

西田幾多郎と近代日本の哲学

—「東洋哲学」とは何か—

永井 晋

「東洋文化の根底には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くといったようなものがひそんでいるのではなからうか。我々の心はかくのごときものを求めてやまない。」(『働くものから見るものへ』序文)

序 西田幾多郎の「東洋哲学」

西田幾多郎は、日本で最初の「哲学者」と言われる。彼の独自性、そして歴史的意義は、「日本」の「哲学」を初めて作ったことにあるが、それは、日本が明治期を迎えて近代化するにあたって、西洋近代の論理を、いかにして日本の伝統を保持しつつ受け入れ、それに統合するか、という時代の要請に対応するものであった。言わば、矛盾したものを、一方を他方に還元することなく結びつけること、しかもそれを哲学者として、論理の上で行うことが問題なのである。その問いに対する西田の答えを予め言っておくと、「<東洋>（日本はその一つの現れである）が<自己否定>して<西洋>を<包む>」というものである。

こうして、西田の哲学は、古代から現代にまで到る西洋哲学の歴史を、それより深く、広やかな「東洋」の論理によって「包む」ものである。それは、「西洋哲学」と「東洋哲学」を二つの矛盾した原理として対立させ、後者から前者を批判するものではなく、西洋哲学の論理の中に入って、それを内側から、言わば(ハイデガールの意味で)「解体」する、というよりもむしろ(デリダの意味で)「脱構築する」(1)ものである。それは具体的作業としては、古代から現代に到る主要な哲学者(本論ではアリストテレス、フィヒテ、ベルクソンを扱う)と対決することにおいて、それらの論理の前提となっていながらそれらの論理そのものの本質的な限界によって隠蔽されている実在の体験へと廻り、そこからこれらの哲学を乗り越え、位置づけてゆくことである。これが「包む」と言われていることである。ここで重要なことは、この「包む」ことが、単なる方法的なものではなく、「実在そのもの」の動きだということである。西田の哲学は認識論ではなく、認識論をも「包む」実在の形而上学である。

これは、ここで用いられている「東洋」「西洋」という概念が、地理的・歴史的(経験的)なものではないことを意味している。西田の文脈で言うなら、「西洋」とは、西洋哲学の根底にある(と西田が考える)「対象化・表象論理」のことであり、「東洋」とは、あらゆる対象化・表象の根底で、それを包んで働く「実在の論理」を指す(その内実は以下で詳しく述べる)。これに対して、近代日本の哲学の歴史において、「東洋」と「西洋」はほとんど常に地理的・歴史的意味に取られ、それゆえに不毛な論争を繰り返してきた。少なくとも西洋哲学研究においては、「東洋」もしくは「日本」は近代に対する反動的なものとして、否定的な意味で使われてきた(「日本回帰」「東洋回帰」といった表現は、ほとんど倫理的な糾弾として使われる)。これに応じて、西田の読解においても、それを「日本思想」「東洋思想」として見るものと、あくまでも「西洋哲学」の枠の中で解釈するものの、相反する二つの方向がある。しかし、この対立も、「東洋」概念をもっぱら地理的・歴史的に理解することから生じるものであって、「西洋」「東洋」という二つの文化制度に分かれる以前の唯一の実在から思惟する西田自身に本来このような区別・対立はないはずである。にもかかわらず、西田自身が「西洋」「東洋」の、論理的・哲学的意味と地理的・歴史的意味をしばしば

混同しており、そこに西田哲学に対する戦後の激しい批判が起因している(2)。しかし哲学においては本来「東洋」、「西洋」は、経験の二つの次元（実在と表象、深層と表層）を表すカテゴリーとして理解すべきものである。この点で、西田の「東洋哲学」は、現代日本を代表するもう一人の哲学者、井筒俊彦の「東洋哲学」、「精神的東洋」の構想に極めて近いと言える。西田と井筒の関係には、本論の最後に改めて触れる。

1. 「直観」と「純粹経験」：ベルクソンとの対決

西田は彼の最初の著書『善の研究』において、その冒頭から、彼の全哲学の出発点となり、それを貫く「純粹経験」をいかなる条件もなしに端的に提示する。それは、形而上学としての西田哲学の唯一の主題である「一なる実在そのもの」の直接の、内部からの経験である。それは次のように記述される。

「純粹経験が唯一の実在である」(3)。

「色を見、音を聞く<刹那> (…)<未だ>主もなく客もない」(4)。

一見、神秘主義的体験のように見えるこの根本体験は、西洋哲学でしばしばそうであるように単なる思弁的な要請に過ぎないのではなく、西田が禅の実践によって実際に体験したものだと言われている。西田は、この、地理的な意味でも哲学的な意味でも「東洋的・日本的」な体験（すなわち、いかなる論理もなしに端的に提示されたもの）を、西洋哲学の内部に持ち込み、それをその底へと突き破りつつ、その「ずれ」において語ろうとするのである。その作業を行うために、この本来は名付け得ない体験に付けられた哲学的な名が「純粹経験」である。

西洋哲学において「未だ主もなく客もない」主客未分（合一）を根本的な事態としてそこから出発する哲学は数多くあるが、そのうちで、西田が手引きとするのは、ジェイムズの「根本経験」と、とりわけベルクソンの「純粹持続 (durée pure)」およびその「直観 (intuition)」の考えである。ベルクソンの持続・直観概念は複雑で一義化できないが、西田は、「一なる実在を実体なき真なる時間としての<持続>とし、直観によってその<内部に入る>」というベルクソンの主張を、実体的な一へと融即する神秘主義とは異なる、実在の哲学的な直接体験として高く評価する。

その際、ベルクソンと比較して西田の純粹経験で特徴的かつ決定的なのは、「色を見、音を聞く<刹那>、<未だ>主もなく客もない」と言われる時の、「刹那」という（「空」のあり方を表す）仏教用語で表現されたその「主客合一」の「一」のあり方（位相・次元）であり、また、「未分」の「いまだ～ない」の意味にある。それは、主と客、一と多が同じ平面に置かれ、それらが単に連続的に「合一」するのではない。だとすればそれは単なる非合理であって、神秘主義的体験のひとつの表現ではあっても、そのままでは哲学的に意味のある事態ではない。むしろ、合理的な哲学とは永遠に対立する事態である。

これに対して西田の言う「刹那」が意味するのは、まず、「絶対的分離、非連続、前後裁断（道元）」である。刹那と刹那の「間」（ということは本来は言えないが）にはそれらを連続的につなぐいかなる共通の媒介もない。刹那は他のものとの比較を内に含んだ「間」ではなく、時間の最小単位である「瞬間」ではない。「瞬間」は時間に属する形式的な概念であり、実在のあり方ではないのに対して、「刹那」はむしろ実在そのものが、前後の位相から切り離されて絶対的に唯一のものとして生起し、直接経験される様態を表すものである。

ベルクソンの「持続」は確かにこれと同様の事態を指している。ベルクソンにとっても「瞬間」は空間化された疑似時間であり、これに対して「持続」はそのようないかなる形式にも縛られない実在として「真の時間」であって、「本性上の差異」(différence de nature)として前後裁断に絶えず新たに立ち現れるものである。

しかし、持続の本質をもっぱら生命の肯定性に見るベルクソンに欠けているのは「否定」であり、否定を介した「一なる実在そのものの多様化」である。否定はベルクソンにとって、もっぱら一なる実在・持続を概念によって一般化し、多へと分断して抑圧することであり、実在のあり方である前後裁断の「本性上の差異」(différence de nature)を、共通の地平に置いて「程度の差異」(différence de degré)に変質させることである。これに対して、西田の否定はまったくその身分を異にする。ベルクソンの否定が、一なる実在をその「外から」分断し、それ自身の本来のあり方から変質させる非実在的な原理と考えられていたのに対し、西田の否定は垂直方向の「内的な」<自己>否定であり、ベルクソンの否定とは全く逆に、「実在一なるまま、自己の内部で垂直に多へと自己分裂・自己展開し、それによって初めて実在が真に実在となること」、端的に言えば「真に実在すること」である。このような自己否定=自己展開(西田はこれを「純粹経験の自発自展」と呼ぶ)は実在の不可欠な構造契機なのである。これは、仏教(とくに華嚴)で「一即多」と表現される事態であるが、この「即」が、同じ平面での連続的結合ではなく、一そのものの垂直の自己否定であること、そしてこの否定が、実在そのものの自己否定であるとともに、自己(意識)の自己否定でもある点が重要であるが、これは次の段階の「自覚」において詳細に論じられる(5)。

2. 「反省」と「自覚」：フィヒテの反省哲学との対決

「純粹経験」はベルクソンの「持続の直観」を手引きとして、そこから実在のあり方である「刹那」へと遡り、それが「一即多」(「純粹経験(一)」の、無媒介の(即)創造的自発自展(多))の構造を持つことを明らかにした。

この事態(一なる実在の内的自発自展)をさらに、今度は「直観」ではなく、近代の「自己意識」の反省理論との対決において、それを手引きとし、そこから遡行することで明らかにし、論理化するために参照される哲学が、フィヒテの反省哲学である。フィヒテの、自己意識の理論的な反省に先だって「実践的な意志において自己が自己に留まりつつ同じ自己を振り返る」という「事行(Tathandlung)」の考えは、「同じもの(一)が同じもの(一)の内部に留まりつつ、垂直方向に自己差異化(多様化)する」という純粹経験の構造に極めて近いものである。

また、フィヒテの事行は、デカルトからカントによって整備された近代主観性の反省理論をその根底にまで遡って基礎づけるために、「自己意識(二)」の根底をなす「存在(一)」にまで遡ってそこに自己意識の原型を探り、実在と自我の深い関係を明らかにしようとするものである。それは、西田が純粹経験に非連続的に飛躍してそこから行っている作業を、逆方向で、あくまでも自己意識の方から遡るという形で行おうとするものである。

しかし、その見かけ上の一致にもかかわらず、純粹経験から見ると、フィヒテの事行もなお(あるいはすでに)反省の原初形態として、自我と非我との、最小限であっても或る二元性/分裂を内にはらんでいると考えられる。自己意識からその根底に遡るだけの方法では、二から一への飛躍を論理化することができない。この考え方だと、一が二として分裂する(自己差異化する)時、厳密に一そのものが「即」二なのではなく、二は一とは異なる原理として、一の外から持ち込まれたものである。これが、フィヒテの反省理論がなお実在の論理ではなく、対象化する表象の論理に捕らわれていることを示している(6)。

しかし、西田の実在(純粹経験)の論理からすれば、純粹経験は事行よりもさらに深い、地平的・対象化的な二元的分離を内に含む事行や反省には決して入ってこない、厳密に一なる「実在そのもの」の自ずからなる顕現である。しかもその「一」は、いかなる分裂も入れることのない実体ではなく、「自己差異化することにおいて一である」という弁証法的構造を持っている。ただその自己分裂/自己差異化が、反省やその原型たる事行のように時間化された(或いはその方向性を持った)地平方向で起こるのではなく、実在そのものたる純粹経験の根底に、垂直方向で起きているのである。これは、先に純粹経験に関して見たように、時間化(地平方向への分裂)される以前の「刹那」においてのみ生じる出来事であり、仏教で「一即多」と呼ばれる事態である。西田は、この垂直の自己差異化の原出来事を、それが自己意識のようにすでに対象化された次元においてではなく、逆にあくまでもその根

底へと自己否定してゆく限りでの意識において生じること重点を置いて、「自覚」と表現し、その機能を「映す」ことに見てゆく。

この事態を、西田は次のように表現する。

「①自己が②自己の<内に>③自己を映す」。

ここで、三つの自己はみな「同じ」自己であり、自己の「内在」においてある。その「内在」が②の「自己の内」に表現されているが、これは地平的に（水平方向に）「外」、「超越」に対立する意識（自己意識）の内在ではなく、それらを内に包む実在そのものことであり、スピノザ的な「一なる実在には外部がない」という意味での「内在」なのである。

それは、自己意識の内在が成立する以前に、それを垂直に突き抜けたところ、西田の言葉を使えば「ノエシスの底」に開ける（或いは常にすでに開かれている）場所である。その場所において「自己が自己を映す」とは、「意識する自己が、それと区別された意識される自己を対象化的に構成する」という自己意識の表象の構造ではなく、あくまでも同じ一つの実在の内部（②）で、その二つの契機として①「映す自己」と③「映される自己」が、鏡に自己自身を映すように垂直に差異化することであり、それこそがまさしく実在することに他ならない。

このように、純粹経験の見地からすれば、実在は、「一でありつつしかもその内部で映像として多へと自己分裂することによってのみ一なる実在」である。これはすでに『善の研究』において「純粹経験の自発自展」として語られていたことだが、それが、その自己差異化（即ち「実在すること」）において不可欠の契機として「自己が自己を映す」こと（対象を構成する自己意識ではなく、ひたすら映す「鏡」としての意識）に力点を置いて語られたのが「自覚」である。この、実在の二への分裂の側面は、一なる実在を端的に提示することに眼目があった「純粹経験」においては、語られてはいてもその論理が十分に明らかになっていなかった。それが、「自覚」において「映す」という論理として解明されたのである。

このように、「自覚」は、視点の違いによって二つの側面を持つ。①実在が、自己意識による対象化、表象から解放されて、<自ずから>生起すること。②意識が、対象的に表象する自己意識の状態から、「実在がそこに於いて垂直に自己差異化＝映像化する、実在の中の場所（上の引用の②「自己の内」）」として目覚めること。この二つがひとつのプロセスとなって初めて実在が自覚して真の実在となるのである。

3. 「判断」と「場所」：アリストテレスとの対決

フィヒテを手引きとして近代の自己意識の反省理論からその（ノエシスの）底へと突破し、そこで実在そのものの自覚（純粹経験の自発自展・自己内自己映像化）に到った西田は、次いで、自己意識よりもさらに根本的な、思惟の根本形式としてのアリストテレスの判断論に移行し、これを同じように脱構築する。そこでは、「実在がその自覚において実在そのものを内側から<映す/映される>こと」が、「階層的な複数の場所に<於いてある>こと」として、実在経験（純粹経験）のより精緻な論理化から捉え直される。「於いてある」ことは、「映される」ことよりもさらに実在そのものの、いかなる外的な要因にも条件付けられることのない「端的な生起」（自ずからなる/自己展開ということ）に相応しい論理である。実在は、「映される」以前に、ただ単に或る場所に「於いてある」。それによって、自覚の論理では説明できなかった経験と知識の階層性が説明されるようになる。また、それによってさらに、判断による知識の成立（認識論）を、実在そのものの生起（形而上学）から連続的に説明できるようになる。

(1)主語/基体論理から述語論理へ

アリストテレス判断論の特徴のひとつは、それが「主語/基体論理」であることである。「主語になって述語にならない」「基体」がまず判断の基礎に実体としてあり、それが主語となって、それを種々の述語が限定して知が成立する。これが「SはPである」という判断の基本形で表現される。

西田の純粹経験からすれば、これは「実在そのものの構造」ではなく、すでに対象化された平面に映されたものであり、実在から切り離された「表象の構造」に過ぎない。それは、近代の反省的認識論と同じように、形而上学から分離された抽象的な認識論/知の理論である。

これに対して西田は、判断を形式的判断からその底の純粹経験へと突破し、そこから「実在そのものの自覚」を判断の原形態として捉え直そうとする。それによって、形而上学と認識論はいずれも同じひとつの実在の運動として連続的に、統一的に捉えられるであろう。

この突破は、主語論理から述語論理（包摂判断）への転換によって行われる。無限定の基体/主語が、それに対して外的・偶然的な述語によって限定されるのではなく、逆に、まず「述語となって主語とならない」述語面があり、それが主語を包摂する、すなわち「包む」と考えるのである。われわれは、何かを経験する時、判断以前に、述語で表現される「性質」（赤い色や甘酸っぱい匂い）を先ず直接経験するのだが、その性質を、それを「持つ」とされる基体/主語（「りんご」）を仮定して、それに後から仮託することで判断を形成する。これによって真の直接経験は基体/主語に偶然に付随するものとして貶められる。ここから、直接経験である実在から遊離した対象化・表象化的思惟が始まるのである。

このように、主語判断に於いては、判断の定式は、現れているがままの質的な世界が主語を包摂した場合でも、主語を中心として「SはPである」と表現されるが、それは実在の論理としては、本来は「SがP<に於いてある>」と言われるべきである。或いは、PがSを「映す」のであり、SはPに「映される」だけで、Pの外に実体的に存在はしない。或いは、現象学的に言えば、Sはその述語的経験に還元されて、その存在/非存在はエポケー（保留）され、問題にならない。

西田は、この「主語がそこに<於いてある>述語面」を、判断の場面からより一般化して「場所」と術語化する。述語論理は「場所の論理」の一形態である。

(2)場所の階層性：形而上学と認識論の連続

次に、この場所の論理は、実体を徹底して解体して、全てのものを「場所に於いてある」、もしくは場所に「映される」実体なき映像の戯れへと還元することで、実在（形而上学）と多様な科学知（認識論）、さらに芸術、宗教などの人間のあらゆる経験を、種々の場所の重なり合いとして連続的に捉え、さらには「一なる実在の自己限定」として「体系的」に捉えることを可能にする(7)。

日常的な生活世界の経験から理念的な科学知まで、対象知はすべて「有（存在者）の場所」に於いてあるもの、或いはその場所の「自己限定」として説明される。したがって、ひとつのものが、多様な場所に於いてある（限定される）ことにより、例えば物理学の対象にも生物学の対象にもなり、また学以前の日常的な経験の対象にもなる。このように、場所の階層理論は、従来の実体的な認識論よりもはるかに柔軟な知識論を提供することができる。

このような、対象を限定する「有（存在者）の場所」の根底には、それらの経験をすべて構成する（「映す」ひとつの様態）主体としての「意識」、従来の（とりわけカントの）認識論では「超越論的主観性」や「超越論的自我」と言われる統覚の機能が働いているが、これは、場所の階層からすれば、「相対無の場所」と呼ばれる。それ自体

は外的対象として構成されて「有（存在者）」となる（「映される」）ことなく、あらゆる「有（存在者）」を構成して成り立たせている（「映す」）意識ゆえに、それは「無」と言われるが、また、それはまだ実在そのものの働きではなく、なお自己意識構造を持ち、意識の内部で自己を構成するゆえに「相対」と言われるのである。

かくして、この「相対無の場所」は、さらに底の究極の場所たる「絶対無の場所」、実在そのものの次元へと突破する。この究極の場所は、もはやそれ自身はいかなる場所にも「於いてある」ことなく、したがっていかなる根拠も持たない真の無の次元であるゆえに、「そこに於いてある」ことによって何かが何かとして限定される（述語付けられる）のではなく、端的に実在するだけ、「元始偶然的」（九鬼周三）に「在る」だけである。それはより正確には「在る（存在する）」とすら言えず、存在することにすら先だっただけに「生起している」、「現れている」だけであり、実体なき映像として無の上に「映っている」だけである(8)。そしてそれは、時間的持続も持たず、純粹経験の「刹那」と同様、「前後裁断」（道元）に、その前後の位相に条件付けられることなく、厳密に「それ自身だけで」、「自ずから」顕わになっている。このことは、この現象が、決して何らかの限定を受けて停止することなく、刹那毎に絶えず自己を新たに、跳躍的に創造する無礙な「動き」であることを意味している。これこそが、西洋哲学がその根本的な限界（対象化的・表象的論理）ゆえに顕わにすることができなかつた実在そのものの真の姿なのである。

結論

以上のように、西田は「純粹経験としての唯一の実在（東洋的なもの）」が、その自発自展の一形態として、表象された世界（西洋的なもの）をその根底から包む」という哲学的論理をもって「日本はいかに西洋近代を統合すべきか」という歴史的問題に一つの回答を与えたと考えた。しかし、序論でも述べたように、ここには重大な、そして意図的なカテゴリーミステイクがある。西田は、彼の哲学の中では本来哲学的・論理的な意味で使われる「東洋」「西洋」の概念を安易に地理的・歴史的な意味と混同することでこの回答を行ったのである。これは政治的に大きな危険をはらんでおり、実際に彼の哲学が太平洋戦争で利用される原因となった。

そこで、西田を「東洋哲学」として評価するために、コルバンのメタ歴史的な「東洋/西洋」概念と井筒の構造的な「東洋哲学」、「精神的東洋」の概念(9)を方法的に導入することが有益であろうと思われる。ここではもはや詳論することはできないが、西田の「東洋的なもの」の論理は、コルバンと井筒の「東洋」概念と極めて近いもの、と言うよりも同じ次元を異なる方法で語ったものと考えることができる。西田にとって「西洋的なもの」とは、以上に述べてきたように対象化・表象の論理であり、その根本は一般概念的な形相によって個体を限定することである。これに対して西田が「形なきものの形を見る」と表現する東洋の論理は、いかなる形相による限定にも先立ち、存在という限定にすら先立って、実在そのものが、「一即多」として自ずから湧出する出来事である。これは、井筒が道元やイブン・アラビー、また華嚴の「理事無礙/事事無礙」に即して示した「分節化Ⅱ」としての「東洋」(10)を、いわば現象学的に、その体験の只中から語り出したものに他ならない。井筒は晩年、現象学に非常に強い興味を持っていたと言われているが、彼の「東洋哲学」の構造論的方法は、西田の「現象学的方法」に補われることによって、哲学的な深さを増したであろうし、西田の哲学は、井筒の方法を導入することによって、インドや中国のみならず、歴史的関係を超越して、イスラームや新プラトン派などと比較することが可能になるであろう。

注

- (1) デリダの脱構築は、私見ではハイデガーの解体が依拠する「存在（論的差異）」よりもさらに深い次元から、「存在（論的差異）」すらもかわして、より広やかな現象次元を開くものである。西田の言葉を使うなら、それは自己否定して存在すらも「包む」のである。
- (2) その典型的な例は、西田最後の著作である『日本文化の問題』である。ここで彼は、実在の根本構造を表すものとして彼の哲学の最終原理である「絶対無の場所」（後述）を、歴史上の「皇室」と同一視した。
- (3) 西田幾多郎『善の研究』（岩波文庫版、1950年／1980年）、第一編第二章「実在」を参照。

- (4) 同上、13頁。第一編第一章「純粹経験」全体を参照。
- (5) アンリ・コルバンの言葉を使ってこの事態を説明するなら、実在の垂直の自己否定/自己差異化（一の多様化、一即多）が、（ベルクソンの否定のように）誤って地平方向で誤解され、対象化され、表象された時、言い換えれば一と多を内的に結ぶ「即」が忘却された時、一方で「一に執する偶像崇拜」が、他方で「多に執する偶像崇拜」が発生する。コルバンはこの仮象をスフラワルディーの「天使学」によって解決するが、それは西田で言えば「一なる実在の垂直の自己否定/自己差異化」、一が一に留まりつつ内的に自己多様化することである。Cf. Nécéssité de l'angéologie, in : Henry Corbin : Le paradoxe du monothéisme, L'Herne, 1981.
- (6) ただし、この点は、フィヒテの後期知識学まで視野に入れてより詳細な検討が必要である。この点に関して、新田義弘の仕事が重要である。
- (7) ここでは、もちろんヘーゲルの体系が意識されている。西田はそれを実在の直接経験から脱構築するのである。したがって、ここで問題なのは概念の運動としての弁証法ではなく、それを非実在的な表象（＝「西洋」）としてその垂直の底に突き破った実在（＝「東洋」）即ち純粹経験の自己展開としての弁証法である。
- (8) これが、注(1)で、西田の「包む」という事態がハイデガーの「解体」よりもデリダの「脱構築」に近いと言った理由である。
- (9) とりわけ『意識と本質』（岩波文庫、1991年）において。
- (10) 「事事無礙・理理無礙」、『井筒俊彦著作集 9 東洋哲学』（中央公論新社、1992年）。