

続 西田哲学を読む（上）

佐 伯 守

一

一 西田哲学の独自性として、〈主語―述語〉関係のなかへと、〈私〉を解体したことをあげることができる。〈私〉は述語性の未完の束となったのである。たとえば、次の記述がその参考となろう。

（一）「概念的―一般者とは元来一種の『私』である、判断とは自覚の一過程に過ぎない。何処までも超、越、的、述、語、面、というべき『私』が自己自身を限定するかぎり、判断的知識が成立するのである。」（西田幾多郎全集第五卷『一般者の自覚的体系』「所謂認識対象界の論理的構造十一」、傍点筆者・以下同様）

（二）「媒介を含んだ述語的―一般者が直に自己自身を限定すること、即ち超、越、的、述、語、面、自身の自己限定が『私が』と云うことである、場所が場所に於てあるのである。故に自、覚、とは無にして有を限定するものとも云うことができる。〔中略〕併しそれは有に對、す、る、無ではなく、有そのものを自己の影、像、となすものである。自己とは単に範疇的限定の無限の行先に於て考、う、べ、き、ものではなくそれを越えたものでなければならぬ、而も之を包み之を内に成立せしめるものとして場、所、的、有、の意義を有するものでなければならぬ。有を自己の限定というも

尚自己を對象化することとなる、真の自己は單に自己の中に自己自身を見るものである。場所が場所に於てあること、場所自身の直接なる限定ということは、見ることである。一般者の主語的限定と云うのも、その実は根底に於ては同じ性質のものであるが、唯一般者の不完全なる自己限定、不完全なる自覺に過ぎない。」(同、第五卷「述語的論理主義二」)

右のように、〈私〉は〈超越的述語面〉という観点から捉えられ、〈主語〉として、對象的には捉えられてはいない。〈對象論理〉ではなく〈場所的論理〉の観点が、〈私〉をも捉えているのである。〈知る〉ことを、〈對象知〉と〈自覺知〉とに分けるとすれば、後者に由りて前者を捉えるのが、場所的論理の基本である。

この基本はさらに、〈知覺〉についても保持されている。所与の原理を〈知覺〉に限定するとき、認識主觀は、對象認識の主觀、認識作用の主觀となる。この主觀による〈知覺〉が、やはり〈主語・述語〉關係の観点から捉えられるのである。その要点は、對象知覺なるものは〈自覺〉の深まりの途上の出来事にすぎない、というものである。

二 自覺とは、〈自己が自己に於て自己を見る〉といった自己關係的な自己のあり方のことである。それとの対比で〈知覺〉は次のように記述される。

(三)「普通には知覺の如きものが直覺と考えられるが、自己自身の中に判断を含まない、即ち自己自身を媒介することのない直覺は、未だ真の直覺ではない。真の直覺は自己自身の中に主語を含み、自己自身を媒介するものでなければならぬ、即ち自覺的なものでなければならぬ。知覺という如きものは、かかる自覺的意識面の限定せられたものとしてのみ考えることができるのである、主語面的に限定せられた述語面である。述語面の中に無限に達することのできない主語的なものを見る時、所謂自覺となる。之に反し、その中に見らるる主語的なものが限定せられたものと考えられるかぎり、かかる述語面が知覺的意識面と考えられるので

ある。意識面自身は斯くして限定し得べきものではない、その底には尚無限の行先が残される。かかる行先は斯くして限定せられた意識面の中に包むことはできないものである。それで所謂知覚面とは自己自身を媒介することのできない超越的述語面であり、その内に構成的意義を有せないから、之に於てあるものは単に『於てあるもの』であり、判断的知識としては所謂種と類との如き抽象的概念の体系が成立するまでである。」（前掲「所謂認識対象界の論理構造十」）

これは、〈私〉が或る〈物〉を知覚するという仕方、〈物〉と対面（直面）しているときの〈意識〉のあり方を描写したものである。〈物〉の色や形に引きつけられたこの〈私〉は、主語的・主観的に、物の何たるかを知るだけの自分でいるだけであり、この自分は、さらなる〈自覚〉の途上にいて、単なる〈対象・知〉に即して〈自己・知〉を得ているにすぎない。

この西田の独特の表現法を理解するには、たとえば、〈物の存在〉を次のように記述する仕方にも留意すべきであろう。

（四）「主語が述語の中に没入したと考えられる時、私があると考えられるのである。繫辞の『ある』ということとは、一方に於て特殊が一般に於てあるということを意味すると共に、一方に於て一般者自身の自己限定を意味せねばならぬ。主語が超越的にしてその述語的統一が成立せないと考えられる時、所謂物の存在が考えられるが、述語面が超越的にして主語的統一が形成し得られないと考えられる時、意識的存在が考えられるのである。」（同「三」）

〈物〉も〈意識〉も、要するに〈統一〉という仕方での〈主語・述語〉関係を保持しないということである。もともと、〈私〉とは他者の他者である。ちなみに、右でいう一般者と特殊との関係については、たとえば、〈赤は色である〉が、〈色において赤がある〉と〈赤において色がある〉との両面をもつということである。通常の

知覚では、〈赤において赤がある〉（赤即、赤）がただ意識を占めているにすぎない。

三　ところで、〈主客〉関係中の、その双方に、〈主語―述語〉関係をみ、かつ、その双方がそれら自身、統一性をもたないとする西田の指摘は、注目に値する。ここで再度、〈私がある〉に一瞥を投じておこう。西田はいう。

(五)『私がある』ということは物の知識でもなければ、事実の知識でもない。……超越的述語面が自己自身を限定することである、自己の中に自己を認めることである。超越的述語面が自己の中に自己を認めるとは何を意味するか。〔中略〕私の超越的述語面というものは、自己の中に無限に深い主語的統一を見るものである、自ら無にして而も自己の中に自己を限定するものである。超越的述語面というものは判断的、限定の立場から考えられたものであるが、我々の真の自己というのはいかか一般者を越えてあるものである。かかる一般者を越えた無限に深い一般者の中に映された達することのできない主語的統一が、我々の真の自己というべきものである。自己の内容が限定せられるかぎり、何等かの意味に於てそれが概念的知識への関係を有つと考え得られるであろう。併し我々の真の自己は何処までも深い所にあるのである、それは主語的統一の意味を絶したものである、故に意志するもの、否、自己自身を見るものが真の自己である。真の自己は概念を絶した世界に於て住むのである、主語的統一の成立せない世界に於てあるのである、而してかかる世界が我々に最も直接な世界である。この世界の底には何物もない、我々は知的対象の世界に於て住むのでなく、知的対象の世界は真に我々の住む世界の表面に過ぎない。』（同「六」）

(六)『私』というのは元来意識の外に、又はその底に考えられた形而上学的實在ではない、又心理学者の考える如き一種の現象でもない。主語的統一として成立せないものを主語とすることによって、自己自身を限定する超越的述語面の直接なる自己限定として考うべきものである。〔中略〕自覚の意識に於ては、内に超越的な

ものを見るのである。自己自身の中に自己の影を見るのである、自己自身の影を自己の中に映すことによって自己を限定するのである。論理的には矛盾とも云えよう、併しかかるものが、我々に最も直接なる体験的所与である。」(同「八」)

西田のいう「真の自覚」は、宗教的体験を俟たねばならない。ここではまだ、それに立ちいる必要はないであらう。

ただ、ここで前もって指摘しておくべきことは、西田が基本的に、「直接的な経験の事実」を重視する姿勢をもっていることである。たとえば、「真理」の具体性を次のようにいう。

(七)「余は最も具体的なる経験の事実に近い者が真理であると思う。往々真理は一般的であるという、もしその意味が単に抽象的共通ということであれば、かかる者は反つて真理と遠ざかったものである。真理の極致は種々の方面を綜合する最も具体的なる直接の事実、そのものである。この事実が凡ての真理の本であつて、所謂真理とは之より抽象せられ、構成せられた者である。真理は統一にあるというが、その統一とは抽象概念の統一をいうのではない、真の統一はこの直接の事実にあるのである。完全なる真理は個人的であり、現実的である。それ故に完全なる真理は言語に云い現わすべき者ではない、所謂科学的真理の如きは完全なる真理とはいえないのである。」(西田幾多郎全集第一卷「善の研究」「純粹経験」第三章、傍点筆者)

二

一 西田のいう「主語的論理」と「述語的論理」との区別の意味するところを、まず一般的なかたちで捉えておこう。たとえば、F・カウルバツハはその「述語論理的」(prädikatlogisch)と称する見方について次のよ

223
うにいう。

(一)「近代・精密自然科学において、指令する理論的主観の役割に対応している要求、——すなわち『存在者』(Wesen)ではなく、諸々の測定結果間の諸関係を認識の目標として、認識意図をそれに向けるという要求は、自然科学的な思惟と表言に対して、かつてアリストテレスにおいて規準的であつたところの实体(Substanz)の範疇ではなく、むしろ関係(Relation)ないしは数学的函数(Funktion)の範疇が、主導権をとるという結果をもたらしたのであつた。／かかる範疇の順位における変化は、近代論理学において、今や判断(Urteil)における規準的な役割が主語(Subjekt)によってではなく、述語(Predikat)によって果たされるという表現となつて現われた。述語は部類(Klasse)として規定され、一つの特異内容に対する概念としての判断の主語は、その部類のなかに包摂されるものとして考えられるにいたつた。かくて判断における諸々の意味要素(Sinnlement)を統合する機能とか、共通する概念上の銕かすがいの役割とか、さらにはまた判断意味(Urteilssinn)の構造がその上に出来上ってくる基底の役割が、すべて述語の方に移されることになつたのである。というのは、判断の述語が、関係の範疇の論理的・言語的な代理人となつたからである。」(小島威彦訳『ニーチェにおけるモナドロギー』「私の哲学の道」)

二 主語となつて述語とならない、アリストテレス流の「实体」が、いわば「事態」へと解体され、その事態の内実が「関係態」であるということ、これは、物が事の面からみられ、「物」が「物態」として、事態的にみられるということに対応した出来事だといつてよい。観測＝測定の結果のなかには、主語的・実体的な「存在者」は出現しえない。その事態の把握を、たとえば田辺元は次のように表現する。

(二)「物理学は観測行為を離れ自己自身に於て存在する物理的實在の一度限りに定まれる像を目標として、限無くそれに近迫し行く認識の進行過程と解することを最早許さない。此様な古典主義の實在論は、観測行為が

対象的存在に攪乱を加え、確率が斯かる歴史的变化を含む全体的現象の生起に関する規律を示すに止まる所の量子現象に対し、意味を失わなければならぬ。〔中略〕即ち客観性は認識に対し直接に与えられるものでなく却て認識行為に由り媒介せられたものとなる。量子的不可分の不確定地帯に如何なる境界を画して対象と装置とを分界するも、斯かる客観と主観との分界は単に観念的主観的なものに過ぎない。之を確率にまで客観化する、ことに依り、普遍の關係がその不確定地帯の無秩序の秩序、無規則の規則性として客観的な認識を成立せしめるのである。此場合に於ける主観客観の關係を比喩的に言表わすならば、古典的實在論に於ては主観の鏡がそれに対する客観の対象を写し、映像は単に客観の模写と考えられたのに対し、量子理論に於ては鏡が対象の外に対立すると考えられることが出来なくなり、鏡と対象とが不可分の全体を形造るに由り、鏡の映像は単に対象の模写であるのではなく、鏡を含む全体が自己の内部にある鏡に自己を現わすというべきものとなる。その限り認識は模写でなく自己映写であり自己表現である。鏡は自己に対する対象と共に自己をも自己に写すのである。鏡は勿論直接に自己を自己に写すことは出来ぬ。却て自己を対象に随順従属せしめることに由り対象を媒介として自己に対し自己を写す。恰も自己意識は必ず対象意識を媒介とするに対応する。併し同時に対象も鏡を媒介としなければその像を写すことは出来ぬ。それは鏡と統一せられ鏡の自覚に於て自己を現わすのである。認識は対象意識として自己意識を媒介とすることなしには成立しない。所謂対象意識即自己意識、自己意識即対象意識というのが、正に認識の本質的構造でなければならぬ。此關係が量子論に於て物理学の認識に対し明白にせられた。これが量子論の哲学的意味である。〔『哲学と科学の間』「量子論の哲学的意味」、傍点筆者）

三 右の〈鏡〉の比喩は西田的である。むろん内容は、現代物理学のその〈測定〉に即した問題点の指摘である。では、今日、測定結果つまり物理学的现象はいかに把握されているのか。これについては、廣松渉の次

の記述が参考となろう。

(三)「かつては、『質量』は事物が他物との関係を絶してそれ自身でそなえている実質性とみなされ、事物の物理的實在性の究極的論拠とされていたが、こんにちでは、一般相対性理論にみられるように、或る物体の『質量』とはその物体と宇宙の全物体（の質量）との相互作用関係によつて規定される『関係的规定性』とみなされるようになってゐる。一切の物理的性質が、現代物理学の常識では、対他関係規定性の結節なのである。

——こうして、さしあたり『屬性』について言えば、屬性なるものはいずれも対他関係性を俟つて存在するものである、『実体』が自分以外のものとの関係なしにそれ自身でそなえている性質ではない。いわゆる『屬性』とは、実は、対他関係規定が『物性化』され、『内自化』されて個々の『実体そのものに附屬』するかのように錯認されたものである。」（『存在と意味』四六三頁、傍点筆者）

四　ところで、〈関係〉態を重視するとは、関係を成立させる何らかの主語的へ支えを求めることなく、関係において関係が関係自身に關係する、といった自己關係に〈関係〉の成立をみる立場にたつことを意味する。この点は、西田の表現では次のようになる。

(四)「この世界において物が作られた、形が限定せられたということは、そこに世界の根元に触れたということであつて、それは直に新なる形成を含んでいなければならない。……形から形へということは、実は事から事へということでなければならない。しかし創造的世界においては、事は即形であり、形は即事であるのである。単なる形というものは、唯表象せられた心像に過ぎない。〔中略〕機械的因果的でもなく、目的因果的でもなく、一步一步に創造的に、形が形自身を形成するということは、自己自身を形成する形が自己において自己を映すことである。絶対否定を媒介として、或形が限定せられたということは、それは否定せらるべく限定せられたということである。仮相として限定せられたことである。何処までも表現せられた形である。しかし

それは他に限定するものがあつて限定せられたというのでもない、他の実在の影像というのでもない（現象即実在）。何処までも無基底的でなければならぬ。潜在から顕現へということとはできない（絶対、現在の自己限定）。それ自身がいつも全世界を表現していなければならない。／無限なる形の形として形が限定せられるということとは、無限なる関係の關係として限定せられることであつて、自己矛盾的に全關係を表現していなければならぬ。故にこれを自己において自己を表現するという、自己において自己を映すという。その極、自己を見る、ともいうのである。かかる世界の進展は、単に潜在から顕現へということではない。すべてが矛盾的自己同一的に同時存在である。而して自己矛盾的に作られたものから作るものへと、形から形へと動いて行く。故にそれは重心から重心へと考えられるのである。創造的世界は自己の中に自己を映すことによつて動いて行くということが出来る。」（岩波文庫版西田幾多郎哲学論集Ⅲ「自覚について」、傍点筆者・以下同様）

右にみられるいくつかの西田独自の表現のひとつ、つまり「自己において自己を映す」が、「自己關係性」を意味することは明らかであろう。また、「映す」が「鏡」を連想させ、この鏡がさらにライブニッツの单子論にまで繋がることも、指摘しておくべきだろう。いわば、世界が「世界鏡」におのれを映して、おのれ自身を「見る」、といった事態が、「映す」で表現されているといつてよい。より正確には、世界自身が、世界に「映る」といふべきであるが。

「映る」ものは、むしろ即自的に「自己同一」なものではない。あくまでも「矛盾的」にしか自己同一的ではありえないものである。否定と肯定は同一場面でつねに戯れ合う。

五 ただここで留意すべきことは、「自己」や「自覚」をいかに解するか、という点である。「自覚」という形式は、直ちにいわゆる人間的な反省・自省を意味しない。「自己」が自己に於て自己を見る、「自己」が自己に於て自己を映す、というばあい、或ることが、それが、それ自体に於てみずからおのれ自身を見る（映す）、とか、そ

れ自体がそれ自体に於てそれ自体を見る（映す）、ということの意味する。これはいわば、眞理が眞理自身をおのれに於て見る」といった自己証明の形式にほかならない。それは絶対の実有（ウーリア）を意味する。したがって、西田の次の表現は奇異なものではない。

（五）「世界が自覚する時、我々の自己が自覚する。我々の自己が自覚する時、世界が自覚する。我々の自覚的自己の一々は、世界の配景的一中心である。我々の知識は、世界が自己の内に自己を映すことから始まる。疑もそこから出て来るのである。矛盾的自己同一的に自己の内に自己を映すということは、自己の内に自己否定を含み、自己否定を媒介とすることによってでなければならぬ。世界の自覚としての哲学の立場は……眞にそれ自身によつてある絶対有の学である、根本的實在学である。」（同「自覚について」）

これに反し、他方キルケゴールのいう「自己」は人間的な自己である。その自己理解は「自己」の形式をとる。これを精確にみておこう。キルケゴールはいう。

（六）「人間は精神である。しかし、精神とは何であるか？ 精神とは自己である。しかし、自己とは何であるか？ 自己とは、ひとつの関係、その関係それ自身に關係する關係である。あるいは、その關係において、その關係がそれ自身に關係するということ（*daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält.*）」そのことである。自己とは關係そのものではなくして、關係がそれ自身に關係するということなのである。人間は無限性と有限性との、時間的なものと永遠なものとの、自由と必然との総合、要するに、ひとつの総合（*eine Synthese*）である。総合というのは、ふたつのもののあいだの關係である。このように考えたのでは、人間はまだ自己ではない。／ふたつのもののあいだの關係にあつては、その關係自身は消極的統一（*Einheit*）としての第三者である。そしてそれらふたつのものは、その關係に關係するのであり、その關係においてその關係に關係するのである。このようにして、精神活動（*ゼーレ*）という規定のもとでは、心と肉体とのあいだの關係は、ひとつの単なる關係でしか

ない。これに反して、その関係が、それ自身に、関係する場合には、この関係は積極的な第三者であつて、これが自己なのである。／＼それ自身に関係するような関係、すなわち自己は、自分で自己自身を措定したのであるか、それともある他者〔神〕によつて措定されてあるのであるか、そのいずれかでなければならぬ。／＼それ自身に関係する関係が他者によつて措定されたのである場合には、その関係はもちろん第三者ではあるが、しかしこの関係、すなわち第三者は、やはりまたひとつの関係であつて、その関係全体を措定したものに関係している。／＼このような派生的な、措定された関係が人間の自己なのであつて、それはそれ自身に関係する関係であるとともに、それ自身に関係することにおいて他者に関係するような関係である。」（梶田啓三郎訳『死にいたる病』第一編A、傍点筆者）

AとBとの或る物理的関係は、双方にとつての「外的」な関係にすぎず、その関係はヘーゲルのいへば脆い「抽象的」な関係である。それは自己的な、つまり西田のいう「自覚的」な関係ではない。関係が、それ自身に関係する、つまり自己が自己自身に関係する（「見る、映す」という仕方こそ、自己明証的な関係にほかならない。ものごとを、その外部から外的に規定・限定する認識方法によらずして、ことがら自身がみずからおのれをおのれに自証的に映す、という仕方、それが明らかとなることが目指されているのである。世界へから／＼、ことがらへから／＼、という方向性がそこにある。

三

一 さて、西田哲学にとつて、「主語的論理」と「述語的論理」との、つまりは「対象論理」と「場所的論理」との区別は、重要な意味をもっている。述語性や場所性を基底的なものとみる西田の見解が、現代物理学の物

質観とも接点をもつことは既に明らかである。では、それと判断論との関係はどうであろうか。物質を徹底的に「関係態」と捉えることに対応して、自己を徹底的に内省的「関係態」と捉えることが、判断論の中心となる。まず、「場所的論理」の意味するところを想起しておこう。西田はいう。

(一)「場所的論理の形式とは、如何なるものであるか、個物が何処までも全体を表現すると共に、全体の自己表現の配景的一中心となるということである、即ち矛盾的自己同一の形式である。我々の世界は、一々の事実が自己自身を限定する絶対的事実として創造的である。それは、一々の事実が、全世界の否定を条件として成立するということである。」(前掲「自覚について」)

これは言うまでもなく、ライプニッツの单子論を想起させる記述である。单子つまりモナド——monadoはギリシア語 monas(単一、一)に由来する。一つのモノの同一というより単位の単一性とみるべきだろう——については、少なくとも次の記述は掲げておくべきであろう。

(二)「世界の充実性の為に凡てのものは連結していて、各物体は距離に応じて多かれ少かれ他の各物体に作用を及ぼし又反作用によって他の物体から状態の変化を蒙るのであるから、各の単子は自分自分の視点に従って宇宙を表現し宇宙そのものと同じ様に規則立っている活きた鏡 [le miroir vivant] 即ち内的作用を具えた鏡だということがわかる。〔中略〕単子の表象と物体の運動との間には先ず実現原因の体系と目的原因の体系との間に予め定められた完全な調和が存している。これが正に精神と物体との一致並びに物理的結合であって、その一方が他方の法則を変えることはない。」(ライプニッツ、河野与一訳『单子論』「原理三」)

二 モナドは、宇宙を表現する「活きた鏡」である。次に、西田がモナドに言及する記述を示しておこう。

(三)「真に個物相互限定の世界は、ライプニッツのモナドの世界の如きものでなければならぬ。モナドは世界を映すと共に、世界のペルスペクティブの一観点なのである、表出即表現である (exprimer=représenter)。」

(前掲論集Ⅲ「絶対矛盾的自己同一」)

(四)「モノイドは何処までも自己自身の内から動いて行く、現在が過去を負い未来を孕む一つの時間的連続である、一つの世界である。……かかる世界は多と一との絶対矛盾的自己同一として、逆に一つの世界が無数に自己自身を表現するといふことができる。無数なる個物の相互否定的統一の世界は、逆に一つの世界が自己否定的に無数に自己自身を表現する世界でなければならない。かかる世界においては、物と物とは表現的に相対立する。それは過去と未来が現在において相互否定的に結合した世界である。現在がいつも自己の中に自己自身を越えたものを含み、超越的なものが内在的、内在的なものが超越的な世界である。過去から未来へとこの機械的世界においても、未来から過去へとこの合目的的世界においても、客観的表現というものはない。客観的表現の世界とは、多が何処までも多であることが一であり、一が何処までも一であることが多である世界でなければならない。」(同上)

〈収斂と膨張〉という相反的緊張の場、それが西田の描く单子論的世界像であり、そこにはライブニッツ的な予定調和の合目的性はみられない。この点は、カウルバツハの捉えた〈ニーチェ〉と同じである。〈多(Vielheit)の最大限における単一(Einheit)の最大限〉ともいうべき〈全体〉を、決定的に一回限りの仕方で見ようとする〈遠近法的現在〉から把握した世界こそ、西田が右でいう〈客観的表現〉の世界にほかならず、そこには目的性の影は存在しない(前掲、カウルバツハ『ニーチェにおけるモノイドロジー』『ニーチェとモノイドロジー思想』参照)

三　ところで、〈場所〉とは、抽象的にいえば、述語性、関係性の現出の現場である。まずは西田の記述をみよう。

(五)「判断の立場から意識を定義するならば、何処までも述語となつて主語とならないものといふことができ

る。意識の範疇は述語性にあるのである。述語を対象とすることによって、意識を客観的に見ることができ、反省的範疇の根柢は此にあるのである。〔中略〕判断は主語と述語との関係から成る、苟も判断的知識として成立する以上、その背後に広げられる述語面がなければならぬ、何処までも主語は述語に於てなければならぬ、判断作用という如きものは第二次的に考えられるのである。／すべての経験的知識には『私に意識せられる』ということが伴わねばならぬ、自覚が経験的判断の述語面となるのである。普通には我という如きものも物と同じく、種々なる性質を有つ主語的統一と考えるが、我とは主語的統一ではなくして、述語的統一でなければならぬ、一つの点ではなくして一つの円でなければならぬ、物ではなく場所でなければならぬ。我が我を知ることができないのは述語が主語となることができないのである。』（前掲論集Ⅰ「場所」、傍点筆者）

判断は「私」の自覚において成立する。その自覚の深まりのなかに、主語的なものは述語的に溶けこんでいく。「我」とは、西田流に言えば、述語的なものの無限の「場所」である、ちょうど沈黙が言語的なものに満ちた「場所」であるように。

四 述語的なもの、場所的なものが「主語」となるとき、この主語は述語の述語、関係態の関係態のなかへと、無限の広がりにおいて述語されるものとなる。この事態をどう表現するか。西田はいう。

〔六〕「判断の主語となるものが場所である時、性質を有する物という如きものは消失して基体なき作用となる、更に場所其者も無となる時、作用という如きものも消え失せて、すべてが影像となる。主語となつて述語となることなき基体が無となるが故に、判断の立場からいえば本体なき影像というのほかはない。本体という如きものはや何処にも求めることはできない、唯自ら無にして自己の中に自己の影を映すものがあるのみである。しかし一方からいえば、真に無の立場においてはいわゆる無其者もなくなるが故に、すべて有るものはそのままに有るものでなければならぬ。有るものがそのままに有であるということは、有るがままに無であると

いうことである、即ちすべて影像であるということである。有るものを斯く見るということが、物を内在的に
 見ることであり、實在を精神と見ることである。他にこれを映す無の場所なきが故に、一々が自己が自己を映
 すもの即ち自覚的なものでなければならぬ。この立場においては、作用というものも影像に過ぎない。潜在と
 いうもかかる有の背後に見られるのではなく、その上に描かれた陰影に過ぎない、有の中に含まれているので
 ある。無から有を作るというのは映す鏡をも映すということにほかならない。質料は一つの作用の方向によつ
 て逆に限定せられた質料ではなく、質料自身も一種の形相となるのである。作用の背後にあるものを映す鏡、そ
 のものも映されることによつて、潜在も現実となり、質料も働くものとなる、これを無から質料を作るとい
 うのである。作る、というのは時において作るのではなく、見る、ことである、真の無の鏡の上に映すことである。
 我々の意志も此の如き意味においては見る、ことである。見るとか映すとかいうのは譬喩に過ぎないと考えられ
 るかも知れぬが、包摂判断において主語が述語の中にあるということが、映すとか見るとかいうことの根本的
 意義にほかならない。述語的なものが映す鏡であり、見る、眼である。」(前掲「場所」)

五 おそらく、右の記述の中に、西田哲学の中心部分があり、その思索の求心力と遠心力の源をみることに
 できよう。〈色即是空、空即是色〉、これが映す鏡であり、見る眼である。この眼には、G・ドゥルーズのい
 う〈見せかけ〉だけが本物であり、〈見せかけ〉でないものは本物ではない。ドゥルーズの次の表現は、西田の〈場
 所〉にかさなりうるだろう。

(七)「《一》と同時に〈多〉を告発し、〈多〉による《一》の限定と同時に《一》に対する〈多〉の対立を告発
 するのは、まさしく多様体という基礎概念である。〈秩序〉と〈無秩序〉を同時に告発するのは、変換性〔多
 様体〕である。〈存在〉と〈否存在〉を同時に告発するのは、〈非存在〉であり、〈？存在〉である。」(財
 津理訳『差異と反復』第四章)

右の「 $\langle ? \rangle$ 存在」は「 $\langle \text{空} \rangle$ 存在」というべきであろう。「 $\langle \text{空} \rangle$ 」には「 $\langle \text{否} \rangle$ 」も「 $\langle \text{非} \rangle$ 」もなく、また「 $\langle \text{存在} \rangle$ 」もない。「 $\langle \text{空} \rangle$ 」は存在することも「 $\langle \text{無} \rangle$ 」であることも必要としない、存在や無がそれに「 $\langle \text{おいて} \rangle$ 」それであるところのものであり、存在や無が、それぞれの自己性を映す「 $\langle \text{鏡} \rangle$ 」のごときのものであろう。

フランス語の *psyché*、普通名詞としての「 $\langle \text{プシケ} \rangle$ 」は自在鏡とも訳される「 $\langle \text{姿見} \rangle$ 」、つまり「 $\langle \text{鏡} \rangle$ 」である。ギリシャ語の *ψυχή* が靈魂、精神を意味するところから推して、「 $\langle \text{鏡} \rangle$ 」とは、そこにおいて、物が物自身の自己性においておのれを映し出す、あるいは、そこにおいて、自性が自性を「 $\langle \text{自覚} \rangle$ 」する自覚の場、そうした「 $\langle \text{精神} \rangle$ 」の場のごときのものであろう。「 $\langle \text{実在} \rangle$ 」が「 $\langle \text{精神} \rangle$ 」のかたちをとって、みずからおのれをおのれに映しだす、そうした自己映写の場であろう。——なお、「 $\langle \text{鏡} \rangle$ 」については、森本和夫『反西洋と非西洋』所収の「 $\langle \text{鏡} \rangle$ 」について、同『デリダから道元へ』所収の「 $\langle \text{鏡} \rangle$ 」と「 $\langle \text{プシケ} \rangle$ 」から多くを得ることができる。

「 $\langle \text{自性} \rangle$ 」や自己性は、「 $\langle \text{主体} \rangle$ 」「 $\langle \text{客体} \rangle$ 」関係の枠を脱した、それらの各々に共存する、いわば存在の第三の相、自己関係における自己の相、鏡の中の自己の相、といってよいだろう。

四

一 ところで、「 $\langle \text{場所} \rangle$ 」といえば、空間性をイメージさせるが、一般に物の「 $\langle \text{おいて有る} \rangle$ 」場所は時間性にも浸透されている。とりわけ現代物理学における「 $\langle \text{存在} \rangle$ 」は、空間時間的である。たとえば、E・カッシーラーは次のようにいう。

(一)「現代物理学は、もはや実体を本質的に、また主として空間に關係づけ、変化を本質的に時間に關係づけるといった仕方で両者を切り離しておくことはできない。「 $\langle \text{中略} \rangle$ 」空間それ自体とか、時間それ自体とかはまっ

たく影が薄れてしまい、ただ両者の一種の同盟のみが自立性を保つことになる。「中略」いまはもはや、すでに出来上がってしまったっている空間へという形式と時間へという形式にただ受け容れられるだけの自立的な世界内容などというものはないのであり、空間・時間・物質はたがいに分かちがたく結びつけられており、たがいに他を考慮することによってのみ定義可能となる。」(木田元訳『シンボル形式の哲学』(四、第三部第五章))

ミンコフスキー流に、空間時間の同盟「連合統一」を「世界」と称するとすれば、物質は世界の存在とは別にその存在を思考することはできない存在となる。世界は物質でできているとはいえず、物質で考えられる、というべきであろう。空間・時間・物質の三位一体性は既にショーペンハウアーの力説するところであつたが、この事態は、たとえば田辺元の記述では次のようになる。

(二)「相対性原理に於ける空間時間の世界統一は、ただ空間と時間との古典力学に於ける如き外面的結合を意味するのではなく、否定即肯定的なる相入相即が両者の間に存し、世界の如何なる点も不可分離的な空間時間の滲透融合なることを意味するのである。」(『哲学と科学との間』「古代哲学の質料概念と現代物理学」)

(三)「約言すれば空間は時間を契機とし時間は空間を契機とするから、何れの一から出てもその構造を具体的に究明しようとするれば却て他の一に移行し、何れの一方も他方の反対なる規定を顕わにして、ただ両者の対立的統一のみ具体的なことを示す。而も単に空間時間の統一に止まらず、この統一そのものが、それに含まれつつ不斷に此統一を新にする存在と相即して始めて現実となり、物の存在に契機として入込みながら、同時に之を越えて物を包む一面を有することが、……同時に推定せられる。」(同上)

二 素粒子ニュートリノの質量を探る大実験が各所で始まろうとしている今日(朝日新聞一九九八・一・四)、さきの三位一体はどう理解されるべきか。ここでは思想史を遡って、ショーペンハウアーの次の言述をみるだけとせざるを得ない。

(四)「いつさいの生成と消滅との原理つまり因果性の法則は、われわれがア・プリオリに意識しているものであるが、もともとまったくもろもろの変化だけに、言いかえると物質の継起するもろもろの状態だけにかかわっている

のである、したがって形に制限されているが物質のほうは手をつけずに放置しているのである。こういうわけで物質は、あらゆる事物にとって、いかなる生成や消滅にも従属しない、したがってこれまでもつねにあり、これからもつねに永続する基礎として、われわれの意識のなかに現存しているのである。……物質の物質というものは空間と時間との全面的合一に存するのであって、この合一は、因果性という表象を手段としてのみ可能であり、したがって因果性の主観的な相関者にほかならない悟性に対してのみ可能である……。したがって物質も働くものとしてのみ、言いかえれば徹頭徹尾、因果性として認識されるのであって、存在と働きとは物質においてはひとつのものであり、このことは現実性(Wirklichkeit)という言葉がすでにさし示している……。それゆえ、空間と時間との緊密な合一——因果性、物質、現実性——は一つのものである。」(茅野良男訳、白水社版『意志と表象としての世界・正編Ⅲ』「カント哲学の批判」)

(五)「物質とはもろもろの事物のあらゆる性質に対する実体であり、あらゆる性質はこの実体の偶有性である。……物質とは本当のところ、経験的に与えられている事物すべてのあらゆる述語の究極的な主語なのである。」(同上)

右でいう「実体」は、物的・対象的な、空間時間とは無関係のモノ的な「存在者」の意味ではなく、因果性という表象を手段としてのみ思考されうる、単に「意識」において現存する表象である。物質の「実態」は、その存在と働きとが「ひとつ」であるという点にあり、この実態の「支え」のごとき実体は存在しない。

三 むろん、西田は空間時間の「連合統一」という思想を承知している。西田のいう「絶対現在」は、いわば空間・時間・物質の三位一体の自己限定として、空間の時間性と時間の空間性を同時存在的に捉えたもの、

といつてよい。そして西田においても「物質」は、「はたらき」に還元されるが、これを西田は「行為」という。これはしかし奇異なことではない。たとえば、コリングウッドもいう。

(六)「物質が、まず何よりもそれが為すことから独立に、それがそれであるがゆえにそれが為すことを為す、ということが真理であるどころか、いまや、物質は、それが為すことを為すがゆえにそれはそれであること、一層正確にいえば、それがそれであるのは、それが為すことを為すということと同じであるということ」〔: or, to be more precise, its being what it is is the same thing as its doing what it does.〕を教えられる。〔中略〕物質は、もはや存在が行為とは独立であり論理的に物質に優先する領域としての、精神や生命と対比されない。それは、存在が根底においてそのまま行為〔acting〕であるような第三の領域として精神や生命に類似している。〕(平林康之他訳『自然の観念』「II現代物理学」)

物質そのものが、「在る」「為す」「成る」の三位一体的存在である。これに、空間・時間・物質の、「世界」の三位一体性が相互浸透的にかさなることになる。「世界」は、西田のイメージでは、パスカルのいう「周辺なくして到る所が中心となる無限大の球」の自己限定そのものとなる。しかし、この「球」は、右の二つの「三位一体」と同様、矛盾においてしか「自己」を存在しえない、まさに「矛盾的自己同一」の自己限定以外のなものでもない。

四　ところで、場所的論理においては、既にみたように、「全体と個」、「世界と事実」とが矛盾的「自己同一」である、と捉えられている。「全体」の側にも「個」の側にも、即、自、的、な、あるいは実体的な「自己同一」は存在しないということ、つまり「存在」はつねに對他の「對自的に」「自己關係的」にある、そうしたものとして捉えられているということである。それゆえ、「全体」も「關係性」の全体として存在し、自己固定的な「同一性」を有することはない。

そして他方、〈個〉は全関係のひとつの切断面の自己表現のごときものとして、これもまた実体的な〈自己同一性〉を有することはない。もともと、自己内在的な否定性を〈有〉の契機として生成や形成を捉える弁証法的思考は、絶対不動の〈同一性〉を措定することをしない。〈同一性〉は生成の、つまりは〈有〉の停止を意味する。

自己同一的な諸〈部分〉の集合としての〈全体〉、つまり各部分に分解しうる〈全体〉ではなく、無限な〈関係性〉の全体としての全体が、自己限定的に、〈個〉においてその〈結節点〉を見出しうるような〈場所〉、この現代物理学の知見に沿う次元が、西田のいう〈場所〉である。〈場所〉は、意識野に限定しえない概念である。媒介するモノなき媒介、限定するモノなき限定、それらがしかしそこにおいて生起するところの限定なき〈全関係〉、それが〈場所〉と称されるものである。それは〈存在〉の場所、存在がそこにおいてある場所である。西田の言述を一挙に示しておこう。

(七)「すべて有るものは行為するものであるということが出来る。例えば、物理現象の如きものを行為するものと考えるのは、異様に感ぜられるでもあろうが、私の行為するものというのは、……一般的限定即個物的限定、個物的限定即一般的限定というように自己自身を限定するものを意味するのである。物理的世界という如きものも、右の如き弁証法的限定の世界から個物的限定の意義を極小としたものに過ぎない、何処までも個物的限定の意義を除去して考えられたものである。」(前掲論集Ⅱ「弁証法的一般者としての世界」)

(八)「内的統一が即、外的統一であり、外的統一が即、内的統一であり、絶対の肯定が即、絶対の否定であり、絶対の否定が即、絶対の肯定であるということを意味する個物と個物との媒介者Mは、弁証法的一般者の自己限定として、その内的統一の意味において無限に自己自身を限定すると考えられるとともに、その外的統一の意味において無限に自己自身を否定すると考えられねばならない、絶対に縦に自己自身を限定すると考えられると

もに、絶対に横に自己自身を限定すると考えられねばならない、宇宙的時の流として自己自身を限定するとも絶対に自己自身を平面的に限定するのである。それはパスカルのいわゆる周辺なくして到る所が中心となる無限大の球の自己限定の如きものである。故に現実の世界は無限に縦から限定せられると考えられるとともに、無限に周辺から限定せられていると考えられる。」(同上)

五 右にみられる〈即〉は、因果や終始や主従の順序、あるいは区別を打消す、という意味をもつ。関係の無限性の場所では、たとえば或る事象の時空的生起に関して、特定の原因と結果とを厳密に顕示することはできない。また物理的事象は、今日では、〈在る〉と〈為す〉と〈成る〉の三位一体的現象として捉えられており、その意味において、西田がそれに〈行為〉をみてとるのは決して〈異様〉なことではない(たとえば、前掲、コリングウッド『自然の観念』「Ⅱ現代物理学」参照)

五

一 ところで、〈絶対矛盾的自己同一〉とは、何を意味し、そこでは何が問題とされているのか。〈同一〉の〈一〉は一個の〈一〉ではない。物の〈一〉ではなく、いわば〈存在〉の〈一〉である。この〈一〉はまた、絶対者Ⅱ神を象徴する〈一〉でもない。〈一〉の〈同〉は〈矛盾〉で構成された、まさに自己矛盾的な〈同〉である。この〈同〉は、〈一即多〉を内容とする〈同〉である。〈何かである〉ことは、〈何かでない〉ことに根拠をおくような〈存在^{ある}〉である。いわば、矛盾を糧としてのみ、自己性を保持しえているような〈同一性〉、それが〈矛盾的自己同一〉の意味である。西田の表現を一拳にみておこう。

(一)「絶対矛盾的自己同一の世界においては、自己同一は何処までもこの世界を越えたものでなければならな

い。それは絶対に超越的でなければならない、人間より神に行く途^{みち}はない。個物的多と全体的一とは、この世界において何処までも一とならないものでなければならない。この世界に内在的に、イデア的なものに、自己同一を置くかぎり、世界は真に自己自身から動く現実の世界ではない。」(前掲論集Ⅲ「絶対矛盾的自己同一」、傍点筆者・以下同様)

(二)「絶対矛盾的自己同一の世界は自己自身の中に自己同一を有^もたない。矛盾的自己同一として、いつもこの世界に超越的である。……斯^かくこの世界が絶対に超越的なものにおいて自己同一を有^もつということは、個物的多が何処までも超越的、一に對する、ということとでなければならない、個物が何処までも超越的なものに対することによって個物となる、ということとでなければならない。我々は神に對することによって人格となるのである。……神と我々とは、多と一との絶対矛盾的自己同一の關係においてあるのである。絶対矛盾的自己同一的世界の個物として我々は自己成立の根柢において自己矛盾的なのである。〔中略〕我々是我々の自己成立の根柢において神に結合するのである。」(同上)

(三)「思惟の立場においては、表現的に世界を一つの現在として把握するのである。矛盾的自己同一の世界がそこには自己自身の中に自己同一を有^もつものとして把握せられるのである。自己矛盾的世界を非矛盾的に把握するのである。この故に思惟の立場は何処までも自己矛盾的である。……無限なる過去から無限なる未来へとして、何処までも自己自身の中に自己同一を有^もたない世界が、自己自身の中に自己同一を有^もつものとして推論式的一般者と考えられるのである。そこに科学的知識というものが成立するのである。〔中略〕斯^かく世界が何処までも自己自身の中に自己否定の契機を有^もつということが、世界が矛盾的自己同一的たる所以であるのである。」(同上)

二 右のように、単なる「論理的」關係内部の矛盾と、超越的一者つまり「神」との關係における矛盾(「絶

対矛盾)との区別は、明瞭である。神と人間との矛盾的關係を、さらに「限定」する第三者は存在しないが故に、その關係は絶対的であり、その矛盾が絶対的と称されるのである。しかし、いずれにせよ、矛盾を問題とすることは、「自己同一」の原理をいかに捉えるか、という点に直結する。これについて西田は次のようにいう。

(四)「自己自身に同一なるものと云うのは、変じて変ぜざるものでなければならぬ、多にして一なるものでなければならぬ。一として主語的に固定せられた時、それはもはや他となることはできぬ。それは単に、一であつて、自己自身に同一なるものではない、内的統一の原理ではない。自己が自己自身に同一ということは、主語的論理の立場に於ては考えられない。……自己が自己自身に同一というには、自己は一面に於て自己に異なつたものでなければならぬ。而もそれが自己である、即ち絶対の他と一なる所に、自己同一原理の眞の意味があるのである。統一、点として主語的に捉えられるものがあつてはならぬと云うも、それは単に何等の統一もないと云うのではない、単なる多なるものの結合というのではない。そこには即一の意味がなければならぬ、反撥即結合という意味がなければならぬ、即ち限定するものなきものの限定と考えられるものがなければならぬ。……自己自身に於て矛盾するもの程、自己自身に於て同一と考えられるものでなければならぬ。」

〔『哲学の根本問題』「形而上学序論」〕

外部から限定され規定されるものは、また外部からの否定をうけ、その自己性を解体される危険にさらされる。「限定するものなき自己限定」つまり「即」が、自己同一性(自己性)の統一原理である。多の「即一」は、自己統一性の「一」、非実体的な、単位的な一である。より踏みこんで言えば、それは、自己言及的「自己關係的な一」、關係が關係自身に關係するような關係としての「一」、つまり自己性としての「一」である。

三 この「一」は「多」に対立する「一」ではない。西田哲学における「場所」は、華嚴教学という「事事無礙法界」に相当する。そこには「一と多」の二分法も「肯定と否定」の二分法も、また主語的なもの(即自

的なもの」と述語的なもの（対自的なもの）との対立もない。〈無障礙しやうげ〉がまさに〈即〉で表わされる。〈即〉とは、同等性なき同等化、差異性なき差異化の〈結節点〉あるいは、そうした二重の運動の虚焦点のごときものである。

〈即〉は、事物を対象論理的にみることから、また、対立や矛盾を対象論理的にみることからの解放を促すことばである。

〈場所〉は、時間と対立する、空間的な〈所〉ではない。それは〈絶対者〉とも〈世界〉とも称しうる、いわば〈存在〉の場所にほかならない。むろん、西田が〈絶対者〉というとき、これもまた、対象論的にみてもならない。西田はいう。

(五)「絶対矛盾的自己同一の世界は何処までも自己の内に自己を映す、そこに自己同一を有つ、即ち自覚的である。かかる絶対矛盾的自己同一の世界が自己の内に映す自己の映像ともいうべきものを、私は絶対的、一者というのである。……私は絶対的、一者というものを、基底的に考えるのではない。それは私の根本的立場に反するものである。何処までもいわば映像と考えるのである。然らばといって、それを単に虚、幻と考えるのかといわれるばそうではない。現象即、実在である。一即多、多即一である。」（前掲「自覚について」）

(六)「絶対矛盾的自己同一の世界は、自己否定的に、何処までも自己において自己を表現するとともに、否定の否定として自己肯定的に、何処までも自己において自己自身を形成する、即ち創造的である。かかる場合、私はしばしば世界という語を用いる。しかしそれは通常、人が世界という語によって考える如き、我々の自己に対立する世界を意味するのではない。絶対的、場所的、有を表そうとするにほかならない、故にそれを絶対者といつてもよい。〔中略〕絶対矛盾的自己同一として絶対的、現在的世界は、何処までも自己の中に自己を映す、自己の中に自己焦点を有つ。かかる動的焦点を中軸として、何処までも自己自身を形成して行く。」（前掲論集Ⅲ「場

所的論理と宗教的世界観」

四 さて、西田のいう矛盾は〈否定即肯定〉をその内容とするものであり、その意味では、〈矛盾的〉とは、〈弁証法的〉と言いかえることができる。そして弁証法が〈内なる否定性〉を契機として自己展開することは論をまたない。この点は、西田の表現では次のごとくである。

(七)「自己自身によつて働くもの、即ち自ら働くものは、自己自身の中に絶対の自己否定を包むものでなければならぬ。然らざれば、それは真に自己自身によつて働くものではない。何らかの意味において基底的なるものが考えられるかぎり、それは自ら働くものではない。自己否定を他に俟たなければならぬ。何処までも自己の中に自己否定を含み、自己否定を媒介として働くものというのは、自己自身を対象化することによつて働くものでなければならぬ。表現するものが表現せられるものであり、自己表現的に働く、即ち知つて働くものが、真に自己自身の中に無限の否定を含み、自ら動くもの、自ら働くものといふことができる。」(前掲論集Ⅲ「デカルト哲学について」、傍点筆者・以下同様)

全体として論旨は明解であるが、文中の〈基底的〉、〈表現的〉は、説明を要するだろう。これを西田の記述でみておこう。西田はいう。

(八)「自己同一を有たないものは、実在ではない。多と一との矛盾的自己同一においては、多が一の性質でもなく、働きでもなく、相互に表現的關係でなければならぬ。〔中略〕表現的關係というのは、多と一との絶対的相互否定を媒介として成立するのである。一が多を否定して多を自己の表現となすといふことは、逆に多が一を否定して全体的一を自己の表現となすといふことを含んでいなければならぬ、絶対の個物となるということを含んでいなければならぬ。それは何処までも自己自身が一つの世界となるといふことは、全然無基底的に、自己自身を限定する事実となない。而して真に自己自身が一つの世界となるといふことは、全然無基底的に、自己自身を限定する事実とな

ということではなければならない。多元論的に、何らかの意味において基底であるかぎり、それはなお真に自己自身を限定するものではない。それは他との関係によつてあるものである。絶対に個物的なるものは、限定するものなき限定として、絶対無の自己限定として、事実が事実自身を限定する、一度的な事実、絶対の事実と考えられるものでなければならない。絶対に無基底なるが故に、それは一度的として消え去るものでなければならない。消え去ることによつて生きるもの、即ち絶対の否定を媒介として、自己自身の表現において自己自身を有つもの、絶対の他において自己自身を有つものでなければならない。かかる立場においては、世界は神秘的である。非論理的である、論理否定の世界である。」(前掲「自覚について」)

これは、他によらずして、徹頭徹尾、自己により自己でありえていることの成立状況を描出したものである。絶対の否定性を糧とし、バネとしてのみ「肯定」へと絶対的に反転し、そこにおいておのれの存立性を得る、という論理である。

六

一 さて、〈矛盾〉は論理(命題関係)の世界での出来事である。その領域をはなれ、個々の特殊的なるものを見る限り、たとえば或る猫と魚とのあいだ、また円形と三角形とのあいだにさえ、矛盾関係は存在しない。〈事事無礙法界〉では、そもそも論理的な〈関係〉が存在しない。それゆえ、論理的な対立や矛盾が成立しない。そういう場所に視点をおくことはむろん可能である。西田はいう。

(一)「論理的矛盾其者を映すものは何であるか。それはまた論理的なものであることはできない。一度論理的なものを越えるという時、矛盾其者を見るものがなければならぬ、無限なる矛盾を内容とするものがなければ

ならぬ。私はこういう立場を意志の立場と考えるのである。論理的矛盾を超越してしかもこれを内に包むものが、我々の意志の意識である。」(前掲論集Ⅰ「場所」)

〈意志〉の概念が、西田哲学にとって重要な意味をもつことは、後述のこととして、〈場所〉に注目すれば、場所とは〈即〉の成立の場所、論理の外なる場所である。〈特殊〉が特殊として生きる場所である。特殊は、一般と個との中間に論理的におさまるものではないという理解が、西田にはある。こうである。

(二)「自己同一ということも、ノエマ的方向に一つのものを固定することでもなく、ノエシス方向に一つのものを固定することでもない、また単に主語が述語であるとか、ノエマがノエシスであるということでもない、具体的一般者が自己自身を限定することである、特殊が特殊自身を限定することである。特殊が特殊を限定するということは逆に場所が場所自身を限定することであり、自己自身を限定する特殊はいつも場所的限定において他を有つのである。自己自身を限定する特殊というのは単に一般的なるものの限定として考えられる特殊というものでもなく、また単に一つの個物というものでもない。それは唯個物が個物に対し、個物と個物との相互限定の場所、個物を外延とする一般者の特殊として考えられるものでなければならぬ、絶対無の自己限定として考えられるものでなければならぬ。逆に特殊が特殊自身を限定することから個物と個物との相互限定の世界、働くものの世界が考えられる。」(前掲論集Ⅱ「弁証法的な一般者としての世界」)

二 特殊は単なる一般的なるものの限定ではない、という論法は、あの中世後期のスコラ神学者、ドゥンス・スコートゥスの〈これであること〉(haecceitas)、つまり個体の本性たる〈此性〉を想起させる。特殊が一般を逆規定(逆限定)するという西田の発想がすでにそこにみられる。大村晴雄の記述をみよう。

(三)「ドゥンスでは、個性は、質料が、ある積極的なもの *aliquid positivum* であるということから、みちびかれてゐる。一般者としての質料のうちに、何らか積極的な存在の中心が形づくられるとき、それが、個性成

立の起源である。ドゥンスは、これを、*indivisibilitas*『分たれ得ないということ』、*repugnancia ad divisibilitatem*『分たれることへの反抗』などといった。これらの言葉の意味は、反一般者ということである。一般者を分割することによって得られる特殊者として、個体をとらえてはならないということである。一般者の『分ち』としての特殊者は、それ自身、一般者でなければならない。……このような分割にあくまで反抗するもの、その意味で、一般者の体系のうちには、どのようなもおさめることのできないある内容、——それが『個体』である。……これに対して、一般者は、個体によってその存在を奪われるもの、即ち、個体に即して、自己を維持するところの、『共通者』である。〔中略〕彼は、また、同じものを *res*『個物』という言葉で表す。そして、*realitas*『個物性』という言葉で、『事実』から受ける、ある種の力を意味させたのである。』（『近世哲学』第一章）

四「ドゥンスでは、普遍は、二つに分けて考えられていたのである。*unitas in re*と*unitas indifferens*である。前にのべたように、彼において、『個体』あるいは『個物』は、一般者の存在を奪うものと考えられたのであるが、この存在を奪われた一般者は、*unitas in re*である。この言葉は、*realitas*に対しており、個物 *res* における統一を意味していた。それは、個物がそこから演繹されるような普遍ではなくて、個物における、普遍である。」（同上）

個体のもつ個性 (*realitas*) が、事実のもつ一回性にその内実を与えそれに迫力（強度）を付与している。西田が論稿「形而上学序論」において力説する点も、一般者に対する個物の独自性ということであった。つまり、個物はみずからおのれを限定することで、一般者をも限定するのであって、単に一般者の部分になるのではない、ということであった。〈事実〉のもつ絶対的な一回性、そこに、程度の差異ならぬ質的な差異における、〈強度的〉な一回性をみることができる。

三　ところで、ドウンスのいう「個体」とは、たとえば視覚に入る色彩のようにその自己の存在性を強く訴え、承認を迫るといった存在であった。

周知のように、ドウンスのいう「これであること」、つまり「^{これせい}此性」は、現代思想の尖端でG・ドウルーズによって蘇生させられている。「此性」は、差異や強度の思想性と一体的なものである。ドウルーズ／ガタリはいう。

(五)「人称や主体、あるいは事物や実体の個体化とはまったく違った個体化の様態がある。われわれはこれを指して「^ヘ此性」*heccéité*と呼ぶことにする。ある季節、ある冬、ある夏、ある時刻、ある日付などは、事物や主体がもつ個性とは違った、しかしそれなりに完全な、何一つ欠けるところのない個性をそなえている。この場合すべては分子間や微粒子間における運動と静止の関係であり、また触発し触発される(情動をおよぼし情動を受けとめる)能力であるという意味で、こういったものは「^ヘ此性」なのである。「中略」さまざまなタイプの文明のうち、特に東洋は主体性や実体性にもとづく個体化よりも、「^ヘ此性」にもとづく個体化をはるかに多く含みもっている。たとえば俳句は、複雑な個体を構成する流動的な線として、数多くの指標をもっているでなければ成り立たない。」(宇野邦一他訳『千のプラトール』10)

(六)「暑さの度合とは、実体とも、それを受けとる主体とも混同できない、完璧に個体化した暑さのことである。暑さの度合は、白さの度合と、あるいは別の暑さの度合と組み合わせ、主体の個性とは混同できない第三の個性を形成することができ。ある日、ある季節、ある「事件」の個性とは何か？　より短い日やより長い日は、厳密に言えば外延ではなく、外延に特有の度合である。それは暑さや色彩などに特有の度合があるのと同じことだ。したがって偶有的形相は、組み合わせ可能な数々の個体化からなる『緯度』をもつことになる。一つの度合や一つの強度は一個の個体、つまり此性*heccéité*であり、それが他の度合や他の強

199 度と組み合わせ、もう一つの個体を形成する。」(同上)

四 〈強度〉は分割できない。それは諸部分の空間的寄せ集めでできてはいない。その意味では〈瞬間〉も此性である。その点をみよう。

(七)「瞬間を超えるものは一つ残らず除去すること、しかし瞬間が含むものはすべて注ぎこむこと。——そして瞬間とは一瞬ではなく〈此性〉なのだ。私たちは〈此性〉に滑り込み、〈此性〉は〈此性〉で、その透明性によつて他の〈此性〉に滑り込む。世界の時に遅れないこと。知覚しえぬもの、識別不可能なもの、そして非人称的なもの——三つの美德をつなぐ絆はここにある。」(同上)

此性には〈一瞬〉という分割された〈一〉が不在なのである。

ところで、西田は、昨日の〈自分〉、先程の〈瞬間〉をも〈汝〉とよんでいる。ただその〈汝〉は、絶対否定を介して、対立的にそこにあるものを指す。だが、いずれの〈汝〉も、世界の焦点として個体的な独立性を有っているという点においては、〈汝〉のうちには〈此性〉のもつ〈強度〉がひそんでいるとも解しうる。そして、その意味においては、西田のいう〈汝〉は、単に距離から生まれるのではなく、〈此性〉の要素を含むということが出来るだろう。

五 〈個体〉の個は量的な〈一〉ではなく、質的差異に限定された〈一性〉である。そこには〈此性〉がやどっている。むろん、西田にも、質的差異と量的差異(程度の差異)との区別への言及がみられる。たとえば、こうである。

(八)「相反するものは単に量的系列の両端に於て考えられるのではない。相反するものは質的に相反するものでなければならぬ、直接に相反するのでなければならぬ。少しでも量的関係を入れた時、もはや相反するものは考えられない。〔中略〕相反するものが考えられるには、異なるものが直に、一であるという意味がなければ

ならない。そこには媒介なき媒介という意味がなければならぬ。……相反するものと云うのは、今とか、此処とか、要するに此点という如き立場から考えられるのである、云わば過程的限定の出立点という如き所に考えられるのである。」(『哲学の根本問題』「形而上学序論」)

西田が差異を単なる「分類的限定」とはみていないことは、右からして自明である。「個性化」はまさに強度的な諸差異、諸述語性の「此点」での現出態である。

西田が「此の此れ」を過程的に捉えている点も注目すべきである。「差異は起こすのではなく起きるのだ」という言い方に倣っていえば、「個性」はまさに「此処」に起きるのである。

六 「個性化(individuation)は、強度に即して現出する。それはみずから、決定的な仕方では諸差異を糧として生まれる。ドゥルーズはいう。

(九)「個性化と異化Ⅱ分化との本性上の差異……そうした差異の必然的帰結とは、すなわち、個性化は、権利上、異化Ⅱ分化に先立つものだということ、あらゆる異化Ⅱ分化は、先行的な個性化の強度的な場を前提としていることである。〔中略〕個性化はけっして異化Ⅱ分化を前提にしてはいず、かえって異化Ⅱ分化を生じさせるのである。質と延長、形相と質料、種と部分、それらはけっして最初のものではない。それらは、まるで水晶のなかに閉じ込められているように個体のなかに閉じ込められている。だから、個性化の諸差異の、つまり強度の諸差異の流動する深さのなかで、まさしく世界全体が、あたかも水晶球をのぞき込んだときのように読みとられるのである。」(財津理訳『差異と反復』第五章)

七

一 ドウルーズが俳句を例に、〈此性〉をイメージさせたことは、此性をより身近なものにさせるだろう。西田のいう〈絶対の個物〉も、その主語性と述語性とは分離することのない自己性に於てある個性性を有するものとして、まさに〈強度〉(intensity)に於てあるものである。〈強度〉は差異のもとにあつて、類似性のもとにはない。ドウルーズはいう。

(一)「差異は、強度的〔内包的〕なものである。差異は、非延長的で質のないス、パ、テ、イ、ウ、ム、〔強度的空間〕としての、すなわち不等なものとなるものの母胎としての深さと渾然一体となっている。しかし、強度〔内包的な強さ、差異〕は、感覚されうるものではなく、強度は、異なるものが異なるものに關係する場としての感覚されうるものの存在なのである。感覚されうるものの存在としての強度における差異を復元することは……差異を知覚における似ているものに從属させていた結び目、しかも同一的な概念の材料とみなされた雑多なものの〔感覚されうるもの〕の同化という条件のもとではじめて、差異を感覚させてくれるようにしていたその結び目をほくことである。」(財津理訳『差異と反復』「結論」)

知覚はすでに出来上った〈分類学的〉な類似と差異に從うが故に、〈差異〉を非人称化する必要がある。分類学的に起こす差異ではなく、非人称的に起こる差異、つまり類似の中での差異から解放された差異に止目すべきである。ドウルーズはいう。

(二)「差異的Ⅱ微分的な規定ならびに特異性が前個体的であるのと同様に、個体化の差異ならびに個体化は、先『私』であり、先『自我』である。非人称的な個体化と、前個体的な特異性との世界、それが、『ひと』の、あ

るいは『彼ら』の世界^{モンド}〔世間〕であり、これは、陳腐な日常生活に帰せられるものではなく、反対に、出会いと共鳴がそこで仕上げられる世界であり、ディオニュソスの最後の顔であり、深いものと無底^{サン・フオン}との真の本性である。この無底^{サン・フオン}は、表象Ⅱ再現前化には収まりきらず、かえって見せかけ^{シミュラクル}たちを到来させるようなものである。〔中略〕見せかけとは、異なるものが、異なるものに、差異それ自身によって関係するシステムである。ひとつならず存在するそのようなシステムは、強度的なものである。』（『差異と反復』「結論」）

差異が差異自身に関わる関係（Ⅱキルケゴールの）、あるいは差異が差異において差異を映すという自覚的關係（Ⅱ西田的）、そこに〈見せかけ〉たちの強度的な肯定性がある。〈見せかけ〉は〈偽〉の意味をもたない。ニーチェによる〈二世界説〉批判を想起すべきである。真の世界、原型、本物を設定するが故に、偽の世界が誕生する。前者を排すれば後者も消失する。これを世界の〈ディオニュソスの肯定〉という。

二 さらに、もう一点、先の文章でいう〈感覚されうるものの存在〉とは何を意味するのか。これについても説明を要するだろう。ドゥルーズはいう。

（三）「世界のなかには、思考せよと強制する何ものかが存在する。この何ものかは、基本的な出会いの対象であつて、再認の対象ではない。……出会われるものは、その第一の特徴においては、またどのような〔感情的〕色調のもとでも、〔独特な意味で〕感じられることしか可能でないものである。その意味でこそ、出会われるものは、再認〔見分けること〕に対立する。〔中略〕出会いの対象は、反対に、感官^{サンス}のうちに感性^{サンシビリティ}を現実^{キヤリテ}に生じさせる。出会いの対象は、感覚^{アイステイトン}サレルモノではなく、感覚^{アイステイトン}サレルベキモノである。出会いの対象は、質ではなく、しる^{シリーニュ}である。出会いの対象は、感覚されうる存在者ではなく、感覚されうるものの存在〔感覚されうるものが存在するということ〕である。出会いの対象は、所与ではなく、所与がそれによって与えられる当のものである。したがってまさに、出会いの対象は、或る意味で、感覚されえないものである。」（『差異と反復』第

195
三章)

また、ドゥルーズはカントの感性論を批判するかたちで、次のようにいう。

(四)「感覚されることしか可能でないもの、感覚されうるものの存在そのもの、すなわち、差異、ポテンシャルという差異、質的に雑多なものの理由としての強度という差異、これらを、わたしたちが、感覚されるうるもののなかで直接に把握するとき……感性論は、^{アポダイクティック}必然的な学問の分野になる。現象が閃き、^{シニユ}しるしとして繰り広げられるのは、また、運動が『効果』として産み出されるのは、まさしく差異においてである。諸差異の強度的な世界のなかでこそ、もろもろの質はおのれの理由を見だし、感覚されうるものはおのれの存在を見いだすのであって、こうした諸差異の世界が、まさに高次の〔先駆的〕経験論の対象なのである。」(同、第一章)

〈見えるもの〉と〈見えないもの〉との関係が〈差異〉から生まれる。〈見えるもの〉は〈見えないもの〉のなかから浮び上ってくる。いわば、非人称的な^{サン・フオン}無底の分類学の世界、原型なき仮相の仮相の世界、つまり唯一の実相の世界、これが出会うべきものである。そのとき、感覚や所与は、〈再認〉から解放される。

三　ところで、図式的に〈何かである〉ことを必要としない〈何である〉ことの強度、何かであることの真の表面としての視覚的なものの強度、内をもたない外たる表面の強度、〈何である〉ことのさらに強度的な〈ある〉の表面、それを知覚の眼は〈見る〉。これはしかし、かつてメルロ・ポンティが接した世界である。たとえば、次のように、である。

(五)「画家の視覚は、もはや〈外なるもの〉へ向けられた眼なざし、つまり世界との単なる『物理的・光学的』関係ではない。世界は、もはや画家の前に表象されてあるのではない。言わば〈見えるもの〉が焦点を得、自己に到来することによって、むしろ画家の方が物のあいだから生まれてくるのだ。〔中略〕〈見えるもの〉のこ

の内的躍動、この放射こそ、画家が奥行・空間・色彩という名のもとに求めているものなのだ。」（滝浦静雄他訳『眼と精神』「眼と精神」、後半傍点筆者）

(六)「視覚は思考の一樣態とか自己への現前ではない。それは、私が私自身から不在となり、存在の裂開——私が私自身に閉じこもるのは、その極限においてでしかないのだ——に内側から立ち合うために贈られた手段なのである。〔中略〕およそ目に見える一つ一つの物、目に見える物としてのすべての個体は、次元としてもまた機能する。それらは存在の裂開の結果として与えられているからである。ということは結局、へ見えるものへの特性は、厳密な意味ではへ見えないへ裏面、つまりそれが或る種の不在として現前させる裏面をもっていることだ、ということの意味する。〔中略〕画家は、視覚によって二つの極限に触れることになる。一方、見えるものの太古の基底では、画家の身体を侵すような何ものかがうごめき、点火されるのであり、そして他方、彼の描く一切はこの誘いへの応答であり、彼の手は『おのれから遙か遠く距った意志の道具以外の何ものでもないもの』となるのだ。へ見るということへは、まるで十字路のように、存在のすべての象面が会うことなのである。……どこで自然が終り、どこから人間とか表現が始まるのかを言うことはできない。むしろ無言の存在そのものが、自分でおのれ自身の意味を表明化するにいたるのだ。〔中略〕へわれわれが見たり見せたりするものへに対するへ存在するものへの歳差〔*précession*〕、へ存在するものへに対するへわれわれが見たり見せたりするものへの歳差、それがほかならぬ視覚なのである。」（同上、傍点筆者）

(七)「私の眼なごしのもとにある物の充実性は非常なものであって、まるで私の視覚が私自身の中ではなくむしろ物の中で形成されるとも言えそうなほどであり、またへ見られている在り方へ（*d'être vues*）は物の卓越した存在の稀薄化にすぎないし、いわゆる『表象されて』いること（*être représentées*）——ベルグソンの言う、主観の『暗室』に現われていること——というのも、物の定義であるところか、物のおのずからなる豊溢

の結果にすぎないとも言えるほどだ、ということです。存在と私との間のこの回路、つまり存在は観客である『私にとって』あるものであるが、しかし逆に観客は『存在にとって』あるのだというこの回路は、それまでまだ十分に確立されていなかったものですし、これほどに知覚世界の生、ま、な、存在 (être brut) が記述されたことも、それまでになかったことです。」(竹内芳郎他訳『シーニユ2』「生成するベルグソン像」、傍点筆者)

四 〈生まな存在〉、この非人称的な〈存在の充実〉こそが、むしろ〈視覚〉を生みだすのである。この〈視覚〉は〈誰の〉という契機よりも、むしろ〈存在〉の契機を主体にして形成されている。

ドゥルーズの〈知覚対象〉(percept)が、右にいう〈回路〉とかきなることは明らかであるが、この点については、丹生谷貴志のドゥルーズ論中の次の表現を援用しよう。

(ハ)「知覚主体は世界を自身の知覚の組織において捉えなおすものである以上に、或いは以前に、あらかじめ(誰のものでもない)知覚として与えられた世界の中に巻き込まれ、その不思議な『無人性』の中に巻き込まれ、その『無人の知覚』の結果として自らを与えられることになるのである。そこにおいて知覚主体は誰でもよかつたはずの知覚の場所に(或いはドゥルーズの言葉を用いれば『感覚の複合合成 le composé de sensations』としての『風景』の場所に)結果として与えられた或る位置に他ならず、それ以上でも以下でもない。知覚主体は『風景』によつてあらかじめ準備されていた事実上無限の編み目―感覚の複合合成という『無人』の境域の結果、それ自体無限であり得た『誰かの主体』の内の一つの結果以上でも以下でもない(そこでは個人的記憶の累積は無論のこと、文化的記憶すら一つの結果に過ぎない……)。すべては風景において準備されているのであり、或いはすべては『知覚対象 percept』において準備されているのである。『知覚対象』とは定義上『無人』の場所(『無人』sans-homme『人間がない』……『男たち』のいない場所……?)において現存する世界の知覚的、存在様態そのものであり、それは事実上すべての知覚を内包しつつ、誰のものでもない知覚

において誰かの知覚を待機している。」(宇野邦一編『ドゥルーズ横断』「造成居住区の午後へ」)

八

一 さて、〈此性〉とともに強度や差異や永遠回帰がドゥルーズのなかで重要な意味をもっていることは、周知のとおりである。ここで、それらの関連性に一瞥を投じておこう。まず、理解すべきことは、〈全体〉は真ならざるものである(アドルノ『ミニマ・モラリア』)という点である。目的性、完全〓完結性、統一性、集合性といった意味分化をもつ〈全体性〉は、まさに真ならざるものである。同様に、対象の同一性、主観の同一性という一種の全体的完結性も真なるものではない。同一化、統一化、完全化は諸部分の〈排除〉を伴う。諸部分を肯定する〈多〉、それがドゥルーズのいう〈多様体〉である。

そこではむしろ、通常の意味での〈部分〉は存立しえない。〈全体〉がなく、統合がないからである。ドゥルーズ／ガタリは〈断片〉を肯定して次のようにいう。

(一)「名詞として用いられた多様性〔multiplicite 多様体〕という範疇は、《一》とか多とかいった次元のいずれをも超えるものであり、つまりそれが《一》や多を述語とするといった関係が考えられるべくもないものであるが、この多様性の範疇のみが欲望する生産を説明しうるものなのである。欲望する生産は純粹な多様性なのである。つまり、統一体に還元されえないものを端的に肯定するものなのである。いまや、われわれは、もろもろの部分対象、煉瓦、残余の時代に生きているのだ。われわれはもはや、真の意味では断片とはいえないような偽りの断片を信じない。つまり、かの古代の彫像の破片のように、もともと同じ統一性に復元されるために補修や修理を待っているような断片を信じない。われわれは、もはやもとの起源にあった全体性をも、ま

たこれから先の目標地点にある全体性をも信じない。われわれは、もはや退屈な弁証法的発展の灰色画法を信じない。こうした画法は、かどを削って種々の破片を調和的にまとめあげようとするものであるからである。」

(市倉宏祐訳『アンチ・オイディプス』第一章)

二 右のように、〈差異〉は、同質化やその逆の不等化をまき込みながら全体的同一化をめざす或る種 of 思想性に対して、異議を申し立てる、という思想性をはらんだ記号である。したがって〈差異〉をいわゆる〈矛盾〉(contradiction)のなかに収納することはできない。矛盾こそ、差異の過剰、最大の差異とみる思考は、〈同一性〉を無条件に前提としている。ドゥルーズはいう。

(一)「ヘーゲルの矛盾は、差異を末端にまで追い詰めるように見えるものの、その道は、差異を同一性にまで連れ戻す袋小路でしかなく、しかもこの袋小路によって、同一性は、差異を存在しかつ思考されるように仕向けることが十分できるのである。矛盾が最大の差異であるのは、同一的なものに対してだけであり、同一的なものに即してだけである。……ヘーゲル弁証法における諸円環の味気ない同心円化ほど、そのことをよく示しているものはない。」(財津理訳『差異と反復』「結論」)

問題はまさに〈同一性〉にある。文中の、差異とその思考可能化との関係についてはさらに説明を要するだろう。ドゥルーズはいう。

(三)「それ自身における差異は、その差異を思考されうるものに仕立てあげてしまうような、異なるものと異なるものとのあらゆる関係を拒絶するように思われる。まさしく思考されうるものへと、それ自身における差異が生成するのは、飼い馴らされる場合、すなわち、表象Ⅱ再現前化の四重の首枷〔諸要請〕——概念における同一性、述語における対立、判断における類比、知覚における類似——に服従させられる場合でしかないと思われる。〔中略〕それらは、〔充足〕理由の原理の四つの根——認識、理由に反映する、概念の同一性、生成

ノ理由において展開される、述語の対立、存在ノ理由に配分される、判断の類比、行為ノ理由を規定する、知覚の類似——である。以上とは別のあらゆる差異、すなわちそのような根をもっていないあらゆる差異は、尺度をはずれ、座標軸からはずれ、また有機化〔組織化〕されることもないだろう。」(同上)

三 差異は元来、対立や否定や矛盾から、また同一や類似から思考されて、その存在を得る、といったものではない。差異は差異化から生まれる。差異とは、^{ミユルテイブリシテ}「多様体」という^{ヴァリエテ}「変化性」である。多様体には \rightarrow も \leftarrow も ∇ も無用である。 ∇ さへも多様体であり、 \rightarrow すらも多様体であるような ∇ 多様体、そこに差異は起こるのである。そして、同一性なき差異とは、強度の差異、つまり ∇ 不等性である。ドウルーズはいう。

(四)「差異は、現象^{フエノメノン}〔与えられるもの〕ではなく、現象にこのうえなく近い^{ヌミメノン}「可想的存在」である。……世界は、神が計算しているあいだに、『できあがってくる』〔ライブニッツ〕。その計算がきちんと割り切れてしまえば、世界は存在しないだろう。世界はつねに、或る種の『剰余』と同一視されうるものであり、世界内の実在は、或る種の分数あるいはむしろ無理数との関連でしか考えることができないものである。いかなる現象も、その条件となるひとつの^{イネガリテ}「不等性」〔不等式〕を指し示している。あらゆる雑多なもの、あらゆる変化は、それらの充足理由をなす差異を指し示している。生起するもの、現象するものはすべて、もろもろの差異のレヴェル〔オーダー、秩序〕との相関関係にあるのだ。すなわち、準位の、温度の、圧力の、張力の、ポテンシャルの差異、強度の差異。〔中略〕『強度の差異』という表現は、一種の同語反復である。強度とは、感覚されうるものの〔充足〕理由たる差異の形式である。一切の強度は、差異的 \parallel 微分的な強度であり、〔媒介されていない〕それ自身における差異である。……どの強度もカップリングであり(そこでは、対^{ツイ}をなすいずれの要素も、別のレヴェルに属する諸要素の対^{ツイ}をさらに指し示し)、こうして強度は、量のもつ、もともと質的な内容を開示するのである。無限に二分化され、際限なく共鳴してゆく差異の以上のような状態を、わたしたちは^{デイスバリテ}齟齬と呼ぶ。齟齬、

すなわち差異、あるいは強度（強度の差異）、これらは現象の充足理由であり、現象するものの条件である。……感覚されうるものの理由、現象するものの条件は、空間と時間ではなく、即自的な《不等な》^{イネガル}ものである。換言すれば、《強度の差異》のなかに、つまり差異としての強度のなかに含まれ、そこで規定されているような、齟齬^{デイスパライオン}の働きである。」（『差異と反復』第五章）

四　ところで、西田が《質的差異》を《過程的限定》という視点から、少なくともそれを《動き》として捉えていたことは、既にみた。右でみたように、差異化の生起を《無底》^{サンフオン}の動きのイメージで捉えたのが、ドゥルーズの《永遠回帰》である。むろん、これはニーチェに発する。しかし、これを《強度＝差異》に関連づけたのはドゥルーズである。それは、同一性＝全体性、あるいは原型＝本物への異議の表明を意味する。ドゥルーズはいう。

(五)「現代思想は、表象＝再現前化の破産から生まれもすれば、同一性の破滅から生まれもするのであり、要するに、同一的なものの表象＝再現前化の下で作用しているすべての威力の発見から生まれるのだ。現代の世界は、もろもろの見せかけ^{シミュラクル}の世界である。そこでは、人間は、神と同様に永らえることはなく、主観の同一性は、実体の同一性と同じく命脈を保つことはない。一切の同一性は、差異と反復の遊びとしての或るいつそう深い遊びによって見せかけ^{シミュレ}られたものでしかなく、まるで光学的な『効果』のように生産されたものでしかないのだ。」（同、「はじめに」）

(六)「わたしたちが、永遠回帰とは《同じ》ものや《似ている》ものや《等しい》ものの回帰ではないと言う場合、それは、永遠回帰はまったく同一性を前提にしていない、ということの意味している。言い換えるなら、永遠回帰は、同一性もなく、類似もなくまた等しさもない世界について言われるのである。その基底^{フオン}そのものが差異であるような世界、すなわち、そこでは一切が齟齬に基づくような世界、一切が、無限に響き渡るもろも

ろの差異の差異に基づくような世界(強度の世界)、この世界についてこそ、永遠回帰ということが言われるのである。」(同、第五章)

永遠回帰は、根源的な「自然」がカオス状のまま滞留する或る「無底」という無基底の基底において仕上げられる。それは、無底という意味で深く、無根拠という意味で本体＝本物なき「見せかけ」でできており、また、それは質的でも延長的でもなく目的でもないという意味において或る何かである、ということのできない或る「強度的」なものである。

五 ニーチェの「永遠回帰」は「一」なる神の死をうけて、その「一」を代行する。この「一」は「多」なき「一」であつて、それ故「存在」とも呼びうる「一」である。ドゥルーズもまた、神なき後の「存在」を次のようにいう。

(七)「永遠回帰は、そのすべての力において肯定されるとき、「土台」根拠のいかなる創設も許しはせず、反対に、本源的なものと派生的なものとのあいだに、つまり「もの」(「本物」と見せかけとのあいだに差異を置くような審廷としてのあらゆる根拠を、破壊し、呑み込んでしまう……。永遠回帰は、わたしたちを、普遍的な脱根拠化に直面させるのだ。『脱根拠化』という言葉によつて理解しなければならないのは、まさに永遠回帰を構成する媒介されていない基底の自由であり、他のあらゆる基底の背後に控える或るひとつの基底の発見であり、無底と根拠づけられていないものとの関係であり、非定形なものおよび最高の形相に関する直接的な反省である。〔中略〕「もの」は見せかけそのものであり、見せかけは、最高の形相である。」(同、第一章)

してみれば、永遠回帰とは、無根拠の反復、つまりは終ることなく、無根拠が無根拠自体をおのれに映すことである。

(未完)

(付記 拙稿「西田哲学を読む」全三篇は一九九七年度国内研修の報告を兼ねている。平成十年二月八日記)