



自然と技術の問題：絶対無の視点から

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2009-08-25 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/10.24729/00004531

自然と技術の問題

— 絶対無の視点から —

花岡 永子

現代は技術の時代であるように見える。そして、自然は技術によって破壊されているように見える。技術は現代の社会において人間の生活を変化させ、一方では人々の生活の向上に限りなく貢献しているが、他方では人々の生活に色々の意味において危険をもたらしている。技術の進展については、例えば、医学の分野では体外受精児や代理母の出現やクローン人間の可能性等が、また宇宙開発の分野では月へのロケットの着陸や宇宙ステーションの建設等が、更に情報科学の分野ではインターネットによる世界中に行きわたる情報網の拡大や情報による教育等が、その目覚ましい成果として挙げられる。

しかし、自然の方はどうであろうか。医学の分野で挙げた例で言えば、親子の自然な関係が破れ、受精によらない片親や一人の人間

の細胞からの不自然な人間の誕生が結果して来そうである。また、宇宙開発の分野で挙げた例で言えば、地球上の自然の破壊による地球以外の宇宙空間での不自然な人間の生存の可能性が探られようとしているかに見える。最後の例における情報網の世界的な拡大においては、人間の大自然の中で生活は乱され、室内でのパソコンと一日中格闘しなければならぬ不自由な生活を強いられるようになってきている。

以上の例からだけでも、現代における技術は、一方では人間に測り知れない豊かさを与えてきている反面、他方では人間の生活を限りなく不自然なものにする方向へと働いて来ていることが分かる。そこで、自然と技術について、以下のように考察を進めたい。一、自然は如何に理解され得るか、二、技術は如何に理解され得るか、三、

自然と技術の関係は如何に理解され得るか、四と五では絶対無の視点から自然と技術の問題を考察する。

一、自然について

ギリシア語の自然 (physis) は語源的には、「自ずから然かなる」(to be opened of itself) を意味している。M・ハイデッガーはギリシア語の自然をドイツ語で“das von sich-her-Aufgehen”と訳している。そして、この「自ずから然かなる」ことは、ハイデッガーによれば、「出で来たらすこと」、つまり「ものを作ること」、即ち「制作」(ポイエーシス) を意味する^①。また、自然のラテン語 (natura) の語源は、natio あるいは nasci であり、この語源の意味は、「本質」の他、「誕生」や「生まれること」を意味し、ギリシア語の poiesis にあたる「創造的制作」を意味する。また古代ギリシアの哲学者ヘラクレイトス (B.C.535-B.C.475) は、物の本性としての自然 (physis) は、「隠れることを好むと同時に露現しているもの」と理解していた。

語源を離れて、現代における「自然」を考えてみると、自然には大きく分けると、所謂「自然科学的自然」と「純実在的・詩的自然」と、これら両者の根源と言えるような「根源的自然」の三つが考えられる。所謂「自然科学的自然」は、対象化、客観化された現象界

であり、カントやニュートンまでの、時間も空間も絶対的で因果律も妥当する自然科学の探究の対象となるような自然である。ハイデッガーの用語に従えば、「有るもの」(beings) に係わる諸科学の対象となる「有るもの」(beings) としての自然である。次の「純実在的・詩的自然は、例えば道元(1200-1253)の『正法眼蔵』の坐禅箴の巻で次のように語られている時の、実体のない自性に徹し切り、自我的あり方への執着心を捨て切って、空飛ぶ鳥や水中を泳ぐ魚の「思い煩い」のない自由自在な自然の姿を意味している。即ち、「水清らかにして地に徹し、魚行いて魚に似たり。空闊うして天に透り、鳥飛んで鳥の如し」^②と道元が語っているように。

最後の「根源的自然」は、例えば、A・N・ホワイトヘッド(1861-1947)における自然が挙げられる。彼の『自然の概念』(The Concept of Nature) において既に自然は、「絶えず推移する複合体」と理解されている。彼のその後の主著「過程と実在」(Process and Reality) においては、神における三つの本性が語られている。即ち、①神の原初的自然(primal nature of God), ②神の結果的本性(consequent nature of God)そして③神の自「超越的本性(superjective nature of God)が語られ、これら三つの神における本性(nature)の根源的本性(nature)によって、自然の根源的一への帰還と多への分裂、展開との、絶対的に対立し、矛盾しながら、しかも根源的には一で

ある自然のあり方が示されようとしている。

二、技術について

a. M・ハイデッガーにおける技術

技術は、ギリシア語では *techné* で、その意味は、ハイデッガー (1989-1976) によれば「露わに開く」こと (*Entbergen*)⁽³⁾ であり、「挑発しつつ立たせる」こと (*das herausfordernde Stellen*)⁽⁴⁾ である。前者の「露わに開く」の意味では、芸術や美術等の制作 (ポイエーシス) の意味ともなる。しかし後者の「挑発しつつ立たせる」の意味では、前者の「露わに開く」内容として正に現代の不気味な技術の側面に本質的に関係している。何故ならば、技術の本性 (*das Wesen der Technik*) は、*Gestell* (立て-組み) と見なされているからである。⁽⁵⁾ *Gestell* とは、「露わに開く」ようにとの歴史的挑発 (命運 *|| Geschick*) を意味する。

ハイデッガーにおいては「有そのもの」 (*Being in itself*) が自らを隠すという仕方での「有るもの」 (*beings*) として有そのものが露わになることが、正に自然 (*Physis*) であり、制作 (ポイエーシス) であるが、同じように「露わに開く」という技術の意味が、先に述べた第二の意味での「挑発しつつ立たせる」になると、技術は一転して *Gestell* の意味となる。

しかし、*Gestell* の意味での技術は、制作 (ポイエーシス) の意味を隠蔽してしまい、ここに技術による危機が世界の中にもたらされることになる。しかし、技術の *Gestell* のこの意味は、「有そのもの」を隠すという仕方での「有るもの」として露わにするという「有そのもの」の本性でもある。何故なら、対象化、抽象化、客観化が不可能である「有そのもの」を対象化し、抽象化し、客観化するところ「有そのもの」の本性として「有そのもの」の働きであるからである。

ニュートンまでの所謂自然科学的世界に妥当する対象化、抽象化、客観化の核心となる *Gestell* が、これとおよそ全く反対のあり方に存する「有そのもの」の本性でもあり、しかもこの事実が「自ずから然る」という意味で「自然」であるというところに、技術の本来的、根源的な危機が潜んでいることを見極めた M・ハイデッガーの技術論は、誠に深いものと言わなければならない。しかも、技術と自然が一つの連関の中で見られているのである。ハイデッガーの技術論では、*Gestell* も、露わに開くことも、従ってまたポイエーシス (制作) もが、人間の放恣な意志としてではなく、命運として、即ち「有そのもの」からの遣わし (*Schicken*) として理解されているところに、M・ハイデッガーの技術論の「自ずから然かなる」という意味での「自然」さが示されているのである。「有そのもの」が自らを隠すとい

う仕方だ「有るもの」として性起する (sich ereignen) 場合に、ポイエーシスとして性起して行くか、それとも対象知の核心でもあるような「暴力」行為的⁵なGebot⁶の方向での技術⁶と化して行くかは、人間の意志の関与不可能な命運によるしかないわけであるが、ここでは人間の実存が牧羊人 (Shepherd) ⁷として、知識欲のみに陥没せずに、「有そのもの」の命運の到来を待ち望むことが要請される。人間の実存がこの任に耐え得るのは、ハイデッガーにおいては、人間の実存が、実存 (Existenz) のラテン語の語源 (ek-sistere) にもはつきりと示されているように、脱自存在 (自我から脱却した存在) で、その Dasein (現有) の Da (現) に「有そのもの」が開かれているからである。

b、西田哲学における技術

西田哲学においては、技術は「表現」の世界の事柄であると考えられている⁸。しかも、西田哲学の初期の主著である「善の研究」における「純粹経験」で出発したその最終的な到着点としての、「純粹経験」の表現し直された「ポイエーシス」が、技術的であると考えられている⁹。その上、理性は「絶対矛盾的自己同一の世界、歴史的世界の技術である」¹⁰と見なされている。

ここで先ず西田哲学における「表現」について簡単に説明しておくくと、西田哲学における表現とは、簡単に言えば、意識の作用面で

あるノエシス面を意識の対象化の面としてのノエマ面へと変ずることを意味する。これをもう少し詳しく説明すれば、個の「自己」と弁証法的一般者としての「世界」との関係において、個の「自己」は自己実現のために無限に目的形成的であるが、他方の「世界」の方は、世界形成のために表現作用的に自らを形成する世界に對立する個の「自己」と、絶対に対立・矛盾的にはあるが、自己同一的に、無限に世界自身を表現することを意味する¹¹。表現においては、世界は表現的に世界を形成し、個の自己は自己実現という意味で自己目的的に自己を形成していくが、両者が交錯するところでは、純粹経験が表現し直されたものとしてのポイエーシスが成り立つ。そして、そこでは、個の自己と世界は、絶対的に相反し、矛盾しながらも、根源的には一なる世界として成り立っている。

右のような西田における「表現」においては、個の自己は、世界が自らを表現するときの単に一表現点でしかあり得ないために、自我の生死を遂げ、個の意識の立場を越えている。しかし、個の自己は、その場合にも、単に世界の形成作用の一表現点になり下がっているだけではなく、同時に (自我ではなく) 自己の自己実現のための目的的形成作用に生きています。しかし、個の自己は、表現的一般者に生きていく段階では、まだ絶対の無限の開けである「絶対無の場所」に生きるという段階に開けるには至っていない。何故ならば、表現の

世界に生きる個の自己は、表現の世界にも死して、更に自我の死を徹底して、慈悲に生き、万物の個の自己と一体化して、表現的一般者の段階から抜け出て、弁証法的一般者の世界に帰還して、その「絶対の無限の開け」で生き抜きかなければならないからである。

このように表現作用として理解された技術においては、ハイデッガーにおけるとはまた別の危機が潜んでいる。ハイデッガーの技術論における危機とは、先に見たように、Gestellに存しているが、その内実は、このGestellが、「露わに開く」という命運として技術の本性であるばかりでなく、この技術の本性が、「露わに開く」という命運として「有そのもの」の命運でもあるということによって、Gestellの命運がポイエーシスの命運を隠蔽してしまうことであった。これに対して、西田の技術論における危機は、ハイデッガーの技術論の危機とは内容を異にしている。

西田哲学における技術論の危機とは、「表現」作用に纏わる人間の個の自我に付きまとう理性の立場における知の暴力性に対する洞察が不十分であることに存する。後述のように、西田哲学における表現作用における悪魔的な側面への言及は存するのではあるが、この悪魔的なものに対するもっと深い洞察が西田哲学には要請されると考えられるのである。

なる程、西田哲学には、一方においては、如何なる思考の枠組み

としてのパラダイムをも絶対視しない「絶対の無限の開け」である「絶対無の場所」が開けている。その意味においては、二十世紀の哲学の中でも現代における諸々の危機を最も深く見抜いている哲学であると高く評価されることができるといっても、西田哲学においては人類（類）と単独者（個）との立場が同等に見なされていて、個が全体としての類に犠牲にされることも、また逆に人類の立場が英雄的な一人の個（例えば、ナポレオンとかヒットラーのような個）によって踏みじられることも許さない立場であるからである。また、

西田の「表現」の立場には、文化を踏まえた「種」の立場が厳しく挿入されているのである。したがって、西田哲学においては、様々な次元における類、種、個の立場が踏まえられた上での哲学が展開されていると高く評価されることができ、現代の様々な困難な問題の考察に際して多くのヒントを与えてくれる。その意味では、西田哲学は、筆者も最も多くを学ぶ哲学である。しかし、A・N・ホワイトヘッドも指摘しているように、どんなに優れた哲学であっても、すべての哲学は、乗り越えられ、克服され、批判されざるを得ぬ運命にある。というのも、各時代は、それ以前の時代とは全く相違した問題を突きつけられるからである。自然科学も社会科学も、一切の科学は、現象界の探究の事柄をその内容としているが故に、日々刻々に変化して行く。また、私たちの生活も、この現象

界での生活でもある限り、日々刻々に変化していく。したがって、それらを記述し、その根拠付けや全体との連関を記述し、反省し、自覚するはずの哲学も時代と共に変化しないはずなのである。

さて、西田哲学においては、「絶対の無限の開け」である「絶対無の場所」における人間の原体験 (Urerfahrung, Grunderfahrung) を表現する世界が技術の世界と理解されている。そこでは、言語や思想も、そして芸術も技術の世界の事柄と理解されている。また、二のbの冒頭でも述べたように、西田哲学においては、西田の最終的な立場であるポイエーシスも技術的であると身なされ、理性は、絶対矛盾的自己同一的な世界である歴史的世界の技術でもあると見なされている。しかし、ここに見られる危機は、ハイデッガーで語られていた知の暴力性に比較してみると、これに対応するような「理性の暴力性」への洞察がそれ程十分には成されていないということである。

西田の生きていた時代には、原・水爆も、対外受精児や代理母の問題もなく、またクローン人間の出現の可能性もなかった。更に自動車からの過剰な排気ガスによる空気汚染や工場排水による水質の悪化、原子力発電所における度重なる事故等々の、技術による理性や知性の破壊的な仕業による人間性や環境の破壊は、未だ西田の時代には、皆無であったと言ってもよく、あったとしてもそれ程目立

つものではなかった。しかし、二十世紀中頃から二十一世紀にかけての世界における過剰な知的技術による人間性や地球環境の破壊は、現在では、その極限的な状況にまで来てしまっている。

ハイデッガーにおいては、Gestellという、物を対象化して、露わにするという技術の本性が、「有そのもの」(being in itself) の本性でもあり、しかもGestellの挑発という命運がポイエーシスの「露わに現れる」という命運を隠蔽するという危険を孕みながらも、正にその危険性が「救うもの」(das Rettende)⁽²⁷⁾ でもあるという、いわば諸刃の剣的なあり方をしている。

これに対して西田においては、科学や理性的知も、知情意の未分離のところになり立つ「純粹経験」と同一線上に存するものと見なされ、技術における知や理性の暴力的な危険性については、その時代の制約もあつて、立ち入っては論究されていない。

ハイデッガーと西田の技術論において、ハイデッガーにおいて考察されていて、後者の西田ではそれ程には考察されていない知や理性の暴力的あり方をここまでは述べてきた。そこで、また別の面を見れば、ハイデッガーの技術論では、技術の本性であるGestellのあり方も、また技術の一面としてのポイエーシスも、共に「有そのもの」の性起という命運によるもので、そこでは人間の実存としての個は、脱自存在として「有そのもの」を見守る「牧人」(der Hirte)

として、「有そのもの」の到来を待つのみであり、「有の歴史」(Seinsgeschichte)としての命運を実存の個の側から変化させることはできない。

しかしながら、西田の技術論においては、西田の最終的に到達したポイエーシスの世界もまた技術の世界であると見なされている¹³⁾。というのも、ポイエーシスとは、作られたものが作るものとして「物を造る」ことであり、「物を造る」とは「歴史をも形成すること」を意味しているからである。そこで、西田の技術論においては、人間の個は絶対無の現成としての世界と、絶対矛盾的自己同一的に成り立っていると言うことができる。西田の技術論では個と類の立場がどこまでも絶対矛盾的自己同一的に考察されている点で、類とか全体に対して個とか単独者の立場が等閑視されたり無視されたり、踏みにじられたりする現代においては欠かすことのできない技術論であると高く評価される。したがって、西田の技術論における知や理性の見方の不十分さにも係わらず、類と個の絶対矛盾的自己同一の思想的根底を踏まえた西田の技術論は、現代においてどこでも継承されていかなければならないと考えられるのである。類と個を絶対矛盾的自己同一的に考察する点においては、他方のハイデッガーの技術論は不十分であると言わざるを得ない。しかし他方、Gestellの本性を「有そのもの」の本性と一であるとして、両者の

本質を諸刃の剣的に、絶対矛盾的自己同一的に理解している点で、やはり現代の技術論に欠かすことの出来ない側面を秘めていると考えられる。

三、自然と技術の問題

a、ハイデッガーにおいて

先に見てきたように、ハイデッガーにおいては自然は、ギリシア語の自然 (physis) からドイツ語の das von sich-her-Aufgehen (自ずから然かなること) に翻訳され、その意味は、「出で来たらすこと」、つまり「物を造ること」としての制作 (ポイエーシス) と理解されている。また、ハイデッガーにおいては、技術の本性である Gestellは、これもまた先に見たように、「有そのもの」(Being in itself)の本性でもある自らを隠蔽するという仕方、対象化された「有そのもの」(Beings)として自らを「露わに現れしめる」という「有そのもの」の本性と一である。しかし、Gestellは、「自ずから然かなる」というポイエーシスとしての芸術として露わとなるのみならず、現代の技術に見られるような人間性や環境の破壊の方向への暴走を促すような、知的な挑発的「暴力・行為性」ともなる¹⁴⁾。しかしながら、知に潜む「暴力行為性」は、本来は閉ざされたままの「有そのもの」を「有るもの」としての現象界の存在へと露わならしめ

る働きを意味する⁽¹⁵⁾。したがって、技術の本性である「暴力」行為性は、本来的には閉ざされたままである「有そのもの」の「抑圧的なもの」(das Ueberwältigende)⁽¹⁶⁾としてのあり方を現象へともたらす「暴力」行為性」でもあるのである。しかし、ハイデッガーにおいては、「死への有」としての実存が本来何者であるかは、問いのままに留まっている。そこで、「有そのもの」の性起である命運において、パルメニデスの用語を借りて言えば、「閉ざされた“Dike” (圧力的秩序)」⁽¹⁷⁾とも言える「有そのもの」のあり方を技術の本性である知の「暴力」行為性」で挑発し、「有そのもの」を現象界の「有るもの」として露わならしめようとする場合に、技術の本性における知の「暴力」行為性」が何故現代の人間性や環境の破壊へと暴走するかは、ハイデッガーにおいては、論究されることなく、「不気味さ」(das Geschehnis der Unheimlichkeit)の出来事として特徴づけられているにすぎないと言える⁽¹⁸⁾。

自然と技術との調和のとれた真の関係は、ハイデッガーの哲学においては十分に解決されているとは言えないので、人間の実存を今後更に解明し究明することにかかっていると考えられる。というのも、人間の個の自己が、万物の自己にも同時に目覚めて、初めて、技術の本性としてのGestellの「露わに現れる」ポイエーシスの反面である暴力行為性と、「有そのもの」の隠蔽性との相互連関(Wech-

selbezug)の不気味さをハイデッガーにおける以上に分析できるからである。世界の自覚によってのみならず、同時に真の自己、つまり万物の自己に通底する開かれた自己の自覚とこれら両者が一であるとの自覚によって初めて此の「不気味さ」の解明や究明が可能であると考えられるからである。

b、西田において

西田においては。自然は「歴史的自然」として理解されている。そして、西田における「歴史的自然」は、「絶対無の自己限定」⁽¹⁹⁾であると見なされ、「物が物自身を限定する」⁽²⁰⁾あり方として理解されている。この場合の「絶対無の自己限定」とは、瞬間における時と永遠とが一に成り立っている「永遠の今」そのものの自己限定を意味し、また「物が物自身を限定する」とは、先に二のbの「西田における技術」のところで技術は「表現」であると述べたことにも妥当する。つまり「物が物自身を限定する」とは、「表現的」であることを意味するといえることができる。

以上のことから、西田哲学においては、自然は小論の一で見たような、対象化された自然を研究対象とする所謂「自然科学的自然」や「純実在的・詩的自然」ではなくして、「歴史的自然」が重視されている事実から、自然と技術の関係が「表現的」に結合された関

係であるということが理解される。この場合、ハイデッガーの技術論に見られたような技術の本性である *Gesell* の一面としての、「有そのもの」を「有るもの」として現象させようとする場合の、知の暴力行為性 (*Gewalttaetigkeit*) から出てくる不気味性の側面は、西田においては歴史的自然の創造はすべて「デモーニッシュ」⁽²¹⁾ であらざるを得ないという仕方でも考察されている。何故ならば、歴史的自然の発展の法則は、人間の思慮を絶したものと考えられているからである。⁽²²⁾

ハイデッガーにおいては、技術の本性である *Gesell* による知の暴力行為性は、技術の一面としての芸術の制作 (ポイエーシス) においてというよりは、ポイエーシスを隠蔽するものとしての技術の暴力行為性として露わとなる。これに対して、西田においては、技術に潜む悪魔的なものは、絶対無の直接的な自己限定としてではなく、技術がそこから生み出されてくる表現的形成作用から生じてくる。西田でのこの表現作用は、先にも述べたように、人間の個の自己の「目的的形成作用」と世界の「表現的形成作用」の交錯するところで初めて成り立ち得る。西田の最終的立場としての「ポイエーシス」において初めて、真に歴史的事実の世界における歴史的生命的表現作用としてこの表現作用が成り立つ。しかし、現実の歴史における表現作用においては、表現作用は、西田自らが述べている

ように、「デモーニッシュ」(悪魔的) となり得る。

表現作用においてこのデモーニッシュな側面が露わになると、現代の技術におけるような人間性や環境を破壊する方向へと技術は暴走することになる。しかし、西田の技術論においては、デモーニッシュなものが諸刃の剣とはなっていない。つまり、西田哲学のポイエーシスにおける表現作用においては、人間の個の目的的形成作用が世界の表現的形成作用と、絶対に対立し、矛盾しながらも、同時にその表現作用が理念的に自己同一的に成り立つ方向が模索されている。

現実の世界の表現的形成作用だけであるならば、個と世界の絶対矛盾的自己同一的な表現的形成作用は不可能であるが、西田哲学の歴史的事実の世界においては常に理念的な方向においてもその表現的形成作用が考察されている。もしそうでないならば、この世界の形成作用は、人々の権力欲、名誉欲、自己民族の繁栄等々の自我への執着、党派の形成への執着、そして「種」(*species*) への執着を助長する方向に向かつてのみ展開されて行くことであろう。しかし、西田哲学においては、単なる個の自己がポイエーシスの世界において歴史の世界、歴史の進むべき方向を変え、歴史の流れを変化させることのできる方向で考察されている。以下にその根拠を述べておきたい。

西田哲学における絶対無の場所の具体化された弁証法的一般者としての世界が絶対の自己否定によって自らを自己限定すれば、個の

目的的形成作用が生じるが、人間の個の自己が絶対の自己否定によって自らを自己限定すれば、世界の表現的形成作用が生じるのであるから、人間の個が絶対の自己否定によって自己限定すれば、自我の目的的形成作用は死滅しても、世界の表現的形成作用が生じ、その時に初めて人間の個の自己は真に自己に覚えることができ、歴史的事実の世界における歴史的生命が形成されて行く。そのみならず、技術や科学・技術が悪魔的なもの方向へと暴走することを留めるようにと、表現の世界は軌道修正して行くことができると考えられるのである。

したがって、西田哲学での自然と技術との関係における重要な問題は、絶対無に生きる個としての人間の自己が、どのように絶対の自己否定によって表現的形成作用の一表現点に成り果て、しかもそのことによって、悪魔的なもの方向へと進むことなく、真の自己に覚して真の自己形成を成し遂げ、究極的には世界の表現的形成作用をも真の自己の真の目的的形成作用をも同時に成り立せしめ、最終的にそこに歴史的事実の世界での歴史的生命の世界が存続し得るか、という問題である。そこで、絶対無における自覚がどのような自覚であるかが、次に明らかにされなければならない。

四、絶対無における自覚について

先ず「絶対無」が何を意味しているかを、ここで簡単に説明しておかなければならない。そのために、西欧のこれまでの思考の枠組である基盤としての思考のパラダイムを、有と無と虚無から以下の四つに分類しておきたい。即ち、①相対有、②相対無、③絶対有、④虚無、の四つに。①の相対有とは、時が来れば朽ち果てるこの現象界に「有るもの」である。これに携わる学問は、対象化、抽象化、客観化、外化して、一切を考えようとするので、相対有のパラダイムを基盤として思考（ここでは思惟）していると考えられる。このパラダイムでは文系と理系の諸科学が成立する。このパラダイムが絶対視されると唯物論が生じる。②相対無は、①の相対有の裏面であり、例としては不安、絶望、退屈、罪意識等々が挙げられる。この立場が絶対視されれば、実存思想や実存哲学が生じる。③の絶対有は、西欧の古代ギリシアの哲学以来ヘーゲルに至るまでの伝統的な形而上学としての哲学において永遠、普遍で不変なものと考えられた世界である。例えば、イデア (idea, 原型)、ウジア (ousia, 本質)、エイドス (eidos, 形相)、実体的に考えられた神等々が挙げられる。絶対有をパラダイムとし、更にこれを絶対視してきた哲学は、ハイデッガーによっても指摘されてきたように、古代ギリシアのソクラテス以来ヘーゲルに至るまでの西欧の伝統的形而上学

としての哲学であった。この立場は、ニーチェやハイデッガー等々によつて、もはや生きた哲学として積極的に役立つ哲学ではあり得ないことが示されている。この哲学が生きたものとして復活するためには、何らかの修正とか裏打ちが必要である。④の虚無は、これまで永遠、普遍である絶対有なしは神と見なされていたものによつて占められていた座が空虚となり、この世界や人生に意味や目的や価値がなくなつてしまったあり方を意味し、また虚無をパラダイムとした思考は、ニーチェに典型的に見られる。この立場が絶対視されると、ニーチェにおける如く、能動的ニヒリズムが生じて来ることになる。

次にこれらのパラダイムにおける自己の自覚がどのような自覚であるかを簡単に見ておきたい。①の相対有のパラダイムでの自己の自覚は、対象化された個の「自己についての知」であつて、そこで自己は、他者に対して閉じられた自己である。②の相対無のパラダイムでの自己の自覚は、対象化された個の自己の裏面としての不安や絶望や退屈に陥つて自己についての意識である。③の絶対有のパラダイムでの自己の自覚は、最終的には絶対有へと吸収され尽くして行く観念論的自我の自覚か、あるいは殉死を覚悟しての、創造神（有神論の神）への「信」に生きることの自覚となる。④の虚無のパラダイムでの自己の自覚は、一方では受動的なニヒリズムでの、

無目的、無意味、無価値な人生を絶望的に生きるいわば「生ける屍」としての自覚となる。他方では、能動的ニヒリズムでの、例えばニーチェでの超人の如き、人々神の自覚となる。これら四つの思考のパラダイムに特徴的なことは、各々のパラダイムが自らのパラダイム乃至は他の一つあるいは幾つかのパラダイムを絶対視しようとすることである。

以上は、古代ギリシアのソクラテス以来ヘーゲルに至るまでの伝統的な形而上学としての哲学やその終焉ないし没落以後の西欧における思考のパラダイムと、それらの各々における自己の自覚についての簡単な説明である。しかし、現代の自然と技術の問題での人間性や環境を破壊する、ハイデッガーで示されているような技術の暴力行為的な側面や、更に、西田哲学で示されているような歴史的自然的表現としての技術に見られるデモニーシユな側面を深く理解し、解決する努力をするためには、先に挙げた四つのパラダイムにもう一つの「絶対無」のパラダイムを付け加え、さらに絶対無のパラダイムにおける自己の自覚が明らかにされることが、現代においてはどうしても必要であると考えられるのである。そこで、絶対無のパラダイムが如何なるパラダイムであり、またそこでの絶対無の自覚が如何なる自覚であるかが次に究明されなければならない。

「絶対無」の「絶対」とは対を絶するのみならず、絶対の自己否

定（正確には自我否定）を意味する。また「絶対無」の「無」は、閉じられていない開けを意味する。したがって、「絶対無」とは、西田も語っているように「實在」が論理化された表現であるということが出来る。その意味では、西田哲学における「純粹経験」を論理的に表現すると「絶対無」となるということも出来る。仏教的に言えば、縁起（interdependent origination）や「空」の論理的表現と言うこともできよう。

しかし、ここで、「絶対無」を経験するとは如何なることかを、禅の表現を借りてもう少し分かり安く説明しておこう。絶対無の経験とは、禅の用語を借りて表現すると、人間の個の自己が、「天地と我と同根、万物と我と一体」で、しかも同時に、「天上天下唯我独尊」であることを根源的に体得、体認して、自覚することである。即ち、地上の万物と各々の個的な自己との平等の面と、他の如何なるものからも独立自存である自己の絶対性とを同時に経験することである。そしてこのような経験を思考（思索）する思考の枠組みは、枠無き枠組みとして「絶対無のパラダイム」と名づけられことができる。因みに、このような思索は禅では「非思量の思量」と表わされる。そして、絶対無のパラダイムにおける個的自己の自覚は、各々の自己は森羅万象の絶対の中心であると同時に周辺でしかないという自覚である。この事実を、先に出た「ポイエーシス」で言い直すと、

各個の自己は、目的的形成的には絶対の中心として自己実現し得る絶対の中心であるが、しかし、同時に表現的形成的作用の面から言えば、個の自己は自己実現の面では絶対的否定を遂げ、世界の表現の一表現点に成り切ることを意味する。しかし、自己は自我の絶対の否定を通して却って本来の真の自己に覚するということが、ここに成り立つわけである。そしてこの時に、歴史的な自然に「表現的」に含まれているデモーニシユなものが個的自己の真の自覚によって進むべき道を示される。これこそが、個的自己における絶対無における死と生の弁証法であると言える。

五、絶対無のパラダイムにおける自然と技術の問題

ハイデッガーで残されていた問題は、西田での絶対無のパラダイムでの自己の自覚によって究明されたが、西田での自然と技術の問題が未だ大きな問題として残っている。この問題は、先に述べた、西田哲学における自然理解には、対象的な所謂自然科学的自然と純實在的・詩的自然が欠けているという事実から考察されることが可能である。何故ならば、現代の自然と技術の問題を考察する場合には、自然をただ絶対無のパラダイムにおいてのみ究明するだけでは、不十分であるからである。つまり、相対有、相対無、絶対有そして虚無という四つのパラダイムで考察された「自然と技術」を、絶対無

のパラダイムから改めて考察し直すことが必要であるからである。というのも、絶対無のパラダイムは、自らのと他の一切のパラダイムを絶対の中心とすると同時に周辺化するからである。西田の絶対無のパラダイムにおいては、先に四の最後で述べたように、歴史的な自然のみが究明され、そこから、自己の自覚によって歴史的な自然におけるデモニーニッシュなものが進むべき道を示された。

しかし、これのみでは絶対無のパラダイムのみが絶対視されていて、同時に自らのパラダイムが周辺化されているとは未だ言えない。西田哲学の「歴史的な自然」は未だ、例えばA・N・ホワイトヘッドや西谷哲学における如き根源的な自然の究明に至っているとは言い難い。

絶対無のパラダイムにおいては、絶対無のパラダイム以外の他の四つのパラダイムを、従って西田での歴史的な自然は、自らの立場を絶対否定することによって、自らが否定する各々の四つのパラダイムにおける自然を、生かさなければならぬ。絶対無のパラダイムの絶対の自己否定によって他の各々のパラダイムをそれぞれ生かすとは、他の四つのパラダイムでの自然理解を絶対無の慈悲の働きによって裏打ちすることを意味する。この裏打ちについて考察する前に、絶対無以外の四つのパラダイムでは自然はどのように理解されているのかを（この理解は、各々のパラダイムでの「世界の自覚」の理解でもある）を示しておかなければならない。まず①の相対有のパ

ラダイムでは自然は対象的に係わる諸科学の対象と考えられている。②の相対無のパラダイムでは自然は主として文学的自然と理解されていると言えるであろう。③の絶対有のパラダイムでは自然は被造物とか生まれた自然（*natura naturata*）として、また発出論的に理解されている。④の虚無のパラダイムでは、自然は無意味な同じものの永劫回帰として受け取られている。

以上のように各々のパラダイムで思考されている自然を、絶対無における歴史的な自然という自然理解で裏打ちすることは、絶対無のパラダイムでの自然理解である歴史的な自然理解を絶対否定して、それぞれ、諸科学の対象としての自然、文学的自然、被造物としての自然、同じものの永劫回帰としての自然を、慈悲（＝抜苦与楽）や友愛によって生かすことを意味する。しかもその際の慈悲や友愛は、ハイデッガーにおける如き「自ずから然かなる」命運において示される友愛だけではなく、真の自己の自覚による個の自己の慈悲や友愛をも同時に意味していなければならないと考えられるのである。そうでなければ、西田やハイデッガーで主張されているようなポイエシスの世界は到来することなく、ハイデッガーの語る技術の知の暴力―行為性や西田の語る歴史的な自然におけるデモニーニッシュなもの（これは絶対無のパラダイムを絶対視するところから生じてくると理解される）のみの支配する世界へとこの世は沈没して行く他

ないと考えられえるのである。勿論、真の自己の自覚による慈悲と
 言っても、個の自己は理念の世界のみに生きているのではなく、現
 実にも同時に生きているのであるから、完璧な慈悲に生き切れると
 言うのではなく、試行錯誤の中で、日々に一步一步慈悲への歩み寄
 りの生活を試みているにすぎないとも言えるわけである。しかしな
 がら、この世の水平次元を一步一步歩みながらも、同時に瞬時瞬時
 永遠に触れつつ歩むことを試みる場合には、その垂直次元との出会
 いの直中では、時は永遠でもあり、また同時に永遠は時でもある。
 キリスト教の用語を借りて言うならば、神的愛としてのアガペーに
 完璧には生き抜けないとしても、人間的な哲学的愛としてのエロー
 スや友情としてのフィリアやアガペーとエロスの渾然一体となった
 慈愛としてのカリタスや性的衝動としてのリビドーが、ケース・
 バイ・ケースに様々に組み合わされながら生きられるところに、知
 の暴力・行為性や歴史的・自然的自然におけるデモニッシュなもの調和
 の内に解決される糸口が秘められていると考えられるのである。

(注)

- (1) Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, S.11, Nes-ke, 1962.
- (2) The Shobo-genzo 1, translated by Yuhō Yokoi, Sankibo Bud-dhist Book-store, P.141 1986.
- (3) Op.cit., p.12.
- (4) Op.cit., p.16.
- (5) Op.cit., p.30.
- (6) Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd.40 (Einführung in die Metaphysik), S.169, 1953.
- (7) Op.cit., p.40.
- (8) 西田幾多郎全集、第九卷、三二二頁参照。
- (9) 同右掲書同巻同頁参照。
- (10) 同右掲書同巻同頁参照。
- (11) 同右掲書大七巻二〇九頁参照。
- (12) Vgl. Martin Heidegger, Die Technik und die Kehre, S.41f.
- (13) 西田幾多郎全集、第十卷一五〇頁参照。
- (14) M.Heidegger, Gesamtausgabe Bd.40, S.127.
- (15) Op.cit., S.169.
- (16) Op.cit., S.169.

(17) Op.cit., S.174.

(18) Op.cit., S.169.

(19) 西田幾多郎全集、第八卷二四二頁参照。

(20) 同右掲書同卷二四二頁参照。

(21) 同右掲書同卷八九頁参照。

(22) 同右掲書同卷八九頁参照。

(付記) 本稿は、二〇〇一年八月一七日に北米の第五回国際場所論学会で発表したものを邦訳し、加筆したものであることを付記致したい。