

西田哲学における「自己」の探究

——一途に究極的なものをめざして

酒井 潔

はじめに

この講演を始めるにあたり、本日の講座名でもある「西田幾多郎と学習院」という関わりについて、私なりの視点をはじめに申し上げておきましょう。まずテーマにある「西田幾多郎」とは、明治三年（一八七〇）に石川県ノ気町で父得登、母寅三の長男として生まれ、昭和二十年（一九四五）六月七日鎌倉姥ヶ谷で急性尿毒症で死んだ人物自身ではないでしょう。むしろ「西田哲学」といわれるその哲学思想であります。また「学習院」といっても、今日のこの講演においては、明治四十二年当時の旧制学習院や、戦後の新制学習院大学のことだけに限定されません。今日、今晚、この学習院創立百周年記念会館小講堂に来ていただいている皆様や私どものことでもあります。ですから「西田幾多郎と学習院」とは「西田哲学とわれわれ」という意味であります。そしてその「と」とは、西田哲学がわれわれに時空を超えて語りかけ、伝えようとしていることは何かという問いを意

味しています。(もちろん、歴史的実在としての西田が旧制学習院に在職したあの一年間をどのように過ごしたかは、歴史学の興味深い対象であります。この観点については、現在開催中の学習院大学史料館特別展示「西田幾多郎と学習院」を御覧いただければ幸いに存じます)。

西田幾多郎は、近代日本の生んだ最も独創的な哲学者であります。日本人で唯一人切手に印刷された哲学者です。それは没後五十年にあたる一九九五年のことでした。(ちなみに、ドイツではアルベルトウス・マグヌス、ライプニッツ、カント等が切手でも親しまれたことがあります)。ここで「哲学」というのは、十九世紀中頃以降西洋から我国に初めて受容された学問のことです。哲学 *philosophy* とは、少なくともその出自からいえば西洋の学問なのです。

西田は、日本における西洋哲学の受容史でみると、その第三期に属すると私は見えています。まず第一期は *philosophy* を「哲学」と訳した西周(一八二九—一八九七)を代表とし、イギリスやフランスの実証主義や百科全書の傾向が紹介された時期で、明治十年代までを含みます。この頃の哲学は主に文明開花や殖産興業のための理論的道具として見られ、哲学研究といってもまだアカデミックな性格は薄かったのです。次に第二期は、明治二十年代に入り、ドイツ哲学(カントやニーチェ)が伝来し、今日われわれが哲学に要求するような、人生観や世界観を含んだ真理の探究が展開されるようになる時期です。批評主義や理想主義でしられる大西祝(一八六四—一九〇〇)や綱島梁川(一八七三—一九〇七)らが出て、学としての哲学研究のための地盤が我国にも創設されたのでした。そして西田は続く第三期を代表します。この第三期になって、そういう西洋哲学をさらに深く、原典に基づき本格的に解釈すると共に、しかし西洋とは違うわれわれの社会・文化の東洋的伝統からどのように受けとめたらよいか模索されます。西田の『善の研究』(一九一三)において、東洋のとくに仏教的伝統と西洋哲学との総合が真剣に試みられます。西田には究極的なものを一途に問い究めようという性格があります。西田

はまた、多くの、しかもそれぞれ個性に富んだ弟子を育てますが、彼等が中心となつて形成するのが次の第四期です。彼らは哲学史の自立的で批判的な解釈、及び各個別分野におけるアカデミックな研究に貢献したのでした。そのうち三宅剛一（一八九五—一九八二）や下村寅太郎（一九〇二—一九九五）らは戦後の哲学会を指導し、一九六〇年代から七〇年代にかけて学習院大学の哲学科でも教鞭をとりました。

とにかく、西田幾多郎が我国の哲学者としてきわめて独創的であり、かつ大学においても彼に続く第四世代となる多くの後進を育てたそのことに、私は共感を禁じ得ないのです。

しかしだからといって、われわれは何故いまも西田の著作を読み、西田哲学を勉強するのでしょうか。「西田」がすでにビッグ・ネームだからでしょうか。だからその哲学の諸概念を解説しようというのでしょうか。そうではありません。そういうよりかかりの姿勢こそ西田自身が最も禁じたものです。むしろ問われるべきは、なぜ西田哲学が今日のわれわれにとつて切実で、アクチュアルで有り得るのかという問いです。けだし、われわれは今日どのような精神的、社会的、文化的状況に置かれているのでしょうか。

依然出口の見えない経済不況、雇用不安、リストラ、政治的混迷、犯罪の増加。少子高齢化（子供を持ちたくても持てない、夢が持てない社会）。いじめ、学級崩壊。価値観の多様化という空疎な美名の下で確実に急速に進行する家族崩壊や職場放棄、あるいは世代間対立。学問・科学の分野では再編が強制され、先端化の掛け声の下で基礎部門の弱体化が推進されて行きます。

このような全体的状況のなかで誰もが傷つき、疲れ、被害者と感じています。けだるい自我の、癒しを求めざるを得ない気分といえましょう。近年の「癒し」ブームはまさにその裏返しであります。メンタル・ヘルスとしての癒しを通して見えてくるものは、近代市民社会の基本に置かれてきた「自我」概念の金属疲労、動揺、空洞化ではないでしょうか。自己同一的で主体的で、自然に対立し、他者や社会に対して責任を負うような「自我」

は、西洋近世初頭の自我の確立期には称揚されました。明治以降の日本でも「自我の確立」が学校をはじめ教育現場でも叫ばれてきました。(伝統的な集団性が後進的と見做され、欧米の個人主義を目指せといまだに叫ばれている事実は、自我概念がわれわれにとって本来いかに咀嚼困難であるか、いや困難になりつつあるかの証左ともいえる)。しかし今日ではそのような「自我」像に耐えきれない人々(とくに若者)が増えてきている。二年前の西鉄高速バス乗っ取り事件を起こした十七歳の少年について、新聞は「壊れていった少年の自我」、「弱い自分隠しきれず」と見出しをつけました⁽¹⁾。哲学思想の分野でも、戦後一九五〇〜六〇年代には日本でも実存主義(一種の自我の理想主義)が流行しましたが、今日では「実体」や「主体」、あるいは「自我」という鍵語はどうも不人気ようです。(ポスト・モダンの立場にたつ哲学者たちは、デリダに倣うのでしょうか、「同一性」を要求するような自我は西洋中心的な自我にすぎないと断罪します。文学においてもストーリー性のないもの、随筆的なものが好まれるようだし、また自我の实在性を実験的に遮断するような作品も登場しています⁽²⁾。) 随筆的なものが好まれるようだし、また自我の实在性を実験的に遮断するような作品も登場しています⁽²⁾。) 随筆的なものが好まれるようだし、また自我の实在性を実験的に遮断するような作品も登場しています⁽²⁾。)

それどころか自我という主題に従事すること自体が何かたいそうで、面映く感じられているようでもあるのです。西洋的近代の自我概念と、私共日本人の自我の概念は、夏目漱石などをも苦しめた難問であったことは知られていますが、問いは解決するどころか益々重くのしかかってくるようなにもみえるのです。

西田幾多郎はこのような「自我」の問題と正面から対決しようとした、といえるでしょう。西洋的な、それ自身で存在するような、しかも主体的な「自我」は西田では最初から採られていません。しかしこの私が存在するという原事実をどこまでも真摯に見据え、そういう我が我として有る(我にとつて現れる)ということ、すなわち「自己」を問うのです。西田の問いは「自己の探究」といえましょう。デカルトが「我思う」(cogito)ということから、自我という実体(ens cogitans)の現実存在(existentia)を結論するのに対し、西田は最初から自己の事実を問い、問い続け、問い究めようとするのです。(西洋哲学では、実体的主体的な「自我」に対

して、我の我に対する関係としてみられた「自己」(Selbst)が区別されて主題化されるようになったのは、ようやく十九世紀中頃、実存主義の先駆キルケゴールからといわれています。一途に究極的なものをめざして精進を重ねる西田の「哲学する」(philosophieren)態度にはわれわれをして襟を正さしめるものがあります。

西田の哲学は、この自己の真実をめぐる問いの継続・深化であるといえるのです⁽³⁾。その場合、西田の思索の発展段階については諸説がありますが、私は下村寅太郎、上田閑照教授らに従って、それは「純粹経験」、「自覚」、「場所」を各中心概念とする三つの段階に分けられると思います。それらの中心概念は、それぞれ、『善の研究』(一九二二)、『自覚に於ける直観と反省』(一九一七)、そして『一般者の自覚的限定』(一九二九)において主題的に論究されています⁽⁴⁾。

そこで今日の講演では、〈自我〉をめぐる西田の思索努力をこの三つの段階をくぐりながら跡づけ、西田の発想とその方法的努力を鮮明にし、そうした西田の自己の探究が、混迷する現代の私共の思想・社会・文化的状況にとって有し得る意味を展望することにしませう。

第一章 「純粹経験」としての自己

『善の研究』は、西田が学習院から京都帝国大学へ移ったその翌年明治四四年(一九一七)に出版されました。学習院に来る前、郷里に近い金沢の第四高等学校での十年間の講義を元に少しずつ練り上げ、ついに四編からなる体系書になったのです。学習院時代はその最後の詰めの段階にあつたに相違なく、家族をかかえた慣れない東京生活、新しい職場など、西田にとって辛い時期だったでしょう。『輔仁会雑誌』第八〇号に西田が寄稿した宗教論は一年後の『善の研究』にその第四編として収録されました。周知のように大正十年(一九一九)倉田百三

が『愛と認識の出発』の中で絶賛しますが、それ以前からすでに旧制高校生によく読まれ、それがもとで全国から哲学を志す人々が京都にやってくるようになりました。

哲学の始めには人生の深い悲哀がなければならぬ、と西田は言います。哲学はわれわれの自己矛盾から始まります。その自己ということの世界と一つのこととして問題にするのが西田の特徴です。その世界は、考えることも、死ぬことも含めた現実たる生死界であつて、西洋のたとえば現象学などが問う生世界 (Lebenswelt) とは異なります。平凡な日常生活 (非日常的なことも結局は其処で現れます) が何であるかを深く擱まえることによつて深い哲学が生じる。そういう日常の全部を現実、したがつて歴史的現実に入力することも、とにかく西田の特徴です。(西田の立場・前提である、この日常的生の全面的な歴史化という点は、後に弟子の三宅剛一によつて批判されることになります)。

日常生活の裂け目に身を置くことによつて与えられた境地というか経験、それが『善の研究』の背柱となる「純粹経験」という考え方です。『善の研究』に先立つ金沢での十年間、哲学研究と並行しつつ西田は禅の道を歩きました(雪門禅師、滴水和尚)。西田は禅の道に「全自己」を懸けます。

禅と哲学は二つの全く相反する道です。禅は「考えるな」と言い、考えるならば分別に陥ると警告します。哲学はどこまでも「考える」ことを要求します。哲学では反省すらも反省の反省へ遡及して止みませんが (Herlektion)、禅では「無」で打ちます。西田は東洋の伝統と西洋文化 (哲学) の問題を積極的に引き上げます。たんに和魂洋才ではなく、西洋哲学の研究の中に自分の使命を見出しています。それだけに問題は巨大です。東洋と西洋という異質な二つの世界の間に開かれる新しい世界を探そうとします。より具体的にいえば、「考えるな」と「考える」という二つの可能性を統合しようとした、それが「純粹経験」の立場なのです。一般に西田の著作が難解だといわれる理由のひとつはこの問題の途方もない巨大さにあるのかもしれませんが。しかしそういう巨大

さに共感すること自体が西田哲学を理解しようとするときの鍵でもありましょう⁽⁵⁾。ちなみに西田の次の世代（すなわち冒頭であげた第四世代）になると、論文もそのような意味ではむしろ分かりやすくなります。また題材のほうはより専門的で特殊なものになって行きます。

『善の研究』は、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」と宣言します。通常われわれが言うような経験、例えば、夕日が真っ赤に染まっている、というような場合で考えてみましょう。そのとき「私（自我）」が「夕日」に向かつて立ち、「私」が「夕日」に対して「（これを）見る」という関係を結ぶ、と解されています。この事態をわれわれは「私は夕日を見る」と言語化し、その形で理解しています。主観が客観に關係する！。これに應じて言語レヴェルでも主語—目的語—述語動詞という三肢構造が生じます。しかしそのとき直接に起きている事態は、むしろ「夕日を見ている」とか「夕日が輝く」その事態だけであつて、「私が」とか、「夕日は赤い」という判断は後から加わるに過ぎません。これを西田は「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、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である」⁽⁶⁾と言います。主観—客観—關係を判定する以前の、いわば意識経験そのままの状態が純粹経験です。「純粹」とは「直接」の謂いなのです。

ここで「意識」と西田が言っている事態は、普通に言うような個人的、主観的、心理的なそれではありません。（もし意識即プライベートな心理空間だとしますと、近年再び喧しく言及されている独我論 solipsism に陥るでしょう）。むしろ、そういう意識を産出するところの、まだ個人に属する以前の経験そのものを、西田の意識ないし経験は意味します。われわれが個人の経験について述べようとするとき、既に時間や空間について、或いは誰であるかについていわば普遍的に理解された概念を使用せざるをえません。まさにこのような意味で、「個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである」と西田は言います⁽⁷⁾。

西田にとって、哲学が問うべき真実とは現実であるが、その現実とは純粹經驗において解されたそれではなればなりません⁽⁸⁾。なぜ純粹經驗が直接經驗なのかといえば、それは通常の經驗は言語による絡み込みを被るゆえに、間接經驗、すなわち抽象經驗になっているからです。「木がザワザワ鳴っている」という場合で考えてみると、「木」という「実体」substanceが先にあつて、それが或る「状態」になるというのではない。だから言葉破つて事柄そのものによつつかるといふ出来事が純粹經驗であるとすれば、「ザワザワ」というそのことだけが、そこで真に生起している原事実なのです。この「ザワザワ」という根源的体験（ここから初めて「木」という概念が切り取られ、派生します）は、しかし、哲学すなわち西洋哲学の言葉で語られねばならず、その努力の軌跡が『善の研究』です⁽⁹⁾。

純粹經驗をもとにしてすべての実在を説明したいという『善の研究』は、西田の著作の中では例外的に体系書の部類に属し、第一編「純粹經驗」、第二編「実在」、第三編「善」、第四編「宗教」という構成を示しています。興味深いことに、今から数年前、当時の西田と書肆（東京弘道館）の間で交わされた出版契約書が発見され、西田の考えた当初の題は「純粹經驗と実在」であつたことが明らかになつたのです⁽¹⁰⁾。これで一層本書の体系的意図がはつきりするといえましょう。売行きを案じた書肆の意向で、もつと一般受けしそうな「善の研究」に変更されたということのようです。

自己は純粹經驗（という原事実）の中で、純粹經驗を通して見られ、問われます。

第二章 自覚としての自己

純粹經驗をもとにすべての実在を説明せんとする『善の研究』ですが、ひとつの課題が残りませんでした。それは、

そのように未だ主もなく客もないような直接経験に還元することの必要性は説かれたにしても、では純粹経験そのものはどのように論理的に説明され得るかが問いのまま残されたからです。西田自身も回顧するように、まだ心理主義的に過ぎたのです。西田は『善の研究』出版直後から、この純粹経験のロゴス化という一層困難な課題に全力を傾注します。そして次々と論文を京都帝国大学哲学科雑誌『哲学研究』等に発表してゆきます。こうして纏められたのが「悪戦苦闘のドツキユメント」と彼自身が呼び、大正六年（一九一七）岩波書店から出版された第二の主著『自覚に於ける直観と反省』です。純粹経験を論理化するにあたり、フィヒテの「事行」概念やベルクソンの「直観」概念から内容的なヒントが、方法としては新カント派やフッサール現象学のそれが積極的に取り入れられます。西田がこれら当時の哲学アカデミズムに最も接近した時期とも評されます。

それでは純粹経験（直観）はどのように論理化（反省）され得るのでしょうか。その答は既に題名に出ています。すなわち「自覚」において直観と反省が内的に結合され得る、というのが答です。自己は「自覚」において問われます。

自覚とは、ドイツ語に訳すなら *Selbstbewusstsein* です。自己意識ですがもちろん単に心理主義的に解されてはなりません。

ところで①、それでは、自己の意識はなぜ心理学的な意味で解されてはならない、と西田は説くのでしょうか。心理学がもともとそこから由来した哲学では、主観が客観を見るという有り方を基本に置き続けてきました。私が見る主観であり、例えば花は見られる客観です。主観はさまざまなものを見ますがそれ自身は同一です（*das Sub-jekt, das Darunter-liegende*）。古代・中世の *substantia* が心の中に移されたものが近代の主観なので。その主観の外に客観は対立します。すなわち対象（*Gegen-stand*）です。客観という語 *Objekt, objectum* は語源としては *ob*（何々へ向かって）+ *jaccio*（放り投げる）から成り、「自分の前へ」あちら側へ放り

「投げる」を含意します。物質・物体をこのように対象化し、それを「見る」という仕方で自然科学は成功を収めた。近代哲学はまた自我をもそのようにまずは客観として見ようとします（デカルト、カント）。そこに大きな困難が生じます。なぜならその場合、見る主観も見られる客観も同じ自我でありながら、われわれは分裂したその片側しか知ることができないからです。見る主観は機能しているはずだが、それ自身が見られることは絶対的にない。それを敢えて見ようとすると、それは忽ちにして客観的自我に変じ、見る自我は再びその外部にくくり出され、そうして無限に続きます。カントは、われわれはそのとき「ひとつの絶えざる循環の中を回り続ける」(in einem beständigen Zirkel herumdrehen) という「不快さ」(Unbequemlichkeit) を経験せざるを得ないのだと言います¹²⁾。主観による自己認識という仕方では、すなわち自己を客観または対象として見ようとするかぎり、自己は見えてきません。これが西田が、自覚を心理学によらず、別の仕方で考えようとする最大の理由です。このように自分も既にその一部として含まれているような事象を問うには、方法的に、自然科学で物体を認識したりするのは異なる特別の配慮が必要です。西洋哲学の内部ではハイデッガーが一九二七年の『存在と時間』で、「存在」(Sein) については「解釈学的」(hermeneutisch) な方法によって考察すべきことを提唱しました。また西田の晩年（昭和十年代）の日本の哲学は「歴史」という共通の主題をめぐって活発に展開しますが、カント研究から歴史哲学へ進んだ弟子の高坂正顕に対しても、西田は、歴史の問題を考えるにあたっては、主体がすでにその中に有るということを見落とさないように、と助言を与えています¹³⁾。

話を戻します。心理学で指す自己意識というのは、二つの我の表象 (Vorstellung) の結合でしょう。しかし西田のいう「自覚」とは、そういう二つの異なった表象の関わりなどではなく、自己が自己を写すはたらきです。自覚とは我が我を知ることですが、それはデカルトのような「私は、私が思惟することを、思惟する」というような自己意識ではありません。むしろ「事実」(Tat-sache) に対して「事行」(Tat-handlung)

として自我を産出的なものと捉えたフイヒテに近く、自我は「我が我にはたらくこと」だと西田は捉えます。純粹経験はそれ自身が自発自展するわけで、それが『自覚に於ける直観と反省』では、自覚の自己が自己を写すはたらかみである、ということになります。

自己が自己を写すということを、西田は『自覚に於ける直観と反省』の「序論」で、「英国に居て完全なる英國の地図を写すことを企図すると考えて見よ」と述べ、説明します。すなわち、地図を完全に写そうとすると、その地図に加え、それを写している自分をも写しとらねばならない。こうしてそれは無限に続く。自己を写すとは決して静止的な事柄などではなく、無限に動的発展するはたらかみなのである、と西田は言います⁽¹⁴⁾。

自覚とは、ただ二つの同様の自己の結合ではなく、直観と反省を統合する契機なのです。『善の研究』では、〈純粹経験の自発自展〉と〈その外でこれを反省する営み〉とが言うなれば分裂したままだったのです。反省といつても、いわゆる経験を概念の形において写すというように、自己を離れて自己を写すのではなく、自己の中に自己を写すのです⁽¹⁵⁾。反省は自己の中の事実なのです。

「AはAである」という同一命題において、「Aである」という述語には、同時に「非Aではない」という述語が結合されていると考えられます。「AはAである」という同一命題において、Aと非Aという二つの別のもの(表象)が結合統一されているのです。さらに西田によれば、「私はコレコレである」という場合に、対象(私)を「有るもの」として考えざるを得ない。そのような「超越論的な」意識がはたらくのだと言います。考えられる自己が、直ちに、考える自己そのものに同一である、と考えざるを得ない。自己のそのような超越論的統一を意識するとすれば、それは内面的當為 *Sollen* の意識でありましょう⁽¹⁶⁾。

自覚とは、自己が自己を知る、すなわち私がコレコレであると思惟することです。『善の研究』では主客未分という純粹経験の境地が明らかにされたのでした。『自覚に於ける直観と反省』では、主客のその統一とその分

化の「如何にして」(Wie)が示されようとしているのです。その統一と分化を遂行する意識のはたらきは超越論的意識の領野に属します。私がコレコレであると私が思惟すること自体が、直観と反省という二つの異質なはたらきが一つに結合されてのみ可能なものであり、この結合が「そこにおいて起きるはたらき」が「自覚」なのです。「気づく、気づかない」という経験的事実に先回りして既に機能しているような、アプリオリな制約としての自己意識です。これはカントが『純粹理性批判』で主題化した、アプリオリな認識を可能ならしめる制約としての「超越論的自覚意識」(das transzendentale Selbstbewusstsein)に近いことを、西田自身も認めています。

さらにこの直観と反省という異質の結合統一の「如何に」を論理的に説明せんとして、西田は試行錯誤を重ねて行きます。①新カント派西南ドイツ学派のリツカートの為した存在と価値、或いは事実と意味の峻別を検討する↓②しかしその二分法にも西田は止まれなくなる↓③次に西田は、両項の綜合対立をフィヒテに近いところを考える↓④しかしその両項を統一する原理をフィヒテのような「絶対意志」とも考えられなくなり、むしろ具體的経験の自発自展としてベルクソンのように考える↓⑤しかしベルクソンに追従もできず、西田はさらに新カント派マールブルク学派の為す経験と思惟、或いは作用と対象という区別を使いながら、直観と反省の関り合いを言語化せんとしたのです。しかし西田は結局さまざまなモデルを試してみたものの、直観と反省の關係はこれだと最終的に決定することはできませんでした。西田は「序」で以上の経緯を回顧したあとでこう結んでいます。「此書は余の思索に於ける悪戦苦闘のドッキュメントである。幾多の紆余曲折の後、余は遂に何等の新らしい思想も解決も得なかつたと言わなければならぬ。刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたといふ謗を免れないかも知れない。併し余は兎に角真面目に一度余の思想を清算して見た」(註)。「兎に角真面目に……」。一途に究極的なものをめざし、自らの哲学に対し正直で、真面目な西田の学風や人柄がよくうかがえる文章です。

「刀折れ、矢竭きて」と吐露する西田ですが、この『自覚における直観と反省』のなかで、自覚を、自己が自

己を写す、と言いついては、興味深い点です。つまり「写す」という用語は、後の歴史哲学的な諸論考においては、「限定する」と言い換えられるからです。自己を限定するには、純粹経験でも自覚でも結局は不十分であつて、自己を限定しようとすれば、それは「場所」しかない、と考えられるようになって行きます。自覚、すなわち自己が自己を写すということは、自己が自己を限定することです。自覚＝限定は、個別を一般が包むことであると言われ、「包む」という見方とともに「場所」を予告しています。

第三章 「場所」としての自己——場所論的転回

自覚とは、自己が自己を知ることです。しかし「知る」とはどういうことでしょうか。西洋哲学の、とくにカント以来、知る（認識する）とは限定 (bestimmen) することを意味します。「花、赤い」ではなく、「花は赤い」で認識となります。このとき、「花」は「赤い」という決定、制限（すなわち白や青ではない）、限定が加えられます。つまり「花は赤い」という判断・命題において、主語が述語によって限定されることによって人間的認識は成立します。（カントは認識判断を普遍が制限されるところに見ます）。自我についても同じです。「私は教師である」という自己認識は、主語を（社長や政治家ではなく）「教師」として、限定することによって成り立っています。西洋哲学では、したがって、自我は主語の側に置かれ、その自我がどのように（述語による）限定を被るかを見るという仕方です。自我をあれこれ論じてきたといえるでしょう。心理学的な自己意識にしても、主語的自己を様々に限定しているのです。

しかし西田は逆の方向に自己の真実を見ようとしています。あらかじめ要点をいえば、自己をソクラテスやプラトンあるいはデカルトやカント以来の西洋哲学とは違って、「述語」の方へ向けて、より正確にいえば「述語づけ

るはたらき」の中に見ようとしています。つまり「私とはカクカクのものである」と限定して、はじめて自己を知るのではありません。コレコレのもの（同時に、コレコレでない）として直前にあるものは、自己のありのままの姿ではなく、一つの抽象に過ぎません。では自己は何であるかという、何であるとも言えないのです。もしあえて言おうとするとそれは自己ではなくなってしまうでしょう。

アリストテレスは、変化を通じて真に存在するものとしての実体、ウーシアを、主語となつて述語にならないもの（基体、ヒュポケイメノン）と定義しました。そういう実体とは個体です。「ソクラテスは人間である」とは言えますが、主語「ソクラテス」を述語の側に移して「人間はソクラテスである」とは言えないわけです。それでは述語「人間」をさらに述語づける（限定する）ことはできませんでしょうか。さしあたり「人間は動物である」と言えるでしょう。次に述語の「動物」を限定すると「動物は有機体である」となり、さらに「有機体は生命体である」となり、ついには「生命体は有るものである」となります。つまり実体（個体）を限定する述語を重ねてゆくと「有る（存在する）もの」に至ります。

伝統的形式論理学では、このように主語が述語によつて限定されることを、主語が述語によつて含まれる、包摂される（周延）と言います。主語が述語の中いわばスッポリ包含されるのです。述語は「人間」、「動物」、「有機体」、「有るもの」というように、含み・含まれる関係を繰り返してゆきます。つまり「有るもの」は最も大きな、それ以外の概念をすべて含むような概念なのです。アリストテレスはじめ西洋哲学では、「有るもの」は外延（クラス）において最大であつて、それより外に延がる概念は考えられません。実体、自我を限定する概念は「有」なのです。十七世紀の哲学者スピノザでは、実体は存在そのもの（或いはかかるものとしての神）として以外には限定されず、それゆえ全体で一なのだと言張されます。（とくに後の西田は、個体を基にするライブニッツに理解を示しつつも、一般者の自己限定を思わせるスピノザ主義の方により深く共感して行きます⁽¹⁸⁾）。

こうして自己は、主語の側に囲い込まれて限定されるのではなく、より大きな外延の概念の方へ向かって見られる。つまり、主語を包む述語の側に、さらに述語をも包むより広い概念の方へ向けて自己は見られるのです。すべてのものは、それを限定するものうちに「於いてある」。自己はそれを包むものに「於いてある」。この「於いてある」ということこそが「場所」の意味なのです⁽¹⁹⁾。実体も自我も主語の方向にはなく、述語的限定としての「場所」へ向けて見られるのです。言い換えれば、自己の真実は「述語となつて主語とはならないもの」の内に、或いは、これ以上何か有るものによつては限定され（述語づけられ）得ないようなものの中に見られるのです。そしてそれが場所であり、その内に自己が包まれることを知ることが「自覚」でしょう。自己は自覚からさらに場所へ転回せられ、深められます。場所として自己を解する立場がはつきり出されてくるのは、『自覚に於ける直観と反省』の十二年後、西田の京都帝大定年退官の翌年の昭和四年（一九二九）に出版された『一般者の自覚的体系』です。

もちろん「場所」といっても、たんに空間的容器的な意味ではありません。「於いてある」その場所です。しかし、にもかかわらず西田が述語的限定を「包む」と呼ぶとき、そこにはすべてのものが何かの「内に」有るという理解が混入してないとは言えないでしょう。それぞれの物や人間・自己が、そのうちに「於てあるもの」としての「場所」は、先に述べた最も外延の広い概念である「有るもの」なのでしょいか。しかし「一般者」は「有るもの」かといえは、そうではありません。西田は、有るものは無によつて包まれていると言います。自己を限定する究極的なもの、それは「無」なのです。自己を限定しつつ包むものとしての場所は、しかしその外にさらに無によつて包まれているのです。「於てあるもの」としての場所は「無の場所」ともいえます。

それでは、西田は、自己を包む一般者をなぜ「有るもの」でなく、有をもさらに包む無だと考えるのでしょうか。その理由として二点があげられるでしょう。まず第一に、もし場所||有るものだとするなら、場所は意味を

持つてきます（浄土、神国、彼岸、……）。（有るものは必ず「何かとして」有るといふのが西洋哲学の基本的な立場であり、そのことを表す「もの」(thing) という概念は、中世よりすべての事物に妥当する超越的範疇と見なされてきた⁽²⁰⁾。自己は有るものによつて意味づけられ、意味空間の内部に限られてしまふでしょう。しかし自己は本来自由でありましょう。第二には、西田が場所に、「於てあるもの」といふいわばなお超越論的な性格だけを見ているに止まらないということがあります。純粹経験のところでも触れたことですが、西田は自己と世界という現実を常にわれわれの生と死とから見るのです。我の場所は、上田閑照教授の言葉を借りますと、さらなる場所、すなわち我の死にゆく場所としての「限りない開け」|| 「虚空」によつてさらに包まれています⁽²¹⁾。

純粹経験、そして自覚をもとにして世界を見てきた方向に較べ、場所の思想では、この方向が逆転・転回されて世界||場所のほうから自己が見られるといつてもよいでしょう⁽²²⁾。もちろん虚空を主体が蔵するという面もなくはないが、主体がなければならぬ、とは西田は考えないのです。それはかえつて人間を縛るだけでしょう。西田の力点は、いわば「我は、我ならずして、我なり」という事態に置かれています。

自己が場所に包まれ、しかも無の場所に包まれるということは、決して抽象的思弁などではなく、最もリアルに感じられるのでなければならぬ、ということが基本にあります。さらに三年後の昭和七年（一九三二年）『無の自覚的限定』では、この「場所」という立場から、いまいちど「自覚」が捉え直されます。すなわち、自己を自己が知る自覚から、場所が場所を知る自覚へ位相が深められ広げられるのです⁽²³⁾。では場所の自覚においていかなる事態が生起するでしょうか。自己が有でなく無の場所に立つとき、無限の無の場所の中では、自己の立つ場は消されます。しかしまさにそのとき自己は「真の個」となる。それが自覚ということなのです。普通の生き方にあつては、自己も、自己の生死も忘れ去られています。そして我は「見えるもの」だけが世界だと思ひ込み、我と世界、ひいては我と我がピタツとくつついています。自己の場所が無に包まれている、言いかえれ

ば我と世界とのあいだの裂け目を知る、そしてその裂け目に生きるところに、宗教ということの可能性が成立してくるのです⁽²⁴⁾。

おわりに

西田幾多郎の哲学が「西田哲学」として日本の学界においていわば公認された地位を占め、かつ「京都学派」と通称されるところの、西田及びその弟子たちからなる「知のネットワーク」⁽²⁵⁾の確立を見るようになった理由の一つとしては、何といても京都帝国大学での後継者田辺元との論争が忘れられてはならないでしょう。昭和五年（一九三〇）田辺が『哲学研究』誌上に「西田先生の教えを仰ぐ」を発表したとき、西田は田辺の「真摯な態度」を評価し、論文や著書を発表することで答えようと努めるのです。「批判なくば我国の学問の進み様がないと思います」（務台理作宛書簡一九三〇・六・十二）。田辺の批判の趣旨は、西田哲学の言うように、自己を失うことが真に自己を得る所以であるといった宗教的自覚は、はたして論理的に説明され得るものなのか、というものでした。つまりそうした哲学の宗教化は、「ロゴン・デイドナイ」たる哲学の本意に反するのではないか、という疑義です。あるいは、自覚と絶対性とは「無の場所の自覚」というようなことによつてはたして結合されるのかという問題です。これに対して西田は、自らの言う「直観」が決して田辺の論難するような観照的静的なものではなく、むしろ動的で無限にはたらくべきものであることを強調します。しかし田辺はこれに満足せず、より実践的な主体の「行為的弁証法」という彼自らの立場を築いてゆきます。

また、田辺よりずっと早く、少壮二六歳の高橋里美が大正元年（一九一二）「意識現象の事実とその意味——西田氏著『善の研究』を読む——」を『哲学雑誌』（第三〇三、三〇四号）に発表しています。西田は当時まだ

無名の学士だった高橋から寄せられたこの批判に感謝をし、早くも同じ年に「高橋文学士の拙著『善の研究』に対する批判に答う」をやはり『哲学雑誌』（第三〇八号）に掲載して答えます。高橋は、純粹経験のその純粹と不純粹の区別が、純粹経験を絶対視する立場からは（しかもそれが自発自展するとすればなおさら）、出来るのかどうか、と質します。また事実と意味とを区別する立場から高橋は、純粹経験は誤謬を説明し得ず、「闇の中の黒牛」ともいうべき状態ではないのかと迫ります。西田はこれに対し、直接経験では事実と意味とは分けられず、自発自展の程度に相対的なのだと答えています。高橋自身は、実在はむしろ靜的全体であるという、「全体性の現象学」とも呼ばれる独自の立場へ進んで行きます。

このような真摯でかつ内在的な批判に答えようとする西田が、各批判者の労に謝しつつ、自説をさらに懇切に敷衍してゆく過程にわれわれは胸を打たれるのです。しかしそれだけではありません。もう少し大きな日本の哲学の歴史全体にとつても重要な意義がそこには含まれています。下村寅太郎が、同じ西田門下の三宅剛一をおくる甲辞の中で述べたことですが、それは、冒頭にも触れたように、それまでほとんど伝統らしき伝統をもたなかつた日本の哲学界にとつて、西田哲学が批判にさらされ、これを克服するさらなる努力を続けることは、アカデミズムがこの国に真に確立されるために避けて通れない、いわば産みの苦しみであった、ということでした⁽²⁶⁾。それは十七く十八世紀、哲学をはじめ学問に関してはまだ新興国だったドイツにおいて、ライプニッツやヴォルフの哲学が、その後カントの批判をくぐることによって、真に人々の精神文化の内部に根付くことができ、爾来ドイツ観念論、生の哲学、そして二〇世紀の現象学への展開のなかに生かされていった経緯と較べられるのではないかと思えます。しかしそれはさておき、残り時間も僅かとなつたので、結論に参りましょう。

すなわち最後に、もう一度西田における自己への探究に戻り、西田の思索の意義について私なりの見通しをつけておきたいと思えます。いままでの考察によつて、西田の思索が、自己と世界を、しかも自己の生死を含めた

仕方です。統一するような意味での「自己」の探究であること、そして『善の研究』以来の粉骨碎身の労作の幾多を通じて、自己は「純粹経験」として、「自覚」として、「場所」として問い深められてゆくことが明らかになったかと思えます。この三つの段階というものはしかしけつして図式的に固定的に解されてはなりません。場所の立場にたつても、自覚や純粹経験は棄却されません。むしろ場所概念をもつてさらに自覚は捉え直されて行きます。それは螺旋的ともいえる無限の探究なのです。西田もまた哲学的探究が本来充足することは有り得ず、(フッサールも示唆していた如く)無限軌道であることを知っていました。自覚とは自己が自己を写すはたらきであり、ちょうど英国にあつて英国の完全な地図を書く作業のように無限に続くはたらきです。

西田哲学における自己の探究は、自己を自己の世界において知る無限のはたらきであり、それは自己を包む無がリアルに露となる経験でもあるがゆえに、結局「人間が生きる」というそのことでもあります。その知り方としてしかし西田は哲学者であることを己のいわば天職として受け止め、西洋哲学の書物を貪るように読み、深め、解釈し、西洋哲学の言葉で「無の自覚的限定」としての自己を言語化しようと鏗骨の努力をします。西田哲学という体系の所謂論理的整合性は西田自身にとつてはさほど重要ではなかつたでしょう。カントが「哲学」は教えることはできないが、「哲学すること」は教えることができる、と言つたように、西田哲学が私共の胸を打つのは、何よりもその「一途に究極的なものをめざす」その真摯さの故でありましょう。

最近の自我や自己をめぐる哲学・思想あるいは社会学等の議論で顕著なのは、反実体的な、或いは反實在論的な自我理解です。分析哲学からにせよ、社会学からにせよ、「我あり」とか「主体的理性」という近代的自我概念を非難します。そして現れとか、像とか、機能とか、あるいは一種の名目的概念として「自我」を処理しようとするのです。そこには西洋近代の歴史への批判も絡まっていますことは事実です。たとえばジャック・デリダのように。しかし何かそうした割り切り方に或る安易さを感じるのには私だけなのでしょうか。(自我・自己を形

而上学として論じることにおいて日本の従来の哲学者は概ね不十分であつて、わずかに文学者がこれを彼らなりの表現によつて、必ずしも十分ではないながらも取り上げてきました。西洋的自我と東洋的自我のはざままで苦惱した漱石などはその最たる例でありましょう。西田哲学についても、単に西田を權威化するような寄り掛かり的な解釈、そして西田の反実体的前提のその表面だけ切り取るような解釈、あるいはポスト・モダンの「反理性」、「哲学の終焉」という文脈に追従した解釈がしばしば見受けられるのです。

いま個人と社会をめぐる状況はきわめて不安定で不確実になっています。自我の疲労や崩壊現象は進行しこそすれ、止むことはない、というのが私の予想です。一人一人がそのような自我の崩壊を食い止めるために何か有効な社会的作用を為し得る可能性は今日ではほとんどゼロに等しいでしょう。ですが、ただ一つできることがあります。それはわれわれ銘々が、自己を問うことです。自己をありのままに知ろうとすることです。自己が自己を自己において写す。その遂行の連続のなかで自己を解放し、自己を変えることができるとしたら、それはもしかしたら周囲の人たちをも変えることができるかもしれません。西田哲学が時代を超えて、社会を超えて、私たちに伝え得るものを確かに含むとすれば、そのことではないでしょうか。そのように私は思うのです。長時間にわたり、御静聴いただきまして、有難うございました。

〔註〕

(1) 読売新聞二〇〇〇年九月二十九日付夕刊。

(2) 例えば、篠原一「壞音」(文学界一九九三年十二月号、第七七回文学界新人賞受賞)は刹那毎の輪廻、あるいは幻視を描き、青来有一「聖水」(文学界二〇〇〇年十二月号)は、幻想的な周囲世界との、そして他者との関わりを描

いている。

- (3) このように見定めたととき、今日欧米の西田哲学研究の進展ぶりも頷ける。その場合もはや旧態依然たる異国趣味とか、或いは西洋文化の思想的伝統への時流にのつた反逆とくに根差すのではなく（もしそうなら再び西田を曲げてしまうことになろう）、まさに「自己」への問いという現象学的哲学的要求に導かれ、一方に主観性の形而上学との、他方に「絶対無」の思想との対決を遂行しつつ、西田のテクスト（もちろん日本語で！）を読もうとするのである。その好個の例を一つだけあげておく：Rolf Elbertfeld, *Kitaro Nishida. Logik des Ortes*, Darmstadt 1999.
- (4) 松丸壽雄「西田哲学の区分について」（茅野良男、大橋良介編『西田哲学——新資料と研究への手引き』ミネルヴァ書房一九八七年所収）参照。
- (5) 西田の立場、禅と哲学等々について、筆者は上田閑照教授の特別セミナー（平成八年（一九九六）六月学習院大学哲学科において故加藤泰義教授により開催された）から多大な示唆を得ている。
- (6) 『善の研究』第一編第一章。
- (7) 前掲書、第一編第二章。
- (8) 前掲書、「版を新たにするに当たって」。
- (9) 『働くものから見るものへ』序、IV—6。なお、西田幾多郎の著作からの引用等については、『西田幾多郎全集』増補改訂第二版（岩波書店一九六五）に拠った。
- (10) 西田哲学館編『西田幾多郎の世界』二〇〇四年、二三頁参照。
- (11) この段落は当日の講演では、時間の関係で読み上げられなかった。
- (12) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A346 = B404f., A350.
- (13) 西田幾多郎差出・高坂正顕宛封書、昭和十二年（一九三七）十一月十五日付（学習院大学史料館収蔵資料目録第

十八号『西田幾多郎関係資料——付全集未収録書簡——』(二〇〇二年)。

- (14) 『自覚に於ける直観と反省』II—16。
- (15) 反省が、主観客観関係に従った *re-flexion* という仕方にとどまるかぎり、反省する自己は *re-* ということとして、*reflexion* としても *re-flection* の外へ出づるを得ない。
- (16) 『自覚に於ける直観と反省』II—17。
- (17) 前掲書、II—11。
- (18) 西田幾多郎『鎌倉雜詠』昭和三年一月(『中央公論』第六一四号)、XIII—147—152。
- (19) 『一般者の自覚的体系』V—177。
- (20) トマス・アクィナスは「もの」(*res*)を、真 (*verum*)、善 (*bonum*)、有るもの (*ens*)、一 (*unum*)、或るもの (*aliquid*) と並んで、あらゆる種類を超えて事物を規定する「超越的なもの」*transcendentium* に数える。*res* は語源として *realitas*, *Realität* なる用語に生かされ、カントの時代までは、事物が何らかの内容を担ったものとして有る、その内容規定性 (*Sachbestimmtheit*) を意味してゐた。Vgl. Thomas Aquinas, *De veritate*, I, 1
- (21) 前掲の上田教授のセミナーによる。その他、上田閑照『西田幾多郎——人間の生涯ということ』岩波書店一九九五年参照。
- (22) 大橋良介『西田哲学の世界——あるいは哲学の転回』筑摩書房一九九五年参照。
- (23) 『無の自覚的限定』VI—54参照。
- (24) こうした無の場所における宗教論の可能性は、西田初期の『善の研究』における、純粹経験に依拠した宗教論とは必ずしも同一には論じられない。しかしこの点の考察については他日を期す。
- (25) 竹田篤司『物語』『京都学派』中央公論新社二〇〇一年参照。

(26) 下村寅太郎弔辞、昭和五十七年（一九八二）十月、三宅剛一葬儀、於日本学士院。

【付記一】 本稿の成立経緯

本稿は、平成十四年六月十七日学習院創立百周年記念会館小講堂で開催された、第二回学習院大学史料館講座「西田幾多郎と学習院」における筆者の講演「西田哲学における「自己」の探究」の、その講演原稿に基づく。もともと本講座は同時期開催の学習院大学史料館第二回特別展「西田幾多郎と学習院」（平成十四年六月七日～同年七月二〇日於学習院大学北二号館）と一体のものとして、必ずしも専門研究者だけではなく、より広い範囲の来聴者を対象に企画された公開講演であった。当日は、徳仁親王殿下をはじめ、一五〇名の来聴者を数えた。講演原稿の出版については私は当初必ずしも意図していなかったのであるが、その後各方面から問い合わせや要望を受けたこともあって、今回この学習院大学哲学科編『哲学会誌』に公表することにした。若干の加筆と修正を施し、また注を付した以外は、できるだけ当日の講演での表現、語彙、語調などを残し、内容そのものだけでなく雰囲気も伝え得るように努めた。読者諸賢の忌憚のない御意見を切望する次第である。

【付記二】 研究プロジェクト「西田幾多郎と学習院」について

本稿がその一環として執筆される機縁となった学習院大学史料館特別研究「西田幾多郎と学習院」について、この機会にその経緯と事業概要等を簡単に記しておきたい。

鎌倉姥ヶ谷の西田の遺郎が、昭和五十一年に嫡孫西田幾久彦氏によって、下村寅太郎博士の労なども介して学校法人学習院に寄贈された際に、封書と葉書四三〇点を含む計五五七点の資料が学校法人学習院に寄贈され、次いで学習院大学史料館に収容された（この過程において尽力された御一人が故加藤泰義、学習院大学哲学科教授であったのである）。

そこでこれらの収蔵資料を整理し、その詳細なリストを作成し、未発表書簡については翻刻を行ったうえで、『目録』を刊行し、もって外部からの資料閲覧希望にも応え得るようになる必要がある。こうして平成十二年(二〇〇〇)四月筆者(酒井)に対し、学習院大学史料館から、研究員として同館収蔵西田幾多郎関係資料の調査、整理、解説などの課題全般に当たるとするよう委嘱が為されたのである。

史料館では「西田研究班」が設置され、史料館特別研究「西田幾多郎と学習院」が承認され発足した。実動メンバーは長佐古美奈子氏、田村航氏、岡野浩氏、酒井潔(研究代表者)であった。われわれは何度も研究会・打合せ等を行い、次の①から⑤を骨子とする事業計画を立て、史料館でもそのための予算措置等が承認された。

①『目録』の作成・刊行、②特別展「西田幾多郎と学習院」の開催、③講座「西田幾多郎と学習院」の開催、④史料館紀要における小特集「西田幾多郎と学習院」の企画・執筆、⑤図録「西田幾多郎と学習院」の編集・刊行

プロジェクト発足から四年間、困難と苦勞を伴う作業の結果、平成十六年三月、計画された上記事業は一応実現されたのであった。それらの事業について以下に略述しておこう。

①『目録』

『目録』(学習院大学史料館収蔵資料目録第十八号「西田幾多郎関係資料」付 全集未収録書簡——、平成十四年三月刊)の作成のなかで最もウェイトを占めたものは、未発表の西田差出書簡計一四六通、並びに西田宛書簡一〇通の整理、年代確定、そして翻刻作業であった。(翻刻とデータ作成の実務を担当された長佐古美奈子氏と田村航氏に敬意と謝意を表す)。それらの書簡の年月日をはじめ、書簡中に見出される人名、地名、その他の不明事項を解明すべく、われわれは現地調査を実施した。そのなかには字ノ氣の(旧)西田記念館への数回にわたる調査も含まれる。『目録』には、収蔵されている西田幾多郎関係全資料の詳細なリスト、未発表書簡全一五六通の翻刻にくわえて、解説として、長佐古美奈子「西田幾多郎関係資料——付 全集未収録書簡——」について、田村航「書簡の年代推定」、岡野浩

「学習院 西田幾多郎博士記念館（寸心荘）について」、酒井潔「西田幾多郎・全集未収録書簡について」の四本の論文が掲載された。

② 特別展「西田幾多郎と学習院」

特別展「西田幾多郎」（平成十四年六月七日～七月二〇日）の展示への資料出品範囲は、学習院資料館収蔵史料の他、(旧) 西田記念館、学習院院史資料室、獨協大学天野貞裕記念室をはじめ、三宅剛一博士、下村寅太郎博士、柳田謙十郎博士の御遺族、そして各弟子筋の方々等多くの諸機関、個人に及んだが、いずれの場合も出品を快諾してくださった。

展示はⅠ「生い立ちから四高教授まで」、Ⅱ「学習院教授として」、Ⅲ「京都帝国大学教授時代」、Ⅳ「新制学習院大学と西田の弟子たち」、Ⅴ「西田幾多郎の鎌倉の家」の五部から構成されている。この展示でわれわれ研究班が意図したのは、まず、従来の西田研究が京都帝大教授時代の西田を専ら扱っていたのに対して、西田の旧制学習院教授の一年間（明治四十二～四十三年）、そして西田が京都帝大退官後に鎌倉に頻繁に滞在するようになった晩年に注目し、もって西田研究史上に新視点を提起することであった。だがそれだけではない。「西田幾多郎」とはそれ以上にその哲学思想であり、哲学運動なのである。そう見たとき、まさに西田の直接の指導・薫陶を受けた弟子たちが戦後の新制学習院大学の発足に尽力し、その哲学科で気概をもって教えた事実もまた同様に主題化されねばならないのである。

③ 講座「西田幾多郎と学習院」

私はこの講座（平成十四年六月十七日）においても、知られざる過去についての外面的な報告ではなく、西田がその哲学を通じて結局何をわたくしたちに伝えようとしているかを問おうと思った。その観点から発して、「西田哲学における「自己」の探究」を当日の演題として選んだ。また実際、講演後に会場から受けた質問も、西田の哲学的立場や、また今日の思想的状況におけるその可能性などにかかわるものがほとんどだったのである。

④紀要小特集「西田幾多郎と学習院」

『学習院大学史料館紀要』第十一号（平成十五年三月刊行）における「西田幾多郎小特集」として、西田研究班のメンバーがそれぞれの課題または関心から以下のような題目で寄稿した。長佐古美奈子「西田幾多郎と学習院」、田村航「昭和十年代の西田哲学——柳田謙十郎の教学官就任問題をめぐって——」、岡野浩「若き日の西田とカント倫理学」、酒井潔「西田幾多郎と三宅剛——伝記的研究の試み」。

⑤「図録」西田幾多郎と学習院

西田班の標記プロジェクトに対して、昭和会館から平成十四年四月より二カ年にわたり研究助成が交付された。それにより五番目の事業として「図録」の編集・刊行が可能になった。③の特別展は一カ月半の会期中、千四百名余の来訪者を数え、同年六月七日には朝日新聞夕刊が本展示を取材した特別記事を掲載した。しかし展示の内容をさらに広く紹介し、記録として残し、後の閲覧希望にも応じ得るためには「図録」の刊行が不可欠である。限られた時間と予算の下でいくつかの反省点が残ったが、写真版二〇頁の「図録」は平成十六年二月に完成し、史料館事業としては予定された全事業を終了することとなった。

しかし探究は緒にいたばかりである。明治四二〜四三年の西田の学習院での足跡についても、当時の学習院の制度的、精神文化的、社会的環境についての一層広範で集中的な歴史研究に加え、『善の研究』完成へ向けた西田のこの時期の思想的努力についても解明が必要であろう。鎌倉姥ヶ谷における西田晩年の十二年間、そしてその間の哲学思想的意義についてもさらに多くの点が解明されねばならない。学習院大学史料館収蔵資料の中には、務台理作、高坂正顕、柳田謙十郎、木村素衛など西田の弟子相互の書簡も一二点含まれる。そのほとんどが未発表であり、内容的にも重要である。また西田の哲学的、および人的遺産と学習院大学哲学科創立との縦横で多層的な関係についても、新資料

(書簡、写真、未定稿)、新証言などの収集を始めとした集中的な研究が望まれる。

最後になったが、直接に間接に御助力いただいたすべての方々に深く感謝申し上げます。

Die Frage nach dem Selbst in der Philosophie Nishidas

Kiyoshi Sakai

Von seinem ersten Grundwerk, *“Zen no kenkyu”* (*Über das Gute*, 1911) bis zu seiner letzten grossen Abhandlung, *“Bashotekironri to shukyotekiseikaikan”* (*Ortslogik und religiöse Weltanschauung*, 1945), in seiner gesamten denkerischen Bemühung fragt Nishida durchgehend nach dem wahren Selbst. Seine philosophische Position hat sich zwar Etappe für Etappe gewandelt, welches wohl in drei Hauptphasen unterschieden werden kann, nämlich erstens “die reine Erfahrung” (“junsui keiken”), zweitens “das Selbstbewusstsein” (“jikaku”) und drittens den “Ort” (“basho”). Man könnte leicht meinen, es gehe Nishida nicht um das Ich qua Subjekt, sondern vielmehr um das sozusagen “Nicht-Ich”, das sich vor aller Trennung von Subjekt und Objekt befindet. Nishidas Grundfrage beziehe sich ausschliesslich auf das “Nichts” und zwar “das absolute Nichts” (“zettai mu”).

Aber der Ort, worin solche Frage sich stellt, ist eben das “Selbst”, obwohl die Frage nach dem Selbst in seinen Schriften nicht so sehr thematisch entfaltet ist, wie die “absolut widersprüchliche Selbstidentität” oder das “absolute Nichts”. Das Selbst ist dabei, so Nishida, weder ein gegenständliches noch ein statisches Ich. Es ist vielmehr dasjenige, das sich in sich selbst ausdrückt und somit ein wirkendes, d.h. wirk-liches ist.

Nishidas philosophisches Grundmotiv ist in seiner folgenden Aussage dargelegt: “Im Beginn der Philosophie muss es tiefste Trauer unseres Lebens geben”. Nishida fragt nach dem Selbst. Aber in welcher Weise? Nicht wie man in den westlichen Wissenschaften Philosophie oder Psychologie vom Ich, Subjekt, cogito, res cogitans getrieben hat (wie etwa Descartes auf seine bahnbrechende Weise zeigte).

Nishida fragt nicht so, dass zunächst das Ich, dann vom Ich ausgehend die Welt betrachtet würde, sondern er wendet sich der Ganzheit von Ich und Welt zu. Das Ich, bzw. Selbst wird von Nishida immer in der Ganzheit betrachtet, die in sich das Selbst und die Welt ausdrückend enthält. Diese Ganzheit ist nicht eine blossе Lebenswelt, sondern die Welt, in der das Leben und zugleich der Tod geschieht. Es ist für die Philosophie entscheidend, wie tief man diese ursprüngliche Tatsache erfassen kann.