

西田哲学の「視覚」

藤本 一 勇

西田哲学はその「無」や「場所」の理論、「行為的直観」や「絶対矛盾的同一性」といった理論の抽象性のために、あまりに「観想的あるいは「観念論」的であると言われる。そして西田はみずからの哲学が観念的であるがゆえに、同時代の帝国主義的政治状況のなかで、みずからの観想性を否認・糊塗するかたちで、「歴史の実在」の哲学的な名において天皇制や日本帝国主義を肯定するような言説を練り上げ、西田右派とも呼びうる、弟子たちの「世界史の哲学」に理論的基礎を与えたとも言われる。その西田の姿は、抽象的観念哲学のために政治実践において失敗したプラトンにもたとえられるかもしれない。本稿が論じるのも、そうした西田哲学の「観想」性の問題、テオリアの問題、さらには「見ること」の問題である。もっと正確に言えば、「見ること」に関するある種の予断、制限の問題である。西田理論はある種の「テオリア性」によって規定されているが、そのテオリア性は「見ること」一般についてのある種の形而上学的な前提に基づいているのではないかということである。先取

りして言えば、西田の哲学は、統一性や統合にとって都合のよい「視覚」性に立脚しているのではないか。しかも、この統合的視覚論は決して西田ひとりの個人的前提ではなく、少なくとも西洋哲学に内在する本質的な前提なのではないか。そして西田は西洋哲学と対決し、それを乗り越えようとしながらも、この「見ること」のある種の予断については、西洋哲学と相通じる部分をもっているのではないか。

さらに進んで問うべきは、そもそもなぜ観想性は理論的にも実践的にも非難されなければならないかである。理論的観想性を単に批判するだけでは、観想性がそもそも抱えている構造的な問題が不問に付されてしまいかねない。観想性の基礎にある「見ること」とは、どのような行為であり、それはいかなる効果を生み出すのか。これを問題にしなければならぬ。そして西田の観想性を批判する側と同様に、西田にも欠けているのは、この視覚効果に関する哲学的分析なのである。

西田哲学の観心性について、西田の優れた弟子であり、西田左派として戸坂潤とともに戦時体制のもと獄死した三木清は次のように言う。西田がどれほど後期において「場所」の論理から「歴史の実在」の論理へ「転回」しようとも、そこで言う「歴史の実在」なるものの根柢が「現在が現在を限定する永遠の今の自己限定」に存し、ヘーゲルやマルクスの「過程的弁証法」が否定され「絶対弁証法」が主張されるならば、それはやはり「直観」に立脚した理論であり、「観想的」である、と。⁽¹⁾ また戦後に唯物論的観点から西田哲学に対して鋭い批判的分析を展開した竹内良知は、「見る＝観想（テオリア）」と「実践（プラクシス）」とを強く対立させながら、次のように指摘する。「西田は行為的直観において西欧哲学の伝統を乗り越えたように見える。しかし、彼もまた『見る』において客観性の条件を見出し、『見る』を絶対者としての絶対無に基礎づけている。〔……〕西田哲学は『直観』を根源的なものとすることによって、結局、観想の立場にとどまるのではなからうか。行為的直観の立場は実践の偽造なのではないであろうか。」⁽²⁾

しかし、こうした批判が「現実」や「実在」なるものを西田の「観念性」や「観心性」に単に対置するだけであれば、西田の側からの反論が可能だろう。なるほど、「弁証法的一般者の自己限定」や「行為的直観」は『善の研究』における「純粹経験」のモチーフの延長であり深化であると言えるが、それらは「純粹経験」⁽³⁾の概念を、観念と現実、主観と客観の融合へと練り上げ、具体化したものである

ばかりではない。「純粹経験」は、西田にとって、主客分離の抽象性以前の位相に存する、もつとも「根源的」かつ「具体的」な経験なのである。西田ならば、ヘーゲルをもじって、「抽象的なものは具体的であり、具体的なものは抽象的である」と言うかもしれない。むしろ抽象的であるのは、純粹経験と歴史社会的なものを切り離して別々のものとみなす思考法のほうである。それは西田からみれば弁証法的ではない。西田は言う。「経験するというのは事実そのままに知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。〔……〕毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態を言うのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。〔……〕自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なるものである」⁽⁴⁾。さすがに「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明してみたい」⁽⁵⁾というのは無理であり、デカルトがコギトにすべてを基礎づけようとしたことの二の舞であるが、しかし純粹経験の根源性は認めてよいだろう。おそらく西田はこの純粹経験を彼の禅の経験から導出しているが、それは西洋哲学の伝統からみても王道であり、一切のドクサや利害関心、理論的・社会的・文化的な諸前提をいったん括弧に入れて（エポケーシ）取り払い、自由に思考することによって得られる無前提・無条件の

知である。そのようにいったん自己を空にし無にすることが自由な思索の条件（無条件という条件）である。プラトンの「存在の彼方（epikeina tes ousias）」の「善のイデア」の思考、デカルトの「徹底的懐疑」、フッサールの「現象学的還元」なども、こうした哲学的自由（虚心坦懐）の主張と考えられるだろう。

もちろん、純粹経験は物質的・生物学的な土台のうえに成立するものであるが、しかし経験の順序としてはもともと根源的な位置にあるのであって、しっかりと把握すべきは、この物質的水準と経験的水準が交互に循環しあいながら同一の運動を形成していることである。この循環運動を固定的に捉えれば、心身二元論や心身並行論になるが、筆者の考えでは、それは同じ一つの、しかし同時に分裂する運動、分裂する分裂運動として理解されるべきである。物質⇨精神、精神⇨物質である。西田はこの事態を弁証法として、後期の言葉で言えば、「絶対矛盾的自己同一」として把握していたと言えよう。この「絶対矛盾的同一」の弁証法は今日の現代思想の観点からは一種のネットワーク論とみなすことができる。西田は世界を実体論においてはなく関係論において、個体からではなくネットワークの全体性から考えようとしていた。「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである、個人的区別より経験が根本的である」⁽⁶⁾のであり、そして「経験は自ら差別相を具えた者でなければならぬ」⁽⁷⁾が、差別相をもちながらも「統一的」・「体系的」であり、「凡ての有機物のように、統一的或者が秩序的に分化発展し、

その全体を実現するのである」⁽⁸⁾。

この『善の研究』において描かれた「純粹経験」のネットワーク性は、その後「場所」の論理へ、さらには「弁証法的一般者の自己限定」や「絶対矛盾的自己同一」の思想へと発展していく⁽⁹⁾。西田がみずからの思想の完成形とみなしている「絶対矛盾的自己同一」⁽¹⁰⁾の冒頭の記述は、西田の世界観をコンパクトによくまとめている。

現実の世界とは物と物との相働く世界でなければならない。現実の形は物と物との相互関係と考えられる、相働くことによつて出来た結果と考えられる。しかし物が働くということは、物が自己自身を否定することではなければならない、物というものがなくなつて行くことではなければならない。物と物とが相働くことによつて一つの世界を形成するということは、逆に物が一つの世界の部分と考えられることではなければならない。「……」現実の世界は何処までも多の一でなければならない、個物と個物との相互限定の世界でなければならない。故に私は現実の世界は絶対矛盾的自己同一⁽¹¹⁾というのである。（強調引用者）

ここで「否定」や「一つの」や「部分」といった言葉のうちに、西田のある種の前提が隠されているように思われ、それが「見る」ととの関係で問題になるのだが、ここではとりあえず西田の自己

の思想のまとめに付き合っておくことにしよう。こうした相互限定（相互規定）的全体が織りなすネットワークの世界は、「作られたものから作るもの」へと絶えず流動しつつ、両者の相互媒介運動によって全体を維持するポイエーシス世界として主張される。

かかる世界は作られたものから作るものへと動き行く世界でなければならぬ。「……」何処までも与えられたものは作られたものとして、即ち弁証法的に与えられたものとして、自己否定的に作られたものから作るものへと動いて行く世界でなければならぬ。基体としてその底に全体的一というものを考えることもできない、また個物的多というものを考えることもできない。現象即実在として真に自己自身によって動き行く創造的世界は、右の如き世界でなければならぬ。現実にあるものは何処までも決定せられたものとして有でありながら、それはまた何処までも作られたものとして、変じ行くものであり、亡び行くものである。有即無といふことができる。故にこれを絶対無の世界といい、また無限なる動の世界として限定するものなき限定の世界といったのである。¹²⁾

西田は相矛盾した項同士を繋ぐ「く即く」と文言を反復したり、「無」のような神秘的な概念を使用するために、過度に神秘的な思想家とみなされる傾向があるが、ここに描かれた世界観は、今日構

造主義やポスト構造主義を経由し、ドゥルーズ／ガタリのリゾーム論、コンピュータネットワーク論、複雑系科学、アフォーダンス理論、ブリュノ・ラトゥールの「アクター・ネットワーク理論」、そしてマトウラーナ／ヴァレラの「オート・ポイエーシス理論」¹³⁾などを知るわれわれからすれば、きわめて明快である。要するに西田は、世界とはネットワークだ、関係性の綱目だ、潜在性の束だ、と述べているのである。この考え方自体には筆者も同意する。しかし、問題は、彼がこの世界の関係性、ネットワークをあくまでも統合的に、体系的システム的に、全体性の立場から、しかも秩序安定的に思考しようとしている点にある。

この西田哲学に特徴的な統合への志向は、すでに『善の研究』に明確に現れており、その傾向は晩年に至るまで一貫している。『善の研究』は当時の大正デモクラシーの社会状況を反映して個人主義的な側面が強いが、昭和の戦時体制に至ると全体主義的な「転回」が生じるとする見方もある。だが西田哲学の理論上の傾向性を考えた場合、そこに「転回」はなく、深化はあれど、むしろきわめて一貫している。偉大な哲学者の処女作には、その後の思想の全展開がすでに含まれているとよく言われるが、西田の『善の研究』はまさにそうした書物であり、その問題点も含めてすべてがそこにある。その後の西田哲学との全面的展開との関係で、ここで三点だけ確認しておこう。

まず一点目は、主観／客観、主体／客体の二分法を越えた境地へ

の回帰である。この根源的なものへの回帰志向は、後期のプラクシス（あるいはポイエーシス）とテオリアとの矛盾的同一としての「行為的直観」が「何処までも此処から出て此処へ還り来たる」⁽¹⁴⁾ こととして表現される点にも見られる。ただしこの「純粹意識」の根源性は後期においては「歴史的事実」のネットワーク運動へと深められる。

第二に、「純粹意識」の実在性が、諸対立（対立関係）の統一、さらには対立と統一との統一であるとみなされている。「実在は统一到一せられていると共に対立を含んでおらねばならぬ。ここに一の実在があれば必ずこれに対する他の実在がある。而してこの二つの物が互に相對立するには、この二つの物が独立の実在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ、即ち一の実在の分化發展でなければならぬ。而してこの両者が統一せられて一の実在として現れた時には、更に一の対立が生ぜねばならぬ。しかしこの時この両者の背後に、また一の統一が働いておらねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである」⁽¹⁵⁾。後期においてこの対立の統一は、通常対立的に捉えられる働くことと見るものとが互いに対立しあうこととして同一運動を描き、諸矛盾が世界の「弁証法的一般者の自己限定」として捉えられることに通じていく。そしてこの対立の統一（たとえば主客の解消的融合）が「善」とみなされる。「真の善行というのは客観を主観に従えるのでもなく、また主観が客観に従うのでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみに至って、

甫めて善行の極地に達するのである」⁽¹⁶⁾。この境地は「善」であると同時に、主体と客観、個体と環境との対立的融合としての、西田のポイエーシス概念の文脈における「美」でもある。

第三に、この対立の統一（主と客、個と全体、特殊と普遍、等々）は、歴史社会的な水準においては、「個人」と「国家」との統合、「国家」と「人類的社会」との統合、前者から後者への融合的發展として描かれる。

我々の個人はかえって一社会の細胞として発達し来つたものである。国家の本体は我々の精神の根柢である共同的意識の発現である。我々は国家に於て人格の大なる發展を遂げることができるのである。「……」国家は今日の処では統一した共同的意識の最も偉大なる発現であるが、我々の人格的発現は此処に止まることはできない。尚一層大なる者を要求する。それは即ち人類を打して一団とした人類的社会の団結である。「……」真正の世界主義というは各国家が無くなるという意味ではない。各国家が益々強固となつて各自の特徴を發揮し、世界の歴史に貢献するの意味である」⁽¹⁷⁾。

これはまさしくヘーゲル的な「世界史」、「世界精神」の構図であるが、この見取り図もまた、そこに単なる政治権力システムとしての国家を越える文化国家への視座を加えつつ、「絶対矛盾的自己同

一」の記述へと受け継がれている。

社会は矛盾的自己同一的現在の自己形成として、何処までも作られたものから作るものへと動いて行く。かかる過程は機械的でもなく目的論でもない。多と一との矛盾的自己同一的過程として行為的直観的でない。多が一の多、一が多の一、動即静、静即動として、そこに永遠なるものの自己形成即ちイデアの形成の契機が含まれているのでなければならない。文化というのはかかる契機において成立するのである。それは「……」絶対矛盾的自己同一的現在の自己形成として世界史的となる。矛盾的自己同一的に自己自身を形成する社会は、是においてイデア的形成的として国家となる、すなわち理性的となるのである。かかる社会の構成要素として我々は具体的人格となるのである。かかる意味において国家が倫理の実体であり、我々の道徳的行為は国家を媒介とすることができるのである。⁽¹⁸⁾

このように西田の哲学には、初期から後期へかけて問題の深化はあるが、いわゆる「転回」はない。

以上のように、すでに西田の処女作『善の研究』のなかに、意識、個人、社会、国家の多層的水準において「統一」あるいは「体系（システム）」への志向が見られるのであり、この統一性志向が西田哲

学全体を貫き、初期から後期に至る統一性を形成していることがわかる。先に述べたように、西田の哲学は世界を、多様・多層な諸要素、諸力が織りなす（それらが作り出す——ポイエーシス）関係性のネットワークとみなしているが、このネットワークは一つの全体から、全体として思考されている。この創造的な、ポイエーシスの世界は、そのプロセスにおいて様々な紆余曲折はあれ、究極的には全体として破綻しないような予定調和をなしている。ネットワークのあり方、関係性のあり方は決して調和的なものばかりではないし、最終的に調和へと至る保証などないはずなのだが、すべては「大団円」を描くように構成されている。そこに西田の「信念」「信仰」、さらには「宗教」と呼ぶものを見ることも可能だろうが、それを彼が理論的・論理的に、理論・論理として記述している以上、何がこの記述を可能にしているのかを探らなければならない。筆者の考えるその一つの仮説的な答えが「見ること」の単純化である。西田の統合幻想、統覚幻想をもたらす原因のひとつが視覚の権力なのではないか。この点を探ることにしよう。

まずは西田哲学における「視覚」「見る」の特権性を見てみよう。

西田は特に後期において「場所」の問題を「歴史的事在」の問題へと深めていくのと平行して、「身体」の問いを重視するようになる⁽¹⁹⁾とよく言われる。一九八〇年代に西田哲学を「ポスト・モダンズム」や「ポスト構造主義」の立場から位置づけた中村雄二郎は、伝統的な西洋近代の主客二元論を越えるものとして「場所」を、そし

て霊と肉、精神と身体の心身二元論を越える場として「身体」を、西田は提示したと評価する。中村は西田の「歴史的身体論」の価値を次の点に見る。「一、人間主体を心身合一的な身体であるとし、そこに道具や言語の発生の由来を見るときに、身体の社会的な活動への拡がりを明らかにしたこと。二、社会化された身体のうち歴史性を大きく見るときに、歴史的世界を身体的なものに見なしたこと。三、われわれが歴史的身体として働くことは表現的世界＝弁証法的一般者の自己限定であり、歴史的生命はわれわれの身体を通じて自己実現されロス化＝理性化されるとみなしていること⁽²⁰⁾。たしかに西田は「行為的直観」の担い手としての我々は決して無色透明の存在ではなく「歴史的身体」である点を強調する。我々は自身の「歴史的身体」を介して行為し（プラクシス）、世界に働きかけ、物を作る（ポイエシス）。それは同時に我々が環境や他者から行為され、働きかけられ、作られるプロセスでもある。そうした相互作用のなかに巻き込まれていることが「存在」するということ、「実在」するということである。「我々の身体は歴史的身体である、手を有つのみならず言語を有つ。我々が歴史的身体的に働くということとは、自己が歴史的世界の中に没入することであるが、而もそれが表現的世界の自己限定たるかぎり、我々が行為する、働くと言いうるのである。〔……〕我々の身体的自己は歴史的世界に於ての創造的要素として、歴史的生命は我々の身体を通じて自己自身を実現するのである。歴史的世界は我々の身体によって自己自身を形

成するのである⁽²¹⁾。

しかし、様々な身体作用のなかでも、西田がもっとも重きを置いているのは、視覚、見ることである。「働くものから見るものへ」という著作のタイトルからもわかるように、西田は「働くもの」(世界)のネットワークのなかで相互作用する存在者、物質、個物)の根柢に「見るもの」(意識的なもの、精神的なもの)を置く。西田は、「私は『自覚における直観と反省』を書いた時から、意志の根柢に直観を考えていた、働くことは見ることであるというようなプロチノス的な考を有っていた⁽²²⁾」、「何処までも働くものの根柢に見るものがあるという考を明らかにしようと思うた⁽²³⁾」と言い、そして「働くものの根柢に見るものを求めて表現作用の意識にまで到った⁽²⁴⁾」と告白している。西田はこのみずからの立場を、「従来に直観主義において考えられたものとその趣を異にしている」が、やはり「一種の直観主義」と呼ぶ。「いわゆる主客合一の直観を基礎とするのではなく、有るもの働くものすべてを、自ら無にして自己の中に自己を映すものの影と見るのである、すべてのものの根柢に見るものなくして見るものという如きものを考えたいと思うのである⁽²⁵⁾」。後期に「行為的直観」の考え方が打ち出されると、「働くもの」と「見るもの」の融合が主張されるようになり、「見るもの」の優位性が一見弱まったように見えるが、そもそも身体的な事柄を「働くもの」と「見るもの」の二つで思考すること自体がすでに視覚に特権を与えることである。

視覚の特権性を示す文言はすでに『善の研究』においてだが、「場所」論文でも「映す」という視覚的な言葉（この言葉は最晩年のテキストまで頻出する）が重視されている。

自己の中に無限に自己を映し行くもの、自己自身は無にして無限の有を含むものが、真の我としてこれにおいていわゆる主客の対立が成立するのである。「……」此の如き自己自身を照らす鏡ともいべきものは、単に知識成立の場所たるのみならず、感情も意志もこれにおいて成立するのである。「……」真の体験は全き無の立場でなければならぬ、知識を離れた自由の立場でなければならぬ、この場所においては情意の内容も映されるのである。「……」場所というものを以上述べた如く考えるならば、作用というのは、映された対象と映す場所との間において現れる関係⁽²⁶⁾と思う。

すべてを映し出す「無の場所」、「鏡」あるいは白いスクリーンは、ここでは、いまだ個体的と考えられた意識作用であり純粹経験にとどまるが、しかし視覚的なものの重要性は明確である。この視覚の特権の理由はまさしく哲学にとって伝統的なテオリア（事柄を無前提に見ること）の効果、真理の保証にある⁽²⁷⁾。

映すということは物の形を歪めないで、そのままに成り立たし

めることである、そのままに受け入れることである。映すものは物を内に成り立たしめるが、これに対して働くものではない⁽²⁸⁾。

歪みなく、物の形をそのままに成立させるといふ理念からすれば、ここで比喩として使われている「鏡」というメディアでさえ、まだ不十分である。「無論、鏡は一種の有であるから、真に物其物を映すことはできぬ、鏡は物を歪めて映すのである、鏡はなお働くものである⁽²⁹⁾」。「働くもの」は「歪める」。作用は、少なくとも媒介 \parallel メディアは、歪める。ゆえに「働くもの」から「見るもの」へと移行しなければならぬ。この文脈において、「見ること」（「映す」こと）は歪みなき作用とみなされている。もちろん、「見ること」もなんらかの作用である以上、歪みを避けることは不可能であるはずだが、人間がもつあらゆる感覚、情報器官のなかで、視覚がもつとも対象に距離をとり、対象を放置する、対象を「そのまま」にしておく感覚であることは確かである。視覚は触れずに触れるのだ。味覚は対象を破壊し、嗅覚は対象を「把握」するには弱く、利那的であり、触覚は対象をたわめる。五感のなかでは聴覚が視覚と並んで抽象性が高いが、音はまだ物質に近すぎる（即応的である）。視覚こそが（網膜や神経系における変換があっても）他の感覚器官と比べればもっとも対象に触れずにそのままに「把握」するという幻想を抱かせる。他の感覚器官に対する視覚のテレコミュニケーション能力の優位性、これが哲学において伝統的に「視覚的なもの」に特権が与

えられてきた大きな理由の一つではないか。

考えてみれば、西洋の哲学の伝統においても、視覚にまつわる概念や用語が真理として立てられていることが多い。⁽³⁰⁾ 周知のように、プラトン、アリストテレスの「イデア (idea)」や「エイダス (eidos)」は動詞 eidon (「見る」) から派生した「見られた」姿・形「すなわち「形相」の意味であるし、「理論」の語源であるテオリア (theoria) は素材・質料の個別性を脱してそれらを貫通する共通のもの・普遍的パターンを認識する行為である (theoria の語源の動詞 thea あることは theasthai は「見る」という意味である)。また哲学の原理中の原理である「直観 (intuition)」概念ももともとは「注意深く見る (intueri)」という意味である。ライプニッツはモナドを「窓」や「鏡」の比喻を使って語り、デカルトにとつての「光学」の重要さは言うまでもない。カントにおける「現象／物自体」の区別、ヘーゲルにおける「反省 || 反射・反照 (Reflexion)」概念、フッサールの「現象学」や「本質直観」、ハイデガールの Umwelt (環境世界・見回し世界)、Lichtung (林間の空地・存在の晴れ間・明るみ) ……。挙げていけば切りがない。哲学は根本的に視覚体制、あるいは視覚の比喻体制 (たとえば太陽としての「善のイデア」など) だと言つても過言でないのかもしれない。

どうしてこうなのか。筆者が考えるに、人間にとって、自己の感覚器官のなかでも視覚は、もつとも情報価値の高い、あるいは少なくとももつとも遠くまで (もしくは遠くから) 情報を得られる遠隔

的器官 (テレテクノロジ) であつて、それゆえに、視覚が人間の思考、社会、文化のなかで大きなウェイトを占めているのではない。遠くの草むらに捕食動物がいて人間を狙っていたとして、動物が草を踏みしめる音を聞くことは難しいだろうが、草が揺れるのは目視できるだろう。他の動物と比べて嗅覚や聴覚が、さらには身体能力が劣った人間にとって (人間はたいがいの動物よりも足が遅い)、視覚が最強のテレコミュニケーションの手段であり、おそらく人間は生存や他者関係において視覚に頼る割合がもつとも高い動物だと思われる。もちろん正確に言えば、情報量の多寡が問題なのではないだろう。むしろ外部から受け取った情報を手際よく、効率よく処理するパターン認識を可能にする、そうした感覚器官が人間にとつては視覚なのだと言ふべきだろう。そうした身体構造をもつた人間が視覚中心の世界観や文化や社会を作り出すとしても不思議はない。もし嗅覚に優れた動物が哲学したら、嗅覚中心の哲学を作り出したことだろう。トーマス・ネーゲルに「コウモリであるとはどういうことか」という有名な問いがあるが、もしコウモリが哲学をすれば、聴覚中心の哲学になるだろう (超音波把捉が「聴覚」と言えればだが)。プラトンの観想的なイデア論も、実は人間の身体構造に深く拘束された思想なのかもしれない。

西田の哲学が「観想」的であるのは確かである。だが、その指摘だけでは不十分である。なぜそうなるのかを説明しなければならぬ。西田あるいは哲学全般のもつ「観想性」は、その構造的起源を

人間の身体構造にもっているのではないか。身体性（物体性）からもっとも離れたと思われる「視覚」「見ること」の優位そのものが、人間という種の身体性（動物性）の拘束によるのである。⁽³²⁾そして西田も伝統的な哲学もこのことを、ある意味「自明事」として見過ごしているのではないか。少なくとも、その拘束力の射程を過小評価し、見誤っているのではないか。彼らがどれくらいその射程をみずからの哲学のなかで客観化できているかは、きわめて怪しいと言わざるをえない。しかし「見ること」が真理の条件であるということには決して自明ではない。その自明事と目されるものは人間の身体的条件による自明事にすぎない。身体による情報処理の様態が変われば、この「自明事」も変わっていくだろう。

さて「見ること」・「視覚」の観想的構造はどうなっているのか。まず第一に、視覚は人間にとって重要なテレコミュニケーション能力であるが、その理由についてはすでに検討した。第二に重要な点は、視覚は統一性幻想を生み出すということである。西田哲学において統一性・統合への志向が強いことはすでに述べたが、なぜこのような統合志向が生じるかと言えば、そこには根本的に視覚を中心とした認識構造があると思われる。西田の議論は「場所」や「無」といった抽象的なものを世界の根源とみなすがゆえに誤解されがちであるが、「場所」や「無」といった概念は実は具体的な個物や物体という認識基準からの反照として、それらからの脱出として規定されており、逆に個物や物体という基準に従属している。個

物や物体を存在一般のモデルとして強く前提しているからこそ、その捨象、そこからの離脱が意味をもつのだ。そのとき個物や物体の存在モデルにリアリティ（実在性）をもたらずのは視覚である。⁽³³⁾すなわち、西田の個物から場所（関係性のネットワーク、差異の網目）へ、有から無へという方向性は、実は、人間的視覚の尺度においてもっとも典型的な対象（印象の強い対象）である「物体」もしくは「事物」をモデルにしてイメージされているのである（ハイデガー流に「客体的事物存在（Vorhandensein）」をモデルにしてと言ってもよい）。自然物でも生物でも数理でも社会制度でも文化でも何でもよいが、とにかくそれらが、電流・電磁波、微粒子、重力場などの非「事物」的・非個体的なものから出発して論じられることはない。確固とした線で囲まれ、面で構成された、輪郭が鮮明な対象 object（眼前に投げられたもの）、それ自体以外の何ものでもなく、固定した存在。サルトル流の即自存在（ヘーゲルのそれとは違う）とでも言うべき事物性。これは人間の視覚構造にとつてもっともよく把握される対象（雑駁に言えば、私たちの日常の、「身近な」範囲で把握できる「物体」のあり方（一つのローカルな存在様態）である。⁽³⁴⁾より根源的なものが「場所」や「無」として主張されるとしても、それはあくまでもそうした視覚にとって都合のよい存在からの離脱・自由、それらの捨象としてなのである。逆説的に聞かえるかもしれないが、西田の場所や無の論理は、視覚に拘束された物体化・物象化・個体化といった構造に対する反動として生じてくる。

彼がアリストテレス以来の西洋哲学や西洋論理学の基盤にある主語化に対して、述語化の優位を主張するときも同様である。すなわち、視覚構造は存在をそれとして同定する同一化、実体化、単位としての全体化といった効果を産出しており、場所や無の論理はそうした効果の発生源として設定されているのである。この意味で西田の「場所」とは、万物の差異のネットワークを織り成す、流動的な巨大な「眼」であり「視野」であり、その舞台上で相対立し相互否定しあう万物の活動を包摂的に映し出すような、諸関係性から生成変化するスクリーンである。

第三に、この視覚による〈統一性＝単位 (unity)〉効果は、対立を基軸とする弁証法の論理の基礎となる。西田の哲学は対立物（存在と無、個と全体、具体と抽象、行為と直観、等々）の相互限定・相互作用に立脚していることにはすでに見てきた通りであり、この対立を軸にして弁証法が駆動するわけであるが、この対立を可能にするのは、同一性幻想を生み出す視覚効果の結果としての差異性と、さらには差異の極端な固定形である対立である。個体の輪郭線＝境界線を截然と明示する視覚効果があればこそ、二項対立と二元論の^{リアリティ}実在性は与えられる。それは自己とそれ以外の他者という根源的二元性の源泉でもあるだろう。外部を空間的に把握することを可能にし、外部の実在性を確信させる（外部の実体化をもたらす）眼差し効果によって、我々は他者を発見し、他者との対面・対峙（場合によっては、対決）を実感する。この他者の実体化効果をもっとも強

く産出するのは、あらゆる五感のなかで視覚だろう。

視覚は同一性と差異を実体化するが、それは時間的なものや流動を一つのフラットな平面に空間化する力をもつ視覚の効果による。視覚のもつフラット化効果によって時間・空間上の前後関係やさらには論理的な因果関係への意識が産出される。物質的な利那性を越える抽象性や論理性、すなわち諸々の質料的差異や状況的差異を貫通するパターンという形式的関係性を認識可能にするのは、世界を固定化する座標面を形成し、世界の時間的流動性を延長へと空間化する力をもつ視覚効果である。

この構造は西田の時間論に顕著である。ここでは紙幅の関係で詳しく論じられないが、西田はたとえば『善の研究』や「直接に与えられるもの」、さらには「絶対矛盾的自己同一」において、繰り返しアウグスティヌスの時間論を参照しつつ時間を論じている。その記述はフッサールの「意識の時間流」における「厚みのある現在」や「生き生きとした現在」とほぼ同様の局面を描いている。そこでは、かつて在った過去とこれから来る未来とが、たえず流動する現在の平面において統合されて「永遠の現在」（「統覚」）を形作っている。その時間流を現在において統合することを可能にしているのは、ある種の時間の地平化作用・空間化作用（とその堆積作用）であり、これは我々の考えでは視覚がもたらす効果である。

そして第四に、以上の諸効果から、視覚は精神性の特権的媒体となる。視覚は物質に対する遠隔作用であり、物質的には不可視な物

理パターンを抽象と論理の効果によって可視化する。プラトン流に言えば、「肉体の眼」では見えない「形(相)」「(イデア)」を「精神の眼」で見えるようにする。物質的には多様な素材で作られた三角形を三角形たらしめる、三角形の(関係性)パターン)形相(イデア)≡本質)を認識させるのは、身体感覚のなかでは視覚に強く存する抽象化効果である。それによって「世界が無数の表現的形成的な個物的多の否定的統一として自己自身を形成する⁽³⁵⁾」のである。それを西田は人間と世界との相互表現作用(相互反映作用)と考える。

人間の行為は表現作用的に世界を映すことから起るのである。制作的身体的に物を見ることから起るのである。行為的直観的に物を見るということは、制作的身体的に物を見ることである。我々は制作的身体的に物を見、斯く物を見ることから働く制作的身体的自己においては、見るといふことと作るといふことが矛盾的自己同一的である。物を制作的身体的に見るといふことは、物を生産様式的に把握することである、即ち具体概念的に把握することである。表現作用的自己として、矛盾的自己同一的現在の立場において物を把握するのである。それが真の具体的論理の立場であろう。そこに真なるものが実なるもの⁽³⁶⁾ある。

ここにおいて「見ること」と「働くこと」「(作ること)」は同一

的となるが、むしろ「働くこと」「(作ること)」が観想的な「見ること」へと抽象化されていると言ったほうがよい。マルクスの「生産様式」の概念をも取り込みながら、「見ること」「映すこと」に準拠して「働くこと」「(作ること)」が思考されているのである。このとき労働と制作は観想化され、そこに観想的視覚構造が介入していること自体が忘却され不可視化される。可視性を与える眼鏡は見えなくなり、精神化されるのである。

このとき西田の視覚論は形而上学的(形相的・観想的)であり、あたかも観想的なあり方こそが、そしてそのみが「見ること」であるかのように見える。しかしはたして「見ること」全般は観想的でのみありうるだろうか。観想のみの視線はありうるだろうか。視覚の観想的構造が物質とのテレコミュニケーションであり、その抽象化としたら、その観想構造そのものがある種の「暴力」をはらんでいるのではないか。その根源的暴力がなければ、自己を空にして虚心坦懐に物事を見ることも、抽象化も、論理化も、関係性やパターンの認識もありえないのではないか。伝統的な用語を使って言えば、アприオリ性もつ根源的暴力性を西田は捨象しているのではないか。そしてこの視覚の原暴力の捨象自体が視覚の効果なのではないか。視覚の最大の力は、視覚それ自身の介在を不可視にするところにある。メディアアとしてみずからを消去することが視線の権力の根源なのである。

西田の「見ること」は空虚化された視覚ではないか。無化する、

無化された視覚ではないか。すなわち、他者を無化し、と同時に自己をも無化する（と主張する）視覚ではないか。それが主客の「即融」の弁証法の正体なのではないか。それはまさに西田が「理論（テオリア）」としても、「実践（プラクシス）」としても体現していることである。そこにあるのは「見ること」の自己純化であり、自己限定ではないか。そしてそのこと自体が視覚の特権的效果によって可能になっているのである。西田の「眼」はあまりに「奇麗」である。彼が描く「眼」（スクリーン）は無色透明で透き通っている。それは欲望したり羨望する眼差しではない。盗み見たり、睨みつける眼差しではない。健康なのである。この健全な眼差しに、病の、不幸の、苦しみの、ノイズの居場所はあるか。

「幾千年来我らの祖先を孕み来った東洋文化の根柢には、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潜んでいるのではなからうか⁽³⁷⁾」と西田は言う。しかし、こうした視線と聴取のあり方は、プラトンのイデア論に典型的に見られるように、西洋にもある。というよりも、人間という生命体の視覚優位的身体構造のうちにある。メディア技術や医療技術を含めた科学技術の発達によって、人間の「自然」な身体、人間の情報装置が組み替え可能になってきている現在、視覚自体が変容し、また視覚とその他の感覚との関係性や比率が変容していく可能性もある。視覚の構造がつまびらかになり、さらに操作可能になるとき、観想的な視覚以外の視覚のあり方が明らかになるはずである。他の感覚と混じり合い、

それ自体ぶれを孕み、分裂したものとしての視覚の実相が現れてくるだろう。統合とは分裂の一効果にすぎないことがあらわになるだろう。視覚のノイズが現れてくるだろう。そのとき、精神的なものの方や位相も変わってくるはずである。そして西田の「無」や「場所」や「絶対矛盾的自己同一」のあり方自体も変わるだろう。「無」や「場所」、眼差しのスクリーンは一つではなく、それ自体が多数多様な分裂の出来事なのである。

注

- (1) 三木清「西田哲学の性格について」『三木清全集』岩波書店、第十巻、四三三―四三四頁。
- (2) 竹内良知「西田哲学の「行為的直観」」農文協、一九九二年、九二―九三頁。
- (3) 注(9)に引用した西田本人の文章を参照のこと。
- (4) 西田幾多郎「善の研究」岩波文庫、一九五〇年（一九七九年改版）、一三頁。
- (5) 同書、四頁。
- (6) 同書、同頁。
- (7) 同書、二〇頁。
- (8) 同書、一八頁。
- (9) 『善の研究』の「版を新にするに当たって」において、西田はみずからの思索の歩みを次のように要約している。「今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものではなかったと思う。純粹経験の立場は

「自覚における直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、更に「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシヤ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。〔……〕「場所」の考は「弁証法的な一般者」として具体化せられ、「弁証法的な一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。この書において直接経験の世界とか純粹経験の世界とかいったものは、今は歴史的実在の世界と考えるようになった」（同書、六―七頁）。

- (10) 西田はこの論文において「私は一応私の根本思想を明にした」と言い、文庫版論集の編集者の上田閑照も「論文「絶対矛盾的自己同一」は西田生涯の思索をその最終形態において核心的に集約したものといい得るであろう」と述べている（西田幾多郎「絶対矛盾的自己同一」『西田幾多郎哲学論集Ⅲ』岩波文庫、一九八九年、四〇―一頁）。

- (11) 同書、七―八頁。
(12) 同書、八頁。
(13) 特にオート・ポイエーシス理論が記述する「ポイエーシス」概念と西田が語る「ポイエーシス」概念とを比較・検討することは興味深いと思われる。

- (14) 同書、五七頁。
(15) 同書、九六頁。
(16) 同書、一九三頁。
(17) 同書、二〇一頁。
(18) 前掲「絶対矛盾的自己同一」七三頁。

- (19) 「唯我々はこの世界を絶対弁証法的世界の自己限定として、絶対者の自己表現と見做すことよつてのみ、我々は真に生きることができるのである。これを信仰と云うのである」（西田幾多郎「弁証法的な一般者としての世界」『西田幾多郎論集Ⅱ』岩波文庫、一九八八年、二六八頁）。

- (20) 中村雄二郎「西田幾多郎」岩波書店、一九八三年、一七〇頁。
(21) 西田幾多郎「論理と生命」前掲「西田幾多郎哲学論集Ⅱ」、二二九―二

三〇頁。

- (22) 西田幾多郎「働くものから見るものへ（序）」『西田幾多郎哲学論集Ⅰ』一九八七年、三三三頁。

- (23) 同書、三四頁。

- (24) 同書、三五頁。

- (25) 同書、三六頁。

- (26) 同書、七二―七三頁。

- (27) 「主客合一とか主もなく客もないということとは、唯、場所が真の無とならぬ」とか主もなく客もないということとは、単に映す鏡となるということではならぬ」（同書、八二頁）。

- (28) 同書、八六頁。

- (29) 同書、同頁。

- (30) 以下の二段落は、二〇一四年十二月六日に立教大学で開催されたサルトル研究会と脱構築研究会の合同ワークショップにおける筆者の発表原稿と重複している。当ワークショップの原稿は、法政大学出版局から斎藤元紀・澤田直・渡名喜庸哲・西山雄二編「終わりなきデリダ」として出版される論集に収録される予定である。

- (31) Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979. (永井均訳「コウモリであるとはどのようなことか」勁草書房、1986年)

- (32) 身体性・物質性（肉体）へのアレルギーは実はそれらによる束縛から生じる。この皮肉を鋭くも暗い陽気さで描いたのは、もちろんニーチェである。

- (33) 以下、注の(34)が付された本文まで、注(33)で言及した発表原稿と重複する。

- (34) 服部健二は「西田哲学と左派の人たち」（こぶし書房、二〇〇〇年）のなかで、西田にとつて「物質」と「物」とは違う、「物質」は「物」ではない、と指摘している。「さて次にお話ししますのは、行為的直観が一種の物質的直観だということです。この場合、西田が、物質という表現では

なく、物という表現を使用しているという点から言えば、物質的直観というよりは、物の直観という方が正確です。〔……〕西田自身の立場を示す時には、「物は弁証法的物でなければならない、歴史の物でなければならない。〔中略〕行為的直観によって見られる物でなければならない。〔西田「弁証法的―一般者としての世界」一四〇頁〕というように、物という表現が使われます」（四六頁）。

(35) 前掲「絶対矛盾的自己同一」四〇頁。

(36) 同書、同頁。

(37) 前掲「働くものから見るものへ〔序〕」三六頁。