

西田哲学における実在の論理——〈体・用〉論の視座から

井上 克人

I

昭和十一年、西田幾多郎は『善の研究』の版を新たにすることに当たって、次のように述べている。「私は何の影響によつたかは知らないが、早くから実在は現実そのまゝのもの、なければならぬ、所謂物質の世界といふ如きものは此から考へられたものに過ぎないといふ考を有つてゐた」(傍点引用者、一・四、旧一・七)と。この「実在は現実そのまゝのもの、ものでなければならぬ」という信念の淵源はどこに由来するのか、そして西田にあって、真の「実在」はどのようなものとして捉えられていたのか。

西田自身が青春時代を過ごしていた明治中期の哲学界の状況は、彼の思惟の出所を追跡するにあたって不可欠のものである。船山信一の指摘によれば、西田は明治アカデミー哲学が標榜する「現象即実在論」を継承し、それを彫琢すること

に一生を費やしたと云つてよいからである。¹⁾

この「現象即実在論」の考えは、当時東京大学で開講された「仏書講義」のテキストとして初代講師の原坦山が採用した「大乘起信論」のいわゆる「万法是真如、真如是万法」に依拠したもので、「真如」即ち「真にあるがままの実在」は現象の背後ではなく、現象の真只中に内在し、外に超越者を想定しない「本体論的一元論」の思考様式である。「真実在」を「あるがままの現実」に見ようとすると発想、云い換えれば「現象即実在」論的発想は、その淵源をかける「真如」観に認めることができよう。

『起信論』の中心となるキーワードは「真如」である。「真如」とは、元サンスクリットの *眞如* の漢訳で、言語的には、〈本然にあるがまま〉を意味する。ところで「衆生心」には「心真如」と「心生滅」との両面があつて、互いに不即不離の関係をもっている。心真如は、不生不滅(無時間的、

先時間的)でありながら、それが現実には煩惱に覆われて凡夫の心として生滅去来している。「不生不滅ト生滅ト和合シテ一ニモ非ズ異ニモ非ズ」とはこうした消息を謂う。「起信論」ではこの両者の関係を、「体(本体)」と「用(起動)」というかたちで捉える。「体」とは根本的なもの、自性的なもの、「用」とは派生的なもの、その働きを意味し、本体とその作用、実体とその現象の関係を謂う。因と果は互いに別個のものであるのに対し、体と用の関係は殆ど「体用一致」とか「体即用、用即体」と論じられるのが特徴である。「起信論」ではそれを水波の比喩で説明する。水と波とが別物ではないように、体と用とは不可分の関係にある。水は外因である風(煩惱)によって波立つが、水はどこまでも水であること(湿性)に変わりなく、さまざまな波となって波立っているのであり、風が止めば波もなくなり、明鏡の如き水の本性に立ち戻る。しかし風によって波がいかように波立っているようにとも(動)、水の水としての在り様(湿)は何等変わることはなく(静)、つねにすべての波の形状を超えて、水そのものの自己同一性を保持している。このように体はあらゆる用を一貫する「統一的或者」として自己同一性を堅持しており、どこまでも超越性を保持しているのである。それ自身超越的なものがその本体的な自己同一性をどこまでも保ちながら、(任持自性)、さまざまな用(はたらき)として自己展開

く新しい形而上学の思索と実践の工夫を構築したのである。

周知のように、「老子」には「天下の万物は有より生じ、有は無より生ず」(第四十章)とあり、「老子注」(魏の王弼)には「有の始まる所は、無を以て本と為す」とも注釈されている。しかし「無」は単なる空虚ではなく、「恍惚」にして「窈冥」たる「道」(第二十一章)であり、混沌たる実在そのものであって、その中に靈妙な精気がこもり、天地万物が生成される始源をあらわす。それはいわば万物の母胎として、そこからありとあらゆるものが生れてくるという無限の包容力、無限の創造力をもったものであり、しかもそれ自身はどこまでも無限定なるものである。このような、①無限定性、②母性的包容性、③創造性、④豊饒性を特質としてもつ「無」道」を「本体」として捉え、般若の「空」をそれと同様のものとして解釈したのがいわゆる「格義仏教」であった。⁽⁶⁾

それは要するに、中国的に主体的な(無の体用論)、もしくは無の本体論的一元論にほかならない。それがやがて絶対的の生成・展開と見る形而上学へと発展する。「起信論」がもつ形而上学的特質はその最たるものであった。西田の優れた獨創性は、当時一世を風靡していた心理学的知見を咀嚼しつつ、実在と現象の不即不離の関係を「一なるものの自発自展」として体系的に深めていったことと相俟って、まさに

してゆき(随縁起動)、あらゆる現象のなかに内在するのである。⁽³⁾

本稿では、西田が、西欧哲学を媒介としながら、本然的にあるがままの真実在を意味する(真如)を「純粹経験」として捉え、更に自覚と場所へ、そして「逆対応」の論理へと自らの哲学を展開させていったその根柢には、こうした(体用の論理)があつたこと、しかも(本体)がもつ自己抑制的・自己遡源的超越性を強調することで、個物がおのずからそこにあるがままに在ることの論理を独自の仕方で究明したこと

を明らかにしたい。

II

予め、念頭に入れておかねばならないことは、日本仏教へも大きな影響を与えた中国仏教の特質である。インド仏教の基本は、「空」の主張であつて、それは、すべてのものには実体が無いとする「縁起」の思想であつた。そこには、いわゆる起源や根拠といったものを撥無する非形而上学的な特質を見ることができるところが、中国仏教は般若の空を縁起と見做すインド仏教から見れば、明らかにその逸脱であつた。その屈折した理解を決定的なものとしたのは、老荘の無の哲学を強調した魏晉時代の「玄学」である。玄学はインドの般若の「空」を老荘の「無」と捉え返すことによって、まった

「起信論」に見る「本然的にあるがまま」を意味する「真如」を、我々の意識にとつて最も直接的な「純粹経験」として捉え返したことであろう。逆に云えば、いわゆる「純粹経験」とは、要するに「真如」であり、「統一的或者」とは、超越的なる「本体」にほかならないのである。このことを、まず念頭に置いておきたい。

西田が西洋哲学との格闘を通じて鮮明にしようとしたのは、東洋独自の(無の体用論)であつたと云つてよい。しかし西田の場合、とくに留意すべき点は、体用の論理といつても絶えず「内在的超越」のその超越性がつねに念頭にあつたということである。云い換えれば、上述したように(本体)は自己内発的に展開しつつも絶えずそれ自身は自己遡及的に同一性を保持しており、そこに西田は着目していたことである。西田が処女作『善の研究』でいわゆる「純粹経験」を唯一の実在と見なしたのは、そうした主客未分の経験にこそ「一」なる体系が見られるからであり、この超越的「一」なるものの体系的発展ということこそ彼の思索の根柢にあつたものであつたと云えよう。じじつ、純粹経験の「自発自展」と云われるときの「自」という語の反復表現は、統一的或者が絶えず分化発展しつつも、どこまでもそれ自身に同じものとして自己同一を保つということを暗に示しており、そこには、絶対的実在のそれ自身に於いて有り、それ自身によって動く運

動、云い換えれば超越的に一なるものが自己内発的に自らを展開させてゆきながらも、絶えずその超越性を自己抑制的に保持する、いわば自己内還帰的な動性が見られる。こうした西田哲学の根幹に潜む論理の視点から翻って、以下では初期から中期にわたる西田哲学の変遷を追跡してみたい。

III

さて、「純粹経験」を考へる場合に総じて念頭に入れておきたいのは、西田が「意識は一面に於て統一性を有すると共に、又一方には分化発展の方面がなければならぬ」(同巻・一五、旧同巻・一七)とか、「唯一実在は、……一方に於ては無限の対立衝突であると共に、一方に於ては無限の統一である」(同巻・七八、旧同巻・九六)と云っている点である。換言すれば、純粹経験がもつ不変的自己同一的な統一性の保持の側面と、思惟や判断の分化発展の方向との関係である。つまり自発自展的にいわばそこからそこへ、と垂直的に湧出してやまない純粹経験の自同的な絶対現在の性格と、更に矛盾・対立を媒介としてより大なる統一へ向けて時間的・過程的に自己展開していく側面との関係である。見る主観もなければ見られる客観もない独立自全の最も直接的な純粹経験にあつては、真実在の統一性は(顕在的)に現前しているのに対し、それが反省的思惟や判断へ移行すると、その顕在的統一は隠

れて潜在的となり、その思惟や判断を含めたすべての経験を可能にするアプリアリな潜勢力となる。このように真実在としての純粹経験は脱自的発展の方向と同時に、いわば自己内還帰的に翻り、自らを覆蔽するのである。真実在としての純粹経験には、本体が本体としての自己同一を保持しつつも、自己内発的に起動展開してゆく「内在的超越の論理」、云い換えれば、統一的或者の脱自的展開と退却的覆蔽という二重の(隔一差)的な同時生起があると見てよからう。

IV

さて、西田の思索の歩みは「純粹経験」に始まり、「自覚」を経て「場所」に至るのだが、その過渡期に位置する「自覚」の立場は、「純粹経験」を「絶対自由の意志」と捉え返し、とくにフィヒテの自我哲学を念頭に置いていた。『自覚』における直観と反省」は、一九一三年に連載が開始され、一九一七年までという長きにわたった諸論文の集成で、彼自身これを「悪戦苦闘のドキュメント」(二・一一、旧二・一一)と特徴付けている。その難澁を極めた思索の果てに西田が辿り着いた結論は、「刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うた」(同巻、同頁、旧同巻、同頁)と云わざるをえないものであった。彼が当初「純粹経験」の内に見た「最も直接的なる真実在の世界」は、思惟に対して常に通れゆくものとしてしか現

前せず、そうした(覆蔽された次元)を、彼は「中世神秘哲学」に見出すはなかつたからである。

彼はエリウゲナ(=エリウゲナ)の神論に注目しつつ云う。「余はエリウゲナの創造して創造せられない神 *Natura creans et non creata* は、創造もせず創造もせられない神 *Natura creans et non creata* は、創造もせず創造もせられない神 *Natura nec creata nec creans* と同一である」といふ考に深き意味を認めざるを得ない」(同巻・二二六、旧同巻・二七九)と。本書の「跋」の末尾においても、彼はエリウゲナの同じ神概念を引用して、そこに含まれる自己否定の契機に注目している。「我々に最も直接なる絶対自由の意志は(創造して創造せられぬもの) *creans et non creata* たると共に、(創造されもせず創造もしないもの) *nec creata nec creans* である、到る所に己自身の否定を含んで居る」(同巻・二七二、旧同巻・三五〇)と。西田はそこに何を目撃していたのであるうか。

エリウゲナのいわゆる「創造して創造せられないもの」とは万物の「始源的原因」である神にはかならない。しかし、このような真の始動因としての神は究極的目的因としては、どこまでも自己同一を維持している。神は、神から発して存在するすべてのものの終局でもある。万物は神を求め、神へと還帰するのである。この意味で、神は始めであり、中間であり、終わりなのであって、丁度、後期新プラトン派のいわ

ゆる「止留 (*μὲνειν, ποῦν*)」⁷「発出 (*ἰσπεύειν, ποδοῦν*)」⁸「還帰 (*ἐπιπέγειν, ἐπιποῦν*)」⁹という「発出三相論」¹⁰によって構造化されている(プロクロス「綱要」命題三〇(三九))。

この理論によれば、「止留」とは原因の結果に対する自己同一性を意味し、「発出」とは結果の原因に対する次元的差異性を示し、「還帰」とは、結果が原因と似たものになることを意味する。つまり結果は原因から発出しただけでは存在が与えられただけで完成してはいず、発出者が源泉へと翻る(還帰する)ことによつて、そのあるべき姿を与えられて、原因の形相を所有して完成する。しかしこの三相構造は、時間的経過ではなく、超時間的關係なのであって、超越的一なる原因は、万物の始原であると同時にその終局として、どこまでも自己同一を維持し、云うなれば弁証法的円環運動の目的因的根柢なのである。しかし、注意したいのは、アリストテレスのいわゆる「不動の第一動者」のように、目的因たる一者は、それ自身どこまでも「不動」であつて、弁証法的過程を通じてどこまでも自己同一を保持している超越的一者である、ということである。発出から還帰へというプロセス化以前(以後)において、いわばそれ自体において完結している目的因的自同性はそれ自身のうちに自己遍及的、自己否定的・覆蔽的傾向性がある。それが超越的本体がもつ「止留」というあり方なのではないだろうか。つまり「止留」とは、

發出・還帰の全過程を通じて、いつも既に自己抑制的に自己同一を維持している（「本体」としての超越性を意味している。西田の目はつねにそこに据えられていたと見てよい。

V

西田は本書で、中世哲学における意味に基づいて、「認識作用の背後に横たわる具体的基礎」を「主体（das Subjektum）」もしくは「本体」と捉え、そこに「絶対自由の意志」を見ようとするが、それは、未だ対象化されていない認識作用の根源のことであり、それはあらゆる自由な創造の可能性を具えた原点であると同時に、完全に客観的な「具体的全体」でもあった。（同巻・二二二、旧同巻・二八六―二八七）

ところで、西田は「意識の問題」（一九二〇）の中で、我々の論旨にとって、きわめて重要な文言を記している。

或一つの真理が真理として己自身を維持するには、或一種の力を有たねばならぬ、而して斯く一つの真理が他に對して己自身を維持するには、即ち一種の実在性を有するといふには之を他と關係せしめるものがなければならぬ。我々は真理の力を認めると共に真理の体系を維持する、一種の主体 *subiectum* を認めねばならぬ。或一つの命題が真理として立てられるには、すべての命題の主語として如何な

る意味に於ても述語とならない（述語的分節化されない、それ自身無限定な）主体がなければならぬ。此意味に於て真理はそれ自身に於て立つ生きた一つの個体である。（傍点および括弧内、引用者。同巻・二八八、旧三・一九一―二〇）

「己自身を維持する実在性」＝「真理の体系を維持する主体 *subiectum*」＝「それ自身に於て立つ個体」。まさにこれこそ、中世神秘主義が強調する目的因的な自己抑制的契機をもつ「本体」にはかならず、換言すれば、それは自己超越的・自己覆蔽の同一性にはかならない。この「本体」を、西田は、やがて古代ギリシア哲学の「基体」と重ね併せて考察することになるのだが、ここでも予め念頭に入れておかなければならないのは、その「基体」という概念のうちに、西田は、格義仏教的な「無の体用論」を読み込もうとしている点である。つまり、「基体」のうちに、老子の「無」の觀念、すなわち無規定的無限定性、母性的包容性、自己内発的創造性を重ね併せて考えるのである。

「働くものから見るもの」（一九二七）の「序」で、西田は、「場所」の概念を構想するにあたり、「アリストテレスのヒポケーメノン即ち基体によつて、主語、本体、主観的结合統一を企図した」と述べている。（三・二五四、旧四・四一五）「主語、本体、主観的结合統一」とは、論理学、形而上

学、認識論の三分野が連関し合う「基体」のことであり、西田はこれを「場所」と読み直したわけである。その背景には、彼独自の新しい論理の構築を目指すにあたって、アリストテレスの「基体（*hroekheiov*）」こそが真の実在だという点に着目した事実がある。要するに「場所」の論理的構造は、アリストテレスの「基体」をモデルとし、表現し直したものと云つてよい。アリストテレスによれば、「基体」というのは、他の事物はそれの述語とされるがそれ自らは決して他のなものにの述語ともされないそれ（「主語そのもの」）のことである。」（*Met. Z. 1028b36-37*）⁽⁹⁾ 西田は「これも「いつも判断の主語となつて述語とはならないもの」という簡潔な表現に置き換へ、無限の述語を統一する「本体」だと見たのである。

ところで、場所論成立における「基体」の役割については、これまで多くの研究がなされてきたが、その殆どが「個体」としての理解に留まっていた嫌いなしとしない。しかしながら、西田が理解した基体概念には、単に「個体」という意味にとどまらず、上で繰返してきた「本体」という側面、云い換えれば、判断以前にあつてそれを可能にしている根源的な「質料」という意味があつたことを見落としてはならないであろう。⁽¹⁰⁾ つまり西田は「主語となつて述語とならないもの」としての基体をアリストテレスのように単に個体としてではなく、更に判断の包摂關係の基となる（直覚的事実）として

理解していたのである。つまり判断による形相化の基にある根源的質料が「基体」にはかならない。

VI

この直覚的事実としての質料と、形相化的判断による論理化という問題に関して予め注目しておきたいのは、西田がエミール・ラスク（一八七五―一九一五）の判断論から受けた少なからぬ影響である。ラスクの名と哲学は「働くものから見るものへ」後編の「場所」論文に頻繁に出てくる。ラスクは「哲学の論理学並びに範疇論」（*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911）「判断論」（*Die Lehre vom Urteil*, 1912）によつて、自身の論理学を展開しているが、重要なのは範疇論とそれに基づく判断論である。ラスクは特に初期ハイデガーに「存在論的差異性」の考えに影響を与えているのだが、彼によれば、判断以前の超論理的存在は、判断における論理の領域には届かず、却つて論理的なるものが、超論理的なるものを初めて理論的意味のある対象に構成するしたがつて、判断における存在領域は超論理的に与えられたものではなく、超論理的な（質料）と論理的な（形相）との「意味結合体（*Sinngeläge*）」であるという。そして、いまだ論理的な形相に「当たられて（*betroffen*）」いない論理化以前の、云うなれば主客未分の超対立的原形象（*ei-*

übergeordnetes Urbild) を、彼は「論理的に裸である質料 (ein logisch nacktes Material)」と見做し、それは「統一的に唯一なるもの (ein Einheits-Eines)」であり、純客観的・理念的な光そのものにはかならなかった。したがって、この形而上学的或いは存在論的妥当性 (= 真理) は、どこまでも論理的判断の外に超越しているのである。

こうしたラスクの哲学から西田が受け取ったのは、云わば「我々にとって先なるもの (πρότερον πρὸς ἡμᾶς)」即ち判断作用の一次的対象(西田の所謂「対立的対象」と、判断的価値対立以前の純客観的・超対立的対象、云うなれば「それ自体において先なるもの (πρότερον τῆ φύσει)」との〈存在論的差異〉にはかならなかった。⁽¹²⁾

VII

さて、以上のような、判断による論理的対立化以前の、ラスクのいわゆる「論理的に裸である質料」を念頭に置きながら、西田が着目した古代ギリシア哲学の「基体」に話を移そう。この「基体」に西田を導いたのは、プロティノスによるアリストテレスの「基体」解釈であった。

『形而上学』Z巻第三章で、アリストテレスは実体と呼ばれるものとして、本質 τὸ τί ἐστιν、普遍的なもの τὸ καθόλου、類 τὸ γένος、基体 τὸ ὑποκείμενον の四つを挙げている。

されるような「主語」とはならない、ということにほかならない。なぜなら、いわゆる「主語」とは、それについて限定せられる(述語付けされる)ところのものでしかないからである。したがって、「主語」となって述語とならない「基体は、それ自身とどこまでも無限定であるがゆえに、「他のあらゆるものの」述語とはなる」ものの、それ自身は「主語とならないもの」であるということになる。西田は、その核心を捉えて、アリストテレスの「主語」となって述語とならないもの」という定義を「述語となつて主語とならないもの」というように見事に翻案したのであって、内容はまったく同じことなのである。「主語となつて述語とならないもの」という定義の中の「主語」は、あらゆる述語をそれ自身の内に包容しながら、それ自身は無限定なる「本体」としての「基体」を意味し、「述語となつて主語とならないもの」という定義の中の「主語」は、それについて述語付けられ、限定されるような「主語」という意味であり、「主語」の内包的意味が異なっているのである。「主語となつて述語とならない」基体は、それ自身あらゆるものの「述語となつて主語とはならないもの」にはかならない、ということである。そこから翻つて、無規定・無限定的包容性を特質としてもつ基体(本体)を「述語となつて主語とならないもの」と翻案することによってそれを一般化の方向で捉え、逆に今度はアリストテ

このうち基体が第一の実体であるとされるのだが、この基体と呼ばれるものも、形相 εἶδος、質料 ὕλη、結合体 τὸ ἐκ τοῦ αὐτοῦ の三つに分けられる。そして先に引用したアリストテレス自身の基体の定義を字義通りに理解すれば、基体の最たるものは質料でなければならぬ。というのも、アリストテレスの云うように、すべての述語を除いてしまえば、質料以外には何も残らないからである。この場合、質料とは「それ自体はとくにないであるとも言われず、どれほどの量であるとも言われず、その他、ものがあり方がよつてもって規定されるものども(述語諸形態)のいずれによつても言い表されえない或るものこと」(Metz, 1029a20)であり、肯定的な規定どころか否定的な規定さえ持たないものであるとされる。こうした第一質料としての基体は、他の述語の主語となるものであり、それ自身としてはいかなる述語形態でもないために、それ自身は特定の何ものでもない。結局のところ、アリストテレス自身にあつては、このような質料としての基体は真の実体としては認められなかった。

ところで、基体とは、主語となつて他のすべてのものを述定化(分節化・限定化)しつつも、それ自身は述語化(限定化)されないものである。云い換えれば、自らは限定されない無限定なものでありながら、あらゆるものを限定するものである。それ自身(限定されない)ということは、述語付けのいわゆる、「主語となつて述語とならないもの」という定義を、改めて、個体の方向で捉え返すことになる。

VIII

ところで、アリストテレスの質料概念は、プロティノスによって大きな変更が加えられる。アリストテレスは質料を「どのようにも言い表されえない或るもの」として見做し、それにさほど重要な意味を見出すことはなかったのだが、プロティノスはこのような第一質料とも云うべき質料を、プラトンのいわゆる「受容者 ὑποδοχὴ」と同一視して解釈している。【エネアデス】第二巻第四篇において、彼は次のように述べている。

いわゆる素材は「下に横たわる何か(基体) (アリストテレス『自然学』1.9.1023b3)であり、形相の「受け皿」(受容者) (プラトン『ティマイオス』47d)であるという限りでは、このような本性(素材)の観念を持つにいたつたすべての人たちが、それ(素材)について、このだいたい共通の説を主張しており、ここまでは同じ(思考の)道を歩んでいる。(エネアデス)【41】

ここでわかることは、プロティノスが、質料は基体であり受

容者であるという見解を示していることである。アリストテレス自身も、質料を基体として考えており、「主語となつて述語とならない」という定義を徹底すれば、どのような述語(性質)も持たない無限定の質料に行き着くのであつて、このような質料はプラトンのいわゆる「受容者」ときわめて近い内容を持つ。

プラトンの「テイマイオス」における宇宙生成論を特徴づけるのは、三つの「種族」(γένεσις)を区別している(509e)点である。即ち「生成するもの」と、「生成するものが、それの中で生成するところの、当のものの」(ἐκ τῆς γενέσεως)と、「生成するものが、それに似せられて生じる、そのもの」(ἰδέα)の三つであるが、このうち第二の種族は「目に見えぬもの、形なきもの」であるため、「捉えどころのないもの」(ἴδη)とされながらも、製作者である「父」に対して「母」に準えられており、「養い親のようにあらゆる生成を受け容れる受容者」(ἀφύπνου)すべてのものの陰影の刻まれる「地の台」(ἐκλυψέτω)「(50c)」、もしくは「場所」(ὄρασμα)とも呼ばれるものである。この中に永遠なるイデアの模像が入つて来るし、コーラとしてすべての生成するものに「場」(ἐσθλα)を与えるのである。この「受容者」は、プラトンにあつては、現象の基体にはかならない。

プロティノスはアリストテレスの基体概念をプラトンの云

料理解を見てみると、彼はそこで、プロティノスでは最下位に置かれているにすぎない「質料」を最高位にある「一者」と重ねあわせて理解しようとする。西田はこの特殊講義において、プロティノスの質料解釈を踏まえ、アリストテレスの基体を質料として、更にプラトンの受容者として見做すという理解を示している。プラトンの「受け取る場所」とアリストテレスの「基体」とを結合させたプロティノスの「質料」は、形相を受け取るものとして、「形体のない、大きさのない、性質のないものとなる」(同巻・三六四)。場所の思想の成立にとって重要と思われるのは、西田がこのようなプロティノスの質料概念を、「老子」や格義仏教に見られる「無」の無限定性、母性的包容性に重ね合わせている点である。

IX

「働くものから見るものへ」における西田の主要な関心事は直覚的事実の論理化にあつた。それは直覚と判断との必然的な関係を明らかにすることであつた。直覚と判断とを分離せずに統一的に扱うには、直覚の自己限定によつて判断が成立するという自覚的体系に依らなければならない。この問題を受けて、論文「内部知覚について」では、その第五節以降に、それまでは自覚が再帰的な運動という形で説明されていたのが、「自己が自己に於て自己を映す」という形で定式化

う「受容者」たる質料を指し示すものとして理解する。質料は形相を受け取る受容者であり、形相の下に横たわる基体なのである。「形があるならば、形を与えられたものがある。差異はこれに宿るわけである。したがつて、形相を受け取る素材というものが存在する。そして、(形相の)下に横たわるもの(基体)が常にあるわけだ」(H. 4. 5. 7)。この第一質料というべきものに至つて、基体はそれ自身が「主語となつて述語とならないもの」であり、述語の枠組み(形相)によつて限定されないものとなる。ところが、周知のように、プロティノスの発出論の体系においては、以上のような質料は、ヒュポスタシスの階層構造の最下位に置かれている。

こうしたアリストテレスの質料についてのプロティノスの解釈は、西田にも影響を与えている。それを積極的に受容した形跡が見られるのは、「働くものから見るものへ」所収の論文「表現作用」だが、この論文に先立つ「内部知覚について」で、すでに質料を基体とみなしている。以下、この「内部知覚について」においてプロティノス経由の「質料」基体「受容者」という発想が西田においても受容されていることを確認しておきたいが、それに先立つて、まず西田が「内部知覚について」の執筆と同時期に行われた一九二四年度の特殊講義「プロチノスの哲学」(本論文は旧版の全集には収載されていない)に於ける西田のプロティノス解釈にみられる質

されてくる。また、第四節において「無」に積極的な意義が見出されるようになり、それに伴つて「純なる形相」とか「基体なき作用」と云われていた「働くもの」の根底に、それを包む「働くと共に働かざるもの」や「基体なき作用の基体」が明確に捉えられる。

「純なる作用とは尚知るものではない。働くものから知るものに進み行くには、純なる作用の背後に又何かが認められねばならぬ、働くものの背後に働かないものが認められねばならぬ。……働くものの基体は、働くと共に働かざるものでなければならぬ。而してかゝるものを、我々は我々の自己に於て見るのである。我とは基体なき作用の基体である。」(三・三四五—三四六、旧四・一一二)

この「働くもの」の基体は、働くと共に働かざるものでなければならぬ」という発想は、あの中世神秘主義の「創造しめせず、創造せられもしないもの」という神自身の自己否定の契機への着目、新プラトン派の目的因的「止留」、アリストテレスのいわゆる「第一動者」たる神の「不動性」、要するに目的因的自己同一の「絶対静」のあり方に通底する考えである。つまりそれは(本体「基体」)がもつ自己超越的、自己翻転的、自己覆蔽的自己同一である。自己同一がもつこうした自己内還帰的な超越的構造への着目を促す西田の脳裏にあつたのは、大乘仏教で云うごとく「無作の滅諦」⁽¹⁶⁾、或いは

彼が若い頃から主体的に取り組んできた禅の世界で云われる「眼は眼を見ず」「火は火を焼かず」「水は水を濡らさず」といわれる言詮ではなかったか。眼で何かを見る場合、眼は見るということに於いて、まさに見る作用をはたかせながら、その見る作用を見る作用として自己自身のもとに摂め取り、自らのうちに翻転することによって、それ自身を絶対に見ない。つまり眼は眼自身を見ないのであり、眼は眼を見ないことがすなわち物を見ることにほかならない。物がそこに見えるということの根底には、眼が眼でありつづけるということ、眼が眼自身と自己同一であるということ、眼が眼自身になりきっているということ、眼が眼自身のなかに蔵身しているということがなければならぬ。そうした意味で、物を見る眼はそれ自体としてはどこまでも「盲目」なのである。要するに、いかなるはたらきも、そのはたらきの根本にははたらかないことがあるということ、それ自身はどこまでもはたらき以前であって、はたらきをはたらきとして自らのうちに摂め取っているということがあるのである。西田の脳裏にあった「自己同一」とはこのような「摂収」という絶対否定の契機を含んだ自己超越的構造をもったものにほかならなかった。

この基体なき作用の基体こそ「働くもの」を成り立たせる「知るもの」、あるいは「見るものなくして見るもの」(三・二五五、旧四・六)である。こうした基体は主語的には規定前の次元で、神が神自身へと翻る神の自己同一的自己内還帰の超越性であった。

「無の場所」とは、個々の物が、いわゆる述語的一般者の自己限定によって特殊化されただけの主語的基体としての在り方に留まらず、そうした在り方がさらに突破され、個物が他ならぬその個物として自らを示してくるような場である。一々のものが真にそれ自身のもとに在り(物皆自得)、それ自身に同じものとして現前してくるような場、一々のものを重々無尽に個々円成させつつ、同時にそれらを自らのもとに摂収する(虚空の場)である。西田はこの無の場所を、自ら無にして自己の中に自己の影を映す「鏡」に喩えるのである。すべてのものは真の無の場所たる「鏡」に映し出された影像であるということになる(三・四四五、旧四・二四八)。

しかし、ここでとくに留意したいのは、無の場所があくまでも自己自身に同一なるもの、自己の中に自己の影を映すものなのであって、鏡はどこまでも「自己自身を照らす鏡」である、という点である(三・四二九、旧四・二二六)。つまり、すべての個物が影像として鏡の中に映現されてくることと一つに、鏡は鏡自身を無限に映じてゆくという鏡そのものの自己返照の働きに着目しなければならぬということなのである。要するに、物を映し出すに先立って、明鏡はどこまでも明鏡でなければならぬのである。西田の念頭からつねに離

されず、どこまでも「述語となつて主語とならないもの」として考えられ、これが後に「超越的述語面」たる「場所」へと発展していく。

X

西田がプロティノスから摂取した(質料 \equiv 基体 \equiv 受容者)という発想は働くものの成立に重要な役割を果たしていた。それ自身は形を持たないものでありながらあらゆる形をその内に成立させ、それに唯一性を与えるという質料概念には、後の場所の思想に通じるものがあると云える。しかし、「場所」の概念には、「自ら無にして自己の中に自己を映す」(三・二五五、旧四・五)と規定されるように、それ自身は無でありながらそれ自身のうちに、それ自身の否定的な限定として形を成立させる自己内還帰的特質があった。

西田は、後に「絶対無の場所」を「自己自身を照らす鏡」と捉えるのだが、西田の「鏡」の比喩への関心は早く、すでに『善の研究』でも、「ペーメの語を想ひ起さずには居られない」として、「氏は対象なき意志ともいふべき発現以前の神が己自身を省みること即ち己自身を鏡となすことに由つて主観と客観とが分れ、之より神および世界が発展するといつて居る」と述べている(一・一五二、旧一・一九一、傍点引用者)。つまり、西田がそこに目撃していたのは、神の発出以

れなかつたのは、物を映す働きの底にある鏡の本体そのものの構造、すなわち鏡自身もつ自己溯源的翻転の動きではなかつたであろうか。

西田が最晩年の論文「場所的論理と宗教的世界観」(『哲学論文集第七』所収)の中で、絶対矛盾的自己同一としての場所について、それが「何処までも自己の中に自己を映す、自己の中に自己焦点を有つ。かゝる動的焦点を中軸として、何処までも自己自身を形成して行く」(十・三三〇、旧十一・四〇三)とか、「自己が自己に自己否定的に」(同巻・三〇三、旧同巻・三八二)であるとか云うのは、おそらくこうした消息を謂うのであろう。更に云えば、このような自己内還帰的な不断の照り返しがあればこそ、明鏡はどこまでも明鏡であり続けるのである。鏡の鏡自身への照り返りは、現在が現在を現在化させてゆく絶対現在の自己限定にはかならない。絶えず現在から現在へであり、しかもそれは横へ横へと流れてゆく方向ではなく、いわば滾々と湧き起る垂直的な自己湧出の動きであろう。西田が「絶対矛盾的自己同一」という表現のうちに看取していた「自己同一」とは、こうした自己隠蔽的な絶対的覆蔽ではなかつたか。つまり、個物的多を個物的多として現前せしめながら、その不断の現前を可能にする場としての全体的一は、全体的一としてどこまでも絶対的な隠れである。「一」の「一」自身への還帰、自己覆蔽的

な脱け去りによってはじめて「一」は「二」たりうるのであり、「一即二」として成り立つのである。こうした「一」の「二」自身への還滅即湧出、すなわち「即非的自己同一」こそ、西田が云うところの「見るものなくして見るもの」、「自ら無にして自己の中に自己を映すもの」、すなわち「絶対無の場所」の正体であったはずである。

さて、こうした自己同一がもつ絶対的覆蔽性は、それ自身矛盾を孕む絶対的否定態として、あくまで「絶対の他」であり、どこまでも超越的なものとしてあることは論を俟たないことにそれが宗教の問題ともなれば、このことは顕著に示されてくる。この「超越」が問題となってくるところに、彼の晩年の「逆対応」の論理が展開されるのである。ここにいたって、西田哲学は、いわゆる「即心即仏」、「平常心是道」を標榜する禅の立場だけでは捉えきれない宗教的深みを増してくるのである。それは彼自身の思索の底に、絶えずあり続けた「超越的他者」の問題である。それは「自己は自己を超えたものにおいて自己をもつ」とする立場であった。

※ 西田の著作からの引用は、『西田幾多郎全集』最新版「竹田篤司、クラウス・リーゼンフーバー、小坂国継、藤田正勝編、岩波書店」に依ったが、併せて旧版全集（一九六五年版）の頁数も記しておいた。

田のアリストテレスの基体解釈がプロティノスのそれに依拠している点については、日高明「中期西田哲学における質料概念の意義」(『日本哲学史研究』第六号所収、二〇〇九年、京都大学大学院文学研究科・日本哲学史研究室紀要)から多くの貴重な示唆を得た。記して感謝の意を表した。

- (11) Emil Lask: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2 (Hrsg. E. Herrigel), Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1923.
- (12) ラスクの西田への影響については、以下の論文を参照し、示唆を得た。ニールス・グェルヘルク「対象の論理から場所の論理へ——エミール・ラスクと西田幾多郎——」、河波昌編著「場所論の種々層——西田哲学を中心として」北樹出版、一九九七年。
- (13) 「述語となって主語とならないもの」を「主語となって述語とならないもの」の「翻案」だとする理解については、上原麻有子「翻訳と近代日本哲学の接点」(『日本哲学史研究』第六号(上掲)所収)から示唆を得た。
- (14) 「プロティノス全集」第二巻、一七頁、中央公論社、一九八七年。
- (15) 「ティマイオス」は「プラトン全集」第十二巻(種山恭子訳)に依った(岩波書店、一九七五年)。
- (16) この語は務台理作「場所の論理学」(北野裕通編、こぶし文庫、一九九六年)から借用したが、務台は西田のいわゆる「絶対無」をこの語で説明している。

註

- (1) 「明治哲学史研究」(松山信一著作集)第六巻所収、こぶし書房一九九九年、六〇頁他。
- (2) 原坦山と井上哲次郎および「現象即實在論」の関係については、波部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即實在論』との関係」(上智大学「哲学科紀要」第二四号所載、一九九八年)および「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理」(同紀要、第二五号所載、一九九九年)を参照されたい。
- (3) 「大乘起信論」については、平川彰「仏典講座22 大乘起信論」大蔵出版、一九七三年、および衛藤即応「大蔵経講座 大乘起信論講義」名著出版、一九八五年を参照。
- (4) 「無求備齋藤老子集成統編」藝文印書館、一九六五年。
- (5) 「老子」からの引用は「新訂 中国古典選 老子」(福永光司、朝日新聞社、一九七二年)に依った。
- (6) 「玄学」の立場を代表する「本無義」を唱えた道安は、「無・空」を次のように説明する。「謂無在萬化之前。空為衆形之始」(『中観論疏』卷二之末(大正四十二、二九頁上)、「梁高僧伝」卷五(大正五十、三五頁上))
- (7) 西田哲学と中世神秘哲学との関係については、松山寿一「知と無知」(朝書房、二〇〇六年)および山口義久「プロティノスと新プラトン主義」(内山勝利編「哲学の歴史—古代Ⅱ」第2巻「帝国と賢者」所収、二〇〇七年)から多くの示唆を得た。
- (8) 「世界の名著・続2 プロティノス・ポリュプリオス・プロクロス」四七二頁〜四七八頁、中央公論社、一九七六年。『西洋哲学史(古代・中世編) フィロソフィアの源流と伝統』(内山勝利・中川純男編著、ミネルヴァ書房、一九九六年)。
- (9) アリストテレスの著作からの引用は、『アリストテレス全集』第十二巻(出隆訳、岩波書店、一九七七年)に依った。
- (10) 西田の「基体」概念を「質料」として理解すべき点、および西