

『無の自覚的限定』における時間論とプロティノス

——田辺の西田批判とその応答を手がかりに——

石井 砂母亜

はじめに 「實在の根本形式」としての時間

1937年信濃哲学会の講演において、西田は「我々の最も平凡な日常の生活が何であるかを最も深く掘むことに依って最も深い哲学が生れる」(14 - 267f.¹)と語っている。この「最も平凡な日常の生活」は、その前年『理想』の編集者宛の書簡では「最も直接的な具体的な實在」と言及され、「純粹経験の考以来、私の考え方は最も直接的な具体的な實在から出発するといふのでした」(13 - 138)と、自らの哲学的思索の歩みが實在の解明と呼応したものだと言明される。西田が實在世界の解明を主題としたのは後期であるが、その端緒となったのは本稿の主要テキスト『無の自覚的限定』(1932年12月)である。序において『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、此書において粗笨ながら一先づその終に達したかと思ふ(6 - 10)と語られるように、判断的一般者から出発して一般者の一般者ともいうべき無の一般者に到達した西田が、そこから翻って<絶対無の自覚的限定>から實在世界を解明しようとした論文集である。同書において特徴的なのは、實在への考究が時間への考究と一つになって論じられるところにある。「すべて有るものは時に於てあり、實在は時間的でなければならぬ」(6 - 7)と序において言及されるように、西田は實在を一貫して時間論的に語り、實在の根本態勢を示すものとして時間を問題にする。時間から考究された實在は人格的なものとして主題化され、時間を問題にすることを通して最も具体的で人格的なわれわれの日常が解明される。『無の自覚的限定』全体を見渡すならば、所収されている九つの論文のうち最初の三つ(「表現的自己の自己限定」、「場所の自己限定としての意識作用」「私の絶対無の自覚的限定といふもの」)は、西田が序において名指しで「田辺君の批評を考慮して」(6 - 6)と言及するように、『哲学研究』第170号(1930年5月)に掲載された田辺元の論文「西田先生の教を仰ぐ」に対する応答という形をとり、とりわけ論文「場所の自己限定としての意識作用」と「私の絶対無の自覚的限定といふもの」は田辺の批判を意識して書かれている。田辺は論文「西田先生の教を仰ぐ」²の初めで、西田の<絶対無の自覚>を解釈して「絶対に無限なる此立場は、苟(いやしく)も概念的限定を全然欠如することを許さざる哲学に対しては云為の外にある」(TH4 - 306)と西田の立場を批判している。『無の自覚的限定』はこうした田辺の批判に対して間接的に応えており、『無の自覚的限定』の最初の三つの論文は<絶対無の自覚>から如何にして客観的知識が成立しうるかが論文の主題となっている。第四論文「永遠の今の自己限定」以降は、先に見たように實在への考

究が時間への考究と一つなつて行なわれ、実在はまず時間論的に考究され、「(「永遠の今の自己限定」、「時間的なるもの及び非時間的なるもの)」、時間論的に考究された実在は具体的には愛の担い手たる人格的な個として論じられ(「自愛と他愛及び弁証法)」、個の在り方そのものにおいて自由が問われ(「自由意志)」、人格的な個³と個の織り成す世界が最も具体的な実在世界だと言及される(「私と汝」「生の哲学)」。それゆえ『無の自覚的限定』の第四論文以降は、時間論を軸に実在論へと向けて展開され、そこで主題となる時間、愛、自由意志、人格といった問題も単独で扱われるべきものではなく、その相補的な関わりの中で実在論へと向けて論じられるべき性格を有している⁴。

本稿は、西田の複雑に絡み合う議論の中で時間論から実在論へと向けて展開される議論のその骨子を問題にしつつ、西田が第四論文「永遠の今の自己限定」において、自らの時間論をプロティノスの『エネアデス』III 7(永遠と時間について)から考察しているところに注目したい。西田の時間論はアウグスティヌスの時間論の枠組みを踏襲しているにも拘わらず、「永遠の今の自己限定」の形式を論じるに際してはプロティノスを挙げ、「真に永遠なるものといふのは単に変ぜないものと云ふものではない、現在が現在自身を限定する意味に於て内から自己自身を限定して行くものを意味するのである(Plotin, Über Ewigkeit und Zeit)」(6-208)と『エネアデス』のタイトルを明記している。『無の自覚的限定』以降、プロティノスとの相違を強調することが多い中で、西田がプロティノスを自らの論理の中心に置くのは珍しい。「私の絶対無の自覚的限定といふものは……プロチノスの一者の如きものを意味するのではない。従つて私の無の自覚といふものは唯宗教的エクスタシスの如きものを云ふのではない。……プロチノスの一者の如く主語的方向に考へられたものでない」(6-154)。こうしたプロティノスに対する批判は最晩年にまで続く西田の基本姿勢であるが、『働くものから見るものへ』(1927年)という中期の代表作を見ても分かるように、西田の場所論がプロティノスとの対話によって構築されたことは明らかである。とりわけ、無にして見る<絶対無の自覚>の着想はプロティノスの一者の自己直観から得ていると考えられる⁵。後述するように、西田はプロティノスの所謂「発出論」的形式を否定するが、殊、時間論に関わる問題に関しては、プロティノスを評価している。西田がプロティノスの思想から影響を受けたことは間違いないが、西田が影響を受けたのは、田辺が批判するような発出論的な自覚構造にではなく、むしろ<永遠と時間>という形で展開される自覚そのものに内包される永遠と時間の問題である。本稿ではまず、田辺の西田批判とその応答を問題にした後で、西田の時間論「永遠の今の自己限定」を主題にプロティノスの時間論との関係を見てゆきたい。

1. 田辺の西田批判と『無の自覚的限定』

田辺の西田批判は『無の自覚的限定』の約三年前に刊行された『一般者の自覚的体系』(1930年1月)に向けられたものであるが、間接的には『働くものから見るものへ』(1927年)以降の西田の場所論そのものに向けられている。田辺は西田の<絶対無の自覚>に対して、それが「積分的全体として、超歴史的絶対的なるものを体系の principium とし、その限定に由つて歴史的相対的なるものを秩序付け組織することに帰着する」(TH4-311)と言及し、それに対して「哲学の宗教化」という「疑を懐かざるを得ない」(TH4-328)と批判する。とりわけ、西田とプロテ

イノスの親近性が指摘される中で、「哲学が宗教哲学（プロティノスの哲学を宗教哲学といふ意味に於て）として、最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないか」、「これは正にプロティノスの一者から順次に drei Hypostasen が思惟せられたのと軌を一にするものではないか。……それは一種の発出論的構成たるに於て、プロティノスの哲学と軌を一にするものといはなければなるまい」（TH4 - 309）と、西田の〈絶対無の自覚〉が問題にされる。田辺からすれば、絶対者はイデーとして要請される限りで立てられるべきものであり⁶、それを越えることは理性の越権行為である。哲学は歴史的相対に留まるべきであるが、絶対無の「自覚的体系に於ては、最後の一般者が単に求められたものとしてではなく与えられたものとして存する」（TH4 - 307f.）と田辺は西田を批判する。田辺の批判の背景には、「宗教的体験は超歴史的であり、哲学的反省は歴史的相対的である」（TH4 - 311）という近代以降自明なものとなった二元対立図式があり、こうした批判は同論文を貫いて登場し、西田の論理は「哲学の宗教化」を招くと同時に〈宗教の哲学化〉にも帰結すると指摘される。

哲学は飽くまで斯かる分別対立の反省的立場である。而して斯かる分別と対立とに基きながら、その分別対立との消滅せる宗教的自覚の立場を最も具体的なものとして最後のものとして、漸次に分別の距離の増大と対立の顕著さの進展に従ひ、一般者の種々の段階を最後のものの限定抽象として立つとするならば、斯かる哲学体系は必然に、宗教的自覚を哲学的自覚の超越的規範とし、宗教的自覚の概念化たらんことを求めて、反省的思惟の制限上これに到達する能はざるに及び、単に不完全なる宗教的自覚となる外ないであらう（TH4 - 312f.）。

とりわけこうした批判は、西田の〈絶対無の自覚的限定〉が合理化しえないものをそれによって包摂し、合理化するというかたちで先鋭化してなされることになる。

『一般者の自覚的体系』の中で、西田は「自己が真に自己自身を失つて自己の無を見るといふ立場に於ては、如何なる意味に於ての行為的立場をも超えた立場がなければならぬ、単に見るといふ立場がなければならぬ。プロチノスの如く働くことは見るための廻り途といふことができる」（5 - 403）と述べている。田辺はこれを批判して、「先生に依れば、プロティノスの言つた如く、働くことは見る為めの廻り途である。我々の存在の究極の意義は見ることにある。見るとは自己を無にして見ることである。……見る自己が完全に無に帰すると共に、一切が自己となり、そこに他なるものの外なるもの、即ち見られざるものとして非合理的といはるべきものは、無くなる筈である」（TH4 - 315）と、西田の〈絶対無の自覚〉に付随する問題点を指摘する。田辺からすれば、「非合理的なる歴史的存在の根柢にある無限に深きものは、飽くまで見らるゝことなきはたらきの根源であつて、見ることは此自己に対立する否定原理を媒介として始めて行」（TH4 - 318）われるものであり、哲学の〈見る〉という立場は宗教の否定性と対立し、逆に言えばこの合理化への徹底的な否定性の中に歴史の非合理性や偶然性が自らの場所を得る。「働きの根柢となる無限に深きものは自覚に入る能はざるものであり、見るものに永久に対立する否定原理であつて、是に由り歴史の非合理性即ち絶対偶然性ともいふべきものが成立する」（TH4 - 318）。自覚とは、田辺においては絶対的なものに向けて相対的に働きゆく行為であり、絶対的な直観を意味す

るものではない。田辺は、「発出論理の独断を免れる」ためには、「自覚は常にノエマ的には限定せられた内容に即して行はれる外は無」(TH4 - 317)く、歴史的な制約性や「歴史の非合理性」(TH4 - 318)をその内に含むのであり、「絶対無の自覚といへども、否定的限定を媒介にして行なわれる外は無い。併しこれは自覚の絶対性を毀(こぼ)ち、不完全なる相対的自覚たらしむる」(TH4 - 317)と西田を批判する。田辺からすれば、「見るためには働くことが絶対に必要」(TH4 - 317)であり、「無の自覚が働くものを媒介として歴史を包むものたる限り」それは「絶対的自覚でなく」、また「真に絶対的自覚たる限り」それは「歴史と行為を包むことが出来ぬ」(TH4 - 318)のである。田辺は「働くものを見ることに吸収し尽すことは斯かる哲学の本意に反する」(TH4 - 328)と西田を批判し、「私は其意味に於て、初に述べた如く、哲学の宗教化に対して疑を懐かざるを得ないのである」(TH4 - 328)と同論文を締め括っている。

こうした田辺の批判を受けて、西田は『無の自覚的限定』の序を次のように書き出している。

実在と考へられるものは、その根柢に何処までも非合理的と考へられるものがなければならぬ。単に合理的なるものは実在ではない。併し非合理的なるものが縦(たとい)、非合理的としても、考へられると云ふ以上、如何にして考へられるかが明にせられなければならぬ。非合理的なるものが考へられると云ふには、我々の論理的思惟の構造そのものに、その可能なる所以のものがなければならぬ。非合理的なるものは考へられないといふならば、その然る所以を明にせなければならぬ。考へることができないと云ふのは、既に考へることであり、そのこと自身が矛盾でなければならぬ(6-3)。

西田において問題なのは、まさに<考えられない>という非合理が、しかしながらそれが非合理として考えられるところにある。<非合理の合理>という矛盾そのものが西田の実在論の中心であり、西田は<考える>という合理化を通して、逆に<考えられえない>非合理が<考えられる>という自覚の構造を問題にしてゆく。西田の場所論への転換はこうした問題の俎上においてなされたが、もちろんそれは非合理なる実体があらかじめ措定された上で、そこからの自己展開として合理化が遂行されるといったモデルではないことに注意が向けられるべきであろう。むしろ、そうした合理・非合理といった二元対立を超える仕方では西田は「考へることができないといふのは、既に考へること」であるという矛盾を問題とし、「考へることができない」という非合理が「考へる」という合理において自らの場を持つその矛盾的構造を<絶対無の自覚>という形で考究するのである。

田辺の批判は、その意味では、場所的論理を構築するにあたり西田によってすでに乗り越えられた立場からなされていると言わざるをえない。田辺は、哲学は「求められたる反省的極限原理たるに止ま」(TH4 - 318)るべきだと言及するが、こうした発言は絶対的なるものへの働きが可能となる場所を前提としなければ成立しないし、田辺においては「考へることができない」という非合理が「考へる」という合理において自らの場を持つ矛盾的構造が問題とされていない。また、田辺が主張する<行為>も、それはすでに前提とされたイデーに向けてなされる行為であり、西田の言葉遣いに従えば「尚我々の意識的自己に即して考へられた超越的自己の限定」(5 - 403)としての行為であり、限定するものなくして自ら自由に働く行為とは言えないのである。なによ

り、田辺が〈宗教と哲学／非合理と合理〉といった二元対立において西田の〈絶対無の自覚〉を理解していたところに、根本的な問題があると言わざるをえないであろう。田辺において、西田の〈絶対無〉とは「絶対に無限定」(TH4 - 306) かつ「規定するものも規定せられるものも無い絶対一如の立場」(TH4 - 311) であり、田辺はそうした非合理的な何かが予め措定された上で合理化が起こるというモデルにおいて西田の論理を捉えている。それゆえ、西田の絶対無の自覚は「働くものを見ることに吸収し尽す」論理として批判の対象となる。しかし、西田の絶対無の自覚は「無限定」なる何かではなく、むしろ〈自ら無にして見る〉自覚の全体であり、自らを限定する〈絶対の否定〉を介した自覚である⁷。言い換えれば、主観主義的な自己によっては回収されえない客観的事実が事実として現成する（主観主義的な自己が否定される）ところに自己を見る立場⁸が西田の〈絶対無の自覚〉であり、自らによって回収されえない事実が事実として現成するという意味で、西田はここに客観的知識の成立を見ようとする。実体的な自己が絶対に否定されるところに成立するものを自覚と考えるがゆえに、それは「絶対無」と言われ、〈絶対の否定〉を介して自己／世界が見られるという意味で「絶対無の自覚的限定」と表現される。西田は『無の自覚的限定』の序において「無の限定などいふも、単に何物もないといふことを意味するのでもなく、又無といふものが限定すると云ふのでもない、限定せられた一般者の限定に対して、限定するものなき限定を意味するのである、実存の形式を意味するのである」(6 - 10) と田辺の批判に答えている。

『一般者の自覚的体系』の中で西田はフッサールのノエシス（意識作用）・ノエマ（意識されるもの）に着想を得ながら⁹〈絶対無の自覚〉に言及するが、西田において特徴的なのは「我々はノエシスの方向に超越することによって、ノエマの方向に超越するのである。超越の対象を意識するといふことは、自己が超越の世界に入ることによって可能となると云はねばならぬ」(5 - 134) と自らの場所論を展開するところにある。『一般者の自覚的体系』は、このノエシスへと超越してゆく道程であるが、それがノエマへと超越してゆくことと一つであるところに西田の〈絶対無の自覚〉の意図がある。「ノエシス的超越」とはノエシスがノエシス自身を自覚していく営みであるが、それは〈見るもの〉と〈見られるもの〉という対立が、あるいはこの対立を実体化する主観主義的なノエシス（見るもの）が絶対に否定される立場であり、主観主義的なノエシスが否定されるといふ意味でそれは〈見るものなくして見る〉と表現される。ノエシス的超越とは、こうした〈見るものなくして見る〉自覚へと開かれることを言う。しかしながら、先にも見たようにノエシス的超越は同時にノエマの超越であることから、主観主義的なノエシスが絶対に否定されて見られたものが客観的事実としての世界（ノエマ）であり、西田は『無の自覚的限定』の序において「私の絶対無の自覚と考へるものは、ノエシス的限定に於て宗教的体験の意義を有するかも知らぬが、そのノエマの限定に於て客観界を基礎付ける意義がなければならない」(6 - 7) と語るのである。それゆえ絶対無の自覚は田辺が言う「絶対一如の立場」ではなく、むしろ絶対否定を通して自らを（同時に世界を）自覚する場所的限定であり、『無の自覚的限定』の最初の三つの論文は〈絶対無の自覚〉が如何なる限定形式を有しているかが問題になる。論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」以降、西田は〈絶対無の自覚〉のノエマの限定を「永遠の今の自己限定」から明らかにしようとする。〈絶対無の自覚〉が「永遠の今の自己限定」といふ形で展開にされることにより、その都度一瞬一瞬に自らを否定し、無にして自己自身を限定する現在の自己限定と

して、プロティノスの発出論とは異なる自覚の形式を提示すると共に、プロティノスの時間論と接点をもつことになる。

2. 「実在の根本形式」としての時間

「時は実在の根本的形式と考へられる」(6-342)。西田は『無の自覚的限定』において時間に抗うことのできない実在の在り方を問題にする。抗うことのできなさ、それは時間と共に生きるものの死の予感であり、「時間とは何か」と問うや否やわれわれは「不在」そのものに直面する。

西田は論文「永遠の今の自己限定」において、「時とは無限の過去から無限の未来に向つて進み行く無限の流れと考へられる、直線的進行と考へられる。併し未来は未だ来らざるものであり、過去は現れたるものといへどもそれは既に過ぎ去つたものであり、加之我々は何処までも過去の過去を知ることはできない」(6-182)と、時間論に付随する「不在」を問題にする。時間を無限の過去から無限の未来に向かって流れる直線的進行と考えた場合、過去は「もはやない」未来は「未だない」ものとして、自らの不在を告げる。文字通り「現に在る」と言えるのは現在であり、現在が時間論考究の出発点となる。事実、可変的なものの認識は変化しないものとの対比において可能であり、われわれの時間認識そのものが変化しない現在から変化する時間を認識するという構造において成立していると考えられる。西田が「我々は唯現在を中心として過去未来を知るの外はないのである」(6-182)と断定するように、われわれはただ「現在」を中心にして時間を認識しているのである。

では、「現在」から時間が捉えなおされるとき、時間はどのような性格を持つであろうか。西田はアウグスティヌスの時間論¹⁰を踏まえて、次のように言及する。

現在を中心として記憶によつて過去と結合し、未だ来たらざるものを予感することによつて、過現未の関係が成立すると考へることができる。即ち、現在に於て過ぎ去つたものも未だ過去として終らざるものがあり、未だ来たらざるものもすでにその先端を現して居り、現在に於てあるものが既に傾斜を有つて居る。否現在そのものが過去から未来への推移であるといふことから時の関係といふ如きものが考へられるのであると思ふ(6-182)。

西田が問題にする時間は、物体の運動を外から眺め、その跡を辿り計測するような物理的な時間ではない。むしろその運動の内に入り込み、その内から変化を覚知するようなアプローチをとる。それは自己と不可分なかたちで主題化される時間と言ってもよい。時間は、現在における過去の記憶と未来に対する期待によつて一つに結び付けられたものと了解される。すなわち、精神が現在を基点としそこから放射状に拡散する広がりそのものが「過去から未来への推移」(6-182)としての時間なのである。しかしその場合、現在は記憶という形ですでに過ぎ去つたものの不在を引きずり、また期待という形で未だ来たらざるものの未だ来へる傾斜を持つ。過去と未来が現在において精神の広がりとして結びつけられるなら、それは現在を不在へと引き渡すことになる。

こうした探求の道程において、西田はアウグスティヌスの『告白』11巻20章を引いて「アウグスティヌスの如く過去、現在、未来といふものがあるのではなく、過去の現在、現在の現在、未来

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」(6 - 183)と言及する。西田はアウグスティヌスの時間論を下敷きに、過現未のすべてが現在に集中する時間を問題にし、その関係を「包む」と表現することで時間を<自覚>から捉えなおそうとする。われわれが過去を振り返るとき、過去の様々な出来事を記憶において想起するが、そうした過去の出来事が「過去」として了解されるのは、過去の自己と過去を想起している自己とが同一だと自覚されることにある。過去の出来事ではなく、過去の出来事における<私>が現在の<私>と同一だと自覚されたときに「過去の現在」と表現されるのであり、西田はそれを「包む」と表現する。他の時間的位相においても、現在の覚知は現在の出来事に向かうのではなく、その対象に向かっている自己が志向される時に「現在の現在」と言われるのであり、未来においても期待が向けられている未来の自己と現在の自己が同一だと自覚されるときに「未来の現在」と言われうるのである。その意味では、自己は時間軸の外に立って時間を対象化しようようなものではなく、時間を問うことが自己を問うことであり、時間から切り離して自己を自覚できないという限りでは、人間はすでに時間に巻き込まれている。アウグスティヌスの時間論がそうであるように、時間への問いそのものが自己の働きとして自覚的な自己形成の営みとなっている。

3. 「永遠の今の自己限定」——現在が現在を限定する時間論

西田はここで「過現未を包む」現在（自己）とは何かと問題を提起する。なぜなら、直線的進行としての時間が現在に包まれてしまうなら、それは時間そのものを否定することになるからである。「併し時が現在に於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、時が何等かの意味に於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。時は無限の流でなければならない」(6 - 183)。時間は刻一刻不在へと傾斜して流れる無限の流れであり、この事実全実在は抗うことができない。全時間が現在に包まれるとしても、それによって時間本来の動態的性格が空間化されてはならないのである。時間が「絶対に翻すことのできない永遠の流」れである限り、時間はあくまでも「一瞬の前にも返ることができない」(6 - 183)ものとして考察されなければならない。

前節において、時間が現在を中心に過去・未来に無限に拡散するものではなく、むしろ自己自身の同一性として現在に集中することを見たが、時間が「一瞬の前にも返ることができない」ものである限り、自己は自らの瞬間に留まることはできない。可変的な存在の全体は移り変わることを通してその姿を明らかにするが、しかし同時に、全時間がそこへと集中しゆく一回的な瞬間が自己である限り、自らを延長させて他に移り行くことは自らの一回性を否定することになる。西田はこのアポリアを乗り越えるために、時間が常に不在へと向けて「一瞬一瞬に消え行くもの」(6 - 183)であることに考察を移してゆく。むしろ、この消えゆく時間の動態性のうちに時間の中心的性格を見出し、現在を中心にした時間論の問題として掴まれざる現在の性格、「掴むことのできない瞬間」(6 - 186)に議論を集中させる。

時間は単に一定の方向をもった連続的な流れとして捉えられないのはもちろんであるが、現在を中心にして時間を考えるという道程を踏む限り、現在は不在を引きずり不在に明け渡されている。現在は時間の先端において「一瞬一瞬に消え行く」動態的な働きであり、空間化・対象化を

拒む一回的な瞬間として、「時の行先は包むものの外に……対象的に限定せられるものの外に出て行かなければならない」(6-183)。西田は「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」(6-183)と言及して、アウグスティヌスの議論から一步踏み出そうとする。

アウグスティヌスの如く時は現在に於てであると考へねばならぬ、而も斯く考へる時、時といふものはなくなるのである、時は自己自身に於て矛盾するのである(6-183)。

西田はこう問題を提起した上で、「時といふものが考へられるには、かゝる限定せられた一般者の自己限定といふ如きものの外に出なければならぬ。無にして、自己自身を限定するものの自己限定として、無の場所的限定として、時といふ如きものが考へられる」(6-184)と、自らの時間論が「絶対無の自覚的限定」であることを明らかにする。どこまでも他の延長とはなりえない一回的な現在、一般化・空間化されることを拒みその都度自らを否定し自らを形成する現在の自覚は、「絶対に無限定」なる何かが自らを限定する自覚ではなく「現在が現在自身を限定することによって、過去と未来とが限定せられる」自覚であり、それは「限定するものなくして自己自身を限定するものの自己限定」(6-185)である。われわれが自覚する場は「現在」であるが、現在とは瞬間であり、それ自体が空間化・一般化されることを拒むものである。それゆえ、「現在が現在自身を限定する」と表現される自覚は、自らを延長させることによって自らが回復される自覚ではなく、むしろこうした実体的な自己が完全に否定される中で客観的な世界がありのままに現成するという仕方であらう回復される自覚である。それゆえ、「現在が現在自身を限定する」あるいは「瞬間が瞬間自身を限定する」と言及される時間の形式は「絶対無の自覚」として問題にされるのである。

西田は、自らを実現し自らを形作る中で自己を解体しつつ生成する現在(自己)の在り方を「限定する」という言葉遣いで述定するが、この表現は自らの実現・自己同一が自己の解体という否定(無)に支えられていることに強調がおかれる。無限の過去と無限の未来、いわば全時間に通底するものが現在であるが、現在が一回的なものである限り、現在は対象化されざるものとして自らを限定するのである。西田はこうした自覚が「絶対無の自覚的限定」であると語る。

アウグスティヌスも過現未は心に於てであると云つて居る。自己が自己自身を知る所、そこに現在があり、現在が現在自身を限定する所、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。現在の底には何物もあつてはならぬ、何物かがあると考へれば、過去が現在を限定することとなり、時といふものはなくなるのである(6-185)。

言い換えれば、全時間を包む現在の自覚は決して包まれる(掴まれる)ことのない瞬間の自覚であり、自覚は掴まれないという自らの瞬間的なあり方を否定することにおいて成立する。しかし、掴まれることのないものが掴まれるということは、自らのあり方が否定されることでもある。西田はそれを掴まれざるもの(絶対無)の自覚として、「真に自己自身を限定する現在といふのは掴

むことのできない瞬間といふものであり、絶対無の自覚的限定として自己自身を限定する瞬間といふ如きものが限定せられる」(6 - 186f) と語る。掴むことのできないものが掴まれる、こうした自己否定的な現在の在り方に、西田は時を越えたものにおいて時が消される時の「無」を見出す。時を否定するものとは時を越えたものであり、西田はそれを「永遠の今」と表現する。

すべて時を包み、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、周辺なくして到る所に中心を有つ絶対無の自覚的限定といふことができる。かゝ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できる (6 - 188)。

西田は掴むことのできないものが掴まれ、現在そのものが消される限定を、時間を超えたものが時間を掴む動態として了解しようとする。時間において現在が掴まれる限り、現在は一般化・空間化されざるを得ない。西田は、現在の自覚を、永遠が自らを否定して一回的な現在(瞬間)へと集中しゆく動態として捉える。「自己とは永遠の今の自己限定であり、永遠の今の自己限定とは私の所謂無にして見る真の自覚に外ならない」(6 - 140) と語る西田において、現在の自己限定は「永遠の今の自己限定」から捉えなおされ、現在の一回性は「永遠の今」の自己否定的な限定によって保証されることになる。もちろん「永遠の今」は「アイデア」というかたちで述定されるような、見られるべき<永遠の世界>ではない。「永遠の今といふべきものはプラトンの考へた如き永遠不変の意味ではなくして、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」(6 - 188)。それは永遠が自らを限定し自らの中心を定めていく動態的な働きであり、西田はここに掛け替えのない無数の自己の成立を見るのである。

4. プロティノスの時間論と「永遠の今の自己限定」

西田は「真に永遠なるものといふのは単に変ぜないものと云ふものではない、現在が現在自身を限定する意味に於て内から自己自身を限定して行くものを意味するのである (Plotin, Über Ewigkeit und Zeit)」(6 - 208) と、プロティノスの時間論に言及する。プロティノスはプラトンがそうであるように、時間を「永遠の似姿 *aïōnos eikōn*」だと考えているが (III 7, 11, 20)、「永遠 *aiōn*」は究極の彼方(一者)を直ちに意味するものではなく、魂が「自己を自己自身に向かわせて一つ *eis hen* のものとなる」状態 (III 7, 6, 7)¹¹、小浜善信の表現を借りれば「知性の思惟が<思惟の思惟>という状態」¹²にあることを言う¹³。しかもただ「思惟の思惟 *noēseōs noēsis*」(自覚)であるのみならず、一者 *to hen* から出て一者へと向い、一者から逸脱せず、常に一者のまわりに、その内に留まり、一者にしたがって生きるあり方¹⁴がプロティノスの「永遠」である (III 7, 6, 1-3)。それゆえ、「永遠」とは一者のうちに留まる生「一者 *to hen* のまわりをめぐる有るもの *tou ontos* 同一の生命 *hē zōē*」(III 7, 6, 8) であり、時間はこの永遠の留まりから発出した<魂の分散>¹⁵によって生じたものである¹⁶。プロティノスは魂が分散したことによって、永遠なる「生命 *zōē* が

別の生命となると同時に、この〈別の allē〉ということが（永遠とは）別の時間 chronon をもたらした」（III 7, 11, 41f.）と語っている。「生命 zōē のこの分裂 diastasis が時間をもたらしたのであり、生命の〈いつもその先へ to prosō aei〉ということが、いつも（新しい）時間を持ち、過ぎ去った parelthousa 生命は過ぎ去った時間をもつ」（III 7, 11, 42f.）。プロティノスはこうした議論を踏まえた上で、「時間とは chronos 魂の psychēs、ある生活 bios から別の生活 eis allon bion へと移行する動きにおける en kinēsei metabatikē 生命 zōē である」（III 7, 11, 44）と定義する。プロティノスが問題にする時間は、西田同様、物体の運動を外から眺め、その跡を辿り計測するような時間ではなく、自己と不可分なたちで主題化される時間である。しかもそれは〈永遠の似姿〉であり、似姿である限りは原像に似ることを欲するのだから、もし時間がいつでも新たに〈有る to einai〉を獲得することによって、〈有る〉の内であろうと欲するのであれば、時間はすでに全体で密集していて、すでに無限な永遠の〈有る〉をまねることができるのである（III 7, 11, 57-58）。魂は〈ある生 bios から別の生へと移行する生命 zōē〉として分散状態にあるものの、それが新たに獲得する〈有る〉の内であろうとする限り、永遠に向かいうる。プロティノスにおいては、魂の働きのうちに知性からの分散（時間）と知性への集中（永遠）が同時に内包されている。西田は永遠を「現在が現在自身を限定する意味に於て内から自己自身を限定して行くもの」と定義したが、西田もまた現在が新たな現在へと自らを限定しゆく自覚のうちに永遠を見ているように思われる。〈永遠〉がわれわれの自覚の形式において問題となるところに西田とプロティノスの永遠と現在、自覚の問題が横たわっている。

おわりに

田辺の批判を通して、西田は「永遠の今の自己限定」が実体的な自己が否定される「絶対無の自覚」であることを明らかにし、場所的論理が発出論的構造を持たないことを強調した。しかしそれが「永遠の今の自己限定」である限り、西田の時間論はわれわれの生の一々が永遠に触れるということの問題にしている。それは、プロティノスが永遠を〈彼方〉とはせず、魂が分散から集中へと向かうことにより、永遠の〈有る〉をまねることができる（III 7, 11, 59）と語るところと近似するが、西田において永遠に触れるとは実体的な自己の死でもあり、こうした死（否定）を介して自己が取り戻される〈絶対無の自覚〉を、西田は永遠が自らを限定し現在（個）へと集中する動態として捉えている。西田が〈絶対無の自覚〉のノエシスの限定を「絶対の愛」と定義する所以もここにあり、それは最晩年の術語「逆対応」によって論じられる相対と絶対の否定を介した関係の先取りにもなっている。

文献

一次文献

下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』（全19巻）、岩波書店、1965-66年。

田辺元「西田先生の教を仰ぐ」、『田辺元全集』第4巻、筑摩書房、1963年、305-328頁。

P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford, 1964-82 (水地宗明・田之頭安彦訳『プロティノス全集』、中央公論社、1986 1988 年)。

二次文献

板橋勇仁『西田哲学の論理と方法 徹底批評主義とは何か』、法政大学出版局、2004 年。

岡野利津子「プロティノスと西田幾多郎」、『西田哲学会年報』第 5 号、西田哲学会、2008 年。

小浜善信「西洋古代における時間論の四類型 アリストテレス、ストア派、プロティノス、アウグスティヌス」、哲学史研究会編『西洋哲学史の再構築にむけて』、昭和堂、2000 年。

片柳栄一「アウグスティヌスの時間論 アリストテレスとの対比において」、『基督教学研究』第 6 号、1983 年、135 155 頁。

新田義弘『現代の問いとしての西田哲学』、岩波書店、1998 年。

¹ 以下、本文中の西田からの引用は下村寅太郎他編『西田幾多郎全集』(全 19 巻)、岩波書店、1965 66 年を使用し、引用に際しては巻数と頁数をアラビア数字で本文中に記すことにする。なお、旧漢字は当用漢字に置き換えて表記した。

² 田辺元「西田先生の教を仰ぐ」、『田辺元全集』第 4 巻、筑摩書房、1963 年、305 328 頁。以後、同論文からの引用・参照に際しては、同全集を表わす略号 (TH4) と頁数 (アラビア数字) を付記する。

³ 西田の自由意志論に関しては、拙稿「私と汝 西田哲学における自由意志の問題を中心に」、『日本の神学』第 48 号、日本基督教学会、2009 年を参照されたい。

⁴ 西田の实在論に向けて複雑に絡み合う時間論、人格論、愛論の関係に関しては、『西田哲学会年報』第 8 号の拙稿「西田哲学における愛の問題 キリスト教との対話と『無の自覚的限定』」を参照されたい。また、私と汝の表現の問題に関しては、拙稿「歴史的事実をひらくものとしての汝の呼声 西田哲学における共生学展望」、『共生学』第 3 号、上智大学共生学研究会、2010 年を参照されたい。

⁵ 岡野利津子「プロティノスと西田幾多郎」、『西田哲学会年報』第 5 号、西田哲学会、2008 年、102 頁。岡野氏の同論文からは、プロティノスの思想に関して多くの示唆を得た。

⁶ 「歴史的なるもの基底として予想せらるゝ超歴史的なるものは、たゞ歴史的なるものの歴史的なるもの方向の中にも含まるゝ微分であつて、後者を通じて無限に求めらるゝイデーに外ならない」(TZ4 311)。

⁷ 西田は論文「永遠の今の自己限定」においても、自らの<絶対無の自覚>が予め指定された実体的な何かによる限定ではないことを強調して次のように語っている。「私が非合理的なるものの自己限定といふのは、何か知ることのできない深い或物があつて、それが自己自身を限定するといふのではない、限定するものなくして自己自身を限定するといふことである。潜在的に不可知的なる或物と考へられるものはオンに対するメ・オンたるに過ぎない、かゝる考そのものが事実が事実自身を限定する意味に於て成立するのである」(6 201f.)。

⁸ 「客観的知識と考へられるものは、何等かの意味に於てその根柢に事実が事実自身を限定するといふことがなければならぬ、即ち絶対無の自覚のノエマ的限定の意味がなければならぬ」(6 7)。

⁹ 新田義弘は、西田が使用する<ノエシ・ノエマ>という概念に関して「フッサールの現象学からノエシとノエマ、志向作用と志向されるものという用語を導入して、これを独自の、きわめて極限的な意味で使っている」(新田義弘『現代の問いとしての西田哲学』、岩波書店、1998 年、23 頁)と言及し、現象学の論理とは異なる西田の用語法に注目している。西田はノエシ・ノエマ概念に関しては、板橋勇仁『西田哲学の論理と方法 徹底批評主義とは何か』、法政大学出版局、2004 年から多くの示唆を受けた。

¹⁰ アウグスティヌスの時間論に関しては、片柳栄一「アウグスティヌスの時間論 アリストテレスとの対比において」、『基督教学研究』第 6 号、1983 年、135 155 頁から多くの示唆を受けた。

¹¹ プロティノスの『エネアデス』の引用箇所を記すに際しては、P. Henry et H.-R. Schwyzer, *Plotini Opera*, Oxford, 1964-82 を通例に従って表記した。また引用に関しては、水地宗明・田之頭安彦訳『プ

ロティノス全集』、中央公論社、1986 - 1988 年の訳を使用し、ギリシャ語を参照した箇所には適宜ギリシャ語を付した。ギリシャ語表記に関しては、上智大学大学院神学研究科博士後期課程の海老原晴香氏、坂田奈々絵氏の助力を得た。

¹² 小浜善信「西洋古代における時間論の四類型——アリストテレス、ストア派、プロティノス、アウグスティヌス」、哲学史研究会編『西洋哲学史の再構築にむけて』、昭和堂、2000年、75頁。

¹³ プロティノスの時間論の解釈に関しては、小浜善信氏の上掲書に多くの示唆を受けた。

¹⁴ プロティノスは III 7, 11 の冒頭で自らの時間論を展開するに際してもう一度、自覚に基づく永遠の状態を定義している。「永遠 aiōnのもとに見られるとわれわれが言ったあの状態へ、すなわちあの不動で、全体が一緒に homou pasan、すでに無限で apeiron、どこへも傾斜せず、一の内、一に向かつて en henī kai pros hen 立ち止まっている生 zōē」(III 7, 11, 1-5)。

¹⁵ プロティノスは魂が分散した理由を次のように言及し、「永遠の似姿」としての時間がいかにして生まれたかに言及している。「余計なことの好きな本性 physeōs polypragmonos (つまり魂) がいて、自ら支配したいと望み、独立していること、現にあるよりもっと多くのものを求めることを望んで、それ自身も動き出し、自分(時間 chronos)も動き出した ekinēthē。そしてわれわれ(時間と魂、もしくは魂としてのわれわれ人間)は<いつもその先へ to epeita>と<より後 to hysteron>と<(決して)同じものでなくて、次々にかわること>を目指して動きながら kinoumenoi、ある長さだけ歩いて poiēsamenoi、かくして永遠の似姿である時間 aiōnos eikona ton chronon をつくりだしたのである」(III 7, 11, 15-21)。

¹⁶ 「魂 psychē は次から次へと自分の新たな活動を順次に提供することによって、活動と一緒に<順次に to ephexēs>というものを生み出した」(III 7, 11, 35f.)。