

人間関係の論理的構造

西田哲学の示唆するもの

尾崎 道江

日本大学大学院総合社会情報研究科

Logical structure of Interpersonal Relations

The teachings of Nishida Philosophy

OZAKI Michie

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

Usually, when we deal with interpersonal relations, we tend to interpret it on the assumption of the dichotomy between the self and the others. As the result we are apt to understand the others by analogy or empathy. But I think that we can understand the others by neither of them. In this paper I tried to lay the methodological foundation of mutual understanding between the self and the others by the idea of *kouiteki-chokkan* (action-intuition) in Nishida philosophy. Its **logical structure** is dialectical *zettaimujunteki-jikodouitu* (absolutely contradictory self-identity)

はじめに

現実の世界は、自己と他者とが区別されるところから始まる。自己は何処までも自己であり、他者は何処までも他者である。私の身体は私のものであり、汝の身体は汝のものである。これが通常我々の捉える現実の具体的な世界である。この世界において我々は、様々な他者を認識し人間関係を育む。人間関係は、その言葉の語源が示すように、個々の相互の行為様式に影響を受ける。そのため我々は他者を類推や感情移入によって理解し、人間関係を深めようとする。しかし、このような孤立した「自己」から出発する人と人との関係を、真の意味での人間関係と呼びえるのだろうか。そもそも私と他者との根源的な関係とは何であろうか。

周知の通り近代西欧の哲学は二元論的「物の論理」を原初においた。それは、近代市民社会を形成するうえで我々に多大の貢献をした。ところが物の論理は、対象認識において対象を固定し物の外から物を理解しようとする。しかし、人間は変化するものであって、対応する人によって姿を変えていく。そのため変化して止まぬ人間を理解するためには、二元論的「物の論理」ではない、別の論理が必要なのではないだろうか。

西田哲学は、西洋の哲学が「物の論理」だとすれば、それは「心の論理」だと云われる。西田によれば「東洋論理」、特に仏教論理には心を対象とする論理の萌芽があったのに、それは体験に留まり論理化することは出来なかった。しかし、西田は自ら、東洋的なものの見方に論理的根拠を与えることができたと思うと云うように、時間的・情意的・無形的である東洋的な物の見方を矛盾的自己同一の心の論理として確立した。これが西田哲学を基盤として、我々の人間関係を論理的に基礎づけたいと考える所以である。

本研究の目的は二つある。第一は西田哲学における「自己」と「他者」関係の根底にあるものを明確にすること。第二は、人間関係の捉え方を構築すること、である。そのため一では、西田哲学の基礎となった『善の研究』の「純粹経験」と西田の後期の「絶対無の場所」における自己の概念を考察する。次いで二、三において、西田の身体観と「行為的直観」の思想を概観する。四は、西田哲学における「私と汝」の関係の考察である。五では、人間関係の捉え方とその構造を論ずる。ここで既存の人間関係の捉え方である「对象的」関係、「共感的」関係に次いで、両者を包み込むであろう西田の「行為的直観的」

関係の可能性を探る。

以上が、本論の内容である。一言をもっていえば、主観的な見方と客観的な見方との根底にあって、我々の人間関係を基礎づける論理を西田哲学から考究しようとする試みであるといえよう。

1. 西田哲学における自己の概念 純粹経験と絶対無の場所

1) 純粹経験と自己

人間関係の考察は、まず「自己」そのものに対する省察を深めることから始めなければならない。西欧の近代哲学は主観主義の立場から出発した。しかし、現代哲学の端緒を作った E・マッハ (Ernst Mach) のように、自我についても我々に最も直接的な経験から出発しようとする立場もある。マッハは、我々にとって基本的なのはデカルト的「我思う」(Ich denke)ではなく、端的な「思う」(es denkt)だと云っている。この「思う」という表現は、我々の原初的な意識体験が非人称的なものであることを表している¹。マッハによれば、我々に最初に与えられるのは、まだ誰のものとも言えない非人称的な要素的感覚 (= 感性的諸要素) であり、「自我」は、そうした感覚要素から後で組み立てられたものである²。西田哲学はこのような考え方と類似している。最も西田自身は、処女作『善の研究』の「序」の中で「初めはマッハなどを読んでみたが、どうも満足はできなかった³」そして、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明してみたい⁴」と述べている。西田の思想の出発点は純粹経験である。では、純粹経験と我々の自己とはどのような関係にあるだろうか。

西田によれば、通常我々が経験と呼んでいるものは、既にその中に何らかの思想や反省を含んでいるから、厳密な意味では純粹な経験とはいえない。純粹な経験とは、あらゆる判断や思惟が加わる以前の経験そのままの状態である。それは主観と客観とが分かれる以前の経験、未分化な直接経験である。

西洋哲学においては、プラトンのイデアや、ヘーゲルが「精神現象学」の中で、言葉によって言い表される普遍的なものが真なるものであると主張するように、直接に経験されるものよりも言葉が真理で

あると考えられてきた。しかし、西田にとって、真の实在は抽象的な概念の世界ではない。それは色を見、音を聞くと言う経験であり、あくまで具体的に直接的なものであった。西田は、純粹経験を意識の統一的な状態に求めたのである。意識の統一性が保持されていれば、時間の長短や断絶に関わらず、純粹経験と呼んだ。小坂国継はこれを具体的に説明し、例えば、夜、床についたときの意識と、翌朝、目覚めたときの意識との間には時間的な断絶があるが、そこに意識の統一が保たれている限り、純粹経験と呼ばれようと説明する⁵。さらに、この統一性においては個人の意識を超越し、普遍的な意識統一をも存在する。そして、この意識の統一が敗れた時、即ち他との関係に入った時に、意味を生じ判断を生ずる⁶、と西田はいう。

次に、この意識の統一の状態には様々な程度がある。「初生児の意識」のような原初的な状態から、「天才の神來の如く⁷」と西田が云うように、純粹経験には種々の段階が考えられている。西田は、この意識の自己発展の形式を次のように定式化している。「先ず全体が含蓄的 implicit に現れる、それよりその内容が分化発展する、而してこの分化発展が終わった時实在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にていえば、一つのもので自分自身にて発展完成するのである⁸。」含蓄的とは、ある要素や性質が、存在や概念の中に包まれ保たれていることを意味する。存在が展開し、概念が分析されるに従って、それらの要素や性質が顕現的となるのである。そして、意識の分裂や分化は「さらに大なる統一の作用」ということになる。この段階について小坂国継は、『西田哲学と宗教』の中で西田の純粹経験の考え方は、自己の分裂ないし分化を通して体系的に自己を展開していくから、きわめて弁証法的であると述べている。

つまり、純粹経験は、三つの契機ないし発展段階を有する意識自身の体系であり、この体系全体が一つの純粹経験である。そして、純粹経験の発展の方式は、定位・反定位・総合という弁証法的方式に対応している。西田は「純粹経験」を自己発展として解き明かし、意識現象 (= 自然現象と精神現象に分離する以前の意識現象) が唯一の实在だとした。

以上のように、西田は我々の「自己」は絶対に対象化されないものであるとの理由から、『善の研究』の立場においては、純粹経験に真の自己を求めた。それは、主観と客観とが分かれる以前の経験、未分化な直接経験としての「純粹経験」である。その純粹経験の発展は、弁証法的方式に対応し、体系的に自己を発展させていく。また、一般的に実在するものと考えられている存在は、純粹経験が反省によって分裂して現れたものと考えられ、主観は実在（純粹経験）の統一的側面、客観は実在の被統一的側面と考えられた。我々の自己は無限の統一者であり、自発自転を繰り返すことによって人格的自己となる。このような純粹経験の立場は、「意識」の立場に立っており、自己の意識が中心であったため、他者は問題とならなかった。しかし、西田はその後「自己」を、「自覚」や「絶対自由意志」に求め、やがてギリシア哲学を介して「絶対無の場所」に求めた。

2) 「絶対無の場所」と自己

『善の研究』の純粹経験から「自覚」の立場を経て「場所」の論理に至るまでの前期西田哲学は、「意識」の立場に立っており、自己はどこまでも「意識する意識」である。しかし、「意識する意識」は対象化されないため、「意識する意識」を我々は認識することができない。意識を説明するためには意識を成立させる根拠が必要となる。西田はあらゆる意識の根底に「絶対自由意志」を求め、これを全ての自覚の成立根拠とした。しかし、「絶対自由意志」についての論理的基礎づけを与えることはできなかった。

絶対自由意志は自覚の成立根拠であるが、認識の対象とはならず、それ自身は決して反省されえないものである。そのため西田はあらゆる意識現象がその内に「於いてある場所」というものを考えた。意識作用は意識作用の統一としての「自我」が考えられ、その自我は非我にたいして考えられるからこの自我と非我とを共に包容するものとしての「場所」である。小坂国継は、西田の云う「場所とは、物と物、意識と対象、人格と人格とがそこにおいて関係し、またそこにおいてある全体である⁹⁾、」と説明する。この「場所」とは、西田によれば、通常の意識

の働きとしての「有の場所」、そうした無数の有の場所の根底にある「無の場所」(=意識の野)、さらに真の無の場所としての「絶対無の場所」である。西田は「有の場所」が物や作用が存在する場所だとすると「対立的無の場所」は意識や意識作用が存在する場所であるが、意識する意識は対象界である「有の場所」に対立したものにすぎないとして「有の場所」と「対立的無の場所」との両者をとともに包み込む場所を「絶対無の場所」として提示した。「絶対無の場所」は自己の根底にあり、自己を根拠づけ、同時に、自己を超越するものである。

では、自己は「絶対無」によってどのように根拠づけられるだろうか。西田は、絶対無を次のように説明する。「絶対無とは、すべてに対し超越的なると共に、すべてが之によって成立するものでなければならぬ。而してかかる一般者の自己限定として自己自身を形成する世界は、我々の自己がそこからそこへと考えられる歴史的・社会的形成の世界でなければならない¹⁰⁾。」

通常、我々が人格的自己・真の自己を知ろうとする場合、自己が置かれている場所との関わりから自己を知ろうとはせず、自己そのものに着目する。しかし、西田はものの存在の仕方を、そのものとそのものが置かれている場所とを切り離して捉えようとはしない。もし、自己が絶対に独立であり、唯一のものであるとすれば、自己は自己が置いてある場所となら関わりをもたないことになる。そして、関わりをもたないとすれば、我々の自己は、現実的な意味さへも、もち得ないことになる。自己が全く独立し、唯一絶対だとすれば、他者や他者との関わりはありえず、現実的な意味はなくなる。しかし、西田は、現在が全ての始まりだと捉えている。現在とは、「今」という瞬間の時間であると共に、「この場所」という二重の意味をもっている。このように西田は、自己を、自己が置いてある場所との関係から捉えようとする。西田によれば、全てのものが於いてある場所が「絶対無」である。そこには、絶対無の働きである、絶対の否定がある。絶対の否定は、否定することだけに留まらず、その否定すらも否定していく。そして、絶対無の場所に於いてある自己は、自らを無にすることによって自己を肯定する。

具体的には、絶対無の場所は、有・無を包んでいるという意味において、有・無を越えている。換言すれば、自己が自己を無にすることによって、自己に対立する汝は自己の中に「没入」してくる。つまり、自己が無となるということは、自己に対立する汝も無となるということであり、従って全てが自己であるということでもある。また、没入することとは、没入することによって一つになることではなく、それは西田が云うように、重なり合うということである。このように西田によれば、存在するものは全て絶対無の自己限定である。人格的自己というものも絶対無から自己が否定されることによって肯定され、生まれる。西田は、これを自己が自己に於いて自己を映すと説明している。自己は、自ら無にして自己の内に自己自身を映すのである。つまり、自己は意識的活動を貫いて働くものから「働くもの」を自己自身の影として、これを「見るもの」として考えられる。「絶対無」は、このような意味で自覚的構造をもっている。

そして、西田自身は、我々が自己を知る方法を次のように説明する。「すべて知るということは、自己の中に自己を映すということである、自己が自己自身を見るということである。それが知るということの最も完全な形である¹¹。」このような方法によって我々は真の自己に至ることができるのだろう。真の自己は絶対無の場所に於いてある「人格的自己」である。自己は絶対無に於いて、自己を否定することによって自己を肯定し真の人格的自己となる。ここにおいて無数の個物が考えられ、他者もまた自己と同様に人格的自己なのである。

以上、西田の「絶対無の場所」の思想は、有るもの、働くものの根底にこれを包む絶対無の存在を想定し、前者を後者の映像として考える立場である。ここにおいて意識する意識、自己は自己自身を映像化して見る。このように西田は「有」からその根底にある「無」を見ようとした。これが『働くものから見る物へ』及び『一般者の自覚的体系』の立場である。そこからさらに、西田は『無の自覚的限定』においては、「無」からその内に映される「有」を見ようとする。ここでは意識作用的自己は、表現的・行為的自己と考えられるようになる。自己は単に「有

るもの」でもなく「働くもの」でもなく、意識作用一般の極限に考えられる真正の自己、「人格的自己」である。西田は、絶対無の把握をとおして行為的自己の立場を見出した。そして行為的自己の立場は後述する行為的直観の立場に具体化されていく。

2. 西田の身体観

ところで、西田哲学は『善の研究』の純粹経験の立場から、中期の「場所」の立場までは、自己の意識を底へ底へと掘り下げていったため、身体は問題にならなかった。自己は、意識主体として考えられ、その意識主体としての自己が意識的な経験の段階から、自覚、さらにはその自覚が成立する「場所」の立場へと極限まで掘り下げられた。しかし、「絶対無の場所」から、現実の歴史的世界へと西田の関心が移るに伴い、自己が行為的自己となって「ポイエシス(制作)」や「プラクシス(実践)」が西田哲学の課題となったとき、それとの関連において身体はその中心を占めるようになった。西田が身体を考察の対象としたのは、後述するようにポイエシスを問題とするようになってからである。我々の自己が、行為によって物を作るとき、身体は重要な意味をもつ。では、西田は身体をどのように捉えているだろうか。また、我々の自己と身体とは一体どのような関係にあるだろうか。

西田は『無の自覚的限定』(『西田幾多郎全集』第6巻)所収の論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」において、我々の自己の「身体的限定」について述べ、さらに同書の「私と汝」においては、身体を人格的自己の表現内容として説明している。身体感覚性、歴史性、表現性、行為性等を考察の対象としたのである。しかし、そこで身体は、人格的自己の表現内容、「見られるもの」として考えられており、身体が「見られるもの」であるとともに「見るもの」、「表現的」であるとともに「行為的」と考えられるようになるのは、『哲学論文集第2』(『西田幾多郎全集』第8巻)の中の「論理と生命」以後のことである¹²。

まず、西田は人間の身体を「生物的身体」・「生命的身體」と区別してポイエシス的身體(制作的身體)・歴史的身體と呼んだ。もちろん人間も一面において

西田のいう種的な動物的生命であるから、生物的身体をもつ。そして、西田によれば環境なくして生命というものはなく、我々は環境から生まれ、環境に還っていく。生物的生命も現実の歴史的世界においては、主観と客観とが対立し、矛盾的自己同一として、段階的に自己自身を形成していくのである¹³。具体的に言えば主観としての生物的生命と客観としての環境とが、弁証法的に自己自身を形成していく。しかし、「生物的身体」・「生命的身体」においては、身体は環境から独立しておらず、限定されているだけである。生物的生命というものは、それ自身によって成立するものではなく、環境をもち、物質に依存しなければならないからである¹⁴。西田は「生物的生命としては、否定の肯定としての環境はただ食物的である¹⁵」から、自覚的に環境というものも有たず、環境と生命とが連続的だ¹⁶、と主張する。西田はそれを「作るものが作られたものに付着して居る¹⁷」という言い方もしている。身体が主体的でなく、作るものが真の意味の作るものになっていないのである。生物的身体においては環境によって作られたものから出ることはできず、創造的な身体ということとはできない。

一方、我々の人間的な身体は、働くことと見ることが結合するところにある¹⁸、と西田は主張する。主体が環境から独立し、身体は作るものとして創造的に環境を作っていく。身体は、西田がいうように主体であると同時に客体、精神であると同時に道具なのである。例えば、人間の手は生理的機能を有するのみではなく、制作的機能をも果たす。人間は手によって外界に働きかけ、環境を変化させ、物を創造的に制作する。そのとき人間の手は道具として働き、自分自身を道具とすることによって物を道具化する。つまり、自分自身を道具化するのである。そしてその道具化した自己の身体を対象として見る。自己の身体が対象化され自己によって見られるということは、自己が身体をもつことである。これに対して動物の身体は、生存のためであり生理的機能を有するにすぎない。動物は身体を道具化し、対象として身体から切り離し、見ることを行わない。しかし人間は、身体を道具とすることができる。人間の身体のもつ道具的性格こそが、人間の身体を動物の

生物的身体から区別する。また、こうした人間の身体の道具的性格にもかかわらず、西田は身体と精神とをデカルトのように二元論的には捉えていない。前述したように、西田によれば身体それ自体が、主体であると同時に客体、精神であると同時に道具である。西田は人間の身体を二重の意味で捉えている。このように人間的な身体は単なる生物的身体とはいえない。動物では、身体は動物の生命そのものであり、環境と生命とは一つになっている。しかし、人間にとって、環境は対象として人間から独立して、生命と対立している。そして、人間の身体は自己が身体を有つという意味において、自己は身体を越える存在であることを証明している。人間は自己が有つ身体を使用して外に物を制作する。西田は人間のこのような身体を制作的身体・歴史的身体と呼んだ。

では、人間の身体が以上のようなものだとすると、この身体と我々の人格的自己とはどのような関係にあるだろうか。西田は、前述した通り人格的自己を絶対無の自覚的限定の作用(=働き)として捉える。我々の自己は、現在が現在自身を限定するところにある。それは、西田によれば時(時間)が現在から始まり、過去と未来が現在によって定まるからである。時は、瞬間、瞬間において自己を限定していく。瞬間は独立しており、瞬間が瞬間自身を限定することによって、生まれては死に、死んで生まれる。つまり、瞬間は瞬間として限定されるとき、それは既に過去になり消え去るが、しかし、一つの瞬間が消えるということは新しい瞬間が生まれるということでもある。このように、時は断絶的で非連続である。ところが、非連続でありながら瞬間から瞬間へと不断に動いていくという意味で連続している。すなわち時は「非連続の連続」である。そして、過去と未来は現在の中にあり、現在が現在自身を限定することによって過去と未来が生ずる。西田はこのような時間を「永遠の今」の自己限定と呼ぶ。こうして我々の自己は、過去でも未来でもなく、現在が現在自身を限定する「永遠の今」の自己限定にある。そして現在とは、「この今」という瞬間を意味するが、「ここ」という場所も意味するから永遠の今とは、空間的にいえば、「絶対無の場所」でもある。つまり、自己は絶対無の自己限定にある。絶対無が、自己を

限定することは、自己が自己を否定することであり、自己は否定されることによって形となる。つまり、無が無を否定することによって有となる。西田によれば、自己の否定面が物質であるから、それは身体でもある。

このように「身体」は人格的自己の表現内容の意義を有する。表現された人格が身体である。西田は、人間的身体を、制作的身体であると共に、表現的身体として捉えているといえる。

3、行為的直観

我々の自己は、現在が現在を限定する永遠の今の自己限定 = 絶対無の場所の自己限定においてある。それは現実の歴史的世界であり、人間と人間とが相互に関係しあい、働きあう行為の世界である。西田は、このような個物と個物とが相働く歴史的世界を「絶対矛盾的自己同一」として弁証法的に捉えた。西田によれば、「絶対矛盾的自己同一」とは、絶対に矛盾的なもの、対立的なものが、矛盾・対立をしながら自己同一性を保っていることである。自己同一とは、矛盾しているものがただ単に一つになることではない。丸山壽雄によれば、重なり合うという性質とか関係・状態という意味においてだけ考えられるべきではなく、ある働かないし、出来事をも意味している¹⁹。西田自身は、自己同一を次のように説明する。「自己同一とは主語面と述語面とが単に一となることではない、何処までも両面が重なり合っているのである。自己同一なるものがその背後に述語面に移された時、自己同一の主語面を圍繞して居た意味は、述語面における自己同一の中に吸収せられるのである²⁰。」このように、自己同一とは主語面と述語面とが単に一となるという意味ではない。それは丸山が述べているように絶対無の働きの一面と考えられるだろう。

また、時間と空間、個物と個物、物体と観念、環境と自己などの対立は、一対一の対立ではなく、全体的な一と個的な多との対立であり、それらが歴史的事実である絶対矛盾的自己同一の世界において根源的に統一される、と西田はいう。そうしたあり方が可能なのは、これらの時間と空間、個物と個物等が共に「絶対無」においてあるからである。西田は

『哲学論文集第3』において、歴史的世界における個物の立場を次のように述べている。個物は何処までも独立し、自己自身の内から自己を限定するが、しかし、その個物が他の個物によって限定され、自己が絶対の他に対することによって自己であるということは自己矛盾である。しかもこのような意味において自己矛盾的であればある程、それが個物的なのである。多と一との絶対矛盾の自己同一によって、真の個物が成立する²¹。つまり、個物と個物との関係は非連続の連続である²²。この非連続の連続を媒介するのが、前述した西田の「絶対無」である。「絶対無」において否定されることによって他と関係し、さらに肯定されることによって真に個物そのものとなる。「絶対無」の世界は絶対の否定即肯定、有即無である。これは、形なきものが自己を否定することによって自ら形として現れることでもある。新田義弘はそれを、互いに矛盾するものが、互いに結合するのは、単に両者が、止揚されて結合するのではなく、形を形成するときに、形なきものの自己否定が、対立的な二つの契機の相互否定の仕方で行われる²³、と説明している。このような「絶対矛盾的自己同一」の世界が現実の歴史的世界であり、それは不断に弁証法的に自己自身を形成していく。この弁証法的世界を、歴史の担い手である主体の側から見たのが「行為的直観」の概念である。

では、「行為的直観」の概念を西田はどのように説明しているだろうか。西田によれば、我々は従来直観を、主客の対立の立場から出立し、受動的と考えている。これは換言すれば、直観とは主観と客観あるいは対象との一致を指し、その際、対象を直接に見るから、働きそのものは対象の方から作用し、主観はただそれを受動的に受け取るにすぎない²⁴、ということである。このように考えられた直観は西田によれば真の直観ではない。西田は直観を次のように説明している。「私の直観と云うのは、何時も自己自身を映す世界の自己限定、絶対現在の世界の自己限定という意味において云って居るのである。故に行為的直観と云う、直観は何らかの意味において行為的ならざるはない。単に受動的に見ると云う如きことは直観ではない。行為的ならざる直観はなく、直観的ならざる行為はない²⁵。」西田の直観は、た

だ単に受動的なものではなく、そこに主体である自己の積極的な働きがある。通常我々は、直観から行為は出て来なく、むしろ行為することによって直観すると考える。しかし、西田によれば行為と直観とは、矛盾的でありながら現実の世界において自己同一的に結び付いている。

まず、行為が起こるためには、そこに物を必要とする。またその物とは、考えられたものではなく、見られるものである。見られる物は表現的であり、我に対立する。我が、対立する物に働きかけ、物を変化させることが行為である。しかし、対立した物は反対に私の行為を限定する。つまり、西田が「行為ということは、我が物を動かし物が我を動かすことである」²⁶。と云うように主観が客観を限定し、逆に客観が主観を限定することである。主観としての自己と客観としての物とはどこまでも対立している。そしてこの対立している我と物とが行為において絶対否定を通して結びつくのである。

行為とは、物から出て物に還る過程であり、物を外に形成するポイエシス（制作）である。西田はまず、行為ということ、身体が道具を用いて物を作るという制作的行為、環境と身体とのあいだに成立する創造的行為として考えている。制作において、我々の自己は外に道具を必要とする。我々の自己が外に道具をもつということは、我々の身体を道具としてもつことでもある。それは西田によれば、ただ単に身体を道具としてもつことではなく、個人的自己、実在的自己が、どこまでも身体的である²⁷、ということである。我々人間は、身体的実在であると同時に身体を道具として有つ。身体を道具として有つことによって、我々の自己は道具的世界に入る。自己が道具的世界に入ることによって、自己は消え、それは、物から我を見ることになる²⁸。これは、身体が無くなるのではなく、身体が見るものとなることである。つまり、自己の身体を物として見、道具として有つことである。このようにして、我は物となり、物は我となる。また、自己が身体を道具として有つということは、同時に外に物を作るということである²⁹。つまり、行為はポイエシス（制作）となる。そして、西田が「作る」という働きは、世界を形成することであると共に、自己自身を形成する

ことでもあると云うように、我は外に物を作ることによって、自らの知らない自己の内面を（作られた）物において形成する³⁰。我によって作られた物は、我に対立した客観的で独立したものであるが、しかし、我はその物において自己自身を見る。そのため我々の行為の全ては、表現作用的な性質をもつ³¹。これを西田は次のように述べている。「身体が道具を有つということは、外に物を作ることではなければならない。作られたものは物として独立したものであり、逆に我々に対して働くものであるが、而も我々は斯く外に物を作ることによって見るのである。表現作用的として我々の身体というものがあるのである³²。」

このように我々は、自己の身体を通し行為すること（＝働くこと）によって見る。また、見ることによって行為へと駆り立てられる。これを西田は「行為的直観」と呼んだ。行為的直観とは、行為をするために見ることもなく、反対に見るために行為をすることもない。「行為」が「直観」を生み、「直観」が「行為」を生むことである。一般的に働くことと見ること、つまり、行為と直観とは、互いに相反すると考えられているのに、この両者は、現実の弁証法的世界においては、互いに矛盾しながら結びついている。行為と直観の絶対矛盾的自己同一が西田の「行為的直観」である。

また、このような行為と直観の関係は、内と外との関係でもある。西田は「行為の立場というのは、内が外であり、外が内である、時間的なものが空間的であり、空間的なものが時間的であるということである。而して我々は行為によって物を見、物が我を限定すると共に我が物を限定する。それが行為的直観である³³」と述べている。例えばそれは、芸術家にとって対象は外にある対立したものであるが、それを見ることによって創作への欲求が沸き起こったとき、その対象は芸術家の内側に入り込んでいる。また、創作されたものは、創作者を表現的に表したものであり、その中に創作者自身を見るのである。これは、内なるものが外なるものであり、外なるものが内なるものであるという、「内即外」「外即内」ということである。

以上のような「行為的直観」の概念は、後期西田

哲学において始めて用いられた。しかし、このような考え方は、西田の処女作『善の研究』における純粹経験の考え方と基本的な類似点がある。それは、両者は共に主観と客観の二元的対立を否定し、超越している。また、自己を実体としては把握せず、それを作用や機能として見ている。そして何処までも経験的な現実には徹底しようとしている等である。しかし、純粹経験は心理的・意識的な要素が強い。純粹経験の第三段階、知的直観の典型である、芸術家の「神来」や宗教家の「三昧」の境地などは一種の心的境地である³⁴。これに対して、歴史的実践や制作の概念と深く結びつき、現実の歴史的世界に即して考えられているのが「行為的直観」の概念である。純粹経験が観想的自己の立場に立つものであるとすると、行為的直観は行為的自己の立場に立つものである。西田が、『善の研究』の序（昭和11年刊）の「版を新たにするに當って」の中で「この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。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³⁵」と述べているように、純粹経験の精華と考えられる「知的直観」が発展したものが「行為的直観」と考えられる。

そしてまた、西田は、行為的直観はあらゆる個物の働きに共通して見られる要素だと説明しているが、行為的直観が自己否定の働きをとおしてのみ行われれば、それは、自己の自覚的な行為と深く結びつくものである。従って、真の行為的直観は、自己否定の働きをとおして行われる人格的自己の行為である。「物となって見、物となって行う」働きである。そのとき我々は自己の内に他を見、他の内に自己を見る。

4、私と汝の関係

「物となって見、物となって行う」ことが真の人格的自己の行為だとすれば、それでは、その人格的自己と人格的自己との関係、私と汝の関係とはどのような関係なのであろうか。

汝とは、西田によれば、自己と同一の構造をもつものである。人格的自己は、絶対無という「周辺なくして至るところが中心となる無限大の円」の中心

と考えられるから、無数の中心が存在する。その意味で汝もまた、人格的自己なのである。そして、西田は前述した通り、人間の身体を人格的自己の表現内容として捉えている。身体が人格的自己の表現だとすれば、我々は、人間の心的表象を身体という外界から観察される現象から理解することが可能となる。しかし、身体は人格的自己の表現内容であって表現ではない。そのことは、身体が人格的自己の全てを表現してはいない、と解釈できるだろう。従って、我々は、汝の身体を対象的に観察することによって、汝自身を理解することはできないだろう。

西田も、「私と汝」の論文において、私は私の表現の類推によって汝を知るのでもないし、また、私は私の表現に没入すること、つまり、感情移入によって汝を知るのでもない³⁶、と述べている。具体的に言えば、私は、汝の意識を意識することはできないということである。我々は通常、他者の喜びや悲しみに対して、感情移入によって他者の自己と共感し、他者と共に喜び、他者と共に悲しむことはできる。しかし、他者の喜びを喜び、悲しみを悲しむことはできない。

では、私は汝をどのようにして知るだろうか。西田は、次のように説明する。「人と人との直接の関係として私が汝を、汝が私を知るというには、そこに直観と考えられるものがなければならない。直観というのは通常、芸術的直観を典型として考えられる如く、我々が直に物と合一するというのではない、自己自身の底に絶対の他を蔵し、自己が自己の底から他に転じ行くということではなければならない、自己と他とが一となるというのではなく、自己の中に絶対の他を見ることがなければならない³⁷。」このように西田は汝を対象的に、自己と切り離して捉えようとしているのではない。また、私と汝が直接的に合一されるような捉え方でもない。それは、自己との相互作用として捉えようとしていると考えられる。西田が芸術的直観を、その根底において一種の行為として捉え、見ることが、行為であり、行為が見ることであるとして「行為によって見ること」として説明し、それを行為的直観と呼んだが、この行為的直観的な関係において、私は汝を知ることができると考えられるだろう。

前述した通り、行為的直観の論理的構造は、弁証法的な絶対矛盾的自己同一である。それは、「全体的な一」と「個的な多」との絶対矛盾的自己同一であり、「一」と「一」との絶対矛盾的自己同一については説明がなされてはいない。西田は、「結婚から、親子兄弟の関係も皆行為的直観的に形成せられる³⁸」と述べているのに、それを具体的には説明をしてはいないのである。しかし、西田は「私はいつも私と汝とは絶対の否定を通じて結び附くと言って居るのである³⁹、」と繰り返し述べている。さらに、「私と汝とは互いに弁証法的関係に立つ」「私は私の人格的行為の反響によって汝を、汝は汝の人格的行為の反響によって私を知る」「我々が各自の底に絶対の他を認め互いに各自の内から他に移行行くということが、真に自覚的な人格的行為であり、このような行為によって私と汝が互いに知るのである⁴⁰、」という西田の主張は、西田が私と汝の関係を对象的ではなく、行為的直観的な関係にあるものとして考えていることを示唆しているといえるだろう。

また、我々人間は、感情・情動・意思というような心的現象を各自に固有なものとしてもつ。西田はそのような、各自に固有な心的現象を知る方法を次のように説明する。「知識においては我々は物を外に見ると考えられるが、情意においては我々は物を内に見ると考えるのである。情意の内容というのは物を物として見るのではなく、物を我として見ることによって、物を人格化することによって、我々が物に対して有つ我々の自己限定の内容である。かかる物の見方は物を外に見るのではなく、物を内に見るということではなければならぬ。それは自己の底に他を見、その他が自己であるという私のいわゆる真の直観と考えられるものでなければならぬ⁴¹。」ここでも、西田は物を自己の外にではなく、自己の内に見ることを我々に繰り返し説いた。「私と汝」は、相互に内即外・外即内の関係にあるといえるだろう。

以上、西田は、現実の歴史的世界を、人間と人間とが相互に関係し合い、働きあう行為の世界として捉えた。この世界は絶対矛盾的自己同一として弁証法的に成立している。そうしたあり方が可能なのは全てのものが「絶対無」においてあるからだという。我々の真の自己、人格的自己もここに有る。そして、

自己は「絶対無」に否定されることによって肯定され、身体を有つ人格的自己となる。このような人格的自己と人格的自己との関係は、絶対矛盾的自己同一として弁証法的に捉えることができる。従って「私と汝」の関係は、行為的直観の関係として具体的に捉えることができるだろう。

5. 人間関係の捉え方

1) 「对象的」関係と「共感的」関係

通常我々は、別々の個人を前提として、それが相互に関わりあう人間関係を考える。このような立場からの他者認識において有力な説明とされているのが、類推(Analogie)説と感情移入(Einfühlung)説である。類推説は、「私の身体の動きは、私の何らかの意図とか感情を表現している。そこで私の身体の動きに似た他の身体の動きを観察するとき、その身体は、私と同じ意図なり感情を表現しているはずである(と私は推理する)⁴²」というものである。フッサール(Edmund Husserl)も、『第一哲学』において、私は他者の心的状態そのものを見ることはできず、本来的な意味でそれを知覚することはできないが、身体を見ることによって、次々に表現される他者の心的状態を察知する⁴³、と説明している。

しかし、類推説に対して言語分析のヴィトゲンシュタイン(Ludwig Josef Johann Wittgenstein)や現象学のマックス・シェラー(Max Scheler)等からの異論がある。それは「私の身体」と類似の「他者の身体」を媒介として、他者を理解することが出来るだろうか、という批判である。具体的に考えてみると、他者の身体の表情を媒介として「知る」他者の痛みと、私が直接に感じる痛みとは本質的に異なるということである。つまり、痛みを知る方法が異なるのである。方法が異なれば、類推そのものが成立しえない。また、自己と他者の身体が生物学的に同一の構造を持っているとしても、刺激に対する反応は同じではない。そこには、時間や空間を含む環境などの様々な要因の影響がある。そうであれば、観察されたものは、自己と同じ感情の表現だという根拠はどこにもない。このように、類推説は他者の身体を媒介として他者の理解へと向かうのであるが、それは何処までも他者を外側から認識しようとする

立場である。このような自己と他者との関係は「対象的關係」であり、それは自己と他者とが分離され、その間に距離がある関係といえるだろう。

一方、感情移入説はセオドア・リップス(Theodor Lipps)が最初に述べた Einfühlung という語に源が求められる。リップスの感情移入(Einfühlung)の概念は、対象を人間に限定せず、環境の物的な対象も含めているため、「自分 対象」という方向での「投影」の概念に近いものである。従って、原則的には主体の側の感情状態が他者に反映することになる。「他者の身体の動きに私の感情を投入することによって私は他者の心の状態を知る⁴⁴」のである。つまり、私が感情移入によって知る他者は、他者自身ではなく、私の自己の複製とならざるをえないだろう。そこに以前、他者は他者として存在している。

感情移入は「主体の感情が対象に反映されること」つまり、こちら側の感情が先行し、その結果相手側に同じ感情を認知することである⁴⁵。これに対して相手側の感情が先行し、その結果こちら側に同じ感情が誘発されると考えられている⁴⁶、のが「共感」(Sympathie)である。共感とは、感情移入とは逆の方向、「他者 自分」という方向で他者の感情状態が主体の側に認知される。しかし、共感といわれる現象を「自分 他者」、「他者 自分」のどちらかに限定することには困難があるだろう。

共感については多くの定義づけがなされており、厳密な定義の定説は、困難を極めている。ロジャーズ(C,R,Rogers)によれば「共感」とは、他者が私的に知覚する世界に私が何処までも入り込もうとするのである。そして、他者の内部において瞬間ごとに変化する心、揺れ動く心を掴もうとする。あたかも自分がその人になったかのように考え、感じ、見る。しかしこの場合には、自分が他者について理解していることが、他者が感じていることと同一であるか否かの確認が必要となる。また、彼が指摘するように、自己の視点や価値観などの偏見を捨てて、他者の世界に入り込むことから、そこでは自他の区別が維持されることも必要となる。自他の区別が無くなればそれは単なる同一視になるからである。さらに共感とは、感情的色彩に限定されるものではない。彼が述べている「相手の内面的枠組」には、理念や

欲求なども含まれるから、それに伴う行為などに対して共鳴し同感する場合も、広い意味で共感である。

共感とは、人と人との間において、他者の内部世界に何処までも入り込もうとする。他者がある感情を体験しそれを表出しているとき、他者の感情が他者から自分に、移入・伝達される。そして、自己は自分のなかに生じた感情と同種の感情が他者の中に起こっているだろうと認知している状態といえることができる。以上、リップスのいう「感情移入」や「共感」における自己と他者との関係を「共感的関係」と呼ぶことができるだろう。このような関係において自己は他者に出来るだけ、近づこうとする。しかし、自己と他者との区別は維持されている。

2)「行為的直観的」関係

我々は他者を、主観的に理解することはできない。自己の心の動きを尺度として他者の心を推察しようとすれば、自己を超えたもの、自己の経験しない深さの次元は理解できないからである。また、他者を客観的に理解することもできない。人間の心は流動的であり、対応する人によって姿を変えていくからである。では、我々は対象認識の成立する根拠を何処に求めたらよいのであろうか。

西田は中期の代表作『無の自覚的限定』の中心をなす論文「私と汝」において初めて自他関係を問題にした。『善の研究』の立場では他者は問題とされず、人格的自己と宇宙の根源的統一力としての神との関係が説かれていた。それが『無の自覚的限定』においては、人格的自己と人格的自己との関係である。「私と汝」および「私」と「汝」が触れ合う場所としての歴史的・社会的世界とが問題にされた。

まず、西田は各自がそれぞれにおいて絶対的に自己自身に固有なる内界をもつ他者を私がどのようにして理解するのかを考える。前述したように、身体は人格的自己の表現内容であっても表現ではないから、類推説や感情移入説によって私が汝を知り、汝が私を知ることを説明し得ないだろうと述べている。そして西田は、私と汝とは互いの自己の底を通じて知り合う、と説明する。西田によれば、私は私自身の根拠を何処までも掘り下げていったとき、私自身の底に私自身を否定する「絶対の他」を見出す。絶

対の他は汝の底にもあり、その絶対の他に否定的に媒介されることによって自己と他者、西田の言葉でいえば私と汝とが相互に知り合うのである。ここでいう「絶対の他」とは矛盾的自己同一としての「絶対無」である。絶対無は自己の根底にあり自己を自己たらしめる場所、つまり自己の存在根拠であったが、自己が行為的自己になって、他者が問題にされるようになるに従い、絶対無は単なる場所ではなく同時に自己自身を否定することによって全ての根源となるところの働き、機能という意味をもつようになる。この絶対無に否定的に媒介されることによって、「私の底」が同時に「汝の底」となり、私は汝の立場に立つことができる。私と汝とは、絶対に他なるものであり、その意味で非連続である。しかし、互いの底を通じて内的に結合する意味で、私と汝とは非連続でありながら連続の関係にある、と西田は云う。この非連続の連続の媒介者が、有にして無、無にして有としての絶対矛盾的自己同一的に、自己自身を限定する「絶対無」にほかならない。西田は、矛盾を含みながらも相互に関係しあう「私と汝の世界」を成立させる働きとして「絶対無」を捉えようとした。

ところで、深層において西田の捉える私と汝の関係は垂直な縦の関係であるが、では、その表層の世界における自己と他者との関係はどう捉えられるだろうか。先に著者は、それは行為的直観的に捉えられるだろうと述べた。では、私と汝の関係は行為的直観的關係としてどのように捉えられるだろうか。

既述した通り、行為的直観の論理的構造は、弁証法的な絶対矛盾的自己同一である。従って、一言で云えば私と汝とは弁証法的に捉えられ、私は私を否定するという行為によって汝を知ると共に私自身を知る。汝は汝を否定するという行為によって私を知ると同時に汝自身を知る。つまり、我々は自己の行為の瞬間において絶対無に撞着し、その絶対無に否定的に媒介されることによって、汝の立場に立つ。自己と他者とは、行為を通して、それぞれの自己の最深層で出会うのである。このように、自己が自己の内に絶対の否定を含み、この自己の底を通して他者と知り合う行為が西田のいう行為的直観である。行為的直観においては、主体と客体の区別はなく、

自己は自己でありながら同時に（自己否定的に）他者、他者は他者でありながら同時に（自己否定的に）自己である。このような自己と他者との関係を「行為的直観的」関係と呼ぶことができるだろう。我々は通常、人間関係を捉える場合、「自己もなく他者もない」自己の底の底から捉えようとはしない。現実の日常的な世界においては、一人ひとりの孤立した個人があってその個人が相互に関わりあうという関係（西田のいう「君と僕」）を人間関係として捉える。しかし、我々の行為は、その瞬間、瞬間において永遠の今の自己限定、つまり、絶対無に撞着する。従って、自己が主観的に他者と関わる「共感的関係」も、客観的に他者と関わる「対象的關係」も共に、自己の行為であるから、そのような意味で、それらもまた、行為的直観的關係の一方向と考えることができるだろう。つまり、行為的直観的關係とは、その内に対象的關係も、共感的関係も含んだ関係であり、それらを根底から支える根源的な関係と考えることができる。換言すれば、行為的直観的關係を主観的方向からとらえた場合が、共感的関係であり、客観的方向からとらえた場合が対象的關係ともいえる。そして、真の行為的直観的關係とは、我々の自己否定の働きを通して行われる人格的自己の行為なのである。その行為が、絶対に他なるもの同士である自己と他者とを結びつける。そのとき、自己は自己の内に他者を見、他者の内に自己を見る。我々は自分の思考や行為が自分からのみ起こると考える。しかし、我々の自己は、その根底において絶対他者に接し、そこから我々の一つひとつの行為や思考が起こる。自己の行為は他者との絡まりの中にあり、その中で自己と他者との関係が成立する。それゆえ我々は他者を自己の内に見出さなければならない。

以上が我々の人間関係を根底から支える「行為的直観的」関係である。それは自己否定を契機として成立する。西田が「知るという作用は、知るものと知られるものとの矛盾的自己同一において成立する⁴⁷」というとき、そこに自己の人格的行為があり、その行為によって自己否定的に他者を知るのである。換言すれば、知るという行為の端緒に主体性が存在し、知るものと知られるものという主客の区別は、自己の人格的行為によって排除され、知られる対象

は知る主体によって主体化され、そこに主客未分の世界が成立する。その世界を「自己と他者」の関係の世界とするならば、その世界において他者認識の成立する根拠を見出すことができるのだろう。それは否定を媒介とした弁証法的過程であり、その過程の中で自己は他者を、自己の内に見出す。我々は人間関係を、自他不二の構造のもとに成立するものとして捉えることが出来るのではないだろうか。

結語

長谷正當は『宗教の根源性と現代』の中で「西田にとって他者の問題は自覚の問題である⁴⁸」と結論づける。そして、他者を捉える西田の視点は、「自己において他者を見ること」にある、と説明する⁴⁹。これは、私をその存在において「他者との関係」にあるものとして捉えるという自覚、と解釈できる。西田は他者を自己の存立要件として捉えていたのだろう。つまり、自己は他者を必要とするといえる。

だとすれば、我々の人間関係は、自己と他者という区別された方法的前提を止揚し、自他未分の原初の経験（行為）から出発すべきであろう。その行為の営みの中で自己と他者との真の姿を知ることができる。「知る」ことは、知識や情報を所有することではない。自己のもつ偏見、独断、利害などから自己を開放し、自己を實在そのものに従属させることである。その意味で自己放棄であり、完全な自己否定である。知ることによって到達される人間の豊かさは、多くの知識や情報を所有することではなく、自らを空しくすることによって自らの存在そのもの、西田のいう「人格的自己」に自己を無限に開くことであろう。

1 滝浦静雄著『「自分」と「他人」をどう見るか』NHKブックス 596、1990年、28～29頁
 2 同書、29頁
 3 『西田幾多郎全集』第1巻、岩波書店、1965～1966年、4頁
 4 同書、4頁
 5 小坂国継著『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、86頁

6 『西田幾多郎全集』第1巻、16頁
 7 同書、第1巻、151頁
 8 同書、第1巻、63頁
 9 小坂国継著『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、132頁
 10 『西田幾多郎全集』第9巻、6頁
 11 同書、第4巻、132頁
 12 小坂国継著『西田幾多郎 その思想と現代』ミネルヴァ書房、1995年、160頁
 13 同書、556頁参照
 14 『西田幾多郎全集』第8巻、278頁参照
 15 同書、第8巻、302頁
 16 同書、第8巻、302頁
 17 同書、第8巻、556頁
 18 同書、第9巻、19頁
 19 村上陽一郎・細谷昌志編『宗教 - その原初とあらわれ -』ミネルヴァ書房、1999年、(松丸壽雄執筆「別の原初」と「絶対無」 - ハイデッカーと西田 -) 135～136頁参照
 20 『西田幾多郎全集』第4巻、282頁
 21 『西田幾多郎全集』第9巻、71～72頁参照
 22 竹内良知著『西田哲学の行為的直観』農山漁村文化協会、1992年、47頁
 23 新田義弘著『現代の問いとしての西田哲学』岩波書店、1998年、64頁参照
 24 『鈴木亨著作集第2巻、西田幾多郎の世界』三一書房、1996年、182頁
 25 『西田幾多郎全集』第11巻、72頁
 26 同書、第8巻、128頁
 27 同書、第8巻、299頁参照
 28 同書、第8巻、304頁
 29 同書、第8巻、296頁
 30 竹内良知著『西田哲学の行為的直観』農山漁村文化協会、1992年、50頁
 31 『西田幾多郎全集』第8巻、299頁
 32 同書、第8巻、472頁
 33 『西田幾多郎全集』第8巻、131頁
 34 小坂国継著『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、162頁
 35 『西田幾多郎全集』第1巻、6頁
 36 『西田幾多郎全集』第6巻、392頁参照
 37 同書、第6巻、390頁
 38 同書、第8巻、420頁
 39 同書、第7巻、412頁
 40 同書、第6巻、391～392頁参照
 41 同書、第6巻、388～389頁
 42 城塚登・片山洋之助・星野勉著『現代哲学への招待』有斐閣選書、1995年、40頁
 43 立松弘孝編『世界の思想家19フッサール』平凡社、

- 1976年、233～234頁
- 4⁴ 城塚登・片山洋之助・星野勉著『現代哲学への招待』40頁
- 4⁵ 春木豊・岩下豊彦編著『共感の心理学 人間関係の基礎 - 』川島書店、1975年、3頁参照
- 4⁶ 同書、3頁
- 4⁷ 『西田幾多郎全集』第11巻、417頁
- 4⁸ 長谷正當・細谷昌志編『宗教の根源性と現代』第1巻、晃洋書房、2001年、76頁
- 4⁹ 同書、76頁