

## 西田哲学における「移る」について

清水 茂雄

Über das Übergehen bei Nishida

Shigeo SHIMIZU

**Zusammenfassung :** Diese Abhandlung handelt von der grundlegenden Sache der Philosophie Nishidas. Seine Philosophie muß auf die umfassende Weise er-örtert werden, indem der Ort seiner Philosophie von der geschichtlichen Logik bestimmt wird. Man sagt wohl, eine Philosophie soll nicht vom anderen Standpunkt aus interpretiert werden. Aber die Philosophie Nishidas soll einen bestimmten Ort innerhalb der geschichtlichen Logik einnehmen, insofern sie in der Geschichte der Philosophie die große und objektive Bedeutung hat. Was ist dann der bestimmte Ort? Ich bezeichne den Ort durch den Ausdruck: (es gibt). Seine Philosophie nimmt die Szene des (es gibt) innerhalb der geschichtlichen Logik ein.

Obwohl die Philosophie Nishidas sich innerhalb des (es gibt) bewegt, kann sie nicht das “es gibt”, welches für das Denken Heideggers seinen Boden ausmacht, erreichen. Die Philosophie Nishidas hat daher den charakteristische Zeitbegriff, daß Augenblick Augenblick selbst bestimmt, oder daß Gegenwart Gegenwart selbst bestimmt. Diese Abhandlung wird die Zusammenhang zwischen dem (es gibt) und dem Zeitbegriff klarmachen.

**Key words :** 西田哲学 (die Philosophie Nishidas), それは与える (es gibt), 瞬間 (Augenblick), 移る (Übergehen)

### はじめに

この論文は、拙著『間接伝達論的論理学・第1部』の第13節、「補足 西田哲学における『我一汝』」の注釈のための基盤となるべき事柄を論ずる。しかし、西田哲学の研究論文として独立した意義もあると思う。

「間接伝達論的論理学」は、歴史上に起こった哲学を「歴史的論理学」として見直すことでその内容を展開する。それら「歴史的論理学」は、「間接伝達論的論理学」の「用意の秘術語」に収納されるものとして見直されるのである。すでに筆者は、ハイデガーの哲学の

概要を「見直した」のであるが、次の課題は、ヘーゲルの「論理学」を「用意の秘術語」に収納することである。しかし、その前にヘーゲルの弁証法を徹底化したものと考えられる西田哲学を立ち入って論究しておくべきである。すでに『間接伝達論的論理学・第1部』と続いて発表したその「注釈部」において西田哲学に関して本質的なことを述べておいたのであるが、それにもかかわらず、西田哲学の「歴史的論理学」における正確な位置づけは、やや曖昧なままであった。そこで、この論文では、この曖昧さを克服するための論究をする。

『間接伝達論的論理学・第1部』では「歴

史的論理学」における西田哲学の位置は、ヘーゲル「論理学」とハイデガーの後期哲学との境目のようなところと考えられていた。このことは、これから明らかにされるように本質的な点で正しいが、しかし、ここでいう「境目」とはどういう本性のものかは、なんといってもまだ曖昧であった。「歴史的論理学」における「境目」とはどのような意味なのかをこの論文では、後期西田哲学に特徴的な基本語である「移る」ということに着目することで明らかにする。

西田がヘーゲルの弁証法に対してその不徹底さを指摘するには根拠がある。ヘーゲルの弁証法はまだ有の一般者の限定になっている、まだ絶対否定の弁証法（絶対弁証法）に至っていない、というのが西田の主張である（8巻P.16など）<sup>1)</sup>。また、ハイデガーの有論（西田は存在学とかオントロジーとか言う）に対してはそれが西田の言うところの表現的一般者の限定とみなされ、その観点からある意味で一方的に批判される。ハイデガーが言葉への省察の諸論究を発表し始めたのが1950年頃（西田は1945年に亡くなっている）からということを見ると何と言っても西田のハイデガーに対する見方は方向性としては正しいが根本のところでの外を外していると見なさざるをえない。しかし、ヘーゲルに対する見方は根本的にして本質的なものである。西田哲学から見た両哲学は、単に時間的な順序として過去のものとまだ来ぬものであるだけでなく、内容的にも、すなわち、「歴史的論理学」的な秩序の面から見ても過ぎ去ったものとこれから来るものになっているのである。「境目」というのはこのようなことであり、西田哲学を論究するとはこのような「境目」の在り処を示すこと（erörtern）に他ならない。

この論文は拙論、『それ（es）について』<sup>2)</sup>（「es論文」と略記する）の基本的タームを使用して論ずる必要があるので、ここでこの論文の要点を「es論文」に付したドイツ語要旨

の日本語訳を使って簡単に示しておく。詳しくは当の論文を参照されたい。

「この論文において私は純粋なes（それ）について論究するつもりである。純粋なesを事態に即して規定するためには、es es-t（それはそれする）という奇妙な言い方を必要とする。ここでes-tは、ドイツ語には存在しない動詞es-enの三人称単数形を意味する。現実の言葉の内部には不可能な表現によって私は純粋なesの本質的なものを規定したい。というのも、純粋なesは、ist（有る）のでもないし、また、es gibt（～が在る）のでもないからである。純粋なesの本質的なものをこの表現でもって規定するには、ハイデガーの省察との対話をまた必要とする。なぜなら、彼はそこでes gibtを問うているからである。ハイデガーとの対話を通してes es-tとes gibtとの関係が明らかにされる。

純粋なesの本質的なものには一人称の遮断または禁止が属している。時は一人称をこの禁止へと導く。それゆえ、esは、es es-tとなるために時を必要とする。

esがこの禁止を通してes-tであるときには、純粋なesは純粋な論理学のエレメントを獲得する。そして、この純粋な論理学は自己性から完全に解放されているのである。

ヘーゲルがアリストテレスを引用して示しているように、論理学は人間の持ち物ではない。」

「es論文」の中で登場するes es-tは、「間接伝達論的論理学」で「真言」と言われているものと同一のものであるが、真言の独自な様子がより明確に言われている。『間接伝達論的論理学・第1部』のP.75で述べられているように、真言に＜聞く＞ということにおいてmeinen（思念する）がseinen（彼念する）になるが、このような事態における真言の発言がes es-tである。es es-tは一人称との関係からみると、絶対他者または絶対客観の起源の根拠になっている。しかし、es es-tを自己

または、我に対する他者、つまり、汝と同一視してはならないし、また、それを絶対に他なるもの、絶対他者の別の表現に過ぎないと考えてもならない。むしろ、es es-tは時が可能になっている論理学的場面では、「瞬間」として「我—汝関係」を媒介するのである。es es-tは、その姿を二重に隠すことで西田哲学を成立させているのである。

## 1. (es gibt)と西田哲学

es es-tにおいては一人称は発言許可されていない、というより、むしろes es-tは一人称の禁止自体と言ってもよい。このような禁止による区別によってはじめて一人称が可能になったのである。es es-tとなるには「用意の秘術語」が発言される。「用意の秘術語」の発言によってes es-tは言葉の奥所に退く。このようにしてes es-tがみずから譲歩することでes gibt(それが与える)という事態が可能となり、言葉は言葉への途上にあるようになる。自己を隠すということがそのこととして明け透け、同時にそうしたことを没収することが見えてくる。このような論理学的場面がハイデガーの哲学の固有なものである。es gibt Seinが有の真相ということになる。なぜなら、ここにはじめて有るものが名付けられて有るようになるからである。同時にes es-tは、瞬間として後ろに控えることになり、es gibt Zeitといったことが可能になる。

ここまでは、esは、風となっていてそのようなこととして言葉の固有なものの発言を行っている。しかし、es gibtそのものは、自己を隠すことになり、自己を隠すということの明るくなっていることのなかに自己を覆うことになる。すなわち、es gibtは、その只中において(es gibt)となっていて、おのれを覆うのである。括弧は、es gibt( ), つまり、「それが括弧を与える」ということであり、また、「括弧が在る」ということを意味する。そして、括弧は、es gibtの中にその影が写さ

れるということの意味する、あるいは、映し映されるということが可能になることを意味する。(es gibt)は映働の領域である。このような影の写されていることが、西田の言い方で言えば、意識あるいは個物としての我々の自覚的自己である。影が写されるということは、es gibtがesの方から、esがいわば主体となっていて言われなくなったということであり、代わって思考する我が言うようになるということである。しかし、単に思考する我がでしゃばって言うのではなく、esの方が実は支配的であるというように思考する我は事態を思考するのである。いわばここでは、思考する我はesの方に屈服し、客観的な事柄が思考されるのである。このような意味で、(es gibt)は、es gibtの影が映っていることである。主観と客観が相即することになり、弁証法の論理が発源する。思惟の根拠がここに見出されるということになり、根拠があきらかにされるような、そして、根拠づけの論理学的場面が成立する。

根拠の探究そのものが可能になっているとき、この可能性は、es gibtがそのようなこととして発言がされていないということにある。括弧されたes gibtが根拠付けけるというようなことの可能性の地盤になっていて、es gibtということになると、根拠付けけるというような言語はその地盤をなくして、こういうことはもはや見つけられなくなっているのである。根拠探究の源底というものは、(es gibt)の中にしか見つけることはできないのである。このような論理学的場面は、それゆえ、根拠付けけるということの最後のものということになる。そして、このような論理学的場面を探索している哲学が西田哲学である。一般に基礎付けけるということが、学問のもっとも根幹的なものとするなら、西田哲学は、最後の基礎付けを遂行しているものであり、この先には、もはやいわゆる学問の領域は存在しない。西田の晩年の思想を特徴付けている「行為的直

観」といったものがそうした根拠付ける根拠の最も磨かれた表現である。

西田哲学が「歴史的論理学」の (es gibt) という論理学的場面を形成している、ここを地盤にこの領域を探索しているということから、直ちに、それがすべての学問の最後の基礎付けになっているということを帰結するには、何らかの理由付けが要ると思われるかもしれない。しかし、基礎付けるということの先にあること、つまり、es gibtは、(es gibt) を基礎付けているとはもはや言えないのである。括弧のないことと括弧がされているということの間には、前者はもはや基礎付けるといような言葉がどこにもないのに、後者ではそれが有るという違いが認められるだけである。つまり、括弧のない es gibt は、括弧のある es gibt とは別の次元なのである。前者では、言葉が話し始めているのに、後者では、言葉はまだ表現として考えられている（神の言葉として）。後者の領域では、言葉は person 的であり、人称があり、つまり、言葉は行為的なことであり、まだ非人称にはなっていないのである。言葉が表現から考えられている限り、そこに基礎付けるといことが言われるようになってきているのである。一般に弁証法は、まだ命名ということ思索することはできない。そこで、たとえば、「行為的直観」といったことにしても、西田はその事態を思惟しているのに、それがそのように名付けられるようになっていくことわりを言葉の方から言うことができないのである。

さて、(es gibt) が西田哲学の思惟の地盤であるということから、我々は、それが最後の基礎付ける論理学であるということを示したのであるが、西田自身はこのことを自覚していたのであろうか。西田は、場所の論理が弁証法を基礎付けるものであることを繰り返し述べている。ここで弁証法というのは、ヘーゲルのそれのこととみなしてもよい。弁証法を基礎付けているという発言から、西田哲学

が最後の基礎付ける論理学になっているということ向西田自身自覚していたと言えるのではないだろうか。

西田は、思惟というものの最後の基礎付けがどういう処にあるのかに透徹した時、次のような表現を与えている。

「我々の考は現実から出立せなければならぬ。我々が物を考へるといのは、既に現実に於いて考へて居るのである。」(8巻 P.126)

同様に、西田の最後の完成された論文、『場所的論理と宗教的世界観』の中に思惟の基礎付けに関して簡潔な記述がある。

「右の如く我々の自己が絶対矛盾的自己同一的に自己自身の根源に帰し、即ち絶対者に帰し、絶対現在の自己限定として、即今即絶対現在の、何処までも平常的、合理的といふことは、一面に我々の自己が何処までも歴史的個として、終末論的と云ふことでなければならぬ。即今即絶対現在と云ふことが、我々の自己が時間的・空間的世界の因果を越えて自由ということであり、思惟と云ふこともそこからであるのである。我々の自己の抽象的思惟も、実はここに基礎付けられるのである。」(11巻 P.425)

さて次に、(es gibt) が西田哲学の展開の地盤であるということ、西田哲学そのものからは、どのように言われるのかが示されねばならないであろう。西田は、「真の自己に直接の世界と云ふのは、…自己に与えられた世界でなく、自己が与えられた世界である」(10巻 P.410)と述べている。同様のことはすでに『弁証法的一般者としての世界』の中でも言われている(7巻 P.334)。「自己が与えられた世界」という言い方の中に (es gibt) が言われている。自己が「与えられた」と言われるとき、そこでは、「(それが) 与える」といことが、(es gibt) における「geben」が、思惟の網にかかっているのである。「自己」、すなわち、西田の語法に従うなら、「内」は「(esが) 与える」から考えられているという

ことである、「内」は「外」に於いて有るということである。自己は単なる物のように世界という所に世界の機能的所属物として「与えられている」のではなく、自己が自己であるとき、同時に (es gibt) というようになっていくということが示されているのである。また、西田が「客観的作用」と言うとき、それは我々が普通に考えているようなことではなく、(es gibt) の geben が、es が geben する geben であるというように捉えられているのである、つまり、(es gibt) がより es 的に、客観的に見えてくるということである。たとえば、次のように言われる。

「併し表現といふのは客観的作用でなければならぬ。」(8 巻 P.141)

更に、「与える」es は、(es gibt) から見ると二重の意味を持っていなければならない。すなわち、「与える」es は個物を否定する一般者であるとともに個物を肯定する一般者、西田の言うところの「死即生の一般者」として思惟されなければならない。es gibt が括弧されることで、「即(矛盾的自己同一)」というようにことが必然的に言われるようになっているのである。(es gibt) においては、es es-t は、二重に退いている。es gibt においては、es es-t は、言葉がその先を追うということになっていて、そこに時といったものが発祥している様子が言われるが、(es gibt) となっているときには、時の発祥のこうした有様は、覆われてしまうことになり、es es-t は、いわば (es es-t) というようなことになって、瞬間として思惟される。したがって、(es gibt) を地盤にして営まれる西田哲学は、瞬間という言葉でしか時の論理を言い表すことができないのである。そのかわり、西田哲学は、現実性の論理学(映働の論理学)を展開できることになるのである。瞬間は (es gibt) における二重に退いている es es-t、すなわち、(es es-t) といえる。時がそこから起こりつつ時を越えているものとしての瞬間が思惟されることになるの

である。(es gibt) を地盤にする「歴史的論理学」は、瞬間から思惟するほかはない。(geben) は瞬間と結びついて思惟されるのである。「時間即空間、空間即時間」ということがここから言われるようになる。

es gibt には風が吹いていて、この風にいっぱい吹かれて、息するアートマン(個我)は許容されている。人称が起きていて、第一の人称が、「私」といったものである。(es gibt) というように es gibt が相転移すると、すなわち、es gibt 自身の中に自己忘却が生ずると、映働の関係が生ずると、ここに、許容されていた一人称は、自分が「許容されている」ということを忘却して、主体となってしまう、客観的なもの(与えている es、一般者)への志向作用となる。すなわち、最も根源的に思惟された「意識」というものになる。西田はここに現象学の基盤があると考えている(7 巻 P.348)。これが行為する「私」というものの基礎として考えられるようになるのである。それとともに、瞬間というものの底にあるものが、人称を許容し、同時に拒絶する非人称としてのいわば機能をもって思惟されるようになる。すなわち、個物が個物を絶対的に否定するものによって肯定されるということが思惟される。瞬間は、人格との深い関係性において思惟されるのである。瞬間の底深くから人格は生かされかつ殺されるということになり、自己は自己を殺すものによって生かされているという事態(否定即肯定)に直面していることが明らかになってくる。ところで、西田によれば瞬間は瞬間に「移る」。瞬間というものが今上で述べたような事柄とするなら、瞬間が瞬間に移るという場合の「移る」とは、時間上のことではなく、まさに、瞬間固有の論理としての「移る」ということでなければならない。そして、瞬間の底なき底に人格が死するとき、瞬間は他の瞬間に移って「他」の人格(二人称単数)を生み出すということになると考えられているのである。ここ

には、極めて深い意味でのモノドロジーが思惟されている。西田は、モノドはモノドの底から他のモノドに移ると言っているが西田の思惟からは、どうしてもそのように思惟されることになる。他に移ったモノドは、死して生まれたものということになる。これが他者、汝である。瞬間は他の瞬間に移って始めて瞬間となるということとして「私」は「汝」に移ってはじめて「私」となっているのである。西田は「個物はただ個物に対して個物である」と言うのである。

「私を限定するものは汝でなければならぬ、自己自身を限定する瞬間と考へられるものは、瞬間から瞬間に移り行く時によって限定せられるのではなく、更に自己自身を限定する瞬間に対して限定せられるのである。個物は唯、個物に対して限定せられるのである、私の生れる時、汝がなければならない。」(6巻 P.400～401)

さて、では、瞬間は瞬間に、しかも「他の」瞬間に移るということそのものは、どういうことなのであろうか。ここに問いに値する暗い事態が潜んでいるのである。

瞬間はなぜ移るときに「他」といったことをもたらすのだろうか。瞬間が移るというのは、時間上のことではないものの、しかし、他へ「移る」以上は、なんらかの意味で時間上のことを意味しているのだろうか。我々は、他者と会うとき、同時的ではないのか。しかし、他者は自己が死んで蘇ったのだから、そこに前後関係があるのではないのか。一度死んで蘇った私に今、私は、他者として出会う、これは余りにも奇妙なことであろう。しかし、瞬間が他の瞬間に「移る」ということが本当なら、こうしたことは、考えられなければならないのである。後に西田はこのことを瞬間の同時存在と言う。

瞬間は、(es gibt)において見られた、二重に退いている es es-t であると言った。厳密には、瞬間は、思惟不可能である。しかし、瞬

間というものは、すくなくとも、自己同一というものから、いつも逃れるものと考えられる。瞬間は瞬間に自己を消さない瞬間にはならないのである。つまり、瞬間は瞬間となっていてときにはもうすでに瞬間の外に出ていて、同時的に、自己ではないこと、つまり、他(他己)へと移っている。瞬間が瞬間の外に出ていたものとして瞬間は他の瞬間へということで瞬間自身を維持しているのである。これが、瞬間の独自の事態としての「移る」ということと考えられるのである。晩年の論文の中で西田自身も次のような言葉を述べている。

「時の瞬間としての個は、何処までも自己否定的でなければならない。時の瞬間が永遠に消え行くことが次の瞬間に移り行くこと、否、次の瞬間を生むことであり、時が成立することである。故にプラトンは既に瞬間は時の内にないと云った。時は自己否定において自己統一を有つ、自己否定において一である、即ち自己の外に自己を有つと云うことができる。」(11巻 P.338)

我々は、この瞬間独自の事態としての「移る」をもはや弁証法としても考えることができないというべきであろう。それはただ、(es gibt)から眺められる瞬間の固有なものとしか言いようがないのであり、このようなこととして「移る」は、西田哲学の思惟を限界付けているのである。西田が個と個とが本当の意味で働き合う世界を考えることができるのも、瞬間が「移る」ということを固有なこととしてもっているからである。瞬間のこの固有な事態を西田は「非連続の連続」と術語化する。考えられないものを考えているのが西田哲学の思惟の事柄である。

さて、「移る」ということを通して、あるいは、「移る」ということと共に私は汝に対するようになっている。ここにいわゆる人間関係が基礎付けられているのである。ところが、西田哲学の論理からすれば、個物的限定に対

するのは一般者ということである。そして、ここでの一般者は表現的一般者とされていることである。

「自覚に於て自己の中に絶対の他を見、他が自己の意味を有つと云う時、我々に対し絶対の他と考へられるものは自己自身を表現するものの意味を有たなければならない、かゝる関係の底には人と人との関係がなければならない。」(6巻 P.392)

西田が考えている「表現」というのは、(es gibt) から見られる更にes的なもののことである。直観的な表現をするなら、(es gibt) といったことになろう。これが個物を否定して同時に肯定するものとしての絶対の他として「私」に対するのである。

「移る」ことは、時間上のことがらではなく、瞬間に固有な事態であるにしても、それは単に空間的な点の移動ということでもなく、むしろ、移ることが同時的ということから、空間が成立するのである。そして、移るということは、瞬間に固有なこととして移る方向性というものが瞬間の本質から規定される。移るのは、未来に移るのであるが、これは、瞬間がその有ったところへと消えていくこととひとつであり、このことが移るということとして空間的である。西田は、この連関を永遠の今の自己限定、または、現在が現在を限定すると言うのである。このことは、人格的行為において、社会的連関(空間的なもの)が成立するとともに、過去と未来が現在において同時的となり、歴史的となるということの意味する。

このように、瞬間の固有なものとしての「移る」ということが、(es gibt) という場面で可能となっていて、「移る」が西田哲学を支えている。瞬間が他の瞬間に「移る」ということが、(es gibt) という地盤に生える「歴史的論理学」の、つまり、西田哲学という樹木の根になっているのである。es gibt が可能性と必然性のカテゴリーの「歴史的論理学」

の場面とするなら、(es gibt) の場面は、「歴史的論理学」の「現実性のカテゴリー」の論理学になる。「現実性のカテゴリー」は、時間的・空間的、空間的・時間的事態を開放するのである。この事態が「移る」ということである。しかし、瞬間が「移る」という記述は、『私と汝』以降は、余り出てこなくなる。これは、我々の見解と矛盾するということなのであろうか。

たしかに、後期西田哲学の完成とみなされる『弁証法的一般者としての世界』にも「移る」はもはや出てこない。しかし、「移る」ということは、上述のように「時間的・空間的、空間的・時間的」という言い方の中に変容したと考えるべきである。「移る」ということは、事態に即して考えるなら、すでにして、「時間的・空間的、空間的・時間的」ということである。「移る」と「時間的・空間的」との間には「瞬間の同時存在」ということが思考されている。たとえば、次のように言われる。

「上に云った如く、時は直線的なと共に円環的でなければならない。而して客観的時の根柢として円環的なものは、空間的なものでなければならない。背理の様だが、去って還らざる瞬間が同時存在的に並ぶといふことから、客観的時即ち真の時が考へられるのである。」(8巻 P.118~119)

瞬間の同時存在というのは、「背理」というよりも瞬間が本質的に思考されていることを示している。瞬間は「移る」のであり、すでにして他の瞬間と同時存在していなければならないのである。

しかし、筆者がなぜ「移る」を強調するのかについては、若干の説明を要する。「移る」ことは時間的なことということではなく、瞬間に独自の事態であり、上で示したように同時的ということである。しかも、ある方向性をもって、すなわち直線的に(即円環的に)自己から他へと移るのである。このような連関を含んでいる「移る」ということは、もは

や根拠付けられることのない、根拠を成している、この根拠の全連関をくまなく照らすことが、最後の根拠付ける論理学の為さねばならないことである。したがって、確かに、「移る」という言葉は直接的には語られなくなったにしても、逆にむしろ「移る」ということは、その内実を照らし出されていると見るべきなのである。瞬間が瞬間に「移る」ということがその後の西田哲学の展開の問いの固有な領域になっていて、これはやがて「時間的・空間的、空間的・時間的」というように純化されてくるのである。西田哲学は、ここにその固有な問うべきものを見つけ出しているのである。『私と汝』から後期の西田哲学がスタートしたということは、このようなこととして捉えるべきである。

さて、西田哲学の展開のエレメント、ないしは地盤といったものから、それが、最終的な「基礎付け」を成しているということ、さらに「瞬間」がこの地盤に根付いている根になっていることを明らかにしたのであるが、ここで、更に一層根本的な事柄を論究する段階に到達した。

(es gibt) という事態は、es gibtが(まだ)言われていないということであるが、同時にes gibtから推移したことでもある。es gibtは、言葉が言葉を言うことに向かっていること、つまり、「言葉への途上」に言葉があるということであるから、そこでは、主語―述語関係は、解消されようとしている。すなわち、主語―述語関係の中では、言葉は言葉を言うことができない。主語―述語関係の中で言われることは、(es gibt) の中で言われることと一致するのである。しかし、(es gibt) の内部の事柄を主語―述語関係を使って言うということではなくなっていて、むしろこの関係を解消することはしないまでも、とにかく、この関係を維持しつつしかもこの関係の基盤を基礎付けようとするのである。このような連関は、西田哲学内部では次のような言い方

になるのである。

「個物と個物が相対立し、個物と個物とが相限定するといふことが、場所が場所自身を限定するといふことであり、それが個物が自己自身を限定する、即ち個物があるといふことであり、それが一面に一般者が一般者を限定するといふことである。」(7巻 P.102)

個物というものを西田は、ノエシス的に捉えていて、我々が捉えるようにノエマ的に考えているのではない。それは、むしろ自己というものと考えられているのである。しかし、ここで言う「自己」もまた、「自己が与えられた世界」というように捉えられている自己であり、内が外、外が内といった事態で考えられる「自己」のことである。ここから、このような自己が「瞬間」とともに考えられるというようなことが可能になるのである。「瞬間」の固有な事柄が、「移る」ということであり、ここに、個物が自己自身を限定することがそのまま個物が個物に対して限定されるということであることが必然的に出てくるのである。しかし、西田が何度も言うように、個物はどこまでも一般者によって限定されていなければならない。しかし、個物を限定する一般者は、有の一般者ではなく、無の一般者、つまり、場所ということである。ここに実は、上で述べたようなこと、すなわち、主語―述語関係そのものがこの関係を維持したままで基礎付けられようとしているという事柄が言われているのである。この関係を維持したままでこの関係そのものを基礎付けるといことは、主語は述語である、という言い方で言われるしかない。しかし、このような言い方で片がついたのではない。むしろ、個物が個物を限定するということが、一面で、一般者が一般者を限定することである、と言ったほうが、より適当と言える。(es gibt) においては、主語は、述語がその源へ帰って行くことで定立されていることになるからである。つまり、一般者の一般者の自己限定が個物自

身の自己限定となるのである。主語と述語の同一性(主語は述語である)は、主語と述語の分離を起こすのである。そして、このような主語—述語関係の最終的基礎付けは、そのまま瞬間が瞬間に「移る」ということと同じことであり、ここに、個物は個物に対して限定されるということが言われるようになるのである。西田哲学が、個物と一般者という概念で思考しているかぎり、es gibt は、そのようなこととしては言われることが出来ないということが歴然とする。西田哲学には限界があってこの限界が西田哲学の基礎語というものを授けているのである。

さて、次に(es gibt)が西田哲学の論理的展開の地盤になっているということから成立する西田哲学の思惟の境位といったことを示さなければならない。(es gibt)は、es gibt としては言われえないということは、単に限界があるということではなく、むしろ、このような限界によって限界付けられていることで「現実性」の境位を成立させているのである。この限界を越えてしまうと、そこは、可能性の世界であり、そもそも現実性といった言葉は過ぎ去ったこととしてしか意味をもたなくなる。西田は、ハイデガーの立場を正確に「単なる可能性」と言っているが、そこでは、現実性の優位が思惟されていて、まだ真の意味の「可能性」の世界が開かれていない。西田が時間を考えるときいつも必ず「現在」に基づき、ハイデガーが「未来」に基づくという違いはここから由来する。このようにして、西田哲学の論理学的な境位が「現実性」にあるが故に、そこではじめて、「行為」とか「働く」とかが最も深く基礎付けられるようになっているのである。そして、このような言ってみれば、倫理学の最終的な基礎付けの境位は、「内と外との同一」という規定がされるべきである。

「すべて有るものは、主観的たると共に客観的、客観的たるとともに主観的でなければ

ならない、内が外、外が内でなければならない。」(7巻 P.87)

(es gibt)ということは、そこではesが風を送っているのではないので、「外」ということが始めて起きている。しかし、「外」が可能になっているということは、その「外」が内的ということであり、その「内」が外的ということであり、このような内的「外」がそのようなこととして思惟されることになるのである。そして、これが「現実性」ということの基盤になるのである。つまり、我々は知覚的事実を現実的と考えるのである。ここで、「外」が「内的外」とあるということを「内・外」というように表すとすると、(es gibt)は、内・外が起きていることであり、(es gibt)を地盤にしている思惟は内・外の思惟になっている。この内・外は、本来は、外であるが、それは「単なる外」ではない。西田はこのような意味の外を「絶対の外」と呼んでいる。

「併し単に外と考へたものと内の底に外と考へたものとは、異なったものでなければならない。内の底に考へられるものは何処までも我々を否定すると共に肯定する意味を有ったものでなければならない。それは絶対に我々を殺すと共に我々を生むものでなければならない。我々の思惟といふものは右の如き極限に於て成立するのである。我々は内の底に内を越えたものに撞着する、即ち絶対の外に撞着する。そこに内部知覚に即して場所が場所自身を限定するといふ意味に於いて考へられるものが行為である。」(7巻 P.374~375)

この引用文の末尾に言われていることは、後で「行為的直観」と術語化される事柄である。つまり、ここで言われる絶対の外というものが同時に内部知覚に即して見られると、すなわち、内に即して見られるとそこに主観的・客観的なことが出現する(西田はこれを物を見るという)ということになり、これは行為ということになるのである。

内・外にはそれよりも先立つことが控えて

いて、つまり、es gibtとes es-tが先に行っていて、それは、西田哲学よりも歴史的に後から来ることになっている。そして、それは必然的にもはや主語―述語関係の中には入ってくるのが出来ずに「言われなかった」言(こと)、または、「まだ言われていない」言ということになる。ハイデガーの「言葉への途上」という哲学はそのようなものになっている。こうしたことは、西田哲学の内部からすれば、内・外がそれよりももっと「外」のものによって「包まれる」というように思惟されることになる。そして、これが「場所」に他ならない、(es es-t)である。内・外よりも外というのは、瞬間の底なき底、絶対無ということになる。

ところで、内と外の連関についていうなら、内はただ外の内ということになっている。しかし、外は外としては内が外を映していることから外になっているということが言える。外は単なる外面性ではなく、内面性よりもっと内面的な外である。西田が個物は個物の底を通して他の個物になると言うとき、この「底」というのは、ここでいう「外」を意味する。外の外性(そとせい)というものを西田はまだ十分に思索してはいない。しかし、彼は、外性が死と関係することに気付いていた。個物は個物の死を通して他の個物に蘇るのである。外の外性は、「これから来る」ということになる。なぜなら、es gibtは、(es gibt)よりもすでに先に行っているからである。内・外という事態は、「遅れている」ということである。遅れを取り戻そうということは、内・外よりもより外のものの自己限定ということになる。この「取り戻そう」に固有な wollen は、もはや西田という一個人の主観的な意志ではなく、歴史的・論理的な意志ということになる。また、「遅れを取り戻そう」には固有の sollen が含まれている。すなわち、それは、より先に行っているものからの要求となっている。それゆえ、「遅れを取り戻そう」とい

うことは、西田哲学からすれば、現実性の「歴史的論理学」の最先端を歩むという一種の使命という意味をもっている。場所が場所自身を限定するということは、このようにして、「遅れを取り戻そう」ということになる。それは、歴史的に哲学の源底を究めることに他ならない。主語―述語関係の根底を歴史的に究めて行くことになるのである。個物と一般者の弁証法的関係は、「遅れている」ことだから、この遅れを取り戻すように哲学の歴史は進むのである。「遅れている」が現在という時であり、このような現在から見た、時の「遅れを取り戻そう」における「先に行っている」ものは、「瞬間」ということになるのである。このような意味の瞬間は、内・外にとって、内・外よりも「より外へ(関係する)」ということをも可能にする。内・外がそれよりもっと外へと関係するということは、瞬間の底から今よりより先に行っているものが、今の内・外の外から来ようとしているということである。このような意味の外から来ようとしているものは、今の内・外の他者というものになる。そして、このような意味の他者に関わることで、内・外は、今の内・外となっているのである。今の内・外は、他者によって限定されている。今のこの瞬間は、すでにそれより先から生じている。瞬間はこうして他の瞬間に移るのである。瞬間が「移る」ということは、実は、主語―述語関係がその遅れを取り戻そうとすることであり、主語と述語の同一性がこの関係を基盤にして明らかになるように進捗するということになる。主語が述語である、つまり、個物が一般者であるということは、個物が他の個物によって限定されているということと同一の事態である。

「遅れを取り戻す」ということは、遅れを解消して追いつくことであるが、このことは、主語―述語関係を解消して別の事態、つまり、es gibt、がそのようなこととして言われるようになることである。しかし、(es gibt)を

地盤としている西田哲学の思惟の境位には、そのような解消は実現することはなく、ただ、「外」としての「外」が来ようとしているとしてしか考えられることができない。西田はこの事態を「表現」と言うのである。そこで、瞬間が瞬間自身の底から他の瞬間へ「移る」ということは、「表現」という意味をもっている。

ところで、「外」としての「外」が来ようとしているということは、そこで自己が客観的に見られるようになるということの意味する。しかし、このことは、自己をまるで物のように対象化して外に眺めることではなく（いわゆる自己を客観視できるということもこのようなことに基礎付けられているのである）、すでに示したように、「自己が与えられた世界」に自己自身を見出すということ、道元禅師の言葉を使うならば自己が「万法に証せられる」ということを意味する。また、「外」としての「外」が来ようとしているということは、自己が客観的に有るべきということに体勢を整えたということになる。西田はこれを「客観的当為」と呼んでいる。

「我々の生命は自己を超越したものから出て又自己を超越したものに還ると考へられるのである。故に我々の人格的生命の底には、我々を限定する客観的当為といふものが意識せられる、定言的命令といふ如きものが意識せられるのである。」（7巻 P.132）

自己がこのようにして客観的当為を意識するようになると、「自己が与えられた世界」というようなことが言われるようになり、「外」としての「外」の到着に体勢が整ったということになり、自己は「人格的なもの」として来るべきものの方から「認められる」（顔が見つめられる）ことになる。人はここに人格的行為を為すことの最終的基礎付けを見出すことができる。

さて、(es gibt) は、本質的には「遅れを取り戻そう」ということであり、歴史的論理学

のこの場面に固有な *wollen*・*sollen* から成っている。この場面は、本質的に「遅れている」にもかかわらず、この場面内部では、むしろ、基礎付けの最先端を行っていることが自覚されているのである。来るべきものは、内・外的自己よりもより「外」なるものであり、このような「外」としての「外」に顔を向けている自己（同時に逆に外から顔を見つめられている）が「人格性」をもつ自己である。顔とはこのように外（前）に向かい外から見られるものとして存在している。「外」なるものに自己を明け渡すことに体勢が整うということによって自己は客観にいわば没入し、そこに自己は本来の自己自身を見出すのである。しかし、来るべきものはまだそのようなものとしては、到着していない。自己は絶対の他に関わっている。瞬間は他の瞬間に移るのである。瞬間は他の瞬間に移ることで「遅れを取り戻す」体勢を整えるのである。このような体勢の整えができるとここに、この体勢よりもより先のものからこの体勢が規定されているということが見えるようになる。西田哲学は、これを媒介者M（弁証法的一般者）と呼び、この媒介者が思惟されるようになって、ようやく (es gibt) の論理的場面が透明に見渡せることになるのである。「自己が与えられた世界」といったことが見えることになるのである。媒介者Mが登場する論文、『弁証法的一般者としての世界』が収められている『哲学の根本問題 続編』の序に次のようなことが述べられている。

「私と世界」は主として行為的自己の立場から論じたものであり、従っていくらか一般的限定の意義を含めたものであるが、「無の自覚的限定」の中に収めた「私と汝」において論じた所は個物的限定、ノエシスの限定の立場が主となったものであった、従って尚個人的自己の立場から世界を見るといふ立場を脱していない。」（7巻 P.210）

この発言から西田哲学はここによりやく (es gibt) の本来の論理的事態に至ったこ

とが見て取られる。「個物的限定即一般的限定，一般的限定即個物的限定」といったようなことが発言されるようになるのである。ここに「私と汝」の関係が「彼と彼」の関係であることが見通されることとなる。

媒介者Mと言われているものは、上述したように、「来るべきもの」であって、(es gibt)には決して到着しないものであるが、このような仕方では瞬間から他の瞬間に移るということを可能化するのである。媒介者Mは、外よりもっと外、内よりもっと内と言うしかない。このところを西田は次のように言う。

「Mの自己限定と考へられるものは、個物と個物との媒介として、限定するものなき限定、即ち無限なる直線的限定と考へられると共に、個物は何処までも一般者の限定として考へられるという意味に於て、即ち所謂一般者Aの限定、有の一般者の限定として、無限に円環的限定と考へられるものでなければならない。而もMの自己限定といふのは、かかる両方面の交叉面といふ如きものではなくして、かかる両方向といふのは却ってMの自己限定から考へられねばならない、場所が場所自身を限定することから考へられねばならない。」(7巻 P.336)

ドイツ語で場所はOrtと訳されるが、それは先端という意味をもっている。媒介者Mは形而上学の最果てに来たということを示している。「場所」を越えるとそこではもはや形而上学とは別の言葉が話されなければならない。主語—述語関係とは異なる仕方での関係の発祥の様相が言われなければならない。

## 2. 「移る」と表現の関係

西田哲学の思惟がそこで遂行しているところの地盤が(es gibt)であることが、1において証示された。es gibtは、「用意の秘術語」が発言されるようになる論理的場面であり、時は、es gibt Zeitというように言葉の固有な話すことから思索されるようになる。(es gibt)

の場面では、時は、時の意味を言葉からはまだ言ってもらえず、それゆえ、時の本質と言葉とはその本来の関係を顕現することができない。しかし、上で述べたように、瞬間が他の瞬間に移るということによって「外」としての「外」が到来する体勢は整ったのである。この「外」というのは、「内」よりもっと内なる「外」であって、言葉が言うようになることから「遅れている」ことなのであった。es gibtは、もう先に行っているものであり、「外」としての「外」の到来に体勢が整うことは、すでに「遅れていること」である。「外」としての「外」が来ようとしている、それは西田哲学では「表現」と言われている事柄である、すなわち、「客観的作用」である。表現というのは、主観、つまり、「内」がどこまでも「内」を限定していくことによって「外」としての「外」が自身を表して来ることである。そして、この「外」は「内」よりもっと「内」から来るもの、つまり、空間であり、個物的限定即一般的限定ということである。あるいは、西田の独自の表現に従えば、「主観的・客観的、客観的・主観的」ということである。彼はこれを「行為の形相」とも言う。

「無論、私は行為の形相といふものが単に客観的であるといふのではない。併し、それは単に主観的でもない。それは主観的・客観的、客観的・主観的でなければならない。」(7巻 P.338)

たとえば、内面を身体的に外に表現するダンスを例に取れば、心と体が一体になって表現が十分になると普通は考えるのであるが、実は、本当の表現は、内と外がどこまでも別々になっていることから可能になるのである。内と外が完全に分離していることで外が内を表現するということが可能になるのである。そして、ダンスが内のもっとも内から表現されるとそれは外の最も外から、本当に客観的な形となって現れるのである。軽やかに踊るということは、内面が客観に出ているという

ことから可能になる。西田はこのような「表現」の本質的なことに気付いていた。自己に絶対に対立しているものを「表現」的なものと述べているのは、「表現」の本質からそう言われているのである。

しかし、「外」としての「外」はまだ到着してはいないのである。仮にそれが到着したとすれば、それは、「外」ではなく、es gibtということになる。そこで、この「まだ」ということが「表現」を「表現」たらしめているのであり、同時に「まだ」の故に、時は「移る」のである。もしも、時が「移る」ということにならずに、時自身が言葉から思索されるようになった場合には、瞬間は他の瞬間に移るといようなことにはならない。それゆえ、「瞬間が瞬間自身を限定する」と言われていることは、「表現」と不可分な関係にあることが明瞭になる。表現と「移る」との根源的な繋がりを西田は次のように述べている。

「表現の底から我々に対するものは、絶対に暗いものでなければならない。それは絶対の無でなければならない。而もそれは単に何物もないと云ふのではない。我々の自己がそれによって飛躍的に次の瞬間に結び附くといふ意味に於て有るものである」(7巻 P.294~295)

ここで言われている「絶対に暗いもの」とは、(es gibt) から見られた es es-t であり、es es-t が言葉の奥所で言われているということから、西田は「神の言葉」というのである。

「外」としての「外」が到来しようとしているということは、客観的なものが主観に「対している」ということである。そして、主観にとって本当の意味で対しているのは、「表現的なもの」ということになる。それは、逆に言えば、主観が客観への衝動をもつことである。主観がこのような仕方では客観に関係することを西田は「意識の志向性」の本質と見ていて、このようにして対する客観を表現という意味から「客観的意味」と呼ぶ。意識は客観的意味を志向するのである。西田は現象

学を極めて深いところから理解していると言えよう。

ところで、表現というものは、どこまでも主観的なもの、内面からのものでなければならない。しかし、「外」としての「外」は内よりももっと「内」から来る。そこで、表現はどこまでも客観的でなければならない。ここで問題になるのは、「外」としての「外」の質は何かということである。(es gibt) という論理学的場面でこれから到来しようとしているのは es gibt であるが、それは (es gibt) にとっては、自分の滅亡によってのみやって来ることであるから、このような事態は、ヘーゲルの「論理学」でいえば「有限性」または、「sollen」の弁証法と類比的となっている。しかし、ヘーゲルの「有限性」の弁証法と異なるのは、来るべきものは無限性というものではなく、逆に深い意味の「有限性」つまり、「終わり得ること」(End-lichkeit) ということになっているという点である。「外」としての「外」は、このような「有限性」が到来しようとしているのである。そこで、少なくとも「外」としての「外」は歴史的なものであるということになる。さらに、来るべきものは、「外」としての「外」ということの現前であって(つまり、es gibt としてはまだ現前していない)、それは未来というより、これから到来するものよりも「遅れて」いて、その意味では、それ自身がもう終わったものということになる。「外」としての「外」は、すでに与えられたものがこれから来る、あるいは、これから与えようとしていることがすでに与えられている、というようになっている。西田が「作られたものから作るものへ」と言っていることがこの事態である。表現というものの最も根源の規定を西田は最晩年になって把握したと言えよう。

### 3. (es gibt) における geben

西田哲学の全体が (es gibt) という論理学的場面で成立しているということをこれまで

明らかにしてきたので、以下の論述において、(es gibt) そのものの本質的なものを示さなければならない。すでに (es gibt) は es gibt の内部で es gibt が言われなくなったような事態であること、いわば es gibt の自己忘却ともいえる事態であることが述べられていた。gibt においては、es は es そのものとして言われているのではなく、es そのものは引き下がっている。このようにして、es はその権限を委譲することになり、委譲された場面での es の発言が es gibt ということになるのである。

このような権限の委譲によってハイデガーが言うところの Ereignis ということが発言されるようになる。つまり、「それ自身」とか「自己」とかいうものが可能になる。しかし、このような Ereignis は Enteignis に裏打ちされている。ここに「それ自身の規定」ということがはじめて起こるのである。しかるに、(es gibt) においては、規定はもうすでに起こってしまったこととして事実である。規定は与えられてしまっているのである。それとともに (es gibt) における es は、規定されてしまった固有なもの、つまり自己を規定しているものとして考えられることになる。つまり、これが西田哲学の「個物が個物を限定する」ということになるのである。一方で (es gibt) における es は、自己的なものの否定として全ての所与の客観的根底として考えられる、つまり、一般者の自己限定である。両者は (es gibt) の内部ではどこまでも分離して行く。しかし、両者は同一のことなのである。ここに西田の言う、個物的限定・一般的限定ということが成立するのである。そこで、(es gibt) における geben は、西田の言う「限定」ということを可能にしているものということになる。

「一般者の限定」ということは、(es gibt) において可能になっているのである。

また、(es gibt) から眺められた es es-t は、瞬間と言われているものになっていて、es es-t としては、言われなくなっていることとして「移る」ということが起こるのであった。したがって、瞬間が他の瞬間に「移る」ということは、es es-t が曇りガラスを通してみずからを示しているというようなことと受け取られるべきである。瞬間が「移る」ということは、es es-t が (es gibt) から影となって見えているということなのである。西田哲学は、このようにして見えてきた es es-t を「場所」として思惟している。西田は最晩年になって瞬間が「移る」ということを最終的には次のように把握したのであるが、このことが実は瞬間が瞬間に「移る」ということを基礎にしているのである。

「故に我々の自己の一々が、永遠の過去から永遠の未来に互る人間の代表者として、神に対するのである。絶対現在の瞬間的限定として絶対現在そのものに対するのである。此に我々の自己は、周辺なくして、至る所が中心である。」(11巻 p.430)。

## 注

- 1) 西田の諸論文からの引用は、すべて次の全集版に拠る。引用の末にその全集版の巻数とページを付した。なお、引用文の表記はできる限り原文に沿うようにしたが、不可能な場合には現代表記に直した。西田幾多郎：西田幾多郎全集、岩波書店、東京、1965。
- 2) 清水茂雄：それ (es) について。宗教哲学研究, 19, 44-56, 2002。