

M. ハイデッガーと西田幾多郎における 「存在の思索」について

生 田 邦 弘*

Von dem „Denken des Seins“ bei M. Heidegger
und K. Nishida.

Kunihiro IKUTA

要 旨

今日私達は諸々の存在者に取り囲まれ、存在者に堅く結び付けられている。しかし、このような存在者全体の只中であって、私達は存在の虚無を深く感じている。このような私達の精神状況に対して、ハイデッガーと西田は、思索の動機と展開に関して両者の間に著しい相違があるにもかかわらず、それでもなお依然として、事実として「存在はある」のであり、私達はこれを人間の本質としての存在の思索を通して解明できる、ということ私達に教えている。

Synopsis

Heute halten wir Menschen uns an den Seienden fest, als gäbe es nur die Seienden. Dennoch erleben wir immer inmitten des Seienden im Ganzen die Nichtigkeit des Seins. Heidegger und Nishida lehren uns, daß es noch immer anch wirklich ‚Sein‘ gibt, und wir nur durch das Denken des Seins als das Wessen des Menschen dies erörtern können, obgleich liegt der bedeutende Unterschied zwischen den beiden in Hinblick auf den Antrieb und die Entfaltung ihres Denkens unter,

(→)

ハイデッガーにおける「存在の間」の出立点あるいは必然性(Notwendigkeit)は存在の忘却態(Vergessenheit)の認知にある。この忘却態は『存在と時間』(„Sein und Zeit“)で、実存論的現象学的方法で展開される現存在の分析論(Analytik des Daseins)においてその様相が解明されている。この『存在と時間』は希妙に入り組まれた構造をなしている。すなわち、まず存在の間の展開において、人間存在を表現する現存在(Dasein)がその手掛りとされるのであるが、同時にこの現存在の在り方の中に存在の忘却態と存在の間の根拠が求められている。ハイデッガーはこの論究の中で、問う「主体者」を「客体的」に据え、この客体化された自己存在を分析することを通して自己の主体性の実相を解明しようとしている。ここでは分析者と分析される者とは同一の主体者(実存 Existenz)である。¹⁾

ハイデッガーの存在の間は、ギリシヤに端を発する西洋の哲学、形而上学(存在論)の歴史の中から出ている。しかし、その歴史の経過にあって、ハイデッガーは存在の間は十分に提出されてはいない、否問われているといすら言う。それでは、「存在の間」である哲学の歴史が、存在を問わないとはどのようなことなのであろうか。これまでの哲学の存在概念は、ハイデッガーによれば、Anwesenheit, Geshaffenheit, Realität, Substantialität, Vorhandenheit, Subjektivität Objektivität 等々と捉えられているが、彼はこの中に存在の規定性に伴う存在の喪失態(Verlorenheit)を指摘する。すなわちそれは、存在と存在者(Seiendes)との区別(Differenz)の喪失である。

アリストテレス以来の西洋の形而上学は、本質(οὐσία, essentia)と実在(ὄν, existentia), 又 Was-sein(本質—存在)と Daß-sein(事実—存在)というように対比しながら考察して来たが、この場合、これらの両方に随伴している—sein(—在る)そのものは背後に押しやられ、ただ Was と Daß が主として問われて来たので

* 講師 一般教科

ある。だが—sein そのものこそが基本的なものであり、しかもこの—sein の理解に基づいてはじめて Was-sein, Daß-sein が討究として浮び上って来るはずのものでありながら、これらの両方の区別の意味かつ根拠そのものは問われないままにきた。そして存在の間は存在するもの一般の間に止まった。このようにして、存在の間としての形而上学は、存在者から出て向うへ超えて存在者全体を問う。そしてここでは、存在者が存在すること (DaB) は自明とされ、この自明な存在者の方からはじめて存在が Was-sein として問われ、ここから存在は存在者性 (Seiendheit) として捉えられる。このように、存在が存在者性へ進む歴史は、の間自身の在り方の根拠ならびに意味を問わない形而上学の歴史である。「形而上学は常に存在者としての存在者だけを表象する限りにおいて存在自身を思索しない。哲学は常に根拠を放棄する。しかもそれは形而上学によってなすのである。」⁹⁾「形而上学は、存在の真理の間を問わないがゆえに、決して存在の真理への間に答えることはしない。形而上学は、存在者を存在者として表象することによってのみ存在を思考するがゆえに問わない。形而上学は存在全体を思念して存在について語る。形而上学は存在を名づけながら、しかも存在者としての存在者を思うのである。」³⁾ ハイデッカーは、形而上学における存在の間は、存在者としての存在者、存在者の存在者性、存在者全体というあくまでも存在そのものを離れて存在者のみに関わり、存在と存在者との区別は問わず、⁴⁾ したがって形而上学の歴史は存在忘却の歴史であると言う。⁵⁾

それではこのような存在の忘却態の中にあつて、存在の間を発するとはどのようなことであらうか、この間を発する根拠ならびに「必然性」とはどのような事態であらうか。

「存在は元来二重の意味で逼迫している (nötigend)。すなわちそれは、まず、断え間なく活きかけてくるものであると同時に、その本性上、存在の宿場に関して必要なものである、人間は必要とされたものとしてこの存在の必要に帰属している。」⁶⁾ すなわち、存在の必要とは、存在は断え間なく活きかけてくる、と同時に、その本性上人間を必要としている事態を言う。存在は、第一に存在者一般というような漠然と捉えられるものではなく、元来は自己自身に立ち帰っている、しかし同時に存在はそれ自身超越的に実体としてあるのではなく、人間を必要とする限り、人間との関わりの中にある。ハイデッカーはこのような存在と密接に関わる人間の存在を「現存在」(Dasein) と表現し、後に存在と人間との関わりとして「現—存在」(Da-sein) という。存在は、元来存在理解 (Seinsverständnis) をその本質としている人間に、逼迫して自己を贈与する (schicken)。⁷⁾ そして存在の贈運 (Geschick) を自己の運命 (Schicksal) として受止めることが、人間の本質である「思索」(Denken) なのである。「この思索は、人間が自己の歴史的本性を唯一の逼迫さの単純なものに引き渡す (überantworten) ことによって、存在の語りかけに応答する (antworten)。その逼迫さは、強制することによって強いるのではなく、犠牲の自由の中で充たされる逼迫をもたらすのである。」⁸⁾ ここから、„Notwendigkeit“ という語は、対象論理的意味での「必然性」を指すのではなく、危機としての逼迫に呼応すること、緊急と救いの間に与えられる贈運に應ずる、と言う意味である。この贈運に呼応するには、存在の動態の有り様を根底から基礎づけている存在の時間性 (Zeitlichkeit) によって統一づけられる。「現象的に根源的には、時間性は現存在の本来的な全体であることに於いて、先駆的決意性において経験される。」⁹⁾ そして現存在の実存範疇 (Existenzialien) である「不安」(Angst) の中での決意 (あるいは覚悟) により自己の本来的な在り方、本来性 (Eigentlichkeit) に立ち帰ること、すなわち、日常的に存在者との関わりにおける諸々の連関の中にあつて自己を喪失している非本来性から自己を呼び戻す良心の声に聴き従い、この声を存在の語りかけとして受止め、忍耐することである。さらにこのことは、存在の贈運に基づきつつ問い起し、そしてその語りかけに聴従しつつ思索することである。この「思索は、本性上、存在の思索として存在から要求されている。」¹⁰⁾ この思索の中で、思索は自己の故郷へ帰還して行く。この思索は、それがそこにおいて道行している (bewegen) 本来的に思索されるべき本領 (Element)¹¹⁾ としての「最も近きものの近み」であり、そして人間が本来それに帰属している存在の到来¹²⁾ を自覚しながら見護ることを成就する。¹³⁾「思索は、存在の人間の本質への関わりを成就する。」¹⁴⁾「思索は存在の真理を語るために存在によって要求されている。」¹⁵⁾ この思索の道は、道行き (Bewegung) として存在の動態、即ち存在と時間との相即関係への直入と言うことが出来るであらう。

(二)

西田に関して「存在」を問題とするとはどのような意味であらうか。ハイデッカーが自らの実存を賭けて終始一貫して「存在」を問うてきていると同じ意味で「存在」が問題なのであらうか。あるいは古来哲学は「存在」を問題としてきたがゆえに、西田哲学においても「存在」が問題なのであらうか。西田哲学は「無」(「絶対無」)

の哲学と特徴づけられるが、その通りとするならば、本来「存在」とは厳しく対峙される「無」の哲学において「存在」が問題とされるとは、意味を持たないであろう。又、哲学は本来「存在の間」であるとすれば、「無の哲学」と言うことは不合理であろう。たしかに、西田自身、西洋・東洋の古来の文化を概括的に述べたものの中で、西洋の哲学を「有」（「形あるもの」）の哲学、東洋思想、特に仏教を「無」（「形なきもの」）の思想・哲学と言い、¹⁶⁾「有」の哲学はギリシヤに端を発して以来、西洋の近代哲学、ならびに自然科学に至るまで貫抜されている根本的態度であると言う。¹⁷⁾この「有」の哲学に対し、西田は「形なきものの形を見る」ことを本命とする東洋思想の哲学的論理的基礎づけを試みようとする。¹⁸⁾このような西田の西洋・東洋の両思想の差異づけはある意味で粗雑であるが、しかし、ここが西田の思索が出立し且つ帰着する所である、そして、「形あるもの」すなわち「有」は「形なきもの」、すなわち「無」と厳しく区別され、思索の展開において前者は後者に基礎づけられ包括される。

それではこのように、西洋哲学と根本的に異質な西田の哲学に関して、「存在」を問題とするとはどのようなことなのであろうか。先に私達は、ハイデッガーの「存在の間」で、本来「存在の間」であったはずの形而上学、存在論は、存在そのものではなく存在者の存在者性を問い、「存在の間」そのものは忘却されたままであることを見てきた。ここで、ハイデッガーにおける伝統的形而上学と「存在の間」・「存在の思索」との根本的違いをとらえることができる。とすれば、西田の「有の哲学」観とハイデッガーの「形而上学」観、そして「形なきもの」と「存在」という、同じく西洋の哲学・形而上学に対して際立たせる両者の思索には、なにか共通したものがあるのであろうか。すなわち、「形なきもの」は「存在」と言うことができるのであろうか。「形なきもの」すなわち「無」は「存在」であるのであろうか。西田からすれば、ハイデッガーの「存在」も「有」・「形あるもの」なのではないのではないか。これを明かにするために、西田の「形なきものの形を見る」思索の在り方を見て行くことにしたい。

西田の思索は今見たように、「形なきものの形を見る」思索であるが、その思索の「対象」は、まさにこの「形なきもの」である。だがこれは、「形あるもの」のように、対象として表象できない、したがって認識し、概念的に把握することはできない。すなわち「形なきもの」とは認識に先立っている「主客未分の状態」、¹⁹⁾「主客を超越した状態」²⁰⁾である。だが、対象として表象できないものの思索は成立するであろうか。思索には、元来、思索されるべき対象がなければならない。思索は、なにかについての思索であるゆえ、対象のない思索とはおよそ矛盾であり、無意味であり、そして不可能であらうであろう。だが、西田は「形なきものの形を見る」思索において、まさにこの対象のない、なにかについてでない思索を遂行する。この思索は、空虚な思索と見なされるかも知れない。しかし、その思索は「認識の在り方を主題としつつも、具体的な認識の展開がなされず、そして認識することそのものの根拠を問うことをしない認識論的思考とは異なる。

西田の「形なきものの形を見る」思索、は「主客未分の状態」の体験としての自己の存在することそのまゝの事実の活動である。西田は『善の研究』で思索の立脚点を確立した。それは「純粹経験」の立場であるが、ここでは同時に、「實在」解明が主要な問題となっている。それは、なにかある實在するもの、存在するものではなく、端的に「未だ主もなく客もない」「知識と其対象とが全く合一している」²¹⁾「事実其儘」²²⁾の状態である。しかし、このような意味での實在は、単にの純粹直観の状態²³⁾を指し示すばかりではなく、「意識すること」であり「現在意識」²⁴⁾である。「純粹経験の直接にして純粹なる所以」は「具体的意識の厳密なる統一にある」、²⁵⁾「統一作用が働いて居る間は全体が現実であり純粹経験である」。²⁶⁾そしてこの意識する自己が「真實性」なのであり、なにかある存在するものではない。このような真實在、實在が、事実として存在する自己であり、しかもまた「真の自己」、²⁶⁾「大いなる自己」²⁸⁾と言われる。

だが、このような實在の理解は主観的ではないのであろうか。これについて、真實在としての「純粹経験は個人の上に超越」しているものであり、「時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である、個人あって経験あるにあるのではなく、経験あって個人あるのである。個人的経験とは経験の中に於て限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない」。²⁹⁾と言われるように、「主客未分の状態」であり、主客の対立はむしろこの實在の状態の分化したものなのである。³⁰⁾しかし、「主観と客観とは相離れて存在するものでなく、一實在の相対せる両方面である、即ち我々の主観というものは統一的方面であって、客観というものは統一せらるる方面である、我とはいつでも實在の統一者であって、物とは統一せらるる者である」³¹⁾「精神現象、物体現象の区別というものも決して二種の實在があるのではない。精神現象というものは統一的方面即ち主観の方から見たので、物体現象とは統一せらるる者即ち客観の方から見たのである。唯同一實在を相反せる両方面より見たのにすぎない」。³²⁾この實在

を統一する我は「現在の観察者即ち統一者」³³⁾であり、「直ちに宇宙實在の統一力其者」³⁴⁾である。そして「我々の思惟意志の根底に於ける統一力と宇宙現象の根底に於ける統一力とは直ちに同一である」³⁵⁾そして「實在の真景に於ては、主観、客観、精神の区別はない、しかし實在の成立にはすべて統一作用が必要である」³⁶⁾この統一作用は「精神」と言われる。³⁷⁾これは「主客を具したる意識の具体的事実」³⁸⁾であり「意識の統一作用そのもの」³⁹⁾である。これが「真實在」である。

ところで、西田は「意識統一の根底には創造もせない創造されもせないスコトッス・エリュエゲナの第四の立場がなければならぬ」⁴⁰⁾と言う。これは「創造作用の基体」⁴¹⁾「形なきもの」⁴²⁾と言われるものであり、これから創造作用が発現し、形あるものが現われる。⁴³⁾それはまた「生じて生ぜず、動いて動かざるもの」⁴⁴⁾である。この性格は「或は之を無ともいうであろう。しかしそれは有に対する無ではなく有を包んだ無である」⁴⁵⁾このことは「意識に於ては我々が意識しているという意味に於て、意識せられないもの、即ち意識としては無なるものが働くということが出来る」⁴⁶⁾この意識の根底となる真實在としての「形なきもの」「無なるもの」は、西田のいわゆる「場所」⁴⁷⁾として深化して行くものである。これは意識の立場を徹底した所であり、⁴⁾ここにおいてあらゆる意識現象が成立するのである。それは、「我々が物事を考える時、之を映す場所という如きものがなければならぬ」⁴⁸⁾と言う所である。これは「自己の中に自己を映す自覚」⁴⁹⁾である。そしてさらに西田は「我々の知識の根底には普通に対象を知るとは異なった知識がある、知識自身を知る知識がある」⁵⁰⁾と言い「判断の判断は判断を成立せしめると共に判断の対象となることのできないもの」⁵¹⁾であり「我々は判断の基礎附けを求め行く時、すでに単なる対象と異なった意識の動的内容即ち作用の内容という如きものに撞着せねばならぬ。ヘーゲルのいう如く抽象的一般概念ではなくして具体的一般者即創発的なものに撞着せねばならぬ」⁵²⁾と言う。ここにおいて西田の真實在の把握は、純粹経験、純粹な意識現象から、さらに「意識する意識」としての「場所」⁵³⁾へと深化している。これは思索する自己の存在の論理としての「場所の論理」の形成となる。⁵⁴⁾この論理の成立の過程を、西田は「客観的なものを主語となって述語とならないヒポケーメノン (ὑποκειμενον hypokeimenon 「基体」) に求めると共に、私は之に反し主観的なものを述語的方向に求めた、即ち述語となって主語とならないものを意識と考えた。私の所謂場所とはかかるものを意味する」⁵⁵⁾と言う。「場所」は、意識の野、意識する意識、述語面といわれ、そして意識する意識としての場所を述語面として把握するところに、「見るもの」「知るもの」の論理、すなわち「場所の論理」が成立する。このように「意識する意識」が真の自己であり、場所の論理は、対象化しえない自己存在の論理である。そして、真實在とは真の自己であるが、この真の自己の存在の論理が同時に實在の論理なのである。

このようにして、西田の真實在の論理としての思索の在り方は、自己が事実に今この場で存在することであり、自己が存在することを思索すると言う意味で「存在の思索」と言いうるのであろう。この思索は、いわゆる主観—客観の相対的關係に先立ち超えてこの関係を根拠づける。このような思索として、思索する自己存在と思索される自己存在とは自己同一性を示している。客体としての自己存在は同時に思索する主体としての自己存在である。だが、これはどのような意味であらうか。

西田にとり自己存在とは、今見たように、思索する自己存在であるが、具体的には「哲学の問題は固、生命の問題でなければならない」⁵⁶⁾「古来、哲学と称せられたるものは、何等かの意味に於いて深い生命の要求に基づかざるものはない。人間問題なくして何処に哲学というべきものがあるか」⁵⁷⁾と言うように、「生命」、しかも単に生物学的に理解される一般的生命現象、また一般社会的な生命現象としての生命ではなく、人としての自己の生、人生にほかならない。人として自己が生きているこの事実、現にここに生きつつある自己の存在、我の存在である。「真の我は唯現在の我である」⁵⁸⁾現在、現に存在すること以外には我が在と言うことはできない。「真の自己はこの現在の能動的自我である」⁵⁹⁾この現に今自己が在るとは、今自己が生を生きつつ動き、働いていることである。すなわち、自己存在は自己活動である。真實在は「有即活動」⁶⁰⁾である。さらに、「實在が我に接触する所が現在である、我が我を没し實在其物となった所、即ち實在が絶対活動の状態にある所が現在である、現在は實在の重点」⁶¹⁾であり、「我々の経験の動き行く尖端」⁶²⁾である。現在は、相対的な時間理解の過去、現在、未来の現在ではなく、「現に在る」「現に生きて動いている」この今の事実である。現在とは、活動する「無限なる實在の統一」点である、我々にはこの現在に於て無限の實在と連絡し、此点から無限の實在に移り行くことができるのである。⁶³⁾かくしてまた、現在は「己自自身の根底に還り行く点である」⁶⁴⁾このような絶対

活動として活動する「存在の思索」が西田の哲学すること、すなわち生命の探究であり、そして思索する自己存在の絶対的現在における絶対活動としての同時的自己同一性である。思索することの「根拠」(Grund)は既に思索する存在そのものであるゆえ、この根拠は「無底」(Ungrund)⁶⁵⁾と言われる。

だが、それでは、このような自己同一性はいかにして活動なのであろうか。思索の能動性・所動性の自己同一と言うとき、そこに区別がなく、それ自身で同一と言うことなのであろうか。もしそうであるとすれば、能動・所動を本質とする思索は在りえないであろう。西田にとり、活動における能動・所動の差異はそのままに同時に同一なのである。それでは、これはどのようなことなのであろうか。論理学の原理である矛盾律によれば、あるものを同時にAと言ひ非Aと言うことはできない。西田における絶対活動は、同時に能動即所動である。同一状態に於て能動が能動であり、所動が所動なのではない。とすれば、これは矛盾であり、矛盾律に違反しているであろう。だが西田にとって、この矛盾が絶対活動の本質をなすのであり、真実在の姿なのである。だがこれはいかに考えるべきであるか。先に、統一作用について、「我々の思惟意志の根底に於ける統一力と宇宙現象の根底に於ける統一力とは直ちに同一である。」⁶⁶⁾と言われた。そして、この統一作用は、精神・意識・自覚であるが、これを思索における能動・所動と言う今の問題について考えると、次のように言われている。「統一する者と統一せらるる者とを別々に考えるのは抽象的思惟に由るので、具体的実在にてはこの二つの者を離すことはできない。」⁶⁷⁾「統一する者と統一せらるる者とを分離した時には実在とはならない。」⁶⁸⁾そして「実在の成立には……其根底に於て統一というものが必要であると共に相互の反対寧ろ矛盾ということが必要である。」⁶⁹⁾「実在は矛盾に由って成立する。」⁷⁰⁾と言ひ、そして、「元来この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。」⁷¹⁾これを別の形で「実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一」⁷²⁾と言う。さらに、「一の統一が立てば直ちに之を破る不統一が成立する。真実在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである。」⁷³⁾「活きた者は皆無限の対立を含んでいる、即ち無限の変化を生ずる能力をもったものである。」⁷⁴⁾この矛盾対立は実在の自由な自己発現である。「対立の根底には統一があつて、無限の対立は皆自家の内的必然より起る自由の発展である。」⁷⁵⁾このようにして、同時に能動即所動としての「活動其者が実在」⁷⁶⁾であり「宇宙の真理に合したる宇宙の活動其者」⁷⁷⁾なのである。このようにして、思索する自己存在における能動と所動の自己矛盾がそのままに自己同一を現わすのである。⁷⁸⁾これが西田の思索する自己存在の真相であり、この矛盾における存在は、人生の悲哀を表わしている。そして、この自己の存在の無限の矛盾としての活動は、「無」とも言われるものであるが、しかしこれは有に對する無と言う相対的無ではなく、むしろこの相対的無・相対的有と言う相対性を包む「絶対的無」「絶対無」⁷⁹⁾と言われるものである。そしてまたこれは見るものなくして見る「絶対無の場所」⁸⁰⁾と言われる。これは後に実在の論理的把握において「場所の論理」と言われ、「絶対無の場所的論理」となり、そして矛盾を根底とするがゆえに「絶対無の場所的弁証法」と言われるようになり、そしてさらに、この論理の存在様式である「絶対矛盾の自己同一」として結実して行く。

思索する自己存在は「宇宙の実在の統一力其者」であり、「宇宙の真理に合したる宇宙の活動其者」である。自己存在は宇宙(世界)の活動そのものとして「世界」と共にある。自己と世界は決して分離してあるのではない。このことは、ハイデッガーの「世界—内—存在」(In-der-Welt-sein)と言う人間と世界との関係の真相に深く通じるあり方である。しかしこれはただ単に靜的に「世界の—中—に存在する」と言うことを意味するばかりではなく、動的に「世界の—中—へ—と存在する」(In-die-Welt-sein)と言うことができるであろう。世界の—中—へ—と思索的に存在することは、自らの存在の絶対的な矛盾性に耐えることであり、そして矛盾の必然性(Notwendigkeit)として思索することである。西田の「存在の思索」は、このような実相を表現していると言うことができるであろう。そして、主客の相契ハイデッガーのいわゆる我々の「日常性」、の根底にある主客対立を超えてこれを包む実在そのままの姿の呈示であると言えるであろう。

(三)

(一)と(二)とで見てきたように、ハイデッガーと西田とにおける「存在の思索」は、いわゆる存在者の存在の把握、認識ではない。両者にとって、存在とは、我々人間の実存の事実であり、自ら事実的に実存しつつある自己の事実としての思索である。思索そのものが事実の発現にはかならないゆえ、事実そのものはいかなる対象化をも拒否する。しかし、ハイデッガーと西田との思索はこのように理解されるにしても、それでは両者の思索は同

じと言えるであろうか。

ハイデッガーの「存在の問」の提起と共に遂行される「存在の思索」は、存在がいまだベールに覆われたままであり、同時に存在が自らを覆蔵している状態を告知し、存在者の存在者性を存在として思考する従来の形而上学の思考の中に、存在と人間とのありのままの関わりを喪失があることを暴露する。「存在の思索」は、存在が人間に自らを贈与与えたものであり、そして人間が本来希求している在り家、故郷への道行(Bewegung)(運動・活動)である。また「存在の思索」は、存在そのものの贈運である覆蔵態(Verborgenheit)としての現実における諸々の存在者との関わりの中にあつて、実存が覆蔵を剥ぎ取ること(Entbergung)であり、そして覆蔵態の脱却として「不覆蔵態」(Unverborgenheit)である。ハイデッガーはこれをギリシアの真理概念である *ἀλήθεια* の中に根源的に活動している存在の真相と解している。「存在の思索」はこのような意味で「真理」である。ここで言われている真理は、主一客一の合一でも、主一賓一の整合性でもない。それは不覆蔵態、さらに積極的に、覆蔵されている状態のベールを剥ぎ取ること、またこの状態から意を決して脱去する(entschließen)ことである。したがって、この真理は、認識や論理の領域での真理ではなく、むしろこのような真理に関わる実存の非本来的あり方、覆蔵態を克服することである。⁸¹⁾そして「形而上学の克服」⁸²⁾を課せられた問題として引受けて行く。

西田の思索は「形なきものの形を見る。」ことに「哲学的根拠」を与え、そして、これに基づいて形而上学の体系を築こうとする。「余は認識論を以て止まることはでない、余は形而上学を要求する」⁸³⁾「認識主観という如きものも、客観界に対して何等かの意味に於て「有るもの」と考えられるならば、それは最も深い広い意味に於て「有るもの」と考えられるならば、それは最も深い広い意味に於て「有るもの」の学と考えられる形而上学の問題でなければならない。」⁸⁴⁾かくして「認識の前に形而上学がある」⁸⁵⁾とされているように、形なきものの形と言われる形而上学的なものを、論理的に基礎づけられた「形而上学」として体系化しようとする。

このように見れば、両者の「存在の思索」には著しい違いがある、むしろ両者は極めて対照的であるように思われる。すなわち、ハイデッガーは「形而上学」、「存在者—神—論理学」(Onto-Theo-Logik)⁸⁶⁾の克服と言い、西田は「形而上学」の確立と言う。しかしこれは、ハイデッガーが克服しようとする「形而上学」を、西田は打ち捨てようとするのであろうか。いかにしても存在と存在者とを同一化できないにもかかわらず、存在と存在者との区別の無視に基づく「形而上学的論理」の確立は、ハイデッガーからすれば決して「存在の思索」と言うことはできないであろう。それでは西田はいまだ西洋の哲学の根拠また、形而上学そのものの本質を理解していないのであろうか。決してそうではない。西田は、西洋の思想を積極的に吸収し、その思想の底に流れている根源的事実を捉えようとし、西洋のどの哲学の中にも哲学することの生の事実を見て行こうとする。しかし同時に、西洋的思考そのものからは、生の事実がそれ自体の姿で捉えられないことをも把握する。ここに、西田は自らの生の事実としての「存在の思索」を通して、西洋的思考の限界を確認しつつ、この限界を突き抜けたところにある原事実である「形なきものの形」を、別の論理で表現しようとする。その意味で、西田の場合、限界を突き抜けることは、ハイデッガーの言う克服ではなく、批判であり、そして批判を通しての基礎づけ、包括である。西田の「形而上学」は、生の事実の表現としての論理の確立であり、意識する意識の言葉をもつての活動である。ここにおいて、生の事実が事実として自覚される。形而上学は思索する人間の存在の事実の表現であり、人間の存在はその根底からして形而上学的存在とし理解され、したがって、西田の「形而上学」はハイデッガーが克服しようとする形而上学ではない。⁸⁷⁾

存在者でない存在の真理は、人間の本質としての思索によって解明される。ここに逼迫した課題を思索するハイデッガーと西田とは軌を一にするとき言えるであろう。だが、その「解明」の態度に関して両者には相違がある。すなわち、西田の場合は「説明」⁸⁸⁾であり、ハイデッガーの場合は「問」である。ハイデッガーは、西洋の形而上学の本質であるニヒリズム、⁸⁹⁾すなわち存在の忘却態の克服を、覆蔵と同時に不覆蔵という存在のそれ自身逼迫した自己矛盾性に基づいて与えられた課題として受止める。思索する人間にとり存在はいまだ「謎」であり、問われるべきものである。西田の「形なきもの」、「絶対無」の思索は、相対的有に対してそれ自身有るものである相対的無における相対性の基底からの思索である。すなわち、相対的思考を否定するが同時にこれをも基礎づけ包括する思索であり、絶対的無即絶対的有と言う矛盾の自己同一である真実在としての思索である。このような西田の思索は、ハイデッガーが言うニヒリズムの克服からの思索と言えるのではないであろうか、又、主客合一の状態、主客未分の状態も既に相対的有、相対的無という相対的思考の克服、そしてこの根拠からの思索と言えるのではないであろうか。有即無・無即有における「即」は同時的自己同一性であり、この同時性は絶対

現在として活動する「永遠の今の自己限定」⁹⁰⁾であり、また絶対無の自己限定である。ここにおいて、生と死と言う人間にとって不可避的な課題は、絶対矛盾的自己同一的に「生即死」として説き明される。

以上、ハイデッガーと西田との「存在の思索」を見てきたが、この両者を通じて、私達は、自分達の存在を含めてあらゆる存在者の存在をも計量的に思考する現代にあって、私達がそれでもなお「存在がある」のであり、それゆえに「存在の思索」が事実として可能であることを教えられる。また、実存することとしての「存在の間」によって呼び起こされる西洋の形而上学の歴史における存在の原歴史性と、東洋思想、とくに仏教における「空の形而上学」との同一根源性が、ハイデッガーと西田とによって呈示され、そして古今東西の思考形態の相違にもかかわらず、単純なものの思索への道を行く可能性が切り開かれていると言えるのではないであろうか。

註

- 1) ハイデッガーにおいて、主体・客体と言う概念は形而上学的概念であるとして厳しく拒否されている。したがってここで使われた主体・客体はハイデッガーのものではないが、便宜上使うことにした。
- 2) M. Heidegger: „Was ist Metaphysik?“ 1949 S. 8. 以下 WM と略す。
- 3) Ibid., S. 11
- 4) Ibid., S. 19
- 5) Vgl. M. Heidegger: „Vorträge und Aufsätze“ 1954 281. S. 264 f. 以下 VA と略す。
„Identität und Differenz“ 1957 S. 464 f. 71 以下 ID と略す。
- 6) M. Heidegger: „Nietzsche II“ 1961 S. 391
- 7) Vgl. Ibid. S. 397
- 8) M. Heidegger WM. S. 49
- 9) M. Heidegger: „Sein und Zeit“, 1927. 9 Aufl. S. 304
- 10) M. Heidegger: „Über den Humanismus“ 1947 S. 46 以下と UH 略す。
- 11) M. Heidegger VA S. 139. 143 UH S. 6 WM S. 8
- 12) M. Heidegger UH. S. 39
- 13) Ibid., S. 15
- 14) 15) Ibid., S. 5
- 16) 西田幾多郎：引用は新しい「全集」（岩波書店）を使った。以下その巻数を記す。第7巻「哲学の根本問題」続 446 頁〈形而上学的立場から見た東西古代の文化形態〉
- 17) 同 76 頁〈形而上学序論〉
- 18) 第4巻「働くものから見るものへ」6 頁〈序〉、なおここでは「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、学ぶべきものの許多なるは云うまでもないが、幾千年我等の祖先を学び来った東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云った様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私はかかる要求に哲学的根拠を与えて見たいと思うのである。」とある。
- 19) 第1巻「善の研究」11 頁
- 20) 同 43 頁
- 21) 同 9 頁
- 22) 同 10 頁
- 23) 第2巻「自覚に於ける直観と反省」15 頁
- 24) 第1巻 9 頁
- 25) 同 12 頁
- 26) 同 14 頁
- 27) 同 45 頁
- 28) 同 33 頁
- 29) 同 28 頁
- 30) 同 77 頁
- 31) 同 78 頁
- 32) 同 79 頁
- 33) 同 78 頁
- 34) 同 79 頁
- 35) 同 68 頁
- 36), 37) 第1巻 89 頁
- 38), 39) 同 87 頁
- 40) 第4巻「働くものから見るものへ」154 頁〈表現作用〉

- 41), 42), 43), 44), 45), 46) 第4巻 155頁〈表現作用〉
 47) 第4巻 208頁〈場所〉
 48) 同 210頁〈場所〉
 49) 同 215頁〈場所〉
 50) 第3巻 430頁〈作用の意識〉
 51) 同 430頁—461頁〈作用の意識〉
 52) 同 438頁〈作用の意識〉
 53) 第4巻〈場所〉参照
 54) 第5巻「一般者の自覚的体系」参照
 55) 第4巻 315頁〈左右田博士に答ふ〉
 56) 第6巻 83頁〈表現的自己の自己限定〉
 57) 第6巻「無の自覚的限定」428頁〈生の哲学について〉
 58), 59) 第2巻 256頁
 60) 第1巻 54頁
 61) 第2巻 245頁
 62) 同 256頁
 63), 64) 第2巻 258頁
 65) 第2巻 273頁
 66) 第1巻 68頁
 67), 68) 第1巻 68頁
 69) 第1巻 68頁
 70), 71) 第1巻 68頁—69頁
 72) 第1巻 上, また第7巻 45頁
 73), 74) 第1巻 70頁
 75) 巻1第 70頁—71頁
 76) 同 71頁
 77) 同 95頁
 78) このことについてさらに次のように言っている, 「物が働くという時, 働くものと働かれるものとが対立する, 能動的なものと受動的なものとが対立する。知るものが知られるものであり, 働くものが働かれるものであるという時, 主客合一の純なる作用が成立する」(第4巻 157頁〈表現作用〉), 「自己同一が深くなればなるほど, 自己矛盾が明かとなり, 自己矛盾が明となればなるほど, 自己同一が深くなる。」(同, 193頁〈働くもの〉) 又「真の自己同一とは絶対に相反するものの自己同一ということではなければならない。相反するものの根底にはいつも同一という意味がなければならない。」(第7巻 48頁〈形而上学序論〉)
 79) 第3巻 263頁〈場所〉参照
 80) 第8巻「論文集 第1」180頁〈行為的直観の立場〉
 81) M. Heidegger: WH S. 12
 82) Ibid., S. 9. 43, さらに VA S. 71~S. 99 に収められている〈Überwindung der Metaphysik〉を参照。
 83) 西田・全集 第2巻 6頁
 84) 第7巻 77頁〈形而上学序論〉
 85) 同 77頁, 79頁〈形而上学序論〉
 86) M. Heidegger: ID S. 56
 87) ハイデッガーから西田についての批評は見られないが, 西田はハイデッガーについて次のように批判している。「斯くして広い意味に於ての有るものから出立しようとする時, 我々は再びロゾスの立場に還って見なければならない。真に「有るもの」と考えられるものの論理的構造を明にせねばならない。是に於て我々は尚一応ギリシヤ哲学に還って考えて見る必要があるのである。今日のハイデッゲルの存在学というの, かかる意味を持っと云うことができるであろう。しかしギリシヤの形而上学によって近世の科学的事実を基礎づけることのできないのは云うまでもない。超時間的なロゾスの実在の中に, 時に於て動くもの, 働くものをも包むことはできない。ハイデッゲルの存在も歴史的ではあるが動くもの, 働くものではない, その時というも可能的時たるを包もうとするには, 論理学をその根底から変ぜなければならない。」(第7巻 79頁)
 88) 西田・全集 第11巻「哲学論文集」第7 371頁〈場所的論理と宗教的世界観〉
 89) M. Heidegger: „Zur Seinsprage” 1956 S. 32
 90) 西田全集 第7巻 75頁, 又第6巻 199頁〈永遠の今の自己限定〉

(昭和47年12月28日受理)