。

35) 前掲書、26頁。

36) 前掲書、29頁。

37) 前掲書、87頁。

38) 前掲書、86頁。

39) 前掲書、88頁。

40) 前掲書、24頁。

下敷きになっている。‘by’ ‘before’ ‘between’ などの接続詞もまた、純粹経験であることもジェイムズにある<sup>41)</sup>。また、判断に精神の統一から言ってみれば一を見ることも例外的ではない。たとえば、ジェイムズ以前、ベルクソンは『意識の直接与件』(1889)で、数について二種類の一(ユニテ)を区別している。数を構成している単位としての一と、一方、その集まりである数の統一としての一、これは精神の単純で不可分の行為の持つ一とされる<sup>42)</sup>。西田以前から英国に *Monist* という哲学雑誌があるが、このモニズムとは、主客一元の体験を考え事の基礎に置くジェイムズの立場を言う。言語化される前の直な体験を見直す傾向は、1910年代にはたとえばラッセルの‘knowledge by acquaintance’の考えなどによく現れている<sup>43)</sup>。直接体験を見つめて主客の区別を問う西田は、時代の風潮のなかにいた。

## (2) 判断

「馬が走る」と「走る馬」にもどる。西田は「走る馬」という「一つの全き表象を分析」して「馬が走る」の判断が生ずると言う。言い換えれば、経験の基礎に経験の最も醇なるものとして一表象があり、判断は二次的なものである。判断ということでは何を理解したらよいか、ここではっきりさせておこう。このことは、西田が絶えず学び、いつも自分を比較した西洋の哲学に純粹経験を位置づけることになる。西田の考え方になじむ思想でなく、傾向を異にする哲学の流れをたどり、純粹経験を浮き彫りにしてみる<sup>44)</sup>。

「一頭の馬が走る」「一本の花が赤い」「私は花を見る」、こういった文章は主語述語形式のなかで判断を表現している。「何頭かの馬が走る」「すべての花は赤い」「私は花を見ない」。こう言うと、量や肯定否定(質)について、今の「判断の内容」が変わると思える。ならば、ここで判断とその内容を分けていることになる。つまり、判

41) 西田との関連が読み取れるジェイムズの著作は、*A World of Pure Experience* (1904), *The Thing and Its Relation* (1905) など、これらは *Essays in Radical Empiricism* (1914) に収められている。

42) 『時間と自由』第2章「意識の諸状態の多数性について」平井啓之訳、『ベルクソン全集』第1巻、白水社、1965年、79頁。

43) ラッセルは「描写による知識」と「体験的知識」を分け、前者は後者に基礎を置くと考えた。体験的知識の代表は、つまりラッセルにとっての「純粹経験」は、色の広がりといった感覚所与である。

44) 「判断」を含んで、論理学一般の基礎はアリストテレスによって整備された。トマスやカントの判断と論理学に関する議論には、アリストテレス論理学が基本にある。この論理学は『分析論前書』に、その大体の全容を見ることができる。『アリストテレス全集』第1巻所収(岩波書店、1971年)。

断とは、文章の内容の判断、言い換えれば、内容が真か偽かを言うのである。確かに、「馬が走る」という文章は、一つの事を言いながら、また、それが正しいこと、真であることをも語っている。つまり、ここで馬が実際に走っていなかったら「それは誤りだ」と、これを言った者に言えるのである。この事情をもっとも明確に語ったのはフレーゲであった (*Begriffsschrift*, 1879)<sup>45)</sup>。判断は「何かを真と認める」、つまり何かに「真理値」をあてがう。「何か」は文章の内容、言い換えると「思想」である。フレーゲによる判断、真理値、思想の分析は、判断と「真偽」の切り離せない関係を際立たせる。

「走る馬」は真偽を語らないが「馬が走る」は真か偽である。判断があるとき、そこに真偽がある。このことは判断についての考察で様々に指摘されてきた。トマス・アクィナス『神学大全』第1巻第16問題「真理について」に明確な判断論がある<sup>46)</sup>。この8項からなる議論は、真と善を両手にしながら、両者が「主体の上では (supposito) 同一であるが、概念の上では異なる」ことを細をうがって論じていく。この(本来)一つの真と善を分割していく道筋で、知性もまた二つに分けられる。

まずトマスは視覚と知性を区別して、こう言う。視覚は物を捉えても、見られる物と視覚自身が捉えている物との関連を認識しない。が、知性は事物と自己の合致を認識する。「《自己がその事物について把握するところの形相のあるごとく、ちょうどそんなふうに事物が実際にある》と判断 *iudicare* するとき、そのときはじめて知性は《真》を認識するのであるし、また《真》を語るのである。」(第2項)

ここには、「知性と事物の合致 (*conformitas intellectus et rei*)」、そして「知性によるその合致の認識」と、知性の二つの働きが言われている。「ものの何たるかを認識する知性」と「複合し分割する知性」(第2項)。つまり知性は感覚のようにまず事物と一つになり、そして自己の事物との一つを認識するのである。言い換えると、まず、ものの本質の「単純把握」(*simplex apprehensio*)、そして「判断」(*iudicium*)である。

二つの知性は、アリストテレス『靈魂論』の、すべてに成ることで質料的と考えら

45) フレーゲの判断論は“Logik” (1897), “Einleitung in die Logik” (1906), “Die Verneinung — Eine Logische Untersuchung —” (1918-19) などにも、明確な表現がある。フレーゲは、アリストテレス以来の、判断を主語述語に分解する伝統的論理学に対して、判断を一つの単位とみなす命題論理学を始めた。ここで主語でなく述語を基本にして命題を組み直し、述語を関数のように扱うのである。述語を基礎に置くこと、この点で西田の、述語付けの行為を意識の働きそのものとして、「我」を「述語的統一」「場所」と考えるやり方との比較が面白い。両者は別物であるが、西田の独自性を具体的に見るのに役に立つ。

46) トマス・アクィナス『神学大全』第二冊、高田三郎訳、創文社、1963年、81-108頁。

れる理性と、非受動的ですべてを作る理性の区分に由来する（『靈魂論』第3巻第4章から第8章）<sup>47)</sup>。トマスはアリストテレスの考えから、「事物と合致する知性」でなく「複合し分割する知性」のうちのみ真は存在することを引き出す。この「知性は、すなわち、すべての命題において、述語によって表示される何らかの形相を、主語によって表示される何らかの事物に適用 *applicare* し、乃至はこれをそこから除去 *removere* するのだからである……。」（第2項）

このことは、事物に二つのもの、つまり事物の本質と事物の存在（*エッセ*）が区別されることに対応している。複合分割する知性は、本質を認識する方の知性が把握したものは「実際にある」と判断する、このとき、知性は初めて真を語り出す。ここで「判断」と「真」、「存在」と「言葉」が一連なりに現れる<sup>48)</sup>。そして、知性の完成は真と判断すること、「認識されたそれとしての真 (*verum ut cognitum*)」である。つまり、知性の知性たる働きは、自己と事物の合致を言葉でもって見ること、すなわち、自覚にある。私が自分の対象になるにともなって、対象も現れる。

このように、トマスの判断論は知性の自覚をその核心とする。主客合一を離れた人の自覚とともに、言葉とももの存在が手に手を取って現れる<sup>49)</sup>。

カントはさらに進む。主語述語形式を備えた判断が一つの表象と意味を与えあう。『三段論法四格的外的細かさ』（1762）という比較的初期の論文がある。伝統的論理学での三段論法四格の区別は不要であることを示すのがこの論文の目的だが、結論部で、明確な表象の存在に判断は不可欠と言う。「論理学が普通、論述される際の基本的な誤り」（下線筆者）は、一つ概念を判断と推理に、言い換えれば「走る馬」を「馬が走る」に、先行させることである。判断の能力こそ人と他の動物を隔てるもの、「厳密な意味で基本的能力である」。トマスの「自覚」が反復される。「……この能力は、内的感覚の能力に他ならない、すなわち、自分自身の表象を自分の考えの対象にする能力である。この能力は他の能力から引き出すことはできない」<sup>50)</sup>。

カントは判断を経験の基礎に置き、後の『純粹理性批判』の主題を「いかにして綜

47) 『靈魂論』山本光雄訳、『アリストテレス全集』第6巻所収、岩波書店、1968年。

48) トマスの哲学では、「存在」は中心にある。判断は、単に何か「がある」という存在でなく、もの本質によって限定されている「存在そのもの」を目指していることについて、稲垣良典『トマス・アクィナス哲学の研究』（創文社、1970）、第3章「認識と存在」、および第4章「認識の対象」に詳しい。山田晶『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』（創文社、1978）の1「エッセの探求」（特に第12章）に明快な解説がある。

49) トマス『神学大全』第1巻第16問題「真理について」では第4項で、「善」は「概念の上で」「真」に先立つことが言われるが、両者が一つであることも強調されている。

50) *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, §6 2: 60.

合的でアプリアリな判断は可能か」とまとめる。トマスの「事物と合致する知性」は「感性の受容性」となり、判断の能力である悟性から区別されて、それだけでは経験を成り立たせない。悟性をくぐって初めて、感性で得られたものは人の経験として現れる。カントはこのように、経験の単位が「こと」にあって「もの」にはない人間を描いていく。「私は花を見る」「私が鐘を聞く」ことと並んで「花が咲いている」「鐘が鳴る」。私は「花が咲いている」ことを見、「鐘が鳴る」ことを聞く。ものはこのなか、判断のなかで、つまり言葉のなかで初めて存在する。

西田にとって経験の最醇であるもの、純粹経験を、カントは経験と呼ばない。経験世界は判断、すなわち、言葉と真偽と存在の世界である。

アリストテレス、トマス、そしてカント、彼等は純粹経験を、主客一の世界を語るが、二の世界の源に溯る傾向に抗して、この二の世界そのものに瞠目し二を問うのである。トマスもカントも、この世界が「自覚」という他から得られない「基本的能力」によって現れること、言い換えれば、或る飛躍を伴っていることを強く言う。目にしているこの平凡な二の世界は、なぜ、どのように二の世界であるか。この非凡な問いを問い続けることは難しく、二から切り離された一に始源を掴もうとする傾向に身をまかせさせることは、判断の前に「走る馬」を見ると想うことと同じく「普通」(『三段論法四格の的外れの細かさ』) のことである。

#### 4. 一即多

##### (1) 一の実在

西田は一と二の相即を言うから、純粹経験は真偽と善悪正邪ひしめくこの世と不二か。『善の研究』は『悪の研究』でもあるか。

……例えば悪、あるいは黒を如何にして認知するかという問題においても同様である。すなわち反対なものによって或る意味でそれを認知するのである。しかし認知されるものは可能的にはまた自分自身とは反対なものでもあらねばならない(アリストテレス『靈魂論』第3巻第6章)。

悪を悪と、黒を黒と認めるには、ここに可能的に、悪と反対の価値、黒と反対の色がなければならない。このアリストテレスが経験的認識の前提として挙げる統一の事例は、西田の哲学のなかで大切な働きをする。

……統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。たとえば白と黒とのように凡ての点において共通であって、ただ一点において異なっている者が

互いに最も反対となる、これに反し徳と三角のように明瞭の反対なき者はまた明瞭なる統一もない。最も有力なる実在は種々の矛盾を最も能く調和統一したものである。

そこで実在の根本方式は一なると共に多，多なると共に一，平等の中に差別を具し，差別の中に平等を具するのである<sup>51)</sup>。

……対立の根底には統一があって，無限の対立は皆自家の内面的性質より必然の結果として発展し来るので，真実在は一つの者の内面的必然より起る自由の発展である<sup>52)</sup>。

矛盾対立の根底に統一が強調される。西田は一を「平等」，多を「差別」と言い換える。黒と白は，二つの色としては差別があるが，統一としての色において平等である。西田は矛盾（するもの）の一を言うのに，この反対色（多）の基底にある統一としての色（一）の例を好んで出す。

ところで，「一なると共に多，多なる共に一」と言われる，この一即多の「一」は，物を数える自然数の1ではない。統一としての一だから，この一は集まって多様を成すことがない。一方，「多」は単一なものが集まっての「多様」である。したがって，一即多は，統一としての一と単一性の一が「即」の関係にあるとも言い換えられるだろう。

西田の「一」は，二通りに現われる。まず，主客合一の一，そして一即多の一である。この二つの意味は重なりあう。「仏敎の根本的思想であるように，自己と宇宙とは同一の根底を持っている，否直に同一物である」<sup>53)</sup>。「我々の真の自己は宇宙の本体である……」<sup>54)</sup>。実在の統一者としての自己<sup>55)</sup>は宇宙の統一であるから，自己と宇宙，つまり主客の関係は，自己の統一における多様である。このように，純粹経験の主客合一は一即多に変容する。実在の統一者としての自己が，主客合一の「主」であり，一即多の「一」であることで二つをつなぐのである。

「統一」と「単一性」という一の異なる意味あつてのこの「一即多」である。しかし，この区分は容易に消える。上の文章の中で「真実在は一つの者の内面的必然より云々」とあるが，ここでは単一のなにかが想われている。「統一」の一は実体化され

51) 『善の研究』，86頁。

52) 前掲書，88頁。

53) 前掲書，202頁。

54) 前掲書，206頁。

55) 前掲書，98頁。

て「単一」がすり替わる。一即多は、ここで意味を失う。「即」はこのとき、一つのもの多数のもの関連を言うにすぎない。西田はこの単一に実在を生み出させる。

実在は一に統一せられて居ると共に対立を含んで居らねばならぬ。此処に一の実在があれば必ずこれに対する他の実在がある。而してかくこの二つの物が互いに相対立するには、此の二つの物が独立の実在ではなくして、統一せられたものでなければならぬ、即ち一の実在の分化発展でなければならぬ<sup>56)</sup>。

統一としての一は、見ることを考えることの前提なので見たり考えたりできない。この一が実在し何かを生じると言うのは、白や黒のカテゴリーである「色」が色づいたり、楽音や騒音の統一としての「音」が鳴り響いたりすると言うに等しい。意味をなさないことを言うから「……ならぬ」ばかりで、証明も実証もない。

純粹経験と一即多は表裏である。一即多の実体化は「純粹経験」に「実体」の思想が入っていることを示す。主客の一を、対象の単一性に観て取ることこそ一の把握ではないか。純粹経験をそれそのものとして二の経験に対することは、一の直観ではない。

## (2) 統一と単一

アリストテレス『形而上学』に、一について行き届いた議論がある(第7巻第17章、第10巻第1章)。一論の古典である。議論の焦点は、パルメニデスに始まる「統一の一」の実体化を退けることにある。「どこでも人々は、ものの尺度として或一つのそして不可分割的なものを求めている」(『形而上学』1025b36)<sup>57)</sup>。一は本来、この尺度としての一であり、その一は測る対象に応じて本質が変わる。音がいくつか響くとき、そのいくつかを数える一は、一まとまりで不可分の一つの音そのものである。このように、一はそれそのものとして実体として、存在しない。

さらに、「一」と「存在」は述語として緊密一体の動きかたをする。何かが存在するとき、それは「一まとまり」の「一つ」のものとして存在するのである。ここで、「存在」「統一」「単一性」が一つの対象のなかに一連なりに現れる。

トマスの一論は、アリストテレスをもとに「神の一」の「一」を、単一性から切り離された統一の意味に絞り込む。1・2・3……の一、単一性の一は、物を数える一で質料的であり、神の属性としてふさわしくないからである(『神学大全』第1巻第11

56) 前掲書、96頁。

57) 『形而上学』、『アリストテレス全集』第12巻、出隆訳、1968年。

問題)。存在そのものとしての神は統一として一であり、単一のものの存在は神の存在からの「分有」である。単一性から切り離された統一は、ここでもまた実体性を帯びてくる。

カントの一論が完成するのは『純粹理性批判』である。自我は徹底して実体性を奪われ、私が一人であること、自我の一は、トマスのような自分を対象とした自分の内なる認識にではなく、私の外にある対象の単一性に現れることが証明される。このとき、私の直観の形式、私の経験の統一である時空も、外の対象の単一性にその一を表現するのである。ここでカントの手の込んだ証明を解きほぐすことはしないが、目の前に一つの椅子を見ることが、私の一人であることの、そして時空の一の了解である<sup>58)</sup>。

私の一を介して、時空という全経験の統一と物の単一性が不可分である「一即多」が現れる。トマスは、統一と単一性を神の下に切り離す。カントは「一」「私」「時空」、すべての実体性を否定しながら統一と単一性を、「私の一」を「即」の場にして再び結んでみせる。

カントは彼の一即多を持つが、この一は多となって対象の世界に入っている。この一観の基礎を若い判断論に見ることができるのである。

## おわりに

西田の純粹経験が経験である限り、一即多の「一」が経験の対象となることを避けるのはむずかしい。アリストテレスに、実体としての一を人の世界から外させたのは、パルメニデスによる世界の始源としての統一の実体視であった。「一」は、主観と客観、経験の条件としての統一と経験の対象の単一性、この二つの問題が出会う場所である。カントに至る哲学史に、この問いが次第に明確な姿で現れる様子を見て取ることができる。大仰に言えば、西田の純粹経験は一の実体化として、パルメニデスやプロティノスの側に置くことができる。

仏教にこだわるなら、西田に不二絶対観を、矛盾するものの同一を見ることもできる。つまり、一を空、多を色としながら、空は色を離れてあるのではなく、色なければ

58) カントの一観、そしてトマス、アリストテレスの語る一との関連については、田山「単一性について」(現代カント研究7『超越論的批判の理論』所収、晃洋書房、1999年)で詳しく論じた。また、『カント事典』(弘文堂、1997年)の「統一」の項目では簡潔にアリストテレス以来の一観念をまとめた。

空なく、空なくして色なしとの思想を西田の主張になぞるのである<sup>59)</sup>。「偽醜悪はいつも抽象的に物の一面を見て全豹を知らず、一方に偏して全体の統一に反する所に現れるのである……」「……もし達観する時は世界は罪を持ちながらに美である」<sup>60)</sup>。しかし、これが善悪の不二だろうか。罪がそのまま「美」なのであれば、善が悪を包み込んでいることにならないだろうか。一即多の一が実体化し、善悪の善が絶対化される『善の研究』は『悪の研究』でない。『善の研究』に惹かれる人がいる所以である。

先に高山岩男の言葉を引いた。戦争の後、世界は多面的になる。「相違の根底に深奥な統一性を実現するような働き」で「多が多として自主的に存立しつつ而も一たる如き」世界を実現できるのは、日本の国体を措いて存在しない」「……我が戦争には深く指導の意義が潜むのであって、ここに我が戦争が道義性をもつ聖戦たる所以が存する」。

なじみの「相違の根底の深奥な統一」「多が多でありながらの一」は政治的スローガンとなり、「統一」や「一」が、一つの国家（日本）による世界の統一（覇権）の話語る。純粹経験の一、一即多の一は、西田のもとで経験の対象となって時代の言葉を代入されるのを待っていたのである。

我国体は単に所謂全体主義ではない。皇室は過去未来を包む絶対現在として、皇室が我々の世界の始であり終である。皇室を中心として一つの歴史的世界を形成し来た所に、万世一系の我国体の精華があるのである。我国の皇室は単に一つの民族的国家の中心と云うだけでない。我国の皇道には、八紘為宇の世界形成の原理が含まれて居るのである（西田「世界新秩序の原理」）

トマスやカントが凝視していた人の経験世界は、純粹経験という経験を手にした西田によって、その始源の方向に限りなく拡張される。ここに、実体化された「一の実在の分化発展」である世界を想う。このとき、「一」は我が国体、さらに万世一系の皇室ともなる。

59) 天台の不二絶対観と、二の世界の関連について田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、1965年）に詳しい。太平洋戦争期の仏教、特に禅宗の動向については、最近、興味深い研究が相次いでいる。禅と京都学派のナショナルリズムについては、*Rude Awakenings* (J.W. Heisig & J.C. Maraldo ed. University of Hawaii Press, 1994)、このなかの Jan Van Bragt, “Kyoto Philosophy — Intrinsically Nationalistic?”, John C. Maraldo, “Questioning Nationalism Now and Then” は、京都学派の人権観、人種観を分析して問題を投げかけている。Brian Victoria, *Zen at War* は幾人もの禅僧の言動を具体的に示して、彼等の行動を問うている。同じ著者の “The Role of Nationalism in the New Buddhism of the Meiji Period” (『国立民俗学博物館研究報告』1997, 22巻1号) は、太平洋戦争期の問題の根を明治以来の国家主義との関連で探っている。

60) 『善の研究』, 203頁。

西田の晩年は、一の世界から「他者」を編み出す思索に費やされる。純粹経験の考えそのものは姿を消すが、他者でも時間でも、西田はその経験の源を求めることで、解明を目指すように思われる。しかし、水素と酸素を見せられて水のもとだと言われても、水の経験は得られない。始源必ずしも解明ではない<sup>61)</sup>。

2.26事件以降、下からのファシズムは絶え、統制派を中心とする軍部、金融資本、そして官僚を巻き込んだ上からの軍事ファシズムが日本を動かしていく。このことの契機となった昭和恐慌は、中間層国民によるテロ、クーデターを生み出したが、この層の一人、橋孝三郎はこう言っている。

頭にうららかな太陽を戴き、足大地を離れざる限り人の世は永遠であります。人間同士同胞として相抱き合ってる限り人の世は平和です。……然らば土の勤労生活こそ人生最初の抛り所でなくて何でしょうか。(「日本愛国革新本義」1932年)<sup>62)</sup>

5.15事件に農民決死隊を組織した愛郷塾の指導者、橋は、「昔の王道に還る」ことを「人と大地の接触」「同胞の抱き合い」の図柄で描く。開国以来、急拵えに統一国家の外見を整えた日本では、寡占資本の肥大の影で多くの中間層が貧困化していた。この不安な人々がときに強く共有した理想は、この日本の始源に還り、原始共産体の農本社会を築くことであった。この自然と一体、同胞と一つになった生活に「純粹経験」の調べを聞く気がする。

ペルクソンやジェイムズの純粹持統、純粹経験は、人と切り離された客観に人を基礎付ける実証主義が浸透し、ブルジョアジーを軸とする個人頼みの組織の上に成熟した、西洋社会への批判である。かれらの文体は、相手取った科学を、語りかける個人を映じて分析的、実証的となる。相手取る科学も語りかける個人も見定め難い世の中で、西田の純粹経験はそのものとして生き始め、分析実証を拒む文体は不安定な中間層と唱和する。

西田の剛毅な人柄は、軍部にも時流にも屈しなかった。しかし、その文章がいつ人に語りかけ始めるのか、今は分からない。

61) 西田後期のさまざまな道具立ては、ここでは扱わなかった。改めて論じたい。

62) 『現代史資料』5、「国家主義運動2」、みすず書房、1964年、47-92頁。橋については『現代史資料』4、「国家主義運動1」、1963年、110-113頁。