

西田幾多郎『無の自覚的限定』における 「永遠の今」と「私と汝」*

'Eternal Now' and 'I and You' in Nishida Kitaro's *Self-awakening Definition of Nothingness*

布施 圭司**
Keiji FUSE

概要

多くの研究者が指摘するように、西田幾多郎の思想において、「永遠の今」という術語で論じられる時間論と、「私と汝」という術語で論じられる他者論とは密接に関係している。両者とも『無の自覚的限定』(1932)で本格的に論じられるようになる。『無の自覚的限定』は、「非連続の連続」や「弁証法」(「真の弁証法」、「絶対弁証法」、「場所的弁証法」、「無の弁証法」)などが語られるようになり、西田哲学の発展の中で非常に重要な著作である。西田における「永遠の今」、「私と汝」を明確化するに当たっても中心的に取り上げるべき著作である。独立の「今」(「瞬間」、「絶対現在」)の連続、「私と汝」の無を隔てた向い合いは、『無の自覚的限定』で「非連続の連続」の概念が導入されることで、詳しく論じられるようになり、西田の思想の中で重要な役割を果たすようになったと考えられるのではないか。小論は、『無の自覚的限定』における西田の他者論「私と汝」、時間論「永遠の今」の意味を、西田の思想的発展を展望しつつ考察するものである。

1 はじめに

多くの研究者が指摘するように、西田幾多郎の思想において、「永遠の今」という術語で論じられる時間論と、「私と汝」という術語で論じられる他者論とは密接に関係している。両者とも『無の自覚的限定』(1932)で本格的に論じられるようになる。『無の自覚的限定』は、「非連続の連続」や「弁証法」(「真の弁証法」、「絶対弁証法」、「場所的弁証法」、「無の弁証法」)などが語られるようになり、西田哲学の発展の中で非常に重要な著作である。西田における「永遠の今」、「私と汝」を明確化するに当たっても中心的に取り上げるべき著作である。独立の「今」(「瞬間」、「絶対現在」)の連続、「私と汝」の無を隔てた向い合いは、『無の自覚的限定』で「非連続の連続」の概念が導入されることで、詳しく論じられるようになり、西田の思想の中で重要な役割を果たすようになったと考えられるのではないか。小論は、『無の自覚的限定』における西田の他者論「私と汝」、時間論「永遠の今」の意味を、

西田の思想的発展を展望しつつ考察するものである。

西田の思想においては、「他者」のみならず、昨日の自己、明日の自己、さらに自然、物なども、「汝」となる場合があり、「人格」としての自己が相手とするものすべてが「汝」と考えられる。その場合、「汝」もまた「人格」とされていると見なせよう。西田が自然の中に人格的統一を見ようとしていると受け取れる箇所もある¹。つまり、西田には、人間である「人格」以外にも「人格」と見なそうとする意向がある。

西田が「汝」と言う時、他の人間である「人格」が想定される場合が多いことも確かである。「罪」、「責任」との関係において「汝」が語られることがあり、我々の罪性が明確化するのは多くの場合、他の人間である「人格」に面する時だと思われる。「過ぎ去った汝」と言われることもある。「過ぎ去った汝」は、現在からは変えることのできない「過去」一般とも受け取れるが、関与不能という「他性」が切実に実感されるのは亡くなった身近な「他者」に関してであろう。人間的に絶対的な断絶をもたらすのは、「死別」であることは承認されよう。

西田の言う「人格」は、カントの言う「理性的存在」

* 原稿受理 令和7年1月31日

** 教養教育部門

の側面もあり、「独立」・「自由」だとされている。しかし、「我々の人格的統一の底には深い非合理的なるものがある」(六 268)と言われ、異なる側面もある。『自覚に於ける直観と反省』(1917)には、「余は道徳的社会と純粹空間とは同一の根拠を有ったものと考える」(二 211)との言があり、西田には、人格と物の成立を同じ機構によって理解しようとする根本傾向があると言えよう²。そもそも西田は人格についてどう考えているかは、様々な契機の検討を要する問題であるので、別の機会に扱いたい。小論では、時間論「永遠の今」、他者論「私と汝」に焦点を絞って考察したい。「人格」は、「独立」・「自由」な「個」として理解しておき、その「個」が個人なのか個物なのかは、考察の流れで触れる程度に留めたい³。

2 「永遠の今」および「私と汝」に関する先行研究

西田における「永遠の今」、「私と汝」について、参考になる三人の研究者の論考を参照したい。

小林敏明は、『西田哲学を開くー〈永遠の今〉をめぐって』(岩波書店、2013年)において、「現在」、「過去」、「未来」の関係について、「この過去と未来の内容を見くらべてみると、そこには決定的な質の違いが認められる。つまり両者は単純なシンメトリーを成しているわけではないのだ」(同書 15 頁)と指摘する。そして、「汝」の絶対的「他性」を「未来」という観点で考察し、「西田にとって他者は、真の未来と同じように、私によって対象化されることのない「絶対の他」でなければならない。「絶対の他」とは他者を「他なるもの」として排除することではない。むしろまったく反対に、それ独自の自由な意志を備え、私の介入を許すことのない絶対的な自立の中心としての他を認めることにほかならない」(同書 19-20 頁)と述べている。「外部から不意に襲いかかる未知性ないし他性としての未来」(同書 18-9 頁)に着目することが、西田における「私と汝」と「永遠の今」を理解する鍵になるということだと思われる。

小林は、「汝」との出会い、「死から生への飛躍」であるという傾聴すべき考えを示している。「他者を他者としてつかむとは(中略)「既知」ないし「過去」との連続性をいったん断ち切って「絶対の他」たる他者に直接遭遇し、それを受け入れることである」(同書 175-6 頁)。それで、「他者と未来とがその絶対的な他性あるいは未知性において、現在のはらむ死から生への飛躍を介して出会うられる」(同書 177 頁)と言るのである。

小林は、時間について、決断の瞬間としての「カイロス」と通常の時間である「クロノス」を比較し、前者が根本的で、充実した臨在(パルーシア)の瞬間だということを示唆深い主張を示している。「永遠の今」は前者であり、そこから後者が生まれてくるという、小林の見解は、西田の時間論の解釈として示唆深いと思われる。

太田裕信は、『西田幾多郎の行為の哲学』(ナカニシヤ出版、2023年)において、他人以外の様々なもの、昨日の私や明日の私も、自然も「汝」であることを指摘し、「汝」とは「現在の私にとって他なるものでありながら「私」を規定するもの」であり、「自己は「絶対無の場所(永遠の今)」という意識の野において、様々な「汝」を媒介して「人格」を形成していく「非連続の連続」という形式をもつ」(同書 46 頁)と、「私と汝」の関係を明確に提示している。そして、その「私と汝」の関係は、キリスト教的な「隣人愛」的「アガペー(愛)」をモチーフとした、「絶対の他」からの「呼びかけ」への「応答」という「行為」による関わりであることを、詳細に論じている。

また、「伝記的事実から類推になるが、「過去」をも「汝」として見る西田の思想の背景には、実の子をはじめ多くの他者の死によって引き起こされた西田自身の「悲哀」の経験があるのではないと思われる」(同書 65-6 頁)と述べている。そして、その「悲哀」の経験には、「悔恨」が伴っていると指摘している。西田個人の具体的経験では、「汝」は亡くなった身近な他者と考えられることに、筆者も同意したい。

太田は、時間論に関して、先の小林同様、西田の言う「永遠の今」としての「瞬間」が、「キリスト教思想の論脈においては、連続的時間としての「クロノス」ではなく、何かが終わり新たなものが生まれる決定的な時間(好機)を意味する「カイロス(καίρος)」として理解されてきた」と述べる。そして、キェルケゴールを援用し、「瞬間」は「「時間」的な私たちが、何かしら「永遠」なるものに触れる経験を意味している」と明解に説いている(同書 56 頁)。

また、「現在」、「過去」、「未来」に関して、「西田の「瞬間」とは、第一に「未来」を見据えて「過去」から連続した現在を引き受け、その上で自己を変容させようとする「決断」の時間(決断的瞬間)、第二に内面的再生をもたらすような経験の時間(宗教的瞬間)、そして第三に、今までとは異なった新たな仕方と出会う「純粹経験」の時間(事象的瞬間)を意味していると考えられる。いずれにしても、日常的な連続的な時間に切断を入れ、

新たにそこで自己が規定されるような「非連続」的な時間として理解されている」（同書 59 頁）と述べている。「永遠の今」としての「瞬間」は、切断と新たな自己の規定という「飛躍」であるという指摘は、学ぶべきところが大きい。

上田閑照は、『上田閑照集 第十一巻』（岩波書店、2002 年）所収の論文「死の哲学と絶対無—田辺哲学と西田哲学」（原題「田辺哲学と西田哲学」、竹内義範・武藤一雄・辻村公一編『田辺元 思想と回想』筑摩書房、1991 年、所収）において、田邊元の西田幾多郎批判を論じつつ、「私と汝」について、示唆深い考察を行っている。上田は、『懺悔道としての哲学』（1946）を頂点とする「懺悔道」までの時期は、田邊にとって「自己」の「死復活」が究明の主眼だったのに対し、晩年の「死の哲学」の時期に関し、「死の問題」の焦点が「私の死」という問題から「汝の死」の事実に移り、汝の死の事実によって解消されるのではなく却ってリアルになった「私と汝」を、絶対に距てられていると同時に生死を超えた実存協同として初めて真に経験し思惟するに至った田辺の考えは、ここで、西田において始めから「非連続の連続」の原事実であった「私と汝」にほとんど合同となったと言える（同書 152 頁）と述べている。「非連続の連続」は、最初から西田の「私と汝」論の基本契機だったが、田邊の場合は、（恐らくは、ちよ夫人の逝去という現実の出来事をきっかけに）「死の哲学」において初めてリアルになったという上田の指摘は、適確と言えよう。

また上田は、西田における「私と汝」と「個と個」に関し、『上田閑照集 第十巻』（岩波書店、2002 年）所収の論文「私と汝」（初出は『私とは何か』岩波書店、2000 年）において、主としてブーバー（Martin Buber）と比較しつつ、考察している。それによれば、「我」からの一方的な対象化・抽象化で把握される「それ es」（おおよ「物」）とは異なる、相互的・直接的に出会われる「汝 du」を、人間存在成立の原事実としている点は、両者共通している。しかし、西田では「非連続性」、「否定性」、絶対の「他性」が、ブーバーより際立っている。

上田は、この相違を、「私」と「汝」の出会われる場、「間」（関係）に関する両者の相違から考察している。ブーバーは「私と汝」の「間」（Zwischen）（関係）に着目しており、世界内での「私と汝」の関係は、「永遠の汝」としての神に最終的な基盤があり、世界を超えて限りない奥行きに通じて行く、と上田は見る。そして、「このようなブーバーの考えは、「私と汝」に即してはまことに説得

的、印象的ではあるが、他面、第三の範疇としての「間」の「間」性そのものについては、問題が「永遠の汝」としての神の方向へと立ち消えになっていると言わなければならないであろう」と述べる。

他方、西田は直接「間」について論ずることはないが、上田は、「西田を手がかりにして、「間」の場所性に基づく「私と汝」を考察することができるだろう」（同書 106 頁）としている⁶。上田によれば、「私と汝」の「間」に入るとは、「双方ともに「間」の深みに自分を無に」して、「自己なく他もないところ（そこだけとると、自他のみならず何もないところ）にいったん返って、そこから身を起して（立ち上がって）あらためて向かい合い、そこではじめて「私と汝」になる」（同書 107-8 頁）ことである。「自分を無にする」とは、唐突なようだが、「対他関係」を反省して見ると確かにそう言えると筆者には思われる。日常では既存の自分のあり方を維持し、それに（全面的にないし部分的に）依拠し相手との関係に入るのであるが、理論的・本質的には、いったん「無」となることが、「間」に入る条件と思われる。それは如何ともしがたい（予測できず受容するしかない）相手・事態に面する時に実感される。また、新たな関係に入れるということは、それまでの自己を無化していると言える。「間」そのものに焦点を当てると、日常の「間」でも実際には無化が生じていると思われる。そして「間」に応じて自他がその都度成立する。

そして上田は、「無における自他未分のところをふまえてそこから蘇った自己であるから、そのとき「私」は絶対の唯一人、「乾坤唯一人」である。「独座大雄峰」である」（同書 110 頁）と述べる。上田は、西田においては、「無に滅し、無から蘇る」ところの「唯一絶対の個」として、「私」も「汝」も捉えられていると見るのである⁷。このような上田の「唯一」についての見解を、筆者なりに解釈すると、何もない「無」からの現実への関わりは、「絶対自由」で、自分で決める、自証する（自分で自分のあり方として決めたものになる）ということになる。その関わりは、その時の唯一と言えよう。（個物の「唯一性」については西田における「人格」の検討を踏まえることでさらに明確化と思われるが、「はじめに」でも述べたように、西田における「人格」については小論では扱わず、別に考察したい。）

西田では、「私と汝」と「個と個」の異同が問題である。これに関して上田は、「「個と個」の向かい合ったところだけを際立てるのが、「私と汝」である」（同書 120 頁）という見方を示している。そして、「ブーバーにおいては「我と汝」と「我とそれ」の連関が難問になる。一方、

西田では「私と汝」および「彼」がいわば人称性を脱ぎ捨てて「個と個」が現れる。「個」は論理の概念（類・種・個）であり、抽象的な感じがしないでもないが、西田哲学の「個と個」は「私と汝」の身心脱落態と言い得るであろう⁹⁾（同書 120-1 頁）と述べている。

3 『無の自覚的限定』より前の「永遠の今」、「私と汝」

「永遠の今」、「私と汝」は、『無の自覚的限定』（1932）で本格的に論じられ始めるが、それより前にも、前者は「永久の今」、「永遠の今」などとして言及されており、後者につながる独特な「他人」観も見られる。いくつか叙述を紹介する。

(1) 「永遠の今」（「永久の今」、「永遠の今」）

・『善の研究』

最初の著作『善の研究』（1911）では、「永遠の今」に該当する考えが見られ、また「永久の今」という言葉も登場する。

「万物は神の統一に由りて成立し、神においては凡てが現実である。神は常に能動的である。神には過去も未来もない、時間、空間は宇宙の意識統一に由りて生ずるのである、神に於ては凡てが現在である。」（一 183f）

「凡てが現在」は「永遠の今」と言えよう。「凡てが現在」は、同時に空間的に並べる「空間的」な見方によって、すべての事象が対象的に現前している状態と、まず受け取れる。だが同時に「神は常に能動的」なので、いつでも現に働いている、という意味もある。4で考察することになるが、『無の自覚的限定』（1932）では、「絶対無の自覚的限定」の、ノエマ¹⁰⁾（対象）的内容が「永遠の今」で、ノエシス（作用）的働きが「愛」として論究される。さらに後になってからは「時間的・空間的」の「矛盾的自己同一」が語られるようになる¹¹⁾。この引用では、そういった矛盾的事態の説明がないと言えよう。すべての事象が対象的に現前している状態も、「永遠の今の自己限定」の一つの見方なのだが、その見方のみでは、キェルケゴールが批判した抽象的思惟であろう¹²⁾。

「アウグスチヌスのいった様に、時は神に由りて造られ神は時を超越するが故に神は永久の今においてある。この故に神には反省なく、記憶なく、希望なく、従って特別

なる自己の意識はない。凡てが自己であって自己の外に物なきが故に自己の意識はないのである。」（一 184）

この引用では、神は「永久の今」においてあると言われている。神そのものは一切の働きを超越しており、「静的」な印象を受ける。その神が「時を造る」という「能動的」な働きを、どのように遂行するのか、判明ではない。

・『自覚に於ける直観と反省』

この「能動」の側面は、『自覚に於ける直観と反省』（1917）では、「自覚」的な「絶対活動」の場が「現在」として述べられ、より明確になる。

「我々の實在の考は現実の核心にかかって居る、現実単なる点ではなくして、重力の中心点の如きものである。過去は私の記憶に属し、未来は私の予想に過ぎない、我と實在とは唯現在に於てのみ接触して居るのである、我は現在に於てのみ我を没してそれ自身に独立な實在に触れることができるのである。併し之を逆に云えば、實在が我に接触する所が現在である、我が我を没し實在其者となった所、即ち實在が絶対活動の状態にある所が現在である、現在は實在の重心点である。フィヒテのいった様に、我々の自覚に於ては知るものと知られるものと一である、自覚は即ち知的直観である、而して自己が自己を知るということは自己が働くことであって、眞の自覚は絶対活動であるとするれば、此の如き自覚の点が即ち現在である、現在が實在の核心と考えられるのは之が為である。」（二 245）

「我」と「實在」が「現在において接触している」と言われ、「我を没して」「独立な實在」に触れると言いつ返されている。続けて「我を没し實在其者となった」所、即ち「實在が絶対活動の状態」にある所、が現在と言いつ換えられている。「我が實在になる」とは、自己が絶対活動と一致する、一部となる、ことと理解できる。『善の研究』では、神は宇宙の統一（一 101、188）、統一的活動（一 101）、統一作用（一 188）、一大精神（一 189）と言われ、我々の精神その部分と言われていた（一 189）。この「統一的活動」、「統一作用」が「絶対活動」と言えよう。「絶対」とは、妨げなく、純粋にそののみが働いているあり様と見なしておく。逆に言えば、純粋な妨げのない活動は、實在の活動しかないと言えよう。

世界の根幹である「實在」は、概括的には、『善の研究』（1911）では「統一」、「統一作用」¹³⁾であり、『自覚に於

ける直観と反省』(1917)では自由・独立な「活動」の主体である「意志」であり、『働くものから見るものへ』(1927)では、「意志」を成立させる「場所」であると言えよう。しかも、判断の場である意識のような「対立的無の場所」は「映す」という作用があるが、自由・独立な意志による活動の場として、映すこともない、つまり自己の影響を及ぼさない、「真の無の場所」(四 247、他)、「絶対無の場所」(四 232)¹⁴が「实在」と言えよう。

なお、「絶対活動」は、気づいた限りでは、『自覚に於ける直観と反省』のこの引用で使用されているのみで、他の著作には見られない。小論では、世界の運動、实在が動いている相、を言うのに適切と考え、度々使用したい。

引用の終り近くで、「真の自覚は絶対活動」とある。

まず、「限定」に関して、絶対活動のみならず、一般にあらゆるものは限定されねば現実化しないと言えらるう。「物質界とか物力とかいうものが、それ自身の中に限定せる方向を有せざる時は、真实在として考えることは出来ない、真の实在は限定せられたものでなければならぬ、単に可能なるものは真實在ではない」(二 244)とされている様に、可能性においては潜在的に様々なあり様があるであろうが、現実においては一つのあり方にならねば、実在することにはならない。

次に、「实在は己自身を限定する」(二 245)とされている。絶対活動は、自分のほかに活動がないのであるから、自己限定して現実化する。

また、「自覚に於ては「我が我を知る」ということは即ち「我がある」ということであって、「我がある」ということは即ち「我が我を知る」ということである」(二 64f)と言われる。自分を知る(自覚する)ことは、自分があると知った上で、その内容を知ることと言えよう。そこで、自覚は自分の内容のみならず、实在を「知る」ことであることは承認できる。

ちなみに、我々の自己を限定したものは様々な契機が考えられるが、究極的には「絶対活動」でなければ、自分を現実の存在とは認めがたいであろう。そこで、我々が自己を实在だと認めることは、自分を絶対活動によって限定されていると自覚することであると言えよう。

それはさておき、絶対活動は自己限定するとしても、絶対活動が自分を知る(自覚する)所以は、明らかとは言えないと思われる。この点は、恐らく西田にとっては自明な事柄だが、それに関する説明は、西田自身にとってもなかなか充分意をつくしたものにならなかったように感じられる。晩年の論文「デカルト哲学について」(『哲学論文集第六』(1945)所収)でも、自覚について論じている。

「自己自身によって動くもの、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ない。然らざれば、それは真に自己自身によって働くものではない。何等かの意味に於て基体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ない。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云うのは、自己自身を対象化することによって働くものでなければならない。表現するものが表現されるものであり、自己表現的に働く、即ち知って働くものが、真に自己自身の中に無限の否定を含み、自ら動くもの、自ら働くものと云うことができる。」(十一 151)

「自己自身によって有る真實在は、自己自身を理解するもので、自覚するものでなければなら [な] い。」(十一 152)

自ら動くのは「自己原因」による。ただ動いているものは、何かによってその状態に置かれているので、自己原因によって動いているのではない。今の自らの状態を否定して何かに向うことが、自ら動くことと言えらるので、「自ら動くものは、自らの内に自分の否定を含む」ということは、承認できよう。「自ら」、「自己原因」を「意志的」と言い換えてよいなら、自分のあり方を知って、それを否定して、自覚的に目標に向かうということになる。後半にある「自己を対象化する」は、「自覚する」と理解できる。

だが、「知る」、「自覚する」、「意志」といった規定を、「絶対活動」、「絶対無」といったものに適用するのは、擬人主義的で非科学的ではないか、という疑念は残ると思われる¹⁵。これに関しても、「はじめに」で言及した、人格と物の成立を同じ機構で理解しようとする西田の根本傾向が問題となるが、「はじめに」で述べたように、西田における「人格」については別の機会に考察したい。ここでは単に、働くことは、自覚を含むと受け取っておきたい。

『自覚に於ける直観と反省』には、「永久の今」という言葉が見える。

「我々の経験が時間の形式に当嵌まって発展するというのは第二次的の見方であって、最も根本的なる経験発展の形式は内面的意味の発展でなければならぬ、我々の種々の経験はそれぞれの中心を以て発展し、此等の中心は又更に根本的中心によって発展するのである。我々が

この根本的統一の上に立つ時、時間を超越することができる、即ち「永久の今」の立場に立つことができる。この立場から見れば、感覚も認識も同一の根拠の上に立つものと考えることができる、感覚の根底に却って認識があるということができる、我々が記憶を遡って現在の感覚と過去の感覚とを比較することのできるもの之に依るのであろう。」(二 100)

経験の形式が時間である、つまり経験は時間によって成立する、というのが通常の見方であろうが、西田はむしろ経験の内的発展から時間が生ずると考えている。時間は、まず、現在において実存することによっての現在・過去・未来という、いわば実存的時間であり、そこから、個々の実存の違いを捨象し、いわゆる客観的になった場合、単に等速度で過去、現在、未来と流れるという通常の時間となると思われる。通常の見方では、経験によって与えられた感覚与件が形式にあてはまり、認識となる。質料と形式を含む経験(永久の今の自己限定)が根本とするなら、それは時間を生む元である。その経験を反省する(自覚する)と、質料(感覚与件)と形式(概念)が抽出されることになる。その場合、元の経験は質料と形式とを含むので「認識」と言うこともできる。「永久の今」には、過去の記憶も含まれている。

・『働くものから見るものへ』

『働くものから見るものへ』(1927)では、「永遠の今」に該当とされると思われる、「現在」中心、より核心的には「現在の今」の立場が、アウグスティヌスを引き合いに明確に示されている。「永遠の今」、「永久の今」という言葉も見える。

「私は此に於ても亦アウグスティヌスの深い考を想起せざるを得ない。元来過去とか、現在とか、未来とかいうものはない、唯過去に関する現在、現在に関する現在、未来に関する現在というものがあるのみである、過、現、未は我々の心の中に存在して居る、過去は記憶に於て、現在は直覚に於て、未来は希望に於て現在であると云って居る(Confessiones. X II. 20.)。過去は既に過ぎ去ったものであり、未来は未だ来らないものと考えられるが、所謂現在とは達すべからざる数学的点の如きものに過ぎない、真の現在は所謂過、現、未を含んだ一つの活動でなければならぬ。」(四 31)

現在の心の中では確かに、アウグスティヌスの言うように、過去は記憶として、現在は直覚(現在の認識と理解

しておく)として、未来は希望として、存在していると言えよう。現在の観点から見て、過去、現在、未来と判定される「主観的」な時についての言と受け取れる。「所謂現在」は通常言われている現在で、単なる一点であろう。「真の現在」は、過去・現在・未来を含んだ「活動」と言われている。この活動は、先述の『自覚に於ける直観と反省』における「絶対活動」と見なしてよいのではないか。「絶対活動」から時間を考えるのが、西田の意向と思われる。主観的判断によらない、「客観的」な時間は、「ノエマ的」な見方によるということになるだろうが、そう言うには「ノエシス・ノエマ」の対立・相即の検討を待つ必要がある。

続けて次のように言われている。

「此[真の現在の]立場に於ては何時でも現在である、具体的意識は単なる直覚ではない、記憶と希望とを含んだものである、永遠なるもののみ実在である。現在とはこの実在の深き底を指すに過ぎない、それは達すべからざる深底たると共に、我はいつもその中にあるのである。我々が現在から未来に移り行くというのは、小なる中心から大なる中心に移り行くに過ぎない。我々はいつでも現在を中心として過去と未来と順序立てて行くが、此時現在は我の外より来り我の外に出で行く一線の上を動いて行くのではない、現在は深く深く我の中に入って行くのである。」(四 31)

最初にある「何時でも現在」は、「絶対活動」が現に働いている現場を指していると言えよう。この「永遠なるもの」は、「記憶」(過去)、「希望」(未来)を含む「現在」(直覚)と言っているように受け取れ、「絶対活動」が働いている現場と見なしてよいのではないか。我々の「活動」、「自覚」は、その内にある、その一部である、というのが西田の構想と思われる。中ほどの「小なる中心から大なる中心に移り行く」は、最後の「深く深く我の中に入って行く」と同じことだと思われる。それは、「絶対活動」とより一致して行くことと言えるのではないか。「現在を中心として過去と未来と順序立てて行く」は、我々が現在の見方から物を見て、秩序付け、働いていることを言っていると思われる。この現在は、「我の外より来り我の外に出で行く一線の上を動いて行くのではない」、つまり時間系列上の過去から来て未来へ過ぎ去るのではなく、さらに深く実在(「絶対活動」)へと一致して行く¹⁶。

この一致は、自己が絶対者の内へと溶融する神秘的融合、単なる主客合一と受け取られる可能性がある。この

点が田邊元の批判¹⁷を招いたと言えるだろう。

「時は単に流れ去るものではない、時の背後に動かないものがなければならぬ、永遠の今というべきものがなければならぬ。我々の経験内容が考えられたものでなく、直観の内容として自同判断の主語となる時、時を内に包むということができる。時は現在の直線的系列ではなく、却って無限の重畳でなければならぬ。我々の経験界がその綜合統一によって成立すると考えられる純粹統覚は、経験自身の直観として、すべての時を自己自身の中に映す永久の今でなければならぬ。此の如き立場から我々は働くものを見ることができるのである。」(旧四 200)

「時の背後」は、「絶対活動」であるが、後の言葉で「ノエマ的限定」、つまり対象化されたものは、「動かないもの」と思われる。『働くものから見るものへ』では、「ノエマ(対象)・ノエシス(作用・働き)」は導入されておらず、動いている「絶対活動」が、「ノエマ的」限定では「動かないもの」でもあることが、十分には究明されていないと考えられる。

質料が形式に当てはまり対象となった経験ではない、経験そのものとしての「絶対活動」の「自覚」の内で「時」が成立するので、「時」を「包む」と言われていると思われる¹⁸。

「無限の重畳」は、「直線的系列ではなく」、「すべての時を自己自身の中に映す」と受け取れ、自己の立場で統一して行くことと思われる。自己の統一の連続は、過程的に次第により多くのものを統一するのではなく、別の仕方でも統一する重なりと言えるのではないか。

引用の後半では、永遠の今の自己限定の働きが、「純粹統覚」、「すべての時を自己自身の中に映す永久の今」と言い換えられていると見なせよう。経験界を統一する「純粹統覚」は対象的な存在ではなく、「統一」そのものである。その「統一」から「働くもの」、つまり通常の時間的作用が見られるのであり、通常の時間的作用の一つとして「統一」が見られるのではない。

・『一般者の自覚的体系』

『一般者の自覚的体系』(1930)では、用語として「永遠の今」、「永久の今」は、気づいた限りでは登場しない。しかし、詳論できないが、「推論式」の検討で、「現在中心」、「現在のみ」といった視点が見られる。また、ノエマとノエシスの対立が詳しく論究されているものの、「永遠の今」といった時間論との関係が明確とは言えないと思われる。

(2) 「汝」(「他人」、「他の人格」)

・『善の研究』

『善の研究』(1911)では、「他人の人格」と言われているものが、『無の自覚的限定』の「汝」に相当すると思われる。西田は、「人格」に関しては、物は外から価値を定められるが、人格は意志で自らの価値を定めるもので、絶対的価値を有し、目的そのものである、として、基本的にはカントの人格概念に依拠している。だが、異なる側面もある。「はじめに」で西田の人格概念は小論では扱わないと述べたが、ある人格と、「汝」に該当する「他人の人格」の関係についての叙述は、見ておきたい。

「イリングウォールスは一の人格は必ず他の人格を求める、他の人格において自己が全人格の満足を得るのである、即ち愛は人格の欠くべからざる特徴であるといっている(Illingworth, Personality human and divine)。他人の人格と認めるということは即ち自己の人格を認めるということである、而してかく各が相互に人格を認めたる関係は即ち愛であって、一方より見れば両人格の合一である。愛において二つの人格が互に相尊重し相独立しながらも合一して一人格を形成するのである。かく考えれば神は無限の愛なるが故に、凡ての人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認めるということができる。」(— 193f)

ここで言われている「人格」は、「理性的存在」であるが、単なる理論的認識の主体ではなく、より広く全宇宙の「統一力」¹⁹の担い手と言えよう。人格と人格の関係が、目的と愛として語られているのは、『無の自覚的限定』の考え方と同じである。4(2)で見えるが、『無の自覚的限定』では、「私と汝」の関係は、分離・間接的な側面と、同時に愛の合一・直接的な側面の両方向で語られている。

・『自覚に於ける直観と反省』、『働くものから見るものへ』

『自覚に於ける直観と反省』(1917)や『働くものから見るものへ』(1927)では、「他者」、「他人」についての言及はごくわずかである。主として自他共に「絶対」においてあるという側面から語られ、また、他者と他の物の区別は明確ではないと思われる²⁰。

・『一般者の自覚的体系』

『一般者の自覚的体系』(1930)では、「自己」と「他人の自己」の関係が語られている。

「我々の自己がノエシ的に相関係する場所は、ノエマの共同面とは異なった意味を有ったものでなければならない。(中略)我々が他人を愛するということは、自己が他愛的自己の限定面に於て自己自身を限定して行くことである。他人を愛するということは自己がなくなって、他人の自己となるのではない、他を愛することによって益深い自己を自覚するのである。唯、我々の自己がそのノエシの奥底に於て、叡智的自己に接触し、身体的限定を脱するが故に、自己が自己を失うと考えられるのである。自己と他人との意識面が一となるのではない、自己は何処までも自己の自己限定面に於て自己を限定し行き、他人は何処までも他人の自己限定面に於て自己自身を限定して行くのである。自他共に叡智的世界に入れば、自他共に個性的人格となり、各自そこに永遠の生活を保つのである。」(五 302f)

ノエマ(「対象」)的な共同とは、自己と他人が、同一の客観的な制度や事物に属するということと言えよう。それに対して、自己と他人のノエシ(「作用・働き」)的關係は「愛」だとされている。他人を愛するという「他愛」は、「自愛」でもあり、「他愛」が深化し、身体的限定を脱するとノエマ的には自己がなくなるが、叡智的には自他ともに個性的人格(真の自己と理解しておく)となり、永遠に入るといふ。「永遠の生活」は、「絶対活動」との一致と受け取っておく。先述したが、「愛」については、『無の自覚的限定』でも論じられている。

『一般者の自覚的体系』では、「主客」、「意識と物」、「形式と質料」、「ノエシとノエマ」等の対立と一致が多面的に語られている。「死する為に生きる」、「死することによって生きる」と述べられており²¹、「否定」や「無」を介した相即が考えられていると思われるのだが、「汝」との関係での究明は不十分だと言えよう。「自己がなくなるのではない」が、「叡智的自己に接触し」「自己が自己を失う」、という矛盾した「他愛」の事態が、判明に説明されているとは言えない。自他は、ノエマ的に対立しているが、ノエシ的には単なる合一のような印象がある。また、真の自己は、専ら「叡智的世界」で永遠に休らっていると印象が強い。「神秘的」、「脱世界」との誇りは免れず、先に言及した田邊元の西田批判もこういった傾向に向けられていると解することができる。

4 『無の自覚的限定』における「永遠の今」と「私と汝」

「私と汝」、「汝」については、『無の自覚的限定』(1932)以降、すべての著作で言及されているが、特に言及が多いのは、『無の自覚的限定』、『哲学の根本問題(行為の世界)』(1933)、『哲学の根本問題 続編(弁証法的世界)』(1934)、『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』(1935)である。『無の自覚的限定』には論文「私と汝」がある。

「永遠の今」については、『無の自覚的限定』以降、最後の『哲学論文集 第七』(1946)以外のすべての著作で登場するが、特に多いのは『無の自覚的限定』、『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』(1935)である。

「永遠の今」の言い換えである「絶対的現在」は、『無の自覚的限定』、『哲学の根本問題(行為の世界)』(1933)、『哲学論文集 第四』(1941)で若干使用されている。「絶対現在」は、『哲学論文集 第三』(1939)で登場する。『哲学論文集 第四』(1941)、『哲学論文集 第五』(1944)、『哲学論文集 第六』(1945)、『哲学論文集 第七』(1946)では、登場回数が非常に多いし、「永遠の今」より圧倒的に多い。綿密な検討はここではできないが、『無の自覚的限定』で、重要な鍵概念として論じられるようになった「永遠の今」は、『哲学論文集 第五』で「絶対現在」として西田独特の術語として定着すると言えよう。

「瞬間」は、場合によって、通常の過去から未来へ流れる均質的時間の現在の単なる一点という意味と、「永遠の今」の意味で用いられている。『無の自覚的限定』以降は「永遠の今」の意味が主となるが、単なる一点と受け取れる箇所もある。逆に、それ以前も単なる一点ではない例がある。『善の研究』(1911)では、「永遠の今」的な側面は弱い²²、『自覚に於ける直観と反省』(1917)で「創造的瞬間」²³と言われる場合は、単なる一点とは異なる意味が込められている様に思われる。プラトンの「瞬間」が度々援用され、影響が伺える²⁴。

(1) 「永遠の今」、「私と汝」という観点からの『無の自覚的限定』の概略…「序」の叙述から

『無の自覚的限定』の「序」は、同書の意図、収録各論文の解説が記されている。長くなるが、「私と汝」、「永遠の今」に観点を絞り主張を抽出する。

そもそも西田は「論理から自覚を見るのではなく、自覚から論理を見」て、「一般者の自己限定というものを、その根底に於て自覚的と考えることによって、論理的限定の意義を一変しよう」(六 3f)としていた。前著『一般者の自覚的体系』(1930)では、通常まず一般者として想定

される「判断的一般者」から出発し、「自覚的一般者」を経て、「行為的一般者」あるいは「表現的一般者」に至った。『無の自覚的限定』では、「行為的一般者」あるいは「表現的一般者」を論じた、といったことが最初に述べられている²⁵。

第一論文「表現的自己の自己限定」では、真の「自覚」である「行為的自覚」や「表現的自覚」を論じ、「絶対無の自覚的限定のノエシスの方向に、狭義に於ける行為的自己というものを考え、そのノエマ的方向に表現的自己というものを考えた」（六4）という。ただし、行為と表現の結びつき、「内的事実即外的事実、外的事実即内的事実」、「自己に於て絶対の他を見、逆に絶対の他に於て自己を見るという我々の人格的自己の立場」、「事実が事実を限定する」といったことは、「永遠の今の自己限定」として考えられるのであるが、この論文ではそこまで至っておらず、「絶対無の自覚」の意義が把握されていない、と述べられている。

第二論文「場所の自己限定としての意識作用」、第三論文「私の絶対無の自己限定というもの」も、「場所」や「無の限定」と知識構成の関係を論じたとある。この際、田邊の西田批判を考慮したと言われている。この限定として「直観」や「愛」が念頭にあったが、「弁証法的過程を包む愛とか直観とかいう如きものは後の論文によって明になると思う」（六6f）と述べられている。そして、第三論文に関して、「客観的知識と考えられるものは、何等かの意味に於てその根底に事実が事実自身を限定するということがなければならぬ、即ち絶対無の自覚のノエマ的限定の意味がなければならぬ。私は此論文に於て始めてかかる限定の形式として永遠の今というものを考えた」（六7）と述べられている。

第四論文「永遠の今の自己限定」では、「すべて有るものはかかる〔「永遠の今」の自己限定の〕立場に於て限定せられるものとして、その限定形式を明にし、之によって主観客観の両界、理想と実在の両界の対立及び関係を論じようと努めた。私は此論文に於てかかる自覚のノエシスの限定として愛というものを考えた」（六7）とある。

第五論文「時間的なるもの及び非時間的なるもの」でも、第四論文を引き継ぎ、時間について解明を進め、「永遠の今の自己限定」としてのノエマ面がノエシス面においてあるという考えから、ノエシスの限定の意義を論じたという。すべての「有るもの」は個人的・社会的、時間的・表現的であると述べられている。しかし、愛や社会的限定の意義の考察は、第四論文でも第五論文でもなお不十分だったとされている。

第六論文「自愛と他愛及び弁証法」から、絶対無の自覚

のノエシスの方向である「愛」を論じたという。「永遠の今の自己限定として時間的と考えられるものは、ノエシス的には愛によって基礎付けられて居なければならぬ。真に個物的なるものは死することによって生きるものでなければならぬ」（六8）と述べられている。

第七論文「自由意志」で、長い間西田にとって懸案だった「自由意志」を扱ったという。「自由意志」は、「非連続の連続として、無の限定として考えられる」（六8）と述べられている。「自由意志」は小論では扱えない。

第八論文「私と汝」では、「時は永遠の今の自己限定として考えられるという立場」から、内界（意識界）と外界（物の世界）の関係を論じたという。

最終の第九論文「生の哲学について」では、前論文「私と汝」から特段の展開はないが、人格的統一が社会の意義を有することを明らかにしたとされる。「但、私の社会的・歴史的限定というものも、人格的限定というものも、一般に考えられる意味と同一ではない」（六10）という言葉がある。「社会」、「歴史」、「人格」等、基本的な用語が西田独特の意味を込めて使われていることがあることは、念頭に置いておくべきと言えよう。

「序」の終り近くでは、「働くものから見るものへ」の後編から「一般者の自覚的体系」を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書『無の自覚的限定』に於て粗笨ながら一先ずその終に達したかと思う。ノエマ的限定としての永遠の今、ノエシスの限定としての絶対の愛、個物と一般との論理的関係、社会と歴史との発展的關係、具体的実在としての人格的自己の自己限定等、すべて私の立場からその意味が新にされ、皆非連続の連続として、根底に私の所謂無の限定の意味を有つと云うことを明にした」（六10）と述べられている。そして、「此書の最初の論文の如きも、かかる立場から書き改められねばならぬ」（六11）という言葉で「序」は結ばれている。

『無の自覚的限定』の目的は、前著『一般者の自覚的体系』からの展開で言えば、「（絶対）無の自覚的限定」を明確化することであり、「真の弁証法」、「絶対弁証法」、「場所的弁証法」、「無の弁証法」を明確化すること、と言い換えることができる。『無の自覚的限定』より前も視野に入れれば、「統一活動」、「統一作用」、「絶対活動」の自己限定（自覚）、「場所」の自己限定（自覚）を明らかにすることもあった。その結果、「ノエマ的限定としての永遠の今」、「ノエシスの限定としての愛」、「個物と一般との論理的関係」等の問題が、「非連続の連続」という性格をもつ「真の弁証法」、「絶対弁証法」、「場所的弁証法」、「無の弁証法」によって説明され、「（絶対）無の限

定（自覚）」の諸様相として提示された、と解することができるだろう。実際には、『無の自覚的限定』以後も、西田の思想は展開して行くが、大きな進展が『無の自覚的限定』ではあったと言えよう²⁶。

(2) 「永遠の今」

・「内」・「合理的なもの」、 「外」・「非合理的なもの」

少し長いが、『無の自覚的限定』の本文における「永遠の今」の初出箇所は次のようになっている。「自己」を知ることと、外にある「物」を知ることが、対比されている。

「内的感官と考えられるものは直覚といっても、外的感官の如く現在そこに有る何物かを直覚するのではない。内部知覚には一面、記憶という如き意味がなければならない、それは変ずるものの直覚、出来事の直覚でなければならない。無いものの直覚というのは矛盾の様ではあるが、記憶というのは固、かかる矛盾を含んだものでなければならない。我々が或事を想起するというとき、その事柄は客観的には既に過ぎ去ったものであり、現在にないものでなければならない。併し出来事とその瞬間瞬間に消え去るものならば、記憶というものの成立し様はない。そこには一瞬一瞬に消え去ると共に、消え去らざるものがなければならない、記憶の底には「永遠の今」という如き直覚がなければならない。(中略) 自己が自己を知るということは、永遠の今が今自身を限定することを意味すると考えることができる。反省によって自己自身を知るというのはかかる意味でなければならない。何物かが過去から現在に動いて来るとして、過去が現在を含み、更に未来を含むと考えられるかぎり、それは物が動くと考えられる。かかる場合、我々は何か外界の出来事を知覚すると考える。併し自己が自己自身を知るという内部知覚に於ては、現在が過去未来を包むという意味がなければならない、そこにアウグスティヌスのいう如き記憶の意義があるのである、何処までも自己の中に自己を見て行く所に、内部知覚の意義があるのである。」(六 131f)

後半にある「外界の出来事を知覚すること」、つまり自分の外にある物を対象的に知ること(この引用にはないが、「外的感官」による「外的知覚」)は、過去から現在を経て未来へと続く、通常の時間の下にある。これに対して冒頭にある、「内的感官」による「内部知覚」は、大まかには自己の状態について知ることと言え、それは、「自分が何であるか」を知る「自覚」の一部、と西田は考えてい

ると思われる。

我々は、自己が何であるか、過去の記憶を基に判断する。極端に言えば、その記憶は、生まれてからの過去の歩み、更には生まれる前の因縁(ルーツと言えよう)を含む(さらに、空想的だが、その因縁は宇宙全体の歴史を含む。例えば、今の地球に生まれたので、その環境の制約下にある)。逆に未来の方向に向っても、(先に引用した『善の研究』や『自覚に於ける直観と反省』で言及されていたように)未来への希望を鑑みつつ、自分とは何かを判断する。その希望は、死ぬまでの歩み、更には死んでからの後世への影響(差し当たっては、残る家族や知人に対する意味であるが、引いては未来永劫の観点から自分の為したことの意味)を含む。そう考えると、自己とは何かという自覚は、永遠への眺望、すなわち「永遠の今」の直覚を背景に持つという、西田の言は奇異なものではない。アウグスティヌスは『善の研究』から言及されていた。

次の引用は、前の引用の数行後の部分である。

「真の非合理的なるものは現在の底に考えられるものでなければならない、非合理的と考えられるものは永遠の今の内容でなければならない、かかる永遠の今の内容が直覚的に限定されるかぎり、そこに自己というものが考えられるのである。真の自己の内容というものは永遠の今の内容に外ならない、外が内となると考えられる所以である。我々の世界は過去から未来に向かって流れ去るのではない、過去も現在に向かって流れ、未来も現在に向かって流れるのである、我々の世界は現在より出でて現在に還るのである。現在として固定し得た時は既に過去であり、未来は未だ来らない、かかる意味に於ては現在は掴み得ざるものである。併しかかる現在が現在自身を固定することによって、過去未来が考えられるのである、アウグスティヌスの云った如く過去は現在の過去、未来は現在の未来、現在は現在の現在というべきである。そこに非合理的なるものの合理化として自己というものがあり、それによって事実というものが限定されるのである。」(六 132f)

「内」は「合理的なもの」、「外」は「非合理的なもの」と受け取っておく²⁷。過去も未来も現在の判断の背景として現前している。現在はそれ自身一つの全体である。そして現在は常に更新される。各々が独立の現在という非連続なものが、連続することになる。過去から現在、未来へと続いていくという見方は、過去現在未来をノエ

マ(対象)的に同時に空間的に並べ、連続していると見えず把握方法によると言えよう。現在の視点で並べており、事情の変化で、並びが変わることはある(そもそも何を並べるか、つまり何に注目するかも、現在の視点による²⁸⁾)。唯一的な自己の有り様は、一般的なものの限定として考えることができない、つまり非合理的なものである(同じ一般に属する他のものと、概念によって区別することで、規定される合理的なものではない)。自己の内容は、あくまでもノエマ的(対象的)な有り様としてのみ、合理化される。「真の自己の内容というものは永遠の今の内容に外ならない」と言われている。見る(自覚する)ノエシ的自己そのものは見られないが、見た内容は見られ、この引用ではその見た内容が自己とされていると思われる。そしてそれが「事実」と呼ばれていると受け取れる²⁹⁾。

・自証的自覚としての「行為」

続く部分には、自己は行為するもの、という規定がある。

「それで内的感官に即して自己というものが考えられるということは、永遠の今の自己限定という意味を有し、斯く永遠の今の自己限定として現在が過去未来を限定するということが、即ち現在を中心として一つの世界が定まるということは、我々が行為するということがなければならぬ。行為と考えられるものに於て、我々はいつも永遠の今というものに接して居るのである、我々の行為はいつもそこから出立するのである。内部知覚に即して自己というものが考えられるのも、かく考えられるかぎりそこに行為の意味がなければならぬ。」(六 133)

先述のように、自己の内容は記憶(過去)と希望(未来)を基に知られるが、両者とも無限の広がりがあるもので、自己の自覚は「永遠の今の自己限定」と言える。その自己限定によって、世界のあり方が無限の可能性の中から一つに限定され(現実化し)、自己のあり方も無限の可能性の中から一つに限定される(現実化する)。そのことが「行為」とされている。

自己の限定が自分の行為であることは、自己は独立・自由で、自分のあり方は自分で決めるものと見なせば、承認できるであろう。独立・自由な自己の場合、自分のあり方が限定される(現実化する)ことは、自分の行為による。言い換えれば、「自分が～である」のは、「自分を～とする」と言える。自己存在の自覚は、自分が何であるか、それになって自分で証明すること、つまり「自証」と言うことよいか³⁰⁾。「自証」においては、見られた「内

容」(ノエマ)に、自分を化すという「行為」が見る「作用」(ノエシス)と言えられると思われる。

そして、「自分を～とする」自証はもちろんのこと、行為一般が「自覚」を含むことは、「行為」を、本能的や無意識的な行動ではなく、意志的であると見なせば、当然と言えよう。「行為」は自己のあり様や目標を知ってなされるので、「自覚」を要する。

「行為」は西田が言うように「現在中心」(ないし「現在のみ」と言えよう。我々が現在において行為する際、現在の視点で過去を顧慮し未来を展望するが、現在に関係がない過去は度外視する。例えば、我々は、一昨日の夕食が何だったか、普通は気にしないし覚えていない。物を失くした場合、どこでどのように失くしたか非常に気がかりだが、見つかってしまえば、どこでどのように失くしたかという事情は全然問題としない。現在の行為にとって気がかりな記憶が過去であると言え³¹⁾。未来に関しても、直接は自分の利害や責任が及ばない未来には、あまり関心がない。そこで「行為」とは、「現在」(過現来を含む「永遠の今」)から「現在」を限定すること、「現在」の自己限定であると言えよう。

このような自己限定の行為は、自分の生きる世界のあり様の選択でもあるので、「一つの世界が定まる」と言われているのであろう。

・「絶対無の自覚」の「ノエマ」的限定としての「事実」

アウグスティヌスについては、『無の自覚的限定』でもそれ以前同様に度々援用されているが、本文の初出箇所は次のようになっている。「ノエマ」(対象)、「ノエシス」(作用)という用語を用いつつ、「事実」に関して言及されている。

「事実的といえはすぐ「時」によって限定されたものが考えられるかも知れぬが「時」というのはかかるノエマ的内容の範疇的限定を意味するに過ぎない、所謂事実と考えられるものはかかる内容の判断的に言表されたものに外ならない。アウグスティヌスが時に過去、現在、未来があるのではなく、寧ろ過去の現在、現在の現在、未来の現在があるのであると云うが、過現未を包む現在の内容ともいべきものが私の所謂絶対無の自覚のノエマ的内容と考えるべきものである。」(六 38f)

ここで言われている「所謂事実」は自己のノエマ(対象)的内容が、判断作用によって対象化されたもの、範疇によって表されたものと言え、連続した均質的時間の形式をまとっている。過現未を包む現在の内容(西田の

言う事実)は、永遠の今の内容であり、それが「絶対無の自覚」の「ノエマ的内容」とされている。

西田の言う「事実」は、ノエマ的側面だが、現在の自己限定、つまり現在が現在自身を限定することであるから、その底には何も無い。後の『哲学論文集 第五』(1944)からの言葉で言えば「無基底的」と言えよう。ノエマの方に視点を限れば、「事実が事実自身を限定する」(六5、他)と言えらる。

次の引用によれば、絶対無の自覚の、ノエマ的内容は無限であり、ノエシス的作用も無限である。

「我々の自覚というものを無にして自己自身を限定すると考える時、そのノエマ的方向に無限の限定が考えられると共に、そのノエシス的方向に無限の限定が考えられねばならぬ、即ち非合理的なるものの合理化と考えられる感官的直覚を中心にして、その両方向に無限の限定が考えられねばならないのである。」(六124)

この引用では「汝」は言及されていないし、我々も「汝」については、次の(4)3で検討するのだが、2で言及した「私と汝」の「間」に関する上田の示唆、すなわち自己無化も合わせて考えたい。「間」に入るには自己無化が必要だが、様々な「間」に応じ、様々に対応し得ることを考えると、自己無化にも様々な可能性があることになる。また、同じ「間」でもその捉え方や対応の仕方は、様々でもある。ノエマ的内容も無限であり、ノエシス的作用も無限である、つまり(いわゆる過去に関しても、いわゆる未来に関しても)可能的な内容は無限であり、可能的な現実化も無限である。実際に一つに定まるのが限定=現実化である。

この限定は、無限なノエマ・無限なノエシスが、自己限定することと言えるが、限定されても、やはり可能的には無限である。そこから無限から無限への限定と言えるのではないか。つまり、本体からの派生ではなく、後の言葉で言えば、「メタモルフォーゼ」(変容)(八189、十389、他)と言えよう³²。

・「ノエマ」と「ノエシス」の対立・相即

「永遠の今」を語る文脈で、「絶対者」について、西田は自身の立場はいわゆる神秘主義とは異なると述べている。

「真の現在というものにはその底があってはならぬ、底があればそれは現在というものではない。現在が深くなるということ、現在が現在自身を限定するということは、

現在がノエマ的束縛を脱して無数の現在が成立するというものでなければならない[.]各人は各人の現在を有つのである。客観的に唯一の現在というものが限定され、絶対時というものが考えられるかぎり、それは永遠の今のノエマ的限定の意義を脱せない、考えられたものである、時を超越したもの、単に永遠なるものの自己限定というの外はない。古来神秘学者と云われた人々でも全然かかる考えを脱し得なかつた、神は実在界と没交渉たるを免れない、そこでは今というものはなくなるのである。真の永遠の今の自己限定と考えられるものは、時を超越したものではなく、時を包んだものでなければならない、自己に於て自己の自身の限定として無数の今を成立せしめるものでなければならない、その一々が一度的なると共に永遠の意味を有つたものでなければならない、その一々の点に於て神の創造作用に接すると考えられるものでなければならない。」(六148)

各人は各人の現在(つまり各人は各人の時)を持ち、現在は「底がない」、つまり独立であり、それ自身で自己を限定する。そこで、それぞれは「非連続」である。先にも言及した、後の『哲学論文集 第五』(1944)からの言葉で言えば「無基底的」ということになる。ある現在から別の現在への移行、連続は、前からの帰結ではなく、メタモルフォーゼ(変容)と言えよう。

この引用では、「ノエシス」(作用)での絶対者(神)と自己のつながりに焦点が当てられていると思われる。「時を包む」、「無数の現在(今)を内で成立させる」のが、神の創造作用だとされている。一つの現在(今)を成立させる創造作用は、自己の内で自己限定して現実化することなので、自己において自己を見ること(自覚)と言える。もともと現象学で「ノエシス」は「見る」作用という意味だが、この場合、現実化するという「行為」が「見る」作用であることになる。「絶対活動」(「無」、「神」、「永遠」とも言える)の「自覚的限定」の現場が、自己の自覚的行為であると理解したい。「無数の現在(今)」は、「永遠の今の自己限定」なので「一度的な共に永遠」とされている。この「永遠」は、対象的に(空間的に並べるノエマ的な見方での)永遠ではなく、内に永遠(への眺望)をそれぞれの仕方で含むことと、思われる。

普遍的・客観的な時は、自己限定の行為から抽象された対象的な時と考えられる。いわゆる神秘主義も、時の超越といっても、単に対象化された永遠が考えられており、自己限定の行為の場である現実世界から遊離している。それで「実在界と没交渉」と言われていると思われる。専ら対象として見られた「物」と、「絶対無の自己限

定」のノエマ的側面としての「事実」とは、内容的に異なるものではないが、意義が異なると言えよう。自己存在が現実世界で行為する際には、対象的事物に受動的に関わるか、世界に主体的（自覚的・意志的）に関わるか、という違いになると思われる。前者では、対象化された自己も含め、対象化された物は共通の時を持ち、後者では「各人が各人の現在を有つ」と言えよう。

ノエマ（対象）とノエシス（作用）の対立・相即が西田の構想だと言えよう。「絶対無の自覚」、「ノエマ」、「ノエシス」の関係は、次の引用から理解したい。

「絶対無の自覚というものが考えられる時、それは唯無限に自己自身を限定する生命の流ともいうべきものであろう、ノエシス的には生命が生命自身を限定するというべく、ノエマ的には事実が事実自身を限定するというべきであろう。絶対無の自覚に於けるノエシスとノエマとの合一面即ち自覚面ともいうべきものに於て、事実即生命、生命即事実でなければならない。併し我々が真に絶対無の自覚の立場に入ることができない以上、抽象的自己限定として一方に事実自身の自己限定というものが見られ、一方に生命自身の自己限定というものが見られる外はない。」（旧六 73f）

「生命」については、『善の研究』（1911）から論じられ、『無の自覚的限定』でも散見され、晩年にも『哲学論文集 第七』（1946）所収の論文「生命」があるが、ここでは「絶対活動」と受け取っておく。そうすると、「絶対無の自覚」は「絶対活動」の「自己限定」で、ノエシス的には活動の自己限定で、ノエマ的には事実の自己限定と言われていると受け取ってよいことになる。絶対無の自覚では、ノエシスとノエマは合一しており（区別がなく）、ノエシス即ノエマ・ノエマ即ノエシス、活動即事実・事実即活動である。しかし我々は絶対無の自覚には入れず、両方向を分離して見るしかない、と述べられていると受け取っておきたい³³。

(3) 「私と汝」

・絶対の「他」としての「汝」

『無の自覚的限定』の本文では、「汝」は、第四論文「永遠の今の自己限定」で初出する。

「若しカント哲学に於ての様に、自然界と考えられるものも純我の総合統一によって成立すると考えるならば、自然界も或意味に於て我に於てあると云うことができる

であろう。すべて理性的なるものは我々の意志を以て如何ともすることができないと云っても、尚自己に於てあるものということができる。唯、私に対して如何ともすることのできないものは汝である、真に私に対立し、真に客観的というものは自然ではなくして汝でなければならぬ。ノエマ的限定を没したノエシス的限定というべきものは私と汝との関係でなければならぬ、周辺なき円の自己限定として到る所に限定される円と円との関係は私と汝との関係でなければならない。」（六 198）

通常は外界と考えられている自然界も、主観の構成により成立すると考えれば、主観（自己）の内なるものと言える。他者論としてみれば、対象的自然に言及するのは問題がずれている様だが、これまで見てきたように、「内と外」、「合理的なものと非合理的なもの」という契機が、自己の認識や行為の問題を論ずる際に入っていたので、むしろ当然とも言える。自然は「我に於てある」、すなわち「内」とも考えられるが、「如何ともすることができない」、つまり絶対の「外」（「他」）が「汝」だとされている。

終りに「円」の喩えがある。西田は、しばしば「自己」、「人格」を表わすのに「円」を使っている。『善の研究』（1911）では「発展の体系」、『自覚に於ける直観と反省』（1917）では「経験の一体系」、「働くものから見るものへ」（1927）では「精神」、「心」、「意識統一」、「我」、「場所」を、「円」に喩えている。『無の自覚的限定』では、「人格」を「円」で語る箇所が多い³⁴。重要ではあるが、詳しい検討は小論では行えない。「円」については、次に挙げるこの引用に続く部分に関し、絶対無の自己限定という観点から、簡単に言及する。

・「絶対無の自覚」の「ノエシス」的限定としての「愛」

「周辺なき円の自己限定として無数の円が成立するということは人格が人格に於て成立するということを意味するであろう。而して何処までも無が無自身を求め無が無自身を限定することが真の愛というべきものであり、自愛というのも斯く考えるべきものであるとすれば、周辺なき円の自己限定と云うべきものは絶対の愛と考えることができ、絶対の愛によって私と汝とが限定されるということができる。真の自愛は他愛であり他愛はその実自愛である、そこに汝自身の如く汝の隣人を愛せよという語の意義が理解されるのである。」（六 198）

最初と中ほどの「周辺なき円」は、絶対無が、すべて

を包み、すべてを内で成立させることの喩えと考えておく。場所の自己限定は、領域を限定するので、一つの「円運動」ないし「円を描くこと」と言え、絶対無の自己限定は、限界がないので、「周辺がない」と言われているのではないか。そうすると、個物の自己限定は、周辺のある一つの円と言え。周辺のある円は、周辺のない円の自己限定と思われる。

他を成立させる自己無化は、具体的には「愛」と言えよう。第二文目の「無が無自身を求め無が無自身を限定することが真の愛」については、「他愛」は「自己無化」であることから理解しておく。「場所」はそのうちで「有」を成立させる働きを持ち、通常は「有」に影響を与える、「有の場所」である。その内で成立するものが、真に「独立」・「自由」なものである場合は、影響を与えないので「無の場所」である。それで「他愛」は「無」の現れ、自己限定と言えよう。引用の終りにある「真の自愛は他愛であり他愛はその実自愛」については、「他愛」は、自己の働きであるので「自愛」でもあるということ捉えておく。

先に見たように、この引用文がある第四論文「永遠の今の自己限定」についての「序」の説明では、「かかる自覚のノエシスの限定として愛というものを考えた」とあった。「無の自覚（自己限定）」のノエシス（作用・働き）が「愛」として提示されていると見ることができる。

・自己において他を見る、場所的・矛盾的・弁証法的「自覚」としての「直観」

「直観」について、『無の自覚的限定』において多様に語られており、西田理解に有益だが、ここでは「私と汝」、「永遠の今」、「絶対無の自己限定」に関して考察したい。

「私は（中略）弁証法的限定の根底に直観という如きものを考えざるを得ないと共に、真の直観というものは弁証法的運動を含んだものと考えざるを得ないと思う。古来、直観ということは、単にノエマ的に主客合一とか、見るものと見られるもののが一であるとか考えられて、未だそのノエシスの限定の意義が明となっていない。直観ということは、一つのもが直に他となる、一が自己自身の内から他に移り行くと言ふことでなければならぬ。その間に両者を媒介する何者かがあると考えられるかぎり、それは直観ではない。かかる限定が考えられるには、一の底に他があると考えられねばならぬ、自己自身の底に絶対の他があると考えられねばならぬ。アリストテレスは主観と客観とを包む類概念はないと言ふ如く、主と客とがノエマ的に一であるとは考えられないことである。主と客と一である、見るものと見られるもののが一である

と言ふことは、私自身の底に他があると云ふことでなければならぬ、私は私自身の底を通じて他であるということではなければならない。直観に於てはノエマ的に一切が一であると考えべきでなく、ノエシ的に一が一切であると考えべきである、一即多と考えるべきである。」
(六 382f)

「一つのもが直接に他のものになる」、「一の底に他がある」ということは「私と汝」の関係と言えよう。ただし、ノエシ的にそう言えるのであり、ノエマ的には、「他人と私とは言語とか文字とかいう如き所謂表現を通じて相理解するのである。私と汝とは直に結合することはできない、唯外界を通じて相結合すると考えられるのである。我々は身体によって物の世界に属し、音とか形とかいう物体現象を手段として相理解すると考えられるのである」（六 341）とされるように間接的であり、対立したままである。「私と汝」の関係は、過程的に対立が解消するのではない、対立したままの一致という「真の弁証法」、「絶対弁証法」、「場所的弁証法」、「無の弁証法」と言えよう。

「一即多」は、『無の自覚的限定』以降散見される³⁵。ノエマ的に一切のもが一から発出したり、一切のもが過程的弁証法によって統一されることではなく、一であるノエシが多として自己限定するということだと思われる。ノエマ的には分離しているし、しなければ現実化しない。

先に見たように、前著『一般者の自覚的体系』（1930）でも、ノエマ的には対立、ノエシ的には結合とは言われていたが、「自己の底」は「睿智的世界」とされていた。『無の自覚的限定』では、「私自身の底に他がある」となっており、自己、自他の関係、引いては真の弁証法（「真の弁証法」、「絶対弁証法」、「場所的弁証法」、「無の弁証法」）の矛盾的なあり様が主張されている。

「かかる〔環境の自己限定という〕無限なる弁証法的運動の根底には、自己に於て他を見るという直観の原理がなければならない。自覚というには、種々の考え方があろうが、いつも云う如く私は自己が自己に於て自己を見ると考えねばならぬと思うのである。知るものと知られるもののが一であるとか、作用が作用を生むとか、或は事行とかいうのも、皆十分に自覚の意義を云い表すものではない。見るものと見られるものとは、即ち主観と客観とは絶対に異なったものでなければならぬ、主と客とを含む一般者はない。自己が自己に於て自己を見ると考えられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると考

えられると共に、その絶対の他は即ち自己であるということの意味していなければならない。」(六 385f)

この引用は、環境の自己限定と「永遠の今」(現在)の自己限定が同じく真の弁証法的運動であることを論じた箇所からである。ここで「無限なる弁証法的運動」と言われているのは、「永遠の今の自己限定」のノエシスの側面であり、無限に続く行為(先に見たように「愛」)であるが、その行為の根底には「自己に於て他を見る」という「直観」がある。そうでなければ「愛」の「行為」は生じない。対立のあり様も、一致のあり様も無限である。通常の時空間表象で見れば、ノエマ的に対立したままで、ノエシスは終りがなく、永続することになる。

そのような根底にある「直観」が「自覚」だとされている。「自覚」は、場所論的に言えば、「自己において自己を見る」のだが、見られる「自己」は「絶対の他」である。自己の中に単に自己を見るのでは、自己が他を目的として行為することは生じない。また、過程的弁証法の行為は、他(客観)を自己(主観)に変ずる(自己の操作によって秩序付ける)という過程であり、他は絶対の他ではなく自己の素材(実質的には自己と言える)に過ぎない。他がないとも言える。過程的弁証法は実質的に変化をもたらすものではなく、実際には行為ではない。他が自己であるという矛盾的な自覚に基づき、一致の運動が生ずる。この矛盾は、「真の自愛は他愛であり他愛はその実自愛」という言い方もされていた。

・「絶対の自己否定」、「自己」が「他」になり「他」が「自己」になる一致

次の引用では、その矛盾が語られ、さらに、絶対の否定、「見るものと見られるものが一」という様相が語られている。

「直観というのは通常、芸術的直観を典型として考えられる如く、我々が直に物と合一するということではない、自己自身の底に絶対の他を蔵し、自己が自己の底から他に転じ行くと云うことでなければならない、自己と他とが一となると云うのではなく、自己の中に絶対の他を見ると云うことでなければならない。それは考えることのできない矛盾であろうが、斯くして絶対の否定、絶対の死によって生きるという真の弁証法的運動というものが考えられ、無媒介的に一より他に移るといふ真の内的推移というものも考えられるのである。我々の自覚の事実というものが考えられるかぎり、かかる限定が考えられねばならぬ。見るものと見られるものとは固、絶対に異なる

ものでなければならぬ、それが一であると云うのは右の如くして考えられねばならない。」(六 390f)

西田はこの引用で、芸術的直観を手引に「直観」を語っている。「他になる」行為の基にある、自己の底に自己を見る「直観」については、先の引用に関し考察した。

「他が自己である」、「自己が他になる」ことは、自己が自己否定して自己であるという端的な「矛盾」である。

「絶対の他となる」という自己の「絶対の否定」は、具体的には「絶対の死」と言えよう。「私と汝」の関係は、具体的には「愛」だが、独立な他を真に生かすためには、自己の影響が残存しては不可能であるため、完全な自己無化が必要と言えよう。「真に個物的なるものは死することによって生きるものでなければならない」(六 8)、「死は永遠の生である」(六 246)とされている。

最後に「見るものと見られるものが一」と言われている。ところが前半では「自己と他とが一となると云うのではなく」とされている。矛盾した事態であるが、引用にある「自己自身の底に絶対の他を蔵し」を「自己が他によって作られ」と解し、「自己が自己の底から他に転じ行く」を「他の働きを遂行する＝他になる」と解することで、自他関係の矛盾的協同性を語っていると見なせるのではないか³⁶。「見るもの」は「私」、「見られるもの」は「汝」とすると、「他愛即自愛、自愛即他愛」においては、「自己」が「他」によって作られたものになり、「他」が「自己」によって作られたものになり、その自他の変換の全体は、協同の働きとして「一」と言えるのではないか。その協同性は、自他は対立したままで一致する、言い換えれば、「私と汝」は「非連続」(対立)だが「連続」(一)である、と言えよう。少し前に挙げた引用(六 382)では、「直に他となる」、「両者を媒介する何者かがあると考えられるかぎり、それは直観ではない」、とされていた。他によって作られたことを自ら引き受けるなら、自己ではない事物から強いられる訳ではないので、そう言えると思われる。

「社会化ということは、個人に対しては死であると共に又永遠の生でなければならない。愛によって生れ、愛によって生きるもの、即ち愛の自己限定として愛に於てあるものは、かかる限定面に於て自己限定すると考えることができる。而もそれが絶対愛の自己限定面と考えられる時、それは絶対の死の面という意味を有たねばならない、個人は之に於て絶対に死するのである。併し之に於て死することは生きることでなければならない(絶対に死するものは神に於て生きるのである)。」(六 242)

小論では、世界自体の運動を「絶対活動」と呼んできており、引用の最後の「神」を、ここでは「絶対活動」と理解しておく。「絶対活動」においては、個物は永続することではなく、「絶対活動」は個物の「死」を含むと言えよう。個物の本性に死は付随している。

まず、個体が生を受けて死ぬまでの歩みを考えてみると、自分が属するもの（場）、生物学的には種、精神的には文化的伝統、への参与、つまり「社会化」と言うこともでき、死ぬことで参与は全うされると言えよう。自分が属するものは、最も広くは「世界」の「絶対活動」と言えよう。

そして、その歩みの一瞬一瞬が、「永遠の今」であり（先に4(2)で「永遠の今」に関し「行為」を検討した際の引用にも、「行為と考えられるものに於て、我々はいつも永遠の今というものに接して居るのである」（六133）とあった）、その都度「汝」との（2で言及した上田閑照の言う）「間」に入り、「間」から行為するので、「絶対の死」であり、「社会化」・「永遠の生」と言ってよいではないか。4(2)で、一瞬一瞬が無限との解釈を提示した。一瞬一瞬が「絶対活動」の全体と言え³⁷。むしろ、生を受けて死ぬまでの歩みの全体は、現在から見た（過去を振り返り、未来を展望した）想定と言え³⁷のではないか。

次の『善の研究』の言は、全体が部分に表れていることを、芸術的創作を例に語ったものだが、一瞬一瞬の我々の行為、我々の全ての行為を語っていると受け取ってもよいと思われる（『自覚に於ける直観と反省』には、「我々の生涯の一瞬一瞬に於て我々は芸術家である」（二277）という言もある）。

「例えば一幅の画、一曲の譜に於て、その一筆一声何れも直に全体の精神を現わさざるものはなく、又画家や音楽家に於て一つの感興である者が直に溢れて千変万化の山水となり、紆余曲折の楽音ともなるのである。斯の如き状

註

西田の著作からの引用は旧版全集（岩波書店）から行い、巻数を漢数字で表し、頁数を付す。頁の後の「f」は「und die folgende」で、次の頁に続くことを示す。引用文中の「」は筆者の補足である。旧字体・旧仮名遣いは、適宜新字体・新仮名遣いに改めた。

¹ 例えば『哲学論文集 第七』（1946）では、「[歴史的・社会的に形成された「習慣」としての] 第二の自然は結局、第一の自然の中にその根底を有し、而も唯之によってのみ、第一の自然が我々の理解し得られるのであ

態に於ては神は即ち世界、世界は即ち神である。」（一191f）

(4) 「真の弁証法」の様相としての「永遠の今」、「私と汝」

以上の考察から、『無の自覚的限定』では、「過程的弁証法」とは異なる「真の弁証法」、「絶対弁証法」、「場所的弁証法」、「無の弁証法」が追究されたが、その中で、個々の「今」（「現在」）同士、および、「私」と「汝」、という独立なものとの関係が、無を隔てた関係、「非連続の連続」として把握され、西田は「時間」、「自己と他者」について、「無の自覚的限定」の様相として詳しく語れるようになったのだと思われる。「真の弁証法」は、「自己の中に絶対の他を見る」、矛盾的な「自覚」としての「直観」が、現実化（自己限定）する機構（「絶対無の自覚的限定」の機構）と言えよう。その現実化の現場を、ノエマ（対象的）に見れば、過去現在未来、全てのもものが現前している「永遠の今」であり、ノエシス（作用）的に見れば、対立したままの一致、即ち「私と汝」の「愛」の関係であると言えよう。

5 おわりに

「はじめに」で「汝」の「人格性」、2で「個」の「唯一性」、4(3)で「人格」の喩えとしての「円」、について、さらなる究明のためには西田の「人格」観を踏まえる必要があると述べた。その究明により、「永遠の今」と「私と汝」の意義も、さらに明確化するとと思われる。これに関しては他日を期したい。

る。習慣は生れた自然 *natura naturata* であるが、生む自然 *natura naturans* の相統的業績であり、その啓示であるのである」（十一 368）、「第一の自然も亦第二の自然の如くに人格性の統一の下にあると考えねばならない」（十一 368）と述べられている。

² 『善の研究』（1911）では、「元来物と我と区別あるのではない、客観世界は自己の反影といい得る様に自己は客観世界の反影である。我が見る世界を離れて我はない（中略）。天地同根万物一体である。」（一 156）と述べられている。この機構は、哲学論文集 第二』（1937）からは「矛盾的自己同一」として術語化されると言えよ

う。

³ 2で上田閑照の「私と汝」に関する所説を検討する際に、この問題に関する上田の考えに触れる。

⁴ 太田は、『哲学の根本問題（行為の世界）』の論文「形而上学序論」（1933）では、「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」（7,59 [旧版西田全集第7巻59頁]）と言われている。西田は『無の自覚的限定』では「自然」は「汝」ではないとしていたので、この引用との整合性が問われるが、おそらくは科学的理論的対象あるいは道具的対象としては「自然」は「物」となるが、自然災害のように私たちに於て脅威となるとともに、私たちが育む「自然」は「汝」として出会われるのである」としている（太田裕信『西田幾多郎の行為の哲学』ナカニシヤ出版、2023年、93頁）。適切な主張と思われ、筆者も同意したい。

⁵ 『メメント・モリ』（1958）以降の時期。ただし、上田によれば、1953年の北軽井沢の「特別講義」にも「死の哲学」への傾向が見られるという（『上田閑照集第十巻』岩波書店、2002年、130頁）。

⁶ 「間」の場所性とは、「間」という事柄（「私と汝の関わり」）の場所が、事柄を成立させるということ、と受け取っておく。

⁷ 上田は、論理的考察のみならず、日常の挨拶、釈尊の「天上天下唯我独尊」、良寛の「朝に礼拝を行じ、暮にも礼拝す。但だ礼拝を行じてこの身を送る。南無帰命常不軽（常不軽は会おうすべての人をひたすら礼拝するのを行とした菩薩）」など豊富な例を挙げている。「一期一会」なども例として考えてよいのではないか。

⁸ 「彼」は、『哲学の根本問題（行為の世界）』（1933）から言及され、『哲学の根本問題 続編（弁証法的世界）』（1934）から「弁証法」の契機として語られる様になる。詳論はできないが、「客観的契機」としておく。『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』（1935）から一つ引用を挙げておく。「私と汝とは彼の世界を通じて相交わる、非連続の連続の媒介者によって相限定すると考えられる、主観的・客観的なる物の世界に於て相限定すると考えられるのである」（旧八 56f）。

⁹ 「身心脱落」は、言うまでもなく道元が悟りの境地を言い表わした言葉で、様々に解釈されており、上田はこの言葉を使った意図を詳述していないが、ここでは概略的に、身も心も、互いに、また世界と妨げがなく、本来の自由となっている状態と理解しておく。

¹⁰ 「ノエマ」と「ノエシス」はフッサールの現象学に由来し、『一般者の自覚的体系』（1930）における、意識についての論究で参照された。小論では詳しく検討できない。「ノエマ」は見られた「対象」、「ノエシス」は見る「作用」、「働き」と捉えておきたい。なお、『一般者の自覚的体系』、『無の自覚的限定』では、非常に頻りに登場する。『哲学の根本問題（行為の世界）』（1933）、『哲

学の根本問題 続編（弁証法的世界）』（1934）でも、よく使われるが回数は減る。『哲学論文集 第一—哲学体系への企図—』（1935）からは、あまり使われなくなる。

¹¹ 「時間的」と「空間的」の対比は『無の自覚的限定』（1932）から本格的に導入される。「矛盾的自己同一」は『哲学論文集 第二』（1937）から導入される。ただし双方とも、事柄としてはそれ以前にも見られる。

¹² 「抽象的思惟は、まさに永遠の観点から（sub specie aeterni）見るので、具体的なものから、時間性から、実存の生成から、実存する者の困難から、目をそらす。この困難は、実存する者が永遠的なものと時間的なものから構成され、実存の中に置かれていることである」。

（Sören Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken*; Zweiter Teil, 3. Aufl., 1994. *Gesammelte Werke*, Gütersloher Verlagshaus, S.1）

¹³ 無論、「純粹経験」が実在とも言える。「歴史的世界」を論究し、あるがままの現実を「事」、「事実」として「無基底的」とはっきり主張するようになると、むしろ「実在は現実そのままのものでなければならない」（『善の研究』新版に付された「版を新にするに当たって」、1936、一7）とされるように、「現実そのまま」＝「純粹経験」を実在というのが適切かも知れない。

¹⁴ ちなみに上田閑照は、2で参照した田邊元の西田幾多郎批判に関する考察の中で、田邊の批判は西田の「絶対無」ないし「絶対無の自覚」に向けられていたが、以後「絶対無」は田辺自身の根本的概念になったのに対し、「西田においては、絶対無という言葉自身は始めから中心的な述語ではなかった」、「後期西田哲学においては「絶対無」という言葉が現れることはむしろ少ない」（『上田閑照集 第十一巻』岩波書店、2002年、158頁）と指摘している。とはいうものの、「西田においても思索の要所において絶対無と言われることはもちろんあ」（同書159頁）る。そこで、西田においても「絶対無」は根本的概念の一つと見なして問題はなく、筆者もそのように考える。ただ、「絶対無」という術語は、『一般者の自覚的体系』（1930）、『無の自覚的限定』

（1932）以外ではさほど頻出しないことは、踏まえておくべきと思われる。

¹⁵ これに対して西田は、「自由なる人格として我々は現実に叡智的世界に於て生きて居るのである。かかる立場からは所謂実在界 [つまり対象的な物の世界] とは考えられた抽象的世界に過ぎない」（旧五 171f）と応じると思われる。

¹⁶ 「我々の意識現象は之を認識主観の立場に於て見た時、所謂「時」の範疇に当はまったものであるが、一方に於てはいつでも超時間的なものに接して居る。「時」を去って還ることなき無限の系列と考えられるのは、反省することのできない無限に深きものへの関係を示すのである。

知的主観というも一つの点ではなく一つの線である。我々が自己の主観的作用を時間の上に消滅すると考えるのは、此の深き反省することのできないそより見て居るのである。或は時を超越する意識という如きものは、考えることができぬと云うであろう。併し我々がこの深き奥底に入れば入る程、時を超越し又自他を超越するのである、私が此机が私の眠れる間にも、存在して居たと信ぜざるを得ないのは、之によるのである、この立場に於て客観的記憶が可能となる、記憶の一般的妥当性が成り立つのである。」(四 32)

17 田邊「西田先生の教を仰ぐ」(『田邊元全集』第四巻、筑摩書房、303-28頁)。なお、田邊が直接非難の対象としているのは『一般者の自覚的体系』(1930)である。

18 「自同判断」は「AはAである」という同一性の判断であるが、ここでは詳論できない。西田はこの引用の前で、自同判断の主語が「対象」で、述語が「意味(概念)」としている。経験そのものの中に、対象と概念が含まれており、それを反省すると、対象が主語として、概念が述語として取り出されると、西田は考えており、その事態が引用の言の背景にあると見なしておく。

19 『善の研究』における「統一力」について詳論はできない。いくつか叙述を紹介しておく。「意志は我々の意識の最も深き統一力であって、また実在統一力の最も深遠なる発現である」(一 110)。「我々の神とは天地之に由りて位し万物之に由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外に神というべきものはない」(一 176)。「精神現象とは所謂知情意の作用であって、之を支配する者はまた知情意の法則でなければならぬ。而して精神は単に此等の作用の集合ではなく、その背後に一の統一力があって、此等の現象はその発現である。今此統一力を人格と名づくるならば、神は宇宙の根柢たる一大人格であるといわねばならぬ」(一 182)。

20 一つ引用しておく。「真に絶対の立場から云えば、一々の意識は行為であると共に直に反省である、発展は即ち復帰である、物を離れて影はないが影を離れて物はない、知即行行即知である。我々の一々の意識は恰も一つの点が無限なる次元の連続に於て考えられ得る如くに、無限なる対他の関係を含んで居る、自己内返照 *Reflexion in sich* と同時に他者内返照 *Reflexion in anderes* である、意識の或一点が限定せられた時、直に己自身の否定を含んで居る、即ち止揚 *Aufheben* の可能を含んで居る。(中略) 一々の点を単に無限の潜勢力と見るのは尚之を対象化したものである、直接には一々の点が自由なる主観でなければならぬ、無限なる対他的関係は是に於て無限なる自由でなければならぬ。無限なる対他的方面を含むということは無限の誤謬無限の罪悪を含むと云うこととな

る。真実在は道徳的であると云うことができる、具体的実在に於ては一々の点が絶対として出発点となることのできるのである」(二 301f)。なお、中ほどの「潜勢力」は、行為・行で、「主観」は、反省・知だと言えよう。

21 2、3引用しておく。「我々は死する為に生きるのである、生きとし生けるものの底には死があり、悲哀があると云ってよい」(五 291)。「叡智的自己が身体的に自己自身を限定するということは、自己自身を見るべく自己自身を限定することであり、生きることは死することである。併し逆に叡智的自己其者から見れば、叡智的ノエマ的に自己自身を限定することは、自己自身を見ることであり、身体的に死することは、真に自己自身に生きることである」(五 291)。

22 とはいえ、「我々の意識は元来一の活動である。其根柢にはいつでも唯一の力が働いて居る。知覚とか衝動とかいう瞬間的意識活動にも已に此力が現れて居る」(一 151) などと言われる場合の「瞬間」は、単なる一点という意味であろうが、「唯一の力」、「此力」(「統一力」と思われる)が働いているということを読み取ると、「永遠の今」の意味を読み取ることもできる。

23 「ベルグソンは「創造的進化」に於て、一人の画家が人物を描く時、其モデルや画家の性質や、パレットの上に述べられた色に依って、如何なる肖像ができるかを予知することはできるが、真に如何なる画が出来るかは画家自身も知ることはできぬ、我々の生涯の一瞬一瞬に於て我々は芸術家である、画家の才がその作者者によって形成せられる如く、我々の状態は刻々に我々を変じ行くのである、是は一方から見れば与えられた我々の性質に依ると云い得るでもあろうが、一方より見れば我は絶えず我を創造するのであると云い、単に機械論に反対するのみならず目的論をも排斥して居るが、ベルグソンのいう如き真に我が我を没した創造的瞬間に於ては、何等の意味に於ても「時」というべきものはない、純粹持続の「持続」という語も既に蛇足である、我々は進みつつあるか退きつつあるか、右に行くか左に行くか、我は我を知らずというの外はない。」(二 277)

24 一つだけ引用しておく。「瞬間は時に於てあるのではなく、その外にあるのである、プラトンもすでに「パルメニデス」156C に於て瞬間 *τὸ ἐξαιρέτως* は時に属せずして、動と静との間に位し、そこから動が静に変じ静が動に変ずると云って居る」(六 160)。無論、キェルケゴールの「瞬間」も言及される。ただ、キェルケゴールは主として「パラドックス」、「自己自身に関係することによって他に関係する」という自己観、「愛」、に関して援用されている感がある。『哲学論文集 第四』

(1941) 所収の論文「実践哲学序論」では非常に詳しくキェルケゴールを論じている。ちなみに西田は、『哲学論文集 第五』(1944)では、自身とキェルケゴール

の相違点を明確に語るようになる。「私は時と永遠とが瞬間に於て相触れると云っても、未来を全体となすキェルケゴールの考に全然同意することはできない。それでは、真に絶対否定を媒介として、時が永遠に触れると云うことはできないであろう。所謂時と空間との（一と多との）矛盾的自己同一、即ち絶対現在或は絶対空間の自己限定としての実在的時に於て、始めて時と永遠とが瞬間に於て触れると云うことができるのである。即ち創造的世界に於て、真の歴史的世界に於て、斯く云うことができるのである。キェルケゴールの立場は、尚此に至っていない、主観的である」（十 365f）。キェルケゴールと西田の関係については、小川圭治「西田幾多郎のキェルケゴール理解」（東京女子大学附属比較文化研究所編『比較文化』第十五号、1969年）、小川圭治「西田哲学とキリスト教」（上田閑照編『西田哲学への問い』岩波書店、1990年、242-79頁）が詳しい考察を行っている。

²⁵ 西田の言い方では、「判断的一般者」を表とすれば、本書では「裏」を見て行った、とある。「裏」は「行為的一般者」あるいは「表現的一般者」と見なせるが、実は『無の自覚的限定』では「行為的一般者」、「表現的一般者」という用語は、あまり登場しない。「絶対無の自覚」の「ノエシスの側面」と「ノエマ的側面」と受け取っておく。

²⁶ 西田思想の発展における『無の自覚的限定』の位置に関しては、拙論「西田幾多郎『無の自覚的限定』における「非連続の連続」」（『米子工業高等専門学校研究報告』第59号、2024年）でも言及した。

²⁷ 「内と外」、「合理的なもの」と「非合理的なもの」については、拙論「西田幾多郎『無の自覚的限定』における「非連続の連続」」（『米子工業高等専門学校研究報告』第59号、2024年）、「4 内と外、合理的なもの」と「非合理的なもの」で簡単に考察した。

²⁸ 後に何度か西田はプリズム分光に言及し奇妙なことを言っている（『哲学論文集 第二』（1937）、『哲学論文集 第五』（1944）、『哲学論文集 第六』（1945））が、「現在の視点で」と考えれば、突飛ではない。「ドゥ・ブローイの云う如く、プリズムによる分析の前に無色の光線の中に七色があったと云えば、あった、併しそれは我々が実験をすれば、現れるという意味に於てあったのである。眼というものができない前に、色というものがあったのであるか、あった。併しそれは眼というものができれば、見えるという意味に於てあったのである。併しそれは眼が色を創造すると云うことではない。現在に於て現れるものは、すべて既にあったものである。現在と云えば、過去からの結果として、無限に潜在的なるものの合成的結果とも考えられる。併し潜在的なるものを、如何程積み重ねても、顕現的とはならない。逆にデュミナスはエネルギーの影とも考えることができる。現在は過去未来から定まると考えることもできれば、過去未来は現在から定まると考えることもできる」（八 438f）。過去には様々な可能性、五色、八色などの可能

性もあった（天然のプリズム分光と言える虹の色の数は、地域・時代によって異なる）が、七色とされたニュートンのプリズム分光の実験を基準とすれば（この実験が共通直観となっている現代社会では）、もともと七色だったと判断される。空想的だが、プリズム分光実験が永劫に渡って行われない様な世界があったとすれば、その世界では無色のまま（無色も無限の可能性の中の一つ）ということになる。

²⁹ あくまで一例で勝手な空想だが、夏目漱石が「私は小説家である」と自覚したとすると、「小説」、「小説家」は、事実・内容（ノエマ）である。それは小説を「書く」という「行為」によって「見る」（ノエシス）ことと切り離せない。

³⁰ これに関しても、先の空想上の夏目漱石の自覚を例として考えることができる。なお、西田は、「自証」という言葉をあまり使わず、使う場合も、「それ自身で証明する」という意味が多く、自己存在の「行為」の契機はさほど入っていない印象がある。ただ、『哲学論文集 第六』（1945）では、「行為」を読み込んでよいような例が若干ある。一つだけ挙げておく。「私は直観的と云っても、我々の自己を超越して真理自体という如きものを考えるのではない。我々の自己がそこに世界が世界自身を映す、世界の自己表現の過程として、自覚的に自証する所に、真理と云うものがあるのである。故に真理は無限であり、直観は何処までも過程的である。我々の自己が世界の自己表現の過程として、自覚的に自証することが、直観であるのである。これが真に実証と云うべきものである。」（旧十一 73f）

³¹ 現在にとって気がかりな記憶が過去だとすると、その最たるものは、償えない罪であろう。この世での自分のあり方が決定されるような罪が、過去と言えないのか。

³² 「メタモルフォーゼ」については、拙論「西田幾多郎『善の研究』における実在の問題」（『米子工業高等専門学校研究報告』第59号、2023）、拙論「西田幾多郎における「歴史的世界」と「実在」」（『米子工業高等専門学校研究報告』第59号、2023）で言及した。「メタモルフォーゼ」は、変化するものの背後に変化しない本体があるのではなく、本体そのものが変化することとしておく。

³³ 前著『無の自覚的限定』の、「絶対無の自覚其者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」（旧五 459）という言も参考になると思われる。

³⁴ 長くなるが、一つだけ『無の自覚的限定』の叙述を紹介しておく。「絶対無の自覚のノエシスの限定として即ち場所的限定として、先ず無にして自己自身を限定するものが限定される。真に無にして自己自身を限定するものというのは、自由なる人というべきものであろう。絶対の無によって限定されるものは自由なる人という如きものでなければならぬ。此の如き意味に於て無にし

て自己自身を限定するものは、自己の中に無限の弁証法的運動を包む円の如きものと考えることができる、自由なる人というのは自己自身の中に時を包む円環的限定とすることができる。パスカルは神を周辺なくして到る所に中心を有つ無限大の球 *une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part* に喩えて居るが、絶対無の自覚的限定というのは周辺なくして到る所が中心となる無限大の円と考えることができる（パスカルの如く球と考えるのが適当かも知れないが私は今簡単に円と考えて置く）。之によって之に於て到る所に無にして自己自身を限定する円が限定されると考えることができるのである」（六 187f）。

³⁵ 『哲学論文集 第二』（1937）からは、一と多との「矛盾的自己同一」とも言われる。また、『無の自覚的限定』より前にも考え方としては軌を一にする叙述が見られる。『善の研究』でも、「有を離れたる無は真の無でない、一切を離れたる一は真の一でない、差別を離れたる平等は真の平等でない。神がなければ世界はないように、世界がなければ神もない」（一 190）と述べられている。

³⁶ 例えば、田邊元の『生の存在学か死の弁証法か』の中の「両者の統一根底は、両者を超えるところの絶対無即

愛の絶対媒介でなければならぬ。それが具体的には死復活の自覚たるのである。自己の復活は他人の愛を通じて実現される。自己のかくあらんことを生前に願って居た死者の、生者にとってその死後にまで不断に新にされる愛が、死者に対する生者の愛を媒介にして絶えずはたらし、愛の交互的なる実存協同として、死復活を行ぜしめるのである。その根源は存在と思考とを超える両者の弁証法的同一（即非同一）に外ならない。」（『田邊元全集』第13巻、筑摩書房、574-5頁）という言葉に見られる「実存協同」が挙げられよう。

³⁷ 西田はエックハルトを援用して、「時及び幾千年かの間、時に於て起つた又起るであろうものを、現在の一瞬に引寄せることができれば、それが時の完了というものである。それが永遠の今というものであって、そこに於て私が今物を見、音を聞く如く、新に鮮かに万物を神に於て知るといふことができるのである（*Meister Eckhart, Von der Vollendung der Zeit*）」（旧六 181）と述べている。この中の、「引寄せる」を、「永遠への眺望」を持つことと解せるなら、この言は、自己存在の行為の一瞬一瞬が「絶対活動」の「自己限定」であることを言っていると見なせるのではないか。