

## 西田の「個物と個物との相互限定」をめぐる

氣多 雅子

### はじめに

本稿では、西田の後期の思惟に迫るために「個物」に的を絞る。西田は、實在の世界は個物の世界であるということを、繰り返し述べている。たとえば、論文「弁証法的 一般者としての世界」（一九三四年）は「我々に現実の世界と考へられるものは、個物の世界でなければならぬ。一般的なるものは、単に可能的なるものに過ぎない」〔七—三〇五〕<sup>1</sup> という文章で始まる。ただし西田の場合、その後すぐに「併し個物的なるものを限定する 一般者とは如何なるものでなければならぬか」と続く。つまり、「個物の世界とは如何なるものか」という問いは、直ちに「個物的なもの限定する 一般者とは如何なるものか」という問いとなる。何故そうなるのかということは、本稿のなかで明らかになるはずであるが、西田においては、個物を問題にすることは常に一般者を問題にすることになる。ただし、後期になると、一般者と個物の関係における個物の重みはいつそう大きくなる。現実の世界は個物の世界であるということの意味も、いつそう深くなる。そこに、本稿の考察の足場を据えたいと思う。

## 一、私と汝

では、「個物」についての考察をどこから始めたらいよいよであろうか。

西田は、『無の自覚的限定』（一九三二年）において絶対無の自覚という考え方を確立した後、また新たな思索を展開させてゆく。『哲学の根本問題（行為の世界）』（一九三三年）の序では、「此書に於ては、前の『無の自覚的限定』特にその「私と汝」に於て述べた如き考を論理的に基礎付け、その不備を補ひ、多少とも体系化することができたかと思ふ」「七—三」と述べられている。しかし、『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』（一九三四年）では、「前書『哲学の根本問題（行為の世界）』—注氣多」の「私と世界」に於ては尙自己から世界を見るといふ立場が主となつてゐたと思ふ。従つて客観的限定といふものを明にするのが不十分であつた」「七—二〇三」と自己批判し、世界から個物を見るという立場を徹底しようとする。この一連の展開が、論文「私と汝」の考え方を起点として、それを錬磨し補填する方向でなされていくことが見て取れる。

私と汝は実在の世界における個の関係として取り出されたものであるが、西田は私と汝とが絶対に他なるものであることを強調する。私にとつて汝は私の「外」にあるものであり、私からまったく独立したものである。以下の文章には、私と絶対に他なるものとがどのように関係するかということが集約して述べられている。

……絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介するものがあつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでゐなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでゐなければならぬ、何等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なく、自己は自己自身の底を通し

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等の一般者もない。併し私は汝を認めることによつて私であり、汝は私を認めることによつて汝である、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。〔六一―三八一―二、傍点氣多〕

まず押さえておくべきことは、私は汝を認めることによつて私として成立し、汝は私を認めることによつて汝として成立するということである。これは単に私と汝とが向かい合つて関係することではない。この関係が「私の底に汝があり、汝の底に私がある」とまで言われるのは何故か。自己が自己の底に絶対の他を見ることが、自己が無となることを意味するからである。私は絶対の他において私自身を失うのである。私が汝を汝と認めるということにおいて、真の無の自覚が成立する。この私と汝との関係を、西田は「社会的限定」と呼んでいる。そして、私の汝に対する関係は汝の私に対する関係に同様に当て嵌まる。「私を私として限定するものは、汝を汝として限定するものである」〔六一―三四八〕と見なされるからである。

西田では、私と汝とは一貫して対称的に考えられているのが特徴的である。この関係は、レヴィナスの他者が自己とまったく非対称であるということと根本的に異なっており、またブーバの我と汝の関係とも大きく異なっている。西田における私と汝の対称性が指し示すのは、私と汝とが取り替え可能であるということではなく、私が汝を認めることと汝が私を認めることとは徹底的に呼応し合うということにほかならない。それでも、西田が「私の底に汝があり、汝の底に私がある」故に、私と汝とは「内的に結合する」という言い方、また別の箇所で「私が内的に他に移り行き、

他が内的に私に移り行く」「六一三九一」とまでいう言い方は、所謂他者論の文脈で西田の私と汝を理解しようとするとき、厳しい批判の対象となるであろう。それは、他者を自己同化する典型的な考え方であるように見えるからである。しかし後で述べるように、西田は行為主体としての個人的自己を出発点として考えているのではなく、そのよ  
うな個人的自己の成立の手前で思惟している。それ故、西田の考える個人的自己は、あえて言えば、それ自身の内に絶対の他者を抱え込んで初めて成立する逆説的なものとなっている。西田の私と汝の関係は、そもそも通常の他者論の文脈からかなりはずれたところで考えられているのである。

とはいえ、絶対に他なるものが内的に結合するという西田の言い方は、簡単に納得できることではない。この言い方において、絶対に他なるものという方面を示すが、私と汝との間に媒介者がいないということ、私と汝とを包摂する一般者はないということである。それでは内的に結合するという方面はどうやって示されるのか。西田のこれまでの考え方は、一般者の自己限定という仕方、相対立するものの関係性を説明するという形をとってきた。媒介者や一般者がいないとしたら、どうやって絶対に相反するものの関係を語ることができるのか、という疑問が生ぜざるを得ない。

その一方で、論文「私と汝」には、全く反対に、一般者及び媒介者があると述べているように思える箇所も幾つかある。たとえば以下のように言われる。

私と汝との間には、同一の一般者に於てあるものとして、色が色に干渉し、音が音に干渉する意味がなければならぬ。私と汝とは共に弁証法的限定によつて限定せられたものとして、私と汝とは絶対の否定によつて媒介せられてあると考へられねばならぬ。斯く絶対否定の媒介といふことが私と汝との間に物質界といふものを考へる

こととなるのであるが、かかる絶対の否定面といふものは私と汝とを切断するものではなくして、私と汝とを媒介すべく置かれたものでなければならぬ。〔六一三七二、傍点氣多〕

果して私と汝とを包摂する一般者はあるのか無いのか、媒介者はあるのか無いのか、判断に苦しむところである。明確な語り方がなされないのは、私と汝との関係についてこの時期の西田の思惟に確定しないところがあつたことを示しているように思われる。

ただし、私と汝とが如何にして相知るのかということについては、西田の考えは一貫している。「私は汝が私に応答することによつて汝を知り、汝は私が汝に応答することによつて私を知るのである。私の作用と汝の作用とが合一することによつて私が汝を知り汝が私を知るのではなく、互に相對立し相応答することによつて相知るのである。そこにはいつも作用と反動との如き関係がなければならぬ、所謂直覚と考へられるものとは全然異なつた意味がなければならぬ」〔六一三九二〕。この互いの知り方は、一言で云えば言えば、「行為と行為との応答」ということになる。この互いの知り方には、やがて「行為的直観」という言葉に術語化されるものが含まれている。この行為と行為との応答が所謂自他合一ではなく、共感や同感でもないということをも、西田は強調している。「……私は汝と同感することによつて汝を知るよりも、寧ろ汝と相争ふことによつて一層よく汝を知ると云ふことができる」〔六一三九二〕。先の、私と汝とが内的に結合するということは、決して私と汝との間に無条件的な相互交通が前提されるなどということの意味しない。

しかし、この行為と行為との応答という知り方がどうして成り立つかは、論文「私と汝」では十分に説明されていない。それは一般者の自己限定という考え方のもとで明らかにされるべきであるが、私と汝という絶対に他なるもの

との関係は、それまでの西田の一般者の概念では包摂できないのだと思われる。何故ならば、私と汝との対立は場所と場所との対立だからである。「六一―二一〇」。世界と世界、一般者と一般者との対立だと言つてもよい。

私と汝とが「そこに於てある」ところのものを考えるのは、世界の問題を考えることである。その世界はいわば自乗された世界である。世界とは、そもそも累乗されたものだと言つてもよからう。『無の自覚的限定』では考えきれなかつた問題とは、世界の問題である。個物と世界とはいわばセットになつて西田の思惟のなかで次第に形を取つてゆくのであるが、ここでは、私と汝の関係を個物と個物の関係として考え直してゆくなかで世界ということを浮かび上がらせるといふ道筋で、西田の歩みを追究してゆきたい。

## 二、私と汝との関係の特質

私と汝の関係がどのように受け取り直されたかということを見てゆく前に、西田の私と汝の関係の考え方の特徴を明らかにしておくなければならない。通常、私と汝の関係として想像されるのは、私という個人的自己と他の個人的自己との関係であるが、西田の場合は単純にそうではない。

現在の私は昨日の私を汝と見做すことによつて、逆に明日の私を汝と見做すことによつて、否、一瞬前の私、一瞬後の私も互に斯く見做すことによつて、我々の個人的自己の人格的統一といふものが成立するのである。我々は各々の瞬間に於て独立自由として、過去からの限定をも、未来からの要求をも否定し、未来を限定するのみならず過去の意義をも変ずると云ふ意味を有つて居るのである。「七一―二三三」

ここで言われる「現在の私」は個人的自己ではない。私と汝とは個人的自己よりいわば手前にあるものであって、個人的自己の人格的統一を成立させるところの關係構造という意味をもっている。

西田における私と汝の關係の探究は、自己の人格的統一が如何にして成り立つかということの探究にほかならない。現在の私は、昨日の私による限定から独立しており、昨日の私の意味を變容することのできる自由をもつのであって、その自由な現在の私から昨日の私、そして過去のすべての私、未來のすべての私が汝と見做されることによつて、現在の一点において統一されることになる。しかし同時に、絶対に独立した今日の私が昨日の私、明日の私を限定し尽くすことはできない。今日の私は、昨日の私も昨日の現在においてすべての過去と未來を統一する自由をもつことに出会う。今日の私の自由は昨日の私の自由を否定するが、今日の私の自由は明日の私の自由によつて否定される。このことは通常は、現在の私の自由が相対的なものに過ぎないことを意味すると考えられるかもしれないが、そのような考え方は今日の私と昨日の私とを統一的な私の一つ一つの相と考えることによつて成り立つのであつて、西田の場合はそのうちではない。今日の私の自由は今日の私において昨日の私の自由を否定するが、昨日の私の自由は昨日の私において、どこまでも否定されない。昨日の私は今日の私に対して絶対に独立しているのである。絶対の独立ということを言うためには、昨日の私、現在の私、明日の私、それぞれが絶対に自由でなければならぬ。そしてそれぞれの私にとつて、他のすべての私が汝でなければならぬ。

この昨日の私、現在の私、明日の私は一瞬間の私、現瞬間の私、一瞬後の私と言ひ換えられ得るが、それは絶対獨立の私の成立が「瞬間」の成立だからである。それぞれの私の成立はそれぞれの瞬間の成立であるが、この瞬間は永遠の契機という意味をもつたものであり、永遠の今の自己限定として成立する。つまり、瞬間というのは一方向に流

れる直線的时间を切り取つたものではない。瞬間から次の瞬間に移るといふことは時が消滅してまた誕生するといふことであり、この生成と消滅といふ時の成立の仕方を「非連続の連続」と西田は呼んでいる。「非連続の連続」といふこの時の限定は、私が瞬間瞬間に絶対の他として自分自身を限定するものを認めることとして、「私」の人格的な限定であると考えることが出来る〔七―六十二〕。「私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見る」といふ私と汝とを「結合」する仕方がまた、「非連続の連続」である〔六―四一五〕。そしてこれが眞の自覚の仕方であり、個人的自己の人格的統一の成立であるとされる。

また、西田は絶対無の自己限定には二つの仕方があるとして、それを直線的限定（過程的限定）と円環的限定（場所的限定）と呼んでいるが、永遠の今の自己限定は円環的限定という仕方ではなされると考えている〔二〕。『無の自覚的限定』において絶対無の自己限定を「至る所が中心となる無限大の円」に、円環的限定を「中心を有つ無限大の円」に喩えて、この中心の成立を個人的自己の成立として説明している〔六―二〇三〕。中心を有つ円というのは一つの内的統一の譬喩である。昨日の私、現在の私、明日の私といふことと言うならば、絶対独立の現在から時間的方向に前後を包む一つの円環的限定が成立する〔七―二十一〕ことが人格的統一の成立であると解される。

だが、個人的自己の統一の成立の仕方に関して、この段階の西田の説明にはまだ明瞭でないところがある。それは、「非連続の連続」ということが、私と汝とを包摂する一般者の問題と結び付いているからである。「非連続の連続」の「連続」の面についての説明が、この時期には不十分なままである。

とはいえ、現在の私は昨日の私を汝と見るといふ考え方は、私と汝の関係は個が個として立ち上がる構造であるといふことを鮮明にする。私が私の底に絶対の他としての汝を見ると言われるとき、私の底というのは絶対の他に出会うところであるから、もはや私ではない。「底」とは私が私自身であると思つていたものが破れるところであり、私



が無となるころ、私が死ぬところである。同時にそこは、汝と出会うところ、汝が生まれるところである。汝が生まれることで、私が私として成立する。その私は死んで蘇った私であり、絶対の無に接した私である。個が個として立ち上がるというのは絶対の無に接することであつて、そういう個の非連続の連続として個人的自覚は成立する。一瞬一瞬の私が絶対の無に接しているのである。私が私として成立するということは、西田の言い方だと、私が私自身を限定するということになる〔六一―三九二〕。また、汝が汝自身の底に私を認め、汝として成立するということは、汝が汝自身を限定することになる。

付言しておかねばならないが、私と汝は人格的な個人的自己を成立させる関係構造であるだけでなく、個人的自己が他の個人的自己と出会う関係構造でもある。というより、西田においてもやはり私と汝という関係は、個人的自己相互の間に典型的な仕方て成立すると考えられていると言つてよいであらう。それは、私が行爲主体として成立するためには、私が私であるということが「内界」において成立しなければならないと共に、「外界」においても成立しなければならないということを示していると解される。ただし、外を内となし内を外となすという、行爲と表現の関係から、この両者は別々の事柄ではない。今の私にとつて昨日の私も汝であり、面前の他の個人も汝であり、そこに成立する私と汝の関係そのものは基本的には同じであると解される。個人的自己を成立させる統一と、その個人的自己が他の個人的自己との間に紡ぎ出す統一とは、統一の仕方が異なるのであつて、私と汝との社会的限定を基礎としている点では共通していると解されうる<sup>(3)</sup>。

内的統一成立の自由さは、私と汝との関係を物に対しても認めるという仕方でも現れている。「物」が真に問題となるのは行爲の世界が問題となるときであり、「私に対するものは、すべて汝の意味を有つてゐなければならぬ。……我々の自己が絶対の否定即肯定面に於てあるものとして、絶対否定を隔てて相見する時、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」〔七―五十九〕と言われるのはその段階になつてである。しかしこの引用にあるように、私と汝の関係を成り立たせているのは絶対否定を介して向かい合つてゐることなのであり、対峙の相手が人か物かということは問題ではない。

もうひとつこの考え方の広がりを指摘しておく、今日の私が昨日の私を汝と見做すことで人格的統一が成立するということは、私と汝の関係を時間的方向に見て取るができるということの意味する。私が過去を「過ぎ去つた汝」と見ることによつて、絶対無を介する仕方では歴史が成立する。これが西田において真の歴史と考えられている。「単に過ぎ去つたものが歴史ではなく、歴史に於てはいつも過ぎ去つた汝と現在の私とが相逢ふのである。そこに絶対無の自覚的限定としての歴史の実在性があるのである」〔六―四一八〕。私と汝とが会合することによつて、歴史性が成立するのである。

以上のように、私と汝の関係は社会的・歴史的世界の成立の根本に存することだとと言える。ただしそれだけでは、社会的・歴史的世界の成立は萌芽的なものに止まる。この関係が現実の社会的・歴史的世界の成立を説明する原理となり得るためには、新しい契機が必要となる。

### 三、彼と個物

如何なる契機が必要かということについて手掛かりとなるのは、「……単に私と汝との関係だけでは真に非連続の連続といふものは考へられない。真に非連続の連続といふものが考へられるには彼といふものが入つて来なければならぬ」〔七―二十、傍点氣多〕という『哲学の根本問題統編（弁証法的世界）』の序の一節である。我々の現実の世

界が私と汝との関係だけで成り立っているのではないということは確かである。では、「彼」は私と汝の関係にどういう仕方が入って来なければならないのであろうか。

たとえば、私が私であり汝が汝であるところに彼が第三者として闖入してくるという事態を思い浮かべてみよう。その場合に世界はどのように変質するか、そこでお私は私であることを維持できるか、等々がそこでの問いとなるであろう。だが、西田にそういう事態への関心は見出されない。西田の私と汝との関係は二人だけの閉じた宇宙を形成するようなものではなく、したがってそこに第三者が闖入するというようなことを考える必要のないものだからである。今日の私にとって昨日の私も汝であるという考え方は、無数の私と汝の関係が成立する。そこで問題になるのは、どうやって閉鎖性を脱するかではなく、どうやって統一を形成するかということである。

「彼」についての西田の記述を探してみると、重要だと見なされる割には語られる箇所はわずかで、その説明も簡単なものにすぎない。たとえば次のように言われる。

右に云つた様に、主客対立の如く如何に相反するものと云つても、唯二つのものの相互限定から真の弁証法的限定といふものは考へることはできない。真の弁証法的限定といふべきものは、少くも三つのものの相互限定から考へられねばならない。甲が乙に対すると同じく丙にも対する。乙が甲丙に対し、丙が甲乙に対しても同様である。私が汝に対する如く彼に対する。汝が私に対し、彼が私や汝に対しても同様である。斯く三つのものの相互関係を斯く考へるといふことは、無数の個物を考へるといふことに外ならない。〔七一三二—三三—四〕

「彼」は一人称二人称の世界に対する三人称の世界を示す言葉であるが、西田は「彼」を非人称と呼んでおり、私と

汝の關係に彼を加えることによつて、人称性を喪つた甲乙丙……という記号で並列的に示される多数者の世界を考えている。そしてその多数者が「個物」と呼ばれる。別の箇所「個物といふものが考へられるには、甲が乙の關係に於て立つ如く丙の關係に於て立つといふことがなければならぬ」「七一—〇八」と言われるように、多数であることは西田の「個物」の概念の本質に含まれている。

だが何故、多数でなければならぬのか。西田の「彼」への関心は、「真の弁証法的限定」が三者以上を必要とするということから来ている。西田が「真の弁証法」と言うのは、彼の場所的弁証法を指す。「真の弁証法的限定」が三者以上を必要とするということが何を意味するかは、次の箇所から明らかである。なおこの引用箇所が、個物と弁証法的世界の關係が既に確立された時期の『哲学論文集第一』の中の論文「世界の自己同一と連続」（一九三五年）の一節であることに注意する必要がある。

無数の個物の相互限定に於て個物と考へられるものは、彼といふものである。唯二つの個物の間には世界といふものはない。歴史的世界に於てあるものとしての彼と彼とが弁証法的に相對する時、私と汝と考へられるのである。我々が意識的的自己を否定して行為的の自己の立場に立つといふことは、私が彼の立場に立つことである、私が彼となることである。我々の主觀を客觀化するといふ場合、かかる意味がなければならぬ（彼といふのは単に私と汝との分離の原理たるのみならず又客觀化の原理である）。我々は彼の立場に於て主觀的・客觀的に物を見るのである。私が働くといふことは、私が彼の立場に立つことである。汝が働くといふことも同様である、汝が働くといふことは、汝が彼の立場に立つことである。斯くして私と汝とは彼の世界を通じて相交はる、非連続の連続の媒介者によつて相限定すると考へられる、主觀的・客觀的なる物の世界に於て相限定すると考へられるので

ある。「八一五十六〜七」

二者の間には成立せず、三者以上のもの間に成立するのは「世界」である。別の箇所でも「唯二つの物の間に相互限定といふものを考へるならば、その間に媒介作用といふものを考へるだけでも足るかも知れない。併し単に爾考へるならば、個物と個物との相互限定といふことは考へられない。それは一つのものの自己分裂と考へてもよい」「七一〇八」と言われるように、二つのものの関係は単純な媒介作用によって説明しうるものであり、したがって一つのものの過程的变化として捉えることができる。それは真の弁証法的限定ではなく、そこでは「世界」ということは考えられない、ということになる。

ここで「彼」は、「私と汝」というあり方から個物というあり方へと橋渡しをする言葉であることがわかる。個物の多数性は既に述べたような私と汝の多数性と共通しているが、私と汝という言い方は元来多数性を否定するものであつて、その否定性は私と汝という関係にやはり浸透している。私が相対する汝はその都度その都度唯一の汝であり、その汝に対する私はその都度その都度唯一の私である。「私が彼となる」ということは、私がそのような唯一性を脱して多数者となることを意味する。汝もまた同様に彼となり、多数者となる。多数者の世界が個物の世界である。個物甲は個物乙に対するのと同じ関係を個物丙に対してもつという特性を有する。したがって「個物と個物との相互限定」という言い方も、二つの個物同士が限定し合う関係を指すのではなく、多数の個物が互いに限定し合う関係を術語化したものと解すべきであらう。

私と汝の個としての性格は私と汝の相関関係から離れられないが、個物の個としての性格はそのような相関関係から解放されている。「彼」が「私と汝との分離の原理」であるといわれる所以である。そして「彼」が「客観化の原理」であるというのは、私と汝ということが免れることのできない主観性の立場を脱却させるからである。「彼」は客観

的世界、つまり表現の世界に属する。なお、ここで言われる主観と客観は認識の場面におけるものではなく、行為の場面におけるものと解される。

「私が彼となる」ということは、「私」が表現の世界における物となるということでもある。これらのこと、即ち、多数性、私と汝という相関関係からの分離、主観性の立場からの脱却、これらのことはすべて、個物と個物とが於てあるところの「世界」を指し示す。真の弁証法的限定とは「世界」の場所的限定を意味し、この世界は「弁証法的世界」である。「世界」に「於てあるもの」は「彼」であり、「個物」である。西田は、「個物」を明確な術語として確立することによつて初めて、言い換えれば私と汝との関係を個物と個物との関係として捉え直すことによつて初めて、真に歴史的世界について語ることができるようになる。歴史的世界とはここで「主観的・客観的なる物の世界」と言われるものである。

しかし、論文「永遠の今の自己限定」で「真に対象界を自己の内に見る時、対象界が自己の中に没すると考へられる時、さらに自己に対するものはや物ではなく汝でなければならぬ」「六一二一〇」と言われたように、対象界におけるものの現れ方としての「物」を打破したところに現れるのが「汝」であつたはずである。「汝」はどうして再び「物」とならねばならないのか。「彼」は行為的自己のノエマ的限定の方向に見られるものであるのに対して、「汝」はノエシスの限定の方向に見られるものである。私と汝とは行為的一般者の自己限定をノエシスの方向に徹底したところに立ち現れる相互的な個のあり方である。見るものなくして見るということの追求は、今日の私は昨日の私を汝と見做すというような個にまで行き着いたわけである。汝は決してノエマ的に見られるものではなく、私は決してノエマ的なものではあり得ない。そこでこそ、絶対の他に相対することによつて絶対に独立自由な個となるということが成立するはずである。それによつてこそ人格的統一が成立するはずである(4)。

しかし、そこで西田が直面しなければならなかったのは、身体の問題であつたと思われる。西田は初めから「無の自覚として真の自己と考へられるものは身体的自己といふことができる」〔六―二六六〕と考へている。だが結局、「時を包み時を限定する我々の自己は、瞬間が瞬間自身を限定すると考へられる底に於て、自己自身を失ふと考へられねばならぬ。そこに我々は身体を離れた自己といふものを考へる、無自身の限定として飛躍的に点から点に移る意味に於て自由意志の自己といふものを考へることができ、而してそれが真の自己といふべきものでなければならぬ」〔六―二六七、傍点氣多〕と言わざるを得なくなる。絶対の他としての汝に相對する私は、身体をもたない自己である。もつとも、西田はこの真の自己が超身体的ではないとして、人格を「昇華せられた身体」であると主張しようとする〔六―二六八〕。しかしその議論は空疎に終わつていると言わざるを得ない。昇華せられた身体では、十全な仕方では、歴史的世界を生きる行為主体にはなり得ないからである。この段階での身体概念の貧しさは、後の論文「論理と生命」における身体論の格段の豊かさと比較すれば、よくわかる。

身体は見るものであると共に見られるものであることを特徴とする。私と汝とは、身体をもつためには彼とならなければならぬ。彼となることで、個物とならなければならぬ。私と汝とが個物と個物となることによつて身体をもつ個を扱うことができるようになったと言ふことができよう。その際に、個人ではなく個物という言葉が採用されたことに、注意する必要がある。山や川や木も汝であるとする考え方を思い起こすなら、私と汝が個物となることは容易に納得できる。確かに一方で、人格的な個人が個物の典型であるということが言われるのであるが、それにも拘らず、個人や自己について独立の個であることが強調されるときには、「個物的なる個人」とか「個物的自己」というような言い方がなされるのである。そして、個物という言葉が採用されたとき、「物」はもはや対象界におけるもののあり方を指すのではなくなる。「物」という概念の受け取り直しが行なわれてゆき、「物」は「客観的・主観的」

なものとなる。

なお私は先に、私と汝との関係が個物と個物との関係に変容したと述べたのであるが、それは個物と個物との関係が私と汝との関係に取って代わったという意味ではない。先の引用で、私が彼の立場に立つ、汝が彼の立場に立つ、ということが言われていたが、その裏面には、彼が私の立場に立つ、彼が汝の立場に立つ、ということがあるはずである。個物と個物との関係が見て取られるようになったことは、私と汝の関係に新しく彼の世界が開かれ、私と汝との相互限定に物の世界における相互限定が重ね合わされるようになったということである<sup>(6)</sup>。個物と個物との相互限定の世界は、私と汝との関係を含み込んで成立しているが、私と汝との関係は個物と個物との関係のなかに解消されるわけではない。私と汝との関係は、絶対の他に相対するということの純粹な局面であるという意義をもち続けるのである。

#### 四、弁証法的一般者

それでは、「主観的・客観的なる物の世界」とはどういう世界なのであるうか。論文「弁証法的一般者としての世界」では、個物と個物との媒介者ということから世界の考察が行なわれる。先には二つの物の間の媒介作用について西田の言葉を引用したが、ここで問題になる媒介者は多数の個物の間を媒介するものだというところに、注意しなければならない。したがって、この媒介は単に二つのものを接合するのではなく、場所的限定の意味をもつことになる。「七―三一四」。西田の媒介には、過程的な媒介と場所的な媒介の二種類があると考へてもよからう。

西田はまず物理現象における媒介を問題にして、物と物とは空間によつて媒介されると述べる。しかしその場合、



媒介されるものは媒介するものの様相になってしまい、個物であることを維持できないと主張する。さらに、意識現象において個々の意識相互が内的に自己自身を限定するという関係を扱って、この内的統一のようなものを媒介者と見做しうるか、考察する。しかしその場合、意識が実在であることを維持しつつ、個物であることを維持することはできないと考える。そこから、個物と個物との媒介者Mは外的統一としても内的統一としても考えることができない、またこれらを動的に考えた統一でもない、という結論を引き出す。このような考察によつて西田が追究するのは、個物と個物というどこまでも互いに相独立するものがその独立を維持しながらどのような統一をもちうるか、ということである。

このような西田の考察を辿ると、ヘーゲルの媒介者が思い起こされるが、同時に西田の媒介者には、それと基本的に違うところがあるように思われる。ヘーゲルは『精神現象学』の知覚を論ずる箇所、媒介者を説明するために、塩を例に挙げる。「この」塩は一様の此処でありながら、同時に多様でもあつて、白くあると共に辛くもまたあり、「結晶において」立方体でもまたあり、一定の比重のものでもまたある等々である」<sup>(6)</sup>と述べて、「白」「辛」「立方体である」「一定の比重である」といった諸性質は相互に影響し合うことはなく、それぞれまったく独立していると指摘する。「白」と「辛」とは互いに没交渉であり、「白」は「白」自身に、「辛」は「辛」自身に単純に関係する。しかしそれらの性質はいずれも一つの単純な「こ」に於てあるということによつて関係しており、それらはただ「もまた (Auch)」を通じて互いに関係しているというのである。それぞれの性質に対して没交渉で分け隔てをすることなく諸性質を接合するこの「もまた」が、純粹に一般的なものであるものであり、媒介者であると、ヘーゲルは言う。

西田の個物と個物の思惟において媒介者となるのは「もまた」ではなく、むしろ「あるいは (Oder)」ではないか

と思われる。というのは、西田がとりわけ強調するのは媒介されるものの独立であり、その独立性は媒介されるもの相互が単に没交渉であるというのとはむしろ逆だからである。媒介されるものによって相互に對立せしめられるのであり、對立せしめるといふ仕方でも交渉せしめられるのである〔七一―十六〕。それ故、媒介されるもの相互は對立せしめられると共に統一せしめられる、という考え方が出てくる。「あるいは」ということから媒介を考へる考へ方では、媒介というものは「一般者の自己限定」という発想と直ちに結び付く。

西田は、個物と個物との媒介者Mを次のように考へるに至る。

……上に云つた如き媒介者Mは、それが個物と個物とを媒介すると考へられるかぎり、非連続の連続といふ意味を有つたものでなければならぬ、個物に對し絶対の否定たると共に絶対の肯定の意味を有つてゐなければならぬ、無なると共に有の意味を有つてゐなければならぬ。即ちそれは弁証法的限定と考へられるものでなければならぬ。それがノエマ的に一般者Aとして個物を限定すると考へられるかぎり、それは絶対の否定と考へられねばならぬ。而もそれが内的統一としてノエシ的に個物を限定すると考へられるかぎり、それは絶対に個物を肯定すると考へられねばならぬ。〔七一―三二〇〕

この一節を理解するには、個物と一般者Aとの關係から説明した方がよい。西田は、個物は一般者Aの限定であるとして考へるが、その場合の個物は一般と特殊の關係を越えるところまで一般者Aの限定を推し進めたものである。そのような個物は真に独立自由な個物ではあり得ない。そのような個物は一般者Aによつて限定されるだけであり、一般者Aを限定することはできないのであつて、それは結局、個物が個物自身を限定することができないということだから

である。個物が個物自身を限定するということが、真に独立自由な個物であるということの意味する。その一方で、個物は個物に相対して個物であるが、個物と個物とが相対するには相対する場所を考えざるを得ない。個物と個物とは、一般者を相互限定の場所とする。そこで西田は、個物の独立を保持しつつ一般者と関係づけようとして、真に独立した個物は一般者Aが個物を限定するということの極限において、逆に一般者Aを限定すると考える。

西田の弁証法の構造から言えば、一般者Aの限定の極限ということは、ヘーゲルの過程的弁証法をその発端までも包み込んだ場所的弁証法へと超出することを意味するが、西田がここで考えているのはおそらく、行為の主体が歴史的世界における自らの被投性を引き受けて自由に行為するというような事態であろう。個物と個物とが相互限定するという形をとつて、個物は一般者Aを限定すると考えられるわけであるが、それは実は一般者Aを空疎なものにする。一般者Aは一般者として個物の独立を否定するものであるはずであるが、個物と個物との相互限定において、一般者Aは自己から見られた一般者に過ぎないことが明らかになる。一般者Aは個物と個物との相互限定の場所とはなり得ない。相互限定の場所となりうるのは、どこまでもノエシス的に一般者が個物を限定するということではない。そのような一般者の限定こそ、西田が真に無の一般者の限定と見做すものである。この一般者は一般者Aの絶対的な自己否定を媒介とすることで自己自身を限定するのであり「七―十七」、その意味でこの一般者は媒介者Mと呼ばれると解される。したがって媒介者Mは、個物と個物とを媒介する何ものかとしてあるわけではない。個物と個物との媒介は場所的であり、媒介者Mは真の意味で無の場所なのである。媒介者Mは単なる一般者Aではなく、「一般者」として弁証法的に一般者と呼ばれる。「一般者の一般者」とは、一般者と一般者をさらに包摂する高次の一般者という意味ではなく、一般者を自己否定しそのことによって自己自身を限定する一般者という意味であると解される。

先ほどの引用において、媒介者Mは個物に対して絶対の否定であると共に絶対の肯定であると言われていた。これは個物の側から言えば、個物は個物との相互限定において一般者から限定されると共に、個物との相互限定において一般者を限定するということになる。つまり個物が一般者から限定されるということは媒介者Mが個物の独立自由を絶対否定する面であり、個物が一般者を限定することは媒介者Mが個物の独立自由を絶対肯定する面である。この媒介において、個物が絶対に独立であり決して他の個物によつて限定されないという個物のあり方はこの媒介の非連続面であり、多数の個物の相互限定が弁証法的に一般者の自己限定として内的な統一をもつということはこの媒介の連続面である。「内的統一」という言い方は誤解を招きやすいものであるが、断絶がばらばらにするのではなく断絶が一つに結びつけるというような逆説的な連関、何ものかが外から統一するというような性格がまったくなく断絶が一つの連関を、言い表そうとしたのだと思われる。媒介者Mとは、絶対否定と絶対肯定、非連続性と連続性という絶対的矛盾した関係そのものであると解される。

このように見て来たとき、論文「私と汝」のなかに、私と汝とを包摂する一般者があると解される箇所と一般者はないと言われる箇所があつたことが思い起こされる。弁証法的限定ということの意味が明らかになるならば、「私と汝とを包摂する何等の一般者もない。併し……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」〔六一―三八一―二〕という文章における一般者は一般者Aを指すにすぎなかつたとわかる。また、「絶対の死即生である絶対否定の弁証法に於ては、一と他との間に何等の媒介するものがあつてはならない、自己が自己の中に絶対の他を含んでゐなければならぬ、自己が自己の中に絶対の否定を含んでゐなければならぬ」〔六一―三八〇〕という文章と、「私と汝とは絶対の否定によつて媒介せられてあると考へられねばならぬ」〔六一―三七二〕という文章とは、何ら齟齬をきたしていないことがわかる。そこで語られていた内容は、後

期の思想においてより明確に、より徹底して展開されてゆくが、同じ事柄が考え続けられていることは明らかである。ちなみに本稿のはじめに、西田が論文「弁証法的な一般者としての世界」で、「個物の世界とは如何なるものか」ということを「個物的なものを限定する一般者とは如何なるものか」を説明することによって明らかにしようとしていると述べたが、何故こういう問い方になるのかということも、ここで鮮明になったはずである。

弁証法的限定として語られた事態は、「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」という言い方で表わされる「七—三一」。個物的限定と一般的限定とはどこまでも相反するものであるが、しかしその両者はどこまでも切り離せない。この「即」は絶対に相反するものが同一であるということの意味し、やがて「矛盾的自己同一」という術語に仕上げられてゆくものである。個物が自己自身を限定するという自立した個物のあり方と、一般者（世界）が自己自身を限定するという世界の独立したあり方とが、即で結ばれる。即で結ばれる二つのものは絶対の自己否定によって媒介されるのであって、その媒介は、個物の方から世界へ、世界の方から個物へという二重の方向をもつ。これが弁証法的な一般者の自己限定と見做される事態である。

ここでの西田の意図は、世界に対して個物的自己の独立が確保され、しかも個物的自己の自由な行為が歴史的世界の進行と内的な連関をもつことが成り立つような考え方を提示することにあつたと思われる。個物の絶対の独立ということは、西田がどうしても確保しなければならぬことであつた。しかし、個物が絶対に独立自由であるということとは、個物と個物とは絶対に相対立するということであり、西田の矛盾的自己同一という発想に対して多くの論者がイメージするような宥和的、予定調和的なものではない。個物と個物との相互限定ということは、互いに相手を減ぼすか自分が減ぼされるかという争いになる。

弁証法的に一般者の自己限定として、個物が個物自身を限定するといふ意味に於て、我々は我々の行為的自己の底に、何処までも自己自身を限定する暗いもの、衝動的なるものを見ると共に、同じ一般者の一般者が一般者自身を限定する、現在が現在自身を限定する意味に於て、我々は一面に何処までも當為によつて支配せられると考へられねばならぬ。斯くして我々是我々の存在自身の中に矛盾を含んで居るのである。我々の自己は弁証法的存在と考へられる所以である。〔七―一三八―九〕

西田の弁証法的世界は、矛盾を含んだ存在である我々が厳しい當為に直面し続ける世界なのである。

## 五、一即多多即一

弁証法的に一般者の自己限定はまた「一即多多即一」とも表現される(8)。本稿で追究してきた個物の多数性に関わることであるので、触れておきたい。

西田は「一即多多即一」を次のように説明する。弁証法的に一般者が自己自身を限定するということは、一般者が自己自身を否定して自己ならざるものになるということである〔七―二五七〕。それは一なる一般者が多なるものになるということである。つまり、多数の個物の世界が成立するということである。そして個物はただ個物に対することで個物であるのだが、それは個物が自己自身を否定することによつて個物となるということを意味する。個物が自己自身を否定するということは、個物が一般化することであり、つまり一になることである。

この西田の説明は、一が多となるという面は理解しやすいのに対して、多が一になるという面は少しわかりにくい

かもしれない。要するに、多が一になるということは、個物が他の個物と結合するということに帰着するであろう。この結合は、私が私の底に汝を見、汝が汝の底に私を見るところという仕方での私と汝との結合と同じことである。つまり非連続の連続ということの連続面に外ならない。

この説明を見てわかるように、「一即多多即一」は「個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定」と同じ事柄を、一般者の一性と個物の多性に照明を当てて語ったものである。そこに照明を当てることで浮かび上がってくるのは、自己同一の問題である。西田は、「真に自己自身に同一なるものは、一にして多なるもの、多にして一なるものでなければならぬ」〔七—三三二〕と述べる。

自己同一ということは哲学史上では、「AはAである」という同一律の問題として議論されてきた。しかしヘーゲルは同一律が単なる思惟法則ではないと見做し、「真理は同一性と差異性との統一の中でのみ完全であり、したがってただこの統一の中においてのみ成立する」<sup>(9)</sup>と主張する。ハイデッガーもまた、プラトンの『ソフィスト』の一节を引いて、同一性の命題の真意は「各々のAはそれ自体で自己自身と同一である (Jedes A ist selber mit ihm selbst dasselbe)」と「うことだと読み解いていく」<sup>(10)</sup>。つまり、「AはAである」は単なる同語反復ではなく、自己自身との媒介関係がそこに含まれているというわけである。西田の「真に自己自身に同一なるもの」という言い方にも、何らかの統一の契機を読み取ることができようであろう。

「真に自己自身に同一なるものは、一にして多なるもの、多にして一なるものでなければならぬ」ということは、真に自己同一なるものは個物eでも、単なる一般者Aでもなく、個物と個物との媒介者Mだということを意味する〔七—三三三〕。何故なら、個物eにおいて成立するのは単純な「多は多である」であり、一般者Aにおいて成立するのは単純な「一は一である」にすぎないからである。真の自己同一であるには、「多は多である」ということに潜む統

一では不十分であつて、「多は一である」ないし「一は多である」ということを成り立たせる統一でなければならぬ。つまり、相反するものの自己同一が真の自己同一だということになる。

このことが意味するのは、個物が真に自己同一的であるためには、「多は多である」ということのなかに「多は一であり、一は多である」ということが収め込まれていなければならぬということであろう。「多は多である」は「多は一である」へと出て行くことができねばならない。あるいはこういふ言い方もできるかもしれない、自己は自己であるということが真に成り立つには弁証法的一般者の性質を受け取つていなければならぬ、と(II)。自己同一性に関して、さらに注意すべき言及がある。

……自己自身に同一なるものが、一にして多、多にして一なるものであるならば、真に自己自身に同一なるもの、真に自己自身を限定するもの、真に自覚的なるものに於ては、その多は真の多でなければならぬ、絶対に相対立するものの多でなければならぬ、無数の個物の意味を有つてゐなければならぬ。即ち真に自己同一なるものは、個物と個物との媒介者Mの意味を有つたものでなければならぬ、私の所謂弁証法的一般者の意味を有つてゐなければならぬ、場所的限定と考へられるものでなければならぬ。〔七—三三三〕

ここで西田は、「多」が無数の個物の意味をもたなければならぬことを特に強く主張している。このことは何を指し示しているのであろうか。推測するにそれは、真に、自己は自己であるということ、個は個であるということ、世界は世界であるということが成立するのは、独立せる無数の個物が相対する社会的・歴史的世界においてであるということではないであらうか。真の自己同一を成り立たせる統一は、独立せる無数の個物が相対立するところにおいて、



いわばその対立の多性とその対立そのもののはらむ逆説性とに組み込まれているような統一であるとするならば、そしてその統一が当為を含み込んだ実在の世界におけるものであるとするならば、西田の立ち向かった問題の大きさと難しさを考えずにはいられない。

## 注

(1) 西田からの引用は『西田幾多郎全集』全十九卷(安倍能成他編、岩波書店、一九七八〜一九八〇年)により、「巻数―頁数」を示す。

(2) 参照、拙論「無のダイナミズム」(『西田哲学会年報』第十号、二〇一三年)。

(3) もつとも、この時期の著作では、それについて明確には述べられていない。場所の思想を確立する以前、フィヒテの絶対自我の影響下にあった頃の西田の論文には、「……独立の人格的実在として人と我とを区別するものは、自他の意識は同時的に対立し、自己の意識は時間的に連結するといふ如きことではなくして、或理想的内容の実現の可能な範囲でなければならぬ」(『三十四〇一』)という考えが示されている。つまり、現在の私は過去の私を自由に動かすことはできないが、他人に道徳的示唆を与えて他人の自己を内面的に動かす

ことはできる。そのとき、人格的結合は、現在の私と過去の私との間に成り立つのではなく、私と他人との間に成り立つわけである。個人的自己の内面的統一を凌駕する人格的統一が個人的自己相互の間にも自由な仕方で成立し得るという考え方は、西田において一貫してあるのではないかと私には思われる。さらに遡って『善の研究』にも「意識の範囲は決して所謂個人の中に限られて居らぬ、個人とは意識の中の一小体系にすぎない。我々は普通に肉体生存を核とせる小体系を中心として居るが、若し、更に大なる意識体系を中軸として考へて見れば、此の大なる体系が自己であり、其の発展が自己の意志実現である」(『二―三十九』)という記述があるが、この考え方も個人的自己を単位として考えないという点で共通しているであろう。

(4) 「私が私と汝との相互限定の人格的世界といふものは、右の如き意味に於て自己自身を限定する世界のノエシス的限定の方向に見られるものでなければならない」(『七―

一九三」。

(5) 「個物と個物との世界が自己自身を限定するといふことは、彼の世界が自己自身を限定することであり、彼の世界が自己自身を限定するといふことは、私と汝とが相対し相限定することである。逆に私が働くといふことは私と汝とが相対し相限定することであり、それは彼となることである」〔八—五十七〕。

(6) Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, 1988, S.91.

(7) 参照、前掲拙論「無のダイナミズム」。

(8) なおこれは「多即一即多」と言われることもある。

(9) Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik, Erster Band (Gesammelte Werke Bd.11)*, Felix Meiner Verlag, 1978, S.262-263. 武市健人訳『大論理学』中巻(『ヘーゲル全集』第7巻)、岩波書店、一九六〇年、三九頁。

(10) Heidegger, Martin, *Bremer und Freiburger Vorträge (Gesamtausgabe 3. Abt. Bd. 79)*, V. Klostermann, 1994, S.115-6.

(11) 参考、「我々の自己が円環的統一であるといふのは、単に円環的といふのではなく、弁証法的一般者の性質を具する

といふことであるから、即ち直線的即円環的、円環的即直線的といふことであるから、我々の自己は何処までも直線的に考へることもできれば、又円環的に考へることもできる」〔八—一〇九〕。