



Title	後期西田哲学における事実と知識の問題
Author(s)	田中, 潤一
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 2008, 42, p. 17-32
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/11201
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

後期西田哲学における事実と知識の問題

田 中 潤 一

1. はじめに

我々が「知る」とはいかなる構造によって成立するのだろうか、そしていかなる根柢によって我々の知識は成り立つのであろうか。伝統的真理観においては、主体と客体とが一致する点に真理が存し、また知識もそこから導き出されるとされたが、周知の如くカントによる転回以降、主観の側にア・プリオリに存する悟性概念が知識を構成すると思惟されるようになった。またフッサールの現象学も、認識構造を意識現象の構造分析にとどめたという点で知識成立の根柢を主観側に限定したと言える。両者とも知識を構成するのは意識であり、その構造を分析する「超越論的」な議論を展開する一方で、外的対象つまり「超越」の問題は議論から度外視されている。

さて我々が本論で扱う西田幾多郎の哲学において知識の根柢は奈辺に存するのであろうか。西田はそれを「タートザッヘそのもの」と言う。これは一体何を言い表しているのであろうか。西田は次のように言う。「私は我々の知識と考へるものは、無の自覚的内容として事実といふものから始まると思ふ」⁽¹⁾ (6/166)。「対象認識といふ前に、先づ事實的知識といふものがなければならぬ……「ザッヘそのものへ」といふ代りに私は「タートザッヘそのものへ」

と云ひたいと思ふのである」(6/100)。ではこの西田の言う「タートザッヘ(事実)」とは何の謂いであろうか。これは主体が客体のいずれを指しているのか。西田曰く、「真に事實そのものと考へられるものは、自己自身を限定する今そのものの内容として、主客未分以前の表現的内容の意義を有つて居る」(6/175)。つまり主観の側にも客観の側にも知識の根柢があるのではなく、主客未分以前の状態に存するとされる。これは前期西田哲学の鍵概念である「純粹経験」と類似している。しかし「純粹経験」と「事実そのもの」は峻別されるべきである。蓋し、前者は我々の意識に与えられた現象であるのに対し、後者は意識と同定されず、むしろ意識がそこから生じる根源の謂いであるからである。タートザッヘが自己限定する際、そのノエシス面に意識界が見られ、ノエマ面に認識対象界が見られる。「純粹経験」と「タートザッヘそのもの」との違いが最もよくあらわれるのは、知識の客観性の問題においてである。前期西田哲学では知識とは、純粹経験から派生した地位しか有していないが、中期西田哲学では、知識を構成する場として超越論的な意識論が展開される。しかし知識の根柢は決して超越論的に解明されてはいない。むしろ西田は超越的な次元を前提としているようにも思われる。だが西田の考える知識の根柢は、主観とは関係を有さない超越に存するのではなく、両者が分化する以前の状態、つまりタートザッヘにあるとされている。

2. 絶対無と知識の問題

(a) 絶対無と叡智的一般者

西田は知識の根柢には絶対無が存していると考え、絶対無とは見るものと見られるものとの区別もなく、「心經の所謂空即是色色即是空といふの外ない」(6/73)境位である。絶対無の用語自体は中期西田哲学の「場所論」

において現れている。中期の構造では対立的有の場所が対象認識を遂行する立場であるのに対し、相対的無の場所は対象認識を成り立たせる場、即ち意識野が意図されていた。中期西田哲学では知識構成の場である意識の構造が専ら探求されている。しかし西田は意識を最終的な地平とは見なさない。なぜなら意識を根柢において支えているのは、別の根柢であるからだ。西田はそれを、「意志」であるとする。意志は衝動的・本能的な次元であり、我々の自己を生かす根源であるが、意志がいずれの方向に向かうかは未決定のままである。例えば道徳的行為においてこの事態がしばしば顕著となることがある。さまざまな道徳的矛盾の前に、自己はしばしば悩める自己となる。西田は意志の根源性を認めつつも、更にその根柢には意志自体を滅却した地平が存するとする。それが絶対無である。絶対無においては何かを産み出そう、何かを行おうという意志的契機は一切ない。ただ端的に有るものが有る、否、それは有ると言語化される以前の性状であり、有るとも無いとも言えない境位、それが絶対無という地平である。それはもはや「宗教家の所謂心身脱落によつてそこに至る」(6/79)ものである。

このように中期西田哲学における議論の構造は対象認識から始まり、意識の構造分析を経て絶対無へ至る、いわば自己形成の道程である。『一般者の自覚的体系』では判断的一般者(対象認識)・自覚的一般者(意識)のみならず、「叡智的一般者」という場所が導来されている。この概念が生じたのは、意識野からすぐに絶対無に構造的に至るのではなく、実はその間の構造は複雑であると判明したことによる。単なる主観である意識的自己が対象的世界を自らの身体として取り込むことにより、「行為的自己」となるが、このような単なる主・客対立した世界から主客未分の場所へ遡って事態を明らかにしようとするのが西田の意図である。意識的自己の根柢には行為的自己が存するが、これを支えるのは前述のように「意志」である。叡智的一般者はこの行為的自己の構造を明らかにする

場所である。

(b) 知識の問題

『無の自覺的限定』に後期西田哲学は始まるのであるが、『無の自覺的限定』第1論文「表現的自己の自己限定」、第2論文「場所の自己限定としての意識作用」、第3論文「私の絶対無の自覺的限定といふもの」の3つの論文においていずれも知識の問題が扱われている。なぜ再び西田は知識の問題を扱おうとするのか。西田は知識に関するニュアンスを微妙に変えている。「我々の知識と考へるものは固、絶対無の自覺のノエマ的限定の意義を有つたものである」(6/35)「物が判斷的に限定せられる、即ち判斷的知識が成立するといふにも、表現的自己が自己に於て自己を見るといふ意義がなければならぬ」(6/29)。中期では知識の問題は絶対無へ至る自己形成の一契機であり、絶対無という形而上学的本体においてもはや問題とされなかったが、後期においては絶対無から如何にして知識が基礎づけられるかが積極的に論じられる。絶対無は判斷的知識を超越した処に存するのではなく、知識の成立を可能ならしめる地平である。西田によれば知識は絶対無のノエマ面の自己限定として成立する。絶対無は動的活動をそのまま成り立たせるのである。

西田は絶対無という境位に全ての活動を回収しようと考へて、即ち絶対無が自己形成の到達目標と考へているのではない。我々が全ての知的活動や行爲的活動について考へれば、その際それについて考へざるを得ないものとして絶対無を設定している。全ての活動には絶対無がその根源に存していることを明らかにするのが中期の目的であった。しかし他方後期の西田は『無の自覺的限定』の序の冒頭で次のように言う。「實在と考へられるものは、その根柢に何處までも非合理的と考へられるものがなければならない」(6/2)。實在の根柢に非合理的なるもの

が存し、そこから論理的思惟が始まるとされる。絶対無は見ると見られるものとの区別もなく、論理的思惟が絶した原初的狀態である。しかしこれは静的で固定的な狀態を意味するのではない。「絶対無といふは單に何物もないといふことではない、…心の本體を意味するのである。それは絶対に無なると共に絶対に有なるものである、我々の知識の限界を越えたものである」(5/451)。西田の言う絶対無とは全ての動的な弁証法的活動が消え去った狀態を意図しているのではなく、逆に弁証法的な愛知的活動が成り立つ礎となる生き生きとした狀態である。絶対無とは何も無いのではなく、有るものが有るがままにあり、論理的思惟によつて分節化される以前の狀態として有ることを意味している。それはもはや論理的思惟(対立的・有的思惟)によつて捉えられる以前の狀態という意味で絶対無もしくは絶対有としか言い表せない。しかしこれは非合理的と考えられるが、論理的思惟を拒絶する意味で述べられるのではない。中期から後期にかけて西田哲学が難解な点もここに存すると思われる。もし非合理的なる絶対無(絶対有)が論理的思惟を排除するならば、知識はその背後に存する絶対無という根柢と關係を有さないものとなる。しかし西田の考えは異なる。西田によれば非合理的なるものは、合理的なるものを自らの内に含んでいる。「眞に自己自身を見るものはかゝる知的自己を内に包むものでなければならぬ、情意的自覺に於て我は更に内に包むものとなるのである」(6/17)。「我々が物について判斷するといふことは先ず物について語ること不得以任何ならぬ、判斷の前に意味自體の了解、命題自體の了解がなければならぬ」(6/13)。このように西田は知識の根柢には、未だ対象化されざる生き生きとした生の世界、即ち絶対無とも絶対有とも語られうる世界が存すると思える。西田の思惟様式が独自であるのは、論理化以前・対象化以前の生き生きとした体験の世界が、論理的構造を自らの内に含んでいる点である。「對象的に限定するものなくして自己自身を限定する、即ち無にして見

る自己の自覺が眞の自覺である」(6/4)。

3. 直観は論理的構造を内包する。

(a) 質料的限定

西田は絶対無(絶対有)に知識の源が存すると考える。後期西田哲学では絶対無から如何にして対象的知識が生じるかという問題が詳細に扱われている。西田は知の客観性を確保するには何等かの根柢が必要と考える。西田はそのために論理化以前・対象化以前の体験の世界、即ち「直観」(直覚)が知の根柢に存するとする。「客観的知識と考へられるものは、何等かの意味に於てその根柢に事實が事實自身を限定するといふことがなければならぬ、即ち絶対無の自覺のノエマ的限定の意味がなければならぬ」(6/7)。知識とは直観が自己限定する処に成立するというのが、西田の論である。(後述するが、「直観」と「絶対無」は区別される。絶対無が自己限定したノエマ面に現れるのが直観とされる)。通常認識主観(意識)が直観(外的対象)に触発されて知識が構成されるとされるが、西田は意識と外的対象とを別々のものと考えない。「形式によつて質料を構成するといふことから、知るといふことは出て来ない。」(5/8)。西田は変ずるもの(意識作用・形式)の根柢には、変ぜざるもの(直観・質料)が存すると考えるのみならず、直観が自己限定することによつて知識が成立するとする。直観は単に非合理的であるのみならず、意識作用を自らの内に含む構造を有している。直観が論理的思惟を自らの内に含む構造を西田は、「自覚」と名づける。「論理から自覺を見るのではなく、自覺から論理を見よう」(6/3)と西田は考えるが、知識に關しても直観の自覺的構造から導き出そうとする。

(9) 「知」について

通常の思惟様式では形式が限定する側で、質料は限定される側であるが、西田は質料を限定する側と考える。西田の言う質料とは単なる材料を意味するのではなく、自らの内に論理的構造を含む生き生きとした体験的世界（直観）の謂いである。知識とは直観自身の自己表現である。「判断とは物が物自身について語ることではならぬ、客観的存在が自己の客観的内容について語ることではならぬ」（6/15）。つまり知識とは意識的自己が構成するものではなく、意識化される以前の体験的世界の自己限定である。西田は直観を「直覚」、「質料」、「感官」そして「事実」などさまざまに言い換えているが、いずれも同様の事態を言表している。「直観とは固自覚を意味するものでなければならぬ、…私の絶対無の自覚といふのは無論宗教的體驗の意義を有つたものである…併しそれが為に我々の實在的知識と無關係ではない」（6/15）。つまり、直観とは自らの内に論理的構造を内包する自律的な実体とも言いうるものであり、ここから我々の知識が導来されると考えられる。その論理的構造が自覚と呼ばれるのであるが、自覚について西田は次のように述べている。「自覚的限定とは如何なるものであるか。それは自己が自己自身を知るといふことである、自己が自己自身を包むものでなければならぬ、自己は自己に於て自己を限定するのである」（5/198）。この時の「自己」とは意識的自己を指し示しているのではなく、直観それ自体を意味している。西田は自覚について「知るものが知るもの自身を知ること」（5/422）とも述べている。この際「知るもの」は「知られるもの」を捉える次元であるがゆえに高次的である。「知られるもの」が対象化された次元であり、また「有」的なものであるのに対し、「知るもの」は未だ対象化されざる生き生きとした体験の世界である。「真に知るものは、何處までも範疇的に限定せられるものではなく、而も範疇的に限定するものでなければならぬ

い」(5/423)。従って知るものは、対象化されたもの、即ち「有」ではないが故に、「無」とも言うべき次元である。このように無が有を限定する、或いは直観が自己限定することによって知識が成り立つとされる。

(c) 「身体」としての知

では直観が論理を内包する、或いは「質料的限定」とは具体的にどのような事態が念頭に置かれているのであろうか。手掛かりは、中期西田の「睿智的一般者」にある。後期の「直観」は中期の「睿智的一般者」とほぼ同定されるが、いずれも未だ意識化されざる主客未分の体験的世界が意図されている。この境位における自己は、対象的に物を捉える意識的自己ではなく、対象と未分の状態にある「行為的自己」である。また行為的自己によって捉えられる対象も単なる外的対象ではなく、「身体」として自己の内に取り込まれる対象である。西田によれば、意識野において捉えられる知識が「超越論的」であるのに対して、直観において捉えられる知識は「経験的」である。例えば水は意識野においては「○○の量」や「△△の質」を有するものとして捉えられるのみであるに対して、直観という体験的世界では「渴きを癒してくれるもの」として捉えられる。この時水は自己の外なるものとして捉えられるのではなく、自己の身体として捉えられる。この際自己は意識的自己ではなく、「水を飲む」とする行為的自己となる。西田に従えば、超越論的知識の根柢に、経験的知識が存している。これは通常の思惟様式から見れば奇妙に思われる。なぜなら通常超越論的知識は、主観の捉え方の如何にかかわらずいつでもどこでも妥当するが、経験的知識は主観的な知識と考えられるからである。西田の論に従うならば、全ての知識は主観に狭隘化されかねない。しかし西田は決して自説を主観的とは考えない。むしろ逆に経験的知識こそが客観的であるとさえ考えている。なぜこのようなことがいえるのであろうか。ここで我々は睿智の一般者の内容を振り却って考える必要が

ある。自覚的一般者（意識）において捉えられる知識は、志向的關係において把握された知であるのに対し、叡智的一般者における知識は、外的対象を自己の内なるものとして取り込んだ上で成立する知識であり、これを西田は「イデア」と名づけている。この直観の世界は、決して個人の主観の世界ではなく、全ての主観に共通の根柢の世界であり、逆にこの直観の世界から主観が分化する。身体化された体験の世界は、決して或る主観によって恣意的に左右される世界ではなく、全ての主観が同じように体得する世界である。「行為に於て我々の自己は自己を失ふのである、我々の身体的内容は客観的事實の世界の中に没入するのである」（5／286）。西田の言う直観とは、単なる主観ではない。むしろ我々の眼前に存する対象である。しかし対象と言っても主観によって捉えられる客体ではない。それは、我々の意識と外的対象が分化する以前の超越的世界である。この体験の世界から知識がイデアとして分化する。質料的限定とは、身体化された直観の世界が自ら分化し「色が色自身を見、音が音自身を聞く」（5／204）、「いこから判断的知識が導き出されるといふ考えである。西田は「叡智的自己の内容は直観的として、我々の知識を超越したものでなければならぬ」（5／205）としてその不可知性を強調する一方で、「唯その抽象的限定面として知的叡智的自己の内容たる所謂知識の世界が成り立つ」（5／205）と考えている。

4. 事実そのものへ！

（a）絶対無から事実へ

我々は後期西田哲学の「直観」を、叡智的一般者がより詳細に解明されたものと見なし得る。中期では意識的自己が外的対象を自己の身体として取り込むことによって、行為的自己へと深まるプロセスが述べられていたが、後

期においても同様の論旨が展開される。「元來、思惟が思惟自身を限定すると考へる場合、いつでも身體的限定の意味がなければならぬ。内容のない知識はない、知識の内容として直覺的に與へられるものは身體的限定の内容に外ならない、かゝる身體的限定の内容が直覺的と考へられるのである」(6/83)。叡智的一般者では意識的自己が行爲的自己へと深まり、更に絶対無へと至るプロセスが詳述されていたが、後期では單に一方的な自己形成ではなく、双方向的な構造が詳述される。

絶対無は有的な一切の要因に絶対的に左右されることなく、「色即是空空即是色」の世界であるが、これは單なる自己形成の到達目標であるのではなく、全ての我々の活動の根柢に存するとされる。この全ての活動の根源たる絶対無がどのような構造を有しているかが問題となる。西田が考へる処によると、絶対無が自己限定した時、そのノエシス面に内的生命が、ノエマ面に事實(或いは直觀)が見られ、絶対無のノエマ面たる事實(直觀)が自己限定した処に、そのノエシス面に行爲的自己が、ノエマ面に表現的自己が見られる。そして事實(或いは直觀)に知識の根柢が存するとされる。

(b) 事實をめぐる先行研究

ではこの「事實」はいかなる事態を言い表しているのであろうか。我々は西田自身の論を見る前に西田の先行研究を概観しておきたい。なぜならこの事實解釈をめぐって大きく二つの立場があるからだ。一つの立場は高山岩男が主張する立場で、事實とは行爲する自己の体験そのものであると考へる立場である。もう一つは滝沢克己の立場であり、それは一瞬一瞬において我々の自己は永遠なるものに触れており、この瞬間的永遠性が事實であるとする立場である。高山も滝沢も事實という契機にある種の根源性をみるという点で共通しているものの、その捉え方に

おいて大きな違いを有している。実際滝沢はその著において高山を厳しく批判している。先ず両者の所論を概観し、その上で西田自身の論を吟味したい。

まず高山は「事実」を定義して次のように言う。「事實は原本的事実であり、原本的事実は主知主義の一切の想定を離れて自己自身によつて立つ獨立の行的事実⁽²⁾」と。我々は高山の定義から二つの特徴を取り出すことができる。一つは反主知主義的立場である。事實は知（合理性）によつては汲み尽くせない非合理的なあり様を有している。高山は「事実」とは「行的事実」に他ならないという。我々は高山の定義の二つ目の特徴として、この行的事実を挙げたい。「*falsche*とは、我々が行為している事態を言い表しており、反省によつては捉えられないとされる。それゆえ高山は次のように言う「知と行とは同一ではない。知は知として行は行として別個の構造を有つ」⁽³⁾。

このように高山は事実を「行為」として捉えるが、それに対して滝沢克己は事実を異なつて定義する。滝沢は高山を批判して次のように言う。「後期西田哲学に於て「事実」というのは、高山氏の意味に於ける「行為的事実」が絶対に超えられるところに始めて認められるものである⁽⁴⁾」。「それは高山氏のいう様な意味に於て「行為によつて体得せられる」ということは全く別なことである」⁽⁵⁾。このように滝沢は高山の西田解釈を否定するのであるが、では滝沢は「タートザツヘ」をどのように解釈するのであろうか。滝沢曰く、「タートザツヘはそれ自身我々のタートなるザツヘではなくしてタートを否定し、タートがそこからうまれるザツヘということの意味しなければならぬ⁽⁶⁾」。滝沢が解釈する事実とは行為しつつ体得する非合理的状態の謂いではなく、行為そのものを産み出すと同時に行為をも否定する具体的歴史的事実である。「それは絶対無の自覚のノエマ面としての表現的一般者に於て直ちにあるもの」である⁽⁷⁾。このように高山と滝沢との間には大きな解釈の相違が存する。

(c) 事実そのものへ！

さて西田は絶対無が宗教的意義を有すると同時に、知識成立の根柢にもなると考えていたが、では絶対無はどのような自己限定するのだろうか。絶対無が自己限定する際、ノエシス面とノエマ面に分けられる。西田はノエシス面を「内的生命」と名づけ、「真に見られるものなくして自己自身を限定する自覚的限定」(6/53)としている。それはベルクソンの言う「純粹持続」に近いとされる。絶対無という事実そのものの状態のノエシス面は、絶えず内面的に持続した状態である。他方、絶対無のノエマ面は「絶対無に無にして單に映すといふ意味」(6/53)を持ったものであり「單に映す鏡」(6/53)と名づけられると同時に、「事実」と名づけられている。事実は絶対無の唯一的出来事の謂いである。「絶対無の自覚として今が今自身を限定する瞬間的今の内容といふものは、事実そのものといふ如きものでなければならぬ」(6/167)。

西田はこのように絶対無が自己限定したノエマ面、つまり事実に知識の源を見ようとする。「タートザッヘ」は対象化されたものではない。端的に事実そのものが有るのである。事実は我々にとって知識を構成する際の所与となる。「此鳥」が飛ぶといふのではなく、「此鳥が飛ぶ」といふ事実があるといふことである」(6/168)。そこでは「この鳥」という知識内容が外的に存するのでもなく、「私」が知識を構成する主体として存するのでもない。それは主客対立する以前の原初的狀態であり、「原始歴史の事実」である。この「タートザッヘ」が知識としてもたらされる時、ノエシス面(私)とノエマ面(これ！)が分かれる。「掴まれた今の立場から云へば、即ちノエマ的に云へば、「是」といふものであり、之を掴む今の立場から云へば、即ちノエシス的に云へば、「私」といふものである」(6/143)。「これ！」を中心として認識が成立する(判断的一般者)。また「私」を中心として意識界

即ち自覚的一般者が成立する。行為的自己とは、「これ！」を捉えようとする「私」のことであり、「知る」とは行為的自己が自己の内に自己を見ることである。

自己といってもかつての純粹経験のように、意識現象が根源的実在と見なされるのではない。意識は事実が自己限定する過程で現れる一契機に過ぎない。ここで西田が強調するのは、意識の志向的構造を探索する中から意識の極限に事実が表れると考えてはならないということである。意識は対象の限定の作用であり、事実とは性格を異にする。西田はタートザッヘ（絶対無のノエマ面）が意識作用（対象の限定）を内に包むとする。ここにおいて我々は先述の高山と滝沢の西田解釈の違いに戻ることができる。高山は「タートザッヘ」を「行為的事実」として知的作用以前の情的状態を指していると考えていた。確かに西田自身タートザッヘは行為によって見られると考えている。しかし行為それ自体を非合理的で忘我的な状態と同定しているのではない。行為とは「合理化」の意義を有する。西田がタートザッヘと行為との内的関連性を述べるのは、行為的自己が「知る」ことを遂行するに他ならない。しかし行為によっては何處までも汲み尽くせない「永遠の今」即ち絶対無が根柢に存する。タートザッヘとは絶対無のノエマ面であり、それ自身限定されるという合理的側面を有している。この点において高山の「事実」解釈は正当とはいえないであろう。むしろ滝沢が批判するように、高山の解釈は前期西田哲学の「純粹経験」論に大きく引きずられているという感否めない。西田自身次のように言う。「事實が事實自身を限定するとして、そこに我々の行為的自己の自己限定に對して絶対に非合理的なるものがなければならぬ」。「我々の行為的限定といふものが抽象的ノエシスの限定であるかぎり、自己自身を限定する事實は何處までもイデヤ化することはできない。…歴史的事實の底には何處までもイデヤ化せられないものがあるのである」（6／66）。

5. 判断的知識へ

事実の世界が自己限定することによって知識が生じるが、事実が自己限定する時、そのノエシス面に行為的自己が、ノエマ面に表現的自己が現れる。小坂の解釈によれば、行為的自己は内面の世界あるいは心の世界であり、表現的自己は外面の世界、対象の世界である。⁽⁸⁾西田は次のような例を出している。「我々が行為的自己として赤いものを見たといふことは、表現的自己の自己限定の立場に於て「此物は赤い」として言表せられるのである」(6/29)。行為的自己とは主観的側面であり、眼前の事実を「赤い」と了解する自己である。この「赤い」という主観的内容が「イデア」と呼ばれる。「我々はイデア的なものを我々の内部知覚の事実として考へ、イデア的なものを内に見ると考へるのである」(6/32)。即ち「赤い」というノエシス的内容が「イデア」であるが、これは述語的なものであり、一般者である。この一般者が自己限定した処に「判断的知識」が成立し、この判断成立の場が表現的自己である。「行為的自己の自己限定の内容はすべて表現の野に於て表現せられるといふことができる」(6/69)。「我々の表現的限定と考へられるものも、∴、それに於てイデア的内容が事物的として見られるのである」(6/58)。もし高山の解釈が正しければ、知識は行為的自己の恣意的なものとなり決して客観性は保たれないが、滝沢の言う如く直観の世界に根柢を置くならばイデアは主観(ノエシス)によって恣意的に変質するものでなく、それ自体が自律的な意義を有していることになる。即ち絶対無のノエマ面に根柢が存するが故に、知識内容が客観性を有することが可能となる。

西田の定義ではイデアは「自己自身を限定する」と考えるがゆえに「動的意義」(6/21)を有すると考える。(「一

般的なるものが自己自身を限定するといふには、それが自己自身の中に発展を含み、自己に於て自己を限定する私の所謂一般者の自己限定といふ如きものでなければならぬ」(6/21)。西田はこのイデアの動性に哲学的思惟の根柢を見ようとする。西田は知識の客観性を探求した。そしてそれを絶対無のノエマ面、即ち「タートザッヘ」に置いた。しかし実際に成立する知識内容(イデア)は動的である。絶対無は単なる静的観想の謂いではない。我々は現実の一瞬において永遠の真理に触れる、それが事実である。西田はここに哲学は始まると考える。

注

- (1) 西田は『西田幾多郎全集』第三刷、岩波書店、一九七八—一九八〇年より引用、引用後に(巻号/頁数)を付記。
- (2) 高山岩男『西田哲学』岩波書店、一九三五年、一三〇頁。
- (3) 高山、前掲書、一三四頁。
- (4) 滝沢克己、『西田哲学の根本問題』二〇〇四年、こぶし書房、一五三頁。
- (5) 滝沢、前掲書、一五二頁。
- (6) 滝沢、前掲書、一五三頁。
- (7) 滝沢、前掲書、一五三頁。
- (8) 小坂国継『西田哲学の研究』ミネルヴァ書房、一九九一年、三〇二頁。

(大学院博士後期課程学生)

SUMMARY

Problem of Fact and Knowledge in Nishida Philosophy of His Later Age

Junichi TANAKA

In this paper, I analyze the relation between fact and knowledge. Nishida inquired how knowledge is introduced from fact. At the beginning, fact is called intuition. Intuition is irrational situation, in which subject and object are not still divided. Nishida thinks intuition is source of knowledge. But how irrational intuition can give birth to knowledge? Knowledge must be considered in rational dimension. Normally intuition and knowledge contradict each other. But Nishida thinks intuition and knowledge can be integrated. He thought that intuition is high dimension and contain logical dimension. In normal style, knowledge is composed by the structure that subject(logical dimension) grip object(irrational dimension). But Nishida thinks that intuition is source in which subject and object are come from. Intuition is principal existence and has eternal meaning.

Intuition is paraphrased into “fact”. In the “fact”, the side of subject(noesis) takes the side of object(noema) in itself as “body”. Knowledge as body is named experiential knowledge. Nishida thinks transcendental knowledge come from experiential knowledge. Fact is not object but autonomous existence. Fact is irrational existence but it is source of knowledge.

キーワード：事実，直観，質料的限定，知識，身体