

# 存在の悲哀と無の慈しみ

## － 自覚的経験から見た根本気分 －

嶺 秀樹（関西学院大学）

### はじめに

「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は〈驚き〉ではなくして深い人生の悲哀でなければならない。」<sup>1</sup> 西田幾多郎のよく知られたこの言葉をてがかりとして、哲学的思索の「根本気分」としての「悲哀」の意味を考えてみたいと思います。「根本気分」と言えば、我々は直ちにハイデガーを思い浮かべますが、ここではハイデガーの「存在の思索」からすこし離れて、「根本気分」と哲学的思索の本質的關係にのみ注目することにします。ハイデガーの場合、「根本気分」は存在を開示する機能を与えられました。たとえば『存在と時間』では、「不安」の気分がその役割を果たしています。こうした「根本気分」を西田の自覚的経験の立場に映してみると、いったいどうなるのでしょうか。

西田自身は「気分」という言葉を用いたことがほとんどありません。しかしハイデガーに従って、気分を現存在の本質的契機としての「情態性」(Befindlichkeit)として理解するならば、西田の「自覚」とハイデガーの「気分」に密接な関係があることは十分に予感されるでしょう。ハイデッガーの言う「情態性」は、ある場所ある状況において「気分づけられている」という仕方で「自己を見出すこと」(Sich-befinden)であり、西田の「自覚」は「自己が自己に於て自己を見る(映す)」ことです。「自己を見出す」という形式にのみ注目するだけでも、両者はほとんどそのまま重なります。情態性としての気分を「自覚」の一つの契機と見ることは、事柄からして決して牽強付会ではありません。気分のような「情意的なるもの」が決して単なる主観的なるものではないことは、西田自身も認めるところです。彼は「知的自覚」も情意的なるものに裏づけられているものと考え、情意的自覚を真の自覚と見なしていました<sup>2</sup>。

「驚きによって人間は哲学を始める」<sup>3</sup> というアリストテレスの言葉を思い出すまでもなく、偉大な哲学者の思索はある独特の気分を動機としています。形而上学の存在忘却のテーゼとともに、現存在の実存論的分析を武器として「存在の問い」を仕上げようとする『存在と時間』のハイデガーが、存在者全体を開示する「不安」の気分突き当たったことは、決して偶然ではありません。形而上学の伝統と対決すべく新たな現存在の形而上学を構想せしめたものは、「何故そもそも存在者があって無があるのではないのか」という

不気味な問いでした。無くてもよかったものが有ることの不思議、有るものが無に没落していくこと不安、これらは形而上学の出来事としての根本気分を形成していました。西田が「驚き」ではなく「悲哀」を哲学の「動機」とした時にも、まさに根本気分こそ実在に即した思索を導く不可欠の契機であるという自覚があったと思われます。「形相を有となし形成を善となす」西洋哲学のテオリアの伝統に対して、「形なきもの形を見、声なきもの声を聞く」東洋の無の伝統を対峙させるとき<sup>4</sup>、なぜ「悲哀」が思索の根本気分であると考えられたのか、そもそも「悲哀」とはどういう気分なのか、それがこれから問うべきことです。

### (1) 西田の意識論の根本特徴

西田の中心思想とも言うべき「自覚」と「場所」の概念が確立したのは、『働くものから見るものへ』から『一般者の自覚的体系』に至る一連の論考においてでした。「判断的一般者」から「自覚的一般者」へ、そこからさらに「叡智的一般者」へと掘り下げていく西田の「一般者の自覚的体系」は、もともと知識の基礎づけの意味をもっており、「知る」ということがそもそも成立する我々の意識の基本構造を解明するものでした。この点ではたとえばカントやフィヒテなどの超越論的哲学とあまり変わりありません。問題は意識の本質としての「自覚」の捉え方にあります。西田は「自己が自己に於て自己を見る」という自覚的形式から出発し、「知ること」の本来の意味を、「自己が自己の中に自己を映すことによつて自己の内容を限定する」(N4-9) ことに求めました。西田にとって意識の働きはこうした自覚的限定の無限の働きから考えられるのです。西田の自覚の立場の中で「気分」がどこでどのように位置づけられるかを見る前に、彼の意識についての基本的理解を整理しておこうと思います。

西田にとって意識の本質は、カントやフィヒテの場合のように、自我の作用や活動に存するのではなく、「映す」とか「見る」という仕方で「作用」や「働き」を包むところにあります。「自己に於て自己を見る」ところの「自己に於て」は、働きを包む「場所」を意味しています。これまでの哲学では、意識の働きはたいてい主観・客観・関係の中で考えられ、意識の対象は意識の外にあると想定されていました。しかし、よく考えてみれば、この「外にある」ということも何らかの仕方で意識されています。その意味では、意識の外にあるものは、意識の内にあるものでもあります。西田は、意識のこうした奇妙なあり方に注目し、意識の本質を、主観と客観を関係づける「作用」として捉えるのではなく、

外のものを外のものとして限定する働きをもその内に包むところの「場所」として捉えるのです。西田の考える意識は、主観・客観・関係がそこにおいて成り立つところの根源的意識であり、いわゆる対象意識や自己意識もそこから出てきます。したがって自覚的形式に含まれる「自己」も「我」と同じではなく、まさに「我」という自己意識もそこから出てくる「自己」、純粹経験の立場で言えば、主客未分の「實在」としての「自己」でした。

西田の意識論の第二の特徴は、自覚的形式における「見る自己」は本来決して見られない、つまりそのものとして対象化されることはないと考えるところにあります。「見る自己」を何らかの仕方で見、それを限定すれば、それはもはや「見る自己」ではなく、「見られた自己」になっています。西田は、デカルトのコギトであれ、カントやフィヒテの超越論的自我であれ、またフッサールの純粹意識であれ、すべて「見られた自我」、「見られた意識」にすぎないと批判しています。「見る自己」は決して見られない、見られ限定された自己は、真の自己ではなく自己の「影」にすぎません。彼のこうした根本洞察は、もともと純粹経験の立場に由来するものですが、場所的自覚にも受け継がれています。要するに意識の根底は決して実体や作用として限定されることのないものであり、深淵に開かれた「無の場所」です。

西田の意識論の第三の特徴は、意識の自覚的限定において「自己を知る」と「自己を愛する」ことが一つになっていることです<sup>5</sup>。西田は、「自己の中に自己を見る」自覚を、「外からの限定を内からの限定となす」ことに求め、そこに自己を愛する情意的自己の自覚を見出しました。西田にとって、対象を内に包む意識は常に情意的であり、情意を伴わない意識現象はありません。「真の自己は自己自身を愛することから起こる」(N4-221)のです。西田によりますと、知的自覚の背後には必ず情意的自覚があります。知的意識より情意的意識の方が深いのです。情意的自覚が真の自覚であるとさえ言えます。情意的気分の根底に自愛があること、そして情意的気分が真の自己への通路であること、これも意識についての西田の根本洞察の一つです。

ちなみに、「外からの限定を内からの限定をなす」という意識の働きは、自己を越えたものを自己とするということですが、それは単に外のものを内に取り込み、閉じ込めるということではありません。意識的自己ははじめから外に出ており、外に開かれ、外において自らを見出しています。またそれだからこそ、外を内とすることもできるのです。自覚的意識のこうした捉え方は、一見したところ、ハイデガーの「現存在」(Dasein)の理解とかなり異なるように思われますが、両者の「自己」についての捉え方は見かけよりもず

っと近いと言えます。西田の意識は、意識作用の基本構造から考えられていたとはいえ、ハイデガーがデカルトやフッサールに対して批判の目を向けるような「カプセルに閉じ込められた意識」では決してありませんでした。本来の自覚的限定を場所の自己限定として捉え、「自己」を物が自証的に自らを示す場所と捉える西田の場所論的発想は、ハイデガーの現存在理解とかなり近いのです。脱自的自己の自覚をもっとも顕著に顕わにしているのが情意的気分であるとするのも、両者に共通です。「自らを示すものを、あるがままに見えるようにする」という現象学の格率は、西田の思索にそのまま当てはまるでしょう。

西田の意識論の第四の特徴は（そしてこれこそ西田の意識論を独創的なものとしているのですが）、本来の自己は見ようとするで見ることができず、むしろ「自己を忘れたところに自己がある」というパラドックスです。第二の特徴で見たように、実体としてであれ、統一作用としてであれ、自己を特定のあり方として限定する自己意識の立場では、真の自覚は決して成り立ちません。真の自覚はむしろ、見られる自己がなくなるとき、「自己が絶対に無なることを見る」ときに成立します<sup>6</sup>。西田はしばしば「見るものなくして見る」とか「自己を無にして見る」と語りますが、これは、自己を限定する作用の方向、すなわちノエシス的方向に見られるものがなくなり、限定された対象意識の方向、すなわちノエマ的方向に「自証的なものを見る」(N4-313)ことを意味します。同じ事態を自覚的形式で表現しますと、「自己を無にして見る」とは、「自己に於て」がそのまま「自己が」となることです。「自己が」が消されて「自己に於て」と「自己を」が残されると、自己を見る自覚的限定は、「自己に於て」という「無の場所」の自己限定となります。無を見る自己のノエシス的限定はそのものとしては見られることがなく、単なるノエマ的限定を通してしか見ることができないので、「自己に於て」は、物が物として顕わになる場所となるのです。ちなみに、西田は「見るものなくして見る」自己のことを「超越的自己」とも呼び、意識的自己を越えた叡智的自己の特徴としています。「物となって見、物となって働く」という言い方もよくなされますが、これも超越的自己のあり方を示すものです。こうした超越的自己の自覚は、意識の深層としての絶対無の自覚はもとより、意識の表層としての対象的意識（西田の言い方では意識の表象面）の裏づけになっています。

さて、西田の意識論の特徴として最後に挙げておきたいのは、西田が「無にして有を限定する」本来の自覚的自己の根底に「根本矛盾」を見ていたこととする。意識存在の構造的矛盾はすでに多くの哲学者が認めており、対象意識と自己意識の矛盾から意識の経験の学を構想したヘーゲルがその代表です。西田が見た自覚的自己の根本矛盾は、ヘーゲルの

見たそれよりもより根本的なものです。といいますのも、対象意識と自己意識の矛盾は意識的自己の矛盾ですが、西田がここで考える矛盾は、意識的自己を越えた超越的自己そのものに潜む矛盾であり、「無にして有を限定する」本来の自覚的自己の矛盾だからです。西田から見ますと、意識的自己の矛盾は、超越的自己の矛盾が意識の表層に映し出された影です。本来の自己そのものが矛盾であるからこそ、知的自覚、情的自覚、意志的自覚などすべての自覚的意識において、それぞれの様相に応じて様々な矛盾が現れることとなります。知的自覚には不整合や論理的矛盾として、情的自覚においては不安や悲しみとして、意志的自覚には苦悩や絶望として。

「無にして有を限定する」自覚的自己の矛盾がいったいどのような意味で矛盾なのか、なかなか分かりにくいのですが、その意味を探るために、「無にして有を限定する」自覚的限定を対象意識と自己意識の関係に映して考えてみましょう。西田によりますと、対象意識は自覚的限定のノエマ的方向に見られ、自己意識はノエシス的方向に見られます。ノエシス的方向というのは、すでに触れたように、自己そのものを見る方向であり、この方向を深めていくと、自己の無を見ることとなります。これはノエマ的には、自己否定の方向となります。それに対して、ノエマ的方向とは、自己自身の内容を見る方向であり、自らの作用的意義を失うことによって、自己を何かとして限定する方向です。これはノエマ的にはもちろん自己を肯定することですが、ノエシス的には自己否定となります。無にして有を限定するノエシス的働きは、何らかの形で限定されると固定され、その本来の働きを失うからです。

このようにノエシス的限定とノエマ的限定は、同じ自覚的限定の必然的契機ですが、互いに対立し否定し合う関係にあります。先に、「自己を知る」ことは「自己を愛する」ことであると述べましたが、自己を知ることがノエシス的方向に力点があるとするならば、自己を愛することはノエマ的方向に力点があることになるでしょう。無にして有を限定する自己矛盾は、自己を知ることと自己を愛することの矛盾でもあります。ちなみに「見る自己」は見られないという意識の特徴も、本来は自覚的自己の「根本矛盾」に基づくことが分かります。自己が何かとして見られても、ノエマ的限定にすぎず、自己のノエシス的限定そのものを見たことにならないのです。ただこうした矛盾は、通常の意識では自覚されないことが多いのです。自愛を根底とし、限定された自己のあり方に固執する自己意識にとって、自己を否定し開かれたものにするのがいかに難しいかをよく示しています。いずれにせよ、自己の存在そのものに見られた根本矛盾を通して、西田がなぜ「悲哀」を

哲学の動機としたかという理由が見えてきます。

## (2) 西田の行為的自己の自覚と「情態性」としての「気分」

西田によれば、知識は総じて「行為の意義を有った自覚的内容の意義」をもっています。現象学という学問が成り立つためにも、行為的自覚が不可欠です。行為的自覚とは、西田の後の概念を用いれば、「行為的直観」を通じた自己の自覚のことであり、「見る事が働くこと」、「働くことを見ること」になってはじめて可能になる自己の自覚です。こうした行為的自覚の立場は、「無にして見る自己の自己限定の内容として事実が事実自身を限定する」立場ともいわれます。行為的自己の自覚の立場に立つことによってはじめて、身体性を主題的に取り上げることができ、また身体性や自愛との連関で「情態性」としての「気分」の意味を解明する端緒も与えられるのです。「気分」を実存の本質的契機として考察しようとするならば、身体性を主題的に取り上げ、身体性や自愛との連関で人間存在の行為的自覚の可能性を追求しなければなりません。

さて、西田にとって「身体」は、精神の単なる道具ではなく、まして外から見られた「肉体」ではありませんでした。彼は意志と身体の運動の内面的関係を重視し、身体の運動を「自己の行為の表現」(N4-219) であると考えています。「私が行為する」ということは、一般的には、「自己の意識を越えた外界を自己の中に取り入れること」ですが、西田によりますと、こうした行為的自己の根底には、限定された自己を越えて「自己そのもの」を見ようとするものがあるのです。「知的自己のノエマ面を越えてこれを内に包み、どこまでも自己を見ようとする」ことが、西田にとっての「自愛」の本来の意味です。食欲や性欲など、我々の内には様々な生命の衝動があると考えられますが、そうした自愛的自己の衝動の根底にも、表現的自己の要求、自己実現の要求が見出されます。「衝動的なるもの」は身体の行動によってその目的に到達するものです。自愛的自己は、行動によって身体的に自己を限定し、その限定の内に自己自身の内容を見ようとし、自己そのものを求めて無限に駆り立てられるのです。「情意的なるもの」は自愛的自己のこうした身体的行為的自己限定の現れであり、情意的自覚の意味をもちます。我々の情意的内容には、決して知的に反省することのできない暗くて深いものがあります。西田は「情意的なるもの」の内に、「超自然の世界に通じたもの」、「叡智的自己のノエシス的内容を映すもの」を見ました。身体は「意識の底にある深い自己の表現」(N4-127) であると言われる所以です。身体的に捉えられた情意的意識の内に「アイデアの影」とも言うべき叡智的なるもの映像を

認めたこと、これが西田の「情意的なるもの」とハイデガーの情態性としての「気分」の理解を決定的に分かつ視点でもありました。

「情意的自己」の自覚は西田の思索の基本的特徴に通じるものなので、この点をもう少し掘り下げてみたいと思います。西田によりますと、「真の自己」への転換は、単に自己理解の転換を意味するのではなく、身体を脱却し自己を無にして見ること、死することによって生きることです。身体的限定を脱しないかぎり、利己的愛というものは消滅しません。実存の真の転換が起きるためには、逆説的に響くかもしれませんが、「客観界を自己の中に包み、客観的事実を自己自身の限定」(N4-227)とする行為的自己の立場に立つほかはありません。「自己の無を見る自己」、「自己を無にして見る自己」は、行為の立場に立って始めて自覚できることだからです。真の自己は、「自己を了解するものではなく、働きによって自己自身を事実的に知るものである」という西田の言葉は、まさにこのことを意味しています。「行為に於て我々の自己は自己を失うのである、我々の身体的内容は客観的事実の世界の中に没入するのである」(N4-229)という言葉が言わんとしていることも、同じことです。

衝動的なるものに支配された身体的行為的自己と身体的限定を脱した行為的自己、この二つの行為的自己の違いは、無にして見る「ノエシス的自己」の直覚に関わっています。見られた自己があるかぎり、我々の自己は自愛的自己の限定面にあります。自愛的限定面にあるかぎり、我々は真のノエシス的自己を見ることができません。見られた自己が消され、無にして見る「ノエシス的自己」となることによってのみ、我々の自己は他愛的自己の限定面に入り、真の自覚的自己に至るのです。それにしても、こうした行為的自己の転換は、いったいどのようにして起こるのでしょうか。その際、「情意的なるもの」や「気分」が関与することがありうるのでしょうか。

自愛的自己の自己への固執は生命の業ともいふべき自己執着ですが、そこからの解脱は宗教の根本問題でした。「自己の無を見る」西田の絶対無の自覚も、自己への固執からの自由という宗教的関心に動かされていたことは確かですが、ここでの我々の問題ではありません。我々が問うべきは、「叡智的自己のノエシス的内容」が「情意的自己」に映されているという意識的自己の本質的あり方と、絶対無の自覚的限定との関係であり、我々の意識的自愛的自己に浸透している根本気分としての「悲哀」の意味です。

西田によりますと、自愛的自己の衝動的要求は、「自己自身を見ようとする努力」であり、「主客合一の直観に到ろうとする過程」(N4-233)です。主客合一に到る「一步一步」

が「自己自身の実現」として「満足」であり「喜び」です。主客合一の直観に到達すれば、そこには無限の喜びがあります。我々の自己は、行為的自己であると共に表現的自己であり、外に働きかけ、自らを表現すべく作品を生み出します。生み出された作品に自らを見出すことができれば、我々は幸せです。それに対して、こうした自己実現の歩みが妨げられることが、悲しみです。我々の理想や当為意識に照らして、我が身が至らなかつたり背反していると自覚する場合でも、悲しみが生まれます。こうしたことが昂じると、死に至ることもあります。

知的活動にも意志的行為にも、喜びや悲しみという「情意的なるもの」が常に伴います。それは、情的自覚の限定面が知的自覚面と意志的自覚面のいわば中間にあり、両者を橋渡しする役割を負っているからです<sup>7</sup>。西田も、「情意的なるもの」は叡智的自己に直接通じていると述べていますが、情的自覚が叡智的自己の身体的ノエマ的限定として成立し、身体的に直覚されるからでしょう。意識的自己の自覚がすべて叡智的自己の影の意味をもつことも、意識的自己の自覚的限定が自愛的行為的自己を基にしていることから考えられます。意識的自己における知的自覚、情的自覚、意志的自覚の根底にはすべて、「見るものなくして見る」叡智的自己が控えているのですが、この叡智的自己の自己自身を見ようとする「欲求」が、身体的限定を通してしか意識されないために、我々にとって「衝動」としてしか現れないのです。意識的自己が叡智的自己の影たる所以です。

### (3) 思索の根本気分としての悲哀

さて、西田の思索の「根本気分」が「悲哀」であると考えられるのは、「無にして有を限定する」自覚的自己の根底に「根本矛盾」を見て取ることができるからです。我々の生には様々な形の矛盾が見出されます。たとえば、日常生活において我々を悩ます矛盾です。我々は仕事に生きがいを求め、他者の承認に自らの人生の意味を見出そうとするでしょう。しかし、仕事の成果や他者の評価に人生の目的を見出そうとしても結局無駄に終わるでしょう。他者の認める自己は真の自己ではなく、自己の影にすぎません。他者の評価にのみ自己の価値づけを委ねれば、結局主体性が失われます。他者の外からの評価と自己の内からの評価は決して一致することもまれです。自己を表現すべき作品は、作者の手を離れ、自己疎外の運命を免れることができません。表現されたノエマ的形象は、ノエシス的生そのものを映す術なく、それに固執すれば、いずれは活力を喪失します。こうした悪循環は、西田も言いますように、「我々の自己は死に於て自己自身の目的を有する」(N4-233)



かの印象を我々に与えるのです。そもそも身体性に根ざす本能的欲望そのものが矛盾です。欲望が満足されて、それがいったん消滅してもそこに真の満足はなく、欲望はポテンツを挙げて無限に我々を駆り立てます。生の欲望の目的は欲望の死であるという自己矛盾、そこに悪循環に巻き込まれざるをえない欲望の悲しさがあります。

こうした生の矛盾は、いったいどこに由来するのでしょうか。先に触れたような自覚的限定におけるノエシス的方向とノエマ的方向の矛盾的関係に求めるべきでしょうか。自己の無を見るノエシス的方向は、ノエマ的には自己否定を意味し、自己の内容を見るノエマ的方向は、ノエシス的には自己否定を意味していました。これはたしかに一種の自己矛盾です。しかし、西田は、こうした矛盾に留まることなく、さらにその根底に真の自己矛盾を見ようとしてきました。「無にして有を限定する」ことの自己矛盾、絶対無の自覚そのものに見出される自己矛盾がそれでした。

もっとも、「無にして有を限定する」自己矛盾とノエシス的限定とノエマ的限定との間の矛盾とは、一見、同じことを意味しているように思われるかもしれませんが。ノエシス的限定とノエマ的限定は「無にして有を限定する」自覚的限定の等根源的な二契機であることを考えれば当然の疑問です。しかし両者を区別しておくことは、「無にして有を限定する」自覚的限定を「絶対無の場所の自己限定」として捉えるためにもきわめて重要です。詳細は省かざるをえませんが、ひとまず注意すべきは、「無にして有を限定する」ことがいわば「同一性と非同一性の同一性」という構造をもっていることです。ノエシス的限定とノエマ的限定の矛盾は、絶対無の自覚としてのいわば「絶対的同一性」を「差異」の方向から見たものであり、この矛盾を自覚する者自身は、ある意味で絶対無の自己限定そのものをすでに離れ、差異の立場に立ち、差異化されたものの間の相互矛盾を無の自己限定に映して見ているのです。それに対して「無にして有を限定する」ことに見出されるべき矛盾は、ノエシスとノエマを差異化する自己限定の同一性の自覚であり、西田の後の言葉で言いますと、「絶対矛盾的自己同一」です。こうした矛盾を見る者は、「無にして有を限定する」働きの同一性を離れずに、そこから差異化の働きを見ているのです。

ちなみに、絶対無の自己限定がそれ自身からノエシス的限定とノエマ的限定を分化させ、その間に矛盾を生み出すと共に、それを包むという仕方で矛盾を消す意味をもっていることも、「無にして有を限定する」絶対無の自己限定の「絶対矛盾的自己同一」的なあり方から理解されるでしょう。絶対無の自己限定が矛盾を生み出しつつ矛盾を消すと言っても、矛盾が全くなくなるわけではありません。矛盾そのものを自己とすることによって、矛盾

したままで矛盾を越えることです。こうした矛盾的自己の自覚こそ、西田にとって真の自己の自覚への通路であり、絶対無を自己として生きる決定的契機でした。絶対無を自己とすることによって、事実を事実として見る場所が開かれます。矛盾したままで矛盾にとらわれずに自由に生きる可能性が自己に与えられます。絶対無の自覚の真意はここにありません。

以上のような無の自覚の立場を真に受け止めることができれば、なぜ「悲哀」が絶対無の自覚の根本気分となるのかも、おのずと見えてくるでしょう。我々の生を彩る悲喜こもごもの感情に通底している「悲哀」の気分は、「無にして見る」自己の根本矛盾の現れです。ノエマ的客観的に映された自己は、無にして見る叡智的自己の影にすぎないという意識的自己の悲しみも、絶対無の自覚に含まれる自己矛盾の反映と見なされます。またそれだからこそ、逆に「悲哀」を通して真の自己に至ることも可能なのです。西田は、「我々はいつも悲哀を通して自己自身を見るものに至る」(N4-234)と述べていますが、彼が「深い人生の悲哀」を哲学の動機とする所以です。我々が「悲哀」を思索の根本気分とする理由もここにありません。

「悲哀」を和語に直すと、「かなしみ」となります。「かなしみ」が「悲しみ」と「愛しみ(いとしみ)」の二重の意味を含むことは偶然ではありません。日常の経験においても人や物に無情を感じるからこそ、一期一会の出会いを大切に思い、身のまわりの物事に愛着を覚えるのです。「生きとし生けるものの底には死があり、悲哀がある」と感じることにこそ、人や物と関わる自愛的自己の根本転換のきっかけがあります。このように、「悲哀」を根本気分と見なしうる理由は、「悲哀」を通して「無にして見、無にして働く」真の自己への転換の道が開かれることにあります。より正確には、「悲哀」の気分は我々を「無の自覚」に導き、「無の自覚」は我々に悲哀をもたらすと言うべきでしょう。悲哀は単なる情動ではありません。喜びや悲しみの情動とは違って、「悲哀」の気分は我々にむしろ落ち着きをもたらします。悲しみの中であって悲しみを越え、喜びの中であって喜びを越えるのです。「悲哀」の気分を漂わすよく知られた西田の歌「わか心深き底ありよろこびも憂の波もとどかじと思ふ」は、現在から現在へ、そこからそこへという事実的実存の現在に徹する生の消息をよく伝えるものとなっています。西田が「絶対無の場所の自己限定」とか「永遠の今の自己限定」と語ることも別のことではありません。悲哀を通して「自己の無」に目覚めることによってこそ、自己の於てある「無の場所」が開かれ、また「悲哀」の中で「現在」が深くなるからこそ、現在が現在自身を限定するという「絶対無の自覚の

立場」が成立しうるのです。無の自覚的限定の「今・ここ」は、「悲哀」の気分の中でしか開かれないとすることができます。

西田がハイデガーの実存論に対して不満を抱き、ハイデガーのいう「存在」が「未だ事実ではない」(N5-133)と批判したのは、無にして見る自己の「物となって見、物となって働く」行為的自己のあり方が希薄に思えたからでした。「物となって見、物となって働くこと」、これは絶対無の自覚に裏づけられた行為的自己の「事実を事実として限定する」あり方を言い表したものでした。我々としては、ここに「自己の無」を自覚し、「悲哀」に裏づけられた行為的自己の「物に対する慈しみ」を見て取るべきでしょう。ハイデガーの「不安」のみからは、おそらく物や人への慈しみ、世界への愛は出てきません。彼の根本気分としての「不安」が「無」を開示するものであっても、「無」そのものの現れとは言えないからです。「不安」を通した「無」の自覚は、世界の事実を脱落せしめても、「事実が事実を限定する」場所を開くものではありません。悲哀を通して自己の無を見る時、「矛盾そのものを自己と見る」行為的自己の立場が開かれます。行為的自己のこうした自覚を通して、我々は、「自己を否定することによつて自己を見出すところに、真の愛がある」(N5-214)ことを知るでしょう。愛は、厳密には、人に対してのみ言えることですが、物への慈しみと人への真の愛は、共に「悲哀」を通して無の場所に開かれています。

---

1 西田幾多郎新版全集第五卷九二頁。以下西田からの引用箇所は N5-92 のように記す。

2 N4-291 および N4-293 参照。

3 アリストテレス『形而上学』(982b10)

4 N3-255 参照。

5 西田にとって意識の働きは、自由な人格的基礎の上に成立し、自愛的自己の知・情・意のすべての次元を貫くところの無限の創造的活動であり、内と外、分裂と統一、調和と不調和が相即する精神現象である。

6 こうした自覚の捉え方に仏教の影響を認めることは容易である。たとえば道元の『正法眼蔵』の「現成公案」の有名な言葉「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするなり。自己をわするるといふは、方法に証せらるるなり」、を思い出すことができる。

7 先に述べたように、自愛的自己の自己限定は、総じて「外からの限定を内からの限定となすこと」にあった。その際、ノエシス的内容を極小にしてノエマ的限定の中に自己を見出すのが知的自己の直覚であり、ノエマ的内容を極小にしてノエシス的限定の中に自己を見出すのが自由意志の直

覚であった。知的自己の直覚も自由意志の直覚も、方向は逆であるが、ノエマ面とノエシス面が合一することに基づいている点では違いがない。両者が、「外からの限定を内からの限定となす」という自愛的自己の行為的自覚をもとにしている点でも同じである。情的自覚も、知的自覚と意志的自覚と同様に、ノエシス的限定とノエマ的限定の合一によって成立するが、情的自己の自己限定の仕方は他の二つの場合と事情が少し異なる。知的自覚と意志的自覚は、ノエシス的限定かノエマ的限定のどちらか一方が極小化されることによって両限定が合一するのだが、情的自覚の場合には、両限定が一方に偏ることなくいわば中和化される仕方で一つになる点が違うのである。自愛的自己の身体的限定のあり方そのものが直覚されることも、情的自覚の特徴である。情的自覚における自覚の内容は、意志的自覚の場合のように自己の自覚的限定のノエシス的働きではなく、また知的自覚の場合のようにノエマの対象でもない。情的自覚の場合、自己として意識化されるのは、身体的自己の情態である。知的自覚や意志的自覚ではなく、情的自覚を通して真の行為的自己のあり方が見られる理由はまさにそこにある。