

西田哲学の形成過程

濱田 純子

日本大学大学院総合社会情報研究科

The Unfoldment of Nishida Philosophy

HAMADA Junko

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

The fundamental existence that Kitaro Nishida pursued was the direct experience ad rem which never assumed "watashi." Since no "watashi" was assumed, the fundamental existence can never be objectified. Therefore, this existence is exactly the true "watashi" or self, and the elusive life or being – this has been Nishida's consistent view of existence ever since he wrote his first book "Zen no kenkyu (A Study of Good)" in 1911. For this reason, the development stage of Nishida philosophy was that of the logic explaining the structure of his view of existence, not that of the view itself. Nishida philosophy was formed by reaching down to the pure experience which was evolved in "Zen no kenkyu" and explaining it logically.

はじめに

西田幾多郎は、1911年刊行の『善の研究』の中で、「我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先ず天地人生の真層は如何なる者であるか、真の实在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ。」(・46)¹と述べている。西田にとって真の实在とはいかなるものであったのだろうか。

その考究の出発点において、彼はまず主観と客観の二元論を徹底的に排除する。近代以降の我々の常識的な見方は、主観と客観を対立させ、世界の外側から世界を見るという二元論的な見方である。しかしこの常識的な見方によって見られた世界、主観と客観に分けられた世界というものは、思惟によって抽象的に創りだされた世界にすぎず、それは、具体的实在の世界とは言えないと西田は説く。「現実の世界とは如何なるものであるか。現実の世界とは単に我々に対して立つのみならず、我々が之に於て生れ之に於て働き之に於て死にゆく世界でなければならぬ。」(・217)と彼は考えるのである。

そしてこの主観と客観の二元論の徹底的な否定の考えは、『善の研究』において、主客の統一的状態である「純粹経験」を根本的实在であると打ち出した時から晩年に至るまで変わることはなかった。し

たがって彼の哲学は、「広からねど深く」真の实在を追い求めた哲学であったとも言えよう。

そのような西田哲学の発展段階の捉え方には、さまざまな説がある。いずれの説にも共通するのは、それをもって「西田哲学」という呼称が与えられることになる「場所」の概念の形成が大きな転換点となっていることである。本稿では、「場所」の論理が形成されていくまでの過程(第一期は、『善の研究』において展開される西田の思索の出発点ともいべき「純粹経験」の立場の時期とする。続く第二期は、『自覚に於ける直観と反省』(1917年)を契機にした「自覚」の立場の時期、第三期は、『働くものから見るものへ』(1927年)の後編に収められている論文「場所」を契機とした「場所」の立場の時期とする。)を彼の实在観を中心に考察する。

冒頭に記した「我々は何を為すべきか、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先ず天地人生の真層は如何なる者であるか、真の实在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ。」という文章のすぐ後で、西田は、「今もし真の实在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑いうるだけ疑って、凡ての人工的仮定を去り、疑うにもはや疑いようの

ない、直接の経験を本として出立せねばならぬ。」(・47)と述べている。したがってまずは、直接経験の事実というものを出発点に真の实在を解明していくことになるであろう。

1. 『善の研究』

純粹経験の立場

西田は『善の研究』において、彼の实在観をあらわすために「純粹経験」という概念を用いる。純粹経験という用語は、その当時学会の流行思想であったアヴェナリウスやマッハの *reine Erfahrung* ないしは、W・ジェイムズの *pure experience* の概念に由来する用語である。² それらの中でも、「通常われわれが自我とか精神的実体とか呼んでいるものを、「意識の流れ」(*stream of consciousness*)と呼んだ」³ W・ジェイムズから特に大きな影響を受けたようである。そして、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」(・4)と西田は考えるのである。

この純粹経験という概念は、「純粹経験の事実は我々の思想のアルファであり、又オメガである。」(・25)と彼自身が述べるように、『善の研究』の思想の鍵となるものである。したがって、その内容を考察することによって西田の捉える实在というものが明らかになるであろう。

『善の研究』冒頭で、彼は純粹経験を次のように定義している。「経験するというのは、事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に経験と知っている者もその実は何らかの思想を交えているから、豪も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。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と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。それで純粹経験は直接経験と同一である。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者である。…真の純粹経験は何らの意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである。」(・9) これらの定義を読む限り、まず純粹経験とは、思慮分別を加えない、

従って何の意味も持たない直接経験のことを指すといえる。西田は、主客の統一的な意識状態を純粹経験と考えているようである。

しかし、彼は、別の箇所で、「如何なる精神現象が純粹経験の事実であるか。」(・10)という問いに、「余は凡ての精神現象がこの形 純粹経験 括弧内引用者注)に於いて現はれるものであると信ずる。」(・10)と述べ、先に見た原初的な直接経験だけではなく、直接経験に思慮分別や反省を加えた記憶や抽象的概念、さらには経験的事実間における種々の関係の意識までも純粹経験の事実として捉えようとする。さらに、意志や情意などあらゆる精神現象が純粹経験であるという。そして「意味とか判断とかいうものはこの(純粹経験の - 括弧内引用者注)不統一の状態である。しかしこの統一、不統一ということも、よく考えて見ると畢竟程度の差である、…」(・16)として、意識の不統一の状態も純粹経験であるとする。また、純粹経験を「何らの意味もない」現在意識としておきながら、知的直観についての節においては、嬰兒の直覚に比して明らかに美術家や宗教家の直覚を理想的な意識統一の状態とし、そちらの方に高い意味をおいている。これらの矛盾をどのように理解すべきであろうか。

矛盾的なものを整合的に理解するポイントは二つ考えられる。一つは、西田は实在というものを何か実体を持ったものとして捉えたのではなく、不断の活動、作用と考えていたということである。实在とは、静止して外から見られるものではなく、活動そのものであると彼は捉えたのである。もう一つは、『善の研究』の時期、彼が实在であると直観した純粹経験は意識現象であったということである。(西田が意識と实在を同一視しているのは、一種の唯心論的仮定である。この仮定は西田自身も後に反省し自己批判しており、昭和11年版の『善の研究』の序文で、「今日から見れば、此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。」(・6)と述べている通りである。)

このように唯心論的仮定ではあったのだが、『善の研究』において、「自己の意識状態を直下に経験した時」という文言から明らかのように、西田は意識を出発点として考察をすすめる。そして、「真の純粹

経験は何らの意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである。」と述べるように、彼にとって純粋経験とは、現在意識に他ならないのである。

注意しなくてはならないことは、この意識は、通常我々が考える意識、すなわち物質や自然と対立する主観としての意識、いわゆる二元論的な意識ではないということである。それは、二元論的対立以前の根源的な実在としての意識である。物質や自然を対象として見るのではなく、対象世界をも含む実在としての意識なのである。

さらに西田の捉える意識には、単なる個人的なものだけでなく普遍的な意識も含まれる。これは、意識を個人的なものに限るとするジェイムズとの大きな差異点でもある。「意識の範囲は決して所謂個人の中に限られて居らぬ。個人とは意識の中の一小体系にすぎない」(・39)と述べる西田は、個別的な意識の根底に「統一的或者」とか「動的一般者」とか呼ぶ普遍的な意識を想定し、普遍的な意識の方に優位をつけ、個別的な意識は普遍的な意識の自己限定の諸相であると考えた。そのように考えるからこそ、「個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである。」(・28)という言葉が出てくるのである。ここに、後に「一般者の自己限定」という形で深められていく普遍と個の関係のあらわれを見ることができよう。

以上のような意識の働きを唯一の実在とする意識現象一元論の立場から考えると、経験とは意識の経験であるということになる。そして「意識の体系というのはすべ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」(・18)なのであるから、純粋経験も一つの体系として捉えることが可能であり、彼はそれがいつも同一の形式に由って成立すると述べている。すなわちそれは、「先ず全体が含蓄的に現われる。それよりその内容が分化発展する。而してこの分化発展が終わった時実在の全体が実現せられ完成せられるのである。」(・63)と述べられる形式である。「一つの者が自分自身にて発展完成する。内より統一的或者が発展する。」(・63)形式である。(この「統一的或者」とは、第二期において、純粋経験を自覚する意識として、「自覚」という概念であらわされていくも

のである。)

小坂は、これを純粋経験の三つの発展段階として、次のように捉えている。⁴

- (1) まず、それは意識の原初的ないし直接的な統一的状态である。これは純粋経験の最初の定義である。
- (2) 次に、それは意識の分化・発展の側面をも意味する。これは純粋経験の分裂態であるが、広義において純粋経験と呼ばれる。
- (3) さらに、それは理想的な意識の統一的状态である。これは究極的な純粋経験である。

したがって、意識が体系的に分化発展し統一に至る諸段階が純粋経験であるのだから、先に述べた意識の統一的状态を純粋経験とすることと、反省的思惟の段階などを含む凡ての意識現象が純粋経験の事実であるとされることとは、矛盾したものではなくなる。原初的な意識の統一段階を狭義の純粋経験とすれば、分化対立の段階は、広義の純粋経験といえるであろう。もともと『善の研究』は、西田が「純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明したい。」として著したものであるから、純粋経験の統一の側面が強調され、その分化対立面がなぜ起こってくるかといった問題について深く論じておらず、その点高橋里美の批判にも挙げられているところであった。⁵この問題を解決するには、第二期「自覚」の立場へと進んでいく必要があるが、ひとまず『善の研究』の段階では、狭義、広義の純粋経験を考えることによって、すべてが純粋経験の事実であるという面が強調される形をとっているといえよう。

また、純粋経験を体系的に捉えることによって、更なる統一の状态が純粋経験の理想的段階となることにも頷ける。小坂は、「初生児の意識」と「天才の神来」とを比較して、「前者がいわば「主客未だ未分の状態」であるとすれば、後者は「主客既に未分の状態」である。あるいは、前者が前意識的な統一的状态であるとすれば、後者はさしずめ超意識的な統一的状态である。」⁶とする。このように純粋経験は、「日常ありふれた無意識の状态であるとともに、またもっとも理想的な意識の状态でもある。」⁷とされる。それは、「実在や真理というものは彼岸の超越的世界にあるのではなく、かえって此岸の日常的世界

に、すなわち自己の脚下にある」⁸という西田の考え方からの帰結でもあるといえよう。そして、純粹経験が単なる事実であるだけでなく、理想的価値を含んだものとして捉えられているからこそ、西田は道徳や宗教についても純粹経験の立場から展開して論じていけると考えたのである。

さて、根本的实在を、主客の統一的意識である純粹経験の事実ととらえ、意識現象一元論の立場をとった西田であるが、彼はその实在の内的機能においては、主観と客観との分離を認める。そして、主観客観の対立は我々の思惟の要求より出てくるとしている。彼によれば、この主観客観とは、純粹経験という实在を考察する見方の相違ということになる。西田の言葉を引用すると、「主観と客観とは相離れて存在するものではなく、一实在の相対せる両方面である。即ち我々の主観というものは統一的方面であって、客観というものは統一せらるる方面である、我とはいつでも实在の統一者であって、物とは統一せられる者である（爰に客観というものは我々の意識より独立せる实在という意義ではなく、単に意識対象の意義である）」（・78）ということになる。

ただし、西田のとらえる实在は、確かに主客の統一的状態の活動であるけれども、『善の研究』においては、それを意識の立場から捉えていた。したがってそれはどうしても統一する作用の側、すなわち主観側からの見方になっている。つまり主観主義的傾向を有しているのである。そして、この場合の主観とは、客観に対立する主観ではなく、主客の統一的状態である意識の統一作用面という意味での主観であるため、それは絶対的主観主義ともいえよう。

以上、意識を基に純粹経験を考察してきた。その意識の根源的統一力を西田は意志と捉えたようである。「意志は我々の意識の最も深き統一力であって、又实在統一力の最も深遠なる発現である。」（・110）と彼は述べる。西田が实在を活動、作用であると捉えるなら、活動の根本作用である意志を根源的統一力とする主意主義をとったのも頷ける。そして、「意志が意識の根本的形式であるといい得るならば、意識発展の形式は即ち広義において意志発展の形式であり、その統一的傾向とは、意志の目的であるといわねばならぬ。」（・14）から「純粹経験とは意

志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして、活発なる状態である。」（・14）こととなるのである。

最後に、先ほど純粹経験は現在意識であると述べたが、この「現在」とはどのような意味に解すればよいのであろうか。西田は、「純粹経験の現在は現在について考うる時、已に現在にあらずといふやうな思想上の現在ではない。意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的継続がなければならぬ。…即ち意識の焦点がいつでも現在となるのである。」（・11）と述べる。「いくらかの時間的継続」とは、意識の統一作用が働いている間ということになる。この意識の統一作用は空間時間の関係を離れた内面的統一であるので、すなわち純粹経験は通常の時間概念を超越したものであり、かえって時間を基礎づけるものである。一種の持続性を持っていると言える。したがって、この統一が破られない間は、現在なのである。「此の統一が厳密で、意識が自ら発展する間は、我々は純粹経験の立脚地を失はぬ」（・13）こととなる。

2. 『自覚に於ける直観と反省』

「自覚」の立場

『善の研究』において展開された「純粹経験」の立場が移行し、次の「自覚」の立場が確立されるのは、『自覚に於ける直観と反省』に至ってである。その「自覚」の立場を論じる前に、まず、なぜ「純粹経験」の立場は、「自覚」の立場へと移行しなかったのかという経緯を、『善の研究』の次の著作であり、移行の最中に書かれたと思われる『思索と体験』（1915年）の中に探してみたい。それは同時に「『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行は、立場の変更ではなく、むしろ立場の徹底とみなされるべき」⁹であるということをも気づかせてくれるであろう。

明治43年（1910年）8月、西田は招聘されて当時の京都帝国大学文科大学助教授となり、広く西洋の哲学を吸収する機会を得た。『思索と体験』の序の中で、彼は、次のように述べている。「京都に来たはじめ、余の思想を動かしたものはリッケルトなどの所謂純理論派の主張とベルグソンの純粹持続の説と

であった。後者は之と同感することによって、前者は之から反省を得ることによって、共に多大の利益を得た。併し余はベルグソンをその儘に信ずるものでもなければ、またリッケルトの所論を犯し難しと考へるものでもない、現今哲学の要求は寧ろ此等の思想の総合にあるのではないかと思ふ。」(・203)

この文章には、彼が『善の研究』の中で展開した「純粹経験」の立場を、その当時主流の西洋の哲学と対決させ、且つそれらを止揚するものとして自己の立場を確立させようとしたことがみてとれる。

自己の立場を打ち出すためには、その立場を矛盾無く曖昧な部分無く説明しうる論理が必要である。然るに『善の研究』において西田が根本的実在であるとした主客の統一的な意識状態をあらゆる純粹経験とは、ある意味で彼が直観的に捉えたものであった。したがって、そのような純粹経験の自己展開としてすべてのものを説明していく場合、どうして統一的な意識状態が分化発展するのか、なぜ分裂的な意識の状態も純粹経験と呼びうるのかといった反論に対して説得力のある理由づけを与えることは困難であった。西田が新カント派の論理主義に触れて、自身の立場の反省を迫られた点はどこにある。そこから西田自身も心理主義的であるととられても仕方がないと述べる『善の研究』の「純粹経験」の立場の論理化が要請されるのである。

論理化にあたっては、小坂が「西田の純粹経験説がかかえている矛盾は、もっぱら個々の純粹経験とその背後にある普遍的意識との関係についての規定の曖昧さから生じているといえよう。」¹⁰と述べていることから察せられるように、まずどうしても個々の純粹経験とその背後にある普遍的意識との関係を明確にする必要があるであろう。ここに普遍的意識の概念について、さらに掘り下げて考えなくてはならない事態が生じる。普遍的意識とは、個々の純粹経験の背後にあり、絶えず自己分裂をおこなうと同時にそのような分裂を通してさらに大いなる統一へと不断に発展する活動力であった。それは、ヘーゲルのいわゆる「具体的概念」(Begriff)に近い概念である。

そのような普遍的意識の概念を掘り下げて考えていくと、狭義の純粹経験と反省的思惟の側面との

差異が明るみに出てくる。そこに 狭義の純粹経験と、もはや純粹経験の枠内には収まりきれない反省的思惟、そしてその二つを契機として持つ普遍的意識 という弁証法的な構図をみることができる。普遍的意識が、個々の純粹経験の背後にある単なる経験ではなく、純粹経験の統一的側面である直観と分裂的側面である反省とを結び付け、自発自展していくものとして把握し直されることになるのだ。それを西田は、根本的実在として捉えるようになる。そして、『自覚に於ける直観と反省』という表題から明らかなように、それを「自覚」という概念で表すのである。したがって「自覚」とは、普遍的意識の概念が論理的に深められたものであるといえる。

このような経緯で西田の「純粹経験」の立場は、純粹経験の自覚として、フィヒテの「事行」の概念(これについては後に述べる)に似た「自覚」の立場へと移行するのである。それゆえ、「自覚」の立場は「純粹経験」の立場に対して、論理的、普遍的なものであり、「純粹経験」の立場の深化したものであると捉えられるであろう。

では、「自覚」とは、具体的にどのような概念なのであろうか。まずは、「自覚」の概念のあらわれる発端の所から考察していく。

「自覚」の概念の発端は、明治44年の論文「認識論に於ける純論理派の主張に就て」(『思索と体験』に収録)にみることができよう。この論文において、西田は、リッケルトを中心とする純論理派の立場を批判し、「カントのいふ様に形式と材料と合一した所に客観性があるのではなく、此両者の未分以前にあるのである」(・232)と自らの立場を主張する。そして彼は、思惟も本来的に経験に含まれるのだと説き、「経験それ自身の転化合一といふものがなかったならば思想の三法則といふ如きものも出て来るであらうか、Vernunftschlussの無限の進行といふ如きをも、デデキントが数の無限といふことを体系が体系を写すといふことによって定義した如く、自覚の事実の本づいて自証し得るのではなからうか、経験の発展なくして思惟の発展があり得るであらうか。」(・234)と述べる。デデキントの言葉が引かれるこの論文に、「自覚」の立場の萌芽ともいふべきものを見出すことが可能であろう。¹¹

さらに、『自覚に於ける直観と反省』のテーマと直結する意義をもった大正元年の論文「論理の理解と数理の理解」(同じく『思索と体験』に収録)には、「自己の中に自己を写す」というロイスの自己代表的体系が自覚の概念の基礎となっていることをはっきりと窺わせるものである。そこでは、『善の研究』においても見られた西田の根本的な思想である「一般的なるものの内面的発展」が、「自己の中に自己を写すという自覚の働きが無限の統一的発展の意義を有する」という形に深化している。西田は、この論文の中で、「思惟の統一の真相は、自覚の統一に於ての様に、自己の中に自己を写す自己代表的体系の統一であって、即ち自己の中に変化の動機を蔵し己自身にて無限に進み行く動的統一であると言はねばならぬ。」(・265-266)とはっきり述べるのである。

以上述べた二つの論文から、『善の研究』においては重きをおかれていなかった反省的思惟の段階の働きに、西田が注目しているということがわかる。これは、西田がリッケルトなどの新カント学派と接触し、彼らから大きな影響を受けたことによるものである。もともと純粹経験の中に内包されていた反省的思惟の段階は、純粹経験の概念が内面的に深化され、より根源的な自覚の立場に変容していくに伴って、純粹経験の枠からはっきりと外に出されるのである。それは、『自覚に於ける直観と反省』の冒頭で述べられる「直観といふのは、主客の未だ分れない、知るものと知られるものと一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。反省といふのは、この進行の外に立つて、翻つて之を見た意識である。」(・15)という文章に如実にあらわれている。

さて、「自己が自己の中に自己を写すということは無限の進行であり、無限の自己創造である」というロイスの考えによって、自覚の基本的な構造を捉えた西田は、純粹経験と反省的思惟、すなわち直観と反省とを結びつける自覚の原理として、次にフィヒテの「事行」の概念を取り入れていく。

フィヒテの「事行」の概念については、後に西田自身が『岩波哲学辞典』(1922年)の中で次のように解説している。「事行とはフィヒテの Tathandlung といふ語を訳したのである。我々の自我に於ては働くものとその結果とが直に一つである。知るものと

知られたものとが一である。自己が自己を省るのである。省られた自己は省る自己でなければならぬ。斯く働くものが働かれたものであり、働かれたものが働くものである無限なる作用の連続を事行といふのである。」(・249)そして続いてフィヒテの原文を記した後で、「併し事行といふ訳語は Tatsache を事実と訳するに倣つたのであるが、此訳語は尚十分考へて見なければならぬ、純粹活動などと訳する人もある。」(・250)とも記している。この実在の根源を純粹活動(いわゆる事行 Tathandlung)としての自我に見出すフィヒテに西田は深く共鳴したのである。こうして彼は、フィヒテの主意主義的、活動主義的な、働きの立場から自覚の概念を打ち立てるのである。

このような西田の自覚の概念は、フィヒテの「事行」の如きものであったが、「事行」そのものではなかった。そして、『自覚に於ける直観と反省』の序にみられる「...フィヒテに新しき意味を与ふることに依って...」(・3)という文章からも窺えるように、西田はフィヒテをのりこえていく。西田の自覚の概念が深化され、活動、働きとしての自覚からそれが於いてある場所の自覚へと変容していくに伴って、彼のフィヒテに対する評価は変化していくのである。ただし、西田が影響を受けたのは、フィヒテの初期、『全知識学の基礎』(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794年)の頃の哲学であった。実は、フィヒテの方も1801年の『知識学叙述』を転換点として純粹活動が深められ、働きが働きに徹底していくと、働きは見るという立場に転じるという西田と類似した展開をみせることになるのである。¹²

以上述べたような過程を経て、即ち直観と反省の内的結合という問題をロイスの自己代表的体系やフィヒテの「事行」の概念を介して解決していく形で、西田は、自覚の立場を確立する。そしてこの直観と反省とを結合する原理として考えられた自覚の概念は、西田が「存在と当為とは一つの事行 Tathandlung の両面であって、自覚は其具体的な真相を表したものの」(・107)であると述べるように、存在と当為をも内面的に結合するものであった。「この点で、西田の「自覚」の思想は、明らかにフィヒテの「事行」とリッケルトの「価値哲学」との総合統一を意図し

たものであった」¹³とも言えよう。さらにそれは、無限の自己発展過程であると同時に、自己の根源への無限の還帰を意味するものでもあった。¹⁴

さて、このような自覚の概念を基に、「自覚的体系の形式に依ってすべての実在を考え、之に依って現今哲学の重要な問題と思はれる価値と存在、意味と事実との結合を説明して見よう」(・3)と西田は意図する。すなわち彼はまず「それ自身の中に発展の動機を蔵し、自己を反省することが自己の存在であり且つ発展である自覚的体系」(・165)としてすべての実在を捉えようとしたのであった。しかしそこには多くの難問が伏在しており、それらを徹底的に考えるのに西田は、多大な時間を要している。たとえば西田は、純粹思惟の体系から出発し、内容のある経験の体系も思惟の体系と同じように自覚的体系によって論じようとして、ベルクソンのエラン・ヴィタルの概念やコーヘンの極限概念によって解決を試みたのであるが、うまく論ずることはできなかった。そして、「余は遂に是迄の議論を清算した。知り得べきもの、知り得べからざるものを甄別して、唯超認識的なる意志の立場に依ってのみ経験を繰り返し得ると考へた。」(・10)と述べられるような立場の転換が生じることになるのである。これが、「余は之まですべての実在を自覚的体系として考へて来たが、自覚的体系の背後は絶対自由の意志がなければならぬ。」(・285)とする絶対自由の意志の立場である。

藤田は、「『自覚に於ける直観と反省』に於いて西田が試みたのは、すべての実在を「自覚的体系」として、つまり、それ自体は意識の対象とならない「統一」の表現ないし自覚としてとらえることであった。そしてこの書の最後において西田が到達したのは、この統一は「意志」にほかならないというものであった。そのように言われるとき西田が念頭においていたのがエリウゲナの神概念であった」¹⁵と述べる。「真に創造的なる実在其者は、スコトゥス・エリウゲナの考の様に何等の必然を有せざる神の意志の如きものでなければならぬ。自覚的体系に於て当為即存在として無限の発展を考へる時、即ち一つ的人格的歴史を考へる時、それは既に対象界に属して居る、我々はその背後に此の歴史的発展を超越

して而かもその基礎となる絶対的意志を考へねばならぬ。」(・276)と西田が述べる絶対自由の意志の立場は、「刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたといふ譏を免れないかも知れない」(・11)神秘的直観主義の立場であろう。しかしこの絶対自由の意志は、「西田にとって、その底はベームの言うような無底の底であり、スコトゥス・エリウゲナの言うような創造的意志の「創造されもせず創造もしない」根底であり、そのようにして意志の根底に直観が見られるようになって場所の立場に回転する」¹⁶ために通過しなければならない立場であったと思われる。

3. 『働くものから見るものへ』

- 「場所」の論理の成立 -

前節までの西田の思索の歩みを簡単に振り返ってみる。出発点は、西田が『善の研究』において主客の統一的な意識状態を「純粹経験」と名づけ、それを我々の最も直接的な事実にして根本的実在であると打ち出したところである。この「純粹経験」の立場は、西田がその後新カント学派の認識論に接するに及んで、理論として曖昧な部分があったという反省を迫られる。『善の研究』の「版を新にするに当って」の中で西田が、「今日から見れば、此書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考へられるであらう。然非難せられても致方はない。」(・6)と述べるところである。

しかし、そのすぐ後で彼は、「併し此書を書いた時代に於ても、私の考えの奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思ふ。」(・6)と述べている。これは、彼の思索の奥底には意識の立場によっては説明し尽くせない何か、「純粹経験」を根本的実在として打ち出した時点において既に潜在していたことを表明している文章である。そして、「意識の立場によっては説明し尽くせない何か」とは、「意識する意識」とでも言いうるものであろう。

それを『自覚に於ける直観と反省』においては、狭義の純粹経験である直観と直観にとって外的な反省とを結びつけるフィヒテの事行の如き「自覚」として捉えようとした。そして直観と反省との内的関係を論理的に説明しようと悪戦苦闘する。しかしこ

の「意識する意識」は、自覚的体系によって把握することはできず、遂にその「自覚の自覚」、「自覚の極限」において「刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたといふ譏を免れないかも知れない。」(・11)と述べられる神秘的な「絶対自由意志」の立場へと転回を遂げることになる。——これが前節までの簡単な歩みである。それは、依然として「意識する意識」を西田が論理的に説明できずにいるという状態をあらわすものであった。

そして、ようやく「私の考えの奥底に潜むもの」が顕在化され、「意識する意識」を「場所」という概念によって論理的に説明し得たのが、この節での考察対象である第三期の「場所」の立場である。「場所」の立場に至っても、西田が根本的実在を実体的なものではなく、作用・活動と考えていることは今までと変わらない。しかし、『働くものから見るものへ』という表題からも明らかのように、そこには主意主義から直観主義へという立場の転換が生じている。ただし、それはあくまで「純粹経験」「自覚」「場所」という、いわば純粹経験の立場が自発自展していくという一連の流れの中での転換であることに注意しなくてはならない。それゆえ「場所」ということも実は純粹経験における原始の主客未分が主客を包む「開け」として経験され直したものである。」¹⁷ともいいうるのである。

この「場所」の立場によって、西田は、それまで直観的に土着的に捉えていた「私の考えの奥底に潜むもの」を、新カント学派の認識論に対抗しうる「場所」の論理として提示し得た。その端緒を得た論文が、『働くものから見るものへ』の後編に収められている「場所」(1926年)の論文である。それについては西田自身、「之(論文「場所」括弧内引用者注)によって私の最終の立場に達したような心持がいたします。」(・303)と務台理作に書き送り、また「久しく私の考の根底に横たはって居たものを掴み得たかに思ひ…」(・5)と『働くものから見るものへ』の序文に記している通りである。

この「場所」の論文は、前年に書かれた論文「働くもの」(1925年)とともに、左右田喜一郎によって、「余は既に其の学説を呼んで博士の名を冠して『西田哲学』と称するに値する程其体系を整へたる

ものありと考へる」¹⁸と評される。以後、西田の思索は、「西田哲学」という固有名詞をもって呼ばれることになるのである。

この場所の立場への移行は、西田が、「知ること」をどのように考えたかという観点から考察すると解りやすいように思える。「場所」の論文発表直後に出された小論文「取残されたる意識の問題」(1926年)の中で、彼は「近代における認識論は知るものと知られるものとの対立から出立している。これは認識論として無理ならぬことといわねばならぬ。斯くして認識論は認識対象の構成を論じ、知識の客観性を明にし得たでもあろう。しかし認識対象の構成を明にするということは、直に知るということをも明にすることではない。意識としての知ることの問題は、なお深く反省せられないで残っている。」(・7)と、新カント学派の認識論を批判している。そして「知るといふことは、一様ではない、私は知るといふことに、少なくとも根本的に相反する二つの方向を区別せねばならぬと思ふ。一つは対象認識の方向であり、一つは自覚の方向である。」(・293)と述べる彼は、「知ること」を新カント学派の対象認識の方向ではなく、「自覚」の方向で考え、「自覚」は、内に無限の深まりの方向をもち、「判断的主観」から「意志的自覚」へと、さらにはそれをも超えて純粹に自己自身を見る直観、すなわち「無の場所」にまでいたる」¹⁹とするのである。

では「場所」とは、一体どのようなものであろうか。上田は、「場所ということ自身は自覚が問題になったとき、事態としてすでにそこにこめられていた」²⁰とする。これは、「自己が自己のうちに自己を写す」という自覚の概念のなかで、実は「自己のうちに」という場所をあらわす言葉が重要な意味をもっていたということを指す。この「自己のうちに」が深く掘り下げられ、それが具体的に「場所」として提示されてくるのである。

そのような自覚の成立する場所性に西田が特に目を向けるようになったのは、『働くものから見るものへ』前編に収められている論文「内部知覚について」(1924年)であるとされる。²¹この中で西田は、「我々の自覚に於て、自己が自己を知らない前に、

自己はない、自己の働かない前に自己はない、自己の内容は自己の働くことによって生ずるのである。我々は自己の内容を順次に知り行くと考へ得るであらう、自己の潜在的な内容が順次にその全体を実現し行くと云い得るでもあらう。」(・127)と「自覚」の概念について述べた後、「併し自覚の内容は如何なる対象界に於て発展するのであるか。」(・127)という問いを立て、「自己は自己の中に自己を映すのである。自己の内容を映す鏡は亦自己自身でなければならぬ、物の上に自己の影を映すのではない。」(・127)と自ら答えている。

それに続いて「自覚の意識の成立するには「自分に於て」ということが附加せられねばならぬ。知る我と、知られる我と、我が我を知る場所とが一つであることが自覚である。」(・127)と述べるのであるが、「ここで西田ははじめて独自の意味を込めて「場所」という言葉を用いている。」²²と藤田は指摘している。このように自覚の場所的な性格がクローズアップされることによって、「場所」の概念が生じるのであるから、西田の「場所」とは、自覚のあり方と根本的に結びついているものであるということがまず第一に言えるであろう。

次に、「自覚」に深まりの方向があるのと同様に、「場所」には重層的な拡がりがあるとされる。論文「場所」において、西田は「有るものは何かに於てなければならぬ」(・208)と述べる。物と物が関係する場合、その関係が成立する場所がなければならぬ。それを西田は、「有の場所」と呼ぶ。同様に意識とその対象とが関係する場合、その関係を成立させる場所がなければならぬ。それは「有の場所」に對立した場所、すなわち「對立的無の場所」であり、西田はそれを「意識の野」と呼ぶ。そして彼は、この「意識の野」の極限に、有無の對立を超越した「絶対無の場所」を考える。小坂は、「この「絶対無の場所」においては有無の對立はなくなり、したがって意識は無と化する。しかも、それは意識が眞の意識(自己)に目覚めることであり、個物(とくに人格的自己)が、あるがままの具体的な有となることである。」²³と述べている。この「有の場所」「意識の野」「絶対無の場所」は、いわば自覚の深まっていく三つの段階であって、重層的に重なりあっている。

そして「無より有を生ずる、無にして有を含むということが、意識の本質である。」(・237)と西田は考えるのであるから、「意識の野」は「有の場所」に対して意識の意義をもち、「絶対無の場所」は「意識の野」に対して意識の意義をもつといえる。しかし、ここで西田は、「眞の意識の立場は最後の無の立場でなければならぬ。」(・237)と述べる。なぜなら相対的無の立場である「意識の野」とは、「意識された意識」の立場であり、眞の意味の意識、すなわち「意識する意識」ではないからである。「意識する意識」の立場は、「絶対無の場所」の立場であるのだ。これが、西田が「意識する意識」を「絶対無の場所」と捉えた経緯でもある。そして「有の場所」と「意識の野」は、ともに「絶対無の場所」の限定面であると西田は考える。「絶対無の場所」のノエマ的限定を「有の場所」、そのノエシス的限定を「意識の野」とするのだ。

上記のように「場所」が重層的な拡がりをもったものとして考えられるのは、「場所」の包容面的性格によるものであろう。しかし「場所」の概念を、空間的・对象的に捉えることはできない。西田の説く「場所」とは、決してノエマ的に捉えることはできず、ノエシスの極限に考えられるものであるからである。「たしかに、それは「包容面」的性質をもったものではあるが、ノエマ的な包容面ではなく、ノエシス的な包容面である。」²⁴のだ。

小坂は、「神秘的な絶対自由意志が究極の作用点であるとすれば、場所はその究極の作用点をも包む作用面である。したがって、自覚の立場から場所の立場への展開は、実在を作用点と考える立場から(それを包む)作用面と考える立場への転回と見なすことができる。」²⁵と述べている。ここで作用面とされていることから明らかなように、西田の考える「場所」とは静止的なものではない。それはあくまで能動的・生産的なものであると考えられている。ゆえに、「場所」とは、プロティノスの「一者」の概念に近いものであるといえよう。

ところで、西田が自覚の場所性ということに注目する大きなきっかけを与えたものは、アリストテレスの「基体」(ヒポケイメノン)の概念であった。西

田によるアリストテレスの「基体」概念の受容と独自の解釈とを考察しながら、最後に「場所」の立場の論理的側面について簡単に記しておく。

まず、アリストテレスは「基体」(個物)を、「主語となって述語とならないもの」であると定義した。それは、「SはPである」という判断において、主語(特殊)Sは述語(一般)Pによって包摂されるのではなく、反対に述語(一般)Pは主語(特殊)Sに内属するという論理である。このようなアリストテレスの「基体」の論理は主語を中心とした「主語の論理」と呼ばれる。

しかし判断とは、主語(特殊)を述語(一般)のなかに包摂することによって成り立つと考えられるから、アリストテレスの「基体」の概念では、「基体」はあらゆる判断を超越したものとなってしまう、それは概念的には認識されず、ただ直覚に依ってのみ把握されるものとなってしまう。けれども直覚も一種の知識であり、またすべて知識というものは判断の形式によって表現されるとすれば、このような「基体」も何らかの意味で述語的なものにおいてあるものと考えられよう。また何らかの意味で一般的なものに包摂されると考えねばならない。そこで西田は、意識を「述語となって主語とならない」ものと考え、「基体」は意識によって包摂されることによって認識の対象となると考えた。これが、西田の採った「述語の論理」である。それは、「主語的なものの根底に述語的なものがあり、主語的なものは述語的なものの内に包摂される。」という論理である。そして、主語的なものの極限に考えられる超越的主語面である「基体」の根底には、述語的なものの極限に考えられる超越的述語面である「絶対無の場所」があり、「基体」が「絶対無の場所」の内に包摂されることによって認識が成立するとされた。

しかし、「絶対無の場所」においては、いわゆる無そのものもなくなるから、そこにおいてあるものは自己自身を直観するものとなる。したがって認識は、知るものの方向である述語の方からいえば、自らは無にして自己自身の内に自己を映すことであり、知られるものの方向である主語の方からいえば、自己が自己に述語することであるということとなる。

「場所」の立場の時期に西田が根本的実在である

と捉えた「絶対無の場所」とは、このような論理構造を備えたものである。西田は「意識する意識」を掘り下げて考えていき、「自覚」の場所性への着目を契機に「絶対無の場所」の概念に到達したのである。

終わりに

西田の思索の跡を辿り、「純粹経験」の立場、「自覚」の立場、「場所」の立場について考察をすすめてきた。ここまでを振り返ってみると、それぞれの立場への移行に際して、大きな転換点を通過していることがわかるであろう。しかし、哲学論文集 第三の序において『善の研究』以来、私の目的は、どこまでも直接的な、もっとも根本的な立場から物を見、物を考えようというにあった。すべてがそこからそこへという立場を把握するにあった。)(・3)と西田は述べている。この文章から察せられるように、『善の研究』を著して以来、彼の探究の目的は「すべてがそこからそこへという立場」すなわち根本的実在の把握であり、そのような根本的実在を、わたしというものを前提としてたてない直接経験そのものであると考える彼の実在観は一貫している。したがって西田哲学の発展段階とは、彼の実在観の発展段階ではなく、実在観の構造を説明する論理の発展段階であったといえる。すなわち『善の研究』において展開される純粹経験の立場を掘り下げ、論理的に説明していくことにより、西田哲学は形成されたのである。

最後に「場所」の立場以後の彼の思索の展開について簡単に西田自身の言葉で語らせると、「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(『善の研究』 括弧内引用者注)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様になった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。)(『善の研究』「版を新にするに当たって)」という具合になる。「行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粹経験の世界であるのである。」と強く述べられていることから、『善の研究』で打ち出された「純粹経験」の立場の考えは、彼の思索の流れを貫くものであったのだ。

註

-
- 1 ()内は『西田幾多郎全集』(岩波書店、1965年～1966年)の巻数とページ数を示す。以下同じ。
- 2 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、22ページ参照
- 3 小坂国継『西田幾多郎をめぐる哲学者群像』ミネルヴァ書房、1997年、9頁
- 4 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、26頁
- 5 高橋里美『全体の立場』岩波書店、1932年、398～402頁
- 6 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、24頁
- 7 同書、25頁
- 8 同書、25頁
- 9 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、367頁
- 10 同書、137頁
- 11 石神豊『西田幾多郎』北樹出版、2001年、22頁参照
- 12 大峯 顕『花月の思想』晃洋書房、1989年、233頁参照。岡田勝明『フィヒテと西田哲学』世界思想社、2000年、75頁参照
- 13 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、154頁
- 14 同書、155頁参照
- 15 藤田正勝「場所」『日本の哲学』昭和堂、2000年、50頁
- 16 上田閑照『西田幾多郎を読む』岩波書店、1991年、301頁
- 17 同書、364頁
- 18 左右田喜一郎「西田哲学の方法について」『哲学研究』第127号
- 19 西谷啓治「西田哲学演習」『西谷啓治著作集第14巻』創文社、1990年、152頁
- 20 同書、303頁
- 21 藤田正勝「場所」『日本の哲学』第1号、昭和堂、2000年、48頁参照
- 22 同書、49頁
- 23 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、203頁
- 24 小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、135頁
- 25 小坂国継「西田幾多郎をめぐる哲学者群像」ミネルヴァ書房、105頁