

論理と体験の問題

——西田哲学を中心として——

川 村 永 子

論理と体験とは、一般的には相互に全く異なった精神作用であると考えられている。論理は知乃至理論の領域に、また、体験は意志乃至は倫理、実践の領域に属し、例えばカントにおいては、前者は純粹理性の領域に、後者は実践理性の領域に属すると考えられている。また、西欧の伝統的形而上学の最高峰に位置していると一般に認められているヘーゲルにおいては、『大論理学』に述べられているように、論理学は、『精神現象学』の結果として出てきたところの「純粹知を原理とする純粹思惟の学」⁽¹⁾と規定されている。そして、純粹知を原理とする純粹思惟と考えられる論理は実存の体験と、たとい自由において結ばれるとしても、⁽²⁾論理と実存、乃至は論理と実存の体験とが本来的に同一なるものと考えられているとは言い難い。

しかるに、西田哲学は、西欧の伝統的形而上学における如き、論理と体験とを相異なる精神作用とする立場と、特にその頂点に立つと考えられるヘーゲルの論理の立場と対決していると考えられる。

勿論、西田哲学そのもののうちにも、我々の時代から見れば、多くの問題が孕まれていると考えられよう。特に、田辺哲学の「種の論理」の立場からする批判に対しても、真摯な、根源的対決乃至究明を現代の人々に課するよ

うな側面を持っているのかも知れない。しかし、そのような対決乃至究明をする以前に、西田哲学における様々の問題の明確な理解を得ておくことが、先ず当然必要と考えられる。そこで、小論においては、西田哲学における論理と体験の連関とその問題を、純粹経験、世界の自己限定、ポイエーシスから究めたいと考える。

(一) 純粹經驗

周知の如く、西田哲学は、「純粹經驗」から出立し、「純粹經驗」をその基礎としている。西欧の伝統的形而上学が主知主義であるのに対して、西田哲学は、行為的自己の立場から出発し、実存が行為する現実の世界がどのようなものであるかを根底的に究めようとしている。西欧の伝統的形而上学は「驚き」によって動機づけられているが、西田哲学は「深い人生の悲哀」によって動機づけられていることから、前者の動機がいわば对象的、知的とも言い得るのに対して、後者の動機は全人的、あるいは根源的に主体的とも言い得る。前者は永遠普遍の実体 (substantia) とか本質 (essentia) とか概念の領域に属する知や思弁の世界である論理と、現象界に属する経験の世界とを分離させて、現象界に属するものは非本質的なものとして捨象し、論理に属するもののみを真理と見なす。これに対して、西田哲学は、知や思弁の領域を否定することなく、これを成り立たしめながら、しかも論理と体験を異なる精神作用として分離してしまうのではなく、本来的に一なるもの、同一なるものと考える点において、西欧の伝統的形而上学とは本質的に相違した特質を持っていることができる。ここで注意しておかなければならないことは、だからと言って西田哲学が、例えばショーペンハウアーやニーチェにおける如き非合理的乃至は合理論的主義主義の立場に立っているのではないということである。西田哲学は、主知主義でも主意主義でもなく、むしろこれから二者の区別がそこから出てくるようなこれら二者の根源とも言い得る「絶対無の場所」を根源とする「場所の論理」に、究極的には到達する。

「場所の論理」は、西田哲学の中期とも考えられ得る時期に執筆された「働くものから見るものへ」の後半で論理化され、成立してきたと考えられる。しかし、場所の論理は、『善の研究』において純粹経験が語られる時に（其の後、様々の困難、幾多の紆余曲折が存したと述べられてはいるものの）、既に論理の方向として潜在的にはあっても、そこに包含されていたと考えることはできないであろうか。例えば、同書の第四編「宗教」の中で、「我々が神意として知るべき者は自然の理法あるのみ」⁽³⁾とか、宗教の意義が「我々は意識の根底において自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を体験するにある」⁽⁴⁾と述べられる時の、「自然の理法」とか、自己の意識を破って働く堂々たる「宇宙的精神」は、西田哲学の全体を見晴かす時には、「絶対無の場所」を潜在的、暗示的にはあっても指し示していると考えられるのである。

思惟体系と経験体系とが同一の体系、つまり自覚的体系と見なされ、精神現象と物体現象とが各々独立の実在ではなくして具体的経験の相関的両方面であると考えられるまでには、深い思索がなされている。『善の研究』の改版に当たって書かれた昭和十一年十月の序には、著者自らが、純粹経験の立場は、其の後『自覚における直観と反省』において、フイヒテの事行の立場を介して「絶対自由の意志の立場に進み、また『働くものから見るものへ』の後半で、ギリシア哲学を介して、「場所」の考えに至ったことを記している。⁽⁵⁾そして、「場所」の考えは、「弁証法的な一般者」として具体化され、「弁証法的な一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化されたことが、続けて、同じ改版の際の序に述べられている。そこで、全西田哲学の根底とも言い得る純粹経験が如何なるものであるかを、先ずここで究めておかねばならない。

純粹経験とは、直接経験と同一であり、事実そのままに知ることである。純粹経験そのものには何らの意味もなく、そこには事実そのままの現在意識があるのみである。純粹経験そのものは、どのように複雑であろうと、その瞬間においては、単純な一事実であるにすぎない。この経験が純粹であるという意味は、その具体的意識が厳密に統一され

ているからである。そこでは、意志の要求と実現との間に何の間隙もなく、意志は全き自由を実現している。しかしながら、意識の統一の破れた時には、意味とか判断が生じてくる。従って、意味とか判断という思惟に属する事柄は、その背後にいつも純粹経験の事実を前提としているのである。意志は主客の統一であるのに対して、思惟は一種の統覚作用であるにしても、その統一は主観的であるという相違は存するが、しかし、西田哲学においては、思惟の作用も一種の純粹経験であると考えられている。

通常、思惟は能動的で、その作用は意識的であり、経験あるいは体験は受動的で、その作用は無意識的であると考えられている。しかし、思惟も本来、自ら発展するのである。自己が自己を全く棄てて思惟の対象に自己を没しつづいた時に、思惟は初めて真に自ら活動すると考えられるのである。思惟も、一種の統一する作用であり、統一作用が現実働いている間は、思惟は無意識である。また、逆に、真の純粹経験は、単に受動的ではなく、むしろ構成的で、思惟を含んでいると考えられる。純粹経験と思惟とは、本来同一事実であるものを、見方を異にして見たものであるだけにすぎないのである。

一般に、人間は、思惟によって一般的なものを知り、経験によって個体的なものを知ると理解している。しかし、個体を離れて一般的なものがあるのではなく、真に一般的なものは個体の実現の背後に存する潜勢力であり、個体の中にあつて、これを発展させる力と考えられている。しかも、ここでいう一般的なものと個体との関係は、例えばヘーゲルの『精神現象学』における如く、実体 (substantia) と主体 (Subjekt) との関係の如きものではない。西田哲学においては、そもそも実体とか主体というものを最初から想定するということがない。西田哲学には、ヘーゲルにおける如き実体にあたるような絶体者とか理念、乃至は自己展開してゆくとも考えられるような概念とか精神が考えられては、前者は、たゞありのままの事実を知る直覚的な経験の事実から出発する。しかも、何か主体としての個人が先ずあつて、そこに経験があるのではなく、経験があつて個人があると考えられているのである。意識上の事

実の直覚つまり直接経験の事実が一切の知識の出発点となっている。しかも、ここでは、先に述べた一般的なものと個体との関係は、西田哲学の中期に見られる、個と世界との、多と一との、絶対矛盾的自己同一の論理を既に予測させるものを包含していると考えられるのである。しかし、ここでもまた、先に挙げた『善の研究』に見られる個体と一般的なものとの関係（西田哲学の中期の用語に従えば、個物が具体的な一般者であるということ）は、ヘーゲルの具体的普遍とは、各々の哲学が成り立っている両哲学の根源的立場が相違していることを明確に理解した上で、比較されねばならないことは言うまでもないことである。前者においては個物は、究極的には絶体無の場所の論理に帰着するような場での具体的一般者としての個物である。また、後者においては、普遍と特殊との総合としての個物乃至は実体が主体化されたものとしての個物と言っても、それは、究極的には、絶対者が絶対知に到達する全過程における一段階であるにすぎず、その段階は、やがては弁証法的に止揚されて、思弁的に概念の段階へと高められてゆくところの個物である。

純粹な知も必ずどこかに実践的な意味を持ち、純粹な意志も何らかの知に基づいているのである。具体的精神現象は両側面を必ず持ち、知は一種の衝動的意志と、また意志は一種の想起と考えられている。純粹経験の事実よりすれば、知と意の区別はないのである。知と意の区別は、主観と客観が分離し、純粹経験の統一が失われた場合に生じてくるのである。しかも、西田哲学においては、真理は、最も具体的な経験の事実、直接の事実に近いものなのである。つまり、真理とは、直接経験としての純粹経験の状態に意識が一致することなのである。しかし、ヘーゲルは真理を、カントの如く認識とその対象との一致と理解するのみならず、更には、實在性と概念との一致と理解する。西田哲学においては、純粹経験の体得、体認が真理と見なされるのであるから、両哲学者の真理の理解には、質的な相違が存するのである。西田哲学は、行為的自己の立場にあり、ヘーゲルは思弁の立場にある。

ところで、事実そのままに知ることであり、直接経験であり、直接の事実にも最もありのままに近いところまで近づ

いた、つまり直接の事実そのままにいわばなり切った意識状態が、段々と深められてゆくと、この純粹経験は、「知的直観」と呼ばれるようになる。つまり意識の厳密なる統一である純粹経験が深められてゆき、最も深く統一された状態は、知的直観と呼ばれるのである。純粹経験における統一作用そのものが知的直観と呼ばれる。しかも、一種の体験である純粹経験が深められると、「知」的直観と呼ばれ、しかも、経験が意識において最も深く統一されている時に、その統一作用が知的直観と呼ばれることは、意と知が、また体験と知が、どのように結合しているかを明らかに示している。即ち、先ず、体験である純粹経験が唯一の實在として存し、しかる後、純粹経験の深まりと共に、知が顕わになってくるということを示している。しかもそのような知とは、自己が対象である物と一致することなのである。純粹経験にこそ實在が現前しているのであるが、純粹経験は、段々と深みに進んで行くと知的直観と呼ばれるような、自己と物との一致、つまり物となって物を見るところまで究まるのである。そして、知情意が全く未分離で、それらが最も深い根源的状态としての合一にある意識状態が、眞の實在と考えられている。即ち、眞實在は、意識現象の外にはないのである。意識現象が唯一の實在なのである。

先にも述べた如く、精神現象と物質現象とは本来同一の具体的な純粹経験の相関の両面であり、これら両者の統一作用は、元来同一種に属している。人間の身体も、自己の意識現象の一部である。そして、思惟や意志の根底にある統一力と宇宙現象の根底における統一力とは、同一と考えられる。しかも、實在の成立には、その根底に働く統一のみならず矛盾が必要である。統一と矛盾とは同一の事柄の両側面である。そして、『善の研究』において既に、實在の根本的方式が「一なると共に多、多なると共に一」であると明言され、ここに、西田哲学の「絶対矛盾的自己同一」の論理の原型が示されるのである。實在の根本方式が「一なると共に多、多なると共に一」であることは、眞の實在は思惟や意志の根底における統一力と宇宙現象の根底における統一とによって成り立っていることを意味する。

『善の研究』におけるこのような實在の理解の仕方は、既に、西田哲学の中期の眞の實在のあり方、即ち、眞の實在

は一面においては、個の個による自己限定であると同時に、他面、弁証法的な一般者の自己限定でもあるという、一と多との「絶対矛盾的自己同一」の論理を暗示していると理解できるのである。真実在は、本来、自らの内に内面的必然から生じてくる無限の対立の自由の発展として存立する。何故なら、活きた真実在はすべて無限の対立を含んでおり、無限の変化を生ずる能力を持っていると考えられるからである。しかも、そのような直接の事実、真実在は、説明されることができないのである。実存相互の間で直接に伝授することができないのである。このような事実は、例えば、キェルケゴールの『不安の概念』における無垢から咎、罪への質的飛躍を我々に思い出させるのである。

キェルケゴールにおいては、実存は罪意識に目覚めることによって真の自己となる道を歩み始めるが、罪意識は、人間の自由を行使することによって初めて目覚める。キリスト教においては、信仰によらぬ一切は罪であり、従って、神の言に背く人間の自由の行使はすべて罪である。しかし、この罪がどのようにして生ずるかは、如何なる学問も説明することはできないのである。罪がどのようにして生じてくるかは説明はできないが、しかし罪の事実は厳然たる事実であり、しかも本来的な「自己」は、質的な飛躍である罪によって初めて措定されるという、キェルケゴールの実存の自己と罪の理解は、西田哲学における純粹経験の理解を容易ならしめる。勿論、前者は人格的な神を信仰する有神論の立場で真の自己を考察し、後者は絶対無の形而上学を基礎にして真の事实在を問題にしているから、純粹経験としての真の事实在と、実存の質的飛躍による罪とは相違していることは言うまでもない。しかし、一方では純粹経験の問題が、無の自覚的限定の問題へと深まり、更に、弁証法的な一般者としての世界の問題、絶対無の場所の問題へと深まって、自己と世界、個と普遍との絶対矛盾的自己同一の論理が成り立ち、他方では、実存の質的飛躍による罪によって自己がそれに成るべき真の自己へと目覚め、しかもそのような、それに成るべき真の自己が絶対的第三者である神によって措定されており、そのような自己は、個としての自己であると同時に類、普遍でもあるということに、両哲学者の深い類似点が見出されるのである。

さて、先にも述べた如く、自然は一般的には物質現象として、人間の主観からは独立した客観的實在と考えられている。しかし、西田哲学においては、自然の本体は、直接経験の事実と考えられている。西田哲学においては、意識現象より離れた實在、つまり、純客観的自然、あるいは抽象的概念としての自然を考えることはできないのである。

精神と自然とは、二種の實在ではなく、単に見方の相違から生じてくる同一の實在の二側面にすぎない。物質即精神、精神即物質なる一の現実があるのみなのである。真の具体的實在としての自然は、統一作用なくしては成立し得ず、このような自然の生命としての統一力は、抽象的概念ではなくして事実である。そして、実存に事実として顕わとなる自然は、各々のそのものの自己であり、統一的自己であって、しかも実存の意識の統一作用そのものでもあるのである。従って、人間の主観的統一と自然の客観的統一力とは、本来同一であると考えられている。自然の統一力と、実存の知情意の統一力とは、具体的實在としての同一の自然の客観的側面と主観的側面なのである。このような自然の考え方の中にも、真の具体的實在が、つまり、意識現象であると同時に自然現象でもある真の具体的實在が、各々の個物による個物の自己限定であると同時に、弁証法的一般者の自己限定でもあるという、西田哲学の中期以降の絶対無の場所の論理が既に理解され得るのである。

以上の論述からも明らかのように、西田哲学においては、宇宙には唯一つの實在のみが即ち意識現象のみが存するのであるが、この唯一の實在は、無限の矛盾であると同時に無限の統一であり、このような實在の根底が神と考えられている。神は宇宙の統一者であり、宇宙は神の表現と考えられている。神と世界との関係は意識統一とその内容との関係と理解されている。神は、我々の意識の最大最終の統一者であり、宇宙の統一者と言われるが、意識の統一は、知識の対象とはなり得ず、すべての範疇を超越している。しかし、我々は意識の統一の根底において神に接し得るのである。

以上、純粹経験とは如何なるものであるかを見てきたのであるが、以上の如き純粹経験において、思惟体系と経験

体系は自覚の体系において同一であることが理解され得るのである。体験と思惟、乃至は「思惟の方式」⁰⁰としての論理とが同一の精神作用であることは、西田哲学の出立点が個の自覚の問題に存することから理解され得るのである。先ず個人があつて経験があるのではなく、先ず経験があつて、しかる後に個人があるのである。つまり、経験によって自己が自己に自覚されるのである。このような有り方は、愛において人間は知の極点に達するということのうちに、明白に理解されることができるのである。真に知るといふことは、知る対象の本質とか実体を対象的、客観的に知ることではなく、愛において自己と対象とが主客合一的に一となることである。自己と対象とが愛において一致することである。

さて、以上の如き純粹経験の立場は、先にも述べた如く、『自覚における直観と反省』において、フィヒテの事行の立場を介して「絶対自由の意志」の立場へと進み、知覚と理解力、直観（乃至体験）と反省（乃至思惟）との内的結合である自覚の立場から、価値と存在、意味と事実の統合が企てられる。しかし、この絶対自由の立場は、西田幾多郎博士自身によって、後の「絶対矛盾的自己同一」には遠く及ばないものと見なされている。そこで、絶対意志の立場は、「場所」の考えに至ることとなる。西田哲学における場所とは、对象的に見ることのできないもの、形而上学的には思惟不可能なものである。それは、特殊がいてある場所であり、判断的知識がそこで成立する一般者と言える如きものである。更に、「場所」の考えは、既に述べた如く、「弁証法的一般者」として具体化され、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化された。西田哲学においては、「場所」の考えの具体化としての「弁証法的一般者」の立場の出現によって、『善の研究』以来の純粹経験という根本的立場が、いわば質的に転換することとなる。つまり、個の自己限定の側面が強かった純粹経験の立場が、いわば世界乃至無の一般者の自己限定の側面からも同時に究められることとなり、純粹経験の世界は歴史的事在の世界と考えられるようになり、ポイエシスの世界こそ真の純粹経験の世界と考えられることとなる。

(二) 世界の自己限定

意識現象が唯一の实在であり、そのような意識現象としての純粹経験においては、思惟と意志、乃至思惟の方式としての論理と体験とは、同一の实在、即ち純粹経験の二側面であつて、本来は一なるものの二側面であるにすぎない。西田哲学は、行為的自己をその出発点としていることにおいて、体験、経験を本質的なものとしている。しかし、それが単なる経験主義や実証主義でないことは言うまでもない。何故ならば、そこでは、論理と体験が本来一なるものと見られているからであり、物質にも精神にも、その他如何なるものにも実体や実体的なものも認められず、先にも触れた如く、むしろ、物質即精神と言ひ得るような、物質と精神の区別の生じてくる、いわば兩者の根源の場で實在が究められようとしているからである。

さて、意識現象が唯一の实在であり、そのような實在は、そこにおいて未だ知情意の分離のない、主客が尚合一している「純粹経験」と名づけられ、西田哲学はいわばこの純粹経験から出発している。しかし、先にも述べた如く、この純粹経験の世界は、昭和九年の論文「弁証法的一般者としての世界」において、「歴史的事在の世界」と考えられるようになる。つまり、根本的には意識の側面から明らかめられていた實在の世界が、同時に事實自身を限定し、世界が世界自身を限定する側面からも究められようとするに至るのである。そこで、世界の自己限定としての「歴史的事在の世界」が如何なるものであり、しかもそこでは論理と体験はどのような連関の内に存するのかを究めたいと考へる。

眞の現実の世界、眞の實在の世界は、西田哲学においては、一切を対象的に見る科学や西欧の伝統的形而上学の如く単なる客観主義からのみでも、また理想主義の如く単なる主観主義からのみでも究めつくすことはできないと考えられている。そして、正にその点に、『善の研究』の純粹経験以来の西田哲学の、西欧の伝統的形而上学との質的な

相違が存している。真の实在の世界は、主観と客観とを同時に含む真の客観的实在の論理を必要とするのである。しかし、それは、抽象的思惟の学としての論理ではなく、具体的思惟の学としての論理、思惟の方式としての論理である。純粹経験においては、知情意は未分離であり、思惟の作用も純粹経験の一種であり、体験と思惟の方式としての論理とは、いわば無反省のまゝに一なるものとして成り立っている。しかるに、「場所」の考えに至り、更に「場所」の考えが「弁証法的一般者」として具体化され、次いで、後者が「行為的直観」の立場として直接化されるに及んで、純粹経験に始まる西田哲学が論理化されることとなる。つまり、西田哲学における思惟の方式が、全体として一つの統一のうちに整えられるような、一つの一貫した流れの内に見られることとなる。

「無の自覚的限定」(昭和七年)においてまでは未だ論理的基礎づけということとは、意図的にはなされていない。しかるに、「哲学の根本問題」(昭和八年)や「哲学の根本問題統編(弁証法的世界)」(昭和九年)に至ると、思惟の方式としての論理ということからも真の实在の世界が究められようとするに至る。しかし、「哲学の根本問題」においては、真の实在の世界は、未だ、行為的自己の行為の世界から尚究められようとしている。即ち、「私が考える故に私があるのではなく、私が行為するが故に私がある」という立場から究められようとしている。ここでいう「行為」とは、本来、主観が客観を主観化し、同時にまた逆に客観が主観を客観化しようとすることである。そして、このような行為的自己の対象界は、単なる自然界ではなく、私と汝との世界である。しかし、私と汝との世界は、行為の世界においてあるものとして、つまり、行為する現実の世界として、主観的であると共に客観的であり、同時に客観的であると共に主観的でなければならぬ。つまり、行為の世界は、主客を包むものでなければならず、そのような主客を包む世界は、弁証法的に自己自身を限定するもの、弁証法的一般者でなければならぬのである。ここで、弁証法が実践の論理と考えられるに至る。

しかし、ここでいう弁証法は、ヘーゲルにおける弁証法論理とは根本的に相違している。ヘーゲルの弁証法的論理

は、主語的、ノエマ的であり、西欧の伝統的形而上学の尚延長線上にある過程的弁証法である。これに対して、西田哲学における弁証法は、物への方向と汝への方向が一であるような世界を成り立たしめる。個物的限定と一般的限定とが一であるような世界を可能ならしめる。西欧の伝統的形而上学は、實在を、存在するものの本質に、つまり、対象的、主語的方向に考えてきた。しかし、西田哲学においては、新たな構造が要求されるのである。西田哲学は、従来の主語的論理を裏返して述語的論理を、また、従来のノエマ的論理を翻してノエシスの論理を考案している。しかし、主語的論理に対する述語的論理は、単に述語的なものから考えるのではなく、また、ノエマ的論理に対するノエシスの論理も、単にノエシスのものから出立するのではない。西田哲学における述語的論理もスエシスの論理も共に、真の一般者の自己限定はそのまゝ真の個物の自己限定でもあり、また真の個物の自己限定はそのまゝ真の一般者の自己限定でもあるような、真の實在の世界を頭わにする論理なのである。述語的論理においては、真の判断の主体は、単に主語的なものではなく、それ自身に同一なもの、即ち、真の自己同一と考えられるものなのである。

ところで、真の自己同一とは、主語として如何なる実体、有をも超脱した絶対の無であるが故に、そのまゝ述語なのである。主語面即述語面、述語面即主語面として、絶対に相反するものご自己同一である。真の個物は、自己自身を否定することによって肯定するような、働くものである。また、社会的、歴史的事実、つまり、一般的なものは、我々の個を包み、我々の底から我々を限定するものである。従って、社会的、歴史的限定の主体は、絶対に相反するものご自己同一なのである。

個物的限定と一般的限定とは、本来どこまでも結びつかないものであるが、弁証法的一般者の自己限定として、一般的限定は即個物的限定を意味し、個物的限定は即一般的限定を意味する。そして、ここに初めて真の行為の世界が考えられるのである。真の行為の世界は創造的であり、創造的であるとは、無の一般者である場所が場所自身を限定する世界である。そして、我々の行為的自己在場所的限定によって成り立っている時にのみ、真の客観的認識も可能

となる。客観的知識は、弁証法的に自己自身を限定してゆくからである。以上のような意味において、西田哲学における弁証法的論理は、社会的、歴史的存在としての、即ち、一即多、多即一なるものとしての我々の行為的自己の立場から考えられていると理解されるのである。

ところで、行為的世界は表現の世界でもある。表現の世界とは、一般者を越えた一般者の限定、即ち、無の一般者を限定する世界は、ノエマ的限定においては無限に表現的であり、ノエシスの限定においては、個物的に自己自身を限定する行為的世界が考えられる。この場合、「創造的」とは、絶対に相反するものの自己同一として主語面即述語面的限定と考えられるような世界のあり方であり、それは、限定するものなきものの限定、つまり、絶対無の限定として成り立つ。そして、それはまた、社会的、歴史的進行の世界と考えられる。このような社会的、歴史的世界においてノエマ的に私に対するものは、無限に表現的なものである。人格的限定というものはノエシ的に可能であり、ノエシス的には、我は汝の人格を認めることによって、即ち我に死するという自己の絶対否定を通して我は初めて我であり、汝は我の人格を認めることによって、即ち、汝自身に死するという汝の絶対的自己否定を通して初めて汝である。しかし、このことは、絶対に相反するものの自己同一として、個々の人間がノエマ的に無限に深い表現的世界を見ることを意味するのである。つまり、ノエシ的に汝を見るということは、ノエマ的に表現的なものを見ることを意味するのである。創造的な社会的・歴史的世界のノエシスの限定が真の人格的生命の世界であるが、西田哲学の思惟の方式の基盤である行為的自己の立場よりすれば、表現的なものは、人間の行為的自己を限定する世界のノエマ的限定として、行為的自己を限定する。しかも無限な表現は、ノエシスのノエマとして自覚の意味を持っているが故に、客観的な言葉として行為的自己に対して命令乃至当為の意味を持ち、神の言という意味を持つ。というのも、神は、表現的であるが故に人格的であると考えられるからである。

さて、以上の如く、弁証法的一般者の自己限定として、そのノエマ的方向には無限に自己自身を表現する表現の世界が考えられ、そのノエシス方向には人格の世界が考えられる。しかも、弁証法的一般者の自己限定の立場においては、一般的限定と個物的限定とはどこ迄も対立しながら、正にその故に両限定の間に「即」の関係が成立する。そして、限定するものなきものの限定として個物的限定即一般的限定、一般的限定即個物的限定と考えられる弁証法的限定は、事実が事実を限定するという意味を持っている。事実が事実を限定する世界とは、場所が場所自身を限定する世界、いわば「自然法爾」の世界である。しかも、「自然法爾」の世界こそ、真の實在の世界、歴史の實在の世界、創造的ポイエシスの世界と考えられるのである。しかも、その場合といえども、自己が世界の自覚点となっている。

しかし、事実が事実を限定する自然法爾の世界としての真の實在の世界は、たゞ、現実の世界がそのままの良いということを意味しないことは言うまでもない。そこには、時間と空間の、ノエマ面とノエシス面の、個物と一般者の、自己と世界の、主語面と述語面の、一と多の、物質(力)と精神(意識)の、また、人格的な世界と表現的な世界の、各々、相互に絶対に対立するが故に却って成立する弁証法的統一が考えられなければならない。しかも、その場合、弁証法的統一は、真に自己同一なものなのである。そして、真に自己同一なものとは、個物と個物との媒介者(M)の意味を持ち、また弁証法的一般者の意味を持ち、場所的限定と考えられるものなのである。我々は、ここに、既に絶対矛盾的自己同一の論理を見出すことができるのである。しかも、これら全体は、先にも述べた如く、自覚の体系と見なされている。

さて、弁証法的一般者としての世界の自己限定は、現在が、現在の中に自己矛盾を含みながら、しかも現在自身を限定するということから考えられる。そのように考えられる世界は、限定するものない限定として創造的である。そして、それは、行為的自己の立場に立つ限り、主観が客観を限定し、客観が主観を限定する行為的直観の世界である。

ここで注意を用いることは、「行為的直観」と言われる場合の「直観」は、絶対無を対象として観想するようなものではなく、また、「行為」ということも、直観の為の行為ということの意味しているのではないということである。こゝで言う直観とは、無限に一般者が一般者を限定するとか、場所が場所自身を限定するということを、即ち、絶対現在の自己限定を意味するのである。また、ここで言う「行為」とか「行為的」ということも、単なる運動とか、合目的作用ではなく、行為によって外に物を作るような、ポイエシスの意味を持ち、場所的限定の意味を持っているのである。行為的直観的過程は作られたものから作るものへの過程であり、行為的直観の世界は、作るものと作られたものが矛盾的自己同一的に結合する世界であり、ヘーゲルの用語に従えば、即自と対自とが、「即自即対自的」に一であるような世界である。

また、行為的直観の世界、つまり現実の世界が世代から世代へと弁証法的に自己自身を限定して行く過程は、形成作用と言われる。そして、形成作用的に自己自身を限定する世界の一方には表現的世界が、他方には働くものの世界が考えられる。その場合、前者の世界、即ち、表現的世界においては、超越的なものは内在的であり、内在的なものは超越的である。形成的に自己自身を限定する世界は、内在的なものと超越的なものという相反するもの自己同一として、無限に自己自身を表現する世界なのである。そして、世界が無限に表現的に自己自身を限定する時、そのような世界は「神」とも呼ばれる。しかし、このような、真の弁証法的世界の神は、伝統的なキリスト教の人格神をいわば連続的に拡大したような大人格なのではなく、絶対の否定の肯定としての神である。

さて、以上、(一)で述べてきたことは、(二)で論じた、個の純粹経験を基礎とした、いわば現象学的論究を、自覚を軸としながらも、いわば反対の方向の世界から(前者を表とすれば、いわば裏から)も、つまり、弁証法的一般者としての世界の自己限定の方向からも、同時に究めようとしている。(一)でいわば自己の体験の側面から現象学的に論じられたことを、(二)においては、同時に裏からという限り、現象学的事実の究明を同時に論理的にもその存在論的構造を

究めようとしているのである。

以上のことから明らかであるように、西田哲学は、純粹経験を基礎としながら、これを、自覚を軸として、体験の方向と論理の方向から同時に深められて行ったと考えられる。そこには、体験から切り離された論理はなく、また、思惟の方式としての論理から切り離された体験は考えられない。体験も論理も、これら両者の未分離であるような、これら両者のいわば根源である純粹経験から可能となると考えられるのである。しかも、そのような純粹経験は、弁証法的一般者としての無の場所の存在論的な究明によって場の開けのうちへと、つまり歴史的事在の世界へと徐々に深められてゆくのである。そして、ここでは、体験と論理は、常に相即的に深められてゆくといふことができるのである。この事実を示すのが、正に、「ポイエシスの世界」と考えられるのである。

(三) ポイエシスの世界

西田幾多郎博士の「実践哲学序論」(昭和一五年)の冒頭には、キェルケゴールの『死に至る病』の冒頭にある、人間、精神、自己について述べられた箇所から、西田博士の思想との連関において重要となる部分が十数頁にわたって引用されている。

キェルケゴールは人間を、自己が自己自身に関係するような課題的存在(以下、実存の「自己関係」と略記)であると同時に、絶対的他者によって措定された、即ち全関係を措定した第三者への関係(以下、実存の「神関係」と略記)との、いわば二重関係のうちにある存在と理解しているのであるが、このような人間の实存の理解の仕方は、西田幾多郎博士の人間の捉え方と根底において一であると考えられる。無論、前者は神を有として理解しており、伝統的なキリスト教のプロテスタント神学の人格神をその思想の根底においている。しかし、その場合、そのような神は、人間理解に関しては、実存の神関係という形でのみ問題とされている点において、キェルケゴールの神理解が、伝統

的なプロテスタント神学を底に破るような深さを持っていると理解されることが出来る。キェルケゴールのそのような神の理解の仕方のうちには、たとい萌芽の形においてであれ、実体的な神を半ば突破するような側面を秘めていることを、我々は認めざるを得ぬのである。

西田幾多郎博士は、人間の時間的な側面、つまり意識の側面、即ち「目的的作用」の側面と、キェルケゴールにおける実存の自己関係とを、実存の同一の側面に属するものと見なしている。更にまた、人間の表現的形成的側面とキェルケゴールにおける実存の神関係とを、実存の同一の側面に属するものとしている。そして、前者の目的的作用と後者の表現的形成的作用が一なるところにポイエシスが考えられている。また、ポイエシスの自覚のあるところに真の自己も成り立つ。ポイエシスは、目的的作用の側面が、表現的形成的作用の側面へと深まって行くに従って、客観的となつてゆく。

さて、ここで、小論のテーマである論理と体験（乃至は、思惟の方式と実存）ということに立ち返ると、実存の目的的作用の側面、つまり実存の自己関係の側面は、実存の体験の側面と考えられるが、しかし、この側面は本来、実存の表現的形成的作用の側面と一つにのみ成り立つことのできるものである。実存の自己関係は、実存の絶対的第三者への関係（キェルケゴールにおける実存の神関係は、西田哲学においては、「弁証法的一般者」としての世界の自己限定であるような実存の側面となる）へと深められて行くことによって、初めて客観的妥当性を持つものとなる。何故なら、自己の目的的作用型は、弁証法的一般者としての世界の逆作用として、つまり、無作用的作用型として働くからである。自己の自己による限定という個物の自己限定が自覚的に世界の、つまり弁証法的一般者の自己限定の方向へ深められてゆくことは、正に世界を構成作用的に表現することであり、この後者の側面、つまり表現の側面が思惟である。そして、この思惟は、世界自身の自己表現として客観的思惟と考えられる。従って、このような思惟から思惟の方式として成り立ってくる論理は、実存の目的的作用と同時に、実存の表現的形成作用をも同時にう

ちに包み込んでいるような客観的思惟の方式である。

小論に關して言えば、個の覺にあたる純粹經驗は、自覺の頂点から振り返って見れば、同時に弁証法的な一般者としての世界の自己限定として成り立っているものであり、そのような兩者を内に包み込むことは、絶対無の自覺から初めて可能であり、そのような論理は、絶対矛盾的自己同一の論理にして初めて可能なのである。

知性と意志の、思惟と体験の、あるいは論理と体験の区別がそこでは未だ生じてきていないような、唯一の實在としての純粹經驗が、人間の自覺を通して意識の統一を深めて行き、その極限にまで迫って行く場合には、最初から存してはいたが自己には未だ明らかでなかった事実が、即ち、純粹經驗は個の自己限定としてのみならず、同時に弁証法的な一般者としての世界の自己限定として成り立っているということが頭わとなってくる。そして、その事実が頭わとなってくる過程というものは、体験と論理とが自覺において常に同時に深められてゆく過程と考えられる。即ち、行為的に働く自己のノエマ的自覺とノエシスの自覺において。つまり、自己の人格的な行為的自覺と、自己の表現的な自覺において。しかも行為的自覺の側面の「自覺」とは、「自己が自己において自己を見る」ことであり、それは、実存の眞の實在への深まりによって、見るものなくして見る方向へと進み、遂には見る自己と見られる自己との間に何らの分裂乃至距離もなくなり、従って意識の立場は突破されて、自己は意識そのものになり切ることが可能となる。そして、そのような段階に至るときには、個の自己限定は、本来、根源的に世界の自己限定であることが頭わとなる。しかし、その場合注意されねばならないことは、そのような場、乃至は場の開けにおいては、即ち、絶対無の場所においては、如何なる実体も認められないのであるから、自覺の一切の運動は非連続的に（あるいは、非連続の連続という仕方で）深められてゆくということである。つまり、世界における無数の個物乃至無数の自己は相互に絶対に独立な存在であるが、各々の自己は、自己に絶対的に死に切ることによって眞の自己となるという弁証法的統一によって統一されるといふことである。行為的自覺は、絶対的な自己否定を経ることによって、即ち、絶対否定を媒介

とすることによって、つまり、表現的自覚に包み込まれ、表現的自覚と一となることによって、真の实在の世界に生かせることができるのである。このような真の实在の世界を可能ならしめる絶対無の場所における思惟の形式、即ち論理は、絶対矛盾的自己同一の論理となる。

さて、右に述べたように、場の開けとしての絶対無の場所においては、個物と個物とは弁証法的に統一される。ここでは、時は、瞬間が瞬間を限定するところから考えられ、従って非連続の連続として成立する。時は、多と一との矛盾的自己同一として成立する。真の实在の世界は、行為的自己と表現的自己との真の自己同一として成り立つ。真の实在の世界は、多と一との絶対矛盾的自己同一として自己自身を形成するポイエシスの世界なのである。

西田哲学は、以上の如くにして实在の世界を究めようとしている。即ち、先ず实在の意識の立場を究め、その究極のところでは、開けとも言わば場の開けとも言わば世界の自己限定の側面が顕わとなり、これら両者の一であるところにポイエシスの世界が成り立ち、そこに真の实在の世界が究められることとなる。このような真の实在の探究に際しては、常に哲学者としての西田幾多郎博士と宗教者としての西田幾多郎博士が同時に存在している。従って、西田哲学は、論理と体験との未分離であるような、いわばそこからそれらの区別が生じてくるような根源でもある如き純粹経験から出発しながら、更に、純粹経験の一種とも言い得る思惟の作用と、この作用から形成されてくる思惟の方式である論理とによって、経験は一層深められ、その深められた経験は更に論理を深め発展させるといふ、体験と論理の相互の間に成り立ついわば自発自展的とも言い得るような働き、作用によって、即ち、個の自己限定と世界の自己限定が一つであるところに成り立つ体験と論理の相互的ないわば自然法爾の運動によって、個と普遍との、多と一との絶対矛盾的自己同一の論理に至っている。そこは、また、真の实在の世界でもある。このように、西田哲学においては、論理と体験とは相互に切り離すことのできない関係のうちにある。西田哲学におけるこのような論理と体験の連関性は、西田哲学そのものが対決していると考えられる、最初に触れたヘーゲルの論理の立場とは全く異なっている。

結 び

ヘーゲルの論理の立場は、『エンツィクロペディ』（哲学的諸学綱要）の本来は第一部ともなる筈であつて、実際にはその序論とも見なされた『精神現象学』の序文にも書かれているように、「実体は本質的に主体である」ことをその基礎としている。ヘーゲルは、実体として把握された絶対者を主体としても把握表現し、生きた実体は主体であるとして、生成発展のうちに展開して、最後には自己自身に帰還してゆく理念の内在的な過程的弁証法的運動をその哲学の軸にしている。永遠の本質における理念そのものの学としての論理学から、その他在の中にある理念の学としての自然哲学へ、そして更に自己の他在から自己へ帰還する理念の学としての精神哲学へと、理念は主体として、抽象的段階から具体的段階へと展開し、その結果絶対者は、最初の悪無限としての実体の有り方から、有限な各段階をも内に包み込む真無限としての絶対者、概念、乃至、絶対知に至る。しかし、西田哲学においては如何なる実体も認められず、従つて実体を表象せざるを得ぬ如き主体も認められてはいない。既に述べた如く、先ずデカルト的な主体があつてそれから経験、行為が考えられるのではなく、方向はむしろ逆に、経験があつて初めて個があると考えられるのである。西田哲学は、主客未分の場での純粹経験から出発する故に、対象を表象する如き主体を先ず前提するといふことをしないことは当然のことではある。

近世の哲学の祖であるデカルト以来、自己以外の一切の存在者を主体としての自己に対する対象として表象することが哲学の基礎となつている。カントのコペルニクス転回においても、対象が主体の直観能力の先天的性質や悟性のものであるから従ふことによつて、主体は現象界を認識し、この主体による経験的認識が対象界を成立させる。カントにおける、普遍妥当性を有するものとしての超個人的思惟である先験的統覚、つまり、*ich denke* という純粹自己意識も、デカルトの *cogito* の延長線上に考えられるものと理解できるのである。しかし、カントにおいては、超感性

的な世界としての物自体の世界、叡智界は、認識不可能であり、実践理性によって要請されるにすぎないものとなる。その結果、カントにおいては、認識可能な現象界と、思惟は可能であっても認識不可能な叡智界とは、区別されたままに留まっていると考えられる。しかるに、現象界と叡智界のこのような分裂は、ヘーゲルにおいて、「実体は本質的に主体である」というヘーゲル独特の思惟方式、即ち、内在的、過程的な弁証法論理によって統合されることとなる。

しかし、そもそも対象を表象する如き主体は、ハイデッガーの、西欧の伝統的形而上学に対する批判にも見られる如く、一切を、「存在するものの存在」(das Sein des Seienden)の視点から、即ち存在するものの本質(essentia)乃至実体(substantia)の視点から有神論的(onto-theologisch)に考察していると考えられるのである。無論、ヘーゲルが、「実体は主体である」と考えることによって、カントの二世界論を克服しようとしたことは、積極的に評価されるべきであると考えられる。しかしながら、現象界と叡智会との統合ということは、経験体系と思惟体系とが一致であるような西田哲学の自覚の体系には当然包み込まれている筈である。更に、ここで次のことに注意が払われねばならない。即ち、ヘーゲルにおける「経験」は、自らの知と自らの対象において行なう弁証法的運動を意味すること¹¹⁾う場合、この経験は、ヘーゲルの意味における抽象的な純粋な諸契機を、即ち抽象的な悟性的領域を省いていることに。しかしながら、西田哲学においては、ヘーゲルにおいて省かれているところのそのような領域に属する経験が、重要な役割を果たしている。このような意味において、西田哲学は、実体をも主体をもその思想の基盤としていない点においてのみならず、「経験」の意味においても、ヘーゲルの哲学とは質的に相違しているのである。ヘーゲルは、現象界と叡智界とを、あるいは経験の世界と思惟の世界とを、経験と論理とを統合しようとして、絶対者を、実体としてのみならず主体として、ヘーゲルのな意味における抽象的な段階から具体的段階へと、悟性的、否定的理性的、肯定的理性的に、あらゆる有限なものうちに自己展開させる。しかし、西田哲学は、このようなヘーゲルの、結局は思弁的な歩みを、もう一歩底に破って、実体をも主体をも突破して、悟性と理性との未だ区別されていない、いわば

それらの根源の場でもある絶対無から、自覚を軸として一切を考察しようとしている。その場合に初めて、真の實在の世界、乃至はヘーゲルの言えば、*an und für sich* (即自且対目的) な存在の有り方がそのまゝ *an sich* (即自的) でもあり、またその逆でもあり得るような「自体」、乃至は自体的な有り方における一切の、自然法爾の姿が顕わとなると考えられるからなのである。

注

- (1) G. W. F. Hegel: Werke in 20 Bänden, Suhrkampf Verlag, 1969, 5. Bd. (Wissenschaft der Logik), I, S. 57.
- (2) Hegel: Werke, 6 Bd. (Wissenschaft der Logik), S. 563.
- (3) 西田幾多郎全集、岩波書店、昭和四〇年、第一卷、一七五、一七六頁。
- (4) 西田幾多郎全集、第一卷、一七七頁。
- (5) 西田幾多郎全集、第一卷、六頁。
- (6) 西田幾多郎全集、第一卷六九頁。
- (7) ノーヴ書一四・二三。
- (8) Vergl. Sören Kierkegaard: Gesammelte Werke II/12. Abt. (Der Begriff Angst), Dän. Ausgabe IV 348
- (9) Vergl. S. Kierkegaard: A. a. O. S. 29. Dän. Ausgabe IV 304
- (10) 西田幾多郎全集、第二卷、二六六頁。
- (11) このような真の知は、キリスト教においても、イエスの
- (12) 父であるヨセフが乙女マリヤを知る (erkennen) 前に、マリヤがイエスを身籠もった (マタイ一・二五) という時の、知る (erkennen) のうちに見られる。つまり、キリスト教においても、真に知るということは、我と汝が愛において主客合一的に一となることと考えられている。
- (13) 西田幾多郎全集、第七卷、一七四頁。
- (14) 西田幾多郎全集、第二〇卷、五五二頁。
- (15) 西田幾多郎全集、第二〇卷、三九頁。
- (16) Hegel: Werke, 3. Bd. (Phänomenologie des Geistes), S. 38.
- (17) Hegel: Werke, 3. Bd. S. 78.
- (18) 西谷啓治博士著『宗教とは何か』創文社、一九六一年、一二六頁以下。