

5 はじめに

ハイデガーの技術論は魅力的である。自然も人間も均並みに「徴用物資 (Bestand)」とみなし、無限に連鎖的にかり立てていく「総かり立て体制」が、現代世界の本質だとするその思想、それと反転して語られる「四方界」の思想は、私たちの足元にある世界を描きつつも、あるべき将来の世界に示唆を与えているように思われる。ハイデガーは、あらゆる物事の生成を「隠れたありさま (Verborgenheit)」から「隠れなさ (Unverborgenheit)」としての「真理」へと現れることとして見る。そうした「真理」を「顕現させること (Entbergen)」には、少なくとも二つの種類がある。ひとつは「こちらへと一前に一もたらしして産み出すこと (Her-vor-bringen)」と訳される「ポイエーシス」である (GA7,12¹ 「技術への問い」1953)。たとえば花の開花のような自然的な「自ずからなる現れ」が最高義において「ポイエーシス」だと言うが、人為的なものとしては、そうした自然の内発的な力を「育み面倒を見る」(GA7,16) 前近代的な農業や、手仕事や芸術などを挙げている。これに対して、近現代技術の「顕現させること」は、「少ない費用で最大可能な利益」(GA7, 16) に向けて、自然も人間も無理矢理にかり立てて「挑発すること (Herausfordern)」(GA7, 15) である。そうした「挑発」の無限の連鎖としての「総かり立て体制」は「ポイエーシス」を「立て塞ぐ (verstellen)」(GA7,140)。

ところで、もう一人「ポイエーシス²」を根本概念として思索した哲学者がいる。西田幾多郎である。西田はその後期 (1933-1945) 思想において、世界と自己の存在論を根本問題とし、そうした自己や世界の基本的なあり方を「作る」こととして捉える。私たちの「自己」は「[世界を] 作り [世界から] 作られる、ポイエーシス的自己」(11,178³ 「デカルト哲学について」1944) であり、現実の「世界」も人間たちによって作られるとともに、人間たちを作っていく。また西田は「ポイエーシス」という語で、最も広義には「自然」のはたらき⁴まで含んで理解しているのだが、狭義にはこの世界で人間が、道具や建物、芸術作品

¹ ハイデガー全集からの引用は GA の略記号のあとにページ数を記す。

² たとえば『善の研究』[1911] 以来、私の目的は最も根本的な物の見方考え方 [の把握] にあったと言った。それは今 [1939] 歴史的生命的自覚、ポイエシス的自己の自覚の論理というものではなければならない (9,7 『哲学論文集第三』「序」と言う。「ポイエーシス」をはじめて用いたのは「現実の世界の論理的構造」(1934) である。当時の日本の哲学界には、マルクス主義の流行と弾圧、十五年戦争の突入前夜という時代背景において、「行為」や「実践」を重視する流れがあった (同僚の田辺元は 1930 年に、西田哲学は道徳的実践を軽視した宗教哲学だとして、弟子の戸坂は 1932 年に西田哲学は政治的実践を軽視したブルジョア哲学だとして批判した)。そうした批判を受けて 1931 年から徐々に、西田は「いや自分の哲学は道徳的・政治的実践もそこに基づけうるような哲学なのだ」ということを言わんとし、自身の「場所」の思想を「行為的自己」の哲学として展開していく。さらに 1932 年頃から、現実の「世界」の存在論を根本問題とし、アリストテレスやプラトン、またマルクスを読んでいく。それらの思想を取り込みながら自らの哲学を形成しようとしたときに、もともと「芸術」の創作経験を範とした哲学を展開していた西田は、「ポイエーシス」を根本概念として採用するに至った。そこで「行為」は「ポイエーシス」を軸に考えられることになる。なお ποιησις の西田の表記はほとんど「ポイエシス」で時折「ポイエーシス」である。要旨では「ポイエシス」としていたが、現在の哲学研究の慣用表記に合わせて「ポイエーシス」を用いる。

³ 西田からの引用は、安倍能成ほか編『西田幾多郎全集』(第二刷、東京、岩波書店、1965-66 年) から行う。文中に巻数と頁数を記す。旧仮名遣いや旧漢字などは改めた。引用の [] 内はすべて筆者による補足。

⁴ 「自然の創造という如きこともポイエシスというのである」(9,306 「図式的説明」1939) と言う。「自然の創造」とは、アリストテレスの『動物部分論』に言及して論じられるように、例えば様々な生物の「眼」(8,298) や水鳥の「水かき」(9,306) などの「器官」が形成されることである。

などの「物」を作ること、また慣習や社会制度などの「形」を作ることにも考えている（「自然」のはたらき、社会的な「形」の制作については、本発表は取り扱わない）。西田はハイデガーのように「ポイエーシス」と「近現代技術」を分けていないが、近代の「人間中心主義」の制作との対比で真のポイエーシスを考えており、好意的に読めば実質的にその区別を見出すこともできる。

- 5 発表者はこれまで西田の哲学を研究してきたが、そのポイエーシス論⁵は抽象的なもので、また整理されて書かれていない。ハイデガーの現象学的かつ雄大な哲学史的考察、さらに原子力の平和利用まで踏まえた現代的考察と比べると、残念ながら公平に見て、霞んでしまうと思わざるをえない。しかし、西田のポイエーシス論もまたハイデガーと共鳴するところがあるように思われるし、ハイデガーにはない意義や可能性もそれなりにもっていることが期待される。そこで本発表は、西田のポイエーシス論をハイデガーの制作論
- 10 （技術論や芸術論）と突き合わせ、それを通じてその可能性や問題点を考えてみたい。その際、両者の芸術論にも触れることになるが、ただし本発表で考えたいことは、芸術論そのものではなく、西田がどのような制作を真のポイエーシスとして考えていたかということである。

なお「西田とハイデガー」というテーマは、両者に通じた様々な論者によって論じられてきた⁶。従来の研究では概ね、両者は「すれ違い」に終わったが親近性をもつとして捉えられ、とくに中期（1926-1932）

15 西田の『存在と時間』（1926）への批判を軸に両者の実存論やその時間論が論じられてきた⁷。これらの研究に対して、後期西田のポイエーシス論に注目するのが（いくらか先行研究はあるが⁸）本発表の特色ということになる。発表は以下の構成で行う。まず大雑把な考察となるが両者の近代観をおさえ（1節）、その対比で両者の「ポイエーシス」を考える（2節）。そのあとハイデガーとの対比で西田のポイエーシス論の固有な意義と問題点を考えてみたい（3節）。

- 20 1 近代論・・・・・・・・・・3
- 2 ポイエーシス論
- 2-1 「物」に「世界（天地）」を包む（表現する）、あるいは「四方界」を宿す・・・・・・・・・・5
- 2-2 「物」の「呼びかけ」に「応答」する、あるいは「大地的なもの」を「輝き」にもたらし・・・・・・・・7
- 3 西田のポイエーシス論の固有な意義・問題点——「純粹経験」をめぐる・・・・・・・・・・9

⁵ 拙著『西田幾多郎の行為の哲学』（ナカニシヤ出版、2023年）第4章「ポイエシスの哲学」を参照。

⁶ 西田・ハイデガー論の代表例は、大橋良介氏の『西田哲学の世界——あるいは哲学の転回』（筑摩書房、1995年）、秋富克哉氏の『原初から／への思索——西田幾多郎とハイデッガー』（放送大学教育振興会、2022年）、嶺秀樹氏の『絶対無の思索——コンテクストの中の西田・田辺哲学』（ミネルヴァ書房、2023年）、松丸壽雄「鈴木大拙、西田幾多郎、田邊元」（秋富克哉ほか編『続・ハイデガー読本』法政大学出版局、2016年）などである。

⁷ 西田のハイデガー批判は難解だが、西田の意図を斟酌してまとめると以下の通り。『存在と時間』は、現存在を自己自身の「可能性」に関わる存在として捉え、存在者を先行的な「地平」において「了解」すると考えた。しかし西田は、上田閑照の言葉を用いて言えば、そうした「地平の彼方」としての、「純粹経験」の「事実」や「汝」（他者）との関係を重視する。西田からすれば、ハイデガーの哲学は「純粹経験」の「事実」に触れるものでなく（6,168）、その「世界」も「私と汝を包む世界」（7,180）ではない。西田の哲学原理は、「事実」と「汝」を媒介とした「自覚」だが、ハイデガーの「実存」とは「不完全な自覚」（6,168）である。またハイデガーは「死への先駆」という現象を基盤とした時間論として「将来」に優位を置くが、「事実」と「汝」を重視する時間論は「現在」に優位を置くべきである。さらに、自己は「純粹経験」や「汝」を媒介として自らをその都度新たに自覚していく。しかしハイデガーはそうした事情をその実存論において理論化できていない。「ハイデッゲルには死にゆく所があるが生まれ出る所がない」（和辻宛書簡 1930年2月8日付け。『西田幾多郎全集』第23巻、岩波書店、2006年、382頁）とはそうした意味である。発表者は、その現象学的考察はハイデガーにはるかに劣るが、西田の批判はそれなりに意味をもっていると考えているのだが、どうだろうか。なお発表者も不十分ながら、これを論じたことがある（拙稿「西田幾多郎とハイデガー『存在と時間』——存在了解と自覚」『西田哲学年報』第9号、2012年）。

⁸ 前掲・大橋「第2章 場所論的転回と「近代」4 技術」。前掲・秋富「8 芸術と詩作—共通主題からの照射（1）」「9 科学と技術（科学技術）—共通主題からの照射（2）」「10 物—共通主題からの照射（3）」。

1 近代論

ハイデガーは「総かり立て体制」を「主体性の形而上学」の帰結として考えている。ハイデガーは、古代から中世における「基体（*ὑποκείμενον*, *subiectum*）」は、近代において人間という「主体（*Subjekt*）」となったと言う（GA5,88「世界像の時代」1938）。それは「人間が、あらゆる存在者がその存在とその真理の仕方において基づけられているところの存在者となる」（*ibid.*）ことを意味する。デカルトの「コギト」からニーチェの「力への意志」に至るまでの西洋哲学が「主体性（基体性）の形而上学（*Metaphysik der Subjektivität / Subjektivität*）」と規定され、その運命的な帰結として「近代的な人間類型の蜂起」（GA5,225「ニーチェの言葉「神は死せり」」1943）を見る。その果ての現代人は「大地」「自然」を「人間の意志における無制約的な対象化として設えられた、襲い掛かりの対象」「技術の対象」とみなし（GA5,256）、「地球（大地）支配を引き受けるという課題」（GA5,252）の前に立つ。

西田もまた自己を「主体」として捉える「近世の主観主義的哲学が行き詰まって、その根底から考え直さねばならぬ」（11,178「デカルト哲学について」1944）と考えるものだった⁹。中期西田は、近世哲学のように自己を「対象化」して「主観・主体」として捉えるのではなく、「主客の対立」以前、むしろ「これにおいていわゆる主客の対立が成立する」「意識の野」である「場所」（4,210-215「場所」1926）、「無の場所」（4,288）「絶対無」（5,180「叡智的世界」1930）として捉える。それは、アリストテレスの「基体」の定義「主語となって述語とならないもの」を逆転して、「述語となって主語とならないもの [=常に働き（述語）とともに直観され、単独で対象（主語）化されないものといった意味]」（4,315）と表現される。そうなる人間が「基体」となったようだが、それは、実体的には「無」いとされ、有（外的存在者）も無（内的意識）もそれに「於てある」「場所」、ハイデガー的に言えば「開け（*Erschlossenheit*, *Offenheit*）」なのである。また、この「場所」は、意志を超えたものとして「意志否定」（4,169「表現作用」1926）の場所でありながら、そうした「意志」をも成立させるところだとされる。後期でもこうした思想は維持されている。

このように西田哲学はハイデガーの言う近代の「主体性の形而上学」に抵抗するものだと言えそうだが、西田にはハイデガーのような「近現代技術」論はないというのが定説である¹⁰。確かにそうである。1945年6月にこの世を去り原子爆弾も戦後の消費社会も知らない西田は、ハイデガーと比べて、近現代技術が引き起こす負の面に注目することは少なかった¹¹。

しかし、西田のポイエーシス論の形成には（意外と思われるかもしれないが）マルクスの「労働」ないし「生産」の哲学の読解が影響を与えており¹²、またハイデガーの近現代技術論は事柄としてはマルクスの資

⁹ 西田もまた「基体（*ὑποκείμενον*, *subiectum*）」が近世において「主観」となり、そして近世では、一方で一般的には客観が「実在的」で主観が「幻影的」と考えられるようになったが、他方で哲学の世界では現実には「超越的 [=超越論的] 主観の統一」によって成り立つとされるから、現実には「超個人的であるにせよ」「主観的」として考えられたと理解している（2,130-132『自覚における直観と反省』20節、1915）。

¹⁰ たとえば大橋良介氏は「ハイデガーは集立という世界構造の中で、物がその本来のあり方を奪われる危険を見た。危険の意識という点では、西田とハイデガーとの間には差がある。現代技術がいかに異様な問題であるかということ、西田の技術論ではまだ危機意識をともしなうほどには明確にされていない」（前掲・大橋、135頁）と指摘している。

¹¹ また量子力学を含めた自然科学の位置付けも異なっている。ハイデガーは、近代物理学は自然を「算定可能な力の連関」（GA7,22）として理解することで物を「虚無化」（GA7,172）しており、そうした「挑発」としての近代物理学は、近現代技術に先立っているとしている（それをハイゼンベルクに言及しながら考察している）。これに対して、西田は同じくハイゼンベルクに言及しつつも、量子力学が自分のポイエーシスの哲学体系から根拠づけられると考えている（「知識の客観性の問題」1943）。

¹² 前掲・拙著、第3章「現実の世界の論理的構造——マルクスの影とプラクシス」参照。

5 れは歴史的生命の行き詰まりである、人間の墮落と滅亡とへの方向である。それ [=歴史的生命] を [墮落と滅亡から] 取戻すのはまた人間中心の主観主義からでない [……]。そこには絶対否定を媒介とする [=原理的な否定を媒介とした] 歴史的制作的としての客観的人間主義 [=引用の少し前ではよりシンプルに「歴史的制作的人間主義」(9,64) とされる] への立場の転換が要求せられなければならない。それは [……] 我々が制作において、歴史的生産において自己を見、歴史的生産を通して、(人と人と、国と国とが)結合し行く立場である。しかも [それは] 単に物質的幸福とか抽象的正義とかいうこと [を指すだけのもの] ではない。(9,64-65「人間的存在」1938)。

10 「歴史的制作的人間主義」という理念はひどく抽象的だが、単に「物質的幸福」の増幅や、「抽象的正義」を説くものではなく、「資本主義」的な「人間中心の主観主義」とは異なった仕方での「制作（ポイエーシス）＝歴史的生産」を行い、それを通じて人間が自らを自覚し、善き共同性をつくり、また国家間の調和的な繋がりを目指すものである。この「人間中心の主観主義」とは異なった「ポイエーシス」とはどのようなものだろうか。以下ではその特徴を2点取り出し、ハイデガーと比較しながら考えてみたい。

15 2 ポイエーシス論

2-1 「物」に「世界（天地）」を包む（表現する）、あるいは「四方界」を宿す

第一に、西田の「ポイエーシス」は、それが作る「物」に、自然と人為の弁証法的な「世界」を「表現」する制作として考えられている。

20 そもそも後期西田は、すべてのものが相互依存的に映し合う「表現」的な関係論的存在論を提示している。すべての「個物」（人も物も）、ライブニッツのモノドロジーのように、他の個物と「表現」し合い（映し合い）、それを通じて個物はそれが存在する「世界」を「映す／表現する¹⁵」。その上で、人間の「個物」は、世界を変えず。また「世界」は「歴史的自然の世界」（8,298「論理と生命」1937）とも言われるように、自然と人為の弁証法によって成り立ち、各々の文化によって各々の特殊性をもつ。

25 この叙述は「物」の制作一般にあてはまるが、芸術作品に著しいと西田は考えていたようだ。たとえば「芸術」はエジプト、ギリシャ、日本など各々の「風土」において異なった「様式」をもち（10,239「歴史的形成的作用としての芸術的創作」1940）、個々の「芸術作品」は「我々のポイエシスが即世界のポイエシス」であり「私の作品」も同時に「天 [=「世界」と同義と理解する] の作品である」（10,230）と言う。たとえば西田は「黒楽¹⁶の茶碗に天地を包む」（10,262）という例を挙げている。人間が大地の質料をもって有用で美しい茶碗を作ることは、「天地¹⁷」（これも自然と人間を含めた「世界」と理解する）を茶碗という「場

¹⁵ 「表現」概念はデヒルタイの *Ausdruck* から受容していると考えられ（3,64「感情」1918）、精神的なものの「表出」（3,268）という意味をもっていた。ただし、後期においてはライブニッツの「表現する（*exprimer*）」という語に言及がなされ、「表現」とは、個物と個物、あるいは個物と世界が「不変な規則正しき関係 *un rapport constant et réglé*」（9,80「歴史的世界における個物の立場」1938）をもって映し合うことを意味するとされている。

¹⁶ 轆轤ろくろを使わず手へらと篋へらによって作られる陶器である「楽焼」の一種。千利休の好みを受けた楽焼の創始者・長次郎（1516-1589 安土桃山時代）が有名。

¹⁷ 西田は「天地」という言葉を『善の研究』から用いており、この言葉自体は老荘や儒教などの中国思想に由来する。たとえば『善の研究』では「天地人生はいかなるものか」（1,46）と言う。ここで「天地」とは、自然（西田は「宇宙」という言葉も使う）と人間世界を含めた「世界」だろう。また「純粹経験」は「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活

所」にあたかも「包む」（表現する）ことなのである。なお、西田の学習院高校教員時代の教え子に柳宗悦がいるが、柳は前近代における民衆の日用品（食器、衣服など）であった「民藝」品は、単に有用で美をそなえているばかりでなく、それが作られる場所の「歴史」や「自然」を映しているとしていた¹⁸。そのような「民藝」は西田の「ポイエーシス」の典型例と言えるように思われる。

5 また日本文化論（『日本文化の問題』1940年）では、少し事柄は異なるが、「俳句」は「一刹那」に「天地をそこに単一化すること」「天地を最も単純な一つの客観的表現において把握すること」（12,347-348）だと言う。たとえば芭蕉の「閑けさや岩にしみ入る蟬の声」は、蟬の声がその煩さにもかかわらず岩に染み入っていくように静寂に感じられる「天地」を、「夏草や兵どもが夢の跡」は無常なる人間の営為と繁茂する自然界のコントラストという「天地」を「単一化」し「表現」しているという意味であろう。

10 さて、こうした天地の表現としての制作は芸術作品に著しいが、先述のように道具や建物の制作にも当てはまる。そうであれば、この叙述は実にハイデガーの「四方界」とそれを「宿す」「物」という思想に通じ合うものではないだろうか。たとえば「水さし（Krug）」は、「天空」の太陽と「大地」の養分から育った葡萄によってつくられたワインを、壁面と底面によって形成された「空洞（Leere）」においておさめ、それを「死すべき者たち」に飲み物として、時に御神酒として「神的なる者たち」に捧げる。だから「水さし」という「物」は、そうした「一なる四者を、おのずから一なる四方界の単一性のうちに、宿し続ける（verweilen）」（GA7,179）とされ、「四者の各々は各々の仕方に残る三者の本質を反照し返す（widerspiegeln）」（GA7,180「物」1949）と言われる。あるいは「橋」もそうした四者を「取り集める（versammeln）」（GA7,155）「場所（Ort）」である（GA7, 156 「建てること、住むこと、考えること」1951）。西田には「神的なる者たち」に対応するものや、「死すべき者たち」という人間規定は見られないし、
15
20 ハイデガーの方が現象学的考察として魅力的なものになっているが、四者が互いを「反照し返す」ということは、西田において、自然と人間が、また人間と人間が互いを「表現する／映す」ことに呼応しているように思われる¹⁹。グローバルな資本主義社会は、ハイデガー的に言えば、あらゆるものの「遠さ」と「近さ」を消し「画一的なもの」（GA7,167）へと押し流すことで、このような「世界（天地）」を表現する「ポイエーシス」を「塞ぎ立てる」のであろう。

動」と言われ、そこでは「天地同根万物一体〔天地与我同根、万物与我一体（天地我と同根、万物我と一体）の誤記〕」（『莊子』斉物論篇。直接は臨済宗の公案録『碧巖録』40則から）だという（1,156）。また、文化論では、老荘や儒教といった「シナ文化の根底」は「天地万物の根源にしてまた人道の本源である」「天とか道とか自然とかいう考え」（7,437）「形而上学的立場から見た東西古代の文化形態」1934）であり、日本文化はそれを受け継ぐものだと位置付けられている。

¹⁸ 「こういうような様々な品物ができる原因を考えてみますと、二つの大きな基礎があることに気付かれます。一つは自然であり、一つは歴史であります。自然というのは神が仕組む天与のものであり、歴史というのは人間が開発した努力の跡であります、どんなものも自然と人間との交わりから生み出されて行きます。」（柳宗悦『手仕事の日本』岩波文庫、1985年、20頁）。兼子夫人によれば、柳は生涯において西田を「ずいぶん尊敬」し、生涯の「自分の先生」として、鈴木大拙と神田乃武（英文学者）とともに西田を挙げていた（水尾比呂志『評伝柳宗悦』ちくま学芸文庫、2004年、626頁）。西田と柳の関係については、前掲・拙著、第5章「西田と柳宗悦——ポイエシスの哲学と「民藝」の思想」参照。

¹⁹ なおハイデガーの「四方界」は、仏教的な関係論的世界観にも通ずる老子の思想に影響を受けているようだから、両者の親近性の直接的な原因は、一応、老荘思想に見てとられることができる。ハイデガーは1946年に『老子』の翻訳を中国人研究者とともに進めており、「器」の「空洞」のあたりは老子の11章から、四方界は25章の「天」「人」「地」「王」という四つの大なるものという記述から示唆を受けたものではないかと指摘されている（嶺・前掲書、補論二「ハイデガーと東アジアの対話」249頁参照）。また岡倉天心の『茶の本』（1906）は、老子11章に言及し、「器」を「水さし（water pitcher）」として理解している。これを念頭に一般に「壺」とか「瓶」と訳されるKrugは「水さし」と訳した。

2-2 「物」の「呼びかけ」に「応答」する、あるいは「大地的なもの」を「輝き」にもたらす

5 第二に、西田の「ポイエーシス」は、単に主観的なものでなく、「物」の「呼びかけ」を聞き、それに
10 応じて、何かを作ることとして考えられている。西田は自らが考える「ポイエーシス」をアリストテレスのそ
れと対比して言う。

10 アリストテレスは『形而上学』第7巻第7章（1032a11-b1）において] 生物の形相は生物の質料の中に
あるが、家の形相は大工の頭の中にあると言った。[しかし] ポイエシスということが可能になるには、
[大工の頭の中の] 形相が質料を構成することが、逆に質料が[大工の頭の中の] 形相を構成すること
15 であるということがなければならない。主体が環境を[形成するとともに] 環境が主体を形成するとい
うことがなければならない。（10,134「ポイエシスとプラクシス」1940）

15 アリストテレスは「制作」をもつばら「大工の頭の中の形相」をもって「質料」を「構成する」こととし
て考えており、以来「ポイエシスとか技術とかいえば、人は単に主観的と考える」（10,135）と言う。しか
20 し西田からすれば、それだけではなく「質料が形相を構成する」「環境が主体を形成する」ことも考えな
ければならない。具体的な現象が何か分かりにくい、おそらく、それは「大工」の頭の中の「形相」は、
単に大工の意のままになるものではなく、その土地の「環境」の気候に対処するために、またその土地で得
られる「質料」の固有性に
20 応じて、構想されるものだという当たり前のことを意味していると思われる。ア
リストテレスからすれば難癖をつけられた単純な論点のようだが、西田にとってポイエーシスは単に「主観
的」ではないという点は重要である。

これは「家」の制作の例だが、芸術作品の創造ではより一層「物」の働きが顕著であると言う。

25 芸術的直観の如きものにおいても、我に対するものは単なる物というものではなくして、自己自身を表現
する意味を有ったものでなければならない。単なる質料と考えられるものも単なる質料ではない、既
に何等かの意味において形相の意義を有ったものでなければならない。[……] 芸術的作品と考えられ
るものは、単に芸術家の主観的想像の写真ではない、彼 [=彫刻家] は一刀一刀と客観的精神に話しか
けて行くのである。[……] 芸術的創造作用の底にも、人格と人格との応答という如き意味がなければ
ならない。（6,393-394「私と汝」1932）

30 よく分からないところが残るが、彫刻家にとって、木材や大理石などの「物」「質料」は、単に恣意的に
使用される質料ではなく、「自己自身を表現する意味を有ったもの」すなわち、あたかもそれ自身から私た
ちに働きかけるような物であり、これから作られる「作品」の形（形相）をすでに蔵している²⁰。そのよう
な「形相の意義をもったもの」は上の引用で「客観的精神」と言い換えられていると考えられる。ここで

²⁰ 夏目漱石の『夢十夜』では、夢の中で、運慶が仁王を彫っているところに居合わせたところ、見物人の男が「何、あれは眉や鼻を鑿で作るんじゃない。あの通りの眉や鼻が木の中に埋まっているのを、鑿と槌の力で掘り出すまでだ。まるで土の中から石を掘り出すようなものだから決して間違はずはない」（夏目漱石『夢十夜』[1908年]『漱石全集 第16巻』、岩波書店、1957年、41頁）と言ったとあるが、そんなところだろうか。

「客観的精神」とはヘーゲル的な社会的精神のことでなく、芸術作品を「主観的想像」を超えて創造せしめる「客観」の側の根源的な力のようなものだと思われる。そうした力を伴った「物／質料」との「応答」によって、作品は作られる。

5 こうした「物」が「自己自身を表現する」という事態は、別の箇所では「物が私に呼びかける」（6,397）とも言われる。この例としては、「物」を「質料」ではなく、風景画の制作などにおける「画題」と理解して、次のようなものを挙げるのが適切かもしれない。すなわち『善の研究』で西田は、雪舟の水墨画は、あたかも「物が我を動かす」ように「自然が雪舟を通して自己を描いたもの」（1,156）とも捉えられると述べていた。「自然」が「無の場所」を媒体として「自己自身を表現する」のである。

10 いずれにせよ、西田が言いたいのは、勝義において「ポイエーシス」とは、「主観的」でなく、自己が脱中心化され「物」（描く対象である自然や身体）や「質料」との「応答」が成り立っている制作なのである。ただしそれは、作り手が「物」から単に受動的であることを意味するわけではない。むしろその「物」の「呼びかけ」に耳を傾け「応答」ということは、人間のみが可能な能動的な受動性をそなえた行為であろう。こうした「物」の「呼びかけ」が聞こえてくることを、後期の西田は「物来たって我を照らす」（10,427 「自覚について」1943）と表現し、またそれに応答し、その「物」に没入する「ポイエーシス」
15 を「物となって見、物となって考え、物となつて行ふ」（10,174 「ポイエシスとプラクシス」1940）という職人風の言い回しで表現し、お気に入りのフレーズとして繰り返し用いている。

ハイデガーもまた、西田とは異なった仕方であるが、芸術作品における「物」「物的なもの」に特別な眼差しを注いでいた。ハイデガーは「芸術作品の根源」（1935-1936）で、「世界」と「大地」の「抗争（Streit）」（GA5,35）としての「真理」が作品化されること（das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit）が芸術の本質だと論
20 じ、芸術作品においては、たとえば岩、金属、色彩、音といった「質料」は、「道具」のように「消費」されるのではなく、「はじめて輝き（Leuchten）に至る」（GA5, 34）と言う。

道具は、有用性と使用可能性によって規定されているので、その存立が基づくもの、すなわち質料を、役に立てる。石は、道具、たとえば斧の製造においては、消費され、使い果たされてしまう。[……]
25 それに対して、神殿—作品は、一つの世界を開き立てることによって、質料を消滅せず、むしろ第一に、しかも作品の世界という開けたところに、質料を現れてくるようにさせる。すなわち、岩は担うことと安らうこととに至り、そしてそのようにしてはじめて岩となる。金属は閃きと煌めきに至り、色彩は光輝に至り、音は鳴り響くに至り、語は言うことに至る。（GA5,32）。

30 ハイデガーの言う、「質料」を「消滅／消費」させずにその「輝き」にもたらしことと、西田の言う、「物」「質料」の「呼びかけ」に応じて作ることは、事柄として違ったもののように思える。しかし、あえて強引に引きつけて解釈すれば、「質料」が「輝き」に至るためには、人間がその「呼びかけ」に「応答」しなければならず、その「呼びかけ」に「応答」することが「質料」に「輝き」をもたらすのではないだろうか。

とはいえ、ハイデガーは「芸術とは、作品において真理を創作しつつ見守ること（Bewahrung）」（GA5,59）
35 とも述べるように、西田のように「作る」ということだけではなく、存在者の固有の本質を「見守る」ということが大事であったように思われる。芸術論を離れてもハイデガーは、「存在の真理を守る（hüten）」

(GA9,330「ヒューマニズムについて」とか、「労わる (schonen)」(GA7,151「建てること、住むこと、考えること」ということに人間の「尊厳」があると論じている。その点に関しては、両者は異なっていると思えるが、西田の「応答」という考えにもそうした「見守る」という契機がまったくないとも言えないし、少なくとも両者が、芸術を考えるにあたって、こちら側の主観的な「形相」のみならず、「物」「質料」の固有性を重視していることは共通していると言えるだろう。

5 以上のように西田は「ポイエーシス」を、絵画や彫刻などの芸術制作をモデルとして、単に主観的なものでなく、人為と自然の和合した「世界 (天地)」を「物」に「表現」し、「物」の内発的な力や美の「呼びかけ」に「応答」して、何かを作る制作として理解していたと考えられる。あまりに牧歌的なもののようにも思われるが、西田が「人間中心主義」的な制作に対して考えていたポイエーシスのあり方は、このようなものであったように思われる。

3 西田のポイエーシス論の固有な意義・問題点——「純粹経験」をめぐって

また上述のように、西田のポイエーシス論はハイデガーの「四方界」の思想や芸術論と通じ合う点がいくらかあるように思われるが、もちろん両者の差異は数多く列挙されうる²¹。しかし、それらを単に列挙するのは煩雑となるので、発表者が考える根本的な差異を取り出してみたい。それはまた、ハイデガーにはない西田の「ポイエーシス」の固有の意義と問題を照らし出すように思われる。

両者の根本的差異は、その哲学的思索を根本的に支えている「根本経験 (Grunderfahrung)」にあるように思われる。「純粹経験」は最初の著作『善の研究』(1911)以降は用いられず、後期の「物となって見る／考え／行なう」というポイエーシスにおいては「物」の独立性・表現性が強調されているが、それが「物となつて」と言われるように「主客未分」「主客合一」という「純粹経験」と連続しているのは間違いない。この「純粹経験」自体が西田哲学の「根本経験」の少なくともその一つであると言える。こうした「純粹経験」の具体例は、特に別のことを考えることなく「色を見、音を聞く刹那」(1,7)を直観する単純な知覚経験から、「花」とか「静夜の星」(1,60)に見惚れて(感動して)心が対象に占拠される経験、「音楽家」(1,11)の演奏、数学の問題に耽る経験(1,198)など物事に集中して没入している経験(いずれも「主客合一」の経験)等々、かなり幅がある概念であった。

いずれにせよ勝義において「純粹経験」とは、身体と精神がともに働きながら「物」との充実した生命的交流がなされている経験である。たとえば西田は、ゴッホなどの印象派の画家は、「厳密に概念的な主観の混淆を去って、純なる客観の中に没頭」し「真によく自然そのものに即して自然を精神化」するような「純粹

²¹ たとえば重大な差異として用いる概念の問題がある。西田は「主体—環境」「主語—述語」「個物—一般者」「媒介—無媒介」といったハイデガーが嫌った「弁証法」の「論理」で思考する。またハイデガーによれば、古代ギリシアの「ウーシア」(GA19,270)や「形相質料」の根本経験は「道具」の制作・使用であるから、「存在」は「被制作性

(Hergestelltheit)」(SZ24)として理解されていると言う。古代の存在概念はキリスト教の「創造」論と絡み合い、すべての存在者は「被造物」として理解されることになった(GA5,12)。さらに近代において「質料」は「非合理的なもの」「客観」に、「形相」は「合理的なもの」「主観」に対応させられ(*ibid.*)、「存在者全体は、前に立つつつこちらへ立てる(表象し制作する)人間(vorstellend-herstellenden Menschen)によって立てられている限りで、初めて、またそのときのみ有るものである、と今や受け止められることになる」(GA5,89)。こうしたハイデガーの思想から見れば、「すべて有るものは作られたもの」(8,587)であるという西田の「ポイエーシス」の哲学は、西洋の「被制作性」の形而上学の極東における変種として位置付けられるかもしれない。じつ、西田の親友・鈴木大拙がハイデガーを訪問した際(1953年7月8日)、ハイデガーは大拙に西田の印象を聞かれ「西田は西洋的だ」と答えたときされる。大拙はこの答えを褒め言葉ではなく「西田は西洋かぶれして居る」という否定的な意味で受け取ったが、実際にそうであっただろう(S34, 67-68)。

経験」の情景を描いたと言う（3,115-6 「経験内容の種々なる連続」1919）。こうした「我が物となり、物が我となる時、生命が現れ来る」（3,513 「真と美」1923）。卑近に言えば、TV ゲームに「無我夢中」であるような経験は（保守的と思われるかもしれないが）、自我意識が強く「物」との交流もないので、少なくとも「真の」純粹経験ではない。西田の（ハイデガーにはない）固有な特徴を求めるとすれば、それは、西田のポイエーシスが「物」との生命的交流をそなえた「純粹経験」に基づいているところであり、そうした「純粹経験」に想いを馳せしめるところに（ハイデガーにはない）固有な意義を認めることができるのではないだろうか。

ハイデガーは、そのような「純粹経験」とは必ずしも無縁ではない哲学者だと発表者には感じられるのだが、少なくともそれを哲学的に語ることはない。ハイデガーによれば、自身の『存在と時間』以来の「根本経験」は「存在忘却」である（GA9,328 「ヒューマニズムについて」）。西田の「根本経験」が物との親密な経験であるのに対して、ハイデガーの「根本経験」は、それが失われている否定的な経験であるように思われる。

この点と関わって、「ポイエーシス」論を含め西田哲学の欠点の一つは、そうした「ポイエーシス」や「純粹経験」に、私たちが疎遠となっていることに目を向けないということにある。西谷啓治は比較的有名な西田批判で、西田哲学は、単に物事を「分別」し「悟性」的に考える「意識的自己」の次元を理論化しておらず、「人間は通常は物となって考えないという事実、かかる転倒がいかなる仕方で生じ、いかなる本質をもつものであるかということ」（Ni,9,248 「西田哲学と田辺哲学」1951）を考えていないと批判している。この批判は正当であるように思われる。「存在忘却」ならぬ＜純粹経験忘却＞についての思索が西田には欠けているのである。

これに対してハイデガーは「非本来性」の次元を明確に論じ、後期においても「隠れなさとしての真理の本質には、[存在者がありのままに現れず、自らを「拒む」こと、および自らを「偽装する (verstellen)』という]二重の隠れ (Verbergen 覆蔵) の仕方で、この拒絶 (Verweigern) が属している」（GA5,41 「芸術作品の根源」原文はイタリック）と言うように、存在者の固有のありさまが現れないということに強く目が向けられている。ハイデガーとは異なって西田は、たとえば「宗教的体験」（という「純粹経験」）において、（それを経験するためには「罪の意識」を介した「回心」（5,176）が条件となるものの）、ひとは「山は是山、水は是水²²、有るものは有るがままにある」（5,182）と言われるような事柄、すなわち物と自己の根底にある「価値否定の価値」「存在価値」（5,177）というものに触れるとされる。どのような経験か分からないところが残るが、少なくとも、西田においては「有るもの」を「有るがまま」に、その「存在価値」たる生命に触れる経験が重要であり、それが隠されることに目は向けられていない。この＜純粹経験忘却＞は、どの時代やどの人間においても見られるものであるとともに、特に現代世界の私たちにおいて著しいのではないだろうか。＜純粹経験忘却＞と「存在忘却」は通ずるところがあるのかもしれない。

²² 禅のテキストでよく登場する表現。たとえば道元の『正法眼蔵』第二十九「山水経」。もとは唐代の禅僧、青原惟信が語った言葉「老僧、三十年前、未だ参禅せざる時、山を見るに是れ山、水を見るに是れ水なりき。後來、親しく知識に見えて箇にっしょの入処有るに至るに及んで、山を見るに是れ山にあらず、水を見るに是れ水にあらず。而今、箇にこんの休歇きゅうけつの処 [=無心の境地——後掲・藤田参照] を得て、依前、山を見るに祇だ是れ山、水を見るに祇だ是れ水なり」（『続伝燈録』二十二、『五燈会元』十七。藤田正勝『西田幾多郎の思索世界』岩波書店、2010年、247-248頁より孫引き）。