

西田幾多郎の東西比較論

鈴木 直

序 近代化と文化比較

近年のBRICsを例にとるまでもなく、資本主義経済はいつた
ん離陸さえすれば短期間に劇的な発展を遂げる。他方、その速度に
比べると人々の社会化過程や倫理規範、集団形成のための習俗など
は、ごく緩やかにしか変化しない。こうしてそれぞれの文化圏、宗
教圏において、資本主義的近代化の要求と伝統文化との間に種々の
摩擦、緊張、矛盾が生じてくる。そこに急成長がもたらす経済格差
が重なれば、時にはそれが民族紛争や宗教紛争にまで発展すること
もある。しかしそれと同時に、それぞれの国では社会進化の速度差
を架橋するための多種多様な共存と相互依存の形態が、そしてな
よりもアイデンティティ形成のモデルが作られていく。

一般に近代化と呼ばれる過程、すなわち身分制社会の解体、市場
経済の浸透、科学技術の発達、工業化、生産力と資本の拡大、中央
集権国家による官僚制度と教育制度の整備、経済指標で測定される
国力の向上、世俗化、個人化等々は、長らく歴史上の先行モデルで
ある西洋社会への漸近過程としてイメージされてきた。しかし、こ

のプロセスは一定の歴史的条件さえ整えば、いずれの文化圏でも同
様に生じうる。ただしその近代化は、多かれ少なかれ世界宗教の刻
印を受けた伝統社会の規範に依拠して多系的な発展経路をたどるだろ
う。近代化と西洋化がそのまま同義ではあり得ないことは、今や歴
史的現実によって立証されつつある。

しかし、非西洋文化圏における近代化の先行例となった明治期の
日本には、当然のことながらこうした理解はまだ浸透していなかつ
た。近代化は西洋化とほとんど同義のものとして外からやってき
た。もし近代化と西洋化が同じものであるならば、非西洋文化圏に
おける近代国家建設をめざす明治政府は一つのジレンマに陥ること
になる。すなわち一方では、西欧列強に伍するために総力を挙げて
先行モデルの摂取を急ぐ必要がある。他方では、国民の団結を強化
するために伝統的な文化資源を動員する必要がある。一方で国民に
は「西洋を模倣せよ」と呼びかけながら、他方では「自国文化に誇
りを持って」と掛け声をかけなければならない。明治期日本では、前
者は文明開化という標語に、後者は皇統神話というイデオロギーに
集約された。いずれも江戸期が準備していた内在的近代化過程（内

からの近代化、下からの近代化)に抗して新政府の官僚たちが作り上げた広い意味でのフィクションだった(外からの近代化、上からの近代化)¹⁾。

近代日本の歴史思想は、さまざまな形でこのフィクションの形成に協力した。科学技術の摂取と皇室による国民統合という二つの要求を一つの理論に組み込み、それによって西洋とも、あるいはまたインド・中国とも区別しうる近代日本独自の自己理解をつくりだそうとする努力は、少なからぬ思想家、哲学者の著作の中に見出される。以下では、その中から西田幾多郎の例を取りあげてみたい。

西田を選んだ理由は、彼がこの問題にひとつの典型的な回答を与えていることその他に、その回答が、日本の哲学に無視しえぬ影響を与えてきた彼の哲学体系と結び付けられている点にある。以下では二つの問いを立ててみたい。

一 西田は東西比較論の中で日本文化をどのように特徴づけようとしたか？

二 それは西田哲学の構想とどのように関連し、どのような問題ををはらんでいたか？

そのうえで結語として、一九八〇年代の日本文化論を振り返り、近代化と文化比較の関連について考えてみたい。

第一節 西田の日本文化論

(1) 科学精神

『日本文化の問題』²⁾の中で西田はおおよそ次のような趣旨の議論を

している。

西洋文化が「学」であるのに対して、東洋文化は「教」であるとよく言われることだ。環境と主体が相争い、主体と主体が対立し、矛盾闘争を繰り返してきた西洋では、その社会の構成原理や哲学は、知的、概念的、理性的なものにならざるをえない。これに対して東洋文化は学問的認識よりも道徳的教義に向かった。人格の完成、道徳的な「行」を重視した。しかし東洋文化が「教」であるというのは、東洋の中でも主として中国に当てはまることではないだろうか。³⁾ たしかに「教」としての中国文化もインド文化も偉大なものだった。しかしそれらは真実に迫るといふ学的精神に乏しく、そのために教義として硬直化した。⁴⁾ その中で唯一、日本国民だけは東洋文化の影響下にありながら、なおよく西洋文化を消化し、東洋文化の新たな創造者になった。⁵⁾ それは何より、物そのものに向かおうとする日本精神の特性、すなわち日本人の科学的精神によるものだった。

このように主張する西田が日本文化の科学的精神を示す証拠として引用するのは、注目すべきことに一切の抽象を嫌った宣長だった。⁶⁾ すなわち西田が言う科学精神とは世界の概念的記述ではなく、西田によれば「己を空しくして物の真実に従う」⁷⁾、すなわち先人見を排して対象自体に没入する国学風アプローチを指していた。後に丸山真男が神道の無限抱擁性と思想的雑居性に結びつけることになるこの態度を、西田はなにより日本文化の科学的精神として解釈した。ウェーバーの「プロテスタンティズムの精神」の機能的等価物を儒教倫理や石門心学に求めて、それを東アジアや日本における資本主義的近代化の規範供給源とみなすという議論はよく見られる。⁸⁾ し

かし西田の議論はこれとは趣を異にする。西田にとつての科学的精神とは、偶然的なものから必然的なものを切り離し、形式化、抽象化を経て一般法則に至るというデカルト的合理主義ではなかった。むしろ物質と精神、因果論と目的論を峻別することなく、歴史的進化における両者の相補性と一体性、矛盾をはらむ相互依存性、西田の用語によれば「絶対矛盾の自己同一」こそが、(日本文化的)科学精神の真髄だった。

このように西田の文化比較論は東西二元論を一応のベースにしなから、あくまで東洋における日本文化の独自性を立証することに関心が向けられている。この構図の中ではインドと中国との差異はとりあえず重要ではない¹⁰⁾。そして中国文化に対する日本文化の違いは、なによりもその科学的精神にある。それを西田は必ずしも文化の優劣として扱っているわけではないが、「物そのものに行く日本精神」によって「独り我が国民」が「東洋文化の新たな創造者」となったという語り口には、¹¹⁾ 紛うことなき卓越性の意識が潜んでいる。

しかし、この議論は容易に想像できるように諸刃の剣となる。もし科学的精神をもって、日本文化の東洋文化に対する卓越性の証左とするならば、今度は、西洋と日本の比較においては、体系的論理学や科学技術が最初に発達し得た西洋文化の方が日本文化に卓越していたことになる。これは結語でとりあげる一九八〇年代の新保守主義者たちの日本文化擁護論にも再現するジレンマだ。この結論を回避しようとすれば、今度は日本には西洋とは異なる独自の科学精神が発達したと言わざるをえない。はたして西洋には西洋の論理があり、東洋には東洋の論理があるのだろうか。

「私は西洋論理というものと東洋論理というものと、論理に二種あるというのではない。論理は一でなければならぬ。ただそれは歴史的世界の自己形成作用の形式として、その発展につれて異なった方向を有つに至るのである。大まかに言えば、西洋論理は物を対象とした論理であり、東洋論理は心を対象とした論理であるとも考へ得るであろう。…物というのも、実は歴史的世界に於ての事物にはかならない。全然自己というものを離れて、単なる物というものはない。すべてが歴史的事物の論理に含まれなければならない」(320)。

これはいかにも苦しい説明だ。西田もさすがに論理そのものが文化的相対性をもつとまでは言えない。それゆえ、そうした文化超越的な論理体系の完成者としての西洋には敬意を払い、これを学ばべきだとも言う。「私は偉大なる論理の体系的発展として今日の西洋論理を認めるにやぶさかなるものではない。而して我々はこれを世界的な論理としてまずこれを学ばべきであろう」(328)。

しかし、その世界的な論理もまた特殊な歴史的文脈におかれた人類史によって生み出されたものだ。そこで西田はこう問いかける。「西洋論理といえども、それが歴史的生命の自己形成の形式として、歴史的生命の特殊性を離れたものであろうか。形式的な抽象論理という如きものは、どこでも同じであろう。しかし具体的知識の形式として具体的論理は、歴史的生命の特殊相と離れることはできないであろう。西洋文化の行方が文化の唯一の行方であろうか。私はすべて生命の発展というものが然ある如く、文化というものもただ一筋道ではなく、種々なる行方があるであろうと思う」(328)。

文化超越的な形式的論理といえどもまた、ある特殊な歴史的生命的自己形成として生まれてきたものであり、それゆえそれは唯一の特権的論理ではあり得ない。文化もその意味でただ一筋ではなく、種々の行き方がある、というのだ。これ自体は今日においても通用する議論だろう。しかし、この主張にしたがえば日本における科学的精神とは、世界中どこでも通用する形式的な抽象論理などではなく、日本という歴史的生命的特殊相と離れたい具体的知識の形式としての具体的論理だということになるのだろうか。

しかし、もしそうであれば、たちまち元の主張がゆらいでくる。インドの文化も中国の文化も、また日本の文化も西洋の文化も、その歴史的生命的特殊相から離れえなとするならば、なぜ西田は科学的精神をもって東洋における日本文化の卓越性を主張しうるのだろうか。もちろん科学的真理も個性ある天才のふとした思い付きから発見されることがあるだろう。しかしそれが科学的真理であり得る所以は、発見のいきさつに刻まれた特殊性や歴史性を超えて文化超越的な再現性と検証可能性をもつことにあるはずだ。

この難点を克服するために西田が持ち出すもう一つの日本文化の特性は、先の引用にもみられるように「歴史的世界の自己形成作用」と西田が呼ぶものだ。「私は我が日本民族の思想の根柢となつたものは、歴史的世界の自己形成の原理であつたと思う」(395)。

しかし、それは具体的に何を意味していたのか。次にそれを見よう。

(2) 歴史的世界の自己形成

西田が「歴史的世界の自己形成」という言葉で、正確には日本文化のどのような特徴を取り出そうとしたのかは判然としない。しかし後に見るように、さまざまな発言をつなぎ合わせていくと、おぼろげにそのイメージが浮かび上がってくる。それは国民が皇室を中心に歴史的連続性をもつ統合体（歴史的世界）を形成すべく、自ら進んで公に奉仕し、己を空しくして歴史的現実と融和するよう能動的進化を続けてきたこと、とでもなるだろうか。しかしこの西田の漠然とした表現には、ひとつの明確な認識関心が読み取れる。それは西洋と日本を区別しながら、なおかつそれと矛盾しない形で中国と日本の違いを際立たせたいとする関心だ。

そこで西田は二つの視点から文化を比較する。ひとつは人間と自然、主体と環境が対時的な関係に置かれているか、それとも調和的な一体性をなすかという視点だ。この視点からは、おおまかにいえば西洋と日本が前者に、中国文化は後者に分類される¹⁰。すなわち中国文化では自然はそれ自体、ひとつの主体として振舞う人間の自然とみなされている。したがって、被造物たる人間が創造者としての自覚を得て、能動的に自然に介入しようとする意志、西田の表現によれば「作られたものから作るものへという歴史的形成作用」は強く発現しないとされる。文化が歴史的に作られたものであることは疑い得ないが、その文化がさらなる創造のものになるかどうかは文化によって異なる。江戸文化は歴史の所産だったが、その所産が新たなものを生み出す能産体となった。しかし、これに比べれば東洋文化ははるかに静的な文化だった。たしかに日本もそのインド・中

国から多大な文化的影響を受け、こうした自然観を一部共有しているだろう。しかし、なんといつても日本文化には皇室を中心として「歴史的世界の建設」に向かう能動性が備わっていた。この点で日本文化には西洋文化と同様に——そして中国とは異なり——「作られたものから作るものへとという」創造的な能動性があつたと西田は主張する。「皇室というものが矛盾的自己同一的な世界として、過去未来を包む永遠の今として、我々がどこまでもそこからそこへとというのが、万民輔翼の思想でなければならぬ。…我々がどこまでも自己自身を捨てて、我々の自己がそこからそこへとという歴史的世界の建設に奉仕すること、どこまでも作られたものから作るものへとして歴史的世界の建築者となるということが、国民道徳の精華であつたのであろう」(395)。¹³⁾

ではそのような「作られたものから作るものへ」という能動性をもつ日本は、どのような点で西洋から区別されるのか。そこで西田が第二の視点としてとりあげるのが、主体と環境の対峙のあり方だ。西田はまず「作られたものから作るものへ」の自覚が近世ヨーロッパにおいては何よりも始めて出現したことを認める。ただしその際、大きな力を発揮したのは、西田の表現を借りれば「環境世界の自己形成」としての科学の発展だった。「私は近世のヨーロッパにおいて始めて私のいわゆる作られたものから作るものへとしての矛盾的自己同一的な世界の性質が現れて来たと思うのである。そしてそれには世界の環境的自己形成として、科学の発展というものがあつたことは言うまでもなく」(408f.)。

西洋ルネサンス期に歴史の創造者としての登場した主体はなによ

りも環境世界の概念化と客観的記述をその武器としていた。西洋の科学精神は、対象認識としての学が成立することによって、言い換えれば環境世界が非人格化されることによって成立した。フッサールやハイデガーがはるかに精密に考察したこの過程を西田は直観的に「世界の環境的自己形成」と呼ぶ。これによって環境は主体に先行する既存の条件となり、主体はこの環境によって限定されるものとなる。それゆえこの方向での西洋文化の進化を、西田は「環境から主体へ」という言葉で表現する。「従来西洋の科学というのは、主として環境から人間を考える。全自己というものがその中に入っておらない世界の知識である。いわゆる対象認識の学である。無論それが科学というものなのであろう。しかし真に具体的な歴史的事実の世界は、我々の自己がそれに於てある世界でなければならない。真の学問的精神というものが物の真実に行くというにあるならば、それはどこまでもかかる世界を把握するものでなければならない。」

そしてこれこそが日本文化の科学精神だというのだ。したがってそこでは主体を排除した対象世界の概念的把握ではなく、具体的な歴史的事実としての主体による環境世界の把握がなされなければならない。そのためには一種の現象学的還元が必要とされる。すなわち主体が自らの先入判断を排除し、無心になって物の世界に没入するのだ。こうした主体の環境へのアプローチを西田は「主体から環境へ」という言葉で表現する。「私は日本文化の特色と言うのは、主体から環境へとという方向において、どこまでも自己自身を否定して物となる、物となって見、物となって行うというにあるのではないかと思う。己を空しうして物を見る、自己が物の中に没する、無心

とか自然法爾じねんほうにとかいうことが、我々日本人の憧憬の境地であると思ふ」(400)。

(3) 民族への奉仕

もう一度整理しよう。西田によれば中国文化は自然と人間を一体的に見る天人合一の道德哲学を特徴とする。そこでは自然と人間との対立矛盾が深く考えられておらず、したがって科学は発達しなかった。これに対して西洋と日本では科学精神が発展したが、ただし主体による環境把握の方向が異なった。西洋では環境が非人格化され、主体に優先し、主体を限定した。しかしそれによってかえって環境は大きな主体となった。西田の言葉を借りれば、自己矛盾的に主体化した。日本では逆に、主体が自らの先入観を排除してありのままの自然に没入した。しかしそれによってかえって主体は自己矛盾的に環境化した。文化はつねに環境と主体の相互規定、矛盾をはらんだ同一性を特徴とするが、西洋と日本はそれぞれの側面をより強く代表している。「我々人間の行動に於ていつも両方向が対立すると言ふことができる。すなわち主体から環境へと環境から主体へと対立である。文化はいつも両者の矛盾的自己同一にあるのである。斯く文化はいつも両者の矛盾的自己同一にあるのであるが、西洋文化は大体において環境から主体へと考えられるものである。東洋文化はこれに反し主体から環境へと考えられるものである。両者は矛盾的自己同一の世界の相反する両方向に重心を有つと言ふことができる。しかしどこまでも環境から主体へということ、自己矛盾的に環境が自己自身を否定して主体となるということ

でなければならぬ。…これに反しどこまでも主体から環境へということ、自己矛盾的に主体が自己自身を否定して環境となる、物となるということではなければならない」(399)。

ここでは再び、比較の対象は西洋と東洋となり、中国と日本との差異は後景に退く。日本文化の中国文化への卓越性を強調しようとするれば、日本文化と西洋文化の差異がぼやけ、後者の差異を強調しようとするれば、日本文化と中国文化の差異がぼやけるといふのは、西田の文化比較論の立脚点からして避けられない。しかし、西田の文化比較論の真の問題はその点ではない。見落とせないのは、日本文化の科学的精神と称せられる自然法爾じねんほうにの境地が、もう一つ別の政治的含意をもっていたことだ。「日本精神の真髄は、物に於て、事に於て一となるということではなければならない。元来そこには我も人もなかった所に於て一となることである。それが矛盾的自己同一として皇室中心ということであろう。物はすべて公の物であり、事はすべて公の事である、世界としての皇室の物であり事である」(400)。こうして日本精神の真髄は、主体が己を空うし、能動的な自己否定を経て環境(自然的世界、公、皇室)に一体化するところにあるという主張がなされる。そうなれば道德的实践は環境から発せられる命令(義務)ではなく、主体から発せられる奉仕となる。「人間の存在の本質は歴史的社会的創造にあるのでなければならぬ。道德的实践の目的は此にあるのであろう。かかる立場からは、道德の根柢は義務よりも奉仕にあるということが出来る、奉仕よりも義務が生ずるのである」(431)。

このような一文に接すると、西田が滅私奉公の国民道德の唱道者

であったように見えてくるが、他方で西田は、主体と環境をむすぶもう一つの媒介者にたえず着目していた。それは「技術」である。人間が環境を作り、環境が人間を作る。人間の歴史はある民族がある土地に住むことから始まる。そのためにまず必要とされるものは技術だと、西田は言う。「何らかの意義において技術というものなくして、人間がある土地に住むことはできない。技術とは人間と自然と、主体と環境とを結合するものである。∴ 民族と環境とが技術的に結合して、作られたものから作るものへと一つの自己自身を形成する社会が成立した時、歴史的種として一つの歴史的主体が成立するのである」(384)。そしてこの技術が社会の維持のために振り向けられたものが政治に他ならないと西田は考える。この点で西田の政治理解はきわめてマキアヴェリズムのだった。「時間的・空間的な歴史的世界に於て、社会が歴史的主体として、主体的に自己自身を維持するには、技術的でなければならぬ。技術は社会的と言ったが、社会が全体的一として自己自身を維持する技術が政治というものである」(385)。「かかる環境と主体との結合として、私は政治を技術と言うのである。経済機構というものが、我々人間の社会生活の必然的な技術的組織として社会形態を決定すると言い得るでもあろう。しかしそれはどこまでも主体的として政治的でなければならぬ。∴ 政治とは本質的には右の如く歴史的種としての全体的一の技術と言うべきものであろう」(386)。これが皇国日本を想定した議論であることは言うまでもない。全体的一として西田が何をイメージしていたかは次のような一節からも容易に想像がつく。「全体的一として歴史において主体的なるものは色々に

変わった。古代において既に蘇我氏の如きものがあり、それより藤原氏があり、明治維新に至るまでも、鎌倉幕府を始めとして足利徳川と変わった。しかし皇室はこれらの主体的なるものを超越して、主体的一と個別的多との矛盾的自己同一として自己自身を限定する世界の位置にあったと思う」(391)。

こうして西田の東西比較論の構図がおぼろげに明らかになる。それは、(1)物に没入する科学的精神によって中国に対する日本文化の差異化を図り、(2)滅私奉公を旨とする個我の解脱によって西洋に対する日本文化の差異化を図り、(3)技術と政治の道具的理解によって皇室を頂点とする文明開化への適応性を説明するためのものだったといえる。

第二節 西田哲学の基本構想と問題点

では、こうした西田の日本文化論は、西田の哲学的構想とどのような関連を持ち、それはどのような問題をはらんでいただろうか。次にこのことを考えてみたい。

(1) アリストテレスの四原因

西田の文化比較にはしばしばアリストテレスの四原因説(形相因、質料因、動力因、目的因)が援用されている。西田の哲学的野心は、(a)目的因/形相因を究竟因とする形而上学的世界説明(目的論的説明)と、(b)動力因/質料因を究竟因とする近代科学的世界説明(因果論的説明)の二つを、原理的対立を保持しながら一体をなすも

のとして捉え（絶対矛盾の自己同一）、生命論、進化論、歴史主義などを盛り込んだ表現主義的、創造主義的、ポイエシスの世界説明につなげていくことだったろう。その際、西田は文脈により独特な用語を厳密な定義なしに闊達に用いた。

上記の（a）の系列に属するものを挙げれば、「主体が環境を形成すること」「全体的一としての世界の自己限定」「形相から質料へ」「世界の時間的自己限定」「世界の目的的自己限定」「一から多へ」などがある。たとえば「主体が環境を形成することとは、世界が全体的一として自己自身を限定することであり、形相より質料へということである」¹⁵などという言い方がそれにあたる。

また（b）の系列に属するものを挙げれば、「環境が主体を形成すること」「個物的多としての世界の自己限定」「質料から形相へ」「世界の空間的自己限定」「世界の機械的自己限定」「多から一へ」などがある。これを用いれば「環境が主体を形成すると云ふことは、世界が個物的多として自己自身を限定することであり、質料から形相へと云ふことである」といった言い方になる。

しかし、歴史的現実をそのいずれか一方から説明することはできない。「我々の於てあるこの歴史的現実の世界は、単に多から一へとして機械的に考えられる世界ではない、又単に一から多へとして合目的に考えられる世界でもない。単に機械的因果の世界ならば、生命というものすら考えられない。また一の多として合目的と考えても、我々が個物的に働くということは考えられない」¹⁶。そこで両者の相互作用をこそ世界発展の法則としなければならぬ。「歴史的現実の世界とは、全体的一と個別的多との矛盾的自己

同一として、主体が環境を環境が主体を形成し、作られたものから作るものへと、どこまでも自己矛盾的に動き行く世界、即ち自己自身を形成し行く世界である。実在界の法則と考えられるものは、かかる世界の自己形成の法則という性質を有ったものでなければならぬ。そこには発展の法則と生起の法則とが一である。目的因と動力因とが一つに考えられるのである」¹⁷。

（2）西田の文化比較論の哲学的基盤

こうしてみると西田の東西比較は、基本的にはこの両系列の矛盾が統合される形式や方向の違いを、各文化、各時代に自在に当てはめたものだということが分かってくる。西洋と日本、日本と中国、ギリシアと近世ヨーロッパなど、比較の軸によって、そのつど付与される属性は変化する。矛盾の自己同一という、それ以上の概念的精密化を必要とせず、およそ哲学概念とすら言えないような共通性を根本にしている以上、その差異はつねに相対的なものにすぎない。「大まかにいえば、西洋論理は物を対象とした論理であり、東洋論理は心を対象とした論理であるとも考え得る」¹⁸（傍点鈴木）¹⁹。「西洋文化が初めから環境的であり知性的であったのに反し、支那文化は主体的であった」²⁰。「印度文化も支那文化と同じく、偉大な民族文化として主体的に発展したものであろう」。しかしそれは「ヨーロッパ文化の様に、環境的ではなかった」²¹（同前）。「印度文化はギリシア文化と並んで世界歴史に於て最も優秀なる哲学的文化と言わなければならない」²²。だが一方でそれは「作られたものから作るものへという文化ではなかった。創造的文化ではなかった」

(同前)。こうした引用を並べてみただけでも、西田の東西比較がいかに歴史的根柢のない恣意的な印象批評であったかがよくわかるだろう。

(3) 西田の議論の問題点

もちろん西田哲学の基本構想には、少なくとも意図ないし動機として、いくつかの重要な問題意識も含まれていた。機械論的自然観への批判、環境世界論、場の理論への端緒、因果論と目的論の進化論的綜合、主体と環境との相互媒介としての技術、労働、政治への着目等々だ。これらがなければそもそも西田哲学が後世に影響を残すこともなかっただろう。しかし、そこにはいくつかの問題点がある。

第一に、西田には無機的世界と生物世界の不連続性への洞察が欠けていた。

生命の世界は、自らのコピーを再生産していくようにプログラムされている複雑な系だ。もちろん物理化学法則や機械的因果法則(動力因、質量因)は、そこでも完全に満たされている。しかし生物の行動は、あたかも目的を持って振る舞っているかのよう記述できる性格を持っている。だからこそ生物界の記述では、無機的世界とは異なり、個体と環境、内と外といった概念が有効性をもちうるのだ。生物は物理化学法則を完全に満たしている系でありながら、その自己調節的システムの複雑化によって、物理化学法則には一見存在していなかったように見える性質(新陳代謝による自己保存、目的を原因とするかのような形態や行動)を備えている(これを多

田富雄は「自己創造的な超システム」と呼んだ¹⁷⁾。さらに人間の「意識」は、一定の目的設定すら自分で行いうる、より複雑な自己創造的システムだ。物理化学的自然と意識発生以前の生物と意識発生以後の生物からなる世界は、観念の上ではなく、実在世界において相当程度、不連続な階層構造をなしている。

ところが西田の議論には、この実在世界の階層性についての洞察が欠けていた。無機的自然と生物、さらには人間の意識は連続的な一体として捉えられており、物質から精神へといった本質の自己発展論が想定されていた。したがって自然界の現象にも容易に目的を読みこむ形而上学的想定に迷い込むことになる。

「真に具体的実在としての自然は、全く統一作用なくして成立するものではない。自然もやはり一種の自己を具えているのである。たとえば動物の手足鼻口等凡て一々動物生存の目的と密接なる関係があつて、これを離れてその意義を解することはできぬ。少なくとも動植物の現象を説明するには、かくの如き自然の統一力を仮定せねばならぬ」。ここまでなら十分に理解できる。しかし西田は次にこう続ける。「ただに生物にのみ此の如き統一作用があるのでなく、無機物の結晶において已に多少この作用が現れている。即ち凡ての鉱物は皆特有の結晶形を具えているのである。自然の自己即ち統一作用は此の如く無機物の結晶より動植物の有機体に至ってますます明となるのである。真の自己は精神に至って始めて現れる」(Z105)¹⁸⁾。

ヘーゲルの『精神現象学』を思い出させる議論だが、このように西田は結晶構造の統一性と有機体の統一性を連続的なものと理解し

ていた。そうなればもちろん主観の統一性と客観の統一性を区別するための適切なカテゴリーは得られない。「これを要するに我々の主観的統一と自然の客観的統一力とはもと同一である。これを客観的に見れば自然の統一力となり、これを主観的に見れば自己の知情意の統一となるのである。物力という如き者は全く吾人の主観的統一に関係がないと信ぜられている。勿論これは最も無意義の統一でもあろう、しかしこれとても全然主観的統一を離れたものではない、我々が物体の中に力あり、種々の作用をなすということは、つまり自己の意志作用を客観的に見たのである」(Z108)。

そこからは實在世界に精神の遍在を認める觀念論まではほんの一步だ。「我々の精神とは實在の統一作用であるとして見ると、實在には凡て統一がある、即ち實在には凡て精神があるといわねばならぬ。： 厳密にいえば、凡ての實在には精神があるといつてよい、前にいったように自然においても統一的自己がある、これが即ち我々の精神と同一なる統一力である」(Z113)。

ただし、無機物と有機物の間に連続性を想定する西田の議論には、物心二元論に立つデカルトの近代哲学を進化論的に構成し直すという積極的な意図もあったことは確認しておく必要がある。「今日の進化論において無機物、植物、動物、人間というように進化するというのは、實在が漸々その隠れたる本質を現実として現し来るのであるということが出来る」(Z115)。しかし、進化論的に無機物から有機物への発展を見ることができると、生命において創発する目的論的行動を無機物にまで敷衍することとはまったく別の事だ。西田はこの点では極めて安易な推論をする。「たとえば玉突台

の上において玉を或力を以て或方向に突けば、必ず一定の方向に向つて転るが、この時玉に何らの目的があるのではない。或はこれを突いた人には何か目的があるかも知れぬが、これは玉其者の内面的目的ではない。： しかしまた一方より考えれば、玉其者に斯の如き運動の力があればこそ玉は一定の方向に動くのである。玉其者の内面的力よりいえば、自己を実現する合目的作用とも見ることが出来る」(Z116)。玉そのものに内面的力や目的を付与するのであれば因果法則はすべて目的論的構成の中に取り込まれ得るだろう。

第二に、西田には個的世界と歴史的世界の不連続性への洞察が不足していた。

『善の研究』で西田は倫理学の基礎付けを三つに分類し(直覚説、他律的倫理学、自律的倫理学)、さらに自律的倫理学を三つの形態(主知説、快樂説、活動説)に分類した後、最後の活動説を自論の中心に据えた。活動の基本は内面的要求の実現、意志の発展完成であり、最大の内面的要求とは、西田によれば意識の根本的統一力、すなわち人格の実現にある。しかし、人格の実現は同時に實在の根底にある統一力の発現と同一視され、これがまた共同意志の発現としての国家と同一視される。当然、個の倫理と社会規範としての法も連続的に捉えられる。後期になると、人格の実現よりも労働や創造行為、歴史的参画が強調されるようになるが、そこに終始欠落していたのは、個人の意図や意志を越えて対立、抗争を再生産する社会構造への洞察だった。

「善とは自己の内面的要求を満足するものをいうので、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、こ

れを満足する事即ち人格の実現というのが我々に取りて絶対的善である。而してこの人格の要求とは意識の統一力であると共に實在の根柢における無限なる統一力の発現である、我々の人格を実現するというはこの力に合一するの謂である」(Z189)。

そしてこの意識の統一力は、家族と国家に連続的に敷衍される。「我々の精神的並に物質的生活は凡てそれぞれの社会的団体において発達することができるのである。家族に次いで我々の意識活動を統一し、一人格の発現とも看做すべき者は国家である。… 国家は統一した一人格であつて、国家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の発現である」(Z200)。こうした連続性をもつ個と国家の関係は、当然のことながら目的連関にも因果連関にも還元しえない。「故に真に個物的なるものと個物的なるものとの相互限定の世界は、絶対矛盾的自己同一として、個物が自己自身を限定することが世界が世界自身を限定することであり、世界が世界自身を限定することは個物が個物自身を限定することである世界でなければならぬ。かゝる世界に於ての個物と世界との関係は機械的であることもできない、目的的存在であることもできない。それは何処までも表現作用的でなければならぬ」(K314)。

すなわち個人と国家は相互規定的かつ等根源的であり、相互に他の表現媒体になるというのだ。国家は個人を通じて自己表現を行い、個人は国家を通じて自己表現を行う。その表現媒体こそが法にほかならず、法を媒介として個性的生命である民族は国家として自己自身を形成する。「私は法と云ふものは、絶対矛盾的自己同一的世界の自己限定として、我々の自己が何処までも世界を表現すると

共に、自己が世界の自己表現となるといふ歴史的世界の表現的自己形成の形式に基くものでなければならぬと思ふ」(K329)。「現実の国家形成の底には、矛盾的自己同一的世界の自己形成として、デモーニッシュなる歴史的生命の流がなければならぬ。それが今日、民族精神と考へられるものである。それは法の形式を媒介として、国家的に自己自身を形成するが、それは何処までも一つの個性的な生命でなければならぬ」(K336)。

こうして西田の哲学的構想の概要を駆け足で見ると、われわれはあらためて一つの事実に気付かされる。それは西田の発想や哲学的着想が、西田が主客未分離として科学的発展を認めなかった東洋思想に——西田自身も認めているように——いかに多くを負っていたかという事実だ。しかし、それが西洋の哲学用語によって糊塗され、粉飾され、東洋思想への差異化に転用されたところが問題である。そしてもう一つ、西田の直接的意図とは別に西田の思想の基調をなす東洋思想の遺産は、近代化が要求する技術的能力、およびそれを推進するための中央集権的な国民理念とまったく矛盾しなかったという事実だ。そしてこの通奏低音が後に、一九八〇年代の日本論ブームにおいて楽器を変えて再び響き渡ることになる。

結語 新保守主義と文化比較論

以上概観してきたように、西田は環境と主体、機械的原因と目的的原因、国家と個人の相互規定性など、いたるところに見られる絶対矛盾的自己同一性を、一方では人類に普遍的な特質として描いた。

ところが他方でこれを空間的に（西洋では「環境から主体に」、日本では「主体から環境に」）、あるいは時間的に（古代は「主体から環境に」、近世以降は「環境から主体に」）文化比較や時代比較に自在に適用した。

そもそも種に普遍的な認識構造を文化差異などの局所的現象に適用する戦略は成功しない。そして何よりも無機物から有機物へ、有機物から人間の意識へと進む自然的発展の連続性と不連続性を有効に腑分けするカテゴリー上の精密さが、西田の哲学には決定的に欠落していた。それが西田の文化比較論を時局迎合的なイデオロギーに接近させたように思える。特に科学技術への親和性と、心身脱落的な環境への没入とは、文明開化と皇統神話という明治期の近代化イデオロギーに見事に対応した。また因果論と目的論の統合による進化的、生成論的哲学の構想は社会ダーウィニズムと翼賛体制に間接的に理論的土台を提供した。

しかし、文明開化と皇統神話という二つの要求は一見するほど矛盾したものではなかった。そのことはまさに日本の近代化がわれわれに教えていることの一つだ。この道具立ては明治期日本にとどまらず、二度のオイルショックを経た後の一九八〇年代、中曽根の新保守主義政権時代にふたたび取り上げられることになる。

変動相場制によってドルの一極支配が揺らぎ、石油ショックでスタグフレーションに見舞われた英米の資本主義は、市場原理によるサプライヤー側の競争力強化とマネタリズム政策によってこの危機に対処しようとした。同時に産油国マネーが金融資産を脹れあがらせ、資本主義の中心が工業生産から金融に軸足を移した。ミルト

ン・フリードマンが減税、規制緩和、民営化を三本柱として従来の社会福祉政策の転換を迫り、六〇年代、七〇年代に市民権を得てきた労働組合とケインズ政策に退場を迫った。表面上はナシヨナリスティックな装いを凝らしてはいたが、この時代の英米の政治を事実上動かしていたのは商品化したマネーへの関心だった。それが本格的に日本に上陸するのは、二一世紀の小泉・竹中改革時代になってからだろう。

それに対して、八〇年代の日本はまだ製造業の国際的勝利に酔いしれていた。その時代には村上泰亮、佐藤誠三郎、西尾幹二などが、中曽根民活路線を援護するために新保守主義の立場から論陣を張った。折しも集団の合意形成に基づく製造業の競争力強化が、二度の石油ショックと変動相場制移行後の円高を乗り切った日本の経営の美点として賞揚されていた。ながらく日本の家族主義を個人主義的な市民社会形成の阻害要因と見てきた左翼論壇に対して、日本の組織伝統を西洋モデルとは異なる形の機能的合理性を備えた文化として擁護することが彼らの眼目だった。なによりも市場における日本製品の成功がその事実を雄弁に物語っている。これまで非西洋文化圏の近代化を遅れた近代化と蔑視してきた西洋中心主義に、ついに日本企業の成功は一矢を報いた。これは日露戦争勝利の再現だった。しかも今回の相手は第二次世界大戦で敗れた英米だ。

新保守主義の論者たちはまず近代化を、戦後左翼が旗印にしてきた個人主義や民主主義から切り離し、文化的には多系的発展をとる産業化過程として再定義した¹⁹。そのうえで、日本の伝統文化が宿していた産業化への高度な親和性をもって、日本文化の卓越性の証左

とするという説明戦略を採った。近代化と文化比較を結びつける試みが日本論ブームと共にこうして復活した。その際、新保守主義者たちは西田と同様、同じ東洋文化圏、儒教文化圏でも、中国、韓国の儒教においてはこの機能的合理性が十全に開花しなかったと付け加えることも忘れなかった。

しかし、西田の議論にも予告されていたように、技術発展や機能的合理性への親和性によって文化のランク付けをするという発想、すなわち伝統を何よりも産業化のための文化資本とみなす見方は、彼らが依拠すると称する多系的近代化論の本質的部分を裏切ることになる。そのような見方は直接的な意図とは裏腹に、産業化の成功を唯一の尺度とする単系的近代化論に転化し、成長イデオロギーに加担することになる。伝統が持つ意義は、本来は彼らの理論の内部においてさえ、資本主義への適応力によってではなく、むしろそれへの抵抗力によって正当化されるはずだ。

現実にはいずれの文化圏でも産業化は前近代的な伝統資源を利用して行われる。しかしその利用が高度化すればするほど、すなわち伝統資源が経済的に再解釈されていけばいくほど、その資源は枯渇してもいく。このメカニズムについて、新保守主義の論者たちはあまり敏感ではなかった。しかも日本の経営として称賛された多くの手法は他の文化圏の企業にも素早く摂取されていた。蓄積された伝統などなくても合理性のあるマネジメントであれば容易に他の文化圏に移転される。多系的近代化論における伝統の意義は、資本主義に対する文化資本としてのみ一面的に解釈されてはならないのだ。文化を産業化のための資本と見る見方は、文化そのものを資本

に従属させることになるため、この戦略から自国伝統の卓越性を証明することは初めからそもそも不可能な企てだったのである。

*本稿は東京経済大学二〇一〇年度共同研究費助成研究「近代日本の歴史思想——アンソロジー編纂と独訳」(三島憲一、長岡克行、鈴木直)による研究成果である。

註

(1) これについては拙著『輸入学問の功罪』ちくま新書、九〇ページ以下を参照。

(2) 「日本文化の問題」は、一九三八年、京都大学での公開講座「月曜講義」第一講として行われた講演。後に岩波新書『日本文化の問題』として一九四〇年に刊行された。以下の引用は現代表記を採用している『西田哲学選集』第五巻「歴史哲学論文集」、燈影社、一九九八による。引用の後のカッコ内の数字はページ数を示す。

(3) 「どこまでも主体と環境とが相対立し、否、主体と主体とが対立し、人間と自然と、人間と人間との矛盾闘争を地盤として発達し来たった西洋社会の構成原理は、自ら概念的理性的たらざるを得ない。西洋文化が知的と考えられる所以である。これに反し東洋文化は行的と言われる、道徳的と考えられる。学ではなくして教であると云われる。しかしこれらの語は最も能く儒教的な支那文化に当てはまるのでなからうか」(393)

(4) 「支那文化も印度文化も、その根柢に於て偉大なものがあつた。しかるにこのどこまでも真実に行くという精神に乏しかったため、それは硬化し固定した」(394)。「支那文化に欠けたものは科学であつた」(394)。

- (5) 「独り我が国民が東洋においてこれらの文化の影響を受けながらも、西洋文化を消化し東洋文化の新たな創造者とも思われるのは、職として右の如き囚われることなく物そのものに行く日本精神に由るのではなからうか」(342)。
- (6) 「神ながら言挙げせぬ国というのは、議論のために議論せない、概念のために概念を弄せないということであって、宣長が「それはただ物にゆく道こそ有りけれ」と言う如く(「直毘靈」)、直ちに物の真実にゆくという意に解すべきであろう。物の真実に行くということは、ただ因襲的に伝統に従うとか、主観的感情のままに振舞うとかということではない。どこまでも物の真実に行くということには、科学的精神といふものも含まれていなければならぬ。それは己を空しくして物の真実に従うことでなければならぬ」(341)。
- (7) 同前。
- (8) 丸山真男『日本の思想』岩波新書、21ページ以下参照。ここで丸山は国学による儒教批判の特徴として以下の五点を挙げている。
 (1) イデオロギー一般への嫌悪、(2) 推論的解釈を拒否して「直接」対象に算入する態度、(3) 感覚的日常経験にだけ明晰な世界を認める見方、(4) 論敵の言行不一致の摘発によって相手の理論の信憑性を引き下げる批判様式、(5) 歴史における理性、規範、法則への反発。この視点に立てば、西田はこのうちの第二、第三点目を日本文化の科学精神として評価したことになる。
- (9) たとえば、R・N・ベラーは『徳川時代の宗教』(池田昭訳、岩波文庫、一九九六)の中で次のように書いている。「本研究の目的の一つは、日本の宗教における合理化傾向が、日本の経済的あるいは政治的合理化にどのように貢献したかを示すことにある」(46ページ)。
- (10) ただし西田は、別の文脈では両者の区別を強調している。「支那においては、ほとんど論理というものが発達せなかつたと言つてよからうと思う。支那文化は固理論的ではなかつた。これに反し、印度仏教というものは、宗教ではあるが極めて知性的であり、理論的に構成せられた宗教であつた」(415)。本稿ではこうしたインド仏教の特徴については取り上げない。
- (11) 註5参照。
- (12) 「支那文化においては、西洋文化においてのように、自然と人間との対立矛盾がどこまでも深く考えられていない。自然は主体的な自然である、人間的な自然である。主体と環境との矛盾的自己同一として、どこまでも作られたものから作るものへという歴史的形作用ではない。それはどこまでも作られたものから作るものへという創造的な歴史的な自然ではなかつた」(304)。ただし、この対比のなかで日本文化がどこに位置するかという点については、西田自身も箇所によって揺れ動いている。ある箇所では「日本文化も主体的として、大体において東洋文化の形態に属することは言うまでもない」(411)と語っているが、また「日本精神は斯くその本質においてどこまでも東洋的でありながら、しかも理から事へという所に、その特色がある」(412)とも述べている。
- (13) しかもこうした主張には、時に社会ダーウィニズム的な種の競争原理も混在していた。そうなれば、それは西田の直接的意図を超えて(ただし、この点については異論の余地もある)容易に八紘一宇の皇道の覇権主義に接近することになる。「我々は我々の歴史的發展の底に、矛盾的自己同一的世界そのものの自己形成の原理を見出すことによつて、世界に貢献せなければならぬ。それが皇道の發揮ということであり、八紘一宇の真の意義でなければならぬ。言うまでもなく歴史は事実の世界であり、力の世界である。

- 種が行動の主体とならなければならない」(396)。
- (14) 「支那の文化は礼教的であった。而して儒教的に、その背後に天というものが考えられた、人間の道は天の道である。天命之謂性、率性之謂道、修道之謂教。宋代においては、それによって世界的意義を有する一種の哲学が構成せられた。理は天人合一の理である。支那文化においては、西洋文化においてのように、自然と人間との対立矛盾がどこまでも深く考えられていない」(394)。
- (15) 「国家理由の問題」、『西田幾多郎全集』一三卷、岩波書店、三一〇ページ。以下、この論文からの引用は数字の前にKをつけて記す。
- (16) 同上。
- (17) 多田富雄『免疫の意味論』(青土社、一九九三)一〇五ページ以下参照。
- (18) 『善の研究』岩波文庫、一九七九。以下、同書からの引用はNをつけて記す。
- (19) 村上泰亮は『新中間大衆の時代——戦後日本の解剖学』(中央公論社、一九八四)の中で以下のように記している。「そうだとすれば近代化の過程とは、前産業社会の伝統を清算しつつ唯一の普遍型に収束する過程ではなくて、産業化の最低限の要請と前産業社会の伝統とが、不断の相克とそして相互適応をくり返す過程である、ということになるだろう。…このような理解の下では、産業化(＝近代化)とは、各々の社会の伝統を反映した、多系的な発展枝の姿をとるだろう」(15ページ)。またこの主張については以下の著作も参照。村上泰亮、他『文明としてのイエス社会』中央公論社、一九七九。