

# 自 同 律 と 自 覚

—西田幾多郎『自覚における直観と反省』研究(1)—

石 神 豊

## 1 はじめに

西田は大正2（1913）年から大正6（1917）年にわたり、大著『自覚における直観と反省』の執筆に取り組んだ。『芸文』『哲学研究』に論文18本が連載され、それに「跋」が付加されて集大成されたものが本書である。「この書は余の思索における悪戦苦闘のドキュメントである」と序文で彼が言うように、『善の研究』以来定まった純粹経験（あるいは純粹直観）という哲学の立場を、なんとか論理的に彫琢せんとする西田の、まさしく苦闘する姿がこの書に見られる。本書を読むとき、その内容の該博さとともに、粘性的ともいえる彼の思考の強靱さには驚かざるをえない。そこではじめに少し彼の思索と文章の特徴を見ておきたい。

しばしば西田哲学は難解だといわれる。事柄自体の問題をいま差し置くとすれば、難解さの一つの理由として西田の文体の独特さがあげられよう。西田の諸論考の文章は、どうひいきめにみても読者向けの配慮を尽くしているとはいいがたいものである。行文には繰り返しが多く、同じ概念でも先に現れた使い方と後のそれとは必ずしも一致しない。一文一文は概ねさほど長くはないが、前後の文との接続がただちに分かるとはいえないものが多い。そこには多くの省略があり、ときに脈絡なく話題が変わるように思われることもある。したがって、完結した構成を期待する読者は裏切られるということにもなる。

西田の思索、そしてまた彼の文形もつねに現在形で展開される。そこには思索の局面に対応して繰り返しがあリ、反芻がある。つまり同じ概念、表現でもその時々シチュエーションによって、それらのもつ意義が異なってくるのは当然である。しかし事柄への追求は執拗なまでであり、そこには相当な緊張感がみなぎる。要するに一言でいえば、西田の文体の特徴は、それが彼の思索の生成と一つであるところにある。この西田の「思索行」は、たとえていうならば、地図も防具もなく、ただ思索という耕作具一つを頼りに、未踏の原野を開きゆく開拓民の姿を彷彿とさせるものである。ときに道を誤り、棘に傷つきながらも、しかもなお前進をやめない強靱な意志がそこにはある。

このように、生成する思惟とともに、その生成を言語化しゆく行為が西田の哲学のスタイルといてよい。したがって西田哲学の内在的理解をめざす場合、読者はいやおうなくこの生成の現場に付き合わざるをえないのである。こうした西田の特徴、それは初期の思索に強く示されるが、とりわけいま我々が向かおうとする『自覚における直観と反省』は、この特徴を如実に示しているといえよう。

さて、それではこの生成期西田哲学（私は、「場所」の立場が確立する時期までをとくに生成の時代と呼びたいと思う）を代表する本書に対して、我々はどのようにアプローチすべきか。もちろんそこには種々の仕方が可能であろう。たとえば後期の西田の立場から、本書の位置付けを試みるのも一つの仕方である。あるいは本書に示される特定の西洋哲学者について、その「西田的」理解をみるのも意義のあることである。さまざまなアプローチがあつてよいのであるが、ただ上に述べたような西田の思索の特徴を考慮するとき、やはり一つの正当なアプローチの仕方として考えられるのは、西田自身の思索を追体験し、我々自身のシチュエーションでそれを語り直すことにあるように思う。ところで、こうして内在的な理解をめざすといつても、そこには一つの指標が必要になるう。この指標の設定の当否は、その指標を通して西田が問題とする一定の事柄が正しく浮上してくるかどうにかかっている。

本稿はこの指標を、題目の如く、「自同律と自覚」という問題に設定した。

本書（『自覚における直観と反省』）全体にわたってこの問題が展開されているわけではない（本書では第六節から第十節の叙述が中心的なものである）。しかし、とりわけこの問題は、本書の直前に発表された『論理の理解と数理の理解』（大正元年9月発表）論文とのかかわりにおいて連続性があり、本書執筆当初の西田の問題意識の発展が見てとれると思う。すなわちこの問題は、〈論理と自覚〉という根本課題の、西田における初めての本格的な出会いをなすものといえてよい。

さて、自同律（同一律）は、思惟が絶対的に守らなければならない論理法則の一つであるとされ、一般に「AはAである」という形で示される。この論理法則が「絶対的」といわれるのは、それが論証不要であり、自明なものだからとされる。すでにアリストテレスはこうした論理法則について（彼は特に矛盾律について言っているのだが）<sup>1)</sup>、「このあらゆるものの最も確かな原理というのは、これについてはなんびとも誤ることの不可能なもののことである」とし、「何かを認識しようとするときには、だれもがそれを既にあらかじめ所有していなければならない」と述べている。この論理法則に論証を要求しようとするような人は「彼らが教養を欠いているためである」と皮肉を込めてアリストテレスは言うが、それはこうした論理法則を論証しようとするとき、その論証そのものがふたたびこの論理法則を用いてなされるということを洞察しえないからだというわけである。

しかし我々は次のように問うことはできる。「AはAである」という論理法則はいったいいかなる思惟の事柄を我々に伝えるのか、と。論証不要といっても、そこに意味がないということではないとするならば、その意味とは何か。

そこには、さしあたりまず一つの論理的意味があると考えられる。我々が思惟作用を進めるとき、則るべき規範としての意義がこの自同律の命題にはあるとみられる。つまりこの命題は、「（思惟が思惟としてあるためには）AはAであると考えべきである」というメッセージを伝えていると考えられる。

この当為（べし）のメッセージを自同律の論理的意味だとするとき、次の問題は、はたしてこの意味そのものは、ここでなされる我々の思惟作用と分離し

であるものと考えらるべきかどうかということである。つまり「当為としての意味」と「思惟の作用」は別のものであるかいなかという問題である。新カント派、とくにリッケルトは、この両者を峻別すべきと考えた。つまり、思惟作用はあくまで主観的なものであるが、この主観的な思惟作用が客観的認識の意義をもちうるのは、そこに客観的意味（超越的当為）を実現するからである、とリッケルトは主張している。ここでは、意味は思惟作用の目的とはなっても、あくまで思惟作用とは切り離されたものなのである（詳しくは本稿の4において述べる）。

しかしここで考えてみれば、論理というものが（人間の）思惟に対して妥当すべきであるといわれるのは、じつは論理の本性が思惟そのものと不即不離であることを示しているのではないか。思惟の作用を離れた論理とは、思惟のための論理でさえなくなってしまうのではないか。さらには、思惟作用そのものを無視し、論理の独り歩きを招くことになるのではないか。これを思惟の側からいえば、思惟が主観的のみに（つまり非客観的なものとして）理解されるならば、思惟は永久に客観的になることは不可能だということである。つまり、ここにある主客の溝はいつまでも越えることができないことになろう。

そもそも主観的とは何か。主客対立のうえでの主観とは、どこまでも相対的なものであろう。カントはこうした溝を越えようとして超越論的主観を提示したのではなかったか。このカントが至った立場から論理をみるならば、論理も単に客観的なものであるとはいえないように思う。つまり、論理は思惟のものであり、その意味（論理的意味）とは思惟作用そのもののものつ意味であると考えられないかということである。主体は思惟の側にあるが、その思惟とは単なる主観的なものとみるべきでなく、客観性をすでに含んだものとみられよう。

そこでいま両者の関係を考えてみると、論理を〈思惟が自らに与えるもの〉であると解するとき、両者の間の溝がなくなってくるように思う。つまり論理とは外から思惟にやって来るものではなく、思惟の生成において同時に論理が成立するのだとみようということである。したがってここで、たとえば、〈思惟の論理〉というとき、この「の」は、異なったものの所有を意味するもので

はなく、まさに思惟自身の本来的所有を意味するものと解すべきだということである。

するとこの「AはAである」(以下みるように、西田は「甲は甲である」とこれを表現する。無論、両表現は同意である)との自同律も、単に形式(論理)的にのみ理解されるべきでなく、思惟自身の作用を含んだ論理法則として理解されるべきだということになってくる。しかし、このもっとも形式的(だと理解通常されている)論理法則が思惟の作用と一つであることを、我々はどのように論証すべきか。すでにアリストテレスは論理法則は論証できないものであると言っていた。たしかに形式的にのみみれば論証は不可能である。しかし、いまもう少し広い土俵の上で、この論理法則をみることはできないだろうか。ここに我々は論理の本性について深く考える必要があると思う。西田は本書において、論理は意識作用の発展であり、すべて論理は「自覚」の意義をもつのだということを主張していくのである。

## 2 「自覚」前夜における自同律理解

はじめに『論理の理解と数理の理解』論文における自同律理解を見てみたい。この論文は、『自覚における直観と反省』のモチーフを導いた、いわば「自覚」前夜の書である<sup>2)</sup>。

この論文は、「理解とは如何なることであるか」(第1巻 p.250)という問題関心をもっている。そしてここで、普通の論理的理解なるものが「特殊を一般に包摂する」という意義をもつものであること、しかし包摂とは、じつは「一般的なるもの」の内面的発展であるということを西田は述べている。理解とは、抽象的なものがより具体化する過程であると考えれば、命題において「一般的なるもの」がその潜在的ありかたから顕在化する過程であるとみることができる。そこでつぎに西田は、自明の論理と見なされる自同律について、このことを確認してみせる。

自同律は、「すべて物は己自身に同一である」ことであると解される。これを形而上学的意義に解するならば、「物が己自身に同一であるというのは、物

は如何に変化するも物自身においては同一であるという意義でなければならぬ。かく解することにおいてのみ、右の命題は実在の原則として意味を有するのである」(同 p.251)。たとえば去年の私と今年の私、それは変化している。しかし私は常に私であり、私自身は同一である。そこに「私というものがある」ということが主張できると考えられる。同一ということは無変化ということではない。さまざまな関係に入りながらも自身を維持すること、この維持に同一ということがある。

したがって自同律に実在のありかたを探ることができるのである。「真の実在はそれ自身に内面的必然をもったものでなければならぬ。デカルトの substance がライブニッツの monade となって来たのも、かくの如き論理的必然の経路を進んだのである」(同 p.252)と西田は述べている。デカルトの「我あり」の「我」は実体とされるが、この実体は変化を排除する不変の実体とみられると、いわゆる個的我となってしまう。実在はあらゆる変化において自己を維持する(同一である)と見られねばならない。つまり、真の実在は死せる実体ではなく、動的意味をもつものだというわけである。

ところでこうした理解は、西田自身が言っているように「形而上学的」理解である。自同律をこのように理解することが妥当であるか、またいかなる意義をもつか。その問題はひとまずおいて、次に西田はもうひとつの自同律理解、つまり「論理的思惟」としての自同律理解をとりあげる。

「甲は甲である」との命題が、単に同語反復であるならばそこにはなんら理解すべき意義はない、と西田は言う。「論理の原則としての自同律の真意義はむしろ観念内容の不変的固定を言い表したものと見ねばならぬとおもう」(同 p.153)。ここで「観念内容の不変的固定」とは、甲というものを甲以外のものとみるのではなく、まさしく甲としてみなければならないということであり、自同律はこの固定を指示しているとみられるということである。西田はこの固定とは一般化のことであるという。そして一般化とはそこ(甲)に種々の内容を盛り込みうるということだと述べる。

西田はここでやや唐突に次の主張をする。「しかして一般的なるものは自動

的なものであるが、一面において自己同一であると共に一面において分化発展を意味しているのであるから、『甲は甲である』という論理的自同律はかくの如き一般的なるものの内面的発展性を言い表したものとして、論理的自明性を要求し、論理的理解の原則となることができるのである」(同)。

ここで「一般的なるもの」は説明ぬきに現れているが、これは本論文の直前に発表された『法則』(明治45年2月)という論文では次のように語られている。

一般に論理法則は規範的意義をもっており、たとえば自同律でいえば「甲は甲たるべき」との当為を含むと考えられる。そこで西田は、「余はすべて当為 Sollen ということは己自身を実現しようとする一般者 das Allgemeine の努力であると思う」(同 p.236)と語る。つまり一般者(一般的なるもの)の自己実現が、当為という論理的意味を生み出しているというのである。

もっともこの「一般者、一般的なるもの」の主張自体、その起源は『善の研究』(明治44年)の中にある。そこではたとえば、ヘーゲル論理学の「一般者」を紹介しつつ、「我々の純粹経験は体系的発展であるから、その根底に働きつつある統一力は直ちに概念の一般性そのものでなければならぬ、経験の発展は直ちに思惟の進行となる、即ち純粹経験の事実とはいわゆる一般的なるものが己自身を実現するのである」(同 p.26)といわれている。『法則』論文の「当為」はここでいう「概念の一般性」だとみれば、『善の研究』の主張が『法則』論文と結び付き、さらにさきの『論理的理解と数理的理解』における西田の主張と結び付く。こうした諸論考を一貫して、一般者(一般的なるもの)が自己発展するものとする主張がみてとれる、つまりそれは西田の最初期からの考えであるのである。

ここでもとへ戻って、さきの主張に現れた「一般的なるもの」を一応理解したとしよう。つまり、観念内容の固定とはその観念(概念)の一般性を意味し、この一般性において「一般的なるもの」が発現するのだと理解しよう。問題は、この「一般的なるもの」が自動的なものであるが、〈自同律〉がこの自動的一般者の「内面的発展性」を示すのだ、という点にある。「甲が甲であ

る」という自同律が「自動的一般者の内面的発展」を示す、という西田の主張はここだけでは理解しがたいといわざるをえない。「一般者、一般的なるもの」が動性をもつものだということは、見たとおり、『善の研究』以来の主張である。ただここで、そうした動性がどうして自同律という論理法則と結び付いてくるのかということが問題なのである。

ところで西田は、さきの形而上学的理解とここでの論理的思惟の理解が一つになるとみている。論理的自同律が一般的なるものの内面的発展の要求とみられ、また形而上学的自同律、つまりものの実在性を示すとみられる自同律もまた同じ要求とみられる、というのである。そして彼は、「実在的同一ということは論理的同一の発展したものとみることができると思う」(同 p.254) と結んでいる。ここには実在と論理とを一つとする西田の考えが表明されているのであるが、これもまたここだけでは十分理解することはできない。

### 3 問題点と移行

以上、『論理の理解と数理の理解』における西田の自同律理解を迫ってみたのであるが、ここには、なるほど西田の基本的な主張が簡潔な形で表明されている。しかし必ずしも説得的なものとはいえないように思う。その理由はどこにあるのか。それは思うに、この論文では自同律という論理法則の根底に、まだ「自覚」が明瞭には位置付けられていないことによるのではないか。このことがさきの形而上学的理解の妥当性についても、また論理的思惟の理解における一般者のありかたをも、不十分なものにしてしまっているように思われるのである。自覚が論理と結び付かなければ、こうした問題は十分に解かれえないのである。

ただ西田の論旨は、いわば暗示的にその方向を示しているということはいえよう。たとえば本論文の末尾近くで「思惟の統一の真相は、自覚の統一においてのように、自己の中に自己を写す自己代表的体系の統一であって、即ち自己の中に変化の動機を蔵し己自身にて無限に進み行く動的統一であるといわねばならぬ」(同 p.265) との表現がある<sup>3)</sup>。ただし、ここでは「自覚の統一におい



てのように」との表現からもわかるように、思惟の統一と自覚の統一が同じものだとは言っていないのである。両者の同一はまだ示唆に止まっている。ここでの示唆が中心的意味をもってくるのが『自覚における直観と反省』にはかならない。

『自覚における直観と反省』が自同律をめぐって明らかにしようとするもの、それは、次の短い西田の言葉が端的に示している。「論理的自己同一の真相は自覚の意識にあるのである」(p.70)。……以下の我々の考察も、さしあたってこの言葉が意味するものを探求することになる。

自覚とは「我が我を知る」ということであるが、この「我の知」はその中に「我は我である」という命題を成立させているとみられる。すなわち自覚の論理は、もっともその単純な形において、まさに自同律の形式において示されているとみられるのである。『自覚』前夜、における西田の思索は、自覚の論理を暗示的に示すものであった。つまり自覚は「自己の中に自己を写す」というありかたをなし、命題としては「我は我である」という命題に示されるだろうということ、ここまでは思い至ることができるのである。

ここで考えてみなければならないことは、「我は我である」という命題と、一般に自同律の命題とされる「甲は甲である」(「AはAである」)との違いである。前者はたしかに後者の応用であり、「甲」に「我」という内容を与えたものといえる。そしてなるほど前者にのみ自覚の意義は明瞭であるのに対し、後者には自覚の意義は一般になく、単なる形式的な命題にすぎないとみられるのである。

しかしながら、こうした理解の次元に止まるかぎり、問題は一向に進まない。西田にとってこの通俗的理解の次元は、なんとしても突破されねばならないのである。思惟(意識)にとっては単なる(独立する)形式はありえないと西田はみていく。そこから思惟の論理も一般に内容をもっていると考えていくのである。

そこで、西田にとっての課題は、論理が一般に自覚の意義をもつことを示すことである。すなわち、まずもって思惟の論理の基本形である自同律が、自覚

的意義をもつことを明らかにすることが目標となる。

もし、このことが解明できたならば、論理一般が自覚の意義を含むことが証明され、ひいては西田の純粹経験という心理的ともみられがちな立場が、そうした心理的理解のレベルを脱し、論理として十分発展できる可能性をもつことになるのである。西田の立場が哲学的立場として、自在に論理を構成しうるためには、論理一般が自覚的意義をもつことがどうしても必要なのである。西田哲学の生成にとって、この論理の肉化、論理の内在化は必須だといってよい。したがって、まずもって西田の努力は、自覚の論理を十分に発展させるための、その条件ともなる〈論理の自覚化〉に集中される。このことが成し遂げられたときこそ、自覚の論理がその姿を現すときである。

西田の思索は、当初から自覚をその核にしている。しかしそれが真に哲学の立場となるには論理化されねばならないことは当然である。しかし従来の論理がそのまま使えるかといえ、それは否である。なぜなら、従来の論理とは、一般に理解されるところでは形式的なものであり、思惟（主観的思惟作用）とは分離したものとされているからである。したがって、いったん論理を思惟と結び付けなければ、西田にとっては論理として使えないのである。しかし、ここにたとえばデカルトのコギト、つまり「我思う、ゆえに我あり」との論理がある。これは自覚の論理ということが出来る<sup>4)</sup>。こうした自覚的論理はいかに可能か。そのためにはまず論理の構造とその示すものを再考してみなければならない。

以下、『自覚における直観と反省』の本文を追いつつ、西田の思索をみていきたい。まず本書の第六節および第七節から始めることにする。

#### 4 自同律における意味と作用

さて、もっとも基本的な論理法則といえ、自同律である。「甲は甲である」という形で示される自同律は判断を表しているが、いったいここにある判断の意味とはなにか。それは、思惟対象が（「甲は」）それ自身に同一である（「甲である」）ということである。つまり〈思惟対象の不変性〉である。この思惟対

象の不変性は「我々の判断作用の根底となる一種の論理的当為を言い表したものである」(p.47)。論理的当為とは「甲は甲たるべし」という思惟への命令であるが、この「べし」は自同律の命題そのものには示されてはいない。しかしこの「べし」は自同律に含意され、我々の判断作用の根底となっているとみられる。

「ここにおいて問題となるのは、リッケルトのいう如き純論理的価値すなわち超越的意味という如きものと、意識それ自身の内面的発展すなわち判断作用との関係である」(p.49)。一般に論理法則を成立させている要素として、二つのものが考えられる。それは意味と作用である。すなわち論理的当為＝論理の意味と、我々の具体的な認識(判断)作用である。この両者の関係はどう考えるべきか。両者を峻別すべしとする考えの代表としては、リッケルトがいる。

リッケルトはたとえば次のように主張する。「認識という概念には必ず対象が伴われる。けれどもこの対象もあらゆる点において認識主観から独立なものでなければ認識作用に対して意義を有することも、客観性を与えることもできないはずであろう。それゆえに認識の対象として見いだされたる当為も、あらゆる意味において主観から独立なるものでなければならない。……超越的性質なしには当為は客観性を確保する対象たるを得ないからである<sup>5)</sup>」。

リッケルトは認識の対象を当為であると考え、そしてこの当為自体は客観的なものであるとしている。彼によれば、認識(判断)作用は主観的なものであるが、この作用が客観的意義をもつためには、それ自身客観的な対象としての超越的当為という意味を根底としなければならない。

西田はこのリッケルトの考えを批判する。作用が意味をめざす(対象とする)ということは認めても、意味が作用を離れてある(超越的意味がある)というのはいかか、と。「真の判断の意識」は作用であるとともに意味を含むものではないか。いやむしろ両者は本来一つのものなのではないか、と。

通常、判断の意識は心理的に理解されている。そこでは、なるほど、単に主観的な心理作用に対して意味が超越しているというのは正しい。しかしそもそも判断をすべて心理作用に還元してしまうことは、西田によれば正しくないの

である。「真の判断の意識とは我々が直ちに内から体験する意識それ自身の内面的発展の経験である。かくの如き判断の現象学 *Phänomenologie* ともいうべきものと、意味そのものとの間には不可分離の関係あることを認めねばならぬのではなからうか」(p.49)と西田は言っている。

ここで「判断の現象学」との表現は、おそらくヘーゲルの『精神の現象学』をもじったものである。ヘーゲルの『精神の現象学』は「意識の経験の学」ともいわれるように、自己展開する精神のプロセスを意識が経験して行くさまを記述したものである。西田はここで、意識そのものが自己展開していく過程を判断意識そのものに見たわけである。そしてこの判断する意識作用は、判断の意味と不可分ではないかというのが、ここでの西田の主張である。

西田は言う。「真理が我々に対して意味をもつには思惟せられるものでなければならぬ、真に思惟を超越する真理は我々と没交渉なるものである」(p.52)と。

意味が意味をもつのは思惟作用によってである。ここから我々は少なくとも〈我々の思惟にとっての意味〉を求めているのであって、したがって超越の意味は我々には無関係であると主張してよいことになる。リッケルトでは真理(意味それ自体)を超越的に立てるのであるが、思惟と無関係とみられるとき、それは〈我々にとっては〉むしろ無意味である、というのが西田の批判の要点である。意味と作用が結び付くのは、意識の経験を中心にみるとき明らかであるというわけである。

いま自同律に即してみるとどうか。「『甲は甲である』という自同律の意味は意識の内面的発展すなわち思惟体験 *Denkerlebnis* と離して考えることはできぬ」(p.51)のである。ここで「意識の内面的発展」というのは、「意識そのもの」の立場からいわれたものである。これがまた「思惟体験」である。つまり自同律といっても思惟の論理であるかぎり、広義の思惟体験の内にあると考えねばならないというわけである。すると、自同律の意味といっても、この体験から離れてあるのではなく、むしろ体験そのものが意味を付与しているとみられるのである。すなわち、自同律においても意味と作用とは一つであると考えね

ばならないということになる。

ところで、「甲は甲である」は主語の述語への包摂関係を示しているが、この包摂とは一般化である。たとえば「黒(は)」という意識対象を「黒(である)」と一般化することである。そしてそれは、種々の「黒」を一般的「黒」の分化とみなすことにほかならない。ここに「一般者 *das Allgemeine*」の存在が想定されてくる。「甲は甲である」において、両者の甲はこの一般者の分化したものとみられることになる。かくして「判断とはヘーゲルのいったように一般者 *das Allgemeine* が己自身を分化発展することである」(p.48)。

しかし、こうした一般者とは超越者であり、ふたたび真理それ自体を立てることにはならないのか。すなわち悪しき形而上学になってしまわないか。西田の立場が超越的実体をたてる形而上学でないというならば、そこにはどのような意義が示されなければならないか。この問題はつぎの課題を生み出す。つまり真の存在とはなにかという問題である。この課題が(第八節で)ふたたび自同律に即して考察される。

## 5 存在と当為について

通常認識論の考えでは、「存在」は主観の外にあるものとされ、認識とは主観と客観(存在)との一致とされる。ここには主観と客観の分離の考えがある。この分離独立は「我々の頭に深く刻まれたる独断である」(p.53)と西田は言う。主客の対立は絶対的なものではなく、相対的なものにすぎない、と西田は主張する。我々にとって直接の経験こそ第一のものであり、そこから主観・客観をみるとき、主観とは原経験の方向をいい、客観とは経験の統一の方向をいうのだとする。つまり主観、客観といってもすべて経験の内でのことであり、主客の相違も程度の差にすぎないのだというわけである。

したがって「存在」も経験から導かれるものといわなければならない。「余の考えでは、かく「甲は甲である」という如きいわゆる当為の意識という如きものが我々に最も直接なる具体的体験であると思う」(p.56)と西田は言うが、ここからどのように「存在」が導かれるか。「甲は甲である」という当為を表

す命題全体から「甲」を離して考えると、「甲」はそれ自身独立のものと（つまり客観的「存在」として）みられる。しかし「甲」ははたして当為を脱することができたのか。

西田は例をあげて語る。「甲」に赤とか青とかいう内容を入れてみよう。すると「赤は赤である」と「赤」は、たしかにそれぞれ成立し、両者は何の関係もないように思われる。つまり「赤」は当為を脱した独立の「存在」であるかのように見える。「しかしかくある意識内容を独立不変のものと見るということは、一方より見れば直ちにまたこれを我々の客観的当為の根底として考えることである」（同）。この西田の指摘は重要である。

赤とか青とかいうものがそれ自体独立であるとみること、このことがじつは当為を含んでいるのだ、と西田は言うのである。独立不変とは「それ自身に同一である」ということであり、独立不変の主張とは「それ自身に同一であれ」という当為の意識そのものである。すると、「赤」という「存在」の根底にも当為があることになる。してみると、実体的な「赤」というものはありえないということになろう。

ここから西田はさらに一步を進めて、こう言う。「『赤は赤である』という判断は、『赤』という意識内容に『物は己自身に同一でなければならぬ』という当為の意識が外から加わって成立するものではなく、『赤』という意識内容そのものの力によって成立するのである」（p.57）。とすると「はじめに存在ありき」という通常の考えは根本的に誤っているわけである。「存在」は当為と離れがたく結び付いている。むしろ両者は一なるありかたをなすというべきである。

「赤は赤である」という自同律は、赤という内容の運動によって成立しているということになる。ただしここで赤とは、もはや孤立的断片（上の自同律における主語・述語の赤を切り離して表象したもの、つまり「存在」）としての赤ではない。ここでの赤とは一般的赤というべきものである。ここから「赤は赤である」は、一般的赤の内的発展であると理解されることになる。

「以上の如く考えてみると、ある意識内容を独立不変のものと考えること

と、当為の意識とは元来同一経験の両面であって、一つのものの異なれる方面にすぎない」(同)。ここに我々は西田が到達した一つの結論を見いだすのである。そしてこの結論は〈論理を自覚化する〉という、西田の当面の目標への大きな一歩を可能にする。いわゆる「存在」もまた経験の内にあることが証示されるとともに、ここに真の存在(実在)が浮かび上がってきた。「具体的全経験すなわち真実在としては、『甲は甲である』というおのづからなる事行あるのみである」(p.58)。

ここでフィヒテの事行(Tathandlung)がもちだされている。そしてここから西田の思索は、より重要な次のステップへと進んでいく。「『ある』ということと『当為』ということとは一つの経験の両面である。しかしかくの如く『ある』と『当為』と一つであるということがフィヒテのいわゆる事行である、すなわち最も深き意味において我々の自覚である」(p.59)

フィヒテが当時の西田の思索を導いたことは明らかであるが、ただ西田の考えがフィヒテのそれと必ずしも同じではない。本書の序文に「フィヒテに新しき意味を与えることによって……」(p.3)とあるように、西田はフィヒテの事行の意義を、フィヒテよりも広義に解せんとするのである。

フィヒテは『全知識学の基礎』(1974年初版)において、その思索の端緒を自同律に求めた。いま少々フィヒテの言うところをみてみよう<sup>6)</sup>。

「AはAである(A ist A)」という命題は、「もしAがあるならば、それならばAがある(Wenn A sey, so sey A)」との意味をもつ。しかしこのことは直ちにAが存在するということではない(上の命題は内容でなく形式のみとみられる)。だが、このWennとsoにおいて一つの必然的連関が示されているという。この連関をフィヒテはXと名づける。このXは経験的意識の事実として「我の内に(im Ich), 我によって(durch das Ich)」定立されている、という。そこから、「AはAである」という命題が我のうちにあることになって、もし我が存在するならば「Aがある」、つまりAの存在が明かされることになるというのである。それでは我はいかにして存在すると考えられるのか。

ここでフィヒテは「我は我である(Ich bin Ich)」という命題を考える。こ

の命題は「AはAである」とおなじく自同律であるが、その意味は異なる。というのは、後者は上にみたように「もしAがあるならば、それならばAがある」という意味であるのに対し、前者は端的に無条件に成立する(Wenn, soは不要)という点である。「我は我である」とは、定立がすなわち存在「我あり」を意味する。なぜなら定立する我と定立される我は同じ我であり(我は我に対して存在する)、つまり自覚を意味するからである。ここから第一の根本命題といわれる「我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」という事行の命題が導かれるのである。そしてそれとともに(私の存在が示されたことによって)、「AはAである」という命題が「Aがある」ということ、つまりAの存在を言明することになるというわけである。

以上のフィヒテの考察は、「AはAである」という自同律は、その根底に「我がある」という自覚の事実があることによってはじめて自覚的意味をもつのだということである。両者の関係としては、後者(自覚の事実)が前者(自同律)を基礎づける関係だということである。

ところで西田はこのフィヒテの考察をさらに転釈する(p.59)。西田はフィヒテとは逆に、「我がある」という自覚の事実はむしろ「甲は甲である」に基づくのだと主張する。つまり、「甲は甲である」という論理的当為の意識こそが自覚「我あり」を成立させるという。「甲は甲である」は当為であるが、それは直ちに「甲がある」を含む。また反対に「甲がある」は「甲は甲である」を含む。したがって当為は存在と一つであることになり、「甲は甲である」こそ「甲がある」と一つのものとして、この全体として事行なのだという。西田は事行を、フィヒテと違って「我は我である」に限定せず、「甲は甲である」(「AはAである」)との自同律の一般的命題そのものにみているのである。

この、最も一般的な自同律そのものが自覚の意義をもつ、との西田の主張は、瞠目すべきものであろう。そこには自覚と一般的論理とを、まだ別のものと考えていたフィヒテの立場を乗り越えるものがあるといえる。しかしここにはまだ一つ説得性を欠くものがある。それは「甲は甲である」という命題そのものに即し、自覚がまだ語られていないことによる。このことが十分に語られ



ないかぎり、西田の主張は単なる断言でしかないといえよう。

## 6 反省の意義から自覚の論理へ

第九節で西田は言う。「『甲が甲である』ということを我々は『甲』を反省するという、しかし『甲』そのものから見れば『甲』なる意識が己自身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」(p.63)。ここには反省 (Reflektion) の意義が西田の立場からとらえかえされている。

反省とは再び見直すことだとすれば、自同律の形式はこの反省の形式をもつ。「甲は甲である」は反省命題といえる。この場合、「甲は」の「甲」と「甲である」の「甲」とは、同一であるとともに異なるものと考えられる。いま仮に、はじめの「甲」を「甲<sub>1</sub>」、あとの「甲」を「甲<sub>2</sub>」としよう。「甲<sub>1</sub>」と「甲<sub>2</sub>」が同じだとすると反省自体がなりたたない。なぜなら反省の運動は、「甲<sub>1</sub>」と「甲<sub>2</sub>」が異なることによってはじめて成立するのであり、両者が全く同一であるならば反省は起こらないのである。しかし「甲<sub>1</sub>」と「甲<sub>2</sub>」が異なるとしても反省は成立しない。なぜなら反省とは、自己への反省であり、他者への反省ではないからである。自己ということでは同一でなければならない。このようにして同一性と差異性が一つになっているのが反省 (の運動) である。

ヘーゲルは『大論理学』のある個所の補注で自同律について述べているが、そこで彼は同様な考察をしている。

自同律が示す同一性とは差異性との差異としての同一であり、差異性とは同一性との差異であるということである。「真理は同一性 (Identität) と差異性 (Verschiedenheit) との統一の中でのみ完全なのであり、したがってただこの統一の中においてのみ成立する」<sup>7)</sup>。同一性と差異性は互いにとって他者である。「他者が仮象 (Schein) として、直接的な消滅 (Verschwinden) として現れることのなかに、この純粋な反省の運動がある」<sup>8)</sup>。ヘーゲルによれば、反省はこうした構造をもつ運動である。自同律は、まさにこの反省のありかたを (形式的にであるが) 示し、Reflektion は Reflektion in sich であり、この in に

において同一性と差異性が結合しているとみることができる。

さて冒頭の西田の一節にもどろう。反省を外からみるのではなく、事柄そのものからみるとどうなるか。西田は、「甲」そのものからみれば、反省とは「甲」という意識が自己還帰することであると言っている。これはヘーゲルの *Reflektion in sich* ということであるが、このように反省とは「甲」の自己運動を示す。この自己運動はまず自己還帰とみられるのであるが、それはいいかえれば統一的「甲」の顕現である、と。この自己還帰即自己顕現が「甲は甲である」という命題の内容である。さきに我々は主述関係に即して包摂が発展であるということを見たのであるが、これも同じことをいっているとみてよい。

ここで問題とすべきは「統一的甲」という表現である。これはさきにみたところの「一般者、一般的なるもの」である。そこではまだ性格が明確ではなかったが、ここではその性格が多少明瞭になっている。つまり一般者（ここでの統一的甲）は、反省において自己を示してくる。逆にいうなら、一般者が自己を示すとは、つまり反省することである。ここで一般者の自己把握を「直観」と呼ぶならば、一般者においては反省と直観とは一つになっている。「反省」とは一般者を主観的にみた場合であり、「直観」とは客観的に（そのものとして）把握した場合である。したがって「客観的に大なる実在の発展ということは主観的には反省を深めることである」（p.63）と言われるのである。

さらに重要なことは、反省と直観とは無限に繰り返しゆく運動として、一般者のありかたをなすということである。すなわち、反省によって示された自己顕現（直観）はさらに深い自己還帰（反省）を呼び出す。そしてそれはまた深い自己の顕現でもある。「甲は甲である」というこの命題全体が一つの「甲」として、ふたたび「甲は甲である」と反省＝直観される。かくして「甲は甲である」は無限に展開していくのである。一般者のありかたはこのように理解される。

ところでこうした構造的運動を進める原動力は何か。それは「甲は甲である」という当為が、どうして直ちに「甲がある」という存在になるのかという課題であり、この両者を支える根本とはなにかという問題である。西田は言

う。それは「意識の事実においてこれを証することができる」(p.64)と。つまり「当為と事実との真の内面的統一はただ我々に最も直接なる自覚の事実においてのみこれを求めることができる」(同)。ここではじめてはっきりと、自覚こそが、当為と存在、意味と作用を統一する原理であり、また運動の原動力でもあると西田は明示している。

自覚においては知と存在が一つである。「我が我を知る」ことは直ちに「我がある」ということであり、「我がある」ということは直ちに「我が我を知る」ということである。ここには Wenn, so はない。つまりフィヒテが言ったように、「我は我に対して我であり」それゆえ「我は根源的に端的に我を定立する」のである。

ここで西田は、この自覚原理を直ちに「甲は甲である」に転移させる。つまり、「『甲は甲である』と反省することは『甲』が『甲』を維持することで、『甲』が『甲』を維持することはすなわち『甲がある』ということとなるのである」(p.65)と。これは過程的なものではない。「甲が甲である」は直ちに「甲がある」である (vice versa) とみなければならないだろう。そして、この一般的自同律がそのまま自覚を示すのであり、そこからみれば「我は我である」という命題は単にその一つの適用にすぎないとみることができるのである。

西田は我々の陥りやすい誤りについて述べている。それは「甲は甲である」という論理を考えると、この論理そのもののほかに、「我」というものを別に考えてしまうということである。すると、論理法則としての自同律とは別に、我そのものに属する「自覚」があるということになってしまう。つまり論理と自覚は別のものであるということになる。しかしこれは「因習的思想に囚われたもの」と西田は言う。西田に言わせれば『全知識学の基礎』のフィヒテ（そこでは我の自覚があつてはじめて自同律の自覚的意義が成立するといわれた）でさえもそうだとということになろう。まして一般の論理学においてをやである。

この西田の至った立場からすれば、「甲は甲である」は、単に「論理的形式」にすぎないとする通常の形式論理学的理解は、基本的な過ちを犯している

ということになる。「甲は甲である」は論理的意識のありかたを示し、この論理的意識はそのまま自覚そのものである。つまり、一般に自同律はそのまま自覚の事実であるといわなければならない。西田にとって自同律は事行そのものである。そのようにみることはじめて論理が自覚化され、そして「自覚の論理」への地平が開かれることとなる。

## 7 おわりに

西田は、自覚がそれ自身発展的なものであるということを主張している。自覚が発展的なものであるのは、そこに「知る我」というものを含むからである。「すべて意識内容は認識者をその中に含むことによって具体的となる。しかして認識者をその中に含むということは意識内容がそれ自身に発展することである」(p.68)と西田が言うように、作用と内容が一つである自覚はすでにそれ自体発展的なものである。

「知る」ということと「ある」ということが自覚にはあり、この二つの要素によって無限の発展、深化がなされるのである。つまり  $\{(\text{知る}=\text{ある})\}$  を知る $=$ ある $\}$  を知る $=$ ある……と無限に遡源的に発展する構造をもつ。こうした構造はちょうど時枝文法におけるいわゆる「入子型構造」を想起させる。時枝文法では、「辞」が「詞」を重層的に包摂していくのであるが、ここで「ある」を「詞」とおきかえ、「知る」を「辞」とおきかえれば、同じ構造になるといい<sup>9)</sup>。これが「自己の中に自己を写す」ということの内実であり、それは論理的発展であるとともに、自覚の深化でもある。この両者は一つのことである。ここに自覚＝論理が成立する。

「甲は甲である」という自同律は、同一ということが表になっているのであるが、その裏面に区別(差異)がある。同一は区別が裏にあるから同一である。「同一ということはヘーゲルのいったように一方に区別を含んでいる、しかして同一が直ちに区別であるということは反省せられる自己と反省する自己と同一であるという自覚の形においてのみ可能であるのである、論理的自己同一の真相は自覚の意識にあるのである」(p.70)。

「我が我を知る」という自覚の形は、反省する我（我が）と、反省される我（我を）という区別をもっているが、この区別が同一であるというのが自覚の意識である。西田は、「甲が甲である」が、その真相はまさしくこの「我が我を知る」ことであるにほかならない、と述べているのである。自同律は単なる論理形式ではない。単なる同語反復ではない。それは同一と区別の統一としての自覚の形式なのである。

以上において、本稿の目標はいちおう達成することができた。以下、少々補説的に述べたい。

いままで我々は自同律のみを話題としてきた。それは論理法則の中でも最も単純な形式とみられるこの自同律に、自覚の意義が十分に含まれる（むしろ自覚そのものである）からであるという西田の主張に沿い、西田の所論を検討してきたからである。しかしここで他の論理法則にも少し触れておきたい。『自覚における直観と反省』においては、他の論理法則について主題的に取り上げてはいない。ここで、少々後戻りすることにはなるが、さきにもとりあげた『論理の理解と数理の理解』論文において、自同律につづいて矛盾律、排中律について述べているので、これを少し見てみよう。

まず矛盾律とは「甲は同時に非甲であることはできない」という論理法則である。ここにははっきりと区別（甲と非甲）が示されている。自同律では表には非甲は現れず、その裏面にあると考えられた。しかし矛盾律ではこの裏面が表にでてくる。だがもちろん同一もあり、区別と同一の統一という意味は維持されている。つまりこの自同律も矛盾律も、思想としては同じなのである。ところで矛盾律ではっきり示されるこの区別は、そこに一般者のありかたを指示していると西田は言う。「甲と非甲と区別するには、この二者を統一する一般者がなければならぬ、この一般者の統一において両者の区別、両者の対峙が成立するのである」（第1巻 p.254）。

既にみたように、自同律においても「一般的なるもの」があるといわれた。いま矛盾律においてこの一般者のありかたがより鮮明になる。矛盾律はとりわけ区別の面が表となっていることから、この矛盾において一般者のありかたが

はっきりと示されているとみられる。つまり一般者のもつ内的矛盾（これが一般者の動性をなす）が矛盾律には明示されているという特徴があるのである。

こうした「動的一般者」のありかたが最もよく示されるのが排中律であると西田は言う。「甲か非甲か中間者を許さぬということは、かえってこれらの関係を超越し、しかもこれらの関係を成立せしむる第三者によってかくいい得るのである」（同、p.255）。つまり排中律は、全く中間的なものを排除することで論理的な区別を鮮明にしているが、このことがまさにこの区別を越えた一般者を示すのだというわけである。西田は、動的一般者そのものは思惟の対象になることはできず、対象化すると矛盾となるという。この矛盾が定立されたものが矛盾律であり、さらに排中律である。一般者は「かく矛盾なるがゆえに能く動的であるのである」（同）と西田は結論づけている。

西田自身、論証は不十分だと断っているように、ここでの主張はまだ委曲を尽くしているとはいいがたい。しかしとにかくここで西田が示そうとしたことは、三つの基本的な論理法則<sup>10)</sup>とも、一般者（第三者とも動的一般者ともいわれる）によって成立しているのだということである。

こうした一般者のありかたを考えるにあたって、おわりに基本的な西田の考えと方向を再確認し、もって『自覚における直観と反省』の位置をみておきたい。

『善の研究』以来の彼の考えは一貫している。それは〈ある対立があるということ、つまりその対立を成立させるなにもものがある〉という西田の思想である。この〈なにもものか〉に一般者の由来がある。純粹経験の立場は一般者としてその論理化を目指すのであるが、『善の研究』ではまだ論理というには遠いものであった。論理化の端緒は、その後著した数編の論文、とりわけ『論理の理解と数理の理解』に求められる。ここでさきの西田の思想は論理法則に即して検討されたのである。そこでは自覚のありかたも示唆されてはいるが、それと論理の結合はまだなかったといってよい。したがって一般者にも自覚の意義は不十分ないし不確定であり、西田はまだその立場を論理化しえたとはいえなかったのである。

我々が本稿で追求したごとく、『自覚における直観と反省』に至って西田は、一般に論理が自覚的意義をもつことを明らかにし、自覚的論理の立場を示すことができた。ここで論理は西田の立場と結合し、以後の哲学的展開を可能にしたといえるのである。

しかし問題はまだ残っている。それは一般者の性格に関してである。一般者が動的なものとされ、いわゆる実体的なものでないとされても、まだ実体的な性格は完全に払拭できているとはいえないということである。つまりまだ一般者は有的性格をもっているのである。一般者が有的性格をもつかぎり、対立するものとは異なる〈なにものか〉、つまり第三者であり続ける。この〈なにものか〉が有的性格をなくしたとき、つまり無の意義をもつ一般者となったとき、一般者は第三者的意義を脱することができる。そして、そこでは対立（矛盾）がそのものとして成立することになる。真の自覚＝論理はそのとき完成するのであるといってよい。『自覚における直観と反省』以後、一般者は場所として把握され、それが絶対無として把握されていく。そうして西田の自覚的論理は完成に向かうのである。しかしこれらについてはもはや本稿の枠外のことである。

#### 注

(総注) 本稿の引用文については、『西田幾多郎全集』第2巻のページ数を括弧内に記した。ただし第2巻以外のものについては、括弧内に巻数を示してある。引用にあたって旧字を新字に、あるいはかな読みや送りかなを改めたものがある。

- 1) アリストテレス『形而上学』第4巻第3, 4章(訳文は岩波文庫)
- 2) 拙稿『西田哲学・「自覚」前夜』(東洋哲学研究所紀要第6号)
- 3) この「自己の中に自己を写す」という表現については上記拙稿参照。
- 4) もっとも「我」が実体的に解されたことによって、デカルトの論理もまた自覚の意義を失うことになった。拙稿『西田哲学とコギトの問題』(『生と思索』刈田喜一郎先生退職記念論集)参照。
- 5) リッケルト『認識の対象』(山内得立訳・岩波文庫) p.145
- 6) Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Fichtes Werke (Walter de Gruyter & Co.) Bd. 1, S.92~98
- 7) Hegel, Wissenschaft der Logik (Felix Weiner), Bd.2, S.29

8) *ibid.*, S.31

9) 時枝誠記『日本文法』(岩波全書)第3章。時枝文論は自覺的にみた文章構造論といえると思われる。

10) これらの他にライブニッツのいわゆる充足理由律があるが、これについて西田が触れるのは『意識の問題』(大正9年発行)における諸論文以後である。

(いしがみ ゆたか・文学部助教授)