

## 西田哲学における主観の問題について

(主客対立と矛盾的自己同一)

マッテオ チェスターリ

### §1 近代西洋哲学と主観

近代(1)の主観は分裂(Entzweiung)をもたらす。同時にそれは、自然との分離(Trennung)から生じるのである。よって、この分離は主観の根源でありながら、主観の結果であるとも言える。この分離とはどのような意味をもっているのであろうか。

『近代の両面性』(2)という記事において、マリオ・ルッジェニニは近代をとりあげる際に主観を中心に検討し、その結果デカルトの方法的懐疑から、カントのコペルニクスの転回、またヘゲルの絶対精神を通して、最後に「神の死」に至るまでの過程に近代の主観の発展が認められると断言する。たぶん、このような傾向はプラトンにも(3)著しいが、15-16世紀の哲学においてはさらに激しく現れたのである。

すでに、デカルトの同時代(例えばロック、ホブズ、ヒュームなど)の哲学は「危機の哲学」と言える。この「危機」は確信や証明がどこまでも必要であるという不安から生まれた。つまり、世界はもはや無価値であるから、世界とは別の基礎に基づくことが不可欠であると人間は思っている。人間はこの世界の中ではよそ者にすぎない。したがって人間は明晰判明な事柄に基づいた確信を絶えず捜すほかはない。それは決して誤りも、疑いも、迷いもないことを示している。ゆえに哲学は、外の世界には見つけれない確信を生み出す。つまり、「確信の生産」(4)である。

「それで、真理の最高の源である最善の神に代わって、いかなる手だてを用いるほど力強く、狡猾な悪しき霊が存在するから私が誤ると仮定する。」(5)

『省察』のこの有名な一節において、デカルトはあえて神自身まで疑って来た。世界から離れ、神によって欺かれる以上、人間は存在の意味を見つけるために心の内面に逃避するしかない。この内面というのはただの心理学的なものではなく、思惟そのものを指している。つまり、客観とは完全に分けられた純粋な主観である。この思惟が存在する結果(この事実を決して疑うことができないのは疑いそのものが思惟であるからである)、だれかが思惟するはずである。「私は思惟する、ゆえに私が在る。」(Cogito, ergo sum)。デカルトは、城のように強いこの「私」に閉じこめると、世界が真理ではないと決定するだけではなく、主観自身も制限してしまうことになる。なぜなら、外的な危険から護る砦(とりで)の「私」は、牢獄になってしまうからである。つまり、人間は自分自身から出ることができなくなって、世界はいっさいの価値を失ってしまう。それで、人間は自分の中の方へますます追い込まれて、出口のな

い自閉性のように、唯我論的な立場に落ち込んでしまう。結局、世界の意味を否定する主観は意味の無いものになるのである。

思惟と物自体との区別をしたカント以後、この「危機」はさらに深めることになった。なぜなら、すでに述べた主観の確信の要求に基づいて、カントはこの分裂の状態を鋭く分析したにすぎない。したがって、この問題はまだ残っている。要するに、確信は思惟にのみ有り得るが、それ以上は有り得ないとなれば、一時的な確信があるだけである。実際に、「それ以上」(つまり、思惟とは別の要素)という点こそ問題となっている。かえって、思惟は自分の中に動かないことを強いられている。やはり、カント以後の哲学においては、彼の提起した問題を解消することが非常に大事なポイントになった。特に、観念論は世界を無気力にして、絶対精神の方への過程においての段階だけに変えたのである。

特に、ヘーゲルは「他者」という難問を解決するのが必要とみなしていた。(6)「他者」は不可解で、がまんならないほど不明確であるから、不安の対象である。それは、主観が求めている絶対力と自由に対して、打ち勝ちがたい壁である。しかし、ヘーゲル弁証法におけるアンチテーゼは、自己が自分自身に対立させるものだから、本当の「他者」ではない。自己の部分だけである。自己が自己肯定できるためのいわば主観の踏み台となっているものにすぎない。そう言えば、保身のために自分の息子を飲み下すギリシャ神話のクロノスと同じように、この不安な主観は何も対立しないように、全てを食い荒らす。

しかし、最後に正体が現れて、主観が神と世界に反抗してしまう。ニーチェの『ツァラトゥストラ』においては、「Gott Selbst ist Tot」(神自身が死んだ)という強い叫びが表現されている。また、サルトルは「L'autre c'est l'enfer」(他者は地獄である)というまで言う。

## S2 西田と主観の問題

西田哲学もこの危機から始まるのである。実際に、明治時代の日本は諸外国より特別な影響を受け、近代化がはかられた。封建的な徳川時代においては、短期間に自国の文化とは全く関係のない学問や技術などを学ばなければならなかった。先の「危機」が西洋では次第に成熟していたのに対して、日本の混乱状態は同様に激しくなかったが、西洋とは質的に異なるものであった。むろん、大変な精神的動揺を引き起こしたことは間違いない。いわば、西洋の技術と文化を無理に輸入した結果、日本では文化的な混乱が起こったのである。人間が急テンポに変わる世界に慣れることができなく、外的現実と個人との分離の「危機」があったともいえよう。よって、インテリゲンチヤは極端な個人主義の方へ導かれた。

西田幾多郎もこのような不安に敏感であった。例えば、西田の初期の『善の研究』においては、疑えない根源の探求となっているのは偶然ではない(7)。西田の不安はデカルトの不安と同じである。よって、この点から見れば、西田哲学は完全に現代的な哲学である。しかも、『デ

カルト哲学について』という論文においては、デカルトの方法論を賞賛している(8)。逆に、カントの批判的な方法は分離の問題を分析するけれども、解決しないとみる立場に立っている以上、西田とデカルトは同じ出発点にあるといえよう。なぜなら、二人とも最も確固たる基礎を採るからである(9)。

西田は自分の感情的な状態をよく意識している。「哲学は我々の自己の自己矛盾から始まらなければならない。」と。つまり、上田閑照が説明するように(10)、苦しみは哲学の研究の始まりとなっている。この苦しみというのは偶然で、一時的なものではなく、実在の基本的な特性(11)である。実際、我々の自己はこの苦しみによって徹底的に否定されている。徹底的というのは自己の本質まで至る否定ということである。よって、哲学は単に認識論、それとも道徳論だけではない。むしろ、認識論も、道徳論も、最も根本的な根源から生まれる外はない。つまり、哲学はまず「オントス・オンの学である、オントロジーである」と(12)。真実在自身がこの様な立場を求めるのである。哲学というのは真実在の学としてある。哲学が形而上学であるのはなぜであろうか。

どの学問でも、もし最も徹底的、最も深い哲学である形而上学を考慮を入れなければ、どんな分野、つまり部分だけである。この観点には、一番根本的な質問なされていから、人間の問題である不安とは関係がなくなってしまう。この部分の中では、哲学について話している人と哲学の対象とは区別が前提となっている。しかし、そういう哲学において、本当の人間、つまり今、話している人が現れていないから、哲学は遊戯だけで、完全な抽象になり、いかなる真理も介在しない。つまり、全く無駄というものである。哲学は世界を説明できる確固たる立場だけであつたら、まだ価値が失われていない。

この様々な問題は『デカルト哲学について』という論文でも、最初からはっきりと述べられている。西田はカントの考えた可知的と不可知的との分離を言及する(13)。前に言ったように、それは「近代」の立場であり、主観が自己意識をもち、世界(自然)から離れている。しかし、『デカルト哲学について』によると、デカルトの立場とカントの立場とは対立する。それはなぜであるのか。前章にいったように、デカルトは言わば「近代」(すなわち、主客分離)の創造者ではないのであろうか。カントはデカルトの区別をもっと深く考えなかったのであらうか。

実は、カントが全ての形而上学を追放した結果、哲学は現象的世界に変わった。この現象的世界というのはだれかがこの世界を見ているという前提に基づいている。実際に、ギリシャ語では、「現象」というのは「 $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\omicron\mu\alpha\iota$ 」という動詞から来る、「 $\phi\alpha\iota\text{ν}\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ 」と呼ばれている。もともと、日本語とだいたい同じように、「現れるもの」という意味があったが、近代では次第に「外から見られたもの」を指してきた。というのは、すでに内在と超越との対立を含んでいる言葉である。それだけではなく、「外から見られたもの」だから、「見るもの」ではない。したがって、現象的世界というのは、単なる客観の世界に過ぎない。「考えられた自己であって、考える自己ではない。何人(なんびと)の自己であり得る自

己である」(14)と西田が語っている。この世界においては、個人が否定されて、抽象的な世界しかない。西田によると、カントはデカルトの立場を主観の側に捉えたたということである。デカルトは徹底的に懐疑をしたために、世界を失ったが、コギトを基にして、また神を媒介として、世界を取り返した。一方、カントは、物自体(Ding an sich)としての世界を知るという可能性も断った。したがって、主観とは別のものを知るのは不可能である。そのゆえ、主観は主観しか知ることができない。

しかし、「自己を不可知的というものは、何物か」(15)。この質問は大事である。というのは、「可知的である」といっても、「不可知的である」といっても、可知的と不可知的との共通な場所があるはずである。この場所があるからこそ、この二つのものが矛盾する。矛盾というのは、二つのものが唯一の場所だけに存するときに起こり得る。一般的に言えば、この考え方は西田の「場所的論理」と言う。

「自己を不可知的というものは、何物か」(15)という質問は、一番徹底的な質問である。実際、我々の全ての活動はこの「物」に関わっている。その関わり全体が本当の自己とも言える。この自己は間接ではなく、今、書いている自己であり、今、読んでいる自己である。よって、論理的な過程の到着点ではなく、逆に論理の基礎である。例えば、デカルトのコギトは過程の結果であるから(「コギト・エルゴ・スム」においては、エルゴという副詞は過程を指す)、考える自己ではなく、もう対象化された、一般の自己しかないのである。つまり、個性のない、画一化されたものであるから、「何人の自己でもあり得る自己である。」(14)

しかし、そういう主観は客観になってしまうと言わざるを得ない。その意味では、西田はこのような世界は「認識対象界たるに過ぎない」と言う(16)。やはり、考えるものは考えられる時、考えられたものになるのではないか。真に考えるものは何か。考える自己を考えることは可能であろうか。主観を考えられたものにする、どの体系においても考えてはいけないということである。すなわち、直接の自己を考えるのが必要である。そのような体系において考えないというのは可能であるのか。そうであったら、哲学以上のものがあるという意味であろうか。西田は哲学が世界を説明するのであると言った。しかし、説明された世界とは別のものである。それは体験のことである。よって、哲学は体験の説明である。この説明というのは深い意味で、体験への道を示すということである。哲学は認識論ではないが過程である。そのゆえ、西田の方法を理解するのが非常に大事である。その方法を説明するために、まずデカルト哲学を批判する必要があると思う。

## §2 デカルト哲学と西田哲学

西田は、哲学が否定的分析であるとはっきりと言う(17)。この観点から見れば、デカルトの方法的懐疑に似ているけれど、ただの懐疑だけではなく絶対的である。デカルトはすべて

の物事は疑ったが、結局、疑いそのものは疑わなかった。そうすると、この疑いは、私の存在の基礎となる。ただし、私があゝの「悪しき霊」によって欺かれたら、なぜ「私が在る」というのもあの霊の狡猾なしわざではないと思わないのであろうか。なぜこの「私」というのは疑えないものであるのか。やはり、この立場は論理的に証明できない前提にすぎない。要するに、疑う思惟が疑わしくないというのは必然ではない(18)。

また、この前提を受けとるとしても、難問がないとはいえない。疑われない主観は客観と本質的に違う。前者は必然であり、後者は偶然である。したがって、主観と世界との関係は実体と属性の関係と同じである。ゆえに、考えられた世界を失っても、主観が自給自足できるようになるとデカルトが考えた。もし主観が疑われなかったら、何ものにも左右されないものである。しかし、そうした結果、主観は、すべてが疑われ何の確かな物事もないという不安の問題と本当に対応しないのである。デカルトは主観と客観とが本質的に違うと言って、人間を「他者」の問題から遠ざけただけである。したがって、結局、この問題はまだ未解決であるが、実際に、解決が不可欠であるからこそ、主観が問題の中にあると言わざるを得ない。これに対して、疑われないとする以上、デカルトのコギトはすでに問題の解決を避けている。

ゆえに、推理の前の主観と推理の後の主観とは全く違う。後者は抽象的で、本当の個人ではない。単なる見られた像(ギリシャ語でφαινόμενον、現象)であるから、何の意味もない。西谷啓治が言うように(19)、「知るものが知られたものから生じるということはあり得ない。なぜなら、知るということは知られたものを超越するのが必要とする。主観は客観から生まれえない」。要するに、デカルトのコギトは考えるものではなく、考えられたものであるから本当の自己ではない。

この自己はその問題と関係あるものでなければならない。つまり、西田の言葉を使えば、矛盾的というよりも、「絶対矛盾的」である。問題を避けることができない主観だけが本当の自己である。「絶対」というのはどういう意味であろうか。それは自己が必然的に一つの場所に存在するというわけである。この場所は我々の自己の自己存在の条件となっている。この場所から離れたら、自己が自己存在できない。場所の必然性というのは論理的ではなく、事実的な必然性である。かかる場所においてのみ矛盾があり得る。また、そこだけには本当の自己が基づいている。これはデカルトのコギトと同じように推理の結果の自己ではなく、直接の自己(ラテン語でimmediatus)、何も加えられていない自己である。つまり、「自己同一」である。

実際に、自己同一は実体的論理の形相・現象(ギリシャ語のεἶδος)とは関係ない。すでに述べたように、かかる立場は外からの観察者を必要とする。自己同一というのは、ものごとが自ずから在るのである。例えば(20)、火が燃えるが、火の自己同一は燃焼であるとは言えない。大きくとも、これは火の現れであるから、観察者によることである。火自身の観点からみたら、観察者が見ることを否定する必要である。したがって、火は自分を燃やさないで、他のものを燃やす。もし火が自分を燃やしたら、他のものを燃やさないであろう。しかし、

火が燃やしないと、火ではない。よって、火が燃やさない結果、燃やせる。また、火が燃やせる結果、燃やさない。

火は自己自身においては、自己矛盾する。しかし、この矛盾は単なる矛盾ではなく、無限である。つまり、この矛盾も自己矛盾する。火が火ではないというのは(無)自己矛盾しなかったら、有(有)となる。つまり、本当の矛盾ではなく、画一化され、抽象された概念となる。矛盾が自己矛盾するから、矛盾ではない。しかし、このように自己矛盾するからこそ矛盾である。よって、この過程は無限である。西田は単なる実体的な思弁に対して、本当の個人、つまり仏教の表現で言えば、「如実」(にようじつ)の立場から考え始めた。如実というのは(Suchness)万物の「そのまま」という状態を示す。つまり、物事の真理的な事実であるにすぎない。なぜシンリという言葉を使えるのであろうか。真理はデカルト以来、確信と取り替えられていないのであろうか。実は、この真理は物事の外から押し付けられた概念ではない。要するに、無限の否定的な過程に基づいているので、物事には何も加えない。ゆえに、本当の物事を示すとも言える。

思惟は無限に自己否定しなければならない。それに従って、主観は、本当に今、考えている主観である。外からむりに強制されたものではなく、自発的に限定されたものである。無限に自己否定というような道はディオニシオス・アレオパギタの否定神学(ἀποφατικὴ θεολογία)に似ていると思う。このような方法では物事は、ホッブズとデカルト哲学の場合のように、単に人間が搾取できるものではない。しかし、ヘーゲル哲学のように絶対精神によっていわば吸収されたものでもない。また、カント哲学におけるように、主観の観点から見られた、不可知的なものでもない。よって、本当のもの、つまり真理について未だ論ずることができるのである。実際、真理は無限の否定によって保証されている。自己矛盾するものは何も加えられていないし、何も取り去られていないので、「自己自身によって動[き]」(21)、自己自身の形成によって現存する。

物事は自己自身によってあるというのは、トートロジ(Tautologie)ではない。「A=A」という立場は静的であるが、万物の如実はとても動的である。実際に、無限の過程に基づいていて、言わば内容も、形式もないものである。これは「絶対矛盾的自己同一」を意味する。

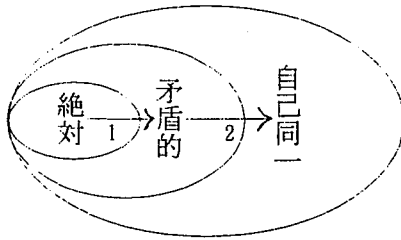
「絶対」というのは、過程の無限性と必然性を示す。(これに反して、デカルトの過程は懷疑を疑わないから、有限であり、問題を避けて通っている。よって、相対的である。)

「矛盾的」というのは、過程の特性である自己否定を示す。(むしろ、デカルト哲学の否定は自己肯定の方へ向かっている。)

最後に、「自己同一」というのは、万物の如実、すなわち物事の「そのまま」という状態を示す。(かえって、デカルトの立場は物事を搾取する。)

要するに、問題に対応するのが必要である。実際、デカルトのように、難問を避けると、哲学においては抽象的、偽物の自己が現れるにすぎない。それゆえに、絶対つまり無限の否定

の過程が始まり、最後に、本当の自己が真に現れるのである。



[1]哲学(説明) [2]宗教(体験)

左の図形の通り、「絶対」というのは、問題の必然性、いな、必然性としての問題である。それはもっと広い領域の部分である。つまり、自己同一が含むものである。「矛盾的」というのは、媒介の要素であり、過程の特性を示す。この無限の否定を通さなかったら、本当の自己同一はあり得ない。また、問題が絶対だから、矛盾も絶対でなければならない。

第一の矢印は無限の否定的過程である哲学を示す。しかし、哲学者自身が作ったものではなく(22)、哲学そのものを含むものがある。それは経験としての宗教である。そこにおいては、は万物の事実、すなわち如実としての自己同一を自覚するのである。

### 83 結語

この小論文は西田哲学に基づいて、デカルト哲学とカント哲学の欠点を示して見たものである。現代の西洋哲学の危機において、西田哲学についての関心がもたれてきている。しかし、それは欺界に影響を与えるかどうか、まだ不明の点が多い。

西田哲学の言葉と、時に曖昧な文体はヨーロッパに影響を及ぼすには重大な障害にならないわけではない。よって、まず入念な翻訳が不可欠である。そうではないと、西田哲学が東洋研究の専門家向けのテーマ、それとも正当な哲学ではなく、不正確な神秘主義か単なる異国情緒であると思われること、この二つの危険があると言えるのではないか。これは、西田思想の一面を見ての感想である。しかし、西田自身が「私の論理」(23)、また「説明」とはっきりと何度も繰り返しているから、「本当の論理は西洋的だけである」という解釈の立場は危険されるべきではないであろうか。こうした見地は、空間と時間の違いによって、人間の論理も違うという問題をもたらすかもしれない。そうであれば、ここは狂信的民族主義に陥る危険がある。また、この点について、西田の立場は特に曖昧である(24)。しかし、彼の哲学は民族というよりも、個人を大切にしていると思っている。

「絶対矛盾的自己同一」という論理は、実体的な哲学(例えば、デカルト哲学)、また、認識論的な哲学(例えば、カント哲学)の立場に疑いをかけるような力をもっていると思う。なぜならば、このような哲学の根本的な前提に論及するからである。特に、実体である主観、知識の中の主客対立の必然性を懐疑するだけでなく、絶対否定的過程の考えに基づいて、西洋に文化的な対決をもち込んでいるとも言えるからである。

行き詰まりに至った現代西洋哲学は、このような課題に関して、遅かれ早かれ、西田の論

理と対応しなければならないであろう。

# §注

(1) この小論文において、「近代」という言葉を、「現代」という意味も含んだ英語の「Modern Period」に近いものとして用いた。実際、主観の角度から見たら、哲学史的に、近代と現代は一つの時代として扱われてもよい。

(2) Mario Ruggenini, "Ambivalenza del moderno. Il principio di soggettività tra crisi e conciliazione" in "Paradigmi", N. 22, Bari, 1990, pp. 101-133.

(3) 特に、『パイドロス』においてある「文字(γράμμα)の裁判」、またデリダのプラトンへの批判(Jacques Derrida, "La pharmacie de Platon", Editions du Seuil, Paris, 1972).

(4) M. Ruggenini, op. cit., p. 60.

(5) René Descartes, "Opere", Mondadori, Milano, 1986, p. 215.

(6) ヘーゲル哲学における「懐疑の道」(Der Weg des Zweifels)と「失望の道」(Der Weg der Verzweiflung)との関係については、→Georg W. F. Hegel "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" cit. in M. Ruggenini, op. cit., p. 101.

(7) 上田閑照, "Experience and Language in the Thinking of Kitaro Nishida", 禅文化研究所紀要第17号, 1991, p. 109.

(8) 西田幾多郎, 「デカルト哲学について」, 『自覚について』西田幾多郎哲学論集Ⅲ、岩波文庫, 1989, pp. 269-298.

(9) 西田幾多郎, op. cit., p. 169.

(10) 上田閑照, op. cit., pp. 97-98.

(11) この考え方は仏教の「生死之苦海」(しょうじのくかい)と関係がある。

(12) 西田幾多郎, op. cit., p. 272.

(13) 西田幾多郎, op. cit., p. 272.

(14) 西田幾多郎, op. cit., p. 270.

(15) 西田幾多郎, op. cit., p. 270.

(16) 西田幾多郎, op. cit., p. 270.

(17) 西田幾多郎, op. cit., p. 274.

(18) 西谷啓治, "Religion and Nothingness", Univ. of California Press, 1982, p. 13.

(19) 西谷啓治, op. cit., pp. 13-16.

(20) 西谷啓治, op. cit., pp. 117-118.

(21) 西田幾多郎, op. cit., p. 273.



(22) 上田閑照、「場所の論理と宗教の世界観」、pp. 89-90.

(23) Nishida Kitaro, "Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview", Engl. Transl. by D. A. Dilworth, Univ. of Hawaii Press, 1987, pp. 125-126.

(24) → J. C. Maraldo, "Nishida and the Individualization of Religion", "Zen Buddhism Today", No. 6, Kyōto, Nov. 1988, pp. 70-87.

#### §参考文献

-Mario Ruggenini, "Ambivalenza del moderno. Il principio di soggettività tra crisi e conciliazione" in "Paradigmi", N. 22, Bari, 1990, pp. 101-133.

-Jacques Derrida, "La pharmacie de Platon", Editions du Seuil, Paris, 1972.

-Hans Waldenfels, "Absolute Nothingness, Foundations for a Buddhist-Christian Dialogue", Paulist Press, New York, 1980, pp. 35-46.

-Nishitani Keiji, "Religion and Nothingness", Univ. of California Press, 1982.

-Nishida Kitaro, "Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview", Engl. Transl. by D. A. Dilworth, Univ. of Hawaii Press, 1987.

-James Reichmann, "The 'Cogito' in St. Thomas: Truth in Aquinas and Descartes", "International Philosophical Quarterly", Vol. 26, 1986, pp. 341-352.

- J. C. Maraldo, "Nishida and the Individualization of Religion", "Zen Buddhism Today", No. 6, Kyōto, Nov. 1988, pp. 70-87.

-René Descartes, "Opere", Mondadori, Milano, 1986.

-Ueda Shizuteru, "Experience and Language in the Thinking of Kitaro Nishida", 禅文化研究所紀要第17号、1991.

-上田閑照、「場所の論理と宗教の世界観」、pp. 89-116.

-西田幾多郎、「デカルト哲学について」、『自覚について』西田幾多郎哲学論集Ⅲ、岩波文庫、1989、pp. 269-298.

-西田幾多郎、「絶対矛盾的自己同一」、『自覚について』西田幾多郎哲学論集Ⅲ、岩波文庫、1989、pp. 7-84.