

行為的直観と生命

後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

Action-Intuition and Life

A Study of Late Nishida Philosophy

FUJISHIRO Yuko

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

”Action-Intuition” is a most important notion in late Nishida philosophy. After Nishida reached “the place of absolute nothingness,” he started to examine “the real world” seen from “the ultimate place.” “The real world” is paradoxical, the epitome of which is our “life and death.” We have to live with our body acting in this paradoxical world even though we are mortal beings. “Action-Intuition” is a notion by which we can grasp this paradoxical world. That is to say, “Action-Intuition” is a method of grasping paradox by intuition.

The purpose of this paper is to describe the notion of “Action-Intuition” and then to examine the relation between “Action-Intuition” and our life.

「行為的直観」とは何か

「場所の論理」と「弁証法的一般者」

西田は、一つの哲学体系が組織されるには、論理がなければならないと考える。¹そして、「場所」という考えを生み出す。それは、西田独自の認識論である。つまり、認識は、「一般」のうちに「特殊」を包摂することであるという論文「場所」、即ち最初の段階の「場所」の考えを確立させた。更に、単に「特殊」のみならず、「個物」を包摂する「一般者」という概念を生み出す。そして、最終的に西田は、「絶対無の場所」にたどり着く。それは、自己を徹底的に否定することによって見られる「宗教的自己」のにおいてある「場所」である。つまり、自らは決して対象化されることがないという意味で「無」でありながら、一切のものを自己の内に含むということで「場所」と言われるのである。「絶対無の場所」は、「自己が自己の中に自己自身の内容を見る」という「自覚」の形式によって、論理化される。これが「絶対無の自覚」ということである。このように、「無」でありながら、「有」を限定するということが、あるいは

「有」が「無」の表現であり、内容であるということが、西田の「場所の論理」の核心である。つまり、「絶対無の場所」は、決して対象化されることのない「場所」であるから「絶対無」と呼ばれるのであるが、自己の中に自己自身の内容を含むということ、そして自己において映して見た時、「絶対無の場所」と自己自身の内容とは同一であるということである。

この「場所の論理」は、「弁証法的一般者」として具体化される。そして、「弁証法的一般者」の立場は、「行為的直観」の立場として直接化され、²「絶対矛盾的自己同一」の立場として論理化される。³

以上のことから、「行為的直観」が如何なるものなのかを考察する前に、「場所の論理」、及びその具体化である「弁証法的一般者」について述べておかなければならない。なぜなら、「行為的直観」の立場は、「場所の論理」の具体化である「弁証法的一般者」の立場を直接化したものだからである。高坂正顕が「行為的直観の立場は弁証法的世界の立場を直接化したものであるということが、はっきりと捕まえられていなければならない。けだし行為的直観の地盤

には弁証法的世界があり、それが主体化され、直接化され、言わば体験化されたのが行為的直観の世界だからである⁴と述べているように、「行為的直観」の立場は、あくまでも「弁証法的世界」が基礎となって考えられる立場である。同時に、「弁証法的論理は行為的実在の世界の論理でなければならない⁵」のである。

それでは、まず「場所の論理」とは、如何なるものなのであろうか。

西田の根本的な問いは、「知るとは何か」、つまり、「意識する意識」は如何に認識できるのか、真の「認識的形式」は如何なるものかということである。西田は、自らの考える真の「認識的形式」によって、「意識する意識」を認識することができると考える。単に「意識される意識」や「知られるもの」は、まだ対象的なものであり、「意識する意識」や「知るもの」とは成り得ない。従って、「意識される意識」や「知られるもの」を成り立たせている根本的なものが何かということが問われなければならない。この問いが、西田の終生の問いでもある。この問いに答え得る真の「認識的形式」が「自覚」である。⁶つまり、「自覚」の形式は、「論理の根本的形式」⁷なのである。

それでは、なぜ西田は「自覚」という「論理の根本的形式」について考えなければならなかったのであろうか。なぜならそれは、学問の出立点として考えられるものだからである。「知る」ということは、「自覚」の形式が基礎となるからこそ言えるのである。⁸「論理的形式を自覚的形式と見ると共に、自覚的形式を論理的形式と見る」⁹と言われるのはこのためである。それでは、「自覚」の形式は如何なるものなのであろうか。

「自覚」は、「知るものが知るもの自身を知ること」であり、「知るものと知られるものが一である」ということである。「知るもの」とは、「場所」であり、「知られるもの」が「おいてあるもの」を意味する。そして、「知るもの」は「知られるもの」に対して、「無」と考えられている。¹⁰従って、「自覚」とは、「場所」が「場所」自身を知ることであり、「場所」と「おいてあるもの」とが同一であるということである。「場所」は「場所」の中に「おいてあるもの」

を映すという方法によって、「場所」と「おいてあるもの」とが同一であるということを知ることができる。このことから、「知る」ということは、自らは「無」でありながら、「有」を限定するということであり、「無」と「有」が同一であるということである。従って、「自覚」の形式は、「自己が自己に於て自己自身の内容を見る」¹¹ということである。

このように「自覚」の形式である「自己が自己において自己の内容を映す」という無限の過程、即ち「意識作用」によって、徐々に内在化していくことが、西田にとって真の「知るもの」に至るための学問的な方法、即ち「論理の根本形式」である。

「絶対無の場所」そのものは、「意識する意識の場所」であるから、意識される対象とは決してならないという意味で「絶対無」と言われるが、それは何も無い「場所」という意味ではなく、自己自身の内容を含む「場所」である。この「場所」は、体験的にしか会得されない。だが、「絶対無の場所」も「自覚」の形式によって説明可能となる。つまり、「絶対無の場所」と「絶対無の場所」自身の内容が同一であるということが「絶対無の自覚」である。そして、「絶対無の場所」自身の内容というのが、「宗教的自己」を意味する。この「宗教的自己」は、「見られる自己」というものが完全に否定されて、真の「見る自己」となった自己である。このように、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であるということを知ることが「絶対無の自覚」である。「自己が自己において自己自身の内容を見る」という「自覚」の形式によって、「絶対無の場所」を反省して見るという立場に立つことで、「絶対無の場所」と「宗教的自己」が同一であることを知ることができるのである。宗教家は、「自己が直に自己自身の内容を見る」ということが可能である。これが体験ということである。つまり、「絶対無の場所」が、直に「宗教的自己」であると直観することができる。しかし、通常、我々はそのように直観することはできない。けれども、「自覚」の形式によって、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であることを説明することはできる。「自己が自己において自己自身の内容を見る」という「自覚」の形式の「～おいて」ということが、反省の立場であることを意味している。つまり、「～おいて」という「場

所」の開けにおいて、自己自身の内容が照らし出されることによって、我々は、「絶対無の場所」の内容を反省して見る事が可能となるのである。従って、我々は、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であることを直に体験によって会得することはできないが、「自覚」の形式の「～において」という「場所」の開けにおいて自己自身の内容を映し出すことによって、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であることを「知る」ことができるのである。これが、「絶対無の自覚」ということであり、哲学の立場である。従って、「絶対無の自覚」は、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であるということを知ることができる究極の「認識的形式」と考えられる。「絶対無の自覚」とは、「鏡が鏡を映す」如く、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であることの「自覚」なのである。

以上のことから、「絶対無の自覚」が「無にして有を限定する」¹²と言われると共に、「有即無」¹³であるのである。つまり、自らは決して対象化されないという意味で、「無」でありながら、「宗教的自己」であるという自己自身の内容を限定しているということであり、「無」と自己自身の内容が同一であるということなのである。

「絶対無の自覚」はもはや、「意識作用」と言うことはできない。「意識作用」の根底には「意識作用」そのものを見るものがある。それは、作用をも内に包むものである。そして、作用をも内に包むと言うからには、それは超越的になされなければならない。つまり、無限に続く「意識作用」という過程を超越しなければ、過程の元に還ること、つまり、「意識作用」の根底にはたどり着けないからである。このような「意識作用」の根底が、真の自覚とも言うべき「絶対無の自覚」ということである。¹⁴従って、「絶対無の自覚」に至ると言うことは、「意識される意識」が「意識する意識」へと意識が内在的に超越すること、即ち「内在的超越」¹⁵であると言うことができる。このことから、西田の宗教に対する考え方がうかがえる。つまり、西田にとって宗教とは、この世界の外に存在する「超越神」を信仰することではなく、自己の意識の「内在的超越」によって「真の自己」に至ろうとすることであると言える

だろう。「絶対無の自覚」が、「意識の根本的形式」¹⁶であると言われるのはこのためである。

このように、「絶対無の自覚」は、「意識する意識」、即ち真の「知るもの」を知ることであり、西田の終生の問いに対する答えともなる根本的概念である。本来、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であるということは体得されるしかないのであるが、「絶対無の自覚」は、「自覚」の形式によって、「絶対無の場所」が「宗教的自己」であるということを論理的に説明したものである。つまり、西田の「場所の論理」とは、「無にして有を限定する」ということであると共に、「無」と「有」とが同一、即ち「無即有」であると言うことである。

このような「場所の論理」を具体化したのが、「弁証法的一般者」である。それでは、「弁証法的一般者」とは如何なる概念なのであろうか。

まず、「個物」は「個物」に対することで、真の「個物」であると言うことができる。なぜなら、唯一つの「個物」というものは考えられないからである。そして、「個物」と「個物」が互に相働くと言うには、「個物」と「個物」とを媒介する媒介者を必要とする。これが「媒介者 M」と呼ばれるものであり¹⁷、「弁証法的一般者」¹⁸を意味する。個物とは、単なる個人ではない。それは、「私」と「汝」と「彼」という三者が互に限定し合う「人格的自己」である。そして「三つのものの相互関係を斯く考えるということは、無数の個物を考えるということ」¹⁹であるから、「私」と「汝」と「彼」という三者は、無数の個物を象徴するものである。この無数の個物が互いに否定即肯定的に限定し合うのが「人格的自己」である。従って、「個物」は「個物」に対することで「個物」になるということは、「私」、「汝」、「彼」が否定即肯定的に限定し合い、「人格的自己」になるということの意味しており、「弁証法的一般者」は、「私」、「汝」、「彼」という「個物」同士の媒介者である。従って、「私」と「汝」と「彼」という「個物」同士が限定し合うということは、「個物」の媒介者となる「弁証法的一般者」が自己自身を限定することであるから、「個物と個物の相互限定即一般者の自己限定」²⁰の関係にあると言うことができる。つまり、「弁証法的一般者」自身とその構成要素との関係につい

て述べられているのである。²¹

次に、「弁証法的一般者」は、「個物」と「一般」とが弁証法的に関係し成立している。これは、「弁証法的一般者」が「個物」即ち主観的側面と「一般」即ち客観的側面の両局面から成立していることを示している。この主観的側面と客観的側面には種々のものが考えられるが、具体的には、主観的側面として「人格的自己」、客観的側面として「環境」が考えられている。²²「個物」は「一般」の限定として考えられると共に、逆に「一般」を限定するものである。「個物」が単に「一般」の限定としての「個物」ではなく、真に「個物」となるためには、「個物」は自己自身を限定する「個物」でなければならない。「個物」が自己自身を限定するということは、「個物」が「一般」を限定するということである。²³従って、「個物」と「一般」との関係は、「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」²⁴であると言うことができる。つまり、「弁証法的一般者」は、「人格的自己」と「環境」のような主観的側面と客観的側面という矛盾的な二つの側面から成立していることが述べられているのである。²⁵

以上のことから、「弁証法的一般者」は、「私」、「汝」、「彼」という「個物」同士の媒介者であると共に、「個物」と「一般」という主観的側面と客観的側面とを媒介するものである。

「弁証法的一般者」は、「個物」と「一般」という相矛盾するものが互に限定し合い、決して結び付かない。しかし、「絶対弁証法」的に統一された「一般者」である。従って、「弁証法的一般者」そのものは、「一即多、多即一」²⁶、即ち「自己同一」なるものである。「真に自己同一なるものは、〔中略〕媒介者 M〔中略〕、弁証法的一般者〔中略〕、場所的限定」²⁷であると言われるゆえんである。

「弁証法的一般者」の自己限定の世界については、「現実の世界というのは、〔中略〕媒介者 M の自己限定の世界〔中略〕、弁証法的一般者の自己限定の世界と考えられるものでなければならない」²⁸とされているように、「現実の世界」を意味している。そして「現実の世界」については、「歴史の世界は〔中略〕、弁証法的一般者の限定として考えられなければならぬ。我々が行為するというのも、かかる世界に

於てでなければならない」²⁹と考えられている。つまり、「現実の世界」は、「歴史の世界」であり、「我々が行為する世界」である。そして、真の「現実の世界」とは、「行為によって見られる世界」³⁰でなければならないと考えられているのである。

以上のことから、西田の「場所の論理」、その具体化である「弁証法的一般者」は次のとおりまとめることができる。

第一に、「場所の論理」とは、「無」にして「有」を限定するということである。つまり、自らは絶対に対象化されないという意味で「無」でありながら、自己の内容を内に含むということである。尚且つ、「自覚」の形式によって、「無」とその内容である「有」は同一である。従って、「無即有」ということである。

第二に、「場所の論理」を具体化したものが、「弁証法的一般者」である。

第三に、「弁証法的一般者」自身は、「世界」を意味し、「世界」とその「要素」である個物とは、否定即肯定的関係にある。

第四に、「弁証法的一般者」は、「自己」と「環境」のような主観的側面と客観的側面という相矛盾するものの媒介的役割を担っている。

第五に、「弁証法的一般者」の自己限定の世界は、我々の生きる「現実の世界」を意味し、それは「歴史の世界」であり、我々が「行為する世界」である。

「行為的直観」

我々が生きる「現実の世界」を考える時、「行為」ということが問題にされてくる。「行為」するのは誰か、それは人間である。従って、「弁証法的一般者」の立場の直接化である「行為的直観」の立場は、人間が主体者となり行為するということが出発点となって考えられるものである。西田は、「現実の世界」とは、我々人間が働く世界であると考えている。そして「働く」ということは、「物を作ること」、「制作」であるとしてとらえている。³¹「制作」ということを具体的に考えるには、芸術家の仕事が参考となる。芸術家はまず主観的に構想を練る。そして、実際に作品を作る。この作品は、芸術家の主観的な理想を表現する物であると共に、客観的な物として成り立つ。つまり、その作品は、芸術家の主観を越え、全く独

立した物として、鑑賞者にインスピレーションを与える。芸術家にとっては、自分が作ったものでありながら、既に自分の物という枠を越えた物となる。つまり、「公共物」となる。このような公の物は、「歴史的物事」であると考えられる。このように、「働く」、即ち「制作」の結果は、「歴史的物事」となって逆に我々に働きかける物となるのである。自分が作ったものによって逆に自分が作られるのである。³²

「制作」について考察しようとする時、「身体」が問題となる。なぜなら、我々が働くということは、我々の「身体」によって働くことを意味するからである。従って、「身体無くして自己は無い」と考えられるのは当然のことである。³³「身体」を考える際にヒントとなるのは、「機能」ということである。「機能」は、何か目的をもった働きである。目的をもった働きは、それが全体との関係においてどういう位置を占めるかということから考えられる。つまり、「機能」は、全体との関係から考えられるものである。従って、「身体」も、それが全体との関係においてどのような「機能」があるかということから考えなければならない。例えば、胃は、「身体」という全体に対してどういう働きをするか、どういう仕事をするかということから、胃の「機能」というものが考えられる。³⁴このことから、「身体」は、「全体」、即ち「現実の世界」に対する「機能」ということから考えられるということである。そして、「機能」、即ち「働く」ということは、「制作」を意味するのであるから、「身体」は「現実の世界」に対して物を作るという行為をするものであるということである。逆に、全体、即ち「現実の世界」から見れば、「身体」をもつ人間が物を作っている世界であると言えることができる。³⁵従って、人間は「歴史的世界の要素として創造的主体となる」³⁶のである。そして、このような創造的主体が、真の自己であると考えられている。従って、真の自己は、「現実の世界」の要素として身体的に機能する自己、即ち物を作るという「行為的自己」である。「世界」の側から見れば、「作るもの」(世界)は「作られるもの」(行為的自己)を作り、「世界」によって「作られたもの」(行為的自己)は「作るもの」(世界)を「作るもの」(行為的自己)になるということである。つまり、「作られた

ものから作るものへ」³⁷の世界と言えることができるのである。

以上のことから、「行為」とは何かということが明らかとなった。それは、次のとおりまとめることができる。

第一に、「現実の世界」は我々が働く世界である。西田にとって「働く」ということは、「制作」を意味している。

第二に、「制作」は「身体」によって行われるものである。「身体」を考えるには、「機能」ということから考えられる。「機能」は、全体との関係から考えられるものであるから、「身体」も全体に対する「機能」ということから考えられる。

第三に、「身体」が全体に対する「機能」から考えられるということは、「身体」が「現実の世界」に対する「機能」から考えられるということの意味している。「機能」、即ち「働く」ということは、「制作」を意味するから、「身体」とは、「現実の世界」に対して物を作るという「行為」をするものを意味する。

第四に、「現実の世界」は、「現実の世界」の要素として「身体」をもつ「人間」が物を作るという「行為」をする世界である。

第五に、「現実の世界」は、「自己」自身を作るものである。「現実の世界」の要素である行為的主体としての自己は、「世界」によって作られるものである。そして、「世界」によって作られた「身体」をもつ自己は、「世界」をつくる自己である。従って、「現実の世界」は、「現実の世界」によって作られたものである「自己」が、「世界」を作るという意味で、「作られたものから作るものへ」の世界である。

それでは、我々が「働く」、即ち「制作」という「行為」について、具体的には如何に考えられているのであろうか。

西田は、「現実の世界」は「行為的直観」の世界であると考えている。³⁸では、「行為的直観」とは如何なることを意味するのであろうか。通常我々は、「行為」と「直観」という二つの動作は、矛盾する動きであると考えられる。「行為」とは、我々が対象に対して起こす働きかけであり、「直観」とは、対象を直知するという、対象から受け取る動作だからである。それでは、「行為的直観」とは如何なる動作なのであ

うか。そしてなぜこのような動作が考えられたのであるうか。「行為的直観」は、「我々が自己矛盾的に物を見ること」³⁹を意味している。つまり、「矛盾的なものを直観的に把握する方法」であると言えるだろう。務台理作が「行為的直観に於て、行為と表現は互に矛盾するにも拘らず〔中略〕結合する」⁴⁰と述べているように、「行為」と「表現」という矛盾的なものが結合するのは、「行為的直観」によってなのである。我々は、「行為」によって外に物を作る。物を作るということは、単なる主体者側の運動ではない。客観的に我々に対するものを作るということである。従って、主体的に「行為」するということ、逆に客観的なものを作ることになり、その客観的なものが、「行為」の主体者に対して働きかけてくるということである。一言で表現すれば、それは、「主客合一の作用」である。そして、主客合一的に物を創造することが「ポイエシス」⁴¹である。西田は、客観的に我々に対するものを「表現的なもの」⁴²と言っている。

以上のことから、「行為的直観」が、「矛盾的なものを直観的に把握する方法」であるということが明らかになった。それでは、なぜ、「行為的直観」という動作が考えられなければならなかったのであろうか。

「私」と「汝」と「彼」という個物が互に否定即肯定的に限定し合うことによって、「人格的自己」となると共に、それは「一般者」、即ち「環境」が「環境」自身を限定するということである。つまり、「個物と個物の相互限定即一般者の自己限定」という関係である。「現実の世界」は、「個物」と「個物」とが相働く「環境」であり、「全体」である。⁴³従って、「個物」は、「世界」においてある「個物」である。「現実の世界」は、「個物」と「個物」、即ち「私」と「汝」と「彼」が相働く世界である。では、なぜ「個物」同士が互いに限定し合うことができるのであろうか。それは、「行為的直観」によってなされるからである。「私」にとって「汝」や「彼」は客観的に「私」に対するもの、即ち「表現的なもの」である。「私」が自己自身を否定し、「汝」や「彼」に働きかけることによって、「汝」や「彼」を直接に「汝」や「彼」として理解し受け入れることができる。逆

に、「汝」や「彼」が自己自身を否定し、「私」に働きかけてくることによって、「汝」や「彼」は、「私」を直接に「私」として理解し受け入れることができる。このように、矛盾的なものを直観的に把握する方法が、「行為的直観」である。「行為的直観」によって、「相手の身になる」ことができると言えるだろう。

「個物」は、「世界」においてある「個物」である。絶対に非連続的と考えられる「私」と「汝」と「彼」という無数の個物は、「世界」においてあるからこそ連続すると言える。「個人的自己から世界が考えられるのではなく、自己は世界の底から考えられる」⁴⁴と言われるゆえんである。絶対に非連続的なものが連続するということの意味は、「個物」と「個物」との相互限定の世界の底に自己自身を限定するものを考えるということである。絶対の無にして自己自身を限定するものを考えるということである。これにより、真に「働く」、「創造する」ということが言えるのである。⁴⁵従って、我々に対して真に客観的なものは、我々に対して立つものではなく、我々を包むものである。それは、「行為的自己」がそこから生れ、そこへ死んでいくところの「世界」である。「世界」において、「私」に対して立つものとは、「汝」や「彼」即ち「他者」である。では、我々を包むものとは何か。それが「世界」である。それは我々に対して真に客観的なものであり、我々を包むものである。⁴⁶「個物」と「個物」が「行為的直観」によって結ばれたのと同様に、「個物」と「世界」も、「行為的直観」によって結ばれると言うことができる。つまり、我々が自己自身を否定して、「世界」に対して働きかけることによって、我々に対して表現的なものである「世界」を直観的に把握することができるのである。従って、「個物」と「世界」との関係は、「我が世界となり、世界が我となる」⁴⁷ということである。

このように、「個物」と「個物」、「個物」と「世界」という本来、矛盾するものが結び付くことができるのは、矛盾的なものを直観的に把握することができる「行為的直観」という方法があってこそであると言えるだろう。従って、「行為的直観」によってでなければ、「私」と「汝」と「彼」という「個物」同士、

及び「個物」と「世界」という本来矛盾的なものが結び付くことはあり得ないのである。何よりも「行為的直観」とは、矛盾的な「現実の世界」を把握するための方法であると言えるだろう。

「行為的直観」は、「個物」と「個物」、及び「個物」と「世界」という矛盾的なものを主体の側の「行為」に即して直観的に把握する方法である。主体、即ち人間の「行為」ということを考えるならば、「身体」が問題とされなければならないだろう。なぜなら、「現実の世界」は「個物」と「個物」とが相働く、即ち制作する世界であり、制作において絶対条件となるのは「身体」だからである。西田にとって「身体」は、動物の体のように単に生物的なものではない。人間は「身体」を「道具」としてもつものであると考えられている。つまり、人間は自己の「身体」を客観的な「道具」とすることで、外に対して働きかけ、外に物を作ることができる。これに対して、動物は自己の体を道具としてもつとは言えない。動物は身体的存在であるに過ぎない。つまり、自己の体を客観的な「道具」として、外に対して働きかけるということがないからである。動物が作るものは、動物に対して客観的なものではないから、自己自身を否定し矛盾的なるものを把握する必要もない。人間は、動物のように身体的存在であると共に、自己の「身体」という「道具」を通して、外に働きかけることができる。つまり、人間の「身体」は、自己の存在としての主観的側面と、「道具」としての客観的側面との媒介者であると言えるのである。「身体的自己は世界の自己限定の機関」⁴⁸と考えられているから、人間の「身体」は、主観的側面と客観的側面という矛盾的なるものを統一する「機関」であると言えるだろう。このことが、人間が動物とは異なり、人間であると言えるゆえんである。「現実の世界」は、「身体」という「道具」をもつ「個物」同士が互に自己自身を否定し、他者に働きかけることによって、他者において自己を見ること、つまり、他者において自己を直観すること、自己を客観化し合う世界に他ならない。

このように、「現実の世界」は我々が「働く」世界であり、「働く」ということは我々が物を作るという「行為」をする世界である。そして人間の「行為」

とは、道具を用いて物を作ることと考えられている。つまり、人間の「行為」の代表的なものとしてあげられているのが「道具を用いて作る」ということである。⁴⁹そして、我々が「道具」を用いて物を作ることを「技術」という。⁵⁰

また、「言語」も「道具」と考えられている。人間は、「道具」を作る動物であると共に、「言語」をもつ動物である。我々は「言語」という「道具」をもつ「身体」であるということである。そして、「生物的身体」と、「言語」という「道具」をもつ「身体」とを結びつける「技術」が「論理」である。⁵¹従って、「論理」という「技術」をもつことによって、「生物的身体」は真の「人間」となることができるのである。

以上のことから、「個物」と「個物」との間に働く作用であるところの「行為的直観」が如何なるものかが明らかになった。しかしながら、「個物」と「個物」との身体的限定は、「尚真の絶対弁証法ではない。それは尚個物中心の弁証法たるを免れない」⁵²と考えられている。なぜなら、「身体」は、それが全体との関係においてどのような「機能」があるかということから考えなければならないからである。このことから、「真の絶対弁証法」が如何なるものなのかが理解できるであろう。「絶対弁証法に於ては、絶対の断絶の連続として、自己が物の世界から生れるということがなければならない。〔中略〕限定するものなき限定とか、絶対無の限定とかいうのは、それを意味する」⁵³とされているように、「個物」は、我々に対して真に客観的なもの、即ち「世界」の自己限定でなければならない。真に「絶対の否定の肯定」の関係であると言えるのは、「個物」と「個物」との身体的限定的関係においてではなく、「個物」と「世界」との相互限定においてである。つまり、人間が「身体」という「道具」をもつ如く、「世界」が「身体」となり、それが「道具」となることによって、我々に対して、真に客観的なもの、究極の表現的なものとなる。そして「個物」は、この究極の表現的なものである「世界」の身体的限定に即して見られると言うことができる。⁵⁴従って、「個物」は「世界」の自己限定によって見られるのである。「我々は我々の身体をも外から知るのである」⁵⁵と

言われるゆえんである。つまり、「世界」があつてはじめて、我々の「身体」も知られるということである。このように、「世界」の自己限定として見られる我々の「身体」は、「歴史的な身体」⁵⁶と呼ばれる。それは、動物のように「道具」としての「身体」をもたない、単なる「生物的身体」とは異なるものなのである。

以上のことから、「行為的直観」とは何か、そして、なぜ、「行為的直観」という動作が考えられなければならなかったのかが明らかとなった。それは次のとおりまとめられる。

第一に、「行為的直観」は、我々が自己矛盾的に物を見るということの意味している。つまり、「矛盾なものも直観的に把握する方法」である。

第二に、「行為的直観」という「矛盾なものも直観的に把握する方法」によって、「個物」と「個物」、「個物」と「世界」という、本来は矛盾なものも直観的に把握することができる。つまり、「私」と「汝」と「彼」という「個物」同士、及び、「個物」と「世界」という本来矛盾なものが結び付くことができるのは、「行為的直観」によってである。

第三に、「行為的直観」は、「個物」と「個物」、及び「個物」と「世界」という矛盾なものを主体の側の「行為」に即して直観的に把握する方法であるから、人間の「身体」が問題となる。

第四に、西田にとって、人間の「身体」は、動物の体のように単に生物的身体ではなく、「道具」であると考えられている。つまり、人間は自己の「身体」を客観的な「道具」とすることで、外に対して働きかけ、外に物を作ることができる。それに対して、動物は自己の体を道具としてもつとは言えない。なぜなら、自己の体を客観的な「道具」として、外に対して働きかけるということがないからである。動物が作るものは、動物に対して客観的なものではないから、自己自身を否定して、そのような矛盾なものを把握する必要もない。従って、動物は、単に身体的存在であるに過ぎない。それに対して人間は、動物のように身体的存在であると共に、自己の「身体」という「道具」を通して、外に働きかけることができる。つまり、人間の「身体」は、自己の存在としての主観的な「身体」と、「道具」として

の客観的な「身体」を媒介する働きをもったものであるから、矛盾的なるものを統一する「機関」とであると言える。

第五に、真に「絶対の否定の肯定」の関係であると言えるのは、「個物」と「個物」との身体的限定関係においてではなく、「個物」と「世界」との相互限定においてである。それは、「世界」自身が「身体」となること、即ち「世界」自身が「道具」となることである。「世界」が自己自身を身体化して、それを「道具」として自己自身を限定するということである。従って、「個物」は、「世界」の自己限定によって見られる。このような「世界」の自己限定として見られる我々の「身体」は、「歴史的な身体」と呼ばれ、それは動物のように「道具」としての「身体」をもたない単なる「生物的身体」とは異なる。

「行為的直観」と生命

西田は、「行為的直観」によって、「生命」について興味深い説明を行う。西田にとって「行為的直観」の世界は、「真に具体的な歴史的な生命の世界」であると考えられている。⁵⁷それでは、「歴史的な生命」の世界とは如何なる世界なのか、そして、西田にとって「生命」とは如何に考えられているのであろうか。

「行為的直観」によって、我々は「現実の世界」というものを把握することができる。「現実の世界」は、「絶対の自己矛盾の世界」⁵⁸であるが、「行為的直観」によって「絶対の自己矛盾の世界」を把握することができる。なぜなら、「行為的直観」は、矛盾したものを直観的に把握する方法だからである。それでは、「現実の世界」において、究極の矛盾とは一体何なのだろうか。それは、人間の「生」と「死」である。「現実の世界」は、我々が生まれ出るところであると共に、死に行くところである。「生命」とは、我々が「生きる」ということを意味している。しかし、それは、常に「死ぬ」ということを内に含んでいる。このように、内に絶対の否定、即ち「死」を含んでいる「生命」が、「歴史的な生命」と呼ばれるものである。⁵⁹従って、「行為的直観」の世界が「歴史的な生命」の世界であるということは、「行為的直観」的に把握できる「現実の世界」は、我々が「死」という絶対否定的なものに面して生きる世界であると

いうことを意味する。従って、「歴史的生命」は、自己矛盾的なものである。

我々は、「現実の世界」において生きている。だが、「生」は、常に「死」と背中合わせである。それは、「現実の世界」の真理である。従って、「死」を認めることこそその「生」である。このように「生」と「死」という我々を肯定すると共に否定するもの、否定すると共に肯定するものを把握することが「直観」である。つまり、「直観」は単に対象的なものを直知することではなく、我々の「生」に対して立つ「死」という客観的なものを把握するということの意味している。⁶⁰西田が「直観ということは自己の生命を尽くすことである」⁶¹と述べているように、「生」がやがて「死」すべきものであるということ把握することが「直観」である。従って、「行為的直観」は、「生」と「死」という矛盾を把握する方法でもあると考えられる。つまり、「行為的直観」とは、我々に対して客観的なものである、やがて確実に起こる「死」というものを直観的に把握した上で、我々が「現実の世界」において「生きる」、即ち「働く」という「行為」をするということである。これが真の意味での「行為的直観」であると考えられる。従って、「行為的直観」は、我々が「現実の世界」で「生きる」ということが如何なることなのかを端的に示す概念でもあると言えるだろう。

このように、「現実の世界」は、人間が「生きて死ぬ」世界である。従って、「生」と「死」という観点から、「身体」をより一層具体的に考えることができる。我々の「生」と「死」は、「身体」の「生」と「死」という形でまのあたりにさせられるからである。つまり、「身体」は、生まれて活動するものであると共に、やがて滅びて、朽ちていくものである。このことは、生物すべてにあてはまる自然の真理である。しかし、人間は、身体的存在であると共に、自己の「身体」を「道具」とすることができるものである。つまり、主体であると共に客体である。従って、人間は、一方では自己の「身体」が生物的に生れて滅びるという意味で主体であるが、他方、自己の「身体」が生れて滅びるものであるということ客観的に知るものであるという意味で客体である。人間のみが、「死」を客観的に知ることができる。自殺とい

うことも、「死」を客観的に知ることができる人間ゆえに起こることである。⁶²人間の「身体」は、「生物的身体」であると共に、「人間的身体」である。「人間的身体」は、生物としての身体が、「死」と一つに結びついているということの意味する。そして、自己の「身体」が滅びるものであると知ることが、「技術」である。「身体と物とを結合するものが技術である」⁶³、即ち主体としての「生物的身体」と客体としての身体を一つに結合するのが「技術」であるということから、「生物的身体」が、「死」と一つに結びついている「人間的身体」は、「生」と「死」という究極的な矛盾を一つに結ぶ「技術」の賜物であると言えるだろう。人間の「身体」が「技術」的でないければならないと考えられるゆえんである。⁶⁴従って、このことが真の意味での「技術」と考えられる。

このように、西田にとって「生命」とは、究極のところ「死」であるという現実を直観的に受け入れることであると考えられる。

以上のことから、「行為的直観」が、「生命」を具体的に説明できる概念であるということがわかる。「行為的直観」と「生命」との関りは、次のとおりまとめられる。

第一に、「行為的直観」は、「絶対の自己矛盾の世界」である「現実の世界」を把握することができる概念である。

第二に、「現実の世界」における「絶対の自己矛盾」とは、「生」と「死」である。

第三に、「現実の世界」における「生命」は、「死」を内に含むものである。このような「死」を内に含んでいる「生命」が「歴史的生命」である。従って、「歴史的生命」は自己矛盾的である。

第四に、「生」と「死」という我々を肯定すると共に否定するもの、否定すると共に肯定するものを把握することが「直観」である。従って、「直観」は単に対象的なものを直知することではなく、我々の「生」に対して立つ「死」という客観的なものを把握するということの意味している。

第五に、「行為的直観」とは、我々に対して客観的なものである、やがて確実に起こる「死」というものを直観的に把握した上で、我々が「現実の世界」において「生きる」、即ち「働く」という「行為」を

することである。これが真の意味での「行為的直観」であると考えられる。「行為的直観」は、種々の矛盾的なるものを直観的に把握する方法であるが、「現実の世界」における「生」と「死」という絶対の自己矛盾的なるものを把握することが、究極的な意味での「行為的直観」である。

「行為的直観」は、矛盾的なるものを直観的に把握できる方法である。この「行為的直観」における「行為」と「直観」との関係構造について、湯浅泰雄が興味深い考察を行っている。⁶⁵湯浅によれば、西田の「行為的直観」には二つの用語法があり、用いられていると言う。一つが「日常的自己の行為的直観」であり、日常経験の場における「行為的直観」を意味する。もう一つが「場所的自己における行為的直観」であり、「無の場所」に根拠をおく「行為的直観」を意味している。そして、「日常的自己の行為的直観」は、まだ非本来的で不十分な「行為的直観」であるから、本来的な自己のあり方について問われる必要があると考えられている。「日常的自己の行為的直観」は、我々が「身体」を通して「他者」あるいは「世界」に働きかけることによって、逆に「他者」あるいは「世界」を「身体」に備わった「感性的直観能力」に基づいて把握することを意味している。従って、「自己」と「世界」とは、能動的(行為) - 受動的(直観)という関係と見なすことができる。それに対して、「場所的自己における行為的直観」における「自己」と「世界」とは、能動的(直観) - 受動的(行為)という関係になり、「日常的自己の行為的直観」の能動的(行為) - 受動的(直観)という関係構造は逆転すると湯浅は述べる。つまり、「自己」が「日常的经验の場」を越えて「絶対無の場所」に入っていくにつれて、直観が能動的となり、それに伴って行為は受動的になされると言うのである。このことについて湯浅は、「自己は「無の場所」に入ってゆくにつれて、みえざる根源から発する創造的直観の源泉である人格の統一力に打たれつつ、いわば反射的に、日常的生の世界に向かって行為する」⁶⁶と説明している。この説明の中で言われている「創造的直観」は、西田の言う「知的直観」、即ち宗教家、及び天才的な芸術家や学者などの靈感やインスピレーションに相当するものである。この逆転構造は、

西田が「行為的直観」によって「生命」を説明する際に現れていると考えられる。西田が「歴史的現実の世界というのは、〔中略〕行為的直観的に物の見られる世界である。そしてその故に何処までも自己矛盾的な世界である。逆に云えば、我々が自己矛盾的に物を直観する所に、歴史的現実の世界がある」⁶⁷と述べているように、ここで強調されているのは、「行為」の面より、むしろ「直観」の面である。これは、我々が自己矛盾的に直観するからこそ、「現実の世界」が成り立つということの意味すると考えられる。つまり、既に述べた通り、我々に対立するもののうち、その最たるものは「死」である。我々はまず、「死」を認めること、即ち直観することによって、我々の「日常的生」は始まるということなのである。我々は通常、生きていることが自然なことであり、「死」は非日常的な出来事であるにとらえがちであるが、決してそうではない。我々は単なる生物ではなく、自己がやがて死すべきことを認めて生きる。つまり、我々は、「歴史的生命」を尽くす「人間的身体」的な存在なのである。

¹新版『西田幾多郎全集』第八巻、岩波書店、2003年、255ページ参照。

²新版『西田幾多郎全集』第一巻、岩波書店、2003年、3ページ参照。

³「弁証法的一般者」、「行為的直観」、「絶対矛盾的自己同一」の関係については、高坂正顕「行為的直観 先生の思想」務台理作、下村寅太郎、柳田謙十郎、西田外彦編『西田幾多郎(その人と学)』大東出版社、1938年、147～164ページ参照、及び小坂国継『西田幾多郎 その思想と現代』ミネルヴァ書房、1995年、初版第2刷(1996年)、34ページ参照、及び小坂国継『西田幾多郎の思想』講談社、2002年、184～185ページ参照。

⁴高坂同書、151～152ページ。

⁵新版『西田幾多郎全集』第七巻、岩波書店、2003年、3ページ。

⁶新版『西田幾多郎全集』第四巻、岩波書店、2003年、340ページ参照。

⁷同巻、335ページ。

⁸同巻、342ページ参照。

⁹同巻、340ページ。

¹⁰同巻、335～336ページ参照。

¹¹同巻、342ページ。

¹²同巻、336ページ及び342ページ。

¹³新版『西田幾多郎全集』第八巻、岩波書店、2003年、368ページ。本論では、「無即有」という表記に統一する。

- ¹⁴新版第四巻、342～345 ページ参照。
- ¹⁵小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、第2刷(2000年)、209 ページ。
- ¹⁶新版第四巻、344 ページ。
- ¹⁷新版『西田幾多郎全集』第六巻、岩波書店、2003年、239～240 ページ参照。
- ¹⁸「媒介者 M」と「弁証法的一般者」は同義であるが、本論では、「弁証法的一般者」という用語に統一する。
- ¹⁹新版第六巻、246 ページ。
- ²⁰小坂『西田幾多郎 その思想と現代』49 ページ。
- ²¹同書、52 ページ参照。
- ²²同書、54～55 ページ参照。
- ²³新版第六巻、239 ページ参照。
- ²⁴同巻、243 ページ。
- ²⁵小坂『西田幾多郎 その思想と現代』52 ページ参照。
- ²⁶新版第六巻、252 ページ。
- ²⁷同巻、253 ページ。〔 〕内引用者
- ²⁸同巻、248 ページ。〔 〕内引用者
- ²⁹同巻、256 ページ。〔 〕内引用者
- ³⁰同巻、319 ページ。
- ³¹新版『西田幾多郎全集』第十二巻、岩波書店、2004年、345 ページ参照。
- ³²同巻、346～348 ページ参照。
- ³³同巻、350 ページ参照。
- ³⁴同巻、353～355 ページ参照。
- ³⁵同巻、355～359 ページ参照。
- ³⁶同巻、364 ページ。
- ³⁷新版第八巻、216 ページ。
- ³⁸新版第七巻、95 ページ参照。
- ³⁹新版第八巻、73 ページ。
- ⁴⁰務台理作「表現的世界の論理」『思想』164号、1936年、48 ページ。〔 〕内引用者
- ⁴¹新版第七巻、112 ページ。
- ⁴²新版第八巻、62 ページ。
- ⁴³新版第七巻、91 ページ参照。
- ⁴⁴同巻、105 ページ。
- ⁴⁵同巻、107～108 ページ参照。
- ⁴⁶同巻、108～109 ページ参照。
- ⁴⁷同巻、113 ページ。
- ⁴⁸同巻、136 ページ参照。
- ⁴⁹竹原弘「西田哲学における身体の問題」峰島旭雄編『東洋の論理 西田幾多郎の世界』北樹出版、1981年、136 ページ参照。
- ⁵⁰新版第八巻、26 ページ参照。
- ⁵¹同巻、34～35 ページ参照。
- ⁵²第七巻、128 ページ。
- ⁵³同巻、同ページ。〔 〕内引用者
- ⁵⁴同巻、131 ページ参照。
- ⁵⁵同巻、128 ページ。
- ⁵⁶同巻、136 ページ。
- ⁵⁷新版第八巻、30 ページ参照。
- ⁵⁸同巻、73 ページ参照。
- ⁵⁹同巻、29 ページ参照。
- ⁶⁰同巻、87～88 ページ参照。
- ⁶¹同巻、89 ページ。
- ⁶²同巻、15 ページ参照。
- ⁶³同巻、22 ページ。
- ⁶⁴同巻、同ページ参照。
- ⁶⁵「日常的自己の行為的直観」及び「場所的自己における行為的直観」における「行為」と「直観」との関係構造については、湯浅泰雄『身体論 東洋の心身論と現代』講談社、1990年、第15刷(2005年)、62 ページ、70 ページ、77～89 ページ参照。
- ⁶⁶同書、83 ページ。
- ⁶⁷新版第八巻、88 ページ。〔 〕内引用者

(Received : January 10, 2007)

(Issued in internet Edition : February 1, 2007)