

一般者の自己限定としての行為

—西田幾多郎『一般者の自覚的体系』を巡って—

相 楽 勉

『一般者の自覚的体系』(1930)は「一般者の自己限定」に基づく自覚の体系を提示した著作で、体系樹立を企図した著作としては『善の研究』(1911)に次ぐものと言える。だがこの著作が西田のいわば第二の主著ではなく過渡的著作とみられがちなのは、体系の確立よりも解明されるべき多くの問題が残されたことにもよる。西田自身も刊行時に付した序に「更に又私の考の明にすべき者、もの多きを自覚せざるを得ない」¹と書いており、これは次の著作である『無の自覚的限定』(1932)の序と対照的である。後者の序では、「紆余曲折を極めた私の考」が「一先ず終わりに達したかと思ふ」²と書くに至っている。ここでの西田の言に従うなら『働くことから見るものへ』後編から『無の自覚的限定』までが「自覚」を根本概念とする思索の総決算ということになる。

しかしながら、本稿で考えたいのはこの三作の中央に位置する「一般者の自己限定」体系構想の意図と成果である。西田の論文はすべて進行中の思索をそのまま記述したもので、全体構想が見えにくい。最初の著作である『善の研究』に関しても同じ事情はあるが、「純粹経験」の立場からの哲学体系を企図したことは理解しうる。実在と倫理にかんする考察の後に「宗教」編が付加されたのは、この「純粹経験」の体系構想に深くかかわる。「宗教的要求」が「自己の生命についての要求」³とされるかぎり、それは「純粹経験」の自発自展の体系の帰結点と思われるからである。主客未分の純粹経験における実在の「直覚」のうちに「思惟」が芽生え、また「意志」の直覚において「人格」の実現が進展し、その究極において自己を没し生命に目覚める「宗教」が登場する。ただ、当時このような体系構想自体が注目を集めることなく、体系の基礎となる「純粹経験」概念に関する批判が相次いだ。

高橋里美の批判に対しては、西田が長い反論を公開している⁴。この反論において興味深いのは、たとえば事実と意味の区別を純粹経験の程度差と説明することが「純粹経験」概念自体と矛盾するのではないかという高橋の批判に対して、量別的差という説明は不十分だが、知覚や思惟を経験の内面的活動からみることが自分の意図だったと語っていること

1 西田幾多郎全集第四巻(以下、新全集の「新」と巻数を略記)、2003年、岩波書店、p3

2 西田幾多郎全集第五巻(以下、これも「新「五」」のように略記)、2002年、岩波書店、p.8。西田幾多郎『場所・私の汝 西田幾多郎哲学論文集Ⅰ』岩波文庫(以下『場所』と略記)、p.262

3 新「一」、p.135。西田幾多郎『善の研究』岩波文庫(以下『善』と略記)、p.229

4 新「一」、p.240。西田幾多郎『思索と体験』岩波文庫(以下『思索』と略記) p.106以降、

である。さらに「思慮分別を絶した」純粹経験状態こそ「絶対的活動たる宇宙意識に合する」と述べ、知覚から宗教的意識までの展開を含む体系構想を認めている点である⁵。すでにこの時点で西田は純粹経験を「自動的一般者の自発自展的發展」⁶とも述べている。

さて『一般者の自覚的体系』は『善の研究』の19年後の著作であり、それとは異なった体系構想に見えるが、問われているのはおそらく同じ事態である。ことに「宗教的意識」が体系構想の根底に置かれている点が「純粹経験」体系と共通する。まさにこの点に関して田邊元の有名な批判がなされた。「西田先生の教を仰ぐ」と題された田邊論文の一番大きな論点は、この著作が哲学体系でありうるのかというものである。田邊は一般者として自覚されることなき「絶対無の場所」が体系の基底におかれることが「哲学の宗教化」に帰着するのではないかと疑義を呈するのである⁷。

この批判の当否はさしあたりおくとして、少なくともこの時期の西田は田邊との書簡のやり取りも頻繁にあり、以後の思索はそれへの応答が念頭に置かれたものと考えられる。田邊がそれ以後も西田の批判者であり続けたことは周知の通りである。西田が田邊の無理解に失望する旨の記述も日記に現れるが、西田の思索の展開に田邊の批判が与えた影響は少なくない。

さて、『一般者の自覚的体系』の意義を評価する場合に、田邊のこの著作にかんする批判の検討は不可欠の課題だろうが、その前に『善の研究』における純粹経験の体系との関係をはっきりさせるべきだと思う。西田は晩年に至るまで自分の哲学的課題は同一であること、その発端が『善の研究』であることを繰り返し語っている。それは「純粹経験」という言葉で最初に掴んだ哲学的問いが西田の常に問い続けたことだったということでもある。それは西田が哲学を体系的知識とみていることでもある。その意味でも、最初の『善の研究』と比較することが西田のその都度の思索の境位と新たな展望とでもいうべきものを浮かび上がらせると思われる。

本稿ではまず『善の研究』における「純粹経験の自発自展の体系」構想の意図とこの説が含む難点を見たうえで、『一般者の自覚的体系』を『善の研究』に次ぐ第二の体系構想として見直したい。

一 「純粹経験」から「一般者の自己限定」へ

最初に『善の研究』における「純粹経験」の立場とそれが含む問題を振り返ってみる。西田は「純粹経験」の「純粹」にかんして「毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態」と語り、「真の純粹経験を「事実其儘の現在意識」と語ったが、純粹経験の立場という方法論に関しては、「純粹経験」の性質を挙げることを通じて示していた。まず

5 新「一」、p.245 『善』 p.113f.

6 新「一」、244、『思索』、p.111

7 田邊元全集第六巻、p.306-311

「純粹」とは「単一であって分析ができぬ」ことでも「瞬間的である」ことでもなく「具体的意識の厳密な統一」であり、意識が統一的に自ら発展する限りは知覚経験であれ夢の中の表象経験であれ「純粹経験の立脚地」にあると言われる⁸。ところが意識が「現在の統一を離れて他の意識と関係する時」にはその経験内容にかんする判断あるいは「意味」が生じる。それは意識統一状態の破れということになるが、西田はそのような判断も思惟も「純粹経験説の立脚地」からみると「現在の意識を過去の意識に結合する」という意識の統一作用によるものだから、「大なる意識体系」の内にあると考えられると言う。

このような説明がこの著作の難点を代表する。「純粹経験」は「思慮分別」のない経験状態とされるのに、「純粹経験説」とは具体的な経験を純粹経験とその意味や判断というその「差別相」が折り合わされて展開する体系として叙述される。従って、意味や判断も「純粹経験」の自発自展として説明されねばならない。先述のように西田は高橋里美の批評への応答において、「思惟の根柢にも直観的統一があり」、純粹経験説の意図は純粹経験を「間接的なる非純粹なる経験」から区別することではなく、「知覚、思惟、意志及び知的直観の同一型なることを論証」することにあつたと語ったが⁹、それらが同一型ということは、分別知たる思惟が「思慮分別を加えない」純粹経験の内に含まれるという矛盾が生じる。西田はこの事態を、純粹経験における意識統一の程度の差によるものと説明するが、「量別別区別」による説明の不備を認めてもいる¹⁰。ただそれにも関わらず西田が思慮分別を絶した純粹経験にこだわるのは、それにおいてのみ「絶対的活動たる宇宙意識」への合一あるいは「神を見るという如く宗教的事実」の可能性を考えているからだろう。純粹経験説の体系構想には「宗教」という次元が不可欠なのである。

さて、この「純粹経験説」の説明上の難点を西田は「自覚」概念によって越えようとした。経験の自己知を意味するこの概念は『自覚に於ける直観と反省』から晩年に至るまで西田哲学のいわば根本語であり続けるが、「自覚」概念に基づく体系構築が意図されたのが『一般者の自覚的体系』であった。この著から振り返るなら、『自覚に於ける直観と反省』も知的自覚の様々な段階を辿って「絶対自由意志」に行きついた点で自覚の体系構想の第一段だったことがわかる。第三作である『意識の問題』以後はそこから情意の自覚を「藝術」と「道徳」の問題において考えたが、「宗教」には触れていない。その後「場所」概念によって自覚の論理の端緒を得たと西田自身は語ったが、それによって宗教の次元までを含めた自覚の体系的論理化を果たそうとしたのが『一般者の自覚的体系』であるとも言える。それは純粹経験説のどのような捉え直しなのかを見て行きたい。

8 新全集第一巻、p.12。『善』、p.21

9 同上、p.241。『思索』 p.108、

10 新「一」、p.243、『思索』、p.110

二 判断的一般者と推論式的一般者

『一般者の自覚的体系』の第一論文は「所謂認識対象界の論理的構造」と題され、対象認識としての「知る」という事態を分析している。「概念的知識」は「主語となるものについて述語する」ことによって成立するが、その際「述語する」とは「主語が述語に於てある」こと、「特殊が一般に於てある」ことを意味すると言う¹¹。この論文における「一般者」とはこの「於てある」場所のことを指す。判断とは主語概念の述語概念による包摂と解するのである。このような論理形式の解釈によって、西田は認識における作用、内容、対象の区別と相互関係にかかわる難問の解消を考えている¹²。判断が「客観的对象を志向する」¹³ならば、認識作用自体が「客観的な或物」に於てあると考えるのである。だがその対象が抽象的概念ではなく具体的に実在するものならば、アリストテレスに従って「主語になつて述語にならない個物」ということになる。述語にならない個物が「述語的一般者に於てある」ないし「包まれる」と解することは多分に戦略的である。「判断の主語と述語の関係を、何処までも主語的方向に進め行くと考へ得ると共に、何処までも述語的方向に之を包むものを考へることができる」からである¹⁴。「主語的限定の極限」を西田は超越的主語面と呼び、そこに「主語となつて述語とならないもの」が考えられるが、それと反対方向に述語となって「主語とならない超越的述語面」が考えられることになる。それはつまり、判断内容を包む「我々の意識面」である。「知る」とは判断内容が「超越的述語面」に於てある、つまり意識面に包まれることなのである。

意識を「包む」こととして理解することは、経験成立の根拠を示すためのものと考えられるが、さらにその経験の底に潜むものへの遡行を意図するものとも理解できる。「於てある場所」としての「一般者」は明らかに主語的に限定された個物から遡行的に発見される。たとえば実在する〈この赤いバラ〉を考えてみる。それは〈赤〉とか〈バラ〉などの述語的限定において、それ自体は赤一般でもバラ一般でもない個物として見出される。この個物を実在するものであるとするのが判断作用であり、それは述語的に限定しきれないものを「包む」のである。個物を内に包むものを西田は「具体的一般者」と呼ぶ。

そうすると、実在する個物にかんする判断は「具体的一般者」の自己限定となる。この限定の内に判断内容である「抽象的一般者」（一般概念）とそれを限定する「超越的述語面」としての意識面が含まれる。西田はこの第一論文では、具体的一般者のうちにさらに

11 新全集第四巻、p.11（以下、「新四」と略記）

12 論文「場所」では「関係の項と関係自身を区別することができ、関係を統一するものと関係が於てあるものとを区別することができる」と述べられていた。『場所・私と汝 西田幾多郎哲学論集Ⅰ』（以下『場所』）P.67 参照

13 新「四」、p.18

14 同上、p.12

「判断的一般者」と「推論式的一般者」の区別を考え、前者が後者に包まれると考える¹⁵。この区別の意味、特に推論式的一般者の提起される理由を考えよう。

述語的に限定しきれない個物である主語を「包む」のが「判断的一般者」ではあるが、このいわば矛盾的事態の具体的内実を「包む」のが「推論式的一般者」と言える。西田の言う「推論式」とは、「小語面と大語面との対立が主観と客観の対立を表し、媒語的なるものによって両者が結合せられて、一つの一般者を構成する」¹⁶ものである。「小語的なるもの」とはまさに「主語となって述語とならない個物的意義」を持つものであり、それを実在と判断する「私がある」という「自覚的意義」を持つものであり、意識面である「超越的述語面の直接なる自己限定」¹⁷とも言えるものである。それに対して「大語面」とは主語的なものの抽象的な「述語面的限定」である。死すべきものとしての人間とソクラテスという例が想起されるが、「推論式的一般者」は「媒語的なる「時」」によって発展する点において、単なる種類の包摂関係を重ねた形式論理学の推論式とは異なると西田は言う¹⁸。まさにソクラテスの歴史的評価が、自分がソクラテス（小語面）と彼が身を置いた歴史的流れ（大語面）にどう向き合うかによって変わりうるという例で理解できよう。両面を媒介する「時」とはつまり私たちが個物ソクラテスと彼がおかれた歴史に向き合うその都度の「見る眼」であって、それによって「超越的述語面の直接限定」たる「私」が定まり、「超越的述語面」の内容たる歴史的評価が限定される¹⁹。「推論式的一般者」における小語面と大語面の媒介者としてのこの「時」はまだ形式的なもので概念形成の内に見られているにすぎないが、それは推論式的一般者においてあるものが、「自覚的限定の意義を有つたもの」²⁰と考えられるのである。

三 自覚的一般者と叡智的自己

判断の対象が「主語となつて述語とならない」具体的な個物である場合、それと一般概念との結合を可能にするのが、その個物と向き合う「私」であることは対象認識において暗黙の前提であり、その「私がある」ということの意味が「自覚的一般者」の自己限定である。だが他方、認識内容の客観性は「私がある」だけでは成り立たない。その「私」がカントの純粹悟性概念のような「規範的なもの」との関係の内にあることが前提になっている。このような関係の意識を西田は「叡智的自己」、それが於てある場所は「知的直観の一般者」と呼ぶ。ただし、対象認識の真理性だけが問題ならば自覚される「私」はカントの超越論的統覚のような形式的「私」と解するだけで済むのだが、「私がある」という

15 同上、p.19

16 同上、p.19

17 同上、p.30f.

18 同上、p.32

19 同上、p.32

20 同上、p.41

意識の「内容」が問題になる限り、「自覚的一般者」の自己限定が問い直されざるを得ない。

この「自覚的一般者」の考察は第二論文の「述語論理主義」に始まり第三論文にかけてなされ、それと「叡智の自己」さらには「知的直観の一般者」との関係も様々な角度から論じられている。最初の手がかりは先ほどの「推論式的一般者」である。具体的な個物に関する概念的知識を成立させる推論式的一般者の「小語面」には、対象的個物に向き合う個物の自覚がすでに含まれていた。「私がある」ということが「超越的述語面の直接なる自己限定を示す」²¹とされていた。だが問題は概念的知識に含まれるこの「私がある」という「自覚的意識」自体がその自己限定であるような「自覚的一般者」なのだと言西田は言う。

なぜ「自覚的一般者」が問題となるのか。第二論文の「四」によれば、一つは判断内容が「客観的对象界」の限定であることが自覚される理由が問われざるを得ないからである。西田はカントを引き合いに出し、「範疇的限定」(=純粹悟性概念)の「知的自覚」が認識対象界の客観性を裏付けることに言及する。だがさらにその認識主観である「自覚的自己」其者の「内容」を見る自覚的段階があり、この「自覚者其者の真の内容」は「客観的对象界」に含まれない。そこで「範疇的限定」に基づく客観的「自然界」に対し、「反省的一般者に於てある合目的的世界」が考えられる。それは「意識面に歪められた」対象界とは言え、自然界よりも「一層深い実在の意義を有する」とも考えられると西田は言うのである²²。

この「合目的的世界」の自覚という事柄に関しては、『善の研究』における「知情意の統一」としての「実在」理解との関連を念頭におくと理解できる。「実在」と題された第二編第三章で、西田は知的統一だけでは真実在とは言えない。「独立自全の真実在は知情意を一にしたもの」²³だと述べ、ハイネの詩における「蒼空における金の鋏」が天文学者の観察する星と異なるという例を挙げていた。今「自覚者其者の真の内容」と言われるのは、まさに「知情意統一」としての実在のことだと理解できる。「意識面に歪められた」というのは妙な言い方ではあるが、「情意」といういわば主観的バイアスを意味すると理解できる。それでも「一層深い実在の意義」を持つのは、「私」の情意においてこそ、推論式的一般者の媒語面と言われていたリアルな「時」が意識され、機械論的に理解された自然ではなく、「合目的」に見られた実在世界が考えられるからであろう。

この「目的自身」の意識は、ここでは「意志作用」と言われている。自覚的自己の「内容」の中軸は「意志作用」すなわち〈我欲す〉という意識である。天空を学的に探究するのも、ハイネのように詩として表現するのも、各人の意志と解することができる。この意

21 同上、p.62

22 同上、p.69

23 新「一」、p.50、『善』p.81。以下の例も第二編第三章による。

志に基づく世界経験を「一般者の自己限定」という論理構造として説明することが、この著作の意図であろう。そのための道具立てを西田は第二論文の後半から整え始める。その最も重要なものが現象学の志向性概念の導入であろう。この導入の経緯と意義をまず見ておきたい。

まず西田は「自覚的一般者」の自己限定としての意識面にも「種々なる意味」²⁴における限定があることを認めるが、意識面に於てあるものが「何ものかを映す」あるいは「何ものかを志向している」、すなわち「表象性」を意識の本質と考え、「映す意識」の上に立つ「記載の立場」を、「現象学者の立場」として取り上げる²⁵。この立場においては意識面に於てあるものがすべて「単なる意味」と解されるのだが、西田はその意識面にも「自覚の深さに従つて」種々の層があるなら、「志向の内容のみならず、志向作用其者も映されねばならない」²⁶と考える。そして「現象学者」が言う「ノエシス」をこの方向を示すものと解する。先ほどの自覚的自己の「意志作用」はこの「ノエシス的方向」への超越において考えられることになる。

第三論文の「三」においては、さらに「志向するものに到達せない無限の志向」²⁷が考えられる。これは「志向するもの」である自己自身の内への志向であり、しかもその自己自身という目的に到達しない「意志的自覚」のことである。たしかに知識の客観性の意識である「知的自覚」においては、その背後にある「意志するもの」はいわば潜在的だが、客観的知識というノエマに対するノエシスとして意識されるのが「自覚的一般者」の自己限定段階である。西田はさらにノエシス方向への超越の徹底において「志向するもののない志向作用」「意識する者なき意識」に達しようと言う。それをさらに「我々の表現的意識」ないし「行為的自己」とも呼ぶが、この概念が後に重要な位置を獲得することになる²⁸。ここでは「自覚的意志としての主語的なもの」すなわち「私」の意識が背景に退くことによって、かえって自己の意志が表現される。西田が「志向作用」と考えるものは、行為において表現する自己自身を見る作用であり、それは「自ら無にして自己自身を映すもの」²⁹として「叡智的自己」と呼ばれることになる。

このように、この段階の西田にとって志向性概念は「自覚」が「私」の意識面を超える自己自身（のちに「超越的自己」と言われる）を映すことである面の説明に用いられる。ただ西田の関心は、志向の充実によって客観的認識の成立を説明することではなく、その志向の生じてくる根本の事態に遡行することにある。これまで見てきた第二および第三論文においては、「自覚的一般者」における「最後のもの」である「意志的自覚」をさらに

24 新「四」、p.74

25 同上、p.75

26 同上、p.76

27 同上、p.95

28 同上、p.96。「行為的自己」のこの著作における初出箇所である。

29 同上、p.97

ノエシス方向に「超越」することによって、単に知識の客観性にかかわる「範疇的限定」と一体化した形式的な「私」を直覚する叡智的自己（後出の「知的叡智的自己」）のみならず、その「私」が〈欲する我〉であることを直覚する行為における叡智的自己（後出の「情意の叡智的自己」）が見出された。これらの考察は次の第四論文において総括され、「叡智的自己」がその直接限定である「知的直観の一般者」が考察されることになる。

さてその第四論文「叡智の世界」の冒頭において、判断的一般者において限定される「自然界」、自覚的一般者において限定される「意識界」に対して、さらに両者を包む知的直観の一般者に於て限定される「叡智の世界」が区別され、これらの関係を考える手掛かりが「意識の志向作用」とされる³⁰。ただし、見てきたように手掛かりとなるのはノエマとノエシス方向への超越という志向性に関する西田独自の解釈概念である³¹。

この論文では、まず「現象学者」の言う「志向作用」を「知的意識面」における作用として「意志作用」と区別する。たとえば色の感覚をそれが何色かという対象認識のみを「映す」場合の意識作用が「志向作用」だが、色を感じる私の意識内容が自覚される場合には「知的自己」から「意志的自己の立場」への移行が生じる。「意志的自己」の自覚は「志向的作用」ではなく「意志作用」だと言う。そのうえで、この「意志作用」のノエシス方向への超越という形で志向性概念が再活用されることになる。この超越の発端は「意志的自己」すなわち〈欲する我〉に矛盾が見出されることである。なぜなら、「意志」はある目的を自覚しそれを達成することを欲する「合目的的作用」だが、それは目的が与えられていることを前提する。「合目的的作用といふものはその前後を包むものが、自己自身の内容を限定する過程」である。目的に向かう「私」の「前後を包むもの」とは「我々の意志を超越してこれを包むもの」³²である。つまり、「意志的自己」〈欲する我〉を見ている自己がいるということである。それを西田は「超越的自己」ないし「叡智的自己」と呼ぶ³³。そして意志的自己自身を見るこの経験は「知的直観的に自己自身を限定すること」であり、そこで開かれた世界が「叡智の世界」なのである。それは「自覚的一般者」自体が於いてある「知的直観の一般者」において限定された世界と言われる³⁴。前論文で見た「叡智的自己」を「知的直観の一般者」の自己限定としたのである。

この「知的直観」に関して、『善の研究』では「純粹経験における統一作用其者である、生命の捕捉」として「思惟」や「意志」の進行の根底に働くものと言われていた³⁵。同じことが「知的直観の一般者」に関しても言えるように思う。普通の対象認識においては自覚されていなかった根柢に遡行して見出されたこの一般者は、そこから知が発生する原点

30 同上、p.101

31 同上、p.102

32 同上、p.110

33 同上、p.113

34 同上、p.114

35 新「一」、p.36、『善』、p.61

とも考えられる。『善の研究』同様「知的直観」という語自体は明らかにフィヒテやシェリングの概念借用でもあるが、西田はこれら「歴史上、主客合一の意味」を持つ「知的直観」を「尚対象の見方を脱せない」と評し、自分は「自己が直に自己自身を見る」という意味で使うと述べている³⁶。フィヒテの言う自我の自己指定が、西田からすると意識的自己の実体化に留まる。むしろその自己指定を「見る」ことが西田の考える「知的直観」であり、それが生起する場所が「知的直観の一般者」ということになる。これは「知的直観」の実体化を避ける戦略とも思える。つまり知的に直観するものも、それがおかれている一般者の自己限定であって、映し出されたものである。かつて「純粹経験の自己展開」として考えられていた事態は、「自己に於て自己を見る」限定形態として把握される。「知的直観の一般者」も「自己」と言われるが、それは「私」の意識ではなく、それを見ることが生じている「自己に於て」なのである。

さて、「知的直観の一般者」が一切の知の原点であるなら、そこからそこに「於てある」一般者の限定形態が見直されることになる。第四論文の後半はこの段階に進む。まず「判断的一般者」においては「私」が殊更に意識されない「超越的述語面」において、単に客観的に見られた「広義における自然界」が限定されるが、「自覚的一般者」においてはそれに対する「意識界」が限定される。この二つの世界が対立するのは、「私」の意識において客観的自然が見出されるにせよ、それは「私」が造ったものではなく、また「私」の思いに一致するとは限らないからである。西田はこの認識を巡る葛藤が「叡智的自己」において生じるとする。客観的な自然界の認識の成立に関しては、確かに判断内容がおかれている「超越的述語面」は考える私を見る「知的自覚」に基づくものの、それは個別的な「私」の意識内容をいわば捨象した「意識一般」というものである。西田はここで「カントの意識一般」を個人的な意識内容を超越した「叡智的自己」と考えるのである³⁷。

それに対して自覚的一般者における「私」ないし「意識的自己」の「内容」が前面に出てくる場合、先ほど触れた葛藤が起きる。それは両者を見ている「叡智的自己」における葛藤である。さきほど自覚的一般者に於て「知的自己」のみならず、その自己の内容の自覚において「意志的自己」が限定されると言われていた。「範疇的限定」によって客観的認識がなされるのも、それを欲するという「意志」が自覚されるからである。「合目的的世界」を欲する自己の内には、それが何を意味するかを直観する「叡智的自己」がいる。それはカント的意識一般としての「知的叡智的自己」に留まらず、目的である何らかの価値の実現へ向かおうとする自己であるはずだ。この「意志的自己」を見るものを、西田は改めて「行為的自己」と呼ぶ。つまりこれが知的自己に留まらない「叡智的自己」ということになる。

36 新「四」、p.114

37 同上、p.117

四 行為的自己と絶対無の場所

対象を認識する「知的自己」が、自分自身の意志をも対象として知的に認識しようとする意識を西田は「内部知覚」の自己とも呼ぶが、「意志的自己」（欲する私）を対象として認識するのではなく、「直に」見る知的直観は「行為」において起こると西田は言う。なぜなら「私が行為する」とは「自己の意識を越えた外界を自己の中に取り入れること」であり、さらに「外界の出来事を自己の意志実現として、自己の内容を表現するものと為す」ことでもあるからだ³⁸。「意志的自己」の自覚は、行為において表現されたものから生じる。ここで「一般者の自己限定」という論理的包含関係において考えられてきた自覚と実在世界との接点が明らかになる。

具体的一般者の背景に見られた推論式的一般者においては、個物の限定（小語面）と普遍的限定（大語面）とを媒介するのが「時」と言われていたが、そういう具体的概念認識の背後に控える自覚的一般者の自己限定と知的直観の一般者の自己限定を媒介するのも、今ここにおける「行為」という時間的なものと言える。行為は意識ではなく、行為の瞬間は意識されない。意識できるのはその結果としての表現である。「身体」がはじめて話題になるのも、行為においてである。身体は「意志の機関」でも「道具」でもなく、「意識の底にある深い自己の表現」と言われている³⁹。

ではこの「行為的自己」と「叡智的自己」の関係はどう考えられるか。西田は第四論文の「六」においては、行為的自己を「認識対象界と叡智的世界」を結合する自覚の段階であり、「知的直観の一般者其者」の自己限定とは考えなかったが、後の第七論文では、その「ノエシ的限定」において両者は同一視されている⁴⁰。つまり、「知的直観」は行為的なものということになる。たしかに、対象認識において意識一般という形式的な叡智的自己と認識内容を媒介するのも判断という行為であった。それに対し、叡智的自己自身の「内容」が限定されるのは「藝術的直観の如きもの」であり、さらに「知的直観の一般者の深い奥底にあるもの」は藝術的直観をも越えたものだという。ここにおいて改めて問題になるのは「叡智的自己」と「意識的自己」の関係である。

この両者の関係を考える際にも「ノエシ的超越」が手掛かりになる。意識されたものがノエマだとするとそれに向かう作用がノエシとされる。ノエマが意識的自己の内容を超える場合、たとえば私の思惑を超える客観的对象、個人的感情を超える芸術的对象、道徳法則の場合、それに向かうノエシは「意識的自己」を含みつつそれを越えたところから見ている。それが「知、情、意の三段の叡智的自己」と言われ、それに対してノエマ的に見られるものも「真のイデア」「美のイデア」「善のイデア」と言われる。客観的对象

38 同上、p.126

39 同上、p.127

40 同上、p.129

としての「真のイデア」を見る知的な叡智的自己は未だ「意識一般」のような形式的自己であり、叡智的自己の内容を見るのはまず「藝術的直観」である。一般に感情の昇華と言われていることが理解の手がかりとなる。日常的な「感情的自己」すなわち感情において知られる自己は「自覚的一般者」の自己限定ということになるが、それは「自己が自己自身の内に映す自己自身の影像」を自己として愛する「自愛」によって成り立つと言う⁴¹。それに対して「藝術的直観の自己」も「情的ノエシス」におけるノエマである作品への愛によって成り立つが、その愛は自愛を超え「物其者を直ちに自己として」愛するものである。それはもはや「自覚的一般者」における自己ではなく「叡智的自己」の内容ということになる。

この「藝術的直観」は前々著『藝術と道徳』(1922年)において練られた概念であり、利害関心を離れた「純粹感情」に基づいて「自然を人格として見る」ことだと言われていた⁴²。今「物其者を自己として」愛するというのも、作品を含め物そのものを「人格として見る」ことと理解すべきだろう。西田の言う「自愛」が自己の影像に執着することではなく、それを自己の人格と認めることならば、物其者を「自己として」愛することはその拡張であろう。そこから「叡智的自己」とは何かがはっきりしてくる。それは「愛」において「感情的自己」にも「物其者」にも向き合う自己である。それがおそらく「美のイデアを見る」⁴³ということでもある。ただ「叡智的自己」にはさらなる「ノエシスの超越」がある。その先に「広義に於ける道徳的自己」あるいは「実践理性の自己」、事柄としては「心の奥に直に自己自身を見るもの」⁴⁴が考えられる。これはどう解釈すべきだろうか。西田の言うことは錯綜していてわかりにくいだが、〈欲する我〉である「意志的自己」を見る「ノエシスの超越」が「叡智的意志」⁴⁵であり、そこに「自由なる人格」が考えられるということだろう。ただ西田はその「自由意志」を道徳法則に従うか否かという「形式的道徳」から考えない。「道徳的自己があると云ふことは、自己を不完全として何処までも理想を求めること」⁴⁶である。自己自身を見る「良心」において「ノエマ的に法則的な道徳界」が成立するが、その良心に従わない自由をも持つ「人格」が「叡智的自己」の核心だということになる。「叡智的自己」は意識的自己からすると西田が「イデア」と呼ぶところの目指すべき目的を見る「知的直観」であると共に、「反価値への方向を含んだもの」⁴⁷だと言われている。この「反価値的なもの」とは「イデアを否定し、無に向かうの意志」である。それが「意識的自己の内容を以て自己を充たす場合」⁴⁸に「悪」が生じる

41 同上、p.130

42 新「三」、p. これに関しては拙論参照。

43 新「四」、p.130

44 同上、p.131

45 同上、p.136

46 同上、p.139

47 同上、p.140

48 同上、p.141

と言われる限りにおいては、我性への執着としての悪が人間本性に付随する消極面に触れているだけのように思われる。だが、それが「叡智の自己のノエシスの独立性を現するもの」であり、「自己自身の底に深く見るもの程悩める自己」であり、「悩める魂こそ叡智的世界に於ける最も深い実在」⁴⁹と言われるに至って、先ほどの「無に向かうの意志」の二義性が浮上してくる。つまり、イデア的価値を否定する自己は、そういう自己を否定的に見る自己でもあるということだ。そして、西田のノエシスの超越の論理によれば、悩める魂を自己と認めることが、自らがそこにおかれそれに包まれる一般者を要することになる。それが「絶対無の場所」であり、それはまた「宗教的意識」と言われる。

なぜ「絶対無の場所」なのか。魂の悩める理由が真偽あるいは善悪の相克にあるなら、そういう魂が欲する「ノエシスの超越」は一切の価値的対立、さらに価値的立場を超えるものとして「絶対無」と言われる。それが、「絶対無の場所」と言われるのは、自己自身の内なる矛盾に悩める魂の「自己超越の要求」⁵⁰によって見いだされねばならないからだろう。この〈ねばならない〉から生じる意識が「宗教的意識」と言われる。これは「矛盾を脱して真に自己自身の根底を見る」意識と言われると同時に、その価値は「価値否定の価値」⁵¹とされることに注意すべきであろう。通常「価値」とは意志の対象であり、西田の言い方によれば、「ノエマ的方向に考えられた対象的価値」である。西田はこれに対して「ノエシス方向」への超越における「存在価値」を考え、それがノエマ的な「当為的価値」の否定を含むと考える⁵²。これは興味深い発想である。西田は判断における主語的基体よりも意識的自己、さらに知的自己より意志的自己により高い「存在価値」を認める。つまり「絶対無」に近づく自己否定的超越の度合いが増すにつれて「存在価値」が大きくなるのである。「無に向かう意志」が積極的に評価されるのはそれゆえである。

この「絶対無の場所」が最後の基準になることが「哲学の宗教化」という田邊の批判を招いたのだった。しかしながら、西田が目指すのは、「言語を絶し思慮を絶した神秘的直観」に基づく哲学ではない。確かに「叡智の世界」は「神によつて創造せられ、神によつて支配せられ」と言われるが、その「神」は「意識一般」と同じ意味における「叡智的世界の超越的主観」⁵³なのである。そしてこの「超越的主観」への帰依の感情という宗教観は、「真に絶対無の意識に透徹した時」と比べると「甚深なもの」ではないと言う。つまりここで語られる「宗教的意識」はあくまで「知」の立場で語られているもののように思われる。

この「宗教的意識」の立場を考える手掛かりとして、『善の研究』の「宗教」編を振り返ってみよう。「知意未分以前の統一」⁵⁴を求める「宗教的要求」こそが『善の研究』全編

49 同上

50 同上、p.142

51 同上、p.142

52 同上、p.143

53 同上、p.146

54 新「一」、p.137、『善』p.227

の根本にあるものだった。それはまた「大なる生命の要求」⁵⁵とも言われていた。「個人的生命」が「外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ」とすれば、「さらに大なる生命」あるいは「大なる統一」を求めねばならなくなるが、それは「主観的統一を棄てて客観的統一に一致する」ことによって得られると言う。これに先立つ第三編の「善」の探究において、それはまず自己の最も内面的な要求の満足であり、人格の実現とされたが、究極的な「真の善行」は「主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動」⁵⁶状態と言われた。ただそれがいかに実現されるかについては語られていない。唯一この状態に近づく手がかりは、第四編第四章の「悪」と「神の愛」に触れた箇所以示されている。まず「悪」は実在の矛盾衝突より起るので、「実在発展の一要件」なのであり、「罪を知らざる者は真に神の愛を知ることはできない」⁵⁷と言われる。この章は「基督は罪人をば人間の完成に最も近き者として愛した」⁵⁸というワイルド『獄中記』の一節の引用と解釈を以て閉じられるが、その趣旨が罪を犯した自らに向き合うことが主観的統一の棄却となり、そこに神との人格的関わりとしての「愛」が生じ得ることにあると解しうるなら、「大なる生命」「大なる統一」への道が示唆されていると言える。そして、このエピソード的に記述された宗教的要求が『一般者の自覚的体系』においては、「無」に向かう否定的意志と「絶対無の場所」との関係として論理化されている。この場合の「絶対無」はあくまで「否定的意志」の叡智的自覚において求められたものとして真の宗教的経験におけるそれとは区別されることにより、「哲学の立場」を保持していると解することができる。

五 「行為的自己」の拡張と「広義の行為的一般者」

以上みてきた第四論文「叡智的世界」は体系構想の概観を与えているが、『一般者の自覚的体系』はなお後半三章と総説を含んでいる。そこで体系の柱となる三つの一般者に関する様々な議論が果てしなく積み重ねられていくが、それを通じて体系の中心軸が微妙に変わっていくように思われる。その中で顕著になってくるのが、「広義の行為的一般者」への到達とでもいうべきことである。

「行為的自己」は、まず「意志的自己」のノエシスの超越において考えられ、自らを意識することなく外界を自らの表現とする自己だった。「無にしてみるもの」というのは、『善の研究』で言われてた主客未分の「純粹経験」とも言える。第四論文では「叡智的自己の限定に移る境界線にあるもの」という位置づけだったが、そこで第七論文以後における「行為的限定」の拡張についても注記されている⁵⁹。その第七論文の「四」では、「行為」が「意識的自己を越えた」「自己自身の無を見る自己限定」とされるが、さらに「我々の

55 新「一」、p.136、『善』、p.224,225

56 新「一」、p.125、『善』、p.205

57 新「一」、p.155、『善』、p.256

58 新「一」、p.155、『善』、p.257

59 新「四」、p.129。この引用箇所は刊行時の追記。

自己が絶対無の自覚に接着した時、その最も深いノエシ的限定の意義を行為に求めることができるであらう⁶⁰とされている。「最も深い」と言われるのは行為的自己の「歴史的」限定のことである。それは「客観的精神の表現」ゆえに個人的な「叡智的自己」の「イデア的限定」(目的措定)を越えるものと言う⁶¹。だが他方、「歴史的事実」は「イデア的限定」と無縁なのでもない。むしろその「歴史的内容」は「個性的イデアの顕現」から考えられるべきだと言う。つまり、個人は「時代精神の機関」なのではなく、個人の「イデア的創造」において「歴史的イデア」が把握されると言うのである。歴史に関して「行為的自己の限定」が「一般者の自己限定」の中核をなすものとして際立ってくるのである。

さらにこの著作の第八論文にあたる「総説」の「三」において、最後の一般者として「広義の行為的一般者」が登場し、さらにこれについての「附論」が続く。ここで試みられるのは、体系の柱となった三つの一般者とその内部でのノエマ的ノエシ的限定形態を「行為的一般者」の狭義の限定と広義の限定との間の「種々の階段」として再解釈することである⁶²。その詳細には触れないが、「行為的一般者」が基準になるのは、「無にしてみる自己」からノエシ的・ノエマ的限定の様々な段階が考えられるからだろう。西田が「広義の行為的一般者」と呼ぶものは、先ほどの「歴史的自己」のように「叡智的一般者」の「イデア的内容」を越える現実を「表現的一般者」の限定として見ることだからである。この「表現的一般者」の自覚されざるノエシ的限定を西田は「内的生命の体験」と言う。これは『善の研究』における「宗教的要求」の位置にくるものと考えられる。「叡智的一般者」を包むのは「絶対無の場所」とされたが、この関係が「行為的一般者のノエシ的限定」としての「内的生命の体験」と説明される。しかしながら、この体験自体にかんするそれ以上の解明はなされていない。「内的生命」に関わる「行為」にかんする更なる論理的問いが課題として浮上せざるを得ない。「一般者の自己限定」に基づく哲学体系は完結することなく更なる問いに進むのである。

付記

本稿は、東洋大学井上円了記念研究助成の研究所プロジェクト「西洋思想の受容と日本思想の展開 ―キリシタン時代と明治期以後―」(研究代表者：相楽勉)による研究成果の一部である。

キーワード：行為的自己、純粹経験、叡智的一般者、絶対無の場所、表現的一般者

60 同上、p.313

61 同上、p.314

62 同上、p.368