

哲学研究

第五百七十四号

西田哲学における行為的自己と
フランス哲学における自我と他者⁽¹⁾

山形 頼 洋

はじめに

西田哲学とドイツ観念論との比較はよく行われても、フランス哲学と関連づけて読むことは、それほど馴染みのあることではない。しかしながら、この関連づけは決して不自然なことではない。その証拠として全集第六巻にあるサンチマンの哲学の流れとしてのフランス哲学に関する記述を挙げることができる。「デカルトの自覚は知的自覚であつたと云ひ得る、所謂デカルト哲学はこの方向を進んだ。併しデカルトの自覚からメーヌ・ド・ビランの *l'agis, je veux, ou je pense en moi l'action* といふ方向にすすむこともできるであらう。かかる自覚の方向に踏み出したのがパスカルであつた、フランスの哲学にはかかるサンチマンの哲学の流れがある。」(G. L. Sg.)⁽²⁾ デカルトが我在りの知的自覚を、そのノエマ的方向に進んで対象的に捉え実体化したのに対して、(この批判はフッサールの『デカルト的省察』の批判と一致する)⁽³⁾、それをノエシスの方に、自愛としての自覚の方向に踏み出したのが、パスカルであり、それをさらに押し進めたのがメーヌ・ド・ビランであつた。パスカルは *connaissance par le coeur* によつて *sentiment* の事実によつて、対

象認識ではない自覚を考え(6-113)、ピランは、*j'agis, je veux*としての自覚において意志的自己を、フィヒテとは反対にノエシスの限定としてサンチマンの方向に見た。これがフランス哲学におけるサンチマンの流れとして評価されているものである。そしてこの方向は西田哲学の自覚の捉え方の方向でもある。ペルクソンに対する西田哲学の高い評価については改めて言うまでもないだろう。

以下、まず前半で、(1)全集の第四巻の後編から、第五巻、第六巻に話題を取って、自覚と自我を中心に西田哲学とペルクソンまでのフランス哲学との比較を試みる。次に後半で、(2)そしてこの部分が本論文の最大の関心事であるが、西田哲学における我と汝の問題を第七巻も参照しながら、最近のフランス現象学とりわけレヴィナスとアンリにおける自己と他者の概念と突き合わせて考えることにする。

一 判断的一般者

知るとは判断することであり、判断の根本は、論文「場所」に従えば(1-275)、包摂判断である。すなわち、一般概念が特殊なものを包むということである。特殊なものが一般的なものにおいてあるということである。ところで、概念の包摂関係においては、特殊なものほどこまで行ってもなお一般概念上にあるものであって、特殊と特殊との間には依然として一般概念によって限定されている共通の要素がまだ残っている。言い換えると、特殊は決して唯一無二の個物すなわち「これ」となることはできない。しかしながら、実在に関する判断においては、いつも判断は「これ」という個物をめぐってなされる。この意味で、概念的包摂関係は抽象的判断の域を出ることがない。

それでは、どのようにしたら実在をめぐる具体的判断を、包摂関係において考えることができるようになるのか。特殊と一般からなる包摂関係を、まず、特殊を主語とし、一般を述語とする、主語―述語関係に、書き直すのである。この書き直し、ないしは置き換えは、論理学の初歩である。すなわち、外延関係として、主語は述語によって包まれる。

このように書き換えた上で、さらに、主語―述語関係において、主語の方向に、主語となってもはや述語とならないものを考える。すなわち、概念的包摂関係における最後の特殊をさらに特殊化してその極限まで押し進めるのである。そうすると、特殊は、他の特殊といかなる共通の性質も持たない個物となる。こうして、個物となったものは、お互いにかなる共通の要素も共有しないがゆえに、もはや一般概念を失い、概念的包摂関係を超越する。この意味では、もはや主語となつて述語とならない個物は、述語を超越する。

述語を絶した個物と、主語を絶した述語との間に、いかにしてなお、主語―述語関係が維持されるのだろうかという疑問はここで、当然である。この疑問に対する答えは、次の通りである。個物は定義により他の個物といかなる共通点も持たないのであるから、個物間にもはやいかなる共通する性質も見いだせず、したがって、いかなる述語付けも不可能である。あえて個物について記述しようとするならば、「これはこれである」、「AはAである」というしかない。いわゆる自同律を適用するしかない。しかしながら、この自同律において、最初の「これ」と後の「これ」、最初のAと後のAとは、いわば、文法上の意味が異なるのである。最初のこれは主語であり、後のこれは、述語である。こうして、自同律によって定義される個物は、依然として主語―述語関係を維持し続けているのであり、その主語面に個物が相ならび、その主語面を限定している述語面がなお考えられるのである。個物は、もはや主語とはならない一般者の自己限定を最後まで押し進めたものとして理解されるから、主語面に立つ個物の全体と、述語面を構成する一般者とは、外延的に一致する。判断的一般者と名付けられるこの一般者は、個物の全体を隙間なく並べた非連続の連続体にはかならない。言い換えると、個物を定義するには、その本質によって、即ち内包によって定義することはできない。個物をすべて列挙するという外延による定義によるしかないのである。

二 自覚的一般者とデカルトの「我思う、我在り」

最も厳密な意味で個物といえるのは、いかなる意味においても他と取り替えることのできない人格としての各人であろう。各人の「私」は絶対的である。しかし、最も個物的な私は、判断的一般者を場所として「そこに於てあるもの」として在ることができのだろうか。答えは肯定的である。例えば論文「叡知的世界」は、「判断的一般者に於てあり、之に於て限定せられるものが、広義に於て自然界と考へることができ」と述べている (p. 123)。他方、我在りは、デカルトの「第一省察」及び「第二省察」に明らかかなように、第一に、自然対象界にその存在を見いだせないものであり、さらには、自然対象界の認識を根拠づけてもいる。

デカルトにおいて、自我が対象自然の住人ではないということは、コギト体験の特権性を表す、たとえ世界が存在しないとしても私は存在するという事実、明白である。デカルトは、欺く神から発展した悪霊の仮設に象徴される方法的懐疑を駆使して、あらゆるものに強引に、意志して疑いを掛けようとする。こうして、デカルトは「第一省察」の終わり、空も大気も色も形も音も、私が見る外的事物のすべてが幻であり、錯覚に過ぎないと思うことにしようと思心するのである。

しかし、「第二省察」で、デカルトはすぐに、たとえ悪霊がいて私を絶えず欺いているとしても、私になにもものかであると思つている間は、私になにもものでもないようにすることはできないということに気づく。すなわち、「私が在る、私が存在する」ということは、私が行なうことを口にする度ごとに、またそのことを心の中で思い懐く度ごとに、必然的に真実である。簡単にいえば、たとえ、世界全体が存在しないと仮定しても、私は存在するのである。

さらに「第二省察」の後半は、蜜蠟に関する省察を通して、「第二省察」の表題にも明示されている「精神は物体よりも容易に知られるということ」を明らかにする。物体の認識を問題にして、蜜蠟という具体的な物質の知覚が取り上

げられる。蜜蠟は火に近づけるならば、火の熱によってその性質形状が変化するにも関わらず、なお同じ蜜蠟であるという知覚が成立するのはなぜかを議論し、結論として、我々は目とか耳とかでものを知覚していると思ひこんでいるが、それは間違いで、ほんとうは、知覚とは精神の洞察、すなわち知性による判断に基づくことを導いている。さらにデカルトは、この結論を踏まえて、たとえ知覚という仕方で遂行される精神の判断が誤っていて知覚対象が現実には存在しなかったとしても、また、私にはほんとうは身体もなく、したがって、見るための目もなかったとしても、それでもなお、私が知覚という仕方の判断を実行しているように思われることは依然として真実である。すなわち、知覚対象世界が存在しないとしても、そこから、私が存在することの確かさは結論される (AT. VII-33)。

西田哲学もデカルトのコギトの教えに同意する。デカルトとともに、すべての認識対象を疑い、否認し、にもかかわらず、疑うには疑う我がなければならぬ、夢見るには夢見る我がなければならぬと言う (6-157)。さらには、デカルトの如く自覚の事実に基づいて客観的知識が成立すると考えることもできると言う (6-119)。自我は判断的一般者においてある個物の列に並ぶことはないばかりでなく、さらにはそのような個物よりも確実なものとして、判断そのものを可能にしているものにほかならない。自覚的一般者において、このことを少し詳しく見てみよう。

認識論的にいえば、知られるものではなくて、知るものが、知る我が問題である。まず、知る我は知られる対象に対して、同列的な関係にあるのではなくて、高次のものでなければならぬ。知るものは対象的關係に入り込まない、したがって、「対象的關係に於ては、全然無でなければならぬ」(6-112)。対象的關係においては無である、知るものを、意識するものを、それではどのようにして考えることができるのか。対象の方向すなわち判断の主語方向でなくて述語の方向に求めるのである。すでに見たように、主語—述語関係を入れた包摂判断において、個物の主語方向とは反対に、述語であってもはや主語とはならないものとして述語面が主語面に対して超越するならば、今度は主語的な統一が得られず (6-117)、すなわち主語方向に対象が形成されず、述語面だけが、いわば裸のまま、映すもののない鏡として、

あるいは自己自身を映すものとして現れる。これが意識面であり、意識である。したがって、判断的一般者を、主語的方向に超えるか、あるいは述語的方向に超えるかで、二種類の有・「ある」が見いだされる。

判断的一般者をその述語方向に超えたものが、超越的述語面であり、この超越的述語面が意識面、すなわち知るものである (5-13)。そして、意識を意識する、すなわち知るものを知るところに成立する自己の認識・自覚とは、超越的述語面が自己自身を限定する、場所が場所自身を限定することにはかならない (5-15)。超越的述語面はもはや主語的統一を形成しないので、見るべきものを持たない、見るものなくして自己自身を自己において見るものである。ここに自覚が成立する。「デカルトの *cogito ergo sum* の *sum* は主語的存在の意味ではなくして、述語的存在の意味でなければならぬ。その我は何処までも考へる我であつて、考へられた我であつてはならない、如何にしても判断の主語的方向に於て見ることでできないものであつて、而も主語的なるものはすべて之に於てあるものでなければならぬ。」(5-18)

しかしながら、超越的述語面の限定に基づく自覚は、なお对象的認識に即して考えられた「知的自覚」に留まる、まだ浅い自覚に過ぎない。「知的自覚は真の自己の影像に過ぎない。」「真の自己は意志する自己、見る自己でなければならぬ。」(5-20) 実は、この超越的述語面自身の限定としての自覚は、判断的一般者を包む推論式的一般者における自覚である。推論式的一般者は判断的一般者の一般者である。判断的一般者における特殊と一般との対立に対応するのが、推論式的一般者における小語面と大語面との対立である。小語面と大語面との対立は、推論における小前提と大前提との対立と見なすことができる (5-21)。

ところで、デカルトのコギト解釈の歴史で繰り返し現れる話題がある。それは、「我思う」と「我在り」との関係についてである。一方にはそれを直観とする立場があり、他方には推論と取る立場がある。推論であるという解釈は、デカルト自身がときどき用いた「我思う、ゆえに、我在り」という定式に勇氣づけられている。最近では例えば、ゲル
(4)

やベイサード⁽⁵⁾の名前を挙げる事ができる。推論であるという解釈に立ちはだかる困難は、推論過程での悪霊の介入をどのようにして無効にするかという点にあるが、今はそのことについては論じない。今ここで、デカルトの Cogito についての演繹説に触れたのは、デカルト的自覚を推論式的一般者によって論じている西田哲学が、デカルト解釈において演繹説を採用していると主張するためではない。そうではなくて、西田哲学にとって、直観と演繹とは二者択一的な対立ではないという事実を指摘するためである。西田哲学にあっては、演繹(判断)は直観の不完全なものに過ぎない。逆に、直観は完全な判断である。判断的一般者において、個物の認識は直観もしくは直覚と規定されているものに基づくが、これは、A || A という自己同一性という形の主語―述語の判断の形に書き直すことができる。したがって、直観か演繹かという論争は西田哲学にとっては本質的なものではない。西田哲学にとって本質的なことは自覚という形で直観を深く考察したということであろう。実際、デカルトの Cogito を直観として解釈する立場は、そしてこの立場の方が解釈として一般的であるように思われるが、しかし、ほとんどの場合、その直観の構造を明らかにできないでいる。しかし、例外はある。それがやがて取り上げるメーヌ・ド・ピランの場合である。そして、きわめて興味深いことに、西田哲学もその点で、ピランの哲学に注目する。しかし、その前に、一般者の自覚的体系をなす、自覚的一般者と、それを包む叡智的一般者と、さらにはその根底にある絶対無(としての宗教的意識)との包摂的で、かつ、限定的な関係を概括しておかなければならない。

三 一般者の自覚的体系と三つの世界

論文「叡智的世界」において一般者が三種類の段階に区別され、それに応じて三種類の世界が考えられている。判断的一般者においてあり、これにおいて限定される、広い意味での自然界と、判断的一般者を包む一般者、すなわち判断的一般者の述語面の底に超越するものを包む一般者(すなわち自覚的一般者)においてあり、これに限定される意識界

と、さらには、かかる一般者を包む一般者、すなわち我々の意識的自己の底に超越するものを包む一般者においてあり、これにおいて限定される叡智的世界の三つの世界である。最後の叡智的世界を限定している一般者は、最初知的直観の一般者と名付けられるが、やがて叡智的一般者に変わり (Sinn), のちには拡張された意味での行為的一般者として定着する (cf. S-159)。

前節で見た推論式的一般者は、いま列举した三つの世界を限定している一般者のなかの自覚的一般者に位置づけられる。すでに述べたように、推論式的一般者が限定する自我は知的自己であり、そこに成立する自覚は知的自覚であった。自己は知的に認識する自己に尽きるものではなく、したがって自覚も知的自己を知ることには終わるものではない。言い換えると、知的自覚を成立させている推論式的一般者は、自覚的一般者のすべてではなく、いっそう広くいっそう深い自覚的一般者の限定されて形成される限定面に過ぎない。

自覚的一般者についても少し詳しく見てみよう。自覚的一般者は判断的一般者を超えて広がり、これを包む一般者的一般者である。また、判断的一般者が個物にまで自己を限定する限定作用は判断であったが、自覚的一般者の限定作用においてはその限定はいわゆる意識作用として遂行される。知ることが自覚的一般者の自己限定作用である。それとともに、判断における主語と述語との関係は、自覚的一般者の意識界においては、ノエシスとノエマとの関係に変わる (S-153)。フッサールの現象学から借りてこられたこのノエシスとノエマの関係は、西田の場所概念によって規定され直されて、ノエシス—ノエマは、含む場所と含まれる限定された場所との二つの場所の関係を表すものとなる。場所の規定において、含まれる場所は、それを含む場所の限定されたものであるから、ノエマ方向には、限定された場所が現れるが、それはノエシス方向に見出される、含む場所の自己限定面として制限された場所にはかならない。別の言い方をすれば、ノエシスの限定された内容がノエマとして現れるということである。「ノエマとはノエシス自身の中に映されるノエシスの影である」(S-161)。

推論式的一般者においてある知的自己は、まだ自分自身の自覚の内容（ノエマ）をもたないから、その内容を判断的一般者から映すという仕方でも借りてきている。判断的一般者の内容をそのまま「意識内容」として、自覚的一般者の内容としているのが、知的自覚に基づく知的自己である（S-127, cf. S-126）。知的自己のノエマとは、意識内容と化した自然界としての対象界ということになるだろう。ノエシス自身の内容がノエシスの内に入って来ることがなく、そのためにノエマがノエシスに対して超越的となるとともに、その意識的実在性が形式的となり、意識は単に映すという意味しか持たなくなったのが、現象学で志向作用と呼ばれているものであるだろう（ib.）。

自覚が深まるということは、ノエシス—ノエマの関係で言い表せば、ノエマがノエシス自身の内容を映すようになることである。すなわち、自覚的一般者の自覚が、知的自覚から、「ノエシスが即ちノエマとして、自己が自己自身の内を意識する」感情的自覚へ（S-138）、感情的自覚から意志的自覚へと進むことである。意志は自覚の極致である（S-133）。意志的自己は自覚的一般者の底においてみられる（S-138）。もし、現象学のように、ノエシス—ノエマの関係を、知的自覚において限定された志向作用に限るならば、例えば、意志的自己は、作用自身を志向する、作用の作用と考えなければならなくなるだろう。すなわち、表象として志向されたものをさらに意志的に志向するということになるだろう。しかしながら「意識の本質は所謂志向にあるのではなくして、却つて意志にあるのである、志向は弱き意志に過ぎない。意志を一種の作用と考へるから、志向性が意識の本質の如くに考へられるのである。」（S-129）。

しかしながら、さらに、自覚的一般者を自分自身の抽象的な限定面として包む叡智的一般者がある。自覚的なものは、ノエシス方向に深まって、自覚の極みである意志の底に超越し、自己自身を超えて、叡智的一般者に至るのである。自覚的一般者をそのノエシス方向に超えることによって、自覚的一般者を包む叡智的一般者に至る。叡智的一般者は、また知的直観の一般者とも言われるように、「自己が直に自己自身を見る」ものである（S-140）。判断的一般者の限定作用が判断であり、自覚的一般者の限定作用が自覚（自己において自分自身を知る）であるように、叡智的一般者の限定作用

は自己において自己自身を見ることに基づく。ところで、自覚的一般者を包む一般者においてある最初の超越的自己は、知的睿智的である(5-141)。この知的睿智的自己から出発して、睿智的一般者をそのノエシス方向に深まるにつれて、ちょうど自覚的一般者において感情的自己、意志的自己が現れたように、芸術的直観の自己(5-151)、実践的理性の自己(*ibid.*)を見る。

ノエシスの方向に深まり行くということは、ノエシスがノエマを含み行くことである(5-158)。というのも、すでに見たように、ノエマとはノエシス自身の中に映されるノエシスの影であるのだから。したがって、自覚的一般者が睿智的一般者に包まれ、その抽象的限定面となったときが、睿智の自己の知的意識面の成立と考えられるが、前に、知的自覚がまだ自己そのものの内容を持たない単なる形式的自覚であったように、単にノエシスの方向に超越することによって考えられた知的睿智の自己すなわちカントの意識一般は、睿智の自己としては単に形式的であることを免れない。すなわち、自覚的一般者の内容そのものが睿智的直観の一般者においてあるものとして、その存在形式を変えるに過ぎない(5-141)。具体的にいえば、判断的一般者において自然界であったものが自覚的一般者の意識界となるが、その意識界が今度は、知的睿智の自己の一般者・意識一般においてあるものとして、客観界となる。睿智的一般者は自己自身を見るものとして、その内容は、ノエマにおいてアイデアとして映される。意識一般としての知的睿智の自己の見るアイデアは、真理のアイデアであり、芸術的直観の自己の見るものは、美のアイデアであり、睿智的意志(5-158)の立場にある実践理性的自己・行為的自己の見るアイデアは善のアイデアである(5-157)。真理はアイデアの抽象的なものに過ぎない。睿智の自己の内容を見るのではなく、形式的自己を見るのである。これに対して芸術的直観においては美のアイデアそのものを見る。意志的睿智の自己・行為的自己においてはアイデアは、もはや知的直観の対象とはならない(5-158)。「アイデアは単に実践的として、ノエシス方向に於て自由意志というものが考へられる、睿智の自己は自由なる人格と考へられるのである。」(*ibid.*) 具体的な真のアイデアは人格的であり、個性的でなければならない(*id.*)。自由な人格を見る睿智

的自己は、良心である (5-176)。

叡智的一般者が最後の場所ではない。さらに、叡智的一般者を包む絶対無の場所が宗教的意識としてある (5-177)。

四 行為的一般者とメーヌ・ド・ピランの「内的情知」

これまで見てきた第五卷『一般者の自覚的体系』の「云はば表からその裏を見て行」く行き方に対して、第六卷の『無の自覚的限定』にあつては、逆に「裏から表を見ようと努め」て (91c)、絶対無の自己限定として行為的一般者 (表現的一般者) を考え、そこを起点にして他の一般者を考えろという實在の本来の限定のあり方をとる。表から裏へという實在とはいわば逆の歩み行きを哲学が取らざるを得ないのは、哲学があくまでも知識の立場に基づく営為である以上は、概念的知識の立場を徹底化するという以外にありようがないからである (915b)。

ところで、メーヌ・ド・ピランの哲学は、この論文の冒頭で述べたように、西田哲学がフランスのサンチマンの哲学の流れと評する思索の伝統の中に含まれている。

デカルトの「我思う」が知的自覚であり、しかもその自覚を、思惟実体である限りでの自我として、ノエマの方向に對象化したのに対して、ピランは、デカルトの知的自覚をノエシスの方向に深く押し進めた。カントも同じくノエシスの方向に深く進んで、自覚的一般者をさらに内に包む行為的一般者においてある認識主観・意識一般として捉えたが、西田哲学の判定では、カントの意識一般は、行為的一般者の自己限定である行為的自己ではあつても、まだ非常に形式的で、自覚の内容を伴わない、それゆえに客観的自然の範疇としての一般の自己である。これに対して、ピランの自我は、行為的自覚であつて、しかも自覚をその内容としてすでに含んでいる。「自覚的事実の独立性を把握し」ている (もちろん、その認識論的意義を明らかにできないでいるので、心理学的と云われても致し方ないが、と付け加えられてはゐるが) (6-115)。

それでは、どのような意味で、ビランの自我は、行為的自己であり、また、自覚的であるのだろうか。ピラニスムそのものにとつての自我の定義と、その自我の定義が西田哲学の場所の体系の中で取る意味との二つの場面に分けて考える必要がある。

ビランにとつて、自我とは、思うものであるよりは、意志するものである。デカルトの「思う」が方法論的懷疑にいわば動機づけられて「意志して疑う」ということを含んでいる限りでは、ビランの自我はデカルトの自我を包括している。しかし、注意しなければならないのは、ビランの意志は、努力であつて、その対象は表象ではなくて、努力の適用される抵抗である。しかし、努力がどうして自我を構成しうるのだろうか。デカルトにとつて思惟が自我を構成しうるのは、思惟する作用は必然的にその思惟することについての覚知・自覚を伴っていたからであつた。ビランの努力にはそのような自覚の構造が見いだせるのであろうか。西田哲学が内的情知と呼んでいるのがそうである。ビランの用語では、直接的覚知 (aperception immediate) と名付けられているもので、努力があれば、必ずその努力は内奥官 (sens intime) において直覚される。この努力の働き自身を持つ自己の直覚が努力の自覚を形成し、そのことによつて、自我が成り立つ。努力の作用を直覚する内奥官は、一種の内官である。というよりも、西田哲学に従つて、感官が非合理的なものを合理化する働きであるならば、この内奥官こそ、根源的な感官であり、内官や外官はその順次弱まったものにはかならない。その構造は、時間を媒介する知覚・感覚ではなくて、まさしく作用そのものの直接的把握にあると考えられている。ここに自我の直観を可能にしている特異な覚知の仕組みがある。⁶⁾

さて、このようなピラニスムの意志的努力の直覚としての自覚は、西田哲学の体系のなかで行為的一般者の自覚に対応する。西田哲学とのこの対応を可能にしているのは、ビランの意志的努力としての自我が「努力の感情」として、西田のいう「内的情知」として、直覚されるという事実である。内的情知によつて直観される自己は、まさしくその直観が内的情知として遂行されるがゆえに、デカルトのコギトにおける知的自己よりも深いのである。内的情知という直観

は、無の自覚的限定においてどのように規定されるのか。

知的自己の基底に行為的自己があり、自覚的一般者は行為的一般者の限定面として、行為的一般者の抽象面に過ぎない。そして、デカルトのコギトの自我が知的自己を捉えたのに対して、ピランの努力の自我はさらに深く行為的自己にまで達していると西田哲学は評価する。そこで、重要になるのは、「内的情知」という感情として遂行される直観の意味を、一般者の自己限定から出発して明らかにし、またそのことによって同時に、デカルトのコギトである知的コギトと直観との関係を読みとることであろう。それはまた、コギトの直観にひとつの明確な定義を与えることでもあるだろう。西田哲学はこの問題を、まず、内部知覚の問題として捉えることから始め、ついで感覚一般へ広げていく。「内部知覚に於ては自己が自己自身の出来事を知り、知るものと知られるものとが一として、その底に自己自身を知る自覚的自己といふものが考へられるのである。」(6-116) 内部知覚には一種の感官の意味がなければならない。「我々は色を見るが見ることを見ることはできない、音を聞くが聞くことはできないと云はれるが、我々の内部知覚といふのは単に考へられるものではない、思惟作用ではない。私は見ることを知り聞くことを知るのである、而してかかる内部知覚といふ如きものなくして反省といふものは成立しない。」(6-136a) 外的感官によって外的事実が知られるように、内的感官によって内的事実を知覚する。ところで、「感官的に知ると考へられるには、いつも非合理的なるもの合理化の意味がなければならない。」(6-119a)

ところが、非合理的なものを合理化するとは、特殊なもの極限である個物を、一般概念によってどこまでも包み行くことにほかならない。したがって、判断的一般者においては、判断するということである。自覚的一般者になると、今度は、判断的一般者の超越的述語面の底深く超越する自己を、より深くより広い自覚的一般者によって包摂し、そのことによって合理化することにはかならない。すなわち、これが内的感官によって自己を感覚することである。同じことをノエシス・ノエマの連関で言い直すと、ノエシスの底にある非合理的なものをノエマとして合理化して行って、そ

の非合理的なものを個物的なものとして、事実として、自己として、自由な人格として露にするところに広い意味での感覚があるだろう。「意識がノエシスの底において非合理的なるものに触れるところが感覚的と考へられるのである。」(6-120) 外部感覚は弱い内部感覚に過ぎない。さらに、ピランのいわゆる内的情知は、内部感覚を超えて、内部感覚そのものがその不完全なものであるような、そういった根源的な感覚である。真に個物的にして非合理的なもの直観にはかならない。「自己は感覚的限定の極限に於て見られるのである、内部知覚と考へられるものはかかる限定の極限を意味するものでなければならぬ。併し屢云つた如く我々の自己は単にかかる限定の極限として考へられるものではなく、そこには合理的なるものが非合理的なるものを包む意味がなければならぬ、否外が内であるといふ意味がなければならぬ、そこには立場の転換がなければならぬ。かかる感覚的限定がメーヌ・ド・ピランの所謂内的情知として私が働く、私が欲するの意味を有つたものでなければならぬ。」(6-121) すなわち「働く自己そのものの内容を見る」(6-163) のが「思惟の思惟」(6-126) としてのサンチマン(情知)である。

内部知覚とはもともと内的情知の性格を持ったものである。だからこそ、内部知覚も(そのノエシスの方向において)直観に与ることができ、デカルトの知的自己の直観も可能となるのである。感覚とは不完全な意志的行為である(6-127)。

五 「永遠の今」とベルクソンの持続

西田哲学が言及しているフランスの哲学者の筆頭がベルクソンであることは間違いないだろう。ここでは、西田哲学によるベルクソンの純粹持続の概念の評価を中心にみていくことにする。

全集第五巻の『一般者の自覚的体系』において、ベルクソンの純粹持続は、睿智的一般者(後の行為的一般者)においてあるものとして捉えられている。そこでは、純粹持続はカントの意識一般と較べられて、カントの意識一般がそう

である知的観智的自己がまだ形式的自覚に留まっているのに対して、純粹持続は観智的自己そのものの自覚的内容をよりいっそう盛り込んでいるとの評価が与えられている。「併し意識一般が苟も知的観智的自己として観智的世界において有るものと考へられる以上、それも直観的内容を有せねばならぬ。カントの意識一般とはかかる内容を極小と考へたものである。併し内容の方面を極大として形式の方面を極小とすれば、ベルクソンの純粹持続の如きものとならなければならぬ(省略)」(5-222sq.)。しかしながらベルクソンの純粹持続は、観智的自己そのものの具体的内容ともいうべき芸術的直観の内容よりも深く、「それは無限に達することのできない直観である」(5-223)。そのようなものとして観智的自己の最後のものである自由意志的自己によって基礎づけられている。

ところが、純粹持続と芸術的直観との位置取りに関しては、第六巻の測定は第五巻とはいくらか異なり、むしろ両者を同種のものとして取り扱っている。「ベルクソンの純粹持続といふのは単に流れる時であり、自己自身の中に自己を限定する現在を有たない時である、従つてその内容は芸術的イデアの意義を脱することはできない。私の自己自身を限定する今といふのは純粹持続をも否定するものである。」(5-178) また、別のところでは次のように書いている。「我々は我々に直接なるものとして主客未分の芸術的直観の如きものを考へ、またはベルクソンの純粹持続の流れの如きものを考へるが、それ等は既に射影せられた自己の統一に過ぎない。真の直接なる内的自己の統一はノエマ的方向にあるのではなくしてノエシス方向にあるのである、而してそれは場所的統一といふ如きものでなければならぬ。」(6-227sq.)

いずれにせよ、ベルクソンの純粹持続は、たかだか芸術的直観の自己であつて、それ以上のものではあり得ない。ベルクソンはカントの時間を空間化された同時であつて流れる真の時間ではないと非難したが、西田哲学は、今度は、一度流れ去つて二度とは繰り返されることのない純粹持続に対して、すなわち、ベルクソンのいう深い自我に対して、さらに深い自覚に基づく自己を対置する。言い換えれば、ベルクソンの直観・自覚の底に、下方に、異なるさらに深い直

観・自覚が見いだされる。純粹持続に対して、その底に、そのノエシスの方向に、永遠の今がなければならぬ。というのは、芸術的直観とは、真の時間である瞬間的現在を失った行為に他ならないからである。「我々は各瞬間に於て永遠なるものに接して居る、時の充実の方向に向ふのが行為と考へられるものである。瞬間的現在を失った時、行為は芸術的直観の如きものとなる、芸術的直観の内容は「時の充実」の内容として時を含むと云ひ得るが、現在の瞬間を含まない。」(6-151)

現在の瞬間とは何か。この問いに答えるために、行為的自自己の奥底に真に無にして自己自身を限定している「絶対無の自覚、絶対無の自覚的限定」を、さらに、考えなければならぬ(6-152)。判断的一般者や自覚的一般者を包み、これらを限定している行為的一般者の自己限定である行為的自自己は、なお限定された自己である。最後の場所的限定である永遠の今の自己限定こそが絶対無の自覚的限定である(6-153)。永遠の今という概念は、エックハルトの「時の充実」の定義から取られている。「時の充実」というのは、もはや時がなくなるということではなくて、永遠の今として、「無限の過去を現在の今に収斂することであり、「神は創造の始の日の如く今も創造しつつあるのである」といわれる(ibid.)。永遠とは、時を超越したもの、時を失ったものではない。「今が今自身を限定するといふ所に真の永遠の意味があるのである。絶対無の自己限定としてそこに何物もない、過去もなければ未来もない、磨き澄ました明鏡の如く永遠に新である、そこにいつでも時が始まるといふ所に真の永遠の意味があるのである。絶対無の場所に於ては到る所が今であり、到る所に時が始まるのである。かかる意味に於て絶対無の場所的限定として絶対無の場所に於てあるものと考へられるものが、我々の自由なる自己と考へられるものである。」(6-159sq.)

絶対無の自己限定が永遠の今の自己限定であるならば、そのノエシスの自覚の方向においては無数の今、無数の自己が限定され、そのノエマ的自覚の意味においては一つの今が限定される。「ノエシスの限定の意義に於て無数の今、無数の自己と考へられるものは、ノエマ的方向に於て一つの今、一つの自己に触れなければならない。かかる意味に於て

一つの今の自己限定といふものがカントの意識一般的自己と考ふべきものであらう。」(9-162) この絶対無の自覚的限定は、パスカルから借用した神の定義を転用して、「周辺なくして到る所が中心となる無限大の円(球)と考へることが出来る。(中略)。斯くして絶対無の自己限定によつて之に於てあるものとして無数の人といふものが限定せられ、それぞれの現在を有つた無数の時といふものが成立すると考へることが出来る。」(9-188) すべての時を限定する絶対的現在とは、絶対無の自覚的限定としての永遠の今の自己限定である。「かかる意味に於て絶対的現在と考へられるものは何処にても始まり、瞬間毎に新に、いつでも無限の過去、無限の未来を現在の一点に引き寄せることのできる永遠の今といふことができ、時は永遠の今の自己限定として成立すると考へることが出来る。」(id.) 「真に永遠の今といふべきものは(中略)、その各の点に於て無限の過去無限の未来を消すことのでき、それに於て何処でも何時でも時が始まると考へることのできる絶対無の自覚といふ如きものでなければならぬ。」(id.)

ところが他方、周辺無くして到るところが中心となる絶対無の自覚面は、その各点に於いて時が始まるとともに、その各点において時が消されてもいる。「絶対の生の面は絶対の死の面でなければならぬ。絶対無の自己限定はそのノエシスの限定の意味に於て無数の時を包み、之によつて無数の時が成立すると考へられると共に、そのノエマ的限定の意味に於てはすべての時を否定すると考へることが出来る。すべての時を包むといふ意味に於て限定せられた絶対の現在といふものに於ては、時がなくなるのである。」(9-188c) 周辺なくして到るところが中心である無限大の円においては生も動もなく、もはや現在とはいえず、時はなくなつているのであるが、しかしながら、それが永遠の今によつて限定された永遠の現在であるということから、永遠の過去から永遠の未来に流れる絶対時(いわゆる対象界)が考えられる(9-188)。この絶対時は後に何処にも中心のない無限大の周辺を持つ円として定義されるが、いずれにしても永遠の今の自己限定のノエシス面を極小にし、ノエマ面が極大となつたものである。

こうして、絶対無の自覚的限定によつて、無数の現在を持つ無数の自己が成立するとすれば、ベルクソンの純粹持続

は、カントの意識一般的自己と同様、永遠の今の自己限定をノエマ的な方向において捉えたものにすぎない。逆に言えば、ベルクソンの純粹持続は、真の時間である現在の現在自身の自己限定を捉え損ねているということになる。現象学の言葉で言えば、ベルクソンの純粹持続は依然として構成された時間であり、構成する時間ではない。

西田哲学からのこの批判に対して、ベルクソンの側からは、純粹持続の概念は、永遠の今の自己限定とだいたい同じことを言おうとしているのであるという反論が可能であるかもしれない。まず、純粹持続が、一瞬一瞬において質的に異なり、したがって各瞬間が決して繰り返すことがなく、一度流れ去ってしまったえば二度と返ってこないのは、過去と現在とが相互浸透し、時の経過とともに過去が現在の中に雪だるまのように絶えず集め取られて行くからである。同じ音が続けて鳴っても、二番目の音は最初の音を聞いてしまった後の音として、すでにニュアンスを変えている。現在が過去を現在の内に絶えず取り集め、そのことによって現在が変容し続けるから、いつも新しい今が到来し、持続において各瞬間が創造となる。空間化とは、この過去の現在への取り集めにおいて、取り残しが起こり、そのことによって反復の現象が生じることである。物質のレベルにおいては、持続は限りなく弛緩しており、すなわち、過去の現在への繰り込みがほぼ零の状態であるので、そのために物質は同質的となり繰り返しが可能となり、因果律の適応が許されるのである。ベルクソンが最も深い自我の実現と考えている真に自由な決断においては、持続は最も緊張するのであるが、それは、自我がこれまでの自分のすべての過去を現在に取り込むからにはかならない。西田哲学ふうに言い直せば、すべての過去を現在の一点に引き寄せることによって、すべての過去を消し去り、全く新しく時を始めるということになる。

しかも、ベルクソンの純粹持続は、単に個人の意識に限界づけられたものではなく、宇宙全体が「意識一般」*Conscience en général*として、あるいは「超意識」*supraconscience* (*Oeuvres*, 703, 716) として、持続している。ここで誤解してはならないのは、ベルクソンの宇宙としての意識一般ないしは超意識は、すべての生命体ばかりか物質をも含む

ものとして、それらすべてに共通の、いわば薄められた、きわめて弛緩した持続ではないということである。『創造的進化』において「生命の躍動」(an vital)と命名される意識一般は、宇宙のすべての生命の過去を現在に取り集めて絶えず新しく宇宙の未来を創造する、個別的な意識の持続をまさしく宇宙的規模で超える、強力かつ強靱な純粹持続にほかならない。ただし、創造されたものである限りにおいてこの意識一般としての生命は、それ自身の内に物質を本質的に含んでいる。すなわち、ベルクソンにとって物質とは、自分自身を形成する生命の緊張が中断して途切れるや否や、弛緩が始まり自己解体を本質とする物質が生成するという仕方⁽⁹⁾で定義されている。

生命としての意識一般の持続は、内在する物質化の傾向すなわち弛緩と解体を克服して、原初のエラン・ヴィタルの持続の緊張を回復維持しようとする。これが生命の進化である。この二つの生命の緊張と物質の弛緩とがちょうど釣り合ったところで、生命の進化が止まり、その場で円を描いて旋回しながら停止しているのが進化の現状である。

自然状態での生命の進化はここまでである。しかし生命の進化はさらに、今度は種としてではなくて、個人によって押し進められるのである。「唯一の個人から成る新しい種の創造」(Oeuvres, 1056)である。まさしく西田哲学の言う人格的自己としての個物である。そのことを明らかにしようとするのが、人類愛の開かれた社会と神秘主義に基づく動的宗教を論じる『道徳と宗教の二源泉』である。愛そのものに他ならない神と、単にプロティノスのように神を見るだけではなくて、さらに深く進んで、神と意志において一致した神秘主義者によって、エラン・ヴィタルである非造物である生命・持続は、創造主そのものであるエラン・ダムール「[an d'amour 愛の躍動]まで、生命の源泉まで帰っているのである。創造された自然から創造する自然へ回帰するのである。そしてベルクソンにおいても、創造は連続的であり、持続である限り、森羅万象は日々新しいのである (Oeuvres, 1391)。

このように見てくると、ベルクソンの純粹持続は、いわばそのノエシス方向に考えるとき、西田哲学に言う永遠の今と過去の方向に関してはそれほど違わないのではないかと思われる。もちろん未来方向に関する問題は残る。さらには

神秘主義でも、ベルクソンはパウロ系統の神秘主義を取っている可能性は大きい。⁽¹⁰⁾ さらに付け加えると、ベルクソン最後の著作となる『道徳と宗教の二源泉』と西田幾多郎全集第六巻の出版とちょうど同年（一九三二年）であるから、全集第六巻は、ベルクソンの『創造的進化』のいわば科学的事実によって裏打ちされた直観の立場から『道徳と宗教の二源泉』において宣言される神秘的直観の立場への飛躍を知らなかったと判断される。⁽¹¹⁾ 未来方向に関する問題は、『道徳と宗教の二源泉』のカントの定言命法についての批判を手がかりに、道徳的英雄である個人の発明に基づく開かれた社会を考察することで進展を見るかもしれない。

六 私と汝、他者の問題

最後に西田哲学における汝についての議論と、最近のフランス現象学における他者問題との簡単な比較を行うことしよう。そのことによつて、西田哲学の視点から最近の現象学の動向をどのように見ることができるか考えてみよう。

一 西田哲学における汝の概念

全集第六巻所収の論文「私と汝」を中心にして、それを第七巻『哲学の根本問題（行為の世界）』の「序」や「私と世界」の末尾の言葉（7-210）に従つて、同第七巻で補いながら、西田哲学における他者の問題を考えるが、そのための最初の作業として、個物と一般者との関係について整理しておきたい。

個物は最初、判断的一般者すなわち、いわゆる具体的一般者の自己限定の極限として考えられたのち、さらにこれを超えて、個物は自覚的一般者における自覚的限定として捉えられた。しかも自覚的限定は行為的一般者において成立し、いわゆる自覚的一般者は、行為的一般者の限定された抽象面に過ぎない。行為的一般者においてあるものとして真に個物・行為的自己が限定される。この行為的自己は動く、働く個物である。判断的一般者の自己限定の極限としての個物

は、判断的一般者が、判断的一般者においてある個物と量的に一致し、主語面が述語面に外延的に等しくなり、個物が一般者を覆い尽くすことで終わるのに対して、行為的一般者は、一般者の一般者として、判断的一般者を包むことによって、さらにこれを限定するのである。言い換えると、判断的一般者においてある個物は、一般者が高次の一般者においてさらに限定されることによって、個物から個物へと動くもの・働くものとなる。「一般者の一般者の限定とは何を意味するか。それは個物から個物へ移つていく、点から点へ移つていくといふことでなければならぬ。一般者の自己限定といふのは個物が一般者であるといふに至つて窮まる、それ以上には出られない。点から点へ連続的に動くといふ如き所謂時の限定といふ如きものを考へるには、一般者の一般者といふ如きものが考へられねばならぬ」(6-80)。西田哲学の汝の問題の核心は、ここにある。自己の内に他を見る、自己の底を超えて他に行くと言われるとき意味されているのは、個物が働く個物として、個性として人格として、自分を出て、他の人格である個物に対面することである。

一般者の限定の極限として考えられる個物は、いまだ、限定された個物に留まつている。この個物が真の個物として自覚的になるためには、自分で自分をさらに限定する必要がある。言い換えれば、個物が一般者を逆に限定しなければならぬ。このような自己自身を限定することにおいて一般者を限定するような個物は、それにおいてある別の場所を必要として、それが一般者の一般者としての無の場所である。「個物が動く個物として点から点へ移るには、個物は自己自身を破壊せねばならぬ。個物が破壊せられるといふことは、一つの具体的一般者が破壊せられるといふことでなければならぬ」(9-26)。「併し我々は個物として死することによつて、動く個物となることを忘れてはならない、即ち個性を有つた自由の自己となることを忘れてはならない」(9-29)。死して生きるといふこと、自己否定による他愛こそ真の自愛である、自覚の極みである。

一般者の限定の極限としての個物は、そのような限定を超えてさらに自己自身を限定することによつて真の働く個物となるが、このような個物の自己限定がそのまま個物による一般者の限定であり、またそのことは、とりもなおさず一

一般者の一般者の限定を意味している。このような個物と一般者、また一般者の一般者との関係については、次のように考えることができる。

自己自身を限定する自由な個物とその個物の場所である一般者の一般者との関係は、個物の自己限定は、個物の他の個物に対してなされる限定であるという事実によって、いっそう理解しやすいものとなる。「個物は唯個物に対して自己自身を限定すると云ふことができる。唯一つの個物が自己自身を限定するといふことは意味を成さない。(中略)。個物は個物に対することによって、即ち絶対の他に対することによって個物となるのである。」(T-16, cf. T-25, 27) 個物は、いわゆる具体的一般者である判断的一般者が一般者としての内包を特殊化することに基づく自己限定の極限において考えられる。個物とは、この限りでは、一般者の内包的限定の極限にある。働く個物はさらに自己自身を限定することにおいて、一般者の内包的限定を超えるけれども、しかし、一般者の限定から無関係になるわけではない。一般者において限定されないような個物は個物であり得ない。自己自身を限定する個物は、一般者の限定としては、内包的限定ではもはやなくて、外延的に限定されるのである。「内包的に限定せられない外延的なるものはないと考へられると共に、外延的なるものはいつも単なる内包的限定を越えたものでなければならぬ。」(T-28) これまでの論理学では、この外延的限定が、「外延の論理的役目」(id.) が、閉却されてきた。しかしながら「自己自身を限定する特殊者」(T-205) にあつては、一般者もはや個物を属種として限定することも、また、一般者は個物の属性であることもできない。というものの、すでに、一般者の限定の極限である個物は量的に、まさに極限であるがゆえに、概念によるいわゆる抽象的判斷の一般者の外延を越えているのである。ぎりぎりの場合を想定して、概念的限定に基づく最後の特殊がお互いに唯一の要素によって区別されているとしたら、その極限である個物の数は、その最後の特殊の数よりも二倍多いことになるだろう。ところで、個物においては、一般者の外延は個物の数と完全に一致する。個物の主語面は、一般者の述語面と完全に一致する。いわば個物は一般者の外延の上に隙間なく、しかし、お互いに交渉することなく、静かに整列してい

るのである。これは内包的限定の極限を意味するであろう。さらに進んで、個物が自己自身を限定するとき、一般者の限定はその内包的限定の極限を超えて、今度は外延的限定に変わると考えられる。この一般者の外延的限定こそ、個物が個物に対して限定されるということに他ならない。「個物が個物自身を限定するといふことは、単に個物が一般的なものの限定を脱すると云ふことではない。さういふ個物は考へられるものでもない。個物と考へられるものは、緊辭的一般者の一方に於て限定せられるものでなければならぬ。個物は一般者の外延的限定によつて限定せられると考へられるものでなければならぬ。而もかかる一般者と考へられるものは、所謂一般者と云はれるものではない。それは何処までも自己自身の中に自己を限定する一般者ではなくして、即ち連続的過程として自己自身を限定するものではなくして、却つて非連続の連続として自己を限定するものでなければならぬ。」(725) 一般者の一般者の自己限定とは外延的限定として個物を限定することであり、それが弁証法的一般者の自己限定として、個物が個物に対して非連続の連続として限定されることに他ならない (7-206)。

西田哲学にとって汝の存在は、人格的自己としての個物の自己限定が、そのまま他の人格的自己としての個物との出会であり個物への働きかけであるところに成立する。

個物の自身の自己限定がどのようにして他の個物すなわち汝との出会いであり他者を経験することを意味するのかについての、一般と個物との限定の関係からの説明については、今見たとおりである。しかし、この私と汝との関係は、別の仕方で理解することもできる。すなわち、個物の自己限定と同じことに他ならないが、私が私自身を知るといふ自覚の構造から見ていくことができる。自覚とは「自己が自己に於て自己を見る」(self)と考へなければならぬ。しかしながら、「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つ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へられる時、自己が自己に於て絶対の他を見ると共に、その絶対の他は即ち自己であるといふことを意味していなければならぬ。」(72) 自己が自己において自己を見

る自覚において、見る私と見られる私とは絶対的に異なるのである。しかもその絶対的に異なる私が一つになるところに自覚が成立する。その一致を可能にするのが直観である。絶対矛盾の自己同一としての行為的直観である。真の直観は、自己と他とが一となることではなくて、自己の中に絶対の他を見ることである。「直観といふのは通常、芸術的直観を典型として考へられる如く、我々が直に物と合一するといふことではない、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ふことでなければならぬ、自己と他とが一となると云ふのではなく、自己の中に絶対の他を見ると云ふことでなければならぬ。」(p.300) 私が自覚において自己の内に見る見られた私としての絶対の他とは、汝すなわち他の人格的自己、自由な個物に他ならない。というのは、真の個物以外に私といかなる点においても異なる絶対的な他はあり得ないし、真の個物とは、汝としての他の人格的自己以外にはあり得ないからである。メルローポンティは後期の『見えるものと見えないもの』において、見るものと見えるものとの可逆性 (reversibility) を、両者に共通の存在論的要素である肉 (chair) の概念によって保証し、そのことによって、反省における見る私ないしは触っている私と、他方の見られている私ないしは触られている私との間に合致ではなくて、異なること (non-difference) が実現することを主張し、この考えを一般化して、見るものとしての主観と見られるものとしての客観の対立を超えようとしたが、西田哲学の立場からすれば、肉という共通の要素がまだあるかぎり個物は成立していないのであるから、そこには真の主観と客観ないしは私と他者とのあるいは世界との対立はもととなかったのであり、ほんとうの私もほんとうの他者も、超越者としての世界もなかったのである。

自覚とは自己において絶対の他を見ることであり、絶対の他に出会うことである。こうして、一般者の限定の極限をさらに進める個物の自己限定は、絶対の他としての他の個物に対する個物の限定として遂行される。上に見た、弁証法的一般者の自己限定としての外延的限定である。自覚の構造の内に始めから他者が含まれている。他者のない自己は存在しないのである。私の内に他者があり、私の底を通して他者へと私は移り行くのである。絶対無の自覚的限定と言わ

れる事柄である。「自己自身の中に絶対の他を見るといふ絶対無の自覚的限定と考へられるものが社会的・歴史的限定と考へられるものであり、我々の自己はかかる意味に於て限定せられるのである。」(6-17)そして、「歴史の世界に於てはゴッタルテンの云ふ如く、いつも私と汝と相逢ふのである。」(2)さらには「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。」(9-17)私が他を愛するということは自己を愛することであり、自己を愛するということとは他を愛することである。ここに自覚の極みがあり、真の直観がある。そして、この自愛即他愛は、この真の直観は、ただ神の絶対の愛であるアガペーにおいて可能となっている(9-22)。絶対無の自覚的限定において、自己の内に絶対の他を見、絶対の他に出会うことは、絶対私を否定するものと出会うことであり、そのことは私の死を意味する。しかしながら、自己の内に絶対の他を見、絶対の他と出会うことが自覚の成立に他ならないから、そのことは私の誕生を意味する。「真の弁証法といふのは、始より蘇生を期待して死するのではなく、真に死することによつて生きるといふことでなければならぬ、絶対の死に入ることによつて蘇るといふことでなければならぬ。」(6-35)。反省における絶対無の自覚的限定において、私が絶対の他に出会つて絶対死することによつて生まれることと、弁証法的に一般者の外延的自己限定において個物が非連続の連続として他の個物に対して限定されることとは、表現こそ違え、内容においてはまったく同じことである。

ところで、本論文の第五節において見たように、動く個物・働く個物・行為的自己はすでに永遠の今の自己限定ないしは現在の現在自身の自己限定、いっそう正確には現在の自己限定の極限としての瞬間の瞬間自身による自己限定(9-348)として定義されている。この永遠の今の自己限定として時間的に定義された行為的自己是、同じ行為的自己であるこれまでの個物の自己限定としての定義や絶対無の自覚的限定のそれと、どのような意味で同値の関係にあるのだろうか。以下に見るように、永遠の今の自己限定というこの時間的規定は、個物の自己限定と、他方の、個物の自覚的限定とが同値であることを証明する媒介的な定義と理解することができる。一般者の限定の極限に見出される個物は、さ

らに自己自身を限定することによって働く自由な真の個物・人格的個物となるが、その際、個物が一般者による限定を離れた自己自身を限定する個物に移る過程は、第五卷の展開に従えば、いわゆる具体的一般者に他ならない判断的一般者から自覚的一般者への深化であり、さらにはそこを突き抜けて行為的一般者に到るその道筋を指している。自覚的一般者とは、いわゆる具体的一般者とその一般者である行為的一般者との間に考えられた抽象的な一般者すなわち行為的一般者の自覚の内容を極小にしたものである。個物の自己限定はしたがってその限定の過程として、自覚的一般者における我々の意識界の限定を含んでいる。

個物が自己限定によって、一般者の限定をその極限において越えるとき、場所的限定がこれによって消え失せるのではなく、「逆限定」(6-352)として、限定するのではなくて「映す」のである。「環境的限定の極限に於て個物が之を越えるといふ時、即ち個物が場所に対して自由となると考へられる時、無の限定の立場に於て之に対する逆限定として、即ち個物が個物自身を限定するといふ意味に於て、無数の個物的限定といふものが考へられねばならぬ。併し場所が何処までも環境的限定の意義を有つと考へられる時、自己自身を限定する個物と考へられるものは、単に映すもの、単に各自の意識面を有つものと考へる外ない。我々の自己は此場合、全然受動的と考へられるのである、単に環境を映すもの、即ち感官と考へられるのである。我々の内部知覚的世界と考へられるものは斯くして考へられるのである。環境的限定を離れて各自が各自の内面的世界を有つと考へられるのである、単なる環境的場所の自己限定として我々の感覺的意識の世界といふ如きものが考へられるのである。」(6-353sq.)

こうして、個物の自己限定は我々各自の意識面の成立を意味するが、いかにして個物は一般者の場所的限定から自由になつて意識面を持つようになるのか、言い換えると、逆限定はいかにして可能となるのか。永遠の今の自己限定は意識面の成立を、時間から明らかにする。「永遠の今の自己限定といふものを一般者の自己限定と考へれば、我々はその外延として之に於てであると云ふことができる。(中略)。私と汝と互いに人格として相働くにも、同一の一般者に於てあ

るといふ意味がなければならぬ。永遠の今の自己限定として瞬間が瞬間自身を限定するといふ意味に於て、之に於てあると考へられる我々は、何処までも過去から限定せられると考へられるであらう。我々は現実の底から何処までも物質によつて限定せられて居る、我々は身体を有つことによつて我々である。(中略)。併し我々は単にかかる環境から限定せられるものではない、我々は単なる物質ではない。私も汝も共に働くものとして瞬間的限定の尖端に於て未来からの限定の意味を有つて居るのである。我々は是に於て環境的限定から離れると考へることができる、過去からの必然的限定を脱して自由となり、創造的となると云ふことができる。我々が各自に有する意識面と考へられるものは、斯く未来からの限定の意味に於て考へられるのである。無論未来から限定すると云へば、何物かを創造すると考へねばならぬであらう。そこに永遠なる生命に接するとして、ベルグソンの創造的進化の如きものも考へられるであらう。併し我々はそのに絶対の死即ち生なる絶対無の自己限定面に撞着するとして、先ず単に映すといふものが考へられねばならぬ。絶対限定するものなきものの限定として、映すといふことが考へられねばならない。(p.368sq.) 同じことが、次のように簡潔に言われるとき、そこにはすでに見た一般者の自己限定としての外延的限定が、永遠の今の自己限定としての時間的限定として無数の意識面という「量的関係」において明らかにされている。「環境的限定の極限に於て逆に個物から限定せられると云ふことによつて、過去からの限定の極限に於て、逆に未来から限定せられると考へることによつて、各自の意識面というものが考へられるとするならば、そこに無数の意識面といふものが考へられねばならない。絶対否定の弁証法的限定から、かかる量的関係といふものが出来なければならぬのである。」(p.370sq.)

未来からの限定に基づく意識世界は、終わりが始まりを規定している合目的的世界である。「終に現れるものが始から限定するものであるといふのが、我々の合目的因果と考へるものである、生物学的現象といふものは斯くして考へられる。」(p.373) しかし、単なる生物学的生命すなわち第七巻に言う生物的生命と我々の人格的生命とは異なる。人格的生命は単に合目的であるばかりでなく、當為によつて限定されてもいる。「生物学的見方といふのは合目的的

云つても、単なる環境的限定を基礎とした生命の見方に過ぎない。過去を基礎とした時の見方に過ぎない。(中略)。真に我々の人格的生命を限定するものは、かかる限定をも否定したものでなければならぬ、(中略)。「無限の過去から限定せられると考へられる瞬間的限定の底から、之を翻すことによつて働くものとして我々を限定すると考へられるものは、単に合目的作用といふ如きものではなくして、当為の意味を有つたものでなければならぬ。(中略)、当為が衝動を包む所に、真に自由なる人格的自己が見られるのである。」(20)そして、ここで云われる当為は、西田哲学では、単に行爲論的であるばかりではなくて、認識論的でもある。というよりも、西田哲学においては、すでに見たカントの意識一般の解釈に明らかのように、認識主観は行爲的自己の自覚の内容が極小化したものであるから、認識主観においては認識の超越論的制約として現れるものは、実は、行爲的自己の当為が形式化したものに他ならない。

ところが、実は、当為さえも真の人格的自己を規定し得ないのである。「未来からの限定が過去からの限定に対して当為の意義を有し、当為が衝動を包むと考へられる所に、人格的なるものが考へられると云つても、人格は単なる当為であると云ふのではない。瞬間的限定の底には、何処までも未来からの限定に反抗するものがなければならぬ。(中略)。それは過去からの限定に対して、未来からの限定に対しても非通約的なものでなければならぬ、時の限定を越えたものでなければならぬ。(中略)、時に属せざる瞬間の意味がなければならぬ。それは時を包む永遠の今の自己限定として、自己自身を限定することによつて時を限定すると考へられるものでなければならぬ。そこから無数の過去が限定せられると考へられると共に、無数の未来も限定せられるのである。」(21)当為さえも否定するところに真の自由があり、自由に働くものとしての人格的自己がある。時間を規定しているのは時間ではない。永遠の今の自己限定が、厳密には「永遠の今の外延といふ如き意味を有つた」瞬間(22)の自己限定が、時間を規定しているのである。現象学の用語で言えば、時間を構成しているのは、永遠の今の自己限定としての瞬間の自己限定である。時間は過去からの限定によつても、またその過去からの限定をその限定の尖端において覆す未来からの限定においても、構成さ

れない。時間は永遠の今の自己限定において、すなわち、「すべての時を包み、現在が現在を限定する意味にて、すべての時を限定する絶対的現在」(6-188)が自己自身を、言い換えると、瞬間が瞬間自身を限定することによって、構成されるのである。「時は永遠の今の中に廻転するのである。時は無限の過去から考へられるのではなく、無限の未来から考へられるのではない、時は現在が現在自身を限定することから考へられる、その根底に於て瞬間が瞬間自身を限定するといふ意味がなければならぬ。かかる意味に於て自己自身を限定する瞬間と考へられるものは、唯、時を包む永遠の今の自己限定としてのみ考へられるのである。」(6-377)やがて、フッサールの後期時間論で問題となる、時間を構成している超越論的自我のあり方である生き生きした現在の謎とされる「立ち留まる今」(nunc stans)⁽¹³⁾を、西田哲学は場所という問題構成から接近して、「永遠の今」(nunc aeternum)の概念によって解決しようとしたと我々は解釈したい。そして、時間を永遠の今の自己限定から理解するとき、西田哲学は同時に、時間の底に、他者の問題を見ているのである。「現在に於て現在が限定せられるといふことは、限定するものなき限定として、私の所謂無の一般者の限定として、個物と個物とが相限定するといふことでなければならぬ、個物が自己自身の中に絶対の他を見るといふことでなければならぬ。」(6-382)そして、この絶対の他とは、すでに我々が知っているように、汝に他ならない。むしろ、事態に即して正確であろうとするならば、個物が自己の内に絶対の他を見る、汝と出会うということによって、永遠の今の自己限定が可能となっているといわなければならない。「我々が自己自身の底に無限の過去を見、更に自己自身の底に於て未来から過去を限定すると考へ得るのも、否、時を否定すると考へ得るのも、自己に対するものが汝であるといふ意味からでなければならぬ。永遠の今の自己限定として時といふものが考へられると云ふにも、その底に私が汝を限定し汝が私を限定するといふ意味がなければならぬ。斯くして瞬間から瞬間に移り行く時といふものが考へられるのである。我々が自己自身の底に絶対の他として汝を見るといふことから、時の限定が始まるのである。」(6-188)

(26) 西田哲学において、他者のある場所は、時間においてあるのではなくて、言い換えると、他者の存在の意味は時

間にその本質があるのではなくて、逆に、他者の存在がまずあって、その他者の存在によって始めて時間が可能となっているのである。そして、このことこそ、レヴィナスの主張の核心をなす命題に他ならない。

二 レヴィナスとアンリ

いつのことからか、一九八〇年代のころからか、現象学の形而上学化ないしは神学化と呼ばれる動向がフランスの現象学内に現れる。この動向と西田哲学との簡単な比較を以下に試みたい。というのも、両者は次の点で共通点を有するように思われるからである。西田哲学が、意識的な自覚をそのノエシス方向に深めることによって、行為的自己に至り、他と応答する自己を真の自己として、自己の内に他を見いだしたのに呼応するかのように、フランスにおけるこの現象学の動きも、志向性そのものの根拠をさらに問うことによって志向性の極としての自我の底を突き抜けて、他者へと至る道筋を模索するところにその特徴がある。しかもそこには西田の場合と同じく、いつも時間の問題が影を落しているのである。

実際、このフランスの動向には現象学全体の展開が内包する一つの前提があると思われる。今非常に大雑把に言って、志向性の本質を脱自的な時間に求め、その時間化の作用によって超越論的主観性が世界を現象として構成するという地点に現象学が達したとき、新たな問題として現れたのは、時間意識そのものと考えられる超越論的主観性それ自身の存在の仕方であった。超越論的主観性そのものもあり方も、すなわちその存在の意味も、また、時間的であるのかという疑問である。これが後期フッサールの時間論において主題化する生き生きした現在の問題である。フランスでは、この問題は生き生きした現在を話題にすると言うよりはむしろ、生き生きした現在と厳密に対応し同次元にある原印象をめぐる議論として展開されたのであるが、ここでは、現象学の形而上学化の発端となったと思われるレヴィナスと、その後に来るアンリとを取り上げて、要点のみを述べたい。実際、レヴィナスの著書の『存在するとは別の仕方で、あるい

は存在の彼方⁽¹⁴⁾』という表題は、時間である存在とは別の仕方の存在があり、それが私の存在であり、また、他者の存在であると、(あるいは神の存在である⁽¹⁵⁾)という、現象学の形而上学化のこの運動全体の主張を見事に表現している。

(一) レヴィナスは、現象の本質である時間の構造を、言葉の構造と同じものと考える。言葉の働きが、あるものを主題にとつて、そのものについて何かを述語すると言うことにあるならば、その言葉の機能の原型は、このものをこのものとして名付ける、すなわち同定する、同一のものとして固定することに求められる。言い換えると、言葉とは主題化と同一化にある。このものをこのもの「として取る、見なす」というところに言葉の働きがあり、そのことが、あるものに一つの意味を与えるということである。ところで、時間も同じ仕組みをしている。フッサールの中期の時間論の核心をなす過去把持の連鎖に基づく時間の流れを見てみると、原印象として「今」において生起した事象が、過去となることによつて原印象としては消え去るけれども、時間の過去把持の働きによつて、再び、過ぎ去つて今はないものとして見いだされるといふ仕組みを取っている。過ぎ去つたものとして、今はないものとして保持するという過去把持の働きの、レヴィナスは、言葉の原初的な働きを見いだすのである。志向性とは対象の意味を、あるいはむしろ対象という意味を構成する、意味を与えるという点において、根源的な言語作用である。

ところで、言葉は、言語は、単に、「として」構造において意味を構成し与える、あるいは解釈するというに尽きない。というのも、言語は対話者なしには存在し得ないし、ましてや、機能することもできないのである。しかも言語の成立条件となっている対話者は、言語の意味としては、当然のことながら、構成されることはできないのである。したがつて、対話者としての他者は、言語の意味付与作用とは別の仕方で、言い換えると時間的な世界の現れとは別の仕方で、しかも時間に先立って時間を可能にする仕方で、私に与えられているのでなければならぬ。この意味で他者は、私の構成する意味の中に決して回収されないという意味で、私に対して超越していると言われるのである。私は対話者としての他者を、私自身から意味を与えて構成することはできないから、私が他者に対話者として話しかけること

ができるためには、他者はすでに私に現れているのでなければならぬ。この私と他者との関係が、近しき (proximie) とか通時態 (diachronie) とか、呼ばれているもので、時間を表す志向関係や共時態 (synchronie) の根拠となつてゐるものである。私は他者に自らを曝すという仕方では、自己ではあり得ない。しかもこの自らを他者に曝すことは、私の意志によるのではなく、意志に先立つ根源的な受動性によって私は他者に曝されてゐるのである。別の言い方をすると、私は私の存在において他者に呼び出されてゐる、召還されてゐるのである。しかも、他者に対して責任あるものとして召還されてゐる。というのも、時間化という仕方では世界に意味を与え世界を現象として構成してゐる超越論的主体である私は、意味の構成者として、意味を付与するものとして自由な存在であるが、その自由な私の存在は、レヴィナスが言語の分析によって明らかにするように、對話者として他者が私にあらかじめ与えられてゐる場合に始めて可能になつてゐるのである。他者が、意味付与者としての自由な私の存在を与えてゐるのである。その与え方は、私⁽¹⁵⁾が他者に対して責任を負つてゐる限りにおいて私は自由な存在である、私であるという関係である。このような他者に対する私の存在論的な受動性を、レヴィナスは人質 (otage) とか身代わり (substitution) とかの一見常軌を逸した言葉で表しているが、それらはいずれも、私の存在が、私が意志するよりも先にいかなる受動性よりも受動的な仕方⁽¹⁶⁾で、他者に対してすでに与えられてゐることの表現である。

いかにしてこのような私の存在の他者にたいする根源的な受動性が存在しうるのか。レヴィナスは預言者の例を挙げ⁽¹⁷⁾てしまつてゐるのである。告げてしまつてからそれが神の声であることに気づくのである。同じことを靈感 (inspiration) という言葉を使つても表現してゐる。神の声に対する預言者のこの遅れ、この同じ遅れが他者と私との間に存在論的に存在する。預言者が神の言葉をそれを神の言葉として告げるよりも前に告げてしまつてゐるとま⁽¹⁷⁾ったく同じよ

うに、私は自分の存在を他者に与えるよりも前に根源的な受動性において与えてしまっているのである。言い換えると、神の存在は永遠に過ぎ去ってしまった痕跡 (trace) でしかないがゆえに、そこにおいてはじめて成立する私と他者との関係、レヴィナスのいわゆる顔としての関係も、同じ特性において成立するのである。他者にたいする私の根源的な受動性は、根本的には私と神との関係によって可能となっている。他者は、レヴィナスが彼性 (l'altérité) と呼んでいる存在の彼方への現われである痕跡において顔として出会われる。

(二) アンリもまた志向性を問題にする。彼は志向性を、存在が現象としてそこから意味を得ている存在の地平としての時間から問題にする。志向性をその本質をなす時間を構成しないしは企投している超越の作用として問いただし、その超越の作用がある、存在するということは、時間という存在論的地平によっては、その存在の意味を汲み取ることはできないと主張する。それでは、存在の地平を構成する超越の作用があるとは、どういうことか、超越の作用そのものの存在の意味はどこから来るのか。超越の作用は自分自身を根源的な受動性において受け取るという、もはや超越ではない、アンリが内在と規定する様態のうち自分の存在を見いだしているのである。言い換えると、世界を超越において企投している私の存在は、私が自分自身を世界においてではなくて、また時間性としてでもなくて、自分自身を原初的な受容性において受け取る、ないしは蒙るといふ広い意味での受苦 (souffrance) のうちに成立する。この内在の概念の原型となったのが、ピランの努力の感情すなわち西田ふうに言えは「内的情知」(sentiment intérieur) としての自覚 (aperception immédiate) である。その自己の自己性の具体的な現れが感情であり、情であり、情感性である。私は、私の自己性は、自分自身を内在という絶対的な受動性において蒙り受け取る⁽¹⁸⁾ところに成立する。

しかし、主観性がこのように内在によって定義されるならば、アンリにとって、他者はどのように考えられるのだろうか。他者の問題にアンリが真剣に取り組むのは、九〇年代以降、論文集『実質的現象学』の「共一パトス pathos-avec」⁽¹⁹⁾からである。そこでアンリは、他者を生命の共同体という観点から素描している。問題は、絶対的な受動性の

意味である。すなわち、私が自分自身の働きを、自分の存在を、いかなる意味でも自分の自発性によらない受容性によって受け取り蒙るときに私の存在が、私の自己性が成立するのであるが、そのとき、私の内にある根源的な受容性は、実は、生命が自分自身を受け取って現れるという生命の自己感受ないしは自己贈与に依存していることが、明らかにされる。生命個体としての私の中には私を超えて生命一般に共通する大文字の生命が働いている。自己に自己自身を与えることによって自己自身を受け取る、自己自身を感じる、自己自身を感じることによって他を感じることで、そうすることによって自分を現し、他を現象させるといふ生命があり、私は大文字の生命のその自己触発の働きに与ることによって、自己自身として現れ、存在しうるのである。私の存在の根源的な自己受容性が絶対的な自己受動性であるという事実は、私が自分の働きで自分を受け取っているのではなくて、生命の大きな自己贈与の運動の中でそれら巻き込まれて、自分自身を蒙っているということである。情感性の本質である根源的受動性は、私の存在がより大きな生命の自己触発に依存していることの現象学的な現れにはかならない。私の存在の根底にあり、私の存在を支えているこの生命の自己触発の運動をアンリは基底 (Fond) と呼んでいる。

私は情感性において、私を超えるものへの通路を基底として確保している。それは、すべての生命個体に共通で、それぞれ基底となっている大文字の生命である。この大文字の生命はベルクソンの超意識すなわち意識一般を思わせるものがあるが、しかし、ここでアンリに限るとしても、基底としての生命一般と生命個体との関係から共同体や他者の問題を論じることができるとは、次の困難を解決しなければならない。それは、私の情感性の絶対的受動性を通して基底としての生命の存在を感受し、そのことによって、私は自分の経験のただ中で自分を超える他の存在を体験することができるとしても、その基底として働いている他の存在が、ほかならぬ他の人格としての他者の存在を、少なくとも他の生命個体の存在をいかにして私に保証できるのかという疑問である。それが保証されるのは、基底が私の存在の仕方と同じ性質を持ち、かつ、私とその基底の部分である場合のみである。基底についてのさらに深い考察はアンリの

続く書『私は真理である』において、キリスト教をひとつの生命の現象学として読む試みにおいて遂行される⁽²⁰⁾。そこで、自己触発の概念は強い自己触発と弱い自己触発との二つに分けられる。弱い触発は強い触発の働きに依拠して初めて可能になる。この依存関係は、上で見た、生命個体としての私の自己受容と生命そのものの自己受容ないしは自己贈与との関係を表している。しかし、アンリの存在論によれば強い自己触発も自己触発である限り、それは内在として一個の自己を實現していなければならない。アンリはこの強い自己触発による自己性の実現を、聖書にしたがって神を生命と理解したうえで、神のキリストとしての自己顕現と解釈する。そうなると、二つの触発の関係は、根源的な意味での神の子即ち子の中の子としてのキリスト (Arch-Fils) と、普通の意味での神の子としての人間との関係となる。

さらに最近著『受肉』⁽²¹⁾においては、根源的な自己受容性である自己触発は、単に自己性の原理であるばかりではなく、その自己性は情感性、情動性の自己性であることが強調され、受肉が自己触発として捉えられる。強い自己触発としての神のキリストにおける顕現は、そのまま神の受肉を表す。そして弱い自己触発による我々人間の自己性もまた、受肉として、情感性の自己となって現れる。受肉こそキリスト教的な意味での自己性の概念に他ならない。

他者と共同体の問題をアンリは、一方で生命と生命個体の問題として捉え、他方で生命を自己触発として理解する。その上で、自己触発を強い意味と弱い意味とに分け、それぞれに大文字の生命と生命個体とを振り分ける。さらには、自己触発をキリスト教の受肉の概念と結びつけることによって、生命と生命個体との分離と統合の関係を説明しようとするのがアンリの試みである。しかしながら、生命の強い自己触発がどうして生命個体の弱い自己触発を別に生み出さなければならないのか、言い換えると、なぜ前者は後者を必要とするのか。このような疑問に対する答えはまだないのではないか。スピノザにおいて、神の無限の属性のひとつである思惟の直接無限様態は、神の観念であり、それはキリストを表していた。個物として個々の人間は、間接的な有限様態として個々人の魂であり、個々人の私の観念であった。アンリの他者論共同体論はこのスピノザモデルに近いと思われる。そして、西田哲学における行為的自己とその場所

ある絶対無の一般者は、アソリの他者論に対しても、別の、しかもきわめて興味深い解釈モデルを提供するように思われる。

注

- (1) 本稿は二〇〇一年六月の西田・田辺記念講演会での発表原稿に、当日時間の都合で読み上げることのできなかった汝・他者をめぐる問題に関する後半部分を加筆訂正したものである。講演の機会を与えてくださった記念会の辻村公一先生、上田閑照先生、齋藤義一先生、藪田坦先生、大橋良介教授をはじめとする諸先生方、とりわけ講演会ばかりではなく「哲学研究」への講演原稿の掲載に際してご配慮をいただいた藤田正勝教授、片柳榮一教授に感謝の意を表したい。
- (2) 岩波書店『西田幾多郎全集』（一九七九年第三刷）第六卷一一四頁以下の略。以下同じ省略記号を使う。
- (3) Edmund Husserl, *Husserliana I*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1963, S. 49.
- (4) Marcial Gueroult, *Descartes, selon l'ordre des raisons*, II, "Appendices, No. I" Aubier-Montaigne, Paris, 1968, pp. 307-312.
- (5) Jean-Marie Beysade, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979, "Le Cogito comme déduction" pp. 237-243.
- (6) これらの点について、拙著『感情の自然』（法政大学出版局、一九九三年）第七章「コギトと生ける抵抗としての身体」を参照のこと。
- (7) ヘルクソンの持続と現象学の時間との関係に関しては、次の拙論において論じた。岩波書店『思想』九一六号（二〇〇〇年一月号）、特集「現象学の二〇〇年」『生き生きとした現在の幸福な生』。
- (8) Henri Bergson, *Oeuvres*, Presses Universitaires de France, 1963, p. 653. 以下 *Oeuvres* と省略す。
- (9) この点に関しては次の拙論をごらん論じた。"Cosmos and Life" in *Continental Philosophy Review* 32: 1999, Kluwer Academic Publisher, Netherlands.
- (10) ヨハネ神秘主義とパウロ神秘主義との区別については、川崎幸夫著『エックハルトとゾイゼ』所収「西洋精神の自己超越と神秘主義の本質由来」関西大学出版部、一九八六年、による。

- (11) もさうなんヘルクソンは無の概念を否定する。しかし、ヘルクソンが否定するのは、虚無としての無の概念である。彼にとって無とは、何か特定のものが無いということであって、何も無いということではない (Oeuvre, 725sqq.)。したがって、逆にいえば、無とはヘルクソンにとって、ある特定のものの以外のすべてがあるということの意味する。西田にとっても無は決して虚無のことではなく、実在であるすべての個物がその限定であるこのうえもない豊穡を意味する。したがって、ヘルクソンのある特定のひとつを除いてすべてがある無は、すべてがある西田の無に比べると、いわばひとつ少ないだけである。西田の無は虚無ではなく、またヘルクソンが認めないのは、虚無としての無の概念たひである。
- (12) この点に関しては、拙論 Yoritiro Yamagata, "Sprache, Stimme und Kinasthese" in *Sprache und Pathos, Zur Affektivität Heikheit als Grund des Wortes*, E. Blatmann, S. Granzer, S. Hauke und R. Kühn (Hg.), Alber, Freiburg / München, 2001.
- (13) Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, S. 124ff.
- (14) Emmanuel Lévinas, *Authrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1974.
- (15) Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, 1991.
- (16) これらの諸点について詳しくは、拙論「生き生をした現在の傷つきをサマシマ感情性と他者」青土社『媒体の現象学』(二〇〇二年)所収、ならびに「シンギウツト、今日のフロンクス現象学」『現象学年報』第一八巻(二〇〇二年所収予定)の報告者山形の「現象学の形而上学化と他者の問題」を参照のこと。
- (17) E. Lévinas, op. cit., 190sqq.
- (18) シュル・マンリの存在論については、前掲の拙著『感情の自然』第四章「超越と内在」を参照のこと。また、拙論「Une autre lecture de l'Essence de la manifestation', *Les Etudes philosophiques*, 1991-2, PUF, 1991. "L'immanence et le mouvement", Michel Henry, *L'Épreuve de la vie*, sous la direction de Alain David et de Jean Greisch, Cerf, Paris, 2001.
- (19) Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, PUF, 1990. 邦訳：中・野村・吉永訳『実質的現象学』法政大学出版局、二〇〇〇年。
- (20) Michel Henry, *C'est moi, la Vérité—pour une philosophie du christianisme*, Seuil, 1996, pp. 120-141, "6. L'homme en tant que «Fils de Dieu»".
- (21) Michel Henry, *Incarnation*, Seuil, 2000, "Deuxième partie. Phénoménologie de la chair", "Troisième partie. Phéno-

ménologie de l'incarnation : le salut au sens chrétien”.

(筆者 やまがた・よりひろ 大阪大学大学院文学研究科教授／哲学)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

Nishida's Concept of Active Self and the Problem of Ego and the Other in French Philosophy

by

Yorihiro YAMAGATA

Professor of Philosophy
Graduate School of Letters
Osaka University

It is usual to compare Nishida's philosophy with German idealism, especially Fichte's thought. Is it improper to relate it to French Philosophy? Nishida mentions in the sixth volume of his complete works the stream of the philosophy of sentiment in France that flowed from Pascal's ideas to those of Maine de Biran. He appreciates this philosophical trend because he sees it developing and deepening the self-consciousness discovered by Descartes as *cogito* in the same direction as he is pursuing it.

Nishida considers a type of judgment in which the special is subsumed by the general as the fundamental structure of our experience and rewrites it with elementary logic in the form of a subject and predicate. He then attains the concepts of place and the individual in the subsuming judgment by pushing the specific and the general toward subject and predicate, respectively, to the extreme: The "individual" is the last subject that could never turn into a predicate, and reciprocally, place, named the "concrete universal" at this stage, is the last predicate that could never turn into a subject. The concrete universal is a place where the individuals are put, or exist, and in this case, the whole individuals constitute the natural world.

However, what is truly individual could be nothing other than what is truly personal. Can a person take his place in the concrete universal to be situated in the natural world? Descartes' *cogito sum* has already given a negative answer to this question. Even if the existence of the entire universe is uncertain, I exist absolutely

as long as I do not cease thinking. Yet, where am I?

Nishida finds the Cartesian ego in the self-conscious universal that extends below the concrete universal and envelops it. The self-conscious universal constitutes a sphere of consciousness where the ego resides in different modes according to the profundity of self-consciousness. However, the self-conscious universal is still no more than a limited and abstract plan of the active universal, so that the Cartesian ego is a shadow of one of the active selves determined by the active universal. That is, a shadow of the intellectual active self that corresponds to consciousness in general in Kant's philosophy. The active self in its intellectual mode remains purely formal and does not yet possess its proper content. Fichte tried to fill this formal self and mistook the transcendent will for an active self. It is Maine de Biran, Nishida thinks, who took the proper direction, going toward, not *noema*, but *noesis*, and finding *sentiment intime* or *intérieur* as the substance of the active self. Writing of his favorite, Bergson, Nishida claims that this French philosopher's concept of pure duration must be the content of the consciousness in general. While Kant largely formalized the intellectual active self to minimize its content, Bergson maximized its content as pure duration to minimize its formal aspect. In this sense, Bergson followed Maine de Biran. What is the difference between them? In Nishida's view, the individual is active as long as it determines itself by itself, but this self-determination is effective only if the individual determines itself against other individuals. The active self undergoes self-determination by seeing the absolute other in itself and reciprocally by seeing itself in the absolute other. The difference is that in Biranism the absolute other is matter whereas in Bergsonism it is other life. As matter is, from Nishida's perspective, an abstract aspect of personal individual life, the Bergsonian self would have a deeper and richer self-consciousness than the Biranian self. However, in the pure duration of Bergsonism, the self-determination of the active self does not imply self-negation. Nishida thinks that in pure duration, the self passes to itself continuously because there the self-determination does not operate against the absolute other, namely, the other person, or "thou."

Is it anachronistic to point out some similarities between Nishida's position and today's French phenomenology concerning the problem of the other person? In Nishida, the active self determines itself against the other person in such a way that the active self sees the other person within itself and at the same time sees itself within the other person. The active self absolutely denies itself by opposing itself against the other self and has to die to become revived in the latter. In Nishida's expression of this, one can formulate that the active self breaks through its own base to meet the other self. Self-love is accomplished with the love of others. Moreover, the active self is obtained by transcending the conscious self

toward the *noesis* of intentionality, and this transcendence means a kind of phenomenological reduction of time to the self-determination of the eternal now (*nunc aeternum*) that continuously begins anew as instants. This self-determination is nothing else than the self-determination of the active self as freedom.

The contemporaneous French philosophers Lévinas and Henry also try to go beyond the Heideggerian Being, the essence of which is time, to grasp the unique way of being of the ego and alter ego. For Lévinas, who sees the same structure in both temporizing consciousness and the linguistic act of constituting a sense of proposition, the sense of being of other persons is absolutely independent of the intentionality of consciousness, because the other as an interlocutor could never be the sense of words, namely, the sense of the words “the other”, but must be the foundation of communication within which every sense or idea represented by words respire and lives. I cannot intentionally constitute the other. On the contrary, it is the other who summons me to existence as responsible to him. It is not true that I am responsible to him because of my freedom. I am free because of my responsibility to him. I give him myself before any deliberation and in the absolute passivity prior to any passive or active relation. I exist as long as I am a hostage or a substitute for him. The other exists in the heart of my being and my existence is not intelligible without ethical relation with other persons.

Finally, Henry discovers, within the Heideggerian Being rather than beyond it, my existence or the way of the ego’s being. The ego can no longer be constituted by intentionality within time, but it receives itself to exist, by self-affection in the mode of absolute passivity. Henry’s concept of absolute passivity consists of self-affection while Lévinas indicates self-donation with the same concept. For Henry, self-affection is the definition of life as far as life is characterized by sensibility or affectivity, and, explaining the absolute passivity of self-affection, he refers to *Life that operates at the base of my life. Life is a perpetual movement receiving itself, and my life as well as every other life receives itself in the movement of Life, carried with this movement. Therefore, one finds at the base of his existence, through its absolute passivity revealed in his affective experience, the Other or Life that transcends him inside, in the heart of his being, rendering it to him, and opening toward other individual lives. Henry also sees in the ego, like Nishida and Lévinas, the other in a large sense of this term, as a decisive constituent of its being.*
