

## 時ならざるものの倫理

—— V・ジャンケレヴィッチと西田幾多郎における死の思索 ——

板橋 勇仁

### 序

西田幾多郎は、よく知られるように、ベルクソンの思想を批判的に摂取しつつ、我々の生命のあり方について思索した。『無の自覚的限定』では「ベルクソンの生命には真の死といふものはない」(356)と記される。この批判の当否はさておき、西田は「絶対」に他なるもの「絶対の他」としての死に思索の力点を置きながら、「不生不滅」ではなく「生れ来り」そして「死し去る」ものとしての我々の生命について思索した。ここで、大著『死(La Mort)』でつとに知られる、V・ジャンケレヴィッチもまた、ベルクソンからの決定的な影響を受けながら、まさしく「Tout-Autre absolument autre (絶対の他である全き他なるもの)」としての死を思索したことが想起されてもよいだろう。こ

れら両者は直接の影響関係を持たない。比較検討の試みもほとんど皆無だった。だが、この二つの思索の軌跡は、その度を比量し測定し得る他性ではなく、端的にして比類なき死の絶対的な他性を求めることで、自ずと照応しあう。しかし、何をなせば、死という絶対的な他性をそれとして捉え得るのだろうか？ ジャンケレヴィッチが、「絶対の他」である死を、生が時を同じくしえぬものと言ひ、それでもそうした死を「無知の知」において感受しようとするなら、西田は「絶対の他」である死を、我々を「殺す」と共に「生む」もの(死)として「絶対の死即生」と言ひ、そこで自己が「自覚」すると述べる。

死への「無知の知」、それは我々の生に何をもたらすのか。捉え得ぬ「絶対の他」を語るのは無意味な企てではないのか。逆に、「絶対の死即生」において「絶対の他」など存し得るのか。「死即

生」の「自覚」は、生の単なる追認でないなら、我々の生に何を促すのか。力点を違えつつ対称をなす二つの思索は、むしろ対照させることで真の姿が測定されるように思われる。ここで測られるのは、我々の生の今この現在における、絶対に他なるもの＝死への関わり方、その態度のあり方に他ならない。本発表では、二つの哲学を比較検討し、両哲学のそれぞれの研究でもあまり論じられることがなかった、我々が生きる今この現在の際における絶対の他＝死への倫理、いわば、時と時ならざるもの間の倫理とも言うべきものを明らかにしたい。

—

ジャンケレヴィッチは、死は生にとって「絶対の他」であると言うが、それはどのようなことなのか。彼によれば、私にとつての死、銘々の私のもとに訪れる死は、生の終わりという定義そのものから、まさに端的にして全き仕方での「虚無化」だ。あたりまえのことだが、我々は死ぬ前の瞬間まで生きているが、死の瞬間にはもはや非存在であり、生きていない。なるほど死が迫っていることをある程度予知できることはあろう。しかし、今この瞬間が生最後の瞬間であると誰が理解できようか。「ほとんど死んでいるものは死んでいない」(286)、死は常に「非業 (violence)」(282)であり、死は常に早すぎ、我々は常に遅れる。いや、もはや遅れる主体はない。生は死の直前の直前まで、しかし

どんなにしても生のみを語る。生は漸近的にあるいは連続的に死に近づき浸透されるのではない。死は、唐突で端的な、そして取り返せない、生の停止であり、理不尽な虚無化だ。死そのものは生に近づくことすらない「絶対的な否定性 (negative absolute)」、「絶対の他」だ。したがって、死とは何かという問いはいかなる仕方でも答えられるものではないとジャンケレヴィッチは言う。死はたとえ、生に根拠を与える深淵な無でも、生を説明する秘密でもなく、「ありきたりな非—意味 (non-sens)」(23)なのだ。死は、生の様態を示す尺度そのものを無化するものであり、「死は……まったく別の次元 (plane)、まったく別の尺度にある」(91)。死はもはやいかなるものでもなく、「どこでもないところへの移行」(253)とも言えよう。死そのものは、生からのいかなる類推もあてはまらないような、「絶対的な否定性」としての「絶対の他」なのだ。

だが、それにしても、生の終わりである死が、まさしく生から見れば「絶対の他」であるというこのことは、生の側にとつて何を意味し、生のあり方をどう決定するのか。ジャンケレヴィッチによれば、生は死すべき運命を持つからこそ生であり、生がある限り、死が訪れる(→ということ)は確実だ。だが、死は「絶対の他」であり、いつ、どのように訪れる(→も)かは語りえない。「われわれは(→)ということ (que)」を予感するが、(→何か (quod))は知らない。(→こと (quod))の実効性はかすかに見て

取るが、その（何ものか (quid)）は指定できない」（224）。「死は事実としては絶対に確実であり、その日付については絶対に不確実だ」（225）。生の最後の瞬間は、死が訪れて初めて最後の瞬間となるのであり、不治の病は、事後的に不治の病となる。しかも、死は、それが訪れるまで自らについて何も示さない。死は「絶対の他」だ。なるほど、私の死には必然的な死因もあろう。しかし死因とは、事後的に、常に遅れて死因となると言えよう。もつとも、この死因を理解する私にはもはやいない……。ゆえに、死が「絶対の他」であるからこそ、最後の最後まで、努力する価値があり、事態が打開され、死が繰り延べられる可能性が存在する。（「死は確実、その時は不確実 (Mors certa, Hora incerta)」という不均衡な表現の中に、絶望からも空想的希望からも遠い、真剣な闘志の銘を認めるべきだろう。ことを企てるのに必要な飛躍とばねとを我々の生に与えるのは、（こと）の確実性とその時の不確実さとの不釣り合いのだから」（226）。人間は死ぬ（こと）が確実であるという理不尽さゆえにまた、人間の生は取り消しえない一度限りのものだ。しかも、この一度限りの生において、いつこの生が終わるかは不確実で予測不可能であるという理不尽さ、つまり確実さと不確実さとの二重の理不尽さゆえに、逆に生が存続する無限の可能性が開かれ、今この生が限りなく稀有で貴重なものとして実感される。そこに現れるのは、今この稀有で貴重な生において、自分の行為の全帰結を引き受ける覚悟で、なしえる

全てのことを全力でなそうとする、そうした真摯さ、「真剣さ (sérieux)」だ。「情熱に燃えた勇氣は全的な犠牲を、留保も条件もなく、思惑も区別もなく、つまり場合によっては死に到るまで (usque ad mortem) 受け入れられる。英雄の誠実さ、真剣さのすべてはこの（まで (jusqu'à)）にかかっている」（228）。行為の「真剣さ」とは、何の見返りも期待せず、無条件にこの身を賭け、自己の全てを犠牲にする純真さであり、文字通り自己の生命をも省みず身を投げ出す、英雄的な行為に見られるものだ。生とは、まさに自らの生命を賭した「冒険 (aventure)」なのだ。

ただし、たとえ死まで引き受けつつ行為するにしても、それが来世や他界に対する何らかの希望をもつてなされるのなら、その場合、再び生きるものは死んではいない以上、「死ぬという可能性自体が除外されているような危険」（228）に身をさらすのみだ。事前に救出を知っているなら、死を賭けた英雄的な冒険に見えたものも、実際は、道化やまやかしということになろう。来世や他界への期待を持った自己犠牲の行為を、本稿では仮に、未来の配当を望む一種の投資主義と呼ぼう。こうした投資主義は、今この現在に死ぬにしても、来世にせよ他界にせよ、なんらかの次の回があることを前提する。つまり、今この現在には、その次の時のための手段という意味だけが見出される。本来、限りなく稀有であり、他に還元できない奇跡的な貴重さを持つはずの今この現在は、より大事な時によって替わられるべき時、後で取り返しが効

く時へと墮落するのだ。今この瞬間に生きる自己の「真剣さ」を欠くようなこうしただけあり方は、自己の死を除外し自己を保存するための留保をつける、よこしまな都合主義と非生産的な怠情を示すものであり、生の「サボタージュ」にはかなるまい。むしろ、自己の生が死の「絶対的な否定性」において虚無化されるからこそ、今この生の決定的な代替不可能性があるのではないか？ 逆説的なことに、今この生が永遠に失われて取り戻すことができず、生の全ては全くもって無に帰するからこそ、今この生が持つ、取り消しえぬ「ただ一度」(Hapax)の無限な貴重さがあるのだ。

「すべての人から忘れられ、遠い過去のうちに失われた、特筆されることもないようなある人間の生涯は、永遠に、そして世紀の世紀まで、また時の終極まで、その人が実現する唯一の機会だったのだ」(56)。私が「ただ一度」存在する(ということ)は、未来永劫に消すことのできぬ奇蹟、「永遠の生」、「永遠の瞬間」(56)だ。罪を償うことはできても、罪を犯したという事実は解消されない、時は事実までは赦さない。死は生の存在のすべてを破壊しても、生きた(ということ)は破壊できない。「無限がわれわれに与えられるためには、無邪気に、しかも償われるという営利主義的思考を持たずに我々の全存在を犠牲にすることを受け入れなければならない」(62)。ゆえに、ジャンケレヴィッチからすれば、生の今この時にとって「絶対の他」である死を私が受け止めることは、今この生の「ただ一度」の信しがたき稀有さを

引き受け、自己保存のためのいかなる留保も試みず身を賭して真剣に行為することとなる。逆に言えば、我々の生のこの「真剣さ」は、いわば、今この時と時ならざるものとの間にある倫理なのだ。

だが、彼にはまだ論じるべきことがあったのではないだろうか？ 死は、生の今この時と全く別の秩序にある「絶対の他」であり、語ることができないものであるとすれば、それはどのようにして語られ、知られるのだろうか？ たしかに、彼が『死』の末尾で語る「無知の知 (une science nesciente)」(67)は、死が(何か)は知らないが、死ぬ(ということ)の確実さ、その当たり前な「単純さ」を知っている知、まさにすでに見た「死は確実、その時は不確実」であることを知る知だ。それは、行為の「真剣さ」を生み出す知であろう。だが、死が「絶対の他」であり、それについて語りえないものなら、「無知の知」さえも拒むものではないか？ 死はどうして(何ものであるかは知らない)という仕方では知られ、語られるのだろうか。少なくとも彼が『死』の中で書き残したものからは明らかではない。だがそれならば、そもそも時ならざるものの倫理など不可能ではないか？ しかしこの疑問に取り組む前に、まず西田における死の思索を見ておこう。

西田は『無の自覚的限定』において、我々が生きるといふことは、その都度のかげがえのない瞬間の「非連続の連続」を生きていることであり、その都度「死して生れるといふこと」(356)だと言ふ。生は、単なる連続でも非連続でもなく、断絶を介した連続と考えられるからだ。ゆえに、西田からすれば、死は生にとって「絶対の否定」(377)、「絶対の他」であると共に、生を生として生むものだ(20参照)。だが、死が「絶対の他」であるのに生を生むとはどのようなことだろう。西田にとって、死の「絶対的な否定性」とは何を意味するのだろうか？

「絶対の他」である死とは、生と外的に対立するものではない。つまり、生が死と無関係に自己同一的に存在し、あたかも道路の終着点のように、事後的に生が死によって断ち切られるのではない。そうした意味での生と死は、あくまでも互いに相対的に他であるにすぎないからだ。むしろ「絶対の他」「絶対的な否定」としての死とは、そうした相対的な関係そのものの否定だ。今この瞬間を生きていることは、まさに今この瞬間をそれとして死に逝くことなのであり、生きていることそれ自身が、その都度の「絶対的な否定」を介して非連続的に自らを保つことである。今この私を生きていることは、今この私を死ぬこと、今この私が他では在りえぬ私、二度と取り戻しえぬ私、永遠に失われる私になることだ。逆に、

今この私が死ぬとは、永遠に失われる今この私を生きて、成就することであり、私の死とは、それ以外の何かではない。生と死とは、互いに「絶対の他」であるがゆえに、まさにそのことで元来一つの出来事を成しているものなのだ。まさしく私は「蘇生」の期待を奪われ、この上なく稀有な今この時を「ただ一度」の時として「死に逝く」ことで、かけがえのない私を生きているのだ。いわば「絶対の死即生」であるがゆえに、西田の後の言葉を引くなら、我々の生はその都度新たな「冒険」(III, 206)だ。

したがって、死によって絶対的に否定される、すなわち「死する」ないし「死に逝く」とは、永遠に失われる今この現在のかけがえのなさを生きていることであり、過去を引き受け、未来を育むような、永遠に「ただ一度」なる今をそれとして生きていることなのだ。だからこそ、「死することによって生きる」とは、「永遠の今の自己限定として現在が現在自身を限定する」(359)ことだと言われる。永遠に「ただ一度」なる今この時は、その今を「死することによって生きる」者それ自身から見れば、まさしく時そのものが生まれ、時そのものが終わり逝く場だ。「時は永遠の今の中に生れ永遠の今の中に消え去る」(361)、「時は絶対に無なるもの、即ち永遠の今の自己限定として之に於て成立すると共に、又永遠の無の中に消え行く」(362)のである。今この現在の自己の貴重さは、時の最初にして時の最後である「ただ一度」を生きていることによって直接に自覚されるのであり、この自覚は、時を生きている自覚であると

共に、時が永遠の無へと消え去る、時のそうした終わりを今この「ただ一度」において死に逝くことの自覚であり、いわば「絶対の死即生」の自覚なのだ。

この「絶対の死即生」の自覚は、死の「絶対的な他性」を解消するような、生と死の同一化ではあるまい。先に見たように、今この瞬間は、生と死とが「絶対の他」であり、絶対に否定しあう出来事それ自身によって生まれかつ同時に終わる。<sup>(2)</sup>「絶対の死即生」の「即」とは、生死の無差別ということではなく、生は自己自身において生を持つのではないということ、すなわち、今この私の生は、「ただ一度」を死に逝くことにおいて、まさに直ちに永遠に失われることでのみ、今この生となることができるという、どうしようもなく理不尽な死の「絶対的な否定性」の表明なのである。「我々が自己自身の中に絶対の他を見るとき、ふ時、それは深められ広められた自覚を意味するものではなくして、自己自身を否定する意味を有つてゐなければならぬ。我々は自己自身を否定することによつて肯定する」(171)。したがって、西田からすれば、「絶対の死即生」とは、生の単なる全肯定などではない。それは、今この私が、蘇生に対するいかなる期待も奪われ、絶対的に否定されて今この「ただ一度」に「死に逝く」ことで、過去と未来とを担う今この現在の永遠のかけがえなさを自覚することなのだ。西田は『無の自覚的限定』の次の著作で「死することによつて生きる」との例として「ステパノが石にて自分を撃ち殺

すものの為に祈つたといふ愛」(171, 199)の行為を挙げている。

ここでは、一人の人間が文字通り「死に逝く」今この時が、「ただ一度」の奇跡的な貴重さを持つて受け止められ、ゆえに理不尽としか言えない他者の振る舞いを受けることそれ自身が、在りえなくてもよかつた「ただ一度」の時を同じくして生きることができるとのかけがえのない出会いとして生きられている。ただし、震撼せざるをえないこうした事態も、何かある特別で特権的な体験として理解されるべきものではない。西田は、時において「生れ来り」「死し去る」(333)我々の生命のあり方、つまり、今この私の生死のあり方を思索していたのであり、先の例も、死の「絶対的な否定性」に対する態度、すなわち「ただ一度」の今この時に身を賭して「死に逝く」という我々の行為のあり方が、とりわけ決定的な仕方でも示されたものだ。まさに、ここで示されるのは、日常の今この現在の時と絶対に時ならざるものとの間から生じてくる倫理なのだ。

### 三

第一節で見たように、ジャンケレヴィッチにとつては、今この生の「ただ一度」の信じがたき稀有さを引き受けて行為する「真剣さ」こそが、今この時と時ならざるものとの間から生じる倫理であった。だが、すでに見たように、そもそも死は、生と全く別の秩序にある「絶対の他」であるという仕方でもさえずりえないも

の、今この時に知られることのないものではないか。つまりは、時ならざるものの倫理はどのようにして可能となるのだろうか？ 少なくとも彼が『死』において書き残したものには示されていない。ならば、前節で見た西田の思索も考慮しつつさらに考えてみよう。そもそも、今この「ただ一度」を受け止めて、「真剣さ」を持って行為することは、実は真剣に行為する人間が、今この時が永遠に失われること、時間には二度と現れないどこか、時ならざるいつかへと消え逝くことを知っているということを示すだろう。だとすれば、この行為それ自体が、「どこでもないところへの移行」とされた死をそれとして知ることではないか。もちろん、ジャンケレヴィッチにとって、死は生を取り戻すことを絶対に不可能とするもの、絶対単数の「ただ一度」であり、それは生におけるその都度の瞬間を持つ「ただ一度」、無限に複数の「ただ一度」とは全く異なるようにも見える。だが、絶対単数の「ただ一度」の死を受け止めることで可能となる「真剣さ」とは、先に見たように、留保も条件もなく、永遠に消え去るこの瞬間それ自身において、全身を捧げることである。その「真剣さ」は、それが実際に実行される際には、まさに今この「ただ一度」の瞬間に、いかなる見返りも期待することなく「死に逝くこと」、つまり西田が言う「蘇生」の期待もなく今この瞬間のために「死すること」で生きること」なのだ。

たとえば、昨日の誰かのために、あるいは明日の誰かに引き継

がれるために、自らの行為を現在に刻みつけるなら、それは、ごくわずかにせよ救出の希望は残る冒険だ。しかし、ほんのわずかな希望でも十分に欺瞞的だ。自分に課せられた使命を果たすという英雄主義でさえ、先に見た投資主義のよこしまさの入口だ。

「誰も彼もその名は水に書かれたものだ」(註、184)と西田は書いているが、たしかに私は誰でもいいのだ、いや、誰でもないのだ。今この瞬間の〈ただ一度〉は、無数の次回があることを予想させはする。たとえ今この瞬間に私は死しても、いつかどこかで誰かが……。だが、この言い回しも、生死の有無にかかわらずならかの配当を望むものであり、〈ただ一度〉の貴重さを引き受けることのないサポータージュの銘だ。なるほど、私の行為は、誰かがあがなうが、誰にもあがなわれないのだ。いや、誰かをあがなうことができるという望みさえも絶たれている。それも配当への期待だ……。この意味でこそ、〈ただ一度〉は永遠にただ一度であり、常に「非業」だ。実際に〈ただ一度〉それ自身のただ中を生きる者の立場に立てば、今この〈ただ一度〉は、単に最初で最後の時というだけでなく、時そのものが生まれると共に絶対に終わるところであり、無数にあるその都度の〈ただ一度〉などではなく、時そのものがそこにのみ在る〈ただ一度〉、時の複数／単数という尺度の内にはすらない、絶対単数の〈ただ一度〉だ。救出や「蘇生」を期待せず、いかなる留保も条件もない真剣な行為は、どのような意味においても次回の時には向かわずに、時の

「絶対の他」なるいつかへと向かう。つまり、時の外部のどこかですらない、ジャンケレヴィッチの言う「どこでもないところ」に向かう。真剣な行為は、時ならざるどころへと永遠に失われ逝く今この〈ただ一度〉を生きることで、自らも時ならざるどころへと死に逝くのだ。まさしく「どこでもないところ」あるいは彼の言葉ではないが、(いつでもない—いつか)に向かう行為と、いつたら詭弁だろうか？ だがこれは詭弁ではないのだ。何かに向かわなければ行為ではない。いつか、どこかのために……。しかし、それは全くあがなわれないのだ。(いつか)に向けて行為はなされよう。ただし、理不尽にも今この〈ただ一度〉に続いて時の上に現れる(いつか)への期待なしに。いつでもない時である(いつでもない—いつか)に向かう行為。ジャンケレヴィッチは死を「どこでもないところへの移行」と言っていた。だが、彼は言おうとはしなかったが、今この現在における行為の「真剣さ」それ自身、実際は時の「どこでもないところ」すなわち(いつでもない—いつか)に向かうこと、またこの「移行」を知っていることなのだ。改めて言うまでもなく、「真剣さ」には脚注も後日談もない。(また、いつか)がないのだ。だからこそ、今この現在において留保なく身を賭して行為する純真さ、「真剣さ」とは、まさしく、西田が言うように、いかなる「蘇生」の期待もなしに、今この現在を「死することによって生きること」なのだ。だとすれば、逆にまた、西田の言う「死することによって生きる

こと」も、ある特別な経験を経なければ理解できない宗教的体験や、今この日常を超越した静的な境地の表明に終わるものではない。ジャンケレヴィッチと対照させることで浮かび上がってきたように、「死すること」とは、誰もが今この〈ただ一度〉を留保なくそれとして「死に逝く」ことで実現しえる行為、あくまでも今この時において(いつでもない—いつか)に向かう行為だからである。

### 結語にかえて

両者の死の思索が示す倫理は、実質的には共に(いつでもない—いつか)に向けて「死に逝くことで生きる」とも言うべき内容を持つ。だが、両者における「死に逝く」ことの意味には微妙なしかし見落とすことのできない差異もある。ジャンケレヴィッチにとつて、真剣さとは、まさに留保なく全身を捧げる純真さであるが、しかし、何らかの仕方、死まで身を捧げるか捧げないかとの決断を要求する。そして彼は、この死が、「絶対の他」として、生の尺度の内に決して現れない理不尽さを持つという側面に力点を置いて、死は「ほとんど無(presque-rien)」であるとも言う<sup>(3)</sup>。つまり、真剣さとは、生に現れない(いつでもない—いつか)に向かつて全身を捧げる「死に逝く」行為の持つ倫理性である。ここで表明されているのは、今この〈ただ一度〉に

おける、いつでもない—いつかへへの倫理なのだ。

だが、西田の場合は力点が異なる。彼が挙げた聖ステパノの例を見れば、自らを殺害する人々がいるということが、そして自らが惨殺される出来事が今ここで生じるということが、このステパノにおいては、〈ただ一度〉のかけがえなき出来事として生きられている。今このかけがえのない〈ただ一度〉の出来事が生じることそれ自身が、ステパノの祈りであり、その成就なのだ。ここでは、その身が捧げられてまさに自らが死に逝くことと、ステパノが自らの祈りそれ自身を實現し、自らの生をかけがえのない仕方で生きることが、実ははじめから直接に一つの事態をなしているものであり、そもそもそれは、何かの實現に向けて身を捧げるか捧げないかという決断の二分法など成立しない事態、あるいはそうした二分法以前の事態なのだ。この意味では、あまりにも法外なことだが、「死に逝く」行為は、なにもものも決断しておらず、なにもものも向けられていない。あるいは別の言い方をすれば、この行為は、他のいかなる〈いつ〉にも向かわずに、実はもともと今この現在が〈ただ一度〉であることそれ自身にのみ向かつているのだ。それは現状肯定的諦念主義とも、絶望の裏返ししの刹那主義からもあまりに遠い。両者は共に〈ただ一度〉を代替可能なものとみなすサポタージュだが、ステパノは、すでに留保なく全身を捧げ、他者と時を同じくしえたこの奇跡的に稀有な〈ただ一度〉へと〈死に逝くこと〉で生きるからだ。西田は、〈絶対の他〉

である死は、それとして今ここで死に逝かれるという側面に力点を置く。「死に逝く」とは、いつでもない—いつかへからの倫理、というよりむしろ、いつでもない—いつかへにおける倫理を表わすものなのだ。

上に見たような、ジャンケレヴィッチと西田の倫理は、しかし、二つの相反する倫理が表明されているということではない。両者は、一つの〈時ならざるもの〉の倫理を、まさに相異なる側面から語りあって対称をなすのであり、両者を考えあわせることではじめて、今この時と時ならざるものとの間の倫理の全体像が理解されよう。もちろん、両者の語り方の差異が何を示すのかはさらに考えられる必要がある。だが、上に明らかになったように、両者の哲学が相互に照らしあうことで形造られるような〈時ならざるもの〉の倫理とは、今この〈ただ一度〉をまさにそれとして「死に逝くこと」で生きることにほかならないのである。

V・ジャンケレヴィッチ「死」の引用・参照は、Vladimir Jankelevitch, *La Mort, Flammarion*, 1977を底本とし、その頁数を付記する。なお仲澤紀雄氏の邦訳を参考にさせていただいた。また西田の著作は、西田幾多郎全集（岩波書店、一九七八年—一九八〇年）を底本とし、第六巻の場合は頁数をアラビア数字で、それ以外は巻数もローマ数字で付記する。また原則として旧漢字を現代のそれに改める。

(1) 西田の言う「死」「死すること」をすぐに宗教的経験に結びつける必要はないだろう。宗教的経験が死と関わりを持つにしても、そ

れは本稿が問うような、私がいかに死の絶対的な他性に面し、いかに生死するかという日常の倫理の問題に直面することの中からはじめて可能となる。

(2) 西田によれば、世界は、いかなる基体・実体も「無」いような、「限定するものなき限定」、「無の自己限定」の出来事において生起する。ここでは、限定し尽くせぬ「無の自己限定」をそれとして限定する哲学の立場の妥当性が重大な問題となるが、これについては、拙稿「徹底的批評主義のゆくえ」河波昌編『場所論の種々相』北樹出版、一九九七年、二二―二三頁を参照願いたい。

(3) 「ほとんど無」を論じたものとして、たとえば以下を参照。合田正人「接線のパラドクソロジー」『現代思想』一九八九年一月号、二三―二五七頁、原章二「なんだかわからないものほとんど無」『教養語学研究』早稲田大学政治経済学部、一九九八年一〇七号より連載。

(4) 西田は、現在の「直観」そのものを行為の無限の過程とみなし、現在の行為を語るが、ジャンケレヴィッチは、現在の「直観」(intuition)の保持し難さに力点を置きつつ、未来に向けて行為を語る。両者の「瞬間」概念にも関わるこの差異はさらに問い続けられるべきだろう。

\*本稿は日本学術振興会より交付された平成十三年度科学研究費補助金(特別研究員奨励費)による成果の一部である。

(いたばし・ゆうじん、近現代日本思想、

日本学術振興会特別研究員)