

## 研究論文

映すものと破るもの<sup>1)</sup>

西田幾多郎「場所」における鏡のメタファー

加 國 尚 志<sup>2)</sup>The Reflectiveness and The Breaking  
— The metaphor of mirror in Nishida's Bashyo

KAKUNI Takashi

In this paper, I try to make clear Nishida Kitaro's style of writing his philosophical thought. For this purpose, I chose the words "mirror", "to reflect", "to envelope" and "to break", and analyzed the metaphorical use of these words in Nishida's paper "Bashyo"(1926). I made attempt to see a reactivation of metaphor by Nishida on his traditional background of eastern Buddhism thought, and also to see his transplanting of the metaphor "mirror" to the western metaphysics which has its long tradition of using this same metaphor. For Nishida, the metaphor of mirror is an essential element of Self-awareness from the deep inside of immanence.

In conclusion, I pointed out a presuppose of "Unbreakable" in Nishida's thought, which has never been mentioned, but always haunted his philosophical writings as "Japanese Spirituality".

**Key words** : Nishida Kitaro, Japanese Philosophy, Metaphor, Mirror

**キーワード** : 西田幾多郎, 日本哲学, 比喻, 鏡

## はじめに 本論文での解釈の方途について

西田幾多郎の哲学は、他の偉大な哲学者達と同じく、実在の世界の論理構造を究めようとする欲求と、自己理解へと至る過程を明らかにしたいという欲求とが、分かちがたい姿で交錯している哲学であると言ってよいであろう。西田の著作や論文においては、実在の認識が成り立つ根拠を明確にするための分析的態度や概念操作と、自己の内在における自覚の経験を他者に

伝達しうる形にするために直観に訴えかける情念的な言葉とが、一つのテキストの中で錯綜し、そのために時には哲学や論理学の抽象的な専門述語で組み立てられた構成的な思考から、神秘主義や禅仏教とも通じ合う論理化しえない体験の叙述へと飛躍したり、逆に宗教者であればあえて概念化による説明をしようしない事柄から観念論哲学や認識論の議論へと急展開したりすることが往々にして見受けられる。その叙述は、まるで論理の否定と論理を超えたものを論理化することが平然と共存しているような印象を与えるのであって、そのことが西田幾多郎の哲学をあれほど難解なものにしていることは

1) 本研究は、立命館大学人間科学研究所における2000～2002年度プロジェクト研究B(西田幾多郎のライフヒストリー研究)の成果である。

2) 立命館大学文学部

たしかであろう。批判者はそこに独断や思弁への傾向を見るであろうし、信奉者は、これほどまでに読者に対して超然として分裂や矛盾をいとわない態度の中に哲学者がもつ一つの徳(virtu)を見るだろう。

気に入ろうが気に入るまいが、そこには一つの「スタイル」があり、そしてスタイルの外部に思考が住みえないのであれば、西田幾多郎の思考も別のスタイルやテンポではありえなかったわけであろう。結局、思考は「スタイル」という一般的なものを介して個性化され、読者に近づきうるものとなるのである。西田哲学を批判するためにも、その文章が一貫性をもたず、論理的な構成をもたないからこそ、まず西田幾多郎の書き方のスタイルを感じ取ることが最小限必要なことになるだろう。メルロ＝ポンティは『知覚の現象学』で「スタイル」と哲学を理解することとの関係について次のように語っている。

「...まだよく理解できない哲学的文章も私に少なくとも或る<スタイル> スピノザ主義の、批判主義の、あるいは現象学的なスタイルを明らかにしてくれるものであるし、そのスタイルがその文章の意味の最初の素描なのであって、私が一つの哲学を理解しはじめるのは、この思想が現実存在する在り方の中に私をすべりこませることによって、そしてその哲学者の調子や口調を再生することによってなのである。」<sup>1)</sup>

本論文が目指すのは、このような考え方にに基づき、従来試みられてきたような西田哲学の論理の究明や理解ではなく、その手前で働いている西田の「スタイル」や「文飾」の傾向を明らかにするための一つの準備作業を提案することである。字数を制限されている本論文では、とりあげられる哲学者(西田幾多郎)の文章の中で頻繁に用いられる比喻や文体上の特徴を解明することにより、思想の「縁」を縁取るような

作業を試みたい。哲学者は、明晰に定義された概念を用いることを要求されるが、常にそれに成功してきたわけではない。むしろ、形而上学のテキストは「比喻」や「象徴」を用いて語ることが多く、解釈はまずそれらの「比喻」や「象徴」の次元に身を置かなくてはならない。哲学の文章を文学作品や宗教教典の文章と単純に同一視はできないにしても、哲学の理解が、言葉の意味の揺れや曖昧さの迂回路を丹念に追うことによってしか可能でない場合があることは否定できないであろう。この作業には、哲学史や哲学事典に記載されるような概念の定義の分析ではなく、比喻や文飾や象徴的表現の「効果」を規定することによって、当該の哲学の批判的考察のための道を開くのに役立つという利点がある。ポール・リクールは『生きた隠喩』の中で、哲学的言説と比喻の関係について次のように語っている。

「哲学的な言説において、死んでしまった比喻を若返らせることは、それらの比喻が記号論的補完を行なう場合にとりわけ興味深いものである。再び生き返らされることで、比喻は、生き生きとした比喻に特徴的な寓意と記述再開の新しい機能を身にまとい、命名作用の平面での単なる補完の機能を放棄するのである。したがって、語彙化を抜け出すことは、それに先立つ語彙化と対称をなすものではまったくないのである。」<sup>2)</sup>

本論文では、西田幾多郎の哲学においてこのような「比喻の再活性化」がどのように起こっているかを見るための一つの研究対象として『場所』論文をとりあげたい。岩波文庫版の編者である上田閑照氏の解説によると、「場所」の概念は「純粹経験に始まって歴史的実在の世界に至る西田哲学の全展開の最要所をなす」<sup>3)</sup>ものであるが、論文『場所』は「西田の論文の中でも難解なものの一つ」<sup>4)</sup>である。講演や随筆においては明快な語り口や文体が、論文にお

いては晦渋なものとなるということがあったからには、西田幾多郎における「書く場面」を問題にしないでならないということでもあろう。事実、西田自身も『場所』の結末において、「多くの繰り返しの後、遂に十分思う所を言い表すことのできなかったのを遺憾とする」<sup>5)</sup>と告白している。『場所』の論文において「言い表すことのできなかったもの」があり、それは論文の中で言い表されている「繰り返し」の後で、初めて、言わば「欠如的」に透かし見えてくるものであるにちがいない。

本論文では、『場所』論文をとりあげるが、その後のさまざまな論文を通じて練り上げられていった「場所」の概念を明確にするのではなく、『場所』論文の中(特に前半部)で執拗に反復される「映す」「包む」という述語表現と「鏡」という比喻表現に注目することによって、西田幾多郎の『場所』論文のスタイルの一側面を明らかにすることをめざしたい。そして、その論文で西田幾多郎の「言い表すことのできなかったもの」が、彼がこれらの言葉を書きつけるその場面にとりつきながら、それが直接に提示されることはなく、比喩的認識として隠されていること ただしそれは隠しながら示し、示しながら隠しているのだが を見てみたいと思う。

### 「鏡」の比喻の伝統 東洋と西洋

哲学者が書くときに、彼の用いる言葉はやはり伝統の中に沈殿していたものであることが多く、彼の背負っている文化伝統が反映しているものである。もちろん、哲学者はただ伝統を反復するだけではなく、そこに自分独自の用法を付け加えたり、場合によっては知らず知らずのうち今までにない意味を持たせたりする。そこで本論に入る前に、西田哲学における「鏡」の比喻の伝統的背景について注目した研究者の

文章に触れておきたい。井上克人氏は「西田哲学における宗教的なもの」<sup>6)</sup>で、西田の「場所」と「鏡」の比喻の関連を指摘し、その禅仏教的系譜を論じている。井上氏はそこで南宗禅の荷沢神会との共通性を指摘している。「物を映さぬ先の鏡こそ鏡本来のすぐれた働きを發揮する」<sup>7)</sup>という神会の思想が鈴木大拙とも交差する形で西田哲学の中に見られることを井上氏は明らかにしている。『場所』論文は宗教論ではなく、むしろ判断と意志の関係を論じた哲学的内容の論文ではあるが、そこで用いられる鏡の比喻に禅仏教の要素が見られることは注意されるべきであろう。『場所』論文の議論は、基本的に当時の新カント派への応答を試みたものであるが、その論文での自己理解の場面で用いられる比喻としての「鏡」が、西洋哲学とはまったく異なる文脈に属しているとしたら、西洋哲学へのこの比喻の侵入は興味深いものであることになろう。後に見るように「鏡」の比喻は、自己理解(自覚)の構造と切り離せないものであるが、西洋哲学の(当時としては先端の)議論に西田幾多郎が意識的に禅仏教の「鏡」の比喻を援用したのだとしたら、この接木、移植、異種混交の持つ意味が考えられねばなるまい。西田幾多郎は、人間存在にとって本質的な「自己理解」まで異質な文化伝統において形成された構造を用いるわけにはいかない、と考えたのであろうか。

他方、「鏡」の比喻が、西洋の形而上学においても「光」の比喻とともに重要な比喻であったこともよく知られている。新田義弘氏は『世界と生命』に収められた「鏡と光のメタファー」の中で、クザーヌスからライプニッツを経てヘーゲルに至るまでの「鏡」の比喻の系譜を紹介している<sup>8)</sup>。その中で新田氏は、西洋形而上学だけではなく、西田哲学においても、媒体としての鏡と生命としての光の構造化が問われていることを指摘している。もしそうであるならば、

「鏡」の比喩が西田哲学の中で果たす効果は、西田哲学にある種の西洋的性格も与えていることになるだろう。たとえば、クザーヌスは『神を観ることについて』で「今や私は、鏡のなかに、像のなかに、ぼんやりとした謎のようにして、永遠なる生を観想しています」<sup>9)</sup>と語っている。これが新約聖書「コリント人への手紙」以来の伝統であるなら、「鏡」の比喩は、西洋形而上学におけるキリスト教的伝統とも通じるものであることもたしかである。あるいはドイツ神秘主義思想の詩人シレジウスによる次の詩も、「知恵の鏡」の比喩で、知恵を持つ者の神への帰依を自覚することを説く点でその一例となるかもしれない。

「知恵はおのれを知恵の鏡の中に見る。知恵そのものであるのは誰か、知恵ある者になるのは誰か、と。」<sup>10)</sup>

西田幾多郎は『場所』論文で、「鏡」の比喩を多用するが、それがどのような伝統に帰属するものかは明言していない。西田自身がどのような伝統的背景を意識して「鏡」の比喩を用いたのかは、明らかではないのである。したがって、それを過去の伝統と結びつけるだけではなく、その再活性化の側面からも見てみなくてはならないだろう。比喩の使用における個人的な用法の「逸脱」は、より強い表現と伝達の可能性 したがって言語活動の再活性化 を開き、そのイメージの持つ物質性の新たな解放によって、概念的な理解の構造を越えた沈黙の中で、未来の伝統の再形成を準備するものである。そこで、次に『場所』論文での「鏡」の比喩の用いられ方を、西田幾多郎の叙述に則して検討し、その個人的な用法の持つ「偏差」を浮き彫りにしてみることにしよう。

## 映すもの 包むもの

『場所』論文は、まずもって西田幾多郎による意識論であり、判断と意志の構造を論じた論文であると言えるが、われわれはそこに「鏡」「映す」「包む」という語が頻りに語られているのを目にする。西田は、包摂判断を、主語が述語の中にあること、と考え、「映す」とか「見る」という語を、そのような事態を示すものとして用いており、述語的なものが「映す鏡」「見る眼」である、と述べている<sup>11)</sup>。判断における述語概念は「映すもの」「鏡」として比喩化されるのである。

まずこのような判断の段階にあって、「映すもの」「鏡」は「意識の野」<sup>12)</sup>と考えられている。意識と対象の関係、主語と述語の関係が生じるのは、そこに両者を「包むもの」<sup>13)</sup>があるからである。判断作用とは、主語が述語に包摂されるという形で、対象を意識の野に映し出すこととして考えられている。「映す」という比喩の始めの段階は、このように主語との関係からすれば一般概念(述語概念)であり、意識現象との関係からすれば意識の野であることになろう。主語=基体、意識現象を仮に「有」として考えるなら、このような述語的もの、意識の野は、西田幾多郎の用語で言えば「対立的無」<sup>14)</sup>の場所であると言える。意識に現れる対象(有)とその対象が現れている意識の野(対立的無)とは区別されている。この段階では、意識の野そのものは決して対象化されえないのであって、「意識一般の野」は、「己を空しうしてすべてのものを映す」<sup>15)</sup>ものとして特徴づけられている。判断の働きにおいて判断される対象(ノエマ)は判断する意識作用(ノエシス)を超越しているが、意識の野も意識作用を超越して、その作用を「内に包む」<sup>16)</sup>という構造を西田幾多郎は主張している。「包摂」(Subsumtion)を「鏡に映すこと」(Spiegelung)に置きかえ

る比喩化をここに見ることができる。

しかし、西田幾多郎の「映す鏡」の主眼はこの点にはない。対象を映す鏡である「一般概念」（述語）、意識現象を映す鏡である意識の野（対立的無の場所）を主張するだけであれば、包摂や基礎づけを単に言いかえたもの リクールが述べたような「命名作用の補完」にすぎないであろう。「鏡」の比喩が効果を持ち始めるのは、鏡が反転させられ、合わせ鏡のような状態を作り出すところからである。西田幾多郎は、「自己の中に自己を映す」「自覚」<sup>17)</sup>が知るといふことの本当の意味であると述べるのであって、「鏡」=「意識の野」は、対象や意識現象ではなく「自己」を映すところまで徹底することが要求され、「外を映す鏡ではなくして内を映す鏡」<sup>18)</sup>が要求される。この反転を言葉で違和感なく表わすのに「映す」「鏡」の比喩の効果は十分に計算されていると見ることができるだろう。

### 映すものを映すもの

西田幾多郎はここで判断作用を分析するのではなく、判断と判断を超えて「内に包む」意志との関係の一つの論理と比喩で構築しようとしている。この点で「鏡」の比喩は、統覚における意識一般の機能（カントの哲学）や、判断作用における基づけの作用（フッサールの哲学）の意味を持つというよりも、より主意主義的な意志の把握を根底に置く考え方を効果的に表わしている。

この意志的立場においては、「映す」ことは「作る」ことに一旦結びつけられる。「意志においては無より有を生ずる」<sup>19)</sup>のであり、「映すことが作ることである」<sup>20)</sup>と西田幾多郎は述べている。認識から行為へ、判断から意志へと議論を展開する中で、鏡の反転、あるいは合わせ鏡の比喩を用いて、志向的作用よりももう一段階内在的な層として意志の次元が描かれること

となる。作用的意識の根底に意志的行為を見る点にこの時期の西田幾多郎の特徴があると言える。

では「作る」とはいかなることなのだろうか。意志は「無から有を作る」とされたのだが、それは「映す鏡をも映すということにほかならない」、あるいは「映す鏡そのものも映される」<sup>21)</sup>とされている。「映す鏡を映す鏡」とはどのようなものなのであろうか。西田幾多郎の用語を尊重すれば、判断における鏡が（有と無の）対立的無の鏡であったのに対して、それは「真の無の鏡」<sup>22)</sup>である、と言われている。「鏡」の比喩が、その効果を発揮するのは、この合わせ鏡のイメージを呼び起こし、それが無と結びつけられることにおいてである。

対象と意識、主語と述語の関係において、後者が「映すもの」でもあれば「包むもの」でもあるが、今度はそこに合わせ鏡が生じ、映すものが映されることになるのであって、「鏡と鏡が限りなく重なり合う」<sup>23)</sup>という比喩で、この立場が語られている。それは対象を「本体なき映像」<sup>24)</sup>に変えてしまうのであって、認識とは別の位相として成立しているのである。われわれの感覚的世界においては、鏡の効果を持つものだけが実在を映像に変えてしまうことができるわけだが、鏡は合わせ鏡となることによって、外的な物体の世界との関係を遮断してしまい、実体のない映像の無限の反復がそこに生じることになる。

### 意志の消滅 「映すものを映すもの」が映されるところ

しかし、西田幾多郎の論述は錯綜している。判断において、作用として外的対象を「映す」ものとされていた「意識の野」は、意志において「映されるもの」となるはずであるが、判断において考えられていた包摂 - 射影の構造は、

意志の場面においても消え去ることなく残されるのであり、意志は、判断を超越しているにもかかわらず、判断の構造と共通の構造（映すもの - 映されるもの）の上に成立していることになる。西田幾多郎は、認識 = 判断の立場にとどまることは拒むが、認識 = 判断を成立させている構造形式はそのままとどめておくのである。

判断と意志の関係は、まったく異なった二つの外的領域なのではなく、ともに「無の場所の様相」<sup>25)</sup>なのであって、「場所」の自己限定の二つの様相なのである。したがって、判断の構造の中に見られた「包まれるもの（特殊） - 包むもの（一般）」、「映されるもの - 映すもの」の構造は、「場所」（述語的なもの、一般概念）の自己限定の構造形式として、意志の構造の中でも再現されるのである。

合わせ鏡によって生じた意志の働きも、再び合わせ鏡の構造に送り返されるであろうし、意志も、判断と同じく「無の場所」において可能であるとされるのであるから、「真の無の場所」は「消えるものではない」<sup>26)</sup>のであり、意志を超えて「純粹状態の直観」に達し、自由意志も消滅せねばならない<sup>27)</sup>。意志もやはりまだ「無の鏡に映された作用の一面」<sup>28)</sup>にすぎないとされる。「意志が意志自身を滅する」<sup>29)</sup>地点で、「直観」の場所、直接に「於いてある」<sup>30)</sup>とする境地が開かれてくることになる。「無の鏡」は消滅することなく、その反転のたびに影像に転じるのは認識や意志の方なのあり、本質的なのは、認識や意志の構造ではなく、「無の鏡」の構造なのである。西田幾多郎において「意志」は認識に対して基礎的な位置にはあるが、実体化されることはない。それは「映すものをも映す」という構造の中で消滅することもありうる「様相」なのである。

このように『場所』論文において「鏡」の比喩はきわめて本質的な役割を演じており、その比喩の効果は、単なる例示やイメージ化ではな

く、「場所」の論理の重要な側面をになっていたことが理解されよう。

### 破るもの 破られるもの：矛盾の意識

このような合わせ鏡の構造は、しかし平穩に実現されるわけではない。この鏡の反転には暴力的と呼ぶことのできる事態が想定されている。そこで西田幾多郎が選ぶのは「破る」という述語であり、それは「映す」という述語とは必ずしも対にならないが、「包む」という述語とは対になっている。それは『場所』論文において、それほど頻繁にはないが、やはり印象的なしかたで用いられているのである。

最初に「破る」という述語が用いられるのは、有に対しては無が「類概念」として、映すもの = 包むものと考えられることに対して、「真の無」が「有無を包んだもの」であることが述べられる箇所においてであって、それは『場所』論文において「矛盾」の概念が述べられる箇所でもある。西田幾多郎は「何処までも類概念的なるものを破った所に、真の意識を見るのである」<sup>31)</sup>と述べており、意識は否定性、矛盾による超越であって、この段階では意識の立場は捨てられるわけではない。合わせ鏡を生み出すのは矛盾の意識であり、否定性であって、このような矛盾の意識は「破るもの」であると言ってよいだろう。したがって、判断作用から意志への移行において、一般概念の場所が破られるということがあるわけである。

だが、「破るもの」は、「包むもの」に対しては「破るもの」であるが、「映すもの」に対しては否定の働きをなしえない。意志の主体は、「包むもの」を破って「無の鏡」に「映されるもの」なのである。

「意志の主体となる特殊なるものとは無の鏡に映されたものでなければならぬ、限定せ

られた一般概念の中に包摂せられる特殊ではなく、かかる有の場所を破って現れる一種の散乱である。」<sup>32)</sup>

矛盾の意識によって「有の場所」を破ることは、直ちに「無の場所」の鏡に「映す」ことに転じてしまう。西田哲学における自由意志の主体は、矛盾の意識によって一般概念(包むもの)を「破る」ことはできても、「無の場所」に「映される」ことを否定することはできない。否定されるのは意志の方なのである。

次に「破る」という表現が用いられるのは、意志から直観への移りゆきが語られる場面においてである。今度は「意識の場所」が破られるのである。

「真の直観はいわゆる意識の場所を破って直にかかる場所に於てあるのである。」<sup>33)</sup>

「いわゆる感覚的なものを直観的なものとして、その根底はいわゆる意識面を破って真の無の場所に於てあるのである。」<sup>34)</sup>

「破ること」「散乱」は、判断作用や意志を超越しはしても、「包むもの - 映すもの」の場所的構造を否定することはできない。しかし、そうではあるにしても、「破る」「散乱」という暴力的で破壊的な比喻が用いられていることも軽く考えることのできないものである。むしろこの「意識の場所」「有の場所」を「破るもの」「散乱」であるような主体の体験なしには、個体が個体として自覚的に成立する契機は奪われることになるだろうし、矛盾の意識なしには自覚への過程は存在しないだろう。だが、「無の鏡」が粉々に割れてしまっても、自覚が成立する場所そのものが奪われてしまう。西田幾多郎において、この鏡は割れてはならないのであって、また破られてはならないものだったのである。ここに至って、われわれは、西田哲学における「破られないもの」「破ることのできない

もの」、あるいは西田幾多郎が「破られる」ことを恐れたもの もっともこの哲学者にして恐れるものがあつたとしてのことではあるが、「破られる」ことを考えることのできなかつたものを展望する地点に達したと言うことができよう。

## 結論

本論文では、このように『場所』論文に限定して、「映す」「包む」「破る」という動詞の用いられ方を追いながら、「鏡」の比喻が「場所」の論理の叙述につきまとっているのを見てきた。「鏡」の比喻は、西田幾多郎においては、単にある事象を説明することを簡略化するために寓意化されたものではない。ここでの「鏡」は「外から持ち来つたものではない」<sup>35)</sup>とされているように、自覚する自己の本質構造を表わしていると考えべきであろう。

『場所』論文は、内容的にも過渡期のものであり、まだ「一般者の自覚的限定」「歴史的な身体」「歴史的な形成作用」といった考えは見られないのだが、「絶対矛盾の自己同一」を準備する前段階として、矛盾の概念が語られているのを見ることは容易であろう。『場所』論文において、意志の主体は、一般概念の中に包まれる特殊ではなく、そのような有の場所を「破って」「現れる」「散乱」であるとされていた。おそらくは、この「破る」「現れる」「散乱する」という語が示す一連の過程は、「映す」「包む」という語には収まりきらない暴力的で否定的な側面を表わしている。それは類概念や道徳律に矛盾を感じてその外部に至る、実存の苦しい生の側面 たとえば罪の自己矛盾的意識の生活 であろう。真の無の場所に至るためには、「意識面」は破られねばならないと言われている。しかし、それはどうやって何によって破るのだろうか。そして、破られたものはまた直ちに包まれ、繕

われるのはどうしてなのだろうか。

比喩の効果としての物質的イメージそのものに立ち戻るなら、「包むもの」は風呂敷のような布、包装紙、膜状のもののイメージを喚起するのだが、逆に「破るもの」は、堅く尖ったもの、鋭利なもの、先端を突き出したもの、膜を突き破る棒のようなものをイメージさせる。西田幾多郎は『場所』論文の中で二度、概念を破り、意識を破るときに、この堅い棒、鋭く尖った矛盾の意識を使うのである。最初の一破りはカントの認識論を破り、第二の一破りはフィヒテの事行の哲学を突き破る。しかしまた、この主体は破りつづけるのではない。それは最後には破れないものに包まれ、映される無の場所に出なくてはならないことになるのである。西田幾多郎の哲学においては「散乱」はなくてはならないものではあり、また放置されてはならないものであって、そこに矛盾は自己同一化されねばならないという恐れのごときものもあるわけだが、「鏡」はこの「散乱」において割れてしまうわけではない。通常の物質的なイメージにおける鏡が割れてしまいうのに対して、西田幾多郎が比喩として用いる鏡は最初から割れないことを含んでいる。

西田幾多郎の哲学の両義性はここにも保たれていると言えよう。西田幾多郎の哲学における個性性と自己性は、意志の主体の立場にではなく、主体的(カント的)な自由意志を否定して、場所の自覚的限定の直観において成り立つのであるから、それは労苦の多い否定性を介して自己を破ることを通じて自己が自己を映し出す直覚にまで徹底することを要求する自覚の哲学ではある。そのかぎりではそれは「絶対矛盾」の自己同一の哲学である。他方で、それは「破りえぬもの」「散乱させられないもの」としての「無の鏡」「無の場所」をいつも根底においている哲学である。その外部を展望することは、原理的に不可能なのである。そのかぎりではそれ

は、絶対矛盾の「自己同一」の哲学である。自己矛盾と自己同一を交互に絡み合わせる比喩として「鏡」は、概念的な論理化の装置の限界を超えて、西田幾多郎の哲学的言説に、その構造形式を象徴化する効果を及ぼしている。深い自己矛盾の意識による鏡の反転なしには、自己を自己の中に映す直観の境地には達することはできないのである。

論文『場所的論理と宗教的世界観』を見れば、この「無の鏡」は、「平常底」<sup>36)</sup>とも言われることになるだろう。この点では、自己の本質としての「無の鏡」が破られないことは理解されよう。「鏡」は実体化されるなものではなく、平常の行為への徹底の場の比喩的な表現であるとも言える。このような「平常底」への過程としての自己矛盾を比喩化した「破る」という語は、あるいはエックハルトの「突破」(durchbrechen)を想定してみるべきなのかもしれない。エックハルトは『神の慰めの書』で次のように語っている。

「いかなる容器も同時に二種類の液体を容れることはできない。葡萄酒を容れるためには、必ず水をすっかり出してしまふ必要がある」<sup>37)</sup>。

皮袋に葡萄酒を容れるためには、水をすっかり出しきってしまったなくてはならないが、しかし皮袋を再生不可能なまでに破ってしまったら、葡萄酒も漏れ失われてしまう。エックハルトにおいては、この容器は「魂」であり、伝統の中にその名を持つものである。そこには貧しき者の幸いが語られる伝統がある。与えるものを何も持たない貧しく乏しく無である者こそが、すべてを受け入れることのできる場所にいる。西田幾多郎は「魂」という語をこのような意味で用いる伝統には帰属していなかったが、鈴木大拙から「靈性」という語を借りることは

できたのである<sup>38)</sup>。「鏡」は妙好人の境地としての「いまはかがみの中のかがみなり」という心のあり方でもあるのだろう。

ことばとして使用されることはないが、西田幾多郎の論理の中にあぶりだされるこの「破れないもの」は、ある限界を縁取ることによってその欠如性からの認識を可能にするものでもあって、この「破れないもの」、「映すことのできないもの」を「知ること」は、「知ること」が「自己の中に自己を」、「映すこと」であるかぎり、西田幾多郎の「哲学」の内部ではおそらく可能ではないのであろう。もしその外部に出て、知において貧しい者の実践と化してしまえば西田哲学は宗教に、西田教になってしまうだろうし、西田幾多郎も、「絶対矛盾の自己同一」のような概念を用いるようになってからは、鏡の比喻を『場所』論文におけるほどには多用しなくなったように思われる。比喻が、感覚的世界とのアナロジーから哲学者の思索へとわれわれを近づかせてくれるものであるのなら、西田幾多郎の哲学も概念によって邁進力を得ると同時に、やはり比喻でなくては語りえない何かを失いはしたのであって、それは概念的にすぎる哲学も、あまりに哲学から離れて神秘的な説話の言語に傾いた思弁的哲学も、ともに哲学としては不十分であることを示しているのだが、哲学の言説が十分に言い尽くされたものとなることが哲学の不遜と硬直化の兆候であるのなら、西田幾多郎の哲学も彼の変貌していくスタイルとともに与えられるヴィジョンを通じてのみ批判されたり肯定されたりするべきなのであろう。

## 注

- 1) Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, p.209.
- 2) Paul Ricœur, *La métaphore vive*, Seuil, 1975, p.370.
- 3) 西田幾多郎『場所・私と汝他六編』上田閑照編

岩波文庫 1987年 357 - 358頁。

なお従来西田幾多郎に関する論文においては岩波書店版の全集を引用することが慣例となっているが、ここでは旧かなづかいや旧字体を用いることを避ける意味もあって、岩波文庫版から引用する。

- 4) 同書 368頁。
- 5) 同書 151頁。
- 6) 井上克人「西田哲学における宗教的なもの」『西田哲学を学ぶ人のために』大峯顕編 世界思想社 1996年 所収
- 7) 同書 266頁。
- 8) 新田義弘『世界と生命 媒体性の現象学へ』青土社 2001年 245頁以下。
- 9) クザーヌス『神を観ることについて他二編』八巻和彦訳 岩波文庫 2001年 28頁。
- 10) 『シレジウス瞑想詩集』(上) 植田重雄・加藤智見訳 岩波文庫 1992年 54頁。
- 11) 西田幾多郎『場所・私と汝』109頁。
- 12) 同書 69頁。
- 13) 同書 70頁。
- 14) 同書 79頁。
- 15) 同書 73頁。
- 16) 同書 73頁。
- 17) 同書 74頁。
- 18) 同書 91頁。
- 19) 同書 98頁。
- 20) 同書 99頁。
- 21) 同書 108頁。
- 22) 同書 109頁。
- 23) 同書 121頁。
- 24) 同書 108頁。
- 25) 同書 109頁。
- 26) 同書 110頁。
- 27) 同書 111頁。
- 28) 同書 133頁。
- 29) 同書 151頁。
- 30) 同書 148頁。
- 31) 同書 80頁。
- 32) 同書 133頁。
- 33) 同書 148頁。
- 34) 同書 149頁。
- 35) 同書 121頁。
- 36) 西田幾多郎『自覚について他四篇』上田閑照編 岩波文庫 1989年 383頁。
- 37) マイスター・エックハルト『神の慰めの書』相原信作訳 講談社学術文庫 1985年 129頁。

なお『場所』の独訳では、「破る」に zerbrechen,  
「散乱」に Durchbrechen の訳語を与えている。  
Kitarô Nishida, *Logik des Ortes, Der Anfang der  
modernern Philosophie in Japan*, Übers.und hrsg. von

Rolf Elberfeld, Wissenschaftliche Buchgesellschaft,  
1999, S.125.

38) 西田幾多郎 前掲書 348頁。

(2002.12.17. 受理)