

人生の悲哀と「永遠の今」の歴史論の交点

——西田幾多郎の死生観をめぐって

西塚俊太

序

西田幾多郎は『無の自覚的限定』内の論文「場所の自己限定としての意識作用」を次のように結んでいる。

哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は「驚き」ではなくして深い人生の悲哀でなければならない。(六二二頁)

この広く知られた一節の中に見られる「人生の悲哀」という表現は、西田の最後の完成された論文となった「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで数多くの論文や随筆の中で繰り返し返されており、西田哲学を下支えする根本的な動機を示した表現として、これまで多くの論者によって、西田哲学を論じるにあたっての起点とき

れてきた。

この「人生の悲哀」は、西田の人生に相次いで訪れた、姉・弟や子供の死などの経験に基づくものと言われている。西田は『思索と体験』に収められた『国文学史講話』の序の中で、「漸く六つばかりになりたる己が次女」(一:414)を「くした折の「悲哀」をこう語り出している。

今まで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりして居た者が、忽ち消えて壺中の白骨となると云うのは、如何なる訳であろうか。若し人生はこれまでのものであるというならば、人生ほどつまらぬものはない、此処には深き意味がなくてはならぬ、人間の霊的生命はかくも無意義のものではない。死の問題を解決するというのが人生の一大事である、死の事実の前には生は泡沫の如くである、死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることが出来る。(一:418-419)

ここには、後の『哲学論文集第六』の第一論文「物理の世界」の結びにおける、「個人の生命は永遠でない。死者は永久に蘇らない。生何処より来り、死何処に行くか」(十一:56)という表現と同様の死生観が示されていると言える。「今まで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりして居た」という娘の「生」の彩りの一つ一つが、「壺中の白骨」を前にしてほんの一瞬鮮やかに蘇ると同時に、まるで泡沫であったかのように消え去っていく。人間の生は忽ちの内に壺中の白骨へと転じてしまい、そしてそのあとには、「死者は永久に蘇らない」という「死の事実」が残されるのみとなる。それでもそこに何らかの「深き意味」を見出すために、「死の問題を解決する」という課題を含み込んだ形で西田の哲学的思索が紡がれていったのだと考えられる。この点から言っても、肉親の死にまつわる「人生の悲哀」が西田の哲学と深く関わっていたことは確かなものと認めら

れるだろう。

しかしながら、この「人生の悲哀」と西田の哲学との具体的な結び付きは容易に看取出来るものではない。実際、従来の研究においても、「人生の悲哀」が根柢に存在していることは指摘されつつも、それが如何なる形で西田の哲学へと結実していったのかという点については、西田が用いる論理に内在して正面から論じられることが少なかつた。例えば、西田の思索が、西田哲学における他者論である「私と汝」論の成立とともに、歴史に関する主題へと論の中心を移していったことはこれまで指摘されてきたが、その際、「人生の悲哀」と深く関わる西田の他者論が如何なる形で歴史論と結び付いていったのかという問題については、いまだ十分な研究が蓄積されていないと言える。だが、西田の哲学的思索の根柢に他者の死生と関わる「人生の悲哀」が存在しているのならば、その他者論との繋がりにおいて形成された歴史論にもまた「人生の悲哀」と表現される西田の死生観が反映されていると考えられる。「人生の悲哀」と西田の歴史論との繋がりについての検討は、西田の死生観を十全に捉えるにあたって欠くことの出来ない課題であると言えるだろう。

本稿はこのような問題背景のもと、まず西田の歴史論を支える論理構制とそこで用いられている各概念の内実を検討した上で（第一節）、その歴史論と「私と汝」論とが如何なる形で結び付いているか跡付けることを通じて（第二節）、「人生の悲哀」に基づく西田哲学における死生観のあり方を明らかにすることを企図するのである。

一 「永遠の今」の歴史論は成立可能であるか

昭和四（一九二九）年の歌、「夜ふけまで又マルクスを論じたりマルクスゆゑにいねがてにする」（十二、43）

とともに広く知られているように、『善の研究』における「純粋経験」の論理から「自覚の体系」を経て「場所」の論理へと自身の哲学を展開していった西田は、マルクスの思想を学んだ弟子達との対峙により、社会や歴史のあり方についての考察を自らの哲学体系の内に取り入れるという課題と向き合うことになった。だが、西田哲学の論理構制によつて社会や歴史を論じるにあたっては大きな困難が存在していると思われる。

例えば、西田に直接教えを受けた哲学者の一人である三木清は、昭和十一（一九三六）年の論文「東洋の人間の批判」の中で、西田哲学にはなお「過程的・時間的・歴史の見方」が欠けていると指摘している。師である西田が歴史の問題へと論の中心を移して行く過程を十分に理解していたはずの三木が、西田哲学にはそれでも過程的・時間的・歴史の見方が欠けていると指摘しているこの消息は、今なお十分注目に値するものであるだろう。

西田哲学における歴史論に対しての三木のこの指摘の出処は、「東洋の人間の批判」と同年の一月に『思想』誌上に発表された論文「西田哲学の性格について——問者に答える——」から推測される。三木は同論文の中で次のように述べている。「西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められてはいはないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的であると批評されるのも、それに基づくのではなからうか⁴」。この引用から、西田の歴史論に対する三木の指摘が、「永遠の今の自己限定の立場」へと向けられたものであることがわかる。それでは、三木が指摘する、「現在が現在を限定する永遠の今の自己限定」とは如何なるものなのであろうか。『無の自覚的限定』内の論文「私と汝」の導入部における表現を引用してみよう。

時は現在が現在自身を限定するということから考えられるのである。而して現在が現在自身を限定すると

いうことから時が限定せられるということは、時は永遠の今の自己限定として考えられると云うことを意味していなければならない。時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生れるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れると云つてよい。非連続の連続として時というものが考えられるのである。(一六三42)

ここで「永遠の今の自己限定」について語られている文脈は、『哲学の根本問題(行為の世界)』の第二論文「私と世界」における、「絶対的現在の自己限定として時が成立する」(七二五)という表現が示しているように、「絶対的現在(絶対現在)の自己限定」についても同様に妥当するものであり、西田の歴史論はこの「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定という論理に立脚して説かれている。そしてここで注目されるのは、右の引用で示されているような「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定から時の成立を説く文脈が、三木が指摘している通り、一般的に「歴史的」という形容を付して論じられる事態と直接的に結び付くとは言い難いものであるという点であろう。

「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定から時の成立を説く西田の論理が歴史に関する主題と結び付き難いように思われるのは、「永遠の今」や「絶対現在」というものが反省の契機を含み得ず、そしてそのために記述や叙述の契機を有し得ないものだからである。そしてこの問題は、初期西田哲学における、純粹経験や自覚の体系を扱う論理構制にすでに根差しているものと考えられる。そこで、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定から説かれる西田の歴史論の特異性を浮き彫りにするためにも、一見すると些か迂路を辿るようではあるが、ここで初期西田哲学の論理構制を確認しておくことが有益であろう。

さて、初期西田哲学における思索の特徴は、「唯一の者の自発自展」(一:66, 302, 二:127, 139他)や「一つ

の者の自家発展」(一:69)という表現を用いながら、純粹経験や自覚の体系が無限に運動を続けていくものであることを中心的に説いているという点に存在していると言える。ごく簡略化して言うならば、純粹経験を論じる西田の処女作『善の研究』における思索は、「統一的或者が秩序的に分化発展し、其全体を実現」(一:214)して更に大なる統一をなしていくその運動を捉え切ることには差し向けられたものとなっている。同様に、『自覚に於ける直観と反省』等の著作において提示されている自覚の体系も、自己が自己の中に自己を写すという自己言及的な働きによって「一つの企図から、無限の系列を発展」(二:219)していくという、「無限なる統一的發展の意義」・「自己発展の作用」・「動的発展」(全て二:219)を主に論じたものとなっているのである。

ここで問題となるのは、自発自展して無限に運動を続けていく純粹経験や自覚の体系というものが如何にして言い取り得るものであるのかという点である。西田は『思索と体験』の中で、活動し続ける「一つの不断的流動」(一:322)が、概念によっては捉え得ないもの、言語によって外から言い表すことの出来ないものである旨を述べている(一:321-322)。また、自覚の体系についても、「その中に没入して働くことはできるが反省することのできない直接的實在」(二:248)と語り出しているのである。この問題は、『自覚に於ける直観と反省』の中で、西田自身によって次のように言及されている。

余の自覚というものは、右に云つた様な、すべての意識統一の根柢となる統一作用の自覚の如きものであるとするならば、かくの如き能働的自己は、到底我々の意識の対象となることはできぬ、我々が反省したる自己というものは既に能働的自己者ではない、自己が自己を反省するという意味に於て自覚の事實は不可能であるといわねばなるまい。(一:117-118)

純粹経験や自覚の体系の自発自展の運動は、反省的視点を介在させることによってその不断的流動を塞ぎ止めることなしに捉えることが出来ないものとして存在している。だがその一方で、自発自展の運動は、論理のもとに捉えられた時にはすでに運動とは異なる別様のものへと変じてしまっている。すなわち、西田が論じようとして求めている純粹経験や自覚の体系は、無限に自発自展の運動を続けていくもの、反省的視点を介在させた途端に運動そのものではなくなくなってしまいうものである故に、「反省的視点において意識の対象として捉えることを前提とする記述や叙述の契機を有し得ないことになるのである。」

そしてこの純粹経験や自覚の体系と同様に、従来の研究において「徹底した現在中心主義の立場」といった形で幾度も言及されてきた西田の思想、つまり、「永遠の今」や「絶対現在」という概念によって言い表されている思想もまた、言語によって言い取ることの出来ないものと言えるだろう。例えば「絶対現在」は、「現在」は瞬間から瞬間へと動き、現在は把握することのできないものでなければならない（1029）と表現されているのである。

「把握することのできないもの」と西田が言うところの「永遠の今」や「絶対現在」は、言語のもとに概念化され表現される時、すでに永遠のものや絶対的なものではなくなくなってしまっている。それらの概念によって表現されているのは、分節化・相対化され、永遠性や絶対性を失ってしまった別様のものである。言い表そうと求めている当のものである「永遠の今」や「絶対現在」は、言語のもとに分節化・相対化されることなしに触れ得るものではないが、それらが永遠のもの・絶対的なものであることにおいて、そもそも言語において言い取り得るものではない。「永遠の今」や「絶対現在」は、言語を絶したあり方をしてるのであり、ここで「永遠の今」や「絶対現在」と名指して論じていること自体がすでに矛盾を含んだ営為となっているのである。そしてこの点において、「永遠の今」や「絶対現在」を用いる論理構制は歴史に関する主題と根本的に相容

れないものではないかと、その成立の可否の次元において疑義を呈されるものであると言えるだろう。何故なら、歴史を論じる営為は過ぎ去った個々の出来事を反省的視点において捉えて整理して位置付けるものとして、記述や叙述と不可分なあり方をしていると考えられるからである。反省的視点に立つ記述・叙述が介在することによって、時間の流れの中から一つのまとまりある出来事がそれとして析出されることになる。その出来事は、記述・叙述を介していることで今・ここという時間的・空間的な制約から解放放たれて繰り返し伝達されるものである、そして伝達が無数に繰り返されることを通じて歴史的出来事として社会に定着していくことになるのである。

したがって、いかに西田自身が、「私の社会的・歴史的世界というのは、個物と個物が相限定する此の現実の世界を意味するのである」(七二) というように、または、「永遠の生命と云うのは、彼岸に願想的生活に入ることではない。絶対者の自己射映点として何処までも歴史的・社会的に働くことではなければならない、唯一の歴史的世界を形成し行くことではなければならない」(十二) というように、歴史的世界について多様に語り出しているとしても、それが言語化され得ないものである。「永遠の今」や「絶対現在」から説き起こす論理構制に立脚したものである限り、やはり歴史を扱いきれないように思われるのである。

そしてこのように記述や叙述の契機が介在し得ないという点こそ、各論者によって指摘されてきた、「理論の一貫性として「無」という本来「意識」の還元の極に見出された概念をはたして歴史や行為——西田の言葉で言えばポイエシス——に適用できるのかという問題」や、「永遠なる実在的世界と歴史的な現実的世界の關係はいかに説明されるべきであろうか」という問い、あるいは、「歴史世界が思惟の対象となるとき、純粹経験の立場は維持されるのだろうか。われわれは歴史世界という森の中にあることの直接経験を失うことなしに、歴史世界の無数の出来事を考察するということが、できるのだろうか」という問題提起を導いてきた、問題の

根本的な在所であると言えるだろう。

また、「人生の悲哀」と西田の歴史論との繋がりという本稿の主題との関わりから、次の点についても問うておきたい。西田は「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定に関連して、「時は瞬間が瞬間自身を限定するという立場から考えられねばならぬ。瞬間が瞬間自身を限定するということは、過現未を包む現在が現在自身を限定するということを意味せなければならぬ」(七〇〇)というように、「過現未を包む」ものとして現在を捉えている。だが、そもそも時というものが、否応なしに刻一刻と過ぎ去って二度と立ち返らないものであるからこそ、過去と現在との「間」が、決して埋めることの出来ない距たりとして我々の前に立ち現れるのではなからうか。そして、その過去と現在との隔たりこそ、生と死との間の如何ともし難い断絶として我々に迫り「人生の悲哀」をもたらす当のものではないだろうか。とすれば、「人生の悲哀」と西田の歴史論は如何に結び付き得るものであるのかと、改めて問われることになるだろう。

とはいえもちろん、その一見結び付き難いものと思われる「永遠の今」や「絶対現在」と歴史に関する主題とが結び付けられているという点にこそ、西田の歴史論の独自性や特異性が存在しているのである。例えば、西田の歴史論が完成された形を示すようになった時期にあたる昭和十六(一九四二)年五・六月に発表された『哲学論文集 第四』の第三論文「歴史的形成作用としての芸術的創作」においても、西田は、次の引用に見られるように、「絶対現在」の自己限定から歴史を扱う論理構制を崩していない。

作られたものと作るものとの絶対矛盾的自己同一の世界は、過去と未来とが何処までも現在に同時存在する絶対現在の自己限定として自己自身を形成する世界でなければならぬ。斯くしてそれが絶対無の自己限定として歴史的創造と云うことができるのである。絶対現在の世界は何処までも現在の自己自身を

限定する。そこにいつも現実の世界があるのである。(1214)

ここまで、初期西田哲学における思想内容を検討することを通じて、言語を絶したものである「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定に立脚する西田の論理構制によつては歴史に関する主題を扱い得ないのではないかという疑義を提示してきた。だが、ここまでの検討によつて示された問題を内包しているにも関わらず、右の引用に見られるような「過去と未来とが何処までも現在に同時存在的な絶対現在の自己限定」に立脚する西田の歴史論が成立し得ているならば、その西田の歴史論について改めて内在的に検討する必要があるだろう。そしてその検討を経てはじめて、「人生の悲哀」と西田の歴史論との繋がりを明らかにする道が開けると言えよう。

二 「永遠の今」の歴史論と「私と汝」の他者論との交点

前節において確認されたように、「永遠の今」や「絶対現在」は言語による把握から不断に逃れ行くあり方をしていいる。これらの概念を用いることによつて指し示そうとしている永遠性や絶対性についてどれほど表現を尽くして繰り返し述べたとしても、それらを「永遠の今」や「絶対現在」として名指し語り出すその営為自体が避け難くそれらの概念の分節化・相対化を導くことになり、それらの概念によつて指し示そうとした当のものである永遠性や絶対性は失われてしまうことになる。「永遠の今」や「絶対現在」は、正にそれらが永遠のもの・絶対的なものである故に、言語によつて捉えることの出来ないものなのである。

それでは、西田はこの「永遠の今」や「絶対現在」という概念を用いながら如何にして歴史論を展開し得て

いるのであろうか。また、それらの概念が「自己限定」するとは如何なることなのであろうか。『働くものから見るものへ』で提示された「於てある場所」(四:28他)としての「一般者」や「絶対無」(四:207, 232他)・「真の無」(四:207, 218, 232他)について論じる西田の行論の分析を通じて、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定として時が成立していく過程を描き出してみよう。

『一般者の自覚的体系』において、「一般者」は当初、「判断的一般者」から「自覚的一般者」を経て「叡智的一般者」に至るとされ、これら全ての一般者を超える最も深い底にあるものとして、「真に最後のものを包む」(五:80)とされる「絶対無の場所」(五:80他)が提示されていた。しかし、論が進むに伴って、この「絶対無の場所」や「真の無の場所」を語り出そうと求めていく中で、「叡智的一般者」よりさらに深い底にあるものとして「行為的一般者」「表現的一般者」が提示され、最終的に、「判断的一般者」・「推論式的一般者」・「自覚的一般者」・「叡智的一般者」・「行為的一般者」・「表現的一般者」という一般者の階層と、それらの一般者を超える最も深い底にある「絶対無の場所」・「真の無の場所」という構造が示されることになる。

この最も深い底にあるとされる「絶対無の場所」について西田は、「絶対無の場所に於てあるものに至っては、もはや之について何事をも云うことはできない、全然我々の概念的知識の立場を越えたものである、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」(五:80)と述べている。また、「真の無の場所」についても、「真の意識というものは右の如き意識〔潜在的有〕をも映すものでなければならぬ、所謂意識とは尚対象化せられたものに過ぎない。真の無の場所というのは如何なる意識に於ての有無の対立をも超越して之を内に成立せしめるものでなければならぬ」(四:220)と言い、言語のもとに捉えたその途端に相対化・対象化されて一種の有である「対立的無」(四:220他)や「相対的無」(四:243他)へと変様してしまうと述べている。すなわち、最も底の「於てある場所」である「絶対無の場所」や「真の無の場所」もまた、「永遠の今」

や「絶対現在」と同様に言語を絶したあり方をしていっているものなのであり、そしてそれらが求められていく中で、その中途に、無数の一般者が次々に成立していくことになるのである。

この過程を逆向きに捉える時、それが、「絶対無の場所」や「真の無の場所」から一般者が次々に自己限定されて成立していく過程となつていえると言えらう。言語を絶したものである「絶対無の場所」・「真の無の場所」を、それでもなお言語のもとに捉えようと求め続けていく過程が次々に「於てある場所」としての一般者を成立させていくのであり、この過程自体が、「場所が場所自身を限定する」(五三〇7, 434, 441他)と言われる、「絶対無の場所」・「真の無の場所」の自己限定として無数の一般者が次々に成立していく過程ともなつているのである。

ここで注目されるのが、この「絶対無の場所」・「真の無の場所」の自己限定の論理について、「自己」というものがあって自己自身を限定するものではない、寧ろ「自己が」の面が「自己を」の面を限定するのである、場所が場所自身を限定するのである」(五三三三)と言われている点である。すなわち、自己限定は外的な反省的視点の介在による限定ではなく、「自己が」の面が「自己を」の面を限定する」という自己言及的な限定、つまり「自覚的限定」(五三三三他)とされているのである。本稿第一節において、初期西田哲学で示されている自覚の体系について、それが自己言及的な働きによって無限に運動を続けていくものであることを確認したが、その時点での西田の思索は、無限に運動を続けていくものである自覚の体系が言語のもとに捉えられないものであることを指摘するに留まっていたと言える。しかしここに至り、自覚の体系の自己言及的な働きは場所の自己限定の働きとして捉え直され、それに伴って、自覚の体系が言語を絶しているという事態もまた自覚的自己限定の契機として捉え直されているのである。

そしてこの「絶対無の場所」・「真の無の場所」の自己限定の論理は、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限

定として時が成立するという論理と共通するものと言えるだろう。西田は次のように述べている。

限定せられた一般者の自己限定として時というものが考えられるのではない、対象界の自己限定として時というものは考えられない。時は無にして自己自身を限定する一般者の自己限定として考えられねばならない。而もかかる意味に於て絶対時というものが限定せられるということは我我が瞬間の底に瞬間を掴むということではなければならない、掴むことのできない瞬間を掴むということではなければならない
(六二:189)

この引用に見られる文脈と本稿のここまでの検討を併せて、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定についてまとめると、次のようになる。「永遠の今」や「絶対現在」という概念を用いて名指されている当のものは、本来、言語のもとに捉えることの出来ないものであり、「永遠の今」や「絶対現在」という名指しから不斷に逃れ行くものである。それでもなお、その言語を絶したものを把握せんと求めて語り出していく時、その営為が自己言及的に働いて、「無にして自己自身を限定する一般者の自己限定」として時を成立させていくことになる。この過程こそ、西田が「永遠の今の自己限定」「現在自身の自己限定」と呼んでいるところのものなのであり、そしてこの「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定として、「永遠の今の自己限定」として到る所に現在が現在自身を限定すると考えることができる(六二:36)と言われているように、また、「無の自己限定として今が今自身を限定することから時の限定が成り立つと考えられる時、同時にそれは他に無数の今の成立を意味していなければならない」(六二:38)と言われているように、無数の今や現在が成立することになるのである。

さてここで、論文「私と汝」において「永遠の今」の自己限定との繋がりから「私と汝」論が語り出されていく文脈を、些か長くなるが引用してみよう。

永遠の今の自己限定として時というものが考えられると云うにも、その底に私が汝を限定し汝が私を限定するという意味がなければならぬ。斯くして瞬間から瞬間に移り行く時というものも考えられるのである。我々が自己自身の底に絶対の他として汝を見ることが、時の限定が始まるのである。私の自己自身の底に見る絶対の他として汝と考えられるものは、無限の底から内面的に私を限定する無限の過去としての汝、即ち過ぎ去った汝という如きものでなければならぬ。そこに無限の過去から現在を限定する時というものが考えられる。……私が私に於て汝を見ることがよつて私であり、汝は汝に於て私を見ることがよつて汝であるという人格的自己の自己限定に於て、瞬間が瞬間自身を限定し、瞬間から瞬間に移る真の時というものが考えられるのである。すべて具体的に有るものは、その根柢に於て右に云った如き私と汝との関係によつて基礎付けられていなければならぬ。(六・418-419)

ここに見て取られるのは、まず「永遠の今」の自己限定が私と汝が互いに互いを自己の底において見るといふ関係から考えられているということであり、そしてその私と汝が互いに絶対の他であるということであり、また私に対する汝というものが「無限の過去としての汝」・「過ぎ去った汝」と捉えられているということである。

ここではまず、私と汝が互いに絶対の他であると言われている点に注目したい。本稿のここまでの検討において繰り返し確認してきたように、「絶対無の場所」・「真の無の場所」や「永遠の今」・「絶対現在」といった

絶対的なものは言語を絶したものであり、本来的に言語において表現し得ないそれらを、それでもなお語り出そうとする時、自己限定が成立していくのであった。そしてここでは、その絶対の他であるものとして汝が提示されているのである。

私は絶対の他としての汝に対することにおいてはじめて「私」となり、汝もまた、絶対の他としての私に対することで「汝」となる。そして先の引用の中で「我々が自己自身の底に絶対の他としての汝を見るということから、時の限定が始まる」と言われていたように、互いに絶対到他なるものである私と汝が相見ることから「永遠の今」や「絶対現在」が自己限定して時が成立することになる。つまり、西田の行論において、私と汝が相見ることと「永遠の今」や「絶対現在」が自己限定することとは、相即した事態として論じられていると言えるのである。

私と汝は、互いに独立した非連続的な存在である。たとえ「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定が私と汝が相見ることにおいて成立するものであるとしても、私と汝は互いに絶対到他なるもの・非連続的な存在であり続ける。私と汝が相見るのは、言語を絶した自己の最も深い底においてなのであり、そしてそのように私と汝が互いに絶対到他なるものであり続けることによつて、「永遠の今」や「絶対現在」から時が自己限定され続けていくことになるのである。

そして、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定によつて成立する一瞬一瞬の時もまた、それぞれ互いに独立したものとして存在している。「時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生れるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れると云つてよい。非連続の連続として時というものが考えられるのである」(六三六)と言われるように、時は一瞬一瞬が「非連続の連続」であるものとして成立しているのである。とすれば、至る所に無数に成立すると言われているそ

それぞれの時同士は如何に関係することになるのだろうか。この点について解き明かさなければ、時というものは単に無数の今や現在が並列するだけのものということになり、ひいては歴史論が成立し得ないことになるのではなからうか。

ここで振り返ってみると、問題は「人生の悲哀」を哲学的思索の根本的な動機としている西田が、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定を用いることによって如何なる歴史論を展開しているのかという点に存在しているのであった。そこで、「私と汝」論についてのここまでの考察を下敷きにして、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定として成立するそれぞれの時同士の関係を確認することで、本稿の結びとして「人生の悲哀」と歴史論との結び付きを検討するにあたっての下準備としたい。西田は「私と汝」論に基づいて歴史を次のように論じている。

我々の自己は何処までも過去から限定せられて居ると考えられねばならない。併しそれが単なる過去からの限定と考えられた時自己というものはない、それは「過ぎ去った汝」でなければならぬ、我々の底に見られる絶対の他でなければならぬ、自己の底に見られた過去でなければならぬ。こういう意味に於て我々の自己は歴史的に限定せられて居ると考えられるのである。之と共に、逆に我々は過去を単なる過去として見るのではなく、過ぎ去った汝として過去を見ることによって、真の歴史が始まるということが出来る。単に過ぎ去ったものが歴史ではなく、歴史に於てはいつも過ぎ去った汝と現在の私とが相逢うのである。そこに絶対無の自覚的限定としての歴史の実在性があるのである。(六二五—二六)

ここに見られるように、西田は、時と時との関係を私と汝の関係に重ねて「過ぎ去った汝と現在の私」との

関係として捉え直すことから歴史を論じていく。「私と汝とは唯歴史に於て相逢うのである。而してそれは逆に私と汝と相逢うことによつて、歴史が成立することを意味して居るのである」(六三〇)と西田は語る。互いに非連続な絶対に他なる存在である「過ぎ去つた汝としての過去」と「現在の私」が相逢うことにおいて、時が自己限定され歴史が成立する。これは言い換えると、我々が互いに私と汝として出会われる存在である限り、そこにはいつもすでに時が自己限定され歴史が成立しているということでもある。すなわち西田は、互いに絶対に他なるものである私と汝がそれでもなお相逢うということの内に、歴史の成立の可能性を見出しているのである。

結

「私と汝と相逢うことによつて、歴史が成立する」。前節の結びにおいて西田はそう語っているのであった。そこで、西田が私と汝について語る文脈を改めて確認しておこう。

私に対して汝と考えられるものは絶対の他と考えられるものでなければならぬ。物は尚我に於てあると考えることもできるが、汝は絶対に私から独立するもの、私の外にあるものでなければならぬ。而も私は汝の人格を認めることによつて私であり、汝は私の人格を認めることによつて汝である。汝をして汝たらしめるものは私であり、私をして私たらしめるものは汝である。私と汝とは絶対の非連続として、私が汝を限定し汝が私を限定するのである。我々の自己の底に絶対の他として汝というものを考えることによつて、我々の自覚的限定と考えるものが成立するのである。(六三三)

私と汝は、互いに絶対の他として存在している。そして、自己の最も深い底においてその絶対の他としての私と汝が相逢うところに、「永遠の今」や「絶対現在」から時が自己限定され歴史が成立していくことになる。このように西田の行論における「私と汝」論と歴史論との繋がりを押さえた上で、本稿における考察を導いた根本的な主題である、「人生の悲哀」と西田の歴史論との繋がりにについての考察に移ることにしよう。

そこでまず、本稿冒頭において提示した、西田が「人生の悲哀」について語り出している文脈を再確認しておくならば、そこで語られていたのは、生との対比において浮き彫りにされる、「壺中の白骨」という死の事実のあり様であった。

今まで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりして居た者が、忽ち消えて壺中の白骨となると云うのは、如何なる訳であろうか。若し人生はこれまでのものであるというならば、人生ほどつまらぬものはない、此処には深き意味がなくてはならぬ、人間の霊的生命はかくも無意義のものではない。死の問題を解決するというのが人生の一大事である、死の事実の前には生は泡沫の如くである、死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることができる。(一:418-419)

「壺中の白骨」という死の事実は、生の側からの意味付けを拒絶するような冷徹なあり方をしている。「此処には深き意味がなくてはならぬ、人間の霊的生命はかくも無意義のものではない」という西田の声は、裏腹に、死の事実が生を泡沫の如きものに感じさせる程の「無意義のもの」として西田の前に立ち現れていることを告げ知らせている。人間の生命に深い意味を求める思いが切実なものであればある程に、生と死との間の如何と

もし難い断絶がより一層浮き彫りにされて迫ってくることになる。そしてそれでもなお、愛しい者や親しい者の死を前にしてそこに深い意味を求めずにはいられないところに、「人生の悲哀」というものが生れるのではないだろうか。「人生の悲哀」は、生と死との厳然とした断絶をそれでもなお越えて、死の事実の中にさえも何らかの意味を求めざるを得ないという、人間の思いのあり様に淵源していると考えられるのである。

深い「人生の悲哀」を哲学の動機とし、「死の問題を解決し得て、始めて真に生の意義を悟ることが出来る」というように、人間の生と死の双方の意義を求める西田は、社会的な形成や創造の行為の連関を根本的な立脚点として哲学的思索を展開していくという方途を採り得ない。それは、右に述べたように、死の事実というのが生の側からの意味付けの届かない様をしているからである。西田は、生と死の双方をそのままに位置付ける、両者の根柢にある論理を求めていたのであり、そしてそれ故に「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定から説き起こされる西田独自の歴史論が展開されていくことになったのである。

西田が斥けているのは、地続きの過去に規定されたものとして理解された現在であり、また、未来のためのものとして捉えられた現在である。取り戻すことの出来ない過去の一瞬一瞬、その一回性を、地続きの過去や未来からの規定によらずに位置付けるためには、三木が提示していたような過程的弁証法に基づく歴史論ではなく、むしろ、一瞬一瞬がそれぞれ過去現在未来を含む独立した時として成立していくという、「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定に立脚した歴史論が展開されなければならない。「永遠の今」や「絶対現在」の自己限定が示す「非連続の連続」の論理によつてはじめて、一瞬一瞬の時を、また一人一人の「私」と「汝」を、それぞれ唯一無二の個であるものとして位置付けることが出来るのである。¹¹⁾

ここまで論じてきたように、西田の歴史論と「私と汝」の他者論は根柢において結び付いている。西田は、「永遠の今」や「絶対現在」から時が自己限定し歴史が成立していく契機を、自己の最も深い底において互い

に絶対に他なるものである私と汝が相逢うことの内に求めている。この構想の中に、「今まで愛らしく話したり、歌ったり、遊んだりして居た」愛しい者の絶対に他なる死にさえも意味を見出そうとする西田の思いを見て取ることも、決して行き過ぎとは言えないように思われる。

「我々は死すべく生れるのである」(七〇六)と西田は語る。人間は生まれ、みなやがて死にゆく。生を「泡沫の如くする」冷徹な断絶としての死は、生命あるもの全てに必ず訪れる、ある自然なものごとであるとも言える。しかし、それでもなお、愛しい者や親しい者の死の前に、その断絶を越えんとして、「此処には深き意味がなくてはならぬ、人間の靈的生命はかくも無意義のものではない」と語り出すところに、「人生の悲哀」がもたらされ、歴史が兆し、西田の哲学が始まることになる。

とは言え、私と汝は、どこまでも互いに非連続的な存在、絶対に他なるものであり続ける。死の事実は生の側からの如何なる意味付けにも回収されない絶対に他なるものであり続ける。死の事実の意味を与えようと語り出される言葉は、どれほど多様に表現を尽くして書き連ねられようとも、否応なく生の側の言葉であり続ける。互いに絶対に他なるものである私と汝の非連続性を前提にして成立している西田の歴史論は、その成立の根源的な次元においてすでに「人生の悲哀」を帯びたものとなっているのである。

愛しい者や親しい者の死によってもたらされる「人生の悲哀」を根本的な動機とする西田の哲学は、語り得ない絶対に他なるものを語り出そうと追いつめ続ける営みとして成立することになる。言語による言い取りから不断に逃れ行くものをそれでも語り出し意味付けようと求める時、そこで語り出される言葉は、逃れ行く絶対の他を追いかけ続けるもの、弛緩することなく無限に書き続けられるものとならざるを得ないからである。そして実際、西田は、最後の完成された論文となった「場所的論理と宗教的世界観」に至るまで、「人生の悲哀」について繰り返し論じ続けていく。多くの論者によつて指摘される、「ねばならない」と執拗に繰り返さ

れる文体によって、弛緩することなく自身の哲学的思索を練り上げ書き連ね続けていった西田幾多郎は、正に、人間の生と死にまつわる「人生の悲哀」を自らに体現した哲学者であつたのである。

■註

- 1 西田幾多郎「場所の自己限定としての意識作用」『無の自覚的限定』（『西田幾多郎全集』第六巻）、一一六頁。西田幾多郎の著作からの引用は全て旧版『西田幾多郎全集』（岩波書店、一九六五—一九六六年）による。括弧内は巻数・頁数であり、例えば、全集第十二巻四頁の場合（十二）と表記する。旧仮名遣いや現代と異なる漢字表記は、適宜、新版名遣いと現代の漢字表記に改めてある。
- 2 近年の研究の一例を挙げるだけでも、大峯顯「悲哀と意識——西田哲学における情意的なものについて——」（上田閑照編『西田哲学への問い』、岩波書店、一九九〇年）、長谷正當「西田哲学と浄土教」（大峯顯編『西田哲学を学ぶ人のために』、世界思想社、一九九六年）、藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』（講談社選書メチエ、一九九八年）、上田閑照『西田幾多郎とは誰か』（岩波現代文庫、二〇〇二年）、小坂国継「西田哲学の基層」（『理想』第六八一号、理想社、二〇〇八年）、井上克人「時と鏡——西田哲学に於ける實在の論理——」（『西田哲学学会年報』第六号、西田哲学会、二〇〇九年）をはじめとして、多くの研究が存在している。
- 3 三木清「東洋的人間の批判」、『三木清全集』（岩波書店）第十三巻、二七四頁。三木清の著作からの引用は全て『三木清全集』（岩波書店、一九六六—一九六八年）による。旧仮名遣いや現代と異なる漢字表記は、適宜、新版名遣いと現代の漢字表記に改めてある。
- 4 三木清「西田哲学の性格について——問者に答える——」、『三木清全集』第十巻、四三三—四三四頁。
- 5 西田の著述において次第に「絶対的現在」から「絶対現在」が主に用いられるようになっていったという事情を鑑みて、本稿では、以下、西田の原文からの引用を除いて、「絶対現在」に統一して表記する。

- 6 初期から中期にかけての西田哲学における、思想の運動性とその叙述との関係については、井上前掲論文「時と鏡——西田哲学に於ける實在の論理——」、および、拙稿「自発自展する思想と文体——西田幾多郎の自覚の体系と「真の無」「絶対の無」をめぐる考察——」（『倫理学紀要』第十六輯、東京大学大学院人文社会系研究科倫理学研究室、二〇〇九年）を参照。
- 7 小林敏明「偶然性の時間論——九鬼周造から西田幾多郎へ——」（『思想』第一〇一九号、岩波書店、二〇〇九年三月、四一頁）。
- 8 小林敏明『西田幾多郎——他性の文体——』（太田出版、一九九七年）、一一八頁。
- 9 小坂国継『西田幾多郎をめぐる哲学者群像——近代日本哲学と宗教——』（ミネルヴァ書房、一九九七年）、六二頁。
- 10 大橋良介「歴史と身体——西田哲学の歴史思维（二）——」（『前掲「理想」』六八一号）、五頁。
- 11 個物をそのままに活かすことを企図するものとして西田の論理を解するという点において、本稿は、杉本耕一「田辺元の「種の論理」と西田哲学」（『日本哲学史フォーラム編「日本の哲学」』第三号、昭和堂、二〇〇二年）における、「田辺は、「場所」を実体的なものとして理解した上で、それは、「有を消す場所」、即ち、すべての存在が水平化され無個性化される「場所」であると言うのだが、西田の言う「場所」は寧ろ、於てあるものがあるがままにあらしめ、働かしめる「場所」であると言うことができる」（二二〇頁）という指摘と見解を同じくしている。
- 12 西田の文体について言及した一例として、「文体の粘着性」・「モタモタした文体」・「文体の特異性」（それぞれ、安良岡康作「言語作品としての西田哲学」（旧版『西田幾多郎全集』月報第十、七頁、傍点原文。後に下村寅太郎編『西田幾多郎——同時代の記録——』、岩波書店、一九七一年、九二頁に再掲）、橋本峰雄『西田幾多郎——「なければならない」のロジック・グラマー・レトリック——』（『思想の科学』、思想の科学社、一九六九年二月、三九頁）、中川久定『西田幾多郎の哲学と文体——上田閑照編『西田哲学』の読後に——』（『創文』、創文社、一九九四年九月、二〇頁）という指摘や、山内得立『西田全集』に因んで（旧版『西田幾多郎全集』月報第一、一一二頁。後に前掲『西田幾多郎——同時代の記録——』、三一六頁に再掲）における、「先生の文中には屢々「そうである」という代りに「そうでなければならぬ」という表現が頻出し、「どこまでも」という語が好んで用いられている。どこまで

も進んでやまぬが先生の思索の道であつた」(二頁) という一節などが挙げられる。

(にしづか・しゅんた 東京大学大学院人文社会系研究科博士課程)

The Sorrow of Life and the Theory of History as “eternal Now”: Reexamining Nishida Kitaro’s View of Death and Life

Shunta Nishizuka

Nishida Kitaro expresses his motive for philosophy by using a term “the sorrow of life.” It is said that parting of his folks brought about the emotion to him, and then, he realized the fact that everyone is destined to die to be ashes in vase sooner or later, and that the dead persons never come to life again.

It is certain that he worked out his philosophical system in considering that fact. And so, hitherto researchers have pointed out the relation between Nishida’s philosophy and “the sorrow of life,” but it is not so easy as we think to find out the specific connection between them.

For instance, scholars have so far mentioned that Nishida had shifted the emphasis of his thinking to the theme on history after the representative treatise about his philosophy of other “I–Thou;” however, they have seldom grappled squarely with the problem about the connection between Nishida’s philosophy of other deeply concerned with “sorrow of life” and his peculiar theory of history.

So, we can say that it is necessary to investigate the left problem about that connection when we intend to grasp Nishida’s view of death and life impeccably and to consider Nishida’s thought flawlessly. In this paper, to substantiate this idea, I will take the following process.

In the first section, I seek to seize the constitution of Nishida’s original theory of history, and to examine the import of each concept in his theory. And then, in the second section, I elucidate the connection between his philosophy of other and the theory of history through an examination of his treatise “I–Thou” mainly. And

finally, from this study, I will confirm what Nishida's view of death and life is.