

内的経験としての「自覚」の形成

——『善の研究』から

『自覚に於ける直観と反省』への歩みについて——

城 阪 真 治

序論

一九一一年に西田幾多郎の『善の研究』が刊行されたあと、高橋里美はただちに論文「意識現象の事実とその意味」を發表し、西田の「純粹経験」の立場に対する鋭い批判を提出した。これに対して西田は、論文「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」を發表しみずからの立場を擁護する試みをおこなっている。さらに、高橋への応答論文とともに『思索と体験』に収められることになる「認識論に於ける純論理派の主張に就て」という論文では、高橋の批判の背後にあつたと考えられる、新カント派を中心とする「純論理派」の立場について検討をおこない、純粹経験の意味をよりいっそう明確にすることに努めている。

これらの論文において西田がなそうとしていたのは、「純粹経験の自発自展」という思想を彫琢し、より鮮明にするものだったとすることができる。本稿は、これらの論文を中心に、この時期における西田の思索について検討をおこない、そこで「純粹経験」の思想がどのような方向へと展開されていったのかを考察する。その際、とくに「純粹

経験」から「自発」の立場への移行において受け継がれたものが何であつたのかを明らかにすることをめざす。その上で、こうした方向へと推し進められていつた西田の思想が、「場所」の思想の確立において転換を余儀なくされるに至つたことを見届けることにしたい(一)。

一 意識現象の事実とその意味をめぐる高橋里美の批判

高橋が論文「意識現象の事実とその意味」の中で提出した西田批判は五点にわたつていいるが、その中でも高橋自身がかつとも重要な論点だと考えていたのは、第五の批判だつたと見てよいだろう。このことは、この論文の「意識現象の事実とその意味」というタイトルが、第五の批判が提示されている項目から取られていることから明らかである。この第五の批判において高橋は、「有」と「無」の概念を例にとつて、意識現象の事実とその意味とを区別すべきだという主張を展開している。

私たちは「有」の概念や「無」の概念を心の内に抱くことができる。このことは、意識の事実としては疑いえない。西田も、純粹経験の事実として、このことを認めるはずである。「西田氏が黒色も一種の感覚であるように、意識現象としては無も一種の積極的性質をもつていられるのも事実としての無のことであろう」(二)と高橋は言う。だが、「無」の概念を、それについて考えているときの私たちの意識現象の事実に戻元することはできない。「無の概念は、それが意識現象の事実としては実在であるけれども、その事実なる無の概念の指示し、予想し、意味するところのものは虚無そのもので純然たる実在の否定であると考えべきものと思う」(三)と高橋は述べる。「無」の概念を抱いている私たちの意識現象の事実、確かに実在している。だが、「無」の概念が示す意味は「純然たる虚無」であつて、

それを意識現象の事実と同一視することはできない。このことから彼は、「一般に抽象的概念は意識の事実としては実在であるけれども、その抽象的なる所以は具体的な自己の事実以外に指し示すところがあり、その指し示すところの意味は個々の意識現象に共通しているもので、それ自身非実在と称すべきである」(4) という主張を展開している。

また高橋は、判断が誤りうるということからも、事実と意味とを区別するべきだという主張を導いている。純粹經驗を唯一の実在とする立場から見るとすれば、判断も意識現象の事実の一種だとされるだろう。そして「判断も一つの意識現象なる以上、それ自身徹頭徹尾現実的であるべきはずである」(5) と高橋は述べる。だがそうだとすれば、判断の誤謬をどのように理解すればよいのだろうか。正しい判断が意識現象の事実であるのと同じく、誤った判断も意識現象の事実として現に成立しているという点では何も変わらない。そこに真理と誤謬という違いは見いだしたがたいのである(6)。

さて、こうした高橋の批判に対して、西田はどのように答えたのだろうか。彼は論文「高橋(里美)文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」の中で、「(高橋)氏が事実といわれるのは如何なることを意味して居られるのであるか」「一・三一一、ただし〔内引用者〕と問い返している。高橋の考えるような意味と峻別された事実といわれるものは、「或個人が或場所或時に或事を意識したという意味の事実」「同所」であろう。だが、こうした意味での事実というのは、「既に我々の思惟によつて作為せられたもので、真に直接なるものという意味に於ての事実ではない」「同所」と西田は言う。それは、思惟による限定を受けた「事実」であり、「此の如く限定せられた事実というのは其自身既に意味であつて、他に何等の意味を有つこともできぬ」「同所」と彼は主張する。こうした限定を受けて「意味」から切り離された「事実」から、「意味」を引き出すことができないのは当然なのではないだろうか(7)。

さらに西田は、高橋の主張するような意味と事実との区別を受け入れたとしても、それでは両者がどのような関係

にあるのかという問題が残るはずだと主張する。「余は氏の云われる意味と事実とは意識の両面であるという如き考に、全然反対するのではないが、唯如何にして一つ意識が此両面を具して居るか、此両面は如何にして一つの意識に結合せられて居るか、意識の如何なる方面が意味であつて如何なる方面が事実であるかを考えて見ねばならぬと思う」〔一・三一四—三一五〕と彼は言う。では、意識が意味と事実の両面をそなえていることを、西田はどのように説明するのだろうか。高橋の批判に答えた論文の中ではその答えは明確ではないが、次のような言葉が見られる。

余は普通の考の様に知識は實在の謄写であるとか符号であるとかいう風に考えない、寧ろカント一派の人々の考の様に認識作用は或一種の与えられた範疇より経験を統一する構成作用であるという考に同意するものである。但し余は此等の人々の様に、知識の形式と内容と独立の根柢を有するものと考え、一方に混沌にして統一なき与えられたる経験の内容という如きものがあり、一方には之を統一し構成する先天的範疇的作用があるという風には考えるのではない、与えられたる直接経験の事實は其自身に自発自展的活動である〔一・三二一〕。

ここで「カント一派」に言及がなされているのは、事実と意味とを峻別すべきだという高橋の主張の背景に、当時ドイツ語圏の哲学界を席巻していた新カント派の議論を見て取つていたためだと言つてよいだろう（註）。西田は、カントや新カント学派の哲学者たちの立場を念頭に置きながら、純粹経験の「自発自展」というみずからの立場によつて知識の形式と内容との統一を図ろうとしていたのである。それでは、純粹経験の「自発自展」とは、いったい何を意味しているのだろうか。次に私たちは、高橋のもう一つの批判とそれに対する西田の回答を検討することで、この問いに答えていきたい。

二 純粹經驗の統一

『善の研究』の中心概念である「純粹經驗」は、もつとも直接的で「毫も思慮分別を加えない、經驗其儘の状態」〔一・九〕と規定されている。ただし、純粹經驗は瞬間的な知覚に限られない。たとえ変化の中にあつても、「嚴密な統一と連絡を保ち、意識が一より他に転ずるも、〔中略〕前の作用が自ら後者を惹起し其間に思惟を入れるべき少しの亀裂もない」〔一・十二〕のであれば、それは純粹經驗と呼ばれることになる。

その上で西田は、意味や判断といったものをも、こうした純粹經驗の立場から捉えなおそうと試みている。

いかなる意識があつても、それが嚴密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹經驗である、即ち単に事実である。之に反し、この統一が破れた時、即ち他との關係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである。〔中略〕意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。併しこの統一、不統一ということも、よく考え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。凡ての意識は体系的發展である。〔一・十六〕

つまり西田は、たえまなく変転しつつも嚴密な統一を保っている純粹經驗へと立ち返り、そこから判断や意味といった事態を見なおそうとしているのである(9)。

だが、一方で純粹經驗とは「毫も思慮分別を加えない、真に經驗其儘の状態」〔一・九〕であるとき、他方で判断

をも含むあらゆる意識状態が純粹經驗だと説明されるのであれば、「純粹經驗」という概念はかえってその意味を失い、すべての意識現象は純粹經驗であるという説明は、じつは何も説明していないということになってしまふのではないだろうか。高橋はこの点についても疑問を提出していた⁽¹⁰⁾。

さらに高橋は、純粹經驗の中核をなす「統一」という概念にも同様の問題がひそんでいると指摘する。西田は、「いかなる意識があつても、それが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粹經驗である、即ち単に事実である」「一・十六」と述べるとともに、「之に反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである」「同所」と述べていた。ところがそれに続けて、「併しこの統一、不統一ということも、よく考え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」「同所」と述べて、両者の違いは相対的な区別にすぎないとしている。これに対して高橋は、「西田」氏のいわれるが如くに純粹經驗の本性は統一であつて、その統一はまだ氏のいわれるが如く程度上のものとするならば、純粹經驗そのものも程度上のものとなり、主客未分だとか、知識と対象とのけじめがないとか、事実そのままの經驗とかいったところで、要するにそう思われ、そう感ぜられるというのみで、その実、純粹經驗であるということとはできなくなる⁽¹¹⁾と批判している。

これに対して西田は、「余が第一編「純粹經驗」に於て論じた所は、純粹經驗を間接な非純粹なる經驗から區別することを目的としたのではなく、寧ろ知覚、思惟、意志及知的直観の同一型なることを論証するのが目的であつた」「一・三〇一」と返答している。ここには、『善の研究』の第一編「純粹經驗」の意図が明瞭に述べられていると言ふことができる。つまり、知覚や思惟、意志、知的直観といった、一見異なっているように見える意識現象が、すべて純粹經驗として説明することができるということを示すことが、第一編のねらいだったのである。

西田は「高橋」氏の云われる様に、すべてが純粹經驗であつて、従つて之に程度上の差異をつけたり、厳密とか、

不厳密とかいつたりするのは無意義のことなのであろう」「一・三〇二、ただし〔〕内引用者」と述べて、高橋の批判が正鵠を得ていることを認めつつ、次のようにみずからの主張を展開している。

併し余の純粹経験というものは単に静止的直観の如きものではなくして、活動的發展である、余が純粹経験の根本的性質とした統一は、単に静止的直観的統一ではなくして、活動的自発自展的統一である。余の統一ということには活動的發展ということと離すことのできない意味があるのである。〔中略〕直接とか純粹とかいうことと活動的ということとは同一であると思う。かく考えたならば、純粹ということは程度の差を認めるということと必ずしも矛盾するとも云われぬではなからうか。〔一・三〇二—三〇三〕

西田のねらいは、純粹経験と非純粹なる経験とを対置することではない。むしろ、純粹経験へと立ち返って直接体験されているありのままの事実を把握する立場と、そうした直接経験の立場を離れ、主観と客観の枠組みを前提として意識現象を反省的に捉えるような見方を対置することが、西田の主張の眼目だったのである〔12〕。

三 「統一」と「自覚」

前節では、高橋の批判に対する西田の反論を手がかりにすることで、『善の研究』第一編における西田の意図を明らかにしてきた。彼がめざしていたのは、あらゆる意識現象を純粹経験の立場から見なおすことだった。これに対して第二編では、私たちの意識現象を反省的に説明するさまざまな立場を懐疑によつて退け、純粹経験の哲学的な位置

づけを明らかにする試みがなされている⁽¹³⁾。そこで彼がめざしたのは、「人工的仮定」を取り除くことによつて、あるがままの意識現象に立ち返る道筋を示すことだった。こうした方法によつて真實在の「根本的方式」にたどり着くことができる。と彼は言い、それについて次のように説明している。

独立自全なる真實在の成立する方式を考えて見ると、皆同一の形式に由つて成立するのである。即ち次の如き形式に由るのである。先ず全体が含蓄的 *implicit* に現われる、それより其内容が分化發展する、而して此の分化發展が終つた時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、一つの者が自分自身にて發展完成するのである。〔一・六十三〕

この「独立自全なる真實在の成立する方式」について、西田はもう少し詳しい議論を展開しているので、次にそれを見ていくことにしよう。彼は、「先ず凡ての實在の背後には統一的或者の働き居ることを認めねばならぬ」〔一・六十七〕と述べた上で、「統一する者と統一せられる者とを別々に考えるのは抽象的思惟に由るので、具体的實在にてはこの二つの者を離すことはできない」〔一・六十九〕と付け加えている⁽¹⁴⁾。また、「後の意識より前の意識を見た時、自己を対象として見るができる様に思うが、其実はこの自己とは眞の自己ではなく、眞の自己は現在の觀察者即ち統一者である」〔一・七十八〕と言ひ、また「眞に活動せる物の本体というものは、實在成立の根本的作用である統一力であつて、即ち眞正の主観でなければならぬ」〔一・八十一—八十二〕とも述べている。

ここで論じられている「統一」が、『善の研究』第一編において純粹經驗の本質とされていた「統一」と同じものであることは明らかだろう。彼は、この純粹經驗の統一的な性格を「或無意識的統一力」⁽¹⁵⁾〔一・十三〕という言葉

でも表現している。こうした「統一」が、『善の研究』第二編では、「真実在の根本的方式」あるいは「真性の主観」という言葉で表現されているのである。したがってそれは、私たちが外から観察することによって捉えることができるような、対象的な世界における法則ではない。「先ず全体が含蓄的 implicit に現われる、それより其内容が分化発展する、而して此の分化発展が終った時実在の全体が実現せられ完成せられる」[一・六十三] という仕方で理解される「実在の根本的方式」を、私たちは内から把握するのである。

このことは、高橋の批判に対する返答の中でも明確に述べられている。高橋は、純粹経験の自発自展という発想に對して「純粹経験は發展のどの部分に、どの階段にあるであろうか」⁽¹⁶⁾ という疑問を提出していた。純粹経験が絶え間ない自発自展のプロセスの中にあるのだとすれば、私たちが現在において経験することができるのはそのプロセスの一時点にすぎず、純粹経験の全体を知ることができないと言っているのである。

こうした批判に對して、西田は「こは〔高橋〕氏と余との間に於ける論点の最も重要なものであろう」[一・三〇四、ただし「」内は引用者]と述べて、その論駁をおこなっている。彼はまず、純粹経験の自発自展について高橋の理解が表面的なものにとどまっていることを批判する。彼によれば、「余の純粹経験というのは普通の心理学者のいうように、判断の対象となった、個々分立せる、抽象的な意識内容をいうのではない」[一・三〇五]。そのように理解されたものは、「既に思惟に依つて作為したものである」[同所]と彼は言う。そして、「無限なる發展の全体の過程を知るといふのは単に發展の各階段を何処迄も羅列し結合して見るといふことではない、寧ろかくの如き發展の内面的活動其者を知るといふことでなければならぬ」[同所]と述べて、みずからの主張の意味を明らかにしている。

さらに西田は、「發展の内面的活動其者を知る」ということについて、次のような説明を補っている。

余の所謂純粹經驗というものは、上にもいった様に、個々分立せる意識内容をいうのではない、此の如きものは判断の結果として出来たものである。眞の純粹經驗とは自動的なる生きた具体的事実である。〔中略〕一層適當に云えば、絶対的活動たる所に、即ち眞に無限なる所に、何等間隙の窺うべきものもなく直接とか純粹とかの眞意識があるのである。〔一・三〇五—三〇六〕

「自動的なる生きた具体的事実」と一つになるところに、「何等間隙の窺うべきものもなく直接とか純粹とかの眞意識がある」と西田は主張する。いつさいの「人工的假定」を排して、純粹經驗へと立ち返ろうとする努力の中で、「發展の内的な活動其者を知る」ことが、『善の研究』第二編における西田のねらいだった。そして、このような哲學的思索の努力を通じて、眞實在が「自分自身にて發展完成する」という「眞實在の根本的方式」にしたがつて純粹經驗の事実が立ち現われてくることがおのずと明らかになると考えられているのである。

純粹經驗の根本的方式は「内から」把握されなければならない。このことが見落とされていたために、高橋は純粹經驗の自発自展という発想には瑕疵が存在すると誤認したのだと、西田は反論している。

『善の研究』第二編において西田は、「疑うだけ疑つて、凡ての人工的假定を去り、疑うにもはや疑い様のない、直接の知識」へと立ち返ることで、「眞實在の根本的方式」が見いだされると主張していた。それは、「人工的假定」を排し眞實在と一つになろうとすることで、自己が純粹經驗の自発自展のプロセスに参加し、それとともに自己を展開してゆく事態を意味しているのである。

もし、こうした理解が正しいとすれば、「眞實在の根本的方式」にしたがつて動いてゆく純粹經驗の自発自展を、

純粹經驗の自証ないし自覚のプロセスと呼ぶことができるように思われる。じつさい西田は、高橋への応答の中でこうした自身の哲学的思索を「自覚作用」という言葉で表現している。すでに引用した箇所を含めて、西田が「自覚」という言葉を用いている文章を引用しておこう。

無限なる発展の全体の過程を知るとするのは単に発展の各階級を何処迄も羅列し結合して見るということではない、寧ろかくの如き発展の内面的活動其者を知ることとでなければならぬ。「中略」真の無限ということはヘーゲルの云った様に *das Endlose* ではなく、*das Unendliche* でなければならぬ、一層正確に云えば、デデキント等の考の様に或体系が自分の中に自分を写し得るということであろう、かくして我々はこの最も直接なる自覚作用に於て無限の相を認め得るのではないか。「一・三〇五」

ここでは、西田は「無限なる発展の全体の過程を知る」ということを外から捉える高橋の見方を批判して、むしろ純粹經驗の発展の内から「発展の内面的活動其者を知ることとでなければならぬ」と述べた後で、そうした純粹經驗の活動の自証を、自己の中に自己を写す「直接なる自覚作用」と呼んでいる。『善の研究』第二編には、こうした「自覚」の発想の萌芽があったことを認めることができるのである。

四 「純論理派」と純粹經驗論

前節では、純粹經驗の自発自展的活動において、私たちはそれを内的に「自覚」すると西田が考えていたことを明

らかにした。それでは、このような立場に立脚する西田は、意味と事実を峻別するべきだという高橋の批判やその背景にあった新カント派などの立場に対して、どのような主張を展開していたのだろうか。

西田の論文「認識論に於ける純論理派の主張に就て」の第一節では、主としてリツカートの『認識の対象』第二版に基づいて、彼らの主張が紹介されている¹⁾。西田はまず、知識の客観性を認めることが純論理派の思索の出発点になっていることに注意を向けている。ヴィンデルバントは論文「批判的方法か発生論的方法か」(Kritische oder genetische Methode?, 1883)において、心理主義や歴史主義のような発生論的方法では私たちの知識の普遍的妥当性を説明することはできないと言う。純論理派が仮定する「客観的知識」は、「之を知る所の個人的主観を超越したものでなければならぬ」[「一・二二二」とされる。こうした客観的な認識を認めることによつて、知識の普遍的妥当性の基準となるような客観的価値についての考察が可能となるのである。ここでは、単なる心理的な表象作用ではなく、客観的知識の「規範」(Normen)ないし「当為」(Sollen)が考察の対象とされる。客観的な妥当性の基準にしたがつて判断をおこなう主体は「意識一般」と呼ばれ、個人的な心理作用から明確に区別されなければならない。さて、西田は純論理派の主張をこのように整理した上で、彼らの議論の「出发点」について批判的検討をおこなっている。

純論理派は其議論の出立点として認識の可能なることを仮定して居る。認識といえは無論、客観的知識の意味である、客観的でない、真でない認識ということは自己撞着である。それで、何等かの意味に於て客観的知識即ち真理というものが可能でなければならぬ。併し此処に客観的知識というのは決して経験界以外の実在界の認識という意味ではない。かくの如き認識を仮定するのは非常なる独断である。ただ何等かの意味に於て個人の意識内

容以上に何人も一致すべき一般的、必然的知識がなければならぬというにすぎぬ。こういう仮定がなければ認識論の問題がない、即ち認識論というものが無くなるのである。〔一・二一〇〕

西田は、ヴェインデルバントの「批判的方法か發生論的方法か」や、リッケルトの『認識の対象』に、こうした考えが見られることに触れて、これが「純論理派一般の出立点であると思う」「同所」と述べている。

それでは、こうした純論理派の立場に対して、西田はどのような主張をおこなったのだろうか。すでに私たちは、論文「高橋（里美）文学士の拙著『善の研究』に対する批評に答う」の中で、純粹經驗の事實は、意味と対立するよきな事実ではないという主張が展開されていたことを見た。西田はそこで、意味と区別される事実というのは「或個人が或場所或時に或事を意識したという意味の事実」〔一・三一一〕であるが、このように規定された「事実」はそれ自体一つの意味なのであつて、「真に直接なるもの」という意味に於ての事実〔「同所」〕とは異なると主張していた。

論文「認識論に於ける純論理派の主張に就て」でも、西田は同様の指摘をおこなっている。彼は、「普通に純粹經驗を標榜する人でも多くかくの如き考が基となつて居るのであるから、すべて心理的と考えられるのも無理ならぬことではあるが、此の如き考は已に經驗に若干の独断を加えたもので、真の純粹經驗とはいわれない」〔一・二二六〕と述べて、みずからの立場をいつそう明確に説明するとともに、事実と意味とを区別する純論理派の主張は単なる「假定」であり「独断」にすぎないという批判を展開している。

さらに西田は、自身の純粹經驗の立場から純論理派の立場をも包摂しようと試みている。彼は、カントの『純粹理性批判』第一版における「概念における再認の総合」についての議論で、私たちの表象に含まれる多様なものを統一する意識の働きについて論じられていることに着目している。

むろん西田も、カントの超越論的統覚が經驗的・心理的な欲求とは異なるということを認めている⁽¹⁸⁾。また、「カントは決して或一派の人々の考えた様に所謂心理的分析の上に議論を立てたのではない」「二・二二七」と述べて、カントの立場を心理主義の立場から明確に区別している。だが、単なる「心理的分析の上に議論を立てたのではない」という点では、西田の純粹經驗の立場も同様である。西田は純粹經驗の統一について、「この統一は時間空間因果の範疇によつて限定せられるべきものではなく」、さらに「我々はこの統一と合一することはできるが、之を意識対象とすることはできぬ」「二・二二八」と述べている。

こうして西田は、客觀的知識の論理的な根拠として考えられたカントの超越論的統覚をも、純粹經驗の統一の具体相として理解できると主張する。

カントが客觀的知識構成の統一作用としていった純統覚と余のいう所の純粹經驗の統一とは全然別物ではない。前者は後者の一種と看做すことができる、純粹經驗の統一はカントの所謂純統覚に限らない。(中略)唯、純統覚即ち理解力の統一は全く經驗の内容を離れた最も一般的なる根本的形式であると言ふことに於て、他の經驗統一と区別することができる様ではあるが、元來具體的な純粹經驗派主種の方面より統一することができるので、其一つを最根本的と定めることはできぬ。「二・二二八—二二九」

カントは、經驗的・心理的内容から意識一般によつて規定される判断の普遍的妥当性を導くことはできないと考える。彼は、純粹統覚の働きの基づいて、感性に与えられた經驗内容がカテゴリーによつて総合・統一されることで、私たちの認識が成立すると考えた。これに対して西田は、純粹統覚の働きの基づく經驗内容の統一は、彼自身のいう「真

実在の根本的方式」にほかならないと主張する。しかもそれは、純粹経験の立場において内的に把握されるものだと考えられている。

西田はこのような議論を通して、「純粹経験の自発自展」を内的経験としての「自覚」として規定するとともに、純論理派によつて論じられていた問題をもみずからの立場から解き明かそうと試みていたのである。こうした考えが「自覚」という概念に結晶化され、さらにそれが前面に押し出されることで『自覚に於ける直観と反省』の諸論文が書き継がれていくことになるのである。

五 内的経験としての「自覚」とその帰趨

最後に、純粹経験において内的に把握される「自覚」の発想が、次の主要著作である『自覚に於ける直観と反省』に受け継がれていることを確かめるとともに、その帰趨について概観しておきたい。

西田は、一九四一年に書かれた『自覚に於ける直観と反省』の「改版の序」で、次のように述懐している。

私の思想の傾向は「善の研究」以来すでに定まっていた。その頃リッケルトなどの新カント学派を研究するに及んで、此派に対して何処までも自己の立場を維持しようとした。価値と実在、意味と事実との峻別に対して、直観と反省との内的結合たる自覚の立場から両者の綜合統一を企てた。その時、私の取った立場はフィヒテの事に近きものであった。併しそれは必ずしもフィヒテのそれではなかった。寧ろ具体的経験の自発自展と云う如きものであった〔二・十二〕。

ここでは、西田が価値と実在、あるいは意味と事実の関係をめぐる問いに対して、「自覚」の立場から回答を試みていたことが語られている。さらにそれは、「具体的経験の自発自展と云う如きもの」だとされている。その一方で彼は、「無論、余の自覚というのは心理学者の所謂自覚という如きものではない、先験的自我の自覚である」「二・三」とも述べている。では、この二つの規定はどのようにして結びつけられているのだろうか。彼は、「自覚に於ては、自己が自己の作用を対象として、之を反省すると共に、かく反省するということが直に自己発展の作用である」「二・十五」と説明している。ここでも「自覚」は、「直に」、つまり直接的な仕方での内的に把握されると考えられているのである。

また西田は、ヴァインデルバントやリツカートといった新カント派の哲学者たちの主張に対して、みずからの立場に基づく批判を展開している。彼はひとまずリツカートの主張にしたがつて、「我々が認識するというものは、この当為即ち価値を承認 *anerkennen* することである、この超越的当為が我々の意識内の事実として現われたものが我々の知的作用である、従つて我々の知的作用と云うのは判断の外にない」「二・十九」ということを認める。こうした「超越的当為」は、けつして経験的な事実から導くことはできない。「当為は当為自身によつて立つのである、他によつて立つのではない、他によつて立つ者は当為とは云われぬ、当為ということとは己自身を承認することと同一である」「二・二十」と西田は言う。

だが、その一方で西田は、「併し自覚ということ斯くの如く、単に当為の意識と見てしまえば、自己は全く非実在的のものと考えざるの外なく、我々の現実における反省の事実とは何らの関係なきものとなつてしまふ」「二・二十二」という問題を投げかけている。具体的な判断の作用と超越論的な意味や価値を峻別するリツカートの主張に

対しても、「リツケルトなどの様に考えるならば、超越の意味は如何にして内在的となることができるであろうか」「二・二八六」という問いを差し向けている。

このように西田は、新カント派の立場に付きまとう問題を指摘し、その上で「我々の体験を反省し分析した上に於ては、作用と意味とを分ち、後者が前者を超越すると考え得るでもあろう、併し我々はその以前に具体的全体を体験して居らねばならぬ」「二・二八六―二八七」と述べて、みずからの立場を明らかにしている。この体験こそが、『善の研究』において論じられていた「純粹経験の自発自展」にほかならない。まさしくそれは、内的な仕方直接的に把握されるものとしての「自覚」であつた。このような立場から西田は、新カント派の思想に於いて答えられないまま残されていた問題を解決することができると考えていたのである¹⁹⁾。

こうして私たちは、西田が『善の研究』の中で語つていた「純粹経験の自発自展」という発想がしだいに彫琢され、『自覚に於ける直観と反省』において、内的経験として理解された「自覚」の概念へと発展してきたことを明らかにすることができたと云つてよいであろう。

だがその後の西田は、このような「自覚」の概念に大きな変更を加えることになる。彼は、『働くものから見るものへ』の「前篇」の最後に収録されている論文「表現作用」の中で、次のように述べている。

我々の自覚の根柢には、超意識的統一がある。我々の意識統一はこれによつて成立するのである。〔中略〕我々の直覚的統一というのは此立場に於ての統一である。我々の直覚は此立場に於て一より他に移り行くのである。此立場は判断意識を超越するが故に、此立場に於て判断意識に対して無限にして繰返すことのできない「時」の系列が成り立つのである。時とは超越我の歩み行く足跡である。此立場に於て、一と他とが相異なるのみならず、

一から他に変じ行くということを見ることができるのである。併しかかる変化が単に我々の意識統一の範囲内に於ける変化とするならば、如何に繰返されても、働くということはできぬ。働くものは時に於ての統一ではなくして、時を越えた立場に立つ者でなければならぬ、我々の自覚の根柢となり、自覚が拠つて成り立つ立場の上になつたものでなければならぬ〔四・一四〇—一四一〕。

ここで西田は、私たちの意識の統一のさらなる根柢に存するものに目を向けようとしている。そこで求められているのは「時に於ての統一ではなくして、時を越えた立場に立つ者」であり、これによつて「時」の系列が成り立つと語られている。この論文で西田が主題としている「表現作用」とは、このような働きを意味している。さらに西田は、表現作用の働きについて、「働く者は時に於て現れるとも、時の中にあるのではない、時を自己の表現となすものでなければならぬ」〔四・一四三—一四四〕と述べている。

『自覚に於ける直観と反省』における「自覚」は、経験の自発自展のプロセスのなかで内的に把握されるようなものだった。このような意味で、これを「時に於ての統一」ということができるだろう。これに対して「表現作用」は、そうしたプロセスに内在的な立場から直接的に把握されるものではなく、むしろそのようなプロセスを自己の表現とする働きだと考えられている。西田は表現作用を「自覚的統一」〔四・一五二〕と呼んでいるが、この「自覚」はもはや内的経験という性格によつて説明することはできない⁽²⁰⁾。「表現作用」とは、その自発自展のプロセスを自己の表現とする働きであり、そのような仕方での作用が自己に直接的に帰属させられるような働きと理解されている。

「純粹経験の自発自展」という思想から生まれ、高橋里美の批判や新カント派の思想との対決によつて深められてきた西田の「自覚」の概念は、「場所」の思想が確立されつつあるこの時期において、大きな転換を迎えていたので

ある。

結論

『善の研究』刊行後の西田は、意味と事実を峻別するべきだとする高橋や新カント派の立場に対して、純粹経験の「自発自展」という発想のより詳細な内容を闡明することで、みずからの立場を擁護しようと試みていた。彼は、意味と事実を区別する高橋らの立場が、意識現象の事実についての抽象的な見方に基づいていることを指摘するとともに、みずからの立場が純粹経験の「統一」を内から把握するような立場であると主張する。純粹経験の「自発自展」は、このような仕方で内的に把握されるものであり、その意味で西田の立場は純粹経験の自証ないし自覚と呼ぶことができる。さらに私たちは、『自覚に於ける直観と反省』でも、こうした議論が引き継がれていることを確かめた。

だが西田は、「場所」の思想の形成期において、こうした内的体験としての「自覚」という発想には見られない、新たな主張を展開することになる。ここに、純粹経験の「自発自展」という発想から「自覚」の概念へとつながっていく彼の思索の歩みに、一つの大きな転換が生じたことを認めることができる。本稿では、何が西田のこうした思索の転換をもたらしたのかということについて立ち入った考察をおこなうことはできなかった。この問題に答えるためには、自覚から場所への移行について、より詳しい考察をおこなう必要がある、今後の課題としたい。

注

(1) 高橋の西田批判とそれに対する西田の応答については、これまでの研究において多くのことが明らかにされている。小坂国継は、両者の議論のポイントを整理した上で、「いわゆる「場所」の論理に到達するまでの西田の思想は、彼の原初的ないしは直覚的世界観の素朴で直接的な表白が前面にあらわれていて、その思想内容を適切に表現する「論理」を欠いていた」(小坂国継『西田哲学の研究―場所の論理の生成と構造』(ミネルヴァ書房、一九九一年)四十七頁)と指摘する。また平山洋は、純粹経験の概念に含まれる特性を詳細に検討した上で、高橋に対する西田の反論が、「心理主義的直接経験が同時に自発自展の体系を有した「生きた」経験であることについての十分な説明とはなっていない」(平山洋『西田哲学の再構築―その成立過程と比較思想』(ミネルヴァ書房、一九九七年)一一二頁)と結論づけている。さらに板橋勇仁は、「徹底的批評主義」という西田哲学の方法論を主題とする研究の中で、西田と高橋の交渉について立ち入った検討を加えている。ここでは、「高橋の批判は、純粹経験について「説明」する哲学的思惟そのものの客観的・普遍的妥

当性をめぐる、方法的なそれに他ならない」(板橋勇仁『西田哲学の論理と方法―徹底的批評主義とは何か』(法政大学出版局、二〇〇四年)三十七頁)とした上で、「西田は自らの哲学的方法を「批判」主義的なものとみなしてはいたが、そうした方法によつて遂行される論理そのものを「厳密なる批判的検討」によつて特徴づけること、すなわち哲学的方法あるいは正確に言えばその方法を方法的に根拠づけることに関しては、それを志向してはいたものの、その意義について十分に自覚的であったとは言い難い」(同書、三十九頁)としている。これらの研究においては、「純粹経験」と「自覚」の間に横たわる飛躍に注目し、同時にそうした観点から高橋の批判の持つ意義を評価したものだと言うことができるように思う。本稿では、これらの研究と基本的には同じ観点に立ちつつも、「純粹経験」から「自発」の立場への移行における西田の思索の連続性について、主題的に考察をおこないたい。

(2) 『高橋里美全集』第四卷(福村出版、一九七三年)一七一頁

(3) 同書、一七〇―一七一頁

(4) 同書、一七二頁

(5) 同所

(6) 確かに西田は『善の研究』でこうした議論を展開していた。たとえば「然らば如何なる思想が真であり如何なる思想が偽であるかと云うに、我々はいつでも意識体系の中で最も有力なる者、即ち最大最深なる体系を客観的实在と信じ、之に合った場合を真理、之と衝突した場合を偽と考えるのである」[一・二十三]とされている。だがこうした考えは、真偽の区別を程度の差にすぎないとみなすことにほかならない。

(7) 「意味に対立する事実としては、之より意味の起源を説明することのできぬのは当然である」[一・三〇二]と西田は述べている。さらに「かくの如く抽象的に分析したものを独立存在の如くに考え、一より他を導き出そうとするのは却つて余の思想の根本的傾向に反するものである」[同所]とも述べられている。

(8) このことは、門脇卓爾『西田哲学とカント』（上田閑照編『西田哲学への問い』（岩波書店、一九九〇年）所収）が指摘している。

(9) 西田は、同一の内容を持つ意識に関して、次のように述べている。「純粹経験の立脚地より見れば、同一内容の意

識は何処までも同一の意識とせねばならない。例えば思惟或は意志に於て一つの目的表象が連続的に働く時、我々は之を一つの者と見なければならぬ様に、たといその統一作用が時間上には切れて居ても、一つの者と考えねばならぬと思う」[一・十六]。一見すると、意識内容のア・プリアリな普遍性を西田が認めていたと理解することもできるようなにも読める。だがそうした解釈よりもむしろ、心理上の意識の連続よりもいつそう根底に純粹経験の無意識的な統一性を認めた上で、そうした立脚地から意識内容の同一的なつながりを理解しようとしていたと解釈する方が、『善の研究』における西田の基本的な主張と整合的であるように思われる。たとえば西田は、次のように述べている。「我々の思想感情の内容は凡て一般的である。幾千年を経過し幾千里を隔てて居ても思想感情は互に相通ずることができる。例えば数理の如き者は誰が何時何処に考えても同一である。故に偉大なる人は幾多の人を感化して一団となし、同一の精神を以て支配する。此時此等の人の精神を一と見做すことができる」[一・五十五]。ここでの西田の主張を見れば、彼が判断の普遍的妥当性と単なる心理的同調との違いを明確にしていなかったことは明らかであるように思われる。なお西田は、「判断が漸々に訓練

せられ、その統一が厳密となつた時には全く純粹經驗の形となるのである、例えば技芸を習う場合に、始は意識的であつた事も之に熟するに従つて無意識となるのである」「一・十六—十七」と述べており、ここでも意識的な判断が訓練によつて純粹經驗の無意識のレベルにおける統一へと沈着してゆくという事態が考えられている。

(10) 『高橋里美全集』第四卷、一五七頁を参照

(11) 同書、一五九—一六〇頁、ただし()内引用者。

(12) 西田は「思惟であつても、それが自由に活動し發展する時には殆ど無意識の注意の下に於て行われるのである、意識となるのは反つて此進行が妨げられた場合である」「一・二十」と述べて、思惟もまた純粹經驗の立場から捉えなおすことができると考えている。さらに、「勿論思惟に於ては知覚の場合よりも統一が寛であり、その推移が意識的であるように思われるので、前に之を以てその特徴として置いたが、厳密に考えて見ると此の区別も相対的であつて、思惟に於ても一表象より一表象に推移する瞬間に於ては無意識である、統一作用が現実に通きつつある間は無意識でなければならぬ」「一・二十一」と述べて、知覚と同様に思惟も純粹經驗として捉えられることを主張している。一方、「之〔意識〕を

対象として意識する時には、已にその作用は過去に属するのである」「同所、ただし()内は引用者」と述べて、対象として把握された意識は過去の意識であつて現在の純粹經驗とは異なつた扱いがなされている。

(13) たとえば第二編には、「凡ての独断を排除し、最も疑なき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考と、直接經驗の事実以外に實在を仮定する考とは、どうしても両立することができぬ」「一・五十二」という言葉が見られる。ここには、直接經驗の事実以外に「人工的仮定」を設ける哲学的立場はつきりと退けようとする意図をうかがうことができる。

(14) 高橋は、西田の「統一的發展」の思想も「一種の差別原理にすぎない」として、「真個の實在は全体としてのみ存在し、實在は全体なる故に一でなければならず、その一は多と対立する一でなく多を包む全体なる一であり、一なる故に静止でなければならず、その静止は活動と対立する静止でなく、活動そのものの全体としての静止である」という考えを提出している(高橋前掲書、一六六頁)。これに対して西田は、「余は此等の対立の区別や、矛盾、対立の意義を厳密にしなかつたため、種々曖昧の点を生じたことは自分も認めて居る」「一・三〇八」とした上で、「寧ろ氏の云われる多を包む全体

なる一、活動其者の全体としての静止という如きものが余の所謂純粹経験の真相に近いのであろう」「一・三〇八」と述べている。

(15) 周知のように、この概念は「統一的或者」「潜在的或者」「潜在的統一者」などの言葉で言い換えられる。この点に關しては、小坂国繼『西田哲学の研究―場所の論理の生成と構造』二十七―二十八頁を参照。

(16) 高橋前掲書、一六二―一六三頁、ただし〔一〕内は引用者

(17) 西田はこの論文の中で、当時のドイツやオーストリアの哲学思潮を「純論理派」と「純粹経験派」との対立として整理している。「純論理派」と「純粹経験派」の対立は、いわゆる「論理主義」と「心理主義」の対立にほぼ重なる。

(18) 西田は「カントの純統覚は全く論理的のものである」とは疑ない、事実上の意識統一でなく、所謂真理成立の条件である。「一・二二七」とはつきり述べている。

(19) 西田は、フィヒテの思想を参照しつつ、次のように述べている。「氏（フィヒテのこと）に従えば、我々が我々の自己を意識するということには、考える自己と、考えられる自己とを区別して見なければならぬ、併し斯くするには、その考

える自己が更に考える自己の対象とならねばならぬ、斯くして無限に到つて、遂に自覚ということの説明することができぬ、併し自覚という事実がある、それで自覚に於ては主観と客観とが合一して居なければならぬ、これが即ち直観であるというのである。若しかくの如き意味に於て、自覚を直観と云い得るならば、直観ということは価値意識が価値意識自身を承認する、当為が当為自身を承認するということではなからぬ」「二・二十一、ただし〔一〕内は引用者」。

(20) 「表現作用」の論文においても、西田はフィヒテの事行を参照しつつ「自覚に於ては、真に働くことが知ることであり、知ることが働くことである」「四・二五六」と述べている。ただしこれに続けて、「併しかかる自覚的作用の成立するには、自覚を超越した立場がなければならぬ」「同所」と言い、さらに「知るものと知られるものと一であるという一とは、尚対象化せられた一に過ぎない。無限に生産的なる基体なき作用といえども、尚対象化せられた作用である。真の一者がかかる意味に於ての作用の統一をも越えたものでなければならぬ」「同所」と述べている。ここに、『自覚に於ける直観と反省』における西田の立場との相違を認めることが可能であるように思われる。