

直観と反省をめぐって——西田とフッサール——

山口 一郎

西田幾多郎は『善の研究』において「純粹経験」の立場を呈示してのち、純粹経験に含まれる直観の契機と反省の契機との論理的整合性をめぐり思索をかさね、その検討の結果が『自覚における直観と反省』に示されているとされています。純粹経験はその本質からして「主客未分」とされますが、思惟は、主客未分では成立しえません。西田は主客未分の直観として成立している純粹経験という事態を、ベルクソンの「純粹持続」の直観と対応づけ、思惟の契機を新カント派の論理と数理に関する考察における反省概念に対応づけて、両者を統合しようと試みます。両者の関係づけをとおして明らかにされる方向性は、フィヒテの事行 (Tathandlung) の概念です。しかし、上田閑照氏の指摘による「純粹経験／自覚／場所」とする西田哲学全体の展開からみて、この「自覚」の立場が依拠するフィヒテの事行は、その自我論という根本性格からして、純粹経験の「主客未分」と対応しえないことが次第に明確になっていきます。フィヒテの事行は、「自覚」から「場所」への展開につれ、その自我論という根本特性からして、「我なし」とする「絶対無の場所」を基盤にする場所の論理に段階的に解消されていくこととなります。したがって、この『自覚における直観と反省』における直観と反省という方法概念の考察にあたり、ベルクソンの純粹持続に対応づけられた直観としての純粹経験の「主客未分」の次元が、新カント派の論理と数理に関わる反省概念をとおして、フィヒテの事行の概念に統合することができるとしたその理拠と、西田にその当時隠れたままであった、事行の概念への統合不可能性の根拠を明確にしてみたいと思います。そのとき、フッサール現象学の「志向性」の概念とフィヒテの事行の概念についての西田による理解が、重要な役割を果たしていることが指摘されます。

さらに付け加えられる考察として、場所の論理への展開において決定的な要因になる「無」ないし「否定」の契機が、純粹経験の「主客未分」の自発自展として、どのように説明しうるのか、ここに、上田閑照氏の解釈を導入することで、フッサール後期現象学の受動的総合としての連合や触発との対比的考察をとおして、いかなる方法論的観点が問題にされるのかを明らかにしてみたいと思います。そうすることで、「知情意」の全体を問題にする西田哲学の主意論的根本性格に潜む方法論的問題点を指摘できると思うからです。

1. 西田の自覚の概念とベルクソンの純粹持続の理解に潜む問題点

西田は、『自覚における直観と反省』の「序」において、ここでいう「自覚」とは、「先験的自我の自覚である。フィヒテの所謂事行 Tathandlung の如きものである」(3: 後続する数字は『自覚における直観と反省』岩波書店、1917年版の頁数)と述べています。純粹経験の主客未分の次元を先験的自我の自覚、端的にいえば、カントの「超越論的自我の超越論的統覚」を前提にする場面で説明しようところなのです。この西田の見解がもっともはっきり現れるのは、純粹経験に対応するとするベルクソンの「純粹持続」の解釈にさいしてです。西田は純粹経験に対応する特有な「感覚の認識」(93)を問題にし、ベルクソンが純粹持続としての意識の流転にあって、「一瞬前の過去にも帰ることができない」(同上)とする主張に対して批判的です。というのも、西田は、ベルクソンの考える純粹持続における意識内容の変化と流転という見解に対して、「時の推移、意識内容の変化ということを理會するには、その背後に超時間的、超変化的の意識がなければならぬ」として、カントの「超越的統覚の統一」(94)を主張し、「時の超越性を含まない『時』の意識というのは矛盾である」(95)としているからです。以上の、

純粹持続の時間持続と超時間的な自我の自己同一性に関する西田の見解について、いくつか問題点をあげてみたいと思います。

1) 西田は、ベルクソンの「純粹持続は繰り返さない」という主張に対する批判を、「ベルクソンは純粹時間は繰り返すことができないといふが、繰り返すことができないというのは、その根底に時間を超越する或物がある故であればならぬ。氏は時間の考えに捕らわれて変化を超越する統一の方面を見逃して居る様である」(220)としています。この西田の見解は、カントの「超越的統覚の統一」による新カント派(ロツツェ等)の時間論の立場を代弁することになり、そのことで、ベルクソンの「生命の創造的進化」という根本見解を「先験的自我の自覚」という見解に狭めることになっています。それが純粹経験の「主客未分」の次元をフィヒテの事行の自我論によって解釈しようとする結果になっているといえるでしょう。この問題連関を次のように段階をおって明らかにすることができます。

2) 西田はベルクソンの「純粹持続」をベルクソン自身の主張にそくして、反省的思惟を受け付けない、直観をとおしてのみ直証的にのみ理解される形而上学的事態として捉え、純粹持続そのもののさらなる哲学的反省は遂行しません。哲学的反省が直観の内実を歪めてしまうことに対する批判、とりわけ反省による「時間の空間化」に対する批判こそ、ベルクソンの直観概念の特徴といえます。それに対してフッサールは、「感覚の持続」の現象学的分析をとおして、「内的時間意識の現象学」を展開しました。そのさい、批判的に克復したのが、いま問題にされている超越論的統覚の統一に依拠する新カント派の時間論です。ロツツェは、時間持続のような諸表象の連続が連続として表象されるためには、それらの諸表象を統一的に把握する、それ自身「超時間的な知」が必要であるとします¹⁾。フッサールはそれに対して、ここで表象といわれるすべての意識作用は、作用として働くときのその働きそのもの時間持続として明証的に「原意識されている」と論証します。時間持続の意識の成立とは、意識流の原意識とそれに直属している過去把持による自己時間化の明証体験に他ならず、超時間的な超越論的統覚の自我の知とされるものは、時間化そのものに関与することなく、常に時間化をとおして想定されているに他ならないとみなすのです。超時間的な自我の知が関与せず、必要とされないどころか、すべての意識作用の時間持続の明証性は、そのような自我の超時間的な知を形而上学的独断として退けます。時間持続をとおして働く意識作用とその時間持続の意識である原意識と過去把持を区別することで、意識作用が意識作用を反省すると仮定することから生じる「反省主観の無限遡及の問題」を仮想的問題として退けます。このときの論証の基軸として働いているのが、現象学的還元をとおした意識の必当然の明証性(apodiktische Evidenz)なのです。

3) このフッサールの原意識は、さらにその原意識のされ方が過去把持という特有な志向性(後に受動的志向性といわれる)として解明され、意識された過去把持、意識にのぼらない、その意味で無意識の過去把持、連合、触発といった超越論的規則性として開示されてくることになります。この原意識は、西田によって取りあげられるフィヒテの「知的直観」と認識論的構造上、類似しているといえるのですが、フィヒテの場合、この「知的直観」はさらなる認識論的解明が展開されることなく、西田によって「意味即事実、事実即意味」と理解される「事行の概念」として規定されることになります。このとき注目せねばならないのは、西田がフッサールの「志向的体験」をフィヒテの事行と次の点で類似するとみなしている点です。西田は、「フッサールなどの有意味的体験 intentionales Erlebnis というものは余の所謂意味そのものの発展ともいふべき直接経験である、意味即事実、事実即意味なるフィヒテの事行 Tathandlung の如きものでなければならぬ、見るというのは色とか形とかいうものもの自ずからなる発展である」(156)と述べます。フッサールの『イデーニ I』期の志向性概念は、意識作用が感覚内容を活性化し、意識内容を構成するとする「意識作用(ノエシス)―意識内容(ノエマ)の相関関係」という認識図式で理解されています。この相関関係を「意味と事実」の相即関係として理解しようとする西田の解釈の仕方はそれとして了承されるにしても、「知的直観」に相応するとされる、先にのべたフッサールの「意識作用の原意識」と対応づけることはできません。というのも、原意識は、意識作用といわれる自我の能作ではないからこそ、諸作用の違いを意識しうるからです。ということは、西田の「意味そのものの発展ともいふべき直接経験」を先験的自我の事行として説明しようとするのは、意識作用と意識内容の相関関係によって解明される能動的志向性の分析には対応しえても、ベルクソンのいう純粹持続としての時間持続そのものに働くといえる、自我の能作以前の受動

的志向性としての原意識や過去把持や連合には、まったく対応しうる説明になっていないといわれねばならないのです。

4) 上記の引用で、西田のいう「意識内容の自己発展」という見解には、西田がそれをフッサールの本質直観における「本質」と結びつけようとする意図がみられます。西田は、「例えば或特殊なる色を一般なる色の中に包摂して考えるということは、色一般という如き経験内容即ちフッサールの所謂直観において与えられる本質 Wesen と同如きものの内面的発展として考えることができるのではなからうか」(45)としています。ここで注意せねばならないのは、フッサールの考える本質直観における本質には、内面的発展という契機は認められず、本質直観に至るまでのプロセスの記述にみられるように、本質直観は、それらの経過をへた結果において生成するのであって、初めから前提にされる普遍的本質が内面的に発展すると考えることはできないということです。具体例として、「赤の本質」について考えてみると、西田は、それについて、「『赤』という如き一つの具体的経験の中にも『赤』という性質、フッサールの所謂本質 Wesen の如きものと、『赤い物』即ち赤の性質をもった客観的存在と、感覚『赤』及び『赤』を意識する作用即ち感覚作用という如きものを区別して考えることができるのである。」(121)としています。しかし、ここで重要なことは、フッサールは時間持続と同様、感覚も認識論的に、意識作用と意識内容による相関関係において理解していない、むしろ、理解できないとしていることです。フッサールにとって、「赤という経験」は、赤の本質の経験として成立していますが、それは、意識作用によって意識内容として構成されているのではなく、自我の能作の働かない受動的綜合という連合を通して先構成されたものが、モナド間の触発をとおして原意識にもたらされていると理解されているのです。

2. 純粹経験の自発自展の説明に活用された論理と数理

西田は、純粹経験という具体的経験に自己展開されているとされる思惟の契機を新カント派の論理と数理の理解を活用することで、反省的自覚にもたらそうとします。そのときの活用の仕方に注目して、その方法論的特徴を明確にしてみましょう。西田にとって、論理と数理は、形式的原理とされます。「我々の直接経験は意識内容それ自身の発展である、この発展を内容に関係なく純形式的に考えたものが論理、数理の体系である」(79)と西田は述べます。したがって、具体的な直接経験を出発点にとる西田にとって、論理と数理は、抽象的、形式的と規定されるものでなければなりません。この観点は、たとえば、時間と空間を感性の形式、すなわち、形式的アприオリとするカントを批判して、「而してカントの云った如く時間、空間の形式によって数理が立てられるのではなく、却って数理の基礎たるリッケルトの所謂同質的媒介者の如きものによって時間、空間の形式が成立するのである」(81)というときに、リッケルトの理解する数理が、カントのそれとことなり、「同質的媒介者」といわれる内容の契機を前提にしていることに、明らかになっています。西田はこの同質的媒介者を「感覚的アприオリ」としてヴント心理学の「創造的綜合」と結びつけていることは、大変興味深い論点といえます。周知のように、フッサールは、『論理学研究』において、形式的アприオリに対する「実質的アприオリ」を対置させ、それが後の受動的綜合としての連合の開示のための端緒となっているからです。西田は「有る感覚的性質のアприオリから感覚的知識の体系を構成することができる。[...] ヴントの所謂創造的綜合である」(87)と述べて、形式に先立つ具体的経験が強調される一方、数理をとおして無限と有限の関係を規定しようとする傾向がみられます。そこで西田は、無意識と意識の関係を無限と有限の関係として捉え、「ケプラー以来、切線における点の性質を考えることから、点を曲線の能生点 *der erzeugende Punkt* と考える様になった。[...] 点は単なる点ではなくしてその位置によって方向を含む点である、曲線はこの如き点から生ずるのである、『切線点』 *Tangenten - Punkte* の全体である、有限なる曲線は無限小なる点より生ずると考えることができる、 dx を x の根源として考えることができるのである」(110)として、幾何学的曲線の dx と x との関係を無限級数というものの全体の両側面とみなすのです。この数理における無限と有限の区別を、純粹経験の自己展開にあてはめることの功罪について下記に論究をすすめたいと思います。

1) 「直線を引く」ことの意識の成立について

西田は、カントの超越論的構想力の議論で呈示される「直線を引く」例を呈示して、数理と知覚の関係を論じていきます。そこで西田は、「視覚的直線と数学的直線とを同種のものとすることはできないであろうが、両者の根底に何物かがなければならぬ、さなくば直覚的或物が直線として見られることはできないのである。しかしてフィヒテが『働く我を見る我は己が働きを線を引くとして見る』(das sich selbst als tätig anschauende Ich schaut seine Tätigkeit an, als ein Linienziehen) といった様に、余はこの如き連続的直線の根本的意識として、それ自身に動く具体的経験の創造的体系という如きものを考えることができると思う」(137f.) とし、「[...] 純粹思惟の対象たる数学的直線を任意に限定して主観的たらしむるものは何物であるか」(139) と問うのです。この記述には、多くの諸前提が含まれ、次のような展開をみせることになります。

2) まず第一に、具体的視覚対象としての直線と理念的な数学的直線の根底にあるとされる何物かの前提を、どうしていとも簡単に想定することができるのか。ここでこの「何ものか」は、文頭にあげられている先験的自我の統一としての自覚、フィヒテの事行ということになります。この何ものかは、フィヒテの自我において働く具体的経験の創造的体系とみなされ、ここに自我の活動の自己限定という理論的方向性が定まってきます。

3) この視覚的直線と数学的直線の根底にあるものへの注視に関連して、西田は、まずは、数の系列である算術と解析の両者の関係を考察し、「両者のアプリアリは共に量 (Grösse) という同一の基礎を有するものであって、後者〔解析〕は前者〔算術〕の完成と考えることができる。連続というのは数の系列の完成と見ることもできる」(179) としています。次に、この連続は無理数 (Ideal) と有理数 (Real) を内に含むことで数の系列の完成とみなされ、フィヒテの事行が、Ideal + Real と表現されることになります。「而して極限点〔理想点 Ideale Punkte としての無理数と実在点 reale Punkte としての有理数〕をそれ自身の中に含む連続は実に Ideal + Real である、すなわち具体者 Das Konkrete である。我々の自己は我々が反省によって到底達することのできない極限点である、[...] 而して反省作用即自己なる自覚、すなわちフィヒテの所謂事行 Tathandlung は Ideal + Real である」(166) とされるのです。こうして「連続的な自覚的体系は実在そのものを表わすものであって、不連続的なものは依他的であり主観的である、後者においては主観と客観とが分かれているが、前者に於いては合一しているのである、即ち前者は分裂をそれ自身の中に含む統一であることができる」(179) としています。こうして西田は、「数の体系は有理数と共に無理数を取り入れることによって、連続を表わすことができ、而して実在を数学的に取り扱うことができる」(180) という見解を確立するのです。

4) この「実在の数学的取り扱い」は、フッサールが『危機書』(1938年)で批判する「生活世界の数学化」につながるものともいえます。ここでいわれる Ideal と Real とされるものは、すでに思惟をとおした理念的存在です。連続的な自覚的体系が主観と客観の分裂をうちに含む統一であるとするとき、純粹経験としての主客未分の具体的経験が、主客に分裂していく必然性は、いったいどこにあるのでしょうか。これこそ問われるべき問いといえますが、その問いに向かうことなく、西田は、「我々の知覚という事実を構成する連続の本質は数学的思惟の対象となり連続の本質と同一のものではなからうか」(173) としています。しかし、そうみなしたところで、その連続的な自覚的体系の自己発展そのものとの関連は明らかになりません。このとき、西田がフィヒテの事行に相応するとして、フッサールの本質に依拠した意識内容の自己発展にその必然性の由来をみようとするとき、その自己発展を数学的思惟の対象とみなすことで、理想点 (Ideal) と実在点 (Real) の数の系列を意識内容の自己発展に当てはめることはできないと思います。なぜなら、西田の事行の特性とする「反省作用即自己なる自覚」、言い換えれば「意味即事実の自覚」は、両極限点に関係づけて説明できないからです。というのも、「我々が有意味体験 intentionales Erlebnis の作用の性質というのはこの如く自覚的体系の中における自覚体系の性質と見ることができるであろう」(168) として、「意識作用の性質の違いが自覚できる」としても、この自覚は、フッサールにとって原意識において与えられるといえるのに対して、西田の場合、数の系列の極限点を当てがい、その性質の違いの自覚に届くことはないという消極的規定、すなわち、「反省によって到底達することのできない極限点としての自己」という消極的規定をとおしてしか確認できるものではないからです。西田のいう、先にあげた感覚の本質の領域を「量という基礎」をもっての計測により確認することはできないのです。

3. 純粹経験の主客未分に潜む「無」と「否定」の契機

主客未分と性格づけられる純粹経験は、「主でもなく、客でもない」と表現することができます。西田は、「或一つの具体的一般者がそれ自身の発展においてある時は主もなく客もないが、この体験が其の背後に横たわる包容的主体の立場に於いて見られたとき、(この主体の連続として) 其の発展の相が思惟作用とか視覚作用というごとき主観的作用と考えられ、この如き作用の起点、すなわち作用の経験と背後の主体の接触点が心理的自我と考えられる」(208、強調は筆者による)と述べています。ここで、西田は純粹経験の主客未分という特性と同時に、超越論的主観性と意識作用との接触点(どのように接触するのかは別にして)に、心理的-経験的自我の所在を認めています。ここでこの接触という働き方に接近するために、上田閑照氏の考察、すなわち、純粹経験の自己発展を主客未分の観点から展開する考察を参考にしてみましょう。

1) 上田氏は、西田の『哲学概論』の次の文章を引用して、純粹経験を「意識」と「意識の原野」ないし、「無-意識の意識」と関連づけて解釈します。「直接経験の事実は、ただ、言語に云い現わすことのできない赤の経験のみである。赤の外に『知る』とか『意識』とかいうことは不用である。赤の赤たることが即ち意識である」²。上田氏はこのことを、この「赤が赤たること」は、「飛躍的に赤の方に寄ったところ、赤を赤と意識するというごときもない無-意識において赤が赤であるところ、存在が意識において見られるのではなく逆に意識が存在の方に吸収され尽くしたところ、そこがしかも『即ち意識』されているのです」と説明します³。ここで「無-意識」といわれるのは、存在に「吸収されて意識が無となった無-意識」であるからとされます⁴。この「無-意識」という意識の仕方は、当然、反省の反省ともいえる「意識を意識する」という仕方の意識ではない、とされます。そのような意識された意識は、ここで「無-意識」とされる「意識しつつある意識」とは異なるというのです。まさにこの「現に意識しつつある」ということが、「赤の赤たること」であるというのです。しかし、この「赤を赤と意識するというごときもない無-意識」とはどのように働いているのでしょうか。

このとき、上田氏はメルロ=ポンティの「志向的越境」という視点と西田の見解を対比的考察にもたらし、この現実接近しようとし、この事態の理解にとって、メルロ=ポンティが言う意味での『志向的越境』(transgression intentionnelle)が一つの手助けになるように思われます。たとえば『こうした志向的越境がなければ、私は他人という概念をさえもち得なかったことでしょう』とメルロ=ポンティはいつています[...].現象学のいわゆる『対象の志向的内在』に対して『志向的越境』ということが言えるとしますと、さらに次のように言えるのではないのでしょうか。意識しつつ、すなわち越境して現に何処に居るかという、『ざわざわいへばざわざわ』、『赤の赤たること』に居るのだと。西田は『志向的越境』と言わずに、越境して現に居るそのところをそのまま出すことによって、意識しつつあるという現遂行を示し、そこから問題を始めようとし、⁵この引用文には、多くの興味深い論点が含まれています。

2) 上田氏が援用するメルロ=ポンティのいう「志向的越境」は、相互主観性の根拠づけのさい使用されている、フッサールの『デカルト的省察』第5省察で述べられている受動的綜合の基本形式としての「対化 (Paarung)」とよばれる受動的志向性に他なりません。したがって、上田氏のいう「対象の志向的内在」と「志向的越境」という対置は、対象知覚の領域に属する能動的志向性と無意識に働く受動的志向性の対置ということができます。というのも、「対象の志向的内在」とは、能動的志向性が働くさいの意識作用(ノエシス)[ノエシスは、意識に内的に実的な時間持続として与えられます]であり、それが意識内容(超越の対象性)を構成しているといえ、また、「志向的越境」とは、対象構成以前の受動的綜合としての対化の連合に働く、ほんらい、意識にのぼることなく、その意味で「無-意識」として働く、相互覚起をとおして成立している[その意味で内在と超越の区別なしに]先構成する受動的志向性であるからです。ということは、受動的綜合としての対化は、内在と超越の区別がない、この例では、感覚として先構成されていますので、まさに西田のいう「超越して現に居るそのところ」を、まさに「無-意識」のままに働くそのありのままとして、生命体と周囲世界の間の出来事として指示しているといえるのです。ですから、ここでいわれる「志向的越境」とは、まさに西田において、その如何(Wie)が説明されてい

い「無－意識」の働き方のより深化した認識論的解明であるといえるのです。さらにフッサールは、この領域を指示するだけでなく、この生命体と周囲世界の間を生起するモノト間のコミュニケーションの生じ方が、発生的現象学において、連合と触発の規則性をとおして詳細に分析されているといえるのです。

3) したがって、ここで「越境」というのは、もちろん、上田氏のいうように、周囲世界にむけて「出かけてゆくような仕方越境する」ではありません。もうすでに「反省以前に意識は無－意識としてそこまで行っていなければなりません」⁶。この「無－意識としてそこまで行っていること」は、「物に触れたその『色を見、音を聞く刹那、未だ主もなく客もない』ところに脱^じ自^しして、向こう側へと物に入って（後の西田は『物となって』と言います）、その『われなき』ところから始めて『われ』に返る」というよう説明される一方⁷、この「無－意識としてそこまでいっている」ことが可能になるのは、実践的問題として、次のように理解されています。『『われ』の働きとしての反省を停止し、物に密着しつつ現前に備えます。[…] 反省停止は反省の反省という反省的作業ではなく、著しく『行』的な性格をもっています。[…] 知の問題がその根本で同時に始めから実践の問題です』としています⁸。つまり、実存哲学でいわれる「脱自 (Ex-tase)」や反省停止によって現前に備える、大乘仏教の修行に属する「行」的性格をもつとされるのです。このような大乘仏教における「われなし」という根本特性がフィヒテの事行に含まれて居るはずもなく、上田氏の指摘するように、西田は1939年に出版された『哲学論文集第二』で自分の思索を振り返り、「併し最初から私を動かしていたものは、フィヒテの自覚の如きものではない。私の立場はフィヒテの『我』を超えたものと云うことができるが、又もっと手前の立場である」としているのです⁹。フィヒテの事行に反省の停止を含む「無」の契機をみいだすことはできません。

4) おなじく、メルロ＝ポンティの志向性の理解に結び付けて、禅仏教の行の課題である「無になること」ないし「無」や「空」を論じているのが、井筒俊彦氏です。氏は「禅仏教における物の脱事物化と再事物化」という論文で¹⁰、メルロ＝ポンティの「存在の世界にむけた先－客観的眼差し」や「客観的世界以前の生きられた世界としての生活世界へ回帰」について述べ、「大乘仏教は、事物の『先－客観的眼差し』の重要性の強調に完全に同調するであろうが、それは、自身の立場とフランスの現象学者の立場との根本的相違に気づかない限りにおいてであるといわねばならない」としています¹¹。この根本的相違とは、メルロ＝ポンティの「先－客観的眼差し」は、いまだ、認識論的主客対立構造が前提されているため、いわば客観化の前段階の意味しかもたず、無の立場にいたるには、脱客観化のみならず、脱主観化が同時に遂行されてはじめて可能になるとしています¹²。ここでいう井筒氏の「脱主観化」は、上田氏のいう「行」において「反省停止」として実践的に遂行されますが、理論的な意味での脱主観化と脱客観化は、フッサールのいう発生的現象学の方法としての「脱構築」において遂行されているといえるでしょう。他方、行としての実践的脱構築において「赤の赤たることが即ち意識である」というときの意識は、フッサールにとっても同様に、反省する意識ではなく、ありのままが映される原意識であり、意識作用がそのまま原意識される場が開かれているといえるのです。

4. 知情意の全体からみた純粹経験の自己発展

1) 主意主義的傾向性、人格と無我

自覚における知の側面から、情意の側面、さらに限定して「意」の側面に目を移すとき、西田においてカントの実践理性の見解からの影響は明確です。西田に、「我々の自覚はそれぞれ独立な自由な人格であると共に、大なる自覚の部分である、我々の人格は神の人格の一部である」(210) とする言表がみられます。カントの超越論的統覚の自我が無前提に肯定されているのと同様、当然問われるべき人格と仏教における無我の概念との根本的対立軸に論究することなく、人格の自由と自然の因果の対立にもとづく、カントにならった実践哲学の根本構造が踏襲されているといわれなければなりません。

西田は、純粹経験を知情意の合一の経験とみなし、その経験において、「真の自己」が実現しているとしています。藤田氏が『善の研究』から引用するように、真の自己と真の人格が一つのこととされ、「自己の全力を尽くしきり、ほとんど自己の意識がなくなり、自己が自己を意識せざるところに、始めて真の人格の活動をみるのである」(『善の研究』191頁) と述べられています¹³。純粹経験を生きる真の自己とは、真の人格に他ならず、それは

すなわち、仏教哲学における自我の否定としての無我に他ならないとするのです。

人格概念は、カントのいう「超越論的主観性」の働きを前提にしています。このことを踏まえ、上田氏は、仏教の「我は我ならずして、我なり」という無我と対置して次のように述べています。「『私』主観による構成を承認しながら、しかし、だからこそ構成以前に与えられるものの方を原経験とし、その後での主・客の枠による構成を原経験のさまざまな相対化による展開とする見方である。[...] このような原経験は、『私』主観を打破して無にする『我なし』という（哲学的には『脱自』、経験的には『脱我』『忘我』などと言われる）仕方において与えられるのである」¹⁴。ということは、超越論的主観性が「主・客の枠による構成」の働きとして理解されているということの意味する一方、西田が『善の研究』で言及する「真の自己としての真の人格」は、この意味での超越論的主観性としてとらえられることなく、「没我的な自己が自己を意識しない」関係性としての人格、フッサールのいう「人格主義的態度における人格」、ブーバーの「我汝関係」における人格に対応しているといわれねばなりません。

2) 「私と汝」：他者関係論

上田氏の主張によると、西田は、自覚から場所の論理への展開において、「絶対無の場所」の領域に到達したとされます。この段階において、具体的世界における他者関係が問題にされ、ブーバーの「我汝関係」に対応するともいえる「私と汝」の論文が執筆されます。この「私と汝」の論文は、上田氏の指摘によると、いまだなお、個としての私から世界へという視点に捕らわれ、「私と汝」の「と」と表現される「間」^{あいだ}の観点からの論究がなされない、という西田自身の自己批判が展開しているとされます。同様に、ブーバーの「我汝関係」の理解にあたって、我と汝との間の理解、間から考える我汝関係という視点は、決定的に重要であるといえます。さらに、フッサール現象学の根本概念である志向性は、間という関係性からのみ、唯一、適確に了解しようということも強調されねばなりません。この間という特性からして、ブーバーの「我汝関係」及び西田の「私と汝」を対比的考察し、我汝関係、ないし純粹経験が、「直観と反省」という哲学的方法論にそくして、社会生活において実現しよう条件性を解明してみたいと思います。

① 上田氏の「我汝関係」と「私と汝」の対比的考察は、この「間」の理解をその中心に位置づけています。上田氏は、ブーバーの「我と汝」の間に「永遠の汝」が位置づけられ、西田の「私と汝」の間は、絶対無の否定性として特徴づけられるとしています。「我なし、汝なし」というときの否定性と、ブーバーの個々の汝との我汝関係のさい、自己中心性から解放され、「個我の解消としての没自我性」が実現していることとの共通性と相違が問われることとなります。まず第一にいえることは、「我なし、汝なし」というときの我の否定と汝の否定とは、「対象として意識された我や汝の否定」ではないということです。知識の対象としての「我と汝」、対象認識としての「我と汝」の否定なのではありません。上田氏のいう「行」の一例として、禅の修行において修行者は、たえず到来する諸感覚や諸想念には、無頓着をとおして対応し、呼吸にのみ集中しています。あらゆる感覚や想念に「無頓着、引きずられない」ということは、それを反省対象として否定することとは違います。肯定／否定が意識作用として行使されるとき、つねに自我の能作を含む能動的志向性が働いています。つまり、それは反省に反省を重ねることであり、上田氏のいう「反省停止」ではないのです。

② 上田氏のいう「無－意識」は、意識以前にその物と一つになっている事態を表現するものであり、その事態から我に立ち戻ることで、主客の対立が成立します。我汝関係が崩れて、「我それ関係」に陥ることが、「我なし」という否定をとおして、主客の対立に立ち戻ることに他なりません。このプロセスを印象深く記述しているのが、11歳だったブーバーにあって、馬との触れ合い（出会い）が、自分の心と自分の身体という主客の対立の体験に変転（墮落）してしまう経験の描写です。このとき、個々の汝の体験は、必ず「我それ関係」に変転せざるを得ないという人間存在の宿命が語られ、この意味での個々の我汝関係の我と汝の間の否定的有限性が、永遠の汝という「それになることのない汝」と我との間を示唆することになります。上田氏は、絶対無という否定性としての間を永遠の汝の肯定的出会いとしての間と対置させますが、この対置からみえてくる、「我汝関係」と「私と汝」の考察における、実践哲学の課題である、具体的社会における「制度化と組織化」の問いとの関係を問題にしてみたいと思います。

③ 上田氏は永遠の汝の性格づけにあたって、絶対者の否定的特性として表現される「彼 (Er)」という特性に言

及し、ブーバーにおいてこの彼の契機は、「我汝関係」と「我それ関係」との関係の問題として、「汝に彼は含まれない」以上、ブーバーにおいて難問に留まるとしてあります¹⁵。他方、ブーバーにとって、「我汝関係」と「我それ関係」との関係は、難問というより、次のような一貫した明瞭な理解にもたらされていると言われねばなりません。出会いという我汝関係が成立しているとき、「それ」としての個我である自分も他の人も一切、意識にのぼることなく、その意味で否定されているといえますが、その因果的関連性の内実は完全に背景に退いてはいても、「汝の光のもとに包まれている」とされます。我汝関係において、否定され排除されるべき「我それ関係」は存在しません。このことをブーバーは、「ひとつの全体としてその樹を見るために、その樹のことで私があえて無視せねばならぬようなものは何ひとつなく、[...] その形相も機構も、色彩も化学的組成も、[...] とともにその樹のなかに存在し、すべてがひとつの全体性のうちに包まれているのである」といっています¹⁶。西田のいう個の具体性と歴史性は、ブーバーにとって、汝の具体性と歴史性の、「それ」としての具体性と歴史性としての表現に他なりません。我それ関係の具体性と歴史性は、文化と学問、社会制度の成立という具体的形態として展開します。そのさい、我汝関係の土台の上に、「我それ関係」が展開しうるという基本構造の確認は、実践哲学、社会哲学を構築するさいの基礎的見解を意味します。これに対して、仏教哲学における「我なし、汝なし」と表現される否定性の強調は、西田の「場所の論理」以降呈示されている「歴史的な身体」の具体性と歴史性が、人格の自由が展開しうると社会制度の確立という社会哲学の構築にどのような寄与をなしているのか、厳密に考察せねばならない課題といえるでしょう。というのも、「我なし、汝なし」の否定性と無の場所の強調は、森有正が日本人の人間関係を、親子関係において典型的に現れている「二項関係（汝－汝－関係）」と規定していることと、なんらかの関係性がみられると思えるからです。この関係性とは、上田氏の述べる「彼（Er）」の契機が、無の場所にどのようにして具体化されているのか、つまり、ブーバーの「我それ関係」が日本の人間関係において十分に社会化、制度化されているのかという問いとして解明されなければならないように思われます。

ま と め

いままでの考察のまとめとしていえることは、

- a) 『自覚における直観と反省』におけるベルクソンの直観と新カント派の反省の概念を純粹経験の自己発展の理論に統合する西田の試みは、直観の概念に関しては、「純粹持続」の形而上学的規定に留まらず、フッサールの現象学研究の可能性に開かれているといえ、具体的には、時間持続の現象学的分析として展開しうることが示される。反省の概念に関しては、超越論的自我の統覚という反省の最終根拠は、現象学の明証性、とりわけ原意識の明証性の概念をとおしてモナド論的現象学によって基礎づけられ、統合されることになろう。
- b) 西田において純粹経験の自己発展と形式的原理としての論理と数理の関係をどう考えるかということは、複雑な問題を含んでいる。フィヒテの事行を Ideal + Real と表現することで「実在を数学的に取り扱うこと」は、すでに具体的感覚および知覚の次元において不可能であるといわれねばならない。というのも、西田が事行をフッサールの有意味的体験 (intentionales Erlebnis) に対応づけて理解する限りにおいて、感覚と知覚は数の系列を超えた意識の志向性（無意識の受動的志向性を含む）として理解されねばならないからである。
- c) 主客未分の純粹経験は、「無の場所」において「我なし、汝なし」という否定をとおして「私と汝」の対峙として表現される。ブーバーの「我汝関係」における人格間の関係性を土台にして社会的規範としての「我それ関係」が成立しうることに対置させると、西田の否定的自覚における直観と反省は、「我それ関係」の「彼」という第三者的視点を組み込みうる実践哲学の構築の可能性を呈示しうるか、いなか、問われなければならない課題とされる。

注

- 1 このロツツェの時間論に対する批判として、E. Husserl, *Husserliana*, Bd. X, S. 19-S. 23 を参照。
- 2 上田閑照『経験と場所』141 頁。
- 3 同上、143 頁。

- 4 同上。
- 5 同上、144 頁及び次頁。
- 6 同上、145 頁。
- 7 同上、107 頁。
- 8 同上、100 頁及び次頁。強調は筆者によります。
- 9 同上、214 頁。
- 10 T. Izutsu, Die Entdinglichung und Wiederverdinglichung der „Dinge“ im Zen-Buddhismus, in: Yoshihiro Nitta (Hg.) Japanische Beiträge zur Phänomenologie, S. 13-S. 39.
- 11 同上、21 頁。
- 12 同上、20 頁から 22 頁を参照。
- 13 藤田正勝『現代思想としての西田幾多郎』、184 頁及び次頁参照。
- 14 上田閑照『私とは何か』、167 頁及び次頁。
- 15 同上、133 頁参照。
- 16 M. プーバー『対話的原理 I 我と汝 対話』邦訳、12 頁。