

美、悲哀、もののあはれ——西田哲学と感情

小林 信之

はじめに

西田哲学と感情の問題を考えるために、まず初期の『芸術と道徳』をはじめとする諸論考に焦点をあわせ、とくにそこで論じられているカントの『判断力批判』の議論と対照させつつ西田哲学の立場を検討したいと思う。さらにその延長で、中期の「場所の思想」においても、叡知的一般者との連関で美が主題化されていることもみておきたい。いずれにしても西田は初期の段階から、感情一般ではなく、その純粋な作用として、美における創造性に焦点をあわせており、そうした観点は晩年にいたるまで一貫しているといえる。

ところで以上の考察から、西田哲学において感情の問題は、ある絶対的な立場にいたるための中間的・媒介的段階に位置していることが明らかとなるが、そうした議論とは区別されて、ある特別な感情が哲学への動機として語られる場面がある。それが悲哀である。ここではこの悲哀の感情を、哲学の端緒として、ひとつの根本情調とみる観点から考えたい。

そして最後に、美をつねにフォルム（形あるもの）から把握する西欧哲学の文脈を離れて、根底に悲哀をおきつつ「形なきもの」の形を見つめる思考の伝統のなかで、「もののあはれ」とよばれる概念について検討したい。これは、

西田哲学に示唆を得たひとつの試論として理解していただきたい。

けっきょくのところ、本論における一貫した問いは、感情をめぐる問い、すなわち世界へとかかわるわたしたちの感情の固有性をどのように考えることができるかという問いである。したがって本論の主旨としては、美や悲哀など、感情の問題を論じる西田哲学の解釈も、そうした問いに連関するかぎりではないことを了解していただきたいと思う。

一 美

美の感情と判断力の批判

美の問題を考察するにあたって、ここではとくに、カントの『判断力批判』における議論に照らして西田哲学をみておきたい。西田はすでに『芸術と道徳』所収の論文「美の本質」や「反省的判断の対象界」などでカントの議論を論評している。そこでは西田が情意の問題を考えるにあたってカント的立場をどのようにのりこえて、つつみこんでいくかが鮮明に示めされているといえる。だが、そうした諸論考を検討するまえにまずカント自身の美にかんする理論をわたしなりに解釈して、提示しておきたい。

カントは、人間の心的能力の全体を三つにわかし、認識と快不快の感情と欲求能力、つまり知情意の三者を峻別する立場にたつ（Kant V, 198; XX, 245f.）。そしてこの三つの能力からそれぞれ普遍的原理にもとづくアプリアリオリで純粹な能力が抽象され、悟性、判断力、実践理性の三者にたいして、その権限の正当性を確保するために、それぞれに

たいして批判が遂行されることになる。

感情にかんじていえば、どこまでも経験的な働きにとどまる快不快の感情と、アプリアリな反省的判断力とが連関せしめられることになる。わたしたちの感情は、判断以前にすでに快不快、プラスマイナスという価値評価をおこなっているのであり、そうした主観的感情における評価作用を反省的に純粋化すれば、感性的 (ästhetisch) な判断作用がもたらされると考えられたわけである。このような連関において、美しいものにかんする主観的感情にかかわる判断が中心的に主題化されることになる。ここでわたしたちは、カントが美の規定において、一方で認識能力 (知) にたいして、他方で欲求能力 (意) にたいしてふたとおりの遮断を遂行していることに気づく。この点を簡単にみておこう。

(一) 非概念性——美の判断の、認識からの遮断

カントはまず美の判断を論理的な判断から区別する (Kant V, 203f.)。あるものを「美しい」とする判断は、概念にもとづく客観的判断、つまり認識判断や実践的判断ではなく、主観的な感情にかかわる感性的判断である (カントはこれを当時の慣習的呼称にしたがって趣味判断と呼ぶ)。いいかえると、前者のように真偽が問える判断ではなく、主観によって価値評価をくだす判断である。この点で、たとえば美を完全性やシンメトリーや黄金比などの概念に即して判定することは否定される。そうした判断は論理的な規定的判断であり、美の判断の誤認にもとづくのみなされる。美しいものにかんじては、各人がみずからの感情を反省して、そのつど自律的に判断をくださねばならないわけである。

(二) 無関心性——欲求能力、関心からの遮断

このように美の判断は主観的感情にもとづく価値評価的な感性的判断に位置づけられるわけであるが、そのような評価的判断にかんしても、カントはさらに三種類のタイプを区別する(Kant V, 204-211)。ひとつは、感官的(simulich)な判断、「おいしい」とか、「気持ちいい」とかといった判断であり、この場合、感覚器官(Sinn)に直結した判断として、感官的な欲求の関心にもとづいている。もうひとつは、実践的・道徳的な価値判断、つまり手段としてであれ、それ自体においてであれなにかを「善い」とする判断である。この判断は、実践的関心にもとづく評価的な判断となる。

そして最後に、これらふたつの評価的判断と区別されて、なんらかの対象を「美しい」と判定する趣味判断が登場する。趣味判断は、なにか内容のあるものにたいする客観的関心によるのではなく、美にふれることへの、たんなる主観的な満足、主観的・形式的(＝無内容な)反省にもとづいており、具体的にいえば「見ること自体の純粹な喜び」の感情にもとづいている。この意味で趣味判断は、日常的な利害関心(Interesse)にもとづく判断ではない。これをカントは、趣味判断のもっとも重要な性格として無関心性と呼ぶ。つまり美においては、感覚的欲求や道徳的意識や実践的意志などにもとづく関心は遮断され、排除されるということである。この場合、観想(Kontemplation)、つまりただ見ることだけが問題となる。

ここでは、道徳的関心をふくめた欲求能力からの遮断をカントは主張するわけであり、情意でいえば、感情とそのアプリオリな判断作用を意から切りはなして、純化されたその固有性と自律性を主張するわけである。実在的な事物へのかかわりと関心を否定し、一種の超越論的エポケーをもたらすこの否定作用をカントがみいだしたことの重要性は、くりかえし強調する必要がある(1)。

では、カントは美の感情とそのアプリアリな反省的判断作用をどのように批判において説明し、その権限の正当性を保証しようとするのか。簡単にいえば、美にたいするわたしたちの感情が、アプリアリで、人間に普遍的にそなわった認識能力が調和的に働きあうことの感受にもとづくがゆえに、つまり感性（構想力）と悟性の働きが合目的に気分づけあう情調の状態にあることに基礎づけられているがゆえに、美の感情は人間にとつての共通感情として普遍妥当性を要求するというのである。こうして美の判断は、概念にもとづく客観的判断ではないにもかかわらず、したがって経験的でしかありえない主観的感情にもとづくにもかかわらず、アプリアリで普遍妥当的であることを要求できることになる。この意味で美の感情は感情としての固有性と特権性をおびることになると解することができる。そしてこの解釈は、感性と理性、その対象領域である自然と自由とを媒介する「自然の合目的性」の現象形態として美しいものを解することへみちびくわけである。

西田哲学における美の位置づけ

では、西田はこのような美の解釈にたいして、どのような文脈で主題化し、それをみずからの体系のうちに位置づけるのだろうか。

たとえば前期の著作のうちでは、『意識の問題』や『芸術と道徳』に収められた諸論文が、直接この問題を論じている。まず、この時期の西田がどのような哲学的立場を前提していたのかといえ、真の実在として主客を超えた絶対意志が考えられ、そうした意志の自己展開において「自然界から具体的体験の世界にいたる順序は、物力の世界から生命の世界にいたり、生命の世界から意識の世界にいたり、意識の世界から歴史の世界にいたり、さらに時空を超越して

絶対意志の対象界にはいる」(西田 III, 23)とされている。つまり西田のいう具体的實在の世界は、意志が自己自身を發展させていく無限の過程と考えられており、そのような絶対意志を自己のうちで内証する形式にほかならない自覚的意識において、感覚、知覚、表象、思惟といった諸作用が働いてるとみなされるのである。いわばそれぞれの段階において、諸作用にたいして、見ることがいわば貼りついており、色を見、音を聞く感覚においては、作用と作用の自覚とが同時に生起している。働きつつ自発自展していく諸作用の体系が、そのつどの段階において、自分が自分を開示し映していることが自覚である²⁾。そしてそれら諸作用を根底においてとりまとめ結合させているのが、作用の作用としての人格的統一なのであり、この時期の西田はそれを絶対意志と呼ぶわけである。たとえば感覚は表象のなかに包容され、さらにそれぞれの表象は、思惟のなかで世界を構成する作用の作用たる統一的人格において結合されるというように。

こうして、とくに意志の叡知的対象界である具体的体験の世界において、知的、情的、意志的立場が段階をおって深まっていくプロセスが想定され、そのなかで美と感情をめぐる諸テーマが包括されるにいたる(論文「真善美の合一点」など)。つまり知的作用とならんで感情もまた、人格的統一としての絶対意志の内容であり、この点ではカント同様西田においても、知識、感情、意志の三者の關係が問われることになる。たとえば『意識の問題』において論じられるところでは、感情とは、日常的意識や知覚作用、さらには客観的・科学的認識をも超えて、意志を自覚する段階において働く作用であり、いわば意志を主観的に感受し感じとる働きである。同書所収の論文「感情」では、「人格というのはたんなる抽象的概念ではなくして、種々なる作用の動的統一である、種々なるアプリオリの力学的關係である。感情とはこのごとき動的統一のうえにあらわれきたる意識内容である」(西田 III, 65)と述べられている。

だが、一般に知識にたいして不分明で不確かなものとみなされている感情に、なにか独自の内在的対象がありう

るのだろうか。西田はその問いに肯定的に答える。つまりそれは、知的に対象化されえない「剰余」(西田 III, 59, 64)であり、知識としては無内容かつ無限定と考えられるとしても、高次の感情の立場において限定された内容とみなしうるものである。そしてそのように感情が独自の内容を有することは、感情の表現ないし表出 (Ausdruck) において明らかになると西田は考える。「感情の内容をあきらかにするものは表出運動である。とくに芸術的動作はわれわれの感情に明晰なる内容をあたえるものである。手のないラファエルはおそらくは不明瞭な感情以外にもつことはできまい。表出なき感情は渾沌たる快不快の感情のごときものであろう」(西田 III, 65)と述べられている。

したがって西田によれば、以上のように人格的統一作用としての意志を、(思惟や知識の間接性ではなく)作用の直接性において主観的に感受するのが感情であり、その点に高次の感情の基本性格がみいだされるということになる。すなわち感情とは、意志の自覚の一形式として、結合し連関しあう諸作用を意識しつつ、事実(客観的存在界)を超えた意味的世界を構想し創造する働きである。だから感情は古来、美の創造性においてさまざまに表出されてきたのであり、「多種多様な芸術はすべてわれわれの豊富なる感情の内容をあらわす言語にほかならない」(西田 III, 65)。かれはつぎのように述べている。

「……」絶対意志の立場において、作用と作用との直接の結合が、われわれの感情の意識であつて、この立場の上立つ対象界が芸術の対象界となると思う。ここに客観的存在界を超越しそれ自身において創造的な美の世界がある。(西田 III, 254)

おおまかに初期の西田哲学において感情の問題は以上のような連関においてとらえられているが、先にみたような

カントの美にかんする議論と対照させるならば、なにがいえるだろうか。カントの立場にたてば、美は一方において、たんなる客観的性質ではなく、美の感情と感性的な価値評価にもとづく主観的作用によってあたえられる。だが他方で美は、普遍妥当性を要求しうる点で（心理作用としての）主観的作用の構成に還元できず、数のような客観的・理念的対象であるとなすこともできる。この点を指摘したうえで西田は、美の対象が数と類比的に考えられることを肯定するが、しかしカント同様西田も、論理的・規定的判断の対象である数と、感情にもとづく価値判断とを單純に同一視するわけではない。西田はつぎのように述べている。「わたしは美の対象を数にくらべた。しかし美の対象と数とはもとより同一の性質ではない。数はたんなる判断の対象であるが、美は価値判断の対象である、対象そのもののなかに作用をふくむといつてよい。すなわち人格的内容をふくむのである」(西田 III, 244)。この点では美の対象は、道德的对象としての善と類比的である。「動機、性格、行為を離れて道德的判断のないように、主観的狀態や創造作用を離れて審美的判断はない。自然美のごときも主観をそのなかに射影することによって美の対象となるのである」(西田 III, 244)。

とはいえ美を、実践的・道德的对象からの遮断においてとらえるならば、なにがいえるだろうか。両者の区別を考えるとき、カントにおいて焦点となるのは、反省的判断力の働きであった。この点を西田がどのように解釈するのか、つぎにみていこう。

反省的判断力

すでにみたとおりカントは、快不快の評価作用をふくんだ感情の働きから、反省的判断力の働きを純化し形式化す

る。そもそも判断とは、特殊を普遍に包摂する作用であるが、カントは、概念として普遍があたえられている判断を論理的な規定的判断とよび、それにおいて美にかんして評価的に判定する感性的判断は、反省的判断とよんで区別する。反省的判断とは、特殊にたいして普遍があたえられず、それをみいださねばならないような判断である。このとき判断作用一般の本質は、判断の規定的な働きではなく、反省的判断力の形式性においてみてとることができるというのがカントの洞察であつた。しかもそれは、主観的感情にかかわる感性的判断力（そのなかでもとくに美しいものを判定する能力としての判断力）の分析によつて解明されるというのである。ここにアприオリな能力としての判断力の批判の可能性がみてとられたわけである。

それについて西田は、そのような反省的判断力の純粹化された形式性自体を一蹴し、カント的枠組みをのりこえて、反省的と規定的との対立をつつむ立場にたつ。美は、自己展開する純粹意志の一局面としての情意のうちに位置づけられ、反省的判断力の特権性は抹消される。西田によれば、反省的判断とは規定的判断（西田は限定的判断と訳している）の作用を逆にしたものであり、「ひとつのアприオリのうえに立つ限定的判断作用をさらに広き自由意志の立場からみたものである、アприオリそのもの、作用そのものを対象としたものである」（西田Ⅲ, 82）。つまり規定的判断作用においてアприオリにみいだされるのは「知識の対象界」にとどまるのにたいして、反省的判断作用においては、自由意志の立場から知識以上の深い情的内容が顕わになるのである。

また、別の論文で西田はこの両者を、自覚における外展と内展との区別、つまり外的に対象界にかかわる認識（Ⅱ 規定的判断作用）の立場と、対象を内的・反省的にみる立場との区別からとらえ、後者の内展が外展よりも包括的で、より根源的であると解釈している。そして感情はまさにこの内展のうちに位置づけられるのである。かれはつぎのよう述べている。

一般から特殊に行くというのは余がいわゆる外展の方面であり、特殊から一般に行くのは余がいわゆる内展の方面である。反省的に物を見るとは、物をその具体的根拠に返って見るということである、内的対象として見るのである。ひとつのアプリオリのうえに立つ対象をそのもとに返って見るということはこれを作用として見るのである。自然の合目的見方というのもこの種の見方である、すなわち精神現象の範疇によつて自然を見るのである。かくして感情とは反省的判断作用にともなう意識である、感情は作用と統一の意識である、限定的認識作用の具体的根元ということができる。一般者からはじまつて一般者に還ると考えられる意識は感情よりはじまつて感情におわると考えられるのである。(西田 III, 60f.)

カントが、認識からも欲求からも遮断された観想における快感情の無関心性を美においてみいだしたのにたいして西田は、認識と感情、あるいは規定的判断作用と反省的判断作用を、絶対的意志の統一作用の段階として、いわば連続的にとらえ、後者が前者をつつむような関係にあると考えるのである。

ところで、このように美についての反省的判断作用と感情とにかんして、カントの見方と西田との差異を考えるうえで、もうひとつ重要なことは、カントが反省において静観的な観想 (Kontemplation) を強調したのにたいして、西田は美の感情において、もっぱらその能動的側面を重視し、芸術的創造作用そのものと同一視しているという点である。「知識の内容と形式を峻別し、内容をもつて一概に受動的と考えたカントは形式的判断作用にともなう感情のみアプリオリをみとめたが、われわれの直接経験は元来受動的ではない、われわれの純なる知覚は今日の芸術論者のいうごとくそれ自身において動的である、目の知覚にも耳の知覚にも純なる部分がある。たんに形式的判断作用の

みならず、すべての知的作用は純なる作用として美的感情をとまなう(西田 III, 61)と西田は述べている。こうした考え方は、初期の段階から晩年まで一貫しており、とくに晩年にいたって歴史性との連関において芸術的創造作用への思索がさらに深化するにいたったものと考えられる⁽³⁾。

このことは、いいかえれば、西田のいう芸術的直観の立場とは、意識一般の立場、認識の立場を超越して、それを内にふくむ自由我の立場であり、わたしたちの意識の底にある働きをそのまま意識化するとともに、認識において成立する客観をすべて情的に人格的内容の表現とみる立場であることを意味している。だから「芸術的立場に立つてみると、落つる石も、流れる水も、ことごとく精神的内容の表現ならざるものはない」(西田 III, 353) ことになる。この意味で芸術的直観とは、いわば真実在の「個性化」である。西田はつぎのように述べている。

われわれが芸術的直観の立場において自然を見るとき、自然の背後に見る精神は直に自己の精神である。花にたいし月にたいしこれを詩化するとき、われわれはこれを個性化するのである、これを自己となすのである。[……] 真実在は一般的概念の内容のごときものではなくして情意的な特殊的内容でなければならぬ。(西田 III, 354)

さて、前期の西田哲学において、以上のような芸術的直観と感情の立場にたいして対置せしめられるのが道德的意識の立場である。つまり道德的意識は、客観を自己の所作とみる表現的立場に立ちながら、さらにその自己(主観)と客観のあいだに無限の対立をみとめ、無限の進行をみてとる。そしてこの場合、道德的行為の目的が実在的であるのにたいして、芸術的創作の目的は非実在的と考えられる点で両者は対比され区別される。いいかえると、芸術的直観が、対象界をそのまま自己の作用の表現とみるのにたいして、道德の立場は、自己と対象界との無限の対立である

知識（思惟）の立場を前提しつつ、自己に対立する客観的実在界をも自己の立法のもとにおこうとするのである。とはいえ、芸術的直観としての美の感情も道德的意識も、認識による知識の対象界によつて汲みつくされない対象領域を有する点ではおなじであり、情意の対象としての美と善は、諸作用を結合せしめる絶対意志の創造性において共通している。そのような仕方で両者とも真の実在とその自覚にかんする西田哲学の前期の体系のなかに位置づけられているのである。西田はつぎのように述べている。「純なる情意は作用の作用として、知識内容に分析することのできないおのれ自身の積極的内容をもっている。このゆえに知識の対象界にたいしてはどこまでも創造的である。これによつて美的内容の先驗性が立せられ、道德的當為の内容があたえられるのである」（西田 III, 480）。

中期の場所論における感情——自愛、身体性、媒介性

中期の、いわゆる「場所の思想」において西田哲学は、實在の論理を究明するにあたつて、意志的立場から、見るものないし映すものとしての場所の論理へ、つまり働くもの（意志）から見るもの（直観）へと大きく転回する。ここでは、特殊なものは、場所としての一般者「に於いてあるもの」と規定され、より包括的な諸段階へと深まりゆく諸々の場所の体系において、そのつど把握される。つまり特殊を規定する一般者は、判断的一般者に於いてある自然界、自覚的一般者に於いてある意識界、叡知的一般者に於いてあるイデア界へと深化展開し、最終的には宗教的な自覚における絶対無の場所にいたる。こうした、ゴシック建築の精緻さを思わせる体系性において、自覚のプロセスとして記述された一般者のうちに、感情は位置づけられることになる。したがつてこのように叡知的一般者との関係において感情が規定される点では、基本的に場所論にさきだつ段階の思想の延長上にあるといえよう。

西田によれば、自覚的一般者に於いてある意識界は、ノエシス（諸作用）にとどまり、ノエマとしての叡智界はひらかれていない。このノエシスを超えて、ノエシス自身のうちに映されたノエシスの影としての叡知的ノエマ（超越的対象界）を知的直観の対象として志向するのが、知情意の叡知的自己である。いいかえれば、主客合一の知的直観によつて自覚するもの、じかに自己自身を見るものこそ、叡知的自己にほかならない。「従来の哲学においては、たんにノエマの超越のみが考えられるから、知的直観といえ、それまでであるが、わたしはノエシスの超越を考えることによつて、自己自身を見るものを右のごとく三段に区別しようと思うのである」（西田Ⅴ、167）と西田は述べている。ここで三段に区別された叡知的自己とは、真のアイデアを見るもの、美のアイデアを見るもの、善のアイデアを見るものの三者であるが、西田によれば、第一段の知的ノエシスの場合、「たんに知的なる叡知的自己とは、知的自覚のごとく形式的自己であり、いまだ真に叡知的自己の内容を見るものではない、すなわち直に自己自身の内容を見るものではない、真理はアイデアの抽象的なものである」（西田Ⅴ、167）とされる。叡知的自己の知的次元から深化し、情的ノエシス（芸術的直観）にいたつてはじめて、真に自己自身の内容を見るものとなる。つまり感情の次元においてはじめて、作ること、働くこととしてのノエシスは自己自身を自覚し、ノエシス自身に映されたノエシスの影としてのノエマを見るものとなる。これが、西田によれば美のアイデアを見るものとしての芸術的直観の自己である。「芸術的直観においては、見ることは作ることであり、作ることを見ることである」（西田Ⅴ、167）。物を映し、物が於いてある場所としての自己は、叡知的一般者の次元においては、自身へとむかう自己感情にほかならず、つまりこのとき感情は、自愛の方向においてとらえられているといえる。「……」芸術的直観は意識的自己を忘れて、物そのものを直に自己としてこれを愛し、これと合一することによつてなりたつ、しかしてそれはわれわれの感情の内容として現れるのである」（西田Ⅴ、161）。このように西田の場所論においては、自己自身への愛がそのまま自己否定的に世界への

愛に転じ、感情の作用としての自覚という意味をもつにいたるのである。

ところでこのような自愛としての叡知的自己の感情面は、行為する自己の叡知的意志の立場と比べると、美のイデアの対象界として、どこまでも「仮相的」(西田 V, 164)でありつづけるといわねばならない。この点は、前期西田哲学において芸術的直観の「非實在性」が強調されていたことに対応している。知的直観においても、あるいは道徳的意志と行為の立場においても、イデアの内容すなわち叡知的ノエマがじかに實在の内容であるのたいして、芸術的直観の場合には、もはやいわゆる實在界によつて直接その顕現とみなすことはできず、この意味で美は仮象であると考えられる。つまり実践的意志の立場にいたると、イデアはたんに直観され見られるだけのものではなく、自覚的一般者に於いてある最後のものとして、行為的自己の客観的な対象界となり、そのとき善のイデアは、わたしたちの行為にとつて統制的意義を有することになるが、自愛としての感情においては、世界はまだ仮象的なものにとどまるのである(西田 V, 167f.)。

さらに、自愛とともに、もうひとつ感情的自我において重要なのは、それが身体との関連において把握されることである。その場合、さしあたりわたしたち自身にとつて対象化された身体とは、外的に見られた自己のあり方である。西田もいうように、自覚的一般者に於いてあるもの(意識的自己)とは、叡知的自己を映す自己の限定面であり、これを内からみれば、情意の対象界であり、これを外からみれば、身体の世界である。しかしながら外からみられた身体とは、意志によつて自然界からその一部分が切りとられることで成立したものにすぎない。したがつてこのとき重要なのはむしろ、情意の対象として内からみられた身体、「内面的身体」である。西田はつぎのように述べている。

われわれの眞の身体は内面的質料よりなりたつていのである、たんなる物質よりなりたつていのではない。

われわれはこの内面的身体をとおしてその背後に自己の影を映している。観知的自己の具体的ノエマにいたることができる。かくして見られたる観知的自己そのものの内容が芸術的直観の内容と考えられるものである、すなわち美の内容と考えられるものである。(西田 V, 285)

このように西田哲学において観知的自己の感情面に着目する場合、自愛としての側面とその身体性とが中心的な意味を有していることがわかる。つまり身体性と自愛の契機は、否定を介して同時に肯定的に、一般者において包容されるのであり、感情と意志における感覚内容と欲求自体に、情意のポジティヴな契機がみいだされるのである。この点で身体性に基礎づけられた感官的感覚や、あるいは自愛にもとづく欲望と傾向性が、あくまでエゴイズムとして克服され捨て去られねばならないと考えたカントの道德哲学的観点とは断絶がある。超越論哲学の内部で論じられる感情、たとえば第二批判における尊敬感情は、あくまで実践理性の原理である道德法則への動機づけとして意味づけられており、またとりわけ第三批判における美の感情としての反省の快も、感覚される内容(感性的欲求の身体性)ではなく、(欲求を遮断された)形式性への関係においてとらえられている。この点においてカントの場合、感情と欲求能力の内容それ自体にポジティヴな意味が付与されることはない。

ところで、このようにたんなる形式主義を超えて、自己展開する實在の情意的内容面として感情をとらえる立場は、すでに初期の西田哲学においてみいだされたものであり、そこに共通するのはある種の媒介性の観点である。とくに中期の場所論において感情は、無の場所という宗教的自己の立場にいたるための中間段階としての位置づけが強調されている。

とはいえ感情の媒介性ないし中間性は、叡知的一般者のなかでの位置づけにおいて、たんに克服され捨て去られるべき一段階にすぎないことを意味するわけではないであろう。一般者がアルファにしてオメガであつて、その一般者には、ただ直観の直接性によつてのみ一挙に到達しうるものであり、したがつて媒介性は仮象にすぎない、と解することも可能であるが、しかし西田においては、つねに身体性に根ざした感情の契機が、具体的媒介の必然的構成要素でなければならぬ。つまり西田の場合、感情が媒介的であることは、たんに実在のステイックな構造を意味するわけではなく、ポイエーシスの働きとしてそれが創造的であることを意味している。

だとすれば、以上のような媒介性という点においても西田の場所論は、一見カントの批判哲学における自然と自由の媒介をめぐる議論に類似しているようにみえながら、実質において大きく異なつていといわねばならない。たしかにカントにおいても、感情の問題は、それが反省の快として理解されるかぎり、自然と自由、身体性と叡智性とのあいだに、媒介的に位置づけられたわけであるが、しかしこの場合の媒介は、自然の合目的性としての美にたいする主観的感情の問題としてとらえられてゐる。つまりそれは、自然の基底に想定された合目的秩序への主観的呼応としての感情であり、いわば世界への愛、存在するものの肯定としての感情である。このような媒介性が、カントの場合には、美の感情として固有の性格をなしているのである。他方、それにたいして西田哲学においては、美は静観的な観想においてながめられるものではなく、むしろ芸術的創造作用の対象界を意味しており、この点がカントとは決定的に異なつてゐることはすでにふれたとおりである。

さて、以上、前期から中期の場所論にいたる西田哲学において、感情がどのように規定されてきたかをたどつてみた。西田自身はのちに、中期の場所論における思想の動向を一種の直観主義への転換として、自己批判的に回顧している

(西田 IV, 5) けれども、叡知的自己とその対象界とにかんして、基本的には、前期における知情意の理想的価値体系の延長上において一貫した思考がくりひろげられており、しかもいつそう精緻化され体系化された仕方と構築されているとみなすことができる。そしてこの方向は、後期思想にいたるまで一貫しており、とくに歴史的形作用を強調し、それとの連関において芸術的創造作用をそこに見る立場は、感情の問題を考えるうえで重要な意味をもつものである。

とはいえ、感情という観点だけからするならば、これまで考察してきた西田哲学の内部においては、感情としての感情の固有性がなお問われていないといわねばならない。カントが、認識と感情と欲求能力、いわゆる知情意の峻別のうえに、それぞれの自律的でアプリオリな能力の批判を構想したのとは対照的に、西田哲学において情意は自覚の体系のなかで叡知の一般者の一階梯として論じられていた。感情や感覚、つまり感じること一般の固有性も、またそれから峻別された道德意志の問題も、その自律性において問われ主題化されることはなかったのである。

しかしながら西田哲学のなかで、主観的感情が特異な輝きをもつて語られる場面がある。西田が哲学の動機として語る悲哀がそれである。このことはどのように理解すべきだろうか^④。

二 悲哀

たとえば西田は、論文「場所の自己限定としての意識作用」の最後をつぎの文章でしめくくっている。「哲学はわれわれの自己の自己矛盾の事実よりはじまるのである。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」(西田 VI, 116)。たびたび引用されるこの文章は、西田哲学にかんしてなにを語っているのだろうか。こ

ここで語られている悲哀について考えるために、以下の諸点に分節化して検討をくわえたいと思う。

(一) 喪失としての悲哀、(二) 根本情調としての悲哀、(三) 自己矛盾の自覚としての悲哀

(一) 喪失としての悲哀

まず悲哀の感情を、世界のがわから、つまり対象や状況のがわから、規定された心の状態と解するならば、悲哀とは、なにかを失ったことへの感情である。

西田もまた、感情一般にかんする議論のなかで、悲哀が喪失の感情であり、それゆえ他の感情より深いことを指摘する。自己とは無限に自己自身を限定し自己形成し、発展していく動性であるとすれば、苦痛や悲哀は自己自身の発展の妨害をみることであり、すなわち自己自身の消滅をみることでであると論じたあとで、かれはつぎのように述べる。「かかる自己自身の消滅をみるものは、すでに自己自身の発展をみるものより大なるものでなければならぬ、自己自身の悲を見る限定面は、自己自身の喜を見る限定面より広いものでなければならぬ、後者は前者に於いてあるということが出来る」(西田 V, 294)。したがって「喜ぶ自己より悲しむ自己は大である」(西田 V, 310)と。ごく日常的な思考においても、プラスの感情はおおむねその場で消費されるのにたいして、マイナスの感情は、内に傷を刻印することで、自己反省をせまり、内への深まりを強いるものと考えられる。

しかしながら西田が問題とする悲哀は、このような、たんなる喪失の感情としての悲しみ一般にとどまるものではないだろう。西田哲学における悲哀を論じたなかで、これも引用されることの多い『国文学史講話』の序¹でふれられている悲哀は、端的にわが子や係累の死にかんするものであり、身近な者の喪失の感情である。そこでは、たと

えばつぎのような言葉が語られている。

死にし子顔よりきき、をんな子のためには親をさなくなりぬべしなど、古人もいったように、親の愛はまことに愚痴である。「……」しかし余はこのたびこの人間の愚痴というもののなかに、人情の味のあることを悟った。カントがいったごとく、物にはみな値段がある、ひとり人間は値段以上である。「……」しかししてこの人間の絶対的価値ということが、おのが子を失うような場合にもつとも痛切に感ぜられるのである。(西田 1, 417f.)

つまり問題なのは、なにか大切な物を失った悲しさにとどまるのではなく、人間性という究極的な価値の喪失にともなう悲哀である。そしてここでは、あきらかにカントの『道徳形而上学の基礎づけ』等で語られる、物件とは区別された人格概念が意識されている。もちろんカントの人格概念と、西田におけるそれとの差異を考えれば、西田がここでカントの名をあげていることが妥当かどうかは問いとしてのこされるであろう。みずからのうちに全き価値を保持するものとして光り輝く宝石 (Kant IV, 394) のように尊いとカントが語ったのは、道徳法則に規定された理性的存在者の善なる意志であり、その担い手としての人格であつて、たんなる身体でも生命でもない。カントにとって最終的な価値は、あくまで実践理性の原理としての道徳法則にある以上、したがってまた感情や傾向性は、普遍的であるべき道徳法則にとって通常阻害要因でしかない以上、たとえ、わが子を特別扱いする態度をとるなら、それはエゴイズムにもとづく非道徳的態度とみなさざるをえない。したがって西田がここでカントの名をあげることが、十全な意味においてふさわしいかどうか、疑念のこるといわねばなるまい。

けれども、ここで西田が焦点化している悲哀はむしろ、取り換えのきかない人間の死に直面した感情であり、人間

の有限性の自覚であると解すべきであろう。わが子をはじめ、だれか身近な存在が自己の身体の延長であるかのように感じられることは、あくまで偶然的であつて、理性の普遍主義的観点ではなく、ただ感情にとつて本質的である。このとき世界は、感情にとつて、西田の言葉でいえば「個性化」されるのである。このように各自の存在の基底を照らす感情、それを根本情調(Grundstimmung)と呼ぶならば、悲哀はそのような感情に属するであろう。根本情調とはつまり、自己の存在に目をむけさせ、日常性の遮断をみちびく感情である。

(二) 根本情調としての悲哀

叡知的一般者およびその背後にあるものを論じる文脈のなかで西田は、わたしたちの生死と悲哀についてつぎのよう

に語っている。

われわれの自己が叡知的自己の影像として自己自身を見ていくところに、自己の生命を有するものとするならば、われわれの自己は死において自己自身の目的を有するものといつてよい。われわれは死するために生きるのである、生きとし生けるものの底には死があり、悲哀があるといつてよい。叡知的自己が身体的に自己自身を限定するということは、自己自身を見るべき自己自身を限定することであり、生きることは死することである。(西田、291)

このように、わたしたちは一方において叡知的存在でありながら、最終的な到達点(目的)をさだめられた死すべき

存在であり、有限性を宿命づけられている。これが、「叡知的自己が身体的に自己自身を限定するということ」にはかならない。この意味で悲哀は有限性の感情であるといえよう。いずれにせよ、この引用文では、自己の身体的・感情的側面が強調されている。だが、つづけて西田はつぎのように語る。

しかし逆に叡知的自己そのものから見れば、叡知的ノエマ的に自己自身を限定することは、自己自身を見ることであり、身体的に死することは、真に自己自身に生きることである。われわれの自己は自己の身体を越ゆることによつて、真の自己を見るのである、すなわち自己自身の個性を得るのである。それで、われわれはいつでも悲哀をとおして、自己自身を見るものにいたるのである。(西田 V, 291f.)

ここでは、叡知的に自己自身をみつめるもの、つまりその働き(ノエシス)が、無限にかかわる存在として自己を規定しつつ、死すべき身体性、有限性を超えていることが語られている。この場合、叡知的自己の永遠性の観点から、反転的に、死すべき自己がなめられており、ある超越的な視点の獲得が、つまり哲学的な自己省察の徹底化が、「悲哀をとおして」うながされているといえる。

このように引用の前半から後半へといたることが、悲哀が哲学の動機をなすことの意味ではないかと考えられる。ここには、感情や情態性一般から悲哀を際立たせるところのもの、感情としての感情のもつとも基底的な性格がみいだされるといわねばならない。この点で悲哀は、ハイデガーのいう根本情調としての性格をおびているといえよう。悲哀や驚き、あるいはハイデガーのあげる例でいえば不安や退屈は、わたしたちの日常を彩るさまざまな感情の相とは区別される、ある根本的な性格をおびている。そうでなければ、たんなる事実の問いを超えて、意味の問いで

ある哲学の探求にいたる導きとはなりえないだろう。たとえば悲哀が哲学にとつての根本情調であるとは、身近な死を契機とする悲嘆と苦痛においてわたしたちが、世界の内にある自己と物とが存在する、というありふれた事実にあらためて直面せしめられるということであり、この点において根本情調は、存在するものへの日常的なかわりから、それを可能にしているものへとまなざしを転じさせる一種の態度変更を意味している。ハイデガーの場合、根本情調としての不安とは、日常的な自己理解の変様を意味する。それは、日常的にさまざまな事物や他者にかわりつつ生活し、そのような事物や他者のがわに自己の存在をゆだねている通常の自己理解が動揺せしめられ、世界が無意味なものとしてたち現れるような経験である。西田のいう悲哀もまた同様に、それが死を契機として「真に自己自身に生きる」ことに否応なくみちびくものであるがゆえに、哲学的態度へと動機づけることができるのである^⑤。

だが、悲哀という感情が、哲学の端緒であるとはどういうことだろうか。おそらくそれは、哲学がその起点において、意志的・能動的な動因によつてではなく、受動的・偶然的に動機づけられていることを意味するであろう。そもそもわたしたちは、否応なくこの世界に投げこまれ、たまたま遭遇する出来事に左右されて生をつないでいる。ハイデガーが情動的な自己開示といい、西田が情意的自覚と呼ぶものも、このようなわたしたちの生の基礎的条件を照らしだす根本情調の働きにほかならないであろう。

さらに、ここでくわえて重要なことは、基底的な感情における自己開示が、偶然性と有限性に由来するものだとすれば、それは同時に、いまここにおいて単独化した自己を映すものでもあるということである。いまこの現在には、その情的側面においては、どこまでも遮断された非連続的様相をしめすといわねばならない。たとえばそれは、死と性愛を契機とする悲哀の場面において痛切に感じられ、嘆息とともにくりかえし「なげかれて」きた事柄であろう。

これまで論じてきた諸点をふまえつつ、根本情調にかんしてその基本的特性をあげれば、以下のようにまとめることができよう⁽⁷⁾。すなわち根本情調は、

- 一) 否応ない仕方であつたにふりかかり(偶然性・受動性)、
- 二) 日常性を遮断して、哲学的なまなざしへの態度変更をもたらし(否定性とエポケー)、
- 三)「いまここ」の現在性においてわたしたちを单独化する、ということである⁽⁸⁾。

(三) 自己矛盾の自覚としての悲哀

ところで、否応なくふりかかつたわが子の死について、先ほど引用した『国文学史講話』の序」のなかで西田はつぎのように述べている。

いかなるひともわが子の死というごときことにたいしては、種々の迷いをおこさぬものはなからう。〔……〕しかしなにごとも運命と諦めるほかはない。運命は外から働くばかりでなく内からも働く。〔……〕われわれはかかる場合において、深くおのれの無力なるを知り、おのれを捨てて絶大の力に帰依するとき、後悔の念は転じて懺悔の念となり、心は重荷をおろしたごとく、みずから救い、また死者に託びることができる。(西田 I, 420)

運命とは、偶然ふりかかつた出来事を無理に理由づけることで必然性に転換せしめることであると考えれば、内なる運命とは、外的・偶然的遭遇を内的必然に転じたものであらう。このことは、先ほどの一般者の自覚的体系に即して

考えれば、偶然遭遇した不可解な出来事を、叡知的一般者の場所に映して、行為的自己の対象となそうとすることであろう。さらにいいかえれば、どんな不条理であれ、それを受容して肯定し、真善美の価値的世界に映された自己に転じつつ、その自己を将来にむけて現実化していくこと、その意味で善く生きることであろう。しかしながらわたしたちはここで、叡知的世界において解決しえない矛盾としての不可知の暗がりに直面せざるをえないといわねばならない。あえていえばわたしたちは、死すべき存在の有限性が闇としてひそむことの絶対的矛盾を自己がかかえた存在であることを否応なく自覚せざるをえないのである。すなわち動的に深まりゆく一般者の最後の段階にいたって、真善美の叡知的世界に尽きない次元が出来る。たとえばわが子の死に直面するとき、叡知的世界は、その根底においてクリアに見とおすことのできない「反価値」的な暗がりを秘めてたち現れるのである⁹⁾。そして西田によれば、そのような反価値を自己自身の矛盾として対置し、矛盾を矛盾のままに、自覚において映しだすのが宗教的意識であり、そのとき直面せられた一般者が「絶対無の場所」とよばれるのである（西田Ⅴ、177）。

この場所は、あえて概念的に規定すれば、闇に直面した自己のありようとして「迷えるもの」とでもいうほかない。「迷えるもの」は、宗教的意識によつて知的直観の超越の場所に於いてあるものとして、われわれが概念的に限定しえられるかぎり、もつとも深い意味においての実在といわねばならない、迷えるものこそ天使にもましてもつとも神に近いものである（西田Ⅴ、178）と西田は述べている。

この宗教的意識において一般者全体の最終的な場所（形なきものとしての「実在」）に到達したとみなすことができる。いいかえれば、死という反価値に直面し、叡知的世界の根底にある絶対無の場所において自照するにいたるためには、悲哀が必要とされたということになろう¹⁰⁾。

しかしながら、ここにいたってわたしたちが問わざるをえないのは、このように宗教的意識を語る西田自身がどこ

から語っているのかということである。つまり西田があくまで「哲学の立場から宗教をみる」(西田Ⅴ, 183)という以上、「絶対無の意識の立場」といったところで、すでに宗教を哲学的概念に置きうつして理解したものといわねばならない。「哲学の立場は「……」宗教的自己が自己自身のうちへの反省の立場である、絶対的自己が対象界を構成する立場ではなくして、自己自身のうちへ反省する立場である、絶対的自己自身の自己反省の立場である」(西田Ⅴ, 183)。ここでいう「絶対的自己が対象界を構成する立場」とは、行為的・実践的自己が、絶対的なものとの関係において宗教的に世界を構築し、世界に働きかけることをいうのであろう。そのような自己の手前において、反省的立場にとどまることが主張されているのである。したがってこの場合、西田哲学の立場は、かれ自身がみとめているように、カント的な批判哲学の徹底化(西田の言い方では「徹底的批評主義」)であるということもできよう⁽¹⁾。だが、このとき哲学的自覚としての自己反省の立場は、悲哀という感情において宗教的意識を超出しつつ、それを内につつむことになるのだろうか。

悲哀をつうじて自己の根底に深き自己矛盾を意識したとき、絶対的な他にして絶対的に拒むものに直面した事実としてわたしたちは宗教的意識にいたる。西田はこの経緯をさして、宗教を「心霊上の事実」(西田Ⅺ, 37)とよぶが、この表現はおそらく、カントが道徳法則にかんしてもちいた「理性の事実」と類比的にもちいられているのではないかと思われる。この事実はまだ、自己の根底にある「どこまでも意識的自己をこえたもの」としてわたしたちの自己の「自覚の事実」とも呼ばれる(西田Ⅺ, 418)。この意味での宗教心は、わたしたちの生命の根本事実として、学や道徳の基礎にあると同時に、すべてのひとの心にひそむものでなければならぬ(西田Ⅺ, 418)というのである。このように悲哀によって動機づけられた哲学とは、西田によれば、絶対的なものへの自己矛盾的關係としての宗教的事実に裏づけられた学であることになろう。だが、カントにおける「理性の事実」と類比的な意味において「宗教的

事実」を根拠に、あくまで理性の立場にとどまるべき哲学を構築することがはたして許されるのだろうか。両者は似て非なるものではないのか。

哲学と宗教の関係について、本論でこれ以上ふみこむことはできない。あえていえば本論の立場は、夏目漱石の小説『門』の主人公のように、寺の門の手前でたたずむものにすぎない。『門』の主人公は、修行僧の場所である寺のなかにとどまることができず、かといってなにも知らぬまま門のまえを通りすぎることもできずにいる。ただ迷える者として門のまえにたたずむことしかできない。

哲学が門のなかにふみいつて、端的な事実として宗教を語ることが許されるのかどうか、ここではこれ以上かかずらうことはない。ただ、そのような問いへの端緒が、悲哀という感情として、つまりひとつの根本情調として、語られていることの意味が重要なのである。くりかえせば、世界へとかわる感情の固有性を問うことがここでの議論の中心なのであり、悲哀はその問いの途上で出会われたのであった。わたしたちは最後に、悲哀の意識を世界へと転じて、もののあはれとよばれる感情に目をむけることにする。

三 もののあはれ——むすびにかえて

本居宣長は、もののあはれを知ることが、そのまま、ものにふれて「感じる」ことであると考えている。

「……」「物に感ずる」がすなわち物のあはれを知るなり。「……」「感」の字は字書にも、「動也」と注し、「感傷」「感慨」などともいひて、すべて何ごとにも、事にふれて心の動くことなり。(本居 1983: 283f.)

つまりこの定義によれば、感情とは文字どおり、情の動きを意味することになる。「事わざしげき物なれば、その事
にふるるごとに、情は動きて静かならず。動くとは、ある時はうれしくある時は悲しく、〔……〕さまざまに思ふこ
とのある、これすなわち物のあはれを知るゆゑに動くなり」（本居 1983, 282）ということになる。したがって、もの
のあはれを知るとは、たえずうつろいゆき、さまざまに様相を変える心の姿をそのままに映し出す働きである。

だが、感情一般、心の動き一般が、総じてあはれを知ることだとしても、それを自覚して言語化し、詩や物語にも
たらすことで、もののあはれに差異化が生じるといわねばならない。本居宣長が語るように、あはれにも、「総じていふ」
ことと「別していふ」こととの区別がおのずと生じるのである。つまり総じていえば、うれしきことも、をかしきこ
とも「あはれ」であるにはちがいないが、別していえばそれらの感情は浅きことにとどまり、格別に感じることの深
いのは、悲しきこと、恋しきことであるとされる。ここから一般的に、ある際だった意味あいにおいて、ことさら悲
哀と恋とが「あはれ」といわれるにいたつたのである（本居 1983, 298）。

こうした感情における「浅き」と「深き」との差異は、いわば行為への反省的意識の度合いに対応していると解す
ることができる。この点を指摘して、小林秀雄はつぎのように述べている。

何事も、思うにまかす筋にあるとき、心は、外に向かつて広い意味での行為を追うが、内に顧みて心を得ようと
はしない。意識は「すべて心にはぬ筋」に現れるときえ言えよう。心が行為のうちに解消しがたいとき、心
は心を見るように促される。（小林秀雄 1992, 156）

日常的な行為と心の動きがまたげられるとき、反省的な意識が生じ、感情の深まりが生起するというのである。たしかにそのとおりであるうが、わたしたちはそのような心の動きの深まりの背後に根本情調の働きをみてとることができる。そしてただそのような観点からのみ、もののあはれの基本性格について語ることができるのである。

だが、この結論をみちびくまえに、この根本情調としての、勝義におけるもののあはれの概念にかんして、さらに分析をくわえ、これまでの議論をふまえつつ、以下のふたとおりの転回を考えたい。すなわち「美からもののあはれへ」の転回と、「悲哀からもののあはれへ」の転回である。

美からもののあはれへ

これは、形から形なきものへの転回を意味している。

カントは反省的判断の働きに焦点をあて、アприオリな領域にかかわる感情をきわだたせることで、美における感情の固有性を問題にしたことができる。つまりかれは、認識能力および欲求能力から原則的に区別された感情に原理（自然の合目的性）をあたえるアприオリで純粋な能力として、美しいものへの感性的判断力を抽出し、その働きの演繹と弁証論を試みることで判断力の批判を遂行したといえる。そのさい美しいものへの快を可能にしているのは、けっきょくのところフォルムにかかわる、認識諸力の合目的で調和的な「最適の」関係性であるとみなされるのである（cf. Kant V, 238f.）。

しかしながらこのような歩みは、叡智界における美のイデアへとむけられたまなざしのなかで、形あるもの（フォ

ルム）を主題化することにとどまったといわねばならない。美の場合、関心の否定は、けつきよくは超感性的なものへの知性的関心へとみちびかれ、わたしたちの感情の固有性は抹消されるのである。

他方、西田は、あくまで形なきものに直面し、それにたいする深い自己矛盾の経験から悲哀という感情について語っている。そして悲哀のうちに、叡智界の根底にある、形なきものの場所へとまなざしをむけている。そのように形なきものの形を見、そこからふたたびこの世界へと目を転じるとき、根底にある形なきものの場所に映された像への関係が、もののあはれといえるのではなからうか。このときカント的な意味での形、フォルムは、たえず否定のまなざしにさらされると同時に、悲哀において映しだされた形なきものの影として肯定されるのである。

もののあはれは、感じることに一般にかんして言われ、情の感^{こころ}きを意味する。だが、それが深まりゆくとき、いまこの現在において、自己の底に自己自身の無根拠性を感じる感情の次元がひらかれる。つまりその「深まり」において、根本情調としての悲哀に通底する感情の、ある卓拔な働きにわたしたちはふれる。悲哀の深まりは、同時に心をついつそう実在へと近づける点にあるとすれば、もののあはれは、悲哀の現象的現われとみなしうるのである。この意味で、もののあはれは、否定に裏打ちされた感情の固有性の肯定ではないかと考えられる。

悲哀からもののあはれへ

だが他方でわたしたちは、悲哀ともののあはれを分かちつもの、両者の差異にも目をむけねばならない。それは、もののあはれにおいては、自己の根底にふれ、深まりゆく方向性が転じられて、世界へとむかい、世界にふれるにいたること、つまりは自己から世界への転回が生起するということである。このとき、もののあはれにおいて遂行される

のは、世界の内にさまざまな色どりをもつて存在する事物へのまなざしの転回である。自己への深まりが転じられ、自己から世界へと解き放たれるのである。

これは、世界にふれることから、世界にふれられる経験への転回、つまり受動性の経験の転回でもある。世界の多様なありように、その細部の微妙さにおいてふれられることである。それはまた、心の動きのありようが、わが意のままにならないことをも意味している。本居宣長は『紫文要領』において、つぎのように述べている。

感ずる心は、自然と、しのびぬところよりいづる物なれば、わが心ながら、わが心にまかせぬ物にて、悪しく邪なる事にも、感ずる事ある也、是は悪しき事なれば、感ずまじと思ひても、自然としのびぬ所より感ずる也。

自己のうちへと深まりゆく動きを遮断して、世界において有るものにふれ、その多様な色どりにわが身をさらすこと、世界のがわから触発されること、いわば「こと」から「もの」へと転ぜられる働きが、もののはれにおいて生起している¹²。

この点においては、美ともののはれとに共通の性格をみてとることができる。美の感情とは、（カント的にいえば自然ないし感性界としての）世界へとむけられた賞賛のまなざしであり、世界にあるものとの、ある際だった関係性であり、世界にあるものの肯定、世界への愛であるといえるからである。もののはれにかんしても、カントとは別の意味において、世界への関係の新たな次元が、形なきものの形、声なきものの声にふれることとして示唆されているといえよう。

文献

西田幾多郎『西田幾多郎全集』東京：岩波書店、一九七八年—
（引用や参照は、この旧版の全集にしたがい、巻数をロー
マ数字で、ページ数をアラビア数字でしめた。なお、
引用するにあたって、おおむね燈影舎『西田哲学選集』
の表記方針にしたがい、旧字旧かなを、現代の漢字かな
表記に改めた）。

大峯顯『悲哀と意識』『西田哲学への問い』（上田閑照編）、東京：
岩波書店、一九九〇年

門脇卓爾「西田哲学とカント」『西田哲学への問い』（上田閑照
編）、東京：岩波書店、一九九〇年

小林信之「棺一基四顧茫々と：情態性／エポケー／詩」、電子
ジャーナル Heidegger-Forum vol.8. 1 (<http://heideggerforum.main.jp/ej8data/kobayashi.pdf>) 二〇一四年

——— "Nishida's Philosophy and Art." In *Tetsugaku Com-*
pantion to Nishida Kitaro, edited by Matsumatu Hisao,
Arisaka Yoko, Lucy Christine Schultz. Springer. 183-
194. 2022.

小林秀雄『本居宣長上巻』、東京：新潮社、一九九二年

嶺秀樹『絶対無の思索へ：コンテクストの中の西田・田辺哲
学』、東京：法政大学出版局、二〇一三年
古莊真敬「もののはれと自己触発」、『日本語の哲学』哲
学雑誌 第二二三巻／第七九五号、一〇八一—二四頁、
二〇〇八年

本居宣長、日野龍夫『本居宣長集／日野龍夫「校注」』、東京：
新潮社、一九八三年。

Kant, Immanuel. 1900ff. *Kants gesammelte Schriften*.
Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften
(Hrsg.), Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

注

(1) ただし、このような否定性が、最終的には超感性的な
ものの開示へと方向づけられていることは、『判断力批判』
において徐々に明らかとなる。このときカントによつて賭け
られたのは、けっきょくのところ超感性的なものへの通路を
確保するために遮断する力を、美の感情のうちにみてとるこ
とができるかどうかという点にあったといえよう。

(2) カントにおいては、意味(判断内容)と事実(判断作用)

の両者は切断されるのにたいして、西田がくりかえし主張するのは、意味即事実である。しかしながら、カントの場合、両者がアナロジーの議論において結合せしめられる点に、むしろ西田との共通性をみてとる解釈もある。門脇が指摘するように、西田哲学において、全体としての無限者と自覚作用とはアナロジーにおいてむすばれていると解することができ(門脇、1990)。

(3) 「歴史的形成作用としての芸術的創作」をはじめとする後期西田哲学における芸術と情意の問題にかんしては、小林信之(2022)を参照。

(4) これまでみてきたような感情的自己の体系的位置づけと、以下に考察する悲哀の感情の卓抜な意義とが「一種の不整合」をしめしていることにかんして、大峯はつぎのような解釈を提示している。そもそも意志的自己のかかえる矛盾は生命の矛盾であり、「感じられる」ほかない矛盾である。そして「矛盾を感じる情的自己が、意志の超越をいわば内から押すところの推進力」となつてはじめて、意志の自己超越は可能となる。この点において、フィヒテ『知識学』における構想力にも類似した働き、つまり限定されざるものを実践的意志にさきだつて先取する働きが、感情にはそなわっている

(大峯、1990, 134-137) というのである。大峯によれば、このことが西田の悲哀の解釈に大きな意味をもったことになる。きわめて説得的な解釈ではあるが、ここでは、あくまで感じること、感情一般の固有性の問題にとどまつて、なお検討をすすめたい。

(5) 西田哲学のがわからみれば、感情や意志の主体としての人格概念は、カントの形式主義的概念の批判のうえになりたつているということができる。じつさい、たとえば道徳にかんして西田はつぎのように述べている。「なんらの内容もない形式的道徳はかえつて主観的たるをまねがれない、実行にあたつてなんらの方向をもあたえることはできぬ。真に一般的なるものは、そのなかに特殊化の原理をふくむものでなければならぬ、真に客観的なる道徳は、行為の内容を客観的に規定するものでなければならぬ。われわれは内容を離れることによつて自由となるのではなく、内容のなかに自己をみいだすことによつて自由となるのである。全然われを客観のなかに没しおわたるとき、はじめて真の自由を得るのである」(西田 III, 534)。

(6) たとえば西田は端的に「つぎのような言葉を語つて、終わりある存在への自覚が哲学を動機づける端緒であることを

説いている。「いままで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりしていた者が、たちまち消えて壺中の白骨となるというのは、いかなる訳であろうか。もし人生はこれまでのものであるというならば、人生ほどつまらぬものはない、ここには深き意味がなくてはならぬ〔……〕。死の問題を解決するというのが人生の一大事である、死の事実のまえには生は泡沫のごとくである、死の問題を解決して、はじめて真に生の意義を悟ることができる」(西田Ⅰ, 418)。

(7) 嶺(2023)の第六章では、ハイデガーの現存在と西田の自覚、情態性と情意的なるもの、不安と悲哀が対照せしめられ、両者の類比と差異について仔細な分析がなされている。嶺は、ハイデガーにおける身体性の軽視を指摘しつつ、西田における行為的自己の観点から情意を論じる。つまり西田哲学においては、身体に根ざした情意的自覚としての自愛と、ノエシス的にはたらく行為的自己とが「いまここ」において矛盾対立しあう絶対的關係にあること、そしてその矛盾が同時に他愛的自己にむかう契機となり、最終的には、絶対無の自覚の立場において悲哀が「物への慈しみ」でもあることが、説得的に示められている。こうした議論の大筋に異論はないが、ただ本論で問題にしたかったことは、悲哀が、場所論に

おける情意的なものの延長上においては把握されえないのではないかという一点にある。悲哀は、情意一般から区別され際だてられる基底的性格をふくむがゆえに、根本情調とみなしうるのではないかということである。

(8) 根本気分(情調)と情態性にかんする詳しい分析は、小林信之(2014)を参照のこと。

(9) 自己自身の矛盾としての反価値的な悪に直面することの深まりに呼応しつつ、それを反転する仕方で叡知的意識から宗教的意識への転回が生起することは、一種の「超越すなわち回心」であるといわれる。西田はつぎのように述べている。「〔……〕意志の矛盾のごとく、自己を見ること深ければ深いほど、自由なれば自由なるほど、自己自身の矛盾に苦しまなければならぬ。かかる矛盾を脱して真に自己自身の根底を見るのが宗教的意識である。叡知の世界から宗教的意識の世界にいたるには、そこに意識的意志を超越して意識一般の自己にいたったとき一種の超越すなわち回心がなければならぬ。」(西田Ⅴ, 175f.)

(10) 哲学への導きであると同時に、わたしたちの自覚を統べる基底的な働きをあらわす感情として、悲哀という言葉が西田がえらんだことの根底に、このような宗教哲学的発想が

あったことは疑いえないだろう。つまり悲哀は、たんなる主観的感情ではなく、大乘仏教における「大悲」の反響をそこに聞きとることができるような概念であるということだが、この点にかんしては本論で論すべき範囲をこえている。

(11) たとえばつぎのような言葉を参照。「無にして有なる絶対無の意識の相は、知的自己の立場としては、ただ、知識自身の自省においてのみ見ることができ、そこに哲学の立場があるのである。わたしは徹底的批評主義の立場から、知識成立の根拠を明らかにし、種々なる知識に各自の立場と権利とをあたえるときにも、相互の関係と秩序とを明らかにしようと思うものである」(西田 V.183)。

(12) もののあはれと自己触発について論じた古荘(2014)は、「ものにふれて」という触発の契機(受動性)と、ものに「感ずる心」の自発性との連関の問題を論じている。そして両者の結びつきの、とりわけ先鋭な例として、自己触発的な時間意識によつて生じる自己批評性の感情をあげている(大伴家持の歌の解釈)。もののあはれの解釈として、きわめて示唆に富んだ論考であるが、本論の強調する力点としては、むしろ逆に、感ずる自己の思ひの深化から、世界へのまなざしの転換を問いたいと考えている。