

西田哲学を問う(2)

「絶対矛盾的自己同一」について

佐藤 幸三

序

前小論では、外的対象と自己との関係において生じる相対的矛盾を内的意識に基づくものとして論究した。「働くもの」、「一般的なるもの」と呼ばれた諸対象は外的世界に有り、それらは現在の有として自己の現在を否定することによって意識に映される。西田は「我々は現在に於ていつも外部知覚的なるものに接して居る、自己を否定するものに触れて居る。然らざれば現在といふものはない」(『弁証法的一般者としての社会』6, 290)¹と述べているが、現象する現在と自己の現在は共に「有」であり、本来的に相容れない関係にあるために自己が新たに対象を受容するためには一旦自己の現在を否定しなければならない事情が生じるものと考えられる。そのうえで、改めて自己の現在を肯定することで対象は新たに自己に映されるのである。このように現在とは否定と肯定とが目まぐるしくせめぎ合う時であり、まさに「現在は動くと共に動かない」(『論理と生命』8, 95)矛盾の時である。

「主観が客観を限定し客観が主観を限定する、物が我であり我が物であるといふ弁証法的自己同一の世界から、我々の行為といふものが考へられる」(『行為的直観』6, 319)とあるように、物を見るということは「行為」から始まるとされる。行為によって自己と世界が互いに限定しあうことで弁証法的展開が始まり、その結果として内即外、主観即客観という事態が成立するとされる。しかし、それは真に矛盾的同一が成立する事態と言えるだろうか。本小論では西田哲学が最終的に企図していた矛盾的自己同一における矛盾的各項がはたして「即」に即して共在し得るかを吟味し、考察したい。併せて、仏教思想で語られている有即無、無即有に言及しながら、かかる事態の成立可能性について私見を述べてみたい。

1、行為的直観について

行為について、西田は、「自己自身の中に自己否定を含み、自己自身を越えて現在から現在へ行くといふ所に、行為といふものが成立する」(『行為的直観』8, 217)と述べている。世界で変化して止まない現象を把握するための最初の方法とされているのが「限定する」である。限定によって何某か制限されることが考えられるが、前小論で述べたように、「一般的なるもの」としての物は内的場所である意識には映し切れない残余の部分を持つことを鑑みるなら、物全体の把握認識には困難が伴う。その理由の一端が「行為」にあると考えられる。物とそれを見る身体は共に有としてあり、両者が相対するとき、有は有としての本性(自性)を持つために両者がまったくの抵抗なしに融合するということではなく、相対するその刹那に時間は緊張し硬直するのではないかと想像される。それは「限定する」と名づけられた働きが生起する時であり、そのなかで両者は融合を試みるので行為的直観に伴う時間的流れは断続的に立ち止まるはずである。「行為的直観といふのは、自己矛盾的として非連続の連続である。時は非連続の連続として成立する」(『論理と生命』8, 82)とあることから窺い知れるように両者が相対する時は立ち止まる時であり、非連続の時であると考えられる。有と有とが相見える時は矛盾の時であり、そのとき、西田自身が語っているように、否定という事態があり、それを越えることで互いに相容れることが可能になる。否定されることで意識という場所に映される現出内容は変更されるが、新たに事象を映すことで再び肯定の事態に立ち戻るのであり、それが「個物が自己自身を肯定することが自己自身を否定することであり、逆に自己自身を否定することが肯定すること」(『弁証法的な一般者としての世界』6, 273)とあるように弁証法的な働きとなる。ここで確認しておきたいことは、限定するという否定を伴う作用と肯定された事態は同時には生起し得ないということである。

物、外的対象とその把握という主客分離によって生じる認識論的課題²⁾に「限定する」働きと弁証法によって着手するという視点から、西田はフッサール現象学を内部知覚的自己に偏ったものであるとして、すなわち、心理学の立場に立つものとして批判する(同, 6, 285 参照)。かかる批判は主に現象学が事実 *Tatsache* ではなく事象 *Sache* に限定して対象とし、その認識の場所を(純粹)意識に置いていることに充てられているが、フッサールが超越的对象と知覚内容とを確固として区別し、内的領域

を対象の像 Bild 構成の場所としつつも、身体的空間移動によって継続的に知覚されるキネステーゼ的感覚 kinästatische Empfindung³に基づく認識論を主題化し、主客の交錯する領域での認識可能性に言及していたことには考察が及んでいない。発生的現象学では対象の知覚とその統一的把握 Auffassung との間に生じる時間的差異が問いとなるが、フッサールは差異が生じる時点での対象的把握を「把握 Erhaschen」⁴として主題化している。西田哲学が認識のための始点を客観的現在による「限定する」時点に置いている点で現象学とは異なるようではあるが、知る場所を内的な場所としての意識に置いている点では現象学と異ならない。

ところで、「限定する」働きはフッサールの志向性と同様に、一般に主客の紐帯とされている「作用」⁵としての性格を持つことには留意したい。作用は主観が対象を知覚するときが発生し、自我、対象と同様に第三の有であり物の現在把握を困難にする一因となるが、西田は「対象と作用と何処までも相反するものの自己同一といふことでなければならない」(『人間的存在』8, 272)とし、その矛盾的自己同一が作られたものから作るものへという行為的直観によって可能になると説き(同頁参照)、内的矛盾を発端として行為的直観的に形が見られたとき、「作用的自己といふものが消える」(同, 8, 279)と述べている⁶。相矛盾する二項が本来的に同一であるという西田哲学における基本理念の根拠の一端は「限定する」の背後にあるとされる絶対無に求められている。

2、行為的直観と媒体者M

有と有とを媒体し、関係づけるものとして西田は媒介者Mを定立する。媒介者Mは「個物と個物とを媒介すると考へられる限り、非連続の連続といふ意味」(『弁証法的な一般者としての世界』6, 243)を持つ。それが、具体的に意味することは、現在が現在を限定するとき「個物に対し絶対の否定たると共に絶対の肯定」(同頁)として働き、そのとき、外と内との関係は自己にとっての拡散と集中となり(同, 250 参照)、それが「主観的になると共に客観的、客観的になると共に主観的」(同, 251)事態を招くということである。Mは意識現象ではなく、個物と個物とが対峙するときに生起し、両者を媒体する。行為によって、Mを媒介として外的世界の一般者と自己が相対するとき、もし、一般者の限定が内的に綜合統一されるなら「多即一」となる。

しかし、非連続の連続という時間的経緯を經由して生起した事態は、たとえば華嚴思想で語られるところの圓融無礙⁷としての一即一切とは異なると考えられる。「非連続の連続」で生起する多即一は現在の限定という働きによって、有の否定による無化を経て生起したものであり、刻々と変化している世界の下で差異化と同一化を交互に繰り返していると考えられる。すなわち、現在が現在を限定する働きによって外的世界においては間断なくそれ自身の否定と肯定が繰り返され、それと並行して内的には自己自身の限定という立ち止まりと総合的統一が繰り返されるという事態が生じ、それによって「内的統一が即外的統一であり、外的統一が即内的統一」(同、250)になるとされるが、そこに媒介者Mの働きが介在している(同、250 参照)。

同様のことが『論理と生命』でも、「行為に於ては、我々は主観が客観を限定すると考へる。知覚に於ては、客観が主観を限定すると考へる」(8, 25)と語られている。行為によって主体的能動的に作用が働き、それとともに知覚器官が受動的に刺激を受ける、言わば能動的作用と受動的作用が同時に交互に遂行される。リアルな知覚は物のライブハフティヒであることを根拠づけるが、その知覚は時間とともに絶えず移り行くことが必然的であることを考えるとき、対象それ自体と認識の同一性を何に置くかということが問いとなるが、これまでも述べてきたように、もしそれが「我々の省みられた自己は各の瞬間に於て意識の野に於てあると考へられる、現在に於てある」(『弁証法的な一般者としての世界』6, 255)とあるように、意識⁸という場所であるなら現象学的態度と同様に内的な領域に大きな比重が置かれていることは否定できない。もし行為的自己の立場が主観客観の対立を越えた立場であるとするなら、自己を視点とする世界を超えることがはたして弁証法によって可能であるのか、次に考察してみたい。

3、弁証法

身体的に物を見るということは「能動と受容、働くことと見ることの弁証法的同一として形を見る」(『実践と対象認識』8, 127)ことであると説明される。身体は主体的能動的に行為することで対象を直観し、対象はそれを受けることで認識は成立するが、もし能動的作用と受動的作用という二つの作用が後からの反省作用によって相前後しながら相互に補完しあう関係ではなく⁹、同時に遂行されるなら主客は同

時的統一的に綜合されると考えられる。すなわち、物とその認識との間で時差は無くなると考えられる。その可能性の一つが西田哲学では身体を物、道具として性格づけることで試みられる。すなわち、「我が物となるといふことは、我が我を失ひ行くこと」(『論理と生命』8, 31)であり、その極限においては自己が身体から離れ、ただ見るだけの意識になるとされる(同, 8, 32 参照)。行為的自己とは「物が我を限定し、我が物を限定する主客合一の作用」(『弁証法的な一般者としての世界』6, 266)であり、それは意識、身体からは離れたものによって媒介されるとあるので(同, 267 参照)、その事態を理解するために、まず、個が全体の否定となり、全体が個の否定になるとされる弁証法について考察する。

①, なぜ、無が問われるのか

互いに矛盾する二項において、その綜合のために弁証法は働く。一般に有と無とは矛盾する関係にあるとされるが、そもそも何故無が問われるのか。

現在による現在の限定という働きに起因して、「時の各瞬間が自己自身を否定することによつて次の瞬間に移り、それによつて時の連続が成立」(『現実の世界の論理的構造』6, 210)するという、非連続と連続が交錯する事態が起こる。かかる事態が及ぼすことは、変ずるということであり、そこには「無が有を限定する意味がある」(『形而上学序論』6, 12)とされる。非連続において連続性が立ち止まるという事態は現象学における「エポケー(判断停止)」¹⁰を彷彿とさせる。エポケーとは間断なく現象を変化させている対象をそれとして認識するために意識内的に行われる一時的な時間停止である。『現実の世界の論理的構造』では、意識の世界は世界が世界自身を限定するという意味をもち、意識内容は非時間的であるとされていて現象学的エポケーとの類似性がある(6, 184 参照)。だが、西田が意識を個人に属するものではないとしている点で、世界は他ならぬ自我(意識)に対して現象しているとする現象学とは基本的に異なっている。余談になるが、前小論で西田哲学における「場所」の概念が対象認識を目的として個別的な意識に基底を置きながらも意識を超えて性格づけられている側面があるとして、その曖昧性について言及したが¹¹、「世界が世界を限定する」という客観的事態と意識世界との対当する関係の両立を試みている点に西田哲学の特徴がある。外的事象と意識内的事象との対峙している事態は現前としてあるが、西田は双方の間で生じる弁証法には無が働いていると言う。

現在が現在を限定することによって限定される現在は否定され無化される。そ

の働きによって過ぎ行く現在と新たな現在とは触れ合う刹那においてのみ両立する。その刹那を拡大して鳥瞰すれば、たとえば、「昨日の私と今日の私と相逢ふ」(『現実の世界の論理的構造』6. 220)といった事態も考えられないことはないと思われるが、いずれにしても、西田哲学の視点に立てば、過去と現在とが両立するには非連続という時間の立ち止まりを要する。昨日、私は有ったのであり、また今日の私は有る。異なった時点における有の二項を同時に存在させるためには過去の現在を一旦否定し、改めて現在の現在として肯定することで可能になると考えられる¹²。

現在の有と過去へと移行した有の総合のためにフッサールは生きた現在における対象と過去把持された対象との統一的把握を希求したが、それには反省作用を必要とするので、結果として、意識野で総合統一された対象は時間的には過去の像となる。それに対して、西田哲学では過去におけるものとしてではなく現在において物を知ることを求めるが、その思惟は有即無という理念の下にある。西田哲学では知るための端緒を無による限定に求めるが、有を映すことが可能になるのも無というカンバスがあるからに他ならない。西田は表現の世界におけることと前置きしながらも、存在の世界においては「その底に何処までも客観的に自己自身を限定するものを見ることはできない、只無といふものを考へるの外ない」(『弁証法的一般者としての世界』6, 285)と述べ、有の背景には無があるとしている。「見ることはできない」ものの正体を「具^{つぶさ}」には明らかにしていないが、「無にして自己自身を限定するものは、無限の表現を有つたものでなければならない」(同, 6, 269)とあることから、無は表現でもあるとするのが西田哲学の一端である。

②、「絶対無」について知ることは出来るのか

『弁証法的一般者としての世界』には「絶対弁証法に於てはその無は絶対の無でなければならない、絶対の無即有、絶対の有即無でなければならない」(6, 306)とあり、絶対無について主に以下のように説明されている。

- a, 無限の過去から無限の未来に動きゆく世界において、一般的限定の方向に物質というものが、個別的限定の方向に精神というものが考えられ、両者総合の底に自己同一というものが考えられるが、それらは概念の実体化に過ぎない。このような世界の底には無がなければならない(同頁参照)。
- b, 無底の底、絶対の無によって現実自身が現実限定される。内部知覚的・外部知覚的世界で行為によって物が見られるのはそのことによる。しかし、弁証法的世

界では一面に行為的直観は否定され無限の縁暈をもつと考えられる。弁証法的自己同一においては自己を否定し、また、肯定することにより行為的直観の世界から円環的限定向方に至り、ついには表現の世界が考えられる(同, 306, 307 参照)。

無については、一般に存在の底に「客観的に自己自身を限定するものを見ることはできない」(同, 285)と述べられている。無は知覚が可能になる前提として想定されているが、その知覚可視性は否定されている。

無を基底に置く弁証法で矛盾は綜合されるのだろうか。西田哲学では自己の「知る」ことは行為的直観に始まり、非連続の連続という事態を通して可能になる。非連続の時とは「永遠の今の自己限定」(『論理と生命』8, 85)の時であり、それは「過去未来の同時存在的なる弁証法的一般者の自己限定」(同頁)であるとされているが、主観的な働きである行為的直観を基底として過去現在未来という物理的には相容れない有の同時性が成り立つとするなら、それは主観的という視点に立つことによってしか知ることにはできないはずである。現在が限定されて非連続の連続という事態が生起することで現在に過去未来が映されるとするなら、それが反省作用に基づくか否かはともかくとして、それは内的事象であると考えられる。ここで論じられている限りにおいては、絶対無を知るには主観的視点による他はないと思われる。

③, 絶対無の存在可能性

無底の底である絶対の無によって現在が構成されるとするなら、現在において絶対無はどのように働き、また有と無とはどのような関係においてあるのだろうか。

絶対無の世界は有即無の性格を持つとされ(『絶対矛盾的自己同一』8, 368 参照)、それは、また、「現実にあるものは何処までも決定せられたものとして有でありながら、それは又何処までも作られたものとして、変じゆくものであり、亡び行くもの」(同頁)であり、有が無へと変化する過程でもあるとされている。

時間の流れについて、たとえば、創造的世界が取り上げられ、それは「弁証法的に与へられたものとして、自己否定的に作られたものから作るものへ動いて行く世界」(同頁)であるとされている。否定され、過去へと沈殿していく現在においては何事かが既に経験され有として彩られている。それに対して来たる現在は現在に至って有となるが、その直前までは未経験のものとして無である。このよ

うに只今という刹那は有と無がせめぎ合っている時である。もしその時、無としての来たる現在が有に変化しつつ無即有であり、かつ無へと変化しつつある現在の今が有即無となり、二つの只今が現在という時を共有することがあるとするなら、それは有即無の事態であると言えるであろう。

創造的世界は時間の流れにおいて行為的直観によって作り出されてゆく世界である。その行為によって、来たる現在は何事か有として色付けられ連続的に過去へと沈殿してゆくが、その原点は只今における有即無、無即有という必然的な事態である。『論理と生命』には「過去未来が同時存在的なる永遠の今は絶対の無と考へると共に、絶対の有と考へることもできる」(8, 89)とある。現実そのものが弁証法的に動く事態であると考えられるとすれば、その端緒となるものは只今における無即有、有即無でなければならないはずである。過去と未来は結果と準備の関係にあり、また、物理的には過去と未来が結びつくことはない。仮に、たとえば、只今における無即有、有即無という事態を小さな単位として歴史を俯瞰したとき、大きな単位として未来現在過去は同一的現在において共在するというのも理論としては不可能ではないかもしれない。では、絶対の無は、たとえば、過ぎ去った現在の無性を改めて有として肯定し、無即有とならしめるのだろうか。絶対無については、「時の現在に於ていつも時を越えたもの」(『実践と対象認識』8, 127)、「所謂形といふものの成立する所以のもの」(同)、「色々の映像といふ如きものもそこから成立する」(同)ものとされながら、他方、逆に、「一面に創造もせず、創造もせられないもの」(同)と語られるなど、その超越的な性格については語られてはいるが、つまるところ、それ自体については底知れぬものとして特徴づけられているだけで明らかにはされてはいない。しかし、無即有、有即無という事態そのものが一つの有であるとするなら、それを映す絶対無というキャンバスが、さらに深い場所に希求されるとするなら理論的整合性はある。

ところで、絶対無は「それによつて世界が成立するといふ意義に於て、それは絶対の有である」(同, 8, 128)ともされている。もし無と有とが相対的な関係にあるとするなら、それは絶対的なものではなくなるのではないかという問いがあらたに生じる。

4、身体について

行為的直観は身体を手段とする。それは、また、「創造の論理」(『行為的直観』8, 235)を形成する。身体が行為するという事は、身体が物、道具になるということであり、そうした視点から見ることに徹し、形成作用的となり、創造的要素であることと意味づけられる(『論理と生命』8, 63 参照)。同頁には道元の思想概念と重なる「身心脱落」¹³という記述も見受けられるが、それは道元が意味した、身体、心意識を捨象し、無になるという概念とは異なる。西田哲学にあっては、自己意識は保持され、身体は歴史のなかにあつて作られたものから作るものへと参与する(『行為的直観』8, 216)。創造とは時間的な営みであり、作られたものを受けて作ることへと移るには時間を要する。自己による行為的直観を端緒とし、さらには行為が物に携わることを意味するなら、作られたものを一旦立ち止まって受容するためには非連続の時が必要であり、それに続いて、時の流れとともに作るという連続の時があると考えられる。

道元の語る「身心脱落」では、身心は共に無化される。無について『正法眼蔵』仏性の巻では四祖と五祖の間答として、「空は無にあらず。仏性を空を道取するに、半斤といはず、八両といはず、無と言取するなり。(空は無ではない。仏性の空なることをいうに、半斤だ、八両だと、あれこれといわずして、ただ無と表現するのである。)」(増谷文雄『現代語訳、正法眼蔵』第二巻、1983、角川書店、東京、264頁)という逸話が語られている。無はただ無であり、そこには何も含まれない。それに対して、有に関しては同じ問答の中で姓の有性に言及されていて、人はたとえば「これ」を指して姓の「なに」であるかを尋ねるが、つまるところ、姓は「これ」であり、「なに」でもあるというようなことが他の一般的な事の有り様でもあり、「これ」がすでに「これでない」こと、または「これ」が「なに」であることが仏性であると説明されている。すなわち、有には実体がなく、或る有は他の有に代替が可能である。ここで語られる有はただ名辞にかかわるものであり、物と物との関係において述べられたものではないが、有が他の有に可変可能であるということは、それが確固とした実体ではなく無性を帯びていることによるとは考えられないだろうか。道元の語る身心の無化とは決して自らを抹消することではなく、真理に照らされる自己としては有であり、そこに体現されているのは無即有である¹⁴。

「身体は見られるものたると共に見るものである」(『論理と生命』8, 73)と言わ

れる。物、身体は共に有であり、物的には相容れない関係にある。二つの有が共在し得るのは映される場所である意識が無であり、物を映す鏡となるからに他ならない¹⁵。行為的直観とは自己矛盾的に物を見ることであると言われるのは(同頁参照)、そのような意味に他ならないと考えられる。たとえば、意識という場所があることで歴史を受容することが可能である。過去、未来は現在において想起、予期によって共に有化されるが、それらが共在するには「過去と未来との相互否定的に一である現在」(『絶対矛盾的自己同一』8, 369)を場所とし、最初に過去未来の否定による無化を必要とする。西田は「現在が矛盾の場所である」(同, 8, 377)と言う。「対立が即綜合」(同頁)と言われるような共在を成り立たせるためには矛盾を綜合する作用が介在しなければならないが、それが西田哲学では「限定する」に充たる。西田は行為する、創造するという点に重きを置くため「意識あつて身体あるのでなく、身体あつて意識がある」(同, 8, 62)と、意識に対する身体の優位を説く。そして、身体は歴史的事実の世界において制作的に動き行くとき、自己は歴史的身体的になると言う。道元は身心脱落という思想の下で身心ともに有即無、無即有としたのに対して、西田哲学では矛盾的同一である有即無という理念と創造する身体の有という思念との間に乖離があるという印象を受ける。身体を有とすることによって対話の対象となる歴史は自己とはどのような関係を築くのだろうか、そこに矛盾的自己同一が築かれるのだろうか。次に考察したい。

5、直接的なものと円環的なもの¹⁶

『無の自覚的限定』では瞬間的今の尖端に於てのみ真実在に接触することができるが、それは無限に摺むことができないと述べられていて(5, 111, 107 参照)、自覚の尖端にある刹那という時はつまるところ内的に把握されるというのが前小論での私的見解であった。『絶対矛盾的自己同一』では、同様に「瞬間は直線的時の一点」(8, 368)とされつつ、時間は円環的でもあると新たな視点が付加されている。つまり、時間は現在をそのつど刻むと同時に過去と未来との間を行き来する円環的運動としても働いているとされる(『現実の世界の論理的構造』6, 177 参照)¹⁷。「円環的」が可能にするのは時の統一であり、円環的運動のなかでは現在は時の部分に過ぎず、時間全体という領域では部分と全体という関係が成立しているとされる。では、円

環的時間と現在時間とはどのような関係にあるのだろうか。現在という時は現在が現在を限定し、非連続の連続という事態を生起せしめる時である。非連続という時はそれまで把握されたものの総合が可能になる時であり、また、意味的統一がなされる時でもある(同, 6, 210 参照)。意味はここでは個別的限定を越えて一般的なるものとされ(同, 6, 215 参照)、さらに「表現的なるもの」になると、「自己自身を限定する個物と個物とを限定するもの」(同, 6, 217)として動的になる¹⁸。すなわち、表現は、言わば、「一般的なもの」として自己を限定する。その意味で表現は有としての現在を方向づけるものとして、より高次の有であると性格づけられる。具体的には表現として働く円環的時間は直線的時間と弁証法的関係を築く。「その直線的限定の方向、内部知覚の方向に精神といふものが考へられ、その円環的限定の方向、外部知覚の方向に物質といふものが考へられる」(『弁証法的な一般者としての世界』8, 307)とあるが、両者が関係づけられる場所として考えられるのが「意識」である(『現実の世界の論理的構造』6, 191 参照)。円環的時間が可能にする「昨日の私と今日の私と相遭ふ」(同, 6, 220)という事態が非連続の連続という運動によるものとされるとき、次のことが疑問点として浮かび上がる。

①, 円環的なものとは意味の蓄積の上に表現として結晶したものであり、それは直線的時間である現在と対向する。また、円環的なものとは個々の自己の創造によって造りあげられた総体であり、個に対しては把握しきれない主語となって個々の述語的意識と対峙し、弁証法的に互いに限定し合うことで直観の一端を成すと考えられる。その視点に立てば、自己の現在を限定するものは意味、表現であり、それらが有であるとするなら世界の根底にあるとされる(絶対)無とは異なると考えられる。ともに「現在」の基底にあると想定されることになる表現と無はいかなる関係にあるのか。

②, 過去は記憶として、未来は予期として、現在に招来するときは共に有であり、その具体的内容は無化された意識野に映されることで共在が可能である。もし、両者が「瞬間は直線的時の一点」(『絶対矛盾的自己同一』8, 368)という刹那¹⁹としての「現在」有において両立するなら、矛盾的自己同一という概念が成り立つ。しかし、意識という場所に有が映されるためには「限定する」という作業が前提されるという西田哲学の理論に従うなら、作られ、表現されて有となった過去が現在という時点に映されるためには再び限定され、否定されるのではないか。

また、作られ遺産となった過去が現在に映されるために限定されることは、無

としての性格を持つ未来が限定されるのとは異なった意味を持つのではないか。過去をただの時間としてではなく内実を伴うとしたとき、未来とは異なった性格を帯びるのではないか。

- ③、『現実の世界の論理的構造』では、個物と一般的なるものとの関係は「個物的限定即一般的限定、一般的関係即個物的限定」(6, 202)であり、現実には有るものは一が多であり、多が一であるとされている。非連続の連続とは、具体的には、「個物は絶対に自己自身を否定することによつて、他の個物と結合する」(同, 6, 202)ことを可能ならしめることであり、結合の条件として自己限定と否定が前提されている。すなわち、個物と一般との間、一と多の間には否定、肯定という過程が含まれている。「自己自身を否定することによつて、他の瞬間に移り行く」(同)のであるなら、一般と個物、一と多との関係は「即」とはならないのではないか。

以上の疑問点はそれぞれ異なる視点に立っているが、共通して浮かび上がることは有と無との関係である。有と有とが同時かつ無の場所に同一に共在し、映されるためにはその度に「限定する」働きと非連続という立ち止まりが求められ、有「即」無、無「即」有という事態は成り立たない。諸有が知覚されると同時に無に映されるためには、たとえば、非連続、「作用」の介在によって生じる立ち止まりのないことが条件とならなければならないはずで、そうした理念が『論理と生命』の「過去未来が同時存在的なる永遠の今は絶対の無と考へると共に、絶対の有とも考へることもできる」(8. 89)という記述からも求められているように思われる。すなわち、無はそのまま有であり、有はそのまま無でなければならない。非連続の連続は有としての身体を伴う自己を起点とすることで生じる事態であり、それに対して、身心共に脱落した無我という場所においては、有は何ら障壁といったようなものもなく自己に映されるはずである。道元が語る場所は、自己は、有るが、また、そのまま、無い、ということである。同様に、西田にあつても、過去については、「過去は既に過ぎ去つたものでありながら、自己矛盾的に現在に於てあるものである、無にして有である」(同, 8, 409)と述べられてはいるが、過去という事実が現在化されるとき有即無とはならない。有が、そのまま無としての性格を持つときに有即無、無即有は成り立つと考える。

6、「絶対矛盾的自己同一」

絶対矛盾的自己同一の世界とは、「過去と未来とが相互否定的に現在に於て結合し、世界は一つの現在として自己自身を形成し行く、作られたものより作るものへとして無限に生産的であり、創造的である」(『絶対矛盾的自己同一』8, 389)世界とされる。客観的世界に対して自己は身体による行為的直観によって参与することで、自己と世界とが互いに形成し合うという関係が生じる。行為的直観的に把握するとは、「作ることが見ること」(同, 8, 387)であるという。そうした進捗の場所である歴史的世界においては「過去と未来とが自己矛盾的に現在に於て同時存在的である」(同, 8, 378)とされるが、いかにして過去未来が現在に同時的現在として宿るとされるのだろうか。主体と環境とは互いにせめぎ合い、形成し合い、「現実にあるものは何処までも決定せられたものとして有でありながら、それは又何処までも作られたものとして、変じ行くものであり、滅び行くものである」(同, 8, 368)という関係にあるとされる。止まることのない時間において主体と環境のそれぞれは変化し続けているはずであり、作るものと作られたものは原因と結果の関係にあるので同時共在の事態とはならないと考えられる。

これまで確認してきたことは、行為的直観によって「物を見ると云ふことは、物が否定せられるべく見られることである」(『行為的直観』8, 221)とあるように、限定と否定を経由するために「見る」ことは一時的な止まりを招き、「知る」との間で時差が生じ、「否定即肯定」とはならないということである。西田は、「現実にあるものは何処までも決定せられたものとして有でありながら、それは又何処までも作られたものとして、変じ行くものであり、滅び行くものである、有即無といふことができる。故に之を絶対無の世界」(同, 8, 368)と述べているが、有即無とするのに起因となるものと結果との間の時差が考慮されていない。時差が生じる原因は、前述したように身体にある。そもそも身体は「ここ」に、そして、只今という時間に拘束されているが、たとえば、歴史的時間においては「自己自身を越える所に自己自身の実在性を有つ」(『人間的世界』8, 287)と述べられているように、「ここ、現在」に拘束されないことが絶対矛盾的自己同一となる条件になると考えられる。作られた過去は既に決定されたものではあるものの自己否定によって、すなわち「自己自身の中に自己を媒介するものを有たない」(同, 8, 288)ことによって自己矛盾的に超えていくことが可能であるとされる。西田が歴史的現在においては触れること

のできない現在に触れていると述べ、この世界での自己同一を否定する根拠は自己が絶対無によって媒介されているということにある(同頁参照)。絶対無は自己に対して超越的なものとされている。

「絶対無」とは、しかし、いったい、何か。『弁証法的一般者としての世界』では自己矛盾として人間は現実を越えるとき、「唯無を目的とする意志」(6, 329)があるとされる。西田によれば、無を求める意志には衝動や本能に従うなど否定的な面もあり、弁証法的世界では世界が自己を否定し限定するなかで理性をもって自由意志に従って自己を肯定していかなければならず、それは、具体的には、現実を超えた、絶対否定の肯定者である神に従うことである(同, 6, 329, 及び次頁以降)。そして、現実を限定する無底の底、絶対の無、絶対弁証法的世界の根底には創造もされず創造もしない神が存在しなければならないとされる(6, 306, 及び次頁以降)。ここに超越者を基準とした否定と肯定の理論が示される。

絶対無は否定と肯定という過程を経て体现される弁証法のなかに示される。それに対して、絶対者としての神が、もし絶対有であるとするなら、理としては絶対無とは異なる。では、自己の基底にあるものは絶対無なのか、あるいは、絶対有としての神なのか、もしくは、表現なのか²⁰。

主観性という彩を排去した認識論への希求は西田哲学の一貫した立場であった。その立場が『自覚による直観と反省』において主観的な働きを考慮することで変化を来し、そこに新たに弁証法という方法論を取り入れたことによって自己と世界との関係を矛盾的自己同一の関係へと進捗させた。その関係においては「相反する両方向の何れかに基本的なものを置けば、歴史的運動といふものはない、絶対弁証法的でない」(『行為的直観』8, 219)という言によって示されるように主客のいずれにも偏重のない共在性が求められた。しかし、つまるところ、矛盾的自己同一の成立する端緒に自己の自由意志があるなら、自己の存在が先立ち、基準になるという印象はぬぐえない。はたして、有と無が相互に融け合う世界とはどのような世界であり、それはいかにして可能なのか。

7、有と無

一般に、有と無とは矛盾の関係にあるとされる。しかし、それは概念上のことで

あり、たとえば、意識は無として有を映すキャンバスであるという視点において両者は本来的に相容れる関係にある。もし意識が何某かの事象で充たされているとするなら、新たな事象を迎え入れるためには意識は無化されなければならない。意識に何某か事象が映されるとき、有と無の共在は成立する。時間については、現在と過去との関係は有と無との関係にあるが、過去は想起によって現在化されるとき有となるので、意識という場所に既に何某かの事象が映されているなら、その無化において想起されたものは受容される。現在にとって無である未来は現在に到来するとき有となり、現在が無化されることによって現在という無の場所に有として生起することが可能である。

多と一との関係について、西田は「現在が矛盾の場所である」(『絶対矛盾的自己同一』, 8, 377)として、現在は対立即綜合の時であり、そこに弁証法的論理があると言う。向き合う二項が有であるとき、それらは確かに対立関係にある。しかし、物、人間等々、もし、その実相が道元によって語られた意味での身心脱落が可能にする有即無であるとするなら、諸有は互いに対立せずに融け合うはずである。人間は有であるが、身心脱落にあっては無である。自性(本性)を保ちながら無であることによって万象を映す。物はそれ自体でありつつ自然に逆らうことなく自然と調和し、共在している。

西田哲学では、過去は時間的に、また事象的にも有であるために、現在の有とは相容れない矛盾的關係となり、円環的時間に組み入れられて弁証法の対象となる。有と有という相対立する関係を共在の關係とするために西田哲学は限定、もしくは否定という方法を採用。その理論に従えば、過去の現在と只今としての現在は共に有としてあるために、限定と否定によって只今としての現在において共在することが可能になる。相容れない有と有は共在するためには非連続の時を刻むが、過去の有を「今」、「ここ」にある対象とするには物理的には無理があるために絶対無、絶対有を根拠として円環的に俯瞰する必要が生じると考えられる。

8、科学的知と宗教的知

西田によれば、人間とは否定と肯定との間で生きる、「矛盾の極」(『絶対矛盾的自己同一』 8, 398)にある存在である。矛盾は人間存在の限界としてあり、その有限

性がアダムとイヴの物語として象徴され、「社会成立の根柢に宗教的なるものが働いて居る」(同, 8, 396) とされる。そして、「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たない。矛盾的自己同一として、いつも此世界に超越的である」(同, 8, 419) と述べられている。

西田哲学では、有と有との関係は具体的には自己と世界、未来過去と現在との関係において語られている。自己においては行為的直観を起因として作られたものから作るものへという運動を産み、それが「多と一との矛盾的自己同一的過程」(同, 8, 416) へと繋げられている。作られたものと作るものとの間は「限定する」によって同一化が図られるが、矛盾的自己同一という事態そのものは超越的なものへの^{えこう}回向によって成立すると考えられていることが窺われる。宗教は科学的知の限界を超えて真の知へと至る知恵の一つであり、科学で矛盾とされていることでも排去しない側面がある。西田哲学は現世での矛盾の同一化を超越的な宗教的次元に視点を置くことで試みたと言える。

結語、有即無の事象的同時性に向けて

現実にあるものは、作られて作り、変じゆき、やがては亡びゆくという世界で、それが有即無、絶対無の世界を体現しているとされるが(『絶対矛盾的自己同一』8, 368 参照)、有即無、無即有という事態は根柢や結果としてあるのではなく、物と物、あるいは物と人との関係において何等の障壁もなく相互に融け合っている事態であると考ええる。

「見ることと働くこととの矛盾的自己同一体系が身体である」(同, 8, 389) と語られているが、西田哲学で有即無が具現されるにあたって否定という働きが必要となる要因は身体にある。身体を有とするとき有としての事象を受け入れるためには、有としての自己が、一旦、否定、無化されなければならない。無化された現在において意識が有を映すのは刹那的であり、新たな事象を映すためにはその度毎に無化されなければならない。かくして非連続の連続という事態は生じる。

「身心脱落」の概念と実践は道元禅で知られているが、道元の思想が身体のみでなく意識の及ぼす思念や作為をも含む一切の捨象を意味したのに対して、西田は「単に空になることではない」(『論理と生命』8, 63) と述べ、身体に創造的要素と

しての作るものという働きを負わせている(同頁参照)。「現在がいつも自己の中に自己自身を越えたものを含み、超越的なるものが内在的、内在的なるものが超越的なる世界である」(『絶対矛盾的自己同一』8, 384)という事態が生じるのは身体が有であるからに他ならず、自己と超越的世界という二元的世界を前提している点で、そもそも自己と世界を区別しない道元の思想とは大きく異なっている。もし、二つの世界を隔てる境界が無ければ、超越的なものと内なるものという区別も無くなり世界は円やかに融け合うはずである。もし世界が有としてあるなら、自己が無であるとき凡てが障壁なくありのままに自己に映されるからである。有と有とが対立する場所にあつては共在が自然に成立するということがなく、ましてや同時的な有即無とはならない。西田は「場所」概念を創案し、知の客観化を試みたが、それも意識を場所とする主観的領域を基底に置くものであり、さらには知ることの端緒を身体による行為とすることで結局は主観主義を免れてはいない。

しかしながら、物と物、客と主、主と主という対時的関係性は現前としてある。それらは凡て有であるが、しかし、ただ有のみが存在する世界では変化は起こりえない。有の世界では、また、無も存在し、西田が語るころの否定、無化も何かかの力を持って働いているはずである。その関係の一例として西田哲学で「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つて主体であり、環境が自己否定によつて主体的となることによつて環境でなければならない」(『絶対矛盾的自己同一』8, 395)と語られているような関係があると想定される。諸有にはそれぞれに差異があるが、有と有、有と無は働き合うことで共在しているはずであり、世界では有と有、有と無とが現実的現在の止むことなく影響し合つて成り立っていると考えられる。たとえば、物と物、自己と世界とが相互に働き合いながら、自らは無化しつつも、それでいて主体的であるような世界を観ることは不可能であろうか。千変万化する世界で或る一個が変化するとき、それが他の凡てに影響し、しかも一方的な関係ではなく、同時に、変化を受ける側も与える側へと再帰的に影響する関係を考えてみたい。決して自己のみを起点とするのではない事象の世界での有即無、無即有、一即多、多即一という事態が、たとえば、華嚴思想の一即一切という思想のうちに窺い知ることができる。一即一切とは「一つの變化の現象の上には、凡ゆる事象の變化が、その中に含まれてゐるし、又一切の事象の變化の上には、一つのものが、普く行きわたつてゐる」(『華嚴經』宮嶋資夫、大東出版社、1978、東京、32)というものであり、具体的には「一切萬象は互に圓融し溶融しなが

ら、互の個性を傷けず、無盡無盡に縁起してゐる」(同、105) という重々無盡、圓融無礙²¹として示される。そこでは、個々が円かに融け合い世界が全体として一つであるという事態が描かれている。

自ら主体的でありつつ、他からは差別^{しきべつ}によって区別され、しかも互いに融け合っているという事態がいかにして可能であるか。存在者は主体として「有」であるが、しかし、有は有を映すためには無でなければならない。有即無、無即有という事態とその相互性が連続的にではなく同時に、また諸有の間で相互に成り立つとすれば、そうした事態は有が有であると同時に無であるときに可能であると考ええる。すなわち、有は他の無性に映されることで有であり、また、その有は無性でもあることで他の有を映すことが可能である。身体は有であるが、道元が語る意味での身心脱落においては無であり、その視点に立つとき身体は有即無、無即有である。物が現象するためにはそれ自体としての本性(自性)を持たなければならない。しかし、また、物は凡て生滅の命運の下にあるという意味では本来的に無であり、また、現象としては実体を欠いた無性としてある。存在とは、それ自体で有即無、無即有である。有即無、無即有という事態において世界を構成する凡ての有が片方向的にではなく相互に関係し融け合っているとすれば、有は無であり、また、無は有であり、その同時的關係にあつては作用の働く間^まなどは無く、それゆえ、作用が引き起こす時間差も無いということである。

註

1. 引用は西田幾多郎全集、岩波書店、東京、2002～09、本論においては、書名、巻数、頁の順に記す。
2. たとえば、時間が流れているために対象の知覚と把握は同時に成立しない、等。
3. フッサール現象学では身体の移動によって与えられる知覚をキネステーゼ的感覚と呼ぶ。自我の知覚には対象の前面しか与えられないため、対象を全体的に把握するためには移動して対象の側面、背面等々を知覚しなければならない。対象とは前経験的 prä<empirisch>な時間的継続性を通してキネステーゼ的に動機づけられた多様性を継続的に総合、統一した像であるが、その際、それぞれの相 Phase は直截に統一されるわけではなく、その過程では中止される不連続性 aufgehobene Diskontinuitäten がともなっている(vgl.,Ding und Raum,Felix Meiner Verlag Hamburg,S.101)。その点は西田の「非連続の連続」を彷彿とさせる。ちなみに、キネステーゼ的感覚という用語は心理学的意義の排除の下に適用されるとされている(vgl.,S.161)。
4. 把握 Erhaschen とは生き生きと持続する意識の内容として継続的に得られる物の表面、裏面などといった各相の知覚のそのつどの把握(vgl.,E.Husserl,Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins,Haag Martinus Nijhoff,1966,S.355)
5. フッサール現象学では志向性 Intentionalität に充たる。
6. 『絶対矛盾的自己同一』には「行為的直観は作用が自己矛盾的に対象に含まれて居ることである」(8,373,374) という記述があるが、「作用」の問題は『自覚に於ける直観と反省』でも「存在と意味とを結合するものは我々の主観的作用、即ち我の働きによる」(2,26)と述べられているなど西田哲学の主要な論点の一つと言える。
7. 圓融無礙とは「一切のものは、差別の相をとりながら、平等の法徳に任」(『華嚴経』宮嶋資夫、大東出版社、1978、東京、20) じ、「執しふちやく著固定を離れ」(同)、「然も無限の平等の上に現はれた差別であるが故に、重々むじん變化と無盡の活力を呈して」(同) いる事態である。
8. ここで述べられている意識の性格は、反省の対象とは未だなっていない意識は実在であるとされた『善の研究』における意識の性格とは明らかに性格を異にしている。
9. 現象学は二つの作用の限りない同時性を「衝動的志向性 Triebintentionalität」によって試みたが、生きた現在における対象把握は知覚内容の後からの nachträglich 反省作用によるために結果としてリアルな把握にはならないと K・ヘルトは説いた(vgl.Lebendige Gegenwart,Martinius Nijhoff,Den Haag,1966)。
10. 哲学的反省としての現象学は、自然的態度を越えて現象学的態度に移行する態度変革(Umstellung)を、現象学的還元と呼ばれる方法によって実施しようとする。この方法的操作の開始位相が現象学的エポケーである。(新田義弘著『現象学』岩波全書、1980、東京、60頁)
11. 「西田哲学を問う(1)」(97頁参照)
12. 昨日の私、今日の私は同一の私であり、ふたつの私は共に有であるが、しかし、昨日の私は意識における残像としての有であり、身体としては無化されている。昨日の私と今日の私は身体的には無と有との関係にあり、その関係においては有と有とが対峙する関係ではなくなる。過去を現在化するためには無を有化するという作業が必要になる。
13. 身心脱落の思想は正法眼蔵の「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするるなり」(現成公案)に表現されている。

14. 仏教で語られる(能動的)有とは回向として示される。それは世界と世界の出来事を有としてありのままに受容し、他への有として、すなわち、大悲、慈悲となす。
15. 意識内容が無であるとき、物は身体を通して意識に映される。ちなみに、意識はフッサールにとってはエポケー（判断中止）の影響すら受けない絶対的な存在領圏であった。前期では未だそのうちに純粹自我を含むという不徹底さがあるが、純粹な意識領圏では内在的な時間意識に基づいてそこで映された現出内容が対象的与件となる。
16. 直線的進行とは時を表し、円環的限定とは空間を表す。（「弁証法的な一般者としての世界」6,243 参照）
17. 西田は生物の動作は合目的的であるとし、合目的因果律では終わりにあるものが始めにおいてあり、それは「時が過去から未来に流れるばかりでなく、時が未来から過去に向ふと考へられねばならない」時間であると言う。（「現実の世界の論理的構造」6,177）
18. 「行為的直観を否定する意味を有する弁証法的世界はその円環的限定向に於て表現的世界と考へられねばならない」（『弁証法的な一般者としての世界』6,310）。表現は主観を超えて歴史という舞台上で円環的世界を築き、逆に我々の行為を「表現的に自己自身を限定する歴史的事実の世界の個物的限定として成立」（『論理と生命』8,27）せしめるものとなる。西田によれば、我々は歴史的生命、身体として表現から否定されることで、表現と向き合うのであり、そこに具体的な自己と歴史との弁証法がある(8,17,41,65 参照)。
19. 西田はベルグソンを引用しながら、「一瞬の前にも還ることのできない純粹持続の世界には、現在といふものもあることはできない」（「絶対矛盾的自己同一」8,376）と述べている。
20. 表現については前述したが、『絶対矛盾的自己同一』でも「現在が自己自身の中に自己自身を越えたものを含む世界は、表現的に自己自身を形成する世界でなければならない」（8,381）とあり、時間を超えて作られ、かつ自己に語り掛けるものとしてであるとされる。
21. 圓融無礙については註7参照。また、重々無盡は、「重とは層々として重々に、無盡に展開し、圓融は礙ることなく、無限な行き互る趣」（同、46）を示す。

後書き

般若心経は「色即是空 空即是色」と言う。色即是空とは存在の否定であり、空即是色はその改めでの打ち立てである。つまり、そこでは有（仮有）は無化され、そして、また、有化されるという事態が語られている。ところで、有即無、無即有という事態が決して思念に止まらず、科学の世界でも妥当するケースのあることが量子コンピュータで判明したのではないだろうか。それまでのコンピュータは0か1かの電気信号でマス目を読んでいたが、量子コンピュータのマス目には0であり1でもある電気信号があるという。仮に1を有、0を無とすれば、新たな素材は有即無の性格にあるとは言えそうである。

物理学では、一般相対性理論で重力による時空の歪みが証され、量子力学では素粒子という物質の運動によって時間の原理と流れについて説明を試みる。時間の進捗は、たとえば宇宙の拡大といったようなエントロピー増大が原因だとされているが、時間の逆戻りの可能性が探究されているなど興味深い。

哲学は物理学とは異なり、物の如何に、ではなく、物とは何かと問う。その視点は異なるが、物質の背後にはダークマターが支配しているという理論は哲学におけ

る現象と実体との関係を想起せしめ、また、量子世界では誰かが見ることによって素粒子の動きが変化すると言われるとき、ヴァークリーの理論が彷彿とされて興味深い。ふたつの学は刺激し合う所があるはずで、個人的には今後も物理学の動向は見守ってゆきたいと思う。

（さとう・こうぞう 無所属）