

## 続 西田哲学を読む (下)

佐 伯 守

一 さて、西田哲学の出発点は、認識論における〈主—客〉の対立図式への批判ということであった。表象主体としての〈主観〉が、その対象たる〈客体〉を主観化して、その認識像を構成する、という認識論の図式に、どのような問題点があるのか、これを捉えておくことから始めよう。たとえばG・ジンメルは次のようにいう。

(一)「おそらく、事物を内容と形式に分けるといふことほどわれわれが放棄しがたい思考の必然性はあるまい——それには論理的強制も感知できる事実性もないのだが。われわれの世界像をこのように内容と形式に分離することは、精神が直接的な「unmittelbar 無媒介的な」統一のままでは扱いにくい多くの存在物を扱いやすいものとするための組織化、関節〔Gelenkigkeit 曲げやすさ〕の一つとして、名前もさまざまに、無数の変化した形で行なわれている。」(白水社版ジンメル著作集、生松敬三訳『哲学の根本問題』第一章)

むろん、この〈形式〉は主観に由来する。そしてさらにジンメルはいう。

(二)「認識世界を形成するすべての形式は、カントにあつては、一つの中心的な真に創造的で規範を与える形式、つまり統一性〔Einheit〕のなかにある。多様な表象が客観的な認識となるのは、それらが一つの対象、一つの命題、一つの思想系列、一つの世界像の統一にまとまることによつてである。諸要素の混沌たる並列、混在、継起の整序、すなわち悟性的世界の構成の原理については、われわれは多様の統一という以外に表現しようがない。これがほかならぬわれわれの認識世界の形式であるということは、意識の形式——この意識により、またこの意識に対して世界が成立する——によつて、一方では制約され、他方では実現される。この形式が統一性である。私の意識の内容はまさに一つの人格に属するものとして、一つの自我〔Ich 私〕の感覚、思想、衝動、苦悩として私に意識される。」(同上)

二 〈私<sup>イッヒ</sup>〉の人格的な統一性、それが意識における認識主観の、その対象把握の形式の統一性を保証する。もしも〈私〉の統一性に分裂が生じれば、そもそも論理的〈矛盾〉などは、生じる余地がない。その意味において、対象の形式的把握は、〈私〉の形式的統一性の成立なくしては存在しえない。

ところが他方、〈私〉は、内感の直接の対象、つまり〈意欲〉の主体でもある。このとき、認識主観としての私は、外部対象をではなく、内なる意欲主体を客観として有することになる。そのとき、何が生じることになるのか。これについてショーペンハウアーは次のようにいう。

(三)「意欲の主体と認識主観の同一性——『自我』という言葉はこの同一性によつて(しかも必然的に)両者を含んでおり、また示している——は世界の結節点であり、したがつて説明しがたいものである。なぜなら、われわれが理解できるのは客観の関係だけであり、それらの関係において二つのものが一つでありうるのは、それらが一全体の部分であるかぎりにおいてのみだからである。ところが、主観〔主体〕が問題であるここでは、客観を認識するための規定はもはやあてはまらず、認識するものと意欲するものとして認識されるもの、すな

わち主観と客観の眞の同一性が直接に与えられているのである。」(白水社版ショーペンハウアー全集1、生松敬三訳「根拠律の四つの根について」第四二節)

右の同一性が説明しがたきこと、その不可思議を、ショーペンハウアーは〈奇跡<sup>ワンダー</sup>〉と称している。〈私〉は、はたして何らかの根拠律(根拠命題)にもとづいて、その同一性を保持しえているのか、もしそうでなければ、〈私〉はまさに〈物自体〉的なものとなる。ここから、ショーペンハウアーの一連の問いかけが始まる。それを一挙にみよう。

(四)「客観であること一般はすでに現象の形式に属しており、ちようど客観の現象の仕方が主観のもろもろの認識形式によつて条件づけられているのと同じように、主観であること一般によつて条件づけられているということである。したがつて、物自体が想定されるべきであるとしても、それは断じて客観ですらありえない。」

(前掲全集4、茅野良男訳「カント哲学批判」)

(五)「生への意志は生の認識の結果でもなく、なんらかのかたちで前提からの結論でもなく、けつして第二次的なものでもないということ、むしろ生への意志は第一の絶対的なもの、あらゆる前提の前提であり、まさにそれゆえ、そこから哲学が出發しなければならぬところのものであるということである。生への意志は世界によつて現われるのではなく、世界が生への意志によつて現われるのだからである。」(同全集6、塩屋竹男他訳「意志と表象としての世界」続編II、第二八節)

(六)「事物の最も奥にある核心、物自体を、断じてわれわれの外部にはなく、われわれの内部にのみ、すなわち唯一の直接者たる主観のうちに求めなくてはならない。かつまたわれわれは客観のもとでは支<sup>ルイエンクト</sup>点——究極的かつ根源的なもの——に達することができない。なぜならそこでは表象の領域にとどまり、しかも表象はすべて本質上四つの形態の根拠律を形式として有しており、あらゆる客観の対象は根拠の原理の要求に屈服し

隷属するがゆえである。」(同全集10『哲学小品集I』、有田潤訳「哲学史のための断章」)

三 〈原因と結果〉、〈時間と空間〉、〈矛盾〉や〈動機||理由〉という視点は、対象認識には不可欠の条件である。こうした視点なくしては、認識対象がそもそも成立しえない。無根拠としての無規定は<sup>ウンゲルント</sup>〈無底〉と同義である。視点なるものの可能性の存在理由(根拠)のさらなる背後を問うならば、〈無底〉としての〈生への意志〉が残るのみである。すべての認識論上の〈現象〉はそこに出発点を有する。〈現象〉ならぬ〈物自体〉は、それゆえ第一次的には〈意志〉であり、〈世界〉は第二次的な〈物自体〉ということになる。因果律に服さざる生起、これを或る仏典は、〈起即不起。不起者<sup>とはこれ</sup>是性起〉と表現する。

〈根拠律〉のもたらす結果を、ショーペンハウアーは次のように括っている。

(七)「根拠律一般の普遍的な意味は、どんなものもつねに他のものによつてのみ存在するということに帰着せしめられる。だが、そのすべての形態における根拠律はア・プリアリなものであり、したがってわれわれの知性に根ざしている。それゆえ、根拠律はいっさいの存在する事物の全体、すなわち世界——世界がそこに存在するこの知性をも含めて——へ適用されてはならない。なぜなら、ア・プリアリな諸形式によつて現われるこの世界は、まさにそのゆえにたんなる現象だからである。したがつて、ほかならぬこれらの形式の結果においてのみ世界に妥当するものは、世界そのもの、すなわちそこに現われる物自体へ適用されることはない。それゆえ、『世界および世界におけるすべての事物は他のものによつて存在する』とは言ふことができない。——この命題こそまさに宇宙論的証明なのである。」(前掲「根拠律の四つの根について」第五二節)

四 ところで、〈意志〉はショーペンハウアーによつて〈物自体〉、メタ・フィジックなものであった。西田哲学にとつても〈意志〉は重要な概念であった。〈意志〉は根拠律を超えた、つまり無根拠・無底という意味で〈表象〉として客観的に現象するものではない。しかしそれは、個体を成立させ、その〈自由〉を保証する。

シヨールペンハウアーはいう。

(八)「意志の概念は、あらゆる可能な概念のなかで、その根源を現象のなかに有するのではなく、つまり単なる直観的な表象のなかに有するのではなく、内的なものに由来し、各人の最も直接的な意識から生まれてくるたった一つ概念である。この直接的な意識において、各人は彼固有の個体をその本質の点で、いっさいの形式なしに、主観・客観の形式さえなしに、直接的に認識すると同時に、みずからその個体であるのである。ここでは認識するものと認識されるものが一致するからである。」(前提全集2『意志と表象としての世界』正編(I)、第二二節)

(九)「自己意識における意志の認識は、意志の直観ではなく、意志の継続的な動きをまったく直接的に悟る[Innewerden]ことなのである。これに反し、外に向けられた、感覚によって媒介され悟性において遂行される認識は、時間のほかに空間をも形式とし、時間と空間の両方を、因果性の悟性機能によって最も緊密に結びつけ、それによってこの認識がまさに直観となるのだが、そのような認識にとっては、内的な直接的知覚において意志として把握されたものと同じものが、直観的に有機的、身体として自らをあらわすのである。そして、この身体の個々の運動が行為であり、この身体のもろもろの部分と形態が個体的に与えられた意志の永続的努力を、すなわち根本性格を直観されうるものとする、いや、この身体の痛みや快適がこの意志そのもののまったく直接的な情動なのである。」(同全集6、同書続編(II)二〇節)

意志(animus)は生命(anima)に直結する、へ主観へ以前の概念である。認識主観による時空的世界把握は、したがって生命=意志の所産ということになる。その意志には、根拠律が適用しえないかぎり、意志にはへ根拠へはない。つまり、外部直観的な仕方での認識は、意志には通用しない。これをもとに、シヨールペンハウアーはいう。

(+)「全体としての意志のただ一つの自己認識であるのは、全体としての表象であり、直観的な世界の全体である。直観的な世界の全体は意志の客体性であり、意志の顕現であり、意志の鏡である。」(前掲全集2、第二九節)

この〈鏡〉の比喩は、周知のように、西田が多用するものの一つである。〈無根拠〉なものの顕現、その形姿を映す鏡こそ、認識像としての〈世界像〉にほかならない。意志はおのれを〈世界鏡〉に映して、みずから自覚する、という構図は西田哲学にも見ることができるといえる。

## 二

一 さて、以上のようなジンメルやショーペンハウアーの言説を背景とすれば、西田の問題意識はかなり見えやすくなるだろう。西田はいう。

(-)「従来の認識論が主客対立の考から出立し、知るとは形式によって質料を構成することであると考える代りに、私は自己の中に自己を映すという自覚の考から出立して見たいと思う。自己の中に自己を映すことが知るといふことの根本的意義であると思う。自分の内を知るといふことから、自分の外のものを知るといふことに及ぶのである。」(岩波文庫版西田幾多郎哲学論集I「場所」、傍点筆者)

むろん、〈自覚〉の問題こそ、西田哲学の核心部分である。〈自覚〉こそ意識の根本形式であり、それは〈自己が自己に於て自己を見る〉ことである。意識は単なる表象や識別・判断の作用におわるものではない。そうした対象意識に対して、〈自己意識〉という〈自覚〉の場が存在する。自覚には、通常の内省や反省、あるいは知的自覚や感情的自覚など、種々の相がみられる。たとえば、〈自愛〉は感情的自己の自覚である。西田はいう。

(二)「感情の内容は最も適當なる意味に於て意識的自己自身の内容と考うべきものである。自己自身の内に志向すると云う立場に於て限定せられた静的統一が感情的自己である。志向するということ<sup>を</sup>自己の中に自己の影を映すことであり、ノエマとはノエシス自身の中に映されるノエシスの影であるとするれば、自己が自己自身の内に映す自己自身の影像が感情的自己であり、かかる影像を自己として固定することが自愛である。」(前掲西田幾多郎全集第五卷「叡知的世界六」、傍点筆者・以下同様)

たしかに、自己感情も自己意識の一面ではあるが、〈自覚〉は、対象意識や身体意識から解放されたところに成りたち、最終的には〈無〉を映す自己の自覚という宗教的次元にまで達する〈自己〉のあり方である。

〈無〉を映す鏡のごとき〈自己〉とは、はたしていかなる自己像であり、何に由るのか、それをまず見ておこう。

二 〈映る〉ものを、映すもの(遂行者)なくして映し、その〈映る〉ものを、見る者なくして見る、これが〈映す〉ということである。映す〈鏡〉の比喩には既に言及した。ここでは、道元の『正法眼蔵』に注目してみよう。たとえば道元は、〈悟〉に関連して次のようにいう。

(三)「人の悟をうる、水に月のやどるがごとし、月ぬれず、水やぶれず。ひろくおほきなる光にてあれど、尺寸の水にやどり、全月も弥天も、くさの露にもやどり、一滴の水にもやどる。悟の人をやぶらざること、月の水をうがたざるごとし。人の悟を罣礙せざること、滴露の天月を罣礙せざること。ふかきことはたかき分量なるべし。時節の長短は、大水小水を検点し、天月の広狭を辦取すべし。」(「現成公案」)

全月、全天が一滴の露にやどる(映る)とき、その露は全月・全天であり、水(面、明鏡)に月がやどる(映る)とき、その水は月そのものである。水は月の於てある場所となり、露は全天の於てある場所となる。そして、水が自覚するとき、水は月である。〈やどる〉映すは直接性、無媒介性を示す表現である。自覚とは、〈自

をへ自へ自身に、歪めず、映すこと（＝覚）である。

また、全月、全天が草の小さないずれの露にもおのれを映すように、あらゆる所、あらゆる物がへ経巻を映し出し、その文字となっている。へ経巻とは、へ恒久不変の存在、へ森羅万象の現出の遍在の意であり、単に経典、書字の類を意味するだけのものではない。道元はいう。

(四)「いわゆる経巻は、尽十方界これなり。経巻にあらざる時処なし。勝義諦の文字をもちい、世俗諦の文字をもちい、あるいは天上の文字をもちい、あるいは人間の文字をもちい、あるいは畜生道の文字をもちい、あるいは修羅道の文字をもちい、あるいは百草の文字をもちい、あるいは万木の文字をもちい、あるいは十方界に森森として羅列せる長短方円、青黄赤白、しかしながら経巻の文字なり、経巻の表面なり。これを大道の調度とし、仏家の経巻とせり。」（「仏経」）

犬のこの吠き声、草のこの青、紅葉のこの赤、かの俳人のへ蟬の声、それぞれがみなへ経巻であり、天地の運行、森羅万象、つまり一切の存在物（方法）がへ経巻である。経巻つまり方法が、いわばへ外部に存在するかぎり、へ内部はそれを映し、やどす、へ水のごとく成ることが求められる。それゆえ、道元はいう。

(五)「自己をはこびて方法を修証するを迷とする。方法すすみて自己を修証するはさとりなり。／身心を挙して色を見取し、身心を挙して声を聴取するに、したしく会取すれども、かがみにかげをやどすがごとくにあらざ、水と月のごとくにあらざ、一方を証するとき一方はくらし。／仏道をならうというは、自己をならうなり。自己をならうというは、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。方法に証せらるるといふは、自己の身心、および他己の身心を脱落せしむるなり。」（「現成公案」、傍点筆者）

三 道元は、へ自己をならうというは、自己をわするるなりとていう。西田のへ自覚に關する思索は、この

へならう」とへわする」との間の振幅運動に喩えることができる。西田が重視する「意志」は、この「自己をならう」という自主性に関連する。だが、それは「自己をわする」ために、である。「知的自覚」は、まだ前者の段階に滞っている。この間の事情を一挙にみよう。西田はいう。

(六) 「知的自覚に於てはノエシスは単に形式的有と考えられるに過ぎないが、意志的自覚に至つては、ノエシスの中にノエマが含まれると考えることができる。(上に云つた如く) 意識的、自己の底に超越すると云うのは、かかる意味に於て意志的ノエシスの底に超越することである。意識的自己の根柢たる意志を越えるということとは不可能と考えられるかも知れぬが、我々は如何にして意志を意識し、意志を考えるのであろうか。意志は自己が自己の中に志向し、志向するものが何等かの意味に於て志向せられるかぎり、意識せられるのである、ノエシスがノエマとなり、ノエマがノエシスとなるかぎり、意識せられるのである。無論ノエマ的なものに対しては、ノエシス的なものはいつでも超越的である、知的自覚の立場に対しては、意志の内容も外的であり、超越的であると云うことができる。唯、知的自覚と意志的自覚とは異なるものではなく、知的自覚は意志的自覚の抽象的限定として、意志的内容が知的自覚の形式に於て限定せられ、ノエマ的に映されるかぎり、意志的自覚が意識せられるのである。併しノエシスの方向にあるものもはやノエマ的に自己の内容を映すと云い得ない時、即ちノエマ的なものが意識的ノエシスを越えた時、我々の自己が意志の底に超越したと云うのである。行為的自覚が先づかかる自己を考えることができる、我々の意識的自覚の根柢にはかかる意味に於て行為的自覚があるのである。我々の意識的自覚は、却つてかかる自己の立場に於て限定せられたものである。かかる自己の内容は意識的自覚に対して外的とか超越的とか考えられるが、単に爾考すべきものでなく、却つて一層深い自己の内容に過ぎない、自己がノエシスの方向に超越することによって見られるノエマ的内容である、超越的志向の根柢も此にあるのである。」(前掲全集第五卷「叡知的世界五」)

四 右に示された意識の構造化、つまりへノエススーノエマは、意識作用において意識されたものを意識において対象化する、といった意識内での出来事を図式的に表現したものであるが、これをさらに、へ主語―述語の關係面から表現することもできる。西田はいう。

(七)「我々の自己は、何処までも述語面的自己限定としての有である。自己において自己を限定する、自覚的である。何処までも理性的である。しかし単に斯く考えられるかぎり、自己は意志的でない、行為的でない。我々の意志とは、主語的なるものが、述語面を破つて、逆に述語面的に自己自身を限定する所にあるのである。単に主語となつて述語とならないものは、対象的個物である。かかる個物が述語面的に自己自身を限定すると考えられる時、即ち意識的に作用すると考えられる時、本能的である、欲求的である。しかしそのかぎり、それは自由ではない、意志的ではない。我々の自己は何処までも述語面的自己限定として主語的なるものを内に含むものでなければならぬ。しかも述語面即主語面的に自己自身を限定する所に、即ち主語と述語との矛盾的自己同一的に、自己自身を限定する所に、真に自己自身を限定する唯一的個として、我々の人格的自己があるのである。……内と外との矛盾的自己同一的に、何処までも自己において世界を表現するとともに、世界の一焦点として自己自身を限定する所に、即ち創造的なる所に、自由なるとともに内的に必然的なる、我々の人格的自己があるのである。」(前掲論集III「場所的論理と宗教的世界観」)

右の文中のへ本能的・欲求的は、肉体の意向に沿つた意識のあり方であり、自由意志、自由行為に反するものである。世界に開かれてあり、世界という場所のもとにある自己、世界をへ見る眼としての動き、これが自由意志にほかならない。世界のもとの、世界の述語性のなかにおのれのへ主語を失い、おのれが世界の述語性、へ汝たちの述語性に浸透されるとき、自己表現と世界表現とがかさなるとき、まさに自己においてへ世界が自覚するとき、自己は自己を述語的に限定し、主語はその述語性のなかで生きることになる。

「時が時を見、」  
 「尽界が尽界を見る」、  
 といったかたちの、  
 いわば方法の自覚的自己展開の世界では、  
 何が見られるものであり何が見られるものであるか、  
 といった区別はない。  
 方法に映るものが方法において自己を見る、  
 ということの背景には、  
 方法が自己において自己を見る、  
 ということがある。  
 道元の万華鏡を通して西田をみる必要があるだろう。

### 三

一 さて、道元のいう、  
 「方法すすみて自己を修証す」は、  
 自己を、  
 いわば方法を「映す鏡」と化すべきことを含んでいる。  
 これに対し、  
 デカルトの「われ」は、  
 「惟う鏡」のごときものであるが、  
 そこでの自覚は西田のいう「知的自覚」にとどまる。  
 西田のいう「知的」は、  
 道元流にいえば、  
 「自己をはこびて」に、  
 つまりは「対象化」に相当する。

「惟うこと」に、  
 つまり思惟の鏡に「われ」を映す、  
 というデカルトの自覚的な姿勢を、  
 たとえば、『デカルトとパスカル』の著者、  
 森有正は次のように記す。

(一) 「自然においては物体の拡がりの計量的関係とその相互の位置の変化のみが明晰判明な観念となることが出来る。  
 かくて自然において隠れた奥行をもたず、  
 完全に露わなものとして拡がりをもつ物体に関する観念のみが見出される。  
 「中略」デカルトにおいて逆に精神は、  
 完全に自覚的なものであつて、  
 些かも物体的なものの残滓を止めない。  
 これがコーギト・エルゴ・スム「われ惟う、  
 故に、われ在り」の意味である。」  
 (論稿「ルネサンス精神の完成としてのデカルトの思想」、  
 傍点筆者。なお拙著『自己と経験—森有正の世界から—』第六章参照)

ところで、〈知的自覚〉はまだ〈自己を失う自覚〉、つまりは〈自己を得る〉自覚ではないことは、道元はいうまでもなく、西田の力説するところである。西田はいう。

(三)「知的自覚と考えられるものは、考へるとか、知るとかいうものが考へられるもの、知られるものとして、対象的に限定せられると共に、それが直に考へるもの知るものであるとして、之を包む超越的述語面自身の直接、限定と考へられたものである。併しかかる意味に於ての自覚は尚対象的認識に即して考へられた自覚である、全然主語的なるものを自己の中に没し、去つた自覚ではない。真の自己は意志する自己、見る自己でなければならぬ、所謂自覚を超越するが故に、それは自己を失うとも考へられるであらう。併しかかる意味に於て自己を失う時、我々は真に自己を得るのである、知的自覚は真の自己の影像に過ぎない。是故に我々は無限に深い自己を見ることによつて、無限に深い世界を見るのである。」(前掲全集第五卷「所謂認識対象界の論理的構造八」、傍点筆者・以下同様)

(三)「真に自覚的なるものは自己自身を見るものとして最後の場所に於てあるものであり、意志の形に於て自己自身を媒介するものである。我々の意識面というのは、かかる意志的媒介者を含まない自覚面として、単に、『場所に於てある場所』といふことができる。併し我々の単なる意識面とは自覚面の不完全なものとして考へられるものである、既に自覚を予想したものでなければならぬ。特に『場所が場所自身に於てある』と云う時、場所がその於てある場所に接着し、自覚者を包む場所に於てあると云うことを意味し得ると思う。」(同、「述語的論理主義一」)

二 右にいう〈深い世界〉とは、尽界が尽界を見、森羅万象がことごとく〈経巻〉となるような世界のことであり、また〈場所が場所自身に於てある〉は、〈見る場所〉でもあり〈見られる場所〉でもある自己自身が、おのれ自身に於てあり、その於てある場所で、おのれ自身を〈見る〉(つまり映す)ということの意味する。い

うまでもなく、〈感情〉や〈知〉に媒介された自覚はまだ〈眞の自覚〉ではない。

いうまでもなく、〈自覚〉の問題は、西田哲学の中心部を形成する最も重要な論点である。自覚つまり〈自己〉が自己に於て自己を見ること、これは、映すものが映すもの自身を映すこと、と言いかえることができる。通常の対象認識のばあいには、その意識構造は、意識作用、意識対象、意識内容という三者で構成されている。では、西田のいう〈自覚〉のばあいはどうか。長文をあえて引用しておこう。

(四)「屢云った如く私は従来意識の構造が作用的に或は過程的に考えられるに對して、場所的に云わば平面的に考えるのである。自己が自己に於て自己を見るといふ自覚的意識の構造を意識の根本的構造として、而もその重心を意識面というものに置いて考えるのである。『自己を』の面というのが通常、表象的意識面と考えられるものである。之に於てあるものは事物的であり、何等かの意味に於て对象的なるものを志向すると考えられる。对象的なるものというの『自己』の面に於てあるものである、自覚的なるものの内容である。『自己を』の面が『自己』の面と合一したという意味に於て『自己』の面と考えられるものが自覚面であつて、之に於て对象的なるものが直覚せられるのである。事物的なるものというの『自己を』の面に於てあるものとして、自覚すべくして未だ自覚せざる自覚的なるものと思うべきである。志向作用といふのは自覚すべくして自覚せざる自覚的作用に外ならない。私は意識の志向性ということから出立する代りに、自覚性ということから出立しようと思うのである。而して自覚的意識からその自覚性を極小としたものを表象的意識と考えるのである。自己が自己を表象的意識面に於て映そうとする時、そこに無限の過程が成立せなければならぬ、而してその底に自覚的自己というものが考えられねばならぬ。意識作用といふのは斯くして考えられるのである。意識を作用的に考えるのは、いつもかかる過程を軸として見て居るのである。所謂自覚的自己というも斯くして考えられた過程的自己たるに過ぎない、自覚面に於て見られるものである。併し眞に自己自身を見るものに於

てはかかる過程的自己は内に包まれねばならない。我々の意識が直覚的となればなる程、作用的なものを超えせられるのである、真の自覚面というものは直覚面でなければならぬ。それ故、意識の根本構造として自己が自己に於て自己を見ることが、直覚面に於てあるものが表象面に於てその影を映すことを意味すると云つてよい。」(同、「総説三」)

三 〈直覚〉とは、自己においてあるもの、つまり自己に内在的なものを直接的に知ることであり、その極致が〈自己が自己に於て自己を見る〉ことである。この意味での〈見る〉は〈映す〉ことであり、〈映す〉とはまさしく〈見るもの〉なくして見ることに〈鏡〉となつてそこに自己を映し、見ることである。

〈事物的〉とは、有るもの、光を当てれば〈影〉ができうるような、いわば不透明なものとして、対象的に〈そこ〉にあるもの、と解してよいだろう。いわば〈場所〉の一部を占領するときモノ的な存在である。さらに西田はいう。

(五) 「直覚面の自己限定というものがあつて所謂自覚的自己というものが考えられるのである。表象面に於てあるものを、之を越えた直覚面に於てあるものの自己限定として見る時、思惟すると考えられる、志向作用の対象が自己自身を限定すると考えられる時、思惟作用というものが考えられるのである。表象的意識の背後にすぐ直覚面というものが考えられ、直覚面に於てあるものが表象面に於てあるものを限定すると考えられたものが思惟的意識である。それで表象面から見れば思惟的意識はいつも過程的である、而して我々の自覚的自己と結合すると考えられる。「中略」而して真に見るものに於ては、かかる過程も没入せられなければならない、それは『自己』の面に於てあるものたるに過ぎない。元来表象面即ち意識面と考えられるものは一般に『自己』の面を意味するに外ならない。如何なる意味かに於て『自己』の面即ち直覚面というものが考えられ

るかぎり、そこにかかる『自己を』の面というものが考えられるのである。それは無にして見る自己の自己限定即ちノエマ面という意味を有っていなければならない。「中略」然らば、何故に『自己が』の面に対していつも対立的に『自己を』の面というものが見られ、表象性というものが意識の根本的性質と考えられねばならないのであるか。真に無にして見る自己のノエシス的限定というものは見られない、自覚的限定というも絶対無の自覚のノエマ的限定によつて限定せられて居るものである、広義に於て表現的一般者によつて限定せられて居ると云つてよい。すべての自覚的限定は絶対無の自覚のノエマ面に映される、という意味を有っていなければならない。かかる意味に於て『自己が』の面に対して『自己を』の面というものが、何処までも対立せなければならぬのである。」(同上)

四 〈真に無にして見る自己〉、それが〈鏡〉の別名であり、その〈鏡〉の自覚が、〈絶対無の自覚〉と称せられるものである。いうまでもなく、西田は、いわば鏡の対自面を問題としている。鏡はなぜ映り映す作用をなすのか、その作用の由来はなにか。それは〈生命〉次元の問題であつて、もはや〈見る〉ことはできない。鏡は〈即自対自〉の絶対の無である。

一般に、〈見る〉ことには、見る主体の計らい、つまり見取図や設計図を通して対象を見、したがつて対象を図式の中で歪んで受容することになるが、〈絶対無〉の鏡は図式をもたない。西田はいう。

(六)「真に絶対無の意識に透徹した時、そこに我もなければ神もない。而もそれは絶対無なるが故に、山は是山、水は是水、有るものは有るが儘ままに有るのである。「中略」我々の心は最後に於て唯、映す鏡と考えられるのである。」(同、「叡知的世界」)

〈心〉さえ問題にならないのが、〈心即是物、物即是心〉を映す無の鏡であり、そこには〈神の影〉さえ映らない。

五 ところで、鏡の対自面ともいふべきものは、〈内的生命〉の領域と称されている。西田はいふ。

(七)「自己が自己に於て自己を見るという自覚的限定の極限に於て、見るものなくして見る自覚に至った時、かかる自己のノエシス的限定の内容と考えられるものは、我々の内的生命の内容といふべきものであろう。無論真に絶対無の自覚の立場に至れば、見るものもなければ見られるものもない、心即是物、物即是心と云わざるを得ない。併しそれははや論議の立場ではない、思惟の立場からは唯右の如く云うの外はない。『自己に於て』が『自己を』に合一した時、表象的意識というものが考えられ、それが『自己が』に合した時、自覚的意識というものが考えられる。併しそれが真に『自己が』<sup>そのもの</sup>其者の面となつた時、之に於てあるものは唯深い生命の内容と考ふべきものである、我々は直覚的自己の底に尚深い生命の流を見るのである。『於てあるもの』の場所を限定するものはかかる生命のノエシスでなければならぬ、それは一般者の一般者を限定するものである。かかる生命のノエシスが自己自身を限定して、そこに始めてノエシス的自己の限定が見られる時、それが広義に於ける行為的自己と考ふるものである。而して広義に於ける行為的自己のノエマ的限定と考ふるものは広義に於て表現と考えられるものである。」(前掲「総説二」)

(八)「自己が自己の内容を直覚すると考えられる時、即ち『自己に於て』が『自己が』となつたと考えられる時、尚それは見られた自己の意味を脱しない、ノエマ的限定の意味を脱しない。真の『自己が』となつた時、それは我々の生命の流と云うの外はない、即ち真の『自己が』は『自己に於て』を限定し之に於て『自己を』見るものでなければならぬ。かかる立場から見れば、自覚的なるものが自己の中に自己限定面を有つということは生命が生命自身を限定することを意味する、即ち生命自身の自覚を意味するのである。」(同上)

六 そもそも、〈於てある〉という事態が生みだされる源泉、それが〈生命の流〉であろう。西田流にいえば、それは〈大いなるノエシス〉として、対象化しえない。ただ、直覚面にその影が映るのみである。西田はいふ。

(九)「私的、内的、生命の立場」というのは見るものなくして見る自己のノエシスの限定の立場を意味するのである。絶対無の自覚のノエシスの意義を有するものである。……かかる内的生命のノエマ面的一般者が限定せられて、之に於て種々なる世界が考えられるのである。我々の個人的自己と考えられるものも之に於てあるものである。併し内的生命のノエシスの限定の方向に於て何処までも直覚面というものが残されねばならない。……かかる直覚面に於て内的生命の知的自覚というものが成立せねばならない。私は之を真の哲学的立場と考えるのである。「中略」私は内的生命というも、外的生命に対して内的生命という如きものを考えて居るのではない、唯、如何なる意味に於てもノエマ的に見られる自己を没した直覚面的限定を意味するのである。我々は通常、過程的自己を自己と考へて居るから、かかる場合、自己が物と合一するとか或は自己がなくなるとかのみ考へるのであるが、単に自己がなくなるのではなく、すべて有るものが自己に於てあるものとなるのである。真に無にして見る自己というのは、かかる過程的自覚を包んだ直覚面でなければならぬ。」(同、「総説三」)

これを道元流に言えば、自己が自己の〈直覚面〉において〈方法〉に証される、ということになる。

#### 四

一 さて、その背面が無いという意味での〈絶対無〉の鏡のもとでは、すべてはその映像に即して実在性をもつ(映像即実在)。そこに映るものは、〈一〉の影でもあり、〈多〉の影でもあり、また〈多の一〉の影、〈一多〉の影でもある。主語的なものが述語的に映り、〈影〉が〈実〉と映るのも、その〈絶対の鏡〉においてである。映像〈即〉実在の世界は、〈無〉が〈有〉の影をおとす世界、〈無の自己限定〉の世界である。

西田は、〈真の無は矛盾的自己同一である〉という。〈無〉さえ、〈即有〉という影をおとす。西田の

いう「無」は、ドゥルーズのいう「差異」の影、ということができよう。「差異」は実有 $\parallel$ 実在ではない。「影」のなかにこそ実在 $\parallel$ 実有をもつのが、「差異」の差異性の本領である。差異は差異化のなかに、その「有と無」をもつ、ということができよう。差異は「存在」で穴うめすることもできず、「無」で無化することもできない。なぜなら、それはもともと、「存在」の無であり、「無」の存在であるからである。

「差異」には、弁証法的「同一化」の原理、つまり「即」の入りこむ余地はない。「即」を鏡にたとえれば、そこに映るものは、「矛盾」の影であり、その影の「同一性」である。しかし、差異は、本質的に矛盾的なもの、否定的なもの、また逆に、目的性や統合性といった、総じて「媒介的」要因・契機を、内に蔵していない。差異の差異化は、「媒介」を目的とせず、それはただ、「無根拠」の無の自己化として、さまざまに「即」の中へ割りこんでいくだけである。

西田の「即」は矛盾の影とも、またその逆であるともいえる。しかしまた、「即」も「矛盾」も「同一」もすべてが、大いなる「無」の影ということになる。そして、この「無」自体は、道元流にいえば、「尽界が尽界を見る」ことの大きい影ということになる。「差異」が影と無関係であるのは、それが「根拠」を有しないことにある。「差異」は無からも有からも生じない。まさに、その「起」は、「不起」である。

二 ところで、西田が「質的差異」について、これを「過程的限定」と捉えていたことは既にみた。「即」は、この「過程」の停止を意味する。「即」のもつ同一性は、対象論理の場で捉えられるべきものである。それに反し、「自己同一」つまり、「同一性」がほかならぬ「自己」という、「自己関係的」な自己のかたちをとるばあ、この同一性は、いわば対自的な過程的動きのなかでのそれである。

「自己同一」ということが真に問題となるのは、「私」のそれ、つまり私の「自覚的統一」に関してである。A $\parallel$ Aの同語反復的な「同一」は、自己に関与しない。自己に関与する「自己同一」は、「自覚」においてのも

のである。西田はいう。

(一)「我々は我々の自覚的統一というものを勝義に於て自己同一と考える。我々の自己というのは、物の如く主語的統一として考えられるものではない。知るものと知られるものと一と云つても、かかるものが対象的に考えられるのではない。又かかるものが対象的に考えられるならば、それは既に自己ではない。我々は自己に於て自己を見ると考える、而も見られたものは自己ではない。こういう意味に於ては、自己は無限の過程と考えられねばならぬ。而も自己は唯、無限の過程として考えられるものでもない。自覚に於ては、無限なる過程の行先は始にあるという意味がなければならぬ、無限なる過程をも消す意味がなければならぬ。自覚の過程に於ては、我々は絶対否定を媒介として、一步一步、独立なるものから独立なるものへ移つて行くのである。かかる否定の肯定、そこに我々の自覚的統一と考えられるものがあるのである。自覚的統一の根柢には絶対に自己に反するもの、絶対の他が自己であるという意味がなければならぬ。」(前掲「形而上学序論」)

内省するノエシスの自己の自己統一、それがへ自覚的統一であり、対象化ノエマ化されざる内省的動きにおける自己統一化の運動そのものにほかならない。しかも、この自己関係的自己統一化は、他者関係において限定されるという仕方で行進する動き、他に面することにおいて自己に面するという動き、と共にある。かくして問題となるのはへ関係の中味である。西田はいう。

(二)「自己同一として自己自身への関係は、他への関係を含んでいなければならない。而もその他が単なる自己の影と考えられるかぎり、自己は単なる個物であつて真に自己同一なるものではない。唯、自己自身への関係が絶対の他への関係であると云うことによつて、真に自己同一なるものが考えられるのである。個物と個物が相限定すると考えられる所、そこに自己同一なるものがあり、自己同一なるものが考えられる所、そこに個物と個物との相互限定というものが考えられねばならない。自己自身に同一なるものというものは、自己への関

係が他への関係であるという如き単なる相互関係というものではない。そういうものは、個物とも考えられないものである。」(同上)

三 問題はこの〈絶対の他〉を何とみるかにある。西田の論稿「私と汝」(前掲論集I)のなかの〈汝〉の意味とも関連する点であるが、〈絶対の他〉は、神、内なる自己否定の対象、あるいは〈肉の闇さ〉、歴史の運命の他性といった、少なくとも、そこにおいて〈私〉の死が始まりその死において〈私〉の生が再び始まるといった〈復活〉の依他性の〈他〉の絶対性を表したものである。〈汝〉は肯定的に否定し、否定的に肯定することの象徴であり、否定も肯定も〈汝性〉をもった〈汝〉からやってくる。

個物と個物はたがいに独立したものとして〈絶対の否定〉を通じて相限定する。この両者の関係を、西田は〈私と汝〉の関係と呼ぶ。西田はいう。

(三)「個物と個物とは表現的に相見るのである。個物と個物との間には、私と汝との関係がなければならない。具体的世界に於ては、物と物との間に私と汝という関係がなければならない。私に対するものは、すべて汝の意味を有っていなければならない。私と汝というのは単に個人と個人との対立を意味するのではない。我々の自己が絶対の否定面即肯定面に於てあるものとして、絶対否定を隔てて相見るとき、私に対するものは、山も、川も、木も、石も、すべて汝の意味を有つのである。」(同上)

汝が汝であることにおいて、私が私である、という相互限定のうちに見られる〈否定と肯定〉の過程的相即性が、ここでの眼目である。〈汝〉に対して、〈私が私としてある〉というばあいの私の〈自己同一〉を、それではいかに捉えるべきか。この同一性は〈物〉のようなそれではない。〈主語―述語〉の関係という視点からそれを捉えたところに、西田の特色がある(これについては既にみた)。

主語的∥対象的なものが、述語的∥場所的なものに即して、いわば〈対自化〉すること、これ以外に、〈自覚

的な意味での「自己同一」への道はない。そうした、「述語面即主語面的」な自己的「自己同一」を、西田は論理的に、「場所的、自己同一」とよぶ。その点をみよう。

(四)「自覚的自己のあり方というのは、多が多として何処までも一否定的であり、一が何処までも一として多否定的であり、多の一ということもできない、一が多ということもできない。個物的多と全体的一との矛盾的自己同一として、場所的有といわなければならない。何故に場所的、というか。……かかる場所的有、場所的、自己同一とは、如何なるものであるか。それは自己自身の内に自己を映す、自己自身の内に自己を表現するということでなければならない。何となれば、それは自己自身の内に自己同一を有つことはできぬ。自己自身の内に自己同一を有つならば、多は否定せられなければならない、多は単に一の多でなければならない。さらばといて、自己自身の外に自己同一を有つこともできない。もし然らば、それは単に外面的に多を結合するものたるに過ぎない、一は単に多の一たるに過ぎない、真に一というものはない。故に場所的、自己同一、場所的有というのは、内在的なるものが超越的に、超越的なるものが内在的に、場所が場所自身を限定することとでなければならない。一が有なるものでもなく、多が有なるものでもない。故に無の自己限定という。無とは単に無というのではない。真の無は矛盾的自己同一であるのである。「中略」個物が何処までも個物的として世界を表現すると共に、世界の一観点である。それは世界が自己自身の内に自己を映す、一つの仕方である、いわば配景中の一中心である。場所的有の世界というのは、一否定の多において實在性を有つものでもない、多否定の一において實在性を有つものでもない。自己自身の内に表現せられる自己自身の映像において、自己の實在性を有つのである。……故に場所的有においては、現象即實在、仮即真、真即仮である。」(前掲「自覚について」)

## 五

一 ところで、西田の自覚論である論稿「私と汝」(前掲論集I)で示された〈汝〉とは、〈私〉の内なる他者(絶対の他)として場所的〈差異〉を象徴し、また過去なる〈私〉として、時間的〈差異〉を表わしていた。西田は次のように書く。

(一)「何らか他に媒介するものがあつて、自己が他となり、他が自己となるのではなく、自己は自己自身の底を通じて他となるのである。何となれば自己自身の存在の底に他があり、他の存在の底に自己があるからである。私と汝とは絶対に他なるものである。私と汝とを包摂する何らの一般者もない。しか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、私は私の底を通じて汝へ、汝は汝の底を通じて私へ結合するのである、絶対に他なるが故に内的に結合するのである。」(「私と汝」、傍点筆者)

(二)「瞬間は自己自身の底深く秘められた自己否定によって、他の瞬間に移り行くのである。無限の過去から無限の未来にわたる時の流と考えられるものは、かかる意味において瞬間そのものの中に蔵せられたる無限なる自己否定の過程に過ぎない。故に、我々は瞬間が瞬間自身を限定すると考えられる瞬間的限定の底深く入れ込むほど、そこにすべてを包む最大の時の流に撞着すると考えるのである、一度的なる絶対時に撞着すると考えるのである。」(同上)

〈汝〉は瞬間という時間から生まれ、またそこに没する。〈私と汝〉の差異と結合を示す〈と〉も、時間から生まれる。〈自己に於て他を見る〉こと、それが〈私と汝〉の具体的な内容である。〈汝〉はあくまでも内なる

対象である。〈汝〉が対象であることをやめることはない。それゆえ、自覚もまた矛盾的自己同一であり、この場所的同一性自体は過程的なものである。

二 ここで、〈差異哲学〉に目を転じてみよう。〈私〉という存在の同一性、〈私〉という概念の同一性、これらの同一性のなかに〈差異〉を植え込み、増殖させること、そして〈差異〉をして〈私〉に思考させること、これがドゥルーズの差異哲学の一つの方向性である。〈私〉がまず、〈ひび割れた〉私として、また〈私〉のものではない或る〈自発性〉の表面として登場する。ドゥルーズはいう。

(三)「《私なるもの》には、一方の端から他方の端まで、言わば亀裂が入っている。《私》は、時間の純粹で空虚な形式によってひび割れている。この形式のもとで、《私》は、時間のなかで現われる受動的な自我の相関項になっている。《私》のなかの或る裂け目、亀裂、そして自我における或る受動性こそ、時間が意味するものである。」(財津理訳『差異と反復』第二章)

これについては、〈カント以前にはわれわれ人間はいわば時間のなかにいたのであるが、いまや時間がわれわれのなかにあるのだ〉(シヨーペンハウアー「哲学史のための断章」という指摘が参考となろう。〈私〉は、〈自我〉を〈他〉とみ、昨日の〈私〉を他としてもつということ、これが〈私〉が時間において有る、ということの意味である。〈私〉は〈自我〉と一致することはできない。それを妨げるのが〈時間〉である。これは、〈存在の時間〉というべき時間である。

三 意識の自発性、この〈他〉なものに〈自我〉はやどる。〈私〉はこの〈自我〉の作者ではない。〈デカルト的コギトの主体〉、つまり〈存在〉しえたが故に〈思考〉しえた〈私〉が、私の思考において私の存在をふりかえりうるのは、私の内なる時間形式に沿ってのことであるが、その時間形式の始まり、開始点に〈私〉は立会ってはいない。〈私〉と〈自我〉とのズレ、私自身の〈今日〉と〈昨日〉とのズレ、私における〈思考〉と

〈存在〉とのズレ、つまり思考する私と思考された私（＝存在）とのズレ、これらのズレが〈私自身〉である。むしろ、〈私〉という同一性がそれらのズレを従属させ、同一性のなかに封じこめていく、というのではない。むしろ、ズレつまり諸差異が、〈私〉を形成し、その〈主体〉となる。そこにおいて差異が見、差異が感じ、考えるという〈差異—存在〉としての人間、それは差異を見、差異を考える人間でもある。ドゥルーズのいう〈ひび割れた私〉は、いわば〈差異化する私〉である。

〈私〉と同時に問題となるのは、いわゆる〈表象—再現前化〉である。表象—再現前化とは通常、〈私〉という一枚の鏡に、或る対象の〈像〉を映しとり、その影像を当の対象の〈それ自身〉として、対象に送り返すという反射行為である。それは対象の〈私有化—私物化〉であり、対象を〈私有—内—存在〉とすることである。しかしその反面、〈私〉という鏡に映写しない〈像〉は、〈無〉とみなされる。つまり、〈無〉さえ私物化されることになる。〈絶対無〉は、〈無〉を私物化した〈鏡〉をも、おのれに映す、いわば鏡の鏡である。〈無〉が存在するとすれば、それは〈ひび割れた私〉という鏡の〈ひび割れ〉にやどるだろう。〈ひび割れ〉はすべてを陰影化させる〈差異の場所〉である、無や神がその〈影〉においておのれを映す場所である、〈影〉においてのみその存在を証かすものが現出する場所である。〈ひび割れ〉は〈私〉のなかの〈他者〉である。それを通して〈世界〉は現出する。

四 ドゥルーズが〈表象—再現前化〉を批判するとき、同時に〈私〉の特権化が批判されているのである。それは次のドゥルーズの言説——そこに西田哲学への批判を読みうる——のなかに、よく示されている。

(四)「表象—再現前化は、とりわけそれが無限なものになり、こうして差異をわが身に引き受けてしまった〔＝解している。しかし、表象—再現前化は、無限なものになり、こうして差異をわが身に引き受けてしまった〕〔＝解消してしまった—筆者〕」ので、その無<sup>サン・フォン</sup>底を、ひとつのまったく未<sup>アン・デイフ・エランシエ</sup>異化—未<sup>アン・デイフ・エランシエ</sup>分化の深淵<sup>デイフ・エランシエ</sup>、差<sup>デイフ・エランシエ</sup>異なき普遍<sup>アン・デイフ・エランシエ</sup>、無<sup>アン・デイフ・エランシエ</sup>差異的

な暗黒の無として表象→再現前化するのである。言い換えるなら、表象→再現前化は、個体化を、《私》という形相と、自我という質料に縛り付けることから始めたのだ。事実、表象→再現前化にとっては、《私》は、高次の個体化〔個人形成〕の形式であるばかりでなく、諸事物についてその個性を判断するあらゆる場合の、たとえば『それは同じ密蠟である……』〔と判断する場合の〕、再認と同定の原理なのである。表象→再現前化にとっては、あらゆる個性は人称的であること（《私》）、ならびに、あらゆる特異性〔単独性〕は個体的〔個人的〕であること（《自我》）が必要なのである。したがって、「表象→再現前化においては」ひとが《私》と言わなくなれば、個体化もなくなり、個体化がなくなれば、あらゆる可能な特異性もなくなる。それゆえ、個性も特異性もないのだから、必然的に、あらゆる差異のない無<sup>サン・フォン</sup>底が表象→再現前化されるわけである。」「〔差異と反復〕〔結論〕

存在の表象化→私有化という〈支え〉をはずせば、存在はのっぺら坊の〈存在の無〉と化すが、これはしよせん、表象化の生み出した〈存在の抽象化〉以外のなにものでもない。

五 ところで、差異については既にG・バシュラールが重要なことがらを語っている。

(五)「差異を排除して同一性を宣告することは、経験に終止符を打つことである。」（掛下栄一郎訳『持続の弁証法』第三章）

差異は思考され表象されて、それ自身、〈同一的なもの〉として対象化的に固定されうるものではない。むしろ差異こそ、思考をして思考させうる原動力である。差異は差異化として、あらゆる経験のなかでアノニムな主役を演じている。その〈差異〉が排除されるとは、差異が〈同一性〉に従属させられることを意味する。これは何を意味するのか。G・ドゥルーズはいう。

(六)「思考する主体によって差異が概念の同一性に従属させられてしまうとき（たとえその同一性が総合的で

あるにしても）、何かが消え去るのであつて、それがほかならぬ思考における差異である。言い換えるなら、時間間の純粹で空虚な形式においておのれ自身の受苦〔受動〕を、そしておのれ自身の死さえも思考するというかたちで、はじめて思考するように《私》を導くような、思考に対する思考するということのそのような差異、思考するということのそのような生殖性、《私》のそのような深い亀裂が消え去るのである。思考における差異を復元することは、以上のような第一の結び目、すなわち、概念の同一性と思考する主体の同一性のもとで差異を表象||再現前化することを本領とする結び目をほどこくことである。」（財津理訳『差異と反復』「結論」）

〈同一性〉の袋小路のなかでは〈経験〉は止む。それはつまり、〈思考の生殖性〉に終止符が打たれることである。思考は〈差異〉の線に沿つて動き、それらの線でおのれを形成する。差異は〈経験〉の深化に關与する。だが、さらにドウルーズはいう。

(七)「重要なのは、深さと、この深さに本質的に属しているどん底パ・フオンである。どん底の『探索者』ではないような深さは問題にならない。まさにどん底においてこそ、距離が仕上げられるからだ。」（同、第五章）

なにがなに故に、距離つまり〈距り〉を形成するのか、それは事柄の深みのどん底の所、脱根拠の所でしか明らかにならない。

## 六

一 それ自体、無底||無根拠の差異が〈深み〉を形成するのは、その本性が〈欲する vouloir〉ことにあるからである。ではそれは何を欲するのか。impliquer（巻き込む）とexpliquer（広げる、説明する）とを、それ自身において欲するのである。ここで、再度、〈差異〉に目をむけておこう。ドウルーズはいう。

(一)「差異が、あらゆる事物の背後に存在しているのだが、しかし差異の背後には、何も存在していない。おのれ以外のすべての差異を横断してゆくこと、おのれ以外のすべての差異を横断しておのれを『欲する』<sup>ヴルツール</sup>こと、あるいはおのれ自身に再会すること、これこそが、それぞれの差異の仕事である。……永遠回帰が関係している世界は、互いに巻き込みあっている諸差異の世界であり、同一性のない、本来カオス的な、複雑な世界である。」(『差異と反復』第一章)

(二)「差異の産出が、定義上『説明不可能な』<sup>イネクスプリカブル</sup>ものであるからといって、思考そのものの内奥にその説明不可能(繰り広げ不可能)なものを巻き込む<sup>アンブリケ</sup>ということを、どうして回避できようか。「中略」差異は文字通りには『繰り広げ不可能な』<sup>イネクスプリカブル</sup>ものであるからといって驚くにはあたらない。差異とは繰り広げられる<sup>エクスプリケ</sup>ものである。だが正確に言うなら、差異は、おのれがそこで繰り広げられる当のシステムのなかで取り消される傾向をもつものである。そうしたことが意味しているのは、差異はその本質からして巻き込まれて<sup>アンブリケ</sup>いるということ、つまり差異の存在とは巻き込みである<sup>アンブリカシオン</sup>ということ、これだけである。」(同、第五章)

(三)「強度は、何よりもまずそれ自身において巻き込まれている、つまり巻き込みつつ巻き込まれているのである。わたしたちは、巻き込みを、<sup>アンブリカシオン</sup>完全に規定されたひとつの存在形式と理解しなければならぬ。強度に関して、わたしたちは、実在的に巻き込み、包み込んでいるもの(強度)を差異と呼び、実在的に巻き込まれ、包み込まれているもの(強度)を距離と呼ぶ。」(同上)

要するに、差異は(へ)起きる。差異の生起はその(へ)痕跡(を)、たとえばオトの価値(を)オトの意味の発生(の)なか(に)繰り広げる(を)という仕方(で)へ起きる(を)。

二 この点については、ソシュールの思想に關説した丸山圭三郎の次の記述を援用しよう。

(四)「ソシュールの思想が示唆してくれる最も重要な点は『差異化は起(こ)すのではなく起(こ)きる』<sup>ク</sup>ということ、

その活動の主体はアノニムであること、さらにはこの動きが一切の合目的性をもたないことであろう。……ここで言われる匿名性・非人称としての「主体の壊乱」は構造主義的な意味での主体性の喪失ではない。差異化における根源的受動性は「第一章に書いた」木材から立ち現われる仏像<sup>ク</sup>のように、能動／受動以前の受動性であり、非合目的性に見出される恣意性は、必然／偶然以前の偶然性であり、いずれも自／他未分化な状態において絶えず意味化を求めめるカオス（欲動）のエネルギーによって起きる差異化なのである。」（『欲動』第三章）

「意味化を求めめるカオス」、これはもはや単に言語の次元の問題ではない。さらに、詳しくみておこう。丸山はいう。

(五) 「ソシユールの『言語革命』が『現前の記号学』へのラディカルな批判とみなされるのは、彼が文化自体を一つの『記号』とみなして文化を形成する言葉そのものの無根拠性を明らかにし、この荒ぶる神の正体を暴いてこれを徹底的に相対化した点にある。この『文化』という記号が意味する記号性は、もはや『自らに外在する実体を告知したり指し示したりする表象』という意味ではなく、自らも一切の根拠をもたぬ『非実体的関係・恣意的価値』の謂であつた。」（『欲望のウロボロス』「ソシユールの言語革命」）

(六) 「『差異化は起こすのではなく起きる』ということ、……なぜなら、差異化における根底的受動性は、ノモス内の意識的主体が制度としての物語やフォークロア（林達夫）によって拘束されることでもなければ、構造としての言語によって語らされることでもなく、種のゲシュタルト（身分け）によつても文化のゲシュタルト（言分け）によつても掬いきれない欲動が、身体的個体の深部において意味づけを求めめる彷徨、無意識においてシニフィエを求めめるシニフィアンのひとり歩きによつて起こされる差異化だからである。」（同上）

(七) 「未分節のマグマ状の意識と世界であるモノのコト化は、破綻した『身分け構造』が生み出したカオスと既成のコスモスの間の絶えざる往復運動を通してのみ可能となり、こうして我々は記号発生現場に立戻るこ

とができる……。この意味発生状態における記号は、記号性そのものを否定する不透明な《反記号》であり、自らに外在する何らかのものを指さす透明なコトバではない。情性化し物象化した《言分け構造》内の記号が行なう表現が、既成の事物や観念の指標、Anzeichenであるとすれば、モノがコトバ化する現場にあつては、一切のシンボルは表現とともに、はじめて内容を存在せしめる表出、Ausdruckであり、ソシユールにおけるランガー・ジュ活動、すなわち『身振る、描く、彫る、歌う、語る、書く』行為において、シニフィアンとシニフィエは不可分離な存在なのだ。」(同、「シメールという名の《言分け構造》」)

三 さて、経験世界は既に、論理活動、判断活動、認識活動の《諸結果》がしみこんだ世界である。必然／偶然、能動／受動の二分法は、論理化された分節の仕方にはかならない。《根源的受動性》という次元は、論理化されていない次元のことであり、E・フツサールのいう《前述語的》次元のことである。その次元における《差異化＝意味化》は、論理化以前のなもの、丸山のいう《身分け構造》に即して開かれた《コト》化のことである。《欲動》がいわば《強度的な諸差異》の場を形成し、そこにモノを巻きこんでいく。《世界―内―存在》そのものの主体が、欲動となるとき、世界も強度的な《表出》の場となる。

音というモノが、価値というコトに、つまりコトバに成るといふ根源的な差異化の現場を、たとえばE・カッシーラーはこう描写している。

(八)「言語が直観的世界への関係を最初に確保するのは、言語がこの直観的世界の内容で満たされ、この内容をいわばおのれ自身のうちに流れこませることによってである。言語はあるときは、擬声語を形成して特定の客観的出来事を再現し、あるときは、おのれの出会う特定の相貌的性格を記憶にとどめ、音声形成のある種の基本的区別——緊張性子音〔硬音〕か弛緩性子音〔軟音〕か、明るい音調の母音〔前舌母音〕か暗い音調の母音〔後舌母音〕か——によってそれに目印をつける。そして、言語が感性的な印象価や感情価への直接の接近

をあきらめ、音声の世界をおのれ独自の世界として扱うときにさえ、少なくとも音の関係のうちには外的対象の関係をなんらかの仕方では表現しようとする努力を、言語はさまざまに払っているのである。」(木田元訳『シンボル形式の哲学(四)』第三部第五章)

丸山のいう「身分け構造」には、むしろ「音分け」、色分け等々の感覚—知覚的「ふるまい」が含まれる。そして「身」の核が欲望なのである。

四 「身分け」という差異化は、身近かなものを中心に、その周辺へと「距離」を発生させ、「中心—周辺」の図式を種々に意味化させる(聖と俗、異種と同種など)。これはむしろ、差異が意味の同一性へと変貌したその種々相にほかならない。「根源的受動性」は、論理化以前の「身分け構造」に即してみられるものである。「身分け」のもつ何らかの差異化的活動とともに「身」自身に生起するもの、いわば、身の場所を「中心—周辺」化する差異化のうちに生起するもの、そこに「構造」が成立する。

「分ける」ことは「分かる」ことの基本であるが、その「分ける」は、「分ける」以前に与えられている何らかの差異化的事態にその基礎をおいている。「身分け構造」は、視点、視線の「本質的差異」によって「分ける」られた構造であるといえよう。それに反し、「事分け」は、共通なものを地平とする「量的差異」に関連する。

五 ところで、日常生活の次元では、分類学の図式が示すように、種々の「解釈」図式や「解釈」地平が、「分ける」|「分かる」ことに関与している。「未知」さえ「既知」の地平のうちで解釈される。分類学は類似性の体系であると同時に、差異性のそれでもあるが、その重点は「類」にある。ドゥルーズの『差異と反復』と一体的な、M・フーコーの『言葉と物』に、ここで一瞥を投じておこう(詳しくは拙著『自己と経験』第八章参照)。

フーコーは、ボルヘスの列挙する「分類」事例をとりあげつつ、次のようにいう。

(九)「ボルヘスを読むとき笑いをかきたてる困惑は、おそらく、言語の崩壊してしまつた人々のいづく、あのふかい当惑と無縁ではあるまい。場所と名にかかわる『共通なもの』が失われたということなのだ。失郷症アトペイと失語症アフアジ。「中略」ボルヘスによって引用されたシナの百科事典とそれが提出する分類法は、空間のない思考、宿るところをもたぬ語と範疇に導くとはいえ、それらは、結局のところ、複雑な形象、錯綜した道、奇妙な風景、秘密の通路、予見しえぬ連絡などがありあまるほどつめこまれている、厳肅な空間にもとづくのにほかならない。してみれば、われわれの住む地球の裏側には、延長による秩序づけに完全に捧げられた、しかも、われわれにとつて名づけ話し思考することが可能となるような空間にも諸存在の増殖を配分しない、そのよくなひとつの文化があるのにちがいない。」(渡辺一民他訳『言葉と物』「序」)

いわば、空間の延長性を意識しない「視線」が、いかに物を視るか、といった不可思議な問題提起をさせること、この「視線」の捉えた空間が「厳肅」であること、に留意しておこう。さらにフーコーはいう。

(十)「もつとも単純な秩序の設定にも、『諸要素の一体系』——すなわち、そのうえに類似と相違があらわれるような線分の規定、そうした線分が蒙りうる変異のいくつかのタイプ、最後に、そのうえには相違があり、そのしたには相似がある、といった境界——が不可欠なのだ。秩序とは、物のなかにその内部的法則としてあたえられるものであり、物がいわばそれにしたがってたがいに見かわす秘密の網目であるが、同時に、視線、注意、言語ランゲージといったものの格子をとおしてのみ実在するものにほかならない。だからその秩序が、言表される瞬間を沈黙のうちに待ちうけながら、すでにそこにあったものとして深層に姿をあらわしてくるのは、ただその碁盤目の白い仕切りのなかからにすぎない。」(同上)

(十一)「こうして文化は、その自然発生的諸秩序のしたに、それ自身として秩序づけられるべき、ひとつの無言の秩序に属するおおくの物がある、つまり、どのようなものにせよ、秩序というものが《ある》という、生の

ままの事実と向いあう。それは、部分的には言語ランゲージ、知覚、実践といったものの格子から解放された文化が、それらの格子のうえに、それらを中和させ、裏うちすることによってきわだたせると同時に排除する、第二の格子をかぶせ、まさにそうすることによって、秩序の生のままの存在エントルと向いあうことだと言えるかもしれない。言語ランゲージ、知覚、実践の諸コードが批判され、一部無効とされるのも、こうした秩序の名においてなのである。実践的地盤と見なされるこうした秩序を下地として、物を秩序づけるさまざまな一般的理論が、それに引きつづいてさまざまな解釈が、構築されることとなろう。このように、すでにコード化された視線と反省的認識とのあいだには、秩序の存在エントルそのものを解きはなつ中間分野がある。」(同上)

ちなみに、西田流の「有—無」図式でいえば、「コード化された視線」でみられたものが「有」であり、「反省的認識」でとらえられたものが「無」ということになる。まさに、「有—無」図式は、西田哲学にとっての「コード化された視線」のごときものである。そして、この図式をさらに映す鏡が「真の無」である。

## 七

一 「地平」の問題は西田哲学にとっても重要な論点であった。それを接点として、西田はE・フッサールに繋がり、かつ離れることになる。まず、次の西田の記述をみよう。

(一)「この世界は無限に自己同一的に自己自身を限定するとともに、無限に自己自身を否定し、無限の周辺を有つと考えられるが故に、この世界に於てあるものは、何処までも無限なる周辺の世界に於てあると考えられる、無限なる縁暈を有つと考えることができる。而してその無限なる周辺と考えられるものは、その極限においてそれ自身に何らの自己限定を有たない、単なる無とも考えられるものなるが故に、於てあるものは単なる

記号として、何らそれ自身の限定を有たない単なる意味の世界という如きものが考えられるのである。」(前掲論集II「弁証法的な一般者としての世界」)

右にいう「縁暈」はW・ジェイムズの「核—縁暈」(kernel-fringe)から採られた概念であるが、むしろこの図式は「核—地平」、 $\langle \text{核} \mid \text{地平} \rangle$ の図式ともかさなる。そしてこれを立体的に捉えれば、物事の「根拠関係」を表すもの、つまり、土台、支え、根底、根拠などの「下部」に上部が積み上げられているかたちの像となる。上部はその「意味」を下部—根底—根拠より得ているが、その根底のさらなる底は無限定—無規定という意味で「無」である。

西田は縁暈、地平に関連して、E・フツサールの所説をも射程において次のようにいう。

(二)「知覚は概念面を以って直観を切った所に成立するのである。フツサールのいう如く知覚の水平面「地平—筆者」は何処までも遠く広がるであろう。しかしそれは概念的思惟と平行して広がるのである、これを越えて広がるのではない、何処までもこれによつて囲まれているのである。無は何処までも有を裏打している、述語は主語を包んでいる、その窮まる所に到つて主語面は述語面の中に没入するのである、有は無の中に没し、去るのである。」(前掲論集I「場所」)

(三)「知覚の水平面は無限に遠く広がると思われるが、それは無限に深き無の場所において限定せられた一般概念の圏外に出でない。一般概念というのは有の場所が無の場所に映れるものに過ぎない、有の場所と無の場所と触れ合う所に概念の世界が成立するのである。しかし単に有を超越し有がこれに於てあると考えられる否定的無はなお真の無ではない。真の無においては、かかる対立的無もこれに於てあるのである。限定せられた有が直に真の無に於てあると考えられる時、知覚作用が成り立つ、かかる無が更に無に於てあると見られる時、判断作用が成立するのである。すべて作用というのは一つの場所が直に真に無の場所に於てあると見られ

る場合に現れるのである、種々なる作用の区別や推移が意志の立場において見られ得ると考えられるのはこの故である。」(同上)

〈核—地平〉、〈図—地〉が、西田においては、まさに縦横に、〈有—無〉のかたちにかえられている。横への広がりに限界(境界)があり、縦への深まりに〈無底〉という境界がある。意識はそれら二方向を動くのである。そして、意識はつねに〈視点〉や〈視線〉の方向の切り換えを強いられる。この切り換えは〈意志〉による。

二 ところで、〈地平〉の問題を、ごく一般的に言えば、E・フッサールの次の記述が妥当となろう。

(四)「人びとは、世界的な所与はいずれも、地平のへいかに〈〉の中の所与であり、それらの地平のうちにはもつと広い地平が含蓄されており〔impliziert〕、結局のところ世界的所与としてのあらゆるものは世界地平を伴っており、そうすることによつてのみ世界的なものとして意識されるようになる、ということを見出したのである。」(細谷恒夫他訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』第七二節)

いうまでもなく、〈地平〉を空間的にのみ捉えてはならない。地平のへいかに〈〉は、事象の与えられ方、現象の仕方に相関的である。〈地平〉とは、より正しくは〈妥当性の地平〉、〈意味充填(sinn-erfüllend)の地平〉である(フッサール『経験と判断』第八節参照)。そしてまた、〈妥当性〉や〈意味〉を、論理学の枠内でのみ捉えてはならないことは言うまでもない。それらは志向的な妥当性、志向的な意味のことである。フッサールはいう。

(五)「わたしにとつても、またおよそ考えられうるいかなる主観にとつても、現実存在するものとして妥当しているすべての存在者は、主観と相関的であり、本質必然性において〔in Wesensnotwendigkeit〕主観の体系的多様性の指標〔Index〕なのである。〔中略〕この全体的多様性は、現実的な経過に対して、なお可能的に

実現されるべき過程の地平として、すべての経験に、したがってまたその経験においてはたらいっている志向[Intention]に、ともに帰属している。そのつどの主観にとってはこの志向がわれ意識す(cogito)であり、(最も広義に解された)多くの与えられ方こそが、その意識対象(cogitatum)——それが何であり、またいかにあるかという点からしての——なのである。」(前掲『危機』書、第四八節)

三 あらゆる経験は〈経験の地平〉をもち、あらゆる現象は〈地平現象〉を伴っている。志向の性質によっては、〈期待の地平〉もあれば、〈親しみ深さの地平〉も存在する。こうした種々の〈地平現象〉を、フッサールは知覚に関連させて次のようにいう。

(六)「個物は、意識されたものとして見れば、それだけであるわけではなく、物の知覚は、ある知覚野(Wahrnehmungsfeld)の中での物の知覚なのである。そして、真に知覚されているものは、それに調和しつつ帰属する可能な知覚的呈示(Darstellung)の体系的様相を『指示する』ものであるが、そのかぎり、知覚されている個々の物も、『可能なる知覚』の開かれた地平によってのみ意味をもつことになる。だが、それと同様に物はもう一つの地平をももっている、つまり『内部地平』に対して、まさしくある事物野(Dingfeld)に属するものとして『外部地平』をももっている。そして、物は、結局は『知覚世界としての世界』全体を指示しているのである。物は、同時に現実的に知覚される諸物の全群の中の一つなのであるが、しかしこの群がわれわれにとって意識される世界なのではなく、その群において世界が自己を呈示するのであり、この群は、われわれにとっての瞬間的知覚野として、いつもすでに世界『の』一断面、つまり知覚されることの可能な物の総体(Universum)の一断面という性格をもっている。したがって、それは、そのつどの現在の世界なのであり、世界はわたしに対してそのつど、『根源的現前』(これによって、現に知覚されているものそのものの連続的な主観的性格が指示されている)の核と、その内的小よび外的な地平となる妥当とによって [durch seine inneren und äußeren

Horizontgeltungen) 自己を呈示しているのである。」(同、四七節)

四 〈地平現象〉と共に〈世界〉が自己を呈示する、という意味において、地平現象は〈世界現象〉であるといふことができる。

物が知覚的にへいかに〈与えられるか〉、という問題はしかし、他面において、物が判断的に、いかなるものへとして〈与えられるか〉、という次元を伴っている。この次元にも、〈地平〉は存在している。フツサルはいう。

(七)「どんな生活要素にぞくする知覚の場でも、もともと『可能な経験』の統一として、あるいはおなじことだが、知識の可能な基体としてとらえられる『対象』の場である。いいかえれば、その都度受動的にまえもつてあたえられる背景の場からぬけだしてわれわれに刺激をあたえるのは、完全に空虚ななにか、いまだどんな意味ももたないなんらかの所与(ゾトヴァム) (それにはぴつたりした名称がない)、絶対的に未知の所与ではない。むしろ未知はいつでも同時に既知の、一様態である。われわれを刺激するものはすくなくも、それが一般に規定をもつたなにかであり、規定可能という空虚な形式で意識され、したがって『ある種の』無規定、未知といった)規定の空虚な地平 [Leerhorizont] をともなっているというかぎりで、あらかじめ知られているのだ。それと相關的に、地平の一部となる把握も、むしろ『無規定的に』、『空虚に』予測された、(『わたしはできる』、『わたしははいりこむことができる』、『もつとよく見ることができ』、『まわしてみる』、『わたしたちかたちで』実現さるべき解明のひらかれた空虚な地平をあらかじめもっている。〔中略〕われわれにまえもつてあたえられる環境 [Umwelt] は、すでに複雑に形式化されたものとして『まえもつてあたえられ』、領域的カテゴリーにそくして形式化され、多様な分類項目にしたがって類型化されている。……したがって対象は既知の未知性、という空虚な地平を、いいかえれば、特殊な個別規定、あるいはむしろ、特殊な下絵をともなつた、『対象』と

いう普遍的地平——つまり、実行さるべき解明の型と、その型をこまかく解明するものとの複合体を——もっている。」(長谷川宏訳『経験と判断』第八節)

五 そうした意味では、それ自体的なまったくの「無意味」は存在しえない。たとえば、ジーン・ブロッカーは次のようにいう。

(A)「われわれの知っている世界は、多少とも熟知の体系にまとめられた有意味な個物からなる再認可能な世界である。それ自体において事物は意味をもたないが、われわれが知り経験する世界は、人間的な概念と思考形式とによって解釈し、了解する世界である。それ自体においてある世界はわれわれが経験し、ようとして、できるものではない。われわれが経験できる世界は、まさに同様の理由で、われわれが人間的な概念および範疇によって経験する世界である。こうしてそれ自体においてある世界が無意味であると言うことは実際は同語反覆である——それは人間的理性および解釈のない世界は理性および解釈のない世界であると言うことである。それに反して、われわれが知り経験する世界は理性的であり有意味であると言うことも同語反覆である——それはわれわれがわれわれ自身に対して解釈し説明する世界は解釈された、説明可能な世界であると言うことである。」(山内登美雄訳『無意味の意味』第五章)

或る種の「無規定」として、規定可能なものとして与えられる、という与えられ方の「いかに」は、知覚経験の底層をなすといつてよいだろう。「なんらかの」なにかとして「ある」は、他方からみれば、「世界現象」の現われの仕方でもある。いかなる「として」であれ、個々の「として」に、世界が自己呈示しているのである。「として」の散乱は、世界の歪み現象となろう。

「何か」として「与えられる」は、「として」の受動性を内含している、と同時に、或る種の受動的「構成」をも下描きしている。その構成が描かれているのは、「時間性」という動的キャンパスの無地の上にある。passive

(受苦的 $\parallel$ 受難的、受動的 $\parallel$ 受身的)ということとは、単なる $\langle$ 消極的 $\rangle$ に還元できない或る種の動きをそこに秘めている。 $\langle$ へとして $\rangle$ は、過去から出来してきたものを、未来から捉えるという、二重の視点の交わりの一点を表現したものといえるだろう。

六 視点の $\langle$ 移動 $\rangle$ 、つまり、有ったことから有りえたことへの、有ることから有りうることへの、有りうることから有りうるかも知れないことへの、そうした視点の動きは $\langle$ 時間 $\rangle$ の上をすべりゆく。意識、つまり志向の自発性とは、時間の自発性にほかならない。 $\langle$ いま $\rangle$ とは、受動的に与えられる時間性の、空間的な一点のごときものである。

あるいは、 $\langle$ へとして $\rangle$ は、差異化の現象ということもできる。それは、一瞬の時間的ズレのもとでのみ可能となる視点のズレを表示している、ということもできるし、その逆もまた言いうる。いずれにせよ、 $\langle$ 時間的 $\rangle$ な距り $\parallel$ 差異化の意識、それが事象に地平的陰影をほどこし、有るものを或るものたらしめる原動力をなす、といえる。それは人間存在の受動性そのものに源泉をもつ自発性として、根源的な受動性の次元を示している。人間存在はみずから $\langle$ 時間 $\rangle$ をつくることはしない。それは $\langle$ 時間 $\rangle$ から生まれ、時間において存在する、時間内 $\parallel$ 受苦的 $\parallel$ 存在である。 $\langle$ くからくへ $\rangle$ の意味 $\parallel$ 方向性を支える時間性の動き、これは人間存在にとっての根源的 $\langle$ 受動性 $\rangle$ のしるしを帯びている。フッサールはいう。

(h) 「受動性にも二種類あつて、ひとつは能動性以前の受動性、根源的にま $\langle$ え $\rangle$ もつて構成する時間のながれの受動性であり、もうひとつは、そのうえにおかれた、本来的に対象化するような、つまり、対象を主題化した $\langle$ り $\rangle$ 、他とともに主題化する受動性である。後者は行為の基盤をなすものではなく、行為そのものであり、いわば能動性のなかの受動性である。」(同、第二三節)

一 さて、何を、いかなる視野のもとで、いかなる視点、視角から捉えるか、という判断的な問題と、〈存在〉の問題とは原理的に別なものである。それは、たとえば分類学における分類概念の階梯と事物の〈存在〉のそれとが異なるのと同じである。事物はさまざまな〈地平〉のもとで、さまざまな〈存在意味〉を付与される。ちようど、境界が限界となったり、人間が商品（労働力）となるという局面で、それがみられるように。

物は、フッサールのいう幾重もの〈親しみ深さの地平〉におさまっており、そのつど何かへとして了解されていく。つまり認知の受け皿が用意されており、そこにおいてこそ、〈不気味〉も存立しうる。だが、フーコーも指摘するように、その受け皿の自明性を、物がはみだすことがある。これを西田は〈散乱〉をよんでいる。だが、これも西田にとっては〈無〉の影としての〈有〉にすぎない。この〈散乱〉の二面性を、次に一挙にみておこう。

(一)「我々は常に主客対立の立場から考えるから、一般概念は単に主観的と考えられるのであるが、抽象的一般概念を映す意識の鏡はいわゆる客観的対象を映すものをも包んでなおかつ深く大なるものでなければならぬ。而してそれは真に無なるが故に、我々に直接であり、内面的である。判断の述語的方向をその極致にまで押し進めて行くことによつて、即ち述語的方向に述語を超越し行くことによつて、単に映す意識の鏡が見られ、これにおいて無限なる可能の世界、意味の世界も映されるのである。限定せられた有の場所が無の場所に接した時、主客合一と考えられ、更に一步を進めれば純粹作用という如きものが成立する。判断作用の如きもその一であつて、一々の内容が対立をなし、いわゆる対立的対象の世界が見られるのであるが、更にまたかかる立

場をも越えた時、単に映された意味の世界が見られるのである。我々の自由意志はかかる場所から純なる作用を見たものである。この故に意志とは判断を裏返しにしたものである、述語を主語とした判断である。単に映す鏡の上に成り立つ意味はいずれも意志の主体となることができ、意志が自由と考えられる所以である。意志において特殊なるものが主体となると考えられる、意志の主体となる特殊なるものは無の鏡に映されたものでなければならぬ、限定せられた一般概念の中に包摂せられる特殊ではなく、かかる有の場所を破つて現われる一種の散乱である。」(前掲、「場所」)

(二)「意志は真の無の場所において見られるのであるが、意志はなお無の鏡に映された作用の一面に過ぎない。限定せられた有の場所が見られるかぎり、我々は意志を見るのである。真の無の場所においては意志其者も否定せられねばならぬ、作用が映されたものとなると、ともに意志も映されたものとなるのである。動くもの、働くものはすべて永遠なるものの影でなければならぬ。」(同上)

二 たとえば、分類学上の判断の梯子を一段一段はずしてゆき、ついには梯子全体を無きものとすれば、梯子を組みたてたへ作用「作業」そのものも跡形もなくなり、そこに見えるのは、存在に映ったへ永遠の影のみ、ということになる。

西田が分類学をイメージしていることは、次の記述においても明らかである。

(三)「思惟の対象界において限定せられたものが有であり、然らざるものが無と考えることができる。思惟の対象界がそれ自身において、体系を成すと考えるならば、無は有よりも一層高次的と考えることができる。無も思惟対象である、これに何らかの限定を加えることによつて有となる、種が類に含まれるという意味において有は無に於てある。」(同上)

〈動物〉(＝界 kingdom)は〈生物〉に対しては種概念であるが、〈脊椎動物〉(＝門 phylum)に対しては類概

念である。相違点の捨象と共通点の抽象、つまりアブストラクション（捨象＝抽象）においては、否定と肯定の判断作用が表裏一体的におこなわれている。西田のいう「意志」は、これら両方向の判断作用から自由であり、それらを包んでいる。

三 とはいえ、「真の無」も人間的にコード化された視線に映る、永遠なるものの「影」にすぎない。「無の分類学」ともいえる西田の「無」の階層秩序（ヒエラルヒー）においては、「絶対無」が最終の「鏡」となる。西田はいう。

（四）「自己の外に自己を否定するもの、自己に対立するものがあるかぎり、自己は絶対ではない。絶対は自己の中に、絶対的、自己否定を含むものでなければならぬ。而して自己の中に絶対的、自己否定を含むということは、自己が絶対の無となるということではなければならぬ。自己が絶対的無とならざるかぎり、自己を否定するものが自己に対して立つ、自己が自己の中に絶対的否定を含むとはいわれない。故に自己が自己矛盾的に自己に対立するということは、無が無自身に対して立つということである。真の絶対とは、此（かく）の如き意味において、絶対矛盾的、自己同一的でなければならぬ。我々が神というものを論理的に表現する時、斯（か）くいうのほかはない。／＼神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的、自己否定を含むものなるが故に、自己自身によつてあるものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである。（中略）絶対は何処までも自己否定において自己を有つ。何処までも相対的に、自己自身を翻えす所に、真の絶対があるのである。真の全体的、一は真の個物的多において自己自身を有つのである。神は何処までも自己否定的にこの世界に於てあるのである。この意味において、神は何処までも内在的である。」（前掲「場所的論理と宗教的世界観」）

西田が十字架上での「イエスの死」とその復活を念頭において、右の記述をおこなっていることは想像に難くない。バルト神学における「絶対的超越」としての神は、対象論的に神を捉えたものだと批判する西田は、神を、「絶対の自己否定性」という自己関係的な超越性の面から捉えかえしている、ということが出来る。その

171 神が〈多〉のなかで生きるのである。

四 西田においては、神の絶対の自己否定性、最後の鏡、最終的な〈地平〉である。聖書もいう。

(五)「信仰によって、わたしたちは、この世界が神の言葉で造られたのであり、したがって、見えるものは現れているものから出て来たのでないことを、悟るのである。」(ヘブル人への手紙、第十一章)

信仰においては、神の言葉が唯一の〈鏡〉となり、すべてはそこに映される。そして、〈見えるもの〉はその鏡の反射の像となる。

西田のばあい、〈見えるもの〉は無に照らされねばならない。その鏡は〈否定性〉でできている。人間の自己否定は、〈絶対的自己否定〉が映しだす影のごときものである。前者の否定性の運動が、肯定的なものとなるのは、後者の鏡のなかでのことである。〈絶対否定〉の鏡こそ、〈肯定〉を生み出し映しだす原点である。西田の〈絶対無〉のあらわれが、K・バルトの神学における〈空洞〉であるといつてよい。バルトはいう。

(六)「もし信仰が真に神に対する信仰であるなら、ほかならぬ信仰こそが空洞〔Hohraum〕であり、信仰とはわれわれが決してそれとなり、所有し、行為することのできないものに対する屈服〔Beugung〕であり、信仰とはわれわれがいまここで人間とか世界とか呼ぶ一切のものの廃棄において、救いにおいて、復活においてでなければ、決して世界となり、人間とならない者に対する屈服である。」(小川圭治他訳『ローマ書講解』第三章)

五 この〈空洞〉はもはや論理を超えている。しかし、バルトの次の記述は、論理の形をとって、論理を超えようとしている点で、理解(理が解ける)を用意させるものをもっている。

(七)「神の国は、まさに十字架の彼岸にはじまる国であり、したがって……これやあの、しかじかのものとして理解されるべき人間のあらゆる可能性の彼岸にある。イエスの歩みは、本質的にいえば、これらすべての可

能性を無視して通りすぎ、行くことである。それは、根本的にいえば、もつとも包括的な意味で、死を除いたすべての可能な肯定ポジチオンと否定ネガチオン、すべての定立と反定立、すべての静止するものと動くものからの離反と転出であり、死の観点からすれば前衛フロントにおかれていた人間の事物からの離脱である。この離反と転出と離脱によつて、イエスの生涯は輝き、その反照の中で、人間の事物も輝くのである。」(同、第五章)

人間の「自覚」の線に沿つて、人間から神へむかう道はとざされている。それは西田のいうとおりであろう。それゆえ、バルトもいう。

(八)「われわれがイエスにおいて、十字架につけられたままのイエスにおいてさえ、体験できる最高の宗教的体験などというものは、それでもなお、イエスがひたすら死へと達するために無視してとおりすぎた事物〔Ding〕にぞくしている。」(同上)

## 九

一 さて、対象論理は場所的論理に包まれ、後者は究極的には「絶対無」に包まれる。これは逆にいえば、「絶対無」が論理を限定するということである。「絶対無」は信仰よりも論理に関わる。つまり、西田の「絶対無」は、つまり絶対の鏡は、自己や世界のみならず、論理形式・客観的知識のあり方をも映し出そうとするところに、その特色をもっている。西田はいう。

(一)「個物的多の一方が、全体的一を表現すると共に、逆に全体的一の自己表現点となる。多と一との矛盾的自己同一的に、即ち無基底的に、個物的多の立場において事実が事実自身を限定する、全体的一の立場において形が形自身を限定する。此の如き絶対矛盾的自己同一者の自己限定として、世界が成立ち、我々の自己が成

立つ。かかる絶対的一者の記号的自己表現、即ち概念的自己表現の形式が、論理的形式と考えられるものであり、概念的自己表現としての矛盾的自己同一的な世界形が、論理の一般者と考えられるものである。故に私は我々が行為的直観的に、自己自身を限定する事実を見ることによって、客観的知識が基礎付けられるという。単なる事実というものがあるのではない。事実というものは、何らかの形において、我々の自己が個物として、行為的直観的に見るものでなければならぬ。」(前掲「自覚について」)

これはいうまでもなく、否定の弁証法が論理の形式をなし、この形式が〈事実〉を照らす、という論旨である。そして、この論理は〈無基底〉である。さらにみよう。

(二)「自己の中に自己否定を含み、自己において自己を映すことによって、否定の否定、即ち自己肯定的に、無限に自己自身を形成する。此の如き方向が時の方向である。矛盾的自己同一の世界は、自己の中に自己焦点を含み、動的焦点を中軸として、無限に自己自身を限定して行くのである。〔中略〕絶対矛盾的自己同一として、真にそれ自身によってあり、それ自身によって動く世界は、何処までも自己否定的に、自己表現的に、同時存在的に、空間的なるとともに、否定の否定として自己肯定的に、限定せられたものから限定するものへと、限なく動的に時間的である。時が空間を否定するとともに空間が時を否定し、時と空間との矛盾的自己同一的に、作られたものから作るものへと、無基底的に、何処までも自己自身を形成し行く、創造的世界である。此の如き世界を、私は絶対現在の自己限定の世界という。かかる世界においてのみ、我々は真に自己自身によって動くもの、自覚的なるものを考え得るのである。かかる世界において、物と物とが相対立し、相互否定即肯定的に相働くということは、主語的に考えられるいわゆる物と物との対立的関係ではなくして、世界と世界との対立関係でなければならぬ。働くものは、何れも自己自身が一つの世界として、他の一つの世界に対するのである。私がいつも個が個に対するというのは、これにほかならない。我々の自己が意識的に働くというのは、

我々の自己が世界の一、表現点として、世界を自己に表現することによつて世界を形成することである。」(同上)

二 右に、西田哲学の骨組みの全体がみえているといつてよいだろう。注目してよいのは、主語的に、つまり対象論理的に、対立するかたちで、物と物との対立を考えてはならない、という指摘である。いわば、主語的なものは常に、述語的なものに、つまり「世界」に包まれている、「世界」内「存在」であるということである。これは、次のように言いかえることができる。西田はいう。

(三) 「斯く我々の自己が世界の一、焦点として自己表現的に自己自身を限定するということは、自己を対象論理的に、必然的と考えることではない。永遠の過去未来を含む絶対現在の、一中心となるということである。私が、我々の自己を、絶対現在の瞬間的自己限定という所以である。故に我々の自己は、自己矛盾的存在である。世界を自己に映すとともに、絶対の他において自己を有つのである。死すべく生れ、生るべく死するのである。時の瞬間は永遠に消え行くものなるとともに、永遠に生れるもの、即ち瞬間は永遠である。而して絶対現在の世界は、周辺なき無限大の球として、到る所が中心となるのである。かかる世界は、必然の自由、自由の必然の世界である。我々の自己に対する当為ということは、かかる世界においてのみい得るのである。」(同上)

西田が対象論理的な、つまり物理的な「必然」を考えているのではないことは自明である。神の鏡には、瞬間は永遠である。鏡そのものが永遠だからである。さいごの問題は、この鏡が、国家の鏡と異なつて、人間の「当為」をいかに映すか、であろう。

(完)