

<b>Title</b>	西田幾多郎の「自覚」の立場：大正期の時代思潮との関連 において
<b>Author</b>	高坂, 史朗
<b>Citation</b>	人文研究. 66 卷, p.7-27.
<b>Issue Date</b>	2015-03
<b>ISSN</b>	0491-3329
<b>Type</b>	Departmental Bulletin Paper
<b>Textversion</b>	Publisher
<b>Publisher</b>	大阪市立大学大学院文学研究科
<b>Description</b>	高坂史朗教授退任記念

Placed on: Osaka City University Repository

## 西田幾多郎の「自覚」の立場 —大正期の時代思潮との関連において—

高坂史朗

1. はじめに一束の間の小春日和
2. 『自覚に於ける直観と反省』の概要
3. 世界の哲学と日本の哲学的課題
  - 1) ロイスの自覚的体系
  - 2) 新カント学派 自同律と極限概念
  - 3) ベルクソン 生命主義
  - 4) フィヒテの絶対自由意志
4. 大正時代の哲学思潮
  - 1) 人格主義
  - 2) 認識論
  - 3) 個人の自覚
5. 東アジアの哲学的動向

### 1. はじめに一束の間の小春日和

坂部恵は『日本の哲学』という雑誌の「大正の哲学」という特集記事に「束の間の小春日和—大正時代の哲学思想」というタイトルでつぎのように論じている。

明治と昭和という時代に挟まれて大正時代はある。戦中派の最後である私から見ると、昭和という時代はとても暗く感じられる。それに比べて大正期の哲学というのは、大正教養主義とか大正デモクラシーとかいうものがひとしきり盛り上がり、今から見返すと、小春日和に見えるのではないだろうか。これが表題設定の意図である。また、哲学思想というように、哲学だけでなく広い観点からこの時代を見てみたい。

大正時代が中心のテーマであるが、明治の末年と大正時代はもちろん連続している。あらためて今から振り返ってみると、明治の末というのは日本の思想界、文学界、文化界が活況を呈した、活気のある時代であった。そうでもあるし、またこれから述べるように、大逆事件とか乃木夫妻の殉死とかといったたいへんドラマチックな出来事が起こった時代でもある。その点を考慮して、大正時代を大正元年からではなく、むしろ数年遡り、明治の末から論じることにした。

として「明治末年の活況」から論じる。それは、夏目漱石の和歌山での講演「現代日本の開化」（明治44年1911）から始まり、森鷗外の「かのように」などの明治末年の小説、徳富蘆花の

「謀反論」と明治末期の民衆運動や大正デモクラシーにつながる動きを論じている。西田幾多郎の『善の研究』もその頃であることは言うまでもない。そして彼は「哲学の文体論と抽象芸術」というタイトルで大正時代の哲学を異なった視角で論じ「市民的国際協調主義—吉野作造と南原繁」「たおやめふりとメルヘン」「民俗学と民芸運動」として柳田国男、折口信夫、柳宗悦と芸術・文化の切り口から大正を論じている。そして「暗い閉幕」としてつぎのように締めくくっている。

西田哲学に関していうと、明治44年に『善の研究』が出されて後、大正に入って『自覚に於ける直観と反省』（1917）が出されている。そしてこの第二作頃から「西田哲学」という呼称が定着していくのである。ただし、西田哲学が本当に熟するのはこれ以降の、『働くものから見るものへ』（1927年）『一般者の自覚的体系』（1930年）、『無の自覚的限定』（1932年）といった著作であって、西田哲学の成熟は昭和初期に属する。西田哲学は流行していたマルクス主義への応答を後に試みるが、この時代はまだそうしたことはない。この大正時代を通じて、西田は京都という政治経済の中心を離れた場所で静かに自分の思想を育てていったといえる。大正時代の今まで述べたさまざまな動きによって西田が大きく揺さぶられたということはあまりなかったのではないだろうか。それもまた幸せなことであり、大正時代が恵まれた環境であったことを示している。

さて関東大震災が1923年、大正12年に起こった。同年11月に日本国家がナショナリズム高揚のために「国民精神作興に関する詔書」を出し、それが昭和の暗い時代に、たとえば1937年の国民精神総動員中央連盟の結成につながっていった。大正の終わり近く、1925年、大正14年に普通選挙法と治安維持法が公布された。一方で普通選挙を求めて護憲運動が盛り上がったのに対し、その歯止めとして治安維持法も制定されたのである。

このようにして昭和は暗いスタートを切った<sup>1)</sup>。

この文章のもととなったのは2007年京都でのシンポジウムで上田閑照、長谷正当、藤田正勝ら、西田哲学・京都学派を継承する立場の会合である。その意味で、坂部恵の西田哲学への遠慮した言い回しがうかがえる。ただ私はそのシンポジウムに同席し、坂部の見解に以下のような異論を唱えた。「私たちは明治・大正・昭和と日本の時代の変遷で思想状況を考察するが、そこでは同時期の東アジアの情勢を見ていない、日本一国の経緯で考察すると、確かに明治末年と昭和初頭に挟まれて大正時代は“束の間の小春日和”であろうが、その“高気圧”で覆われた日本に対して東アジア・中国・朝鮮は“低気圧”の下にあり、韓国併合・辛亥革命・対華21箇条とさまざまな暴風雨が吹き荒れていた。西田幾多郎をはじめとして大正の知識人たち

の多くはこれら東アジアの状況と無関係に、あるいは目をつぶって哲学思索を行っている、と批判した。そして同席者の上田閑照にたしなめられた。

さて、西田幾多郎の『自覚に於ける直観と反省』は大正6年(1917)に岩波書店から刊行されている。西田は『善の研究』以降『思索と体験』(1915)『現代における理想主義の哲学』(1917)と作品を公にしているが、本格的な哲学論集としては坂部の言うようにこれが第二作である。また、この書は大正2年9月に第一論文「一」「二」「三」を京都大学文学部の機関誌『芸文』に発表したのを皮切りに全四十四節をまとめて公にしたものである。ちなみに大正2年の1月1日の日記には『『思惟と直観』という文をかき始む』<sup>2)</sup>と書き、すぐ13日には「…先日より『思惟と直観』といふ文考へて思想纏まらず、大いに煩悶し居たが夜一つ有力なる思想を得て従来の疑問に一解決を与へたるが如し」と書き、15日には「けふはまた分からなくなってしまった」とある。これが西田幾多郎の「悪戦苦闘のドキュメント」<sup>3)</sup>の始まりである。そして「刀折れ矢尽きて降を神秘の軍門に請うた」にせよ、とにかく真面目に「思想を精算」した作品である。

西田幾多郎の「哲学」展開としては、先に述べた『善の研究』の「純粹経験」がまず第一の立場であり、『自覚に於ける直観と反省』を中心とした「自覚の立場」が第二として続く、そして大正7年以後の新たな苦闘、論理を主語の立場から述語へ転換することによって「最後の立場」大正15年の「場所」に至るのである。そして、この「場所」から西田の昭和の時代が始まり、「弁証法的一般者」以降の展開がなされるのである。

西田の哲学展開を吟味する場合、多くは彼の思想展開、あるいはその哲学と宗教・倫理・芸術・歴史・国家などの哲学体系とその内的関連性、さらには世界の哲学との関わりを議論するのであるが、本稿では西田幾多郎の個人としての思索展開ないしは西田哲学の自己展開が大正期の時代思潮とどう関わるかを考察したい。一般に西田の思索は時代を超越するよう見なされるが、西田自身が「或一社会に生れたる人はいかに独創に富むにせよ、皆其特殊なる社会精神の支配を受けざる者はない、各個人の精神は皆此社会精神の一細胞に過ぎない」<sup>4)</sup>と述べるように、大正期の時代性を担っている。また逆に西田の歴史的限定「限定されるものから限定するものへ」という意味では、西田の個人の思索がその時代の精神を切り開いてゆくものでもある。そしてさらに日本の哲学的営為が世界の哲学ないしは思潮に大きく規定されるものとともに、東アジア世界との関係にも論及したい。

## 2. 『自覚に於ける直観と反省』の概要

西田の『自覚に於ける直観と反省』は前書『善の研究』の「純粹経験」の立場に対する自らの反省と、さまざまに寄せられた批判から出発する。第一には『善の研究』の執筆当時の「心理主義」的な傾向への反省である。彼は第四高等学校で「倫理学」を担当するのであるが

「今の西洋の倫理学といふ者は全く知識的研究にして、議論は精密であるが人身の深き soul-experience に着目する者一もあるなし」と述べ、「これまでの哲学は多く論理の上に立てられたる者であるが余は心理の上に立てみたいと思ふ」<sup>5)</sup>として『善の研究』を執筆するのである。そこには弟の戦死や家庭内の不和など、胸中にさまざまな煩悶を抱えながら魂の最も深いところから問題を考えようとする。しかしかえってその立場が「意識現象といふのは或は誤解を生ずる恐がある。」<sup>6)</sup> 意識現象といへば、物体と分かれて精神をのみ存するというように考へられるが、自分の真意は意識現象とも物体現象とも名づけられないのであり、自分の奥底に潜むものは「心理主義」という意図ではなかったと反省する。そこで「自覚の体系」を論理的立場から論述するのであるが、この「論理の立場」はそれ以後晩年に至るまで追求し続けるのである。

第二に西田は『善の研究』出版直後になされた高橋里美の批評に対して答える。高橋里美の論点は要するに「純粹経験」と知覚・思惟・意志・知的直観の関係を程度差としつつ、同一化するの矛盾である。あるいは「意味と事実とは根本的に異なる意識」である、といった点である。この高橋の立場は新カント派のリッケルトの意味と事実、当為と存在の峻別の観点から出たもので、西田は最終的にはこの区別を首肯しない。「存在と意味とを結合するものはすべて我々の主観作用、即ち我の働きによる」として経験の両方面とする。西田は自分の説明的不十分さ、発想法や見つけている観点の相違、区別性に拘泥するあり方を反論し、意味と事実とがいかにして一つの意識に結合せられているか、を考えてみなければならないとする<sup>7)</sup>。

この意味と事実、あるいは当為と存在の内的結合を「自己の中に自己を写す、自己代表的統一の自覚的体系」によってなそうとするのが「序論」(「一」から「六」)である。この「序論」を含めて、この書は四つに分かたれる。「序論」「経験体系の性質」「経験体系の連結」「結論」。彼は、初めからこのような形でまとめ上げることを企図したかどうかは疑わしい。なぜなら経験体系の性質の叙述の中で連結を求めたり、連結の中でもう一度性質論議が展開され、内容に、多くの重複、不整合が見受けられるゆえに。ともかく、「経験体系の性質」の題の下での、第一の考察は、純粋な論理的思惟を形式的な自覚的体系となすことにある(七～十)。第二はそれを内容的経験体系と同一形式に見なす諸考察である。そこではそれぞれの体系のアプリオリを対峙させ、その異同および関係を論じている(十一～十六)。知覚的経験を自覚的体系化することによって、彼は意味の世界と実在の世界を結合する。その際、問題は意識作用の作用性質である(十七～二十五)。これらの議論を集約し、新しい展開を指示するのは極限概念である。彼は極限概念を依り所として、思惟と直覚との統一をはかろうとする。それが「経験体系の連結」である。そこで種々のアプリオリの統一を求めて、純粋思惟の体系考察から新たに始め、純粋論理体系→数理の体系→幾何学的体系へと展開される。(二十五から三十二)ここで中心的議論は認識論であるが、彼は認識論的叙述でこの論議を終えるのではない。彼の取組みは、さらに、物質、生命、身体、精神を自覚的体系化として展開し、そして究極に至り、絶

対的自由の意志を招来する。(～三十九) 絶対的自由の意志の世界は、この書の結論でありながら、実在世界を成り立たしめる始源である。彼の思索は終局が出发点となる循環運動であり、それによって思想が深化されて行くのである。(四十～四十四)

西田のこれらの展開を注意深く見てゆくと、『善の研究』の第一編『純粹経験』の純粹経験・知覚・思惟・意志・知的直観と展開したのに対して、それぞれを「自覚」に置き直していることがわかる。つまり「純粹経験」を「自覚」とし、経験的知覚、純粹な論理的思惟、そして意志を絶対自由意志に置き換え、『善の研究』では統一的或者の自発自展を表現したものを「自己が自己を写す」自覚の自己展開としている。この際、そして彼が思索を進めてゆく際の最も近い表現をロイスの自覚的体系に求め、逆に新カント学派およびその源のカントの統覚に対決的に取り組んでいる。さらに知的直観のところはベルクソンが、意志に関してはフィヒテの絶対意志が課題となる。

### 3. 世界の哲学と日本の哲学的課題

#### 1) ロイスの自覚的体系

西田が「純粹経験」の立場から「自覚」へと展開し、「自覚的体系」によってすべての実在を考えようとする着想はロイスの『世界と個人』に示唆を受けてである。ロイスは近代数学、とりわけ、カントール、デデキントの集合論の生成的無限（仮無限）と存在的な無限（実無限）とを視野に入れ、数系列においては、有限と無限とが自己矛盾しないように、この世界のそれぞれの部分の実在性を絶対が否定することがないことを証明する。彼はつぎのように言う。「もし客体、或いは体系が構造の複合性において、自己の部分によって、正確に描出（代表）され得ると、まさに見なされる場合、それは無限である。」<sup>8)</sup> 無限集合の全体性がみずからの一部を写し出して有限集合として描き出すように、自己が自己の内に自己自身を写し表出する。あたかも向かい合う鏡のように、どこまでも写し続ける無限、いわゆる自己代表（表現）的体系 self representative system の無限である。この自己代表的無限は我々人間には自己意識として現われ出る。

この無限的ないしは先験的自己がみずからの一部として有限的自己を写し描出するという考え方を、西田は導き入れる。すなわち西田の言葉では「自己が自己を反省する即ち之を写すといふのは、所謂経験を概念の形に於て写すといふ様に、自己を離れて自己を写すのではない、自己の中に自己を写すのである。反省は自己の中の事実である。自己は之に因つて自己に或物を加へるのである、自己の知識であると共に自己発展の作用である。真の自己同一は静的同一ではなく、動的発展である、我々の動かすべからざる個人的歴史の考は之に基くと思ふ」<sup>9)</sup>。西田がロイスから得ようとしたのは第一に「自覚」というものを無限の自己が有限な自己を写すとすることによって、いわゆる一般的な「自覚」すなわち自己が自己を知る、という主体と

客体との分離を免れようとする点にある。その意味で「善の研究」では純粹経験、思惟、意志、直観という区別を「自覚」に包摂することにある。第二にその包摂を閉じたものとするのではなく、動的発展としてどこまでも展開することにある。さらに自己意識の無限性・絶対性を「写し出す」という形で明らかにしようとするのであった。

## 2) 新カント学派 自同律と極限概念

ロイスが自己代表的体系によって、思惟の世界、物理的世界、そして神的世界をも基礎づけようとしたように、西田も自覚的体系をもって思惟の世界、経験の世界、そして形而上学的世界を捉えようとする。アメリカの哲学者ロイスがアメリカの思想傾向とは異なり、新カント学派の影響のもとにこの展開を行ったように、西田も新カント学派への批判を通してこの問題を考える。ただ西田は『善の研究』の執筆当時から新カント学派とは一線を画しているのが、この時期において積極的に新カント学派と格闘する。それは「認識論」および「論理」の問題をめぐってである。

新カント学派とりわけヴィンデルバントとリッケルトのいわゆる純論理派の考え方の議論の出立点は、認識の可能ということであろう。これは、カント以来の主観的意識が客観的存在事物に従うのではなく、客観的存在事物の現象が主観的意識に応じるという観点を踏襲する。では、その客観的知識はどのようなものか。彼らは、ここに規範・学・思惟の要求を登場させる。それが純論理派と称せられるゆえんである。事実が出発点ではなくて、事実が疑うことができないという思惟の要求が出発点である。我々の知識に客観性・一般的妥当性を付与するものは知識の真偽を分かち規範なのである。真と偽とを分かちということは何か、それは意味 Sinn の領域である。存在 Sein の領域には属さない、価値の領域内のものなのである。

西田はこれに対して、純粹思惟の体系を経験体系へと統一しようとするのである。純粹論理の体系を出発点に、純粹論理的体系から数理の体系へ、そして、幾何学的体系へ。また、純粹思惟の体験から経験体系へと展開されるが、それもリッケルトの自同律、同質的媒介者やヴィンデルバントの範疇論に基づきながら、それをいかに「自覚的体系」へ基礎づけ直すかを試みている。たとえば、論理的思惟の最も基本的な自同律「A は A である」という命題に関して、つぎのように説明する。自同律「A は A である」は単なる同語反復ではない。第一の A が反省的に第二の A を指定するのは、第一の普遍的 A が自己限定することによって、特殊的な第二の A を指定する。しかも、自己の内へ還帰するのである。全体的 A は非 A と区別して A を指定する。とすると、第一の A は非 A と A との統一的同一者を含み、その分化・反省によって、自己へ還帰する運動である。第一の A の指定の際には背後に直観が、第二の A を指定すること自体が反省作用である。そして、この全体の動きが自覚形式である。つまり、自同律は全体がまず含蓄的に起こり、そしておのれ自身を発展完成する自覚の働きなのである。西田はこの論理的自同律の意識に、存在と当為、対象と認識作用、形式と内容という対立、および相

互関係がいかに含まれるかを論じ、統一的同一者を見出そうとする。概して、新カント学派の人々は極限概念を、至り得ない究極的理念として理想と現実との間に超えがたい間隙を残すのであるが、西田はそれを認めつつなおも直接に把握しようとする。彼は言う

点の集合が其極限に於て連続的直線に移り行き、多角形が其極限に於て円に移り行くには新しい直覚がなければならぬ、極限の考えの根底には新しい立場の直覚がなければならぬ。而かもこの新なる立場は前の立場とは無関係のものではなく、前の立場を其中に完全に包含したものでなければならぬ、或一つの立場の窮極する所、新なる高次的立場が要求せられ、後者に依つて前者が包含せられるのが極限の考である。極限点は到底達することのできない点、導来 *Ableitung* は高次的立場の集合である。此処にはリップスの躍入 *Einschnappen*、ベルグソンの躍進 *élan* がなければならぬ<sup>10)</sup>。

西田は極限の概念の研究によってリッケルトからマールブルク学派のコーヘンへ着目し、むしろコーヘンの立場から無限を考察する。そして無限へ至る導入はリップスの躍入やベルクソンの躍進に求めるが、この言葉の提示だけでは論理的展開とはいえない。ともあれ、論理の体系は数理の体系を求める。求めるというよりも論理を成立せしめるものが数理であり、論理の極限が新たな直覚(統一的自己同一者)をともなつて数理となる。数理はさらにその極、幾何の体系へと進展する。さらに数学的要素の発展は自覚的個人を全く無内容に、形式的に考えたものである。しかし、元来、自覚の発展は、一方は個人が時間的に縦に発展するとともに、他方、自己の中心に向つて横に発展する普遍的発展がある。個人的発展の方向は時の基礎となり、数の基礎となる。これに対し、普遍的発展、すなわち、人と人との結合に空間の根底がある。これが幾何学的関係の基礎となるのである。このように、数理の体系は幾何学的体系へと発展し、時間は空間に発展する。そして、これら純粹思惟の体系は具体的体験を求め、その極限において感覚体系を要求し、経験的体系へと高まってゆく、あるいは、それは自己本来の具体的経験へ還帰するとも言えよう、とする。これらの西田の論理はどこまで妥当な論理であろう。一般的な分析的考察から見れば明らかに逆転しているのである。

### 3) ヘルクソン 生命主義

さて『自覚に於ける直観と反省』の中心点は経験体系と思惟体系の統合であるが『善の研究』で「知的直観」「意志」と展開されるように自覚的体系の自己発展が「直観」であり動的尖端が意志なのである。しかもその論の導き手はベルクソンであり、フィヒテである。西田のベルグソンへの傾倒はこの『自覚』の時期において顕著である。その意味でこの作品はベルグソンとリッケルトの総合、もっと正確に言えば、リッケルトの論理をベルグソンの直観で包摂する、あるいは、ベルグソンの体験的立場をリッケルトの学的立場で論理化するという取組みであ



る<sup>11)</sup>。ただ多くの西田研究者は西田の哲学が世界的水準の哲学であるとして、世界哲学に比肩して西田の哲学的意義を論じる、あたかも「哲学オリンピック」日本代表選手のように。私のこの論攷はそこに主眼があるのではなく、西田のこの哲学的思索が、日本にとって、日本の哲学的展開にとって意味があったかどうかを論じることである。また一般に西田は孤高に思索し続けたといわれ、日本人の引用文献・参照文献がほとんどないことからそう思われる。そのような評価は果たして正しいのであろうか。

#### 4) フィヒテの絶対自由意志

さて、フィヒテの知識学の根本命題は「自我は自己自身を定立する」である。ここで定立する自我は定立された認識自我でも、それを静的に認識する自我でもない。それは、働くものでありしかも同時に働きの所産としての存在者でもある。この自我は自我に対して働く自覚的働きである。すなわち、事行の意義である。この根本的第一命題は必然的に第二の根本命題「自我に対して非我が反定立される」を導き、さらに「自我は自我のうちに可分的なる自我に対して、可分的なる非我を反対定立する」という第三根本命題を提出し、定立・反定立・総合の弁証法運動が展開されてゆくのである。ただ、留意すべきは、この運動によって、それぞれの自我が相対化されるのではなく、あくまで、絶対我として自己運動を展開するのである。

西田はこのフィヒテの事行の展開形式を、自己の自覚体系の存在論的原理たらしめるため、デデキント、カントール、ロイス、新カント学派などの数学的基礎づけに求めるのである。そして、その基礎づけを介して、ベルグソンの直観の、形而上学的世界を求めるのである。この形而上学的直観の世界への根拠づけこそ、西田の初手からの眼目であった。彼は言う

余は之まですべての実在を自覚的体系として考へて来たが、自覚的体系の背後は絶対自由の意志でなければならぬ、実在の具体的全体を得るには知識的自我の後に実践的自我の背景を加へねばならぬと思ふのである。知識的自我の対象たる所謂実在界よりも実践的自我の対象たる希望の世界は広い、前者は可能的世界の一部分に過ぎない。前者から見れば後者は非合理的とも考へられるであらう、併し後者には後者の統一があるのである<sup>12)</sup>。

カントが理論理性より、実践理性を優位に置いたように、あるいは、フィヒテの事行が働く我であるように、西田も『善の研究』以来、知識の根底に意志を置く。そして、この書においても知識の限界を超えて、認識以前に触れる直接的実在の世界を絶対的自由意志の世界と名づける。この世界を見る目を彼は近代の、あるいは現代の諸哲学者に満足せず、中世神秘主義者のそれを得て垣間見るのである。ディオニシウスやエリウゲナであり、ヤコブ・バーメのまなこである。否、むしろ、近代・現代の哲学に脈々と受け継がれる中世神秘主義の伝統を西田は

洞見するのであろう。この宗教論を絶対自由の意志という立場で論じることには限界がある。というよりももはや自覚の立場（人間的立場）の限界である。その意味で「神秘の軍門に降る」のであろう。

西田幾多郎の哲学的展開上においてこの「自覚」の立場は終局ではない。善の研究の純粹経験の心理主義的あり方をロイスの「自己が自己を写す」という自覚体系に置き直し、新カント学派との格闘によって論理化をなしたのであるが、その知識的自我の背後に実践的自我をみる。しかし彼はそこからさらに「働くものから見るものへ」と展開するように叡智的立場を追求するのであり、それを論理的に捉えようとすれば主語的立場から述語主義へと展開しなければならないのである。それは西田のつぎの課題である。

#### 4. 大正時代の哲学思潮

##### 1) 人格主義

西田の哲学はアメリカのロイス、ドイツの新カント学派、新しい潮流となる現象学のブレンターノ、フッサール、フランスのベルクソン、あるいはイギリスのラッセルと当時の最も著名な哲学者の最先端の理論と格闘している。ただヨーロッパないしはアメリカで流行る「花」を飾り、軽佻浮薄に上滑りに滑っていただけなのではない。「哲学」という学問が「西洋近代」を一翼を担う以上、そういった面も否定しきれない。ただ、思想というものが個人の内面的な必要性や時代の要請と無関係に取り込むことは不可能なのである。

ではなぜこの新カント学派の思潮が日本で問題となったのであろうか。当時ヨーロッパの哲学はイギリス・フランス・ドイツとそれぞれの国がそれぞれの問題意識のなかで独自にその哲学形成を行っていた。イギリスはその経験主義的伝統を保持しつつ、個人の経験を土台にドイツのカント・ヘーゲルの観念論的影響を受けて人格主義哲学の傾向をもっていた。またフランスは18世紀の啓蒙主義から延長する自然論的傾向をもつ。それは感覚論、快樂論、決定論、唯物論であり、総じて外界の環境による内面的規定傾向である。他方ドイツの当時の課題はドイツ観念論の完成者としてのヘーゲルの哲学の瓦解である。ヘーゲル哲学崩壊後に登場する思想は、そのヘーゲルに対するラディカルな批判者となって現われ出る。すなわち、ヘーゲル哲学の徹底した合理主義に対して、生そのもの、現実そのものの内にある非合理的なものを見つめる目である。その目差しはヘーゲルの影に顧られなかったショーペックハウエルを見出し、ニーチェを介していわゆる生の哲学として、あるいは、ケルケゴールの単独者から実存哲学が生み出される。他方、ヘーゲルの絶対的観念性を批判するまなざしは徹底した現実性、つまり、マルクスの唯物論となって現われる。ところが、もう一つの流れとして、ヘーゲルの自然哲学のその観念的構成は、近代の実証的自然科学者の忌避するところとなる。彼らはヘーゲルの形而上学的構想を捨て、もっぱら感覚的素材（科学的データ）のみを見つめたのである。このよ

うな自然科学の世界解釈の蔓延する中で、自然科学の発達を尊重しつつも、そこに留まることに満足しない精神が「カントに帰れ」と叫ぶのである。したがって、この新カント学派の特色は、一方では自然科学の実証主義的態度を受け継ぎ、ヘーゲル的な形而上学を否定する。つまり、カントと同様、物自体の世界に足を踏み入れないことであり、カントの批判主義を継承しつつ、カントの自然科学の基礎づけを進め、社会科学を基礎づける文化主義・理想主義運動なのである。

日本においてもドイツ哲学は明治20年代以降に大きな影響力を持つがこの時期、大正期においても学問の主流となる。まず、カントの翻訳が陸続と現れる。桑木巖翼・天野貞祐『哲学序説（プロレゴメナ）』（大正2年）、波多野精一・宮本和吉『実践理性批判』（大正7年）、安倍能成・藤原正『道徳哲学原論』（大正8年）、桑木巖翼『純粹理性批判・上巻』（大正10年）、大正13年以降、岩波書店よりカント著作集が発行される。新カント学派に関しては、リッケルトを山内得立『認識の対象』（大正5年）、近藤哲雄『文化科学と自然科学』（大正9年）、米田庄太郎『歴史哲学』（大正11年）、コーエンを藤岡蔵六『純粹認識の論理学』（大正10年）、ウィンデルバントを河東滑・篠原英雄『プレルーディエン』（大正15年・昭和2年）と、訳出している。また、研究書・解説書は、宮本和吉『哲学概論』（大正5年）、朝永三十郎『近世に於ける「我」の自覚史』（大正5年）、同『カントの平和論』（大正11年）、桑本巖翼『カントと現代の哲学』（大正6年）、同『カント雑考』（大正13年）、左右田喜一郎『経済哲学の諸問題』（大正6年）、同『文化価値と極限概念』（大正11年）、安倍能成『カントの実践哲学』（大正13年）、田辺元『科学概論』（大正7年）、同『カントの目的論』（大正13年）、同『数理哲学研究』（大正14年）と出版されたのである。このように日本に新カント学派が受け入れられたのは、先に論じたようなドイツの状況と同じように、この時代日本においても自然主義が興隆し、その素朴唯物論が蔓延し、それに抗するかのよう、近代の自我がその内面性を形成し、個人の自覚を主張する。しかもそれを人類の普遍的原理、すなわち理性主義で標榜することとなる。さらに明治の実学主義に対する反動から、文化主義的であり、リッケルトらの価値を重視し、文化科学を尊重するあり方が好まれたのである。

## 2) 認識論

そういった思想史的動向に加えてそれぞれの哲学者が自覚的・無自覚的に取り組んだことは「認識論」である。西田自身はこの点に関して自覚的であった。西田の『自覚に於ける直観と反省』の「跋」に論じられている。

認識論の於けるカント哲学の重要な功績は真理の考を一変したことである。即ち真理とは実在との一致であるといふ独断論的真理の考を一変して、知識は主観の先天的形式に依つて構成せられたもので、我々が一般妥当的な真理を認めねばならぬのは、

我々は此形式を離れて考へることが出来ない故であるといふ所謂批評論的真理の考を明にした点にあるのである<sup>13)</sup>。

カントの純粹理性は人間の認識能力を吟味し神を人間の悟性の外に置き、人間の認識能力自体を批判的に検討したのである。儒教的思想伝統に依拠する日本人の思考にはそのような発想はなかった。「格物致知」には認識論的批判はなかったといえる。日本の哲学はそれを求めたのである。西田の立場は絶対者を経験の外に置く立場ではない。したがって新カント学派にこれほどにこだわる必要はないのであるが、この認識論的批判考察が「論理」を生み出す以上避けて通れない考察領域であった。

### 3) 個人の自覚

明治の時代と画する大正の時代思潮は、個人の自覚、ないしは人格主義である。日清戦争・日露戦争を通じて展開された「国家」への意識および「国家哲学」は日露戦争以後人々の心から離れ、明治30年代後半の精神的状況は藤村操の華厳滝の自殺や、高山樗牛、綱島梁川に見られるように精神的な煩悶・矛盾の時代であった。さらに社会主義が明治末年の大逆事件によって圧殺されると、青年たちの精神は閉塞状態に陥るのである。このような明治末年の思想状況を打ち破ってゆく思想運動はデモクラシー（民本主義）であり、個々の人格的確立により国家の枠を超えた人類・普遍性と結びつこうとするのである<sup>14)</sup>。

西田幾多郎が『自覚に於ける直観と反省』で「自覚の立場」を打ち出したように、ほぼ同時期「個人の自覚」を標榜して時代の寵児となったのが阿部次郎である。彼の『三太郎の日記』は大正3年に出版された。それは自己の存在の分裂とその省察の自覚の書である。彼の赤裸々な内面の告白書はたちまちベストセラーとなって大正の時代思潮となった。明治30年代の「国家」の枠組みを超えようとする思潮である。阿部次郎の言を借りれば、「余は民族史に規定せらるゝと共に世界史に規定せられ、民族史によって教育せらるゝと共に世界史によって教育せらるゝ「世界人」である。我等は「日本人」であると云ふ事実によつて、余は又同時に「余」自身であり「世界人」であると云ふ事実を——これが事実であることは、曇らされざる眼を以つて自己と自己の内容とを反省したことがある者の何人も拒み得ないところである——この事実を閑却してはならない<sup>15)</sup> 事柄なのである。このように、大正知識人は個人をその自覚的あり方によって「世界人」「人間性」「理性」つまりは普遍性に立脚しようとしたのである。西田の「自覚」もその潮流の一でもあったろう。ただ、西田の「自覚」は阿部次郎らの世代の自覚とは異なっている。西谷啓治はそれをつぎのように表現する。

併しそれにしても、漱石や西田先生などの場合には、自己を確立しようとする態度に、それに続く世代の場合とは違ったところがあつたやうに思ふ。それは、自己が自己の

内へ向って旋回するといふ態度よりは、むしろ自己の中心から前向きに進んで自己を求めるといふ態度であつた。前の態度にあつては、自己の内にさぐり入るにつれて、ますます自己といふものがわからなくなつてくるところがある。譬へていへば初めは太い道であつたのに、先へ進むにつれて道が細く分れ、それが沼につき当つたり森の中で消えたりするのに似てゐる。それはややもすれば虚無に記する傾向を含んでゐる。少なくとも虚無を克服する方向を含んでゐない。それに対して後の態度では、自己を求める方向は逆である。初めから自己の中心に身を置いて、前向きに、自己以上のもの、自己が則るべきものを求め、そこに自己を見出さうとする。つまり、自己の中心において自己を打ち破つて、自己を超えた一層深い内面に自己の源を見出さうとする。それは教養といふだけでなく、一層深く宗教的、求道的であり、知性といふだけでなく一層深く意志的である。漱石や西田先生などの世代におけるさういふ態度は、その世代の人々にまだ東洋精神の伝統が基盤になつてゐたためであるかも知れない。そしてその精神が、流入して来た西洋精神を高く吸ひ上げて、明治の初め以来一つの根本的課題であつた個人における自己の確立といふ方向に大きく開花したのであるかも知れない。さう考へれば、その世代とそれに続く諸世代との間には大きな断層があるともいへる<sup>16)</sup>。

西谷啓治は西田幾多郎を師と仰ぐので西田をともしれば絶対化するきらいがあり、自分たちの世代に対しては評価が低くなる傾向がある。しかし西谷がこのように西田の「自覚」を世代的・時代的に根拠づけるのはまれである。西田を尊敬する多くの人々は純粋経験の独創性や自覚の宗教的深さを個人の資質に絶対化することが多い。ただその深い宗教性や求道的態度を「東洋精神の伝統」に根拠づけることが果たして妥当か、ないしは普遍性のあることかは疑問の余地のあることであろう。この世代間の差異は船山信一も指摘する。

阿部は西田と多くの共通点、あるいはむしろ西田から学んだものをもっている。年齢の相違にもかかわらず、日本哲学の近代化という仕事において、二人はあまり時間のへだたりがなく、共に多くの寄与をなしている。しかし阿部はまた西田と根本的にちがった点、またはむしろ西田に対する批判をもっている。西田において観念論が実在論となり、理想主義が現実主義と結びついたに対し、阿部においては観念論・理想主義が純粋に維持された。また西田においては、内面的個性が全体・無への個性の埋没の危険にさらされていたに対し、阿部においては内面的個性が最後まで維持されている。そこに阿部が純粋に大正哲学、そのヒューマニズム・教養主義を代表し、始めから終わりまでそこで一貫しているゆえんがある。それに対し西田は明治的なものを維持し、そのためにかえって昭和的なものへ乗り越えても行ったが、しかし純粋に大

正的とは見られない根拠をもっている<sup>17)</sup>。

船山の考察のように阿部次郎の個人の自覚は内面性の追求であり、人格主義である。西田の「自覚」は当初から無限性であり全体性であった。その観点は「人格・人間主義」を貫いて「生命主義」へと導いてゆく。彼自身「神秘の軍門に降る」と表現するが、その論理の追求の苦闘は「主語」の立場から逆転して「述語的論理主義」へと方向づける。西田はこの『自覚に於ける直観と反省』を大正6年(1917)に一旦筆を置き、1918年より新たに『意識の問題』(1920)『芸術と道徳』(1923)『働くものから見るものへ』(1927)の思索展開を開始するのである。1917年はロシア革命が起り、1919年には第1次大戦が終結している。大正時代は思想的に一貫していると考えられている。ただ実際にはこの時代で区分され得る。つまり個人の自覚や教養主義ではもはや持ちこたえられない時代が動き出しているのである。それに対して西田の思索は「自覚」の方向から転じて「場所」へと向かう。まさに主語から述語主義なのであるが、それを西谷が指摘する「東洋精神の伝統が基礎となって」と空間的普遍性へと考えるか、あるいは船山のように「内面的個性が全体・無への個性の埋没の危険にさらされる」「明治的なものを維持し、そのためにかえて昭和的なものへ乗り越えても行った」と時間的超越と見なすべきか、検討の余地のあるところであろう。

## 5. 東アジアの哲学的動向

日本の哲学は、西周が哲学と命名して以来、つまり儒教と思想史的に分かって以来中国思想に目を向けない。もちろん井上哲次郎や三宅雪嶺のようにシナ哲学や印度哲学という名で東洋哲学を復権しようとする運動はあった。ただそれは日本哲学の理論補強であって、朱子学・陽明学までの考察で明や清の考証学へのまなざしではない。ましてや中国近代の思想家の苦悩や、植民地化を迫られる朝鮮哲学者の思想的苦悩などを思いやることなど日本の哲学者にはほとんどなかった。また、中国や朝鮮においても日本の哲学動向を模範に自国の思想形成をはかるなどということもない。『善の研究』の中国語訳が登場したのは1929年であり、植民地朝鮮に於いて京城帝国大学が設立されたのは1924年である。しかしそれは東アジア間の哲学上の相互交流などというものではない<sup>18)</sup>。

さてこの時期における東アジア世界の哲学動向の差異は1919年のデューイの中国、日本の訪問、ないしは1920年のラッセルの両国の訪問および講演に対する両国および朝鮮の反応の差異に顕著に見いだせる。

デューイは、1919年日本、中国に招聘されている。日本へは1919年の2月9日に来日し、友人であった新渡戸稲造が学長をつとめる東京女子大学の宿泊施設に滞在した。2月25日から3月21日まで東京帝国大学で八回の講演が開催された。タイトルは、The Position of

Philosophy at the Present: Problems of Philosophic Reconstruction (現在の哲学の位置—哲学改造の諸問題)である。のち『哲学の改造』として岩波書店より刊行されている。それより以前にデューイの思想を日本へ紹介したのは元良勇次郎であろう。元良は1885年ジョーンズ・ホプキンス大学に留学し、デューイの講座を受講し、1888(明治21)年に帰国してから東京帝国大学文科大学にて精神物理学講義でデューイやジェームズの思想を紹介している。また田中王堂や帆足理一郎もデューイに学んでいる。ただ概して日本はプラグマティズムに冷淡であった。1905年桑木巖翼はジェームズのプラグマティズムを偽哲学と断じている。それに対して田中喜一(王堂)が反論するといった展開であるが、日本の哲学受容がカント哲学ないしはドイツ観念論が主流であったことは否めない。その意味では西田の『善の研究』当時のジェームズ理解が特殊であるともいえるであろう。

デューイは日本滞在ののち4月28日に中国へ向かっている。彼が中国に着いたのは5月1日すなわち五・四運動の起こる直前であった。中国では「尚志学会」「北京大学」「新学会」「中国公学」の四団体が招請した。彼の滞在は1921年7月までの3年余りの及び、北京、南京、上海などで五つの大講演会が企画された。この招聘の中心には1915年来の弟子である北京大学教授の胡適、あるいは蔡元培北京大学学長らがいた。デューイも中国をたいそう気に入り「第二の国」と呼んだ。この五・四運動とともにデューイのプラグマティズムは中国哲学界に大きな影響を与えている。

馮友蘭は『自伝』につきのように述べている。

プラグマティズムと新實在論は当時中国で流行していた西洋の哲学思想だった。

五四運動の頃、梁啓超らが尚志学会という組織をつくり、アメリカのプラグマティズム哲学者デューイと、イギリスの哲学者で当時は新實在論者だったラッセルを中国講演に招いたことがある。私がコロンビア大学の大学院にいた時、この大学にもちょうどこれら二つの学派が存在していた。デューイがプラグマティズムを講じ、他の二名の教授が新實在論を講じていたのである。それでこの二学派について、私はかなり詳しい方だった。そして私の哲学思想においては、はじめはプラグマティズムが優勢を占め、のちに新實在論が優勢を占めるようになった。

プラグマティズムの特色はその真理についての見方にある。その真理観は、実是一種の不可知論である。すなわち、認識は経験に由来するもので、人間に認識可能なのは経験だけである。経験の背後にどんなものがあるかといえば、それは知りえないものであり、また、そんなことを問う必要もない。そんな問いは意味をもたないのである。なぜなら、何と言おうが、人間はどのみち経験の範囲を超えたものを認識することができないからだ。したがって、この問題の解決にあたっては、やはり経験がよりどころになる。真理といわれるものは、複雑な経験を筋道だてて説明しうるような、

経験に対する或る種の解釈にほかならない。筋の通った解釈ができれば、それがとりもなおさず真理であり、我々の役にたつ。有用こそ真理である。客観的な真理などというものは存在しないというわけである。

その後、私の哲学思想は次第にプラトンふうの新實在論に変化していき、次のように考えるようになった。真理のみが客観的なのではなく、一切の観念や概念にもそれなりの客観的対象があり、それらの対象はみな人間の認識から独立したかたちで存在する、と。だが、人間の立場からすれば、いかに真理を認識するかについては、何らかの発見の方法によらなければならない。プラグマティズムが主張しているのは、実は真理を発見するための方法であるから、それなりの価値がある。要するに、新實在論が主張しているのは真理自体の存在という事柄であり、プラグマティズムが主張しているのは真理発見のための方法という事柄である。したがって両派は矛盾なく共存することができるのだ、と<sup>19)</sup>。

この文章は1984年に出版されたものに基づいており、中華民国時代・中日戦争時代・中華人民共和国時代の共産党政権時代および文化大革命時代を経ての馮の文章である。現在でもプラグマティズムの評価はアメリカのブルジョア哲学として否定的で胡適などは批判対象となっている。「真理の方法」と表現しているが彼にとってはデューイの哲学は当時最も大きな影響を受けていたであろう。

さて、ラッセルもデューイを招請した中国の四団体が組織した講学社の招きにより中国を訪問、デューイと重なる形で1920年10月から翌年7月まで滞在している。その帰途日本に立ち寄り、2週間の滞在ののち帰国している。そして結末は「親しい中国・不快な日本」で終わっている<sup>20)</sup>。

さて、朝鮮のラッセルとデューイの影響に関しても触れておこう。李光来はつぎのように述べている。韓国で西洋哲学に対する関心が普遍化し始めたのは、1920年に前後する頃であった。とくに、当時の若いエリートたちの西洋哲学に対する関心を大いにかきたて、彼らの知的好奇心を海外留学の決心を促した契機の一つが、1919～20年に北京と東京で行われたバートランド・ラッセルとジョン・デューイの哲学講演であったという。第一次世界大戦の渦中にあったヨーロッパ各国に比べて、社会的不安が比較的少なかったイギリスとアメリカを代表する二人の哲学者の極東訪問は、この地域の若い哲学者たちに西洋哲学のブームを巻き起こすに充分だった。この西洋哲学シンдрームは、韓国内にも飛び火した。それは1919年の3.1事件ののちの閉塞状況を打破するためのものであった<sup>21)</sup>。

東アジアの三国でのデューイとラッセルの中・日来訪の反応の差異が、1920年代のそれぞれの国の政治的・文化的差異を如実に示している。つまり、デューイの新しい社会には新しい秩序が必要であることを強調する再建の哲学は「哲学的改造の本当の衝撃は、特定の問題状況



を改造する方法にある」と訴え、またラッセルの第一次大戦中の徹底的な非戦論、投獄、社会主義への共感あるいは『社会改造の原理』などの著作が、中国・朝鮮の若者たちに東アジア社会の新たな目標を与えたのである。ところが日本の反応はまったく逆である。それは西田の著作にも表われている。

西田は『自覚に於ける直観と反省』においてラッセルについて考察している。「ラッセルなども指摘して居る様に」という言葉で第十八節、十九節、二十節（大正4年1915『芸文』）に連続的運動の説明として引用している。さらに三十節、三十一節、三十二節の数列の外界形式や無限の問題をコーヘンやボアソナレと同列にして議論を加えている。そして西田の自覚的体系に導き入れているのである。

ところが、執筆の数年後のラッセルの来日の際において、かなり評価の差が見受けられる。この時西田幾多郎も改造社の求めに応じて京都のホテルで二十人ばかりの人ともに会見している。さらに『改造』の要請で「不十分の英語で多少の話をした位のことで、印象記を書く様な鋭さと器用さとを有たないのを遺憾とする」と前置きしながら「学者としてのラッセル」<sup>22)</sup>を綴っている。そこではラッセル哲学に冷淡な雰囲気さえ漂っている文章である。「ラッセルがこれまで世に出して居る著述によつて哲学者として如何程の人であるか。氏は認識論に於て新实在論を主張する人である。此点に於て实用主義を主張するデュエー氏とは正反対の立場に立つて居る。（中略）併し私をして有体に云うことを許さるるならば、私はラッセル氏などの新实在論には左程期待するものではない」と述べ、新实在論の考えはボルツァーノ、あるいはマイノングの対象論やフッサールの現象学の中にも含まれている。またドイツ哲学の基礎において一層深いものがある。ただ「数学と論理との関係」に評価すべきものがあるが、「此点に於てマールブルク学派の哲学に同情を有するのである」とする。「社会改造についての著述」については「学問上の著述として価値を論ずべきものではない」<sup>23)</sup>と述べるのである。

#### 【注】

- 1) 坂部恵「束の間の小春日和一大正時代の哲学思想」『日本の哲学』第9号 2008年 8-18頁。  
また同シンポジウムは2007年12月に行われた土井道子記念京都哲学基金シンポジウムである。なお本稿は2014年に刊行した拙著『東アジアの思想対話』（ペリかん社）の第9章（明治期）と第10章（昭和期）との間の時代思潮の欠落を補うために稿を起こしたものであるが、同時に『実践哲学の基礎』（創元社1983）の第二編を書き改めたものである。両著を参照。
- 2) 西田幾多郎全集第17巻岩波書店1966年 308-309頁
- 3) 同第2巻11頁
- 4) 同第1巻75頁
- 5) 同第18巻59頁、76頁

- 6) 同第1巻54頁
- 7) 同314-315頁
- 8) Josiah Royce: The Concept of the Infinite, Hibbert Journal, I, 1902, p. 33
- 9) 西田幾多郎前掲書第2巻16頁
- 10) 同164頁
- 11) 高坂正顕『西田幾多郎先生の生涯と思想』創文社1971年参照。
- 12) 西田前掲書第2巻285頁
- 13) 同337頁
- 14) 個人の自覚あるいは内面的個性性の原理は哲学上では大西祝の『良心起原論』(明治23年)にすでに現れている。これはキリスト教の立場である。
- 15) 阿部次郎『三太郎の日記』角川書店1950年326頁
- 16) 西谷啓治『西田幾多郎』筑摩書房1985年9-10頁
- 17) 船山信一『大正哲学史研究』法律文化社1965年38-39頁
- 18) この件に関しては高坂史朗『東アジアの思想対話』ぺりかん社2014年、同「植民地帝国大学に立つ二人の哲学者—京城帝国大学安倍能成と台北帝国大学の務台製作」に詳論した。そこでは「哲学」という言葉が受容された経緯、中国の大学での「哲学系」、朝鮮の植民地帝国大学での「哲学」展開および日本との差異を詳細に論じている。
- 19) 『馮友蘭自伝2』東洋文庫平凡社2007年34-36頁
- 20) ラッセルの日本滞在については三浦俊彦「B. ラッセルと中国・日本」『比較文学』n. 29 (1986年) pp. 7-21. に詳しい。三浦俊彦は「ラッセルと日本の相互理解がうすっぺらなものでしかなかったというのは、ある意味で当然であって、さしあたり日本の側からいえば、すでに近代国家として一応の成熟をみた壮年日本は、世界大戦後の動揺からも超然とした位置にあって、ラッセルの社会思想等を真に必要としているとはいえなかった。それで大正のラッセルブームは単なる軽薄な流行にとどまって、その後彼の影響は急速に消え去ったのだった」と結論づけている。
- 21) 李光来『韓国の西洋思想受容史』高坂史朗・柳生真訳御茶の水書房2010年158-160頁
- 22) 新版西田幾多郎全集第11巻岩波書店2005年132-135頁、なお西田がそれまで「ラッセル」と表記していたのをこの文章のみ「ラッスル」と表記している。
- 23) 同135頁

【2014年9月9日受理】

## 西田幾多郎と大正哲学史年表

	西田幾多郎関連事項	その他の哲学・思想関係文献	翻訳文献	歴史事項
1910 1911	京都帝国大学助教授 『善の研究』を出版「愚禿観鷲」真宗大谷大学講師			
1912 (T1)	「法則」「論理の理解と数理解の理解」	桑木徹翼『哲学綱要』田中王堂『哲人主義』加藤弘之『自己と倫理』	オイケン『大思想家の人生』(安倍能成) デューイ=タフト『倫理学』(菰田万一郎)	
1913 (T2)	京都帝国大学文科大学教授「自然科学と歴史学」	寛克彦『西洋哲学』和辻哲郎『ニーチェ』桑木徹翼『現代思潮十講』	オイケン『精神生活の哲学』(得能文) オイケン『新理想主義の哲学』(波多野・宮本) カント『プロレゴメナ』(桑木・天野) ニーチェ『この人を見よ』(安倍能成) ベルグソン『創造的進化』(錦田義富)	
1914 (T3)		宇野哲人『支那哲学講話』阿部次郎『三太郎の日記』和辻哲郎『ゼエレン・キエルクゴオル』田辺元「認識論における論理主義の限界」大杉栄『生の闘争』	オイケン『人生の意義と価値』(三並良) ジェイムズ『根本的経験』(永野芳夫) ベルグソン「時間と自由意志他」(北吟) ベルグソン『物質と記憶』(高橋里美) リッケルト諸論文宮本・高橋他)	第1次世界大戦
1915 (T4)	『思索と体験』	岩波哲学叢書(12冊) 刊行開始 安倍能成『オイケン』大杉栄『社会的個人主義』紀平正美『認識論』田辺元『最近の自然科学』野村隈畔『自我の研究』井上哲次郎『哲学、宗教、社会と道徳』鹿子木貞信『文明と哲学的精神』西晋一郎『倫理哲学講義』白井成允『無上命令』	ニーチェ『善悪の彼岸』(金子馬治) フッサール『学としての哲学』(伊藤吉之助) リッケルト『認識の二途』(宮本和吉)	

1916 (T5)	「心の内と外」「現代の哲学」「コーヘンの純粹意識」	安倍能成『西洋古代中世哲学史』速水混『論理学』宮本和吉『哲学概論』紀平正美『哲学概論』朝永三十郎『近世における「我」の自覚史』津田左右吉『文学に現れた我が国民思想の研究』鹿子木員信『カントの「永遠平和」を論ず』	シラー『ブラグマティズム』(田制佐重)ポアンカレ『科学の価値』(山辺元)リッケルト『認識の対象』(山内得立)リップス『倫理学の根本問題』(阿部次郎)	
1917 (T6)	『現代に於ける理想主義の哲学』「種々の世界」『自覚に於ける直観と反省』	阿部次郎『美学』安倍能成『西洋近世哲学史』石原謙『宗教哲学』高橋里美『現代の哲学』吉野作造『憲政の本義』淀野輝淳『認識論の根本問題』左右田喜一郎『経済哲学の諸問題』桑木巖翼『カントと現代の哲学』	ニーチェ『書簡集』(和辻哲郎)	ロシア革命
1918 (T7)	「ライプニッツの本体論的証明」「意識とは何を意味するか」「感覚」「感情」「意志」「芸術の対象界」	田辺元『科学概論』左右田喜一郎『極限概念としての文化価値』岡本春彦『シェリングの象徴思想』田中王堂『徹底個人主義』亀谷聖聲『永遠の平和』	ウィンデルバン『プレレデーエ』(波多野・宮本)カント『永久平和論』(亀谷・相馬)	第1次大戦終戦シベリヤ出兵
1919 (T8)	「経験内容の種々なる連続」「意志実現の場所」「意志の内容」「関係に就いて」「意識の明暗に就いて」	米田庄太郎『カントの歴史哲学』阿部次郎『ニーチェのツアラツストラ』堺利彦『唯物史観の立場から』山川均『社会主義の立場から』和辻哲郎『古寺巡礼』	カント『道徳哲学原論』(安倍・藤原)	ヴェルサイユ条約 3. 1運動5. 4運動
1920 (T9)	『意識の問題』「美の本質」「マックス・クリンゲルの絵画と線画の中から」	和辻哲郎『日本古代文化』宇野哲人『支那哲学の研究』坂口昂『概観世界思潮』藤岡蔵六『コーエンの思惟内容』波多野精一『宗教哲学の本質及其根本問題』	『資本論』(高島素之)コーヘン『純粹意識の論理学』(村上寛逸)リッケルト『文化科学と自然科学』(近藤哲雄)	
1921 (T10)	「感情の内容と意志の内容」「真善美の合一」「反省的判断の対象界」	出隆『哲学以前』桑木巖翼『文化と改造』米田庄太郎『カントの哲学』河上肇『唯物史観研究』姉崎正治『理想主義と現代文化』西田天香『懺悔の生活』倉田百三『愛と認識との出発』村岡省五郎『知識の問題』長谷川如是閑『現代国家批判』土田杏村『文化主義原論』波多野精一『西洋宗教思想史』美濃部達吉『日本憲法』	ウィンデルバン『歴史哲学』(四宮兼行)コーヘン『純粹意識の論理学』(藤岡蔵六)コーヘン『新理想主義哲学序論』(児玉達竜)	

1922 (T11)	「社会と個人」「行為的主観」「美と善」「意志と推論式」「作用の意識」	阿部次郎『人格主義』賀川豊彦『生存競争の哲学』宮本和吉『岩波哲学辞典』米田庄太郎『リッケルトの歴史哲学』金子馬治『現代哲学概論』左右田喜一郎『文化価値と極限概念』朝永三太郎『カントの平和論』木村泰賢『原始仏教思想』	ワインデルバルント『近世哲学史』(村岡典嗣) ジェームズ『宗教的経験の諸相』(比屋根安定) ジンメル『カントとゲエテ』(谷川徹三) ナトルプ『フツセルの純粹現象学考案』(細谷恒夫) ハルトマン『体系的的方法』(橋高倫一) フイッシャー『カント哲学批判』(大関増次郎) リッケルト『歴史哲学』(田辺重三) リップス『美学汎論・各論』(稲垣末松)	
1923 (T12)	「法と道徳」「真と美」「芸術と道徳」「直接に与えられるもの」「直観と意志」	左右田喜一郎『テレオロギー考察』土田杏村『文化哲学入門』紀平正美『行の哲学』松永材『カントの哲学』西田幾多郎『芸術と道徳』船田享二『カントの法律哲学』大島正徳『経験派の哲学』北一輝『日本改造法案大綱』	ジンメル『貨幣の哲学』(恒藤恭) ナトルプ『社会理想主義』(久保正夫) ブレンターノ『アリストテレスの存在論』リッケルト『哲学の概念』(坂崎侃)	関東大震災
1924 (T13)	「物理現象の背後にあるもの」「内部知覚について」	左右田喜一郎『カント哲学に対する一小疑問』安倍能成『カントの実践哲学』稲毛金七『カントの哲学』宇井伯寿『印度哲学研究』桑木巖翼『カント雑考』松永材『カントの道徳哲学』植田寿蔵『芸術哲学』川合貞一『カントと現代哲学』田辺元『カントの目的論』大関増次郎	カント著作集刊行開始ワインデルバルント『プラトン』(田中・出) カツシーラー『自由と形式』(三土興三) シュタウデマイガー『道徳の経済的基礎』(波多野鼎) ナトルプ『批判主義に基づく哲学的教養学』(稲垣末) リップス『自然哲学』(八倉萬壽)	
1925 (T14)	「表現作用」「働くもの」	左右田喜一郎『文化哲学より見たる社会主義の協同体倫理』金子馬治『芸術の本質』左右田喜一郎他『新カント派の社会主義観』森戸辰男『思想と闘争』石原純『科学の根本問題』田辺元『数理哲学研究』	オイケン『大思想家の人生観』(安倍能成) デイムタイ『哲学の本質』(勝部謙造) パウルゼン『カント』(伊藤保美)	治安維持法 普通選挙法
1926 (T15/S1)	「場所」「取り残された意識の問題」	三木清『パスカルに於ける人間の研究』見玉達童『カント哲学』大島正徳『近世英国哲学史』土田杏村『日本、支那現代思想研究』平泉澄『中世に於ける精神生活』和辻哲郎『日本精神史研究』	ワインデルバルント『哲学概論』(松原寛) ウィンデルバルント『ブレラー・ダイエン』(河東・篠原) カツシーラー『実体概念と関数概念』(馬場和光) シュプランガー『文化哲学概論』(辻幸三郎) バウフ『幸福と人格』(岩崎英恭)	

# Kitaro Nishida's Position on 'Self-consciousness': From the Zeitgeist of the Taisho Era

KOHSAKA, Shiro

Kitaro Nishida's book "Intuition and Reflection in Self-consciousness" was published by Iwanami Shoten in 1917. His development into philosophy started with his position on 'the pure experience' in the book "An Inquiry into the Good". This was followed by his position on 'self-consciousness' in "Intuition and Reflection in Self-consciousness" and finally on 'place' in "The Last Standpoint", in which he changed his theoretical inquiry after 1918 from the standpoint of the subject to that of the adverb. From this notion of 'place' his Showa Era started, after he devoted himself to 'public dialectics'. Most have scrutinized Nishida's philosophical evolvement from his development of thought, or its philosophical embodiment in regard to ethics, art, history and the state etc., or its inner relationships. Others have also discussed its relation to world philosophy. In this paper I would like to examine Kitaro Nishida's intellectual evolvement as an individual endeavor and how it relates to the zeitgeist of the Taisho Era. In his historical limitation ("from being limited to limiting"), Kitaro Nishida's philosophy opened up the spirit of these times. Lastly I want to bring East Asia's influence in the picture, as Japan's philosophical agency was substantially determined by world philosophy and its contemporary thoughts.