

アウグステイヌスと西田幾多郎

片柳 榮 一

一 内へ還れ——自覺的存在

筆者はアウグステイヌスを中心に長年研究してきた者であるが、アウグステイヌスの何処にひかれたかという点、魂としての私というものを極めて深く見つめているということである。西田幾多郎にも引きつけられるものを感じてきたが、それも基本的には同じで、存在のリアリティとでも言えるものを、自覺ということを中心に据えて捉えているという点である。その意味で或る共通したタイプの思想家であると思っている。それも単に魂としての人間を重視したというだけでなく、存在論的に位置づけようとして、或いは宇宙における人間の位置とでもいうものをめぐって哲学的思索の苦闘したということが共通しているように思われる。ここでは二人の思想家のそれぞれの思想を紹介してその類似点を指摘するということは紙数の都合でできないので、西田がアウグステイヌスのどのような思想に興味を持ち、影響を受けたかという点を中心に考察してみたい。

西田はかなり頻繁にアウグステイヌスの名を挙げているが、その関心は、自覺或いは内的人間に向けられている。『善の研究』で既にそうである。「真理の標準もつまる所は意識の内面的必然にあつて、アウグステイヌスやデカルトの如き最も根本に立ち返つて考へた人は皆此処より出立した……」(『』)。アウグステイヌスにおいてこの特徴を最も明瞭に

語っているのは次の言葉である。「外に行くな、汝自身の内、に帰れ。内的人間の内に、in interiore homine 真理は宿る。そしてもし汝の本性がうつろい易いものであることを見出し、汝自身をも超越せよ、(transcende et teipsum) (傍点筆者、以下も同様)」。これはフッサールが「デカルト的省察」の最後にこれを締めくくるものとして引用した句でもある³。もつともフッサールは、前半だけを引用し、後半の汝自身をも超越せよ、には言及しておらず、そこにフッサール思想の特徴と問題があるとも言える。アウグスティヌスの自覚の思想を述べた有名な言葉をもう一つ引用してこう。「私はあなた(神)を求めましたが、その仕方は、それによって人間が獣に優るようあなたが欲された精神の知性に従ってではなく、肉の感覚に従ってでした。しかしあなたは私の最も内なる、ところさらに内におられ(interior intimo meo)、私の最も高きところよりさらに高きところにおられました」⁴。これはアウグスティヌスにとつての神が外在的な超越でなく、内的な超越であることを見事に表現するものであり、西田の超越の考えに通うものでもある。アウグスティヌスにおいても西田においても自覚、内面性としての魂の自覚が問題となるのは、単に人間の内面の心理の繊細な複雑さに興味があったからというのではなく、この魂が、その自覚において、或る無限的なものに連なっているという自覚、自己の内奥において無限なるものに開かれているということが自覚されているからである。人間の内にある或る永遠的なものの自覚が問題なのである⁵。

西田は明瞭に自分の思想とアウグスティヌスの思想の親近性を自覚している。「私は哲学は一種の、否真の人間学の意味を有って居ると云つてよいと思ふ。しかしそれは自覚的、人間の、人間学でなければならぬ、外的人間 homo exterior の学ではなくして内的人間 homo interior の学でなければならぬ。内的人間と考へられるものがアウグスティヌスの云ふ如く神の直接の肖像である」⁶。もう一つ西田の文章を引用しておく。「哲学史上自覚の深き意義に徹底し万物をそ

の立場から見た最初の人はアウグスティヌスであつたと云ひ得るであらう。その「三位一体論」の一編は一種の神学的人間学と云ふことができる。我々が外物を離れて深い内省的事実の中に自己自身の實在性を求める時、自ら神に至らざるをえない。彼は「懺悔録」の始めに *Thou awakes us to delight in Thy praise; for Thou madest us for Thyself, and our heart is restless, until it repose in Thee* と云つて居る。彼は我々の自覚的實在の根底を神に求めた⁷⁾。アウグスティヌスが『三一神論』においてなしている精神の自覚的構造の分析の最も有名な箇所を引用しておこう。デカルトにも通ずる、或いはそれ以上に詳細な自己認識の確實性を述べたものである。「生きる力が空氣に属するのか、また想起する力、理解し、欲し、思惟し、認識し、判断する力が空氣に属するのか、それとも火にか、腦にか、血にか、原子にか、それとも言い慣された四元素以外の第五の何か知らぬ物体の元素に属するのか、それとも我々の肉体の集合体、あるいはその調和がこうした働きを可能にしているのか、とおずおずと問うてきた (*dubitaverunt*)。そして或る人は、これ、他の人はまた別のものを肯定しようと努めてきた。しかし自らが生きていること、想起し、理解し、欲し、思惟し、認識し、判断することを誰が疑うであらうか。確かに人が疑うとしても、生きている。もしどこからその疑いが生じるのかをおずおずと問う(疑う)なら、記憶をもっている。もし疑うなら、自らが疑っていることを理解している。もし疑うなら、確實であることを欲している。もし疑うなら、思惟している (*si dubitat, cogitat*)。もし疑うなら、自らが知らないということを知っている。もし疑うなら、自らが軽率に同意すべきでないと判断している。だから他のことについて疑う者は、これらすべてについては疑うべきではない。これらがもし無いなら、如何なる事物についても疑うことはできないであらう」⁽⁸⁾。

西田の自覚の問題は、知るものとしての人間は対象化できないということに端的に現れている。彼は執拗に対象化

できない私の問題を追求している。自覚の問題はここに焦点が当てられて論じられている。「知るものといふものを対象化することはできぬ、対象化することができれば、それだけ知られたものであつて、知るものではない。既に対象化すべきものではなく、従つて知られるものと対象的關係に入り込むことができないとすれば、如何にして知るものとか、意識するものとかいふものを考へることができようか。対象化的方向或いは判断の主語的方向に於いて意識を考へようとする人は單なる無と考へる外はない、否、意識するとか、知るとかいふ考も出てこないはずである」⁹⁹。西田にとつての「無」という問題は根本的には、この対象化できない私の問題から生じていると言えよう。この我は、対象として限定できないもの、絶えず対象化的限定を逃れてしまうものなのである。そしてこの知る我が対象化できず、無であるという言い方において、西田は單に知る私の非限定性ということだけでなく、我というものがあらゆる限定をすり抜ける、ある無限的な、絶対に連なるものであるということを示していることも注意すべきである。單に知られ得ない、不可知的なものという以上のもの、或る無限的、絶対的な意味が込められている。「知るものは何処までも対象化することのできぬものでなければならぬ、苟も対象化せられるかぎりそれは知るものでない。かういふ意味に於いては、知るものは知られるものに対して、無と考へられるものでなければならぬ、苟も対象的に見られるもの、主語的に考へられるものに対しては無といふべきものでなければならぬ」¹⁰⁰。ここで主語的といわれているのは、対象的という言葉えうる表現である。知るということは対象を私のうちに置くということであり、知るといふのは、一種「場所」という意味合いをもっている。そして場所はどこまでも限られない、遙けき、果てしなきが含まれている。「知るといふことを一種の作用と考へ、知るものと知られるものと一であるといふのは、対象化せられた自覚の見方に過ぎない。物が私に知られるといふには、先ず物が私に内在的でなければならぬ、私といふものは物がそれに於いてある場所の意味を

有っていなければならぬ。かういふ意味に於いては、私は物に対して全然無であつて、單に物を映すと考へられる」¹¹。
「無」といい、「場所」といい、西田哲学の基本用語は、この「知る」ということに関わり、知るといふ形で現れてくる。「我」の動かし難き事実と関わつて用いられていることは、いつも注意すべきであると思う。「知るものと知られるものとの関係は、判断の述語と主語との関係に外ならない。何らかの意味に於いて主語的なものが述語面に於いてあるといふことが、知ることである。知られるものが知るものに對して外的と考へられるのは、自己自身を限定した述語の外にある故である、而もそれがまた知るものに於いてあると考へざるのは、超越的述語面に於いてあるからである」¹²。西田は決して対象化できない知るものとしての我と知られたものとしての対象との関係を述語と主語との関係として把握しようとする。これが西田が「場所」といふ論文を中心にして展開するところの「述語的論理」の核心であり、対象化できない我を「超越的述語面」として捉える極めてユニークな論理的追求であるが、ここではこれ以上詳論できない。ただ西田が問題にしているのは、対象化できない我を、何とか表現しようとすることであり、アリストテレスが個物を主語となつて述語とならないものとしたのに對し、この対象化できない我を、述語となつて主語とならないものとして表現し、論理化しようとしているということは注意すべきであると思う。そして対象化しえぬ、無的なものとしての「知る我」ということで、西田は、限定されえぬ、限りなき広がりには突き抜けている「我の底」を見つめているのである。

二 魂の広がりとしての時間

西田の思想の核心に自覚の問題があると言ったが、そのことを別の角度から、西田の時間に関する省察を通して見てみたいと思う。ここでも西田はアウグスティヌスの時間論に深い共鳴を覚えている。アウグスティヌスは時間を魂の広がり *discentio animi* として捉えた人としてよく知られているが、西田は、アウグスティヌスの時間論、殊にその現在の捉え方に教えられ、アウグスティヌスの「永遠の今」という考え方に導かれながら、独自の思索を展開している。先ずアウグスティヌスの考えの中心的なものを引用しておこう。「ところで今や明らかに明瞭なのは、未来も過去も「在る」のではなく、本来的には過去、現在、未来という三つの時があるとも言えないということである。恐らく厳密に言えば、過ぎ去ったことどもについての現在、現在することどもについての現在、来るであろうことどもについての現在という三つの時がある。というのもこれらは魂のうちにある三つの或るものであり、他の何処にも見いだすことはない。過ぎ去ったことどもについての現在とは記憶であり、現在することどもについての現在とは直覚であり、来たるであろうことどもについての現在とは期待である」¹³。アウグスティヌスは時間を魂の広がり、しかも現在のな広がりとして捉えている。西田はこのアウグスティヌスの時間の捉え方を様々の所で言及している。幾つか見て見よう。「此故に我々の意識が自己の現在の中に無限に深きものを含むといふことによつて、時其者が成立するのである。私は此に於いても亦アウグスティヌスの深い考を想起せざるをえない。元來過去とか、現在とか、未来とかいふものはない、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ふものがあるのみである、過、現、未は我々の心の中に存して居る、……眞の現在とは所謂過、現、未を含んだ一つの活動でなければならぬ。此立場に於いては何時でも現在である、具

体的意識は單なる直覺ではない、記憶と希望とを含んだものである、永遠なるもののみ實在である。現在とはこの實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。我々が現在から未來に移り行くといふのは、小なる中心から大なる中心に移り行くに過ぎない」¹⁰。西田はアウグスティヌスの時が現在に收斂されてゆく点に注目し、現在とは、我々がその内にある實在の深き底としての永遠であるとし、時の移りゆきは、小なる中心から大なる中心への移り行きであるという。しかもこの現在は自覺ということと本質的に關連するのである。「併し自己が自己自身を知る、即ち自覺するといふことは、無にして有を限定するといふことであり、そこにいつも現在が現在自身を限定するといふ意味があるのである。アウグスティヌスも過現未は心に於いてあると云つて居る。自己が自己自身を知る所、そこに現在があり、現在が現在を限定する所、そこに自己があるのである。自己の底には何物もあつてはならぬ、何物かが自己を限定すると考へれば、自己といふものはなくなる」¹¹。アウグスティヌスにおいてそうであるが、西田にとつても現在とは「自己が自己自身を知るところ」そのものであり、現在のあるところそこに自己があるのであると言える。「併し變ずるものが知られるには變ぜざるものがなければならぬ、現在を中心として無限の過去、無限の未來といふものが考へられるには、無限の過去、無限の未來に通ずるものがなければならぬ。アウグスティヌスの如く、過去、現在、未來といふものがあるのではなく、過去の現在、現在の現在、未來の現在といふものがあるのであり、現在が過現未を包むといふことができる。しかし時が現在に於いてあるといふことは時そのものを否定することではなければならない。時が何らかの意味に於いて包まれると考へられる時、それは時といふものでなくならねばならない……時の尖端は一瞬一瞬に消え行くものでなければならぬ、そこに時は永遠に返すことができないといふ意味があり、そこに現在は掴むことができないといふ意味があるのである。アウグスティヌスの如く時

は現在に於いてであると考へねばならぬ、しかも斯く考へる時、時といふものはなくなるのである」¹⁶。アウグスティヌスが『告白』の時間論で、時を現在に収斂させていった時、彼は時間の現在の背後に神の「永遠の現在」を考えていた。一カ所引用しておく。「あなたの年々は一日です。あなたの日は毎日ではありません。そうではなく「今日 hodie」です。というのもあなたの「今日」は明日に席を譲ることはありません。また昨日に引き続いたのでもありません。あなたの今日は永遠 aeternitas です」¹⁷。西田はアウグスティヌスが時を現在に集中させてゆく時のその現在、つまり過現未を包むという意味の現在は、一回的に過ぎ去り行く流れ去る時を包むものであり、過ぎ去るという意味での時ではないものとして捉えている。そのようなものとして時を越えた永遠なるもの、永遠の今なるものが現在なのである。そこで時の中なる私の「現在」と永遠なるものの「現在」が触れ合う。そして西田はこの二つの現在の関係を、彼が好んだ比喻を用いて明らかにしようとする。アウグスティヌスの思想とは少し離れるが、根本において二つの現在の重なり合いを考えているアウグスティヌスの思想の西田的展開として見ておきたいと思う。それは到るところに中心をもつ周辺なき円の喩えで、西田はバ斯卡ルの著作から学んだようであるが¹⁸、伝承ではエンペドクレスまで遡るといふ¹⁹。確かにこの比喻は西田の絶対無の思想を良く図解してくれるように思える。「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ともいふべきものは、周辺なくして到るところに中心を有つ絶対無の自覚的限定といふことができる。かかる意味に於いて絶対的現在と考へられるものは何処にても始まり、瞬間毎に新たに、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できる」²⁰。西田は「永遠の今」をめぐるアウグスティヌスの時間論と無限の円の比喻を巧みに結びつける。この比喻は三つの段階をもっている。そのことを「私と汝」の記述は鮮明に示している。「時

の瞬間といふ如きものは無限大なる円の自己限定の中心と考へることもできる。而して更に瞬間から瞬間に移る時間的系列を限定するものは、かかる無限大の円を包むもの、即ち周辺なき円と考へねばならぬであらう、一般者の一般者といふことができる。かゝる意味に於いて、一面に於いて非合理として物質と考へられるものは、一面に於いて無限の生命と考へることができる。一度的なるものを限定するものは、一步一步が創造的なる永遠の生命と考へることができる。併しかゝるものも、尙真に絶対無の限定といふべきものではない、絶対の死即生なる絶対面的限定といふべきものでない。真の絶対無の限定と考へられるものは、単に周辺なき円といふ如きものではなくして、その到る所が中心となるものでなければならぬ。かゝる一般者の自己限定として絶対的に死して蘇るといふ弁証法的に自己自身を限定するものが限定せられるのである、個物が環境を限定し環境が個物を限定するものが考へられるのである」③。ここには明瞭に三つの段階が考えられている。西田は我々がこれまで見た自覚的存在としての個人的自己を一つの中心を持った無限大の円と考える。ここで無限大の円として個人的自己を考えていることはいくら強調してもし過ぎることではない。西田にとって個としての自己、そしてそれは言葉の最も深い意味で西田にとって人格としての自己ということであるが、それはうちに無限なるものを秘めたものであり、決して単なる物でも生物でもない。これが自覚的存在ということの根本的特徴である。しかしこの無限大の円はさらに周辺なき円によって包まれている。これは我々がそのうちにある一回的時間の世界、物質的、生命的の世界である。彼は他の箇所でこの周辺なき円を一つの中心を否定する非中心的なるものとして取り出している。一つ引用しておく。「周辺なくして到るところが中心となる円の自己限定として之に於いてあると考へられるものは、或一つの中心を有った無限大に拡がる円と考へることができるであらう。かゝる中心が我々の個人的自己と考へられるものであり、そこに瞬間が瞬間を限定すると考へることができる、そこに自己自身を限定する時が成立

すると考へることが出来る。かゝる自己と考へられるものは中心否定の円即ち絶対無のノエマ面からは何処までも否定せられる、即ち自己自身の中心を失ふと考へられると共に、又何処までも之を包む意義を有すると考へることが出来る。時は永遠に消えゆくと共に又永遠に生まれ出るものである……中心的限定は非中心的限定からして何処までも否定せられると考へねばならない。非中心的限定の立場からは自己自身を限定する現在といふ如きものは何処までも否定せられて行く、我々の自己は何処までも否定せられて行かねばならない。時は老い行くのである、我々は死に行くのである、一瞬の過去にも返ることのできない永遠なる時の流れといふものは斯くして考へられるのである。併し非中心的限定と考へられるものは固到るところが中心である、周辺なき円のノエマ的限定に過ぎない。中心的限定は何処までも非中心的限定によって消されるのではない。時は何処までも蘇るのである、我々の一瞬一瞬が死であると共に生である……中心否定の円の自己限定といふ如きものは、唯、到る所が中心である円のノエマ面としてのみ考へられるのであるから、斯く云ふことができるのである」²³。西田の「永遠の今の自己限定」という考えは、この到る所に中心もつ円という比喻によって図解される。時間の中に生きる自覚的自己は、流れ去る時間において、一つの中心としての現在を持った存在である。この中心は無限大の広がりを持っている。このような中心をもつことによってそれぞれは、各自の時間を持つ。独立の時間をもつモナドなのである。しかしこのモナドは一回的時間の中にある存在であり、周辺なき円の非中心的限定によって、この中心を否定される。我々は時間の中に消えて行くのであり、一回限りなのである。しかし西田によればそれが最後に云われる言葉ではない。この非中心性は絶対無の自覚的限定のノエマ面であり、一面に過ぎない。到るところに中心をもつという肯定面が見られねばならないという。先の引用（注21）の続きにおいても、明瞭に第三の段階が述べられている。「併しかゝるものも、尚真に絶対無の限定といふべきものではない、絶対の死即生なる絶対

面的限定といふべきものでない。眞の絶対無の限定と考へられるものは、單に周辺なき円といふ如きものではなくして、その到る所が中心となるものでなければならぬ。かゝる一般者の自己限定として絶対にして蘇るといふ弁証法的に自己自身を限定するものが限定せられるのである」³³。現在の私は一つの中心であり、一つの現在であるが、到るところに現在があると西田は言う。「永遠の今」の連続があるのである。「時は永遠の現在の中を廻転している」³⁴とも言われる。この非中心的限定という否定を越えて、到るところに中心をあらしめるもの、絶対にして蘇るという弁証法的に自己限定するもの、それが西田の絶対無であり、この非連続の連続、絶対否定の肯定の論理を明らかにすることがこの時期の西田の最大の課題であつた。この絶対独立した中心を否定しつつ繋ぐものの解明において、西田はまたもアウグステイヌスからヒントを与えられて、しかもアウグステイヌスとは別の内容を籠めて展開している。そのことを次に見てみようと思う。

三 絶対に独立するものを繋ぐものとしての愛——自愛と他愛

西田によれば人間存在はその自覚において、それぞれの世界をもち、その中心をなしている。それが自己ということであり、現在に生きるということである。この自覚というものは、知るもの、考えるものの根源性であつた。しかし西田はそこにとどまらない。西田はアウグステイヌスに示唆されながら思索を進める。「アウグステイヌスの云つた如く、自己が自己を愛するといふことは、自己がある、自己があることを知ると云ふのと同じく、自明である、即ち直覺的である、私は寧ろ自己が自己を愛するといふことが自己があるといふことであり、自己が自己を知るといふことは、その

ノエシスの内容を抽象してノエマ的に見たものにすぎないと考へるのである²⁵。アウグスティヌスは精神の自覚的構造を三一的構造と見る。『三一神論』より一箇所引用しておく。「というのも私は自分が記憶を持ち、知解をもち、意志を持つてゐることを記憶してゐる *memini me habere memoriam*。そして自分が知解し、意志し、記憶してゐることを知解してゐる *intelligo me intelligere*。そして私は意志し、記憶し、知解することを意志してゐる *volo me velle*」²⁶。西田は人間の自愛ということが、自知と同じく人間存在の根底をなすと考え、アウグスティヌスが思索の導きの糸とした、愛する者は、知らないものを愛することはできない、愛においてすでに知が存するという原則を西田も重要視する。「斯く場所が場所自身を限定して行くといふことは自愛と考へられるものである。自愛といふことは亦一種の過程と考へられるかも知れぬが、アウグスティヌスが我々は知らない自己を愛することができぬと云ふこと（無論その知るといふのは、対象的認識の意味ではないが）、愛の根底には直観がなければならぬ。しかしてそれは無にして自己自身を限定する場所自身の自己限定の意味でなければならぬ」²⁷。西田はアウグスティヌスに導かれながら、通常我々が、知ると考へる次元よりも深いところに愛を見、私が知るといふより、私は愛するといふところにこそ、私が「有る」といふことがあると考へ、知るに与えていた、対象がそこにある「場所」の意味を、愛に与える。勿論この愛には、より深い意味の知、直観が含まれるとこれもアウグスティヌスに拠りながら考へるのであるが、「アウグスティヌスは自己は自己を知るのみならず自己自身を愛すると云ひ、また我々は知らないものを愛することはできないと云ふ。何故に自己は自己自身を愛することによつて自己であり、如何なる意味に於いて我々は愛するものを既に知つて居ると云ひ得るであらうか。対象的に既に知られたものは求め得られたものであり、知らうとするものは未だ知られたものではないと云わざるを得ない。併し我々の自己は限定せられた一般者の自己限定として限定せられるのではない、有の自己限定とし

て自己といふものがあるのではなく、無の自己限定として自己といふものがあるのである。先ず場所の自己限定と考へられるものがあり、之に於いて之によつて対象的限定といふものが成立すると考へられる。斯く考へられるかぎり、所謂対象的限定と考へられるものは既に我々の自覚に於いてあり、或意味に於いて知られて居ることが出来る。我々は自愛に於いて対象的に無なるものを愛するのである、知識的に知ることのできないものを求めるのである。…私の所謂場所が場所自身を限定するといふことは、積極的には自己が自己を愛するといふことであると云ふことができる²⁸。アウグスティヌスは「三一神論」十巻で、西田も述べたように、自分を知らない故に知ろうと求める者も、「知ろうと求めている自分」を知っているというように、精神の根源に自知のあることを見いだしている。「精神が自らを知ろうとして求める時、求める者として自らを既に知っているのである。だから既に自らを知っている。それ故全く自らを知らないということはありえない。これに対して自らを知らないと精神が知らないなら、知ろうとして自らを求めることもない。だから自らを求めるというまさにそのことによつてむしろ、自らが自らに知られていないというより、自らに知られていると確信されるのである²⁹」。西田はこの知を対象的に無なるもの、つまり対象化しえない自己に関わる知として理解している。これは極めて鋭い理解である。西田にとつて自愛とはまさにこの対象化しえない自己の知と同じものである。「知識的に現在といふものが定められるのではなく、現在は自己が自己自身を愛するところに定められるのである。自己自身を限定する現在と考へられるものは自愛的自己と云つてよい、過現未を包む現在の自己限定と考へられるものは自愛的限定でなければならぬ。アウグスティヌスはこの三つのものは心に於いてであると云ひ、それ等を記憶と直観と期待とに帰して居るが、かゝる三つのものの統一としての我は我自身を愛する我でなければならぬ³⁰」。西田にとつて対象化できない自己の知は、まさしく自愛という形である知なのであり、彼はそれを行爲とも

呼び、後に行爲的直観と呼ぶものであり、そこにはフィヒテの影響もあるであろうが、アウグスティヌスのものでもある。この行爲的なものとしての愛は、まさしく過現未を包む高次の現在であり、この愛としての現在において永遠なるものに接するのである。「過現未を包む現在の自己限定とは、即ち無にして自己自身を限定するものの自己限定とは、場所が場所自身を限定するとして愛の自己限定といふべく、之に於いて時を越え歴史を包むといふことができる、即ち愛の自己限定に於いて我々は永遠に現在なるものの内容に触れると云ふことができる、かゝる愛の自己限定を直観と考へるのである。行爲の底には自己自身を愛するものがなければならぬ、行爲とは自己自身を愛するものの時に沿うた自己限定に外ならない。我々が行爲によつて時を包み得たと考へられる時、そこには直観といふものが成立するのである、直観は行爲の自覚といふことができる」⁽²⁾。

西田は自覚というものが時の根本要素としての現在を現在たらしめていることを見抜いている。時は現在という自覚の中心をもったものである。しかしこの一つの現在のみが時なのではない。刻々現在は別の現在に移つて行く。この時の根底にある連続と非連続は如何なるものであろうか。かの周辺なき円の喩えは、中心否定と更なる肯定としての到るところに中心があるということとを述べるだけであつた。この徹底した非連続を繋ぐものが何であるかはこの比喩では述べられていない。それを補うべく、西田はこの時期、愛ということとを強調する。それは単なる情念としてのものではなく、絶対の否定の中から肯定を生み、絶対の死から蘇るものを指してである。「時は単なる連続ではない、その各瞬間に於いて消え去るのである、而も斯く死することが生まれることであるといふ所に、時の連続があるのである、時は各の瞬間に於いて絶対の無に接すると考へられねばならぬ、絶対は無なるものの自己限定として時が成立するのである、私が時は現在から始まるといふ所以である。斯く考へる時、時の現在を限定するものは何であるか。群論の語をかりて云

へば、現在といふ如き時の要素を結合する結合の法則とは如何なるものであるか。それは自己自身を否定することによつて自己自身を肯定するといふことでなければならぬ、死することによつて生きたいといふことでなければならぬ、即ち弁証法的限定といふものでなければならぬ。而してかゝる意味に於いて自己自身を限定するもの、例へば群のイデntyテイトの如きものが、我々の人格と考へるものであり、かゝる結合の法則が愛といふものでなければならぬ」³³。西田はアウグスティヌスが記憶に深い意義を与えていることに注目している。そして記憶にもこの否定即肯定の弁証法的限定を見、また愛を見る。「内的感官と考へられるものは個々の事実を見るのである、それは眼なくして見る眼である。内的感官と考へられるものの尖端に於いて我々は絶対に非合理的なるものに撞着するのである、絶対の否定に撞着するのである。しかもそこから蘇るのが想起である、かゝる否定の肯定として個々の事実が分離的に統一せられるかぎり、自愛的自己といふものが考へられるのである。さらに自愛の意義が自即他の他愛の立場にまで深められる時、愛によつて客観的事実の世界が限定せられると考へることができる。アウグスティヌスがすべてが記憶に於いてあると云ひ、広大無辺の奥の院 *penetrabile amplum et infinitum* と云つたのも斯くして理解することができる」³⁴。西田がここで愛を語り、これと記憶を関与させることは、通常の理解では腑に落ちないものがある。しかし西田は記憶に心理的機能をだけ見るのではない。単なる過去の把持を見るだけでもない。絶対に分離されたものの統一、非連続の連続の具体例を見るのである。そこに愛的性質をみている。「記憶なくして我といふものはない、併し記憶は如何にして成立するのであらうか。記憶の内容は固、連続的でなければならぬ。しかしかゝる連続は如何にして可能であるか、昨日の我と今日の我とは如何にして結合するか。……記憶に於いて既に非連続的なものの連続といふ意義がなければならぬ、単なる事実の連続と考へられるものが之に於いて限定せられるのである。かゝる記憶の底にあつて無にして自己自身を限

定する、と考へられるものは何であるか。それは、自愛的自己と考へられるものでなければならぬ、自愛的自己といふ如きものが記憶を限定し又その想起の方向を決定するものでなければならぬ……今日の我に對する昨日の我、否今の瞬間の我に對しての前の瞬間の我も独立の人格である。現在の自己が過去の自己を決定するのでもなく、過去の我が現在の我を決定するのでもない、その間に互いに相限定するものがあつてはならない、もしさういうものがあつたならば人格的統一は成立しない。昨日の事実も絶対の事実であり、今日の事実も絶対の事実でなければならぬ、我々は各瞬間に於いて独立であればある程、一つの人格と考へられるのである、個人的人格の内にもカントの所謂目的の王国の意味がなければならない。互いに独立なるものの結合なるが故にそれは直接と考へられ、却つて内面的統一と考へられるのである。人格とは主として理性的に行爲するものと考へられるが、独立なるものと独立なるとの直接の結合は愛といふものでなければならぬ、人格的統一の底にはかゝる愛の統一がなければならぬ、かゝる愛の底から理性的行爲と考へられるものも起こるのである。記憶と考へられるものは、かゝる意味に於ける自愛的自己のノエマ的限定と考へることが出来る、過現未を包む現在の自己限定として記憶の如きものが成立するのである記憶に於いては非連続の連続の意義がなければならない」³⁵。ここには西田の形而上学的レトリックとでも言えるものがある。かつてアイリス・テレ・ス・グレア派の運動のパラドックス、飛ぶ矢は飛ばないや、最も足の速いアキレスも遅い亀をぬくことができないという逆説を論破するために、經驗的には幅のある「今」を知りながら「今」というものを幅のない、時間の要素ではないものとして定義した時の形而上学的技巧³⁶、或いはアウグスティヌスが、被造物の虚無性を明らかにするために、「現在」を幅のないものとした時の形而上学的誇張³⁷とでも言えるものと同様の、或いは一層徹底した形而上学的レトリックとでも言えるものによつて、昨日の我と今日の我を分離し、或いは一瞬前の「今」と現在の「今」を分離し、徹底的

な非連続性を浮き彫りにする。そしてこの分離、非連続を繋ぐものは何かと問う。「絶対の愛と考へられるものは、之に於いて無数の時が限定せられる永遠の今といふことができる、時を包み時を成立せしめる空間と考へることが出来る。我々は他愛によって自己を否定するのでなく自己を見いだすのである。我々は自愛によって他を否定するのでなく他を見いだすのである。愛の自己限定といふのは物の自己限定と相反する方向に考へられなければならない。愛は分離的統一である、独立自由なるものの統一である。個人的自己に於いても一步一步が絶対と考へられなければならない。一步一步が絶対なるものの統一として自己自身を愛する個人的自己というものが考へられるのである。時は永遠の今の自己限定として成立し、永遠の今の自己限定と考へられるものは絶対の愛といふ如きものでなければならぬ」³⁹。アウグスティヌスも愛を二つのものを結びつけるものと考え、聖霊の本質を愛と考え、これは父と子とを結びつけるものとしている³⁹。しかし西田が強調するような、徹底して独立するものの結合とまでは云っていない。おそらく西田の愛の考へはシェリングに由来するものと思われる。「というの愛は、無差別のうちにもなく、また存在に結合が必要な対立するものが結合しているところにもない。そうではなく(すでに述べた言葉を繰り返せば)愛の秘密は、各々が自分だけで存在しうが、他なしには存在せず、また存在し得ないそのようなものを結合させることである」⁴⁰。或る意味でこの絶対に独立せるものの結合という考へは、死して蘇るという西田の「絶対無」の考へを言い換えたに過ぎないとも考へられ、筆者もそう考へていたのであるが、今回読み直してみて、ここには単なる言い換えではない、新しいものを見るべきだとおもわされた。絶対に独立したものの連結という愛の概念は、先ず昨日の私と今日の私、否一瞬前の私と今の私にもあてはまり、人間同士にも、私と自然にも、そして最後には、絶対者と私との関係においても成り立つと西田は考へている。ここには個の独立性を確保しつつそれを包むという構造を論理的に表現したいという西田の苦心があ

るように思える。西田の論理表現をめぐる努力は、先ず絶対無としての、或いは弁証法的な一般者としての世界があり、その後個人が成立するという先後関係ではなく、絶対に独立せるものを同時に成り立たしめ、繋ぐということを表現しようとなされているのである。

絶対無の自覚的限定としての絶対の否定即肯定という事態を、愛という概念で捉え直して行く中で、愛における否定の問題が顕わになってくる。つまり自愛と他愛が根本において対立することが見えてくる。西田は鋭くこの対立を明らかにして行く。西田はこの時期厳しく再三、この両者をエロスとアガペーとして区別する。そこにはキリスト教の神学者ニグレンやショルツの影響もあるが、根本的には先の無限の円における第一、つまり個人の無限の円とそれを否定する周辺なき、中心否定の円の問題であり、この否定をどこまで真摯に受け止めるかにかかっている。「自己自身の底に絶対の他を見ることによって、即ち汝を見ることによって、私が私であるといふ私の所謂絶対無の自覚と考へられるものは、その根底に於いて愛の意味がなければならぬ。私はキリスト教に於てアガペーと考へられるものにかゝる意味があると思ふのである。アガペーは憧憬ではなくして犠牲である、神の愛であつて人間の愛ではない、神から人間に下ることであつて人間から神に上ることではない。……人間のアガペーは神の愛の模倣と考へられる。而してアウグスティヌスが神の愛によつて私が私であるものと云ふ如く、神の愛によつて私が真の私であるのである」²⁶。一つの中心をもつた無限大の円としての個人が周辺なき円の非中心性によつて否定されることによって、しかもその否定が肯定を生み出すという逆説がここでもアガペーに込められていると思われるが、このアガペーとしての愛の否定はさらに徹底して考えられている。「私が汝を汝と認めることによって私であり、汝は私を私として認めることによって汝である。そこに個物と個物との相互限定の意味がなければならぬ。併し斯くノエマ的限定の世界に対して唯ノエシス的限定の世

界といふものが考へられる時、それは尚抽象的な個物的限定の立場を脱したものといふことはできない。それは當爲の立場として既にエロスの方向と反対の意義を有つて居るであらう。併しそれは自己自身を限定する世界の立場ではない。而もそれは創造的に自己自身を限定する世界の立場によって基礎付けられていなければならない。道德の世界はアガベによつて基礎付けられていなければならない³⁾。西田は人間同士の私と汝の自由にして相互依存的関わりの世界をノエシスの限定の世界と呼んでいるが、尚これは眞のアガベの世界とは考えない。尚人間の自由を根底とした世界であり、最終のアガベではないと考える。このようなアガベの強調は、西田も記すごとく、キリスト教神学の影響である。この考えはルターに遡り、さらにアウグスティヌスに遡り、さらにはパウロにまで到るキリスト教の一つのラディカルな形態である。アウグスティヌスの生涯の思想的課題の中心は人間の自由意志と神の恩恵の問題であつた。それについてここでは詳論できないが、彼は自らの歩みを振り返り、「人間の自由と恩恵の」問題の解決において、私は人間の自由のために労を惜しまず戦つたが、勝つたのは神の恩恵であつた⁴⁾と述べている。ノエシスとしての人間の自由のために戦い、結局これを越えるものを認めざるをえなかつたのである。

自己否定としてのアガベの問題に關して、興味深いのは西田が、徹底的に自己を否定する非中心性そのものにも「汝」として對していることである。「行為的自己の自己限定といふのは自愛と考へられるものであり、行為的自己が自己自身を失ふと考へられる時、我々は他愛に入るのである。前に云つた如く他愛は自愛の拡張されたものでなく、その否定の方向にあるのである。對象的限定線に沿つて之を包むべく考へられたものが自愛であり、かゝる方向を否定して汝を包むのが他愛である。眞に對象界を自己のうちに見る時、對象界が自己の中に没すると考へられる時、更に自己に對するものはもはや物ではなく汝でなければならぬ。かゝる對立に於いて私がなくなると考へられる時(否定のない私がな

くなり、否定を経た私が汝に対する、すべてが汝である。場所と場所との対立は私と汝とでなければならぬ、絶対の愛の立場からは中心否定の円と考へられるものも、汝の意味を有つたものでなければならぬ。自愛的自分が自己自身を失ふといふことは他愛に入るといふことであり、他愛に入るといふことは自愛の方向を否定する絶対の愛の立場に結びつくことを意味するのである」³⁵。西田によれば、絶対の愛の立場に立つということは、中心否定の円と考へられるものにも「汝」として真向かうことである。問われるのは、この否定的なものを汝と真摯に、心の底から云いうるか、そのように肯定しうるかの問題である。そしてこの立場において、西田において神の問題が新たな次元において問題になる。「而してかゝる個物的限定の世界、人格的世界に対して、一般的限定の方向に非人称的命題の世界、単なる表現の世界といふものが考へられる。それは歴史の周辺のなものである。世界が世界自身を肯定し行く方向に於てその個物的限定の方向に即して個人的なる私とか汝とか彼とかいふものが考へられるが、その否定の方向に於いて単なる表現の世界が考へられる。併し右に云つた如く形成作用的に自己自身を限定する世界が無限に表現的に自己自身を限定すると考へられる時、それは又一つの汝と考へられる。キリスト教徒が神を汝と呼びかけるのはかゝる意味に於いてでなければならぬ。しかしかかる意味に於ける汝と隣人を汝と呼びかける汝とは区別せなければならぬ。前者は寧ろ父とか主とか呼ぶべきである。故に隣人を汝の如く愛せよといふことも神を通してでなければならぬ。そこに單なる隣人愛とアガペとの区別があるのである」³⁶。西田が隣人としての汝とアガペの源なる神としての汝とを根本的に区別せざるをえない次元を自己否定の徹底において見いだしていることは注意されるべきであらう。

四 結び

以上見てきたように西田はある種のシンパシーを覚えつつアウグスティヌスの思想から学んでいる。それは一言で云えば、「内に還ることの徹底における超越」とでも言えよう。西田は殊にアウグスティヌスの時間と永遠の關係に関する思索から多くを学んでいる。時を現在に収斂させ、永遠の現在と時の現在が「今の瞬間」に於いて重なるという考えは、キルケゴールに基づく⁹⁾とはいえ、基本的にアウグスティヌス的である。また人間の存在を単に知としてでなく、愛として捉える点もアウグスティヌスから深く学んでいると言える。勿論これまで見てきたように、記憶といい愛といい、通常の考えとははるかに異なる意味をこめており、否定を通しての絶対の肯定の意味で用いているのであるが。

最後に一つ残る問題がある。西田の思想は「永遠の今の自己限定」あるいは「到る所に中心がある周辺なき円」という考えに収斂すると考えられるが、この考えは結局、究極的なものと派生的なるものとの同一性の思想ではないのか、西田の思想は神と被造物を同一視する汎神論、万有神論ではないのか、その意味では創造者なる神と造られた被造物を厳しく分けるキリスト教の思想、そしてその代表的思想家としてのアウグスティヌスの思想とは基本的に大きく異なるのではないのか、という問題である。これは軽々しく扱えない微妙な問題で、自らの思索の質が問われる問題であり、筆者自身の課題としての問いである。

これに関しては西田自身が、最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」の中でパンティスムとパンエンティスムを区別し、ある意味で自分の考えは、パンティスムではなく、すべてが神のうちに在るというパンエンティスムであると述べている¹⁰⁾。問題はここでもやはり、「内」ということの理解に掛かっている。すべてが神のうちに在るということ、

内にあるものはすべて同質であるはずだから、この思想は同一性思想だと決めつけるのはあまりに単純である。アウグステイヌスの有名な「汝のうちに安らうまで、我々は静心をえない」という句でも、魂の究極の場所を神の「内」と考えているのであり、その意味ではアウグステイヌスの思想はパンエンティスム的である⁹⁹。何故「すべては神の内にある」というパンエンティスムというものが西田においても、またアウグステイヌスにおいても云われざるを得ないかという、それは「神の内に」ということがないと、究極の落ち着きどころがないからであると言いうるように思う。人間の最後の落ち着きどころを指し示さない思想は真の徹底した思想ではないからである。

この場合問題は何処まで、個の自由な独立性が、その思想において深く考慮されているかであると思う。西田は「無の自覚的体系」以降、個の問題を突き詰めている。そして西田の掘り下げには息を飲むような鋭さがる。前節の最後でも触れたが、西田は絶対愛の立場においては自己を否定する非中心性に対しても「汝」として対すると言う。そしてこの汝は隣人としての汝からは明瞭に区別され、むしろ主、あるいは神と呼ばれるべきであると述べて、新たな次元を示唆した。西田がこの頃しきりに「愛」を言うのも、愛が、徹底して独立したものの結合を表すものだからである。独立するものの結合という不可思議な事態は「愛」という言葉で言わざるを得なかったのである。西田は岩波の講座へ寄稿した論文「形而上学序論」において、徹底した自律性、独立性、自由を有する我々人間の人格性を踏まえ、しかもこれを越え、これを包む様な一般者の論理を求めている。それはこれまで見てきた「独立せるものの結合」の論理であり、弁証法的な一般者として収斂するものであるが、それを求めて西田は苦闘している。そしてその終わり近くで次のように書いている。「ギリシアの実在はロゴス的であり、近代の実在は働くものであると云ったが、中世哲学に於ける実在は人格的¹⁰⁰と考へることができるであらう。しかし中世哲学は自己自身の論理を見いだすことはできなかった。近世科学的

実在はカントによつて自己自身の論理を見出したと云ひ得るであらうが、中世哲学は唯ギリシアの実在の論理を用いた。そこに中世哲学の難点があつたかと思われる。宗教的体験は固、イデアとか形相とかによつて説明できないものでなければならぬ³⁰。そして中世哲学ということでアウグスティヌスを考へていることは、同じ頃に書いた「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」において「中世哲学の始めに於いて、最も深い人格の意義を哲学的に明にしたのはアウグスティヌスであつた。今日に至るまでそれ以上に出ていないと思ふ³¹」と述べていることから明らかである。中世哲学が事柄として掘んではいたが、論理としてはギリシアから借りて表現するしかなかった「人格的実在」の問題を、西田は新しい借り物でない独自の論理として展開しようとしていると読むことができる。確かに人格という言葉は、教養主義的な臭みをもつて浅薄に受け取られる危険もあるが、西田は「私と汝」で掘り下げたような極めて深い意味を込めて用いている。この人格的実在を表現する新たな論理には、絶対に独立するものの結合という愛の概念が必要であつたのであり、誤解されがちな「絶対矛盾の自己同一」とは、まさにこのことを述べているのである。弁証法的一般者という概念も、絶対に独立分離するものの結合ということから理解すべきであると思う。

そしてこの徹底して独立せるものの結合としての関わりは、最後の論文において、きわめて明瞭な表現を見いだしている。「我々の自己は絶対的の自己否定として、何処までも逆対応的に之に接するのであり、個なれば個なる程、絶対的の自己に對する、即ち神に對すると云ふことができる。我々の自己が神に對すると云ふのは、個の極限としてである。何処までも矛盾的自己同一的に、歴史的世界の個物的自己限定の極限に於いて、全体的一の極限に對するのである。故に我々の自己の一群が、永遠の過去から永遠の未来に亙る人間の代表者として、神に對するのである。絶対現在の瞬間的限定として絶対現在そのものに對するのである。此に我々の自己は、周辺なくして、到るところが中心である。無限

球の無数の中心とも考へることが出来る」⁵²。私はこの「個なれば個なる程、絶対的、一者に対する」という逆対応と云われる関係において、究極なるものと時間的なるものの関係を考へている西田先生から深く学びたいと思う。そして個の極限において、否定において現れる汝としての神の呼び声に従つてゆきたいと思う。ここに西田先生が求めた人格的実在を表す新たな論理の骨格が覗いているからである。それは決してパンティスムというきめつけでは測り得ない重く深い思想である。

注

- (1) 『西田幾多郎全集』岩波書店、昭和四十年、第一巻、一四二頁。
- (2) Augustinus, *De vera religione*, XXXIX, 72.
- (3) E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Haag 1963, S. 183.
- (4) Augustinus, *Confessiones* III, 6, 11.
- (5) 拙論「人間の内の恒久的なるもの—アウグスティヌスの「神の像」理解」、『基督教学研究』第二十二号、二〇〇二年、一—二〇頁参照。
- (6) 『西田幾多郎全集』第六巻、一一二頁。
- (7) 『西田幾多郎全集』第六巻、一一六頁。
- (8) Augustinus, *De trinitate* VIII, 10, 14.
- (9) 『西田幾多郎全集』第五巻、一一—一二頁。
- (10) 『西田幾多郎全集』第五巻、四二二頁。
- (11) 『西田幾多郎全集』第五巻、四三二頁。
- (12) 『西田幾多郎全集』第五巻、一五頁。
- (13) Augustinus, *Confessiones*, XI, 20, 26. Cf. K. Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie*.
- (14) 『西田幾多郎全集』第四巻、三二頁。
- (15) 『西田幾多郎全集』第六巻、一八五頁。
- (16) 『西田幾多郎全集』第六巻、一八三頁。
- (17) Augustinus, *Confessiones* XI, 13, 16.
- (18) Pascal, *Pensées*, L. 199, Br. 72.
- (19) Cf. Pascal, *Les Provinciales*, *Pensées*, édités par

G. Ferreyrolles et P. Sellier, Paris 1999, p. 942.

- (20) 『西田幾多郎全集』第六卷、一八八頁。
- (21) 『西田幾多郎全集』第六卷、三三七頁。
- (22) 『西田幾多郎全集』第六卷、二〇三・四頁。
- (23) 『西田幾多郎全集』第六卷、三三七頁。
- (24) 『西田幾多郎全集』第六卷、三六一頁。
- (25) 『西田幾多郎全集』第五卷、二八六頁。
- (26) Augustinus, De trinitate X, 1, 18. Cf. E. Berron, Le cogito dans la pensée de saint Augustin, Paris 2001.
- (27) 『西田幾多郎全集』第六卷、一〇六頁。
- (28) 『西田幾多郎全集』第六卷、一九三頁。
- (29) Augustinus, De trinitate X, 3, 5.
- (30) 『西田幾多郎全集』第六卷、一九五頁。
- (31) 『西田幾多郎全集』第八卷、五四一頁以下。
- (32) 『西田幾多郎全集』第六卷、二〇六・七頁。
- (33) 『西田幾多郎全集』第六卷、二七七頁。
- (34) 『西田幾多郎全集』第六卷、二二〇頁。
- (35) 『西田幾多郎全集』第六卷、二一七・九頁。
- (36) アリストテレス、自然学、218a-220a.
- (37) Augustinus, Confessiones XI, 15, 19.
- (38) 『西田幾多郎全集』第六卷、二二六・七頁。
- (39) Augustinus, De trinitate VIII, 8, 12.
- (40) F. Schelling, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Hrg. v. Th. Buchheim, Hamburg 1997, S. 79.

西田幾多郎とアウグスティヌス〔片柳〕

- (41) 『西田幾多郎全集』第七卷、一九八頁。
- (42) 『西田幾多郎全集』第六卷、四二二頁。
- (43) 『西田幾多郎全集』第七卷、二〇〇頁。
- (44) Augustinus, Retractiones XXVIII, 1.
- (45) 『西田幾多郎全集』第六卷、二一〇頁。
- (46) 『西田幾多郎全集』第七卷、二一〇・一一頁。
- (47) S. Kierkegaard, Begrebet Angest, Samlede Vaerker, Bind 6, Copenhagen 1963, p. 170-180.
- (48) 『西田幾多郎全集』第十一卷、三九九頁。
- (49) アウグスティヌスのパンエンティスムをもっともよく示しているのは、De trinitate XIV, 12, 16の次の言葉である。「事実、神は我々ひとりびとりから遠く離れておられるのではない」と使徒（パウロ）は述べ、続けて「我々は神のうちに生き、動き、存在しているからである」（使徒17, 27）と言っている。使徒がもし物体に従って（secundum corpus）語ったのであるなら、物的世界についてもこのこと（我々が内に在る）が理解されよう。つまり我々は物体に従ってこの物的世界の内においても生き、動き、存在しているのであるから。だから我々はその似像へと創られた精神に従って（secundum mentem）この聖書の言葉は受け取られるべきである。或るより優れた仕方、そして感覚的に見える仕方ではなく、知解による仕方、受け取られるべきである。その方について聖書において「というの」すべてのものは、神御自身か

ら出、御自身によって創られ、御自身の内に在るからである」(ロマ11:36)と書かれてゐる方の内にはないものが何かあろうか。だからもしすべてが神御自身のうちに在るなら、生きるものがその内で生きえ、動くものがその内で動きうるのは、その内で存在するものの内以外であらうか。しかしすべての者が、神に対して「私は常にあなた(神)と共に」(詩篇72:23)と言われるのと同じ仕方方で、神と共にあるのではない。また我々が「主は汝らと共に」と語るのと同じ仕方方で、神御自身全ての者と共におられるのではない。それ故、その方なしには人が存在し得ないその方と共に存在しないということは、何という人間の悲惨であらうか。というのもその方のうちに人が在るその方なしに人が在ることはない。しかしもし人が神を記憶にとどめることなく、神を知解することなく、愛することがなければ、神と共に在るのではない」

(50) 『西田幾多郎全集』第七卷、八三・八四頁。

(51) 『西田幾多郎全集』第七卷、四二二頁。

(52) 『西田幾多郎全集』第十一卷、四三〇頁。