

存在し生きることそのものが悲哀であるということ

— 西田哲学における自己論の考察 —

梶 本 修 作

はじめに

次の文章は、友人藤岡作太郎の著作『国文学史講話』への序として書いた、西田幾多郎三十八歳の時のものである。引用中の東圃君とは藤岡作太郎のことである。ここには子を亡くした者同志の悲哀の共振性が感じられる。

余も我子を亡くした時に深き悲哀の念に堪へなかつた、特に此悲が年と共に消えゆくかと思へば、いかにもあさましく、せめて後の思出にもと、死にし子の面影を書き残した、而して直に之を東圃君に送つて一言を求めた。当時真に余の心を知ってくれる人は、君の外にないと思うたのである。然るに何ぞ図らん、君は余よりも前に、同じ境遇に会って、同じ事を企てられたのである。余は別れに臨んで君の送られたその兄の終焉記を行李の底に収めて帰つた。一夜眠られぬまゝに取り出して詳かに読んだ、読み終つて、人心の誠はかくまでも同じきものかとおつくづく感じた。誰か人心に定法なしといふ、同じ盤上に、同じ球を、同じ方向に突けば、同一の行路をたどるとくに、余の心は君の心の如くに動いたのである。(1 : 415)

「人心の定法」とは真の自己のことであり、西田は悲哀という情動を通して、この真の自己を探究することになる。つまり、自己論としての西田哲学は、この世に存在し生きることそのものが悲哀であるという論理を垣間見せてくれる。

本論文は、人生の悲哀を手がかりとして、西田哲学における自己論の考察を試みる。つまり、悲哀と自己とを不可分なものと捉え、この二つを橋渡しする論理を、弁証法的な一般者や絶対矛盾的自己同一の論理に代表される西田哲学と考えたのが、本論文の着眼点である。特に、悲哀の論理が弁証法的論理であることを論じることで、悲哀を通路として、自己が真の

自己を見出すのみならず自己を革新させるという段階まで自己論の考察を深めたい。

1 西田幾多郎の生涯

回顧すれば、私の生涯は極めて簡単なものであつた。その前半は黒板を前にして坐した、その後半は黒板を後にして立つた。黒板に向つて一回転をなしたと云へば、それで私の伝記は尽きるのである。(12:169)⁽¹⁾

(1) 西田の悲哀

まず、ここでは、西田の生涯を悲哀の人生と捉え、西田の哲学研究の動機が悲哀にあることを考察する。

- 一八八三年、七月 〈13 歳〉 石川県師範学校 (金沢) に入学。
- 一八八四年、十月 〈14 歳〉 石川県師範学校の本科をチフスのため退校。
- 一八八六年、九月 〈16 歳〉 石川県専門学校附属初等中学科第二級に補欠入学す。
- 一八八九年、五月 〈19 歳〉 この月より翌年七月まで藤岡⁽²⁾、金田等の級友と共に「我尊会」を組織、この文会のために「我尊会有翼文稿」を草し、互ひに切磋琢磨す。
- 同 年、七月 〈19 歳〉 第四高等中学校 (石川県専門学校) 第一部を行状点欠少のため落第。第二部 (理科) へ転科。
- 一八九〇年、五月頃 〈20 歳〉 第四高等中学校を中途退学す。眼を病む。
- 同 年、九月 〈20 歳〉 この月より翌年五月まで級友と共に「不成文会」を組織、「不成文会有翼生草稿」を草す。
- 一八九一年、九月 〈21 歳〉 帝国大学文科大学哲学科に選科生として入学⁽³⁾。

西田の学問の出発は数学であり、九歳から学び始め二十一歳の時に哲学科に入るまで数学の勉強は続く。この哲学に一生を託する決意をした理由⁽⁴⁾の一つとして、自己の病氣や落第、退学に伴う悲哀体験が考えられる。

特に、第四高等中学校での中途退学は、専門学校が第四高等中学校と改まった際、校風が規則ずくめで武断的なものに変化したことに対する「我尊会」や「不成文会」(各々が書いた文章や詩歌を回覧し合い、互いに行間や欄外に批評を書き込み、集まっては討論して思想

を切磋琢磨し合った学生仲間の会のこと。それゆえ、学問文芸にあこがれ極めて進歩的な思想を抱いていたため、学校当局と衝突することも多かった。)での活動に関わる不満、衝突が原因となっている⁽⁵⁾。このことは、西田が自己の病気や落第、退学、次に述べる家族の死といった個人的な次元のみならず社会的な次元においても一種の悲哀感を抱いたことを示している。

さて、西田の生涯は常に家族の死と共にあった悲哀の人生である。そのあたりのことを年譜で辿ってみよう。

- 一九〇七年、一月 〈37歳〉 次女幽子歿す。
- 同 年、六月 〈37歳〉 五女愛子歿す。
- 一九二〇年、四月 〈50歳〉 長男謙、腹膜炎にて入院す。六月に死去、享年二十三。
- 一九四一年、四月 〈71歳〉 四女知子死去。
- 一九四五年、二月 〈75歳〉 長女彌生急逝。

西田は生涯において八人の子どものうち五人まで失っている。三十七歳の時に次女幽子、五女愛子を相次いで失い、五十歳の時には、長男謙を腹膜炎で失い、晩年の七十一歳の時には四女知子を失っている。そして、終戦の昭和二十年の二月には長女彌生が急逝している。西田は、身の回りの世話をしてくれていた彌生の後を追うように、同年六月七日鎌倉姥ヶ谷において尿毒症で亡くなっている。

- 一八八三年、十一月 〈13歳〉 次姉尚チフスのため急逝。
- 一九〇四年、八月 〈34歳〉 弟憑次郎旅順にて戦死す。

また、西田は姉弟も失っている。十三歳の時に四歳年上の次姉をチフスで失い、三十四歳の時に弟憑次郎を戦争で亡くしている⁽⁶⁾。特に次姉の死についての悲哀体験は子ども心に深く刻まれ、西田の哲学研究の動機の一つになったと考えられる。

- 一八九八年、十月 〈28歳〉 父得登金沢市堅町に於て歿す。享年六十四。
- 一九一八年、九月 〈48歳〉 母寅三歿す。享年七十六。
- 一九二五年、一月 〈55歳〉 妻壽美(ことみ)歿す。享年四十九。

また、西田は二十八歳の時には父得登を失っている。この父の死は、西田に家長として、経済的かつ精神的重圧を与えたであろう。さらに、西田は妻にも先立たれている。西田四十九歳の時に、妻壽美が脳溢血で病床につき、六年後に亡くなっている。このように、西田は、親として子として、さらには夫として兄弟として、非常に多くの家族の死を体験しているのである。

(2) 人生問題としての悲哀

以上のように、西田は様々な悲哀体験をすることで、人生そのものが悲哀であること、すなわち人生の性質としての悲哀を直観する。「現実の世界は、喜の世界、苦悩の世界である。否、わが喜は一二三四、わが悲は涙の砂子に空なる星数の世界である。」(10:227) という言葉にもあるように、西田は、現実の世界は、無限なる苦悩と不安に満ちた悲哀の世界であることを確信する。そうして、西田は、この現実の世界における存在の仕方すなわちこの世界との出会い方としての悲哀の現実に戦慄くのである。

それでは、この悲哀はどこからくるのか。それは自己存在の矛盾性による。なぜならば、個物としての自己は、矛盾性を媒介として生成されるからである。これについては、第三章第二節「自己存在の矛盾性の論理」で論じるが、自己が矛盾性を媒介にしている例を、西田の言葉から少し引用しておこう。「我々は死する為に生きるものである、生きとし生けるものの底には死があり、悲哀があると云つてよい。」(5:291)。「個は個に対することによつて個である。それは矛盾である。但しかかる矛盾的対立によつてのみ、個と個とが互に個であるのである。而してそれは矛盾的自己同一によつてと云はざるを得ない。何となれば、それは絶対否定を媒介として相対すると云ふことである。」(11:115)。

このように、西田は自己の悲哀体験から人生そのものが悲哀であることを見出し、さらに悲哀は自己の自己矛盾的存在のあらわれであると論じている。これに関して、西田は『無の自覚的限定』(一九三二年)のなかで、人生の悲哀と哲学との関係について次のように述べている。「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は『驚き』ではなくして深い人生の悲哀でなければならない。」(6:116)。

ここで、西田は、「悲哀」と「自己」を不可分なものと捉え、この両者を不可分なものとさせている論理を、「自己存在の矛盾性」に見出している。西田は、この「自己存在の矛盾性」の論理を、生涯かけて追究するのである。

つまり、西田にとって、人生の悲哀は哲学の動機であると同時に自己存在の矛盾性の研究

という哲学そのものだったのである。そうして、西田は、最終的に、悲哀を通路として自己の自己矛盾性を自覚し、次のような宗教的世界に到達する。

我々の生命の根底に於て深く生命の自己矛盾を自覚することによつて自己自身の真源に徹し、絶対に自己自身を否定して動いて動かざるものの立場に入る所に、宗教といふものがあるのである。(9：145)

この宗教的世界で、個物としての自己は真の實在すなわち大なる存在と一体化するのである。

以上論じてきたように、西田は、人生の悲哀を動機として、言葉を換えると、生きるために哲学研究の道を選び、さらに人生の悲哀を哲学そのものの問題として研究したと言えるのではないか。

さらに別の視点から、西田が悲哀を哲学の動機としたことを考察しよう。それは西田の哲学研究の出発点が生き方を問う倫理学であったことである。

一八九一年 〈21歳〉 この年 試験答案として「韓図倫理学」を草す。

このように、西田の最初の草稿は倫理学について書いたものであり、最初の著作『善の研究』（一九一一年）も倫理研究の書であることを考え合わせると、やはり、西田は人生の悲哀すなわち人生問題を追究するために、哲学を選んだと推測できるのである。

また、三十五歳の時の日記にも、「余は psychologist、sociologist にあらず life の研究者とならん。」(17：148)と書いており、学問研究そのものよりも、life にこそ関心があることを西田は率直に語っている。

次の書簡はいずれも、子どもを亡くした人に対して、人生の意味を語ることで励まそうとしたものであり、西田の life 探究の姿勢をよく表している。

人生の真意義人生の最上の幸は何処にあるのであるか 平凡なる幸福にあるか 将亦不幸の美化にあるか 人生不幸といふ者なくは人生はいかに荒涼無味であるてあらう (19：676)

御手紙難有拝見いたしました 御令息御遭難の地や御墓地御弔問の後お帰りの由御心中深くお察し申し上げます 人生の不幸程人生を深くするものはありませぬ 眞の宗教も哲学もここからと存じます 実践哲学の体系をおまとめの由何卒折角御努力御発表の程をいのります (19:227)

前者は、西田三十六歳の時に、友人の国文学者藤岡作太郎（第四高等中学校時代の同級生で「我尊会」や「不成文会」での活動仲間）から娘を亡くした知らせを受けた時に書いた手紙の一部である。常に家族の病氣や死と共にあった西田の人生の悲哀との共振性がうかがわれる。

後者は、西田七十四歳の時に、息子を亡くした柳田謙十郎（西田哲学を倫理学の立場から研究している京大出身の哲学者）⁷⁾に宛てた手紙の一部である。このなかで西田は、人生における深い悲哀の体験という同じ境遇にある柳田に対して、自己の哲学の動機が人生の悲哀であることを示すことで、哲学研究に励むことをうながしているのである。

2 西田の禅体験

宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命に就いての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の眞生命を得んと欲するの要求である。パウロが既にわれ生けるにあらざ基督我にありて生けるなりといつた様に、肉的生命の凡てを十字架に釘付け了りて独り神に由りて生きんとするの情である。眞正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。(1:169)

(1) 禅の生活

本節では、悲哀の論理を具体的に開示してくれる行為として、西田の禅体験を考察する。

一八九二年、九月 〈22歳〉 在学中鎌倉建長寺、円覚寺等に参禅する。

西田の禅体験は東京大学在学中の二十二歳に始まる。西田の二十代後半から三十代前半にかけては禅一色である。生活の実に多くの時間が坐禅にあてられている。

一八九九年、五月、二十九歳の時の日記から引用してみよう（山口高等学校に勤務。山口

県山口町在住)。

[五月の始め、欄外に]

朝夕ノ打坐怠ルベカラズ
用ナキニ人ヲ訪フベカラズ
無益ノ者食フベカラズ
乱読スベカラズ

- 一日（月） 朝夕打坐。
 二日（火） 朝夕打坐。午後由比君ノ病氣ヲ訪フ。
 三日（水） 朝夕打坐。午後カーライル英雄論ヲ読ム。
 四日（木） 午後カーライルヲヨム。三竹細君来ル。由比ヲ訪フ。小柳ヲ訪フ。朝夕打坐。
 五日（金） 朝打坐。此日風邪ニテ熱アリ。学校ニテ午後ニ学芸部ノ会議アリ。終リテ稲葉君ト由比ヲ訪フ。Bekannt. e. schönen Seele ヲヨム、面白シ。
 六日（土） 今日ハ学校ヲ休マンカト思ヒシモ出校セリ。Bekanntnis ヲ読了ス。北條、深田ヘ手紙出ス。夜打坐。此日招魂祭ナリ。
 七日（日） 午後戸川君ヲ訪ヒ、香川園ニ遊ブ。夜打坐。(17:39-40)

このように、西田はまさに禅僧そのものの生活をしている。また、参禅による多くの老師との出会いもあった。

- 一八九六年、 <26歳> 洗心庵の雪門老師の許で参禅する。
 一八九七年、 <27歳> この頃より参禅への関心高まり、雪門のほか水滴水、広州、虎関の禅師を歴訪する。
 同 年、七、八月 京都妙心寺の虎関禅師の許で半夏大接心に七日間参加。これより長年月にわたり打坐参禅す。
 一八九九年、八月 <29歳> 京都妙心寺僧堂に参禅す。
 同 年、九月 雪門老師に参ず。以後主として雪門老師に参ず。
 一九〇一年、三月 <31歳> 雪門老師より寸心居士の号を受く。

一九〇三年、七、八月〈33歳〉 京都にゆき大徳寺孤蓬庵にて広州老師に参ず。無字の公案透過（八月三日）。

一九〇五年、七月 〈35歳〉 富山県国泰寺にて瑞雲老師に参ず。

特に雪門老師との出会いは、禅への本格的な打ち込みの始まりであり、その後の西田の人生および哲学研究に多大な影響を与えている⁽⁹⁾。

その中で、西田は、三十一歳の時に、雪門老師より寸心居士の号⁽⁹⁾を受けている。号は中国や日本の伝統の雅号に通じるものであり、この号を受けることは、親から与えられた名前はそれとして、もう一つ別に自分の生き方をするという西田の決意を示している。すなわち、「寸心居士」の号を受けたことは、西田がもう一つ別の生き方すなわち禅の道をしっかり歩んでいることを、雪門老師が認めたことを表している。

さらに、三十三歳の時には、京都の大徳寺広州老師に参し、無字の公案も通過させている。この無字の公案とは、『無門関』第一則の問答、《犬にも仏性がありますか》という問いに対して趙州が《無！》と応えたという問答のことである。この《無》をどう看るかが参禅者に徹底的に問われるという臨済系の公案であり、多くの場合、最初の関門として与えられるものである⁽¹⁰⁾。つまり、この最初の関門の通過は、老師が禅者としての西田を認めた証である。

また、西田は禅の生活によって、禅以外の生活をも変容させている。

二十八歳の時の日記に、「大器晩成 私心を去れ 人に悪をかくすなかれ」(17:32)、二十九歳の時の日記に、「一時失望シタレドモ志ヲ大クシテ困難中ニ成就セントノ勇氣ヲ生ズ」(17:37)、「世事ハ凡テ天然ニ任セ卑劣ノ念ヲ起スベカラズ」(17:38)、三十一歳の時の日記に、「人間の至楽は高屋にあらず風景にあらず、唯無事平常の中にあり」(17:54)と書き留めているのは、まさに、禅の生活版と言えるであろう。次の三十四歳の時の日記も興味深い。

一九〇四年 四月十八日（月）

之ヨリ強固ナル意志ヲ以テ定メタル所ヲ断行スベシ。古人刻苦光明必盛大。

一、修養。二、読書、文章。三、運動。(17:126)

おそらく、日記、書簡などから推察すると、修養は禅、読書、文章は哲学研究、運動は散

歩のことであろう。ここで、決意の一番に修養を挙げているのは、この時期の西田の生活における禅の比重の大きさを表していると言えるであろう。

参禅の要は実地の辛苦にあり、人往々禅を以て他に資せんと欲す、大なる誤なり。参禅の眼目は生死解脱にあり、この外他事あるなし。(17：46-47)

また、上記のように、西田は禅は禅の中に目的があるという確信を持ち、禅の修養は生活の手段ではなく目的そのものであると考えている。これに関しては、次節の「禅の論理」で論じたい。

ところで、西田は、なぜ二十二歳の若さで禅に入ったのだろうか。これについては、おそらく、禅体験という具体的行為が、人生の悲哀の論理を開示してくれるように思われたからであろう。このことを裏付ける西田の言説が、「純粹経験に関する断章」(?年)と『善の研究』(一九一一年)の中にある。

人心は知欲に於ても又意欲に於ても其求むる所は無限であつて其得る所は常に有限である。即理想は無限であるが現実はいつも有限である。……それ故に生は衝突より起るので矛盾は人心の本性である。此の方面より観察すると生は苦であり苦は人心固有の状態である。宗教心とはこの有限なる現実の苦より脱出せんとするのである。(16：488)

我々は自己の安心の為に宗教を求めるのではない、安心は宗教より来る結果にすぎない。宗教的要求は我々の已まんと欲して已む能はざる大なる生命の要求である、厳肅なる意志の要求である。宗教は人間の目的其者であつて、決して他の手段とすべき者ではないのである。(1：170)

ここで、西田は、苦や矛盾は人心の本性であると指摘し、したがって、苦や矛盾から生じる悲哀は人心の本性であると捉えている。その解決法として宗教心(禅)の必要性を説いている。さらに、宗教的要求は自然なものであり大なる生命の要求であり、宗教は我々の自己の目的そのものであると述べている。

また、西田は、死の二年前の西谷啓治宛書簡の中で、禅と哲学の目的の同一性を次のように語っている。

背後に禪的なものと云はれるのは全くさうであります 私は固より禪を知るものではないが元来人は禪といふものを全く誤解して居るので 禪といふものは真に現実把握を生命とするものではないかとおもひます 私はこんなこと不可能ではあるか何とかして哲学と結合したい これが私の三十代からの念願で御座います 但し君だからよいが普通無識の徒が私を禪などと云ふ場合 私は極力反対いたします そんな人は禪も知らず 私の哲学も分らず XとYとが同じいと云つて居るにすぎぬ 私の哲学を誤り禪を誤るものとおもひますから 哲学の立場宗教の立場もこれからだんだん考へて行きたいとおもひます (19:225)

このように、西田は三十代で掴んだ禪の真髓を生涯かけて哲学化し続けたのである。西田においては、禪と哲学は現実世界の把握という同一の目的を有し、その違いといえば、禪は行為によって哲学は思索によって目的を追究している点だけだったのである。

(2) 禪の論理

ここでは、悲哀の論理が開示された具体的行為としての禪について、さらに、西田がどのように考えていたかを考察する⁽¹¹⁾。

西田は、まず、禪に日常を客観的に見つめる時間と場所を求めている。日常を理解するには、非日常という設定が必要である。「我々の最も平凡な日常の生活が何であるかを最も深く掴むことに依つて最も深い哲学が生れるのである。」(14:267-268)と言う西田の日常の哲学は、禪体験という非日常の設定下で一種のエポケー状態を得て開示されるのである⁽¹²⁾。

坐禅とはエポケー状態の身体版である。坐禅は自己放棄、自己解脱を通して自己の始原に立ち戻る自覚の方法である。西田は、この坐禅を身体の始原体験すなわち自もなく他もないという身体のエポケー状態と捉える。つまり、坐禅は、身心脱落を通して、全体に関与する——永遠に触れる——身体を見出し、それによって真の身体の自由を獲得する行為である。言葉を換えると、坐禅は大なる生命の身体表現であると同時に新たな自己の生命の建立の体験である。この生命の建立が、自己による自己の論理化すなわち自己の革新であり、ここにおいて人生の悲哀の論理も開示されるのである。

坐禅がエポケー状態の身体版とするなら、公案はエポケー状態の精神版である。

西田は、禪の公案に、自己の哲学的関心と共振するものを感じ取っている。それは、西田にとって、人生の悲哀が事実上の公案であり、生きるということ自体が真の公案であっ

たことである。そう考えるというのではなくて、生きることがそういうこととして西田に迫ってきたのである。すなわち、西田においては生きること自体が、解決しようのない矛盾であり、存在が無にまといつかれているような矛盾、自己の在処に迷う矛盾である。これが西田のいう人生の悲哀ということである。

そういうなかで、西田は、自己に絶対的に執着する立場が人生の悲哀の本質を見えにくくし、人生の迷妄のもとになっていることを痛感する。そして、この自己に執着する呪縛から逃れるために、精神のエポケー状態の必要性を感じ、それを禅の公案に求めたのである。禅の公案は、主客の枠を破るような、あるいは概念組織に衝撃を与えて客観的な世界定位に垂直的に切り込むような性質を持つ。つまり、禅の公案は、主客未分に現前——西田のいう純粹経験——する行為であり、その行為によって、自己は自己の執着から逃れ人生の悲哀の論理が開示される。このように、西田にとっての禅は、人生問題としての悲哀の論理を照らし出してくれるものである⁽¹³⁾。

(3) 西田の宗教的世界観

このような禅体験を通奏低音として、西田は、最晩年に、論文「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五年)で、自己の究極の論理として、絶対矛盾的自己同一の場所の自己限定としての「場所的論理」に到達している。上記論文のなかで、西田は宗教的問題が自己の存在の問題であることを次のように述べている。

私は我々の宗教心と云ふものが何処から起り、何によつて基礎付けられ、宗教的問題とは如何なるものなるかを論じた。それは対象認識の知識の問題でないことは云ふまでもなく、我々の意志的自己の当為の道徳的問題でもない。我々の自己とは何であるか、それは何処にあるのであるか、自己そのものの本体の問題、その在処の問題である。我々は我々の宗教的意識から、宗教的問題について苦悩し、努力する。単に我々の自己を越えたもの、我々の自己に外的なるものについては、我々の自己は苦まない。唯、それが我々の自己存在に関するもの、即ち我々の生命に関するものである時、それについて苦むのである。その関係が深ければ深い程、我々はそれについて苦むのである。(11-412)

さらに、西田は、言葉を換えて、宗教の問題は人生の悲哀であり自己存在の矛盾性であると述べている。つまり、西田によると、自己の在処に迷っている人間は、自覚的意識の立場

に立ち、人生の究極の目的として、絶対矛盾的自己同一の場所の自己限定すなわち場所的論理によって、宗教的世界を開こうとするのである(11-415)。この宗教的世界において、人生の悲哀の論理が見出され、自己が生成され自己が革新される。前節で考察した西田の禅体験は、場所的論理による宗教的世界での実践例であると理解することができる。

3 西田哲学における自己論の考察

全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一として、世界はその成立に於て自己矛盾的であり、かかる世界の個物として、我々の自己は何処までも自己矛盾的である。こゝに人生の最初のそして最終の深い問題があるのである。而してそれは又直に世界の問題であるのである。我々はかゝる自己の自己矛盾の根源に徹し、絶対矛盾的自己同一の立場から真の生命を得る。(9:332)

(1) 自己存在の弁証法的構造

これまで、西田の生涯における悲哀が、西田の思索と行為の在り方を決定している点を論じてきた。ここでは、一試論として、この視点から西田の自己論の再構築を試みる。

西田の自己論を構成する論理の構造は、弁証法的一般者と個物としての自己の関係を論じる構造のうちに端的にみることができる。そのため、まず、弁証法的一般者と個物としての自己の関係を論じることにする。

西田の弁証法⁽¹⁴⁾を知るうえで、最もまとまりのあるテキストは、「弁証法的一般者としての世界」(一九三四年)であろうが、表現の仕方に違いはあれ、最初の著作の『善の研究』(一九一一年)から最終論文の「場所的論理と宗教的世界観」(一九四五年)に至るまで、西田にとっては弁証法が常に思索の中心となっている。たとえば、『善の研究』のなかの次のような表現は、哲学研究の出発点から西田が弁証法に関心をもっていたことをよく表している。

實在の成立には、右に云つた様に其根底に於て統一といふものが必要であると共に、相互の反対寧ろ矛盾といふことが必要である。ヘラクレイトスが争は万物の父といつた様に、實在は矛盾に由つて成立するのである、赤き物は赤からざる色に対し、働く者は之をうける者に対して成立するのである。この矛盾が消滅すると共に實在も消え失せてしまふ。元來この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一が

あるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。(1:68-69)

ここで西田は、「赤き物」「働く物」に対して矛盾・対立する「赤からざる色」「之をうける者」が、「赤き物」「働く物」の成立条件になっていること、そして真の實在はこれらの矛盾・対立の弁証法的運動によって立ち現れてくることを示している。この西田の弁証法的思索は西田の哲学研究の最後まで続く。

そのような思索のなかで、弁証法的思索が最も集約されているのは、弁証法的一般者と個物としての自己の関係を論じたところである。

この両者の関係を簡潔に述べてみよう。弁証法的一般者とは、有の次元には直接姿を現わすことのない働く絶対無のことである。この自己言及的性格を持つ弁証法的一般者自身が、自らを限定する際に含んでいる差異が個物としての自己である。別の言い方をすると、弁証法的一般者の自己射影点が個物としての自己であるとも言える。そういう意味では、媒介される個物としての自己は媒介する弁証法的一般者の様相に過ぎない。

つまり、個物としての自己は、弁証法的一般者が目に見える形で現れたものであり、根源的には両者は一体なのである。このように考えると、弁証法的一般者と一体である個物としての自己も、世界の中に参加しつつ活動する一種の創造的要素なのである。

西田は、この創造的要素性を数学の群論を援用して、次のように説明している。世界の中で生きて働く自己とは、無のようなものでありながらしかもそれが体系のなかにあることによってはじめて群が可能になるような単位元素の働きをする。つまり、自己は、数学の加法・減法におけるゼロ、乗法における一のような役割を果たしている。要するに、西田は自己を無であると同時に創造的体系の単位元素であると捉え、自己がそのなかに生きて働くことで、世界は創造されると考えたのである。

このように、個物としての自己は、根源的には弁証法的一般者であり、それゆえ創造性を持ち、新たに理想的要素も含んだ形で、その生命は捕捉される(1:42-43)。したがって、西田においては、自己の根源への問いである悲哀の論理は、一種の弁証法的構造を持っており、個物としての自己は常に創造的体系の只中にあるのである。

(2) 自己存在の矛盾性の論理

前節で論じた弁証法的一般者と個物としての自己の関係は、未だダイナミックな運動を説明するには不十分である。西田は、このダイナミックで創造的な運動を理解するため、矛盾

性の論理面を深化させて絶対矛盾的自己同一の論理を出してくる。そして、絶対矛盾的自己同一と個物としての自己の関係を論じるのである⁽¹⁵⁾。

それでは、まず、西田のいう絶対矛盾的自己同一の世界とはどのような世界なのか、以下の引用から考察してみよう。

自ら動く具体的世界は、何処までも相反するものの自己同一として、絶対矛盾の自己同一でなければならない。絶対矛盾の自己同一として自己自身を限定するものは、表現作用的に（主客相互補足的に）自己自身を構成するものでなければならない。而してかゝる絶対矛盾的自己同一の世界が創造せられて創造するもの世界である。絶対矛盾の自己同一といふことは、創造といふことである。（8：587-588）

絶対矛盾的自己同一の世界は、過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合し、世界は一つの現在として自己自身を形成し行く、作られたものより作るものへとして無限に生産的であり、創造的である。かゝる世界は、先づ作られたものから作るものへとして、過去から未来へとして生物的に生産的である。生物の身体的生命といふのは、かゝる形成作用でなければならない。是に於て個物は既に機械的でもなく、単に合目的でもなく、形成的でなければならない。（9：176）

このように、絶対矛盾的自己同一の世界とは、相反するものの自己同一の世界のことであり、世界自身の自己限定によって自己自身を構成していく世界である。つまり、絶対矛盾的自己同一の世界は、無限に生産的で創造的な世界であり、個物としての自己は、この絶対矛盾的自己同一の世界を自己生成の媒介とすることで形成されるのである。以上のような絶対矛盾的自己同一の世界こそが、具体的な現実の世界なのである。

それでは、この絶対矛盾的自己同一の世界で、絶対矛盾的自己同一的に、個物が自己の個別化を進ませていく過程を論じることにする。その際、具体例を出すことで、西田の自己論を明確にしたい。

まず、《私》に対する《汝》が、自己生成すなわち自己の個別化に果たす役割を考察する。

汝をして汝たらしめるものは私であり、私をして私たらしめるものは汝である。私と汝とは絶対の非連続として、私が汝を限定し汝が私を限定するのである。我々の自己の

底に絶対の他として汝といふものを考へることによつて、我々の自覚的限定と考へるものが成立するのである。(6:415)

ここにあるように、西田は自己の個別化は《私》と《汝》の相互限定によって、言葉を換えると、絶対矛盾的に成立すると述べている。この相互限定という闘争の場では、《私》は《私》のみでは《私》として成立しない。《私》は私ならざるものである《汝》があって、はじめて《私》として成立する。つまり、《私》は《汝》との闘争の中で立ち現れるのである。また、この闘争が熾烈であればあるほど、《私》は強化され自己の個別化が進む。

このような西田の自己論が最も具体的な形で明らかになるのは、自己の病の場面においてである。この自己の個別化の不全を目に見える形で示してくれるのが、絶対矛盾的自己同一の病理である分裂病である。木村敏によれば、分裂病の症状とは、《私》と《汝》との闘争で、《私》が《汝》に完全に敗退して《私》の場所を《汝》に空け渡した状態——他者性の妄想——か、あるいは、最初から闘争を避けている状態——自閉——かである。要するに、分裂病とは、自己の個別化の過程で、《私》と《汝》との闘争が十分には為されていないことによる病いなのである。

分裂病の存在は、自己の個別化には《私》と《汝》との絶対矛盾的な闘争が不可欠であることを示しているのである。

次に、自己の個別化における《健康》と《病氣》の相互限定について考察する。西田は、《病氣》を《健康》自体のなかに本来含まれている自己矛盾の露呈であると捉えている。

個物と個物との相互限定といふことは非連続の連続の媒介者が自己自身を限定することであり、非連続の連続の媒介者が自己自身を限定するといふことは個物と個物との相互限定といふことである。かゝる矛盾の自己同一として生命といふものが考へられるのである。故に病氣も生命の中にあると云ふことができる。否、真の生命は死を含むとすら云ひ得るのである。普通には、唯、生の否定として生から死を考へるが、真の健康は病氣を含み、真の生命は死を含むものでなければならない。(8:281)

ここで、西田は、《病氣》を、否定的に捉えず新たな創造のための契機であり一種の破壊作業、さらには、《病氣》を死なないための必要悪であると捉えている。つまり、西田は、《病氣》は《健康》の成立根拠であり、媒介者の自己限定として、絶対矛盾的自己同一的に、

生命体を充実発展させる原動力であると考えている。要するに、《病氣》の存在が、絶対矛盾的自己同一的に真の《健康》を生み、自己の個別化を進めるのである。

また、西田は、自己の個別化における《善》と《悪》の関係を次のように述べている。

……絶対矛盾的自己同一として、その射影点たる我々の自己は、実に善と悪との矛盾的自己同一であるのである。ドミートリ・カラマーゾフはソドムの中に美が潜んで居る、美は恐ろしいばかりでなく神秘的なのだ、云はば悪魔と神の戦ひだ、その戦場が人間の心なのだと云ふ。我々の心は、本来、神と悪魔との戦場である。(11:405)

このように、西田は《悪》は《善》と共に自己の成立条件であると述べ、《悪》の持つ絶対矛盾的と言える創造性を指摘している。別の表現をすると、《悪》は《善》に不可欠であり、絶対矛盾的自己同一的に《善》を発現する役割を担っていると言える。要するに、《善》と《悪》は、自己の個別化という一種の戦場における弁証法的運動の両輪であり、自己は、その戦場で、絶対矛盾的自己同一的に、世界の自己表現として個別化を進めるのである。

以上のように、個物としての自己は、私-汝、健康-病氣、善-悪などのような対概念の相互限定すなわち絶対矛盾的自己同一の媒介を受けることで成立する。そうして、この個物としての自己は、次の西田の言葉にもあるように、根源的には絶対矛盾的自己同一と一体の関係にある。

我々の自己が矛盾的自己同一的世界の個物として、絶対矛盾的自己同一を媒介として、何処までも表現作用的に働く、即ちポイエシス的に物を形成すると云ふことは、逆に我々の自己が何処までも絶対矛盾的自己同一の世界の個性的自己表現であると云ふことである。絶対矛盾的自己同一を媒介として働くと云ふことは、我々の働きが何処までも自己自身を越えたものから、自己否定の底から媒介せられると云ふことでなければならない。(9:311)

つまり、個物としての自己は、絶対矛盾的自己同一を媒介として働き、世界の自己表現、自己生成として成立するのである。そして、絶対矛盾的自己同一を媒介として働くということは、我々の自己の底にある深い自己矛盾の悲哀を通して媒介されることを意味している。

別の言い方をすると、悲哀こそが、自己存在の矛盾を越えて、絶対矛盾的自己同一の世界の深き底へ下りる通路なのである。

したがって、悲哀は、この絶対矛盾的自己同一への通路であることによって、それ自身の内に自己超越の運動性を持ち、一種の根源的な治癒力を持つのである。

おわりに

最後に、「悲哀」と「自己」に論点を集約し、本論文のまとめをする。

現実の世界というものは、西田の生涯でみてきたように、無限なる苦悩と不安に満ちた悲哀の世界である。この現実の世界に生きる我々にとって、存在し生きることそのものが悲哀であるということである。

西田は、この悲哀の現実——自己存在の性質としての悲哀——に戦慄き、哲学に進んだのである。したがって、西田にとって、人生の悲哀は哲学の動機であると同時に、哲学問題そのものだったのである。

それでは、自己存在の性質としての悲哀はどこからくるか。これは、真の實在は何なのか、真の自己は何なのかという問いでもある。これについて、西田は、「悲哀」と「自己」を不可分なものと捉え、この両者を橋渡しする論理を「自己存在の矛盾性」に見出すのである。西田哲学は、この自己存在の矛盾性の論理の追究なのである。

西田は、まず、「弁証法的一般者」の考え方で、自己の生成、自己の革新における弁証法的な働きを明確にする。そうして、この弁証法的運動の矛盾性の論理を深化させて、「絶対矛盾的自己同一」の論理を見出す。ここで、西田は自己存在の矛盾性を乗り越えるための論理として、矛盾性自体に含まれる生成力、革新力に着目する。つまり、西田は、「絶対矛盾的自己同一」の考え方で、矛盾性にこそ自己を生成する力、自己を革新する力があるという考え方に到達するのである。

西田の最終の立場である「場所的論理」は、この絶対矛盾的自己同一が開く場所の開けであり、ここで開示されるのが矛盾性を本質とする宗教的世界である。宗教的問題——人生の悲哀すなわち自己存在の矛盾性——は、この「場所的論理」が開く宗教的世界の生成力、革新力——一種の治癒力——で解かれるのである。西田の宗教的世界である禪は、自己の心身における自己存在の矛盾性の具体的な開示である。

このように、悲哀を本質とする自己は、悲哀の源である自己存在の矛盾性自体に含まれる自己を生成する力、自己を革新する力で、個別化を進めるのである。

◆註

(1) 本文中の () 内の数字は、『西田幾多郎全集』全十九卷 (第三刷、岩波書店、一九七八—一九八〇年) を底本とし、その巻数および頁数を示したものである。たとえば、(12:169) は、全集第十二巻の一六九頁からの引用を示す。

表記については、漢字の旧字体は新字体に改め、仮名づかいは原文のままとした。ただし、「いろへ」は「いろいろ」と改めた。

(2) 第四高等中学校の同級生、藤岡作太郎のこと。

(3) 年譜の記述は、『西田幾多郎全集』岩波書店、一九八〇年、第十九巻の巻末、七三九—七七五頁からの抜粋である。

(4) 哲学へ進んだ理由として、数学の論理から哲学の論理への深化も考えられる。たとえば、次のような記述がある。「数学の道は帰納法つまり特殊から一般へである。大なる立場の転換であり一寸見方を変えることである。哲学の道と同じである」(12:235-237)。これはまさに数学的思索の深化の方向に、必然的に哲学があったことを示している。そうして、西田は哲学へ進んだ後も継続して数学の論理に関心を持ち続け、「論理の理解と数理の理解」(一九一二年)(西田幾多郎全集第一巻『思索と体験』所収)、「数から空間への発展」(一九一六年)(同全集第二巻『自覚に於ける直観と反省』所収)、「田辺元著『数理哲学研究』序」(一九一八年)、『数学教育資料』序」(一九二四年)(同全集第十三巻『小篇』所収)、「数学者アーベル」(一九三三年)(同全集第十二巻『統思索と体験』所収)、「論理と数理」(一九四四年)「数学の哲学的基礎付け」(一九四五年)(同全集第十一巻『哲学論文集第六』所収)など、終生数理について書いている。このうち、「田辺元著『数理哲学研究』序」より、西田が数理へ強い関心を示している理由を表している箇所をあげてみよう。

「ピタゴラス、プラトーの昔から数学は哲学と密接の関係を有つて居る。数理の問題の根底には深い形而上学の問題が潜んで居る。否深い人生問題も之に接触して居ると思ふ。生理学者が生命の秘密を探るに細胞の研究に於てするが如く、純なる理性の活動、純なる實在の形相は微妙なる数の関係に於て最も明に之を見ることが出来る。数理の問題が乾燥無味にして人生問題と何等の関係もないと考へるのは適く以て己が思索の膚浅粗大なるを示すに過ぎない。」(13:195)

他に、哲学を選んだ背景的要因と考えられるものとして、幼少時からの読書、文学、数学などについての学習が考えられる。特に、年譜に「一八七九年、九歳、新化小学校で読書、数学、物理などを学ぶ」、「一八八二年、五月、十二歳、一八八三年六月まで藤田維正らに読書、文学、数学などを学ぶ」とあるように、幼少時からの読書と数学の勉強は西田の思索力を十分に養ったであろう。

(5) 上田閑照『西田幾多郎 人間の生涯ということ』岩波書店、一九九五年、一六一—二一頁参照。

(6) 次は西田が三十八歳の時に書いたものである。家族の死に対する西田の悲哀の深さを示す内容である。

「回顧すれば、余の十四歳の頃であつた、余は幼時最も親しかつた余の姉を失つたことがある、余は其時生来始めて死別のいかに悲しきかを知つた。余は亡姉を思ふの情に堪へず、また母の悲哀を見るに

忍びず、人無き処に到りて、思ふ儘に泣いた。稚心に若し余が姉に代りて死に得るものならばと、心から思うたことを今も記憶して居る。近くは三十七年の夏、悲惨なる旅順の戦に、唯一人の弟は敵壘深く屍を委して、遺骨をも収め得ざりし有様、こゝに再び舊時の悲哀を繰返して、断腸の思未だ全く消失せないのに、又己が愛児の一人を失ふやうになった。骨肉の情いづれ疎なるはなけれども、特に親子の情は格別である、余は此度生来未だ嘗て知らなかつた沈痛な経験を得たのである。」(1:415-416)

(7) 次は「柳田謙十郎著『実践哲学としての西田哲学』序」(一九三九年)(西田幾多郎全集第十三巻『小篇』所収)である。自己の思想の理解者が現れたことに対する西田の喜びが感じられる序文である。

「多くの人々は私の書いたものは分らないと云ふ。柳田君は京大を出られた人であるが、近頃まで私の逢つたことになかつた人である。君は只管に私の書物を読むことによつて、私の考に触れた人の一人である。人の思想と思想とが触れ合ふのは、恰も何処か無限の果に中心を有つ曲線と曲線とが接触する如きものであらう。或一点に於て接触するものもあらう、曲線的に触れ合ふものもあらう、何処までも平行するものもあらう。兎に角虚心坦懐に真実を考へるものは何処かで相逢ふのであらう。昭和十四年十一月」(13:223)

(8) 上田閑照『西田幾多郎 人間の生涯ということ』岩波書店、一九九五年、第四章「禅と哲学」参照。

(9) 同上書、一〇四―一〇五頁で、上田閑照は西田が「寸心居士」の号を賜った意味を次のように説明している。

「明治三十四年三月十七日の日記に『午後二時より仏教青年会に趣く。……それより直に洗心庵にゆき戒をうけ、寸心居士の号を雪門老師より賜わる』とあります。西田が禅の道をしっかり歩んでいることを老師が認めたわけです。居士号というのは『境涯』の象徴ということができるでしょう。西田の居士号は寸心です。(因みに鈴木貞太郎の居士号が「大拙」です。)この『寸心』という言葉は杜甫や李白の詩にもあり、その意味もいろいろな解釈がありますが、後の京大時代の西田の学生で自分も禅の道を歩むことになった久松真一は『寸心に乾坤を蔵す』という意味にとっています。中国や日本の伝統では雅号をつけるということがあります。これは、親から与えられた名前はそれとして、もう一つ別に自分の生き方を示し、場合によっては自分の運命をはっきり受け取り、いずれにしても自分独特の世界を表現するような名前を自分でつけるわけです。こういうことは非常におもしろいと思います。『寸心』は禅の道を歩む西田の居士号ですが、後年書を書くようになった西田は署名を『寸心』と書きます。論文の署名はすべて西田幾多郎です。西田自身にとって、西田幾多郎というときと寸心というとき、自分でもなにか違うところがあるように感じていたと思います。」

(10) 上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波書店、一九九一年、一九七―二〇〇頁参照。

(11) 鈴木大拙『新編東洋的な見方』上田閑照編、岩波書店、一九九七年、十一―二十八頁で、鈴木は禅の精神について、物が二つに分かれる前は、老子の「恍惚」、荘子の「混沌」にあたる「今一つ別の世界」であり、この世界の感得なしには、人間は生きては行けないと指摘し、その感得する方法は唯一禅だけであると述べている。鈴木がこの生きることとしての禅という考え方は、同郷同級の西田に強い影

響を与えている。

(12) フッサールの現象学において、〈現象学的(超越論的)エポケー〉は、自然的態度から現象学的態度へと態度変更するための操作を意味し、この限りでは〈現象学的還元〉と同義である。フッサールによれば、自然的態度における一般定立(普遍的な存在信憑)のスイッチを切り、対象に関する存在措定を「遮断し」、その存在性格を「括弧に入れる」ことがエポケーである。それによって純粹意識の領域もしくは、正確に言えば、「世界と世界意識との普遍的相関関係」という新たな探求領域が開けるといのである。(廣松渉他編『哲学・思想事典』岩波書店、一九九八年、一六二頁)

(13) 「グリーン氏倫理哲学の大意」(一八九五年)(西田幾多郎全集第十三卷『小篇』所収、二一頁)で、西田は倫理哲学を「世人が詩及び宗教に托せる最も深遠の人生問題を学問的に説明せんとする学」と規定している。また、「書簡集二」(西田幾多郎全集第十九卷、五三一頁)で、「真に深き哲学に入るには純知識の方の外に宗教とか芸術と[か]の Erlebnis も必要かと存じ候。」(一九一六年、田辺元宛書簡)と述べている。これらは西田哲学と宗教の深い関連性を示唆していると言える。

(14) 藤田正勝は、西田の弁証法とヘーゲルの弁証法との違いを次のように述べている。

「ヘーゲルの思想を積極的に受容する一方で、西田は自己の立場をヘーゲルの立場からはっきりと区別する。そしてそれを『場所的弁証法』と特徴づける。西田によれば、弁証法的運動は単に連続的なプロセスと考えることはできない。そこに絶対の否定が考えられなければならない。西田の好んで用いる表現を使って言えば、弁証法的運動は『絶対の死』に基礎づけられている。しかしまた、その否定が同時に歴史的世界を生むゆえんでもなければならない。つまり『絶対の死即生』として歴史的世界は成立する。絶対無との関わりで言えば、弁証法的運動は絶対無の自己限定に基づく。絶対無の『場所的限定』に基づいて私は汝と相対する。すなわち自己の底に絶対の他を見、かつそのことを通して自己自身を知る。この絶対無の自己限定を西田は『到る所中心となり周辺なき円』の自己限定にたとえる。歴史の運動は、単なる連続的な運動としてではなく、絶対無によって限定された円のなかにさらに円が限定されてゆくことと考えられる。」(藤田正勝「西田哲学における行為と歴史の問題」『西田哲学を学ぶ人のために』所収、大峯顯編、世界思想社、一九九六年、一七四頁)

このように、西田は、ヘーゲルの弁証法が弁証法的運動を一つの連続的な発展と捉えている点を批判している。西田にとって、弁証法的運動は単なる連続的なプロセスではなく非連続の連続と考えられるものである。そこには絶対の否定の媒介がなければならない。すなわち、西田の弁証法とは、絶対の否定の媒介を通して歴史的世界を生む非連続の連続を示しているのである。

(15) 俳人永田耕衣が、俳句が命をもつには清濁の共存が必要であり、西田幾多郎の言う絶対矛盾的自己同一と同じことであると、次のように述べているのは興味深い。

「芭蕉の句には濁がある。濁がないと清が生きてこないという根源的な理解がどこかで生きている。ある場合は、濁を強調しないと面白くないということあるわな。清らかすぎるということが気に入らんわけや。相反する世界が反発しあって一つになっている。西田幾多郎のいう絶対矛盾的自己同一と同じこっちゃ。」(朝日新聞、一九九七年、四月二十二日、永田耕衣「永田耕衣の世界」)

ここで、永田は、事物の真実、事物の発展は絶対矛盾的自己同一にあり、世界の意味の解釈は絶対矛盾的自己同一的であると述べているのである。したがって、句の清は濁で見えてくるのであり、清は濁でグレードアップするのである。まさに、清は濁で存在するのである。