

生命の身体性と知識

後期西田哲学の新しい哲学大系の試み

田中潤一¹⁾

1. 西田による新しい哲学大系への試み

西田幾多郎の哲学は数多くの概念や述語の使用を経てその独自の発展を遂げるのであるが、他者問題を契機として表現的世界の問題が論じられて以降の西田哲学を、我々は後期西田哲学と名づけたい。西田はここで新しい立場に立っている。我々は本稿において後期西田哲学の独自性を省察するのだが、それと同時にもう一つ念頭に置いておきたいことがある。それは西田自身が自らの哲学を如何に捉えていたか、或いは西田は最終的に何を企図しようとしていたか、という問題である。『哲学の根本問題』において西田はめずらしく哲学史を論じている。もちろん単なる通史的な解説を行っているのではない。哲学史において何が問題とされ、そして各々の哲学者がどのような答えを出してきたかが略述されているのであるが、ここに我々は西田の哲学観、或いはその書名の通り「哲学の根本問題」が奈辺に思惟されているかを見出すことができる。西田は実在、即ち「有るもの」の探求が哲学の根本問題と考えている。古代ギリシアでは「時を超越したもの、永遠なるものを眞の實在と考へた」(7/78)⁽¹⁾。古代ギリシアの実在観は「ロゴスの實在」(7/78)であり、プラトンのイデア論もアリストテレスの運動論も同様である。近代科学において事情は一変し、「時に於て動くもの、働くものが、眞の實在と考へられ」(7/79)る。この近代科学の実在観は、ガリレイを経てカントによって論理的に体系化される。しかしカントが解明したのは知的対象の世界であり、歴史的・具体的実在ではなかった。続くヘーゲルの弁証法は歴史的事実の論理であったが、尚主語的論理であった。ヘーゲルによって開かれた歴史的事実を探求する道は、マルクス学派や新カント学派に大きな影響を及ぼした。しかし西田が最も評価するのはディルタイ(Wilhelm Dilthey)である。ディルタイは歴史的世界の構造を探求し、精神科学の基礎づけを行った。だが西田は同時にディルタイの限界も指摘している。ディルタイの思惟した歴史的世界は単に認識対象にすぎない。「歴史的世界は我々の了解の対象界たるのみならず、我々の行為を限定するものでなければならぬ」(7/179)。「客観的表現として我々に對して立つものは單に了解の対象たるのみならず我々の自己を唆かすもの、我々に命令するものでなければならぬ」(7/180)。またハイデガー哲学についても、「世界は尚了解の世界であつて我々の行為を限定する世界ではない」(7/179)と批判している。

このように西田は従来の哲学史を粗描しているが、この叙述には彼自身の企図が込められているように思われる。それは即ち、哲学史の発展の最先端に自らの哲学を位置づけるという、若干野心的な企図である。西田は表現的世界(さらにその根柢にある弁証法的一般者)の構造分析によって真実在を解明したと見なし、それ以降その立場から知識・科学・実践・国家等の諸問題に答えを出そうとしている。『哲学の根本問題』『哲学の根本問題 続編』以降書名は全て『哲学論文集』と名づけられている。『哲学論文集 第三』において「絶対矛盾的自己同一」の立場に達した後、『哲学論文集 第四』では実践・国家の問題が、『哲学論文集 第五』では知識・科学の問題が、『哲学論文集 第六』では物理・数学の問題が、『哲学論文集 第七』では宗教の問題が論じられている。我々は西田が一つの意図を有していたと考えたい。それは即ち、西田が自らの到達した立場から新しい形而上学や学問体系を構築しようとしていた、と。現代の哲学者の多くが形而上学的発想の限界を指摘するのに対して、西田は逆に独自の形而上学を構築しようとしている。もちろん西田の形而上学は、従来西洋の哲学者たちが考えた形而上学とは異なる。しかし我々は後期西田哲学が一つの到達点に達していたこと、そしてそこから新しい哲学大系を導き出そうとした西田の意図を読み取りたい。

では西田はどのような実在観・形而上学を有していたのであろうか。本稿では3つの視点から省察したい。一つは表現的世界の構造である。ここから我々は西田の実在観を明らかにしたい。二つめは表現的世界における人間の位置づけである。この世界において人間が如何に行動するかを省察する際、西田は人間が「身体」を有している点を不可欠と考える。我々はここから西田独自の人間観を読み解きたい。第三は知識の客観性の問題である。人間にとって身体を有していることが特徴的と考えられるが、知識もそこから由来すると思惟される。西田自身の言葉ではHomo sapiensはHomo faberに由来する。そして最後に西田が哲学という知的営みをどのように捉えていたかを省察したい⁽²⁾。

¹⁾ 専任講師

2. 表現的世界の構造

(a)直線的限定 — 自己が自己を限定する —

西田は現実的世界を弁証法的な一般者の世界と位置づけ、その自己限定として、我々が相互に理解し合うこの世界を表現的世界と名づけている。西田はこの世界の特徴を「表現」的と考えているが、それは一体如何なる意味を有しているのか。さて後期西田哲学は『無の自覚的限定』から実質的に始まるが、西田は何故新しい境位への自らを進めるのであろうか。西田が自らの哲学的課題として、真實在を解明せんとしていたことは既に述べた。これは前期の「純粹経験」論から中期の「場所」論に至るまで一貫して該当する。西田哲学は『働くものから見るものへ』において「場所」論が提示されたことを契機として、独自の哲学的立場を有するようになった。「純粹経験」の思惟が行き詰まって場所論に至って、認識論上は解決案が提示されたのであるが西田はなお思索をやめなかった。場所論においては、意識野(自覚的一般者)において対象がどのように捉えられるかが明らかにされたが、その捉えられた知識が如何にして客観性を有するかが未だ明らかではなかったからである。西田は自覚的一般者の根柢には叡智的一般者が、そしてさらにその根柢には絶対無が存するとした。西田は自覚的一般者から絶対無へ至る道程を、ノエシ的(作用面的)に超越することによって可能となると考えた。しかし叡智的一般者の構造を分析するにつれて、ノエシ的に思惟することの不十分さを悟る。なぜならノエシ面にのみ重きを置いて思惟するならば、そこにおいて見出される知識は主観的にならざるを得ないからである。西田はノエシ的・述語面的に省察を進めた結果、如何にしても自己の内に取り込めないものを見出す。それは「汝」の問題である。中期西田哲学は外的対象を自己の身体として取り込み、自己の根柢どこまでも深めてゆく己事究明の道程であったが、その極みにおいて如何にしても自己の内に取り込むことはできないものとして他者の問題が現れる。

ここにおいて西田哲学は新しい展開を始める。なぜなら他者をノエシ的に自己の中に吸収することは不可能であるからである。他者は外的対象とは異なり、どこまでも不可知であり自己の内へと汲み尽くすことができない。他者は物件とは異なり独立した人格である。西田は自己そのものを相対化して、自己と他者とを自らの内に包む一般者が必要と考えるようになる。この一般者が「表現的世界」と名づけられる。そして表現的世界の自己限定として私と汝が考えられる。自己が自己として存立するためには他者に対することが不可欠である。「個物は自己の中に自己自身を対象化し更に自己に還ることによつて個物となるのではなく、個物は個物に對することによつて、即ち絶対の他に對することによつて個物となるのである」(7/16)。自己と他者とは絶対に同一化されない「非連続」であるが、両者を媒介する表現的世界は両者を同時に存立せしめる「非連続の連続」である。「絶対に相反すると考へられるものの根柢には、絶対に同じきものといふ如き意味がなければならない。變じて變ぜざるものが、それ自身に於て同一なるものと考へられるのである」(7/25)。このように相対立する自己と他者は、単に知的自己の次元にとどまらない。真に他者を他者として理解するのは、知的対象として他者を見ることによるのではない。自己が行為するとき、他者が自己の意のままにならないものとして現れる。行為的自己こそが現実の世界に生きる自己である。

西田は個々の自己は自由意志を持ち、自らの将来を決定すると考へる。自己とは代替不可能な唯一性を有する。「個人といふものは單に極限として考へられるものではなくして、自己自身を限定するものでなければならない」(7/99)。そして次のようにも述べている。「我々は個物的に自己自身を限定すると考へる方向に、深い本能的・衝動的なるものを見るのである」(7/117)。個々の自己は各々本能的・衝動的なるものを有し、自己自身を決定してゆく。このように個々の自己が自己限定してゆくことを、西田は「直線的限定」と名づけている。では直線的に自己を限定する個々の行為的自己が共に生きる現実的世界とは、如何なる世界であらうか。

(b)表現的世界

西田は行為的自己が生きる世界を省察する前に、動物の生きる世界について言及している。西田は動物の世界の食物的世界であり、合目的的世界であると考えている。動物の自己は世界から独立していない。「生物的生命の對象となるものは、食物的なるものと性欲的なるものとであらう。その對象界は本能的對象界である」(8/285)。動物は自己を環境的世界から独立させることができず、唯本能に従って行動するのみである。動物は自由意志を有さないが故に、自己を唯環境に従わせるしかできない。本能的行動は環境的世界の一端にすぎない。従って動物の自己は、環境的が自己展開してゆく際の一要素にすぎない。「單に合目的的世界の自己限定としては尚我々の

作爲する世界といふものは考へられない、客観的に新たなる物を造るといふことは考へられない。すべて環境的に限定せられたものである、個物は自由でない、唯必然あるのみである」(8/277)。

それに対して人間の自己は世界を対象化することができる。動物が外的環境と自らの行動とを区別できず因果法則に沿った活動しかできないのに対して、人間は外的対象に働きかけること、即ち「物を作る」ことができる。人間は外的世界を、自らと距離を有する物として見る。人間は外的対象を意識内の現象として映し出すだけではなく、外的対象を作り出すことができる。確かに人間が自然法則を変更することは不可能であり、人間が物を作ると言っても自然法則下における制作ではある。「併しその新なる物の組み合わせは自然のままに自然の法則によつて造られるものではない。そこに我々が造るといふ意味があるのである。斯くして造られたものは、物として既に我々を離れたものである、物の世界に於てあるものである」(7/245)。つまり人間は自然の影響下にあるのであるが、それにとどまらず外的自然と距離を取り新しく物を作ってゆくことができる。この顕著な例が芸術と道徳である。芸術家は作品を制作する最中は、衝動的な創作的気分を以て創作する。しかし芸術家が制作した作品は、その者から離れ客観的な物となり他者の鑑賞対象となる。世界は単なる自然世界ではなく歴史的世界となる。道徳においても同様に、道徳的に行為する人は衝動的に良心に基づいて行動するが、その結果は規範的・命令的意義を有する客観的なものでなくてはならない。

さて西田はこのように人間が社会的・歴史的世界を築き上げる点に着目し、この世界を表現的世界と名づけている。この表現的世界の命名の由来は、言うまでもなくデイルタイにある。個々の人間の「体験(Erlebnis)」が「表現(Ausdruck)」となり、他者によつても「理解(Verstehen)」されうる客観性を有するというのがデイルタイの「表現」論である。西田自身、表現概念を哲学的概念として導入した点でデイルタイを高く評価している⁽⁹⁾。しかし同時に西田はデイルタイの表現論を厳しく批判している。西田は新しい表現論を提示する。人間は自らの行為によつて表現的世界を築き上げるのであるが、その人間の「行為」はどのようにして生起するのであろうか。西田曰く「我々の行為は我々の意識的自己から起ると考へられる。意識的自己といふものなくして、行為といふものないことは云ふまでもない。併し意識的自己といふものは欲求的でなければならない、衝動的でなければならない」(7/334)。人間の行為は意識を越えた欲求や衝動によって生起する。では欲求や衝動を人間に促す地平は何であらうか。西田はそれがまさに「表現的世界」であるとする。表現的世界は人間の行為によつて作られるのみならず、人間に行為を行うように促す役割を有する。

(c)円環的限定 — 表現的世界が我々を動かす —

西田は人間の欲求が単に意識から起こるのではなく、「我々が物の世界に於てあるといふことから起る」(7/340)と考へている。人間の欲求や衝動は一般に個人の感覚から生起すると考へられがちであるが、西田はそうは考へない。欲求や衝動は個人を越えた次元から生じせしめられるというのが西田の論である。「衝動といふものが成立するには、既に現實の不満といふことがなければならぬ、現實を越えるといふことがなければならぬ」(7/278)。欲求の対象とは自己の外にあるもの、即ち「物」である。人間は常に現状に満足せず、自らの外にある物を自らの内に取り込もうとする。「欲求とか衝動とかいふものの底を深く考へれば考へる程、それは我々の意識を越えたものでなければならない、我々の外にあるものでなければならない」(7/334)。西田は「我々の外にあるもの」即ち「物」が人間の欲求を限定すると考へる。それ故「物が我を唆すのである、我々を動かすのである」(7/335)、「内的感覚はいつも外的感覚の意義を有ち、外的感覚はいつも内的感覚の意義を有つ」「我々の内部知覚的自己といふものも、世界が世界自身を限定することから考へられるといふことを意味するのである」(7/337)。

ここから人間の「行為」が生じる。個々の自己は「直線的限定」として自己決定してゆくが、その行為を促すのは外的な物の世界である。西田によると、「表現的世界」はこのように我々の行為を促す特性を有する。この表現的世界において個々の行為的自己が活動する。なぜ西田は世界を「表現」と名づけるのか。かつてデイルタイは自己や他者の「体験」が共同化された世界を「表現」と呼び、追理解の対象とされると考へた⁽¹⁾。一方でデイルタイの表現的世界を高く評価する西田は、他方でその表現概念が単に「解釈学的」にしか思惟されていないと批判する。つまりデイルタイの表現的世界観では、自己の体験が表現として客観化され、また他なる自己の理解の対象となるが、ここでは表現的世界は理解されるという受動性しか有していない。しかし西田によると、表現的世界それ自身は我々に対して能動的に働きかける、いわば自律性を有する。デイルタイの表現的世界は追理解によつて人間の自己と合一化されるが、西田は自己と世界とは容易に同一化され得ないとする。表現的世界は自己に対して

「汝」として迫ってくる。「表現的關係といふのは、その根柢に於て私と汝との關係の意味を有つたものでなければならぬ。私に對して表現的と見られるものは、汝の意味を有つたものでなければならぬ」(7/112)。例えば道徳的世界は行為的の自己に對して、道徳的行為を為すように迫ってくる。先にも述べたように人間は動物とは異なり、自己と外的世界とが分離されている。人間の自己にとって世界は欲求の対象であると同時に、人間の欲求を促し、行為へと駆り立てる地平でもある。「我々の生命を限定する世界と考へられるものは、我々の生命を生み、之を養ふと考へられると共に、我々の生命を否定するもの、我々を殺すものと考へられねばならぬ」(7/115)。

このように我々の行為的の自己が、表現的世界から限定されることを西田は「円環的限定」と名づけている。「從來、生命といふものは、個物が個物を生むといふ個物的限定の意味に於て單に直線的と考へられて來たが、真に具體的生命と考へられるものは對象界を包むといふ意味を有たねばならない。生命はそれ自身に於て圓環的意義を有つていなければならない」(7/152)。

3. 表現的世界の媒介的構造と行為的の自己

(a) 真實在としての弁証法的の一般者

このように直線的限定と円環的限定によって我々の行為が成立する。さて行為的の自己が独立した存在であり、表現的世界もまた独立した存在であるが、兩者を関わらせしめる地平が求められる。この地平はもはや実体化された存在ではなく、完全に媒介者としての意味しか有さない。この地平を西田は「弁証法的の一般者」と名づけている。絶対に相独立する人間と世界とを相關係せしめる一般者は、媒介する性質のみ有し、またその一般者にとって外的なるものは一切存在しない。もし外的な一般者が存するならば、一般者と一般者とが関わるためにさらに別の一般者が必要となる。弁証法的の一般者は、自らの外なる地平を一切有さない究極の一般者であり、西田はこれを真實在と見なしている。「私の全體といふのは、絶対否定を媒介とするもの、辯証法的の一般者といふ如きものを意味するのである」(7/344)。行為的の自己も表現的世界もこの弁証法的の一般者の自己限定として成立する。また行為的の自己と表現的世界との關係もまた弁証法的ではあるが、兩者とも未だ自己に對するものを有し自己自身を相對化するがゆえに、その關係は「相對的の弁証法」である。しかし弁証法的の一般者は外なる存在を有さず自らを相對化する必要がないが故に、その構造は「絶対的の弁証法」とされる。「辯証法的の一般者としての世界は一面に何處までも個物的に自己自身を限定する。この兩方向は何處までも結び附かない。それが絶対的の辯証法である」(7/391)。また弁証法的の一般者は媒介的意義しか有さず、一切の基体的性質を有さないで、「絶対無」とも呼ばれる。西田の考へる究極の實在とは絶対無であり、この絶対無が自己限定する處に我々の生や世界觀が生まれては消える。弁証法的の一般者は直線的に円環的に自己限定することによって、自己實現を図る。「辯証法的世界は創造的でなければならない、無限に自己自身を創造し行く世界でなければならない」(7/392)。

中期西田哲学において真實在は述語面(ノエシス面)に求められたのに対して、後期西田哲学では真實在は媒介的・繫辭的な面に求められていると我々は理解しうる。西田はこの媒介的性質のみを有する弁証法的の一般者或いは絶対無を、「場所」(8/15)とも呼んでいる。「互いに相獨立する物と物とが相働くといふことが場所が場所自身を限定することであり、場所が場所自身を限定するといふことは物と物とが相働くことである」(8/15)。

(b) 3人称としての表現的世界

さて行為的の自己の活動(直線的限定)は、表現的世界によって限定されている(円環的限定)というのが、西田の思惟する人間と世界との關係である。西田はこの円環的限定が行為的の自己にとって不可欠と考へるが、さらに特徴的なことに、自己と別の自己とが相互に理解し合うことを可能ならしめるのがこの表現的世界とされていることである。既に述べたように中期西田哲学の省察では「他者」の問題が十全に解明されなかった。ノエシス的・述語面的に省察することによって真實在を求めた中期西田哲学は、「他者」の問題が現れるに及んで大きく転回せざるをえなくなる。何處までも絶対的に相反する「私」と「汝」とを結びつける地平こそが「世界」ではないかと西田は考へるようになる。そしてその世界は、「表現」という性質を有する。表現的世界は、何處までも相反する「私」と「汝」とを結びつける「非連続の連続」である。西田曰く、「個物は何處までも自己自身を決定し他によつて決定せられるものであつてはならぬ、個物は何處までも獨立でなければならぬ」(8/8-9)。しかし同時に個的の自己が個的の自己として獨立であるためには、他の自己に對することが求められる。「單なる一つの個物といふものは考へられ

ない。個物は個物に對することによつて個物であるのである」(8/9))。この相反する自己と他者を結びつけるのが、「表現的世界」である。「個物が個物に對して個物であるといふ時、媒介者といふものが考へられねばならない」(8/12)。西田はこの媒介者の自己限定として、個的自己が生じると考える。「個物といふものは媒介者の様相と考へられねばならぬ」(8/12)。「物と物とは唯一つの媒介者の相反する両端と考へることもできる」(8/15))。

私と汝との相互理解の問題においても、表現的世界が大きな役割を果たす。西田は行為的自己が「働く」、つまり行為することを、単に意識的自己に沿った行動ではなく意識を越えた次元から突き動かされる行動と考えている。しかし個的自己の存立が他の個的自己に依ることを、西田は解明せんとする。私も汝も共に自由意志を有する個的自己である。しかし私にとって汝は自由意志を以てしても如何ともし難い。私にとって汝は自己否定であり、自己が他者と出会うということは、自己否定を突きつけられるということの意味する。否定性の只中に居ることが、自己を自己たらしめているということになる。従つて西田は他者理解を単に自己の追理解や推測、共感の次元で思惟することに反対する。自己と他者とは否定性を媒介としてようやく相互に理解しあうことができる。西田は他者理解の思惟のためには、単に「私と汝」のみで省察するだけでは不十分と考える。それは「自己の類推によつて他を考へることができると云ふことに過ぎない」(8/62)。西田は次のように言う。「眞に獨立する物と物との相互關係といふものを考へるには、少くも三つのものの關係を考へなければならぬ」(8/15)。この第三の地平が否定性であり、西田はそれを3人称的「彼」の世界と述べている。この「彼」の世界を媒介とすることによつて、私と汝とが自己否定的に繋がる。西田によれば、「表現的世界」がまさにこの3人称的媒介者である。しかし自己と世界とは絶対的に分離されている。世界が人間的自己の行為によつて作られ表現化されるのみならず、人間的自己に対して世界は表現として迫ってくる。西田は世界について言う。「物は物自身の自己同一を有つて居るのである。物は「彼」の對象として表現的に自己自身を限定すると考へられる」(8/68)。しかし行為的自己が活動する時、表現的世界(「彼」)は「汝」として我に迫ってくる。表現的世界は「彼」としての自律性を有するが、行為的自己に對する時「汝」という特徴を有する。「物は彼といふ意味を有つ私と汝との對象として、表現的に自己自身を限定する直觀の對象と考へられるのである。我々が行為する時、物の世界は汝として私に對し、私と汝とが一となる時、即ち共に彼となる時、物は直觀の對象として私と汝とを限定する」(8/68)。

(C)行為的自己と「アイデア」的限定

表現的世界は自律的な3人称的實在として我々から獨立して存するが、他方我々の行為に對しては「汝」として迫ってくる。既に考察した通り、芸術や道徳が表現的世界の端的な例とされる。道徳や法律はそれ自体我々から離れ自己完結した体系を有し、その意味では3人称的世界である。しかし我々が行為的自己としてこの世界で行動する際、道徳や法律は私に對して「汝」として迫ってくる。「客觀的精神は私に對して命令者の意義を有し、當為として私に臨むのである」(8/63)。西田はここで表現的世界を客觀的世界と言い換えているが、それはヘーゲルの意味(もちろんディルタイ的な意味も)を越えて独自の意味を持たせている。ヘーゲルの客觀的精神(そして絶対的精神)については「それは何處まで行つても、たゞ個物的限定の立場を押し進めたるものに過ぎない。主觀主義たるを免れない、働く個物といふものは考へられない」(8/42)と批判されている。ヘーゲル哲学では、世界の自己展開の一端に個的自己が位置づけられるにすぎず、個的自己が行為することの意義が見出せない。同様にカントの人格概念も批判されている。カントの人格概念は人間を単に理性的と見なす概念にすぎないが、西田は人間を抽象的に考へるのではなく、歴史的世界において働く行為的自己と捉える。「眞の人格は行為的でなければならない、歴史の底から媒介せられるものでなければならない」(8/64)。

既に弁証法的一般者の分析において、「直線的限定」(行為的自己の自己限定)と「円環的限定」(表現的世界の自己限定)とが相互に関わっていることを我々は見たが、この両限定が相限定し合うところに真實在が存する。西田は直線的限定が極小となり円環的限定が極大となった時、自然科学的世界が現れ、逆に円環的限定が極小となり直線的限定が極大となった時、意識の世界が現れるとする。自然科学的世界では行為的自己の自由意志が存せず、単なる因果律によつて支配されるにすぎない。これは認識論的世界である⁽⁴⁾。しかしこれは我々が生を営む具体的・歴史的世界ではない。我々の生きる世界とは、絶対に相反する自己と自己とを結びつける繋辞的な世界である。弁証法的一般者が自己限定する時、一方に私と汝との人格の世界が、他方に表現的世界が現れる。表現的世界はそれ自体自律的・独立的な世界である。制度や法律、習慣、言語などの文化は全てこれに該当する。このような表現的世界の内容を西田は「アイデア」と名づける。アイデアは我々の行為を限定する力を有する。「眞に我々の

自己を限定する意味を有する客観的世界の自己限定は、イデア的なものを見るといふ意味を有つてゐなければならない。かういふ意味に於ては社会的存在は道徳的意義を有つたものでなければならない(7/170)。

併し西田は同時に「我々の自己はイデアを見るべくしていつも之に背くものでなければならない(7/156)」と述べる。先に直線的限定が極大となり円環的限定が極小となる時意識の世界が現れるという事態が、これを指している。自由意志を有する我々の行為的自己は、「何處までも自己自身の世界を構成する意味を有し、いつも創造者に背くもの、自己自身が創造者たらんとするものである(7/168)」。ここに人間の「原罪」が存するとされる。西田によれば行為的自己は表現的世界から限定されているが、それに背き自己が創造者たらんとする。行為的自己の行為は「物を作る」という意味を有するが、しばしばイデアの内容も作りゆかんとする。イデアも永遠恒久的のものではなく変化する。

4. 世界の自己限定としての「身体」

(a)直観 「今・ここ」

西田は、世界が人間の行為を限定すべく現れることを「直観」と言表している。世界は人間的自己に外的対象として与えられるのではなく、我々がその中に於いてあるものとして現れる。行為的自己にとって世界は、分析された物でも総合された物でもなく、ただ「今・ここ」としか言い表せないものである。「我々は今此處にある(7/334)。「我々はいつも與へられた現實から出立するのである(8/461)」。表現的世界は「今・ここ」として我々に現れる。それが「直観」である。世界は「今・ここ」として我々に現れるが、西田はこの現れを単に「与えられたもの」とは見なさない。単なる意識の所与は、知覚的に対象化された立場の思惟にすぎず、具体的世界を言い表してはいない。「現實といふものは單に直接に與へられると云ふものでなくして、我々がそこに生れそこに生きて居る世界である。直接に與へられると考へるのは、知的自己の立場である(8/369)。「直接に與へられたものは、主客未分以前のものであるとか、單に潜在的に主客の對立を含んで居るとか云ふのは、知的自己の立場からの見方である(8/368)」。人間の自己が世界を捉える第一歩は「今・ここ」にあるが、それは前期西田哲学の「純粹經驗」とは大きく内実が異なる。純粹經驗は意識に与えられた直接的所与であり、未だ意識によって捉えられる外的対象という性質を有していた。しかし具体的な表現的世界に生きる我々は、単なる知的自己ではなく、行為的自己である。行為的自己にとって世界とは、自らがその只中に生きる世界である。行為的自己は「今・ここ」という現実に包まれて活動するが、「今・ここ」は行為的自己によって対象化されえない。確かに「今・ここ」と言うだけではその内容は極めて抽象的であることを、西田自身指摘している。「今・ここ」の内容は自己が時間的・空間的に動くにつれて、絶えず変化する。しかし西田は逆にそれゆえ「今・ここ」の内容が、「今・ここ」にいける行為的自己にとって他に替へることのできない決定的重要性を有すると言う。

「今・ここ」は限定されたものであり、その点で内容は有限である。「現實は何處までも限定せられたものでなければならない(8/376)」。しかし問題は如何なる意味で現實が限定されているのか、である。例えば無限なるものがどこかに存して、それが「今・ここ」として現れるという考えを西田は拒む。プラトンのイデア論のように恒常的実体の分有として現實を考へるのは、「現實の絶対性を否定することであり、従つて現實を現實でなくすることである(8/376)」。このような思惟に従うと、我々の生きるこの現實は、我々の与り知らない恒常的実体が自己決定してゆく運動の一端にすぎなくなる。西田はどこまでも行為的自己の自由意志を重視する。人間は様々な可能性や状況の中から、自らの行為を選び取る。「今・ここ」は人間にとって単に与えられた状況ではなく、人間が様々な矛盾する可能性を踏まえて辿り着いた「今・ここ」であり、同時に人間がその矛盾する状況から行為する際、乗り越えられるべき「今・ここ」でもある。「現實は辯證法的に動き行くのである。…現實は直観から直観へ行為的に動いて行く(8/388)。「歴史的現實に於ては過去未来が同時存在的である。そこに現實はいつも現在でありながら、いつも現在を越えて居るといふ理由がある(8/388)。

(b)Homo faber

さて次に問題となるのが、直観「今・ここ」が如何にして行為的自己の活動を促し、また行為的自己が直観に働きかけるかである。人間においては動物とは異なり、自己と世界とは絶対的に分離されている。行為的自己が表現的世界に働きかけるには、両者を繋ぐ「道具」が必要と西田は思惟する。道具によって自己は物を作りゆくので

あるが、同時に物の世界も道具によって人間的自己を作りゆく。「道具」とは行為的自己と表現的世界とを繋ぐ役割を有し、主観的かつ客観的である。西田は、「身体」こそがこの道具であると思惟する。人間は自らの身体を道具として、世界に働きかける。人間にとって世界は不可知的で非合理的である。人間は手や足のような身体、そして言語を道具として世界を作り、そして自己と世界とを同一化しようとする。

西田は人間にとって身体を有していることが重要と思惟する。確かに動物も身体を有しているが、人間と動物とでは身体の機能が全く異なる。先に述べたように動物の行動は世界に依存している。動物は世界と距離を取って対象的に行為することはできず、動物にとって世界は食物的世界であり、動物の活動も本能や衝動など食物的世界から支配されて生じるものにすぎない。唯自然法則に従って生きるのみである動物にとって、身体は本能の充足のための一機関に過ぎない。しかし人間にとって身体は根源的な意味を有する。人間が世界に働きかける「道具」が「身体」である。「人間は身体的存在たるのみならず、身体を道具として有つ」(8/292)。人間にとって物の世界は自己の意のままにならない世界であり、「死の世界」(8/293)とも言われる。人間は道具を媒介として、物の世界と自己とを結びつけようとする。「人間の存在は身体的でありながら、いつも所謂身体を越えたものと考へられるのである」(8/293)。人間は道具の使用によって、外的世界を自己の世界とすることができる。文化や社会という表現的世界は、人間が道具を使って作りあげた共同世界である。「私は道具を有つといふことによつて、我々がそれから離れて生活することのできない共同生活が基礎づけられると思ふ」(8/294)

逆に世界も人間に対して身体を媒介として行為を促す。「我々の身体も亦物の世界から生まれる」(8/316)。世界は人間に対して「今・ここ」として現れる。人間も動物と同じく身体的存在であり、世界は人間の衝動を促す。しかし人間は世界に従属するのではない。世界は人間によって作り出された表現的な共同世界でもある。表現的世界は我々に道徳的行為を行為するよう「當為」として迫ってくる。西田曰く、「當為といふのは、普通に考へられる如く我々の心の底から現れるのではなく、客観的生命の自己形成に基づくものでなければならない」(8/355)。

5. Homo faber から Homo sapiens へ

(a) 身体の道具化とロゴス的世界

西田は人間と世界とは身体を媒介的道具として関わり合うとする。既に述べたように、人間は動物とは異なり、自己と世界との間には絶対的な距離が存し、そして自己は知的自己ではなく行為的自己であり、行為的自己にとっての世界は「表現」という特徴を有する。行為的自己は表現的世界を作り行くのみならず、表現的世界も行為的自己に行為を促す。では表現的世界は身体を介してどのように現れるのか。

まず「我々の存在は何處までも身体的なと共に、我々はすべての物を道具として有つ可能性を有つ。そしてそれは逆に物が我々の身体となると云ふことである」(8/304)という西田の言を省察しよう。行為的自己は衝動的に表現的世界から支配を受けるのではなく、世界を自らの内なる身体として扱うことができる。例えば、水は H_2O として分析されるべき外的対象として与えられるのではなく、「渇きを癒してくれるもの」として我々にまず現れる。我々は水を自らの「身体」として扱う。しかし人間は動物と異なり衝動的に生きるのではなく、「身体」を道具として使用しうる。水は単に飲食的欲求を満たす物ではなく、我々は水を道具として、例えば掃除の際の道具、入浴の際の道具、植物栽培の際の道具、化学実験の道具として使用することができる。このように我々は自らの身体を道具として世界に働きかけ、世界を作り行く。西田は、ここから知的自己や思惟という営みが生じると考える。

人間は身体を道具化として扱うことによって、道具に「名」が与えられ、名づけられた物の世界において我々は生きようとする。「我々が自己の身体をも道具として有つといふ時、世界は名の世界でもある。そこに我々が我々の身体を越えるとか、身体がなくなるとか考へる」(8/346)。物に「名」が与えられることによって、世界はその表現的性格を深め、我々が生きる世界は「ロゴス」の世界となる。そして次第にロゴス的世界は自らの自律性を確立し、それにつれて行為的自己也ロゴス的世界に対して非意志的に関わる。世界は「符號の世界」(8/351)となり、行為的自己是意志的に世界に関わるのではなく、ロゴス化された表現的世界に自己を没するようになる。ここにおいて自然科学的世界の構造が成立するとされる。符号としての世界の只中に自己を没し、その中で行為する自己が「思惟的自己」と名づけられる。「物を名として行為的に直観する所に、思惟的自己といふものがあるのである」(8/360)。この時世界は符号によって表現された機械的な世界となる。端的な例が、数学や物理学の世界である。

(「物を道具視する方向の極限に於て、自己自身を限定する客観的と考へられる所以である」(8/334))。

さて西田はこのように、身体が道具化されることによって、客観的な表現的世界が作られるプロセスを詳述する。我々はこの時期の西田が動物と人間との比較をおこなったり、思惟の発生・由来を探究したりと、従来とは異なる思索を深めていることを認めうる。これはある種の人間学的・生物学的省察とも言える。もっとも西田自身は自らの思惟を人間学とは見なさない。中期までの西田は人間的自己の有する思惟能力を無条件に前提として思索を進めたが、後期では人間的自己そのものが相対化され、世界を媒介として人間的自己が位置づけられる。その転回の中で西田自身、「思惟」或いは「哲学」という営みを根源的に省察する必要に迫られた。西田は弁証法的な一般者を一つの生命と見、そこに真実在が存すると考えた。人間の思惟活動は、世界のロゴスの構造の一端として捉えられる。西田の省察は単に人間を客観的に捉えようとする人間学ではなく、世界という大きな生命が弁証法的に自己活動する論理を解明し、その尖端に人間を位置づける大系的思惟である。「辯證法といふのは、論理が生命を媒介することではなくして、生命そのものが論理を媒介とすることではなければならない」(8/391)。

(b)弁証法的な一般者の身体的限定

行為的自己は身体を道具化することにより、物を名の世界として捉える。この議論はアリストテレスが『政治学』で展開する議論に極めて類似している。アリストテレスによれば、動物が快・苦を表す声しか有さないのに対して、人間は言葉を有する。「言葉は有利な物や有害なもの、従ってまた正しいものや不正なものをも明らかにする為に存するのである」⁽⁵⁾。そして人間が善悪を峻別する能力を有していることから、家や国家という共同体が築かれる。さてアリストテレスが共同体形成へ向かう本性が人間各人に備わり、その際言葉が重要な役割を担うことを力説するのに対して、西田は異なった角度から議論を加え展開する。西田は人間が世界を作るという人間学的省察に終始せず、さらに世界が人間の行為を作り行く面を強調する。「形作られた物は我々の行為を離れたものであり、物は物自身の独立性を有し、逆に物が我々を動かす、客観が主観を限定する。加之、物は単に我々の行為によつて形作られたものでなく、物は物自身から生ずるものである」(8/178)。西田は芸術制作を例に取り、芸術制作に際して全身が眼とならねばならぬと言うフィードラーの言を、世界の自己限定と解釈する。行為的自己が世界の身体となり、新しく世界を作り出してゆく。「我々の身体的自己は創造的要素として能動的となるのである、歴史的な生命の流が我々の身体に漲るのである」(8/351)。

西田は身体を「非合理の合理化の機関」(8/325)と定める。世界そのものは人間にとって不可知的で「今・ここ」としてのみ現れる。人間の活動自体もまた表現的世界によって促されたものであり、人間が世界の身体となる。自然科学的認識もまた、人間を媒介として世界によって築き上げられたものである。「我々の身体といふものは、絶対辯証法的な歴史的世界の自己限定として成立するのである。その個物的限定の性質を有つたものである」(8/180)。身体の活動もまた世界の自己限定であるが、そもそも行為的自己は表現的世界から形成される。表現的世界は「今・ここ」と限定されて我々に現れるが、「今・ここ」という限定は表現された形である。表現された世界から行為的自己が成立する。「我々の自己は社会的に成立する、いつも社会的に限定されて居ると考へられるのである。…我々の個人的自己も唯個人的自己として成立するのではなく、歴史的に構成せられた社会の一員として成立するのである」(8/181)。従って表現された世界は、我々に現れる時、既に社会的に共同化された形を有している。西田はこの世界の現れを「ゲマインシャプ的」とも呼ぶ。さらに表現された世界は、人間の自己が行為する際の枠組みでもあり、人間にとっては行為の「パラダイム」を意味している。(「行為的直観の世界に於ては、物は道具であると共にパラデグマでなければならない」(8/186))。「今・ここ」は限定された現在であり有限的であるが、その世界は行為的自己に対して自己の行為を規定するパラダイムとして関わる。表現された共同体の世界は、自らの内容を「アイデア」として限定し、行為的自己も「アイデア」を実現しようと努める。「ゲマインシャプ的なるものは、一面に於て生物的であり、民族的なと共に、自己自身を否定してイデア的なるものを見て行く、即ち自己自身を一般化し世界化して行く」(8/194)。世界は自律的に法律や制度を整えた生命を有すると同時に、行為的自己にとってはイデアは当為、即ち道徳的イデアとして迫ってくる。自己が当為に基づき行為すると同時に、世界は人間の行為を通して自己実現を図る。

(c)ロゴスの世界におけるロゴスの行為

現代哲学において「言語」がキーワードとなることが多い。従来の哲学が「意識」を中心として哲学大系が構築さ

れていたのに対して、多くの現代哲学者たちは「言語」を中心とした議論を展開する。さて後期西田哲学において、前・中期の意識の根柢を極める省察から、一転して世界それ自身の自己限定として個的意識が捉えられる。西田もまた「言葉」の有する機能に着目する。表現的世界は言葉によって成り立っていること、そして人間の意識が表現的世界から導き出されることが主張される。そして知識の客観性がここから保たれるとされる。これらは全て Homo faber としての人間の在り方に基づく。人間は世界と相対し、両者の間には容易に繋がることのない「絶対の断絶」が存する。それゆえ人間は身体を媒介として、世界に働きかける。行為的自己は世界を作り行く際に、手や足のような身体を道具とするのみならず、様々な「物」を身体化してゆく。例えば芸術作品は手のみならず、筆や水や塗料など「物」を使用して作成される。人は物を自らの身体の一部となし世界を作ってゆく。このように行為的自己は自己の外なる「物」を使用して、断絶された世界に働きかける。人間が物を道具として使用する際、自己は物を対自化し、その物に名を与える。「我々が道具を有つといふ時、道具は既に名を有つたものである」(8/325)。人間は外的世界を名を有する世界として、表現された世界として客観化する。しかしながらそのような行為的自己の制作活動自体、表現的世界によって促されたものである。「今・ここ」として現れる表現的世界は、既に言語化された世界であり、ロゴスを含んだ世界である。それゆえ西田は我々の知識は外部感官によって成立するが、その外部感官それ自身ロゴスを内包していると考え。例えばカント哲学において純粹悟性概念(形式)が直観(質料)を捉える処に知識の客観性が成立するとされるが、西田はさらに直観が既に言語化されていると考える。西田は逆に直観(質料)が純粹悟性概念(形式)を限定すると考える。ここから行為的自己活動がロゴ斯的であり、我々が捉える知識の客観性が保たれる。「カント哲学に於ても、直覺の制約によつて客觀的知識といふものが成立するのである。然るに我々の身體といふのは、知覺的なるのみならず、さらにロゴ斯的である。…歴史的世界の作業的要素として我々の身體がロゴ斯的であるといふことは、同時に對象的なるものが何處までも表現的であるといふことである」(8/328)。西田は『無の自覺的限定』において既に知識が直観の自己限定によって成立することを、「質料的限定」と述べていたが、その構造が言語化された表現的世界という視点によって我々に明瞭となる。

ここから西田は「論理」についての位置づけを行っている。「論理」や「思惟」は、狭義の判断的知識よりも幅広く扱われている。「歴史的現實に於ては、物は表現的であり、物は名を有ち、我々の身體は歴史的・ロゴ斯的である」(8/352)。我々が行為するとは、世界の側の「声」に促され、世界に働きかけることであるとされた。この時「我々の身體的自己は創造的要素として能動的となるのである、歴史的生命的流が我々の身體に漲るのである」(8/351)。この時我々の自己はロゴ斯の世界に居り、我々の行為もまたロゴ斯的な活動となる。行為的自己が「当為」に沿って世界を作り行くこと自体、ロゴスであり、行為的自己が物を操作する「制作技術(ポイエーシス)」が「論理」と同定される。「我々が物を道具として使用し、それによつて又物を作ることが技術である」(8/321)。行為的自己の技術は、名を有するロゴ斯的な表現的世界を作り行く。「故に技術といふものは、既に論理である」(8/321)。西田は人間の特徴を Homo faber であるとするのみならず、Homo sapiens としての特性もまた Homo faber に由来すると思惟する。世界が既にロゴ斯的であるのみならず、そのロゴ斯の世界の中での行為的自己の制作活動自体がロゴ斯的であるとされる。

6. 哲学の使命

このように西田は真實在観に辿り着き、そこから人間と世界とが身体を道具的媒介として相対することを詳述したが、同時に哲学の使命をも明らかにしている。「哲學者は歴史の使命を語る者でなければならない。分有の原理は論理以前ではなくして、却つて哲學の原理、世界觀の論理でなければならない。哲學はイデヤの分有に始まる」(8/365)。言うまでもなく哲学とは真理の探究であり、普遍妥当性が要求される。しかしその真理は決して個的自己の意識内で組み立てられたものではない。真理は、この世界の自己限定として成立する。この世界は自らの形を生み出し、それは「世界觀」として結実化する。世界觀は世界の側から成立する。哲學者はその世界觀の下で求められるイデヤを言語化する使命を有する。そもそも「世界觀」とはディルタイが使用した述語である。ディルタイは生の連関から様々な世界觀が成立すると思惟したが、西田も同様に弁証法的世界から歴史的に様々な世界觀が成立し、その論理化された内容が哲学であるとする。これは一見相対主義にも思われる。なぜなら世界觀は歴史的にその都度異なり、従つて論理化された哲学的真理もまた相対的たらざるを得ないからである。しかし

ディルタイが「世界観の哲学」の名の下で決して相対主義を意図せず、むしろ生の連関の論理的構造全体を省察しようとしたのと同様に、西田は弁証法的な一般者という全体構造を省察し、そこから哲学的思惟の位置づけを明らかにした。人間の思惟によって、世界の成立が始まるという立場を西田は取らない。「私は逆に生命の辯証法によって論理の辯証法が成立すると考へるのである」(8/384)。「生命といふものは、自證せられるものでなければならない」(8/391)。このような西田の思惟は人間の思惟能力によって世界構成が成り立つという人間中心的思考とは、異なる道を拓いている。中期以来「形なきものの形を見、聲なきものの聲を聞く」(4/6)ことを不断に探求してきた西田は、「一つの哲学體系が組織せられるには、論理がなければならない。私は此問題に苦しんだ」(9/3)と自らの苦勞を述べている。その結果辿り着いたのが「論理は歴史的世界から離れたものでなく、歴史的生命の表現的自己形成の形式でなければならない」(9/6)という立場であったが、同時に「論理が唯その時代時代のものだと云ふのではない」(9/6)と相対主義との違いも明瞭に示している。弁証法的な一般者という全体的構造の解明によって、西田は自らの思索に一つの確固たる地盤を与えることを可能にしたと言えよう。

注

(1)西田幾多郎の引用は『西田幾多郎全集』第3刷、全19巻、岩波書店、1978-1980年より引用し、引用後に(巻号/頁数)を付記した。

(2)後期西田哲学に関する先行研究としては、高山岩男『続 西田哲学』秀文館、1948年、や滝沢克己『西田哲学の根本問題』こぶし書房、2004年(初版は刀江書院、1936年)などがあり、また近年のものとしては小坂国継『西田幾多郎 その思想と現代』ミネルヴァ書房、1995年や板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学』法政大学出版社、2008年などがある。

高山の書は、後期西田哲学の一つ一つの概念を詳細、かつ具体例を出しながら解説している。ただ「行為的直観」の解説のところで「行為的直観は主観から起るのでもなく、客観から起るのでもない。寧ろ主客合一的な境から、即ち事實が事實自身を限定するところから起るのである」(同書、99頁)と述べられている。高山は行為的直観を主客合一として理解するが、本稿では行為(自己)と直観(表現的世界)とが絶対的に離れ、その間で身体を道具化して相互作用し合うことに人間の特徴を見出した。従って高山の見解では行為的直観はロゴス以前の性状を意図しているが、本稿では行為的自己の活動はまさにロゴス化されたこの表現的世界においてなされると思惟した。なお高山は後年西田の行為的直観を厳しく批判する立場を取るようになる。「行為的直観はまた余りにも論理的性格が希薄であって、私は絶対矛盾的自己同一と行為的直観とを一つの場所的論理の原理に結合することには苦しまざるをえないのである」。高山岩男『場所的論理と呼応の原理』『文化類型学・呼応の原理』燈影社、2001年、181頁)。

また滝沢の書は独創的な西田研究である。滝沢はキリスト教的な西田解釈を行っている。弁証法的な一般者は絶対的主体である神と同定され、人間は他の非造物と同じく作られた物であるが、物に名を与え、物を支配する力を有するとされる。これは本稿で最も着目する「物を作る」という点が、後期西田哲学の核心をなすという主張に繋がる。

小坂の書では西田の「行為的直観」が深く分析されている。小坂は西田の「行為的直観」を分析し、それがベルクソンの「純粹持続」とは異なる点を適切に指摘している(同書、98-104頁)。その上で行為と直観とが「即非」的に繋がっていることが指摘されている。また小坂は「直観概念の能動性」(同書、74-75頁)と述べているが、この問題は本稿において繰り返し強調する、表現的世界の自律性の問題と軌を一にしている。

板橋の書では、歴史的現実を分析し、それはくもの=基体・実体)によって形成されるのではなく、「表現するものなくして表現するくこと」(板橋、同書、39頁)として成立するとされている。板橋はくものくこと」という述語を使用することによって、歴史的世界が無基底的に自己限定してゆく事態を、くこと」と言い表している。また同書も本稿の結論と同じく世界がロゴス的に分節化され、そこから人間の活動がロゴスとして成立することを述べている(同書、39-40頁参照)。本稿独自の目的はロゴスの世界成立の由来を Homo faber としての人間の活動に求め、さらにディルタイとの近さと遠さとを考慮に入れた省察をすることにある。

(3)ディルタイは次のように述べている。「われわれはわれわれの体験した世界を、自分や他人のあらゆる種類の生の表現に投げ入れることによってのみ、われわれ自身と他人とを理解する。だからいつでも体験と表現と理解という連関は、人間が現にわれわれの精神科学の対象とするための精神科学の対象となるための固有の手続きなのである」。Dilthey, Wilhelm., Gesammelte Schriften VII. S. 87.(邦訳ディルタイ『精神科学における歴史的世界の構成』尾形良助訳、以文社、23頁)

(4)後述するが、世界は常に「今・ここ」として我々に現れるが、思惟は常に直観から生じ、判断的知識は「今・ここ」として現れた直観を主語として成立する。しかし「今・ここ」は自己矛盾的に変化する。表現的世界という自律的実体が自己限定してゆく中で、絶えず「今・ここ」の内容は変化する。「生命そのものから見れば、判断的一般者は生命の自己決定の手段たるにすぎない」(8/361)。従って判断的知識は根源的な知ではない。西田は対象的な認識を「推論式」と述べているが、板橋によるとこれは田辺元の西田批判への反駁という意図が込められている。板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学』法政大学出版局、2008年、42頁参照。

(5)アリストテレス『政治学』山本光雄訳、岩波文庫、1253 a-b, 35頁