



「歴史的現実」と「歴史的実在」の問題：  
田辺哲学と西田哲学から

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	<a href="https://doi.org/10.24729/00006146">https://doi.org/10.24729/00006146</a>

# 「歴史的現実」と「歴史的事実」の問題

— 田辺哲学と西田哲学から —

花岡 永子

私たちは早や二十一世紀に生きているが、今後、歴史がどのように歩み続けられるのかは、誰にも予想がつかない。現代においては、生命科学の進展、例えば、クローン人間や体外受精児の誕生等々に対する様々な配慮から生命倫理が、環境破壊に対する憂慮から環境倫理が、また情報科学の目ざましい発展において否定的な側面が露わとなるにつれて、情報倫理の必要性が叫ばれている。事実、例えば、大二次世界大戦での敗戦の頃には、このような社会の大きな変化は予想されてはいなかった。しかし、その後の世界の歴史の流れの中で、世界の歴史的現実とは、大きく変化してきている。日本でも、政治や経済の次元においてのみならず、科学や文化の面でも大いに変化してきている。

そこで、小論においては、「歴史的現実」と、その本来の姿であるはずの「歴史的事実」と、更にこれら両者の関係について考察してみたいと考える。そこで先ず、「時と歴史」について考察し、その後で、「歴史的現実」を田辺哲学を通して論究し、次いでその本来の姿としての「歴史的事実」を西田哲学を通して究め、最後に両者の関係について考察してみたい。

## 1. 時と歴史の問題

「時」はギリシア語では、*kairos*, *chronos* あるいは *aiōn* という。古

代ギリシアの哲学者であるプラトンやアリストテレスにおいても、また旧約聖書や新約聖書においても、共通に言えることは、*kairos* は決定的な一回的な時の一点を指し、*chronos* は量的な時の流れにおける定量的時間を意味している。また、新約聖書での *aiōn* は、*chronos* と同様連続した時を意味する。換言すれば、前者の *kairos* は、アウグスチヌスやケルケゴールや P・テイリツヒに見られるような、時が永遠に満たされている時であり、後者の *chronos* や *aiōn* は、永遠なものによつては満たされていない、単なる年代記的な時と理解されることのできる。また、歴史の理解には、以下の四つが考えられる。①直線的な歴史理解（過去から現在へ、そして現在から未来へ、という年代記的な歴史理解と、もう一つは、終末の最期の時である「将来」から現在を経て、過去へ、というキリスト教の終末論的な時の流れにおける歴史理解）。②古代ギリシアや古代インドに見られる無始無終の円環的な歴史理解。③ G・ヴィコ (*Giambattista Vico*, 1668-1744) による螺旋形に進むという歴史理解。④瞬間に決定的な意味をおく点的な時（非連続の連続という意味では直線的時）からなるという歴史理解。

以上のような①直線的、②円環的、③螺旋的、④点的という四つの歴史理解と先の *kairos*、*chronos*（あるいは *aiōn*）の関係を見てみる

と、時と永遠とが一に成り立っている *ekairos* という意味での時、つまり充実した時から成り立っている歴史は、④の瞬間に決定的な意味をおく点的な歴史である。その他の、①の直線的な時の流れからなる直線的歴史理解や、②の円環的歴史理解や、③の螺旋的歴史の理解には、各瞬間に時が永遠に満たされて、時と永遠が一に成り立っている歴史理解は見出されない。

しかし、二十一世紀には、時と永遠が一つになっているような歴史理解が必要であると考えられる。何故なら、その時に初めて歴史的现实は、歴史的事実と一に成り立つからである。歴史的现实と歴史的事実が分離したままで、両者の一が同時に成り立たない時には、歴史的现实は歴史的事実を見失ったまま、歪曲され、滅びの道を歩み始めざるを得ないからである。

ところで、歴史を表すドイツ語には、*Historie*と*Geschichte*がある。*Historie*は年代記的な直線的歴史や無始無終の円環的歴史や、螺旋的歴史理解に妥当する。また*Geschichte*は、瞬間が時と永遠の一である瞬間として成り立つ点的時からなる歴史において成り立つと考えられる。時と永遠が一に成り立っている瞬間が決定的な意味を持つ場合には、歴史は単なる連続的な時からではなく、非連続の連続である点的な時から成り立っているもので、このような歴史は、①年代記的な直線的歴史、②時の満ちることのない円環的な歴史、③(進化論的にして、しかも同時に神の摂理を認めた)螺旋状の歴史という、単なる連続的な歴史には、成り立ち得ない。

*Geschichte*は本来的に、個人の自己と永遠なものとの決定的な直接の出会いから成り立っているが、①、②、③の歴史には、個人の自己と永遠なものとの直接の出会いは成り立っていない。個的な自己と永

遠なものとの出会いは、時の各々の瞬間における悲連続的な各瞬間に、時の直線的流れを堰止めるという形で、生起する。したがって、個人の自己と永遠なものとの直接的な出会いから成り立つ歴史は、瞬間が時と永遠の一として成り立つ、点的な非連続の時から成る、いわば「非連続の連続」として成り立っている点的な歴史であると理解されることができよう。時が瞬間において永遠なものに満たされ、時と永遠が一である時に、歴史も初めて、類 (*genus*) や種 (*species*) によって形成されるだけの平坦な現実の連続的な歴史であるだけではなく、同時に人間の個としての自己によって堰止められ、個の自己の決断によって形成され、西田博士の語る「ポイエーシスの世界」、つまり、「歴史的事実の世界」でもあり得ると考えられる。

歴史は現実的歴史であると同時に歴史的事実の世界でもなければならぬという小論の考察を、以下において、田辺博士での歴史的现实と、西田博士での歴史的事実の両面から考察してみたい。

## 2. 歴史的现实の問題(田辺元博士の場合)

こぶし書房から、田辺元による『歴史的现实』が二〇〇一年一月に出版された。これは、一九四〇年公表の『歴史的现实』(田辺元全集、第八卷所収、一九六四年、筑摩書房)と一九四七年公表の『種の論理の弁証法』(同全集、第七卷所収)を収めたものである。前者の『歴史的现实』の要旨は、こぶし書房の『場』の第十七号に書いたことであるが、それを引用して述べると、以下のような内容である。即ち、「歴史は、時間が永遠に触れる所に成り立ち、しかも私たちの各人がそれぞれの時代に永遠に触れている」。そして、歴史において個人が国家を通して人類的な立場に永遠なるものを樹立するように努力す

ることが死の克服である」(『場』一七号一〇頁)という内容である。

右のような田辺博士の「歴史的現実」の考え方は、この論文の七年後に公表された『種の論理の弁証法』によって裏打ちされることになる。この事実をもう少し詳しく言くと、前年に公表されている『懺悔道としての哲学』(一九四六年)を基礎とした『種の論理の弁証法』には、一九三二年から一九三九年までの諸種の論文に修正が加えられた、最終的な「種の論理」が収められている。田辺元の最終的な「種の論理」とは、懺悔によって理性を越え、懺悔の媒介によって、類がそのまま個としても成り立つことが可能となり、「懺悔道」は「絶対批判の弁証法」であるというものである。したがって、「絶対批判の懺悔道」としての懺悔道によって、先の論文「歴史的現実」が裏打ちされることになるということである。「絶対批判の弁証法」である「懺悔道」によって、「種」は最終的には否定されることになる。しかし、「種」は、絶対無が現成する場合の否定的媒介としての「方便的有」と見なされている。以上のような意味において「歴史的現実」の考えは、田辺の最終的な「種の論理の弁証法」ないしはその内実である「絶対批判の弁証法」によって明確に裏打ちされることになる。

さてここで、最終的な種の論理である「絶対批判の弁証法」を理解した後に、この「歴史的現実」をもう少し立ち入って考えてみよう。「歴史的現実」を「絶対批判の弁証法」である「種」を否定的媒介とした懺悔道によって、改めて考え直してみると、それは、「歴史的現実」における「歴史的時間が永遠に触れるところに成り立ち、しかも私たちの各人がそれぞれの時代に永遠に触れている」という事実は、「方便的有」である「種」を媒介にして、類がそのまま個としても成り立つという考えであると理解される。

このような田辺の「歴史的現実」の考え方は、「方便的有」と見なされた「種」を媒介している「絶対批判の弁証法」としての「種の論理」を認めるか否かにおいて、西田幾多郎博士の「歴史的事実」の考察と相違してくると考えられる。

### 3. 歴史的事実の問題(西田幾多郎博士の場合)

西田は、『西田幾多郎全集』第八卷(『哲学論文集第一—哲学体系の企図—』)の序で次のように述べている。

「此書は『哲学の根本問題』、特にその続編の中に収めた『弁証法的—一般者としての世界』に於いて述べた考を追求して、更に委しく歴史的事実の世界を明にせうと試みた物である。」(全集第八卷三頁)

この数行後には、更に続けて、「而して現実の世界と考えられるものは歴史的事実の世界でなければならぬ。経験といひ科学といふも、此に基くのである。社会というも、歴史的事実の世界に於て生成するものでなければならぬ」(全集第八卷三頁)と、述べられている。

西田における以上の考え方を、ここでもう少し詳しく究めてみよう。先ず、西田における「世界」は「弁証法的—一般者」としての世界と理解されているが、彼は、弁証法については、

「行為によって物を見、逆にものが我々を限定する、我々は物の世界から生れるというにあると思ふ。弁証法的論理は行為的事実の世界の論理でなければならぬ」(全集八卷三頁)と語っている。そこで、「行為によって物を見、逆に物が我々を限定する」ということが、具体的にはどういう事実を指しているのかを理解しておかなければならない。そこで、西田においては、行為がどのように考えられているかが、明らかにされなければならない。行為は、最終的には、行為的

自己、身体的自己を要とした西田哲学においては、ポイエーシスと理解されている。つまり、作られたものである人間の各々の自己が作るものとなって物を作ること（ポイエーシスの立場に生きること）である。しかも、「物を作る」とは、「自己の行為が此世界に於て何等かの結果を生ずることとなければならない、何等かの意味に於て此世界を變ずることとなければならない。自己の行動が歴史的事件となることとなければならない」（全集一〇卷二八二―二八三頁）と言われている。

このように世界を變ずる人間の個の行為としてのポイエーシスは、西田の哲学においては、「絶対無の場所」が具体化されたものとしての「弁証法的な一般者」である世界での、人間の個の自己実現へ向けての「目的的形成作用」と世界の側の世界の成就に向けての「表現的形成作用」とが交錯するところで初めて可能となると考えられる。

ところで、西田哲学における個の「目的的形成作用」とは、個の自己が世界を無視して、自己実現に向かって自己を形成する作用であり、また世界の「表現的形成作用」は、世界が世界自身を表現する際に各自己が単なる一表現点に成りさがって自己に死して世界を形成することによって、世界形成に加わることを意味している。そして、これら両者の作用が一に成り立つ時に、ポイエーシスが可能となる。歴史の世界が、永遠なものが満ちていない単なる時の流れであるならば、「ロゴスの働く能力」としてのプラクシスだけでよいわけであるが、歴史の世界が、常に永遠なるものに触れられた歴史である場合には、人間の個の目的的形成作用と世界の表現的形成作用との交錯する場に初めてポイエーシスによって、西田哲学において語られている「現実の歴史」がそのまま「歴史的事実の世界」であることが可能となり、

また自己が世界を變ずると同時に、自己そのものも歴史的世界から生まれるものとなる。

西田哲学で特徴的なことは、個物と世界との関係が、機械的でも目的でもなく、「表現的形成的」であることである。この事実には、「自己が自己自身の内から自己自身を限定する個物として、世界を自己の形成となすと共に、自己が世界の自己形成の要素として、自己自身の存在を失うこととなければならない」（全集第一〇卷、二八二頁）とも語られている。

右に示された西田哲学における個物と世界との「表現作用的関係」によって成り立つ歴史は、田辺哲学におけるような「種」を否定媒介とした「種の論理」ないしは「絶対批判の弁証法」によっては成り立っていない。そうではなくて、「絶対無の場所の論理」ないしは「絶対無の弁証法」によって成り立っている。西田哲学では、現実の歴史が、種の媒介を経ずしてそのまま歴史的事実の世界と理解されている。これら二つの論理ないしは弁証法によって成り立っている田辺哲学における「歴史的事実」と西田哲学における「現実の世界」でもある「歴史的事実の世界」との関係は、どのように考えられるのであろうか。一方は「種の論理」を介して、他方は絶対無の媒介のみにおける「表現作用」で、歴史を考察している。両者の関係をどう理解すればよいのであろうか。

#### 4. 絶対無のパラダイムにおける歴史的事実の問題

右にみてきた田辺哲学と西田哲学における歴史的理解を、二十一世紀において真に生きた歴史となるような仕方では理解するには、両者の歴史考察がどのように関係づけられればよいのであろうか。筆者はこの

問題を、思惟や思索を共にそのうちに含む思考の基盤である「絶対無のパラダイム」からこの問題を考えてみたい。その際に、洋の東西を問わずに妥当し、これまでの西欧の様々な哲学で妥当してきた「有」(beings)と「無」(nothingness)と有も無も否定された虚無 (nihil) とそれらのあり方から、日本の二人の哲学者の歴史的理解を考えてみたい。勿論、他の様々な考え方もあるわけであるが、小論では以下のよう考察したい。

過去の西欧の哲学を振り返ってみると、古代ギリシアのソクラテス以来十九世紀のヘーゲルに至るまでの西欧の伝統的な形而上学としての哲学は、先ず「相対的な有」(以下「相対有」と略記)を思考のパラダイムとしてこの世の現象界、自然界を対象的に探究し、諸科学を展開させてきた。自然科学、社会科学そして現象界にかかわる文化学も、思惟の枠組みとしてのパラダイムを「相対有」とし、その基礎の上に発展してきたと考えられる。相対有のパラダイムが絶対視される場合には「唯物論」が生まれてくる。しかし、相対有が絶対視されない場合には、殆どの場合、現象界の外に永遠な世界としての、哲学ではイデア (idea, 原型)、ウジア (ousia, 本質)、エイドス (eidos, 形相) が、また神学では神 (theos) が、絶対有として絶対視されてきた。勿論、相対無や虚無が絶対視されることもあり得たわけである。しかし、一切を外化、対象化、客観化、抽象化そして記号化して理解しようとする相対有や絶対有を思惟のパラダイムとした場合には(つまり、カント的に言えば、悟性を基礎とした場合には)、人間の知は、人間の自我の我執によって閉ざされた知となり易いと考えられるのである。第二にこの「相対有」の裏面としての相対的な無(以下「相対

無」と略記)が思惟の枠組みとしてのパラダイムとなるのは、実存思想や実存哲学においてであった。このパラダイムで中心的な問題となるのは、実存的な不安や絶望や退屈、あるいは罪意識等々である。思惟の枠組みとしてのパラダイムがこの「相対無」である場合には、人間の自我は、やがては朽ち果てて行かざるを得ぬ相対有の裏面に潜んでいる、不安や絶望や退屈等々の相対無に気づき始めており、悟的な知では満足できなくなって、ソクラテス的な「無知の知」へと向かい始める場合も生じてくる。しかし、相対無のパラダイムが絶対視される場合には、実存思想や実存哲学が営み続けられることになる。また、絶対無のパラダイムや虚無に向かうことも、勿論ありうる。

第三に挙げられるパラダイムは、「絶対的な有」(以下「絶対有」と略記)である。というのも、古代ギリシアの哲学者であるソクラテス以来ヘーゲルに至るまでの西欧の伝統的な形而上学としての哲学は、最高で神的な存在を常に探究してきており、その思惟の枠組みとしてのパラダイムは、絶対有であったからである。このパラダイムでの核となる代表的なものとしては、先にも挙げたイデア、ウジア、エイドスそして絶対的な人格としての祈りの対象と理解され、解釈された場合の神が挙げられる。この哲学は、一般的には本質哲学と呼ばれている。しかし、このパラダイムに止まる場合には、早晚人間はニヒリズム(虚無主義)に陥って行くことになる。というのも、絶対有のパラダイムにおいては、知は悟性知であり、悟性のみに基づけられた知は、ニーチェの予言を俟つまでもなく、ニヒリズムに陥らざるを得ぬからである。何故ならば、悟性知は、人間の自我の我執に最も支配され易く、したがって絶対有のパラダイムにおける知は、悪魔的なものや、不気味なものへと変質していく可能性を孕んでいるからであ

る。

これまでの西欧の哲学に見られた第四の思考のパラダイムとしては、「虚無」が挙げられる。このパラダイムは、事実上はこれまでに挙げた三つのパラダイム、即ち相対有、相対無、絶対有を否定することによって生まれてきた。このパラダイムを根幹とした代表的な哲学者としてはニーチェが挙げられる。このパラダイムでは、受動的なニヒリズムの内で自滅しない限りでは、この世における「同じもの永劫回帰」が「力への意志」や「運命愛」によって耐えられようとする能動的ニヒリズムでの「超人の思想」が生まれたりもした。しかし、西欧の過去のプラトンのでキリスト教的な文化の二本の柱が死滅したことを洞察したニーチェの眼は鋭いと言えても、そこから建設的な思想は生まれ得なかったのではなからうか。何故ならば、真に建設的な思想が生まれてくるためには、虚無のパラダイムから、もう一步脱却して、「絶対的な無」(以下「絶対無」と略記)のパラダイムまで突破して、一切をもう一度改めて、道元の語るような「非思量の思量」で思索しなければならぬと考えられるからである。「非思量の思量」で最初の四つのパラダイムでの思考をもう一度改めて考え直すということは、それぞれの思考のパラダイムを、「絶対無」のパラダイムで、つまり「非思量の思量」で基礎づけることである。何故ならば、絶対無のパラダイム以外の、他の四つのパラダイムは、自らのパラダイムを絶対視するか、あるいは自ら以外のパラダイムを一つあるいは幾つかを絶対視しようとするからである。自らのパラダイムをも、他の四つのパラダイムをも絶対視しないのは、「絶対無」のパラダイムのみである。というのも、「絶対無」の「絶対」とは、対を絶しているのみではなく、「自我の絶対の自己否定」を意味し、しかも、自我の絶

対の自己否定によって初めて絶対無の本来の働きをなすことができるからである。絶対無の本来の働きとは、五つのパラダイムを、球の譬えで言えば、それぞれに絶対の中心として生かすと同時に、常に周辺としてしか生かさなないという働きである。

絶対無が自らの中心的あり方に死して、周辺と成り果てて他の各々のパラダイムを生かし、絶対の中心とする、ということは、他の各々のパラダイムの思考を生かしながら、同時に自らのパラダイムで裏打ちするということである。絶対無のパラダイムは、自我の絶対の自己否定である慈悲(キリスト教ではアガペー)に生きる「非思量の思量」によって基礎づけられている。したがって、他の各々の思考のパラダイムが絶対視されている場合を考えると、慈悲を要とする「非思量の思量」は、周辺に成り果ててしまう。しかし、同時にその各々の思考のパラダイムにおける果実としての思想は、「非思量の思量」による慈悲によって裏打ちされることによって、周辺と成り果て、「絶対無」のパラダイムが絶対の中心となつていくということが出来る。そしてこの時には、悟性の知はいわば死に果て、その知は「無知の知」に生まれ変わっている。以上のように、西欧の哲学におけるこれまでの四つのパラダイムは、絶対無のパラダイム(具体的には「非思量の思量」ないしは「無知の知」)が加えられることによって、思考の絶対の中心であると同時に周辺であることが可能となる。このことは、絶対無のパラダイムにも妥当することは、先にみた通りである。

さてここで、本来の問題である「歴史」の世界の究明に戻りたい。先ず明らかにしなければならないことは、先の五つのパラダイムにおいて、歴史はどのように理解されているかということである。これを

順次見ていくと、先ず第一の「相対有」のパラダイムでは、歴史は年代記的な歴史となるか、あるいは無始無終の円環的な歴史と理解されるが、また螺旋的な歴史となることもあり得る。ここでは、時が永遠に触れることは一般的には困難である。というのもここでは、人間の個が水平の歴史の流れを堰止めることが困難であるからである。第二の「相対無」のパラダイムでは、歴史は将来における最期の審判を望む将来的な終末論によって動いているので、時は、将来から現在を通して過去へと流れていると考えられる。何故ならば、ここでは最期の審判の時まで、時が永遠なものによって満ちるということがないからである。第三の「絶対有」のパラダイムでは、瞬間において時と永遠が一である現在の終末論的な歴史（時と永遠の交錯点としての無限個の点の集まりとしての点的な歴史。これが、次の第五のパラダイムでの歴史と相違するのは、このパラダイムでは他のパラダイムを慈悲で裏打ちする働きを持たないことである。）が成り立ち、また将来の終末の時における時の永遠なものによる充実を信じる将来的終末論的歴史が成り立つと考えられる。ここでの知は、一方のギリシア的なイデア、ウジア、エイドスにおいては、悟性的な知へ向かう可能性を秘めている。というのも、そこでは知は自我に最も強く規制される可能性が存するからである。他方の、キリスト教の神においては無知の知とか非思量の思量へ向かう方向を秘めている。何故なら、そこでは、自我はすべての自己に通底している真の自己に目覚める可能性を秘めているからである。第四の「虚無」のパラダイムでは、同じものの、しかも無意味なものの永劫回帰である無始無終の円環的歴史が成り立つ。ここでの知は、無知の知や非思量の思量には隔たっている。というのも、虚無では、真の自己の知には近く存していながら、尚それと

は固い壁によって隔てられているからである。最後の第五の「絶対無」のパラダイムでは、各瞬間において多と一との、また個と世界との一が成り立つので、つまり各瞬間に、絶対無のパラダイムで思索する個は、自我に死して世界の周辺に成り果てると同時に、他のパラダイムや他のパラダイムでの個を生かして絶対の中心としながらも、それが絶対無のパラダイムに生きる個の本来の生き方であるという根拠から、そこに、絶対無のパラダイムでの本来の自己が生きることになる。つまり、絶対無のパラダイムに生きる個は、世界の一表現点と成り下がり、周辺化することによって、却って真の自己に目覚め、水平の時（この世的、年代記的時）を堰止め、垂直に交わってくる永遠と、水平に流れるこの世の時との交錯する「永遠の今」において、時が永遠なものに満たされつつ、歴史が形成されて行く。ここでの歴史は、非連続の連続であるような時の集まりとしての点的時として特徴づけられる。

ここで、更にその前の問題に戻ると、田辺における、一九四七年の『種の論理の弁証法』以後の、歴史は、相対有、相対無、絶対有、虚無のパラダイムにおける歴史であると考えられる。そして、懺悔によって最終的に開かれてくる「絶対無」は、田辺では「愛」（アガペー）として理解されている。これに対して西田哲学における歴史は、相対有、相対無、絶対有、虚無を突破したところに開けている歴史であると理解できる。しかし、西田における歴史において、彼自らが語るように、現実の歴史と歴史の実在が一であると言えるためには、相対有、相対無、絶対有、虚無の各々の歴史の有り方において、絶対無のパラダイムに生きる個は、常に「非思量の思量」（ないしは「無知の知」、



キリスト教ではアガペーとしての「愛」の裏打ちを施さなければ、絶対無の愛に生きていたと言いはない。このような絶対無の働きは、「慈悲の働き」と理解される。

ここで言えることは、一方の田辺における、四つのパラダイムを媒介として、その結果到達点として開かれてくる絶対無のパラダイムでの「歴史的現実」も、また他方の西田における根源的な宗教経験において開かれた絶対無のパラダイムにおける「歴史的事実」から、他の四つのパラダイムの裏打ちを自らの周辺化に基づいての慈悲によって行うことも、共に険しい歴史形成の歩みであるということである。人間が地上に存する限り、両方の歩みは完成することなく続いて行くことであろう。しかも、田辺の「歴史的現実」においては懺悔の意識から解放されることがない。絶対批判の弁証法がその基礎となっているからである。他方の西田哲学においては、種や罪意識が媒介となるのではなく、表現的に自らが世界の一表現点と成り果てて周辺化し、本来の自己に目覚め、世界と自己との区別、二元性（両極性）を脱却して行く。

種の媒介の立場を歩みつつ田辺の語る「歴史的現実」に生きること、また西田哲学における種の媒介を介さずに「表現的に」個の自我の絶対否定を通して世界を形成することによって却って真の自己に覚し、歴史の世界を変えて行く「歴史的事実の世界」を歩むことも、完成することはないであろう。「種の論理」における「絶対批判の弁証法」と、「絶対無の場所の論理」における表現作用に見られる「絶対無の弁証法」とにおける決定的な相違は、田辺では意識の立場から個の自己が脱却され難いということであり、これに対して西田で

は、個の自己の意識の立場が脱却され、個の自己と世界の区別も越えられた次元が開かれ、遊戯の境地が開かれるということである。

絶対批判の弁証法が、歴史の世界にどれだけ重要であるかは言うまでもないことである。しかし、「絶対無の弁証法」によって現実の世界に「遊戯」の境界が開かれることも前者に劣らず重要なことである。遊戯の境界への希望なくしては、この歴史の世界に生きることすら私たちに困難であると考えられるからである。西田哲学において、絶対無のパラダイムが絶対視されていないことは、このパラダイムが五つのパラダイムを絶対の中心として成り立たせると同時に、各々のパラダイムを周辺化するという事実に含まれている。また、西田哲学には、この事実の他に、現実の世界に遊戯の境界が開かれるという、自由自在な境界が開かれている。

ところで、田辺の「絶対批判の弁証法」に許しや自然から湧き出てくるような友愛 (philia) の思想が加えられることができないものだろうか。これに対して西田の「絶対無の弁証法」で表現的に慈悲の行を非思量の思量で行ずる際に自ずと開けてくる遊戯の境界が、たとえどんなに到達困難な遠い歩みを私たち一人ひとりの人間に課そうとも、そのような遊戯の境界が歴史の歩みの中に開けてくるということへの希望は、私たち一人ひとりの歴史の中の歩みを希望に満ちたものとし、歴史の歩みを勇気をもって歩むことができるようにしてくれるのではないだろうか。

歴史の歩みにとって「絶対批判」は必要不可欠ではあるが、その批判の弁証法の中に、たとえ理念としてであれ遊戯の境界が開けていなければならない、私たちは生きていけないのではなからうか。「絶対批判の弁証法」が意識の立場を脱却し、「遊戯の境界」で自ずから然る

仕方、自己批判、絶対批判が行ぜられるには、私たちは、生きていく限り、日常生活の中で徹底的に行住座臥における行を行じていかなければならないのではなからうか。それも無心の行を。最後に、西田の遊戯の境界を示している和歌を小論の締めくくりとして挙げておきたい。

「真夏日を 昼はひねもす 犬ころと 庭の垣根に たはむれにけり」

付記 小論は、二〇〇一年六月七日に、金沢市の福祉教育会館で

開催された西田幾多郎博士の第五十七回忌の記念講演会での講演に加筆したものであることを付記致したい。