

「底」への超越と「私と汝」

鈴木亮三^{*1}

Transcending into Profound and Nishida Kitaro's "The 'I' and the 'Thou'"

Ryozo Suzuki^{*1}

Abstract - The word “profound” (底 Soko) in Nishida Kitaro’s “*The ‘I’ and the ‘Thou’*” is one of his philosophy’s most important terms but has not been analyzed as such. He always developed his thought by reconsidering the notion of “profound,” to which he referred from his first published book, *An Inquiry into the Good*, till the end of his career. This paper analyzes the notion in its context, as well as other notions surrounding it. These notions influenced the philosophers of the so-called “Kyoto school,” who developed their own thoughts by using some of Nishida’s notions, though not all of them. For instance, Nishida defined the relationship of “I and thou” as a dialectical process, but both Tetsuro Watsuji and Hajime Tanabe interpreted it as a mere interaction, one which they thought cannot construct a persons’ social relatedness. Moreover, they did not use some of Nishida’s terms from “*The ‘I’ and the ‘Thou’*” notion, such as the “calling of the other” and “resurgence.” In a similar manner, Kiyoshi Miki kept his distance from Nishida’s discourse but argued for a “calling of the other” in different contexts. Miki’s discussion was left incomplete as *Philosophical Anthropology*, though it dealt with and criticized Nishida’s “I and Thou” relationship in its final chapter. Both looked at this dispute, which had not been discussed, as an opportunity to develop their own thoughts. These facts will make clear how close to and different from Nishida’s are the philosophical concepts of Watsuji, Tanabe, and Miki. They will thus also show us that Nishida’s concept of “I and Thou” can be understood as a juncture for that school. In tracing out their similarities and differences, this paper describes the development of Nishida’s notion of “profound.”

Keywords : life, profound, “I and Thou”, dialectic

1. はじめに

西田幾多郎(1870-1945)は35歳の明治38年7月19日に、「余は psychologist, sociologist にあらず life の研究者とならん。」と日記に記した(17.148)¹。20世紀の初め(1905年)に書き記さ

れたこの哲学的な life の探求への決意は、今日でもなお意味を持つ。life とは何か——この問いは、18世紀末から19世紀初めのドイツ観念論における *Leben* の思想圏や20世紀初頭の西洋のいわゆる「生の哲学」に至るまで、合理性和非合理性とを併せ持つものとしての「生」の探求のもとに諸学問の知見を吸収しながら生成した思考に共通する問いである。それらの哲学だけでなく、当時の他の哲学や諸学問からも多くを学びつつ、西田は自らの哲学を築き、いわゆる京都学派という思想運動を生成し

¹ 西田幾多郎の著作からの引用は、次の全集版を用い、文中に巻数と頁数を組み込む。西田幾多郎全集 岩波書店、1978-1980(第3次)。二次文献の中の引用文の頁数の指示も、この版のものに合わせた。引用全般について強調などは省略。漢字は新字体に変更した。なお、2020年5月で

西田幾多郎生誕150年を迎えられた。

^{*1} 岡山大学大学院ヘルスシステム統合科学研究科

^{*1} Graduate School of Interdisciplinary Science and Engineering in Health Systems, Okayama University

た。最晩年に至るまで、西田の関心は、生命にあったと言える²。本稿で見るように、西田の独自の哲学において、「lifeの研究」への意志を表す語は「底」である。この「底」という概念は、西田の思索の生涯を貫く重要なものであり、終始一貫して西田の思想的生命が躍動している「場所」とであると言える。

この躍動の軌跡ののうちで本稿が注目するのは、今日の西田論においても重要な論文「私と汝」(1932年初出)である。ここで西田は、その哲学の問題圏を深化させ、身体を持つ具体的な「私」と「汝」へと拡張させた。この哲学的展開は、西田の影響圏にある哲学者に浸透し、社会理論、倫理学、哲学的人間学、芸術哲学などの形をとった思想が結晶するのに大きな影響を与えた。しかし今日では、「私と汝」そのものの研究は多いが、その当時の影響圏をも含めた考察はなされてこなかった。

そこで、本稿は西田幾多郎の「底」への超越の志向性をもとにその一節に対して注解を試みる。この分析によって、「私と汝」にみられる根本語群を取り出す。これによって、西田の論文の発表後にその周辺に起こった様々な「私と汝」論と対照することが可能になり、西田自身の含意を明らかにすることにもなると思われる。例えば、本稿でも見る和辻や田辺らによってなされた同時代の反応を辿れば、西田の用いた概念群がそのまま周囲の議論でも使用されたわけではない。彼らの議論と西田のそれとを付き合わせることで、両者の差異が浮き彫りになるであろう。こうした作業は、これまでの研究では閑却されてきた³。そこで、本稿では、「底」への超越の志向をたよりに、この志向が「私と汝」へと合流する様を見届け、その影響圏の思考との

対照を行うことで、西田の哲学の特質を明らかにする。この分析は、思想的運動がどのように現れ、その運動全体がどのように展開していくかの一端をも提示することになるであろう。

2. 生と底

本稿の冒頭で引用した西田の日記は、さらに次の様に続いていた。「禅は音楽なり、禅は美術なり、禅は運動なり、之の外心の慰藉を求むべきなし、行住坐臥同隻手有何声、若し心子供の如く清く純一となり得ば、天下の至楽之にすぎたるなし」。この記述について、その高弟、高坂正顕(1900-1969)は、ここに「言わば生の哲学者たらんとする抱負」を読み、「殆ど哲学者の誕生を告げるものではないだろうか。少なくともその明確な受胎を告げるものではないであろうか。」と書き留めている⁴。ではこの哲学はどのような特性を持つことになったか。

高坂は、そのように記す前に、西田の歌について触れている。「大海原立つさぎ波も奇しきかな 常世の国に通うと思へば」を引き、「その背景には先生の深い生命衝動とともに、幼時の北国の海の想い出が潜んでいるのではなかろうか。先生は動くものを愛された、生きたものを愛された。先生の哲学は生きたものの哲学であり、生の哲学であった。」と述べている。lifeは北国に打ち寄せる波形と重なり、西田の思索そのものとなった。高坂は、「もし比喩が許されるならば海の哲学であった。」と続け、53歳の西田が詠んだ次の歌をさらに引いている。

わが心深き底あり喜も 憂の波もとどかじと思う

これを評して、「先生の生命の大海原は、戯れを許す明るい南国の海ではなく、むしろ峻厳な北国の海であろう。無限の浪が島もなく続きながら、しかもいかなる喜びも憂いの浪もとどかぬ深い底のある海であったであろう。」としている⁵。確かに、西田は海を愛し、波を飽かずに見続け、そこに無限を見た。

ともあれ、高坂は、「底」を水底の意に解している。それは喜と憂の波がその下に湛えるものとして、表波から無限に離れた深い深い水底を連想させる。

19日の日記はさらに続く。「Non multa sed multum」。(日記の見返しにも掲げられた言葉は、「広カラネド深く」という意味のラテン語であり、師のケーベルより教えられたという⁶。哲学の概念として見るとき、「底」は別の様相のもとに現れる。高坂が見抜いていたこの深き「底」への西田の志向は、実際、著作としては『善の研究』から最晩年の論文に至るまで存在し、この概念はそのときどきで重要な役割をはたしていたと言える⁷。

² 野家啓一は、西田とフッサールのそれぞれの哲学的な軌跡を重ね合わせ、西田が最晩年に目指した哲学的境位を「歴史的生命の目的論」と規定している。野家啓一、歴史の中の身体、西田哲学、上田閑照編、創文社、1994、p.98。

³ この問題と関連して、左派陣営の論者である務台理作(1890-1974)、船山信一(1907-1994)ですら、西田の取り出した個と歴史的世界の問題に一定の評価を与えていることは注目されてよいように思われる。務台は1968年の講演「日本の哲学はこの八十年間にどのように動いてきたか」のなかで、西田の「個体の問題」が人々を「感化」する重要な問題であったことを回顧している。務台理作著作集 第9巻、こぶし書房、2002、p.61以下。船山信一もまた、「西田を厳密な意味での日本の近代哲学の端初にするものは、彼の内面性、個体性の論理である。」とし、その歴史的文脈を的確に回顧している(『大正哲学史』1965年)。ただし、「主体としての個体性をそう失させる」論理をも含むとも注意している。船山信一著作集 第7巻、こぶし書房、1999、p.286-8。とはいえ、『日本の観念論者』(1956年)において、船山は西田の『日本文化の問題』を引きながら「西田哲学が現実の中にある人間を問題とした点は、たとえば三木清などが最も留意した点であり、この点は今もおおきく生きており、且つ将来の哲学にも課題として残る点である。彼が「我々が此処に生れ、此処に働き、此処に死に行く、この歴史的現実の世界」といっている点や、「この歴史的現実の世界は、我々がそこから生れそこへ死に行くのみならず、我々が此処に物を作り、作ることによって作られて行く世界でなければならない。」といっている点などは、やはり将来の哲学にとっても出発点として認めねばならないところであろう。」と、西田の着眼を高く評価している。船山、同著作集 第8巻、1998、p.190。

⁴ 高坂正顕著作集 第8巻、理想社、1965、p.40。高坂は、初期のカント研究、独自の歴史哲学で名高く、京都大学をはじめとした多くの大学で教鞭を執った。戦後は数年の間において京都大学教育学部に転属復職し、後に東京学芸大学へと転じた。

⁵ 高坂、前掲書、p.18。

⁶ 竹田篤司、西田幾多郎、中央公論社、1979、p.258。

⁷ 渡邊二郎は、西田の文章から、「底」という語を洗い出している。その

おそらく先に述べた様な連関を意識しつつ、高坂正顕は、『私見 期待される人間像』のなかで、「人間は何らかの超越との関わりなくしては人間であり得ない」とし、超越の方向について語っている。なかでも興味深いのは、アンリ・ベルクソン（1859-1941）らを含む「生の哲学」の超越の方向についての指摘である。高坂は生の哲学のうちに、機械文明との対決をも含意する「原始的なものへの動き」を見ている。そのうえで、生の哲学において、「バイタルな意味での生命をわれわれ自身の生命の根底におき、いわば底に向かって超越するということにおいて、人間的生命の根底を確保しようとする」傾向を見定めている⁸。高坂はここで西田について触れていない。しかし、「生の哲学」といういわゆる歴史的な思潮という枠組みを離れてみれば、西田の志向が当然想起されざるをえない。本稿で扱う論文「私と汝」前夜の西田の講演（「昭和6年〔1931年〕の晩秋」と高坂は回想している。）を聴いた高坂は、その著『歴史的世界』の初めで、我々は現在から過去と未来に行くのではない、却って永遠かの今から現在の中におりてくる、過去におりてくる、そしてまた未来におりてくる、という表現をあえて試みる勇氣を与えられたのは、この先生の講演に力づけられてであったのである。」と述べている⁹。「おりてくる」という下降のイメージは、他ならぬ西田から得たものと思われる。

実際、例えば、高坂の上述の議論を参照しつつ、市川浩は、西田を論じている。市川は、身体論を基調とし、「ボディー・イメージ」と思想史とが交錯するコンテクストのなかで「方向性と超越」を見事に描き、西田幾多郎の超越の志向について、市川が「下への超越」と規定している。

うえで、「西田のいう「純粹経験」「直接経験」とは、根本的には、こうした自己の「深き奥底」に触れ、汲み尽くしえない生命の流動に触れる経験のことを指している。」とし、論文「私と汝」を引用しつつ、「強く歴史に内在的な立場を取り始める」という印象を持つと述べている。そのうえで、しかし「西田にとっての實在的現実とは、果たして、ほんとうにこのような社会的歴史的現実的實在に尽きていたのであろうか。」という疑問を提出している。渡邊二郎、西田幾多郎の思索：深き底。放送大学研究年報、17巻、2000、p.53-75。私見では、以下に見るように、もっぱら「歴史的現実的實在」を基盤として哲学を展開したのは、和辻や田辺以降の思想であるように思われる。

⁸ 高坂正顕 私見 期待される人間像 筑摩書房、1965、p.70-2。同書で西田を「下への超越」の哲学者として言及されなかった理由は、本稿で見るように、個どうしが相対する社会・歴史的世界をも西田が問題としたことを高坂が認識していたからであろう。

⁹ 高坂、前掲著作集 第8巻、p.159。高坂の触れている文言は、『歴史的世界』（1937年）序論にある。同著作集 第1巻、p.23。同じ書物のなかで高坂は、本稿でも触れる「呼びかけ」（西田と違い「声」とは言わないが）というモチーフとともに「汝としての過去」という一節を設けている。ある種の「直覚的なもの」によって、「過去は自らの内に自己の主体性を回復する。それは断片的な表現の集積ではなくして、自らを統一的に表現するものとなる。それは一つの汝になったのである」。前掲書、p.103。西田もゲーゲルテンを受けて「我々は……過ぎ去った汝として過去を見ることによって、真の歴史が始まる。」（6. 418）と述べる。

「下への超越」をより自覚的に徹底して追求したのは、西田幾多郎である。「我々の自己の底には何処までも自己を超えたものがある。而もそれは単に他なるものではない、自己の外にあるのではない。そこに我々の自己の自己矛盾がある。此に我々は自己の在処に迷う。而も我々の自己が何処までも矛盾的自己同一的に、真の自己自身を見出す所に、宗教的信仰というものが成立するのである」という。しかし自己の底にある自己を超えたものは、いわゆる神のような超越的な存在ではない。「我々の自己自身の底に、何物も有する所なく、どこまでも無にして、逆対応的に絶対的一者に応ずるのである。我々の自己が何処までも自己自身の底に個の尖端に於いて、自己自身を超えて絶対的一者に応ずると言うことは、そこに我々の自己がすべてを超越することである。」（11.448-9）これは対象論的に自己が無になるとか、自己が無差別的になるということの意味しない。「自己が自己の底に自己を超えるということは、単に自己が無になると言うことではない。自己が世界の自己の表現点となることである。真の個となることである。真の自己となることである。」（11.449）キルケゴールの場合には、本来的な自己、真の自己は「上への超越」においてあらわれる自己であった。それに対して、西田のばあいには、自己を自己の底に超える「下への超越」において、真の自己があらわれる。自己を超え出ることによって真の自己になるという構造は共通しているとはいえ、両者の超越の座標の取り方、超越のイメージは対照的であり、これはおそらく両者を支えていたキリスト教と禅という既成宗教の枠組みのちがいのみではない、より普遍的な発想のちがいを示すものといえよう¹⁰。

ここで市川が多く引用しているのは、西田最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」である。この論文には他に、「宗教心と云ふのは、何人の心の底にもある。……我々の自己の底には何処までも自己を越えたものがある、而もそれは単に自己に他なるものではない、自己の外にあるではない。」（11.418-9）という文もある。とりわけこの論文には「底」（「平常底」の「底」を除いて）の語が多い。

この語は同時代の哲学において、一定の意味を持っていた。西田自身のlifeの哲学とは別に、一般的な意味での生の哲学というとき、西田と同じ下への超越を志向する哲学者がいたからである。それは、西田もはやくから親しんでいたベルクソンである。その著『創造的進化』の中に、例えば次のような文言がある。

私たちの所有のうち外面性からなるだけ離れていて、同時に知性めいたところのなるべく染みこんでいないものに自己を集中しよう。自分の最深底におりて、ここは自分に固有な生命の最内奥だと感じられる地点をさがそう
Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous

¹⁰ 市川浩、身体論集成 岩波書店、2001、p.246-7。

nous sentons le plus intérieurs à notre propre vie.¹¹

ベルクソンによれば、ひとはこの「最深底 plus profond」において生命そのものに触れ、「掛け値なしに自由な活動とひとつになりきった瞬間」を持つ。ベルクソンの生命は畢竟「巨大な波 une onde immense」¹²である。西田もまた、海の底を意味するヴァレンティヌスの「深底 Bythos」(2319 他)を好んだ¹³。「知識の錘を以てして達することのできない深底」(3.60)の存在の把握は、西田の哲学の基調をなしており¹⁴、『善の研究』においてもすでに顕著であったと考えることができる。

また我々は普通に意志は自由であるといっている。しかしいわゆる自由とは如何なることをいうのであろうか。元来我々の欲求は我々に与えられた者であって、自由にこれを生ずることはできない。ただ或与えられた最深の動機に従って働いた時には、自己が能動であって自由であったと感じられるのである。これに反し、かかる動機に反して働いた時は強迫を感じるのである。これが自由の真意義である。

¹¹ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris; Presses Universitaires de France, 1991⁵, p.201. 創造的進化 眞方敬道訳 岩波書店, 1979, p.240. 訳文は一部改変している。

¹² Bergson. op., cit., p.266. 同訳書, p.314. 他に *le vague* とも言う。もっとも、本稿で考察する「私と汝」で西田は、「ベルクソンの生命には真の死というものはない。故に彼の哲学に於いて空間的限定の根拠が明でない。真の生命というのは、唯私の所謂死即生なる絶対面の自己限定としてのみ考え得るものでなければならぬ。」とし、死すべき個体の生成の原理のないものとして、ベルクソンを批判している(6.356)。

¹³ 西田の「底」に対応する外国語は、本稿でも紹介する Bythos というギリシア語やベーメの Ungrund 以外に自身の本文には存在しない。例えば、次の西田の著作の英訳では *depth* を中心として *ground* という訳語もあてられている。「底」が西田の術語として認識されていないことがわかる。Last Writings *Nothingness and the Religious Worldview*. Translated with an Introduction by David A. Dilworth, U.S.A.; University of Hawaii Press, 1987. 渡邊二郎は、西田の「底」という語に注目し、用例を多く拾っているが、summary でドイツ語の Grund という語をあてている。ドイツ語表記としては細分化できないとしても、この語は、西田が論理的な意味での「根柢」にあたるように思われる。渡邊二郎、西田幾多郎の思索：深き底。放送大学研究年報 2000, 164-186. 本稿では、『善の研究』でのボードレーの *De Profundis* の引用や、本稿で挙げたベルクソンの用語法などから、英語の区別を用いて、理論的な根拠としての *ground* と区別して、*profound* を提案したい。「底」は明らかに、西田が自覚的超越を問題とする際の術語である。

¹⁴ 檜垣立哉は「底」への志向を「垂直的」志向とし、「私と汝」所収の『無の自覚的限定』以降、その志向が、自己-他者関係をはじめとした「水平軸」に「織り込まれ」、この意味でその哲学に「転回」が生じた、という主張を繰り広げている(p.40-1.)。しかし、「水平軸」の「非対称性」のみを重視した読解になっているように思われる。檜垣立哉、西田幾多郎と生の哲学。西田哲学会年報 4 巻, 2007, p.39-54. 坂部恵はその卓抜な西田論において、「水平的」と「垂直的」という語をはやくから用いていたが、高坂の「超越の方向」という議論に連なるものとも言う。坂部恵、西田哲学。上田閑照編、創文社、1994, p.58.

(1.115)

ヤコブ・ベーメのいったように、我々は最深なる内生 *die innerste Geburt* に由りて神に到るのである。我々はこの内面的再生において直に神を見、これを信ずると共に、ここに自己の真生命を見出し無限の力を感じるのである。信念とは単なる知識ではない、かかる意味における直観であると共に活力であるのである。凡て我々の精神活動の根柢には一つの統一力が働いている、これを我々の自己といいまた人格ともいうのである。(1.177)

我々が深く自己の意識の奥底を反省してみる時はかつてヤコブ・ベーメが、神は「物なき静さ」であるとか、「無底」Ungrund であるとかまたは「対象なき意志」Wille ohne Gegenstand であるとかいった語に深き意味を見出すこともでき、また一種崇高にして不可思議の感に打たれるのである。(1.190)

さしあたりここに引用した 3 つの文章には、共通点がある。それは「深さ」への個体の沈潜というモチーフである。第一の引用部には、「最深の動機」とある。真の動機は、自己の表面にはない。強迫のない自由は、自己の深部から生ずる。この思考は、第二の引用部におけるベーメの語の翻訳にも表われる。*inner* という語について、「内なる」という基本的な意味に加えて「深い」という方向性を付加して訳している。通常、前者の意味でとることが多いこの語に、「深い *tief*」という下への志向性を加えて訳しているのである。「吾が心」にある、表波の届かぬ「深き底」は、すでにここに記録されていたというべきであろう。この訳語の選定が伏線となって、「精神活動の根柢」と続けられていることは明白である。言うまでもなく、「根柢 (*Grund*)」は、「下」に属するものだからである¹⁵。その探求は「自己の意識の奥底」への反省にほかならない。西洋の伝統からして上にあるべき「崇高」は、西田にとって下に、深き底にある。ここにある種の「逆対応」的なありかたのひな形がある。通常の意識性に現前する世界を超え出るのは、「下への超越」においてであり、「底」において自分にもっとも固有なものが存在するのである。

3. 西田における「底」の展相

前節で引用した市川は、西田について触れる前に、「下」に含意される太古のイメージを解釈している。市川によれば、「下」は、「産みの根源としての能産的価値」を持ち、「地母神」として「生殖と死の象徴」としての「両極的聖性」を帯びる¹⁶。この

¹⁵ 一般的に、論理的にあるものを基礎づけるものについて、西田は「根柢」という語を用い、そのようなものへの主体的で自覚的な関係における超越が問題となるときは、「底」という語を用いていくようになったと考えられる。

¹⁶ 市川、前掲書, p.244.

シンボリズム解釈は、ある意味では一般的なのであろう。この「両極の聖性」のうちに含意される自己変容のシンボリズムと、西田の「底」への志向のうちにある、それまでの自己の死を通じての「真の自己」への変容という、ある意味で西田の哲学の根幹をなすモチーフとが、ここで符合してはいる。生と死のイメージを介した自己変容と「底」とが、西田において分かちがたく存在しているということは、見逃せない事実であろうと思われる。

西田自身も、「下」の豊富な含意を論理的に精確に記述しているように思われる。西田にとっては、「自己の底」において、我々の通常の自己が没し、「真の自己」「真の個となる」ことは——西田の評価した W. ジェイムズ (1842-1910) の言う「二度生まれの哲学 the twice-born philosophy」をひくまでもなく——、死と再生を含意していること、西田の言う「底」に住まう「絶対的一者」が「地母神」的性格を持つことは否定できないであろう。実際、前節で言及したベルクソンも、自己の最深底に降りて生命そのものに触れる瞬間について次のように述べている。

そこにはもはや事象的な持続はあとかたもなく、はてしなく死んでは生まれかわる瞬間的なものしかない¹⁷。

この生と死の区別のない存在に触れる際、この私の生は、そのものとしては否定される。西田であればこの否定を死と呼ぶであろう。西田もまた、前節に引用した、『善の研究』で、「我々の精神活動の根柢には一つの統一力が働いている、これを我々の自己といいまた人格ともいうのである。」と記していた。「根柢」にある統一力は、おそらくベルクソンの生命と共鳴する何かのである。

我々の神とは天地これに由りて位し万物これに由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外に神というべきものはない。もし神が人格的であるというならば、此の如き実在の根本において直に人格的意義を認めるとの意味でなくてはならぬ。然らずして別に超自然的を云々する者は、歴史的伝説に由るにあらざれば自家の主観的空想にすぎないのである。また我々はこの自然の根柢において、また自己の根柢において直に神を見ればこそ神において無限の暖さを感じ、我は神において生くという宗教の真髄に達することもできるのである。(1.176)

この統一力と通常の自己が合一することを、西田は死と再生として描いている。

我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知れば畜に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道徳も実にここに尽きて居る。而して真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみである。而してこの力を得

るのは我々のこの偽我を殺し尽して一たびこの世の欲より死して後蘇るのである。(1.167-7)

通常の意識性の水準における我が没して、自己の底にある合一・統一の力を獲得する。ここに、西田の哲学の根本意匠があるといっても過言ではないであろう¹⁸。

この西田の哲学的な基調も、ひとつの転回を迎える。同時代の人間もそのように見ていた。たとえば、三宅剛一 (1895-1982) は、『善の研究』に始まる前期から、歴史的世界が主題になるの後期への転回を論じている¹⁹。歴史的世界とは、個と個の織りなす横のつながりの問題圏のことである。なかでも、論文「私と汝」(1932) は、西田の影響圏内にいた哲学者たちに浸透し、それぞれの思想が歴史的世界という問題圏へと踏み入れるきっかけとなった。この論文を一つの契機として、彼らはそれぞれの哲学的な歴史の含意を問うていったからである。その意味で、この論文は、ひとつの思想史的なエポックをなす作品と言うことができる。では、何が問題であったのだろうか。たとえば、「私と汝」には次のような一節がある。

自己の底に絶対の他を認めることによつて内から無媒介的に他に移り行くといふことは、単に無差別的に自他合一するといふ意味ではない、却つて絶対の他を媒介として汝と私とが結合するといふことでなければならぬ。自己が自己自身の底に自己の根柢として絶対の他を見るといふことによつて自己が他の内に没し去る、即ち私が他に於て私自身を失ふ、之と共に汝も亦この他に於て汝自身を失はなければならない、私はこの他に於て汝の呼声を、汝はこの他に於て私の呼声を聞くといふことができる。(6.398)

この一節は、いわばこの論文の要となる箇所である²⁰。本稿で考

¹⁸ 森哲郎は、西田のうちに、奥底に還る運動を「脱自」として、さらにそこから「生きて出る」運動を独自の意味で「表現」と規定し、「「脱自と表現」との相即」という「二重の運動」を西田の思考のうちに徹底的に読み込んでいる。森哲郎、西田幾多郎における「表現」思想——『善の研究』の成立と転回、日本哲学史研究、京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要、2018、15巻、p.4-5。

¹⁹ 三宅剛一、人間存在論、勁草書房、1968、p.213。三宅剛一は数理哲学、現象学研究に従事し、三宅の西田評価を西田自身が気に掛けていたことはよく知られている。東北大学、京都大学等で教鞭を執った。とりわけより詳細な西田の思索の時代区分は、古典的な時代区分として、上山春平によるものがある。上山春平、絶対無の探求、日本の名著47、中央公論社、1970、p.67。他にも多くの時代区分があるが、ここでは枚挙しない。上山の区分をほぼ継承しつつも、藤田正勝が「私と汝」論文をもって、「西田の思索の転換」を画するものとし、「意識」ないし「自己」から「世界」への転換と規定している。藤田によれば、「私と汝」以降の「西田の思索は、「私と汝」で論じられたものを「論理的に基礎付け」、「体系化する」ことへと向けられていったと言ってもよい」。藤田正勝、人間・西田幾多郎、岩波書店、2020、p.205。

²⁰ この一節は、木村敏が精神医学的注釈を行って以来、多くの論者が解釈を試みてきた箇所である。木村敏著作集、第1巻(西田を分析した『分

¹⁷ Bergson. op., cit., p.202. 前掲訳書、p.241

察してきたように、ここにも「底」が重要な意味を持っている。この時期の西田もまた、下への超越を試みていることは明らかであるが、そこで言われている意味は、この箇所に関して精神病理学的読解を提示したことで知られる木村敏の読みが明解に示している。

私が絶対的に唯一の私として自分自身を体験するということは、私が私自身の生命を、私自身が現にいまここで生きているということ、つまり私の個別的生存を、ありありと感じとっているということではなければならない。しかしそれと同時に私はこの私の個別的生命の根底に、それとはまったく別の、私個人を生かしていると同時に他者たちをも生かしている生命、他者たちだけでなくすべての動物や植物、「生きとし生けるもの」たちをも生かしている根源的生命を感じとっている²¹。

木村によれば、畢竟、「絶対の他」は、個体の生と死を超えた存在である。通常の意識性は、自他未分の原的生命の住まう自己の「底」へと不断に関係している。個は、普遍的なものとの関係において存在する、という近代哲学的にオーソドックスな議論からも理解できる。私と汝という個体は、それぞれ、同一の一般者を根源として持っている。「絶対の他を媒介として汝と私とが結合する」という必然性を持っている。個々の人間は、木村のいう「根源的生命」を根拠として持っていると言っているのである。

「私と汝」の為した転回は、「個体は個体に対して個体である」という個体としての私と汝の関係という思想を付加しているのだとしたら、さらにどのように考えるべきであろうか²²。先の西田の文章の直前に、次のような文章がある。

自己が自己に於て絶対の他を見ると考へる時、我々の自己は死することによつて生きるといふ意味を有し、他の人格を認めることによつて自己が自己となる、私の根底に汝があり汝の根底に私があると云ふことができる。かゝる弁証法的限定に於ては私に於て見る他と考へられるものは、単

なる他ではなくして汝の呼声の意味を有つていなければならない。すべて表現と考えられるものはかゝる意味を有つたものでなければならぬ。(6.397)

ここでもう一度、西田からの引用「自己の底に絶対の他を…」の後半部をみてみよう。「(a)自己が自己自身の底に自己の根柢として絶対の他を見るといふことによつて自己が他の内に没し去る、即ち(b)私が他に於て私自身を失ふ、(c)之と共に汝も亦この他に於て汝自身を失はなければならない、(bb)私はこの他に於て汝の呼声を、(cc)汝はこの他に於て私の呼声を聞くといふことができる」。試みに、読点を基準に分類した。(a)は、事象全体の一般化である。「即ち」以下は、私を軸に描いた(b)と汝を軸に描いた(c)の系列に分かれる。とはいえ、この文は、一文であることに注意しなければならない。私が己の底にある「絶対の他」のうちに没するということと、汝がその「絶対の他」のうちに没するということとは、同一の事象である。(a)の「自己」には、「私」と「汝」のそれぞれが入り、そのうえで、西田はこの自己と他の関係を単なる交互的・相互的な、交替の関係とは規定していない。それは、二つ目の引用で、私と汝の関係を、「弁証法的限定」と呼んでいることからわかる。

底において、私も汝も同時に絶対的な否定を介して他の呼び声を聞く。この過程は、上り道は下り道と同一である、と弁証法の祖ヘラクレイトスが述べたように、西田の捉えた事柄は、交替の関係で捉えられるものではない。実際、西田は、そのような意味で「弁証法的」という語を用いる。『無の自覚的限定』に同じく収められた「私と汝」に先行する論文「永遠の今の自己限定」において、次のように述べられている。「絶対無の自覚に於いては無が無自身を見るとき、映す面が映される面であり、此両面は一であるというべきであるから、之に於いてあるものは何処までも弁証法的と考えられねばならない」。(6.200) 悟性的な判断からすれば二つに分かれるものも、ここでは、同一のものの別の側面であるとして、把握しなければならないのである²³。

さらに、西田はこのモチーフを「私と汝」論文の末尾に向かって、深化させていく。それは、上方へ向かうエロスとの対比で、「キリスト教のアガペ」を論じる箇所にある。ショルツの断章的な書物からの引用をもとに次のように西田は述べている。

私はキリスト教に於てアガペと考へられるものにかゝる意味があると思ふのである。アガペは憧憬ではなくして犠牲である、神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない。ショルツは *Die Menschwerdung Gottes. In der Christuserscheinung. Und welch eine Menschwerdung! Bis zum Tode am Kreuz. So manifestiert sich die Gottesliebe.* と云つて居る (H. Scholz, *Eros und Caritas*, S. 49)。人間のアガペは神の愛の模倣と考へられる。而してアウグスチヌスが神の愛によつて私が私である

裂病の現象学』(1975年)等を所収)、弘文堂、2001、p.287以下。同著作集解説で野家啓一がその経緯を木村人間学の全体像を含めて紹介している (p.411以下)。木村に続いた代表的な議論としては、以下のものがある。中村雄二郎、西田幾多郎、岩波書店、1983、p.106以下。小林敏明、他性の文法、太田出版、1997、p.27以下。

²¹ 木村敏、西田哲学と私の精神病理学、西田哲学会年報、10巻、2013、p.28。現象学者の新田義弘は、「われわれ性 *Wirheit*」という「アノニムの媒体」によって「「われとなんじ」の対面関係」が「はじめて可能になる」と述べ、西田の「底」ないし「絶対無」を媒介とする私-汝関係を言い換えている。新田義弘、現代の問いとしての西田哲学、岩波書店、1998、p.212。

²² 下村寅太郎著作集 第12巻、みすず書房、1990、p.126。下村寅太郎(1902-95)は、ライブニッツ研究、科学・数理哲学思想史、ダヴィンチ研究をはじめとした西洋文化史の研究で名高い。下村は、西田における個の思想の重要性を的確に論じている。

²³ あるいはこの把握の仕方、西田の親しんだフィヒター-ヘーゲル的把握と言ってもよいであろう。

ものであると云ふ如く、神の愛によつて私が真の私であるのである。(6. 421)

ハインリヒ・ショルツ (1884-1956) のドイツ語原文の引用部分は、「神が受肉する。キリストの出現において、しかも、なんと、十字架にかけられて死ぬというほどまでに！かく神の愛は顕現する。」とでも訳すことが出来る。神が上方から人間となつて下方の世界に降り立つ。神が人間になり、そしてその人間となった神が磔刑に処されて死に至る。このような事態が神の愛である、とショルツは言う。

西田の引用した箇所を引き続いて、ショルツは、ヨハネの福音書から「かくして神は世界を愛し、その息子を、その唯一の息子を犠牲に供した。」という文言を引用しつつ、コリント書の「恩寵」を「神の愛」に読み替えて、「神の愛によって私は私であるところのものである。Durch Gottes Liebe bin ich, was ich bin. これはアウグスティヌスの『告白』の主題である」と述べている²⁴。してみれば、「アガペ」は「犠牲」であるという規定は、ショルツの文章から汲み取られたものである。また、「人間のアガペは神の愛の模倣と考へられる。」は、西田の読解であり、続く「而してアウグスチヌスが神の愛によつて私が私であるものであると云ふ如く、神の愛によつて私が真の私であるのである。」という文言は、正確には、ショルツの書物からの引用であることがわかる。

問題は、西田自身の関心はどこにあるか、ということである。それは、「神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神へ上ることではない」と論じている部分にある。「神の受肉 Die Menschwerdung Gottes」は、直訳すれば、「神が人間になること」であり、この事態を、「神から人間に下ること」としている点が重要である。ショルツの文章と、神の人間に対する愛である「アガペ」の議論が、「私と汝」の終盤で登場する理由の一つは、「下への超越」「底」への超越という西田の哲学の基調と重なっているからである。自己がそれ自身の底へと向かうことは、いわば、下降の運動としての「神の受肉」の「模倣」でありうる。神は己自身を否定して人間となり、この姿勢も磔刑のうちに再度否定された。このような神は、「外から働く」「盲目的力」ではない。「神は何処までも我々の底から働くものでなければならない」。(6.425)

西田は、このショルツ的な下降の論理を、最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで保持し続けた。

人格的なキリスト教は極めて深刻に宗教の根源を人間の墮罪に置く。創造者たる神に叛いたアダムの子孫には原罪が傳はつて居る。生れながらにして罪人である。故に人間からしては、之を脱する途はない。唯、神の愛によつて神から人

間の世界へ送られた、神の一人子の犠牲によつてのみ、之を脱することができる。(11.410)

この箇所は、西田によってまとめられたキリスト教の要諦である。市川浩も引いていた「自己が自己の底に自己を超えるということは、単に自己が無になるということではない。自己が世界の自己の表現点となることである。真の個となることである。真の自己となることである。」(11. 449)という文章も、同じ論文からのものであることを思い起こさなければならない。もっとも、人間的アガペを可能にする神のアガペ、人間を可能にする否定の否定としての神という論理は、「私と汝」に先立つ「場所」(1926)のうちにすでに論理化されていたものである。

既に一般概念の外に出ながら、如何にして更に判断の根柢となる一般的なものを見ることが出来るであろうか。一般概念の外に出るというのは、一般概念がなくなることではない、かえって深くその底に徹底することである。限定せられた有の場所から、その根柢たる真の無の場所に到ることである、有の場所そのものを無の場所と見るのである、有其者を直ちに無と見るのである。(4.254)

「判断の根柢となる一般的なもの」を神と読み替えれば、「我々の底から働く」神を論じる「私と汝」論文の西田になるであろう。「歴史的世界は」この「私と汝」へと展開された「底」への超越の思考は、それまでの西田の思索の営為がキリスト教的な原理と結びついて、人間存在そのものを西田哲学において主題化させたのである²⁵。

4. 「私と汝」の影響圏

西田の高弟の高山岩男 (1905-1993) は、西田序文による『西田哲学』(1935 年)のなかに「私と汝」という節を設けている。当時のこの問題についての関心の高さが窺われる一つの資料と言いうる。高山はそこで、次の様に記している。

個人の独立性と無数性をそのまま保持する哲学的思索は個人を「我」より考うる考え方ではなく「我と汝」より考うる考え方でなければならぬ。……我と汝はもと不二である²⁶。

²⁴ Heinrich Scholz, *Eros und Caritas*, Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag, 1929, S.49-50. ショルツの「Durch Gottes Liebe bin ich, was ich bin.」という原文は、岩波講座哲学に「私と汝 下」として出版されたときには、西田が挿入していた。その後、『無の自覚的限定』収載時に削除している。なお、後の全集の「校異」にこの変更は記載されていない。

²⁵ ジョン・C・マラルドは、本稿で扱う京都学派の後続の世代に属する上田閑照らに共通する宗教理解に、「仏教とキリスト教の間の共通する出会いの場を、たとえばエックハルトの神秘主義、あるいはキリストのケノーシス的理解のなかに見いだそうとする関心」があることを指摘している。とりわけ「ケノーシス」——本稿の関心から言えば、西田—ショルツが問題にした「受肉」のこと——への関心は、西田をはじめとする京都学派一般にもあてはまるものと思われる。ジョン・C・マラルド、欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる諸問題 京都学派の哲学、藤田正勝編、昭和堂、2001、p.316。

²⁶ 高山岩男著作集 第1巻、玉川大学出版、2007、p.168。高山は京都

高山は、さらに、「私と汝」は主知主義の立場を棄てて人間界を明らかにする唯一の基本的な図式である。我々人間はその存在の根本様式に於て本来対話的である。」と続けている²⁷。高山の言う「対話的」とは、西田の「弁証法的」に相当するであろうか。だが、西田の含意したものの全体から、少し離反しているようにも見える。高山は「底」という概念は用いない。「自覚は自己の中に自己をみることでなく、自己の中に絶対の他を見、絶対の他の中に自己をみることを意味する。」という高山自身によるパラフレーズをみれば明らかである²⁸。しかし、このように同時代的な受容のあり方と比較して浮かびあがるのは、西田と高山の差異である。「底」と密接に関係する「自己が没して他の呼声を聞く」という西田のモチーフについては、高山は「否定即肯定」などといった言い方で採用していくが、ここでは「呼声」を含めた概念群をそのまま用いているわけではない。さらに「下への超越」というモチーフは少なくともそのまま引き継がなかったように見える²⁹。高山は「精神の現象学」ごときものに対し、むしろ「人間の現象学」をとでも称すべきものを意図したい」と序に記された『哲学的人間学』（1938）において、私一汝を愛において主題化し、これを人格と共同体の問題圏に位置づけていったのである³⁰。

田辺元（1885-1962）は、この問題圏に対して、比較的早くから反応していた³¹。田辺は一連の論文「社会存在の論理」（1934-5）には随所に私一汝関係が論じられている。例えば、次の様な箇所がある。

全体性の原理なくして個は成立しない。全体性の構造として、他者による分化発展を通じて自己の同一性に反省還帰する統一が、その直接即自態において現れたものすなわち個に外ならない。従って個はそれぞれ他に対する自の関係を含む自として成立する外無い。個は本質上対立的であって孤立的でない。いわゆる我と汝との相関がその本質的構造に属するといわれる所以である。かくて自他相関交互性の論理が特殊普遍的論理に更なることに由って、始めて個と全とが成立するといわれる如くに見える³²。

田辺自身も、個、すなわち「私」がなんらかのそれを超えた存在を必要とし、しかも「個は本質上対立的であって孤立的でない」こと、「我と汝との相関がその本質的構造に属する」（「私と汝」を田辺は「我と汝」と表記する）ことを認めている。しかし、高山とも違い、私一汝論を評価しない。それを西田のように弁証法的とせず、むしろ「自他相関交互」的なものとして捉えている。

自と他との交互態、あるいは我と汝との相関性は、社会性の最も抽象的な形態ではあっても、それが直ちに社会の具体的な構造を形成するとはとうてい認めることができない。かかる相関性は社会的であるとはいわれるけれども、社会そのものはこの関係において具体的に顕わにはならぬ。それは単に即自的にこの関係の根柢として含蓄せられるに止まり、それを観るのは哲学者であって、我ではない。すなわち未だ対自的に社会はこの関係において成立することがないのである。しかるに「理性人間」の論理が個人主義に立つことを非難する立場が、往々にしてこの自他相関の論理を以て集団主義を立し得る如く妄想し、「我と汝」の標語を掲げるだけで社会と人倫の事直ちに理解せらるる如き態度を示すのは、その安易むしろ驚くべきものがある。「我と汝」の交互相関の論理は、社会存在の論理としてなお甚だ不充分なる、最も抽象的な形態であるといわなければならない³³。

田辺がさしあたり直接取り上げているのは、西田が「私と汝」で言及していないテオドル・リット（1880-1962）の *Individuum und Gemeinschaft* である³⁴。ともあれ、田辺は、リットを表に立て、西田を批判していることは明らかである。田辺の議論の道筋に、「底」への共鳴がないことからわかるのは、次の様な事である。すなわち、田辺の念頭にあったのは、本稿前節で検討した木村敏の注目した西田の一節「自己の底に絶対の他を認めることによつて……」ではなく、その少し前の一節であったかどうかということである。

私は汝が私に応答することによつて汝を知り、汝は私が汝に応答することによつて私を知るのである。私の作用と汝の作用とが合一することによつて私が汝を知り汝が私を知るのではなく、互に相対立し相応答することによつて相知るのである。そこにはいつも作用と反動との如き関係が

大学他で哲学を講じ、哲学的人間学、呼応の論理といった独自の哲学を構築した。

²⁷ 高山 前掲書, p.171-2.

²⁸ 高山 前掲書, p.174.

²⁹ 高山 前掲書, p.172-4. 後の高山が「呼声」を引き受けることについては、註62を参照いただきたい。

³⁰ 高山 同著作集 第2巻, 2007, p.14, 125 以下。

³¹ 田辺元哲学選 I, 藤田正勝編, 岩波書店, 2010, p.450-1 (編者による注解, 藤田によれば、この議論において田辺は西田を意識している。) 田辺元は、東北大学理学部で科学概論を担当、後に西田による推挙により京都大学に転じ、種の論理、懺悔道の哲学を構築した。

³² 田辺 前掲書, p.24-25.

³³ 田辺 同書, p.27.

³⁴ 本稿筆者が参照したのは、以下の版 Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig: B.G.Teubner, 1926³。この書物については、京大文学研究科図書館の西田文庫目録に記録があるが、同じ第三版の1936年刷のものという記載がある。

https://kyoto-gakuha.org/mokuroku/nishidabunko_mokuroku.pdf もしこの記載の版のみを手にとったのであれば、「私と汝」執筆時に参照された可能性は低い。また、西田によるリットへの言及も、管見の限り、存在しない。

なければならぬ、所謂直覚と考へられるものとは全然異なつた意味がなければならぬ、(6. 392)

ここには確かに、単なる「相互性」——厳密には田辺の言う「交互性」ではないのだが——のなかで私一汝が捉えられているように見える。しかし、西田はそこからさらに続ける、

私が汝の情緒に移入することによつて、私が汝を知るのでなく、私といふ人格が汝といふ人格に直に応答することによつて私が汝を知るのである。故に私は汝と同感することによつて汝を知るよりも、寧ろ汝と相争ふことによつて一層よく汝を知ると云ふことができる。(同)

この「争ふ」と「応答」が、おそらく「自己が他の内に没し去る」ことと他の「呼声を聞く」ということへの伏線となつて、西田は交互的な私一汝関係を支えるさらに深い層としての「底」へと下つていったのである³⁵。もっとも、「社会的存在の論理」の後の「種の論理の意味を明にす」(1937年)では、田辺は次のように述べており、「下」への言及がないわけではない、

個は一方から見て種の対立性の否定としての全を俟つて成立するものであると同時に、それは他方から見てかえつて種の対立性の保存肯定であるから、種の対立性の否定に依る類の統一への向上の途と、類の統一がかえつて種の対立を自己の媒介として要求し、これに向つて降下する途との、切り結ぶ所が個の成立であり、それは正に往相と還相との交叉点に外ならないからである³⁶。

ここで、即断するつもりはないが、西田であれば、少なくとも「向下の途」が何物かと交錯現実において交叉し「切り結ぶ」のでなければならない、とは言うであろう。そのうえでしかし、向下の志向はさらにそれを否定して止まないであろう³⁷。田辺の論調に類する同時代の把握は、和辻哲郎(1889-1960)によるものが挙げられる。リットの書物のなかで田辺が参照している

³⁵ このいわば二層の区別を坂部は独自の術語で次の様に精確に述べていた、「〈ひびき〉合ひ、〈うつり〉合ひの次元はその基底となる〈ふれ〉の次元にしっかりと根ざすことによつてはじめて、それなりに安定した人格ないし対人関係の場として、〈実在〉にあざかりうるゆえんを明確に見抜いていた」。坂部、前掲書、1994、p.69。

³⁶ 田辺、前掲書、p.401。

³⁷ 三宅剛一が高橋里美(1886-1964、西田の『善の研究』の最初の批評者としてデビューし、東北大学で哲学を講じ、現象学やドイツ観念論を基礎として独自の哲学大系を築く。戦後に東北大学総長を務めた。)の批判以来の「個物の程度性」の問題が未決の問題であるとしている。「哲学の仕事は、区別すべきものは、はっきりと区別し、人間の現実において、それらがいかに結びつくかをみることにある」と述べて、西田を「心の哲学」と規定し、自らの「人間存在論」の動機を語り、その西田論を閉じている。この姿勢は、西田の無限概念に対して三宅が終始抱いた疑問と関わると思われる。三宅、前掲書、p.215,220,228。

のとはほぼ同じ箇所について³⁸、和辻も言及している(1935年初出の「人間存在考察の出発点について」や、『倫理学』において。)、ここでは、リットの議論を追跡しないが、和辻の批判している点は、私一汝の「相互制約 Wechselbedingtheit」「相互性 Reziprozität」による考察が「個人を契機とする「全体」としての社会」に「到達」することはできない、ということである³⁹。

「汝」の現象とともに入り来たるのは、我れの意識圏を超えた「生の全体」である。従つて、ここで全体の位置に立つものはもはや体験全体ではない。我れの体験全体や汝の体験全体をそれぞれ個人的契機とするところの「生の全体」が、新しく全体の位置に据わるのである。かかる全体は我れの意識圏を超えている点において、もはや現象学的現象ではない。しからばかかる全体とその契機たる個人との関係は、体験全体とその契機との関係におけるごとく、現象学的方法によつて処理できぬものである。体験全体がいかに現象学的に明らかにされ得たとしても、それは我れの意識圏を超えた全体についてなんの寄与するところもない。しかるにリットはこの限界を認めようとしなない⁴⁰。

これは、「意識主義的解釈可能性に対する全くの反証 das vollendete Widerspiel」⁴¹を自認するリットを貶めて、西田を評価しているわけではない。むしろ、私一汝から社会を基礎づけるリットを批判することで、西田をも批判している。このような批判は田辺のものと重なる。和辻も、私一汝論が交互性の水準にとどまるものとみなしているばかりか、西田の議論を意識していたとしても、「底」も「呼声」も、「絶対の他」も視野に無い。これらは、「現象学的現象」でもなければ、私一汝関係に「寄与するところ」のない概念に思われたのであろう。「西田幾多郎先生にささぐ」と記された『人間の学としての倫理学』(1934年)の第一章の末尾には、「[ヘーゲルの]「人倫の体系」においてのこされた最大の問題は、人倫の絶対的全体性の問題であつた。それは有の立場においては解かれ得ない。その解決に対して我々に最もよき指針を与えうるものは、無の場所において「我れと汝」を説く最近の西田哲学であらう。」としている。和辻が著作のなかで西田に言及し、高く評価すること自体が異例であると思われるが、そのうえ——表記違いを伴つて——特定の作品を指示していることも当時の「私と汝」論文の影響の大きさを考えるのに十分であらう。しかし、和辻がフォイエルバッハ

³⁸ 田辺、前掲書、p.27.には、「(Litt, Individuum und Gemeinschaft, S.

106-116)」とあり、和辻の参照箇所とはほぼ重なる。和辻哲郎全集、第9巻(『人格と人類性』所収)、p.391-400。和辻哲郎は、西田によつて京都大学に推挙され、倫理学等を講じ、後に東京大学へ転じた。ニーチェやキルケゴールらの早くからの紹介者でもあり、西洋思想から仏教思想、日本倫理想史・文化史にまで及ぶ膨大な研究の軌跡を残した。

³⁹ 和辻、前掲書、p.394-5。Litt, op., cit., p.110-1。

⁴⁰ 和辻、前掲書、p.396。

⁴¹ Litt, op., cit., p.111。

についての次の様な批判をする際に、西田をも念頭に挙げていたことは明らかである。

しかし彼〔フォイエルバッハ〕はそれ〔感性的対象〕を直観、感覚、愛というごとき認識の形式において、すなわち、あくまでも観照的に捕らえようとした。だから、彼が感性的世界すなわち自然を絶対化し、それが産業や社会の産物であることを見得なかったとせられるのも道理である。もちろん彼は右のごとき感性的対象をさらに「汝」として把握し、我れと汝の共同態を人の本質とするところまで進むのであるが、そこでも汝を通じての我れの自覚が主題であって、我れと汝との間の実践的行為連関、従って、汝の主体的把握は欠けているのである⁴²。

西田の哲学は、ある意味では「自己を越えたものに真に出会う」ことを目指した「自覚」を問題にし続けたと言っているのであるから⁴³、和辻は西田に「我れと汝との間の実践的行為連関、従って、汝の主体的把握」が欠けているものと見えたはずである。実際、先に見た、ショルツを引用する西田は、*Durch Gottes Liebe bin ich, was ich bin.*を、「神の愛によつて私が真の私であるのである」と訳した。ここには、やはり自己の覚醒、自覚、自己の原的な成立の問題が西田の関心であったことが記されていたからである。和辻の関心は自己の現象学的人間学的理解であり、「実践的行為連関」の水準における私一汝論を目指したものであったというべきである。

人間学的傾向といっても、当時の思潮は一口に言いがたい。およそ 1933 年から 1937 年まで書き継がれたが未刊に終わった『哲学的人間学』の筆者三木清 (1897-1945) は、「私と汝」の影響圏にあって和辻らと重なりつつも独自の議論を展開した。三木はハイデガーの『存在と時間』(1927 年)のなかの「ひと *das Man*」という概念から「私と汝」関係を論じている。三木によれば、「ひと」は、「普遍的自我」ではなく、「それぞれの人間がその日常性に於いて」それであるものであり、「人間の共在を示している」が、「主体的に結合されていない」という意味で「共存」を意味しているわけではない⁴⁴。「ひと」のなお含む主体性は「われわれ」に於いて初めて顕わになる⁴⁵。三木は、「ひと」から「われわれ」、そして「私と汝」に至る区別と展開を、個の連続性と非連続性の水準で語り、ベルクソンの『道徳と宗教の二源泉』の区別——「閉じた社会」と「開いた社会」、すなわち世間・

家族・国家と人類——を援用しながら論じている⁴⁶。そのうえで次の様に論じている。

人間存在の具体性は世間的と人類的との弁証法的にある。／かようにして人間はその現実性に於いて「ひと」と「私と汝」との統一であると云うことができる。言い換えれば、彼らは連続的であると共に非連続的である。人間がそれら二つの範疇の統一であるということは心理学的にも理解されることができるであろう⁴⁷。

私と汝とを媒介するのは、「世間」たる「ひと」である。西田のような「底」や「絶対の他」ではない。私一汝の「弁証法的」なあり方は西田とともに見届けている。しかし、西田の意図するものとの差異があることは明らかである。三木は、西田も引用するゲーゲルテンを検討しつつ、「汝の私に對する優位が強調される限り、社会の概念は導き出され得ないやうに思はれる。蓋し社会の概念にとつては単に私と汝とのみでなく、また「彼」の概念が必要である。社会とは或る意味では私でもなく汝でもなく、寧ろ彼である。彼といふ概念は、私と汝との関係に於て、私が汝となり、汝が私となるといふ位置交換性の存することによつて可能になる。」⁴⁸と述べ、私一汝論の限界を指摘している。なお、三木もまた「位置交換性」という「交互関係」的理解を自らの土俵にしている。高山岩男がその企図を完結させたのと同じ、三木は私一汝論の限界を論じた直後に、社会概念の考察半ばでその『哲学的人間学』の稿を放擲している⁴⁹。

私一汝論において田辺や三木によっても引き継がれなかった概念に、エロスとアガペがあった。この概念を通じて西田の哲学に深く共鳴し自らの哲学的原理を築き上げたのは木村素衛 (1895-1946) であろう。概念の「感性的化」を現前させる「一打の鑿」に魅せられたこの哲学者は、西田が「私と汝」で参照したのと同じ神学者アンデルス・ニグレン (1890-1978) の書 *Eros und Agape* (1930-6 年) を敷衍して言う。

⁴⁶ 三木、前掲書、p.378 以下。

⁴⁷ 三木、前掲書、p.380 以下。

⁴⁸ 三木、前掲書、p.371。西田もまた、「彼」の概念を導入することになったが、この哲学的経緯については、次を参照。永井均、西田幾多郎、NHK 出版、2006。

⁴⁹ 三木は昭和研究会においても、私一汝について論じている (1939 年)。「我はただ汝に對してのみ我である。主体は我と汝として社会的である。社会とは独立な我と汝とを包むものであり、またそれ自身主体である。然るに唯物論は、社会的立場に立つと称しながら、哲学的には、主観をただ客観から考へ、主体は主体に對して主体であるといふところから考へ得ない故に人間の社会的存在を基礎附けることができないのである。汝は単に我の意識の外にでなくまた我の身体の外にあるものであり、しかも単なる客体でなく、我に對する他の主体であり、また単なる物でなく、身体と精神とを具へた人間である。かくして汝の存在は唯物論の限界を示すと共に、他方觀念論の限界を示してゐる。」三木清全集 第 17 卷、p.550。ここでは一転して私一汝論を自らの堡壘としているようにも見える。

⁴² 和辻、前掲書、p.120。

⁴³ 上田閑照、逆対応と平常底、理想、No.536、1978、理想社、p.47-8。

⁴⁴ 三木清全集 第 18 卷、岩波書店、1968、p.365 以下。三木清は、法政大学他で哲学を講じた。パスカル『パンセ』のハイデガー現象学的解釈からはじまり、現象学—人間学的解釈によるマルクスから、西田哲学との対決が企図された未完の『構想力の論理』に至るまで、西田に深く共鳴しつつ独自の哲学の構築に努めた。この問題は、高山らとも共通の疑念であつたろうと思われる。高山については註 64 にも付記した。

⁴⁵ 三木、前掲書、p.367。

エロスの原理はエロスの原理としてどこ迄も自己を維持し、アガペの原理も亦かかるものとして自己を維持しつつ、而も前者に対する後者の包越に於て両者は結びつくのである。そこに成立するのは同一哲学的自同性とは凡そ異なった一つの弁証法的相即性としての弁証法的自同性に他ならない。……エロスが上述のごとく向上的な愛であるのに対し、向下的なアガペが個的なものに対するその不完全性に拘るところなき絶対的肯定性の故に絶対愛的愛と名づけられてよいとすれば、上の如き弁証法的自同性に於て、構造的全体として成立して来る表現的存在のかくの如き原理は、それ故にこれらとの区別に於て、とくに表現愛と呼ばれて正当であろう⁵⁰。

木村は西田とともに「向下的」すなわち「底」／下への超越を標榜した。両者が身体という問題圏を自らのものとしていったことは、この共通する志向性があったからだと言いうる⁵¹。そのうえ、それに伴う「弁証法的」思考を受容しているのは明白である。

5. 底と声

西田は「歴史の世界に於てはゴッタルテンの云ふごとく、いつも私と汝と相逢ふのである、かゝる関係に於て歴史の世界が

⁵⁰ 木村素衛、表現愛、岩波書店、1939、p.73。この他に、「エロスの次元に於ける個的主体の苦悶の本質的意味、その真相における意味は、それがこの否定の扉を叩いてみると云ふことにあるのでなければならないであらう。……云ふ迄もなくエロスのこの自己否定は、みづからをアガペの世界へ躍入せしめることに他ならない。このことは上の分析の如く自己の一層深き本質へ向って、その一層深き根柢へ向って、立体的高次的に自己を飛躍し、みづからを轉身することに他ならないのである。意志の極限に於て意志が意志自身を根柢に向って否定することに依て、意志はみづからをアガペの次元に於て見出すのである。」とも述べている。木村にあって、私一汝はエロスアガペに読み替えられているとも言う。西田は木村の表現愛の第一部「身体と精神」を激賞し、高坂に木村が「我々の圈内に入った様です」と伝えたことはよく知られている(19. 70-1)。西田もまた、「芸術的作品と考へられるものは、単に芸術家の主観的想像の写真ではない、彼は一刀一刀と客観的精神に話しかけて行くのである」(6. 394)と述べ、木村と同じ風景を見ている。木村は、日本におけるフィヒテ研究の父と称しうが、西田の推挙により京都大学教育学部で教育哲学を講じた。その著作は、日記も含め、芸術的・詩的香りに満ちている。

⁵¹ 「下への超越」とは「身体」への深化とでも言い換えられる文脈を西田は「論理と生命」(1936年)に記録している。「世界に没入するといふことは、身体がなくなることではない、却ってそれが深くなることである、寧ろ身体底に徹底することである」。(8. 325)野家啓一は、このような身体への西田の着目の一つの「後期西田の(転回)」とし、同論文から「意識的自己の自覚は身体的自己の自覚に基づくのである」(8. 348)という「テーゼ」を引用している。野家啓一、歴史の中の身体、西田哲学、上田閑照編、創文社、1994、p.89。

成り立つて居るのである」(6. 417)と述べ、フリードリヒ・ゴッタルテン(1887-1967)の著書 *Ich glaube an den dreieinigen Gott* の第4章を指示している。「私と汝」はゴッタルテンをはじめとする(弁証法)神学への言及の多いことを一つの特質としている⁵²。「私と汝」の影響圏内でこの神学的要素に言及したのは、弁証法神学を個別に論じていた和辻の他に⁵³、前節でも取り上げた三木の『哲学の人間学』がある⁵⁴。三木は次の様に述べている。

私と汝の関係に於ける本来の主身体は私でなく、却つて汝である。なぜなら汝が初めて私を私として指定し、且つ要求し得るのであつて、これに反し私は汝から要求され、指定されたところのこの関係の客体である。かくて私から他の者へといふ自然的な呼び掛けの関係は汝から私へといふ関係に転換されねばならぬ。ゴッタルテンは自己の実存関係を神の前に於ける自己の責任から解釈する、神は隣人に於て自己を要求するのである。神は人間に對した具体的な隣人を通じてのみ呼び掛けるのであり、その限り汝との具体的な出会いは信仰の本質的な内容であると考へられる⁵⁵。

三木がここで言及しているのは、註にも記載されているように、西田と同じゴッタルテンの書物である。三木は具体的な箇所を指示していない。西田の指示した第4章には、ゴッタルテンの次の様な議論を見出すことができる。

現実とは、そこにおいて汝が存在しかつ私が存在する現実であつて、私がそこに存在しそのうえで現実の内容の一つとして汝をそれ自身のうちに含む現実などではない。それは、私がそこにおいて呼び掛けられる *gerufen werden* 現実であつて、私が自ら呼び起こす *hervorufen* 現実などではない。かくして、そのような現実において、私は私として呼び掛けられる。そして、私性 *Ichheit*——適切に言えば、汝だけが私をそこへと呼び寄せることのできるこの私性——へのこの呼び掛け *Anruf* を、私が聞き届けるか否か、よ

⁵² この歴史的な背景については、以下を参照した。浅見洋、西田幾多郎とキリスト教の対話、朝文社、2000。

⁵³ 1938年刊の『人格と人類性』所収、1934年初出論文「弁証法的神学と国家の論理」などがある。和辻哲郎全集、第9巻、岩波書店、1990、p.443-460。この論文のなかで扱っているゴッタルテンの著作は西田の言及していないものである。全集解説の金子武蔵は、この論文に関する和辻と西田の関係を次の様に簡潔に論じている。「ゴッタルテンがとにかくも創造神を基礎として論じているのに対して、著者は創造神への信仰を承認することを拒み、これに西田哲学の絶対無をおきかえている。しかし西田哲学とも全然同じではなく、絶対無を絶対他者の位置において人間存在を把握しようとするのである」。

前掲書、p.504。
⁵⁴ 西田に私淑し西田の勧めでカール・バルト(1886-1968)に師事した瀧澤克己(1909-84)ですら、西田の「私と汝」を紹介する際に、ゴッタルテンのいう「呼び掛け」、あるいは「呼声」に言及していない。瀧澤克己著作集、第1巻、法蔵館、1972、p.138。

⁵⁵ 三木、前掲書、p.371。

り精確に言えば、汝によるこの呼び掛けは汝によってのみ呼び掛けられるのであるが、この呼び掛けを耐えて聞き届けることができるか否かは、私の生の決断による。この決断において私は、自分がいかにしてこの現実において生きるかを決断する。この端的に問われた「私は現実においていかに生きるか」、これこそが歴史である⁵⁶。

汝とは、「具体的な汝」であり、かくして、「歴史は私と汝との邂逅である」とゴッタルテンは続ける⁵⁷。「私と汝」の問題圏において、西田が用いた語として、実在の奥底の深みから聞こえる「汝の呼声」があったことを想起したい。三木は、同じ『哲学の人間学』でゴッタルテンの書を読み、別の文脈においても「呼び掛け」を論じる⁵⁸。

我々の行為に於ける倫理は、単に格率に従ふことに存するのみでなく、寧ろ典型的な人間が我々に投げ掛ける呼び掛けに応ずるところに存する。種々なる格率ですら、それらが既に表現的意味を有する故に、我々の行為を現実的に促し得るのである。我々の行為は表現的なものとして本来ただ表現的なものによつてのみ行為に動かされることができ、我々にとつてタイプであるやうな人間はもとより單に客觀的に與へられたままの存在ではない。彼はタイプとしてどこまでもイデーの普遍性を有すると同時にパトス的に限定され、それ故につねにミュツス化されてゐる。⁵⁹

「聞く」という語はないが、「表現」という西田の術語を用いながら、「呼び掛け」について論じている。しかし、ここでは道徳的な格率の根源が問題であり、「呼び掛け」の主は「イデーの普遍性」をもった具体的な人間である。三木によれば、このような他者を突き動かす「タイプ」を創造するのは「真の芸術家」である⁶⁰。このようなイデーの人間化は、カントからヘーゲルに至る道徳神学思想とある程度重なる志向である。とはいえ、日本の近代哲学としては、フォイエエルバッハ以降の哲学・経済学思想が積極的に受け入れられた西田以降の世代に特有な思考であるとも言う。和辻もまた、罪責の根源という純粋に倫理的な文脈のなかで、ゴッタルテンの国家倫理学を論じた後で、「声」の根源を論じている（『倫理学 上』1937年）。

責める声の背後に何らか特定の責める者を、たとえば神、教会、国家、世間、あるいは特定の個人などを、立てて考

えるならば、責める声は心奥から響くにもかかわらず何らか外からの威圧の力として感ぜられる。従ってその声への反抗は自己の独立性や威厳の擁護となり、その声への聴従は自己の奴隷化を意味する。そうなれば良心の権威は倒れてしまう。そこで良心を責める声としてでなく、独立的な自己の確実性として把捉する努力が起こってくる。……人間存在は空間的にも時間的にも自他分裂を通じて本来の全体性に帰する運動であった。そこに実践的連関としての人間の行為の意義が存し、またその行為が信頼に答え真実を起こらしめるゆえんも見いだされた。そこで信頼を一表切り真実をそこなう時に、悪や罪責の意識が現われ、それを通じて本来性よりの呼び声が聞こえてくるのである⁶¹。

三木とも異なるこうした単なる人間化の志向は、おそらく西田にはないものである。そもそも西田の言う「呼声」は「私と汝」において突然現れたのではない。文字通りの「呼声」ではないにしろ、本稿冒頭の日記の中には、公案の「隻手の声」への言及があった。これ以外にも、『働くものから見るものへ』の序にある次の様な文章を引いてもよい。

形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは云ふまでもないが、幾千年来我等の祖先を孕み来った東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと言った様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はいかに要求に哲学的根柢を与えて見たいと思ふのである。（4、6）

このようにしてみると、そもそも「声」は西田の哲学における基礎経験を形成しているとも言うように思われる。さらに遡れば、例えば、『善の研究』にも次のような箇所がある。

曩にもいったように、我々の全人格の要求は我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚することができる。人格とはかかる場合において心の奥底より現われ来って、徐に全心を包容する一種の内面的要求の声である。人格其者を目的とする善行とは斯の如き要求に従った行為でなければならぬ。これに背けば自己の人格を否定した者である。（1.153-4）

神が宇宙の統一であるというのは単に抽象的概念の統一ではない、神は我々の個人的自己のように具体的統一である、即ち一の生きた精神である。我々の精神が上にいった意味で個人的であるといい得るように、神も個人的といい得るであろう。理性や良心は神の統一作用の一部であろうが、その生きた精神その者ではない。かくの如き神性的精神の存在ということは単に哲学上の議論ではなくして、実

⁵⁶ Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1926, S.69.

⁵⁷ Gogarten, op., cit., S.70.

⁵⁸ リットへの言及がないのも三木の一つの特徴である。三木はリットとゴッタルテンとの差異を精確に見ていたのかもしれない。

⁵⁹ 三木、前掲書、p.183.

⁶⁰ 三木、前掲書、p.181-2。芸術家をイデアールなものとなすのも西田と共通している。

⁶¹ 和辻哲郎全集 第10巻、p.318-20.

地における心靈的経験の事実である。我々の意識の底には誰にもかかる精神が働いているのである（理性や良心はその声である）。ただ我々の小なる自己に妨げられてこれを知ることができないのである。（1.188）

これだけをもってみれば、なるほど道徳についての通常の議論にも見える。しかしこれまでみたように、「（奥）底」（あるいは「根柢」）と結びつくものとして見るとどうか。和辻も「心奥」や「自己の奥底」⁶²という語は用いる。しかし彼の術語ではない。「声」は西田にとって早くから術語であった。ヘーゲル流の「客観的精神」すなわち法を含む社会体制を、「我々が内に絶対の他に撞着し絶対の他の中に没入することによって聞く自己自身の声」（6. 398）として規定し、「汝の呼声」を聞き届ける真の場所でないことを論じている。少なくとも、イデーの人間化されたところだけに、西田の聞き届ける「声」があるわけではない⁶³。根源的には、倫理的な要請を伝える「声」となる以前の「声」というべきものも含まれているというべきである。

私は汝の呼びかけによって汝を知り、汝は私の呼びかけによって私を知るのである。物が汝の呼声となるのである、物が我々に呼びかけることによって私は汝を知り汝が私を知るのである。否、私が私自身を知るといふにも、物が私に呼びかけるといふことがなければならない。我々が自己に於て見る感覚的なものが、他として私に呼びかけることによって、私は私自身を知ると云ふことができるのである。（6.397）

木村素衛もおそらくこの着想に深く共鳴し、芸術作品を範とする「作られたもの」のいわば女性を語る。

作られたものはこうして本来客体化された意志であり、この意味において汝的存在として主体に対立するものでなければならぬ。表現的環境とは、……必然的に主体に向けて表現的に呼びかけて来る存在でなければならぬのである⁶⁴。

ここに言われる「呼びかけ」は、西田の生涯を通じて聞こえた声と近いように思われる。西田における「声」と「底」の連関について、「私と汝」以降で取りあげるべきは、やはり、最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」であろう。

我々は自己の永遠の死を知る。そこに自己がある。併しその時、我々は既に永遠の生に於てあるのである。矛盾的自己同一的に、斯く自己が自己の根源に徹することが、宗教的

入信である、廻心である。而してそれは対象論理的に考へられた対象的自己の立場からは不可能であって、絶対者そのものの自己限定として神の力と云はざるを得ない。信仰は恩寵である。我々の自己の根源に、かゝる神の呼声があるのである。私は我々の自己の奥底に、何処までも自己を越えて、而も自己がそこからと考へられるものがあると云ふ所以である。そこから生即不生、生死即永遠である。（11. 421-2）

ここでは、「生死」の不二性を湛える「底」から響く「神の呼声」が論じられている⁶⁵。これは、「自己がそこからと考へられるもの」、自己の根源からの「声」であり、『善の研究』の西田であれば「最深の動機」を語りかける「声」と言うであろう。

本稿でみたように、西田の「私と汝」における根本語群が、西田自身の思想の深化発展に一貫して持続的に用いられていたことがわかる⁶⁶。この概念群を指標として、西田の影響圏内の思想家たちと西田との哲学上の立場の差異を検討した。おそらく、彼らもまた「私と汝」論文を契機として、西田の思想と自身との距離を測る尺度を明確にしたに違いない。この意味で「私と汝」は京都学派の思想的運動の里程標であったと言える。彼らは、その論文のなかで必然的な連関をもつ概念群をいわば取捨選択し、手にしたものゝをさらに変容させながら西田の思考を引き受けた。それぞれの哲学的思考において——ゴッタルテンが言うように——「私はどう生きるか」が問われたのである。「私と汝」に焦点をあわせて考察したこの思想運動全体は、今日のわれわれがどのような位置から人間存在を捉えているかを確認する里程標であり続けているように思われるのである。

⁶⁵ 私—汝関係について同論文では、「矛盾的自己同一的關係」としての「真の愛」において語られている。「真の愛と云ふのは、人格と人格との、私と汝との矛盾的自己同一的關係でなければならない。絶対的当為の裏面には、絶対の愛がなければならない。然らざれば当為は法律的たるに過ぎない」。（11.436-7）高山は西田の没後に出版した大著『場所的論理と呼応の原理』（1951年）——田辺がこれを読んで感激し落涙しつつも批判的であったと伝えられる——で、「呼ぶ」と「応える」ことを軸に、独自の哲学を構築した。ヘーゲルの体系原理において、「我と汝の主体間の呼応」を「拡張」し、「自然」「社会」「理念」あるいは「観念」、「神」あるいは「超越者」に対応するそれぞれの「我と汝」の「論理構造」を明らかにしようとした。高山、前掲著作集、第6巻、p.111。

⁶⁶ 坂部は、西田の思索において論文「私と汝」は、「すでに定まった思考のこの根本的結構のひとつの（重要な）応用問題という形で取り上げられ、考え抜かれ」たのだと述べている。坂部、前掲書、p.59。本稿の議論から見れば、坂部のような認定も可能である。

⁶² 和辻、前掲書、p.326。

⁶³ この点について、三木の「タイプ」的人間が、西田のいう「汝」に相等するものだと言えるかもしれない。両者の違いについては、ここではおく。

⁶⁴ 木村、前掲書、p.48。

参考文献

- [1] 西田幾多郎全集. 岩波書店. 1978-1980 (第3次).
- [2] 野家啓一. 歴史の中の身体——西田哲学と現象学——. 西田哲学. 上田閑照編. 創文社. 1994. p.75-100.
- [3] 務台理作著作集. 第9巻. こぶし書房. 2002.
- [4] 船山信一著作集. 第7-8巻. こぶし書房. 1998-9.
- [5] 竹田篤司. 西田幾多郎. 中央公論社. 1979.
- [6] 高坂正顕著作集. 理想社. 1964-70.
- [7] 渡邊二郎. 西田幾多郎の思索: 深き底. 放送大学研究年報. 17巻. 2000. p.53-75.
- [8] 高坂正顕. 私見 期待される人間像. 筑摩書房. 1965.
- [9] 市川浩. 身体論集成. 岩波書店. 2001.
- [10] Henri Bergson. *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991⁵. (『創造的進化』眞方敬道訳. 岩波書店. 1979.)
- [11] *Last Writings Nothingness and the Religious Worldview*. Translated with an Introduction by David A. Dilworth, U.S.A; University of Hawaii Press, 1987.
- [12] 檜垣立哉. 西田幾多郎と生の哲学. 西田哲学会年報. 4巻. 2007. p.39-54.
- [13] 坂部恵. 西田哲学と他者の問題——「私と汝」をめぐる——. 西田哲学. 上田閑照編. 創文社. 1994. p.51-73.
- [14] 森哲郎. 西田幾多郎における「表現」思想——『善の研究』の成立と転回. 日本哲学史研究. 京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要. 2018. 15巻. p.1-22.
- [15] 三宅剛一. 人間存在論. 勁草書房. 1968.
- [16] 上山春平. 絶対無の探求. 日本の名著 47 西田幾多郎. 中央公論社. 1970.
- [17] 藤田正勝. 人間・西田幾多郎. 岩波書店. 2020.
- [18] 木村敏著作集. 第1巻. 弘文堂. 2001.
- [19] 野家啓一. 解説—「木村人間学」の成立現場. 木村敏著作集所収. 2001.
- [20] 中村雄二郎. 西田幾多郎. 岩波書店. 1983.
- [21] 小林敏明. 他性の文法. 太田出版. 1997.
- [22] 木村敏. 西田哲学と私の精神病理学. 西田哲学会年報. 10巻. 2013. p.20-31.
- [23] 下村寅太郎著作集. 第12巻. みずす書房. 1990.
- [24] Heinrich Scholz, *Eros und Caritas*, Halle (Saale): Max Niemeyer Verlag. 1929.
- [25] ジョン・C・マラルド (安積百合香訳). 欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる諸問題. 京都学派の哲学. 藤田正勝編. 昭和堂. 2001. p.310-332.
- [26] 高山岩男著作集. 玉川大学出版. 2007.
- [27] 田辺元哲学選 I. 藤田正勝編. 岩波書店. 2010.
- [28] Theodor Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig: B.G.Teubner, 1926³.
- [29] 和辻哲郎全集. 岩波書店. 1990-92 (第3次).
- [30] 金子武蔵. 解説 和辻哲郎全集所収. 第9巻. 岩波書店. 1990. p.481-504.
- [31] 上田閑照. 逆対応と平常底. 理想. No.536. 1978. 理想社. p.30-50.
- [32] 三木清全集. 岩波書店. 1968.
- [33] 木村素衛. 表現愛. 岩波書店. 1939.
- [34] 永井均. 西田幾多郎. NHK 出版. 2006.
- [35] 浅見洋. 西田幾多郎とキリスト教の対話. 朝文社. 2000.
- [36] 瀧澤克己著作集. 第1巻. 法蔵館. 1972.
- [37] Friedrich Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena: Eugen Diederichs Verlag. 1926.