



## 「自己と世界」の問題：西田哲学を介して

|       |  |
|-------|--|
| メタデータ | 言語: jpn<br>出版者:<br>公開日: 2010-08-09<br>キーワード (Ja):<br>キーワード (En):<br>作成者: 花岡, 永子<br>メールアドレス:<br>所属: |
| URL   | <a href="https://doi.org/10.24729/00006186">https://doi.org/10.24729/00006186</a>                  |

# 「自己と世界」の問題

——西田哲学を介して——

花岡 永子

古代ギリシア哲学以来、西欧の伝統的な形而上学としての哲学においては、「自己と世界」との関係が中心的な問題となることはなかった。人間の個については、近世哲学の父と言われるデカルト(R. Descartes, 1596-1650)が、「我思う故に我有り」(cogito ergo sum)と言って、すべてを自我が疑うことから出発することによって、初めて個としての自我を哲学の中心に据えた。また、カント(I. Kant, 1724-1804)は、理論理性に対する実践理性の優位の立場から、意志の自律の理念を樹立した。そして、他者の道具や手段に成り果てることのない目的そのものとしての人間の人格の尊厳性を、定言命法としての道徳法則の理念から樹立した。しかし、カントも人間の個の自己の内面へと自覚的に眼を向けることはなかった。しかし、実存哲学の祖であるキェルケゴール(S. Kierkegaard, 1813-1855)は、キリスト教の立場から「自己」を究めようとした。しかし、彼における自己の究明は、実存の自己とキリスト教の神の意志の立場での関係の内になされている。これに対して、ハイデッガーの有の立場をも超えて、自己を究明するために「絶対無の場所」の考えに達したのが、日本の哲学者、西田幾多郎(1870-1945)である。

日本の哲学者西田幾多郎は、彼の哲学の根本的立場である「絶対無の場所」の立場から、自己と世界との絶対矛盾的自己同一を主張する。

絶対無の場所は、大乘仏教の「縁起」を哲学的に言い換えたものと理解され得るが、それは、自ずから然るという意味における自然な関係の場であると理解される。このような自然な場の開けとしての絶対無の場所は、現実の世界においては、その限定としての弁証法的一般者であると理解されているが、弁証法的一般者としての世界は、自己と世界との相互否定的で同時に相互限定的な関係を可能にする。西田におけるこのような「自己と世界」の理解は、二十世紀末の諸問題に突きつけられている現代の哲学に、それらの問題解決のための多大なヒントを与えてくれるのである。

さて、日本独自の哲学は、独創的な哲学者である西田幾多郎において始まる。西欧の哲学は、古代ギリシアの哲学者アリストテレス以来、驚きをもって始まると言われてきた。しかし、西田は、哲学は人生の悲哀をもって始まると主張する。しかも、西田においては、哲学は己事究明から始まった。しかし、西欧の哲学は、古代ギリシア哲学以来、デカルト以前までは、人間の個としてのあり方を哲学の中心に据えることはなかった。ソクラテスは、「汝自身を知れ」と言って、人間における「無知の知」を強調し、人間の個的あり方を一見重視したように受け取られる。しかし、ソクラテスにおいても、個よりもっと普遍的な徳(Tugend)の方が重要であった。西欧の古代や中世におい

ては、人間の個が哲学の中心問題となることはなかった。

しかし、近世哲学の父と言われるデカルトは、周知のように、「我思う故に我有り」(この言葉は、考える我が存在する、ということの意味している)と言って、一切を先ず自我が疑うことを哲学の出発点としている。つまり、デカルトの哲学は、神からではなく、自我(ego)から出発する。しかし、デカルトは未だ一切を疑っている自我が、どのようにして自己に目覚めて行くかという自覚の問題意識を持っていなかった。つまり、自らの疑いの眼を自らの内へ向けることは、かれの哲学の中心問題とはならなかった。人間の自我(das Ich)が何であるかということに哲学的に眼を向けたのはカントであった。カントは、『純粹理性批判』において、悟性によっては誤謬推理としてしか成り立ち得ないdas Ichが、『実践理性批判』においては、定言命法としての道徳法則の存在根拠としての自由と、自由の認識根拠としての道徳法則という、道徳法則と自由との関係から、実践理性の自律を樹立した。そして、人間の個における、他己のための単なる道具とか手段になり果てることのない人格としての尊厳性を確立した。しかし、カントも、人間の個の自己の内側へ眼を向けることはなかった。自己を哲学の中心に据えるためには、一方においては、カントのいうような単なる理性の限界の内部での、最高善(福徳の一致)の成就のために要請される理神論的神は超えられて行かなければならない。また、他方においては、人間の自由が道徳法則に従う自由としてだけではなく、悪にも向かうような「人間的自由」の問題として深められ、自覚の問題意識が究められなければならない。

上に述べたような、一方では理神論的な神をも超え、また他方では悪への自由をも含んだ「人間的自由」を究めつゝ、人間の自己を究明

したのは、デンマークの宗教哲学者、S・キェルケゴールであった。キェルケゴールは、自己を哲学的、神学的に究明しようとしている。この場合の「哲学的」という意味は、哲学は本来あらゆる学問分野、あらゆる生活領域を根源的に説明し、且つ記述するという任務を持つので、自己をも根源的に説明し、究明することである。また、この場合の「神学的」という意味は、哲学は対象化された真理や事実の世界のみならず、対象化され得ない実在の世界や心霊上の事実の世界をも説明しなければならないので、自己を、キリスト教の神との関係から説明し、究明することである。

しかし、西田幾多郎は、以上のようなキェルケゴールによって明らかにされた自己を、キリスト教の神との関係においてではなく、立場なき立場、即ち、絶対の無限の開けである彼の所謂「絶対の無の場所」から、更に発展させて、究明しようとしている。自己をキリスト教の神との関係から究明するだけでは、そこで明らかにされる自己は全ての人に妥当するような自己の究明とは言い切れない。しかし、絶対無の場所、つまり、キリスト教の神でもなく、その他いかなる宗教の神でもないような、絶対の無限の開けにおいての自己の究明(己事究明)と絶対無の場所との関係の究明は、すべての人に根源的に妥当すると考えられるのである。そして、そのような、万人に根源的に妥当する自己の究明と、絶対無の場所の具体化されたものとしての弁証法的一般者、つまり世界との関係の究明が、二十世紀末の現代に最も必要とされている究明であり、これなくしては、来世紀を迎えることすら不可能であると言っても過言ではないであろう。何故ならば、世紀末の現代における諸問題、即ち、環境汚染や政府高官や企業界、経済界等々における汚職に見られる人間性の墮落や歪曲に起因する諸問題、脳死

や新宗教における心なき挙動、殺人事件、安楽死や墮胎という人間の生命や命に対する尊厳の感情の喪失の問題、また非行少年や自閉児や登校拒否の児童等々における情意の不健全な発育や障害による諸問題等々の、あたかも解決不可能のように見える現代の諸問題は、人間や万物の自己の理解やその自覚における不十分さと、自己と世界の関係を見失っていることに起因していると考えられるからである。この意味において、自己と世界とこれら両者の関係を究明することが、小論の中心問題である。

## 一、「関係」について

人間は、自我に目覚める時には、一切を対象化して各々のものの本質が何であるかを理解しようとする。そして、そこでは対象的一者(例えばスピノザにおける如き実体としての神)の働きを媒介的一般者とみなしている。しかし、そのような自我も、主語的一者の属性を述語的一般者として、この自己限定を判断論理として理解する。しかし、人間は、自己に目覚める時には、自己が関係の中に生きている現有(Dasein)である事実を自覚する。

私たち人間の一人一人は、M・ハイデッガー(1889—1976)も語っているように、類落的あり方に埋没しない限り、現有として、つまりその本質としての実存として存している場合には、自らが、世界に投げ出されている被投的有(Geworfenes Sein)であることを自覚するに至る。そして、更に、人間は世界に投げ出された有であるのみならず、企投的有(entwurfenes Sein)としての世界-内-有(In-der-Welt-sein)であることも自覚するに到る。このうちのも、現有(Dasein)の

現(Da)がそれを開示し(erschliessen)ていると考えられているからである。このように、人間は、先ず世界の内で企投すべく世界の内へ投げ出されている現有として存している存在と理解され得る。ハイデッガーは、右において簡単に見たように、彼の哲学の前半期の主著『有と時』(Sein und Zeit, 1927)においては、人間はDaseinのDaが開示す(erschliessen)世界の中に、企投すべく投げ出されている世界-内-有(In-der-Welt-sein)としての現有というあり方において、世界と密接な関係の内にある人間の実存を明らかに示している。

また、ハイデッガーは、その後半期の哲学においては、先ず『ヒューマニズムについて』(Ueber den Humanismus)(1947)で、周知のように、有(Sein)の開示(Da)を語り、現有の世界-内-存在としての特色を語り、その後『講演と論文』(Vortraege und Aufsaeetze, 1954)、『同一性と差異』(Identitaet und Differenz, 1957)、『言葉の途上』(Unterwegs zur Sprache, 1959)等々において、有そのものの性起(Ereignis)の視点から、有そのものと人間との布置(Konstellation)を、前者の後者への性起という形で考察している。ここでは、既に、人間と有そのもの(Sein selbst)とが同一性の本質であるという洞察が見られる。そしてこの洞察は、もしハイデッガーにおける有そのものが、仮に世界と理解されうるならば、人間と人間がそこにおいてある世界との関係が、前半期においてよりも遙に深く相即的に理解されるに至っていると考えられる。

しかし、ハイデッガーにおける「有そのもの」(das Sein selbst)は、人間がそこにおいて有り得る、万人に妥当する究極的な場でありうるであろうか。それは困難である。このうちのも、ハイデッガー自身も『形而上学とは何か』(Was ist Metaphysik?, 1929)の中で、

「無の根源的開け無くしては、いかなる自己有もなく、また自由もなく」(Ohne ursprungliche Offenheit des Nichts kein Selbstsein und keine Freiheit.)<sup>1)</sup> また「無が有として現成する」(dieses Nichts west als das Sein.)<sup>2)</sup>と語っているように、ハイデッガーにおける「有るもの有」(das Sein des Seienden)あるいは「有そのもの」(das Sein selbst)は、人間がそこにおいて生きる究極の相とは言い難いからである。西田哲学から見ると、ハイデッガーの「有るもの有」は尚、相対的な有であり、またハイデッガーが右のように語る無は尚、相対的な無なのである。そして、ハイデッガーの『同一性と差異』や『ニーチェ』(Nietzsche, 1961)に出てくるような「有るもの有」に対比された「有そのもの」は、西田の立場から見ると、絶対有と理解される。しかし、絶対有はキリスト教の伝統的な人格的絶対他者としての神でもあり得、また、ハイデッガーにおけるような形而上学としての哲学の始原でもあり得る。これに対して、日本の哲学者西田幾多郎は、「絶対無の場所」によって、万人に妥当し、万人に納得されるような仕方、自己を究明する。

西田は、自らの宗教的な根本体験である純粹經驗を出発点として、これを「唯一の实在としてすべてを説明する」という哲学の道を生涯歩み続けた。そして、その哲学の道の途上で、自己と世界との関係は、世界が弁証法的な一般者としての「絶対無の場所」において成り立っている時に初めて、自己の立場と世界の立場は、相互に対立し、矛盾するにも拘わらず、自己の立場は世界の立場を妨害することなく、また逆に世界の立場は自己の立場を妨害することはないことが明らかとなる。絶対無の立場においては、自己と世界は、相互に妨害し合うことがないばかりか、対立と矛盾のままに、相即的に成り立っているの

である。

西田の一九二六年の論文「場所」の出る七年程前の論文「関係について」では、場所の論理は未だ明らかになっていない。彼の論文「関係について」では、「関係を関係せしめる関係」<sup>3)</sup>つまり、複合的關係からすべてが関係のうちにあることを引き出そうとしている。このような複合的な関係から、自己を究明しようとしたのは、ケルケゴールであった。ケルケゴールは、周知のように、『死にいたる病』の冒頭近くで、次のような意味内容のことを述べている。即ち、「人間とは精神である。しかし、精神とはなにであるか。精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか。自己とは自己自身に關係する關係である、あるいは、關係が自己自身に關係するという關係のうちにある自己ということである。つまり、自己とは關係ではなくして、關係が自己自身に關係するということなのである」<sup>4)</sup>と。しかも、肉(Lieb)と靈(Seele)との關係がこの關係自身に關係するという關係は、積極的な第三者であると語られている。更にこのような關係としての自己は、ケルケゴールにおいては、キリスト教の神によって措定されていると理解されている<sup>5)</sup>。このように、ケルケゴールでは、肉と靈の關係がこの關係自身に關係しているという実存の自己關係(以下「実存の自己關係」と略記)と、この關係が神によって措定されているという実存の神關係(以下「実存の神關係」と略記)という二重の關係によって自己が成り立っていると理解されている。しかし、ケルケゴールにおける、「関係を關係せしめる關係」はアリストテレス以来の伝統的な形而上学としての所謂第一哲学を超えた彼の所謂第二哲学の根底であるキリスト教の神であった。ケルケゴールでは、人間が自らの二重關係のうちにあることに目覚めて自己になることが、

キリスト者となるための前提条件となっている。この前提がなければ、人間は、神の子イエス・キリストの誕生(受肉)、贖罪の死、そして復活という出来事における真理を信仰し得ないのである。

キェルケゴールにおいては、人間は先に述べた実存の自己関係と神関係との二重の関係を自覚する時に初めて、イエス・キリストの出来事を自らのために神によってなされた出来事と理解することができる。彼は、神の前における人間の悪、つまり罪の自覚を媒介として、人間を「精神」から、「自己」へと高めることを試みた。何故ならば、彼にとっては、ヘーゲル(G.W.F. Hegel, 1770-1831)の「人間の自己を最終的には等閑視する所謂第一哲学の頂点に位置しているとも言える思弁哲学に対して、実存や自己を究明することが必要であったからである。しかし、キェルケゴールの第一の課題は、同時のキリスト教の墮落を諫め、キリスト教性(Christenheit)をキリスト教そのものとしてのあり方(Christentum)へと正すことであつた。そこでは、カント的な理論的神を超えた信仰の神、啓示において人間の各人に「汝(du)と呼びかけてくる人格的な神は回復されており、また、悪への人間的自由をもつ——キリスト教的に言えば、聖霊に逆らう罪に生きる——人間の自由が究められようとしている。しかし、そこでは、自己は、最終的には、自己を措定した神の栄光のうちへと帰して行く関係においてある。

## 二、絶対無の場所

西田は、キェルケゴールにおける、右に述べた二重関係を、自らの絶対無の場所の哲学の中へと、言葉を変えてではあるが、吸収する。

即ち、キェルケゴールにおける実存の自己関係を人間の自己における「目的形成的作用」と、また、実存の神関係をその「表現的形成的作用」と言い直して、自らの哲学の中に取り入れていく。しかしながら、西田は、「関係を関係せしめる関係」という複合的関係の立場であるキェルケゴールのいわば最後の立場を一九二六年の論文「場所」においては超えている。そして、一九四〇年の論文「実践哲学序論」でキェルケゴールの『死にいたる病』の冒頭の自己における二重の関係を自らの哲学に取り入れる際には、キェルケゴールの理解する実存の神関係を成り立たせている神を、西田は絶対無の場所と理解している。より厳密に言えば、西田の論文「実践哲学序論」においては、キェルケゴールにおけるキリスト教の神は、場所の具体化した「弁証法的一般者」としての世界と理解し直されている。

そこで、西田における「絶対無の場所」とこの具体化したものとしての「弁証法的一般者」を、ここで少し詳しく説明しておかなければならない。先ず、「絶対無の場所」とは、大乘仏教における「縁起」(pratītyasamutpāda)の概念を哲学的に言い換えた概念ということができる。大乘仏教における「縁起」(dependent origination, abhaengige Origination)とは、この世の一切は、相互に関係し合うことが縁になって生起するということを意味する。従つて、「関係を関係せしめる関係」というキェルケゴール的な関係概念と、大乘仏教における縁起の意味する「関係」とは、前者がいわば意志の立場での関係——実存の自己関係においては自己の自覚としての意志の立場での関係であり、また、実存の神関係においては神の意志の立場での関係——であるのに対して、後者の、即ち、大乘仏教における縁起の意味する関係は、意志の立場を超えた、いわば自ずから然か成るという意味におい

ての自然<sup>じねん</sup>の立場における関係、つまりこの世の一切のものがそのうちにある自然な関係ということが出来る。後者のこのような意味内容を哲学的に概念化したものが絶対無の場所であるということが出来る。従って、また、キェルケゴール的な関係概念と絶対無の場所における関係の意味するところとの相違は、縁起の場合と同様「意志的な関係」と「自ずから然か成る自然な関係」であると言ふことができる。

西田は、絶対無の場所においてこそ、人間は真に自己に覚することのできるというのである。西田においては、そのような真の自己の自覚は、「純粹経験」と表現された。その場合に、真の自己とは、世界と全く対立し、矛盾する自己でありながら、自我の死を経て、そのままに世界と相即的に成り立っている自己を意味する。換言すれば、多のうちの一つの個でしかあり得ない自己が、全体的、根源的な一と相即的に成り立っているという意味で、「多即一、一即多」を覚した自己である。

次いで、西田における弁証法的一般者について説明しなければならぬが、これは、自己と絶対無の場所との関係の中で明らかにされるべき概念である。というのも、私たち人間は、自我に自覚めると、先ず対象論理のうちに生きるようになってくる。そこでは、意志的な関係性も、自ずから然か成る自然な関係性も成り立たない。ここでは、カントの『純粹理性批判』における悟性の働く領域においてもそうであるように、人格の尊厳性は露わにされることがない。しかし、自我が、対象論理によっては理解できない人間の心の内面性に気づいて、自己が自己において自己を見るようになる時には、つまり、自覚の方向へと自らの関心の方向が反転する時には、自己の生きる場は、つまり、自己においてある場は、対象論理の成り立つ立場——例えば、カ

ント的な悟性を絶対視する立場——から、カントの用語を借りれば、実践理性性が携わる領域へと、そしてそこから更にカントの宗教論に見られるような、人間における悪の問題が露わとなるような、内面的に一層深い場へと開けて行く。つまり、自己の生きる場は、意識において広げられ、深められて行く。

西田における「意識の意識」としての自覚の立場は、先に述べたように、「自己が自己において自己を見る」という自己の自覚を意味するばかりではなく、根源的には、後で見られるように、「世界が世界において世界を見る」という、世界の自覚をも意味する。⑧というのも、西田は、人間の自己を「無限に自己の中に自己を限定する自覚的世界のノエシス的限定」と考え、従って自己を無限に創造的な世界の底から限定せられるという意味を担ったものと見なしているからである。もっと端的に言うると、「絶対無の自覚的限定」というのが我々の真の自己<sup>⑨</sup>であると考えられているからである。

しかし、自己が自己において自己を見、このことが本来的には世界が世界において世界を見ることから成り立っているという自覚の立場は、西田においては、更に表現の立場へと深められて行く。先に、西田は、キェルケゴールにおける実存の自己における二重の関係のうち、一方の実存の神関係を「表現的形成的」と言い直していることを述べたが、自覚の立場、つまり自己が自己において自己を見、世界が世界において世界を見ることこそでは自己同一に成り立つような究極的開け（「絶対の無限の開け」）の経験は、西田においては「純粹経験」と表現され、次いでこの経験は、「純粹経験は唯一の実在である」と自覚され、更に「純粹経験は唯一の実在である」という命題でもってすべてが説明されるという西田哲学の骨子が出来上がるに至る。

右に見られる如き、西田における、実体的ないかなる枠組みをも許さない究極的な開けにおける根源的な宗教経験は、「絶対無の場所」(これは、先に述べた大乘仏教の「縁起」が「絶対無の場所」と哲学的に表現し直されたものであると理解されることが出来る)において初めて可能である。絶対無の場所は、しかしながら、現実の世界においては、限定されて、具体的な姿をとっている。従って。西田は、「絶対無の場所」の限定されたものとしての現実の具体的世界を「弁証法的な一般者」の世界と理解している。弁証法的な一般者とは、何か固定された普通の立場ではなく無実体的な、一切のものの自ずから然かなる自然な相互否定的、相互限定的関係から成り立っている世界の普遍的なあり方を意味している。「弁証法的な一般者」という時の「弁証法的」という意味は、實在をあらしめる自ずから然かなる関係の場は、場そのものところにおいてある一切のものとの、相互否定と同時に相互限定によって初めて可能であることを意味する。また、この用語の中の「一般者」の意味は、開けとしての場そのものと、そこにおいてある一切のものとの、相互否定と同時に相互限定とを普遍的立場として成り立たしめているという、普通の立場としての、一般者の立場を意味している。

以上述べてきたように、西田哲学においては、自己を、本来的に、即ち、自ずから然か成るといふ意味において自然な、絶対無の自覚的限定である、弁証法的な一般者との関係の内て究明している。換言すれば、自己はそこでは、自己と世界とが相互否定的にと同時に相互肯定的に、自ずから然かなる自然な仕方に関係するような関係の内にある。この関係においては、自己は世界とは絶対に他なるものでありながら、しかも同時に世界と自己同一的に成り立っている。何故ならば、自己

とは、根源的には、世界と一なのであるから。しかし、この事實は、大乘仏教の「縁起」が哲学的に表現された「絶対無の場所」で初めて明らかにされることができるように、相対的有、相対的無そして絶対的有の立場においてではなくして、絶対無において明かとなる。というのも、森羅万象とそれらがおいてある開けとしての場との相互否定的にして同時に相互限定的な関係は、その場の開けが有の場の開けにおいてではなくして、絶対無の開けの場において可能であると考えられるからである。相対的有や絶対的有の場においては、その場とそこにおいてある一切のものとの相互関係が、相互肯定的であることは可能であっても、それと同時に相互否定的であることは、困難であると考えられるからである。この事實は、例えば、大乘仏教の華嚴經における四(種)法界との対比(analogia)でもっと詳しく考察する事も可能である。が、ここではそれを割愛しなければならない。

さて、以上のように、自己が、自ずから然か成る自然な関係であるところの絶対無の場所ないしはその限定としての弁証法的な一般者である世界において、それとの相互否定的にして同時に相互限定的であり、しかも根源的に両者が一なる根源から成り立っているという意味において、両者が自己同一的に成り立っているような関係においてある時に初めて、自己は自己本来のあり方のうちで生きているということが出来る。二十世紀末から二十一世紀にかけての哲学が、本当に力あるものとなり、現代の世界から突き付けられている諸問題と対決し得るためには、現代において先ず「自己」が究明されなければならないと考えられる。先に述べた現代における人間性の墮落、一切の「命の尊厳性」に対する人間らしい自ずから然か感感情としての「おそれ」の欠如、そして人間における情意を軽視することに起因する、人間性に



おける諸々の障害は、先ず「自己とは何か」を究めるところから始めて行かなければならないと考えられる。カントは、「人間は何を知ることができるか」「人間は何を成すべきか」、そして、「人間は何を希望してもよいのか」という三つの問いを、「人間とは何か」という一つの問いに収斂させた。しかし、二十世紀末に生きる私たちは、「自己とは何か」と問い、自己と世界との相互否定性と同時に相互限定性に思いを致し、更に自己と世界との根源的自己同一性に眼を向けなければならぬと考えられるのである。

#### 註

- (1) Vgl. Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, S. 35, Vittorio-o Klostermann, 1929, Frankfurt am Main.
- (2) Vgl. op. cit., S. 45.
- (3) 『西田幾多郎全集』第三巻、二〇三頁、岩波書店、一九六五年、東京、参照。
- (4) 同右掲書、二〇九頁。
- (5) Soeren Kierkegaard, *Die Krankheit zum Tode*, Hrg. von E. Hirsch u. Hayo Gerdas, S. 8 (Daenische Ausgabe XI 127), Gutersloher Verlagshaus, Gerd Mohn, Siebenstern 620, 24/25 Abt. 1982, Sachsen. この部分の日本語訳は、次の書を参照。『キルケゴール』(世界文学大系 二七)、築摩書房、梶田啓三郎訳、一九六一年。
- (6) Op. cit., S. 8.
- (7) 『西田幾多郎全集』第六巻、一六頁、一九六五年、参照。
- (8) 同右掲書、第七巻、一六五頁、一九六五年、参照。
- (9) 同右掲書、第七巻、一六五頁。
- (10) 同右掲書、第六巻、八〇頁、参照。

付記 本稿は、五年に一度開催される世界哲学会の、ボストンにおける第二〇回世界大会で、一九九八年八月一五日にドイツ語で発表したものを、邦訳し、加筆したものであることを付記致したい。