

今日哲学の存在意義が問われる場合、その応用可能性や考察方法としての有効性が問題になって、ともすると「知自体の批判吟味」という哲学本来の「使命」が二の次になる傾向がある。だから方法的有効性のみを求めるなら、ハイデガーの哲学はナチの前歴もあることだし「使いにくい」ということになる。だが、まさに「哲学」として真に「有効」な仕方で生かそうとする場合、その哲学的業績と政治的過誤なるものを秤にかけて評論するだけでは肝心のことが汲み取れない。「実存論的分析」は学的に評価できるがナチへの関与は政治的過誤というのは、まさに「誰」から見た正しさなのだろうか。ハイデガー的な「思索」とはそういう平均的考察のことではあるまい。

『存在と時間』は確かに実存性一般の分析に終始し、実存論的真理が「先駆的決意性」という実存様態に求められたが、「可能性」の議論に終始する分析がたとえばクロコウによって「決断主義」と批判されることにもなった<sup>1</sup>。クロコウはさらに、ハイデガーの政治関与は夢想的な「決断主義」の放棄であるが、そうすると今度は現実の政治や社会の状況に無批判的に束縛されることになると言う<sup>2</sup>。だが、ハイデガーは自らの思索を一貫したものと繰り返し語っている。私は『存在と時間』と政治的行動を分けて考えるべきではなく、むしろそこに一貫した「決断」を問うこと、つまりはハイデガーとは「誰」かと問うことが、哲学的には「有効」だろうと思うのである。「国家社会主義」運動への関与も、「存在の歴史」の解釈も含めて、ハイデガーのテキストをこの「決断」から始まる一貫した道筋として読み解き、それを通してまさにこのハイデガーの「決断」に向かい合う時こそ、自分自身のハイデガーとは別の「決断」もまたはっきりするのではないか。そしてまさにそういう問い方こそ、そもそも「哲学」の有効性ではないのだろうか。

この「決断」に対峙し「決断」を問う思索を、本発表では仮に「行為の哲学」と呼ぶ(そもそも哲学とはそういうものなのだが、<ひと>の平均的考察に対してあえてこう呼んでおく)。本発表では「行為の哲学」のための幾つかの手がかりを、まずハイデガーが自らの「決断」に関して語った講義『言語の本質への問いとしての論理学』(1934)から汲み取ってみたい。フライブルク大学学長辞任直後の学期に行われたこの講義は、『存在と時間』の実存論的分析に「国家社会主義」的概念を代入してナチズムの理念を説明した浅薄なものと評価されることが多いが、むしろ彼自身の「決断」の根拠を明らかにしようと試みた点で、またそれ以後「存在の歴史」の思索がなぜ不可避のものとなるのかを明らかにしている点において重要な講義である。

さらに、この「行為の哲学」を考えるためのもう一つの手がかりが、まさに同じ1930年代に西田幾多郎が試みた「行為的自己」の思索である。西田は、少なくともこの時期にはハイデガーのように直接政治的状況に関与したわけではないが、それでも時代状況と多くの批判者たちの中で、「行為」としての哲学を問うことになった。ハイデガーとの間には直接の関わりはなかったにもかかわらず、両者の「行為」をめぐる思索には偶然とは思えない符合と、相互に補完しあう要素がある。両者とも、自分のおかれた歴史的現実を問題にするために「論理学」を問うという道を見出している。そしてこう自らが問うこと自体を「決断」として意識している。ハイデガーはこの「決断」とは何かを問うのだが、西田の「行為的自己」の考察もまた、このハイデガーの「決断の哲学」と似た性格を持っていることがわかる。これらを対照させると、先ほどの「行為の哲学」をより明確なものにする可能性がみいだされる。両者が当面した歴史的状況の中で、自らの「哲学」的営為の筋を通しえたのかどうかを考えたい。それを通じて、「哲学の有効性」について再考したい。

## I 「決断」の哲学—ハイデガー『言語の本質への問いとしての論理学』(1934)から—

<sup>1</sup> クロコウ『決断—ユンガー、シュミット、ハイデガー』(1958,1990、高田珠樹訳、柏書房)

<sup>2</sup> クロコウは「決断主義」を「本当の決断を「決然」として回避するうちに、決断主義は結局のところ、他の様々の運動の単なる付随現象にならざるをえない」と言っている(p.122)。

ハイデガー1934年の論理学講義に「行為の哲学」のモデルを見出そうとする時、まず気になるのがこの講義題名の選択である。全集版講義録の編集者後記によれば、学長退任直後だったハイデガーはこの講義の最初に「論理学を講義する」と述べ、予定されていた「国家と学問」という講義題名の変更を「断固としてあからさまに公示した」という(GA38,p.172)。もちろん学長退任がナチ党からの決別であったとは言い切れないし、退任後も「ドイツ帝国。大学教官アカデミー」設立を目指すプロジェクトに関わっていたことからしても、ハイデガーが政治関与を全くやめて非政治的な学的立場に舞い戻ったと断ずるのは早計であろう。この講義題名変更の理由がまず問われるべきこととなる。なぜ「論理学」なのか。第1時間目の後半から以下のような引用に注目したい。

私たちは論理学そのものを、その始まりから、その根底から揺さぶり、論理学という呼称に秘められた根源的な課題を目覚めさせ、明白に把握できるようにしようと思う。—それは偶然の思いつきからではなく、何か目新しいことを引き出すためでもない、私たちはそれをなさねばならない(*müssen*)。私たちはある必然性からなさねばならない…。(GA38,p.8)

なぜ「否定」や「批判」ではなく「揺さぶり」なのか。ハイデガーは自らの問いのスタンスを、論理学を精度の高い理論を導く「思考技術」とみなす立場(主知主義)とも、論理学を空虚な規範と見なす立場とも区別する。あくまで「思考の厳密さ、厳格さ」によって「この呼称に秘められた根源的課題」を把握すると言うのである。さらに、引用後半の「ある必然性」に関連して、もう一つ引用したい。

私たちは論理学を揺さぶるという課題の前に立っているが、この揺さぶりを私たちは1934年の恣意的「画一化」(*Gleichschaltung*)のために企てるのではない。この揺さぶりに私たちは十年来従事しており、それは私たちの現存在の変転に基づいているのである。この変転、それは私たち自身の歴史的課題の最も内的な必然性を意味している。(GA38,11)

当時思想統制のための標語であった「画一化」<sup>3</sup>への言及は些細なことに見えるが、講義題名の変更と共に彼の当面した時局に対する決意表明であったと考えられる。なぜあえて「画一化」に言及して「論理学」を問うのか。実は、この講義全体が、この問いの「必然性」、言い換えれば、この講義をする「決断」自体を問う歩みなのである。

なぜ論理学を問わざるをえないのか。講義の冒頭でハイデガーは、論理学が「思考の根本形態と規則」に関する学であるという古代ギリシア以来の理解のうちには、「思考がある意味で語ることであり話すことであるということが語られないままに含まれて」(GA38,13)おり、しかもこのこと、「思考が語ることであり、話すことである」こと自体は語られもしなければ根拠付けられもしなかったと言う。しかしながら、問われてこなかったということが、必ずしも問わねばならない理由になるわけではない。従って、思考と言語の関係を問わざるを得ない「必然性」が問題の核心なのである。「論理学」の根本的課題を、「言語の本質への問い」と考えざるを得ないのはなぜなのか。これをあえて問うのは、いかなる「決断」なのか。この講義の歩みを、しばらく追ってみることにしたいが、その前にこの「問い」の性格付けに注意しておきたい。

ハイデガーはここでの「本質の問い」を **Vorfrage** と性格づけているが、これは「行為の哲学」にとって重要な指摘であろう(p.19)。それはいわば「本質に関する先入観から身を引く」と同時に、これまで問われなかったことの領域に先駆けて跳躍すること、「先駆けて問う」ということを意味する。それはまさに「本質」ということ自体の理解が変わることを

---

<sup>3</sup> この「画一化」は、一九三四年九月までハイデガー自身が関わっていた「大学教官アカデミー」のある計画を指している可能性がある。ドイツ全土の大学教官を「プロイセン教官同盟」に加盟させ、教授資格の授与権を文部省に帰属させることで思想統制を図るという計画である。ハイデガーは「アカデミー」会長候補に挙げられたが、危険視されてもいたようである。(山本訳、ファリアス『ハイデガーとナチズム』 p.230)

も含んでいる。「言語の本質」への「先駆ける問い」は、「言語」にかんするこれまでとは別の理解へと跳躍する「決断」でもありうるのである。以下において、この問いの「決断」性格にも注意して行きたい。

さて、編集上「第一部」とされた講義前半部は、「言語の本質」を「人間の本質」へ、それをさらに「歴史の本質」に還元していくことを通じて、「論理学を問わざるをえない」という決断の理由を明らかにしていく。「言語の本質」を考えるのに当たってまず問題になるのは「言語の本質」と「人間の本質」の循環関係である。「言語」を話すことは人間の活動の一つであるが、「言語」「ロゴス」を持つことを人間の「本質」と考えるなら、ここには循環がある。「言語の本質」を考えるためには、まずもって「人間の本質」が問題になる。この場合「本質」をどう問うべきか。ここでハイデガーは「人間の本質」をどのように問うかにかんして、一つの提案をする。人間の本質を「人間とは何か？」と問うべきではない、むしろ「人間とは誰か？」と問うべきだと言うのである(GA38,33)。なぜなら「何か」と問うときには、「(哺乳類の一種である)とか「理性的動物である」のように「人間をはじめから予め一つの事物や事柄のように私たちが出会うもののように想定している」(ibid.)のだが、私たちが現実人間に出会う場面で問題になる「人間」とは、(ハイデガーが言うには)「どのようにとか何(*So oder Was*)という事柄の領域にではなく、誰々(*Der und Der*)、どの人々(*Die und Die*)、つまり私たち(*Wir*)という事柄の領域に」(ibid.)いるからである。

「人間の本質」を「誰」の観点から考えること自体は『存在と時間』の「現存在」概念にも含まれていたことである。だが、「誰」と問うのは実は難しい。なぜなら、もしこの「誰」かを「人格」とか「自己」と捉え返し、そのつどの「誰」を包括する「類概念」と考えてしまうなら、再び人間を「何」の規定によって把握することに逆戻りしてしまうからだ(GA38,p.45)。この畏こそ、「類、種、事例」によるギリシア哲学以来の「特定の論理学に由来する」とハイデガーは言う。つまり、人間にとって切実な問いを覆い隠すのが「論理学」的な思考なのである。「…それを打ち破ることは絶望的だが、為されねばならぬ」(ibid.)とハイデガーは言う。とすると、ここで同時に問われているのは、人間が誰かを「問うこと自体」なのである。ハイデガーによれば、「答えの真理性は、それに先立つ問いの真理性にかかっている」(GA38,46)のである。つまり、「人間とは誰か」と先駆けて問うこと自体が真理性を持つかどうかということにすべてがかかっている。「問いを発している私たち自身」が問われている。

ここから導かれる講義の展開は、驚くべきものである。この講義における「人間とは誰か」という「問いの真理性」は、ハイデガー自身が自ら「<私たち>は誰であるのか」と問うその問いの「真理性」に即して考えられることになる。ハイデガーはこの「<私たち>は誰であるのか」という問いに対して、「決断の力によって、<私たち>は民族である」と答える(GA38, § 13)。これは、まさにこの講義におけるハイデガー自身の「決断」である。そして、この答えに反映されたハイデガーの問いの真理性が問われることになる。

ここまでの展開において、ハイデガーにおける「行為の哲学」がどんな性格のものかは幾分明らかになった。日常的問題に関して、私たちはいわば<ひと>の平均的な答えに従って振舞い、それでよしとするが、哲学の問題のような生きる上で問わざるをえない事柄に関しては、求められるのは普遍性を持つ答えではあっても、断じて「平均的」な答えではありえない。「言語とは何か」、「人間とは何か」などと問う時に、実はそのように問う「決断」をするということが同時に問題であって、この「決断」とその問題自体が切り離しえない。もちろん、その「決断」が正しいかどうかは別問題であるが、答えの真理性はこの問う「決断」が少なくとも「真正(echt)」(＝本物)かどうかということと無関係ではありえない。その決断がどこから見ても正しいかどうかではなく、そこらいついかなる真理性が求められているかが重要なのである。このことは特に「哲学」にとって自明のことであるはずだが、容易に忘れられることでもある。理論は実践とは無関係に成り立つという暗黙の前提で、自分が何らかの「立場」を取ることを決断しているということが忘れられて、あたかも普遍的立場がそれ自身で成り立っているかのごとく考えがちだ。ハイデガーは、少なくともこの講義において自分の「決断」を語り、この「決断」からの思索としての「哲学」を語ろうとしている。実存的決断の自己解明としての実存論的分析が試みられていると言ってもよい。ただし、単なる行為の「決断」だけだったら、これも「哲学」にはならない。哲学がやはり「真理を求めて語る」ことの決断である以上、この「語る決断」が問い返されなくてはならない。「<私たち>は民族である」という決断は、一見「論理学」とは全く無関係に見えるが、実はそうではない。これらの関係がいかにか論じられていくかを見直してみよう。

講義の第1章後半では、自らの「決断」がいかにかに正しいかという議論を展開するのではなく、この「決断」という事柄の意味を、「<私たち>は民族である」という決断にかんして論じている。ハイデガーはまず、この決断における「民族」を「万人向けの定義」によって考えてはならないと述べる。即ち、民族をある土地に住む「住民(Bevölkerung)」という身体的なことから考えても、風習や慣習など「心的なありかた」から考えても、歴史的「精神」と捉えようと、事実としてある「大きな人間集団」以上のものではない(p.67)。ハイデガーは、むしろこの答えがそれに対して与えられた「問い」の方向に応じて、「私たちがそれである、この民族とは誰か」と問うべきだと言うのである(p.69)。つまり、問われるべきは「民族」の一般的規定ではなく、<私たち>が自分のこととして引き受ける決断をする限りでの「民族」なのである。従ってそれは、ナチ運動の中で言われる Volk を自明のこととして反復することにもならないのである。

しかしながら、そもそも「決断する」とはいかなることなのだろうか。次に問われるのは「決断」の意味である。ここでも問題になるのは、「決断」の一般的意味ではなく、「決断」と事柄の真理性との関係なのである。問われるべき「決断」とは、たんに慣習に従って決定することでも、恣意的に選択することでもない。ハイデガーは本当の「決断」は「為された瞬間に終るのではなく、その時はじめて開始され持続する」(p.72)と言い、そういう真正な「決断」のあり方を『存在と時間』の術語を援用して「決意性」(Entschlossenheit)と呼んでいる。「決意性」とは「将来的生起(das künftige Geschehnis)に参入してしまっている」こと、あるいは「それ自身、将来生起する事柄を先取りしつづ(vorgreifend)、その事柄の生起を共に規定しているような、一つの生起でさえある」(p.77)。もちろんそれは、将来が今わかってしまっているということではない。ハイデガーがここで言いたいことは、「人間とは誰か」と問うのも、「<私たち>は民族である」と決断するのも、法則に従って変化する自然のような仕方では私たちが規定するものに対してではなく、いわば既に「誰か」によって決断されて始まり私たちが「規定する」に至ったことに対して、「態度」を取ったり、新たな「決断」を下すという仕方では経験できない領域に関わるのだということであろう。それこそが「歴史の領域」(p.78)だと言うのである。

ここまでの講義の流れをまとめるとこうなる。論理学の「ロゴス」を「語り」として、「語り」としての言語の本質を「人間の本質」とのかかわりから考え、問われるべき人間の本質を「誰であるか」として捉え返した挙句、「<私たち>は民族である」という実存的決断から、「誰」としての人間の本質を「歴史」の内に見るに至る。この議論の中に、私たちが「行為の哲学」と呼びたい要素を回収してみたい。

ハイデガーはこの講義で、『存在と時間』におけるような実存論的分析に留まっていないことはあきらかだろう<sup>4</sup>。「論理学を問う」というさしあたりは唐突な講義の始まりが、自分自身のある「決断」に基づくものであることを、ハイデガーは隠していない。むしろ、そういう「決断」こそが「哲学」の始まりであることを示唆している。この「決断」が真正であるかどうかを、そして「決断」の中でその真理性を吟味することが「哲学」の問いなのである。だからこそ、単に自らの「決断」を披瀝して同じ決断を促すことは別のことが、この講義で試みられた。即ち、「真理」を求める思索的態度の保持ということである。講義の中でハイデガーは「時事政治的態度決定よりも、根源的知の喚起」(121)が重要であることを強調する。少なくとも、「哲学」を貫徹することが意図されているのである。

だがおのれ自身の「決断」を解明しようとするハイデガーの「行為の哲学」にとって不可避の問題がある。まさにこの「哲学」における真理性はいかに確保されるのかということである。この講義の後半は「決断」の真正さを、決断における「使命(Bestimmung)」の自覚の内に求め、そこから歴史における真理性の問題を考えようとしている。本発表ではこの議論の詳細には踏み込めないが、ただ「<私たち>は民族である」という決断を真正なものたらしめる「使命」を支配するのは「民族の根本気分」(p.130)とされるに至って、ハイデガーの「行為の哲学」にとって困難な課題が浮上

<sup>4</sup> 『存在と時間』の形式主義を以って「決断主義」と断じることが不十分な考察である。たとえば、ウォーリンは、「良心」の非コミュニケーション性や無内容性が、アナーキズムへとつながり（「政治哲学としてのハイデガー主義」の中心概念はアナーキーということになる）(p.93)、それが「ニヒリスティックな日和見主義」を導くと論じているが（『存在の政治』p69-117参照、やはりこれはいわば「ひと」の平均的考察の域を出ていないし、考察の順序を誤っている。なぜ「形式的」な良心分析が必要だったかを考えるべきであり、その背後にあった現実的「決断」を考えるべきである。

してくることに注意したい。つまり、この「根本気分」を伝えるという課題である。それは「決断」を披瀝することとも、形式的に分析することとも異なる課題である。この講義の最後で、ハイデガーはそれがまさに「言語」の問題、すなわち「根本気分」を開示するような「語り」の問題であることを示している(これがヘルダーリン解釈に始まる「存在の歴史」の思索につながっていくことは明らかである)。

このことは、「行為の哲学」が、いかに語るかという課題、自らの語りの「自証」という問題を抱えていることを示している。まさに西田が「行為的自己」の哲学にかんして同じ問題に直面するのである。次に西田の思索におけるこの場面を、ハイデガーのいう「決断」をある程度投影しながら考えて行きたい。

## II 「行為的自己」の論理—主に西田幾多郎『哲学論文集 第二』(1937)を手がかりに—

ハイデガーが1934年講義における「決断」の哲学を通して「存在の歴史」の思索に入り込んでいったのときわめて似た思索の展開を、西田の1930年代以降の「個物」をめぐる「行為的自己」の思索に見ることができる。この個物の立場が「主観主義」でないのは当然のことだが、西田自身が『一般者の自覚的限定』(1930)にまで展開してきた「自覚」の立場とも異なっている。「行為の立場」や「行為的自己」という言い方は以前の著作の内にも既に登場してきたが<sup>5</sup>、『無の自覚的限定』(1932)所収の「私と汝」以降の著作、特に『哲学の根本問題(行為の世界)』(1933)の「総説」冒頭の一文(全集七 p.173、引用は文庫Ⅱ p.7 から)は、いわば西田の「決断」を表すものである。

私には哲学は未だかつて一度も真に行為的自己の立場に立って考えられたことがないのではないかと思われる。従って我々が行為する現実の世界が如何なるものであるかが、その根底から考えられていない。

即ち西田は従来のすべての哲学が「現実の世界」を考えていないと批判しているわけだが、それは同時に、自分は「自分自身が行為する現実の世界」を問うという宣言なのであろう。その数行後に、「哲学」においては「我々の自己がそこから生まれそこに死にゆく」と考へられる自己自身を限定する現実の世界というものが、如何なるものなるかが明にせられなければならない」と言っているからである(七、p.175、Ⅱ p.9)。ではここで求められるべき「現実の世界」とは何か。西田はそれを「人格的生命の世界」(七 p.176、Ⅱ p.10)、即ちそこにおいて「あるものはすべて自己自身を表現するもの」であり、我々一人一人が「唯一なるものとして絶対の使命を有つ」ような世界だと言う。これは普通の「平均的」な見方からするなら、現実というよりは「理想」の世界であろう。つまり、西田はあえて「現実の世界」と言っているのである。つまり、ここでいう「現実」とは、「無条件に自明なこと」という意味ではない。「そこから生まれそこに死にゆく」と言われる限り、「自己自身」を最終的に定めているもののことだが、それが「現実」なのは、まさにそう自分が「決断」する限りにおいてでもあろう。だから、西田のいう「現実の世界」を笑止なものや片付けることはできる。だが、そこに「哲学」を見出そうとするなら、彼の言葉や論理を形式的に整理するだけではなく、彼の「決断」の背景にあるものとも向き合って、西田自身の最初にして最後の「現実」に迫ることを試みなければならないだろう。

まず、当時の時代状況を彼自身がどう感じていたかに関しては日記や書簡に伺われる。たとえば書簡に含まれる1930年の浜口首相暗殺や1932年の五・一五事件に関する言及、軍部の突出への危機感の表明などに、当時の西田にとっての世界を想像することができる<sup>6</sup>。だが「哲学」に関してより重要なのは、この時代状況の中で「行為」や「現実」を問題にしていた思想状況とのかかわりであり、自分に対する批判(どう対応したか)ということであろう。その一つは、ヘーゲル没後100年(1931年)を機縁とする「弁証法」をめぐる諸議論、特にマルクス主義との論者たちとの対決とことがある。特に戸坂潤は西田の哲学を「現実の動いている限りの存在」を明かにするものではないと評して以

<sup>5</sup> 『一般者の自覚的体系』はもちろん、既に『藝術と道徳』(1923)においても、行為を「我」という特殊的中心から「物心両界」を統一することと説明している(三、p.295)。

<sup>6</sup> 西田全集第十七巻～十九巻、上田高昭『西田幾多郎の姿勢—戦争と知識人』(2003年、中央大学出版部)参照。

降<sup>7</sup>、多くの批判をしており、西田もそれに対して応答している<sup>8</sup>。西田があえて「現実の世界」を問うと強調するのは、西田哲学が現実的ではないという戸坂を意識してのこととも考えられる。だがそれ以上にここで注目したいのは、**田邊元**の執拗な西田批判に対する西田の応答である。「行為的自己の立場」の背景には、それらの批判がある<sup>9</sup>。

田邊最初の西田批判『**西田先生の教を仰ぐ**』の核心は、『**一般者の自覚的体系**』において宗教的立場と哲学的立場の関係が明らかではないということにあった（「真に絶対に見る立場[＝宗教的立場]といふものは、見られざるものの実現過程としてのみ意味を有する意志的行為の立場[＝哲学的立場]とは、哲学の概念的認識に於て構成的に結合せられることができるものではないであらう」全集四 p.320）。その上「**絶対無の自覚**が全体を包む最後の一般者となる」ために「歴史の非合理性」や行為の「矛盾的性格」が明らかにならない、「生ける現実が影の存在に化せられてしまう」というのである（四 p.328）。

この批判に対し西田は『**無の自覚的限定**』（1932）において、自らの宗教ならざる哲学の立場（「客観的知識構成」の立場）を従来の諸哲学との対決を通して明らかにしようとするが、またそれを通して「社会的・歴史的世界」に直面する「個」のあり方を「**私と汝**」として考えるに至る（後の「個物的限定」）。だがそれは田邊を説得するものにはならなかったようだ。田邊は田邊で、（後年の述懐によると<sup>10</sup>）「個人に対する国家社会の統制の根拠理由」という「生ける現実」に直面し、西田への批判を通して「**種の論理**」を構想するに至ったという。「種の論理」を展開した田邊元全集第六巻の諸論文では、「西田」の名を挙げないままに西田の諸概念が繰り返し批判されている。今この批判の詳細に立ち入ることはできないが、これらの箇所を念頭に置くと、西田がその後『**哲学の根本問題続編**』（1934）から『**哲学論文集第二**』（1937）にかけて展開した「弁証法的一般者」や「行為的直観」の議論の意図と、西田自身の「哲学的決断」がよくわかるのである。そこで、「行為的自己」の立場について西田が論じる幾つかの局面（個物、論理、種）を、田邊の批判と対照させながら見て行きたい。

まず先ほどの「総論」で、西田が「現実の世界」のありようを定式化した部分を引用する。

我々が行為するという事は、個物が個物自身を限定することであり、しかも個物が個物自身を限定することは自己自身を否定して自己を一般化することであり、それは逆に一般が自己自身を限定すること即ち自己自身を個物化することである。（Ⅱ p.15、七 p.180f.）

西田は「現実の世界」を、「個物の世界」（自発的意志を持ちうる個人からなる世界）と考えた。この「個物」の本質は単に「一般的なるもの」の部分ではなく、「自己限定」（＝自己決定）しうるものであり、「一般者」をも限定しうるものである。だが、「個物」が「個物」であるためには、絶対の他である「汝」との関係が不可欠であり、また何等かの「一般者」に媒介されることが不可欠である。たとえば、ある「私と汝」が日本語によってわかりあう場合、日本語が媒介する一般者である。だが、二人が「日本語」の部分とはいえないし、この「日本語」なる一般者も、個々人がそのつど「話す」（規定する）ことなしにあるのではない（＝無の限定）。西田の言い方によるなら、「真の個物間にはそれらを包む一般者があってはならない。而もその両者が相限定する所に、絶対に相反するものの自己同一として、始めて弁証法的限定といふ如きものが考へられる」（七 p.311、Ⅱ p.53）。このような「個物の世界」を成立させる非実体的な媒介者を、西田は「**弁証法的一般者**」と呼ぶのである。

この命名からもわかるように、西田は「現実の世界」の「弁証法」という論理を組み立てているつもりなのである（この主張は『**無の自覚的限定**』にも既にある。六 P.156）。ところが、田邊からすると、これが論理であるとは認めがたいのである。田邊は「**種の論理と世界図式**」（1935）の「一」で、論理の本質は「**推論的なこと**」であり、「論理の立場に於て

7 「京都学派の哲学」（『経済往来』1932年9月号、戸坂潤全集第三巻、p.173）

8 服部健二『西田哲学と左派の人たち』2000、p.27～35、および、板橋勇仁『歴史的現実と西田哲学—絶対的論理主義とは何か』2008、p.60以下参照。

9 この田邊の批判と西田の応答に関しては、前注でも挙げた板橋(2008)が詳細に検討しており、多くの示唆を得た。

10 田邊全集第六巻所収の「種の論理の意味を明にす」の「三」p.466参照。

は凡てが媒介せられて居なければならない(p.172)と述べる。それゆえ田邊からすると、もし「直接的にして其自身媒介せられざるものを前提として、それに相対的に媒介せられるに止まる限りは、絶対認識としての哲学に達することは出来ない」ことになる。そして、「私と汝」は「無の場所」において「絶対他者」としてかかわる(「非連続の連続」とする西田の議論を、「具体的な論理の立場に立っている」と言いがたい)と評している(六 p.192)。これは直接的には『無の自覚的限定』が批判対象になっているが、「弁証法的一般者」も「無の限定」という性格を持つ限り、同じ批判の対象になるのである。そこで、西田の『哲学論文集 第二』(1937)は、多分にこの田邊の「種の論理」との対決という色彩を持っている。西田はすべての事柄を論理的媒介において説明する田邊に対して、自らの思索の「論理」を明らかにする必要があるのだろう。この論文集冒頭の論文「論理と生命」は、「生命」を論理的媒介において考えるのではなく、生命の自己展開として論理を考えるという新たな別の論理に踏み出す決意なのである。まずその冒頭を引用する。

私は論理とは如何なるものなるかを、その既に出来上った形式から考えないで、その生成から考えて見るべきではないかと思う。論理というものも、歴史的世界において生成したものであり、一種の形成作用というべきものであるといふことができる。(Ⅱp.177, Ⅷ,p.273)

西田は論理をその「生成」から、そしてその生成を我々の「身体」という生命的なレベルから考えることを提案するのだが、これは「経験」の幅を広く取って、その「経験」の広がりの中に「思惟」独自の水準を考えようという『善の研究』(1911)以来のやり方ともいえる。ただこの時点では、まさに田邊の言う「生きた現実」が西田にとっても問うべきことであったので、「歴史的現実の世界」の形成が、「生物的生命の世界」との決定的な違いの認識と共に論じられるのである。ここでのキーワードは**創造性**ということであろう。「生物的生命の世界」にも、病気を通じて免疫系が発展するような「矛盾の自己同一」は見受けられる(Ⅱp.185, Ⅷ p.281)。だが、それは人間にとっての創造性とは違う。「我々人間」の場合、自己自身を対象的に見ることに於いて、この対象界自体を越え、それによって自己自身を規定する世界を自覚する。また「我々の行為は、外界を変えずにあり、物を作るということ」(Ⅱp.183, Ⅷ p.278)であり、作ることに於いて、自己自身の可能性を発見する「行為的直観」である。

この西田の「行為的直観」も田邊が認めがたいものだったに違いない。田邊からすると、「論理は直観を否定しながら之を媒介として肯定し、直観は論理を否定することに由って之を肯定し、却てそれに媒介せられる」(六、p.174)のものであって、直観がそのまま論理(「弁証法的一般者の自己限定」)であるというのは受け入れがたいはずである。西田は必ずしも田邊の批判だけを意識していたのではないだろうが、『哲学論文集 第二』の最終論文の題名が「行為的直観」であるのも[ただし『図式的説明』を論文に数えない場合]、自らの「哲学」の立場の核心をアピールする狙いがあったからではないだろうか。この論文においても、西田は「行為的直観」が「極めて現実的な知識の立場」であり「経験的知識の基」となるものだと言っている(Ⅱp.301, Ⅷ p.541)。

さて、「行為的直観」が「自己矛盾」とか「矛盾的自己同一」であると言われるのは、「行為」と「直観」という別々のこと同時に起るからではない。一面において、行為によって「矛盾的事態」を見ることになるからである。第二論文「実践と対象認識」に「矛盾の自己同一」の例として「生産が消費であり、消費が生産である」という事例が挙げられている。これは「生産者」と「消費者」が同じというのではない。「例えば、労働者に於ては、自己自身の生産した富が却つて自己自身を圧迫するものとなる」(Ⅷ p.417)ような場合、つまり生産労働が思いもかけない自己自身の「消費」になってしまうような場合がある。この新たな状況を見ることになるのは、生産を行うことにおいてのみである。だが、この生産行為は、自分の属する社会の歴史によって「作られた」ものでもある。西田は、我々の行為はいわば「作られて作る」ことだと言う(Ⅷ p.553)。「作られた」現実が「作る」ことによって変わってしまうこと、それがまさに現実なのである。

このように考えるなら、まさにあの時代状況の中で田邊が問題にした「種」、即ち「私」ないし「個」が不可避免にかかわる「民族」などの社会共同体にかんしても、西田独自の思索が為されることになる。第三論文「種の生成発展の問題」において、西田は「種」をも生成発展において考えようとするので、「生物種即ち単なる民族は、直ちに歴史的

種即ち社会ではない(八 p.502)ということになる。つまり逆に言うと、「民族」を単なる生物種と考えるべきではなく、「**歴史的種**」と考えるべきだということである。西田は「歴史」を「必然的因果」によって連続する流れとは考えず、「時代」と「時代」の間には「断絶」があるという(八 p.512)。確かに一つの時代の背後には、確かに「何人もそれから自由であることのできぬ内的連関」はあるが、一つの時代を作るのは社会集団の創造性であり、それらが「相対し相争う」ことによって際だった時代が形成されると西田は考える(八 p.513)。この場合の社会集団が「歴史的種」なのである。西田はさらにそういう「種の個性」と「意識的な個人」が「歴史の進展」の鍵と考えるのであるが、このように「種」を捉え返すことは、田邊の「種の論理」に対する対応であることをこえて、民族的な意識を「生物的種」と曖昧に重ね合わせる多くの議論に対する批判にもなっているであろう。

以上、西田の「行為的自己」の思索の跡を追いながら、西田の「行為の哲学」の特質を考えた。田邊との関係にかんしてこれを単に形式的にまとめるなら、「歴史」に関して田邊が「有の媒介」による論理を主張したのに対して、西田は「無の限定」の論理を展開したということになる。しかしながら、「行為の哲学」にとって肝要なことは、「論理」そのものが「現実」との関係において問われていることであろう。この姿勢は、1940年代に「日本文化」や「国家」を問う場合でも変わらない。それらは既存の見方を「論理的」に説明したものでなければ、「哲学的」正当化を試みたものでもない。むしろ、逆に、「現実」であるはずのことを再構築しようとしたのである。さらに、「行為直観」を通して経験される「現実」の側から自らの「論理」自体を進展させてもいる。本発表ではもはや触れることができないが、後期の西田哲学を、彼の経験した「歴史的現実」から考えるという課題は残っているのである。

## まとめ

こうしてみると、ハイデガーと西田は、哲学的表現の違いやテーマ設定の違いなどにもかかわらず、「哲学」の姿勢において極めて近いものがあると思われる。ハイデガーは伝統的ロゴスの批判を通じて、「解釈学的」記述に移行したのに対して、西田は「論理的」構築にこだわったと言われることが多いが、ここでみたように、彼の「論理」なるものは従来の論理学ともいわゆる「弁証法」とも似て非なるものともいえる。共通するのは、両者ともまさに自らの置かれた「歴史的現実」へ関与する決断の「真理」を求めて、語る言葉そのものまでをも問い返して行くことである。だから、両者の思索を、まさに「行為の哲学」として究明するなら、一般的な歴史的観点から位置づけを行う前に、彼らにとっての「現実」を再構成してみようとするのが肝要ではないだろうか。

哲学としての「知の批判吟味」は、決して無記名の立場から行われぬ。あるいは「中立的立場」からの発言であるとしても、まさにその立場の選択というある種の「決断」があるはずで、「哲学」にとっては、この「決断」を問うことなしにその「知」を評価できない。「知を批判する」ことにはそれなりの責任があるからである。「決断」を問うことは、その「責任」を問うことでもある。ハイデガーも先の論理学講義の中で、問いに答えることは、「責任を負うこと(Verantworten)」だと言っている(GA38,p.125)。ところが、他ならぬハイデガーに関する糾弾のほとんどは、彼のナチ関与よりもそれに関する戦後の沈黙を「無責任」とするものである。「公共的」には全く正しい評価かもしれない。だが、この「沈黙」はハイデガーの「行為」ではないのかと問う余地も依然としてあるし、一度はそのように問わない限り、やはりハイデガーの「決断」に迫ったことにはならないだろう。西田の政治的関与の評価に関しても同じことが言える。そしてまた、そのように誰かの「決断」と「責任」を問うこと自体にも、それなりの責任があることが「行為の哲学」の本質だろう。「哲学の有効性」とは、この「責任」の所在をはっきりさせるということにあるのではないだろうか。

## 参照テキスト:Heidegger Gesamtausgabe Bd38(GA38 と略記)

西田幾多郎全集:旧全集から引用。巻数を和数字で表記。岩波文庫「西田幾多郎哲学論文集Ⅱ」は「Ⅱ」と略記。

田邊元全集:これも巻数を和数字で略記。