

後期西田哲学における〈環境創造〉の思想

松岡幹夫

はじめに

現代の環境倫理は、近代西洋の人間中心主義の対抗理論として登場し、とりわけデカルトに由来する二元論的自然観を主たる批判の対象としてきた。そのため、「主体」たる人間は対象化された自然に働きかけ自然を改造していくとする認識も、自然破壊につながるとして否定的に捉えられがちである。しかし人間の反自然的本性に照らして自然の改造は不可避であり、むしろ自然改造の「あり方」を問題とすべきであろう。¹⁾

さて、近代日本の哲学者・西田幾多郎は晩年、近代の人間中心主義を批判する中で、自然を質料的・使用価値的に見るような「与えられたもの」としての自然観を批判し、「作られたもの」としての「創造的自然」観に帰ることを提唱した。人間と創造的自然とによる世界の相互形成を力説する後期西田哲学は——西田が世界・環境・自然の三者とともに（人間（個物）を取り巻く超越的・創造的な客観）という意味で同義的に把握していたことを考えると——これを「環境創造」の思想と呼ぶことも許されるであろう。²⁾

むろん、今日のエコロジカルな文脈という環境創造の概念とは異なるが、西田は、それを含意しつつも踏み越える

ような〈環境創造〉を志向していたといえる。ゆえに本稿では、後期西田哲学を創造論に着目して再考する中で、そのエコロジー的な意義を検討していきたいと思う。

1 近代ヒューマニズム批判

ディープ・エコロジー (Deep Ecology) など、いわゆる自然／生態系中心主義 (nature/eco-centrism) による近代ヒューマニズム批判は、主に二つの観点から行われている。第一に、デカルト的ヒューマニズムが尊大な人間中心主義的 (anthropocentric) アプローチを推進したこと、第二に、人間の自然支配を積極的に容認したことである。われわれはまず西田の近代ヒューマニズム批判を概観し、次に彼の環境創造の思想が「人間の自然支配」という近代的思考を超える視座を持つか否かを検討してみたい。

西田は第二次大戦前、「京都学派」の重鎮として「近代の超克」論を展開した。彼は、単なる近代西洋哲学の対抗理論として東洋思想を称揚するのではなく、むしろ「西洋哲学を突き抜けて」いくことを強調した。西洋近代のヒューマニズムに対しても、西田はあくまで近代の行き詰まりを近代の中で打破するとの問題意識から批判を加えている。これが西田の近代ヒューマニズム批判の基本スタンスである。「人間的存在」という論文において、西田は西洋の人間中心主義を批判するが、そこでは近代ヒューマニズムが「内在的人間主義」と診断された。近代は、理性を人間に内在する特性と考え、理性的であることは創造的であるとした。ゆえに、人間が創造者であるとの人間主義が成立したのだという。

我々は個性的世界の個性的要素として理性的であるかぎり、創造的である。かかる立場からのみ世界を見ることが、いわゆる合理的立場であり、かかる立場からのみ人間を見ることが内在的人間主義の立場、いわゆるヒューマ

ニズムの立場であるのである。それは作られて作るものの頂点として、人間が自己を創造者と考えることである（九・五三）

西田は、この近代ヒューマニズムの理性内在主義は誤りであると指摘する。理性は人間の特性として内在的なのではなく、人間が「創造的世界の創造的要素」として「行為的直観」的に働く極限において現れたものなのである。「作られたものから作るものへ」の歴史的世界においては、「作るもの」たる人間が「作られたもの」たる環境を否定して新たな環境を作る一方で、新たな環境は逆に人間を否定して、さらに新たな環境創造へと向かわしめる。世界は、どこまでも「作られたものから作るものへ」と進んでいく。⁽³⁾こうした行為的直観的な働きの極限において人間は「作られたもの」としての自己の身体すら否定し、単なる「思惟的自己」になる。すなわち理性の登場である。

創造者の創造の極限において、与えられたものが作られたものとして何処までも否定せらるべきものという時、歴史的形成作用は何処までも身体的なるものを否定し、これを越えるという意味において形式的となる。符号的表現作用的となる。それが思惟作用というものである。歴史的身体的自己は、その尖端において思惟的となるのである（九・三六―三七）

われわれの歴史的身体的自己は、「作られたものから作るものへ」の極限として身体を捨て思惟的自己になる。では、その場合、思惟的自己は「作られたもの」としての環境から完全に離れるのだろうか。西田の答えは「思惟的自己の自己矛盾的否定によって見られる世界がいわゆる認識対象界である」（九・三七）というものである。思惟的自己といえども、「作られたもの」から完全に離れることはできない。思惟的自己は自己矛盾的否定によって認識対象界

を見る。ということは、認識対象界は「作られたもの」として「作るもの」たる思惟的自己に新たな行為を迫るものでなければならぬ。換言すれば、認識対象界は思惟的自己によって行為的直観的に見られる世界でなければならぬのである。西田によれば認識対象界とは物理的世界であるが、決して人間から分離された自然ではなく「見られる」ことよって人間を否定的に形成する。「物理的世界といえども、歴史的身体的な制作的自己の自己超越の極限において、符号的表現的形成によつて見られる世界でなければならぬ」(九・三七)。と同時に「真の客観的世界は何処までも我々を否定するとともに、我々がそこから生れる世界でなければならぬ」(九・三八)のである。

そこから翻つて近代のヒューマニズムを考えれば、思惟的自己たる近代の合理主義的人間は、物理的自然が理性を否定し、新しい自然観と人間観の創出を迫つてことに気づかねばならない。つまり、人間は自然の方向に理性を踏み越えなければならぬのである。ところが近代のヒューマニズムはあくまで理性の方向に理性を踏み越えようとしており、主観主義に墮している。それは人間自身を失うことに通じるのだ、と西田は警鐘を鳴らす。

近世の始めにおいて、教権を離れて人間が人間に還つた人間中心の人間主義は、新たな歴史的生命的展開として偉大なる近世文化を形成した。しかし人間中心主義の発展は自から主観主義、個人主義の方向に進まなければならぬ。理性は理性の方向に理性を踏み越えるのである。そこではかえつて人間が人間自身を失うのである(九・六

一)

理性が「理性の方向に理性を踏み越える」ことが、なぜ「人間が人間自身を失う」ことになるのか。それは理性が自然を人間から分離し、対象化し、人間形成の契機として自然を見ることを止めるからである。近代の理性は、自然を「単に与えられたもの」として見る。「作られたもの」として見ない。それゆえ近代人は、行為的直観的に働くこ

とを停止している。近代の理性的人間は、自ら創造者となることで「創造的世界の創造的要素」として働くことを放棄してしまつたのである。

けれども人間は創造者⇨神にはなれない。「作られて作るものの頂点」ではあるが、「神と人間とは何処までも相反するものでなければならぬ」（九・五六）。したがって近代人が世界の創造的要素としての本来の任務を忘れ、創造者として自然を支配しようとするれば、人間は自己形成の契機を失い、創造性を失い、単なる対象としての自然から否定されるしかないだろう、と西田は洞察する。

近世において人間が中心となつた時（人間が神となつた時）、人間と自然とが対立した。自然は環境的として使用的でもあるが、対象的自然は本質的には人間を否定するものでなければならぬ。人間が自然を作ることになれば、人間はその始において終において自然によつて否定せられるのほかない。自然を征服するといつても、我々は唯、自然に従ふことによつてのみ、自然を征服するのである。……対象的自然において自己というものを見出しようはない。そこには死あるのみである。人間中心主義はかえつて人間否定に導くという所以である（九・六一―六二）

「作られたものから作るものへ」の世界において、本来、人間と自然は互いに世界創造のパートナーである。互いに否定しつつも依存し合つて、動的に、すなわち行為的直観的に、歴史的世界を形成している。しかるに近代の人間は理性を信奉するあまり、自然と人間の相互的形成という現実を忘れてしまつた。それは、「人間の墮落」（九・五七）であり「理性の客観性を失うこと」（九・五七―五八）であり「歴史的生命の行詰」（九・六四）でもある。そこには「自然の死」とともに「人間の死」も待ち受けていよう。

なればこそ西田は、人間理性が本来の「創造的世界の創造的要素」の立場へ帰るべきことを力説してやまない。「理性」というものは人間に内在するのではなく、超越的なものによって媒介せられる所に、理性があるのである」（九・五四）との認識に立ち、理性的人間は自然を対象化し利用するのではなく、あくまで「創造的世界の創造的要素」として自然になり切り、自然を創造しなければならぬのである。すなわち、行為的直観によって近代ヒューマンニズムの行き詰まりを打開せよ、と西田は提唱した。「行き詰った時には、行為的直観の根源に還って、そこから創造的に構成せられねばならない。弁証法とは、かかる創造の論理である」（九・五九）「新しい人間は、再び人間成立の根底に還って、制作的・創造的人間として生れ出なければならぬ」（九・六三）と西田は述べている。

以上のように、西田は「理性内在主義」の近代ヒューマンニズムを批判し、超越的なものを根底とする理性主義への変革を強く訴えた。デカルト的・二元論に基づいてどこまでも自然と対立する合理的人間像から、人間と自然の対立を弁証法的・創造的に統一しゆく「創造的世界の創造的要素」としての人間像、創造的人間像への転換を説いたのである。

2 「創造的自然」の観念——機械論的自然観における人間と自然との対話

以上が西田の近代ヒューマンニズム批判の概要であるが、エコロジー思想の文脈において、われわれは彼の所説から何かを得ることができるだろうか。西田は、近代ヒューマンニズムの人間中心主義と人間による自然の支配を批判している。この視座は現代の自然／生態系中心主義のエコロジーと同じであるが、環境哲学的立場は決して同じではない。なぜなら西田の自然、環境観は「創造的自然の観念」を基調とするからである。

自然中心主義のエコロジーは人間と自然の存在論的な相互依存性を説き、生態学的均衡の維持を最重要課題として「自然保護」を声高に提唱する。ネスとデヴァルがまとめたデイープ・エコロジーの綱領には「現在の人間の自然界

への介入は度を越えている」という条項があるが、こうした「保存派」(preservationist)のエコロジストには人間の環境形成能力を罪悪視する傾向がある。ソーシャル・エコロジー(Social Ecology)など人間中心主義のエコロジーが、デイープ・エコロジー等の保存派の「自然保護」理論を「人間嫌いのエコロジー」「人類の先祖帰り」などと激しく非難するゆえんはそこにある。⁵⁾

このような保存派のエコロジーを西田の立場から見ると、単に「与えられたもの」としての自然観を説いており、その点で近代ヒューマニズムと何ら変わらないものに映るだろう。西田の考えでは、自然は「作られたもの」であって「作るもの」へと進むために作られている。それゆえ人間の創造作用なしに自然は存立し得ない。人間と自然の互恵的な〈環境創造〉が西田哲学の真骨頂である。

西田の考える「歴史的世界」においては、単に人間が環境を限定するのではなく、環境もまた人間を限定する。「人間が環境を作り環境が人間を作る」(八・五〇〇)のであり、人間と環境のいずれが欠けても歴史的世界の形成はない。したがって真に「作るもの」である人間のいない世界では、環境としての自然は「作られたもの」としての存在意義を否定されたに等しい。また自然環境を「作られたもの」として見ず、単に「与えられたもの」として使用価値的に見る近代ヒューマニズムが「人間の死」を招くことは、すでに見てきた通りである。人間の自己存立の基盤は自然にあり、自然の意義は人間に見られ作られることにある。「物となって見、物となって行」という西田の行為的直観は、人間が自然と一体化しつつ、環境を創造することなのである。西田がいうには近代人の自然観は物理的自然観である。環境倫理の文脈からは機械論的自然観というのである。近代人は機械論的自然を質料的に利用しても、自然を創造しようとする。ならば機械論的自然観を否定して、アニミズム的な自然観や中世の目的論的自然観に戻るべきなのか。西田は、そのようなプレモダンへの回帰もよしとはしない。われわれに対し、あくまでも機械論的自然観に基づき、自然を行為的直観的に見ることを勧めるのである。それは、自然科学の世界における人間と自然との

対話であり、弁証法的な相互限定であるといってもよい。

自然科学的に考えられる物とか自然とかいうものも、歴史的に何処までも自己自身を表現するものでなければならぬ。それは超越的な物自体の現象というものでもなければ、意識即実在というものでもない。内在的たると共に超越的、超越的たると共に内在的なものである。……自然科学的知識の発展に於ても、主観が客観を限定し客観が主観を限定するのである。科学者は実験によって自然に問い、自然は之に答えるのである（八・一〇〇）

要するに人間は、自然科学的世界においても自然と対話し、自然から新たな創造の力を得るべきだということである。自然科学的に把握された自然の中にも、超越的なるものの自己表現が存する。それは近代人のあり方を否定し、われわれに「新しい人間」への変貌を迫っているはずである。例えば、近代人の自然支配に対する自然の答えは「自然の怒り」であり、怒りの声は自然の中の超越的なものから発せられていると見るのである。しかして自然からの応答は自然科学的世界における応答であるがゆえに、われわれもあくまで自然科学的認識によってこれを聞き取らねばならない。「自然の怒り」に対するエコロジ⁽⁶⁾的危機感⁽⁶⁾は、自然の理性的科学的認識を通して、最もよく感受されるのである。

とすれば、われわれは近代人と自然との相互限定によって生じた機械論的自然観を放棄すべきではない。むしろ、機械論的自然観の中で自然と対話し、相互限定しながら、新たな自然観を造り行くことが求められているのである。そうすれば、新たな創造行為が生まれ、環境が創造されるときにも人間の生命も再生されていくであろう。西田の考⁽⁶⁾えに従うならば、現在の地球環境問題は、近代の機械論的自然観そのものに起因するのではなく、現代人が自然との対話を忘れたところに生じているのである。

かかる意味での、人間と対話する自然を西田は「創造的自然」「歴史的自然」等と称している。「新しい生命を得るには、我々は再び創造的自然の懐に還らねばならない。そこから我々はまた新たな創造の力を得て来るのである」(九・五八)と西田はいう。ここで西田の考える自然とは、歴史的世界を創造する源となるものを指している。ゆえに通常いわれるような山河等の自然だけでなく、時間軸から見た創造の源——「永遠の今」——なども自然の概念に含まれる。西田は、「自然の概念は現在が現在自身を限定すると云うことでなければならぬ。そこから無限に物が生れると云うことでなければならぬ。ラティン語のナテウラでも、ギリシャ語のピウシスでも、そういう意味のものであつたと思う」(八・八三)と述べている。

さらに西田は自然の客観性を重視し、「作られたものを歴史的生命の客観的表現と見、作られたものを通じて結合しゆくこと」(九・六五)を説いている。人類が自然を歴史的生命の客観的表現、創造的自然と見ることにより、人と人、国と国との真の連帯も可能になるという意味である。この点、西田の自然観は和辻哲郎の風土論などと異なり、現代の「地球環境」意識に基づく環境倫理——フレチェットが「宇宙船倫理 (Spaceship Ethics)」と称するような倫理——とも矛盾しない。また「作られたもの」としての自然は歴史的生命の客観的表現であるがゆえに、創造的自然・歴史的自然は超越性を帯びている。「真の自然は創造的でなければならぬ。創造的なるものの根底には、超越的なものがなければならぬ」(八・四二四)と西田は論じている。西田における自然は、物理的かつ超越的である。

以上を要するに、西田は近代ヒューマニズム批判を通じ、「作られたもの」としての創造的・客観的・超越的な自然観を強調している。現代の環境倫理は、近代の機械論的自然観と、アリストテレス以来の目的論的自然観の対立をいかに止揚するかという環境哲学的課題を背負わされているが、西田の超近代の自然観はその解決に向け、一つの示唆を与えるのではなからうか。

3 〈環境創造〉の思想

次に、「創造的自然」の観念と結びついた西田の〈環境創造〉の思想をさらに詳しく検討してみよう。

一般に自然／生態系中心主義のエコロジイは、人間に対して自然への共感と尊重を求める。しかし、自然には共感できない面も多い。自然災害や厳しい自然環境の中で、自然の猛威と必死で戦っている人々にとって、自然への共感など遠い絵空事ではない。その場合、どうすればよいのか。単なる自然尊重の思想だけでは解決がつかないだろう。われわれが自然と共生しゆくには、どうしても自然を人間にとって親和的な存在へと変容させる必要がある。しかしその自然改造は、人間による自然の利用であってはならない。この思想的ディレンマに挑戦することこそ現代の環境倫理の重要な任務であろう。

西田によれば、「主客合一」の自己による自然の改造は、自然自身による自己の改造と換言することもできる。なぜならば、「人の技術が即ち天の技術である」(二〇・一九六)からである。後期の西田哲学は、主客合一の自己実現において、世界(客)の側からの自己実現を強調した。西田の処女作『善の研究』における「自己実現 self-realization」は、主客合一を説いてはいるが、いまだ「主」から「客」へのベクトルが中心となっていた。かたや後期の西田の諸論文における歴史的世界の形成要素としての人間観は、「客」から「主」へのベクトルを強調したものである。ゆえにこそ西田の〈環境創造〉の思想は、西洋近代の人間中心主義の桎梏から解放されているのである。

ここで西田の〈環境創造〉の思想を正しく理解するために、中・後期西田哲学において自己実現の思想がいかに変容していったのかを見ておきたい。『善の研究』における西田の自己実現思想は、意識的自己の実現が、同時に宇宙の統一的自己の実現でもある、というものだった。しかし「純粹経験」という言葉に表れているように、初期の西田哲学は意識的自己の立場に立っていた。それに対し、いわゆる「場所論的転回」を経た後の西田は、初期の意識主義

を完全に捨て、「弁証法的な一般者の自己限定としてこの世界を考える」(七・二〇〇) 姿勢に徹した。したがって後期の諸著作においては「歴史的世界の自己形成」とか「絶対的一の自己表現」などという表現によって、宇宙の絶対者の側から見た自己実現の立場が随所に開示されているように見える。

この「世界」の立場から見た「自己実現」を考えるために「行為的直観」の概念を見てみよう。「行為的直観」とは、読んで字のごとく、行為と直観が相即不離であるとする主張である。西田によると、われわれは通常、行為することによって直観すると考え、直観から行為は出てこないという。しかしそう思うのは、「我々は歴史的世界においての個として行為的である」(八・五四二) ということを考えないからである。「創造的世界の創造的要素」として、われわれの行為も直観も、じつは歴史的世界の自己形成作用に他ならない。歴史的世界は弁証法的発展の世界であり、そこにおいては「作ることが見ること」(八・五四三) であると西田はいう。行為や直観を意識的自己の立場からではなく、弁証法的な一般者の立場から見たときに、行為即直観、直観即行為という関係が見出されるのである。

そこで次に、弁証法的世界においてわれわれの自己は、なぜ行為的直観的に働くのかという問題になる。西田は論文「絶対矛盾的自己同一」の冒頭で「現実の世界とは物と物との相働く世界でなければならぬ。現実の形は物と物との相互関係と考えられる、相働くことによつて出来た結果と考えられる。しかし物が働くということは、物が自己自身を否定することではなければならない」(九・一四七) と述べ、さらに「かかる世界は作られたものから作るものへと動き行く世界でなければならない」(九・一四八) と記している。現実世界は、物と物とが否定的に働き合うことによつて「作られたものから作るものへ」と発展していく弁証法的世界と考えられる。

それでは、西田のいう「作られたものから作るものへ」とは何を意味するのか。これには二つの意味が考えられる。一つは、われわれの自己が環境から「作られたもの」でありながら環境を「作るもの」であるという意味において、弁証法的世界は「作られたものから作るものへ」の世界といえる。そして「作られたものから作るものへ」のもう一

つの意味は、「作られたもの」としての環境と「作るもの」としての主体が相互に否定し、限定し合いながら、弁証法的世界が発展していくことをいう。「主体が環境を形成し環境が主体を形成する」(八・五〇三)のである。個物の側からいえば、これが「行為的直観」の過程である。「作られたもの」は、直観的に見られることによって逆に「作るもの」としてのわれわれを動かす。「物は我々によって作られたものでありながら、それ自身によって独立せるものとして逆に我々を限定する、我々は物の世界から生れる」(九・一九四)。ここでは、われわれの制作的行為によって生れた物が直観を呼び起こし、われわれを新たな行為へと導く。そして作られた新たな物が、さらなる直観を喚起する。この行為的直観の過程を繰り返しつつ、われわれは「作られたものから作るものへ」と発展していく。それゆえ「我々は物の世界から生れる」のである。以上が「作られたものから作るものへ」の第二の意味である。

しかし、この両意はそれぞれ別の意味を持つのではなく同一の現象を二つの側面から説明したものである。すなわち、われわれの自己が「作られたもの」でありながら「作るもの」として物を作るとき、われわれは行為的直観的に「作られたものから作るものへ」と働いているのである。それゆえに「作られたものから作るものへ」の弁証法的世界とは、われわれの自己が行為的直観的に物を作る世界に他ならないのである。

このような「行為的直観」は、われわれの自己による創造作用であると同時に個物を超えた世界の働きでもある。「行為的直観」の主体たる人間は、「創造せられて創造するものの極限」(九・二二)であり、主客合一・主客一如の自己といえる。西田は、われわれが行為的直観的に物を作るところの技術について「技術とは、我が物となり、物が我となり、主客一如的に、自然に、物が生ずることである」(八・三二)と述べている。西田の世界観において、個物と世界とはどこまでも等根源的である。両者は対立しながら、しかも合一している。そして、対立しつつ合一する主客合一の自己が弁証法的に世界を創造しゆくのである。西田の考える主客合一とは「主も客もなくになるとか、全然受動的になるとか云うことではない。我々が創造的となることである」(八・四四六)。したがって、われわれが個性

的・創造的であればあるほど、われわれは世界的・歴史的なのである。これが西田のいう絶対矛盾的自己同一的世界である。「絶対矛盾的自己同一的現在として、自己自身を形成する創造的世界の形成要素として個物的なればなるほど、即ち具体的人格なればなるほど、我々は行為的直観的に歴史的創造の尖端に立つのである」(九・二〇二)。

さきに問題意識として掲げた「世界の立場からの自己実現」は、このような自己と世界の絶対矛盾的自己同一の観点から考えて、はじめて理解可能であろう。すなわち、後期西田哲学の世界観を自己実現の立場から見ると、「人間(個物)と環境(世界)との絶対矛盾的自己同一的な自己実現」という考え方を引き出すことができる。そしてそれは、われわれの「行為的直観」の過程の中で開けてくる地平なるがゆえに、「環境創造的な自己実現」思想と呼ぶこともできよう。そこには人間と自然との相互的な世界形成の様相が浮び上がってくる。単に人間が自然を造って限定するのみならず、「造られた物の世界は第二自然として又我々を限定する」(八・八七)のであり、人間と自然との相互限定のうち新たな環境が創造されていくのである。この「第二自然」としての自然・環境は、社会的所産を含意している。「社会の風俗習慣制度法律という如きものも、それが客観的として我々を限定するかぎり、第二の自然といふべきものである」(八・八四)と西田はいう。通常、社会制度や文化は環境ではあっても、自然とは見なされない。しかるに西田は、社会的な産物も、人間に新たな創造を迫る客観であるとして自然概念の中に含めている。人間にとって自然とはどこまでも〈環境創造〉の源であり、自己実現の基盤となるものなのである。

4 西田の創造論と田辺元の「種の論理」

後期西田哲学の「歴史的世界の自己形成」「行為的直観」という思想を自己実現思想の立場から考察すれば、前節のような「環境創造的な自己実現」の見解を得ることが可能である。しかしながら、ここで注意すべきは西田の説く「創造」の意義である。彼が「創造」というとき、それはポイエシスの実践、芸術的制作的実践に代表されるもので

あった。西田は、人間主体による〈環境創造〉を歴史的生命が一瞬一瞬に自己を顕現する働きと捉え、その適例を芸術的創作の内に見出した。けれども、かかる意味における創造は、静的・直線的な印象が拭い去れず、歴史的現実の非合理性、無方向性を説明し得ない憾みがある。西田自身の言葉を借りるならば、西田の創造観は「行為的直観」の論理に代表されるごとく、自己の心を殺して物になりきることによる〈環境創造〉である。それは、環境改変を主眼とする「物の論理」よりも、自己が環境そのものになって働くという「心の論理」を強調するがゆえに、どうしても現実肯定的で観想的な性格を持つてしまうのである。とすれば、西田の創造論は、真の意味で歴史的な「創造」の論理ではなく、むしろ芸術的な「表現」的世界を示すにとどまるのではないか、との懸念が生ずるのも致し方ないであろう。

徹底した西田批判で知られる田辺元は、この点に関して「行為的直観というも、そのいわゆる行為的とは単に芸術的直接的なる文化創造を意味するに止まり、その基底たる国家更新の政治的实践に触れるものではない。それは畢竟非実践的なる現状諦念以外の何ものでもない」と厳しく指弾している。そして、そのゆえんは歴史的生命の根底にある絶対無の場所が直接的・無媒介的であるために、却って弁証法が成立し得ないところにあるという。西田の絶対弁証法では、すべての存在が弁証法的に否定的に媒介し合い、絶対無においてのみ有るとされる。ところが「絶対無が直接に体系の根底として、所謂無の場所として、定立せられる限り、最早それは有であって無ではないのではないか」と田辺は疑問を呈する。つまり、絶対無それ自身がじつは非弁証法的な「有」であることの指摘であり、それは一種の「発出論」(emanatische Logik)に他ならないというのである。西田の絶対無の弁証法とプロテイノスの発出論との違いは、ただ「後者においては全体の思想にノエマの傾向が勝つに反し、前者においてはノエシスの超越という先生独特の深き思想が其基調をなす点」のみである、と田辺は断ずる。そして、このような絶対無を最後の一般者とする発出論的体系は、独断的・宗教的であって哲学の自己廃棄に等しいうえに「現実と隔離した静観諦観を将来する恐」

ありとし、激しく批判するのである。田辺は次のように述べている。

最後の一般者に由つて諸段階の存在が超越的ノエシスに収摂せられると共に、非合理的現実も単なる影の存在となり、行為も観念的生産に化することを免れない。斯くて現れるものは一切に対する諦観に他ならないのである。私
は哲学の宗教化が必然にこれに帰着することを思わざるを得ない¹⁾

絶対無の場所は「発出論」であり現実諦観である、とする田辺の批判は、西田から見れば誤解に他ならないであろう。西田が説きたかつたのは、あくまで個物と一者とが等根源性を有するような絶対矛盾的自己同一の世界であった。「自己同一」という言葉が発出論的に捉えられないよう、西田は「私の自己同一というのは唯一つのものが一つのものであると云うことではない、変ずると共に変ぜない、多なると共に一であるということを云うのである」(八・七)などと言明していた。また田辺の批判を受け、最晩年には「逆対応」の世界観を表明し、歴史の矛盾性を強調して置くけれども、こうした西田本人の努力と意図に反して、後期の西田哲学が絶対無という根源的一者の側にウェイトを置きすぎた感は否めない。西田がいくらか客観的自然の観念を示し、人間と自然との弁証法的な創造作用を強調してみせても、根源の絶対無が非弁証法であるゆえに、結局のところ発出論的な世界観に陥ってしまった。西田が現実社会の動的な倫理的実践ではなく、静的・諦観的な芸術的創作をもって「創造」の範としたことから、この点は首肯される。

いうまでもなく、歴史的現実の非合理性としての地球環境問題は、われわれに社会倫理的ないし社会システム論的な変革を強く迫っている。西田が提唱した〈環境創造〉の思想は、単に観想的・芸術的次元からではなく、歴史の非合理性を包みつつ止揚せんとする倫理的・社会変革的な次元から論じられる必要がある。その一つの方途として田辺のごとく、絶対弁証法の体系における絶対無の場所の直接性・無媒介性を取り扱う理論的作業が考えられるだろう。

ゆえにしばらく、田辺の「種の論理」について検討してみよう。

田辺は西田批判を通じて、いかなる直接的なものの存在も認めない「絶対媒介の論理」に基づく「絶対弁証法」を構築し、「社会存在の論理」として展開した。これが「種の論理」である。田辺によれば、西田の絶対弁証法は弁証法の論理そのものが直接的に肯定されてしまっているため「弁証法の非弁証法的肯定主張」に他ならず、真の弁証法ではない。そこで論理それ自身が直接態たることを免れるために、かえって「論理を否定する非合理的直接態を媒介する」必要があるとし、アリストテレスの類種個の論理を用いて「一層具体的な種の論理」に到達したとする。論理の本質は推論であり、推論とは概念による判断の媒介である。しかしして類種個は相互に否定し媒介し合うが、媒介の論理の本質は、特殊（種）の媒介による普遍（類）と個別（個）の否定対立的統一にある。つまり、類種個のうちで特殊なる「種」こそ最も具体的な直接態（民族あるいは種的共同体）であり、論理にとって不可欠な否定契機になる。「国家」といい民族といい階級といい、何れも人類の全と個人の個とに対し、種の位置に立つもの」であって「社会存在の論理は具体的な意味に於て種の論理たることを要求する」と田辺はいう。こうして田辺は種の論理を類の論理、個の論理に先立つ社会存在の論理とし、歴史の非合理性を包み動的な倫理的社会的実践をとまなう絶対無の弁証法を企図した。そこでは、絶対無といえども種の直接態の媒介によってしか存立し得ない。それゆえ田辺の絶対無は絶対媒介と呼ばれる。

では次に、田辺の「種の論理」において、世界の創造はいかになされるのだろうか。田辺の絶対弁証法にあつては、絶対無という絶対媒介の作用によって、直接態たる類・種・個はいずれもその直接態を否定されるが、具体的には個の主体的な創造行為によって、種の直接的非合理性が否定即肯定され類化される。われわれは「個体の接点に於て絶対無と接触する」のであり、「個体の主体的創造が世界を形成する」¹²⁾のである。個の創造行為によって類化された種が国家であり、その社会的実践を通じて「個即種たる類の統一」¹³⁾の理想が実現される。「種が類に高めらるる向上往

相は、同時に類が個に降る向下還相と相即することを必要とする。此相即を実現するのが行為である¹⁴このゆえに個の創造行為は必然的に国家建設の作業となって現れる。「行為は死生を賭する現実の革新」であって、発出論的な創造観のように一者の表現として静的に国家を見るのは「国家を芸術品の如く考えたといわれる文芸復興期の人文主義の抽象」に他ならないとされるのである。¹⁵

以上が田辺の「種の論理」の概要であるが、絶対無それ自身が種的基体の直接態を媒介として作用化・媒介化されることにより、西田の絶対弁証法の体系に見られた発出論的な一元性は姿を消している。田辺の真骨頂は、静的発出論的な直観を排除し、あくまで動的弁証法な行為の論理を追求することによって、「類的統一」としての理想国家の建設を目指す社会存在の論理即倫理を説いた点にあるといえよう。とすれば、人間主体の真に歴史性を持った「創造」行為が奨励されるゆえに、「創造的人間」「創造的自然」という西田の理念をエコロジー的实践として真に現実化する方途が田辺哲学の中にあるように思われる。また人類的課題である地球環境問題の解決には国家間の緊密な協力が要請されるが、田辺の理想とする「類の統一」においては、「諸国相協和し相尊敬」する人類的立場が達成されつつあり、また達成されるべき課題でもあるとされる。¹⁶環境哲学の立場から見たとき、田辺の「種の論理」はその社会実践的性格のゆえに、すべての個、種的共同体たる民族・国家・階級などが統一的に共存し得るような地球環境の創造を目指す「行為の倫理」を提供してくれるであろう。

とはいっても、田辺の絶対弁証法をエコロジー的に検討するとき、危惧される点がないわけではない。それは一つには、田辺のいう「個の主體的創造」が他力性を強調するあまり非倫理的となり、かえって個の主体性・創造性の減失を招きはしないか、という危惧である。田辺は、理想的国家としての人類的国家は「菩薩国」と言い得るゆえに、それを形成する個人は「人類的個人としての菩薩」でなければならぬと述べている。¹⁷菩薩の行為は我性の否定であるが、個的自己の否定（往相）は元来、全的自己の肯定・実現（還相）と表裏をなしている。そして悪の行為が我

性に由来し我に属するのに対し、善は我の否定であるから「為善の力は我にあるのではなく、絶対他力に属する」⁽¹⁸⁾と田辺は主張する。ゆえに菩薩の善行為は「絶対他力」であるとし、倫理的行為の還相面をつとに強調するのである。しかし、絶対他力の自己といっても我性のうちにある。大乘仏教では「超越即内在」「内在即超越」の世界観を説く。それは、山内得立のいう「レンマ論理」が支配する「中」の世界観であつて、田辺の説のごとき西洋哲学的なロゴスによつて把握しようところではない。⁽¹⁹⁾

けだし、倫理は倫理主体としての個我を前提とし、往相的に利己的欲望の克服を目指す立場である。環境倫理も往相的な自力の側面を表にする必要がある。さもなくば、我性の否定としての「絶対他力」が、非倫理的なるがゆえに無制限な我性肯定につながるというパラドックスを生み出し、自然支配的な思想になる危険性すらあろう。

また田辺の種の論理においては、個人の創造性が国家的規模を超えられないという難点もある。田辺は「ヒューマニズムに就いて」という論文中で次のように述べている。

「人間」主義の代りに「社会」主義が、自由主義の代りに組織主義が、現れることが歴史の必然なのである。人間は単に人類の代表としての個人でなくして、種社会たる国民の一員であり、その統一を破る分裂態としての階級の対立に制約せられる社会人間である。⁽²⁰⁾

ひたすら我性を退ける田辺にとつて、近代の「個」としての人間像は、「社会人間」へと移行する否定的契機としてのみ存在意義を有する。国家社会の組織的一員たることを最高義務とする、このような「社会人間」は、国家内の particular な次元で「類の統一」に貢献することはできよう。だが、地球的視野に立った環境政策の確立が求められている現代に適合できるだろうか。地球環境問題という、国家規模を超えた人類的課題に直面している現在では

——これは田辺が予期しなかった事態であろう——持続可能な世界システムを創造する universal な環境倫理が第一義的に尊重され、particular な倫理観は universal な環境倫理と背反しない限りにおいてのみ承認される。そう考えれば、西田の主張した「行為的直観」による環境創造は、個々の民族を超えた普遍的視野から倫理行為を起すという点で、たとえ発出論的問題を残すにしても現代的意義を有するものといわねばならない。個人的には、西田哲学は「存在」「肯定」に、田辺哲学は「作用」「否定」に、それぞれ偏しているように思える。彼らの哲学は仏教的だといわれるが、真の仏教的世界観は、どこまでも「存在即作用」「肯定即否定」の中道ではないのだろうか。ともあれ、西田哲学のエコロジ的展開に挑もうとする研究者には、西田の〈環境創造〉の思想と田辺の「種の論理」とを相互に補完・補正せしめつつ、より具体的・現代的な環境倫理となるよう理論構築していくという思想的課題が残されているのである。

おわりに

後期西田哲学における〈環境創造〉の思想は、『善の研究』で説示された自己実現の倫理を「世界」の立場から論じたものに他ならない。自己実現の人格者が、自己一致の自然愛の感情に基づいて行う環境の創造——これが西田の行為論的理想であるといえよう。「創造はいつも愛からでなければならぬ。愛なくして創造というものはないのである」(十一・四三七)と西田は訴える。〈環境創造〉が自然尊重へ、万物の共生へと方向づけられるところに西田の創造論のエコロジ的意義を認めたいと思う。

マルクスの生産力の理論やソーシャル・エコロジーのM・ブクチン(Bookchin)が提唱する弁証法的な自然主義などは、西田と同様、人間が自然へ合理的に介入することによって人間自身を開発する、といった視点を有していた。しかしながら人間の自然への介入と人間自身の自己実現との対応関係については、十分な把握に欠けるきらいがあっ

た。環境創造の思想は、何らかの人格論と結びつくことによって抑制の効いたエコロジカルな自然開発の環境倫理となり得る。ポスト産業社会を展望するとき、人類にとって不可避的である地球環境の改変行為を思想的にどう捉え、かつまた実践的にどう方向づけていくのか。このことは、やがてポスト「自然保護」論争の視界が開ける頃、エコロジ思想において緊要なテーマとなるに違いない。

注

*西田幾多郎の著作からの引用は、その都度、本文中において『西田幾多郎全集』増補改訂第三版（岩波書店、一九七八）一九八〇年の巻数と頁数を漢数字にて表記する。例えば、西田全集の第一巻の三頁を引用する場合、引用文の後に（一・二三）と示すことにする。

- (1) この点に関してA・ゲーレンは、「有機生体としてみれば、原始的かつ不備である人間は、生の原生的自然のまっただなかで生きていけない」「人間は生きていくうえに自然を改造 (re-create) し克服するように、それゆえにまた世界を経験する可能性をめざして創られてくる」と主張してくる (Gehlen, Arnold, *Man, His Nature and Place in the World* (translated by Clare Mcmillan & Karl Pillemer), Columbia University Press, New York, 1988, p.29).
- (2) 後期西田哲学の「環境」概念は、一面においてハイデッガーのUmwelt (環境世界) 説への批判を通して形成された。場所論的転回を終えた後の西田には、ハイデッガーが「存在と時間」で説示した「世界」は、抽象的な主観的自己を媒介として見られた世界にすぎず、真の客観的世界ではないものに映った。ハイデッガーの「世界」は、「我々がそれから生れる世界ではない。それは個物を限定する世界ではない。私と汝を包む世界ではない」(七・一八〇)と西田は批判する。そのうえで、例えば「論理と生命」では「我々の自己と交渉を有つもの」を「環境」と定義しつつも、「人間の生命においては、環境が即世界である」(八・二八六)「真の環境は、我々がそこから生れ、そこへ死にゆく場所でなければならぬ、すなわち世界でなければならぬ」(八・二八七) などとして、彼独自の「環境II世界」説を展開している。すなわち西田における「環境」は、人間の創造的生命が生まれ出る超越的・客観的な根源であり、彼のいう「創造的世界」「創造的自然」と同義的

な概念に他ならないのである。

- (3) 「行為的直観」「作られたものから作るものへ」という西田独自の術語に関しては、本稿の3において解説している。
- (4) Devall, Bill & Sessions, George: *Deep Ecology*, Gibbs M Smith, 1985, p.70.
- (5) ソーシャルエコロジーのティープエコロジー批判については、例えばM・ブクチンの『エコロジーと社会』(Bookchin, Murray: *Remaking Society. Pathways to a Green Future*, Black Rose Books, Montréal, 1989 藤堂麻理子他訳『エコロジーと社会』白水社、一九九六年)などを参照されたい。
- (6) 人間が自然を破壊すれば、自然の一員にすぎない人間も破壊される——近代文明に対する「自然の復讐」をいち早く察知したのは東洋の自然尊重の精神ではなかった。それはアメリカの海洋生物学者・R・カーソンが用いたような、自然破壊の影響の生態学的分析だった。カーソンが一九六二年に著した『沈黙の春』の中に「自然は逆襲する」(Nature Fights Back)と題する章がある。彼女はそこで化学薬品の使用が自然の自己防御機能を弱め、生態系のバランスを崩した結果、害虫、毒虫が大発生して人間に危害を及ぼしているという事態を多くの事例を挙げて指摘した(Carson, Rachel, *Silent Spring*, Penguin Books, 1965 [first published in 1962] 青木築一訳『沈黙の春』新潮社、一九七四年)。
- (7) もっとも後期の西田は、努めて「自己実現」的な表現を避けているように見受けられる。その理由は一つには、彼が自己実現的な表現方法自体になお主観主義の残滓を感じたからではなからうか。後期の西田は、フィヒテの「絶対我の自己実現」を評して「なお主観主義を脱したのではない」(九・六五)と述べている。西田が「自己を実現」「自己の発展完成」といった表現を使わなくなったのは、主観主義の立場を脱し、あくまで世界の立場に立つことを強調したためだったと推察される。
- (8) 『田辺元全集』第六卷、筑摩書房、一九六三年、四七二頁。
- (9) 同右、四六七頁。
- (10) 『田辺元全集』第四卷、一九六三年、三〇九頁。
- (11) 同右、三一〇頁。
- (12) 同右、四三六頁。
- (13) 同右、二三一頁。
- (14) 同右、四九一頁。
- (15) 同右、五一〇頁。

- (16) 同右、一三三二頁。
- (17) 同右、一六三頁。
- (18) 同右、一六五頁。
- (19) 大乘仏教等に見られる「具体的にして直観的な理解の仕方」を、京都学派の哲学者・山内得立は「レンマ」と名づけた（『ロゴスとレンマ』岩波書店、一九七四年、六八頁）。レンマの論理は、排中律を逆転して容中律を認めるインド人の考えである。山内によると、龍樹の「不生不滅」「中」は「肯定でも否定でもない」「レンマの論理を説くものに他ならない。そして、これによってもたらされるのが「即」の論理なのである（前掲書三〇七頁）。
- (20) 『田辺元全集』第五卷、一九六三年、九二頁。

（まつおか みきお・研究員）

The Concept of “Environment Creation” in Late Nishida Thought

Mikio Matsuoka

In this paper, I consider the ecological significance of the creation theory as seen in the thought of modern Japanese philosopher, Kitaro Nishida. The latter period of Nishida philosophy, which asserts that the world is formed through a mutual interaction between human beings and creative nature, could be called a philosophy of “environment creation.”

The concept of “environment creation” in Nishida’s thinking is tied to an ethos of respect for nature and the symbiosis of all beings through his idea of self-realization. Whereas the Marxist theory of productive forces or Bookchin’s dialectic naturalism set forth a viewpoint of human development through human rational intervention in nature, neither give much attention to the relation between human intervention in nature and human self-realization. The theory of “environment creation,” if it is combined with some form of personalism, may serve as an ethical foundation for well-balanced environmental development.