

# 西田とハイデガーにおける「私」と「汝」<sup>①</sup>

榊原 哲也

## 序

西田幾多郎が一九三二年に公にした論文「私と汝」はきわめて興味深い、しかしまたきわめて難解なテキストとして知られている。「私と汝とは絶対に他なるもの」でありながら「私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である、私の底に汝があり、汝の底に私がある」<sup>②</sup>とするこの難解な西田の思想を、本稿では、同時代のドイツの哲学者ハイデガーの思想と比較しつつ解釈する作業を行ってみたい。その際、ハイデガーにおいて参照されることになるのは、問題となる事象が「私」と「汝」との関係であり、しかも根源的かつ本来的なそれであることからして、『存在と時間』において展開された現在の存在の共存在の在り方、とりわけ（世人のそれではなく）決意した現存在の本来的な相互共存在の思想であると思われる。「私と汝」という事象に即して、西田哲学とハイデガー哲学との「近さと遠さ」を見つめ、両者の「間 (Zwischen)」を考えること、それがここでの課題である<sup>③</sup>。

まず、論文「私と汝」に至るまでの西田の思索の歩みを、ここで必要な限りにおいて概観する。その際、適宜ハイデガーの思想を参照し、両者の比較を行う（第一節）。次いで論文「私と汝」の思想を立ち入って解釈する（第二節）。最後に「私と汝」という主題において、西田とハイデ

ガーとの「近さと遠さ」を際立たせる若干の考察を行い、両者の「間」をさらに考えていくための今後の課題を示したい（第三節）。

## 第一節 論文「私と汝」への西田の歩み

西田の論文「私と汝」を十分に理解するためには、まずもって、この論文に至るまでの西田の思索の歩みをその最初期から概観しておく必要がある。この作業から、考察を始めたい。

処女作『善の研究』（一九一一年）において、西田は自らの思索の出発点を「純粹経験」のうちに見出した。彼によれば、純粹経験とは、「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」ような「直接経験」である (NKZ I, 9)。「主客を没したる知情意合一の意識状態」(NKZ I, 52) も純粹経験である。「意味とか判断とかいふものは、この統一が「破れた」ときにのみ、すなわち「現在の意識」が「過去の意識」に「結合」するとき生じてくる (NKZ I, 14)。これに対し、「意識」が「厳密なる統一の状態」にあり「自ら発展する」あいだは、「純粹経験」は持続するのである (NKZ I, 11f., 14)。この純粹経験の立場からすれば、厳密な統一状態にあり自ら発展する意識諸現象、すなわち純粹な「直接経験」の統一された諸事実こそが「唯一の實在」であり「真實在」であるが

(NKZ I, 43, 48, 52)、「それらが統一されたものである以上、「凡ての實在の背後には統一的或者の働き居ることを認めねばならぬ」(NKZ I, 55)。西田はこれを「統一力」とか「統一的或者」と呼ぶ。「物体现象といひ精神現象といふも純粹経験の上に於ては同一であるから、「…」我々の思惟意志の根柢に於ける統一力と宇宙現象の根柢に於ける統一力とは直に同一である」(NKZ I, 56)。「意識の根柢に「…」働いて居る」「統一力」と「客觀的世界の統一力」とは「同一」なのであり、「所謂客觀的世界も意識も同一の理に由つて成立するもの」なのである(NKZ I, 61f)。西田はこのような純粹経験とその根柢の統一力という考え方によって、デカルト的な主客二元論を乗り越えようとしたのである。

それではこの点について、ハイデガーはどう考えていたであろうか。『存在と時間』のハイデガーは、「知性とものとの一致 (adaequatio intellectus et rei)」という伝統的真理概念<sup>⑤</sup>に対して、「暴露しつつある (entdeckend)」「現存在」こそが「第一次的に「真」」であり、「現存在の開示性でもって初めて真理のもつとも根源的な現象が達成される (… wird erst mit der Erschlossenheit des Daseins das ursprünglichste Phänomen der Wahrheit erreicht)」と述べつつ (SZ 220f)、「デカルト的な主客二元論を乗り越えようとした。ハイデガーにおいては、現存在が「本来性」という様態 (Modus der Eigentlichkeit)」をとった時にこそ、その現存在は「もつとも固有な存在しうることに於いて、またもつとも固有な存在しうる」として、おのれをおのれ自身に開示する」のであり、すべての「世界内部的存在者」も「本来的な開示性」において暴露されてくる (vgl. SZ, 221, 223)。したがって、ハイデガーにおいては、まさにこのような「本来の様態」においてこそ、「《世界》と他者たちの方から」ではなく、「おのれのもつとも固有な存在しうることの方から」(SZ, 221) 現存在がおのれ自身と世界とを了解するのであり、それこそが「純粹な

いし直接経験」に対応するものということになるのではないか。またその場合、西田の言うような「統一力」は、「本来的な氣遣い」や、この氣遣いを可能にする「既在しつつ現成化する到来」としての「時間性」(SZ 22)のうち求められなければならないように思われる。

さて、西田の思索の次なる歩みである。彼は『善の研究』の後、第二の著『自覚に於ける直観と反省』(一九一七年)において、「純粹経験の立場」から「絶対意志の立場」に進んだとされる。「フィヒテの事行の立場を介して」彼は純粹経験の根柢に潜む統一力を「絶対意志」として捉えなおしたのである (cf. NKZ I, 3)。けれども彼はさらに『働くものから見るものへ』(一九二七年)の後半において、「一転して「場所」の考に至った」(cf. NKZ I, 3)と自ら回顧する。

それではこの「場所」とは何であろうか。これまでの概観を踏まえれば、場所とは、〈そこに於いて絶対意志が自ら働くのを見、自らを自覚する場所〉のことだと言いうるのである。従来の認識論や現今の認識論は、主観が客観に関係することが認識であると考え、主観としての意識がいかにして客観たる対象に関係するのかを明らかにしようと試みてきた (cf. NKZ III, 415, 417, 420f)。けれども西田は、意識が対象に関係するには、両者の関係する「場所」という如きものがなければならぬ、と考える (NKZ III, 417)。これが、西田の「場所」の考え方の核心である。場所そのものは、もはや意識と単純に同一視されるものではない。場所とはむしろ、「全然己を空うして、すべてのものを映す意識、一般の野」ともいふべきものである (NKZ III, 419)。「意識の野は真に自己を空うすることによって、対象をありのままに映すことができる」(NKZ III, 425)。西田はさらに言う。「対象の於てある場所は所謂意識も亦之に於てある場所ではないければならぬ」(NKZ III, 425)。この「場所」ないし「於てある場所」は、今や「無」と呼ばなければならない。映された意識や対象が〈対

象化された有」とならざるを得ないのに対し、「最も深い意識」である場所、そのような有ではありえないからである。西田はこの「最も深い意識」を「真の無の場所」と呼ぶ(NKZ III, 424, 427)。それは〈見るものなくして見ること〉という事態が生起する場とも言いうるであろう。「主客合一とか主もなく客もないと云ふことは、唯、場所が真の無となると云ふことでなければならぬ、単に映す鏡となるといふことでなければならぬ」(NKZ III, 426; vgl. auch NKZ III, 429)。西田はこうして〈純粹経験〉の立場から〈真の無の場所〉の考えに至ったのである。

ハイデガーはどうであろうか。残念ながら、一見すると、二人の哲学者はたがい大きく隔たっているように思われる。『存在と時間』のハイデガーにとっては、道具的存在者や他の現存在が出会われてくるのは、それらへの現存在の「気遣い」においてであり、すでに述べたように、当の現存在が本来の様態をとったときにこそ、世界と自己の「もつとも根源的な真理」が開示される。しかし、この現存在の本来の開示性という「場所」は「無」ではなく、むしろある特定の「存在者」、すなわち決意した現存在という「存在者」のうちに求められる。ハイデガーにおいては、そのような「場所」は、本来の気遣いとしての先駆的決意性、つまり本来の現存在の「存在」に支えられている、と言わなければならないだろう。

それでは、西田は〈真の無の場所〉の考えをその後、どのように展開していくのであろうか。我々はさらに一九三〇年代の西田の思索に立ち入っていかねばならない。

『無の自覚的限定』(一九三二年)において、西田は「自己」が「対象的に見られるかぎり」、それは「真の自己」ではないと述べている(NKZ V, 72)。真の自己とはむしろ「無にして自己」自身を見るもの「なのである」(NKZ V, 81)。「無」とは、反省され対象化された自己の根柢の「形なくし

て形あるものを見るもの」であり(NKZ V, 78)。「真の自覚」とはこの無の自己限定に他ならない。「無が無自身を限定する」のである(NKZ V, 80-81)。「自己として何物かが見られるかぎり、それは真の自己ではない、自己自身が見られなくなる時、即ち無にして自己自身を限定すると考えられる時、真の自己を見るのである、即ち真に自覚するのである」(NKZ V, 93)。西田はこの自覚を「絶対無の自覚」と呼ぶが、それは「絶対無にして自己自身を限定することによって「真の自己を見る」ことを意味する」(NKZ V, 93)。それゆえ「絶対無」とは「単に何物もないといふ意味ではない」(NKZ V, 93)。有の単なる否定(非有)であれば、それは決して有に先立つことはない。けれども、絶対無はそのような非有ではなく、むしろ有に先立つものとして、すべての有を生みだしうるものなのである。

しかしこれに対して、『存在と時間』のハイデガーは、真の自己を「無」の内に見ることはないように、さしあたりは思われる。「自己性は、実存論的には、本来的な自己存在しうることに即してのみ、言い換えれば、気遣いとしての現存在の存在の本来性に即してのみ読み取られる」(SZ 322)。彼はあくまでおのれの死への先駆において決意した「本来的な自己存在しうること」のうちに、真の「自己性(Selbstheit)」を見る。決意した「自己の不断の自立性(Selbstständigkeit)」、「気遣いとしての現存在の存在の本来性(Eigentlichkeit des Seins des Daseins als Sorge)」こそが真の自己を支えている、と言わなければならないように思われる(SZ 322f.)。

西田はさらに、絶対無の自覚を「永遠の今の自己限定」としても主題化していく(NKZ V, 109-110)。彼によれば、「現在」は、「何処までも摺むことのできないもの」という意味で「無」である。しかしこの「無」は自身を「現在」として限定する。これがまさに「永遠の今の自己限定」

である (NKZ V, 112)。そしてこの永遠の今の自己限定の「ノエマ的方向」に「物の世界」ないし「認識対象界」が成立し、対して「ノエシス的方向」には「人格の世界」ないし「意識の世界」が成立する、というのである (NKZ V, 110-111, 113)。

他方、『存在と時間』のハイデガーも、なるほど決意した現存在の本来的自己存在の根底に、「本来的気遣いの意味」として、「時間性」を見出しではいる (SZ, 326)。けれどもこの「本来的な時間性」は、「既在しつつ現成化する到来」として、「本来的な到来の方から時熟する」 (SZ, 326, 329)。このような「到来が優位をもつ」 (SZ, 329) 時間性は、一見すると、西田の「永遠の今の自己限定」とは全く異なるものであるように思われるのである。

我々はこれまで、論文「私と汝」に至るまでの西田の思索の展開を、適宜『存在と時間』のハイデガーの思想と比較しつつ、ごく簡単にたどってきた。その際の我々の意図は本来、西田とハイデガーとの「近さと遠さ」を見極めることによつて、両者の「間」を考へることにあつたが、しかしこれまでのところ、我々は両者の「近さ」ではなく「遠さ」ばかりを際立たせてしまつていゝるよう思われる。けれども、両者は本当に「遠い」だけののだろうか。

今や我々は西田の論文「私と汝」の思想を十分に理解しうる地点まで来ている。まずは次節で、その思想を、私たちの考察に必要な限りでまとめることにならう。

## 第二節 西田における「私と汝」

論文「私と汝」で、西田は、自らが到達したばかりの「絶対無の自覚」

ならびに「永遠の今の自己限定」の立場から、「私」と「汝」の関係を考察している。論文の冒頭で彼はまず、「時」が永遠の今の自己限定として、まさに「非連続の連続」として考へられることを強調する。

時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生れるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。時は一瞬一瞬に消え、一瞬一瞬に生れると云つてよい。非連続の連続として時といふものが考へられるのである。(NKZ V 267f.)

「すべて有るものは時に於てある」のであるから (vgl. NKZ V, 272)、「真の生命」もまた非連続の連続として考へられる。西田によれば、真の生命は、絶対的に死して絶対の底から生まれる「弁証法的運動」(vgl. NKZ V, 274f.) においてある。

真の生命といふべきものは、「…」非連続の連続でなければならぬ。死して生れるといふことでなければならぬ。「…」真の生命といふのは、唯私の所謂死即生なる絶対面の自己限定としてのみ考へ得るものでなければならぬ。真に限定するものなきものの自己限定としてのみ考へ得るのである。「…」我々は我々の個人的自己の自己限定の底に於て、絶対の無に撞着するのである。(NKZ V 278f.)

我々の個人的自己と考へるものは、皆かゝる絶対無の限定面的限定として之に於て限定せられるのである。(NKZ V 280)

我々の生命の真の实在性は「…」絶対的に死して生れる所にあるのである。我々は絶対の底から生れるのである。かゝる意味に於て我々

の生命は過去から生れるのではなく、未来から生れるといふことができる、否、永遠の今の自己限定として現在が現在自身を限定するといふ意味に於て生れるのである。我々の生命は非連続の連続として限定せられるのである。(NKZ V, 280)

我々の生は、かくして、このように「非連続の連続」として捉えられる。それは、「絶対に死して蘇るといふ弁証法的に自己自身を限定するもの」に他ならない。そしてこの弁証法的に自己を限定するものは、それはそれで「真の絶対無の限定」なのである(vgl. NKZ V, 279)。  
ここで注意しなければならないのは、上述の引用で「未来から」生まれると言われていた我々の生が、まさに未来のほうから限定されるものであることを、西田が繰り返し強調している点である。

永遠の今の自己限定として瞬間自身を限定するといふ意味に於て、之に於てであると考へられる我々は、何処までも過去から限定せられると考へられるであらう。我々は現実の底から何処までも物質によって限定せられて居る、我々は身体を有つことによつて我々であるのである。私は汝と共に同じ物質であるとも云へる「…」併し我々は単にかゝる環境から限定せられるものではない、我々は単なる物質ではない。私も汝も共に働くものとして瞬間的限定の尖端に於て未来からの限定の意味を有つて居るのである。「…」我々が各自に有する意識面と考へられるものは、斯く未来からの限定の意味に於て考へられるのである。(NKZ V, 288f.)

「…」斯くして、瞬間が瞬間自身を限定すると云ひ、我々は瞬間的限定の尖端に於て未来から限定すると云ふことができるのである。

西田とハイデガーにおける「私」と「汝」

(NKZ V, 289)

瞬間的限定の尖端に於て、時が未来から限定せられるといふ意味に於て、我々は働くものとして有るといふ時、我々は無限なる当為によつて限定せられるといふことができる。(NKZ V, 291)

しかし、この未来からの限定とは、西田によれば、ふたたび「絶対に死して生まれる」ということ、あるいは「絶対に死から蘇る」ということを意味する。そしてそうした在り方は「弁証法的存在」と呼ばれる。

真の弁証法的限定と考へられるものは、絶対の死によつて生れるといふことでなければならぬ。「…」蘇生の期待を有つといふことすら、真に死することではない。かゝる絶対の死より蘇るものが、真に人格的自由の自己といふべきものであり、それが真に弁証法的存在といふべきものである。(NKZ V, 293)

生を弁証法的存在と捉えるこうした見方に基づいて、西田はさらに「私」と「汝」との関係も考察していく。彼はまず、「私が私自身を知るといふ自覚」の意義を明らかにするところから考察を始める。それは「自己が自己に於て自己を見る」とはいかなる事態かを考察することである(NKZ 301)。

自己が自己に於て自己を見ると考へられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己であるといふことを意味してゐなければならぬ。而してかゝる意味に於て見るものと見られるものとを包むものは、限定するものなき限定

として無の一般者と考へられるものでなければならぬ。それは無媒介的媒介、非連続的連続といふべきものでなければならぬ。[…]: 自己が自己自身を見るといふことは斯くして考へられるのである、即ち見るものなくして見るといふことでなければならぬ。(NKZV, 302)

前節ですでに明らかにされていたように、自覚とは、「無」という一般者が自覚することであり、それは「見るものなくして見る」ということである。けれどもここでは、さらに、自覚において「自己が自己に於て絶対の他を見ると考へられると共に、その絶対の他は即ち自己である」という弁証法的事態が生起していることが指摘されている。しかしこの「絶対の他」とはいったい誰なのか、いや、そもそも何なのだろうか。

自己の内に自己を見るといふ自覚に於て、内に見られる絶対の他と考へられるものは物ではなくして、他人といふものでなければならぬ。[…]: (NKZV, 304; BW 315; LO 176)

自己自身の内に絶対の他を見ると考へられる真の自覚といふものは、社会的でなければならぬ。人と人との空間的関係によって基礎付けられてゐなければならぬ。私と汝とは各自の底に絶対の他を認め、互に絶対の他に移り行くが故に、私と汝とは絶対の他なると共に内的に相移り行くと云ふことができる。私と汝とは互に弁証法的関係に立つのである。(NKZV, 306)

これらの引用からして、「自己の内に自己を見るといふ自覚に於て、内に見られる絶対の他」なるものが「汝」にほかならないこと、そして絶

対無の自覚に於いては「私」と「汝」とが、どちらも他に優先することなく、いわば同時に、「弁証法的」運動において生起してくると考えられていることが明らかであろう。実際、西田は次のように言っている。

私と汝とは絶対的に他なるものである。私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し私は汝を認めることによって私であり、汝は私を認めることによって汝である。私の底に汝があり、汝の底に私がある。[…]: (NKZV, 297)

私は絶対の他なる汝を媒介として私自身を知り、汝は絶対の他なる私を媒介として汝自身を知るのである、私と汝との底には弁証法的直観の意義がなければならない。(NKZV, 311)

私が私の自己の中に絶対の他を見るといふことは、逆に私が絶対の他を見ることによって私が私自身を見るといふことを意味し、かゝる意味に於て我々の個人的自覚といふものが成立するのである。(NKZV, 317)

私と汝とは「絶対的に他なるもの」でありながらも、我々の「個人的自覚」は、私が私の底に汝を見、それによって私自身をも見ることによって、また汝が汝の底に私を見、それによって汝自身をも見ることによって、つまりそのような「弁証法的直観」においてのみ成立しうる。私の個人的自覚は（そして汝の個人的自覚もまた）、絶対無の自覚において、このようにひとえに「弁証法的」に成立してくるのである。

しかし、それだけではない。西田によれば、私と汝との弁証法的関係は、たがいに呼びかけ答え合う関係でもある。

私は汝の呼びかけによって汝を知り、汝は私の呼びかけによって私を知るのである。「…」私の根柢に汝があり汝の根柢に私があると云ふことができる。かゝる弁証法的限定に於ては私に於て見る他と考へられるものは、単なる他ではなくして汝の呼聲の意味を有つてゐなければならぬ。「…」私はこの他に於て汝の呼聲を、汝はこの他に於て私の呼聲を聞くといふことができる。(NKZ V, 310e.)

私は汝が私に、応答することによって汝を知り、汝は私が汝に、応答することによって私を知るのである。私の作用と汝の作用とが合一することによって私が汝を知り汝が私を知るのではなく、互に相対立し相応答することによって相知るのである。「…」私が汝の情緒に移入することによって、私が汝を知るのではなく、私といふ人格が汝といふ人格に直に、応答することによって私が汝を知るのである。故に私は汝と同感することによって汝を知るよりも、寧ろ汝と相争ふことによつて一層よく汝を知ると云ふことができる。而して斯く応答によつて私が汝を知り汝が私を知ると考へられると共に、汝の応答なくして私は私自身を知ることができない、又私の応答なくして汝は汝自身を知ることができないと云ふことができる。(NKZ V, 306)

引用から明らかのように、西田は、私が汝の呼聲を聞きそれに応答することによつてのみ私は汝と私自身を知り、汝は私の呼聲を聞きそれに応答することによつてのみ私と汝自身を知る、と考へている。このような呼びかけ応答し合う私と汝との弁証法的関係に基づいて、西田はさらに「歴史」をも論じていく。

真の实在界と考へられるものは、瞬間が瞬間自身を限定することによつて時が成立すると考へられる瞬間的限定の底に於て、私と汝とが相見、相話す所に成立するのである。それは原始歴史的でなければならぬ「…」。(NKZ V, 318)

私と汝とは絶対の非連続として、私が汝を限定し汝が私を限定するのである。我々の自己の底に絶対の他として汝といふものを考へることによつて、我々の自覚的限定と考へるものが成立するのである。「…」併し我々の個人的自覚といふのも、「…」自己自身の中に自己を見て行く無限の過程でなければならぬ、而してその底に絶対の他を見るといふ意味を有つてゐなければならぬ。今日の私は昨日の私を汝と見ることによつて、昨日の私は今日の私を汝と見ることによつて、私の個人的自己の自覚といふものが成立するのである、非連続の連続として我々の個人的自覚といふものが成立するのである。「…」自己の底に絶対の他を見ることによつて自己が自己となる」と考へられる人格的自己といふものは何処までも歴史的に限定せられたものでなければならぬ「…」。(NKZ V, 324)

かくして西田は、「自己自身の中に絶対の他を見るといふ絶対無の自覚的限定」は「社会的・歴史的限定」に他ならず、「我々の底に見られる絶対の他」は「過ぎ去つた汝」でなければならぬと考へる。「過去を単なる過去として見るのではなく、過ぎ去つた汝として過去を見ることによつて、真の歴史が始まる「…」」。単に過ぎ去つたものが歴史ではなく、歴史に於てはいつも過ぎ去つた汝と現在の私とが相逢するのである。そこに絶対無の自覚的限定としての歴史の实在性があるのである」(NKZ V, 325f.)。歴史もまたこのように、絶対無の自覚的限定における私と汝との

弁証法的関係から解釈されるのである。

論文「私と汝」において西田は、絶対無の自覚的限定のうちに「私」のみならず、絶対の他としての「汝」をも見出した。しかも彼は、この「私」と「汝」とが、まさに「絶対無の自己限定」としての「弁証法的運動」(NKZ V, 297)において、どちらが他に優先することもなく、いわば同時に、「弁証法的」に成立してくると考えたのである。このような弁証法的運動においてこそ、「人格的世界」(NKZ V, 322)も「歴史の世界」(NKZ V, 325)も成り立つと西田は考えたわけである。

### 第三節 西田とハイデガーの近さと遠さ

前節での考察によって我々は、西田が論文「私と汝」において、〈絶対無の自覚的限定〉によって「私」と「汝」とが、いわば同時に、「弁証法的」に発現してくる〈とする思想を展開していることを明らかにした。今ここで再び、ハイデガーの『存在と時間』に目を転じてみるならば、さしあたり、西田のこの思想とハイデガーのそれとは、一見全く相容れないもののように思われよう。

『存在と時間』のハイデガーによれば、現存在はそのつど私のものであるし、また現存在はおのれの死へと先駆し、決意することによってこそ、本来的自己となりうる。しかも、おのれ自身へのこの決意性によってこそ初めて、「現存在」は「共存しつつかある他者たちを、彼らのもつとも固有な存在しうることに於いて「存在」せしめる」ことができる、とハイデガーは述べる。「決意した現存在は他者の「良心」となることがあ

決意した本来的な自己においてこそ、そしてこの本来的自己からして初めて、他者たちとの本来的な相互共存が可能になる、と考えているように思われる。少なくとも彼は、自己と他者たちが「弁証法的」に成立してくるなどとは全く考えていないのである。

しかしながら、決意した現存在がおのれ固有の死へと先駆するという事態をより立ち入って考察してみるならば、この決意した本来的現存在が、西田の言う「自己」——すなわち永遠の今の自己限定として「絶対に死して」「未来から生まれる」自己——と全く相容れないものであるとは、そう簡単には言えなくなるように思われる。西田によれば、「絶対の死によって生まれる」もの、「絶対の死より蘇るもの」こそ「真に人格的自由の自己」といべきものであるが(NKZ V, 293)、「この自己は、ハイデガーの言う「決意した本来的な自己存在」と全く異質のものだろうか。西田は、「自己」の中に見られる「絶対の他」、「絶対に他なるもの」こそが「私をして私たらしめるもの」であり、それは「死即生」を真に意味すると述べているが(NKZ V, 295)、「もし西田の言う「絶対の他」が、ここで示唆されているように、自己がもはや絶対的に自己ではなくなってしまう「おのれ自身の死」として解されうるとしたら、自己の内に絶対の他を見、絶対の他の内に自己を見るこの西田の自己の在り方は、ハイデガーの言う〈おのれ自身の死へと先駆しつつか決意する本来的な自己存在〉と、おそらくそう遠く隔たつてはいないのではないかと思われる。

前節で明らかにしたように、西田は、「瞬間が瞬間自身を限定する」「永遠の今の自己限定」においては、我々は「何処までも過去から限定せられる」とともに、その「瞬間的限定の尖端」においては我々自身を「未来から限定する」と考えているが(NKZ V, 288f)、「この思想も、ハイデガーの現存在の先駆的決意性の思想と相通じるものを持つているように思われる。ハイデガーによれば、現存在は「受け継がれた被解釈性」の



中から、「もつとも固有な、没交渉的な、追い越しえない可能性」としてのおのれ自身の死へと先駆しつつ、おのれ自身へと到来し、おのれ自身の死の方から、そのつど「瞬視 (Augenblick)」において「既在していた実存可能性のひとつ」を取り返しつつおのれに「伝承し」、それに「応答する」とされるからである (vgl. SZ 250, 383-386)。

確かにハイデガーは、「決意した本来的な自己存在のうちから本来的な相互共存在が初めて発現する」(SZ 298)と述べている。しかし、彼によれば、決意した本来的な現存在の「本来的な実存的了解」は、「現実的に他者と共に実存している」なかで受け継がれた「その時々今日の「平均的」な公共的な現存在の被解釈性」という「この受け継がれた被解釈性」から発し、「そうした解釈性に反抗しながらも、それでいて再びそうした被解釈性のために、選ばれた可能性を決意において掴み取る」(SZ 383)。「決意性」は「本来的実存のその時々現実的な諸可能性」を、まさに「決意性が被投的決意性として引き受けている遺産のうちから開示する」(SZ 383)。「本来的な決意性」における「現存在の根源的な生起」のうちでは、「現存在は、死に向かつて自由でありつつ、相続されたものであるにもかかわらず選び取られた可能性において、おのれをおのれ自身に伝承する」のである (SZ 384)。

このようにハイデガーにおいては、先駆的に決意した現存在による伝承は、「現に、そこに既在していた現存在の諸可能性」との対話や、それどころかそれらとの「闘争」において、初めて成立する。「既在した何らかの可能性を取り返しつつおのれに伝承すること」は、「現に、そこに既在していた実存の可能性に決意しつつ応答すること」を意味するのである (SZ 385f.)。とすれば、先駆し決意する本来的現存在は、おのれの底に、現にそこに既在していた他者たち(すなわち過去の現存在たち)から引き受

けた大いなる遺産を(受け継がれた実存の諸可能性)として持ち、それらに支えられ、それらに基づいて初めて、本来的に決意する自己たりえる、ということになるのではないか。そうであるとすれば、この事態は、西田の言う「私の自己自身の底に見る絶対の他」としての「汝」が「無限の底から内面的に私を限定する無限の過去としての汝、即ち過ぎ去った汝」であるという事態(NKZ V, 326f.)と相通しているように思われる。

西田の言う「絶対の他」「絶対の汝」とは、「おのれの死」や「無限の過去」など、(いわゆるこの「私」がけつして到達しえないにもかかわらず、この「私」が「私」自身であるためには、応答せざるをえない(その意味で「人格的」な)すべてのもの)を包括しているように思われる。そうした「汝」を「私」の底に見、またそうした「汝」のうちに「私」を見るということであれば、そしてそのような「私」と「汝」とが「永遠の今の自己限定」においてともに成立してくるということであれば、こうした西田の思想は、(決意した現存在の、他の現存在たちとの本来的な相互共存在)というハイデガーの思想と、そう遠く隔たつてはいないように思われる。先駆しつつ決意するハイデガーの本来的現存在も、「没交渉的で追い越しえない可能性」という意味で(絶対的に他なるもの)であるおのれ自身の死へと先駆し、現にそこに既在していた現存在から受け継がれた諸可能性をおのれ自身へと伝承し、しかも「相互共存在」として、そのつど「瞬視」において他者たちと共に生起するからである。本来的な現存在が「本質上他者と共なる共存在において実存するかぎり、そうした現存在の生起は、共生起 (Mitgeschehen) なのである」(SZ 384)。

ただし、西田の「私と汝」においては、「私」と「汝」とが弁証法的に発現してくるその底に見届けられていたのは「絶対無」であった。「私」と「汝」とは絶対無の自己限定ないし自覚的限定として生起するのであつ

た。それでは、ハイデガーが『存在と時間』において、〈決意した現存在の、他者たちとの本来的な相互共存在〉の底に見つめていたものは、何だったのだろうか。それは、「現存在の共生起 (Mitgeschen)」であり (SZ 384)、結局のところ、「存在」の生起ではないのだろうか。

しかし、ここでも注意しなければならない。ハイデガーによれば、そのような「現存在の完全な本来的な生起」においては、現存在は「おのれの死に向かつて自由でありつつ、死に突きあたって打ち砕けておのれの現実的な現へと投げ返され」「相続された可能性をおのれ自身に伝承しつつ、おのれの固有な被投性を引き受けて「おのれの時代」に向かつて瞬視的に存在する」(SZ 385)。そうだとすれば、そうした「死へと関わる本来的存在 (das eigentliche Sein zum Tode)」(SZ 386)の生起には、「おのれの実存の可能性の不可能性」としての「死」という「無 (Nichts)」(SZ 286)が抜きがたく喰い込んでいると考えなければならないであろう。ハイデガーにおいても「無」は、相互共存在の本来的な生起の根底に見届けられうるものなのである。

実際、ハイデガーは『存在と時間』公刊後、存在と無との緊密な関係について思索を深めていった。よく知られているものだが、「形而上学とは何であるか」というテキストからいくつかの箇所を引用してみよう。

無はおのれを不安のうちで露呈する——しかし存在者としてではない。「…」無は不安のうちで全体としての存在者と一体になって出会うられる。(GA 9, 113)

全体として滑り落ちて行く存在者へと全体として逸脱し遠ざかりつつ指示すること「…」が、無の本質、すなわち無化することである。「…」無それ自身が無化するのである (Das Nichts selbst nichtet)。(GA

9, 114)

不安の無の明るい夜において初めて、存在者を存在者として開放する根源的な開放性が立ち上がる。すなわち、それが存在者であること——だから無ではないことが、立ち上がるのである。「…」根源的に無化する無の本質は、無が現・存在を初めて存在者としての存在者の前へもたらすということの内に、潜んでいる。(GA 9, 114)

無によってこそ、現・存在は存在者としての存在者に会うことが可能になる。それほどに現・存在にとって、無は本質的なものなのだといふことが、明らかになってくるのである。だからこそ、このテキストでは続けて次のように言われている。「現・存在とは、無の内に投げ込まれ保たれていること (Hineingehaltenheit in das Nichts) を意味する」。「無」とは、「人間の現存在にとって存在者が存在者として開放されうることを可能にする働き (Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein)」なのである (GA 9, 115)。

けれども、忘れてはならないのは、ハイデガーがこの無を、無そのものの方からではなく、もっぱら存在者の存在の方から、まさに存在の底に見ているということである。

無は「…」存在自身の本質に根源的に属している。存在者の存在において、無が無化するということが生起するのである (Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts)。(GA 9, 115)

ハイデガーとは異なり、西田は、無を無そのものの方から、そしてあらゆる存在者と存在そのものをも、絶対無の方から見ていたように思わ

れる。だからこそ西田は、私と汝とが絶対無の自覚において、生起すると主張することができたのである。

おそらくはこの点に、西田とハイデガーとの、ある決定的な遠さが潜んでいるように思われる。けれども他方では、本稿が明らかにしたとおり、一見全く相容れないように思われた両者の「私と汝」をめぐる思想の間にも、きわめて近い側面がいくつか認められるのである。

紙幅の関係で、本稿では両者の「近さと遠さ」をこれ以上立ち入って説明することは断念せざるを得ない。けれども、本稿の考察の成果として、さしあたり以下のことは主張しうるのではなからうか。西田とハイデガーにおける「存在」と「無」の関係について、両者の後年の諸著作をも参照しつつさらに考察し、この点に関して両者の「近さと遠さ」をいっそう立ち入って際立たせること——このことは、ハイデガーと西田との「間 (Zwischen)」を我々がさらに思索していくための、今後の課題の一つであるにちがいないのである。

## 注

- ① 本稿は、二〇一一年九月一〇日にハイデガーの生地メスキルヒで開催された「ハイデガー・西田シンポジウム」において筆者がドイツ語で行った講演 *Ich und Du bei Nishida und Heidegger* を日本語に翻訳し、若干の手を加えて論文の体裁に直したものである。シンポジウムのテーマは「ハイデガーと西田の間 (Zwischen Heidegger und Nishida)」であった。この場を借りて、筆者をシンポジウムに招いてくださったメスキルヒ市ならびにシンポジウムを企画したケルン大学客員教授大橋良介先生とウィーン大学教授ゲオルク・シュテンガー氏に心から感謝申し上げる。また、本稿で展開されている西田の論文「私と汝」に関する筆者の理解

は、立命館大学文学部の林信弘先生、日下部吉信先生によって行われている「西田を読む会」に参加する中で培われたものである。この機会に両先生にも日頃のご交誼とご恩に心から感謝したい。

なお、本稿の引用文中でなされている強調や省略は、すべて筆者によるものである。またドイツ語講演原稿は推敲の上、別の機会に公にされる予定である。

② 『西田幾多郎全集』第五巻、二〇〇二年、岩波書店、二九七頁。以下、本書からの引用は、略号NKZVのあとにページ数を記す形で行う。

③ 筆者は以前、フッサール現象学と西田哲学との近さと遠さについて論じたことがある。Vgl. Tetsuya Sakakibara, "Phenomenology in a different voice: Husserl and Nishida in the 1930s", in: Carlo Lerna, Hanne Jacobs, and Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, *Phaenomenologica* 200, Springer, Dordrecht / Heidelberg / London / New York, 2010, pp. 679-694. 内容上、本稿の第二節は、この論考と重複する部分を含んでいる。あらかじめお断りしておきたい。

④ 『西田幾多郎全集』第一巻、二〇〇三年、岩波書店、所収。以下、本書からの引用は、略号NKZIのあとにページ数を記す形で行う。

⑤ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1979<sup>15</sup>, S. 214. 以下、本書からの引用は略号SZのあとにページ数を記す形で行う。

⑥ 『西田幾多郎全集』第三巻、二〇〇三年、岩波書店、所収。以下、本書からの引用は、略号NKZ IIIのあとにページ数を記す形で行う。

⑦ ハイデガーは、「取り返しとは明確な伝承のことである、言い換えれば、現にそこに既在していた現存在の諸可能性のなかへの還帰のことなのである」と述べている (SZ 385)。

(東京大学大学院人文社会系研究科教授)