

西田哲学の意味—地球環境が問われる時代に

鈴木貞美(国際日本文化研究センター)

1、生命観が問われている——人間本位から生命本位へ

いま、人類の営みが地球環境危機を招いている。人類が自らの生存を危うくするような病に陥っている事態を打開し、人間中心主義と科学技術による自然支配をあらため、人間が他の生物とともに生き延びる道を探ること、地球上の生命全体の保存が問われている。今日、求められているのは、脱人間中心主義、ポスト・ヒューマニズムの立場であり、生命本位の思想である。

人類が世代を超えて生き延びるためには、他の生物の生存が必要だということであれば、それもやはり人間中心主義だということもできるだろう。だが、ヨーロッパ近代が生み出した人間中心主義は、キリスト教の神が君臨する世界から、人間が主人としてふるまう世界への転換を意味した。それは、神から人間に等しく授けられている理性によって、いわば神の呪縛から解き放つ方向に進んだ。そして、その主人は、世界を自分が生活を営むための資源と見なし、生産力を上げることに邁進した。その結果として、人類は、自らの生存の基盤である環境を台無しにし、自らの首を締めつつある。要するに、地球資源の枯渇と地球環境問題が問われる今、人間中心主義を超える生命観と生産力主義に陥った近代主義を根本から問い直すことが必要である。それは他方で、これまでの生命本位の考え方、20世紀の生命主義のチェックを避けてとおることができないことをも示していよう。

本稿では、20世紀前期に国際的に台頭した宇宙の生命エネルギーを最高原理におく生命主義、その影響を受けながら日本独自に多様に開花し、思想・芸術に豊かな実りをもたらした大正生命主義について、またそれが1935年前後に軍国主義を支える思想のひとつに転換していったことを概括し、そのなかにおける西田幾多郎の哲学の意味について考えてゆきたい¹。

2、日本近代の生命観を問いなおす

¹ 本稿は、2010年11月8日、ワルシャワ大学におけるポーランド日本学会「日本文化—その価値観の多様性：西田幾多郎生誕140周年記念シンポジウム」基調報告にその後の知見を加えてまとめなおしたものである。全体の基礎は、鈴木貞美『生命観の探究—重層する危機のなかで』(作品社、2007)にあり、そこで論じたことは、いちいち注記しない。西田哲学については、その第6章、第9章を参照されたい。

生命観は、「生命」はどのようなものかについての考えをいう。日本では、これまで多く死生観として問われてきたが、多くの生命の観念は死を超えるものとされる。たとえば、ユダヤ・キリスト教、イスラームにおいて、万物は神の被造物であり、人間は、その長(lord of creations)、死ねば神に召されて「永遠の生命」の流れに入る、とされる。

中国でも日本でも、「生命」という語は、古典にはあまり用いられていない。例外的に『莊子』で「生」と「命」のちがいを言う場合、また、日本の中世の『今昔物語集』などに登場する程度である。儒学や道家思想では、「気」(道教では「元氣」)が凝り固まって生じ(『易経』繫辞伝)、散ずれば死す(『莊子』知北遊)、人間は万物の靈(精神)(『書経』泰誓上)とするのが一般的で、和語「いのち」の意味に最も近いのは、天から授けられた性を意味する「性命」の語がひろく用いられた。生の長さをいう場合には、「寿(命)」を用いた。仏教では、原始信仰に普遍的に見られる輪廻転生からの解脱が目指され、解脱の状態は「無生」と呼ばれる(『無量寿経』)。ただ、古代インドでは、動きまわる虫から心があるとされ、成仏できるとされたが、中国の天台宗では、草木ないしは木石も成仏できるとされ、この考えは最澄と空海によって日本に伝えられた。空海はまた「即身成仏」を唱えて日本の仏教に大きな影響を残した。これら諸宗教の考え方とは異なり、自然科学のうちでも唯物論に立つものは、生命は物質の化学変化によって生じるものであり、人間は生物、それも精神性の高い霊長類の一種であるというのが一般的である。

和語では『万葉集』から「いのち」の語に漢字「命」が当てられ、その後、多種多様な意味でもちいられてきたが、「生命」という語は、明治期に”life”の訳語としてひろまったものである。そのもとになったのは、冒頭に「天は自ら助けるものを助く」ということばを掲げ、明治初期のベストセラーとなった西洋近代の偉人、起業家など成功者の列伝を編んだサミュエル・スマイルズ著、*Self-Help* (Samuel Smiles, 1859)、その中村敬宇(正直)による翻訳書『西國立志編』(13篇、1870-71)だろう。政府の権限を最小にすべきとする「夜警国家」論に立って、政府は「人民ノ生命ヲ保護スル」と説いている。当時、よく行われた方式で、意味を示す左の振仮名に「イノチ」とある。

この語は、明治中期からは「生命保険」などにも用いられ、「破壊と改良とは社会の生命なり」(内村鑑三「躊躇する勿れ」1901)のように、江戸時代の和語「いのち」の多義性をそのまま引き継ぎ、最も大切なもの、原動力、本質など、英語”life”とほぼ重なる意味で用いられた。

この「生命」ということばがそうであるように、日本人の生命観は、伝統思想をベース

にして西洋の観念を受け取り、それによって江戸時代とは異なる局面をつくりだしていった。伝統思想は、支配的な宗教をもたず、太陽、山岳、海洋信仰などの自然信仰をベースに、神道、儒学、仏教が併存し、また競合する関係にあり、そこに道教・道家思想が入り混じるものだった。新たに西洋から取り入れられた生命観は、キリスト教創造説(Christian creationism)、ロマンティシズム(romanticism)による汎神論(pantheism)やスピリチュアリズム (spiriturism)、そして近代科学の考えに立つものだった。これらが結びつき、実に多種多彩な生命観が乱舞する季節が訪れたが、特徴的なのは、中村敬宇訳『西国立志編』がそうであるように、世界の外に立つキリスト教の絶対的超越神の観念や、とくに19世紀後半の知識層に盛んになる理神論を儒学とりわけ朱子学の「天理」の観念でうけとめるやり方である。その受け止め方は、当時のニュートン(Isaac Newton, 1642 - 1727)によって唱えられた万有引力が支配する宇宙の法則、ダーウィン(Charles Robert Darwin, 1809-1882)流の生存闘争(struggle for existence)を根本原理とする生物進化論など科学思想、スペンサー(Herbert Spencer, 1820 - 1903)の社会進化論についても変わらなかった。

そして、20世紀前期には、これらが一挙にひとつの原理のもとにまとめられ、大きな思潮となって流れる。それが大正生命主義であり、その基調をリードしたひとつに『善の研究』(1911)にはじまる西田幾多郎(1870 - 1945)の哲学がある。次に、大正生命主義を概括し、そこにおける西田哲学の意味を問いたい。

3、20世紀の生命主義

ヨーロッパ語で“vitalism”は、一般に生命本位や生命重視の考え方、また力動感あふれる気風を指し、生物学では機械論に対立させて生命の素を物質でないものに求める生氣論、医学では延命主義をいう。哲学では、20世紀はじめに興った普遍的な「宇宙の生命」(universal life)を原理とする思潮、フランスの哲学者、ベルクソンの『創造的進化』(Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, 1907)やドイツのショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer, 1788- 1860)やニーチェ(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)を先駆けとする、オイケン (Rudolf Christoph Eucken, 1846-1926)、ジンメル (Georg Simmel, 1858-1918)、ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833-1911)ら「生の哲学」(Lebensphilosophie)の流れに代表される傾向を指して呼んできた。

「宇宙の生命」という観念は、宇宙の活動から容易に生じそうだが、古代インド哲学の一部にわずかに認められるくらいだろう。原始宗教を含め、宗教全般は世界の創造主を「神」

とし、また何をもって分けるかは別にして、生き物とそれ以外を区別するためである。ヨーロッパでは、宗教の力が相対的に低下し、理神論による自然科学や現世主義が次第に高まったとき、普遍的な生命という観念が、あたかも「神」に代わるものとしてひろまりはじめる。これは根本的には、19世紀後期から20世紀前期にかけて、音速に名を残す物理学者、エルンスト・マッハ(Ernst Waldfried Joseph Wenzel Mach, 1838 - 1916)やノーベル化学賞を受けたオストワルト (**Friedrich Wilhelm Ostwald**, 1853 - 1932)らのエネルギー一元論(monism)ないし還元主義(reductionism)がヨーロッパ物理学界を支配し、それが「生命エネルギー」という観念を生んで、各分野に波及したことによる。生物学では、19世紀後期、ドイツの生物学界に君臨したエルンスト・ヘッケル(Ernst Heinrich Philipp August Haeckel, 1834- 1919)が無神論の立場に立ち、エネルギー保存説とダーウィニズムをあわせ、世界全体を「生命エネルギー」の循環と考え、その経済学にあたるものを構想して、「オイコロジー」(Ökologie, 1866)と名づけた。今日のエコロジー、生態学のおおもとを築いたとされる。ヘッケル『生命の不可思議』(*Die Lebenswunder*, 1904, 後藤格次訳, 大日本文明教会編上下巻, 1914)は、無機界と有機界を貫く「生命」を想定する万物有生論を展開している。エンゲルス『自然弁証法』(Friedrich Engels, *Dialectics of Nature*, uncompleted)も、この考えを援用し、無機界と有機界の結び目をなす物質としてタンパク質に着目し、発生学の発展を促すことになった。

このヘッケルの考えとドイツの「生の哲学」の流れとは、半ば同調しながら展開したと考えられる。ドイツ観念論の系譜において、フィヒテは、神から授けられた人間の生命を「真生命」と呼び(『人生論—恵まれた人生への道しるべ』Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum Seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, 1806)、ヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)は、その哲学体系の根本原理である「絶対精神」のごく近くに「生命」を位置づけ、他に転換不可能な概念としていた。ウィルヘルム・ディルタイは、このヘーゲルの「絶対精神」を「生命」に置き換え、一切の文化現象を生命活動の現れとして解釈する精神科学を提唱した。そこでは、ひとつの文化が有機体のように考えられている。シュペングラー『西洋の没落』(Oswald Arnold Gottfried Spengler, *er Untergang des Abendlandes* 1st vol.1, 1918, 2nd vol.2, 1922)は文化圏の栄枯盛衰を生命体のように考えるものだった。

ジグムント・フロイト(Sigmund Freud, 1856-1939)は、ドイツ観念論のもうひとつの流れをつくったショーペンハウアーの「生の盲目的意志」(blind will)を「宇宙の意志」と

は切り離し、無意識の領域を「精神エネルギー」という概念によって解釈し、20世紀精神医学の基礎を築いた。もとラテン語で欲望、欲情を意味するリビドー(Libido)の語を種族保存の本能を発現させるエネルギーとして用い(1905)、やがて、それに自我本能を組みこみ、対象愛と自己愛に分け、1920年以降は生と死の本能に分けてゆく。その「精神のエネルギー」は、物理化学作用を根柢にすえ、脳や肉体など生理的エネルギーの発現として説明されるので、機械論的な装いをもつが、計量化しえない。

アメリカのプラグマティズム (pragmatism) に属し、心理学に出発したウィリアム・ジェイムズ(William James, 1842-1910)は、身体反応(たとえば涙を流すこと)とその感情(悲しみ)との関係を客観的に観察する態度を貫き、また人間の意識は、いつも切れ目なしに流れていること、それゆえ意識の断片をとりだしても意識を論じたことにならないことなどを『心理学原理』(*Principles of Consciousness*, 1890)で指摘した。その切れ目のない意識の流れ(stream of consciousness)を「思考、意識、または主観的生命の流れ」と呼ぶべきだと論じた。この「生命の流れ」の考え方に同調しつつ、20世紀前期に国際的に大きな影響を及ぼしたアンリ・ベルクソンの『創造的進化』は、生物進化の基本原因を突然変異に求める説を受けて、世界の進化の基本動因に「宇宙の生命エネルギー」のランダムな発現として"élan vital"をすえる。ベルクソン『精神のエネルギー』(*L'energie spirituelle*, 1919)には、意識の進化を説く「意識と生命」や心霊や夢の研究の可能性を論じる講演などをまとめ、そこでは計量しうるもののみをエネルギーと考える態度を狭い考えと退けている。

美学では、早くからジョン・ラスキン『建築の七灯』(John Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture*, 1849)が、建築の美は建築労働者の「真の生命」(true life)の発現だと唱えていた。この考え方を引き継ぎながら、ウィリアム・モリス(William Morris, 1834-96)は「生活の芸術化、芸術の生活化」をスローガンとする社会運動を展開した。

ネオ・ロマンティシズム(Neo-romanticism)と称されるメーテルランク(Maurice Maeterlinck, 1862-1949)も「ラ・ヴィ・プロフォンド(深遠なる生命)」(*La vie profonde*, 1896)を語り、スウェーデンのエレン・ケイ(Ellen Karolina Sofia Key, 1849-1926)の女性解放思想も「生命の信仰」を唱えた。そして、二〇世紀前半の前衛芸術家たちの多くが、普遍的生命の(象徴)表現として藝術を考えていた。

ドイツ新カント派のリッケルト(Heinrich John Rickert, 1863-1936)は精神的価値を重んじる立場から、アメリカのプラグマティズムをふくめて、この流れを「生物学主義」

(Biologismus)と呼んで批判したが、哲学者、田辺元「文化の概念」(1922)は、これを「生命主義」と翻訳紹介しつつ、当代日本の基本的な思潮と認めて、むしろ物心両面の文化的向上を求める「文化主義」(Kulturalismus)の基盤と位置づけなおし、その合法的な展開を訴えている。大杉栄らがリードした工場叛乱などを念頭においてのことと思われる。

4、大正生命主義の勃興

実際、日本では、アメリカのエマソン(Ralph Waldo Emerson, 1803-1882)の超越論哲学を信奉した北村透谷の「内部生命論」(1893)、ニーチェの思想や根本的な自由と平等をうたったホイットマン(Walter Whitman, 1819-1892)の詩想をヒントに本能満足主義をとこなえた高山樗牛「美的生活を論ず」(1901)などを先駆けとし、ロシアの作家、トルストイの『懺悔』(Lev Nikolayevich Tolstoy, *A Confession*, 1879-81)の「神は生命である」という命題など当代の様ざまな西洋思潮と神道、仏教、儒学など伝統思想が結びつき、より多彩な思潮として展開した。当初は「生命中心の思想」「生命派」などと呼ばれ、「真の生命」「万有(象)の生命」「宇宙の生命(エネルギー)」などがキイ・ワードである。

美術では岡倉天心の最初の英文の著書『東洋の理想—日本美術を中心として』(1903)が道教の「気」の観念を「生命」に言いかえたしくみをもつ。また独自のキリスト教社会主義の思想家、木下尚江の『懺悔』(1906)は、ヘッケルの個体発生は系統発生を繰り返すという説を借りて、キリスト教の「永遠の生命」を地上に引き下ろしたような生命観を展開する。細菌から人類までがみな、ひとつながりの生命を営んでおり、個々人が、その「永遠の生命」の連なりの一部であるという自覚をもち、生殖によって、その連なりに参加することに神聖な意味をあたえる。この考えは、内村鑑三の無教会派キリスト教やトルストイ晩年の禁欲主義の前で戸惑っていた白樺派などの若い連中を解放した。

哲学では西田幾多郎『善の研究』(1911)が禅の悟りの観念によって人道主義と普遍的な宗教の観念をつくり、和辻哲郎『ニイチェ研究』(1913)がニーチェの哲学をむしろベルクソンに引き寄せて解釈し、宇宙生命の表象(象徴)という観念や、芭蕉の「山路きてなにやらゆかしすみれ草」の句をそのような象徴として解釈することが流行するきっかけをつくり²、土田杏村『象徴の哲学』(1919)は仏教、とりわけ法華経を象徴哲学として論じた³。

² 鈴木貞美「和辻哲郎の哲学観、生命観、芸術観—『ニイチェ研究』をめぐる」(『日本研究』第38集、2008)を参照。

女性解放思想では平塚らいてう、厨川白村、社会運動では大杉栄、文芸では、徳富蘆花、蒲原有明、岩野泡鳴、島村抱月、有島武郎、武者小路実篤、高村光太郎、室生犀星、北原白秋、萩原朔太郎、斎藤茂吉、宮澤賢治に顕著に表れている。千里眼など心霊現象の研究で知られる福来友吉の『生命主義の信仰』（1923）は、電子や原子などの運動も「生命」を原理とする「曼荼羅」世界のうちに包摂する。これらによって、神道や仏教思想などの伝統思想が生命本位であるかのような解釈も生じた。

なお、キリスト教社会主義の賀川豊彦『生命宗教と生命芸術』（1927）は、世界を神が演出する「生命の劇場」と論じる。これは神を第一原理とし、生命主義に接近した世界観と考えられる。ベルクソンも敬虔なカトリック教徒であり、世界誕生の最初の一撃は神によるもので、その後の運動の原理をエラン・ヴィタールに求めたものと考えてよい。

たとえば、戦前期の短歌界を領道した斎藤茂吉は、短歌は自分のいのちの象徴と唱えたのち、「短歌に於ける写生の説」（1920）では「実相に観入して自然・自己一元の生を写す。これが短歌上の写生である」という命題を掲げる。これは、ドイツ感情移入美学などを背景にして、自然の表面ではなく、その実在の相に観察主体のすべてを投げ入れ、対象と自己の生命が一体になった状態を理想とし、その状態においてつかんだ対象の本質——日本語で「生命」は、しばしば本質の意味で用いられる——を表出することを意味している。ここでは、生物（の死骸）を模写することに発した伝統的な「写生」の語意を「深い生命を写す」という意味に転換している。

この風潮に対する批判は、ほとんど見られない。外在的な批判は、かなりのちに、食欲と性欲の解放を肯定する社会の戯画を芥川龍之介が小説『河童』（1927）に書いたくらいである。合理主義からの批判も見られない。生命主義が物理学における絶対仮説、エネルギー保存則と生物進化論に依拠した思潮であったためと思われる。国際的に超常現象に関心が向かい、心霊研究が盛んだったことも、その一因に数えられよう。

優勝劣敗は天理である。／弱肉強食は自然である。／宇宙は生命のやりとりである。
／畢竟宇宙は是れ環、生命は共通、／強い者も弱い、弱い者も強い、／死ぬるものが生き、生きるものが死に、／勝つ者が負け、負ける者が勝ち、／食ふ者が食はれ、食はれる者が却つて / 食ふ。／般若心経に所謂、／不増不減不生不滅不垢不浄、／宇宙の本体は正に此である。⁴

³ 山口和宏『土田杏村の近代—文化主義の見果てぬ夢』（ペリかん社、2004年）を参照。

⁴ 『明治文学全集 42』筑摩書房、1966、p.353

徳富蘆花『みゝずのたはごと』(1913)中「食はれるもの」の一節だが、ここでは、ダーウィンの生存闘争原理と生命循環論、エネルギー保存則とがくみあわせられ、それが世界の本質的な不変性を述べた『般若心経』の一節に回収されている。いわば自然科学の法則が仏教の世界観に包摂されるしくみである。ダーウィンの帰納主義による科学精神を高く評価し、生存闘争説を紹介した丘浅次郎『進化論講話』(1904)も、全体は仏教の諸行無常の観念に立っており、このような世界観のしくみは、この時代に珍しいことではない。

ドイツのリップス(Theodor Lipps, 1851-1914)の感情移入(Einfühlungs)美学、人格主義哲学の紹介者、阿部次郎はその著『人格主義』(1922)で、「宇宙生命」に対する信仰は、観照にとどまるとし、至高の存在に向かう人格の向上、その不断の精神的努力を訴えたのが唯一の積極的な批判といえよう⁵。

これらが大きな潮流になった背景としては、日露戦争(1904-05)という近代兵器を用いた国際戦争に多大な犠牲者が出たこと、日露戦争を前後する時期から重化学工業化と軽工業の大工場化が急速に進展し、結核が蔓延するなど男女の労働者の肉体が痛んだこと、降灰、煤煙をもたらし、空気と水質の汚染など健康を害する近代都市化が進んだこと、職場への機械の導入が職場で働く人びとの神経を傷めたことなど、生命の危機が進行したことがあげられる。また西洋思想のさまざまな思想をさまざまな伝統思想で受け止めたところに多彩な傾向の生命主義が生じ、それらが乱反射して国際的にも稀なほど突出したといえよう。

昭和期に入っても、川端康成、横光利一らの「新感覚」理念、中原中也⁶や三好達治らの狭義のモダニズム詩の根本理念としてそれぞれに引き継がれた。俳句雑誌『ほととぎす』を率いる高浜虚子は、1930年ころ、近代俳諧に「宇宙生命」を読む姿勢を示している⁷。1920年代後半にマルクス主義が台頭すると一時期、鎮静するので、今日、大正生命主義と呼んでいる。

ただし、天皇を「宇宙大生命」の表れとし、普遍的でキリスト教をも同化する力をもつと唱える東京帝大憲法学者、筧克彦の天皇思想は、1935年ころから右翼や軍部の支柱となり、また倉田百三が「大乘生命主義」を唱え、民間から「散華の思想」を語るなど戦時期にも働きつづけた。そして、戦後にも流れこみ、国際前衛美術に活躍した岡本太郎は原始的ないし神秘的な生命観を謳歌した。地球環境問題が浮上するなか、人間中心主義を超え

⁵ 『阿部次郎全集』第6巻、角川書店、1961、p.172 および p.446 を参照。

⁶ 鈴木貞美「震災と中也」(『中原中也研究』2011 予定)を参照。

⁷ 鈴木貞美「三好達治、モダニズムから戦争詩へ—吉本隆明『抒情の論理』を批判する」『四季派論集』第15集、2011を参照。

る生命中心主義を鍛えるためには、検討を避けて通れない大思潮であることはまちがいない。

5、西田幾多郎の生命主義哲学

この大正生命主義を哲学で代表するのが、欧米の現代哲学の先端をよくこなして、伝統思想を基礎に独自の哲学を創造した西田幾多郎の哲学である。その著作のうち、最もよく知られているのは、第一論文集『善の研究』であり、1920年代から60年代にかけて、若い知識層の必読書のようにいわれた。『善の研究』は、近代を知識偏重に陥り、知・情・意のバランスがとれなくなっている時代にとらえ、人間の全体性、普遍性の獲得を目標にして企てられた論文集であり、その主要なテーマである「善」とは、一言でいえば、人類愛、人類と一体になって生きる倫理のことである。西田は、その奥に、神と一体化したいという宗教的欲求があり、それらが人間の本来の欲求に根ざしたものだということを説いた。

その特徴は、まず、ウィリアム・ジェームズの「純粋経験の世界」(A World of Pure Experience, 1904)をヒントに、非反省的意識を対象と一体となった意識の状態とし、母親と一体となった赤ん坊、命がけで崖に取りついている人、一心不乱に制作に励む芸術家、心の奥底に流れる「真の生命」、すなわち神と一体になろうとする宗教的境地と本質的に同一のものと見なしていること。第二に、ドイツ・プロテスタント神学の大御所、シュライアマハーが『宗教講演』(Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, *Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799)で個々人の信仰の基礎と説く「神と一体になる瞬間」の体験と、自意識を消して全世界を心に映し出す禅宗の「悟り」などを宗教に普遍的な境地としていること。第三に、その境地とフィヒテのいう神から人間が受け取る「真生命」の観念とを結びつけていることである。

『善の研究』は、人間の心の底に「永遠の真生命」が流れていることを想定し、その働きによって、それと一体になりたいという根源的な欲求が起こるという「真生命」という原理をめぐる循環論法になっている。西田は、それを「避けることのできない循環論法」、外部から証明しえないもの、直観によって把握されるしかないものと考えている。全世界を、その世界の内部から統一的にとらえようとするなら、その世界の外部に原理を求めてはならない。全世界を破綻なく把握する論理があるとすると、その第一原理と究極の結論とは互いに保証しあう関係、すなわち循環論法となるしかない。こうして生命原理主義哲学が誕生した。

西田の考えは、「見性」（自分の本性を見つめること）による禅宗の悟りとドイツ・プロテスタント神学の基本とを、精神の死と再生の論理によって、「純粹経験」の西田流の解釈によって同一視することによって成立したものである。セム系一神教では超越的絶対神と自己が一体化するのは、一般には神秘主義とされ、仏教一般では、生きていることの苦から脱することが解脱とされる。即身成仏は、真言宗、天台宗で唱えられ、とくに日本でひろがった考えで、この論理で諸宗教に跨る普遍性を説いても一般には容易に認められないだろう。西田は生命原理主義にそって、諸宗教に普遍的な論理を整えようとしたが、フィヒテの「真生命」は、神から与えられるものであっても神そのものではないし、禅宗のいう見性も「真生命」を見ることではなかった。

なお、西田が次に人間の実践の問題と取りくみ、フィヒテの「事行」(Tathandlung)、およびベルクソン哲学と格闘した『自覚における直観と反省』(1918)では、この「真生命」が「無限なる大生命、宇宙の大実在」⁸と言いかえられる。そして、この西田の考えは、思想界に「直観」による本質(実相)把握、「印象」や「純粹経験」における主客合一、ないしは主客融合が強調される動きを助けたと思われる。ただし、『善の研究』を構成する諸篇が雑誌発表時、および、その刊本が哲学界以外の人びとに、どれほど参照されたかについては明確でない。

またなお、『善の研究』をまとめたとき、西田は、まだベルクソン哲学にはふれていなかったと述べている。すぐにベルクソン・ブームが起こり、その陰に隠れて『善の研究』は忘れられたかたちになった。ところが、1921年に岩波書店版が刊行されると、若い人びとが見栄(みえ)でも買って読むようになってゆく。そのきっかけは、同年に岩波書店から出た倉田百三の第1エッセイ集『愛と認識との出発』だった。

その巻頭に「生命の認識的努力」と「異性の内に自己を見出さんとする心」（ともに初出は1912）が収められていた。後者で、倉田は『善の研究』が自分のなかにニーチェの「独我論」を超える「愛と宗教との形而上学的思想を注ぎ込んだ」と述懐している。西田幾多郎が、キリスト教の枠からはずして、人類愛を説き、また諸宗教に共通する根本原理を説いたことが、倉田を感激させた大きな理由だろう。そして、明治期末から新たに禅宗や陽明学への関心、また宗教性一般の考えなどが若い知識層にひろがっていたことが『善の研究』が受け入れられやすくなった主因だろう。「宗教一般」への信奉とは、20世紀への転

⁸ 『西田幾多郎全集』第2巻、岩波書店、1965、p.248

換期に国際的に起こった宗教間対話の機運、日本における伝統的な三教一致論を基礎にした「宗教統一」への動きなどを受けて、アジア主義への傾きをもちながら展開したもので、たとえば「宇宙意志」への信仰を掲げる岩本善治もその一人だった。岩本善治が主催する日本女子大学校に招かれた阿部次郎(先にふれた)は、キリスト教思想をもとにしつつも、彼が人格の向上を訴える人格主義を論じる際に、目標となる至高の存在はキリスト教の神に限定していない。ある講演のなかで仏教やキリスト教について逆説的論法について話しながら、「尤(もっと)もこゝに神といふのは、お好みならば天とか道とかいふ言葉に言ひ換へてもちつとも差しつかへない」⁹とやっていることから、当時の宗教観の一端は了解されよう。

そして、『善の研究』で足場が築かれた「生命」原理は、西田幾多郎の哲学的生涯を貫くものとなった。少なくとも『道徳と芸術』(1921)までは、それが、そのまま展開している。なお、『道徳と芸術』中「美の本質」(1920)は、ベルクソン哲学と芸術についてカントの美的判断から形象を与える制作であることに重心を移したヘーゲル『美学講義』(*Vorlesungen über die Ästhetik*, 1835)を統合し、後期印象派(post-impressionism)の絵画などを例証して、芸術は根源的な生命の象徴表現であるという考えを広く根づかせることに寄与した。

西田哲学の後半を特徴づけるとされる「場所」、「絶対無」および「絶対矛盾の自己同一」などは、前半で形成した論理構造を場所論、ノエマ/ノエシス論、歴史などに適応させてゆく過程でつくられ、鍛えられたものである。それらと「生命」の関係について簡潔に述べておこう。西田のいう「絶対無」は、「有」に対する「無」、形式論理上の、ないしは相対的な「無」ではない。「絶対矛盾の自己同一」も形式論理を超えた論理である。それを西田は禅の公案を引き合いに出して論じもする¹⁰。が、「生命」と関連づけるとより理解しやすい。個体の「生」にとって「死」は、その絶対否定であり、「無」であることは自明だが、その「無」は、相対的な「無」にすぎない。なぜなら、その「死」は、他の「生」を育む。生物は死ぬと、その死骸は他の生物の養分となるからだ。それゆえ、個体および種を超えた「大きな生命」の次元(食物連鎖をなす生態系)では、個体の「死」は「生」の一樣態にすぎない。つまり、個体の水準で絶対矛盾の関係にある「生」と「死」

⁹ 『阿部次郎全集』第6巻、角川書店、1951、p.371

¹⁰ アグネシカ・コズィラ「パラドックス論理のニヒリズム；西田とハイデッガー」『日本研究』33集(2006)に示唆を受けた。

は「大きな生命」という自己同一性をもっている。それゆえ、「生命」は「死」をはらんで展開する「絶対矛盾の自己同一」の相をとるといえる。

このように、生と死が絶対矛盾の関係にある「場所」を、「自己同一性」をもつ「場所」へと次元を転換することが西田幾多郎のいう「場所的弁証法」であり、「生」に対する「死」を、次元を変えて相対的な「無」に変じる操作が「絶対無」の論理である。西田幾多郎における「絶対矛盾の自己同一」も「場所」の論理も、また「絶対無」も、この「生命」の原理に支えられている。実際、西田が最晩年に生物学ととりくんだ「生命」（1944～45、未完）で、「場所」は「環境」と簡単に言い換えられている。その「環境」は、エコ・システム(生態系)に相当するものである。西田哲学は、いわば今日の問題意識の範囲まで射程に入れたものであり、実際の生命の営みに添った体系として再構築しやすいしくみをもっていたのである¹¹。

6、生命主義の再興のなかで

科学的社会主義を標榜するマルクス主義が、その同伴者をふくめて、1930年を前後する時期にジャーナリズムを席卷したのち、生命原理主義は、仏教界と国家神道に復活し、それらは軍国思想の支柱に変質してゆく。

小説家で仏教思想家としても活躍した岡本かの子が、一般向けの講演をまとめた『仏教読本』（1934）より一節を引く。「人間の生命も、宇宙全体に漲る大生命の一分派です。（中略）その流動の上に現れた一つの泡が私たち一人々々の生命なのです。／宇宙の大生命の一部分が人間の生命となつて此の世に現れて来たのですが、それがもとの大生命のところに帰つて来ても、それはなくなるのではなく変化しただけで、大生命の総計はいつでも同じことです」。先に紹介した徳富蘆花「食われるもの」から生存闘争原理を抜いたようなしくみである。そして、岡本かの子は、ここで「死よりも生まれた意義とか現実の生活」とかを重視することを説いている。

この「宇宙生命」という普遍原理によって仏教思想を解釈する流れを一挙に日本主義に変質させたのは、倉田百三である。倉田百三は自ら「大乘的生命主義」を名のる。1938年、「新日本の当来図」は言う。「われわれにとつての永遠的価値」とは「生の大乗的理解による絶対的生命価値である」と。「生命」は、大乘仏教による理解では、愛憎、光暗、天

¹¹ 鈴木貞美『生命観の探究—重層する危機のなかで』作品社、2007、第6章を参照。

使と悪魔、平和と戦争などの相対的な価値を超えた、それらをふくめ一切を包括する絶対的、超越的な価値をもつものであり、それに帰依する心をもつべきだと主張する。そして、日中戦争が南京事件を起こすのとほぼ同じ時期、1938年の暮に「日本主義文化宣言」を発する。

日本文化の独自性はその国体の独自性と離れることは出来ない。日本の国体は世界無比である。それはその品位と、純潔と、血液的協同性と、献誓性とに於て断然万邦を超えてゐる。それは神々の直系の裔(すゑ)であると国民に信仰され、民族の血統的中心である天皇によつて統治せられ、一系の純血を乱さず、国土も亦(また)他民族の陵辱を受けたことがない。(中略)国家の独立と、名誉と、使命のために生命を捨てて戦ふ国民即兵士は天皇の名を呼んで死ぬのである¹²。

これは、もう「大乘的生命主義」とはいえないだろう。死して、日本民族の永遠の「生命」と一体になることへ人びとを誘いざなう呪文というべきものだ。そして、本来は仏の供養に花びらを撒(ま)くことを意味する「散華」ということばが、やがて、桜の花の散りぎわのよさのイメージと重ねあわされ、東洋平和の実現のために、「東亜新秩序」そして「大東亜共栄圏」の建設のために、国民は、自らそのいのちを悠久の日本民族の「生命」にささげよ、という合唱になってゆく。

これに対して、国家神道系の生命主義思想を代表するのは、東京帝国大学の憲法学教授、笈克彦の『古神道大義』(1912)にはじまる著作である。『古神道大義』は、シュライアーマハー『キリスト教信仰』(*Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, 1821~22)が「信仰」を絶対に依存する個人の感情とし、それを精神共同体が保障するしくみ、またキリスト教はイエスによつてもたらされた倫理的な神教とし、イエスを無限者の最もすぐれた「表れ」と説く理論を借りて、宣長流の普遍神を仰ぐ民族宗教としての神道論と『日本書紀』巻第七「景行天皇四〇年」や『続日本後紀』巻一九「嘉祥二年三月」に登場する、天皇を「現人神」と見なす考えをまとめあげ、それこそが帝国憲法と教育勅語の底にある精神と論じた。そして、笈克彦がその緻密化をはかった『続古神道大義』(1915)下巻に「古神道に於て神と観念して居るものは、唯一絶対なる大生命及び其の表現者に外ならない」という命題が登場する。この「唯一絶対なる大生命」は「宇宙の大生命」「世界の大生命」ともいいかえられている。ここに普遍的な「宇

¹² 倉田百三『日本主義文化宣言』人文書院、1939、p.104

宙大生命」の観念が登場している。そして、「天皇」は「人間世界の天皇」であり、ひとり日本民族が独占するものではなく、「高皇産靈神並に天照大御神と御一体である宇宙の主宰者であらせられる」と説かれている。その普遍的精神は、他の宗教を排斥することなく、すべてを受け入れ、救済し、同化する力をもつゆえ「活躍して居る所の平和主義」であると説かれていた。

ただし、このような「天皇」すなわち「宇宙最高の唯一神、宇宙統治の最高神」にして「現人神」という思想が、大正期から受け入れられ、ひろがっていったとは思えない。官僚層と知識人の多くは、美濃部達吉の唱えた国家有機体論、すなわち「天皇機関説」を支持し、他方、尋常小学生の教育には皇室崇拜と日本民族が「血統団体」であるとうたう穂積八束『国民教育愛国心』（1897）が浸透してゆく時期にあたっている。筧克彦が帝国大学憲法学のなかで、穂積八束、上杉慎吉らの天皇を神聖視し、その絶対主権を論じる説の側に立っていたのは明らかだが、穂積も上杉も、これほどまでに神がかった国体論を展開していたわけではない。

1926年秋、大正天皇の病篤く、代がわりにそなえて、筧克彦が皇太子（1921年秋より摂政）に行った進講を『神ながらの道』（内務省神社局、1926）として刊行する。このとき、それまで仮の名づけとされていた「古神道」が「神ながらの道」に改められた。この進講によって、大正天皇の即位のときには登場しなかった「神ながらの道」が昭和天皇即位の詔勅に織りこまれ、神社の神官たちのあいだの神道復興の動きを助長してゆく。

やがて筧克彦は「宇宙の生命」「民族の生命」ということばが目次に躍る一般向けの『皇国精神講話』（1930）を著し、これが皇道派の青年将校らに教科書のように扱われてゆく。青年将校らのファナティックなクーデターはことごとくつぶされるが、「神ながらの道」は、軍部や右翼の精神的支柱になってゆく。

この時節に出された西田幾多郎『日本文化の問題』は、1938年からの京都大学での講演をまとめなおしたものだが、「生生発展」をキイ・ワードに、日本の「歴史的生命」なるものを論じている。ここにいう「歴史的生命」とは、いわば普遍的、抽象的な「生命」が、歴史のうちに自らを表したもので、歴史を動かす根本的なものとされる。ただし、歴史の現実形態、すなわち権力争いの場を超越したものとして論じられている。そして、その権力を超えた「歴史的生命」を具現するのが、日本の「天皇」ないしは「皇室」であるとし、そこに日本文化の独自性があるという。

その背骨をなす論理は、筧克彦『続古神道大義』が「天皇」は普遍的な「宙大生命」

の表れと論じていたのによく似ている。そして、1940年11月に内務省神社局に代わって設置された神祇院の編になる『神社本義』(1944)が「代々天皇にまつろひ奉つて、忠孝の美德を發揮し、かくて君民一致の比類なき一大家族国家を形成し、無窮に絶ゆることなき国家の生命が、生々発展し続けている。これが我が国体の精華である」とうたっているように、西田幾多郎『日本文化の問題』は、「生々発展」する「国家の生命」あるいは「民族の生命」という戦争期のキイ・ワードを提供することになった。

しかし、西田幾多郎における歴史観は、歴史を動かす本質としての「歴史的生命」と歴史的現実とを分け、歴史的現実の中心に権力の問題がすえられているところが筧克彦とはちがっていた。西田は、皇室が古代から中世にかけて、また明治期にも政治に関与した歴史を無視し、「皇道」とは「歴史的生命」の主体すなわち権力を超えたものであり、それゆえ、皇室を仰ぐ日本が「霸道」や「帝国主義」に陥ってはならないと主張する。「最も戒いませむべきは、日本を主体化することではなければならないと考へる。それは皇道の霸道化に過ぎない、それは皇道を帝国主義化することに外ならない」。この論理によれば、侵略は、権力を超えている(はずの)皇室を汚すものとなる。平和主義天皇制論といってよい。これは「満洲事変」以降、中国大陸で展開している事態に対して発せられた、当時許される範囲で唯一なしえた反戦の表明であり、戦時期の体制派知識人が採ることのできた最も良識的な立場だった。そして、これは、西田が第二次大戦下に記した「国体」(1944)まで一貫して変わらなかった。

7、結び

第二次大戦後、冷戦下における日本の議論は、日中戦争から対米英戦争への過程をひとつづきのものと見なし、その戦争に協力したか否か、天皇制国家体制を支持したか、どうか、という二分法で行われる傾向が強かった。それゆえ、西田幾多郎の哲学も、戦争に協力し、天皇制を支持するものに分類されてきた。その支持者たちも、その点は否定しえなかった。先に見たように、日中戦争に対して、言論統制の厳しいなかで、西田は反戦———和平の早期実現———の立場を堅持していた。だが、「大東亜共栄圏」の建設を掲げた対米英戦争に際しては、彼の弟子のひとり、三木清が日中戦争の方向を転じるべく、1938年秋から冬にかけて理念を提示した東亜協同体論¹³を基礎に、さらに世界連邦形成に向けた戦

¹³ 三木清「我々の政治哲学」および鈴木貞美によるその解説(『「Japan To-day」研究—戦時期「文藝春秋」の海外発信』編、日文研叢書48、作品社、2011)を参照。

略目標をかかげていた¹⁴。戦争と天皇制について反対を表明することが一切、厳しく封じられていたときに、西田は、日本の帝国主義戦争の現実に対して、それを少しでもよい方向に転じるために、体制派知識人として採ることのできた最も良識的な立場を取ったのである。しかし、結果として、それは現実政治の前に屈服せざるをえなかった。いま、これらについて、詳しくふれるゆとりはないが、彼の薫陶を受けた京都学派の若い俊英たちの座談会『世界史的立場と日本』（1941年11月～1943年まで3回）が、日本の帝を事後的に合理化する議論をくりひろげたのともちがっていた¹⁵。

われわれが、今日、なすべきことは、西田幾多郎が、なぜ、そのような立場をとりえたのか、そして、彼の立場が現実政治の前に屈服せざるをえなかったのは、なぜか、について検討することである。前者は、一言でいえば、西田幾多郎が生命原理主義に立ち、普遍性をよく堅持しえたゆえである。後者は、西田が普遍性を体現するものとして、日本の国体のあるべき姿を理想化し、現実の底に、その理想が貫かれているかのような論理操作に陥ったからである。諸宗教の実際を無視して、宗教の普遍性を抽出するような態度に見られるように、現実の底にあるべき理想を見ることは、西田幾多郎の哲学が当初からもつ欠点だった。そして、西田哲学は、諸宗教の普遍性を論じることより、生物界の生命哲学として有効性をもっていたというべきなのである。

何に対しても、現実の底にあるべき理想を思ってはならない。これは、いかにも凡庸な結論である。だが、これをもって西田幾多郎という日本が生んだ傑出した哲学者の営みに対する今日からの歴史的な反省としたい。ポスト・ヒューマニズムが追求すべき生命本位の世界観にとって、生物や環境をめぐる政策にとっても、普遍性の理想の追究と現実に行っている事態とを厳しく峻別する態度は絶えず問われるからである。

¹⁴ 大宅壮一「西田幾多郎の敗北」『文芸春秋』1954年6月号を参照。

¹⁵ 注4に同じ。