

# 現象学と西田哲学

東西思想の媒体として

新田義弘

*nitta yoshihiro*

## 序 思想における東西問題

東と西を思想のうえで対比する試みは、すでに十九世紀の、西洋列強の東洋への植民地支配による進出以来、東洋の側での精神的課題として突き付けられた問題であるが、じっさいには、日本の場合、明治の開国以来、避けられない課題とされ、今日でもまだ依然として最終的に解かれえない課題であるが、時代とともにかなりその課題の意味や、解決の方向が変わってきている。

日本では、明治の開国当時、西洋の科学技術の導入は、一方で必然的に文化ナショナリズムを目覚めさせた。その最も素朴な形でスローガン化されたものに佐久間象山の「東洋道德・西洋芸術」をはじめ、広く普及したものに「和魂洋才」がある。この姿勢に見られるように、精神的な伝統と科学技術とを最初から、使いわけようとする態度は、当時の植民地主義的な先進国家に対決する態度としては十分に理解できるし、また科学技術のもつ記号的な性格を考えると或る程度は実施可能な使い分けであったともいえる。だが西洋の科学が方法的知識であると同時に、人間のあらゆる生活を計量化的操作によって支配する思想でもあるかぎりにおいて、この分け方は実際には科学の意図に無頓着な不自然な分け方であり、技術をその思想母胎から切離そうとしても、

それではおさまらないもろもろの問題につきまとわれる。だが伝統的な思想や習慣と、近代的生活様式との表面上の併存は、思想的課題を解決するかしないかは別として、現実には実現可能であり、それが却つて問題の解決を遅らせてきたことも事実である。

たしかに文化伝統と近代化を原理的に統合させようするためには、独自の思想の形成が必要であるが、現実には辿られたのは、両者の併存を結果的に肯定する、二つの安易な方向であつた。そのひとつは、文化ナショナリズムの極度の強調であり、もうひとつは、西洋化された尺度で自国の文化をも測る西洋普遍主義（日本ではいわゆる大正文化主義または大正リベリズムまたは教養主義）に陥ることであつた。したがつて眞の解決には程遠いものであり、やがて両者が融合して不幸な西洋対決（西洋をモデルにした西洋との対決）というか、西洋追従をまねき、悲惨な結果をひきおこすことになつた。

それでは、第二次大戦後に日本における哲学の研究や思想の追及は、はたして西洋の思想の動向の直接の導入以上のものであつたかどうか、これもまた疑問である。たしかにヨーロッパ思想の先端的な動きへの理解となると、その理解の水準はきわめて高く、かつ鋭敏であり、ヨーロッパの新しい思想動向はその発生とほとんど同時に導入され、問題意識を共有する形を作つてはいるが、しかし根本において東洋と西洋の伝統の相違がもたらすさまざまな課題を解決するという点になると、哲学のうえでは、ほとんど眞の問題次元に達するような議論が展開されていないのが現状といえるのではなからうか。

一方では、西洋の自己批判をそのまま無批判的に踏襲するジャーナリズムの世界では、つねに思想的な自己反省の作業抜きの新しがり屋が幅を利かし、他方では、「西洋は物質文明であり、東洋は精神文化である」という解釈図式に捉われている人たちは、今日見られるところの西洋近代に対する西洋自身の内部に発した危機意

識とか自己批判を、西洋の科学文明の破綻もしくは限界の露呈であるとして、その内部で起きている思维の運動に立ち入ることなく、外部から眺めておのれに都合のよい解釈を下して、これを受け取り、東洋の精神文明の深遠さを最初から強調しようとする。しかしはたしてそういう対比の仕方が、思想としてのレベルでの、あるいは哲学の作業として、東西の対話もしくは対決の次元を開くことになるのであるのか。いずれにせよ、思想としての東西の伝統が今後どのようにお互いに交流すべきなのか、この根本問題の徹底的な検討は、これまでさまざまな曲折を描いてきたものの、まだ充分に行なわれていないものがある。

今日、情報科学技術によって、世界的規模で、政治、経済をはじめとする人類社会の出来事が情報として急速に伝播し、どのような社会であれ、著しく閉鎖的な生活圏にとどまることは不可能となりつつあり、世界人類の生活様式の技術的な一様化が、或る意味で開かれた社会を作るに役買っている。したがって、まさに一方では、多様なさまざまな文化圏が相互に共存しあうことを相互に承認しあうことが不可避になると同時に、人類の生活様式の一様化という避けられない事態も生まれつつある。思想のうえでも、この事態を、多様化と一様化との相互関係の論理を技術の進歩の側にだけ委ねるのでなく、人間的現実の構造の方から説明するといふことが目下緊急の課題となりつつある。それができないとなると、まさに色々な形で危機が発生してくる。この事態は、二十世紀の最後の位相において、実に鋭い形で、人類の知的課題として姿をあらわしてきたのである。

思想としての「東と西の問題」を、まさにこの人類的規模で生じている、新たな思想の論理の形成に無関係な仕方でもほとんど無意味であろう。というのは、歴史学的な回顧にとどまる関心ではなく、まさに人類社会の思想的な自己形成の可能性を探る、未来へ向けられた問として、「東と西の間」の論理が問われるべき

であるからである。

私は、今回、この問題に関して、二つの接近の仕方——について言及したい。一つは、今世紀の哲学思想として登場した現象学という学問の有効性であり、もう一つは近代日本の哲学者の西田幾多郎の思想のなかに見られる或る可能性である。

### 一 現象学はなぜ「東と西—問題」に有効性をもつか

現象学という現代の哲学的思惟は、最初、E・フッサールによって意識の現象学として創唱され、多くの継承者によって継続的に諸方向に展開され、とりわけM・ハイデガーによって、存在理解を主題化する方法として（前期ハイデガー）、さらには西洋形而上学の克服の思惟の道（後期のハイデガー）へと深められたことは良く識られている。ここではその仔細にわたって現象学の思惟の歩みを追跡することはできない。ただもっぱら、現象学的思惟がなぜ東西思想の相互関係の構造を、それ自体、思想の論理として解明するに有効な方法であるかという点にだけ触れておきたい。

それはまず第一に、現象学が、世界や世界的な事物、すべて存在するものをそれぞれに固有の現れ方や与えられ方において記述していく、徹底してパースペクティヴの理論だからである。現象学は、パースペクティヴのさまざまな次元を切り開いていく方法的な思惟として、あくまでも事象が自らを顕わにしてくる、その通路であろうとする、しなやかな思惟であり、したがって、たえず自ら変遷してやまない動きのなかで、思惟そのものが自らを問う「自省の道」として自らを深めていく。このことが、たとえばフッサールにあっては、思惟が、自然的態度と呼ばれる素朴な対象帰依的な、実体的な思惟、すなわち世界に拘束された思惟から脱却し

て、一切を現象化する作業すなわち「現象学的還元」という方法の提唱となり、またハイデガーにあっては、存在者の存在へと越えてる存在理解そのものを主題化する方法として継承され〔存在と時間〕、さらにその後、可視的領域から不可視の次元への思惟の転回として深められていくのである（最晩年の「顕現しないものの現象学」の構想）。

第二に、こうした思惟の道の深まりは、西洋の形而上学の「根拠への思惟」との対決を呼び起こし、形而上学的思惟の克服の問題系の徹底的な展開となってくる。そのことは、現象学の思惟の深まりが、近代の主観性の形而上学の思惟の限界を内部から暴きはじめ、近代の知の臨界状況をその内部から顕わにしてくるとい形で生じてくるのである。現象学による近代批判は、いわゆるポストモダンの文明批評的批判のたぐいとは同列ではなく、この問題を自らの思惟の課題として、自ら事象に即して説明すべき課題として、受け取るという形で行なわれるのである。現象学の思惟の固有性は、現象学を遂行するものが、だれしも、みずから事象の前に立つということ、言い換えれば、「道としての思惟」を歩むということにあると言っていていいであろう。近代の学問的思惟が何であるかという問題は、すべて自分の思惟の課題として受け取らざるえないのである。

第三に、とくに現象学の思惟が東西の思想の出会いの問題に、積極的に、かつ主題的に関わってくるのは、とりわけ現象学の思惟が、超越論的主観性（フッサール）や存在の思惟（ハイデガー）に、媒体または媒質（Medium）の機能を見いだしている点にある。媒体とは、あるものを顕わにすることによって、自らは身を引くということである。ハイデガーは、この事態を存在論的差異性（*ontologische Differenz*）として語り、メルロ・ポンティは見えるものと見えないものとの交差（*chiasma*）として、フィンクはメ・オンティック（非・存在の論）として、のちには方法論的な側面から「操作的思惟の影」として語ったが、すでにフッサールは、こ

うした媒体機能を、後期草稿において、超越論的主観性における時間性、身体性、他者性などの構造契機に見ていた。このことは、個々にとりあげれば、その一つ一つが現代思想の生き生きした問題系に属することとして、興味あるテーマであるが、まさにこれらの媒体機能こそ、実は東洋の思想の伝統のなかで、人間を存在や自然のなかに組み込む思想として、固有の形で問われ続けてきたものと重なるのである。

以上のことからして、現象学という学問が、きわめて西洋的な問いの徹底化であると同時に、西洋の理性にこれまで隠され続けてきたその限界を提示しはじめ、それを越えていく道を探りはじめているという事実を、黙視するわけにはいかなないのである。じつは、まさにここに、今日、西田幾多郎の哲学の再検討が避けられない事態となっていることの原因が重なっていることである。

## 二 西田幾多郎の哲学における「東—西—問題」

### A 西田の思惟における西洋対決の諸位相

西田の哲学の基本論理が形成されたのは、いわゆる前期思惟の時期と呼ばれる時期、すなわち、『善の研究』（1911年）における純粹経験の記述から、『自覚における直観と反省』の諸論文における自覚構造の解釈を経て、「場所の論理」の着想を得るにいたるまでの時期である。この時期は、彼の思想にとって、西洋の哲学に對する緊張に満ちた批判的な受容の時期であり、この時期において西洋近代の哲学から学ぶべきことを学びつつ、自分自身の問いを形成し、やがて西洋の哲学の論理に批判的に対立していく作業へと赴いていった。前期思惟はさらに詳しく三つの展開位相に分けられる。

純粹經驗を主題とする第一期ではまさに同時代のヨーロッパの哲学者たちの問題意識と共振しあう問いが見られる。すなわちわれわれによって直接に生きられる「純粹經驗」が、理論をはじめとする一切の知識の基盤となることが、經驗の記述を通して論ぜられるが、そこには同時代の哲学者たち、たとえばマッハ、アヴァナリウス、W・ジェームス、H・ベルクソン、W・デイルタイなどといった哲学者たちと共有する問題意識が見られる。

第二の「自覚」論文が書かれた時期では、近代の意識哲学の遺産というべき「自己意識の理論」が批判的に撰取されていく。西田はとりわけフィヒテの知識学が登場する事行(Tathandlung)と呼ばれる自我の機能、すなわち「知るもの」と「知られるもの」とが一体となって生起する「自覚の構造」に着目し、この行為的のみ生起する意思の自己参照の構造に、知識の原初の形態をみようとしている。というのは、すでに經驗そのもののなかに、知識自身の自己形成を可能にする構造がなければ、經驗に基づいて一切の知の分化発展する仕方を内部から構造化しえないからである。西田にとって自己意識の構造は、フィヒテのように、自我の本質というよりは、意思や生の本質に働く自己関係構造そのものである。この自己関係構造を、西田は、「自己において自己を映す」という論理として語りはじめ。

これが彼の哲学を最後まで貫く論理として、「一般者の自己限定」とか、「一般者の自覚的自己限定」として定式化されていくのである。総じていえば、この理論は、それ自身無規定な実在が、自己自身を規定(限定)するという論理であり、しかもその限定する働きが自覚の仕方で起きるので「一般者の自覚的自己限定」として言い表されたわけである。この理論は或る意味では、ドイツ観念論の実在の論理の継承であるともいえるで

あろう。それ自体としては形なき生命が、自己を、形あるものと化すること、すなわち自己を形象化することそのことが知識の根源的発生であり、そこに意識の根源的な役割があるという思想がそうである。ただその思想が概念的思弁による構造としてでなく、われわれ人間によって生きられている経験の基本構造を解明するという形で語られているところに、独自の批判的継承をみることができるといえる。

次の第三の時期は「場所の論理」が展開される時期である。この論理において、「自己において自己を映す」という自己反照構造が、場所の働きとして、すなわち「あるものが於いてある」というときの「於いてある」の在り方として探られ、一般者の自己限定ということが、場所が「あるもののあるものとしてあらしめる」働きとして語られる。映す仕方のさまざまな次元が取り出されることによって、種々なる知識世界の成立の仕方が論ぜられる。場所の論理が「SはPである」という判断形式における包摂関係を手がかりにして展開されたことはよく知られている。主語の方向に向つての個別化を極限まで辿れば、アリストテレスのいわゆる「主語となつて述語にならないもの」としての個物に達し、述語の方向へ向つて限りなく一般化の方向を辿れば、けつして主語になりえない極限的述語つまり「どこまでも限定すべからざるもの」に達する。それはもはや一般概念として限定されえないものであるがゆえに「無の場所」といわれる。西田はここで、西洋の学の論理への対立を企て、学の論理を相対化しつつ、その意味でそれを内に包むような、より包括的な知識の論理を構想している。場所の論理とは、知識論の立場から西洋対決の論理なのである。

## B 場所の論理における現象学との交差

この場合、西田の思惟と現象学との関わりという、我々の見地から見ると、二つの重要な問題がここに含ま



れている。

第一の問題点として、現代思想が中心的な課題として直面している知識の多次元性の思想の成立の仕組がここに見られる。西田の場合、一般化の方向において複数の一般者の次元が、さまざまな場所概念として、すなわち「映す」という働きによって成立するさまざまな知識次元性（たとえば判断的一般者によって限定される自然界、自覚的一般者によって限定される意識界、そして最後に叡知的一般者によって限定される叡知界）が語られるのである。今日の知の復数性、多元性の思想がすでにここにその本質的な姿で問われているのである。

さらに第二の問題点として、知識の次元的成立というものが、垂直的な方向でしか捉えられないものであるという思想がここに見られる。たしかに「場所」の思想は、現象学でいう「地平の思想」に近いが、しかし地平が「水平的に投企された意味の地平」であるのに対して、場所は「垂直的に機能する次元性」の性格を有する。場所が単なる地平とは異なるということは、とりわけ、いま最後に挙げられた「叡知的一般者によって限定される叡知界」が、極限的次元として、「無の場所」と呼ばれていることに如実に語られている。すなわち個体化と述語化とに向う二つの極限方向は、もはや包摂判断のうえでは結合することはできず（したがって地平の場面ではとらえることはできない）、自覚の直観作用においてのみ結合するものである。このように極限的次元はただただ「無にして自己を見る」叡知的自覚とよばれる行為の次元なのであり、もはや「述語化」という論理操作の面にとどまるかぎり、不可能であるような、对象的に語りえない性質の出来事なのである。

そのことは、じつは、この最後の次元といえる「直観的に自己の底を見る自覚」という行為にいたる通路を、西田がどのように着想したかという方法の問題に関連してくる。ここで西田の哲学は、今日の現象学にとっても最も中心的な課題とされている事態にすでに突入しているのである。この次元には、「映されたもの」から「映

すもの」へと、すなわち「見る」という作用そのものの底に降りていくような反省的通路が必要とされるからである。西田は、フッサールの現象学が意識の志向性構造を作用とその対象意味との相関関係において記述するさいに使用した、ノエシスとノエマという方法論的用語を借り、それを極限的な意味において用いている。ノエマは、フッサールの場合のように作用の対象的相関者ではなく、ノエシスの自己否定によって成り立つ、ノエシスの表現的相関者なのである。反省の道は、ノエシスがノエマに映された己れの影を読み取ることによって、ノエシスそのものの底に降りていく運動としてのみ開かれてくる。その極限的次元が絶対無の自覚的自己限定といわれる、叡知的自覚の次元にほかならない。

西田の哲学はまさに生命の自己差異化の論理であり、この思想は、つねに「自己を自己において映す」という論理で、「生が自己を否定することによって、自己を表現する」という仕組を語ろうとしている。この否定の構造にふさわしく方法的な道そのものが自己否定を逆に遡る仕方では迎られるのである。

ここには、遠く遡れば、後期フイヒテの知識学が登場する像理論との交差がみられ、近くは後期ハイデガーが彼自身の思惟を「顕現せざるものの現象学 (Phänomenologie des Unscheinbaren)」と呼んだときの、思惟の事象と深く重なり合う事態がみられるのである。現象学の思惟が従来の反省の水平運動を放棄して、対象化できない次元へと垂直的に侵入していく運動に転ずる転換点の問題がここに重なってくるのである。

### C 後期思惟と文化の論理

西田の後期思惟は、「行為的直観」という語にみられるように、場所の論理を、行為の場面で動的にとらえなおそうとした試みである。そのとき、主体と環境との間に起こる相互限定の構造を、「絶対矛盾的自己同一」と

いう論理で語りだそうとしている。とりわけ時間と空間という相互に否定し合うものが、その否定を介して、相互に依帰し合う構造、まさに「媒体」とよんだものの構造がそれによって語られている。また、この媒体構造を、さまざまな場所的限定の仕方にもることによって、種々の知識世界の成立が説かれるあたりは、まさにフッサールの晩年の『危機』で論ぜられた生活世界 (Lebenswelt) の現象学を彷彿とさせるものがある。西田後期の思想の全体の骨格は、「歴史的生命の自己形成」または「歴史的世界の表現的自己限定」という概念で語られている。ここには、さきに述べた「生命の自己差異化」の論理が、歴史的な世界そのものの自己形成のなかに組み込まれた人間の身体的な制作行為の仕方において考察されており、「自己において自己を映す」ことが「表現的自己限定」の語に生かされている。

また西田は、この行為的直観における世界の自己形成の出来事が、絶対的事実性としてそのこと自体を自覚している出来事であること、またそれ自体、「無基底的な」、つまり徹底的に非・実体的な出来事であるとして、まさに華嚴の「事事無礙」の思想をそこに見いだそうとしているが、この後期思想の世界にもはやこれ以上くわしく立ち入ることはできない。

ただ、最後に、彼の晩年の文化論の一節を引いて、彼が東西の思想の「相違性と同一性」の問題をどう捉らえていたか、その相違の根底に何を見ていたかに触れておきたい。晩年の『日本文化の問題』(1940年)において、西田は、東洋文化を論ずるに当って西洋の論理を用いることに疑問を呈し、次のように述べている。「この問題を決するには、我々は、歴史的世界に於いて論理というものの成立の根源、及びそれに於いて有つ役割に遡って、そこから此問題を考えて見る外はない」(XII.285)。つまり、哲学の論理としては、東も西もなく、一つしかないという考えであり、彼の場合、その一つしかない論理とは、当然、「歴史的世界の自己形成」

の形式（または構造形式）ということにほかならない。

それでは東西の文化に見られる相違とか個性というものを、いったい西田はどのように考えているのか。同じ論文で、続けて西田は言う。「私は西洋論理と云ふものと東洋論理と云ふものと論理に二種あると云ふのではない。論理は一つでなければならぬ。唯それは、歴史的世界の自己形成作用の形式として、その発展につれて異なった方向を有つに至るのである。大まかにいえば、西洋論理は、物を対象とした論理であり、東洋論理は心を対象とした論理であるとも考えられるのである」(XII:287)。西田のいう物というのは、現象性の領域であり、心というのは、非・現象性の次元のことである。対象化される世界は、対象化する主観性すなわち自我を前提としているのに対して、東洋の心の論理は、決して対象化できない、思惟の働きの事実そのことを意味している。それゆえ、物の論理では、心すらも対象化されることによって、思惟の働きのもつ根源的事実性が見失われてしまうのである。西田は、東西のそれぞれの歴史的にあり相違する方向の形態をとともに一面的にとどまるとして、両者を包括する論理を、改めて構想したのであるが、もとより主として、心の方向に、それをそれとして語るにふさわしい独自の論理を与えることによって、その構想を突らせようとしたのだといえる。だが、それかといって、いわゆる対象の論理の成立する領分をけつして排去しているのではない。西洋の論理を紹介して、東洋の思想を論理化するとともに、西洋の思想は、東洋の伝統的思想を対自化するに役立つとともに、自ら相対化されていく。東西の交流は、双方に変化を与え、新たにそれぞれが位置づけ直されるというのが、彼の文化理論である。

だがじつは、西田自身が、問うた事象は、すでに東洋とか西洋とかという文化類型的区別が失効するような世界経験の基本構造なのであり、事象的に語れば、西田の思惟において、対象性の論理と非・対象性の次元と

の生ける連関への問いは、西洋と東洋との文化形態を対比させるような関心に導かれているというよりは、むしろ「人間と世界の関係構造全般を規定する生命と知の問題」への問いであったといえる。そう考えると、東洋とか西洋とかいいう概念は、けっして両者を対立的に固定させるものでなく、むしろ問いをより深く理解させる手引にすぎないともいえる。東西を対立させる図式を根本から組み替えることは、ヨーロッパ中心主義を事象のうえで解体させ、ヨーロッパ人に対しても、非・ヨーロッパ人に対しても、ともに十分に説得力をもつ思想を形成することによってのみ可能である。そのような深さと広さをもつ思想こそ、今日世界が欲している思想であり、いまその探索が始まりつつあると思われる。そのような思想の形成の動きのなかで、私は、現象学の方法が、どのような思想の形成の試みに対しても、人間の世界経験をたえず根底で問い直す作業を与える自省的な役割をはたすことができるかと確信している。西田の思想も、そのような角度から見なおし、そこに蔵されている可能性を引き出すべく再構築されるべき時機を迎えているのである。

本稿は、一九九四年八月三十一日、中国社会科学院(北京)で開催された日中哲学交流会のシンポジウム「哲学——東と西」のりの基調講演の原稿である。同年、十月に開催された西田幾多郎没後五十周年記念講演会(寸心会、学習院西田幾多郎記念館共催)における記念講演「学問論としての西田哲学——非・対象性の現象学」の一部(第二章 西田哲学と現象学との交差)に、本稿の一部(二、A・B)がそのまま生かされていることをお断わりしておきたい。