

西田幾多郎の場所論とカントの「物自体」 —— 西田の『反省的判断の対象界』¹⁾を手がかりにして ——

木村美子

はじめに

西田は自身の論文の中で多くの哲学者に触れているが、なかでもカントに関する言及が最も多くその数は500箇所余あるといわれている²⁾。このことから西田のカントに対する関心の深さを伺い知ることができるのはもとより、西田自身もカントの認識論を「千古の卓見」と高く評価して次のように述べている。

「認識論に於けるカント哲学の重要な功績は真理の考えを一変したことである。即ち真理とは実在との一致であるという独断論的真理の考えを一変して、知識は主観の先天的形式に依って構成せられたもので、我々が一般妥当的な真理を認めねばならぬのは、我々は此形式を離れて考えることが出来ない故であるという所謂批評的〔批判的〕真理の考えを明らかにした点にある」(2-261、〔 〕内論者)。と。このことはカント自身も「われわれは直観の雑多を統一したとき、対象を認識する *Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben*」³⁾と述べているように、対象とは雑多な経験の統一ということにすぎない。従来の認識論においてのように「我々の認識はすべて対象に従って規定される」のではなく、「対象が我々の認識に従って規定せられなければならない」⁴⁾というカントの考え方の転回は、所謂コペルニクス的転回と呼ばれるものである。

その結果カントにおいては、われわれの認識は現象のみに限られ物自体に及ばないとされた。そしてカントの哲学は現象界と物自体の世界、即ち、感性界と叡智界との間の超えることのできない裂け目(Kluft)に撞着することになる。それでは、物自体を現象界の背後にあって知識の原因となるべきものとして考えることはできるのだろうか。しかしそれは矛盾である。何故なら、因果律はわれわれの経験界を構成する範疇にすぎないのだから思惟以前に因果関係を考えることはできないのである。そうであれば、認識対象としては不可知である物自体はどのように考えればよいのだろうか。或いは、純論理派の人々が主張するように、物自体を「限界概念」(Grenzbegriff)⁵⁾として、われわれの認識から取り除いてもよいのだろうか。これに対して西田は「カントの物自体を知覚の根柢に考えられねばならぬ超越的对象の意味に解するならば、それは排除すべきではなく、却って認識構成に欠くべからざるものでなければならぬ」(3-493)、という。西田にとって物自体は「認識の対象であってしかも超越的なものことである」。対象認識の根柢に超越の場を考えることによって真の経験が成り立つ、という意味において、物自体の世界が重視されているのである⁶⁾。そして西田は次のように述べている。

「知識は或る立場からの構成であるとすれば、与えられた或物がなければならぬ。是において物自体とは知識の原因という如きものではなくして、概念的知識以前に与えられた直接経験という如きものとならねばならぬ。…即ち与えられた直接経験という如きものは、我々の認識することのでき

ない知識以前である。我々の知識とは此豊富なる具体的経験を或る立場から見たものに過ぎない」(2-262)。このように西田はカントの物自体をわれわれの認識できない知識以前である直接経験、即ち「純粹経験」⁷⁾の一種と見做している。このことから西田の哲学は、カントの認識論の立場を守りつつ、さらに批判的に発展させていると考えられる。そしてさらに述べている。「物自体の世界というのは、私の立場からいえば、我々の自己そのものの存在の場所、我々の自己そのものの直接なる、自己自身を形成する歴史的世界なのである。右の如くにして私はカント哲学を私の場所的論理の中に包容し得ると思う」(10-308)と。このことは如何なることを意味しているのであろうか。

本論文では、カントの物自体の世界が西田のいう歴史的世界であり、そして、物自体を自身の場所的論理のなかに包容し得るという上記の言表が意味するところを考えたい。その上で、西田が標榜する「心の哲学」について、その一端に触れてみたい、と思う。

1

一般的に、われわれの認識は判断という働きにおいて成立している。そして判断とは特殊なるものを一般的なるものの中に包摂するという関係である。包摂するというのは特殊なるものを主語として、これについて一般的なるものを述語するということである。西田においては、特殊なるものとしての主語が一般的なるものとしての述語に包まれるということは、逆にいえば、一般的なるものが自己を限定した結果が特殊であるということになる。換言すれば、それは一般的なるものが特殊なるものへと分化発展する過程を意味している。すべて論理的理解は一般的な或るものの内面的発展であり、一種の創造的作用をいうのである。例えば「色に関する判断の場合、その基礎にある『一般者』[一般的なるもの]とは色のア・プリオリー[客観性]、色の体系である」(3-498 [] 内論者)。色の体系そのものは自己自身を現わすことはできない、現れたものは特殊である。このように判断的知識が成立するためには、いつでもその根底に何らかの意味において一般者がなければならない。

カントは、「判断力一般は、特殊なものを普遍的なもののもとに含まれているものとして考える能力である」⁸⁾と規定し、そして判断力を、規定的判断力(Die bestimmende Urteilskraft)と反省的判断力(Die reflektierende Urteilskraft)の二種類に分ける。規定的判断力とは、『純粹理性批判』でみられたように、すでに、普遍的なもの即ち規則・原理・法則が与えられていて、つまり悟性がア・プリオリに具えている超越論的カテゴリーが与えられていて、そのもとに特殊なものを包摂する判断力を指す。反省的判断力は、普遍が与えられずに、ただ特殊なもののみが与えられている場合に、この特殊に対する普遍を求めていく判断力を指す。この場合の普遍的なものが、そのつどの「合目的性」にほかならない。

自然は、因果律をはじめとするア・プリオリな悟性の諸法則に従うことによって、初めてわれわれの認識(経験)の対象となることができる。従って、規定的判断力は自分自身のために法則を求めなくても、自然における特殊なものを普遍のもとに従属させることができる。しかし、自然の諸形態は多様であり、悟性がア・プリオリに与える法則は、感官の対象としての可能性に関わるだけに留まるのであるから、悟性の法則によっては、自然の多様性は規定されずに残されたままである。そこで、自然における特殊なもの相互の連関を見出し統一するための法則が求められる。

そしてその法則は、法則でありながら「われわれの悟性が洞察し得る限りでは偶然的なものであるかも知れないが、しかしいやしくも法則と呼ばれて然るべきであるならば、たとえわれわれに知られていない原理にもせよ、とにかく〔自然における〕多様なものを統一する原理から必然的に導来されたものとみなさなければならない」⁹⁾。このように、反省的判断力も一つの統一的原理を必要とするのであるが、しかしその場合でも、反省的判断力は規定的判断力におけるカテゴリーのように超越論的原理を他から採ってくることはできず、こうした超越論的原理を自分自身だけに、法則として与えることができるのである。反省的判断力は、反省——反省とは多様なものの共通な根拠を見出すことである——という機能に限定されることによって、その能力の及ぶ領域は「主観的」領域に限定されるので、反省的判断力は「自分で自分に法則を与えるだけであって、自然に法則を与えるのではない」¹⁰⁾。

自然の形態の多様性の統一ということが、事物の形態の合目的性である。その合目的性は事物に内在し、その事物にとっての真理をなすものであって、しかもその根拠としての自然の叡智といったものを想定せざるを得ない。しかし、われわれには、物自体について語ることも、自然の叡智を実在するものと見なすことも許されない。反省的判断力はただ自然があたかも一つの統一的な目的にしたがってつくられているかのように、即ち、自然が合目的性をもつかのように (als ob) 自然を考察するにすぎない。自然の合目的性の概念は「判断力に対する理性の主観的原理であり、この原理が統制的原理（構成的原理ではなくて）として我々人間の判断力に対し、あたかも客観的原理であるかのように妥当するのである」¹¹⁾。

こうして、反省的判断力のア・プリオリな原理が自然の合目的性であるということが理解される。合目的性はただ認識主観における反省のための概念とされるだけであって、客観との関係は何ら保証されていない。「自然における目的は、対象によって我々に与えられたものではない。また目的の概念は、客観的実在性をもつものとして想定され得るものではない。かかる想定は、我々にとってはア・プリオリに不可能である」¹²⁾。何故なら「理性は、自然目的の概念の客観的実在性を絶対に証明し得るものではないからである（換言すれば、この概念は規定的判断力に対する構成的概念ではなくて、反省的判断力に対する単なる統整的概念に他ならないと言う事である）」¹³⁾。

このように、カントにおいては自然の客観的合目的性（美的合目的性の「主観的」に対比して呼ばれる）が反省的判断力に対する理性の主観的原理とされた。

2

それに対し西田は『反省的判断の対象界』の冒頭で次のように述べている。「目的論的統一作用たるカントの所謂反省的判断作用も、単に知的作用と考えられるべき限定的〔規定的〕判断作用も、共に一般〔普遍〕の中に特殊を含まれたものとして考えるということであって、その相違は一般的なるものが先ず与えられるとか後から見出されるとかいうことに過ぎないものであろうか。私は反省的判断作用に於いて統一の基たる一般的なるものと、限定的判断作用の基たる一般的なるものとは、同一の性質のものであるか否やを考えて見なければならぬと思う。もし両者を同一とするならば、芸術美の内容というものを明らかにすることはできぬ、厳密に言えば目的論的統一という如きも無意義となるではないだろうか」(3-79〔 〕内論者) と。

さらに、自然の合目的性については、自然概念と目的性は結びつけることはできない、目的的作用というのは、主観の働きによって、即ち、意識作用によってのみ、考え得るのである。自然界はどこまでも純粋に自然的因果の法則によって動かされるのであり、「いかなる連鎖の間にも目的的作用というものを容れる余地はない。唯特殊なるものが一般的なるものの中に包摂されるまでである。もし自然概念に対し何等かの意味において目的性を結合しようというならば、それは自然概念の中に挿入すべきものではなくして外から附加すべきものである」(3-80)、という。

カントによれば、自然産物としての有機体においては、「いかなる部分も他の一切の部分によってのみ存在すると同時に、また他の一切の部分および全体のために存在する、…要するにいかなる部分も、他の部分を（従ってまたすべての部分がそれぞれの部分を相互に）産出する器官なのである。このような理由によってのみ、かかる自然的所産は有機的存在であると同時に自分自身を有機的に組織する存在者として自然目的と称せられ得るだろう」¹⁴⁾ というように、有機体が一つの自然目的とみなされている。

しかし、西田はこのような有機体の場合にも、「自然概念の立場から徹底的に考えれば、厳密なる因果律の外、何物をも許し得ない、生理的現象の如きも化学や物理の法則に還元するの外はない。斯して始めて自然科学の目的を達することができる」(3-80) のであって、自然のなかに合目的性を考えるのは誤りである、という。例えば「ブンゲなどのいう如く胃の消化が化学的に説明できない力によるとするも、それは純客観的にかかる力があると見るの外はない、唯此の如き一種の因果関係があると見るの外はない」(3-81) のであって、そこに目的的作用というような全然異なった根底を有する因果関係に帰することはできない、これを目的的作用関係に帰するならば、自然科学の立場を乱すものと考えざるを得ない、厳密にはただこのような因果律があると言い得るのみである、という。

そして「自然の合目的性というのは、厳密なる自然概念の拠って立つ所の立場と全然異なった立場から附与された一種の見方に過ぎない、…若しカントの云う如く我々が直観的理解力という如きものによって自然の目的を直観し得たとすれば、それは既に単なる自然ではなくして一種の芸術品でなければならぬ」(3-81)。として芸術的直観の対象界と、時間・空間・因果の範疇の上に立つ自然界との中間には、二つの立場の混淆より成る種々の対象界を考えることが出来、そのなかに目的的自然も属している、と西田は考える。

「自然の背後に目的的作用を考える時、それはもはや自然ではなくして精神的實在とならねばならぬ、自然よりも一層高次の立場の上に立つ対象界に属するものでなければならぬ。目的内容という如きものは、唯作用の作用の内容としてのみ考え得るのである。単なる対象界に於て目的内容というべきものはない、単なる対象界には生命もなければ、意識もないのである」(3-82、傍点論者)、と強調する。したがって、カントの反省的判断の立場における目的内容は、客観的知識内容の中に求めるべきものではなく、「作用の作用」の内容の中に求めなければならない、ということである。「恰もカント自身も云って居る如く判断の様相 Modalität の意味が認識の客観的内容の中に求むべきでなくして、認識作用の中に求むべきであると同様である」(全3-82)。

反省的判断において、特殊なるものが先ず与えられて、後から一般的なるものによって包摂されるのと、限定的判断において、一般的なるものが先ず与えられて、これによって特殊なるものを包摂するというのは、それは単に時の前後ということ以上に深い意味がある。それは畢竟、意識の統一的作用そのものの性質、即ち、統一作用の基である一般的なるものの性質の相違を意味していな

なければならない、というのが西田の見解である。

西田において、実在は意識活動である。意識活動は主観の統一力の働きによって成立する。「自然とは、具体的実在から主観的統一作用を除き去ったものである。それ故自然には自己がない。自然現象の統一は精神現象における内面的統一ではなく、時間空間上における偶然的連結である」(1-67)。ということにすぎない。自然はただ必然の法則に従って外から動かされるのであって、自己より働くことはできない。働く自己は精神に到ってはじめて現れるのである。

3

ここでいわれる「作用の作用」というのは、「作用（認識作用）の自覚」のこと、即ち、作用（思惟）と作用（知覚）の結合のこと——所謂カントの意識一般、純粹統覚——である。カントが経験界の構成主観と考えたものは、思惟の形式と知覚の内容との統一的な主観である。

「カントの意識一般は単なる判断主観ではない、単なる判断主観の立場に於いてかかる〔形式と内容の〕統一を説くことは不可能である。…カントはかかる〔形式と内容の〕統一を知的自覚に求めた。カントの哲学の真髄はこれにあると思う。私はカントの此の立場に於いて深く自覚的主観の意義を考えてみたい。我々の自覚というのは作用と作用との結合の意識である」(3-490.f〔 〕内論者)と述べているように西田の自覚概念はカントの純粹統覚を基礎にして考えられている。ちなみに西田はカントの Selbstbewußtsein 概念を存在論的に解釈し、この語を常に「自覚」と訳している¹⁵⁾。しかし、カントにおける統一は「私のあらゆる表象に伴い得なければならない」¹⁶⁾ものとして、「統覚の根源的・総合的統一」と呼ばれるものである。西田の自覚はカントのこの統一に基づいて考えられているのであるが、蓋し両者の違いは「カントにおける統一は『私は考える』という思惟の統一であり、『意識一般』における統一であると考えられているのに対し、西田の統一は『凡ての精神現象の統一』であり、意識一般ではなくいわば個別的な『具体的意識の厳密なる統一』であるということである」¹⁷⁾。「余の自覚というのは心理学者の所謂自覚という如きものではない、先験的自我的自覚である」(2-5)、というように西田は「自己が自己自身を直観することが同時に自己自身を反省すること」¹⁸⁾——如何なる場合に於ても反省するということは構成すること、即ち、思惟することである(2-16)——であるような「自覚」の概念——通常「自己のうちに自己を映す」、或いは「自己に於いて自己を見る」といわれる——をすべての意識統一の根柢となる統一作用の自覚の如きものとするのである。

「カントは知識成立の条件としての先験的形式を明らかにした。しかし内容なき思想は空虚であり、概念なき直覚は盲目である〔Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind.〕¹⁹⁾といったカントは知識の客観性を内容と形式との統一に求めた、感覚の制約ということはカントの重要視した所である」(3-487)。カントが経験界の構成主観と考えたものは、思惟の形式と知覚内容との統一的な主観である。

「カントの純粹統覚を形式と内容との統一によって知識の客観性を樹立する真の認識主観とするならば、それは単なる直覚的主観でないと共に、単なる論理的主観であることもできない。此の如き総合統一の主観を求むれば、我々の自覚の外ない、自覚に於いては、考えるものと考えられるものが無条件に一であるのである」(3-494)。このように、西田はすべての客観的知識の成立の根柢

を自覚に求めるのである。そして形而上学に陥るのを避けるには、カントの認識論的立場を維持しつつ、どこまでも経験という地平にとどまり、認識主観としての自覚の意義を失わないことに務めなければならない、と考えるのである。

4

カントの認識主観は「リッケルトにおけるような単なる形式的判断主観」——「リッケルトの認識論は唯、知識の構成原理としての判断意識を明らかにするに止まる」(3-489)——ではなく、自覚の性質をもっている。それ故、認識主観として自覚の問題を深く考えてゆくことが、直ちに形而上学に陥るということはない、と西田はいう。

「カントが形而上学として排斥したのは、我々の経験界を構成する範疇を、知的所与なくして超経験界に押し進めることであった」(3-496)。そこでカントにおいては経験界における「所与の範疇」(Kategorie der Gegebenheit)²⁰⁾は知覚に限定され、思惟と知覚の両作用の統一によって自然界が成立するのであるが、しかし西田の考えによれば、所与の範疇は知覚のみに限られず、作用の意識としては意志の意識も知覚の意識と同様、直接の所与である。それは知覚より一層具体的な所与である。「同様に直接的、ここが重要である。そうしてこのところが、カントの立場をもっと大きく開き広めようとしたところである」²¹⁾と西谷は指摘する。

西田は次のように述べている。「意識とはどこ迄も直接でなければならぬ、何らかの意味において対象化せられたものは意識ではない。心理学的意識の如きは意識せられたものに過ぎない」(3-497)。「直接」とは、直接経験のことであり、自己がそこで成り立つ最も根源的なところである。例えば、色をみたり、音を聞いたりという感覚的な働き背後にも意志の働きがある。「カントにおけるように、感覚とか素材とか思惟が統一するのではなく、素材のうちにある根本の意志が自らを展開する。知識の客観性が成り立つためには、思惟を通さなければならないが、思惟を通すといっても、カント的な意味で思惟が構成するのではなく、感覚の背後にある意志の自覚の発展として、普通の経験のもっとおおきな背後へ『作用的なるものを超えて、無限に深い奥に還る』ということではなければならない」²²⁾。ここに知的自覚に対する意志的自覚の優位が見られる。「知的自覚は意志的自覚に於てあるが故に、意志的所与が知的所与より深きものと考えられるのである」(3-494)。意志は知覚を包んだより根源的なものであり、意志的自覚は直接的である。

西田における意志の自由は、外からの束縛を受けず自ら働く意味の自由である。自然現象は盲目的必然の法則によって生じるが、われわれの意志は自然的法則の支配を受けるものではない。因果律に支配される世界に自由はあり得ない。自由とは自然的因果律を超越することを意味するのであり、われわれの人格は知覚において自由であるということではできないが、意志においては自由であることができる。意志は実在的統一力の発現として自ら働く意味の自由である。意志は種々の作用成立の根源であるが故に、種々の作用を統一して自由なのである。このように知的自覚を働かせる「意志的自覚」は完全に自由であり「絶対自由の意志」と呼ばれる。西田のいう「絶対自由の意志」は、単に決断というような無内容な、即ち、単なる個人的、主観的な形式的意志ではない。また、カントの道徳法則によって規定された内的必然的な自由の意志でもない。カント的な道徳的自由でも、すべてがそこから成り立つところの自由である。「余の絶対自由の意志というのは此の如

き抽象的意志を意味しているのではない。…視ること、聞く事、考えること、動くこと、意志は此等すべての総合である」(2-223～4)、といわれていることから、「絶対自由の意志」は形而上学的な意味合いをもつものではなく、われわれは視ることを意志し、聞くことを意志し、考えることを意志し、行為することを意志するのであるから、経験的世界における個々の具体的な意志ということができる。この「絶対自由の意志」が真の自覚を働かせる根本原因なのである。「意志は我々の意識の最も深き統一力であって、また実在的統一力の最も深遠なる発現である」(1-89)。このような統一を西田は人格の統一と呼ぶ。「我々に最も直接なる具体的体験は人格的である、我々の手の動くところ、足の踏むところ、そこに全人格があるということができるのである。意志とか人格は個々の意識の外にあって、之を統轄するのではない、此等の意識を成立せしめる内面的創造力である」(2-224)。従って「実在の根底には人格的統一があるということが出来る」(2-224)。

統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。人格的統一者としてのわれわれの自己そのものが矛盾的存在である。われわれの自己は矛盾的自己同一の原理によって貫かれており、実在は矛盾によって成立するのである。実在は自己において一つの体系をなしており、われわれが確実な実在と信じていることができるのはこの性質によるのである。このような実在的統一においてあるものの「最後のものが意志である…意志することは真に自己自身を知ることである。意志は自覚の極致ということが出来る…意志は矛盾の極致である。われわれは欲することを滅するために欲するのである、死するために生きるのである」(4-109)。

5

西田によれば、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。知的自覚による認識対象の構成は意志的自覚を根底として成り立っている。「知識の客観性が単に判断の形式によって成立せられるのではなく、直接所与の内容との結合によって成立せられるとすれば、直接所与の内容の異なるに従って認識形式も異なって来なければならぬ、知覚的所与との結合によって所謂自然界が構成せられるならば、意志的所与との結合によって、之と異なった対象界が構成せられねばならぬ、所謂文化の世界という如きものも斯くして構成せられるのである」(3-491)。単なる論理の形式によって、異なった対象界は構成されない。意志の所与が知覚の所与と同様に直接と考えられるが故に、意志の対象界は自然界よりも一層深い認識主観によって構成されるということが出来る。そして精神的実在界としての「意志的自覚」の対象界には「合目的的世界」、さらに自覚的意識そのものを対象とする「心理的世界」、さらにそれを超えて「文化、歴史の世界」が考えられる。われわれはなおそれにもまして一層深い直接の実在である「芸術、道徳、宗教の世界」を見ることが出来るのである。

与えられた感覚によって規定された自然界が唯一の在り方ではない。カント的な自然界以外にもっと種々な可能的世界が考えられる。われわれは「意志的自覚」の立場を深めて行くに従って、所謂自然界以上の種々の対象界を見ることが出来るのである。「われわれは自然界が主観的自我を離れて存在すると考える同一の理由をもって、いなお強き権利をもって歴史の世界が客観的に存在すると主張することが出来ると思う。ベルクソンがいつているように、われわれはこの戸を開けて行けば隣に室があるということを信ずると同じく、過去における出来事を動かすべからざる実在と

考えることができる」(2-268)。この意味において、われわれは自然界、そして歴史的世界と同様に芸術、道徳、宗教の世界も同一の権利をもって実在性を要求することができるのである。そして、われわれは種々の作用の統一点としての「現在の「我」を通じて、どの世界にも自由に入出りできるのである」(2-266)。

そしてそれぞれの世界は、順次に前者の立場からみて後者がその目的となる。「われわれに最も直接的なる絶対自由の意志の立場は、かくのごとき意味において、すべての立場の根拠となり、すべての立場がよってもって成立するもっとも具体的なる立場であって、すべての目的となるということができる」(2-269～270)。このように西田の「絶対自由の意志」は一貫して目的論で貫かれており、いかなる意志でも必ずそれに相応しい目的を有している、というのが西田の考えである。われわれの意識現象は自己において統一されるとともに、その一々が自由な作用である。「我々の意志は其一々が自由なるとともに、一大自由の意志の中に包摂せられている。我々の自己は一瞬一瞬自由なるとともに、全体において自由である。この意味において我々の自己はカントの所謂目的の王国 Reich der Zwecke²³⁾である」(2-265)といわれる所以である。「自由ということは肯定のなかに否定を含み、否定の中に肯定を含むことである。意志は斯くその一々が独立自由であることができるのであるが、これらはまたすべて絶対自由の意志の立場の中に包容せられ、絶対意志の否定の立場からすべてを統一して見ることができる、即ち我々の経験全体を絶対意志の否定的統一の対象界として見ることができる」(2-265)。われわれの経験全体の世界は歴史的世界である。その経験の成り立つ最後の根拠として「絶対自由の意志」の世界がいわれている。「絶対自由の意志」は西田の自覚体系において最高の次元に位置づけられているということができる。

従って、われわれがいかにも反省することのできない、即ち、対象化することのできない、しかもわれわれが認識の根底として認めなければならない直接の実在というべき「絶対自由の意志」の世界を、西田はカントの「物自体」と考える。われわれの言語思慮を超越した物自体の世界を哲学の立場から、西田はこれを「絶対自由の意志」の世界と考えるのである。

判断的自覚を成り立たせている意志的自覚の立場が「カントでは何故考えられなかったのかといえば、カントでは対象界は自然界のみで、文化、歴史の世界がそこになかったからである」²⁴⁾と西谷は述べている。カント哲学では、歴史的世界は自己がその中であって生きている世界ではなく、自己が世界の外に出て見ている世界である。自己があたかも見る目のごとく世界を見ている。「自然科学の世界はわれわれが前に見ている世界であるとする、歴史の世界はわれわれが後ろに見ている世界である」(13-166)。これに対して西田のいう歴史的世界は、自由な人格としてのわれわれが現実生きている世界である。われわれがそこに於て生まれ、そこに於て働き(行為し)、そこに於て死にゆく現実の世界である。われわれは歴史的世界に於てあり、歴史的世界はわれわれの於いてある場所である。歴史的世界は単に与えられたものではない。われわれは歴史を創ってゆくとともに、歴史から創られてゆくものである。即ち、歴史的世界は自己自身を構成してゆく世界でなければならない。そういう意味においての社会的歴史的世界はカント哲学からは考えられないからである。

しかしこの「意志の自覚」においてさえなおまだ認識主観を有しているのであって、真の自覚とはいえない。「唯我々の自覚は無限の深底であり、自覚の意識其者をも失う所に、真の自覚があるのである。自覚の意識の存立せられるかぎり、尚認識主観の意義を有し、何等かの意味において対象界が見られるのであるが、之を越えれば、全然所謂知識の領域を脱して、直観の世界に入る、而してそこに真の自覚が現れるのである。私は此の如き意味を直観の極限として、概念知識ではないが、

真の知識と考えると共に、知識成立の根本条件とも考えるのである」(3-494)。自覚そのものをも失うところとは、自覚そのものを否定した立場、即ち、自覚を包みこんだところに、真の自覚の立場としての直観の立場が想定される。

6

西田において、自覚とは、自己自身に対する反省が、同時に直観であるような事態を意味していた。われわれの意識の深まりは知的自覚から意志的自覚へと、さらにそれをも超えて自覚の意識すら無くなるとき、自己の根源へと到る。自己の根源へと還ることは、同時に自己の極限へと進むことである。このような意識の働きが直観である。

カントにおいては、質料所与の原理として知覚的意識が考えられた。知的主観の立場から構成される対象界は自然界にとどまり、その背後に物自体が残る。われわれは所与原理としての自覚的意識の意味を深めて行くに従って、所謂、自然界以上の対象界、即ち、合目的的世界、さらに自覚的意識そのものを対象とする心理的世界、遂に歴史的世界にまでも到ることができる。しかし、それはどこまでも認識対象界であって、「我々の真の自己そのもの、即ち叡智的自己のある世界ではない、我々の真の自己は歴史の世界の中に生死するのではない。歴史の中に生死するものは所謂意識的自己であって、叡智的自己の影像にすぎない。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って、考えられる叡智の世界に住んで居るのである。而してかかる意味に於ては道徳的世界がその最も深いものと考えることができるであろう」(4-132)。叡智界という表現は、カントに倣ったものと思われる。叡智界は直観の世界であり、西田のいう「場所」である。認識主観の立場に立てば、叡智的世界は物自体の世界として不可知的であり、超越的であるが、西田はカントの知的自覚を意志的自覚へと深めることによって、カントの認識主観も一種の叡智的自己として考えられるであろう、と述べている。ここにおいて、カントの物自体は西田の場所論に包容される、といい得るだろう。

「元来カント哲学は知識があるということから出立し、かかる知識の客観性が如何にして可能なるかを問題としたのであるから、深く知識として意識を問題とせなかったのは自然の勢いである」(2-218)。西田は先ず知るといふことは如何なることであるのか、その根本的意味を考えることから始める。

西田によれば、知るといふこと、即ち、認識するということには根本的に相反する二つの方向、二つの次元がある。一つは対象認識の方向であり、一つは自覚の方向である。同じ対象認識の方向にも、限定的判断による自然界の認識と反省的判断による合目的的世界の認識はその形式が異なっていないけれども、しかし、構成的範疇と反省的範疇は離すべきものではなく一つのものの両面というべきものでなければならない。反省的判断はすでに自覚的形式に傾いたものであり、心理的世界、歴史的世界の認識はさらに自覚的形式に近づいたものである。自覚の奥に意志的自覚の意識の立場を見ることによって、心理的世界、歴史的世界を認識することができるのである。自覚といふのは、対象的に認識することではなく、知るものと知られるものとの合一であるというように、すべての意識統一の根底となる統一作用の自覚を意味していた。真の自覚の意識は述語一般が無となること、即ち「無の場所」に求められなければならない。

述語一般が無となるころとは、いかなることであろうか。判断が成立するには、その根柢に統一作用としての何らかの一般者がなければならない。即ち、主語的なるものを包む述語的一般者がなければならない。この一般者の性質に従って種々の概念的知識が成立するのである。そしてこの一般者は三層に区別される。先ずは判断的一般者、次いで自覚的一般者、最後に叡智的一般者である。そして、判断的一般者による自己限定として自然界を、自覚的一般者による自己限定として意識界を、叡智的一般者による自己限定として超越的な叡智界を考える。もちろん、それぞれの層は相互に独立したものではなく、一般の一般として後者は前者を包むという形で重なり合い、これに於いてあるものは特殊の特殊として続いてゆく。

これを自覚を成立させている直観の包摂関係でいえば以下のようにになる。主語と述語との間にある包摂関係を、主語の方に極限まで推し進めて、「主語となってもはや述語とならない」として規定されるものこそ、個体であり、実在である。これはアリストテレスが主語の方を実在だと考えたことを指している。しかし、逆に主語－述語の包摂関係で主語面をどこまでも主語方向に推し進めることは、本質的に同時的な翻りとして、即ち、逆対応²⁵⁾して、述語面をどこまでも述語の方へ、より一般的なものへと押しやることにほかならない。こうして主語となってもはや決して述語とならない個体が見出されるときには、反対側の述語面において、もはや他のどのような一般概念によっても規定されることのない、「超越的述語面」に到達する。このような包摂関係における極限的主語と超越的述語面の合一が直観である。そして、この「超越的述語面」を西田は真の実在と考え、プラトンのティマイオスの語に倣って「無の場所」²⁶⁾と名づけるのである。

「何処までも判断知識の背後に見られねばならない述語面という如きものが、私の所謂場所であって、それはカント学者の認識主観に相当するものといってよい。唯、従来の考えの如く主観を統一という様に考えないで、包容面という様に考える点において異なるのである」(3-503)。カントの主観の統一は、主語の方向に客観性を求める判断的意識の統一である。対する西田の「超越的述語面」はカントの意識現象の統一をも包むあらゆる意識を成立させる「場所」なのである。

「場所」という考えの根本は先ず、「すべて有るものは何かに於いてある」ということである。そうでなければ「有る」と「無い」の区別ができない。「於いてある」というのは、例えば、赤の色は色の一般に「於いてある」、色の一般概念は赤の「於いてある場所である」、というように考える。「場所」にも種々の階層があり、「有の場所」としての物理的空間を「意識の野」としての「無の場所」が包み、さらにそれを一層深く掘り意識の極致である直観としての「真の無の場所」即ち、「絶対無の場所」が包むと言うように、「場所」は重層的に考えられている。

絶対とは字義通り対を絶したことである。在るものは、なにかに^{あいたい}相対してはじめて在ると言い得るのであって、単に対を絶したものは在るということもできない。それは単なる無に過ぎない。またなにかに^{あいたい}対象的に相対するならば、それは相対であって絶対ではない。そこに、絶対そのものの矛盾がある。絶対は自らを否定することによって、有無の対立をも包み、それを成立させる。「絶対無の場所」は単に変化の場所ではなく、絶対に矛盾する生滅の場所である。対立的無から絶対無に進むということは「単に物の影を映す場所から物が於いてある場所に進むことにほかならない」(3-425)。「単に物の影を映す場所」は観念的立場であり、「物が於いてある場所」とは真の意識に徹底する立場である。「絶対無の場所」はわれわれに最も直接的な所、物が生じたり滅したりする生滅の場所である。生滅という絶対に矛盾するものの合一、即ち、絶対矛盾的自己同一の成立する場所である。無限の広がり^{あいたい}と深さをもつ「絶対無の場所」は、主客の対立をも包み込んだ場所であり、あ

らゆる知識成立の根源である。

カントの規定的判断における自然界も、反省的判断における自由意志の対象界としての合目的的世界、また文化的、歴史的世界も、さらに、自由意志を超越した直観的把握による叡智的世界、即ち、芸術的世界、道徳的世界も実はこの「真の意識」としての「絶対無の場所」において成り立っているといえることができる。

西田は『反省的判断の対象界』をわれわれに最も直接的、具体的な自覚的意志の対象界としての歴史的世界と捉えることによって、カントの現象界と物自体をつなぐ通路を見出したといえるだろう。さらに、われわれに最も直接的な経験は主客未分の現前としての「純粹経験」である。純粹とは、何らの思慮分別も加わらない経験そのままの状態をいうのであり、それは、「物になって考え、物になって行く」、「自己を棄てて物になりきって事物を知る」という真の経験である。西田は主客に分かれる以前、即ち、概念的知識以前に与えられた純粹経験をカントの物自体と考えるのである。「私の無というのは唯何もないということではない。…主客未分の純真なるものをいうのである」²⁷⁾と述べていることから、「純粹経験」は、あらゆる知識成立の根底としての「意識の野」²⁸⁾、即ち、無限なる創造力の根源である「絶対無の場所」と考えることができる。

以上のことからカントの物自体は西田の場所論に包容される、といえることができるのである。

おわりに

主客の対立を自明の前提とし、そしてそこから出発したカントは、われわれの認識は雑多の統一である、即ち、判断作用によって定まると考えた。そして意識と超越的对象との間に超えることのできない裂け目に撞着した。

「私の立場はカントの認識論の対蹠である、その裏返しである、コペルニクス的転回の転回である」(10-56)。「抽象的意識的立場に立つカント哲学のアプリオリ主義とは反対の立場に立つものである。わたしはどこまでも客観主義である。实在論的論理主義である。対象論理の立場からわたしの立場を理解することはできない。…わたしは無造作に主観客観の対立から出立する立場に反対するものである。先ず考える自己そのもの、主観そのものが、深く反省されなければならない。これが従来哲学には欠けているのである」(10-60)、と西田は批判する。カントの「私は考える」と言う場合の「私」は「この私」と名指しできる特定の個人をいうのではなく、どのひとにも妥当する意識一般である。そこでは、自己はいつでも対象化されており、真に自己において自己を見ることはできない。真の自己について考えることはできない。

西田において实在は意識活動である。西田の意識の繋がり、カントの判断的意識から「絶対無の場所」にまで到る。自らは「無にして有を含むということが意識の本質である」(3-436)。西田は「絶対無の場所」に意識の本質を見ているといえよう。「場所というのは特殊が於いてある場所である、対象を内に映している鏡の如きものである」(3-502)。それは、特殊が一般に於いてあり、一般的なるもの(述語的なるもの)が映す鏡として、見る目であるということの意味している。「眼は眼をみることができず、カメラはカメラ自身を写すことができない」(2-216)ように、自己は自己を見ることはできない、自己はただ自己の中に無限なる自己の全体を映している「鏡」²⁹⁾の如きものである、と考えられるのである。われわれの意識、即ち、われわれの心は究極的には、ただあらゆる

ものを映す鏡であると考えられるのである。自己が自己自身を映す、映すものと映されるものが一つであるということが意識の本質である。われわれはもとより自己矛盾的存在である。「場所」はわれわれの自己の在所である。

自らを徹底的に否定して、即ち、自らを無と成して、その中に無限の有を包むという、この「絶対無の場所」において「真の自己」と呼ばれる「真に思慮分別を絶した、真に直接なる心がみられるのである」(3-501)。「真に絶対無の意識に透徹したとき、そこに我もなければ神もない。しかもそれは絶対無なるがゆえに、山はこれ山、水はこれ水、あるものはあるがままにあるのである」(4-146)。まさに悟りの境地、無我の境地とでもいうべきであろう。西田の意識の繋がりは無限の広がりとし深さを持ち、そしてそれは重層的に考えられている。

『働くものから見るものへ』の序文に極めて印象深い以下のような文言がある。「形相を有となし形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尊ぶべきもの、学ぶべきものの許多なるは言うまでもないが、幾千年来われらの祖先のはぐくみきたった東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くといったようなものがひそんでいるのではなかろうか。われわれの心はかくのごときものを求めてやまない、私はかかる要求に哲学的根拠を与えてみたいと思うのである」、と。このことを思索の課題として、「絶対無の場所」に到達した西田の哲学は徹底した自己の根源への探求であったと考えられる。自らの哲学を「心の哲学」と称する所以である。

カントの「純粹統覚」が自己の外へと超越したのに対し、西田の「絶対無の場所」は自己の内のさらなる内への超越である。所謂コペルニクスの転回の転回である。

注

- 1) 『西田幾多郎全集』第三卷(岩波書店、2003年刊行、新版)79頁～89頁。『西田幾多郎全集』からの引用については、本文中に巻数と頁数を算用数字にて記す。引用文の漢字は新字体に改め、かなづかいは現代かなづかいに改める。
- 2) 『西田哲学の再構築』平山洋著(ミネルヴァ書房、1997年)212頁参照。
- 3) Kritik der reinen Vernunft.A105. 以下 K.d.r.V と略す。
- 4) K.d.r.V.B.XVII.
- 5) 「カントは、物自体を経験的認識の限界を示すものとして限界概念とみなしたが、ここでは〔西田の論文『認識論における純論理派の主張について』のなかでは〕内在的な対象となりうるものをことごとく対象化しつつしたのちに、どうしても対象化することのできないものとして残る純粹の主観を、対象化の限界を示す概念としてとらえようとしている」(『日本の名著』西田幾多郎 編集 上山春平 中央公論社、1970年 457頁 [] 内論者)。
- 6) 『西谷啓治著作集』第十四巻178～179頁参照。
- 7) 周知のように純粹経験について、西田は『善の研究』の冒頭で次のように述べている。「経験するというのは事実そのままに知るの意である。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、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態をいうのである。例えば、色を見、音を聞く刹那……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」、と。このことは事物をありのままに知るということであり、「物になって考え、物になって行く」、「自己を棄てて物に成りきって事物を知る」ことである。これが本来の経験である。
- 8) Kritik der Urteilkraft.Einleitung XX VI. 以下 K.d.U. と略す。
- 9) K.d.U. XXVII.
- 10) K.d.U. XXVII.
- 11) K.d.U.B344.

- 12) K.d.U.B337.
- 13) K.d.U.B331.
- 14) K.d.U.B291 ~ 292.
- 15) カントの Selbstbewußtsein は、わが国ではカント解釈の仕方によって「自己意識」と「自覚」の二様に訳されている。一つは認識批判的な解釈であり、一つは存在論的解釈である。「前者はこの語を理論理性の同一性に基づいて経験において自然科学的認識を確立する統一と見る解釈であり、そこでは物自体の認識はもちろん人格性の意識を持ち込むこともきびしく拒否されるが、後者においては「“私は考える”は私の現存在を規定する作用を表現する (a.a.O.,B.157-8.Anmerkung)」というカント自身の言葉に基づいて、この語を根源的自発性の直接的意識と解し、そこに物自体の存在の前提や人格性の意識が含まれることを認めるものである。…西田においてもそれが「自覚」でなければならぬことはいままでのない」(『西田哲学とカント』門脇卓爾著 上田閑照編『西田哲学への問い』1996年6月、岩波書店所有、76頁)。
- 16) K.d.r.V.B.131.
- 17) 「西田哲学とカント」門脇卓爾著 (上田閑照編『西田哲学への問い』1996年6月、岩波書店所有) 76頁。
- 18) 反省と行為 (創造的直観) については、別の箇所でも次ぎのように述べられている。「反省というのは小なる立場より大なる立場に移り行くことであり、自己が自己の根元に返り行くことであり、行為とは之に反して一つの立場から進み行くことである、自己が自己を発展して行くことである。併し翻って之を考えれば、反省それ自身が又一つの行為である。退くと考えるのは進むのである、自己の元に返り行くのは自己を発展する所以である」(2-222)、と。反省と行為 (創造的直観) は方向を逆に行っているが一致している。即ち矛盾的自己同一である。西田の思想の根幹を成すものは「絶対矛盾的自己同一」であって、西田はこれを実在的世界を構成する原理と考えるのである。
- 19) K.d.r.V.B75. [] 内論者。
- 20) 新カント学派リッケルト (1863-1936) の用語。リッケルトは、『認識の対象』の中に、「一般に与えられた実在をはじめ可能ならしめ、かつ論理的にはこれに先行する肯定の形式を、所与性の範疇と名づける」と書いている。(『日本の名著』西田幾多郎 編集 上山春平 中央公論社、1970年 456頁)。「カントの形式と内容との統一において、リッケルトはもっぱら形式にのみ立脚するゆえに、それは「一脚的認識論」と批判されるのである。カントの形式は、両者の結びつきの形式であり、transzendental な意識であって、単なる論理的形式ではない」(『西谷啓治著作集』第十四巻 197頁)。それ故、西田はリッケルトのような「一脚的認識論」に固執しない限り「認識主観として自覚の問題を深く考えていくことが、直に形而上学に陥るということは、云い得ないことである」(3-496)、と述べている。
- 21) 『西谷啓治著作集』第十四巻 (創文社、1990年) 193頁参照。
- 22) 同上書 208頁。
- 23) カントの用語であり、因果律の支配する自然の領域に対して、目的そのものとしての絶対の価値をもつ人格が、自由な意志に基づいて結合する道徳の領域をさす。
- 24) 『西谷啓治著作集』第十四巻 (創文社、1990年) 189頁参照。
- 25) 「逆対応」は鎌倉時代の僧、大燈国師の「億劫相別れて須臾も離れず、尽日相對して刹那も對せず」(無限に長いあいだ別れていながら、一瞬も離れず、一日中相對していながら、一瞬も對することがない) という言葉に由来する用語であり、「絶対矛盾的自己同一」の関係を徹底させた用語である。
- 26) 「無の場所」の論理は、包摂判断における主語と述語の関係を手懸りにしている。「主語となって述語とならない「主語的基体」として、判断の主語の特殊化の極限に個体を考えるという着想は、アリストテレスの個物 (第一実体) の規定に負うており、述語となって主語とならない「超越的述語面」として、判断の述語の一般化の極限に「無の場所」を考えるという着想は、プラトンの『ティマイオス』における「場所 (Χώρα コーラー)」の思想に負っている。…「場所の論理」というのは、形式論理的包摂関係を越えた極限的主語 (個物) と極限的述語 (場所) の関係を包摂関係そのものを成り立たせている関係として捉え、前者の直観的把握によって後者の反省的把握を基礎づけるという仕方、で、「一般者の自己限定」としての実在の論理と、概念もしくは命題間の包摂関係を基本とする形式論理を統合しようとする展望をもった論理思想なのであった」(『日本の名著』西田幾多郎 編集 上山春平 中央公論社、1970年 74頁~76頁)。

- 27) 『西田幾多郎随筆集』上田閑照編（岩波文庫、1998年）140～141頁。
- 28) 「意識の野」について、Prof. 池田は次のように述べている。「意識と同時に自覚される『無』の無意識を、特に西田は『意識の野』という。鈴木大拙はその意識を『無意識の意識』とか『無分別の分別』という」（『哲学』のゆくえ 池田善昭著 晃洋書房、2005年 189頁）。
- 29) 「鏡」の思想はライプニッツのモノドロジーにおける「表象概念」を導きの糸としている。モノドとは「宇宙の永遠なる生きた鏡」（un miroir vivant perpétuel de l'univers）として、それぞれの視点に従って唯一の宇宙を異なった仕方で表現している唯一の個体である（G.W.Leibniz:Monadologie § 56 参照）。個体は全体を自己のうちに映し、全体は個体によって映される、という事態を西田は「個物〔個体〕は世界を表現すると共に、逆に世界の自己表現の一視点であるに斉しい」（11-64〔 〕内論者）、と表現する。

参考及び引用文献

- 『カント「判断力批判」と現代』佐藤康邦著 岩波書店 2007年
 『西田哲学への問い』上田閑照編 岩波書店 1996年
 『西谷啓治著作集』第十四巻 創文社 1990年
 『西田哲学の再構築』平山洋著 ミネルヴァ書房 1997年
 『日本の名著』西田幾多郎 編集 上山春平 中央公論社 1970年
 『哲学』のゆくえ 池田善昭著 晃洋書房 2005年

（本学大学院博士前期課程修了生）