

# 西田幾多郎のポイエーシスの哲学

— 自然・技術・芸術・倫理

太田裕信

## はじめに

私たち人間を他の動物から隔てる本質を示す名称の一つに、話す動物、ポリス（政治）的動物、直立する動物などと並んで、「作るヒト homo faber」がある。

人間は「物」を作る。古き時代は石器、青銅器、鉄器など「道具」によって区分され、近代は機械による産業革命を本質として記述され、経済社会では作られた物は商品として流通する。なるほど人間も他の動物と同じように「自然」の「環境」に生きるが、人間は道を作り田畑を耕し都市を形作る。それゆえ人間特有の「環境」は自然と人為の総合としての「世界」となる。

また人間は「形」を作る。人類は各々の民族の世界観・宇

宙観を神話によって表現し、芸術を残してきたし、さらには国家を形作り、様々な共同体の歴史を紡ぎ、法を制定してきた。そうした情意や規範を伴った人間の「表現」を、本稿では「形」と呼ぶ。

一九三〇年代後半頃以降の西田幾多郎は、「世界」において「物」や「形」を「作る」という観点から、人間の本質を思索した。円熟期を迎えつつあった頃に書かれた『哲学論文集第三』（一九三九年）の「序」で言う。

「最初の著作」「善の研究」以来、私の目的は最も根本的な物の見方考へ方にあつたと云つた。それは今歴史的生命的自覚、ポイエシスの自己の自覚の論理と云ふものでなければならぬ。（八・二五八／九・七）<sup>1</sup>

（一）西田幾多郎からの引用は、新版全集（竹田篤司ほか編『西田幾多郎全集』岩波書店、二〇〇二年）および旧版全集（安倍能成ほか編『西

田幾多郎全集』第二刷、岩波書店、一九六五―六年）の両方から行う。文中の括弧内に巻数と頁数を記す。前者が新版、後者が旧版である。

ここで「ポイエシス」（地の文では、今日の一般的な表記に従って「ポイエーシス」とする）とはさしあたりギリシャ語で「制作」を意味し、その知は「テクネー（技術）」と呼ばれる。この西田の「最も根本的な物の見方考え方」としての「ポイエシスの自己の自覚の論理」とは何か。本稿では、西田のポイエーシスの哲学の特徴を明らかにし、それを導きに「作るもの」としての人間について考えてみたい。

## 1 自然と技術

### — アリストテレス、マルクス、プラトン

西田は『哲学の根本問題（行為の世界）』（一九三四年）から、タイトル通り「行為の世界」の論理的構造（存在論）を主題化していった。「ポイエシス」という語は、この「行為的自己の世界」を探究していく途上で用い始められ、その初出は『哲学の根本問題続編（弁証法的世界）』（一九三四年）の論文「現実の世界の論理的構造」である。

生命は我々の身体を形成する。我々の生命は身体にあるのである。身体なくして生命といふものはない。併し人間は単なる生物ではない。人間は道具を作る。人はホ

「」内の補足は筆者によるもの。……は中略の意。

モ・サピエンス [homo sapiens 「賢い人」の意。ここでは理性的動物の意] たる前に、ホモ・ファアベルである。道具は身体の延長と見ることができる。併し人間は道具を作るのみならず、客観的に物を造る。……アリストテレスは家を造る時、形相は我々の心にあるといふ『形而上学』1033b1<sup>1</sup>。もしそれが物にあると考へれば、それはゲネシスであつて、ポイエシスではない。〔……〕個物が表現的に自己自身を限定するといふことは、個物が客観的に物を造ることである。それは単なるゲネシスの世界、生物的生命の世界ではなくして、ポイエシスの世界でなければならぬ、私と汝との社会的・歴史的世界でなければならぬ。（六・二三七／七・三〇〇）

このように、西田の「ポイエシス（制作）」という概念は、人間と生物の差異をめぐる文脈において、「単なるゲネシス（生成）」との対比において登場してくる。ここで念頭に置かれているのは、アリストテレスの『自然学』第二巻第一章などに見られる「自然」的生成と「技術」的生成の区別である。「自然」的生成とは、「それ自らのうちに運動変化と静止の原理（始原）を持つている」生成であるのに対して、「寝

椅子や上衣」などの人工物の「技術」的生成は、「それ自らのうちには制作の原理（始原）を持たず、たとえば家その他の人の手になるもののそれぞれの場合のように、他のものうちにあって外からもたらされる」<sup>32</sup>生成である。人間は、「道具」を用いた「技術」によって、「自然」に生成しないもの、家などの物を作る。アリストテレスの「四原因」説を用いて言えば、例えば木は確かに木材として家の「質料因」とはなるが、風を凌ぐ等の「目的因」をもつ家の「形相因」は、木それ自らのうちにあるのではなく「我々の心にある」のであり、あくまで制作者としての人がその「始原」（ここでは作用因）となる。

西田はこうした何かを生み出すことをデイルタイの「表現」という概念を用いて論じている。人間は、家の制作によって自らの欲求や知性を「表現」し、さらには土器などでは自らの世界観をも「表現」する。そのため「客観的に物を造ること」は「個物」[ここでは「制作者」の意]が表現的に自己自身を限定する」と言われる。

そうして作られた「物」は、例えば土器から電化製品に至

(2) 内山勝利訳、『自然学』192630（『アリストテレス全集』四巻、岩波書店、二〇一七年、七一頁）。

(3) 新版全集八巻の「注解」によれば（五一七頁）、この言い回しは、『政治学』（1235a9）における「なぜなら、われわれの主張するところ、自

るまで、それ自体人間の生きる「世界」を不可欠な仕方で構成するものとなり、かえって作り手の私たちの生活を条件づけるものとなる。こうした「物」との相互限定的な経験のあり方を西田は「行為的直観」と呼ぶ。「弁証法的世界といふのは、行為的直観の世界である。我々が行為によつて物を造る、しかし物は我によつて造られると共に我を離れたものであり、我を限定するものである」（七・一四八／八・一九二）。

先にポイエーシスは単なる自然的生成と区別されると言つたが、それはあくまで技術的な「生成」であつて、自然的生成と無関係ではない。『哲論文集第二』（一九三七年）の論文「論理と生命」で次のように言う。

眼が物を見るといふことは既に技術的でなければならぬ。それは歴史的自然の技術でなければならぬ。〔……〕我我は固、歴史的自然の世界から発展し来つたのである。アリストテレスの云ふ如く、すべて「自然が作る」*τι φησιν ποιεῖν*である。歴史的自然はロゴス的でない

然は無駄なものなにも造らないからである（*οὐδὲν ἄρ' ὡς ποιεῖν ἔστιν ἡ φύσις ποιεῖν*）（アリストテレス『政治学』牛田徳子訳、京都大学学術出版会、二〇〇一年）という表現から切り取られたものである。これはアリストテレス自然学の大前提の一つであつて、『動物部分論』

ければならない。「……」自然は巧妙な技術家である。而して我々は何処までも自然の技術を通さないで何事も成すことはできないのである。(八・二二六／八・二二九)

ここで、西田は生物的進化において、例えば物を見る「眼」ができることなど、様々な器官の形成そのものを「歴史的自然的技術」と呼んでおり、人間の技術たるものも、自然発生的には起こらない仕方で何かを引き起こすとはいえども、「自然の技術」すなわち自然の内発的力を引き継ぐかたちでなされる。この点は今日の原子力や生殖補助医療においても同じであろう。西田はこのような観点から『哲学論文集第三』の「図式的説明」では、同じくアリストテレスに言及して、水鳥の水かきなど、生物の器官形成もまた「ポイエーシス」の一種であると述べている。

ポイエシスと云ふ語は製作とでも訳すべきと思ふが、それは単に人為的として主観的に解せられる恐が多い。それも無論ポイエシスではあるが、私の此語によつて云はうと思ふものは、一層深く客観的意義を有つて居るのである。自然の創造と云ふ如きものもポイエシスと云ふの

である。ギリシャ語で、家を作ることもポイエシスであるが、ポエムという語が示す如く、詩作もポイエシスである。アリストテレスは水鳥の足に蹠ひざかきがあるとか、足が長いという時にも、「へ・ピュシス・ポイエー」「自然が作る『動物部分論』694a15」と云つて居る。ポイエシスといふ語を用ゆるを便とした所以である。併しこれには我々の語にて適当な言表を見出さねばならない。(八・四九二／九・三〇六七)

ここで、西田はポイエーシスを単なるゲネシスと対比させるのではなく、自然(ピュシス、単なるゲネシス)と人為的技術(テクネー)という根本分節を包む概念として用いている。ハイデガーもまた「技術への問い」(一九五三年)において、「ポイエーシス」は「テクネー(技術)」と「ピュシス(自然)」という分節より高次の概念であり、「現前していないものを、現前することへ到着させること」、「前へー産み出すこと(Her-vor-bringen)」<sup>(4)</sup>としている。西田が「制作」よりも「ポイエシス」という語を主に用いる理由は、「制作」という語は単に「人為的(主観的)」に理解せられ、その「客観的意義」、つまり人間の技術における自然の技術との弁

(658a9) なにこも見られる。

(4) Martin Heidegger, *Die Frage nach Technik*, Gesamtausgabe Bd.7, Vittorio

証法的性格が閑却されるからなのである。西田にとつて、ポイエーシスは、広義にはこのような自然と人為を超える概念でありながら、狭義には自然的に起こらないが、その自然の力を手助けし、現前へともたらず営みを意味する。

そもそも西田がポイエーシスの問題を取り組むようになった一因として、マルクス主義の興隆という時代背景、より広くいえば、近代における急激な生産力の発達が強いと考えられる。一九二〇年代から日本でもマルクス主義が強い勢力をもち、三木清をはじめとした弟子たちもマルクスに接近した。西田もそうした流れの中でマルクスを読み、その人間学から多くの示唆を得ている。例えば「行為的直観」は従来もいくらか指摘されてきたように、マルクスの『フォイエルバッハに関するテーゼ』の第一テーゼに表わされる思想、すなわち現実を「客体的に、すなわち「観想 (Anschauung)」的ではなく、「人間的な感性的活動、実践」として、「主体的」に捉えるという思想に近いとしばしば論じられる。「対象とか現実とかいふものを、実践的に捉へると云ふことは、

行為的直観的に捉へることではなければならない」(八・二二二／八・五五〇―)。第一テーゼの「実践」の本来の意味は「革命的」な実践であるが、西田はそれを広くポイエーシスとして解釈している。

またマルクスの根本的事象は「労働」であったのに対して、西田のポイエーシス概念は、そうした労働の側面を含みつつも、より包括的・多義的なものであった。その多義性を明瞭に論じているのが、『哲学論文集第四』(一九四一年)の論文「ポイエーシスとプラクシス (実践哲学序論補説)」の第一節において、プラトンの『饗宴』を参照した箇所である。「『饗宴』は周知のとおり「エロス」の賛美の書であるが、「エロス」とは様々なポイエーシスを可能にする力能である。人々は様々なポイエーシスを通じて、やがて死ぬ運命にある個的な生命を超えて、この世界に何かしら不死不滅のもの(とまでは言えなくとも、一定期間存続するもの)を残して行く。例えば私たちは、肉体的には子供をもうけ授かることよつて子孫を残していく。また詩人や発明家は、詩や発明

(5) 拙稿「西田哲学におけるマルクスとマルクス主義」(実存思想協会編

『実存思想論集』XXVIII号、理想社、二〇一三年) 参照

(6) 『饗宴』における「ポイエーシス」論を論じたものとして、森一郎

『世代問題の再燃——ハイデガー、アーレントとともに哲学する』明

石書店、二〇一七年、「第三章 ポイエーシスと世代出産性——『饗

宴』再読」を参照。なお、ハイデガーも「技術への問い」で、『饗宴』

の一文 (205b) を引いて次のように訳す。「およそいつも非現前的な

ものから現前へと移行行き、成り行くものにとつて誘因となるもの

はすべて、ポイエーシス、すなわち前へ産み出すことである」(Martin

Heidegger, *ibid.*, S. 12)。

品という「物」を残していく。そればかりでなく、人間は政治家を中心にポリスの組織という「形」を作り、またプラトンがアカデメイアを作ったように、知恵・勇氣・節制・正義など「徳」という「自己の形」(九・二〇四／一〇・一四一)を若者に習得させることを教育することによって、尊き魂をこの世界に残して行く。さらにプラトンは、それに加えて、美のイデアという不死をも超えた「永遠」を「観想」し、その副産物として哲学書やアカデメイアを制作し残して行くということを考えていたのである。

『饗宴』にて賢女ディオティマは、「エロス」は「ダイモーン」なるもの、即ちデモーニツシユなるもの「神と人間との間を媒介するもの」(九・一九一／一〇・一二四)であるという。西田は、この「デモーニツシユなるもの」は「歴史的世界の形成力」の根本性格だと言う。西田は「デモーニツシユ」の意味を、ゲーテの「矛盾に於てのみ現れ、如何なる概念、如何なる言葉を以てしても捉へることはできない、それは神的でもなければ人間的でもない、悪魔的でもなければ天使的でもない、偶然に似て居るが摂理的でもある」[而してそれはナポレオンやカール・アウグストやフリードリッヒ大王やベートル大帝の如き個人を襲ふが、又事件の中に、特に不思議な事件の中に現れる](九・／一〇・一二六―七、ゲーテ『詩と真実』第四部第二〇章)という文を引いて説明する。現実の世界は、「偶然」的な事象が意味をもち「言葉」

による厳密な法則化・一般化を拒む。しかし人はそこに何らかの因果関係や意味をもった「摂理(必然的法則)」を見出してしまふ。神的とも人間的とも、天使的とも悪魔的とも言えないというのは、現実の歴史的世界の進行が、弁神論に反して、真偽、善悪、美醜といった価値規定とは無関係であることを示しているのだろう。そうした偶然・摂理などの「矛盾」の中に垣間見える歴史的世界の万物の産出的形成力の性格が「デモーニツシユ」と呼ばれている。

右の如くにして歴史的形成力と考へられるものは、デモーニツシユと云ふことができる。我々の生命の要求は、すべてエロスのと云ふことができる。エロスと云へば男女の間のみ考へられるが、それは肉体的にも精神的にも、此世界においての永遠の生命の要求でなければならぬ。形が形自身を形成する要求でなければならぬ。精神的に生産的なるものは、ホーマやヘシオドスの如く詩を生み、リクルゴスやソロンの如くポリスの組織を生むと考へられる。(九・一九七／一〇・一二三)

西田からすれば、「エロス」とは「歴史的形成力」であり、「イデア」は「単に超時間的」なものでなく、その形成力が「自己自身を形成する形」として「内在主義」的に理解されなければならない(九・一九四／一〇・一二九)。本稿で

は西田のプラトン解釈の正否は問題ではない。重要なのは、『饗宴』の参照から見とられるように、西田のポイエーシスは、単なる人為的製作や労働ではなく、こうした世代を超えて受け継がれる物や形を産み出すこと一般である、ということである。

## 2 道具・身体・言語論——歴史的な身体・話す身体

西田のポイエーシスの哲学には、断片的にとどまるが、道具、身体、言語についての独自の発想が見られる。『哲学論文集第二』の「論理と生命」から引いておく。

人間はゾーン・ポリテイコン「ポリスの動物」とかゾーン・ロゴン・エコシ「話す動物」とか云はれ、或は感性的・理性的と云はれるが、それよりもフランクリンの云つた如く道具を作る動物である。〔……〕動物も物を作る、海狸の如きは巧妙な建築家と云はれる。又或動物は道具を作るとすら考へられる。併し動物は物を物として見るとは考へられない、動物は対象界を有たない。無論、私は動物の本能作用を単に無意識的とか感情的とか考へるのではない。動物の本能的作用も意識的でないべからぬ。その進んだものにおいては、表象的とも云ひ得るであろう。併し動物は物を対象的に見るとは云は

れない、自己の動作をも客観的に映すと考へることはできない。〔……〕道具には代用可能性と云ふことがなければならぬ。そこには既に物を物として見ると云ふことがなければならぬ。眼は最も客観的な感官である。而も秃鷹の眼は非常に明であるが、唯鼠だけを見る」と云はれる。(八・九一〇／八・二七七)

ここには、人間と動物の根本分節をめぐって重要な問題が論じられている。西田の思考を、筆者なりに補足しながら追つてみる。

人間の特徴の一つは道具・物を作ることにある。なるほど、動物も物を作るし、ビーバー(海狸)などは巣を作るために、木の枝や泥を道具として用いて、川を堰きとめるダムを作り、自らの生きる環境を変容させる。また動物は自らの爪や手という身体を道具として直接に肉を切り、土を掘る。西田が挙げた例ではないが、チンパンジーなども棒を使って、木の穴に潜むシロアリを釣り上げて食べると言われる。ただし、それは作られた道具ではなく、身体的動作の延長にとどまる。これに対して、人間の「道具」はたとえば手の代わりに土を掘るシャベルのように、肉塊を切り分けるナイフのように、身体の外にある「代用可能性」をもったものである。

西田は、こうした「代用可能性」をもつ「道具」の可能性



の条件は、「物を物として見る」、「自己の動作そのものを客観的に映す」ことができることにありと云う。すなわち人間が自らの意識を対象化することができ、それによって「内」と「外」、〈私から見られた物〉と〈物としての物〉を区別することができる。たとえば「禿鷹の眼は非常に明かではあるが、唯鼠だけを見る」ように、動物が〈今・ここ〉に没入しているのに対して、現在の状況を超え、未来を思い描き、過去を想起する。こうした人間のあり方を、哲学的人間学の理論家として知られるプレスナーは「脱中心性 Exzentrität」と呼んだが、それは人間の「想像力」(この点に着目したのが三木清である)にも関わっているだろう。人間はその「脱中心性」によって、今・ここにはない未来を恐れ、今・こことは別の理想を形成し、現実との落差に思い悩む。また他者との関係も反映し、向上心や羞恥の念をもつ。このように「対象界を越えて居る」ために、「人間のみ死を知る、人間のみが自殺するのである」(八・二五／八・二八三)。

対象認識によって、人間は自らの内と外を区別し、さらに

自らの精神と身体を区別する。そうすることによって、人間は身体的存在であるとともに、身体は精神によってコントロールされるべき存在となる。「人間は身体的存在である共に、自己の身体を道具として有つのである」(八・二五／八・二八三)。このように私たちが身体を精神と引き離す能力は、道具を使うという能力と等根源的である。「物を道具として有つといふことは、同時に所謂身体を道具として有つことである」(八・四三／八・三二〇)。

西田は身体の中でも特に「手」に注目している。人間は直立によって手を自由にしたのである。『芸術と道徳』(一九二三年)の頃からすでにドイツの美学者フィードラーに言及しながら、絵画や彫刻などの創作における手の意義を強調してきた西田だが、「論理と生命」では、「人間は手を有つが故に理性的なだけでなく、人間は最も叡智的なるが故に手が与へられた」(八・二二／八・二七八、『動物部分論』Götter 10)というアリストテレスの言葉を共感的に引いている。また『哲学論文集第七』の論文「生命」(一九四五年)では、「私

(7) 藤田正勝『哲学的人間学——その歴史と課題——』(名城大学教職課

『程部紀要』第一七巻、一九八四年)を参照。三木清はプレスナーに『哲学的人間学』において言及している。「実に人間は存在的中心である限りの自己を離れ、その限りに於ける自己を客観し、自己の意識といふが如きものすら所謂内界として世界化し得るといふ特質をもつてゐる。即

ち人間は存在的にただ中心的でなく、プレスネルなどの云ふ如く人間の位置性は「離心的」*exzentriert*である。人間は単に存在的中心であるのではなく、却つてまた存在論的中心、*ontologische Mitte*であると我々は云ふであらう」(『三木清全集』第一八巻、岩波書店、二五五頁、傍点  
は原文より)。



は更に一步を進めて、理性を理性たらしめたものも亦手である」と云ひたい」(一〇・二四〇/一一・三〇〇)とも述べ、手をもって何かを作るという機能が理性の根底にあるという仮説を提示している。

さらに興味深いのは、西田がこうした「道具」や「身体」の問題と連関させて、「言葉」の問題を考えている点である。<sup>(8)</sup>

人間は道具を作る動物たると共に、言語をもつ動物である。言語学者ガイゲルは古き語源は人間の動作を表したものであつて、人間が道具をもつ前に言語があつたと云ふ。それには異論もあることとしても、兎に角、動物の本能作用に於ては、道具を有つとは云はれない。言語といふ如きものも、始、動物の本能的表現に源を發し(コントの云ふ如く、理解せられる為に言表するのでなく、言表するが故に理解するのも知らぬが)、表現的音声

(8) 西田の基本的な言語哲学は『働くものから見るものへの論文「表現作用」(一九二五年)で次のように表明されている。「思想が思想となるには一度、公の場所に持ち出されなければならぬ、他人との共同の場所ではなくとも、少くも自分自身の心の公の場所に持ち出されなければならぬ。之が言表である。言表は思惟の結果でなく、寧ろその成立条件とも云い得るであらう。〔……〕純なる思想は我々の思惟作用の中に含まれて居るのではなく、寧ろ言語の世界に宿つて居るのである、言語は思想

が言語として成立するには、对象的なるものの符号といふ性質を有たなければならぬ。歴史的事実の世界は、道具を以て物を作ると同時に、話す世界でなければならぬ。言語といふものが成立するには、無論、既に人間の共同生活といふものがなければならぬ、社会といふものがなければならぬ。〔……〕行為的身体(歴史的身体といふもの)は、道具を以て物を作るのみならず、話すものでなければならぬ。〔……〕而も実は我々が道具を有つといふ時、既に話すものであつたのである。(八・三四/八・三〇八—九)

上述のように、道具の可能性の条件として对象的認識の能力があるが、そうした対象的認識は、人間が「对象的なるもの」の符合といふ性質」をそなえた言語能力をもつことに等根源的に関わっている。それゆえ、ガイガー(Lazar Geiger

の身体の如きものである」(三・三七五/四・一五九)。この思想は、言語以前の純粋な思想は存在せず、思想は言語の構造においてあるという、いわゆる言語論的転回の基礎的発想を示すものである。西田の言語観については、藤田正勝『西田幾多郎の思索世界——純粹経験から世界認識へ』岩波書店、二〇一一年、第四章「言葉と思索——日本語で思索することの意味」を参照。

1829-1870 ドイツの哲学者)の言うように、「人間が未だ道具を使用せなかつた以前、手を以て穴を掘り身を蔽うた時、既に言語があつた」<sup>9)</sup>とも考えられる。

それでは言語の可能性の条件は何かというところ、それは「社会」的「共同生活」であると言う。『哲学論文集第一』(一九三五年)においても、シュベングラの『人間と技術、生の哲学への寄与』(一九三二年)に触れて、「言語の本質は人と人とが相対する所、人と人との思想の媒介となる所にあるのである。言語は命令と返答といふ如きものから発達する、言語の始は独語ではなく会話である」(七・二二／八・二九)と述べている。先の引用では、西田は「ゾーン・ポリティコン(ポリス的動物)」や「ゾーン・ロゴン・エコン(話す動物)」よりも「道具を作る動物」というホモ・ファアベルの根源性を説いていたが、西田の理論を丁寧に追う限り(また西田にとって「自覚」とは「私と汝」的な他者関係を本質的に媒介したものである限り)、これらの両規定のあいだに序

列関係はないように思われる。

これらの西田の思想をまとめると、道具と身体の所有の可能性の条件として对象的認識(主客分離)と言語があり、言語の可能性の条件として社会的な他者関係があるということになる。こうした一連の西田の考えは、人間の本質を単に道具、言語、社会生活、自己意識に見るのでなく、道具による制作(労働)、言葉、他者関係を、経験の可能性の条件として等根源的に理解するという仮説を示しているだろう。おそらく、そうした思想に示唆を与えたのは、ノワレ(Ludwig Noire 1829-1889 ドイツの哲学者・言語学者)の『人類の発展史にとつての道具とその意義』(一八八〇年)における「言葉と道具、すなわち思考と活動は、絶え間ない相互作用において互いに条件づけあっている」という思想であつたように思われる。西田はこれ以上発展させることはなかつたが、これらの断片的発想は、今日の霊長人類学の知見や現象学的身体論・言語論などを展開するにあたって意味あるもの<sup>10)</sup>である。

(9) この引用は、西田の蔵書にガイガーの著書はなく、ガイガーの当該箇所を参照したノワレの著作があるため、ノワレの書からの孫引きだと思われる。「人間は道具の前に、また技術活動より前に、言葉をもつていた」(Ludwig Noire, *Das Werkzeug und seine Bedeutung für die*

*Entwicklungsgeschichte der Menschheit*, Verlag von J. Dienes, 1880, S. 8.

ノワレ『道具と人類の発展』三枝博音訳、岩波文庫、一九五四年、三二

頁)。

(10) Noire, *ebd.*, S. VIII. 邦訳・前掲書一〇頁。この西田の発想は、言語意識、労働を連関させて捉え(『ドイツ・イデオロギー』)、廣松渉が「ガイガーのコペルニクスの転回」(廣松渉『物象化論の構図』岩波書店、一九八三年、一八三頁)を先取りしていたというマルクスの人間学に通ずるであろう。

かもしれない。

### 3 芸術論——自然法爾的芸術

次に西田のポイエーシスの哲学における芸術論を見てみたい。ギリシャ語の「テクネー」は「技術」とともに「芸術」を意味し、西田のポイエーシス論においても「芸術」の問題は重要な意味をもっている。

『哲学論文集第四』の第三論文「歴史的形成作用としての芸術的創作」（一九四〇年）は、「歴史的形成作用」すなわち「ポイエーシス」の論理から、芸術を論じたものである。特に、その中で論じられた西田の東洋芸術・日本芸術論は、それにとどまるものでなく、西田の考えるポイエーシスの理想形態が反映されているように思われる。

西田はこの論文で、ドイツの美学者ヴォリンガー (Wilhelm Worringer 1881-1965) の造形芸術論を参照している。その『抽象と感情移入』(一九〇八年)によれば、従来の美学

(11) 『抽象と感情移入』の翻訳は岩波文庫として収められているが、その

企画は戦前の創元社の哲学叢書に遡る。三木清と植田寿蔵によって企てられ、戦後出版された(『抽象と感情移入』岩波文庫、一九五三年、「訳者序」参照)。和辻哲郎も論文「東洋芸術の「様式」」(一九二五年、「続日本精神史研究」一九三五年所収)で、ヴォリンガーの説解を経て、東

西田幾多郎のポイエーシスの哲学

は、古典芸術(古代ギリシア・ローマ芸術)を範とし、「模倣」を基盤としてきた。この判断基準からすれば、原始芸術などは写実性の技能の欠乏として捉えられる。またリップスに典型的なように、従来の美学は、人間と自然の有機的「感情移入衝動 *Einfühlungsdrang*」という心的機能に基づいて古典芸術を考察してきた。しかしヴォリンガーは、ピラミッドやビザンチンのモザイク芸術、原始芸術は、そうした「模倣」や「感情移入衝動」からは説明できず、人間の自然に対する恐怖を淵源とし、現実の混沌とした流動的世界を幾何学的な線や形の合法則性によって静止・永遠化する「抽象衝動 *Abstraktionsdrang*」という、異なった「芸術意欲 *Kunstwollen*」を基盤としていたと考えた。さらにヴォリンガーは『ゴシックの形式問題』(一九一一年)で、そうした模倣的な古典芸術と抽象衝動的な原始芸術という両極の方向とは異なった中間的な第三の方向として「ゴシック芸術」を考える。そこにおいては、「無限なる生命意欲の発露」「超現実的なものへの無限の欲求」(九・二九八/一〇・二二六)

洋芸術の「芸術意志」を探っている。なお『ゴシック芸術論』はドゥルーズ・ガタリの『千のプラト』にも影響を与えたようである(石岡良治「解説」、ウイヘルム・ヴォリンガー『ゴシック芸術論』中野勇訳、文春学藝ライブラリー、二〇一六年参照)。

が元になる。

西田はこのヴォリンガーの理論を評価しつつも、もう一つの「第三の立場」として東洋芸術を位置づける。少し長くなが引用してみたい。

東洋芸術は〔……〕ゴシックと同じく中間の立場に於て、而も全く之と反対の方向に発達したものと云ふことができる。東洋芸術の精神的と云ふのは、かゝる意味に於ての精神的であるのである。ゴシック式の尖塔に無限の生命の表現を見るのではなく、黒楽の茶碗に天地を包むのである。平常心びやうしんこころは道である。私は東洋芸術の様式と云ふものが、此の如き立場から把握せられなければならないと思ふ。自然に親和的な日本芸術の如きは、却つてギリシヤ的と云ふこともできる。而もそれはギリシヤと同一の芸術意欲によるのでなく、全く反対の芸術意欲によるのであらう。形相と質料とは対立的と考へられる。併し両者の結合には之を結合するものがなければならぬ。第三者の立場がなければならぬ。〔……〕かゝる立場に於ては、形相はいつも逆の方向に於て即質料であり、質料はいつも逆の方向に於て即形相である。自己自身を限定する形の形の立場、矛盾的自己同一形の立場という所以である。故にギリシヤ哲学の窮極に於ては質料は要するに無であるが、逆にこれは絶対に質料即

形相的なる立場、すなわち絶対無の立場と云ふこともできる（プロティノスのト・ヘン「一者」を逆に即無とする立場である）。〔……〕東洋芸術の線はギリシヤ的に有機的でもない、然らばと云つてゴシック的でもない、況してエジプト的でもない。仏即是心的である、自然法爾的である。〔……〕東洋芸術に於ては質料が即イデアであるのである。（九・二九八―九／一〇・二二六二）

西田によれば、東洋芸術（主に工芸品や水墨画、書などが念頭に置かれているように思われる）は、「抽象化的衝動」や「感情移入」ではなく、また「無限の生命の表現」でもない。それは「黒楽の茶碗に天地を包む」ように、一つの作品に「天地」を表現するものである。それを西田は禪の「平常心是道」（『無門関』第十九則）という言葉を用いて説明している。

こうした東洋芸術、とりわけ「自然に親和的な日本芸術」は、ギリシヤ芸術とは異なる。というのも、ギリシヤ芸術においては、「形相と質料とは対立的」であり、人間の観念的な「形相（イデア）」が重視され、それが質料に実現されるのに対して、東洋的芸術は「形相はいつも逆の方向に於て即質料であり、質料はいつも逆の方向に於て即形相である」、すなわち物の「質料」がより重要な意味をもち、その質料の中に潜在する「形相」を人間が技術によって持ちきたらすと

いう点があるからである。すなわち「東洋芸術においては質料が即イデアであるのである」。

また、西田は、東洋芸術に限らないが、それを範例として芸術的創作一般を、このように質料的なものに没入して、いわば「無我」の境地において作るものとして捉えている。

かゝる我々の身体が自己存在性を失つて単なる道具となる時、我々の身体は芸術作用的となるのである。そこに我々の自己のポイエシスが天のポイエシスとなる。踊に於ては我々の生物的身体が直に道具となるのであるが、絵画に於ては我々の身体は筆の軸となり、彫刻においては鑿の柄となると云ふことができる、否、全身が筆となり鑿となるとも云ふことができる（木村、一打の鑿<sup>①</sup>）。

（九・二七九／一〇・二三六）

私たちの技術が洗練されて發揮されるとき、主観的な作為は取り除かれ、「全身が筆となり鑿となる」。いわば「純粹経験」であるが、それは「天のポイエシス」となることである。人間は自然を引き継ぎながら、「技術」的にそれを技術的に世話したり利用したりして、何かを形作る。西田はそれ

（12） 木村素衛「一打の鑿——制作作用の弁証法」（初出一九三三年、改稿

一九三三年、『表現愛』一九三九年所収）。

を、禅や老荘思想の思想も取り入れて形成された朱子学でとりわけ言われる「天人合一」の思想と重ね合わせているのだろう。『善の研究』の頃の西田はこの思想をよく表現していたが、それ以降、より学問的・論理的な精緻化を求めたため、形而上学的な色彩の強いこの思想は徐々に消えていった。しかし、この時期に、自然と技術の問題を考へることから、再び、その思想が脱形而上学化されて言及されるようになったのである。

この考えを明瞭にするために、民芸研究者・宗教哲学者である柳宗悦の工芸論を援用してみたい。西田が柳に言及しているわけではないが、西田の「自然法爾」的、「質料即形相」的な東洋芸術を具体的に描写すれば、柳の所論のようになるように思われるからである。柳は『工藝の道』（一九二八年）において、個性的な美術が「人間中心的」であるに対して、工芸は「Natura-centric」「自然中心」の所産である<sup>②</sup>という。その「自然」には、いわゆる山水草木としての客体的自然と、自力を否定し無我の中で「おのずから然る」働きを示す自然法爾的な主体的自然という二つの意味を持っている。

第一に、工芸は、人間の観念的形相ではなく、自然の素材の中に潜在する形相を人間が手を貸すことによって、良き

（13） 柳宗悦『工藝の道』講談社学術文庫、二〇〇五年、二四頁。

形、模様、色彩へともたらず。

工藝は自然が与うる資材に発する。「……」工藝よき形、よき模様、よき色彩を熟視されよ。そこに天然の加護がないものがあるか。人の力が作るとはいふも、そこに加わる自然の力に比べては、いとど小さきものに過ぎぬではないか。よき作は天然よりの施物に活きる。工藝美は材料美である。「……」自然への服従、これのみが自由の獲得である<sup>(14)</sup>。

人は工藝において材料を選ぶというよりも、材料が工藝を選ぶとこそ云わねばならぬ。自然の守護を受けずして工藝の美はあり得ない。器は作るというよりもむしろ与えられるというべきである。美の脅威を司るものは、あの材料が含む造化の妙である<sup>(15)</sup>。

西田のいう「質料即形相」的な制作とは、例えば、工場で大量生産が可能なプラスチック製品のように、何かしらの頭で考えられた観念を質料の抵抗性・物質性をできる限り無視して実現する制作というよりも、例えば器のコバルトの色や

形が釜の中で人間の力を経ながら自然な仕方でもたらされるような工芸的な制作を意味しているように思われる。ここでは「黒楽の茶碗に天地を包む」ように、天地と人間がよき仕方方で調和的に働きあう。

第二に、工藝は小さな自我を捨て去った無心の中で、主体的な「自然」の中で作られる。工藝の道は「美の宗教における他力道<sup>(16)</sup>」である。ここでは「すでに彼らの手が作るといふよりも、自然が彼らの手に働きつつあるのである<sup>(17)</sup>」。

このように西田の芸術論は、柳の工藝論にも通ずるが、具体的な芸術作品を論じる芸術論としては極めて大まかで図式的であるように思われる。しかし、その「自然法爾的」と形容される東洋芸術のあり方が「絶対無の立場」と言われていることから、それは、少なくとも西田がどのようなポイエーシスを理想として考えていたかを示しているように思われる。つまり、西田にとって、理想のポイエーシスとは、「イデア」を物質に形態化するといった人間中心主義的な制作ではなく、こうした自然と人間（人為）との弁証法的な制作、また無我的・自然法爾的な制作の意味をもっているのである。

(14) 柳・前掲書、五〇頁。

(15) 柳・前掲書、八四頁。

(16) 柳・前掲書、四四頁。

(17) 柳・前掲書、五二―三頁。

#### 4 ポイエーシスとプラクシス

さらに『哲学論文集第四』の論文「ポイエシスとプラクシス（実践哲学序論補説）」では、アリストテレスやカントに言及しながら、社会的行為としての「プラクシス（実践行為）」の問題も、道徳・倫理的に自らを形成する「ポイエーシス」の営みとして論じている。

アリストテレスは『ニコマコス倫理学』第六巻において、「学問的知識（エピステーメ）」は「他の仕方ではけつしてありえないもの」を考察の対象とするに對して、「ポイエーシス」と「プラクシス」は同じく「他の仕方でありうるもの」であるが、両者は、その目的が外在的か内在的かにおいて区別されるとした。すなわち「作る人はだれでも、何かのために作るが、作られるものは、無条件的な意味での目的ではなくして（つまりそれは、何かあるものとの関連において目的であり、また何かあるものの目的なのである）、行為においてなされるものの方が、無条件的な目的なのである。なぜなら、「善き行為」（エウプラークシア）こそ目的なので

あり、欲求はこれを対象とするからである<sup>18)</sup>。例えば家は風雨を凌ぐという目的のために作られるが、「善き行為」は遂行それ自体が目的となる。

前者に関する知は「技術（テクネー）」、後者に関する知は「思慮（フロネーシス）」と呼ばれる。「思慮」とは、「たとえ健康を保つためには、あるいは体力をつけるためには、どのようなものが善いものなのか、といった仕方で部分的に考えるのではなくて、まさに「よく生きること（エウ・ゼーン）」全体のためには、いかなることが善いのかを考えること」だとされる。アテネの民主政の礎を築いたペリクレスや「節制」が「思慮」ある状態として挙げられている。要するに勇氣や正義など徳を備えた行為が「善き行為」として、それ自体が目的となるものとして理解されている。現代人は、「善き行為」も社会の有用性や発展に奉仕するがゆえに「善い」と考えそうだが、アリストテレスはそうした吝な根性とは無縁のようである。

西田は、こうした両者の区別を踏まえつつも、ギリシャ哲学において「プラクシス」とは、「徳」という「ヘクシス

(18) 『ニコマコス倫理学』1139b（朴一郎訳、京都大学学術出版会（西洋古典叢書）、二〇〇二年）。

(19) ペリクレスは「公私の区別にきわめて厳しく、あきらかに公生活を私生活に優先させ、自分の私的な横顔を公衆の目から隠そうとした」。一

般にポリス市民にとっては、公の仕事に従事することこそ男の花道であったようだ（橋場弦『民主主義の源流——古代アテネの実験』講談社学術文庫、二〇一六年、九一—八頁）。



「習慣的狀態」、「固定せる自己の狀態」、西田の語で言えば「自己の形」をもった自己を作ること目的とし、「人間の形相自身を形成すること」、「物を作る自己を作ること、ポイエシス・ポイエシス」(九・二〇四／一〇・一四二)であると説明している。また「物を作ると云ふことは、逆に何等かの意味に於て自己が作られる」という意味でプラクシスであり、また「ポイエシスはプラクシスであることによつて、眞のポイエシスとなるのである」(九・二二二／一〇・一五二)と言う。

翻つて見れば、『善の研究』においても、「善とは自己の發展完成 self-realization であるといふことが出来る。即ち我々の精神が種々の能力を發展し円満なる發達を遂げるのが最上の善である(アリストテレスの所謂 *entelechie* 「エンテレケイア」完全現實態。目的(テロス)内在態)が善である」(一・二一七／一・一四五)と述べていたように、こうした徳をもった自己形成としてのプラクシスという考えは西田において一貫してあつたように思える。

西田はそのことをカントの実践にも触れながら次のように述べている。

アリストテレスの形相的な理性とカントの法則的な理性とは固より同一視すべきではないが、勝義に於てプラクシスと云ふことは、人が自身を目的とする働きと考へ

ることが出来るであらう。それによつて自己が自己となる働きと云ふことが出来るであらう。そこに我々の自己が成立するのである、自己が生れるのである。我々の自己を作るポイエシスと云つてよい。カントの道德法と云ふのも、それによつて我々は人格となるのである。加之、他を人格視することによつて自己が人格となるのである。プラクシスは自ら汝に対する働きでなければならぬ。我々の自己は歴史的・社会的に生れるのである。(九・二〇五／一〇・一四二)

自己は「汝」(他者)との媒介において成立する。カントの「目的の王国」の思想が示すように、他者を単なる手段とせず「人格(それ自体目的となる尊嚴の主体)視」する「社会的行為」の中で、自己もまた「人格」として肯定され「自己が成立する」。すなわち西田にとつて「プラクシス」とは、他者との関わりを介して、カント的な尊嚴の主体の意味をもつ「人格」を、さらにアリストテレス的な有徳な主体へと形成する働きであると解釈できる。

これに加えて、西田は禪や親鸞、朱子学などに見られる「東洋道德」に典型的に見られるとされる実践理性的行為を、「物となつて考へ物となつて行ふ」というフレイズで論じていく。

私は真に理性的となると云ふことは、物となつて考へ物となつて行ふと云ふことであると考へるものである。技術とは我々の自己が物となつて働くことである、自己が物となり物が自己となることである。(九・二一七—一〇・一五八)

自然法爾とか無事於心無心於事<sup>(20)</sup>「心に事なかれ、事に心なかれ」とかいふ東洋的無心とは、自己がなくなるとか非合理的とかいふことではない。物を自己となすといふに反して、自己が物の自己となることである。〔……〕故に物となつて考へ、物となつて行ふと云ふ。(九・二三〇—一〇・一七五)

自己が集中して事柄に取り組みながら、究極的にはその作為性を払い落として、「物」の機微に入り込み、すなわち「物となり」働く「東洋的無心」の境地を、西田もまた理想としていたと言える。「物となつて考へ物となつて行ふ」と

は、単に自らの観念であれこれと試行錯誤することではなく、「物」という質料的なものをよく見詰め、いわば「純粹經驗」的に物に深く入り込みながら、その「物」に働きかけ、何かを作るということであろう。それが初期の西田における「主客合一」の「純粹經驗」と異なるのは、そうした「物」という主観的な観念や作為を否定するものの抵抗や機微に敏感であるということである。

これを西田は、朱子の「格物致知」の思想と重ねている。<sup>(21)</sup>  
かゝる東洋的無心の立場と云ふのは、〔……〕自己が物となつて消される立場ではなくして自己が物として働く立場、自己が包まれる立場であるのである。〔……〕真の道徳の根柢も実は此にあるのである。東洋道徳は此に基づくものと思ふ。古之欲明明徳於天下者、先治其国、欲治其国者、先齊其家、欲齊其家者、先脩其身、欲脩其身者、先正其心、欲正其心者、先誠其意、欲誠其意者、先致其知、致知在格物。<sup>(22)</sup>と云ふ。私は格物をやはり朱子

(20) 中国の燈史(禪宗史書)である『祖堂集』(九五二年)巻第五「徳山和尚」。「物事にとらわれず、事に接して無心であれ」といった意であろう。鈴木大拙は『無心といふこと』(一九三九年)で、この言葉を解釈している(『鈴木大拙全集』第七巻、岩波書店、一九九九年、一七二頁)。

(21) 西田の哲学を朱子学、陽明学などの宋学との関わりにおいて詳細に考察したものととして、井上克人『西田幾多郎と明治の精神』関西大学出版部、二〇一一年を参照。

(22) 「古えの明徳を明らかにせんと欲する者は先ずその国を治む。その国を治めんと欲する者は先ずその家を治む。その家を治めんと欲する者は先ずその家を治む。その家を治めんと欲する者は先ずその家を治む。」

の如く物に格ると読みたい。そしてそれは何処までも物となつて考へ物となつて行ふと云ふ意に解したい。(九・

一三〇／一〇・一七五)

「格物」とは儒教の四書の一つ『大学』に見える言葉であり、その明示的説明が『大学』では欠けていたため、古來、その「格」とは何か、「物」とは何かが議論されてきた。例えば朱子の生前、司馬光は「格物」を、「外界の邪悪なもの」を「斥ける」の意でとつた。また朱子の死後、王陽明は「格物」とは、心の不正を取り去り本来備えている正しさにそれを「正(格)す」ことだと主張した(『伝習録』上)。これに対して、朱熹は『大学章句』で、「格」とは「至る」であり「物」とは単にいわゆる個々の物だけでなく様々な出来事などの「事」と同義であるとしたり。つまり、「格物致知」とは「個別具体的なものごとくに即してその理の知を窮めていく」

ことだとされた。<sup>(23)</sup>上の文章において「やはり朱子の如く」というのは、そうした背景を踏まえている。

ただし朱子の場合には、格物致知とは、具体的には四書五經の読書をし、物事の理を窮めること(窮理)にあった。西田もそうした意味で「物となる」ことを論じることもある。例えば『日本文化の問題』(一九三九年)で本居宣長の「物にゆく道」(『直隸靈』)の意味を、当時の排外主義的な時代状況に抵抗しながら、「科学的精神」も含んだ意味で「己を空しくして物の真実に従ふ」(九・五／一二・二八〇) こととして理解しなければならぬと主張している。

しかし、ここで西田は「格物致知」を、そうした窮理の姿勢というよりも、「無心」すなわち自身の作為や観念を擲つて「物として働く立場」として解釈している。そうした無私<sup>(24)</sup>の行為の心的状態が、西田が「東洋道德の根本」とし、儒学で重んじられた「誠」<sup>(25)</sup>、「至誠」である。それは単に「受動

先ずその身を修む。その身を修めんと欲する者は先ずその心を正す。その心を正さんと欲する者は先ずその意を誠にする。その意を誠にせんと欲する者は先ずその知を致む。知を致むるは物に格るに在り」(『大学』中 庸) 金谷治訳注、岩波文庫、一九九八年、三四頁)。

(23) 「格物致知」の解釈に関しては、小島毅『朱子学と陽明学』ちくま学芸文庫、二〇一三年、一〇〇―一八頁を参照。

(24) 相楽亭によれば、「窮理」ではなく「無私」を重視する点は、日本思

想の朱子学受容の特徴である(相楽亭『日本の思想——理・自然・道・天・心・伝統』ベリかん社、一九九八年、一〇四頁)。西田もまたその一例に含まれるといふべきかもしれない。

(25) 西田が「誠」の思想の代表者として考えているのは山鹿素行である。論文「国家理由の問題」において『聖教要録 中』の「誠」の中の「己む」ことを得ざる、これを誠と謂ふ。純一にして雑はらず、古今上下易ふべからざるなり。これ天の命、ああ穆として己まざるなり。聖教未だ嘗

「的」なものではなく、「己を尽すこと」を徹底しながら「物を全体との関係に於て見ること」、そこに発する「無限の動」であるという。至誠において人は「心が天地に充滿して居る」と感じられる（九・二三二／一〇・一七六）。

翻つて『善の研究』でも「至誠」とは「真に精神全体の最深なる要求」であり、それは「我々の作為したものでない、自然の事実」（一・一三三／一・一六六）だと述べられていた。そして、そうした「自然法爾」「誠」的な態度を通じて、「竹は竹、松は松<sup>(26)</sup>と各自其天賦を充分に發揮するやうに、人間が人間の天性自然を發揮するのが人間の善である。スピノーザも徳とは自己固有の性質に従うて働くの謂に外ならずといった『エチカ』第四部、定理一八備考」（一・一七／一・一四五）と述べていた。

こうした無私の自然法爾的な経験を通じて、他者や世界に対して働きかけ、自己自身の自然的素質を有徳なものに形成していく（ポイエーシス）というのが、西田の根本的な「プラクシス」観であったと言える。それはアリストテレス的な徳の自己形成の思想を、人為と自然の弁証法という思想をベースに、東洋的な「無心」の思想と接続させたものだと言える。

## 終わりに

西田のポイエーシスの哲学とは、「作る」という視点から、技術、芸術、倫理など様々な人間の営みを一貫して見る哲学である。生物的に私たちは子孫をこの世界に残し、様々な物を作り世界を構築する。さらに、他者とともに、自己自身をも形成し、教育に携わる。そのポイエーシス観は、単に「イデア」によって世界や物を形成することではなく、その東洋芸術論に見られるように、現実の質料性の微細な力に目を向けながら、その発現を人間の力によって手助けをするような制作を理想形するものであった。そして作為を超えた無心の境地で、何かを作り、他者とともに自己を形成していくことを「プラクシス」の基本形と考えていた。

ハイデガーは、近現代技術世界を、すべてを有用性・必要性の連鎖に取り込んでいく「総かり立て体制 *Gesell*」として考察し、その歴史的由来には、「存在」を「作られてあること *Bestehen*」として見てきた西洋形而上学があるとしている。この視点から見れば、西田の「ポイエーシス」優位の哲学も、極東における西洋形而上学の末裔と見られるかもしれない。しかし西田のポイエーシス論は、アリストテレ

て誠を以てせずんばあらず」という文章を引いている（九・三五一／一〇・三三〇）。

(26) この表現は服部士芳『三冊子』に見られる芭蕉の言葉「松の事は松に

習へ、竹の事は竹に習へ」に由来する。

スやマルクスの影響は色濃いものの、そうした西洋形而上学とは異なった「自然法爾」的、「天人合一」的な世界観の系譜にも連なっている。その哲学は、すべてを有用性・必要性の相において見るものではなく、むしろそうした地平を超えた「物」との関わりや「人格」の形成を解くものであった。ハイデガーの言い回しを借りて言えば、「物」にしる「人格」にしる、その自然的性格を、近現代技術のように無理やりに「徴発する *herausfordern*」のではなく、農夫のように、その成長を「育て世話する *hegen und pflegen*」仕方、存在者を「露わにする」と *Embergen (aufbau)*」を、西田は理想的なポイエーシスとして捉えていたように思われる。

現代の高度資本主義の技術社会において、無私の「自然法爾」的制作や自己形成ということは、時代遅れに見えるかもしれない。しかし、時代遅れに一見みえることは思想のアクチュアリティを減ずることには決してならない。なるほど西田は大戦終結の二ヶ月前にこの世を去り、戦後の日本社会を経験していない。現代では、原子力エネルギーや多機能性幹細胞など、西田が生きた時代よりも遙かに進んだポイエーシスがなされている。私たちは、日々の生活で多くのプラスチック製品をゴミとして廃棄し、原子力発電においても、プ

ルトニウムという約二万四千年を半減期とする猛毒の「物」を後世に残している。また教育理念の「形」が不透明となり、経済的な観点からのみ人間の形成が語られることが多くなっている。

そうした中、なるほど、西田のポイエーシスの哲学は、それに何かのお手軽な処方箋を与えはしない。けれども、それは、現代を反省し相対化する視点を与えていると言えよう。

(27) Heidegger, *ehd.*, S.13-16. 「黒染の茶碗に天地を包む」という表現に、「ハイデガーの」、「天」と「大地」と「死すべき者」としての人間、「神的

なもの」の四者からなる「四方界 (*Gewant*)」との親近性を嗅ぎつけるのは筆者だけではないだろう。