

西田幾多郎『善の研究』を読む⁽¹⁾

—第二編「実在」を中心に— (2)

五 第三章「実在の真景」

本章において西田は、実在である純粹経験が、主観客観の対立以前のものであり、純粹な活動そのものであるということとを述べる。また、純粹経験においては、いわゆる知情意（知識、感情、意志）という三つの精神活動も分かれたることなく一つであるという。いくつかの具体的な例をあげて、実在というものの真の姿（実在の真景）について述べていくのが本章の内容となっている。

すべて意識は能動的である

西田は、本章のはじめに、「意識はいかに単純であつても必ず構成的である」（七四頁）ということを強調している。「意

石 神 豊

識が構成的」という意味は、どのような意識でも、意識ならば自ら内容を生み出すものだということである。⁽²⁾ たとえば、もつとも単純で純粹と考えられている感覚（感覚的意識）とか知覚（知覚的意識）について考えてみる。主知的心理学（西田は特定の名をあげていないが、イギリス経験論の心理学など）では、外界から得られる感覚 sensation を、もつとも直接的な経験の要素と考えているが、はたしてここにはまったく（対象を生み出す）能動的意義はないのか。

主知的心理学は、知識成立の事情を分析的に説明するのであるが、じつは知識の源泉とみられる「感覚」は、すでに分析の結果から、「始めにあるところの直接的なもの（もつとも受動的なもの）」⁽³⁾として案出されたものであると西田はいう。つまり、まったく受動的な「純粹感覚」というようなものはありえないという。また知覚に関しては、それはいかに簡単なものであつても能動的な面をもつという。たとえば空間的に物を知覚する場合、物はある形状をもつて知覚されるのであり、そこにはある判断が働いているとみられる。つまり知覚は能動的、構成的なのである。⁽⁴⁾ 連想（観念連合）とか、思惟とかになると、さらに能動的であることは当然である。つまり、感覚、知覚にしても、あるいは連想、思惟にしても、それらは意識であり、意識の内面からそうした能動的作用が生じると考えられるのである。西田は、主知的心理学に対して、もつとも能動的な意識といえる意志を第一に立てる主意的心理学（フントなど）を高く評価する。それは意識の能動的・構成的な性質に注目し、重視するものだからである。

純粹経験の相貌

このように西田は、意識が能動的、構成的であることを述べ、いよいよ純粹経験の相貌について語っていく。

「純粹経験においては未だ知情意の分離なく、唯一の活動であるように、また未だ主観客観の対立もない。主観客観の対立は我々の思惟の要求より出で来るので、直接経験の事実ではない。直接経験の上においてはただ独立自全の一事

実あるのみである、見る主観もなければ見られる客観もない。あたかも我々が美妙なる音楽に心を奪われ、物我相忘れ、天地ただ嘯唳（りゅうりょう）たる一楽声のみなるが如く、この刹那いわゆる真実在が現前している」（七四―五頁）

純粹経験においては「未だ知情意の分離なく」「未だ主観客観の対立もない」という。それでは、この二つのうち、どちらがより根本的な事柄かといえば、後者だといえよう。前者（知情意の分離）は後者（主客対立）から導くことができるからである。そこでまず、西田の論述に沿って、主観と客観の問題をとりあげてみよう。

「主客二元論」とその批判

主観と客観の区別から、いわゆる精神と物体の区別も生じる（この区別が、デカルト以来、心身問題という難問を生む）。主観は客観ではなく、客観は主観ではないものである。心（精神・我）と物（身体・自然）の区別も同様である。デカルトでは、この二つは二つの異なる実体とされ、それ自体があい触れ合うことはない（心身二元論）。しかし、心身が人間においてまったく触れ合うことがないというのは、通常、経験的に納得できない。そこでデカルトは松果腺において両者が触れ合うとしたが、これはかなり無理な説明である。それに対しスピノザは、実体を神にのみ限定し、心身はいずれも一実体である神の二つの様態 *modes* であるとして、心身は相関すると説いたのであった（心身並行論）。このスピノザの解決法は巧みであり、なるほど一元論的に徹底されてはいるが、しかしたとえば心のもつとみられる能動性は奪われることになり、その点について批判を受けることとなった。また、すべてを神に託した（「神に酔えるスピノザ」ともいえ、神が否定されればスピノザの思想は瓦解することにもなる。近代思想の主流はデカルト的二元論にあり、主客二元論は、近代の世界観の性格を決定づけるものとなった）。

しかしこの主観客観を分ける近代の考えに対して、西田は、それは事実そのものの区別ではなく、「一つの事実を考察

する見方の相違にすぎない」(七五頁)という。

「客観(見られたもの)」とは、向こう側に立てられた対象である。いったん対象を見られたものとして立てると、それを見る(立てる)こちら側を非対象的なものとして立てることになる。それが「主観(見るもの)」である。そして、主観(われ)、客観(もの)の両者が実体とみなされて、この区別はもはや完全に固定されることとなつてしまい、ここに主客二元論が成立することになる。そしてすべての現象は、この主客の区別の上に展開されるものとされるのである。こうした二元論的見方が確立してしまうと、それ以後は、事実の全体を考察しようとしても、この考察自体が主客の枠組みの内部でなされることとなり、純粹な事実への道は原理的にふさがれてしまうのである。

この主客のパラダイムはいかにして転換できるのか。西田は原点としての事実、に帰ろうとする。

一つの事実はそれ自体として分けられないものだということを西田は強調する。そこでは本来、「見る主観も」「見られる客観も」ないのである。すべてが見るものであるとともに、すべてが見られるものである。両者の区別は存在しない。……音楽に我を忘れて聞きほれている状態を考えると、そこには主観としての聞く、我も、客観として聞かれる音もなく、両者は一つになって、そこに響いている「ただ一楽声」があるのみである。この瞬間、ここに「真実在が現前している」のである。その他にも、西田は花や星の文学的表現の例をあげている。花や星はたんなる客観的な物体ではなく、花は「色や形や香りをそなえた花」であり、また詩人ハイネがいうように、星は「蒼空における金の鋏(びょう)」である。これが事実に見方であると西田はいう。

こうした西田の事実に立場は、近代の主流である主客二元論への批判を含んでいる。主観客観という仮定を取り除き、事象そのものへ帰ろうとする立場だといえることができる。その点、たとえばフッサールの現象学の立場とも共通するものがあるといつてよい。たとえばフッサールの論文「厳密な学としての哲学 (Philosophie als strenge Wissenschaft)」は、ちようど西田の「善の研究」と同年(一九二一年)に発表されたものであり、現象学の確立をした著作として知られる。そ

ここでは、意識の対象の存在を素朴に前提するような「自然主義的」な態度を保留し、「事象そのものへ」還帰するのだという彼の立場が語られている。⁽⁵⁾

ただ、西田の立場とフッサールのそれが同一であるともいえない。フッサールでは現象学的還元（事的世界の定立をすべて括弧に入れる）の後に残った純粹な意識を問題としていくのであるが、西田では主客に基づく認識以前の意識＝純粹經驗を問題としていたということができよう。⁽⁶⁾

融合する「知情意」

次に知情意についてである。第一章「考究の出発点」において「深く考える人、真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むるようになる」（五九頁）と西田は述べていた。この言葉を受け、本章で西田が強調することは、真実在とは、単に知識の対象というような冷たいものではなく、情意をもったものであるということである。

「主客の未だ分かれざる独立自全の真実在は知情意を一にしたものである」（七五頁）

その意味で、具体的世界はつねに情意をもった世界である。情意なき世界とは、抽象的な世界でしかない。その点、物理学者は線とか面とかいう抽象的・知的世界を問題とするが、むしろ芸術家のほうが情意を含む現実的な世界を把握している和西田はいう。

しかしこの点に関しては、一般に意見が分かれるところでもある。物理学者は物理的世界こそが客観的、現実的世界だといつかもしれない。芸術家のいうような人間の真理とは単に情感に支配された主観的なものでしかなく、科学的・客観的真理こそが本当の真理である、と。⁽⁷⁾しかし、われわれの日常経験の上からいえば、たしかに情意をつねに伴っているよ

うに思われる。西田は「同一の景色でも自分の心持ちによって鮮明に美しく見えることもあれば、陰鬱にして悲しく見えることもある」(七六頁)といっているが、こうしたことは、芸術家ならずとも理解できるものである。

ここで、たとえば情意の世界をみごとに歌った芸術家として、ベンガルの詩人タゴールを紹介したい。彼の詩にたとえば次のような一節がある。

「わたしの意識の色の中でエメラルドは緑となり、ルビーは紅となった。

私が空に向けて眼を開くと、光が東から西に輝きわたった。

わたしがバラを見て「なんと美しい」というと、バラは美しくなった」⁽⁸⁾

ここには情意の世界がみごとに言い表されている。ここでは知識は情意と一つに融合する。客観的世界、知識の世界が情意と切り離されているのは真実の世界ではなく、情意を含む世界こそが真実の世界である。真実の世界、それは言い換えれば、生命の世界といえる。仏教でも、地獄であれ天界であれ、すべて世界は心が展開するものであると説く。⁽⁹⁾ 芸術や宗教は、真実の世界、生命の世界を離れては成り立たないものであろう。

主客の区別を越える純粹経験

ところで、知情意という区別は、いったいどこにその区別の由来をもつのか。西田は次のように明確に指摘する。

「我々は主観客観の区別を根本的であると考えるところから、知識の中にのみ客観的要素を含み、情意は全く我々の個人的主観的出来事であると考えている。この考えはすでにその根本的な仮定において誤っている」(七七頁)

すなわち知情意の区別は、もともと主観客観の区別から派生したものだといふのである。この主客の区別にに基づき、客観は知（知識）、主観は情意と同列に置かれる。そして、この情意は主観的なものであるから、まったく個人的なものであり、客観的学問の対象とはなりえないと考えてしまふのである。こうして、一般に学問あるいは科学とは、主観的なものを排除したところに成り立つと主張されることになるのである。

しかし、こうした単に客観的なとらえ方は、西田の探るところではない。知識、たとえば色とか形ということも、「主観的と見れば主観的である、個人的と見れば個人的である」（同）（この点、一般に経験論は、観念（知識）は感覚や印象という主観的・個人的起源をもつとするのであるから、この西田の言葉を裏付けるものといえる）。また、単に主観的とされる情意も、「外界にかくの如き情意を起す性質があるとすれば客観的根拠をもってくる」（同）（この点については、一般に唯物論は、主観的なものもすべて物質的なものへと還元して把握するということがあげられよう）。つまり、西田にいわせれば、知も主観的、情意も客観的な面をもっているのである。

情意が主観的・個人的とされるのは、このように主観客観という区別から生じているのであるが、とりわけ「我、個人」という実体が前提されているからであるといつてよい。

「我々が個人なるものがあつて喜怒哀楽の情意を起すと思うがゆえに、情意が純個人的であるといふ考えも起こる。しかし人が情意を有するのでなく、情意が個人を作るのである、情意は純粹経験の事実である」（同）

ここにいわれる「人が情意を有するのでなく、情意が個人を作るのである」という西田の言葉に注目したい。これは、序文の「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」（四頁）と呼応する、同意義の表現であろう。経験

は情意を含んでいる。この経験があるから個人があるのである。「個人」あるいは「我」をアプリアオリに立てると、必然的に独我論に陥るとみられる。したがって序文では、この「経験あって個人あり」という考えによって、西田自身、独我論を脱することができたと述べたのであった。

「生ける自然」と純粹経験

本章末尾で、西田は叙情的な表現で「生ける自然」について語っている。

「希臘（ギリシア）人民には自然はみな生きた自然であつた。雷電はオリムプス山上におけるツォイス（ゼウスのこと）——石神——の神の怒りであり、杜鵑（ほととぎす）の声はフィロメレーが千古の怨恨であつた」（六九頁）⁽¹⁰⁾

おそらく、「生ける自然」という見方は古代ギリシアでは共通のものであつた。もともと、ギリシア語の「*physis*（自然）」は、「生まれる *phyomai*」という動詞からできた言葉である。そうした背景の下に、ヘシオドスが語るような神話（たとえば「神統記」、「仕事と日々」など）が成立したに違いない。ギリシア神話の世界は生ける自然の世界であり、それはまた最初期の自然哲学にも反映していたと見られる。タレスは「万物は神々に満ちている」といったといわれ、ヘラクレイトスは「万物は流転する」と述べた。そしてこれはまた、古代ギリシアだけのものではない。インドでも、中国でも、そしておそらく日本でも、やはり古代においては自然は生きたものとしてとらえられていたように思われる。西田の純粹経験の立場とは、こうした古代の生ける自然の見方と通底するものがあるといえよう。⁽¹¹⁾

注

- (1) 本稿は昨年発表の拙稿「西田幾多郎『善の研究を読む』」(『創価大学人文論集』第十六号)の統稿である。底本および表記の仕方については、原則として前稿にしたがっている。
- (2) カント哲学で構成的 *Konstitutiv* というのは、経験的対象をアプリアリに構成または産出できることを意味する。
- (3) 経験論に対して合理論では、感覚は一般に知識成立の源泉としては重視されない。プラトンは感覚が変化するものであり、真の知識を与えないとしたし、デカルトも感覚は誤謬の源であるとした。こうした合理論の見解には、感覚がすでにある種の構成を経たものである(したがって純粹なものではない)という洞察が含まれているとも考えられる。
- (4) イギリス経験論(とくにバークリやヒューム)では感覚と知覚の区別は必ずしも明確ではない。区別を明確に主張したのは、スコットランド学派のT・リード(Thomas Reid)である。知覚は感覚と違って、対象に関する概念と信念を与える契機を含むとする。言葉の上からみると、「知覚 *perception, Wahrnehmung*」は、語源的にも「把握する *seize, nehmen*」という意義をもち、たしかに能動的な作用を意味しているといえよう。
- (5) 日本において、フッサールにいち早く注目したのも西田であった。「現代の哲学」(大正五年に発表・全集第一巻所収)という論文には、「哲学および現象学研究年報」第一巻のフッサールの論文「イデアーンI」を読み、その概要が簡潔に述べられているが、おそらくこの記述が本邦における最初のフッサールの紹介であろう。その後も西田はフッサールには注目しつづけている。
- (6) この点、藤田正勝氏は、西田の思想は、むしろ「生活世界」をめぐるフッサール後期の思想、あるいはさらにメルロ・ポンティの思想に近いということ述べている。(『現代思想としての西田幾多郎』講談社、一九九八、四四頁)
- (7) この点に関して、石神豊「ヒューマニズムとは何か」(『レグルス文庫』、第三文明社、百十一頁以下を参照のこと。アインシュタインとタゴールとの論争についてふれている)。
- (8) 「宇宙論」冒頭の詩、渋谷美津子・松山俊太郎訳による(『タゴール著作集』第七卷三一九頁、第三文明社、一九八六)。
- (9) これについては、前稿、三の「唯識論との類似」の項目を参照せよ。
- (10) フィロメレー(ピロメラ)は、ギリシアの伝説で、オウイディウスの「変身物語」第六巻に出ている。アテナイ王の娘で、プロクネは彼女の姉。プロクネの夫であるテレウスにだまされて犯されたが、姉とともに復讐をして鳥に変じたという。近代西洋語では、ピロメラはナイチンゲールの代名詞として用いられているとのことである。
- (11) 刈田喜一郎「哲学」創価大学出版会、一九七六、七一―一五頁をみよ。著者は、タレーズの「水」の解釈を中心に、古代自然観がいかに生命に彩られたものであるかをみごとに語っている。

六 第四章「真実在は常に同一の形式をもっている」

真実在は言葉では表せないのか？

「真正の实在は芸術の如く互いに相伝うることのできないものである。伝えうべきものはただ抽象的空殻である。我々は同一の言語によって同一のことを理解しようと思っているが、その内容は必ず多少異なっている」(七九頁)

西田は真実在について、「ただ我々がこれを自得すべきものであつて、これを反省し分析し言語に表しうべきものではなくる」(同)ともいう。第一章でも「思惟の根底にも常に統一的或者がある。これは直覚すべきものである」(六五頁)と述べていたが、真実在を統一的或者と置き換えれば、同じことを述べているといえよう。真実在は分析とか反省によつて得られるということはない。それは原理的に最初のものであり、そこからすべてが始まる始原なのである。したがつて、それは、「これこれこういうもの」として言語化あるいは定義づけもできないし、したがつて伝達することもできない性格のもの(つまり、「言語道断」ということ)である。

たしかに、「真実在」「純粹経験」というような概念について、その内容に関しては、この表現によつて十分に言い尽くされているとはいえない。この概念自体、言語化されたものであり、抽象的なものにすぎず、中身の無い抜け殻のようなものである。われわれは、「純粹経験」という言葉に触れたとき、これを「純粹」「経験」と分節して考えるのが普通であろう。「純粹」とは「何もまじえない、あるがまま」ということであるし、「経験」とは「私自身の感じ体験しているもの自体」のことであると考ええる。しかし、それでわかつた気になつてはならない。すでにこうした分節と解釈にも、特定の

枠組みが使われ、思惟が構成したものとなってしまうのである（たとえば、「何もまじえない」といっても、「何かをまじえた」ということと対比され、ある特定の表象によって理解してしまう）。また、人によって異なるということもいえる。純粹經驗（い、い、そ、の、の、は、）、こうした思惟の構成をくぐりぬけ、依然として把握されないまま「X」として残るといえる。

しかし、それでは困ったことになる。「自得すべし」とか「直覚すべし」といわれても、われわれは突き放されてしまふ気がするのではないだろうか。すると、西田の思想は、悪しき神秘主義だという評を受けることにもなる。また、一種の禪的な悟りが根本にあるのだというような理解を呼ぶことにもなる。あるいは主観主義、心理主義だといわれもしよう。

筆者（石神）のみるところ、この問題は、『善の研究』では十分に解決されないまま残ったように思われる。この問題が、基本的に解決に向かう（あるいは、少なくともこの問題を西田自身が強く意識し、哲学的に考察するようになる）のは、西田が自覚とその論理を考えるようになってからである。そこにまた彼の哲学の発展があつたといえる。⁽¹⁾ただ、『善の研究』の當時においても、西田はなんとかして、純粹經驗の内容を論理化しようと努めてもいる。いわば『善の研究』それ自体がそうした言語化と論理化の努力といえ、たとえば本章が「真実在は常に同一の形式をもっている」と題されているのをもみても、西田が単に「自得、直覚すべし」と突き放しているのではないことは明らかである。ただこの時期は、まだ十分に論理化しえなかつたということである。

真実在のあり方の解明へ

それでは、どのようにに純粹經驗の内容は解明することができるのか。それは、あくまで経験の主体である自己を離れず、その経験をロゴス（言語・論理）化することによってである。これをわれわれは超越論的解明といえることができる。超越論的解明とは、ある事柄や事象の成立する条件（形式）を解明することである。かくして西田は語る。

「独立自全なる真實在の成立する方式を考えてみると、皆同一の形式によって成立するのである。即ち次の如き形式によるのである。先ず全体が含蓄的 *implicit* に現れる、それよりその内容が分化發展する、しかしてこの分化發展が終ったとき、實在の全体が實現せられ完成せられるのである。一言にていえば、一つのもが自分自身にて發展完成するのである」(七九—八十頁)

純粹經驗(＝真實在)が成立するには、その成立の仕方があるはずであり、ここに述べられたような弁証法的形式だといふのである。それはヘーゲルが述べたように、即自的 *an sich*、对自的 *für sich*、即自かつ对自的 *an und für sich* と進む展開の形式であるといつてよい。⁽²⁾ 含蓄的、分化發展、實現完成というプロセスは、即自的、对自的、即かつ对自的といふ進展にはかならない。つまり、全体は一つであり、自発自展していくという形をもつということである。したがって、その開始においてすでに全体であり、發展においても、なにか自己と別のものを取り入れるということではなく、自己自身の展開でしかない。そして實現完成とはそうした自己を展開し終えたことである(無論、實現完成によって、實在がそこで終局に達し、静止してしまうということではない。「實現完成」とは論理的に完結するという意味であり、具体的である實在はつねに動的でありつづける)。

つまり、真實在のあり方とは、全体から全体へ、自己から自己へということである。つまり全体そのものの、あるいは自己自身の展開 (*implicit* から *explicit* へ、そして全体の實現がなされるという展開) があるだけなのである。これは、真實在とは生きたものであり、それ自身がいわば生動原理をもったものだということを意味している。純粹經驗は、そうした生命的なものであるがゆえに、自動的なのである。

「能動と受動」、「無意識と意識」の区別は程度の差？

西田はここで、われわれが文章を思い浮かべるときのことをあげている。

「たとえば一文章を意識の上に想起するとせよ、その主語が意識上に現れたときすでに全文章を暗に含んでいる。但し客語が現れてくるときその内容が發展実現せらるるのである」(八十頁)

たとえば、「私は、昨日テレビでサッカー中継を見た」という文章を思い浮かべるときのことを考えてみよう。じつは、主語である「私は」という言葉を思い浮かべるとき、そこには、すでに全文章(の内容)が implicit にある。つまり「昨日」「テレビで」「サッカー中継を」「見た」のすべてが、主語の「私は」に含蓄的に含まれている。そしてこれらの客語(述語)は、この主語「私は」の發展とみられる。つまり、implicit なものが explicit になったものである。そして發展(展開)し終えたときが主語の内容の実現である。⁽³⁾このように、文章の展開は、主語(潜在的全体)の自己実現である。したがって意識と同じく、implicit から explicit へという形式をもつのである。⁽⁴⁾

西田は、意識は一般にこうした形式をもつという。意志とか思惟、想像といった、能動的とみられる意識については明らかであるが、知覚、衝動といった受動的とみられる意識についても同じだという。「衝動および知覚などと意志および思惟などの別は程度の差であつて、種類の差ではない」(八一頁)。というのは、前者(衝動、知覚など)においては無意識的過程であるものが、後者(意志、思惟など)においては自らを現したということであり、しかもその差は、程度上の差にすぎないからである。

西田によれば、そもそも意識について、受動的とか能動的ということとは、はっきり区別できるものではない。意識にとつては、すべて「内面的性質がその主動力である」。したがって、「(意志、思惟といった)能動的意識では統一的或者が観

念として明らかに意識の上に浮かんでいるが、(衝動、知覚といった) 受動的意識ではこのものが無意識かまたは一種の感情となつて働いているのである」(八二頁、括弧内は石神の加筆)。つまり意識にはつねに統一的或者がその底にあるがゆえに、内面的に統一されているのである。

西田よりも十数年ほど生まれが早いフロイトは、ヒステリーの研究を通して、感情や行動を支配する大きな心理的要因として無意識の領域があることを明らかにした。イドあるいはエスと呼ばれるこの無意識は、本人に意識されることはない(その意味で無意識である)が、感情や行動を左右するものとして働く。したがって受動的な性格のものといえるが、内面的性質をもつものとして、やはり内面から能動的に働くともいえるのである。無意識は、そうした意味で、意識されない意識(広義の意識)だということが出来る。西田が当時、フロイトの説について知っていたということはないようだが、もし知っていたら大きな関心をもつたのではないだろうか。

「もの」の世界から「こと」の世界へ

西田は、上に述べた、意識にみられる「同一の形式」をさらに一歩進めて、この同じ形式が、一般に意識の外にあると思われるものにも適用できるとしている。たとえば自然界の出来事である。さきに「我々は意識現象と物体現象と二種の経験的事実があるように考えているが、その実はただ一種あるのみである。即ち意識現象あるのみである」(六七頁)といっていたように、独立した「自然界・物体界」というものはなく、それもまた意識現象とみるべきだというのが西田の立場であった。そうだとすれば、やはり自然界の出来事も同じ形式をもつというのは当然だということになる。このことについて、少々考えてみよう。

一般に「もの」について、われわれはそれを独立してあるもののように考えてしまう。しかしここにも、じつは主客二分の先入見が働いているのである。意識から独立した「もの」とは、じつは抽象的概念である。考えてみれば、われわれ

は実際の場面では「もの」についてなんらかの述語を加えて表現するのが普通である。たとえば「本がある」「虹はきれい」など。ここで、「ある」とか「きれい」だ」という述語は、一種の出来事を表現しているといつてよい。すなわち「本がある」「虹はきれい」だ」という全体的な出来事だといつてよい。また、述語づけをしない場合、たとえば「本」「虹」という表現だけでも、実際的には「本（がある）」「虹（がきれい）」など、述語を含んでいるといえる。つまり、事実としてそこにあるのは、単なる「もの」ではなく、いつでも全体的な出来事である。この出来事を説明するにあたって、われわれは出来事を分析して、主語・述語においてそれを表現するのである。

したがって不変な「もの」はない。実際の「もの」はすべて流動、変化していくものである。「万物は流転する」というヘラクレイトスの言葉は、変化しないものはないということ、つまり出来事の世界を表現しているのである。ドイツ語の *geschehen* という言葉は、「起こる・生じる」ということであり、そうして生じたものが *Geschichte*（歴史）となる。すべて「もの」は出来したものであり、出来したものがわれわれの思惟の「対象」となるのである（そこに独立した「もの」が立てられることになる）。したがって、出来事それ自体（出来するという事態そのもの）は未だ（对象的に）思惟される以前のものであり、純粹に経験されるほかはないものである。

こうして、一切の「もの」は「こと」に還元されるといつてよい。「もの」の世界が独立してあるといふことはなく、あるのは「こと」の世界だけである。ここで「こと」とは、意識現象を意味する。したがって、一切は意識現象であるから同じ形式によって成立しているというのが、ここでの西田の主張だといつてよいと思う。⁽⁶⁾

注

(1) 『哲学論文集第三』の序に『善の研究』の立場を振り返って「純粹経験というのは心理的色彩をもったものであったが、それでも主客を越えた立場として、そこから客観界というものをも考えようというのであった」（第九卷三頁）と述べている。また、その後の思索の方向について「一つの哲学体系が組織せられるには、論理がなければならぬ。私はこの問題に苦しんだ。そし

てこれに手がかりを得たのが、「場所」の論文であった」（同巻三―四頁）とも述べている。

- (2) ヘーゲル論理学のこの用語について、松村一人は次のような説明を与えているので、以下参考までに引用する。「ヘーゲル独自の根本概念であるところの即自的 (an sich)、対自的 (für sich)、即自かつ対自的 (an und für sich) は、一方においては対立の未分化の状態、対立の発展した状態、対立の同一・統一によって対立が解決された状態をさし、このかぎりにおいては、即自は潜在、対自は顕在を意味するが、同時にヘーゲルにおいては根本において、この三段階は認識の過程の実体化であるから、それは対立したものを自覚しない段階、対立を自覚した段階、そしてこの対立の同一を認識して対立を解決した段階となっている」（ヘーゲル著・松村一人訳『小論理学』上、岩波文庫、一九六五、の訳者注、九十一―九二頁）。

- (3) ただ、次に客語がその内容を展開するというプロセスが考えられる。この場合、客語は主語の位置となる。こうして完全にその内容が細部まで展開・実現されていくが、これもはじめの主語の展開にはかならないのである。ここにアリストテレス的な主語的論理が成立する背景があるとみられる。つまり、はじめの主語とは「第一の実体」であり、述語とはその実体の属性、あるいは内包するものの展開である。後に西田は、アリストテレス的な主語的論理を批判し、述語的論理をとなえることになるが、それは、主語が「於いてある」場所を考えることによつてであった。

- (4) なお、西田の真実在の「発展」について高橋里美が批評したが、これについては拙著『西田幾多郎―自覚の哲学』、四一―四五頁参照。

- (5) 一八九五年にJ・プロイアーとの共著『ヒステリー研究』を發表し、抑圧、無意識、転換という心理的機制を明らかにした。

- (6) 本章の末尾で、西田は、客観的世界の成立には、「各人が同じくこれを認めるによりて客観的事実となる」（八三頁）と述べ、自分だけでなく、多数の人が認めれば客観的性質をもつと述べている。西田の考えている意識はたんに個人的なものでなく、また共通の意識でもない。ここにはフッサールのいう間主観性 Intersubjektivität の問題があるともいえよう。

七 第五章「真実在の根本的方式」

第四章で述べた形式とは、真実在の展開の仕方の一面について述べたものであり、それは implicit から explicit へ（潜

在から顕在へ」という、時間的な発展の形式であった。この第五章では、空間的な面から真実在のあり方について言及し、ここに西田のいう真実在の（弁証法的な）形式がいつそう明らかになってくる。

「物が働く」とはどういうことか

さきにわれわれは、独立した「もの」はないということを見て、すべては出来事として、動的なものであることをみた。さきの考察では「動的」ということは、自ら発展していくということであったが、この第五章では、この「動的」ということを空間的あるいは客観的に考察していく。

「二つの物が働く」というのは必ず他の物に対して働くのである、しかしてこれには必ずこの二つのものを結合して互いに相働くを得しめる第三者がなくてはならぬ、たとえば甲の物体の運動が乙に伝わるというには、この両物体の間に力というものがなければならぬ、また性質ということも一の性質が成立するには必ず他に対して成立するのである」
（八四―八五頁）

あるものの動性は、空間的にみれば、何か他のものがあることによつて成立しているといえる。あるものは何か他のものとの関係において動くといえるのである。あるいは、あるものの運動は、運動していないものとの間で成立する。とくに、あるものが働く（作用する）という場合、何かに対して働く（作用する）ということは明らかである。あるものとのものという、この両者は対立しているゆえに、そこに働く（作用する）ことが生じているのである。また、何かある性質をもっているということについても、同様に、他の性質があつてこそ、この性質が成立するのである。たとえば、「赤」という色が成立するには、「赤でない色」がなければならぬ、ということである。

このように西田は述べ、そして、この両者を結合するものとして第三者がなければならぬという。この第三者とはふたたび「統一的或者」である。

「すべて物は対立によって成立するというならば、その根柢には必ず統一的或物が潜んでいるのである」(八五頁)。

ここに述べられた考え方は、西田哲学の根本的な発想であるとともに、今後の西田哲学の発展を考える上からも重要である。したがって、いまこれを二点にわたって検討しておきたい。

「対立によつてもものは成立する」

(1) まず第一点は、「すべて物は対立によつて成立する」という命題である。これは言い換えると「Aが成立するのは非Aがあることによつてである」ということであり、これはいわゆる矛盾律を犯すものとみられる。「AはAである」(同一律)とならんで、「Aは非Aでない」(矛盾律)は、根本的な論理法則であり、この論理を犯すことになれば、そもそも思惟が成り立たないといわれる。⁽¹⁾しかし、西田は実在のあり方(方式)はこの矛盾律を超えていくものであるとみる。西田は、ヘラクレイトスの「万物は流転する」という表現は、万物は矛盾によつて成立するということを示したものであるという(八五頁)。矛盾をもたないものとは実在しないものにほかならない。ヘーゲルもこの立場をとった。ヘーゲルは「エントクロペディ」のなかで述べている。「弁証法(弁証法的なるもの)を十全に理解し認識しておくことがきわめて重要である。それは現実界におけるあらゆる運動、あらゆる生命、あらゆる活動の原理である」。⁽²⁾

ただ、「善の研究」においては、ものの存在を考えると「有」の立場が表となり、そこに同時にあるところの「無」、あるいはヘーゲルのいう「否定性」を話題にはしない。その点、西田では、対立ということが、あるものと他のものとの間

に成立しているというにとどまっている。しかし、「対立」という概念には、その対立するもの同士は互いに矛盾しているということが含まれ、そこに互いを否定するという契機がなければならぬ⁽³⁾。ただし、西田は、次に述べる「統一的或者」という概念によって、一種の「無」あるいは「空」を示そうとしていることができる。

「統一的或者」とは

(2) つぎに「(対立によって成立する物の根柢には) 統一的或者が潜んでいる」との表現はなにをいおうとするのか、少々考えてみよう。すでにこれまで、「統一的或者」については何ヶ所か出てきたが、これについて本章でややくわしく論じられる。

西田は、我々の精神的統一作用と物體的統一作用とは同一であるという。そこには共通のものとして、一種の論理があると考えられる⁽⁴⁾。この論理(ロゴス)が一切のものの根柢に存在する。この論理とは、矛盾と統一とを含む論理でなければならぬ。あるいは「矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たもの」(八六頁)である。統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一があるのである。

矛盾と統一とが同時に成り立っている一つの例として、西田は樹木の例をあげる。

「一本の樹とは枝葉根幹の種々異なりたる作用をなす部分を統一した上に存在するが、樹は単に枝葉根幹の集合ではない。樹全体の統一力が無かったならば枝葉根幹も無意義である。樹はその部分の対立と統一との上に存するのである」(八六頁)

樹木は枝・葉・根・幹などからなっているが、それらは各々異なったものとして対立するものである。枝葉根幹はそれ

ぞれ樹の部分ではあるが、樹ではない。また、それらの部分の集合が樹でもない。なぜなら、部分はバラバラであり、集めてみたところで、互いに部分が融合するものをもたないかぎり一つにはならない。そこで、枝葉根幹が樹として成立するには、樹全体の統一力があるはずである。この統一力があるゆえに枝も樹であり、葉も樹である等々。このように、樹は部分（枝葉根幹）とその統一のうえに成り立っているのである。樹は全体的な一つの事柄あるいは現象であり、この一つの事柄においては矛盾と統一とは見方の相違によるのである。つまり、部分同士から見れば各々は対立であるが、全体の部分と見れば統一されている。この対立と統一が一つになっているのが、樹という一つの事柄である。

この西田のあげる例は一応納得できるように思われる。しかし、よく吟味してみると、ここにある疑問が生じてくる。それは、「統一」という言葉を西田は二重の意味で使っているのではないかということである。二重の意味とは、①部分（枝葉根幹）を「統一」するという意味と、②部分と統一との「統一」という意味である。この二つの「統一」の意味は明らかに異なっている。

ここで、①の統一を「統一a」、②の統一を「統一b」としてみよう。「統一a」は部分あつての統一であり、部分に対しては「全体」という意味をもっている。また、部分、矛盾あつての統一であるから、その意味では単独にありえず、単独に考えられたときは抽象的な「全体」になるといわざるをえない。西田がいう「樹の統一力」とは、そうした抽象的な全体だとも考えられる。それに対し「統一b」は部分と統一（全体）の統一であり、それ自身だけで存在する具体的な統一といえる。これを弁証法的形式でいえば、正・反・合ということであり、正（統一a）とその否定（部分、矛盾）の対立が止揚され、合（統一b）へと進むことである。正（統一a）は内容がなく抽象的であるが、合（統一b）は正と反という内容を自分の中に（止揚して）含んでいるゆえに具体的である。

ヘーゲルにおいても、こうした弁証法が成立する過程に「同一性 Identität」問題があった。「フイヒテ哲学とシェリング哲学との差異」という論文があるが、そこでは「絶対者そのものは、同一性と非同同一性との同一性 Die Identität der

Identität und Nichtidentitätである⁽⁵⁾といわれている。いまこれを西田の文脈に置き換えれば、ヘーゲルのいう絶対者としての同一性が、西田のいう「統一b」にあたることになる。ここにおいて、西田とヘーゲルの近さは論を待たない。⁽⁶⁾

ここで西田のいう「統一的或者」がどちらの統一にあたるかと問うならば、それは「統一b」だと思われる。「統一するものと統一せらるるものとを別々に考えるのは抽象的思惟によるので、具体的実在にてはこの二つのものを離すことはできない」(八六頁)と述べているが、ここで「統一するもの」が「統一a」にあたり、「具体的実在」が「統一b」にあたることになる。西田のいう真実在、あるいは具体的実在とは「統一するもの」と「統一されるもの」とを統一したものであり、そうした最終的な統一、根本的な統一そのものことである。

結局、真実在とはいかなるものか

西田は本章の表題でもある「真実在の根本的方式」について、次のように総括的に述べる。

「そこで実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するものである。しかしてこの二方面は離すことのできないものであるから、つまり一つのものの自家発展ということが出来る。独立自全の真実在はいつでもこの方式を具えている、しからざるものは皆、我々の抽象的概念である」(八六一―八七頁)

西田のいう真実在とは、ここでいうように「一と多」、「平等と差別」が同時に成り立つという方式を具えたものであるが、これは動的なものの方式でもある。彼は「活きたものは皆無限の対立を含んでいる、即ち無限の変化を生ずる能力をもったものである」(八七頁)というが、さらに、この対立は他から出てくるものではなく、自分自身の中から生じてくる対立であるという。したがって対立といっても、じつは実在自身の必然的發展である。西田はヘーゲル『法哲学』の有名

な一節「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」をあげ、実在するものは偶然ということではなく、すべて必然性をもったものであると述べている。⁽⁷⁾

とにかく、そうした自己展開の能力をもったもの、それが西田のいう真実在なのである。そして、本章の最後に留意点として述べていることは、真実在という実体があつて、そこから展開があるということではないということである。そうした独立した実体はないのである。「普通には何か活動の主があつて、これより活動が起こるものと考えている。しかし直接経験より見れば活動そのものが実在である。この主たるものというは抽象的概念である」(八九頁)というように、真実在を実体とした場合、それは抽象的なものになつてしまふのである。むしろ「活動そのものが実在」なのであり、これまでの言い方では、意識現象そのものが真実在なのである。ここに、われわれは西田の純粹経験の内実を見るべきであらう。

本章を通して西田の真実在のあり方がかなり明確になつてきたといえる。そして本書で「統一的或者」と呼ばれたものは、その後、「動的一般者」(「論理の理解と数理の理解」論文)として捉えなおされ、さらには「自覚における直観と反省」をへて、「無の場所」「絶対無」へと進んでいく西田の思想発展の基礎となつたといつてもよい。⁽⁸⁾

注

- (1) アリストテレスは「矛盾律はあらゆる原理の中で、もっとも確実な原理である」と述べている(『形而上学』第四卷第三章)。
- (2) ヘーゲル著、松村一人訳『小論理学』上、の予備概念、八一節補遺。また、ヘーゲル『大論理学』のなかで矛盾について述べている箇所を以下引いておく。「運動や衝動、あるいはその種のものにおいては、矛盾はこれらの規定の単純性の中に隠されていて表象には見えないが、反対に相関規定においては、矛盾は直接的にその姿を現わす。上と下、右と左、父と子といったこれらの些細な例はすべて一对の対立をもっている。上とは下でないところのものである。上は下ではないと規定されているにすぎないが、しかも下がある限りにおいてのみあるのである。そして逆もまた然りである。つまり一方の規定のうちには、その反対が横たわっている。父は子の他者であり、子は父の他者である。各々はこのように他者の他者としてのみある。しかも同時に、

一方の規定は他方の規定との関連においてのみある。両規定の存在はただ一つの存立である。(中略)……表象は、いつでも矛盾をその内容としてもつにはもっているのだが、この矛盾についての意識はない。(中略)……ところが、思维的理性は、差別的なものにおける鈍い区別、表象の単なる多様性を、いわば本質的な区別、すなわち対立にまで尖鋭化する。ここにはじめて、多様なものが矛盾の突端にまで駆り立てられ、互いに活発に作用しあうことになって、この矛盾のうちで自己運動と生動の内在的脈動である否定性を獲得するのである」(Wissenschaft der Logik II, Hegel Werke 6 Suhrkamp Verlag, 1969, S.77-78. 訳は武市健人訳「大論理学」ヘーゲル全集第七巻、岩波書店を参照した)

(3) この点、大乘仏教の空観を説いたナーガールジュナ(竜樹)は、その「中論」のなかで徹底した否定性を展開している。そこでは、対立・相対を「相待」としてとらえなおし、相依性(緣起)がものの本質的なありかたとする立場から、実体的なもの(アビダルマ哲学のいう自性 svabhava)を否定し、それが無自性であることを論証している。これについては、石神「時間とはなにか」『東洋哲学研究所紀要』第4号、一九八八を参照。

(4) 西田は「我々の論理、数学の法則は直ちに宇宙現象がこれによりて成立する原則である」(八五頁)と述べているが、ここで「論理」について言及している点に注目したい。「善の研究」の所論がその後、「場の論理」を代表とする論理化の道を進んでいくのは必然でもある。ただ、ここではまだ自覚ということが深くとらえられていないがゆえに、萌芽にとどまっている。

(5) *Vergleichung des Schellingschen Prinzips der Philosophie mit dem Fichteschen, Hegel Werke 2 Suhrkamp, 1970, S.96.*

(6) ヘーゲルと西田の相違を(5)ではまだ論ずることはできないが、この点について少々指摘しておくならば、両者の相違は、ヘーゲルのいう「絶対者」をどう解釈するかにかかっていることができる。西田は、「働くものから見るものへ」(昭和二年出版)の後編において、場所の立場、述語的論理を主張することになるが、そこでヘーゲル弁証法はまだ主語的論理であり、「一般者(ヘーゲルの絶対者)」の意味が明らかでないということ述べている。ヘーゲルでは自覚的な意味がはっきりしていないという(第五卷四二二頁)。この問題については石神豊『西田幾多郎—自覚の哲学』の第二章「西田幾多郎におけるヘーゲル」を参照のこと。また、「統一と対立」の問題については、高橋里美の批評があるが、これについての考察は同著四五—四九頁。

(7) この西田の理解はおそらく『エンチクロペディ』の序論(松村訳「小論理学」上、岩波文庫、一九六五、六九頁参照)の叙述によっている。

(8) また、本章で述べられた根本的方式は、後年の「絶対矛盾的自己同一」「逆対応」といった論理をも遠望させるものである。