

## アリストテレスと西谷啓治

小 野 真

### 一 問題の所在

古来、哲学を志す者にとってアリストテレスは、まずは学び、受け継ぐべき哲学の伝統である。しかし、同時にアリストテレスは、多くの優れた哲学者にとって思想的直観の源泉でもあり続けた。創造的な哲学者たちは、事象そのものをみつめてそれを提示するアリストテレスの視点から彼ら固有の問題関心を深めていく端緒を得ている。そして、そのような哲学者たちが伝統としてのアリストテレスを批判的に超克する立場をうちだしているとき、彼らがアリストテレスから獲得した創造的な端緒もまたより豊かな可能性を示すことになる。

そういった創造的な哲学者の例として、現代の西洋哲学ではハイデッガーを挙げることができるであろう。ハイデッガーの『存在と時間』はアリストテレスの真理論に着想をえつつ、アリストテレスに刻印された西洋の存在論を超克する試みの中から生み出されている。他方、日本の哲学者の中からは西田幾多郎や西谷啓治をあげることができるであろう。とりわけ西谷啓治は若き日に『アリストテレス論攷（以下『論攷』と略記）』（一九四八年）と題された緻密なアリストテレスの研究書を著して対決を試みている。もっとも、この書は西谷研究者の間でもとりたてて踏み込んで研究されていない。それは、西谷自身がその「緒言」でいっているように、この書がもともと「アリストテレスの立場につ

いて自分自身の理解を資けるために」(57c)<sup>(1)</sup>書かれたものであるうえに、その後、「空の立場」、「神秘主義研究」、「禪の立場」といったキーワードに象徴される事柄が西谷の思想の導線となり、彼の表面的な関心からはアリストテレスは姿を消したかのように思われるからであらう。

しかし、若き日の『論攷』の成果は西谷の思想の根底に伏在し続け、晩年の思索における大きな二つのモチーフとして再び顕在化してくる。ひとつは、アリストテレスの「共通感覚 (*koinē aisthēsis*)」ないし「構想 (*phantasia*)」についての分析である。これは論文「空と即」(一九八二年)における構想力論の端緒として晩年の西谷の空の思想における中核を形成する。もう一つは、アリストテレス哲学がその究極的な目標とした「ノエシス・ノエセオース」(「思惟の思惟」ないしは「直観知の直観知」)の理念である。論文「般若と理性」(一九七九年)において、「真の絶対否定性」の立場から西洋哲学の知の超克が目指される。そこでは、超克すべき西洋哲学の知のモデルとしてヘーゲルの知が批判されるが、その知の立場はアリストテレスの「ノエシス・ノエセオース」の理念を継承するものとされている。

これら二つのモチーフはすでに『論攷』において着目されていたものであるが、晩年の西谷の思想において唐突に浮上してきたような外観を呈している。とりわけ「共通感覚」や構想力の問題は、中期の主著『宗教とは何か』ではさほど重要視されていなかったが故に、「空と即」の中心的なモチーフとなっていることにやや奇異な感を否めない。しかし、それは西谷の思索の展開に基づく一つの帰結でもあると考えられる。本論では『論攷』における西谷のアリストテレス解釈の動向を探索したうえで、その成果の一部である上記の二つの主要モチーフが、どのようにして晩年の西谷の思想に顕在化したのかを検証してみたい。

## 二 『アリストテレス論攷』の根本意図とその成果

『論攷』全体は三章に別れ、それぞれアリストテレスの感性論、構想論、理性論が扱われており、『デ・アニマ』と

『感覚について』、『記憶について』等の小論を中心とした人間の魂の分析に絞られ、精緻な解釈が展開されている。しかし、『論攷』は個別の註釈の寄木細工ではない。西谷の解釈はあらかじめ一定の解釈意図を持っており、『論攷』の諸解釈はこの意図によって統制されている。そしてこの意図が西谷のアリストテレス解釈の軌跡を理解する鍵となる。『論攷』の「緒言」において西谷は、この著作の「特に言おうと欲した要点」について四点にまとめているが、これら四点が彼の解釈意図を探る手がかりとなる。「第一は、アリストテレスの見方に於ける「自然的」なものと「論理的」なものと、*physis*と*logos*との相即相入ということである」(S: p4)。「第二の点は、*psyche*の諸能力の活動が、感性に属するものも理性に属するものも、客体からの形相を受取るという受動性に成り立ちながら、その受動性そのものの成立のうちに不受動的 (*anadect*) なる一面を含むということ」(S: p6)。「第三には、能動理性と受動理性の關係に就いての解釈である」(S: p9)。「第四には、本書のうちで仮に「現」(Da) とか「現識」とかいう言葉で言い表した見地である」(S: p10)。以下、これら四つの要点をてがかりにして個別の解釈に触れつつ、西谷の根本意図を浮き彫りにしてみよう。

第一の点で西谷が指摘しようとしていることは、アリストテレスの実証主義精神の根本特徴である。よくいわれることであるが、アリストテレスは経験的な事物や事象そのもののあり方に即して思索を遂行している。西谷によれば、この思索はただ単に経験的な事物や事象そのものを単純に記述するのではなく「事象そのもののうちに原生しているもの、そしてそこから受け取られるべきもの」(S: p5) であるロゴスを汲み取ることとして遂行されている。それはアリストテレスが、感覚におけるロゴスを語っていることから読み取ることができる。「色や音の如き感覚されるものが、そもそも感覚され得るものであるということとは、それを構成する契機の間、(たとえば色に於ける白と黒との間に)、特定の割合または比が成り立っているため」(S: p5) である。西谷の解釈によれば、感覚は物質的な接触による受動的・物理的な過程ではない。対象と感能の間を満たしている特定の媒介物 (*pro meta*) を通じて伝えるロゴスないし形相

を感能が受け取って、「自らを現勢化する」(5:32)過程である。例えば色の場合ならば、対象における白と黒の混合比(ロゴス)が、光によって現勢化された、空気や水の本性である「透明なるもの」を媒介として、視覚の感覚器官(*τὸ αἰσθητικόν*)内の透明なるものを秩序付けることによって伝達される。そのロゴスをもう一度純粹にロゴスとして受取る視覚の感能能力(*τὸ αἰσθητικόν*)によって、色を視るとされる。「かくして感官は感能と同一のものであるが、それ等の本質は(又は「存在」)は別である」(5:35)。「*physis*と*logos*との相即相入」は、そもそも *psyche* の認識の出発点である感覚が非質料的なロゴスの伝達の過程であり、感官とは別に、感官と *ontisch* には同一でありつつも *ontologisch* には異なる (cf. 5:38)、「伝達されたロゴスを読み取る能動的な感能が想定されていることと表裏をなしている」(2)西谷は、アリストテレスのいう「感能能力の不受動性 (*ἡ ἀνάγκη τοῦ αἰσθητικοῦ*)」(De an. I 4, 429a29)をこの感能能力に見出し、また、*psyche* は肉体なしには存在しないが何か或る肉体ではない、というアリストテレスのテーゼ (cf. De an. B2, 414a19) の一例をこの感官と感能の *ontisch* な同一性に求めている。

こうして感覚過程における「*physis*と*logos*との相即相入」という問題は、「受動即能動」という全般を貫く西谷の解釈原理に接木されていく。「感覚は受動即能動であり、感能は *αυαθεῖς* であることによってのみ、*πάσχειν* し得る。この不受動の側面が感能になればそれは受動することもないのである」(5:40)。今感覚についていわれたこの原理は、感覚、構想、理性に分析的に分離された魂の諸部分それぞれが有する原理として、西谷の *psyche* 解釈全体を導いている。

さて、「受動即能動」という第二の解釈要点からすれば、諸々の感覚的所与の多様を総合統一し、構想を産出し、それを理性に媒介する能力として、アリストテレスのいわゆる、「共通感覚」が、感性と理性という *psyche* の大きな区分を媒介するものとして重要な役割を持つことになる。西谷は、『デ・アニマ』第三巻のいわゆる共通感覚についての記述 (De an. I 2, 426b21-29) に言及し、「共通感覚」を「異なった類の感覚を識別し得る所の、従って感覚の全野に於て

統一者の位置に立つ所の、一つの能力」(5:57)であり、「根源的感能」ないしは、例えば白(視覚)と甘(味覚)等の「多様に分枝する感能の根源」と規定する。<sup>(3)</sup>共通感覚は「常に特殊感覚を通して或はそれと一つにのみ働く」が「特殊感能のいずれでもない。寧ろ其等すべてを其等の根源に於て統一するものである。即ち、特殊感能を夫々の根源に於て見たものは、同時にそれ自身としては、すべて特殊感能の「根源」(アルケー)である」(5:59f.)。共通感覚の発想は、感覚的所与の多様を綜合統一する統覚能力を感覚自身の外にみるのではなく、「感性そのもののうちにその力の萌芽」(5:86)をみようとするものである。そうすることによって、「感性と悟性との関係のうちに、分離や非連続と同時に生命的連続を認めんと欲した」(5:86)ものであり、プラトンにおいてまだ欠如していた感性と理性との結合の困難に打ち克とうとするアリストテレスの「一つの試み」(5:80)であるともいえる。

では、共通感覚はどのように感性と理性を媒介するのだろうか。「構想」(phantasia)と「共通感覚」の関係について西谷は明瞭に次のような解釈を示している。「構想 (phantasia)」とは、「特殊感能の根源としての共通感覚が触発されることに外ならない。即ち、一つの特種感覚に於ける感官運動が、共通感覚までも触発し、そしてその触発に於て生じた質的変化の運動即ちその感能のバースが、初めの感覚の終止した後まで残る時、それが構想像である。故に「構想像とは共通感覚の *παθος* であり」(De mem.1, 450a10) 構想とはかかる構想像又は表象の生産である」(5:86)。

感官が根柢まで動かされ、共通感覚が触発されることで、感覚も構想も生起するが、後者は「現勢的感覚から生起した運動であり乍ら然もその感覚の止んだ後に残留するものであり、したがって感覚との間に時間的経過を含む」(5:87)。すなわち、構想においては *psyche* に現前するものは「印象自身」である (cf. 5:87)。構想を産出し、それを *psychē* に呈示する構想力は、元来共通感覚に含まれるものであるのだが、その能動的な機能を受け持つ、「受動する、限りの共通感能」(5:88)である。それゆえ、構想は「対象からの間接性の故に、対象の強制から自由となり、遊離し、場合によっては創造的ともなり得る」(5:89)。そして「この間接性或は遊離性の故に、構想は、感覚が恒に真であるの

に対して、誤れるものであり得る」(5:89)。

すでにみたように、感性そのものにおいては、感官が質料のロゴスを受動し、感能が受動する。さらに感覚全体においては、特殊感覚が受動し、共通感能がそれらの「中 (ἐν λέγουσιν)」として受動する。この共通感能の受動がさらに psyche の内面へと移され、「共通感能が受動するものとなり、構想力が受動するものとなったと言ひ得る」(5:86)。西谷はこの「受動即能動」の連続性の原理を構想自体の分析についても適用し、感覚的構想と思想的構想を明確に区別し (cf. 5:96)、理性 (nous) への媒介とする。アリストテレスが、構想について、諸動物にみいだされる感覚的構想と、ロゴスを用い得る動物においてのみ見出される思想的構想——個別的的形象性を持つ原初的觀念に潜在する「形相」を「一つの構想像」へと統一しうる能力——とを区別していること (De an. I.1, 434a5-10) に着目し、西谷は構想においてもこの二つの段階を区分し、「受動即能動」原理が一貫していることの証左とする。

こうした、『論攷』における共通感覚や構想力の分析の成果、あるいは psyche の各部分は「受動即能動」であるという着想は「空と即」を中心とする晩年期の西谷の思索にそのまま保持されている。もっとも、後述するように、「空と即」期における共通感覚論が西谷の思想全体において持つ意義は『論攷』におけるそれとは異なっている。ここでは、さしあたり『論攷』における psyche 分析の成果そのものが、晩年期においても保持されていることだけを確認して置く。

「空と即」でもまた、共通感覚は「諸感覚の間における補完的な統合の根基」(13:154)をなすものとされ、「感覚が特殊な限定を受ける以前の (a priori な) 非限定性」(13:154)と規定される。同時に共通感覚は、「視覚・聴覚等々の特殊性を離れた」その本有的機能として「Imagination (構想力)」(13:154)を保有している。ここでは、「受動的」である感覚というものの力(受動する能力)のうちに、それと一体的に、含まれている如き心象形成の力(13:128)、すなわち、共通感覚が含み持つ、感覚刺激から独立してイメージを形成する力そのものが構想力とされる。それが産出

するimageは「種子」的な原初型における「覚知」乃至は「識別知」を含んで」おり、「純粹知性の領域には属さないが、感性の領域の上に知性の領域が投影されたともいうべき性格」(13:154)を持っている。構想力は「感性と知性」とが交錯する中間地帯、両者のそれぞれを互いに他から引き離し、引き離すことによって結びつけるという媒介の領域といえる」(13:154)。それゆえ構想力に基づくimageは「感性の領域で与えられる物の形象にも捉われず、知性の領域での概念の規定にも拘束されず、全く非現実的、超現実的な、また非合理的、超合理的なimageが、自由に生産され」(13:158)、場合によっては「構想力の発動が「魔」の姿」(13:159)をとって働くこともありうる。

「空と即」では、はっきりとアリストテレスの名前は挙げられていないが、一九七一年の大谷大学講義では、共通感覚を「問題にしたのはアリストテレス」(25:418)と明確に挙げている。「空と即」の共通感覚論は、共通感覚が諸感覚を統合するものであること、共通感覚が含む積極的なimage産出能力を構想力とすること、構想力が感性と理性を分離しつつも結合するものであること、構想力が感性から自由に機能することが創造性と同時に危険性を持つこと、こういった点において、『論攷』のアリストテレスの共通感覚ないし構想論の分析の成果が基本的に保持されていると見てよいであろう。また「受動即能動」の原理についても、同じ大谷大学講義で仏教の魂分析である五蘊(色・受・想・行・識)を論じつつ、「受動」という事は、「受動する」という、つまり、能動という意味を同時に含まなければ成り立たない。ですから、本当は、passiveな方向とactiveな方向、受動性と能動性とが一つに成り立っているわけですね」(25:419)と述べ、構想力(imagination)に相当する「想」における受動能動の両面について立ち入って述べている。このように、『論攷』におけるpsyche分析の成果そのものは、西谷の晩年の思想においても保持されており、それに重要な影響を与えているといえる。

ただ、『論攷』における西谷のアリストテレス解釈が「受動即能動」によるpsyche各部の連続的統一態を呈示することを主眼としているため、共通感覚の解釈においても、それが持つ感性と悟性(理性)の媒介という機能が中心に据

えられ、アリストテレスが共通感覚に含意させた他の機能の解釈の展開が不十分にとどまっている。例えば、アリストテレスは「運動、静止、形、大きさ、数、一等の如き所謂「共通的に感覚されるもの」も共通感覚によって感受されることをあげているが、西谷は「その一々に立ち入ることを避け」(5:75)ており、彼においては構想を生み出す能力とこれらの機能の関連は不明確なままにとどまっている<sup>(4)</sup>。

『論攷』において留意しておくべきもう一つの問題点は、この書の四番目の要点に挙げられている「現(Da)」ないし「現識」の問題である。共通感覚は各感覚の識別・比較の作用をなしうる。それゆえに、感覚作用の意識そのものを持ちうる。「いはばpsycheが現に直接に自らに触れ、自らの現存在の直接的意識をもち、またかく意識するものとして現に有ることである」(5:71)。共通感能における特殊感覚の作用の知覚は「psycheの自己意識乃至はその現識(Befindlichkeit)の意味」(5:71)をもつ。アリストテレスはとりたててこの自己意識の問題を明示していないが、西谷によれば、共通感覚論からの当然の帰結であるうえ、何箇所かそのことを示唆しているところがある(De somniis 461a30, Ethica Nicomachea 19 1170a13-b19)。そしてなにより構想の問題の設定のなかに必然的に自己意識の問題を含むことになる。「構想の領域に於ては、psycheは現在の感覚への収斂から解放され、時間的地平をもって現れて来る」(7:113)が、とりわけ記憶において構想を想起する作用は、自らが記憶するということの直接的意識を伴うわけであるから、構想を構想として扱う場合には常に、構想に自己意識が付随することになる。この自己意識は魂のあらゆる段階に付随する。こういった現識は、西谷によれば、「一般的にいへばpsycheの実存そのものに於ける本質性ともいふべきものである。psycheはそれが係る客観と共に一つの現勢に入ることによって、客観を知ると同時に自らを知る」(5:113)。西谷がアリストテレスにおいて見出そうとした「現(Da)」や「現識(Befindlichkeit)」の問題は、その術語からいって、ハイデッガーの「現存在(Dasein)」の着想の影響を色濃く受けていると思われる。西谷は一言も言及していないが、ハイデッガーがアリストテレスとの対決から『存在と時間』を仕上げたことをふまえて、自分自身の問

題として「現」や「現識」の問題を構想したのではないか。しかし、西谷自身もいつているように、「アリストテレス自身は、「不死になる」ということのうちに含まれている問題を、充分自覚していなかった」(5:184)。ハイデッガーの「現存在」が「死への存在」と規定されるように、『存在と時間』では死の問題が中心的に扱われており、その立場からハイデッガーもまたアリストテレスが人間の「最高の可能性」を「死なないこと (*abstergeu*)」としていることを批判的に指摘している。<sup>(5)</sup>したがって元来、アリストテレスの立場を援用してハイデッガーの現存在の立場と対決することは、ハイデッガーを乗り越えるという意味では、あまり有意義ではない。むしろ、アリストテレス自身が主題化していなかった自己意識の問題を浮き彫りにし、それを第三の要点である受動理性と能動理性の問題へ接合していくことに、この第四の要点の意義があると思われる。

つまり、第三の要点が第四の要点とあいまって『論攷』における西谷の根本意図に呼応している。また、共通感能論も感性と理性を媒介する機能として強調されているが、それは受動即能動という大きな連続的統一が、受動理性と能動理性の関係に極まっていく過程である限りにおいて重視されているのである。このように各要点が受動理性と能動理性の問題へ収斂されていくのは、西谷がそとと告白しているように、その問題を「仏教における本覚と始覚との問題に類するもの」(5:6)と考えることを目指しているからであると推定しうる。つまり、アリストテレスの魂の分析の仏教思想の注解への援用が——あるいはその逆が——企図されている。結論からいえば、この企図は『論攷』以降途絶する。上記したように、死の問題についての考察が不十分とされるアリストテレスの立場は、本来、徹底した無常観から出発する仏教的立場の注解に援用されるべきものではないであろう。ただ、受動理性と能動理性の関係を論ずることによって、西谷は、アリストテレスのノエシス・ノエセオース(思惟の思惟)がヘーゲルに結実する西洋哲学の根源的な範型となつていふという洞察を得る。この着想は後年まで維持せられ、「般若と理性」において、西谷固有の立場からノエシス・ノエセオースとしての西洋哲学の範型が批判され、その超克が試みられる。その経緯を確認しておこう。

### 三 西谷のノエシス・ノエセオース解釈

『デ・アニマ』第三卷第五章の受動理性と能動理性の関係については古来より多くの解釈議論が積み重ねられてきている。それらのうちで西谷の解釈がどのような位置にあり、またそれはどれだけ説得力を持つものであるか吟味する必要は勿論あるが、本論は西谷自身の思想を検討するものであるので、ここでは西谷自身が両者の関係をどのように解釈したかを確認するにとどめておきたい。まず、人間のいわゆる nous は構想と接触しそれを受取る。しかし、単に受取るのではなく、「構想の皮殻をつけた諸形相が思惟において純粹な諸形相として現勢化」(5:146)される。ちょうど感性においてメディウムである光が現勢化することによって感能が受動するように、nous の根底は nous を現勢化するものに連なっている。nous を現勢化するものを現勢化するものはやない故に、この nous を現勢化するものは「純粹な現勢 (actus purus)」である。西谷はこの純粹な現勢を「能動理性」とし、他方潜勢という性格を持った、純粹な形相を形成する「能力」を「受動理性」とし (cf. 5:145)、この兩者において「受動即能動」の生命的連関は究極点に達することになる。そしてここでも理性は、さしあたり、諸々の形相の思惟において「随伴的」に自己を思惟するが、「諸形相の形相としての理性」が自分を思惟することによって、「常に現勢的な能動理性と一つに合し、その不可壊にして永遠なる活動と一つの生となるという仕方で、いはば脱自的に自らを高める」(5:152) こととなる。他方で、能動理性は人間から離存し、不死であり永遠であるとする記述もあり (cf. De an. I 5, 430a23)、直ちに能動理性を神とする解釈もあるが、西谷は能動理性を「人間と分離した存在者としての神というよりは、人間的なるものと区別された「神的なるもの」 (τὸ θεῖον) というべきものであり、かかるものとして人間のうちへも跨っている」(5:170) のとする。したがって、「受動的である理性が感性や構想に背向し能動理性へ対向して、その現勢と一つの現勢になり、その現勢に於て自己自身を観るものとなる時、そこに理性に含まれる「神的なるもの」の現われがあると考えることが出

来る」(5:178)。

これらのことを前提に、西谷はアリストテレスの『形而上学』第十二巻第七章の「理性が *noëton* (思惟されるもの) に触れ且つそれを思惟することによって *noëton* となる」という文言を解釈して次のようにいう。「理性が *noëton* を思惟するとは、神の能動理性と一如なる能動性に入ることであり、*noëton* を思惟することによって *noëton* となるとは、神の能動理性を思惟することに於て、永遠にそれ自身を思惟している神の能動理性と一如の働きに入り、その立場で、理性もそれ自身に対する *noëton* となることである。即ち神の *noëton* と一如の *noëton* となることによって、*noëton* としての神と一つに *noëton* となることに外ならぬ。即ち神を觀るといふ働き (*vôgnous*) そのものが神の働き (*vôgnous*) と一つになることであり、神の働きと一つになることが、神を觀ることと一つに自「己」を觀ることである」(5:189)。

神的な理性の永遠なる現勢は、思惟される対象としての神を思惟することによって、人間の理性が永遠なる能動理性と一如となることであり、「いはば神が神自らを觀る時の働きを以て神を觀るともいふべき働きであり、それが *noësis noëseos* (思惟の思惟) と「いふこと」(5:197) である。「思惟の思惟 (*η vôgnous vôgnôseas*)」に於て、*nous* の働き (エネルゲイア) は神のエネルゲイアと一つのエネルゲイアとなる。こうした神の純粹觀照へと迫ることは、生が生自身のうちに価値を持つことであり、最もよく生きることである。

こうして、アリストテレス哲学の根本特徴として、西谷は「思惟の思惟 (ノエシス・ノエセオース)」を挙げる。「思惟の思惟」が哲学の本領であり目的地点であり、また人間の受動理性以下の魂の構造は、能動理性と一如となり現勢化されることによって、よりよいものへと向上する、とする。西谷の解釈によれば、「受動即能動」によって連動している魂の活動全体は感性にいたるまで、根底的に能動理性の現勢による運動である。<sup>(6)</sup>

この『形而上学』第十二巻第七章の「思惟の思惟」についての個所は、ヘーゲルが『エンチクロペディー』の末尾に

そのまま再録している。すでに西谷は『論攷』で「ヘーゲルの立場そのものがアリストテレスの思想を（勿論そのままではないが）、最も深く捉えていると思う」（5:191）と述べており、「思惟の思惟」がアリストテレスとヘーゲルを貫く西洋哲学の根本枠組みである、という着想を得ている。この着想は「空と即」と同時期に書かれた「般若と理性」（一九七九年）においても保持せられており、再びヘーゲルがアリストテレスの『形而上学』を引用していることを挙げて、西洋の哲学的な思惟の特徴としての「観智」の究極の立場」（13:71）が「思惟の思惟」であることを再確認している。「ヘーゲルの『諸学全体のエンチクロペディ』の中では、宗教を通して宗教からも抜け出た哲学そのものの立場、つまり絶対知としての哲学の立場が、アリストテレスの『メタフィジカ』で言われている *noësis noēseōs*（つまり直観知による、直観知への直観知）という立場として挙げられている」（13:71）。「古代のアリストテレスの哲学に於て、またその後の新プラトニズムのプロティノスに於てノエシス・ノエセオース（*Noësis Noēseōs*）と呼ばれた立場」（13:81）ヘーゲルにおいて「プラトン・アリストテレスによって開かれた西洋哲学の高峻な山脈がその最後の頂上に達したかの如き観をすら呈する」（13:85）のである。

西谷は『論攷』においては、おそらく、このような「絶対的に知ることを知る」（13:81）こととしてのノエシス・ノエセオースへと至る階梯を、仏教的な本覚へ至る道の注解に援用することを、彼のアリストテレス解釈の根柢で潜在的に企図していたのではないだろうか。しかしこの企図自体は興味深いことであるが、西谷固有の立場を確立するためには、むしろ西洋哲学の「究極の立場」である「思惟の思惟」を批判的に乗り越える試みがなされねばならない。その試みは、最晩年の「般若と理性」において本格的になされており、そのとき『論攷』におけるアリストテレス解釈の成果は、この西谷固有の立場から新たな光を当て直され、新たな輝きを放つことになる。「空と即」で、『論攷』で獲得されていた「共通感覚」や「構想力」解釈の成果が、突如表舞台に出てくる謎の鍵はここにあると思われる。最後にこの経緯を確認してみたい。

#### 四 ノエシス・ノエセオースの超克と「空」

ヘーゲルの哲学的思惟の歩みを形式的に言えば、即自的な理念を持つ生命が対自的な理念を持つ認識を媒介としつつ、即自的かつ対自的な統一態へと至るプロセスである。即自的かつ対自的な到達点は、即自態と対自態の不断の否定の極点に現れるものであり、この運動を導く「絶対的理念」は徹底して否定性を中核とする。この絶対的理念は、まさにヘーゲル自身によってアリストテレスの「思惟の思惟（ノエシス・ノエセオース）」を範とすることが告白されているが、哲学的思惟の運動を貫く絶対的否定性が最終的に、絶対的で自足的な肯定性に至ることを示している。<sup>7)</sup>西谷は論考「般若と理性」において、まさにヘーゲルの絶対的理念としての「思惟の思惟」の絶対的否定性が潜在的に持つ前提を批判する。

ヘーゲルにおいては、そもそも人間的哲学知は、絶対知に基礎付けられつつも、知そのものの持つ「絶対否定性」ないし「自由」の発現として、知られるものに呑み込まれない、「絶対知からの自由」を保つ。そこに絶対知の学としての知の歩みが成立しうることになる。そして、その絶対否定性は、体系の最終段階、すなわち「思惟の思惟」において、人間的な哲学的思惟が持つZuschauenの立場そのものを否定して、絶対者の思惟そのものと一体となる。「思惟の思惟」の立場は、Zuschauenの立場を自己否定的に脱却しており、その意味で絶対否定性は貫徹され、整合性を持っている。しかしながら、西谷によれば、その最終的段階が「思惟の思惟」である点に「知という性格からの絶対的な脱却」がまだなされていない。知の持つ絶対的否定性がさらに貫徹されるならば、知は「何か或るものからの自由という意味を脱して端的な自由、いわば「自在」としての自由にならねばならない」(13:84)。絶対肯定されるべき知は、「一切のものへの端的な肯定性乃至はPositivitätとならなければならぬ」(13:84)。したがって「知」でありつつけることに執着することは「知というものの本質への徹底においてまだ残されたところがある」(13:84)ことになる。

その立場は、絶対者の本質が「知」であるという潜在的な前提にとらわれているのであり、ヘーゲルの思惟の出発点が絶対的なものにおかれながら、そもそも自明的に「有 (Sein)」と規定されているところにその難点が現れていることを西谷は再三指摘している (cf. 13:84)。

では、「思惟の思惟」はいかに超克されるべきなのか。まず、知の立場を徹底していき、さらに「無知の知」ともいふべき端的な絶対肯定に進む途がある。ただ、西谷は、そもそも与えられた事実を「知」ないし「学」として深めていく出発点に疑問を投げかける。「如何なるものであっても、何か或るものが一つの事実とか実在とかとして我々の前に現れてくる場合、その事実性ないし実在性はそもそも知によって究め尽くされ得るものなのであるうか」(13:86)。

「与えられた事実をその事実として直接に知するという、その直接知を離れて論理的な知解へ進むかわりに、その直接知そのものをそのまま深めていくという方向」を、西谷は「ひとつの真理の立場」として考えようとする。いいかえれば、宗教や哲学を何処から問い始めるか、という問題であり、それら宗教や哲学の「そもそも」の「初め」が何処にあり、その根源が何処に見出さるべきかという問題である」(13:92)。その「初め」については、「あらゆる知、或は思惟、或は論理等というものの以前でもあると同時に、また知や思惟そのものの初めであるというものでなければならぬ」(13:93)。換言するならば、「知、思惟、論理の世界に対して入出自在なる立場、またその立場そのものの現われとしての力とも言うべきものということになる。あらゆる知や思惟や論理を否定する力であり、同時にそれを肯定しうる力でもあり、いわば不知の力であると同時に知の力でもありうるもの」(13:92)である。

この「力」を、西谷は「真の絶対否定性」としてとらえる。この絶対否定性は、否定するべき何物かを予想した絶対否定、あるいは、絶対有というものを想定した絶対無という如きものではない。「真の絶対否定性に於ては、否定すべき何物ももたないという意味において、絶対否定そのものが直ちに絶対肯定そのものである。絶対無即絶対有である。その意味でそれはあらゆる否定と肯定との起源である」(13:93)。絶対否定性は、否定されるべきものを何ももたない

という意味において、否定することそのものにおいてそれ自身の絶対肯定の力そのものとなる。「その力の場が、絶対否定がそのまま絶対肯定であると言われた「即」の処である。もし絶対無即絶対有と言うその即の処を「空」と呼べば、その空の場は同時に知の場である。知というものが常に否定性を、また否定の自由という意味を含むのは、それが空である処からである。それと同時にその空の処は、あらゆる有が有たらしめられ、有として現成する処であり、あらゆるものの「有る」の場であると共に、それが有るものとして知られる場でもある」(3:93)。

西谷は、いわばノエシス・ノエセオースとしての知自体も成立する処として、あるいはそもそも絶対知の出発点に措定される有を成立せしめる処として、真の絶対否定性としての「空」を呈示する。ノエシス・ノエセオースの立場自体もこの「空」の処で成立しており、しかも「空」の処へと帰りゆく可能性を持っている。西谷の最晩年の「空」の立場は、ヘーゲルを介して、アリストテレスのノエシス・ノエセオースを克服し、それを包括しうることをめざしている。

知の行程の最終段階である「思惟の思惟」を成立せしめる場として、そのさらに根柢に空の場が開けている。「空」としての絶対否定性とは「あらゆる知や思惟や論理を否定する力であり、同時にそれを肯定しうる力」である。そのかぎりにおいて、魂の一連の機能である感覚知覚から構想力、理性の働きすべての過程が、空によって貫かれているということであり、すでに感覚知覚の営みにおいて絶対否定性が働いているということになる。すでに『宗教とは何か』でも指摘されていたように「あらゆる意識はもととその根もとから空ぜられている」(10:172)のである。

## 五 結語——『論放』の成果の再発見

さて、こういった西谷最晩年の空の立場においては、共通感覚ないし構想力が『論放』においてとは異なった意味において、再び重要性を帯びてくることとなる。ノエシス・ノエセオースという立場では、相対的な知の基盤である感覚性から離れて、いわば感覚に基づく知に後背し、能動理性に対向することをめざすことになる。これに対して、上述の

ように西谷は、「知」や「学」で事実を深めていこうとするのではなく、「与えられた事実を事実として直接に知るといふ」「その直接知そのものをそのまま深めていくという方向」へ真理探究を求めようとする。つまり、ヘーゲルのいう「即自態」、すなわち「事柄そのものがそのうちに含まれる概念としての「理」と未分であるやうな形態」(13:54)を「事」そのものとして深めていこうとする。西谷のアリストテレス解釈にしたがえば、この「即自態」はまさしく感性和理性とを媒介しつつ両者の性質を含む構想のレベルにあるといえよう。「空と即」では、この「理事無礙的」に成立する立場において捉えられた「事」から「事実の原本性」に行き着いたところである、「事々無礙」という宗教的立場へ至る道が種々に模索されている。「構想力や判断力が「種子的な」原初性に於て含まれて」(13:156)いる感覚性から離反して理性へ向うのではなく、imageの構造から事々無礙へ向う道、あるいは逆に西谷が「事々無礙法界」といわれる処からの、根源的構想力の発動」(13:160)という事態におけるimageのあり方が問題とされる。それゆえに、西谷の「空」の立場における「自在」としての自由な知にとって、アリストテレスが見据えていた「構想」やimage、それらを産出する「共通感覚」が、『論攷』におけるとは異なった意味で、極めて重要な問題としてたち現れてくるのである。

最晩年において、西谷はアリストテレスとの対決から新たな知の次元を見出している。そういった意味で、アリストテレスの「思惟の思惟」は批判され乗り越えられるべきものであったが、その超克された立場からアリストテレスの共通感覚や構想力論が基礎付け直されて、『論攷』におけるそれとは異なった、新たな重要な意義が再発見されているところに西谷とアリストテレスの関係のユニークさがあるように思う。本論では、西谷の最晩年の思想の成立におけるアリストテレスの重要性和その意義を呈示するにとどまったが、西谷の「思惟の思惟」批判が正當なものであるか、さらには不分明さを残している西谷のimage論の展開の可能性をさぐるものが今後の課題となると思われる。

注

- (1) 西谷啓治の著作からの引用は、『西谷啓治著作集』（創文社）から（巻数・頁数）で表記する。但し、第五巻「アリストテレス論攷」においては、独自の頁数表記を持つ「緒言」が添えられている。それゆえ「緒言」からの引用の場合は頁数の前にp (prefaceの略として) を添えた。
- (2) 本論で用いるアリストテレス著作ないし論文の略記号は次の通り。  
De Anima → De an. De memoria et reminiscencia → De mem.
- (3) その具体的な働きについては「中（ト・メソーン）」の考えでもって説明されている。「共通感覚も、たとえば白と甘を識別する限り、一方では視覚の、他方では味覚の、能力と一つに結びついて居ながら、同時に、白と甘を識別する限り、換言すれば共通感覚それ自身としては、そのいづれでもなく、寧ろ其等の「中」でなければならぬ」(5:58)。
- (4) 西谷の共通感覚論の解釈は精緻なものだが、当然の事ながら、触れられていない論点や見直す必要がある論点を含んでいる。De AnimaとParva Naturaliaの成立年代の前後やその発展史的な検証は大きな論点だが、西谷はあたかも同時に成立した著作のようにしてそれぞれから立論の根拠を引用している。また、「随伴的に感覚されるもの」については——おそらくはD. Rossに倣ってであろうが——共通感覚の対象となりうるものとして考えられているが(5:76)、『論攷』以降には、それを共通感覚から排除するものとして考える立場も出てきている。Cf. D. W. Hmllyn: Koine Aisthesis, The Monist 52, 1968, 207.
- (5) Martin Heidegger, Gesamtausgabe Bd. 19 "Platon: Sophistes", Frankfurt am Main, Klostermann, 1992, S. 178.
- (6) この点について西谷は次のようにいう。「受動理性は感性を超えつつ然も感性と連関して働き、そこに実在認識も成り立つ。併し受動理性が働くことは能動理性の現勢によってである。故に、感性的實在の認識の根柢にも能動理性の現勢がある」(5:174)。
- (7) このことを端的に表現している箇所を西谷の論考と関係なく挙げるならば、「主観的理念と客観的理念との統一としての理念は、理念の概念であり、それにとっては理念それ自身が対象であり、客観は理念である。……したがってこの統一は、絶対的ではなくあらゆる真理、自分自身を思惟する理念である」(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, System der Philosophie, Erster Teil, Die Logik, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart Fr. Frommanns Verlag, 1929, S. 496)。<sup>6</sup> またこの節に付加された「補遺」においては、「生命の欠陥は、それが即自的に存在する理念にすぎないことにあるが、これに反して認識は、同じく一面的に、単に對自的に存在する理念にすぎない。この両者の統一および真理は即自對自的に存在する理念、絶対的理念である。……それはア

リストテレスがすでに理念の最高形態と呼んでいる「思惟の思惟」である」(ibid.)。とされ、絶対的理念が「思惟の思惟」と等置されている。

(筆者 おの・まこと 京都大学文学部非常勤講師／宗教学)

# Aristotle and Keiji Nishitani

by

Makoto ONO

Part-time Lecturer

Kyoto University

This paper tries to clarify the development of Nishitani's thought and to reveal the significance of Aristotle on Nishitani's thought.

Almost all of the great philosophers find clues for solving their own problem in Aristotle. Aristotle not only represents a philosophical tradition to study and to overcome, but is also a creative source for great philosophers. One such Eastern philosopher who dealt with Aristotle was Keiji Nishitani. He took up Aristotle once in his youth and published his interpretation in "Essays on Aristotle" (1948). These essays have not attracted much attention among scholars of Nishitani's thought since the major topics he deals with, such as the standpoint of *sūnyāta* or Zen Buddhism, seems to have little relation with Aristotle. But the fruits of "Essays" underlies all of Nishitani's thought and appear as two chief motifs late in his life. One is the analyses of "sensus communis" and "imagination" as the chief function of "sensus communis". They provide the chief theoretical basis of his analysis in his article "sūnyāta and Identity" (Kū to soku, 1982). This article tries to show how *sūnyāta* or the authentic religious world projects itself on "images" based on the *sensus communis* mediating the reason and the sensibility.

The other motif is the insight that the essential idea of the western philosophy from Aristotle to Hegel is "noēsis noēseōs" from "Metaphysica" at the last part of "Enzyklopädie". Nishitani has already made this point in "Essays". He tries to overcome this idea in his article "Prajñā and Reason" (Hannya to risei, 1979). Nishitani's central concern in "Essays" was in fact to provide an interpretation of "noēsis noēseōs". Nishitani planned to illustrate the Buddhist concept of authentic Buddha-nature with the idea of "noēsis noēseōs", and he undertook an analysis of *sensus communis* in "Essays" for this purpose. Not until Nishitani's own final standpoint did he try to overcome the idea "noēsis noēseōs", and the analysis of "sensus communis" is given a new meaning in relation of Nishitani's own standpoint. Nishitani highlights the aspect of the absolute negation originally contained in the idea of "noēsis noēseōs" and criticizes the presupposition lying at the starting point of "noēsis noēseōs". This point is "the direct knowledge" that is based on images. The idea "noēsis noēseōs" departs from this direct knowledge. But Nishitani emphasizes another form of the truth and tries to deepen this direct

knowledge itself. The importance of the analysis of the *sensus communis* in “Essays” can be seen from another perspective in this light.

---

## Parallelism of Color and Voice Albert the Great on the sense of hearing

*by*

GO KOBAYASHI

Part-time Lecturer  
Meijigakuin University

Albert the Great, one of the most representative natural philosopher and natural scientist in the Western history of ideas, considered the similarity between light and the rational power in the context of the Aristotelian sense perception theory. I will investigate this consideration in this paper in order to find any key to know why light has been extremely important all through the Western history of natural science and natural philosophy. According to Albert, light in itself is not the proper object of the sense of sight because light in itself is not a color, which is the proper object of sight. Light is the main cause of a color. For, when light is received not in transparent bodies, like air, water, or glass, but in various kinds of opaque bodies, the actuality of light is limited, so that light becomes this or that particular kind of color. On the other hand, the proper object of the sense of hearing is a sound and the main cause of it is the overflowing of air. However, the overflowing of air is different from light because, when a sound is heard, the actuality of the overflowing of air is usually not limited as in the case of light. Although a voice is also a kind of sound, the main cause of a voice as such is rather a man’s rational power, and when a voice is heard, a man’s rational power is limited in the same way as light. For, light is participated and limited in various kinds of opaque bodies, that is to say, in almost all of terrestrial bodies, and thereby makes them colorful, or perceptible. Likewise, a man’s rational power, which is essentially eternal, is limited temporarily in syllables so as to be voices, and the voices signify almost all of things, and thereby make them audible in a sense, or perceptible. Thus, for Albert, light and a man’s rational power are very similar to one another.