

「自覚」

初期西田哲学の発展

池田 等

日本大学大学院総合社会情報研究科

Self-Awareness

— Development of Early Nishida Philosophy —

IKEDA Hitoshi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

Nishida Kitarô is one of the most famous philosophers of modern Japan and is the founder of the Kyoto school. *A Study of Good*, which is the starting point of Nishida philosophy, defines inner experience called pure experience as the sole reality, and intends to explain all. Although the thought of *A Study of Good* is deep and the philosophical system is brilliant, it can be said to be a direct confession of pure experience, and has a tendency to be lacking in the logical consideration. The definition of pure experience is therefore inconsistent. *Intuition and Reflection in Self-Awareness*, which was Nishida's second work, was written in order to solve this logical inconsistency using the concept of self-awareness. That is, the shift from *A Study of good* to *Intuition and Reflection in Self-awareness* is a shift from the position of pure experience to that of self-awareness, and it can also be said to be the shift from intuition to logic. I wish to consider the definition of self-awareness and make it clear that the shift from the position of pure experience to that of self-awareness was to clarify the development of early Nishida philosophy – the shift from *A Study of Good* to *Intuition and Reflection in Self-Awareness*.

はじめに

西田幾多郎は近代日本の哲学者であり、西田哲学、並びに京都学派の創始者である。西田哲学の原点である『善の研究』は、「純粹経験」と呼ばれる内的事実を唯一の真実と定義し、全てを説明しようとする。『善の研究』の思想は深く、またその哲学的体系は見事であるが、それは「純粹経験」の告白と言えるものであって、論理的考察に欠ける傾向がある。それ故、「純粹経験」の定義は矛盾を抱えている。

西田の第2の主著である『自覚に於ける直観と反省』は、この論理的矛盾を「自覚」の概念を用いて解決する為に書かれたものである。つまり、『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行は、「純粹経験」の立場から「自覚」の立場への移行であり、直観の立場から論理の立場への移行とも言え

る。私は「自覚」の定義を考察し、「純粹経験」の立場から「自覚」の立場への移行がいかなるものであったかを明らかにしたい、すなわち初期西田哲学の展開—『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行—を明らかにしたいと思う。

1. 『善の研究』

『善の研究』は、明治44年(1911年)に弘道館から出版され、第一編「純粹経験」、第二編「実在」、第三編「善」、第四編「宗教」の計四編から構成されている。それは、西田自身が『善の研究』の序に於いて、「余の思想の根底である純粹経験の性質」(・3)¹とか、「純粹経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有って居た考であった」(・4)と述べているように、西田

が「純粹経験」と呼ぶ経験を根底として書かれたものである。『善の研究』の内容は、深遠である反面、内容の重複、論理的矛盾、用語の不統一や説明不足などが多く、非常に難解である。『善の研究』の内容が難解である理由は、西田の不注意による用語の不統一等や、説明不足にあると言えるのであるが、その根本的原因は、西田の思想の根底である「純粹経験」の性質にあると考えられる。

「純粹経験」が、『善の研究』の根底であるならば、「純粹経験」を正しく理解することが『善の研究』を読解する上で不可欠となる。「純粹経験」の思想の傾向は、西田哲学を貫くものでもあるから、それは西田哲学を理解する上で重要なことでもある。そこで、まず『善の研究』の哲学思想の本質である「純粹経験」について考察してみたいと思う。

2. 「純粹経験」の定義

西田が『善の研究』の思想の根底としている「純粹経験」という用語は、西田自身の造語ではなく、アヴェナリウス (Richard Avenarius) やマツハ (Ernst Mach) の *Reine Erfahrung*、またジェイムズ (William James) の『根本的経験論』における *Pure experience* に由来しているものである。²では、西田が「純粹経験」と呼ぶ経験とはいかなる経験であろうか。西田によれば、「純粹経験」とは自己の意識を直下に経験した時であり、主客の区別がない状態で、判断が行われることがなく、現在意識あるのみという状態である。またそれは、具体的意識の厳密なる統一の状態、或無意識統一力が働いている状態でもある。これが西田の「純粹経験」の基本的な定義である。また、「純粹経験はかく自ら差別相を具えた者」(・15)と述べられているように、「純粹経験」には差別相があるとされているのである。この差別相を含めた3つの段階ないし意味を「純粹経験」に認めることが出来る。³まず、「純粹経験」の1つ目の段階は、「初生児の意識」の如き明暗の区別すらつかない混沌とした意識状態であり、意識の原初的な状態である。これは「直接経験」とも呼ばれており、前意識とも言える状態で、感覚や知覚の段階である。2つ目の段階は、意識が不統一の状態にあり、意識が分化、発展することによって意味や判断が生じる状態

で、反省的思惟が主体となる段階である。そして3つ目の段階は、「純粹経験」が最も深まった状態で「天才の神来」の如き状態であり、「知的直観」というべき段階である。このように「純粹経験」には体系的発展を伴う3つの諸段階が認められるのであるが、それらは一様に「純粹経験」とであるとされている。⁴

3. 「純粹経験」の定義についての考察

「純粹経験」の定義について考察してみると、まさに「純粹経験」の意識状態にある時は、主客の区別がない状態で判断が行われることがなく現在意識あるのみという状態であるから、その意識状態を「純粹経験」として判断することはないということになる。すなわち、「純粹経験」の意識状態にある時は、それが「純粹経験」として自覚されることはないということになる。それ故、まさに「純粹経験」の状態にあるときに「純粹経験」を説明することは出来ない。その意識状態を「純粹経験」なるものとして自覚するには、その状態が終わってこれを反省的に考察する必要がある。反省的に考察された「純粹経験」は、「純粹経験」そのものではない。つまり、真の「純粹経験」ではない。真の「純粹経験」を言葉によって説明することが出来ないのであれば、言葉による真の「純粹経験」の理解は不可能であることになる。言葉に出来ない「純粹経験」を根底として、すべてを説明しようとする『善の研究』には根本的矛盾が認められる。「純粹経験」を真に理解するには、自分自身で「純粹経験」を経験し、その経験を反省する必要があるのである。ということは、『善の研究』の思想を真に理解する為には、自分自身が「純粹経験」を経験し、その経験を反省した上で『善の研究』の思想に触れる必要があるということになる。

次に、「純粹経験」の諸段階について考察してみたい。前に述べたように「純粹経験」の定義は、意識が統一されていて反省的思惟が生じていない状態とされている。だとすれば、「純粹経験」の差別相とされる意識の不統一の状態、判断や思惟が生じる「純粹経験」の第2段階を「純粹経験」とすることは出来ないはずである。

西田は、この差別相の状態を「純粹経験」と呼べる理由について「この統一、不統一ということも、

よく考へて見ると畢竟程度の差である。全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう。全ての意識は体系的発展である。瞬間的知識であっても種々の対立、変化を含蓄して居るように、意味とか判断とかいう如き関係の意識の背後には、此関係を成立せしめる統一的意識がなければならぬ。」(・16)と述べている。つまり、意識が不統一の状態にある「純粹経験」の差別相であっても、背後には統一的意識があるのであり、この統一的意識の体系的発展の段階に変わりがないのであるから、その違いは意識の統一の程度の差によるものに過ぎないというのである。

この西田の説明では、「純粹経験」の差別相も統一的意識の体系的発展の段階であって、その背後に統一的意識があることが明らかにされている。しかし、だからと言って意識が不統一である「純粹経験」の差別相の段階をも、意識の統一状態と定義されている「純粹経験」と同じであるとする事は出来ないであろう。

4. 「純粹経験」と反省的思惟

「純粹経験」の定義に即して考えるのであれば、「純粹経験」と呼べるのは「直接経験」の段階と「知的直観」の段階だけであろう。「直接経験」とは、鐘の音を聴いたり、景色を見たりする場合に、対象を捉える感覚や知覚と我が統一することによって我を失うといった没我の経験である。これに対して「知的直観」とは、神や宇宙と我が統一される経験であり、知覚や感覚との統一よりも遥かに深い経験である。しかし、両者はともに意識が統一して没我の状態になる経験であるから「純粹経験」の範疇に入れることができる。両者の違いは統一の程度の差にあると言える。

これに対して意識が不統一の状態にある「純粹経験」の差別相とは、反省的思惟が生じている状態である。意識が統一した状態であるという「純粹経験」の定義に従うのであれば、この状態を「純粹経験」と呼ぶことは出来ない。前に見たように、反省的思惟の背後に「純粹経験」の事実があり、根源的な統一的意識によって統一されているとしても、意識が不統一な状態であると定義されるのであれば、意識

が統一している状態と定義されている「純粹経験」と矛盾するのであるから、同一の呼び名を与えられることは出来ないはずである。

では、なぜ西田は反省的思惟を伴う経験を「純粹経験」とすることが出来ると考えたのであろうか。それは、前に述べたように、西田は「純粹経験」を体系的に発展するものと考えていたからであり、その発展段階の中に、反省的思惟が含まれると考えていた為である。つまり西田が、「純粹経験」の諸段階の全てを「純粹経験」であるとした根拠は、意識の統一性ではなく、統一的意識の体系的発展にあるのである。それ故、「純粹経験」の差別相を「直接経験」や「知的直観」と別のものとする事が出来ないと考えたと思われる。だとすれば、「純粹経験」の差別相は、意識統一の程度の差ではなく、統一的意識の体系的発展を根拠として、「直接経験」や「知的直観」と同一性を持つと説明されるべきであった。そして、その発展段階としてそれぞれの「純粹経験」が差別化されるべきであったのである。当時西田が、意識が不統一で反省的思惟が生じている状態、即ち「純粹経験」の差別相をも「純粹経験」と言える理由を明確にすることが出来なかったのは、この統一的意識を明確な概念にして、把握することが出来なかったからと考えられるのである。これは、『善の研究』において統一的意識が「潜勢力」とか、「潜在的或者」、「一般的或者」、「統一的或者」等のように、呼び名が定まっていなかったことに表れている。⁵

西田自身、高橋里美に、『哲学雑誌』に於いて『善の研究』の内容を批評された際に「余自身も程度の差とか厳密とか不厳密という如き単に量的区別の語を用いたのは、少なからず不満足に思うのであり、又『善の研究』の始に於いて純粹経験を論じた所ではこの活動的統一の意味が十分明になって居なかったと思うのである。」(・303)と認めている。「自動的一般者の発展の過程とも見るべき純粹経験は、有機的発展に於いての様に、各自それぞれの意味と発展の程度を有しながら、同じく純粹経験であるということが出来るであろう。」(・303)と述べているのも同じ理由である。また、「余が第一編『純粹経験』に於いて論じた所は、純粹経験を間接的な非純粹なる経験から区別することを目的としたのではな

く、寧ろ知覚、思惟、意志及び知的直観の同一型なることを論証するのが目的であったのである。」(・301)とも述べているように、西田が自らの「純粹経験」即ち内的発展の経験を論理的に説明するというよりも、それが知覚、思惟、意志及び知的直観の同一型なることを表そうとしたからであった。

これまで見てきたように、『善の研究』は「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」(・3)という意図によって書かれたものであった。しかし、先に述べたように、「純粹経験」とは言説不可能なものであり、その経験を言葉の上で理解することは出来ないという問題を抱えている。また「純粹経験」の定義は多義的なものであって、論理的矛盾を内包しているという問題も抱えていたのである。その理由は、西田が「純粹経験」の背後にある統一意識を明確な概念にして把握していなかったことと、「純粹経験」が知覚、思惟、意志及び知的直観の同一型であることを表そうとしたからであった。

以上、『善の研究』の根底となる、「純粹経験」の定義の問題点とその原因を考察してきた。では、西田はこの問題をいかに解決しようとするのであろうか。次に、『自覚に於ける直観と反省』について考察してみたい。

5. 『自覚に於ける直観と反省』

西田の第2の主著である『自覚に於ける直観と反省』は大正6年(1917年)10月に岩波書店から出版された。この書は大正2年(1913年)9月から大正6年(1917年)3月まで書かれた論文を集めて1冊の本にしたものである。最初の第1節から第29節までが京都大学文学部の機関紙であった『芸文』に、第30節から44節が、同大学哲学科の機関紙『哲学研究』に掲載されたものである。『善の研究』が出版されたのが1911年(明治44年)であるから、『自覚に於ける直観と反省』が書き始められるまでに2年の歳月が流れている。しかし、その間に『思惟と体験』に含まれている諸論文を書いており、西田の思想活動は休むことなく展開されていた。その中でも1912年(明治45年)9月に発表された「論理の世界と数理の世界」は、『自覚に於ける直観と反省』の基礎となった論文である。

『自覚に於ける直観と反省』は、西田が「余が此論文の稿を起した目的は余の所謂自覚的体系の形式によってすべての实在を考え、之によ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というのであった。」(・3)とか、「この書の目的たる直観と反省との深い内面的関係を求めることができると思う。」(・23)と述べているように、当時、哲学界で問題とされていた価値と存在、意味と事実との結合、そして『善の研究』に於いて生じた反省的思惟と「純粹経験」の関係の問題を、「自覚」の概念によって解決することを目的として書かれているのである。では「自覚」とはいかなるものであろうか。

6. 「自覚」の定義

「自覚」の基本的な定義は、「自覚に於ける直観と反省」の第1節で述べられているが、「自覚」の概念が、「自覚」の意識に於ける「反省」の概念と連関されながら説明されている。その為、両概念が入り組んでおり、理解しがたい。そこで、「自覚」の概念と「自覚」に於ける「反省」の概念を便宜上一度分けて、両者がいかなるものであるかを明らかにし、そこから、再び「反省」と一である「自覚」とはいかなるものであるかを考察してみたい。

西田は「自覚」を「時間を超越せる自覚の事実」(・17)とか、「個々の意識を超越する統一的意識」(・17)、「超個人的自覚の事実」(・17)、「自己の超越的同一」(・17)等と説明している。これらの説明から分かるように、「自覚」とは超個人的、超時間的な意識である。超越的意識の事実である。また、「余の自覚というのは、右に云った様な、全ての意識統一の根底となる統一作用の自覚の如きものである」(・17)とか、「フィヒテはかくの如き自覚ということが、我々に直接的説明のできない根本的事実であることを論じて、之を知覚的直観と居る。」(・21)と述べられているように、「自覚」の意識とは全ての意識を統一する意識であり、説明不可能な根本的事実であるとされる。そして、それはリッケルト(Heinrich Rickert)の言葉を借りれば、当為とも言えるのであり、価値の意識とも言えるのである。

この「自覚」の意識は、また「思惟が思惟を思惟すると見るべき自覚」(・20)とか、「価値が価値意識自身を承認するというということ」(・20)等と説明されている様に、静的な意味だけではなく、動的な意味を含んでいる。つまり静的な意識をあらゆる名詞的意味のみならず、動的な意識をあらゆる動詞的意味を含んでいる。「真の自己同一は静的同一ではなく、動的発展である」(・16)というのである。そして「自覚に於いては、主観と客観が合一して居なければならぬ、これが即ち直観である」(・21)として、直観ということも出来ることとされているのである。

では次に「自覚」に於ける「反省」とはいかなるものであるか考察したい。ここで気をつけなければならないことは、「自覚」の意識に於ける「反省」とは、「自覚」の意識にない一般的な意識状態に於ける反省とは異なるということである。このことを念頭において、「自覚」に於ける「反省」とはいかなるものかを見ていくことにする。

西田は、「反省ということは、自覚の意識に於いては、外より加えられた偶然の出来事ではなく、実に意識其の者の必然的性質である。」(・15)とか、「反省は自己の中の事実である、自己は之によって自己に或る者を加えるのである、自己の知識であると共に自己発展の作用である」(・16)「反省することとは構成すること即ち思惟することである」(・18)等と説明している。つまり、「反省」とは内的必然性によって生じる内的事実であり、自己の知識、自己発展の作用でもある。それは構成することであり、思惟することであるというのである。これを言い換えれば、「自己の中に自己を写す」(・16)ことと言える。これは、一般的に考えられているような、知るものと知られるものとがまず別々に存在し、前者が後者に対して働くというような意味での反省ではない。自己の中に自己を反省するのである。つまり、内的必然性によって自己の中に自己発展の作用である思惟が生じるというのである。このような西田の「反省」の定義について、小坂国継は「自己 - 内 - 写映」説(自己写像説)であると指摘する。⁶

これまで、「自覚」の概念と「自覚」に於ける「反

省」の概念とはいかなるものであるかを分けて考察してきたが、「自覚」においては、この両者は関連しているものである。では、「自覚」と「反省」とはいかに関連するのであろうか。

「自覚」とは、先に見たように、超越的な統一意識である。「反省ということは、自覚の意識に於いては、外より加えられた偶然の出来事ではなく、実に意識其の者の必然的性質である。」と述べられているところの「意識其の者」である。この意識そのものの内的必然性に従って「反省」が生じてくるのである。この「反省」を通じて、意識そのものは自己の知識を得て、発展していくのである。そして、その「反省」が「直観」によって、内なる超越的な統一意識と一になるのが「自己の超越的同一」である。意識がまさにこの状態にあることを「自覚」の意識と言うのである。普遍的意識を直観するのである。これが「自己の中に自己を写す」ことであり、「自覚」である。

つまり、「自覚に於いては、自己は自己の作用を対象として、之を反省すると共に、かく反省することが直に自己発展の作用である、かくして無限に進む」(・15)というのは、「反省」が自らの内なる超越的な統一意識を「直観」するということであり、反省即直観、直観即反省の状態である。そして、この自己発展の作用は無限に発展していくというのである。

このように、「自覚」とは、内的必然性によって生じた「反省」が、「直観」によって超越的な統一意識と一になり、無限に発展していくことを言うのである。つまり、「自己の超越的同一」である。「自覚」の意識においては反省即直観であり直観即反省であるから、それは「反省」と「直観」とが統一した超越的自己同一である。ここに「純粹経験」の定義の矛盾が解消されることになる。

そして「自覚」の意識は直観ということも出来ることとされていたように、「自覚」の意識そのものは説明不可能である。「自覚」が反省即直観、直観即反省として説明されるのは、「自覚」の意識を振り返って説明したものであり、真の「自覚」の意識とは「自覚」として説明出来ないのである。「自覚」は能動的意識状態であり、説明不可能な根本的事実である。「自覚」

とされたものは既に受動的なものであって、能動的で超越的な統一意識ではないのである。それ故、「フィヒテはかくの如き自覚ということが、我々に直接的説明のできない根本的事実であることを論じて、之を知的直観と云って居る。」(・21)というのである。「余の自覚というのは、右に云った様な、すべての意識統一の根底となる統一作用の自覚の如きものであるとするならば、かくの如き能動的自己は、到底我々の意識の対象となることはできぬ、我々が反省したる自己というものは既に能動的自己ではない、自己が自己を反省するという意味に於いて自覚の事実は不可能である。」(・17)というのも同じ理由である。つまり、反省的に説明されている「自覚」の意識とは、真の「自覚」の意識ではないということである。

これまで見てきたように、「自覚」に於ける「反省」とは、個人的自己意識が単に自分を振り返るという意味ではなく、「自覚」の意識の自発自展の契機として考えられたのである。この「反省」と「直観」が契機となって、「自覚」の意識が無限に発展していく。つまり、「自己の超越的同一」の契機として「反省」は考えられるようになったのである。そしてここに、「純粹経験」の定義の矛盾が解消されたのであった。

7. 「自覚」の定義についての考察

これまで、「自覚」と「自覚」における「反省」の定義について明らかにしてきたが、次に「自覚」の定義と「純粹経験」の定義を比較し、その相違点ならびに類似点について考察してみたい。そしてそこから、『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行がいかなるものであったかについて考察したい。

冒頭で「直観というのは、主客の未だ分れない、知るものと知られるものとの一つである、現実その儘な、不断進行の意識である。反省というのは、この進行の外に立って、翻って之を見た意識である。」(・15)と述べられているところに、まず「純粹経験」の立場との相違点が認められる。ここで「直観」とされているのは『善の研究』における「純粹経験を言い換えたものであり、「反省」は反省的思

惟を言い換えたものである。つまり、『善の研究』において同じく「純粹経験」とされていた反省的思惟が、「純粹経験」と明確に区別されているのである。そして、「余は我々にこの二つのものの内的関係を明にするものは我々の自覚であると思う。自覚に於いては、自己が自己の作用を対象として、之を反省すると共に、かく反省するといふことが直に自己発展の作用である、かくして無限に進むのである。」(・15)と述べられているように、明確に区別された「直観」と「反省」の内的関係を「自覚」によって明らかにするというのである。これが『自覚に於ける直観と反省』のスタイルであり、反省的思惟をも「純粹経験」とした『善の研究』との違いが認められる。

また、「直観」と「反省」の内的関係を明らかにする「自覚」とは、「余の自覚というのは、右に云った様な、全ての意識統一の根底となる統一作用の自覚の如きものである」(・17)とか「個々の意識を超越する統一意識」(・17)と述べられていることから分かるように、『善の研究』において「意識の体系というのは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、其全体を実現するのである」(・14)とか、「意味とか判断とかいう如き関係の意識の背後には、此関係を成立せしむる統一意識がなければならぬ」(・16)と述べられていた、普遍的意識のことを指していることが分かる。この点について、小坂は「西田がここで『直観』といているのは『善の研究』における『純粹経験』にあたり、また『反省』といているのは『反省的思惟』にあたり、『自覚』は『普遍的意識』ないし『根源的統一力』にあたる。したがって、『善の研究』における、純粹経験 反省的思惟 普遍的意識の関係が、『自覚に於ける直観と反省』においては、直観 反省 自覚の関係に置き換えられている。」⁷⁾と指摘している。このように、『自覚に於ける直観と反省』において「純粹経験」は「直観」に、反省的思惟は「反省」に、普遍的意識は「自覚」に言い換えられ、「直観」と「反省」は明確に区別されながら「自覚」によって統一されているのである。つまり、この「自覚」の概念は、純粹経験 反省的思惟 普遍的意識を全て含んでいることから、『善の研究』に認められた「純粹経験」の諸段階の全体を指していることが

分かる。つまり西田は、『善の研究』に於いて「統一意識」とか「普遍的意識」とされていた「純粹経験」の諸段階の全体から、「直観」と「反省」を統合しようとしている。これが、『自覚に於ける直観と反省』に於ける「自覚」の立場であると言える。⁸

しかし、先に見たように、「自覚」の意識においては、「直観」と「反省」は区別することは出来ない。厳密に言えば、「自覚」の意識そのものは説明不可能であるからである。「直観」と「反省」を区別することが可能になるのは、「自覚」の立場においてではなく、「直観」と「反省」が区別される一般的な立場においてである。つまり、西田が「直観」と「反省」を統一するというのは、説明不可能な根本的事実である「自覚」の意識の立場に立つことによるのみ可能となるのであり、「自覚」の意識を反省的に説明すれば、「直観」と「反省」が区別されてしまい、そこに論理的矛盾が生じてしまうのである。つまり、言説不可能なことを説明しようとするという根本的矛盾を抱えている点は、『善の研究』と同じなのである。

また、『自覚に於ける直観と反省』では、「反省的思惟」から「反省」へと変更されているのだが、この変更に伴い意味も少し変更されている。この「反省」の定義の変更に、『善の研究』との差異を認めることが出来る。

『善の研究』では反省的思惟は「純粹経験」と考えられていたのであるが、それは「反省的思惟」が「純粹経験」と同様に統一意識の発展と考えられ、その裏面に一層大なる体系的発展の可能性を含んでいるとされていたからである。このように、反省的思惟が統一意識の発展と考えられ、その背後に一層大なる体系的発展の可能性を含んでいるのは、『自覚に於ける直観と反省』においてもほぼ同じである。しかし、それが「純粹経験」から明確に切り離され、自己の中で発展するものと定義されている点に違いが認められるのである。ここに、『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行の要点が認められるのである。この「反省」の定義の変更について考察してみたい。

小坂が指摘しているように、『善の研究』における「純粹経験 反省的思惟 普遍的意識」の関係が、

『自覚に於ける直観と反省』においては、「直観 反省 自覚」の関係に置き換えられている。『善の研究』では「純粹経験 反省的思惟 普遍的意識」の「純粹経験」側から、それに対して『自覚に於ける直観と反省』では、「直観 反省 自覚」の「自覚」側から一切が説明されようとしている。つまり、個体的経験である「純粹経験」の立場から、反省的意識、普遍的意識が捉えられ、それらが全て「純粹経験」であるとされていた『善の研究』に対して、「自覚」の側から「直観」、「反省」を包み込むのが『自覚に於ける直観と反省』である。即ち、『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行は、個体的経験の立場から普遍的意識への立場の移行であったのである。個体的経験の立場は区別する意識の立場であるから、そこでは「直観」と「反省」が対立する。しかし、超個体的な「自覚」の立場においては、「直観」と「反省」が包み込まれ、対立が許容されるのである。論理的な対立が解消されるのではなく、自己の中で許容されるのである。この個体的立場から超個体的な立場への移行に、「反省」の定義の変更の要因があるのである。

「純粹経験」の立場から「自覚」の立場への移行は、西田の内的体験の直接的な告白の立場から、論理的な哲学の立場への移行でもあったとも言えるのであるが、これは『自覚に於ける直観と反省』の中に哲学用語が多く使われていることにも現れている。『自覚に於ける直観と反省』においては、『善の研究』の様に、詩人、書家などの芸術家や、宗教家を取り上げられることは無くなり、数学家や哲学者が主に取り上げられるようになる。ここにも、両書物の差異を認めることが出来る。

このように、初期西田哲学において行われた『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行は、「純粹経験を唯一の實在としてすべてを説明して見たい」(3)とする「純粹経験」の立場から、「余の所謂自覚的体系の形式に依ってすべての実在を考え」(3)ようとする「自覚」の立場への移行であった。それは、「純粹経験」の定義が抱えている問題を反省することによって行われたのである。つまり、『自覚に於ける直観と反省』の目的は、『善の研究』において生じた反省的思惟と「純粹経験」

の関係の問題を「自覚」によって解決することであり、それはまた内的体験の直接的な告白の立場から、論理的な立場への移行でもあったが、それは個体的立場から超個体的な立場への移行であり、それによって反省の概念に変更が加えられたのであった。つまり、「純粹経験」の定義の論理的矛盾を反省することによって「自覚」の定義が生まれたのである。

おわりに

これまで見てきたように、初期西田哲学における『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行は、「純粹経験」の立場から「自覚」の立場への移行であり、それはまた内的体験の直接的な告白の立場から、論理的な哲学の立場への移行でもあった。この論理的立場への移行は、「余が此の如き考の示唆を得たのはロイスの『世界と個人』の第一巻の附録であったと思う。(3)と述べられているように、ロイス (Josiah Royce) の思想の中に「自覚」の概念の示唆を得たことが発端となっている。「自己の中に自己を写す」という「自覚」の無限の発展は、ロイスの『世界と個人』の中の英国の地図の例を挙げて説明されている。また「論理の世界と数理の世界」の中で、「デデキントによれば、或体系が自分の中に自分を写し得る時に無限である (Ein System S heisst unendlich, wenn es einem echten Teile seiner selbst ähnlich ist.)、即ちロイスの所謂自己代表的体系 selfrepresentative system が無限である。」(264) と述べられているように、数学者デデキント (Julius Wilhelm Richard Dedekind) の影響も受けているのである。⁹

しかし、「自覚」の概念の誕生に最も大きな影響を与えたのは、フィヒテ (Johann Gottlieb Fichte) の「事行」(Tathandlung)の概念であった。フィヒテの「事行」は、『全知識学の基礎』において「われわれはすべての人間的知識の端的に無制約的な、絶対的第一原則を探求しなくてはならない。それが絶対的第一原則であるべきだとすれば、それは証明されることもできず、また規定されることもできない。このような原則は『事行』(Tathandlung)を言い表すべきものである。つまり、事行というのは、われわれの意識の経験的な諸規定のもとにおいて現れるもの

でもなければ、現れ得るものでもなく、むしろかえって全ての意識の根底にあって、これのみが意識を可能ならしめるのである。」¹⁰とか、「自我の自己自身による定立は自我の純粹能動性である。自我は自己自身を定立する。そして、自我はこの自己自身による単なる定立によってある。かつその逆が成り立つ。すなわち、自我はある。そして自我はその単なる存在によってその存在を定立する。自我は『働くもの』(das Handelnde)であると同時に、活動の『産物』(Produkt)である。能動的なものと能動性によって生み出されるもの、「活動」[行] (Handlung) と [事] (Tat) とが唯一同一である。したがって、『自我はある』は『事行』(Tathandlung)の表現である」¹¹等と述べられているように、西田の「自覚」の概念の原型、基礎を見ることが出来る。しかしそれは、「そのとき、私の取った立場はフィヒテの事行に近きものであった。しかしそれは必ずしもフィヒテのそれではなかった。寧ろ具体的経験の自発自展と云う如きものであった。」(12)と西田が述べているように、フィヒテの「事行」そのものではなかった。この点について板橋勇仁は、西田の「自覚」の概念はフィヒテの「事行」そのままではなく、『知識学への新叙述の試み』における「知的直観 (intellectuelle Anschauung)」の概念が重なり合う限りにおいて理解され、それに「具体的経験の自発自展」の意味を持たせようとしたと指摘している。¹²

このように、西田の「自覚」の概念は、ロイスの自己代表的体系の概念やデデキントの無限の概念、そしてフィヒテの「事行」の概念を取り入れることによって構築されて行ったのである。しかしそれは、反省的思惟と「純粹経験」の関係を「自覚」によって解決するだけでなく、当時、価値と存在、意味と事実との結合も図ろうとするものでもあった。

この価値と存在、意味と事実の結合を意図するようになったのは、西田が金沢から京都へと移り、当時の哲学界の状況を知ることが出来るようになったことが大きく関わっている。この意図は、「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論理学派の主張とベルグソンの純粹持続の説とであった。中略 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う。(・203)
 とか、「フィヒテに新しき意味を与えることに依って、
 現今のカント学派とベルクソンとを深き根底から結
 合することができると思うたのである。」(・2-3)
 と述べているように、京都において最先端の哲学に
 接することが出来るようになった西田が、当時の哲
 学界が抱えている課題が、リッケルト (Heinrich
 Rickert) などの純論理学派とベルグソン (Henri
 Bergson) の純粹持続を総合することであると考
 えたことによって起こったものである。純論理学派の
 主張は「反省」に、ベルグソンの純粹持続は「経験」
 に結びつき、両者の結合が、自らが抱えていた反省
 的思惟と「純粹経験」の関係の問題と一致すると西
 田は考えたのである。そして、「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でなからうか」(・12) と述
 べられているように、存在と価値の結合とは、フィ
 ヒテの「事行」とリッケルトの価値哲学の総合をす
 ることでもあったのである。¹³

このように、西田は多くの哲学に触れ、そこから
 大きな影響を受けつつ、またそこに新しい意味を与
 えることによって、自らの新しい立場を確立しよう
 とした。「私は一度もカント的な認識論者となったこ
 とはないが、当時は甚く新カント派の人々から動か
 された。」(・208) と述べているように、「反省」
 が「直観」と区別されるようになったのはカント学
 派の影響によってであったし、¹⁴「私の思想の傾向
 は『善の研究』以来既に定まっていた。その頃リッ
 ケルトなどの新カント学派を研究するに及んで、こ
 の派に対して何処までも自己の立場を維持しようと
 した。」(・12) とあるように、カント哲学との対
 決を意識して自らの立場を確立しようとしている。
¹⁵つまり、自らの哲学的立場の確立の為に西洋哲学
 を研究し、そこに多くの示唆を得、また自らの立場
 との差異を認めることによって、「自覚」の概念は確
 立されていったのである。つまり、「自覚」の概念へ
 の移行は、西洋哲学の研究、そして西洋哲学との対
 決、更に西洋哲学の総合であったのである。

「初は簡単に論結する積であった」(・3) と述
 べているように、当初西田は『自覚に於ける直観と
 反省』を簡単に論結することが出来ると考えていた。

これは当初西田が、価値と存在、意味と事実とは相
 対的な区別であって、それらを「自覚」によって結
 合できると考えていたからである。しかし、執筆を
 進め、思索を重ねるうちに様々な疑問が生じ、その
 解決を迫られるようになった。「経験界なるものが右
 の如き思惟体験と同一体系として説明し得るかを反
 省して見た、而して此兩者の間には越えがたい多く
 の穴隙のあることを考えざるを得なかったのである。」
 (・12) と述べられているように、「自覚」の
 概念を純粹思惟の体系に適用するには問題が無かつ
 たのであるが、それを経験の体系について適用する
 には多くの問題が出てきたのである。この問題に対
 して西田は、「マールブルク学派の極限概念によって
 極力、思惟と経験、対象と作用との内的統一を考え
 たが、真の最後の立場と云うものが把握せられてい
 ない。」(・12) と述べられているように、様々な
 思考を重ね、解決を図ろうとしたが、結局、「自覚」
 の立場によってでは解決を得ることが出来なかった。
 「此書は余の思索に於ける悪戦苦闘のドキュメン
 トである。幾多の紆余曲折の後、余は遂に何等の新
 しい思想も解決も得なかったと言わなければならない。
 刀折れ矢竭きて降を神秘の軍門に請うたという
 譏を免れないかも知れない。」(・11) と西田が振
 り返っている通りである。そこで西田は「自覚」の
 立場よりもより深い立場である「絶対自由意志」の
 立場に立ち、そこから個々の自覚的体系を結合しよ
 うとするのである。「刀折れ矢尽きて降を神秘の軍門
 に請うたという譏を免れないかも知れない。」(・
 11) と告白しているのはこのためである。¹⁶

これまで見てきたように、『自覚に於ける直観と反
 省』において、西田は結局、最終的な立場に立つこ
 とは出来なかった。しかし、『自覚に於ける直観と反
 省』によって打ち出された「自己の中に自己を写す」
 という概念は、この後の西田哲学の中心概念となる
 ものであった。¹⁷このように、初期西田哲学におけ
 る『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』へ
 の移行は、「純粹経験」の立場から「自覚」の立場へ
 の移行であり、それはまた内的体験の直接的な告白
 の立場から、論理的な哲学の立場への移行でもあつ
 た。それは、西洋哲学の研究の中に自らの哲学的立
 場の構築の示唆を得て、更に自らの哲学的立場との

差異を発見し、それと対決することによって自らの哲学的を確立することであった。前に述べたように、この移行は、高橋里美に『善の研究』の内容を批評されたことが契機になって行われたと考えられるのであるが、『善の研究』に於いての純粹経験の自発自展といふ考にも、私には最初からヘーゲルの所謂具体的概念の発展の考が、その根底に含まれていたのである。真に自発自展な純粹経験とは、存在と当為との単なる抽象的対立を越え、之を自己自身の内的分裂として自発自展的に進み行く能動的一般者という如きものでなければならぬと考えていた。」（・207）と西田が後述しているように、『善の研究』の中に、既にそうした移行の要素は潜在的に含まれていたと考えられる。そしてそれはまた、西田の意識の内部において進行していたと考えられるのである。¹⁸つまり、『善の研究』から『自覚に於ける直観と反省』への移行、すなわち「純粹経験」の立場から「自覚」の立場への移行は、高橋里美の批評よりも前に潜在的に行われていたと考えられるのである。

¹⁷ 小坂国継『西田幾多郎の思想』141頁。

¹⁸ 西田の日記を参照すると、『善の研究』の時期にロイス、リッケルト、ベルグソン、ウィンドルバルト（Wilhelm Windelband）、ポアンカレ（Jules Henri Poincaré）等の思想に、西田は触れている。

(Received : January 10, 2007)

(Issued in internet Edition : February 1, 2007)

¹ （ ）内は『西田幾多郎全集』（岩波書店、1965～1966年）の巻数とページ数を示す。

² 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、1991年、22頁。

³ 同書、26頁。

⁴ 小坂国継『西田幾多郎の思想』講談社学術文庫、2002年、98-102。

⁵ 小坂国継『西田哲学と宗教』大東出版社、1994年、95頁。

⁶ 同書、103頁。

⁷ 同書、111頁。

⁸ 小坂国継『西田幾多郎の思想』130頁。

⁹ 同書、136頁。

¹⁰ 隅元忠敬/阿部典子/藤澤賢一郎訳、『フィヒテ全集 第4巻 初期知識学』哲書房、1997年、90頁。

¹¹ 同書、95-96頁。

¹² 板橋勇仁『西田哲学の論理と方法』法政大学出版局、2004年、49-57頁。

¹³ 小坂国継『西田哲学の研究』140-141頁。

¹⁴ 同書、131頁。

¹⁵ 小坂国継『西田哲学の研究』144頁。

¹⁶ 小坂国継『西田哲学と宗教』119頁。