

# 絶対無と歴史的世界

中期西田哲学についての一考察

藤城 優子

日本大学大学院総合社会情報研究科

## Absolute Nothingness and Historical World

-An issue from Nishida's middle period-

FUJISHIRO Yuko

Nihon University, Graduate School of Social Cultural Studies

---

The most important concept in the middle period of Nishida's philosophy is 'absolute nothingness'. He takes up two questions, which arise when we consider this concept. The first is, how to deepen his self-consciousness so that he can get from the actual world to the place of 'absolute nothingness', that is to say religious consciousness. The second is, to see the 'historical' world, from a state of awareness of absolute nothingness. The problem of what the 'historical' world is was first examined by Nishida in his middle period, and then became the main focus of his final philosophical position. The aim of this paper is to examine the nature of Nishida's concept of the historical world' as he used it in his middle period.

---

### はじめに

「場所」及び「一般者」の概念を包む立場が「絶対無」である。中期西田哲学における第一の課題は、宗教的意識のおいてある「絶対無の場所」の考察である。つまり、自然や物を包むものを探求すると共に、意識的自己の根底を深く掘り下げて行くことで、その最終的な立場に至ることである。

次に考察されるのは、最終的な立場から、現実の世界を見ることである。従って、「絶対無の場所」を映して見ること、即ち「絶対無の自覚」に基づいて見られる世界の考察ということが、中期西田哲学の第二の課題である。

西田が現実の世界について考えようとしたのは、西田を取り巻く外的な環境も大きく影響している。つまり、昭和初期に普及した「マルクス主義」の影響があると考えられている。<sup>1</sup>

このように中期西田哲学は、宗教的意識のおいてある「場所」の構造の解明から、その「場所」から

見られる「世界」の構造の解明へと、西田の視点が劇的に変化する、まさに転換点に位置するものである。それは西田の思索の過程が生き生きと描かれたドキュメンタリーであると言えるだろう。

本論では、中期西田哲学の第二の課題に重点を置く。まず「絶対無」の概念について考察し、それが歴史的世界と如何に関係するかを考察したい。そして、中期西田哲学における歴史的世界がいかなるものと考えられているのかを見ていきたい。

### 「絶対無の自覚」の概念

中期西田哲学における最も重要な概念は「絶対無」である。「絶対無」の概念は、「場所」及び「一般者」の概念を経た西田が、自らの思想を更に深化させたものであり、中期西田哲学においての到達点である。西田の認識論である「場所」の概念は、述語的なるものが主語的なるものを包摂することで認識が可能になるというものである。それが「一般者」の概念になると、単に述語的なるものというのみな

らず、個物をも包摂することができると考えられる。そして「叡知的一般者」という最終的な「一般者」に到達する。しかし、西田はこの「叡知的一般者」を包むものが最終的な立場であると考えた。それが「絶対無の場所」の概念である。

それでは、「叡知的一般者」及び「絶対無の場所」とは如何なる概念なのであろうか。そして、両者の関係は如何なるものなのであろうか。

「叡知的一般者」とは、ノエシスとノエマという対立の世界を含む「一般者」である。従って、矛盾を含む世界とも言える。「叡智的世界に於てノエシスの方向に立つものは、いつも反価値的である、自己自身の底に深く見るもの程、悩める自己でなければならぬ、悩める魂こそ叡智的世界に於ける最も深い実在である」<sup>2</sup>と述べられているように、叡智的世界における最も深い実在とは、自己矛盾的な存在であることがわかる。そしてこのような自己とは、「道德的自己」と考えられている。つまり、一方で真、善、美という価値がある理想的な自己である。しかし一方においては、それに反する自己がある。このように、「道德的自己」は自己自身の中に矛盾を含んだ存在である。だが同時に、自己の中に自己超越の要求もった存在でもある。つまり、「道德的自己」とは、まだ真の自己になりきってはいない段階の自己ではあるが、真の自己となる可能性を含んだ自己とも言える。更に西田は、「道德的自己」を「迷えるもの」という言葉で表現する。西田によれば「迷えるものこそ天使にもまして最も神に近いもの」<sup>3</sup>である。つまり、限りなく真の自己、即ち「神」と呼ばれるものに近い自己がおいてある場所が、「叡知的一般者」なのである。

しかし、真の自己に至るには、「叡知的一般者」の段階にとどまっていることはできない。真の自己を包むものは、叡智的世界を越えてあるものでなければならない。それが、「絶対無の場所」であって、そこにあるのは宗教的意識であると考えられている。「絶対無の場所」とは、「叡知的一般者」をも包み、我々の真の自己がそれにおいてあると考えられるものであり、それは全く我々の概念的知識を越えている。矛盾を脱して真に自己自身の根底を見ることが宗教的意識である。叡智的世界から宗教的意識の世

界に至るためには、「廻心」がなければならない。このことについて西田は「深い罪の意識の底に沈んで悔い改める途なきもののみ神の靈光を見ることが出来る」<sup>4</sup>と表現している。更に、「宗教的意識に於ては、我々は心身脱落して、絶対無の意識に合一するのである、そこに真もなければ、偽もなく、善もなければ、悪もない」<sup>5</sup>と述べられている。つまり、宗教的価値とは、自己の絶対的否定を意味する。迷える自己が絶対に自己を否定して、見るものなくして見、聞くものなくして聞くものに至ることが宗教的理想であると考えられている。このことは、「解脱」とも表現できる。更に宗教的意識が如何なる状態なのかについては、「言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界と云うの外はない。〔中略〕宗教的意識とはかかる方向〔体験とか直観〕の極致に於て現れるのである、宗教的意識内容の限定は判断的一般者の限定に準えて論ずることはできない、唯体験によると云うの外はない」<sup>6</sup>と説明されている。つまり、「絶対無の場所」においてある宗教的意識は、全く我々の概念的知識を越えており、体験とか直観の極致において現れる。むしろ、宗教的意識は、体験や直観によってしか会得できないと考えられているのである。

このように、真に絶対無の意識に透徹した世界については「我もなく人もなく天地もない、そういう絶対の無に絶対の死に入った時そこから絶対の宗教的生命が溢れ出て来る、真の自己の生れて来る、それを蘇生するという、真に死して生れること」<sup>7</sup>であると表現されている。つまり、「絶対無」の意識に透徹した時に我々は、真の自己に生まれ変わることができると考えられているのである。

それでは、「絶対無の自覚」とは如何なる概念なのであろうか。宗教的意識においてある「場所」である「絶対無の場所」は、超意識的である。従って、ノエシスとノエマという対立を越えた「絶対ノエシス」の立場であると言うことができる。その場所において、真の自己を見ることが「絶対無の自覚」である。つまり、「絶対無の自覚」とは、絶対に無にして自己自身を限定することである。そこに我々は真の自己を見るのである。しかしながら、「絶対無の自覚」というのは我々の自覚的限定を超越的立場にまで

進めることによって考えられた形而上学的意識という如きものを意味するのではないことは言うまでもなく、単に我々の自覚的限定の極限という如きものでもない。又それは自己自身を失うことによって得られる宗教的体験として知識成立と何等の交渉なきものでもない<sup>8</sup>と述べられているように、それが我々の世界を超越した形而上学的意識のようなものを意味するのでも、あるいは我々の行為や知識と何等関係のない神秘的体験を意味するのでもないということを確認している。

それでは、「絶対無の自覚」の構造は如何なるものなのであろうか。「絶対無のノエシ的限定というのは超知識的と云い得るであろう、併し我々の知識と考えるものは絶対無のノエマ的自覚の内容として成立するのである。そのノエシ的方向に反省的知識というものが成立し、そのノエマ的方向に所謂対象的知識というものが成立するのである<sup>9</sup>とされているように、絶対無のノエシ的限定の方向には超知識的なものが見られ、そのノエマ的限定の内容として我々の知識というものが成立する。そして絶対無のノエマ的限定の内容として考えられる知識のノエシ的方向に反省的知識が成立し、そのノエマ的方向にいわゆる対象的知識が成立すると考えられている。

以上のことから、「絶対無の自覚」の概念の構造が明らかとなる。つまり、絶対無のノエシ的方向は、超知識的なものであり、そのノエマ的限定の内容が知識である。更に、二種類の知識が考えられている、即ち知識のノエシ的方向とノエマ的方向に、それぞれ反省的知識と対象的知識が考えられているのである。

このように、西田の関心は、宗教的意識においてある「絶対無の場所」、即ち「絶対ノエシス」を映して見る立場、即ち「絶対無の自覚」が如何なるものかを説明することに向けられている。「絶対無」について「ノエシ的にそれが宗教的意義を有すると共に、ノエマ的にすべての知識の根底となる<sup>10</sup>とされているように、宗教的意識が如何なる「場所」にあるのかを考察した西田は、「絶対無」のノエマ的方向に映されるもの、即ち「絶対無の自覚」に基いて見られる世界が如何なるものかという考察に関心を

移すことになるのである。

### 絶対無の自覚的限定

それでは、「絶対無の自覚」に基いて見られる世界とは如何なるものであるか。「絶対無の自覚的限定というのは、単に我々が通常、自覚的意識と考えるものを、その自覚の極限にまで押し進めたものと云うのではなく、又我々の行為とか知識とかいうものと何等の関係なき単なる神秘的体験という如きものでもない<sup>11</sup>とされているように、それは、我々の行為や知識と無関係なものではないということがわかる。

更に「絶対無の自覚というのは無論宗教的体験の意義を有ったものである、それは最も深い意味に於て宗教的体験の事実ということが出来る。併しそれが為に我々の実在的知識と無関係ではない、〔中略〕宗教は事実の底に考えられるものでなければならない。歴史の底に考えられるものでなければならない<sup>12</sup>とされている通り、「絶対無の自覚」は最も深い意味において、宗教的体験の事実である。しかし、それは我々の実在的知識と無関係なものではない。それは宗教的事実であると共に、知識の根底でもあり、歴史の底に考えられるものなのである。

以上のことから、「絶対無の自覚」に基いて見られる世界は、歴史的世界であることがわかる。また、我々の実在的知識と関る世界であり、このような知識は、我々の「行為」とも関係するものであると考えられている。

それでは、「絶対無の自覚」の具体的な構造は如何なるものと考えられているのであろうか。西田が自著『無の自覚的限定』の「序」において「ノエマ的限定としての永遠の今、ノエシ的限定としての絶対の愛、個物と一般との論理的關係、社会と歴史との発展的關係、具体的実在として的人格的自己自己限定等、すべて私の立場からその意味が新にせられ、皆非連続の連続として、その根底に私の所謂無の限定の意味を有つ<sup>13</sup>と述べているように、「絶対無の自覚」のノエシ的限定の方向には「絶対の愛」が見られ、そのノエマ的限定の方向に、「永遠の今」が考えられている。また「無の自覚的限定として之に於てあるものは、いつも二つの仕方に於て限

定せられて居ると云うことができる。或は限定するものなくして自己自身を限定するものは二つの方向に於て自己自身を限定すると云ってよい。一つはノエマ的に自己自身を限定するものとして絶対無の自覚のノエマ的限定線に沿って弁証法的に自己自身を限定するのである。之を直線的限定と考えることができる、所謂時間的に即ち歴史的に自己自身を限定するのである。〔中略〕もう一つは絶対無のノエシ的限定に沿って円環的に自己自身を限定して行くのである。自己自身を中心として弁証法的運動を包む意味に於て自己自身を無限大に広げて行くと考えることができる。〔中略〕無の自覚に於て限定せられたものとして弁証法的に即ち歴史的に自己自身を限定し行くと考えられなければならないと共に、場所自身の自己限定として超越的に自己自身を限定することができる、弁証法的運動を内に包みこれを超越すると考えられねばならぬ<sup>14</sup>と説明されているように、「絶対無の自覚」のノエマ的限定の方向においては、時間的、歴史的に自己自身を限定すると考えられている。従って、「永遠の今」が時間を成立させるものであるということがわかる。一方、「絶対無の自覚」のノエシ的限定の方向は、時間的な世界を包むと共にこれを超越すると考えられている。

それでは、「絶対無の自覚」のノエシ的限定の方向に見られる「絶対の愛」は、如何なるものと考えられているのであろうか。「自愛と他愛とは正に相反する方向に於て考えられねばならない<sup>15</sup>とされている通り、「絶対の愛」には、「自愛」と「他愛」という二種類の「愛」が考えられており、それらは相反する方向に考えられるものであるということがわかる。更に「愛の自己限定に於て我々は歴史を越えて永遠なるものの内容を見るのである。愛の自己限定に於ては自己に対するものは又自己として限定せられるのである、対象的限定が即自己限定となるのである、客観が主観の中に没入するのである<sup>16</sup>とされているように、「絶対の愛」の自己限定において我々は、時や歴史を越えた永遠なるものの内容を見ることができる。そして「絶対の愛」の自己限定においては、自己に対するものは自己として限定される。つまり、「絶対の愛」は、人と人との関係であることがわかる。そして「愛に於ては自他合一し、

他に於て自己を見るのである<sup>17</sup>とされている通り、人と人との関係とは、自己と他との関係であり、「絶対の愛」において自他は合一し、他において自己を見ると考えられているのである。他とは、「他愛は自愛の広げられたものでなく、その否定に方向にあるのである。〔中略〕真に対象界を自己の内に見る時、対象界が自己の中に没すると考えられる時、更に自己に対するものはもはや物ではなく汝でなければならぬ<sup>18</sup>と述べられているように、他とは、自己の内に見られる対象界と考えられるが、それは物ではなく、「汝」であると考えられている。更に、「自愛的自己が自己自身を失うということは他愛に入ることであり、他愛に入るとことは自愛の方向を否定する絶対の愛の立場に結び付くことを意味するのである。〔中略〕所謂他愛的自己の自己限定として、広義に於ける社会的自己即ち一般的自己というものが成立する<sup>19</sup>とされている通り、自愛的自己を否定し、他愛に入ることが、「絶対の愛」の立場であり、他愛的自己の自己限定として、「社会的自己」というものが考えられている。

それでは、「絶対無の自覚」のノエマ的限定の方向に考えられる「時間」とは、如何なるものだろうか。「絶対無の自覚的限定としては、無にして自己自身を限定するもの、即ち自己自身を限定する現在というものが限定せられる<sup>20</sup>とされているように、絶対無の自覚的限定として、「現在」が考えられている。そして「絶対的現在と考えられるものは何処にても始まり、瞬間毎に新に、いつでも無限の過去、無限の未来を現在の一点に引き寄せることのできる永遠の今ということができ、時は永遠の今の自己限定として成立する<sup>21</sup>と述べられているように、「現在」とは、過去、未来を含む「永遠の今」と考えられるものであり、時間とは、永遠の今の自己限定として成り立つということがわかる。更に「現在が現在自身を限定する所そこに自己があり、自己が自己自身を限定する所そこが現在である、〔中略〕此に於て永遠の過去が消され、此に於て永遠の未来が始まると考えることができる。過去を消し過去を包むという意味に於てそれが理性と考えることができ、未来を始めると意味に於てそれが自由意志と考えることができる<sup>22</sup>とされているように、「現在」

とは、「自己」がおいてあるところであり、過去を消し、過去を包むものは、「理性」であり、未来を始めるのは、「自由意志」であると考えられている。更に「永遠の過去から永遠の未来に渡る絶対時という如きものが考えられるのである。所謂客観的時という如きものは絶対無の自覚のノエマ的限定に沿って考えられる」<sup>23</sup>と述べられている通り、過去から未来へという直線的な時の流れは、「絶対時」と考えられている。「絶対時と考えられるものは、唯、死即生なる時の否定的方向に中心を置いたものに過ぎない」<sup>24</sup>とされているように、「絶対時」とは、「真の時」を否定的方向に見たものであると考えられている。つまり、このような「絶対時」及び「客観的時」は、「真の時」、即ち「永遠の今」を基礎として成立するものであるということがわかる。

以上のことから、「絶対無の自覚」に基いて見られる世界は、そのノエシス的方向に「絶対の愛」が見られ、そのノエマ方向に「永遠の今」という「時」が見られるということがわかる。「絶対の愛」には、「自愛」と「他愛」がある。それらは相反する方向にあるが、互に自己を否定し合うことによって他を肯定し合うという、非連続の連続的關係として統一される。このような人と人との関係は、社会的であると考えられている。一方、「時」とは、いわゆる過去から未来へ流れる「絶対時」の如きものではなく、過去と未来を含んだ「現在」、即ち「永遠の今」によって成立するものと考えられている。また、「現在」においてあるのが「自己」であり、過去を消し、過去を包む方向にあるものが「理性」であり、未来を始める方向にあるものが、「自由意志」と考えられている。そして、ノエシス方向に見られる「絶対の愛」が、ノエマ方向にある「時」を包むという構造になっていることがわかる。

## 弁証法的世界

それでは、「絶対無の自覚」そのものは、具体的には如何なるものと考えられているのだろうか。「絶対無の自覚に於てあるものを考えれば、〔中略〕ノエマとノエシスとの相反する両方向に無限の限定という如きものが考えられるが、絶対無の自覚そのものに於ては、自己自身を限定する今そのものに於ては

ノエシスとノエマとが一でなければならない、真に無が無自身を限定することでなければならない、映すものと映されるものが一でなければならない、鏡が鏡自身を映すと云ってよい。そこには、単なる直観の静止があるのではなく、無にして有を限定する、死することによって生きるという如き真の弁証法的運動は実は之によって成立する」<sup>25</sup>と説明されているように、ノエシスとノエマは一でなければならないと考えられている。そして、無にして有を限定する、死することによって生きるという真の弁証法的運動は、「絶対無の自覚」そのものによって成立するということがわかる。つまり、「絶対無の自覚」は、弁証法的であると考えられているのである。

それでは、西田の考える弁証法とは如何なるものであろうか。「真の弁証法は〔中略〕否定の肯定として成立する」<sup>26</sup>とされているように、それは、否定即肯定という意味をもっている。そして「絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介するものがあってはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでいなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでいなければならぬ、何等か他に媒介するものがあって、自己が他となり、他が自己となるのではなく、自己は自己自身の底を通して他となるのである。何となれば自己自身の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである」<sup>27</sup>とされているように、一と他の間には何らの媒介するものはない。一つのもは即他でなければならない。このように言えるのは「弁証法的限定の根底に直観という如きもの」<sup>28</sup>があるからである。直観とは、「一つのもが直に他となる、一が自己自身の内から他に移り行く」<sup>29</sup>ことである。そして、真の直観とは「弁証法的運動を包んだものでなければならない、否、之を基礎付けるものでなければならない」<sup>30</sup>とされている通り、弁証法は、直観によって基礎付けられているのである。

以上のことから、「絶対無の自覚」によって、絶対否定即肯定という弁証法的關係が成立することが明らかとなる。そして、弁証法的關係には何らの媒介者もない。なぜなら、それは直観によって裏付けられているからである。

従って、絶対無の自覚のノエシス的限定の方向に

見られる「絶対の愛」とノエマ的限定の方向に見られる「永遠の今」が弁証法的に統一されることが「絶対無の自覚」であり、その間には、何等の媒介するものはなく、ただ「直観」によって統一されると考えられているのである。

### 「私」と「汝」

それでは、「絶対無の自覚」に基いて見られる弁証法的世界においてある自己とは、如何なる自己なのであろうか。

「我々が各自の底に絶対の他を認め互に各自の内から他に移り行くということが、真に自覚的な人格的行為と考えられるものであり、かかる行為に於て私と汝とが相触れるのである、即ち行為と行為との応答によって私と汝とが相知るのである」<sup>31</sup>とされている通り、「私」が自己を否定することで「汝」を認め、「汝」が自己を否定することで「私」を認めるという弁証法的関係が「人格的行為」であると考えられている。人格的行為を行う「人格的自己」とは、如何なる自己なのであろうか。「我々の真の自己と考えられるものは人格的でなければならない〔中略〕人格というものすら広義に於ての身体性なくしては考えられない」<sup>32</sup>とされているように、それは、「身体」を有した自己である。そして「人格とは昇華せられた身体に外ならない。〔中略〕行為的にして表現的であり、無の限定として点から点に移り行く非連続の連続と考えられるものは、人格という如きものでなければならない」<sup>33</sup>と述べられているように、「身体」を高次の段階に高めたものが「人格」であると考えられているのである。そしてそれは、行為的であると共に、表現的である。つまり「行為的・表現的統一としてある具体的自己」<sup>34</sup>と考えられている。更にそれは、非連続の連続的である。

このように、行為的・表現的統一としてあり、身体を有する「人格的自己」が「私」であり、同じく「人格的自己」である「汝」と関りあうのが、「私」と「汝」世界であると考えられているのである。

それでは、「人格的自己」同士である「私」と「汝」の関係し合う弁証法的世界とは、如何なる世界なのであろうか。「自己自身の中に絶対の他を見るという絶対無の自覚的限定と考えられるものが社会的・歴

史的限定と考えられる」<sup>35</sup>とされているように、それは、社会的・歴史的な世界であると考えられている。また、「私と汝とは同じ環境から生れ、同じ一般者の外延として之に於てあるという意味を有つと云うことができる」<sup>36</sup>と説明されている通り、社会的・歴史的な世界は同時に、「私」と「汝」が生れる「環境」であると考えられている。更に「弁証法的に自己自身を限定する歴史的有は、行為的なると共に表現と当為との意義を有っていなければならぬ」<sup>37</sup>と述べられているように、行為的・表現的統一としてある人格的自己は、当為的でもあるということがわかる。そこに「個物が一般を限定し一般が個物を限定する根本的意義」<sup>38</sup>がある。なぜなら、「個物が自己自身を否定して他の個物に移ると考えられる時、自己自身を一般化せなければならぬ。それが一般的自己と考えられるものである、当為によって個物が個物へ移るのである。一々が絶対の無に接すると考えられる瞬間と瞬間とを繋ぐものは当為でなければならない。個物が個物自身を限定する個物的限定の底に深くなればなる程、自己自身を破って一般的となる傾向を有つのである」<sup>39</sup>とされているように、個物が自己自身を否定して他の個物に移るには、自己自身を一般化しなければならないが、それを繋ぐ役目を担っているのが、「当為」であると考えられているからである。つまり当為とは、個物と一般、あるいは、「私」と「汝」とを繋ぐものとして考えられているのである。「自己自身の罪の深さを知るもののみ、真に良心を有するものである、当為は人格的愛の自己限定の声でなければならぬ」<sup>40</sup>と言われるゆえんである。

このように、「絶対無の自覚」に基いて見られる世界は、弁証法的世界であり、社会的・歴史的な世界である。更に、それは当為的な世界でもある。このような世界において、「私」と「汝」という人格的自己が互に関係し合うのである。

### 行為と表現及び身体

我々が「絶対無の自覚」に基いて見られる世界について考察しようとする上で、重要な鍵となるのは、「行為」、「表現」及び「身体」である。

真の自己とは、矛盾を抱えた存在である。そのよ

うな自己の構造は如何に考えられているのであろうか。「〔矛盾的自己を中心として〕絶対無の自覚のノエマ的方向とノエシス方向とが考えられるのである。併しそのノエシス的限定の方向に於ては、自由意志的自己の自己限定と考えられるも尚、見られた自己の意義を有し、我々は自由意志的自己の底を見ることはできない。そこに無限に深いノエシス的限定というものが考えられると共に、之に対応してノエマ的限定として絶対無の自覚のノエマ的限定の意義を有する表現的自己の自己限定というものが考えられる」<sup>41</sup>と説明されている通り、真の自己のノエシス的限定の方向に見られるのが、「自由意志的自己」であり、ノエマ的限定の方向に見られるのが、「表現的自己」である。我々はノエシスとしての「自由意志的自己」の底を見ることはできないが、それをノエマ的方向に映して見ることは可能である。即ち「表現的自己」を見ることができる。つまり、真の自己とは「自由意志的自己」と「表現的自己」が矛盾的に統一された自己であると考えることができる。

それでは、「表現的自己」とは、具体的には如何なる自己なのであろうか。「我々の真の人格と考えられるものも〔中略〕我々の身体的限定に即して見られるものでなければならぬ。それは無にして自己自身を見るものの内容として表現的内容の意義を有ったものでなければならぬ」<sup>42</sup>とされているように、「表現的自己」とは、「身体的自己」であると考えられている。従って、「身体」を抜きにしては、真の人格、即ち「人格的自己」を考えることはできないのである。そして「身体」そのものについては、「我々の身体と考えるものは感官的にして行為的意義を有すると共に、又表現的意義を有するのである」<sup>43</sup>とされているように、感官的であり、行為的であり、表現的であると考えられている。

次に「行為」とは、如何に考えられているのであろうか。「我々の自覚というものを無にして自己自身を限定すると考える時、そのノエマ的方向に無限の限定が考えられると共に、そのノエシス方向に無限の限定が考えられねばならぬ、即ち非合理的なるものの合理化と考えられる感官的直覚を中心として、その両方向に無限の限定が考えられねばならない」<sup>44</sup>とされているように、「絶対無の自覚」の自覚的自

己限定面である「行為的・表現的統一としての具体的自己」は、「非合理的なるものの合理化」を可能にする「感官的直覚」によって考えることができる。だが「内部知覚に於ては非合理的なるものが即合理的と見られるのである、外がすぐ内と見られるのである、物が即自己と見られるのである。故に此点に於て内的事実即外的事実、外的事実即内的事実と考えられるのである。こういう意味に於ては内部知覚と考えられるものには、感官的というよりも寧ろ行為の意義がなければならぬ、〔中略〕客観を包むものは所謂意識の立場ではなくして、行為の立場でなければならぬ。所謂意識内容というのは身体という一つの物体を中軸として限定せられた表現の内容でなければならぬ」<sup>45</sup>とされているように、内部知覚における「非合理的なるものの合理化」は、「感官的直覚」というよりはむしろ「行為」によって可能になると考えられている。それではなぜ、「行為」によって我々は「非合理的なるものの合理化」、つまり「内的事実即外的事実」、「外的事実即内的事実」を可能にすることができるのであろうか。なぜなら、「私が行為するということは、自己の意識を越えた外界を自己の中に取り入れることである、外界の出来事を自己の意志実現として、自己の内容を表現するものと為す」<sup>46</sup>からである。「我々の自己が非合理的なるものの合理化として感官に即して考えられると云ったことは、勝義に於て自己が行為に即して考えられる」<sup>47</sup>と言われるゆえんである。そして意志的行為においては、内部知覚を越えて深く自己自身を見ることができる。しかし、「我々の身体的限定と考えられるものなくして意志的行為というものはない。感官的限定が非合理的なるものの合理化の意義を有つというのも、それは身体的限定の意義を有つというに外ならない。感官的なるものが行為的意義を有った時、即ち自己自身の意義を有った時、それが身体と考えられるものである」<sup>48</sup>とされるように、「行為」は、「身体」を抜きにして考えることはできない。

以上のことから、「行為」、「表現」及び「身体」という三要素の関係が明らかとなる。「人格的自己」は、そのノエシス的限定の方向に「自由意志」が見られ、そのノエマ的限定の方向に「表現的内容」、即ち「身体」が考えられている。そして「非合理的な

るものの合理化」が「行為」であると考えられている。従って、「行為」によって、自己は「人格的自己」として統一されるのである。そして「我々に最も直接にして具体的と考えられるのは、一方から見れば表現の世界、一方から見れば行為の世界と考えられるもの、即ち私の所謂無の限定の世界と考えられるものであり、身体というものはかかる世界に於てあるものとして考えられねばならぬ。加之、かかる世界が考えられるには、我々の身体的限定と考えられるものがその出発点となるのであると思う。種々の世界と考えられるものは、却って此から考えられる」<sup>49</sup>とされているように、絶対無の自覚的限定の世界が考えられるのは、「身体」が出发点になっているからであり、そこから種々の世界が考えられるということが強く主張されている。

「絶対無の場所」、即ち宗教的意識においてある「場所」に至る過程においても、これら三要素の関係については触れられている。つまり、「現実の世界」から「絶対無の場所」へ至る過程において、自然や物がおいてある「判断的一般者」を包むものが、意識的自己においてある「自覚的一般者」であり、両者を包むものが、超越的自己においてある「叡知的一般者」と考えられていた。そして「我々の意識的自己の根底には〔中略〕行為的自己がある」<sup>50</sup>とされているように、「行為的自己」とは、「意識的自己」を超越した自己であると考えられていた。そして「我々の身体はかかる行為的自己の表現として、我々の意識の基礎となる」<sup>51</sup>と述べられている通り、「身体」とは、「意識的自己」を越えた「行為的自己」の表現として考えられていた。従って、これら三要素の関係自体は変化していない。しかし、「自己」の定義は全く異なる。つまり、「現実の世界」から宗教的意識においてある「絶対無の場所」へ深化していく過程において考えられている「行為的・身体的自己」は、叡知的一般者においてある自己と考えられている。従って、肯定的側面だけが見られる「道徳的自己」と考えられる。しかし、「絶対無」の立場から「現実の世界」を見ようとする過程において考えられている「行為的・身体的自己」は、「人格的自己」、即ち自己の中に他を認めることで、他の中に自己を見る「絶対否定即肯定的自己」であると考えられてい

る。従って、同じく「行為的・身体的自己」と言っても、「絶対無の自覚」に基いて見られる世界においてある「行為的・身体的自己」は、より一層深い自己であると言えることができる。このことは、「絶対無の場所」の立場に立った西田が「絶対無の場所」と「叡知的一般者」の間に「行為的一般者」及び「表現的一般者」という一般者を考えることで、「叡知的一般者」においてある自己より更に深い自己について考えようとしているところからも理解できる。従って、「行為」、「表現」及び「身体」という三要素は、「人格的自己」の基礎となるものであり、その重要性が一層増していると言えることができるだろう。

以上のことから、「絶対無」と歴史的世界の関係は、以下のようにまとめることができる。

第一に、「絶対無の自覚」とは、宗教的意識においてある「絶対無の場所」を映して見ることである。そして、「絶対無の自覚」のノエシス的限定の方向には「絶対の愛」が見られ、そのノエマ的限定の方向に「永遠の今」が考えられている。

第二に、「絶対の愛」には、自己に対する愛である「自愛」と他に対する愛である「他愛」という二種類の愛がある。これらは相反する方向に考えられるものである。しかし、これらが「否定即肯定」的に統一されることが、「絶対の愛」と考えられている。

第三に、「永遠の今」とは、西田の時間論をなすものである。西田にとって時間とは、過去、現在、未来という順で直線的に流れる「絶対時」あるいは「客観的時」としての時間を否定するものであり、「永遠の今」の自己限定として考えられている。従って「永遠の今」は、過去と未来を含む「絶対的現在」とも呼べるものである。

第四に、「絶対の愛」と「永遠の今」が弁証法的に統一された世界が、「絶対無の自覚」に基いて見られる世界であると考えられている。西田の考える真の弁証法とは、絶対否定即肯定的関係であり、両者の間には何らの媒介者も含まれない。なぜなら、真の弁証法は、直観によって裏付けられているからである。

第五に、「絶対無の自覚」に基いて見られる弁証法的世界は、「私」と「汝」という「人格的自己」同士が「非連続の連続」的に関係し合う世界である。

つまり、自己が自己自身を否定することによって、他者を認め、他者は他者自身を否定することによって他の中に自己を見るという関係である。

第六に、「人格的自己」とは、「行為的・表現的に統一された具体的自己」と考えられている。「人格的自己」のノエシス方向には、「自由意志的自己」が見られ、そのノエマ的方向に「表現的自己」、即ち「身体」が考えられている。我々は、ノエシス方向にある「自由意志」の底を見ることはできないが、その内容はノエマ的方向に、我々の「身体」として表現される。そして、「人格的自己」の「非合理的なるものの合理化」を可能にするのが「行為」であると考えられている。このように、「行為」、「表現」及び「身体」という三要素が「人格的自己」を基礎付けるものとして問題にされ始めるのは、「絶対無の自覚」の考察においてである。従って、「行為」や「身体」は、単に生物としての自己、及び「道徳的自己」のみならず、「人格的自己」をも基礎付けるものとして、その重要性は一層増していると言えるだろう。

## 現実の世界

このように、中期西田哲学は、宗教的意識を意味する「絶対無の場所」が如何なるものかということ考察する第一の課題から、「絶対無の場所」から現実の世界を見ようとする第二の課題へと関心が移っている。このことは、第二の課題に向き合う西田が扱う事柄によく現れていると言うことができるだろう。つまり、「自己を取り囲む世界」の側に関心が移されているのである。

第一に、西田は、「愛」が自己愛のみで成立するのではなく、他愛があって始めて成り立つことを説明する。そして、この矛盾する性質をもった二者が互に自己否定することから真の愛は生れるのである。つまり、「他者の存在」というものが念頭に置かれるようになったのである。

第二に、「汝」の存在である。現実の世界は、「私」だけでは成立しない。互に「人格的自己」である「私」と「汝」が「対話」し、「応答」することで、相互の関係が築かれる世界である。つまり、他者と自己の相互関係があって初めて、現実の世界は成り立つのである。

第三に、「行為」が外界の出来事を自己の中に取り入れることであると考えられていることである。つまり、西田にとっての「行為」は、「世界の中の自己」が「行為」することであると考えられている。つまり「行為」とは、「世界に対して能動的にはたらかける人間のあり方を意味する」<sup>52</sup>ものなのである。従って、世界の中にある自己としてでなければ、「行為」も成立しない。

以上のことから、西田の目が、「自己の於てある世界」の様相が如何なるものかということに向けられつつあるということが理解できるだろう。つまり、西田にとって「他者の存在」や「行為」は、「自己の於てある世界」というものの構造を解明する際の重要な要素となるものなのである。

## おわりに

哲学について西田は、「無なる自己が自己自身の姿を映して見るという所から哲学というものが始まる」<sup>53</sup>と述べている。つまり西田にとっては「絶対無の自覚」ということが、まさしく「哲学の始まり」であると考えられているのである。そしてこの立場から、「現実の世界」の構造を考察し始めるのが、中期西田哲学の立場である。つまり、西田にとっての哲学は、「現実の世界」に目を向けることなしに開始されることはないのである。従って、中期西田哲学は、西田にとって真の意味での哲学が始まる出発点であると言えることができる。

中期西田哲学において描かれる歴史的世界は、抽象的であると言われる。<sup>54</sup>そしてそれを克服し、具体化していくのが、後期西田哲学の立場である。それまでの西田の関心は、どちらかと言えば、自己の側の「自覚」の構造の論理化にあったと考えられるのであるが、後期西田哲学においては、世界の側からの「自覚」の構造の論理化が中心的課題となる。従って、中期西田哲学は、まさに両者の分岐点に位置するものとして、大きな意義があると言えるだろう。

このように、西田の歴史的世界の構造の論理化は、中期西田哲学の抽象的な立場を経て、徐々に熟成され、後期西田哲学において、完成されるのである。

<sup>1</sup>小坂国継『西田哲学の研究 場所の論理の生成と構造』、ミ

ネルヴァ書房、1991年、287ページ参照、及び藤田正勝「西田哲学における行為と歴史の問題」、大峯顯編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、1996年、172ページ参照。

<sup>2</sup>新版『西田幾多郎全集』第四巻、岩波書店、2003年、141ページ。

<sup>3</sup>同巻 144 ページ。

<sup>4</sup>同巻 142 ページ。

<sup>5</sup>同巻 142～143 ページ。

<sup>6</sup>同巻 145 ページ。〔 〕内引用者

<sup>7</sup>旧版『西田幾多郎全集』第十九巻、岩波書店、1966年、93～94ページ参照。読点引用者

<sup>8</sup>新版『西田幾多郎全集』第五巻、岩波書店、2002年、93ページ。

<sup>9</sup>同巻、94 ページ。

<sup>10</sup>同巻、131 ページ。

<sup>11</sup>同巻、107～108 ページ。

<sup>12</sup>同巻、122 ページ。〔 〕内引用者

<sup>13</sup>同巻、8 ページ。

<sup>14</sup>同巻、154 ページ。〔 〕内引用者

<sup>15</sup>同巻、155 ページ。

<sup>16</sup>同巻、162 ページ。

<sup>17</sup>同巻、163 ページ。

<sup>18</sup>同巻、165 ページ。〔 〕内引用者

<sup>19</sup>同巻、同ページ。〔 〕内引用者

<sup>20</sup>同巻、147 ページ。

<sup>21</sup>同巻、148 ページ。

<sup>22</sup>同巻、150 ページ。〔 〕内引用者

<sup>23</sup>同巻、151 ページ。

<sup>24</sup>同巻、166 ページ。

<sup>25</sup>同巻、117 ページ。〔 〕内引用者

<sup>26</sup>同巻、234 ページ。〔 〕内引用者

<sup>27</sup>同巻、297 ページ。

<sup>28</sup>同巻、299 ページ。

<sup>29</sup>同巻、同ページ。

<sup>30</sup>同巻、同ページ。

<sup>31</sup>同巻、306 ページ。

<sup>32</sup>同巻、318～319 ページ。〔 〕内引用者

<sup>33</sup>同巻、211 ページ。〔 〕内引用者

<sup>34</sup>同巻、212 ページ。

<sup>35</sup>同巻、325 ページ。

<sup>36</sup>同巻、272 ページ。

<sup>37</sup>同巻、234 ページ。

<sup>38</sup>同巻、229 ページ。

<sup>39</sup>同巻、230～231 ページ。

<sup>40</sup>同巻、231 ページ。

<sup>41</sup>同巻、63 ページ。〔 〕内引用者

<sup>42</sup>同巻、102～103 ページ。〔 〕内引用者

<sup>43</sup>同巻、102 ページ。

<sup>44</sup>同巻、98 ページ。

<sup>45</sup>同巻、99 ページ。〔 〕内引用者

<sup>46</sup>新版第四巻、126 ページ。

<sup>47</sup>新版第五巻、101 ページ。

<sup>48</sup>同巻、101～102 ページ。

<sup>49</sup>同巻、207 ページ。

<sup>50</sup>新版第四巻、125 ページ。〔 〕内引用者

<sup>51</sup>同巻、127 ページ。

<sup>52</sup>湯浅泰雄『身体論 東洋的心身論と現代 』、講談社、1990年、第15刷(2005年)、53ページ。

<sup>53</sup>新版第五巻、139 ページ。

<sup>54</sup>小坂前掲書、330 ページ参照。小坂は、中期西田哲学における現実の世界が、「私」と「汝」という二者によってのみ成り立つ世界であると考えられており、更にその二者の側から世界が見られているということを指摘し、「世界はまだ主観の側からみられていた。いいかえれば、西田はまだ主観主義の立場を完全に脱してはいなかった」と分析している。

(Received: May 31, 2006)

(Issued in internet Edition: July 1, 2006)