

《生命》論への第一章 (2)

山下善明*

昨夜来の大水のために家も田も水に漬り、刈り入れ直前であった稲の穂も芽を出してしまっていた。もう棄てるしかないその稲を、老人は腰まで水に漬りながら、黙々と鎌で刈っていた。自然は実りで答えにくれなかったと知っても、なお田に入らずにはおられない日本の農民の姿がそこにあった。^{*}

後半Ⅱ生

ふれることとさわることを区別し、ふれることのうちに、その本質として、ふれ合うことを見たのは坂部恵氏であった。氏によれば、ふれるという経験は、さわる「触覚に限られるものでなく、むしろより根源的な……おそらくはすべての感覚におよぶひろがりをもった基層にあるもの」⁽¹⁶⁾であり、それは、伝統的な言葉で「共通感覚 sensus

communis」⁽¹⁷⁾と称びうる。ならば、その基層においてどのようなふれ合うのか。「相手と自分を含む一つの力動的な場の布置に一つの切り口を通して」「相手のいのちや宇宙の深さに、一息のうちに参入する」⁽¹⁷⁾ことと氏は言う。

だが、ふれ合うためには既に、相手と自分を含む一つの力動的な場の布置である。「われわれの生活空間そのものを成り立たしめている……出会い」⁽¹⁸⁾があるのでなければならぬ。共通感覚のお底に、それ自身としてはもはや感覚の領域に属さぬ出会いというものがいつもあるかぎり、ふれて一息のうちにいのちや宇宙の深さに参入できるのでなければならぬ。感覚とは自分の環境を感覚することであれば、あるいはむしろ、感覚されたかぎりのものが自分の環境であるとするならば、その感覚の底に、環境との出会いが直ちに環境からの出会いであるが如き出会いがあるのでなければならぬ。出会いのそのような一機性の故に、それ自身としては感覚されえぬながら、しかしまた出会いのその同時的往復の故に、そこに成り立つ空間は力動的であるといえる。その空間において初めて、ふれることは、謂わばふれ返されて、その本質において、ふれ合うこととなる。

ところで、ふれてふれ合わず、つまりふれ合うという本質のなく、結局、ふれることができないという人の臨床場面に幾度も立たねばならなかった精神病理学者・木村敏氏ならば、何と言うだろう。氏は、ふれてふれ合わぬその非常に際どいところから、生命とは何かと問うて、次のように言う。物理的空間、あるいは生理的空間において「主体としての有機体が客体としての環境と出会うのではない。有機体が環境と出会う限り、その出会いの中で主体が成立しているといふことなのだ。」⁽¹⁹⁾それは、出会いの空間にてふれ合うという《生命あ

ること》のうちで初めて、『生命あるもの』が成立しているということである。

木村氏のそのような生命論が西田哲学と深く行き渡っているのは、氏が西田哲学から多くを学んでいるからだけではない。出会っている限りでその空間において主体が成立するというその出会いこそ《純粹經驗》と呼ばれて、『善の研究』の冒頭、次の言葉で西田哲学は始まるのである。

「經驗するといふのは事実其俣に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事実に従うて知るのである。純粹といふのは、普通に經驗といつて居る者も其実は何等かの思想を交へて居るから、毫も思慮分別を加へない、真に經驗其俣の状態をいふのである。例へば、色を見、音を聞く刹那、未だ之が外物の作用であるとか、我が之を感じて居るとかいふやうな考のないのみならず、此色、此音は何であるといふ判断すら加はらない前をいふのである。それで純粹經驗は直接經驗と同一である。」この直接性を、私達の古典の中から、たとえば次の一節に見ることができまいか。經驗其俣に「心にも覚えねば、面白しとだに思はぬ感なり。爰をこんぜん〔事実其俣〕とも言ふ。然れば易（経）には、感と言ふ文字の下、心を書かで感ばかりを、かんと訓ませたり。これ、真のかんには、心〔思慮分別〕も無き際なるが故なり」⁽²⁰⁾

以降、西田の哲学的思索は、もし一言でいうとすれば、この直接性は否定を内に含むことを示すにであった。否定を内に含むから間接的媒介的であるというのではなく、否定を内に含んだ直接性という、その絶対的な矛盾を明らかにせんとするにであった。既に『前半』死（以下『前半』と略す）において、「真の生命は死を含むもので

なければならぬ」という西田の言葉を引用したが、そう語られている同じ論文において、主体と環境ということについてこう述べられている。抽象的に、主体としての有機体が客体としての環境に出会うのではない、「具体的生命は環境と生命と一である所になければならない。それは否定を内に含むものでなければならぬ」⁽²¹⁾そして、このように論じた時期の西田は、この、否定を内に含む一を一般に「表現的自己限定」と称んでいる。それは直ちに「自己限定的表現」と称ばれていいであろう。表現なくして自己限定はありえず、また自己限定なしに表現はないからである。しかし表現はそれとしていかなる一であるのか。外に否定を見てではなく、内に否定を含んでいかなる自己限定であるのか。

しかし現象学的解釈学においてすら、こう考えられている。主体としての有機体が客体としての環境に出会い、ただ主体が人間である場合、環境が自然環境にとどまらず、環境との出会いの中でやがて文化という表現が生ずるのだと。しかし、抽象から出発して決して具体に達することはできぬ。さりとて、後になって振り返り、環境という概念は一九世紀の単に生物学的概念にすぎず、もとより人間の生命には当てはまらないと切り捨てても、それもまた別の抽象に陥ることにしかならないであろう。果たして、西田の論理に従えば、人間はむしろ最も環境的存在なのではないか。なぜならば、否定を含んで環境と生命が一つとあって具体的生命であるところのその否定はまた、環境と生命が分離して生命でなくなる否定でもあり、その死の可能性は、『前半』においてピンダロスの詩を引いて述べたように人間において最も大きく、つまり人間という最も死すべき存在において、その分また環境と生命との一も最も深いはずだと言わねばならないからであ

る。否定を内に含んだ一であることが、西田の哲学における《表現》ということであるから、要するに人間は最も環境的存在である故にこそ最も表現的であるのである。環境的存在とは、もう一度言えば、環境と生命とが一つとあつて、生命は環境に没し、従つて環境の中に否定され、しかしそのようにして環境の《中に》生命主体があるということである。

環境の中にあるとは、それ故、一つの位置関係を示すのではない。それは、環境に没することで謂わば半他動詞的に環境からの出会いに生きて、そのようにして環境との出会いを全他動詞的に生きていることに他ならない。木村氏が、「この出会いが……壊れると、そこで主体も消滅する」つまり環境の中にあることも消滅すると語るように、「有機体が環境と出合っている限り」といわれるその「限り」が表している維持は、ただの無為な維持ではなく、生物学者ホールディングのいう「能動的維持」である。いや、絶えず消滅に晒されながらという意味では、最大の能動性である。

ドイツ語で、今は自動詞として「とどまる」ことを表す *bleiben* という語があるが、それは、*Seele* (魂) を語幹として *beseelen* という動詞があるように、もと *Leib* (肉体) を語幹とする他動詞 *beleben*、あるいは再帰動詞 *sich beleben* だったのでないか。もともと *ele* と綴られれば、語音上、前の *e* は消え易いのであるから、後に *bleiben* となり、単に位置または状態の継続を謂う自動詞となったのではないか。環境の《中に》生命があるということが、単に位置関係としてしか理解されなくなつたことと恐らく経過を同じくして。それで、幾人かのドイツ人に訊ねてはみても、語義の無用の穿鑿としか聞こえなかつたらしく、その誰もが首を傾げるばかりであつたのも

無理はなかつた。しかし

母 (*la mère*) よ、フランスの言葉ではあなたのなかに海 (*la mer*) がある

そして海よ、私たちの言葉ではあなたのなかに母がある
という二行詩のように鮮例でもなく、遙けさもないながら、あえてそれを真似て、

ドイツの言葉で、止とどまる (*bleiben*) の中に身体 (*Leib*) があるように、

日本の言葉でも、住むの中に主体がある。

と言つてみることはできまいか。

それが言葉の戯れにすぎなくとも、しかし、生命が環境と一つであることとして「生きる」を、*leiben* の英語形である *live* の語用に倣つて、「とどまり住む」と言い表わし、しかしてまた、絶えず消滅に晒されてなお止どまりながら環境と一つであるその生動を一層強調して、他動詞的に「中に住みなす」と言い表わすことはできるであろう。そして、その住みなす所が、風土と称ばれているものに他ならない。

それならば、ここにおいて和辻哲郎と共に、「風土もまた人間の肉体であつた」と、その謂わば論理的過去形のまま、語られてよいであろう。しかしそれは、時間的にはどこまでも現在形なのである。たとえば「我々は寒さを感じることに於いて寒気を見いだ」し、その「寒さ自身のうちに自己を見出す」ように。つまり、寒くあるとは、寒さを生じる私を——たとえば体を引き締め、着物を重ね着し、あるいはお年寄りを暖炉に近づけさせ、そのように寒い私を、見いだすことである。私が寒気にふれる時、それは寒気が私にふれていることである

のは、むしろ当り前のことに属する。だからこそ時に寒さが体にさわることもあって、風邪を惹いたりする。そして翌日、天候が一転した陽気の中で寒気を感じたとしても、暖かくないのではない。それは、体にさわった昨日の寒さで謂わば外傷が出来、その傷口が陽気にふれて傷むのであり、だからその痛みこそ、ふれ合いとして暖かさを生きることには他ならない。

だがしかし、木村氏が離人症患者の症例として幾度か挙げた次の場合はどうか。ある患者の手紙の中からの抜粋をもって報告されているその一節――

「わたし春夏秋冬といった季節感のことはさっぱりわかりませんが、暑い寒いという温度の高低はわかります。温度の高低はわかりませんが、暑い寒いといった感じはどうもピンと来ません。叔母さんに言われないと、暑くなって夏になっても冬と同じ服装をしていますし、また反対に冬になっても夏と変らない恰好のままです。……お母さんに『風邪ひくやないか』と叱られています。……この間は病院から遠足に行きました。本当に久しぶり、十年振りのことでしたが、やはり別に感慨はありませんでした。……何処へ行って、ただ単に視野に映るものが違うということだけにすぎません。……このところずっとまた眠れません。昨夜も一睡も出来ませんでした。でもわたし眠れなくても別に身体の調子が悪いとは感じません。身体少しもしんどくも、だるくもありません。眠れなくても別に夜の時間が長い、なかなか経たないとも思いません。むしろわたしの知らぬ間に眠れぬままに早く時間が過ぎ去ってしまっただけに朝になってしまいうように思えます。」

この患者は、暑さ寒さを生きることができない。暑い中でも暑い私

はなく、寒い中でも寒い私がない。だから、「身体の調子も悪くなることはない。いや、夜の長さをすら生きることができない。夜の長い時間の中でも長い時間の (lang-wellig・退屈な) 私がない。風景も、ガラス窓に映るようにしか目に映らない。つまり、ふれてもふれ合うことはないのである。

木村氏によれば、離人症患者は普通、その人格的行動に何ら異状は見られず、計算能力や言語能力といった精神の能力も確かだし、外から見ると、罹病を示すものは何もないという。だが、ふれ合うことのできないこの患者は、生きながらに死んでいると言わねばならない。「私は光を見ていますが、生きてはいないので」と苦患するオレステスのように。それは、生命あることなしに生命あるものである。だから、「生命あること」がないその死は、木村氏の言葉どおり、「肉体の死をも伴わず、精神の死をも伴わない、純粹な自我の死である」と言わねばならない。

氏はこの純粹の死を、「生命否定の、つまり反生命の基本公式」として次のように表わす。

1110

そしてそこから、ハイゼンベルクが新たな物質論に基づいて物理的世界の「世界方程式」を呈示せんとしたように、次のような生命の、つまり生命世界の世界方程式を呈示する。²⁵⁾ すなわち

1111

しかし氏自身、この公式の証明は不可能であるという。伝統的論理学に従って、これを自同律 (A||A) と称んでいいとすれば、立ち戻って矛盾律 (A ≠ non-A) についでさえ、これの証明を求めるとは、何には証明が必要であり、何にはそうではないかを弁えぬ無教養

であると既にアリストテレスは言っていた。確かに木村氏は、任意のAについてA || Aが成り立つということを語ろうとしているのではない。だがそれなら、氏のいう《1》はどこから来るのか。精神病理学者・木村敏氏はついに瞑目して、矛盾律的に、生命は生命以外のものからは説明しえぬと言ったのではない。とすれば、《1》はこの公式自身から導き出されねばならないであろう。しかしそれは結論から前提を引き出すという余りにも明らかな論理的過誤ではないか。断じて否。むしろかゝる導出そのものが、この公式の《証明》とならねばならないのである。

果たして、その証明根拠というべきものが既に用意されている。氏の別の報告の中で、また一人の離人症患者は、「奥行きとか遠さ近さとかがなくなつて、何もかも一つの平面に並んでいるみたい」と訴えている。ここにはもはや、ふれ合う遠さ近さの空間すらない。遠くも近くもないものに、私はどうやってふれよう。何にもふれていない私は、一体どこにいるのか。また、奥行きとは、遠近法の焦点が結ばれ行く先のことである。その焦点はまた、見る私自身が存する謂わば私の虚焦点(focus imaginarius)である。それ故、奥行きなく見ているとは、虚焦点として結ばれるはずの私がないということである。私が見て、何も見えない。——私があるとは、環境との出会いにて私が表するAは、環境からの出会いにて私に現るAであり、またその逆であることである。その行きて反る奥行きのことである。故に次の方程式が成り立つ。

現 / 表 || 表 / 現 (|| 1 / 1 || 1)

そしてこの方程式こそ、「自己が自己の姿を見る」現 / 表が即ち「物は物自身の姿を見る」表 / 現なることを示して、西田が一語で

《生命》論への第一章(2) 山下善明

《表現》または《表現的1》と称んだところのものに他ならない。また遠く遡つて、《純粹経験》と称んだところのものに。その《自己限定》について西田は註して言っている。自己同一なるものを対象的に見れば単に一であるよりほかはないが、しかしそれは、所限定面として見られているのであつて、そこでは、過去において既に能限定面が消されていると。前に《1》の導出が不可能とも考えられたのは、能限定の消し去られた、所限定面の《自己同一》が見られているにすぎなかつたからである。

しかし今、1 / 1として明らかとなつた《1》こそ、『前半』においてはその意味が予想されるにとどまつたところの、群論にいう自同変換の単位要素《1》に他ならない。すなわち、

表・A × 1 || 現・A

または、

現・A × 1 || 表・A

という変換式における《1》なのである。

とするならば、木村氏の生命世界の世界方程式は次のように書き改めねばならない。

A (a, b, c, …) × 1 || A (… c, b, a)

そしてこの《1》こそ、ハイデガーが『存在についてのカントの命題』において深く論じたように、『純粹理性批判』の中で《存在》といわれたものに他ならない。カントの命題とはこうである。

「存在は明らかに、何らかの内容ある(real)述語ではない。つまり、ある一つのものの概念に付け加わりうるような何らかの概念ではない。それは単に、ある一つのものの定立である。」³³⁾ 存在は、右の式でいえば、Aについての様々な述語a, b, c, …の中の、たとえば

dといったものではない。それは、Aについて何ら述定(Proposition)する⁽³⁵⁾ことなき、Aの定立(Position)である。

その1定立は、しかしカントの《認識論》から言えば、a、b、c……などの表象(perceptiones)にいつも伴い(adi)うるものでなければならぬところの、しかしそれ自身としていかなる表象でもない我⁽³⁶⁾一統覚(ad-perceptio)即ち思惟としての1定立である。

そうしてカントの言葉は、形而上学史でいえば、「同じものが存在でありかつ思惟である」というパルメネス命題の謂わば再命題であった。能く再命題たることよって、ハイデガーによれば、それは、ヨーロッパ形而上学史を通じて思惟されざりしままのものを指し示す一瞬でありながら、しかしそれ自身としてなお、その思惟されざれしままのもの内に閉ざされていた⁽³⁷⁾。

カントの命題の否定的部分を平明に言い直せば、存在そのものは、内容ある何ものでもなく、従って諸内容に加うところの何ものをもたないということである。それはむしろ次のように聞こえる。すなわち単位要素を0として、

$$A \{ a, b, c \dots \} + 0 \parallel A \{ a, b, c \dots \}$$

言うまでもなく、それは先の、単位要素1の自同変換式たる生命世界の方程式と相並べてみて、1が0と消えているのではない。そうではなくて、1が0と隠れているのである。だからハイデガーは、1を秘す⁽³⁸⁾その0についてこう述べている。「存在するものその他としての無(0)は、存在(1)のヴェールである」(括弧内は筆者)と。だが、1が0と消えずとも、0は消える。すなわち、右の、単位要素0の自同変換式は、『前半』で論じたごとく、何物をも減ずることなく、まして失くすこともなく単なる

次のような方程式となる。

$$A \{ a, b, c \dots \} \parallel A \{ a, b, c \dots \}$$

しかしこの方程式で示されている事態こそ、ハイデガーが《存在忘却》と称んだものである。なぜならば、そこでは、1なる存在を秘して示す0なる無が消えているからである。なぜ、そしてどのように消えたか。ハイデガーの言う「無の聖匣である死」⁽³⁹⁾が忘却されたのである。結局、存在忘却とは死の忘却に他ならない。従って存在忘却はまた、『前半』において述べたごとく、死を忘却して単に生⁽⁴⁰⁾の、衰弱せる生に他ならない。その生の衰弱の中で死を想えば、つまり、西田的に言えば否定0を内に含んだ1が想起されぬままに想われた死・0は、単に0定立をなすであろう。衰弱せる生の中で、その可能性はいつでもあると言わねばならない。

反生命の基本公式 $1 \parallel 0$ は、従って、正しくはこうである。

$$A \{ a, b, c \dots \} \times 0 \parallel \{ \dots 0, 0, 0 \}$$

「なにかが見えていても、それが見えていることがわからない。なにも見えないのです。」⁽⁴¹⁾——木村氏が症例として紹介しているドイツの離人症女性患者のこの言葉は、しかし単にこの女性の脳内細胞群の異状を伝えているのではない。その言葉は反生命の右の方程式を、方程式の正確さ以上の、謂わば平仮名の正確さをもって語っているのである。(もちろんドイツ語で発せられた言葉であるけれど、このような日本語に置きかえたのは、やはり木村氏の力量という他はない。) 既に華嚴経は教えていた。おそらく、東方の人たる限り木村敏氏にも、少なくとも暗々の裡には。

「問ふ。既に一と言はば、何ぞ一の中に十(全・筆者註)有るを得んや。答ふ……若し一無くんば即ち一切成ぜざるが故に。……言ふ所の一とは、自性の一に非ず。」⁽³⁹⁾

その一は、数学者・末綱恕一が説明するように、数えられた空間的な基数の1ではなくして、それならば、どのような1なのか。それはむしろ数える時間的な1であるとするなら、カントのいう定立と合わさって、定立する1であるということになるだろうか。否。カントの命題と同じく、この教えでもまた、「無くんば……成ぜざる、……に非ず」と否定辞が重ねられ、しかしそののみならず、逆に「若し十無くんば即ち一成ぜざる」と、肯定でもって語られるべき一すらも「無性の一」なのである。無性ならば、それこそ、0と隠れた1といえるのだろうか。だが、一無くんば、——生の衰弱のこの時代には、ただ一切成ぜざるところのあの反生命の公式に陥るばかりであろう。つまり、私に見えても、見えていることがわかる私がない(Non ad sum)、何も見えないその空虚を見るばかりなのである。その空虚を、ドイツのかの女性は語っている。⁽⁴⁰⁾

「私は生きていない。私の身体は死んでしまいました。……(死んだのは身体? それでは心は?)」

「私は空虚を感じとっているのではない。私が空虚そのものになっているのです。私は空虚だから私は存在しない。……(存在しなければ、死?)」

「死ということは私自身ということなのですから、私が死ぬなどということとは言えないことです。……(死ぬことができないほどの純粋な死とは?)」

「《ある》ということが全くどこかへ行ってしまったのです。世界

が空虚なのです。……」(以上括弧内は筆者)

しかし、《ある》は遠くのどこへ行ってしまふのであろう。この女性には、追いつこうとして、今の私、いくら追いかけても、昔の私はどんどん遠ざかるばかりです、と嘆慨する。⁽⁴¹⁾昔の私とは誰であらうか。たとえ私があるとしても、『前半』でピンダロスの詩行をもつて論じたように、私は「ありてまたなき」私である。私の《ある》は、ありてまたなきのうちにはしかないであらう。しかし、ありてまたなき私に、それでも、《ある》の確かさを与えていたものは何であったのだろうか。過去の私はどのように《自然》であったのだろうか。思い出すまでもなく、ハイデガーの『存在と時間』は、『ソフィステス篇』からの次の一節の引用をもつて始まっている。「……というのは、《ある》ということをおなた方が口にされる時、一体何ごとを告げようしておられるか)明らかにあなた方はとつきの昔から承知しておられる。しかしわれわれは以前には、それを知っていると思っていたのに、今はすっかり困惑に行き詰まっているのです。」(傍点は筆者)

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において、エウエノスからの言葉として、「友よ、告ぐ、慣わしは時を重ねし習練なり、その果ては人間の自然の性なり」と書き誌し、そして『記憶論』において、端的な一命題として「習慣は自然のごとくなり」と述べた。この命題を、ラヴェツソンは自らの『習慣論』のエピグラムとして掲げているが、しかし既にパスカルが、「習慣が第二の自然であるように、この自然自体が第一の習慣にすぎないのでなからうか」と述べているように、そこではむしろ逆に「自然は習慣のごとくなり」と論じられてい

るかに見える。果してラヴェツソンのこの習慣論の目指すところは、ありてまたなき私の「自由の、自然への復帰、というより、むしろ自然の自発性の、自由の領野への浸透を示す」ところの習慣の歴史を叙することである。では、「無機界をなす宿命の国」を離れ、「有機界をなす自然の国」の始まりに立つべき習慣の基本定理とはどのようなものであろうか。

獲得された習慣とは、ある変化の結果として生じた習慣である、と言え、それは習慣についての未だ一般的な説明でしかなく、というより、単に一状態としての習慣について述べているにすぎない。習慣とはそれ以上のものであって、すなわち、習慣は、その原因たる変化を超えて存続する。その《超えて(au delà du)》とは、習慣はなるほど、それを生んだ変化にのみ関わるものであるとしても、もはや無く特に未だ無いところのもののために、つまりありうべき変化のために存続するということである。それで、習慣とは、単に状態であるのみならず、ある変化の連続または反復によって生まれ、しかもその当の変化に向うところの素質というべきものである。⁽⁴⁵⁾

この基本定理からして、「AはAである」という自同的⁽⁴⁶⁾一は、いかなる習慣であると言ふことができるか。それは、習慣の最醇たるものとも見えるが、果たしてその習慣は、自らがそこから生じたところの変化、つまり「AはAになる」という変化を超えて存続し、しかもその当の変化に向うところの素質たりうるものといえるのかどうか。AがAになるその連続する変化を a_1, a_2, a_3, \dots とする。まず変化 a_1 によって直ちに素質 a_1 が得られ、それが次の変化 a_2 を生ぜしめるが、しかしその変化 a_2 で素質 a_2 はすべて使い果たされる。けれども変化 a_3 で既に素質 a_1 が得られているから、また次の変化 a_3 を生ぜしめる

だろう。このように順次進み、これを方程式で示せば、

$$(a_0 \parallel) a_1 \parallel a_2 \parallel a_3 \dots \quad (\parallel 1 \neq 0) \quad [1]$$

$$(a_0 - a_1 \parallel) a_1 - a_2 \parallel a_2 - a_3 \parallel a_3 - a_4 \dots \quad (\parallel 0) \quad [2]$$

それは極まりなく継続しうるのでなければならぬから、その限りの恒常性をもつ。だが、その恒常性は慣性でしかない。

等式〔2〕にもし最終的な右辺があるとすれば、括弧内に示しておいたように、それは言うまでもなく0なのであるが、しかしこの連続等式において最終的右辺というものは存在しない。なぜならば、最終的右辺が存在するところは、0として、継続の絶たれるところであって、しかし継続の終りなきこと、それこそが、謂わば仮想素質 a_1 の存在を保証し続けているのであるからである。つまり、出発としての左辺が出發であるえるのは、右辺が絶えず左辺に移動する無限連続によるのである。

ところが等式〔1〕より、 a_1 を謂わば出發値1として自立させる故に、等式〔2〕の最終的右辺を、それは存在しないにもかかわらず、いやそれだからこそ、正に恒常性に誘われて恒常値1と想定してしまふのである。(quidproquo) カントのいうところの超越論的仮象である。

勿論あの大ニュートンといえどもその仮象に陥った。いやニュートンこそ、その仮象を法則として定式化したその人である。つまり等式〔2〕の謂わば可能的最終右辺が0であるから静止を表わしているはずの慣性の法則を、恒常値1をもつ等速運動を表わす運動法則としたのである。これがニュートン力学の第一法則であることは、言い加えるまでもない。

そのように仮象の運動法則のもとにある所謂物理的自然は、当然一

つの仮構でしかない。とはつまり《自然》ではない。逆に言えば、慣性は自然法則とはなりえないのである。そこには、計りうべき時間はない。「わたし、眠れなくても別に夜の時間が長い、なかなか経たないとも思いません。」——こうして、慣性の法則は、木村氏のいう「反生命の公式1110」においてこそ成り立ちながら、いや、それだからこそ、あたかも1111をもって表されるかのような、謂わば偽法則なのである。《自然の国》ではないこの偽法則の司配する国においては、従って、どこにも、どこまで行っても生を見出さないのである。生物学すらも、そして医学すらも。そこに、医学の悲劇、その切なる努力の悲劇がある。『前半』冒頭で述べたように、病院ばかりが目に見えるこの都市へ、「人は生きるために集まってくるらしいが、むしろここではみんなが死んで行くと思えない」と書いたあの無名の詩人マルテは、その悲劇の底辺をみつめていたのであった。いや、それから更に一世紀、「人は生きるために、(1111)福祉社会を作ろうとしているらしいが、そこでは(11110として)みんなが死んでいくと思えない」とマルテは言わないだろうか。

最醇なる習慣であるかに見えた、よって、アリストテレスの命題に従えば最も《自然》であるかにも見えた「AはAである」の自同的——は、慣性的一でしかなく、よって一ではなく、むしろ、習慣たることそのことを自ら取り消してしまふ。ラヴェッソン自身の言葉で振り返ってみるならば——

「慣性は、恒久の素質に変わることのできる一定の力ではない。——計り得べき時間に成就されるような変化は見られない。存在しえたであろうものと現に存在するものとの間に中間者がない。何らの間隔

がない。それは可能から現実への直接的移行である。そして現実のほかに、これと区別されてこの後もなお存続するような可能というものは残らない。従ってそこには、習慣を生み出し得るような持続的な変化というものがなく、また習慣が宿るべき恒久的な可能というものがなく、——それ故、無機界を形成するこの直接性と同質性の国においては、習慣は存在しえないのである。」⁽⁴⁶⁾

この国には立ちどまることはできぬ。この慣性の国こそ、立ちどまる(Bleiben)何もかも有たないからである。それで、この国を未だ習慣ならざる国として後に残して立ち去るのではない。その国は、これを離れるや、直ちに立ち消えるのである。だが、このことは、習慣の国にありて、しかしその習慣の底には何もものもないであろうことを予示するだろう。西田は、ほんの傍註としてだが、こう述べている。ラヴェッソンの後を継いだ「ベルグソンは『創造的進化』第二章において、習慣を生命の物質化と考へた。私はこれに対しエラン・ヴィタールを能動的習慣の発展と考へるのである。……無論、習慣と云へば、普通には(飛躍のなく)連続的と考へられるでもあらう。併しそれは習慣の底に実体的なるものを考へるによるのである。而して然考へる時、習慣の成立といふものを何処から考へようとするのか。(習慣は未然の習慣から次第に成立するのではない。)習慣は対象的に無なるものの自己限定でなければならぬ。私は……偶々、ラヴェッソンの『習慣論』を読んで、ラヴェッソンが既に習慣について深く考へて居ることを知った。」⁽⁴⁷⁾(括弧内は筆者)直接性と同質性の《物質》とはこの「対象的に無なるもの」の仮の名にすぎない。にもかかわらず、何故その仮名が「底にある実体的なもの」と誤られるのか。ラヴェッソンは言う。「自然は本来、生命の原理によってはじめて

成立する」と⁽⁴⁸⁾。しかしそれは、その原理からの、自然の国の形而上学演繹を試みようというのではない。对象的に無なる世界では、あるいはラヴェッソンの言う「物質の無限性の内」では、到る所が中心でありえて、そのような中心に、独立的な一世界なる内面が形成されるや、その無なる世界は自然の国であり、「ここに、同時に且つ一挙に、習慣の条件のすべてが揃って現われる」と言おうとしているまでである。そしてそれはまた、自然の国の啓示の条件であると。そしてその傍らにカントの命題を並べることができらるう。即ち「経験の可能の条件は、同時に経験の対象の可能の条件である」と。

それ故、ラヴェッソンは、植物的生命—動物的生命—意識的生命と、謂わば「自己限定」の歴史を辿つての後、『習慣論』全篇を次の言葉で結ぶのである。「習慣は、純粋な活動、単純な統覚、思惟と存在の神的な統一や同一よりも、低きにとどまる。習慣の最後の限界と目的をなすのは、……存在と思惟との、自然の自発性の中の不完全な同一性である。」⁽⁴⁹⁾

しかしながら、即一的ではない、帰一的なると言うべき「不完全な同一性」そのものを語る次の一節こそ、この書の核心をなしているだろう。「表現的に自己自身を限定する」ところの「意識の最も明瞭な領域から次第に下降しながら、習慣は意識と共にその光を自然の奥底へ、暗夜へと携えて行く。習慣は獲得された自然、第二の自然であつて、これは第一の自然の中に究極の根拠を有しながらも、唯その第二の自然のみが第一の自然を解き明す。つまるところ習慣は生まれた自然 la nature naturee である。生む自然 la nature naturante の相続的な成果であり啓示である。」⁽⁵⁰⁾

習慣は、ここにはつきりと、自然の自同変換における自然であると

言われている。言葉の上では第一の自然、第二の自然といわれても、あたかも前者を底層として、後者がその不確かな上層であるかのようには読まれてはならない。むしろ、生む自然としての第一の自然は、第二の自然を生まずしては、すなわち、自らを相続して第二の自然として成果とならねば、对象的に無なるものとして終るであろう。西田の言葉に翻訳すれば、自らを表して自ら^{ひょうじ}が現する——それが《自然》の《存在》である。いや、この言い方も正しくない。実体的に《自ら》というものが《表現》の底にあるのではない。表して現じ、あるいは現じて表する——それが《自ら》ということである。その表現が「不完全な同一性」であれば、表現の底に《自己》という実体があるかで見せるだけである。《自己表現》とは、単にプレオナズムであるばかりでなく、時に誤れるプレオナズムとなる。

かくして、既述のように「環境との出会いと環境からの出会いが一つである」としての生命あることは、かかる出会いの一つであるもの国、つまり生命あるもの国たる自然の国が正にそれとして存在するところの《表現》である。そして、これにおいて、生物学者から出て『生物学の哲学的基础』を書いたホルデンの、その著作の中の次の言葉と相い会する。

Life is Nature expressing herself as a characteristic whole which has no spatial bounds⁽⁵¹⁾

西田はホルデンのことを、その「説は専門家の間にどれだけ認められて居るかは知らねど、私は自分の考に最も近いものと思ふのである」と書いているが、ホルデンが頭文字を大文字で“Nature”と綴った——と言って、それを「大自然」と訳す必要はないだろうが——時、また特に、“itself”とはせずに「生む自然」たる“herself”とした

時に、彼自らは既に専門的科学者ではなかった。少なくとも科学ニ勤務スル者ではなかった。

それで、右のホルテンの文に「最も近い」、哲学者西田の言葉を挙げるにすれば、いや、ホルテンの文の西田流の翻訳というべきものは、「生物的生命は表現的に自己自身を限定する世界の自己否定として成立する」という一行である。なるほどホルテンの文中には、「否定」という語は入っていない。しかし西田の文中の《自己否定》とは、既述のように、否定を含んで直接的なところの一である表現の、その含まれたる否定が上辺に出されたものにすぎない。逆にホルデンの文中、境界をもたずして一つの個性的全体であるとは、自己否定的に消えた境界線に囲まれたる全体であるということではなければならぬ。

そして、ホルデンの文中、「自己限定」の意味は次の点に読まれるべきであろう。すなわち、Life is Natureと、主語・述語ともに無冠詞で書かれた時、そのisは単なる繋辞のそれではなく、representativeなそれであり、しかもNature expressing herselfであるその再帰性が及び来て、presentativeは既に、つまり潜勢的に、representativeへの傾向をもつ、のみならずそれは必ずやrepresentativeとなるだろう。そのreを介してpresentationの自己限定こそ、

$$\{a, b, c, \dots\} \times 1 \parallel \{\dots, c, b, a\}$$

なる方程式が表そうとしているものに他ならない。これが《意識的生命》、つまり人間の生命である。それは、対象的に見て一であるような、反復によって弱まりし受動的同一性ではなく、対象的に無なるものの、反復による高き能動としての同一性である。それは、無きもの

でありながら「ある」を与えての「存在」である。それこそ、ハイデガーが『時間と存在』においてEs gibt Seinとして語ろうとしたものであるだろう。

人間の生命は、ラヴェッソンの言葉に戻って言えば、「自然そのものが始まるころにおいてのみ始まることのできる」習慣が「正に自然の進む方向へと発展し」た極点である。さりながら、それは生物進化論的に最高点であるということではない。むしろ潜勢として素質として発展し進展することでありえたものが、何故に顕勢とならねばならなかったか。顕勢となった時、それは、死に面する顕勢ではなかったか。

西田は最晩年の宗教論において述べている。「生物は死んで行く、死なき所に生命はない。……併し生物は自己の死を知らない。(自己の死に面しない。)自己自身の死を知らないものは、……死と言ふものはない、生物には死がないとも言ふことができる。」(括弧内は筆者)かかる生物的生命に対して、死に面する意識的生命あるいは人間の生命は、生命そのものからは、むしろ勢い余って生命を食み出た一つの余計ではなかったろうか。にもかかわらず、その余計がなければ、潜勢として発展し進むその勢いそのものが失なわれるであろう。つまり、全自然とそれと共に始まった習慣は、忽ちに自らの「能動的維持」を不可能にして、解け去るであろう。その限り、その余計は正になくはならぬものである。勿論、《核の冬》に全人類が死滅した時、全自然も消滅するというのではない。人間の手になる一枚の壁絵が残れば、それで、全自然が深く傷ついてもなお存続するに、事足りるだろう。

人間の生命とは、必要やむを得ざる余計である。必要なるものは多

くある。余計なものは更にいくらでもあろう。しかし必要やむを得ざる余計は一つしかあり得ぬ。この宇宙に、人類と同じほど高度な文明をもつ生物を載せている星はいくつあるかという、科学少年ならまだしも当代一流の宇宙物理学者までその心をときめかせている問いは、ましてその答えは、ただ愚かな遊びという他はない。

だが、この必要なる余計を、私達自身のうちに確かめておかねばならない。和辻が「風土もまた人間の肉体であった」と言うのなら、また逆に、「人間の肉体もまた風土に溶け入った。」と言われねばならぬ。「環境との出会いが直ちに環境からの出会い」であるとは、環境に溶け入る受容は、環境から自発するところの自己受容であるということである。かかる自己受容であるにもかかわらず、あたかも外からの作用を受容するかに見える。外からの作用の到達点にして同時に内からの反作用の出発点という両者の共通の境界の役をつとめる一つの中心点が生じたが如くして。デカルトの国の哲学者ラヴェッソンは、美しくも、この中心点において「自然の国の中、……自由の最初の微光が出現するかに見える」と言うけれども、その中心点は、正に「かに見える」、あるが如きの、つまりは偽自己ではないであろうか。環境の《中》にあるとは、物に表ひょうされることである。物に表されて自己が現あらずる。しかし自己が現あらずるから、自己が自己を表しているかに見える。自由の微光として。すなわち、表する自己という本体があるかに見える。⁽⁶⁰⁾偽自己といっても、従って、本体的な自己というものがあってその謂わば仮相として偽自己であるのではない。むしろ初めから本体というものなき、「ありて、またなき」偽自己である。それは一方で、暗き本体なき故にデカルト的自己の明晰判断までに高まりうる。しかしその故をもって、偽自己たることをやめるわけではない。

むしろその偽性を忘れさせるだけであろう。だが他方、偽自己だからとて、これを毀し去ればどうなるのか。そこには、生々として原始的なまでの健康が甦るのか。むしろ反対に、環境から自発する自己受容のなく、つまり《外》とふれ合うことなく、生命は衰え行くしかないであろう。「いっさいの自己性を放棄して人間くささの抜け切った、一種悟りの境地に達して老僧にも似た」と木村氏の目に映った分裂病患者のそのように。私達は偽自己としてむしろ《正常》なのである。自己は、たとえ偽としてでもあらねばならない、必要やむを得ざる余計という他はない。

それは初めから仮相なる故に、身体のどこを探しても存在しない。西田は言っている。「我々の身体は、自己自身の物質的空間を超えて（つまり「境界のない一つの個性的全体」として）而も全空間の自己表現的要素を内に含むことによつて身体であるのである。……脳の中を探しても、右の如き要素として何処かに中心的細胞がなければならぬと言ふのではない。固定的にさう言ふものがあるとすれば、却つて我々の生命は機械的か活力的かである。（『前半』で述べたように、そのどちらかである限り）真の生命と言ふものはなくなる。」⁽⁶²⁾（括弧内は筆者）

内のどこにも見当らぬものを内にして、「真の生命」である。それ故、それはまた、ゲーテの《虹》のように死へ「移ろいてとどまる」映奇しき(schon)、そして愛しま(schonen)れるべき一個の夢幻である。^(丁)

(注)

★富山和子『水の文化史』より

- (16) 『「ふれる」ことについてのノート』（『「ふれる」ことの哲学』）二二六頁
 (17) 同書二二頁
 (18) 同書三六頁
 (19) 『あいだ』一四頁
 (20) この「始まり」の深き意味についての上田閑照氏の論究『禅と哲学』（『経験と自覚』）二六一—二二八頁は、真の「西田哲学入門」となっている。
 (21) 『花鏡』（「上手之知感事」）
 (22) 『論理と生命』（全集第八巻）二八九頁
 (23) 『あいだ』一四頁
 (24) 『風土』一七頁
 (25) 『離人症の精神病理』（『自己・あいだ・時間』）六一—六三頁参照
 (26) 『自覚の精神病理』五九—六〇頁
 (27) 『異常の構造』一五六頁参照
 (28) 同書一九頁参照
 (29) 『自己・あいだ・時間』六一頁
 (30) 『島木赤彦君』（全集第十三巻）一八一頁参照
 (31) 『無の自覚的限定』（全集第六巻）九二頁参照
 (32) Wegmarken S.273ff.
 (33) Kritik der reinen Vernunft A.598, B626
 (34) Vgl. Wegmarken S.306f. Vgl. Y.Yamashita : Über die Fortschritte der Metaphysik (Philosophisches Jahrbuch, 98Jg. S.282ff)
 (35) Was ist Metaphysik? 10 Aufl. S.51.
 (36) ibid. S.23. ハイネカーの原文を挙げれば「Woher kommt es, daß Es mit dem Sein eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west?」「
 (37) Vorträge und Aufsätze 3. Aufl. Teil II S.51
 (38) 『自己・あいだ・時間』六五頁
 (39) 末綱愷一『華嚴経』の世界』一三二頁参照
 (40) 『自己・あいだ・時間』六五頁参照
 (41) 『自覚の精神病理』二二頁
 (42) 加藤信郎訳『ヒュムボルト倫理学』（全集第十三巻）二二八頁
 (43) 『ナンセ』第九三番
 (44) De l'habitude (Fayard) p.49 なお、短篇ながらこの難解な著作を読むに際し、僚友の仏文学

者・丸山正義氏が付きつきりで伴読してくれたことを、同氏への謝意をもってここに記しておくた。

- (45) cf. ibid p.9-10
 (46) cf. ibid p.11-12
 (47) 『行為的直観の立場』（全集第八巻）一〇三頁及び次頁 なお、西田は、後に最晩年の未完の論文『生命』の中で、この『習慣論』をめぐり十数ページにわたって論じている。（全集第十一巻）三五四—三七〇頁）一冊の書についてこのように長く叙述するのは、西田においては、他にはない。筆者自身、この『習慣論』の読解に際して、西田のこの論述が大きな導きとなったことは言ってもよい。
 (48) De l'habitude p.13
 (49) ibid p.13
 (50) ibid p.49
 (51) ibid p.35
 (52) J.S.Haldane: The Philosophical Basis of Biology (Doubledy, Doran & Company, Inc) p.68
 (53) 『生命』（全集第十一巻）二八九頁
 (54) 『論理と生命』（全集第八巻）二八九頁
 (55) Zur Sache des Denkens s.5
 (56) De l'habitude p.13-14
 (57) 拙論『西田幾多郎』善の研究、へ——付論・その二「via mortalis」（明星大学日本文化学部紀要第一号）六十頁以下参照
 (58) Vgl. Hans Jonas: Welkzeug, Bild und Grab (in: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen s.34-49) の論文「たがひて」人類の誕生と「死」の「画境」について、鮮明な叙述がなされている。
 (59) De l'habitude p.19
 (60) 拙論『西田幾多郎』善の研究、へ——付論・その一「明るき世界」（明星大学人文学部紀要第二八号）八頁以下参照
 (61) 『自覚の精神病理』一九七頁
 (62) 『生命』（全集第十一巻）三〇五頁

付記：本論考は、平成六年度学内特別研究費による研究の一成果である。関係各位に感謝す。

《生命》論への第一章② 山不善明