

西田幾多郎の行為の哲学

太田裕信

凡例

- ・ 引用の〔 〕内はすべて筆者による補足である。……は中略を示す。縦書きの古文で用いられる「くの字点」（繰り返し記号）は、〰と表記する。
- ・ 邦語文献からの引用の際、漢字は旧字体を新字体に改めた。
- ・ 欧語文献からの引用は基本的に、既刊の邦訳を参考にしながらの筆者による翻訳であり、既刊の邦訳そのままではない。
- ・ 西田幾多郎からの引用は、安倍能成ほか編『西田幾多郎全集』（第2刷、東京、岩波書店、1965-66年）から行なう。文中に(1,4)というかたちで巻数と頁数を記す。また、書簡と新資料からの引用のみ、竹田篤司ほか編『西田幾多郎全集』（東京、岩波書店、2002-2009年）から行なう。(新 24,125) というかたちで表記する。書簡に関しては(新 20, 399:1339)という仕方で書簡番号も記す。なお〔 〕内の補足（〔 〕とは異なる）は、新版全集に付されている補足である。
- ・ 田辺元からの引用は『田辺元全集』（東京、筑摩書房、1963-1964年）から行ない、文中の括弧内に T を付けて巻数と頁数を記す。
- ・ 三木清からの引用は、『三木清全集』（東京、岩波書店、1966-1986年）から行ない、文中の括弧内に M を付けて巻数と頁数を記す。
- ・ 九鬼周造からの引用は、『九鬼周造全集』（東京、岩波書店、1980-1982年）から行ない、文中の括弧内に K を付けて巻数と頁数を記す。
- ・ 戸坂潤からの引用は、『戸坂潤全集』（東京、勁草書房、1966-1979年）から行ない、文中の括弧内に TJ を付けて巻数と頁数を記す。
- ・ 聖書からの引用は、『聖書 新共同訳——旧約聖書続編つき』（東京、日本聖書協会、1993年）から行ない、文中の括弧内に章と節を表記する。

目次

序章	1
第1章 行為の弁証法——「事実」概念をめぐる直観期から行為期への展開	11
1 「純粹経験」の二つの説明と「自覚」の行為的性格	12
2 場所的論理と宗教哲学	17
3 発出論への批判——田辺元「西田先生の教を仰ぐ」	22
4 事実（タートザッヘ）	26
5 行為の弁証法	30
6 宗教的事実と運命	34
7 行為の哲学へ	37
補節 「京都学派」という概念の誕生	39
第2章 非連続の連続——「永遠の今の自己限定」と「私と汝」	51
1 「純粹経験」と「永遠の今の自己限定」	52
2 直線的限定（弁証法的運動）と円環的限定（瞬間）	54
3 瞬間と事実	59
4 多様な「私と汝」	64
5 非連続の連続	69
6 原始歴史の事実	71
7 『無の自覚的限定』における行為の意味	73
第3章 歴史的自然の存在論——「表現」およびマルクスとの関わりを中心に	79
1 行為と表現——前中期	80
2 表現的世界——後期	83
3 歴史哲学	87
4 マルクス主義への批判	90
5 歴史的自然——マルクスとの対話	93
6 行為的直観と疎外・物象化	101
7 歴史的自然の存在論の可能性	105

第4章 実践と宗教——自己矛盾的存在としての罪をめぐって	115
1 絶対他者への関係	118
2 罪（絶望）——キルケゴール『死に至る病』	122
3 自己矛盾的存在としての罪	125
4 実践哲学	131
5 歴史的・自然における宗教	137
6 宗教哲学の根本的变化——神の言葉・名号・弁証法	144
7 「行為」の哲学における実践哲学と宗教哲学の関係	149
補節1 宗教的実践哲学と国家論	151
補節2 田辺元「種の論理」との差異	156
 補章 西田の行為の哲学とハイデガー	173
1 西田のハイデガー理解の背景と基本的特徴	174
2 永遠の今の自己限定と時間性	179
3 運命・使命	184
4 事実と偶然性——西田・ハイデガー・九鬼周造	187
5 四方界と創造的な表現的世界——後期ハイデガーとの対話	192
 終章	209
 引用・参考文献	213

序章

西田幾多郎（1870-1945 年）は、その思索の円熟期に入りつつあった著作『哲学の根本問題（行為の世界）』（1933 年）の「総説」において、次のように述べている。

10 「私には哲学は未だ嘗て一度も真に行為的自己の立場に立つて考へられたことがない
のではないかと思はれる。従つて我々が行為するこの現実の世界が如何なるものであ
るかが、その根柢から考へられて居ない。」（7,173）

こうした認識に立つて、後年の西田は「行為的自己の立場に立つて行為的自己の世界を考へる」（7,177）ことを試みていく。絶筆「私の論理について」（1945 年 5 月 30 日起稿。6 月 7 日死去）の言葉も引いておこう。

「私は多年の研究の結果、我々の歴史的行為的自己の立場からの思惟の形、即ち歴史的
的形成作用の論理を明にし得たと信ずる。」（12,265）

20 このように「歴史的行為的自己の立場」からの思索、「歴史的 formation 作用の論理」とも言
われる「行為的自己の世界」の思索こそが、西田哲学の到達点であった。

われわれは各々、特定の時代に特定の地理的条件をもつ歴史的世界に生まれ、多くの他者と関わりながら、一人の個として生きる。最初に注意しておきたいのは、西田の「行為」とは、単に特定の目的意識をもった行動ではなく、まず何より、こうした世界に生きる自己のあり方を示す存在論的概念であるということである。それゆえ「行為」は、理論と実践の対立で言えば実践の意味を強くもつが、単に理論と対立した実践ではなく、その区別以前のわれわれの日常のあり方を示す概念である。後年の西田にとって、行為とは生きることと同義である。

こうした「行為的自己の立場」と対立的に考えられているのは、多くの哲学に見られる「主知主義」の傾向であった。『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』（1934 年）の論文

「現実の世界の論理的構造」（1934 年）において次のように述べている。

「従来、主知主義の立場を脱することのできなかつた哲学は所謂対象界といふ如きものを實在界と考へた。それは我々の外に見る世界に過ぎなかつた。之に対しては我々は単に見るものに過ぎなかつた。併し現実の世界は我々を包む世界でなければならない、我々が之に於て働く世界でなければならない、行動〔行為と同義〕の世界でなければならない。」(7,217)

10 「主知主義」に抗するといつても、むしろそれは哲学を神秘化し理性的思考を放棄するものではない。主知主義とは、自己を世界から切り離された「単に見るもの」にすぎない主観として考え、それに対応して世界を「行為」から切り離された「対象界」として考える思想傾向を指す。これに対して西田は、この世界から離れて確固としたかたちで存在する「私」や、行為する認識者たちを離れて考えられる世界を虚構として拒絶する。西田はあくまで、「私」を生成する「世界」の中で「行為」する自己として、また「世界」を多数の人々の「行為」によって生成する「世界」として考えるのである。哲学は、諸科学から倫理、宗教に至るまで何を論じるにも、それに先立って「行為的自己」とそれを包む「世界」のあり方をまず明らかにし、その存在論を基盤としてすべての問題を探究しなければならない。

20 この「行為的自己」の経験概念は「行為的直観」と呼ばれることになるが、西田はその概念を中心とした後年に至るまでの自らの歩みを、最初の著作『善の研究』（1911 年）の再版の序である「版を新にするに当つて」（1936 年）において次のように説明している。

30 「純粹経験の立場は「自覚に於ける直観と反省」に至つて、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半に於て、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至つた。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思ふ。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。此書に於て直接経験の世界とか純粹経験の世界とか云つたものは、今は歴史的實在の世界と考へる様になつた。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。」(1,6-7)

概して従来の研究は、この引用を主な典拠として、西田哲学の展開を次のような三つの時期に区分している¹。「前期」は、『善の研究』の「純粹経験の立場」と、『自覚に於ける直観と反省』(1917 年)から『芸術と道德』(1923 年)までの「絶対意志の立場」に進んだ著作群である。「中期」は、その立場から「一転して」経験の根本に「場所」を考えるようになった『働くものから見るものへ』(1927 年)、およびその「論理化」を押し進めた『一般者の自覚的体系』(1930 年)、『無の自覚的限定』(1932 年)である。そして「歴史的実在の世界」、「行為的直観の世界、ポイエシスの世界」を主題とする『哲学の根本問題(行為の世界)』から『哲学論文集第七』(1946 年 死後出版)までの著作が「後期」と呼ばれている。

しかし、「行為」という観点から西田哲学の展開を見るならば、われわれは、中期に属する『一般者の自覚的体系』と『無の自覚的限定』とのあいだにある変化に気づかねばならない。というのは、『善の研究』から『一般者の自覚的体系』までは「純粹経験」など広義の「直観」が最重要概念として用いられているに対して、『無の自覚的限定』においては、後期における「行為的直観」という概念の登場に先立って、「行為」概念が西田哲学の中心に据え始められているのである。そして、それ以降は、「行為(行為的直観)」概念を軸に、それまでの「直観」の哲学とは異なった哲学が展開されている。そのため本稿では、西田自身が用いた言葉ではないが、『一般者の自覚的体系』までの哲学を「直観期」、『無の自覚的限定』以降の哲学を「行為期」と便宜的に呼ぶことにする(「行為的直観期」と呼んでもよいが、『無の自覚的限定』や『哲学の根本問題(行為の世界)』では「行為的直観」という概念はまだないので、「行為期」と呼ぶことにする)。

直観期

前期 『善の研究』(1911 年)から『芸術と道德』(1923 年)までの著作

中期 『働くものから見るものへ』(1927 年)、『一般者の自覚的体系』(1930 年)

行為期

『無の自覚的限定』(1932 年)

後期 『哲学の根本問題(行為の世界)』(1933 年)から『哲学論文集第七』(1946 年)までの著作

本稿は、この西田の「行為」概念の形成と展開を辿り、とりわけ「行為期」の哲学の本質を明らかにするものである。その意味では、西田が言及しない哲学や思想も応用して、特定の事柄の本質を思索し西田哲学の意義を探る自由な解釈ではなく、あくまで西田のテクストに即してそれを明らかにするアプローチを取る。

今日に至るまで西田については多くの研究が積み重ねられており、「行為（行為的直観）」概念にも及んでいるが²、研究文献の量の割には、その本質は明瞭ではない。また、従来の多くの研究では、西田哲学は「純粹経験」や「絶対無の場所」を本質とするものとして理解され、後年の「行為」の哲学が論じられるときも、先の引用で「行為的直観の世界、
10 ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである」と言われていることを主な典拠として、「純粹経験」や「絶対無の場所」の内発的展開として読まれてきた³。おそらくこのことが最大の原因になって、「行為」を中心として西田哲学全体を通時的に解釈する研究も存在しない。本稿はその役割を果たそうとするものである。

ただし、本稿は単なる西田の「行為」概念の形成過程の概説にとどまるつもりもない。それを辿りつつも、とりわけ（先にも述べたように、西田の「行為」は理論と実践の対立以前の存在論的概念なのだが）その「実践哲学」的側面に焦点を当ててみたい⁴。そして、そこから、多くの場合西田の本質と捉えられる「宗教」の問題も考えるものである。

西田の「行為」の哲学は、いわゆる社会学的考察や政治学的考察ではないし、今日的で具体的な倫理的問題を扱う考察でももちろんない。それはあくまで行為的自己とその世界
20 の存在論である。ただし、そこには、社会学的・政治学的考察や倫理的考察からでは汲み尽くせない人間の根源的な位相を見つめた上での実践・行為をめぐる思考が提示されていると言えるのではないか。従来の西田研究はとりわけ「宗教」や「場所的論理」と呼ばれる新たな「論理」をめぐる思索に西田の本質を見出してきたが、後年の西田哲学は、単に宗教哲学や新たな論理を提示した哲学にとどまるものではなく、根源的な位相における実践哲学として見ることもできるのではないか。その暁には、西田を今日の時代を哲学するための材料として開放できるのではないか。そうした西田哲学を材料とすれば、現代という歴史的世界に実現されうる宗教性を本質的に考えられるのではないか。それは進むべき理念を失っているように見える現代世界に、何かしら寄与する可能性をもつのではないか。本稿はそのような視座から書かれている。

序章の最後に、あらかじめ各章の概略とそれらの連関を記しておくことにする。

西田の「行為」の哲学の形成において重要な位置を占めるのが、田辺元(1885-1962 年)の「西田先生の教を仰ぐ」(1930 年)である。この有名な論文で、田辺は『一般者の自覚的体系』における西田哲学を「発出論」的な観想的体系として批判する。そして西田は『無の自覚的限定』の主に第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」で、この批判に応えることで、「行為」という概念、そしてそれに密接に関わって「弁証法」という概念を、自らの哲学の中心に据えることになるのである。

10 そうした「直観期」から「行為期」への移行を問題とするときに注目されるのは、『善の研究』以来用いられる「事実」という概念の位置づけの変容である。「直観期」ではこの「事実」が言及されながらも次第に論じられることがなくなるに対し、「行為期」では新たな概念布置において再度用いられるようになり、それが「行為」の哲学の成立において大きな役割を果たしていく。第 1 章「行為の弁証法——「事実」概念をめぐる直観期から行為期への展開」では、田辺の批判を介した「直観期」から「行為期」への移行を、「事実」という概念に焦点を当てて問題とする。

20 従来の西田論では田辺の批判はよく取り上げられ、最近の研究では西田の応答も跡づけられている⁵。ただし、西田の「行為」概念の形成に注目した場合、「直観」と「行為」の差異、「事実」という概念の位置づけの変容、さらに「行為期」に特有の重要な思想としての「運命」(これは後期では「絶対表現」という概念で重要な仕方で論じられることになる)など、より詳細な論究が可能であり、それらの論究によってこそ、後の西田哲学の基盤となるこの時期の「行為」概念の特徴が明らかになるのである。

この田辺への応答以降の西田は「行為」概念を、「永遠の今の自己限定」という時間をめぐる思想と、「私と汝」という他性をめぐる思想の形成を通じて、より具体的なものとしていったが、この二つの思想は「非連続の連続」という概念に総合される。そこでは、「事実」を介した究極的な実存的経験が「瞬間」という概念で時間論的に論究されていく。また「事実」は経験の連続性・発展性を切断する非合理的な他性の意味をもつものなのだが、この「事実」の他性が、他者や過去、未来などさまざまなレベルで考え直されることによって、「汝」という概念に結実していく。そして、自己の自己同一性は、過去、未来、他者などとの関わりを示す複層的な「私と汝」において、「非連続の連続」的に形成されるという理論が展開される。第 2 章「非連続の連続——「永遠の今の自己限定」と「私と汝」」においては、西田の「行為」の哲学の中核を占める「非連続の連続」の内容と意

30

義を論じてみたい。

これらの思想、とりわけ「永遠の今」や切斷的な「瞬間」という概念については、小林敏明が『西田哲学を開く——<永遠の今>をめぐる』(岩波書店、2013 年)において、レヴィナスやアガンベンなどの比較的最近の哲学者や木村敏の精神病理学などの外部の多様な言説と交差させて、優れた手腕で考察している。これに対して本章は、西田のテキストにより寄り添ったかたちで「瞬間」の概念をもう一度考え直すとともに、「非連続の連続」という概念が示す「行為的自己」の存在論により注目してみたい。ここで形成される「瞬間」や「非連続の連続」の思想は、のちの歴史的世界の存在論や宗教哲学の基盤となる重要な思想なのである。

- 10 第 3 章「歴史的自然の存在論——「表現」およびマルクスとの関わりを中心に」では、後期の歴史的世界の存在論を問題としたい。従来の研究では、この存在論も多く論じられているが、西田がそこで図式的に反復する「絶対矛盾的自己同一」という外面的な「論理」の整理や、その形成にあたっていくらかの影響を与えた田辺元の「種の論理」との対決という議論に終始しており、結局のところ、西田の歴史的世界の存在論がどのようなかたちで、われわれが生きる世界のあり方を浮き彫りにするものであるのかが決して明瞭ではない。

- 20 そこでこの章では、歴史的世界の論理の意義を、「表現」概念とマルクスとの関わりに注目することによって考えてみたい。「表現」概念に注目するのは、歴史的世界は「表現的世界」とも言われるように、西田の歴史的世界の存在論を理解するにあたって、従来は十分に整理されていないが、もっとも重要な概念であるという概念布置的なレベルの理由である。これに対して、マルクスとの関わりに注目するのは、その「表現」を根底とする存在論が、マルクス主義や共産主義を批判しつつも、マルクス哲学に通ずる性格をもっているという内容上の理由である。とりわけ西田が「歴史的世界」を、マルクスの「自然史的過程」に通ずる意味をもつ「歴史的自然」という概念にしばしば言い換えていることに注目して、本章のタイトルは「歴史的自然の存在論」とした。従来の研究でもマルクスとの関わりはいくらか論じられているのだが、本章は、その関わりをもう一度考察し直すことによって、西田の「種」(国家・民族)や「行為的直観」の理解をめぐる新たな知見を付け加え、その「表現」的な「歴史的自然」の存在論が、マルクス主義とは異なりながらも、「創造」的な唯物論的性格をもつことを示したい。

- 30 このように後年の西田は「行為(行為的直観)」概念を自らの哲学の中心に据えていく

のだが、その一方で西田哲学は初期から晩年に至るまで一貫して宗教と密接に関わるものであった。田辺などの同時代の哲学者は、そうした西田の宗教的性格を根拠に、その哲学を非実践的なものと批判するのだが、「行為期」の西田はこうした批判を意識して、「行為的自己の立場」に基づいた実践哲学と宗教哲学を形成することになる。第4章「実践と宗教——自己矛盾的存在としての罪をめぐって」では、実践哲学に関する著作『哲学論文集第四』（1941年）を主な材料として、西田の実践哲学と宗教哲学を統一的に考えてみたい。

10 そこで手がかりとなるのは、西田が実践哲学を論じるにあたって拠り所としたキルケゴールの『死に至る病』の「罪」の思想である（「死に至る病」とは「絶望」のことであり、それは極限において「罪」として自覚される）。西田のいう「罪」とは、キルケゴールというキリスト教哲学者の示唆を受けて形成されているが、キリスト教の一般的表象を通して考えられるような性愛をはじめとした身体的な欲望の過剰を直ちに意味するものではない。そうではなくて、この「罪」は「自己矛盾」的存在としての自己に本質的なものとして、あくまで存在論的に捉えられている。そして西田の宗教哲学もこの概念を本質とし、これを起点に考えられている。西田の実践哲学と宗教哲学を、この「罪」という共通の根源から考えてみたい。

20 従来の研究では、実践哲学は西田哲学の弱点として見られる向きがあり、西田が実践哲学を考えるにあたって重視した人間の自己矛盾的な「罪」の意味も哲学的に論じられてこなかった。それが論じられることはあっても親鸞における「罪」との関わりが論じられるだけであった⁶。それは、その概念にふみこんだ『哲学論文集第四』が参照されずに、その概念が説明なく用いられる晩年の宗教論「場所的論理と宗教的世界観」（1946年）のみが参照されているという事情が与っているだろう。また、西田の宗教哲学は、禅や浄土真宗、キリスト教という個別宗教との関わりから主に論じられてきたが⁷、その際どうしても「実践」から切り離して西田のいう「宗教」を考察する向きが強い。しかし、晩年の西田の宗教性は、この「罪」を媒介とした「歴史的実践」に具体化されるものなのである。この具体化がどのようなものかも、西田の個別宗教への言及を拾って解釈するだけでは、明瞭に見えてこない。あくまで『哲学論文集第四』という「実践哲学」の書の解釈を起点として、それは見て取られなければならないのである。

30 そもそも筆者は、西田の宗教哲学を論じる多くの著名な哲学者がそうあるように（たとえば禅の上田閑照、浄土真宗の大峯顕、長谷正當、キリスト教の八木誠一など）、特定の

宗教（たとえば禅や浄土真宗、キリスト教）に強く参与するものではないし、禅学、真宗学、神学のいずれにせよ、それ自体としては（哲学抜きには）興味がない。かといって、一般的な無神論的（というより無関心的）立場とも異なり、宗教的なもの（この意味そのものが問題だが）の意義を認めるものである。そうした立場が宗教理解の妨げになる場合もあるだろうが、いずれにせよ、そうした立場から西田の実践と宗教の関係を見直したい。

さらに補章「西田の行為の哲学とハイデガー」においては、第 1 章から第 4 章までの論述をふまえて、従来の研究において西田ともっとも親近性をもつ哲学の一つとして認知されるとともに、西田が「行為」の哲学を形成するときに批判的に言及を行なったハイデガーとの関わりに注目したい。両者の差異は、従来の研究でも指摘されてきたように、ハイデガーが将来・可能性に優位を置くのに対して、西田が垂直的な現在に優位を置くとこ
10 りに明瞭に表われる。この補章は、その時間概念の差異をもう一度考え直すとともに、「運命」をめぐる両者の差異にも注目し、それらの差異の意味を西田と同趣旨のハイデガー批判を行なった九鬼周造の偶然性の哲学を援用しながら考えてみたい。さらに、そうした差異が両者のあいだにありながらも、西田と後期ハイデガーには歴史的世界における根源的な倫理学をめぐる発想において共通するところがあるのではないかと問うてみたい。

総じて、「行為」に焦点を当てる点において、本稿は西田哲学の本質を「純粹経験」や「絶対無の場所」という概念や、「宗教」や「場所的論理」という主題に見てきた従来の
20 多くの研究と異なるだろう。もちろん本稿もそれらの概念や主題を軽視することはない。しかし、それらを「行為」という問題から離れて極度に強調することは、西田を、歴史的世界との媒介を考察の外に置いた単なる直接（無媒介）的な生を重んじる哲学者（これは「直観期」の西田哲学である）、あるいは単なる宗教哲学者として捉えることになりかねないのではないかと。これに対して、筆者は、西田哲学の本質と今日的意義は、「純粹経験」や「絶対無」の思想を保存しながらも、それを現実の世界に具体化した後年の「行為」の哲学に、とりわけマルクスと対話し「宗教」を歴史的实践にまで具体化したその実践哲学に見て取られると考えるのである。

¹ もっとも一般的な時期区分となっているのは、上田閑照の三つの時期区分であると思われる。上田は、西田哲学の二つの「里程標」をあげ、第一の里程標を論文「場所」、第二の里程標を『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』の「序」に見ている（上田閑照「「場所」論——「現実の世界」へ」、上田閑照『哲学コレクション II 経験と場所』244 頁）。大橋良介も『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』に「世界から自己を見る」という「場所論的転回」を見ている（大橋良介『西田哲学の世界——あるいは哲学の転回』98 頁）。また藤田正勝は西田の思想を「前期と後期」の二つに分けて、その移行を「意識」ないし「自己」から世界へとみなし、『哲学の根本問題（行為の世界）』以降を後期としている（藤田正勝『西田幾多郎——生きることと哲学』114 頁）。なお『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』からを「後期」とする研究が多いが、すでに『哲学の根本問題（行為の世界）』において、そのタイトルが示すように後期のメルクマールである「行為の世界」が問題となっているため、本稿は「後期」はこの著作から始まるものとする。

² 代表的なものとして以下のものが挙げられる。藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、第 7 章「後期西田哲学の問い——行為的直観とは」。中村雄二郎『西田幾多郎 I』、第 5 章「プラクシス——＜行為的直観＞」。竹内良知『西田哲学の「行為的直観」』。また檜垣立哉『西田幾多郎の生命哲学——ベルクソン、ドゥルーズと響き合う思考』も、「西田が論じたひとつの問題とは、……「行為」という方向からこの世界に存在する「私」を考えることであるといえる」（34 頁）と言うように、西田の「行為」の問題を、ベルクソンとドゥルーズという「生の哲学」との関係において主題化したものである。

³ たとえば西田研究を牽引してきた上田閑照は「純粹経験と自覚と場所」（1991 年）において次のように述べている。「純粹経験の内には、自覚へと、さらに、自覚から場所へと展開する動向が始めから動いていたと言わなければなりません。……この三者は、それぞれ独自固有の意義をもって連関し合っています。そのような一つの動的な連関としての純粹経験／自覚／場所が、それ以後の西田哲学の基礎をなしてゆきます」（上田閑照『哲学コレクション II 経験と場所』156 頁 強調・太田）。本稿もまた示すように、この言葉は西田哲学の展開の要点を一面にうまく表わしていると言うことができる。すなわち西田の「行為」概念は、それまでの「純粹経験」、「自覚」、「場所」の思想を基盤として形成されているのである。しかし、それと同時に、「行為期」の哲学は、それまでの「直観期」の哲学の内発的展開から必ずしも出てこない新たな思想を提示していると言わなければならない。「純粹経験」や「場所」の思

想も「行為」の概念に具体化されることによって、人間存在を考えるにあたって、より魅力的なものとなっているのである。

⁴ それゆえ、本稿では、「行為」の哲学の内の「理論哲学」的な主題、たとえば量子力学などの新物理学の知見を基に論じられる科学哲学、ブラウアーの直観主義に近い立場から論じられる数理哲学などは論じることはいできない。しかし「行為」の哲学においては、理論と実践の区別そのものが問い直されるのであって、それらもまた本稿が論じる内容を踏まえてはじめて本質的に理解されることになるだろう。

⁵ 代表的なものとして、嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法』第1章「西田先生の教を仰ぐ」における田辺の批判と西田の応答」がある。嶺の考察のほうが包括的だが、本稿は「行為」により注目してその応答の意味を明らかにするものである。

⁶ 長谷正當「西田哲学と浄土教」（長谷正當『欲望の哲学——浄土教世界の思索』）、大峯顕「逆対応と名号——西田哲学と浄土真宗」（上田閑照編『西田哲学——没後五十年記念論文集』）など。ただし、これらの論考からは多くのものを学んでいる。

⁷ 代表的なものとして、仏教については竹村牧男『西田幾多郎と仏教——禅と真宗の根底を究める』、キリスト教については浅見洋『西田幾多郎とキリスト教との対話』を挙げておく。もちろんこれらの研究からも多くを学んでいる。

第1章 行為の弁証法——「事実」概念をめぐる直観期から行為期への展開

1932 年に出版された『無の自覚的限定』は九つの論文からなる論文集であるが、西田はその第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」（1931 年）で次のように述べている。

10 「而して斯くすべての知識といふものが広義に於ける行為的自己の自己限定の意義を有すると考へられねばならぬと共に、知識自身の自省といふべき哲学の立場は最も深い意味に於て行為的自己自身の自省の立場の意味を有つてゐなければならない、絶対無そのものの自覚の意味を有つてゐなければならない、永遠なるものの自覚と云つてよい。」（6,177）

この引用から見て取られるように、『無の自覚的限定』では、すべての知識が「絶対無そのもの（永遠なるもの）の自覚」という意味をもつ「広義に於ける行為的自己の自己限定」として考えられ、さらに「哲学」は、そうした「行為的自己の自省」の意味をもったものであると捉えられている。

20 このように「行為」概念が哲学の中心に据えられるようになったきっかけは、前著『一般者の自覚的体系』（1930 年）に対する田辺元の批判論文「西田先生の教を仰ぐ」（1930 年）であったと言える。『一般者の自覚的体系』に至るまでの著作の根本概念は、「純粹経験」などの「直観」であった。西田は『一般者の自覚的体系』において、究極的な直観を「見るものなくして見る」と言われる宗教経験として提示し、それを根底とした哲学の体系化を企図する。田辺はこの西田哲学を、哲学を宗教化し現実の非合理性やそれに対する実践的行為の意味を軽視するものと理解し、強烈に批判したのである。

西田はこの田辺の批判に、『無の自覚的限定』の第二論文「場所の自己限定としての意識作用」（1930 年）と第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」で応答している。そこで西田は、自らの「直観」の思想を基本的に維持しながらも、この田辺の批判に応え

ること無視できない変容をなし、「行為」を自らの哲学の中心概念に据えるようになるのである。そして、この「行為」概念と密接に関わって、後期において「弁証法的一般者」や「絶対矛盾的自己同一」といった概念で表現されることになる「弁証法」の思想が、はじめて明確に提示されることになる。

本章は、「直観」と「行為」という二つの概念を軸に、田辺の批判が果たした役割を重く見て、直観期の著作から『無の自覚的限定』の第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」までの「行為」概念の形成とその内容を考えてみたい（「場所的論理」の本格的な生誕を告げる論文として『働くものから見るものへ』の論文「場所」が挙げられるが、行為の哲学において同じ性格をもつものとしてこの論文を考えてみることもできる）。

- 10 序章でも述べたように、こうした西田の応答も近年の研究では跡づけられているが、ここでは独自の「行為」概念の誕生という点に注目し、それまでの「直観」概念と「行為」概念の差異、「事実」という概念の位置づけの変容、「行為期」に特有の主題となっていく「運命」という概念の登場などを論じてみたい。

1 「純粹経験」の二つの説明と「自覚」の行為的性格

- 『無の自覚的限定』における西田の「行為」概念は、それまでの西田哲学とは無関係に出てきたものではもちろんなく、そこには、それまでの時期に形成されてきた「純粹経験」、「自覚」、「場所」の思想が保存されている。また田辺の批判を理解するためにも、それまでの哲学を理解しなければならない。そのため、本節（「純粹経験」と「自覚」の思想を扱う）と次節（「場所」の思想を扱う）では、まず『善の研究』（1911 年）から『一般者の自覚的体系』までの「直観期」の哲学の本質とその形成を、それらの著作における「行為」概念の内容を見ながら考えておく。
- 20

「行為」の哲学の形成と展開を見るにあたって重要なのは、『善の研究』の根本概念である「純粹経験」の二つの説明である。一方の説明は、その後の「直観期」においては主観的に論じられることがなくなるが『無の自覚的限定』で再び経験の一般的構造を論じるために欠かせないものとなるものであり（ただし、それがもう一方の説明と連関させられることによって）、もう一方の説明は、その後の「直観期」においてより詳細に論じられていく説明である。

- 30 まず前者の説明は、「純粹経験」は「思慮分別」の「意味」を排した「事実」をそのままに知る「刹那」とあるというものである。『善の研究』第1編「純粹経験」の有名な冒

頭では次のように述べられている。

「〔純粹に〕經驗するといふのは事實其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事實に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に經驗といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に經驗其儘の状態をいふのである。例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。……未だ主もなく客もない、知識と其対象が全く合一して居る。……真の純粹經驗は何等の意味もない、事實其儘の現在意識あるのみである。」(1,9-10 強調・太田)

「純粹經驗」は、ふつうの經驗が「思慮分別」が加えられているに対して、その「意味」を排して「事実」がそのままに知られる「現在意識あるのみ」の經驗、主客未分の「色を見、音を聞く刹那」である。われわれの經驗は、たとえば或る音を漠然とした音としてではなく風の音や工事の音として聞くように、言葉・思考による構造化によって成り立つが、ここで描写されている經驗は、それをできる限り排した經驗であると考えられる。つまり、この「事実其儘」は、パースペクティブを排したいわゆる客観などではもちろんないが、「意味」に満たされた通常の知覚的事実でもなく、そうした観念的な自明性を突き破った經驗、あるいはそれまでの既知の意味と新たなものの直観との差異において生まれる經驗だと考えられる。強いて言えば、たとえば「我花を見る。此時花は我、我は花」(16,430)と表現されるほかないが、あくまでそれは「此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前」である。

この「事実其儘」は後の著作の説明を見る限り、「不立文字」の禪の經驗が念頭に置かれていると考えられる。しかしそれは禪に究極のかたちで經驗されずとも、それに特有のものではなく、禪經驗とは異なった仕方でも經驗しうるものだと考えられる（筆者は禪經驗がなければ西田哲学は理解できないと主張するものでは決してない）。

しかし、この「純粹經驗」の冒頭の描写は、『善の研究』全体においてはむしろ例外的なものであり、概ね「純粹經驗」はむしろ「我々の情意より成り立つた者」、「単に存在ではなくして意味をもつた者」(1,60)の「体系的発展」と説明されている。

「而して我々の純粹經驗は体系的發展である……純粹經驗の事實とは所謂一般なる者が己自身を実現するのである。感覺或は聯想の如き者に於てすら、その背後に潜在的統一作用が働いて居る。」(1,26 強調・太田)

この説明では、すべての意識現象の根底には、潜在的な力をそなえた統覚作用としての「統一力」ないし「潜在的統一作用」があり、その「体系的發展」が「ありのまま」の「純粹經驗の事實」である。すなわち、われわれは生まれてからさまざまな個別的經驗を通して、自己の固有性を獲得していくが、それによって意識化されない無意識的・潜在的なものが形成され、その潜在的なものを根底として、自らと他のものとの差異がさまざまな仕方
10 方で自覚され、それを介して「發展」的に生きていく。このことは「分化發展」(1,12)という言葉で説明される。こうした自己の發展的形成のプロセス全体が「純粹經驗」であり、この意味では「純粹經驗」は特定の經驗概念ではなく、「我々は純粹經驗の範囲外に出ることはできぬ」(1,16)と言われるような經驗一般の構造概念である。こうした經驗一般の構造と特定の經驗が「純粹經驗」という同じ概念で示されることが、『善の研究』をはじめとした西田哲学特有の難解さを引き起こしていると考えられる。これは後の「直観」や「行為」でも同じである。

この意識の發展的体系は、ヘーゲルの「概念」(1,25)に重ね合わせられて理解されている。後の西田も『思索と体験』(1915 年)の「三訂版の序」(1937 年)において当時を振り返って、「『善の研究』に於ての純粹經驗の自発自展といふ考にも、私には最初からヘーゲルの所謂具体的概念の發展の考が、その根柢に含まれてゐたのである」(1,207-208)と言
20 う。意識の發展体系が「概念」などと言われるのは、それが根本的に「意味」を担っているからであろう。これはヘーゲル特有の用法を受け継いだもので、ここでの「概念」は、われわれの通常の想定に反して、抽象的觀念ではなく、具体的な普遍としての發展的經驗なのである（これを西田は後に「具体的一般者」という言葉で示す）。

この体系的發展という經驗・意識の一般的構造である「純粹經驗」を基に、『善の研究』の多くの箇所では、純粹經驗は「此の統一が厳密で、意識が自ら發展する」(1,11)經驗、すなわち集中力が研ぎ澄まされたかたちで事柄に入り込む連続的・發展的な特定の經驗概念としても説明されている。たとえば、無意識的注意のもとに行なわれる山登りや音楽の演奏のような「知覚の連続」(同上)、集中して問題に向かう「思惟の活動」(1,20)である。
30 「色を見、音を聞く刹那」の「事實」という純粹經驗の説明はどうしても受動的な意味が

強く思われるのに対して、この「発展」としての純粹経験は「構成的で能動的」(1,26)である。

統一力はそれが強く意識化される場合「意志」(1,15)と呼ばれ、連続的発展的な経験の中でも、その意志の集中力の強度が保たれるとともに、その極みに作為を超えて自ずから働かされるような、能動と受動の交錯によって成り立つ経験が「知的直観」(1,42)と呼ばれる。たとえば「書家の興来り筆自ら動く様に」、「物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、たゞ一の世界、一の光景あるのみ」(1,43)といった芸術活動の経験である。この「知的直観」が「色を見、音を聞く刹那」の純粹経験に対応するとも考えられなくもないが、「知的直観」は「刹那」ではなく、あくまで「発展」という動きとして、また「主客未分」というよりは「主客合一」(同上)という言葉で論じられており、さらに後の著作における「知的直観の一般者」の説明を見る限りにおいても、区別しておいた方がよいだろう。

われわれの主題である「行為」は、この著作では、基本的には「一種の意識を具へた目的のある運動」(1,102)という通常の意味で用いられているのだが、それとともに、王陽明の「知行合一」(1,106)のように、こうした意志と直覚的知識が合一した「知的直観」としても考えられている。すなわち『善の研究』における「行為」は、通常の目的的行動、あるいは発展的な「知的直観」、すなわち「主客合一」の「純粹経験」と同義である。

このように「純粹経験」は、「刹那」的な「事実其儘」と「発展・連続」という二つの仕方で説明されていたが、「純粹経験」の定義についての西田の本意は後者の「発展」にあり、前者の「刹那」の「事実」は『善の研究』においてはむしろそのテキストの整合性に亀裂を入れるような叙述である。そのため、高橋里美(1886-1964 年)は「意識現象の事実とその意味——西田氏著『善の研究』を読む」(1912 年)において、純粹経験における事実と意味の関係が不明瞭であると『善の研究』を批判したのである。この批判に対して西田は論文「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答ふ」(1912 年)において、「我々に直接な真の純粹経験に於ては、事実即意味、意味即事実である、こゝに独立自動なる純粹経験の真面目があると思ふ」(1,301)と述べ、明らかに「発展」の方向において純粹経験を定義していく。こうしたことから、「意味」のない「色を見、音を聞く刹那」の「事実」という純粹経験の規定は西田の筆がすべったものとして解釈する向きもあるだろうし²、その方が『善の研究』だけを読む場合は正しいようにも思えるのだが、

後述のように『無の自覚的限定』以降では、この「事実」が「行為」の哲学において重要な意味を担ってくるのであり、そうした西田哲学の展開をふまえるならば、それは、単に「活動」や「発展」という「純粹経験」の公式的な定義に解消されるものではないように思われるのである。

10 次の著作『自覚に於ける直観と反省』（1917 年）では、自己存在の構造（これは「体系的発展」と言われた「純粹経験」を受け継ぐもの）を示すものとして「自覚」(1,15)が根本概念となり、『善の研究』で「意志」とも呼ばれていた「統一力」は「絶対自由の意志」(2,10)と名づけられることになる。この「意志」は、「意識は潜在的全体が己自身を發展する過程である」(2,70)と言われるように、知識や感情と並ぶ一作用としての意志ではなく、経験全体の根源にある無意識的・潜在的なものを意味している。すなわち「意味即実在にして無限の發展を含む自覚的体系」(2,4)という「連続的なものが真実在である」(2,7)。このように「前期」の著作では、「自覚的体系」と呼ばれる経験の一般的構造は「連続的」で「発展」的なものとして理解されているということを押さえておこう。

20 また、「自覚」の考えは、『無の自覚的限定』の「行為」概念には遠いが、「自己の中に自己を写す」(2,16)という自己言及的な関係性という意味では、「行為」的な性格を本質的にもっているということも押さえておきたい。「自覚」は、イギリスにいる人間が完全なイギリスの地図を作ることを企図するとき、模写の完成が新たにそれを写す必要性を生じさせ、合わせ鏡のように無限に進んでいくというロイスの『世界と個人』（1899 年）の例を挙げて論じられる。この例から見て取られるように、「自覚」は、経験の流動性を離れた固定的で俯瞰的な位置から物事を見る主知主義的な観想（テオリア）の態度ではなく、当事者の経験の内側から物事を見る自己言及的な行為（プラクシス）的態度である。

それゆえ「絶対自由の意志」の立場を基にした前期の著作である『意識の問題』（1920 年）や『芸術と道德』（1923 年）では、「自覚」の本質は単なる傍観的な知ではなく「行為」の性格をもつものとして論じられている。『芸術と道德』の論文「真善美の合一点」（1921 年）において言う。「自己が自己を対象として省みる、省みる自己と省みられる自己と同一である、かかる自己は単なる知的作用と考へられるかも知れぬが、その本質に於ては純粹行為 *Handlung schlechthin* でなければならぬ、純粹意志でなければならぬ。フィヒテ³の云ふ如く自覚に於て知るといふことは働くことでなければならぬ」(3,351)。

30 また『善の研究』と同様、こうした「行為」的性格をもつ「自覚」に基づいて、その根本的統一としての「意志」が充実したかたちで発現する「主客合一」の「純粹経験」もま

た、ときおり「行為」と呼ばれている。たとえば『意識の問題』の論文「意志」（1918年）では「行為とは主客の合一である、真の主客合一は単なる直観ではなくして、純粹行為である」（3,97-98）と言われている。「主客合一」の「純粹経験」は、「単なる直観」（これは単なる感覚という意味であろう）のではなく、「意志」が強度をもって実現される「純粹行為」の意味をもっている。このように、前期においては、「自覚」は自己言及的という意味で「行為」的性格をもっており、「純粹経験」もまたときおり「主客合一」の「行為」という言葉で表現されているが、これは『無の自覚的限定』の「行為」概念とは異なったものである。

10 2 場所的論理と宗教哲学

この「意志（働くもの）」を根本とした意識の体系的発展を論じる「主意主義」的哲学は、『働くものから見るものへ』（1927年）において、「場所（見るもの）」を根本とした「直観主義」（4,5）の哲学へと至る。『働くものから見るものへ』と『一般者の自覚的体系』という「直観期」の最後の二つの著作で提示される「場所」の思想は、「行為期」への展開の基盤となるものである。以下では、西田の「行為」概念の根底にある「場所」の思想を簡単に見ておく。

まず西田はこの著作で、真の自己を、客観と対立する「統一点」（4,215）のような主観ではなく、「我と非我との対立を内に包み、所謂意識現象を内に成立せしめるもの」（4,208-209）と考え、それを「絶対無の場所」と呼ぶ。すなわち、それは意識（主）と対象（客）の対立以前の根源的な「意識の野」（4,210）、「真に思慮分別を絶した、真に直接なる心」（4,318）、「見るものなくして見るもの」（4,5・6）である。まだ「私」とならない以前の意識そのものの開け、閃きと言ってもよい。西洋哲学史の中では、それは、一切の形相以前の生命の源と言われ「光そのもの」に喩えられるプロティノスの「一者」（4,157）に近いものとされている。

「絶対無の場所」は空間的な場所ではないが、その含意はある。というのは、われわれが自分自身を反省するとき、その「私」は世界から切り離された単なる点として表象できず、必ず自身が生きる環境やそこでの具体的な他者関係を含んだ空間的なコンテクストにおいてそれと一体となって表象されるほかないからである。そうしたさまざまな他と自身との関係を成立させている原初的な生命ないし意識の開け・閃きが「絶対無の場所」というわけである。

ここで『無の自覚的限定』の「行為」概念と基盤となる点として注目されるのは、それまで主要概念であった「意志」もまた「発展」や「連続」をその特徴とするものである限り、なお対象化せられているのであり、「無の場所」はそうした意志の発展もそこにおいて成立するものとして捉えられている点である。

「斯く自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むものが、真の我として之に於て所謂主客の対立が成立するのである。……此の如き自己自身を照らす鏡ともいふべきものは、単に知識成立の場所たるのみならず、感情も意志も之に於て成立するのである。」(4,213)

10

「絶対無の場所」は、前期において言われた「意志」を根底とした「意味即實在」の発展を成立させる場所、「自己の中に無限に自己を映し行くもの」、すなわち「自己自身の中に無限に矛盾的発展を含むものすら之に於てある場所」(4,269)である。ただし、こうした「場所」の思想は『働くものから見るものへ』において急に出てきたものではなく、『善の研究』では「意志の進行」の「根柢には始終此の直覚が働いて居る」(1,45)と言われるときの「直覚」、『自覚に於ける直観と反省』では「意志の復帰の方面」としての「知識」(2,300)として、萌芽的には論じられたものであると考えられる。しかし『働くものから見るものへ』においてはじめて明確に、意志を根本にした発展的体系を成立せしめるものとして「場所」が考えられたのである。

20

また西田は『芸術と道徳』の頃から、「無限に深い生命の流」(3,360)と言うべきものとその「表現」を論じているが、こうした「表現」の思想を基に「直観」は「有るもの〔事物〕働くもの〔意志〕のすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すもの〔絶対無の場所〕の影〔表現〕と見る」(4,5) こととして規定される（前中期の「表現」概念の詳細については第3章第1節「行為と表現——前中期」を参照）。そうしたすべてを無の影（表現）と見る（直観）という経験の構造は、「形なきものの形を見、声なきものの声を聞く」（同上）とも言い換えられるが、この「形なき形」、「声なきものの声」は、後の論文「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」（1934年 『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』所収）でも、「無限なる情の表現」(7,450)と言われている。「絶対無」は、そうした普段は意識化されないとともに、その表現を求める「無限なる情（形なきもの、声なきもの）」を成立させる。なお『一般者の自覚的体系』では、そうした無限の潜在的生命は

30

「自己自身の底」の「深い非合理的なるもの」として「内的生命」(5,412)と呼ばれる。要するに、絶対無という意識の究極の開けにおいて、深い情意をそなえた経験の発展的体系が成立するということが言われているわけである。

- こうした「直観」という経験一般の構造を主語・述語、個物・特殊・一般者という論理学的概念を用いて「論理化」したものが「場所的論理」である。その「論理化」は『一般者の自覚的体系』で主題的に取り組まれている。そこでは、意識現象はさまざまな「一般者」と呼ばれる意識の層からなると理解され、その表題の通り「一般者」の体系的な記述が試みられる。まず意識現象は、外的対象の判断意識、自己意識、真善美の規範的意識の三つに区別される。これらの意識現象は、それぞれ「判断的一般者」、「自覚的一般者」、
- 10 「叡智的一般者」と呼ばれる意識の層によって成立するとされる。「判断的一般者」はさまざまな外的感覚（自然界）に関わる概念レベルの意識の層、「自覚的一般者」は、喜怒哀楽の「感情」(5,138)レベルの意識の層である。「叡智的一般者」は、判断や自覚の根底にある基本的なカテゴリー（実体・属性や因果性などの「純粹悟性概念」）を成立させる「超越論的統覚」の層（西田はリッケルトの語を用いて「意識一般」と呼ぶ）、および真善美（正しい・間違い、よい・悪い、美しい・醜い）といった社会的な価値レベルの意識の層である。なお「叡智的一般者」は「知的直観の一般者」とも言われるが、それは「叡知」がカントにおいて現象と対比された *Noumena* の訳語で、フィヒテやシェリングによって前者は感性的直観、後者は知的直観によって捉えられると理解されたからだと思われる。
- 20 個々の具体的意識現象は、これらの「一般者」の重なり合いから成立し、低次の一般者は高次の一般者に基づく。すなわち「判断的一般者の限定」による外的対象の判断は、「自覚的一般者の限定」である感情から或る程度自由であるとともにそれに拘束され（卑近に言えば、同じ経験でも気分の相違で違うものとして感じられる）、そうした外的事象も内的事象も「叡智的一般者の限定」による社会的価値判断から或る程度自由であるとともにそれに拘束されて成立する。たとえば夕焼けになびく雲についての美しさを他者に話すとき、その経験は人類共通、あるいは或る社会特有に共有される美、それを見る自己が感じる快、そして具体的な雲の判断が、階層的に一体となって経験されている。このことが、低次（表層）から高次（深層）への「ノエシスの超越」、あるいは高次の一般者が低次の一般者を「包む」あるいは「成立せしめる」という言葉で表現されている。後に、こ
- 30 れらの一般者は総じて「有の一般者」(7,25)とも言われるが、それらを超えたもっとも根

源的な意識の開けが「無の一般者」(同上)として「絶対無の場所」である。

『一般者の自覚的体系』においても、それまでの著作と同じように、「行為」は、日常的な目的的行為か、主客合一の直観（純粹経験、知的直観）と同義のものとして用いられている。たとえばその第四論文「叡知的世界」（1928 年）においては「私が行為するといふことは、自己の意識を越えた外界を自己の中に取り入れることである、外界の出来事を自己の意志実現として、自己の内容を表現するものと為すのである」（5,155）と言われるように、外界における意志の表現（現実化）といった通常の用法で用いられている。また第七論文「一般者の自己限定」（1929 年）で「我々の行為と考へるものは、意識的自己を越えた自己の限定である……。……芸術的直観の如きものに於て、その〔絶対無の自覚の〕ノエシスの限定は自己自身の無を見るものの行為的限定といふべく……。……」（5,395）などと言われるように、「行為」は「芸術的直観」など、『善の研究』の言葉で言えば「知的直観」の意味で用いられている。

こうした「知的直観（叡智的一般者の自己限定）」としての「行為」は、芸術的直観としては「美のイデア（価値）」（西田は「イデア」と「価値」を同義として用いている）を、道徳的行為（良心）としては「善のイデア（価値）」の直観に基づく（5,168）。この書の後半では、「叡知的一般者」は「行為的一般者」や「表現的一般者」とも言い換えられることになるが、それは「行為・表現」が価値的なものと関わる意識作用であることを示している。

このように『一般者の自覚的体系』で意識の構造を論じた後、西田は究極的な自覚の経験を宗教経験として提示するのだが、それはそうした価値を脱落させた経験であると言う。論文「叡知的世界」では次のように言う。

「宗教的意識に於ては、我々は心身脱落して、絶対無の意識に合一するのである、そこに真もなければ、偽もなく、善もなければ、悪もない。宗教的価値といふのは価値否定の価値である。価値否定の価値と云へば、背理の如く思はれるかも知れぬが、所謂価値といふのはノエマ的方向に考へられた対象的価値である。之に反しノエシスの方向に無限の超越を考へ得るならば、即ち存在価値といふものを考へ得るならば、かゝる方向にあるものは、いつも当為的価値の否定の立場に立つものでなければならぬ、存在価値は当為価値を否定する毎に高まるのである。」（5,177 強調・太田）

宗教経験においては「真、善、美の価値」(5,179)をも超えて、「価値否定の価値」すなわち「存在価値」を直観する。日常のたいていの場合、事物は何かのための資源や憩いの対象としてさまざまな価値関係において見られ、自己もまた社会におけるさまざまな「当為価値（対象的価値）」のもとに他者から評価され自覚されるペルソナ（仮面＝人格）である。そうした「価値（イデア）」がすべて脱落したあとにもなお残る「有る」ことが「存在価値」と言われるものだと考えられる（だから言うまでもなく、ここで「存在価値」はいわゆるレゾンデートルのようなものではない）。

10 西田はこの経験を「真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない。而もそれは絶対無なるが故に、山は是山、水は是水、有るものは有るが儘に有るのである」(5,182)とも表現している。「山は是山、水は是水⁴⁾」という言葉が道元の「山水経」にあることから勘案しても、このテーゼの背景には、禅思想と西田自身の参禅経験があると考えられる。またその「総説」(1929年)では、それは「見るものも見られるものもなく色即是空空即是色の宗教的体験」(5,451)、あるいは「内的生命の立場」(5,462)と言われ、そこでは「すべて有るものが自己に於てあるものとなるのである。……我々は天光る月にも野に啼く虫にも自己の生命を感じる」(5,463)。筆者は、この宗教経験こそが、『善の研究』のテクストに亀裂を入れる叙述であった観念的な一般性を破壊した質料的な「事実其儘に知る」、「色を見、音を聞く刹那」の経験のモチーフだと考える⁵⁾。ただし、先述のように、これを禅に特有のものだとする必要はない。

20 田辺の批判を考えるために重要なことは、西田がこの禅的な宗教経験と哲学という知の立場を密接に関連づけていることである。「此の如きすべての知識を超越した知識の立場から、種々なる知識の立場及びその構造を明にするのが純なる哲学である……。……そこ[絶対無]に宗教と哲学との接触点があると云ふのである。……哲学の立場は……。……宗教的自己が自己自身の内への反省の立場である」(5,183)。西田によれば、「哲学」(少なくともこの時期の西田哲学)とは、「宗教的自己」の自省である。というのも、哲学は西田からすれば、デカルトのように、あらゆる先入見、概念的枠組みを懐疑したところから始まらなければならないが、宗教経験はそうした「すべての知識を超越した立場」、あらゆる先入見をエポケーした立場であるからである。西田にとって哲学と宗教は、合理・理性と非合理・神秘という対立ではなく、この懐疑の徹底という性格において一致するのである。「絶対無」の自覚に「宗教と哲学との接触点がある」。

30 またこの宗教経験が「行為的立場をも越えた立場」としての「直観」と考えられている

ことも、田辺の批判を見るにあたって重要である。論文「一般者の自己限定」においてプロティノスにもふれながら次のように言う。

「自己が真に自己自身を失つて自己の無を見るといふ立場〔宗教経験〕に於ては、如何なる意味に於ての行為的立場をも越えた立場がなければならない、単に見るといふ立場がなければならない。プロチノスの如く働くことは見るための廻り道⁶といふことができる。」(5,403)

10 このように西田は宗教経験を、プロティノスの神秘的合一⁷と相通ずるものとして理解し、その宗教経験（見る）は行為（働く）を超えており、すべての「働くことは見るための廻り道」と言うように、宗教経験を行為が目指す目標であるかのように論じている。

以上のように「場所」の思想においては、自発自展の体系を成立せしめる究極的な意識の野として「絶対無の場所」が考えられたこと、その究極の経験は観念性を脱した禅的な宗教経験として提示され、それは価値的な行為を越えたものであるということを本節では押さえておきたい。

3 発出論への批判——田辺元「西田先生の教を仰ぐ」

20 田辺は論文「西田先生の教を仰ぐ」で、この『一般者の自覚的体系』の哲学体系を痛烈に批判する。よく知られた批判だが、上述の西田の思想を念頭に置いて「直観」と「行為」の関係に注意を払いながら、その内容を整理しておこう。

まず田辺は西田自身がプロティノスを好んで言及したこともあって、西田哲学をプロティノスの「発出論」と軌を一にしたものとして捉える。プロティノスは、万物の根源であるとともに自己の根源であるものを「一者」と呼び、それに基づき知性、魂、質料という順に各階層が泉から水が湧き出すように発出するという思想を形成した。西田の絶対無を頂点とした一般者の体系は、こうした「プロティノスの一者から順次に drei Hypostasen〔三つの階層〕が思惟せられたのと軌を一にするものではないか」(T4,309)と考えるわけである。田辺はこの発出論的体系に対する疑問を次のように述べている。

30 「唯私の疑ふ所は、哲学が宗教哲学（プロティノスの哲学を宗教哲学といふ意味に於て）として、最後の不可得なる一般者〔絶対無の場所〕を立て、その自己自身による

限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないかといふことである。斯かる立場は、飽くまで現実に立脚してその生ける地盤を保持し、その地盤に即した極微的課題的ノエシス化、精神化主観化乃至自覚を求めることの代りに、既成的に自覚せられたる諸段階の一般者の累層構成を以て哲学となすことになりはしないかといふのが私の疑である。」(T4,309-310)

10 プロティノスの「発出論」においては、すべての現実の個々の事柄や存在者は、「一者」から「発出（流出）」した程度の低いもの、言わばその薄められたものとして考えられる。西田哲学では、「絶対無」においてすべてが「影（表現）」として映される⁸。しかし、こうした「発出論」においては、「現実に立脚してその生ける地盤を保持」し、その都度事象に即して事象を分析することが妨げられるのではない。しかも、西田哲学の体系の根源たる「絶対無」は、特定の人間のみが経験しうる宗教経験によって自覚されるものとして、それを経ないものにとっては「不可得なる一般者」であり、哲学という万人に開かれる学にとって疎遠なものである。哲学はあくまで「愛知 *philosophia*」(T4,310)として「静を求むる動」(T4,311)であり、宗教経験という「超歴史的絶対的なものを体系の *principum* [原理] とし、その限定に由つて歴史的相対的なものを秩序付け組織する」(T4,311)ことは認められない。

こうした「根本的疑問」に基づいて、「現実の非合理性」とそれに働きかける「倫理的実践」をめぐる「具体的内容についての疑問」(T4,315)が述べられる。

20

「併しながら此様な立場に立つならば、現実の非合理性乃至反価値性は凡て自覚の抽象性、即ち見る自己が完全に無に帰すると共に、一切が自己となり、そこに他なるものの外なるもの、即ち見られざるものとして非合理的といはるべきものは、無くなる筈である、況んや自覚の完成に於て真の見る者の淨福が実現せられる以上、反価値と目せられるべきものの存する余地はある訳がない。……[西田哲学では] 凡ての非合理的なるものは合理的なるものの仮現と解せられ、之を合理化するものとしての行為は見ることの廻り途として影の世界に貶せられるであらう。」(T4,315)

30 先に西田がプロティノスにふれて「働くことは見るための廻り道」と論じている箇所を引用したが、田辺はこの西田とプロティノスの思想は、宗教的観想の序列を実践よりも高く

置く思想として容認できないものに思われた。西田哲学では、悪や争いが頻発するこの現実の非合理性は、単に宗教的自覚に至らない不徹底で中途半端なものとして観想され、それに対する実践行為の意義を軽んじてしまうことになるのではないかと疑問を呈するわけである。たしかに西田は「歴史の非合理性⁹⁾」という問題について『一般者の自覚的体系』においても論じているのだが、田辺は、西田哲学は「歴史の非合理性を高調するに拘らず、其体系に之を収めることが困難なのではあるまいか」(T4,318)と言う。こうした見解は、西田に対して違和感をもつ読者一般には潜在的に共通した考えではないかと思われる(ただし、本稿はむしろ西田の「行為」の哲学、その「実践哲学」的側面に意義を認めていくことになる)。

- 10 こうした「発出論」の特徴をもつ哲学としてプロティノスとともに田辺の念頭に置かれているのが、ヘーゲルである。おりしもヘーゲル没後 100 年を数える 1931 年に近づき、ドイツを中心にヘーゲル復興運動の波が押し寄せていた。「西田先生の教を仰ぐ」を書いた同時期に、田辺は『ヘーゲル哲学と弁証法』(1932 年)に収められることになる諸論文を書いているが、その第七論文「弁証法の論理」(1927-1929 年)では、「我々は普通ヘーゲルに帰せられる如き発出論的論理を彼に帰属せしめることは到底出来ないやうに思はれる」(T3,341)としながらも、ラスクの『フィヒテの観念論と歴史』(1902 年)から示唆を得て、ヘーゲル哲学が「結果に於て綜合論理の発出論を将来する」(同上)ことを批判している。

- 20 その「発出論」的性格は、現実の歴史を絶対理念の相のもとに見る『歴史哲学講義』(1822-1831 年)に明瞭に現われる。周知の通り、ヘーゲルは世界史を自由が普遍的に実現されていく過程として捉えた。それはアフリカからアジアを経て、ギリシャ、ローマ、ゲルマン社会を筆頭とした近代ヨーロッパに至る。それは自由がまったくない状態、一人だけが自由の状態、少数者が自由である状態、そして万人が自由である状態への発展である。そうした理性の世界支配は、悪を次第に克服していく過程として「神の摂理」であり、ヘーゲル哲学は「その点において神の正当化としての神義論(Theodizee 弁神論)¹⁰⁾」である。「歴史は精神がそれ自体何であるかを知っていく過程の叙述であると言うことができる。萌芽のうちに樹木の全体の本性、果実の味や形が含まれるように、精神の最初の一步一步にもまた潜在的に歴史全体が含まれている¹¹⁾」。

- 30 こうしたヘーゲルの叙述に、田辺はヘーゲルの「発出論」的傾向を見る。田辺は理性が世界に実現していくという発想自体を否定するのではない。しかし、それをヘーゲルのよ

うにあらかじめプログラム化された「与へられたもの」としてみるならば、哲学は非合理的な現実実践的に関わるものではなく、現実を傍観することになるとして批判する。

「ヘーゲルの哲学は現実を価値的に批判し、これを理性の立場から凡て「よし」と判定し、部分を全体のために存するものとして合目的性の見地に総括することを課題とする。それは歴史の神義論に外ならない」(T3,344-345)。西田哲学もまたタイプは違えども、宗教経験の立場から現実を傍観することで、こうした「ヘーゲルの寂靜主義として攻撃せられる所以のもの〔発出論的全体化のこと〕を復興する」(T4,315) 哲学にほかならない。田辺にとって哲学は現実を傍観するものではなく、実践を用意するものでなくてはならないのである。筆者は、後の「行為期」の説明を見る限り、こうした田辺の西田理解には従わないが、哲学が根源的には実践につながるという田辺の主張を擁護するし、もし西田哲学が田辺の理解するものであるならば、田辺の西田批判を支持する。

この発出論に対して、田辺は自身の哲学の方法を次のように提示している。まず田辺は絶対的原理を「与へられたもの」とする発出論に対して、現象に即した哲学のためには、絶対的原理はどこまでも「求められたもの」として要請される理念と考えることにとどまらなければならないと言う(T4,307)。「宗教的自覚はこの弁証法的なるものを絶対に止揚する所に成立する」(T4,311) のに対して、哲学は「イデー」としての「知」とそれを求める「愛知」の「双関的」、「弁証法的」(T4,310) 関係に成立しなければならない(ここで「弁証法」とは理念とそれを求める現実の相関性のことであって、後述の西田の意味での「弁証法」とは位相が異なる)。すなわち理性の狡智は、哲学にとって所与のものとしてではなく、理念としてのみ認められる。ただし、それは明らかに西洋中心主義を基盤とするから、「理念」としても検討の余地があると思われる。

また「非合理性」や「行為」の問題を哲学的に論じるためには、「自覚」という原理の内にそれ自身の「否定原理」(T4,318)、「自覚を光の原理とするならば、之に背く闇の原理」(T4,316) を認めるべきだと田辺は言う。この「闇の原理」という言葉は、ヘーゲルの概念に対してあくまで観念化されることを拒むものとして考えられたシェリングの『自由論』(1809 年)における「神における自然」に由来している¹²。この自覚(光)の内における非合理性(闇)という論点こそが、「弁証法」的なものとして、西田が田辺への応答において強調していくところにほかならない。

こうした立場を基にしてなされた批判を、田辺は『ヘーゲル哲学と弁証法』の「序」(1931 年)で、「絶対無の自己限定の立場が窮極に於て発出主義に導く恐なきか、哲学は斯

かる絶対観照の直観に対応する構成を避けて、二元相対の統一化の過程的立場に留まり、絶対的なものは唯理念として要請せられる外なきにあらざるか」(T3,79-80)という言葉でまとめている。ここで「観照」とは、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』以来の「ポイエシス(制作)」、「プラクシス(実践)」、「テオリア(観照／観想)」という人間の本質的な営みとされる三区分の一つである。「テオリア」は、今日の「理論(theory)」の由来となる言葉だが、古くは祭礼をそれに参加することなく当事者から離れて「見る」こと、さらには実利から離れた哲学的な生を意味しており¹³、中世においては「活動的生(vita activa)」として概念化されるポイエシスとプラクシスに対して、キリスト教と結びつき宗教的瞑想と理論を二重に意味する「観想的生(vita contemplativa)」として理解されることになる。田辺ははっきりとは述べていないが、こうした西洋哲学史的背景において、西田哲学における「宗教」的な「観想」の性格と実践行為を軽視する「哲学」的「観想」の性格の結合を「絶対観照の直観」の立場と呼んだと言える。なお、この「ポイエシス」、「プラクシス」、「テオリア」という三区分は、後の西田の「行為」の哲学においても前提とされ用いられるものとなるだろう。

よく知られているように、この論文を読んだ後の務台理作宛ての書簡において(1930年6月2日付け)、西田は懐深くもこうした田辺の批判を讃えている。「田辺君の論文誠に真摯な態度にして学界実にかゝる気分の盛ならんことを切望に堪へませぬ さなくば我国の学問の進み様がないと思ひます 併し私より見れば田辺君はまだ私の立場及び根本的な考へ方を十分に理解してゐない様に思ふのです これから必ずしも同君に答へるといふ意味ばかりでなく自分の考を明にする意味にてだん／＼書いて行かうと思ひます」(新20,399:1339)。

4 事実(タートザッヘ)

『無の自覚的限定』の第二論文「場所的の自己限定としての意識作用」と第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」は、こうした「田辺君の批評を考慮して、私の場所とか無の限定とかいふものが知識構成に如何なる役目を演ずるか」(6,6)について書かれたものである。ここで「無の限定(絶対無の自覚)」と「知識構成」の関係が問題となっているように、西田は「絶対無の自覚」を根本に置く自らの哲学が、田辺の言う「発出論」ではないことを示そうとしている。そして、そのことと関わって絶対無の自覚が「行為」や「弁証法」の意味をもつことを示そうとするのである。

『無の自覚的限定』の基本的特徴は、田辺の批判を受けて、自覚の内なる「非合理的なるもの」によりいっそう目を向けていることである。その「序」は次のように書き始められている。

「実在と考へられるものは、その根柢に何処までも非合理的と考へられるものがなければならない。単に合理的なるものは実在ではない。併し非合理的なるものが縦、非合理的としても、考へられると云ふ以上、如何にして考へられるかが明にせられなければならない。」(6,3)

- 10 こうした「非合理的なるもの」への眼差しを強くした背景に田辺の批判があることは、当時の書簡からも知ることができる。「私の絶対無の自覚的限定といふもの」を発表した後の務台理作宛ての書簡で(1931年5月2日付け)、「非合理性」を「否定性」と言い換えて次のように述べている。「田辺君は否定性の出所を問題とするが絶対無の中に否定が含まれて居り さなくば絶対無の自覚といふ如きことは考へられないのです 同君は私の「無」を十分理解してゐない」(新 21,24:1447)。とはいえ、以下で見るような自覚の内に孕まれる非合理性の強調は、田辺の言う実践的行為が対峙する歴史的現実の非合理性とは位相が異なるものであり、その点においては田辺の批判に応えていない。西田が「実践」を本格的に主題化するのは『哲学論文集第四』(1941年)まで待たなければならない(第4章参照)。
- 20 この非合理性の強調と関わって、この書では「自覚的限定に於ては最後と考へられたもの〔絶対無の自覚〕が最初のものでなければならない」(6,138)と言われている。『一般者の自覚的体系』では「絶対無の自覚」は宗教経験にやや限定されて用いられている向きがあったのに対し、この書では経験一般の構造がそうした宗教経験に徹底して自覚される「絶対無の自覚」の意味をもつものとして論じられている。『一般者の自覚的体系』において宗教的経験は、真善美のアイデアを超えた存在そのものの直観として説明されていたように、それは、田辺の理解に反して、アイデア否定的な非合理的なものに接する経験である。この書では、そうしたアイデア否定的な非合理性は、経験一般の構造として最初からどのような経験においても含まれているのだと主張することになるのである。

- 以下では、特にまとまった論文である第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」
- 30 を中心に、西田の応答を見てみたい。西田はこの論文において考察を、上の引用で「最初

のもの」と言われた「感覚」の分析からはじめている¹⁴。外部知覚はいつも「非合理的なるものの合理化」(6,119)、「外的なるものを内的となす意味」(6,120)の意味をもつ。ここで「合理的」というのは「知られたもの」(6,120)という意味である。また気分や衝動によく見て取られるように、自らの内的な意識状態もまた、その知に捉え尽くされないものであり、その意味で「非合理的なるものが即合理的であり、合理的なるものが即非合理的なもの」と考へられるところに、内的感官といふものが考へられる」(6,120)。ここから西田は、一般的に「自己とは自己自身の内に非合理的に自己を限定するもの」(6,121)であると考ええる。

10 この「非合理的なるものの合理化」と言われる事態が、もっとも基本的な意味で「行為」という意味をもつものであると言う。「我々の自己が非合理的なるものの合理化として感官に即して考へられると云つたことは、勝義に於て自己が行為に即して考へられると云ふことでなければならない」(6,127-128)。すなわち外的な知覚経験であれ内的な感情的経験であれ、経験は一般的に、自己とは他なる外なるものを、内と外の区別を保ちながら、内とする行為の意義をもつのであり、その意味で「感覚とは不完全な意志的行為と考へることもできる」(6,127)。西田の応答は案外、素朴なものだと言える。

なお、この「非合理的なるものの合理化」の根底には、前著から引き続いて、「思惟の思惟」とも言うべき「直覚」あるいは「内部知覚」、すなわち「場所の自己限定（絶対無の自覚）」がなければならないと言う。

20 西田はこうした「直覚」において成立する「非合理的なるものの合理化」という経験一般のうち、そのもっとも単純な経験を「事実」と呼び、それを「此鳥が飛ぶ」という例を挙げて次のように論じている。

「而して私が事実が事実を限定するといふのはかゝる限定〔場所的限定・絶対無の自覚〕を意味するに外ならない。自己自身を限定する瞬間的今の自己限定として、此にかゝる事実があるといふことである。「此鳥」が飛ぶといふのではなく、「此鳥が飛ぶ」といふ事実があるといふことである。未だ所謂時間空間の意味に於て、此時此場所といふのでもない、私の所謂今の自己限定から所謂時間空間が限定せられるのである。まだ「此鳥」として言表の内容が外に考へられて居るのでもなければ、此事実を見て居る「私」といふものが内に考へられて居るのでもない。」(6,168)

「事実」とは、カントの言う直観の形式としての数量的な時間空間やカテゴリーによって整理される経験（たとえば「この鳥が飛ぶ」という命題となる経験）以前の生きた「瞬間的今」の経験であり、此鳥（主語）と飛ぶ（述語）、見ている私（主観、内）と見られる鳥（客観、外）の区別のない「此鳥が飛ぶ」（これは命題ではなく直覚である）という直接的な現在そのものである。「之を掴まれた今の立場から云へば、即ちノエマ的に云へば、「是」といふものであり、之を掴む今の立場から云へば、即ちノエシス的に云へば、「私」といふものである」（6,143）。次章で詳しく考察するように、この「瞬間」はキルケゴールを援用してより詳細に考察されることになる（第2章第2節「直線的限定（弁証法的運動）と円環的限定（瞬間）」、第3節「瞬間と事実」参照）。

- 10 この「瞬間」的な「事実」は、明らかに『善の研究』における「色を見、音を聞く刹那」の「事実」を想起させる。『自覚に於ける直観と反省』以降、「純粹経験」の「自発自展」の側面に注意が向けられていったが、ここでは『善の研究』ではそのテキストの整合性に亀裂を入れるようなかたちで論じられていた瞬間的な「事実」に注意が向けられている。次節で検討するように、この「事実」は『無の自覚的限定』においては「発展」を切断するものとして捉えられている点が重要である。

- 西谷啓治は『善の研究』の「経験するといふのは事実其儘に知るの意である」という一文にふれて、「西田哲学の全体は、この一行を展開したものだ」と言ったと伝えられているが¹⁵、たしかに『無の自覚的限定』における「絶対無の自覚」の「事実」は『善の研究』における「純粹経験」の「色を見、音を聞く刹那」の「事実」と相通ずるものである
20 と言えるだろう。その点においては、この「事実」は『善の研究』の内発的展開である。しかし「絶対無の自覚」の「事実」においては、その「非合理性」が純粹経験の「事実」より強く見て取られていることが注目されなければならない。すなわち「絶対無の自覚」における「事実」は「絶対に非合理的なる事実」であり、そこでは「盲目的物質に接するのである、そこには唯感覚といふものがあるのみである」（6,150）。おそらくは西谷は禅の哲学者らしく、この「事実」を「平常底」と呼ばれるような晩年の立場と結びつけて宗教哲学的な展開を見ているのだろうが、それだけではなく、この「事実」の非合理性を基盤に、後の歴史的世界の論理が形成されていくことになるだろう。

- このように「事実」は、観念性を剥ぎ取った「盲目的物質」、「非合理性」そのものの経験なのだが、他方で「行為的意義に於て事実が事実自身を限定するのである」（6,176）と
30 言うように、その「事実」が「自身を限定する」、すなわちその否定性が内面化されると

き、それは「行為的意義」をもつ。この「事実の自己限定」の「行為的意義」を見て取って、西田は「事実」をドイツ語の「タートザッヘ (Tatsache)」と言い換え、その意味を「行為 (Tat)」の「事象 (Sache)」というドイツ語の意味から規定する。そして、現象学の標語「事象 (ザッヘ) そのものへ」に対して、現象学はなお「行為」の意味を軽視していると批判し、自らの哲学は「タートザッヘ (事実=行為的事象) そのものへ」を標語とすると言う。

10 「従つてすべての知識の根柢に自己自身を限定する事実そのものといふ如きものがあると思ふ。……我々の行為的自己が単なる意識的自己と考へられる時、タートザッヘは単にザッヘとなるのである、ザッヘはタートザッヘのタートを極小にしたものである。「ザッヘそのものへ」といふ代りに私は「タートザッヘそのものへ」と云ひたいと思ふのである。」(6,166)

『無の自覚的限定』の「行為」概念の特徴は、単に真善美の価値の直観に基づく能動的な意志的行為としての「知的直観 (叡知的一般者の自己限定)」ではなく、こうした非合理的な「事実」にふれた上での意志的行為、すなわち「タートザッヘ」の意味をもつ。この書では、こうした「行為」が経験一般の構造概念となっている。

20 だから、西田が「行為」概念を根本概念として用いることになったといつても、それは西田の根本概念としての「直観」が捨て去られたということではない。直観の哲学から行為の哲学への展開はそうした単に西田哲学が別のものに変わったということではもちろんない。むしろ「絶対無の自覚」という「直観」の内に「非合理性」の意義が強く見て取られることで、その「直観」は独自の「行為」概念となったと言った方が適切である。それゆえ次のように述べている。「我々の真の知識は行為的自覚の意味においてスム [sum 我有り] が限定せられることによつて限定せられるのである。知識には何等かの意味に於て永遠の或物 [絶対無のこと] に触れるといふことがなければならぬ、行為の意味に於て見るといふことがなければならない」(6,177 強調・太田)。

5 行為の弁証法

30 こうした「非合理的なるものの合理化」としての「行為」的な「事実の自己限定」こそが、もっとも基礎的な意味において「弁証法的」とであると言われる。「非合理的なるもの

の合理化といふことは外を内となすといふ意味を有し、現在が現在自身を限定する無の自己限定の意味を有するものとして、既に弁証法的と考へられねばならない」(6,145)。この「弁証法」という概念への眼差しの背景には田辺の「発出論」に対する批判があると言えるが、西田はその批判に対して次のように述べている。

「私の絶対無の自覚的限定といふものは一般者の自己限定の根柢として、すべての一般者を越えて之を包むと云つても、私はそれによつて単にプロチノスの一者の如きものを意味するのではない。……私の絶対無の自覚といふのはプロチノスの一者の如く主語的方向に考へられたものではない、有にして自己自身を限定するものではなく、
10 無にして自己自身を限定するものを意味するのである、イデア的限定の意味を有つたものではなくして、却つて質料的限定の意味を有つたものである。」(6,155)

上述のように「絶対無の場所」はプロティノスの「一者」に比せられ、『一般者の自覚的体系』までは自らの哲学に近いものとして評価の高かったプロティノスであるが、この引用では「絶対無」は「一者」とは異なると言われている。というのも、プロティノスの「一者」が「主語的方向」に考えられる「有にして自己自身を限定するもの」という「イデア的限定」であるに対して、西田の「絶対無の場所」は「無にして自己自身を限定するもの」という「質料的限定」であるからである。これは一体何を意味するのだろうか。

まず「イデア的限定（有の限定）」は、プラトンが個物をイデアの影として見たように、
20 現実の個々の事実を「一者」の薄められたもの、縮小された影として見るプロティノスの「発出論」を指している。同じくヘーゲルの弁証法¹⁶もまた、弁証法といえども、「イデアの弁証法、即ち有の弁証法」(6,156)として「発出論」的な意味をもつものとして捉えられている。ヘーゲルの弁証法は、その「背後に何らかの意味において対象的連続」が考えられた「一つの目的的发展」(6,156)にすぎず、個の自由を軽視したものである。「ヘーゲルの如く弁証法の背後に理性的統一の如きものを考へれば、各人の自由という如きものは遂に没せられなければならない」(6,151)。同時期に書かれた論文「私の立場から見たヘーゲル弁証法」(1931年 『続思索と体験』所収)で言うように、その理性的統一は、あらかじめ定められた「潜在的有と選ぶ所のない」(12,74)ものである。

この「イデア的限定（有の限定）」に対比させることではじめて、「質料的限定（無の限定）」は理解されることができる。田辺は、「私の直観といふのは……有るもの働くものの
30

すべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るのである」(4,5) という『働くものから見るものへ』の「序」のテーゼを受けて、西田哲学においては「非合理的現実も単なる影の存在となり、行為も観念的生産に化することを免れない」(T4,310)と批判したのであった。西田は田辺の批判を念頭に置きながら次のように述べている。

「私は屢形あるものは形なきものの影といふも、それは有の限定に対する無の限定を意味するのであつて、真に無にして自己自身を限定するものに於ては、影は即真有でなければならない、一步一步が絶対の真でなければならない。」(6,155)

- 10 「イデア的限定（有の限定）」がその都度出られる個々の現象をイデア（全体）の影として見るのに対して、「質料的限定（無の限定）」においては、「影は即真有」、すなわち「一步一步が絶対の真」である。この「無の限定」が「一步一步が絶対の真である」という奇妙な表現は、ノエマ的意味とノエシス的意味をもつ。

「質料的限定（無の限定）」のノエマ的意味は、イデアに尽くされない独自の「非連続的な事実」(6,152)を成立させるということである。経験はその都度、潜在的なものを基盤としながら、それに尽くされない質料的なものにふれているのである。「事実」にふれることは、その都度の（まさに一期一会的な）直接的な経験である。

- 20 また「質料的限定（無の限定）」のノエシス的意味は、個人を「理性の狡智」における単なる一齣として「発出論」的に見るものではなく、むしろ「自由」な自己を生むものであることである。「各人は各人の今を有ち、各人は独立であり、自由である。私の場所的限定といふのは固、非連続的なものを限定するのである」(6,151)。『善の研究』以来、ヘーゲルの「概念」を援用しながら自覚の「自発自展」の体系を論じてきた西田だが、『無の自覚的限定』では、「無の限定」としての自覚は単にそうした「発展」や「連続」ではなく、その都度の「非連続的なもの」を限定する（成立させる）ものとして考えられている。すなわち自覚は、単なるプロティノスの「発出」ではないとともにヘーゲル的な「連続」的な「発展」でもなく、連続を切断する「事実」にふれて、新たな仕方ですべてに自己自身を限定していくものでなければならない。

- 30 こうした「非連続の連続」（同上）、「断絶の連続」(6,157)の意味をもつ絶対無の自覚は、ヘーゲルが「過程的弁証法」と呼ばれるのに対して、「行為の弁証法」(6,157)と呼ばれる。論文「私の立場から見たヘーゲル弁証法」が『続思索と体験』に収められるとき

に加えられた付記（1937年）においても次のように述べられている。

「私の今日の考が多くのをヘーゲルから教へられ、又何人よりもヘーゲルに最も近いと考へると共に、私はヘーゲルに対して多くの云ふべきものを有つて居るのである。私から云へば、ヘーゲルの弁証法は尚主語的である、ノエマ的である。少くともその方向に重点を置いて居ると云はざるを得ない。然るに私は之に反し、真の弁証法は、一旦さういふ立場を断ち切つた所から、出て来なければならぬと思ふのである。」
(12,84)

- 10 「行為の弁証法」は、なお「主語的」に捉えられている発展を「断ち切つた所」に成立するのである。上述のように、すでに『働くものから見るものへ』において、無の場所は矛盾的発展を包むものとして理解されており、それゆえ論文「私の立場から見たヘーゲル弁証法」でも「行為の弁証法」は「場所的弁証法」(12,84)とも呼ばれているのだが、『一般者の自覚的体系』までの「直観期」の著作においては、「無の限定」が「一步一步が自由」と言われるような「断絶」の意味をもつ「事実」と各人の「自由」を成立せしめるものであることは明確に言われていないのであり、それは『無の自覚的限定』において明確になったのである。

- なるほど「行為の弁証法」においても、純粹経験以来の潜在的なるものの発展や連続という思想がまったく捨てられたわけではない。仮にそうであるならば、単に無から有がその都度限定されるという不可解な理論となってしまう。あくまでそれは「非連続の連続」である。しかし、その潜在的連続性はあらかじめ定められた可能性ではない。むしろ、それは今・この「非連続的な事実」から回顧的に捉えられる未決定な力なのである。つまり現実の自己の潜在的能力や性格などといったものは、行為において回顧的に捉えられる。ここでは、所与の一般に特殊を包摂する「規定的判断力」に対して、特殊（非連続的事実）だけが与えられ、それを包摂する合目的な一般（潜在的連続性）を遡及的に発見する「反省的判断力」が働くと考えられる。こうした考え方もまた、「真に純なる作用といふのは、働くものでなく、働きを内に包むものでなければならぬ。潜在有が先立つのではなく、現実有 [『無の自覚的限定』における「非連続的な事実」に対応すると考えられる] が先立たねばならぬ」(4,219 強調・太田)と述べた論文「場所」においてもすでに萌芽的に見られるが、そうした思想も『無の自覚的限定』の「行為の弁証法」においてより明
- 20
- 30

瞭となったと言いうるであろう。

6 宗教的事実と運命

これと関連して、田辺がプロティノス的な神秘的合一と重ねて捉えた宗教経験についても、西田は次のように述べている。

「所謂エクスタシスといふ如きものは宗教の本質ではない。大乘仏教の真意は事実の底に徹することでなければならぬ、一步一步真実に触れると云ふことでなければならぬ。」(6,155)

10

プロティノス評価は『一般者の自覚的体系』から決定的に変化している。ここでは、宗教経験は、今・この個別性を恍惚とした状態に融解させてしまうプロティノス的な「エクスタシス（脱我 ἐκστασις）」ではなく、「一步一步真実に触れる」と言われるような、その都度の「事実」を真に自覚する「大乘仏教」的な経験であると言われている¹⁷。先述の「此鳥が飛ぶ」という「事実」の描写も、道元が『正法眼蔵』で引いている^{わんし} 宏智 正覚の「水澄んで徹地なり、魚行くも魚に似たり、空闊透天なり、鳥飛ぶも鳥の如し¹⁸」を想起させるものである。このように西田の言う宗教経験は、日常的経験とは異なりつつも、自己の連続性（囚われや偏見）を「断絶」させ、今・この日常的な感覚的「事実」を深く自覚する経験なのである。こうした宗教的「事実」は、『一般者の自覚的体系』では

20 「山は是山、水は是水、有るものは有るが儘に有る」と描写された経験、真善美のアイデアを否定した「存在価値」にふれる経験を引き継いだものと考えられる。しかし、そこでは「一步一步真実に触れる」という断絶性は表現されてはいなかったのである。

また「宗教と哲学」という問題について言えば、西田は『無の自覚的限定』において、哲学を、前著のように「宗教的自己」の自省ではなく、「行為的自己の自省」(6,177)の意味をもつものとして提示している。しかし、ここから、西田は田辺の応答において「哲学を宗教的観想にすべきでないという批評は正面から受けとめ[た]¹⁹」（野田又夫）と理解することは誤りである。というのも西田はここでも「私はそれ[絶対無の自覚的限定]が宗教的意義を有すると共に、事実が事実自身を限定するといふ意味に於て我々の知識成立の根柢となると考へるのである」(6,161)と述べているように、「宗教的意義」をもつ

30 「事実」の自己限定に「知識成立の根柢」を見ているからである。晩年においても（「デ

カルト哲学について」1944年『哲学論文集第五』所収)、「事が事自身を限定する、純粹事実……そこに哲学は宗教に通ずるものがあるのである」(11,153)と言うように、西田は宗教と哲学の密接な関係という考えを廃棄していない。

むしろ西田は、自身の言う宗教経験は、田辺の言うような非合理性を無にする神秘的な「宗教的観想」などではなく、経験一般の根底にある非合理的な「事実」を深く自覚することであり、「哲学」は「宗教」に近い懷疑を徹底した立場から経験一般のあり方を説明する営みなのだと答えたと言える。「宗教的意義」をもった「事実」の自己限定が「知識成立の根柢」とはそういう意味だと考えられ、その点では西田は前著の思想を維持している。そのため、この書で西田が哲学を「宗教的自己」ではなく「行為的自己の自省」と考
10 えるに至ったことは、哲学と宗教を通常のように截然と区別するに至ったことを意味するのではなく、宗教をむしろ「行為」から理解する方へと思索の方向を変えたことを意味するように思われる。つまり西田は、宗教的事実を、多くの人に疎遠な境地として表象されかねない書き方としてではなく、むしろ「行為」に内在的なものとして、万人に開かれたものとして提示する書き方に変えたと言えるように思われる。この点は「行為期」の西田哲学の本質をめぐってきわめて重要な点である。

さらに、「行為期」の哲学において重要なのは、西田がこのように宗教経験を、ノエマ的には一般概念を脱した直接的な「事実」に徹することとして論じるとともに、ノエシス的には「運命」の意義をもつものとして捉えていることである。

20 「我々は各の瞬間に於て絶対に非合理的なるものに直面して居るのである、絶対の事実
に直面して居るのである、そこでは我々は行為ではなくして感官である、我々はそこ
に原始的歴史の事実 접촉するのである、それは我々の運命の内容といふべきものである。」(6,152)

「原始的歴史」の意味は後述するが(第2章第6節「原始歴史の事実」参照)、ここで「運命」とは、単に人間の意志を超越してそれを支配している必然性としての摂理ではなく、あくまで個に対して圧倒的な否定性をもって現れる「非合理的なるもの」である。しかし、それだけではなく、「運命」は、あくまでそれが自由なる自己によって「課題」として引き受けられた事態を指している。「運命は必然的自然として我々を限定するのではなく、解
30 くべき課題として我々に与えられるものでなければならない」(6,8)。

そうした圧倒的な否定性をもつ「運命」的な「事実」を前にしては、「我々は行為ではなくして感官である」。誤解のないように言い添えておこなうならば、ここでの「行為」は、アイデアを直観する「知的直観（叡知的一般者の自己限定）」を意味すると考えられる。それゆえ、先にも引用した「行為的意義に於て事実が事実を限定する」(6,176)という言葉にもあるように、この運命的な非合理的事実を媒介とする経験もまた、「タートザッへ」の意味においては「行為」なのである。西田の「行為」の用法はややブレがあるとも言える。

こうした「運命」という事象は、実のところ、田辺の批判の前に発表された『一般者の自覚的体系』の論文「一般者の自己限定」においても論じられている。

10

「我々は自己のイデヤ的把握を越えた大なる自然や、大なる事件に接した時、外に現れたものが自己のイデヤ的把握を越えたものであればある程、我々は之に対して深い内的生命を感じるのである、外に見られない絶対無の自覚的内容がノエシスの底にその影を映すのである。心の底から我々を動かす深い或物は、我々がそれに於て置かれ、それによって動かされると考へられる外界の運命よりも暗い運命である、イデヤとして把握することのできない深い絶対無の自覚的内容である。……かゝる内容を自覚的内容と見る自己が宗教的自己といふものである。かゝる自覚的限定を行為と考へるならば、それは行為を越えた行為といふことができるであらう。」(5,409-410 強調・太田)

20

ここでは、何らかの因果的説明としての「イデヤ的把握」を越える偶然的・非合理的な意味をもつとともに「心の底から我々を動かす深い或物」が「運命」と呼ばれている。それは、単なる世界の必然的因果を意味すると思われる「外的運命」よりも「暗い運命」である。そしてその「運命」を引き受ける「行為」、その意味で「行為を越えた行為」が「宗教」と呼ばれている。

こうした「運命」については、西田は『一般者の自覚的体系』を書き終えた頃に書かれた「煖炉の側から」というエッセイの「一」(1930年)で、「運命」をその本質的主题とするトマス・ハーディ²⁰の小説にふれて、「勝れた性格の人が暗い運命に弄せられたといふ如き、所謂悲劇的なもの」、あるいは「平凡な普通の人々」の人生においても見出されるような「偶然性がその人々の一生の運命を定めて行く」ような「小さなアイロニー」、「何

30

等の顔付すら有たない運命」、「計り知り難い、如何ともすることのできない運命」を語り、「私もハーディを好まない、読みたくない、併し彼は真実を語ると思はざるを得ない」と述べている(12,177-179)。こうした「運命」という事象は、西田自身の実存においては、1922年に娘の病に面して「運命の鉄の鎖につなかれてふみにしられて立つすべもなし」(12,437)と詠んだように、早くから実感されていたと考えられるが、哲学的に論じられるのは、この論文が最初である。

- 「運命」を引き受ける「行為を越えた行為」としての「宗教」は、このように『一般者の自覚的体系』の後半から考え始められていたが、『一般者の自覚的体系』では、その禅的な「色即是空空即是色」の宗教経験の強調とともに見えにくくなっていた事象であった。
- 10 西田哲学は「行為」を軽視するという田辺の批判を受けて、この後の西田はこうした運命とそれを媒介する行為により強い眼差しを注いでいくのである。

7 行為の哲学へ

- 西田哲学のすべての時期を貫いて共通するのは、主客を越えた直接的な経験から物事を捉えようとしていたことである。『善の研究』では、それは「純粹経験」と呼ばれ、後年においては「行為的直観」という概念によって論じられるようになっていく。そうした哲学の立場は、事柄を対象的に捉える「主知主義」に対立するものであった。「純粹経験」、「自覚」、「直観」、「行為」のいずれの西田哲学の概念も、事柄を分析的に外から抽象するのでなく、事柄を生きた経験自身から内面的に見る経験概念である。しかし、これだけで
- 20 あれば、「純粹経験」などの「直観」概念と「行為」概念は異なるものではない。実際に『善の研究』から『一般者の自覚的体系』までの著作においては、「行為」概念は、意志を伴った目的論的行為という通常の意味のほかに、「主客合一」の「純粹経験」（真善美のアイデアを見る「知的直観」、「叡知的一般者」の自己限定）の同義語として用いられており、「行為」概念は固有の意味を獲得するには至っていない。

- それでは『無の自覚的限定』において「行為」概念が注目されるとき、それはそれまでの「直観」概念とどのように異なるのであろうか。「行為」概念の特徴は、何よりも「非合理的な「事実」を媒介とした自己形成ということにある。「直観」概念が経験の「連続」や「発展」という語を本質とする概念であるのに対して、「行為」概念は、どこまでも観念化を拒む「事実」にふれて、自己の「連続性」に「断絶」を挟み、「新たに」自己
- 30 を「自由」に限定するという「タートザッヘ（事実・行為的事象）」意味をもつ。すなわ

ち「行為」とは、単なる発展的な自己形成ではなく、その都度の（一瞬一瞬の）質料的「事実」との出会いと、それを介した人間の「自由」を強調した経験概念であると言える。経験とは、ただ何かを受容し思考することに尽きるわけではなく、その都度、新たな出来事に出会いながら変容し、生成発展していくものである。

そうした「事実」は、純粹経験の「自発自展」という説明の中で隠れてしまっていた「色を見、音を聞く刹那」としての「事実其儘」を再び受け取り直したものと考えることができる。その意味では、なるほど田辺への応答を介した「行為」概念の形成は、「純粹経験」からの内発的展開としても捉えることもできる。しかし、その「事実其儘」は『無の自覚的限定』ではその「非合理性」に目が向けられ、単なる「刹那」ではなく、自発自展を「断絶」させる意味をもつものとして捉えられるところが注意されるべきであろう。

そして、この「行為」の論理が「弁証法」なのである。西田は田辺の「発出論」という批判に応答することによって、「行為の弁証法」を自らの哲学の原理として論じるようになったと言える。後期哲学においても西田は「弁証法的一般者」あるいは「絶対矛盾的自己同一」といった概念を自らの哲学の中心概念として用いることになるが、その「弁証法」を自らの哲学の根本概念とすることは、まさにこの田辺の批判の応答から始まるものなのである。

ただし、そうはいつでも、それは田辺の批判が正しかったということではない。たしかに『一般者の自覚的体系』の西田哲学は、一般者の重層的構造を論じ、その究極的な底として「絶対無」を論じる限り、「発出論」的哲学であるという疑いを引き起こす素地をもっていたと言えるだろう。特に「ヘーゲルなどのいつたやうに、真の個人性といふのは一般性を離れて存するものではない、一般性の限定せられたもの、bestimmte Allgemeinheit が個人性となるのである。一般的なる者は具体的なる者の精神である。個人性とは一般性により他の或物を加へたのではない、一般性の発展したものが個人性となるのである」(1,187)と述べた『善の研究』まで遡れば、そこにはヘーゲル的な「発出論」が顔を覗かせている。そこでは、個人は全体の相のもとで見られ、独立的な意義をもつものとして考えられていない。

しかし、西田哲学は本意としては、はじめから一貫して、イデア的限定に尽くされない「事実」の経験、あらかじめ定められた全体化を拒む「自由」を擁護する哲学の形成を試みていたのであり、その点において田辺の批判は当たっていないと言わなければならない。実際に、プロティノスを評価する『働くものから見るものへ』以前の『自覚に於ける直観

と反省』では、「絶対自由の意志」は、「流出 Emanation の根源といふ如きもの」である「プロチノスの一者」(2,287)ではなく、文字どおり「絶対自由」なものとして、むしろ「各部分の独立、各部分の自由を許す全体」(2,296)であること、そうした独立的な意義をもつ部分を成立させるという意味で「無より有を生ずる」ところの「創造的無」(2,281)を根底にすることが言われている。そうした「創造的無」が『働くものから見るものへ』において、意識の発展をも成立せしめる「絶対無の場所」として理解されるに至ったと考えられる。このことを考慮すれば、「行為の弁証法」はそれ以前の思想においても萌芽的に展開されつつあったと言える。しかし、『一般者の自覚的体系』までの「直観期」の西田は、そうした経験のあり方の説明を明確になしえていなかったと言わなければならない。

それゆえ、西田哲学は、田辺への応答を介して、一面では自身のそれまでの思想を基本的に維持しているとともに、他面では切斷的な「事実」を強調することによって「行為」や「弁証法」という概念を用いることになった点において決定的に変容したと言える。この応答は、次章以降に論じる本格的な「行為」の哲学への過渡期にあたるが、この「行為」概念の誕生は、これ以降の西田の「行為」の哲学の基礎となるという意味で、決定的な一歩を示すものである。その展開は次章以降に考察することにしよう。

補節 「京都学派」という概念の誕生

この西田独自の「行為」概念の成立は「京都学派²¹⁾」の成立をも促すことになる。すなわち『無の自覚的限定』の主に第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」(1931年2月、3月)の影響下で、三木清は『歴史哲学』(1932年4月)において、また田辺元は『ヘーゲル哲学と弁証法』(1932年1月)において、独自の「行為」や「弁証法」を本質とする哲学を形成し、その三人に共通した「行為」や「弁証法」をめぐる思想圏が、戸坂潤の論文「京都学派の哲学」(1932年9月)によって、「京都学派(西田学派)」と呼ばれることになるのである(第四論文「永遠の今の自己限定」において初出し、次章で本格的に考察する「私と汝」の思想の影響は、これらの三木と田辺の著作にはまだない)。

「西田哲学は西田学派にまで、或いは云わば京都学派にまで、現に発展しつつあるのである。それは今や立派に形を持った一つの社会的存在物である。西田哲学を西田学派にまで踏み固めることは、田辺元博士のみ許される尊敬すべき努力であるように見

える。田辺博士の理論が、西田哲学の哲学をどのように有効に使用することが出来たか（『数理哲学研究』）とか、又最近の田辺博士の理論『ヘーゲル哲学と弁証法』が、西田哲学の諸テーゼを、如何に忠実に整理し、綴り合わせて行くかを見れば、このことは判ると思う（最近三木清氏の三木哲学が、急速に西田学派の有力な後継者となりつつあることも亦注目に値する——『歴史哲学』。）（TJ3,175 強調・原文）

以下で説明するように、田辺が西田を「忠実に整理し、綴り合わせて行く」ということは言えないが、西田の「行為」の哲学は田辺と三木を筆頭に広義の「京都学派」の哲学者たちの相互影響関係において成り立つため、本章の補足的考察として「京都学派」という概念の成立を考えておきたい。その概念の成立の本質的な意味は「行為」に関わるものであり、従来の研究ではその点がなお明確にされていない。

三木清『歴史哲学』

まず三木は『歴史哲学』において、歴史を「ロゴスとしての歴史」、「出来事としての歴史」、「事実としての歴史」の三つに区別する。それぞれ出来事の叙述ないし「ロゴス」という歴史の主観的側面、「出来事」という歴史の客観的側面、そして認識者自身の歴史的あり方を指す。そして、三木はこの「事実としての歴史」を「行為」と言い換えて、次のように述べている。

「先づ事実としての歴史は行為のことであると考へられる。人間は歴史を作ると云はれてゐる。このやうに歴史を作る行為そのものが事実としての歴史であつて、これに對して作られた歴史が存在としての歴史と考へられるのである。作ることは作られたものよりも根源的であり、作ることがなければ作られたものもないのであるから、その意味に於て事実としての歴史は存在としての歴史に先行するであらう。」（M6,26）

このように三木は「歴史を作る行為」のあり方を「事実としての歴史」、「事実 Tat-Sache」（M6,28）と呼び、それを時間論的には「非連続性」の意義をもつ「瞬間」（M6,182）、「原始歴史 Ur-Geschichte」（M6,25）とも呼んでいる。こうした「事実としての歴史」という思想が西田の影響下にあることは確実である。とはいえ「存在としての歴史」が「作られたもの」、「事実としての歴史」が「作るもの」と言われているように、後期西田の「作ら

れたものから作るものへ」という歴史の運動性を示す言葉の要素が、すでに三木のこの著作において用いられていることは、西田と三木の相互影響を考える上で興味深い。そしてこの「作る」という三木の発想は、自身が1930年に岩波文庫として訳出したマルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』の史的唯物論から示唆を受けていると推測される。

また三木は「発出論」を「有機体説」とも呼び、西田と同じように、それを「弁証法」と対立する概念として捉え、「行為」の「弁証法」的意味を強調している。

- 「有機体説においては存在と事実とが単に連続的なものと見られるのであるから、発展は何らかの矛盾によつて生ずるといふよりも、寧ろ発出論的な性格をとる。……
10 [これに対して、] 行為の論理は弁証法である。弁証法が発出論的論理でないのは、それにあつては存在と存在の根拠との非連続もしくは超越の関係が重んぜられるためである。」(M6,139-140)

- 「発出論」ないし「有機体説」においては、事物は潜在的なものから現実的なものへの自然な成長的發展として考えられ、一つの完結的な全体の相のもとに観想される。これに対して、弁証法では、客体に対して「非連続」的、「超越」的な主体の性格が見て取られる。このように三木はこの著作において、西田の『無の自覚的限定』の理論を借用しながら、「歴史哲学」の問題を論じているのである（三木の歴史哲学とも共通するところが多く、そして歴史の「過程」の問題をめぐる三木との差異が露わになる西田の歴史哲学については、
20 第3章第3節「歴史哲学」を参照）。

田辺元『ヘーゲル哲学と弁証法』

- また、この頃の田辺元も、西田や三木とは異なった仕方で「行為」の「弁証法²²」の道を歩みつつあった。田辺が弁証法を論じるようになったのは、1920年代後半、弁証法さえされば「一切の学問認識は直ちに獲得」(T3,77)できるとするマルクス主義の流行に対して、新カント学派に近い当時の自らの立場から批判的な立場を採るためであった。そうしたマルクス主義批判のため、マルクスの背後にあるヘーゲルを研究したが、その過程で田辺は三木や戸坂から「弁証法を最初から論理といふ観点に於て観ることの非を教えられ、運動、行為、実践、存在、の分析といふ立場から之を考へなければならぬことを悟らしめられ」(T3,78)、ミイラ取りがミイラになるように弁証法を自らの思想に取り入れ
30

ていく。

田辺が「西田先生の教を仰ぐ」(1930 年 5 月)を発表した頃は、こうした思索の過程において『ヘーゲル哲学と弁証法』に収められる諸論文を書いていた時期であった。そして自身の批判に対する西田の応答が、『ヘーゲル哲学と弁証法』における最終的立場に影響を与えたと田辺は言う。すなわち田辺はその「序」で、自身の批判が「西田先生の深き思想を十分に理解する能はず」(T3,80)、さらに西田の『無の自覚的限定』における「永遠の今に於ける絶対無の弁証法といふ先生の思想は、私をしてヘーゲルの絶対知を新しき立場に於て理解する道を開かしめた」(同上)と述べている。けれども、後の田辺の厳しい西田批判を知るわれわれとしては、この自身の批判の不十分性の告白は本意として受け取ることはできない。

では、西田の「永遠の今に於ける絶対無の弁証法」によって開かれた「ヘーゲルの絶対知を新しき立場に於て理解する道」とはどのようなものであろうか。田辺はその第一論文「ヘーゲルの絶対観念論」(1931 年)で、現実の歴史を自由の絶対的理念の顕現として見るヘーゲルの「発出論」的傾向を「行為を度外視した観想の立場」(T3,132)として批判しながら、次のように述べている。

「真に具体的に行為する者は、其行為に由つて歴史的現実をより多く理性的たらしめイデーを実現するといふ確信なしに行為することは出来ぬ。所謂「理性に対する信頼」これである。それはヘーゲルの考ふる如く観想の対象としての歴史の原理でなくして、行為実践の要請である。」(T3,132-133)

田辺は歴史の理性的発展を、ヘーゲルのように「観想の対象としての歴史の原理」ではなく、「行為実践の要請」として、すなわち「観られずして信ぜらるる絶対無の普遍」(T3,132 強調・太田)として捉える。それは「カントの精神を、純粹に徹底してそれによりヘーゲルそのものを具体的にする」という「ヘーゲルよりカントへ」(T3,134)という方向をもつものだという²³。そしてこの「永遠の今」という「絶対無の普遍」という理念に向かう今・この相対の行為的实践が「行為的瞬間²⁴」(T3,132)と呼ばれている。すなわち田辺のいう「瞬間」とは、現実にはさまざまな悪や悲惨な出来事があるにもかかわらず、歴史は理性的に進展するだろうという「普遍の絶対原理の実現に対する宗教的信」(T3,118)、「絶対善に対する信頼」(T3,126)に支えられてなす「行為的瞬間の実践的自

覚」(T3,135)である。その意味でこの時期の田辺の思想は、『ヘーゲル哲学と弁証法』の「序」で言うように「歴史を支配する見えざる全体に対する目的論的・道徳的実践を強調する絶対観念論に外ならない」(T3,82)。

「絶対無（永遠の今）」や「瞬間」という概念が用いられているが、明らかに西田とは異なっていたことが考えられている。西田の「絶対無（永遠の今）」は直接的な「意識の野」であり「瞬間」は断絶的な事実（次章で考察するように、「瞬間」は正確には「事実」という究極的な受動と「決断」という究極的な能動の交錯の経験を意味する）であった。これに対して、田辺において「絶対無（永遠の今）」はあくまで「目的論的反省の見えざる普遍」として理念であり、それを求めそれに支えられた道徳的行為が「瞬間」である。

- 10 「西田先生の教を仰ぐ」においても、絶対的なものは求められたイデー（理念）でなければならないと言われていた（第1章第3節「発出論への批判——田辺元「西田先生の教を仰ぐ」参照）。そのため、ここでは、単に「理念」が「絶対無」と呼ばれ、その道徳的行為が「瞬間」と呼ばれているだけであって、田辺の告白に反して、西田からの本質的な影響は乏しいように思われる。

- その後、田辺は『哲学通論』（1933年）で「絶対弁証法」と呼ばれる立場を哲学の究極的立場とし、「我国に於ける西田博士の哲学は、斯かる意味に於ける弁証法を哲学の方法として確立し、その意義を明にせられた典型的の体系と云つてよい」(T3,512)と表面上は西田を評価している。そして、西田も『哲学の根本問題（行為の世界）』（1933年）の「総説」で「我々は真の弁証法的論理といふものが如何なるものなるかを深く究明して見なければならぬ（田辺『哲学通論』参照）」(7,179)と、田辺の書に肯定的にふれている。しかし、両者の「行為」の哲学は最初から異質なものであったと言えるだろう（この後の西田と田辺の対決については、第3章第1節「表現的世界——後期」、第4章補節2「田辺元「種の論理」との差異」参照）。
- 20

以上のように、『無の自覚的限定』の影響を受けて、田辺と三木が、その内容は違えども「行為の弁証法」の哲学を形成し、そうした「行為」や「弁証法」をめぐる共同思索が戸坂をして「京都学派」という言葉を使わしめたと言することができる。そうした「行為の弁証法」は、西田、田辺、三木いずれにとっても、プロティノス・ヘーゲル的「発出論」ないし「有機体説」に対比されて考えられたものであった。

- 30 こうした「京都学派」の哲学は「行為」や「弁証法」と言っても、戸坂にとっては、自

らの思想の基本的な拠り所として選択するマルクス主義的唯物論とは異なり、しよせん具体的現実社会の変革的「実践」に関わらない「我国に於けるブルジョア哲学の総決算」(TJ3,176)として批判されるべきものであった。そもそも西田の「行為」は直ちに「実践」を意味せず、理論と実践の対立以前の人間の基本的なあり方を示すものである。戸坂からすれば、そうした西田哲学は、意志、行為、自己、愛、社会、自然、歴史、瞬間、神といった「諸範疇」の「意味相互の間の空間的位置」を「解釈」するだけの哲学であり、「現実の歴史的に動いている限りの存在」、およびそれを「どう処理し得またせねばならぬか」という規範を論じることができない(TJ3,173)。西田哲学から「実践」がどのように考えられるかについては、第4章において詳述することにしたい。

10 今日国内外の研究において、「京都学派」は最広義には「西田・田辺の両者を中心に、その学問的・人格的影響を直接的に受けとめた者たちが、……相互に密接に形成し合った知的ネットワークの総体²⁵⁾」として定義されているが、狭義においては「西田と田辺、およびこの二人のもとで何らかのかたちで＜無＞の思想を継承・展開した思想家のネットワーク²⁶⁾」として理解されている。「京都学派」を、仏教的な意味であれ(対象的な人格神への帰依に対して、実存の無底的・無我的性格を宗教理解の根底に置くこと)、存在論的な意味であれ(必然性・イデア・合理性の優位に対する偶然性・事実・非合理性の優位)、「無」の哲学の系譜として理解することは、さまざまな留保をつければ(その宗教理解は西洋哲学やキリスト教を媒介としていること、また単に非合理性を強調するのではなく、もちろんその「論理」化を試みていたことなど)、正当であると考えられる。

20 ただし、「京都学派」の概念の成立の現場に戻ってみるならば、そうした「無」が「行為」や「弁証法」に具体化される仕方で、「京都学派」の名称が用いられ始めたのである。このことは従来の研究で決して明確にふまえられていない。しかも、それは単なる歴史的事実の確認にとどまらない。というのも、そうした「行為」への具体化があつてはじめて、京都学派の外部ないし周辺に位置づけられもする九鬼周造の「偶然性」の哲学、和辻哲郎の「間柄」の哲学、さらには京都学派第二世代の木村素衛の「身体」の哲学、高坂正顕の「歴史」の哲学など、より多くの哲学者を含めた相互の思索共同が可能になったと考えられるからである²⁷⁾。「京都学派」(あるいはその概念を、その不明瞭さを理由に用いないならば、西田を中心とした1930年代以降の日本の哲学者)の思索共同を理解し、その意義を明らかにするためには、宗教哲学にとりわけ親和的な「無」だけでなく、西田を中心とした「行為」という観点も取り入れ、そうした「無」と「行為」の交錯、ないし「無」

30

の「行為」への具体化から見る必要があると言わなければならない。それは、京都学派を宗教哲学に限定させず、今日の時代を思索する生きた手がかりとするために必要な手続きなのである。

¹ 王陽明の「知行合一」と西田の「純粹経験」の関わりについては、呉光輝「西田哲学の東洋的性格——陽明学受容の問題を中心に」(『日本の哲学』第1号)を参照。

² たとえば日高明は、「事実其儘」において否定される「意味」は、「命題」的表象としての意味であるに対して、「事実即意味」とされる「意味」は、たとえばベルクソンの『直接に与えられたものについての試論』の叙述にある「紅茶に浸したマドレーヌの味やバラの香りから昔のことを思い出す」ような「質的意味」として、整合的に解釈している(日高明「純粹経験と意味」藤田正勝編『「善の研究」の百年——世界へ／世界から』56-57頁)。

³ 周知のように、「自覚」の思想はフィヒテの「事行(Thathandlung)」からヒントを得たものであった(2,3)。フィヒテは『全知識学の基礎』(初版1794年、第2版1802年)で次のように述べている。「自我は行為するものであると同時に行為の所産である。活動的なものと活動によって生み出されるものとは、すなわち行為(Handlung)と行為の所産(That)はまさに一つのもの同じものである。それゆえ、私はある(*Ich bin*)は、事行の表現である」(Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, S.96. 邦訳110頁。強調・原文)。

⁴ 「山は是山、水は是水」という言葉は、中国宋の時代の禅僧、青原惟信^{せいげんいしん}の言葉「箇^{きゆうかつ}の休歇の処を得て[悟りが深まって、無事の境地に立つことができた今では]、依前、山を見るにただ是れ山、水を見るにただ是れ水なり」(『続伝燈録』)に見られるもので、道元が『正法眼蔵』の「山水経」でふれている。

⁵ 『働くものから見るものへ』の論文「場所」でも、そこでは「宗教」は主題化されていないが、次のような叙述がある。「我々に真に直接なるものは、純粹性質といふ如きものでなければならぬ。……それは永遠に現在なる世界、真の無の場所に於ける有である。……真に無の立場に於ては所謂無其者もなくなるが故に、すべて有るものはそのまゝに有るものでなければならぬ」(4,247-248)。この「有るものはそのまゝに有るもの」として見られる「純粹性質」

は「事実其儘」の「純粹経験」を意味すると言えるのではないだろうか。そして、この「純粹性質」の描写と、「山は是山、水は是水、有るものは有るが儘に有るのである」という宗教経験の描写が相通ずるところがあるのは明らかである。

6 西田の言及に対応するプロティノスのテキストには次のようにある。「観照〔観想〕する力が弱い時には、＜観照やロゴスの^{スキア}影＞としての実践をおこなうのである。……われわれは、いたるところで、^{ポイエシス}製作や^{プラクシス}実践が^{テオリア}観照の弱さによるものか、あるいは観照の^{パラコルテマ}結果であるのを見出すことができるだろう」（プロティノス「自然、観照、一者について」、『エネアデス（抄）I』101頁）。「何らかの行為をしている者たちにとっても、観照がその行為の目的であって、それは、たとえば、まっすぐに進んでは手に入れることのできないものを、まわり道をして手にいれようとするのに似ていると考えてよい」（同上、107頁）。

7 プロティノスは一者との合一を次のように表現している。「そこ〔一者との合一〕に見ることが出来るのは、見る事が許されるかぎりの、かのもの〔一者〕であり、また自己自身なのである。その自己自身は、知性的な光明にみだされて、ひかり輝く自己自身であり、あるいはむしろ光そのものとなって、きよらかに、軽やかに、何の重荷をもなく、神と化したというよりは、むしろすでに神であるところの自己自身なのである」（プロティノス「善なるもの一なるもの」『善なるもの一なるもの』44頁）。

8 この点を強調して、西田哲学はフロイト的な「無意識」からの発出の哲学だとする独自の解釈も生まれている（中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』、2「「場所」の精神分析」）。つまり中沢は、田辺の西田理解を基にしながら、「一般者の体系」とその「宗教的自覚」への還帰を、精神分析の「無意識」の理論と重ねあわせている。フロイト・ラカンの一般的理論によれば、自我の原初的発生段階である「鏡像段階」において、原初的な母子一体性は、自我の獲得と言語の習得によって「去勢」される。そこで喪失され抑圧された母子一体性は「モノ」と言われる「無意識」となり、意識を根底から規定するものとなる。そして自我はその「エス」へと還帰すると考えられる行為をなす。中沢の言うように、プロティノ斯的「発出論」的構造は、（おそらく通俗化された意味での）フロイト・ラカンの理論にも見られるのかもしれない。なるほど、西田の自覚の構造がその表現を求める無限の内的生命をその背後にもっている限り、「無意識」の理論から西田哲学を見直すことは自然なことであり意義もあろう。しかし、西田の絶対無の自覚の構造は、そうした母子一体性を根底とした「発出論」ではなく、むしろ、そうした観念性を打ち破るものなのである。

⁹ 杉本耕一は、同時期の田辺や三木も参照しながら、『一般者の自覚的体系』の「歴史」をめぐる思索を論じている（杉本耕一『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ』65頁）。

¹⁰ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S.28. 邦訳 39 頁。

¹¹ *ibid.*, S.31. 前掲邦訳 39 頁。

¹² この点については、藤田正勝「西田・田辺哲学とシェリング」（『西田哲学年報』第7号）を参照。

¹³ 活動的生と観想的生の対比については、アーレント『人間の条件』を、とりわけプラトン、アリストテレスらの古代ギリシャにおける実践と観想の問題圏については、藤沢令夫「実践と観想——その主題化の歴史と、問題の基本的筋目」（『新・岩波講座哲学』第10巻）を参照。

¹⁴ 西田は「私の絶対無の自覚的限定といふもの」（1931年2、3月）が書かれた当時の1931年1月と2月に、京大で「無の自覚より一般者の限定」という題で計4回の特殊講義を行っている。野田又夫はそれを聴講したときの感想を次のように述べている。「良く解らんなりにも、或る印象が与えられまして、どうも『一般者の自覚的体系』の中の論文とはちょっと調子が違ってきているのではないかという気がしました。……『一般者の自覚的体系』において哲学的反省の最高の段階におかれた「叡智的一般者」というものを、もういっぺんいちばん下のところ〔感覚的経験〕に引きずり下ろして、そこからまた考え直すという態度と、私には見えたわけであります」（野田又夫「西田哲学と田辺哲学——ひとつの回想」野田又夫『哲学の三つの伝統 他十二篇』267・268頁）。

¹⁵ この言葉は元西田記念館館長の猪谷一雄が聞きとった証言であり、それを大橋良介が伝えている（大橋良介「純粹経験としての歴史」、『西田哲学年報』第3号、3頁）。西谷啓治の哲学にはこうした西田の「事実」の影響が明らかである。たとえば、その主著『宗教とは何か』（1961年）において、西谷は「自体的な「有」のリアリゼーション（現成即会得）」という真の実存的立場としての「空の立場」を説き、それを押さえた上での「行」を論じている（『西谷啓治著作集』第10巻、174頁）。

¹⁶ 西田とヘーゲルとの関係をめぐっては、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、第6章「弁証法——西田とヘーゲル」を参照。西田のヘーゲル批判は、このようにヘーゲルにおいては真に個物的なものが考えられないという点にある。藤田はそうした西田のヘーゲル批判に対して、一面にそれを認めつつも、「ヘーゲルの思索の出発点が個人の自由という点に置かれていることも見逃してはならないであろう」（166頁）、むしろヘーゲ

ルが『法（権利）の哲学』で行なった「所有権といったような個人の自由の具体的な内容、自由の理念が現実化される諸関係、そしてそこに生じるさまざまな矛盾や疎外についての具体的な考察を欠く西田の個の理解が、かえって抽象性を有しているのではないかという問い返しを引き起こす」（167 頁）と指摘している。

17 井筒俊彦も、こうした言語が脱落して「存在」が無分別のままに顕現する」経験が東洋の精神的（宗教的）伝統の本質だとし、この無分別の存在に耐える準備ができていないとき、サルトルの『嘔吐』の主人公のように狼狽すると述べている（井筒俊彦『意識と本質』14 頁）。

18 「魚は澄んだ果てしない水の中をどこまでも泳ぐことによってはじめて魚となるし、鳥は広く果てしない空を飛ぶことによって鳥となる。そのように人は坐禅修行をどこまでも行うことによって人たり得る」（頼住光子『道元の思想——大乘仏教の真髄を読み解く』81-82 頁）の意。

19 野田又夫「昭和六年頃の西田先生」（野田又夫『哲学の三つの伝統 他十二篇』231 頁）。

20 ハーディの世界観を『テス』の記者は次のようにまとめている。「ハーディの描く世界は、故郷の自然を背景として、農夫や羊飼いや、木こりや乳しぼり等、自然詩人ワーズワスのそれと同じく、野の人々が登場人物であり、彼等の生活を通じて、作者は人生の意義、宇宙の意志を探っている。そして、結局、宇宙を支配するものは一個の盲目的意志——彼が「内在意志」（Immanent Will）と名づけているもの——であり、人間はそれに翻弄される哀れな存在にすぎず、人間の意志も努力も、憧憬も理想も所詮空しいものだという、ペシミスティックな宿命論に到達している」（井上宗次・石田英二「解説」、トマス・ハーディ『テス（上）』386 頁）。

21 さまざまな「京都学派」像をまとめた最近の研究として、藤田正勝「「京都学派」とは何か——近年の研究に触れながら」（『日本思想史学』第 41 号）を参照。「京都学派」の成立事情については、竹田篤司『物語「京都学派」』、9「戸坂潤の「京都学派」」、10「「京都学派」の成立」を参照。

22 この時期の田辺の「弁証法」理解については、野田又夫「行為と弁証法」（野田又夫『哲学の三つの伝統 他十二篇』）を参照。

23 この時期の田辺とカントとの関係については、福谷茂「田邊元とカント——絶対弁証法から「種の論理」への論理」（『求真』第 18 号）、福谷茂「田邊元における大正と昭和——『カントの目的論』から『哲学通論』へ」（『日本の哲学』第 10 号）を参照。

²⁴ 田辺のこの時期の「瞬間」概念については、竹花洋佑「田辺元の思想形成と西田の「永遠の今」——微分から瞬間へ」(『日本の哲学』第13号)を参照。

²⁵ 竹田篤司「下村寅太郎——「精神史」への軌跡」(藤田正勝編『京都学派の哲学』) 234-235頁。

²⁶ 大橋良介『京都学派と日本海軍——新資料「大島メモ」をめぐって』85-86頁。このような見解から、大橋は、三木なども京都学派から除外し、ネットワークとしての京都学派は「京都哲学」と呼ぶことを提案している。大橋が編集したドイツ語の京都学派のアンソロジー『京都学派の哲学——テキストと導入(*Die Philosophie der Kyôto-Schule: Texte und Einführung*)』でも、京都学派の根本概念を「無」と規定している。そうした見解は京都学派を主として西田、田辺、西谷啓治の「宗教哲学」の系譜として理解するに至る。たとえば海外の京都学派研究の第一人者であるハイジックは『無の哲学者たち (*Philosophers of Nothingness*)』でこの三者を論じている。細谷昌志も京都学派を「大乘仏教に根ざす「絶対無の哲学」の展開として、西田幾多郎に発し田辺元をへて西谷啓治において完成をみた一つの独創的な体系的運動」(細谷昌志『田辺哲学と京都学派——認識と生』v頁)と理解している。田中久文は、この「ネットワーク」を宗教哲学に限定せずに、和辻哲郎の「空」、九鬼周造の「偶然」、三木清の「虚無」の思想を含めた「無」の思想の系譜として理解している。その際「京都学派」という名称は用いていない(田中久文『日本の哲学をよむ』)。ただし、筆者は、1930-1940年代の日本哲学は「無」とともに「行為」の観点からも押さえられるべきであると考ええる。

²⁷ 檜垣立哉は『日本哲学原論序説——拡散する京都学派』において、西田哲学の本質を『無の自覚的限定』の「永遠の今の自己限定」(本稿第2章参照)に具体化されている「水平性と垂直性との交錯」(13頁)の思索に見ている。ここで「水平性」とは「経験の位相が主観も客観もなく一体化されたものとしてある拡がり」であり、「垂直性」とは「連続体に対する切断」である(21頁)。檜垣はこの西田像を軸に、田辺元、和辻哲郎、三木清、九鬼周造、木村敏といった京都学派周辺の哲学者を「西田の議論の複層伏線的なヴァリエーション」(39頁)として位置づけ、さらに廣松渉、大森荘蔵、坂部恵などの戦後の日本哲学にもそうした西田の思想の流れが「ひそかに響きわたっている」(13頁)と考えている。「京都学派」ないし「日本哲学」をどのようなかたちで考えるかということは、多様な思想を単に一元的にまとめるというそれ自体危険な作業であるかもしれないが、どのような視角において彼らを論じ継承するかと

いう点において意味のあることだと思われる。筆者はその視角を、単なる宗教哲学ではなく、宗教的なもの（無）と現実（行為）との交錯に見たいわけであるが、それは檜垣の見方と重なるところが多い。

第2章 非連続の連続——「永遠の今の自己限定」と「私と汝」

西田は『無の自覚的限定』(1932 年)のすべての論文を書き終えた後、その「序」で次のように述べている。

- 「働くものから見るものへ」の後編から「一般者の自覚的体系」を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書に於て粗笨ながら一先づその終に達したかと思ふ。……
- 10 「一般者の自覚的体系」に於て、すべてを包む一般者として、広義に於ける行為的一般者の限定といったものは、ノエマ的には永遠の今の限定と考へられ、ノエシス的には絶対の愛の限定と考へられる絶対無の自覚的限定によつて基礎付けられたものとして、社会的・歴史的でなければならない。」(6,10-11)

このように西田は『無の自覚的限定』において、ひとまず自らの思想の骨格を提示したと考えていた。これ以後の思索は、この「絶対無の自覚的限定」によって基礎づけられる「広義に於ける行為的一般者の限定」からなされていくことになる。それは、ノエマ的には「永遠の今の（自己）限定」、ノエシス的には「私に於て汝を見、汝に於て私を見る」(6,8)という「社会的・歴史的」構造をそなえた「絶対の愛の限定」の意味をもつ。

- 20 本章は、この『無の自覚的限定』における「行為」の哲学の内容を、この著作から本格的に論じられ始められる「永遠の今の自己限定」という時間をめぐる思想と、「私と汝」という他性をめぐる思想、そしてその二つの思想の総合である「非連続の連続」という思想から明らかにしたい。前章では、田辺の批判の応答論文である第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」(1931 年)までの西田の「行為」の哲学の形成を論じたが、本章では第四論文「永遠の今の自己限定」(1931 年)や第八論文「私と汝」(1932 年)を中心に、『無の自覚的限定』著作全体における「行為」の意味を考察する。

まず「永遠の今の自己限定」という概念は、論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」において初出し、晩年に至るまで西田哲学の理論的中核を担い続けるものである。このこ

とを西田は後に弟子の務台理作に宛てて（1940 年 12 月 27 日付け）、「御考の如く時間の論理を究明することによつて場所の論理が明になつて来るとおもひます」（新 22,375:3346）と記している。「私と汝」という思想はこの「永遠の今の自己限定」と密接な関わりをもつて提示される。さらに、後期西田哲学は、「行為的自己」がそれにおいて生きる「歴史的世界の論理」を探究するものであったが、その理論的基礎が「原始歴史」という概念をもつて成立している。その意味も考えてみたい。

序章でも述べたように、近年の研究においては、この「永遠の今」の思想も明らかにされつつあるが、本章では「行為」という観点から「非連続の連続」の思想を西田のテキストにより定位したかたちで体系的に考察する。

10

1 「純粹経験」と「永遠の今の自己限定」

経験一般の構造としての「絶対無の自覚」ないし「行為的自己の自己限定」は時間論的には「永遠の今の自己限定」の意義をもつ。「私の所謂絶対無の自覚といふものは、如何なるものであらうか。それは上に云つた如き永遠の今の自己限定といふ如きものでなければならぬ。……行為的自己の自己限定と考へられるものは、永遠の今の自己限定の意義を有つて居るのである」（6,138）。

20

この「永遠の今の自己限定」という概念が示す思想は、『無の自覚的限定』において突然出現したわけではなく、『善の研究』（1911 年）における「純粹経験」の思想においても概念化はされてはいないものの、すでに見出されるものである。「純粹経験」は主観客観の概念構成に先立つ生きられた経験であったが、それは時間論的に見れば、われわれが日常的に時計によって勘定しているような今、今、今……といった今の連続としての没質的な量的時間ではない。たとえば音楽を演奏し山を登るときのような直接的な経験の時間においては、われわれはそうした点的今の連続などを生きてはいない。むしろ西田が「意識の焦点がいつでも現在となるのである」（1,11）と言うように、われわれは行為の遂行に即した一定のスパンをもつ質的に多様な時間を生きているのである。言うなれば、退屈なときには長く感じられたり、集中したときは短く感じられたりとムラがある時間を生きている。

30

『思索と体験』（1915 年）に収められ、『善の研究』の公刊と同じ年に書かれた論文「ベルグソンの純粹持続」（1911 年）では、「純粹経験」をベルクソンの「純粹持続」に重ねて次のように述べている。「さて斯く種別的〔qualitative 質的〕であつて何時でも一つであ

る意識の変化は不断連続でなければならぬ、換言すれば連続的進行でなければならぬ。此言語思慮を絶し、禅家の所謂心随万境、転处実能幽〔心万境に随いて転ず、転ずる处実に能く幽なり『景德伝燈録』巻第二、「第二十二祖 摩訶羅^{まぬら}」〕といった様な所が赤裸々たる経験の真相である、自己の本体である、ベルグソンは之を純粹持続または内面的持続と名けるのである」(1,328)。

こうした「不断連続」や「連続的進行」を本質とする時間は、「我々の現在を決して過去の無い現在ではない、我々の過去が自ら発展して来つた現在である、我々の未来は又この現在が自ら発展して行く未来である。我々の背後にはいつでも我々の過去が圧迫し来るのである、我々はいつでも我々の歴史を負うて立つて居るのである」(1,329)とも言うように、過去と現在と未来が統一された時間である¹⁾。

この連続的進行・発展というかたちをとる多様な時間を可能ならしめている背後の「統一力」は、『善の研究』ではアウグスティヌス²⁾にふれて「永久の今」(1,184)と呼ばれている。また『自覚に於ける直観と反省』(1917年)においても、その「統一力」は「絶対自由の意志」と呼ばれ、その働きの中にある「知」の側面が「永久の今」(2,284)とされている。この知は、対象的な反省知ではなく、その対象的な知の可能性の条件としての直接知である「直覚」あるいは「意志の内部知覚」である。さらに『働くものから見るものへ』(1927年)では、この「意志の内部知覚」が「絶対無の場所」となり「永久の現在」(4,232)と言い換えられている。「絶対無」とは、他人や事物と区別された限りでの私ではなく、さまざまな意識現象の根底に見出される「意識の野」であり、「私は」という主格でなく、「私に於て」という与格的表現が適したものであった。すなわち、自己とは、単に対象や外的世界から切り離された主体ではなく、あらかじめ他なるものとの関わりのコンテクストにおいて自覚される「絶対無の場所」なのであった(第1章第2節「場所的論理と宗教哲学」)。

こうした対象化をすり抜ける「絶対無の場所」を、時間から捉え直したものが「永遠の今」である。われわれの意識現象は不断の流れの中にあり、今はつかまえようとしてもすでになく、次の今に推移しとどまることはない。しかし、われわれの自己の根底の統一力は、そうした不断の流れにあっても暗黙に過去を記憶し未来を見つめており、その意味でそうした不断の流れの根底にとどまる。それは、単なる永遠ではなく、動きの中にあつて、しかもその中でとどまる静止とも言うべきものである。このように「永遠の今の自己限定」とは、決して非時間的・超時間的な神的なる「永遠の今」なるものが先行的に実体として

有って時間的なものを生み出すといったことでなく、われわれ人間存在の時間構造を指しているのである。

論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」でも、時間論の定石であるアウグスティヌスの考えにふれて次のように述べている。「アウグスチヌスの云つた如く過去は現在の過去、未来は現在の未来、現在は現在の現在といふべきである。……斯く永遠の今の自己限定として現在が過去未来を限定するといふこと、即ち現在を中心として一つの世界が定まるといふことは、我々が行為するといふことでなければならぬ。行為と考へられるものに於て、我々はいつも永遠の今といふものに接して居るのである、我々の行為はいつもそこから出立するのである」(6,132-133)。

- 10 アウグスティヌス『告白』の有名な箇所(第 11 巻第 20 章)で言われるように、生きられた時間においては、過去は常に「現在」から見られた過去であり、未来もまた「現在」において先取りされた未来であり、その都度の現在とは「現在」によって対峙される現在である。この「現在」こそが「永遠の今」である。その現在が「永遠の今」と言われるのは、その「今」が時計やカレンダーなどに見られる過去・現在・未来という直線的な時間表象の中の現在ではなく、それを超えた意識の現在であるからに過ぎない。われわれは往々にして、過去、現在、未来をそれぞれ独立したものとして捉えてしまいがちだが、たとえば未来をどのように意味づけるかで、過去の意味も異なった仕方で立ち現われるように、どの契機も他の二つの契機をその内に含んでいるのである。「永遠の今」を根底として、過去と未来を意味づけ現在を生きることが「行為」である。
- 20 とはいえ、ここまでの「永遠の今」という基本思想は『善の研究』からの一貫した思想であって、『無の自覚的限定』以降の時間論に固有の特徴ではない。それはこれから論じる事柄にあり、その考察を経ることで「行為」の意味も徐々に明らかとなっていくであろう。

2 直線的限定(弁証法的運動)と円環的限定(瞬間)

- 西田が「永遠の今の自己限定」を本格的に論じ始めるのは、その名の通り「永遠の今の自己限定」という表題をもった第四論文からである。まず「永遠の今の自己限定」は、「死の面即ち有の面」とも言われる「所限定面」と「生の面即ち無の面」とも言われる「能限定面」という二つの側面をもつ(6,195)。「所限定面(死の面・有の面)」とは、自己が世界から限定される面であり「身体」(同上)および「過去」の意味を強くもつ。こ
- 30

れに対して「能限定面（生の面・無の面）」とは、自己が世界に対して働きかける側面であり、「過去を消し過去を包む」という意味では「理性」であり、「未来を始める」という意味では「自由意志」の意味をもつ(6,191)。すなわち、自己は、これまで生きてきた過去から必然的に制約され、その習慣が身体に蓄積されているが、それとともに、そうした過去のあり方を理性によって見直し、未来に向けて行為していく。

西田はこの論文で「永遠の今の自己限定」を、パスカルが『パンセ』(1670 年)の第 72 節で神を喩えて述べた「周辺なくして到る所に中心を有つ無限大の球 *une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part*」(6,187) という不思議な言葉を借りて、「周辺なくして到る所が中心となる無限大の円 [の自己限定]」(6,188) という表象しがたい表象で表現している。「周辺」は *circonférence* の訳語であり「円周」の意味である。つまり無限大の円であるから円周（周辺）はないのである。「周辺（円周）」とは限定された自己のことを指し、「周辺（円周）なき円」という矛盾した語は、限定以前の直接的な現在そのものとしての「永遠の今（絶対無）」のメタファーである。その「所限定面（死の面・有の面）」は「中心否定の円」(6,200)に喩えられ、「能限定面（生の面・無の面）」は「中心」に喩えられている。これらのことから、「周辺なくして到る所に中心をもつ無限大の円」とは、その都度、さまざまな仕方（到る所に）われわれの自発的な行為（中心）を可能とする、無限定な（周辺のない、無限大の）現在・永遠の今（円）という意味であると言える。

そして、この「永遠の今の自己限定」には、「直線的限定」と「円環的限定」という二つの限定の仕方があると言う³。「すべて絶対無の自覚的限定として之に於てあるもの、即ち真に具体的有といふべきものは、上に云つた如く直線的と円環的との二様の意味に於て自己自身を限定すると考へることができる」(6,199)。

まず「直線的限定」は次のように説明される。「一つはノエマ的に自己自身を限定するものとして絶対無の自覚のノエマ的限定線に沿うて弁証法的に自己自身を限定するのである。之を直線的限定と考へることができる、所謂時間的に即ち歴史的に自己自身を限定するのである」(6,196)。「絶対無の自覚のノエマ的限定線に沿うて弁証法的に自己自身を限定する」ところの「直線的限定」とは、自己の社会的役割（絶対無の自覚のノエマ的限定線）に従って日常生活を送るというようなことが考えられているように思われる。それは論理的には、ヘーゲルの「過程的弁証法」および前中期の西田の「経験の自発自展」に概ね対応していると考えられる。

次に「円環的限定」は次のように説明される。「もう一つは絶対無のノエシスの限定に沿うて円環的に自己自身を限定して行くのである。自己自身を中心として弁証法的運動を包む意味に於て自己自身を無限大に拡げて行くと考へることができる」(6,196)。「包む」とは『働くものから見るものへ』以来の用法で言えば、場所が「於てあるもの」を超越して成り立たしめることである。そのため「弁証法的運動を包む」とは、日常的生の連続である「直線的限定」を、「永遠の今」という現在において新たに規定し直すことを意味している。これは田辺への応答論文において言われた非連続的な自由の働きを意味するが(第1章第5節「行為の弁証法」参照)、それが第四論文以降には、「円環的限定」という概念で時間論的に説明されるのである。

- 10 この「円環的限定」およびそれによって限定される自己は、西田哲学の重要概念となる「瞬間」という概念によっても表現される。

「絶対無の自覚的限定として自己自身を限定する瞬間といふ如きものが限定せられるのである、それが我々の自由なる人と考へるものであらう。絶対無の場所的限定として自由なる人といふ如きものが限定せられ、それは無にして自己自身を限定するものとして、我々の自己は自己の中に時を包み、各人は各人の時を有つと云ふことができる。……自由なる人といふのは自己自身の中に時を包む円環的限定といふことができる。」(6,186-187)

- 20 ここで「自由なる人」は「無数の時」(6,188)とも言い換えられることからわかるように、その「人」は単に「個人」という意味ではなく、その都度の「瞬間」において自覚される自己のあり方を指している。この「瞬間」においては、はっきりと過去が引き受けられ未来が見据えられて「中心(能限定面)」が成立する。それが「円環的限定」と言われるのは、それが、「周辺なき円(永遠の今)」において特定の「瞬間」を「中心」として過去・現在・未来が結びつく「円環」のイメージで捉えられているからであるように思われる。要するに、過去を真に引き受けた上で未来へと眼差しを向け現在の仕事や問題に對峙する自由が各瞬間において人間には可能であるということが、この「円環的限定」の「瞬間」という概念で論じられているのである。

- 30 この「自由」なる「無数の時(人)」は、「神」を「ノエマ的に我々に対立する絶大の人格といふ如きものではなくして、我々が之によって成立する場所」(6,238)と考えるな

らば、「神の肖像として人 Person」(6,148)とも言われることになる。ここでは、神の子の誕生という神話が、永遠の今(神)において独立的な個(子)が成立するという「瞬間」のアレゴリー(寓意)として用いられているのである。「瞬間(円環的限定)」は「永遠の今の自己限定」と区別されず使われている箇所も多いが、「永遠の今の自己限定」はあらゆる経験の構造概念であり、「瞬間」はその「無の自覚」が強度をもって実現される特定の経験であると、概念上は区別できる。

この「瞬間」は、第六論文「自愛と他愛及び弁証法」以降、論理的には「個物」の意義をもつものとして説明されている。『働くものから見るものへ』以来、西田はアリストテレスの「主語となって述語とならないもの」としての「個物」という概念を用いていたが、この論文以降では、西田はこの語を「この花」といった対象的個物だけでなく、その都度の瞬間の「力」、「欲求とか意志」(6,279)といった個の働きとしても使い始めている。より正確に言えば、「真理の基礎を個物に求めたアリストテレスの論理は、既に自覚的限定の意味を有つて居たのでなければならない」(6,275)と言うように、「個物」という概念は、自覚のノエマ面としての対象的個物と自覚のノエシス面としての個の働きの両方を含むものとして使い始められている。対象的な個物も常にわれわれの経験と一体であり、自覚的な個物も常に何らかの状況と一体だからであろう。

こうした「瞬間」の思想の形成の触媒となったのは、キルケゴールの「瞬間」概念である。それまでのベルクソンの「純粹持続」やアウグスティヌスへの共感からは、この「瞬間」という思想は出てこないものであって、この思想にキルケゴールが与えた影響はきわめて大きいと言える。西田は論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」において次のように言う。

「各人〔個物〕は各人の内に無の鏡〔絶対無の場所〕を有し、否無の鏡に於てあり、自己自身を限定する今として、即ち瞬間として自由なのである。瞬間は〔連続的な〕時に於てあるのではなく、その外にあるのである、プラトンも既に「パルメニデス」156C〔実際は 156D〕において瞬間 τὸ ἐξαίφνης [to exaiphnēs 突如、突然、忽ち]は時に属せずして、動と静との間に位し、そこから動が静に变じ静が動に变ずると云っている。私は此に於てケルケゴールが「不安の概念」の第三章に於て云つて居る如き考に同感せざるを得ないのである。」(6,160)

時間は「流れる」ものとして一般に考えられる。つまり「時の尖端は一瞬一瞬消え行くもの」であり、「現在は掴むことができない」(6,183)、それでいてすぐに時は生まれている。時間は有(生)から無(死)へ、無(死)から有(生)へ動いていく。ドイツ語で本質(Wesen)は既在したもの(Gewesene)という意味をもつが、この「今」はそうした本質とはならない存在である。プラトンは『パルメニデス』において、この「瞬間」を「動と静(止)の中間の座を占めて、しかもいかなる時間の〔経過の〕うちにもない(時間が少しもかからないような)もの⁴⁾」と表現した。

- キルケゴールは、『不安の概念』(1844年)の第3章において、このプラトンの「瞬間」概念の重要性を指摘しつつも、その思想は時間をただアトム的な点の集合として考える「無声の原子論的抽象⁵⁾」に陥っていると批判し、この「瞬間」を単なる一瞬から実存的な「決断」の時間概念へと変容させる⁶⁾。キルケゴールにとって、アウグスティヌスや西田と同じように「永遠的なものは現在的なもの⁷⁾」であり、「瞬間」はたしかに一瞬・一刹那という意味をもっているが、それにとどまるものでなく、むしろ連続的「時間」が「永遠」的な現在において形成されるという、永遠と時間の弁証法的綜合を意味する。それは「逆説(パラドックス)」的に「永遠のアトム⁸⁾」と表現され、「時の充実」とも記される。

- キルケゴールの「瞬間」の理解にあたって重要なのは、それが永遠の現在を根底にしつつも、「未来」の契機を他の構成契機である現在と過去よりも強くもつということである。『不安の概念』第3章において次のように言う。「この区分[過去、現在、未来]にあたってただちに注意をひくことは、未来的なものが或る意味では現在的なものや過去のなものよりもより多くの意味を有するということである。というのは、未来的なものは或る意味で、過去のなものがその一部分であるところの全体であり、また未来的なものは或る意味で全体を意味しうるからである⁹⁾」。われわれは往々、過去・現在・未来を別々に考えてしまうが、われわれの生は主に未来への眼差しにおいて意味づけられており、過去や現在も未来との連関において見られる。その意味で、未来は「過去のなものがその一部であるところの全体」であり、未来的に傾注することにより、過去の「反復・受け取り直し(Wiederholung)」がなされ、現在が生きられるのである。ハイデガーがキルケゴールを受けて「瞬間(Augenblick)」を語る由である(補章第2節「永遠の今の自己限定と時間性」参照)。
- 30 西田もまた「瞬間」を未来的な決断の行為として理解している。二つ続けて引いておく。

「我々の一瞬一瞬が死であると共に生である、宙に一瞬一瞬に蘇るのみならず円環的限定として時を包む意味を有つのである、過去を翻す意味を有つのである、プラトンの如く瞬間は時の外にあると云ふことができる、背理的ではあるが未来が過去を限定すると云ふことができる。……かゝる意味に於て時を包んだ瞬間の自己限定といふべきものが行為と考へられるものであり、その底には円環的限定として自己自身を愛するものがあるのである。」(6,204 「永遠の今の自己限定」)

10 「我々は日常刻々に瞬間に接していると考へて居る、併しその実、我々はいつも唯、過去に接して居るのである、瞬間に接して居るのではない、単に因果に押し流されて居るのみである。唯、我々が真に一身を賭する時のみ、真に決断する時のみ、我々は真の瞬間に触れるのである。」(6,290 「自愛と他愛及び弁証法」)

「円環的限定」と言われる「瞬間」こそが、「過去を翻」し「未来が過去を限定する」という「決断」として勝義における「行為」の意味をもつ。そこでは、過去の「因果に押し流されて」いた連続的發展に断絶を入れ、新たに「円環的」に自己自身を限定するのである。このように西田のいう「瞬間」は、發展的全体に対して独立的な意義をもつ一瞬という意味をもちつつも、それにとどまるものではなく、決断的な行為の時間を意味する。

20 この「瞬間（円環的限定）」と「弁証法的運動（直線的限定）」の関係は、哲学史的に見れば、キルケゴールとヘーゲルの関係をもっている。西田は論文「私の立場から見たヘーゲル弁証法」（1931年）において、ヘーゲルの弁証法を「事実の背後に理性を考へた」（12,80）点において批判し、「私はヘーゲルの論理の底にキルケゴールの背理の統一といふ如きものを置いて理解すべきであると思ふものである」（12,81-82）と述べている（第1章第5節「行為の弁証法」参照）。図式的に言えば、西田の「弁証法」は、社会的行為をモチーフとする点ではヘーゲ尔的だが、理性・合理性に対する非合理性、全体性に対する個別性、観想に対する決断的行為の意味をもつ「瞬間」の意義を強調する点ではキルケゴール的となるのである。

3 瞬間と事実

30 このように瞬間は円環的限定として決断的行為の意味をもつのだが、とはいえども、そ

れが単に能動的な意志的行為ではないことは注意すべきである。むしろ「絶対無の自覚として今が今自身を限定する瞬間的今の内容といふものは、事実そのものといふ如きものでなければならない」(6,166-167)と言うように、「瞬間」は前章で論じた「事実」をその自己限定の内容とする概念である(第1章第4節「事実(タートザッヘ)」参照)。「瞬間」と「事実」の関係はどうなっているのだろうか。

まず、この「瞬間」の時間論的特徴を、『善の研究』における「純粹経験」と対比することで明瞭にしておく。先述のように「純粹経験」は時間的にはベルクソンの「純粹持続」と重ねられていたのであった。田辺の「西田先生の教を仰ぐ」(1930年5月)の発表前におそらくすでに書き終えられていた、『無の自覚的限定』の第一論文「表現的自己の自己限定」(1930年7月8月)においても、「深い内的生命」の経験は「ベルクソンの純粹持続」(6,53)に重ねられている。しかし田辺の応答論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」では、「瞬間」はベルクソンの「純粹持続」のようなものではないと言われている。

「然らばと云つて私の無の自覚といふのはベルクソンの直観の如きものを意味するものでもない。ベルクソンの純粹持続といふのは単に流れる時であり、自己自身の中に限定する現在[瞬間のこと]を有たない時である、従つてその内容は芸術的イデヤの意義を脱することはできない。私の自己自身を限定する今といふのは純粹持続をも否定するものである、所謂時と共に無限に流れ去るものでなくして、所謂時を見るものである、それは永遠に新たにして「時」がそこにはじまるものである。」(6,169)

「純粹持続」という「流れる時」の連続体に亀裂を入れて「新たにして「時」がそこにはじまる」経験が、「瞬間」である。新たに「時」がはじまるというのは、そこにおいて過去の制約や未来の予測(直線的限定)がすべて断ち切られて、「事実」の場に出ることである。メロディーを聞くなどの「純粹持続」を生きるときでさえも、メロディーという一定の幅を構成する分だけ「知的直観(叡知的一般者の自己限定)」によって見られる「芸術的イデヤ」を通じた対象化が生じており「連続」を構成している。こうした「純粹持続」のような連続性を断ち切り、事柄を新たな相で見る経験が「瞬間」なのである。

西田はこうした「純粹持続」を断ち切る「瞬間」を、論文「永遠の今の自己限定」の冒頭で、エックハルトの説教「充実について」にふれて次のように論じている。

「聖パウロスの「時が完了せられた時、神が彼の息子を送った」[『ガラテヤ信徒への手紙』4・4] といふ語に対し、アウグスチヌスが時の完了とは何を意味するかと問はれた時、時が無くなることであると説明した。かゝる誕生には時といふ如きものはなくならなければならないのである。併しマイステル・エックハルトの云ふには、時の完了といふのは尚一つの意味がある。時及び幾千年かの間、時に於て起つた又起るであらうものを、現在の一瞬に引き寄せることができれば、それが時の完了といふものである。それが永遠の今といふものであつて、そこに於て私が今物を見、音を聞く如く、新に鮮かに万物を神に於て知ると云ふことができるのである (Meister Eckhart, *Von der Vollendung der Zeit*¹⁰)。……永遠の今 *nunc aeternum* と考へられるものは、
 10 エックハルトの云ふ如く無限の過去と無限の未来とが現在の一点に於て消されると考へられるものでなければならない、神は創造の日の如く今も尚世界を創造しつゝあり、時はいつも新に、いつも始まるといふ意味でなければならない。」(6,181-182 強調・太田)

この引用で「時の完了」と言われている事象が「瞬間」に当たるが、それは「無限の過去と無限の未来とが現在の一点に於て消される」とともに、「時に於て起つた又起るであらうものを、現在の一瞬に引き寄せる」経験であると述べられている。

まず、「無限の過去と未来が現在の一点において消される」とは、過去と未来が一体となった連続的時間に現在の瞬間という「現在の一点」において断絶が入れられて、今その
 20 ものに直接する経験を記述するものであると考えられる。この経験は「物を見、音を聞く如く、新に鮮かに万物を神に於て知る」ものであるが、この「物を見、音を聞く如く」という表現は明らかに『善の研究』における「色を見、音を聞く刹那」の「純粹経験」を思わせるものである。西田が参照したエックハルトの現代ドイツ語訳の対応する箇所を見ると「永遠の今にあっては、魂は神の内であらゆる事物を新たに鮮やかに、ありありと (*gegenwärtig* 文字どおりには「現在的に」) 感じ取るのである¹¹」と言われており、「物を見、音を聞く如く」という表現はエックハルトの原文にはない西田による補足的説明であることがわかる。前章で論じたように「純粹経験」は「事実」そのままの「刹那」と「連続」という二つの意味をもっていたが(第1章第1節「純粹経験」の二つの説明と「自覚」の行為的性格参照)、前期ではこの「連続」の側面がベルクソンの「純粹持続」
 30 に重ね合わせられていた。しかし、ここでは「色を見、音を聞く刹那」、「純粹経験」の

「事実」が、エックハルトの「時の完了」と重ね合わせられているのである。ここに「色を見、音を聞く刹那」の「純粹経験」が『無の自覚的限定』の「事実（瞬間）」にはっきりとつながっているという傍証がある。

しかし「事実」において、こうした過去と未来が消えて直接的な今にふれることと、前節で見た「瞬間」の未来優位は抵触するのではないだろうか。それを整合的に解釈する手がかりになるのが、「瞬間」が単に連続的進行を断ち切るだけでなく、「時に於て起つた又起るであらうものを、現在の一瞬に引き寄せること」に特徴をもつことである。過去と未来を現在の瞬間に「引き寄せる」とは、未来を真剣に見据え過去を取り返し、それらを現在に凝集させる「円環的限定」のことを表現していると考えられる。要するに、西田の「瞬間」は、キルケゴールと同じように「決断」の未来的性格を帯びつつも、究極的にはその未来的性格が脱落して断絶的な現在の「事実」そのものを内容とする経験、極限的な能動と極限的な受動の交錯の経験を指していると考えられる。

こうした「瞬間」は、古代ギリシャ語で言えば、連続的時間としての「クロノス」ではなく、何かが終わり新たなものが生まれる決定的な時間（好機）を意味する「カイロス（καιρός）」の系譜にある言葉である¹²。またキリスト教思想の論脈においては、エックハルトも引いていたように「時が完了せられた時、神が彼の息子を送った」（『ガラテヤ信徒への手紙』4・4）というパウロの言葉や、「時は満ち、神の国は近づいた」（『マルコによる福音書』1・15）などに見られるような宗教的に決定的な時間であると考えられる。たとえば、「神の声」を聞くとか「回心」の時間である。

それゆえ西田は、この「瞬間」を、「自己を否定することによつて真の自己を見出す」（6,281）、「死することによつて生きる」（同上）という実存的・宗教的な言い回しで表現している。こうした表現が使われる背景には、『善の研究』から西田が好む（1,169）、『ガラテヤ信徒への手紙』（2・20）の「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」といった言葉、晩年の宗教論で引用される「生きながら死人となりてなり果てて心のままにする業ぞよき」（11,437）という至道無難禅師の歌などがあるのだろう（ただし、こうした象徴的死と再生という思想は禅やキリスト教に限らず、多くの未開社会に見られる通過儀礼や修験道など、古今東西の宗教思想に見られるものであろう）。このような新たな個物を生む（新たに自らが自覚される）という意味で、「神〔絶対無・永遠の今〕は創造の日の如く今も尚世界を創造しつつあり、時はいつも新に、いつも始まる」。つまり西田哲学においては、神の子の誕生という神話

と同様に、旧約聖書の創造神話は、世界の始源としての創造という遠い昔に起こった歴史的事実としてではなく、非連続的な事実を介して新たなかたちで自覚して行為してくことのアレゴリーとなる。

こうした「死することによつて生きる」という究極的な「創造」の瞬間の具体的描写として、たとえば西田自身も好んで言及するドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』(1880年)の以下のものがある。

10 「しかし、刻一刻と彼〔アリョーシャ 「カラマーゾフの兄弟」の三男〕は、この空の円天井のように揺るぎなく確固とした何かが自分の魂の中に下りてくるのを、肌で感ずるくらいありありと感じた。何か一つの思想とも言うべきものが、頭の中に支配しつつあった。そしてそれはもはや一生涯、永遠につづくものだった。大地にひれ伏した彼はかよわい青年であったが、立ちあがったときには、一生変らぬ堅固な闘士になっていた。そして彼は突然、この歓喜の瞬間に、それを感じ、自覚したのだった。アリョーシャはその後一生を通じてこの一瞬を決して忘れることができなかった。¹³⁾

20 連続的経験から解き放たれるものであるという点においては、瞬間はこうした宗教経験に局限されるものではなく、不意打ちを食ったときの驚きや癲癇発作にも見出されるものでもある¹⁴⁾。ただし、西田の瞬間がそれらと異なるのは、過去と未来を一瞬に「引き寄せる」という強度の集中力が前提とされるということである。そうした断絶の経験は、簡単に訪れるものではなく、長い訓練や迷いという「連続」や「引き寄せ」をふまえた上で「突然」起こるにちがいない。上のアリョーシャの「瞬間」もそうした迷いを経て描かれているし、この経験のあとも、そうした迷いと決断の交錯が続いていくものとして描かれている。そうではなく、出し抜けに改心し人が変わるなどということはやはり欺瞞のほかないし、「私は生まれ変わった」などと嘯く人間からは距離をとるのが賢明であろう。そうした経験はそうあるものではないだろう。人間は「身体」に拘束された存在者であるからである。また決定的な「瞬間」が経験されたとしても鍛錬がなければ、そこで得たものは長続きせず(連続として構成されず)すぐに消えていくものにちがいない。こうした「瞬間」は、なるほど宗教経験においてもっとも典型的な仕方で見られるのだろうが、簡単に宗教者でない者には関係のないものだと言うことはできない。われわれの経験は、多
30 かれ少なかれ、連続性を切断する驚きや分からなさを受けて、どうにかそれを内面化し新

たに自己形成していくものであるからである。宗教的瞬間は、特定の人にのみ関わるものではなく、そうしたわれわれの経験の極限にあるものである。

ともあれ以上のように、「瞬間」とは、未来的限定の意味をもった凝縮した現在を生きながら（無限の過去、無限の未来を一点に引き寄せる）、過去を基盤とした未来の予測という時間の連続性とは異なった仕方（無限の過去と無限の未来とが一点に於て消される）、「新たに」今の「事実」を直観し自己自身を形成する「創造」あるいは誕生的な経験であると言える（なお、後期では誕生よりも「創造」という言葉が多用されて論じられていくが、それは「行為的直観」が「ポイエシス」という制作・生産の次元に関わるからであろう。次章参照）。そして、そうした「瞬間」が勝義において「行為」なのである。

10

4 多様な「私と汝」

上述の「永遠の今の自己限定」の「瞬間」の思想を基盤として、西田は「私と汝」という思想を提示する。田辺への応答論文では、質料的な感覚の非合理性が「事実」という概念で示されていたが、第四論文「永遠の今の自己限定」以降は、「真に理性に対して非合理的と考へられるものは、私に対する汝といふものでなければならない」（6,236）と言うように、「事実」という言葉が担ってきた非合理性という機能は、主に他者の問題が考えられるにしたがって、「汝」という概念が担っていくことになる。「独我論的立場に徹底すれば真の事実といふものはない。……事実の世界は私と汝とが直接に相対し相話すといふことから始まる」（6,406）という言葉も、そのことを示しているように思われる（ちなみに後期になると、「汝」よりも再度「事実」という言葉が「私と汝」の意味も含んだ仕方で多用されていく。それは「世界」という非人称的なものが論じられていくことに関わっているだろう。第4章第4節「実践哲学」参照）。

20

そして「永遠の今」において「私と汝」が限定しあうことによって成立する自己同一性を「非連続の連続」と呼んでいる。第九論文「生の哲学について」（1932年）において次のように言う。

「真に我々の人格的自己の生命といふべきものは、所謂内的持続といふ如きものではなくして、その一瞬一瞬が独立であり自由であると考へられるものでなければならぬ。その一步一步が絶対に接すると考へられるものでなければならぬ。人格的自己の生命と考へられるものは、かゝる非連続の連続として考へられるのである。故に現在の私

30

から見れば、昨日の私も汝であり、明日の私も汝でなければならぬ、否、我々は各瞬間に於て斯く考へねばならぬ。」(6,433)

この引用から見て取られるように、「私と汝」と「瞬間」は密接に関連した概念である。経験の発展的な連続性を断ち切る意味をもつ限り、過去（昨日）の私も明日（未来）の私も「汝」である。「永遠の今」において、そうした「汝」を前にして、新たに自らの連続性（直線的限定）を規定し直す「瞬間」（円環的限定）が「一瞬一瞬が独立であり自由である」ものとして成立する。

まず「汝」とは「ノエマ的限定を越えた立場に於て客観的なもの」(6,199)、つまり概念的包摂の外部である「絶対の他」という仕方で、直接に私（絶対無の場所）において、私（意識された個物）に対して現われてくるもの、連続的に形成された自己に亀裂を与え、揺り動かすものを指している。西田はそうした他との出会いを「絶対否定」(6,353)と呼んでいる。しかも、「汝」は単に自己の連続性を破壊する他性ではなく、「絶対の否定即肯定」(6,401)と言われるように、「絶対に他なると共に私をして私たらしめる意味を有つたもの」(6,414-415)として考えられているところに特徴がある。すなわち「汝」とは、「絶対の他」として「私を殺すといふ意味を有つて居る」(6,401)とともに、それを介して新たに自己を成立させるという意味で「私を生むもののもの」(同上)である。この自と他の弁証法的な自覚の構造は、「自己の底に絶対の他を見、逆に絶対の他に於て自己を見る」(6,405)こととして定式化され、キルケゴールの『愛の業』(1847年)にふれながら、
10 「他愛」を媒介とした「自愛」として「絶対の愛」(6,198)とも呼ばれる。ここで「愛」
20 とは「自覚」の意味である。

従来の研究においては、「私と汝」という思想は、自己と他者という関係に局限されて考察される傾向が強い¹⁵。たしかに従来の研究で主に考察の対象のテキストとなっている論文「私と汝」において主に論じられているのは、自己と他者の関係であるのだが、西田は「私と汝」の関係を、瞬間に対する「すべて」との関係、すなわち過去（昨日）の私や未来（明日）の私、さらには客観的歴史、自然との関係においても見ている。つまり「私と汝」とは、単に自己と他者の関係に限定されたことではない。

この「私と汝」が単純に私と他者という関係ではないことがよく示されているのは、「自然」もまた「汝」として理解されていることである。なるほど「汝」は、「真に私に
30 対立し、真に客観的といふものは自然ではなくして汝でなければならぬ」(6,198)と言

われているように、「自然」との対立で考えられているように一見思われる。しかし、別の箇所では「絶対の愛に於ては、我と自然とは兄弟でなければならない」(6,213)とも言われ、さらに次の著作『哲学の根本問題（行為の世界）』の論文「形而上学序論」(1933年)では、はっきりと「絶対否定を隔てて相見るとき、私に対するものは、山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つのである」(7,59)と言われている。これは不整合ではなく、「汝」が単にふつうの動植物という意味での自然と対比させられた他者を指す概念ではないことを示している。西田が「汝」と対立した意味として語る「自然」とは、カントの統覚の総合的統一によって成り立つ知的対象としての「自然界」(6,198)である。これに対して、たとえばわれわれを育むとともにわれわれを殺す大なる自然、共に生きる動物¹⁶たちも、その他性をふまえながら、自己を成り立たしめるものとして出会われるとき、「汝」としてあるのである。

とはいえ、自己の成立条件となる「絶対の他」との関わりがすべて「私と汝」の意味をもつとしても、自然、動物、過去、未来、他人との関わりはそれぞれ異なった性格をもつものとして分節化されなければならない。以下では、過去、未来、他者がどのような仕方
で「汝」として現われるのかを考えてみる。

まず「汝」としての「過去」とはどのようなものかを考えてみる。たしかに多くの経験の実感においては、過去は「汝」というよりは、単に現在と連続した過ぎ去ったこととして生きられている。過去は現在から意味づけがなされるのであり、その意味で「永遠の今」としての「現在」は特権的な位置をもつ。しかし「覆水盆に返らず」という諺にあるように、他方で過去は動かせない他なるものである。自己の意志にかかわらず、過去が否応なく急に思い出されてくることもあるだろう。とりわけ過去が動かせない他なるものとして現われるのは、失敗に対する後悔の経験のように思われる。とくにトラウマ（心的外傷）をもつ精神状態にあっては、私が過去を思い出すというよりも、過去が自らの作為とは関係なく自己を否定するほどの迫力をもって立ち現われてくる。

伝記的事実から類推になるが、そうした「過去」をも「汝」として見る背景には、実の子をはじめ多くの他者の死によって引き起こされた西田自身の「悲哀」の経験があるのではないかとと思われる¹⁷。藤岡作太郎の『国文学史講話』の「序」(1908年)では「親が子の死を悲むといふ如きやる瀬なき悲哀悔恨」(1,419)を語り、「上田弥生の思出の記」(1945年)では、「私は七人の子を有つたが四人は既に私に先立つて歿した。次女の死によつて私は始めて我子の死と云ふことを経験したが、今は此年に至つて子に先立たれた老人

の悲哀を経験した」(12,263)と述べているように、西田が「悲哀」という言葉を用いるとき、それは主に親しい他者の死と関わっている。他者が死んだ時、その故人が生きていた過去は、故人がいない現在とは断絶した他なるものとして現われる。そうした「悲哀」の感情をもって過去の他者に対することは、そこに影法師のようにくっついていく過去の自分と「悔恨」という苦々しい感情をもって対峙することでもあると思われる。しかも、そこで否定的に立ち現われてくる過去は、現在の自己を根底から成立させる意味、すなわち「汝」の意味をもつこととなる。過去の「汝」は、こうした「悲哀悔恨」にもっとも明瞭に経験されるだろう。そうした取り返しのつかない過去の「汝」との関係を緩和させるのは、他者からの赦しや、時の流れにおける忘却であると考えられる。

- 10 また「未来」も「汝」として捉えられている。過去の「汝」が意図に反して思い起こされるものだとしても、あくまで既知であるに対して、未来の「汝」はより他性をもったものだと考えられる。たしかに多くの場合、未来も、未だ来ないが、将来来たらんとするもの(将来)として、過去と同じように連続的に考えられている。しかし、たとえば就職の面接や賭け事、投資などといった「瞬間」においては、あたかも断崖絶壁を歩く時のように、未来はあくまで未知なる他なるものとして立ち現われ、われわれは一步一步、未来という「汝」に臨まなければならない。そこでは、過去という「汝」を踏まえながら、永遠の今において、未来という「汝」に「飛躍」する。それは「無限の過去と無限の未来を一点に引き寄せる」ことであろう。そこでも、もちろん未来が十全に確保されるなどということはありません。未来の先取りは、未来というかたちをとった現在であり、真の未来ではない。西田は「瞬間」に「決断」の性格を見出していたが、あくまで「決断」には、文字通り過去を基盤とした現在の連続性(たとえば「迷い」のようなもの)を「断」ち切る非連続的断絶がなければならず、未来という未知なる「汝」へと臨むことを、われわれはその都度「決」めなければならない。いくらかの論者が論じているように¹⁸、こうした未来の他性とそれへの現在における決断、その成功と失敗から起こる快・不快があるため、賭けという遊戯、否、生一般のあり方が成立するのである。

- 20 西田はこのことを「点から点に移る／点から点を生む」という「連続」に対立させて、「点から点へ飛ぶ」とも表現している。「現在が現在自身を限定するといふことによつて考へられる時は、点から点に移るとか、点から点を生むとかいふ如く、連続的に考へられるのではなく、……点から点へ飛ぶといふ意味を有つてゐなければならない、我々の意志作用に於て見られる如く飛躍的意味を有つてゐなければならない」(6,264-265)。未来の
- 30

他性に対する現在の関わりは、この「飛躍」という意味をもつ。われわれは社会的生活を送ることによって、たとえば保険に入り職を得ることによって、もっと基礎的には家に住まい、他者と約束を結び、農業を営むことによって、この未来の他性に直面しないようにそれを繰り延べていると言える。文化とは、未来という「汝」の繰り延べという一面をもっているとも言えるだろう。

最後に他者という意味での「汝」との関係を考えたい。西田はさまざまな意味の「汝」を考えてはいるが、「汝」はやはり第一義的には他者として考えられているように思われる。他者は過去の私以上に私の方から一方的に意味付与できる存在者ではない。ただし、過去や未来の「汝」と、他者としての「汝」の差異は、それよりもまず、その「私と汝」が「場所と場所との対立」(6,210)であり、相互包摂の関係にあることにあろう。10 他者が私という場所に「於てある」ように、私は他者という場所に「於てある」とともに、私も汝も、他方の「場所」に別の「場所」というかたちで「於てある」のである。

こうした「私と汝」の思想をもとに、簡単な倫理的主張もなされている。われわれは、多くの日常経験において、互いに他者の言葉を、自らの連続性（直線的限定）をもとに、すなわち自らの過去の既知の平面を基にした予測をもって聞く。そうした他者への接し方を一般的に「感情移入」や「類推」(6,373)とすることができる。そうした連続性を基に考えられる「社会愛、人類愛といふ如き他愛といふのは自愛の拡張されたものと考へられるであらう。所謂同情といふ如きものによつて自己は何処までも拡張されるものと考へることができる」(6,197)。私もそうだからあなたもそうだという論理から成り立つ卑近な20 レベルでの人間関係から、普遍（カトリック）を標榜するキリスト教の未開社会（と言われる地域）への布教の歴史や、多国籍企業の第三世界へのグローバルな展開に至るまで、こうした他者への態度はさまざまな局面で見られるであろう。

理念的な意味での「私と汝」は、そうした「自愛の拡張されたもの」という意味での「同情」の意義をもった「社会愛、人類愛」の関係ではない（ここではむしろ社会への愛それ自体が否定されているわけではない）。「私と汝」の思想においては、他愛を否定した極端な利己主義とともに、自愛を否定した極端な利他主義も、単なる自愛の裏返し、あるいは隠れた自愛として否定される。これに対して、真の「私と汝」は、それぞれにとって既知の平面を超えた「人格的行為の反響」(6,391)、「行為と行為との応答」(6,392)、そこに新たな意味の創造、すなわち「価値創造の意味」(6,427)をもつような関わりでなければ30 ならない。「対話」という通常、肯定的な価値の与えられる事象は、こうした意味で

考えられなければならない。当然の事柄のようだが、それに明確な論理がここでは与えられていると言えるだろう。

5 非連続の連続

西田はこうした自然、過去、未来、他者を含む「汝」と現在における自覚された「私」をひとまとめにして「個物」(6,333)と呼んでいる。すべての「個物」は意識の野としての「絶対無の場所(永遠の今)」に「於てある」。先に『無の自覚的限定』においては「瞬間」も「個物」という概念で示されるに至ったと述べたが、「私と汝」もまた「個物と個物」として理解されている。こうしたことから、この著作以降、主要な概念としての位置を強めていく「個物」は、単なる個人という意味ではなく、また単に対象的個物という意味に尽きるものではなく、「瞬間」的に自覚された「私」、およびそれに対して立つ他人や自然、さらには、一つのまとまりをもって捉えられる過去や未来の期間をも含む「汝」を意味していると考えられる。たとえば、現在に対して、今とは別の仕事をしていた数年前の「過去」の期間、一つの目標をもって形成しようとする「未来」は、時に強烈的な意味をもった「汝」として立ち現れる。それらは、現在の自覚的個物(私)に対する個物なのである。

西田は、多様な「私と汝」を根底とした自己のあり方を、西田は「非連続の連続」という概念で表わしているのだった。この「非連続の連続」の統一はまさに「行為的」なものである。論文「自愛と他愛及び弁証法」から引いておく。

20

「昨日の我と今日の我と直ちに結合するのは所謂意識内に於て結合するのではない。然らばと云つて脳の皮質がかゝる役目を演ずるとも考へられない。それは歴史的世界における行為的表現の統一として考へられるのでなければならない。而してそれが我々に最も直接なるものである、否それが真の私である。」(6,268)

自己の自己同一性は、単に昨日と今日が単に連続的・持続的に結びついているものではなく、この歴史的世界において、その都度の「瞬間」において自覚される「私(個物)」が、過去の「汝(個物)」と「話し合ふ」(6,343)ことによって、従来の自己を解体し、あるいは解体され、未来の「汝(個物)」へと自己を形成し更新していく「行為的表現の統一」なのである。すなわち昨日の私、今日の私、明日の私がおいてある場所は、常に内なる同

30

一性を保つ「有」ではない。自己の自己同一とは、まさに「絶対無の場所」において、過去や未来を「汝」と見なし「行為」的にその意味を再解釈し物語ることで、「有（個物）」として自覚されるものにほかならない。このように「非連続の連続」とは、多様な他性との関わりにおける物語的自己同一を意味する。

それゆえ自己は、あらかじめ定められた潜在的なものの自己限定ではない。自己とは、そうした潜在的な連続性を背景としつつも、「エネルギーヤ〔現実態〕がデュナミス〔潜在態〕に先立ち、人は唯人から生れる」（6,321）と言うように、「私と汝」のエネルギーヤから、自身のデュナミスもまた形成されるところの「非連続の連続」なのである。平たく言えば、私が今・ここで特定の仕方であることは、多くの場合、生来の性格や能力という潜在的なものの発展ではなくて、多くの他者との関わりを介して自己形成されてきたものであり、そうした現実の行為において、事後的に、合目的的に振り返られ確認されるものでしかない。

多様な「非連続」を統一し「連続」を形成するものは、「一々が絶対の無に接すると考へられる瞬間と瞬間とを繋ぐものは当為でなければならない」（6,294）と言うように、現在の「瞬間」における未来的な「当為」であり、ここに「瞬間」の未来的意義がある。未来という「汝」を見据えた物語によって自己は自覚される。しかし、それは過去や他者という身分をもった「汝」と出会うことから自覚される可能性をつかむ限りである。このような考えから、後の『哲学論文集第五』の「知識の客観性について」（1943年）では、キルケゴールの未来優位の思想にはっきりと反対している。「私は時と永遠とが瞬間において相触れると云つても、未来を全体となすキルケゴールの考に全然同意することはできない。それでは、真に絶対否定を媒介として、時が永遠に触れると云ふことはできないであらう」（10,365）。キルケゴールには決断的な「瞬間」はあっても、「絶対否定」的な「事実」や「汝」がないというのが、西田の評価である。

後期哲学の重要概念である「行為的直観」はこうした「非連続の連続」の意義を継承している。『哲学論文集第二』の論文「論理と生命」（1936年）で次のように述べている。「私のベルクソンの直観を音楽的と形容するならば、私の行為的直観といふのは造形的とも云ひ得るであらう」（8,379）。われわれの自己は、単に「純粹持続」のように「音楽的に流れ発展していくのではなく、多くの他人としての「汝」を前にして、自己の連続をその都度破壊し、過去を「汝」として受けとめ、未来の「汝」へと飛ぶ「非連続の連続」によって「行為」的に「造形」されていくものなのである。

多くの哲学において、生きられた時間は「純粹持続」(ベルクソン)として、あるいは「過去把持(Retention)」と「未来予持(Protention)」をもつ「原印象」の連続的時間(フッサール)として論じられ、それらの哲学は今日においても現象に即した時間論として評価されている。そのような見地から見れば、「非連続の連続」という概念は、ベルクソンが「空間化された時間」、ハイデガーが「今連続」として批判した点的今の連続という通常の時間概念を示しているように見える。しかし、それは誤解であって、これまで考察してきたように、西田の「私と汝」という形式をもった「非連続の連続」という時間論は、メロディーを聞くなどの流れる時間ではなく、他性をもって現われる過去や未来と対話しながら、自らを形成して行く物語的な「行為」の時間に注意を向けたものなのである。

10 西田の「時間」の思想の意義は、こうした「行為」の時間にあるとすることができる¹⁹。

6 原始歴史の事実

この「私と汝」を根底にした「永遠の今の自己限定」という思想は、後期における「歴史的世界の論理」の基礎になっている(第3章第3節「歴史哲学」参照)。西田は論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」において、「瞬間」の「事実」をバーゼル大学でニーチェの同僚であった教会史家のオーヴァーベック(Franz Overbeck 1837-1905)の「原始歴史」という概念によって表現している。論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」で言う。

20 「私の所謂絶対無の自覚的限定として今が今を限定する瞬間的限定に於て、私の所謂原始歴史の事実といふ如きものが限定せられ、その現在的限定の意義を極小にすることによつて自然界といふ如きものが構成せられるのである。自然が歴史に於てあるといふことの真の意義はかゝる意味に於てでなければならぬ、所謂歴史に於て自然があるのではない、所謂歴史とは自然と同じくかゝる原始的事実から構成せられたものである。」(6,164)

「原始歴史」は通常の意味での歴史ではない。一般に歴史は語られた歴史(Historie)という主観的側面と出来事としての歴史(Geschichte)という客観的側面を併せもつと理解されているが、西田の「原始歴史(Urgeschichte)」は、そうした歴史学や語られる客観的事実としての「所謂歴史」の根底に存するような、決断的・事実的な自己の歴史的あり方を示

30

すものであると言えるだろう。西田は前期の『思索と体験』(1915 年)に収められた論文「自然科学と歴史科学」(1913 年)の頃から、ヴィンデルバンドやリッケルトなどの新カント学派やディルタイなどにふれ、歴史科学・精神科学の基礎づけの問題に強く関心を示していた²⁰。ただし、『無の自覚的限定』以降の「歴史」への第一義的な眼差しは、そこではなく、この「原始歴史の事実」に向けられている。自然科学も特定の時代のパラダイムに基づき、歴史科学も認識者の視点が重要となるように、いわゆる自然も歴史も原始歴史に基づきながらも、その意義を捨象したものなのである。

10 オーヴァーベックのこの概念を西田が知ったのは、カール・バルトの『ローマ書』の第2版(1922 年)を通じてである²¹ (西田とバルトの関係については第4章第6節「宗教哲学の根本的変化——神の言葉・名号・弁証法」参照)。バルトは「弁証法神学」の記念碑的著作であるこの書で、永遠なる神が人となるイエス・キリストという「受肉」の教義を脱神話化し、キルケゴールの「瞬間」に重ねて理解している。「イエスは「聖なる霊によって死者から復活することで、力強く神の子として定められた」[『ローマ信徒への手紙』1・4]。このように定められたことが、イエスの真の意味であって、このことはもちろん歴史学的には(historisch)規定することはできない。キリストすなわちメシアとしてのイエスは、時の終わりである。イエスはただ逆説(キルケゴール)として、勝利者(ブルームハルト)として、原始歴史(オーヴァーベック)としてのみ理解すべきである。キリストとしてのイエスは、既知の平面を上から垂直に切断する未知の平面である²²」。

20 バルトは、「未来的なるもの」としての「未知の平面」が、連続性をもつ時間である「既知の平面」を垂直的に切断するキルケゴールの言う「逆説」の「瞬間」を、「原始歴史」として捉えているのである。ここでバルトが具体的に考えているのも、宗教的な回心の経験ではないかと思われるが、こうしたバルトの思想を受けて、西田は「瞬間」の「事実」を「原始歴史の事実」と呼んだと言える。論文「私と汝」においても、バルトと同じく「弁証法神学」の論者に数えられるゴッタルデンにふれながら(6,417)、「私と汝」を根底とする「瞬間」は、「原始歴史」の意味をもつものとして言われている。「真の实在界と考へられるものは、瞬間が瞬間自身を限定することによつて時が成立すると考へられる瞬間的限定の底に於て、私と汝とが相見、相話す所に成立するのである。それは原始歴史的でなければならぬ」(6,407)。

30 また「原始歴史」は「運命」の意義をもつという。「真に自己自身を限定する事実そのものは瞬間的今そのものの限定として、一面に我々の運命の意義を有つてゐなければなら

ない。かういふ意味に於て事実はいつも云はゞ原始的歴史 *Urgeschichte* の意味を有っているのである、我々の人格はかゝる原始的歴史によつて構成せられるのである」(6,150-151)。ここで「運命」とは、単に人間の意志を超越してそれを支配している必然的な摂理ではなく、「瞬間」による未来的限定によって「解くべき課題」として引き受けられた現実であった(第1章第6節「宗教的事実と運命」参照)。今、ここの偶然的な「事実」を引き受けて未来的に限定する「瞬間」は「運命」という「原始歴史」であり、それによって、われわれの固有の性格としての「人格」は作られる。この「運命」という事象は、のちの「実践哲学」においても強い意味をもって論じられることになるだろう(第4章第4節「実践哲学」参照)。

- 10 西田には具体的な歴史的イベントや歴史観の考察はないため、この西田の「原始歴史」は抽象的にも思える²³。しかし、西田哲学は自己の歴史的な制約性を無視した哲学であるという理解は正しくない²⁴。西田は抗し得ない歴史的世界の生成の過程に投げ込まれて生きていることを無視しているわけではなく、むしろ「原始歴史」とは、特定の時代の世界において生きる自己が、その都度の現在において、そうした過程を解くべき「運命」の課題として引き受けて生きる「瞬間」という「行為」の歴史性のことなのである。この「原始歴史」という概念自体は、次の著作『哲学の根本問題(行為の世界)』以降の後期哲学では使われることがなくなるが、その内容を基礎として後期の「歴史的世界の論理」は形成されていくことになるだろう。

20 7 『無の自覚的限定』における行為の意味

『無の自覚的限定』の第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」で提示された「行為の弁証法」は、第四論文「永遠の今の自己限定」以降、「永遠の今の自己限定」と「私と汝」という思想によって、より豊かな内容を獲得した。その「行為」の時間は、それまでの「純粹経験」が連続や発展という音楽的性格を強くもっていたのに対して、そうした連続性に断絶を挟む、知の外部としての非合理性、予測不可能な未知性、自己そのものに対する否定性などの意味をもつ「事実」や「汝」との出会いに媒介されながら、不断に自らを更新し生成していく造形的・物語的な「非連続の連続」の意味をもつ。すなわち「非連続の連続」とは、無意識的な深みを蔵した現在(永遠の今)において、さまざまな他者と関わりながら、過去を再構成し、未来へと新たに向かっていく自己の物語論的な経験概念である。

30

「永遠の今」という垂直的な深みに徹することで、それまでの自己の連続性に亀裂を入れる経験の時間は、「決断」的能動と「事実」にふれる受動の交錯として「瞬間」と呼ばれる。あるいは、過去や未来、自然、他者が「絶対の他」でありながら（私を殺すものでありながら）、「私」を新たに自覚させる（私を生む）という意味をもつ「汝」として出会われるとき、「瞬間」が成立する。

10 もちろん個人的自己の成立の手前から自己を論じようとする点において、「行為」の哲学はそれまでの「純粹経験」や「場所」の哲学と異なるものではない。しかし、「行為」の哲学においては、自己の内に包まれない他性との関わりが強調され、連続性よりも、一瞬一瞬、それまでの連続性を捉え返し新たに規定する「瞬間」の力が見られるようになっているのである。次章では、この思想がどのように後期の歴史的世界の存在論に具体化されていくかを見ることにしたい。

¹ なお『自覚に於ける直観と反省』では、こうした生の時間は、コーエンの理論を参照しながら、「部分から全体にゆく」量である「外延量」に対して、「全体から部分にゆく」量である「内包量」として論じられている(2,101)。檜垣立哉は、こうした「内包量(intensité 日本のドゥルーズ研究では「強度」と訳される)」の時間論のうちに、西田とベルクソン・ドゥルーズの「生の哲学」との親近性を見ている。また西田は「それ自身に無限なる理念[ここでは具体的一般者のこと]が己自身を限定するのが意識作用であり、無意識と意識との関係はコーエンの dx と x との如きものである」(2,6)と言うように、無意識的な生の連続性とそこから限定される有限な意識の関係を、 dx と x の「微分」的關係として捉えている。「内包量」は「連続的生産 *continuierliche gleichförmige Erzeugng* の量」、「微分量 *Differentialgrösse*」(2,101)なのである。檜垣はこれを受けて「こうした内包量＝強度の議論を、微分を論じる西田とドゥルーズの両者は共有しているのである」と指摘している（檜垣立哉『西田幾多郎の生命哲学——ベルクソン、ドゥルーズと響き合う思考』102頁）。ただし、西田はこの「内包量」的な「微分」というモチーフをそれ以降は捨て去り、そうした「内包量」的連続性に取り込めない「私と汝」を根底とした「非連続の連続」として自己存在を捉えていく。なお西田の時間論は九鬼の偶然性の哲学とも通底するのだが（補章第5節「事実と偶然性——西

田・ハイデガー・九鬼周造))、九鬼は「我と汝」という論脈で「微分」の思想をなおも用いている。この「微分」の思想の意義を見定めることから両者が睨んでいた無からの創造や他者の問題を考察したものとして、檜垣立哉「生命と微分——西田と九鬼を巡るひとつの考察」(『日本の哲学』第9号)を参照。また『西田幾多郎の生命哲学』では、「永遠の今の自己限定」とドゥルーズの「蝶番のはずれた時間」の比較という興味深い考察もなされている(223-225頁)。

² アウグスティヌスに親炙した立場から、西田とアウグスティヌスとの関係を論じたものとして、片柳榮一「アウグスティヌスと西田幾多郎」(『日本哲学史研究』第3号)を参照。この「永遠の今」という概念は、哲学的には *nunc stans* (とどまる今) という概念の系譜にあるものである。それはプラトンに淵源し、ボエティウスの *nunc permanens* という語を経て、アルベルトゥス・マグヌスによって神の永遠を表現するために用いられ、近代ではホッブスやショーペンハウアーに受け継がれていると言われる(Schnarr, H. „Nunc stans“ :In *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band.6 Mo-O*, S.989-991)。

³ この二つの限定については、氣多雅子「無のダイナミズム」(『西田哲学会年報』第10号)を参照。

⁴ プラトン『パルメニデス』114頁(156D)。

⁵ キルケゴール『不安の概念』293頁。

⁶ キルケゴールの「瞬間」とプラトンの「突如」との関係をめぐるのは、竹之内裕文「「瞬間」(Augenblick)と「突如」(exaiphnés)——ハイデガーのキルケゴール批判をめぐる」(『東北哲学会年報』第19号)を参照。竹之内が述べるように、キルケゴールは未来に重い意味を担わせていない点においてプラトンの「突如」を批判する。プラトンの「突如」は、客体的な瞬間であり「精神という概念が欠如していた」と言う(キルケゴール『不安の概念』296頁)。そしてキルケゴールは、プラトンにおいて「真理」は幾何学を範とした「想起説」に見られるように過去のなものとして提示されるに対して、実存的宗教的な「真理」においては未来的なものが優位にもつとしている。

⁷ キルケゴール前掲書、295頁。

⁸ キルケゴール前掲書、297頁。

⁹ キルケゴール前掲書、298頁。

¹⁰ 西田が読んだと思われる現代ドイツ語訳の正確なタイトルは *Von der Erfüllung* である。

実際に、「私の絶対無の自覚的限定といふもの」の中では、「マイステル・エックハルトは「充実について」 Von der Erfüllung に於て、時の充実といふことはもはや時がなくなつた時と考へることもできるが永遠の今と考へることができる、無限の過去を現在の今に収斂するのが時の充実であると云つて居る。神は創造の始の日の如く今も創造しつゝあるのである」

(6,159)と、Von der Erfüllung と表記されている。筆者が、山下正男編『西田幾多郎全蔵書目録』を参照し、京都大学文学部図書館にある「西田文庫」で検討した結果、西田が読んだのはヘルマン・ビュットナー訳の『マイスター・エックハルト著作・説教集 第1巻 (Meister Eckeharts Schriften und Predigten Bd.1)』(1921年)であると思われる。

¹¹ *ibid.*, S.52.

¹² カイロスについては、小林敏明『西田哲学を開く——<永遠の今>をめぐって』、第6章「現在——カイロスの系譜」に詳しい。

¹³ ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟 (中)』247頁。

¹⁴ 小林敏明は瞬間を「驚き」や「癲癇」(小林・前掲書、128頁)、集中力を前提としつつも能力や思惑を超えて驚きとなるような出来事としての「出会い頭のホームラン」(230頁)などといった事象と照らし合わせて、興味深い考察を行なっている。

¹⁵ 「私と汝」をめぐる代表的な研究として以下のものを参照。坂部恵「西田哲学と他者の問題——「私と汝」をめぐって」(上田閑照編『西田哲学 没後五十年記念論文集』)、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、第5章「自己と他者——その非対称性をめぐって」。

¹⁶ 西田は動物に冷淡であったとも思われるかもしれない。論文「論理と生命」において、人間と動物の差異を「物を物として見る」(8,277)という明確な対象認識の能力の有無という点で切り分ける辺りはそう思わせる。ただし、それはあくまで両者の差異を論じているのであって、1947年に京都大学の学園新聞に掲載された次女・西田静子のエッセイによれば、「父は大へん動物が好き」であった。1か月に一度くらいの頻度で子供や孫を動物園に連れて行き、京都の家では猫や鳥、鯉を飼っていたようである。とりわけ猫の「黒兵衛はとても父が好き」で「この父にとって寵愛なる友人」であったと言う(西田静子「動植物を愛する父」)。なお、1924年6月には「真夏日を昼はひねもす犬ころと庭の垣根に戯れにけり」(12,190)という美しい歌を詠んでいる。この歌には書も残され『西田幾多郎遺墨集』(京都、燈影舎、1977年)に収められており、近頃、西村嘉三郎による貴重な解説もある(西村嘉三郎「『西田

幾多郎遺墨集』の各作品の出典、解説及び思い出」134頁）。西田が論文で動物を「汝」として挙げている箇所はないが、あくまですべてが「汝」となりうるのだから動物も例外ではないように思われる。

¹⁷ こうした他者の死と西田哲学との関係を論じたものとして、浅見洋『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』を参照。

¹⁸ 小林・前掲書。檜垣立哉『賭博／偶然の哲学』。

¹⁹ それゆえ、西田の時間論は、フッサールやベルクソンよりも、リクールの物語的自己同一性の理論やダントーの物語論に近いと考えられる。そうした性格を踏まえてだと考えられるが、野家啓一は『物語の哲学』で、「ここでは西田の用法を必ずしも忠実に踏襲してはいない」と断りつつ、「非連続の連続」という語を借りながら、重層的に堆積する物語的な歴史的時間を論じている（野家啓一『物語の哲学』350頁）。なお大橋良介は、野家の『物語の哲学』の成果を称えつつも、その「語り」がそれ以前の「聞く」という原始歴史（純粹経験の歴史）に基づくことを強調している（大橋良介『聞くこととしての歴史——歴史の感性とその構造』68-73頁）。

²⁰ この点については、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』の第2章「生と表現、そして美の問題」、特に47-54頁を参照。

²¹ 「私の絶対無の自覚的限定といふもの」は1931年の2月と3月に2回に分けて雑誌『思想』の105号と106号に発表されているが、1931年2月2日の日記に「バルトのローマ書をよみ始む」（17,463）とある。

²² Karl Barth, *Der Römerbrief*, S.5-6. 邦訳33頁。

²³ 杉本耕一は西田の「原始歴史」は「それ自体大きな意義があるのだが、そのために逆に、通常の意味での「歴史」の意義が十分に顧みられなくなっているという面がある」と述べている（杉本耕一『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ』92頁）。この点は後期の西田哲学にも受け継がれる困難であると言える。

²⁴ たとえば溝口宏平は、西田とデイルタイをめぐって「歴史感覚あるいは歴史の具体性を廻る差異」を挙げ、「西田の歴史意識は、意識としては深いかもしれないが、抽象的なのである」と批判している。これはもっともな批判である。しかし、それに加えて、溝口が「西田の場合、歴史的な行為の直観は、ある意味では永遠の今の行為として、歴史を超越する。行為の直観は、時代にその内容を拘束されないのである」と述べている点には賛同できない（溝口

宏平「西田幾多郎とデイルタイ」、西村皓・牧野英二・舟山俊明編『デイルタイと現代——歴史的理性批判の射程』343頁)。

第3章 歴史的自然の存在論——「表現」およびマルクスとの関わりを中心に

『哲学の根本問題（行為の世界）』（1933年）以降の後期哲学においては、そのタイトル通り「行為の世界」、すなわち「歴史的実在の世界の構造」(8,3)が根本的な主題となる。ただし、後期の著作は「一般的限定即個物的限定」などといった「絶対矛盾的自己同一」の「論理」の執拗な反復から書かれており、結局のところ、それがどのようなかたちで、われわれが生きる世界のあり方を浮き彫りにするものなのかが明瞭ではない。そのため、
10 従来の研究でも、その「論理」の整理や、その形成にいくらか影響を与えた田辺の「種の論理」との対決の考察に終始している印象が強い。この後期の歴史的世界の存在論の具体的内容を、その外面的な「論理」に拘泥せずに捉えるためには、「表現」という概念とマルクスとの関わりに目を向けることが有益であるように思われる。

「表現」概念について言えば、西田哲学では、現象学のノエシス・ノエマの「志向」関係に代わって、行為・表現という「自覚」関係が基本的な概念となっており、それに対応して、後期では歴史的世界の「表現的世界」(8,289etc.)と呼ばれ、それにおける行為的自己の経験概念が「行為的直観」と呼ばれることになる。後期の特徴をつかむためには、この「表現的世界」の概念の内実を押さえないといけない。ただし従来の研究では「表現」概念の意味が十分に明らかでない。「表現」概念に注目するのは、こうした西田哲学そのものの概念布置上の理由からである。
20

しかし、マルクスに注目する理由はもっと内容上の理由である。つまり「表現」的な歴史的世界の存在論の具体的な内容は、マルクス主義ないし共産主義を批判しつつも、マルクスの根源的な思想にもっとも近いと考えられるからである。たとえば従来の研究でも指摘されているように 1、「行為的直観」は物を作るという「ポイエシス」という概念と一体になっているが、これもマルクスの「疎外」、「物象化」という概念を踏まえた実践や労働との関わりにおいて捉えられるものである。また本章が付け加える新たな知見として、西田は歴史的世界を「歴史的自然」という概念でも言い換えているが、その内容はマルクスの「自然史的過程」という思想に通じるものであるし、国家・民族を意味し田辺哲学と

の対決においてしばしば論じられる「種」という概念も、歴史的自然の「形」としてマルクスの「生産様式」という概念の関わりで論じられることになるのである。

これらのことから、『哲学論文集第二』(1937 年)の論文「論理と生命」(1936 年)における後期西田哲学の核心と考えられるテーゼ、すなわち「歴史的実在の世界は表現的に自己自身を限定し、行為的直観的に自己自身を見て行くのである。それが歴史的自然の形成である」(8,354)というテーゼの意味は、マルクスとの関わりを押さえた上ではじめて理解されと言えるのである。

10 そもそも「行為期」の哲学の時代背景には、1920 年代からの国内外におけるマルクス主義の興隆²がある。西田はマルクス主義に対して終始批判的であったため、マルクスは西田哲学にあって非本質的なものと思われるかもしれない。しかし、西田はマルクス主義とマルクス哲学を基本的に区別し、マルクス主義に対しては批判的でありながらも、マルクス自身の理論からは陰に陽に刺激を受け自身の哲学を彫琢しており、その哲学の具体的内容を考えるにはマルクスが不可欠なのである。また西田のテキストにマルクスの名前がそれほど出て来ないことを指摘して、マルクスとの関係は単なる一エピソードにすぎないと言われるかもしれない。しかし、マルクスという名前がそれほどないのは、当時の言論統制において蓑田胸喜などの極右勢力から身を守るために、テキストの表面からでは理解できないように書くという「自己検閲³」が少なからず働いているように思えるのである。

20 そのような理由から、本章は、後期の歴史的世界の存在論の内実とその意義をより明瞭に明らかにするために、「表現」という概念とマルクスとの関わりに注目したい。また、その表現的な歴史的世界の存在論がマルクスに通じるという意味を際立てたいという理由から、本章のタイトルは「歴史的 세계」という西田がもっともよく用いる言葉ではなく、あえて「歴史的 自然」という概念を用いて「歴史的 自然の存在論」と名づけることにする。

1 行為と表現——前中期

まず「表現」であるが、この概念は後期特有のものではなく、前期から用いられるものであるとともに、その意味が後期において変化している概念である。そのため、この概念の前中期から後期への形成史を押さえておくことが、後期の表現的世界の論理の特徴を理解するために有益だと考えられる。『無の自覚的限定』は本稿の区分では「行為期」に属するが、表現概念に関しては『一般者の自覚的体系』までの「直観期」の思想に近い⁴ため、30 表現概念の形成を整理するにあたっては、前中期と後期という区分を採用する。

前期において「表現」概念は、「意志」や「感情」との連関で、とりわけ「芸術」を論じるにあたって用いられている。たとえば『芸術と道德』（1923年）の論文「真善美の合一点」（1921年）において次のように言う。「芸術的立場の上に立つ時、我々は既に意識一般の立場、認識の立場を超越して、而も之を内に含む自由我の立場に立つのである。客観はすべて人格的内容の表現となる。……芸術的立場に立つて見る時、落つる石も、流れる水も、尽く精神的内容の表現的ならざるものはない」（3,353）。たとえば、ゴッホなどのポスト印象派の絵画は、「厳密に概念的主観の混淆を去つて、純なる客観の中に没頭する」（3,115）経験である「純粹経験」を根底として、「真に能く自然其者に即して自然を精神化したもの」（3,116）、万物を精神の表現と見たものであると言う。

- 10 こうした前期の「表現」概念は、哲学的には、ディルタイ⁴やフィードラーを援用して、身体を介した「無限に深い生命の流」（3,360）の外化・表出として捉えられている。『芸術と道德』の論文「美の本質」（1920年）で次のように述べている。「ディルタイの云ふ如く此作用〔芸術的表現作用〕は意志によつて止めることのできない表現を求める。これが即ち芸術的表現作用の本質である。此にはベルグソンの所謂「動き」の如き知覚や意志の形に於て表すことのできない内容が、その表現を求めるのである。併し私は此の如き考の尚一層明晰に言ひ表されたものとして、フィードレルの„Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit“〔『芸術活動の根源』〕を取りたい。……我々の精神作用は孰も心内の事件として已むものではなくして、必ず肉体に於て表出を求める」（3,268）。前期において経験の構造は、意識化されない潜在的なものの発展として捉えられていたが（第
- 20 1章第1節「「純粹経験」の二つの説明と「自覚」の行為的性格」参照）、芸術の創作活動は、単なる「知覚や意志の形に於て表すことのできない」潜在的なものがもっとも充実したかたちで外化されるものなのである。

- その後の『一般者の自覚的体系』（1930年）では「行為的限定に対してノエマ的に現れるものが表現である」（5,395）と言われるように、行為と表現は明瞭に対概念として理解されることになる。西田哲学において、経験の一般的構造は「絶対無の自覚」と呼ばれるが、「行為」はその絶対無の「ノエシス面」、「ノエシス的限定」、「表現」は絶対無の「ノエマ面」、「ノエマ的限定」の意味をもつ。たとえば日常的な行為においても「渴きを覚える我は水素二、酸素一の水を求めるのではなく、清らかな旨い水を求める」（6,261 「自愛と他愛及び弁証法」『無の自覚的限定』所収）と言うように、われわれにとって直接的な
- 30 所与は、欲求や情意の表現である。

「行為・表現」という自覚作用がフッサール現象学における「ノエシス・ノエマ」の志向的作用と決定的に異なるのは、その情意的性格および社会的性格であると考えられる。西田によれば「志向作用」は「自覚」の情意的性格を除去した抽象的限定である。「意志的自覚から自覚的限定を除去すれば、単なる志向作用となる」(5,347)とはそうした意味だと考えられる。また志向性においては意識が「静的」(6,170)に捉えられているに対して、「自覚」は、「見る」、「見られる」という「私と汝」の動的な相互的な表現行為を根底として考えられる。そのため社会や歴史が論じられる後期では、「ノエシス・ノエマ」はほとんど姿を消し、「行為・表現」に取って代わられることになる。

10 また『一般者の自覚的体系』の後半においては、「表現」は芸術における精神の表現にとどまらず「客観的精神」の外化という意味を担うに至っている。論文「一般者の自己限定」(1929 年)では次のように言う。「行為的自己の底には芸術的直観の如きものを越えて尚無限に深いものがなければならない。此の如き行為的自己の限定が歴史的と考へられるものであらう。歴史的 content と考へられるものは、私が叡智的自己の限定〔真善美のアイデアの限定〕といったものよりも一層深い行為的自己の限定の内容である。そこに至つては、もはや自己限定の意義も失はれなければならない、ヘーゲルの所謂客観的精神の表現と考へられるのである」(5,395-396)。また『無の自覚的限定』の論文「表現的自己の自己限定」(1930 年)においても、「表現」は、「単なる符号の如きものから芸術作品の如きもの」だけでなく、「社会の風俗、習慣、制度の如きもの」(6,14)を含むものとして考えられている。

20 こうした家族・市民社会・国家といったヘーゲルの「客観的精神」も「表現」に含める西田の発想には、「人間が伝達しあう身振り、表情、言葉」、「精神的作品」、「社会的形成物」など人間が社会的な生活の中で生み出すものすべてを「表現」と呼んだディルタイ⁵⁾の影響がある。ディルタイによれば、精神科学の営みとは、たとえば芸術作品から芸術家の精神を、文化的形象からその共同的精神を解釈し了解(理解)するように、表現的事物の解釈を通じて表現する行為者を遡及的に了解(理解)することである。

こうした表現の世界においては「私といふ如きものも表現に即して考へられる」(6,14)のであり、事物だけでなく人間自身も、子供、親、教師、大工、社長としてなど、さまざまな局面において、さまざまな他者に対して異なった(たとえば学生に対しては教師として、親に対しては子供として)、社会的「表現」として提示され自覚される。ここでは各
30 個人は役割という社会関係の表現として、ペルソナ(仮面＝人格)である。このように、

はじめに「芸術」の問題において考えられた「表現」概念が、中期において社会的な制度や役割関係にまで拡張されたことは、後期の歴史的・世界存在論の成立において大きな意味をもっている⁶。

2 表現的世界——後期

以上の前中期の「表現」概念を踏まえた上で、後期の「表現的世界」の存在論を考えてみる。

10 上述のように「表現」は、前期の芸術的活動を中心とした意味から中期において社会制度など客観的精神を含む意味へと拡大されていったが、その基本的な規定は、個人的であれ共同体的であれ、無限の潜在的な内的生命が外に表出されることとして説明されていた。田辺は論文「西田先生の教を仰ぐ」(1930年)において、西田を「発出論」として批判したのであったが(第1章第3節「発出論への批判——田辺元「西田先生の教を仰ぐ」参照)、西田が『無の自覚的限定』において「行為」や「弁証法」を中心概念とするようになってからも、田辺は執拗に西田を「発出論」として批判している。西田の応答が田辺にとってなお納得のいかないものであった主たる原因は、この「表現」概念にある。

20 たとえば田辺は自身の「種の論理」という社会哲学を展開した諸論文において、西田哲学を「芸術的主観主義の立場」(T6,224)、「表現解釈の存在論」(T6,471)と呼び、「所詮それは絶対無と呼ばれる直観内容即ち有に外ならざるものの自己限定、換言すれば発出、として世界を解釈するものに外ならぬ」(T6,475)と述べている。田辺は、「表現」の背後には無限の潜在的な内的生命があり、その表現は芸術的・宗教的体験において「直観」される「内容」としての「有」にほかならず、それゆえに西田哲学は行為の弁証法を標榜するにもかかわらず発出論であると言うのである。

しかし、こうした田辺の批判は的を射ていない。先述のように(第1章第4節「行為の弁証法」、第2章第5節「非連続の連続」参照)、西田哲学では、経験の背後に無限の潜在的な内的生命を想定するといっても、それは単にあらかじめ定められたものではなく、非連続的な「事実」の切断において回顧的に見られるものとして、実現されるまでは未決定な力なのである。西田は「非連続の連続」という自己存在論を、後期においては、歴史的世界のあり方にも適用する。論文「論理と生命」では次のように言う。

30 「[歴史的現実においては、] 潜在は顕現の外にあるのではなく、自己矛盾の現実の中に

含まれて居るのである。エネルギーヤ〔現実態〕がデュナミス〔潜在態〕に先立つといふ所以である。現在は現在の中に含まれて居るのである。永遠の今の自己限定といふ所以である。……行為的直観といふのは、自己矛盾的として非連続の連続である。」
(8,369-370)

西田は歴史的世界の背後に形を生み出す無限定の生命を考えるが、それはあらかじめ定められたものではない。歴史的世界は、そうした単なる潜在的なる力の現実化ではなく、いつもその進行において「エネルギーヤ〔現実態〕がデュナミス〔潜在態〕に先立つ」。そうした「非連続」の現実態を起点として、その都度、潜在的なものは構成されるのである。『哲学論文集第三』所収の論文「人間的存在」(1938 年)で言うように、そうした「然らば、さういふ断絶の連続とは如何なるものであるか。それは我々の表現作用的と考へるものでなければならない」(9,12)。その意味で「表現と云へば、すぐ主観的とのみ考へるのが誤である」(8,389)とも言う。すなわち西田の表現的世界の根底にある無限的の生命は、田辺の考えるような実体的な「有」ではない表象しがたいものなのである。

西田は、こうした未決定な潜在的なるもの顕現という歴史的世界のあり方を「創造」と呼ぶ。『哲学論文集第二』の第三論文「種の生成発展の問題」(1937 年)で言う。「創造といふことは、無から有が出ると云ふことではない。作られた世界が、何処までも決定せられたものとして与へられたものでありながら、自己否定を含み、自己否定的に自己自身を形成し行くことである」(8,505)。ここで、世界が「自己否定を含み、自己否定的に自己自身を形成し行く」というのは、そうした未決定の無限な生命が現実(エネルギーヤ)を媒介とすることで潜在的な自らの力を「自己否定」して形成していくという「非連続の連続」のあり方を意味している。それゆえ、「非連続の連続」の「創造」といっても、単に「無から有が出る」という神秘的なことを意味するのではない。

現代の多忙な消費社会に生きるわれわれにとって、「創造」という言葉は、一方で魅力的に、他方で陳腐に聞こえる。たしかに「かつてあったことは、これからもあり、かつて起こったことは、これからも起こる。太陽の下、新しいものは何ひとつない」(『コヘレトの言葉』1・9)という古き言葉の方が思慮深く聞こえるかもしれない。とはいえ西田の言う「創造」は、単に何かを新しく作るということを漠然と示しているのではなく、あくまでこうした表現的世界の存在論的構造を形容する言葉として用いられているのである。

30 後期において「表現」は、以上のような「創造」的な歴史的な形成作用という意味をもつ

ているのだが、それは歴史的世界がその潜在態に先立って現実態を基盤とするからにはかならなかった。そうした現実態とは、多数の個物と個物のあいだの複層的な関係から構成される。『哲学論文集第三』（1939年）の論文「歴史的世界における個物の立場」（1938年）では、西田は「表現」のそうした関係論的な意味を、ライプニッツを援用して規定している。

10 「何処までも自己自身を限定する独立の個物として窓を有たないモナドの他との関係、個物と個物との関係を表現と云つたのは、ライプニッツの卓見であつたと思ふ。一六八七年九月〔実際は1867年10月9日付け〕アルノー宛の手紙⁷に云ふ。自分の表現 **exprimer** といふ語の意義は、一つのものと他のものとの間に、不変な規則正しき関係 **un rapport constant et réglé** が云はれ得る時、一が他を表現すると云ふのである。……〔また、〕個物は何処までも自己自身を限定するもの、〔モナドのように〕窓を有たないとも考へられるものでありながら、世界を映すと考へられる、世界を表現すると考へられるのである。」(9,80-84)

20 このように後期の西田は「個物の相互限定、個物と世界との関係を明らかにするため」に「ライプニッツのモナドロジーを利用」(9,96)して「表現」の概念を説明している⁸。「表現」は、その都度の現在を生きる独立自存の或る存在者（個物）が、他なるもの（他の個物）との関係において自らをもつという個物と個物の関係、個物の行為がその基盤である「世界」を映しているという世界と個物の関係として考えられている。すなわち「表現」は個と個、個と世界の「無」基体的な関係論的構造として理解されている。

30 関係論的といっても、普遍的な理性であれ特定の共同体的精神であれ個物を越えた「関係」なる普遍的なるもの（一般者）が実体として先行的にあつて、そこから個物をその縮小されたものとして考える「発出論」的構成ではなく、そうした普遍的なるものの形成はあくまでその要素である「個物の相互限定」によってある。しかし、アトム的個の寄せ集めが世界なのではなく、その個物は「世界を映すモナド」としてある。たとえば、ある行為（個物）はその行為がなされる社会や風土（世界）を表現する時代の子である。それとともに、われわれは多くの他者とともに、この世界に新たな制度などの「形」や「物」を形成し、世界はそこに存在する個々人の相互的な行為（個物の相互限定）によって表現される。

この表現的世界の関係論的構造が「弁証法的」とも形容される。世界は個物的限定と一般的限定の二つの方向をもつ。「個物的限定」は「直線的限定、時間的限定」(7,204)と言
い換えられ、それは、「円環的限定」、「空間的限定」とも言い換えられる「個物の相互限
定」を根底にもつ(『無の自覚的限定』では「直線的限定」が自己の習慣的な弁証法的発展で
あるに対して、「円環的限定」が「瞬間」的な「個物的限定」であり、その根底に「私と汝」
があると説明されていたが、ここでは「世界」が問題となり、「直線的限定」が「個物的限
定」、「円環的限定」が「個物の相互限定」というふうに微妙に概念の意味が変化している。

第2章第2節「直線的限定(弁証法的発展)と円環的限定(瞬間)」参照)。なお後期哲学で
は、「私と汝」という直接的な対面関係に入らない事象という意味をもつ「彼⁹⁾」(7,210)
10 という概念が導入され、「個物の相互限定」は「私と汝」だけではなく多くの「彼」を含
めた複数者の相互限定を意味するようになる。

これに対して「一般的限定」の方向には、「客観的精神(家族、市民社会、国家)」やそ
れによって作られる法などの制度といった、個々人の意志に対してあたかも自立性をもつ
て運動する「非人称的」(7,210)な世界が考えられる。「一般的限定」は、家族、地域社会、
企業、国家などさまざまなレベルで複層的に考えられるであろう。われわれはそうした非
人称的世界に制約されるかたちでその世界を表現し、個は多くの個とともにその世界を形
成し直す。こうした二つの対立する限定から成立する世界が「個物的限定即一般的限定、
一般的限定即個物的限定として弁証法的世界」(7,354)である。

さらに、後期において「表現」概念は、こうした世界の個物に対する制約性(一般的限
20 定)の強調に対応して、前中期におけるような単に内的生命の外化という意味だけでなく、
かえってそれが外化されることで人間を動かし駆り立てるものとして理解されている。
『哲学の根本問題(行為の世界)』の「総説」(1933年)で次のように述べている。

「ディルタイ以来表現の世界といふものは単に了解の対象界と考へられて居る。併し
客観的表現として我々に対して立つものは単に了解の対象たるのみならず我々の自己
を動かすものでなければならぬ、我々を唆すもの、我々に命令するものでなければな
らぬ。」(7,180)

表現的世界(客観的表現)は、西田によれば、ディルタイ以来の解釈学的哲学においては
30 「単に了解の対象」として考えられているが、それよりもまず自己を「動かすもの・唆す

もの・命令するもの」として理解されなければならない。

このような我々の自己を動かす表現的世界は、自発的な個人に対しては、そこに「課題」を見出すべき「運命」として立ち現われる。『哲学論文集第一』の論文「世界の自己同一と連続」(1935年)において次のように言う。「唯、我々の行為的自己に対して与えられるもの、客観的に立つものは、物質といふ如きものではなくして、いつも運命的なものではない。……運命とは我々の自己を動かすものである」(8,70-71)。「運命」という事象は『一般者の自覚的体系』の後半から論じはじめられていたが、後期ではこのように、表現的世界の論理の中で体系的な位置付けが与えられているのである(第1章第6節「宗教的事実と運命」参照)。運命的な客観的表現に媒介されながら自発的に行為すること、これが「個物的限定即一般的限定」という論理が与えられている具体的現象の先鋭化されたものであると言える。

3 歴史哲学

こうした行為的自己がおいてあり、行為的自己を動かす表現的世界は常に「歴史的」世界である。ただし、西田の歴史的世界の論理は個別的な事象に言及する歴史学的考察ではないし、また理性の狡智や共産主義社会の実現といった大きな歴史観、大きな物語を提示するものでもない¹⁰。

西田の「歴史」をめぐる考えの根底にあるのが、『無の自覚的限定』において形成された「永遠の今の自己限定」である。「永遠の今の自己限定」とは、単なる連続的弁証法的発展に解消されない個物・瞬間を成立せしめる自己の意識のあり方を示すものであった(第2章第2節「直線的限定(弁証法的限定)と円環的限定(瞬間)」参照)。後期では、この概念は、自己のあり方だけでなく、一定の過程的・連続的な大きな物語に解消されない独自の意義をもつ時代を成立せしめる「歴史的世界」のあり方を説明する概念として用いられる。

そのことを西田はヘーゲルの歴史哲学の進歩の観念に対して「各時代は神に直接する¹¹」と述べた実証主義的歴史学の祖と言われるランケの『近代史の諸時代』(1854年)にふれて論じている。論文「弁証法的一般者としての世界」(1934年)において言う。「歴史は主観的に構成せられたものではない。主観的に構成せられたものは歴史ではない。ランケが歴史の各の時代は神に直接して居り、各の時代はその存在に於てそれ自身の価値を有つ、歴史家は事物を見なければならぬといふ所以である」(7,325)。『無の自覚的限定』におい

ては、全体的発展に尽くされない「瞬間」の意義を、キルケゴールを援用しながら論じた西田であったが、後期では進歩的歴史観に対する「各の時代」の意義を、同じくヘーゲル批判を思索の動機の一つとしたランケを援用して論じているのである。

もちろん、西田は大きな物語としての歴史観を拒否するとしても、潜在的に多様な仕方で見出されうる歴史の法則や連続性をまったく否定してはいない。そもそも歴史を「語ること」は何らかの観点から出来事をまとめることであるのだから、もしそうであれば歴史記述そのものが不可能となるであろうし、大きな物語の単なる拒否は歴史の連関を見ない単なる自閉にすぎないだろう。西田は『哲学論文集第一』の論文「世界の自己同一と連続」(1935 年)では、そうした多様に語られうる歴史的連続性を、これまたランケに倣って

- 10 「傾向」(Tendenz)と呼んでいる。すなわち「歴史の時代といふのは、いつも種々なる傾向を含んだもの」(8,85)であり、「種々なる国家とか民族とかいふものは、歴史に於けるそれぞれの傾向を担うもの」、「それぞれの役目を演ずべく、それぞれの運命を有つて、歴史の舞台に生れ来り生れ去るもの」(8,94)である。そうした「世界史的運命の働かない国民の歴史といふものはない」(同上)。

なお行為的自己は、そうした世界の「傾向」に制約されるのだから、「行為的自己といふものは、いつも歴史的現在に於ける傾向として考へられるものでなければならない」(8,86-87)のであり、真の行為的自己というべきものは、その「傾向」に含まれる「世界史的運命」を自覚的に自らの「運命」として引き受けると言われることになる(第4章第4節「実践哲学」参照)。

- 20 しかし、こうした西田の思想は、あまりに抽象的すぎるのではないだろうか。仮にその抽象性に目を瞑ったとしても、この考えは、歴史の生成過程においてはすべての価値や真理は相対的だとする単なる歴史的相対主義に帰結するのではないだろうか。西田の歴史認識についての考えを理解する手がかりになるのが、『哲学論文集第四』(1941 年)の論文「ポイエシスとプラクシス(実践哲学序論補論)」(1940 年)において、マイネッケの『歴史的感覚と歴史の意味』(1939 年)を引いて述べた次の言葉である。

「[マイネッケが『歴史的感覚と歴史の意味』で引いているように] フィヒテは良心とは無限からの光であると云ふ。ドロイゼンは「史学」に於て、良心とは各人に絶対確実なるものである、彼の真理であり彼の世界の中心であると云ふ。マイネッケは之に加へて、良心の口を通じて個人に民族国家宗教等の歴史的力が話すと云つて居る。歴

30

史家が歴史的知識構成の根拠とする意味に於ての良心と云ふのは、我々の自己を絶対現在の瞬間的自己限定と考へることによつて理解せられなければならない。」
(10,145 強調・太田)

マイネッケによれば、歴史主義・相対主義に対抗する解毒剤としての真の歴史認識の立脚地は「良心」のほかにはない。マイネッケは、そうした永遠なる歴史的真理をつかむ現在を、西田とキルケゴールも用いていた「瞬間¹²⁾」という概念によって表わす。西田は、こうしたマイネッケの言う「良心」的な「瞬間」によつてつかまれる「真理」を、『哲学論文集第四』の論文「実践哲学序論」(1940 年)では、キルケゴールの『哲学的断片』
10 (1844 年)にふれて、「プラトンの永遠の真理」、「歴史的地盤を離れた永遠の真理」に対して、「歴史的・形成の原理、創造の原理」(10,63)と呼んでいる。キルケゴールによれば、幾何学をモデルとしたソクラテスの「想起説」における真理は、内なる絶対的な数値や線(イデア)を想起しながら捉えられるものであり、その真理認識においては、認識者は空虚なものとなり、その都度の「瞬間は永遠の中に吸込まれる」(同上)。しかし、実存的・宗教的次元における「真理」においては「瞬間」が決定的な意味をもつ。そこでは、「罪」という「非真理」の状態にある人間が「時の充実」としての「瞬間」において転回し新たに生まれる¹³⁾。西田は、こうしたキルケゴールの実存的・宗教的次元における真理概念を、歴史認識、実践の原理としても理解しているのである。決定的・事実に「瞬間」が歴史的世界を論じる基盤としての「原始歴史」である(第2章第6節「原始的歴史
20 の事実」参照)。

こうした西田の思想は、歴史的認識はもちろん実証主義的研究を基盤としなければならないが、その認識の究極的な基盤は倫理的・実践的なものであるという主張を意味するであろう。一般的に言って歴史家の視座はイデオロギー性を帯びるが、その相対性を規制するのは、あくまで現在という「私」と過去という「汝」との倫理でしかない。『無の自覚的限定』の論文「私と汝」(1932 年)でも次のように述べていた。「我々は過去を単なる過去として見るのではなく、過ぎ去つた汝として過去を見ることによつて、真の歴史が始まるといふことができる」(6,418)。歴史的認識の根拠は、未来の子孫である「汝」にも眼差しを向けた上での、過去の死者である「汝」と現在の生者である「私」のあいだの「原始歴史の事実」に基づく世代間倫理である。これが西田の基本的な歴史哲学であつたと考え
30 られる¹⁴⁾。

けれども、こうした西田の歴史哲学に対して、それだけでは歴史の「過程」を論じるにあたっての原理としては十分ではないという批判がどうしてもありうるであろう。西田の強い影響下にあり西田に比較的従順であったとさえも言える三木でさえも「西田哲学の性格について——問者に答へる」（1936年）において、次のような批判を行なっている。

- 10 「西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考へられてをり、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められてゐはしないかと思ふ。行為の立場に立つ西田哲学がなほ観想的であると批評されるのも、それに基くのではなからうか。……そのことと関連して生ずる一つの疑問は、個物が無数の個物に対するといふことのみで真に矛盾が考へ得るかといふことである。無数の独立な個物が非連続的に存在するといふことだけから過程的弁証法は考へられず、個人が〔ブルジョアとプロレタリアという〕二つの階級の如きものに統一されて対立することによつて初めて社会的矛盾が考へられるやうに、弁証法は多元的ではなく二元的になることによつて初めて過程的弁証法となり得るのではないかといふ疑問である。」
(M10,433-434)

- ここで三木は人間が何を「実践」すべきかという問いに答えるためには、歴史的な「過程」を論じる視座がなければならず、その視座は階級闘争の思想を織り込んだかたちでのいわゆるマルクス主義の「唯物史観」という「過程弁証法」に求めなければならないと言う。
- 20 「永遠の今の自己限定」の歴史哲学はその「過程」の視座を欠くため不十分である。「実践」という問題は次章で論じるが、それを措いても、ここには歴史の過程を論じる原理は何かという普遍的な問題が提起されていると言える。

4 マルクス主義への批判

- では西田の歴史哲学は、歴史の「過程」を叙述する原理を提示することはできないのだろうか。西田は自身の歴史的世界の存在論を「歴史的形成作用の論理」とも呼ぶが、その「形成作用」という「過程」的な意味はどうなっているのであろうか。西田は資本主義における「階級闘争」という思想についてはほとんど何も述べていないから、そうした考えは西田のテキストに即する限り、表現的・歴史的世界の論理において重要な主題ではない。
- 30 少なくとも「ブルジョア的とかプロレタリア的とか、……徒にレッテルを貼る」（12,160

「知識の客観性」1933年『続思索と体験』所収)ことについては批判的であった。しかし、その「歴史的形成作用」は、マルクス主義的な「唯物史観」を批判しながらも、意外にも唯物論的なものとして提示されている。以下ではそのことを考えてみたいのだが、その前に、それがマルクスの唯物論に近いものであっても、マルクス主義的・共産主義的なものではないことを明確にするために、西田のマルクス主義批判を見ておく。

まず、マルクスは歴史の原動力を経済的生産活動に見、エンゲルス以後のマルクス主義者たちによって「史的唯物論（唯物史観）」と呼ばれた思想を提示する。有名な『経済学批判』の序言(1859年)で言うように、「人間は、その生活の社会的生産において、一定の必然的な彼らの意志から独立した諸関係を、つまり彼らの物質的生産諸力の一定の発展段階に対応する生産的諸関係を取りむすぶ」(II,2,100¹⁵)。そして、その「生産的諸関係の全体が、社会の経済的機構という現実の土台を形づくる」(*ibid.*)。

「生産諸関係」とは生産手段（原料、機械などの道具）の社会的所有関係を指し、「生産力」の発展に従って変化する。そしてこの二つの要因をもつ「生産様式（Produktionsweise）」の歴史的発展が、アジア的、古代的、封建的、近代ブルジョア的段階を形作る（『経済批判要綱』に収められた「資本制生産に先行する諸形態」では、この段階の発展が主題的に論じられている）。「法律的、政治的上部構造」という「社会的意識諸形態」は、「この現実の土台」の上に形成されるのであって、「[哲学者たちが観念的に論じてきたように] 人間の意識がその存在を規定するのではなくて、逆に人間の社会的存在がその意識を規定するのである」(*ibid.*)。この「現実の土台」はエンゲルスとの共著『ドイツ・イデオロギー』（1845-1847年）では、「物質的な生活の諸条件」(DI23 強調・原文)、あるいは「環境」(DI50)とも言われる。こうした考えは、文化や精神のみを重んずる観念論的歴史観に対して、物質的生活の生産様式を重視するという戦略的なものであったが、マルクス主義として徐々に教条化され単なる経済決定論と見なされていった。

西田がマルクス主義について初めて言及するのは、「夜ふけまで又マルクスを論じたりマルクスゆゑにいねがてにする」(12,443)という有名な歌¹⁶を詠んだ1929年に書かれた論文「一般者の自己限定」である。西田はそこで「単なる自然より生命が出ると考へ得ざる如く、単なる経済的社会から文化的内容は出て来ない。希臘の文化は希臘の社会の経済的組織に於てその存在を有つたかもしれない。併し希臘の文化は個性的なる一つの歴史的イデヤの顕現でなければならない」(5,400)と言うように、マルクス主義を単なる経済決定論として捉え、その理論だけで文化の独自性を説明するのは困難と批判している。

たとえばギリシャの民主政やギリシャ哲学を、奴隷制から説明するのは困難ではないかということであろう。むしろ市民の議会や兵役の義務をもつポリスの民主政のために、奴隷制が必要となったと見る方が適切なのかもしれない。そうであるならば、上部構造が下部構造を制約することになる。

またマルクス主義が標榜する「科学主義」に対しても西田は冷淡であった。当時マルクス主義の著作として流布していたのはエンゲルス¹⁷の諸著作であった。エンゲルスは『フォイエルバッハ論』(1888 年)で、細胞の発見、エネルギー転化の発見、ダーウィンの進化論を当時の自然科学の三大発見として挙げ、歴史の法則も自然科学的に解明され、哲学の役割は論理学となると言う(I,30,151-161)。マルクスの「物質」は社会的な生活の諸条件であったのに対して、エンゲルスを介してマルクス主義の「物質」は、自然科学的な「物質」に重ねられてしまう。これに対して、西田は『哲学の根本問題続編(弁証法的世界)』の論文「現実の世界の論理構造」(1934 年)で、『反デューリング論』(1878 年)の宇宙発展の考え、『自然弁証法』(1873-1886 年)の弁証法の三つの根本法則にもふれながら、エンゲルスの考える世界は「自然科学者が考へる如き我々の知的自己に対して立つ自然科学的实在以上のものではない、行為的自己の实在ではない」(7,235)と述べている。

さらに西田は、私有財産を廃止し生産手段の共有を説く「共産主義」に対しても批判的であった。そうした考えに対しては、ヘーゲルにふれながら、具体的人格は「財産を有たねばならぬ」(9,210 「絶対矛盾的自己同一」1939 年『哲学論文集第三』所収)と述べている(ちなみにマルクス自身も『経済学・哲学草稿』では私有財産の否定として共産主義を「粗野な共産主義」と批判しているように、後の歴史に実現された「共産主義」はマルクス哲学とは、ある程度切り離して考えるべきである)。また晩年の西田は、「共産主義」は、「全体主義」といえども、18 世紀以来の個人主義から成り立つ「抽象的世界理念の思想に基くもの」(12,427 「東亜新秩序の原理」1943 年)であり、民族や国家の問題をふまえていない空想の産物であると位置づけている。

当初、西田はマルクスとマルクス主義を一体と考えていたのであるが、1935 年頃から両者を区別し始めている。1935 年 10 月に行なわれた三木との対談「西田幾多郎博士との一問一答」においては次のようなやり取りが見られる。

30 「西田 ……マルクスは主観客観のひとつになった歴史の形成作用といふものを考

へてあるやうに思はれるが、エンゲルスになると却つて十八世紀の唯物論に逆戻りしたやうなところがありはしないかね。……

三木 マルクスとエンゲルスとでは思想家として格段の相違があると思ひます。エンゲルスはマルキシズムを善い意味でも悪い意味でも通俗化したのでせう。……

西田 ……エンゲルスはわしには判らん。つまらんと思ふね。マルキシズムの哲学的基礎と云ふと、いつもエンゲルスを担いで来るのだが。」(新 24,125、M17,489 強調・原文)

10 ここで西田は、エンゲルスによって体系化されるマルクス主義を、「十八世紀の唯物論に逆戻りしたやうなところ」があり「つまらん」と切り捨てながらも、マルクスは「主観客観のひとつになつた歴史の形成作用といふもの」を考えていると評価している。

5 歴史的自然的存在——マルクスとの対話

では、西田が経済決定論・自然科学主義を標榜するマルクス主義に対しては一貫して批判的な姿勢をとりつつも、「主観客観のひとつになつた歴史の形成作用」をめぐってマルクスから引き出した積極的知見は何か。それは、まず人間（主体）と自然（環境）との表現的・弁証法的構造をめぐむものであったと言える。初期の『経済学・哲学草稿』から『資本論』までのマルクス哲学を一貫する思想として、人間を単なる精神的存在として捉えずに、共同体において衣食住を営むという感性的・現実的存在として、自然環境との
20 「物質代謝(Stoffwechsel)」において生態学的に捉えること、人類史をそうした物質代謝に根ざした「自然史的過程¹⁸⁾」として捉えるということが挙げられる。『資本論』第1巻(1版1867年、2版1872年、3版1883年、4版1890年¹⁹⁾)の第5章第1節「労働過程」から引いておこう。

「労働はまず人間と自然との間の一過程であり、この過程で、人間は自分と自然との物質代謝を、自身の行為によって媒介し、秩序づけ、コントロールする。……この運動によって、人間は彼の外の自然(Natur)に働きかけてそれを変化させ、同時に自らの自然をも変化させる。」(II,8,192)

30 人間の文化・社会は自然との物質代謝を基盤とする。人間において自然環境は、田園風景

が人間の歴史の堆積によって変容された自然であるように、人間とともにある自然、西田の語で言えば「表現的自然」(8,294)となる。その外的な「自然」に対する労働を介して、人間は自らの内なる「自然」(本性・性格)を変化させる。人間は「自然史的過程」の被造物である。西田は『哲学論文集第二』の「序」において、このようにマルクスの自然史的過程に通ずる思想を次のように述べている。

「真に歴史的世界が弁証法的に考へられるには、自然と歴史とが一貫的に考へられねばならない。自然が歴史的社会的であり、歴史的社會が自然的でなければならない。」
(8,272)

10

西田はこうしたマルクスの「自然史的過程」の思想に通ずる人間と自然環境の弁証法からなる世界を「歴史的自然の世界」(8,298)と呼ぶ。この歴史的自然における「自然」の意味は、老荘思想や親鸞の「自然法爾」などにおける「東洋の自然」や、古代ギリシャ語の「ピュシス」といった「西洋も古代の自然」に見られるような、「自ずから然る」生成の意義をもったもの、「生産的意義を有つたものでなければならぬ」(10,384)と言う。三木との対談「人生及び人生哲学」(1936年)においても、「とにかく物が「生れる」とか「生ずる」とかいふことから自然を考へてゆくことが大切だと思ふ。……だから自然といふのは広く歴史的に物が出来てくる、さう云ふ世界の動きといふものが自然と考へねられねばならぬ」(新 24,150)と述べている。そのような歴史的自然からすれば、「普通の客観的な自然だけが自然でなくて、人間といふものもその中から生れてくる世界が自然であつて、我々の主観的な行動といつても、主観的に物を作るといつても、やはりその中で考へられねばならないのであるから、その全体が自然と考へられねばならぬ」(同上)。

20

西田には、『善の研究』の頃から「我々の思惟意志の根柢に於ける統一力と宇宙現象の根柢に於ける統一力とは直に同一である」(1,68)と言うように、天地万物の働きと個の働きを究極的に一つとして捉え、それに疎外された自己が「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみ」(1,156)となることが、真の善行為であるとする宋儒学的な世界観があった²⁰。そうした世界観は、『自覚に於ける直観と反省』以降、新カント学派などの西洋哲学の本格的な研究によって表面的には見られなくなっていたが、ここではマルクスの「自然史的過程」の思想と結合して、より現実的なものとして考えられるようになって

30

ている。

なお、この「歴史的自然」という概念を提示するにあたって、西田はホールデンやアリストテレスにふれながら、生物学的な考察に多くの箇所を割いている。たとえばアリストテレスにふれながら、「水鳥の蹠」(9,306)といった生物種の器官の形成も含めて「歴史的自然」を考えているが、その点は自然史と人類史を統一的に考えようとしたエンゲルスの仕事を念頭に置きながらも、その自然科学主義に対抗しようとしているとも言えるであろう。ただし、この点は本稿では括弧に入れて、その社会哲学にだけ考察を傾注する。

もちろん人間は自然の一部であるが、それに対して過剰な存在である。この差異をめぐっては、『哲学論文集第二』の論文「実践と対象認識——歴史的世界に於ての認識の立場」(1937年)において、『経済学批判』(1859年)の序論における生産と消費の弁証法²¹を参照しながら、次のように言う。「経済生活といふのも、固、生産が消費であり消費が生産であり、矛盾の自己同一として弁証法的過程である。併しそれは生物的生命に於ての様に直接的ではない。生産せられたものは、物として生産者から独立したものである。而もそれが亦生産者を限定する、生れたものが生むものを限定する。絶対に相反する働きの自己同一として、歴史的身体的である。此故にその間に分配とか交換とかいふ過程が入つて来る。即ち社会といふものが入つて来るのである」(8,411-412)。

ここには、人間のあり方についてのきわめて基礎的な事象が語られている。たとえば植物が太陽エネルギーを利用しながら二酸化炭素と水を消費し澱粉を生産するように、体内の器官による元素の消費が植物の生産である。人間も生物としては食物の摂取(消費)によって自分の肉体を生産する「自然」である。こうした生産と消費の直接的統一は「生産的消費」と呼ばれる。しかし人間は、それとともに、身体の外に「道具」をもち、独立した「物」を生産し、その一部を保存し労働手段や他の生産の材料に転化する。そこでは目の前の物(たとえば食料)に縛り付けられるのではなく、生産と消費が分かれてくる。そして人間は分業を営み、生産物を直接手に入れることは少なく、それを「分配(地主に地代、資本家に利潤、労働者に賃金などの所得の配分)」と「交換」を媒介として消費する。このように人間の特徴は、他の生物では生産と消費は直接的に一致するのに対して、生産と消費が分配や交換によって媒介されることにある。人間もあくまで自然環境との関係の中にあるとともに、その身体そのものが自然であるという二重の意味で「自然」であるとともに、「交換」や「分配」という歴史的社会に媒介される。そうした意味を踏まえて「歴史的自然」という概念が用いられている。

後期における「行為」概念の特徴は、こうした「歴史的自然」において「物」を作ると

いう「ポイエシス²²」(制作)の意味をもつことである。論文「論理と生命」において次のように言う。「真の行為はポイエシスであり、我々の行為といふのは、外界を変ずるといふことである、物を作るといふことである」(8,279)。こうした「ポイエシス」の意味をもつ「行為」概念が「行為的直観」であり、この点が『無の自覚的限定』の「行為」概念と後期の「行為的直観」の差異であるという点は見やすいであろう。

西田はこの「ポイエシス」に根差した歴史的自然のあり方を「作られたものから作るものへ」と表現するが、この定式化も史的唯物論から一面に影響を受けたものであった。「実践と対象認識」では次のように述べている。

- 10 「制作[ポイエシス]といふことを中心として歴史といふものを考へるならば、(ドイツ・イデオロギーに於て云つて居る如く)何の段階に於ても、何等かの意味に於て、歴史的に形成されたものが既に存在しており、それらのものは各々の世代にその先行者から伝へられるのであつて、それ等のものは一方では新しい世代によつて改変せられはするが、併し他方では又新しい世代に対して、それ自身の生活諸条件を指定し、而して新しい世代に一定の発展を一つの特殊な性格を与へる、即ち人間が環境を作ると同様に環境が人間を作るといふことでなければならぬ [DI50]。」(8,477)

「作られたものから作るものへ」とは、受動的に作られたものが事後的に能動的に作るものになるという一方向的な過程を指すのではなく、人間と自然環境の表現的媒介において

20 「作られ」かつ「作る」ものとして、さまざまな「世代」を経て、過去から未来へと形成されてゆく歴史的自然の世界のあり方を示すものである。従来の研究では、西田がマルクス主義を批判し人間の自由を強調したということが強調されるが、このように西田は決定論的に解釈された公式的「史的唯物論」を否定しつつも、その理論を自らの表現的世界の論理に取り入れているのである。

そのため『哲学論文集第三』の論文「人間的存在」では、西田は自身の表現的世界の論理は唯物論者の「歴史的物質的作用[おそらく「史的唯物論(Historischer Materialismus)」の訳語ないし、それを念頭に置いた言葉]」の論理を示すものだとして次のように言う。

- 30 「歴史的世界の動きを表現作用的と云へば、唯物論者からは主観主義と考へられるかも知れない。併しその逆である。私は却つて歴史的物質的作用といふものを考へて居

るのである。故に主観的意識作用といふものを、歴史的物質的運動に於て考へるのである。歴史的物質とは表現性を有つたものでなければならない。」(9,17-18 強調・太田)

ここから見て取られるように、西田の「表現作用」的な「歴史的世界」の論理を「過程的弁証法」に具体化するならば、マルクス主義の経済決定論を批判しつつも、それ自体は主体（人間）と環境（自然）の弁証法において生成する「歴史的物質的運動」の論理として唯物論的になるということができる。もちろん、マルクスは国家の廃棄を唱えその分析を怠ったのに対して、西田はあくまで理性化された限りでの国家を実践の原理とした点など、
10 両者には原理的な差異も見られる。しかし、そうした国家の位置づけの差異を括弧に入れば、西田の歴史的世界の存在論の具体的な内容は唯物論的（歴史的物質的）なのである。ただし、それはマルクス主義的ではなく、「表現」的なものとして「創造」的なのである。この意味は後にもう一度考える。

このことは西田と田辺の「種」の位置づけの差異をめぐっても重要である。この頃の田辺は民族・国家を意味する「種」概念を根本に置く独自の社会哲学「種の論理」を形成し始めているが（西田と田辺の関係については第4章補節2「田辺元「種の論理」との差異」も参照のこと）、そこから西田哲学は「種を無視する個の立場なることは明白である」(T6,202)という批判を行なっている。田辺は、そうした「無の限定の立場から歴史を眺める宗教的観想」（同上）として捉えられる西田哲学に対して、「歴史の基体として個人に対
20 立するものは正に種としての民族である。種こそ歴史の基体であるといつてよい」（同上）と言う。

これに反応して西田も『哲学論文集第一』や『哲学論文集第二』の頃に「種」概念を導入している。しかし、西田において「種」は論文「種の生成と発展の問題」（1937年）において言うように、「固定せるものではなく、歴史的世界に於て生成し発展し行くもの」（8,500）、主体と環境の弁証法的な歴史的な存在における「形」（同上）として、存在論的には二次的な派生態として考えられている²³。では、「種」が田辺のように「基体」ではなく、歴史的な存在における「形」であるというのは具体的にはどのようなことなのだろうか。『哲学論文集第三』の論文「絶対矛盾的自己同一」（1939年）において次のように言う。

30 「絶対矛盾的自己同一としての歴史的現在の世界に於ては、主体と環境とが対立し、

主体が環境を、環境が主体を形成し行く……。……。絶対矛盾的自己同一としての歴史的現在の世界に於ては、種々なる自己自身を限定する形、即ち種々なる生産様式が成立する。それが歴史的種と考へられるものであり、即ち種々なる社会である。社会といふのは、ポイエシスの様式でなければならない。」(9,165-166)

ここで「歴史的種」は、田辺のように民族・国家だけでなく、「生産様式」として考えられている。そして「種の形成が歴史的生産様式的である」(9,186)と端的に言うように、「種」という国家は「生産様式」という経済的事象と連関させて考えられている。ここから、「種」を田辺のように歴史的基体として見るのではなく歴史的自然において形成される「形」として捉える西田の思想は、具体的には、民族・国家を歴史的自然の経済と一体として考えるということを意味していると言える。それゆえ「社会は一つの経済的機構と考へられるであらう。社会は何処までも物質的生産的でなければならない。そこに社会の実在的基礎がある。併しそれは云ふまでもなく、ポイエシスのでなければならない」(9,183)とも言われている。概して京都学派の哲学者たちは、十五年戦争という時代背景において、政治哲学としては国家を問題としたのみで、経済に眼ざしを向けることは少なかったが、西田の論理構造には、少なくとも田辺に比して、具体的展開はなされなかったにせよ、経済社会への眼ざしがあったと言える。

西田はこの生産様式の発展過程に関する思考をこれ以上は展開していない。ただし、西田の基本的な発想からすれば、この発展をアフリカからアジア、そしてヨーロッパへという地理的な順序として見ることも、また単にそれを歴史的な「進歩」の順序として見ることも対しては批判的になるように思われる。というのも、西田は『日本文化の問題』(1940年)では、ヨーロッパが一般に「東洋文化を未発展の段階に於てあるものと考へて居る。東洋文化も発展すれば、彼等の文化と同じものとならざるべからざるものと考へて居る。ヘーゲルの如き偉大なる思想でも然考へてみたのである。私は此に問題があると思ふのである」(12,284)と述べているからである。また西田の歴史的自然の存在論は「表現」的で「創造」的なものであるから、生産過程の下部構造を重視した決定論ではないだろう。

さらに西田は、わずかながら『資本論』一卷冒頭の価値形態論にふれ、表現的世界の具体例をそこに見出している。商品の使用価値と価値(交換価値)を二重にもつ。商品の使用価値としては他の物とは無関係に利用されうるが、その価値は他の商品との交換関係においてのみ存在する社会的規定である。しかし、その「表現」が見失われ、商品が実体と

して存在するものとして見られれば、商品はそれ自体「価値」をまとうフェティッシュ（物神）的な「物」として立ち現れる。このように「商品は使用価値たると共に交換価値であると考へられる如く、弁証法的存在でなければならない」（8,525）が、それは商品が「表現的に自己自身を限定する歴史的物事」（8,142-143）であることを意味する。また資本主義社会においては、貨幣は商品交換の媒介者であるだけでなく、貨幣を増殖するために商品が媒介者となる世界であるが、そのように「商品—貨幣—商品から貨幣—商品—貨幣に移ることによつて資本主義社会が成立する」ということも、この世界の物事の「表現的」性格が根拠となっているのであり、「貨幣を有つ社会といふのは、既に表現作用的に自己自身を限定する社会でなければならない」（8,414）。

- 10 ただし、マルクスの経済学的理論に関しては、こうしたわずかな言及にとどまった。それゆえ、マルクスをめぐって西田と相互影響の関係にあった梯明秀（1902-1996 年）は、『全自然史的過程の思想』（1980 年）において、西田哲学は「政治経済を本質的に把握するための論理的契機は、ついに把握することができていない²⁴⁾」と批判している。また晩年の西田が高く評価し書簡のやり取りも多かった弟子として、務台理作（1890-1974 年）と柳田謙十郎（1893-1983 年）が挙げられるが、この二人も西田の死後、マルクス主義へ接近し、梯と同趣旨の西田批判をしている²⁵⁾。たしかにマルクスにあつて西田に欠けていたものは、資本制をめぐる緻密な分析であり、今日の現実を本質的につかむためにそうした知識は不可欠であるから、その点において西田哲学は彼らの離反を招く理由をもっていたと言える。しかし、それにもかかわらず、西田が当時の教条的マルクス主義とは異
- 20 なった仕方でマルクス哲学を表現的世界の論理の内に消化したことは、次章で考察するように、西田哲学の宗教や実践の理論を考えるにあたっても重要である。この西田の表現的な歴史的自然的存在論から捉えられた「歴史的物質作用」が、西田自身の叙述を越えて、その哲学を徹底した場合、どのように具体的に発展しうるかということは興味深いところであるが、現段階ではそれを論じる準備はない²⁶⁾。

西田は論文「人間的存在」において、こうした歴史的自然的論理をもとに、当時の現状認識と将来の歴史の理念を次のように述べている。

- 「科学工業の発展は、かゝる歴史的過程によつて今日の所謂資本主義的世界を構成した。併しそれが人間中心の主観主義として、国内に於ての階級闘争と国家間に於ての
- 30 国際軋轢とに結果した。それは歴史的生命の行詰である、人間の墮落と滅亡とへの方

向である。それを取戻すのはまた人間中心の主観主義からでない……。そこには絶対否定を媒介とする歴史的制作的としての客観的人間主義への立場の転換が要求せられなければならない。それは……我々が制作において、歴史的生産に於て自己を見、歴史的生産を通して、(人と人と、国と国とが)結合し行く立場である。」(9,64-65)

10 ここで西田は、「階級闘争」と「国際軋轢」に帰結する「人間中心の主観主義」から「歴史的制作的人間主義」(9,64)への転換を、この時代の理念として捉えている。この「人間中心の主観主義」はヨーロッパ近世に由来すると言う。西田は、ギリシャ文化は「ポリス的」(9,60)、ヨーロッパ中世文化は「宗教的」(同上)、近世は「人間中心主義」、「主観主義」、「個人主義」(9,61)と図式的に理解するとともに、「神から主権を取り戻した」(同上)点に、「新たなる歴史的生命的展開として偉大なる近世文化」(同上)の肯定的側面を認めている。しかし、西田は近世においては、人間と自然が対立したのであり(同上)、そこに問題を見る。そして「自然を征服すると云つても、我々は唯、自然に従ふことによつてのみ、自然を征服するのである。……人間中心主義は却つて人間否定に導くと云ふ所以である」(9,62)と、今日の環境倫理を考えるにあたって、もっとも基本的な思想も述べられている。そもそも西田にとって、「自然」もまた「汝」としてなりうるものであったのである(第2章第4節「多様な「私と汝」」)。

20 これに対して、「歴史的制作的人間主義」(9,64)とは、人間と自然の否定を介した表現的關係、およびそれに根ざした「歴史的生産」を通して実現される人間相互の繋がり、国家間の繋がりを意味する。それは、「人間中心主義」に対立した生態系を中心とした極端なエコロジー思想などを意味するわけでは決してなく、あくまで表現的自然との関わりにある人間(そしてそれを具体化する国家間のつながり)を中心とするものである。このように西田は、自然と人間、共同体間、国家間の真の関係を、抽象的に分離せず、一つの有機的な連関をもった「歴史的な自然」の事柄として考えようと試みていたとすることができる。だから、西田が言う真の「創造」や「ポイエシス」は、単に何か「物」を作ることを意味するわけではないだろう。たとえば、この論理に従えば、人間や動物の住む土壌を汚染する危険性をもつ原子力発電所などを作ることは、いくら経済的生産が人間の福利のためになるとは言っても、明らかに人間と自然のあいだに不調和を引き起こすため、「創造」とは言われまいだろう。

30 ちなみにマルクスも「資本主義的農業のすべての進歩は、労働者から強奪する技術の進

歩であるのみではなく、同時に土地から強奪する技術の進歩であり、土地の肥沃可能性を一定期間高めるあらゆる進歩は、同時にその持続的源泉の破壊の進歩である²⁷⁾ (II,8,482 第1巻第4部第13章10「大工業と農業」の末尾)と指摘しているように、マルクス主義の科学技術の進歩の素朴な肯定とは異なって、自然破壊への根源的な視点をもっていた。こうした思想は今日の環境問題をめぐっても決定的に重要であろう。人間と自然の関係としての環境問題は、人間と人間の関係としての政治経済をふまえてはじめて理解され解決されうるのであり、抽象的な自然保護や清貧の思想だけで解決するわけがないのである。西田と自然というテーマは馴染みのないものだが、このように西田にも、そうした自然との根源的関わりとその倫理的考察がはっきりあると言える。

10

6 行為的直観と疎外・物象化

この表現的世界における経験概念である「行為的直観」にも、従来もいくらか指摘されてきたように、マルクスとの対話の痕跡が認められる。「行為的直観」は、特定の経験を指すものではなく、『哲学論文集第二』の論文「行為的直観」(1937年)において言うように、「極めて現実的な知識の立場」、「すべての経験的知識の基となるもの」(8,541)として、汎用的な経験概念である。「行為」は盲目的なものではなく、すでにその内に直接的な知(直観)を含んでいるし、知はいつも特定の歴史的負荷を担って身体的になされるのだから、行為から離れたものではありえない。「行為的直観的に物を見るといふことは、世界の生産様式的に物を把握することでなければならない」(9,173)のである。それゆえ、自然科学²⁸⁾も含めさまざまな学問的知識も、こうした行為的直観の上に成立せざるを得ない。

20

上述のように、「行為的直観」は、知識の行為的性格や時間論など『無の自覚的限定』の「行為」概念の意味を保存しているのだが、その「行為」概念と区別される「行為的直観」に特有の本質は、周知のように、それが「ポイエシス」として「歴史的自然的」において「物」を作ることに関わっていることにある。西田の言う「物」とは、具体的な延長物だけでなく、「芸術的作品」から「商品」、さらに「社会的制度」(7,359)に至るまでの「表現的な物」(7,342)ものである。これらの「物」は、外の世界に「表現」されることで、多くの他者にとって接近可能なものとして一般化され、作り手の意図を超えた意味を担う他なるものとなる。そして作る主体であった人間さえも制約し、その生きる条件となる。「我々は物を作る、併し物は作られたものでありながら、独立なものとし

30

て我々を動かす」(8,416)。

従来の研究でも指摘されてきたように、西田は、この「行為的直観」という概念はマルクスの『フォイエエルバッハに関するテーゼ』の第一テーゼに表わされる思想に近い、と繰り返し述べている。論文「行為的直観」において次のように言う。「行為的直観といへば、或は神秘的と考へられ、或は芸術的と考へられる。併し史的唯物論者〔マルクス〕は対象、現実、感性といふ如きものが、従来客観又は直観の形式の下に捉へられて、感性的・人間的活動、実践として捉へられなかった、主体的に捉へられなかつた〔IV,3,19〕と云ふ。対象とか現実とかいふものを、実践的に捉へると云ふことは、行為的直観的に捉へることでなければならない」(8,550-551)。

- 10 このマルクスの「実践」概念と「行為的直観」の近さは、マルクスが『経済学・哲学草稿』(1844 年)で論じた「疎外(Entfremdung)」、あるいは『ドイツ・イデオロギー』で論じられ『資本論』で「物象化(Versachlichung, Verdinglichung)」と言われた事象を含んだうえでの近さであると考えられる。『経済学・哲学草稿』と『ドイツ・イデオロギー』は、当時はじめて公刊された書物であり、マルクス主義の手垢のついていない新たなマルクス理解を提供するものであった。『ドイツ・イデオロギー』は 1926 年にリャザーノフの編集によって『マルクス・エンゲルス史料集』の第 1 巻に収められてはじめて公刊され、三木は早くも 1930 年に岩波文庫でそれを翻訳している。また『経済学・哲学草稿』は 1932 年に旧『マルクス・エンゲルス全集』の第 3 巻に初めて公にされた。ちなみに、西田は『経済学・哲学草稿』を、その疎外論と『資本論』の価値増殖過程を統一的
- 20 に把握しようと試みた梯明秀の論文「人間労働の資本主義的疎外——価値増殖過程の論理的意味」(1935 年)に促されて読んでいる²⁹。

通俗的には、マルクスの「疎外」は現代の人間が機械やシステムの歯車として主体性という人間本来のあり方を失うこととして通用している。しかし、その原義は異なり、疎外は大きく四つのレベルで考えられている。第一に、それは人間が作ったものが人間に対して疎遠(fremd)になり、逆に人間を支配するという「事物の疎外」を意味する。

- 「労働者の自らの生産物における疎外化(Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt)は、単に彼の労働がひとつの対象というある外的な存在になるという意味ばかりでなく、彼の労働が彼の外に彼から独立して疎遠に存在することとなり、彼に対してひとつの自立的な力となるという意味を、そして彼が対象に付与した
- 30

生命が彼に対して敵対的にそして疎遠に対立するという意味をもっているのである。」
(I,2,365)

こうした「事物の疎外」は「行為的直観」のまさに典型的な例と考えられるであろう。そのため論文「人間的存在」では次のように言われている。

「我々が此世界に於て生きることは、労働であり、苦勞である。……私が表現作用を媒介する客観的表現といふのは、かゝる物的表現をいふのである。……行為的直観的な我々の歴史的な生命は、本質的に自己疎外的契機を含んでいるのである。」(9,34-35)

10

この「事物の疎外」は、史的唯物論の誕生の書とされる『ドイツ・イデオロギー』では、「物象化」という概念へと鍛え上げられている（正確に言えば概念化がなされたのは『資本論』である）。「物象化」とは、制度、規範、権力など様々な「社会的諸関係」が、関係態としてではなく、主体的意志に対して「疎遠な彼らの外部に立つ力」(DI36)として抵抗性をもつ「物」のように存立し、人間がそれらに隷属することを意味する。西田が「社会制度」を「物」の一例として考えるとき、こうしたマルクスの「物象化」が本質的に念頭に置かれているのではないかと考えられる。

20

こうした「事物の疎外」（「物象化」）に基づいて、「自己疎外」という第二の疎外が帰結する。「自己疎外」とは、労働がもつばら賃金を目的とし「それゆえ労働において自らを肯定するのでなく否定し、幸福でなく不幸と感じ」、かえって「彼の肉体は消耗し彼の精神は頹廢化する」(I, 2, 367)ことを意味する。人々はそれゆえ何かを作り自分を成長させるという喜びから疎外されて、ただ消費生活に自らの喜びを見出す。さらに人間の労働は、牧畜や農耕であれ工場やオフィスワークであれ、一人で出来るものではなく「類的存在 (Gattungswesen)」としての共同体で行われるが、第三に人々は類的（共同的）生活を個々人の生活のための単なる手段とする「類からの疎外」(I,2,370)に陥る。そして第四に「疎外された労働の関係にあつては、あらゆる人間は、他者を、彼自身が労働者として置かれている尺度と関係にしたがって見ることとなる」(I,2,371)という「人間の人間からの疎外」が帰結する。その最たる尺度が貨幣であろう。西田の「私と汝」の思想は、こうした疎外を克服した相互承認の概念として読むこともできる。

30

この「疎外」概念は、マルクス主義が経済的決定論として主体的意味が希薄となりソ連

において教条化されていく流れに対して、マルクス主義における「主体性」の問題を回復させるために、日本では 1950 年代以降、黒田寛一や梅本克己などの「戦後主体性」論争の文脈で注目されることとなったが、今日においては、廣松渉の批判（およびアルチュセールなどの思想の紹介）によって時代遅れの概念と見なされる傾向が強い³⁰。廣松によれば、「疎外」概念は、人間的なものという「類的存在」を実体として捉え、それが客観に外化（Äußerung）され、その他在（Anderssein）によって規定されるという、主観客観という近代的な構図に従った超克されるべき概念である。しかし、この構図と概念は、人間的本質を「社会的諸関係」として関係論的に捉える『ドイツ・イデオロギー』における「物象化論」で捨て去られたものであると言う。『マルクス主義の地平』（1969 年）の第 8 章「「疎外論」から「物象化論」へ」から引いておく。

10

「留意したいのは、『経哲草稿』では活動主体とその客体——労働とその生産物、等——の直接的な関係に即して「外化」、活動の「事物化」が考えられていたのに対して、『ドイツ・イデオロギー』では、もはや、いわゆる“主体—客体の弁証法”が直接的なかたちでは採られていないことである。すなわち、ここでは、個々の主体と客体との直接的な関係からではなく、諸個人の社会的協働関係の自然生的な在り方から「社会的活動の自己謬着 Sich-festsetze」が説かれており、要言すれば、人間から独立な事象的力ないし^{ゲビルデ}形象として現象するところのものは、実は、諸個人の自然生的な協働力ないしは協働関係なのだということが対自化されている。³¹」

20

西田は疎外概念を行為的直観の説明に援用しているが、ヘーゲルの「精神」であれフォイエエルバッハ的「類的存在」であれ実体的な「主体」を前提とはしていない。西田において歴史的世界は、あくまで主体的基体が「無」である「表現的世界」であり、西田にとって「疎外」と「物象化」の区別はない。むしろ興味深いのは、ディルタイを援用した前中期の主体的な「表現」理解から、ライプニッツを援用した後期の関係論的「表現」の捉え方の移行には、廣松の言う「疎外」から「物象化」への移行に近いものがあるということである。なるほど、西田は疎外や物象化の問題を十分に考察することはできなかったと言えるだろうが³²、行為的直観はその問題をうちに包む仕方で理論化されていたと言ってよい。

30 　しかも西田の歴史的自然的存在論は、その「表現」概念の展開が単に廣松のいう「疎外」

から「物象化」への移行に近いだけでなく、むしろモノドロジー的關係論的構造に根ざした未決定な潜在的なるものの「創造」の論理として、マルクス主義、否マルクスよりも包括的な論理を示していると言えるのではないか。西田に圧倒的に欠けているのは、中村雄二郎の言うように「はっきりとした＜制度論＞³³」という歴史的世界の具体的な記述と分析だが、それを備えたマルクスの方は、それがマルクス主義へと劣化してしまったように、その歴史的世界の「存在論」の側面は十分ではないのではないだろうか。その意味で西田とマルクスを突き合わせることは、互いの論理を換骨奪胎し新たに見直す手がかりとなるのではないだろうか³⁴。

10 7 歴史的な自然の存在論の可能性

西田は、歴史的世界の基本的なあり方を、「創造」的な「歴史的な形成作用」として捉える。それは、人間と自然の間の、多数の個物間の、そして個物と世界の間の「表現」的な關係論的構造を基盤とした、未決定な潜在的な力の発展である。それは、マルクス主義的な経済決定論や自然科学主義とは異なるが、マルクスの「自然史的過程」にも通ずる「歴史的物質作用」として論じられる。この存在論においては、国家や民族は、「歴史的な自然」の「形」として、各時代の「生産様式」と一体のものとして考えられる。

こうした表現的世界においてある行為的自己の基礎的な経験概念が「行為的直観」ないし「ポイエシス」なのである。知の社会的負荷の論点や時間論などの「行為的直観」の内実は、『無の自覚的限定』の「行為」概念においてほぼ出揃っているものである。その意味で『無の自覚的限定』の「行為」概念の形成の意義は、従来の研究が考えてきたよりもはるかに大きい。「行為的直観」、「ポイエシス」の特徴は、単に物を作るということではなく、そこで作られる物が人間においては、自己を制約する物となるということ、その概念の内に「疎外」的契機を含んでいることにある。「行為的直観」は、商品から社会的制度に至るまで、一旦作られ表現され作り手の意図を超えた意味を担った「物」（客観的表現）を媒介として現実に関与する経験概念なのであり、ここにもマルクスとの対話の痕跡が認められる。

こうした「歴史的な自然」の存在論に基づく理念は、楽観的な科学進歩を奉じる共産主義ではなく、人間と自然、人間と人間、国家間が調和する「歴史的な制作の人間主義」であり、真に「創造」的な「ポイエシス」は、そうした調和に根ざした「物」の形成となるだろう（この思想はきわめて抽象的であるため、補章第5節「四方界と創造的な表現的世界」にお

いて、より具体的な考察を試みた)。

以上の考察は、西田とマルクスの関係を西田自身のテキストに立脚して立証するものにすぎない。ただし、この考察は、次章で考察する西田の実践哲学・宗教哲学を、現代的な世界のコンテキストに具体化し発展させるときに必要な作業であると思われる。三木は、西田の歴史的世界の存在論を「具体的な個々の問題に適用し、拡張してみることが必要」であり、それ抜きには「結局抽象論に終ることを免れ難いであらう」(M10,433)と述べたが、そうした批判的・発展的継承は今日のわれわれに託されている。まずは、次章で西田自身がどのように実践、およびそれとの関わりで宗教を考えたのかを見ておく。

¹ マルクスとの関わりをめぐるのは、服部健二『西田哲学と左派の人たち』、小林敏明『西田幾多郎の憂鬱』、15「マルクスへのアンビヴァレンツ」、竹内良知『西田幾多郎と現代』を参照。

² 当時のマルクス主義の興隆を簡潔にまとめれば以下のようなになる。1917年のロシア革命を経て1922年に世界初の社会主義国家としてソ連邦が成立し、日本でも、日本労働総同盟(1921年)の成立、被差別部落の解放をめざす全国水平社の結成(1922年)など、貧困や社会的不平等を是正する活動が活発化し、新宗教も族生の途上にあった。山口高校の教諭時代の西田の教え子でもあった経済学者の河上肇の『貧乏物語』(1922年)がよく読まれ、1922年には日本共産党が結成されている。その頃の哲学界の状況を、田辺元は『カントの目的論』の「再刊序文」(1948年)で次のように述べている。「当時、ソヴィエト革命の後を承けたプロレタリア世界革命運動の澎湃たる波濤が我国を襲ひ、マルクシストの理論闘争が学界を動揺せしめ、およそ思想学問にたづさわるもの、何人といへども多かれ少なかれ、その刺激を受けざるはなかつたといふ事情がはたらいた」(T3,9)。

³ 「自己検閲」は小林敏明がその事情を表現した言葉である(小林敏明『西田幾多郎の憂鬱』216頁)。当時の右翼との関わりは同書の18「右翼による攻撃の中で」が詳しい。マルクス主義の興隆は同時にそれに対する当局の取り締まりの本格化の始まりでもあった。1925年には治安維持法が制定され、1928年には日本共産党の関係者千数百名を一斉検挙した三・一五事件が起こっている。西田の周りでも河上肇が1928年に京大から追放されている。西田自身も

極右の思想家である蓑田胸喜に狙われることになる。蓑田の西田攻撃は「西田博士の認識論を評す」（1927年）や『学術維新』（1941年）に見られるが、そこで蓑田は「マルキシズムに対して現在に至るまで遂に一度も厳密なる学術的批判を示さなかったことの責任が〔西田には〕厳粛に問われるべき」と述べている（『蓑田胸喜全集』第4巻、151頁）。西田は1938年7月11日の書簡で次のように述べている。「^{ママ}蓑田胸喜といふ男は極右の連中と結合して大学のものなどをやつつけようといふ所謂ファッショの有名な男です この頃私などを攻撃の目的として居る様です」（新22,153:2782）。岩波茂雄宛ての書簡（1940年4月8日付け）で記しているように、まさに「この頃の時世はねらはるれば何をやられるか分つたものにあらず……（特に例の蓑田なども私を巨魁としてねらひ居る事故）」（新22,313:3176）といった事情であつたのである。

⁴ 前期におけるディルタイとの関わりについては、藤田正勝「ディルタイと西田幾多郎」（『理想』第681号）を参照。

⁵ Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S.98. 邦訳95頁。

⁶ なお「表現」概念は、「行為」や「弁証法」とともに、広義における「京都学派」の共通概念であつた。たとえば、和辻哲郎の『人間の学としての倫理学』（1934年）、田辺『ヘーゲル哲学と弁証法』（1932年）、三木『歴史哲学』（1932年）などで用いられている。ここにも「京都学派」ないし1930年代以降の日本哲学が、「無」だけではなく「行為」の観点から捉える必要がある所以がある（第1章補節「京都学派」という概念の誕生）。とりわけ和辻の『人間の学としての倫理学』は、その扉に「西田幾多郎先生にささぐ」と書かれてあるように、西田の『一般者の自覚的体系』や『無の自覚的限定』と、「表現」概念をめぐって相互影響があつたように思われる。戸坂も論文「日本倫理学と人間学——和辻倫理学の社会的意義を分析する」（1934年）において、「現にその〔和辻〕倫理学も、多分に西田哲学の援用と利用」（TJ2,304）があると述べている（ただし、戸坂は西田から和辻への一方向的影響を見ている）。たとえば和辻は「道具はもとより、身振り、言葉、動作、作品、社会的制度」などの一切の「物」は、「実践的な間柄における主体的な存在の表現」（『和辻哲郎全集』第9巻、144頁）として「外に出た我々自身」（W9,143 強調・原文）であり、「電車は「交通」の道具として間柄を表現し、商品もまたそれぞれの社会関係を示している。山でさえもとたとえば〔京都の〕東山は「名勝」「保護林」等々として社会的存在を表現する」（同上、166頁）と述べてい

る。

⁷ Leibniz, *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld. 1686-1690*, S.112. 邦訳 286 頁。

⁸ 下村寅太郎によれば、こうした「表現」の性格を踏まえて「西田博士も晩年に至って、自分の哲学もモノドロジーだ、しかし「創造的モノドロジー」だ、これまでヘーゲルの哲学に最も近いと思っていたが、いまではライプニッツに最も近いと思う、と語っていた」ようである（『下村寅太郎著作集』第7巻、323頁）。

⁹ 「彼」という論点については、杉本耕一『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ』98頁を参照。

¹⁰ それゆえ、杉本耕一は、西田の「歴史」を主題とした『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ』において、「本書では、「歴史」という語を、第一義的には、現実の世界において、生きるということの根本に関わる矛盾に撞着して労苦せざるをえない人間存在の固有のあり方を示す語として理解する」（2頁）と述べている。

¹¹ Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte*, S.17. 邦訳 37 頁。

¹² Meinecke, „Geschichte und Gegenwart“ In: *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, S.22. 邦訳 16 頁。

¹³ キルケゴール『哲学的断片』139-141 頁。

¹⁴ 大橋良介は「私と汝」に基づく歴史的認識を次のように説明している。「伝統の現在において、われわれはそれと気づかないままに、死者と対話し、死者の物語を伝統において「聞く」（大橋良介『聞くこととしての歴史——歴史の感性とその構造』14頁）。死者は伝統として「無名のままに現在的」（117頁）であり、その死者との対話において形成される現在の倫理は、まだ存在しない未来の他者、「未だ生まれていない子孫」（14頁）への責任を含んでいる。

¹⁵ マルクスの引用は新 MEGA 版から行う。 *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin, Dietz Verlag, 1975-1993 und Berlin, Akademie Verlag, 1998ff. 新 MEGA 版は4つの部門に分かれるため、部・巻数と頁数を文中に記す。ただし、『ドイツ・イデオロギー』の巻(第I部第5巻)は現在(2016年2月)公刊されていないため、その引用は Karl Marx und Friedrich Engels,

Die deutsche Ideologie, herausgegeben von Hiromatsu Wataru, Tokyo, Kawadeshoboshinsha, 2006.より行ない、DI という略号と頁数を文中に記す。

¹⁶ この歌は、1929年5月11日の日記「夜田辺及卒業生七名来会。マルクス論起り十二時過にいたる」(17,457)に対応している。「いねがて(眠れなく)」にした「卒業生七名」には、三木清(1917年入学、1920年卒業)、戸坂潤(1920年入学、1924年卒業)といったマルクス主義に関心を寄せていく、西田(1911-1928年、京都大学在職)の直接の教え子たちが含まれていたであろう。すでに三木は1926年頃から弁証法やマルクス主義の研究を本格的にはじめ、「人間学のマルクスの形態」、「マルクス主義と唯物論」といった論文を収めた『唯物史観と現代の意識』(1928年)を刊行している。この三木のマルクスへの傾倒は直接的にも間接的にも西田に影響を与えた。三木は1929年に西田、田辺、河上肇がそこに参加することになる「経済学批判会」(石川興二「西田哲学と経済学」(下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録』132頁)を設立し、西田にマルクスをめぐって影響を与えていくこととなる戸坂や梯といった後輩に強い感化を及ぼすことになる。こうした雰囲気の中、戸坂潤は「京都学派の哲学」(1932年)や「「無の論理」は論理であるか——西田幾多郎博士著『無の自覚的限定』について」(1934年)で、西田を呵責なく批判することとなったのである。「京都学派の哲学」を読んだ後の戸坂宛の書簡で(1932年10月4日付け)、「マルキストは *einseitig* [一面的]で徹底しない所があると思ふ 併しマルキストといふものは十分に理解しその取るべき所は何処までも取りたいとおもふ あゝいふ批評はどうか遠慮なくどしどしやつてもらひたい」(新 21,121:1676)と述べているところに、西田のマルクス主義に対する基本的な態度が見られるであろう。

¹⁷ エンゲルスは20代半ばからマルクスと親密に交わり、『ドイツ・イデオロギー』などに見られるように協力して理論を確立したと言える仲にある。経済的にマルクスを支援し、マルクスの死後、マルクスの著者の再刊に必ず序文を書いた。とりわけ1883年のマルクスの死後、その継承者となったドイツ社会民主党などの理論家たちによって「マルクス主義」の書物として読まれていたのは、そうした後期エンゲルスの諸著作であった。新『マルクス・エンゲルス全集』(本稿におけるマルクスの引用元)の編集に日本からの代表として携わっている平子友長によれば、「マルクスとエンゲルスの思想の同一性を前提にして、マルクス主義哲学の典拠としてエンゲルスの哲学的著作を引用する慣行は、レーニンをはじめとするソ連邦共産党および第三インターナショナルの理論家たちにも継承された」(平子友長「昭和思想史にお

けるマルクス問題——『ドイツ・イデオロギー』と三木清」、『日本の哲学』第 11 号、93 頁)。

¹⁸ 初版の「序文」では次のような仕方です。「自然史的過程」という言葉が用いられている。「私の立場は、経済的な社会構成の発展を、自然史的過程として把握するものであって、どのような立場よりも、諸個人を社会的諸関係に責任あるものとするものの少ないものである。個人は、主観的にはどんなに諸関係を超越していると考えていても、社会的にはその被造物なのである」(II, 8, 55)。「自然史的過程」については、内田義彦『資本論の世界』が啓蒙的である。

¹⁹ 『資本論』からの引用は、(おそらくはマルクス存命中の第 2 版から引用するのが慣例だと思われるが) 筆者が所有しているという便宜のため、1883 年の第 3 版、第 II 部第 8 巻から行なう。

²⁰ 井上克人は『西田幾多郎と明治の精神』において、こうした思想は朱熹などの「宋儒学的伝統」に淵源するものだとしている(51 頁など)。また、この「東洋の自然」に関して言えば、相良亨は「日本人の形而上にかかわる思惟の根底には、「おのずから」という理解があったように思われる」(相良亨『日本人の心』第 8 章「おのずから」177 頁)と、日本人の思想の根底には氏が「おのずから形而上学」(同上、198 頁)というものがあつたと述べ、その具体例として、本居宣長や山鹿素行、親鸞に加えて、西田の『善の研究』を挙げている(相良亨「「自然」という言葉をめぐる考え方について——「自然」形而上学と倫理」98 頁以下)。その特徴は、「宇宙の運動と個人内面の運動を一つのものとして捉える点」、および「天地の自然に随順することにおいて、或は一体化することにおいて、人の自然に生きること」(同上 107 頁)に「当為」を見る点にある。すなわち「おのずから形而上学」では、個人の「みずから」は天地の「おのずから」であるという存在論が展開され、そうした自然に対して過剰な一面をもつ人間にとって、天地の自然に復帰することが倫理学ともなる。西田の「歴史的自然」の思想も、そうした「おのずから形而上学」の系譜と捉えられるかもしれないが、それはあくまでマルクス哲学と結合することによって、より現実的なものとなっている。なお、第 4 章で考察する後期西田の実践哲学も、存在と当為を一体に考える点において、「おのずから形而上学」に適合的である。

²¹ 次のように言われている。「消費は直接にまた生産でもあるが、それは自然界において諸元素や化学的諸成分の消費が植物の生産であるのと同じである。たとえば消費の一形態である食物の摂取によって、人間が自身の肉体を生産することは明らかである」(II, 1, 27-28)。「だ

が社会では、生産者と生産物の関連は、生産物が完成するとすぐ、外的なものとなるのであって、生産物の主体への復帰は、生産者の他の諸個人に対する関連に左右される。主体は、生産物を直接手に入れるのではない。また主体が社会で生産する場合、生産物を直接占有することが彼の目的なのでもない。生産者と生産物との間には、分配が介入し、それが社会的諸法則を通して、生産物の世界における生産者の分け前を規定するのであり、それによって、生産と消費の間に介入するのである」(II, 1, 31 強調・原文)。すなわち「われわれが到達した結果は、生産、分配、交換、消費が同一だということではなく、それらが一個の総体の全肢節を、一つの統一の内部での区別をなしていることである」(II, 1, 35)。

²² アーレントは、「観想的生(vita contemplativa)」に対比される「活動的生(vita activa)」を、生産と消費の統一としての「労働(labor, Arbeit)」、形をもった物を世界に残す「制作(work, Herstellen)」、人間相互間の「実践(action, Praxis)」に三分したが(Arendt, *The Human Condition*, p.7-17. 邦訳 19-32 頁)、西田の「行為」概念は、この三要素を区別しながらも含んでいるのである。

²³ 西田と田辺の「種」概念の差異を論じたものとして、藤田正勝「西田哲学と田辺哲学」(『思想』第 1099 号)、小林敏明「ロゴスとアンチ・ロゴス」(『思想』第 1053 号)を主に参照。

²⁴ 梯明秀『全自然史的過程の思想』167 頁。梯は三木と戸坂の後輩で、二人と同じく旧制第一高等学校と西田在職時の京大を卒業した。ただし社会学を専攻していたため、哲学科の教授であった西田とは師弟関係というよりも砕けた間柄であったようである。この著作で、梯は天体、生物、人間を一貫して「全自然史的過程」として捉えるという壮大な仕事を構想している。

²⁵ たとえば務台は「歴史と実存」(1963 年)において、西田哲学を「現実の歴史にたいする受けとめや、主体の負わされるかわりにふれようとしない点で非政治的なもの」(『務台理作著作集』第 5 巻、331 頁)と批判し、そこから新たな「第三ヒューマニズム」という思想の形成を試みて行く(『現代のヒューマニズム』1961 年)。また柳田は、西田もそれに「序」(13,223)を書いた『実践哲学としての西田哲学』(1939 年)の著者であり、1940 年代頃に西田と多くの書簡を交換している人物である。戦後「西田哲学の超克」と題された論文で「この哲学〔西田哲学〕のみによって現実の階級的社会の諸問題が解決され得ないことはわたし自身にも明らかなことであった」(『柳田謙十郎著作集』第 2 巻、502 頁)と述べている。

²⁶ その試みに、意外と思われるだろうが、近年公刊された柄谷行人の『世界史の構造』(2010年)が手がかりとなるのではないと思われる。この書で柄谷は「生産様式」からではなく「交換様式」から世界史を捉え直そうしている。「交換様式」とは、贈与・返礼というネーションに支配的な交換様式 A、略奪・再分配という国家に支配的な交換様式 B、貨幣と商品の交換という資本主義社会において支配的な交換様式 C に分けられる（これらはヘーゲル『法哲学』の家族・国家・市民社会の原理を展開したものと言う）。これらは、西田的に言えば「表現」形態の三様式であると捉えられないだろうか。柄谷は、マルクスが国家やネーションの能動的主体性を無視したことを批判し、新たな交換様式 D に基づいた世界を理念として措定するのだが、西田の「歴史的制作的客観的人間主義」もこうした発想とそう遠くないところにあるように思われる。

²⁷ この点は柄谷行人『世界史の構造』、序説「交換様式論」、5「人間と自然の「交換」」を参照。

²⁸ たとえば西田は『哲学論文集第五』(1944年)の論文「知識の客観性について(新たな知識論の基盤)」(1943年)では、ミクロレベルの物質にあつては速度と位置を同時に測定することが不可能であるという量子力学の不確定性原理にふれて、自然科学認識における認識者の介入が不可避であること、その認識の必要条件となる実験は人間の技術的發展に依存していることに興味深く論じている。西田の科学哲学については、野家啓一「科学哲学者としての西田幾多郎」(野家啓一・林永強編『日本哲学の多様性——21世紀の新たな対話をめざして』、98-99頁)を参照。

²⁹ 梯は「経済学研究の出発点にある哲学的課題——四四年『手稿』におけるマルクス自身の思弁哲学についての分析的吟味として」という論文の第3節「西田哲学の主体的な無の立場と労働人間の論理構造」において次のように報告している。「専門研究家および一般の読者にもたいして、参考のために、ここに注記しておきたいと思うことは、西田博士自身が、戦前において、マルクス哲学にたいして積極的に同感をしめし、そしてマルクスの、ついでレーニンの若干の文献を読破した一時期があった、ということについてである。それは、昭和一〇年にわたしの執筆した「人間労働の資本主義的自己疎外」の抜刷を博士に進呈したときであった。博士は、これを機縁として、マルクスの四四年の『手稿』を初めて入手して読んだことを、わたしは知っている」(『梯明秀経済哲学著作集』第5巻、63頁)。また次のようにも記している。「わたしが「人間労働の資本主義的自己疎外」を書いた直後であったと思うが、

わたしは、夜おそくまで博士と論争した。旬日後に簡単に「先日のテーマの文献を教えてください」と書いた手紙を頂いたので、わたしは早速、『経・哲手稿』のうち「疎外された労働」の収められてある改造社版『マル・エン全集』二十七巻を玄関先に置いて帰ったのち、月余にして尋ねたときは、すでに原文で読んでおられた」（梯明秀『戦後精神の探究——告白の書』167頁）。

³⁰ 小林敏明『＜主体＞のゆくえ——昭和近代思想史への一視角』第6章「戦後主体性論争」に詳しい。

³¹ 廣松渉『マルクス主義の地平』299-300頁、強調・原文。檜垣立哉は、「事的世界観」や「関係の一次性」に見られる「廣松の哲学は、西田幾多郎や和辻哲郎と類似している部分が相当程度あり、ある場面では意図的にそう描かれているのではないかとすらおもえるのである」（檜垣立哉『日本哲学原論序説——拡散する京都学派』、第6章「日本哲学史のなかの廣松渉」149頁）と述べている。また小林敏明『廣松渉——近代の超克』も、西田と廣松の思考の近さを論じている(21・31頁)。ただし、檜垣も言うように、廣松には西田のような自己の垂直的な位相、西田が無限の生命というような「無意識」をめぐる考察が欠けており、この点が本質的な両者の本質的な差異であろう（前掲書、161頁）。

³² 中村雄二郎は「疎外や物象化の問題を十分に視野のうちに収めることができず、西田の社会論はあいまいで抽象的なものになってしまった」（中村雄二郎『西田幾多郎 I』145頁）と述べている。

³³ 中村雄二郎、前掲書、同上。

³⁴ この課題を、中村雄二郎は西田の宗教性に関わる「深層の知」と「制度論的現実」をどのように結びつけるかという形で表現している。すなわち「宗教論を含みそれと密接な関係を持つ、さまざまな深層の知の領域において、西田幾多郎の思索が見るべき成果を上げたとすれば、その成果を再発見して生かしながら、リアルな制度的現実のなかで醒めた眼を持ち続けるにはどうしたらいいかということである」（中村雄二郎『西田幾多郎 II』240頁）。

第4章 実践と宗教——自己矛盾的存在としての罪をめぐって

西田哲学は実践・倫理の問題を扱うことはできない。そのような批判は、それぞれの論点の違いこそあれ、田辺元（第1章第3節「発出論への批判——田辺元「西田先生の教を仰ぐ」」、本章補節2「田辺元「種の論理」との差異」参照）、戸坂潤（第1章補節「京都学派」という概念の誕生」参照）、三木清（第3章第3節「歴史哲学」参照）などの同時代の哲学者から、近年の研究に至るまで数多く行なわれている¹⁾。たとえば田辺は「種の論理の意味を明にす」（1939年）で次のように言う。「行為的直観と云ふも、その所謂行為的とは単に芸術的直接的なる文化創造を意味するに止まり、その基底たる国家更新の政治的实践に触れるものではない。それは畢竟非実践的な現状諦念以外の何ものでもない」（T6,472）。

この非実践性の根拠は、概ねどの論者においても、西田哲学の宗教的性格に求められる。たとえば戸坂は「京都学派の哲学」（1932年）で次のように述べていた。「[西田哲学の] こういう没实践的・個人主義的・な哲学を刺激している最後の背景は、無論、その特色ある著しい宗教的意識である。……人々は知っている、行とか愛とかを振り回す宗教的意識が一般に、事実上如何に非実践的で個人主義的であり得るかを、又結果に於て如何に逃避的で利己的でもあり得るかを」（TJ3,174 強調・原文）。

これらの批判にも応えるかたちで、西田が「実践哲学」を主題としたのが『哲学論文集第四』（1941年）であった。「実践」の問題はその他の著作でも断片的に論じられているが、『哲学論文集第一』の「序」（1935年）で「私は実践の理論を立するにも、先づ真に具体的な行為とか実在とかいふものは如何なるものかを徹底的に明にせねばならぬと思ふのである」（8,4）と述べるように、それまでの西田は行為的世界の論理の構築に没頭し、実践哲学をまとまった仕方で主題化することはなかった。しかし『哲学論文集第三』の論文「絶対矛盾的自己同一」（1939年）において、「私は一応私の根本的思想を明にした」（10,3）と自負するに至った。そして、その「根本的思想を基として、主として実践哲学の問題を論じたもの」（同上）が『哲学論文集第四』なのである。

この書は四つの論文からなる論文集であり、第一論文「実践哲学序論」（1940年）、第二論文「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」（1940年）が原理的考察であり、

それに芸術論である第三論文「歴史的形成作用としての芸術的創作」(1941 年)、国家論である第四論文「国家理由の問題」が続いている。西田は第二論文を書き終わった頃に柳田謙十郎に宛てて(1941 年 1 月 3 日付け)、「私はかういふ立場から新しい倫理学を構成したいとおもひます」(新 22,376:3349)と記している。西田の視野には「新しい倫理学」の構築が入っていたのである。

この著作の執筆は、意外なことに実践や倫理の考察には縁のない哲学と見られがちなキルケゴール²の著作である『死に至る病』(1848 年)から喚起されたものであった。『死に至る病』は、すでに『無の自覚的限定』の論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」で「絶対に非合理的なる事実そのもの」(6,150)をめぐる文脈で言及されていたのだが(第 1 章第 4 節「事実(タートザッヘ)」参照)、『哲学論文集第四』では自身の哲学の発展をもとに「実践哲学」の基礎をなすものとして読み直されることになる。第一論文が書かれる前に書かれた久松真一宛ての書簡では次のように述べている(1940 年 2 月 9 日付け)。

「キルケゴールの *Krankheit zum Tode* 「死に至る病」といふものよんで見ました 無論^[ママ]は 全くキリスト教の信仰ですが宗教心の分析といふものは誠に深酷のものとおもひます 之を材料として少し実践哲学の根柢を書いて見たいと思ひ居ります」(新 22,295:3134)。このように『哲学論文集第四』は、キルケゴールの「宗教心の分析」を材料として「実践哲学の根柢」を論じようとしたもののなのである。

この「実践哲学の根柢」は「自己矛盾」的な自己のあり方に求められる。その「序」で次のように言う。

20

「我々の自己は、全体的一と個物的多との絶対矛盾的自己同一的に、自己自身を形成する世界の個物として、生れ働き死に行くのである。創造的世界の創造的要素と云ふことができる。故に我々の自己はその根柢に於て自己矛盾的存在である。我々の自己の底に深く究明するものは、斯く考へざるを得ない。キルケゴールは我々の自己は自己自身に関係する関係であると共に、絶対他者によつて措定せられた関係であると云ふ。実践哲学はかゝる立場に基礎付けられねばならない。然るに従来の倫理学は抽象的な意識的自己の立場から出立する。かゝる立場からしては、理性的と云つても、何処までも主観主義を脱することはできない。」(10,4 強調・太田)

30 従来の実践哲学・倫理学は「抽象的な意識的自己」に基づく「主観主義」であるため不十

分である。実践哲学は、キルケゴールの『死に至る病』の言葉で言えば「自己自身に関係する関係であると共に、絶対他者によつて措定せられた関係」として、西田の言葉で言えば「絶対矛盾的自己同一的に、自己自身を形成する世界の個物」、「創造的世界の創造的要素」として自己を捉え、それに基づいて考えられなければならない。それは自己を世界において多くの他なるものを媒介としながらも唯一の個として成立する「自己矛盾的存在」、すなわち行為的自己として捉えることである。

西田はこの「自己矛盾的存在」を「自己成立の根本的事実」と言い換え、それを根本的に「宗教的」性格を帯びるものとして捉えている。第一論文「実践哲学序論」で次のように言う。

10

「人は私のかゝる〔絶対矛盾的自己同一という〕出立点を哲学の根柢を宗教に置くものと考え。併しそれは大なる誤である。かゝることを云ふのは、唯対象論理の立場に捉はれて、深く自己の根柢に反省することのできない為である。それ〔絶対矛盾的自己同一的自己の自覚〕は宗教的事実でもあらう。併し元来宗教と云ふものは、唯情意の要求による構想と云ふのではなく、真に自己成立の根本的事実〔の自覚〕なるが故に宗教であるのである。然らざれば民衆の阿片と云はれても致方ない。科学と云ふのも、パラドックス的な自己事実の上に立てられるものでなければならない。」
(10,47)

20

マルクスが『ヘーゲル法哲学批判序論』(1844 年)で言うように、「宗教」は「現実の悲惨」を前にして漏らされる「追いつめられた生き物の溜め息」であり、それゆえに現実から遊離した幻想(超常現象や神意)を紡ぐ「民衆の阿片」(I,2,171)である。宗教がそうした一面をもつことを西田は決して否定しない。しかし、そうした「情意の構想」によって成立する宗教とは異なった、より正確に言えば、それをも成立させるとともに別の方向にも向かいうる、根源的なレベルでの「自己成立の根本的事実」の自覚としての「宗教」がある。西田は自身の哲学は前者の意味での宗教に基づくことを「大なる誤」としながら、後者の「自己成立の根本的事実」の自覚に自らの哲学も、また「科学」も基づくという。だから、マルクス哲学と西田の宗教性は十分調和可能である。「宗教」とはこの「根本的事実から出立して何処までも事実が事実自身となる立場」であり、

30

「哲学も此処から出立するのであるが、事実が事実自身を反省する立場」(10,121)であ

るという。

しかし、科学さえもそこに基づくとされる「自己矛盾（パラドックス）」的な「自己成立の根本的事実」の自覚がなぜ「宗教」と言われなければならないのだろうか。その自覚が宗教的事実となる「自己成立の根本的事実」とは何なのだろうか。西田の最初の著作『善の研究』の最後の第4編は「宗教」であり最後の完成論文は「場所的論理と宗教的世界観」（1946年 以下「晩年の宗教論」とも表記）であったように、西田哲学は初期から晩年に至るまで「宗教」と密接な関係をもったものであったが、その宗教哲学は実践哲学とどのように関わっているのだろうか。

10 あらかじめ本章の筋道を示しておけば、その自覚が「宗教」となる「自己成立の根本的事実」とは「自己矛盾的存在」としての「罪」である、というのが西田の回答である。この「罪」概念を軸に、本章は『哲学論文集第四』を主な手がかりとして、西田の実践哲学、およびその関わりにおいて宗教哲学の内容と意義を考えてみたい。

1 絶対他者への関係

西田は「実践哲学序論」の「一」で、キルケゴールの『死に至る病』にふれて次のように述べている。

20 「キルケゴールの『死に至る病』は、その根柢となつて居る考がキリスト教的であり、論じ方はパトス的ではあるが、我々の自己の深い内省的分析として、極めて深酷に徹底的と云はざるを得ない。何処までも我々の自己を突詰めたものである。由来、哲学には此の如き自己といふものの深い内省を欠いて居る。」（10,7）

「キルケゴールはパトス的と云つても、従来の哲学と云ふものは、我々の自己と云ふものを、此まで突き込んで考へてゐない。故に従来の哲学に於ては真に意志と云ふものが考へられてゐないと云つてよい。従つて真に行爲といふものが考へられてゐない。」（10,21-22）

30 西田によれば、従来の哲学は「自己」の本質を真に捉えていないのであり、それは「意志」、したがって「行為」の本質を真に捉えていないということである。キリスト教の神学的刻印が強すぎ、論じ方はあまりに「パトス的」であり論理的ではないという難点はあ

るが、キルケゴールは従来の哲学の中ではもっとも自己の本質を捉えている。「キルケゴールの自己についての深刻な内省的分析の如きも、我々の自己の成立についての根本的事実を明かにしたものと云はなければならない」(10,120)のである。こうした評価から「実践哲学序論」の「一」はすべて『死に至る病』の抄訳と他のキルケゴールの著作の紹介に当てられており、こうした扱いは西田の論文の中では珍しいものである。

キルケゴールは『死に至る病』の有名な冒頭で次のように言う。

10 「自己とは何であるか。自己とは自己自身に関係する所の関係である。即ち関係と云ふことに、関係が自己自身に関係すると云ふことが含まれて居るのである。故に自己とは単なる関係ではない、自己自身に関係する関係である。

自己自身に関係する関係即ち自己は、自己によつて措定したものか、又は他によつて措定せられたものか、いずれかでなければならない。

自己自身に関係する関係が他によつて措定せられたものであるならば、それは自己自身への関係であると共に、更に全関係を措定した第三者への関係に於て立つのである。」(KT10/10,7-8³)

20 キルケゴール曰く、自己とは「自己自身に関係する関係」であるとともに、他者との関わりにおいて存在するもの（「他によつて措定せられたもの」）である。すなわち自己とは他者との関係を含みながら自身に還帰的に関わる関係である。キルケゴールはこの自己関係を単なる自己関係ではなく「全関係を措定した第三者への関係」であると言う。上の引用の「他」はいわゆる他者であるが、「第三者」は「他」と同じではない。

30 では「第三者」とは何か。西田はこのテーゼを解釈して、「我々の自己といふのは、絶対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〔絶対無〕に対する関係に於ての個物である。キルケゴールの語を以て云へば、自己自身に関係する関係であると共に第三者への関係に於てと云ふことである」(10,45)と述べている。ここで西田はキルケゴールの「第三者」を自身の「絶対矛盾的自己同一（絶対無）」と捉えている（この著作で西田は「絶対矛盾的自己同一」を世界や自己の存在論的形式を記す概念とともに、「絶対無」を指す概念としても用いている）。そして、キルケゴールの「第三者に関する関係」という「自己」の理解を、自身の「絶対矛盾的自己同一〔絶対無〕に対する関係に於ての個物」という「自己」の理解と重ねて理解している。

まず、西田はキルケゴールの「自己自身に関係する関係」を、われわれの意識が多様な表象を統一すること、自己自身に「時間的」に関わることとして考える。西田は自らの過去や未来をも「汝」と見なし、その「非連続の連続」として自己を考えていた。これは「一の多として時間的」(10,23)、あるいは「直線的限定」と表現される。この意味で自己は「自由」である。それとともに、自己は単に閉鎖的な自己関係であるだけでなく、「非連続の連続」として、常に「世界」において「汝」や「彼」に相對することによって自己である。これは「個物的多として全体的一を否定する方向に〔ある〕空間的形式」(10,24)と言われ、その限定は「円環的限定」とも言われる。それを通して、自己は世界の「一般的限定」から「必然」的に制約される。このように自己（世界における個物）は、「時間的限定・直線的限定」の「自由」と「空間的限定・円環的限定」の「必然性」という両側面の統一としてある（「直線的限定」と「円環的限定」については、第2章第2節「直線的限定（弁証法的発展）と円環的限定（瞬間）」第3章第2節「表現的世界」参照。『無の自覚的限定』では「直線的限定」は弁証法的発展であり「円環的限定」が瞬間として自由であるに対して、ここでは前者が自由で、後者がさまざまな個物と対するという意味で必然的である。このように概念の意味は微妙に変化しているが、思想内容の骨格は変わっていない）。

この必然と自由の統一としての自己の、多様な他との関係の底に自覚される意識の野が「絶対無（永遠の今）」であったが、後期では「絶対無」は「弁証法的一般者」、「絶対矛盾的自己同一」、この著作ではこれらに加えて「絶対他者」(10,23)とも呼ばれ、キルケゴールの「第三者」に重ねられている。西田はこれを「実践哲学序論」では、「我々の自己の意識的自覚の底」、「之〔意識的自覚〕を越え之を成立せしめるもの」(10,121)と説明している。この「絶対無」において、われわれの自己や事物は「個物」として自覚される。「絶対無（キルケゴールの「第三者」）」と「個物・於てあるもの（キルケゴールの「自己」や「他」）」は、その階層において異なるのである。

すなわち「絶対他者」への関係にある自己とは、われわれが他なるものを媒介とする自己還帰的存在として矛盾的であること（世界において作られたものとして自らの根拠をもたないとともに、自律的な存在者として自らの根拠となる可能性をもつ存在者であること）を意味している。そうした「無」を根拠とした自己は、未決定な潜在的なるものの発展として「創造」的である（「創造」に関しては、第2章第3節「瞬間と事実」、第3章第2節「表現的世界——後期」参照）。「我々の自己は此世界から生れ、此世界から作られたもの

でありながら、此世界を作り行くものである。かゝる関係に於てのみ創造作用と云ふものが考へられるのである。故に真の創造者は絶対の無でなければならない、無にして自己自身を形成するものでなければならない」(10,27)。

『死に至る病』は第1編「死に至る病とは絶望のことである」と第2編「絶望は罪である」という二つの編から構成されているが、第2編では、第1編において「第三者」と言われていたものは「神」と言い換えられている。そして、キルケゴールは『死に至る病』の姉妹編である『キリスト教の修練』⁴(1850年)の第2部「我に躓かざる者は幸いなり」において、そこにいる大工の子(イエス)がこの世界を超越した神であるという「神と一人の人間との統一」⁵(いわゆる受肉)の「逆説(パラドックス)」を論じている。

- 10 西田はこれについて次のように言う。「キルケゴールがキリスト教的信仰の特徴として掲げる「汝の側に立つものが神である」といふ神人のパラドックスも、単にキリスト教的信仰の特徴ではなくして、実は絶対矛盾的自己同一として歴史的世界成立の根本的事実でなければならない」(10,121)。西田によれば、受肉という神話は、遠い昔に生きたイエスという一人のことでなく、その都度の一瞬一瞬の「個物(人間)」が「絶対無(神)」を根底として働いているという「歴史的世界成立の根本的事実」のアレゴリーである。

- しかし、これだけでは、キルケゴールの思想への言及は、西田哲学の本質的理解にどうしても必要と言うわけでもない。西田の「行為」の哲学の本質的理解に資する『死に至る病』の思想は、その自己の本質にある「罪」の概念であると言える。キルケゴールの「死に至る病」とは「絶望」のことであり、「絶望」は特定の自覚の仕方において「罪」として引き受けられる。西田はそうしたキルケゴールの理論を大きく評価しながら、自己の本質に「罪」ということを考えている。「実践哲学序論」の「一」の末尾で、西田は次のような強い主張を行なっている。

「罪は自己自身の存在そのものに於て考へられるのである。而して真に罪と云ふものが考へられぬ所に、真に自己と云ふものはない。」(10,22 強調・太田)

- この「真に罪と云ふものが考へられぬ所に、真に自己と云ふものはない」という言葉には、「自己自身の存在そのものに於て考へられる」、「罪」が自覚されないところに「自己」は真に自覚されていないという実存的レベルの意味と、そうした意味での「罪」という事象が考えられていない場合「自己」という事象も徹底的に考えられていないという哲学的理

論的レベルの意味の両方が含まれていると考えられる。また晩年の宗教論でも次のように述べている。

「[キリスト教が] 人間の根柢に墮罪を考へると云ふことは、極めて深い宗教的人生観と云はざるを得ない。既に云つた如く、それは実に我々人間の生命の根本的事実を云い表したものでなければならない。……浄土真宗に於ても、人間の根本を罪惡に置く。罪惡深重煩惱熾盛の衆生と云ふ。」(11,410-411)

10 しかし、「我々人間の生命の根本的事実」と言われる「罪」という宗教的な言葉が、特定の宗教的世界観から離れて、どのように哲学的に理解されるかという点は、晩年の宗教論では明瞭ではない。西田の「罪」の理解の手がかりは、『哲学論文集第四』のキルケゴール解釈に求められなければならない。従来の研究では、この「罪」の意味が哲学的に明らかにされていない。しかし、以下で詳述するように、この「罪」という事象は西田の実践哲学と宗教哲学の関係の理解において、もっとも重要な位置を占めるのであり、それを抜きには、西田の実践も宗教も本質的に理解することはできないのである。

2 罪（絶望）——キルケゴール『死に至る病』

キルケゴールは『死に至る病』において、極限において「罪」と自覚されることになる「絶望」を次のように規定している。

20

「人間が自己即ち自己自身に関係する関係であるのは、人間は無限と有限、時間と永遠、自由と必然の綜合であるが故である。絶望と云ふのは、自己が自己自身への関係に於ての不調和 (das Mißverhältnis in dem Verhältnis des Selbst zu sich selbst——直訳すれば、自身への自己関係における誤った関係) である。併し綜合それ自身が不調和なのではない。唯その可能性にあるのである。」(KT12/10,10 強調・太田)

30 キルケゴールもまた、西田と同じように、自己は必然（有限・時間）と自由（無限・永遠）の綜合であると言う。人間は、この二つの対立する側面の綜合であるため、その存在構造そのものの内に（本質的に）、「自己自身への関係に於ての不調和」の可能性をもつ。キルケゴールはこの「不調和」を「絶望」と呼ぶ。つまり、ここで「絶望」とは、時たま人が

陥る憂鬱で希望のない状態でなく、ふつうの意味で絶望していない人々にも見出されうるものとして、人間の構造そのものに存する分裂、不和と言うべきものなのである。そうした観点からすれば「絶望が顕になるや否や、その人は始から絶望してゐたのだと云ふことが顕になるのである」(KT21/10,12)。この病においてもっとも恐るべきものは、それが多くの場合隠されていることだと言う。

この「絶望」には大きく二通りの形態がある。一つは自身の自由の側面にのみ関わり、自己の生きる地盤や制約といった必然性から離れる「無限性の絶望」であり、二つ目は世間の尺度に身売りするだけで自律性のない無精神性や宿命論者のような「有限性の絶望」である。前者はいわゆるエゴイズムとして具体化される他愛の欠如態と考えられる。後者は、逆に自律性の低い状態、直接的な意味で自愛の欠如態として他者への強すぎる精神的な依存だと考えられるが、それはあくまで隠れた仕方での前者である。『無の自覚的限定』において西田は、キルケゴールの『愛の業』に言及しながら、「私と汝」を根底とした自己のあり方を自愛と他愛の弁証法として捉えていたが(第2章第4節「多様な「私と汝」参照)、そこから言えば、「絶望」とは自愛と他愛の弁証法の不調和であるとも言える。

また「絶望」はそれが意識されているか否かが重要であり、「意識の度は云はば絶望の幕の指数である。意識が益せば益す程、絶望の度は強くなるのである」(KT39/10,14)。その意識の上昇に応じて、二つの絶望の形態は三つの段階に具体化される。第一に絶望して自己自身を意識していない「非本来的絶望」(これは「有限性の絶望」と「無限性の絶望」をともに含む)、第二に絶望して自己自身であろうと欲しない「弱さの絶望」(「有限性の絶望」)、第三に絶望して自己自身であろうと欲する「強さの絶望」(「無限性の絶望」)である。

第一の「非本来的絶望」において、自己は名誉の毀損や失恋など外的な何ものかの喪失を通じて自己に絶望する。例として、キルケゴールは帝王になれなかった野望家、失恋した少女を挙げている。一歩進んだ第二の「弱さの絶望」の段階では、自己は外的なものを通じてではなく、直接に自己自身に絶望する。この段階においては、自己は他との関係に開かれながらも自身に収斂し閉じこもる。この自己への閉鎖的關係は、単に世間から離れ孤独を好むということだけではない。その絶望の外面性を多くの人は隠す。たとえば人は、内部の絶望的喧騒を打ち消すために酒色のうちに、あるいは気晴らしとなる大事業に忘却を求める(KT61/一)。われわれはこのタイプの絶望をよく目にするであろう。しかし、この「弱さの絶望」も、つぶさに見るならば、隠れた仕方での第三の絶望の形態「強さの

絶望」である。これは「強情 **Trotz**」(KT66/10,15) とも「悪魔的なもの(Dämonischen)」(KT66/-) とも言われる。この悪魔的な強情においては、人は自身の「自己自身への関係に於ての不調和」としての絶望をはっきり自覚しつつも、その不調和によりいっそう自発的に向かって行く。端的な生の嫌悪であると思われる。このタイプの絶望をわれわれは目にすることは稀だが、それと「弱さの絶望」は本質的に異なるものではない。その自覚が先鋭化されただけである。

10 このように「絶望」は、それがどの程度意識されていたかに応じて段階を変えるものであるが、それは絶望が「意志」に関わっていることを意味する。「絶望」という「不調和」は、それぞれの個々人の「意志」がどのように自身に関わるかによって、さまざまな仕方でありうるのである。そうした考えから、キルケゴールは『死に至る病』の第 2 編において、「罪は無知である⁶」というソクラテスの定義を検討している。ソクラテスによれば、正しいことを行為しない人は正しいことを真に知ってはいない。しかし、知っていることとそれを行為することのあいだには、なお開きがあり、正しいことを知りながら不正をなすなどということは、ありふれた卑近な事実である。その意味で、罪は認識ではなく「意志」にあり、この「意志」の程度において段階を変えるのである。

キルケゴールは、その意識の段階に応じて強度を上げていく「絶望」は「人間的なもの」がその尺度であるが、それがまさに「神の前に」あるとき、「絶望」は情状酌量ならぬ情状加重となり、それが「罪」と呼ばれると言う。

20 「人が神の前に（或は神の観念を有しながら）絶望して自己自身であらうと欲しないこと、又自己自身であらうと欲することが、罪である。故にそれは弱さの絶望又は強情の度の強まったものである。」(KT72/10,16)

ここで「神の前に（或は神の観念を有しながら）」という言葉が何を意味するのかが問題となるが、この「神」は第 1 編の冒頭で「第三者」と呼ばれていたものであるため、通念とは異なって、何か対象的な存在者としての神を前にすることを意味しているわけではない。この「神の前に（或は神の観念を有しながら）」とは、より具体的に言えば、自身に調和的に関わること（これが「神の観念」というメタファーの内容であるように思われる）を意識しそれを求めながら、自己自身の「不調和（絶望）」のあり方が端的に自覚され問題となっていることを示しているように思われる。つまり単なる「絶望」の自覚と

30

「罪」が異なるのは、そこに自身との調和的自己関係という理念（神の観念）が明確に意識されているかどうかである。その理念は具体的な他者からの助言や要求において気づかされるのが、ほとんどであろう。

まとめると、キルケゴールの「罪」とは、「殺人とか窃盗とか姦淫とか」（KT76/10,16）ではなく、自己の調和を求めながら、それに向かうことのできない自己存在そのものの「不調和（絶望）」が端的に自覚された段階における「生活の全体」（*ibid.*/10,17）、およびその「不調和」に固執する「我意（Eigenwilligkeit）」（*ibid.*/同上）である。「我意」といえば、通常の場合「無限性の絶望」だけがもっぱら考えられるが、キルケゴールの理論ではそれだけに尽きるものではなく、自律性の希薄な「有限性の絶望」までもそれに含まれることが注意されるべきである。端的に言って、絶望とは自己自身の関係における不調和であり、その先鋭的自覚が罪の意識である。

キルケゴールによれば、こうした「罪」の反対は「徳」ではなく「信仰」であり⁷、それは次のように表現される。すなわち「信仰とは、自己が自己自身であり自己自身であろうとする際に、神の内に明察的に(durchsichtig)基礎を置いて、自己自身と関わること」（KT77/—）である、と。キルケゴールはこの「神の内に明察的に基礎を置く」ということを「自己自身となる」と表現し、「自己自身となると云ふことは具体的となることである」（KT26/10,13）と述べている。つまりキルケゴールによれば、「信仰」とは、単に不可思議で全知全能なる神という存在者への対象的信仰という通念に反して、自己が「不調和」ではなく、自己の根底（神・第三者）に明察的に関わって生きることである。それは単に中間を選ぶということ（通俗化された「中庸」ないし「中道」）ではなく、「自己を無限化することによって自己自身を〔自身から〕解放すると共に、自己を有限化することによって自己自身へ還帰せしめる」（KT27/10,13）という有限と無限の総合、あるいはそれへの要求である。つまりキルケゴールにおいて信仰者は、「無限化」において絶望的我意から遠ざかり解放されるとともに、「有限化」において必然的に作られた自己に還帰することで、自身の過去を引き受け自らの可能性に関わり現在を生きる者、およびそれを願う者であると言えるだろう。

3 自己矛盾的存在としての罪

西田は論文「実践哲学序論」において、このキルケゴールの「罪」の思想を受け次のように述べている。

「自己は実にその根柢に於てパラドックス的な存在である。作られて作るものとして逆作用型として成立するものでありながら、自己自身として何処までも目的的作用型である。第三者によつて措定せられたものでありながら、何処までも自己自身に関係する関係である（絶望して自己自身であらうとする）。何処までも作られたものでありながら何処までも作らうとする。成立せない所に成立せうとする。……我々の自己はその自己矛盾に自己存在を有つのである。知的自己であるかぎり、我々は尚眞の自己ではない。云はば神によつて造られたものでありながら、自己が神にならうとする所に意志的自己があるのである。故にキルケゴールは、人間が神の前に絶望して自己自身であらうとせないこと、又は自己自身であらうとすることが罪であると云ふ。人間の存在そのものが罪である（原罪のドグマ）。」（10,50 強調・太田）

まず西田の記述に沿って「罪」の内容を整理し、その後に西田自身の説明を越えて、もう一步ふみこんで考えてみたい。

西田によれば、人間は「自由」と「必然性」の統一として、「自己矛盾に自己存在を有つ」ものである。西田はこのあり方を、上の引用の箇所では「逆作用型」、別の箇所では「無作用的作用型」（10,64）と呼び、その中にある「自由」の側面を「目的的作用型」と呼んでいる。このように自己が「目的的作用型」を含む「逆作用型（無作用的作用型）」としてあることが、キルケゴールの語で言えば自己が神の前にあることであり、西田の語で言えば自己（個物）が絶対無に「於てある」ことである。

しかし、「逆作用型」の自己は、自らの内に「目的的作用型」という側面をもつことによって、自らの「逆作用型」を忘却して単に独立的に作ろうとする、「成立せないところに成立せうとする」。それゆえ、上の引用の「神にならうとする」、「意志的自己」とは、特別な人の強大な支配欲を指すものではなく、自己矛盾的自己が絶対無（神）において成立し自己（個物）自身に根柢をもたない「逆作用型」であるにもかかわらず、不調和な仕方自己原因的に自身に関わることを、その意味で絶対者（神）を僭するという自己の存在論的構造のことを指している。

要するに「罪」とは、キルケゴールと同様に「有限性の絶望」および「無限性の絶望」として、自愛と他愛の弁証法の不調和である（ちなみに西田はキルケゴールのように「絶望」と「罪」を明確に区別せず、同義として用いている）。すなわち西田は、キルケゴー

ルに共鳴し（微妙な差異もあるが、ここではそれを本質的なものとしては捉えない⁸⁾、「罪」を、単に過失によって生じる罪ではなく、一般に生が成立している以上、そこに不可避免的に孕まれることになる存在論的な「自己矛盾」の不調和として理解している。この意味では、われわれは皆、ふつうの意味で無罪であり良心の疚しさがなくとも、絶対に受動的に「罪」であることになる。だから言うまでもないが、この「罪」の思想はキルケゴールというキリスト教哲学者を介して考えられたものだが、性愛をはじめとした直接的な身体的欲望の過多を直ちに示すものではないし⁹⁾、とくに宗教的な表象を必要ともしない。

10 西田は後期において「表現」の思想をめぐってライプニッツのモナドロジーを評価していたが（第3章第2節「表現的世界——後期」参照）、この「罪（絶望）」の思想から、ライプニッツに対しては「モナドは単に表象的たるに過ぎない。モナドは絶望せない」（10,25）と述べている。また、この「罪」の思想が明確に提示される前ではあるが、『哲学論文集第三』の論文「絶対矛盾的自己同一」では、人類学者のマリノフスキーにふれながら「罪」は「個人」を成立させる自覚の構造が人間にそなわる限り、単に「団体的」と考えられる傾向のある「原始社会」においてもすでに存在すると述べている（9,182）。

西田自身の叙述だけでは、この「罪」の思想はきわめて思弁的である。この思想だけで、さまざまな経験を「罪」とそうでないものに腑分けするのは困難である。ただ確実に言えるのは、ふつうの宗教者が否定したがるような単なる我性や自我ではなくて、より高次の我性が問題とされているということである。だから個の働きを否定した「有限性の絶望」
20 も「罪」であり、抽象的な自我が否定されているのではない。この点から見れば、西田哲学は「極悪の世界」を宗教的に問題としてはいるが宗教的自覚に至らない「意識的自己」の問題を軽視しているという西谷啓治の批判も¹⁰⁾、はじめから「悪」（ここでは「罪」と同義として理解する）と「意識的自己」を区別する点において問題であるように思われる。つまり西田の言う「罪」とは西谷の言う「意識的自己」、すなわち通常の自己一般に言えることなのである。

この「罪」の内容をもう一步ふみこんで考える前に、なお西田の記述に従って考えておく。

まず指摘しておきたいのは、この「罪」という言葉はそれほど西田のテキストに多くは用いられないのだが、そうは言っても、この思想は西田哲学の核心に位置すると考えられる
30 ということである。というのは、この「自己矛盾」の不調和の自覚としての「罪」の意

識は、西田が哲学および宗教の起源として見る「悲哀」にも含まれていると考えられるからである。晩年の宗教論の有名な文章を引いておく。「我々が、我々の自己の根柢に、深き自己矛盾を意識した時、我々が自己の自己矛盾的存在たることを自覚した時、我々の自己の存在そのものが問題となるのである。人生の悲哀、その自己矛盾と云ふことは、古来言旧された常套語である。併し多くの人は深く此の事実を見詰めて居ない。何処までも此の事実を見詰めて行く時、我々に宗教の問題と云ふものが起つて来なければならないのである（哲学の問題と云ふものも実は此处から起るのである）」(11,393-394 類似のテーゼは 6,116 にもある)。従来の研究では、この「悲哀」は西田の哲学観・宗教観、人生観をめぐって単に素朴に、伝記的に論及されているが、哲学的には「自己矛盾」から理解されなければならない。単に西田の「悲哀」にふれて西田哲学の「深さ」を称揚することなど、哲学的には何の意味もないし有害ですらあるように思える。問題は今日のわれわれがこの「自己矛盾」の不調和としての「罪」ないし「悲哀」をどう捉え返すかである。

なるほど、この「罪」に類する思想は、『善の研究』などの「直観期」においても論じられており、この著作（あるいは「行為期」）に特徴的な思想ではないと思われるかもしれない。たとえば『善の研究』と同時期に書かれた「愚禿親鸞」（1911 年）では、自身の罪惡への眼差しを反映した親鸞の自称である「愚禿」の二字を「宗教其者の本質」（1,407）であると記しているし、『一般者の自覚的体系』の論文「叡知的世界」（1929 年）においても、「自己自身の矛盾」と言われる「深い罪の意識」（5,176）が論じられている。

しかし、『善の研究』の「悪」や「罪」は、自己の統一力を発展させ人格を陶冶する「精神的向上を妨ぐること」（1,194）として、卑近に言えば、現実と理想の葛藤の末に生理的欲望に負けることとして理解されているにすぎない。同じように論文「叡知的世界」の「罪の意識」の内容も、「善のイデア」という「理想を求める」（5,172）求道的自己と、その「イデアを否定し、無に向ふの意志」としての「悪なる意志」（5,174）をもつ現実的自己との葛藤の意識という「深い自己矛盾」（同上）にすぎない。こうした事象は、『無の自覚的限定』の論文「自由意志」（1932 年）や晩年の宗教論においては、道德法則を知りながらもそれに背くことを意味するカントの「根本悪¹¹」という概念との関わりで論じられている。しかし根本悪は、西田自身の存在論の「罪」の一例として位置づけることはできても、本質的なものとは言えることはできない。根本悪は、理想（道德法則）と現実（傾向性）の二元論から出発する思想であるに対して、西田の罪は、そうした二元論を成

り立たしめる自己の関係性から出発する思想であるからである。

『哲学論文集第四』の「罪」は、そのような単なる理想と現実の葛藤の意識ではない。より正確に言えば、「罪」（自己矛盾的不調和）が、その意味を含むとしても、より根底的な意味、すなわち他なるものを媒介とする行為的自己の「自己矛盾」を前提としてはじめてそうである。

このことの具体的理解の試みに、まず夏目漱石の『こゝろ』（1914年）を例として取り上げたい。この頃の西田が好んで読み論文で言及した文学作品を手がかりとするならばドストエフスキー¹²が適当だろうが、以下の『こゝろ』の文章のほうが西田の言う「罪」の本質をよく描写しているように思われるのである。ちなみに西田は『こゝろ』を論文でふ
10 れることはないが、「実践哲学序論」が書き始められる、ちょうど1年前の日記には（1939年3月1日付け）「夏目の「こゝろ」をよむ」（17,591）とある。『こゝろ』の終わり頃、「先生」は「私」に宛てた手紙で旧友Kの死因を推測して次のように語っている。

「私はKの死因をくり返しくり返し考えたのです。その当座は……Kはまさしく失恋のために死んだものとすぐきめてしまったのです。しかしだんだんおちついた気分
で、同じ現象に向かってみると、そうたやすくは解決がつかないように思われてきま
20 した。現実と理想の衝突、——それでもまだ不十分でした。私はしまいにはKが私の
ようにたった一人で寂しくってしかたがなくなった結果、急に処決したのではなかろ
うかと疑いだしました。そうしてまたぞっとしたのです。私もKの歩いた道を、K
と同じようにたどっているのだという予感が、おりおり風のように私の胸を横ぎりは
じめたからです。……私はただ人間の罪というものを深く感じたのです。その感じが
私をKの墓へ毎月行かせます。その感じが私に妻の母の看護をさせます。そうして
その感じが妻に優しくしてやれと私に命じます。私はその感じのために、知らない路
端の人から鞭たれたいとまで思ったこともあります。こうした階段をだんだん経過し
てゆくうちに、人に鞭たれるよりも、自分で自分を鞭つべきだという気になります。
自分で自分鞭つよりも、自分で自分を殺すべきだという考えが起こります。私はしか
たがないから、死んだ気で生きていこうと決心しました。¹³」（強調・太田）

少し引用が長くなったが、単なる「理想と現実の衝突」ではなく（これは直観期の「自
30 己矛盾」である）、自殺にまで追い込む、他なるものと関わる人間の自己関係性における

異和、あるいは、それから生じる根源的な孤独としての「人間の罪」が、「行為期」の西田が論じようとした「罪」の先鋭化された自覚の描写の一つであるように思われるのである。そして、その意識が他者（K、妻の母、妻）に対する行為をかりたて命じる（次節で論じるように「良心」の「呼声」や「命令」が西田の実践哲学では大きな意味をもつ）。こうした「罪」は、自己の「自己矛盾」的あり方の不調和として、いわゆる道徳的な事象というよりも、木村敏が西田哲学を援用して考察したように¹⁴、精神病理の諸形態に親和的であるように思われる。

10 ただし、この「罪」は、もちろん精神疾患に限られたものではなく、やはり倫理的な問題に関わるものだろう。というより、倫理と精神疾患は自己自身の関係性の問題として実は同根源だと言えるのかもしれない。われわれは、この歴史的世界において、「自然」の過酷さと闘いながらそれから恩恵を得、現実の他者としての多くの「汝」、また商品の購買を通じて見知らぬ国の多くの「彼」と関わりながら、唯一の個として「自己矛盾」的に存在する。西田は論文「私と汝」において、「自己自身の底に蔵する絶対の他と考へられるものが絶対の汝といふ意義を有するが故に、我々は自己の底に無限の責任を感じ、自己の存在そのものが罪惡と考へられなければならない」（6,420）と述べていたが、この「汝」に対する「無限の責任」は、後期の歴史的な自然の存在論から考えられた『哲学論文集第四』においては、「自然」や「彼」に対しても考えられていると言えるのではないだろうか。多くの他なるものへの「無限の責任」。これは自己の応答可能性(responsibility の原義)を越えるという意味で、きわめて過剰な思想である。

20 ここで、デリダが『死を与える』（1999 年）で、西田も好む『創世記』22 章のアブラハムのイサク奉獻物語¹⁵を、一人の他者の要求への応答に不可避免的に伴う別の他者の見殺しのアレゴリーとして捉えていたことが思い起こされる。デリダは「すべての他者はまったき他者である」（*Tout autre est tout autre*）と述べ「神」と生身の「他者」を「まったき他者」とあるという点において同一視し、次のように言う。

30 「他者との関係、他者の視線や要求や愛や命令や呼声の関係に入るや否や、私は次のことを知る。それに答えることができるのは、倫理を犠牲にすることによって、すなわちすべての他者たちに対しても同じやり方で同じ瞬間に答えるという責務を私に課す者を犠牲することによってである、ということ。……夜も昼も、あらゆる瞬間に、世界のすべてのモリヤ山で、私はそうしつつある。……私はおそらく義務を果たして

いるのだろう。だが他のすべての責務をおのおのの瞬間に裏切り、犠牲にしている。私が知らない、あるいは私が知っている他の他者たち、飢えや病のために死ぬ無数の「同類」たちを犠牲にしている（同類たちよりさらに他者である動物たちについては言うまでもない）。¹⁶⁾

私が特定の他者への責任を果たすことができるのは、ほかの他者への責任を犠牲にすることによってである。アブラハムが神の要求に応えイサクに死を与え、その死を神に与えようとしたのは、こうした日常茶飯事のアレゴリーではないかと言うわけである。われわれ一人一人がアブラハムのように、「世界のすべてのモリヤ山で」、特定の他者（神）に応えるために、別の他者（イサク）を犠牲にしている。またデリダは、資本主義社会の構造上、無数の人々が飢えや病のために死んでいくことを放置しているばかりか、その要因を作り出していることを指摘している。つまり先進諸国のわれわれの行為は、第三世界の「彼」の生活に、さらには「自然」に、「動物」に間接的に、それらから恩恵を受けながら負荷を与える。不可避免的にわれわれは「罪」である。歴史的世界における「自己矛盾」の不調和が「罪」であるという西田の論理を具体的に展開すれば、どうしても、デリダがここで描写しているような思想に行き着くのではないか。それは、素朴とさえ言えるが、かといって否定もできない思想である。以下では、もう一度西田の叙述に即して、この「罪」に基づく実践哲学を見てみる。

20 4 実践哲学

西田は、キルケゴールに共感しながら形成された「罪」を本質的に孕む「絶対矛盾的自己同一」という自己存在論をもとに「実践哲学」を論じている。ただしキルケゴールはその実践哲学の「論理（ロゴス）」が明瞭ではなく、自らの哲学はそれを説明しうると自負していた。「実践哲学序論」を書き始める前、柳田謙十郎宛ての書簡にて言う（1940年2月19日付け）。「私は今度またキルケゴールといふものに深い体験があるのを感じました あの人〔の〕 *ethisch*〔倫理的〕といふのは所謂〔カントの〕実践理性的なものと異なつて私の考の如き意味に於て *dialektisch*〔弁証法的〕なものと思ひます 唯あの人云ふのはパトスでそのロゴスが明にせられていない」（新 22,298: 3143）。

まず西田は「罪」に対比させて、あるべき当為としての「真の自己」を考えている¹⁷⁾。そのことが明瞭に見てとられるのは第四論文「国家理由の問題」の次の箇所である。

「真に働くものとは、……単に〔カントの実践理性的に〕法に従ふとか、〔根本悪的に〕背くとか云ふのではなく、自己自身から法を作る、自己自身が神となると云ふことでなければならない。そこに真の罪悪と云ふものがあるのである。真の自由意志とは、かゝる意味に於て真に罪を犯す意志でなければならない。然らざれば、真の自由意志ではない。故に我々の自己が何処までも自己の中から自己を限定するものとして、真の個物となると云ふことは、如何に絶対的と云つても意識的世界の自己限定と云ふことでなく、絶対矛盾的自己同一として、作られたものから作るものへと、自己自身を創造して行く世界の、自己創造の起点となると云ふことでなければならない、歴史的
10 世界の自己創造の力点となると云ふことでなければならない。」(10,288-289)

「真に罪を犯す意志」とは、目的的作用的に「自己自身から法を作る、自己自身が神となる」こととして自己矛盾的我意である。これに対して、「真の個物となる」とは、「単に他との関係を越えた、無限定な個物」(10,289)となることではなく、「歴史的世界の自己創造の力点となる」ことである。ここで「創造」とは、「機械的に作るとか、又は目的的に構成するとか云ふこと」でなく、「その一步一步が全世界を表現すると共に、之を越えて行くこと」(同上)、すなわち個物が、複数の個物(汝、彼)との関わりにおいて「世界」を「表現」しながら、それを越えて、それに新たな力を与えることである。それが具体的にどのようなことかは、後にもう一度考える。

20 ここから、西田の実践哲学にとって、「罪」の思想は決定的に重要であると言える。西田哲学の根本的特徴として、存在論的事実と当為の区別が曖昧であることが挙げられる。たとえば「逆作用型」は自己の普遍的な存在論的事実であるが、それと同時に「当為と云ふことは、何処までも目的的作用型である自己が、その立場から成立するのではなく、却つて逆作用型的に成立すると云ふことである」(10,49)と言うように、当為を示す概念としても用いられている。また、「創造」や(後述のように)「理性」という言葉にもそうした両義性がある。その両義性は、自己自身の不調和としての罪という思想を導入することで、円滑に理解することができる。つまり、自己は常に「逆作用型」として存在するが、その内に「目的的作用型」という動きをもつことによって、その「逆作用型」の内部に不調和を引き起こす。そのため、多くの場合不調和な逆作用型である自己にとって、調和的
30 に(真に)逆作用型となることが「当為」ともなるのである。

従来の研究では、西田の禅仏教との関係がやや強調されすぎたこともあって、当為的な「真の自己」に対する非真理としての自己は、単に「対象的自己」として捉えられ、それに対応して「真の自己」が単に消極的に理解された無我の境地のようなものとして想定されることが時にあるように思われる。しかし、そうした理解は西田解釈として決定的に間違いであると言わなければならない。西田は単に自己を対象化すること一般を否定しているわけではないし、そもそも、そうしたことは現実に不可能であり、できても醗酵状態にすぎないだろう。図式的に言えば、西田哲学において、倫理的・宗教的に否定されるべき自己は「対象的自己」でなく自己の「自己矛盾」に不調和的に関わる「罪」であり、「真の自己」は自己の消滅ではなく「自己矛盾」に明察的に（キルケゴール）関わることであり、
 10 とも言える。そうしたことが「無我」の真の意味として解釈されているだろう（次節で論じるように、それが「平常底」という概念が示すものである）。

このような自己の理解をもとに形成される自らの実践哲学を、西田はカントの実践哲学への批判を通じて説明している。周知の通り、カントは人間を感性的かつ理性的存在者として捉え、道徳的法則に従って自律的に行為することを求める。定言命令の根本方式「それが普遍的法則となることを君が同時に欲することが出来る格律に従ってのみ行為せよ」¹⁸にあるように、カントにおいて道徳法則は普遍化可能性を基準にして考えられる。そうした法則に従うのが「自律」であり「自由」である。これに対して、西田は「若し我々の自己の本質が理性にあり、之に従ふ所に、真の自己があり、自由があると云ふならば、自己を一般化することではなからうか。一般的な自己と云ふものはない」(10,62)と、
 20 普遍化可能な道徳法則に従うことに実践の立場を見出すカント的立場は、個人や個々の状況（すなわち個物）を軽視したものであり、自己を一般化することになってしまうと批判している。カントの形式主義への批判の典型的な一例と言えるだろう。

こうしたカントに対して、西田は「理性」を「逆作用」的に「真の個物」となることとして考える。「我々の自己が目的的作用型の尖端に於て、之を越えて逆作用型的に働く」と云ふことは、理性的と云ふことでなければならない」(10,61)。自己が真に「逆作用型」となることは、単に世界から目を背けることなく、世界を真に表現する個となることである。論文「国家理由の問題」では次のように言う。

「理性と云ふことは、……我々の自己が自己表現的になると共に、世界の自己表現の一
 30 観点となることである、唯一なる一観点となることである。……かゝる意味に於て、

我々の自己は個物的であればある程、自己が自己であればある程、理性的でなければならない。」(10,285)

西田の「理性」に理論理性と実践理性の区別はなく、その「理性」とは、自己の自己表現が、他の個物と互いを表現しあうことを通じて「世界」を表現していること、すなわち「世界の自己表現の一観点」であるという存在論的事実であり、不調和な表現関係にとっては明察的にそう「なること」が当為である。このような「理性」の考え方からすれば、どこまでも「一般的（普遍的）」なカント的理性に対して、「逆作用型」としての「個」なればなるほど「理性」的となる。それは「一般」を捨てて単に「個物」となることではない。すなわち、個を徹底することは、通念に反して、世界から目を背け内に閉じることではない。むしろ他なるものと互いの否定性を踏まえて協同しながらも、自発性を徹底し世界に働きかけることである。そうした意味で世界を「理性」化することは、個性を抹消する一般化ではなく、単独の個が独立しながら結びつくことで、一つの公共性を形づくることだと考えられる。『哲学論文集第五』の論文「自覚について（前論文の基礎づけ）」（1943 年）でも、自らの理性をカントの理性と対比させて次のように説明している。「我々は事たることを脱して即ち一般的自己となることによつて、当為的となるのではなく、何処までも個物的事となることによつて、当為的となるのである。カント哲学の立場とは逆の立場である」(10,495)。

なお、こうした世界における「個物」の「理性」的な行為は、「物となつて考へ物となつて行ふ」(10,157-158&10,160)、「物となつて見、物となつて働く」(10,427)という言葉で表現される。「考へ」、「見」は「行為的直観」における直接知としての「直観」、「行ふ」は「行為」に対応していることは見やすいだろう。ただし、ここでの「物」は、物象化された制度や商品を含む意味での「物」というよりは（第 3 章第 6 節「行為的直観と疎外・物象化」参照）、それが「事となつて見、事となつて行ふ」(10,90)とも言われることからわかるように、完全な観念化をどこまでも拒む質料的な「事実」を意味しているように思われる（第 1 章参照）。そうした「事実」に即して考え世界に働きかける労働・制作（ポイエシス）が「物となつて考へ、物となつて行ふ」という一見、古風で東洋的な宗教性に固有なもののように思われる言葉が意味しているところである。

このように西田は、カントの定言命令の第一方式である「普遍性」をめぐる命題に対しては批判的であったが、「君自身の人格ならびにすべての他人の人格における人間性を、

いかなるときも同時に目的として用い、決して単に手段として用いないように行為せよ¹⁹」という定言命令の第二方式である「目的の王国」に対しては、自身の「絶対矛盾的自己同一」の思想をもとに強く共感している。「他人を人格として取扱ふことによつて自己自身が人格となると云ふカント倫理学の根本思想も、矛盾的自己同一的な「目的の王国」の自己表現として、我々の個物的自己に対する命令の性質を有つたものでなければならない」(10,73-74)。ただし、西田において「目的」となる「個物」は、カントのように理性的存在者である人間のみならず、他性をもって立ち現れる過去や未来、さらに自然も含まれるだろう。それは、一般に生がありえている以上、自己の同一性の内に避けがたく孕まれている「汝」および「彼」なのである。ここでは、義務に基づいた普遍的な道徳法則の適用ではなくて、多くの他なるものとの関わりにおいて個物であるという「自己矛盾」的あり方から倫理が問題となっている。

このように西田は、「逆作用型」として世界を映す「真の個物」、「個物的事」となることを形式的な当為として論理化するが、そうした当為がその都度の個別的状況に具体化されて自覚されるのは、自己の根底から聞かれる「良心」的な「呼声」を通じてである。すなわち、現実の生活の多くの場合、単にそれ自身で立つ「無限性の絶望」として、あるいは必然的な関係性に埋没する「有限性の絶望」として、不調和な自己矛盾的存在であるが、人はそうした「罪」の状態の自己に対して、自己の根底から「真の個物」へと向かい世界に働きかけることを呼び求める声を聞く。「我々の意志は法則を理解し之に従ふと云ふこと、即ち所謂理性に動かされると云ふことによつて意志であるのではなく、世界の矛盾的自己同一の底からの呼声に従ふとか命令に従ふとか云ふことでなければならない。それは我々の自己に生死を問ふものでなければならない。道徳的当為の法則は論理を媒介として考へられた法則ではなくして、直接に我々の自己そのものに対しての呼声でなければならない」(10,54-55)。

西田によれば、道徳法則は、カントのように理性的な普遍化可能性において導出される「論理を媒介として考へられた法則」ではなく、個々の具体的状況に即して「直接に」、「生死を問ふ」仕方で聞こえる「呼声」から抽象されたものにすぎないのである。筆者はここで、さきほどの『こゝろ』の「私はただ人間の罪というものを深く感じたのです。その感じが私を K の墓へ毎月行かせます。その感じが私に妻の母の看護をさせます。そうしてその感じが妻に優しくしてやれと私に命じます」という言葉を思い起こす。

この「呼声」を通じて対峙される現実の世界は「絶対表現」と呼ばれる。つまり現実の

世界の物象化としての社会的制度などの「物的表現」(9,34)からなる世界は、それが当為的に引き受けられる場合、「絶対表現」と呼ばれるのである。「我々の自己が個物的であればある程、世界は唯一絶対の自己表現として迫つて来るのである、即ち絶対命令として我々に迫つて来るのである」(10,56-58)。

ここで注目されるのは、この当為が聞かれる世界としての「絶対表現」は、「絶対現在の全体的自己度限定として、自己自身を限定する事実」、あるいは「絶対に運命的なもの、非合理的なるもの」(10,86 強調・太田)として説明されていることである。『無の自覚的限定』において、宗教的な色彩において論じられた「事実」を媒介とする決断的「瞬間」は(第2章第3節「瞬間と事実」参照)、ここでは「運命」を媒介とする行為として明確に実践化されている。

西田によれば、このような「絶対表現」を前にして働くことが、キルケゴールの言う「神の前に」立つ信仰の立場である。「我々は絶対無限なる客観的表現によって動く所に、真に自己の働きを自覚するのである。我々は神の前に真の自己となるのである」(10,39)。こうした「自己の生死を問ふ」運命的使命の自覚に実践の原理を見る点において、西田哲学に「特攻などと同じ合う何か²⁰⁾」を見てとることも、たしかにできるだろう。ただし本稿は単にそれを批判的に(あるいは肯定的に)見るのではなく、そうした価値判断以前に、観念的なヒューマニズムよりも普遍的な実践の論理を提起したものとして読みたい。それゆえに、好むとも好まざるとも、そうした事態とも付合するところが出てくるのである。

以上のように、西田は「自己矛盾」的自己が、良心の呼声を通じて運命的に引き受けられる世界を前に、さまざまな他(汝、彼)を調和的に表現し新たに世界を作りいくこと(創造)を当為とする。「我々は歴史的構成原理によつて与へられた唯一局面に於て、それぞれの責任を有つて居る。そこに人間の義務があるのである。故にそれは我々の永遠の生命の根源に対するものとして、知本報恩[他からの恩を知り恩に報いるという意味で「知恩報恩」の誤記だと思われる]とも云ふことでなければならない。道徳は創造の喜でなければならない」(10,64)とも言われるように、「罪」を負った自己は、多くの「汝」や「彼」、「自然」に対する「責任」を自覚し、それに応答する倫理的実践へと向かう。それは単なる道徳法則の適用や宗教的表象に基づく打算(現世・来世の幸福のために善行を積むことなど)ではないので、その「義務」は「創造の喜」となる。

こうした「創造」とは、たとえば自然環境問題を解消する「歴史的制作的人間主義」

(第3章5節「歴史的な自然——マルクスとの対話」参照)、民族主義・帝国主義や階級闘争を超えた「世界的世界形成主義」(本章補節1「宗教的実践哲学と国家論」参照)という、やや当然の理念に具体化されるものなのだろう。そこに「目的の王国」は、単なる「私と汝」という存在論的形式にとどまらず、現実の世界に実現される。どのような方策として行なうのか、より具体的なビジョンは何かという問いは西田にはない。ただ、その基盤となる存在論と当為の発生の起源が、単なる抽象的な理性ではなく、「罪」という概念を起点に説明されていると言える。

5 歴史的な自然における宗教

10 西田はこの真の自己に立つ実践行為を、キルケゴールが「罪」の反対を「徳」ではなく「信仰」であるとしたように、単に「道徳的」なものではなく、「宗教的」なものであると考えている。西田の言う「宗教」とは何なのだろうか。『哲学論文集第三』の論文「絶対的矛盾的自己同一」で言うように、「創造的世界の創造的要素として、超越的一者の機関となると云ふこと」、「そこに道徳的といふことが、即ち宗教的と云ふことであるのである」(9,219)。すなわち「創造」的な実践が「宗教」である。

しかし、それは宗教と倫理の差異を無にするものではない。西田は『哲学論文集第四』の第二論文「ポイエシスとプラクシス(実践哲学序論補説)」で、倫理においては「自己の行為の善悪が問題になる」とどまるに対して、宗教においては「自己の存在そのものが問題となる」ものであると述べ、両者を自覚の質の差異において区別している

20 (10,165)。そして、宗教と倫理の関係について次のように述べている。

「永遠の生命と云ふのは、彼岸に瞑想的生活に入ることではない。絶対者の自己射影点として何処までも歴史的・社会的に働くことでなければならない、唯一の歴史的な世界を形成し行くことでなければならない。道徳的実践の世界を離れて永遠の生命があるのではない。唯そこには立場の転換があるのである。道徳と云ふのは何処までも自我の立場たるを免れない。絶対者の自己射影点としての立場から云へば、行と云つても我はからひにて行ずるにあらざれば非行であり、善と云つても我はからひにてつくる善にもあらざれば非善であるのである[念仏は行為ではあるが主体的意志によるものでないという意味では行為ではなく、善ではあるが主体的意志によるものでないという意味では善でもない。『歎異抄』8条]。私が物となつて見、物となつて考へ、物と

30

なつて行ふと云ふ所以である。」(10,174)

自己矛盾的存在としてのわれわれは、どこまでも目的的作用型として「自我」の自力的な行為を離れることはできない。その根底には隠れた自愛の循環的構造、自己言及的なエコノミーがある。それゆえ西田はキルケゴールの「強情型の絶望」にふれて「道德家は往々かゝる絶望形に陥り易い」(10,43)と言う。道德家はなお「自我の立場」すなわち「罪」にとどまる。どのような道德者も欺瞞的であることを免れない。これに対して、「永遠の生命」たる宗教的自覚をなしたものは、倫理的自己からの「立場の転換」を介して「歴史的・社会的に働く」。西田の考えでは、宗教と倫理は単に相克的関係にあるものではなく、むしろ宗教的自覚(転換)において、倫理はより高次の仕方に取り返される。

晩年の宗教論において「如何なる宗教にも、自己の転換と云ふことがなければならない、即ち廻心と云ふことがなければならない。これがなければ、宗教ではない」(11,425)と言うように、西田の言う「宗教」の本質の一つがこの「転換」である。

この「転換」からの倫理的行為を、念仏行為が自力的な善行為ではなく「他力」によって成立することを語った『歎異抄』を引いて記しているのである。それゆえに「物となつて考へ、物となつて行ふ」という言葉は「物来つて我照らす」(10,427)と受動的な仕方でも表現される。ただし、この「自然法爾」も、一般的な意味で「自然に」、すなわち自明性をもって働くことではなく、むしろそうした自明の生を「断絶」した経験であり、それが「歴史的・自然的」の世界における実践行為として具体化されるものであることが見て取れない(第3章5節「歴史的・自然的——マルクスとの対話」)。

「転換」という他力ないし啓示を宗教理解の根本に置き、そこからの倫理を説くという論理は宗教者にとってはさほど珍しいものではなく、それが本当かどうか「転換」を経ていない筆者には経験的にはよくわからないが、ともかく以下では、その宗教経験がどのように哲学的に説明されているかを、上述の「罪」の理解を踏まえながら晩年の宗教論を手がかりとして考えてみる。

まず「自己の転換」の必要条件は、「自己の自己矛盾的存在たることを自覚」(11,393)すること、「真の懺悔」(11,407)である。しかし、この懺悔は、しかし、ふつうの意味での「道徳的善に対する自己の無力感」や何らかの過失に対する後悔といった「自力と云ふものが残されている」(同上)ものではなく、そうした不調和な自己矛盾的存在としての自己全体が「投げ出される、棄てられる」(同上)ことである。罪の自覚などというものは

それをなしたと人が主張する場合、直ちに欺瞞となるような困難なものだと思われるが、そうした欺瞞が打ち砕かれるほどに自己が問題となることを、それは指しているのだろう。

西田によれば、それを介してはじめて「自己の転換」が起こり、新たな仕方で自己が自覚される。時間論的に言えば、それは、可能性の地平からの予測に断絶を不意打ちに入れるかたちで介入する「絶対現在の瞬間的自己限定」(11,425)である(第2章第3節「瞬間と事実」参照)。もちろん、その不意打ちの断絶は簡単に起こるものではなく、長いプロセスがあるのだろうが、あくまでそれは「ふと(不図)」した瞬間になされるもののようである。この「転換」は、伝統宗教の言葉で言えば、「自力」、「自由意志」によるものでなく、あくまで「他力」、「啓示」、「恩寵」によってなされる。キルケゴールもまた、罪に
 10 ある人間は、自らの力でそれを知ることはできず、あくまで「神の啓示」によって自らの罪は知らされると述べている(KT89/10,18)。それゆえ、西田にとって「自力的宗教」という言葉は「それこそ矛盾概念」(11,411)であって「自力他力と云ふも、禅宗と云ひ、浄土真宗と云ひ、大乘仏教として、固、同じ立場に立つて居るものである」(同上)と言う。ふつうには、浄土教との対比において自力宗教と位置づけられる禅仏教の「悟り」もまた、こうした「自己自身の無の根柢を、罪惡の本源を徹見することである」(11,411)。このように禅も他力だとする考えは、西田に特有なもののように思われる。

そうした「転換」の立場において、われわれは「自己矛盾」的なあり方を脱するわけではない。自己の「自己矛盾」的なあり方はあくまで存在論的な構造であり、われわれは宗教的自覚に至ったところで「自己矛盾」である。しかし「転換」において、われわれはあくまで不調和な自己矛盾的關係から、「明察的に」(キルケゴール)自己の根底に基礎を置
 20 いた自己矛盾的關係に、他力的に至る。それゆえ「転換」は単に闇から光へという単純な事態ではない²¹。

この「転換」を成立させるはたらきを、西田は「絶対者の自己否定」(10,409)と呼ぶ。「絶対の神は自己自身の中に絶対の否定を含む神でなければならない、極惡にまで下り得る神でなければならない。惡逆無道を救ふ神にして、真に絶対の神であるのである」(11,404)。「極惡にまで下り得る神・惡逆無道を救ふ神」と言われるものは、「絶対無」から湧き上がる、自己存在そのものの罪を自覚させ新たに自己を生かす、不意打ちのような他なる働きを指していると考えられる。この他なる働きが、実体化され人格化された場合、伝統宗教において「神」とか「阿弥陀如来」とかいったものとして表象される、とい
 30 うのが西田の根本的な考えであったと言える。このように西田の宗教観は、個別的宗教に

とらわれないという意味で非宗教的であり、「民衆の阿片」としての宗教を認めないという意味で現実的である。西田が認めた神秘（不可思議）があるとすれば、罪の自覚における「転換」、この一点であると言えるだろう。

ただし、そうした「転換」の働きが説明されるや、われわれには、そうしたものを求めてしまう心性が働く。神（阿弥陀如来）の見返りを求めて、罪が自覚されようとする。このとき、直ちにわれわれは自愛の循環構造（エコノミー）に入る。他力や啓示という宗教教義（また西田の宗教哲学）を学んだものは、それを期待して、さらに救いから遠ざかるだろう。もはやそうした見返りを求めない、計算しないというときに、そうしたエコノミーを切断し、人間からの見返りも求めない神（阿弥陀如来）からの純粋な贈与としての

10 「転換」の働きが成立する。われわれにできるのは、せいぜい、そうした「転換」が人にはありうるかもしれないと開かれた態度を保持することだけだろう。

こうした「我々の自己存在の根本的な自己矛盾の事実」の自覚は「死の自覚」(11,394)とも言われるが（ここで「死」とは生物的死ではなく、固定的な自己の絶対否定のこと）、その自己の「死」がかえって真に自己があることの自覚をもたらすという逆説的な事態は、周知のように、「絶対者（絶対無）」と「相対者（個物）」の論理的関係として「逆対応的」と形容される。「我々の自己は、唯、死によつてのみ、逆対応的に神に接する」(11,396)。この「逆対応的」関わりは、『哲学論文集第四』でキルケゴールの『死に至る病』をふれながら「逆作用型」と呼んでいたあり方の極限的な自覚にほかならない²²。

この「逆対応」という概念は、こうした「罪」という事象を前提としているから、「終末論的」とも言い換えられる。一般的に「終末論」は、現世の悪の世界の破滅とそれへの最後の審判、そして人類の復活、理想社会の実現などという意味で用いられるが、西田のいう「終末論」は、そうした「対象的超越的方向に考へられたもの」(11,448)ではなく、自己の罪惡の自覚と他力的な転換としての「絶対現在の自己限定として内在的超越的方向に考へられたもの」(同上)だと言われている²³。ただ、晩年の宗教論でも「罪」という言葉は用いられるがその量は多くない。それは、「罪」という言葉が一般に西田のいう「自己矛盾」の不調和でなく、漠然とした宗教的表象の意味をもっているため、頻繁に用いることを躊躇したからであるように思われる。

また、こうした「逆対応（終末論的）」的転換から、「目的の王国」的な「私と汝」との関係という形式をもつ「真の当為」が自覚されるという。西田は「絶対者の自己否定」と言われる純粋に贈与される転換的働きを、キリスト教的に「絶対の愛」と言い換え次のよ

30

うに言う。「真の愛と云ふのは、人格と人格との、私と汝との矛盾的自己同一的關係でなければならない。絶対的当為の裏面には、絶対の愛がなければならない。然らざれば当為は法律的たるに過ぎない。キェルケゴールも『愛の業』において、キリスト教的愛を当為と云つて居る。カントの目的の王国には、その基礎に、純なる愛がなければならない」(11, 437)。

道徳法則の一般的適用や宗教的表象に基づく打算、単なる人類愛に基づいた倫理行為は、一般的（普遍的）倫理として「法律的」であり、特定の他者としての個に対する倫理ではない。そうした立場は究極的には、「人類全体を愛するようになればなるほど、この人間、つまりひとりひとりの個人に対する愛情が薄れてゆく²⁴」ことに、「人を愛するためには、相手が姿を隠してくれなけりゃだめだ、相手が顔を見せたとなん、愛は消えてしまう²⁵」ということにもなりかねないだろう（ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』）。

これに対して西田によれば、転換において、われわれは「法律的」でなく、いわば真心から誠意をもって「私と汝」というかたちで行為し、「目的の王国」を現実を実現する内的状態が形成される。ただし、そこから生れる行為は、普遍法則に従った行為ではないだろうが、また単純に真心からの行為というものでもないだろう。それでは、むしろカントが批判した「傾向性」の自愛に基づく行為へと退行してしまう。それゆえ、ここで「絶対的当為」と言われているものは、個物的状況を放棄するものでもないが、同時にその行為の普遍化可能性も放棄するものでもない。それはあくまで特異な他者たちの呼びかけに普遍的に応えるというそれ自体パラドックス的な課題を意味するのではないだろうか。そうした「絶対的当為」が真に自覚され引き受けられるのは「絶対的愛」という純粋な贈与があるときだと、西田は言っているのではないだろうか。少なくとも、西田のいう宗教経験とは、責任を無化するものでなく、むしろ一人の自由な自己が特定の他者への責任に到達することを根本的に可能にするものなのである。かといって、この際、先ほどデリダを引きながら示したように、われわれはすべての「汝」や「彼」に応答することはできないだろう。「私と汝」や「逆対応」という宗教的な観念に陶醉して西田の深さを強調しすぎることは戒めなければならない。

こうした新たな「真の自己」の立場は、周知のように「平常底」と呼ばれる。この「平常底」は単なる平静な心（平常心）ではなく、あくまで「終末論的に平常底」(11,452)である。西田はこの「平常底」を単に自己が無になるとか無差別とかいうことではなく「真

の自由意志の立場」(11,451)であると規定している。宗教的自覚といえは「自我」を否定した無私無欲の消極的な生活を想定してしまうときもあるが、西田によれば「平常底」とは「真の自由意志」の立場である。そのように言うことができるのは、自己が単なる無世界的個人として捉えられ、宗教的自覚がそうした自我を単に否定したものとして一般に表象される限りでの無我の境地として考えられているのではないからである。つまり、自己を「目的的作用型」を含んだ「逆作用型」として捉えているからこそ、我意とは異なった仕方自己自身と関わり真の個として行為するという宗教的自覚を論理的に基礎づけることができる。

10 こうした「個」の自覚を成立させる点で、西田の宗教的体験は、神秘主義的経験とは異なる。一般に神秘主義的経験は罪の自覚を必要とせず、神との合一的な「観想」ととどまり、そこに新たな個としての自覚を成立させるということはない。それゆえ西田は「絶対的否定から個が成立すると云ふ所に、私の場所的論理と神秘哲学とが逆の立場に立つのである」(11,450)と述べている。

この「平常底」に具体化される「行為的直観」は鈴木大拙の『日本的靈性』(1944年)における「靈性」の意義をもつ。

20 「私の行為的直観と云ふのは、何処までも意識的自己を越えた自己の立場から物を見ることである。我々の自己の根柢には、何処までも意識的自己を越えたものがあるのである。これは我々の自己の自覚的事実である。自己自身の自覚の事実について、深く反省する人は、何人も此に気づかなければならない。鈴木大拙は之を靈性と言う(日本的靈性)。而して精神の意志の力は、靈性に裏付けられることによって、自己を超越すると云っている。靈性的事実と云ふのは、宗教的ではあるが、神秘的なるものではない。」(11,418)

「行為的直観」は「何処までも意識的自己を越えたもの」としての「絶対無」を根底とするのであり、それを真に自覚する「自覚的事実」が「靈性」と呼ばれ、それに裏づけられて、われわれの「精神の意志の力」は「自己を超越する」。

30 この「靈性」という概念においてとりわけ注目したいのは、「靈性」が観念的なものではなく「大地²⁶」に根ざしているものだという点である。「靈性と云ふと如何にも観念的な影の薄い化け物のやうなものに考へられるかも知れぬが、これほど大地に深く根を下ろ

して居るものはない²⁷⁾。「大地」とは「田舎の義、百姓農夫の義、智慧分別に対照する義、起きるも仆れるも悉くここにおいてするの義」、「吾等の肉体そのもの²⁸⁾」であり、観念的な思慮分別を破壊する現実性の意義を担う。大拙は、観念世界の遊戯に浸っていた貴族の平安文化を批判しながら、こうした「大地」に根を下ろした「靈性」が鎌倉時代において武士や農民のなかで、浄土系思想と禅という形で覚醒したと言う。浄土系思想と禅を特別視するかどうかはともかく、ここでは、単に土着主義や美化された田舎の生活が称揚されているのではない。「靈性」があくまで観念的なものではなく、他者とともに自然に向かうポイエシス的な行為に実現されることが言われているのである。

10 西田の宗教的自覚を介した行為もまた「靈性」の意義をもつものとして、こうした「大地」に具体化される意味をもっていたと言える。なお、西田のドストエフスキー評価も、三木との対談でマルクス主義を問題としながら「ドストエフスキーなんかは物質的で精神的」(新 24,125 強調・太田)とも言うように、ドストエフスキーの小説全体から感じ取られる「罪」の意識を伴う宗教的自覚や「大地」への愛にあったように思われる(登場人物たちはしばしば「ロシアの大地」への愛を口にし、転換的経験のシーンでは「大地」に接吻するなどの様子が描かれる)。ドストエフスキーの単に「精神的」でなく「物質的」なところが評価されているのである。こうしたことから、「将来の宗教」(11,463)というものは、「自然法爾的に、我々は神なき所に真の神を見る」(11,462)ことであると西田は言うが、この「自然法爾的に」という意味は、単に親鸞の意味にとどまるものではなく、
20 「歴史的な自然」の世界において、「大地」に根ざして働くという意味があるのではないかと推察されるのである。筆者は、禅や浄土真宗そのものの解釈よりも、こうした「歴史的な自然」の「大地」に具体化される宗教を論じた点に、西田の宗教哲学の意義を見たい²⁹⁾。すなわち西田の宗教哲学の意義は、同時に実践哲学の意義なのであり、実践を離れた宗教哲学ではない。

この点が、西田とキルケゴールを分かちどころである。西田は「実践哲学序論」を書き始める前に柳田に宛てた書簡において(1940年2月12日付け)、「私にもキルケゴールはあまりキリスト教的でしつくりせない 併し禅的立場に於てあの様なものも包容せられなければならない」(新 22,296:3137)と述べている。この「禅的立場」にキルケゴールを「包容する」とは、単にキリスト教よりも禅が宗教的に優位であるとかいったつまらないことを言っているのではなく、上述の「罪」の思想を自身の「行為」の哲学から理解
30 しつつも、その究極的な真の行為を「歴史的な自然」における「大地」に根ざした「靈性」

に見るということであったと言える。

6 宗教哲学の根本的变化——神の言葉・名号・弁証法

『善の研究』においても、「自己の変換、生命の革新」(1,169)、「最深なる内生 die innerste Geburt [最内奥の誕生]」(1,177)を介して働くことを「真正の宗教」(1,169)として説いており、「自己の転換」を宗教経験の本質とする点において、西田の宗教哲学は初期から晩年に至るまで一貫したものである。しかし、「直観期」と「行為期」の宗教哲学のあいだには根本的な変化が見られる。その主要な点が上述の「自己矛盾」の不調和としての「罪」の思想なのだが、それと関連して、神秘主義な観想に対する実践行為の重視、
10 浄土仏教における「名号」の評価、そしてその「論理」である「弁証法」の強調が「行為期」における宗教哲学の特徴として挙げられる。以下、その論点を個別に整理しておく。

まず「行為期」では、宗教的自覚が神秘的観想にとどまらず実践行為に具体化されることが繰り返し説かれる。その思想における重要な点は、上述の「絶対表現」であり、それはカール・バルト³⁰の「神の言葉」(10,60)という概念に重ねられている。

そもそも「神の言葉」とは、第一に聖書そのものを、第二に「初めに ^{ことば}言があった。言は神と共にあった。言は神であった」(『ヨハネによる福音書』1・1-4)などと語られる、神からの「啓示」を意味している。たとえば西田も好んで言及するように、神はアブラハムに息子イサクを捧げることを命令し、アブラハムを動かし唆す(『創世記』22章)。バルトの神学は一般に「弁証法神学」、「神の言葉の神学」などと呼ばれるが、その特徴は、
20 宗教の本質を無限的なものに対する直接的な感情として捉え神と人間の間に連続性を見るシュライエルマッハーなどの自由主義的神学に抗して³¹、神と人間の質的差異を強調し、信仰を人間にではなく、あくまでこうした「神の言葉(啓示)」に根ざすものとして考えるところにある。「盗人が夜やって来るように、主の日は来る」(『テサロニケの信徒への手紙』5・2)と言われるように、啓示は人間の感情に根をもつものでなく、あくまで神から不意にやってくる。バルトは、この神の言葉(啓示)の経験を、キルケゴールの「瞬間」を想起させるかたちで、「不可能なるものそれ自体が可能なものとなり、死が生となり、永遠が時間となり、神が人となるという、全く新しい出来事³²」と述べ、「信仰において神の言葉が聞かれたところではどこでも自明な、際立った自覚的できっぱりとした存在と行為³³」があり、そこでは特定の「運命³⁴」を担い、特定の「課題³⁵」を果たさなければならないと言う。

西田はこうしたバルトの思想を受けて、『哲学論文集第三』の論文「人間的存在」では、「神の言葉」とは、「ギリシャに於てのロゴス」(9,34)とは異なり、「我々がそれによつて生き、それによつて死するもの」、「創造的な意義を有つたもの」(同上)だと言う。そして『哲学論文集第二』の「図式的説明」(1937年)においては言う。「我々は唯行為的自己として、否制作的自己として、神に対するのである。神は表現的に我々を動かす、神は言葉である」(8,587)。自己は観想的直観ではなく、「神の言葉」としての運命・使命を自覚した「行為的自己・制作的自己」としてのみ宗教的自覚に至る。晩年の宗教論においても次のように言われている。

- 10 「真の歴史的課題とは、それぞれの時代に於て、神の言葉といふ性質を有つたものでなければならない。猶太の昔では、それはエホバの言我にのぞ〔臨〕みて云ふ『エレミヤ書』1・2、『エゼキエル書』6・1 etc.』といふ様に超越的であつた。併し今日、それは何処までも内在的でなければならない、自己自身を形成する歴史的世界の底からの自己表現でなければならない。」(11,441-442)

この「歴史的課題を把握する」ことが「真の哲学者の任」だと言う(11,442)。従来の研究では、西田はキリスト教の実体的な人格神の考えを退けたという点が強く指摘されるが、晩年の宗教論では、このようにキリスト教の人格神の思想は、単に否定されたわけではなく、「命令」や「課題」を呼び起こす実践的性格をもつものとして、換骨奪胎されて理解されているのである³⁶。

- 20 また、この「絶対表現」という事柄に関わる思想として注目されるのは、晩年の宗教論における「名号」の解釈である。「歴史的世界の底からの自己表現」としての「神の言葉」を論じた直後、次のように述べている。

「仏教に於ても、真宗に於ての如く、仏は名号によつて表現せられる。名号不思議を信ずることによつて救はれると云ふ。絶対者即ち仏と人間との非連続の連続、即ち矛盾的自己同一的媒介は、表現による外ない、言葉による外ない。仏の絶対悲願を表すものは、名号の外にないのである。」(11,442)

- 30 まず、この引用では形式的には次のようなことが言われている。「絶対者即ち仏と人間

との非連続の連続」とは宗教的自覚のことであるが、それは単なる直接的な「連続」としての直観によってなされるのではない。仏と人間はあくまで「非連続」である（ここでは、「私と汝」を根底とした自己形成の「非連続の連続」ではなく、神と私の「非連続の連続」が問題となっている。前者については第 2 章第 5 節「非連続の連続」参照）。しかし、それにもかかわらず両者が繋がる（連続する）のは、ただ「名号」を唱えるという発話行為を介してのみである。

周知の通り、浄土教では「阿弥陀(amita:無量寿)仏に帰依する(namo:私は帰依する)」という意味をもつ「南無阿弥陀仏」を唱えることで、罪惡深重の凡夫は救われると言われる。ただし、そうした「名号（仏の名）」を唱える者にとっては、そうした「意味」の意識などなく、ただ一心に唱えられるだけである。ただ名号を唱え罪ある自己が投げ出されることによってのみ「転換」はなされる。

ただし、この名号を唱えることに先立って、あくまで仏が唱える名号というべきもの（罪惡の自覚と救いを求める自己の底から聞こえる声）、すなわち「絶対者の呼声」（11,432）が聞かれなければならない、と西田は言う。ふつう名号は唱えられるものと考えられるが、その前に聞かれるものでなければならないと言うのである。晩年の宗教論が書かれる直前、務台宛の書簡において次のように述べている(1945 年 1 月 6 日付け)。

「大拙の名号の論理 [『浄土系思想論』(1942 年)] あれはとてもよいです 浄土真宗はあれでたてられなければならぬ あれは即ち私のいふ表現するもの [神・仏] と表現せられるもの [人間・衆生] との矛盾的自己同一の立場から考へられなければならない そこが天地の根源 宗教の根源です 絶対現在の自己限定の底から仏の名号を聞くのです」(新 23,319-320:4323 強調・太田)

この書簡で言及されている鈴木大拙の『浄土系思想論』に収められた「浄土観・名号・禪」(1942 年)においても次のように述べられている。「この名号は聞かれなくてはならぬ。……この聞かれるといふ時が、一念称名の時なのである。……弥陀の名号だけあつても役に立たぬ。これが聞かれて称へられる時に、名号は本当に名号となるのである³⁷⁾。真の念仏は、「念仏の申さるるも如来の御はからひなり」(『歎異抄』11 条)と言われるように、自己矛盾的我意としての私が主体的に「称へる」ものではなく、「如来」のはからいが「聞かれ」た上ではじめて「称へられる」ものである。西田はそのことを次のように述べ

ている。「『歎異抄』11条では」唯、仏の悲願によつて仏の悲願によつて、名号不思議を信ずることによつて救はれると云ふ。それは絶対者の呼声に応ずると云ふことに他ならない」(11,432)。

- 他力という「超理性的なるもの」(11,443)は、言葉によつて表現できないとともに、単に言葉を拒むものではなく、「唯[名号という]言葉によつてのみ表現せられる」(同上)。否、それどころか、こうした真の念仏行においては、仏(絶対)は衆生(個物)を離れてどこかに主語的にあるわけではなく、「名号即ち仏であるのである」(11,443)。すなわち今・ここで聞かれ唱えられる「名号」は、シニフィアンに対応するシニフィエをもったふつうの記号的言語とは異なり、それ自身が「仏」となると言う³⁸。このように西田は、その「行為」の哲学の立場から、もっぱら言語以前の経験に出ることを主眼とする観想的な神秘的直観でなく、「名号」的表現を媒介する宗教的自覚を説く浄土仏教を評価している。

- ただし、もう一步ふみこんで考えてみたいのは、この「名号」論は、「歴史的課題」としての「神の言葉」を論じた直後に論じられ、その箇所では「神の言葉」と「名号」の事柄上の区別がなされずに論じられていることである。ここから、西田の「名号」論は、単に浄土教の「名号」を評価したことにとどまらず、「名号」を、行為的自己が現実の世界において「罪」を自覚しながらも、より善き歴史的世界と自己を作るポイエシスの実践における祈りのようなものとして象徴的に理解している、とも解釈できるのではないだろうか。もちろん西田自身はそうしたことをはっきりと述べてはいないから難しいかもしれない。しかし、そうした解釈の余地も少なからずあるように思われるし、念仏行為を教的理解にとどめるよりもずっと、そうした解釈の方が哲学的に可能性をもつと思われるのだが、どうだろうか。

ともかく、以上のように宗教的自覚における実践行為の重視、名号の評価という点が、「直観期」の宗教論に対する「行為期」の宗教哲学の根本的特徴である。この両者の共通点は、宗教が神と人間の直接(無媒介)的なつながり(連続)ではなく、運命・使命あるいは名号という「表現」を媒介としたつながり(非連続の連続)であるという点である。ここに「直観期」と「行為期」の宗教哲学における「論理」の差異がある。

- 『善の研究』では、宗教的体験は「神人合一」(1,177)と論理化される。そこでは「神」は「意識の根柢に於て自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神」(同上)と言われる意識と宇宙に通底する統一力であり、「人」は「個人的意識」(1,173)であつて、神と人は連続的に考えられている。それゆえ、「行為期」の「罪」の自覚に対応する事柄は単に

「我々の自己が相対的にして有限なることを覚知する」(1,169)という有限性の自覚にすぎない。これに対して、上述のように、「神」は自己の根底としての「場所」であり、「人」は対象化された個物であり、「行為期」においては、人は神を直接的に自覚できないものとして、神と人は「非連続的」に考えられている。つまり、そのつながり（連続）は直接的な「直観」ではなく、「神の言葉」や「名号」という「絶対表現」を媒介とする。その「論理」が『哲学論文集第四』では「神人のパラドクス」(10,121)、晩年の宗教論では「逆対応」という「弁証法」によって表現されているのである。キリスト教の枠内で言えば、「行為期」の宗教哲学は、経験を重んじる点においてはエックハルトなどの「直観期」からふれられる神秘主義的思想家に近いだろうが、論理という点ではキルケゴール、バルトらの弁証法的思想家に近いのである。

なるほど、「直観期」ではエックハルト、ベーメなどの「宗教神秘家」(1,189)をよく引用し、エックハルトの「神性 *Gottheit*」(4,157)を「真の神」として自らの「絶対無の場所」に重ね合わせていたのに対して、「実践哲学序論」では「宗教と云へば、此日常経験の立場を離れて、神秘的直観の如きものとでも考へられるかも知れぬが、かゝる宗教は無用の長物に過ぎない。宗教とは我々の日常生活の根柢たる事実でなければならない」(10,120)と述べていることから、「行為期」の宗教哲学における神秘主義の否定³⁹と日常経験・日常生活の重視こそが両者の差異であると思われるかもしれない。

しかし、その見解は正しくないように思われる。というのも、まず「直観期」の宗教哲学においても、神秘の意味を超常現象などの通俗的意味で理解するならば、神秘主義は非神秘的なものとして理解されており（ちなみに上田閑照もエックハルトを「非神秘主義」として理解している⁴⁰）、宗教的自覚ははじめから「日常経験」を深めたものとして理解されているからである。たとえば『善の研究』では、宗教経験含む「知的直観」は「神秘的能力」(1,40)や「経験的事実以外の空想」(1,40-41)ではなく、「エックハルトの云った様に神すらも失った所に真の神を見る」(1,192)と言われるように、金工が物を作るような行為に具体化されるものとして説明されている（同上　ゲーテの詩「エペソ人のディヤナは大なるかな」にふれて言われている）。

また、晩年の宗教論では次のように述べている。

「真の論理とは絶対者の自己表現の形式であるのである。故に弁証法的でなければならない。而して自己自身を証明する真の事実は、自ら弁証法的であるのである。私の

神と云ふのは、所謂神性 *Gottheit* の如きものを云ふのではない、自己自身に於て絶対の否定を含む絶対矛盾的自己同一であるのである……。」(11,405)

ここから見て取られるように、「行為期」の神秘主義批判は、「神秘主義」に対して「日常経験」を立てることではなく、あくまでそれに対して「弁証法」を立てるという「論理」に関わるものなのである。そしてその論理の内実は、宗教の歴史的・自然への具体化としての「霊性」なのである。

7 「行為」の哲学における実践哲学と宗教哲学の関係

10 以上、本章では、西田の実践哲学と宗教哲学を、『哲学論文集第四』を中心的な手がかりに論じてきた。本章の内容をまとめておく。

西田の「行為」の哲学における実践哲学と宗教哲学の根底にあるもっとも重要な論点は、行為的自己の「自己矛盾」、その不調和としての「罪」である。行為的自己は世界においてさまざまな他なるものと関わる自己関係として本質的に「自己矛盾」的であり、その内に「自己自身への関係に於ての不調和」（キルケゴール）をもつ。その意味で自己はその生が一般に成立している限り「罪」である。この罪性は、キルケゴールというキリスト教的哲学者の理論を手がかりにしているが、単に性愛をはじめとした身体的なものの拒絶を表現しているのではなく、あくまで生の自己矛盾的構造に本質的に孕まれる他なるものに対する根源的な負い目を意味しているといえることができる。この過剰な思想においては、
20 われわれは親密な他者のみならず、歴史的・自然の経済活動を通して関係する他者、自然に対しても不調和な「罪」である。論文「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論）」において「倫理的当為は何処までも我々の自己の宗教的性質に基礎付けられて居るのである」（10,165）と言うとき、その「自己の宗教的性質」とは、そうした「自己矛盾」を指す。「罪」というと生理的に受け付けられない読者も多いだろうが、ここで論じられていることは、単に否定的なことや実定宗教で問題とされるレベルのことではなく、もっと根源的で今日のわれわれにおいても通用する普遍的なことなのである。

西田の「行為」の哲学においては、そうした「自己矛盾」の不調和（罪）の自覚、およびそれを通じた現実の行為が、真の実践であり真の宗教であるということになろう。西田の実践哲学におけるもっとも基本的な当為は、自己矛盾に調和的に関わる（真に「逆作用型」となる）ことで、目の前の世界を運命として引き受けそこに使命を見出し、世界と個、
30

個と個の調和的表現関係をもたらすことである。それは、疎外された人間関係、自然との関係、国家間の関係を克服するという、それ自体はなお不明瞭な、当然とも言えるような理念である。

また、この「罪」の究極的な自覚を介して不意打ちのように他なる力によって自己が「転換」される経験が宗教経験である。この宗教経験には儀礼的な要素、いわゆる神秘的な要素は皆無である。それは、単に無媒介（直接）的に内面を観想することによって到達され個が大きな生命に飲みこまれ一つになる「神秘主義」的経験ではなく、歴史的現実の課題（神の言葉）やその実現に対する祈り（名号）という「表現」を媒介してのみ到達されるものであり、それを介して自己は新たに世界を創造していく。その行為は、観念的ものを否定する「大地」に根づき現実の「歴史的な自然」の中で活かされる「霊性」の意味をもつ。そして、この宗教的自覚の「論理」が、神秘主義的な神人合一ではなく、神と人の「逆対応的」な「弁証法」として提示されているのである。

一般に宗教という言葉で、個が何らかの全体的なより大きな力に吸収され埋没されるという事態がしばしば考えられる。そうした全体的な力は、大なる宇宙的生命と呼ばれるものであったり（たとえば地球を一つの自己調節的な生命体として理解し、そこからのディープエコロジーを説くような倫理学説）、国民国家の血族性であったりする（ナショナリズムという意味での宗教）。それは「神秘主義」的、「発出論」的な性格をもっている。しかし、西田の宗教は、そうした個を全体に融解させるものではなく、むしろそこにおいて、一般に生があり得ている以上、常に孕まれている他なるものとの表現的な関係、およびそれにおける「罪」を自覚し（より正確には自覚せしめられ）、それらとのより善き関係を取り結び、世界に対して行為することなのである。

西田哲学はその宗教的性格のゆえに実践・倫理の問題を扱うことができないと批判されてきた。それは、田辺や戸坂などの同時代の哲学者のみならず、従来の研究でもそうであった。なるほど戸坂が言うように「産業とか政治行動とかいう客観的立体性を有ったもの」に関わるものが「勝義における実践」（TJ3,179-180）であるならば、西田の実践哲学が具体的な倫理的・政治的諸問題に直接何かを寄与することはないだろう。しかし、「罪」という人間の根本的なあり方の分析に基づいて、実践・倫理と宗教を統一的に考察した西田哲学はきわめて豊かな意味をもっており、間接的には具体的な倫理的・政治的諸問題の思索にも何ほどか寄与するものであろう。ただし、それはなお抽象的であり、その可能性があるとすれば、今日のわれわれがそれを具体化することを介してのみである。

補節1 宗教的实践哲学と国家論

上述の西田の宗教的实践哲学は、第四論文「国家理由の問題」を中心に論じられ、後に「世界的世界形成主義」(12,430)と呼ばれる国家論⁴¹と当然のことながら密接に関わっている。以下では、上述の西田の宗教的实践哲学と当時の国家論との関係を簡単に見ておきたい。それによって、個人レベルでの实践哲学と国家論の論理が同型であることがわかったとともに、「表現」概念を基盤とした实践哲学の問題点も明瞭となると考えられる。

まず、西田の国家論の背景となる当時の時代に関する基本認識は、「十八世紀は個人的自覚の個人主義的時代であつた。十九世紀は国家的自覚の国家主義的時代即ち帝国主義的時代であつた。併し今日は世界的自覚の世界史的時代に入つたのである」(10,337)というものであつた。20世紀初頭におけるまで、個々の民族や国家にとって世界全体は比較的、観念的なものであつたのに対して、今や多様な国々が密接な関係に入ることによって世界がより具体的に感じ取られる「世界的自覚の世界史的時代」になった。とりわけ1940年代は、「強大なる国家と国家とが対立」し「世界は激烈なる闘争」(12,428)にあり、多くの国家が「排他的なる民族主義」をもとに「侵略主義と帝国主義」(12,404)的傾向にあつた。これは、上述の西田の实践哲学の枠組みで言えば、国家レベルにおける「罪」とも捉えられるであろう。

そうした激烈な闘争からなる歴史的世界の発展は、ゲーテの『詩と真実』(第4部第20章)から借りられた言葉で、「矛盾に於てのみ現れ、如何なる概念、如何なる言葉を以てしても捉へことはできない。それは神的でもなければ人間的でもない、悪魔的でもなければ天使的でもない、偶然に似ているが摂理的でもある」という偶然かつ必然(摂理)的な「運命」の意義を担った「デモーニッシュ」な性格をもつ(10,126)。この「デモーニッシュ」な「歴史的形成作用」を、各民族あるいは各国家が調和的に互いを「表現」的に映し合い共存するという意味で「理性化」(10,303)することが、各国家レベルにおいて当為として見なされている。他者の帝国主義的自己化ではなく、一つの共同体・国家内のレベルでは多数の個人とその全体、国家間の国際レベルでは多数の種(国家)と全世界が、すなわち「一と多」、「全と個」が互いの独立性を保ちながら表現的に調和し繋がるのが、「大なる創造」である。「哲学論文集第四補遺」(1944年 原題「国体」⁴²)において言う。

「抽象論理の立場に於ては、何処までも全と個とは相反する。そこには闘争あるの

みである。然らざれば、互に相利用するだけである。併し歴史的創造の立場に於ては、両方向が即一でなければならない。相反する両方向が一なればなる程、却つて大なる創造があると云ふことができる。かかる立場に於ては、階級闘争と云ふことも解消せられなければならない。歴史的な世界創造に於て、両者一とならなければならない。一つの工場も歴史的な世界創造の生産場であるのである。単なる物質欲の生産場であつてはならない。かかる立場に於ては、縦の階級闘争と云ふものが解消せられると共に、横の民族闘争と云ふものも解消せられなければならない。」(12,399)

10 このように西田は「歴史的な自然」の「創造」の思想から、資本主義社会の「階級闘争」と国家間の「民族闘争」を解消して、「生産」という政治経済的な事象を通じて個と全が調和的に結合することを国際社会の当為として論じている。「歴史的な制作的人間主義」の一帰結である(第3章第5節「歴史的な自然——マルクスとの対話」参照)。

また、個に対して当為的課題をもった現実の世界が「絶対表現」として立ち現れたように、「いづれの国家民族も、それぞれの歴史的な地盤に成立し、それぞれの世界史的な使命を有する」(12,428)。そして「各自が世界史的な使命を自覚して、各自が何処までも自己に即しながらも自己を越えて、一つの世界的な世界を構成する」(同上)ことがなければならない。そうした「世界史的な使命」は「絶対意志」(10,4)とも呼ばれている。この「絶対意志」が国家レベルにおける「絶対表現」である。こうした「理性化」された「デモーニッシュな歴史的な形成力」、西田が論文「国家理由の問題」を書くにあたって参照したマイネッケの『国家理由の理念』の言葉で言えば、クラトス(力)とエートス(倫理)の総合が、ランケの言葉を借りて「モラーリッシュ・エネルギー(moralische Energie)」(12,379)、あるいは「道徳的精神」(10,76)と呼ばれる。

さらに、こうした理性化された歴史的な世界の形成力は、世界の創造的要素として働く個の実践が単に道徳的なものではなく「宗教」的なものとして考えられていたように、宗教的なものとして理解されている。「民族と云ふものは、固、歴史的な形成の力であり、それが一つの世界として自己の世界性を自覚するとき、そこに内在即超越、超越即内在として宗教的である。宗教と云ふのは、固、個人的意識の事ではない。……私が宗教的と云ふのは、右の如き歴史的な生命的な形成作用を云ふのである」(12,401)。こうした「宗教的」な「歴史的な形成作用」は理性的「国家」において実現される。「故に私は民族的な社会が自己自身に於て世界の自己表現を宿す時、即ち理性的となる時国家となると云ふのである。此

の如きもののみが国家である。かゝる意味に於て国家は宗教的である。その成立の根柢に於て宗教的なる、歴史的世界の自己形成の方式が国家的であるのである」(11,463)。

このように上述の個人レベルの実践哲学を踏まえた上で国家論を見ると、個人レベルと国家レベルの実践哲学の論理は、「罪」の自覚による歴史的世界の「理性化」、そこにおける「絶対表現・絶対意志」への直面、その「宗教」性などという点において同型であるといえることができる。

- こうした「宗教」的な「歴史的形成作用」は、当時の「国体」の中心である「皇室」の宗教性に自らの立場から意味を与え、排他的な皇国思想の方向転換を意図する「意味の争奪戦」⁴³⁾(上田閑照)に結合する。西田は論文「国家理由の問題」において、「皇室」⁴⁴⁾を「宗教的なるもの」(10,334)とし、「哲学論文集第四補遺」では、「皇道の霸道化」、「帝国主義化」(12,341)を批判しながら、「私は、我国の国体の精華としてその唯一性は、歴史的世界形成的として、その宗教性、神聖性にあると思ふ」(12,416)と述べている。ここでの「宗教性、神秘性」は、皇室を中心とした当時の国体の神秘化を意図するものでは決してなく、あくまで「歴史的世界形成的」という点に力点があるのである。「詔に現人神としての神の言葉〔西田の「絶対表現」という概念と重ねられている〕を聞くと云ふことができる。そこに理性的に法と道徳とが基礎付けられるのである。八紘為宇の語も、そこから云はれねばならない。然らざれば、侵略主義とも誤解せられるであらう」(12,410)という、一見単なる戦争協力と取られるほかない言葉も、当時の状況と上述の西田哲学をふまえて理解されなければならない。西田が当時の皇道主義を本心から追認し国家神道を自身が言う意味での「宗教」として認めていたとは、上述の西田の宗教哲学を知るものにとってはとうてい考えられない。西田は国体における「神秘性(宗教性)」を表面的には認めたふりをしつつも、その「宗教性」は世界の理性化としての「歴史的世界創造」を指すのだという「意味の争奪戦」を行なっているのだと言える。

このように西田の国家論は、各国家が帝国主義的我意を否定するとともに、世界における使命を自覚して共存の道を歩むことを説くものであった。こうした意味の争奪戦はあまりにも勝ち目のないようなもののように思われるが、それでも異議を唱えることそのものが自らの生命を危うくする狂信的な時代にあって、西田の理論的実践はきわめて勇敢なものとして尊敬に値するものである。

- しかし、それにもかかわらず、今日の研究において西田の国家論は、なお批判的吟味の対象になっている⁴⁵⁾。その理由は、その考察が西田の国家論とその時代状況の無理解に

ある場合もあるが、それだけではない。それは、「世界的世界形成主義」が単なる一様な平等主義を意味せず、各国家（とりわけ日本）の「使命」を説くものであるということに関わっている。西田は『日本文化の問題』（1939 年）で、「独り我國民が東洋に於て此等の文化〔中国文化とインド文化〕の影響を受けながらも、西洋文化を消化し東洋文化の新たな創造者とも思はれる」（12,280）と述べ、日本が唯一、東洋文化をもちながら西洋的近代化を達成したものとして、世界の多元化としての「世界的世界形成主義」の主要な役割を担うものと理解している。戦争完遂と大東亜共栄圏の確立を内外にアピールするために計画された東条英機の宣言を学術的に権威あるものにするために執筆を迫られ、それを引き受けた上で時勢の方向転換を企てたものとして、小文「世界新秩序の原理⁴⁶」（1943 年）があるが、そこでは次のように言われている。

「従来、東亜民族は、ヨーロッパ民族の帝国主義の為に、圧迫せられていた、植民地視せられてゐた、各自の世界史的使命を奪われてゐた。今や東亜の諸民族は東亜民族の世界史的使命を自覚し、各自自己を越えて一つの特殊的世界を構成し、以て東亜民族の世界史的使命を遂行せなければならない。これが東亜共栄圏の原理である。今や我々東亜民族は一緒に東亜文化の理念を提げて、世界史的に奮起せなければならない、而して一つの特殊的世界と云ふものが構成せられるには、その中心となつて、その課題を担うて立つものがなければならない。東亜に於て今日それは我日本の外にない。」（12,429）

東アジアはヨーロッパの帝国主義的闘争によって「植民地視」され「圧迫」されてきたのだから、それに抵抗しなければならない。「ヨーロッパの帝国主義的時代」（10,337）であった十九世紀を超えて、東洋がより明確に世界史の中に登場した「世界的自覚の世界史的時代」に入った当時において、その抵抗の中心となるのは、ヨーロッパに対峙しうる異なった文化をもつ東洋の一員でありながら、唯一近代化をなしえたと自負される日本である、というのが西田の考えである。この小文の発言も、従来の研究においても指摘されてきたように、時勢の擁護ではなくて、当時喧伝された「東亜共栄圏」に対して、それを刺激しないように批判しながら自らの立場から意味を与え時勢を転換させようとする「意味の争奪戦」に基づいたものであって、ここから西田を戦争協力者とするのは大きな誤りである。

ただし、その発言が、表現的世界の論理を基盤とした実践哲学からの根本的な逸脱であったようにも思われない。西田の国家論がなお吟味の対象になるのは、こうした世界の多元主義と日本という特殊国家の使命の強調という二重性にあると言える⁴⁷。竹内好の言うように、「大東亜戦争は、[アジア諸国に対しては] 植民地侵略戦争であると同時に、[ヨーロッパ諸国に対しては] 対帝国主義の戦争でもあった⁴⁸」が、西田の国家論は、この大東亜戦争の二重性に対応して、ヨーロッパ諸国に対してはアジアの一国として反帝国主義を掲げるものとしてあるとともに、アジア諸国や戦後の知識人の目にはアジアにおける日本の政治的優位を説くものとして映ることになるのである。もちろん、こうした発言は、ヨーロッパ諸国やアジア諸国の読者ではなく、日本の読者、とりわけ当時の政府や知識人に向けられたものであるから、上述の「日本の使命」があくまで当時の政府批判であることは間違いないだろう。また当時の専制政治に哲学者が立ち向かい実効的な成果をもたらす場合は、単に直接的な批判では不可能であるから、その内部に身をおいてなされなければならない。それゆえ西田の政治関与を居丈高に批判するのは無意味であるし有害すらある。さらに、ある民族・国家が自らに矜持をもつことそのものが、否定されるべきではないであろう。そもそも西田の国家論は、十分な準備がなされ組み立てられた理論というよりは、太平洋戦争前夜において当時の日本をどうにか理性的に方向づけようという意図のもとで書かれた現実へのアンガージュマンという意味をもつ。

しかし、哲学的に言えば、西田の政治哲学の論理には、普遍主義と特殊主義をめぐる問題が残されたと言える。要するに個と普遍の問題である。それは「表現的世界」に基づく「実践哲学」の不可避的な帰結である。すなわち、西田の実践哲学は、個と全の調和を当為とし、不調和を罪とするものだが、その基準がなお明瞭ではないのであり、その不明瞭さの帰結が、ある一国の特殊的使命の強調と世界の多元的普遍性の二枚舌になるのではないか。こうした世界の多元的普遍性と特殊の使命との関係は、西田哲学だけの問題ではなく、リアルな政治的状况においても常に争点となる事柄であり、なお哲学的に深く考えなければならないテーマであると言えるように思われる⁴⁹。このテーマについての考察を抜きに、一方的に西田を非難したり擁護したりすることは、無意味であると言わなければならない。すなわち、西田の表現的世界の論理における実践哲学の困難は、「罪」や「創造」という概念に表われていたように、普遍と個の調和・不調和をめぐる問題だと言えるのではないか。西田を継承するならば、この問題を分節化し探究していくことが、まず課題ではないだろうか。

補節2 田辺元「種の論理」との差異

西田の実践哲学と宗教哲学はいずれも、田辺元の「種の論理」からの批判を強く意識して書かれている。最後に、田辺の「種の論理」と対比させて、西田の実践哲学と宗教哲学の内容をより明瞭としたい。

周知のように、「社会存在の論理」(1934-1935 年)以降、田辺は「種の論理」と呼ばれる独自の社会哲学を形成していく。「種の論理」は、言論統制が苛烈になり国家が諸個人の自由を完全に統制する当時の時局において、「国家と個人」のあり方を哲学的に考え、プラトンのように「理性的国家建設の政治的实践」(T6,463)の指針を模索することを実践的動機とし、その結果「哲学そのものの方法にまで関係する一般的なる意味」(T6,466)ものとなった。その「純粹に論理的なる思索動機」(同上)は、主に西田批判を意味するものであった。

田辺の「種」とは、論理的には人類的普遍と個人の間、実質的には「国家」、「民族」、「階級」といった集团的な生を指す(T6,60)。個はさまざまな「種」の慣習や法によって強制されるとともに、それを場として同じ共同体の成員と一体感を感じる。「個」はそれとともに、この種の力を自らに篡奪して生きようとする「権力意志」である。個は諸共同体の精神的紐帶的生としての種を「分有」するとともに、その種から「分立」する。さらに種が特定の共同性に「閉じた社会」であるに対して、人類愛的な結びつきをなすベルクソンの言う「開いた社会」が「類」である。田辺にとって「行為」とは、閉じた社会としての「種」を開いた社会としての「類」へともたらす個の道徳的行為、すなわち「種の類化」(T6,483)である。そこに、「民族の階級分裂が止揚せられて、個人がそれに於て自由に協力」(T6,481)し、「国際協調」(同上)のひとつの役割を担う「人類的国家⁵⁰」が成立するとされる。

この考えを基にして、「絶対無」が西田とは異なった意味をもつ田辺哲学の根本概念として用いられる。「絶対無」は、こうした類・種・個がどれひとつ独立して存在するのではなく、媒介的關係にあることの全体性、「絶対媒介のはたらき」、「絶対否定のはたらき」(T6,473)を示す。しかし、それは単なる論理的依存關係を示すものではない。それを起動させるのはあくまで「行為」なのであり、種が個の「行為」によって人類的普遍性を獲得する(類化する)とき自覚される生命的是たらきが、「絶対無」なのである⁵¹。

30 田辺は論文「種の論理の意味を明らかにす」(1937 年)において、種を類化する「行為」

の本質には「信」ということがあると次のように述べている。

「行為に於て絶対否定の統一が実現を求める所以を悟り、自己〔個の権力意志〕の否定が絶対〔種の類化としての絶対媒介〕への還帰に外ならざることを自覚するのが、いはゆる見性である。それは直観でなくして信仰に基く。行為と信仰とは互に相依り相支へて、絶対媒介の弁証法を自証せしめる。否定〔絶対否定のはたらき〕は直観せられるものでない、たゞ信と行とのみ之を証しする。」(T6,474-475)

10 田辺によれば、種の類化から生まれる「絶対否定の統一」の自覚こそが、禅の「見性」の真の意味であるが、それは「直観」ではなく「信仰」によって「証し」される。この「絶対否定の信仰」を、田辺は「種の論理と世界図式」(1935 年)において、「罪」という事象に関連づけて次のように説明している。

「斯かる分裂としての悪の現実に対しても、その悪を媒介とする善の無限なる超克が、私の行為を媒介として成就すべく約束せられて居るといふ信が、絶対否定の信仰の内容を成す。……宗教に縁薄き私にとつては、深刻なる罪悪の悲痛感、懺悔、祈祷、といふ如き所謂宗教的体験の真意が、十分に了解せられないことは如何ともし難い。……これが絶対合理主義と相即する絶対善の信仰である。私にとつてはこれより以外の信仰内容は歴史的宗教に属するものであつて、哲学の係はり得ざる所
20 と思はれる。」(T6,223-224)

田辺にとって「宗教」とは、西田のような罪の自覚を経て「事実」に徹することではなく、種の類化を行う個の道徳的行為が、どれほど現実が非合理的な悪に纏綿されているといえども、究極的には人類普遍的な善の世界を成就するだろうとする「絶対善の信仰」であり、これ以外の信仰は哲学とは関係ない。一種の「理性宗教」であると言ってよいだろう。カントは『単なる理性の限界内での宗教』(1793 年)において、根本悪の克服と善の実現のために神を要請したが、それと同じように田辺は「絶対善の信仰」を説くわけである。

こうした立場から、田辺は西田哲学を「種を無視する個の立場」、すなわち国家社会に対して「実践行動に出でる主体としての個体」を論理化することもなければ促すこともない「宗教的観想」(T6,202)の哲学、すなわち「神秘主義」(T6,225)であると批判している。
30

こうした批判を西田が気にしていたことは、『哲学論文集第四』の諸論文を書いている頃には柳田謙十郎に宛てて(1940年8月26日付け)、「田辺君は一途に私の哲学からゾルレン [Sollen 当為] が出ないと云はれるが私には然考へられない」(新 23,344:3264)と記し、「場所的論理と宗教的世界観」を書き始める数か月前には務台に宛てて(1944年12月22日付け)、「私を唯神秘的直観とだけきめて居るあの人は一体私のものをよんで居るのだろうか」(新 23,311:4304)と記していることから知られる。神秘主義に対する弁証法、観想に対する行為という「行為期」の西田哲学の図式は、田辺の批判への応答の意味をもっている。

10 ただし、西田がその実践哲学において国家の表現的「理性化」を説くとき、それは田辺の「種の類化」の「行為」と近い意味をもっている。滝沢克己に宛てて(1939年2月22日付け)、「私は田辺君の云ふ様な立場から考へてみないが私から云へば同君の如き立場は私の考に一面に含まれると思ふのです」(新 23,215:2931)と言うとき、「同君の如き立場」はそうしたことを意味していたように思われる⁵²。

 しかし、もちろん両者の哲学は同じではない。その不満を西田は務台宛ての書簡で次のように述べている(1937年11月22日付け)。「田辺君の議論は精密だが抽象的にて何だ
20 がいつまでもカント認識論の立場をはなれないで歴史的世界といふものに入ることはできまいと思ひます。これからの進むべき哲学の本当の筋道に立つて居るとは思はれませぬ。私はあんな抽象的立場からでは真の弁証法というものにはならない……[京都哲学会『哲学研究』の]十月号の私の考に対する批評[「種の論理の意味を明にす」]の如き何だ[か]情けない様な感がいたします。あの人は考へて見なければ生きて居るか居らぬか分らぬと見える」(新 22,91:2631)。

 この不満は上述の「絶対善の信仰」という事柄について言われたものであると考えられる。西田からすれば、田辺の「絶対善の信仰」は、キルケゴールの「強情型の絶望」に過ぎなかったであろう。晩年の宗教論において、西田が「道德の立場からは、自己の存在と云ふことは問題とならない。如何に鋭敏なる良心と云へども、自己そのものの存在を問題とせない。何となれば、如何に自己を罪惡深重と考へても、道德は自己の存在からであるが故である。……道德と宗教との立場が、斯くも明に区別すべきであるにもかゝらず、多くの人に意識せられてゐないのである」(11,393)と言うとき、西田が田辺を念頭に置いているのは確かであろう。また「懺悔と云つても、それが道德的立場に於てであるならば、
30 それは宗教的懺悔ではない」(11,407)と述べるときも、(晩年の大部分は鎌倉にいた西田

はおそらく直接聴いてはいないだろうが）戦後『懺悔道としての哲学』（1946年）としてまとめられる、田辺の京大文学部特殊講義「懺悔道」（1944年10月から12月）が念頭に置かれているだろう。

また、務台あての晩年の書簡では（1944年12月21日付け）、浄土教の「名号」にふれながら田辺を批判して次のように述べている。

10 「あの人〔田辺〕は場所といふことを今でも観ずることと思つて居ると見ゆ 実に分らぬ頭ですな 馬鹿――しくも今でもシェリルングの知的直観か何かと思つて居る……場所とは対象的に観ずるものでなく自己の居る場所ではないですか……故に我々は仏を信じその御名を唱ふることによつて救はれるのです 仏を観ずるなど云ふのではありません。観ずることのできないものだから唯の名号を唱へるのである」（新23,309:4301）

西田の言う宗教的自覚は、田辺が理解するような「仏（絶対無）を観ずる」神秘主義的・観想的なものではなく、自己矛盾の自覚をふまえて、ただひたすら「名号」を唱える浄土思想に近い「行為」的性格をもっているのである。

20 このように「名号」を評価し「罪」の自覚と「自然法爾」という転換に重きを置くことから、西田の宗教哲学は浄土教の思想にもっとも近いと思われるかもしれない。ただし、西田の宗教哲学は、図式的に言えば、「事実」を強調する点においては禅的であり、「罪」の自覚を説き、現実の世界を「神の言葉」と見なし行為することを説く点においてはキリスト教的である。西田の宗教哲学は、あくまで人間の根本的なあり方としての「行為的自己」の本質に含まれる真の宗教性（自己矛盾の自覚、転換、そこからの倫理的行為、事実性、大地性など）を基に、さまざまな宗教の思想を援用するのである。たとえば「罪」が自己矛盾の不調和と考えられ、「神の言葉」が歴史的課題と考えられたように、個々の宗教的概念も、伝統的意味とは異なって、行為的自己の根本的なあり方から理解されている。そのため、西田哲学が禅的だとか、いや、やはり浄土真宗的だとか、あるいは西洋哲学を媒介としている点で根本的にはキリスト教的だとかという論議は、あまり意味のないことだろう。西田のいう宗教性は「特有の人の専有ではなくして、すべての人の心の底に潜むもの」、「我々の生命の根本的事実として、学問と道德の基」（11,418）として考えられたもの、すなわち行為的自己から考えられたものである。

30

また、その宗教性は、「民衆の阿片」のようなものでなく、われわれが第 3 章で考察したように、マルクスの「歴史的物質作用」の論理と十分に両立可能なものである。むしろ西田の宗教性は、観念的な意味を否定する「事実」にふれ、「歴史的・自然的」の世界において働くことにおいて実現されるという二重の意味で、質料的・唯物的(materialistisch)なものとも言うるだろう。それはもちろんマルクス主義的な意味ではなく、人間の自由や観念を「創造」的なものとするものである。

¹ たとえば竹内良知は、「行為的直観の立場は実践の偽造なのではないであろうか。これが西田哲学について私のいづく疑問である」(竹内良知『西田哲学の「行為的直観」』93 頁)。また小坂国継も西田哲学の「きわめて観想的で心境的な性格」(小坂国継『西田幾多郎 その思索と現代』287 頁)を指摘している。西田の実践哲学が具体的な倫理的・政治的諸問題に直接参与するものではない限りで、それが「実践の偽造」や「きわめて観想的で心境的」と言われる理由はよく理解できる。ただし、西田の実践哲学は、本稿が示すように、自己矛盾という存在論的レベルに関わり、宗教と実践の根源を深く省みている点において、単にそのような批判で済まされることのできない意義をもっている。

² 西田とキルケゴールの関係を論じたものとして、以下のものを参照。小川圭治「西田幾多郎のキルケゴール理解」(『比較文化』第 15 号)。氣多雅子「西田幾多郎とセーレン・キェルケゴール——「実践哲学序論」の一考察」(『日本哲学史研究』第 11 号)。

³ 『死に至る病』の引用は論文「実践哲学序論」の「一」でなされた西田自身の抄訳から行う。西田が読んだキルケゴールのテキストはデンマーク語の原典ではなく、シュレンプフの独訳(1920 年)である(参考文献参照)。引用後の括弧内に、たとえば(KT10/10,7-8)という形でシュレンプフの独訳の頁数／その西田訳の頁数を表記する。括弧内の棒線表記(—)は西田の抄訳に該当箇所がないことを示す。なお邦訳は、山下秀智訳(『原典訳記念版 キェルケゴール著作全集』第 12 巻、創言社)と松浪信三郎訳(『世界の大思想 I-24』河出書房新社)の二つを参照した。前者はデンマーク語からの翻訳であり、後者はシュレンプフの独訳からの重訳である。

⁴ 1847 年の日誌には「根本的に治療する思想、キリスト教的治癒力と題された新たな書」が書

かれるべきである。……それは二つの部分から成り立つであろう。(1)罪の意識に関する部分。死に至る病。キリスト教的談話。(2)根本的治療。キリスト教的治癒力。宥和」と記されている(前掲山下訳『死に至る病』の「解説」を参照)。(1)は『死に至る病』として、(2)は『キリスト教の修練』として出版される。

⁵ キルケゴール『キリスト教の修練』100頁。

⁶ おそらく『プロタゴラス』における以下のような表現に見られる思想を指している。「[人間が悪を悪と知りながら快楽によって]「自己自身に負ける」ということは、まさしく無知にはかならず、「自己自身に打ち克つ」とはまさしく知にほかならないでしょう」(プラトン『プロタゴラス』藤沢令夫訳、152頁[358C])。ソクラテスによれば、徳は知であり、ひとが不徳であるのは真理について無知であるがゆえである。しかし、パウロやアウグスティヌス、ルター、ドストエフスキーなど西田が好むキリスト教思想家の文脈では罪は自由意志の問題である。

⁷ 一般に罪の反対は徳であると見なされるが、キルケゴールは「実に罪の反対は信仰である。それゆえ『ローマ書』14・23では「信仰に基づかないものはすべて罪である」とある。罪の反対が徳ではなく信仰であることは、キリスト教全体のもっとも決定的な諸規定に属することである」(KT77 強調・原文)と述べている。西田もこの箇所を抄訳している(10,17)。

⁸ その差異は『哲学論文集第四』では明らかではなく晩年の宗教論から理解できる。それは、キルケゴールが罪を上述のように「意志」に重点を置いて理解するに比して、西田が「罪惡」の根源に「迷い」を、そしてその「迷い」の根源に対象的自己意識を置いていることにある。「仏教に於ては、すべて人間の根本は迷にあると考へられて居ると思ふ。迷は罪惡の根源である。而して迷といふことは、我々が対象化せられた自己を自己と考へるから起こるのである。迷の根源は、自己の対象論理的見方によるのである」(11,411)。「逆作用型」としてある自己が「我意」をもつのは、あくまで自らを「対象的に」規定することができるという人間の能力に基づいているのであり、意志はその内に対象的な知を含んでいるのである。意志と対象的意識のどちらに罪の重点を置くかということは、キリスト教と仏教という両者の哲学の背景となる伝統に関わっているように思われる。この差異は、宗教的実存の極限形態を「信仰」に具体化されるものとして見るか、後述のように「大地」における「経験」に具体化されるかという差異に帰結すると考えられる。

⁹ 西田は後妻の琴と結婚する前、再婚の話を受けた際の1930年1月4日、和辻に宛てて次の

ように述べている。「禅僧とか Catholic Priest とかいふものならとにかく 私は Hagestolz〔独身主義者〕といふものをエライとも何とも思わない Religiosität〔宗教性〕といふものには深いあこがれを有つてゐるが人間性を否定した形式的な宗教的生活といふものは私の好む所ではない 真の Spinozismus〔スピノザ主義〕は中々人間の到り得ないものであり 又それが人生の理想とか真理とかいふことすら考へない 私の「無」といふのは各人の自由を認めいかなる罪人をも包む^{親鸞が果してさういふものかどうか知らぬが}親鸞の如き暖かい心でなければならぬ」(新 20,374-375:1289)。ここで言われているように、西田は過度の禁欲や苦行という「人間性を否定した形式的な宗教生活」を好んでおらず、その「無」は、宗教的には「各人の自由を認めいかなる罪人を包む」意味をもつものであった。キルケゴールにあつても、身体的欲望を直ちに罪と呼んでいるのではない。

10 西谷は「西田哲学と田辺哲学」(1951年)で次のように述べている。「意識的自己といふ立場は如何にも真実から遊離した転倒の立場ではあるが、しかもそれは人間が通常避け難く陥る立場である。……然るに西田哲学においては、この事実について哲学し、体系のうちでそれを位置づける、といふことが余りなされてゐないやうに思はれる。……勿論そこでは、世界は極悪をも含む世界といはれ、宗教的世界観として、逆対応の論理という深い思想が現れてゐるが、併し意識的自己といはれるものの問題は、悪の問題とは同じではない。西田哲学は意識的自己からものを考へるといふ立場を破つて、物となつて考へ、物となつて行ふといふ立場において、真に事実的な事実の世界に出たのであるが、それと同時に、人間が通常は物となつて考へないといふ事実、かかる転倒が如何なる仕方では生じ、如何なる本質をもつものであるかといふことは、かへつてその立場から漏れたのではないであらうか」(『西谷啓治著作集』第9巻、248頁)。西田は「真の自己」を論じるばかりで非真理としての自己を論じることが少ないこと、西谷の言う「転倒」が西田においてあまり考えられていないことは明白だが、「悪」(ここでは「罪」と同義)という事象と「意識的自己」を西谷が明確に切り分けることに、筆者は異を唱えているわけである。

11 『無の自覚的限定』の論文「自由意志」では、「神に背いて自己自身の世界を建設しようとするサタンの傲慢」(6,310)としての「根本悪」(6,309)の意味が個物の自己限定にはあると述べている。晩年の宗教論では「我々の自己は何処までも述語面的自己限定として理性的なると共に、何処までも主語面的に之を否定する所に、自己自身の存在を有つのである、即ち根本悪に於て自己存在を有つのである。カントは道徳的立場から之を悪への傾向と云ふ」

(11,405-406)と述べている。「根本悪 (das radikale Böse)」は『単なる理性の限界内での宗教』(1793 年)に見られる概念であり、「人間が、道徳的法則を意識しておりながら、(ときおり)その格率に、道徳法則からの離反を採用しているということ」(Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S.39 邦訳 42 頁)である。それは「どんなによい人間においても前提することが出来る」という意味では、個々人の力によって根絶することの出来ない「原罪」として「悪への性癖 (Hang)」である。しかし、その都度の根本悪の行為は、あくまで感覚性の動機を、道徳法則を無視することによって自ら採用することに根拠をもつため責任が帰せられうる。また、この「根本悪」の影響下において「悪」を問題としたシェリングの『自由論』を念頭において、論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」では次のように述べている。「斯く非合理的に自己自身を限定する無の自覚的限定を基礎とする点に於て、私はヘーゲルの考よりも寧ろシェリングの後期の考に近いと云つてよい」(6,161)。

¹² 西田は『哲学論文集第三』以降、「罪」をその作品の主題に据えるドストエフスキーに好意的にふれている(9,54-55 など)。「場所的論理と宗教的世界観」でも『カラマーゾフの兄弟』(1880 年)にふれて「絶対的の神は、右の如き意味に於ての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。[長男の]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、云はば悪魔と神との戦いだ、その戦場が人間の心なのだ」と云ふ(11,405)と述べている。ちなみに西田は晩年に(1944 年 3 月 20 日)、孫の上田滋に『罪と罰』(1866 年)を熱心に語ったようである。「ただ『罪と罰』について、特に、ラスコーリニコフとソーニャの関係を熱っぽく語り、自我をつらぬこうとする主人公は本質的に誤りをおかしていたのだ。それをソーニャのキリスト教的な無償の愛によって、誤りから救われたのであるということを噛んでふくめるように話してくれた」(上田滋「祖父と『罪と罰』」、新『西田幾多郎全集』第 17 巻、月報 15、4 頁)。

¹³ 夏目漱石『こゝろ』、「五十三」の末尾から「五十四」の末尾、256-258 頁。ちなみに漱石は東大における西田の一年上の先輩(漱石は本科、西田は選科)であり、「明治二十四年頃の東京文科大学選科」(1942 年)の回想によれば、授業でゲーテの『ヘルマンとドロテア』と一緒に読んだようである(12,243)。また西田は 1928 年に『漱石全集』に推薦の辞を書いている。それによれば、夏目漱石の「顔位は一寸知つて居る。併し無論さう話をしたこともなく、全く知らなかつた人と云つてよい」(新 11,299)とのことである。

¹⁴ 木村敏は、西田のキルケゴール論を論じているわけではないが、論文「自己の病理と「絶対の他」」（上田閑照編『西田哲学への問い』）で、西田とキルケゴールの両者にふれながら「関係性の病」としての精神病を論じており、実質的に西田の「罪」の理論を継承し新たな仕方で発展させていると言える。木村によれば、自己のあり方には、「自があって初めて「自ではないもの」としての他が成り立つ」というあり方、および「自は「他ではないもの」として初めて自として成り立つ」というあり方という二つの方向があり、人間は両者のいずれかを地とし図としながら生きている。西田の言葉で言えば、前者が「直線的限定」、後者が「円環的限定」となる。木村はこの自己関係が極端に瓦解したものとして精神病を捉える。前者の優位のもとでは、願望妄想的な自己世界のコンテクストを作り上げ、他者の他者性を抹消して極端に自己化する「パラノイア型妄想」が生まれる。これに対して、自分の心が読まれる「思考察知」や他者に自分の行為が動かされる「させられ体験」などに見られる「精神分裂病」では、自己存在の自立性を根本に疑問に付す仕方で「他者」が出現する。この「他者」は他人とは区別される、非人称的なものであるが、現実の他人を通じて触発されるものである。この「他者」は本稿が論じる「呼声」の病的形態であるとも考えられる。

¹⁵ 西田は宗教と倫理の関係を、論文「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」において、キルケゴールの『畏れとおののき』（1843年）を参照しながら、『創世記』22章におけるアブラハムのイサク奉獻物語に託して論じている。西田はその論文が発表された1か月後の柳田謙十郎宛ての書簡で（1941年1月29日付け）、「倫理と宗教との相違関係については Kierkegaard, Furcht u. Zittern [恐れとおののき] の熟読をすすめる」（新 22, 385: 3371）と記している。神はアブラハムに息子イサクを殺害して捧げることを命令する。それは宗教が倫理と別の次元にあることを象徴的に表現する。しかしアブラハムがイサクを殺そうとした瞬間、神はアブラハムを止める。西田はそれを、アブラハムは「背理的なるものの力〔転換の力〕」によつてイサク〔倫理〕を断念することによつて、彼が他のイサク〔転換を介した上での倫理〕を与へられると信じた。それは断念〔自己矛盾的我意の自覚〕によつて自己の永遠性を自覚し、更に信仰によつて再び時に於ての現実的存在を把握し行くといふ信仰であつた」（10, 163-164）と解釈する。すなわちアブラハムのイサクの奉獻物語は、宗教者には非倫理的行為が許されるということではなくて、宗教的信仰という「立場の転換」からの倫理の受け取り直しのアレゴリーとして解釈されている。近年では聖書学者の関根清三が、西田のアブラハムのイサク献供物語解釈を論じている（関根清三『旧約聖書と哲学——現代の問い

としての一神教』)。

¹⁶ Derrida, *Donner la mort*, p.98-99. 邦訳 142-144 頁。西田のアブラハム解釈も、「私と汝と相話すのも逆対応です」(新 24,320:4323)と「神」の性格を「汝」にも見出しているから、デリダのように考えられないこともない。

¹⁷ 西田において当為としての自己の対概念が罪であることは、すでに論文「私と汝」(1932 年 7 月)の発表のころに、三木清や神学者の熊野義孝、第四高等学校教授時代の西田の教え子である逢坂元吉郎などとともに行なわれた「西田博士に聴く座談会」(1932 年 6 月 21、22、23、24、25 日)において、キルケゴールにふれて次のように語られている。「[「自己が自己の内に絶対他者を見る」という「真の自覚」(新 24,18)から、] 罪悪と云ふことも考へられる。例へばキルケゴールの云つてゐる不安(アングスト)だとか、致命的な疾病(クランクハイト・ツーム・トーデ)のうちに云つてゐるやうなことは考へられるのである。人格的行為は「ねばならぬ」(ゾルレン)を意識してはゐるが、その無能が罪の状態になつてゐる。なほ愛といふことも当然此考への中に入つて来る。愛と「ねばならぬ」の二つは必然的に結びついてゐるもので、キルケゴールはこれを義務愛(ゾルスト・リーベ)と云つてゐる。この愛が人格的な愛である。この反面に罪が解せられるのである」(新 24,24 強調・原文)。

¹⁸ Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, S.45. 邦訳 85 頁。

¹⁹ *Ibid.*, S.54-55. 邦訳 101 頁。

²⁰ 佐伯啓思『西田幾多郎——無私の思想と日本人』113 頁。

²¹ 大峯顕はこの「転換」について、「他力の信心という形での転換は、見性や悟りのように、たんに闇から光への転換という単純な一重の事態ではない。そうではなくて、光から闇への転換(罪悪の自覚)と闇から光への転換(救い)という正反対なものの逆対応という形をもつと言うべきものである」(大峯顕「逆対応と名号——西田哲学と浄土真宗」、上田閑照編『西田哲学——没後五十年記念論文集』437 頁)と言う。西田は悟りもまた「転換」なのだと主張するが、大峯はそうした西田の見解を批判し、「見性としての自己の転換とは、自己自身の内に本来与えられていた光(仏性)が自己を照らすこと」、「自己の内にもともと与えられていたところの光が、自己自身の内から出てくるようなこと」として「闇から光への転換」であるに対して、浄土真宗の「他力の信心」は「そのような光が自己自身の内のどこにもないという絶望の自己への転換である」(同上、436 頁)と述べている。

²² なお「逆対応」という言葉は『哲学論文集第六』の論文「数理の哲学的基礎づけ」(1945

年)においてはじめて、集合論の問題をめぐる形成された概念である(11,244)。

²³ このように「終末論」を位置づけることはレヴィナスと共通している。レヴィナスは『全体性と無限』において、主体性を擁護しながら、「終末論」は、ヘーゲル的な歴史の理念の実現に見られるような「全体性のうちに目的論的な体系を導入するものではなく、歴史の方向を教えるものではない」と述べ、「無限なものという概念」という「全体性に常に外部的なある余剰との関係」として「終末論」を理解している(Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, p.7)。そしてこの終末論は「各瞬間においてその瞬間における十全な意味を回復させる」(*ibid.*, p.8)。こうした見解は、西田と同じくカイロスの系譜にあるように思われる。また、その「無限」が「他者の顔」と言われるところも西田の「私と汝」を容易に想起させる。レヴィナスと西田というテーマについては、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、第5章「自己と他者——その非対称性をめぐって」を参照。また本稿補章の脚注14も参照されたい。

²⁴ ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟(上)』136頁。長老ゾシマの言葉。

²⁵ 同上、594頁。次男イワンの言葉。

²⁶ 霊性と大地の関係について、長谷正當は「霊性の現代的意味」(2003年)において次のように述べている。「大拙が「霊性」というのは、そのような生活の場に働く「詩情」である。霊性はどこか空をぼんやり眺めていたら湧いてくるものではない。大地の泥にまみれ、自分というものが粉々に消し飛んで物質と化し、訳がわからぬなかで無我夢中に働いていると、どこからか吹いてくる涼風のようなものである。そのような労働を通して、大地の底から働いてくる「力」というか、煌めいてくる「光」というか、そのようなものが身体において感得されることで、大地との格闘によって物質と化して錯乱し、沸き立っていた人間の心は落ち着く」(長谷正當『浄土とは何か——浄土教世界の思索』19頁)。西田の「宗教」もまた、「ぼんやり眺めていたら湧いてくる」観想的なものでなく、ポイエシス・労働において「大地の底」から感得される「霊性」的な「行為」の意義をもっていると考えられるのである。

²⁷ 『鈴木大拙全集』8巻、48頁。

²⁸ 同上、86頁。

²⁹ 末本文美士は『哲学の現場——日本で考えるということ』において、人格神への信仰とは異なった宗教性、すなわち人間と神のあいだの「中間的な「見えざるもの」」としての仏教的ないし多神教的な宗教性を「冥^{みよう}」と呼び(93頁)、地霊や精霊を想定する土着宗教の意義を、

人間と自然の関係における「冥」の世界に耳を澄ましてきたものとして評価している(173 頁)。西田の宗教性はあくまで実存的なものであり、民俗学的な探究の主題となる土着宗教の意味は省みられていないが、歴史的・自然に具体化される「霊性」に目を向ける西田哲学には、そうした宗教性のよき側面を受け入れる素地もまた、あると言える。つまり西田の「歴史的・自然」や「大地」に具体化される宗教性は、単に「深い自己」の宗教ではなく、そうした現実活出らいてきた民俗宗教の意義を汲み入れることもできるように思われるのである。

³⁰ 西田とカール・バルトの関係については、小川圭治「西田哲学とカール・バルト」(西田記念館編『西田哲学を語る』)、小川圭治「西田哲学とキリスト教」(上田閑照編『西田哲学への問い』)、浅見洋『西田幾多郎——生命と宗教に深まりゆく思索』の第III部「キリスト教との比較思想的考察」を参照。

³¹ バルトによれば、シュライエルマッハーは「神について語ることは、それがどんなに高い調子であっても、人間について語るのとは全く別のことであること」を理解していない

(Karl Barth: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. S.158. 邦訳 176 頁 強調・原文)。

³² *Ibid.* S.159. 前掲邦訳 177 頁。

³³ Karl Barth, *Der Dienst am Wort Gottes*, S.9. 邦訳 118 頁。

³⁴ Karl Barth, *Ibid.*, S.16

³⁵ *Ibid.*, S.14

³⁶ なお西田は、弁証法神学は宗教と文化を対立的に考えていると理解し、「私は、弁証法的神学の人々とは反対に、真の文化は宗教的に成立すると共に、真の宗教は文化的でなければならないと主張するものである」(11,459)と述べている。しかし小川圭治は、「バルトは文化否定的であるというのは、長らく日本にありました誤解」(小川圭治「西田哲学とカール・バルト」西田記念館編『西田哲学を語る』191 頁)であり、バルトは信仰が文化に具体化されることを否定したわけではなく、単なるヒューマニズムに根ざした文化を否定したのだと言う。西田のように「神の言葉」を「絶対表現」という運命・使命を担う現実の世界と解すれば、バルトの神学も自ずから文化に具体化されるものとして捉えられるであろう。ただし、バルトの聖書主義とは異なった具体化になることは間違いない。

³⁷ 『鈴木大拙全集』第6巻、122 頁。

³⁸ 大峯顕はこのことを、「名号」とは「それが表現している当の物〔仏〕それ自身であるよう

な言語」としての「純粹言語」であると、述べている（大峯顕「言葉と超越」、『花月の思想』55頁）。

³⁹ レオナルディは、晩年の宗教論の特徴を「神秘主義の排除」と「日本的靈性の普遍性を訴えること」にあったと考え、「私は『善の研究』の宗教概念の方がより寛容的で、普遍的な意義をもっていると考えざるを得ない」としている（アンドレーア・レオナルディ「西田の神秘主義と神の概念の変化——晩年の西田宗教哲学への批判」、藤田正勝編『「善の研究」の百年——世界へ/世界から』178-180頁）。ただし、西田の書き方にも誤解を引き起こすところがあるが、筆者には、西田は「論理」としての神秘主義を排除したのであって、必ずしも神秘主義的経験を全面的に無意味だとする考えに至ったわけではないように思われる。また晩年の宗教論が、日本的靈性に強い意味を見ていることは確かにそうだろうが、日本的靈性は行為に具体化される宗教の一例であって、そこに民族主義的な匂いを嗅ぎ取るべきではない。そのため、レオナルディの考えに反して、神秘主義の思想を内に取り込みつつも、歴史的実践行為と宗教の架橋を試みている「行為期」のほうが豊かであるように思われる。

⁴⁰ 上田閑照はエックハルトを禅とともに「非神秘主義」と理解するが（上田閑照『非神秘主義——禅とエックハルト』）、それは「マリアとマルタ」（『ルカによる福音書』10・38-42）をめぐるエックハルトの説教によく表われていると言う。マリアとマルタの姉妹は、旅の途中のイエスを家に迎え入れたが、妹マリアはイエスの言葉に聞き入り、マルタはもてなしのためにせわしく働いた。マルタはイエスにマリアにも手伝わせるように促すことを懇願するが、イエスは「マルタ、マルタ、あなたは多くのことに思い悩み、心を乱している。しかし、必要なことはただ一つだけである。マリアは良い方を選んだ。それを取り上げてはならない」と答える。字義上の自然な解釈ではマリアの選択を讃えることとして読めるこの説教を、エックハルトは必要な「ただ一つのこと」、すなわち神との一はすでにマルタにおいて達成されていると考え、マリアの「神との合一に沈潜する立場」に対して、マルタの「神性の無に徹すること「と一つに」現世界の实生活に還った立場」（323頁）に意義を見ている、と上田は言う。ここにはエックハルトにおける「観想的生と活動的生」をめぐる思想があり、この点からすれば、エックハルトは西田のいう行為へと具体化される靈性の宗教とも言えなくはない。

⁴¹ 西田の国家論については、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』、第8章「歴史と国家の問題」、および藤田正勝「西田哲学の国家論」（『日本哲学史研究』第4

号)を参照。

⁴² 「哲学論文集第四補遺」は実際には『哲学論文集第四』の補遺として書かれたものでなく、もとは「国体」という題名であった。この論文の成立事情については、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界』の第8章「歴史と国家の問題」、7「国体をめぐって」を参照されたい。

⁴³ 上田閑照「西田幾多郎——「あの戦争」と「日本文化の問題」」(『思想』第857号)115頁。

⁴⁴ 西田の戦時下における発言としてよく取り上げられるものとして、「皇室」を「矛盾的自己同一」の「無」に比した『日本文化の問題』のテーゼが挙げられる。西田によれば、日本においては、蘇我氏から今日に至るまで「時代の担ひ手の役割を演じた」(12,336)政治的権力者の背後には、政治的には非力であるが精神的な中心としての「皇室」があった。「何千年来皇室を中心として生々発展し来つた我国文化」(12,335)において、「皇室は何処までも無の有であった、矛盾的自己同一であつた」(12,336)。このように「無」は、「意味の争奪戦」の一環として、「絶対無」ではなく「皇室」という明確な存在者のメタファーとして用いられている。この「無」の用法はあまりに脆弱な「意味の争奪戦」であるという批判として、小林敏明

「無の陥穽——京都学派の批判的検討」(『岩波講座哲学13 宗教／超越の哲学』)がある。

「……「無」が、このような卑屈で無残なメタファーになりはててしまったことを、今日の真摯な西田解釈者や宗教哲学者たちはどう考えるのであろう」(57頁)という氏の問いかけに答えるなら、そうした「意味の争奪戦」のみが政治哲学を本格的に主題とすることには至らなかった当時の西田においてなしかたであり、その点は評価されねばならないが、この批判はもっともであるというほかない。なお戦後の日本史学においては、こうした天皇や稲作を中心とした「単一民族、単一国家」としての日本像は批判されている。たとえば、地理的にはアイヌが住んでいた北海道、日本国家への統合が遅れた東北や沖縄、さらには海を通じての朝鮮との人の移動などが着目され、多元的な日本像が見て取られている(網野善彦『「日本」とは何か』参照)。

⁴⁵ とりわけアメリカでは、西田の政治哲学は日本の国家主義のイデオログとして位置付けられることが多い。アメリカにおける多くの論考による西田の政治哲学の理解を整理しながら、その普遍主義と特殊主義をめぐる問題を論じたものとして、有坂陽子「東西を越えて——アメリカにおける西田の政治哲学の「位置づけ」をめぐって」(藤田正勝、ブレット・デービス編『世界のなかの日本の哲学』)を参照。

⁴⁶ この小文が書かれた詳しい経緯については、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経

験から世界認識へ』の第 8 章「歴史と国家の問題」、6「世界新秩序の原理」を参照されたい。⁴⁷ それゆえ、酒井直樹は、西田を筆頭に京都学派の哲学は「一方で普遍的な使命を掲げつつ、その使命の担い手としての日本国民を特権化しつつ特殊化するという、過ちを犯してこなかっただろうか」（酒井直樹「パックス・アメリカナの下での京都学派の哲学」、酒井直樹・磯前順一編『「近代の超克」と京都学派——近代性・帝国・普遍性』25 頁）と述べている。なお、ブレット・デービスは、西田の「包括的な日本主義(Inclusivist Japanism)」は、西田の「世界的世界形成主義」における「多文化的世界観」と異なることを指摘し、前者は後者によって「内在的批判」をしようと述べている(Bret W Davis, “Nishida’s Multicultural Worldview: Contemporary Significance and Immanent Critique,” 『西田哲学年報』第 10 号、pp.187-188)。しかし西田の「多文化的世界観」の特徴は、単に一樣な世界平和を説くものではなく、各々がそれぞれの「使命」をもつということにあり、世界の多文化主義と日本の特殊な使命は何ら相反するものではなかったはずである。西田の「多文化的世界観」を評価するときに、その点を見落としてはならない。

⁴⁸ 竹内好「近代の超克」（河上徹太郎他『近代の超克』）306 頁。

⁴⁹ 西田との関連で言えば、弟子である高坂正顕、西谷啓治、鈴木成高、高山岩男が雑誌『中央公論』のなかで行ない『世界史的立場と日本』（1943 年）としてまとめられた計 3 回の座談会が、この問題の中心となる材料であろう。この座談会における四人に共通した思想の主張は次のようなものである。すなわち、今日、ヨーロッパの覇権は行き詰まり、新たな世界秩序が産み出されなければならない。その際、その世界秩序の主役となるのは、ヨーロッパの外部でありながら、アジアにおいて唯一、ヨーロッパに比肩しうるほどの近代化をなした日本である。今日の大東亜戦争は、そうしたヨーロッパの帝国主義に対抗するという道義的な意味をもつ。それゆえ、真珠湾攻撃は、日本の「モラーリッシュ・エネルギー」（鈴木談、高坂他『世界史的立場と日本』139-140 頁）の発露であり、満州事変などの「過去の日支関係をジャスティファイするものが、今日の大東亜戦のイデー」（高山談、同上、171-172 頁）である。「各自が何処までも自己に即しながら而も自己を越えて、一つの世界的世界を構成する」（12,428 強調・太田）という西田の「世界的世界形成主義」は、この座談会では、植民地主義・帝国主義を批判しつつも、ヨーロッパの帝国主義的時代を超克する「東亜共栄圏」の建設という理念のもとに、日本の特殊な「使命」が「自己を超え」ることなく主張され、普遍主義的な特殊主義ともいえるべき「罪」が現われているように思われる。もっとも、彼らも

当時の政府から狙われていたものであり、この座談会の発言も本意でなく、当時の状況において「何とか理念によって現実を導こう」（大島康正「大東亜戦争と京都学派」304頁）とするために、また「あの事態のなかでかれらが言論活動の自由を何とか確保してゆくために」（同上、293頁）仕方なく出されたという考えもある。ただ、この座談会の発言はそれにしても「戦争肯定、現状美化的なもの」（同上、同頁）が多すぎる。また筆者は、「京都学派の世界史の哲学を以て、西田・田辺から一旦切断して、弟子筋による“鬼子”と見做すことは正鵠を失する」という廣松渉の理解に賛成する（廣松渉『＜近代の超克＞論』217頁、ただ本稿では田辺は本格的に論じていないので措く）。というのも、明らかに彼らの論理は、「自己を越えて」という一点を除いて西田の「世界的世界形成主義」と同じだからである。これは、単に西田や京都学派の戦争責任追求などではなくて、哲学の論理の問題である。

⁵⁰ 田辺が「人類的国家」としてどのような国家を具体的に考えているかは自明ではない。ただ戦後の「日本民主主義の確立」（1946年）や『政治哲学の急務』（1947年）では、自由民主主義と社会民主主義を否定的に統一する「友愛奉仕の連帯民主主義」（T8,320）が論じられている。この思想の意義を批判的に考察したものとして、小泉義之「田辺元のコミュニズム」（『思想』第1053号）がある。

⁵¹ 田辺の「絶対無」概念の形成については、藤田正勝「田辺元の思索——「絶対無」の概念を中心に」（『思想』第1053号）が詳しい。

⁵² 両者は、その存在論においては異なるが、種の類化・国家の理性化によって戦争の時局をなんとか方向転換しようという点では同じであった。そのことを示すエピソードとして、終戦間際の西田の田辺宛て書簡（1945年5月20日付け）がある。「久しぶりにて御手紙拝見いたしました 御議論、御高見、憂国の御精神、敬服の至りに存じます 及ばずながら私共も今日いろいろの意味において 皇室がお出ましになる外ないと存じ居ります 先に近衛公〔近衛文麿〕其他にもそんな事を話したこともあります……」（新 23,395:4474）。この書簡の詳細な解釈は大橋良介の『西田幾多郎——本当の日本はこれからと存じます』（248-252頁）を参照されたいが、それによれば、田辺は天皇がみずから終戦の詔勅を発する必要があると考え、その経路として西田の学生であった近衛文麿と、海軍将校であり東条内閣打倒を海軍の高木惣吉と企てる関係にあった高松宮宣仁親王を考えた。そして、それを西田に相談し、西田はこれに賛同した。ただし、こうした和平工作はきわめて難しく危険なことであり実現はされなかった。

補章 西田の行為の哲学とハイデガー

西田とハイデガーは親近性をもっているとしばしば論じられる¹。西田自身もまたその近さを認めていたが、それとともにハイデガーに対して批判的な見解をもっていた。西田が読んだハイデガーの著書はいくつかあるが²、その批判は主に『存在と時間』(1927年)に向けられたものであった。ただし、その批判はハイデガーを過度に要約した上でなされており、その理解も十分なものではない³。しかし、そうしたハイデガー解釈をめぐる不十分性をふまえても、両者のあいだに意義深い対話を見てとることができる。そして、それは本稿の主題である西田の「行為」の哲学の本質を浮かびあがらせることになる。西田は『哲学論文集第一』の論文「行為的直観の立場」(1935年)で次のように述べている。

「私は歴史的事実の現象学は即ち弁証法的論理となると考へるのである。……ハイデッゲルの現象学は了解的世界の現象学である。ダザイン〔Dasein 現存在〕といふものは歴史的事実ではない。根本的オントロギー〔Fundamentalontologie 基礎的存在論〕といふも、それは根本的とは考へられない。人間は行為的人間でなければならない。而して行為は表現作用的でなければならない。」(8,213)

20 このように西田は自らの哲学を「歴史的事実の現象学」、「弁証法的論理」、「行為的人間学」として捉え、ハイデガーの「了解的世界の現象学」は「行為的人間学」の意義をもつ「歴史的事実の現象学」ではないとしている。本章は、本稿のこれまでの論述を踏まえて、この西田のハイデガー批判の内実を明らかにし、ハイデガー哲学との対比によって、西田の「行為」の哲学の本質をより明瞭なものとしたい。

西田のハイデガー批判の核心は、これまでの研究でも指摘されてきたように、ハイデガーが将来という時間契機を重要視するのに対して、西田が「永遠の今」という垂直的な現在を重要視することにもっとも明瞭に表われている。本章はその意味をもう一度考え直すとともに、「行為期」において重要な位置を占める「運命」の概念(第1章第6節「宗

教的事実と運命」、第2章題6節「原始歴史の事実」、第3章第2節「表現的世界——後期」、第4章第4節「実践哲学」および6節「宗教哲学の根本的変化——神の言葉・名号・弁証法」参照)の意味をハイデガーと突き合わせ、そうした両者の差異の核心を、同趣旨のハイデガー批判を行なった九鬼周造の「偶然性」の哲学もふまえて考えみたい。さらに、そうした差異がありながらも、西田と後期ハイデガーのあいだには「行為」の問題をめぐって、興味深い対話がなおも可能であることを示すことにする。

1 西田のハイデガー理解の背景と基本的特徴

10 まず以下では、西田のハイデガー理解の背景と基本的特徴を、常識的な叙述も含むことになるが、念のため整理しておく。

周知の通り、ハイデガーは、私や事物などの存在者（有るもの）と、その存在（有ること）を区別した（「存在論的差異」[GA24,322]）。『存在と時間』の究極的な目標は、「存在」一般の意味を問うことであつた。それによって、諸学の区分の前提となる歴史、自然、数、物、生命、神などの存在領域の連関と、その理解の基礎となる形而上学そのものの基盤となる存在理解（SZ §3「存在の問いの存在論的優位」。それは周知の通り、後には古代ギリシャ以来の「被制作性」という存在理解に求められることになる）を明らかにし、また伝統的存在論とは別様な「存在」理解をつかみとろうと試みていた。ただし未完であるこの書では、「存在」一般はなお中心的な主題とならず、その手がかりとして、他の存在者と異なって「存在」を「了解」している存在者である「現存在」の分析がなされたのであつた（SZ §4「存在の問いの存在者的[ontisch]優位」）。こうした存在一般の問いの準備的分析が『存在と時間』の既刊部の主題、すなわち「基礎的存在論」(SZ13⁴)であり「現存在の解釈学」(SZ38)である。

「存在」についての強いこだわりという点ではもちろん西田と異なるが、両者は、哲学のもっとも基礎的な分析を、世界における自己の存在論に求めた点において共通していると言える。西田もまた自己存在のあり方への分析に定位しながら、諸学の連関、芸術、倫理、宗教といった存在領域の連関を問い、時間や空間という、存在理解に関わる「直観の形式」を原理的に考察してきたのである⁵。

30 西田が『存在と時間』に論文ではじめてふれるのは、『一般者の自覚的体系』の論文「自覚的一般者に於てあるもの及それとその背後にあるものとの関係」（1929年）の末尾においてであるが、そこで西田は、ハイデガーによる「現象(Phänomen)」の形式的定義

である「自らを示すもの(das, was sich zeigt)」(SZ28)を、「自己自身を闡明する「有るもの」」と訳して次のように述べている。

「解釈学的現象学に於て自己自身を闡明する「有るもの」といふ如きものは、私の所謂行為的自己の自己限定の形式によつて考へられるものでなければならない。」
(5,351)

また、その著作の「総説」(1929年)においては、行為の対概念である「表現」概念を用いながら「ハイデッゲルの解釈学的現象学といふのも私の表現的一般者の自己限定の意味を有つたものと考へることができる」(5,477)と述べている。しかし、ハイデガー哲学は「行為的自己の自覚といふ如きものを純化したものに過ぎない」(5,463)と位置づけられる。この「純化(単純化)」がどのようなものかは後に詳述するが、ここでは、まず西田が、ハイデガーの「解釈学的現象学」は自らの「行為」および「表現」の哲学と近いと考えたことを押さえておきたい。

西田のハイデガー理解の基本的特徴は、たとえば「単に自己自身を表現し自己自身を了解するハイデッゲルの存在」(6,172 「私の絶対無の自覚的限定といふもの」1931年『無の自覚的限定』所収)などと言うように、あたかもハイデガー自身の概念であるかのように「表現」の概念を用いてハイデガーを整理していることである。『存在と時間』を読んだ者はすぐわかるように「表現」という概念は『存在と時間』ではハイデガー自身の概念として用いられていない。このことは、西田が「体験・表現・了解」という生の連関を説いたディルタイとの関わりをとりわけ重要視しながらハイデガーを理解しているからだと言える。この理解には、ハイデガーを「フッサールの立場を知ると共に、ディルタイの影響の下に現象学を新しき方向に転ぜしめようとして居る」(T4,24)ものとして理解した田辺元の論文「現象学に於ける新しき転向——ハイデッガーの生の現象学」(1924年)が影響していると考えられる⁶。この論文は、ハイデガーの1923年夏学期講義『存在論——事実性の解釈学』の聴講と個人的な交際を基にして書かれたもので、日本におけるハイデガーの紹介のもっとも早いものである。西田は『存在と時間』の公刊(1927年2月)よりも早い時期からハイデガーのことを知っていたが⁷、この論文を通じてはじめてハイデガー哲学の内容にふれている。

ただし、やはり「表現」概念をもってハイデガーを整理することは、ハイデガーの側か

らすれば、妥当とは言えないだろう。現在公刊されている講義草稿である『存在論——事実性の解釈学』を見てみると、たしかにハイデガーは芸術・文学・宗教・慣習といった文化現象を「主観的なものの客観化」(GA63,36)として「表現(Ausdruck)」という言葉で表しており、1920 年夏学期講義『直観と表現の現象学——哲学的概念形成の理論』(GA59)などではその語を積極的に用いていたようである。後年の対話篇「言葉についての対話——日本人と問う人とのあいだで」(1953-1954 年)でハイデガーが回顧するところによれば、日本の留学生がこの 1920 年夏学期講義の筆記録を日本に持ち帰ったようである⁸(GA12,86)。しかし「表現」という語は「内面の表出(Äußerung)であって、主観的なものに関わる」(GA12,123)、つまり主観客観の図式を連想させやすいために、『存在と時間』では用いることを避けたと述べている。

こうした考えから、おそらくハイデガーは西田が「表現」概念を用いることを批判したであろう。ただし、西田の「表現」概念は、ハイデガーの考えるような主観の客観化という意味ではなく、モナドロジ的な関係論を基盤とした未決定な潜在的なるもの表現という意味をもつ(第 3 章第 2 節「表現的世界——後期」)参照)。ただし、そうは言っても「表現」はやはり内的なものの外化という主客図式を連想させてしまうため、今日のわれわれが西田の「表現」の内容を継承するとき、この概念自体を用いるかどうかは検討されるべきだと思われる。

また『存在と時間』においては「行為(Handeln)」という概念もまた意図的に避けられている。ハイデガーの哲学は、フッサールの主知主義的態度に対して、日常的現存在の実存から出発するという意味では「行為」の哲学として見ることもできる。『存在と時間』の解釈学的状況の分析や道具分析はそのことを明瞭に示しているし、その構想の元となった、通称『ナトルプ報告』(『アリストテレスの現象学的解釈』1922 年)でも、「観想」の性格をもつ理論理性の「ヌース」と「行為」の性格をもつ実践理性の「フロネーシス」の対比において、後者に人間の生の固有な性格を見ている(GA62,383)。

それにもかかわらず、ハイデガーが「行為」概念を採用することを避けるのは、「行為」は受動性に対しては能動性、理論に対しては実践という意味を強くもつものに対して、ハイデガーの言う現存在の存在の構えとしての「世界内存在」はそうした対立図式以前の自己のあり方を表すからである。すなわち「行為」という語で世界内存在を言い表せば、世界内存在のあり方が「理論的能力に対する実践的能力という特定の振る舞いであるという、現存在の存在論的な誤解を容易に引き起こしてしまう」(SZ300)からなのである。

西田の「行為」概念もまた理論に対する実践という意味ではなく、その対立以前の自己のあり方を意味するものであった。ただし「表現」概念と同様、「行為」はやはり実践とか主観という意味を連想させてしまうため、今日のわれわれが西田の「行為」の内容を継承するとしても、この概念自体を用いるかどうかは検討されるべきだという考えもありうるだろう。しかし、「行為」概念はやはり観想的・主知主義的な哲学に対する批判の意味をもち、自然環境との関係も含め、より現実的な人間を示そうという意図があるため、魅力的であるとも思われる。

10 このように用いる概念に差異はあるものの、両者の哲学は、人間存在を主体ではなく、「行為的自己」あるいは「世界内存在」として捉えた点において近いと言える。主体は客体との対比でそれから遊離して考えられるに対して、それらの概念はともに、世界において事物や他者との関わりにある人間のあり方を示す概念である。

ハイデガーにおいて、周知の通り現存在の存在は「実存 (Existenz)」(SZ12) と呼ばれるが、この「実存」概念と西田の「自覚」概念は、ともに他なるものとの関係を含む自己関係性という点では同じであると言ってよい (以下、ハイデガーの「実存」を意味するときのみ括弧つきで表記し、世界内に生きる個人とその自覚という広い意味では単に実存と表記する)。そのため西田も『無の自覚的限定』の「序」(1932 年)で、自身の「絶対無の自覚」とは「実存の形式を意味するのである」(6,10) と述べている⁹。ただし「実存」概念の理解において重要なことは、それがとりわけ自己自身の「可能性」(SZ143)に関わる存在であるということであり、後述のように、その点が両者の差異として問題になる。

20 次に「実存」を原理とした「世界内存在」と「自覚」を「行為的自己」の近さを見ておく。世界内存在における「世界」とは、有意義性をもった意味の連関全体であり、現存在はこの「世界」を「先行的に」に「開示」し、それを基に「内世界的存在者」を了解する。「開示する」とは、存在者を了解するに先立って、そのための地盤となる視圏としての「地平」を形成することである。現存在は、環境、共同世界、自己という三つの分節をもった「先・構造」(SZ152)を地平として、事物を了解するのである。そうした地平の内部において、現存在は単なる価値中立的な物と出会うのではなく、「配慮的な交渉 (πρᾶξις) において携わっているもの」という原義をもつ「物 (πραγματα)」(SZ68) と出会う。そして、さまざまな存在者が理解される地平形成の根底の「空け開け (Lichtung)」(SZ133)が、現存在の「現 (Da)」である。

30 このハイデガーの「世界内存在」の理論は、同じく主観客観図式を超えたところから考

えようとしている点において、西田の「場所的論理」と響き合う。「場所的論理」においては、意識は「場所・一般者・述語面」と理解され、知識は、それにおいて「於てあるもの・個物および特殊・主語面」を限定することとして捉えられるが（第1章第2節「場所的論理と宗教哲学」参照）、ハイデガーと突き合わせて考えれば、判断的一般者、自覚的一般者、叡知的一般者（行為的・表現的一般者）などの「有の一般者」は、諸個物の意味連関全体を含む「地平」的意識であり、「於てあるもの」とはハイデガーの語で言えば「内世界的存在者」であろう（ただし、ハイデガーはこうした「論理学」の概念で哲学を構成することを頑なに拒むであろう¹⁰⁾）。その内世界的存在者は、「行為的立場に於ては、物はプラグマ [πρᾶγμα] でなければならない」(8,169)とも述べるように、西田哲学においては「表現」的な「物」である。そして究極の「意識の野」としての「絶対無の場所」が、ハイデガーの「現」に当たるであろう。

世界内存在は、知の側面として「了解」、感情の側面として「情態性」、言語的な側面として「語り¹¹⁾」を構成契機としてもつのだが、それらが意志的な側面である「慮り (Sorge)」によって全体的に統一される。「情態性」は現存在が世界から働きかけられる側面である「被投性」に、「了解」は「世人・自己に先立って(sich vorweg)¹²⁾」自己自身の可能性に関わる側面である「投企」に密接に関わり、現存在はその統一体として「被投的投企」(SZ223)である。西田は『哲学の根本問題 (行為の世界)』の論文「私と世界」(1933年)において「かゝる[現実の]世界に於ては我々はハイデッゲルの云ふ如く何処までも投げられたものと考へられると共に、企図的と考へられるであらう」(7,117-118)と、この考えに共感している。また現存在は、日常の「共同世界」における意味了解の地平である「世人 (das Man)」から自身を了解するという「頹落」の構造をもっているとされるが、西田は、表現的世界の「一般的限定」の側面を（第2章第2節「表現的世界——後期」参照）、「ハイデッゲルの所謂「人」[das Man]の世界」、「単なる世間話 [Gerede]の世界」(7,330)の意義を含むものであると捉えている。

さらに、西田とハイデガーの共通性は、それぞれの哲学が「真の自己」(西田)、「本来性」(ハイデガー)と呼ぶ次元に目を向けていることであろう。周知のように、ハイデガーは現存在を、他の動物とは異なって死を理解し、自らの可能性としての「死に関わる存在」として捉える。現存在にとって自らの「死」は「もっとも自己に固有で、[他人と]没交渉的で、確実な、さらに無規定で追い越すことができない、現存在の可能性」(SZ258)であり、現存在は「誕生と死の<あいだの>存在」(SZ233)である。西田自

身は「死に関わる存在」という事象を主題的に論じることにはなかったが、ハイデガーへの言及がはじめて行なわれた論文「自覚的一般者に於てあるもの及それとその背後にあるものとの関係」において、おそらくハイデガーを念頭に置いて次のように述べている。

「我々の自己は死に於て自己自身の目的を有するものと云つてよい。我々は死する為に生きるのである、生きとし生けるものの底には死があり、悲哀があると云つてよい」(5,291)。とはいえ、西田において実存の究極的なあり方は、ハイデガーの本来的な「死に関わる存在」としての「死への先駆」がキリストの再臨を待つ終末論的なキリスト教経験をモデルとしていたとすれば、禅の「大死一番」などをモデルとしており、「死」はハイデガーの可能性としての死ではなく、「絶対否定」のメタファーであった(第4章第5節「宗教と倫理」参照)¹³。ただし、その「絶対否定」としての「死」には、上の引用で「我々の自己は死に於て自己自身の目的を有する」と言われているように、潜在的に「死への先駆」という意味も含んでいると思われる。

10

また「被投的投企」は、西田の行為的自己が必然と自由の自己矛盾的存在として「罪」というあり方をもっていたように(第4章第3節「自己矛盾的存在としての罪」参照)、「負い目ある存在(Schludigsein)」(SZ284)という性格をもつとされている。「負い目ある存在」とは、現存在が被投的存在者として自らの根拠を意のままにでき「ない」とともに、それでも自らの根拠であることを引き受けなければならないという被投的な「無(Nichtigkeit)」(SZ285)を基本的な本質とする。ハイデガーの「負い目」も道徳的な負債の意味ではなく存在論的次元に属する事象であるが、西田の「罪」が「汝」との関わりを本質とするのに対して、ハイデガーの場合はそうではない。

20

さらに、世界内存在は時に、世人に頹落する自己に対して本来性へと目覚めるように自身の底から聞こえる「呼声」としての「良心」を聞く。西田も『善の研究』(1911年)以来、「心の奥底より現われ来つて、徐に全心を包容する一種の内面的要求の声」(1,154)を論じ、晩年の「実践哲学」では「罪」の「自己矛盾」の状態の自己に対して「真の自己」へと自覚することを呼び求める「呼声」を論じていた(第4章第4節「実践哲学」参照)。このように両者の哲学には、いくつもの近さを指摘することができるのである。

2 永遠の今の自己限定と時間性

しかし、こうした両者の哲学の親近性は、かえって両者の根本的な差異を際立てることになる。「自覚」と「実存」の根本的差異に関わる西田のハイデガー批判の本質は、前者

30

の現在優位に対する後者の将来優位という「時間」の問題に明瞭に現れる。従来の研究においても指摘されていることだが、これも念のため整理しておく。

『無の自覚的限定』の論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」で次のように述べている。「ハイデッゲルの根本的存在学といふ如きものに至つては私の所謂永遠の今の限定の立場に立つと考へることもできるが、知る我は単に[ハイデガーのいう]了解する我ではなく、[ハイデガーの]存在は未だ[私(西田)のいう意味での]事実ではない」(6,170)。このように西田は、ハイデガーの「基礎的存在論(根本的存在学)」「正確にはそれにおける「時間性」の理論)を、自身の「永遠の今の自己限定」の思想に近いものとして位置づけるとともに、ハイデガーの「了解」は自身の言う「事実」の意味をもつものではないと

10 している。これと同じ趣旨の批判を、同論文では次のようにも表現している。

「ハイデッゲルの了解といふのは一種の行為的限定と考へることができるが、それは自覚を失つた行為である、了解の世界といふのは現在を有せない単に可能なる時の世界たるに過ぎない。」(6,165)

西田によれば、ハイデガーの「(存在)了解」は「一種の行為的限定」をもつといえども「自覚を失つた行為」であり、それはハイデガーの「時間性」が「現在を有せない単に可能なる時の世界」であることに基づく。つまり、「了解」が「事実」ではないというテーゼは、「時間性」が「現在を有せない単に可能なる時の世界」であるということを意味する。

20

ハイデガーの「時間性」は、「既在しつつ現在化する将来という統一的な現象」(SZ326)という現存在の生きる時間を示す概念である。この時間性においては、将来の契機が既在性(過去)や現在に比して優位をもつ。「根源的で本来的な時間性は、本来的将来から時熟する(sich zeitigen)のであり、将来的に既在することではじめて現在を呼び覚ます。根源的で本来的な時間性の第一義的な現象は将来である」(SZ329 強調・原文)。この将来優位は、現存在における「了解」の「可能性」の優位、すなわち「実存」の考えに基づく。

ハイデガーは、自らの死という究極の可能性すなわち将来に関わる「先駆的決意性」を通じて生きられる現在を、キルケゴールから借り受けて「瞬間(Augenblick)」と呼ぶ。

「決意性において、現在は身近な配慮物への気散じから引き戻されるだけでなく、将来と

30 既在性の内にとどめられる。本来的な時間性にとどめられた本来的な現在を、われわれは

瞬間と呼ぶ。……本来的な現在として、瞬間は、＜時間において＞ある道具的存在者(Zuhandenes)や事物的存在者(Vorhandenes)としてありうるものをはじめて遭遇せしめるものなのである」(SZ338 強調・原文)。ハイデガーの「瞬間」は、単なる一瞬ではなく、世人へと頹落した気散じから解放され、自らの死という将来に本来的に関わる「決意性」をもって、事物に対して行為する「本来的な現在」である。ここで重要なのは、「瞬間」という「本来的な現在」においても、その現在を本質的に構成しているのは、「決意性」という「将来」の契機であるということである。

10 両者の「瞬間」概念は、ともにキルケゴールの『不安の概念』から借りてきているだけあって、「決意(決断)」的な「現在」という点においては一致する。しかし、両者のあいだにははっきりとした差異がある。それは、ハイデガーの「瞬間」があくまで将来から時熟するものであるのに対して、西田の「瞬間」は未来的限定の意味をもちつつも、究極的にはそれに強い意味が置かれないうことにある。西田の「瞬間」は、「此鳥が飛ぶ」といった直接的な現在である「事実」を内容とする概念であるが、単なる知覚とは異なり、未来的な「決断」(6,290) 的先駆の姿勢をとりながらも、自己の連続的發展に「断絶」を入れる経験であった(本稿第1章、第2章参照)。それは、ハイデガーの言う先行了解的な「地平」をもとに形成される連続性である「常住性(Ständigkeit)」(SZ322)に「断絶」を入れ、新たに自らを更新していく経験なのである。西田からすれば、ハイデガーはそうした地平に垂直的に介入する経験の意義を軽視しているのである。それゆえ西田は、現象学の格率である「ザッへ(事象) そのものへ」に対して、「タートザッへ(事実=行為的事象) そのものへ」(6,166) という格率を立てたのであった(ちなみに『存在と時間』においては *Tatsache*、*Tatsächlichkeit* は事物的存在者の事実を示し、現存在の事実性は *Faktizität* (SZ56) という語が当てられている)。

20 以上の従来の研究においても指摘されている論点に加えて、その延長線上ではあるが、論文「私と汝」(1932年)では、「汝」という概念との関わりでハイデガー批判がなされている。

30 「すべてツウゲングリッヒとかフェルスターンとかいふことは、自己の底に絶対の他を見るといふ人格的自覚の立場から考へられるのである。……事実の世界は私と汝とが直接に相対し相話すといふことから始まる、すべて実在界と考へられるものは此に基礎付けられねばならぬ。」(6,405-406)

「ツウゲングリッヒ (zugänglich)」とは、『存在と時間』において多用される語であり、接近可能といった意味をもち、「存在者が＜意味をもつ＞というとき、それは存在者がその存在において接近可能となっていることを指している」(SZ324)などという仕方を使われている。その語や「フェルステーン (Verstehen 了解)」という語から、この引用がハイデガーを念頭においたものだということがわかるであろう。認識は、ハイデガーのように「地平¹⁴」形成的な了解によって尽くされるものではなく、地平の内部において了解されたもの（広義において「私」）と地平の外部としての「汝」との「弁証法的」自覚に基づいて考えられなければならない。このようにハイデガーが忌み嫌った「弁証法」という概念を西田が使うのは、ハイデガーが十分に見なかった地平の外部との関わりを根本に置くからだと言えるだろう。

こうした西田の批判に対しては、抵抗や脅威によって否定的に迫られることはむしろ地平の形成を条件とするのであり (SZ137)、ハイデガーはそうした他性を軽視してはいると思われるかもしれない。しかし、ハイデガーの場合、他性は、あくまで単に地平内部における規定可能な未規定性であるように思われるのに対して¹⁵、西田の「汝」は、あくまで可能性の地平に思いがけず垂直的に介入する「絶対の他」なのである。そうした「私と汝」の「瞬間」において自己は「新たに生まれる」。「瞬間」概念が形成される以前ではあるが、西田は和辻哲郎宛の書簡にて (1930 年 2 月 8 日付け)、自身の哲学とハイデガーとの差異を直感して次のように述べている。

「ハイデッゲルには死にゆく所があるが生まれ出る所がない それは私のいふ如き一旦自己自身を失った行為的自己からでな〔け〕ればならぬ」(新 20,382:1301)

ハイデガーは、地平の彼方としての「事実」や「汝」にふれる現在の意義を過小評価し、新たな経験の「誕生」の側面が欠けており、その意味で「行為」的ではない。これが西田のハイデガー批判の核心であったとすることができる¹⁶。

さらに、西田はこの「事実」や「汝」という論点との関わりで、ハイデガーの「無」の理解も批判している。周知の通りハイデガーは、単なる「恐れ」とは異なって、現存在そのものが問題となり地平的世界の有意義性を無意義化させる「不安」という現象を論じている（通常の意味での不安は「恐れ」に含まれる）。そうした「不安」においては、不安

にさせるものは「無い」のであり、あくまで世界内存在それ自身が不安となる。「形而上学とは何か」(1929 年)では、そうした不安が開示する「無」は、「存在者が存在者として開示されうること(Offenbarkeit)を可能にする」(GA9,115)ものである「存在」を、存在者の側から見たもの(すなわち存在者を可能にする存在者では「無」いもの)と理解されている。ここからも、西田の「無の場所」とハイデガーの「存在」の「現」が、存在者一般を可能にする究極的な根拠として、近いものであることが明らかである。このハイデガーの「無」について、『無の自覚的限定』の公刊直後になされた談話「実在の認定について——私の見てゐる其形と場所¹⁷⁾」(1933 年)において、西田は次のように述べている。

- 10 「私の所謂「無」は全くないといふやうなものでないのは勿論、寧ろ歴史の中に働き、われへの^{ママ}或る経験の場所に躍動するものを捕へて云ふのである。

ハイデッガーの如きはその『形而上学とは何んぞや』中に同様に「無」について述べてゐるが、彼は有の世界から一たん下向的に、「不安」の場所に降りて、更に「無」の方に下つて行く。それから再び浮び上つて来るといふやうな径路を取つてゐるが、真の「無」は直に実在する場所に於て把握されねばならぬものである。その姿を直にその在る場所に於て見るのでなくてはならぬ。」(新 24,51)

西田の「無」は、ハイデガーのように将来的可能性が破綻する「不安」によつてはじめて開示されるような「無」ではなく、垂直的な現在における充実した「経験」(この場合

20 「此鳥が飛ぶ」と言われるような「事実」が念頭に置かれているように思われる)の「場所」として理解されなければならないのである。

こうしたハイデガー批判は、『哲学の根本問題(行為の世界)』(1933 年)の「総説」(1933 年)で次のようにまとめられている。

- 「ディルタイの影響を受けたハイデッゲルの存在の哲学といへども、その世界といふのは尚了解の世界であつて我々の行為を限定する世界ではない。我々はそれに於て無限の重荷を負ふと共に企図的である〔被投的投企〕と云つても、我々がそれから生れる世界ではない、私と汝とを包む世界ではない、自己自身を限定することによつて我々を限定する世界ではない。それは尚我々が外から見て居る世界であつて、
- 30 我々がそれに於てある世界ではない。故にハイデッゲルの哲学は弁証法的ではない、

単に解釈学的現象学たるに過ぎないのである。」(7,179-180)

こうした批判をめぐっては、世界内存在は単に世界を了解しているだけではなく、その世界に委ねられている被投性を引き受けつつ自らの可能性を限定するのだから、ハイデガーの世界も「行為を限定する世界」なのだと西田の無理解を嘆く声もあろう¹⁸。しかし、繰り返しになるが、西田は、ハイデガーの世界は地平の彼方としての「汝」と出会う世界ではない、「汝」を介して「我々がそれから生まれる世界」ではない、その意味で「弁証法的ではない」と言っているのであって、西田の批判を掃いて捨てることはできないのである。

10

3 運命・使命

後期哲学においては、こうした批判の基本的枠組みに、従来の研究では明らかにされていない別の論点が加えられている。上の引用の直後では次のように言われている。すでにその一部を引用した文章だが（第3章第2節「表現的世界——後期」参照）、それに続く箇所も含めて、もう一度引いておく。

20

「ディルタイ以来表現の世界といふものは単に了解の対象界と考へられて居る。併し客観的表現として我々に対して立つものは単に了解の対象たるのみならず我々の自己を動かすものでなければならぬ、我々を唆すもの、我々に命令するものでなければならぬ。そこに今日弁証法的神学者〔カール・バルトを指す〕の考へる如き「言葉」といふ如きものの意味を考へ得るのである、歴史的事実の世界は大なる言葉を有つたものでなければならない。プロレタリアの世界が歴史に於て一大時期を劃すると云ふならば、それも歴史に於ける一つの大なる言葉の意味を有つたものでなければならない。」(7,180)

30

ここでは、『無の自覚的限定』までの論点に加えて、ディルタイとハイデガーでは「了解の対象」としての「表現」だけが考えられているのであって、たとえばマルクス主義者にとっての共産主義思想のように、自己を「動かす・唆す・命令する」、「客観的表現」が考えられていないと言われている。自己を動かす客観的表現とは、それだけでは意味不明な言葉であるが、その内実は、自己を翻弄しながらもそこにおいて「使命」が自覚される非

人称的な「運命」的現実であり、カール・バルトの「神の言葉」に重ねられるものである¹⁹（第4章第6節「西田の宗教哲学の根本的変化——神の言葉・名号・弁証法」参照）。

こうした考えから西田はハイデガーよりもバルトを評価している。滝沢克己が1933年の秋にドイツの留学先で誰に師事すべきかと問うた際、西田はこう答えたと言う。「ドイツではいま、哲学者よりも神学者の方が面白い。ハイデッガーなども、「不安」とか「絶望」とか、パスカルやキェルケゴールを引用するばかりで、肝心のゴッドがない。神学者にはバルト、ブルンナー、ゴーガルテンなどがいるが、なかでもバルトが一番しっかりしている²⁰」。滝沢は1933年11月から1935年4月までドイツに留学したが、1934年の4月からは西田の助言通りに、ボン大学のバルトのもとで学んでいる。「肝心のゴッド」とは、こうした「神の言葉」としての運命を意味していたように思われる。

ただしハイデガーもまた1920年代の初めには「目下のところ精神的な生はカール・バルトのところにしかない²¹」と述べたと伝えられているように、神学から学問的キャリアを始めたハイデガーにとってバルトは重要な思想家であった。また、よく知られているようにハイデガーも、おそらく当時の弁証法的神学の潮流を一つの背景として、「運命(Schicksal)」という事象を論じていた。

「実存が選び取った有限性は、安楽さや軽率、逃避といった提供される身近な可能性の無限の多様性から、現存在を引き離し、現存在をその運命の単純さの中にもちきたらす。われわれは、運命という語で、本来的決意性のうちにある現存在の根源的な出来事を指す。この運命において、現存在は死に対して自由に向かいつつ、自己自身を、相続されしかも選びとられた可能性へと伝承するのである。」(SZ384 強調・原文)

「本来的決意性のうちにある現存在の根源的な出来事」である「運命」において、自己は自らの「有限性」を自覚しながら過去の遺産を「伝承」し現在を生きる。このようにハイデガーにおいて「運命」が重要な概念であるのは間違いなく、西田にしてもハイデガーにしても広義の実存哲学は「運命」や「使命」という事象に重きを置くようである。ただし、ここでも両者には、時間契機の力点の置き方に違いが見られる。ハイデガーにあっては「運命」に関しても、了解の地平の外部の他性はそれほど重い意味をもっておらず、あくまで「死への先駆」の「将来」が重要な意味をもつ。これに対して、西田の「運命」は、

そうした了解の地平の彼方としての「世界」との出会いの「現在」に力点を置く。

こうした「運命」における時間契機の力点の差異は、政治哲学的な差異を帰結する。西田において「運命」という事象とその否定性を介した決意的行為は「実践哲学」の論脈で論じられていたように、ハイデガーにとっても、それは当時の時局に対する態度ときわめて密接に関わるものであった。ハイデガーは上の引用のあと、「また運命的現存在は世界内存在として本質的に他者との共同存在なのだから、その運命の生起は共同生起であり、共同運命(Geschick)として規定される。共同運命という言葉でわれわれは共同社会、民族の生起を言い表す」(SZ384 強調・原文)と述べ、その「運命」は「共同運命」として政治的意味をにわかに強め始める。周知の通り、この思想を基にハイデガーは 1933 年 5 月のフライブルク大学総長の就任講演「ドイツ大学の自己主張²²」で、政治と学問の密接な関係を説き、「ドイツの大学の本質が明晰さと品格、および力を得るのは、まず何よりも、またいかなるときも、指導するもの〔ドイツの教員、学生〕自身が指導されるものである場合である。つまり、指導するもの自身が、ドイツ民族の運命をその歴史に刻印する精神的な使命(Auftrag)の仮借なさによって導かれるときである」(GA16,107)と語る。その運命における学生の精神的使命は、勤労奉仕、国防奉仕、知的奉仕の三位一体を形作る。

これに対して、西田は表現的な世界史的世界の存在論から、帝国主義的な自己拡大を批判し、多元的世界の形成と、各国が各自の使命をもつことを説くに至っていた(第4章補節1「宗教的実践哲学と国家論」参照)。こうした政治的態度の差異はやはり両者の哲学上の差異の帰結だと考えられる。ハイデガー哲学は、人格間の他性を十分にふまえていないため、それが共同性を論じる段になると、複数の決断的な実存が「民族」を地盤として結びつくという発想に至ってしまう。その意味で、他者なき実存思想という陳腐なレッテルは、いくらかの研究者の反論を顧慮しても、ハイデガーに対してはやはり妥当するように思える。これに対して、西田の政治哲学も問題はあるにせよ(第4章補節1「宗教的実践哲学と国家論」参照)、あくまで他なるものとの媒介という論理から、民族主義・排外主義を否定しており、政治的な態度としては西田の方が穏当なものであったと言える。

ただし、いずれにせよ、政治的実践をめぐる運命や使命を説くことは、倫理的誤用の可能性があると言わねばならない。しかし、人間の本性を考えた上で実践を考えるならば、こうした「運命」や「使命」という事象が強い意味をもつことも否定してはならないだろう。こうしたジレンマを抱えながら、西田とハイデガーの「運命」の言説は読まなければ

ならない。

4 事実と偶然性——西田・ハイデガー・九鬼周造

西田のハイデガー批判の本質をより明瞭にするために、同趣旨のハイデガー批判を行なった九鬼周造の「偶然性」の哲学を援用して考えてみたい²³。西田のハイデガー批判は、ハイデガーの「時間性」に対して間主観的共同性と人間の風土的制約性という二重の意味をもつ「空間性」の意義を主張した和辻哲郎のハイデガー批判に近いと思われるかもしれない²⁴。西田が「私と汝」という「空間性」からハイデガーを批判した点において一見そう思える。しかし、和辻の「間柄」はどうしても「私と汝」という他性をふまえた共同性ではなく、水平的な全体化しやすい社会性であるように考えられ、以下で示すように、西田のハイデガー批判は、むしろ九鬼周造のハイデガー批判に近いように思われる。

まず、西田の「絶対無の自覚」という経験の構造は、「必然性」を基にした観想的・因果的連続性にも、「可能性」を基にした実践的・目的論的連続性にも取り込まれることのできない、今・この独自性としての「個物」(事実)の意義を強調するものであり、そうした個物は他なる個物と相対することによって個物であるという「私と汝」の形式をもつのであった。西田自身は「偶然」という言葉を積極的に用いることはほとんどないが、この「私と汝」の形式をもつ「事実」の自己限定は、様相概念の中では未来的「可能性」や過去の「必然性」よりも現実の「偶然性」に重い意味をもたせるものであると言える。

九鬼は『偶然性の問題』(1935年)などの著作や論文において、偶然性を三つに大別して考察している。第一の「定言的偶然(論理的偶然)」は、一般概念に対して「個物および個々の事象」(K2,252)という核心的意味をもつ論理的レベルにおける偶然性である。第二の「仮説的偶然(因果的偶然)」は、因果的必然性や目的論的必然性の外部に位置する「一の系列と他の系列との邂逅」(K2,253)に核心的意味をもつ経験的レベルにおける偶然性である。これはたまたま人に会ったとか、一般的にわれわれが偶然と呼んでいるレベルでの偶然性である。そして第三の「離接的偶然(形而上的偶然)」は、根拠づけや因果的説明によっても解消されない究極的な偶然性として、「無いことの可能」(同上)という核心的意味をもつ実存的レベルに具体化された偶然性である。たとえば「我々はまた虫でも鳥でも獣でもあり得た」のにもかかわらず「虫でもなく鳥でもなく獣でもなく人間である」(K2,205-206)ように、現に特定の有るものがかくのように「ある」という偶然である。これはシェリングの「原始偶然」(K2,147)と重ねられている。これらを西田の概念にあえ

て対応させれば、順に「個物」、「私と汝」、「事実」となるであろう（もちろん「私と汝」に二つの系列の邂逅という意味はないが）。

また「偶然が人間の実存性にとって核心的全人格的意味を有つ」(K2,224)とき、それは「運命」と呼ばれる。その「運命としての偶然性は、必然性との異種結合によつて、「必然—偶然者」の構造を示し、超越的威力を以て厳として人間の全存在性に臨むのである」（同上 強調・原文）。すなわち「運命」とは、実存に核心的な意味をもつ偶然的な事象が、あたかも「必然」的なものとして圧倒的な力として現れてくるものである。西田もまた「弁証法的一般者としての世界」(1934 年 『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』所収)において、「弁証法的否定は絶対でなければならない。それには、一面に偶然的といふ意味がなければならない、運命的意義がなければならない」(7,373 強調・太田)と述べ、「運命」を「偶然的」に否定的に迫るものとして捉えている。そうした「運命」の理解において西田に近いということを九鬼自身も見て取って、『偶然性の問題』の中で、『無の自覚的限定』の「我々は各の瞬間に於て絶対に非合理的なるものに直面して居るのである、絶対の事実^にに直面して居るのである、そこでは我々は行為ではなくして感官である、我々はそこに原始的歴史の事実^にに接触するのである、それは我々の運命の内容といふべきものである」(6,150)という箇所を引いている(K2,231 強調・九鬼)。

10

さらに、西田の「実践哲学」は、当為をカント的な普遍的法則の適用からではなく、個々の状況を重視するものであったが（第 4 章第 4 節「実践哲学」参照）、九鬼も「道徳法をして例外を許さざる普遍的自然法の如くにあらしめようとする」、「カントの倫理説」(K2,317)に対して、「偶然性の実践的内面化」(K2,258)に実存的実践の意味を見て取っている。そのように「与へられた偶然を跳躍板として内面性へ向つて高踏する」ところに、「道徳が単に架空なものでなく、力として現実に妥当する」(K2,259)。

20

以上の簡単な指摘からも、両者の哲学が、必然性の意義をもった論理の外部として偶然性の意義をもった事実や運命を強調する点において共通しているのであることがわかるだろう。西田の「事実」と自らの「偶然」の思想の関係について、九鬼は『人間と実存』(1939 年)に収められた論文「驚きの情と偶然性」(1939 年)において次のように述べている²⁵。

「「がない」ことでなくて「がある」といふの〔原始偶然〕は、絶対無の自己限定とか、永遠の今の自己限定とかいふ概念で表現され得るかも知れないが、それでもな

30

ほ「がある」ことの偶然性は依然として除かれない。絶対無なり永遠の今なりが、自己を限定するか、しないかに偶然性が固着している。なほ、事実が事実自身を限定するといふ風な考へ方をして、与へられた事実そのものに対する驚きの情は、決して消え去るものではない。事実が事実自身を限定するとは、原始偶然が原始偶然としてみづからを定立するという意味にほかならないと思ふ。」(K3,171)

ここで九鬼は、西田の「事実の自己限定（絶対無の自己限定・永遠の今の自己限定）」が自らのいう「原始偶然」の意味をもつと考えるとともに、西田がその「事実」における「偶然」の意義をさほど強調しないことを批判している。こうした九鬼の批判を念頭に置いてい

10 ているかどうかは不明だが、西田は『哲学論文集第五』（1944 年）において、「単に偶然的事実と云ふのは、事実ではない」（10,413）、「創造的と云ふことは、偶然的と云ふことではない」（10,520）と述べている。

しかし、「偶然性」をめぐる両者の思想に根本的な差異はないと言うことができる。というのも、上で引いたように西田も運命の偶然性の意味を見ており（そうでなければ、そもそも「運命」が重要な概念として登場しない）、それゆえ、上の西田の言葉は、「事実」は単なる偶然的事実ではなく一と多が調和的に結合する「創造」的な意味をもったものであることを主張するものであり、「事実」には偶然の意味がないということを意味するのではないと考えることができるからである。

ここで読者は、「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

20 い」（6,116）という西田の有名な言葉を引いて、そうは言っても、西田哲学では偶然性に対する「驚き」という感情は重視されていないと言うかもしれない。しかし、ここでは単に哲学の「動機」として「驚き」が否定されているだけであって、西田哲学を「驚き」という事象と無関係なものとは考えてはならない。西田を「驚き」ではなく「悲哀」の哲学だとする極度に宗教的な色彩をもつ一般的主張に対して筆者は違和感をもつ。なぜなら、連続性に亀裂を入れる瞬間的事実において汝に会うことが、原始偶然に対する「驚き」の意味を担っていないとはどうしても考えられないからである。

若き（17 歳の）西田も（1887 年頃、日付不明）、カントの時間空間の二律背反に関わる形而上的偶然への驚きを次のように記していた。「宇宙一大怪物ニシテ疑^{〔ママ〕}感ノ内ニ取り包カレ一物解スヘキ者ハ毫モナシ 見ヨ夫レ仰テ見ヨ夫蒼穹タル天ハイツレニテ至

30 テ限ラルハヤ 宇宙ハ 或ハ神ハ 何故ニ始ナク終ナキカ 嗚呼無始無終果シテ無キ乎

吾人ハ夢ノ如キ乎 実ニデカルトヲ気取ルニテハナイガ宇宙間解シ得ヘキ者一物カアル
ヤ嗚呼何術ヲ以テ之ノ疑ヲ解カン」(新 19,5:1 下線・原文)。

この形而上的偶然への驚きに引き起こされた万物への懷疑は、その「疑ヲ解カン」とする「術」を、「疑ふにも疑ひ様のない直接の知識」(1,48)に求め、それを『善の研究』では「直覚的経験の事実」(同上)に、晩年では「純粹事実」(11,153)に見出すことになるだろう。このように西田哲学は決して驚きと無縁でなく、むしろ密接に関わっているのである。ただし、哲学(少なくとも西田哲学)という世界を新たに見直す「懷疑」の営みは、単に知的な好奇心を動機とするのではなく、世界や生に対する悲哀を帯びたものだというのが、西田の考えであった。ただし、これは西田に特有のものでなく、少なからず当然のことだとは言えないだろうか。

さて前置きが長くなったが、この西田と九鬼の思考の近さはハイデガー批判においても見られる。ハイデガー哲学においては、将来の可能性優位に対応して偶然性の扱いは「あからさまに否定的である²⁶⁾」。ハイデガーは、決意性において開かれる「空間性」を「状況 (Situation)」(SZ299)と名づけるが、その「状況」にあっては「偶然」は決意性によって準備され処理されうるものであり、それによって自らを新たに形成するための契機となるものではない。ハイデガーは『存在と時間』で「運命」を論じた箇所で次のように述べていた。

「死への先駆こそ、その都度の偶然的で<暫定的な>可能性を追い払う。……現存在が先駆的に死を意のままにせしめるとき、現存在は自らを、死に対して自由に開かれて、自ら固有の有限的自由の圧倒的な力 (*Übermacht*) において了解する。自由というものはその都度の選択の保持においてのみ<ある>が、この自由において、現存在は自己自身へと委ねられていることの無力 (*Obermacht*) を引き受けることができ、開示された状況の諸偶然に対して炯眼的になることができるのである。」
(SZ384 強調・原文)

こうした思想に対して、九鬼は『人間と実存』の論文「ハイデッガーの哲学」(1933 年)の「五 結語」(1939 年 単行本の公刊時に付加された)で次のように述べている。

「ハイデッガーは時間性の特色の一つとして将来の優位を挙げてゐる。……然しな

がら、時間性のほかに空間性の原本的意義を承認して来るならば、将来に対して現在が重みを増し、可能性に対して偶然性が力を得て来るであらう。偶然の「偶」は「遇」にほかならぬ。現存在が他の現存在に「出会」つて「距離的」[距離 *Entfernung* 離れを 距^{かせ}ぐこと・現象学的な意味で近づけること(SZ105)]に投企するのは空間性の基礎の上に「現前」としての現在が時熟する[sich zeitigen]からでなければならぬ。ハイデggerにあつても「被投性」とか「運命」とかいふ概念は必ずしも看過されてゐないが、空間性と共同存在性が重量を有たぬに伴つて偶然性の存在学的意義は視野の外に逸してしまつてゐる。「傍らに在ること」[*Sein bei*]が単に「頹落」としてのみ理解されていることは十分の深みを欠いていると言はねばなるまい。傍らに在る今、出会ふ今が「永遠の今」として擱まれる時に処に、被投性は投企へ勇躍し、運命の無力[*Obermacht*]は超力[*Übermacht* 圧倒的な力]へ奔騰するのである。」(K3,269-270)

九鬼は、ハイデgger哲学では、「将来」優位に伴つて、その都度地平に入りきらないものと出遇う現在の「偶然性」、「現前」としての現在の時熟が軽んじられていると批判的に考察している。ハイデggerにとって、現在が優位をもつ時間は「世人」への没入において内世界的存在者の「傍らに在ること(*Sein bei*)」として「頹落」とされたが、現在優位の時間はそのような「頹落」に尽きるものではない。その他にも、現在優位の経験として、現在が「永遠の今」においてつかまれる「時に処に」、われわれが自らの被投性を投企へと反復し、運命の無力を引き受け自らの圧倒的な力へと転倒させる(「運命の無力は超力へ奔騰する」)経験がある。「永遠の今」という語は、九鬼特有の「回帰」的な「形而上学的時間」という思想につながる概念でもあるのだが、それとともに、まさに西田の概念である。それゆえに西田のハイデgger批判と同主旨のものであると言える。

さらに、こうした九鬼の偶然性の哲学は西田の「宗教哲学」の理解にも役立ち、その点においても西田とハイデggerの差異を明確にすることができる。他力の瞬間は可能性の地平に垂直的な切断をなすものであり、九鬼も『偶然性の問題』で引用する親鸞の『教行信証』の「序」では、「たまたま行信を獲るば遠く宿縁をよころべ」(K2,226 強調・九鬼)と言われるように、他力による「行為」(狭義には念仏)と「信」はふとした瞬間に「たまたま」訪れるのであり、そこに偶然—必然者としての「運命」の意味をもつ「宿縁」を喜ぶのである(ただし九鬼の場合、西田のような「転換」が問題とされているわけなく、

ただ「運命」としての「宿縁」が問題とされているにすぎない²⁷⁾。親鸞は、その回向の瞬間は「即の時に」（『教行信証』証巻）なされると述べ、名号を唱える「大行」はさまざまな「善法」、「功德」と呼ばれるものを「極速円満す[阿弥陀仏の功德が、きわめて速やかに衆生の身に円かに満ち満つるの意²⁸⁾」（『教行信証』行巻）と述べている。こうした「宿縁（運命）」を喜ぶ「他力」的な「即の時」が、西田が晩年の宗教論において「即今即絶対現代的」（11,425）と表現する「瞬間」のモチーフなのであろう²⁹⁾。これはハイデガーの可能性優位の「死への先駆」や「共同運命」からは出て来ない思想なのである。

5 四方界と創造的な表現的世界——後期ハイデガーとの対話

10 晩年の著作においても、ハイデガーの「了解は不完全な自覚」であり、真に「行為」的ではないという西田の評価は変わることはない。晩年の西田が自身の哲学の方法論を論じた『哲学論文集第六』の論文「デカルト哲学について」（1944 年）では、「私は古来の伝統の如く、哲学は真実在の学と考へるものである。それはオントース・オン [ὄντως ὄν 真の存在] の学、オントロギーである。そこに哲学の本質があるのである」（11,150）と述べるとともに、「私はハイデッゲルのオントロギーと云ふものも真のオントロギーとは考へない」（11,186）、それは「主観的自己の立場を越えたものではない」（11,178）と述べている。

ハイデガーの存在了解が「すべての存在者の悪しき主観化とはまったく無縁」（SZ14）であることを踏まえるなら、そうした批判は単なる無理解であると退けられよう。しかし、
20 この「主観的」という批判は、ハイデガーの他性・偶然性・現在の意義の軽視に向けられており、無意味な批判どころか、十分な射程をもった批判だと言える。西田の「行為的自己」は、「地平」の外部としての「事実」の「弁証法」として成り立つのである。両者の差異はとりわけ「運命」という概念に関わる政治的態度の明白な差異に帰結したとすることができる。また、そのハイデガー批判を通じて、西田の「行為」の哲学が九鬼周造の偶然性の哲学と通じ合う点が見出されたのである。

しかし、このような西田自身のハイデガーの評価にもかかわらず、両者の哲学はいっそう深い根底において通じ合うものだと考えられる。それは『存在と時間』以後のハイデガーと西田を重ねるときに明瞭となる。本章の最後に、西田の「行為」の哲学を換骨奪胎し批判的かつ発展的に継承するための試論として、西田と後期ハイデガーの比較考察をわずかながら記しておきたい。
30

西田は本格的に読んだハイデガーの著作は『存在と時間』のみであり、それ以降の著作は読んでいなかったが、ハイデガーは 1930 年代以降、いわゆる「転回」を経験する。『ヒューマニズムについて／を超えて』（1946 年）において、ハイデガーは、『存在と時間』はなお主観的であると誤解される余地があったとして、「実存」を「存在の明るみに立つこと（Das Stehen in der Lichtung des Seins）」（GA9,323）という意味で「脱・存（Ek-sistenz）」として捉え直し、より徹底して「主観性を捨て去ってゆくこの別の思索」（GA9,327）に向かうこととなる。それは『存在と時間』の立場の変更でなく、その問題の深化であるとされる（GA9,328）。後期ハイデガーでは「存在」は主観性の地平から「了解」されるのではなく、むしろ各時代に支配的な「存在」理解（たとえばイデア、コギト、力への意志など）が、現存在においてさまざまな仕方で見られるものとして考えられる。そのことをハイデガーは、「存在の明るみが性起する(sich ereignet)かぎりでのみ、存在は人間に自らを委ね渡す(sich übereignet)」（GA9,336）と言う。このように後期ハイデガーでは、存在の垂直的な「性起／出来事（Ereignis）」が起点となり、そこから現存在も論じられることになる。この転回はなるほど自己からではなく「世界」を起点とする点において、後期西田哲学の展開に呼応すると言えるだろう³⁰。

ただし、西田と後期ハイデガーを突き合わせることでもっとも魅力的なのは、そうした転回とも関わる実践的考察であるように思われる（ハイデガーは理論と実践という対比そのものを嫌うだろうが、それはここでは置いておく）。

よく知られている通り、後期ハイデガーは近現代技術の本質を、あらゆる存在者を利用可能な対象、すなわち「用象（Bestand）」として、かり立てる(stellen)集合体(Ge-)として捉え、それを「総かり立て体制(das Gestell)」と呼んだ³¹。「技術への問い」（1953 年）において次のように言う。「総かり立て体制とは、現実のものを用象として露わにする（entbergen）という仕方、人間をかり立て、すなわち徴発する(herausfordert)、かり立てることの集りである」（GA7,21）。「総かり立て体制」に基づく近現代技術がそれまでの技術と決定的に異なるのは、機械化された食品産業やウランの濃縮のように(GA7,16)、自然の力で出来するのではない仕方、すなわち「徴発」する仕方、物の成長をかり立てることにある(GA7,15)。

ハイデガーによれば、西田も用いる「ポイエシス」の原義は、単なる「制作」ではなく、隠れているものから隠れていないものへの「出で・来・たらし(Her-vor-bringen)」であって、「自然（ピュシス）」はその最高のものであり、芸術はそれを自然の力からでは

なく芸術家によって出で来たされる「ポイエシス」である（GA7,12）。近現代技術は、そうした「ポイエシス」ではなく「徴発」として、存在者を露わにする。こうした「ポイエシス」の原義を西田は知らなかったが、西田の「ポイエシス」も、「歴史的自然」の生成に基づくものであり、西田とハイデガーの「ポイエシス」理解は近いものである。

また、通常制作の場合、作ることが作られる物を目的としているに対して、近現代技術世界においてはとにかく作ること（生産）に向けてかり立てられる。そこでは、価値増殖が目的とされるとともに、すべてが価値から見られ、それが有ることそのものの意味はいたわれず忘却される。ハイデガーは、西洋形而上学は、存在者の根底としての存在をアイデア、モナド、精神、力への意志など、さまざまなかたちで問題としつつも、存在そのものを問わなかった「存在忘却」の歴史にほかならないものとして理解するが、その「存在忘却」の現実の歴史における具体化が「総かり立て体制」だと言うのである。

こうした「総かり立て体制」とは、資本主義社会における歪んだ「疎外」の側面、たとえば自己疎外、人間の類からの疎外、人間と人間の疎外、さらには人間と自然の疎外を、存在史的観点から捉えたものであると言える³²（第3章第6節「行為的直観と疎外・物象化」参照）。『ヒューマニズムについて／を超えて』において、ハイデガーは「存在忘却」を「故郷喪失」という言葉でも表現し、マルクスにふれて次のように言う。「マルクスが人間の疎外としてヘーゲル以来のある本質的かつ重要な意味で認識したことは、その根をたどれば、近代の人間の故郷喪失に根ざしているのである。……マルクスは疎外を経験することによって、歴史のある本質的な次元に到達したわけであるから、歴史についてのマルクス主義の見方は他の歴史学よりも優れているのである」（GA9,339-340）。

ただし、そうしたマルクスの見方も、ハイデガーにおいては、「唯物論の本質はあらゆるものが単なる物質であるという主張ではなく、むしろすべての存在者が労働の素材として現われてくるという形而上学的規定にある。……唯物論の本質は技術の本質に身を潜めている」（GA9,340）と言うように、「労働」にその本質をもつ「唯物論」は、すべての存在者が主体的な操作の対象として見られるという近現代「技術」の存在理解に基づいており、マルクスをも批判する。

ともあれ、『ブレーメン講演（有るものへの観入）』（1949年）において、ハイデガーはこうした「存在の荒廃(Verwahrlosung 守りの喪失)」に基づく「総かり立て体制」の世界に対して、「存在の守り(die Wahrnis des Seyns)」に基づいた「四方界(das Geviert)」という世界のあり方を提示している。「四方界」とは、「大地」と「天空」と

「神的なる者たち」、「死すべき者たち(die Sterblichen)」としての人間という四者が帰属し合う全体としての世界を意味する。牧歌的で、四者の個々の意味（とりわけ「神的なる者たち³³」の意味）はそうとうに不明瞭に思われるが、その関係性の本質は明瞭で、それは個々の要素の「遠さ」が守られながら、ひとつの「物」のもとにそれらが近づけられ取り集められるということにある（GA79,17）。ブレーメン講演のタイトルである「有るものへの観入(Einblick in das was ist)」とは、こうした「存在における転回の性起、存在の本質の拒絶から存在の守りへの転回」（GA79,74）とされる。

要するに、ハイデガー特有の存在史的考察からあまりに難解になってはいるが、「存在の守り」とは、対象的な価値に尽くされない物の存在を守り、いたわることを意味すると考えられる。そして、ハイデガーは、そうした「[存在を守る] 思索(Denken)こそが本来的な行為である」（GA79,71）と述べている。すなわち後期ハイデガーにおいて、真の「行為」は、『ヒューマニズムについて／を超えて』においても言われるように、一定の意図や目的をもって一定の結果を引き起こす行動ではなく、「何かをその本質の充実へと展開し、その充実に至るように大切に導くこと」（GA9,313）としての「思索」なのである。要するに、その「行為」とは、何かのために役に立つ道具的理性とは異なった仕方で、「四方界」と言われるような調和的世界に向けて、さまざまな事柄のあり方の充実を目を向け考えること、勝義にはハイデガー自身の存在の思索を指すのだろう。

こうした真の「行為」を存在の思索とする見方は、西田の「行為」概念とは相容れないように一見思われる。また広島、長崎の原爆投下を知ることのなかった西田（1945 年 6 月 7 日死去）にとって、近現代技術の負の側面はほとんど意識されていない³⁴。

しかし、西田の「行為」とは、切断的な「事実」や「汝」を介した自己形成というものであった（第 1 章、第 2 章参照）。この「事実」は、『一般者の自覚的体系』では、真善美のアイデアに尽くされない「価値否定の価値」、「存在価値」（5,177）として説明されていた（第 1 章第 2 節「場所的論理と宗教哲学」）。それは、ハイデガー的に言えば、有用性の連鎖には汲み尽くされない存在者に目を向けたものと言える。ハイデガーの「存在」は、そうした「原始偶然」的な意味をもった「事実」の根底に自覚される「絶対無」に近いものであると考えられる。実際に、ハイデガーも講義録『根拠の命題について』（1955-1956 年）において、ライプニッツの「いかなるものも根拠なしにはあることはない(Nihil est sine ratione)」（ライプニッツ『抽象的運動論』1617 年）」というテーゼを問題とし、西田の無底的な「事実」に通じるアングルス・シレジウスの「薔薇はなぜなしに咲く。咲

くがゆえに咲く」という詩を引き(GA10,57)、「存在は没・根拠<である>(Sein > ist < der Ab-Grund)」(GA10,77)と述べている。

そして後期西田哲学においては、こうした「事実」を根底とした「歴史的・自然」の存在論が論じられ(第3章参照)、「宗教」はそうした歴史的・自然に活かされる「霊性」として論じられた(第4章参照)。そこでは真の「創造」は、人間中心主義(ヒューマニズム)とは異なった仕方で、世界と個、個と個の調和的な表現的関係をもたらすこととして理解されていた(第3章第4節「歴史的・自然——マルクスとの対話」参照)。西田はそうした「創造」の具体例として、『哲学論文集第四』の第三論文「歴史的・形成作用としての芸術的創作」(1941年)の中で、「黒楽の茶碗に天地を包む」(10,262)ということを挙げている。

10 一つの茶碗という「物」に、自然環境としての天と地、そして人間が互いを映しあい表現されている。この真の表現的・創造的世界は、相互の事物の「遠さ」が守られるとともにその「近さ」がもたらされる「四方界」と通じ合うところがあるのではないか。

つまり、「事実」に根ざした「創造」的世界を説く西田の「行為」の哲学は、「存在の守り」に根ざした「四方界」を説くハイデガーの存在の思索と結果的に相通じるように思われるのである。もちろん西田と後期ハイデガーの比較考察は、より詳細な論究が可能であるとともに必要であり、本節はあくまで試論にとどまるが、その比較考察の核心はここで素描した「行為」の問題になるにちがいない。西田とハイデガーに欠けた資本主義の具体的分析をふまえながら、西田の「行為」の哲学をハイデガーの存在史的観点から見直すこと、そうした作業は、西田の「行為」の哲学を換骨奪胎し、より豊かなものにする手がかりの一つになるのではないだろうか。

20

¹ たとえば上田閑照は、両者を照らし合わせることは「西田哲学の意義、その可能性と問題性を究明する最も大切な道の一つである」(上田閑照『西田幾多郎を読む』350頁)とし、大橋良介は「世界」や「無」など「両者の思索がそこで重なりあうようなテーマは、むしろ他の思想家同士の場合に比して遙かに多い」(大橋良介『西田哲学の世界——あるいは哲学の「転回」』、第3章「補足考察」、2「西田とハイデッガー」179頁)と言う。

² 西田の蔵書(山下正男編『西田幾多郎全蔵書目録』参照)にあるハイデガーの著書には、

『存在と時間』の他に、教授資格論文『ドンス・スコトゥスの範疇論と意義論』（1915 年）と『カントと形而上学の問題』（1929 年）があるが、論文でそれらにふれたことはない。また蔵書には見当たらないが「形而上学とは何か」も読んでいる。なお新全集には Heidegger と表題のつけられたノート〔断章 19〕が収められているが（新 16,365-376）、そこで書き留められているハイデガーのテキストは『存在と時間』のみである。

³ たとえば、熊野純彦が「ハイデガー『存在と時間』も西田は手にしていたけれども、遺稿断片を読むかぎり、その理解は西田自身の弟子たちの解釈水準とくらべても、あまり正確なものとはいえないだろう」（熊野純彦「ふたたび、哲学と哲学史をめぐって」、神崎繁・熊野純彦・鈴木泉『西洋哲学史 IV——「哲学の現代」への回り道』25 頁）と述べる如くである。

⁴ ハイデガーの引用は以下の通り。『存在と時間』からの引用は、Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2001 から行ない、SZ の略号と頁数を表記する。それ以外の著作からの引用は、Martin Heidegger, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975ff. から行ない、巻数と頁数を GA の表記のあとに示す。

⁵ 秋富克哉もこのことを丁寧に論じている（秋富克哉「哲学の家郷——西田とハイデッガーの哲学的対話に向けて（一）」『文明と哲学』第 7 号、69 頁）。

⁶ 田辺はこの論文で、ハイデガー哲学はフッサールの現象学をその具体性において一步進めた「生ける具体的なる意識換言すれば現実存在 Dasein そのものの現象学」（T4,29）であると整理している。その哲学の出発点は、フッサールの「現象学的還元」に対して、現実存在の「表現」の「解釈」にある。「ハイデッガーに拠れば、此の如き〔フッサールの〕独我論的乃至相対論的思想は已に理論的構成の産物であつて、具体的には現実存在は常にその表現 *Ausgelegtheit* の流動的な公共圏 *Öffentlichkeit* を有し、現実の生活云為は此内で行はれるのである」（T4,30）。ここで、田辺が今日の研究においては「被解釈性」と訳される *Ausgelegtheit* を、ディルタイのハイデガーへの影響を強く見て「表現」と翻訳している。西田はこの田辺の論文を通じてハイデガーの思想内容にはじめて接し、それを読んだ後の田辺宛ての書簡で（1924 年 10 月 2 日付け）、「本日「思想」に御掲^{〔ママ〕}戴のハイデッガーの考をよみてはじめて氏の哲学が非常に面白い意図を有するものたることが分りました 現象学的立場から文化学に対して面白い貢献ができるかも知れない」（新 20,99: 715）と記している。西田は『思索と体験』（1915 年）に収められた論文「自然学と歴史学」（1913 年）の頃から「精神科学の基礎付け」を試みるディルタイに注目していたが、そうした「文化学（精神科学・

人文科学)」に現象学から貢献するものとしてハイデガーを捉えている。

⁷ 西田は『存在と時間』の公刊以前に、フッサールを求めてフライブルク大学に留学し、その際にハイデガー（1915年冬学期-1923年夏学期、私講師）と出会った弟子の山内得立（1921-1923年留学）、同僚の田辺元（1923年夏学期留学）からの書簡を通じて、ハイデガーのことを聞いていたからである。ハイデガーの去ったフライブルク大学には高橋里美（1925-1928年留学）や弟子の務台理作（1926-1927年留学）が留学し、務台を通じて西田はその公刊の4か月後（1927年6月）という早い時期に『存在と時間』を手に行っている。確認される限り一番古いハイデガーへの言及は、1921年から1923年にかけてフッサールとハイデガーのいたフライブルク大学に留学した山内得立に宛てた次の書簡である（1921年11月28日付け）。「どうもフライブルクへは日本哲学の優秀が多く集まる様にて候 賑やかなことならんと存じ候 ……Heidegger は Duns Scotus の事をかいたものがあつた様だがよんでは見ず。併し小生はかねて Duns Scotus から何かまだ―出るだらうと思ふて居るので一寸注意した事がある」（新 20, 22-23: 570）。『存在と時間』にはじめて接したときの1927年6月20日の田辺元宛ての書簡には次のようにある。「務台よりハイデッガーの Sein u. Zeit といふ書を送つて来ました 少し読んでみたが中々精密な有益な研究と存じます 併しどうも私はフェノメノロギイといふものの根柢に不満を有つてゐるので左程に inspire されませぬ」（新 20, 214-215: 949）。とはいえ、数か月後の田辺宛ての書簡では（1927年11月6日付け）、「私は此頃又ハイデッ^{ママ}カーをよんで私の意見を改めました 深いもの大きいものはないが骨を折つて新しい見方、考へ方を開いた意義ある著作として敬服いたします」（新 20, 234: 992）とも述べている。マールブルク大学に移ったハイデガー（1923年冬学期-1928年夏学期、助教授、1927年より教授）のもとには、弟子の三木清（1923年冬学期-1924年夏学期留学）、九鬼周造（1927冬学期-1928年夏学期留学）が留学している。さらに後期フライブルク時代のハイデガー（1928年冬学期-1966年冬学期、教授、1951年より退官教授）のもとには、弟子の三宅剛一（1930夏学期-1931年夏学期留学）、弟子の西谷啓治（1937-1939年留学）が留学している。こうした留学の潮流は当時「フライブルク詣で（Mode 流行）」と呼ばれた。このように西田の周りの俊英な哲学者のほとんどがハイデガーのもとを訪れ、しかも各人が当時聞いたハイデガーの講義や演習の表題と後の各人の哲学を照らし合わせると、それぞれの哲学がハイデガーから大きな影響を受けているのではないかと推測される。19歳（西田 1870年生れ、ハイデガー 1889年生れ）も年下のハイデガーのもとに多くの同僚や弟子が向かつて行く。このことは、外国に向

かう機会を遂に一度も得なかった西田にハイデガーに対するいくらかの対抗心の火をつけたのではないと言ったら勘繰り過ぎだろうか。西田はハイデガーに傾倒していた三宅に宛てて次のような書簡を送っている(1933年12月19日付け)。「ハイデッゲルの仕事は私も十分に敬意を表しますがあれではどうしても深い実体や人生の問題を取り扱ふことのできるものでない。日本の学徒は唯独逸の人の書物をよみそのやり方をのみ込んで器用に用ゐるが本当に自分の心の底から真剣に命がけに考へるといふことがない。これではいつまでも模倣に終るのみである。我々の生命の底から出た哲学ができる筈がない。もつと日本人のものを互に読み合つて我国に学問の **Publikum** [読者・公衆] といふものを作らねばならぬとおもひます。学問は一人の力でできるものでない」(新 21,204-205:1879)。ただ単に器用に他人の理論を扱うことや模倣だけではなく「本当に自分の心の底から真剣に命がけに考へるといふこと」。しばしば文献学的哲学との対比で、共感的であれ批判的であれ、西田に帰属させられてきた「ゼルプストデンケン (**Selbstdenken** 主体的思索)」の自負を示す文章であろう。ゼルプストデンケンと文献学哲学のせめぎ合いという問題から、西田の思考の体質にふれたものとして、熊野・前掲論文および竹田篤司『物語「京都学派」』、10「「京都学派」の成立」、32「田中美知太郎のツッパリ」、33「山内得立と京大哲学科の再建」を参照。

⁸ 「言葉についての対話」の訳者である高田珠樹は、この筆記録の事情は知らないが、1921年から留学した山内得立などの何名かの日本人留学生が、「自分たちが直接には聴講しなかった前年の講義の筆記録をドイツ人学生から借りて筆写したということは十分に考えられる」と推測している(高田珠樹「解説」、ハイデッガー『言葉についての対話——日本人と問う人とのあいだの』高田珠樹訳、152-153頁)。

⁹ ちなみに田辺元もまた、『哲学通論』(1933年)で、**Existenz**を「自覚存在」と訳し、「実存論的分析 (**die existenziale Analytik**)」(**SZ13**)を「自覚(存在的)存在論(**existenziale Ontologie**)」(**T3,473**)と呼んでいる。当時の日本哲学において「実存」と「自覚」は近い概念として理解されていたのである。

¹⁰ 「場所的論理」は、アリストテレスや新カント学派、ヘーゲルの影響下で「一般者」や「個物」、「肯定」や「否定」などの論理学的概念によって構築されているが、ハイデガーはそうした哲学の論理学的構成に対して強い批判的意識をもっていた。その理由は、「論理学というものが事物的存在者(**Vorhandenen**)の存在論に基づいて」(**SZ165**)おり、現存在の存在論に不適切であるからだと説明している。そのため論理学概念で構築される「弁証法」にもハ

ハイデガーは強い批判を行なっている (GA63,46)。そうした考えから、ハイデガーはカテゴリーと実存カテゴリーを区別し (SZ44)、『存在と時間』は伝統的哲学概念とは別様な、ハイデガー独特の語彙で書かれている。三宅剛一は、1931 年ごろに留学先のフライブルク大学で、西田の『一般者の自覚的体系』の要約をハイデガーに見せたことを次のように報告している。

「それはひどく不完全なもので、先生の哲学の真意は出ていなかったが、「ヘーゲルに似てるね」というハイデッガーの感想もあつけないものであった」(三宅剛一「思い出すまま」下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録』123 頁)。「ヘーゲルに似てるね」という言葉は、三宅の要約におそらく用いられた「一般者(Allgemeine)」、「個物 (Einzelne)」、「限定 (Bestimmen)」などの論理学的概念による哲学の構成に向けられているのだろう。いくつかの論者も言うように、西田の論理学的構成への執着は、その叙述をあまりに思弁的なものとし、さまざまな事象の具体的個別分析を見えなくする働きがあるため、批判的に見る必要があるように思われる。たとえば大橋良介は、ロゴスの領域を「正視座」、パトスの領域を「偏視座」と呼び、「論理形式は正視座として一般化の表現であり、そこに意味もあるが、まさにそれゆえに、偏視座の個別現象を見えなくする働きもある」(76 頁)と述べ、「論理から現象学へ」(84 頁)という方向で西田哲学を捉え返そうとしている(大橋良介「「自然」の中の「反・自然」——場所的論理から場所的現象学へ」、『文明と哲学』第 5 号)。また永井均は、西田哲学の語ろうとしたものを「西田現象学」と言うとしたら、「西田現象学は西田論理学によって捉えられているか」と疑念を呈している(永井均『西田幾多郎——〈絶対無〉とは何か』84 頁)。筆者自身も、西田哲学における極度の論理学的構成にはきわめて懐疑的である。なお、その意味と意義の解明は筆者の手には余るが、西田は、ハイデガー哲学が自然科学や数学を扱うことができないのに対して、自身の哲学はその「論理」からそれを扱うことができると自負していたことも指摘しておこう。たとえば『一般者の自覚的体系』では、「私はいかういふ立場 [ハイデガー] から、それ自身に構成的意義を有する数学的知識の如きものと単に歴史的知識といふ如きものとの区別を明にすることは困難ではないかと思ふ」(5,352)と述べている。また同時期の和辻宛の書簡では(1930 年 2 月 8 日付け)、「氏 [ハイデガー] の様に単に Erlebnis [経験] の Ich にくつついてのみ考へてゆくのでは歴史的のものはよからうがイデー的に自己自身を vollenden [完成する] した様なもの 即ち gedachtes [思惟されたもの] なもの例へば Natur [自然] の様なものは出て来ない」(新 20,382:1301)と述べている。さらに『哲学の根本問題続編 (弁証法的世界)』執筆頃の三宅宛書簡では(1934 年 7 月 2 日付け)、

「数理哲学といふものも私の考ではもつと Logic といふものを深く考へ Logic を新にせなければ本当でない様に思はれます 唯これまでの様な Logic の考とではいかゞ 此頃のハイデッゲルのような見方を応用して数学なども歴史的に見るといふ如きも面白いがそれでは数学の哲学的 Begründung〔基礎づけ〕にはならないではな^(い) かと思はれるがいかん」(新 21,238:1960)と述べている。

¹¹ 嶺秀樹は、西田は、ハイデガーに比して「言語存在の被解釈性に対してはすこし無頓着であった」(27 頁)と述べ、「言語存在としての現存在の歴史的規定性を受け止め、自己理解や世界理解と言語との切り離しがたい関係性を掘り下げて考えようとしさえすれば、無の自覚の立場を解釈学的現象学と緊密に結びつける別の可能性が開かれたはずである」(28 頁)と述べている。「言語」をめぐる問題は氏の言うとおりであろう(嶺秀樹「日本におけるハイデッガー受容の一局面——西田のハイデッガー批判をてがかりにして」、『日本の哲学』第 16 号)。

¹² sich vorweg は、ふつう「己に先立って」などと訳されるが、その sich は「世人・自己(Man-selbst)の意味における自己」(SZ193)であると言われているため、「世人・自己に先立って」と訳しておく。

¹³ 辻村公一はこの両者の差異に注目して、ハイデガーの「死への有」は、「自己と世界と歴史とを打つて一丸とした大疑団となり、その大疑団が極まつた言亡慮絶の処で瓦解氷消する当処に於て直下に是と承当する真性」である「禅の真性」に至っていないと言う(辻村公一『ハイデッガー論攷』44 頁)。そして「ハイデッガーの思惟を根本から動かして来た「問」すなはち「有の真性への問い」の究極的落処が絶対無の自覚としての禅的真性の見性でしかあり得ない」(52 頁)と結論を述べている。ここまで言えるかはわからないが、ここには、西田の言う「事実」とハイデガーの「存在」の関係という両者をめぐる根本問題があるように思われる。

¹⁴ こうした西田の批判はレヴィナスのハイデガー批判と通じ合うところがある。レヴィナスは『全体性と無限』で、「現象学の総体はフッサール以来、地平という考えの促進開発である。現象学にとって地平とは、古典的な観念論における概念と同じ役割を果たしている。存在者は、個物が概念から出発して現われるように、存在者を超えた背景において現れる」(Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, p.35. 邦訳(上)65 頁)と述べながら、しかし「存在の了解(compréhension)は概して他者との関わりを支配し得ない」(ibid., p.39. 前掲邦訳書 72 頁)と言う。この論点は西田と同じであり、西田はそうした地平

的概念としての「有の一般者」とは異なった一般者として、「汝」と出会う「無の一般者（無の場所）」を提示したのである。

¹⁵ 新田義弘も言うように、ハイデガーの場合、他性は単に「未規定的な規定可能性」であり、解釈学的了解はやはり基本的に「見えの世界（可視圏）の内部に見えざるものを見る」新田義弘「現象学と西田哲学とが出会うところ——行為的直観の論理について」『西田哲学研究』第3号、20頁）ことにすぎないように思われる。これに対して、西田の「私と汝」の「事実」は、「地平的可視化の運動に入っていない次元に関わる垂直的關係」、「地平論的構造そのものを可能にするが、地平に決して現れてこない知の根源的な自己形成の機能」としての根源的な自己差異化の現象なのである（新田義弘「超越論的媒体性としての自覚——現象学における思惟の変遷と西田哲学」『日本の哲学』第1号、16頁）。その自覚構造の本質は受動的な存在確信の必自然的明証であり、その明証性を根本として、第一に身体の物体と生きられる身体としての二重性、第二に時間の意識における「立ちとどまる」契機と「流れる」契機の相互制約的差異化、第三に自己と他者との否定的關係が機能する。そして新田は、こうした世界を現出させながら、それ自体は隠れてしまう「顕現されざるものの現象学」、あるいは「超越論的媒体性」の現象学こそ、西田哲学が目指したものだとしている。

¹⁶ こうした西田とハイデガーの時間論の差異は、木村敏によって前者が癲癇的、後者が分裂病的なものとして理解されている。木村は、精神分裂病を未来に親和的な病、鬱病を過去に親和的な病、癲癇を現在に親和的な病として見、その考えをもとに西田とハイデガーの差異について次のように述べている。「若いころに京大の辻村公一教授の指導でハイデggerを読んでいたら、辻村さんがふと洩らされた「ハイデggerと西田先生の違いは、ハイデggerでは将来が中心になるのに西田先生では現在が中心になることだ」という言葉が、その後もずっと私の心を離れなかったが、癲癇に関係して「現在」という時間のことを考えているうちに、禅の考えはずいぶん癲癇的だと思うようになった。大疑現前から百尺竿頭一步を進めて、大死一番乾坤新たなりという境地で父母未生以前の自己に出遭うなどという構造は、癲癇的な現在の生き方以外では不可能である」（木村敏『時間と自己』190頁）。

¹⁷ 『読売新聞』の1933年1月3、5、6日の紙面に掲載。ただし小坂国継が新版全集24巻の「後記」で言うように、この談話も含め、そこに収められた「対談」や「座談」は西田自身の校正は経っていないように思われる（新24,391）。とりわけ、同じく『読売新聞』に掲載された「創造の世界」（1933年）については、第四高等学校教授時代の教え子であり読売新聞社の

記者であった逢坂元吉郎に宛てて(1933年9月5日付け)、「私の話を書いたものとして筆責を記者に有することを明記して下さい」(新 21,178:1813 強調・原文)と不満を露わにしているため、この談話も例外ではないかもしれない。とはいえ、この引用で語られている思想は西田哲学のから十分に出てくるものであると考えられるとともに、両者の思想の強い親近性を示す「無」をめぐって、西田がハイデガーについて述べた唯一の箇所であるため、論文の材料として用いることとした。

¹⁸ たとえば小柳美代子は、「だが、存在了解とはまさに前期ハイデッガーの「我々を動かす世界と人間との関わり」の追求であった」と述べている(小柳美代子「〈場〉としての人間——ハイデッガーと西田哲学とを起点に」ハイデッガー研究会編『ハイデッガーと思索の将来』248頁、強調・原文)。しかし、そうやってしまうと、西田の本質的な批判はつかみ損ねられることになるだろう。

¹⁹ 「弁証法的一般者としての世界」でも次のように言う。「了解的自己の立場[ハイデガー]に於ては唯表現的に自己自身を限定する世界、即ち存在の世界を見る。その底に何処までも客観的に自己自身を限定するもの[運命的な客観的表現の世界]を見ることはできない、唯無といふものを考える外ない。不安といつても、我々を不安ならしめる所以のもの[運命的な客観的表現の世界]が明でない」(7,364-5)。この文章もまたわかりにくい、了解的表現の世界の底に「何処までも客観的に自己自身を限定するもの」とは「運命」的な表現的世界を意味すると考えられる。

²⁰ 滝沢克己「西田先生とバルト先生」下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録』40-41頁。

²¹ リュディンガー・ザフランスキー『ハイデガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代』166頁。またレーヴィットは1920年頃のハイデガーを次のように回想している。「筆者は、このフライブルク時代に、ハイデッガーの机の上にパスカルとドストイェフスキーの肖像が飾られ、僧房を思わせる部屋の片隅には十字架にかけられたキリストの表現派風の像がかかっていたことを思い出す。……一九二五年には、まだハイデッガーにとって、精神的な生活は神学にのみ、ないしはバルトやゴッタルデンのもとにだけ、在るものと思われていた」(カルル・レーヴィット『ヨーロッパのニヒリズム』80頁)。

²² ハイデガーは1933年5月にフライブルク大学総長としてナチス党に入党し、1934年2月に脱党し総長職を辞任している。なお田辺元は「危機の哲学か哲学の危機か」(1933年)において、また三木清は「ハイデッガーと哲学の運命」(1933年)において、この就任演説を論評

している。三木はその論文の末尾を、「運命」という事象にふれながら、次のように締めくくっている。「ハイデggerはドイツの国民主義的統一の原理を、血と地と運命とに、凡てパトス的なものに求めるやうである。客観的原理は何も示されてゐない。……民族は運命共同体として規定され得るであらう。然るに運命とはかの無であり、無の意識にほかならない。ナチスのディオニュソスの舞踏は何処に向つて進まうとするのであるか。ロゴスの力を、理性の権利を回復せよ」(M,10,319-320)。西田とハイデggerの政治的関与を対比させて考察したものとして、中村雄二郎『西田幾多郎 II』、補章「西田の場合——ハイデggerとの対比で」を参照。

²³ 西田と九鬼というテーマは馴染みのないものであったように思われるが、近年少しずつ論じられつつある。小林敏明『西田哲学を開く——<永遠の今>をめぐる』第5章「偶然——偶然性の時間論」、檜垣立哉「生命と微分——西田と九鬼を巡るひとつの考察」(日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第9号)などを参照。

²⁴ 和辻は『風土』(1935年)で次のように述べている。「時間性がかく主体的存在構造として活かされたときに、なぜ同時に空間性が、同じく根源的な存在構造として活かされて来ないのか、それが自分には問題であった。もちろんハイデggerにおいても空間性が全然顔を出さないのではない。……しかしそれは時間性の強い照明のなかでほとんど影を失い去った。そこに自分はハイデggerの仕事の限界を見たのである」(『和辻哲郎全集』第8巻、1・2頁)。なお西田の「環境」という語は、論文「私と汝」で初出する。この語は「物質の弁証法的運動」(6,353)が問題となっていることから『ドイツ・イデオロギー』がまず念頭に置かれていたと推測されるが、同時に和辻の『風土』の影響もあるだろう。『風土』の出版は1935年だが、1932年4月14日の和辻宛ての書簡で、『風土』第2章の原型である論文「モンスーン」(1930年11月『思想』)をおそらく読み「国民性のモンスーンによる風土的説明も面白く拝見いたしました 全く御同感です」(新21,92:1599)と述べている。「私と汝」の原稿は同年7月1日に岩波書店に送付されることになる。

²⁵ 野田又夫は、西田の「絶対無の自己限定」と九鬼周造の「原始偶然」の近さを捉え、さらに九鬼の方がその論理的根拠を明らかにしていると述べている。「二元の邂逅という偶然の姿を、人格的關係において認める、という点は、九鬼先生の広い客観的な見方の生んだ貴重な洞察である。当時西田幾多郎先生も同じ問題を考えておられ、「絶対無の自己限定」(九鬼先生の言葉でいえば形而上学的原始偶然)による個物の限定は、いつも「個物が個物に対する」

という形になる、と力説されたが、その根拠は必ずしも明らかではなかったと思う。九鬼先生は、世界の含む偶然性・多元性のほうから問題を照明されたといってよいであろう」（野田又夫「九鬼先生の哲学」野田又夫『哲学の三つの伝統 他十二篇』289頁）。

²⁶ 森一郎『死と誕生——ハイデガー・九鬼周造・アーレント』89頁。森はこの著作の中で、ハイデガー哲学を九鬼の「偶然性」の哲学、アーレントの「誕生」の哲学と結びつけて実り豊かな思索を展開している。氏は西田に対してはやや批判的であるようだが(37頁)、氏の思索は氏の想定に反して西田の思想にも本質的に通じていると言える。とりわけアーレントの活動的生をめぐる思考は、西田の行為の哲学の批判的継承にあたって有益ではないかと思われる。

²⁷ 九鬼は『偶然性の問題』の公刊の6年前の1929年に大谷大学で「偶然性」という講演を行っており、そのノートには偶然性からの宗教の考察が見られる。しかし、その際「宗教の本質」は「運命、即ち偶然に対する驚異、不思議のえにし〔縁〕に対する驚異がやがて不可知に対する絶対的帰依の形を取る」(K2,346)ものとして捉えられているにすぎず、西田のような他力的転換が問題とされているのではない。そのことは西田と九鬼のアブラハムのイサク奉獻物語の解釈の差異にも表われている。西田はこの物語を宗教的自覚による倫理的行為の高次的受け取り直しのアレゴリーと解釈するが(第4章脚注15参照)、九鬼は1930年の京都帝国大学の講義「偶然性」のノートで「犠牲として子を殺さうとしたときに偶然そこに牡羊がゐてつのがやぶにかかつてゐた。その偶然が神の意志と考へられた」(K11,196)と記しているように、その物語を、単に限界状況的な境遇における偶然的な事象とのめぐり合いに神意を見ることを記しているものとして捉えている。ここに西田の他力的転換と九鬼の偶然における神意の目撃という両者の宗教観の違いが見られる。

²⁸ 親鸞『教行信証』(『日本思想大系11』)21頁の欄外の注。校注者は星野元豊、石田充之、家永三郎。

²⁹ 西田にとって親鸞とは『歎異抄』や『末燈抄』であり『教行信証』には疎かった。1943年5月4日付けの書簡では、「親鸞のもののおよみの由私もよんで見たいとおもひながら教行信証などよみにくゝてまだよくよみませぬ 併し末燈抄などあん〔な〕もの却つてぢかに親鸞上人その人にふれる様にて面白く存じます」(新23,92:3778)と記している。ただその後、鈴木大拙の『浄土系思想論』(1942年)で参照された山辺智学・赤沼智善の『教行信証講義』を大拙に問い合わせ(1943年5月6日付け、新23,94:3781)、『教行信証』を読み始めている。名和

達宣は、西田の『教行信証』への書き込みなどを調査し、晩年の宗教論における「信」や「罪惡」、「名号」などへの知見は、『教行信証』を読む経験から得られたのではないかと述べている（名和達宣「西田幾多郎と『教行信証』——最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」執筆の背景」参照）。『教行信証』の読解が晩年の宗教論に、いくらか影響を与えているとは言えるだろうが、哲学的には『死に至る病』の読解の方がはるかに重要だと思える。

³⁰ 大橋良介は『哲学論文集第五』の論文「自覚について」における「「世界が自覚する時、我々の自己が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する。我々の自覚的自己の一々は、世界の配景的一中心である」(10,559)という箇所を引用し、その「世界の自覚」が「転回」後のハイデッガーが語る生起(*das Ereignis*)に呼応することはすぐに分かるであろう。生起とは、有が有として現前する出来事に、その出来事が我々のいちいちのダーザインにおいて、我々の「固有の自己」(*das Eigene*)において生ずる出来事である。そこでは我々は生起の世界の「配景的一中心」なのである」(大橋良介『西田哲学の世界——あるいは哲学の「転回」』195頁)と述べている。

³¹ ハイデッガーの技術論については、秋富克哉「技術時代に死すべき者たちとしてこの大地の上に住む——ハイデッガーの技術論再考」(『宗教研究』第87巻第2輯)、森一郎『死を超えるもの——3.11以後の哲学の可能性』、第6章「ハイデッガーと原子力の問題I——物と総かり立て体制」を主に参照。また西田とハイデッガーの技術論を突き合わせたものとして、村田純一「技術の創造性：西田幾多郎と技術の哲学」(『西田哲学年報』第11号)を参照。村田は、ハイデッガーの技術論が「技術決定論」の色彩を強く帯びているに対し、因果関係や目的論的關係に尽くされない技術の「創造性が危機の発生と不可分であること」(67頁)を説く西田の技術論を評価している。その考察は西田哲学を現代のコンテキストにおいて応用するという点で豊かなものであるが、ただハイデッガーの技術をめぐる思考を「決定論」という形而上学的概念で整理することは、ハイデッガーのポテンシャルをひどく縮めてしまうように思われる。

³² 轟孝夫は、このことを指摘するとともに、マルクスにおいては「自然と人間との関わりが、……徹頭徹尾、「生産」という観点から語られているということ」(80頁)を批判し、「ハイデッガーからすればそれ〔マルクス〕はまだ古代ギリシヤ以来支配的な生産に定位した労働観を越え出たものでなく、むしろその枠内に収まっているということ」(83頁)を指摘している(轟孝夫「ハイデッガーの労働論」、『実存思想論集』第XVIII号)。これはもっともだろう。ただし、反対にハイデッガーの「^レ唯有史観」だけでは、まったく抽象的な論議になってしまうので

あり、そうしたハイデガーのマルクス批判も受け止めた上で、マルクスの積極的知見を取り出さなければならない。そもそもマルクスは、マルクス主義のように科学技術への楽観的見解はなく、自然の破壊も問題としていたのである（第3章第3節「歴史的な自然——マルクスとの対話」参照）。

³³ 対応関係があるかどうかはわからないが、森一郎によれば、1928年マールブルク大学夏学期講義『論理学の形而上学的原初根拠』では「神的なもの(*to theion*)」は、「天、つまり包括しつつ圧倒的な力を誇るもの(*das Umgreifende und Überwältigende*)」、「われわれが投げられてそのもとに服し、投げられてそれへとゆだねられるもの、それに襲われてくらくらしたり打ち負かされたりすもの、圧倒的に力強いもの(*das Übermächtige*)」(GA26,13 森一郎訳)として、考えられ、翌1928/1929年フライブルク大学冬学期講義『哲学入門』では、古代ギリシャの「ミュトス」や「ダイモーン」、さらに「マナ」という原始的宗教観念も(GA27,358)、そうした性格をもつものとして論じられている（森一郎『死を超えるもの——3.11以後の哲学の可能性』316-317頁）。西田もまた、われわれを動かし唆し命令する運命的な「絶対表現」、「歴史的世界の形成力」を、ゲーテの『詩と真実』やプラトンの『饗宴』に言及しながら「神と人間との間を媒介するもの」、「ダイモーン的なもの、即ちデモーニッシュなもの」(10,124)として、また「神の言葉」として論じていたのであった。

³⁴ 大橋良介はそのことを次のように述べている。「ハイデggerでは、技術の本質は完成しつつある西洋形而上学の出来事として捉えられている。現代世界はひとつの決定的なエポックに突入しているという歴史洞察が、彼の技術論と結びついている。それに対して西田の言う「技術的身体」は、ことさらに現代世界でのみ妥当するのではなくて、中世にも古代にも成立すべきものである。彼の言う「絶対矛盾的自己同一」も、歴史世界を貫通する構造であって、そのままでは「近代」という時代の特性を表現するものではない」（大橋良介『西田哲学の世界——あるいは哲学の「転回」』139頁）。

終章

後年の西田哲学の本質は「行為」にある。この「行為」を基盤に、「絶対矛盾的自己同一」的な「場所的論理」が考えられ、その究極の自覚としての「宗教」も考えられているのであって、その逆ではない。では西田のいう「行為」とは結局何であったか。本稿はどこにその意義を見出したか。各章の結論をまとめたあと、本稿全体の結論を提示したい。

- 10 「行為」は、連続的發展を特色とする「直観」に対して言えば、その發展を切断する非合理的な「事実」を媒介とした自己形成を意味する普遍的な経験概念である。どこまでも観念化されない「事実」に媒介されながら、自己は自身の潜在的なるものを背景として發展していく。そうした経験一般の構造としての「論理」が、多様なものの一元化に傾く有機体的（発出論的）なヘーゲルの観想的な弁証法に対して、あくまで観念化されない質料的な「事実」との邂逅と、全体化に抗するその都度（瞬間）の「自由」の意味を強くもつ「行為の弁証法」なのである。（第 1 章 行為の弁証法——「事実」概念をめぐる直観期から行為期への展開）

- 20 そうした「行為」は、時間論的には、無意識的な深みを蔵した垂直の現在（永遠の今）を根底として成立する。そのもっとも実存的に究極的な経験は、「死への先駆」でもなければ「純粹持続」でもなく、決断的な姿勢をとりながら、その果てに既知の連続性を断ち切る「事実」ないし「汝」を媒介とし自己を新たに自覚する充実した現在として「瞬間」と呼ばれる。自己の自己同一性とは、多くの他者（汝）との関わりにおいて、過去（汝）と対話し、未来（汝）へと飛躍するという複層的な物語的自己形成によって「非連続の連続」的に、すなわち「行為」的に自覚されるものなのである。（第 2 章 非連続の連続——「永遠の今の自己限定」と「私と汝」）

そうした「行為的自己」が生きる現実の「世界」は、人間と自然環境の物質代謝からなる「歴史的な自然」として理解された。国家や民族は、そうした「歴史的な自然」から形成される「形」として、各時代の「生産様式」と一体となった社会構成体の意味をもつ。しかし世界はマルクス主義的な下部構造から決定論的に捉えられるものではない。世界は、

複数の個の「表現」的な諸関係に媒介されて成立する。それゆえ、歴史的な自然の形成過程（歴史的な形成作用）は、過去の時代から作られた潜在的な連続性の発展の意味をもつとともに、単にそれにとどまるものでなく、非連続的な多様な個の諸関係の現実態（エネルギー）がその連続的な潜在態（デュナミス）を遡及的に作り変えていく「創造」的なものである。

この「歴史的な自然」の側から見れば、われわれの「行為」はその生成の一部として、それから必然的に制約されるとともに、他者ととともにその形を作り変えていく可能性をもつという意味で自由である。そうした「歴史的な自然」において他者ととともに世界や物を作っていく「ポイエシス」的な経験概念が「行為的直観」である。西田の歴史的な世界の論理の具体的な内容は、こうした「歴史的な自然」の存在論として、「創造」的な唯物論とも言うべき性格をもったものである。（第3章 歴史的な自然の存在論——「表現」概念とマルクスとの関わりをめぐって）

こうした行為的自己は、その根源的な位相において「宗教的」である。というのも、行為的自己は、現実の多くの他者、自然、過去の歴史、さらには未来の世代との関わりにおいて生きる世界内存在であって、本質的にそれらと不調和な自己関係の可能性を孕むものとして「罪」であり、その「罪」の自覚が人間の宗教性の根源だからである。行為的自己は、それを自覚するときに、その都度の自らの状況を、そこに使命・課題を見出しうる偶然的・必然的な「運命」（絶対表現）として受け取り直す。そして、行為的自己は、個と社会、個と個、人間と自然の「疎外」を克服し、世界がより善き仕方でも元的に調和すること（創造的な表現）を目指して、世界に働きかけていくのである。

また、そうした唯一なる行為的自己としてのみ超越性（絶対無）は顕現する。宗教経験は、単なる神的なものとの合一化としての「直観」ではなく、あくまで「罪」の自覚をふまえた運命的な使命（神の言葉）の引き受けや「罪」の自覚をふまえた祈りの言葉（名号）を媒介とする。その果てに断絶的に起こる「転換」が宗教経験であり、それを経て行為的自己は、他なるものへの「責任」という倫理を受け取り直し、「大地」に根ざしながら、世界に働きかけていく。（第4章 実践と宗教——自己矛盾的存在としての罪をめぐって）

こうした「行為」概念は、ハイデガーの可能性・将来優位に対して、九鬼周造とともに、垂直的な深みをもった現在の「偶然性」に優位を置くものである。そして、その「実践哲学」は、すべてが有用性や生産の観点から見られる世界に対して、有用性の連鎖に尽くされない「事実」をいたわり、個と世界が調和する表現的世界を理念とすることにおい

て、後年のハイデガーの「四方界」の理論とも通じ合うように思われる。(補章 西田の「行為」の哲学とハイデガー)

総じて「行為（行為的直観）」とは、単なる目的的な意志行為ではなく、どうしても観念化されない質料的な「事実」、あるいは連続的な生に亀裂を入れる多様な「汝」との邂逅に基盤を置き、「罪」を負って「歴史的な自然」の世界に「ポイエシス（制作）」的に働きかける人間の普遍的な経験概念であると言えるだろう。この「行為」は、垂直的な深みをもった現在（永遠の今・絶対無の場所）を中心とし、その究極的な自覚において、圧倒的な他なる働き（他力）に出会い、新たに自身と世界を形成していく。

- 10 あえて言えば、西田の「行為」とは、深みをもった現在において、観念化されない「事実」や「汝」を媒介とし、「歴史的な自然」において働くという二重の意味で、一種の唯物論的なものである。それはもちろん通常の意味（観念や自由の否定）ではない。むしろ「行為」は、自己矛盾的な「罪」を負いながら、それを介することで観念や自由を「創造」的なものに飛躍させ、世界に豊かな「物」を残していくのである。

- 進むべく理念を失っているように見える今日の世界において、西田哲学の意義は、こうした宗教的な深みに根ざしながら、それを現実の世界に具体化している「行為」の哲学に見られるのではないだろうか。西田の宗教哲学的遺産も、この「行為」の哲学から省みられねばならない。「非連続の連続」という自己存在論、「歴史的な自然」という世界存在論、「罪」を根底とした宗教的实践哲学など、西田が「行為」の哲学において考えようとしたことを批判的に継承し発展させること、これが西田哲学の今日的可能性の中心なのではないだろうか。
- 20

引用・参考文献

欧語文献

- Arendt, Hannah: *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、東京、筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、1994年。
- Barth, Karl: *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*. In: Karl Barth Gesamtausgabe III Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925, Zürich, Theologischer Verlag, 1990. カール・バルト「神学の課題としての神の言葉」大宮溥訳（『カール・バルト著作集 1』東京、新教出版社、1968年）。
- : *Der Dienst am Wort Gottes*, Christian Kaiser Verlag, 1934. カール・バルト「神の言葉への奉仕」吉永正義訳（『カール・バルト著作集 2』東京、新教出版社、1989年）。
- : *Der Römerbrief*. In: Karl Barth Gesamtausgabe II Der Römerbrief (Zweite Fassung), Zürich, Theologischer Verlag, 2010. カール・バルト『ローマ書講解』小川圭治・岩波哲男訳（『世界の大思想 I-13』東京、河出書房新社、1968年）。
- Davis, Bret W.: “Nishida’s Multicultural Worldview: Contemporary Significance and Immanent Critique”（西田哲学会編『西田哲学会年報』第10号、2013年）。
- Derrida, Jaques: *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999. ジャック・デリダ『死を与える』広瀬浩司・林好雄訳、東京、筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、2004年。
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag (suhrkamp taschenbuch wissenschaft), 1970. デイルタイ「精神科学における歴史的世界の構成」西谷敬訳（『デイルタイ全集』第4巻、東京、法政大学出版局、2010年）。
- Eckehart, Meister: *Von der Erfüllung*. In: Meister Eckeharts Schriften und Predigten Bd.1, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und hrsg. von Herman Büttner, Jena, Eugen Diederichs, 1921.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*(1794, 1802), In: Fichtes Werke Bd 1, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971. フィヒテ『全知識学の基礎(上)』木村素衛訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1949年。
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: Werke in Zwanzig Bänden Bd. 12, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. ヘーゲル『歴史哲学

講義』[全2冊]、長谷川宏訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1994年。

Heidegger, Martin: *Aus einem Gespräch von der Sprache : zwischen einem Japaner und einem Fragenden*. In: Gesamtausgabe Bd. 12, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. ハイデッガー『言葉についての対話——日本人と問う人とのあいだの』高田珠樹訳、東京、平凡社〔平凡社ライブラリー〕、2000年。

—: *Die Frage nach der Technik*. In: Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000. ハイデッガー「技術への問い」(『技術への問い』関口浩訳、東京、平凡社、2009年)。

—: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. In: Gesamtausgabe Bd. 63, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995. ハイデッガー『オントロジー事実性の解釈学』篠憲二、エルマー・ヴァインマイアー、エベリン・ラフナー訳(『ハイデッガー全集』第63巻、東京、創文社、1992年)。

—: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2001. ハイデッガー『存在と時間』[全2冊] 細谷貞雄訳、東京、筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、1994年。

—: *Über den Humanismus*. In: Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004. ハイデッガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、東京、筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、1997年。

—: *Einblick in das was ist*. In: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Gesamtausgabe Bd. 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994. ハイデッガー『ブレーメン講演』森一郎・ハルムート・ブフナー訳(『ハイデッガー全集』第79巻、東京、創文社、2003年)。

Heisig, James, *Philosophers of Nothingness*, Hawai, University of Hawai'i Press, 2001.

Kant, Immanuel: *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Hambrug, Felix Meiner Verlag, 1999. カント『道徳形而上学の基礎づけ』篠田英雄訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1976年〔改訳〕。

—: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2003. カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳(『カント全集』第10巻、東京、岩波書店、2000年。)

Kierkegaard, Sören: *Krankheit zum Tode*. In: *Gesammelte Werke* Bd. 8, übersetzt von H. Gottsched und Christoph Schrempf, Jena, Eugen Diederichs Verlag, 1920. 『原典訳 記念版 キェルケゴール著作全集』第12巻、山下秀智訳、福岡、創言社、1990年。キェルケゴール『死に至る病』松浪信三郎訳(『世界の大思想 I-24』東京、河出書房新社、1967年)。

Lebniz, Gottfried Wilhelm Leibniz: *Briefwechsel zwischen Leibniz, Landgraf Ernst von*

- Hessen-Rheinfels und Antoine Arnauld. 1686-1690.* In: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gehardt Bd. II, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1879. ライプニッツ『形而上学叙説 ライプニッツ・アルノー往復書簡』橋本由美子監訳、東京、平凡社、2013年。
- Lévinas, Emmanuel: *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, coll. "Le Livre de poche", 2008. レヴィナス『全体性と無限』[全2冊] 熊野純彦訳、岩波書店〔岩波文庫〕、2005年。
- Marx, Karl und Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, hrsg. von Hiromatsu Wataru, Tokyo, Kawadeshobo-shinsha, 2006. マルクス・エンゲルス『新編輯版ドイツ・イデオロギー』廣松渉編訳・小林晶人補訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、2002年。マルクス・エンゲルス『ドイッチェ・イデオロギー』三木清訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1930年。
- Marx, Karl: *Das Kapitel: Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band.* In: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe II Bd.6, Berlin, Dietz Verlag, 1987. マルクス『資本論』[全9冊] エンゲルス編、向坂逸郎訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1969-1970年。
- : *Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“* In: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe II Bd.1., Berlin, Dietz Verlag, 1980. マルクス「経済学批判序説」(『経済学批判』武田隆夫ほか訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1956年)。
- : *Ökonomisch-philosophische Manuskripte.* In: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe I Bd.2, Berlin, Akademie Verlag, 2009. マルクス『経済学・哲学草稿』城塚登・田中吉六訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1964年。
- : *Thesen über Feuerbach.* In: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe IV Bd.3., Berlin, Akademie Verlag, 1998. マルクス「フョイエルバッハに関するテーゼ」三木清訳(マルクス・エンゲルス『ドイッチェ・イデオロギー』三木清訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1930年)。
- : *Zur Kritik der Hegelischen Rechtsphilosophie.* In: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe I Bd.2, Berlin, Akademie Verlag, 2009. マルクス「ヘーゲル法哲学批判序説」城塚登訳(マルクス『ユダヤ人問題によせて ヘーゲル法哲学批判序説』、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1974年)。
- : *Zur Kritik der politischen Ökonomie. Erstes Heft.* In: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe II Bd.2., Berlin, Dietz Verlag, 1980. マルクス「序言」(『経済学批判』武田隆夫ほか訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1956年)。
- Meinecke, Friedrich: „Geschichte und Gegenwart“ In: *Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte*, Stuttgart, K. F. Koehler Verlag, 1951. F・マイネッケ『歴史的感觉

と歴史の意味』中山治一訳、東京、創文社、1972年。

Ohashi Ryôsuke: „Einführung“ In: *Die Philosophie der Kyôto-Schule: Texte und Einführung*, hrsg. von Ohashi Ryosuke, München, Verlag Karl Alber Freiburg, 1990.

Ranke, Leopold von: *Über die Epochen der neueren Geschichte*, Achte Auflage, München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, 1921. ランケ『世界史概観——近世史の諸時代』鈴木成高・相原信作訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1961年〔改版〕。

Schnarr, H.: „Nunc stans“ In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band.6 Mo-O*, Basel/Stuttgart, Schwabe Verlag, 1971.

邦語文献

秋富克哉「技術時代に死すべき者たちとしてこの大地の上に住む——ハイデッガーの技術論再考」(日本宗教学会編『宗教研究』第87巻第2輯、2013年)。

——「哲学の家郷——西田とハイデッガーの哲学的対話に向けて(一)」(日独文化研究所編『文明と哲学』第7号、東京、こぶし書房、2015年)。

浅見洋『西田幾多郎——生命と宗教に深まりゆく思索』横浜、春風社、2009年。

——『西田幾多郎とキリスト教との対話』東京、朝文社、2000年。

——『二人称の死——西田・大拙・西谷の思想をめぐって』横浜、春風社、2003年。

網野善彦『「日本」とは何か 日本の歴史 00』東京、講談社学術文庫、2008年〔原本 2000年〕。

有坂陽子「東西を越えて——アメリカにおける西田の政治哲学の「位置づけ」をめぐって」(藤田正勝、ブレット・デービス編『世界のなかの日本の哲学』京都、昭和堂、2005年)。

アリストテレス『ニコマコス倫理学』朴一功訳、京都、京都大学出版会、2002年。

石川興二「西田哲学と経済学」〔1966年〕(下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録』東京、岩波書店、1971年)。

井筒俊彦『意識と本質——精神的東洋を求めて』〔1983年〕東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1991年。

井上克人『西田幾多郎と明治の精神』大阪、関西大学出版部、2011年。

上田閑照「純粹経験と自覚と場所」〔1991年〕(『哲学コレクションII 経験と場所』東京、岩波書店〔岩波現代文庫〕、2007年)。

——『禅仏教——根源的人間』東京、筑摩書房、1973年。

——「西田幾多郎——「あの戦争」と「日本文化の問題」」(『思想』第857号、1995年)。

——『西田幾多郎を読む』東京、岩波書店、1991年。

——「「場所」論——「現実の世界」へ」〔2003年 原題「「場所」再論——「現実の世界」へ」〕

- (『哲学コレクションⅡ 経験と場所』東京、岩波書店〔岩波現代文庫〕、2007年)。
- 「「マルタは長くかつ善く生きた」」(『哲学コレクションⅣ 非神秘主義——禅とエックハルト』東京、岩波書店〔岩波現代文庫〕、2008年)。
- 上田滋「祖父と「罪と罰」」(新版『西田幾多郎全集』第17巻、東京、岩波書店、2005年、月報15)。
- 内田義彦『資本論の世界』東京、岩波書店〔岩波新書〕、1966年。
- 大島康正「大東亜戦争と京都学派——知識人の政治参加について」[1965年](森哲郎編『京都哲学撰書第11巻 世界史の理論』京都、燈影舎、2000年)。
- 大橋良介『聞くこととしての歴史——歴史の感性とその構造』名古屋、名古屋大学出版会、2005年。
- 『京都学派と日本海軍——新史料「大島メモ」をめぐって』東京、PHP新書、2001年。
- 「「自然」の中の「反・自然」——場所的論理から場所的現象学へ」(日独文化研究所編『文明と哲学』第5号、東京、こぶし書房、2013年)。
- 「純粹経験としての歴史」(西田哲学会編『西田哲学年報』第3号、2006年)。
- 『西田幾多郎——本当の日本はこれからと存じます』京都、ミネルヴァ書房、2013年。
- 『西田哲学の世界——あるいは哲学の「転回」』東京、筑摩書房、1995年。
- 大峯顕「逆対応と名号——西田哲学と浄土真宗」(上田閑照編『西田哲学——没後五十年記念論文集』東京、岩波書店、1995年)。
- 「言葉と超越」(大峯顕『花月の思想——東西思想の対話のために』京都、晃洋書房、1989年)。
- 小川圭治「西田幾多郎のキルケゴール理解」(東京女子大学附属比較文化研究所編『比較文化』第15号、1969年)。
- 「西田哲学とカール・バルト」(西田記念館編『西田哲学を語る』京都、燈影舎、1995年)。
- 「西田哲学とキリスト教」(上田閑照編『西田哲学への問い』東京、岩波書店、1990年)。
- 梯明秀「経済学研究の出発点にある哲学的課題——四四年『手稿』におけるマルクス自身の思弁哲学についての分析的吟味として」[1962年](『梯明秀経済哲学著作集』第5巻、東京、未来社、1987年)。
- 『戦後精神の探究——告白の書』東京、勁草書房、1975年。
- 『全自然史的過程の思想——私の哲学的自伝における若干の断章』東京、創樹社、1980年。
- 「人間労働の資本主義的疎外——価値増殖過程の論理的意味」[1935年](『梯明秀経済哲学著作集』第3巻、東京、未来社、1985年)。
- 片柳榮一「アウグスティヌスと西田幾多郎」(京都大学日本哲学史研究室紀要『日本哲学史研究』第3号、2006年)。

- 柄谷行人『世界史の構造』[2010年] 東京、岩波書店〔岩波現代文庫〕、2015年。
- 木村敏『時間と自己』東京、中央公論新社〔中公新書〕、1982年。
- 「自己の病理と「絶対の他」」(上田閑照編『西田哲学への問い』東京、岩波書店、1990年)。
- キルケゴール『愛の業』(『原典訳記念版キルケゴール著作全集』第10巻、尾崎和彦・佐藤幸治訳、福岡、創言社、1991年)。
- 『キリスト教の修練』井上良雄訳、東京、新教出版社、2004年。
- 『哲学的断片』矢内原伊作訳(『世界の大思想 I-24』東京、河出書房新社、1967年)。
- 『不安の概念』原祐・飯島宗享訳(『世界の大思想 I-24』東京、河出書房新社、1967年)。
- 九鬼周造「驚きの情と偶然性」[1939年](『人間と実存』、『九鬼周造全集』第3巻、東京、岩波書店、1981年)。
- 『偶然性の問題』[1935年](『九鬼周造全集』第2巻、東京、岩波書店、1980年)。
- 「ハイデッガーの哲学」[1933・1939年](『人間と実存』、『九鬼周造全集』第3巻、東京、岩波書店、1981年)。
- 熊野純彦「ふたたび、哲学と哲学史をめぐって」(神崎繁・熊野純彦・鈴木泉『西洋哲学史 IV ——「哲学の現代」への回り道』東京、講談社、2012年)。
- 氣多雅子「西田幾多郎とセーレン・キルケゴール——「実践哲学序論」の一考察」(京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要『日本哲学史研究』第11号、2014年)。
- 「無のダイナミズム」(西田哲学会編『西田哲学年報』第10号、2013年)。
- 小泉義之「田辺元のコミュニズム」(『思想』第1053号、東京、岩波書店、2012年)。
- 呉光輝「西田哲学の東洋的性格——陽明学受容の問題を中心に」(日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第1号、京都、昭和堂、2000年)。
- 高坂正顕・西谷啓治・鈴木成高・高山岩男『世界史的立場と日本』東京、中央公論社、1943年。
- 小坂国継『西田幾多郎——その思索と現代』京都、ミネルヴァ書房、1995年。
- 小林敏明『＜主体＞のゆくえ——昭和近代思想史への一視角』、東京、講談社〔講談社選書メチェ〕、2010年。
- 『西田幾多郎の憂鬱』東京、岩波書店、2003年。
- 『西田哲学を開く——＜永遠の今＞をめぐって』東京、岩波書店〔岩波現代文庫〕、2013年。
- 『廣松渉——近代の超克』東京、講談社、2007年。
- 「無の陥穽——京都学派の批判的検討」(『岩波講座哲学 13 宗教／超越の哲学』東京、岩波書店、2008年)。
- 「ロゴスとアンチ・ロゴス」(『思想』第1053号、東京、岩波書店、2012年)。
- 小柳美代子「＜場＞としての人間——ハイデッガーと西田哲学とを起点に」(ハイデッガー研究

- 会編『ハイデッガーと思索の将来』千葉、理想社、2006年）。
- 佐伯啓思『西田幾多郎——無私の思想と日本人』東京、新潮社〔新潮新書〕、2014年。
- 酒井直樹「パックス・アメリカナの下での京都学派の哲学」高橋原訳（酒井直樹・磯前順一編『「近代の超克」と京都学派——近代性・帝国・普遍性』東京、以文社、2010年）。Naoki Sakai: “The Kyoto School philosophy under the *Pax Americana*,” In: Christopher Goto-Jones (ed.), *Re-politicising the Kyoto School as Philosophy*, New York, Routledge, 2008.
- 坂部恵「西田哲学と他者の問題——「私と汝」をめぐる」（上田閑照編『西田哲学 没後五十年記念論文集』東京、岩波書店、1995年）。
- 相良亨「「自然」という言葉をめぐる考え方について——「自然」形而上学と倫理」（『相良亨著作集』第5巻、東京、ペリカン社、1992年）。
- 相良亨『日本人の心』（『相良亨著作集』第5巻、東京、ペリカン社、1992年）。
- ザフランスキー、リュディンガー『ハイデガー——ドイツの生んだ巨匠とその時代』東京、法政大学出版、1996年。
- 下村寅太郎「場所の哲学とモノドロジー」〔1988年〕（『下村寅太郎著作集』第7巻、東京、みすず書房、1989年）。
- 親鸞『教行信証』〔推定1224年〕（『日本思想大系11』東京、岩波書店、1971年）。
- 親鸞・唯円『歎異抄』〔推定1300年前後〕講談社〔講談社学術文庫〕、2000年。
- 末木文美士『哲学の現場——日本で考えるということ』東京、トランスビュー、2012年。
- 杉本耕一『西田哲学と歴史的世界——宗教の問いへ』京都、京都大学出版会、2013年。
- 鈴木大拙『日本の霊性』〔1944年〕（『鈴木大拙全集』第8巻、東京、岩波書店、1968年）。
- 「浄土観・名号・禅」〔1942年〕（『浄土系思想論』、『鈴木大拙全集』第6巻、東京、岩波書店、1968年）。
- 関根清三『旧約聖書と哲学——現代の問いとしての一神教』東京、岩波書店、2008年。
- 平子友長「昭和思想史におけるマルクス問題——『ドイツ・イデオロギー』と三木清」（日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第11号、京都、昭和堂、2010年）。
- 高橋里美「意識現象の事実とその意味——西田氏著『善の研究』を読む」〔1912年〕（藤田正勝編『西田哲学選集』別巻2、京都、燈影舎、1998年）
- 滝沢克己「西田先生とバルト先生」〔1966年〕（下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録』東京、岩波書店、1971年）。
- 竹内良知『西田幾多郎と現代』東京、第三文明社〔レグルス文庫〕、1978年。
- 『西田哲学の「行為的直観」』東京、農山漁村文化協会、1992年。
- 竹内好「近代の超克」（河上徹太郎ほか『近代の超克』東京、富山房〔富山房百科文庫〕、1979年）。

竹田篤司「下村寅太郎——「精神史」への軌跡」(藤田正勝編『京都学派の哲学』京都、昭和堂、2001年)。

——『物語「京都学派」』東京、中央公論新社〔中公叢書〕、2001年。

竹之内裕文「「瞬間」(Augenblick)と「突如」(exaiphnés)——ハイデガーのキルケゴール批判をめぐって」(東北哲学会編『東北哲学会年報』第19号、2003年)。

竹花洋佑「田辺元の思想形成と西田の「永遠の今」——微分から瞬間へ」(日本哲学史フォーラム『日本の哲学』第13号、京都、昭和堂、2012年)。

竹村牧男『西田幾多郎と仏教——禅と真宗の根底を究める』東京、大東出版社、2002年。

田中久文『日本の哲学をよむ——「無」の思想の系譜』東京、筑摩書房〔ちくま学芸文庫〕、2015年。

田辺元「現象学に於ける新しき転向」[1924年] (『田辺元全集』第4巻、東京、筑摩書房、1963年)。

——「社会存在の論理」[1934-1935年] (『田辺元全集』第6巻、東京、筑摩書房、1963年)。

——「種の論理と世界図式」[1935年] (『田辺元全集』第6巻、東京、筑摩書房、1963年)。

——「種の論理の意味を明にす」[1937年] (『田辺元全集』第6巻、東京、筑摩書房、1963年)。

——『哲学通論』[1933年] (『田辺元全集』第3巻、東京、筑摩書房、1963年)。

——「西田先生の教を仰ぐ」[1930年] (『田辺元全集』第4巻、東京、筑摩書房、1963年)。

——『ヘーゲル哲学と弁証法』[1932年] (『田辺元全集』第3巻、東京、筑摩書房、1963年)。

辻村公一『ハイデgger論攷』東京、創文社、1971年。

戸坂潤「京都学派の哲学」[1932年] (『現代哲学講話』、『戸坂潤全集』第2巻、東京、勁草書房、1966年)。

——「田辺哲学の成立」[1932年] (『現代哲学講話』、『戸坂潤全集』第2巻、東京、勁草書房、1966年)。

——「日本倫理学と人間学——和辻倫理学の社会的意義を分析する」[1934年] (『日本イデオロギー論』、『戸坂潤全集』第3巻、東京、勁草書房、1966年)。

——「無の論理は論理であるか」[1933年] (『日本イデオロギー論』、『戸坂潤全集』第3巻、東京、勁草書房、1966年)。

ドストエフスキー『カラマゾフの兄弟』[全3冊] 原卓也訳、東京、新潮社〔新潮文庫〕、2002年。

轟孝夫「ハイデガーの労働論」(実存思想協会編『実存思想論集』第XVIII号、理想社、2013年)。

トマス・ハーディ『テス』[全2冊] 井上宗次・石田英二訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1960年。

永井均『西田幾多郎——〈絶対無〉とは何か』東京、NHK出版、2006年。

- 中沢新一『フィロソフィア・ヤポニカ』[2001年] 東京、講談社学術文庫、2011年。
- 中村雄二郎『西田幾多郎 I』[1983年 原題『西田幾多郎』] 東京、岩波書店、2001年。
- 『西田幾多郎 II』[1987年 原題『西田哲学の脱構築』] 東京、岩波書店、2001年。
- 夏目漱石『こゝろ』[1914年] 東京、角川書店 [角川文庫]、1984年。
- 名和達宣「西田幾多郎と『教行信証』——最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」執筆の背景」(親鸞仏教センター編『現代と親鸞』第31号、2015年)。
- 西谷啓治『宗教とは何か』[1961年] (『西谷啓治著作集』第10巻、東京、創文社、1987年)。
- 「西田哲学と田辺哲学」[1951年] (『西谷啓治著作集』第9巻、東京、創文社、1987年)。
- 西田静子「動植物を愛する父」(『学園新聞』1947年2月21日、京都、京都大学新聞社、1947年)。
- 西村嘉三郎「『西田幾多郎遺墨集』の各作品の出典、解説及び思い出」(『思想』1099号、東京、岩波書店、2015年)。
- 新田義弘「現象学と西田哲学とが会えるところ——行為的直観の論理について」(西田哲学会編『西田哲学研究』第3号、2006年)。
- 「超越論的媒体性としての自覚——現象学における思惟の変遷と西田哲学」(日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第1号、京都、昭和堂、2000年)。
- 野家啓一「科学哲学者としての西田幾多郎」(野家啓一・林永強編『日本哲学の多様性——21世紀の新たな対話をめざして』京都、世界思想社、2012年)。
- 『物語の哲学』[1996年 原題『物語の哲学——柳田國男と歴史の発見』] 東京、岩波書店 [岩波現代文庫]、2005年。
- 野田又夫「九鬼先生の哲学」[1980年] (『哲学の三つの伝統 他十二篇』東京、岩波書店 [岩波文庫]、2013年)。
- 「行為と弁証法」[1964年] (『哲学の三つの伝統 他十二篇』東京、岩波書店 [岩波文庫]、2013年)。
- 「西田哲学と田辺哲学——ひとつの回想」[1991年] (『哲学の三つの伝統 他十二篇』東京、岩波書店 [岩波文庫]、2013年)。
- 長谷正當「西田哲学と浄土教」(長谷正當『欲望の哲学——浄土教世界の思索』京都、法蔵館、2003年)。
- 「霊性の現代的意味」(長谷正當『欲望の哲学——浄土教世界の思索』京都、法蔵館、2003年)。
- 服部健二『西田哲学と左派の人たち』東京、こぶし書房、2000年。
- 檜垣立哉「生命と微分——西田と九鬼を巡るひとつの考察」(日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第9号、京都、昭和堂、2008年)。

- 『西田幾多郎の生命哲学——ベルクソン、ドゥルーズと響き合う思考』東京、講談社〔講談社現代新書〕、2005年。
- 『日本哲学原論序説——拡散する京都学派』京都、人文書院、2015年。
- 『賭博／偶然の哲学』東京、河出書房新社、2008年。
- 日高明「純粹経験と意味」（藤田正勝編『「善の研究」の百年——世界へ／世界から』京都、京都大学出版会、2011年）。
- 廣松渉『マルクス主義の地平』〔1969年〕東京、講談社〔講談社学術文庫〕、1991年。
- 『＜近代の超克＞論——昭和思想史への一視角』〔1980年〕東京、講談社〔講談社学術文庫〕、1989年。
- 福谷茂「田邊元とカント——絶対弁証法から「種の論理」への論理」（求真会編『求真』第18号、2011年）。
- 「田邊元における大正と昭和——『カントの目的論』から『哲学通論』へ」（日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第10号、京都、昭和堂、2009年）。
- 藤沢令夫「実践と観想——その主題化の歴史と、問題の基本的筋目」（『新・岩波講座哲学』第10巻、東京、岩波書店、1985年）。
- 藤田正勝「「京都学派」とは何か——近年の研究に触れながら」（日本思想史学会編『日本思想史学』第41号、2009年）。
- 「田辺元の思索——「絶対無」の概念を中心に」（『思想』第1053号、東京、岩波書店、2012年）。
- 「ディルタイと西田幾多郎」（『理想』第681号、千葉、理想社、2008年）。
- 『西田幾多郎——生きることと哲学』東京、岩波書店〔岩波新書〕、2008年。
- 『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』東京、岩波書店、2011年。
- 「西田・田辺哲学とシェリング」（西田哲学会編『西田哲学年報』第7号、2010年）。
- 「西田哲学と田辺哲学」（『思想』第1099号、東京、岩波書店、2015年）。
- 「西田哲学の国家論」（京都大学大学院文学研究科日本哲学史研究室紀要『日本哲学史研究』第4号、2007年）。
- プラトン『パルメニデス』（『プラトン全集』第4巻、田中美知太郎訳、東京、岩波書店、1975年）。
- 『プロタゴラス』藤沢令夫訳、東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1988年。
- プロティノス「善なるもの一なるもの」〔『エネアデス VI,9』〕田中美知太郎訳（『善なるもの一なるもの』東京、岩波書店〔岩波文庫〕、1961年）。
- 「自然、観照、一者について」〔『エネアデス III,8』〕田之頭安彦訳（プロティノス『エネアデス（抄）I』東京、中央公論新社〔中公クラシックス〕、2007年）。

- 細谷昌志『田辺哲学と京都学派——認識と生』京都、昭和堂、2008年。
- 三木清「西田哲学の性格について——問者に答へる」[1936年]（『三木清全集』第10巻、東京、岩波書店、1967年）。
- 「ハイデッガーと哲学の運命」[1933年]（『三木清全集』第10巻、東京、岩波書店、1967年）。
- 『歴史哲学』[1932年]（『三木清全集』第6巻、東京、岩波書店、1967年）。
- 溝口宏平「西田幾多郎とデイルタイ」（西村皓・牧野英二・舟山俊明編『デイルタイと現代——歴史的理性批判の射程』東京、法政大学出版局、2001年）。
- 嶺秀樹『西田哲学と田辺哲学の対決——場所の論理と弁証法』京都、ミネルヴァ書房、2012年。
- 「日本におけるハイデッガー受容の一局面——西田のハイデッガー批判をてがかりにして」（日本哲学史フォーラム編『日本の哲学』第16号、京都、昭和堂、2015年）。
- 蓑田胸喜『学術維新』[1941年]（『蓑田胸喜全集』第4巻、東京、柏書房、2004年）。
- 三宅剛一「思い出すまま」[1963年]（下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録』東京、岩波書店、1971年）。
- 務台理作「歴史と実存」[1963年]（『務台理作著作集』第5巻、東京、こぶし書房、2001年）。
- 村田純一「技術の創造性：西田幾多郎と技術の哲学」（西田哲学会編『西田哲学年報』第11号、2014年）。
- 森一郎『死と誕生——ハイデッガー・九鬼周造・アーレント』東京、東京大学出版会、2008年。
- 『死を超えるもの——3.11以後の哲学の可能性』東京、東京大学出版会、2013年。
- 柳田謙十郎「西田哲学の超克」[1950年]（『柳田謙十郎著作集』第2巻、東京、創文社、1967年）。
- 山下正男編『西田幾多郎全蔵書目録』京都、京都大学人文科学研究所、1983年。
- 頼住光子『道元の世界——大乗仏教の真髄を読み解く』東京、NHK出版、2011年。
- レヴィット、カルル『ヨーロッパのニヒリズム』柴田治三郎訳、東京、筑摩書房、1974年。
- レオナルディ、アンドレーア「西田の神秘主義と神の概念の変化——晩年の西田宗教哲学への批判」（藤田正勝編『「善の研究」の百年——世界へ／世界から』京都、京都大学出版会、2011年）。
- 和辻哲郎『人間の学としての倫理学』[1934年]（『和辻哲郎全集』第9巻、東京、岩波書店、1962年）。
- 『風土——人間学的考察』[1935年]（『和辻哲郎全集』第8巻、東京、岩波書店、1963年）。