

時間・生命・空間

池田善昭

「現在のなかに『生きてゐるもの』(Lebewesen)は、『生きてゐる』(es lebt) *ハムア*、『もの』(Wesen)である*ハムア*の両方を標識にしている」。V・ヴァイツゼッカー

[1] 生きる論理

いかなる生命も、生きるためには、その生きるための「場」がなければならぬ。いろいろな複雑で込み入った生かされる条件を整えた場に包まれてこそ、生命ははじめて生きることが出来る。しかも単に包まれるだけではなく、生命はみずからのいのちを掛けて「場」に働きかけ、みずから「場」を包むものでもなければならぬ。つまり、みずから環境に適応し易く調べ、環境を新たに創り代えるのである。このように、生命と環境とは相互に「包まれつつ包む」仕組みになっていて、環境に包まれているだけでも、環境を包むだけでも、生命は生きてはゆけない。ここでは包まれることが包むことであり、包むことが包まれることでなければならぬ。このシンクロニゼイションは、確かに時空次元では排中律に抵触しなくても矛盾している。だけれども、かかる矛盾的自己同一が成立しなければ、生命はそこではまともに生きてはゆけない。生きるどころか、完全に死に絶えるであろう。「生きてゐる」限りにおいて、生命と環境とのかかる「包まれつつ包む」矛盾的自己同一こそが、生命科学者をして、「生命とは何か」という問題は、現時点でも確定した

ものは何も無い。おそらくは永遠の命題だろう」と言わしめておられる事態である。生命存在の有する特有な矛盾的自己同一の仕組みは、時空世界の客観的な認識論の立場だけではけつして明らかにできないところの命題であるからだ。しかし、「生きてゐる」存在論的命題からいえば、この矛盾的自己同一こそ生命の論理である。

生きるとは、死する可能性を生きることである。生きるものは、死するものでなければならぬ。絶対的な生即死、死即生でなければならぬ。しかし、この場合の死は、必ずしも生きるものの終わり、つまり終点を意味しない。まさに生きる真下に常に死の可能性を抱えているのである。この間の事情を、M・ハイデガーは、次のような二つの死の有様として捉えている。即ち、一つは、「死亡」(Abgehen)として、もう一つは、「臨死」(Sterben)としてである。生命科学の客観的な時空次元の認識論では、いろいろな問題をいまだ孕んではいるものあくまでも医学的な「死亡」時の定義及び判定は一応可能であると考えられている。だが、このような医療科学の立場では、けつして「臨死」の死を認識し定義できるものではない。その立場では、「生きてゐること」を時空次元の「もの」として認識し、また見たりしているのである。しかし、あくまでも「もの」としての生きた姿としてしか見えていないのではなく、そこに見えない死を見なければならぬ。自己否定としての死が見えない、また認識できないからといって、そこに死が存在していないと

いうことにはならないのである。ハイデガーの言うところの所謂「死への存在」(Sein zum Tode)は、存在論的にしか見えない。この見える見えない区別からすれば、われわれは時空次元の科学的認識論では視野の中には届かない生命存在の深みへと誘われるのを自覚する。そこでこそ生命が生きられる「場」とは、単に時空次元に留まらず更なる次元の高次化がそこでは要請されているのではなからうか。

その高次化の次元の自覚においては、「生きていること」自体の中に自己否定が含まれる得ることを知るのである。むしろ、矛盾的自己同一として死という自己否定を通じて生きるというべきであらうか。というのは、単に死に臨むだけの話ではなく、環境の「場」に包まれるためには、生命はどこまでも生命自身自己否定しなければならぬ、つまり、適応とは、環境に包まれるよう自己をそれに合わせるということではなければならぬからである。だから、ネクロシスではなくアポトシスの如く、自己否定は即自己肯定である。しかるに、その丁度逆に、自己に環境を合わせ包むためには、自己肯定は即自己否定である。この間の事情を、西田幾多郎は次のように言う、「自己を否定するものは、何等かの意味に於いて自己と根を同じくするものでなければならぬ。全然、自己と無関係なるものは、自己を否定するともいわれないのである」(『西田幾多郎全集』第11巻397頁)と。自己否定とは、従って単に自己を無にすることではない、もし無になるのであれば「自己と根を同じくするもの」ではあり得ないからである。生きる「場」という次元の深い根を同じくしつつ自己否定するのである。だから、矛盾的自己同一といわれた。いずれにせよ、自己否定即自己肯定、自己肯定即自己否定といわなければならない。ここでも、「場」に包まれつつ「場」をつつむ「包まれつつ包む」(complicate) 矛盾的自己同一の論理が成り立つ。従って、「生きてゐる」とは「包まざる」(complex system) であ

って、確かに「もの」としてあることだけでも、基本的には客観的な認識論の立場だけであるあり方ではあり得ない。生命は、その立場を脱次元的に生きていくのである。

[2] 死する原理

死とは、一般に生きる者の自己否定である。自己否定とは、あくまでも「自己と根を同じくするもの」であるがゆえに、死といえども死によって自己存在を離れることではない。むしろ、自己存在の真に個であることに徹するのである。それによって自己は掛け替えのない真にこの個たることを知るからである。というのは、死とは決して繰り返され得ない一度限りの存在であることを自己に知らしめるからである。その意味で、この自己否定は「絶対否定」でなければならぬ。殊更に絶対否定といわれるのは、かかる自己の知り方が表象や合理性によるのではなく、自覚によるからである。表象や合理性における自己否定であれば、自己の繰り返しされ得る一般的側面、即ち「もの」であることの一面を否定するだけのことであつて、あくまでも相対的な否定に過ぎない、自己の個体存在に真に迫るものではない。自己があくまでも個としての有り方をする限りでは、確かに「もの」でありながら且つ一度限りの「こと」でなければならぬ以上、自己の知り方は、何処までも矛盾的自己同一によるものでなければならぬ。さもなければ、自己はあくまでも個物的自己限定の極限とはならないであらう。それ故に、自己否定とは、相対的否定ではなく、どこまでも絶対的否定でなければならぬのである。

絶対否定とは、厳格に言えば、生に対する単なる死のことではない、いわば「永遠の死」でなければならぬ。西田はこのことに関して次のようにいう、「自己の永遠の死を自覚するというのは、われわれの自己が絶対無限なるもの、即ち絶対者に対する時であらう。絶対否定に面す

ることによって、我々は自己の永遠の死を知るのである」（同上、395頁）と。絶対者に対する時に、われわれの生ははじめて絶対的に否定されるのである。これは確かに非合理ではあるが、自己の絶対否定を通じて、われわれは絶対者の存在を知るからである。これは、従来、西洋思想にはなかった言わば「神の存在証明」の東洋版とっていいかもしれない。ただし、自己の絶対否定をなし得る者、「永遠の死」を死に切れる者だけに、神は存在するのである。しかも、神は自己に対するわけではない、むしろ、絶対否定を意味する「絶対の無」に対するのである。なぜなら、「絶対の無に対すること」によって絶対の有である」（同上、397頁）からである。このことは、次のことを意味する。即ち、「絶対無に対するということは、自己が自己矛盾的に自己自身に対することとであり、それは矛盾的自己同一ということではなければならない」（397）と。また言い換えれば、次のようにも言われる、「自己が絶対無とならざるかぎり、自己を否定するものが自己に対して立つ、自己が自己の中に絶対的否定を含む、などとは言われない」（ibid）と。

自己が神に包まれつつ神を包むという矛盾的自己同一が成り立ち得なければ、明らかにおのれの「信仰」を確立することなどはしえない。その場合、神に包まれることも、神を包むことも、相互に絶対否定の関係にあり、しかもこの関係が成り立つためには、関係それ自体「絶対無」でなければならない、という事態こそ、従来、まったく忘れられていた。ところが西田では、「包まれつつ包む」矛盾的自己同一こそ、その根底が「絶対無の場所」であったのである。かかる「無の場所」がなければ、自己の生は「永遠の死」を死に切れもしないし、自己と神との絶対否定の関係も成り立ち得ないであろう。自己存在は神の前で絶対否定の下にあるともいえない。神は、自らの存在自体の絶対否定によって、生命あるものの個の存在を慈しむ。このような絶対否定を媒介とする神と個と

の「包まれつつ包む」有り方を、西田は「逆対応」と名付けている。彼は、「我々の自己は、唯、死によってのみ、逆対応的に神に接するのである。神に繋がると言うことができるのである」（同上、396頁）と書いている。更にこうも書いている、「神は絶対の自己否定として、逆対応的に自己自身に対し、自己自身の中に絶対的的自己否定を含むものが故に、自己自身によって有るものであり、絶対の無なるが故に絶対の有であるのである」（同上、398頁）と。この「逆対応」こそ、死する原理である。

西田の「逆対応」の原理は、鈴木大拙の『金剛経』での「所言一切法者即非一切法是故名一切法」から取られた「即非の論理」に基づいている。この論理は、いわば「佛、佛にあらざる故に佛である、衆生、衆生にあらざる故に衆生である」という絶対否定を指示するものである。この指示するものこそ「佛あつて衆生あり、衆生あつて佛がある」という世界である。こうした論理に基づく「逆対応」の原理からすれば、佛は衆生という絶対否定を通じて佛であり、衆生は佛という絶対否定を通じて衆生である。更に、生は死という絶対否定を通じて生であり、死は生という絶対否定を通じて死である。こうして、生と死は逆対応であるとすれば、死する原理によって、死とは逆対応的に生である。死する原理からすれば、先にも引用したように、死に切ることによって逆対応的に神に接するのである。この死する原理は、逃避であれ願望であれ、死をそれらの手段にしては絶対にならないということを教唆している。そこでは、その死が絶対否定として死に切れていないからである。だとすれば、ある自殺者のようにドアを開けて隣室に入るような死に方では、逆対応的に真に生を生きるとはいえないであろう。そうした自殺をどうしても回避せねばならない。というのは、そうした死に方では死んでも死に切れていないからである。ということは、生きても真に生き切れていない

のである。その有り様は、あくまでも時空次元の「もの」としての有り方であって、脱自的に「生きている」有り方では決してあり得ない。生くるべく生まれて、実は真に生きてはいないのである。ということは、真に死に切れていないのである。

[3] 時間・空間

それでは真の生死とは、いかなる事態であるのか。それは、然るべき場所に生きているということである。然るべき場所とは、古来、「エートス」といわれた。エートスは、慣れ親しんでいる空間的な場所のことであり、「住まい」の意味である。それが、やがて転じて時間的な習慣や仕来り、ないし道徳の意味になる。空間の契機と時間の契機とがシンクロナイズするがゆえに、生活世界でのかかる場所（空間）と習慣（時間）とは自己同一であるのである。かくして、風土に合わせて風習や文化など展開する。しかるに、風習も文化も「生きている」場を土台に生い育ちながら、その場から切り離されて「もの」化して、時には違った場に移されることも可能である。かくして、極めてローカルな地方文化に過ぎないものが、世界文化へと普遍化したりもする。元来、「生きていくもの」は、「生きている」ことと「もの」とが明らかに一つであったにもかかわらず、容易に分離分割されて違った標識となってしまうのである。たとえば、食文化の場合のようにである。この際、極めて重要なことは、あくまでも「もの」とは「生きているもの」からの派生であるという関係である。この関係は、一体、何を物語るのだろうか。

時間と空間とは一言で時空次元といわれ、本来、分離分割できない。しかるに、便宜上、時計の世界と地図の世界のように、時間と空間を分けて考えることが当たり前で、われわれはそこに何の不思議も感じない。或いは、時間を空間化して時の流れを線形化して表記したり、空間を時

間化して空間の時間的奥行きを遠近法で表したりもする。近代科学にしても西洋絵画にしても、時間と空間との分離分割は外界認識の表記が客観性に忠実であればあるほど当然の成り行きであるやに思われた。しかるに、外界認識の表記が「生きているもの」からの派生であると気づくことは、けっして容易なことではない。なぜなら、われわれは外界認識の場合一般に「もの」の立場から見ているに過ぎないからである。だから、時空次元とはいえ、物理学上の時空、数学上の時空、歴史上の時空などいろいろあつて、それらいずれも客観的時空の立場に立つことをいうのである。「もの」の立場は、一切を客体化し実在化する立場なのであつて、われわれはそこから抜け出せないのである。しかし、果たして時空次元は客体的実在であろうか。

しかるに、V・ヴァイツゼッカーによれば、「生きている」立場からする時空次元とは、「もの」の立場のそれとはまったく違うという。彼は著書『生命と主体』（木村敏訳・人文書院）の中で、「生物的／生命的時間」について次のように書いている、「生物的／生命的時間は、客観的な等質の連続体でもなく、記憶に保存された時間でもない。生物的／生命的時間は、現在の時間である。生命は過去と未来の区別に対して無差別でもないし、回想でもない。生命は常に『時間を橋渡しする現在』（zeitüberbrückende Gegenwart）であり、過去を未来とつなぐアクチュアリティである。生命は時間のなかにはない。生命は時間をつねに新たに固定する。それによって生命は、時間が経過しても一貫して自己を保持し続け、したがって時間に対して出立的（ekstatisch）にふるまう」（同上、34頁）と。翻訳者の木村敏氏は、ここでの「アクチュアリティ」（Aktualität）に訳注として「行為的現在」を当てておられるが、まさに生命とは行為的現在なのである。ここでは時間だけが語られているが、空間についてもまた然りである。つまり、「現在」は時間上のことだけ

でなく、「hic et nunc」(hic et nunc)であるからだ。

ここで注目すべきは、生物的／生命的時間は、物理学などの客観的時間よりも一層根源的立場であるということ、更に注目すべきは、生命が時間に対して出立的、脱自的であるという観点である。ヴァイゼッカーがいうように「生命は時間のなかにはない」のである。では、一体、何処にあるのだろうか。それは「現在」にあるというのである。こうして、「現在」は時間と区別される。「現在」は時間の一部ではなくむしろ時間である過去と未来とを繋ぐものである。これは、一体、いかなる事態をいうのであるか。

生命が時間のなかにあるのではなくて、むしろ時間が生命のなかにある、もつと厳格にいうとすれば、ヴァイゼッカーは「時間が生命の自己指定によって生成(werden)する」(同上、30頁)というのである。こう言われる場合、驚くべきことに、生命が過去・現在・未来の時間によって指定されると見る一般の時間観念は、ここでは完全に転倒されている。常に客観的時間のなかで生活しているわれわれからすれば、こうした主張はまことに解し難いかもしれない。そこで、もう一度始原的に生命の根源的存在に立ち返り、再度その有り様を考察し直すことしてみよう。

まず、はじめに「生きている」とはどういうことを考えてみる。第一に、新陳代謝や世代交代のごとく、古き生命が自己否定的に新たな生命に継起的に置き換えられていくことであり、第二に、それは同時に個体数がうまずたゆまず増大することではなければならない。第一も第二も共に実現しなければ、生命存在は先細りしてやがて絶滅するであろう。つまり、「生きている」とは「もの」とは違い、その存在が自己否定的に存続し且つ増殖することが絶対条件となる。存続することが増殖すること、増殖することが存続することである。この二つは、どこまでも同

一事態である。ここでの生命の「存続」とは所謂「時間次元の生成」であり、また生命の「増殖」とは所謂「空間次元の生成」である。従って、生命存在にとつては、時間次元つまり「継起的存在秩序」と、空間次元つまり「同時的存在秩序」とは、相互矛盾の秩序関係にありつつ非分離であり、従って矛盾的自己同一でなければならぬ。生命存在は、それ自体時空次元において矛盾的自己同一である。生命のこうした事態を、生命の存続 \parallel 時間次元と生命の増殖 \parallel 空間次元とが次元交差すると看做し、「時空次元交差」と名付けることにしよう。時空次元交差は、まさにヴァイゼッカーのいう「現在」であり、生命の自己指定によって生成されたとも、また、生命は、時空交差の場所においてこそはじめて芽生え存在するともいわれ得るだろう。

いずれにせよ、生命は、時空交差において時空次元を超越している。先に、ヴァイゼッカーによって、生命が時空次元に対して出立的、脱自的であるといわれたのは、そのためであった。つまり、生命存在は、「もの」の時空次元に対して、異次元であると考えるなければならない。空間が三次元で、時間が四次元であるとすれば、生命はいわば五次元であるといったように考えなければならぬのではないか。「生きている」とは、「もの」の次元とは明らかに次元が違っていた。生命と環境との「包まれつつ包む」矛盾的自己同一が矛盾でありつつ何故に自己同一たり得たかの根拠こそ、まさにこの異次元同士の重複にこそあったと考えられるべきではないか。「生きているもの」が「もの」としても標識されるのであれば、いわば、五次元世界に「包まれつつ」、四次元・三次元世界の中にそれらを「包む」ものでもある。このことは、認識論の立場からいえば確かに排中律に抵触する事態ではある。だがしかし、次元存在論の立場からすればそうではない。生命と環境とが重なり合う境界領域に、いわば五次元世界といった高次元が存在しているに違いないので

ある。かかる前提なしに、『生きつゝるもの』(Lebewesen)の根源的な基盤を理解することは、多分、不可能であると思われる。

今日の生命科学者たちは、生命の謎は「永遠の命題」だと叫ばずにはいられない。だがしかし、「脱次元理論」(extra-dimension)の提唱者、物理学者リサ・ランドール(Lisa Randall)の立場からすれば、この宇宙にはどうやら見えない高次元の世界が至る所に存在しているらしい。勿論、生命の謎とこの脱次元理論とがどのようにかわるのか、いまのところまったく不明である。だが、ヴァイツェッカーの所謂「生命存在が時空次元に対して脱自的に振舞う」という先の説は、「もの」の時空次元を超越する高次元の存在性を強く示唆していて興味深いのだが、物理学の世界でもまた同様に興味深い理論が展開されているのである。というのは、ランドールもまた、「ブレインがバルクに埋め込まれている世界」(『ワープする宇宙—五次元時空の謎を解く』・NHK出版・95頁)の存在を自信ありげに主張しているからである。「ブレイン」とは「膜」を意味する「メンブレン」に由来し、三・四次元の膜の上に張り付いた「もの」としてのわれわれの有り方をいい、「バルク」とは「嵩がある」を意味する「バルキー」に由来し、ブレインから離れていく方向、つまり超越をいうのである。

[4] 絶対現在

ヴァイツェッカーの「現在」は、西田幾多郎では「絶対現在」といわれる。西田の場合、もちろんこれだけではないが「現在」は時間と空間との矛盾的自己同一の只中にあるがゆえに「絶対現在」といわれている。しかも、その中にこそ生命の本質的な在り様が示唆されているのである。彼は、論文『生命』(西田幾多郎全集十一巻、317頁)の中で、「時間空間の矛盾的自己同一的に、絶対現在の自己限定として、生物の芽と

いうものが発生するのである」と書いている。「時間空間」という表記は、「時間・空間的、空間・時間的」であったり、「時間即空間、空間即時間」であったりするが、いずれにせよ存在論的には、時間とはどこまでも連続体として「個物的多」であり、空間とはあくまでも同時性として「全体的一」である。したがって、時間が「個物的多」として、また空間が「全体的一」として表現されることもある。「多と一との矛盾的自己同一として、時間即空間、空間即時間的に、絶対現在の自己限定」(同上116頁)という言い方もしている。勿論、ここでの「多」とは「個物的多」のことであり、「一」とは「全体的一」のことである。そして、彼はつねに「全体的一と個物的多との矛盾的自己同一として有機的生命」を考えていたのである。

ここでは、先にも触れたように、「個物的多」とは生命の時間的「連続」を、「全体的一」とは生命の空間的「増殖」を意味していて、前者は「絶対現在」の時間面を、後者は「絶対現在」の空間面を、それぞれ表している。だから、西田は次のように書くのである、即ち「生物発生以前に単なる物質的世界があり、そこから生物が発生し来ったと考えられるかも知らぬが、単なる物質の世界から生命というものの出来来がない。生命は絶対現在の自己限定の世界から発生するのである」(同上318頁)と。明らかにここでは、三次元・四次元の物質の世界にたいして、絶対現在の自己限定の世界は「脱次元」に高次元であると示唆されている。時間即空間、空間即時間といわれる場合の「即」とは、単に時間でも空間でもなく時空交差としての高次元を意味しているのだと理解すべきであろう。

西田の「絶対現在」でも、かくして排中律は克服されている。そのことは、次のようにいわれる、「全体的一と個物的多との、主体と環境との、内と外との矛盾的自己同一に、尾を噛む蛇の輪の如くにして、生命

というものがあるのである」(同上、315:316頁)と。「尾を噛む蛇の輪」の中にこそ「絶対現在」は存在しているのであり、この中では明らかに排中律は成り立たない。認識論的な有り方をする「もの」ならいざ知らず、次元存在論的にある「生きているもの」なら、まさに「尾を噛む蛇の輪」の中でこそ生きていることになる。だが、認識論的世界の「もの」としての尾を噛む蛇は、実際、排中律を犯すが故に現実には生きてはいられない。だから、そこで生きているものとすれば、この蛇の尾を噛む様は絶対に見えないのであり、認識できないものである。生命は次元上見えないところでこそ生きている。自己の生命は、或る時或る場所に生きていながら、いつもその場所の次元を超越しているのである。さもなければ、「尾を噛む蛇の輪」は見えないはずである。

この間の事情を西田は、いささか長い引用になるが次のように書いている、「真に絶対現在の自己に限定として歴史的形成的生命というものは、個物的多は何処までも個物的多に、全体的一は何処までも全体的一に、過去と未来との矛盾的自己同一として、現在が現在自身を限定する所にあるのである。瞬間が永遠という所に、歴史的生命があるのである。我々の自己は何処までも歴史的に空間的に或る時或る場所に於いてあると共に、いつも之を越えて居るのである」(同上、328頁)と。瞬間が永遠という所は、生命が見えないところで生きているように、けっして見える所ではない。ここでも、三次元、四次元を脱自する生命の特質が語られている。生命のかかる高次元でこそ、この排中律の成り立ち得ない矛盾的自己同一の新たな論理が働き、その新たな論理から高次元の絶対現在の場では、創造か生滅かそのいずれかではなく、創造も生滅も共に可能でなければならぬ。それは、丁度、先に触れた生即死、死即生であったようにである。西田はいう、「絶対現在の世界に於いては、一々の事が過去未来を否定し、唯一の事として自己自身を限定すると共

に、それは永遠に消え去る事であるのである。創造の世界であると共に生滅の世界である」(同上、116頁)と。創造も生滅も、生も死も「唯一の事として自己自身を限定する」といわれるのは、「個物的多は何処までも個物的多に」生きるからである。

ここでの生きる個物とは、ある全体性の一部分であるところか、むしろ生きる作業の全体性を暗黙的に先取りしているところのものである。だから、「何処までも個多が個多なると共に、全一が全一である」(同上、116頁)といわれる。たとえば、ある人の全体の印象はどのように形成されるのだろうか。それは、意外にも認識以前にすでにアプリアリに先取りされているのである。V・ヴァイゼッカーは、生命のかかる作業全体を先取りする挙動を「プロレプシス」(Prolepsis)と名付けている(『生命と主体』25頁)。その人の顔立ちには、プロレプシスの全体性の下で把握されているのである。というのは、その人の顔の固有なる目鼻立ちには、眼なら眼、鼻なら鼻等それら分離部分にあくまでも先行しているからである。眼とか鼻などのかかる認識される次元での個体識別の標識は、唯一の事としての個体性ではあり得ない。なぜなら、細目とか獅子鼻など類似性を共有する者たちは必ずや他にも存在するからである。顔の全体なら、その全体的一としての全体性の認識だけは、全体性なるがゆえに一般化や共有化が全く不可能であるので神秘的であり語り得ないものである。その全体性は、もはや認識論ではなく存在論の領野に帰属するといわなければならない。というのは、全体性とは個物的多との矛盾的自己同一だからである。明晰判明に認識しているのは、客観的に語り得るものであって、実際、矛盾的自己同一ではない。全体性の認識とはいえ、認識しているのは単に個体識別の部分的標識に過ぎないのであって、結局、全体性とはプロレプシスとしてそうした認識以前のところにある。生きる挙動とは、分離部分として認識する以前の全体的一としての脱自

態でこそあって、そこでこそ存在論的に唯一の事として個体性を生きることになるのである。以下において、個体性と全体性との矛盾的自己同一を更によく考えてみよう。

[5] 個体化の原理

アリストテレス以来、哲学上、個体化の原理は難問であった。アリストテレスは、それを質料因において思考したが、ここでは個体化の全体性は欠落し所詮部分的標識に拘泥するに過ぎないものであった。たとえば、「ソクラテスの個体化は彼特有の獅子鼻にある」という風である。中世になるとドゥランス・スコートゥスは、普遍的形相を限定して現実の存在に「このものたらしめる」(ad esse hanc rem)「究極的現実性」(ultima realitas entis)としての形相因をもってして「個性原理」(haecceitas)としたのであった。たしかにここでは個体化の全体性に留意されてはいるのだが、その全体性と個物的多との矛盾的自己同一にある実態性が知られていないのである。近世になると、ライブニッツは表現作用の実体を「モノアド」としつつ、それは丁度「生きた鏡」(un miroir vivant)のように世界を映すその映し方、つまり「立脚地」(points de vue)とその取り方に個体化原理を見ている。ここでは、全体性が個物的多との矛盾的自己同一にある実態を知りつつも、個体化をパースペクティヴにて捉える以上、モノアドの主語性があくまでも残り、どうしても矛盾的自己同一に徹底しないのである。その主語性は、ハイデガーでは「時間そのものを生きる」時間の脱自態に超脱し、「時間化」(Zeitigung)が個体化原理になるのである。それは、あたかもキリスト者が己自身の救済のためにキリストの再臨に心構えをするような有り方を示すことになるのである。

西田幾多郎は、それらに対して「古来、哲学に於いて個体概念の自己

矛盾について深く考えられていないと考えるものである」(同上、115頁)と述べている。そして更に「考えられていても、未だそこから新たな論理が構成せられていない」と付け加えている。生命は、時空世界ではあくまでも個体として生きるのであるが、その生き様は黙秘である。そこには生きる論理があるのだが、それが「矛盾的自己同一」の論理であったのである。その生きる論理について、西田は次のようにいう、「個は個に對することによって個である。それは矛盾である。しかし、かかる矛盾的対立によってのみ、個と個とが互いに個であるのである。しかして、それは矛盾的自己同一によってと云わざるを得ない」(同上)と。ここでの「對する」とは、「絶対否定を媒介として相對する」のであり、このことにより個の個に對するプロレプシスとしての全体性としての相違が明らかになる。このことが「個が何処までも個であるには、全が何処までも全でなければならぬ。その逆も真である」(同上、115・116頁)といわれた。個が個に包まれつつ個を包む矛盾的自己同一において、個多はあくまでも個多でありつつ全一であり、全一でありつつ個多である。それは、丁度、目、鼻、耳、口などの個々の表象に包まれつつ、顔の全一をプロレプシスとして包むようなものである。個多は全一として絶対否定を媒介としつつ相對するのである。その際、個多としての顔は、個々の表象としては空間次元に、プロレプシスとしての全一は時間次元として、まさに「時間即空間、空間即時間的に、絶対現在の自己限定」としてある。

この顔こそが、存在論的に唯一の事として個体性を生きることになるのである。ハイデガーでは、個体化は「時間化」であったが、西田ではそれは「時間即空間、空間即時間的に」生起するのである。しかも、この顔が真に唯一の事として個体性を生きるとすれば、その唯一性こそ、絶対現在の自己限定として絶対否定の逆対応的に神に面するであろう。

このことは、あくまでもこの顔が唯一の「こと」として個性を生き切る限りにおいての話である。しかるに、認識される次元での個性別の標識は、往々にして唯一の事としての個性性ではあり得なかつたのである。だから、一般の個性は、己のこの顔や容姿に満ち足りなさを感じているものである。己を比較しつつ「もの」として見ているのである。そこには、この顔が逆対応的に対面する神の顔がない。完全な自己受容の困難さは、神への道への困難さである。絶対現在に踏み止まる困難さは、神への道への困難さである。「神は絶対矛盾的自己同一として、絶対現在でなければならぬ」(同上、116頁)と西田が書くとき、彼は時空

次元の更なる高次元への道を示唆しているのであると思う。「時間即空間、空間即時間」の「即」こそ、まさに時空交差としての「絶対現在」であるが、そこにこそ脱次元の出入り口があり、そこを通じて時空次元での創造と生滅が繰り返されるのであろう。脱次元への脱自性の難しさは、まさに神への道の困難さであったのである。なぜなら、われわれの住むこの時空世界には、どう探そうとも何処にも神は存在してはいないからである。その意味で虚無の世界である。隠れた神の、その隠れが隠された世界になってしまったのである。

(統合学術国際研究所長)