

## 西田における「自覚」の問題

### — 「純粋経験」の事実から「場所」の論理へ —

On “Self-Consciousness” (Jikaku) in K. Nishida

— from the Fact of “Pure Experience” (Junsui Keiken) to the Logic of “Place” (Basho) —

神尾 和寿\*

Kazutoshi Kamio

「純粋経験」の〈事実〉をもって打ち出された西田幾多郎の哲学思想は、「自覚」の立場を経て、「場所」の〈論理〉にと到る。本稿では、『自覚に於ける直観と反省』での試論に基づいて、この時期の「自覚」を理解し、さらに検討を加えた。そこで、〈一即多〉の十全な「説明」を担う〈論理〉を必要として「思惟」の独自性の尊重へと向かう西田の歩みを見出し、また、「思惟」に宿命的に潜む〈事実〉の実体化への危険性も指摘した。

キーワード：自覚、直観と反省、絶対自由の意志、純粋経験、場所

#### 序

『善の研究』は、1911年に公刊された。この著での「純粋経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」(一・四)<sup>1)</sup> という姿勢が、西田幾多郎の思想活動の出発点であることに間違いはない。そして、いわゆる西田哲学<sup>2)</sup> が確立されたとされる論文「場所」が『哲学研究』第一二三号に発表されたのが、1926年のことである。

それでは、『善の研究』から「場所」へと到った道のりは、どのようなものであったのか。言い換えれば、〈事実〉としての「純粋経験」という立場はどのような問題を未消化のままに抱えており、そして、どのようにそれらの問題に取り組んでいくことで「場所」の〈論理〉という立場が築かれていったのか。そうした事態に迫るにあたって、もっとも有力な手がかりとなるのが、1917年に公刊された『自覚に於ける直観と反省』である。すなわち、「純粋経験」の立場は、それ自身によって自発的かつ必然的に、「自覚」の立場を辿って「場所」の立場へと自己変容していったのである。

1936年に版をさらに改めて公刊された際に『善の研究』に加えられた「版を新たにするに当たって」では、たしかに、次のように述べられている。

---

\*流通科学大学人間社会学部、〒651-2188 神戸市西区学園西町 3-1

(2016年8月26日受理)

©2017 UMDS Research Association

……（前略）……併し此書を書いた時代に於ても、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つたと思ふ。純粹経験の立場は「自覚に於ける直観と反省」に至つて、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」の後半に於て、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至つた。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思ふ。……（後略）……（一・六）

小論では、主として『自覚に於ける直観と反省』に基づいて<sup>3)</sup>、この時期の西田の「自覚」の思想とはどのようなものであったのかを明らかにし、さらに、その思想の特色や意義をめぐって考究してみたい。

まず、西田自身の考えに即することを心がけながら、「自覚」の事態をとらえておきたい（Ⅰ）。その場合、『自覚に於ける直観と反省』に関して、この著の特徴と構成を前もって確認しておかねばならない（Ⅰ-1）。そして、「直観」ならびに「反省」とは何たるかを確認した（Ⅰ-2）上で、その両者を統合する地場となる「自覚」へと進んでいく（Ⅰ-3）。そして、そうした「自覚」の全体像がついには「絶対自由の意志」をもって明らかにされていく過程を追跡していく（Ⅰ-4）。

次いで、Ⅰにて看取した「自覚」の事態を、いわゆる西田哲学へと向かう歩みを念頭に置きながら、批判的な観点も交えて検討していきたい（Ⅱ）。そのために、『善の研究』では「直観」ならびに「反省」はどのように捉えられていたのかをめぐって、その傾向と難点をあらかじめ確認しておく（Ⅱ-1）。その上で、第一に、「直観」と「反省」との連関活動を保証する「自覚」の構造的なあり方をめぐって論究する（Ⅱ-2）。第二に、〈覚〉が必然的かつ可能的に「自覚」であるということの意義と難点をめぐって論究する（Ⅱ-3）。そして、以上の論究をふまえながら、「純粹経験」から「場所」へ到る道のりとして、「自覚」の立場を展望しておきたい（Ⅱ-4）。

## Ⅰ. 「自覚」とはどのようなことか

### 1. 『自覚に於ける直観と反省』の特徴と構成

『善の研究』以後の西田の思想展開を決定づけるものとして、『自覚に於ける直観と反省』は紛れもなく重要な著である。しかし、その中身としては、丁寧で十分な説明を欠いたままの独断的な記述が目につく。また、議論を潤滑に進行させるための整理や配慮も不十分であり、記述内容の重複も多い。さらに、術語の用法にあたって精確な一貫性を欠いている<sup>4)</sup>。

というのも、この著が、まず読者を前提とした上での哲学研究書ではないからである。むしろ、西田本人のための研究ノートという性格が強い。そもそも、この著は、あらかじめイメージされていた全体像にしたがって計画的に仕上げられたものではなく、大きく「自覚に於ける直観と反省」と掲げられた題目のもとに五年間にもわたって発表され続けた（問題の検討を通してさらに

新たな問題が繰り返し出現してくることによって、継続せざるを得なかった)一連の諸論考が収められたものである<sup>5)</sup>。

こうして、公刊にあたって添えられた「序」では、「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」(二・一一)というふうに、西田本人に見なされている。ただし、その発言は、内容の不安定さというよりも、まず、何の前提も設けない「思惟」の徹底性を示している。つまり、「併し余は兎に角真面目に一度余の思想を清算して見た」(同箇所)、というわけである。そして、それは、西田にとってのみならず、西洋の思潮と東洋の思潮との出会いのなかに立たされた(西洋)哲学にとっても、未踏の冒険であったと言えよう。

「序」では、「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依つてすべての実在を考へ、之に依つ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ふのであつた」(二・三)というふうに、こうした「悪戦苦闘のドキュメント」の発端が語られている。さらに、改版(1941年)の際に加えられた「改版の序」では、「価値と存在、意味と事実との峻別に対して、直観と反省との内的結合たる自覚の立場から両者の綜合統一を企てた」(二・一二)とも言われている。

こうして開始された一連の諸論考は、学術雑誌掲載時には、単に通し番号が打たれていただけであった。そして、本著を編むにあたって、それらは、目次として、四つのブロックに分類されてそれぞれにタイトルが与えられた。さらに、これらのブロック全体の前後に、「序」(改版(1941年)以降は、「改版の序」も)と「跋」<sup>6)</sup>が加えられた。

第一のブロックを成す「一」から「六」までは、「序論」と題されている。西田自身の言を借りれば、「此論文を起草した時の大体的見当を述べたもの」(二・四)である。すなわち、「自覚」を軸として確かめられるであろうと目論まれていた「直観」と「反省」との連関の見取り図が示されている。

第二のブロックを成す「七」から「二十五」までは、「経験体系の性質」と題されている。問題の検討に本格的に取りかかるわけだが、むしろ、潜在していた難問が続々と顕わになってこざるを得ない。具体的な着手の仕方としては、まず、同一律の真意が問われ、次いで、直接的な意識のフィールドが問われていく。その結果、創造的な「自覚」にて働く自己限定と自己同一との同時運動が、決定的な事柄として浮かび上がってくる。

第三のブロックを成す「二十六」から「三十九」までは、「経験体系の連結」と題されている。「極限概念」に「直観」と「反省」(「直覚」と「思惟」)との結合の可能性を求めていくことによって、考究は佳境に入る。そして、「自覚」的な「思惟」体系に重ね合わせて知覚的「経験」の過程も追跡し得るような視界が開かれる。こうして、『三十九』に至つて余は遂に是迄の議論を清算した。……(中略)……此節は余が此書に於て達し得た最後の立場である」(二・一〇)と宣言される。

第四のブロックを成す「四十」から「四十四」までは、「結論」と題されている。西田自身の言を借りれば、『四十』以後は『三十九』に於て達した立場から、翻つて是迄の問題を考へて見た（二・一〇）ものである。「自覚」の根柢に見出された「絶対自由の意志」が自己否定の否定による自己肯定という仕方でも自己実現に到る諸段階として、「種々なる世界」が重層的に語られる。そして、本ブロックでの内容は、「跋」で、より整理された仕方でもコンパクトに繰り返される。

それでは、とくに第一ブロックを手がかりとして「直観」ならびに「反省」とはどのようなことであるのか（I-2）を、とくに第一ブロックから第二ブロックにかけてを手がかりとして「自覚」とはどのようなことであるのか（I-3）を、とくに第三ブロックから第四ブロックにかけてを手がかりとして「絶対自由の意志」とはどのようなことであるのか（I-4）を、順次、追跡していくことにする。

## 2. 「直観」ならびに「反省」

第一ブロック「序論」の「一」は、すなわち、『自覚に於ける直観と反省』の本文は、次のように始まっている。

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。……（中略）……如何にしても直観の現実を離れることが出来ないと考えられる我々に、かゝる反省は如何にして可能であらうか、反省は直観に如何に結合せられるか、後者は前者に対して如何なる意味をもつて居るのであらうか。

余は我々にこの二つのものの内面的関係を明にするものは我々の自覚であると思ふ。……（後略）……（二・一五）

「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」が、ここで「直観」と呼ばれているものである。「知るもの」である「主」と「知られるもの」である「客」とが未分である「不断進行」の只中にこそ、「直観」が求められている。そして、それは、「価値」づけのなされていない無「意味」で端的な「事実」「存在」である。

その一方で、「反省」は、「この進行の外に立つて、翻つて之を見た意識」として働く。このとき、「反省」する「意識」は、「直観」という「不断進行の意識」を「知るもの」として、「主」となっている。同時に、「反省」される「直観」という「不断進行の意識」は、「反省」する「意識」によって「知られるもの」として、「客」に転じている。そして、端的な「事実」「存在」であった「進行」内容は、「知られる」ことによって、すべからく何らかの「意味」が与えられて「価値」づけがなされる（はずである）。

「主客」の別がまだ発生しておらず、故に「知る」ことになっていないのか、それとも、「主客」がすでに発生しており、故に「知る」ことになっているのか、という相異点をもって、「直観」と「反省」とは相容れようがないかのようである。しかし、それにもかかわらず、ともに「意識」として位置づけられている。ここに、「直観」と「反省」との内的結合が予感されており、しかも「直観」から「反省」への展開に積極的な意義が見出されるのではないか、との西田の希望的な観測がうかがわれる。そして、その方向での追究の結果として、「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」(二・三)できるのではないか、との見通しも立てられている<sup>7)</sup>。

それでは、いかにして、主客未分の「直観」から自発的に「主客」の別が生じて自ずと「反省」するに到るのか。また、その発生は、単に可能的なものなのか、それとも、必然的なものなのか。そして、こうした自発自展自体に意義があるというのならば、その意義は、どのような次元でどのような尺度をもって測られ得るのか、また、測られるべきなのか。

ともあれ、「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ふ」(二・一五)と、西田は言う。そして、「反省」は、議論が進むにつれて、「反省」的「思惟」として重層構造を展示していくことになる。同様に、その展開に呼応するような仕方で、「直観」も、文脈に応じて「直覚」とも呼ばれながら、知覚的「経験」として重層構造を展示していく。

それでは、「直観」と「反省」との「内的関係を明にする」べく、「自覚」とはどのようなことであるのかを見ていくことにする。

### 3. 「自覚」

まずは一般的に考えてみて、「自覚」は、さまざまな種類の認識の内の一つであるとしても、格別な形態をとることになろう。というのは、認識する者とそれとは別である認識される対象との関係である通常の認識のあり方に対して、「自覚」の場合は、認識する者がそれと同一であるその者自身を認識せんとするからである。

その場合、「自覚」は、どのような構造を有するのであろうか。また、「自覚」であるからには、その認識には、どのような特殊な困難が本質的に宿っているのだろうか。そもそも、「自覚」せんとする、もしくは、「自覚」せざるを得ない、といったその動機やその必然性はどこに求められるのだろうか。

前節冒頭にて引用した箇所、西田は、次のように続けて述べている。

……(前略)……自覚に於ては、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。反省といふことは、自覚の意識に於ては、外より加へられた偶然の出来事ではなく、実に意識其

物の必然的性質であるのである。……（中略）……自己が自己を反省する即ち之を写すといふのは、所謂経験を概念の形に於て写すといふ様に、自己を離れて自己を写すのではない、自己の中に自己を写すのである。反省は自己の中の事実である、自己は之に因つて自己に或物を加へるである、自己の知識であると共に自己発展の作用である。……（後略）……（二・一五以下）

「自覚」は、〈自己が自己を知る〉ことであるが故に、「思惟」する自己がそのような自己によって「思惟」されるというふうに、自己自身に於いて直接的に観る「反省」であると言える。同時に、「自覚」は、〈自己が自己を知る〉ことであるが故に、「主」である自己と「客」である自己との同一である「直観」の「経験」から出てあらためて「直観」の「経験」へと還る一連の認識運動とも見なせる。西田によれば、人間たるが故の知的活動は、おしなべて「自覚」の一環であり、それは、自己の未分から出て自己の再統一へと反つて自己を省みるということになる。つまり、「直観」から発出して「直観」へと帰還する不断の「反省」的「思惟」の過程が、「自覚」であると言えよう（二・一六―二一、参照）。

「思惟が思惟を思惟すると見るべき自覚といふこと」（二・二〇）と、西田は言う。そうして、まずは、「思惟」の第一原理である同一律を「自覚」の形式として解説することによって、こうした「直観」と「反省」との「内面的関係」を明らかにしようとする。

「甲が甲である」といふことを我々は「甲」を反省するといふ、併し「甲」其者から見れば「甲」なる意識が己自身の根柢に還り行くことである、換言すれば一層深き實在たる統一的「甲」が己自身を顕現することである。それで「甲」を反省するといふことはその根柢たる統一的「甲」を直観するといふことになる、……（中略）……此の如き反省の裏面には一層深き意識が純粹持続の形に於て働いて居る、即ち一層深き意識が己を創造しつゝあるのである。

……（前略）……而して斯く「甲」が己自身に還り行くといふことは一方から見れば「甲」が己自身を実現することである、「甲」が己自身を実現するのは他の力によるのではない、「甲」其者が己自身を發展するのである、真の「甲」は寧ろこの發展其者であると言つてよい。… …（後略）……（二・六三以下）

ただし、「自覚」は、決して成就されることはなく、常に、不断なる努力の道程にあらざるを得ない。というのは、「反省」する自己は、そのように「反省」している自己をもまさに「反省」されるべき自己として、あらためて「反省」を重ね続けていくことになるからである<sup>8)</sup>。自己は、自己を「反省」する作用も含めて自己であるものとして「反省」して、自己自身を「自覚」せん

とするし、また、自ら「反省」しているそこでこそ、たしかに自己たるものとなっている<sup>9)</sup>。「反省」されて対象化されてしまっている自己は、もはや「自覚」する自己ではない。「反省せられた作用は既に作用其者ではない」(二・一五四)のである。このようにして、自己は、そのつど何らかの制限を受けていまだ不完全である自己統一の経過を重ねながら、主客同一である自己実現に向かう過程を形成していく。すなわち、「自覚」の活動は、それ自身に於いて、創造的にして能動的である「現在」(「永久の今」)なのである(二・一〇〇、二・一〇五—一〇七、二・一二四、二・一二七、二・一四〇—一四三、二・一四八以下、二・一六六、二・二五六、参照)。

このとき、「甲」の「存在」が「事実」となっている「直観」と、「甲は甲である」とする「思惟」の「当為」(「価値」ならびに「意味」)とは、内的に連関し合っている。すなわち、「甲」という「事実」「存在」の内にすでに「甲は甲である」という「思惟」の主張(「甲」は「甲」であるはずであり、「甲」は「甲」であらねばならない)が「当為」として脈打っており、かつまた、そうした主張こそが「甲」たる「甲」の「存在」の「事実」を確かなものとさせているのである。こうして、「甲」であるところの「事実」的「内容」と、「甲は甲である」(べし)という論理上の「当為」の「形式」とは、「自覚」における相互的な同時要素ということになる(二・四七以下、二・五一、二・五五—六〇、二・六五以下、二・九九、参照)。

ところで、先述したとおり、「自覚」の特異な働きは、自己の外部に存立する対象として捉えることはできない。その事情をふまえて、西田は、「自己が自己を反省する即ち之を写すといふのは、所謂経験を概念の形に於て写すといふ様に、自己を離れて自己を写すのではない、自己の中に自己を写すのである」(二・一六)とあらかじめ指摘している。さらに、「自覚」的体系の背後に見出される「絶対自由の意志」にまで追究が進むと(二・二八五、参照)、たとえば「鏡」の比喩が用いられるようになる。そこでは、「認識対象の世界は意志がその姿を鏡面に映じたものである。既に影像であるとするれば、その中に本体を求むることはできない、……(中略)……併しこの影を映ずるものも、この影を見て居るものも意志自身である、意志は己自身の中に己自身の影を映じて見るのである」(二・三〇一)と言われている。

#### 4. 「絶対自由の意志」

第三ブロック「経験体系の連結」では、十全な「自覚」へと到る「反省」的「思惟」のそれぞれの段階<sup>10)</sup>に則って有るものが統一されている論理、数理、幾何、物理、化学、生物、心理、歴史、芸術、宗教などの「種々なる世界」相互間の連続性と、それら「種々なる世界」を形成するさまざまな統一のすべてをさらに統一する点をめぐって、考究がめぐらされる。そして、本ブロック最終節「三十九」にいたって、次のように述べられる。

此の如き思惟の達することのできない深さ、思惟体系の統一の極限、即ち積極的には自動

不息なる此現在、それが意志である。創造的無より来たつて創造的無に入り行く意志は実在であり、意識である。思惟の体系から見れば、意志は測知し難き無限である、……（中略）……併し反省のできない意志は反省を超越して、却つて反省を成立せしめるのである、否反省それ自身が既に一種の意志である。……（後略）……（二・二七五）

前節で確認したとおり、「反省」が「反省」的「思惟」である限り、「自覚」はどこまでも成就しないものであった。そうした「思惟」の限界点を極めたという「思惟」自身の「自覚」をもって、はじめて、「反省」的「思惟」によっては成就され得ない十全な「自覚」が、成就され得ないが成就されるべきである「自覚」の理念として、「思惟」の彼方から「思惟」に関わってくるとされる（或いは、されざるを得ない）。そうした関わりが、西田にとっては、「絶対自由の意志」と呼ばれるべきものであった。こうした「絶対自由の意志」こそが、「思惟」が自己「反省」をいくら重ねても「思惟」の側からは現実に達し得ないが、達せられるべしとどこまでも迫ってくる理念として、「自覚」の絶え間ない努力の原動力となっている。

その「意志」は、「種々なる世界」をそれぞれの仕方で構成する「反省」的「思惟」の各立場の彼方からの出来事として、「絶対」的である。また、その際、或る一定の立場に基づく有限な「種々なる世界」は、無限なる「意志」によって自発的に制限された自己限定として成立するものと見なされ得る。すなわち、それら「種々なる世界」は、「意志」自身による「自由」な自己「反省」としての覚醒に他ならない。

こうした「絶対自由の意志」においては、そのつど「現在」進行中の自己限定の活動として、「意志」の純粋な創造性や能動性が遺憾なく発揮されている。何故ならば、決して「反省」されたものとならずに「反省」する、といった「自覚」の理念が、あらかじめ完成されているからである（二・二四九―二五一、二・二六八―二七一、二・二七五―二七八、参照）。

ところで、もしも意に反して「絶対自由の意志」が「反省」的「思惟」によって対象化されてしまうともなれば、それは、どこまでも「意識」として位置づけられる「直観」や「反省」に対して（二・一五、参照）、単なる無意識の領域となってしまうであろう。また、それぞれの立場に基づいて有るものが統一されている「種々なる世界」に対して、それは、有るものではないものだけでもっぱら関わる空想に留まって、どのような「世界」にしても構築することはなくなってしまうだろう。

しかし、自性に覚醒する運動全体まで含めて、それが「絶対自由の意志」の事実である。すなわち、自ら自己を限定して「種々なる世界」を成立せしめる（自己「否定」）ことを通してこそ自己を知る（自己「肯定」）というあり方をもって、「永久の今」として自己を完成し続けているのである。「如何なる意味に於ても全然限定なき理念、即ち全然意識と関係のない無意識といふ如きものの有り得ないといふ外ない」（二・三二六）と、西田は言う。その上で、「真の絶対意志は否



定即肯定、肯定即否定でなければならぬ、無限なる否定の裏面に無限なる肯定の可能がなければならぬ」(二・三一四)のである。

こうした「絶対自由の意志」のいわば「自覚」体系が築かれていくにあたっては、「極限概念」が決定的な役割を担っている。公刊にあたって添えられた「序」では、「極限とは或一つの立場から到達することのできない高次的立場であつて、而かも此立場の成立の基礎となるのものである」(二・八)と、西田はあらためて定義し直している。

まず、諸々の「種々なる世界」相互間の連続性が、「極限概念」を鍵として求められる。或る種の「世界」内から規定されることなく、その「世界」の極まりにてその「世界」の何たるかを決定している礎が、その「世界」の「極限概念」である。つまり、それは、或る種の立場<sup>11)</sup>から「反省」されて或る種の「世界」の一部となっている内容ではなく、そうした或る種の立場からの「反省」作用の純粋な特質のことである。そうした「極限概念」をもって各「世界」を構成している各中心点がいわば重なり合つて、或る種の「世界」とまた別の或る種の「世界」とが不連続を十全に確かめ合いながら隣接している局所を形成するのである(二・一六四―一六八、二・一七八以下、二・一八八、二・二五七、参照)。

ただし、そうした矛盾的な局所が成立するからには、両者の差異を差異として保証し得る背景がそこにあらざるを得ないと、西田は指摘する。こうして、相異なる両者同士を包括する背景に依ることで、不連続を介してこそ、より主観的で抽象的な或る種の「世界」はより客観的で具体的なまた別の或る種の「世界」へと連続し得る、とされる。このようにして、より小さい立場に基づく或る種の「世界」は、自らの「極限概念」の顕現という「自覚」の完成において、より大きい立場に基づくまた別の或る種の「世界」に連なり得る。同時に、より高次の立場の両者をさらに包括し続けていくという仕方では、その背景自身も深まりを増していく(二・一九八以下、二・二〇六、二・二六八以下、参照)。

そして、このようにして諸々の或る種の「世界」が連続していく連鎖の果てを連鎖の彼方から設定するのが、「絶対自由の意志」である。どのような種の「世界」にしても、何らかの仕方での「反省」的「思惟」によって、それぞれ統一されている。よって、連鎖の果てとは、「反省」的「思惟」全般が自らの極限に到る地点である。そこまで「反省」的「思惟」は遡っていき、自己断念をして、飛躍し、そうして「絶対自由の意志」からの反転がそれ自身から起こる。「絶対自由の意志」が自己自身に於いて自己を見るという仕方では、「絶対自由の意志」のいわば〈覚〉として、「直観」と「反省」との「内面的関係」の全体がはじめて完全に見出され得る、というのである<sup>12)</sup>。

その「意志」は、当然、「知識以上の或物」(二・二七八)でありながらも、ただし、「知識を超越するといふことは知識と没交渉といふ意味ではない、知識は意志の一方面である、意志はその一方面として知識をその中に含むのである」(二・三〇〇)と、西田は強調している。すなわち、「絶対意志は反理智的ではなくして超理智的でなければならぬ」(二・三四九)のである。

「種々なる世界」の各統一のすべてを自主的にさらに統一する「絶対自由の意志」の活動を、西田は、たとえば次のようにまとめて述べている。

……（前略）……此等の現象界のすべてを結合するものは、時空を超越した「永久の今」とも言ふべき我々の意志其物である。此意志の中心が何時でも現在であつて、「此」といふ語を以て表はされるのである。現在の意志は種々なる世界の結合点となるのである。「目的の王国」の市民として、それぞれの立場に於て、絶対自由の影を宿せる経験体系は、それぞれの立場に於て現在を有し、それぞれの立場に於て種々なる世界の結合点となる。……（後略）……（二・三三一）

## II. 「純粹経験」から「場所」へと到る道としての「自覚」の立場

### 1. 『善の研究』の傾向と難点

前章では、基本的に『自覚に於ける直観と反省』での議論に即して、この時期に西田が唱えていた「自覚」とはどのような事態であるのかを追跡してきた。本章では、批判的な観点も交えて、その事態を掘り下げて検討していく。そして、そこから、「純粹経験」の〈事実〉から「場所」の〈論理〉へと到る道のりとして、「自覚」の立場を展望してみたい。

まずは、先立つ『善の研究』では、「直観」ならびに「反省」はどのようなことと見なされており、どのように関連づけられていたのかを、確認することから始めていきたい。

『自覚に於ける直観と反省』では「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」（二・一五）と言われる「直観」は、「未だ主もなく客もない、知識と其対象とが全く合一して居る」（一・九）意識状態であつて「直接経験と同一である」（同箇所）とされた「純粹経験」に相当している。そして、「真の純粹経験は何等の意味もない、事実其儘の現在意識あるのみである」（一・一〇）とも言われている。

一方、『自覚に於ける直観と反省』では当の「直観」である「進行の外に立つて、翻つて之を見た意識である」（二・一五）と言われる「反省」については、次のように位置づけられていた。

……（前略）……意識は元来一の体系である、自ら己を發展完成するのがその自然の状態である、而もその發展の行路に於て種々なる体系の矛盾衝突が起つてくる、反省的思惟はこの場合に現はれるのである。併し一面より見て斯の如く矛盾衝突するものも、他面より見れば直に一層大なる体系的發展の端緒である。換言すれば大なる統一の未完の状態ともいふべき者である。……（後略）……（一・二四）。

そして、「いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹経験で

ある、即ち単に事実である。之に反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである」(一・一六)とも、あらかじめ言われている。

以上の叙述から、主客未分としての統一である「直観」(「純粹経験」)は主客分裂を前提とする「反省」的「思惟」へと自発自展し、その過程を経てこそ主客再合一としてのより大きな統一へと向かい得るし、また向かうべきである、というふうには、「直観」と「反省」との連関が浮かび上がってくる。すなわち、「経験の発展は直に思惟の進行となる」(一・二六)のであり、かつ、「その背後に潜在的統一作用が働いて居る」(同箇所)のである。また、『自覚に於ける直観と反省』を著す動機でもあった「価値と存在、意味と事実との結合」(二・三)については、統一である「直観」(「純粹経験」)の「存在」「事実」から自発自展して起こる「反省」的「思惟」上に浮かぶ低次の「価値」や「意味」と、その過程を経てより大きな再統一である「直観」(「純粹経験」)の「存在」「事実」へ帰還するべく「反省」的「思惟」全体を衝き動かす高次の「価値」や「意味」とが、重層的に認められている。そして、このように「反省」的「思惟」が働く特性をふまえて、最終部である第四編「宗教」では、「自覚とは部分的意識体系が全意識の中心に於て統一せらるゝ場合に伴ふ現象である。自覚は反省に由つて起る」(一・一八三)、さらに、「分裂といひ反省といひ別にかゝる作用があるのではない、皆是統一の半面たる分化作用の発展にすぎないのである。分裂や反省の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んで居る、反省は深き統一に達する途である」(一・一九二)とも言われている。

以上のように概観する限り、「直観」(「純粹経験」)より発して「直観」(「純粹経験」)に帰還する「反省」的「思惟」はすべからず「自覚」として働く、といった点まで含めて、『善の研究』での構図は、『自覚に於ける直観と反省』での議論と基本的に重なっていると言えよう。小論「序」で述べたとおり、「自覚」の立場は、決して「純粹経験」の立場の排棄ではなく、たしかに「純粹経験」の立場の自発的で必然的な自己変容なのである。

それでは、どのように自己変容したのであろうか。また、どうして、そのように自己変容せざるを得なかったのであろうか。

『善の研究』は、傾向として、〈一〉性への希求に支配されていたと言える。つまり、十全に〈一〉即〈多〉にして〈多〉即〈一〉とはなっておらず、〈多〉即〈一〉に収斂する方向に偏っているのである。「反省」的「思惟」とともに成立する〈多〉性は、結局のところ、「直観」(「純粹経験」)から「直観」(「純粹経験」)へと回帰する際の一過程にすぎないものとして、〈一〉性のなかに解消されてしまう。そこでは、「反省」的「思惟」が是非とも生じざるを得ない必然性を見出しがたいとともに、「反省」的「思惟」の積極的な独自性に関しても認めがたい<sup>13)</sup>。

ただし、以上は、あくまで『善の研究』の内容上での問題点である。しかし、それに先立って、「直観と反省との内的結合」(二・一二)に相当する「純粹経験」と「思惟」との連関に関して、そもそも本著の成り立ちとしての構造上に問題点があるのである。そして、前者の問題点は、お

そらく後者の問題点に対する無頓着さから出来しているように思われる。

「序」で宣言されているとおり、『善の研究』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」（一・四）とする「思惟」によって著されている。つまり、本著内で「説明」されている「純粹経験」と「思惟」との連関に先立って、まず、そのようにして「説明」する次元で、「すべてを説明」せんとする「思惟」によって「唯一の實在」とされる「純粹経験」と、「すべてを説明」せんとする「純粹経験を唯一の實在」する「思惟」との連関があるはずなのである。しかし、本著成立の前提となっている後者の根本の連関をめぐっては、本著を著す哲学的「思惟」は、まさしく自己を反省していない<sup>14)</sup>。

## 2. 「自覚に於ける」の〈に於ける〉をめぐって

それでは、あらためて『自覚に於ける直観と反省』での議論に戻ってみよう。そこでの議論の動機は、「価値と存在、意味と事実との結合を説明」（二・三）せんがために、「直観と反省との内的結合たる自覚の立場から両者の綜合統一を企て」（二・一二）ることにあつた。そして、その際に最初の主導的な手がかりとされるものは、「思惟」の第一原理である同一律の内に見出される「自覚」の構造である。つまり、「思惟」は、「思惟」としての独自性を確保しているのである。『善の研究』の時期でのいわば「経験」の〈事実〉による制圧に対して、それに耐え得る「思惟」の〈論理〉が求められるようになってきた、とも言えよう<sup>15)</sup>。

そして、「事実」「存在」である知覚的「経験」（「直観」）の活動にも「価値」や「意味」を産出する「反省」的「思惟」の活動にもともに見出される「自覚」の運動に、両者の「内的結合」の鍵が託される。つまり、自己に対する「反省」内容のみならず、その「反省」作用もまたさらに自己とする「思惟」の活動が「自覚」であるのはもちろんのこと、そうした「思惟」の「自覚」の運動過程に呼応して自ら構成されていくという仕方、知覚的「経験」もまた、「自覚」として自己を完成していくのではないかと、見込まれていたのである。

「I-3」で指摘したとおり、「自覚」の論理は、主客に基づく間接的な対象論理ではなく、主客の没した直接的なものである。それは、たとえば、〈自己が自己自身に於いて自己を写す〉と定式化し得る。

このときに格別に重要なエレメントは、〈自己自身に於いて〉である。つまり、「英国に居て完全なる英国の地図を写す」（二・一六）という状況を例に借りれば<sup>16)</sup>、〈自己が、自己の居る英国を写す〉ではなく、〈英国に居ながらにして、そこに於いて写す〉ことが、ポイントなのである。「自覚」の極意は、主知的主体性にあるのではなく、「自己内返照 Reflexion in sich と同時に他者内返照 Reflexion in anderes である」（二・三〇一）ということにある。たしかに、「絶対自由の意志」の「自覚」的体系構造は、「鏡面」に於いて自己を映じてその「影像」を自己が見る、といった比喩をもって語られている（同箇所、参照）。自己は自己を「影像」として（自己の他者化）照

らし出し、と同時に、その「影像」は自己が照らし出されたものとして（自己の他者化）自己に収められる。その場合、そこで「返照」が繰り返されている「鏡」こそが、映じる自己も「影像」として映じられる自己（種々の世界）も映じられる自己を見る自己も包むところの、「絶対自由の意志」自己自身ということになろう<sup>17)</sup>。

ところで、著作名である『自覚に於ける直観と反省』の「に於ける」をはじめとして、本著に頻出する「に於いて」という表現には、どのようなニュアンスが込められているのだろうか。また同様に、矛盾や対立を産出しつつまだ自己制限されている段階に対して、その「根柢」、その「背後」、その「背景」、その「背面」、その「裏面」等の表現をもって、より大なる統一作用が語られていることが本著では多い。さて、国語辞典では<sup>18)</sup>、「於いて」の意味として、①「場所を示す」、②「時間を示す」、③「ある事柄・人物にかかわりのある意を著す」と記されている。

知覚的「経験」としての「直観」も、「反省」的「思惟」も、ともに「自覚」的体系をもって自発自展するのではないかとの見通しがあり、故に、そこでこそ、両者の「内的結合」の可能性が追究されたのであった。つまり、「直観」という「事柄」の自己実現にも「反省」という「思惟」作用の自己実現にも本質部分で決定的に「かかわりのある」「自覚」が、自ら、両者の「内的結合」を呈示するところとならんとしていたと言えよう。となると、先の国語辞典に照らせば、この場合の「に於ける」には、①と③の意味がとくに有効であろう。ただし、②の意味を排除するものではなく、むしろ産出もする。

このとき、注意すべき点は、自然科学的世界を象るタイプの時空を規範として「に於いて」や「の根柢」等の意を理解しては決してならないことである。自然科学的世界は、「絶対自由の意志」の自己否定の過程上で成立する「種々の世界」の内の唯一つの「世界」にしかすぎない（二・三一五、参照）。よって、自然科学の時空を尺度とすると、無制限であるはずの「絶対自由の意志」をその自己制限である段階の様相で測る、といった転倒した事態を招いてしまうことになる。その場合には、「絶対自由の意志」は、自然科学的世界を司る因果的思考の枠のなかに歪められて取り込まれてしまい、「種々の世界」を根柢づける実体となって、その自由で絶対的な創造性や能動性を失ってしまう<sup>19)</sup>。

こうした危険性は、「英国に居て完全なる英国の地図を写す」（二・一六）という比喩にも、「意志がその姿を鏡面に映」（二・三〇一）じて「この影を見て居るものも意志自身である」（同箇所）という比喩にも、あてはまる。さらに、本著に頻出するところの、円の如き「種々の世界」を構成する円の中心の如きそれぞれの「極限概念」が貫かれ重ねられて形成される円錐の頂点の如き「絶対自由の意志」の次元、といった「円錐曲線」の幾何学的イメージによる説明も、同様に危険である。たしかに、これらの比喩やイメージに助けられて、「自覚」に関する理解が断然進む（ような実感が得られる）。しかし、事が「自覚」であるからこそ、本来、その事態は、対象として表象されて（イメージされて）語られたりすることのないものはずなのである（二・二九九、参照）。

たしかに、西田自身、「跋」で、「種々の世界」を凌駕しつつ「種々の世界」を自由に構成する「真の与へられたる直接経験の世界」(二・三四一)に関して、それがカントの「物自体」に相当すると解釈した上で、次のように述べている。

……(前略)……此の如き世界は、言ふまでもなく、我々の言語思慮を超越したものでなければならぬ、之を思惟すべからざる神秘の世界といふも既に誤れるものかも知れない。蓋し此の如き光景に直接するのは宗教のこととして哲学のことではあるまい。併し試しに哲学の立場から論じて見れば、余は之を絶対自由の意志の世界と考えて見たいと思ふ。……(後略)……(同箇所)

なるほど、突き詰めてみれば、本当は、それを「絶対自由の意志の世界」と呼ぶことからして無理なはずである。何故ならば、どのような名前であれ名づけられることによって、それは、名づける者にとっての何らかの対象となってしまうからである。そして、だからこそ「我々の言語思慮を超越したものでなければならぬ」と言った上で、あらためて「絶対自由の意志の世界」とそれを呼んで「考えて見たい」、というのが、西田が「思惟」活動として「自覚」しているところの哲学のあり方の最終線である。西田研究者も含めて読者は、この「自覚」を西田に対して厳しく追究していかねばならないし、自らもこの種の「自覚」に敏感であらねばならない。

### 3. 「自覚」の〈自〉をめぐって

本著では、「思惟」自らが構築していく「自覚」の体系構造が導きの糸となって、議論が進められていった。しかし、その構築の様相に呼応して「経験」の「自覚」の体系構造も期待どおりに確認できたのかと言えば、見通し程度のものしか得られなかった。そうした苦渋の道のりを経て、「反省」的「思惟」が、自らの限界を、すなわち己の「極限概念」までをも「自覚」し得た極致点で、一挙に「絶対自由の意志」からの反転が起こる。つまり、「絶対自由の意志」が自己自身に於いて自己を見るという仕方を通して、〈一即多〉の分化運動が、「絶対自由の意志」の側から語られるようになるのである。

この境地が本著の要となる到達点なのであるが、間違いなくここで議論は飛躍している。そのような転回は、いかにして起こるのだろうか、何故に起こるべきなのだろうか、そもそも起こり得るのだろうか。以上の三つの問いに沿いながら、この事態を論究しておく必要がある。

最初の問いは、どのような徴や尺度をもって、「反省」的「思惟」は、己の「極限概念」にまで達して「自覚」したということを確認できるのか、といった問いとも言い直せる。この問いに対しては、「絶対自由の意志」からの反転が起こることによって、「反省」的「思惟」は「極限概念」の「自覚」を確認する、と答えられる。そして、それでは「絶対自由の意志」からの反転はと言

えば、「反省」的「思惟」が「極限概念」を「自覚」したという確信をもって、起こる。

この論証は、もしも単なる思弁である限り、明白な循環論法として批判される外ない。しかし、本著にて散見する「思惟の経験」とか「思惟の体験」といった独特な表現に注目したい。たとえば、「更に大なる統一に属して居る」(二・三〇三)との意識が「思惟の体験」と呼ばれ、その意識は、「絶対自由の意志の立場から見れば、個々の立場の成立と共に与へられた約束」(同箇所)と捉え直される。つまり、件の循環は、案出されたものではない。「思惟」は、その成立時から、あらかじめこの循環の内に投げ込まれている。つまり、「思惟」の「自覚」が極まる現実こそが、直ちに、「絶対自由の意志」自らの否定である自己限定として統一された「思惟」的「世界」全体が確かめられる、といった理念の出現なのである。

そして、次の問いに対しても、同様の観点から答えられ得るだろう。

「思惟」は、その「反省」作用をも繰り返して「反省」し続ける「反省」的「思惟」として、「自覚」的体系を構築していく。また、「思惟」の第一原理である同一律を支えているところの、「甲は甲である」(べし)といった当為は、何よりも当の「思惟」自身に対して妥当する。かくして、おしなべて「思惟」は、完全なる「自覚」を志して自己実現に向かうわけだが、原理的に達し得ない。何故ならば、そのつどの「反省」作用が、いまだ「反省」されていない事柄としてそこに残されてしまっているからである。よって、完全なる「自覚」という理念は実現できない、といった「自覚」こそが、「思惟」の「自覚」の極致としての現実である。

こうした「思惟の体験」の極致にて、はじめて「絶対自由の意志」の側から反転する可能性が生じる。「真の経験内容の統一は種々のアприオリの統一たる我々の人格の中に入つて之を求めねばならぬ、即ち我々の自己の奥に入つて深き内面の自由に求めねばならぬ、否未だ我といふべきものもなき直接の統一に求めねばならぬ」(二・三一〇)と、西田は主張する。つまり、内省(「自覚」)を深めていくその最先端での向こう側からの、個人の人格を超越している大なる人格的な「絶対自由の意志」の発動が、予期される。ただし、このとき、「絶対自由の意志」とは、いったん獲得されれば自動的に働き続けるようなものではなく、「思惟の体験」が極まるその瞬間ごとに圧倒される仕方に関わってくる働きであることに、注意しなければならない。

さて、最後の問いに対してであるが、その成否を性急に判定するよりも、この問いかけが意味するところをよく耕すことが肝心であろう。つまり、「我々の言語思慮を超越」(二・三四一)しており「之を思惟すべからざる神秘の世界といふも既に誤れる」(同箇所)ほどであるが故に「此の如き光景に直接するのは宗教のこととして哲学のことでは」(同箇所)ない次元の「世界」の事柄であるにもかかわらず、それを「哲学の立場から論じて見」(同箇所)ることによって「之を絶対自由の意志の世界と考えて見たいと思ふ」(同箇所)とは、どういうことなのだろうか。

「之を絶対自由の意志の世界」と名づけて「考えて見たい」とするのは、たしかに「自覚」の極まりにまで到った「思惟の体験」による。しかし、その「世界」は、その極致点を通じてさら

にその彼方からこちらの「思惟」へと働きかけてくるはずであり、だからこそ、「絶対自由の意志」と言うに価する。その「絶対自由の意志の世界」は、自己限定によって「思惟」の「世界」を産出するにしても、逆に「思惟」によって規定されることはない。それでは、そのようにして「我々の言語思慮を超越」いる格別な「意志」が、「絶対自由の意志」という本分を保ちながらも、どのようにして「言語思慮」を旨とする「思惟」によって触れられ得るというのだろうか。

しかし、実は、すでにもう「思惟」の局面に、それは映し出されてしまっているのである。「我々の言語思慮を超越した」（二・三四一）それを、現にそのように定義して言いながら「絶対自由の意志の世界」と名づけて考え始めてしまっているものは、紛れもなく「思惟」である。

そして、「絶対自由の意志」からの反転は、たとえば、「意志がその姿を鏡面に映じ」（二・三〇一）で「この影を映ずるものも、この影を見て居るものも意志自身である、意志は己自身の中に己自身の影を映じて見るのである」（同箇所）といった「鏡」の比喻をもって、語られんとする。このとき、本体とも言うべき「絶対自由の意志」自身は、本体そのものを何も映じないが故にその影像としてのすべてを映じ得る「鏡」に相当する。ただし、もちろん、ここでの「鏡」というイメージの提供者は、「思惟」である。「思惟」にとってはそのように考え得るし、また、「思惟」としてはそのように考えざるを得ないのである。

「自覚」を極める「思惟の体験」に応じて、「絶対自由の意志」は自ら反転して、「思惟」の「自覚」的体系に対して知覚的「経験」の「自覚」的体系の全体を統一的に与える。その事態は、「絶対自由の意志」が自性に覚醒して自性を遺憾なく発揮することだから、「絶対自由の意志」の「自覚」とも言えよう。実際に、時期を経て、そのような捉え方が西田によって意識的になされてくるし、それがまた、西田の哲学思想の特有性を決定づけていくことになる。

しかし、この類の特殊な「自覚」の〈自〉に対しては、警戒が必要であると思われる。この場合の〈自〉は、或る種の「世界」を統一するわれわれの自己をそのつど包むより大なる統一を担うわれわれの自己の〈自〉ではもはやなく、比較や程度を絶して大なる統一を担う自己の〈自〉であるはずである。それにもかかわらず、その〈自〉に、「思惟」する主体であるわれわれの自我を絶対化した自己投影が、何らか侵入してしまっていないだろうか。言い換えれば、そうした隙を完全に遮断した上で、「絶対自由の意志」の「自覚」などという捉え方は可能なのだろうか。もしも隙が生じざるを得ないのであれば、その場合には、主客の対立を脱していてもはや（西洋）哲学にあらざる源にまで「自覚」的に遡ろうとする西田の「思惟」の試みは、徹底されないどころか、自己欺瞞に陥ってしまう。

たとえば〈絶対自由の意志〉の「自覚」に於けるわれわれ「思惟」する者の「自覚」というふうには、「思惟」が言って考えようとするのであれば（二・二九六、参照）、重なっている両者の「自覚」の〈自〉がどこまでも非／連続的であるという点に対して忠実でありつつ、その〈に於ける〉が意味するところを「自覚」していかなねばなるまい。



#### 4. 「純粹経験」から「自覚」へ、「自覚」から「場所」へ（結語に代えて）

「純粹経験」から「自覚」を経て「場所」に到る思想形成に関して、西田研究の権威である上田閑照は、「全連関の動性を一言でまとめて言いますと、やはり自覚の運動と言えるでしょう。自覚は要であるばかりでなく、その自覚は純粹経験／自覚／場所の全連関があつて成立するわけですから、この全連関が自覚であると言うことができます」<sup>20)</sup>と捉えている。こうした見解をもって、上田は、『自覚に於ける直観と反省』内に表された「自覚」の思想を含めながら、そうした思想を産んだ自らの「思惟」活動に対する西田自身の「自覚」の成長までも見届けている。

まず、『善の研究』は、〈多即一〉の方向に関心が傾いていたと言える。その偏向は、突き詰めていけば、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」（一・四）との意欲を持った「思惟」と、「すべてを説明」するにあたって「思惟」によって「唯一の实在と」される「純粹経験」との連関が、当の「思惟」自身に十分に「反省」されてはいなかったことに起因すると考えられる。つまり、どのように「経験」の〈事実〉が「思惟」に与えられて、どのように「思惟」が「経験」の〈事実〉を受け止めてそれを〈論理〉化するかについては、いまだ（見方を変えれば、すでにもう）「自覚」の過程上にあつた。

そして、『自覚に於ける直観と反省』では、「価値と存在、意味と事実との結合を説明して見よう」と（二・三）して、「自覚的体系の形式に依つてすべての实在を考へ」（同箇所）んとする。つまり、「直観と反省との内的結合たる自覚の立場から両者の綜合統一を企てた」（二・一二）のであつた。このときに注目されるべきは、「思惟」の自発自展として形成される「自覚」的体系への追跡が議論を導いている点である。このような「自覚」としての「思惟」の独自性を尊重しようとする新たな姿勢は、「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明」（一・四）せんとする「思惟」のあり方の問題性に「思惟」自らが目覚めたものであると見なされ得る。

しかし、一貫した「思惟」主導によって議論が完遂されたわけではない。己の極限に到るまで「自覚」を志向する「思惟の体験」をもって、「絶対自由の意志」自らが「思惟」に向かつて反転する、といった事態が、本議論での結論とされる。『善の研究』からの歩みを辿れば、「思惟」に与えられて「思惟」によって構成され返される「経験」が、「自覚」する「思惟」によって構成し直されて、「純粹経験」から「絶対自由の意志」へといわば「自覚」変容して自己の真相をあらためて「思惟」に与えたと、大きく見渡せられるだろう。

となれば、『自覚に於ける直観と反省』に到つても、結局は、「思惟」（「反省」）に対する「経験」（「直観」）の優位は揺るがないかのような印象を受ける。しかし、「経験」と「思惟」とは、独立した二つの項として二次的に関係を取り結ぶのではなく、与えて構成される、与えられて構成する、といった循環の内でもともにあらかじめ働き合っているのである。その上で、次のような点を強調しておきたい。

「絶対自由の意志」は、「思惟の体験」の極まりを通してこそ、はじめて自ら反転し得る。そし

て、その反転は、他ならぬ「思惟」に向けられている。そもそも「我々の言語思慮を超越したものの」(二・三四一)としながらも、それをそのような「絶対自由の意志」として捉えて語ろうという体勢にすでになっているものが、「思惟」である。「絶対自由の意志」とでも名づけられるべき〈事実〉が「経験」として与えられたここで、あらためて「思惟」は「自覚」することになる。すなわち、直ちに「絶対自由の意志」に相応しい〈論理〉が求められてくる。

その論理は、もちろん、対象論理ではない。また、忍び寄る実体化に抗すべく、極力、「絶対自由の意志」をして自発的に自らを語らせ得るような論理が望まれる。そして、このような難題に「思惟」は直面する一方で、本書での「自覚」に貫かれた「思惟」を通して見出されてきた決定的な要素が、特有な論理構築にあたっての手がかりとなってくる。それは、「自覚」に本質的に備わっている〈場所〉性である。

〈自己が自己自身に於いて自己を写す〉、さらに掘り下げて、〈自己が、自己自身に於いて映じられた自己を、自己自身に於いて見る〉と、本来的な「自覚」の構造は定式化し得る。この〈自己自身に於いて〉と〈見る〉が、鍵となる。その場合、主客の内の、〈主〉から出発するのも〈客〉から出発するのもない。主客の未分、分裂、再合一の全連関が繰り返されるここであり、その全連関を包むここであるところの「場所」に即した論理が求められる。それは、〈客〉に対してそれぞれの仕方でも〈主〉が関係性を設ける主知主義や主意主義というよりも、能動的〈主〉も受動的〈客〉もともに〈見〉はらす「場所」の開けから照らし出されてくるような論理である。

このようにして、「自覚」の立場を経て、西田は「場所」の論理の構築へと向かう。すなわち、いわゆる西田哲学が確立されていく。その詳細に関しては、稿を改めて論じていくこととする。

#### 引用文献、注

- 1) 西田の著作に関しては、西田幾多郎：安倍能成、天野貞祐、和辻哲郎、山内得立、務台理作、高坂正顕、下村寅太郎編『西田幾多郎全集』(岩波、第4刷、1987-1989)から引用や参照をする。ただし、漢字は原則として現行のものに改めた。また、引用箇所や参照箇所は、該当する文章のあとの丸括弧内にその巻数と頁数を著す。
- 2) 左右田喜一郎の言に従う。
- 3) 小論内では具体的に引用や参照を指示する箇所はないが、他に、この時期の西田の「自覚」という問題提起に大いに関わるものとして、1912年に『芸文』第三年第九号に発表された論文「論理の世界と数理の世界」がある。本論文は、後に、1915年に公刊された『思索と体験』に収められるわけだが、三訂版(1937年)の際に、「この論文は次の著書『自覚に於ける直観と反省』へ私の考を導いたものである」(一・二六七)との言が添えられる。本論文では、「思惟」形式の「世界」である「論理」と、「経験」内容に通じる「世界」である「数理」との連続性が問われている。
- 4) 同様の指摘として、小坂国継：『西田哲学の研究—場所の論理の生成と構造—』(ミネルヴァ書房、2002)、一四三頁以下、一四五頁以下、参照。
- 5) まずは、1913年に『芸文』第四年第九号に発表された「一」「二」「三」から、1916年に『芸文』第七年

第三号に発表された「二十七」「二十八」「二十九」まで、計十一回の連載。次いで、同じく1916年に『哲学研究』第七号に発表された「三十」「三十一」「三十二」から、1917年に『哲学研究』第一四号に発表された「四十三」「四十四」まで、計七回の連載。さらに、同じく1917年に『哲学雑誌』第三六四号に発表された論文「種々の世界」が、「跋」として本著に収められている。(二・三九四-三九六、参照。小坂国継：前掲書、一四二頁以下、参照)

- 6) 注5) 後半、参照。
- 7) ここで西田が「現今哲学」と言う場合、まずは、新カント学派を代表するリッケルトやベルグソンの哲学が念頭に置かれている。『思索と体験』の「序」での「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派の主張とベルグソンの純粹持続の説であった」(一・二〇三)との言を引くまでもなく、『自覚に於ける直観と反省』では、彼らへの言及が至るところに見出される。ただし、本著での問題提起はたしかに彼らの議論に触発されてのことでもあるが、その問題をあらためて考究するにあたっては、西田は彼らの批判者ともなる。リッケルトに対しては、「直観」と「反省」との結合が外的なものであらざるを得ないこと、また、ベルグソンに対しては、「直観」からの「反省」の派生に消極的な意義しか見出されていないことが、その批判の中心点である。西田によるリッケルト解釈ならびにベルグソン解釈の独創性を精確に描出することは重要であるが、小論ではその余裕はない。
- 8) 西田は、J.ロイスの思想の助けを借りながら、「英国に居て完全なる英国の地図を写すことを企図する」(二・一六)際の事情を例として、自己「反省」の宿命的な無限性を指摘する。しかし、後述する「鏡」の比喩も併せて、このような説明の仕方(或いは、語り方)に、筆者は根本的な疑問を抱く。その問題については、「II-2」であらためて論究することにする。
- 9) 「自覚」たるものを語る際に、西田は、至る箇所では「フヒテ」に言及する。たしかに、あらかじめ「序」にて、「余の自覚といふのは……(中略)……先験的自我の自覚である。フヒテの所謂事行 Tathandlungの如きものである」(二・三)と述べられている。ただし、「事行」という概念の単純な輸入ではなく、独自の思想である「自覚」として、あくまで「如きもの」とする。リッケルト解釈やベルグソン解釈の件以上に、西田によるフヒテ解釈の独創性を精確に描出することは重要であるが、小論ではその余裕はない。そして、それらの背後には、西田によるカント解釈の独創性の問題が大きく控えている。本文内にもカントへの言及は散見するが、そのみならず、「跋」は、ずばり「余は此書の跋として此書に於て述べた考をカント哲学との関係に於て簡単にまとめて話して見よう」(二・三三七)との書き出しをもつて始まっている。
- 10) それらが具体的にどのような段階であるのかは、小論では論じない。その一つの理由としては、単純に、その余裕がないからである。もう一つの理由としては、それぞれの段階に関する本著での叙述はあまりにも大胆すぎて、ステレオ・タイプに陥っていると思われるからである。ただし、本著で打ち出されている方向性自体には、大いに意味がある。それでも、たとえば、いわゆる西田哲学確立以後の「歴史的身体」に見られるような生命論や身体論などの見地からあらためて本著での叙述を確認し直す試みなどの方が、より有意義であろう。
- 11) 本著では、そこから「種々なる世界」を構成して統一しているところの種々の立場のことを、種々の「経験のアプリオリ」とも呼んでいる。「アプリオリ」とは、一般的に、〈先験的〉ということだから、われわれ読者としては戸惑う術語の内の一つである。文脈からすれば、与えられる「経験」内容に先立ってその「経験」の質を定める受け取り方、というふうに解してよいだろう。このような術語名にも、新カント学派からの影響が認められるのかもしれない。

- 12) 理念を持つ者が「自覚」するのではなく、理念自体が〈覚〉する、というわけだが、このような事態に、筆者は根本的な疑問を抱く。その問題については、「II-3」であらためて論究することにする。
- 13) 『善の研究』を支配している〈一〉性への偏重に関しては、神尾和寿：「『純粹経験』の言語化の可能性と必然性をめぐって」『流通科学論集—人間・社会・自然編』28(2), 2016、43-66、参照。
- 14) 『善の研究』での「純粹経験」と「思惟」との緊張関係に関しては、神尾和寿：前掲論文、参照。
- 15) こうした「思惟」の独自性への尊重に西田を向かわした決定的な要因として、上田閑照は、新カント学派から受けた刺激を指摘する。上田閑照：「自覚の立場」上田閑照『上田閑照集 第三巻 場所』（岩波、2003）、三四—四五頁、参照。
- 16) 注8) 前半、参照。
- 17) 最近、流行りの自撮りは、〈自己自身に於いて〉はさておいて、もっぱら〈写される自己〉に固執する。その点で、自撮りは、西田の言う「自覚」からはほど遠く、たとえば「自縛」とでも言うべきものであろうか。
- 18) 新村出編著：『広辞苑』（岩波、第2版、1975）、二六一頁。
- 19) この話題と関連して、二十数年前の共訳の仕事の際に、「〈於いて〉という訳語はできるだけ避けるように」と編者から指示されたことが思い出される。その理由として、そこで対象となる事物同士の関係性を曖昧なままにしながらも日本語として通用させてしまう魔力が、〈於いて〉という語にあるから、ということであった。ふつう、言葉の〈論理〉性の観点に立てば、ここで、事物同士の位置関係をより明確にする表現手段が要求されよう。しかし、小論で問題としたいのは、逆に、この場合に〈於いて〉という語が明確な位置関係を指示すればするほど、実体ではないはずの事柄の実体化が進みかねない、という点である。見方を変えれば、〈於いて〉という語に備わっている曖昧さが積極的に働いて、西田にとってこの語が自然に選ばれたのだとも考えられよう。
- 20) 上田閑照：「純粹経験と自覚と場所」上田閑照『上田閑照集 第二巻 経験と自覚』（岩波、2002）、二八三頁。