

コメント

ゲオルグ・シュテンガー

1. 山口一郎氏の「直観と反省をめぐって——西田とフッサール——」に関するコメントと質問

山口氏の論稿は、ある種の要求をつきつけるものであり、この要求は哲学的に興味深いだけでなく、それを越えて、アクチュアルな現在の討論にとって起爆力をもっているといえる。すなわち、一方で西田幾多郎の思惟を現象学的に含蓄されている内実や現象学的な基盤となっているものに関して探査する試みがなされ、他方で、間文化的思惟にとって、西田の思惟の道の根本的な問いと問題設定を実り豊かなものにする可能性が、現象学的内省が遂行されることで、開示されているといえる。このとき、西田の思惟が再考されるのが決して偶然でないのは、それによって、明治時代の開国以来、日本哲学の原点、まさに里程碑が描かれるからである。このような背景のもと、山口氏の論稿は、「直観と反省」という問題設定を引き受けようとする。この問いは、西田の構想とエトムント・フッサールの構想との対置によって解答されるものとされている。前もって全体的にいえることは、山口氏の論文は、そのために、解釈上の引き立て役を用いることで、西田においてみられるすべての設問は、「すでに」フッサールにおいて立てられずみであり、いわばそこでは、「よりよく」、また「〔明確に〕論証されている」ことからして、「より根拠づけられて」示されているとされるのである。私がここで「すでに」というのは、時間的な意味ではなく、体系的な意味でそういうのであり、というのも、フッサールの『厳密な学としての哲学』と西田の処女作『善の研究』とが同じ、1911年に出版されているからである。1916年の『自覚における直観と反省』に正面から取り組む山口氏は一方で、西田の思惟の出発点の自己確認を示すものであり、西田はそこで、ドイツ哲学、とりわけ新カント派（ロツェ、コーヘン、リッケルト）に代表される当時の傑出した諸構想、および、ライプニッツのモノダ論とフィヒテの「事行」、ならびにフランス哲学、とりわけアンリ・ベルクソン（生命の飛躍（*élan vital*）、持続（*durée*）、創造的進化（*L'évolution créatrice*））の思想の受容に関わっていた。そのさい、西田にとって最終的な問題とされたのは、「自覚」が展開する行程とその帰結を究明し、場の思想の準備をすることであった。後期西田にあって、およそ1926年以来、いわゆる「場所の論理」に向かうことになる。フッサールと西田を結びつけるものは、そのつど、自分固有の思惟の端緒をたえずその哲学的拡張と深化に向けて進展させることであり、また両者が同時に通達していたのは、哲学的基礎づけの仕事全般をやり遂げる能力であった。私がここで問うてみたいのは、西田の思惟の行程全般を考慮したいとおもうことからして、この1916年の著作だけに関係するものではない。この会議の討論の方向に即して、いくつかの事実をめぐると、批判的な問いかけを行いたい、そのさい、縦横にまた詳細に展開されている山口氏の分析にはそぐわないのだが、数少ない問題点に制限せねばならない。

1) 西田は、はたして、上に述べられた哲学者たちとその端緒を本当に彼の思惟に統合しようとしたといえるのだろうか。もしそれが正しいとすると、彼は、それらの体系的思惟を伴って現れる前提条件をすべて承認せねばならなかったのではないのか、その結果——山口氏の本文ではこの見解に傾いているように思えるのだが——、西田の根本的で、始めから終わりまで一貫された試みである（「純粹経験」から始まって、「場所の論理」まで）「主客未

分」の領域に至ろうとする試みは、最終的には頓挫した、少なくとも、相対的なものとして評価されなければならないということになるのだろうか。それを積極的に表現すれば、西田は、むしろ、この構想を自分自身批判的に展開しつつ、まさにそれを通して、「純粹経験」から「行為的直観」へと移行するその思惟を、その思惟そのものより深きに位置する次元、したがって「形式論理的思惟の経験と内容に関係づけられた経験の体系の二分法以前の次元へと突破するために」、より明確に際立てることになったというのが実情なのではないだろうか（西田、1917年の著作の序論を参照）。見落としてならないのは、西田は、——このことはいかに称賛してもしきれないのだが——おそらく、西洋思想を同等の立場で受けとめようとした初めての日本の思想家であること、またそのさい、西田は、西洋の概念図式を、部分的に無批判的に受け止めることになり、これらの哲学的概念規定の内的意味論を自分固有の思惟に持ち込んでしまったことである。このことは、私には、その当時の大変、狭隘な受容の可能性ということからしても、大いに考えることであるように思われる。このことが欠陥であることが見過ごされてはならないのである。したがって私は、西田の独自の出発点を、まずもって、広義の意味の西洋の思惟の体系、およびそれに結びついている概念把握の基準によって判断することなく、むしろ、西田の思惟は、これらの概念理解に寄与することはあったとしても、同時に、今日の言葉でいえば、それらの脱構築を試みたという立場に立ちたい。

2) 西田はすでにこのテキスト（『自覚における直観と反省』）で部分的にフッサールに言及し、1926年の場所についての論文では、『論理学研究』を取り上げ、その「カテゴリー的直観」を取り扱っている。フッサールは、無論そこにとどまることなく、また西田の「行為的直観」とは異なった意味（意義）の領層にその立場をとっている。この論文でも西田は、対話の相手として、多くの著名な哲学者について、それらの哲学から帰結することすべてをともに行使することなく、言及している。「人は、事象において本来、意識と対象に先行する『間（あいだ）』として活動するものを判断作用（カント、等々）として考えている」（同上、78頁以降を参照）。西田は、彼にとってたえず、その都度の「意識の仕方」に関係づけられているとされるフッサールの志向性の概念に向けて、次のことを強調する。「知の根底となる直観〔ここに西田はフッサールをみる〕であっても、それはすでに意識となった意識であり、もはや活動的な意識ではない。真の活動的意識、ないし真の直観は、作用の継続する基づけをとおして変化するのではなく、むしろ逆に作用が活動的な意識において基づけられているのである」（107頁）。私がこの関連箇所を引用するのは、そこに西田が「行為的直観」や「場所の論理」について語るときに意図し、「意識」の理解、すなわち「活動的意識」といわれるときの意識の理解が要求するものであるからであり、このような意識は、いわゆる「意識哲学」においてはいかなるテーマでもなく、また、テーマにもなりえなかったものである。したがって西田は、すでに「意識野（後の現象学者や、すでに W. ジェームズのように）」について語っている。しかし、彼は、この意識野を「力の場」以上のものと解釈し、そこから何かが始めて、自己自身を知覚し、他のもの、対置するもの、対象といったものを知覚できる時、はじめてその何かになることとしている。直観と直覚の間の直接的近似性を西田は、事象そのものにおいて根拠づけられるものとみなし、この事象とは、この両者ととも——西田は両者を分離していないように思える——直接的で同時に包括的な完全な事象の把握、全体的地平、的確には、全体的次元とともにある対象の把握が生じるといえ、この次元は、同時に、そのとき相互に所与しあい、すなわち、相互に際立ち、的確には、相互に現れ出てくるといえるのである。

西田は、このことを「直接的体験」、「純粹経験」と呼び、これなくして、いかなる直観も直観として、また、いかなる反省も反省として可能ではないのであり、両者そのものがこの出来事についての反映であり、この出来事がこの反映を、それが出発点であると思念しつつ、分派させる。私の理解するところでは、西田は、直観と反省の差異の手前、経験と思惟の差異の手前で始まる次元を目指しており、それだからこそ彼は、現実の出来事が現れくるところに眼差しを向けていたのであり、この現実の出来事は、先反省的性格をもつだけでなく、あらゆる主観－客観の配置以前から始まっているのである。「固有の意識状態の直接的経験において、いまだいかなる主観も客観もない。認識とその対象は完全に一致している。これは経験のもっとも純粹な形式である」（『善の研究』独訳、29頁）。西田の多様な現象の記述、すなわち「音楽の演奏」、「山登り」、「数学」の記述でさえも、そのような経過する経験のプロセスに向けられており、このプロセスは、「知覚の持続」（同上、32頁）について語ることを可能にさせ、努力や練習、能動性や受動性のかなたで生じているといえるのである。

ということは、より詳細にみると、あらゆる具体化とともに、また具体化において、(また具体的な行為において) そのつど次元の全体が開示され、相互に調達しあう、具体的な行為と一般的な次元の相互に相対しつつ創出しあう、開示する出来事について語るができるのである。したがって決して偶然でないのは、西田が、後のテキスト『働くものから見るものへ』(1927年、『西田幾多郎全集』第4巻)で、このことについて詳細に述べられている内実である。このような問題の配置が、具体的経験である《赤という色》の問題設定に応用され、そこで西田が「～においてある」というトポスによって示したいとしているのが、まさにここで描かれた配置にあって「自己が自己において自己を映す」ということが生じていること、またどのように、「自己が自己において自己を映す」ということが生じているのかということ、そしてこのことが、経過的である色のあらゆる感覚とあらゆる色の判断として、「そこにある」こととしての「意識」がなおそこに位置づけられるべきであることなのである。

ここで問うてみたいのは、このような事態 (Sachverhalt) は、フッサールの「原意識」と「発生的現象学」などから出発することと相互の建設的な関係にもたらしうるのではないかということである。そのさいおそらく、強調すべきこととして、フッサールは、先志向的で先述定的な「意識性」の深層へと、「受動的綜合」や「生活世界」の問いが定題化されているように、遡るということであり、西田にあっては、ある意味で逆向きに、この深層から出発して、どのように自覚として様々な領層において「意識」になるのかが示されてあるべきである、というように、言えまいか。しかし、確かに熟慮すべきであるのは、そのような対比は、個々のそれぞれの思惟の構成要素が異なっていて、ことなつた基盤に基づいていることからして、なかなかかはかどらない歩みであることである。

3) 西田が格闘しているトポスである「(絶対) 無」は、彼の思惟を現に導いているのであるが、この絶対無は、否定されうる前提を必要とするようないかなる「否定」に従属するものではないことである。「真の無は、しかし、この対立する無ではなく、存在と無を内に包むものである。すべての存在の否定するような無でさえ、それが対立的無である限り、それはなお、ある種の存在である。[...] 真の無の場所は、この意味で存在と無の対立を超え、存在と無をその内において生起させる」(『場所』、独訳 83 頁)。西田の思惟が私たちに突きつけるのは、「否定」という名辞を否定的にも内的にも、また「弁証法的」にも考えられるべきではなく、通常の慣れ親しんだ思惟の軌条をはみ出すものとしてあることにある。「真の否定は、否定の否定である。もしそうでなければ、意識一般と無意識との間の違いがないことになり、意識の意味が消失することになろう」(84 頁)。

空の仏教的な伝統とむすびついた「絶対無」のトポスが区別されているのは、根本的なあり方において、このようなトポスを知らない西洋の思惟なのではなく、——とりわけ、西田は、いかなる意味であれ、かなたの世界を意図しているのではないが——この世界の「無底」そのものが自己に「語りかけている」のであり、この無底は、端的にいつて客観化されえないのであり、なぜなら、それは、すべての出来事や歴史的な現実性のある種の源泉として作動しているからであるとはいえまいか。したがって、後期の西田は、この出来事を「不連続の連続」とも名づけ、それは、生じないということがないというのではなく、取り集めつつ、「規定することのない規定」といわれ、すべての契機を相互内属的に配置して、それらを「表現的」に、「創造的な」働きかけとむすびつけて、現出させているのである。

したがって、私には、上田氏の西田解釈は、フッサールに即するより、むしろ、このような軌道にそっているように思われる。上田氏の解釈は、ハイデガーが「自己」を定題化するときのハイデガーにより近いのではないだろうか。もちろん、ハイデガーのように、「自我」に由来する「自己」の様相から始めるのではなく、上田氏は、「自己を没した自己」としての「原-経験」について語り、この自己を没した自己は、その具体的に結びついている世界(性)と無の無というあり方の脱実体化する力動性に向けての無限の開き——上田氏は「無限の無」とも呼ぶ——との「二重の開け」において進展しており、正確には、この無限の無に「根拠づけられ」、よりの確には、「無-根拠づけられている」と言われるべきではないだろうか (Sh. Ueda „Wer und was bin ich? Phänomenologie des Selbst in der Perspektive des Zen-Buddhismus“, in: ders. München/Freiburg 2011, 193-215 を参照)。

にもかかわらず、強調されるべきは、山口氏が、フッサールの「受動的綜合/受動的で作動的な志向性/相互主観性」などについての論述が、フッサールと東アジア的/日本的思惟との間の、ふつう見られているよりも、より本質的に近いことを指摘していることである。このことは「修練」や「実践活動」の問題にまで呈示され、井筒に

よる洗練されたメルロ＝ポンティと大乘仏教（脱事物化、脱主観化、空、無）と現象学（客観的世界の此方、先-述定的見方など）の対置によっても強固な見解とされている。

4) 西田も上田も同様に、「間」からこそ思惟しているのではないのか。すなわち、「(間にある)何か」を意味するのではなく、そこから対置される、主観-客観、個人/人格-共同体/社会、自己-世界、存在-無、などの媒介変数がそのつど可能な関係づけが経験されるような次元を問題にする、そのような間からこそ思惟しているのではないのか。問われるべきは、西田は、上田によれば「個から」思惟する自己批判をとおして、大橋とともに西田は、「世界から」出発し、そのさい、「世界」は、開けの出来事という意味での「場所」の「様相」としての世界と理解され、この開けの出来事からこそ何かが、すなわち、そもそも何か一般が展開するとされるべきであろう。

5) 上田は、すべての根底に位置する自我の問題系に批判的に関わることで、ブーバーの「我汝関係」に関連づけるが、それは、他に位置する、禅仏教の背景のもとで初めて明らかになる「出会い（関係ではない）」を目指しているのであり、この出会いは、間からこそ、上田のいうように、「絶対的無の無底における「無底の間」」（同上、211頁）から理解されるのである。西田は、また、1932年の「無の自覚的規定」への導入のテキストの第8章で述べられているように、「私と汝」を次のように描いている。「私は汝を汝としてみることで、私は私であり、汝は私を私としてみることで、汝は汝である。表現の根底に意味があるのでなければならぬ」のであり、この意味は私たちを全く同一のものにするのではなく、まさに、「絶対的な否定」とおして「相互に結びついている」のであり、そこにおいて「我と汝」として生じさせるのである（西田、『場所の論理』、49頁）。確かに、ここでもそういえるのは、上田は、その分析において、西田の場合よりもより強く、現象学的に遂行された分析が呈示されており、このことは、再度、後期フッサールとの対話が実際、有意義であることを告げている。

にもかかわらず、問いとして残るのは、フッサールの相互主観性の構成にしる、またブーバーの「永遠の汝」に向かう「我汝関係」にしる、事象そのものからして、また、「直観と反省」の間の配置の問いに関係づけられることによっても、また、文化的宗教的組み合わせという背景からしても、実は、山口のテキストから想定される以上の「両者の間の」断絶がみられるのではないか、という問いである。さらに問われるのは、本当に、山口の指摘する批判、すなわち、西田において「我それ関係」をもたらしうるような社会の重要性と制度化の問題が思惟され、展開されていないとする批判は、妥当するのだろうか。西田の「私と汝」の分析において、まさに、その内的な帰結として、まさにこのことが指摘されているのではないのか。西田は、「それ自身のうちに絶対的他者をみる真の自覚は、社会的であるのでなければならぬ。[...]したがって、私は、私の人格的行為の反応を通して汝を知ることができ、汝は、汝の人格的行為の反応を通して私を知るのである。[...]そのような行為において私と汝は、合い触れる。つまり、行為と行為の応答をとおして、私と汝は合い知る」（同上、178頁）。後期の西田は、田辺からの刺激を受け、「創造的世界概念」を発展させようと試みた。この概念は、——西田の用語に即して——「絶対矛盾的自己同一」において、そこに由来する「社会的」並びに「歴史的世界」をはっきり示していた（『場所的論理と宗教的世界観』を参照）。この根本的な研究においてまさに、とりわけ明確にされるのは、西田が「行為的直観」で考えていることであり、「知とは、自我が自身を乗り越え、脱自することであり。これが逆に意味するのは、事物が自我となり、我々自身を規定することである。知の活動は、知るものと知られるものとの矛盾的自己同一において生まれる（強調は筆者による）。無意識も衝動もまた、すでにそのような行為である。まさにこのことを私は、「行為的直観」と名づける。われわれの自覚のもっとも内的な根底に、われわれそのものを乗り越える何か位置する。より深く自己を知り、自覚すればするほど、超越が増す。我々自身、そこからして同時に超越である内在において活動的であり、同時に内在である超越において、つまり矛盾的自己同一において活動的である。[...]そこ（行為的直観）において、自己の立場から事物を眺め、その自己の立場において、意識的自己は、越えられている。[...]ここで問題になるのは、自己の自覚的次元である」（同上、243頁）。この他に、明らかにすることができることとして補足せねばならないことは、行為的直観はたんなる「知的直観」に対して、徹底して身体に根づいているだけでなく、「規定されて」いることである。

6) 最後の私の質問は、間文化的現象学が、——私は、間文化哲学研究にあって間文化現象学の意義と有効性を大変高いものと思っている——豊かに発展するのは、パラダイグマ（範例）として呈示されている出発点や構想が、相互に対話にもたらされることで、相互に挑発しあい、相照らしあうことによるのであり、しかも、そのさい、どちらか片方が支配的であるということはなく、その逆に、相互に育成しつつ、そのつどより深く、その「根底」と「無底」とにいたるのではないのか、ということである。私は、この開かれた、未来に方向づけられたテーゼが山口の分析にも同様に、備わっているとみている。

2. 黒田昭信氏の「行為的直観と自覚——諸科学の方法の基礎と哲学の方法——」へのコメントと質問

黒田氏は、後期の西田の作品に関係づけて、自然科学の方法と哲学の方法との関連と相違を明らかにしようと試みる。このとき、氏は、二つのトポス、すなわち、自然科学のパラダイグマ（範例）を基づけるとされる「行為的直観」と哲学の自己理解を基礎づける「自覚」を確定して、論究を進める。この二つのトポスが西田の思惟そのものにとって多大な意義をもつかぎり、またそれだけでなく、往々にして、この二つは事象からして「同一のもの」を意味すると思われていることからして、それだけ一層、黒田氏が自然科学と哲学の方法の間に相違、ないし依存関係を見ていることが、興味深いものとなる。氏が提案するのは、自然科学的思惟に「ポイエーシス的な自己」という捉え方を、そして哲学的思惟に「創造的な自己」という捉え方を割り当てるとするのだが、一見すると、二つの捉え方は大変、近接しているようにも思えるのだが、他方、二つの間の境界設定も決定的であるようだ。黒田氏の対比をとおして述べれば、「自然科学は、対象化をとおして自己表現を行う」それも「原初的に与えられている私たちの自己の世界への関係」という基準のもとでそうするのに対して、「哲学は世界そのものの自己表現として理解され、私たちの世界の自覚を表現する自己によって開かれる」（47頁）。おおよそこのような大枠によって黒田氏の解釈を理解し、下記のように氏のテキストに即した質問をあげてみたいと思う。

1) 西田は、その哲学のなかで、「唯一、核になる問題を取り扱った」と述べている。その問題とは、「生」という問題一般である（『西田幾多郎全集』、第9巻、哲学論文集、1939年「場所の論理」、独語訳、66頁）。西田はその全体的思索の道を、多様なあり方で問題とし、たえず深く探求しつつ解答するよう試みた。この問題要請に正面から取り組むために不可欠であることは、とりわけ哲学的な、すなわち体系的で概念に即した営みとして西洋の哲学の伝統を取り入れることであった。これに関連する私の質問は、そこには、——この西洋思想との格闘において——西田の行う自然科学と哲学の間の区別の狭隘さ（ポイエーシスの自己と創造的自己との連関を参照）と、いわゆる客観性と量的計測を基準にする理解が西洋の思想史において、遅くともデカルトから始まり、今日まで（生命科学や認知科学、等々）、間断することなく続いていることとのたえざる摩擦が存在しないのか、という問いである。別の言い方をすれば、西田において、世界についての理解は、自然科学に関連して（「行為的直観」との関連を参照）いわゆる自然科学に広まっている「客観性についての信仰」とそう違わないあり方でその考察が始められているのではないのかということ、すなわち、この客観信仰は、フッサールに即していえば、実証主義や心理主義のだけでなく、いわゆる「實在論的」世界像（実直な自然な態度）に基づくというだけでなく、それにとまって現れる「主観の相対性」の方法論的接近法によって断念されているはずの客観信仰を出発点にしているのではないのかという疑問である。

あるいは、黒田氏が引用しているように、西田が焦点を向けているのは、「行為的直観は『極めて現実的な知識の立場を云うのである。すべての経験的知識の基となるものを云うのである』。しかしながら、「行為的直観そのままが知識だと云うのではない」。行為的直観はあらゆる認識のいわゆる出発点でもなければ、その直接の基礎なのでもない。認識の展開を通じて、行為的直観はつねに世界の直接把握として働いているのである」（45頁）ということである。いったいどの自然科学者が、ここで自然科学者としての根本了解からしてこの見解に賛同しえるだろうか。

2) 黒田氏は、説得力を持って「行為的直観」と「自覚」とを区別していて、そのさい、西田とともに、前者が後者に基づけられているように記述している。この意味で言えるのは、西洋近代の刻印をもつ自然科学は、哲学に基づいているということであり、歴史の経過とともに独立し、いわば、反哲学的なプログラムが確定することになったことである。他の言い方をすれば、哲学は、西田にあっても、また西洋の思想家にあっても、いまだなお、方法的接近の仕方として把握されうるのだろうか、と問えることになり、あるいは、むしろ、「哲学的問い」は「個別科学」と「哲学」との間の境界設定を要求し、その結果として、哲学から個別科学が、また、個別科学から哲学が定題化されねばならないのだろうか。この問題については、すでに後期フッサール、ハイデガーやその他の人々が、はじめから問題にしているといえ、私には、西田にとっての主要関心でもあったと思える。そのとき、〔狭い意味での〕「方法」は「道」から外れることにはならないのか、と問われる。「方法」とともに事象への接近が、事象そのものを前提とし、何らかの形でまえもって理解されていたともいえよう。こうして「道」が示したいのは、いかに事象と方法が、はじめは分離して生じていたかということである。したがって、古来の東アジアの考え方によれば、人の行く大地は、歩くことではじめて生成し、歩くものと、そこへと向かう事象（実在のもの、等々）もまた同様に生成するのではないのか（黒田「この経過を歩むこと、これは方法、「道を行く」という意味での哲学の方法に他ならない」(48頁)）。

3) このことが明らかになるのは、「形」という用語を使うときである。黒田氏が強調するのは、「西田において、「形」とは現実のすべての分節化を構成しているものにほかならず、それらの分節化は現実に対して超越的主体によって構成されたものとしては考えられず、むしろ現実の内部において把握され、分節化された世界の中で自らに形を与えることがその本質である行為する身体によって生きられたものと考えられている」(48頁、注2)ということである。形とされているこの概念は、形態〔形態心理学の形態〕の概念に近いように思え、また、経過する構成の作業、まさに「形式」と「内容」の自己形態化の仕方を定題化しているといえる。したがってまた、諸事物は、「むしろ行為的直観によって開かれる世界において主体と対象とがそれとして分節化される。行為的直観によって直接把握された諸事物は、世界のうちに行為的直観の「形」そのものを描き出す」(45頁)とされる。ここで問われるのはまず、この「形」の概念は、自然科学的パラダイグマによって覆われてしまっていないか、むしろ西田とともに、——ルネサンスの遺産ともいえるが——芸術と科学を再度、接近させるべきではないのか。それによって、その両者が「(作るものと作られたもの)の矛盾的自己同一として、同時に行為的直観というあり方において(生じる)」(『西田幾多郎全集』第10巻、序文1941年、「場所の論理」67頁)とはいえないか、ということである。

西田が強調するように、芸術だけでなく、「自然科学的認識も、歴史的世界の自己形態化の表現として理解される、また理解されなければならない」(同上)のならば、主観と客観(対象)そのものが、ともに形態化されたものとして生成し、形態化の可能性のための前提にされる極として想定されるのではないとき、そのとき、西田によって、自然科学の他の根本的理解が示されている、すなわち、実際、行為的直観の「ポイエーシス的自己形態化のプロセス」において告知知らされているのではないのか。黒田氏の論述は、次の引用にみられるように、この見解に相応しているように思える。「この行為的直観によってこそ、世界は自らを理解し、自らを表現し、その内部そのものにおいて自らに〈形〉を、つまり諸々の形の構成形態を与える」(46頁)。

4) 1. 3の「人間存在の自己形成作用としての行為的直観」(45頁)で、「動的で創造的な構成形態」としての「私たちの行為」し、それによって同時に「歴史的である身体」が指摘され、さらに詳しく、「私たちの行為する身体は、作られたものであると同時に作るもの」であり、とりわけ、この私たちの行為する身体とともに「作られたものから作るものへの変換が(生じ)、この変換は、他の生物のたんなる繰り返しではなく、世界のただなかにおける創造へと導く」としている。西田を引用して、「行為的直観は、ポイエーシス的自己の過程である」とすることから、黒田氏は、帰結するものとして、「私たちのポイエーシス的自己は、私たちの歴史的な身体が〈いま〉〈ここ〉において歴史的現実の世界の中でそれぞれ個別的な仕方自己限定するという意味において、かけがえのない事実である」(同上)としている。しかし、西田において、すべてが「矛盾的自己同一」において「非連続の連続」

の行程を経て発展し、自己自身の表現に至るといふとき、いったいどのようにして個別性にいたるのだろうか。そして、いったいどこにこの創造性が由来するのだろうか。「創造的自己」はどこに由来するのだろうか。西田において創造的自己は、あらゆる個別性の概念の「此方」に出発点をとるのではないのか。というのも、この個別性の概念には、(ライプニッツやフンボルトのように)いかなる優位な基礎的立場も付き添われていないからである。

5) 西田の自覚の理解、そこで、「矛盾的自己-規定」が、いってみれば、すべての出来事に表現されている自覚の理解が、ライプニッツのパースペクティブ的視差し、ないし相互の鏡映という見解と同じとしてよいのだろうか。これに関して、二つの問いがたてられる。西田がライプニッツを有望とみなしたとしても、なお問われるのは、西田の、「否定的無」とか「無の一般者」とか「創造作用」といった構想は、全体の体系からして、ライプニッツとはことなつた領野で繰り広げられ、なかでも、ライプニッツは厳格に、現象学、いやむしろ彼の現象学——自然科学もまたこの現象学を役立てているのだが——とモナド的な、無窓的と把握された形而上学とを区別している。背後で、いやむしろ西田の分析そのものにおいて、(この関連について47頁以降を参照)——「我々の個別的自己における […] 自覚の完全な実現」に関して、この個別的自己からして、再度、世界が規定され、その逆もなりたつのだが——ライプニッツによるキリスト教的な形而上学とは異なつた世界の洞察が立ち現われてくるのではないのだろうか。むしろ、この世界の洞察を、禅仏教の根本理解と一致させ、どのように記述したところで、ライプニッツにおいて、それだけが創造的原理とされる中心モナドについて語るのではない、とするべきではないだろうか。

6) a) 黒田氏によってなされた「ポイエシスの自己」の「創造的自己」による依存性ないし、「創造的自己」に対しての下位性の主張は、納得のいくものである。とりわけ、それによって自然科学の哲学に対する関係が際立たせられるといえる。ではそのとき、アリストテレスの区別であるポイエシスとプラクシス(実践)とはどのような関係にあるのだろうか。というのも、この区別においては、いまだ、自然科学の端緒は、近代という視点からして、いまだそこに認められていないからである。

b) もし、自然科学が「行為的直観による私たちの自己と世界との相互的な関係に起源をもつものに対して、哲学は世界の自覚によって、つまり世界の自己の自己に対する関係の直接把握によって始まる。科学は行為的直観によって原初的に与えられた私たちの自己の世界に対する関係を対象化することによって表現するのに対して、哲学は世界の自覚を表現する私たちの自己によって自らに開示された世界自身の自己表現である」(47頁)とするならば、次のような問いが立てられることになる。「自覚」についての分析において、——ここで「哲学」の領域として記されている——世界、対象、象等々がすでにともに受け止めているのではないのか、自然科学はそれらにそくしてこそ、問題設定を行うといえる。ではそのとき、「自覚」と「行為的直観」は、とりわけ、後者が傑出して哲学的であつて、自然科学的ではなく理解されるべき概念であるとき、どのような関係にあるといえるのだろうか。

7) 文頭に引用した個所で、西田が「唯一の核になる問題」について語っていたが、それに関連づけ、西田は次のように語っているが、それを問題にして、同時に、この個所で西田が間文化哲学の構想について考えたであろう方向性に関する質問をしてみたい。西田は、「現在の歴史的時代〔状況〕において〔1939年に書かれている〕、すなわち、われわれが特に他の諸文化に対峙している時代において、われわれは、われわれの先祖の文化を振り返らなければならず、もっとも根源的な見方、考え方に立ち戻り、それらを思考によって把握するようにする必然性をみる」(『西田幾多郎全集』、第9巻、「場所の論理」、66頁)としている。

3. ジョスラン・ブノワ氏の「超反省に対するいくつかの反省」についてのコメントと質問

ブノワ氏は、もっともな問いとして、この両極性、「直観」と「反省」の間の分離は、まさにこのことが「哲学的方法論」として議論される時、すでに乗り越えられているのではないかとしている。二つの領域と概念性は、

はじめから互いに関わりあっているのではないのか。たとえ、そのつど、そのうちの一方が、優先されたテーマになる、あるいは、そのつど他の側にとっての出発点になるといった根拠があるとしても、である。ブノワ氏の考えの道筋を正しく理解したとすれば、一方で、フッサールの基本的な方法論的見解を保持し、それを同時に、特定の観念論的で「形而上学的」な残余を批判的に熟考したい、とするものである。

他方、彼は後期メルロ＝ポンティの、その標語である「超反省」に遡ることで、フッサールの構想に関して、批判的な介入の個所に注意を向け——このフッサールの構想に彼はこの直観と反省の分離を帰することはないのであるが、やはり、こっそりと、ある意味で、なおそこに従属するように見ているのだが——、それも、この旧式の直観と反省の分離を、メルロ＝ポンティのいう「反省の反省」の領域へと置き換えられることによってである。それを通して彼は、メルロ＝ポンティとともに、一方で得るところは、「直接性そのもの」が存続しうることであるのだが、それは「実存的次元」がそのたんなる「主知主義化」の彼方に留まることによってそうなるとしている。彼は、最終的には、メルロ＝ポンティの思惟の出発点は、やはり「間違った」位置にあるとしている。それがそうあるのは、一度考えられた分離が、それによって克服されるはずではあっても、その克服とは、どこにおいて常にそしてすでに、克服されるべきものとして前提されたままに留まる限りにおいての克服でしかないからである、というのだ（51頁参照）。メルロ＝ポンティの「反省の構想の二重化」とともに、したがって、新たな「について」として、反省とともに現れる「何かについて」ということなどが、つまり、確かにある仕方で一貫した道が、フッサールから出発して辿られてはいるが、同時に——このことは、ブノワ氏の考察の反省的で解釈的な出発点であるように思える——そのフッサールの現象学的接近法は、全体として、あまりに一面的で、ある意味ですでに、乗り越えられていることが明らかになることになる。

直接導入されることなく、——どうしてそうされないのだろうか——分析哲学の議論の仕方が、表面にせり出してくる。「文法的な」記述（分析的な言語哲学）による解説をとおして、一方で、体験心理学的な配置において、他方でそこから導かれたブレンターノ等から出発する論証的展開によって議論されている。それをとおして問題とされるのは、そもそも現象学が何等かのものをなしえるのか、あるいはブノワ氏の現象学理解は、ここで描かれていることによれば、その固有のあり方が、決定的な点で、基礎の崩壊したものになっているのではないのか、ということである。

質問：

1) 私はこの会議の「直観と反省——間文化哲学の方法論的問い」を氏のように、克服すべき、直観と反省の間の認識論的な差異を告示するものとは理解しなかった。間文化的問いの枠組みの中での西田の構想が定題化されるさいに考慮すべきは、西田自身において、いつも明確とはいえないが、直観と直覚とが区別されていることであり、とりわけ、後期西田の「行為的直観」という用語で増々はっきりしてくるのだが、その用語によって、「直観」も「直覚」も、西洋哲学の文脈で理解されるようには考えられていないことである。ブノワ氏は、西田や他の間文化的に重要な哲学に関係づけることなく、フッサールから出発する現象学的探求の作業が、「直観と反省」という概念の蝶番のもとで、——遅くともカントにおいて明らかにされていることだが、直観が直観であるのは、直観は概念でないからであるのだが——どの程度、またどのように、間文化的重要性をもつか、あるいは、もちうるかを問題にしている。前期のフッサールは、「経験的直観とカテゴリー的直観」の区別に大きな価値をおいた。このことはさらに、超越論的に基礎づけられた現象学への歩みに即して、「見ること」、「明証性」、「洞察」、「態度」、といった用語を、再度、基づけというあり方で前面に出させることになった。こうしてフッサールによって発見されたノエシスとノエマの間の「意識の仕方」と「所与のされ方」との間の「相関関係のアプリオリ」をとおして「現象」のもとで、「見られ」、理解されるものは何かが明らかになり、このことは「カッコづけ」のもとに初めて、方法上、決して互いに分離できない対概念である「志向性と構成」によって担われることになる。他の言い方をすれば、ブノワ氏によって仮定されている「所与された明証の直接性」と反省と思惟において現れる「距離をとる形式」との間の極在性を問題にすることは、実は、事象的に現象学への、正確に言えば、フッサールの超越論的現象学の見解への歩みをなしてはならない見方なのである。いずれにしても、上記の現象学の自己了解の基礎は、氏の論述には現れてくることなく、潜在的にさえも論ぜられることはない。どうしてそうなのだろうか。想定されうるこ

とは、前期のいわゆる「静態的現象学」にあって、確かにフッサールは、しばしば「体験」と「反省、ないし意識」との間の対立性を確定しており、このことは、分析的哲学の視点から議論に應用されたことであり、それによって、直観が「beliefs (信じること)」とされ、その直観が合理的—論理的に含有されたものに向けて検証され、根拠づけられた正当化を獲得するというように考えられていることである。

2) このような理解がなされる時、次のような矛盾をどのように理解すべきだろうか。すなわち、一方で、「体験そのものは「与えられて」あることはなく、ただ体験されうるだけである」とされ、他方で、「体験は、反省の作用をとおしてのみ、「対象」として知覚されうる」とする矛盾である(49頁参照)。となると、先反省的で先志向的な態度と反省的で志向的な態度との間の区別が、先に対峙するとされた極在性の代わりに立てられていることに他ならないのではないのか。体験が体験されることと、体験が把握されることが区別される時、それはたんなる「文法的問題」(50頁)にすぎないのだろうか。それとも、まさにこういったことの中にこそ、フッサールとともに(『イデーンI』の根本的考察を参照)現象学への決定的一步とされうるものが隠されたままに留まるのではないのか。すなわち、あらゆる意識はその固有の志向をもつこと、また、そのつどまさにここにおいてこそ——他のどこでありうるのだろうか——、主観ないし意識の仕方と客観ないし所与性のあり方との間の活動的な相関関係が記述されるのであり、しかも、現象はその中で現れうるのであり、明証的になりうるのである。こうして、志向が、知覚志向、意志志向、好みの志向等が存在するのであり、「意識所持」そのものの、すべての固有な仕方が存在するのである。この現象学的拡張性が、すぐさま、心理学的、あるいは存在的習性に縮約されてしまうと、そのとき初めて、さまざまにことなつた志向は、たんなる「把握の志向」にその様相を変じてしまうのだ。このことは、再度その相関的な相対物に「对象的」ということを帰属させる当のものをもつのである。人はそのとき、いつもすでに、この志向がいわば、もっとも単純で目立ったものであるようにみえることから、現実には実在するものを理解したとするのである。なぜなら、その前提はいつもすでに「把握され」、それによって決して、争われることがないからである。驚くべきといえるのは、そこから帰結する、分析哲学を代表する人々からなされるフッサールに対する批判であり、それによると、フッサールは、形而上学的には、実在論の立場をとり、それと結びついた自我論的観念の立場をとるといった批判である。ここで単純なしかし、計り知れない膨大な取り違えをしているのは、「志向的对象」を「把握された対象」と同一化し、こともあろうに、「実在的对象」と同一化することであり、なおのこと、ただただこの取り違えを一貫しようとするのだ。ブノワ氏は、そもそも、ここに問題があることを認めうるのだろうか。それともこの私の問題状況の論述は、一部は当たっていても、もはや存在しない現象学と分析哲学の間の抗争面を強調しすぎている、とでも言うのだろうか。

3) ブノワ氏は、これに続けて、次のように述べる。「このことは、反省のなかで、何ものかが、体験を実際に喪失したことを意味していない。体験は、いずれにしても、それが在るところのままに存在しているのだ。一方で、体験を認識する行為は、端的に言って、それを生きることとは別の事柄に属している。つまり、ある別の体験に属しているのである。この別の体験は、それが在るところの全体において、その固有の「生」とともに先立つ体験と結びついている。しかし、この別の体験のなかで、固有の「生」はもはや体験されない。本来の体験を産出する意識は、まさに変容されるのである」(50頁)。端的に述べれば、このような分析はフッサールにあって、そのテキストのどこを探しても、このような箇所はみつからない。みつからないこのような箇所から現象学に入り込もうとせずに、次のことが指摘されるべきであると思う。フッサールは、膨大な時間分析において次のことを示した。すなわち、あらゆる「対象性」を原初的に構成する等根源的な「原印象—過去把持—未来予持」という三項構造を根拠にして、主観の側のあらゆる体験、知覚、経験、そして反省と、体験し、知覚し、経験し、そして反省する主観が、同時にともに構成されるということである。起こつた経過する体験に向けてのすべての反省する関係性は、いつもあまりに遅すぎるのであり、フッサールの本来の時間分析をまったくもって、無視してしまうことになるのである。ブノワ氏の論述では、フッサールにとって決定的となつた「発生的現象学」の取り組みが完全に抜け落ちており、メルロ＝ポンティの身体現象学的分析に大きな役割を果たしているフッサールの受動的綜合は、なおのこと、完全に無視されている。ブノワ氏は、原印象と過去把持の間のたえざる活動がすでに、その延長志向性と交差

志向性への分岐をともしつつ、すでに反省に先行して、まさにこの原印象と過去把持が当の反省を可能にしていることに同意することができるのだろうか。そのとき氏のいう「透明性と直接性」について語ることは、いったい何を意味しているのだろうか。これによって、再び体験と反省という旧来の二元論、さらにまた思惟と言語、言語と世界ないし、いわゆる実在性が、このような二元性はすでに克服されていたようにみえていたはずであるのに、そのまま前提にされることにはならないのか。

4) プノワ氏は、メルロ＝ポンティの「超反省」を二次的秩序の批判的方法として導入し、メルロ＝ポンティがフッサールの「反省哲学」を、「反省哲学から外れることなく」、修正し、追求し続けたとしている。「メルロ＝ポンティにあって、端的に、終わりに至るまで一貫した反省」が問題となったとされている。私がここで尋ねてみたいのは、メルロ＝ポンティ自身、氏が描写するような、反省についての理解をもっているのか、あるいは「超反省」という用語は、現象学そのものの内的反省性を目的としていて、メルロ＝ポンティのキアスム（交錯）や肉や両義性等々の分析において示されていることを指摘しているのではないのか、ということだ。いったい、以前に活用されていた「世界に向けて存在する身体」という表現は、もし、それでもって、「作動し」、先意識的で、先反省的な志向性として身体性そのものの経験と、それが言語にもたらされることを除いて、いったいどこにあることになるのだろうか。私には、まさにメルロ＝ポンティの現象学分析そのものにそれが示されているのであり、この現象学的分析とは、いかなる意味でも、たんなる理論ではないのだ。身体に根づいた理性とは、プノワ氏が、「反省の反省」を「主知主義に関する」たんなる調整薬であることに収斂させようとするなら、まったくこのようなところとは別様の方向に向かっているといわれねばならないのだ。「超反省は、このように、「直接性の喪失」という反省の謎そのものを糧としているのだ」（51 頁）というように評価するとき、プノワ氏が結果とする見解、すなわち、フッサールの修正としてのメルロ＝ポンティの分析が、「(反省の) 透明性という文法学上の条項と体験の内在主義的な理解の緊密な関係（現にフッサールが想定した関係）が維持される場合にだけ、理解されるものである」（6 頁および次頁）とされるような結果と一致することも不思議ではないのだ。しかし、このような前提は、フッサールとメルロ＝ポンティに関して、まったくもって、疑わしいとされねばならない。

5) プノワ氏の講演の最後の頁に記載されている判断に関係づけながら、根元的問いを立ててみたい。氏は、「反省は、実際のところ、何に対する「反省」——この「反省」が、何らかの「心的作用」へと鏡写しのような形で回帰することではなく、概念の開示というおそらくより好まれる意味での反省であるとしても——なのだろうか。世界のなかに存在せず、この意味でまさに、経験を糧としないものは、思考ではないのである」と述べているが、プノワ氏は、現象学的探求の作業の要求するところをいったいどこに見ようとしているのか、こう問うてみたい。私たちは、この「経験を糧としないものは、思考ではない」とする凡庸な結果でいったい何をどうしようというのか。まさにここから、人が「現象学」というものが始まり、そこにこそ、現象学がその固有の、本物の探求の領野を見たのであり、また見ているのではないのか。私たちは、ここでいう「心的作用」ということで、また「体験」、「経験」ということで、もしすべてのこれらのことが、たんに与えられているものとして、単純に受け入れられ、「論理的－合理的に」加工されるのではなく、構成分析によって初めて解明され、解明されうるとされるのであれば、いったい、[このことを他にして] 何を理解すればよいのか。この時初めて、理性そのものが現実的にそれ自身において、その働きをなしていること、またどのように、その働きをなしているかが明らかになるのであり、たんに、旧来のカテゴリーによる定立が役立っているわけではないのだ。同様に、世界としての世界は、「素朴な態度」の様相におけるたんなる確定の彼方において、構成分析から生じ、そこにおいてその多層的で多次元的に理解された地平構造において、明確になりつつ、立ち現われてくることができるのだ。まさに現象学的探求の作業の課題とは、まさにこの過程的諸連関を現象学的分析に向けて引き受けることであつたし、いまでもそうあるのであり、そこにおいて明確になることは、いわば、理性そのものが——反省と直観は、理性の特定の構成要素といえよう——、理性そのものの主観として、また同時に客観としてテーマになることである。

6) もし仮に、このことがプノワ氏のテーマでないとしたら、「間文化哲学」という問いに向けた問題設定に対し

て氏は、いかなる解答をあたえようとするのか。この間ということ、可能な差異と非対称性が、ただたんに、諸文化の間だけでなく、思惟の世界の間にもあって、そこで——哲学する活動として——反抗的に抗うようになるとき、これらすべてが、哲学の自己了解の根本概念にまで深く達するということが、意味をもつことになろう。