

自覚と場所をめぐる

西田幾多郎における信と知

氣多雅子

はじめに―西田幾多郎における信と知

西田幾多郎の哲学に関して、「信と知」をテーマにすることはなかなか難しい。西田は「知」を徹底的に問題にしたと言えるが、「信と知」という対比で考察する仕方は西田のものではないと言えよう。

『善の研究』の最終章「知と愛」では、こう論じられている（『西田幾多郎全集』岩波書店、一九七八―一九八〇年、一・九六―二〇〇）¹。即ち、普通には愛は感情であって純粹な知識とは区別されるが、愛とは人格的対象の知識であり、愛は知識の極点である。つまり、知と愛とは本来同一の精

神作用である。そして、我々がものを知り、ものを愛すということは、自力を捨てて他力の信心に入ることである。西田の以上のような考え方は、晩年まで貫かれていくように思う。知と信とは対比されるのではなく、根本において同一のものとして考えられている。

そういう文脈では、「信」は信仰よりむしろ確信の意識として問題になる。西田は『働くものから見るとのへ』において、内的知覚に伴う確信（*Überzeugung*）の意識に注目して、この確信の意識の上に、事象的真理も所謂一般的真理も成り立つと考えている（四・四以下）。確信は単に意識の強度が高まったものではなく、超個人的なる思惟の意

識の様相であるとされるのである。とはいえ、確信の意識においてはまだ、真に自己を超越して客観的なものに直ちに接するとは言い得ない。それに対して明白 (Evidenz) の意識においては、真に自己自身を失って真理を直観すると云うことができる。このように考えて西田は、両者の違いをメーヌ・ド・ピランの受働的印象と能働的印象との根本的区別を通して考察している。そして、確信の意識と明白の意識とは性質を異にするが、意識が主客合一の直観に到達したとき、確信は明白の感情と見なす。ただし、この西田は確信の意識と明白の感情とをこれ以上展開させることなく、内的知覚の根柢に働く自己としての意志の自覚を認めてゆき、「自覚」というものを独自の仕方であらう追究してゆくのである。

西田において「信と知」の事柄が「自覚」へと収斂してゆく指し示しを、もう一つ見てみよう。「信と知」という対比は中世の神学から近世の哲学において一つの導きとなるものとなっているが、その基礎を据えた思索者としてア

ウグステイヌスの名を挙げるができる。西田は昭和3年に「アウグステイヌスの自覚」(二二・一二一八)というエッセイを書いている。彼はそのなかでアウグステイヌスの『独語 (Soliloquorum)』の一節を紹介しており、「汝は存在すること、生きること、知ることを欲する、併し生きる為に存在することを、而して知る為に生きることを欲するのだ」という言葉のなかに、アウグステイヌスの「自覚」を読み取っている。そしてさらに、『神の国』に拠って、その「自覚」は神の三位一体の影像であること、『三位一体論』に拠って、「自覚」は私の存在、私の自知、私の愛の三つが互いに区別されると共に本質において一であるところの事態であるということを、述べている。これは、アウグステイヌスにおける信と知の関係を、西田が「自覚」という語に収め取ったことを示している。

西田はこのエッセイのなかで、デカルトやカント、フィヒテの名も挙げて、彼らの知の探究の根柢となるのはやはり自覚であったと考えている。ただし彼らの自覚は理性的

超越へと向かうものであるのに対して、アウグステイヌスの自覚は、深く自己自身の奥底に反省して、知情意を統一した人格的実在そのものを捉えたものであると評価している。ここから、デカルトやカントやフイヒテに見られる知的自覚と、アウグステイヌスに見られる知と信との相関における全一的な自覚という対比を見て取ることができる。西田において重要なのは、信と知の対比ではなく、自覚の深さの違いなのである。

以上のことから、本稿では西田の「自覚」について考察してみたいと思う。

場所

「自覚」という言葉が重要な意味をもつてくるのは、『自覚における直観と反省』からである。西田は、「純粹経験」を唯一の実在であるとする『善の研究』の立場では、意味や価値の成立を明らかにすることができないということに

気づくようになり、意味と実在との結合、思惟と直観との結合をさまざまな角度から考えてみようとする。この書では一応、それを結合するものとして、「フイヒテの自覚の如きもの」に到達する。しかし、西田はそれに満足することができず、「久しく私の考の根柢に横たわって居たものを掴み得た」と確信したのは、『働くものから見るものへの「場所」の論文においてであった(四・五)。ここで掴んだのが、「場所の論理」と言われるものである。「場所」という考え方こそ、西田の「自覚」を理解する鍵となる。

では「場所」とはどのような考え方であろうか。論文「場所」の冒頭に、いわば「場所」の定義のような文章があるので、引用しておきたい。

現今の認識論に於て、対象、内容、作用の三つのものが区別せられ、それ等の関係が論ぜられるのであるが、かかる区別の根柢には、唯時間的に移行行く認識作用と之を超越する対象との対立のみが考へられて居ると思ふ。併し対象と対象とが互に相関係し、一体系

を成して、自己自身を維持すると云ふには、かかる体系自身を維持するものが考へられねばならぬと共に、かかる体系をその中に成立せしめ、かかる体系がそれに於てあると云ふべきものが考へられねばならぬ。……作用の方について考へて見ても、純なる作用の統一として我といふ如きものが考へられると共に、我は非我に対して考へられる以上、我と非我との対立を内に含み、所謂意識現象を内に成立せしめるものがなければならぬ。此の如きイデヤを受取るものとも云ふべきものを、プラトンのテイマイオスの語に倣うて場所と名づけて置く。無論プラトンの空間とか、受取る場所とかいふものと、私の場所と名づけるものとを同じいと考へるのではない。(四二〇八)

ここで西田は、対象と作用という認識における二つの観点から「場所」と名付けられるものを提示している。第一に、認識における超越的対象が相互に関係して一つの体系を成すと考えるとき、その体系がそれに於てあるところのもの、これが「場所」である。これは、別の言い方をする

と、有るものがそれに於てあるところのものである。例えば、赤や青などの種々の色がそれに於てある場所は、色の一般概念である。場所はここで、有と無の対立を包むという役割をもつ。有るものが有ると云い得るためには、有るということと無いということとの区別がなされなければならない故に、有ることと無いこととの対立を包むものがないと、西田は考える。第二に、認識作用について考えるとき、作用を統一するものとして自我が考えられるが、自我は非我でないものとして自我であるから、自我と非我の両者を共に包むものが必要ならぬ。これが「場所」である。この対立は認識するものと認識されるものとの対立であり、この観点では意識の内と外という区別が問題になるが、それについては後述する。その一方で、場所がこのように自我と非我の関係を明らかにするものであるということは、場所論が直ちに自我論(自己論)となるということも言い得る。自我に対して非我が対立しているということを知るものは、自我である。したがって、こ

の対立がそれに於てある場所は、自我である。

なお、ここで「此の如きイデアを受取るものとも云ふべきもの」と言われているのは、「場所」がそこに於いて意味の成立するところだからであろう。

別の箇所では、或る意識現象と別の意識現象とが関係し連結すると考えるとき、それらの意識現象がそこに於いてあるところの場所（これは「意識の野」と呼ばれる）がなければならぬとされる（四・二一〇）。さらに、意識作用と対象が関係すると考えるときにも、意識と対象が関係する場所がなければならぬとされる（四・二一一）。物（物理的空間）と物（物理的空間）との関係についても、物理的空間が於いてある場所がなければならぬとされる。

これらのことから考えると、「場所」はあらゆる関係について、その関係を成立せしめるものと解することができると。その意味で、この関係の捉え方は「場所の論理」と呼ばれ得るのである。関係のなかでも特に、思惟と感覚の対立、形式（形相）と質料の対立、真と偽の対立など、対立

関係を説明するのに、「場所」は力を發揮する。しかし、「場所」という考え方が本当に力を發揮するのは、相矛盾するものの関係についてである。「場所」がこういう特質をもつことの意味を明らかにするためには、彼の判断をめぐる論考を理解しなければならない。

包摂的判断と述語的論理

西田は判断についていろいろな角度から論じているが、論文「場所」では判断の構造を、概念の特殊と一般、判断の主語と述語という二つの関係によって考察する。

まず特殊と一般の関係であるが、これには二種類の理解の仕方がある、と西田は考える。一つは一般的なものに基づいて特殊なものを包むという理解の仕方であり、もう一つは特殊なものが基になって一般的なものをもつという理解の仕方である（四・二七三）。前者は「特殊が一般に於てある」と定式化され、後者は「特殊なものが一般的性質

をもつ」と定式化されると言つてよいであろう。後者は結局、実体と属性の関係となるが、西田は、この関係には既に主客の対立が含まれており、主語となるものが外に射影されていると考える。そうでなければ、一なる特殊なものが多なる一般的性質をもつことはできないからである。それに対して、前者はどのような対立構造を未だもっていない、と西田は言う。それはどうしてか。

それは、「特殊が一般に於てある」という形がそもそも意識の立場での一般と特殊のあり方を写したものだからである。我々はもののあり方を考えるとき、どうしても物理的空間に於けるものあり方を思い浮かべてしまう。だが、物理的空間に於けるものあり方と意識の場に於けるものあり方とは違う。意識の場に於いて、一般と特殊は無限に重なり合うあり方をするのであり、その重なり合いは一般が「於てある場所」となり特殊が「於てあるもの」という関係になると、西田は考えている。この重なり合いは最終的な一般に至りつかねばならない。それ故「意識の根柢

には一般なるものがなければならぬ。一般的なるものが、すべて有るものが於てある場所となる時、意識となるのである」(四・二三三)。この一般的なるものが、意識の事実における具体的一般である。この具体的一般が限定されることで、主客の対立構造が出てくるのであるから、「特殊が一般に於てある」という判断の理解の仕方は対立以前のところを捉えているということになる。なお、「特殊なもの」が一般的性質をもつ」という場合は、具体的であるのは特殊の方であり、一般は抽象的一般である。

従つて、「特殊が一般に於てある」と「特殊が一般的性質をもつ」とは、判断という事象の捉え方として射程の違いがあり、前者の方が判断として根本的だということになる。それを踏まえた上で、前者を判断の形式において考察するとどうなるか。「特殊が一般に於てある」はまた「一般が特殊を包摂する」とも言い換えられ得るものであり、西田はこれを包摂判断と呼ぶ。この包摂は作用ではなく関係を意味し、この関係が「場所」の関係にはかならない。

「一般が特殊を包摂する」という関係は、特殊を包摂する一般をさらに包摂する高次の一般、その高次の一般をさらに包摂する一層高次の一般、というふうに入れ子状に広がってゆく性格のものであり、それは類と種の関係とも言い換えられる。この広がり概念の体系を形成する。この一般化の広がり同質のものであり、特殊をどこまで一般化していても、その一般は特殊性を脱却することはできない。この広がり逆の方向では一般的なものの特殊化となるが、この方向でも同様である。一般をどこまで特殊化していても、その特殊は一般性を脱却して個物に至ることはできない。特殊と一般とは相関概念であり、それをどれほど拡げていても、どれほど限定していても、特殊も一般も相関関係の枠を決して越えることはできない。

それを脱却して個物というものを考えるには、「主語となつて述語とならない」ということが付加されなければならぬ、西田は言う(五・三三〇)。ここに、アリストテレスの「主語となつて述語とならないもの」という第一実

体の規定が関わってくる。アリストテレスの規定は「特殊なものが一般的性質をもつ」という西田が退けた方の関係に基づいているが、それを西田は、一般が基となつて特殊を包むという理解の地平に置くことによつて、主語と述語の関係をはっきり返す。地平の転換は一つの飛躍であるが、この転換によつて成立するのが西田の「述語的論理」である。主語的論理が、主語が述語をもつ、という構造のものとすると、述語的論理は、述語的なものが主語となるものを包む、という構造になる。

判断の主語と述語との関係は、それをどこまでも主語的方向に進めて行くと考えることができると共に、どこまでも述語的方向に進めて行くと考えることもできる。前者は、主語となつて述語とならないもの、つまり個物へと至る。個物を一般と特殊の関係のなかで考えるならば、一つの系列に従つて類を特殊化していつて最後の種にまで至ったとき、その最後の種を超えてさらに特殊化の方向に押し進めたものが個物の如きものだとということになる。アリストテ

レスのように特殊を基にして考えても、西田のように一般を基にして考えても、主語と述語という命題的關係の枠を超えたところを突き止めようとすることは同じである。だが、西田はその枠はアリストテレスが考えたような主語的方向では超えることはできず、述語的方向に超えることによつて初めて可能であると考える。

述語的方向にどう超えるかということ、西田は類と種概念によつて次のように説明する。即ち、類を特殊化していつて種が成立する過程は、相反する種差の一方を排して他方を取るといふ仕方ですんでゆく。最後の種においてその相反する一方を排して唯一のものとなるとき、その種差は互いに相反するものではなく、もはや相矛盾するものとなると考えなければならぬ。相矛盾するものには両者を包摂する一般概念はなく、この相矛盾する種差の一方をさらに特殊化の方向に押し進めてゆくところに、自己同一なるものが考えられる。これが西田の考える個物である。それを考えるには、包摂する一般概念がないはずであるに

も拘らず相矛盾するものを包摂するものを、なお考えなければならぬ。一般的述語性は完全に否定されるにも拘らず、一般概念を越えて包む述語的なものが、そこで求められることになる。それが「述語となつて主語とならないもの」という言葉で表現される。

この「述語となつて主語とならないもの」という概念は、「場所」(一九二六年六月)の論文で初めて出てくる。「場所」の前の論文「働くもの」(一九二五年一〇月)では、「特殊が一般に於てある」といふ考え方に立っているが、それをあくまでアリストテレスの「主語となつて述語とならないもの」といふ概念を手掛かりとして論じている。「特殊が一般に於てある」といふ考え方とともに、場所という発想も既に出されているが、ひとつの発想に止まり、まだ西田自身にその意義が明らかになつていなかつたように思われる。「述語となつて主語とならないもの」といふ考え方は、場所の論理と一つに結びついて成立したと解される。

西田は場所の思想を確立する前に、いろいろと苦慮して

いる。例えば「この物は赤い」というときの赤と物との関係を例に挙げると、「特殊が一般に於てある」という考え方は、「この物は赤い」は「この物の色は赤い」ということである。色の一般概念を限定することによって、物の概念に到達することはできない（四・一八二）。物の概念の成り立ちには、単純な一般と特殊の関係とは別の種類の説明が必要である。物の概念はどのようにして成り立ち、色が赤いということと結びつくのか。そういったことについて、西田はさまざまに思索を試みているが、模索にとどまっている。それらを説明できるところに立つには、場所の考え方だけでなく、具体的一般者の考え方が確立される必要があった。西田の思想は、一つひとつ不十分なところを充たしながら、先へ進むという形をとる。しかし、場所の考えの着想はその歩みのなかでの大きな飛躍であることは間違いない。

西田は「私は知るといふことを意識の空間に属せしめて考へてみたいと思ふ」（四・二二五）と述べている。場所の思想は「意識の空間」を構造化するという意義をもつていたと考えられる。

空間がどのようなものであるかということは、プラトン、アリストテレスの時代から論じられてきたことであり、近代においては自然科学との連関でいっそうの重要性を増した哲学的テーマであった。その空間は物がそこに於てある空間であり、空間は実体であるか否か、均質であるか否か、力が属するか否か、さらに空間は物と関係するものなのか、それとも空虚な容器のようなものなのか、それとも直観的形式なのか、等、さまざまな角度から議論がなされてきた。西田が考えるのは、意識の空間である。西田の意識の空間は物の空間との対比のもとにある。空間的であるということとは、物の一般的性質として、すべての物を包摂する一般

概念である。したがって、物の空間と意識の空間との対比は、最も根本的な意味で物と意識の対比となる。

もつとも「意識の空間」という言い方には、違和感をもつ人が多いかもしれない。ちなみにカントは空間を「外官の形式」、時間を「内官の形式」とする。つまり、空間は外的対象を直観する形式であり、時間は自己を直観する形式であるとする。この意味での自己の直観に加えて、自発的な超越論的統覚が受動的な内官を触発することで「内的経験」が構成される。カントにおいては、自己を構成するものは時間なのである。カントの空間・時間の捉え方が著しく物理学的なものに偏っていることは、しばしば指摘されるところであり、このような空間と時間の切り分け方には批判が多い。しかし、時間性が意識というものの不可欠の契機であるということは、直ちに言えるであろう。

西田はそもそも、空間と時間を分けて考えることに異議を唱える。「空間と時間とは共に所謂実在の形式として別々のものではない、内面的に結合したものでなければならぬ」(四・五八)。それは、空虚な時間、空間があり、その中を物が動くという考え方を退けることからくる。「働くもの」「変ずるもの」がまずあって、その中に時間空間があると考えるのである。物理的世界において、時の前後があり時の経過が起こるということは、時間が空間的關係を含んでいることを示しているのであり、心理現象といえどもまた客観的時間において生滅するかぎり、それはどこかに客観的な空間と結合している、と西田は言う。「時は一次元的であるといふが、意識現象がそれに於て生滅する「時」は、単に一次元的直線といふ如きものではない、唯その空間的方面の零と考へられたものである、恰も静止せる空間に於て時が零と考へられると同様である」(四・五九)。空間が零であるにせよ、空間を含む時が、西田の考える意識の「時」であり、「真の時」である。

この考え方からゆくと、「働くもの」をどの観点から見るか、ということが鍵となる。論考のいまの段階では、「働くもの」を物理的世界において考えるか、意識の世界にお

いて考えるか、という違いが浮かび上がってくる。この違いは、物理的世界における「時」と意識の世界における「時」のの違いである。そして、「私は知るといふことを意識の空間に属せしめて考へてみたいと思ふ」という言葉は、西田が後者に立つことを示している。その方が「知る」ということをより深くまで追究可能にするからである。では、「意識の空間」は物理的空間とどう違うのか。西田が「かかる「時」(真の時)は意識現象の中に含まれて居るのであって、意識現象がかかる「時」に於て起るのではない」(四五九)と言うときの、意識現象の中に「時」が含まれて居ると言う言い方の中に、「意識の空間」ということの質が示されている。管見では、それは「場所」の質を補完するものである。「場所」の核心を示すのは「於てある」ということであるが、それは物理的な三次元空間を強くイメージさせる。「場所」は、もともと時間と空間との交錯を思い起こさせる言葉であるが、どちらかと言えば空間性が強く、物理的空間のイメージに引つ張られやすい。「意識の

空間」という言い方は、それを修正する役目を果たすであろう。

では具体的にどのようなように修正されるのであろうか。

述語論理の視点で場所の考え方を述べるならば、特殊は一般に於てあると言うことができる。特殊が「於てあるもの」であり、一般が「於てある場所」となる。例えば、色の一般概念は赤や青などの種々の色の「於てある場所」である(四・二三〇)。この関係は有が有に於てあるという関係であり、「於てある場所」は「有の場所」である。色は自己自身に体系を成して自己自身に於てあるのであるから、そこに有と無の対立はない。この場合の「於てある」の「ある」は存在の意味ではなく、関係を示すものである。自然界に於て物があるという場合、その「ある」は存在の意味になるが、西田はこのような意味での存在は一般的繫辞(甲は乙である)の特殊な場合と考へて、本質的な違いはないと見なす。したがって、自然界に於て物があるという場合、やはり有と有の関係になる。先の場所についての

引用箇所では認識を対象と作用に分けて論じていたが、これはその対象の方に当たる場所のあり方である。

難しいのは作用の方である。有るものが認識されるとき、そこに有と無の対立が現れる。有るものを認識するとは、有るものがそれが於てある場所に映されるということであるが、その場所は無でなければならぬ。有の場所は有るものをそのまま映すということはできないからである。有が於てある場所は無の場所であり、そこに対立的対象の世界が現れてくる。そしてそこに、意識作用としての判断作用が現れる。西田において、判断作用とは一般としての無を特殊化する作用である。しかし、この無はまだ有の性格を残している。判断作用には作用の基体が伴うからである。その基体は有ではなく無の基体であるが、基体であるかぎり、有の性格を残すのである。したがって、この無の場所は真の無の場所ではない。その無は有に対立する無であって、この無の場所は対立的無の場所（相対的無の場所）に止まる。この対立的無をその内に包む無が考えられねばなら

ず、意識作用がそこに於てある場所が考えられねばならない。これが真の無の場所（絶対無の場所）である。西田の無の場所の考えは、以上のように要約できる。

真の無の場所に、意識の空間の特質が顕著に現れている。有の場所については、物理的空間のモデルでイメージして支障はないであろう。しかし、無の場所についてはそうはいかない。我々は無の場所というとき、どうしても空虚な三次元空間、真空状態のようなものをイメージしてしまう。だが、空虚な三次元空間は有るものをすべて取り去った空間であり、有るものに対して空虚であるから、どこまでも対立的無の場所である。物理的空間のイメージの限界は、有と無の関係理解の困難さに繋がる。

我々は、有ることに対して無いと言い得るということ、そしてこの無は有に対する無であるということは、容易に理解できる。しかし、我々はこのように有と無とが対立すると言うとき、この対立をいわば横から見してしまう。あるいは、有と無との対立を包む場所を考えるなら、対立をい

わば下から見てしまう。いずれにしても、我々はこの対立を対象化してしまうのである。そして、対象化したとき、その対立の於てある場所は三次元空間的にイメージされてしまう。しかし、イメージされるのは有であつて、有と無との対立そのものは決して現れない。もちろん無も現れない。現れない無を、現れるものの背後に何か潜在するものであるかのように考えてはならない。「意識の背後は絶対の無でなければならぬ」(四・二二三)。西田の考える意識は、隠れと顕われ、覆蔵性と非覆蔵性の場所ではなく、生滅の場所である。先ほど、意識現象がそれに於て生滅する「時」は空間的方面の零の時である、という西田の言葉を引用したが、この場合の空間的方面とは物理的空間を指すと解される。そして、無の場所とは物理的空間が「零」である空間を指しており、それが「意識の空間」であると解される。

有の場所、対立的無の場所、真の無の場所

「意識の空間」に立つことで初めて、三つの場所の違い

について語ることができる。その違いは変化生滅の深度の違いである。西田はこの違いを端的に要約して述べている。「限定せられた有の場所に於て単に働くものが見られ、対立的無の場所に於て所謂意識作用が見られ、絶対的無の場所に於て真の自由意志を見ることが出来る」(四・二二三)。この一文を説明する形で、有の場所、対立的無の場所、絶対無の場所をもう少し詳しく見てみよう。

第一の「限定せられた有の場所に於て単に働くものが見られる」というのは、自然的世界、西田の言い方だと構成的範疇の世界だと考えられる(四・二二七―二二八)。有の場所というのは限定されるものである。先に、特殊と一般の関係を主語的方向に超越するときに考えられる一般者は限定されるものであつて限定するものではない、ということ述べた。(換言すれば、有の場所は実は「特殊が一般的性質を有つ」という考え方でも説明できるものであり、本来の場所の考え方に即したものである。)その限り、有の場所の「場所に於てあるもの」

が「物」であるのと同様に、有の場所そのものも「物」である。ただし、於てあるものが充実した物であるとすれば、場所としての物は空虚である。有の世界として典型的に考えられるのは感覚・知覚の世界である。つまり、カントが、感官によって得られた直観の多様が悟性概念（範疇）によって総合的に統一されて経験が成立するとした世界を思い浮かべればよい。この世界は、物が

物理的空間に於てあるというようなあり方をしている、物は空間の性質を分有し、空間と物との間には本体と様相という関係が成立すると考えることができる。本体と様相の関係では作用は本体に帰属してしまい、働きを働きとして捉えることができないという問題が、ここにはある。

この一文で「単に働くもの」が見られると言われるのは、この場合、働きそのものが見られるわけではないことを意味する。於てあるものと於てある場所との関係が成立しているならば、そのものと場所とを結びつける働き（作

用）がそこにあるはずだと、西田は考える。しかし結びつける働きというだけでは、厳密な意味での作用ではない（四二六七）。厳密な意味での作用は、作用の対象を対立的に含むものでなければならない。具体的に言うると、知覚作用の対象は対立的ではない。判断作用になると、対象の対立性が現れるが、まだそれは十分ではない。意志作用になると、その対象は明確に対立的となる。

西田によれば、「働く」という考えは、有限な一般者の中に無限の内容を映そうとすることから起こる（四二二八）。しかし、有限な一般者（有の場所）の内には無限を映すことはできないということから、無の場所への移行が起こつてこざるを得ない。作用が対立的対象を含むということは対象の否定をも含むことであり、有と無との対立を包摂することなしには成り立たない。それは、働きを働きとして捉えることができるのは無の場所に於てあるとすることを意味する。無の場所は本体の無い様相の世界のようなものであり、それ自身の中にそれ自身を無限に映す

ことができる世界なのである。西田はこのような無の場所としての意識のあり方を、「意識は映す鏡となる」という言い方で表している。

では改めて、第二の「対立的無の場所に於て所謂意識作用が見られる」と第三の「絶対的無の場所に於て真の自由意志を見る」について考えて見よう。西田によれば、有の場所が構成的範疇の世界であるのに対して、無の場所は反省的範疇の世界に相当する。カントの場合、理性が悟性的認識をさらに総合して、理念によって認識の体系的統一をもたらすとされ、理性的思惟によって描出される世界は悟性的認識を前提として成立するものでなければならぬ。しかし、西田は逆に、構成的範疇の世界は反省的範疇の世界を前提すると見ている。反省的範疇の世界は、いわば本体というようなものを抜きにした純性質的ものが互いに区別し合い互いに関係し合う世界である。西田は自覚を説明するのに鏡の譬喩を用いているわけであるが、ここで考えられているのは、映し合い映され合うことで客観的

に自己自身の体系を維持してゆくような世界である（四・二二八）。「意識は映す鏡となる」とはこの事態を指す。一つの鏡ではなく、無数の鏡面が互いに映し合い映され合うその全体が意識なのであり、この鏡の譬喩は自覚というものが究極的に示す独特の空間性を表している。³

しかし、直接の経験について、本体というようなものを背後に想定することなしに考えることは容易ではない。本体を除去しようとすることによってまず考えるのは、本体のない作用の世界である。作用を統べるものを背後の本体に見るのではなく、作用の内に統一を見るのである。それは、純粹作用の世界であり、純粹思惟の対象界であると考えられる。有の場所が空虚であったのに対して、この場所は力で充たされた世界となる。それは意識における力であるから、純粹作用としての意志の世界である。この場所は、本体がないという限りでは無の場所であるが、真の無の場所ではない。なぜなら、純粹作用にはまだ作用の基体のようなものが考えられるからである。作用を純化し本体

を無いものとすることによって、無が基体となってしまうのである（四・二三〇）。「対立的無の場所に於て所謂意識作用が見られる」の一文で「所謂意識作用」と言われるのは、これがまだ十全な意味での「意識」ではないことを示しているが、それはこの理由による。この場合、無が基体であるから意識作用そのものの内容は見られないわけであるが、そのような無は一種の有である。この基体を除去することによって初めて、真の無の場所に至ることが出来る。それは、純粹作用の世界ではなく、「純粹状態の世界」という如きもの」であるとされる。「純粹状態の世界」に「如きもの」とつくのは、「状態」という仕方では完全に除去しようとしても、それを言葉に表すことによってどうしても有化されてしまうことを示そうとしたと解される。真の無の場所は、擬似的な仕方では言葉で示すことのできないものだからである。

絶対的無の場所において「真の自由意志を見る」といわれるのは、西田が作用としての自由意志と状態としての自

由意志を区別することによる。西田において意志は、無の場所としての意識の中心的な様相である。『自覚に於ける直観と反省』において悪戦苦闘の思索の結果、西田が到達した結論は「我々に最も直接なる具体的経験の真相は絶対自由の意志である」（二・三一二）という考え方であったが、それ以降、意志の優位は西田の中に根を下ろしている。「絶対自由の意志」はフィヒテの強い影響下にあるものであり、認識の対象として捉えることのできない「絶対作用」であると考えられているが（二・二八六）、それは論文「場所」の言い方では「純粹作用」に当たる。場所の考え方になると、「絶対自由の意志」ではまだ不十分であった、純粹状態としての自由意志へと至らなければならないとされるわけである。純粹状態としての自由意志とは、意志そのものの否定である。つまりそれは、意志がただ映すだけの無の鏡に映されたものになるということ、永遠なものとの影像となることであって、もはや意志ではないからである。それがどうして極致にまで進んだものかと言うと、この純粹状

態としての自由意志の内容が対立的無の場所に映されたとき、作用としての自由意志が現れるからである。

なお、「知る」「見る」「映す」「包む」という語が文脈によつて使い分けられている。いずれもある段階までは作用として成立するが、ある段階から作用を超えた関係性を示す語として用いられている点で、別々の事柄を表すものではない(四・二四八)。もつとも「映す」はほとんど作用性が零であると言えよう。さまざまな語が定義なしに用いられていることが西田の理解を難しくしていることは確かであるが、一語に固定され得ないということが重要であるように思われる。

意識と自覚

場所の考え方が自覚という意識の構造化を可能にする。『自覚に於ける直観と反省』以降、自覚は西田哲学の最重要の鍵語の一つとなるが、それだけに「自覚」の内容は時

期によつて変遷がある。その内容が思想的に一つの完成を見たのは、『一般者の自覚的体系』においてである。そこに至るには、場所の思想だけでなく、「具体的一般者」の考え方が確立される必要があつた。本稿ではそこまで論を広げることができないので、場所の思想との関連で「自覚」に言及するに留めたい。

西田の自覚の基本は通常の意識との根本的な区別にある。それは、物を知るという知と、知ることを知る知との違いであり(四・一三八)、前者は意識、後者は意識の意識と言つてもよい。後者が自覚である。二つの知の立場が根本的に違うということは、自覚というのは、物を知る、物を知ることを知る、物を知ることを知る、……というような果てしなく反省される知ではないということに表れている。西田は、これを意識の「統一の形式」の違いであると捉えている(四・一三九)。

経験的知識について言うと、意識の意識とは、すべての経験的知識に随伴する「私に意識せられる」という意識で

ある。この段階の自覚はカントの超越論的統覚に相当する。そしてこの自覚が、経験的判断の述語面となると考える(四二七九)。述語面という言い方に場所的性格が表れているが、「私に意識せられる」の「私」はこの述語面なのである。つまり、自覚における我は、自己の内容の一切がそこに映される場所であって、このような場所としての私が「述語」となって主語とならないもの」にほかならない。主語がさまざまな性質をもつという形を主語的統一と呼ぶならば、場所としての私は述語的統一になる。そして、この私がすべての経験的知識の基礎となる。「私に意識せられる」ということは、このような述語面に於てあるということである。判断の主語を包み込んだ述語面が意識面であって、述語面が主語面を越えてより深くより広くなることで、意識面はより自由になると、西田は考える。その自由の極致が、先に述べた純粹状態としての自由である。ただし、ここで論じられているのは、経験的知識の基礎としての自覚に限まる。

西田によれば、意識は常に何らかの統一のもとにある。「善の研究」の「統一、不統一といふことも、よく考へて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなからう」(二・一六)という記述がその曖昧さの故にしばしば不評を買うが、表現が未熟ではあっても、この捉え方は西田において一貫して変わらない。それは意識現象の説明であると言うよりも、「自己の意識であるといふ自覚がなくとも、意識はそれ自身に於て統一を有つたものと考へられねばならぬ」(四・一五二)と言われるように、ある種の要請に近い。意識の統一がない、意識が散乱しているということは、自己が成立しないということだからである。だからこそ、睡眠によって断られた昨日の意識と今日の意識とが直ちに結合するのは何故か、ということが西田にとって大きな疑問となる。時間的な連続が一つの統一として考えられるとしても、それとは違う仕方統一が要求されることが明らかである。この疑問に西田が明確な答えを出すのは、後の論文「永遠の今の自己限

定(一九三一年)に於てである。論文「表現作用」(一九二五年)の段階でも、我々の意識に於て「意識としては無なるもの」が働いて「無にして有なる統一」をもたらしているということが述べられているが(四・二五三)、その意味はまだ十分に明らかになつてはいない。西田の特徴は、意識について究極の統一を追究するところにあり、それが知るということ意識の空間で考える必要性につながるように思われる。

西田と同時期に意識を哲学の主題としたフッサールは、意識の根本特性を「志向性」と捉えた。「志向性」と「場所」は、対照的な意識の空間性の捉え方である。「志向性」とは、「意識は何ものかについての意識であり、コギトとしてそれ自身の内にコギタートゥムを保持している、という意識の一般的な根本特性」を指す³。この場合のコギトは、知覚や判断、想像、意欲など、自我の一切の顕在的意識作用を意味する。フッサールの思惟はコギト(志向的体験)とコギタートゥム(志向的对象)の関係へと向かい、その関係構造と作用

の諸機能についての詳細な分析が行われる。その考察が進むなかで、志向性の概念は特定の対象へと顕在的に向かうものに止めることができなくなるとなる。その対象は必ずそれを取り巻く背景を伴い、背景のもとで対象が浮き彫りとなるのである。顕在的なコギトにはまったく注意されることのないこの背景の現象が、「地平」という概念に結晶し、地平志向性として考察されるようになる。西田のフッサール理解は『イデー』第一巻の時期に限定されるが、この地平志向性は、西田が無の場所として考えていたものとなる程度近いところがある。

しかし「意識の意識とは意識の縁暈の如きものと考へるかも知らぬが、併し我々の意識はいつでも一つでなければならぬ、二つの意識が同時に存在するのではない」(四・二九)というのが、西田の考えである。この「意識の縁暈」というのは、当時の心理学の考え方を念頭においているのであろう。我々が何かを意識するとき、意識の焦点にあるものが最も明瞭に意識されるわけであるが、その周囲に、

不明瞭に意識されるものが縁暈のように付着している。さらにその範囲を越えると、無意識の領域となり、意識されない領域の内容は、我々の有限な意識の範囲に対して無限となる（四・二五）。このように西田は、当時の心理学の考え方を説明している。縁暈や地平という概念では、やはり西田の考えようとしたものを言い当てたとは言えない。さらに、フツサールの場合、コギトに定位することによって、顕われと隠れという仕方の問題が捉えられる点も、西田とは方向性が違うと言える。

意識の内と外

真の無の場所について、西田は「対立的無を含む無でなければならぬ、外を映す鏡ではなくして内を映す鏡でなければならぬ」（四・二三一）と言う。あるいは、「真の無は対立的無をも越えて之を内に包む」と言う。「映す」や「包む」については言及したが、この内と外というのは何を意

味するであろうか。

意識を論ずる場合、意識の内と外ということは考察しておくべき問題である。その場合に問題となるのは、意識の範囲である。西田は時おり「無意識」という言葉を用いている。この言葉の使用は、意識の範囲は有限であり、その範囲を越えると無意識の領域が無限に広がっているという当時の心理学の考え方に基づいている⁴。西田における意識の内と外には、我々が意識する範囲の有限性と意識されない範囲の無限性という対比が踏まえられてはいるが、西田が意識されないものとして考えているのは範囲の問題ではなく構造の問題である。

内と外の対比について西田が提出した問いは、「我々は如何にして意識の内外を比較し、意識せられたものを有限と考えることができるのか」（四・二五）というものであり、それについて西田はこう考える。意識の内と外とを比較するには、内と外との両方を見て両者を比較することのできる立場に立たねばならない。したがって、我々は意識内を

知りうるだけでなく、意識外も知りうるはずである。意識外を知るのは思惟によつてである。意識の内外の区別として一般に言われるのは、感覚の有無であり、感覚されるものが意識内と言ひ得る。しかし、思惟も意識であつて何らかの感覚を伴わなければならないのであり、思惟が可能になるのは感覚が思惟内容を代表することによつてである。このように西田は論ずる（四・二五）。

結局西田は、感覚の有無によつて意識の内と外を区別するという考え方を採らない。彼は、意識の内と外を、限定する方面と限定される方面との対立として捉えてゆく。通常言われる意識を「限定された意識」と考えて、それを「限定する意識」がなければならぬと考えるのである。「限定する意識」が「限定される意識」の外にあるということとは考えられないから、「限定する意識」は「限定される意識」の根柢にあると言われる。真の無が「外を映す鏡ではなくして内を映す鏡でなければならぬ」というときの「内」はまさに限定する方面、「外」は限定される方面を指す。

この「限定する意識」は働く自己であつて、「主客合一の直観」、「純粹活動の意識」と呼ばれる。そして、これが直接に与えられるもの（直接経験、純粹経験）であつて、無限の内容を含んだすべての知識の源泉であると西田は考へる。これは意識であるが、所謂意識界を超えた超意識界を含むものと見なされる。したがつて、「意識の外」が通常言われる意識であつて、「意識の内」は通常言われる意味での意識を超えたものということになる。ただし、意識の内と外というのは相対的な関係であることに注意を払う必要がある。どこに立っているか、何に照準を合わせているか、それが重要なのである。

矛盾

さて、有の場所、無の場所について考察してきたが、場所の移行はどのようにして起こるのかという疑問がわくであろう。物理的空間の場所の移動をイメージするなら、西

田の場所の考えを取り違えることになる。限定せられた有の場所から対立的無の場所へ出て行く、対立的無の場所から真の無の場所へ出て行く、ということはどういう事態なのか。それが次に考察されねばならない。

限定せられた有の場所は知覚経験の世界であり、そこで一般は色や音や香りなどの限定せられた性質の一般概念だということになる。対立的無の場所は反省的範疇の対象界であると述べたが、この対象界は（意志的な）力の場と考えられている。空虚であった空間は、性質的なものを自己の中に取り入れようとして、それ自身が性質的なものとなる。つまり、空虚な空間は力をもつて満たされることになり、力の場としての空間がすべてを含む一般者となる。力の世界を見るには、色や音というような限定せられた一般概念を破つてその外にでなければならぬ。そのような一般概念の外に出ることを、西田は「矛盾の世界に出る」と表現する（四・二五四）。

西田のいう「矛盾」は独自の意味で用いられており、形

式論理学の矛盾とも、ヘーゲル哲学の矛盾とも異なっている。限定せられた一般概念は、特殊の下に特殊を、一般の上に一般を無限に考えることができるわけであるが（四・二七四）、この関係において、一般によって包含された特殊は互いに相異なるものないし相反するものである。ただし、一般の面と特殊の面とが合一する場合には、即ち一般と特殊との間隙がなくなる場合には、特殊は互いに矛盾すると、西田は考える。つまり、一般と特殊に間隙があるときは、相異や対立、相反にとどまり、西田が矛盾と呼ぶものは成立しない。一般と特殊に間隙がなくなるのは、その一般と特殊が共に判断の述語面に映されたものだからである。矛盾は判断の述語面に映されたもの相互の間で起こるのであり、主語面では矛盾でなく対立が起こるに過ぎない（四・二七七）。言い換えれば、矛盾が成立することと、無の場所に至ることとは同義なのである。

限定せられた有の場所からその根柢である無の場所に至るということは、相異の關係に於てあつたものの中に矛盾

の関係を見るに至ることに他ならない。矛盾を見ることにおいて、有の場所そのものを無の場所と見るようになるのである（四・二五四）。限定せられた一般概念の外に出るということは、真に一般的なものに至るといことなのである。

面白いことに、西田は「矛盾的対立」や「矛盾的統一」という言い方をする。この矛盾においては、対立と統一は別々のことではない。それ故、対立が克服されて統一に至るとい経過を経るわけではない。矛盾は無の場所に於てあるものであるから、矛盾の意識という仕方である。西田によれば、矛盾の意識は、経験的知識の世界に於ける判断の意識から意志の世界における意志の意識への転換点を示すものである（四・二四九）。その場合の矛盾は判断の矛盾であり、判断の矛盾が超越される。だが、矛盾の意識はそれに止まらず意志の意識をも越えて、純粹状態の直観に入る。これは先ほどの言い方では、状態としての自由である。このときの矛盾は意志の矛盾であり、意志の矛盾が超越さ

れる。矛盾はこういう経過をたどるのである。

矛盾のこの独特のあり方は、それが意識の空間に於てあることから来る。意識の空間に於いてあることの独自性は、統一の一性において顕著に現れる。

先ほど、有が真の無に於てあるという関係を、西田が映す映されるとい言葉で示すことを述べた。ここでは、映すものと映されるものとは直ちに一であることされるわけであるが、その一を西田はこう説明する。「その一とは両者の背後に於て両者を結合することではない。両者が共に内在的であつて、而も同一の場所に於て重り合うといふことではなければならぬ」（四・二五六）。「重り合ふ」といふような言い方は、一性を説明する場面でしばしば出てくる。^⑥

この重なり合いを説明するために、西田は音楽を聴くといふ例を挙げる。（四・二五五〜六）。音楽を聴くとき、さまざまな音が一つの聴覚的意識の野に於て結合し、それぞれの音が自己自身を維持しながら、その上に一種の音調が

成立していると考えられることができる。音が個々に独立して
いるということは、音相互は相異なり、相対立しているとい
うことである。音が相互に結びついて一つの調和を形成
しているということは、統一されているということである。
対立と統一が共に成立している。

意識の野ということは、普通は感覚知覚に関して言われ
ようであるが、西田はそれに加えて思惟にも思惟の野と
いうものを考えようとする。感覚的な意識の野は、感覚知
覚が純粹直観としての空間によって秩序づけられるため、
外的空間の性格が含み込まれている。言い換えれば、ここ
ではまだ矛盾は成立せず、一性は矛盾的統一の一性ではな
い。それに対して、思惟の野は意識の空間の特質を純粹に
もつことになると解される。そのため、そこでは場所の関
係が直截に現れて、「思惟の野に於て重り合ふといふのは、
一般なるものを場所として、その上に特殊なるものが重り
合ふことである」(四・二五六)ということになる。これは、
一般と特殊に間隙がなくなるといふことが起こる重なり合

いであり、そこに矛盾が成立する。一般と特殊の間に間隙
がなくなることが、どうして矛盾になるのか、と疑問に思
われるかもしれない。互いに重なり合うもの同士は、決し
て融合することがないからであり、間隙なくぴったり一致
すればするほどそれぞれの独立が際立つからである。融合
することがないから、矛盾対立するものの重なり合いは限
りが無い。それ故こう言われる。「空間に於ては、一つの
空間に於て同時に二つの物が存在することはできないが、
意識の場所に於ては、無限に重り合うことが可能である」
(四・二五六〜七)。

場所の考え方ではどの場所に立つかということによっ
て、見えるものが変わってくる。限定された有の場所に立
つて音楽を聴くのと、対立的無の場所に立つて音楽を聴く
のとは、異なるものが見えて来る。後者に立つと、聴覚
的意識の野における個々の音と音調との関係もまた場所的
に考えられる。つまり、個々の音が一つの音調に於てある
と考へて、その於てあるということをも音の重なり合いと考

えることができる。このように音楽を聴くとき、知覚は思惟の上に重なり合うと言い得る。

以上のことから、対立と統一とは矛盾の二つの側面であると言ってもよいであろう。対立が先鋭化すればするほど、統一は深くなる。この矛盾の考え方は、後期の絶対矛盾的自己同一の思想にまで繋がってゆくものだと思われる。

終わりに

西田は「知られるもの」ではなく「知るもの」を(1)までも追究する。その追究は信とは区別されるような知り方を突き抜けることになり、「自覚」をその根柢に向けて掘り下げる思索へと展開する。「場所」の思想によって「自覚」を構造的捉えることが可能になったことが、そのような掘り下げを導いていくのである。

註

① 西田幾多郎の該当箇所は巻数・頁数のみを示す。

② 西田は触れていないが、『華嚴経』の因陀羅網はこの事態を際立ってよく示す譬喩である。因陀羅網とは、帝釈天の宮殿のなかに張り渡された網であり、その網の結び目のひとつ一つに珠玉が編み込まれていて、珠玉の表面は磨かれた鏡のように相互に映し合い反射し合っているというのである。その有り様を通して、すべての事象が無関係し合い作用し合っているという重々無尽の縁起が指し示されている。

③ Edmund Husserl, *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vortrage* (Husserliana Bd.1), hrsg. von S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950, S.72.

④ 現代の深層心理学や精神分析学では、西田が無意識と述べたものを、もっと詳細に分析している。我々が生まれて以降の膨大な記憶が脳の神経細胞のネットワークのなかに保存されているという考え方から、想起可能な長期記憶を蔵する前意識と、想起のほとんど不可能な長期記憶を蔵する無意識に区別することは一般的である。ユング派の心理学では、後者の無意識をさらに、個人的無意識と集合的無意識とに区別す

る。そのように分析が進んでも、我々が意識する範囲の有限性と意識されない範囲の無限性という対比は有効であるように思われる。

⑤

この場合の「感覚」は、メーヌ・ド・ピランの「サン・アンチーム（サンチマン *sentiment*）」に違いなからう。「サンチマン」は、外的刺激への反応としての「サンサシオン（*sensation*）」に還元できなく「サン（ス）（*sens*）」の奥行きであり、その後のフランス哲学に新しい展開をもたらした概念である。西田は意識というものに、感性・悟性・理性・知情・意などの既成の枠にはおさまらないようなある種の感覚的な色付けを見出そうとしていたように思われる。だがこの時期の西田は、この「感覚」と思惟の作用との関係を捉えあぐね、「意識は感覚内にあるのではなく、感覚は意識内にあるのである」として、意識における感覚的なものの意義をそれ以上突き詰めて考えない。それは、先述の確信と明白の意識についての議論を中途で終わらせていることと同様である。おそらくそれは、この時期の西田の関心が意識の構造に集中し、身体の問題を度外視する方向に向かったことによるのである。なお、メーヌ・ド・ピランと西田との関係は、杉村晴彦の「白覚」する身体——西田のメーヌ・ド・ピラン評価か

ら見えてくるもの」（西田哲学会第一五回年次大会）から教示を得た。

⑥

「重なり合い」という表現に、量子力学の「重ね合わせ」を思い起こす人も多いであろう。「重ね合わせ」とは、マクロの世界においては同時に成立するはずのない二つの性質が、ミクロの世界では同時に成立することを指す。表現の類似は面白い附合であるが、それ以上のものを読み取るべきではないであろう。

⑦

意識の野（意識野）というのは心理学の用語で、意識の広がりという意味し、よく舞台上に喩えられる。舞台の上の中央部分にスポットライトが当たっていて、周辺に行くに従って暗くなってゆくように、スポットライトの部分^が意識の焦点でその周辺に不明瞭な意識^が広がっている。その全体^が意識の野であり、そこに次々といろいろなものが登場し退場してゆくわけである。

けた・まさこ
京都大学名誉教授