

神戸市外国語大学 学術情報リポジトリ

西田幾多郎の哲学(II-1) : 歴史的世界の時空構造

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2003-09-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 小浜, 善信, Obama, Yoshinobu メールアドレス: 所属:
URL	https://kobe-cufs.repo.nii.ac.jp/records/799

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



西田幾多郎の哲学（Ⅱ—1）

—歴史的世界の時空構造—

小 浜 善 信

序 論

西田幾多郎（1870—1945）は、『善の研究』（1911年）公刊後ほぼ25年を経て、1936（昭和11）年に同書に附した「版を新にするに当って」の中で、それまでの自らの哲学的営為を振り返ってつぎのように述べている。⁽¹⁾

今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思う。純粹経験の立場は「自覚における直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「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せられた。この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。

『善の研究』における純粹経験の立場、すなわち、主観によって客観が構成されると考えるのではなく、また逆に、客観によって主観が構成されると考えるのでもなく、「主客未分」の状態を真実在とみなす立場は「意識の立

(1) 岩波書店刊『西田幾多郎全集』第一巻〔1965（昭和40）年〕所収『善の研究』6-7頁。以下、巻数および頁数は本全集版のそれを示す。

場」であり、まだ「意識的自己」から世界を見る、世界の「外」から世界を眺めるという立場から完全には脱しきれていなかった。西田の本意はそうではなかったにもかかわらず、回顧してみれば、それはまだ「心理主義」ないしは「主観主義」の残滓を払拭しきれていなかったというわけである。そこで、西田の以後の思索の全行程は、その意識の立場を克服し、「物」の立場、西田自身の表現では「物となって見、物となって行う」立場、「行為的直観」の立場、「歴史的世界」の立場へと展開してゆく歩みであったとみられる。それは、純粹経験の立場から絶対意志の立場へ、そしてそこから場所のそれへ、さらに弁証法的一般者のそれへと紆余曲折を経て、結局、行為的直観ないしは歴史的世界の立場へと至るプロセスであった。

西田がここで、「この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的事実の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである」という、その「今」とは、上に記したように、1936年前後のことである。西田の晩年に当たるこの時期、かれは『哲学の根本問題 続編⁽²⁾』（講演「現実の世界の論理的構造⁽³⁾」はこの『続編』に収録された論文「弁証法的一般者としての世界」に係わる）、「論理と生命⁽⁴⁾」（講演「歴史的身体⁽⁵⁾」はそれに係わる）、「歴史的世界に於ての個物の立場⁽⁶⁾」などを書いていた。そして、それらにおいて、

(2) 第七巻には『哲学の根本問題（行為の世界）』と『哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）』が収録されている。前者は二論文、すなわち「形而上学序論」と「私と世界」、そして「総説」より成る。いずれも1933（昭和8）年中に完成。後者は、論文「現実の世界の論理的構造」、「弁証法的一般者としての世界」、「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」より成る論文集。いずれの論文も、1934（昭和9）年1月から9月にかけて発表された。

(3) 第十四巻、「信濃哲学会のための講演 四」、この講演は、1935（昭和10）年1月、京都で行われた。

(4) 第八巻には『哲学論文集 第一』および『哲学論文集 第二』が収録されているが、その『第二』は四論文、すなわち「論理と生命」、「実践と対象認識」、「種の生成発展の問題」、「行為的直観」、および「図式的説明」より成る。これらの論文は、「図式的説明」を除いて、1936（昭和11）年7月から翌年8月の間に発表された。

(5) 第十四巻、「信濃哲学会のための講演 五」、この講演は、1937（昭和12）年9月に長野で行われた。

(6) 第九巻、『哲学論文集 第三』参照。なお、この論文集には「序」および四論文、すなわち「人間の存在」、「歴史的世界に於ての個物の立場」、「絶対矛盾的自己同一」、「経験科学」、そして「図式的説明」が収録されている。それら四論文は、1938（昭和13）年3月から翌年8月にかけて発表された。

西田はしきりに「歴史(的)」、「行為的直観」、「ポイエシス(制作)」、「歴史的な身体」などといった、それまであまり使ことのなかった術語を使うようになる。意識的自己としていわば世界の「外」から世界を見るのではなく、われわれがそこにおいて生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆく世界の中で、「身体を持つ自己」「行為する自己」「制作する自己」として、世界に働きかけ、世界から働きかけられる、あるいは、世界から作られ、世界を作る、そのような創造的世界のそのような創造的・作業的要素として、世界の中に在るものとして世界を見る、さらには世界から世界を見るという立場へと至る。⁽⁷⁾

しかしこの立場へと到るプロセスは、いわゆる主観主義から客観主義への、ましてや唯心論から唯物論への単純な転回のそれだなどといったようものではない。西田は、純粹経験の立場がまだ意識の立場を脱しきれていなかったと回顧する一方で、同時に、その全行程が難澁をきわめた「悪戦苦闘のドキュメント」とも言いうる紆余曲折の途を経て、最終的に歴史的世界の立場へと到る展開ないし転回は、すでに純粹経験の立場の「奥底に潜むもの」であったとも言っている。到達点とそこに到るまでの諸段階は、すでに『善の研究』に述べられたことの中に含蓄されていたものであったというのである。それ

(7) 1911(明治44)年『善の研究』以降、1917(大正6)年『自覚に於ける直観と反省』、1927(昭和2)年『働くものから見るものへ』、1930(昭和5)年『一般者の自覚的体系』を経て、1932(昭和7)年の『無の自覚的限定』(第六巻)あたりから、それまでほとんど論じられることのなかった身体論が次第に大きなテーマになる。ということは、この頃西田の思索に大きな転回が生じつつあったということでもある一意識的自己から身体的自己、行為的・制作的自己への転回が。「主観」は「客観」を前提し、「客観」は「主観」を前提する。「主観」は「客観」に対して「主観」であり、「客観」は「主観」に対して「客観」である。しかし他方、「私」は「世界」に対して「私」であり、「世界」は私に対して「世界」であるとは言えないだろう。「私」は「世界」に属するとは言えるが、それと同じ意味で「主観」は「客観」に属するとは言えないだろう。つまり、「私」と「主観」とは、また「世界」と「客観」とも無条件に言いかえられる概念ではない。「私」は「世界」の「外」に立って「世界」をいわば包むことはできないが、「主観」は「世界」の「外」に立って、それを「客観」としていわば包むことができる。西田の転回は、「主観—客観」図式の枠組みによる議論から「私—世界(物)」図式の枠組みによるそれへの転回だったように思われる。後期の著作では「主観—客観」図式の枠組みによる議論はほとんど消えていると思われる。しかし、この問題の詳細な検討は別の機会に譲る。注(2)および(4)参照。

は、いわば種子が発芽してその時々には飛躍的な変貌を遂げるかのように、あるいは幼虫が脱皮してその都度思いもかけない姿で立ち現れるかのように展開したのであるが、しかしその展開の諸局面はじつは可能性としてすでに種子あるいは幼虫の中に潜在的に含まれていたかのようなわけである。西田哲学は数次にわたる「メタモルフォーゼ（形態変化）」⁽⁸⁾を遂げた。

つぎの引用は、同じく「版を新にするに当って」の中にある文章である。⁽⁹⁾

フェヒネルは或朝ライプチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗らかに花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありのままが真である昼の見方に耽ったと自らいつている。私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならぬという考をもっていた。

ここで「ありのまま」「現実そのままのもの」と言われている一つの事態を捉え表現するために、西田哲学は「純粹経験」の立場から「絶対意志」の立場へ、次いで「場所」のそれへ、さらに「弁証法的一般者」のそれへ、そして結局、「行為的直観」ないしは「歴史的世界」の立場へと、その都度「メタモルフォーゼ」を遂げる。西田哲学のその都度の「メタモルフォーゼ」は、同じひとつの「事態」Sacheないしは「実在」Realitätを把握し表現しようとして行われた、否定を媒介とする自発自展の「弁証法的メタモルフォーゼ」なのである。それゆえ、西田哲学の全貌を明らかにするためにはその数次にわたる「メタモルフォーゼ」を順次追わなければならないが、本稿では、西田晩年の「歴史的世界」「行為的直観の世界」「ポイエシスの世界」という

(8) 第十卷、「歴史的形成作用としての芸術的創作」256頁。本卷には「哲学論文集 第四」および「哲学論文集 第五」が収録されている。「第四」は「序」と四論文、すなわち「実践哲学序論」、「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」、「歴史的形成作用としての芸術的創作」、「国家理由の問題」より成る。いずれの論文も1940（昭和15）年8月から翌年9月にかけて公刊された。「第五」は「序」と二論文、すなわち「知識の客観性について（新なる知識論の地盤）」、「自覚について（前論文の基礎付け）」より成る。両論文は、1943（昭和18）年の1月から6月にかけて公刊された。

(9) 第一卷、7頁。

思想、とくに「歴史的世界」の時空構造ということに焦点を当てて検討し、西田哲学の一端に触れてみたい。そのために、まず、「歴史的世界」の立場への萌芽を『善の研究』の中に確認することから始めよう。

I 意識現象が唯一の实在である

『善の研究』第二編第二章のタイトルは「意識現象が唯一の实在である」となっている。西田はさし当たり、すべてを「意識現象」として説明しようとする。何かが存在すると言いうるためには、それが知覚されるのでなければならない。たとえ知覚されない何かが存在するとしても、それはなんとも言いようのないものであろう。西田はさし当たりバークリーの「存在するとは知覚されることである」*esse est percipi* という有名な命題を認める⁽¹⁰⁾。たとえば、「ここに机がある（存在する）」とは「机が私によって知覚（意識）されてある」ということ、そして結局「世界がある」とは「世界が私によって知覚されてある」ということである。私が知覚しようがしまいが、私の知覚とは独立に机がまずあって、その机を私が知覚するというのではない。私の知覚とはなんの関係もなしに世界はそれ自体として存在し、その中に生まれた私が世界を知覚するというのではない。存在するから意識するのではなく、まったく逆に、意識するから存在するというわけである。

しかしそれならば、つまり、意識現象のみを唯一实在として認めようとするれば、他の人間をも含めて「世界」は「私」によって表象された世界であるということになり、こうして世界は「私」の意識に還元され、結局「我独り存在する」ということになるのではないか。私が世界の中にあるのではなく、世界が私の中にあるということになるのではなかろうか。そこまでは言わないにしても、つまり、他者の存在を認めるにしても、それぞれの「私」はそれぞれの視点から世界を表象しているはずであるから、それぞれの「私」のあいだには共通の世界認識というものはないのではないかという難問が生じ

(10) 第一巻、54頁。

るであろう。すなわち、西田の立場は「独我論」「独知論」に帰するのではないかという難問である。たしかに西田の議論に、かれ自身が回顧してそれを認めていたように、心理主義ないしは主観主義の残滓の臭いを嗅ぎつけることも可能であろう。しかし、つぎの引用文は、意識現象のみを唯一実在として認めようとする西田の思想に対して提起されるであろうそのような難問（反論）に、予め西田自身が答えようとしたものである。⁽¹¹⁾

（難問の一つは）若し意識現象をのみ実在とするならば、世界は凡て自己の観念であるという独知論に陥るのではないか。またはさなくとも、各自の意識が互いに独立の実在であるならば、いかにしてその間の関係を説明することができるかということである。しかし意識は必ず誰かの意識でなければならぬというのは、単に意識には必ず統一がなければならぬというの意にすぎない。もしこれ以上に所有者がなければならぬとの考ならば、それは明に独断である。

先の難問に対して、意識にはその所有者がなければならぬと考えるのは独断だと西田は答えている。これは一見、じつに奇妙な解答に見えるが、じつは、『善の研究』の「序」において述べられていたつぎのような思想に対応している。⁽¹²⁾

個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである。個人的区別より経験が根本的であるという考から独我論を脱することができた。

しかしそれにしても、意識にはその所有者がなければならぬと考えるのは独断だという文章にしても、いまの引用文にしても、まったく驚くべき言明ではなかろうか。まず、個人があって、その個人が経験をするのではなかろうか。個人が意識を所有するのであって、所有者のない意識などといった

(11) 第一巻、54-55頁。

(12) 同、4頁。

ようなものがありうるであろうか。それはいったいどのような事態を意味しているのであろうか。

『善の研究』には、思索の途上で、その節目節目において、常識を覆すような文章が頻出する。西田は日常的な前提を逆転させる。個から出発して一般的なものへ向かうのではなく、一般的なもの・共通なものから個を見てみる。共通なものが個別化し、一般的なものが特殊化しているとみるのである。たとえば、個々の木がそれぞれ別個の木としてまずあって、それらのたんなる数量的総計が森なのではない。個々の木はすでにはじめから森の中の個々の木なのである。或る特定の森の中の一本の木は、はじめからその森全体によって規定されている。

日常われわれはつぎのように言う。われわれは生存してゆくために多様な経験を経て多様な知識を蓄えていく、と。そして、この経験と知識とは、たしかに個人がなし、個人が所有するものであるようにみえる。しかしもう少し考えてみれば、こういうことが言えるのではあるまいか。たとえば、私は風の音や小川のせせらぎの音、また虫の音や雨垂れの音に耳を傾け、それらを雑音ないしは騒音としてではなく、音楽として聴く。これは私だけがそうだというのではなく、日本人の感性として培われ伝承されてきた感性を、プラトニズムの術語でいえば、私もまたすでに「分有」μετέχεινしているゆえにそうなのではなからうか。つまり、いわば共通経験の世界といったようなものが先にあり、個はそこにおいて生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆくが、その個がまたその共通経験を身につけ、その分有ないし共有された経験によって、虫の声や風の音をたんなる雑音としてではなく音楽として聴いている、それが私（個）なのではなからうか。われわれが真に「見る」「聴く」、要するに真に「知覚する」と言いうるようになったときには、その知覚は純粹に個人の知覚というのではなくて、個人がその中に生まれ出た世界によってすでに規定された知覚なのではなからうか。虫の声は知覚されて存在するが、しかもこの知覚はすでに一般的なものによって規定さ

れている。目や耳は、そして一般に感覚器官はたんに純粹に物理的・生理的な機能を果たしているのではない。またそれらは、たんに或る特定の物理的視野・領域に限定された能力だということでもない。感覚・知覚はすでに社会的・歴史的に作られたものとして、またそのようなものとしてのみ機能する。その意味で、西田によれば、知覚はすでに「歴史的知覚」、経験は「歴史的経験」と呼ばれるべきものであろう。

そうだとすれば、知覚する、あるいは経験するとは、これもまたプラトニズムの術語を用いて言えば、いわば共通経験が個を通して自らを再認(re-cognition)すること、経験とはそうした意味で、或る特定の民族・社会(一般者、共通者、伝統)の自己想起(ἀνάμνησις)であると言えるのではなかろうか。もちろん共通経験、共通記憶といっても、それは新たな経験・記憶の付加によって次第に変容してはいくが、「三つ児の魂百まで」という言い方もあるように、無意識のうちに、根本のところ、いわば始原の「経験」「記憶」は保持されつづけるのではあるまいか。一般に、或る共同体の中での個は——個は共同体の一員であることによってしか個ではありえないが——たしかに個として経験を積むように見えるが、しかし、自然、言語、習慣、思考方法等、あらゆる場面で、環境・社会(共同体、一般者)にすでに蓄積されたもの、すなわち、いわば環境・社会がもつ経験・記憶によって、またそれを、経験するということになっているのではなかろうか。私という個だけがそうだというのではなくて、成員であるすべての個がそうなのではなかろうか。そしてこのことを拡大して考えれば、人間は太古から経験を積み、それを記憶に蓄え、人間社会の「記憶」として保持しつづけ、そこにおいて新たに生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆく個は、その「記憶」によって、またその「記憶」を経験する、再認するというようになっているのではあるまいか。カントが言うのとはまた別の意味で、知覚や経験がまさに知覚や経験として成立するためには、その条件として、共通経験ないしは歴史的経験といったようなもの、あるいは、社会的・歴史的カテゴリー

(範疇)といったようなものがすでに前提されているのではなかろうか。もちろんこの歴史的共通経験も変容してゆくものではあるが。われわれは、いわば丸裸の器官によって知覚するのではない。丸裸の心の中に経験を蓄えていくのではない。西田が「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである。個人的区別より経験が根本的である」とか「意識にはその所有者がなければならぬと考えるのは独断だ」とか言うとき、それはおそらく以上のようなことを言おうとしていたのだと思われる。個人が持つ経験ないし意識はすでに社会的・歴史的経験ないし意識を前提しているのである。¹³

西田は『善の研究』を回顧して、それはまだ「意識的自己」の立場を脱しきれていなかったが、それにもかかわらず晩年の「歴史的世界」の立場への萌芽をも含んでいたという。こうして西田は、『善の研究』以降、自己を超え出て社会的・歴史的環境世界へと進みゆく。「意識的自己」から「身体的自己」ないしは「行為的・制作的自己」へ、そして結局は「自己」から「物」ないしは「世界」にまで超え出てゆく。「自己から世界を見る」のではなく、「世界から自己を見る」、いやさらに、「世界から世界を見る」という地点にまで到る。

しかしこの超出の方向を徹底してゆけば、「私」という「個」は「歴史的環境世界」という「全体」ないしは「一般者」の中に解体してしまい、「個」としての独立性、自律性を失ってしまうのではないかという異論が提起されるであろう。たしかに一本の木は特定の或る森全体によってその形・性格を規定される。しかし、他方、それぞれの木がまた森全体の形・性格を作るのである。ひとつとして同じ形・性格の森はないのがその証左である。私は特定の歴史的環境世界によって作られる。しかし私はその世界の創造的・作業的要素として逆にその特定の世界を作る。「私」という「個」は「歴史的環境世界」という「全体」ないしは「一般者」によって作られるが、また逆に

(13) 第八卷、「論理と生命」151頁参照。なお、拙論「西田幾多郎の哲学（I）—『善の研究』第二編（1）—」（『神戸外大論叢』45-6, 1994年）をも参照。

「歴史的環境世界」という「全体」ないしは「一般者」を作る。そのような相互限定の世界を西田は晩年に「ありのまま」「現実そのままのもの」と呼んだのである。

われわれがそこにおいて生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆく世界は、具体的な特定の自然世界であり、言語社会であり、文化社会であり、その意味で重層的な環境社会であり、歴史的世界である。われわれはいわば中性の世界から、中性の世界へと生まれ出て、中性の世界で行為し、中性の世界へと死にゆくのではない。われわれは特定の歴史的環境世界から生まれ出て、その環境世界によって限定され、その限定の作業的要素として行為し、歴史的環境世界を作ってゆき、そしてその歴史的環境世界へと死にゆく。われわれは物を作り、またその作られた物によって、作るものとしてのわれわれが作られる。われわれは歴史的環境世界によって作られ、作られたものとしてまた歴史的環境世界を作ってゆく。そのような相互限定の世界を西田は「作られたものから作るものへ」、あるいは「作られたものが作るものを作ってゆく世界」と表現するようになる。⁽¹⁴⁾

まず私という主観と物ないしは世界という客観とが別のものとしてあって、物は私の意識に還元されるというのではなく、また逆に、私がつ意識は物を反映することによって成り立つというのでもない。「私が物になり、物が私になる」。私と物、物と私の関係がそのような相即の関係になるためには、物が客観として私に対立し、私が主観として物に対立するという前提から出発するのではなく、私は身体的自己として、行為的・制作的自己として物・世界に関わるのでなければならない。私は身体的主観、行為的・制作的主観でなければならない。あるいはむしろ、私は身体的自己として、行為的・制作的自己として、物・世界の中の創造的・作業的要素でなければならない。私が物を作り、物が私を作る。「私が物になり、物が私になる」ということは、「私が物を作り、物が私を作る」ということ、もっと正確に言えば、「私

(14) 第十四卷、「歴史的な身体」282-83頁参照。

が物を作るということが、同時に物が私を作るということ」でなければならない。西田は、そのような創造的相互限定の世界を「歴史的世界」と呼ぶ。

II 歴史

後期の西田の論文には「歴史的」という言葉が頻出するようになる。「歴史的事実」⁽¹⁵⁾、「歴史的自然」⁽¹⁶⁾、「歴史的自己」⁽¹⁷⁾、「歴史的身体」⁽¹⁸⁾、「歴史的生命」⁽¹⁹⁾、「歴史の個」⁽¹⁶⁾、「歴史的行為」⁽¹⁶⁾、「歴史の物質」⁽¹⁶⁾、「歴史の理性」⁽¹⁶⁾、「歴史的空間」⁽¹⁶⁾、「歴史の現在」⁽¹⁷⁾など、挙げればきりがなほどである。西田は「如何なる事実も広義において歴史的でなければならない」と言う⁽¹⁸⁾。西田が「歴史的」と言うとき、いったいどのようなことを言おうとしているのであろうか。

とりあえず、西田の文脈を離れて、「歴史」ということについて考えてみよう。ある辞典では「歴史」という項目について、「人類社会の過去における変遷・興亡のありさま、また、その記録」と説明されている⁽¹⁹⁾。ところが、じつはすでにこのような説明の中に困難な問題が伏在している。そもそも「歴史」という言葉自体が、「起こった出来事（の足跡）」を意味する「歴」と、それを「記録するひと」を意味する「史」とから成り立っている。つまり、「歴史」という言葉は、いわば客観的な側面（出来事）と主観的な側面（記録者）という両面を含意するそれである。歴史とは起こった出来事、および起こりつつある出来事の、たんなる年代順の羅列・記述ではない。いま話を、自然世界に生じる出来事を除外して、この世界で人間の行為によって生じる出来事に限ってみても、そのすべてを細大漏らさず記録するなどということはもともと不可能である。記録者は記録に際して、無数の出来事の中から或る出来事を取捨選択して記録しなければならない。その際、取捨選択の基準がなければならないであろうが、その基準は結局、記録者のそれであ

(15) 以上、主に第八巻、『哲学論文集 第二』所収論文「論理と生命」参照。

(16) 以上、主に第八巻、『哲学論文集 第二』所収論文「行為的直観」参照。

(17) 以上、主に第九巻、『哲学論文集 第三』所収論文「人間的存在」参照。

(18) 第七巻、『哲学の根本問題』「総説」196頁。

(19) 岩波書店刊『広辞苑』第三版。

ろう。そうであれば、記録者の主義・主張ないしは価値観を完全に排除した記録・記述といったような「歴史」というもの、いわゆる客観的な歴史記述といったようなものがありうるだろうか。歴史記述とは、記録者の価値観を基準として出来事を取捨選択し、記録することであろうし、そしてそれは同時に、逆に、記録者自身の主観的な価値観つまり信念を根拠づけ、あたかもそれが客観的なものであるかのように装うために、できごとを拾い集めることなのではなかろうか。そのことを避けるためにできるだけ客観的な記述を心がけなければならないと言われるかもしれないが、じつはそのような言い方には、他者に対してばかりではなく自己に対しても重大な欺瞞が潜んでいるのではなかろうか。そのような主張には、主観を排していったその極限に「純粹に客観的な出来事・世界」といったようなものがあると想定されているのかもしれないが、それは虚構ないしは幻想である。たとえそのような世界があるとしても、それはわれわれにはなんの関係もない世界である。記録される出来事とは、たんに記録される出来事なのではなくて、記憶されておくべき出来事として記録されるに値する「重大な」出来事なのである。記録されるに値する出来事とは、記録されるに値すると判断される出来事である。ある出来事が記録されるに値すると判断されるためにはその判断基準がなければならない。しかし、その判断基準の正当性を何が保証するのか。唯一の絶対的な判断基準といったようなものを立てることができるのか。

しかも「歴史」とは、たんに過去にのみ係わっているのではない。それはたんに過去の出来事を年代を追って順に羅列・記述したものではない。むしろ現在の関心によって再構成された過去の出来事の記録である。さらに言えば、現在の関心は未来への関心によって大きく規定されているであろうから、「歴史」とは、現在における未来への関心から再構成された過去の出来事の記録であるだろう。その意味で、「歴史」は実はすぐれて未来との関係をもつわけである。かれら自身がそのような歴史観のもとに歴史記述を行っていたという自覚を持っていたかどうかは別として、歴史とは、現在における未

来への関心から再構成された過去の出来事の記録であるという、この歴史観を実際に大々的に展開してみせたのが、キリスト教の思想家アウグスティヌスの『神国論』における歴史観であり、さらにこれを世俗化したといわれるヘーゲルの『歴史哲学講義』におけるそれであり、そしてこれを唯物論化したマルクスの歴史観であろう。歴史にはその究極において実現されるべき普遍的な価値・目標（たとえば、神の国、自由な人格の共同体、共産主義共同体）があり、その都度の現在の出来事はその究極目標に至るプロセスであるはずであるというのである。そしてわれわれは、その目標を実現するために、その都度の現在においてそれぞれの仕方で主体的に歴史形成に参加しなければならない²⁰⁾という。渡邊二郎はこのような歴史観を「超越的歴史観」と呼び、現代においてはすでにこのような歴史観は崩壊したという。なぜなら、唯一の究極目標を設定して、歴史の進行をそれへと収斂してゆく経過であるとみるのは、全体（終末）を見通せないはずの有限な人間があたかもそれを見通せるかのように装った越権行為だからである。

年代表記法や時代区分でさえ或る価値判断に基づいている²¹⁾。言うまでもないことであるが、現在使われている年代表記は「西暦」つまり「キリスト教紀元」なのであって、これはその発端から言えば、「イエスの誕生」を重大な出来事として時代の始源とみた人々の価値判断に由来する。そしてそれは、古代ローマ帝国の末期あたりにヨーロッパで始められた年代表記法であるという²²⁾。現在の人々は、たとえばプラトンを「紀元前」五世紀から四世紀にかけてのギリシアの哲学者などと言っているが、これはプラトンには思いもよ

(20) カール・レーヴィットの論文「世界史と救済の出来事」(Weltgeschichte und Heilsgeschehen, in: Anteile, Martin Heidegger zum 60. Geburtstag, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, S.106-53)に依る(渡邊二郎、『歴史の哲学』1999年、講談社、90-112頁参照)。もちろん、しかし、アウグスティヌスとアウグスティヌス主義者、ヘーゲルとヘーゲル主義者、マルクスとマルクス主義者、それぞれにおいて、それぞれは区別されなければならない。アウグスティヌス、ヘーゲル、マルクス、それぞれの歴史観はそれ自体として検討されなければならない。注(32)~(34)参照。

(21) 拙論「ヒルシュベルガー『哲学史』における哲学史観と時代区分」(渡邊二郎監修『西洋哲学史観と時代区分』昭和堂、2003年)参照。

(22) 渡邊二郎、上掲書、294-95頁の注(19)参照。

らないことごとくであったにちがいない。原理的には、どこから年代を数え始めようが、構わないわけである。早い話が、イスラーム圏の人々にとっては「イエスの誕生」よりはいわゆる「ヒジュラ」のほうがより重大な出来事として、そこから時代が始まったということになるであろう。これは極端な話になるが、世界中の人々が今年からまったく新しく年代を数え始めようとして取り決めれば、それでも構わないわけである。もちろん実際にはこれは現実的ではないであろうし、またその必要もないであろうが。これも極端な話になるかもしれないが、たとえば人類がこれから十万年ほど生き延びるとして、そこから過去が振りかえり見られたときに、現在行われている「古代」「中世」「近代」、そして場合によっては「現代」と時代区分される、その時代区分はおそらくとうの昔に廃棄されているはずである。十万年後にも時代区分が有効なものとして用いられているとすれば、現在行われている「古代」「中世」「近代」「現代」はすべてひっくり返して、たとえば「先史時代」、せいぜいのところ「古代」などといった名称で呼ばれているに違いない。あるいは「地球時代」と呼ばれている可能性もあるだろう。

以上のような、歴史記述を相対的なものと見る見方に対して、歴史記述の客観性の可能性を擁護しようとして、つぎのように言われるかもしれない。出来事を記述するさい、その記述者自身は孤立した主観なのではなくて、かれの生まれた社会および時代の価値観を反映した主観なのである。その社会・時代の関心に基づいて取捨選択された過去の出来事が記述される。それは、たんに個人の現在の関心、ひいては未来への関心からというのではなくて、個がそこにおいて生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆく社会・時代の関心を映し出した個人の、未来に対する関心から再構成された過去の出来事の記述であろう。価値判断する記録者の存在自体がすでに世界の中の「出来事」なのであって、そこにおいて生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆく社会ないしは世界に規定された存在である。記録者という「主観」はひとり孤立した「主観」なのではなくて、間主観的な共同主観、

いわば「社会的主観」、あるいはその主観自体がすでに「歴史的な主観」であると言えるであろう。それゆえ、歴史記述には主観が係わっているにしても、その主観は個的な主観ではなくて、いわば普遍的な主観とっていいであろうから、普遍的・客観的な歴史記述というものが可能なのではないか。

さらにまた、歴史記述から「主観性」を、その意味で「物語性」を完全に排除することはそもそも不可能なことであるとしても、言いかえれば、記録するに値すると判断されるさい、そこに選択基準（価値観、信念）が前提されているはずだとしても、出来事そのものが持つ、いわば重みとったようなもの、自分の選択基準には合わないように見えても、向こう側から選択を迫ってくるような出来事が多々あるにちがいない。もちろん「物語り」は「物語り」であるがゆえに必ずしも真実を衝いていないということにはならない。むしろ「物語り」ゆえに真実により迫っている場合もありうるであろう。しかしそれにしても「歴史」とはたんなる「物語り」、虚構なのではなくて、出来事そのものがいわば向こう側から有無を言わずこちら側に選択を迫るといったような、そうした出来事が選ばれ、そして記述されたものでなければならぬであろう。

そして、「歴史記述」というとき、従来、主に言語による記述ということが問題にされてきたし、いまもそうだと思われるが、視覚、聴覚、触覚、嗅覚、味覚もかかわる「歴史」描写というものを考えてもよいのではなかろうか。たとえば、映像、遺跡・遺品、硝煙の臭い、崩壊・破壊の音、復元された嗜好品など、「現物」あるいはできるだけ「なま」に近いと思われるものによって歴史をいわば提示するわけである。——歴史記述の客観性なるものを擁護しようとして、以上のように言われるかもしれない。

しかしそれにしても、つまり、記録者の主観は純粹に個的な主観ではなく社会的・普遍的な性格を帯びた主観だとしても、さらには、圧倒的な重みをもって向こう側からこちら側へ迫ってくるような出来事があるとしても、そしてまた、五官に訴える方法・手段をも総動員して歴史描写を試みるにして

も、依然としてそれらはそのときどきの時代・社会の価値観の制約の下にあるであろう。つまり、歴史記述から主観性を完全に払拭することはできないだろう。このような、「歴史相対主義」とでもいふべき潮流は、それまでの超越的歴史観への批判的反省の結果として19世紀後半から大きな趨勢となった。

渡邊は、「超越的歴史観」に取って代わって大きな潮流となったそのような相対主義的歴史観を「内在的歴史観」と呼ぶ。これは、その都度の出来事を超越的な唯一の究極目標（価値）を基準として取捨選択し、記述するのではなくて、有限な人間のこの世界内における経験に即して出来事を記述していかうとする。われわれの経験の範囲内の事実在即すべきだというわけである。しかし、この場合でも、超越的歴史観におけるようにア・プリオリに唯一の究極的な価値・目標を基準として設定することはないにしても、やはり、無数の出来事の中から何を取捨選択し記述するか、その判断基準、価値評価基準があるはずである。しかもこの場合、基準は相対的なものにとどまらざるをえない。なぜならば、無数の個々の出来事の中で何を記述に値するものと判断するか、それは全体を見通し、個々の出来事を全体の中に位置づけることなしにはなしえないはずだからである。超越的歴史観が絶対主義への危険を孕み、未来に樂園ないし天国を実現すると唱しながら、逆にしばしば地獄絵のような現実を招来したのに対して、内在的歴史観は歴史相対主義への傾斜を含み、歴史の意味・目標を見失いやすい。

問題は、絶対主義への危険を孕む超越的歴史観へ回帰するのでもなく、しかしまた相対主義への傾斜を避け難く孕む内在的歴史観、歴史相対主義とでもいふべき歴史観をも克服しうるような方途はないであろうかということである。渡邊によれば、まさにそれが「実存的歴史観」であるが、また、まったく別の角度から歴史を見るブルトマンの「現在終末論」とでもいふべき歴史観もそれに大きな示唆を与えるという。これらは、われわれが西田の歴史観について検討するさい、大いに参考になるだろう。

Ⅲ 西田の歴史観

渡邊は、公刊されると同時に衝撃をまきおこしたニーチェの「生にとっての歴史の利害について」(1874年)にふれて、つぎのように述べる。⁽²³⁾

実は……「超越的歴史観」もまた「内在的歴史観」も、ともに、みずからはいわば歴史の出来事の「外」に立って、これを眺め、概観し、調べ、記述するといった、「理論的」観察者の立場に立って提出されている歴史観の趣きが強かった。……けれども私たちは、ただ歴史を傍観しているのではなく、実は私たち自身がみずから歴史の「内」で「実践的」に行為して生き、活動して存在しているのである。この行為し、活動し、生き、存在している私たちの、かけがえのない、引き返すことのできない、しかも限定された状況のなかでの、切実な生き方こそが、ほんとうに歴史を考え、またそのなかで進路を選びつつ行動する私たちの、歴史に関わる原点ではないであろうか。……歴史のなかで行為して生き、活動して存在している、かけがえのない、引き返すことのできない、特定の状況中に置かれた、私たちのぎりぎりの在り方を、私たちの「実存」と呼ぼう。この「実存」に立脚してこそ、歴史の認識も、そのなかでの行為と実践の問題も、究極的に考え直され、捉え直されねばならないとする考え方を、「実存的歴史観」と言い表そう。実は、ニーチェが提起したのは、ほかでもない、それまでの「超越的歴史観」と「内在的歴史観」とに取って代わって、いまや「実存的歴史観」が登場しなければならないということの叫びであり、訴えかけなのであったと言ってよいのである。

もちろん、三木清が言うように、西田哲学を哲学として理解することが重要であり、安易に禅仏教や弁証法神学などと関係づけて解釈すべきではない⁽²⁴⁾ように、西田の歴史観をそのような「実存的歴史観」と安易に結びつけることにも慎重でなければならない。しかし、西田が『善の研究』における「意識的自己」の立場、すなわち、いわば世界の「外」に立って世界を眺める立

(23) 渡邊二郎，上掲書，302-03頁。

(24) 岩波書店刊『三木清全集』第十卷所収「西田哲学の性格について」，410-12頁。

場から出立して、紆余曲折を経た果てに到達した立場、すなわち、われわれがそこにおいて生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆく世界、言いかえれば、われわれが身体的自己として、行為的・制作的自己として、創造的世界の創造的作業要素として、個物と個物とが、個物と世界とが作り作られ、相互限定し合いながら展開する創造的世界、つまり「歴史的世界」の立場は、まさに渡邊がここでいう、「私たちは、ただ歴史を傍観しているのではなく、実は私たち自身がみずから歴史の『内』で『実践的』に行為して生き、活動して存在しているのである。この行為し、活動し、生き、存在している私たちの、かけがえのない、引き返すことのできない、しかも限定された状況のなかでの、切実な生き方こそが、ほんとうに歴史を考え、またそのなかで進路を選びつつ行動する私たちの、歴史に関わる原点」という立場に通じるということは言えるのではなからうか。西田哲学における「転回」Kehreとは「意識的自己」の立場、すなわち、いわば世界の「外」に立って傍観者のごとくに世界を眺める立場から創造的世界の創造的・作業的要素としての「行為的・制作的自己」の立場、あるいは「世界」の立場へのそれであったからである。

ただ、しかし、おそらく西田の立場からすれば、「実存的歴史観」でもまだ徹底しきれていない、つまり、それでもまだ、世界とその内で行為する自己とが分離・対立し、依然として自己から世界を見るという「意識的自己」ないしは「主観性」の立場を脱しきれていないということになるであろう。なぜならば、世界をいわば世界の「外」に立って眺める意識的自己の立場は、自己を世界の「内」にある身体的・行為的自己として、世界の作業的要素となって行為・制作することがそのまま世界を見ることであるような、「物となって見、物となって行う」、そのような「行為的直観」の立場へ至ることによってはじめて、克服されるだろうからである。西田は、「私が物になり、物が私になる」、「物となって見、物となって行う」、「世界から世界を見る」といったような、「物」の立場、「世界」の立場へと徹底する。「物」の立場、

「世界」の立場の方向へ徹底に徹底を重ねてゆけば、これは、言いかえれば、自己否定に自己否定をどこまでも貫いてゆけば、ということであるが、最終的には、意識も行為も制作も、つまりはわれわれのすべての営みは世界の内の出来事、もっと正確にいえば、世界自身が世界自身を限定する世界自身の自己限定のはたらきの現れであるということになるであろう。²⁵

一見、これは、自由な創造的個としての私を世界という全体の中へと解消させてしまう立場に見える。たしかに西田哲学の立場には、一面そのような方向が含まれていることは否定できないであろう。「私が物になる」というのはその方向へ自己否定を徹底して言えることである。それゆえ、実存的歴史観の立場からは、逆に、西田が世界の内の「行為的・制作的自己」ということを強調するにもかかわらず、「私が物になり、物が私になる」、「物となって見、物となって行う」、「世界から世界を見る」という西田の「物」の立場、「世界」の立場は、あまりに強い自己否定のゆえに「物」、「世界」に即しすぎて、自由な人格的個物としての私が主体的に社会改革、世界変革といったような場面にまで係わるようなそれではないのではないかという批判が加えられるかもしれない。言いかえれば、西田のいう「行為（実践）」は、「行為」とはいうものの、社会・世界に渦巻く諸矛盾に真に主体的に関わり、それを解いていこうとするような実践的な行為ではなく、批判的精神を欠いた「観想的行為」、つまり自己否定を徹底した果てに到達するはずの、「われ」を無くした境位（いわゆる「無我」の境地）において成り立つような「観想」という行為ではないか、せいぜいのところ、それは、芸術家の制作という行為に妥当するような、特殊な個による特定の場面での行為ではないのかという批判である。また、西田のいう「行為的・制作的自己」は歴史の意味、歴史の展開およびその目標といったようなものとどのように関わるのか、明確さを欠くのではないかという問題提起もなされるであろう。

²⁵ その意味で、三木清は西田哲学を「世界哲学」と呼んだ。西田は、意識的自己を徹底的に超えて世界へ出て行ったというのである。上掲書、420頁参照。

しかしそれは、西田哲学の立場の一面だけを見てなされる批判にすぎない。自己否定を徹底して「私が物になる」という方向は、同時に、物否定を徹底して「物が私になる」という逆向きの方向と相即の働かないしは事態でなければならない。「私が物になる」ということは同時に「物が私になる」ということなのであり、「物が私になる」ということは同時に「私が物になる」ということなのである。「私が世界になる」ということは同時に「世界が私になる」ということなのであり、「世界が私になる」ということは同時に「私が世界になる」ということなのである。一方から見れば、われわれのすべての営みは世界自身が世界自身を限定する世界自身の自己限定のはたらきの現れであるが、他方から見れば、世界自身が世界自身を限定する世界自身の自己限定のはたらきは自由な個としてのわれわれの様々な営みとしてはじめて明確なかたちをとるのである。上に見たように、西田は晩年（1936年）に『善の研究』に附した「版を新にするに当って」の中で、「この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思う」と回顧していた。『善の研究』における「純粹経験」「主客未分」の立場においても、それらによって西田は、「私が物になり、物が私になる」という双方向性をもった同一の働きを表現しようとしていたのであるが、その当時はまだ「物が私になる」、あるいは、すべてが意識現象へ還元される（「意識現象が唯一実在である」という一方向への傾きが強かった。西田が「この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない」というのはそのことを指しているであろう。それゆえ、以後の西田の思索の営みは、逆方向へ、つまり「私が物になる」という方向、言いかえれば、私を物化^{ものか}する方向へと転回することになる。「しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれ[意識の立場]だけのものでなかったと思う」というのはそのことを暗示しているであろう。そのことは、しかし、

「物が私になる」という方向、つまり、物を意識化する方向が誤りであり、それを西田が捨てたということではない。「私が物になる」ということと「物が私になる」ということとは、別の働きではない。「私が物になり、物が私になる」とは、「私が物になる」という一方向への働きでもなければ、「物が私になる」という一方向へのそれでもない。私と物、物と私とが相互外在的なものとして関係し、一方が他方に解消するというのではなくて、両者が生き生きとした内的緊張関係に入るということである。自由自在な往還運動の関係を結ぶということである。その働きは、私が物になればなるほど物は私になり、物が私になればなるほど私は物になるといったような、あるいは、物の真実へ行くことが私の自覚をいよいよ深め、私の自覚の深まりがいよいよ物の真実へ行くことであるような、そのような円環構造ないしは往還構造を持った働きなのである。「私」と「物」という固定的な不変の実体がそれぞれあって、一方が他方に解消するというのではない。「私」も「物」もそれぞれ生成のうちにあり、両者の関係も生き生きとした緊張を伴うダイナミックな生成運動の中にある。「私」は絶えず新たに生成する「主体」であり、「物」は間断なく新たに生成する「物」であり、そして「私」と「物」との関係も絶えず新たに生成する関係である。「身体的・行為的・制作的自己」の立場と「意識的自己」の立場とは相容れない立場ではない。「物」ないしは「世界」の立場と「自己」の立場とは同一の事態の二局面である。西田が「[純粹経験・主客未分という] 私の考の奥底に潜むもの」と言ったのはそのことを指していると思われる。

しかも、「私が物になり、物が私になる」ということは「私が物を作り、物が私を作る」という創造的世界とこの世界の創造的・作業的要素としての私とのダイナミックな創造的往還運動の関係を言い表しているのである。それゆえ、「私が物になり、物が私になる」とは、「私」は絶えず新たに生成する「主体」であり、「物」は間断なく新たに生成する「物」であり、そして「私」と「物」との関係も不断の往還運動において新たに生成する関係の中

にあるということであるが、このことは、たんにヘラクレイトス的な万物流転の思想のように、「私」と「物」、「私」と「世界」とが自然的な不断の生成流転の中にあつて一時も留まらないということだけではなくて、物・世界が不断に私を作り、作られたものとしてのその私が今度は作るものとして不断に物・世界を作り、こうして物・世界と私とは作り作られながら、作られ作りながら不断に歴史を創造してゆくということである。西田は、そのことを「作られたものから作るものへ」と言い表したのであり、そのようにして展開してゆく歴史の進展を「メタモルフォーゼ」と呼んだのである。⁽²⁶⁾

それゆえ、西田のいう「行為的・制作的自己」は決して社会・世界に巣くう諸矛盾を傍観者のごとくに「外」から眺め、社会改革・世界変革への関与に淡泊であるような、「観想的行為」をのみこととするような自己ではない。むしろ、何が善であり悪であるか、何が正であり不正であるか、それを真に知り、対応していくためには、根本のところ、⁽²⁷⁾「物となって見、物となつて行ふ」、「物の真実へ行く」ということがなければならぬのではなからうか。真に行為が行為であるためには、私があなたになり、あなたが私になる、あなたの哀しみが私の哀しみになり、私の哀しみがあなたの哀しみになるといったような事態から出る行為でなければならぬであろうが、そのような行為が果たしてどれほどあつたであろうか。われわれは、自称「善の味方」、「正義の味方」、「平和主義者」、「弱者のがわに立つ者」、すなわち悪を憎み、不正を糾弾し、戦争に反対し、強者を挫くと声高に唱する者が、ときとして、あるいはしばしば、取り返しのつかない悪、不正を招来し、数知れない無名の弱者に犠牲を強いてきた例を見なかったであろうか。われわれは、「物となって見、物となつて行ふ」のではなく、自らはそれと意識せずに、いやむしろ自らは主体的に、実践的に「物」に深く関わっているのだと自らをも偽り、そのじつ、「物」の「外」から傍観しているといったようなことはない

(26) 注(8)参照。

だろうか。他者の哀しみに寄り添う振りをして自己をも他者をも欺き、この世を憎悪することへと煽動し、憎悪することに密かな喜びを見出すのはいったいだれか。権力を批判し、不正を糾弾するその行為自体が、じつは無意識の権力欲に基づいているということがしばしばないであろうか。権力欲は、いっさいの権力からの解放は至上の権力を獲得することによって成就するという逆説を本能的に知っている。

ところで、次章で詳しく触れることになるが、「私が物になり、物が私になる」、「物となって見、物となって行う」、「物の真実へ行く」という西田の立場は、かれの時間・空間論と深い関係をもっている。西田の時間論は「現在」に重点を置く。そして現在は「永遠の今の自己限定」であるという⁽²⁷⁾。しかも西田は時間とともに、あるいは時間以上に空間を歴史的世界の論理的根本構造を形成する重要な一要素とみなす⁽²⁸⁾。歴史的世界は時間的・直線的にのみ展開するだけではない。いわば横の広がりをもった空間という場で、その都度の現在において、様々な出来事が同時に生起する。このような空間的広がりとともにある現在を西田は「歴史的現在」と呼ぶ⁽²⁹⁾。歴史は空間という「舞台」において時間の経過に従って展開するドラマである。さらに、過去と未来は「永遠の今の自己限定」としての現在に収斂し、何らかの意味で現在と同時にあると考えられる⁽³⁰⁾。過去と未来が何らかの仕方で現在とともに同時存在すると考えられているという意味でも、西田の時間概念は空間的な色彩を濃厚にもっている。その意味でまた西田は、歴史的現在を「歴史的空間」と呼ぶことさえある⁽³¹⁾。そして西田は、永遠の今の自己限定としての現在を「絶対現在」とも言うが、これは「各時代は神に直接している」というラン

(27) 第六卷『無の自覚的限定』の中の「永遠の今の自己限定」参照。

(28) この点は、日本の哲学者たち、たとえば九鬼周造や和辻哲郎にも共通する特徴である。拙論「九鬼周造の哲学（Ⅷ）—ベルクソン、ハイデッガー批判をめぐって—」（『神戸外大論叢』46-3, 1995年）参照。

(29) 第九卷、「人間的存在」22頁。

(30) 第八卷、「論理と生命」374-81頁参照。

(31) 第九卷、「人間的存在」17頁。三木は西田哲学を「空間哲学的である」とさえ言う。『三木清全集』第十卷所収「西田哲学の性格について」、423頁参照。

ケの思想にも通じている。³² われわれが「物となって見、物となって行く」現場は、永遠の現在としての歴史的現在あるいは歴史的空間という場以外にはありえない。「私が物になり、物が私になる」、「物の真実へ行く」とは、われわれがそこにおいて生まれ、そこにおいて行為し、そこにおいて死にゆくその都度の絶対現在の歴史的世界を行為的・制作的自己として生き抜くということである。歴史の意味は、そのような世界のそのような創造的・作業的要素であるわれわれの生の決断・選択によってのみ知られうるであろう。これはまさに、渡邊が、「私たちは、ただ歴史を傍観しているのではなく、実は私たち自身がみずから歴史の『内』で『実践的』に行為して生き、活動して存在しているのである。この行為し、活動し、生き、存在している私たちの、かけがえのない、引き返すことのできない、しかも限定された状況のなかでの、切実な生き方こそが、ほんとうに歴史を考え、またそのなかで進路を選びつつ行動する私たちの、歴史に関わる原点」であると言っていたことに通じるであろう。

さらにまた、西田のそのような時間・空間論——行為・制作論は、同じく渡邊が触れるブルトマンの「現在終末論」³³とも通じている。「終末」とは、一般に誤解されているように、時間上の未来に訪れる「最期」なのではなくて、時間のその都度の「現在」がその都度「終末」だということである。われわれ有限な人間は未来の終末、歴史の唯一の目標といったようなものを見通

(32) 第七巻、「弁証法的な一般者としての世界」325, 392頁。西田はアウグスティヌスの中にも同様の思想を看取っている。「歴史的世界の動きという如きものを考えるには、アウグスティヌスのいう如き時の考に依らざるを得ない。歴史的世界の進行においては、いつも現在が絶対に触れるということがなければならない」(第八巻、「論理と生命」381-82頁)。アウグスティヌス『告白』第11巻の時間—永遠論、またそれについて論じた拙論「永遠と時間—プロティノスからトマスまで—」(水地宗明監修『ネオプラトニカ—新プラトン主義の影響史—』昭和堂、1998年)および「西洋古代における時間論の四類型—アリストテレス、ストア派、プロティノス、アウグスティヌス—」(渡邊二郎監修『西洋哲学史の再構築に向けて』昭和堂、2000年)参照。さらに、拙論「時間と永遠—永遠の現在—」(坂部恵他編『九鬼周造の世界』ミネルヴァ書房、2002年)およびドイツ語拙論 *Ewige Wiederholung—Die Struktur der Zeit der Metempsychose und der Palingenesie—*, in: *Wandel zwischen den Welten*, Peter Lang Verlag, 2003をも参照。

(33) 渡邊二郎, 上掲書, 364-67頁参照。

すことはできない。われわれがなさねばならないことは、またわれわれにできることは、かけがえのないその都度の現在の世界の中で、自らの生をかけて決断しつつ行為し、生き抜くことであり、そのことによって歴史の意味を掘み取ることである。西田の歴史観は、このようないわば「現在終末論的歴史観」とでもいうべき歴史観とも通じているであろう。⁶⁴

しかし他方で、三木清は師・西田幾多郎の歴史観の問題点を指摘して、それはまさに「永遠の今の自己限定」としての「絶対現在」という思想にあるという。上に見たように、西田の時間・空間論では、たとえばベルクソンなどの時間論との対比で、過去・現在・未来のなかで「現在」が重視され、これが「絶対現在」と呼ばれ、さらに「歴史的空間」⁶⁵とさえ呼ばれることがあるほどに空間の重要性が強調されている。言いかえれば、西田の歴史観にはいわば直線的・水平的時間の「現在から未来へ」という視点が希薄であり、歴史の目標が何であり、目標へ向けての歴史の進展はどのようなものであり、目標実現へ向けてのその都度のわれわれの行為はどのようなものでなければならぬかといったような点について、それは明確な見取り図を与えることができないのではないかというわけである。歴史はわれわれとは無関係にそれ自身に内在する法則によって展開してゆくのではなくて、目標実現を目指してわれわれが主体的に創造してゆくべきものだというわけである。⁶⁶ここで詳論はできないが、この問題は、西田、田辺元、三木を含めて、当時の京都学派の中でヘーゲル、マルクスなどの弁証法をどのように評価し、それとどのように対決すべきかをめぐって、大いに議論されていたこととも関係をもった問題である。とりわけ西田と田辺との間には「種」ないしは「国家」の問題も絡んで激論が交わされた。

(34) 第八巻、「世界の自己同一と連続」62頁参照。ここで西田はブルトマンに触れている。なお、この第八巻には『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』および『哲学論文集 第二』が収録されているが、その『第一』は、「序」と二論文、すなわち「世界の自己同一と連続」、「行為的直観の立場」、そして「図式的説明」より成る。1935（昭和10）年1月から9月にかけて公刊された。注(4)参照。

(35) 注(3)参照。

(36) 三木清，上掲書，433-34頁参照。

対比を強調していえば、ヘーゲルやマルクスの弁証法は、歴史の経過そのものが未来の終局的な目標へ向かって弁証法的に展開するという、目的論的な「過程の弁証法」であるのに対して、西田の弁証法は、そもそも歴史がそこにおいて展開する世界そのものの論理的構造が弁証法的な構造をもつ、すなわち世界は継起の秩序である時間と並存の秩序である空間という相対立する二要素によって成り立ち、しかも行為・制作の場としての空間が重要な契機となっているとみる「場所の弁証法」である。ヘーゲル、マルクスの弁証法はいわば「時間の弁証法」という色彩を、西田のそれは「空間（場所）の弁証法」というそれを色濃くもつといえるであろう。あるいはそれらを、未来への展望を与える弁証法と絶対現在を巡る弁証法というように対比してもよい。過程の弁証法では、究極的な価値は未来に設定されるから、それに到る途中の過程は相対的な意味しかもたないことになる。場所の弁証法はその都度の現在を絶対的な価値をもつ「絶対現在」とみなすから、歴史の経過の一瞬一瞬がかけがえのない絶対的な意味をもつことになる。たしかに、過程の弁証法では未来（終末）に実現されるべき目標・目的が設定されるから、われわれのその都度の行為はそれへ向けての行為として意味づけしやすいのに対して、場所の弁証法では、われわれのその都度の行為はその都度の絶対現在の行為として完結しはするものの、歴史の展開とその目標・目的について明確な見通しを欠くゆえに、未来への展望を欠く行為であるという憾みがないことはないであろう。さらに、過程の弁証法では、われわれと歴史はどこから発し、どこにあり、どこへ向かうのかという問いに対してそれなりの見通しを与えるのに対して、場所の弁証法ではそのような問いに対して明確な見通しを提示しにくいという困難を伴うであろう。しかし、すでに見たように、過程の弁証法が、歴史には、たとえば共産主義共同体の実現といったような唯一の目標・目的があると主張するそれであるならば、これは「超越的歴史観」としてすでに破綻した歴史観というべきであろう。なぜなら、それは終わりを見通すことのできないはずの有限な人間の越権行為だからであ

る。実際、あるイデオロギーのもとにこの地上に実現されるべき唯一の目標をスローガンとして掲げ、善悪二元論というドグマを振りかざして、それへと人々を駆り立てた過程の弁証法の信奉者たちがもたらした結果は、樂園どころか地獄絵のような状況であった。⁽³⁷⁾ その最大の理由は、おそらく、有限であるはずの人間が、神（絶対者）のごとくに全体（終わり）を見通すことができる信じ、ほとんど信仰とでも言ってもいいような信念に基づいて振る舞ったという点にあるだろう。一方からは絶対の善と言われるその同じものが、他方からは絶対に許されない悪だと言われ、その逆もある。それでも、もし過程の弁証法が依然としてその有効性を持つとするならば、それは、歴史を個人の自由を実現し確保する世界を目指す過程、しかしおそらくそれはそのために終わることのない緊張と戦いとをその都度の絶対現在においてわれわれに絶え間なく課す、そのような完結することのない過程の歴史とみなすような弁証法に意味転換されたとき、そしてそのときにのみであろう。過程の弁証法がまさに「過程の」弁証法である所以は、本来、その過程が完結することのないそれであるというところにあるであろう。このような意味での過程の弁証法であれば、それは西田の場所の弁証法、絶対現在を巡る弁証法と相容れなくはないであろうし、むしろこれを補完するものになるはずである。

— 未了 —

* 以上に続く「IV 時間と空間」もすでに脱稿済みであるが、紙幅の都合で、掲載は次号に譲る。

(37) 注(20)参照。