歴史的実践の場所

――西田幾多郎と田邊元―

板

橋

勇

序

によれば、我々の自己がそこにおいて創造され限定される場所にたいこの自己として生き、行為し、死にゆく。しかし自己がこうないこの自己として生き、行為し、死にゆく。しかし自己がこうないこの自己として生き、行為し、死にゆく。しかし自己がこうないこの自己として生き、行為し、死にゆく。しかし自己がこうないこの自己として生き、行為し、死にゆく。しかし自己がこうないこの自己として生き、行為し、死にゆく世界」(7,217)である。西田によれば我々の自己は、自らの生と死を自覚し、他でもたいこの自己として生き、行為し、死にゆく世界」(7,217)である。西田とれば我々の自己がそこにおいて創造され限定される場所に下しているのは、我々の自己がそこにおいて創造され限定される場所に正されば、我々の自己がそこにおいて創造され限定される場所に正されば、我々の自己がそこにおいて創造され限定される場所に、日本に対している。

述べる。したがって、我々の自己がいかにして歴史を生き、それれに反して、世界の外から世界を捉える悪しき主観主義であるといかに生きるかという、まさしく我々の「この自己」が直面する明実性である。西田は自らの論理は我々の自己を包括する歴史的現実性である。西田は自らの論理は我々の自己を包括する歴史の現実性である。西田は自らの論理は我々の自己を包括する歴史の思いかに生きるかという、まさしく我々の「この自己」が直面する所が「歴史的現実の世界」に他ならない。そしてこうした場所をいかにして歴史を生き、それれに反して、世界の外から世界を捉える悪しさは、我々の自己がこの自己として主体的・能動的に行為する場して、我々の自己がこの自己がいかにして歴史を生き、それれに反して、世界を明らない。

哲学とそれに対する田邊哲学からの批判とを追いつつ、この問題

いるかが問題とされねばならないであろう。本論では、後期西田いかなる立場に立ち、いかなる世界を歴史的実践の場所になして

を形成していくかという問いを立てるなら、第一に我々の自己が

ていきたい。歴史的世界とはどのような実践の場所であるのかについて考察し歴史的世界とはどのような実践の場所であるのかについて考察しようにおいて実践し形成するとはいかなることか、真の意味でのに向き合うことで、歴史を主観主義的にではなくその本来のあり

としての歴史 「作られたものから作るものへ」

西田は歴史を「作られたものが基となる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。うの動きとが妨げなく全く一つの動きとなる事態が生じてくる。う

とは直ちに「働く」ことであり、「働く」ことは直ちに「見る」とは直ちに「働く」ことであり、「働く」ことは直ちに「見る」ころのでも、逆にまず働いてから後に見るのでもなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人と対話をする、組織のありようを変革するなど、そもそも物事人とは直ちに「働く」ことは直ちに「見る」とは直ちに「働く」ことは直ちに「見る」

「行為的直観」である。そして元来私は、この直接的な経験の行的に物を見るといふことが直観といふこと」(8,156)、すなわちことである。「主観が客観を限定し、客観が主観を限定し、行為

まく早く乗れるようにという自分の欲や力みが試行錯誤の末に抜

我々が自覚するのである、そこに我々が生きるのである」己を自覚する。「我々は行為によって物を見ていく……そこに為的直観というありようにおいて自己として生きるのであり、自

ざすものではないであろう。むしろここでは、自己が自己として ゆる主観―客観の枠組みを超えた直接的な経験の単なる称揚をめ ことである。そしてまさしく歴史的現実の世界とは、こうして 作る〉という、否定を介した協働的な出来事がそれ自身で生じる は、行為的直観において、〈働きつつ見る〉すなわち〈作られて ことが示されている。世界において我々が生き、行為することと なく、むしろそうした働きが否定されることで初めて可能になる 在り、行為することは、自己の恣意的な意志や差配によるのでは く「作られたもの」と新たに歴史を「作るもの」とが否定を介し 創造する〈こと〉それ自身である。本来、我々の自己は、まさし 〈もの=基体・実体〉ではなく、世界が世界として自らを形成し 〈作られて作る〉出来事が自ら生成していくことと別に存在する それ全体として現れているような事態ではないとも考えられよう。 にすぎず、他とこの私、ひいては世界そのものの真のありようが つつ〈作られて作ること〉として生き、それを実践するのである。 というのも、物を動かすことであれ、自転車に乗ることであれ、 以上のような西田の論理は、しばしば誤解されるように、いわ しかしこの行為は、訓練を経た末に獲得されるごく特殊な体験

であるような行為的直観として生きられ自覚されてはいないから程は、必ずしも「作られたもの」と「作るもの」とが直接に一つそうした行為が行為的直観として実現するに至るまでの過去の過

である。

うまでもなく過去を原因にして定められているが、しかし過去は たのかなど、結局これらは自転車に乗るとはどういうことかが現 備わっていたのか、本当は私は自転車に乗ることで何を求めてい に働いたことで、いま現に自転車に乗り得ているのであるが、し 能力が私に備わっており、またそれを基に私の意志や願望が事前 とえば、作られた自転車がすでにあり、それを乗りこなすだけの 歴史的に実現されることに対する無理解によるとも思われる。た とで、自らの本質を持ち、自らを明らかにするのであって、その 新たな現在の生起により、自らが否定されて新たな相貌を持つこ にわかることで、初めて真に明らかになるものである。現在は言 かし自転車とはどのような道具であり、私にはどのような能力が は、すでに上に述べたような行為的直観という仕方で、すなわち 実へと動いて行く」(8,483-4) のであり、こうした歴史的な形成 共に、何処までも自己否定を含み、自己自身を越えて現実から現 ある。西田によれば「現実は何処までも決定せられたものたると 言えば未来に向けて現在に行われる形成によって定められるので 意味では過去の本来の姿はあくまでもまた現在によって、正確に とはいえこうした疑念が生じるのは、行為的直観のありようが

ること〉の底には、それに先立って存在し、過去と未来を限定し 媒介する〈もの=基体〉などないゆえに、西田によれば「歴史的 されることを介して〈働きつつ見ること〉ないし〈作られて作る こと〉によって、実践されるのである。そしてこの〈作られて作 うな「主観主義」(8,98)に他ならない。ともすれば通常は、こ

「作られたもの」と「新たに作るもの」とが、互いに他から否定

世界」は「限定するものなくして限定する無の限定の世界」

(8,18) である。過去と未来とは、自らの否定を介して互いに

〈作られて作ること〉において、自らを持ち、またそうした仕方

我々の自己が歴史の形成を実践する「場所」なのである。 うべき「永遠の今の自己限定」ないし「絶対現在の自己限定」が、
 上の意味において歴史全体がそこから出て、そこに帰するとも言 で互いに一つに結びつき、充実するのであり、西田によれば、以

二 「絶対現在の自己限定

とその否定性

ばならない。行為的直観は「絶対否定」もしくは「絶対無」を媒

れ自身が直接に否定的な媒介性によって貫かれているのでなけれ

介がないということではなく、媒介者がいかなる実体・基体でも 介とすると西田がしばしば述べるように、直接的であるとは、媒

が行為しているこの現在を世界の歴史的過程と無媒介に自己自身 こり得よう。だが西田からすれば、こうした反論の立場は、自己 こうした無差別・無媒介な世界を実践の場とみなす西田の論理は、 実質的には非歴史的な立場に終始するのではないかとの反論も起 結局はそれらの区別がそこに解消されてしまう場所に他ならず、 は、そこで過去・現在・未来が直接的に一つのものとなるゆえに、

しかしこうした西田の論理に対して、「絶対現在の自己限定」

自らのありようはそれ自身で自己同一的に現前するとみなされる。 しかし、自己同一的な自己肯定・自己現前をいかなる否定性(他 性)よりも先置きするこうした態度の方こそ、世界の歴史的過程 の自己の行為的現在がそれ自身において自らの存在根拠を持ち、

で存在するとみなした上で、その自己を基準にして世界を見るよ

されて媒介されるのではなく、現在が現在であるその自己肯定そ 自らと峻別される〈もの=基体・実体〉によって、事後的に否定 程における自己の行為的現在が真の意味で問われるなら、現在は、 と考えられる。 を自己の下に差配しようとする独断的な自己肯定に終始している したがって世界の「作られたものから作るものへ」の歴史的過

てのみ自己同一を持つのであり、正確に言えば、現在自身による それ自身から根拠づけたりできないような過去からの否定によっ 有つ」と言われるように(9,45)、現在はそれ自身に回収したり 己自身の中に自己同一を有たない」、「絶対の他に於て自己同一を ないことに他ならない。「作られたもの」も「作るもの」も「自 歴史的実践の場所

自己同一への過去からのそうした否定と、現在による自己同一

いし「個性的要素」として、あくまでも否定性を媒介として自己しての「歴史的現実」の過程に媒介され、その「創造的要素」なさしく我々の自己同一」あるいは「超越的自己同一」と呼ぶ。まさしく我々の自己同一」あるいは「超越的自己同一」と呼ぶ。まさしく我々の自己同一」あるいは「超越的自己同一」と呼ぶ。まさしく我々の自己同一」あるいは「超越的自己同一」と呼ぶ。まさしく我々の自己同一」あるいは「超越的自己同一」と呼ぶ。まさしく我々の自己同一」あるいは「超越的自己同一」と呼ぶ。まさしく我々の自己の現在は、「作られたものから作るものへ」とさしく我々の自己同一」あるいは「超越的自己同一」と呼ぶ。まさしく我々の自己同一」あるいは「超越的な事として自己同一の絶対的な否定的に異他性を有して媒介されて直接に一つであ自己肯定とが否定的に異他性を有して媒介されて直接に一つであ自己肯定とが否定的に異性性を

もこの実践において初めて働きも働きとして与えられ成立することの実践において初めて働きも働きとして与えられ成立することが否定を介して直接に一つである「行為的直観」を意味する。の過程を無化することなどではない。むしろその反対に、今こ為の過程を無化することなどではない。むしろその反対に、今こ為の過程を無化することなどではない。むしろその反対に、今こ為の過程を無化することなどではない。むしろその反対に、今これの過程を無化することなどではない。むしろその反対に、今ことで今ことによつて働き、働くことによつて働き、働くことによつてしていることが行がその方向を一歩して与えられ成立すること」とが否定を介して直接に一つである「行為的直観」を意味すとして与えられ成立すること」とが否定を対していることに対していることに対していることに対していることに対していることに対している。

うな根底的な真の行為的直観が実践されているのではない。しか のものを「絶対現在の自己限定」として自覚し、実践しているよ ある限定された立場から実践されているに過ぎず、歴史的現実そ が実践されるのであり、そこでは「行為的直観」のありようが、 的を前提にし肯定する限りで、否定を媒介とした「行為的直観」 真の形成が存する。ただし通常の多くの場合、あくまでもある目 限定」において生き、行為しているのであり、その実践に歴史の 性・差配性を絶対的に否定されることで、本来「絶対現在の自己 きない超越的・客観的な必然性に従うこととが、絶対に異なりつ 自己が自己として働くことと、自己がその根拠を見透すことがで うな自己確実性・確証性にも他ならないのであり、むしろそれは、 できない、それゆえ自己の内から導出することが不可能であるよ 直観の直接的な現前性・遂行性とは、自己が失ったり抗うことが あらわになること、それが行為的直観ということである。行為的 おいてその差配不可能性、したがって不可測性と超越性とがまた るということ、したがって歴史的現実の自己形成(自己同一)に とした行為においてのみ、実践的に自己肯定・自己同一が成立す ことができない仕方で自らの自己同一性を有する。否定性を媒介 つも一つのことをなして生起していることの証左に他ならない。 からも見ることの内からも連続的に導出したり根拠づけたりする こうして我々の自己は「行為的直観」という仕方で自らの基体

同一を持つのである。

とに他ならない。働くことと見ることとの両者は、働くことの内

否定とのどちらかが他に吸収されることなく、西田が言うように己同一」において成立するゆえに、我々の自己の自己肯定と自己するからであり、すなわち歴史的現実は、それが「絶対矛盾的自との方がむしろ多くなろう。この意味で現実が「悪魔的世界」ととの方がむしろ多くなろう。この意味で現実が「悪魔的世界」ともそれゆえにその時々の行為的直観の実現が、かえって自己に基もそれゆえにその時々の行為的直観の実現が、かえって自己に基

「動揺的」だからである。

直観のその本来に徹底することに他ならない。ゆえに絶対者とは自己自身の内に持たないという、それもそのこと自身を自らによって直視することすらできないという、徹頭徹尾有限な存在でよって直視することすらできないとによって可能となる。「我々が死あることを自己が自覚することによって可能となる。「我々が死あることを自己が自覚することによって可能となる。「我々が死あることによって新なる生命を得ると云ふ絶対者に撞着すると云ふも、自己自身によつて自己否定はできない」(9,216)。絶対否定に媒介されたこうした転換を西田は宗教的体験の出来事と見る。そして絶対者(あるいは神)が「絶対矛盾の自己同一」であるとも述べられるように(9,145)、行為的直観をも否定するとも言われるべきこうした絶対否定的転換は、「働くこと」と「見ること」とが「絶対矛盾的自己同一」であるという、我々の自己の行為的とが「絶対矛盾的自己同一」であるという、我々の自己の行為的とが「絶対矛盾的自己同一」であるという、我々の自己の存在根拠をも述べられるように(9,145)、行為的直観をも否定するとに他ならない。ゆえに絶対者とは自己自身の内に持たないという、我々の自己の行為的とが「絶対矛盾的自己同一」であるという、我々の自己の行為的という。

現在の自己限定」として自覚され、実践されるのである。 「我々はただ行為的自己として、否制作的自己として神に対するのである。 (9,46)。 絶対者とは、行為的直観としての我々の自己の行為を、4,46)。 絶対者とは、行為的直観としての我々の自己の行為を加自身が、その根底にいかなる根拠も見られない、超越的で無根拠の事実として生じること、その無底的な〈こと〉それ自身を相拠の事実として生じること、その無底的な〈こと〉それ自身をおする。 (9,46)。 絶対者とは、行為的直観としての我々の自己の行為る」 (9,46)。 絶対者とは、行為的直観としての我々の自己の行為をれ自身が、その根底にいかなる根拠も見られない、超越的で無根拠の事実として生じること、不知無に対するである。 (9,46)。 絶対者とは、行為的直観として神に対するのである。

また、我々の自己を基体的・実体的に超越するものではない。

田邊元の西田哲学批判と

西田哲学からの応答

同時代の日本の哲学者にして京大の同僚であった田邊元は、

を明にす」(一九三七年)において結実する。ここでは西田との対け論文「種の論理と世界図式」(一九三五年)や「種の論理の意味てきた。西田も常に意識していた田邊の西田哲学批判は、とりわさせながら、そのつどの立場から西田の論理に対して批判を行っ文「西田先生の教を仰ぐ」(一九三〇年)以来、自らの立場を深化

「無の限定の立場から歴史を眺める宗教的観想」(202) なのであ ままに容認して無媒介な絶対無の観想に我々の生を委ね、現実を 対無」は、それ自身は何らの媒介性を持たない、「自己否定性な 照に必要な限りで論じるなら、田邊は、西田の論理における「絶(3) 媒介されることで、種という基体において自らの存在を持つもの ことになったが、しかし本来、個と個はただ現実の特定の種的基 邊からすれば、西田は類ないし全体と個との関係にしか意義を見 を現実の歴史的過程の内に見いだすことこそが課題であった。 る。そして田邊にとっては、まさに現実の変革が可能になる根拠 否定的に転換し変革していく実践を無用にするのであり(472)、 き統一性」であり、むしろ「直接の有」に他ならないとする ていくことの徹底とも言うべき「動即静」「行即信」の立場であ に於ては皆善の媒介に化せられると信ずる」(224)という立場、 的行為を通じて自己を実現する、斯かる如何なる悪の重積も絶対 であるが、それはまた「なお絶対は此我を媒介とし、此我の主体 なのである。本来の我々の自己の行為はこの媒介を実践すること き」(473) であり、過去と現在とはその基体性の絶対的な否定に とは有ではなく、ただ「自己を絶対的に否定的媒介するはたら 体において、ひいては国家において媒介されるとみなす。 いださなかったために、かえってすべてを無媒介な有に解消する (468 参照)。それゆえ西田の論理は、結局は現実の諸問題をその 行為が種的基体においてそのつどの諸問題を解決し自らを超克し 絶対無 田

「作られたもの」として働くものを種とみなすことで、歴史的形見られる西田の論理についての理解が、決して正当なものとはいえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということである。すでに見てきたように、西田にとってえないということであるとするなら、それはむした順序・秩序をもってのみ実現されるものであって、それはむした順序・秩序をもってのみ実現されるものであって、それはむした順序・秩序をもってのみ実現されるものであって、それはむした順序・秩序をもってのみ実現されるものであって、それはむした順序・秩序をもってのみ実現されるものであって、それはむした順序・秩序をもってのみ実現されるものとの前互合定的形成の形にして、しかもそれ自身がまたるものとの相互否定的形成の形にして、しかもそれ自身がまた。

は田邊の西田批判は正鵠を射てはいなかったが、しかし田邊の論れ自身の内に見いだす論理こそ、まさに西田の論理である。事実革を行いうることのその根拠・原動力を「歴史的現実」の運動そな問題が出現するとともに、たしかにその解決に向けて現実の変は見いだすことのできないとした論理、すなわち現実にさまざまあわせて前節までの考察からも明らかなように、田邊が西田にあわせて前節までの考察からも明らかなように、田邊が西田に

成の媒介として種を積極的に位置づけている。

る。

「永遠の生命」を得ると言われる宗教的自覚における「永遠の今」 ことが見失われているからである。むしろ上の見解では、現実の 向性を実践することと、絶対否定的転換によって「新たな生命」 の形成の原理を認めるとしても、「作られたもの」に示される方 邊の批判した観想主義・主観主義に堕してしまうであろう。しか 否定的媒介から離れ、自由に歴史を形成するような主体を仮想し、 なっていること、したがってこの新たな創造は、あくまでも現実 よって、自らの基体性が絶対的に否定されることで創造が可能に が主張されているだけで、その際に、作られた世界ないし現実に ものである〉とか、あるいは〈そのつどの現実を超えて無限に新 しこうした陥穽を避けて、歴史的現実の世界それ自身の内に歴史 実質的には実践の場所を観想的な世界に置いてしまう、まさに田 の歴史的世界の自己形成の内にその根拠ないし原理が存している の論理を田邊の批判に屈するものに貶める結果となろう。 たな創造が行われる〉などの点に見いだすのみなら、それは西田 現在が生まれる〉、〈すべての現在が永遠であり、絶対的な唯一の を擁護する者が、西田の論理的主張の骨子を、〈一瞬一瞬新たな ることのできない理解が行われるように思われる。たとえば西田 り、むしろそれができない場合、しばしば田邊の批判を乗り越え ることで初めて、西田の論理の真義を捉えりる立場に立つのであ というのも、そうした見解では、単に新たな創造の無限な反復

ない実践を仮想することになるからである。
に図らずも陥ってしまうことで、結果として歴史的方向性を持たて、この両者が事態としては一つであることを認めるにせよ、して、この両者が事態としては一つであることを認めるにせよ、しているが全く異なる否定性・媒介性を原理にするという理解かしそれらが全く異なる否定性・媒介性を原理にするという理解が、問いに向き合う際には、西田の論理を観想主義に貶める危険がう問いに向き合う際には、西田の論理を観想主義に貶める危険が

「絶対現在」を実践することと、この両者の関係を把握するとい

旨そのものはきわめて意義深いものであって、その真義を理解す

ると言われる。通常、必然と自由とは相反する事態であるとも考身を否定すると共に肯定するもの」とが絶対否定を媒介として自故に、自己矛盾的に必然的方向を有つ」(7,440)。ここで言う自故に、自己矛盾的に必然的方向を有つ」(7,440)。ここで言う自めに、自己矛盾的に必然的方向を有つ」とが絶対否定を媒介として自の」と未来へと新たに「作るもの」とが絶対否定を媒介として自の」と未来へと新たに「作るもの」とが絶対否定を媒介として自の」と未来へと新たに「作るもの」とが絶対否定を媒介として自の」と未来へと新たに「作るもの」とが絶対否定を媒介として自由と言われる。通常、必然と自由とは相反する事態であるとも考えると言われる。通常、必然と自由とは相反する事態であるとも考えな論が、場合に関係しているという。「世界がいつも自己自由と言われる。通常、必然と自由とは相反する事態であるとも考えると言われる。通常、必然と自由とは相反する事態であるとも考えな論が、対象による。

それは実際には、他ではあり得ぬ、自己が自己であることの必然己が自己となり、自己として実現することに他ならないとすればの欲することを実現すること、すなわちそれを行為することで自行為によっていわば我を失うようなことを指すのではなく、自己えられる。しかし我々の自己の自由とは、単に無軌道で偶然的な

介ということが、「絶対現在の自己限定」として自由即必然であた。においていわば底が無いということ、すなわち絶対否定の媒と〉として実現されることが「行為的直観」であり、この〈こら、としてとと必然を受け取り見ることとが直接に一つの〈こら、としてととととが、それが実現して初めて現れる。自己が本来あま現在に自己が行為することが「行為的直観」であり、この〈こと、いさに動くことが、「絶対現在の自己限定」として自己が本来あさしくこの必然性は、すでに過去に定まっていたこととして、いさしてまで、

ることの内実である。

然性に他ならない。

然性に他ならない。

然性に他ならない。

然性に他ならない。

然性に他ならない。

「歴史的現実」の過程的な順序・秩序の必然地し「歴史の傾向」、すなわちまさに一々の段階に特定の時代するものはすべて過去にその方向が定まっていたものであるという意味にとどまるものではない。「歴史は作られたものからという意味にとどまるものではない。「歴史は作られたものからい。とを意味しており、「世界の必然的方向」とは「時代の方向」という意味にとどまるものではない。「歴史は作られたものからい。

成本に他ならない。

然性に他ならない。

こし整える、あるいは内魔の良薬ともなるように、今この自己をであると述べる。あたかも怪我したことが身体の生命力を呼び起西田は繰り返し、過去とは現在において解かれるべき「課題」

〈働きつつ見ること〉においてのみ、歴史的に実現され証示され

て本来、つねにすでに自己が自由(にして必然)であり、まさにて本来、つねにすでに自己が自己の実践となる。またこのほとにおいて、この現在が本来の自己の実践となる。またこのことは、自己の差配できない必然的な過程がそれとしてあらわになるという絶対否定の媒介によって、自己が本来の自己へと転換するということであり、さらに言えば、過去の一々の過程においてあるという。とであり、さらに言えば、過去の一々の過程において本来、つねにすでに自己が自由(にして必然)であり、まさその快もするということであり、さらに言えば、過去の一々の過程において本来、つねにすでに自己が自由(にして必然)であり、まさにて本来、つねにすでに自己が自由(にして必然)であり、まさにおいるという。

は今この実践において、歴史の必然的な過程と方向をそのつどようを一々の時において実現しているのであり、しかもそのことというをである。我々の自己は過去から未来があまで、すなわち乗り越えられるべき一段階として捉えつつ、過去から未来への歴史の過程の「必然的」な方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の段階性・方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の段階性・方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の段階性・方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の段階性・方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の段階性・方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の段階性・方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の段階性・方向性から切り離し、別の原を、こうした歴史的過程の以前として正義として、過去から未来への歴史の過程の「必然的」な方向を「見る」ことと、自己が本来の自己として「自由」に「働く」こととが、否定を媒介として直接自己として「自由」に「働く」こととが、否定を媒介として直接を、こうに、過去から未来がある。我々の時において、歴史の必然的な過程と方向をそのつどとのである。我々の自己は過去から表別の原理によって、自己が本来の自己へと転換なるという絶対否定の媒介によって、自己が本来の自己へと転換なるという。

こと〉において、まさしく過程的・段階的に一歩一歩自らをあられる、もの〉であることを意味しないの方向が収束する一元的な目的を設定することをも意味しない。自己がそこにおいて自由即必然として働くような、歴史の本来的にそれ自身は自己の差配には還元できないような、歴史的過程とない。の方向が収束する一元的な目的を設定することをも意味しない。の方向が収束する一元的な目的を設定することをも意味しない。

うな真理や歴史の目的など存在しないのである。

わにする〈こと〉の以外ではあり得ず、この〈こと〉に先立つよ

現に実現するという意味において、「永遠の生命」は彼岸に瞑想の出のものではないことを知ることである。自ら然らしめるもの自己のものではないことを知ることである。自ら然らしめるものがあると云ふことである……絶対矛盾的自己同一として、我々の自己がそれに於てあるのである」(12,369)と述べる。歴史のがあると云ふことであるのである」(12,369)と述べる。歴史の形成とは、まさしく現実自身にその根拠が見いだされるべき本来的な必然としての自然なのであり、「我々が死することによつて新な必然としての自然なのであり、「我々が死することによつて新な必然としての自然なのであり、「我々が死することによつて新な必然としての自然なのであり、「我々が死することによつて新な必然としての実践に他ならない。宗教的事態とも言うべき根底的な行としての実践に他ならない。宗教的事態とも言うべき根底的な行としての実践に他ならないのであり、と述べる。歴史の形成とは、まさしての実践に他ならない。宗教的事態とも言うべき根底的な行為のものがあるという意味において、「永遠の生命」は彼岸に瞑想を必然である「絶対現在の自己限定」と呼び、まの田は自由即必然のこのありようを「歴史的自然」と呼び、まの田は自由即必然のこのありようを「歴史的自然」と呼び、まの田は自由即必然のこのというない。

て、ある時代の一人間が絶対否定を媒介として絶対的に現在するたい。ないに「唯一の歴史的世界を形成し行くこと」でもあるとも言われる(10,158参照)。宗教的事態であっても、その時代の過去を否定的に媒介して許容され制限される仕方でしか自覚し実践することはできない。むしろ聖人と呼ばれる人物はまた、自己の差配ととはできない。むしろ聖人と呼ばれる人物はまた、自己の差配におけるその人間としての本来の必然ないし自然を徹底して実程におけるその人間としての本来の必然ないし自然を徹底して実程におけるその人間としての本来の必然ないし自然を徹底して実程におけるその人間としての本来の必然ないし自然を徹底して実程におけるその人間としての本来の必然ないし自然を徹底して実程におけるその人間としての本来の必然ないし自然を徹底して実力という。 一個人間にとって不可測な、明日をも知れぬ「運命」といる時代の過去をの必然が、一人間にとって不可測な、明日をも知れぬ「運命」との整定の地が表示している。

忡 歴史的実践と変革の場所

のである。

成の一々に永遠性を付与するといった理解こそ、田邊が西田の論根本原理とみなし、そうした原理が歴史的現実の必然における形あり得ない。ここで両者を峻別し、宗教的に語られる絶対否定をあり得ない。ここで両者を峻別し、宗教的に語られる絶対否定をおり得ない。ここで両者を峻別し、宗教的に語られる絶対否定をおり得ない。ここで両者を峻別し、宗教的に語られる絶対否定の媒介は、まさに歴史的現実の者の呼声」とも呼ばれた絶対否定の媒介は、まさに歴史的現実の者の呼ばれた絶対否定的転換を開く、「絶対

のまま必然として容認し観想する道具とならざるを得ない。西田ない。そうした論理は、まさに現実のさまざな不合理や不正をそを離れてそれ自身で自己同一的に現前するとみなすものに他なら理に投影した主観主義であり、自己の現在が、歴史的現実の形成

のとして否定される、根底的な行為的直観においてである。そこのとして否定される、根底的な行為的直観においてである。そこのとして否定される、根底的な行為的直観においてである。それなに、こうした自覚が根底的に可能となるのは、な仕方で実現することが自覚されることにないし、また変革の正当性も証されない。変革とは歴史的必然の過程において、今この状況のあるべき真義と本来とが史的必然の過程において、今この状況のあるべき真義と本来とがませた。とはないし、また変革の正当性も証されない。変革とは歴史的必然の過程において、今この状況のあるべき真義と本来とがませた。という関されることであり、それは自己の行為がまた、どこまでも自己から根拠づけできず、絶対否定の媒介においての変革がもたらされることであり、それは自己の行為がまた、どこまでも自己から根拠づけできず、絶対否定の媒介においてである。をもはや何かを意志し、何かを変革するという努力そのものが、あるいはその裏にある基体的な自己同一・自己肯定が、差配によってゆえによっても、差配によってのとして否定される、根底的な行為的直観においてである。そこのとして否定される、根底的な行為的直観においてである。そこのとしてではない。

(9,333) と言われるのである。

れ、「何処までも根本的なるものは何処までも平常底なるもの」れたけで他の教いになり他に力を充ちさせるような時、各々の自れだけで他の教いになり他に力を充ちさせるような時、各々の自れだけで他の教いになり他に力を充ちさせるような時、各々の自己において、一々の挫折と悲劇がその根拠づけ不可能なままに、自己自身の本来へと実践し得る機になり得るような根底的な力が自己自身の本来へと実践し得る機になり得るような根底的な力が自己自身の本来へと実践し得る機になり得るような根底的な力が自己自身の本来へと実践し得る機になり得るような根底的な力が自己自身の本来へと実践し得る機になり得るような根底的な力が自己自身のであろう。それゆえ「学問も道徳も即宗教的行でなければならない……絶対は力でなければならない」(10,174)と言われ、「何処までもみだ」というによりである。それゆえ「学問も道徳も即宗教的行でなければならない」(10,174)と言われ、「何処までもものとなるもの」

すなわち過去からの必然と自己からの自由とが一つである行為的

過去に否定されることによってのみ、本来の自己のなすべき行為、

直観としての行為を実践できるということである。

の言う絶対否定の媒介とは、現在の自己があくまでもその差配を

の約束と確信とに置く以上、実は最終的に絶対否定性が絶対肯定の約束と確信とに置く以上、実は最終的に絶対否定性が絶対肯定は、絶対否定に媒介される事態を、「如何なる悪の重積も絶対には、絶対否定に媒介される事態を、「如何なる悪の重積も絶対には、絶対否定に媒介される事態においても解消されることはない。それに対して、田邊の論理においても解消されることはない。それに対して、田邊の論理においては、絶対否定に媒介される事態において、というでは、絶対否定と媒介とすることによってのみにとって歴史的実践とは絶対否定を媒介とすることによっている。西田今や田邊と西田の論理の決定的な相違点が明らかになる。西田

では真の意味ですべての事実が「絶対現在の自己限定」として実

機会を与えて下さり、ご教示を賜った方々に御礼申し上げる。なお本稿は第三二回大会シンポジウムでの提題と議論を基にしている。

学とみなし、本稿ではその内、歴史哲学が展開された『哲学論文集(1) 『哲学の根本問題 続編』(一九三四年) 以降の著作を後期西田哲

年)を参照されたい。理と方法―徹底的批評主義とは何か』(法政大学出版局、二〇〇四理と方法―徹底的批評主義とは何か』(法政大学出版局、二〇〇四所的論理」の生成とその根本構造については、拙著『西田哲学の論第四』(一九四一年)までを主として扱う。西田哲学における「場第四』(一九四一年)までを主として扱う。西田哲学における「場

(2) 以下の拙稿も参照されたい。「自己が自己であることにおける否

在岡永子『絶対無の哲学―西田哲学入門』、世界思想社、二〇〇二田閑照集』第十一巻、岩波書店、二〇〇二年、一〇七~一六三頁、以下のものを参照した。上田閑照『死の哲学』と絶対無」、『上『ショーベンハウアー研究』第八号、二〇〇三年、二四~五〇頁。定性―ショーベンハウアーと西田幾多郎における意志の〈転換〉』、定性―ショーベンハウアーと西田幾多郎における意志の〈転換〉』、

3

- 紀要』第一九号、二〇〇三年、二三~四八頁。 ことがある。「生の歴史性と哲学の論理性」、『立正大学文学部研究ことがある。「生の歴史性と哲学の論理性」、『立正大学文学部研究」といる。
- (5) ここではさらに、単に個々の自己にとどまらず、種それ自身もまたい。

(いたばし・ゆうじん、哲学・近代日本思想)

立正大学専任講師)