

『善の研究』における神

アンドレア・レオナルディ

「余久しく金沢にありし時、唯何となく海を眺めることのすきな余は金沢より一里余を隔てた金石の海へ出かけた。何等の眺もない殺風景な浜ではあるが唯無限其物を象徴化した〔と〕のみ思はれる波濤の動き（うねり）や大空を行く雲の形や遠く能洲の山々にこめたもやにうつれる幽微なる日の光の無限なる変化を見るのが唯一の楽であつたのである」（XVI, 538）⁽¹⁾。

この文章において、西田哲学の一つの根本的な動機が現われてくるように思われる。西田は、我々を含む具体的な実在をある無限なものの表現として感じていた。35年にわたる西田哲学の歩みは、1911年の『善の研究』から1945年の『場所的論理と宗教的世界観』に至るまで、その無限なものと我々の日常経験において現われる有限な世界との関係を考えようとした努力と看做することができる。

西田にとって、無限と有限の関係とは、一方では宗教的かつ実存的な問題となる。哲学の動機は人生の悲哀であると西田は述べるが（VI, 116）、悲哀は我々の自己の根本的な矛盾に由来する。つまり、直接に無限なものに繋がる人間の欲求は無限であるのに対して、得られるものは常に有限であって、我々は理想と現実の矛盾を経験し、自分の有限性と衝突するということである（XVI, 488）。もし思想にとって「人生の問題が中心であり、終結であ」れば、人間と絶対者の関係そのものである宗教が「哲学の終結」となることは当然のことであろう（I, 3-4）。

他方では、無限と有限の関係とは、形而上学的かつ存在論的な問題となる。西田の考える絶対者は、別個の存在として具体的な世界を超越するものではなく、相対者を超えながらも、なおかつこの世の内在の根拠に他ならない（I, 96）。この故に、その超越的即内在的な関係の有様は存在論的な問題点となるのである。この問題についての思索の歩みは西田哲学の変換を導くものの一つである。

この歩みの出発点は『善の研究』の哲学的体系、すなわち純粹経験の哲学である。純粹経験の哲学は、具体的実在の有様としての経験の叙述として始まり、具体的実在の絶対的根拠としての神に基づく形而上学（実在論）に至る。宗教は哲学の終結と言われるのは、実存的な意味においてだけでなく、存在論的な意味においてでもある。このため、「神」

という概念は『善の研究』において、著作全体の終結である第4編「宗教」だけではなく、その実在論を物語る第2編「実在」の終結である第10章「実在としての神」のテーマともなっている。「世界はこの様なもの、人生はこの様なものといふ哲学的世界観及び人生観と、人間はかくせねばならぬ、かかる処に安心せねばならぬといふ道德宗教の実践的要求とは密接の関係を持つて居る。人は相容れない知識的確信と実践的要求とをもつて満足することはできない」(I, 45) から、西田は自分の宗教的体験に形而上学的な根拠を与えようとしたように思われる。しかも、こうした傾向は、『自覚に於ける直観と反省』以降、一層重要となっていくにちがいない。拙論では、『善の研究』において直接経験から神へ至る体系の脈絡を辿って、後期西田の思想の転換を必要とした神と人間(絶対者と相対者)の関係という形而上学的な問題を考えてみたいと思う。

1. 『善の研究』の哲学的体系

『善の研究』における哲学的体系は意識内在論と名付けることができる⁽²⁾。西田によると、意識現象以外の実在は厳密に言えば全く考えられないものである。我々の知覚する物の性質はすべて眼や手の感覚にすぎず、いわゆる物自体および外界の有様は想像することすらできない。心という概念に関しても、我々が経験できるのはただ一つの感覚や感情の連続のみであり、それを超える精神的な実体という概念は全く内容のないものである。こうした物自体の概念は、因果律に従って意識現象を説明するために作られた仮定であるが、因果律は意識現象の間の不変の関係を表わす原理にすぎず、その範囲を超えることができない。意識現象を超越する実在が存在するとしても、それは意識とは全く無関係であろうと西田は述べている(I, 52以降, 76)。その故に、意識現象は一つの独立した完全な実在として内在的に説明され得るのである。

心理学的あるいは現象学的な叙述の立場から見れば、意識は一つの心象の流れとして現われるが、このような流れは単一なる要素の組み合わせではなく、むしろ一つの統一的な体系をなしている。単純な観念とはただ説明のために設けられた抽象的概念であって、あらゆる現象は他の現象との比較の関係によってのみ意識の上に現前することができると西田は主張する。「色が赤のみであつたならば赤といふ色は現はれ様がない、赤が現はれるには赤ならざる色がなければならぬ」(I, 68)。つまり、意識の内容の現前は意識の比較の作用によるのである。こうした作用は諸心象を対立させながらそれらを統一する。

「一の性質が他の性質と比較し区別せらるるには、両性質は其根柢に於いて同一でなければならぬ。全く類を異にし其間に何等の共通なる点をもたぬ者は比較し区別することがで

きぬ」(同上)。

こうして意識の流れには二つの側面が区別される。つまり、統一作用の結果として意識の上に現われる内容と、それを構成してそれを現わす意識作用、すなわち統一作用そのものである。この二者はそもそも唯一のものの両面にすぎず、具体的な意識現象においては全く分けられていない。意識されることは統一されることに他ならないので、意識の上に現前するのは常に統一された内容だけである。統一作用そのものはいつも無意識的なのである。しかし、反省という意識の再帰的作用を以て統一作用そのものが統一されて意識の内容として意識的に現前する。その結果、作用と内容が区別されて、それらの間の対立が意識されるようになる。この反省の立場から見ると、意識現象は意識する主観と意識される客観の対立的な関係として解釈され得る。西田によれば、主観は能動的な活動であるのに対して、客観は全くの受動的な対象であるから、世界は主観的作用によって作られるものである⁽³⁾。この点において、『善の研究』の体系は一種の主観主義、厳密に言えば一種の主観的観念論であるように思われる。

さて、反省によって上述の区別ができるが、原始的で最も自然な意識の状態は、西田によれば反省以前の主客未分化の状態である。純粹経験かつ直接経験の根本的な意味はこの原始の状態なのである(Ⅰ, 9)。直接経験の状態では意識現象は自然に流れて、「私」と「他者」、あるいは「私」と「世界」のような対立がいまだ生じていない。実在はただ一つの絶え間ない活動として現われる。この点において、『善の研究』の体系は一種の一元論として解釈され得る。だが、この唯一の意識の流れは多様な差別相を含んでおり(Ⅰ, 15)、統一活動そのものは統一されるものの間の矛盾対立を必要とする。「元来この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある」(Ⅰ, 69)。意識内容の間で矛盾対立が発生し、意識の自然な流れが妨げられ、反省作用の結果、意識体系の中で主観・客観、思惟・知覚、意志・実在という多様な小体系が区別されて相衝突するようになる。

ところが、反省作用も純粹経験の範囲を超えることができない。一方では、反省された統一作用は意識されるが、それはもはや現在の意識作用ではなくなり、対象化された過去の作用となったのである。現在の反省作用そのものは、それ自体において見れば、それ自体の対象となり得ず、無意識的なのである。真の統一作用は常に現在の無意識的活動であり(Ⅰ, 80-81)、いつも現前する意識現象の背後に潜んでいる(Ⅰ, 13)。他方では、厳密な統一を破る反省そのものは、反省を引き起こした対立的な衝突を一層大なる統一において超えるための作用に他ならない。当初は反省の下で行われた統一は経験の発展につれ自然、すなわち無意識的な作用として行われるようになる(Ⅰ, 17)。主観と客観の区別がで

きて、私と世界、すなわち主観的な思惟や意志と客観的な知覚との対立が生じるが、思惟と意志は、知識ないし行為を以て、主観的理想と客観的現実との新たな総合へ努める活動に他ならない（I, 36-37）。

ここにおいて、『善の研究』の体系のもう一つの特徴が明らかとなる。つまり、意識は目的論的体系をなしているということである。意識現象の背後に潜んでいる統一力は「合目的力」（I, 109）であって、知的活動でありながらその根本的な有様において意志である（主意主義）。こうした統一的な意志の目的は統一作用自身であり、その活動は自己実現（自己措定）であると言っても良いであろう。「意志は意識の根本的統一作用であつて、直に又實在の根本たる統一力の発現である。意志は他の為の活動ではなく、己自らの為の活動である」（I, 143）。意識の根本的な有様は、未来における目標への活動ではなく、現在への衝動的活動である（I, 14-15）。なおかつ、意識の目的論的体系の発展は有機体の発展のようであり（同上）その形は一種の弁証法的過程として考えられている。原始的純粹経験が反省によって否定されて、そこに潜在的に含まれている諸々の小体系は顕在化する。そして、小体系は一層大なる体系において再び統一されて、元の純粹経験の全体の内容を実現した、新たな純粹経験の状態が生じるのである（I, 63を参照）。

この発展の過程において「純粹経験」という概念の意味の二重性が現われてくる。一方では、すべての意識現象の真相、すなわちすべての意識現象の現われ方は純粹経験である（I, 10, 24-25, 185-186）。あらゆる現象は無意識的統一作用による心象の現前であるので、それ自体において直接経験に他ならない。間接の意識状態とは、ただ二つの別個の心象が関係づけられた状態でしかあり得ない。他方では、狭義において、純粹経験は反省によって破られていない完全な統一の状態、すなわち反省の出発点となる（I, 24）反省以前の原始的状态と反省を止揚した最終的状态である。純粹経験は我々の意識の「アルファでありまたオメガである」（I, 25）。

2. 『善の研究』における神

さて、以上『善の研究』における意識の体系のいくつかの特徴をあげてみたが、こうした特徴をすべてそなえた意識とは一体いかなる意識なのであろうか。我々の個人的意識は内在的体系ではあり得ない。なぜならば、「他人の意識は自己に経験でき」ない（I, 10）、「他人の経験 beyond experience」（XVI, 278）だからである。我々の個人的意識の範囲において現われる現象は確かに個人的意識現象として内在的ではあるが、唯一の實在ではなく、他人の意識現象がその範囲を超越しているのである。その上、意識現象を個人的な

ものとして解釈する体系はライブニツの単子論に類似した多元論とはなり得るが、独我論でない限り一元論とはなり得ないにちがいない。しかも、個人における意識現象は、内在的である故に、個人の統一作用によって作られており、この意味において「具体的実在は凡て主観的個人的である」(I, 88) と言い得るが、しかしながら、その内には他人の意識現象と共通するものも含まれている。いわゆる客観的世界(自然界)とはこのような諸個人の間の共通点を抽象した概念にすぎないが(同上)、個人的統一作用のみによってはこうした超個人的な現象は成立し得ないであろう。更に言えば、原始的純粹経験を破った矛盾衝突の状態に置かれている我々にとって、反省を超えた新たな統一に向かう弁証法的過程は、現在への活動というより、むしろ未来的な目標のために努める活動となるにちがいない。

しかし、西田の言う純粹経験は個人的経験に限られていない。経験は主体としての個人的自我の作用ではなく、逆に上述のように、個人とは経験の場の中から反省によって生じる対立的小体系にすぎない。狭義の純粹経験は「天地同根万物一体」の状態であって、そこにおいて主客の区別がないのと同様に、私と汝の区別もない。「意識の範囲は決して所謂個人の中に限られて居らぬ、個人とは意識の中の一小体系にすぎない(中略)更に大なる意識体系を中軸として考えて見れば、此の大なる体系が自己であり、其の発展が自己の意志実現である」(I, 39)。大なる意識の体系が個人を超えるのは、統一作用が無限だからである(I, 93)。意識されるものは、いつも他者との対立において統一される故に、常に有限となる。反省的に意識された統一作用も、意識の対立的な内容として統一された結果、有限なものとして現われる。いつも誰かの個人的作用として意識されるのはその所以である。ところが、意識するもの、すなわち現在の無意識的統一作用そのものは、対象の有限性を超越する無限な活動である。有限であることは時空によって限られていることであるが、時空は経験の中で経験の内容を統一する形にすぎないので、全体としての経験とその根底にある統一力は時空によって限られていないのである。「経験は時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である」(I, 28)。

無限な統一力は、自我という対立的な偽の自己に対して他人をも含む我々の真の自己でありながら、あらゆる経験の対象の統一者としてすべての実在の本体である(I, 81)。自分と他人に共通である客観的自然界は、こうした超個人的統一作用によって作られるのである(I, 67)。無限な統一力は意志として自分自身を実現しようとする理想であり(I, 116)、知的作用、すなわち理性として個体の根拠となる具体的一般者である(I, 25以降)。我々と自然界の生命は意志としての統一力の衝動的作用であり、実在を支配する普遍的法則は理性としての統一力の知的作用の一般的な形である⁽⁴⁾。意識体系の自発自展

は、意識現象の統一を以て自己を実現する「潜在的一者」(I, 57)、すなわち神の発展である。

「唯一実在は(中略)一方に於いては無限の対立衝突であると共に、一方に於いては無限の統一である、一言にて云へば独立自全なる無限の活動である。この無限なる活動の根本をば我々は之を神と名づけるのである」(I, 96)。

『善の研究』における意識体系は、我々の個人的な立場というよりは、あらゆる限界を超える神の絶対的な立場から考えられたものなのである。

意識内容を統一する活動として、西田の言う神は内在的であり、宇宙の精神的な根拠および自己なのである。純粹経験の立場から見れば、神は意識現象の流れそのものに他ならないので、「神は即ち世界、世界は即ち神である」(I, 192)とすることができる。神と世界、絶対者と相対者の区別はない。スピノザをしばしば引用して、西田自身が『善の研究』の体系を汎神論と名付けている(I, 194)。神はすべての個体的意識を総合する無限な宇宙的意識である。我々の個人的意識は、実在すなわち神自身の自発自展によって成立する、宇宙的意識の一部に他ならない。スピノザの用語を借用して、「我等の精神現象は物体的現象と同じで之の絶対的精神の一 mode なる」(XVI, 459)と西田は言う。自我という我々の有限な自己は、反省された統一作用にすぎず、真の統一作用、すなわち真の自己ではない。我々の真の自己は、反省され得ない現在の無限な意識活動であって、神そのものである。「我々の意識は神の意識の一部であつて、その統一は神の統一より来るのである」(I, 182)。

しかしながら、反省の立場から見れば、神は、無限な意識作用として、常に有限となる意識内容に対して超越的であると考えられる。このように、内容を離れて自分自身において考えられた時、神はすべての有限なものの否定、つまり「全く無」(I, 99)であると西田は述べる。ところが、この無とは有と矛盾する無ではなく、むしろ無限定という意味である。統一作用は、一定の性質をそなえたすべての内容を構成し得る故に、すべての一定の性質を超越しなければならない。「黒にあうて黒を現んずるも心は黒なるのではない、白にあうて白を現んずるも白なるのではない」(I, 189, XVI, 481を参照)。こうした神自身の性質(神性)を形容するためには、西田は西洋の神秘主義の伝統の否定的表現を使用し、「神は有無をも超越し、神は有にして又無なり(中略)神は「物なき静さ」であるとか、「無底」Ungrundであるとか又は「対象なき意志」Wille ohne Gegenstandである」(I, 190)と述べている。しかし、西田の考える神の意志はすべての客観的実在を生み出す積極的な統一活動である。統一作用とその内容の関係は、能産的自然と所産的自然の関係であると言っても良いであろう。上述のように、統一活動は自分自身を目的とする衝動的意志であ

る。つまり、神は自己措定的作用なのである。『善の研究』では、積極的な統一力である神は有として肯定的に考えられているにちがいない。「神の存在」、「神のみ真實在」や「有即活動」（I, 98, 193, 54）と言われるのはこれによるのである。

もちろん、神は有として考えられていると言っても、それは伝統的な実体の概念において考えられているという意味ではない。西田の言う神はあくまでも純粹活動であって、その活動に存在論的に先立つ本体はない。この点において、ドイツ観念論の影響が見られるかもしれない。けれども、作用は作用として有であって、有として対象化され得るものである。対象化された作用はもはや現在の純粹作用ではなく、内容となった過去の作用ではあるが、やはり作用として対象化されるのである。そうでなければ、対象の中で主観と客観、作用と内容という区別をすることができないはずである。『善の研究』を世に出してから15年後に西田自身が述べたように、「作用の背後には尚潜在的有が考へられねばならぬ。本体なき働き、純なる作用といふのは本体的有に対して云はれ得るのであるが、作用から潜在性を除去するならば、作用では無くなる」（IV, 218）。前期西田にとって無とは、客観的有に対する、「具体的な意味」をそなえた客観的無にすぎない。すなわち、統一作用によって対象化された一定の意識の内容にすぎないのである（I, 57, XVI, 443を参照）。『善の研究』の体系は、いわば一種の存在主義である。

無限な意識活動として、神は「一大知的直観」（I, 186）である。『善の研究』では明白に定義されている知的直観は、知覚や思惟と異なる、我々の経験の一つの特別な状態でしかない。ところが、神の作用としての知的直観は、カントや観念論者の言う知的直観に近いように思われる。つまり、自分自身を措定しながら、対象の存在を措定して対象を直接に知る根本的な意識作用なのである。それを以て、すべての実在が神によって創造され把握される。こうした知的直観は時空などを超越する故に、そこにおいてすべての実在は現在であり、宇宙は神の意識の中で「永久の今」（I, 184, XVI, 388）において現われるのである。全知全能や遍在などの、伝統的な神の属性はこの知的直観の性質によるのである（I, 190）。

神は具体的一般者、すなわちすべての個体の可能性を含む無限な統一作用である。この統一活動によって作られた世界、言い換えれば「神の内面的性質より出づる」（I, 184）世界は神の自己限定、すなわち自己実現である（I, 26, 187）。こうした自己実現の有様は自己表現である。バームを引用して、「発現以前の神が己自身を省みること即ち己自身を鏡となすことに由つて主観と客観とが分れ、之より神及世界が発展する」（I, 191）と西田は述べている⁽⁵⁾。精神現象と自然現象を全部含めて、世界は神の表現（manifestation, I, 178）なのである。この世のものはすべて映されたものである（XVI, 428を参照）。神の

宇宙的自己限定は、神の内面的性質の表現として自由であるが、その自由は自発性に他ならない。神は必然的に世界において自分を実現するわけである（I, 184-185）。この点において、『善の研究』の体系はスピノザ哲学のような決定論である（XVI, 475を参照）⁽⁶⁾。

要するに、『善の研究』における神は自分を客観化して、世界において自己を見る無限な作用である。しかしながら、神には自覚的意識がないと西田は主張する。神は、自発自展する精神的活動として宇宙の生命であって、自分自身を表現するものとして「宇宙の根柢たる一大人格」（I, 182）であるとも言えるが、神には「私」という意識がないのである。自覚的意識は、意識現象の流れが矛盾衝突によって妨げられた時、反省を以て生じる対立的な意識である。つまり、上述のように、我々の自発的統一作用は客観的現実と衝突した時、作用自身が反省されて、世界に対する個人的自己が自覚されるようになる。特に、我々の意志としての統一作用が妨げられた場合、私と世界という対立は理想と現実の対立のように現われてくるのである（I, 900, XVI, 347, 499）。だが、神の統一作用は直接に客観的現実を生み出す故に、神には矛盾衝突が全くなくて、現実神の意志の實現そのものとなる。しかも、神にとってはすべてが現在であるので、反省の要素となる現在の意識する作用と過去の意識される作用との区別もあり得ない。「神は永久の今に於いてある。この故に神には反省なく、記憶なく、希望なく、従って特別な自己の意識はない」（I, 184）。自覚的意識は常に一人の個人において成立するのである。私には、この点に一種のパラドックスがあるように思われる。つまり、全知の神は宇宙的自己表現において自分自身を見、すべての実在を知るが、自分自身のことを意識していないということである。人間は「私は私である」や「神は神である」と考えることができるが、神は「私は私である」、あるいは「私（自分）は神である」と考えることができないのである。

3. 神と人間の問題

神が自覚的意識をそなえていないという点において、実在の自発自展における人間の特別な役割が明らかとなる。反省は、厳密な統一を破って、一層大なる統一を可能にする作用であったが、その大なる統一は量的に拡大したものだけではなく、原始的意識状態と異なって自覚的統一でなければならないと言っても良いであろう。「反省は深き統一に達する途である（中略）神はその最深たる統一を現はすには先づ大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である」（I, 192-193, 引用者による強調）。実在の発展の目的は自覚であるということは、引用の箇所以外に、全く論じられていないようであるから、『善の研究』の体系は自覚的体系であることまでは言えないであろう⁽⁷⁾。ところが、

統一作用の分化発展と反省の関係は自覚においてのみ理解できるように私には思われる。なぜならば、大なる統一の実現は、ただの非自覚的な意識作用であれば、原始的純粹経験の状態の単なる拡大として行われ得るように思われるからである。反省を以て原始的統一を破る必要はないはずであろう。実に、この点は前期西田において曖昧であり、解釈され難いところなのであるが、二つの確実なことを見出すことができる。第一に、意識の発展は、原始的純粹経験・反省・両者を総合する大なる統一的状态という要素から成り立つ必然の弁証法的過程として考えられている⁽⁸⁾。第二に、实在の発展において様々な完成の段階があって、人間の精神はその最も完成したものであると西田は考えている（I, 91-92, 193）。しかし、「精神は自覚的であつて意志は自覚的作用である。この自覚的といふことが精神と自然とを分つ特徴である」（XVI, 499, 西田の強調）。従って、人間の精神が实在の完成となるのは、自覚によるはずである。

ここで西田が言う自覚は単なる反省的な自己意識、換言すれば「私は私である」という意識ではない。「自覚は部分的意識体系が全意識の中心に於いて統一せらるる場合に伴ふ現象である。自覚は反省に由つて起る、而して自己の反省とはかくの如く意識の中心を求むる作用である」（I, 183）。こうした自覚は個人的自己、すなわち内容として対象化された作用に止まれば、「自己と他者」という分裂状態を超えられず、大なる統一に達することができないはずである。大なる統一としての「神の自覚」においては、部分的意識と全意識の中心とは個人的意識と宇宙的意識でなければならないであろう⁽⁹⁾。つまり、非自覚の状態が破られてから、反省によって個人が対立的に自覚するようになるが、真の自覚はそれを更に超えて、個人が自分の個人性を意識しながら、自分を部分として含む絶対的意識を自覚するという状態なのである。言い換えれば、我々が自分自身を自覚しながら、真の自己として我々を含む神を自覚することである。

このような状態はパラドキシカルである。反省を超えた純粹経験の統一的状态として直覚的であり、個人における対立を否定した状態であるが、それと同時にまさに個人の反省的限定において、絶対者を意識する状態である。意識された無意識的状态なのである。大橋良介が述べたように、「単に考慮分別をまじえない没頭状態ではなくて、この没頭状態を明白に自覚したところである。（中略）一つの没頭状態のなかでその統一作用を会得し、統一作用そのものを自覚するところである」⁽¹⁰⁾。西田はこうした状態を知覚的直観と名付けている。「理想的なる精神は無限の統一を求める、而して此統一は所謂知覚的直観の形に於いて与えられたのである」（I, 42）⁽¹¹⁾。

こうした知覚的直観は、神の知覚的直観と異なって、我々の意識の一つの特別な作用であり、その定義によれば「普通に経験以上といつて居る者の直覚である。弁証的に知るべき者を

直覚する」(I, 40) という作用である。しかし、反省的止揚を以て原始的純粹経験を完成した作用として、主客合一すなわち自他合一の状態であって、「純粹経験に於ける統一作用其者である」(I, 43)。つまり、神の無限な創造的知的直観に繋がる(それと合一する)「神人合一」(I, 177)であるにちがいない⁽¹²⁾。

このような「思惟に基づける抽象的知識でもない、又単に盲目的感情でもない、知識及意志の根柢に横はれる深遠なる統一を自得する」(I, 45) 知的直観について、西田はいくつかの具体的な例をあげる。たとえば、芸術家の「神来」や科学者の創造的発想、それにももちろん宗教家の新覚醒の例である。しかし、具体的な例があげられるにも関わらず、そのパラドキシカルなところは未決の問題として残されている。常に意識の背後に潜んでいる、換言すれば全く対象化され得ない無限な統一力は、いかにして自覚され得るのであるのか。「この統一其者は知識の対象となることはできぬ、我々は此者となつて働くことはできるが、之を知ることとはできぬ。真の自覚は寧ろ意志活動の上にあつて知的反省の上にはないのである」(I, 183) と西田は述べている。つまり、我々が「自己の意識を破りて」(I, 177) 神と合一した時、無限な統一作用は意志の実行となって、知ではなく感情(愛)として現われてくる(I, 199, XVI, 276)ということである。ところが、この愛とは知を否定するものではなく、むしろ「知の極点である」(I, 199)。単なる感情でしかなければ、原始的純粹経験と反省の総合と言われなければならないわけである。我々の個人性が神によって吸収され、知的意識が完全に除去されて、意志の衝動的な実行と感情の氾濫の状態にすぎないならば、自覚的状态というよりは、ヘーゲルの言う「すべての牛が黒い深夜」に他ならないであろう。神を自覚するのは、「深く自己の意識の奥底を反省してみる」ことによって、すなわち「翻されたる眼 *umgewandtes Auge* を以て神を見る」(I, 190, 99, 引用者による強調) ことでなければならない。あくまでも知的直観は知的でなければならないのだ。

知的直観は結局のところ神秘的な作用であるから、パラドキシカルなところがあっても問題にならないと言えるであろう。しかし、このパラドックスは一つのより根本的な問題に繋がっているように私には思われる。神は個人的意識を超える無限な宇宙的意識であるが、実際に意識現象は常に一人の個人(動物の意識を含めば、一個の個体)において現われる。ここにおいて、個人という概念には二つの別個の意味を区別しなければならない。一方において個人とは反省によって対立的に生じる意識内の一小体系にすぎない。他方において個人とは現象の現われる場所、すなわち一個の具体的な意識範囲であると言わざるを得ない。原始的純粹経験又は知的直観における現象であっても、その現われる場所は一個の有限な意識範囲でなければならない。これらの状態においても、「他人の意識は経験できない」はずである。

だが、何故に無限な絶対者が有限な個体においてのみ存在し得るのであろうか。なるほど、それは神の自己表現、すなわち自己限定である。しかし、西田自身が引用するスピノザの原理によれば、*omnis determinatio est negatio* (XVI, 354)、あらゆる限定は否定である。従って、自己限定とは自己否定の形においてしかあり得ないはずである。神は自分自身を鏡とし自分自身を省みると言われるが、神自身(神性)と鏡に映された神の間に否定的関係、言い換えれば矛盾的關係がなければならないであろう。西洋哲学の歴史においてこのような問題はスピノザの体系に対して指摘されて、ドイツ観念論、特にヘーゲルの弁証法はその解決への試みであったように思われる。西田はしばしばヘーゲルの弁証法に言及し、「ヘーゲルのいつた様に実在の発展は自家撞着よりでてくる」(XVI, 488)と述べるが、実のところその弁証法はいまだ徹底していないとすることができる。絶対者は全くの肯定的存在として考えられて、神には否定や矛盾の余地がないようである(I, 184, 194-195を参照)。西田の言う矛盾衝突は、神まで及ばずに、意識内容の間の対立にすぎない。統一作用と内容の矛盾衝突も、意識の背後に潜んでいる純粹活動における対立ではなく、対象化された作用、すなわち内容となった活動における対立なのである。換言すれば、内容と内容との対立にすぎないのである。

この点において、一つの曖昧なところ、否、一つの悪循環が見られるように私には思われる。一方において、反省は純粹経験の差別相に基づいた矛盾衝突によって生じると言われるが、他方において、矛盾衝突自身が反省作用によってのみ生じると言われるようである。たとえば、同一の箇所には、純粹経験を「知識の対象として反省することによってその内容が種々に分析せられ差別せられるのである。若しその発展の過程より云へば、先ず全体が一活動として衝動的に現はれたものが矛盾衝突に由つてその内容が反省せられ分別せられたのである」(I, 191)と言われるのである。なおかつ、厳密な統一の状態は「外より」破られて、「他より」妨げられる(I, 13, 14)と言われるが、すべての実在を含む神の統一の場合、統一を破る分化発展の原因は「外」や「他」ではなく、神自身の内になければならないであろう。『善の研究』では分化発展の究極の根拠の問題に取り組むことはないのである。神はアリストテレス的な実体としては考えられていないが、神と世界の関係は「本体と現象」(I, 178)の関係、つまり本体と属性という肯定的な関係において考えられているにちがいない。『善の研究』の体系は、ヘーゲルの体系というよりも、むしろスピノザの体系に近く、西田の具体的な個性性への要求にも関わらず⁽¹³⁾、スピノザの体系と同様に一種の無宇宙論(acosmism)となりかねないのである。

西田は次第にこうした問題を意識するようになった。後期西田哲学における「絶対矛盾

的自己同一」、「場所的有」や「逆対応」などの概念は、この問題の解決への試みであるように思われるのである。

註

- (1) 西田の引用は『西田幾多郎全集』、岩波書店による。以下巻番号をローマ数字で、頁番号をアラビア数字で本文中に記した。
- (2) こうした分析は次の研究に多くを負っている。末木剛博、『西田幾多郎 — その哲学体系 1』、春秋社、1983年。
- (3) 『善の研究』の第2編の第7章「實在の分化発展」、第8章「自然」と第9章「精神」を参照。
- (4) 「理性といふのは意識活動の形式である」(XVI, 442)。
- (5) 「すべて我々の精神を支配する宇宙統一の念は神の自己同一の意識であるといつてもよからう。万物は神の統一に由りて成立し、神に於いては凡てが現在である」(I, 183-184)。
- (6) 上村武男、『西田幾多郎・過程する球体—「善の研究」論』、行路社、1988年、214頁以降を参照。
- (7) 末木剛博は純粹経験の哲学を一つの自覺的体系として解釈した(前掲書)。しかし、末木の解釈には無理があるように私には思われる。
- (8) 神の必然な発展から見れば、反省の生起は偶然な出来事ではあり得ない。その必然性は『断章』において弁証法的必然性として明白に主張されている。「無限は常に反省的(negativ)方面がなくてはならぬ」(XVI, 376)、また「thesisは無意識即力(創造力)であつてGegensatzに於いて反省となり意識を生ず。synthesisは無限の活動である」(389)。
- (9) 「自己が統一の中心にある時は凡てが自己のも〔の〕となり、時間は消失し凡てが現在となる」(XVI, 546)。ここで言われる「統一の中心」が個人的意識に限られていないことは明白である。
- (10) 大橋良介、『西田哲学の世界 — あるいは哲学の転回』、筑摩書房、1995年、47頁。
- (11) 「知的直覚は知覚と思惟〔筆者注 すなわち原始的純粹経験と反省〕との総合である」(XVI, 325)。
- (12) 「知的直覚は知覚の発展したる者である。此の発展は無限であつて、遂に神の直覚に至つてとゞまる」(XVI, 324)。
- (13) I, 193-194を参照。

〔哲学博士課程〕