

西田における「一般者」の問題

— 「場所」の思想の展開として —

On “General-Thing” (Ippansya) in K.Nishida

— the Development of “Place”(Basyo) —

神尾 和寿*

Kazutoshi Kamio

小稿では、論文「叡智の世界」に沿って、西田哲学の根幹である「場所」の論理に基づく「一般者の自覚的体系」を理解し、さらに検討を加えた。その体系は、「判断的一般者」の自己限定である「自然界」と「自覚的一般者」の自己限定である「意識界」と「知的直観の一般者」の自己限定である「叡智の世界」との重層構造から成る。そして、その構造全体と「絶対無の場所」としての「宗教的意識」との関わり合いを巡って展望した。

キーワード：場所、判断的一般者、自覚的一般者、知的直観の一般者、宗教的意識

序

『善の研究』(1911年)において「純粹経験を唯一の实在としてすべてを説明して見たい」(一・四)¹⁾として踏み出された西田の思索の歩みは、「余の思索に於ける悪戦苦闘のドキュメント」(二・一一)と称される『自覚に於ける直観と反省』(1917年)を経て、論文「場所」(1926年)の発表に辿り着く。「純粹経験」が「自覚」される場所の開けとして、かつまた、「自覚」された「純粹経験」の自己展開として、「場所」ということが考えられ言われるようになるのである。

こうして、いわゆる「西田哲学」が誕生する。²⁾西田本人にしても、同論文が掲載された学術誌『哲学研究』第一二三号の送付とともに、高弟のひとりである務台理作に宛てた書簡(1926年)のなかで、「此論文はまだ klar でないが」(一八・三〇三)と断りつつも、「併し私は之によつて私の最終の立場に達した様な心持がいたします」(同箇所)と述べている。つまり、「場所」は西田の哲学思想の到達点であり、そして、この「場所」の思想が、その後の彼の思索を主導していくことになるわけである。

同論文は、『働くものから見るものへ』(1927年)に収められた。次いで、1930年には『一般者の自覚的体系』が公刊され、さらに、1932年には『無の自覚的限定』が公刊される。

*流通科学大学非常勤講師、〒651-2188 神戸市西区学園西町 3-1

さて、同論文の発表時には確かな手ごたえを感じつつも、「此論文はまだ klar でない」と、西田は洩らしていた。すなわち、「場所」の思想を「klar」（クリアー、明らか）にしながら論理的な体系として構築することが次なる課題であったはずである。内容の点からしても、『一般者の自覚的体系』は、続く『無の自覚的限定』とともに、そうした課題を担った論文集と見なせる。³⁾

小論では、『一般者の自覚的体系』に収められている論文「叡智的世界」（1928年）に基づいて、「場所」の思想の体系の構築を追跡し（Ⅰ）、考究する（Ⅱ）。

ところで、「総説」も含めれば八本になる本書に収められた論文のなかでも、とりわけこの「叡智的世界」に依拠して議論を進めるのは、次のような次第だからである。

本論文しか選べないという消極的な理由としては、まず、八本すべての論文を追究することは紙幅の制限からして無理だからである。しかも、それらは同じ問題意識のもとでの一連の論文ではあるものの、術語等のニュアンスに統一性を欠く面があり、それでも全論文に言及するとなれば、いわゆるつまみ食いの引用に基づく恣意的な議論になりかねない。

そして、本論文こそを選ぶという積極的な理由としては、本書全体の論旨を代表しているものと見なせるからである。つまり、重層的な諸世界を構成する「場所」の論理の全貌が、広い展望のもとで（比較的）バランスよく堅実にまとめられており、書名である『一般者の自覚的体系』の「体系」をもっともよく表している。⁴⁾

小論では、まず、西田自身の考えに即して、その「一般者の自覚的体系」を描き出していきたい（Ⅰ）。最初に、論文「叡智的世界」の構成を確認した上で（Ⅰ-1）、体系の軸となる三種の世界を三種の「一般者」の自己限定をもって特徴づけていき（Ⅰ-2、Ⅰ-3、Ⅰ-4）、さらに、それらの世界の相互連関の特異性を強調しておく（Ⅰ-4）。

次いで、その体系を、批判的な観点も交えて検討していきたい（Ⅱ）。その体系を、最初に、存在論的観点から理解し直し（Ⅱ-1）、加えて、実存論的観点からも理解し直してみる（Ⅱ-2）。その上で、その体系の完結にあたって、「絶対無の場所」としての「宗教的意識」がどうして導出されねばならないのか、また、どのように導出され得るのか、その必然性と可能性を巡って展望してみたい（Ⅱ-3）。

Ⅰ. 「一般者の自覚的体系」とはどのようなものか

1. 論文「叡智的世界」の構成

あらかじめ、論文「叡智的世界」の構成を簡潔に確認しておこう。

本論文は、九つのブロックから成っている。いわば螺旋状に議論が深められていく西田特有の叙述のスタイルは、本論文でも認められる。それでも、他の論文全般と比較すれば、その振幅にはゆとりが感じられ、見通しのよい印象を受ける。多角的な観点に応じて話題は豊富なのであるが、大きくて力強い議論の道筋に導かれてたしかに統御されている。

初めに、ブロック「一」で、三種の世界の成立が提示される。これが、議論の出発点となる。つまり、三種の「一般者」を巡って、これら三種の世界の内実ならびに相互連関が論じられていくわけである。

ブロック「二」以降、命題における主語—述語の包摂関係や意識の「志向作用」におけるノエシス—ノエマの連関などを手掛かりとして、議論は進む。その究明は、「判断的一般者」が「自覚的一般者」に包まれる事態から、「自覚的一般者」が「知的直観的一般者」（すなわち、「叡智的一般者」）⁵⁾に包まれる事態へと深まっていく。また、ブロック「四」以降、カントの批判哲学（ドイツ観念論への展開までも視野に入れられる）やフッサールの現象学の特長の評価とともにその一面性の指摘を交えながら、⁶⁾自身の「場所」の思想の輪郭を際立てていく叙述も目立ってくる。こうして、徐々に、諸世界を重ねて包んでその底を成すものとして、表題とされている「叡智の世界」こそに焦点が当てられていき、ブロック「七」までをもって一応の究明が果たされる——かのような印象を受ける。

それでは、その後に続くブロック「八」ならびに「九」では、何が、何のために、語られようとするのか。

それは、「宗教的意識といふもの」（五・一七三）である。西田によれば、宗教は、それ自体は哲学ではないものとして、そこで哲学が終わるとともにそこから哲学が始まるところのものである。言い換えれば、「叡智的世界」が「一般者の自覚的体系」内で最終的に到達される事柄と見なせられるのに対して、「宗教的意識」は、そうした体系を構築する哲学を通して初めて確かめられる哲学そのものにとっての限界であり、根拠でもある。

以下、「I」では、「自然界」から「意識界」へ、そして「意識界」から「叡智的世界」へ向かって、ブロック「一」から「七」までの内容を追跡する。一方、ブロック「八」ならびに「九」で現れる問題は、「II-3」で集中的に議論する。その際、「II-1」ならびに「II-2」での検討には、「I」で把握された内容を掘り下げるとともに「II-3」の議論を準備する役が与えられている。

2. 「判断的一般者」の自己限定である「自然界」を包む、「自覚的一般者」の自己限定である「意識界」

まずブロック「一」の冒頭部分で、三種の世界が以下のように提示される。

……（前略）……私は一般者に三種の段階を区別することによつて、三種の世界といふ如きものが考へられると思ふ。判断的一般者に於てあり、之に於て限定せられるものが、広義に於て自然界と考へることができ、判断的一般者を包む一般者、即ち判断的一般者の述語面の底に超越するものを包む一般者（即ち自覚的一般者）に於てあり、之に於て限定せられる

ものを意識界と考へることができる。更にかゝる一般者を包む一般者、即ち我々の意識的自己の底に超越するものを包む一般者に於てあり、之に於て限定せられるものが叡智の世界と考へられるものである。(五・一二三)

三種の世界とは、「自然界」と「意識界」と「叡智的世界」のことである。そして、それらの世界はそれぞれ、同じく三種の「一般者」の自己限定として成立しているものである。すなわち、それらは、「判断的一般者」、「自覚的一般者」、「意識的自己の底に超越するものを包む一般者」（「知的直観の一般者」もしくは「叡智的一般者」）である。

この時、「判断的一般者」は「自覚的一般者」に於いてあり、かつまた、「自覚的一般者」は「知的直観の一般者」に於いてある。それは、「判断的一般者」をそれが於いてある場所である「自覚的一般者」が包み、かつまた、「自覚的一般者」をそれが於いてある場所である「知的直観の一般者」が包む、ということである。それぞれの「一般者」の自己限定であるそれぞれの世界の自己矛盾が極まって（五・一三二以下、参照）、その「一般者」の述語面もしくはノエシス面に内的に（「底に」であって、〈彼方へ〉ではない）超越せざるを得なくなり、より大なる「一般者」が、先の「一般者」をより小さなものとして包む「場所」として考えられるのである。

以上が「場所」の思想の骨子であるが、それでは、まずは、「判断的一般者」が「自覚的一般者」に包まれる事態を追跡していこう。

「判断」を表す基本的なテーゼは、〈SはPである〉である。この時、西田は、そうした判断を〈SはPに於いてある〉、〈PはSを包む〉という事態として洞察する。つまり、「一般」である〈P〉の自己限定が「特殊」である〈S〉を成す、と考えられる。こうした知的な「判断作用」をもって「判断的一般者」がそれ自身を限定したものが、「自然界」なのである。

「判断」によって、個物〈S〉は、種差をもって限定される。そして、そうした知的な「判断作用」は、限りなく幾重にも為され得る。つまり、それは、いくら「判断」を重ねようとも、もうそれ以上は限定できないまでの真の個物には達し得ない、ということでもある。この点で、「判断的一般者」の小ささが露呈することになる。

こうして、「判断」によって限定されるレベルの個物〈S〉を超え出ている「真の自己」（「私といふ」もの）に応えるべく、述語面への内的な超越が要請されてくる。つまり、〈Pである〉という個々の「判断作用」を集める「判断的一般者」に留まらず、〈Pである〉も〈Pでない〉もともに含めて「判断」全般がそこに於いて成立する「場所」である、より大なる「一般者」が望まれてくる。⁷⁾

西田は、次のように指摘する。

……（前略）……私といふのは、時空的に限定せられた個物の底に考へられた個物である。

かゝる個物が考へられる以上、かゝる個物の於てある場所がなければならぬ、かゝる個物を限定する一般者がなければならぬ。而してかゝる一般者はもはや判断的一般者といふことはできない、判断的一般者を含む一般者でなければならぬ。自覚的なるものが之に於てあり、之に於て限定せられるの故を以て、私はかゝる一般者を自覚的一般者と名づけるのである。……（後略）……（五・一二五）

知的な「判断作用」によって「時空的に限定せられた個物」から成る「自然界」は、そうした「個物の底に考へられた個物」までも「於てある場所」としての「自覚的一般者」の自己限定である「意識界」に包まれる。

問題をノエシス（志向する、といった「意識」の作用面）—ノエマ（志向されたものとしての、「意識」における対象面）という相互連関にまで掘り下げてみれば、こうした洞察は、ノエシス自身による、ノエシス的方向へと沈潜する「自覚」的な反省を意味する。つまり、〈主観〉によって作用された〈客体〉の側への外的な超越ではなく、〈客体〉に作用する〈主観〉の側での内的な自分自身への超越である、と言ってよかろう。「単なる志向作用のノエマ」（五・一二八）ではなく、「作用自身を志向すると云ふこと」（五・一二九）、「意識が意識を意識すると云ふこと」（同箇所）、端的に言い換えれば、「ノエシスのノエシス」（「作用の作用」）として志向する作用自体がそれ自身を志向して追究することが意図されているのである。このようにして「自然界」が「意識界」に包まれることで、「判断」されて「時空的に限定せられた個物」が、その根本では「意識」されていたものとして「自覚」化される。

ただし、〈ノエシス—ノエマ〉ならびに〈主—客〉といった構図を前提としてこのような洞察が為されているのではないことに、注意せねばならない。つまり、あたかも二者択一の如くに、〈ノエマ〉や〈客体〉に対する〈ノエシス〉や〈主観〉の優位が叫ばれているわけではない。それに先立って、こうした構図の派生過程が見渡されるところの「場所」への遡源なのである。

さて、「判断的一般者」を包む「自覚的一般者」であるが、西田は、それを、いわば厚みをもったものとして捉えている。「判断作用」にその奥底から接している限りでの自己限定面を提供する「自覚的一般者」は、「知的」なものとされる。その一方で、包まれるものである「判断的一般者」との連関に縛られずにより独自に包むほどに、「自覚的一般者」は「意志的」となる。（五・一二八以下、参照）

もちろん、「意志的自覚」である「自覚的一般者」の方が、「知的自覚」である「自覚的一般者」よりも一層「自覚的」な「自覚的一般者」である。すなわち、「意志的自己の立場」（五・一二八）こそが、本来的な「自覚的一般者」である「場所」を開いている。「知的自己の根底に意志的自己がなければならぬ。自覚的なるものを基礎づけるものは、意志的なるものであり、真に判断を基礎づけるものは、自覚的なるものである」（五・一三一）と言われる。

そして、「判断的一般者の超越的述語面と合一する知的意識面の対象界として自然界と考へられたものは、合目的的世界と考へられる様になる。合目的的世界とは、意志的なるものの自己限定面と考へられた超越的述語面に於て限定せられるものである」(五・一三二)と、西田は主張する。このようにして、西田は、〈機械的自然観〉に関しても〈合目的的自然観(世界観)〉に関しても、それらの〈観〉が発生する源を、「自覚的一般者」が「判断的一般者」を包む重層性のなかに見出そうとしているのである(五・一四六以下、参照)。

3. 「意識界」を包む、「知的直観の一般者」の自己限定である「叡智的世界」

「自覚的一般者」は、「自己限定面」として「判断的一般者」の「超越的述語面」を成すという点では「知的」であるが、それはいわば「自覚」の表層にすぎない。「感情的自覚」を経て(五・一三八、参照)、その深層にして真相では、「ノエシスがノエマを含む」(同箇所)に至った「意志的自覚」である。そして、今度は、「意志的自覚」の追究によって露呈する「意識界」の自己矛盾の極を通して、「意識界」をさらに包むより大なる世界が展望されるようになってくるのである。それが、「叡智的世界」である。

以下、その経過を追跡していこう。

……(前略)……自覚的一般者に於て「私」といふものが限定せられるのである、「私」とは自己自身の中に矛盾を包むものである。之と同じく自己自身を知るものを限定する自覚的一般者に於てあるものは、知ることが知られることであり、知られるものが知るものであると云ふ意味に於て、自己自身に矛盾するものでなければならぬ、自己其者の存在が矛盾でなければならぬ。かゝる意味に於てあるものの最後のものが意志である。真の自覚は単なる知的自覚にあるのではなく、意志的自覚にあるのである。……(中略)……意志することは真に自己自身を知ることである。意志は自覚の極地といふことができる、自覚的一般者に於てある最後のものと云ふことができる。……(後略)……(五・一三三)

場面は、もはや〈対象知〉ではなく、〈「自覚」知〉である。つまり、〈知る者が知られる物を知る〉のでも〈知られる物が知る者によって知られる〉のでもなく、〈知る者がそのようにして知る者自身を知る〉のでなければならず、〈知られる事がそのようにして知る者自身となる〉のでなければならぬ。

こうした課題は、決して果たせないところの理念としてしか成り立たない。そして、果たせないにもかかわらずその理念を抱き続ける、といった矛盾を、「意志的自覚」は担うものなのである。

西田は、先の引用に続けて、次のように語る。

……（前略）……多くの厭世論者の考へる如く意志は矛盾の極致である、我々は欲することを滅する為に欲するのである、死する為に生きるのである。それで意識的自己が自己を超越して叡智的存在の世界に入るには、自己が自己の意志を超越せなければならない。我々の意志の奥底に於て、意志的矛盾を超越して之を内に包むものが、叡智の世界に於てあるものである。……（後略）……（五・一三三以下）

〈知る者〉が働くことによってそれに対応する〈知られる物〉が求められる限り、完全な自覚には至らない。ということは、完全な「自覚」の局面では、働く〈者〉にしても働きかけられる〈物〉にしても止揚されねばならず、また、乗り越えられているはずである。つまり、「我々の意識内容を、すべて自己自身を見るものの内容と為すことである、自己を没することによつて、自己が客観界を包むことである」（五・一四四）と言われるように、〈知る者が知られる物に働きかけて知る〉のではなくして、〈知るということがそうした自分自身を直に見て知られる〉事態とならねばならない。⁸⁾

「知的直観の一般者」の「知的直観」とは、〈対象知〉を微塵も許さない〈直接知〉のことである。それは、「志向作用」自らがそうした自分自身に翻って「志向」する、といった「ノエシスのノエシス」（「作用の作用」）の完遂に他ならない。⁹⁾

西田は、こうした経過を、次のように展望している。

……（前略）……私は自覚的一般者に於て限定せられた意識的自己を越えたものを包むものとして、更に自覚的一般者を包む一般者といふものを考へるのである。而してそれは自己自身を見るものを限定する一般者として、知的直観の一般者と名づけることができるであらう。無論、知的直観と云へば、……（中略）……私は之によつて唯、自己が直に自己自身を見ると云ふことを意味するに外ならない。……（中略）……知的直観の一般者に於ては自己自身を見ると云ふことがその限定作用となるのである。（五・一四〇）

「自己自身を見る」とは、「自己が直に自己を見ることである、自己が自己の奥底を見ることである」（五・一五九以下）のである。総じて「超越的自己が自己自身を見ることによつて、自己の中に自己の影を映して居る」（五・一五〇）と言われるにあたって、「知的直観」の場合には、徹底して自分自身を「見る」「自己」と、そうした「自己の中に」「映し」出された「自己の影」との一体が、理念として追い求められているのである。

結局、「意識界」と「叡智的世界」との〈包まれる—包む〉という連関から、次のような事態が確認できる。

「自覚的一般者」の深層（真相）である「意志的自覚」を超越してそれを包む「一般者」に於

いてあるのは、「知的叡智的自己」である。そして、同じ事なのだが、「自覚」的な「志向作用」にその奥底から接しているのが、「叡智的自己」の「知的意識面」である。(五・一四一、参照)

こうして「自然界」を包む「意識界」をさらに包む「場所」が開けることによって、「自然界」と「意識界」との対立関係や排他関係もしくは単純な主従関係は乗り越えられる(五・一四一以下、参照)。つまり、「判断」による「自然界」の知識内容は、「意志的自覚」を介しての「知的直観」のいわば自己実現の過程として、「意味とか価値というもの」(五・一四四)に彩られるようになる。また、「知的直観の一般者」に於いてあるということで、「意識界」は、「認識対象界を構成する」(五・一四五)能力をものにする。

4. 「叡智的世界」に於ける、三種の世界の相互連関

西田は、「自然界」を包む「意識界」をさらに包む世界のことを、「叡智的世界」と名づけている。それは、「知的直観の一般者」、すなわち「叡智の一般者」の自己限定として成る世界である。

「叡智的世界」を成す「叡智的自己」は、本来、〈知ることというものが自ずから見られて知られる〉ところのものである。つまり、自発的であり直接的であり無制約である。よって、「何処までも知識的に有として限定することのできないものであって、却つて知識を限定するもの」(五・一五〇)と言われる。

となると、どのような仕方であれ「知的」に限定されている限りはすべからく「有」である以上、自己限定として「叡智的世界」が成立する「場所」は、どこまでも無的であらねばならない。たしかに、「一般者が自己自身に還るに従つて、即ち場所が無となるに従つて」(五・一五三)と、西田は指摘している。

また、「叡智的自己」は、「行為的自己」と特徴づけられる。それは、「意識界」を限定する「自覚一般者」の「自覚」が「知的」なものから「意志的」なものを経て、さらに深まり至った自己である。「……時、我々の自己が意志の底に超越したと云ふのである。行為的自己が先づかゝる自己と考へることができる、我々の意識的自己の根底にはかゝる意味に於て行為的自己があるのである」(五・一五四)と、西田は言う。そして、「行為する」とは、「外界の出来事を自己の意志実現として、自己の内容を表現するものと為す」(五・一五五)こととされる。¹⁰⁾

この時、「身体」に、本来の意味と決定的な意義が与えられる。「身体は意識の底にある深い自己の表現である。……我々の真の自己の内容には、必ず行為を伴はねばならない、身心一如の所に我々の真の自己が現れるのである」(五・一五六)と、西田は主張する。

ここでの議論は、その事柄としてはいわゆる心身問題に当たろうが、ただし、伝統的な西洋哲学の枠組みに則って展開されているのではない。つまり、「意識界」が「自然界」を包むという指摘が「身体」に対する「心」の優位を単純に訴えていたのではないと同様に、優劣を巡っての「心」に対する「身体」の再逆転が、ここで意図されているわけではない。「心」と「身体」の二

元を前提とするのではなく、むしろ、「場所」の思想では、どのような「一般者」の自己限定のもとでそのような二元論が発生してくるのが見渡せるようになる。

さて、話題を元に戻せば、この局面での「身体」への注目は、思索を促して根拠づけている「事実」性の尊重に因るものと言えよう。「事実」から遊離して単なる観念的な思弁に陥るほどに、「身体」は、「心」から区別された上で不当な評価を受けがちである。しかし、本当は、「我々の真の自己が現れる」「身心一如の所」が「事実」の現場である。こうした姿勢は、西田の思索に、その当初から一貫して認められるものである。¹¹⁾

さて、このような「叡智的自己」であるが、「自覚的一般者」が「知的」なものから「意志的」なものに掘り下げられていき、ついには「行為的」なものとして突破されたように、「叡智的自己」も、深さの段階に応じてその性格が特徴づけられている。

……（前略）……我々の意識的意志をも越ゆることによつて、知的直観の一般者といふものを考へ、之に於てあるものとして、ノエシスの方向に知、情、意の三段の叡智的自己を考へるのである。……（中略）……三種の叡智的自己とは真のイデアを見るもの、美のイデアを見るもの、善のイデアを見るものである。単に知的なる叡智的自己とは、知的自覚の如く形式的自己であり、未だ真に叡智的自己の内容を見るものではない、即ち直に自己自身の内容を見るものではない、真理はイデアの抽象的なるものである。真に自己自身の内容を見るには、情的ノエシスに至らねばならない、我々は芸術的直観に於てイデア其者を直観するのである。更に意志的ノエシスに至つては、それは自己其者を見るもの即ち所謂良心であり、イデアは実践的となる。……（中略）……（五・一六六以下）

つまり、「知的」活動を営む「知的なる叡智的自己」と「芸術」活動に勤しむ「情的なる叡智的自己」と「道徳」を実践する「意志的なる叡智的自己」が、層を成している。

「自己自身の内容を見るものではない」「知的なる叡智的自己」や「自己自身の内容を見る」に留まる（すなわち、自分の影を見るにすぎない）「情的なる叡智的自己」に対して、「意志的なる叡智的自己」は、「自己其者を見るもの」として「無限に創造的」（五・一六七）であるとされる。そして、この次元にまで達して、「叡智的自己」は、「自由なる人格」（五・一六八）として「個性的でなければならぬ」（同箇所）とも言われる。

こうして至った「叡智的世界」から、あらためて、西田は、「世界」なるものの重層性を次のように見渡す。

私は判断的一般者を包むものとして自覚的一般者を考へ、自覚的一般者を包むものとして知的直観の一般者といふものを考へた。知的直観の一般者から見れば、之に於て包まれたる

ものは、之によって基礎づけられたものである。知的直観の一般者に於て叡智的ノエシスと叡智的ノエマとが対立し、叡智的ノエシス、即ち我々の真の自己がノエマ的に限定せられるかぎり、意識的自己といふものが限定せられ、即ち自己が対象化せられ、自覚的一般者といふものが限定せられるのである。之に反し、単にノエマ的限定の立場に立てば、ノエシス的なものもノエマ的なものの中に萎縮し、主語となって、述語とならない基体といふ如きものが限定せられ、判断的一般者といふ如きものが限定せられるのである。……（後略）…
…（五・一七〇以下）

このように、「一般者」の自己限定という「場所」の思想として、「叡智的世界」に於いてある「意識界」に於いてある「自然界」の構造が顕わにされる。

西田の思索の歩みとして見直すならば、それは、「純粹経験」に孕まれていた場所的構造の「自覚」化に他ならないだろう。この場合の「自覚」とは、「自覚的一般者」の「自覚」とは無関係ではないが、むしろ「自覚的一般者」を越えてその「自覚」を決定するものである。まず「自覚的一般者」にまで達し、さらに「自覚的一般者」をその内から突破するまでに、思索を導くところの「自覚」である。つまり、西田の「思索」とは、根本的「事実」の「自覚」の徹底と言えようか。¹²⁾

そしてまた、こうした「自覚」の不徹底さに応じて、「場所」の思想としての世界の三重構造が閉ざされてしまうことにもなるはずである。

不徹底な「自覚」の一つのタイプとしては、ノエマの側に思索が傾く場合である。西田によれば、そうした傾向は、西洋哲学全般に認められるものである。つまり、イデアとは「叡智的自己」のノエシスに対応するノエマと位置づけられ（五・一三六、五・一六六以下、および小論、注9）、参照）、また、カント哲学や現象学に対しても、ノエマへの偏重を指摘してそれを批判の拠り所としている（五・一四七以下、五・一四九以下、五・一六九以下、参照）。

さらに、不徹底どころかほとんど機能していないかのような「自覚」として、「単にノエマ的限定の立場に立」ってその「立場」にすっかり囚われてしまう場合も挙げられよう。その結果として、「機械的自然観」に盲目的に従って「自然界」を科学技術を用いて操る体制に、疑問すらも持たなくなる。たしかに、科学技術による自然支配という発想は基本的に西洋に負うものであり、そして、そうした発想が、今や地球全体を支配しつつある。

最後に、世界の三重構造として構築された「一般者の自覚的体系」の特異性を取り上げながら、この「体系」に関して生じがちな誤解や難題に言及しておきたい。

一つに、この構造は、思弁によって案出されたものではない、ということである。「我々が何者かを考へるといふ時、既に超越的自己の立場に立つて居るのである。……叡智的世界といふのは我々を越えた彼方にあるのではなく、我々は直に此世界に於てあるのである」（五・一三六以下）、

「既に判断的一般者が知的直観の一般者に於けるノエマ的限定なることを意味して居る……その中に一層大なる一般者への推移が潜在して居る……自由なる人格として我々は現実に叡智の世界に生きて居る」(五・一七一以下)と、西田は述べている。つまり、〈重層的な世界に於いてある〉ということが我々の「事実」なのであり、そうした「事実」がどの程度「自覚」されているか、ということまで含めて、それが「事実」全体なのである。「自覚」の程度によって、包まれている世界の材料が変わるわけではないが、その世界が意味するところは決定的に変質する。

二つに、「自然界」は「意識界」に於いてあって「意識界」が「自然界」を包むと言われる場合と、「意識界」は「叡智の世界」に於いてあって「叡智の世界」が「意識界」を包むと言われる場合とでは、その〈於いてある〉や〈包む〉のニュアンスは質的に異なる、ということである。いやむしろ、異ならなければならない。「場所の論理」としての「体系」の構築のために、その「論理」の汎用性を強調してのことなのかかもしれないが、西田のこうした無造作な表現方法は不用意に思われる。さらに、「私は知的直観の一般者を以て最後のものと考へるのではない」(五・一七二)と言いついてくる局面でその深刻さは極まるのだが、その問題に関しては、次章「Ⅱ」で考究することとなる。

Ⅱ. 「一般者」を巡る批判的考察

1. 存在論的観点からの「一般者」を巡る考察

「Ⅱ」では、「Ⅰ」で追跡してきた「一般者の自覚的体系」を批判も交えて考察していきたい。そのために、その体系を、本節では存在論的観点から、次節「Ⅱ-2」では実存論的観点から捉え直すことで、筆者自身の理解を押し進めていきたい。

さて、論文「叡智の世界」で提示される三種の世界とは、「自然界」、「意識界」、「叡智の世界」ということであった。そこで、それぞれの世界を、〈存在するものの世界〉、〈存在するものの存在の世界〉、〈存在自身の世界〉として捉え直せないだろうか。¹³⁾

まずは、以下の引用の論旨に照らし合わせながら、こうした見取り図の意味するところとその妥当性について確かめてみる。西田が大きく「有」(もしくは「有るもの」と言い表わしているところに、筆者の思う〈存在するもの〉と〈存在するものの存在〉と〈存在自身〉が〈存在〉として混然と重なり合っている。

叡智的自己といふのが右の如きもの〔自己自身の中に対象を有し、自己自身の中に自己を限定して行くもの〕とするならば、それは判断的一般者に於て対象の有として限定することのできないのは云ふまでもなく、自覚的一般者に於ても意識的有として限定し得ないものでなければならぬ、即ち何処までも知識的に有として限定することのできないものであって、却つて知識を限定するものと云はねばならぬ。……(後略)……(五・一五〇)

……（前略）……知的直観の一般者に於てある最初の有、即ち形式的叡智的自己として意識一般といふ如きものが考へられるであらう。之を単に意識的自己を超越すると云ふだけの意味にて消極的に考へれば、全く有の意義を失ひ、……（中略）……併し右に云つた如き意味〔「知的直観」とは、「自己が真に自己を見ること」にして「自己が自己の奥底を見ること」〕に於て、それが一種の叡智的自己と考へ得るならば、それは一種の行為的自己として構成的と考へられ、……（後略）……（五・一六〇）

「判断的一般者」に於ける「対象的有」とは、「時空的に限定せられた個物」（五・一二五）である。このような事物である〈存在するもの〉から成る世界が、「自然界」である。しかし、「I-2」で追跡したように、種差を用いていくら「判断」を重ねて限定しようとも、それ以上には限定できない究極の私である「真の自己」には達し得ない。そして、「自然界」では解消できないこうした矛盾を抱える主語側の極に応じるべく、述語面の内への超越が自ずと求められてくる。すなわち、「判断的一般者」が、「自覚的一般者」に包まれる。

「自然界」が志向された〈存在するもの〉から成るのに対して、「意識界」は、〈存在するもの〉を志向する作用の自己自身への反省的遡源をもって成立する。すなわち、〈存在するもの〉を〈存在〉せしめるといふことの「自覚」が求められる。こうした意味で、「自覚的一般者」に於ける「意識的有」とは、〈存在するものの存在〉と言い得よう。しかし、「I-3」で追跡したように、〈知る者〉と〈知られる物〉との完全な一致は、理念として抱かれるだけでしかない。そして、「意識界」では解消できないこうした矛盾を「知的直観」をもって突破せんと「意志」し「行為」する「叡智的自己」から成る「叡智的世界」が、臨まれてくる。

それは、「何処までも知識的に有として限定することのできないものであって、却って知識を限定するものと云はねばならぬ」ものである。「叡智的世界」の「有」は、もはや〈存在するものの存在〉ではない。厳密に言い直せば、〈存在するものの存在〉として〈存在するもの〉の側から関わられる〈存在〉といったレベルではない。「意識的自己を超越すると云ふだけの意味」での「知的直観の一般者に於てある最初の有」は、あくまで「自覚的一般者」が「知的直観の一般者」に包まれようとする過程段階で認められるにすぎない。「叡智的自己」は、本来、「行為的自己として構成的」であり、「自由なる人格」（五・一六八）である。すなわち、いかなる〈存在〉によっても規定されることなく、逆に、「知的直観の一般者」の自己限定をもってあらゆる〈存在〉を産む。となれば、「叡智的世界」は、〈存在自身の世界〉と呼ぶにふさわしいであろう。また、「意志的なる叡智的自己」である「良心」が「自己自身を見る」ともなれば、〈存在自身〉にあっては〈実在〉と〈当為〉との一致が要請されている（五・一六五以下、参照）。

そうして、「叡智的世界〔〈存在自身の世界〉〕」を考へ、之に於て有るものの種々なる区別及び関係〔〈存在自身の世界〉に於いてある〈存在するものの存在の世界〉に於いてある〈存在するもの

の世界]を論じよう」(五・一六二)として、「一般者の自覚的体系」が試みられているのである。

この時、三種の世界の、すなわち、〈存在するもの〉と〈存在するものの存在〉と〈存在自身〉の相互連関の特異性に注意しておかねばならない。

「叡智的自己」は、「判断的一般者に於て対象的有として限定することのできない」ものであるばかりか、「自覚的一般者に於ても意識的有として限定し得ないもの」でもある。つまり、より大なる「一般者」は、より小さい「一般者」に対して超越的である。ただし、小なる「一般者」が大なる「一般者」に「於てある」とか、小なる「一般者」が大なる「一般者」に「包まれる」とは、小なる「一般者」の「内に」もしくは「底に」という意味での「超越」である。

故に、例えば、大小の二つの容器が重なるイメージを思い浮かべたところで、それで事態を正しく理解できたことにはなるまい。それでは、「超越」しているはずの〈直接知〉の事柄を、「超越」されているはずの〈対象知〉によって扱うことになってしまうからである。しかし、「すべてを説明して見たい」(一・四)として「体系」を構築することが哲学の使命であるとすれば、〈対象知〉に陥らずに「説明」を果たせる叙述とはいかなるものか。そもそも、〈対象知〉から自由な叙述といったものは可能なのか。¹⁴⁾

そして、「体系」としては、「叡智の世界」が、すなわち〈存在自身の世界〉が幾重もの〈存在の世界〉の底のなかの底となる。ともあれ何か最終的な底とならぬ限り、「すべてを説明」し尽くさねばならない「体系」の構築とはなり得ない。〈存在するもの世界〉を包む〈存在するもの存在の世界〉を包む〈存在自身の世界〉をもさらに包むようなものは、無い。そのようなものは全く無いということにまで至らなければ、「一般者の自覚的体系」は、「体系」とは成らない。

それでは、この〈無い〉ということは、哲学という営みにとって、どのような意味があるのか。すなわち、「事実」を「自覚」して「すべてを説明」しようとする思索の営みに対して、どのようなものとしてどのように関わるのか。この問題は、「II-3」で、あらためて考究することにする。

2. 実存論的観点からの「一般者」を巡る考察

西田にとっての哲学の立場とは、考えられること¹⁵⁾を語るという意味で、「すべてを説明」(一・四)することにあつたと言えよう。ただし、「I-4」でも触れたように、それは、本来、経験の「事実」の「自覚」に他ならない。

ここで、次のような決定的な難問に突き当たる。「説明」されるべき「場所」の論理を「説明」している言葉は、はたして「場所」の論理に則っているのかどうか。それが「説明」の言葉である限り、基本的に則っていないし、そもそも原理的に則ることは無理なのではないか。つまり、「説明」とは、本質的に、「判断作用」を駆使して〈対象知〉の事柄を理解させる以外にあり得ないのではないか。それにもかかわらず、〈「自覚」知〉にして〈直接知〉である事柄を「説明」せざるを得ないとなれば、どうなるのか。

「事実」に忠実であればあるほどに、「説明」をしようとするその仕方は、自己破綻せざるを得ないであろう。¹⁶⁾ 一方で、そうした「説明」をされる側としては、〈対象知〉の表現であることの不適切さを乗り越えて、「説明」されるべき「事実」に向かわねばなるまい。つまり、〈対象〉に対応する限りでの名称に頼って留まらずに、その名称がそこから生まれてきたところの経験の「事実」にまで主体的に思いを巡らさねばならない。

つまり、平たく言えば、自分の胸に聞いてみるというわけだが、この時、「説明」する西田の「経験」と同じ「経験」が「説明」される側にも「事実」として備わっていないことには、話になるまい。となると、現実的に、理解は困難であるかのようにも思える。しかし、この場合の「事実」の「経験」は、西田個人の事情によってたまたま生じた類のものではなく、人間の「経験」である。よって、誰でも、西田の「経験」と同一ではないとしてもそれに通じる「経験」ならば持ち合わせているはずであり、そこから西田の「経験」を予感することは不可能ではなからう。

以上のような問題意識を持って、「私」や「(……的)自己」や「自己自身」や「真の自己」の意味するところを探りながら、人間の実存面から「一般者の自覚的体系」の理解を試みしてみる。

語り手の単なる人称代名詞としての〈私〉を除けば、「私」という表現は、議論の序盤段階（ブロック「二」ならびに「三」）で僅かにしか認められない。しかし、逆に、〈この「私」とは〉との問いかけによってこそ議論が始まり得る、とも見なせる。すなわち、「私といふのは、時空的に限定せられた個物の底に考へられた個物である」（五・一二五）、「自覚的一般者に於て『私』といふものが限定せられるのである。『私』とは自己自身の中に矛盾を含むものである」（五・一三三）といった具合である。さしあたって「私」が於いている「自然界」は「意識界」に包まれており、その重層的世界全体が、自己「矛盾」を露呈しながら「自己自身の中に」深まっていく「私」が於いている世界にさらに包まれている、といったことが展望されていく。

「(……的)自己」という表現は、「一般者」の自己限定の事態を辿る場面を中心として、頻出する。例えば、次の如くである。

……（前略）……真に自己自身を対象とし、自己自身を意識するものは、意志的自覚でなければならぬ。自愛といふものが意識的に自己の存在を限定するものである。ノエシスの方向に超越すると云ふこと、即ち深く自己自身の奥底に到ることによつて考へられる知的直観の一般者に於てあるものに於ても、真に有るものは所謂意識一般といふ如きものではなく、行為的自己の自覚でなければならぬ。……（中略）……意志的自己是知的自己の意識面を超越して自己自身の影を之に映す如く、行為的自己は物自体として意識一般の対象界を超越し居ると共に、いつもその影を意識一般の対象界に映して居る。行為的自己の自覚によつて、認識対象界と叡智的世界とが結合するのである。……（後略）……（五・一五七以下）

「意識界」から「叡智的世界」へと超越する過程が示され、「自然界」を包む「意識界」が、「叡智的世界」にさらに包まれるものとして見直されようとする場面である。そこで、「自覚的一般者」の自己限定の層を成す「知的自己」や「意志的自己」や、「知的直観の一般者」の自己限定である「行為的自己」が語られる。

また、「自愛というものが意識的に自己の存在を限定する」との叙述に続く、「深く自己自身の奥底に到る」という表現にも注目したい。この種の表現としては、例えば他に、「却つて深く自己を意識する」(五・一五五)、「自己を深くする」(同箇所)、「……の底にある深い自己」(五・一五六)、「我々の真の自己が現れる」(同箇所)、「自己が直に自己を見ることである、自己が自己の奥底を見ることである」(五・一五九以下)、「我々の心の奥に直に自己自身を見る」(五・一六二)などが挙げられる。いずれも、或る世界からその世界を包む世界への飛躍に、すなわち、或る「一般者」からより大なる「一般者」への内的超越に至ろうとする際の、「自己」の実存体制を表している。

結局、ここで言い表わされているのは、すべて、「自己」自らが「真の自己」を求めてそこに向かう有り方である。ただし、或るものから別のものへの移動ではない。「自己」が「自己」の「根底」にて「深く」かつ「直」に「自身」を「見る」わけである。

さらに、論文「叡智的世界」の始まりである「一般者が自己の中に自己自身を限定する」(五・一二三)という根本の道筋を踏まえれば、次のようにまとめ直せるだろう。すなわち、「一般者」の自己限定である「自己」が、矛盾を極める「自己」としてより大なる「一般者」へと超越する「自己」において、より大なる「一般者」の自己限定である「自己自身」を見る。これが、「自覚」である。この時、この「私」が限定された自分の「自己」を「見る」とは、この「私」が於いてある「一般者」が自分の「自己」を限定するということであるので、それは、「私」の「自覚」にして「一般者」の「自覚」でもあると言えよう。そうして、「我々の真の自己は、意識一般の底に、尚自覚の意味を深めることによつて、考へられる叡智的世界に住んで居るのである」(五・一六三)と、「自覚」されるのである。

論文「叡智的世界」の内容は「自覚」の事柄であるので、研究者の立場に先立ってまず人間である「『私』といふもの」がその叙述を通してその事柄を「自覚」してこそ、その内容を本当に理解したことになるのであろう。それは、先述の通り、不可能ではないのだろうが、しかし、実際にはかなり困難であると思われる。

その理由として、二つのことを指摘したい。

一つには、「場所」の論理が、実に複雑であるとともに無理に整然としているからである。その原因は、「論理」的に「すべてを説明し」(一・四) 尽くしてこそ「体系」に値する、と自らに課した規格に、「場所」の思想が縛られがちになっている点にあるだろう。つまり、あくまで「事実」の「自覚」として「説明」が為されるはずのところを、「説明」される「事実」よりも、「説明」

する「論理」の立場の方が優先されてしまっていないか。

もう一つには、「自己自身を見る」ことが急務となる実存的な動機に関して、ほぼ議論が為されていないからである。「私」が「自覚」してこそ本当の理解が成り立つのであれば、生きているこの「私」にとっての「自己自身を見る」ことの重要性ならびに必然性こそが、欠かせない導きとなるはずである。当然、そこでは、それにもかかわらず「自己自身」をさしあたっては見失っている、という「私」の実存体制も問題とならねばならないはずである。¹⁷⁾

3. 哲学の反省的思索と宗教の実存的経験事実（結語に代えて）

ブロック「七」で、それまでの考究内容を概観しながらその最終段落に至って、「私は知的直観の一般者を以て最後のものと考へるのではない」（五・一七二）と、西田は言い放つ。そして、次のように続ける。

……（前略）……自己自身を見るものに於て、見るものと見られるものが対立するかぎり、尚真に自己自身を見るものではない。是故に道徳的自由意志は「有るもの」としては自己撞着である。……（中略）……道徳的自己があると云ふことは、自己を不完全として何処までも理想を求めることであり、良心が鋭くなればなる程、自己を悪と感ずるのである。かゝる矛盾を越えて真に自己の根底を見るには宗教的解脱に入らなければならない、……（後略）
……（同箇所）

つまり、最奥の「叡智的自己」である「良心」は、「良心」的であろうとすればするほどに、いまだ「不完全」である「自己」を「自覚」して、そこに「見るものと見られるもの」との「対立」という自己矛盾がどこまでも残る、というのである。「道徳的自己」は、「悩める自己」（五・一七五）、「迷へるもの」（五・一七八）とならざるを得ない。そうして、「善のイデア」をノエマとして満たされていたはずのノエシスは、さらに「真に自己の根底を見る」ために「宗教的解脱」を余儀なくされる。

このように「良心」をもってして「叡智的世界」の自己矛盾の極が露呈して、「知的直観の一般者」より大なる「一般者」がまたもや要請されてくる——かのである。「叡智的世界」が於いてあるところの世界とは「宗教的意識の世界」であり（五・一七五、参照）、「知的直観の一般者」を包む「一般者」は「絶対無の場所と云ふ如きもの」とされる（五・一七六以下、参照）。

ところで、「I-4」では、同じく〈於いてある〉や〈包む〉と言われても、「自然界」と「意識界」との連関と、「意識界」と「叡智的世界」との連関には、質的な差があることを訴えてみた。その上で、「叡智的世界」と「宗教的意識の世界」との連関に至っては、先のいずれの連関とももはや比べようもない。何となれば、「叡智的世界」に於ける「意識界」に於ける「自然界」がそれ

全体として〈存在の種々なる世界〉である（「Ⅱ—1」、参照）のに対して、「宗教的意識の世界」は、「絶対無の場所と云ふ如きもの」の自己限定から成るからである。

……（前略）……宗教的意識に於ては、我々は心身脱落して、絶対無の意識に合一するのである、そこには真もなければ、偽もなく、善もなければ、悪もない。宗教的価値といふのは価値否定の価値である。……（中略）……ノエシス的方向に無限の超越を考へ得るならば、即ち存在価値といふものを考へ得るならば、かゝる方向にあるものは、いつも当為的価値の否定の立場に立つものでなければならぬ、存在価値は当為価値を否定する毎に高まるのである。……（中略）……対象的有は既に価値であつて真の有ではない、当為に属する有である。かゝる立場からは、真の有を限定し、存在価値といふ如きものの論じ様はない。……（後略）……（五・一七七）

「自然界」を包む「意識界」を包む「叡智的世界」といへども、ノエマ的側面の要素を、すなわち、「対象的有」（総じて〈存在するものの存在〉である〈存在〉）の要素を完全には払拭していないと、西田は断じている。純なる「真の有」の世界（〈存在自身の世界〉）は、「絶対無の場所」の自己限定である「宗教的意識の世界」に於いてあってこそ、「叡智的世界」である。

前者の場合の「叡智的世界」が「当為価値」をまだ引き摺っている上での〈存在の世界〉であるのに対して、後者の場合は、種々の「当為価値」の世界を包む役にはもはや縛られない〈存在自身の世界〉である。そこに、徹底して「自覚」する「自己」の実存を対象として測るような価値の座標軸は、もはや認められない。故に、その実存は、（一般的な）実存論としては展開され難い。「事実」を「自覚」する、その「自覚」までも含めて、その全体がただ「事実」なのである。そうして、「当為価値」が完全に遮断されるとともに、「叡智的世界」は、「宗教的意識の世界」に含まれる。もちろん、そこからあらためて、「叡智的世界」は種々の当為価値の世界を包むことにはなるのだろう。

ただし、「随意的」にして「自由」に包む（五・一七八、参照）。その際の「叡智的自己」は、「対象的有」に相対する「自己」が完全に消失した「絶対無の場所」にまで身を沈めて、そこに於いてある「自己」だからである。すなわち、〈直接知〉の極致から初めて始まる、無制約の出発である。「宗教的価値とは自己の絶対的否定を意味するのである。絶対に自己を否定して、見るものなくして見、聞くものなくして聞くものに至るのが宗教的理想である、之を解脱といふのである」（五・一七九）と、西田は言う。

そして、このように考えて言った上で、その言われたことに対して、次のようにも考え直して言い直す。

……（前略）……絶対無の場所に於てあるものに至つては、もはや之について何事も云ふことはできない、全然我々の概念的知識の立場を越えたものである、言語を絶し思慮を絶した神秘的直観の世界と云ふの外はない。……（中略）……宗教的意識の内容の限定は判断的一般者の限定に準へて論ずることはできない、唯体験によると云ふの外はない、……（中略）……最後の有を限定するものとして、嘗て非合理的と考へられたもの、自由と考へられたものは皆その根底を此〔宗教的意識〕に有するのである。（五・一八〇以下）

すこぶる奇妙な反省が、ここには見られる。「思慮」を重ね「言語」を練って、「叡智的世界」（〈存在自身の世界〉）が於いてある「絶対無の場所」の自己限定である「宗教的意識の世界」が言われた上で、そうした「絶対無の場所」の自己限定である「宗教的意識の世界」が「言語を絶し思慮を絶した」ものであり「唯体験による」ものであると、またもや「思慮」を重ね「言語」を練って言われるのである。

それが本当に「言語を絶し思慮を絶した」ものであり「唯体験による」ものであることをそのままにわきまえるのであれば、「叡智的世界」（〈存在自身の世界〉）が於いてあるところの世界などは無い、「最後の有〔存在自身〕を限定するもの」などは無い、と考へて言う以外にはないのではなからうか。また、そこで〈無い〉と考へられ言われることで、「体系」たるものがたしかに完結する。逆説的に言えば、そこで〈無い〉と考へられ言われねば「体系」は「体系」とならず、よって、「体系」であるためにはこの〈無い〉が絶対に欠かせ無い。

こうしてみると、事態としては、〈存在自身〉を絶する「絶対無」の自己否定によって、〈存在〉の「体系」が決定づけられているのかもしれない。しかし、そのことが「絶対無」として主題化されようとするものなら、直ちに、「思慮」も「言語」も自ら瓦解してしまう。何故なら、「叡智的世界」を包むはずの「宗教的意識の世界」の事柄が、「叡智的世界」が包む「意識界」でノエマ化された上に、「意識界」が包む「自然界」で主語として「判断」されてしまうことになるからである。

結局のところ、哲学的に反省を重ねるとはどういうことなのかを、さらに反省し尽くした上で、西田は、自分の立場（あるいは決意）を次のように語る。

……（前略）……すべての知識を超越した知識の立場から、種々なる知識の立場及びその構造を明にするのが純なる哲学である、即ち絶対無の一般者の立場から之に含まれたる種々なる一般者の限定其者を明にするのである。一般者の自己限定といふことが、広義に於て理性と云ひ得るならば、理性自身の自己反省とも云ひ得るであらう、……（中略）……宗教を絶対無の意識の立場と云つたことも、既に宗教を哲学の立場から考へて居るのである。唯、哲学の立場から云へば、宗教を斯く考へねばならぬと共に、そこに宗教と哲学との接触点が

あると云ふのである。……（中略）……哲学の立場は宗教的自己の立場から叡智的世界を省み、その内容を内容とする立場ではなくして、宗教的自己が自己自身の内への反省の立場である、絶対的自己在対象界を構成する立場ではなくして、自己自身の内へ反省する立場である、絶対的自己自身の自己反省の立場である。……（後略）……（五・一八三）

「理性自身の自己反省」である哲学は、その極致に至って、宗教と必然的に接する。その時の「自己」とは「宗教的自己」となっている「絶対的自己」であり、そうした「自己」からの「自己自身の内への反省の立場」が至るべき「哲学の立場」である。

しかし、哲学的な「理性自身の自己反省」における「反省」と宗教的な「絶対的自己自身の自己反省」における「反省」とに、連続性はあるのだろうか。もしあるのならば、前者が後者を導いているのだろうか。そうでないのであれば、両者の間には、どのような断絶があり、どのような飛躍が必要とされるのか。いずれにしても難問である。そして、そもそも、このように描かれる哲学の反省的説明と宗教の実存的経験事実との連関自体が、西田の哲学の説明の内でのこととして収まり切るのであるか。その究明のためにも、「宗教と哲学との接点」に立脚しての、「事実」を徹底して「自覚」する「自己」に特有な実存論が必要であり、また、可能となるのではないか。¹⁸⁾

さて、『一般者の自覚的体系』から二年を経て公刊された『無の自覚的限定』も、同じく「場所」の論理の体系の構築を課題としている。¹⁹⁾そして、その「序」では、「私は『一般者の自覚的体系』に於て、……判断的一般者から自覚的一般者に、自覚的一般者から広義に於ける行為的一般者或は表現的一般者に至つた。判断的一般者と考へられるものを表とすれば、云はゞ表からその裏を見て行つたのである。此書に収めた論文に於ては、私は我々の自覚と考へるものの根底を究明することによつて、裏から表を見ようと努めたのである」（六・四）と、西田は同書の性格を語っている。

つまり、『一般者の自覚的体系』では基本的に「判断的一般者」の自己限定としての「自然界」からその源へ遡っていく仕方で考察を進めていったのに対して、『無の自覚的限定』では、源から広がるという仕方で、すなわち、「絶対無の場所」の自己限定としての「宗教的意識の世界」を原初と定めた上で、「場所」の論理の体系の構築に取り掛かる。その場合、先の一連の難問は、どのように変質して迫って来るのか。また稿を改めて、取り組むことにする。

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。引用箇所や参照箇所は、該当する文章の後の（ ）内にその巻数と頁数

を著す。また、引用内の強調点はすべて筆者によるものであり、引用内の [] 内の文言は筆者が補ったものである。

- 2) 左右田喜一郎：「西田哲学の方法について—西田博士の教えを乞う—」藤田正勝編『西田哲学選集 別巻二 西田哲学研究の歴史』（灯影舎、1998）、四四頁、参照。
- 3) たしかに、西田自身も、『一般者の自覚的体系』の「序」において、「此書は『働くものから見るものへ』の後編に於て述べた考を基として種々の問題を論ずると共に、その考を洗練し発展させたものである」（五・三）と述べている。『働くものから見るものへ』には計九本の論文が発表年代順に収められており、「前編」と「後編」に分かたれている。論文「場所」は、「後編」の第二論文に位置する。
- 4) 小坂国継は、本論文を、次のように位置づけている。『「叡智的世界」は中期西田哲学を代表する論考である。いわゆる『場所』の論理がもっともまとまった形で叙述された論文といえるだろう。……きわめて体系的な論文であり、また晦渋をもって知られる西田の著作のなかでは比較的輪郭のはっきりした著作であるといえるだろう』（小坂国継『西田哲学を読む 2 「叡智的世界」』（大東出版社、2009）、一九九頁以下）、「内容的には、既述したように、場所の思想を一般者の自覚的体系として論理的に体系化し、内容的に充実・発展させたものといえるだろう。……われわれの自己の自覚的発展の道程が、比較的まとまった、整理された形で叙述されている」（同書、二二三頁）。こうした見解に、筆者も同意するところである。また、西田自身、本書の「序」で、本論文を指して「第四の論文に於て私の考の大体を述べた」（五・三）と記している。
- 5) 西田は、文中に、「知的直観の一般者という代わりに、後には叡智的一般者という語を用いることとした」（五・一四〇）との注を設けている。つまり、「知的直観の一般者」という術語は、「意識界」の「内への超越」をもってそれを包む「叡智的世界」が現れてくる経過を叙述する段階に限って、適当にして有効であるものと言えよう。また、実際に、論文「叡智的世界」では、そうしたスタンスが取られている。そして、明らかにされる「叡智的世界」に即してみれば、それは、端的に「叡智的一般者」のことである。
- 6) 小論では、この評価と批判に関しては話題としない。その当面の理由としては紙面に余裕がないからであるが、それに先立って、筆者にこの問題を論じるに十分な能力がないからである。ただし、次のようなことは予測できる。
西田が下すこれらの評価や批判は、ドイツ観念論や現象学に関する現今の研究の精密さを水準とすれば、あまりに素朴すぎるのは間違いないだろう。ただし、その一方で、非常に根本的なところで、それらの動向の特質を言い当てているのではないか。よって、ドイツ観念論や現象学に関する研究にとっては直接の財産にならぬとしても、それらに対する西田の反応を吟味することで、西田哲学の意図するところを理解する手掛かりにはなろう。
- 7) 論文「叡智的世界」では、その題名からも予想されるように、「判断的一般者」を「自覚的一般者」が包む事態よりも、むしろ、そうした「自覚的一般者」を「知的直観の一般者」（「叡智的一般者」）が包む事態に重点を置いて議論が為されている。「判断作用」から成る「自然界」の自己矛盾の極、ならびにその極から「推論的一般者」を経ての超越に関しては、例えば、同年（1928年）に先立って発表され、同じく『一般者の自覚的体系』に収められた論文「所謂認識対象界の論理的構造」の方が詳しい（五・二七以下、五・三六以下、参照）。
- 8) 論文「場所」を収めて『一般者の自覚的体系』に先立って1927年に公刊された論文集の書名は、たしかに『働くものから見るものへ』であった。
- 9) 西田は、イデア（西田は「イデヤ」と言う）を、「ノエシスのノエシス」である「叡智的世界」で見られ

- るノエマと捉えている（五・一三六、五・一六四以下、参照）。西洋哲学の伝統に関わる大きな問題を孕んだ、実に興味深い指摘であるが、小論では立ち入れない。小論、注6)、参照。
- 10) 「行為的自己」は、後に重要な術語となる「行為的直観」の萌芽と認めてよかろう。
- 11) 『善の研究』では、冒頭で、次のように問いかけている。「経験するといふのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄て、事実に従うて知るのである」（一・九）、「真の純粹経験は……事実其儘の現在意識あるのみである」（一・一〇）、「如何なる精神現象が純粹経験の事実であるか」（同箇所）。
- 12) こうした見方は、上田閑照の論究に負うところが多い。「……一つの動的な連関としての純粹経験／自覚／場所が、それ以後の西田哲学の基礎をなしてゆきます。この連関は一般的に言えば、経験と、その自己理解と、自己理解の地平という連関にあたりますが、経験が純粹経験から始まることによって、経験とその自己理解という枠におさまらず却ってその枠を一旦やぶって始まるところに、自覚から場所へが独特の質をもって開かれてくる所以があります」（上田閑照：『純粹経験と自覚と場所』『上田閑照集 第二巻 経験と自覚』（岩波、2002）、二六六頁）。
- 13) ちなみに、「自然界」、「意識界」、「叡智的世界」を成す「一般者」としての「場所」はそれぞれ、先立って発表された論文「場所」での「有の場所」、「相対的無の場所」（「意識の野」）、「絶対無の場所」にほぼ相当すると言える（四・二一七以下、参照）。ただし、その場合の「絶対無の場所」とは、「叡智的世界」に留まらず、「叡智的世界」が於いてあるところまでもが展望された上でのものである。
- 14) ここで、筆者は、「およそ言われることは明確に言われる一方で、それについて語るができないことに関しては沈黙しなければならない」（Vorwort）との主張のもとに「思想の表現に境界線を引く」（ibid.）ことを意図して著された『論理哲学論考』（L.Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus in Werkausgabe Band I*, Suhrkamp, 1984）の、終盤にて出されるテーゼ（命題番号：6・54）を思わざるを得ない。そこで、ヴィットゲンシュタインは、「私を理解する者は、私の諸命題を通り抜け——それらの上に立って——それらを乗り越えたところで、結局のところはそれらの諸命題は無意味で（unsinnig）あると見なす。このようにして、私の諸命題は解明を果たすのである。（いわば、はしごを登り切った者は、その後で、そのはしごを投げ捨てねばならない。）」と、奇妙ながらも実は正当な提案をする。
- 15) 論文「叡智的世界」の冒頭でも「三種の世界といふ如きものが考へられる」（五・一二三）と言われるように、〈考えられる〉という言い回しが、西田の著作には頻出する。〈考えられる〉の〈られる〉は、もちろん、〈可能〉の助動詞である。しかし、それに先立って、〈考えさせられる〉を認めたい。〈考えさせられる〉の〈させられる〉は、使役の助動詞と受動の助動詞との結合である。
- この問題は、「II-3」で、「論理」と「事実」と「自覚」との連関を軸としてあらためて展望する。
- 16) 冒頭の「三種の世界といふ如きもの」（五・一二三）をはじめとして、「……といふ如きもの」や「……と云ふべきもの」といった類の表現が、論文「叡智的世界」を埋め尽くしている。たしかに、「三種の世界」という明確な表現よりも、「三種の世界といふ如きもの」という曖昧な表現の方が、「事実」に面して忠実なのだろう。
- また、「場所」の思想のまさに佳境である「絶対無の場所」を「説明」するに及んで好んで用いられる「鏡」の比喩なども、「説明」の（積極的な）自己破綻の典型例として挙げられよう（論文「叡智的世界」に限れば）五・一八二、参照）。
- 17) ただし、直接の議論が乏しいからと言って、西田に、実存的な動機が薄かったわけでは全然ない。それどころか、日記や書簡等も手掛かりとしながら西田の生涯の軌跡を辿れば、彼にとって思索と生とは一体であったことがよく分かる。例えば、最晩年に務台理作に宛てた書簡（1944年）のなかでも、あらためて「場

所とは対象的に観ずるものではなく自己の居る場所ではないか」(一九・三六六)と述べている。

最終的な問題の所在は、次節(Ⅱ-3)で追究したい。

- ¹⁸⁾ 「宗教」的なものを「哲学」の至るべき最終段階とする西田の主張に対する批判としては、まず、田邊元「西田先生の教を仰ぐ」(1930年)が代表的なものとして挙げられる。「場所は限定に由つて始めて場所となるので、限定と独立にそれに先立つてこれを限定するものとして場所を考へることは出来ぬ」(田邊元：「西田先生の教を仰ぐ」『田邊元全集 第四巻』(筑摩書房、1963)、三〇八頁)、「哲学が宗教哲学(……)として、最後の不可得なる一般者を立て、その自己自身に由る限定として現実的存在を解釈することは、哲学それ自身の廃棄に導きはしないか」(同書、三〇九頁)、「絶対無の自覚に由つて、凡ての段階に於ける一般者とその於てあるものが、ノエシ的に自己に化せられると共に、凡ては影の存在に變じ、たゞ静視諦観の光に包まれて、生のまゝなる現実とか行為とかいふものが、全く其本来の意味を失ふ」(同書、三一二頁)と、田邊は危惧している。

ちなみに、「注17)」での書簡からの引用は、そのように批判する田邊の姿勢を再批判する件からのものである。

- ¹⁹⁾ 小論、「序」、参照。