

西田の「場所の論理」の基本構造

嶺 秀 樹

一

西田幾多郎が独自の哲学の立場を確立したのは、一九二六年に発表した論文「場所」であると言われている。この時、西田はすでに五六歳になっていた。彼を有名にした最初の著書『善の研究』が公刊されたのは一九一一年であるから、この間すでに五年の歳月が流れている。西田自身が告白しているように、「純粹経験」の立場から哲学的思索を開始し「場所」の立場に到達するまでには紆余曲折があった。その貴重なドキュメントが『自覚に於ける直観と反省』（1917）である。彼はヨーロッパやアメリカの様々な哲学者との対話を通して自らの思索を築き上げてきた。純粹経験の問題を考えていた時には、ジュームズやベルクソンに親近性を感じていたし、その後、リッケルトやコーヘンなどの新カント派の哲学者たちとの対決を迫られ、意識や「自覚」の問題を深く考えるようになる、フイヒテが重要になってきた。フッサールの現象学も西田の射程の中に入っていた。「場所」の立場に転換する際には、プラトンやアリストテレスのギリシア哲学が大きな役割を果たしている。「場所」の論文が収録されている著作『働くものから見るものへ』（1927）には、プロチノスの名前もしばしば登場する。

ところで、一九二七年と言えばハイデッガーの『存在と時間』が公刊された年である。ハイデッガーのことは、一

九二四年に田辺元が論文「現象学に於ける新しき転向」の中で紹介して以来、日本でよく知られるようになっていた。後に西田がハイデッガーのことに言及するときには、どちらかというと批判的言辞が多いのだが、彼なりに評価していた。ここで西田とハイデッガーとの関わりに少し触れておきたいと思ったのは、両者の思索がある種の親近性をもっているからである。周知のように、ハイデッガーはフッサールの純粹意識を基盤とした超越論的現象学の立場を離れて、「現存在」の実存論的分析による「基礎的存在論」の立場を切り開こうとした。この時、彼の念頭にあったのは、意識をカプセルのように考え、世界を意識の対象として捉えるこれまでの西洋哲学の立場であった。事柄を主観・客観・関係の枠組みで捉えるデカルト以来の主観性の形而上学を克服するということが、ハイデッガーの思索の重要な課題となっている。

近代の主観性の哲学との対決は、西田にとっても一つの大きなテーマであった。ここで西田とハイデッガーをくわしく比較することはできないが、西田の「場所の論理」について考えていくための手がかりとして、あらかじめ二つのことを述べておきたい。一つは、主観・客観・関係を核とする近代の意識哲学を克服するためにハイデッガーが選んだ「現存在」という概念が、場所的意味をもっていることであり、もう一つは、人間の自己理解を世界理解と切り離さずに考えていく彼の思索のあり方である。人間存在を意味する「現存在」の「現」(Da)には、そこで世界が開かれていること、すなわち「開示性」という「場」の意味が込められている。「世界内存在」(In-der-Welt-Sein)としての「現存在」の存在理解が、同時に、世界やものが自らを顕わにする場所の意味をもつことは、ハイデッガーにとって決定的なことであった。このことは、いわゆる「転回」(Kehre)以後ますます顕著になってくる。彼は、「人間と存在との連携」こそが人間の本質であると考えようになる。「現存在」は、こうした連携の場所であり、「存在のあけ開けの場」である。西田は戦後のハイデッガーの思索の展開を知ることができなかったのだが、彼の思索が当初から、主観・客観・関係の枠組みを超えた、あるいはそれ以前の根本経験に基づいていることは、ハイ

デッガーと軌を一にしている。純粹経験の核心に触れる西田の言葉「個人あつて経験あるにあらず、経験あつて個人あるのである」(16)が、その証拠となっている。

もちろん、西田とハイデッガーでは思索の質に相当の違いがある。西田はハイデッガーと違って「意識」の問題から離れず、いわば意識哲学に内在的に知識の可能性を論じていく。彼は意識哲学の概念を活用し、主観性の哲学者たちとまず同じ地平に立つて考えていくわけである。しかし、西田の考える「意識」は、近代の哲学者たちが考えていたような客観に対する主観としての意識、すなわちカプセルのように外に対して閉じられた意識ではなかった。彼にとつて「意識」は始めから外に対して開かれている。このことは、意識の構造を掘り下げていくにつれてますます明らかになってくる。西田が問題としている「意識」は重層的構造をもっており、主観・客観・関係の枠組みを超え、それを包む「場所」の意味をもつ意識である。主観・客観・関係を可能にするカントのいわゆる「超越論的意識」を包括するだけでなく、感情や意志の全領域に浸透し、それらを突破して世界の根底、つまり西田のいう「絶対無」にまで届くものである。要するに、西田の「場所」の概念は、近代の意識哲学を単に否定するためだけではなく、意識哲学の成果を自らの思索の一つの契機として捉え、それを自らの内に位置づけようような包括的立場を切り開くためのものであった。言い換えれば、彼の「場所」は、意識哲学の立場を絶対無の根本経験によって基礎づけると共に、意識哲学からは排除されてしまうような芸術経験や宗教経験、総じて人間存在の歴史性を包括する立場を構築するための概念であったと言える。このように、「存在の問い」から出発し、基礎的存在論としての実存論的分析から存在史的思索への道を歩んでいったハイデッガーと、純粹経験の立場からさらに意識の問題を掘り下げ、絶対無の場所の思想に到達した西田とは、アプローチを異にしているが、近代の主観性の哲学の克服を目指し、「有る」ということと「無い」ということの根本的連関の解明を通して共に場所的な思索に到達したことは、決して偶然ではない。

二

西田は多くの書きものを残し、主な論文集や著作を数えただけでも現在の全集で一〇巻以上になるが、主著と呼ばれるものがない。西田の書いたものの全体が続き物のようであり、全集五〇〇頁が一つのエッセイとなっていると言われるほどである。事実、所々に道標となりうる論文があつたとしても、これを読めば西田のことが分かるという代表作を一つか二つ決定することは非常に困難である。純粹経験、自覚、場所、絶対無、弁証法的な一般者、行為的直観、歴史的な身体、絶対矛盾的な自己同一、逆対応など、彼の思想を表現するモチーフはたくさんあり、彼の思索は、展開するにつれてその内容を大きく変えていく。彼は生涯ずっと哲学体系の構築を目指し、体系を基礎づける「論理」の確立を試みていたが、完成した形で提示されることはついになかった。しかし、一方では、彼は常に同じことを問題としていたとも言える。西田自身、『善の研究』以来、私の目的は、何処までも直接的な、最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⁽¹⁾。こうした西田のもくろみを端的に言い表す概念が「場所」なのである。「場所」の概念は西田の思索の中で突然に登場したものではない。それ以前の中心概念であつた「純粹経験」や「自覚」の概念にも、場所の意味は込められてた。また、それ以後の思索の展開の中でも、場所の思想は決定的役割を果たしている。たとえば「弁証法的な一般者」は、場所の概念の展開した形であるし、「絶対矛盾的な自己同一」は、場所の論理的構造を究極的に規定する概念である。完成された最後の論文が「場所の論理と宗教的世界観」であり、死ぬ直前に書き始め、絶筆として残された論文が「私の論理について」であつたことも象徴的である。西田は絶えず自らの思想を論理の形で表現しようと工夫し続けたが、それがいわゆる「場所的論理」であつた。

西田の「場所的論理」は、カントの「超越論的論理学」やヘーゲルの「論理学」のように、構築性のある体系にまとめられたことはない。そもそも「場所的論理」という名称も、最晩年の論文集にこそよく見られるようになるが、場所の思想が提出された一九二〇年代の後半には、まだ見あたらない。一九三〇年代になると、ヘーゲルの「過程的弁証法」に対して「場所的弁証法」という言い方が好んで用いられたが、これも、どのような意味で弁証法的であるのかという問いに対して、明快に答えられるようなものではなかった。要するに、「場所的論理」ということでいったい何を理解したらよいかということは、決して自明ではなかったのである。

これから「場所的論理」について述べるに際して、西田の場所の思想の展開において三つの局面を区別しておきたい。第一は、場所の思想が成立した時期であり、特に「知る」ということの可能性をめぐって、判断の構造から場所の思想に到達した局面である⁽²⁾。第二は、「無の自覚的限定」を軸にして「場所的弁証法」について語られる局面である。西田が弁証法を問題にするに至ったのは、当時台頭してきたマルクス主義との対決が重要になったことに由来するが、後輩にしてライバルとなった田辺元の弁証法的思索との対決が重要になったことと思われる。ちなみに第一と第二の局面は時間的に近接しており、共に意識現象を離れずに「一般者の自己限定」の立場に立って「無の場所」の論理を考えようとしている、区別せずに一つのまとまった局面として問題にすることが可能である。第三の局面は、意識現象を離れて、弁証法的な一般者や絶対矛盾的自己同一の論理として「場所的論理」を考えていく局面である。ここでは自然や歴史の世界が主題化され、「論理」は、「歴史的生命的表現的自己形成の形式」として捉えられる。第一、第二の局面では、我々の意識面の重層的な重なり合いの脈絡を判断形式を手引きとして説明していくという手法で、場所の論理が考えられていたのに対して、第三の局面では、自然や歴史の中にあって行為する人間とその世界が問題になっており、科学の理論的世界、実践の世界、文化や芸術、宗教に至るまで、様々な世界を貫通する実在の論理的構造が、「絶対矛盾的自己同一」として説明されていくことになる。いずれの局面においても共通してい

ることは、西田が「行為的自己」の立場に立つて思索しようとしていることであり、また、知識の問題から歴史的世界の問題に至るまで、すべて「自覚」の問題として考えようとしていることである。「場所」の論理が行為的自己の立場に立った「自覚」の論理であること、そしてこの自覚という事柄がどのような意味をもつか、それがどのようなにして場所の思想に展開していくことになったのかということが、決定的に重要である。紙数が限られた本論では、主として第一の局面を取り上げ、場所の論理の基本構造とその成立の意味に焦点を当てていく。

二

西田は「自覚」という言葉に独特の意味を込めている。「自覚」はもともと「自己が自己自身を知る」ということであり、カントやドイツ観念論の哲学者たちのいう「自己意識」(Selbstbewußtsein)の翻訳語としても用いられていたが、日本語としては「自分の置かれている状況や能力・価値を知ること」であり、また「悟りを開く」という宗教的意味も含んでいる。これらすべての意味を込めつつ、西田は自覚を「自己が自己に於て自己を見る」とか、「自己が自己に於て自己を映す」と規定している。この規定における「自己に於て」という言葉自体がすでに「場所」を暗示しているが、場所の意味は「自己に於て」に限られるのではなく、「自己が自己に於て自己を見る(または映す)」という定式の全体に関わっている。フィヒテの自己意識の場合のように「我が我自身を知る」ではなく、「自己が自己自身を見る」といわれ、しかも「自己自身に於て」見るとされるゆえんでもある。「我」は「自己」と同じものではない。「我」は「自己」において成立すると言いうことができるが、「自己」は「我」に回収されることはない。西田のいう「自己」は、「働くものから見るものへ」という表題に示されているように、フィヒテの根源的主体性をさらに掘り下げたものであった。それは根源的活動というよりも、むしろ「見る」という仕方で「働き」を包む

「場所」である。「純粹経験」の立場でいえば主客未分であり、主・客を分離させつつ、分離した主・客をさらに大きく包み（場所）、統一するもの（働き）である。西田によると、「働き」と「場所」は別のものではない。「自己が自己に於て自己を見る」ことが、場所が場所自身を限定することになっている。以前に「純粹経験の自発自展」として考えられていた事態が、今や「場所の自覚的限定」として考え直されているのである。それがいったどういうことであるのか、具体例をもとにして考えてみよう。

今ここで庭先のチューリップを見ているとしよう⁽³⁾。この時、「私」というものは、まだ意識されていない。「私」というものが意識されるようになるのは、チューリップを見ることがあとで反省されることによってである。そのとき初めて、チューリップを見ている「私」が私自身に意識され、「私はチューリップを見ている」と言うことができるのである。ただしこの時、チューリップを見ている「私」は、すでに「知られた私」になっている。それは対象化された「私」であり、「知る私」そのものではない。しかし、この「私」は、すでに対象化された「知られた私」であるとはいえ、「知られたもの」、すなわち私によって見られている「チューリップ」と、同列になったわけではない。「知られた私」と「知られたもの」（すなわちチューリップ）の関係が物と物との関係のように同列にないこと、いわゆる主観と客観の関係にあることは、他ならぬこの「私」が知っている。この「私」とは、いったいどのような「私」であろうか。チューリップに対してチューリップを見ている「私」が同列になく、主観として高次的であるとする、この高次的であることを知っている「私」は、さらに高次的であることになるのか。そうだとすると、それが高次的であることを知っている「私」は、さらに高次的であることになる。これでは無限背進に陥るだけである。チューリップを見ていることが反省され、見ている「私」が意識されるようになる、意識されたこの「私」と見られた対象（チューリップ）とが同列にないことを「知っているもの」、それは決して対象化されることのない「私」であり、「私」とも言えない「私」なのである。

しかし、「知る私」が決して「知られる私」にならないとすれば、こうした「知る私」を、いったいどのような仕方であらうか。西田は、知ることを知ることができないとしても、知ることとかが考えられる以上、どのようにして考えられるかを明らかにしなければならないと言う。その際、彼が注目するのが、意識と対象の関係である。私がチューリップを見ているとき、私は、チューリップが私の外に存在していることを知っている。それだけではない。私は、私が外なるチューリップを見ていることも知っている。「知るもの」としての意識は、「知られるもの」を意識しているだけではなく、「知られたもの」を意識していることを、さらに意識しているのである。

このように、意識は、「何か」（例えばチューリップ）を意識していることをさらに意識しているのであるから、「外」にあるものとして意識されているチューリップは、ある意味で意識の「内」にあることになる。意識は、意識されたチューリップとチューリップを意識している意識を、さらに包んでいるのである。意識は常に「何かの意識」として、「意識されたもの」と対象関係にあると言えるが、この意識と対象とをさらに包む意識、そのものは、決して対象関係に入っていないのだ。西田は言う。

知られるものに対して、知るものは対象的關係に於ては全然無でなければならぬ、何等の對象的關係に入り込まないものでなければならぬ。非我に對する我は眞に知る我ではない、眞に知るものは兩者を包んだものでなければならぬ。(N4-10)

意識されている「私」すなわち「知られた私」と、意識されている対象すなわち「知られたもの」とを包むものである高次の意識、つまり「私」とも言えないこの「私」が、西田のいう「眞に知るもの」である。この「眞に知るもの」が「知られた私」と「知られたもの」を包んでいることになる。この「包む」という意識の働きを別の仕方で表現すると、「知るもの」が「知られるもの」（チューリップ）を自らの内に映す、ということになる。このように、私の中に映されたものは、自己の内に映されたものとして、自己の内容であると言える。「知るもの」が自己の内に

「何か外にあるもの」を映すことは、内にある自己自身の内容を「外にあるチューリップ」として限定することである。同じことを西田の仕方で定式化すると、「自己が自己の中に自己を映すことによって自己の内容を限定すること」(N4-9)となる。これが「知る」ということの根本形式だ。

ここであらかじめ注意しておきたいのは、「知るもの」の自己限定のあり方に二つの契機が含まれていることである。一つの契機は、「自己の中に自己を映すこと」であり、これを西田は、現象学の用語を借りて、「ノエシ的限定」と呼んでいる。もう一つの契機は、「自己の内容を限定すること」であり、「ノエマ的限定」である。フッサールの現象学の場合、ノエシスとノエマの関係は志向作用と志向対象の関係であるが、西田の場合、かなり異なっている。一つの大きな違いは、西田が「知る」ということを、作用として捉えるのではなく、「見る」とか「映す」ということから考えていることである。というのは、「知る」ということを「作用」とか「働き」として捉えようと、主観と客観の対立を予想することになってしまっているからである。西田が対象関係によつては捉えることができない「知るもの」をここで主題化しているのは、まさに主観・客観・関係を前提とする意識哲学の独断的立場を問い直すためなのである。

四

さて問題は、対象的關係としては捉えることのできない「真に知るもの」と「知られるもの」との関係を、いかにすればさらに積極的に規定することができるかということである。ここで西田は、概念的知識のありかたを反省し、包摂判断を手がかりとしてさらに綿密に考えていく。包摂判断とは、「S⊃P」を「SはPに含まれる」(S⊂P)となす判断のことであるが、彼はこの包摂判断の構造を、「〈述語面P〉は〈主語的なものS〉を〈包む〉」と考える

のである。「述語面」という言い方がすでに「場所」を暗示していることは、直ちに気づかれよう。先ほどのチューリップの例を再び取り上げてみる。私が一本のチューリップの花を見て、「この花はチューリップである」と判断した時、私にいったい何が起こっているのであらうか。こうした判断を私になすことができるのは、チューリップが花であることを私がすでに知っているからだ。「チューリップは花である」という知識は、チューリップという「特殊なもの」が花という「一般的なもの」に包摂されていることを意味している。その際、「花」という概念は、単にチューリップだけではなく、菊やひまわりなどの他の多くの特殊な花を包摂する可能性をもっていなければならない。このように、「一般概念」は、少なくとも潜在的には、その内に特殊化の原理を含んでいることになる。西田はこうした意味での「概念」を、ヘーゲルに従って、「具体的概念」と呼んでいる。客観的知識が構成されるためには、すべての判断的知識の根底に「具体的概念」がなければならぬ。「具体的概念」は、自らの内に特殊化の原理を含むものとして、自ら自身を限定することができる。「チューリップは花である」という判断をなすのは、たしかに「私」であるが、私がこうした判断を下しうるのは、「花」が具体的概念として自己限定の可能性をもっているからだ。

西田がここで行おうとしていること、それは、判断における主語と述語の関係を、「知るもの」と「知られるもの」との関係に結びつけ、概念と意識とを離さずに考えていくことである⁽⁴⁾。そのことによって、アリストテレスの哲学とカントの超越論的哲学を結びつける新たな立場が開かれることになる。周知のように、アリストテレスは、判断における主語と述語の関係をもとにして、いわゆる実体の存在論を展開した。またカントは、判断における思考機能を反省し、超越論的統覚の総合統一の働きに基づいた超越論的論理学を構想した。こうしたアリストテレスとカントの立場を結びつけるものが、ヘーゲルから借用した「一般者の自己限定」としての「具体的概念」であった。西田は、ヘーゲルの具体的概念を自覚の立場から解釈し、判断知識や意識機能についての彼らのラディカルな反省を踏まえて、判断の論理的構造を自覚の構造に基づけようとしているのである。それによって新たな場所的自覚の立場が成立

することになる⁽⁵⁾。

西田はまずアリストテレスの個体理解に注目する。アリストテレスは、判断の主語と述語の関係において、「主語となつて述語とならないもの」、すなわち「この花」というような個体を考えた。個体は、西田の言い方では、判断における主語的方向をどこまでも推し進めていくことによつて到達したものである。そうだとすると、同じ判断において述語的方向をどこまでも推し進めていき、「述語となつて主語とならないもの」を考えることができる。それが西田のいわゆる「超越的述語面」である。判断における特殊と一般との関係において、主語的方向の極限に「個体」が考えられるとすれば、述語的方向の極限に考えられる超越的述語面は、この個体を「包むもの」である。しかし、それにしても「超越的述語面」とは、いったいどのようなものであるか。またこの「超越的述語面」はいかにして個体を包むものとなるのであろうか。そもそも「包む」ということは、いったいどのような事態を言い表しているのか。

再度、チュウリップの例を取り上げてみよう。先に述べたように、チュウリップの花を見て、「この花はチュウリップだ」と判断するとき、見ている「私」は、「知るもの」であつた。「知るもの」としての私は、私自身の中に、「私によつて見られているチュウリップ」を映していた。「自己が自己の中に何かを映すこと」が「知る」ということであり、「映されたもの」は「知られたもの」であつた。ところで、この「知られたもの」(チュウリップ)は、「自己の中に」映されたものであるから、「自己の内容」であることになる。自己の中に「何か」を「自己の内容」として映すことは、それゆえ「自己」を映すことになる。このとき、「自己」と「自己の内容」は異なるのではないか、という反論がすぐに返ってくるのが予想されるが、このように考えてはいけない。そのように考えるとき、我々はすでに主観と客観を分離させ、区別して考えている。チュウリップをまっさに見ている瞬間においては、私が私自身の中に「チュウリップ」(ノエマ的対象)を映すことは、私の中に「チュウリップを見ている私」(ノエシス的自己)を

映していることと、表裏一体となっている。特に、見ている私がことさらに意識されることなく、見ることに専心し、自らにおいてチュウリップを現前させているとき、チュウリップの現前がそのまま「チュウリップを見ている私」の自覚になつてゐる。この自覚は「自己に於て」行われ、この「自己に於て」以外のどこにも「見ている自己」はない。こうした事態を西田は、「見るものなくして見る」とか「自己を無にして見る」と言い表している。この「自己に於て」見るものなくして見る「自己」こそ、西田が「超越的述語面」と呼ぶものであり、真に「知るもの」としての意識面なのである⁶⁾。したがつて「自覚」とは、「自己が」が「自己に於て」にいわば没入することであり、この没入した「自己に於て」という場所に自己を「映す」ことであると言えるだろう。それは、「自己に於て」という「超越的述語面」が自己自身を限定すること、すなわち「場所が場所自身を限定すること」に他ならない。

以上のように、「自覚」とは、「見るもの」が「見るもの自身」(ノエシスの契機)と「見られるもの」(ノエマ的契機)を自らの内に包むことであり、「見るもの」と「見られるもの」の分離的結合を自らの中に映し出すことである。こうした自覚が深まり、「見るもの」が「無にして見るもの」となつて「見られるもの」を自らの中に映すとき、「見るもの」自身は、いわば「映し出す」働きに没入し、いわば消滅するのである(つまり対象としては隠れる)。こうした事態が西田のいう「直覚」である。この直覚的意識において、物の現前が直に把握されることになる。そして、この事態が後に反省され、主観と客観の区別の意識が立ち現れてくると、直覚的に把握された物が対象化され、「見る私」が主語として表に出てくることになる。このようにして、物の現前が、「私はチュウリップを見ている」というように、言語的に分節されるのである。

ちなみに西田によると、「主語的なものが我々の直覚的意識と接触する所」に、「個体」というものが考えられる。「主語的なもの」とは、「自己が自己に於て自己を見る」という自覚の定式で言うと、「自己が」ということである。こうした自覚の意義が深まり、「自己が」が「自己に於て」に合一するようになると、自覚的自己が自己自身

を限定する面（映す面）としての意識面（すなわち「自己に於て」）は、無にして見る自己の自覚面の意義をもつようになる。そうなるこの意識面は、同時に、「ノエマに結合して見られる自己を内に含み、これを限定する意義」を帯びるようになる。こうした自覚的意識面が、西田のいう「直覚的意識」であり、対象的意識を超えた睿智的な「超越的自己」の「自覚的直覚」である。この直覚的意識においては、「見る自己」と「見られる自己」が一つになっているだけでなく、「見る自己」と「見られるもの」が一つになっている。ここで自己は対象を自己自身の限定の内容として直覚している。要するに、個体とは、「自己を無にして見るもの」における物の現前であり、個体を捉えるとは、「自己を無にして自己の中に自己を見ること」である。彼が、「超越的自己の自覚からノエシスの限定の内容を除いたものが個体となる」（N4-284）と述べていることも同じ事柄だ。

西田から見ると、アリストテレスの「主語となつて述語とならない」個体は、まだ真の「個体」ではない。アリストテレスのいう個体は、対象化された自己に即して見られたものにすぎない。アリストテレスは、個の実体を判断において規定することができない、つまり、特殊と一般の關係において特殊化をどれほど進めようとも、個体に到達することはない、というアポリアに陥つたわけだが、その理由は、西田から見れば、「自覚」の問題を深く考えなかったことに存することになる。

ともあれ、「個体」の成立する「直覚的意識」とは、主客未分の純粹経験が成立する次元であり、これが今や判断的意識との連関で、「超越的述語面」として理解されているのである。「見る自己」は自ら自身をノエシスの契機とノエマ的契機に分節しつつ、その分節を自ら自身の中に映していくのだが、こうした映す働きが判断を形成することになる。「見る自己」と「見られた内容」が判断形式において主語と述語として分節されると、「見る自己」そのものは隠れ、背後に退くが、判断的一般者の自己限定の場所として、判断内容の明証性をいわば支えるのである。西田が個体の認識を成立させる超越的述語面の自己限定を、「場所が場所自身を限定する」と言い換えるゆえんでもある。「自

己を無にして見る」という意味での「場所の自己限定」は、個体認識の明証性の条件となっているのである。西田は次のように述べる。

知るものと知られるものとの関係は、判断の述語と主語との関係に外ならない。何等かの意味に於て主語的なものが述語面に於てあるということが、知るといふことである。知られるものが知るものに對して外的と考へられるのは、自己自身を限定した述語面の外にある故である。しかもそれがまた知るものに於てあると考へざるを得ざるのは、超越的述語面に於てあるからである。ただ、超越的述語面が自己自身を限定して能限定面にあるものと所限定面にあるものとが對立する時、知るものと知られるものと相對立し、その間に一種の作用的關係が考へられるのである。しかも上に言ったごとく作用的關係が對象的に考へられるかぎり、知るといふことは出てこない。意識を意識するとか、知るものを知るとかいうことは、超越的述語面が自己自身を限定する（場所が場所自身を限定する）ということから考えられるのである。（N4-13）

五

西田のこの言葉からはつきり分かるように、彼の思索の特徴は、「自己が自己に於て自己を見る」という自覚の形式を「論理の根本形式」として考えていこうとするところにある。「論理的限定と自覚的限定との内面的關係を明らかにし、自覚的限定の論理的意義を明らかにすること」が、西田の場所の思想の根本的意図であったと言つてよいだろう（N4-340）。彼は意識の構造を、従来の意識哲学のように作用と對象の關係から追求するのではなく、場所的に考えていこうとした。「自己が自己に於て自己を見る」という自覚の過程は無限の過程であるから、自己を見、自己を映す意識面は何重にも重なり合い、多数の層を形成することになるが、基本的には表象的意識面と自覚的意識面

との対立から成り立っている⁽⁷⁾。表象的意識面とは、自覚の定式を使って言うと、「自己」が隠されて、「自己に於て」という意識面が「自己を」の面となったときの意識面のことである。自己自身の内容を映す意識面が自己限定の意味を失って、単なる「自己を」の面になるとき、この面は他の内容（外にある物や世界）を表象する面となるわけだ。これに対して自覚的意識面とは、「自己に於て」が「自己を」と一つになり、「自己」の面になったときの意識面のことであり、そこにおいては他の内容ではなく、自己自身の内容が直に映される。自覚的意識面は自己自身を映すものであり、自己自身を自覚するものであると言える。こうした自覚面と表象面の対立こそ、意識の根本性格を決定するものであると、西田は考えているのである。

西田の意識論のもう一つ重要な特徴は、先に触れたように、自覚的意識面と直覚的意識面が同一の面を形成しうることである。それは、主客未分の純粹経験のような直覚的意識をそこから離れずに反省しうる根拠ともなっている。ふつうは自覚的意識面と表象的意識面が対立し、直覚されたものが表象面にその影を映すことによって物が意識されるのだが、無にして見る自己が物を自己の中に映す場合、物を映す直覚面が直に自己を自覚する自覚面と重なるわけである。「自己が自己に於て自己を映す」という物を知り対象を意識する過程が、そのまま自己の中に映され包み込まれる。ノエシスの自己の直覚的限定が、ノエマ的限定と対立しつつ、それを包むという性格をもっていること、すなわち、自覚面が直覚面としての意味をもち、ノエシスの作用的自己を包みうることで、自己自身の知る働きはもちろんのこと、感情や意志の次元における様々な心の働きを哲学的に反省しうる条件となっているのだ。西田は、以上のような意識の根本性格から出発することによって、知識の問題のみならず、意志や感情などのすべての意識の問題を解いていく。その基本的視点が、「自己が自己に於て自己を見る」という自覚形式であった。意識の様々な問題が自覚の基本構造から場所の自己限定の問題として捉え直されるわけである。「場所の論理」とは、要するに、様々な直覚面を有する自覚的限定面の脈絡を見定め、その相互連関を組織化するものであり、自覚形式が編み出すノエシス

的・ノエマ的限定の重層的連関を知・情・意の諸領域にわたって論理的に形式化するものなのである。

西田の基本的発想は、一方ではジェームズやベルクソンのように直接に与えられるもの、もつとも具体的なもの、大事にしつつ、他方ではカントやフイヒテ、ヘーゲルのように理性的反省の立場を重視し、自己意識の根源的統一から経験の諸相を体系化しようとするところにある。それゆえ西田は、ベルクソンに対しては、彼が純粹持続やエラン・ヴィタールのように直接経験から出発したことを非常に評価するものの、そうした経験の論理形式を明らかにせずに實在を一種の形而上学にしてしまったことを非難する。またカントやフイヒテ、ヘーゲルに対しては、彼らが自覚の問題を哲学の基本問題とし、意識や認識の可能性を深く追求したことを評価するが、意識の本質を作用や過程としてのみ捉えたために、真の自覚形式を掴みそこね、實在の根底に届かなかったことを批判している。西田は対象化された自覚の見方を徹底的にしりぞける。彼は、表層的な表象的意識を突破して、意識作用そのものを見るもの、「無に見るもの」に肉薄し、そこで直視された具体的体験や實在を論理的形式のもとで捉えようとした。その端緒になったのが、判断的知識と自覚的意識との結びつきであった。彼は、判断的一般者の自己限定の構造を、「自己が自己に於て自己を見る」という自覚的意識の本質構造から解き明かし、そこからさらに意識の重層的構造を一般者の自己限定の様々な段階として取り出す。そうした粘り強い試みが『一般者の自覚的体系』に収録されている諸論文であった。

六

西田の「場所の論理」は、哲学的にどれほどの射程をもつものなのだろうか。それを示すために、ここで西田とカントを少し比較してみたい。カントは、よく知られているように、『純粹理性批判』において感性や悟性の認識能力

の探索を行い、経験がどのようにして成り立つかということ明らかにしようとした。カントによると、人間の認識は、感性的直観のアプリオリな形式としての空間・時間において与えられた感覚的表象の多様を悟性が綜合統一することによって可能となる。こうした綜合統一の最終的根拠となっているのが超越論的統覚であり、超越論的統覚は悟性のアプリオリな思考形式としてのカテゴリーの担い手となっている。

カントの以上のような思想に対して西田が向けた最初の疑問は、超越論的反省としての理性批判の根拠に関わっている。彼は、カントは認識能力の様々な働き方を分析し、経験を可能にする制約を解明しようとしたが、こうした超越論的反省そのものの可能性を明らかにしていない、と批判している。たしかに西田が主張するように、カントの超越論的反省も一つの認識であるから、経験的認識の可能性だけではなく、超越論的認識の可能性をも問いただすことができるし、またそうしなければならない。経験的認識を可能にする最終的根拠が超越論的統覚であるとなると、超越論的認識を可能にするのも同じ超越論的統覚であるのか。理性を批判する理性は同じ理性なのか、それとも異なるのか。カントの場合、それが必ずしも明らかではない。

カントに対する西田の第二の疑問は、感性和悟性のいわゆる二元論に向けられる。カントは、感性的直観によってまず多様な表象が与えられ、それがさらに悟性によって結合されることによって始めて客観的対象が成立すると考えているが、これは事実にはそぐわない勝手な前提ではないかというわけである。カントが認識能力に受容性と自発性の二つの種類を区分し、この両者がいかにして結びつくのかを問題としたのに対し、西田はこうした感性和悟性が生成する意識の基盤を問題にする。もともと、カント自身も、綜合統一の具体的な現場を明らかにする段になると、直観形式としての時間と悟性形式としてのカテゴリーを媒介する純粹綜合の可能性を検討すべく、超越論的構想力による超越論的時間規定の問題に取り組んでいる。しかし、感性和悟性の二元論を維持したままで超越論的構想力の働き方を説得力をもって示すことが困難なことは、ハイデッガーのカント書⁽⁸⁾を待つまでもない。カントは、西洋の形而

上学の伝統に基づく形式と質料という枠組みを前提としており、それらの根拠をさらに問うことがない。西田によると、認識を受容性や自発性の作用としてのみ捉えることが、すでに主観と客観の分離を前提としたものであり、形式と質料の枠組みで認識や対象の構成を考えていくこと自体が、対象的なものの見方に囚われていることになる⁽⁹⁾。

以上のようないくつかの疑問に対して西田自身が答えるとなると、いったいどのような解答が期待できるだろうか。彼は、前述のように、自覚の構造の解明を通して意識の働きを「場所の自己限定」として明らかにした。カントのいう経験的意識を超越したアприオリな超越論的意識とは、西田から見れば、自覚的限定の意識過程の中で形成された自覚的意識面であり、一つの直覚面である。こうした自覚的直覚面は、意識過程のさらなる展開の中で「自己に於て映す」ことができる。カントの超越論的反省は、こうしたポテンツを高めた自覚過程として解釈することが可能である。「自己が自己に於て自己を映す」という自覚形式が無限の開かれた過程であり、その内に反省の契機を含んでいるゆえに、経験的認識と超越論的認識を同一の「自覚」の展開の中に位置づけることができるのである。

ところで第二の疑問に対しては、どのような答えが返ってくるのであろうか。客観的認識の可能性については、感性和悟性の様々な作用連関から考えるのではなく、直覚面と表象面の関係を掘り下げることによって答えられる。すなわち、カントの感性的知覚的表象は、西田から見れば、直覚面においてあるものを表象面に映した影である。こうした直覚面と表象面の関係はさらに自己の中に映され、それによって新たな自覚面が形成されることができると西田の立場に立つと、表象面においてあるもの（知覚的表象）をこの新たな自覚面の自己限定として捉えるものが悟性的思惟作用であり、より具体的には超越論的時間規定としての超越論的構想力であると解釈することが可能である。ちなみに、カントのカテゴリーは、超越論的構想力としてのノエシスの限定がノエマ面に映されたものであると見なすことができる。ちょうどハイデッガーがカントの超越論的構想力を時間の自己触発として解釈したように、

西田はアプリアリの時間形式と悟性の純粹綜合を自覺的意識の自己限定として理解していると云えるだろう。

西田のカント批判は、一言で言うと、カントが明らかにした客觀的認識の最終的な可能性の根拠としての超越論的自己意識が、まだ「見られた自己」であって、「真に見る自己」ではないということであった。もしカントが超越論的自己意識をさらに掘り下げて、「真に見る自己」に到達したとすれば、理性的自己の背後に自由意志を見て取ることができ、さらには、その背後に「無にして自己を見る行為的自己」の立場に到達することができたはずだというわけである。カントは、思惟としての自覺的限定から行為的自己のノエシスの限定の意味をまったく取り除いて考えたために、彼の思考形式（つまりカテゴリー）は様々な領域におけるノエシスの内容を入れる自由がなくなっている⁴⁰。その結果、いわゆる判断表からカテゴリーを導出し、客觀的対象を自然科学的対象に限定することになった。後に『判断力批判』の中で主題化した「反省的判断力」(reflektierende Urteilskraft)の可能性を、『純粹理性批判』の中で生かすことができなかったことも、おそらく同じ理由に基づく。あらかじめ与えられた普遍において特殊を規定する「規定的判断力」(bestimmende Urteilskraft)と、特殊から出発して普遍を課題として探求する「反省的判断力」とが、同じ次元に立つものでないことは、カント自身がよく承知していたことだが、両者の関係については、普遍と特殊を結びつける方向が違ふというだけで、それ以上追求されることがなかった。そのために、機械論的因果性の支配する自然の世界と目的論的自然の生命の世界、ひいては人間の歴史の世界の相互連関を、同じ理性の中で考えることができず、ばらばらのまま放置せざるをえなくなった。ここにカントの思考の限界がよく示されている。

西田から見れば、規定的判断力から反省的判断力への転換は、「自己」の自覺的限定の深まりとして理解することができる。つまり、規定的判断力の場合、与えられた特殊を限定する普遍は、あらかじめ固定され前提されたものとして、すでに形成されたノエマ的限定面においてあるものだが、反省的判断力の場合、こうした既成の普遍概念をノエマとして映し出すノエシスの限定そのものが自覺され、このノエシスの限定を包むより深い直覚面が露わにされ

る。そのことによって、固定した既成のノエマ面の枠組みがゆるめられ、直覚面においてある特殊な事象を改めて限定し直し、別のノエマ的限定面に移し替えたり、また新たなノエマ的限定面を形成することが可能となる。規定的判断力から反省的判断力へのこうした転換を促し、新たな自覚的限定の創造的過程を推し進めるものが、無にして見る行為的自己であり、見るものなくして見る自覚的自己の自己形成である⁽¹¹⁾。「無の自覚」を通して、無にして見る自己は、既成のノエマ的地平に対して否定的に関わり、それをバネにして新たな地平形成を実現していくのである。

このように見てくると、カントの思想を絶対我の無限の活動から新たに基礎づけようとしたファイヒテの試みがいふ浮かぶかもしれない。たしかに西田とファイヒテの間にはある種の近縁性があり、それは西田自身が認めるところである。ただし、西田からみれば、ファイヒテの絶対我もまだ「見られた自己」であり、真の自己ではない（もつとも後期ファイヒテになると、さらに西田に接近してくる）。西田のいう真の自己は、無にして見る自己であり、自己のないところ到自己を見る自己、自己が絶対の無であることを見る自己のことであった。こうした真の自己は、「私」が「私」から超越し、自己自身をまったく忘れたところで成り立つものであり、宗教的含意をいとわずに表現すれば、「死して生まれる」ところで成立する自己のことである。それは、究極的には、場所が場所自身を限定する「絶対無の自覚的限定」⁽¹²⁾であると西田が述べるところの「自己」のことである。こうした「真の自己」の自覚は、少なくとも行為的自己の立場に立たなければ可能でない、というのが西田の基本的主張であった。単なる知的自己の世界を超えて芸術の表現的世界や歴史的世界に出て行くことができるのも、まさに行為的自己の立場に立って、我々の自己の自覚的意識面の外に出て、見るものなくして見る「自己」に到達することによってである、と西田は考えている。

これまで、西田から見たカントについて少しくわしく見てきた。要するに、カントの超越論的意識、すなわち「意識一般」(Bewußtsein überhaupt)は、西田の「一般者の自覚的体系」の中では、一つの叡智的自己として位置づけられている。カントの叡智的自己は、西田によると、知的自己にかたよったものであるが、「絶対無のノエマ的自覚」の意味をもったものであると評価している⁽¹³⁾。

『一般者の自覚的体系』の詳細をここで紹介する余裕はないが、見取り図だけを最後に簡単に示しておこう。西田はまず判断的一般者から出発し、そこからさらに判断的知識を包み、それを基礎づける自覚的一般者へと進む。自覚的一般者は意識的自己が「於てある」場所であり、様々な意識作用が成立する意識面である。判断的一般者における主語と述語の関係は、自覚的一般者においてはノエマとノエシスの関係になる。こうした自覚的一般者の自己限定の構造を掘り下げ、自覚を深めていくことによって、自覚的一般者を包む叡智的一般者に到達する。叡智的一般者とは、真なるもの、美しいもの、道徳的に善なるものというような価値に関わる次元であり、こうした一般者が自己限定する領域は、イデアの世界である。ただし、イデアの世界といっても、プラトンが考えたような我々の世界の彼方にある超越的世界ではなく、我々が直に生きている世界であり、我々の内なる世界である。ともあれ、このように判断的一般者から自覚的一般者、そこからさらに叡智的一般者と展開するにつれて、それぞれの限定領域として自然的世界から意識の世界へ、そしてさらに叡智の世界が開かれてくるわけである。同じことを例の自覚の定式に即して言えば、まず「自己が自己に於て自己を見る」という知的自己の自覚形式において、「自己が」が「自己に於て」と一つになるところ、すなわち主語面と述語面が一つになる超越的述語面が求められる。それが判断一般者だ。次に、

「自己」が「自己に於て」といったん合一したところを越えて、その背後にさらに新たな「自己」が見られる。それが「意志的自己」であり、この意志的自己が「自己に於て」と合一するところが、意識作用の超越的述語面としての自覚的一般者だ。さらにいったん合一した自覚的一般者の場所を越えて「自己」が見られると、それが叡智的自己であり、それが「於てある」場所が叡智的一般者である。どの段階においても共通することは、ノエシスの限定面がそれ自身をノエマ的限定面に映しつつそれを包むことである。自覚的限定が深まるにつれて、「浅い自己のノエシスの限定の内容が、深い自己のノエシスの限定の立場から、ノエマ的に限定される」ということになる（ZⅡ 339）。要するに、自覚的限定が深められるにつれて、知的自覚から意志的自覚へ、そしてそこからさらに叡智的一般者へと進んでいくわけだが、逆に、叡智的一般者から他の一般者を見れば、判断的一般者はそのノエマ的限定面があり、自覚的一般者はそのノエシスの限定面にあることになる。

ところで西田によると、この叡智的一般者そのものも、さらに掘り下げていくと、ノエシスの限定の契機とノエマ的限定の契機をもっていることが分かる。前者の方向に行為的一般者が見て取られ、後者の方向に表現的一般者が見て取られる。行為的一般者の限定も表現的一般者の限定も共に、我々の知識の限界を超えた一つの「内的生命」に合流していき、究極的には、見るものも見られるものもない「絶対無の自覚」に到達するのである。この「絶対無の自覚」こそ、自己自身の無を見る自己の極限であり、「自己自身を忘ずると共に、万物自己たらざるものはない」と言われるところの宗教的生命である⁽⁴⁾。そしてこれまでの場所の様々な段階が、絶対無の場所の自覚的限定の段階として捉え返されることになる。

もつとも、こうした具体的一般者の様々な段階は、体系的に組み立てられているものの、その基本的枠組みが示されるにとどまり、一般者それぞれの諸相にわたって具体的にくわしく説明されているわけではない。叙述はきわめて晦渋であり、理解困難な箇所が多々ある。とはいえ我々は、西田の考察を通して、一般者の自己限定が意識のあらゆ

る段階ですべて広い意味での「行為的自己」の自己限定であり、「無にして有を限定する」自覚的限定として捉えられなければならないこと、内的生命の自覚に裏づけられた行為的自己の自覚形式こそ論理形式の根底であり、哲学の諸問題に接近する鍵であることを教ええられる。西田の「場所の論理」においては、思考や認識、意志や感情、行為や自由、善悪や宗教的意識に至るまで、根源的生の体験の重層的連関が問題になっている。そうした体験連関に対応する道徳や芸術、歴史などの種々の世界を説明する手がかりが、まさに無にして自己自身を見る行為的自己の自覚であることが示されているのである。

註

- (1) 西田幾多郎全集（新版）、岩波書店、第八卷二五五頁（以下 N 8-255 のように記す）。著作で言えば、『働くものから見るものへ』と『一般者の自覚的体系』の時期である。
- (2) この例は『一般者の自覚的体系』所収の論文「所謂認識対象界の論理的構造」の最初の節に対応するものである。
- (3) 判断の包摂的關係においては、一般と特殊は無限に重なり合っているが、西田はそうした重なり合いの場所を「意識」と捉えるのである。N 3-465 参照。
- (4) 西田は、「すべての経験的知識には〈私に意識せられる〉といふことが伴はねばならぬ、自覚が述語面となるのである。普通には我といふ如きものも物と同じく、種々なる性質を有つ主語的統一と考へるが、我とは主語的統一ではなくして、述語的統一でなければならぬ、一つの点ではなくして一つの円でなければならぬ、物ではなく場所であればならぬ。我が我を知ることができないのは述語が主語になることができないのである」と述べている (N 3-469)。この引用の最初の文がカントの有名な定式「私が考える」ということがすべての私の表象に伴いえなければならぬ」(“Kritik der reinen Vernunft”, B 131 f.) をもじったものであることは明白である。ここで西田はカントの超越論的意識の主観性・主語性に対して、自覚の場所性・述語性を強調しているのである。自覚の立場から見れば、自覚の立場から見れば、意識は具体的一般者の超越的述語面であり、ヘーゲルの具体的概念は具体的一般者の自己限定である。
- (5) N 4-11 以下参照。
- (6)

N 4-344 参照。

- (7) M. Heidegger, "Kant und das Problem der Metaphysik", Gesamtausgabe Band 3, Frankfurt a. M. 1991.

- (8) N 4-8 を参照。ここで西田は次のように述べている。「知るものがカント哲学に於ての様に純なる論理的意義にまで純化せられ、知るといふことは形式によって与えられた質料を綜合統一することであると考へられても、尚主客の対立とか作用とかいふ意義が全然除去されたとは云い得ない。我々は此等の独断的立場の残塁を棄てて、尚一度その出発点に還って深く考へて見なければならぬ。」

- (10) N 4-274 参照。

- (11) 西田によると、無にして自己自身を見る本来の自覚的自己は行為的自己である。彼は根源的な行為的自己を生命的ノエシスの自己限定として考えている。彼は言う。「〈自己に於て〉が〈自己を〉に合一した時、表象的意識といふものが考へられ、それが〈自己が〉に合した時、自覚的意識といふものが考へられる。併しそれが真に〈自己が〉其者の面となった時、之に於てあるものは唯深い生命の内容と考ふべきものである。我々は直覚的自己の底に尚深い生命の流れを見るのである。〈於てあるもの〉の場所を限定するものはかかる生命のノエシスでなければならぬ、それは一般者の一般者を限定するものである。かかる生命のノエシスが自己自身を限定して、そこに始めてノエシス的自己の限定が見られる時、それが広義に於ける行為的自己と考へるものである。」(N 4-351)

- (12) 「絶対無の自覚的限定」とは、より正確には、「絶対無の自覚のノエシスの限定」のことであり、「見るものなくして見る自己の極限に至ること」である。ここにおいては、すべての存在するものが「無の自己限定」と見られ、「あるがままに無となる」「無となる」と言っても、もちろん何もないことではなく、有るものの「一々が絶対に有るものとなること」、「絶対の事実となること」であり、「一々が我々の自己否定の意味を有っていること」だと、西田は述べている(N 5-30 以下を参照)。

- (13) N 5-127 参照。

- (14) N 4-324 以下参照。