

My Encounter with Nishida's Philosophy

JAMES W. HEISIG

From time to time, when I am alone with my thoughts and reflecting on my years in academia, I am overwhelmed by how unexpected and fortunate my encounter with the writings of Nishida Kitarō was. I hesitate to claim that there is anything particularly instructive about my experience. But today, at the receipt of this award, seems the right time to speak freely about my good fortune in tribute to this truly unique philosopher. His place in the history of philosophy is too well established to need any further argument from me here. Rather, I should like to look back over my shoulder and talk about his place in my life.

When I was invited to come to Japan some forty-four years ago, it was to aid in the establishment of the Nanzan Institute for Religion and Culture and help fulfill the dream of Johannes Hirschmeier, then president of Nanzan University. He was convinced that the time had come to bring Christianity closer to the religions of Japan. The basic problem, as he saw it, was that the established religions lacked the proper language to speak to one another. Simply put, he was convinced that the language of “apologetics” with which one religion defended its doctrine against “heresy,” needed to be reformed to learn a second language of “dialogue” to speak to those with religious beliefs, and that this long process of reform could not begin without a solid academic base. It was in fog and uncertainty of that ideal that the Institute began.

Frankly, I was poorly prepared for the task. I found myself like an adult in a Montessori children's house who had to acquire a second education through “learning by doing.” The first Director of the Institute, Jan Van Bragt, was my guide and my guardian angel as I stumbled and fumbled my way around a new language, a new culture, and a world richer in religious diversity than any I had known. Van Bragt had received his doctorate from his native Belgium and, after

西田哲学との出会い

J・W・ハイジック

折に触れ、独りきりで思索にふけりながら、学問の世界で過ごした日々を思い返してみると、西田幾多郎の書物との予期せぬ出会いが、私にとってどれほど幸運であったかと圧倒されることがあります。これは別に、自分の経験に何か教訓めいたものがあるなどと言いたいわけではありません。本日このような賞を賜り、今こそ、この地上で唯一無二の哲学者への賛辞として、私の幸運な経験をお話しさせていただきたいと思うのです。哲学史における彼の位置づけは、言うまでもなく十分に確立されているので、ここでさらに申し上げる必要はないでしょう。それよりはむしろ、私の人生における西田の位置づけについて振り返ってみるつもりです。

私はかれこれ44年前に、日本に来るよう呼び寄せられました。南山宗教文化研究所の設立に協力するのが目的ですが、それはのちに南山大学の学長となったヨハネス・ヒルシュマイヤーの夢をかなえることでもありました。彼はその当時、キリスト教と日本の諸宗教の関係をさらに緊密にするよい機会だと確信していました。既成宗教の間で互いに語り合う固有の言語が欠けていることが問題だ、というのが彼の基本認識です。簡潔に言うと、ある宗教が「異教」に対して教義を守ろうとして用いる「弁明」の言語は、宗教的信念をもって相手に語りかける「対話」の言語に改革する必要がある、と彼は確信していたのです。このような改革はすぐに達成することはできませんが、取りかかるにあたって堅固な学問的基盤が不可欠です。研究所の設立当初は、まさしく暗中模索するしかありませんでした。

実を言うと、私はこの任務に対してほとんど準備をしていませんでした。まるで自分はモンテッソーリの「子供の家」に入った大人のように感じていたのです。そこでは「することによる学び」を通じて中等教育を受け直さなければならないからです。研究所の初代所長であったヤン・ヴァン・ブラフトが、私の指南役であると同時に守護天使となってくれたおかげで、私は手探りで、つまづきながらも、新しい言語、新しい文化、そして私の知る限りどこよりも宗教的多様性が豊かな世界へと、向かっていくことができました。

coming to Japan, had studied under Takeuchi Yoshinori at Kyoto University and had worked closely with Nishitani Keiji to prepare a translation of his master work on religion into English. There could hardly have been a better choice for the job of Director, and the light he brought to our pioneering efforts shines as brightly today as when he was with us.

Shortly after I had settled into my office, Van Bragt brought up the idea of editing a series of books in English to complement our Japanese publications. As a first step, he proposed that I translate a recently published work in German on Nishitani's thought as a foundation for interreligious dialogue. I through myself into the task and the following year, 1980, the book appeared. In the course of the work, I would often sit down with Van Bragt to ask for his help in understanding the ideas that were being introduced there. Although he patiently gave me the quick answers I was looking for, he recommended that I go back to the primary sources and read for myself. Not surprisingly, no sooner had I dug into Nishitani's work than I found myself drawn to the writings of Nishida. I began with his *Inquiry into the Good*. It was not at first a happy experience.

During the writing of my doctoral dissertation on the psychologist C. G. Jung's idea of God, I had read widely on the notion of God in western philosophy, focusing on modern thinkers since the Enlightenment. When I read what Nishida had to say about God, I found its style of argument curiously like the kind of thinking one would find in the nineteenth-century theosophists' version of pantheism: a mosaic of esoteric aphorisms and half-ideas stitched together with allusions from mainstream philosophy. I recognized the authors Nishida was citing—thinkers like Schopenhauer, Wundt, James, and Bergson—but I could not for the life of me follow his reasoning or identify what was the question for which he was seeking an answer. I surmised that it had something to do with achieving a “unity of consciousness” in which the mind is intuitively fully in tune with reality. He spoke of a “great intuition or at work,” behind all great thought like the philosophies of Plato and Spinoza,” something like the like the “knack” or “feel” that artisans have with their tools or musicians with their instruments. Whatever Nishida's driving intuition was, I couldn't find it. Rather than blame myself I blamed Nishida. If, as Nishida scholars claimed, this is the work whose ideas run like a red thread throughout the rest of his writings, then I thought it best to spend my time elsewhere.

ヴァン・ブラフトは、生まれ故郷のベルギーで博士号を取って日本にきました。彼は、京都大学の武内義範の下で研究を始めると、西谷啓治とも緊密に連携しながら、宗教に関する彼の最高傑作を英語に翻訳するための準備を進めました。研究所の所長に就任するにあたって、これほど最適な選択肢はおそらくあり得なかったことでしょう。ヴァン・ブラフトは初代所長として、研究所の先駆的な活動に光をもたらしてくれましたが、その光は今でも彼がいたときと同じように輝き、私たちを導いてくれています。

私が職場に落ち着くと間もなく、ヴァン・ブラフトは研究所における日本語の出版物を補うために、英語で叢書の編纂をする考えを持ち出しました。その第一段階として彼が提案したのは、西谷の思想について当時ドイツ語で出版されたばかりの学術書を翻訳することです。私はこの任務に没頭し、翌年の1980年にその本が公刊されました。この仕事の最中に、私はよくヴァン・ブラフトの隣に座って、そこで導入されている考えを理解するために意見を求めたものでした。彼は根気強く私に付き合っ、探し求めている答えを即座に与えてくれましたが、同時に一次資料に戻って自力で読むことを推奨しました。驚くべきことではありませんが、西谷の業績を渉猟していたら、すぐに西田の書物に引きつけられることになりました。最初に手にしたのは『善の研究』ですが、それは当初から幸福な経験だったとは言えません。

心理学者ユングにおける神の観念について博士論文を書いているときに、私は西洋哲学における神の概念について、特に啓蒙時代以降の近代思想に焦点を当てて広く調査していました。そこで西田が神について何か言わざるを得ないという文章を読むと、議論の立て方に興味をそられました。それがまるで、19世紀の神智学が汎神論について語るやり方のように思えたからです。つまり、秘教的な箴言と主流哲学からの引用に中途半端な考えを結び合わせた寄せ集めだということです。西田は、ショーペンハウアー、ヴァント、ジェームズ、バルクソンといった思想家を引用しているはずですが、そこからはどうしたって彼の理路を追うことなどできませんし、彼が答えを探究していた問いが何なのかを同定することもできません。私の推論として、それは「意識の統一」を獲得することに関わり、そこで心は直観として今度は十全に現実とともにあるということでした。西田が「プラトン、スピノザの哲学の如き凡て偉大なる思想の背後には大なる直観が働いているのである」と言うとき、職人が道具を使用し音楽家が楽器を演奏する際の「こつ」や「感じ」について語っているのです。西田を衝き動かしている直観がどのようなものであれ、私にはそれを見つけることができませんでした。こうして私は、自分自身を責めたりせずに、西田を責めることにしたのです。西田哲学の研究者が主張するように、『善の

As it happened, no sooner had I finished my translation than Van Bragt approached me with another task. After some sixteen years of going over his translation of『宗教とは何か』line by line with Nishitani himself, his work had been completed. Before submitting it to the publishers, he felt that the work needed the touch of a native English hand. For months on end I labored over the task. The intensity of the work kept Nishida out of sight—but not out of mind. Each night after supper, Van Bragt would go over my revisions with me word by word. Not only did he teach me a great deal about the scholarly conscience of translation, he would also stray from time to time to talk about the background against which Nishitani was writing. Of course, that meant summoning up the ghost of Nishida. Then, and for several years after, it was through Nishida's disciples that I was drawn back to his writings.

The summer after Nishitani's book was published under the title *Religion and Nothingness*, we had an unexpected visit from a young scholar who had just finished her doctoral work at Santa Barbara under Raimon Panikkar. Panikkar was a thinker whose pioneering work on interreligious dialogue was well known to us and who was to become a close friend for over twenty years. Yusa Michiko herself would go on to become a central figure in the spread of Nishida's philosophy to western academia, an achievement for which she was deservedly honored by Kanazawa University last year. But fresh out of graduate school and on her way to her first academic position in the United States, she was anxious to establish ties with scholars in her native Japan. Over the years she often joined us at the Nanzan Institute during summer vacation, and in 1994 she spent a sabbatical year with us to complete her renowned intellectual biography of Nishida.

On that first visit, Yusa requested our help in publishing an English translation of Nishida's final essay, "The Logic of *Basho* and the Religious View of the World," which she had prepared as part of her doctoral dissertation. I recall how insistent she was that Nishida's thought had an important contribution to make to the dialogue between Buddhism and Christianity. The idea was in fact very much in the air at the time. Just a year earlier in 1982, the first meeting of the Japan Society for Buddhist-Christian Studies was held in Kyoto and focused on a series of lectures and discussions with Takizawa Katsumi, a theologian whom Nishida had considered one of his most understanding commentators. Three years later, Nishitani was the featured speaker, and four years after that, Ueda

研究』の思考が彼の全著作を結びつける赤い糸だとしても、私には他のことに時間を費やした方が良いと思えたのでした。

偶然にも、私が翻訳を終えた途端に、ヴァン・ブラフトは私のところに新たな任務を携えてやってきました。彼が西谷本人とともに16年もの歳月をかけて一行一行丹念に翻訳してきた『宗教とは何か』が、ついに完成したのです。彼は出版社に提出する前に英語ネイティブによる手直しが必要だと感じており、私は何ヶ月もその作業に明け暮れました。作業中、私の視界から西田は消えておりました——ですが心からは消えておりません。その頃は夕食後に毎晩、ヴァン・ブラフトと一緒にその日の修正箇所を一語一語見直したものです。彼はそこで翻訳する際の学問的良心について多くのことを教えてくれただけでなく、時には脱線して、西谷が書いていることに反するような背景についても話してくれました。当然の成り行きとして、こうした出来事が西田の亡霊を呼び出すことになりました。それからのちの数年間、西田の弟子たちを経由しながら、私はまた西田の著作に回帰することになったのです。

西谷の本が*Religion and Nothingness*という題名で出版された夏のことですが、私たちの研究所に予期せぬ訪問者がありました。その若手研究者は、サンタ・バーバラ大学のライモン・パニカーの下で博士論文を書き上げたばかりでした。パニカーという思想家は、宗教間対話において先駆的な業績を収めているだけでなく、私たちとは旧知の間柄で、二十年以上も親密な関係を築いていたのでした。このときの訪問者である遊佐道子のはちに、欧米の学界に西田哲学を広める中心的な役割を担うこととなりますが、その業績が称えられて、彼女は昨年の金沢大学国際賞を受賞しています。ただし、博士課程を終えたばかりでアメリカの研究職に就くつもりだった彼女にとって、生まれ故郷である日本の研究者との交流がどうしても不可欠でした。そのため彼女は、長年にわたって、夏休みになるとよく南山宗教文化研究所を訪れていましたし、1994年には一年間のサバティカルを私たちと一緒に過ごして、学術的に評価の高い西田の伝記を完成させています。

先に述べた最初の訪問時に、遊佐は西田の最後の論文となった「場所的論理と宗教的世界観」の英訳を出版するべく私たちと協力を求めています。彼女はそれを博士論文の一部として準備していたのですが、そのときに西田の思想が仏教とキリスト教の対話にどれほど重要な貢献をなすかとしきりに言っていたことを、私は今でも覚えています。実際、そうした考えは、当時においてまだ確固としたものではありませんでした。そのちょうど一年前となる1982年に、東西宗教交流学会の第一回大会が京都で開催されまし

Shizuteru. Over the years, the influence of Nishida and his circle proved crucial to the dialogues of the Society, for which the Nanzan Institute was proud to serve as a headquarters and subsequently took over publication of its journal 『東西宗教研究』.

In any event, it was through Yusa's persuasion that I returned to Nishida and a close reading of that final essay in which he tried to wrap up his conclusions. It was hard going, not only because of its dense prose and broad scope, but also because at every page I became more aware of the immense gaps in my knowledge of the intellectual history east and west that Nishida seemed to navigate with ease. The more I read to fill in those gaps, the more I came to realize that I was in the presence of a truly great mind.

That same year, 1983, I translated a volume of essays by Takeuchi Yoshinori. At the time, Takeuchi, a Pure Land philosopher, was conducting a series of open seminars at our Institute which he had begun in 1976, the year after he had retired from Kyoto University. At Takeuchi's request, I began working on the translation of *Philosophy as Metanoetics*, the magnum opus of his teacher, Tanabe Hajime. With its publication in 1986, I felt my feet firmly planted in the Kyoto school, whose works I continued to read with growing interest. I took advantage of my graduate school lectures and seminars to discuss what I was reading with my students. Abe Masao spent a summer with us that same year to review his new translation of Nishida's *Inquiry into the Good*. Through long hours of discussion and tracking down its references, I came to appreciate how *creatively* Nishida used his sources. At the same time, the Institute had just published a translation of his *Intuition and Reflection in Self-Consciousness*, a work which convinced me also of how *critically* Nishida read the philosophers he turned to for inspiration.

I should also mention the Kyoto Zen Symposium which began in 1983 under the cooperation of Hirata Seikō, chief abbot of Tenryū-ji in Kyoto, and a number of philosophers from Kyoto, including Nishitani, Ueda, and Mori Tetsurō. I participated in several of these conferences which, over the course of sixteen years, brought scholars from around the world together to consider timely philosophical topics. Nishida's presence was front and center in the proceedings. The 11th conference was held on the Kyoto School and the war, at which presentations by Ueda and Yusa went a long ways to clearing away the pot-shots at

た。そこでは滝沢克己による三つの講演と、それをめぐる討議が行われたのですが、西田はこの神学者をもっとも見識ある批評家の一人だとみなしていました。この学会では、その3年後に西谷を基調講演に招いていて、さらにその4年後には上田閑照を招いています。長年にわたって、西田と彼の学派の影響が学会にとって決定的であったことは間違いありません。光栄にも南山宗教文化研究所に学会事務局が設置され、のちに私たちは学会誌『東西宗教研究』の出版を引き継ぐことになります。

どの研究会においても、遊佐が説得してくれたおかげで、私は西田に回帰して最後の論文を精読することにしていました。そこで西田は自分の結論をまとめ上げようとしていたのですから。私を苦しめたのは、密度の高い散文と彼の広い視野ばかりではありません。一ページごとに、東西の精神史に関する私の知識では及びもつかない間隙に気づくことになるのですが、西田はそこを悠々と進んでいくのです。読みながらその間隙を埋めようとするほど、真に偉大な知性の現前を実感するしかないのです。

先ほどと同じ1983年に、私は武内義範の論文集を翻訳しました。1976年に京都大学を退官したその年から、武内は浄土教思想の哲学者として、私たちの研究所でゼミを始めました。彼の要望もあって、私は武内の指導教官である田辺元の最高傑作『懺悔道としての哲学』の英訳から取りかかることにしました。1986年にそれが出版されたとき、私は自分の研究が京都学派に深く根を張っていると感じたものです。彼らの業績を読み進めていくうちに、私の関心は徐々に高まってきました。大学院生向けの講義やセミナーを利用して、私は自分の読んだ内容について学生たちと議論しました。その同じ年に阿部正雄は、自分が新たに英訳した西田の『善の研究』を見直すために、私たちの研究所でひと夏を過ごしています。そこで議論や参考資料の調査に何時間もかけたことで、西田が参考文献をかなり独特なやり方で扱っていることがはっきりとわかるようになりました。それは同時に、研究所からちょうど『自覚に於ける直観と反省』の翻訳が出版されたところでした。この本によって、西田が創造的な刺激を求めて取り組んだ哲学者たちをどれほど批判的に読んでいたかについても、私は確信したのです。

ここでさらに、1983年に開始した京都禅シンポジウムについて言及しなければなりません。このシンポジウムは、京都天龍寺管長の平田精耕と、西谷、上田、森哲郎らを含む多くの哲学者の協力によって開催されました。私も何度かこの会議に参加しておりますが、そこでは16年もの間、世界中から学者を招聘して時宜に敵った哲学的テーマを考察することができました。議事録を見れば、西田の存在が前面にかつ中心にあることがよくわかります。第11回大会は「京都学派と戦争」のテーマで開催されました。そのと

Nishida's "collaboration" and a presenting a more balanced examination of the issues involved. Soon thereafter, John Maraldo and I arranged to translate and publish the papers in 1995 under the title *Rude Awakenings*.

In 1989 I was invited to give a keynote address on "The Religious Philosophy of the Kyoto School" to an international conference at Smith College in the United States. It was my first, and somewhat clumsy, attempt to gather my notes and thoughts about Nishida and his circle. The following year I was invited to teach for a term in the graduate school of the University of Hawaii. During those few months I completed a translation of Nishitani's book *Nishida Kitarō: The Man and his Thought*. What affected me most was seeing how Nishitani was able to read Nishida's *Inquiry into the Good* through his own lens in search of answers to his own questions. It gave me the push I needed to stand shoulder to shoulder with Nishida's texts in order to clarify my own questions. I remembered something the Anglo-American philosopher Alfred North Whitehead used to tell his students, "To be refuted in every century after you have written is the acme of triumph." Students of philosophy who enshrine a philosophical text out of respect for a philosopher, or ignore those who approach it through another language and cultural background, will only kill it in the end.

But first, one has to grasp that elusive *kotsu* that Nishida talked about.



As I look back, it is not hard to see what attracted me to Nishida's thought. Of course, there were the colleagues whose work I admired and whose criticisms guided me through the exhaustive second education I underwent in Japan. But more than anything, it was wrestling with the thought of Nishida himself and trying to uncover the guiding question that motivated his thought. I took as my compass the words of the existentialist philosopher Karl Jaspers, who once described philosophy as "the concentrated effort to become oneself by participating in reality." In particular, I was predisposed to center on two aspects of this effort: self-transformation and communication. In Nishida, I found them both in abundance.

Regarding self-transformation, two years before he died, Nishida "Philosophy is a way for the self to become self-aware and to live." The goal of becoming

きは上田と遊佐の発表が行われ、西田を「戦争協力者」だと決めつける卑劣な言動を一掃し、関連事項についてこれまでにない公平な説明を加えたことでたいへんな役割を果たしました。それからすぐに、ジョン・マラルドと私は発表原稿の翻訳などを手配して、1995年に *Rude Awakenings* という題名で論文集を出版しました。

1989年に、アメリカ合衆国のスミス大学で開催された国際会議「京都学派の宗教哲学」に招かれ、基調講演を行いました。そのときに私は初めて、いくらかごちないながらも、西田と彼の学派について自分のメモや考えをまとめようと試みたのです。翌年に、今度はハワイ大学で大学院生向けに一学期だけ教えることになりました。数ヶ月間をこのように過ごしながら、『西田幾多郎—その人と思想』の翻訳を完成させました。私にとってもっとも感動的だったのは、西谷が、彼自身の問いに対する答えを求めて、彼自身の眼差しを通して、西田の『善の研究』をどのように読んでいたかがわかったことでした。この経験が後押しとなって、自分自身の問いを明らかにするために、私は西田の文章と肩を並べて自立することができたのです。アングロサクソン系アメリカ人の哲学者アルフレッド・ノース・ホワイトヘッドは、自分の学生によく「あなたの書いたものが何世紀にもわたって反論されることこそが勝利の絶頂なのだ」と言っていたそうです。哲学研究者の多くは、哲学者に敬意を払って哲学の文章を祭壇に祀る、あるいは他の言語と他の文化を通じて接近する人たちを無視するため、結局はその文章を殺してしまうことになるからでしょう。

やはり初めに、西田が語る捉えがたい「こつ」をつかんでおかなければなりません。



振り返ってみると、西田の思想のどこに自分が惹きつけられていたかを理解するのは難しいことではありません。もちろん、私には賞賛すべき研究仲間がいますし、日本で経験した徹底的な第二次教育のおかげで、彼らの批判が私の研究を導いてくれたこともあります。しかし何より重要なのは、西田自身の思考と格闘し、その思考の動機づけとして先行する問いを明るみに出そうとすることなのです。私の道標となったのは、実存主義哲学者カール・ヤスパースがかつて述べた言葉でした。彼によれば、哲学とは「現実に参加することによって、自分自身となるために集中すること」です。特に私は、自己変容とコミュニケーションという二つの側面に哲学の取り組みを集中させますが、西田の思想にはその両方が豊穡に存在していたのです。

自己変容に関して言えば、亡くなる二年前に、西田は「哲学とは我々の自己の自覚の

self-aware” through a disciplined study of the enlightened mind lay at the heart of Nishida’s philosophical vocation. We see a hint of this in a promise he made to himself during his years of training in Zen meditation: to let go of ego and academic ambitions for the sake of a greater Life, and never to think about what he had not first seen. In his enthusiasm he had declared that he would not take up philosophy until he had attained enlightenment; and that, succeed or fail, he would practice for the rest of his life. In fact, Nishida gave up his practice and study of Zen for the world of books and ideas, and never found a formal place for Zen or meditation in his philosophy. In fact, allusions to spiritual cultivation in any form, religious or otherwise, are all but absent from his published writings. Nevertheless, the ideal of awakening to a greater Life was something he carried with him to the end.

Rather than take any of the standard Buddhist expressions for enlightenment over into his philosophical vocabulary, Nishida preferred neutral and non-denominational language. After some years he settled on “self-awareness,” a term that had long since broken free of its classical Buddhist roots and come into common parlance to express being “aware” or “conscious” of something or other, and in philosophical circles was being used to translate “self-consciousness.” The ambiguity suited him perfectly. He could muffle the word “enlightenment” without having to silence the Buddhist echoes entirely. It is only near the end of his life that he brought the connection between his philosophical notion of self-awareness and the Buddhist notion of enlightenment out of the shadows.

This should not give the idea that Nishida was only interested in personal psychological growth or some other form of self-improvement. He understood the transformation undergone to become oneself—or, as the old Greek proverb has it, “Become what you are”—as recognizing that the truest and most original form of what one is can be described as “no-self.” We often then of the term as a negation of one’s original state, but for Nishida the ordinary, everyday idea we carry around with ourselves about who we are is rather the negation of what we truly are. Here again, Nishida replaced the Buddhist term “no-self” with “True Self.” He spoke of it as “a seeing without one who sees,” “a working without a worker,” and said his goal was “to give a philosophical grounding” to the “voice of the voiceless and form of the formless.” It was only in later life that he characterized this as a distinctively Oriental contribution to philosophy, but I have

仕方であり、生き方である」と言っています。悟りを得た心による自制的な学びを通して「自覚になること」という学問的目標が、西田の哲学的営みの中心にあったのです。この点について、彼が坐禅の訓練中に彼自身にした誓いが、少しばかり手がかりになります。大なる生命のために自我と学問的野心を取り除き、まず自分が目にしていないものについては決して考えないこと。宗教的熱狂の中で、悟りを得るまでは哲学を再開しない、成功しようが失敗しようが生涯をかけて実践していくと、西田は断言します。実際には、自分のための坐禅や禅の勉強を断念し、本と思考の世界に向かいましたし、自分の哲学の中に禅と瞑想を正式に位置づけることもできませんでした。宗教的であろうがなかろうが、どんな形式の精神修養に対する示唆も、西田の出版物にはほとんど見受けられません。そうであるにもかかわらず、大なる生命への気づきという考えを、彼は最後まで手放すことはありませんでした。

西田は、自分の哲学的語彙の中に悟りを表現する仏教用語を取り入れるよりも、もっと中立的で宗教的でない言葉遣いを好みました。そこで数年後にたどり着いたのが、「自覚 (self-awareness)」でした。この用語は長いこと古典的な仏教用語としての語源から解放されていたので、何かあるいは他のものに「気づいている (aware)」「意識している (conscious)」状態を表現する一般的な専門用語として採用されたのです。さらに哲学界においては、self-consciousnessを和訳するために使用されてきました。こうした両義性こそが西田にはぴったりででした。それによって「悟り」という言葉を使用しなくても、仏教の残響を何から何まで抑える必要がなくなりました。晩年になってやっと、西田は自覚という哲学の観念と、悟りという仏教の観念をより明白につなげることになりました。

このことから、西田は個人心理的成長とか、何らかの形の自己修養にしか興味がなかったわけではありません。自己になるための変容—古代ギリシアの諺を引けば「あるがままの自分になれ」—について西田は、もっとも真なる本来的な意味での「無我」と理解しました。無我とはしばしばただ単に自分自身を否定することだとみなされますが。

西田にとって、私たちが普段から日常的に肌身離さず「自分は誰なのか」と考えること自体が、むしろ「自分は真になにものなのか」を否定することになるのです。またここに、西田は仏教用語の「無我」を「真の自己」に置き換えました。それについて西田は「見るものなき見」、「働くものなき働く」と言っていますが、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」ことに「哲学的根拠を与えて見たい」というのが彼の目標でした。晩年になってやっと、これは明確に哲学への東洋的貢献だと特徴づけられることとなります

every reason to believe he was aware of this from the start. If one reads through his diaries and then has another look at *Inquiry into the Good*, one can see that he was absorbed in a question that had not occurred in western philosophy, namely, “What is enlightenment?” He scoured western philosophy for the tools to sharpen that question and look at it with fresh eyes. Like an alchemist on a quest for the philosopher’s stone, that elusive element that it was believed could turn base metals into gold, the answer that Nishida sought was nothing less than a way to express, in the universal language of philosophy, what it means to “participate in reality.” His answer: the self-awareness of absolute nothingness.

It is worth pausing a moment to pull that unfamiliar phrase apart. First, to understand what he meant by *self-awareness* we need to look at the *double entendre* of the meaning of the “self-” of “self-awareness.” On one hand, it means the self’s awakened knowledge of itself. The logical problems this gives rise to are obvious. How can I know myself as an object? Like Baron von Münschausen trying to pull himself out of the swamp by his own bootstraps, I am bound to subjectivity about myself. There is no place I can stand to look at myself looking at myself in the mirror of mind. These are the problems that Nishida wrestled with after he realized, partly as a result of criticisms of *Inquiry into the Good*, that his talk of a unity of consciousness not bound to the subject-object dichotomy raised many more questions than he had anticipated. But he did not back down, and this brings us to the second meaning of the “self-” of “self-awareness”: an awareness that takes place *of itself*. That is, not something that one does *by oneself* but something that happens to one *by itself*. You might say, it is a kind of knowing that one “participates in” rather than intentionally carries out—a knowing without a knower. Far from signaling a mere ambiguity or unclarity of expression, both these meanings need to be present simultaneously in Nishida’s idea of “self-awareness” in order to replace the idea of a knowing subject standing before itself as an object to be known. It is not that there is no subject, only that the subject is an aspect of a greater reality it participates in rather than observes from without.

This is not as esoteric as it might at first sound. Nishida recalls the buzzing of a fly near his head while on a walk. Before he swats the fly away, identifying himself as a subject dealing with an object, there is a moment of “buzzing” in which he and the fly were both caught up. Nishida’s idea was that if one could

が、西田は最初期からこのことに気づいていたと言い切ることができます。彼の日記に目を通したり、『善の研究』を見直してみれば、西田が西洋哲学において発されることのない問い、すなわち「悟りとは何か」にのめり込んでいたことがわかります。西田が西洋哲学を参照したのは、この問いを先鋭化し、新鮮な眼差しで見るための道具立てを必要としたからです。卑金属を黄金に変え得ると信じていた、あの捉えがたい「賢者の石」を探し求める錬金術師のように、西田の追い求める答えは、哲学における普遍的な言い方では、「現実に参加する」ことの意味は何かと表現するしかありません。そこで出た彼の答えが、「絶対無の自覚」だったのです。

ここでちょっと立ち止まって、「自覚」という表現を整理しておいた方が良いでしょう。まず、西田が考える意味内容を理解するために、私たちは「自覚」の「自」における二重の意味を見ておく必要があります。一方で、「自覚」は自己が自己を徹底的に知るということを意味しています。ここで論理的な問題が生じることは明らかですが、私はどのようにして私自身を客体として知ることができるのでしょうか？ミュンヒハウゼン男爵のように自分の靴ひもで沼から抜け出そうとすれば、私は私自身についての主観性に縛られています。ここには、心の鏡に映し出された私自身を見ている私自身を見るための立脚地はありません。西田がこうした問題と格闘するのは、部分的には『善の研究』に対して向けられた批判の結果なのですが、主体-客体の二分法に縛られない意識の統一について語ろうとすると、予想以上に多くの問題が生じると認識して以降になります。しかし彼は引き下がりがありませんでした。そこで「自覚」の「自」における第二の意味として、「自ずから実行される働き」が出てきます。これは、私自身がする何かではなく、自ずから起こる何かです。自分が意図的に実行するのではなく、むしろ自分が知ることそのものに「参与する」—「知るものなしの知ること」—と言っても良いかもしれません。わずかな曖昧さや表現の不明確さを示すどころか、知られる客体としてのそれ自身に先立つ主体を知るという観念に置き換えるために、西田の「自覚」の観念には上記した二つの意味が同時に存在しています。これは主体がないということではなく、ただ主体がより豊かな現実の一側面として、それを外から観察するよりはそれに参与するということなのです。

これは初めて聞くと難解で密教的に聞こえるかもしれませんが。西田の回想によれば、彼が歩いているとき頭の近くで蠅が飛んでいたそうです。たたき落とす前に、彼自身を客体と向き合う主体として一体化させると、「ブンブンと飛ぶ」瞬間があり、そこで彼と蠅は両方とも巻き込まれていた、というのです。西田の考えでは、意識的に知ることの豊かさを失わずにこうした心の状態に戻ることができれば、実際に環境から自身を切り離

return to this state of mind without forfeiting the richness of conscious knowledge, that awareness of being a subject before actually separating oneself from the surrounding world opens the mind to a reality immeasurably richer than the sum of the objects we think about. In effect, we become our truest self in the awareness that we are participating in the reality of events taking place around us. In his words, we participate by “seeing by becoming what we see, doing by becoming what we are doing.” In a word, self-awareness was Nishida’s name for the highest form of *participation* in reality.

When it came to expressing the ultimate nature of the *reality* in which we participate, Nishida eventually settled on the term “absolute nothingness.” Having already decided that reality was not a world of objects that the mind sees and works on, he could not make nothingness *absolute* by having it “cut off” from or transcendent to the world of events in which the mind finds itself. Instead, he saw mind and world as “mediators of the self-expression of the absolute.” In other words, our seeing and our doing are not merely *ours*, but are also reality’s way of expressing itself. So too, our self-awareness in what we see and do is not merely our own achievement but also the self-awareness of reality itself for which we are the medium. In a words, the “self-awareness of absolute nothingness” is, at its most elemental sense, the achievement of absolute nothingness, its way of expressing itself in time and history. So, too, when the human mind is aware of the fact that not only does mind participate in reality but that reality participates in mind, “self-awareness” is both subject and object at the same time.

Here again, true to his philosophical method, Nishida did not draw on Buddhist terminology to speak of “the absolute.” He did not speak of Dharma in the sense of “cosmic law and order” or of “Buddha nature.” Instead, he picked up elements of the notion of “God” from various western philosophers and reinterpreted it in his own way. With no sense of obligation to theology or Christian orthodoxy, he recreated God in the image and likeness of his own philosophy. In short, the attributes of God were seen as symbols to express the absoluteness of absolute nothingness. For Nishida, the most important of these symbolic functions was that of self-negating love.

As mentioned earlier, Nishida did not conceive of the absolute as a supreme being something cut off from the world of beings and minds and events. But neither was it a relative being. On the contrary, it had to be something related essen-

す前に主体となることに気づき、その結果、私たちが考える客体の総体よりもずっと計り知れない豊かな現実に関心を開くことになるのです。実際に、私たちがもっとも真なる自己となるのは、自分たちの周りで起こっている出来事の現実に参加しているという気づきにおいてなのです。西田の言葉では、私たちは「物となって見、物となって働く」ことによって参与するのです。つまり、「自覚」というのは、現実への「参与」のもっとも高度な形態に対して西田が付けた名前なのです。

私たちが参与する「現実」の究極的な特性を表現しようとして、西田は最終的に「絶対無」という用語に決めました。現実とは心が見て働きかける客体の世界ではないとすでに結論づけていたので、心がそれ自身を見出すことになる出来事の世界から無を「絶する」、すなわち超越させることによって「絶対的なもの」にすることが、彼にはできませんでした。その代わりに、心と世界は「絶対的一者の自己表現を媒介とする」ものとみなしたのです。言い換えると、私たちが見たりしたりすることは、「私たちのもの」であるだけでなく、現実がそれ自身を表現する方法でもあります。それと同様に、私たちが見たりしたりするものについての私たちの自覚は、私たち自身の獲得物であるだけでなく、私たちが媒介となる現実それ自身の自覚でもあるのです。つまり、「絶対無の自覚」とは、もっとも根源的な意味において、絶対無の獲得であり、絶対無が時間と歴史の中でそれ自身を表現する方法でもあるということです。それと同様に、人間の心が、心が現実に参加するだけでなく現実も心に参加するのだという事実気づくとき、「自覚」は同時に主体と客体の両方になるのです。

またここに、自分の哲学の方法論に従って、西田は「絶対的なもの」について語る際に仏教の用語法を活用しませんでした。彼が「宇宙の法と秩序」とか「仏性」という意味でダルマについて語ることはありません。その代わりに、西田はさまざまな西洋哲学から神の概念に関する要素を取り出して、自分なりにそれを再解釈し、神学や正統キリスト教への義務感もなく、神を自分の思想の姿かたちにして作り直しました。要約すると、神の属性を絶対無の絶対性を表現する象徴として捉えていたと言えるでしょう。西田にとってこれらの中でもっとも重要なのは、自己を否定する愛の象徴機能でした。

先ほど述べたように、西田は絶対的なものを、存在するもの、心、出来事の世界から隔絶した何か至高のものとして着想したわけではありませんが、それは相対的存在でもありません。反対にそれは、いつでもどこでも、実在するすべてのものと本質的に関係する何か—それ自身無根拠である究極の根拠—でなければなりません。さらに無は、それ自身関係させるものとして世界に顕現し、自己を否定する愛のもっとも純粋な形

tially, at all times and all places, to everything that exists—an ultimate ground that was itself groundless. It had to be a nothingness which manifests itself in the world as relatedness, the purest form of which is self-negating love. The Christian image of God emptying itself of its divinity in order to become human was the supreme expression of such an ideal love in which the distance between self and other is erased. Nishida never saw the western God as the equivalent of his idea of the absolute; nor did he argue his idea of God as a substitute for what he found in western philosophy and theology. He simply saw the received idea of the self-emptying God as a fitting symbol for the self-transformation at which philosophy aims: the achievement of a self-awareness through the negation of self.

I find that I find that one way of bringing these lofty speculations back down to earth is to think of absolute nothingness—and God as its symbolic ideal—as connectedness.

Consider us gathered together here in this hall at this moment. Imagine yourself sitting still and stretching a thread from your chair to each of the large objects to which you yourself are directly related by one or more of your senses—to the floor, the ceiling, and those seated around you, to the lights, the speakers and the sound coming out of them, the podium, the microphone, the walls and windows—until you feel as if you were strapped to an enormous web. Now imagine that everyone around you is doing the same thing; and then that all the things attached to persons are threading their own ties into the weave. No matter where you pinpoint the event of being here and now, it is the center of a field of vectors, each of which is only one among many centers altogether too numerous to count. And that includes only the small fraction of connections that our senses allow us to perceive. If our unfiltered brains had direct access to our surroundings, all the thread in the world could not begin to spin that web.

The scene we have just imagined is frozen in time and space to include only a small number of more or less direct connections. But let those restrictions melt away and we are connected, literally and in the very same sense, to everything on earth, to everything in our galaxy, and to everything in the billions of galaxies stretching beyond it. Only a few of these connections are direct at any given moment, but each and every item in the whole of the cosmos remains connected indirectly with every other. Everywhere it is possible for light to reach, however

態です。神についてのキリスト教のイメージとしては、人間になるために神自身から神性を空にすることで、理想の愛のようなものの至高の表現となりますが、そこでは自己と他者の隔たりが消去されています。西田は西洋の神を、絶対的なものという彼の考えと同質であるとはみなしていませんし、西洋の哲学や神学の中に発見したものの代替物としての神という考えについて論じることもありませんでした。彼は単純に、自己を空にする神という従来通りの思考法は、自己を否定することを通じて自覚の獲得にいたるといふ、哲学が目標としている自己変容にふさわしい象徴だとみなしていたのです。

地に足の着いたやり方で以上のような高尚な推論を持ち出そうするならば、つながりそのものとしての絶対無—さらには象徴的な理想としての神—について考えるべきだと思います。

いまこの瞬間に、私たちがこのホールにいっしょに集まっていることをよく考えてみてください。そして、みなさん自身じっと座って、それぞれの椅子からそれぞれの感覚器官によって直接的に把握している物体の一つ一つに糸を伸ばしてみるよう想像してみてください。

床、天井、周りに座っている人、あるいは照明、スピーカーとそこから出ている音、演壇、マイク、壁や窓。まるで巨大な網に捕らえられていると感じるまで想像します。今度は、周りにいるみんなが同じことをしていると想像してみてください。一人一人にくっついたものであればどれでも、糸が通り抜けてそれぞれの結び目が編み込まれているとしましょう。いまここで存在している出来事のどこにポイントを絞ったとしても、それはベクトルが指し示す場の中心点になります。それぞれのベクトルは、数えきれないほど多く集まった中心点の一つにしかありません。このことから、私たちの感覚器官が知覚できるのは、ほんのわずかなつながりでしかないことがわかります。もしも私たちの脳が感覚器官を通さず直接に環境情報と接触することになれば、世界中に存在する全ての糸をもってしてもはやその網を編むのに十分ではありません。

たった今私たちが想像した場面というのは、時間と空間の中で停止させたものなので、多かれ少なかれ直接的なつながりのほんの一部しか含んでいません。しかし先に述べたような制約を消滅させてしまえば、地球上のすべてのもの、銀河系のすべてのもの、さらに遠くにある数十億もの銀河団にあるすべてのものと、まったく同様の意味で私たちはまさしくつながります。所与のいかなる瞬間においても、ほんのわずかなつながりのみが直接的だとしても、宇宙全体にあるすべての事物一つ一つは、他のすべてのものと間接的につながりを保っています。どれほど時間がかかろうとも、その途中でどれほど多

long it takes and however many objects it has to bounce off of along the way, the totality of all existing universes are connected end to end, piece to piece, such that everything has a road to everywhere. What we call the totality of space is the sum of connections, the stable and the shifting, the strong and the weak, the direct and the indirect.

We have grown so used to the astronomical enormity of the cosmos that we have grown numb to its awe and find it hard to feel shame for espousing religious beliefs that trivialize it in order to secure our place as human beings as the unsurpassed axis of existence. It is not enough that we transcend ourselves by improving and enhancing our persons. We cannot truly get over ourselves without awakening to the transcendent reality of this world and the moral consequences which that entails for its human community: to exist is to be connected; nothing that exists is disconnected. This fact, which is as close to a universally literal fact as we can come, is the original miracle of existence. It is also what Nishida meant by absolute nothingness.

If there is anything absolute in reality, anything, that is, whose reality is absolute of dependency on anything else, it would have to be something absolutely relative, unlike the relative relativity of beings. It would have to be related to everything directly and at each moment, which is something that nothing in existence can lay claim to—in short, a nothingness. This means that its relationship to beings is not that of one more vector, albeit a more powerful one, added to each field of connections that hold individual entities in existence. At the same time, as a nothingness, it is not perceptible or knowable except through its manifestations in the world of being and becoming. This manifestation cannot be associated with any particular entity or group of entities inasmuch as that would disqualify it from being absolutely relative to all beings. The one thing that is manifest in the entire cosmos of interrelated beings without itself existing is, as you must have realized by now, connectedness, the sole universal and literal commonality of existence. If the concrete relatedness between human beings is an instance of the relatedness of all things that reaches indefinitely in all directions, that relatedness, in turn, is a concrete manifestation of an all-embracing connectedness that is in this world yet not of it. It is not quite right to speak of it as finite and this-worldly, nor as infinite and other-worldly. If anything, it fairly subverts these distinctions.

くの物体に反射しようとも、光が届くところ、すなわちすべての銀河団にある万物が、端から端まで、何から何まで互いにつながっています。いわゆる宇宙空間の全体性は、その内容が安定していても変化していても、強固であっても脆弱であっても、直接的であっても間接的であっても、つながりの総体です。

私たちは宇宙のこうした天文学的な膨大さに慣れれば慣れるほど、それに畏敬の念を抱かなくなり、宗教的信念に従って恥じ入る気持ちを持つことが難しいのです。しかも存在の偉大な軸として人間の位置を保証するため、宇宙に対する畏敬を軽視するいかなる宗教的信念に対しても恥を感じがたいのです。私たちが人間性を改善強化することで私たち自身を超越するとしても十分でありませんし、実際にこの世界の超越的現実とそれが人間社会にもたらす道徳的帰結に対する気づき無しには、私たち自身を乗り越えることはできません。存在することはつながること、つながることなく存在するものはなにもありません。こうした事実は、私たちにとってもっとも普遍的な事実でもあります。存在に本来的に備わる奇跡であると言えます。これは西田が絶対無として言おうとしたことでもあります。

もし現実には絶対的なもの、つまり現実において他のものに依拠することが免除されているものがあるとすれば、それは、実際に存在しているものの相対的相対性とは異なり、絶対的に相対的な何かでなければならないはずで、それは、実際に存在しているどんなものにもできないほど、あらゆる瞬間に直接的にすべてのものと関係するものでなければならない、つまり無です。個々のものの実在を保つもろもろの関係に加えるもう一つの、より強力な存在物ではなく、むしろ関係そのものを可能にする無である。同時に、無とは、あることとなることの世界において顕現しなければ知覚されることも知られることもありません。無がこのように顕現して、特定の実在物や集団的な実在物と結びつくことがあるとすれば、存在するすべてのものと絶対的に関係する資格が無から剥奪されるでしょう。それ自身が存在することなしに、存在するものたちが相互に関係する宇宙全体の中で顕現するのは、これまで申し上げてきたように、つながりそのものであり、それは存在に関して唯一普遍的でありまさしく共有されているのです。人間同士の具体的な関係性が、あらゆる方向に無際限につながり合うというすべてのものが持つ関係性の一例であるとするならば、そのような関係性が、まさにすべてのものを包み込むつながりそのものの具体的な顕現となります。つながりそのものはこの世界においてもこの世界のものではありません。際限あるものとして、現世的なものとして無について語るのはまったく正しくありませんが、それは無際限なものでも、来世的なものでもありません。どちらか

If, as Nishida thought, there is something we can only call “divine” about the nothingness of connectedness, then there is also something divine about its manifestation in that human passion for the reformation of relatedness towards justice, mercy, and love that continually draws us beyond our own small self. In love that is selfless and self-aware, we participate in reality to the fullest and reality participates in us to the fullest.

Let us now turn to the second mark of philosophy’s “concentrated effort to become oneself by participating in reality”: communication. One often hears the complaint that Nishida’s writing communicated poorly. Anyone who has read him understand this. I admit to having been disappointed at how little impact the literary style of the philosophers he read in French, English, and German had on his own prose. But once he had put his thoughts on paper in Japanese, however formidable his style and terminology, there is no doubt that new doors were opened. Readers are relieved when Nishida’s prose comes to a clearing where he could take his bearings and begin to lay out an argument smoothly and quickly, after having watched him hack his way step by step through the dense underbrush of possibilities with the logic, “If so, then it must be that...” It seems to me that writing was not a way to systematically present his conclusions, but a way for him to evaluate what he was thinking. His chosen mode of communication was to lay bare the journey to the conclusions. Nishida wrote as if he were on a voyage of discovery. He did not set sail on a clear course for a determined destination. It is as if he had drawn up the rudder and unfurled his sails to be driven by the winds and currents towards whatever there was to be found. His books and essays are a running log of that journey.

When I introduce graduate students to Nishida’s writing, I often recall something I heard Takeuchi say many years ago in an interview on Sunday morning NHK’s “Religion Hour.” Religion, he said, is not primarily a noun but a verb. It is not a thing that exists somewhere in texts and buildings, but something that “takes place.” The same can be said of the way Nishida pursued philosophy day and night, from his first book to his last essay. What he was communicating was not a record of past ideas but a way of life taking place at the moment he was writing. Rather than just research philosophy, he philosophized.

In approaching his question of the enlightened mind through the traditional logic of western philosophy, Nishida also made a contribution to that logic

と云えば、無はこれらの差異を覆します。

西田が考えたように、つながりそのものの無について「神的な」とだけ言うことのできるものがあるとすれば、正義、慈悲、愛の方向に関係性を変容させようとする人間の情熱の中でも顕現する無は、やはり神的なものがあるのです。なせなら、それらが私たち自身の小さな自我を超えたところに私たちを絶えず引き出すからです。自我のない、自覚であるところの愛において、はじめて私たちは完全に現実に参与し、現実そのものが完全に私たちに参与します。

それではここで、「現実に参与することによって、自分自身となるために集中すること」という哲学の取り組みの第二項目に移りましょう。それはコミュニケーションです。西田の書いたものはこの面で上手でないという不満をよく聞きます。彼の著作を読んだことがあれば、誰でもこのことを理解できます。白状すると、フランス語、英語、ドイツ語で西田が読んでいた哲学者たちの文体が、彼自身の文章にほとんど影響を与えていないことに私は落胆したのです。しかし、彼の思想が日本語で紙の上に書かれた途端に、その様式と用語法がどれほど威圧的であっても、そこで間違いなく新しい扉が開いています。読者が安堵するのは、「そうならば、こうでなければならぬ」といった論理を駆使して、密生した藪の中を通り抜けながら一步一步道を切り開いてきたあとで、西田の文章がようやく開拓地に着いて、議論が淀みなく迅速に提示され出したところなのです。私が見たところ、西田が書くのは体系立てて結論を提示する方法としてではなく、自分の考えていることを評価する方法としてのようです。コミュニケーションの流儀として彼が採用したのは、結論に向かう行程をむき出しにすることでした。西田はまるで発見の旅路にいるかのように文章を書きます。最終目的地に向かう明確な進路を取って船出することはありませんでした。それはまるで、舵をまっすぐにして帆を広げ、風と水の流れに任せて、何であれ見つけるべきものがあるところまで進むかのようにです。彼の著作と論文は、このようにして続けられた旅路の航海記なのです。

西田の著作を大学院生に紹介するときに私がよく思い出すのは、日曜の朝に放送しているNHK「宗教の時間」のインタビューでずいぶん前に武内義範が言っていたことです。彼によれば、宗教とはまず第一に名詞ではなく動詞です。それはテキストや建物のどこかに存在するものではなく、「発生する」何かなのです。同じことが、最初の本から最後の論文まで、哲学に明け暮れた西田の方法についても言えるでしょう。彼がコミュニケーションしているのは、過去の思考の記録ではなく、彼が書いているその瞬間に発生している生命のあり方なのです。彼は哲学について研究するよりは、哲学を行いました。

with his idea of *soku* and his logic of *basho*. That said, shortly before his death, he could not suppress the feeling that his logic had been “misunderstood and neglected by the academic community,” that nobody had captured his *kotsu*. We now think differently about that, and part of the reason lies in the impact that translations of works by Nishida and his circle into western languages, and the groundswell of enthusiasm for Japanese philosophy in general, had on the academic world in Japan.



This brings me to one more important but often overlooked fact about Nishida's philosophical writing. The claim by many Japanese commentators that his writing must be read in the original to be understood, that it suffers badly from translation, is misguided. Obviously, he wrote in Japanese; and just as obviously, there was almost no reading audience for Japanese philosophy outside of Japan. I have done enough translation work in enough languages to realize how nuances and oblique allusions often get lost in translation. But there are at least three reasons for not disparaging the study of Nishida's thought through translation.

First, and most important, Nishida was *not* writing for a Japanese audience. He was writing for those who had the same questions as he and understood the contribution that philosophy had to make to our understanding of human existence and its place in reality. I have no doubt that Nishida would have welcomed the criticisms and suggestions of the growing number of scholars abroad who read his work with different eyes from his native Japanese readership. At least he would have valued it more highly than unquestioning adulation. As we said, it was the “universality” of the philosophical vocation that enthused him, not the creation of something for domestic appreciation that would block its inner meaning to outsiders.

To put this in a larger context, I recall something Thomas Kasulis, the renowned scholar of Japanese philosophy, used to say: Where would we be if only Danes had the final say about Kierkegaard's writings? What if only a native speaker of English could be trusted to grasp the true meaning of the writings of William James? The answer is clear. There would be no such thing as a west-

西田は、西洋哲学の伝統的な思考法を踏まえて悟りを得た心についての問いに取り組み続けたことで、即の論法と場所の論理による思考法にもまた寄与しています。とは言え、死の直前に、自分の思考法は「学界からは理解せられない、否未だ一顧も与えられない」という気持ちに打ち勝つことはできませんでした。つまり誰も彼の「こつ」をつかむことができなかったのです。しかし私たちは今このことについて別の考えを持っています。その理由の一端には、西田とその学派の学問的業績をヨーロッパ諸語に翻訳したことによる衝撃の大きさがありますし、日本の学界において全般的に日本哲学を求める熱狂のうねりがあります。



ここからもう一つ重要なことが言えるのですが、それはしばしば西田の哲学的著作について見過ごされてきた事実です。多くの日本人の批評家は、彼の著作を理解するには原語で読まなければならないし、翻訳ではまともに理解することはできないと主張しますが、そういった考え方は結局西田思想の評価の妨げになります。西田が日本語で書いたのは明白なことです、日本の外側に日本哲学を読み手がほとんどいないこともまた同じくらい明白です。私は数カ国語で飽き飽きするほど翻訳の作業をしてきましたので、暗示や間接的な言及が翻訳の中でどれほど失われてしまうかははっきりとわかります。しかし少なくとも三つの理由で、翻訳を通してなされた西田哲学の研究をないがしろにすべきではありません。

一つ目の理由として、これがもっとも重要なことですが、西田は日本の読者のために書くことは決してありませんでした。彼は自分と同じ問いを持つ人々のために、自分と同じように人間存在とその現実における場所についての理解を深めようとする人のために書いたのです。哲学はそういう人たちに寄与しなければならないと考えていたからです。私は確信をもって言えますが、西田は日本の読者層とは異なる視点で彼の著作を読む海外の研究者がますます多くなって、彼に批判や提言をする事態を歓迎したでしょう。少なくとも、べたほめの批評なんかよりそういったことを高く評価したでしょう。先に述べたように、哲学的営みの「普遍性」こそが彼を熱狂させたのであって、外部の者たちが内面的に読むことを妨げるような国内の賛辞が欲しくて何かを創造したわけではないのです。

このことをさらに広い文脈に置こうとすると、高名な日本哲学研究者であるトーマス・カスーリスの言葉が思い出されます。もしデンマーク人だけがキェルケゴールの著作につ

ern philosophical tradition. There would only be national philosophies isolated behind the impenetrable curtain of native linguistic skills. I have never seen any indication that Nishida thought of himself as a philosopher *for Japan*, nor that he was ever silenced by his failure to appreciate the literary subtleties of what he read in foreign languages.

Second, translation is a door to deeper criticism and greater clarity of thought. Not only does the translator expand the reading audience of what they are translating, they identify blind spots in the original text that the eye of a native reader may skip over. Anyone who has translated their own work knows the feeling of wanting to clear up unclarity in their original text. If I may say so, I believe that if Nishida had seen his own work in translation, he would feel differently about his own responsibility for having been “misunderstood,” and might even look more kindly at the insight of Tanabe Hajime and other critics he locked horns with and acknowledge more explicitly how they changed his own thinking.

And third, translation reminds us where Nishida philosophy ends, ours begins. To really understand Nishida, it is not enough to catalog Nishida's ideas or track the development of his thought. So, too, historians of ideas who never get beyond hunting down mistakes in translation and misreadings of texts end up burying Nishida's philosophy alive. The virtue of correct and accurate representation becomes a vice when it gives Nishida the last word on what Nishida philosophy is. As Goethe once wrote, we honor those who influence our thinking not by repeating their responses but by emulating their courage. If Nishida indeed approached philosophy as a voyage of discovery, we dishonor his idea of what philosophy is by carving his ideas in stone and planting them over his native soil. In the end, the *kotsu* is to be sought not only in the guiding ideas but in the spirit of adventure as well.

If there is one thing students of Japanese philosophy in the twentieth century have in common, it is the judgment that Nishida changed the way we define philosophy not only inside Japan but also in the West. At the time I arrived in Japan, the dominant assumption in the West was that Japan has no philosophy and that in any case, the name “philosophy” is to be reserved for the tradition originating in sixth-century BCE Greece. Even in Japan's bookstores Nishida's books were classified under “thought,” and the shelves marked “philosophy” were exclusively for western philosophy. Things are different now, and the re-importa-

いて最終決定権を持つとすればどうなるだろうか?もし英語のネイティブスピーカーだけがウィリアム・ジェームズの著作について真の意味を把握できると信じられていたならどうだろうか?答えは明らかです。それでは西欧哲学の伝統のようなものはどこにもないでしょう。ネイティブとして言語能力を持つ者のみが入ることのできる幕の中で孤立した、国別の哲学しか残りません。西田が自分のことを「日本」のための哲学者だと考えていたとわかるような箇所も、彼が外国語で読んだものについて文学的な趣を鑑賞できないからといって口を噤んだということがわかるような箇所も、私は見たことがありません。

二つ目の理由として、翻訳は批評をさらに深め、思索をさらに明晰なものにするための鍵となります。翻訳者が翻訳したものによって読者層を拡大するというだけでなく、彼らは原書にあってネイティブの読者が見過ごしてしまうような死角を特定するのです。自分の書いたものの翻訳をしたことがあれば、誰にでも原書の不明確な点を訂正したいという気持ちがわかります。こう言って良ければ、もし西田が翻訳で自分の著作を見たとしたら、「誤解」されてきたことに対してそれまでとは異なった責任の感じ方をするでしょう。彼が対峙した田辺元や他の批判者たちの見識についてもっと穏やかに眺めたり、もっと率直に彼らがどれほど彼の考えを変えたかを認めたりさえするかもしれません。

三つ目の理由として、翻訳は、西田哲学が終わるところでこそ、私たちの哲学が始まったということを思い出させてくれます。本当に西田のことを理解したければ、思考を分類したり思想の発展を辿るだけでは不十分です。そのため、歴史的に研究しても翻訳の間違いやテキストの誤読を追い落とすことに終始するだけで、結局は西田の哲学を生き埋めにしてあります。適切で正確な表現によって得られる利点というのは、西田哲学のあり方に最後通告をするのであれば欠点になります。ゲーテがかつて書いたように、私たちは、返事を繰り返すことによってではなく、勇敢な態度を見習うことによって、自分たちの考えに影響を与えてくれた人のことを賞賛するのです。もし西田が実際に発見の旅路として哲学に取り組んでいたとしたら、石碑に彼の思想を刻み込んだり、ネイティブの土壌にしか彼の思想を植え付けなければ、その哲学のあり方を侮辱することになります。最終的に、「こつ」というのは、出来上がった思想の中にだけでなく、冒険しようとする心の中にも探し求めることになるでしょう。

20世紀の日本哲学研究者に共通する事柄が一つあるとすれば、それは西田が日本国内のみならず西洋においても哲学の定義を変えたという認識です。私が日本に来たとき、西洋の研究者たちの間では、日本に哲学は存在しない、「哲学」という名前は紀元前6世紀のギリシアに起源を持つ伝統に対して取っておくべきだという思い込みが常識

tion of the interest abroad in Nishida and other Kyoto School thinkers back to the homeland had a considerable part to play in Japanese philosophy's change of fortunes. To make a complex story shamefully simple, once it became clear that the academies of Europe and the United States were beginning to take these thinkers more seriously as philosophers than their counterpart in the Japanese homeland, it was not long before academic in Japan followed suit and actively sought to restore the imbalance.

By "taking seriously" I mean publishing introductory texts, organizing research associations, and directing graduate students in their theses, and producing quality scholarly work. A word about the last two.

There is no doubt that the existence of even the modest presence of translated material helped Japanese philosophy gain a foothold in western graduate schools. On one hand, young Japanese studying abroad were able to convince their teachers to let them work on large bodies of texts by virtually unknown authors. On the other, growing numbers of young western students with an appetite for non-western thought were motivated to learn Japanese and do research on Japanese philosophers. Many from these two groups went on to become professors and expose their own students to the world of Japanese philosophy. Although it is still common to find Japanese and Chinese philosophy restricted to departments of "Asian Studies," the inroads into departments of philosophy had been advancing steadily.

It is, of course, in the quality of scholarly work that the acceptance of Japanese philosophy in western academia is most clearly demonstrated, and the evidence here is unmistakable. Having been involved for the past any years in the publication of the *European Journal of Japanese Philosophy*, I am continually surprised by the high level of material being produced. Even so, I would only like to express some misgivings about how too much attention to "comparative philosophy" has obscured an important question for the true "universality" that Nishida sought through his writings.

At first sight, the most obvious path to bringing Nishida's thought to the attention of a wider philosophical forum is to compare his thought with leading philosophers past and present. It comes down to this: by demonstrating that there are elements in his thought that coincide with, complement, or contradict the thought of respected thinkers in the West, his place in the dialogue among

でした。日本の書店においてさえ、西田の本は「思想」コーナーに分類されており、「哲学」の書棚は西洋哲学が独占していたのです。今では状況が一変して、海外で寄せられている西田と京都学派の思想家たちに対する関心は日本へ逆輸入され、その結果日本哲学にとって幸運となる変化に相当な役割を果たしてきました。複雑な話を恐れ多くも単純化してしまえば、ヨーロッパとアメリカ合衆国の学界が、日本でライバルとなる西洋の思想家たちよりもむしろ彼らの方を哲学者として真摯に向き合い始めたことで、まもなく日本の学界はその後を追って、不均衡を元に戻そうと懸命に努力したのです。

「真摯に向き合う」という言葉の意味は、彼らに関して、入門書を出版し、研究会を組織し、博士論文のテーマとして大学院生を指導し、質の高い研究活動を行うということです。特に後の二つについてお話ししましょう。

翻訳された資料が控えめにとは言え存在したことで、それは日本哲学が西洋の大学院に足がかりを得るのに役立ちました。一方で、海外で勉強する若手の日本人は、指導教官を説得して事実上知られていない著者たちの浩瀚な著述に取りかかることができたのです。他方で、西洋の若手研究者の中で非西洋の思想を求める機運が高まっていたため、彼らには日本語を習って日本哲学研究を専攻する要求がありました。この二つの集団の中から多くの研究者が生まれると、その後大学の先生になって日本哲学の世界を学生たちに披露したのです。まだ一般的には「アジア研究」の学科でしか日本と中国の哲学が勉強できないという制約がありますが、哲学科への参入は着実に進んでいます。

言うまでもなく、研究業績の質を見る限り、西洋の学界に日本哲学が受け入れられていることは何よりも明白に見て取ることができますし、この点については紛れもない証拠があります。私は過去数年間 *European Journal of Japanese Philosophy* という学術雑誌の出版に関わっていますが、そこで発表される研究の質の高さにはいつも驚かされています。とは言うものの、多少の不安を述べさせていただくと、「比較哲学」への関心があまりにも高く、西田が著作の中で追求した真の「普遍性」を目指す重要な問いが見えにくくなるのは問題でしょう。

一見すると、西田の思想をより広い哲学討議の場に乗せるのにもっともわかりやすい方向として、それを過去と現在の主要な哲学者と比較することがあります。これを一言で言うと、彼の思想から西洋で一流の哲学者の思想と一致する要素やお互いに補い合う要素を取り出して論証することによって、哲学同士の対話の中に彼の居場所を確保するやり方です。単純化すれば、そこには主に二つの戦略があって、今日講壇哲学において

philosophies becomes more secure. To put it simply, there are two main strategies by which this is carried out in academic philosophy today.

One way is to select certain key ideas and take them at face value without attention to temporal and cultural differences. This relies on the belief, often tacit, in a core of “perennial philosophy” reaching from the ancient Greeks to present-day western philosophy. Even where attention is given to historical circumstances that shape particular ideas, as long as the fundamental questions are taken to be trans-historical, the answers can bring us closer to a universal truth on which all philosophies can agree. The benefit of this approach is that it frees Nishida’s thinking from its Japanese origins and allows it to be more cosmopolitan. The danger is that “universal” come to mean “uniform,” which strays from Nishida’s intentions which was to seek the universal by identifying the modes of relationality that can bring the particulars of one cultural or history system of thought into dialogue with other particularities. Comparing ideas across traditions without attention to specificities of history or culture does break through the limits of a single philosophical tradition, but it risks subsuming all traditions under a blanket of archetypal ideas that are in fact excavated from one of those particular traditions but masquerading as universal. Even where attention is given to historical circumstances that shape particular ideas, as long as the fundamental questions are taken to be transhistorical, the answers are granted the right to ignore those circumstances. This is not the place to go into details, but I believe that Nishida’s logic of *basho* needs to be broadened to include philosophical traditions themselves so as to protect the distinctness of Japanese philosophy rather than minimize them in order to find acceptance on a general philosophical forum.

A second strategy is to compare ideas across cultures but within a common temporal frame of reference. The idea is to identify global changes that bring philosophies into conversation with one another, such as industrialization, modernity, or scientific-technological world views. These approaches may all have been western inventions, but from the time Japanese words for philosophy and religion were first created in the mid nineteenth century their academic study has always been comparative in this sense. It is only natural to suppose that the best way to bring Nishida into dialogue with other philosophies is to assume that the present world has thrown our traditions together to enrich one another

これが実践されています。

一つ目の戦略では、いくつか鍵概念を選び出して、時代的または文化的な差異を無視してそれらを額面通りに受け取ります。ここでは、しばしば暗黙の内に、古代ギリシアから現代の西洋哲学へと続くいわゆる「永遠の哲学」の核心部分に信を置くこととなります。個別的な思想形成の背景にある歴史的な状況に注意を払う場合でも、根源的な問いを超歴史的なものとする限り、そこでの答えは私たちを普遍的な真に近づけてくれるはずですし、そうであればすべての哲学者がその答えに同意するはずですが。このやり方の利点は、西田の考えを日本という起源から解放し、もっと国際的なものにできることです。しかしここには、「普遍」が「一様」を意味することになる危険性があります。それでは、普遍的なものを追い求めた西田の意図から外れてしまいます。彼は、ある一つの文化や歴史に依拠する思想体系の個別的なあり方について、他の個別性との対話に持ち込むことができるような相関関係の様式を明らかにしようとしたのですから。歴史や文化の特殊性を無視して伝統が交錯し合う思想を比較するのであれば、単一の哲学伝統が持つ限界を突破することができますが、同時に否定しがたい危険性をはらんでもいます。要するに、すべての伝統が普遍的なものに変装していますが、それが実際に特定の伝統から掘り出された思想に包まれてしまうという危険です。その反面あらゆる伝統を何から何まで典型的な思考として一括してしまう恐れがあります。個別的な思想形成の背景にある歴史的な状況に注意を払う場合でさえも、根源的な問いを超歴史的なものとする限り、そこでの答えはこうした状況は無視することで正しいと認められているのです。ここで詳細に入り込むことはしませんが、西田の「場所」の論理は、哲学伝統それ自身を含む形でより拡張されるべき概念だと私は信じています。その結果、一般的な哲学討議で受容されることを目指して日本哲学の特殊性を最小化してしまうよりも、むしろそれらを保護することにつながるでしょう。

二つ目の戦略では、文化が交錯し合う思想を比較するのですが、それは共時的な参照項の枠組みの内部でということになります。これはたとえば、産業化、近代化、科学技術が持つ世界観のような、グローバルな変化について話し合う場面に哲学を持ち込んでそれぞれを同一視するやり方です。これらはみな西洋の発明品ですが、「哲学」と「宗教」という日本語が19世紀に最初に創り出されて以来、学問的な研究はいつでもこの意味での比較することであり続けました。こう考えても無理はありませんが、西田を他の哲学との対話の場に持ち込む最適な方法は、非常に異なった起源を持つ観念について議論する際に共通の語彙を探して、現代社会はお互いを豊かにするために伝統を

by searching for a shared vocabulary to discuss ideas of very different origins. Much scholarship today follows this strategy by singling out live and momentous questions that cut across cultural, philosophical, or religious barriers. In so doing, the merits and demerits of comparing particulars are of less interest than the role that ideas play in prompting an awakening on all sides as a requisite for morally acceptable action. The underlying idea is that only when comparison is in service of something outside the framework of the comparison is it worth doing at all.

Both these comparative approaches can be treated in two very different ways. If you will pardon me a rather mundane example, it is like the difference between Japanese and western wedding receptions. In the former, the scholar is like the go-between introducing two traditions of ideas to one another without obliging them to interact immediately. It is enough that the similarities and differences are laid out accurately but kept at separate tables. In the latter, after the proper introductions have been made, the two traditions are invited to join on the dance floor. In either case, the goal is the same: to prompt philosophy to move beyond theoretical speculation to reflection on the practical consequences of ideas.

For a long time, I lived and worked as if the task of engaging philosophies and religions in intellectual dialogue ended there. In time, I began to realize that there is more involved than a search for the universal in the particular and a personal awakening to the moral consequences of our ideas. In arriving at that realization, Nishida's example of the philosophical life was an inspiration, both for what it achieved and for what it has yet to achieve.

As we have been saying, the *kotsu* of Nishida's philosophy consisted in thinking questions thrown up to him by his own life and the intellectual history of Japan under the lens of western philosophy in order to uncover what is universal in them and return it, in a new expression to the world of philosophy. To understand Nishida's thought as a contribution to, it is not enough to retrace his steps historically and paraphrase his ideas accurately. One has also to walk in his shoes, "to reread Nishida by becoming Nishida." For Nishida's thought to be alive in contemporary philosophy, we need to turn the tables on his method, that is, to ask questions of it that he did *not* ask himself and put the universality of his logic to the test in the effort to answer them. To fear his brilliance, even

投げ出しているのだと仮定することなのです。今日多くの学者がこの戦略を採用して、文化、哲学、宗教の壁を横断する喫緊の問いを選び出しています。このようにして個別的なものを比較することの功罪よりは、あらゆる方面に倫理的な目覚めを促そうとする思考が果たす役割を不可欠とみなすのです。興味が薄れてしまうかもしれませんが、そうした役割は本来道徳的に受け入れ可能な活動を求める場面で不可欠なものなのです。ここで基本となっているのは、比較が外部の何かに役立つときだけ、比較という枠組みにそのするだけの価値があるという考えです。

上に述べた比較の方法は、どちらにせよかなり異なったやり方で取り扱われます。かなりありふれた例を出すことをお許しいただきたいのですが、この違いは日本と西洋の結婚披露宴の違いに似ています。前者では、学者は仲人にたとえられ、ただちに交流することを強要せずに、二つの異なった思想の伝統をお互いに紹介することになります。これによって似たところと違うところをきちんと見せ合うことができますが、テーブルは離れたままになっています。後者では、正式な紹介がなされたあとで、二つの伝統はいっしょにダンスに加わるよう招かれます。どちらの場合でも、目的は同じです。哲学に対して、思考を実践した結果に基づき、理論的な推論を超えて内省に向かうよう促しているのです。

長い間、哲学や宗教について知的な対話を設けることで終わるかのよう、私は生活し働いてきました。やがて、個別的なものにおいては普遍的なものを追い求めたり、思考したことの道徳的帰結に対しては個人的な気づきを追い求めたりすることだけでは不十分だとわかりました。このような認識にいたったとき、哲学として成し遂げたことや、まだ成し遂げていないことの両面からみて、西田の前例がひらめきを与えてくれました。

すでに述べましたように、西田哲学の「こつ」は、彼自身の生命に投げかけられた問いを考察することで出来上がっています。その目的は、西洋哲学の眼差しで日本の精神史を見たとき、問いの中で何が普遍的であるかを明らかにした上で、哲学の世界に対して新しい表現でそれに答えるためでした。西田の思想をそのような寄与として理解するとき、歴史的に彼の足取りを辿り、正確に彼の考えを言い換えるだけでは不十分です。ここではまた、彼の立場に立って歩き、「西田となって西田を読み直す」必要があります。西田の思想が現代哲学に息づくためには、立場を逆転させなければなりません。それはつまり、西田が自分で立てなかつた問いを立て、その問いに答えるために彼の論理の普遍性を試してみるということです。彼の聡明さに恐れをなすのは、敬意からだとしても、最終的には彼自身の「比較哲学」から出てきた「こつ」を侮辱することになります。西田

out of respect, is ultimately to disrespect the *kotsu* of his own “comparative philosophy.” To exempt him from the very critical conscience with which he shaped and reshaped his thinking is to deny his legacy the life that I am convinced it deserves.

Of all the questions Nishida failed to ask himself, there is one that stands out above the rest for us today: What has philosophy to contribute to the protection of this endangered hometown we call the earth? Never before in the history of civilization has the human race so badly needed a common story grounded in the earth and its history. It is against this backdrop that our philosophers face their most pressing challenge. Although academic philosophy is a long way from admitting it, I am convinced that its future hangs on its contribution to a story of the common good encompassing enough, mythical enough, to capture the imagination and release us from the comfort of our petty biases academic, cultural, political, economic, and personal. For this, we need a sturdier philosophy than Nishida was able to forge.

Absent the will to believe in such a story, the gap between the thoughts we can think and the actions we are prepared to take will always be greater than any society of human beings can breach. Globalization on such a high constructive level cannot be a new story composed from scratch. It needs to integrate long-formed traditions, in a critical reprise, giving them a new dynamic inflection. In this sense, it is not so much a question of “comparing” but of reactivating traditions in mutual solicitation and in openness to the signs of the times. Care for the earth and for the common good in the deepest sense imposes a hermeneutical imperative that bids us make sense of our traditions and scholarly specializations in a new way. Academia has been largely immune to such attempts, or at least has tended to marginalize them, while our native philosophical and religious instincts leave us gasping for air.

Nishida’s life work taught us that the walls that separate the philosophies of the world are not as high as the heavens. To honor his memory, we now need to find a way to reconstruct his thought in order to tie it more tightly to the earth.

が自分の思考を形成したり再形成したりするために用いた批判意識を彼の哲学にも向けない限り、結局彼の哲学的遺産に値する生命を現代において否定するにすぎません。

西田が自分で立てることのできなかつた問いの中に、今日の私たちにとって何よりも際立っているものが一つあります。私たちが地球と呼ぶ故郷が危険にさらされている中で、これを守るために哲学はどんな寄与をしなければならないか？ 文明史上、人類に対して地球とその歴史に根差した共通の物語がこれほど強く求められていることはかつてありませんでした。こうした状況に対峙して、今日の哲学者はもっとも切迫した課題に直面しているのです。たとえ制度化された、講壇哲学がそんなことを十分に承認していなくても、共通善の物語に対する哲学の寄与にこそその未来がかかっているのだと、私は確信しています。そういった物語は、私たちの想像力を魅了し、学問的、文化的、政治的、経済的、個人的バイアスの快適さから私たちを解放してくれるほど、網羅的で神話的でなければなりません。このことから、私たちには西田が鍛え上げることでできたものよりもさらに強固な哲学が必要なのです。

そのような共通善の物語を信じる意思がなければ、私たちが考え得る思想と私たちの実際の行動との間隙は、人間社会がなし得る限界を超えていつまでも大きくなることでしょう。高度に建設的な次元でグローバル化したとしても、けっして白紙から作成されるものではありません。長い時間をかけて形成されてきた伝統を、批判の繰り返しの中で、新しく動きのある変化をつけながら、統合する必要があるのです。この意味で、単なる「比較」の問題に止まらず、相互に誘い合いながら、時代の示す兆候に開かれた形で、伝統を再活性化の方が重要な問題となります。地球への気遣い、もっとも深い意味での共通善への気遣いは、私たちに新しいやり方で伝統と学問的専門性に意味づけをさせるという点で、解釈学的命令を要請するのです。学界は、そのような試みに対して大抵は無反応である、あるいは少なくともそれらを周縁に押しやってきました。その一方で、人間に生来備わる哲学的宗教的本能によって、私たちは息をしようと喘いでいるのです。

西田のライフワークは、私たちに、世界の哲学を分断する壁は天空まで届いていないと教えてくれました。彼の偉業に敬意を表して、今こそ、地球と西田哲学をもっと緊密に結びつけるために、彼の思想を再構築する方法を探ることを必須課題として担うべき時なのです。