

## レーベンスフィロゾフィー(4)

佐伯 守

### はじめに

西田哲学が〈今〉に通底するものをもっているとすれば、それは何か。世上、すでに思想の今日性を失なつたとみなされている西田哲学が、今なお語りかけるものは何か。たしかに、西田哲学の〈表現〉は難解ではある。だが、それは決して、語りかけを放棄した空疎な難解さといったものではない。あの難解さは、〈自己同一〉を棄否しつつも、〈個〉を表現せんとする視座の独自性に由来する。主語的な個ではなく、述語的な個を描くこと、そこに西田哲学の思想性の表現があるといつてよい。たとえば次の表現をみよう。

(一) 「意識の根柢には一般なるものがなければならぬ。一般的なるものが、すべて有るものが於<sup>お</sup>てある場所となる時、意識となるのである。一般的なるものがなお一般的なるものとして限定せられる限り、即ち真の無なる場所とならざる限り、外に本体を見、内に一般概念を見るのである。」(上田閑照編、岩波文庫版西田幾多郎哲学論集I「場所(三)」)

ここにみられる、意識、根柢、一般、場所、本体、内外などはどれも特別の表象ではないにもかかわらず(真の無は格別)、これは全体として、魅力ある難解さを示す記述となっている。しかも、この記述を支えている

のは、西田哲学の本質面を頭わす、〈主観—客観〉〈主語—述語〉関係の逆転の発想である。

意識の〈根柢〉にあるのは、もはや〈主語的—基体的〉な特定個人的な〈私〉ではない。主語的な私、意識主体としての私は、もはや〈下に立つもの〉ではない。要するに、〈意識〉は私のものではなく、〈すべて有るもの〉、存在のもの、である。ちなみに、アリストテレス流のヒュポケイメノン(下に横たわるもの、基体—主語)の変形・変質よりなるヒュポスタシス(下に立つもの)について、坂口ふみは次のようにいう。

(一)「ヒュポスタシスは、流動きわみない、一者からの存在の流出(*zpoodos, emanatio*)のうちの束の間の留まり(*mon*)としての純粹存在性であった。宇宙的流動と因果関連の網なしには、ヒュポスタシスは存在し得ない。」(『個〉の誕生』序章)

〈個〉は、分割されず、また他と同一ではないという二重の否定をふくむ、通常の固体(*Individuum*)の意味とはことなり、ここでは、〈液体の中の沈澱〉とか〈流動的なものの固化〉といった動的変化のイメージで捉えられている、という点に留意しておこう。G・ドゥルーズ的にいえば、〈個的〉とは〈強度的〉なのである(この点については、拙著『場所的〉ということ——ドゥルーズ／西田幾多郎を読む——』第八章参照)。

後述のように、西田は、〈私がある〉とは、主語が述語の中に〈没入した〉ときの事態であり、また普通に〈物がある〉とは、主語としての有、〈主語的有〉を意味するという。主語となつて述語とならない〈個物〉は、端的にそこに有るだけであるが、他方、〈私がある〉は、無限に流動する述語的世界の中の束の間の〈留まり〉にすぎないといえ、それは〈経験〉——キルケゴールならば〈反復〉というだろう——に支えをもつ点で、述語的な有である。

## 一 〈コントラヘンス〉の問題

〈個〉を考えるばあい、その二つの意味合いに留意する必要がある。むしろ、ふつう〈個体、個人〉を意味する individual (individuality) と、他方〈分割できない物、極微分子〉を意味する indivisible (indivisibility) との両面を、それがふくみ持っているからである。前者は個別性や各自性に、また後者は不可分割性に、それぞれ強調点をおくことばであるが、それらは individua (アトム、ラテン語訳) に由来する。へなに〈が、へいかなる〉観点から、へいかに〈して〉分割〈不可能なのか、という論点が、それ自体にどのような思想上の問題性を内在させているのか。その問題性と、まさに不可分なのが〈個〉の問題性である。

スコートウスの〈これであること〉(haecceitas) もまた、右の問題性をかかえている。〈これであること〉は、たとえば、人間一般からこの私へと特定化した〈個〉の個性(個的特性)のことである。人間一般性をこの私へと取りこむ個体的差異(differentia individualis contrahens)・個的存在性(realitas individualis)が、〈個〉の個性を形成している。だが、そのばあい、当の〈差異〉性が、他による限定(否定)に拠るのか否かに応じて、〈これであること〉も、否定的なものにも肯定的なものにもなりうる。いな、そもそも〈差異〉とは、何に關する・いかなる事態をいうのか、この点にしてすでに問題である(上智大学中世思想研究所・稲垣良典編訳・監修『中世思想原典集成十八後期スコラ学』、また拙著『〈場所的〉ということ』参照)。

〈差異〉は、切断線の表象ではなく、むしろ襞や両義性のくぼみの表象にちかく、それ自体の自存性をもたない、といつてよい。

〈個〉は、個体||個人であれ、不可分割者||極微分子であれ、その問題性は西欧哲学史を古代より現代にまで

157 貫く重要な論点である。たとえば、青木茂は次のようにいう。

(一) 「現実の具体的な物はことごとくおびただしい個別的相貌をもって現れてくるのであり、われわれはそれを直接的に把握していると〈私念〉(mein)している。けれども直接的、具体的なものは、それを言い表そうとすれば、高度に抽象的なもの、理論的な負荷値の最も高いものとなる。その真相においては幾重にも媒介され意味づけられた結果であるものが、素朴な経験においては直接的な単純なものとして現れてくるからである。〔中略〕それゆえ個体を個体として完全に限定しようとすることは、見方をかえれば、同時にその個体の認識が普遍的であり、世界の合理性、真理の客観性、普遍的概念的思考の優位をそこに前提することである。個体主義と普遍主義、直観主義と論理主義とはラディカルな形において通底している。ライブニツ流に表現すれば、個体の概念のなかにはすべての述語がふくまれているということになる。この述語はさらに具体的な個別的情況のなかで世界のあらゆる事象と連関をもつがゆえに、個体の概念には宇宙の全系列がふくまれると考える。」

〔『個体論の崩壊と形成』第一章〕

〈個〉とはまさに全宇宙の作用的述語性の〈結節点〉ということになるが、それを概念的思考の合理性で把握することは可能か。これは現代物理学の問題点でもある。むろん、物質的結節点は現物的な実体性や不動性をもたない。物質性は物体性ではないのである。その点を、たとえばベルグソンは次のようにいう。

(二) 『不動性や不変性とは動くものや変化するものから撮られた写真にすぎない、と確信していたから、物質というものが、変化の不動化によって得られて質として知覚される固定的物質像のような、固定的諸要素で構成されたもの、とは信ずることができなかった。原子とか、微粒子とか、なんらかの究極的要素とかの、イメージによる表象をいかにさし控えようとも、それはやはり運動や変化のささえ〔support〕の役目をはたす一つの物であり、したがってそれ自体は変化せず、それ自体は動かぬものであった。遅かれ早かれ、ささえという

觀念は放棄しなければならなくなる、と私は考えていた。」(矢内原伊作訳『思想と動くもの』緒論第二章)

運動は運動体、という〈物〉(運動のささえ)をふくまない。〈個〉に關していえば、その不可分割性のささえとなる究極的な物、微粒子は非在である。むしろ、運動・変化が〈個〓結節点〉へと、到来するのである。

ところで、〈個体〉は、全宇宙の述語性を〈このこれ〉へと集約・結晶させたものである以上、通常の原因―結果、根拠―帰結の筋道や、過去―現在、開始―終結といった合理のそれも、充全な認識装置を形成するものとはなりえない。また個体を特質〓特性化する〈差異〉にしても、通常の〈区別・区分〉では、それには対応できない。まさに〈個体〉は把えがたく、〈言い表し難い〉のである。たとえば、〈時間〉の問題がある。空間に還元しうる通常の時間把握ではあまりにも〈合理的〉すぎるであろう。合理性の視線は、合理だけに向けられているのではない。それは、合理／非合理の二項的關係をも、またさらにこの關係の成立場所たる無形の述語的場(第三項)をも、ほんらい視野におさめておくはずである。

ここで、右の第三項にあたる〈ファルマコン〉(pharmakon)に注目しておこう。今村仁司はいう。

(三)「運動としてのファルマコンは、あらゆる二項対立の地平を形成しつつも、対立と差異の体系からそのつど脱け出る運動であり、運動としての非場所である。同一化的思考は、二項対立的諸項のうちの一方によって他方を支配させる〔真／偽、善／悪、内／外、魂／身体、美／醜等々における支配關係のこと〕。運動としてのファルマコンは、対立項のいずれにも属さず、あらゆる対立項を超える過剰である。……ファルマコン的運動は、何よりもまず、力の流動である。流動的過剰としてのファルマコン(第三項)は、存在者であり、現前性を超え出ている。この事態を視覚の隱喩で語るなら、流動的過剰は、可視的圏域の『起源』でありながら決して可視的たりえない。存在者性または現前は可視性である以上は、現前を越え出るもの、現前性の形式から免れるものは、絶対的不可視性である。しかし、不可視のものは、単なる無ではなくて、反対に可視の領域を構

成するものである。その意味で、絶対的に不可視のものは、可視の『起源』という性格をもつが、この『起源』はそのつど、そしてとりかえしようもなく、遠くへ後退する。不可視は、可視から無限に隔たるものでありながら、同時に可視に内在する。』（『排除の構造』第四章）

この〈流動的過剰—力の流動〉は、さきにみた〈宇宙の全系列〉にあたるが、それがまさに〈個〉に到来するのである。それは、一つの〈個〉を形成するというよりは、その〈個性—特性〉の独自の形成へと到来する、というべきであろう。そして、その到来の時間性もまた独自のであろう。たとえば、今村は〈他者性<sup>アルテリテ</sup>〉に即して次のようにいう。

（四）「カストリアデイスによれば、いかなる空間（表象）にも還元できない時間、単なる標定手段でない時間、つまり本質的時間とは、《根源的なアルテリテの出現があるかぎりで》、《絶対的創造》があるかぎりで、はじめ考えられる。現れ出てくるそのものが、すでに構成されてある——論理的にであれ潜勢態であれ——もの、なかに存在しないこと、現れ出てくるものが予め決定された可能態の現実化でないということ（《潜勢態と現実態との区別は時間を消し去る最も精妙で最も奥深いやり方でしかない》）、これが時間の本質を指示する。時間とは単なる不—確定（非—決定）であるのではなくて、かえって時間が諸々の決定の現れ出てくること、あるいはむしろ他なる形態—形象—イメージ—エイドス（「形相」）の出現（アルテリテの出現）であること、である。こうして《時間とは、現にあるものの自己変質（オートアルテラシオン）である》。一方に時間性があり、他方に存在者（それが立つ場所<sup>トポス</sup>）がある、というのではなくて、アルテリテ—アルテラシオン（他者性—他者性化）という変化そのものが時間だということになる。」（『労働のオントロギー』第二章）

今村のいう〈第三項〉問題は、貨幣論を中心とした、〈第三項化〉問題（排除—暴力の論理）という現代社会批判の原理とも関連性をもつが（『暴力のオントロギー』第三章参照）、ここではその点は割愛して、以上、〈個〉

の問題圏に直接にふれる記述に限定して引照した次第である。

スコートウスのいうへこれであることへ、つまりへこのもの性これせい「此性」は、いわゆる一般的なものの代理表象とは異なるそれ独自の強度的な個性の現出をいわんとしたものと解してよいだろう。それは、理性の合理性によつて産出されたものではなく、むしろ人間をへ触発する *affizieren* ものである。スコートウスを代弁して大村晴雄はいう。

(五) 「個体は、……一般者の存在を奪う力である。これに対して、一般者は、個体によつ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。このような個体の立場は、*contrahio* という言葉で表された。個体とは、一般者を、自己の側に引きよせ、これにかわろうとする存在なのである。」  
〔『近世哲学』第一章〕

〈個体〉とは、たとえば人間の視覚に強く迫ってくる色彩の強度＝個性のことであり、その迫力が個物性 (*realitas*) である、という。

さて、ここで観点をかえよう。

〈個〉の不可分割性を、物理的・物的な意味のそれではなく、個別性＝各自性における、あるいはそれ自体の不可分割性とみなすことで、〈個〉をより人間の問題に近づけることができよう。〈分割されない〉という否定性の方向に縮減的に〈個〉を把えるのではなく、むしろ個性的＝強度的に、それを肯定性の方向に把えるべきであろう。たとえば、今村仁司の、あるべき〈労働〉(資本制生産様式下の分業という労働の分割形態に抗する)のうちにそれを見ることができよう。

(六) 「具体的な個人の存在とは、労働の多様性の遂行それ自体になる。……インディヴィドゥム (*individuum*) とは、労働ないし行為の不可分割であり、多様性のくりひろがりである。個人の『人格』は、このよ

うな多様な（マルティプル）実践過程そのものであってそれ以外にはない。そして多様性とは自由と自立の別名にすぎない。／マルクスが、共働をベースにしてその上に『個体的所有』を再建するといったとき、その『所有』とは『持つ』ことではなくて、多様性の不分割性（インディヴィドゥム）の意味での具体的実践過程のことであつた。（『批判への意志』第六章）

むろん、右でいう〈多様性〉は、質的な意味での〈全体的個人〉の〈自己表出〉を意味する。今村はいう。

(七) 「物質的生活の生産と自己表出活動とは一体となり、仕事の分割が個人において消失するかぎりで、『全体的個人』の展開が可能になる。対象化としての・生産としての労働は自己表出へと展開する。自己表出は、具体的諸個人の人格の自己創造＝自己産出の全面展開であり、身体活動とひとつになつた五感のレベルから理性の領域にいたるまでの自由な展開である。精神活動と身体活動との『分割』（分業）は消失する。」（『労働のオントロジー』第五章）

〈分割できない物〉としての〈個〉とは、ほんらい人間にこそ応しいものである。物体としての〈個〉は、分割できる。物象化の視線が誤まつて、前者を分割し、後者を不可分割者とみてしまうのである。〈分割〉問題の射程には限度はないとみるべきである。

## 二 〈無基底〉の映像世界

さて、西田哲学がひらいてみせた〈場所〉の思想とはいかなるものか、これをE・カッシーラー、G・ドゥルーズのそれと関連づけてみよう。まず、カッシーラーの所説をみよう。

(一) 「われわれが〈場〉という名前で呼んでいる實在は、もはや物理的事物の複合体と考えられてはならず、



それは物理学的諸関係の総体を表現するものである。われわれがこれらの関係から特定の要素を取り出したとしても、つまり場の個々の位置をそれだけで考察したとしても、それは、それらの位置を実際に直観によっても分離することができ、孤立した直観的形象として挙示できるということを意味するわけではけつしてない。むしろこれらの要素のそれぞれは、それが属している全体によって制約されており、いや、それどころかこの全体によつてはじめて〈定義〉されるのである。ここではもはや、場の個々の〈部分〉や一個の実体的な粒子を分離したり、一定時間この粒子の運動を追跡するといったことはできない。それゆえここでは、ある特定の物理的〈対象〉を、たとえどれほど精緻なものであろうとなんらかの仕方での〈指示〉によつて、*トデ・テイ* *ホセ・ル*〔この・これ〕といった〈指示〉によつて定義するような方法は、はじめから閉ざされている。〔中略〕したがって、ここでは、われわれが通常〈事物〉——ここには〈直接的〉経験の事物も、運動の実体的な〈担い手〉としての力学的な物質もふくまれるのだが——の本質的規定の一つとみなしている数的同一性ももはや保持されない。』（木田元訳『シンボル形式の哲学(四)』第三部第五章3)

物質は〈場〉の産物となり、物質の現象は〈場〉の現象となった、ということである。

つぎに、西田幾多郎の所説をみよう。

(二) 「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。主語となっ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

るといふことである、即ちすべて影像であるといふことである。有るものを斯く見るといふことが、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、作用というものも映像に過ぎない。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ふ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、質料も働くものになる、これを無から質料を作るといふのである。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。」(前掲「場所」三)「傍点筆者、以下同様)

ここに描かれているのは、徹底した「非実体性」の世界である。映すものと映るものとの区別なき「場所」にあるのは、本体なき「影像」のみである。物質の「作用」さえ、「場所」の影像でしかない。「場所」は、その存在をさまざまな「影」の形のうちに示す。が、当の「場所」さえも、「無の影」といいうる次元が存在する。さて、さいごにG・ドゥルーズの所説をみよう。

(三)「永遠回帰を厳密に理解するなら、永遠回帰は、へものへはいずれも還帰することによつてでしか存在しないといふことを意味し、へものへはそれぞれ、背後にオリジナルも起源さえも控えていない無数のコピーをコピーしているものであるといふことを意味するのである。だからこそ、永遠回帰は、『パロディ』的だと言われるのだ。永遠回帰は、それが存在させ(そして還帰させる)ものを、見せかけであるもの「存在者」として性質づける。永遠回帰が《存在》(非定形なもの)の力であるとき、見せかけは、存在するもの——『存在者』——の真の特徴あるいは形式になる。諸事物の同一性が崩潰するとき、存在は逃げ出して一義性へと至りつき、

異なるもののまわりを回り始める。存在するつまり還帰するものは、先行的な既成の同一性をまつたくもつていない。〈もの〉は、その〈もの〉を八ツ裂キにする差異へ追いやられ、さらにはこの差異のなかに巻き込まれていくすべての差異へと追いやられて、それらの差異を通過してゆくのである。まさしくそうした意味において、見せかけは、象徴そのもの、すなわち、おのれ自身の反復の諸条件を内に秘めているかぎりでのしるしである。見せかけは、その見せかけによって範型の地位から引きずり降ろされる〈もの〉〔本物〕のなかに、構成を遂行する齟齬を捉えてしまったのだ。〔中略〕永遠回帰は、そのすべての力において肯定されるとき、へ土台―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、つまりへもの〔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、呑み込んでしまうからである。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』という言葉によって理解しなければならぬのは、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。あらゆるへもの〈は、動物であろうと存在であろうと、〔永遠回帰においては〕見せかけの状態にもたらされる。』（財津理訳『差異と反復』第一章）

〈見せかけ〉(simulacre)の要点は、その〈実体のなさ〉にあるが、しかしそれは偽物ではなく、まさにそれ自体が〈最高の形相〉なのである。永遠回帰はそうした最高の形相の〈場所〉である。いうまでもなく、なんらかの〈同一的なもの〉が或る〈場所〉で反復的に回帰するのではなく、回帰が同一の見せかけを創り、それらの〈場所〉を創るのである。見せかけを離れて〈場所〉という実体があるのではない。永遠回帰においては、〈無其者もなくなる〉(西田幾多郎)。そこにおいては、絶対の無が絶対の有である。

ドゥルーズのいう〈見せかけ〉は、文字どおり、西田のいう〈影像〉である。しかもこの影像は、さき

たように、へ自ら無にして自己の中に自己の影を映すものへの「像」である。この像はカオスという世界總体の或る結節点としての「事実」、つまり「見せかけ」としての「自己同一」、へ「實在」である。こうした、「無」がその影を自己の中におとすという仕方では生じる「事実」の世界を、西田は「論理否定の世界」と称している。こうである。

(四) 「自己同一」を有たないものは、實在ではない。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うことは、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うことを含んでいなければならない、絶対の個物となるということを含んでいなければならない。それは何処までも自己自身が一つの世界となるということを含んでいなければならない、絶対の個物となるということを含んでいなければならない。それは何処までも自己自身が一つの世界となるということを含んでいなければならない。而して真に自己自身が一つの世界となるということは、全然無基底的に、自己自身を限定する事実となる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的であるかぎり、それはなお真に自己自身を限定するものではない。それは他との關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ぬ。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ぬ。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ぬ。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。」(前掲論集Ⅲ「自覚について(二)」)

ドゥルーズ流に言えば、無底＝無基底と無根拠との「自己限定」としての一度的な事実こそ「此性」にほかならない。それは、諸差異の一度きりの織物である。それはまた、場所的自己同一、場所的有ともよばれる。

それは、映像的な〈有〉である。西田はいう。

(五) 「場所的有の世界というものは、一否定の多において実在性を有つのもない、多否定の一において実在性を有つのもない。自己自身の内に、表現せられる自己自身の映像において、自己の実在性を有つのである。」(「同覚について(一)」)

ところで、〈多と一〉の関係について、これをカッシーラー流に言えば、〈一〉を物理学的諸関係の〈総体〉、〈多〉を物理学的〈諸対象〉といいかえることができる。物理学は、西田流に言えば、〈世界自覚の論理〉である。〈場所〉は、世界が世界となる(「世界形」)場所であるだけでなく、科学の場所でもある。西田はいう。

(六) 「個物的多の二々が、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。」(「同覚について(五)」)

この〈世界形〉が、論理形で表現できるとき、それが〈世界が自覚する〉ときであり、同時にまた、その自覚を通して〈我々の自己が自覚する〉ときである。〈自己が自己の内に、自己を映す〉という自覚の形は、自己影像化において自己把握することであるが、これは別な角度からみれば、〈事実が事実自身を限定する〉、〈形が形自身を限定する〉ということでもある。〈無基底的〉な場所においては、〈限定〉するものなき自己限定が生起(「性起」)するだけである。そのことを確認する意味で、次の記述をかかげておこう。

(七) 「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。「中略」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。」(同「自覚について(三)」)

### 三 述語的統一と〈私〉

さて、以上は無基底と映像(影像)に即して、主として西田哲学の個体観にふれたものであるが、つぎに〈私〉の問題に移ろう。まず、つぎの西田の記述をみよう。

(一) 「私は個物的と云つても、主語的、有の意味に於ての個物ではない。唯一的なるものは自己自身の述語となるものであり、自己自身の述語となるものは単に自己同一なるものに過ぎないが、自己同一なるものの述語面が主語的なるものを自己の中に包み込んだと考えられる時、即ち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』ということは、一方に於て特殊が一般に於てあるということの意味すると共に、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。(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(三)」(岩波書店、昭和二十二年)傍点筆者。なお、かな遣い、用字は岩波文庫版のそれに合わせている。)

この西田哲学独特の表現でいわんとすることは、要するに〈私〉は主語的統一を有しない、ということである。とりわけ、〈述語面が超越的にして〉とは何を意味するのか。これを詳しくみておこう。西田はいう。

(二) 「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とはかかる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「所謂認識対象界の論理的構造(六)」)

別ない方をすれば、〈自己〉とは、主語的に〈この・これ〉と指すことのできないものである。さらに、より詳しくみよう。西田はいう。

(三) 『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実在ではない、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)抽象的一般者に於ては、外に超越的なるものを見、自覚の意識に於ては、内に超越的なる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つ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。」(同右「(八)」)

り自己の〈影〉をみずから見ることによつてのみおのれ自身を見る（＝限定する）、そうした自己、あるいはおのれの〈影〉のなかにしかおのれの姿を露呈しない、そうした自己、それはいかなる存在であるのか、という点にある。影によつてのみおのれを顕示＝限定する非在の光のごとき自己、あるいは影の長さのなかにおのれの測定値をのこす非在の高さのごとき自己、こうした自己は〈自己同一〉へと収斂することはない。

〈場所〉は物質の場所でもあれば、自覚の場所でもある。それは過程的に、さまざまな出来事の場面を現出させることで、おのれを限定している、という意味において、いかなる形の〈自己同一〉にも収斂しない。〈自己〉はまさに概念的に、ことばの固定性の中に封じこみえない或る動きである。それは〈無限の過程〉ではあるが、そう言った瞬間、当の〈動き〉を、ことばの枠に封じこめたことにならう。では、この動きとはなにか。西田はいう。

(四) 「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つた時、かかる自己のノエシスの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すべきものである。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。併しそれはも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』に合一した時、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』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へべきものである、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へるものである。而して広義に於ける行為的自己のノエマ的限定と考へられるものは



広義に於て表現と考えられるものである。」(前掲『一般者の自覚的体系』「総説(二)」)

「見るもの」は「見られるもの」を限定し、後者もその「見られる」ことにおいて逆に「見るもの」を限定する。そうした見られる「限定面」の没入する場所に立つこと、それが「絶対無」の自覚の立場にほかならない。それは、「見る—見られる」の構造をもつ意識の次元から、さらにその底の次元たる「内的生命」のそれ自身の自覚にいたることである。

ところで、自覚的意識や行為的自己と「絶対無の自覚」との関連については、もう少し説明を要しよう。それを、西田の次の一連の記述で代行させることにする。西田はいう。

(五) 「所謂自覚的意識面というのは表象的意識面の底に考えられたノエシス面である。かかる自覚面に於てあるものが、更にノエシス的方向に、之を越えたと考えられる時、行為的自己というものが考えられるのである。行為的自己に至って、我々は始めて見るものなくして見る自己に至るのである。かかる場合、単に自己がなくならずと考えられるが、それは所謂自覚面にあるものとして、対象的に見られた自己がなくならないというに過ぎない、却つて我々の自己は真に見る自己となるのである。所謂自覚的自己と考えられるものは、表象的意識面に於て自己自身の内容を限定するノエシス的自己であつて、何処までも内部知覚的自己の意義を脱せないものである。併し無にして見る真の自己から云えば、内部知覚的自己と考えられるものは限定せられた自己に過ぎない、却つて外的ということが出来る。」(同「総説(二)」)

「私」の限界づけが次第に「生命」の中へと融合していくさまが、右にみてとれる。さらに西田はいう。

(六) 「絶対無の自覚に至るに及んでは行為的自己というものもない。『一般者の自己限定』(『一般者の自覚的体系』の第七章にあたる個所「筆者」)の終に於て、私はかかる自己の内容を内的生命と云つて置いた。かかる絶対無の自覚に於ては、行為的自己のノエシス的限定をも否定すると云い得るのである。それで私の一般者の

自己限定というのは絶対無の自覚のノエマ面的限定というべきものである。」(同「総説(二)」)  
では、ヘノエシスの限定の極致ともヘ心の本体ともいわれるヘ絶対無の自覚とは、いかなる事態をいうのか。西田はいう。

(七) 「真の純粹自己の直観の立場と考えられるものは絶対無の自覚のノエシスの限定の立場という如きものでなければならぬ。無論、絶対無の自覚其者そのものに於てはノエシスもノエマもない、併しそれが自己自身を見るという時、ノエマとノエシスの対立から始まらねばならぬ。そのノエマ面として最後の一般者というものが限定せられ、我々の知識の世界はかかる一般者の限定の上に成立する。之に反しそのノエシスの限定として内的生命というものが見られる。かかる内的生命の内容というものはや知識的に見られないものであるが、内的生命の立場から見れば、知識的限定というもノエシスの限定を極小にした内的生命の流に過ぎない。かかる内的生命のノエシス面的直覚ということが真の純粹自己の直観の立場である、それは内的生命自身の自覚ということができる。」(同「総説(三)」)

さて、以上にみた西田哲学の方向性は、E・フツサールのいうヘ生活世界レベンス・ヴェルトへの還帰とかさなるといえよう。経験の地平は、ヘなじみの地平からヘ暗い地平まで、あるいはヘ絶対無の地平まで、その底に限定はない。この絶対のヘ他なる絶対無の自覚から、あらためてヘ見る自己へと再生することが、西田哲学の促しの主題である。

さて、以上の記述のある要点として、次にE・フツサールのことばを掲げておこう。

(八) 「経験し、認識し、真に具体的に能作している主観性をまったく問題としないで、『客観性』というようなことを語る素朴さ、また自然や世界一般に関しての科学者の素朴さ——客観的なものとして獲得するすべての真理と、自己の式の基体となっている客観的世界自体(日常的経験の世界ならびに高次の段階の概念的認識

世界)とが、彼自身の形成物、彼のうちに生成した生の形成体であることを見ようとしな科学者の素朴さ——は、生が視点に押し入ってくるや、もちろんもはや成り立たない。」(細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』第二十五節)

#### 四 関係性と〈表現〉

さて、むろん西田はE・フッサールの〈地平〉に通じている。まず、それをみよう。

(一)「フッサールのいう如く知覚の水平面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っ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、その窮まる所に到っ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。この転回の所に範疇的直覚が成立する、カントの意識一般もかかる意味における無の場所である。かかる転回を私は一般概念によって限定せられた場所の外に出るといふのである。」(前掲論集I「場所四」)

フッサールのいう〈経験の地平〉は知覚の地平に限定されはしない。太古の〈暗い〉ディオニュソスの地平もある。が、その点は不問として、さらにみよう。

(二)「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。」(同「場所四」)

〈有〉と〈無〉の相互の場所の触れ合いという抽象的な表現を、次のE・カッシーラーの記述で補完しておこ

141  
う。

(三) 「実際には、われわれが知覚の世界と呼んでいるものでさえもすでに、けっして単純なもの、はじめから自明な所与などではない。ある種の理論的な基本作用を通りぬけ、その作用によって把握され、『理解』され、規定されるかぎりでのみ、それは、『存在する』のである。〔中略〕空間のなかでの共在や並在、相互外在や相互共存といった関係は、『単純な』感覚、つまり空間内に位置づけられる感覚的『素材』とともに直接与えられているものではなく、それは、経験的思考のきわめて複雑な所産であり、そのあくまで間接的な所産なのである。空間内の事物が一定の大きさを持ち、一定の位置に、一定の距離にあるとわれわれが言うばあい、それは感官知覚の単純な与件を言表しているのではなく、この感覚与件を一つの関係的連関・体系的連関のうちに位置づけているのであるが、この連関とは結局のところ純粹な判断の連関にほかならないことは明らかである。」(前掲木田元訳『シンボル形式の哲学(二)』第一部第一章)

右にいう〈関係的連関・体系的連関〉という〈判断の連関〉そのものがその根拠を失って没するところ、そこが西田のいう〈無限に深き無の場所〉つまり〈絶対無〉である。が、これは今日風にいえば〈カオス〉の世界である。では、カオスと概念との関係をどうみるか。これについては、G・ドゥルーズを援用しておこう。

(四) 「二個の概念は、たがいに分離不可能な諸変化<sup>ヴァリアビリティ</sup>の変奏<sup>コンシステン</sup>の一集合なのであって、こうした集合は、内在平面がカオス的変化可能性と交截し、それにいくらかの共立性(実在性)を与えるかぎりにおいて、その内在平面のうえで産み出され構築されるものである。一個の概念は、したがって、ひとつの典型的なカオイド〔カオスに由来する〕状態である。この状態は、共立的になったカオス、《思考》へと生成したカオス、すなわち心的なカオスモスを意味している。だから、思考するということは、絶えずカオスに対して力量を競うのでなければ、どうということもないものであろう。」(ジル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ、財津理訳『哲学とは何か』

「結論」

ところで、西田のいう、〈主語面が述語面に没する〉とは、どういう意味であるかを知るためにも、〈述語性〉の意味を捉えておく必要がある。これについては、〈主語論理的〉と〈述語論理的〉との区別に立つF・カウルバッハの次の記述を援用しよう。

(五) 「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ったところの実体(Substanz)の範疇ではなく、むしろ関係(Relation)ないし数学的函数(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った。／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(Prädikat)によって果たされるという表現となって現われた。述語は部類(Klasse)として規定され、一つの特殊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った。」(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」傍点筆者)

主語論理と述語論理、また対象論理と場所的論理の区別は、西田哲学にも特徴的なものである。〈関係〉のなかで物は物となるのであって、そのとき物の内実は〈述語性〉にある。しかも、当の〈関係〉が或る種の測定値の関連性の表現でしかなく、その背後は匿名的述語性の無限のあつみたる〈絶対の無〉である。ただし、西田のいう〈絶対無〉は、正しくは〈無基底性〉というべきであり、これはこれで、絶対の〈関係性〉そのものということが出来る。そしてこれが、人間による〈関係〉世界へと、おのれを限定してそこに参加する、という形をとる。これには次の記述が有効であろう。西田はいう。

(六) 「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ものでもない、他の實在の影像というのでもない(現象即實在)。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ぬ。／無限なる形の形として形が限定せられるということは、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、自己を見るときである。かかる世界の進展は、単に潜在から顕現へということとはできない。すべてが矛盾的自己同一的に同時存在的である。「中略」我々の自己は、かかる世界の創造的要素として世界を映すことによつて形成する、行為的直観的である。」(前掲「自覚について(三)」)

〈現象即實在〉というばあいの〈現象〉は、無限なる關係の關係の絶対現在の〈表現〉態であり、これは実体性をもたない。したがつて、〈何処までも無基底的〉というばあい、これは、〈何処までも關係的〉といいかえることができよう。

## 五 〈絶体の他〉の問題

さて、〈個〉の問題に移ろう。周知のように西田哲学における個体―個物は、ライプニッツの单子論モナドと関連する。モノドと世界との關係が〈表出即表現 expriemer―representer〉である、ということがその要点である。まず、西田の次の記述をみよう。

(一) 「モノイドが世界を映すと共にペルススペクティブの一観点である。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ぬ。かかる世界においては、物と物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。」(前掲論集Ⅲ「絶対矛盾的自己同一(一)」)

〈表現〉は重要な概念である。〈物〉は物事としての表現面において存立する。この表現面はまた、〈主体性〉とも呼ばれる。西田はいう。

(二) 「矛盾的自己同一的な人間の世界では、主体が自己を環境に没することによって主体であり、環境が自己否定によって主体的となることによって環境でなければならない。」(同右)

これはけつして奇異な事態の表現ではない。人間は環境に合わせることで自律性を得、逆に環境は人間に働きかけることで環境であるのであって、互いの働きかけがない限り、双方は単なる〈物質〉でしかない。この点については、E・モランの記述を次に援用しておこう。

(三) 「自己—組織化的システムは、その自律性と個性性によって、環境から切り離され、環境から区別されると同時に、またそれだけ、複雑性のあらゆる進歩にともなう開放性と交換の増大によって、環境に結びつけられる。自己—組織化的システムは自己—生態—組織化的システムなのである。閉じたシステムがほとんど個性性をもたず、外部との交換を行わず、環境ときわめて貧しい関係にあるのにたいして、自己—生態—組織化システムは個性性を持ち、その個性性自体、環境とのあいだに、きわめて豊かで、それゆえまた依存的な関係をもつのである。自律の度合いが増せば増すだけ、孤立の度合いは減る。このシステムは、物質／エネルギーと

いう養分を、そしてまた、情報や秩序（シユレインガー「のいう」）という養分を必要とする。環境は、それゆえシステムにたいして内的であり、……共—組織的な役割を演ずる。つまり、自己—生態—組織的システムは、自己に充足することができず、ただ自己のなかに外部的な環境を導入することによってのみ、全面的に論理的なものとなることができる。自己—組織化的システムは、自己を完結させ、自己を閉ざし、自己—充足することはできない。」（古田幸男、中村典子訳『複雑性とはなにか』第二章、傍点筆者）

ところで、〈没する〉とは〈底〉をイメージさせることばであるが、西田哲学においては、底は〈無底—無基底〉である。では、個体—個人はどこに最終的に〈没する〉のか。それはしよせん、自分で自分の声をきく場所ではない社会的に限定された〈客観的精神〉の中に、ではない。西田の記述を一挙にみておこう。

（四）「表現というのは我において我に対して見られる他というべきものであつて、しかもその背後に他の呼声の意味を有つたものでなければならぬ。自己の底に絶対の他を認めることによつて内から無媒介的に他に移り行くということは、単に無差別的に自他合一するという意味ではない、かえつて絶対の他を媒介として汝と私とが結合するということではなければならない。自己が自己自身の底に自己の根柢として絶対の他を見ることがよつて自己が他の内に没し去る、即ち私が他において私自身を失う、これとともに汝もまたこの他において汝自身を失わなければならない、私はこの他において汝の呼声を、汝はこの他において私の呼声を聞くということが出来る。」（前掲論集I「私と汝」）

（五）「個人的自己は唯、個人的自己によつて呼び起されるのである、個人的自己を呼び起すものはまた個人的自己でなければならぬ。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ぬ。」（同右）

（六）「現在において現在が限定せられるということは、限定するものなき限定として、私のいわゆる無の一般



者の限定として、個物と個物が相限定するということでは、個物が自己自身の中に絶対の他を見るということでは、個物が個物自身の底に絶対の他を見るということは、自己自身の底に絶対的に自己自身を否定するものに撞着するという意味を有っていないからならぬ。かかる意味において絶対の他と考えられるものは、私を殺すという意味を有つていゝとにも、我々の自己は自己自身の底にかかる絶対の他を見ることによつて自己であるという意味において、それは私を生むものでなければならぬ。」(同上)

私と汝は相互に絶対的に「他者」どうしである。この相互的な他者性を無底の他者性といつてもよい。私は他者たる汝でないことにおいて他者的に私であり、これは汝についても同様である。私と汝の「呼び声」は、たがいの自己自身の「他者性」に発するものである。むろん、ここにヘーゲルの「相互承認」の論理を重ねることも可能である。さらにみよう。

(七) 「我々が自己自身の底に絶対の他を見ると考える時、無数なる時の流というものが考えられる、各人が各人の時を有つと考えられる。しかしこれを逆に我々が自己の底から絶対の他によつて限定せられていゝと考えることができる。而して弁証法的に我々はかかる絶対の他に没入することによつて生きると考える時、永遠の今の自己限定と考えられるものは大なる時の流という如きものでなければならぬ。」(同右)

「時みちて」、永遠と時間とがふれあう瞬間(キリスト降誕)を背景にした記述と思われる。「私と汝」とは表現(「呼び声」)関係であつて、表現する者(「本体」)どうしの関係ではない。私にも汝にも「本体」なるものは既にない。「なんじ」といふ二人称的な神の呼び声が、「私と汝」の関係を創り出すのである。だが、西田のこの次の点は確認しておくべきである。

(八) 「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ぬ。それは絶対に超越的ではなければならぬ、人間より神に行く途はない。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ぬ。この世界に内在的に、イデア的なるものに、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「絶対矛盾的自己同一(四)」)  
たしかに、人間より神に行く途はない。たとえば、K・バルトはいう。

(九) 「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。」(小川圭二、岩波哲男訳『ローマ書講解』第五章)

敬虔も崇拜も「事物」にすぎないという。非(あ)らざることに即して有るの論理も超越即内在の論理も、信仰とは無縁の「事物」にぞくしている。信仰は論理の信仰ではない。その意味では語り得ないものである。バルト神学のイエスは、否定や肯定、定立や反定立の言語性のドラマを無視して、ただへ通りすぎる(Vorbeigehen)だけである。が、それを言葉に託して西田はいう。

(十) 「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〕絶対とは単に無対立的なものではない、絶対否定を含むものである。故に絶対に対して立つ相対とは、単に絶対の部分とか、その減少せられたものとかいうのではない。それならば、絶対はやはり無対立的である、而してそれは最早絶対ではない。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。故に神は、この世界において、何処にもないとともに何処にもあらざる所なしということが出来る。仏教では、金剛經にかかると背理を即非の論理を以て表現している(鈴木大拙)。所言一切法者即非一切法是故名一切法とい

う、仏仏にあらざる故に仏である、衆生衆生にあらざる故に衆生であるのである。」（前掲論集Ⅲ「場所的論理と宗教的世界観(二)」）

西田哲学は「存在」の無基底の上に成立しているが、それを「信仰」の無基底が救済する、いな、両者が矛盾的自己同一的に、むかい合うというのが、その形である。「一切衆生、悉有は仏性なり」という道元の純粹經驗（ある絶対的現実性の經驗）は、見えないものを見た經驗である。「見る」自分も「見られる」自分も、自分をしか見ていない。「見る」見られる「自分の底がぬけたとき、色が物となつて「我を照らす」という經驗は、おそらく画家のよく知るところであろう。色は物の色でなく、色が物である。西田哲学のテーマ、「自己を知る」は、物を見よ、而して汝自身を知れ、におきかえることができる。物を見るとは、物の於てある場所に身をおき、みずから物の場所性に開かれることである。「場所的論理」は、この場所性に開かれるところで、物をも人をも捉えるのである。場所は無限の開放の地平であり、いかなる閉鎖地でもない。

（未完）