

書評 鈴木貞美 『歴史と生命 西田幾多郎の苦闘』

作品社 二〇二〇年三月十五日刊

稲 賀 繁 美

余人をもつて代えがたい著書であることをまず冒頭に記して、本書の完成と刊行を寿ぎたい。著者をここにまで導いた遍歴については、本書「あとがき」に簡要な自解がみられるので、贅言は慎む。日本近代文藝史の塗り替えに挑んできた著者が、論述対象の晩年と同等の年齢に達してはじめて実現し得た、余人の追従を許さぬ探索を凝縮した、研練の賜物である。なお、評者はもとより哲学史研究の専門家でもなく、西田研究者でもない。専門筋からは別途、より適切な書評や批評の得られることを前提として、以下聊かの意見を開陳したい。

本書の大きな特色をまず三点押さえておきたい。第一に和漢洋にわたる西田の広範な読書歴を踏まえ、同時代の日本における学術の地勢図上に的確な等高線を施し、各種論者の陣営配置を鳥瞰したうえで、その中に西田の執筆活動を位置付ける。当然の基礎作業と思われるが、相手は狭義の哲学を大きく踏み越え、物理学や生物学を含み、晩年には歴史観や国家学にも踏み込む学究。その関心を、釣り合いのとれた視野に収める実地検証は、前例を見ず、おそらくは今後も、匹敵する規模と体系的性をもって踏破されることは二度とあるまい。

第二にそれとも関連するが、本書は哲学の学会公認の手法や手続きにそつて西田の著作を批判的に検討する先行研究とは、志向を異にする。むしろ近代日本の知性史 intellectual history において看過できない巨人であった西田の足

跡を、歴史社会状況との関数において把握する。これは所謂「京都学派」内部からの西田擁護に靡くことでもなければ、反対に敵対陣営に見られる、現時点の正義に照らした高飛車な決めつけによる超歴史的な攻撃に安易に同調して、著者の学術的栄達を誇るような迎合的態度とも、きつぱりと袂を分かつ。

第三にこの選択は、著者をして西田の方法論を体現しつつ、それに沿って西田の営為を点検するという内在批判の徹底を課す。端的に言えば、それは、西田がある段階で到達した「絶対矛盾的自己同一」を、公理ではなくあくまで方法として、西田の思索を綿密に腑分けする。「同種療法」により、自らを西田に添わせるこの演習は、可能な選択のひとつである。もとより対象への忠誠は亜流に墮し、逆に対象を凌駕する自負は決裂を招く。自己と歴史との関係に不可避のこうした相対的「矛盾」を内包して歴史に加担するほかない自己同一性の亀裂に着目し、それを能う限り「絶対化」する。その挑戦はどこまで功を奏したのか。事の性質上、評者はここで筆者の方法に倣って屋上屋を架す代わりに、むしろ著者が西田に随走して共有する前提になお内在する「論理の隙間」に探測の針を降ろしたい。それは、本書を導きに、西田哲学に対する疑問を―あるいは初歩的無理解として―露呈する愚行だろうか。

一 「意識」

まず、「意識」。西田の哲学は個の「意識」を前提として、その「自覚」の構造を探索するところから開始された。ここでの「意識」は「行為する自己」の「自覚」(五二)と不即不離だが、これら基本概念への西田の省察は、現時点から回顧して、もはやきわめて不徹底なものへと劣化したのではないか(五二―三三)。『善の研究』(一九一)の西田は「純粹経験」を「唯一の實在」としてすべてを説明したい、との意思を表明する(一二三〇)。意識現象を實在と見

るのは、唯識の基本的立場に重なるだろう。だがウィリアム・ジェイムズやアンリ・ベルクソンに依拠する「純粹經驗」は、そもそも「主体の自覚」という意味での「意識」と両立するものだろうか（一二二）。主客未分の潜在意識の流れが「自覚」以前の状態であることは、エルンスト・マッハもまた注記していた（一三四）。ここで「真の自己」（一二二）をどの水準に定位するかが問題となろう。「主客合一」の「見性」をこの段階の西田はキリスト教の「再生」と同一視し、それを道元の「身体脱落」や禪語の「放下」とも並列し、イスラーム神秘主義にいう「照明体験」まで動員する（二四四―六）。ここには様々な教説を混淆状態で模索する初期西田が居る。

たとえば「一心不乱」の集中状態は主客未分の「純粹意識」とは区別できるはずだが、この「一心不乱」のさなかでは、自ら行為を遂行しているという意識も失われ、もとより没頭の最中には「反省意識」（二七四、一九八）も働くまい。また意識の周辺部に萌す前兆を、（これも事後的な整理ながら）「顕在意識」以前の「潜在意識」と呼ぶなら、これは同時代に同じマッハの知覚論経由で折口信夫が「斜聴」と命名した言語意識過程論に接続する。だが「斜聴」では主体の目的意識が、例えば和歌の朗誦を通じて、（その段階ではまだ不確かな）言語共同体の想起と相即して励起し、共同体の祖や現在の歌人たちと相互同調する。それを「起源からの流出」とみれば、プロティノス流の絶対者との通信への回路が開けもする（一三六）。だがそもそも西田の場合、明確に「唯識」への言及はなく、本書はこれを考慮する必要はないと断案する（一八三・五七）。だがこの欠落は、西田の意識論構築に、大きな空隙を残した筈だ。その空隙とは何か？ 西田の引くベルクソンは『創造的進化』で「純粹持続」を映画の比喩で語る（二四八・三七）。フィルム個々のコマが空間的な写像の「点」を成すが、上映される映画は、間断ない連綿の「持続」と認識される。これは「比喩」だと本書は断るが、むしろ映画は脳内現象の外的複製・転写に近い。なぜなら脳内では、知覚断片の継ぎはぎが海馬で調整され、脳の意識には連続し破綻ない映像へと変換されて映ずるからだ。これはニューロン発火に

コンマ数秒の電位差確保が必要であり、その水準での電気刺激が断片的でしかないことに由来する。つまり映画が連続映像に見えるのは錯覚のお陰だが、脳そのものも、同様に刺激断片を連続へと翻案する錯覚を利用して、意識を統御していることになる。言い換えれば、「意識」の恒常性と「自己同一性」感覚は、錯覚の策術の産物に他ならない。仏教の唯識が説く「自己意識」の絡繰（カラクリ）は、この生理学的な作用を裏書きしていたことになる。

二 「場所」

「意識」を「我」による判断内容と見る前提（二一三）から出発する西田だが、この前提が、西田の独創とされる「場所論」に影を落とす。実際、ブレンターノからフッサールの現象学に經由する議論では、意識ないし気づきを、志向対象の側からの作用（ノエマ）と観者側からの働きかけ（ノエシス）との双方向の交叉裡に定位する。これは当然ながら、西田の前提とは、相いれない。このため、西田は、フッサールの「判断中止（エポケー）」を、述語を欠いた主語状態と批判することになる（二二三―四）。ところがその一方で、「意識の問題」（一九二〇）の西田は「意味と存在との結合」（二〇二）に象徴 Symbol を見出す。例えば、南方熊楠は少し早く「モノとココロとの重なったところにコト」を定位したが、それとも両立しない構想ではない。「象徴」記号」に関する学説を、本書はもっぱら同時代の文藝における「象徴」概念との比較から吟味する。だがむしろ『实体概念と機能概念』（一九一〇）のカッシーラーが後に探求する「象徴」概念に西田は目配せすることはなかったのか？ というのも、やがて一九二八年ハンブルクでカッシーラーに師事した由良哲次が、西田の『睿智的世界』の独訳などを試みることとなるからである。

さて、現象学的還元とは反対に、主語たり得ぬ述語に注目するのが「述語論理」だが、この論法は、賓辞／属性を

共有する主体を混同して分別を失わせ、複数の主体を無際限に重層させる。例えば「私は驚、あなたも驚、だから私はあなた」という「融即」思考だが、このため「述語論理」は、統合失調症の急性期に発生する自己同一性分裂や多重人格などの症状を記述する術語ともなった。ここには見神体験や憑依現象、幽体離脱などと呼ばれる心霊現象との交錯も想定できる。ここで主語述語関係の統辞を乖離するための条件として、「場所」概念の彫琢が不可欠となる。『働くものから見るものへ』（一九二七）に登場する西田の「場所」は、アリストテレス起源であり（二二五）、淵源はプラトン『ティマイオス』のコーラに求められようが、ここで論理操作を更に逆転し、述語から遊離した主体が再度想定されることになる。

西田はこのような述語を伴わない「物自体」（カント）が出現するのは「絶対的無の場所」であると規定する。だが、この段階で模索中の西田は、過度に多数の先行思索を統合しようとするあまり、直観の導く映像を統御しきれず、論述にも短絡や飛躍を免れない。ここは評者として著者に教えを乞う段だが、まずこの文脈にいささか唐突に登場する「永遠の現在」（二一五）とは何か？ここに同時代西欧でも流行をみた *perennity* の哲学に由来する概念の影響はなのだろうか？西田と入れ替わりに京都大学に赴任する九鬼周造が、一九二〇年代に欧州で展開した永劫回帰の時間論や押韻論などには、明確にこうした同時代の刻印が感知される。

この思索に次いで、先述の「叡智の実在」が「自由意志」と結合される（二二六）。だが、これを支える論理構造が、評者にはなお腑に落ちない。カントなどが創造主に帰する「本源的直観」*intuitus originarius* は、無から有を導く権能だが、これと西田の言う「自由意志」が成立する根拠としての「絶対無の場所」との関係は、西田の行文ではなお不鮮明。本書は西田がハイデルベルク留学中の務台理作に宛てた重要な書簡（八六〇）を引く（二一八）。その読解だが、評者は私的に、ここには華嚴経に見られる罽乘を重ねる数学が伏在し、それをブール代数に上乘せすると、

理解可能ではないかと想定している。Das Eineに相当する「一」が究極の実存（述語なき主語）であるならば、そこに到達できない存在者（賓辞・属性）は、数値的にはそれに劣る（一より小さな実数）。この存在者が自己を無限反復する（すなわちゼロ・コンマ幾つの実数が、自らの値を掛け合わせる）と、乗法の反復とともに数値は収縮し、やがて無限に「0」の近傍へと接近する。つまりこの演算の究極には「無の場所」としてのゼロが出現する（仏教のśūnyatā「空」）。これは幾何学図形でいえば、フラクタル現象に見られる無限反復による圧縮が、理論的には究極的に無限集合をも包含しうる「場」とも相同である。

ここで、到達しえない究極の「一」と、無限収束の極値としての「0」との両極端に、西田の想定する「絶対無の場所」が、いわば一対をなして「幻視」されるに至る。この直観は、なにも西田に限らず、カントール他の数学者たちにも到来した。西田の後継者、田辺元が明確に自覚していたこの局面には、しかし本書では、なお考察が及んでいない（三四一―二）。私見ではここに、両方の極限値が他方へと位相転換する二重螺旋、リーマン空間（二八八）の描く相互依存の包含、宇宙論的には、双数の蛇が互いの尾を呑み込むウロボロス構造が出現する。

三 「論理」と「矛盾」と「自己同一性」と

ここに到ると、そもそもこれらの操作を制御する「論理」とは何か、が問題となる。本書も「公理」系と「定理」群とを西田が厳密には区別しておらず、そのため自己の体系の内部で自家中毒を起こし、論理的な「陥穽」を覗かせていると指摘する（二二二）。西田の省察が「個体」の側と「一般者」の側の視点とを頻繁に往来するため、文意の把握が困難な原因も（二二八）、これと無縁ではあるまい。そのうえで、「絶対無」の土俵のうえでは「生と死」も所

詮、相対的な矛盾に過ぎず、それを止揚するのが「論理と生命」（一九三六）の課題として浮上する（二二八）。本書はこの文脈で「論理の集約点」として「絶対矛盾的自己同一」に論及する。だがここでもそも「矛盾」（二一五）といい「論理」といい、それらが（仏教に言う「空」とは異なる、と主張する二三〇）「絶対無」に立脚するとすれば、これをどう解釈すればよいのだろうか。

これは評者の素朴で、おそらくは的外れな謬見だが、ひとつには「中論」の論理構造を確認する必要がある（cf. 二七〇）。一般にアリストテレスの論理学では、①同一律（AはAだ）、②矛盾律（非AはAではない）、③排中律（Aでも非Aでもないものはない）が基礎をなす。これに対してインドに淵源をもつ中論では、④「Aでも非Aでもない」命題をも視野に入れる。西田もエリュゲナに依つて「一切であるとともに、一切でないもの」（一九一）に考察を及ぼしているが、通称「四つのレンマ」として知られるこの推論形式の裡、後者ふたつ（③④）は、西洋論理学が許容する「論理」①②の埒外に逸脱しており、その「場所」は「論理」の圏外に留まる。さらに、contradiction には一般に「矛盾律」という漢語の訳語が与えられ、西田もそれになんら疑問を抱いてはいない。しながら無敵の矛と無敵の盾との相克という漢語の譬は、相対的な両立不可能性 incompatibility に関する弁舌であり、元来の論理的な「背理」 contradiction とは等価の操作ではありえない。

以上の「論理」定義の有効範囲確定と、「矛盾」の翻訳上の論理的錯誤とは、「自己同一」の定義そのものの根幹に関わる。もとより単体は自己との同一性を認証できない。同一との認識は、同一でない存在者同士にしか成立しない。換言すれば「絶対矛盾的自己同一」とは、「自己同一」という「錯誤」認識それ自体に内在する「背理」であり、それはまた定義からして論理学の承認する「理」に背反する限りで「矛盾」としてしか存在しえない。西田の認識も、以上の初歩的な「論理」と「背反」することはなからうが、問題は後期西田において、この合言葉がいわば所与の前

提とされ、一種の万能鍵よろしく、空廻りを始めることだろう。

京都大学を退官して後、「自由な学究の道」(二二二)を歩み始める西田は、この先も最新舶来の学術情報を倦むことなく取り込んで自己の体系との対峙を試み、その刷新に余念なく取り組む。その勤勉さは驚異的だが、しかし「絶対矛盾的自己同一」に加えて「一即多」(一九四、三四二)、鈴木大拙とも共有する「非即」(一九三)という「矛盾」を体現した「道具」、すなわち無敵の矛かつ盾であり、「一」を「無限」へと発散させつつ「即」と「非即」とを併呑する「脱・論理」をもつてすれば、およそ通常の「論理」操作を超えたいかなる立論も、原理的に自在となる理屈である(二二九〇)。加えて「矛盾」を具現することで「同一」を保証されて成立する「自己」における「自由意志」は、いかなる統御理念に従うというのか。アリストテレス的な「論理」の破綻を見越し、それを超えた「認識主体」を据えた西田の思索は、きわめて「合理的」にも、当の「論理」の限界を自在に逸脱し、無制限な万能性を發揮しうる「場所」を確保したことになる。そこには時局とは無縁の、無と無限との随意な相互融通性、西田自身が述べるとおりの、華嚴教学にいう「事事無碍」(二六九)の本質還元原理が孕まれていた。

四 学術的達成あるいは自家中毒？

晩年の西田は「日本精神」を巡って、時局との対決を迫られる。同時代の思潮に広い視野と深い知識を有する著者は、蓑田胸喜からの攻撃(二五四)や、橋田邦彦との擦れ違い(二六三)などにも周到に目配せしながら、西田の位置を見定める。たしかに戦争協力の有無や国策への貢献の適否によつて、哲学者の是非を裁断しようとする二分法は「無効」だろう(二五二)。だが西田の議論において、国学の論法を踏襲しつつ「誠」が「真事」へ、さらには「事理」

へと横滑りに牽強付会（二八二、三五八）される動因は、自ずから西田の超一論理的推論の構造の裡に胚胎していたのではないか。また、「無の有」たる皇室に「矛盾的自己同一」を見る（二六四）一方、風雲急な現代史の世界情勢にも「矛盾的自己同一」（二六三）を見る洞察は、あまりに合切袋で、もはや事実分析とは無縁に、すべての事象を自己の体系に無際限に包摂する傾向が著しい。

他方、これに対する筆者の論法を見ると、西田が依拠する原勝郎の手になる小冊子『日本通史』に見られる日欧の中世封建制を類比する視点（二九〇）や、西田が国民統合と「万世一系」の皇室の精神的権威の存続とを安易に「接木」する論法への、学術的反論が目立つてくる。だがむしろ必要なのは、なぜこうした論法が必要とされたのか、の内的解明ではないか。原の場合、日欧中世比較の動機付けには、アンリ・ピレンヌなどの欧州歴史家の見解に接し、日欧の並行性に驚嘆させられた事実が控えている。また両者の類似を主張する背景には、一九二〇年の日英同盟解消と、日本の国際連盟常任理事国入りという国際情勢のなかで、日欧の同質性を誇示する学術的要請が高まったことも無視できない。さらに戦争期に急速に過激化する「皇国ファナティズム」（二五八、二六〇）への思想的対抗に、もはや「余裕」もなく、自前の道具箱に頼りながら「性急」に対応した西田像を、本書は呈示する（二九八、三五五）。

ここに「瞬間が永遠と円環する」「永遠の今」（二九七・八）が、いささか唐突に引かれる。これは何であろうか。すでに示唆しておいたように、ここには京都大学で西田の後を襲い、一九四一年に早世した九鬼周造の影は無視できない。たしかに文献的証拠はない。また他の先行研究で言及があるために、割愛した話題とも推測される。とはいえ、今の一瞬に過去と未来とが垂直に折り重なる *ekstasis*、「真実の顕現」は、時局に哲学的な次元を投影しつつそれを昇華する企てにとつて、「民族の自覚」を顕揚するうえにも、看過できない契機となつたはずである。それが西田の思索の或る到達点をなす「歴史の創造」に無縁だったとはいひ切れまい。

九鬼周造に即すと、詩歌の押韻の裡に再帰する輪廻転生／永劫回帰は、「言霊のさきはう國」の万世一系の皇統を言祝ぐ営みとも混融を遂げる。そこには国難への対処といった時局的配慮や集団的憑依への同調を超えた、政治哲学的な課題が萌していた。自由意志と想定される判断や自覚が、幻想の共同体への情動的融合や宗教的憑依にすり替わる瞬間。もはや個人の能動か受動かは判然とせず、いわば無記名の中動態の裡に絶対の権威が降臨する contingency。「伝統の発明」(二九九)の威力が侮り難いのは、人が「國體」に、個人生命を超えた七生報国の夢想、「神ながらの道」の具現を、集団的熱狂裡に幻視しかねぬ故だ(三〇〇・四)。

＊

以上、渾身の大作に触発され、若干の私的見解を述べた。「独創的」か否かはとにかく、「根拠に乏しい」「創造的批評」(二六三)に低徊し、「勝手な意見を対置し」著者の「立場を読みとろうとしない」(三一五)、literacyに欠けた書評に終始した。本書最終章「歴史と生命」の末尾には、「はずである」が連呼され、ありえたはずの西田幾多郎、あらま欲しかりし哲学者の可能性が点綴される(三四八・三五一・三五六)。評者の見解が、その筆者の期待からは大きく乖離していることだけは、すでに明白だろう。議論の切り結びに至らなかつたことは、本稿の欠陥として素直に表明しておきたい。なお原文綴りを含めた索引まで備えた本書だが、高密度の名著ゆえ、欧文などに遺憾ながら些細な誤字が残る。écriture (六二) は écriture, lieu (二一五) は lieu, propo (三六二) は propos など。またこの著者の常だが、構文に聊か自分勝手な省略、テニヲハにも詩的放縦(二〇二)がみられ、主語や目的語が不鮮明な文章(一八八、一九二、一九八、二〇四、二九一、三〇五、三〇九、三四五、三四六)や、述語が嘯み合わない書き損じ(二二五、三三二)

も散見する。「真言密教が奉じる大日如来や、（…）日蓮宗には、（…）阿弥陀如来が登場する」（三五三）と誤読されかねないチグハグな構文などは、いまし整えたほうが、読者に親切ではあるまいか。妄言多謝。