

西田における「汝」の問題 —「場所」の思想の展開として—

On “Thou” (Nanji) in K.Nishida
— the Development of “Place” (Basyo) —

神尾 和寿*
Kazutoshi Kamio

小稿では、論文「私と汝」に基づいて、西田の「場所」の思想の成果にしてその後の展開の起点となる「人格的自己」を考究した。まず、「自己」が於いてある「絶対無の場所」の「自覚的限定」である「永遠の今」を追究した。次いで、その「人格」の特性を際立たせるために、ブーバーの「我一汝」の思想との比較検討を加えた。そして、「周辺なくして到る所が中心となる円」という「絶対無の場所」のイメージを巡って展望した。

キーワード：絶対無の場所、人格的自己、永遠の今、真の愛、周辺なくして到る所が中心となる円

序

いわゆる「西田哲学」の核である「場所」の思想が本格的に登場するのは、論文「場所」（1926年）においてである。そして、本論文は、論文集『働くものから見るものへ』（1927年）の「後編」に収められることになる。さらに、著作としては、1930年に『一般者の自覚的体系』が刊行され、次いで1932年には、『無の自覚的限定』が刊行される。

『一般者の自覚的体系』と『無の自覚的限定』の両論文集は、打ち出された「場所」の思想を確かなものとして仕上げていくことを目指している。『無の自覚的限定』の「序」では、「『働くものから見るものへ』の後編から『一般者の自覚的体系』を通じて、紆余曲折を極めた私の考は、此書に於て粗笨ながら一先づその終に達したかと思ふ」（六・一〇）¹⁾と語られている。

ただし、『一般者の自覚的体系』と『無の自覚的限定』とでは、ともに「場所」の思想の展開と確立に努めながらも、そこでの議論の進め方は異なっている。その性格の違いは、同じく『無の自覚的限定』の「序」で、次のように端的に言い表されている。

……（前略）……私は『一般者の自覚的体系』に於て、我々の自覚的体験と考へるものを

指導原理として、主語的なるものの超越によつて、種々なる一般者の自己限定を考へた。判断的一般者から自覚的一般者に、自覚的一般者から広義に於ける行為的一般者或は表現的一般者に至つた。判断的一般者と考へられるものを表とすれば、云はゞ表からその裏を見て行つたのである。此書に収めた論文に於ては、私は我々の自覚と考へるものの根底を究明することによつて、裏から表を見ようと努めたのである。(六・四)

つまり、『一般者の自覚的体系』での思索は「表からその裏」へという方向で論理の構築を試みていたのに対して、『無の自覚的限定』では、「裏から表を見よう」というのである。

「表」とは限定されたものの側であり、「裏」とは「自己限定」するもの側である。つまり、『一般者の自覚的体系』では、「判断的一般者」から「自覚的一般者」に、「自覚的一般者」から「行為的一般者或は表現的一般者」に、といった具合に、包摂された「主語的なるもの」の内的超越をもってそれを包摂している述語的な場へと、重層的に遡っていったわけである。そうして、もはやそれ以上には遡れない究極の「場所」として、哲学にとってはいわば断念という仕方ではしか触れ得ない「宗教的意識の世界」である「絶対無」が、垣間見えてきたのであった(五・一七二、五・一八〇以下、五・一八三、参照)。

さて、一方の『無の自覚的限定』は、「裏から表を見よう」というのであるから、その表題が示すように、こうした「絶対無」自らが「自覚的限定」を重ねていく過程を追突する試みとなる。その場合、『一般者の自覚的体系』で把握された事柄は、次のように捉え直されることになる。

……(前略)……『一般者の自覚的体系』に於て、すべてを包む一般者として、広義に於ける行為的一般者の限定といったものは、ノエマ的には永遠の今の限定と考へられ、ノエシス的には真の愛の限定と考へられる絶対無の自覚的限定によつて基礎付けられたものとして、社会的・歴史的でなければならない。かゝる世界に於てあるものたる人格的自己が、他に於て自己を見、自己に於て他を見るといふ弁証法的限定の一方に判断的一般者といふものが見られ、一方に自覚的一般者といふものが見られるのである。……(後略)……(六・一〇以下)

『一般者の自覚的体系』で究められた「すべてを包む一般者として」の「行為的一般者の限定といったもの」は、本書『無の自覚的限定』を通して、今後、「社会的・歴史的」な「世界」として展望されていくことが、宣言されている。そして、そうした経路の中継点として働くのが、「世界に於てあるものたる人格的自己」であり、その問題は、1931年7月に発表されて本書に収められた論文「私と汝」²⁾で、集中的にして総合的に論じられている³⁾。

小論では、まず、論文「私と汝」に即して、「絶対無」の「自覚」の様相を描き出していきたい

(I)。最初に、その「自覚的限定」の基本的な論理構造を確認した上で(I-1)、さらに、「私」であり「汝」である「人格的自己」を決定的に形成する要素として、「永遠の今」、「真の愛」をそれぞれ追究していく(I-2、I-3)。そして、両要素の相互連関をもって、「絶対無の場所」に「於いてある」「人格的自己」を確かめる(I-4)。

次いで、そうした「人格」の特性を検討していきたい(II)。その特性を際立たせるために、ユダヤ系の宗教哲学者であるブーバーの代表的著作『我と汝』で見られる「人格」性と西田の論文「私と汝」で見られる「人格」性との比較を試みる(II-1、II-2)。その上で、「周辺なくして到るところが中心となる円」という独特なイメージをもって示される「絶対無の場所」に迫っていききたい(II-3)。

I. 「絶対無」の「自覚的限定」の様相

1. 「於てある」ところの「場所」から、「於てあるもの」へ

『無の自覚的限定』に先立つ『一般者の自覚的体系』では、「表からその裏を見て行」(六・四)く方向で「場所」の思想が究められていった。

このとき、包摂されて限定されてあるものが「表」面であり、そうしたものを包摂して限定しているのが「裏」面である。つまり、「個物」である「於てあるもの」が「表」側であり、それが「於てある」ところの「一般者」である「場所」が「裏」側であり、それに加えて、「場所」は多重的であるので、包摂される「一般者」の方がより「表」側となり、それを包摂する「一般者」の方がより「裏」側となる。

こうして、たとえば『一般者の自覚的体系』を代表する論文「叡智的世界」では、冒頭で、次のように打ち出されていた。

……(前略)……私は一般者に三種の段階を区別することによつて、三種の世界といふ如きものが考へられると思ふ。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、判断的一般者を包む一般者、即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(即ち自覚的一般者)に於てあり、之に於て限定せられるものを意識界と考へることができる。更にかゝる一般者を包む一般者、即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於てあり、之に於て限定せられるものが叡智的世界と考へられるものである。(五・一二三)

そして、議論の終盤を前にして、次のような決定的な展望がなされる。

右の如く知的直観の一般者が自覚的一般者を含み、又更に判断的一般者を含むと考へられ

るのであるが、私は知的直観の一般者を以て最後のものと考へるのではない。……（中略）……判断的一般者に於ける「働き」の如く、自覚的一般者に於ける意志の如く、限定せられた一般者に於てある最後のものとして、自己を越えて矛盾の統一をその背後にあるものに求めなければならない。……（中略）…かゝる矛盾を越えて真に自己の根底を見るには宗教的解脱に入らなければならない、……（後略）……（五・一七二）

このように、『一般者の自覚的体系』での議論は、「判断」された「個物」から「判断的一般者」へ、「判断的一般者」から「自覚的一般者」へ、「自覚的一般者」から「叡智の世界」を形成する「知的直観の一般者」へ、といった経路を辿る。そのようにして終には、「見られるもの」と「見るもの」との完全な一致という矛盾が極まる「知的直観」の限界点で、「宗教的意識の世界」としての「絶対無の場所」が示されるのである。

それでは、『無の自覚的限定』での議論は、いわば往相に対する還相のように、この逆コースを辿ることになるのだろうか。基本的には、そう言って構わないのだろう。

しかし、双方の議論の内容を比べた際に、重点の置き方に違いがあることに注目せねばならない。そうした変化の傾向は、大きく次の二点にまとめられよう⁴⁾。

第一点として、「知的直観の一般者」の「自己限定」による「叡智の世界」が、「行為的一般者」と「表現的一般者」をもって詳しく展開されるようになる。この両者は、「知的直観の一般者」と別種のものではなく、それが「自己限定」する際に働くノエシス面が「行為的一般者」であり、そうして働き出されたノエマ面が「表現的一般者」である、と見なされ得る（五・一五五以下、六・三六六以下、参照）。つまり、「行為的一般者」と「表現的一般者」とは、「知的直観の一般者」の「自己限定」における相互連関として、表裏一体となって協働するものである。

第二点として、「於てあるもの」である「個物」の究明により重点が置かれ、「個」の真相として、「人格的自己」が大胆に語られるようになる。「於てあるもの」が「表」であり、それが「於てある」ところの「場所」（「一般者」）が「裏」であり、『無の自覚的限定』が「裏から表を見ようと努めた」（六・四）というのであれば、最終局面に焦点が当てられるのは自然な成り行きなのかもしれない。しかし、それよりも、より内奥の原理に階梯的に接近していくという姿勢の議論では見えづらく語りづらかった事柄が、今度は、究極の原理それ自身から直下的に見晴らされた、というふうに、この変動の事態を捉えたい。

『無の自覚的限定』であらためて究明される、以上の二つの事柄は、本質的に関連している。すなわち、「表現的一般者」と相互連関して「世界」を「社会的・歴史的」なものとして具体的に形成する「行為的一般者」の究明を通して、もはや「個物」ではない「人格的自己」を決定する「真の愛」が見出されてくる。

まずは次節（I-2）で前者の事態を追跡し、それを引き継ぐ仕方、さらに次々節（I-3）

で後者の事態を追跡していくことにする。

2. 「永遠の今」としての時間の生起

自覚的な真の「個物」として「私」であり「汝」である「人格的自己」を究明していくにあたって、『無の自覚的限定』では、次のように、本来的な時間から議論を起こしていく。

……（前略）……時は現在が現在自身を限定するといふことから考へられるのである。而して現在が現在自身を限定するといふことから時が限定せられるといふことは、時は永遠の今の自己限定として考へられると云ふことを意味してゐなければならない。時は永遠の今の自己限定として到る所に消え、到る所に生まれるのである。故に時は各の瞬間に於て永遠の今に接するのである。……（後略）……（六・三四二）

時間を構成する三要素として、一般的に、「過去」と「現在」と「未来」が数えられよう。そうした図式から西田の時間論を見れば、その特徴として「現在」に優位を置いていると、まずは言えよう。しかし、三者が並列的に比較された上で、「現在」が選ばれているわけではない。つまり、「過去」は、もはや「現在」ではないが故の「過去」ではなく、「未来」は、いまだ「現在」ではないが故の「未来」ではないのである。

本来的な時間は、「過去」から「未来」へという方向で連続して流れ行くようなものではない。それは、「永遠の今」として、この「現在」にて、無限に「過去」へ遡っており、かつ、無限に「未来」に開かれているのである。そして、そうした「現在」は、「到る所に消え、到る所に生まれる」というふうにそのつど「自己限定」する「永遠の今」であるので、むしろ「各の瞬間」と呼ばれるのが相応しい。

さらに、次のような展望が続く。

……（前略）……時の限定の背後に永遠の死の面といふものを置いて考へる時、永遠なる物体の世界といふものが考へられ、その背後に永遠の生の面といふものを置いて考へる時、永遠なる精神の世界といふものが考へられるのである。内界と外界とは時の弁証法的限定の両方向に考へられる、永遠の今の両面に過ぎない。……（中略）……真の時は歴史時といふべきものであり、具体的な実在界は歴史的と考へることもできるであらう。……（後略）……（六・三四二以下）

先の引用も併せて以上の内容を総括すれば、次のようにまとめられよう。

無限に「過去」に遡っている「永遠の今」は、「死の面」を背後として、「物体の世界」であり

「具体的なる実在界」である「外界」を既成事実として形成している。同じく、無限に「未来」に開かれている「永遠の今」は、「生の面」を背後として、「精神の世界」であり「歴史的」（「社会的・歴史的」）である「内界」を自由に育てている。こうした両面は「時の弁証法的限定の両方向」であり、すなわち、「永遠の今」の「相互限定」をもって、「永遠の今の自己限定」として本来的な時間が生起するのである。そのつど、この「瞬間」に、無限なる「過去」と「未来」とが相互否定的に接して発火する「時」の全体が、「永遠の今」なのである。

西田は、こうした事態を、「有るもの」と「無」との連関をもって、すなわち、「個物」と果てし無い「環境」としての「無の一般者」との連関をもって、さらに掘り下げていく。

……（前略）……個物と一般者との間には弁証法的限定といふ如き意味がなければならぬ。かゝる意味に於て個物が限定せられると云ふには、有の一般者の限定として考えられるのでなく、限定するものなきものの限定として無の一般者の限定として考へられねばならない。……（中略）……有るものは何かに於てあると考へられる如く、物は環境を有つと考へられねばならない。而もかゝる環境は無限に広く無限に深く考へられるものでなければならぬ。……（中略）……個物は環境に包まれ何処までも環境から限定せられるといふ意味を有すると共に何処までも環境から限定せられないものであり、却つて環境を限定する意味を有つたものでなければならぬ。……（中略）……環境なくして個物といふものもなければ、個物なくして環境といふものもない。……（中略）……斯く超越的環境の意味を有つた永遠の今の自己限定として、之に於て、無数に自己自身を限定する現在といふものが考へられるのである。……（後略）……（六・三四四以下）

「永遠の今」が、「永遠の今」であるに相応しく「過去」も「未来」も相互否定的に無限に孕んでいる「今」であるからには、それは、「有の一般者の限定」の産物ではなく、「有の一般者」全般を圧倒して包むという点で「一般者の一般者」と言い得る「無の一般者」の「限定」となる（六・三五七、六・三六一以下、六・三六五、参照）。つまり、それは、限定するいかなる有るものも無いという特殊な限定として、「限定するものなきものの限定」である。その意味で、「瞬間」へと先鋭化する「現在」自身による「永遠の今の自己限定」とも呼べる事態である。

「自己自身を限定する瞬間的限定の立場からは、いつも逆に環境を限定すると考へることができ、環境的限定の立場から時は無限の過去から限定せられると考へられるに対し、時は未来から限定せられると考へることができるのである」（六・三六六）と、西田は言う。こうして、「個物」と「環境」との「弁証法的限定」という運動が、議論を導いていく。そのなかで、「絶対無の場所」に於ける「自」と「他」との重層的な「弁証法的限定」をもって、到る所が「人格的自己」となり得ることが指摘されていく。すなわち、「絶対無」がそれ自身において自らを「見るものなしに

見る」という「自覚」をもって、そこに「世界」が「映じ」られる、というわけである。

3. 「自愛」と「他愛」との「相互限定」としての「真の愛」

「個物と環境との相互限定」(六・三四五)の事態にあたっては、「相互」ということが重要である。すなわち、「環境」による「個物」の限定も「個物」による「環境」の限定も、ノエシス—ノエマ連関の活動全体の両面として、同時的である。「個物」と「環境」とは、「生」と「死」の両面に晒されながら「相互限定」をもって、「未来」にも「過去」にも無限に広がりながらその両者を集約して向かい合わすこの「瞬間」である「永遠の今」にて、合理的な「内界」即非合理的な「外界」にして「精神界」即「物質界」(単なる「生物の世界」としての「身体」界)である「世界」を形成する。

このとき、そのノエシス面は「行為的一般者」として、それに対応するノエマ面は「表現的一般者」として捉えられる。そうして、「行為的一般者」の究明をもって、そこに、「真の生命」、「自由」、「意志」、「愛」といったものが見出されてくるのである。「人格的自己」とは、自己自身であるノエシス面への自覚的な深化によって、「永遠の今」にて無限に「未来」へ開かれている「個物」として、無限に「過去」へ遡る「環境」を創造的な「自由意志」の「表現」として生かし直す「自己」である。そこで、単なる「生物」としての「身体」上の衝動や欲求は、「真の生命」のもので「当為」によって包まれることになる。(六・三七四、参照)

……(前略)……我々は何処までも自由であると云ふことができる。……(中略)……行為的自己の自己限定に対して環境的限定と考へられるものは、表現的と考へられねばならぬ。我々は我々の現実の底に無限の過去を見ると考へる時、即ち無限に非合理的なるものを見ると考へる時、我々は何処までも物質界によつて限定せられて居ると考へざるを得ない。併し我々が瞬間的限定の尖端に於て無限の未来から限定せられて居ると考へる時、此世界は我々の意志実現の場所といふ意味を有つて来なければならぬ。……(中略)……一面に於て、その背後に非合理的なものとして何処までも物質界といふ如きものが考へられねばならないと共に、一面に於て永遠の生命といふ如きものが考へられねばならぬ。……(中略)……大なる生命の流と考へられるものは、死の面に即しては生物的生命と考へられ、更に宇宙的生命とも考へられるだろう。併し生の面に即しては、社会的・歴史的生命と考へられる。(六・三六七以下)

こうした「世界」は、かつて「知的直観の一般者」の「自己限定」として形成される「叡智の世界」と呼ばれたところのものに相応すると言えよう。すなわち、「個物」の内的超越による突破を重ねて至った、もっとも包括的な「場所」である。しかし、それは、あくまでも「有の場所」に

止まる。その限りにおいて、その「世界」は、諸々の重層的な「一般者」全般を包摂するという意味で「一般者の一般者」と言われ得る「絶対無の場所」に於いてあらねばならない。そうしてこそ初めて、「無限に」して「何処までも」貫かれる「自覚的限定」の無窮の過程が確かめられる。

そして、(数え上げられない、という意味で)唯一の「絶対無の場所」に共に「於てある」からこそ、「我々」である各「個物」と「環境」との「相互限定」の一環として、「自」である「私」と「他」である「汝」との「人格的自己」同士の「相互限定」も起こり得る。「私と汝と互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」(六・三六九)、同時に、「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られることができる、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」(同箇所)と、西田は指摘する。

このとき、「非連続の連続として私と汝とを結合する社会的限定といふ如きものを真の愛と考へるならば、我々の自覚的限定と考へるものは愛によつて成立する」(六・四一五)と言われるように、「愛」が、各々の「人格的自己」として「私と汝とを結合」させる。

こうした「愛」の働きに関しては、論文「私と汝」と同時期の論文「自愛と他愛及び弁証法」で、次のように、より詳細に追究されている⁵⁾。

まずは、「自己自身」への本当の「愛」は、「肉体的欲求」から区別され(六・二六〇、参照)、逆に「愛」の方向から、本来的な「欲求」が獲得されようとする。「欲求とは単に自己自身を表現するものではなく、自己自身を実現する意味を有つたものでなければならない」(六・二六二)と、西田は主張する。つまり、「一方から見れば表現の世界、一方から見れば行為の世界と考へられるもの、即ち私の所謂無の限定の世界と考へられるものであり、身体といふものはかゝる世界に於てあるもの」(六・二六三)というふうに、「行為的一般者」と「表現的一般者」とのノエシス—ノエマ連関におけるノエシス面が、掘り下げられていく。

このとき、「自己」は、「環境」を創造的に「限定」しながらも、同時に、どこまでも「環境」に「限定」されているものとして、「身体」をもって具体的に「世界に於てある」ことが重要である。

さらに、「愛」の働きとして、「自愛」と「他愛」という二相の相互連関が追究されていく。「自己を否定することによつて自己を見出す所に、真の愛があるのである」(六・二七三)と、西田は主張する。このとき、「否定する」ものは、「他」なる「人格的自己」である「汝」であり、そうして、そこで「見出」されるものは、より深く「自」なる「人格的自己」である「私」である。さらに、「自由なるものの統一として人格といふものがあるのである。……我々は一つの人格として自己自身を愛するのである。故に我々は他人を一人格として之を敬し之を愛するといふことに

よつて、自己自身を敬し自己自身を愛する」(六・二七七)、「自愛といふものなくして他愛といふものはない、併し真の他愛といふものなくして真の自愛といふものもない」(六・二七八)、「愛の自己限定として自己といふものがあると考へられるのである。そして真の愛といふの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ことである、……自己を愛するといふことは、愛すべき自己を失ふといふことに外ならない。真の自愛は他愛を含み、真の他愛は自愛の意味を有つたものでなければならない。自愛は他愛を限定し、他愛は自愛を限定するのである」(六・二八八以下)と、西田は続ける。

このとき、「他」と「自」とは同化を前提とせず拒絶し合う、という点が重要である。「肯定」ありきの、予定調和的な「否定」ではない。むしろ、究められた相互「否定」こそが確かな接点となつて、そこで初めて相互「肯定」が生じ得ると言えよう。「非連続の連続」、「飛躍的統一」と、西田が呼ぶ所以である。そして、こうした「他」の徹底性の果てに、「有」とそれに対して「絶対の他」である「絶対無」との連関が、すなわち、「絶対無の自覚的限定」が見られる。

以上のような内容を背景として、論文「私と汝」では、次のように概観されている。

……(前略)……真の愛とは絶対の他に於て私を見るといふことでなければならぬ。……
 (中略)……自己自身の底に絶対の他を見ることによつて、即ち汝を見ることによつて、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、その根底に於て愛の意味がなければならぬ。……(後略)……(六・四二一)

「私」も「汝」も、ともに「絶対無の自覚的限定」として成立する究極の「個物」として、すなわち真の「人格的自己」として、各自の「永遠の今」にある。そうした具体的な「個物」同士が、「自」である「私」と「他」である「汝」として否定し合うという仕方で、重層的な諸々の「世界」をその奥へさらにその奥へと飛躍的に開きながら肯定し合っていくのである。

「私」によつて愛されている「自」を否定する「他」である「汝」を契機として、愛する「私」の「自覚」が深化して、「私」は、「私」の「自己」の底に(愛すべき)「他」を見出し、かつ、「汝」の「自己」の底に(愛すべき)「自」を見出す。このようにして、「自愛」にして「他愛」である「真の愛」が発揮される。そして、「自覚」する「人格的自己」は、尽きるところ、「絶対無の場所」に「於てある」が故に、このような過程を繰り返しながら、「自覚」は果てしなく深化し続けていく。

4. 「絶対無の場所」に「於てある」「人格的自己」

「すべて時に於てあるものは既に無の限定の意義を有し」(六・三五五)と指摘する西田は、「個物」と「環境」との究極の「弁証法的限定」を担う「絶対無の場所」を、さらに次のように展望

している。

……（前略）……すべて有るものは何かに於てあり、具体的有と考へられるものは、環境が個物を限定し個物が環境を限定するといふ意味に於てあるのである。……（中略）……すべてを包む絶対の環境と考へられるものは、固、絶対に無なるものでなければならぬ。……（中略）……嚮に何処までも個物を限定すると考へられた無限の環境と考へられるものは、かゝる絶対の無によって限定せられたものでなければならぬ。……（後略）……（六・三六五以下）

「個物」と「環境」との「相互限定」の過程段階の一つに止まる「世界」は、「有の一般者」の類としての「場所」を出ない。同時に、そのようなレベルの「環境」によって限定されている「個物」は、さらにそれを包む「環境」によって「限定」され得る（されるべき）余地を何処までも残している。こうした「無限の過程」（六・四一二、六・四一五）が極まる「一般者の一般者」としての「場所」が、「絶対無の場所」なのである。

その「場所」は、「於てあるもの」として何処までも「自己自身のなかに自己を見て行く」「個物」を、「見るものなくして見る」という仕方で究極的に包むところの、「絶対無の場所」である。或る「一般者」に対してより包括的な「一般者」が否定的に関わるような、「相対無」の関係ではない。「一般者の一般者」の「の」には、連続性は全くない。「一般者」たるもの全般から超絶しながらも、自らの否定性をも「自己否定」することで転じて、「一般者」たるもの全般を限定する「一般者の一般者」である。かくして、それは、「有」の「場所」に「於てある」「個物」にとって「絶対の他」であり、しかも、尽きるところ、この「絶対の他」である「絶対無の場所」に「於てあるもの」としてこそ、真に「有るもの」である「個物」たりうる。つまり、それは、「絶対無の自覚的限定」をもって成立する、よって、限定する何かの有るもの無くして「個物」自身が「自己限定」しているとも言える、そのような「人格的自己」である「個物」である。

「絶対無の場所」の「自覚的限定」とは、「於てあるもの」からすれば、そうした「絶対無」を「何処までも他と考へられるもの」（六・四一二）であり「絶対に他と考へられるもの」（同箇所）として、「それを何処までも自己に於て見る」（同箇所）ところの「自覚的自己」が「自覚」の完成に向かう事態である、と言えよう。その場合、「絶対無の場所」の「自覚的限定」という還相に、「人格的自己」の「自覚」という往相が呼応している。

ところで、論文「私と汝」では、総括的な展望を前にして、次のように述べられている⁶⁾。

……（前略）……表現的自己の自覚と考へられるものは自己の中に絶対の他を見るといふことでなければならない。我々の知識と考へるものの底には、汝といふものが含まれてゐな

ければならない。我々はいつでも三つの方向に於て自己を越えたものに対立して居る、物と考へられるもの、汝と考へられるもの、超越的我と考へられるものがそれである。……(中略)……即ち自己の中に絶対の他を見るといふ人格的自覚はかゝる三つの対立を含むと考へることができるのである。(六・四〇七以下)

「三つの方向に於て」見出されるこれらの「他」が、「自己の中に絶対の他を見る」「人格的自己」の「自覚」のなかでどのように総合的に関連づけられるのかを追跡することで、「絶対無」の「自覚的限定」の様相の全体像を描いておきたい。

あらかじめ確認しておくべきこととして、「物」、「汝」、「超越的我」という列挙の順は、任意のものではない。それは、「人格的自己」としての「個物」の「自覚」が深まるにしたがって問題化していく「他」の順である。すなわち、まずは「物」という「他」は「汝」として掬い取られ、さらに「汝」という「他」は「超越的我」としても掬い取られ、最終的には、「自」が於いてあるところの「絶対の他」である「絶対無の自覚的限定」として、「三つの対立」である「他」が総合的に一挙に見晴らされることになる。

最初の「物」とは、「自己」のノエマ面である具体的な「身体」をもって通じている「外界」としての「物質界」(「物体界」)である。

しかし、その「世界」は、「行為的一般者」と「表現的一般者」とのノエス—ノエマ連関のなかで、「社会的・歴史的」「世界」として「自覚」し直される。(六・三四七以下、六・三五四以下、六・三六七以下、参照)すなわち、「内界」即「外界」にして「精神界」(「意識界」)即「物質界」といった「世界」が形成される。西田は、「物の人格化」(六・三八九)を提唱し、「物を内に見る」(同箇所)、「物を我として見る」(同箇所)、そして、「自己の底に他を見、その他が自己であるといふ所謂真の直観」(同箇所)というふうに、その事態を説明する。

次の「汝」とは、「人格的自己」である「私」に対するところの、同じく「人格的自己」である他者のことである。

前節で述べたとおり、このとき、「他」である「汝」による否定によって「自」である「私」が自己肯定され、同じく「自」である「私」による否定によって「他」である「汝」が肯定される、といった「弁証法的限定」の特異な循環運動が見られる。すなわち、自己否定即自己肯定にして他者否定即他者肯定となる。というのも、「私」は、「自」の「外」に「他」である「汝」を見るのではなく、「自」の「底に於て」「他」である「汝」を見出すからである。言い換えれば、「私」は、各「自」、「自己自身」に於いて「他」なる「汝」を見出し、かつ、「他」なる「汝」の「自己自身」に於いて「自」なる「私」を見出す。この背景には、「私と汝とは同じ一般者によつて限定せられ、之に於てあるものとして汝を限定するものは私を限定するものであり、私を限定するものは汝を限定するものである」(六・三七二)といった事態がある。そうして、「人格的自己」の

「自覚」の「無限の過程」を経ながら、各々の「於てあるもの」が共に「於てある」唯一のところの、「絶対の他」である「絶対無の場所」が顕わになってくる。

最後に「超越的我」に関してであるが、この「今」の「私」に対して「過去」の「私」は「他」であることから確認していかなばならない。「永遠の今」という本来的な時間の尖端である「瞬間」は「一度的」であるので、そのつどの「私」は、互いに「他」であって然るべきである。すなわち、時間を生きる「私」は、非連続的である。その上で、「非連続の連続」として、「昨日の我と今日の我とが直に結合して一つの個人的自己といふもの」(六・三五八)が求められる。

……(前略)……我々の個人的自覚といふものも、……(中略)……自己自身の中に自己を見て行く無限の過程でなければならない、而してその底に絶対の他を見るといふ意味を有つてゐなければならない。今日の私は昨日の私を汝と見ることによつて、昨日の私は今日の私を汝と見ることによつて、私の個人的自己の自覚といふものが成立するのである、非連続の連続として我々の個人的自覚といふものが成立するのである。その一步一步が絶対の無に接してゐなければならない、その根底にいつも汝がなければならない。永遠の今の自己限定として時が瞬間から瞬間に移るといふ如き意味に於て我々の自覚的限定が成立するのである。(六・四一五以下)

このように、「超越的我」とは、「自覚的限定の底に何処までも他を含み私をして私をたらしめる大なる自己」(六・四一六以下)のことである。

そして、「大なる自己」は、「永遠の今の限定として〔無限なる過去と無限なる未来という〕無限の果に於て始と終が結び付く」「絶対の時」として、「瞬間的限定の尖端に於て過去と未来とが結び付く」場合の「個人的自己」と応答する(六・四〇四、参照)。こうした「絶対の時」が円環のイメージを備えていることは、注目に値する。

以上のように、「物」、「汝」、「超越的我」という「三つの対立」である「他」は、「人格的自己」が「絶対の他」である「絶対無の場所」に「於てあるもの」として「自覚」していく「無限の過程」のなかで、関連づけられて見出される。それは、その「無限の過程」の果てである「絶対無」から繰り広げられるのならば、すなわち、「裏から表を見よう」(六・四)というのであれば、「一即多」として、「一」なる「絶対無」が「多」である「人格的自己」の「於てある」「場所」として「自覚的限定」する、といった様相を呈することになる。

「絶対無」は、「絶対の他」として、各「自己」が究極的に「於てある」ところの「場所」にして、無数の「自己」が遍在して「於てある」ところの「場所」である。そこは各「自」の「外」ではなく、各「自」の「底」であるので、そこで、時間を生きる「私」は、「他」なる「自己」としての「汝」に出会う。また、そこで、空間を生きる「私」は、各「自」の「底」が重なり合う

「汝」にも、「他」なる「自己」として出合い得る。出合いとは、「自」にしても「他」にしても、「人格」と「人格」とによるものである。そして、そのようにして形成されていく「社会的・歴史的」な「世界」では、「行為的自己」というノエシス面と「表現的自己」というノエマ面との相互連関をもって、ノエマ側の「物」も、同じく「於てあるもの」として「人格」化されて、「他」なる「自己」となり得るのである。

Ⅱ. 「人格的自己」を巡る考察

1. ブーバー『我と汝』(Ich und Du)における「人格的自己」の特徴

本章では、論文「私と汝」における「人格的自己」の「人格」性をさらに考究していきたい。その際、そこで見られている「人格」の特性を際立たせるために、ブーバー『我と汝』⁷⁾において見られる他者関係を巡る「人格」性との比較検討から始めていくことにする。

まず、本節では、本著でのブーバーの思想を概観しておこう。

ブーバーは、事実として、誰とも没交渉であるような独立した自我といったものを認めない。すなわち、人間は、各自、諸々の他なるものと常に関わりつつ形成された「世界」(Welt)にて生きているのである。そして、その関わりは、言葉を発することで為される。かくして、「根本語(Grundwort)は、単独語ではなく、対応語(Wortparr)である」⁸⁾と言われる。

そして、「対応語」には、二種類のものがある。それは、「我—汝」(Ich-Du)と「我—それ」(Ich-Es)である。「世界は、人間にとって、彼の二重の態度に基いて二重である。／人間の態度は、彼が語り得る根本語の二重性に基いて二重である」⁹⁾、「人間の我もまた、二重である。／というのも、我—汝という根本語の我は、我—それという根本語の我とは別物であるからである」¹⁰⁾と、ブーバーは主張する。「汝」に対して、「我」は「全存在をかけて」(mit dem ganzen Wesen) 相互的に語りかけるが、「それ」に対しては、「我」は「全存在をかけて」語りかけることなく、距離を置いた「我」は一方向的にもつばら「それ」の「存在様態」(Sosein)に関心を持つ¹¹⁾。

対面する者に「汝」と語りかける「人格」(Person)である「我」は、「主体性」(Subjektivität)として、「対象」(Gegenstand)となるようなものは持たない¹²⁾で、「関係」(Beziehung)のなかに立つ¹³⁾のである。そして、「関係とは、相互対向性」(Gegenseitigkeit)である¹⁴⁾、「汝は、私に(mir)出会う」(begegnen)。……関係では、選ばれるということと選ぶということが、すなわち、受動と能動とが一つになっている¹⁵⁾、「すべての真の生は、出合いである」¹⁶⁾、「汝への関係は、直接的である」¹⁷⁾、「現存性」(Gegenwärtigkeit)、出合い、関係がある限りにも、現在(Gegenwart)は本当の満たされたものとなる。汝が現存する(gegenwärtig)ようになることによつてのみ、現在は生起する¹⁸⁾と言われる。

一方で、このような「現在」とは無縁のままに、「それ」と語りかける「個的存在」(Eigenwesen)である「我」は、「主観」(Subjekt)として、他者をも「対象」として物化して取り扱う。「我—そ

れという根本語の我は、つまり、汝というものに向かい合って (gegenüber) 生きておらずに、《内容》の多様性に取り囲まれてしまっている我には、過去しかない。現在はない。言い換えれば、経験して利用する事物だけに満足している限り、そうした人間は、過去に生きている」¹⁹⁾ と、ブーバーは言う。事物は「空間的一時的因果的一連関」²⁰⁾ の網の目に沿って測られて、「世界」が整理される。

つまり、「我一汝」は、選ばれた者同士の間で打算抜きで全面的に信頼し合う人格的な結合「関係」であり、「我一それ」は、相手に備わっている性質を見出してそれを自分のために確保して利用し合う実務的な離別態である²¹⁾、と分類できよう。そして、「君 (du) は、世界を経験して利用するために、世界を対象とすることができるし、また、繰り返しそうせざるを得ない」²²⁾ と指摘されるように、普段の日常生活は、さしあたっては「我一それ」の「世界」に他ならない。ましてや、時代が進むにつれて、社会機構はその傾向をますます強固なものとしてきている。

そうした現状にもかかわらず、ブーバーは、「我一汝」の体制の方に、より根源的な人間の可能性を見ている。「それなくしては、人間は生活できない。けれども、それとともにだけ生きる者は、人間ではない」²³⁾ と、ブーバーは訴える。このような訴えを正当化する当面の根拠として、人類の歴史や個々人の生涯の原点としてある「我一汝」の体制が確認される。つまり、それは、原始人の自然との直接的な一体感であり²⁴⁾、胎児や幼児の母胎や環境に対する全面的な信頼感や親密性である²⁵⁾。

そして、こうした実証的な根拠のレベルを超えて決定的な根拠となるものが、「我」に向き合う「汝」の背後にあって「我」に向き合っている「永遠の汝」(das ewige Du) の存在である。

「永遠の汝」は、「生得の (eingeboren) 汝」である。つまり、「汝」とも「それ」ともなり得る後天的な個々の「汝」に対して、「永遠の汝」は、決して「それ」とはなり得ずに、唯一にして絶対的な「汝」としてあり続けている。はたして「我」が現にその者に正しく向き合っているかどうか、というそのつどの状態に先立って、「永遠の汝」からは、常にその者の眼差しがこちらに向けられ続けている。

諸々の関係の延長線は、永遠の汝において交わる (sich schneiden)。

個々の汝それぞれは、そこから永遠の汝が垣間見られるところのものである。個々の汝それぞれを通して、根本語は、永遠の汝に呼びかける。あらゆる存在にとってのこうした汝の媒介 (Mittlertum) から、あらゆる存在への関係が成就もするし、しなかつたりもする。生得の汝は、それぞれの存在への関係にて実現化されるが、いずれの存在への関係にて完成には到らない。生得の汝は、その本性からしてそれとはなり得ない汝への直接的な関係のなかでのみ、完成する。²⁶⁾

「永遠の汝」に「我」が相応しく向き合う、「その間」(das Dazwischen)のなかで²⁷⁾、「我一汝」の世界が成立する。よって、「個々の汝それぞれ」は、超越的でありながらも決して世界から遊離することのない「永遠の汝」の具体的で現実的な証しとも言える。一方で、「永遠の汝」に対する「我」の向かい合いが不調に終わっている限り、孤立した「我」は、欠落態としての「我一それ」に陥らざるを得ない。ただし、そうした欠落こそが、さしあつたての生活を率いているのである。

そして、「自分らの永遠の汝に、人類は、多くの名をもって呼びかけてきた」²⁸⁾と、ブーバーは言う。このとき、その典型的な名として、ブーバーが Yahweh を思い描いていることには間違いない。すなわち、『我と汝』という普遍的である(べき)哲学思想書の場面で「永遠の汝」と術語化されたところのものは、ブーバーという個人の実存的信仰に照らせば、キリスト教の母体でもあるユダヤ教²⁹⁾の神に他ならない。

2. ブーバー『我と汝』の思想と西田「私と汝」の思想との比較検討

本節では、前節で概観したブーバー『我と汝』に見られる「人格」性との比較検討³⁰⁾を通して、西田が唱えるところの「人格」の特性を強調していきたい。

まずは、両者の「人格」性には、大に通じ合う点が認められるだろう。すなわち、もしも『我と汝』のなかで、論文「私と汝」の次のような叙述に出会ったとしても、さほど違和感を覚えないうことだろう。

……(前略)……私といふ人格が汝といふ人格に応答することによつて私が汝を知るのである。……(中略)……斯く応答によつて私が汝を知り汝が私を知ると考へられると共に、汝の応答なくして私は私自身を知ることとはできない、又私の応答なくして汝は汝自身を知ることとはできないと云ふことができる。……(中略)……人と人との関係といふことは話し合ふといふことでなければならぬ、……(後略)……(六・三九二以下)

……(前略)……私は汝の呼びかけによつて汝を知り、汝は私の呼びかけによつて私を知るのである。物が汝の呼声となるのである、物が我々に呼びかけることによつて私は汝を知り汝が私を知るのである。……(中略)……他の人格を認めることによつて自己が自己となる、私の根底には汝があり汝の根底に私があると云ふことができる。……(中略)……個人的自己は唯、個人的自己によつて呼び起こされるのである、個人的自己を呼び起こすものは亦個人的自己でなければならぬ。……(後略)……(六・三九七以下)

両者の親和性を優先するならば、「呼びかけ」合つて「応答」し合つて「話し合う」ことで、「私が汝を知り汝が私を知る」ばかりか「私が私自身を知る」、すなわち、「他の人格を認めることに

よつて自己が自己となる」、といった事態が、ブーバーが言うところの「我—汝」の「関係」に相当すると言えよう。また、「物の人格化」(六・三九九)の可能性が強調されるのに対して、「汝」が「それ」化せざるを得ない宿命が強調される、というふうに重点の置き方に差はあれども、こうした「物」は、ブーバーが言うところの「我—それ」の「それ」に相当しよう。

こうした親和性は、この今である具体的な「世界」の事実性を重視する、という両者に共通した姿勢によるところが大きいと考えられる。「我—それ」の態度を「過去」への従属と見なし、「我—汝」の「関係」が「現在」を生起させるとするブーバーに応じて、西田は、本来的な時として、無限なる「過去」と「未来」とが相互否定的に接して「現在が現在自身を限定する」「永遠の今」を主張する。そうして、ブーバーも西田も、主客の分離に先立つ原初的な局面を確信しており、それを追究する。よって、ともに、〈主〉の側に偏った単なる観念論も、〈客〉の側に偏った単なる実在論も斥ける立場を取る。

そして、決定的な核心として、「汝」を通して「我」によって垣間見られる「永遠の汝」に、「私」も「汝」もともに「於てある」ところの「絶対無の場所」を比することができよう。つまり、『我と汝』の思想のなかで「永遠の汝」が担う意味や意義は、「場所」の思想では、「私」によって自己自身の「底」で究極的に見られる「絶対の他」である「絶対無」に求められよう。

「汝」を「それ」よりも根源的な可能性として保証する「永遠の汝」は、「個々の汝」をもってして自らを具体的に実現する。ただし、それだけで「永遠の汝」が全うするわけではない。一方、唯一の「絶対無の場所」に共に「我々」が「於てある」ことで、「私」と「汝」とは、「人格的自己」同士として「相互限定」し合う。ただし、そうした「自覚」は、「無限の過程」の途上にある。このようにして、「永遠の汝」も「絶対無の場所」も、本来、「世界」を超越しつつも、こうした具体的な「世界」の結実もその内のものとしている。

以上のように、程度的には両者の親和性を指摘することも可能かと思われるが、しかし、次の点で、両者は明確に分かたれることになる。

すなわち、「我—汝」が直ちに「全存在をかけて」の全面的な相互肯定であるのに対して、「私」と「汝」の場合は、あくまで相互否定即相互肯定にして相互肯定即相互否定なのである。いわゆる「不連続の連続」なのである。たとえば、「私と汝とは絶対の否定によつて媒介せられてであると考へられねばならぬ。……絶対の否定は肯定を含んだ否定でなければならぬ」(六・三七二)、「私と汝とは絶対^にに他なるものである。……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、……絶対^にに他なるが故に内的に結合するのである」(六・三八一)、「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、互に相対立し相応答することによつて相知るのである。……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。……絶対^にに相対立するものの相互関係は互に反響し合ふ、即ち応答するといふことでなければならない。何処までも独

立に自己自身を限定するものが、自己限定の尖端に於て相結合するのが応答といふことである」（六・三九二以下）と、西田は主張する。このとき、「否定」が「肯定」に先立つということ、そして、結局のところ、その「否定」は「肯定」に他ならないということに注意せねばならない。

それでは、どうしてこのような違いが生じてくるのだろうか。その答えは、「我」と「汝」と「永遠の汝」との連関構造と「私」と「汝」と「絶対無」との連関構造を突き合わせてみることで、見えてくるだろう。

先の引用のように、西田は、「内的に結合する」（六・三八一）と言う。「内的に」とは、「人格的自己」自身のノエシス面である「底」に超越して、ということであり、そこでこそ見出される「他」であるが故に、相互否定即相互肯定にして相互肯定即相互否定といった「汝」との「相互限定」が成る。それは、ともに「絶対無の場所」に「於てあるもの」として、各「自」が「自覚」して各「自」の「永遠の今」にてそのつど「絶対の他」である「絶対無」に触れる「無限の過程」としての出来事である。

こうしてみれば、「場所」という術語にふさわしく、西田の思想の性格を、いわば「私」と「汝」とが対面する〈場〉を掘り下げていくものと見なしてよいだろう。その際、〈場〉が尽きるところまで掘り下げられていくわけであるから、何らかの〈場〉の上にまだ立っている「自己」は「自己否定」を繰り返すことになる。そうして、〈場〉が何らか有るものである限りはさらに掘り下げていかねばならぬわけであるから、〈場〉が尽きてもはや〈場〉とは呼べないようなところの〈場〉は、包摂の程度の差によって〈場〉を比較的的に否定する「相対無」ではなく、「絶対無」ということになる。それは、重なり合う諸々の〈場〉全体を「他」として全否定するとともに、「自己否定」をもって自身を全うする「自覚的限定」として、重なり合う諸々の〈場〉を全肯定する。

一方、ブーバーの「我一汝」の思想を構成する重要な語を拾っていくと、（前置詞もしくは副詞として用いられて、主として「向かって、相対して」を意味する）gegen を基にして組成されているものが非常に多いことに気づく。

すなわち、「出会い」（Begegnung）として、「私」は、「汝」との「関係」のなかに立つ³¹⁾。「私」は「汝」へ「向かって歩み寄って」（entgegenretten）「汝」と「向き合って」（gegenüber）いる、という仕方、その「関係」は「相互対向性」（Gegenseitigkeit）である。このようにして「汝」が「現存する」（gegenwärtig）充実した「世界」にて、「現在」（Gegenwart）が満たされる。（ちなみに、「それ」として、他者が経験されて利用される「対象」（Gegenstand）とされてしまう場合でさえも、その語のなかに gegen が蔵されていることが認められる。）

このように、その思想の根本的な体質として、「自」は「他」へと、「他」は「自」へと向かい合う対向性があり、しかも、その対面は、結局のところ、相互肯定を意図してのものである。さらに、「私」が〈対面〉する「個々の汝」の背後には「永遠の汝」が〈対面〉されるべき決定的なものとして控えており、そうした全体像を、ブーバーは次のようなイメージで描いている。

すなわち、「人間的な生を創り出すのは、あの汝の中心的な (zentral) 現在である、むしろより正しく言うなら、現在のなかで受け止められるあの中心的な汝である」³²⁾、「諸々の関係の延長線は、永遠の汝において交わる (sich schneiden)。／個々の汝それぞれは、そこから永遠の汝が垣間見られるところのものである」³³⁾、「汝の世界 (Duwelt) は、諸々の関係の延長線がそこで交わるところの中心 (Mitte) に、すなわち、永遠の汝のなかに、自らの連関を持つ」³⁴⁾、「人間たちにとって真なる汝への人間たちの諸々の関係が、諸々の我の地点 (Ichpunkt) から発して中心へと向かう諸々の半径 (Radius) となつて、それがひとつの円 (Kreis) を創る。……中心への関係の共同性 (Gemeinsamkeit) である半径こそのみが、共同体 (Gemeinde) の真つ当な存立を保証するのである」³⁵⁾、「神の示現 (Theophanie) が、諸々の存在の間 (zwischen den Wesen) の領域にますます近づいてくる。われわれの中心であるその間 (das Dazwischen) のなかに隠れている国にますます近づいてくるのである」³⁶⁾、というふうなのである。

「永遠の汝が垣間見られるところ」の「個々の汝」は全方位に向けて認められるはずのものであるから、本来、「諸々の関係の延長線」が交わり合うことはない。しかし、それでも「永遠の汝において交わる」というのであるから、「永遠の汝」は、無限の彼方としていわば「世界」をぐるりと取り囲んでいるのだろう。同時に、「われわれの中心」でもあるのだから、無限の内奥として「世界」の源泉でもあるのだろう。そうして、「私」と「永遠の汝」との「関係」線を「半径」として描かれる「円」が、「我—汝」の「世界」となる。すなわち、個々の「我」と「永遠の汝」との諸々の「関係」線の「共同性」を根拠として、「我」と「個々の汝」とのすべての「間」が「我」と「永遠の汝」との「間」の内に収まり、また、「我」と「個々の汝」との「間」をもってして「我」と「永遠の汝」との「間」が限定的ながらも具現化する。

さて、一方の西田は、「人格的自己」の「自覚」の「無限の過程」としての「絶対無の場所」の「自覚的限定」のイメージとして、「周辺なくして到る所が中心となる円」を語る。このイメージの追究が、「場所」の思想の理解にとって重要である。

3. 「周辺なくして到る所が中心となる円」である「絶対無の場所」への問い (結語に代えて)

「絶対無の場所」は、次のような特異な「円」のイメージをもって好んで語られる。

…… (前略) ……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、かゝ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。…… (中略) ……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。…… (中略) ……周辺な

くして到る所が中心となる円の自己限定としては、之に於て無数の自己自身を限定する円が限定せられると考へることができる。我々の個人的自己と考へるものは、皆かゝる絶対無の限定面的限定として之に於て限定せられるのである。かゝる円の周辺の限定として、一面に自己自身を限定する無数の無限大の円が限定せられると考へることができるであらう。無数の無限大の円が之に包まれると考へることができる。而してそれが周辺なき円の自己限定として、即ち無の一般者の限定として、個物が個物を生み、点より点に移る一度的なる無限の系列と考へねばならぬであらう。……（後略）……（六・三五七以下）

……（前略）……周辺なくして到る所が中心となる円の自己限定として、永遠の今の限定といふ如きものが考へられねばならない。その到る所が中心として、之に於て自己自身の限定面を有つた無数の円が空間的に限定せられると考へられると共に、周辺なき円の限定として、即ち一般者の一般者の限定として、之に於てあるものが無限の流によつて限定せられると考へられるのである。……（中略）……時は永遠の今の自己限定として、現在が現在自身を限定するといふことから考へられるのである。かゝる限定は到る所が中心となり周辺なき円の自己限定を意味し、一般者の一般者の限定を意味するのである。かゝる円に於てある無限大の円と考へられる我々は、何処までも現在が現在自身を限定すると考へられる一般者の一般者によつて限定せられると考へることができる。……（中略）……無限なる流と考へられるものは、永遠の今の自己限定の立場からは、空間的に無限大の円の無限の重疊と考へることができる。……（後略）……（六・三六一以下）

このように、「周辺なくして到る所が中心となる円」は、「周辺なき円」と「円の中心」と（孕まれている事態として）「無数の無限大の円」という三要素から構成されている。

「周辺なき円」とは、「絶対無の場所」である。すなわち、「一般者の一般者」である。「環境」と「個物」との相互限定という事態としては、究極の「個物」としての「自己限定」に相応して、「自己限定」をもって「無限の環境」を呈するところのものである。そして、それは、数え上げられない、という意味で、唯一のものである。厳密には、そもそも、ものともこととも指示しようのないはずの事柄である。それでは、「周辺」という発想以前に端的に「なくして」であるにもかかわらず、どうして「円」などと言われ得るのだろうか。

それは、その「到るところが中心となる」からである。「中心」とは、「個物」である。それは、「自覚」する「私」である「人格的自己」としては、「永遠の今」の尖端である「瞬間」という本来的な時の生起である。すなわち、究極的には「絶対無の場所」に「於てある」「私」へと掘り下げられていく「自覚」をもって、「永遠の今」が生起する。「周辺なき円」にして「到る所が中心となる」のであり、また、「到る所が中心となる」ことでの「周辺なき円」である。つまり、「場

所」とは「於てあるもの」が「於てある」「場所」に他ならず、「於てあるもの」は「場所」に「於てあるもの」に他ならない。ただし、「場所」に、「於てあるもの」が先立つことはない³⁷⁾。

以上のような根本的な枠組みに基づいて、「無数の無限大の円」が「無限の重畳」を成して生まれることが認められる。「無数の無限大の円」は、何らかの「一般者」であり、「一般者の一般者」である「周辺なき円」とは、質として決定的に異なる。それらは、「到るところ」を「中心」として成る「円」であるので、「無数」である。また、諸々の「一般者」同士は包摂関係にあるので、「無限の重畳」を成している。そして、「一般者の一般者」の「自己限定」によるものとして「絶対無」に撞着するので、「無限大」である。すなわち、「自覚」の「無限の過程」として、「中心」となる各「自己」は「無限の重畳」を成す「無数の無限大の円」に於いてあり、そうした「無数の無限大の円」は「周辺なき円」に於いてある。

「人格的自己」同士である「私」と「汝」との相互否定即相互肯定にして相互肯定即相互否定とは、各「自己」がこのように「周辺なき円」に於ける「無限大の円」に於いてあるという自らの体制を「自覚」していく「無限の過程」の一環である。すなわち、「到る所」の「特殊」の内の一つである「私」自らが「中心」となって「無限の重畳」を成している「無数の無限大の円」（一般者）が「周辺なき円」（一般者の一般者）に包まれている、ということ、無数の「特殊」の内の別の一つである「他」なる「汝」との「応答」をもって、当の「自」が「自覚」していくわけである。

或る「中心」である「私」とそれとは別の「中心」である「汝」との「応答」とは、各々が「於いてあるもの」として「円」の「中心」であるということの「自覚」の進行を意味する。「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」（六・三八一）、「自己の中に絶対の他を見るといふことは同時に絶対の他の中に自己を見るといふことでなければならぬ」（六・三九五）、「自己が自己自身の底に自己の根底として絶対の他を見るといふことによつて自己が他の内に没し去る、即ち私が他に於て私自身を失ふ、之と共に汝も亦この他に於て汝自身を失はなければならない」（六・三九八）と、西田は言う。

各「自」である「私」は、「汝」を「他」とせずに「円」を閉じてしまうのではなく、「私の底」へ深まり、そのつど「円」を破って新たに「円」に出て、そこで「汝」を「絶対的な他」として認める。そして、「無数の無限大の円」は「無限の重畳」を成して広がりながら「周辺なき円」に包まれているわけであるから、こうした「私」と「汝」との相互否定即相互肯定にして相互肯定即相互否定は、果てし無く繰り返されることになる。つまり、その〈果てし無さ〉の究極の果てからすれば、或る「中心」である「私」と別の「中心」である「汝」とが互いに「絶対の他」であるのは、「中心」である「私」には「周辺なき円」である「絶対無の場所」が「絶対の他」であることに困っている、ということが見えてくる。

ここで、あらためて、「我」と「個々の汝」との諸々の「関係」を「我」と「永遠の汝」との「関

係」のなかに見るブーバー『我と汝』の思想と比較してみれば、このように「私」と個々の「汝」との諸々の「応答」を「絶対無の場所」に「於てあるもの」であることを「私」が「自覚」する「無限の過程」のなかに見るといふ点では、たしかに、両者には通じ合うところもあろう。しかし、〈「私」と「永遠の汝」との「関係」線を「半径」として描かれる「円」である「我—汝」の「世界」〉というイメージと、〈「周辺なくして到る所が中心となる円」である「絶対無の場所」〉というイメージからは、それ以上に、異質性が際立つ。

ブーバーの場合は、まず「永遠の汝」という点と「私」という点があり、次いでその点と点とを結ぶ線があり、さらにその線が描く円の中で個々の「汝」という点が確保される。こうした〈点〉と〈線〉と〈円〉は同時的ではあるが、その順序は決して逆にはならない。一方、西田の場合は、まず「周辺なき円」という（円ならざる）円があり、次いで「私」という「中心」点があり、さらに「無数の無限大の円」とともに「到る所」に「汝」という「中心」点がある。（ちなみに、線はない。）そして、やはり同様に、こうした唯一の（円ならざる）〈円〉とこの〈点〉と無数の〈円〉ならびに無数の〈点〉は同時的ではあるが、その順序は決して逆にはならない。

それでは、それぞれここから、必然的にどのような事態に到るだろうか。

前節で確認したように、ブーバー『我と汝』では、〈点〉と〈点〉との相互肯定的な対面性が基軸となっている。よって、「私」をして自らの「全存在をかけて」個々の「汝」と「関係」させる「永遠の汝」とは、存在する者であるあらゆる「私」各々と対面して肯定する〈絶対的に存在する者〉である。一方、西田「私と汝」の場合は、（円ならざる）〈円〉と〈点〉との相互否定的な非対面性が基軸となっている。よって、対面し合って有る「私」と「汝」とが相互否定を介した自己否定をもって出ていくところの足下に無限に広がる「場所」の果ては、〈絶対的に無いという事柄〉である。そして、こうした両者の特性は、それぞれ、「我—汝」の思想の背景にあるユダヤ・キリスト教と「場所」の思想の背景にある禅仏教にまで遡って確かめられることだろう³⁸⁾。

さて、最後に、大きな問いを立てておきたい。それは、「無の自覚的限定」といった場合に、実体化されてしまった「絶対無」からの発出論に陥る危険性はなかろうか、という問いである。

「絶対無の場所」の「自覚的限定」といういわば還相に、「於てあるもの」である「人格的自己」の「自覚」といういわば往相が呼応している。ただし、後者が原因となって、その結果として前者が引き出されてくるわけでは決してない。「到る所が中心となる」が故に（周辺なき）「円」となるのではなく、（周辺）「なくして」にもかかわらず、いや、ただ（周辺）「なくして」だからこそ「到る所が中心となる」、つまり、「円」となる。となれば、まず、「絶対無」自体に「自覚的限定」をする「自」が認められねばならぬはずである。そして、その「自」とは、本来、徹底的な「自己否定」以外のなにものでもあるまい。その場合、「人格的自己」が「自己否定」を重ねながら「自覚」していく「無限の過程」の、その「無限」を、徹底的な「自己否定」をもって「自覚」する「絶対無」の「自」はどのように準備することになるのだろうか。

『無の自覚的限定』をもって「場所」の思想の確立が「一先づその終に達したか」(六・一〇)とする西田は、この後、「絶対矛盾的自己同一」の論理形式をもって「社会的・歴史的」である「弁証法的世界」の究明にあたっていく。そのなかで、徹底した「自己否定」であるべき「無」の「自覚」は、どのように発揮されていくのか。また、東西をそれぞれ代表しよう仏教とユダヤ・キリスト教との接点と衝突点があらためてどのように顕になって、両者の自己理解への道を開くのだろうか。これらの問題には、また稿を改めて取り組むことにする。

引用文献、注

- 1) 西田の著作に関しては、西田幾多郎；安倍能成、天野貞祐、和辻哲郎、山内得立、務台理作、高坂正顕、下村寅太郎編『西田幾多郎全集』(岩波、第4刷、1987-1989)から引用や参照をする。ただし、漢字は原則として現行のものに改めた。引用箇所や参照箇所は、該当する文章の後の()内にその巻数と頁数を著す。また、引用内の強調点はすべて筆者によるものであり、引用内の[]内の文言は筆者が補ったものである。また、言及されている自署名に関して、それを示す「」の表記を『』に変えて記している。
- 2) 小坂国継は、『無の自覚的限定』を、「西田哲学中期の『場所』の立場の到達点を示していると同時に、後期の『弁証法的世界』の立場への移行をも示している」(小坂国継『西田哲学の研究―場所の論理の生成と構造―』(ミネルヴァ書房、第4刷、2002)、二九六頁)と位置づけつつ、所収論文「私と汝」を、『無の自覚的限定』のなかで「もっとも重要な論文である」(同書、二九五頁)と評価している。
- 3) 後述するように、「人格的自己」は、「永遠の今」ならびに「真の愛」を決定的な要素として形成される。前者を主題とした論文としては、たとえば、前年7月に発表されて本書に収められた論文「永遠の今の自己限定」が挙げられる。また、後者を主題とした論文としては、たとえば、同年2月、3月に発表されて本書に収められた論文「自愛と他愛及び弁証法」が挙げられる。ただし、論文「私と汝」でこそ、両要素がよく関連づけられて究明されている。
小論では、論文「永遠の今の自己限定」からの引用等はあえて必要としないが、「真の愛」のより詳細な検討のために、「I-3」では、論文「自愛と他愛及び弁証法」にも言及する。
- 4) 『一般者の自覚的体系』における往相経路と『無の自覚的限定』における還相経路との連関に関する筆者の解釈は、小坂国継が提示するものと同一ではないが、遠くない。小論では往相経路を基にしてその上に還相経路を重ね合わす仕方で整理したが、小坂は、その逆の仕方で整理している。そこでは、「絶対無」の「自覚的限定」の際に働くノエシス面に「広義の行為的一般者」を重ね、働き出されたノエマ面に「広義の表現的一般者」を重ねた上で、その対照が明確となった段階の「狭義の行為的一般者」を「睿智的一般者」としている。(小坂国継、前掲書、二八三頁以下、参照)
- 5) 「真の愛」を論究するにあたって、論文「私と汝」では、「私は嘗て愛の対象を人と考へることによつて、物を対象とする欲求と愛とを区別し、又真の愛とエロスとを区別した」(六・四二一)と言われている。この「嘗て」とは、「……欲求に於ては、……と云ひ得るかも知らぬが、愛に於ては、自己が自己を否定することによつて喜を得るのである。……自己を否定することによつて自己を見出す所に、真の愛があるのである。愛の対象は人でなければならない。……美は享樂の対象であつて、愛の対象ではない。唯、人と人との間のみ、真の愛があるのである。そこにエロスと異なつたアガペの意味があるのである」(六・二七二以下)と語られている論文「自愛と他愛及び弁証法」を指すことに間違いなからう。この点をとつ

- でも、小論での論文「自愛と他愛及び弁証法」への言及は妥当であると言えよう。(小論、「注3」)、参照)
- 6) 本論文は四つのブロックから構成されているが、次の引用箇所は、第三ブロックの最終部にあたる。
 - 7) はたして、西田自身は、論文「私と汝」(1931年)執筆時に、1923年に公刊されていた *Ich und Du* にすでに接していたかどうか。1934年8月20日の日記欄に「ブーベル? *Ich und Du*.」(一七・五〇六)との記述があることからすれば、接していなかったのだろうと推測される。
 - 8) M.Buber: *Ich und Du in Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, 1979, S.7
 - 9) a.a.O.
 - 10) a.a.O.
 - 11) vgl., a.a.O., *ibid.*, S.66f.
 - 12) *ibid.*, S.8
 - 13) a.a.O.
 - 14) *ibid.*, S.12
 - 15) *ibid.*, S.15 引用文中の「私に」(mir)は、一般的な一人称・単数・与格であり、このようにして「我一汝」の「我」(das Ich)と成り得るところの、「私」である。
 - 16) a.a.O.
 - 17) a.a.O.
 - 18) *ibid.*, S.16
 - 19) a.a.O.
 - 20) *ibid.*, S.34
 - 21) vgl., *ibid.*, S.65
 - 22) *ibid.*, S.36 引用文中の「君」(du)は、本書の読者に対する呼称であり、とりあえずは、議論上の「我一汝」の「汝」(das Du)ではない。
 - 23) *ibid.*, S.38
 - 24) vgl., *ibid.*, S.22ff.
 - 25) vgl., *ibid.*, S.28ff.
 - 26) *ibid.*, S.76
 - 27) vgl., *ibid.*, S.121
 - 28) *ibid.*, S.76
 - 29) 『我と汝』では、「永遠の汝」に対して格別な「関係」を結んでいる「我」として、イエスのことが解されている。(vgl., *ibid.*, S.69f.)
 - 30) ブーバー『我と汝』と西田「私と汝」との比較検討に関しては、上田閑照が意義深い考察を試みており、筆者も学ぶところが多かった。上田は、まず、「我一汝」では肯定に重点が置かれているのに対して、「私と汝」の場合は否定が先立っていることに注目する。つまり、「我」と「汝」とが相互肯定するのに対して、「私」自身の自己否定のなかで「私」と「汝」との相互否定即相互肯定が遂行されるのである。そして、そうした傾向の違いが生じる源として、「我」が「汝」に相対する延長上の彼方でさらに「永遠の汝」に相対するのに対して、「絶対の他」である「絶対無の場所」という「底」にて「私」と「汝」とが「於てあるもの」同士として相対する、といった事態を指摘している(上田閑照:「場所の立場」『上田閑照集第三巻 場所』(岩波、2003)、一二〇—一二八頁、参照)。
 - 31) 晩年に(1960年)公刊されたブーバーの自叙伝に *Begegnung* (『出会い』)という題名が与えられているこ

とは、象徴的である。

この単語は、gegen に（「その状態を招来する」という働きを持つ）接頭辞 be を加えて動詞化した begegnen（出会う）から発している名詞である。よって、こうした組成の事情を強調して直訳を試みれば、Begegnung とは、「gegen という体制にあらしめること」となる。

32) M.Buber: *Ich und Du in Das dialogische Prinzip*, Lambert Schneider, 1979, S.48

33) *ibid.*, S.76

34) *ibid.*, S.101f.

35) *ibid.*, S.116f.

36) *ibid.*, S.121

37) 論文「私と汝」には、その頂点を「瞬間」とし、その底面を「絶対時」（すなわち、「絶対無」の「自己限定」をもって呈されるところのもの）とした「円錐形」のイメージも重ねられている箇所がある。「円錐形の基底から見てその深く動き行く頂点の如きものが瞬間と考へることができる。そしてその頂点が深くなればなる程、その基底が広くなると考へ、その頂点が無限なる深さの極限に達したと考へられる時、その基底は無限大となる、否、周辺なき円となると考へることができるのである」（六・三八二）と、西田は語る。

38) 論文「私と汝」の終盤で（六・四二一以下）、西田は、自己肯定する「私」が美的対象を愛する「エロス」に対して、「創造物」である「私」が自己否定をもって「神」に愛される「アガペ」を、「真の愛」に迫るものとして評価している。核心を突いた有意義な指摘と思われるが、考究の方向性を示すだけの段階に止まっており、その上でユダヤ・キリスト教的な（創造）「神」と「絶対無」との異質性にまで議論が展開されるようなことはない。