



哲学における「同一性」と「自己同一性」の問題：
ハイデッガーと西田幾太郎の哲学を介して

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-08-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 花岡, 永子 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006157

哲学における「同一性」と「自己同一性」の問題

——ハイデッガーと西田幾多郎の哲学を介して——

花岡 永子

人間とは何か、自らの自己とは何か、また私とは何か、更には、他者とは何かという問いは、古代ギリシアの哲学者であるソクラテス以来、様々に応答されてきている。絶対者としての絶対的な有の神や仏に対する信仰に生き得る間は、それらは、神や仏に支えられ、神や仏に存在を与えられて生きていると単純に信じることによって、人間や個的な各々の自己や私や他者の存在はその恩寵や慈悲による支えによって生かされていると理解されることができると。しかし、ニーチェによって「神が死んだ」とか「我々が神を殺した」と語られて以来、絶対有としての、祈りの対象となるような、絶対的な人格として対象化されたキリスト教的な神理解が否定されるようになり、個々の人間、自己、私、汝、他者等々と言われるような、この世に生きる人間の個や個物の根拠、あるいは同一性が一体どこに求められるかが大きな問題となり、この問題は解決されないままに二十一世紀が迎えられるようとしていく。

ハイデッガーが『根拠律』(Der Satz vom Grund)において語っているように、根拠律に従えば、如何なるものも根拠なくしてこの世に存しているものはないわけである。しかし、「如何なるものも根拠なくして存するものはない」(nihil est sine ratione)というライプニッツによって明確にされた根拠律を根拠づけるものは、ハイデッ

ガーも指摘する如く、存しないのである。この意味において、すべてのものの根拠は、後漢の『四十二章経』の中の言葉に従えば、「無底の底」としか表現され得ないような、ハイデッガーの語る「脱底」な¹⁾いは「深淵(Abgrund)」の上に存しているということもできよう。

しかし、私たちの一人ひとり何であり、何に根拠づけられているのかという同一性や自己同一性の問題、更には他者性の問題は、一体どのように理解されることができるのであるか。これらの、個物や個的自己の同一性、自己同一性、更には個的自己に対する他者性の問題を、以下において、ハイデッガーの実存哲学における「同一性」と西田幾多郎の絶対無の哲学における「自己同一性」の問題の究明を介して、考察したいと思う。

1. ハイデッガーにおける「同一性」の問題

ハイデッガーにおいては、周知の如く、古代ギリシア以来の西欧の伝統的な主流の形而上学は、有(あるいは「存在」、Sein, 以下「有」という訳語に統一¹⁾)の忘却の歴史として把握されている。そして、その伝統的な主流の形而上学は、「有るもの有」(存在するもの)の存在、das Sein des Seienden, 以下「有るもの有」という訳語に統一)の解明にのみ係わってきていて、「有るもの有」(das Sein des

Seienden) がそこから出てきている「有そのもの」(「存在そのもの」*das Sein selbst*、以下「有そのもの」に訳語を統一)を忘却してしまってきたというのが、ハイデッガーの主張である。従って、ハイデッガー以後の西欧の形而上学としての哲学は、その始原に退歩し、有そのものに帰還(*Heimkehr*)しなければならないわけである。そこで、ハイデッガーにおいて説明されなければならない大きな問題の一つとして、「有るものの有」(*das Sein des Seienden*)と「有そのもの」(*das Sein selbst*)との差異性と同一性と、更にはこれら両者の同一性の問題がある。そして、この問題の解明には現有(*das Dasein*)の本質としての実存(*Existenz*)の問題と、先に触れた根拠律と、これがいわばその上に成り立っている深淵の問題が係わっている。

a. 「有るものの有」と「有そのもの」との差異性と同一性

「有るものの有」(*das Sein des Seienden*)という差異性のいわば「多」の次元の解明は、ハイデッガーにおいては、古代ギリシア以来の伝統的な主流の形而上学としての哲学が解明してきた中心的な課題であったと理解されている。「有るものの有」の解明とは、この現象界に存するもの(相対的有)の本質とは何かという問題の解明である。このような問題の解明における本質とは、例えば、古代ギリシアのソクラテスによってはイデア(原型、*Idea*)と、その弟子プラトンによつてはウジア(本質、*ousia*)と、また後者の弟子アリストテレスによつてはエイドス(形相、*eidos*)と見なされた。またギリシアの古代の哲学と原始キリスト教との出会いや葛藤による両者の調和や総合や融合の後、現象界に存するものの本質は、キリスト教の神と見なされてきた。この世の現象界に存するものは、やがて時がくれば朽ち果て

るといふ意味において、イデア、ウジア、エイドス、そしてキリスト教の神のように絶対有(絶対的存在)ではなくして、相対的な有である。従って、ハイデッガーにおける「有るもの」は「相対的有」と、また「有るものの有」は、「有るものの有」の統一性ないしは普遍性としての、つまり、同一律に従っての同一性の根拠である本質と理解されることができよう。

さて、ハイデッガーにおける「有そのもの」(*das Sein selbst*)という、いわば「一とか一性の意味における同一性のいわば「一」の次元ないしは「開け」の考察は、「有るものの有」という有るものの本質を求める考え方の丁度逆の方向からの考え方である。即ち、「有るもの」(*das Seiende*)も「有るものの有」(*das Sein des Seienden*)も、共にそこから性起してくる(*sich ereignen*)と、あるいは現成してくと理解されるような根源からの思索である。それは、いわば「無底の底」と呼ばれるような深淵(*Abgrund*)からの思索である。ハイデッガーにおける無底の底であるようなこのような「脱底」ないし深淵は、先に述べた超越論的根拠としてのイデア、ウジア、エイドス、あるいはキリスト教の絶対有と理解されるような神として把握されるよりは、むしろ後述の「絶対無」に限りなく近い次元を表しているとして理解されるのである。というのも、ハイデッガーにおける「有そのもの」は、「有るもの」の世界全体が無に帰したところ(虚無)から開ける、いわば虚無の底の抜けた無底の底としての「深淵」と理解されているからである。

それはさておき、「絶対無」に限りなく近いハイデッガーにおける「有そのもの」は、西欧の形而上学としての主流の哲学においては忘却されてきているというのがハイデッガーの主張であることは、先に

述べた。何故ならば、「有そのもの」は、自らを何処までも隠すという仕方では、「有るものの有」や「有るもの」として理解されるような仕方では現象界に性起してくる(sich ereigen)からなのである。つまり、ハイデッガー以前の主流の形而上学には、自らをどこまでも隠すという仕方では、「有るもの」あるいは「有るものの有」としてしか現象界には理解され得ない「有そのもの」は、ただひたすらに忘却されてきたのである。その主流の形而上学としての哲学は、ただ対象的に理解され得る「有るもの」や「有るものの有」のみに係わってきた。

西欧の伝統的な形而上学としての哲学のこのような状況は、「有そのもの」の性起の歴史(Seinsgeschichte)というハイデッガーの考えからすれば当然のことなのである。というのも、「有そのもの」の忘却の歴史上から見れば、これまでの有そのものの忘却の歴史を経て、初めて「有そのもの」が自らを隠すという仕方では自らを露わにしているのが、約三千年に及ぶ古代ギリシア以来のこの伝統的な形而上学としての哲学の歴史であるということが、私たち人間の一人ひとりに露わになってくるからである。間もなく迎えられる第三の千年期においては、正にハイデッガーにおいて「有そのもの」と理解されていた次元が、私たち人間を本当の人間にするような根本的な経験(Grunderfahrung)として開かれてくると予感されるのである。

ところで、伝統的な西洋の主流の形而上学としての哲学において支配的な対象論理において妥当する「思惟の三原理」の一つである同一律「AはAである」においては、「有るもの」の同一性の根拠が、当該のもの自身のうちに存するというもののみならず、というよりはむしろ、有るものの世界の全体の統一性としての同一性を表している⁽²⁾。しかしながら、ハイデッガーにおいては、西欧の伝統的な形而上

学は克服されようとしている。というのも、伝統的な西欧の主流の形而上学としての哲学においては、ものの真の姿である事柄そのものにおける姿が露わとはならず、ものの対象化された本質面のみしか把握され得ないからである。そこで、ハイデッガーは、物や人間の各々が何であるのかを、もっと事柄に即して理解しようと試みているわけである。その結果、ハイデッガーは、一切を「有そのもの」から、しかも「有そのもの」は隠されるという仕方では、性起してきていると理解するわけである。従って、ハイデッガーにおいては、この世の現象界に属する一切のものの根拠は、「有そのもの」に存することになる。

この世に「有るもの」やこの世に「有るものの有」は、「有そのもの」から性起ないしは現成してきたという意味においては、どこまでも「有そのもの」とは相違している。その意味では、「有るもの」や「有るものの有」は、「有そのもの」とはどこまでも「差異性」のうちに存している。しかし、次に見るように、現有(現存在、Dasein、以下「現有」という訳語に統一)の現⁽³⁾には「有そのもの」が開けているので、究極的には、「有るもの」や「あるものの有」と「有そのもの」との差異性は同一性へと開かれていくと理解され得るのである。

b. 現有の本質である「実存」

現有の本質はその実存のうちにあることについては、ハイデッガーの『形而上学とは何か』(1929)の一九四九年の序文のなかで語られている。そして、現有の本質が実存のうちに存する根拠は、「有そのもの」の「開け」(Offenheit)が、「現有」(Dasein)の「現」(Da)のうちに開かれており、現有はそれに耐える(ausstehen)ことによ

て現有として存している。というのも、実存(Existenz)のラテン語における語源は「existere」であり、ex-は「〜から外へ」を、また stare は有ること(存在)を意味し、実存の根本的な語源上の意味は、「有ること」から外へと存すること、つまり、我執を脱却した「脱自存在」(脱自有)を意味するからである。つまり、森羅万象の現有の「現」には「有そのもの」の開けが開かれていて、現有の本質である各個人の実存も、正にそれ故に、自己の根拠を自らの実存におく対象化の次元での同一性のみならず、自らのうちにのみ閉じて存する対象化の次元における同一性に加えて、同時に「有そのもの」によっても自らの根拠を基礎づけられていると言いうことができる。

しかしながら、ハイデッガーにおけるこのような人間の実存の理解には、各実存の自己が相互に絶対の断絶をおく対等なあり方が究められているにも係わらず、それら相互の実存がどのようにして、相互に対等であって絶対の独立自存のあり方を保ちながらも、しかも同時に「有そのもの」とも絶対に相違しながらも同時にそれらの一(同一性)が保たれるかが究められていない。その結果、各実存は、「有そのもの」の番人(der Herr)と見なされることになる。しかし、一方では、「有るものの有」と「有そのもの」とは、それぞれ絶対の断絶を置きながらも両者が一(あるいは一性)のうちになりたっていることなしには、また、他方では、脱自存在(脱自有)としての各実存と「有そのもの」とは、絶対の断絶を置きながらも、両者が一(あるいは一性)のうちに成り立っていることなしには、世界は世界として成り立つことも、また自己の実存も真に実存として脱自存在(脱自有)として実存することも、更に、実存相互が独立自存性のうちに真に自由に生きることも、不可能であると考えられるのである。そのような場で

の世界や各実存や各実存に対する他者は、究極的には「有そのもの」へと吸収され尽くしてしまい、真の自由に生きることが不可能であると理解されるからである。

さて、どんなものでも根拠なくして存するものはない、という根拠律は、ハイデッガーのいうところの「有るもの」(das Seiende)や「有るものの有」(das Sein des Seienden)とどのような対象化され、客観化されるものについて妥当する。しかし、「有そのもの」には、根拠律は妥当しないのである。というのも、「有の命運」(das Geschick des Seins)からすると、「有そのもの」は、「無底の底」あるいは「脱底」としての深淵(Abgrund)⁽³⁾であるからである。「有そのもの」と根拠との「一」ないしは「一性」から、「有そのもの」の命運(Geschick)として「有るもの」が有の歴史(Seinsgeschichte)として性起⁽⁴⁾してくる。しかし、「有そのもの」あるいは「根拠」は、自らを隠すという仕方⁽⁵⁾で性起するために、「有そのもの」あるいは脱底としての根拠は隠れたままであるからである。

以上のような、一方では、「有そのもの」と「有るもの」との、また他方では、「有そのもの」の命運における脱底ないしは無底の底としての「根拠」とその「性起」してきたものとの差異性と同一性とは、究極的には同一性に帰すべきであると理解される。しかし、ハイデッガーにおいては、右に述べた差異性と同一性との究極的な同一性は露わにはされていない。それを裏付けるものとしては、ハイデッガーにおいては、個の自己(実存)の自由や各個の相互のあり方における所謂「事事無碍」的な自由は、真には実現され得ないものとどまつているということが挙げられる。この事実は、先に述べた、個の実存が最終的には「有そのもの」の番人として理解されていることに留まっ

ていることによっても知られるのである。

2. 西田哲学における「自己同一性」の問題

西田哲学においては、古代ギリシアの哲学以来の西欧の伝統的な形而上学としての哲学は現象界のすべてを主客の分離の上での主観による対象化、客観化の上に成り立った哲学であると見なされ、従ってその根源に遡って一切が新たに根源から考察し直されようと試みられている。この点までにおいては、ハイデッガーと西田との哲学は、同様の問題意識の上に成り立っていると理解される。しかし、前者は、そのような形而上学としての哲学の始原(arche, principium)に遡ろうとして、形而上学としての哲学からその始原への退歩を思索(Denken)によって試みている。そして、その始原は、もう一つの、別の詩作(Dichten)であることが、ヘルダーリン(Johann Christian Friedrich Hoelderlin, 1770-1843)の詩の世界を通して暗示されると理解され得る。

これに対して、西田哲学においては、西欧の伝統的な形而上学としての哲学の思惟のパラダイムを、脱却しつつそれらをも成り立たせ、しかも同時にそれらを全く超脱した新たな思考のパラダイムを新たに切り開いて、そこから一切が哲学し直されていると言うことができる。西田哲学における思索の新しいパラダイムとは、「絶対無」である。西田によれば「絶対無」は、仏教において妥当する「縁起」や「空」の論理化された表現なのである。つまり、西田哲学における「絶対無」は、実在の論理を表現する用語となっている。西欧のこれまでの伝統的な主流の形而上学としての哲学における思惟のパラダイムは、大きく分けると四つのパラダイムから成り立っている。即ち、①相対的有

(以下、「相対有」と略記。相対有とは、この現象界に有るものに妥当する「有」(存在)で、時が来れば朽ち果てるもの。これが絶対視されれば、唯物論となる)、②相対的無(以下、「相対無」と略記。

相対無とは、相対的有の裏面であり、例えば、実存思想や実存哲学における不安や絶望や罪意識等々が挙げられる)、③絶対的有(以下、「絶対有」と略記。絶対有とは、古代ギリシアの哲学者におけるイデア[idea原型]、プラトンにおけるウジア[ousia、本質]、アリストテレスにおけるエイドス[ei-dos、形相]、キリスト教において絶対有と解釈された場合の神やハイデッガーにおける「有そのもの」等々が挙げられる)、④虚無(例えば、ニーチェに見られような、「神の死」によって神の座が空白となり、それによって、この世の一切が無価値、無目的、無意味となった世界のあり方が挙げられる)、という四つの、思惟の枠組みとしてのパラダイムが挙げられる。

しかしながら、西田の実在の論理としての「絶対無の場所の論理」における要である「絶対無」は、右に挙げた四つの思惟のパラダイムと自らの考察した思索のパラダイムとしての「絶対無」との五つのパラダイムのいずれをも絶対の中心として重視するのみならず、同時にそれらのいずれをも周辺化して相対化する。というのも、思索のパラダイムである「絶対無」は、いかなる思惟の枠組としてのパラダイムをも絶対視だけすることがないと同時に、自らの思索のパラダイムである「絶対無」をも絶対視だけすることがなく、常に同時に相対化しているからである。従って、思索のパラダイムとしての「絶対無」は、自らをも含めたいずれの思考のパラダイムをも相対化だけして無視するということがない。思索のパラダイムとしての「絶対無」は、思惟のパラダイムである「絶対無」以外のいかなるパラダイムをも絶対視

のみしないと共に、それぞれの哲学の思索の各々の場合に應じて、いずれが絶対の中心としての枠組として妥当するかを示し得るのである。というのも、實在の論理の要である「絶対無」の「絶対」とは自らの絶対の自己否定を意味し、また「絶対無」の「無」は一切が無実体的に経験されているからである。従って、「絶対無」は、一切のものと一切の思惟と一切の思索において、それぞれの場合に應じて我執が捨てられ、真の自己が露わとなるような、また真の自己同一が可能となるような、思索のパラダイムであるということができる。「絶対無」の思索のパラダイムで真の自己同一が露わとなるのは、このパラダイムが、西田においては、自己と世界とが絶対に対立し矛盾しながらも、同時に相即的に成り立つ開け（西田の用語では「絶対矛盾的自己同一」として考案されているからである。

もしも、世界が究極的には絶対視されて、自己が世界に吸収され尽くされてしまうならば、全体である世界と個的自己との関係という視点からすると、そのような世界は、ヘーゲルまでの西欧の伝統的な形而上学としての哲学や、あるいは最終的には永遠の神の栄光のために殉教の死を遂げることが当然のことと見なされる場合の絶対的な唯一の神や、あるいは共産主義にしろ、全体主義的な国家にしろ、個を無視する全体主義的な国家権力の次元と類似の関係においてあり、歴史上のこれまでのそのような次元からの弊害から脱却し切れてはいないものに留まることになる。また逆に、個的自己が絶対視されて世界が等閑視される場合には、他者に対して閉ざされた個人主義とか極端な実存偏重の実存思想に陥ったり、あるいはまた生殺与奪の権力を握る支配者の君臨する世界の構造と類似の次元に「自己」は墮落してしまふことになる。

西田哲学におけるような、世界と自己との絶対矛盾的自己同一の成り立つ世界は、西洋では例えば、ルターの『キリスト者の自由』に見られる。つまり、キリスト者は、全ての人に仕える下僕であると同時に、神以外の全てのものの支配者であるという、世界と自己との理解の仕方には、自己が神を除く一切の絶対の中心であると同時に、単に世界に奉仕する周辺でしかないという自己理解が見られる。しかし、このルターの場合には、神の例外が存する。正統のキリスト教においては、神と人間の間には、人間は罪を犯すが、神は決して罪を犯さないという絶対の断絶が存するからである。これに対して、西田哲学の絶対無においては、個的自己と絶対無の間に、両者の絶対矛盾的自己同一から例外として除外されるものは何もない。西田において、個的自己と世界とが絶対に対立し矛盾しながらも、相即的に成り立つ（西田の「絶対矛盾的自己同一」という事実（西田の「純粹経験」）の根拠はいわば無根拠の根拠としての、あるいは無底の底というあり方で万物が成り立っている絶対の無限の開けとしての「絶対の無の場所」においてのみ可能なのである。つまり、個的自己と世界とが、絶対に対立、矛盾しながらも相即的に成り立つ事実、西田によって「絶対無の場所」と表現された場の開けにおいてのみであるということができる。しかも、その相即性は、西田においては、絶対無の開けにおいての個的な身身的自己においてのみ可能なのである。

以上において、西田哲学における「個としての自己」と「一としての世界」との自己同一性が、先ず絶対無の開けにおいてのみ可能であることが究明されてきた。そして、最後に、それが、絶対無における身体的な（即ち個的な）自己においてのみ可能であることが述べられた。そこで、後者の事実、即ち、絶対無の開けにおける身体的自己

(即ち、個的自己)においてのみ、個と世界との絶対矛盾的自己同一が成り立つことが、ここで詳論されねばならない。そこで、絶対無の開け(西田の「絶対無の場所」)においては、身体的自己、つまり個的な自己においてのみ、あらゆる二元的なもの、両極的なもの、二項対立的なものが、絶対に対立し、矛盾しながらも、相即的に(西田の用語では、「絶対矛盾的自己同一的に」)成り立つことが、ここで詳しく説明されなければならない。

a. 「私」、「私と汝」、「私と世界」

西田哲学においては、先ず、「心靈上の事実」としての宗教的な根本経験である「純粹経験」が出发点となって、これが唯一の實在とされ、周知のように、「純粹経験が唯一の實在である」ということでもってすべてが説明されようとしている。「純粹経験」においては、禪の語録からの言葉を借りれば、「天地同根、万物一体⁽⁶⁾」という万物と我との平等性と、「天上天下唯我独尊⁽⁷⁾」という個的自己の絶対の唯一性、中心性とが、同時に経験されている。つまり、前者の経験においては個的自己の世界における周辺性が、また後者の経験においては世界における個的自己の絶対性が、いかなる思惟の枠組みとしてのパラダイムにも拘束されることもなく、絶対無の開けにおいて、思惟の枠組み無き思索、即ち「非思量の思量⁽⁸⁾」としての「絶対無」のパラダイムによって、身体的自己において同時に経験されている。

次いで、純粹経験によって自我に大死し、真の自己に覚した自己は、自己の自覚と世界の自覚の両方向からの自覚に生き続けることになる。先ず、自己の自覚においては、「自己が自己において自己を見る」わけであるが、その途上において個的自己の「私」は必ず自らの自己の

うちで「汝」に撞着する。そこで、「私」の自己は自我に死に切るこ
とによって「汝」に生き、逆に「私」に対していた汝は汝のうちで
「汝」に対する「私」に撞着することによって「汝」に死に切り、
「私」に生きることになる。そして、その時に初めて、「私」は「私」
の自我に大死して真に自己に覚し、「汝」は「汝」の自我に大死して
初めて真の自己に覚することができる。しかし、「私」が「汝」に撞
着するときには、既に「私と汝」の外に「彼」や「彼女」が存するこ
とが「私」には前提されている。この事實は、華嚴經の「因陀羅網」

(「帝釈天の網」ともいう)の譬えによって比較的分かり易く説明さ
れることができよう。この譬えによれば、悟りの国の天空には因陀羅
網が掛かっている、その各々の網の目には宝珠が嵌められていて、各
々の宝珠は相互にすべての宝珠と映し合っているというのである。今
仮に、無限にあるその宝珠のうちの一つを取り挙げ、この一つの宝珠
と映し合っている他の一つの宝珠のみを取り上げて考えてみよう。そ
うすると、最初の一つの宝珠は、先ずこれに対する他の宝珠に自らの
一切を映す。しかし、他の宝珠に映った自らの映像は、その中に自ら
の像が映されている他の像と共にそっくりそのまま今度は自らの宝珠
のうちに映し返される。次いで、自らのうちに自らの像をもそのうち
に映している他の像をそのうちに映している全体像が、今度は他の宝
珠のうちに映し返される。という仕方では、この二つの宝珠の映し合
いは無限に続いていく。今は、二つの宝珠のみを取り出してその映し
合いを考えてみたのであるが、最初の宝珠は、他の一つとの映し合い
を、この一つの他の宝珠とのみではなく、すべての他の宝珠とも同様
の仕方映し合いをしているわけである。更に進んで、最初の一つの
宝珠のみならず、他の全ての宝珠が同様の映し合いを同様の仕方な

していることが理解されるわけである。

以上の「因陀羅網」の譬えと同様に、人間に限らず、森羅万象のそれぞれは、森羅万象のそれぞれと、無意識的にであれ、意識的にであれ、絶え間なく相互に映し合っている。

ここで、考察を簡単にするために、先ず人間の相互における映し合いのみを考えてみると、各人の「私」と或る「汝」とは無限の映し合いをしている。しかし、それぞれの「私」と「汝」は、先の「因陀羅網」の譬えにおいて各々の網の目にある宝珠がそれぞれ独立の完全な宝珠であるのと同様に、相互に断絶した全き独立自全の人格であらねばならない。そうでなければ、映し合うことも不可能なのである。独立自全の自律に生きる人間にして初めて、映し合いも可能となるのである。しかし同時に、これらの各々の「私」と「汝」との映し合いは、如何なる思惟の枠組みからも開放されて、思惟の枠組みなき絶対無の「非思量の思量」においてのみ、各々の「私」と「汝」との映し合いは、各々の「汝」とのみならず、数限りない「彼」や「彼女」との映し合いへとあるがままに開かれている。そこに少しでも「私」や「私の立場」の絶対化が入って来る場合には、それら全体の映し合いには、歪みや遮断や様々な屈折が入って来ることになる。社会のあり方は、常にそのような個の立場の「私化」による歪みや遮りや屈折によって透明な映し合いにはなっていない。しかし、その不透明性を透明化するには、先ず一人ひとりの人間が透明な宝珠となると共に、各々の「汝」である宝珠と透明な映し合い（ないし関係）へと、自我の生死によって、人間相互の出会いや対話を通しての出来事における生成の中で深められて行かなければならない。そのような生成の過程のうちで初めて、「私と汝」、「私と彼」、「私と彼女」、そして究極的には

「私と世界」との映し合いは、本来的なあるがままにして、同時にあるべき映し合いへと、全体との調和やリズムの和合のうちで近づいて行くと考えられるのである。

人間相互の映し合いのみならず、森羅万象の相互の映し合いは、右に述べた人間相互の映し合いと同様、絶対の無限の開け（西田の「絶対無の場所」）における「私と世界」の関係において成就される筈であると理解されるのである。しかし、後者の森羅万象の映し合いにおいても、例えば環境破壊や地球汚染や脳死による臓器移植やクローン人間の実現の可否を巡っての問題等々により、そう単純には透明な映し合いは実現され得ないであろうことは言うまでもない。人間と万物との映し合いや森羅万象相互の映し合いが、共に透明な関係へと近づくための努力は、人類が存続する限り続けられねばならない。しかしながら、両者における透明な映し合いは、人類が存続する限り完全な姿で実現されることはないであろう。何故ならば、人間に対して社会や世界から突きつけられる諸問題は、個的自己の心の平安や、個的自己と世界との絶対の無限の開けにおける相即性によってのみでは解決され得ないからである。絶対無の開けにおける各々の個的自己からなる「多」の世界と絶対の無限の開けとしての「一」との相即性から開けてくる「知恵」や「霊性」によって、相対有、相対無、絶対有そして虚無における各時代の各人に突きつけられてくる緊急に解決されるべき問題に取り組みされねばならないからである。しかも、そのような取組みの中では、人間と絶対の無限の開けのみならず、森羅万象に当然含まれている「自然」や自然の「生命」の問題も係わってくる。現代の大きな問題となっている生命倫理や環境倫理の新しい諸問題は、正にこの辺りの事情を物語っている。真の自己同一が成り立つために

は、たとえ完成態においての実現は不可能であっても、それに向かつての無限の努力が人間の各々の自己に要請されると考えられるのである。というのも、個的自己における自己と世界との絶対矛盾的自己同一は成り立っても、万物の一々が世界と自己同一に成り立つためには、人間の個的自己にはただそれに向かつての無限の努力が許されているのみであると考えられるからである。

b. 表現の世界

各々の個的自己に真の自己が覚されて、その真の自己に覚した自己が、自己においてどこまでも自己の底無き底に向かって沈潜して自己を見ていくと、個的自己は自己のうちで「汝」に撞着することを、右において見てきた。そして、個的自己の自我が大死して「汝」に生きる時には、同時に「汝」も「汝」の自我に大死して「汝」に対する「私」に生き、その時に初めて「私」も「汝」も真に「私」になり、「汝」になり得ることを見た。しかもそれが可能であるのは、絶対の無限の開けにおいてであることを究めた。このことは、対象論理においてではなく、實在の論理で表現すれば、絶対無のパラダイム、つまり非思量の思量において成り立つことなのである。しかも、真の自己に覚した「私」と「汝」とは絶対に矛盾しながらも個的な自己においては相即的に成り立つという意味での「自己同一」における「私」と「汝」の世界は、絶対無の開けに行きよることによって、「私」と「汝」の自己同一ではなく、真の自己に覚した「彼」や「彼女」や「これ」や「それ」や「あれ」等々からも成り立っている「私と世界」の自己同一の成り立つ開けへと突破していく。これが絶対無の開けの方から語られる場合には、「私」と「世界」との自己同一性の世

界が開けてくると言うこともできる。

さて、西田哲学において、私と汝との自己同一性が成り立つ「自覚的一般者」が思考の枠組みとなっている場合には、自覚は自己の自覚から成るところの意識や意志の立場と理解される。しかし、私と汝との自己同一性が成り立つ「自己の自覚」から、自己と世界との真の自己同一性の成り立つ「世界の自覚」へと自覚が突破する時には、同時に自己と世界の真の自己同一性の成り立ついわば無底の底とも表現され得るような開けが開けてくる。すると、それと同時に、思考の枠組みである「自覚的一般者」は「表現的一般者」へと深められ、広められて開けていく。しかも、後者の表現的一般者は、絶対無の開けである「弁証法的一般者」に究極的には開けていく。

自覚において、自己の自覚が世界の自覚に転換するときには、前者の意識や意志の立場は消滅し、「直観」を核心とする「表現」の立場が開けてくる。結論を先取りして言えば、自己の自覚と世界の自覚とは、究極的には絶対に矛盾し対立しながらも相即的に成り立っている。しかし、これを結論づける前に、世界の自覚についてももう少し詳しく考察してみなければならぬ。

「世界の自覚」は、直観を核心とした「表現の世界」から成り立っていることは先に述べたが、表現の世界は、真の自己に覚した「私」や、私と汝の真の自己同一性における「私」や「汝」の「私」の「目的的形成作用」をも成り立たせながら、世界の「表現的形成作用」を可能とし、「歴史的事実」の世界における「歴史的生命」を存続せしめる。表現的形成作用によって初めて歴史の世界が成り立つが、形成作用は、絶対の否定がそのまま肯定となる場合に、形成作用として働き、形成作用の働く場合に真の生命が躍動するからである。西田哲学

の後半期においては生命は、物質的生命、生物的生命、精神的生命に分けられるが、先の「眞の生命が働く」とは、これらの生命の三段階が一に働くことを意味すると考えられる。⁽¹⁰⁾ また、先の「表現的形成作用」における「表現的」は、先に述べた西田における用語の「目的的形成」における「目的的」と対照的になっている。というのも、西田においては身体的自己ないしは行為的自己と歴史的事在の世界とは、目的的形成作用と表現的形成作用とから成り立っているからである。⁽¹¹⁾ 自己と世界の自己同一の視点から見られる、先ず西田での身体的自己における目的的形成作用は、個的自己の可能性を個の立場で発展させ、成長させ、個の自己の目的を達成させようとする働きである。これは、西田哲学の前半期の「自己の自覚」の立場の要となっていると言える。また身体的自己(行為的自己)における「表現的形成作用」は、個的自己の自我が死して、個的自己が歴史的事在の世界やこれを成り立たせている歴史的生命の一表現点、一形成点となり果て、全体を成り立たせる単なる周辺の一点に成り果てることを意味する。眞の身体的自己においては、両者の形成作用は、本来的には一に働いている筈である。しかし、現実の身体的自己においては、両者の形成作用は、各々の身体的自己の生きる時期や時代や環境により、両形成作用のいづれかに偏ることは勿論である。

次に、西田哲学の主として後半期における歴史的生命に支えられた歴史的事在の世界における世界の自覚での目的的形成的作用も、前半期においてと同様、重要な働きをなしている。また西田の後半期の哲学における「世界の自覚」での表現的形成作用は、全歴史の「一」としての歴史的世界の歴史や歴史的生命の形成作用を意味する。歴史的事在の世界における身体的自己の目的的形成作用と世界の表現的形成

作用との関係は、先の「自己の自覚」においては、身体的自己の意識や意志に支えられた目的的形成作用がいわば先導的働きをなすと考えられるのに対し、後半期の「世界の自覚」においてはむしろ「表現的形成作用」の方が目的的形成作用に対して先導的に見え勝ちである。

しかし、「自己の自覚」と「世界の自覚」の関係が、絶対に対立し、矛盾しながらも、歴史的事在の世界においては本来的には相即的であらねばならないと同様に、「世界の自覚」における身体的自己の目的的形成作用と世界の表現的形成作用とは、絶対的に対立し、矛盾しながらも、本来的には同時に相即的に成り立っている。そうでなければ、眞の身体的自己が消滅して世界だけの残る全体主義か、あるいは本来的な歴史的事在の世界が消滅して、独裁主義が横行することになるであろう。身体的自己の目的的形成作用と世界の表現的形成作用とは、自己の自覚においても、世界の自覚においても、本来にはどこまでも相即的である。

身体的自己の意識や意志の中に隠されている自我が死を遂げて、世界の表現的形成作用に埋没しきったかのように見なされようとも、正にこの大死によって、身体的自己の目的的形成作用は眞の目的的形成作用に生まれ変わっていると言うことができる。また逆に、世界の表現的形成作用は、その内で生まれ変わった眞の身体的自己の目的的形成作用によって、絶対的に否定され、変化させられ、却って歴史的事在の世界が眞の歴史的事在の世界となると言うことができる。例えば、西田が身体的「自己は歴史的世界の底から生まれるのである」と語る場合の私たちの「自己」は、正にそのような自己、つまり歴史的世界を変えることのできる身体的自己である。

身体的自己の自覚と世界の自覚は、絶対的に対立し、矛盾しながら

も、本来的には同時に相即的に成り立っている。また同様に身体的自己の目的的形成作用と世界の表現的形成作用とは、身体的自己の自覚においても世界の自覚においても、つまり前者の意識や意志の立場においても、直観を要とした表現の世界においても、絶対的に対立し、矛盾しながらも、本来的には同時に相即的に成り立っている筈である。ただ現実においては、人類の立場や国家の立場や個の立場（つまり、類、種、個の立場）における様々の関係の齟齬や、それらの諸関係のにおいてある開けが限界づけられ、種々のパラダイムの枠組みによって制限されることによって、両者の形成作用の各々における関係の齟齬やそれら両者の形成作用の関係の齟齬によって、歪みや遮りや断絶の諸関係が現れることになる。

さて、「自己の自覚」においては、身体的自己は、意識や意志の立場とも言える自覚的一般者の方向から絶対無の開けへと方向づけられていると言える。しかし、「世界の自覚」においては、絶対の無限の開けから直観（西田では「行為的直観」）を要とした表現の世界へと、身体的自己は方向を百八十度転換している。絶対の無限の開けに向かう意識の方向と絶対の無限の開けから表現に向かう両方向は、絶対に対立し、矛盾しながらも、本来的には同時に、相即的に成り立っている。両者の相違は、ただ前者では意識の立場が優先しているが、後者では表現の立場が意識の場を包み込んでいることだけである。以上のことを踏まえた上で、「表現」について簡単に論述しておきたい。⁽¹³⁾

「表現」とは西田哲学においては、宗教的原体験（西田では「純粹経験」）が、意識や意志の立場を超越して、形や声の世界等々の文化の世界（種「Species」の世界）へと表現されることを意味する。従って、表現の世界は、西田哲学においては文化の世界としての「種」

の世界であるとも言える。身体的な個的自己に万物との一体経験が露わとなって、類と個の一に覚した個の自己には、普遍の立場（類）と個の立場の根源の一体の経験が表現されることによって特殊の立場（種）が、類と個と種の相互の関係の透明性を露わにする何らかの作品として生まれてくる。自我の死によって作品に自らの根源的体験を表現した個的自己は、世界を形成する数知れぬ程の無数の表現点の中のただの一つの表現点でしかあり得ない。しかし、それでこそ逆に、根本経験を表現した身体的自己が、その表現の中に万物に通底した真に生きた自己として躍動していると言うことができる。また世界は、この時、身体的自己においては逆の方向から語るようになるが、根本経験が身体的自己によって表現された作品によって、歴史的生命の力が増し、歴史的事実の世界が存続することになる。しかし、根本経験の表現によって、身体的自己は、歴史的事実の世界を変えること（西田の「限定すること」）もできれば、また逆に歴史的事実の世界は身体的自己が万物と一体で同根であるという根本経験の表現を変えさせること（西田の「限定すること」）もできることに、ここで注意が払われなければならない。西田哲学は、決して現状維持の哲学ではないことに、注意が払われなければならない。

さて、ここで、哲学における「同一性」と「自己同一性」の問題に戻れば、「表現」において初めて本来的に、「同一性」と「自己同一性」の問題が考察され得ると考えられるのである。何故なら、同一性や自己同一性の問題は、「根拠無き根拠」とか「無底の底」としか表現のしようのない絶対の無限の開けにおけるこの開けの根本経験を表現するに際して、初めて生じてくるからである。この開けの根本経験において、一切のものの自己同一性が根源的に経験されるからである。

しかも、個に開けが根本的に経験されても、表現されなければ直ぐに消え果ててしまうのである。絶対の無限の開けの表現は、先に挙げた華嚴経の「因陀羅網」の譬えにおける、あの網の目にある無数の宝珠の相互の映し合いの表現と言える。つまり、そこでの身体的自己の根拠や万物の根拠は、自らが独立自全の自己であることと、それと同時に万物と映し合いをしている万物の一々と存していることに、ある。つまり、身体的自己が、独立自全の自己であること(同一律)と、万物の一々と相互に根拠を置き合って、映し合う絶対無の開けそのものとともに、身体的自己においては一切の二元性、多元性、両極性、二項対立性が「一」に生きられているという自己同一性が成り立っている。⁽¹⁴⁾この意味において、万物の一々の根拠は、身体的自己の同一性(根拠)、つまり思惟の三原理の一つである同一律にと同時に、常に身体的自己の絶対の開け(西田哲学のいわば底無き底としての「絶対無の場所」⁽¹⁵⁾)での「自己同一性」において成り立っているということができる。

3. 「同一性」と「自己同一性」について

キリスト教の旧約聖書の創世記第一章二十七節には、神は自分の形(Impago Dei)に似せて人を創造されたと書かれている。これは、キリスト教における身体的自己の根拠としての同一性や、身体的自己の無根拠の根拠としての自己同一性の問題と深く係わっている。つまり、この創世記の記事によれば、キリスト教における人間の根拠としての同一性は、その原像(Urbild)としての神に存すると理解されるのである。従って、神の像に似せて創造された人間の同一性は、独立自存の自律的な個的自己に存すると同時に、神に存すると理解される。たと

え、神が絶対有の神と理解されるのであれ、絶対無の神と理解されるのであれ、そう理解されるのである。前者の絶対有の神においては人間の根拠としての同一性は自律的自己にと同時に、神の絶対有としての有にあり、後者の絶対無の神においては人間の根拠は、無底の底ないしは「無根拠の根拠」における万物の相互の映し合いのうちに成り立つ万物相互の自己同一性に存することになる。

しかし、仏教においては現像(Urbild)とその模像(Nachbild)としての人間という考え方はない。キリスト者ではないM・ハイデッガーにおいては、個的自己の同一性は、自律的な自己にと同時に「有そのもの」の世界に存することを先に見た。しかし、大乘仏教を基礎とした西田哲学においては、自律的な個的自己に同一性が存すると同時に、絶対無のパラダイムの妥当する絶対の無限の開けにおける自己と世界との自己同一性に成り立っている。後者の自己同一性は、キリスト教の神が絶対無の神として経験され、且つ表現される場合にも、成り立っていると理解され得る。現代のような人間相互の信頼や愛や同感を喪失した時代にあつては、個的自己の相互の映し合いを可能にする自己同一性の開けが、どうしても必要であると考えられる。ハイデッガーにおける同一性の世界では、人類の個々の人間の心には十分な癒しが与えられないからである。人間の心の癒しには、人間としての人間らしさ、つまり人間性と倫理性と豊かな宗教性が必要である。しかし、ハイデッガーにおける同一性の世界では、西田での自己同一性の世界における程の癒しや人間としての自由をも得られないと考えられるのである。この意味においても二十一世紀には、是非とも非思量の思量とも言える思索における絶対無のパラダイムが要請されると考えられるのである。そして、絶対無のパラダイムが加えられる時に、個的自己

の自我が大死することによって、個的自己は自己として真に成り立ち、同時にその時に初めて他者性も浮き彫りにされると考えられるのである。何故なら、個的自己が自我に大死して真に自己に、即ち個的自己にして同時に万物の自己である、両者の自己を包括した自己に覚することによって、各々の個的自己とは絶対の断絶をおきながら同時に通底している、真の他者性が成り立つからである。

(注)

(1) ドイツ語の Sein を「有」とし、「存在」と訳さないのは、ハイデッガーが *Onto-theo-logie* (存在論であり神論である形而上学) を克服しようとしているからである。

(2) Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 12, Neske, 1957 参照。

(3) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, S. 94, S. 184, Neske, 1957 参照。

(4) *Op. cit.*, P. 108.

(5) ハイデッガーの形而上学の克服は、詩作の世界への退歩乃至は帰還と理解される。

(6) 『雪竇頌古』(禪の語録十五)、入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山著、筑摩書房、一一八頁参照。

(7) 同右掲書、一六七頁参照。

(8) 道元『正法眼蔵』、坐禅蔵の巻参照。

(9) 目的的形成作用と表現的形成作用については、『西田幾多郎全集』第十巻の論文「実践哲学序論」に詳論されている。これらの用語については他の機会に詳論しているので、ここでは詳論を省きたい。

(10) 西田は、生命を①物質的生命、②生物的生命、③精神的生命、に分けるが、筆者は、②と③の間に動物的生命を、また③の次に宗教的いのちを入れて、五段階に分けて考える。

(11) 注の(9)を参照。

(12) 『西田幾多郎全集』第八巻、一三九頁。

(13) 西田における表現の問題は、他の機会(『禅学研究』第七九号)に詳論している。ここでは、詳論を省きたい。

(14) 『西田幾多郎全集』第十巻、九十八頁の「矛盾的自己同一的な絶対現在を私は場所と伝う」を参照。

(15) M・ハイデッガーにおいては、個的自己の同一性は、同一律の語る同じものと「有そのもの」の世界とにおいて成り立つので、西田においてはとは相違する。西田では絶対無の場所における同一性は、自己同一として成り立ち、同一性とは表現されない。